



ספר
שי למורא

תענית



מאת
הרב הגאון רבי ישראל זללה"ה
בהגרי"ד שליט"א
גריינימן

בני ברק תשפ"ב

הכתובת
משפחת גריינימן
חזר"א 85
בני ברק

ט"ו
0504193649

מפתח הסימנים

פרק ראשון

א	בפלוגתא דר"א ור' יהושע	סימן א
ד	בדעת ר' יהושע אם מליל יו"ט אחרון או משחרית	סימן ב
ז	בטעמא דר' יהודה	סימן ג
יט	בפלוגתת הרא"ש וראבי"ה בסי' א'	סימן ד'
כז	עוד בדברי הראשונים בטעמא דר' יהודה	סימן ה
לו	בחייב הכרות מוריד הגשם	סימן ו
מג	בשיטות התנאים בברייתא, ובגדר דין ניסוך המים, והמסתעף	סימן ז
מד	בדיני טל ורוחות, ודין לא הזכיר גשם בחורף, או הזכיר גשם בקיץ	סימן ח
נד	בסוגיא דשאלה והזכרה ד' ב'	סימן ט
סה	בענין שאלה בזה"ז ממוצאי שמחת תורה	סימן י
ע	בסוגיא דואנן דאית לן תרי יומי וכו'	סימן יא
עז	מתני' הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים וכו'	סימן יב
פב	בדין תלמיד ובדין יחיד, ובחשש יוהרא	סימן יג
פה	בדין תענית על חולה ונתרפא	סימן יד
צ	בדין הולך ממוקום שמתענין למקום שאין מתענין	סימן טו
צג	באיסור תשה"מ בשנת רעבון	סימן טז
צו	בדין יושב בתענית אם נקרא חוטא או נקרא קדוש	סימן יז
קא	בדין יחיד שקיבל עליו תענית אם אומר עננו בערבית	סימן יח
קה	בסוגיא דתענית שעות	סימן יט
קכה	עוד בסוגיא דתענית שעות	סימן כ
קלד	בשיטת הרמב"ם בסוגיא דתענית שעות	סימן כא
קלח	בדינא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה	סימן כב
קמא	בפלוגתא דרב ושמזאל, ובעיקר דין קבלה מבועו"י	סימן כג
קמו	בדינא דר"ת דמהני קבלה בלב	סימן כד
קמח	בדין לזה אדם תעניתו ופורע	סימן כה
קנח	בסוגיא דעד מתי אוכל ושותה בפלוגתא דרבי וראבר"ש	סימן כו
קסז	בסוגיא דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ובדין אין ת"צ בבבל	סימן כז
קעד	בדין תענית חלום	סימן כח
קעז	במשנה דעברו אלו ולא נענו	סימן כט
קפב	באיסור רחיצה בט"ב ובאבל והמסתעף	סימן ל'
קפח	עוד בסוגיא דרחיצה בת"צ ובאבל	סימן לא
קצה	בדיני תפילת עננו, ובדין עוברות ומניקות	סימן לב

סימן לג	בסוגיא דמתריעין בשופרות או בענגו	רג
סימן לד	בדין אם גוזרין יותר מי"ג תעניות על הצבור	רה
סימן לה	בסוגיא דשלהו בני ניוה לרבי	רח

פדק שני

סימן לו	בדין כ"ד ברכות דתעניות	ריב
סימן לז	סוגיא דר' חלפתא ור' חנניא בן תרדיון	רטז
סימן לח	בפלוגתא דר' יהודה וחכמים	ריז
סימן לט	בדין אנשי משמר ואנשי בית אב מתענין ולא משלימין	ריט
סימן מ	בסוגיא דאנשי משמר בשתיית יין	רכא
סימן מא	בדין הוצאת התיבה לרחובה של עיר	רכד
סימן מב	בדיני הש"ץ הראוי לירד לפני התיבה בתענית	רכח
סימן מג	עוד באיסור שתיית יין לכהן בזה"ז	רלא
סימן מד	בסוגיא דשתויי יין ופרועי ראש	רלד
סימן מה	בסוגיא דמוגילת תענית	רלט

פדק שלישי

סימן מו	בדין צמחים ששנו ובפלוגתא דת"ק ורע"ק	רנ
סימן מז	בדין איזהו דבר	רנה
סימן מח	בדין על אלו מתריעין בכל מקום, ובדין מהפרכיא להפרכיא	רנו
סימן מט	בדין גבירה ושפחה	רס
סימן נ	בדעת הרמב"ם בסוגיין	רסג
סימן נא	בדין היו מתענין וירדו להם גשמים	רסה

פדק רביעי

סימן נב	באיסור כיבוס בשבוע שחל בו ט"ב	רעב
סימן נג	בסוגיא דגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם	רעו
סימן נד	בסוגיא דחמשה דברים אירעו את אבותינו	רפב
סימן נה	עוד בענין הנ"ל	רפד
סימן נו	עוד בענין גיהוץ דכלי פשתן לענין ט"ב ולענין אבל	רפז
סימן נז	בדין סעודה המפסקת ובדין ערב ט"ב	רפט
סימן נח	בסוגיא דאיסור ת"ת באבל ובט"ב	רצה
סימן נט	באיסור עשיית מלאכה בט"ב	רצז
סימן ס	בסוגיא דנשיאות כפים בת"צ	שא
סימן סא	בדין מעמדות	שו

שי למזרא

תענית



פרק ראשון

סימן א

בפלוגתא דר"א זר' יהושע

ב. ונראה בביאור פלוגתתם, בהקדם, הא דמבואר בגמ' דתנא קאי אהא דתנן ובחג נידונין על המים, והקשו תו' דסו"ס אמאי לא תנן הך מתני' בסדר זרעים אמתני' דמזכירין גבורות גשמים, יעו"ש מה שתירצו, והנראה בזה דחויב הזכרת גשמים אינה הזכרת שבחו של מקום כמו סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים [תדע דהרי אם לא הזכיר סומך נופלים בברכת אתה גבור אינו חוזר, ואילו לא הזכיר גשם חוזר], אלא ענין הזכרה הוא ריצוי שאלה וכמבואר בגמ' ד' ב', והיינו דהזכרה ענינה בקשת גשמים, והבקשה היא בנוי בצורת שאלה שקדם לה הזכרה, ולכן סובר ר' יהושע דכמו דאין שואלין גשמים בחג משום סימן

א. ב' א', מאימתי מזכירין גבורות גשמים ר"א אומר מיו"ט הראשון של חג, ר' יהושע אומר מיו"ט אחרון של חג וכו'. מתבאר דלולי טעמא דסימן קללה לכו"ע מזכירין מיו"ט ראשון, וטעמא משום דזה חשיב זמן גשמים, וכן משמע במשנה דלולי טעמא דסימן קללה, גם היו שואלין גשמים מיו"ט ראשון דסוכות, דכן משמע הלשון אף אני לא אמרתי לשאול דמשמע דמשום סימן קללה לא אמרתי לשאול, ונחלקו ר"א ור"י אם יש לחוש בהזכרת גשמים לסימן קללה, דר"א סובר דאין לחוש, ור' יהושע סובר דיש לחוש, ולכן מזכיר רק ביו"ט אחרון דאז כבר אין לחוש לסימן קללה, וצ"ב במאי פליגי ר"א ור"י.

הוא רק מצד ריצוי שאלה, ולכן אין להזכיר ביו"ט ראשון, כיון דכמו דשאלה הוי סימן קללה, ה"ג הזכרה הוי סימן קללה, ונמצא דביו"ט אחרון לר' יהושע מזכירין מצד ריצוי שאלה, ולר"א מזכירין מתרי טעמי, גם מצד ריצוי שאלה, וגם מצד הזכרת שבחו של מקום, וכמו דבכל החג מזכירין מצד שבחו של מקום, ולא מצד שאלה, ומיהו זה אינו, דכמו דמבואר בגמ' דאי מלולב גמיר אין מזכיר בליל יו"ט ראשון, ה"ה דביו"ט אחרון כיון דליכא לולב, וליכא ניסוך המים [זולת לדעת ר' יהודה דבלוג מנסך כל שמונה], ממילא אין חיוב הזכרה מצד החג, ורק מצד ריצוי שאלה.

ה. **ובזה** יוסבר מה שנסתפק מו"ז (שליט"א) זללה"ה אם לר"א לא אמר מוריד הגשם ביו"ט ראשון אם מחזירין אותו, ויסוד הספק הוא במה שנתבאר דדין הזכרה דר"א אינו מדין הזכרה דכל השנה, ולכן אפשר דהא דבלא הזכיר גשם מחזירין אותו, היינו דוקא בחיוב הזכרה שהוא מצד דינא דמזכירין גבורות גשמים, ולא בחיוב הזכרה שהוא מצד דינא דבחיוב הזכרה שהוא מצד דינא דבחיוב הזכרה, אלא מצד הזכרת שבחו של מקום, ולכן כמו שאם לא אמר סומך נופלים אין מחזירין אותו, ה"ה אם לא אמר מוריד הגשם ג"כ אין מחזירין אותו.

ו. **ובבריייתא** בגמ' מוסיף ר"א וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה, כך מזכירין גבורות גשמים כל השנה ואינן אלא בזמנן,

קללה, ה"ה שאין מזכירין גשמים בחג, כיון דהזכרה נמי צורך שאלה היא, ור"א סובר דנהי דהזכרת גשמים דעלמא הוא צורך שאלה, אבל כאן יש חיוב הזכרה מחודש מצד הא דבחג נידונין על המים, ואין חיוב הזכרה זו מצד שאלה, אלא דאף אם חג הסוכות הי' באמצע הקיץ ג"כ היו צריכים להזכיר גשם מצד עניני המים הקשורים לחג הזה כמו לולב וניסוך המים, ובזה מובן הא דמשנתנו קאי אבחג נידונין על המים ולא אמזכירין גבורות גשמים, כיון דהא דמזכירין גבורות גשמים היינו מדין שאלה, וכאן איירינן בדין הזכרה שהיא מדין הזכרת שבחו של מקום בלבד ללא קשר לשאלה, אלא דבחג הואיל ונידונין בו על המים, יש ענין להזכיר בו גשם.

ג. **ובזה** מובן הא דא"ר אליעזר אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר, דלכאור' הרי ר' יהושע גם איירי בלהזכיר, ועל זה טען דהוי סימן קללה, וא"כ מה תשובה היא זו אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר, ולהמבואר מיושב כמין חומר, דר"א טען אף אני לא אמרתי חיוב הזכרה שהוא ריצוי דשאלה, וזה הכונה לשאול, הזכרה שהיא צורך שאלה, אלא להזכיר, והיינו חיוב הזכרה מחודש שאינו צורך שאלה כלל, אלא חיוב הזכרה כמו סומך נופלים, שהוא להזכיר שבחו של המקום, דחג הסוכות הוא זמן שבו נידונין על המים, וגם איכא לולב וניסוך המים, ולכן ראוי להזכיר בו גשם.

ד. **והנה** ר' יהושע חולק וסובר דלא מצאנו ב' חיובי הזכרה, וכל חיוב הזכרה

ובחג הוי סימן קללה, לכן ביו"ט אחרון זה הזמן הנקרא סמוך לגשמים.

והנה מבואר בגמ' דזמן שאלת גשמים בין לר"א בין לר"י הוא ביו"ט אחרון, דהרי אי אין שואלין מתפרש הזכרה ואתיא כר' יהושע הרי מתפרש איו"ט אחרון, ודומיא דהכי אי מתפרש שאלה קאי איו"ט אחרון, ומבואר דאע"ג דביו"ט אחרון אין שאלה, מ"מ מצד עצם היום כבר הוי זמן הראוי לשאלה, ונפ"מ לדינא במי שטעה ביו"ט אחרון והתחיל ברכ' עלינו דקיי"ל דצריך לגמור כל הברכה, דצריך לומר ותן טל ומטר.

ח. **והנה** מספק"ל בגמ' אי ר"א מלולב יליף או מניסוך המים יליף, ומסיק דמלולב יליף לה, ולכן רק ביום מזכיר ולא בלילה, ויש להסתפק להצד דמניסוך המים יליף, ומזכיר מבערב, מה הדין אם מתפלל מבעו"י אחר פלג המנחה אם מזכיר גשם, יתכן דכמו דאם מלולב רק ביום ולא בלילה, ה"נ אי מניסוך המים הרי רק בלילה מתחילין להזכיר ולא מבעו"י, דאין זה תלוי ביום דנימא דכבר מפלג המנחה כבר קדש היום, אלא במציאות דניסוך המים תליא, וכיון דמציאות הניסוך המים הוא רק מבערב, לכן מבעו"י אחר פלג המנחה מזכיר גשם.

ואם נימא דהמתפלל ערבית מבעו"י אחר פלג המנחה מזכיר גשם לר"א אי מניסוך המים יליף, א"כ יתכן דר' יהושע נהי דסובר דאין מזכיר משום דהוי סימן קללה, אבל יתכן דלולי דהוה סימן קללה, ה"י סובר

ויובן היטב להנתבאר דחייב הזכרת גשמים ביו"ט ראשון הוא כמו הזכרת תחיית המתים, דלא הוי ריצוי שאלה [דלא מצאנו שאלה על תחיית המתים], אלא הוי שבחו של מקום, וה"נ הזכרת גשם הוי מדין שבחו של מקום וכמו תחיית המתים, ולכן לפיכך אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר, והיינו דמדין שבחו של מקום אפשר להזכיר כל השנה מוריד הגשם, אלא דבחג יש חיוב להזכיר שבחו של מקום בגשמים וזה לפי דבחג איכא לולב וניסוך המים.

ובזה מובן הא דתניא בברייתא רבי אומר אומר אני משעה שמפסיק לשאלה כן מפסיק להזכרה, ולכאוו' היינו ר' יהושע, וא"כ מה הלשון אומר אני, והרי גם ר' יהושע סובר כן דמפסיק להזכרה, דלא מתפרש בעונתו, ולהמתבאר רבי סובר דגם אם כר"א דמזכיר בחג מדין שבחו של מקום, ולא מדין שאלה, מ"מ אין זה מחייב דגם כל השנה כולה מזכיר, דיתכן דכל השנה אינו מזכיר משום סימן קללה דקציר חייטים, ורק בחג דיש ענין להזכיר מצד לולב וניסוך המים, לכן מזכירין אף דהוי קצת סימן קללה גם בהזכרה שאינה לצורך שאלה.

ז. **ובמתני'** תנן אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים, ובגמ' נידון אי מתפרש הזכרה וכו' יהושע, או שאלה וכו"א, ולכאוו' אמאי יו"ט אחרון מוגדר סמוך לגשמים, והרי לולי סימן קללה היו מזכירין גשמים כבר מיו"ט ראשון, וצ"ל דסו"ס הואיל

דמזכירין מליל יו"ט ראשון, א"כ אם נימא דכשמתפלל מבעו"י ליכא סימן קללה, א"כ גם לר"א יזכיר גשם בליל יו"ט היכא דמתפלל מבעו"י, ומיהו מסתברא דסימן קללה שייך גם כשמתפלל מבעו"י, כיון דכבר קדש עליו היום, וא"כ כל הנפ"מ בנידון זה הוא רק לו יצוייר דר"א מניסוך המים יליף, מה הדין אם הי' מתפלל מבעו"י.

והנה הגם דאין שייך להסתפק לקושטא לר"א כיון דמלולב יליף, אבל עדיין יש לדון לריב"ב דבשני הוא מזכיר, מה הדין המתפלל ערבית מבעו"י אם מזכיר או לא.

דמניסוך המים יליף, והי' מזכיר מבערב, ולפ"ז גם עכשיו דאיכא סימן קללה, מ"מ אם מתפלל מבעו"י הרי כעת ליכא סימן קללה, וא"כ יזכיר גשם לר' יהושע, ולר"א לא יזכיר כיון דיליף מלולב ולא מניסוך המים.

ט. שוב נראה דאין צריך לכל זה, אלא אף למאי דיליף ר"א מלולב, היינו דההזכרה המיוחדת שנתחדש דלאו מדין ריצויי שאלה, אלא מדין ריצויי דחג, הך הזכרה שייכא ללולב ולא לניסוך המים, אבל הרי כיון דלולי טעמא דסימן קללה הי' ר"א מודה

סימן ב

בדעת ר' יהושע אם מליל יו"ט אחרון או משחרית

יש לדון לר' יהושע דמתני' אי מליל יו"ט אחרון או משחרית.

ואמנם הטעם לומר דמשחרית הוא מבואר בגבול"א דכמו דר' יהודה סובר דאין מזכיר מבערב וטעמו אי משום דלית כל עמא תמן, או משום דיצאו המועדות בטל, ור' יהודה סובר דמה"ט מזכיר רק במוסף, ולא בשחרית, ור' יהושע סובר דסגי הך טעמא שלא להזכיר מבערב, אבל אין זה מספיק לענין שחרית, ולכן מזכיר בשחרית, זהו הסברא לומר דר' יהושע ג"כ מודה דאין מזכיר מבערב.

א. ב' א', ר"י אומר מיו"ט אחרון של חג. בפשוטו מליל יו"ט אחרון דהרי ליכא סימן קללה, אלא דיתכן דכמו דר"א דמיו"ט ראשון היינו בשחרית, ה"ה לר' יהושע מתפרש בשחרית, אלא דטעמא בעי אמאי לא מליל יו"ט אחרון.

ויעויין בברייתא דא"ר יהושע משעת הנחתו, ונחלקו רש"י ותו', דעת רש"י דהיינו בשביעי, ודעת תו' דהיינו בשמיני, וא"כ מבואר דלר' יהושע מזכיר מליל יו"ט אחרון דאל"כ לא הוי שעת הנחתו, אבל לרש"י דר' יהושע דברייתא סובר דמזכיר בשביעי, א"כ

דלר"י דברייתא מליל יו"ט אחרון, ולר"י דמתני' משחרית.

ג. הקשו הראשונים דאי נימא דגשמים הוי סימן קללה רק בליל יו"ט ראשון, א"כ אמאי א"ר יהושע דאין מזכירין משום דהוי סימן קללה, ובריטב"א כתב דאמנם סימן קללה הוי רק בליל יו"ט ראשון, אבל סימן ברכה לא הוי כל החג, ולכן לישנא דמתני' לגי' הרי"ף הואיל ואין גשמים בחג סימן ברכה, והיינו דאמנם לא הוי סימן קללה, אבל לא הוי סימן ברכה.

ויעויין במאירי שתירץ ב' תירוצים, או דהיינו לר"א לשיטתו די"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, או דקאי אשינה, ובאור דבריו דהרי להשי' דדוקא ליל יו"ט ראשון הוי סימן קללה משום דאז יש חיוב לאכול בסוכה, וא"כ לר"א דאיכא חיוב לאכול י"ד סעודות א"כ שפיר הוי סימן קללה כל החג, וכן שינה הואיל ואי אפשר ג"י בלא שינה א"כ הוא מוכרח לישון בסוכה ולכן הוי סימן קללה.

ויש להעיר על דבריהם דהנה על מה שתירץ הריטב"א דכל החג לא הוי לא קללה ולא ברכה, יש לעיין דא"כ איך מוכיחה הגמ' מדא"ר יהושע דמשעת נטילת לולב דמלולב גמר לה, דלמא באמת מניסוך המים, והא דמזכיר רק ביום היינו משום דבליל יו"ט דהוי סימן קללה לזה חייש גם ר"א, ורק לשאר ימות החג דלא הוי לא קללה ולא ברכה לזה לא חייש ר"א, וצ"ל דאה"נ אלא

ואמנם הכריע הגב"א דר' יהושע סובר דמזכיר מליל יו"ט אחרון, משום דאם נימא דאין מזכיר מליל יו"ט, אלא משחרית, וע"כ דהטעם הוא משום דלית כל עמא תמן, א"כ מנ"ל לגמ' דר' אליעזר סובר דמלולב יליף, דלמא אף אי מניסוך המים מזכיר רק בשחרית משום דלית כל עמא תמן, וע"כ דמאן דסובר דלא מזכיר מבערב ע"כ דבמוסף, וכיון דר"י ודאי דאין כונתו במוסף, ממילא ע"כ דמבערב הוא מזכיר, וכן ריב"ב ורע"ק ס"ל דמבערב הוא מזכיר.

וכ"כ הריטב"א וז"ל ולדברי ר' יהושע כשמזכיר ביו"ט האחרון מיד הוא מתחיל להזכיר בתפלת הערב בכניסתו, והיינו דפליג עלי' ר' יהודה שהאחרון בלבד הוא מזכיר בתפלת מוסף.

וכן מבואר באו"ז דלר' יהושע מליל יו"ט אחרון, דהרי הקשה דאי מליל יו"ט אחרון, הרי ר' יהושע סובר דתפלת ערבית רשות, ותירץ דנהי דתפלת ערבית רשות אבל מצוה מיהא איכא, וחזינן דסובר האו"ז דלר' יהושע מליל יו"ט אחרון.

ב. ולכאן יש להוכיח בדעת התו' דלר' יהושע משחרית מזכירין, דהנה בדעת ר' יהושע דברייתא כתבו תו' דסובר מיו"ט אחרון, והרי בגמ' הקשו הי' ר' יהושע אילימא ר"י דמתני' וכו' ואי ר"י דברייתא וכו', ומבואר דפליגי ר"י דמתני' ור"י דברייתא, והרי אם ר"י דברייתא סובר מיו"ט אחרון, א"כ במה נחלק על ר"י דמתני', וע"כ

לר"א לשיטתו די"ד סעודות חייב לאכול בסוכה, והרי חיוב זה הוי רק מדרבנן, וא"כ מוכח דלהמאירי גם מדרבנן שייך סימן קללה.

ועל מה שתירץ המאירי דמשום שינה הוי סימן קללה, צ"ב דסו"ס אמאי סובר רבנו אפרים דרק ליל יו"ט ראשון הוי סימן קללה, והרי נהי דאין חיוב לאכול בסוכה בשאר הימים, אבל חייב לישון בסוכה, וצ"ע.

והנה בפיה"מ סופ"ב דסוכה כ' להדיא כדעת רבנו אפרים דרק בליל יו"ט ראשון הוי סימן קללה, ואסברה לה משום דהוי תחלת סוכות, וא"כ להרמב"ם לא שייך לתרץ לא דר"א לשיטתו די"ד סעודות חייב לאכול, וגם לא שייך לתרץ דמשום שינה הוי סימן קללה, כיון דלהר"מ אין הסיבה דדוקא בליל יו"ט ראשון משום חובה, אלא הטעם הוא משום דהוי תחלת סוכות, וא"כ להר"מ קשה טובא משנתנו דמבואר דאין מזכירין גשם משום סימן קללה, וצ"ל דהר"מ יתרץ כהריטב"א דאמנם לא הוי סימן קללה, אבל גם לא הוי סימן ברכה.

הגמ' נקיט דמדא"ר אליעזר משעת נטילת לולב משמע דטעמא משום לולב.

[ויעויין גבו"א לעיל סק"א דהוכיח דמדנקיט בגמ' טעמא דביום רק משום לולב, משמע דאין סברא לומר דאין מזכיר מבערב משום שיצאו המועדות בטל, יעו"ש, וא"כ ה"ה לדידן נימא דמוכח דאין לומר דאין מזכיר מבערב משום דהוי סימן קללה].

ועל מה שתירץ המאירי דר' יהושע לדבריו דר"א קאמר, יש לעיין דסו"ס תיקשי לר' יהושע אמאי אין מזכיר דהא לא הוי סימן קללה, וצ"ל דגם תירוצ' זה מסתמך על הת' הקודם דלא הוי סימן ברכה, אלא כונת המאירי דאף אם גרסינן במשנה סימן קללה נמי ניהא כיון דלר"א הוי סימן קללה, ולר' יהושע הא דאין מזכירין משום דלא הוי סימן ברכה.

עוד יש להעיר דהנה התו' בסוכה ב' א' נקטו דלא שייך סימן קללה אם גזירת תקרה לא הוי רק מדרבנן, ולכן הוכיחו דאם אין גשמים יכולים לירד הוי דאורייתא, והשתא תיקשי להמאירי דמפרש דסימן קללה היינו

סימן ג

בטעמא דר' יהודה

דבעינן הכרזה א"כ תיקשי לר"א איך מזכירין שחרית והרי בעינן הכרזה, ובתוי"ט כתב דהואיל והוי צורך תפלה לא הוי הפסק, והרש"ש כתב דכ"ה בתשו' הרשב"א, וכתב דנמצא דהרשב"א והרא"ש פליגי, דהרי הרא"ש כתב דהטעם שאין מזכירין בשחרית משום דהוי הפסק, אבל לפי מה דמעתיק השו"ע סי' רל"ו ס"ב דינא דהרשב"א רק בתפלת ערבית, א"כ יש לומר דהרשב"א והרא"ש לא פליגי, דגם הרא"ש מודה דבערבית לא הוי הפסק, וא"כ הדרא קו' לדוכתה לר"א דמזכיר בשחרית והרי הוי הפסק.

וגראה דהנה כבר נתבאר דר"א סובר דב' סוגי הזכרות איכא, חדא הזכרה שהיא ריצויי שאלה, ועוד חיוב הזכרה מצד הא דבחג נידונין על המים, וזה אינו ריצויי שאלה, אלא שבח למקום וכעין רופא חולים ומתיר אסורים, והך הזכרה סובר ר"א דאין בה משום סימן קללה כיון שאין בה ענין שאלה כלל, ולפ"ז נראה דהא דמבואר בירושלמי דאסור ליחיד להזכיר קודם שיכריז ש"ץ היינו דוקא הזכרה שהיא ריצויי שאלה, אבל הזכרה שהיא רק שבח למקום בזה לא בעי הכרזה.

ב. ועדיין קשה הא דמבואר בגמ' דאי ר"א מניסוך המים יליף לה מזכיר מבערב, ולכאוו' מג"ל דר"א פליג אסברת ר'

א. **ב' א', ר'** יהודה אומר העובר לפני התיבה ביו"ט האחרון של חג, האחרון מזכיר הראשון אינו מזכיר וכו'. בטעמא דר' יהודה פירשו תו' בשם הירושלמי דמבערב אינו מזכיר משום דלית כל עמא תמן, ואם יזכירו בשחרית יסברו שכבר הזכירו מבערב, ולפ"ז סברת ר' יהודה היא גם לר"א, אלא דר' יהודה תרתי אית לי, חדא כר' יהושע דהוי סימן קללה, ועוד דאין יכול להזכיר מבערב ורק ממוסף, וסברת ר' יהודה היא דגם לר"א צריך להזכיר ממוסף ולא מערבית.

והרא"ש הביא דבירושלמי איתא עוד טעם בשם ר' פדת דאסור להזכיר גשם עד שיזכיר ש"צ, וביאר הרא"ש דזה טעם להא דבשחרית אין מזכיר, אבל אין זה טעם מספיק להא דבערבית אין מזכיר, וכמו שביאר בק"ג, דבערבית יכול להפסיק בין גאולה לתפילה, ולכן ע"כ הא דבערבית אין מזכיר משום דלית כל עמא תמן, והא דבשחרית אין מזכיר הוא משום דבעינן הכרזה.

ויש לעיין דהנה מסיק בגמ' דר"א סובר דמזכירין גשם בשחרית והשתא בשלמא לטעמא דיסברו שהזכירו כבר מאתמול, ניחא דלר"א לא שייך הך טעמא דכיון דטעמא משום לולב א"כ ידעו שהתחילו להזכיר רק משחרית, אבל לטעמא

דירושלמי דאי אפשר להכריז בשחרית, ונתבאר לעייל דר"א לא פליג על סברא זו, אלא שסובר דהזכרה דחג לא בעי הכרזה, א"כ בדר' יהושע דאיירי ביו"ט אחרון הרי בעי הכרזה, וא"כ עדיף לומר דר' יהושע פליג על הסברא דלית כל עמא תמן, מלומר דפליג על דין הכרזה, ומ"ט כתבו הני ראשונים דמזכיר בשחרית, ולהמבואר דהבבלי סובר כטעמא קמא דהירו' נחא.

ד. ומיהו כל האמור נכון לפלפולא בס"ד, אבל קושטא דמילתא נראה כך, דאי טעמא דר' יהודה משום הכרזה, א"כ נתחדש בר' יהודה ב' סברות, חדא לית כל עמא תמן, ועוד חיוב הכרזה, ור' אליעזר דסובר דמזכיר בשחרית פליג אהכרזה, [והיינו דאמנם מודה דבעי הכרזה, אבל סובר דלא הוי הפסק], ומיהו מודה לסברת לית כל עמא תמן, [והא דמבואר בגמ' דאי מניסוך המים מזכיר מבערב היינו לולי סברת לית כל עמא תמן, ולא חש הגמ' לפרש כיון דבין כך לא קאי דהרי ר"א מלולב גמר], ולפ"ז הדין נותן דלר' יהושע מזכיר בשחרית, כיון דלא אשכחן מאן דפליג על סברת לית כל עמא תמן, אבל על סברת הכרזה כבר נחלק ר"א, וא"כ גם בדר' יהושע הדין נותן דמזכיר בשחרית, וזו דעת ריב"ב תלמידי רמב"ן ותוס', ולאידך טעמא דתו' דסבור שהזכירו מבערב, הנה בזה אין הכרח דר"א פליג על כך סברא, דהרי כיון דטעמא דר"א מלולב א"כ לא יסברו שזכרו מבערב, וא"כ להך טעמא לא מצאנו מאן דסובר דאין מזכיר

יהודה דאי אפשר להזכיר מבערב משום דלית כל עמא תמן, ובאמת דהגבולא הוכיח מכאן דס"ל לגמ' בפשיטות דלית מאן דסבר סברת ר' יהודה לחצאין דלא מזכיר מבערב ומזכיר בשחרית, אלא דאם לא מזכיר מבערב, אז גם בשחרית אין מזכיר, ולכאו' התינה לטעמא דיסברו שכבר הזכירו בערב, דאז שייך לומר דהני ב' טעמים תליין אהדדי, ואי אפשר לומר דאין מזכיר בערב, ומזכיר בשחרית, אבל לטעמא דאי אפשר להכריז בשחרית, א"כ כיון דר"א ע"כ לא חייש להאי טעמא, אי משום דפליג וסובר דלא הוי הפסק, או משום דהזכרה שהיא לא ריצוי דשאלה לא בעי הכרזה, א"כ הרי שפיר ניתן לומר דבערב אין מזכיר משום דלית כל עמא תמן, דאין כל סיבה לומר דר"א פליג אר' יהודה בזה.

וגראה מוכרח מכאן דהבבלי סובר כטעמא דיסברו שהזכירו בערב, ולא כטעמא דר' פדת, ולכן שפיר ס"ל להבבלי דר"א דלית לי' דמזכיר במוסף, ע"כ דאית לי' דגם יכול להזכיר מבערב, דאי אין מזכירין מבערב אף בשחרית אין מזכיר, ובזה ניחא הא דהתו' הביאו רק טעמא קמא דירושלמי, משום דס"ל דתלמודן ע"כ סובר כהך טעמא.

ג. והנה לעיל סימן ב' נידון אי לר' יהושע מזכיר מבערב או בשחרית, והוכחנו דדעת תו' דמזכיר בשחרית, ובאמת דבשיטת ריב"ב וכן בתלמיד רמב"ן מבואר להדיא דמזכיר בשחרית, והשתא קשה לטעמא

הזכיר חוזר, אבל ביו"ט ראשון דאם לא הזכיר אין מחזירין אותו לא שייך הך חששא.

ו. הרא"ש הביא ירו' דטעמא דר' יהודה דמבערב אי אפשר לפי דאין כל העם בביהכנ"ס והוי אגודות אגודות, ובשחרית אי אפשר לפי שיחשבו שהזכירו מבערב ולכן מזכיר רק במוסף, ועוד טעם איתא בירו' לפי שצריך הכרזה, וביאר הרא"ש דאף לפי טעם זה הא דאין מזכיר מבערב הוא משום אגודות אגודות, אלא דהא דאין מזכיר בשחרית הוא משום הכרזה, ומבואר בדברי הרא"ש דטעמא דהכרזה לא שייך בערב, ואע"ג דגם בערב צריך לסמוך גאולה לתפילה, מ"מ לצורך תפילה שרי, אבל ביום אף לצורך תפלה אסור, וכמש"כ שעה"צ סי' רל"ז אות ד', ולכן נוקט הרא"ש דאף לטעמא דהכרזה היינו דוקא בשחרית, ולא בערבית.

[והא דאמרינן דהוי אגודות אגודות, הנה בפשוטו אותן שאינם בביהכנ"ס לא יזכרו לומר גשם, אבל יתכן דהכונה דלא יזכירו גשם משום שלא שמעו מש"ץ, אבל נראה דע"כ להך פירושא אי"צ הכרזה ש"ץ, דהרי פירש הרא"ש דהחשש הוא שלשנה הבאה יזכירו גשם, וע"כ מתפרש דגם לשנה הבאה יתפללו בביתם ויזכירו גשם, הרי דמזכירין גם בלא הכרזה, ומיהו זה אינו דהרי אם ממתנינים עד שיתפללו בביהכנ"ס חשיב כהכרזה, וממילא ע"כ דאין הכונה שלא יזכירו לפי דליכא הכרזה, אלא לא יזכירו לפי שישכחו להזכיר].

מבערב ומזכיר בשחרית, כיון דאם אין מזכיר מבערב משום דלית כל עמא תמן, א"כ גם בשחרית לא יזכיר, וע"כ דלר' יהושע מזכיר מבערב דפליג על סברת לית כל עמא תמן, וזו דעת ריטב"א נמוק"י ואו"ז דר' יהושע מבערב מזכיר.

ה. שוב נראה דלא קשיא מהא דמבואר בגמ' דלר"א אי מניסוך המים מזכיר מבערב, ואמאי לא אמרינן דלית כל עמא תמן, משום דטעמא דלית כל עמא תמן ויעשו אגודות אגודות, שייך רק ביו"ט אחרון דבזה אם לא הזכיר חוזר, ולכן הוי אגודות אגודות, אבל ביו"ט ראשון דאם לא הזכיר אינו חוזר וכמש"כ סי' א' סק"ה, א"כ בזה אין לחוש כל כך לאגודות אגודות, דאגודות אגודות שייך רק אם באגודה אחת אם לא הזכיר חוזר, אבל אם לא הזכיר אינו חוזר אין בזה חשש אגודות אגודות.

ובזה ניחא ג"כ הא דר"א סובר דמזכיר בשחרית, ואמאי לא חיישינן שיסברו דהזכירו מבערב, ולעיל כתבנו דכיון דמלולב יליף א"כ לא יסברו דהזכירו מבערב, וקצת דוחק דסו"ס לאו כו"ע דינא גמירי דילפינן מלולב, וא"כ עדיין יש לחוש שיחשבו שהזכירו מבערב, ולהמבואר ניחא, דבזה לכאו' מה החשש שיסברו שהזכירו מבערב, וברא"ש מפרש דלשנה הבאה יזכירו בערב, אבל הסמ"ג מפרש דהחשש הוא שיתפללו תשלומין לערבית, והשתא לד' הסמ"ג הך חששא שייך רק ביו"ט אחרון דבזה אם לא

דאמר שיצאו מועדות בטל פליג אטעמא דהכרזה, וסובר דלא הוי הפסק כיון דהוי צורך תפלה, ולכן ע"כ דהטעם דבשחרית אין מזכיר גשם משום דבעינן שיצאו מועדות גם בשחרית בטל.

ומיהו הא ליתא דהרי בהזכרה ע"כ דהטעם הוא משום דאי אפשר להכריז טל בשחרית, [דכן משמע ברא"ש דלענין הפסקה נשאר הטעמים הראשונים], וא"כ הדרא קו' לדוכתא מנ"ל דבשחרית מזכיר טל משום שיצאו מועדות בטל דלמא משום דאי אפשר להכריז, וצ"ל דאה"נ דעיקר הכונה דבערבית אין מזכיר גשם כדי שיצאו מועדות בטל, והא דנקט הרא"ש שחרית משום דקושטא הכי הוא דגם שחרית מזכיר טל.

והנה הוה קשיא לי להרא"ש אמאי נותן טעם משום טל, והרי לענין הפסקה ע"כ צריך לטעמא אחרינא, ולכן פירש משום דטעמא דלית כל עמא תמן לא שייך ביו"ט אחרון, והנה הרא"ש אזיל לשיטתו דגם טעמא דהכרזה הוא רק לענין שחרית ולא לענין ערבית, דלענין ערבית לכו"ע הטעם משום דלית כל עמא תמן, אבל אם נימא דטעמא דהכרזה מהני גם לענין ערבית דגם בערבית אסור להפסיק בין גאולה לתפילה, א"כ לא שייך לומר דביו"ט אחרון לא שייך הני טעמי, דהרי טעמא דהכרזה שייך גם ביו"ט אחרון.

ויעויין בהרי"ף שהביא רק טעמא שיצאו המועדות בטל, ויעויין בעה"מ

עוד הביא הרא"ש דבסדר רב עמרם כתוב שהש"ץ מזכירו במוסף והציבור מזכיר במנחה, ודייק כן מדתנן העובר לפני התיבה, וכ' הרא"ש דלא נהוג עלמא כן, ועוד דר"א ור' יהושע ודאי דלא ס"ל כן, והרי לא נחלק עליהם ר' יהודה אלא באיזה תפלה מזכירין.

ולכאו' אין מובן, דלרב עמרם אמאי אין מזכיר הש"ץ בשחרית וכל העם במוסף, ואפשר דגם בזה יש לחשוש שאותם שלא היו במעריב ויבואו לשחרית וישמעו הש"ץ אומר משיב הרוח, יחשבו שכולם גם אמרו משיב הרוח, ויחשבו שגם מאתמול אמרו משיב הרוח, ולכן ע"כ דבשחרית גם הש"ץ אין אומר ורק במוסף אומר הש"ץ, וכל העם אומרים במנחה, ומיהו זה דוחק, דבפשוטו אם רק הש"ץ יזכיר בשחרית הרי כל המתפללים בביהכנ"ס ידעו שכולם לא הזכירו.

עוד הביא הרא"ש טעם נוסף כדי שיצאו המועדות בטל, ופ"י הרא"ש דהך טעמא קאי אהזכרה ולא אהפסקה, וביאר הרא"ש דביו"ט אחרון של חג לא שייך הסברא דלית כל עמא תמן, דהרי בחוה"מ אסור בעשיית מלאכה, וא"כ ע"כ דהטעם משום שיצאו מועדות בטל, ולכן אין מזכיר גשם בערבית ושחרית, ולכאו' מנ"ל דבשחרית משום שיצאו מועדות בטל, דלמא בשחרית אין מזכירין משום שיסברו שהזכירו מבערב, מיהו הא ליתא דהרי כולם היו בערבית, אלא דאכתי דלמא בשחרית אין מזכיר משום דבעינן הכרזה, וצ"ל דסובר הרא"ש דהך מאן

ולחמבואר הרי דעת תו' כהר"ן דלר' יהודה בשחרית משום טל.

לשון הר"ן תמוה שכתב ונמצא זה מזכיר טל וזה מזכיר גשם לפי שיש שאינו בקי בשעת ההזכרה עד שישמע מפי ש"ץ, וצ"ע דא"כ אמאי צריך לומר דלית כל עמא תמן והרי אפשר לומר דאף אם כולם יבואו אבל אין בקיאים להזכיר לפי שאין חזרת הש"ץ, שו"ר דכונת הר"ן פשוטה דיש שאין בקי להזכיר אם לא יזכירו לו להדיא ולכן אם יתפלל בביתו לא יזכיר.

ז. **שו"ע** סי' קי"ד ס"ב, אסור להזכיר גשם וכו', יעויין מג"א, וביאר במחה"ש דהרא"ש סובר דבעינן שיכריזו ש"ץ קודם התפלה, ולכן אין מזכירין בשחרית לפי דצריך לסמוך גאולה לתפלה, אבל הראב"ה סובר דסגי שמזכיר הש"ץ בלחש גשם, ולדבריו הא דר' פדת אינו תירוץ אחר, אלא דינא קאמר, והבין הרמ"א דדעת השו"ע כראב"ה, ולכן כתב דיש אומרים והיינו הרא"ש דבעינן הכרזה ממש, ומה שכ' המג"א שיאמר הש"ץ בקול רם משיב הרוח בתוך התפלה, לרווחא דמילתא כתב שיאמר בקול רם, דהרי גם בלחש מהני, וכמש"כ ראב"ה בין בלחש בין בקול רם, זהו תו"ד המג"א.

וצ"ע איך אפשר לומר דהראב"ה חולק על הרא"ש, והרי הרא"ש מביא את ד' ראב"ה כסייעתא לדבריו, ועוד דהראב"ה כתב אבל אם בא להתפלל והצבור התחילו להתפלל יכול להתפלל ולהזכיר אע"פ שלא

וראב"ד, והנה בבעה"מ משיג דיש עוד טעם, והראב"ד מיישב דטעמא דלית כל עמא תמן שייך רק להפסקה ולא להזכרה, וכהרא"ש, ולכן נקט הרי"ף טעמא דטל לענין הזכרה, והר"ן כתב ג"כ דטעמא דלית כל עמא תמן הוא לענין הפסקה, אבל לענין הזכרה נקטינן כטעמא דטל, אבל לא כ' כהרא"ש דלא שייך לענין הזכרה טעמא דלית כל עמא תמן, אלא כתב דלענין הזכרה הרי קושטא הוא דטעמא משום טל, דהרי ר' יהודה אפשר דלא חייש לסימן קללה, ואפ"ה אין מזכיר גשם כל החג משום דבעינן שיצאו מועדות בטל.

ולכאוי' דברי הר"ן אין מובנים דהרי בפשוטו ר' יהודה אית לי' כר' יהושע דהוי סימן קללה, ולכן מזכיר רק ביו"ט אחרון, ואולי דעת הר"ן כהמאירי דהקשה לשיטת הסוברים דרק בליל ראשון הוי סימן קללה, ותירץ דר' יהושע לדבריו דר"א קאמר דסובר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, וא"כ הוי סימן קללה, ומוכח מדבריו דר' יהושע דאומר מיו"ט אחרון של חג, לאו משום סימן קללה, אלא משום שיצאו מועדות בטל, וא"כ היינו טעמא נמי דר' יהודה, ונמצא דלהר"ן לר' יהושע מזכיר גשם בשחרית, וסגי לטעמא דטל דבערבית מזכיר טל, ולר' יהודה בעינן גם שחרית.

ויעויין סימן ב' סק"ב שכתבנו להוכיח דדעת תו' דלר' יהושע מזכיר משחרית, דהרי מבואר בגמ' דר' יהושע דמתני' ור' יהושע דברייתא חולקים, ור"י דברייתא בליל יו"ט אחרון, וע"כ דר"י דמתני' בשחרית,

היו זוכרים היו מזכירים הגשם גם כשמתפללים בבית, ולטעמא דאסור ליחיד להזכיר קודם ש"ץ, נמצא דאותם שמתפללים בביתם אין יכולין להזכיר גשם אף אם יזכרו, כיון דעדיין לא הזכיר הש"ץ.

עוד נראה דכונת הב"ח דמה שכ' הרא"ש והעתיקו הטור וכ"כ ראבי"ה וכו' כונתו דלראבי"ה ניהא טפי ביאור הטעם דאגודות אגודות, דמה שאותם המתפללים בביתם לא יאמרו גשם מפני שלא יזכרו זה לא חשיב אגודות אגודות, דהרי גם בביהכנ"ס גופא מצוי שאנשים שזוכים להזכיר ואטו הוי אגודות אגודות, אלא ע"כ כונת הירושלמי דהואיל והמתפללים בביתם אסור להם להזכיר, [כיון שבדרך כלל מתפללים קודם זמן הצבור מתפללין], לכן הוי אגודות אגודות, ונמצא דאמנם לראבי"ה אין כאן טעם להא דאין מזכירין בשחרית, אבל שפיר יש כאן חיזוק הטעם דאין מזכירין בערבית דהוי אגודות אגודות מצד שאסור להם להזכיר גשם אם מתפללין קודם הציבור, [דהרי יחיד בביתו יכול להתפלל קודם הציבור].

ח. והנה נתקשינו למאי דנקטו הב"ח והמג"א דשיטת ראבי"ה דסגי הזכרת הש"ץ בלחש א"כ מה החידוש שאם בא לביהכנ"ס אחרי שהתחילו להתפלל דמזכיר גשם, ונראה דהזכרת ש"ץ בלחש מהני רק להתפללים בביהכנ"ס אבל המתפלל בביתו אין מועיל לו הזכרת ש"ץ בלחש, ולכן שפיר איכא חידוש דאם הגיע לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו להתפלל

שמע מפני ש"צ, ואם הביאור בראבי"ה דסגי שהש"ץ מזכיר בלחש, א"כ מה החידוש דאם הגיע אחרי שכבר התחילו להתפלל דמזכיר, ועוד דאם כונת ראבי"ה דסגי בלחש, א"כ מה הכונה בין בקול רם, אם הכונה בחזרת הש"ץ הרי כבר הזכיר בלחש, ולכן נראה כמש"כ הק"ג דבין בלחש בין בקול רם, בלחש הכונה הכרזה קודם תפלת לחש, ובקול רם הכונה דאם לא הכריזו קודם תפלת לחש, סגי במה שהש"ץ בחזרה מזכיר גשם, ולפ"ז גם הראבי"ה סובר דבעינן הכרזה קודם מוסף.

שוב ראיתי בב"ח שנוקט דיש כאן פלוגתא, דהרא"ש סובר דבעינן הכרזה קודם מוסף, וראבי"ה סובר דסגי במה שמזכיר הש"ץ בלחש, וז"ל הב"ח, ומ"ש רבינו וכ"כ ראבי"ה שאסור ליחיד וכו' נראה דרבינו נתכוין לומר במ"ש וכ"כ ראבי"ה דאיהו נמי פסק דאסור להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם עד שיזכיר ש"ץ דלא כאוקימתא קמא דאינה אלא אזהרה לכתחילה שלא יהא נראה כאילו עושינן אגודות אבל ליכא איסורא דליתא, אבל מיהו אין דרכו של ראבי"ה וכו', הנה הרי זה מבואר במחה"ש דלהראבי"ה דסגי שהש"ץ מזכיר בלחש, א"כ אין זה תירוץ להא דאין מזכיר מבערב, וא"כ אין מובן מש"כ הב"ח דזה לא כאוקימתא קמא דאגודות אגודות.

ואפשר דכונת הב"ח דטעמא דאגודות אית לי' דהואיל ולא כולם בביהכנ"ס א"כ אותם שמתפללים בבית לא יזכרו שצריך לומר הגשם והוי אגודות אגודות, אבל אם

דשפיר יכול להזכיר גשם, דאף שלא הי' בתחילת התפלה, מ"מ כיון שכעת מתפלל עמהם לא הוי כאילו מתפלל בביתו דאינו סומך על הזכרת ש"ץ בלחש.

ולפ"ז מיושב כמין חומר הא דלראבי"ה ניהא טפי טעמא דאגודות, דזה דבר מוסכם דאגודות אינו אי אותם שבביתם ישכחו להזכיר גשם, אלא אגודות היינו רק אם אותם שבביתם אין יכולים להזכיר גשם, והשתא בשלמא אם מתפללים בביתם קודם הציבור שפיר אין יכולים להזכיר גשם, אבל מאי פסקה שמתפללים קודם הציבור, ולכן רק לראבי"ה אתי שפיר, כיון דלראבי"ה דאין הכרות ש"ץ קודם התפלה ורק הזכרת ש"ץ בלחש, א"כ הך הזכרת ש"ץ בלחש מהני רק לאותם שבביהכנ"ס, וכדהוכחנו מהא דהוצרך ראבי"ה לחדש דאם בא לביהכנ"ס ומצא אותם שמתפללין שמזכיר גשם, וע"כ דהזכרת ש"ץ בלחש מהני רק לאותם שבביהכנ"ס, או אף למי שמחוץ לביהכנ"ס אם הוא זקן או חולה, ולכן בשחרית אם מתפלל בביתו יכול לסמוך על הכרות הש"ץ בחזרת הש"ץ, דזה מהני לכו"ע גם למי שבביתו, אבל במעריב דאין חזרת הש"ץ לכן הזכרת הש"ץ בלחש לא מהני לאותם שמתפללים בביתם, ולכן הוי אגודות אגודות אף אם יתפללו בביתם אחרי תפלת הציבור.

וכל זה לראבי"ה דסובר דאין הכרות הש"ץ קודם התפלה, אבל להרא"ש דאיכא הכרות ש"ץ קודם התפלה, א"כ גם במעריב

מהני הכרות הש"ץ גם לאותם שאינם בביהכנ"ס [דהרי ההוכחה שהוכחנו דלראבי"ה מהני הזכרת לחש רק לאותם שבביהכנ"ס, אינה קיימת לשי' הרא"ש, כיון דלהרא"ש דבעינן הכרות ש"ץ קודם התפלה, א"כ שפיר יש חידוש דגם מי שלא שמע בעצמו הכרות הש"ץ יכול להזכיר גשם, ורק לראבי"ה דאי"צ הכרות ש"ץ אלא סגי בהזכרת ש"ץ בלחש הוא דקשיא דא"כ אין שום חידוש דהבא לביהכנ"ס מזכיר גשם, ומוכרח דלא מהני הזכרת ש"ץ בלחש רק לאותם שבביהכנ"ס], וא"כ להרא"ש מוכרחין לומר דחשש אגודות אגודות או דהכונה שלא יזכרו לומר גשם, וגם זה הוי אגודות, או דלהרא"ש מתפרש דאם יתפללו קודם הציבור לא יוכלו להזכיר גשם.

והנה בב"ח כתב לטעמא דאגודות דהא דלא חיישינן הכי בהזכרת יעלה ויבוא, משום דזה גם הנשארים בביתם בקיאים להזכיר, ולהנתבאר אי"צ לזה, כיון דחסרון אמירה מחמת שכחה לא הוי אגודות אגודות, ורק חסרון אמירה מצד הדין הוא דהוי אגודות אגודות, ולכן רק בהזכרת גשם דאותם המתפללים בביתם אין יכולין להזכיר מחמת דלא שמעו מש"ץ [לראבי"ה משום דליכא הכרות ש"ץ קודם התפלה, והזכרת ש"ץ בלחש מהני רק לאותם שבביהכנ"ס, ולהרא"ש משום דאותם שמתפללים קודם הציבור אין יכולים להזכיר], בזה הוא דאיכא אגודות אגודות, ולפ"ז גם לא קשה משה"ק מג"א אמאי בשאלה מתחילין מערבית ולא

מוכרחין לומר דגם לטעמא דאגודות אגודות, מ"מ לא פליג לדינא אטעמא דהכרזה, דהרי דינא דהכרזה הוא מוכרח ממתני', וא"כ אמאי הוצרך לחדש טעמא דאגודות, וע"כ משום דטעמא דהכרזה שייך רק בשחרית ולא בערבית.

והנה כיון דטעמא דאגודות מודה לדין הכרזה, אלא דסובר דכיון דבין כך בערבית צריך לטעמא דאגודות א"כ גם בשחרית טעמא משום אגודות וא"כ ע"כ דר' פדת סובר דטעמא דאגודות לא מהני לענין שחרית, וקשה דהא לענין הפסקה ע"כ מוכח דטעמא דאגודות מהני גם לשחרית, דהרי טעמא דר' פדת לא שייכא רק בגשם, וכדמשמע לישנא דירושלמי הדא דתימא אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר ש"ץ בגשם, וכיון דלר' פדת גם מוכרחין לומר דאגודות מהני גם לשחרית א"כ אמאי צריך טעמא דהכרזה, אבל הר"ן כתב דבירו' משמע דגם בטל צריך הכרזה ש"ץ, וא"כ ניחא דלטעמא דהכרזה שייך גם בפסח הך טעמא, ועיי' סק"י.

י. יעויין בר"ן, והנה חלוק על הרא"ש, דלהרא"ש טעמא דאגודות ודהכרזה קאי גם אהזכרה ולא רק אהפסקה, וראי' ברורה לדבר מהא דפ' הרא"ש דקו' הגמ' ויזכיר מבערב היינו בליל יו"ט אחרון, ורק ר' יוחנן סובר דטעמא דאגודות לא שייך בהזכרה, ורק בהפסקה, אבל להר"ן טעמא דאגודות לא נאמר רק לענין הפסקה, כיון דלענין הזכרה איכא טעמא דטל, ולא

חיישינן לאגודות אגודות, דהתם נמי מה שלא ישאלו מחמת שכחה לא הוי אגודות אגודות.

[ועיקר קו' המג"א תמוה, דהרי התם לא מהני מה שישאלו בשחרית דהרי בשחרית דחול ג"כ לאו כולי עלמא בביהכנ"ס, ורק ביו"ט יש חילוק בין ערבית לשחרית, דבשחרית כולם בביהכנ"ס, אבל שחרית דחול כערבית דיו"ט דמיא, וצ"ע].

ט. נראה דהא דכ' הרא"ש דטעמא דאגודות אגודות לא שייך ביו"ט אחרון כונתו דר' יוחנן סובר כן, דהוה קשיא לי' להרא"ש אמאי הוצרך ר' יוחנן לחדש טעמא דטל, והרי לענין הפסקה בין כך צריך לטעמא דאגודות, ולכן כתב דר' יוחנן סובר דטעמא דאגודות לא שייך ביו"ט אחרון, ולכן הוצרך לטעמא דטל.

ונראה דהא דפ' הרא"ש דטעמא דהכרזה לא שייכא בערבית, ולכא' מנ"ל, הרי גם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, וע"כ משום דאם נימא דקאי גם אערבית אין מובן אמאי ר' יוחנן הוצרך לפרש טעמא דהכרזה משום טל.

אבל עדיין קשה להנתבאר דרך ר' יוחנן אית לי' דטעמא דאגודות לא שייך לענין הכרזה, א"כ מנ"ל להרא"ש דלר' פדת טעמא דהכרזה לא קאי גם אערבית.

ונראה דהנה כ' הרא"ש לחלוק ארב עמרם, ולפרש דהא דנקט התנא העובר לפני התיבה משום דהוא מזכיר תחלה, וא"כ

כהרא"ש דלהרא"ש ר' יוחנן הוצרך לחדש טעמא דטל משום דלית לי' טעמא דאגודות ביו"ט אחרון, אבל להר"ן טעמא דטל הוא מוכרח לכו"ע לענין הזכרה, ומשום דסובר דר' יהודה לית לי' טעמא דסימן קללה, וא"כ ע"כ טעמא דמזכיר ביו"ט אחרון משום טל, וזו כונת הר"ן במה שכ' דמירו' מוכח דגם בטל צריך הכרזה, דכיון דכל קו' הירו' הוא על הפסקה ולא על הזכרה, א"כ ע"כ דתירוץ דהכרזה קאי גם על טל, אבל להרא"ש אין זה מוכרח כיון דלהרא"ש תי' א' וב' קאי אהזכרה ג"כ, ורק ר' יוחנן סובר דלא קאי אהזכרה, וא"כ אין ראי' דתי' הב' דהכרזה קאי גם אטל, והשתא אם נימא דבאמת להרא"ש לא קאי אטל, ולענין טל ע"כ צ"ל דגם בשחרית איכא טעמא דאגודות, [והיינו משום שיסברו שכבר הזכירו בערב], א"כ אמאי הוצרך לפרש לענין גשם טעמא אחרינא, ובפרט שהרי גם לתי' ב' עדיין צריכין לטעמא דאגודות משום ערבית.

יא. והנה יש לעיין בהא דאמרו בירושלמי טעמא דאגודות אגודות, ולכאן טפי הו"ל לומר שאם אותם שבביתם לא יזכירו גשם נמצא דהוי ברכה לבטלה, וזה חשש יותר גדול מאגודות אגודות, דנמצא שלא התפללו כלל, ומוכרחים לומר דהירו' לשיטתו דאם אמר מוריד הטל בחורף אינו חוזר, ולכן אם היו מתקנים חובת הזכרת גשם בליל יו"ט אחרון, אז גם אותם שבביתם שלא היו מזכירים לא הוי ברכה לבטלה כיון דסו"ס הזכירו טל, והירו' אמרו לבני ספרד

שמזכירים טל בקיץ, ולכן איכא רק חשש דאגודות אגודות, ולפ"ז הרי ע"כ דהירו' איירי לענין הזכרה ולא לענין הפסקה, כיון דלענין הפסקה אם אותם שבביתם ימשיכו להזכיר גשם הוי ברכה לבטלה והוי כלא התפללו כלל, והשתא בשלמא להרא"ש נהי דלר' יוחנן טעמא דאגודות אגודות נצרך לענין הפסקה, אכתי יתכן דאה"נ דלר' יוחנן החשש הוא מצד ברכה לבטלה, ולישנא דאגודות אגודות הוא רק לתי' קמא דקאי אהזכרה דבזה בעינן לאגודות אגודות, כיון דאין כאן ברכה לבטלה, אבל להר"ן דנוקט דכל טעמא דאגודות אגודות נצרך רק לענין הפסקה ולא לענין הזכרה, כיון דלענין הזכרה לכו"ע אית להו דמצד טל, א"כ קשה טובא דלענין הזכרה אין צריך לטעמא דאגודות אגודות, אלא הטעם הוא משום דאם יזכירו גשם הוי ברכה לבטלה.

וצ"ל דבאמת אין כאן חשש ברכה לבטלה, וטעמא דכיון דטל בעיא הכרזה, א"כ אותם שבביתם שיזכירו גשם לא הוי ברכה לבטלה כיון דעדיין לא חל עליהם חובת טל כיון שלא הזכיר הש"ץ, [ואיירי באופן שמתפללים קודם הציבור], ולכן הוי רק חשש אגודות אגודות.

ולפ"ז גם להרא"ש בדעת ר' יוחנן דאגודות אגודות קאי אהפסקה, ג"כ מתפרש רק מצד חשש אגודות אגודות, ולא מצד ברכה לבטלה, כיון דמה שמזכירין גשם אין בזה איסור כיון דעדיין לא הכריזו על טל, וא"כ

יזכירו גשם מבערב, ומה לי דלא יזכירו גשם והרי אם מזכיר טל במקום גשם יצא בדיעבד, וע"כ דהחשש הוא מצד אגודות אגודות, וה"ה לענין הזכרה החשש הוא מצד אגודות אגודות.

ומיהו קשה לפי מה שנקטנו דאגודות אגודות שייך רק אם מצד הדין אין צריכים להזכיר, אבל כאן שלשנה הבאה הם יזכירו בטעות, א"כ אין כאן ב' אגודות מצד הדין, אלא דבטעות יהיו ב' אגודות, וזה לא מצינו שחששו לכך, וא"כ ע"כ דהחשש הוא שיזכירו גשם והוי ברכה לבטלה, וא"כ מוכח דלא כדה"ח, ועוד דהרי נתבאר דגם טעמא דאגודות מודה לדין הכרזה, וא"כ אמאי חיישינן שלשנה הבאה יזכירו גשם והרי ידעי הדין דבעינן הכרזה, וע"כ דהחשש הוא משום ברכה לבטלה דסו"ס אם יזכירו גשם הוי ברכה לבטלה, וא"כ מוכח דלא כדה"ח.

ומיהו א"כ איך יתפרש החשש לענין הפסקה דלשנה הבאה יזכירו טל בערבית, והרי כאן אין חשש ברכה לבטלה, וע"כ משום אגודות אגודות, וא"כ מוכח דאגודות אגודות שייך גם אם הם אגודות מחמת טעות, ולא רק מחמת שכך הדין.

יג. והנה נתבאר דטעמא דאגודות אית לי נמי דינא דהכרזה, והוכחנו כן, א. דאי ליכא דינא דהכרזה ונמצא דאותם שמתפללין בבית חייבין מצד הדין להזכיר גשם, לא מסתבר ששייך בזה אגודות, ורק אי מצד הדין אין חייבים להזכיר בזה שייך

הרי מבואר דגם הרא"ש סובר דאיכא הכרזה על טל.

ולדברינו נראה מה דקשה דהנה הר"ן כתב דבירו' שכתבתי בסמוך משמע דגם בטל בעינן הכרזה, ופרשנו דכונתם דמאחר דפי' קו' הירו' רק אהפסקה ולא אהכרזה ממילא מוכח דלטל בעי הכרזה, ולכא' הרי הר"ן לא העתיק כלל תי' הב' דהירו' דמשום הכרזה, והעתיק רק תי' דאגודות אגודות, וא"כ איך כ' הר"ן דמהירו' בסמוך משמע דגם לטל בעי הכרזה, ומוכח מכאן דטעמא דאגודות אגודות גם מוכרח דאיכא הכרזה, דאי ליכא הכרזה לא צריך לאגודות, אלא לפי שהזכיר גשם בקיץ, וע"כ דאיכא הכרזה גם בטל, ולכן אין כאן ברכה לבטלה, ורק משום אגודות אגודות הוא דאיכא.

יב. **לטעמא** דאגודות אגודות מבואר דהא דאין מזכיר בשחרית משום שיחשבו שהזכירו כבר מבערב, ואז לשנה הבאה יזכירו גשם בערב, ולכא' קשה מכאן על הדרך החיים והעתיקו במ"ב דאם טעה ואמר מוריד הגשם בליל ש"ת אין צריך לחזור, וא"כ מה לי אם לשנה הבאה יזכירו גשם בערב, ומיהו אי"ז ראי' כלל, כיון דאין הכונה שלשנה הבאה יזכירו גשם והוי ברכה לבטלה, אלא הכונה דהוי אגודות אגודות, [ועיקר דינא דהדה"ח צ"ע דהא בעינן הכרזה, ומוכח דסובר דהכרזה לא הוי לעיכובא].

וע"כ דמתפרש כן, דהרי לענין הפסקה מתפרש דהחשש שלשנה הבאה לא

רק לשחרית ולא לערבית, א"כ יתכן דטעמא דאגודות בערבית הוא משום דמצד הדין אין צריכין להזכיר, וס"ל להך תירוץ דרק משום הכי הוי אגודות, אבל אם מצד טעות לא יזכירו לא הוי אגודות אגודות, ולכן לא מצינן למימר דאין מזכיר בשחרית משום דלשנה הבאה יזכירו גשם בערבית, כיון דזה הוי טעות ולא הוי אגודות אגודות, ולכן הוצרך לפרש טעמא דשחרית משום הכרזה.

והנה אי לטל ג"כ בעי הכרזה, א"כ ניחא דטעמא דהכרזה קאי גם אהפסקה, אבל אי טל לא בעי הכרזה, א"כ לענין הפסקה ע"כ צריך לומר דטעמא דאין מפסיק בשחרית משום אגודות אגודות, וא"כ אף לענין הזכרה נימא הכי, ומ"ט הוצרך תי' ב' לפרש משום הכרזה, ויש לומר דהיא הנותנת, דכיון דתי' ב' סובר דאגודות היינו דוקא אם בדין יש כאן ב' חיובים, ולכן לענין ערבית איכא אגודות, אבל לענין שחרית אין לחשוש שלשנה הבאה יזכירו מבערב, דהרי לא יזכירו קודם הכרזה, וכמו דחשש אגודות דערבית היינו משום דאותם שמתפללים בבית לא יזכירו מחמת דליכא הכרזה עדיין, א"כ מאותו טעם גם אם יבואו בשחרית, ויחשבו שכבר התחילו מבערב, מ"מ לשנה הבאה לא יזכירו מבערב אותם שמתפללים בבית משום חסרון הכרזה, ולכן הוצרך לפרש דהטעם בשחרית משום הכרזה, אבל לענין הפסקה אם נימא דטל לא בעי הכרזה א"כ הא דאין מזכירין בערבית משום אגודות, והרי הוי טעות

אגודות, ב. הו"ל לומר חשש ברכה לבטלה ושאין יוצאים ידי תפלה דזה חשש אלימתא טפי מחשש אגודות, ג. דהרי הרא"ש כתב לדחות דברי רב עמרם וכתב דלישנא דהעובר לפני התיבה היינו משום דבש"ץ הדבר תלוי, הרי דדין הכרזה מרומז במשנה, וא"כ גם טעמא דאגודות מודה לזה.

אבל לכאוי' יש להוכיח דטעמא דאגודות לית לי' דינא דהכרזה, דהרי פריך שיזכירו בשחרית ומשני דיסברו דהזכירו מבערב, ולכאוי' אם בעינן הכרזה, הרי כד פריך שיתחילו משחרית, הכונה היא שיכריזו בין גאל ישראל לשמו"ע, [ולא הוי הפסק כיון דהוי צורך תפלה], וא"כ אמאי יהא סבור שהזכירו מבערב, והרי אם הזכירו מבערב, ה' אסור להכריז מוריד הגשם דהוי הפסק, ורק אם כעת מתחילין להזכיר הוא דלא הוי הפסק כיון דהוי צורך תפלה, אבל אי מאתמול הזכירו, לא הוי צורך תפלה ואסור להפסיק, וע"כ דמתפרש קו' הגמ' שיזכירו בשחרית היינו בלא הכרזה, [זולת לד' ראבי"ה לפי מה שנקטו הב"ח ומג"א דסובר דהכרזת ש"ץ בלחש סגי א"כ שייך החשש שיאמרו שהזכירו מבערב, אבל הרי הרא"ש לא ס"ל כראבי"ה אלא בעינן הכרזה בקול], וא"כ מבואר דלטעמא דאגודות ליכא טעמא דהכרזה, וא"כ אגודות אגודות היינו אף דמצד הדין צריכים להזכיר גשם, אבל אם במציאות לא יזכירו איכא אגודות אגודות.

וכל זה לתי' קמא, אבל לתירוץ הב' דטעמא משום הכרזה, ומבואר ברא"ש דזה טעם

יצא בדיעבד, אבל בסוכות דלמא באמת לא יצא.

טו. הנה בהא דאמרו דהוי אגודות אגודות, ואמאי לא חששו לברכה לבטלה דהרי נמצא דלא התפללו ערבית, וע"כ משום דאמרו מוריד הטל, ואיתא בירושלמי דאמר מוריד הטל בימות הגשמים אי"צ לחזור, אבל קשה דהנה בהא דאמרו דאין מזכיר בשחרית משום דיחשבו שהזכיר מאתמול, פי' הסמ"ג דהחשש הוא שיתפללו תשלומין והוי ברכה לבטלה, וע"כ דהסמ"ג מפרש באופן דלא אמרו מוריד הטל, והשתא קשה טובא דאי לא אמרו מוריד הטל, א"כ אמאי בעינן בערבית לאגודות אגודות תיפול דהוי ברכה לבטלה, וכמו דבשחרית אמרינן טעמא דברכה לבטלה, ה"ג בערבית נימא הך טעמא, וצע"ג.

טז. הנה הגרע"א כתב דאם הזכיר מוריד הגשם בליל ש"ת אי"צ לחזור, [והמ"ב העתיק דין זה בשם דה"ח], וצע"ד דהתינח להטעם דאגודות אגודות, אבל להטעם שיצאו המועדות בטל, א"כ הרי יש ענין להזכיר טל במועדות, ואמאי יצא אם לא הזכיר טל והזכיר גשם, וכן יש לתמוה על דינא דהרדב"ז שהביא המג"א דאם הכריזו בהו"ר דבליל ש"ת יזכירו גשם, דמזכירין גשם בליל ש"ת, וצע"ד דהא איכא טעמא דיצאו המועדות בטל, וצע"ג.

מחמת שכחה, ולא מצד הדין, וצ"ל דהחשש הוא שמא יזכיר גשם ונמצא דהוי ברכה לבטלה, ומה שכ' הרא"ש אגודות אגודות לישנא בעלמא הוא, אבל אין המכוון כמו אגודות אגודות דהזכרה, דהתם הוי מצד הדין, דאותם שבבית לא צריכים להזכיר, וכאן הנדון מצד טעות, [ובהזכרה אין נדון מצד טעות כיון דאומרים טל במקום גשם ואין כאן ברכה לבטלה, ורק לענין הפסקה איכא ברכה לבטלה במה שמזכיר גשם] דאותם שיזכירו גשם הוי ברכה לבטלה, והשתא שפיר איכא הך חששא גם לענין שחרית, דלשנה הבאה לא יזכירו גשם, ואע"ג דאין כאן חשש ברכה לבטלה דהרי הזכירו טל, מ"מ אין נכון שבאופן קבוע יהי' מיעוט אנשים שיאמרו טל במקום גשם, ומיהו זה אינו, דהרי כמו דלא חיישינן שיזכירו לשנה הבאה גשם בלא הכרזה, כך לא ניחוש שיזכירו טל בלא הכרזה, ולכן העיקר דגם לטל בעי הכרזה.

יד. בר"ן מבואר דהחשש שיזכיר גשם לשנה הבאה הוא מצד אגודות אגודות, דכתב וז"ל ונמצאו האחרים מזכירין גשם והוא מזכיר טל ומשנה מטבע תפלתו ממטבע תפלת צבור וכו', ומשמע דאין כאן ברכה לבטלה, ומוכח כהד"ח דהמזכיר גשם בליל ש"ת אין חוזר, ומיהו יש לדחות דהר"ן איירי בפסח, ובזה אם יזכיר טל במקום גשם

סימן ד'

בפלוגתת הרא"ש וראבי"ה בסי' א'

לא פתח בהטוב והמטיב לא חשיב כעקר רגליו, וצ"ל דסו"ס כיון דעתיד לומר הטוב והמטיב, א"כ לא חשיב סיום הברכות כעקירת רגלים, אבל כשפתח בהטוב והמטיב, כבר חשיב כעקר רגליו, אבל קשה דהתינח ללישנא קמא, כ"ט ב', דבעינן עקירת רגליו, אבל ללישנא בתרא, והכי קי"ל, דבאינו רגיל לומר תחנונים, אי"צ עקירת רגלים, א"כ כאן כיון דלא דיינינן להטוב והמטיב כרגיל לומר תחנונים, א"כ מה לי דלא חשיב סיום הברכה כעקירת רגלים, הרי לא בעינן עקירת רגלים, וצ"ל דסו"ס נהי דלא בעינן עקירת רגליו, אבל הרי בעינן סיום התפלה, וכאן הואיל ועתיד להמשיך בהטוב והמטיב לא חשיב עדיין כסיים ברהמ"ז הגם דכשהתחיל כבר הטוב והמטיב דיינינן לי' כסיים ברהמ"ז].

ונמצא דיש כאן ב' נידונים, חדא דין פתח בהטוב והמטיב, וזה אין שייך כלל לדין ברכת אשר נתן, ויש עוד דין דתיקנו אשר נתן, ואמנם גידל בר מניומי דהוה סבר דאף פתח בהטוב והמטיב אומר אשר נתן, הוה ס"ל דברכת אשר נתן הוי גם היכא דצריך לחזור לראש, ורב נחמן השיבו דאינו כן, אלא ברכת אשר נתן הוי רק היכא דצריך לחזור לברכה שטעה בה, ומיהו יתכן דגידל בר מניומי נמי ידע דאשר נתן לא מהני היכא דצריך לחזור לראש, אלא דהוה סבר דאף

א. **ברכות** מ"ט א' יתיב ר' זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל וכו' כל הסוגיא. מתבאר דאיכא תרי מימרות, חדא דאם טעה ולא הזכיר רצה, או טעה ולא הזכיר יעו"י ביו"ט, אומר אשר נתן, ועוד מימרא דטעה חוזר לראש, ומפרשינן דאם לא פתח בהטוב והמטיב אומר אשר נתן, ואם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש [ולפ"ז מימרא דרב שילא, ומימרא דרב מנשיא חד מימרא נינהו דתרוייהו איירו בפתח בהטוב והמטיב], ובפשוטו ביאור הענין דכמו דמצאנו בתפילה, דאם לא עקר רגליו חוזר לברכה שטעה בה, ואם עקר רגליו חוזר לתחלת שמו"ע, ה"נ בברהמ"ז אם עדיין לא פתח בהטוב והמטיב חשיב כאילו לא עקר רגליו, ולכן אי"צ לחזור לראש ברהמ"ז, אלא חוזר לתחילת הברכה, ותיקנו אשר נתן דבזה אי"צ לחזור לתחלת הברכה.

[וכן משמע ברש"י, הן אמת דרש"י מפרש כן בס"ד דהגמ' דהוה ס"ל דאף לא פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש, אבל כן צריך לפרש גם למאי דמסיק דדוקא פתח בהטוב והמטיב, דאע"ג דלרש"י דחוזר לראש ברהמ"ז, ע"כ דלא דיינינן להטוב והמטיב כרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, וע"כ דהטעם דהואיל והטוב והמטיב הוי רק מדרבנן, א"כ אנו דנין דסיום ברהמ"ז הוא כשגמר הג' ברכות, וא"כ תיקשי אמאי אם

הברכה שטעה בה, וה"נ חוזר לתחלת הברכה שטעה בה, ולפ"ז מימרא דרב מנשיא קאי דוקא על ברוך שנתן, והיינו דבשכח ברית ותורה לא איצטריך לאשמועינן דפתח בהטוב והמטיב חוזר לראש ברכת נודה, דזה פשיטא דלא גרע הטוב והמטיב מתחוננים, וכל מאי דהוצרך רב מנשיא לחדש הוא רק דברוך שנתן לא מהני לאומרו אחרי שהתחיל הטוב והמטיב, ואמנם הא גופא טעמא בעי דכיון דברוך שנתן נתקן שלא יצטרך לחזור לתחלת הברכה, א"כ אמאי לא מהני בפתח בהטוב והמטיב, וצ"ל דכיון דצריך להזכיר רצה או יעו"י בבונה ירושלים, לכן כדי לייחס ברוך שנתן לבונה ירושלים, זה רק אם לא התחיל עדיין הטוב והמטיב, אבל אם התחיל הטוב והמטיב אין מועיל אם יאמר ברוך שנתן.

ובספר מו"ז (שליט"א) זללה"ה כתב להקשות להשיטות דחוזר רק לתחלת בונה ירושלים, א"כ מה ראו חכמים לתקן ברוך שנתן, וכתב וז"ל אלא ודאי משהתחיל הטוב והמטיב חוזר לתחלת ברכת הזן, הלכך שפיר תקנו דכשלא התחיל הטוב והמטיב לא יחזור לתחלת הזן, וכו', ואיני מבין דהרי אם לא התחיל הטוב והמטיב, ולא היו מתקנים ברוך שנתן, ג"כ לא הי' צריך להתחיל מתחילת ברהמ"ז, אלא מרחם נא, דהרי לא חשיב עקירת רגליו, כל זמן שלא פתח בהטוב והמטיב, וא"כ גם להך שיטה תיקשי אמאי תיקנו ברוך שנתן, ומוכח דמו"ז (שליט"א) זללה"ה הבין דאף בלא פתח בהטוב והמטיב חשיב עקירת רגליו, אלא

אם פתח בהטוב והמטיב אי"צ לחזור אלא לתחלת הברכה, דהוי כתחוננים, והשיבו רב נחמן דחוזר לראש, ומיהו לא משמע הכי, כיון דסתמא משמע דרב נחמן נזכר אחר שסיים הטוב והמטיב, ואפ"ה סבר גידל דאומר אשר נתן, וע"כ דהוה סבר דאשר נתן הוי פתרון גם היכא דצריך לחזור לראש, והשיבו רב נחמן דהוי פתרון רק היכא דצריך לחזור לתחלת הברכה.

וקצת קשה לפ"ז דהנה מימרא דרב מנשיא בר תחליפא דאמר לא שנו וכו' מתפרש לא שנו שאומר אשר נתן, והרי עיקר דינא דרב מנשיא לא שייכא לאשר נתן, אלא גם אם שכח להזכיר ברית ותורה בנודה לך, הרי אם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש ברהמ"ז, ואם לא פתח בהטוב והמטיב חוזר לנודה לך, ומה שייך הך דינא לאשר נתן, ואפשר דאה"נ, אלא דרב מנשיא כלל בדבריו ב' חידושים, חדא דפתח בהטוב והמטיב חשיב כעקר רגליו דחוזר לראש, והך דינא שייך לטעה ולא הזכיר ברית ותורה בנודה לך, ועוד חידש דדין אשר נתן לא מהני היכא דצריך לחזור לראש, ודלא כדטעה גידל בר מניומי.

ובראשונים יש עוד פירוש דבהתחיל הטוב והמטיב דחוזר לראש אין הכונה לתחילת ברהמ"ז, אלא הכונה לתחילת ברכת רחם, וטעמא משום דלא גרע הטוב והמטיב מתחוננים, דאם רגיל לומר תחוננים אחר תפלתו אינו חוזר לראש, אלא חוזר לתחלת

כל ג' ברכות כחדא חשיבי, ולכן חוזר לראש, ולכא' פליג בזה על רש"י, דלרש"י הטעם משום דהוי כעקר רגליו, ולהרא"ש הטעם משום דכל ג' ברכות כחדא חשיבי, ובבה"ל כתב דהמג"א כתב דאם שכח ברית ותורה ג"כ צריך לחזור לתחלת ברהמ"ז מהך טעמא דכולהו ברכות כחד חשיבי, ובבה"ל תמה עליו דהרי רק הרא"ש מפרש כן דזהו הטעם, אבל מרש"י דמפרש הטעם דהוי כעקר רגליו, א"כ משמע דלא ס"ל טעמא דג' ברכות כחד חשיבי, ולכא' הרי סו"ס מלשון הרא"ש לא משמע דחולק בזה על רש"י אלא דמפרש כן בדברי רש"י, ואמנם צ"ע איך אפשר להעמיד כן בדעת רש"י.

ב. והרא"ש בתענית סי' א' איתני לד' ראבי"ה דאם שכח לומר מוריד הגשם, ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש אומר במקומו, והביא רא' לזה מהא דאם לא התחיל הטוב והמטיב יכול לומר אשר נתן, ואם כבר התחיל הטוב והמטיב אינו יכול לומר אשר נתן, והנה מסברא ה' נראה דמודה ראבי"ה דכגון להשיטות דאם לא אמר זכרנו ומי כמוך חוזר, אזי אם לא אמר בספר ונזכר לאחר שסיים המברך את עמו ישראל בשלום, לא נימא דיכול לאומרו במקומו, וטעמא משום דדוקא אם יש עוד ברכה, אז הוא דאמרינן דכל זמן שלא התחיל ברכה שלאחרי', הרי נחשב שעדיין הוא משתייך לברכה הקודמת, אבל אם כבר סיים כל הברכות, ואין עוד ברכה אחרי', א"כ לא שייך להחשיבו עדיין כשייך לברכה שלפני', והנה

דהואיל ויכול לתקן ע"י ברוך שנתן לכן אי"צ לחזור לראש, ולפ"ז אם שכח ברית ותורה, ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב, חוזר לראש, דרק לענין רצה הוא דאינו חוזר לראש, כיון דיכול לומר ברוך שנתן, ולפ"ז ניחא הא דא"ר מנשיא לא שנו דנתקשינו אמאי איירי לענין רצה, ולא לענין ברית ותורה, ולהמבואר ניחא דברית ותורה אף אם לא פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש, ורק רצה אינו חוזר לראש, כיון דיכול לומר ברוך שנתן.

ויעויין רשב"א, שהקשה דאם חוזר לראש ברהמ"ז דחשיב כעקר רגליו, א"כ גם אם לא פתח בהטוב והמטיב יחזור לראש, וקצת ה' משמע דפירש כמו שנקטנו בתחילה, דגם לענין ברית ותורה יש חילוק בין פתח בהטוב והמטיב ללא פתח בהטוב והמטיב, אבל גם יתכן להבין קושייתו לפי מה שפירשנו לבסוף, דלענין ברית ותורה אף אם לא פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש, ורק לענין רצה אין חוזר לראש, כיון דיכול לתקן בברוך שנתן, והיינו דקשיא לי להרשב"א דמהיכי תיתי דיכול לומר ברוך שנתן, והרי כיון שגמר ברהמ"ז, דינא הוא דחוזר לראש, ומה מועיל ברוך שנתן, והרי כמו דאין מועיל לחזור לתחילת הברכה שטעה בה, ה"ה דאין מועיל לומר ברוך שנתן.

ויעויין רא"ש, ומשמע דמסכים להסוברים דהטוב והמטיב הוי כרגיל לומר תחנונים, אלא דסובר דאפ"ה כיון שצריך לחזור לתחילת הברכה שטעה בה, ובברהמ"ז

שהתחיל הטוב והמטיב, חוזר לראש, משום דהוי כעקר רגליו, ולכן גם לא מהני לראבי"ה שיאמר רצה אחרי בונה ירושלים, דכמו דלא מהני לומר בספר אחרי בשלום, וטעמא משום דדינו לחזור לראש, ה"נ לא מהני לומר רצה אחרי בונה ירושלים, אבל כיון דתיקנו ברוך שנתן דיכול לאומרו אחרי בונה ירושלים, ואפ"ה בהתחיל הטוב והמטיב אין יכול לומר ברוך שנתן, חזינן דרק קודם שהתחיל בברכה שאחרי' שייך לייחס ברוך שנתן לבונה ירושלים, ולפ"ז נתיישבה קו' אחרונים שהקשו על ראבי"ה דאמאי לא סגי שיאמר רצה.

ולאמור אין מובן מה שפ"ה הב"ח בכונת המרדכי שנסתפק אם צריך לחתום או לא, דלא דמי כלל לברוך שנתן, דהתם כיון דכבר סיים ברהמ"ז ודינו לחזור לראש, לכן צריך לחתום, משא"כ במוריד הגשם דדינו לחזור לראש הברכה, ונמצא דעדיין הוא עומד בתפלה, בזה שפיר דמי לומר מוריד הגשם בלא חתימה, דמה דצריך חתימה בברוך שנתן, היינו משום דלא מהני שיאמר רצה, שהרי כבר סיים ברהמ"ז, ולכן בעינן ברכת רצה, אבל כאן סגי שיאמר מוריד הגשם בלא חתימה.

אבל אפשר דכיון דבג' ראשונות חוזר לראש א"כ כשגמר מחי' המתים, ודינו לחזור לראש, הו"ל כעקר רגליו, דנהי דעיקר הדין הוא לחזור לראש הברכה, אבל כיון דסו"ס צריך להתחילה מתחילת שמו"ע כיון דג' ברכות חשיבי כחדא, א"כ תו הו"ל כסיים

כאן לענין הטוב והמטיב להשיטות דחוזר לראש ברהמ"ז, וטעמא משום דהטוב והמטיב הוי דרבנן, ולכן נחשב שסיים כבר ברכת המזון, א"כ איך מהני לומר אשר נתן אמאי לא הוי כמו לומר בספר אחרי המברך את עמו ישראל בשלום דלא מהני, וצ"ל דלענין זה אהני הטוב והמטיב להחשיבו כשייך עדיין לברכה הקודמת כל זמן שלא התחיל הטוב והמטיב, דהגם דלענין הנידון אם לחזור לראש, אמרינן דחשיב שכבר סיים ברהמ"ז, אבל לענין דינא דראבי"ה שפיר אהני הטוב והמטיב לדונו כמוריד הגשם לאחר מחי' המתים, ולא כבספר אחרי בשלום.

ואפשר לפרש כך, דהא דמודה ראבי"ה דאי אפשר לומר בספר אחרי המברך את עמו ישראל בשלום, היינו משום דיש דין להזכיר בתפלה, וכשגמר בשלום כבר אינו עומד בתפלה, ורק מוריד הגשם אחרי מחי' המתים דעדיין הוא בתפלה, בזה נתחדש דהואיל ותפלה יש כאן, אלא דיש דין להזכיר בתחיית המתים, ואמרינן דכל זמן שלא התחיל אתה קדוש חשיב שעומד בתחיית המתים, אבל בספר אחרי המברך את עמו ישראל בשלום, הואיל ואינו עומד בתפלה, לא מהני שיזכיר בספר, ונפ"מ בכגון דלא עקר רגליו, ללישנא דבעינן עקירת רגלים, דבזה מהני שיזכיר בספר אחרי בשלום, ונמצא דדינא דראבי"ה הוא דוקא היכא דדינו לחזור לברכה שטעה בה, ולא היכא דדינו לחזור לראש, והשתא מתפרש כן, דהנה כבר נתבאר דשכח ברית ותורה ונזכר קודם

לבונה ירושלים כשלא פתח בהטוב והמטיב, יותר מפתח בהטוב והמטיב, דהרי גם אם לא פתח בהטוב והמטיב, כבר ניתק עצמו מברהמ"ז, ואיך אפשר לייחס ברוך שנתן לבונה ירושלים, והרי רק הזכרה בעלמא כגון מוריד הגשם שייך לייחס למחי' המתים, אבל כאן דהיא ברכה בפני עצמה, א"כ כבר לא שייך לייחס הברכה לבונה ירושלים.

ולכן נראה דמראבי"ה מוכח להיפך, דדין לא פתח בהטוב והמטיב הוא גם לענין שכח ברית ותורה, דכל זמן שלא פתח בהטוב והמטיב לא חשיב כעקר רגליו, ומן הדין ה' שיחזור לתחילת הברכה, אלא דסגי כשאומר ברוך שנתן, ומזה הוכיח ראבי"ה למוריד הגשם, אלא דלפ"ז באמת צ"ע אמאי לא סגי שיאמר רצה, דנהי דמודה ראבי"ה דאין מועיל לומר בספר אחרי בשלום, משום דכבר סיים תפלתו, אבל כאן הרי קודם שפתח בהטוב והמטיב לא דייננן ל' כעקר רגליו, וא"כ מהני אם יאמר רצה, ובעצם זוהי קו' הב"י שהקשה דהא בברהמ"ז בעינן חתימה, וא"כ אף בתפלה ניבעי חתימה, ותירץ דשאני ברהמ"ז דהזכרת רצה הוי סמוך לחתימה, משא"כ מוריד הגשם שאינו סמוך לחתימה, ולפ"ז בשכח יעו"י ונזכר קודם שהתחיל מודים אין יכול לאומרו במקומו, דהא יעו"י סמוך לחתימה הוא, וצ"ע דהרי להדיא כתב הטור דגם ביעו"י הדין כן דאם נזכר קודם שהתחיל מודים אומרו במקומו, וצ"ע דלהב"י הרי יעו"י דומה לרצה דצריך חתימה.

תפלתו, ולכן נסתפק הראבי"ה דשמא לא יהני לומר מוריד הגשם בלא חתימה.

ולפ"ז נראה דבשכח יעלה ויבוא ונזכר קודם שהתחיל מודים, בזה לא נסתפק הראבי"ה דאומר יעו"י בלא חתימה, וכן שכח וכתוב לחיים, להשיטות דצריך לחזור, ונזכר קודם שהתחיל שים שלום, מודה הראבי"ה דאומר בלא חתימה, אע"ג דדינו לחזור לרצה, דכיון דסו"ס הוא באמצע התפלה, נמצא דכשמזכיר קודם שים שלום, הרי נחשב שהזכיר בתפלה בברכת מודים, וכל מאי דנסתפק ראבי"ה הוא לענין מוריד הגשם, דכאן כיון דדינו לחזור לתחלת שמו"ע, א"כ דלמא הוי כעקירת רגליו, וממילא לא יהני שיאמר מוריד הגשם בלא חתימה.

אלא דצ"ע דאם זהו הביאור בד' ראבי"ה, א"כ אמאי נסתפק אם צריך לחתום או אי"צ לחתום, הרי יש כאן גם ספק דלמא אין מועיל שיחתום, דהרי לא תיקנו ברכה נוספת באמצע שמו"ע, וכמש"כ הב"י דהוי הפסק ורק בברהמ"ז דהטוב והמטיב מדרבנן בזה תיקנו ברוך שנתן, וא"כ להצד דלא סגי לומר מוריד הגשם בלא חתימה, הרי גם עם חתימה לא יהני, וצ"ע.

ג. ולכאור' עדיין אין הדברים מובנים, דאם קושטא הוא דשכח ברית ותורה, ונזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב, דחזור לראש, ומשום דחשיב כעקר רגליו, ורק נתחדש ברכת ברוך שנתן דמהני להזכרת רצה, א"כ אין מובן כלל לייחס ברוך שנתן

אי נמי אפי' אם נימא דלא הוי ברכה לבטלה לומר רצה, כיון דצריך לומר רצה בשביל הזכרת יעו"י, אבל עכ"פ הוי הפסקה בתפלה, [דבשלמא שכח יעו"י ביום ר"ח, ונזכר קודם מודים, דחוזר לרצה, התם לא הוי הפסק בתפלה, כיון דלא יצא חובת רצה, אבל כאן דחובת רצה כבר יצא, וכשחוזר לומר רצה בשביל הזכרת יעו"י, דומה כהפסק בתפלה], משא"כ בברהמ"ז דשפיר יכול לחזור לרחם כדי להזכיר יעו"י דאין כאן הפסקה, [ומיהו צ"ע דלמא אם לא ה' מתקנים אשר נתן, לא ה' יכול בראש חודש לחזור לרחם, דכיון דחובת רחם יצא, מנלן דיכול לומר רחם כדי שיוכל להזכיר יעו"י].

שוב נראה דיתכן דרבנו אלחנן קאי בשיטת ראבי"ה ובוזה קאמר דאף בליל ר"ח אומר יעו"י קודם מודים, אבל מודה רבנו אלחנן דאין יכול לחזור לרצה, ומיהו לישנא דרבנו אלחנן לא משמע הכי שכתבו תו' וה"נ יחזור לאותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחרי'.

והתו' כתבו עוד לדחות הוכחת ה"ר אלחנן וז"ל, ועוד דאין להביא רא' לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו ב"ח ברכות שהי' לו לחזור א"כ הי' צריך לחזור לרצה ואין זה הגון, ודבריהם צ"ב, ובפשוטו כונתם דכששכח לומר על הנסים ונזכר קודם שהתחיל שלום רב אם נאמר שצריך לחזור, הרי צריך לחזור לתחלת רצה, וצ"ע, חדא דמה לי אם צריך לחזור לתחלת רצה, ועוד דהתינח לענין על הנסים, אבל לענין שכח

ד. והרא"ש בפרק תפלת השחר סי' י"ז כתב דבכל אותן שאין מחזירין אותו כגון על הנסים, או יעו"י דר"ח, אף אם לא התחיל ברכה שאחרי' אין מחזירין אותו, וכתב דה"ר אלחנן הביא רא' דמחזירין אותו מהא דבברהמ"ז אם לא פתח בהטוב והמטיב אומר ברוך שנתן, [וצ"ל דעיקר הרא' הוא מברהמ"ז דר"ח דהתם אם פתח בהטוב והמטיב אינו חוזר, ואפ"ה אם לא פתח בהטוב והמטיב אומר ברוך שנתן], וכתב הרא"ש דלאו רא' היא, דהתם לא הוי הפסק באמצע ברהמ"ז, וכאן הוי הפסק, והנה הרי גם אם לא היו מתקנים אשר נתן, גם כן ה' הדין דאם לא פתח בהטוב והמטיב חוזר לרחם כדי להזכיר יעו"י, והשתא קשה דאם לא חששו לברכה לבטלה כשחוזר לומר רחם, אמאי גיחוש להפסק בתפלה.

ונראה ביאור הדברים כך, דהנה גם לה"ר אלחנן דסובר דשכח לומר יעו"י בליל ר"ח ונזכר קודם שהתחיל מודים דמחזירין אותו, אין הכונה דדינו כמו כשלא הזכיר יעו"י ביום ר"ח, דביום ר"ח אם שכח לומר יעו"י, הרי גם ברכת רצה נפגמה, אבל בליל ר"ח אם טעה ולא הזכיר יעו"י, הרי ברכת רצה לא נפגמה גם אם נזכר קודם שהתחיל מודים, אלא דאמרינן דכל זמן שלא התחיל ברכה אחרת, הרי עדיין הוא מקום ההזכרה, ולכן עדיין מחוייב הוא בהזכרה, וכיון דאין יכול להזכיר בלא ברכה, ובשביל להזכיר יעו"י צריך לחזור לרצה, א"כ הוי ברכה לבטלה, אם יחזור לרצה, דהרי חובת רצה כבר יצא,

חיים, למאי דקיי"ל דאי"צ לחזור, דלרבנו אלחנן כמו דאם לא התחיל ברכה שלאחר' צריך לחזור אף בדברים שאין מחזירין א"כ גם כאן צריך לחזור, דכאן לא שייך דחיית התו' דהוי הפסק, דהרי כאן לא הוי הפסק שכבר סיים תפלתו, אבל הדחי' הב' שכתבו תו' שייכא גם כאן, דהרי כיון דאין יכול לומר ההזכרה בלא ברכה, וצריך לחזור לשלום רב [ואולי לרצה] א"כ אין זה הגון דהוי כעין ברכה לבטלה, כיון דברכת שלום רב כבר יצא ידי חובתו, ולפ"ז למאי דלא העתיק הרא"ש דחי' זו, א"כ נמצא דבכה"ג דשכח לומר בספר יש לו לחזור לתחילת הברכה.

והא דהרא"ש השמיט תי' הב' דהירו', מתיישב היטב לפי מה שפרשנו בכונת התו' דאין כונתם דוקא משום שחזור לרצה, אלא כונתם דהזכרה שאינה מחוייבת, כיון שצריך לחזור לתחלת הברכה, שהרי אין יכול להזכיר בלא ברכה, וממילא הוי כעין ברכה לבטלה, ולפ"ז הרא"ש לשיטתו דפוסק כראבי"ה דסגי לומר ההזכרה לחודה, א"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה, ולכן להרא"ש לשיטתו שייך לומר רק תי' הראשון דהתו', דכאן הוי הפסק, והיינו דגם אם יאמר ההזכרה לחוד בלא הברכה גם כן הוי הפסק.

ז. והנה כתב ב"י דהגם דהרא"ש בתענית מסכים לראבי"ה, מ"מ בברכות מסכים עם רבנו יונה, וכן הטור בס' קיד' מביא דעת ראבי"ה, ובס' רצ"ד מביא דעת הרא"ש, משום דבדברים המעכבים בתפלה,

יעו"י בליל ר"ח ונזכר קודם שהתחיל מודים בזה הרי ליכא להך סברא, דהרי הוא חוזר רק לתחלת הברכה שטעה בה, ולכן נראה דכונתם באמת כמש"כ דמאחר דלא ס"ל כראבי"ה, ואין יכול להזכיר ההזכרה בלא ברכה, ומחוייב הוא לחזור לתחילת הברכה, וזה אין הגון, כיון דהברכה לא נפגמה, וא"כ יצא יד"ח הברכה, ולחזור הברכה בשביל ההזכרה אין זה הגון, כיון דהוי כעין ברכה לבטלה, משא"כ בברהמ"ז שאומר אשר נתן ואינו חוזר לרחם, א"כ לא הוי ברכה לבטלה.

ה. ובתו' כתבו ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים, והנה מוכח מר"ת דלא ס"ל כראבי"ה, דאי כראבי"ה הרי יכול לאומרו במקומו, והא דחזר לרצה ולא למודים היינו משום דג' אחרונות כחדא חשיבי, וכשצריך לחזור לתחלת הברכה צריך לחזור לרצה, אבל קשה דלכא' בשלמא אם שכח הזכרה שמחוייב לחזור בזה אמרינן דכל ג' ברכות כחד חשיבי, אבל כאן שאי"צ לחזור, אלא דיש דין דכיון שנזכר קודם שהתחיל ברכה שלאחר' הרי כעת הוי זמן ומקום ההזכרה, אלא דכיון דאין יכול להזכיר על הנסים בלא ברכה, לכן צריך שיחזור לתחלת הברכה, אבל מנ"ל דבכה"ג צריך לחזור לרצה, דלמא כדי שיאמר על הנסים בברכה סגי שיתחיל במודים.

ו. והנה הרא"ש לא הביא רק הדחי' הראשונה שכתבו תו' להוכחת רבנו אלחנן, ולכא' נראה נפ"מ בכגון שכח בספר

דלראבי"ה יזכירנו במקומו, דמי גרע מדברים המעכבים דמזכיר במקומו, וא"כ גם דברים שאין מעכבין נהי דנתחדש בדברי רבנו אלחנן דכל זמן שלא התחיל ברכה שלאחריה דינו דחוזר, אבל עכ"פ למה לא יזכיר במקומו, ומוכח דהבה"ל הבין דאף לראבי"ה דמזכיר במקומו, היינו רק בדברים המעכבין, אבל דברים שאין מעכבין אין יכול להזכיר במקומו, אלא צריך להתחיל מתחילת הברכה, וזה צ"ע מנין הבין כן הבה"ל.

ובאמת דלא על הבה"ל קשה, אלא על הב"י דפסק בשו"ע כראבי"ה, ומבואר בב"י דרק רבנו יונה פליג על ראבי"ה, וכן רש"ל פסק כרבנו יונה, ודבריהם תמוהין דהרי כיון דרבנו אלחנן ור"י ור"ת פליגי על ראבי"ה, בודאי דאין לפסוק כראבי"ה, וא"כ מבואר בדבריהם דהבינו דר"י ור"ת ורבנו אלחנן לא פליגי על ראבי"ה, וצ"ע מנין להו כן, ובפרט דלפי מה שפרשנו הטעם שהשמיט הרא"ש תי' הב' דהתו', משום דלשיטתו דפוסק כראבי"ה אין כאן ברכה לבטלה, ולכן העתיק הרא"ש רק תי' הא' דהתו', א"כ הרי מבואר דלהראבי"ה גם בדברים שאין מעכבין מזכיר במקומו, ולכן לא זכיתי להבין מנין להו להב"י ורש"ל דר"ת ור"י ורבנו אלחנן מסכימים לראבי"ה.

ט. אכן לכאוי יש להביא רא"י לדבריהם, דהנה המרדכי בברכות הביא ד' ראבי"ה דאם שכח יעו"י ונזכר קודם שהתחיל מודים אומר יעו"י וחותר המחזיר שכינתו לציון, ולכאוי זה סותר למה שכ' ראבי"ה

ס"ל כראבי"ה, ובדברים שאין מעכבין ס"ל כרבנו יונה, והיינו דהגם דבדברים המעכבים ס"ל דאי"צ לחזור לתחלת הברכה, אלא אומר במקום שנזכר, אבל בדברים שאין מעכבים אי"צ לחזור אם סיים הברכה, ומיהו דעת רבנו יונה היא דלא כראבי"ה דהרי הוכיח מטעה ולא הזכיר ר"ח בעבודה חוזר לעבודה, אבל הרא"ש אינו סובר כמותו אלא בדברים שאין מעכבין.

ה. ויעויין בבה"ל שכתב דהגם דהשו"ע פסק כראבי"ה, אבל כיון דרש"ל פוסק כרבנו יונה דפליג על ראבי"ה, וכן יש כמה מהראשונים דפליגי על ראבי"ה, הלא המה ריא"ז, ובתוספות ר"י חסיד, ובהגהת סמ"ק, [וכ' הבה"ל דגם מהרמב"ם משמע דלעולם חוזר לראש כמו שהובא בבית יוסף, ודבריו צע"ג, דהרי מה שכתב הב"י דהר"מ דלא כהראבי"ה, היינו דבר"מ משמע דאף אם נזכר קודם שסיים הברכה חוזר לראש, ואילו בראבי"ה וברא"ש כ' דאם נזכר קודם שסיים הברכה אין חוזר לראש, אלא או דאומרו במקום שנזכר, וכהרא"ש, או דחוזר למכלכל חיים, וממילא אין מה לצרף דעת הר"מ לענין נידון ראבי"ה בנזכר בין ברכה לברכה], לכן טוב לחוש לדבריהם ואם נזכר קודם שגמר הברכה יאמר למדני חוקיך יעו"ש.

יש לתמוה דמשמע דרק האו"ז והגהת סמ"ק פליגי על ראבי"ה, והרי לכאוי ר"י ור"ת ורבנו אלחנן ג"כ פליגי על ראבי"ה, דמדכתב רבנו אלחנן דבדברים שאין מעכבין חוזר לראש הברכה, ע"כ דלא ס"ל כראבי"ה,

נהי דאמרינן דחייב להזכיר, אבל אין הברכה שבירך כבר נפגמה, דהרי לא חיסר דבר המעכב, ולכן כיון שכבר יצא ידי חובת הברכה, תו לא חשבינן לי' כאילו הוא באמצע הברכה ולכן לא סגי שיזכיר את ההזכרה בלחוד, אלא צריך לומר ההזכרה עם ברכה, אלא דנחלקו אם צריך להתחיל מתחילת הברכה, או דסגי שיאמר יעו"י ואח"כ יחתום המחזיר שכינתו לציון.

דאומר מוריד הגשם בלא חתימה, וע"כ דרק בדברים המעכבים סובר ראבי"ה דסגי להזכיר בלא חתימה, אבל בדברים שאין מעכבים כגון יעו"י בליל ר"ח בזה לא סגי שיאמר בלא חתימה, וטעם החילוק משום דבדברים המעכבים הרי חסר בעצם הברכה דכאילו לא אמר רצה, ולכן דיינינן לי' כאילו הוא עדיין בתוך הברכה, אבל בדברים שאין מעכבין ונזכר קודם שהתחיל ברכה אחרת

סימן ה

עוד בדברי הראשונים בטעמא דר' יהודה

לכן נקטו התו' טעמא קמא דמהני גם להפסקה, אבל אין נראה כן, דהרי התו' לא איירו בהפסקה כלל, וכל דבריהם על הזכרת גשם ולא על הפסקה, ולכן נראה דהנה הר"ן כתב דר' יהודה סובר כר"א דלא חיישינן בהזכרה לסימן קללה, ואפ"ה מזכיר רק ביו"ט אחרון משום שיצאו מועדות בטל, ועפ"ז אפשר לומר דהתו' ס"ל דטעמא דטל לא נאמר כלל על הא דמזכירין במוסף ולא בערבית, אלא הוא טעם רק על הא דאין מזכיר ביו"ט ראשון וחווה"מ, אבל הא דמזכיר במוסף ולא בערבית הוא משום טעמא דלית כל עמא תמן].

א. **טעמא דר' יהודה** דמזכיר רק במוסף ולא בשחרית ובערבית, לא נתבאר בגמ' דידן, [ואמנם זה תימה שלא פירשו בגמ' טעמא דר' יהודה ובפרט דהלכה כר' יהודה], ותו' הביאו מהירושלמי [וק"ק שפירשו כן בברייתא ולא במתני'], דטעמא דר' יהודה דאין מזכירין בערבית משום דלית כל עמא תמן, והא דאין מזכירין בשחרית משום דיסברו דהזכירו כבר מבערב.

[והנה הרי בירושלמי יש עוד ב' טעמים, וכמבואר ברא"ש, חדא משום הכרזה, ועוד משום שיצאו המועדות בטל, והתו' שלא הביאו רק פי' קמא דירושלמי, נראה דטעמא דהכרזה ס"ל להתו' דאין זה טעם אלא דינא קאמר, וכמו דנקטו מקצת ראשונים וכמבואר להלן, וטעמא דיצאו מועדות בטל יתכן דכיון דטעם זה מועיל רק להזכרה ולא להפסקה,

ב. **והרא"ש** בתחלת דבריו הביא טעמא דלית כל עמא תמן ואח"כ הביא טעמא דיצאו המועדות בטל, ופירש דטעמא קמא איצטריך להפסקה, דלענין הפסקה לא

ליחיד להזכיר גבורות גשמיים עד שיזכיר שליח ציבור, עכ"ל, הרי דהריטב"א למד מדין הכרזה דיש דין בהזכרה דבעינן הזכרת כולם, ולכן בערבית דאין כולם בביהכנ"ס לא הוי הזכרת כולם, ואין זה כלל מדין אגודות אגודות שזהו דין כללי דאין שייך דוקא להזכרה, אבל כאן הוי דין דשייך רק להזכרה.

ה. וכן נראה להוכיח מהאו"ז שהוכיח דאע"ג דתפלת ערבית רשות אין לבטלה בחנם מהא דר' יהושע סובר מיו"ט אחרון של חג והיינו ממעריב, והרי אי תפלת ערבית רשות איך מזכיר מבערב, וע"כ דאף אי רשות היו כולם מתפללים ערבית, ואין מובן מאי קשיא לי, והרי כאן לא שייך אגודות אגודות, דזה שייך רק אם כולם מתפללים וחלק מזכירים גשם וחלק אין מזכירים, אז הוי אגודות אגודות, אבל אם חלק לא מתפללים כלל, לא הוי אגודות אגודות, וע"כ דכונת האו"ז דאיכא דין בהזכרה שכולם יזכירו יחד, ולכן כיון דבערבית אין כל העם מתפללים לכן לא שייך להזכיר בערבית, ושפיר הוכיח האו"ז דאף אם תפלת ערבית רשות מ"מ אין לבטלה בחנם.

ו. ופ"ה להדיא באו"ז וז"ל, ונראה בעיני דה"פ ויזכיר מבערב ומשני לית תמן כל עמא, כלומר יש מהן שטרודין ואינן באין לערב בביהכנ"ס ואנן בעינן שיהיו כולן כשמתחילין להזכיר, וטעמא דמילתא שיהי' ש"ץ מזכיר בקו"ר משיב הרוח וישמעו כולם ויתפללו וכו' עכ"ל, הרי להדיא דסובר האו"ז דאיכא דין בהזכרת גשם דבעינן שכולם

מהני טעמא דיצאו מועדות בטל, ולענין הזכרה לא מהני טעמא דלית כל עמא תמן, כיון דיו"ט אחרון כולם באים לערבית לביהכנ"ס, דהרי חוה"מ אסור במלאכה, ולכאוי' מתפרש דהגם דהרא"ש בתחלת דבריו פירש גם על הזכרה טעמא דלית כל עמא תמן, מ"מ בסוף דבריו חזר בו ומפרש דהך טעמא קאי רק אהפסקה, או דס"ל להרא"ש דר' יוחנן פליג וסובר דלא שייך הך טעמא לענין הזכרה, ועכ"פ כיון דהרי"ף והר"ח איירו רק לטעמא דיצאו המועדות בטל, א"כ חזינן דאית להו דלא שייך טעמא דלית כל עמא תמן רק בהפסקה ולא בהזכרה.

ג. ובביאור הא דאמרו דלית כל עמא תמן, הנה הרא"ש כתב ויעשו אגודות אגודות, אבל התו' לא כתבו כן, ונראה דלהתו' אין הטעם משום אגודות אגודות, אלא הטעם משום דבהזכרה בעינן שכולם יזכירו ונמצא דאין הטעם משום אגודות אגודות, אלא הטעם הוא לפי שגם אותם שיזכירו אסור להם להזכיר כיון שאין כולם מזכירים, ודין זה דהזכרה בעינן שכולם יזכירו הוא מבואר בדין הכרזה, דכל הדין דאסור להזכיר מוריד הגשם קודם הכרזה הוא משום הך טעמא דבעינן שכל הציבור יזכיר, ואם לא הכריזו כיון דאין כל הציבור מזכיר, לכן אסור גם לכולם להזכיר, כיון דאין מושג הזכרה רק אם כולם מזכירים.

ד. וכן מבואר להדיא בריטב"א וז"ל, פי' ובעינן תחלת ההזכרה במקום כנופיא וביחד לכולם, וכמו שאמרו בירושלמי אסור

דלית כל עמא תמן, אבל באמת דאין הטעם משום אגודות אגודות, אלא הטעם דלפי דלית כל עמא תמן א"כ הוי כלא הכריזו, דאין משמעות להכרזה אם אין כל הצבור בביהכנ"ס.

ט. עוד יש לומר בטעמא דהרא"ש דכתב אגודות אגודות, ולא כתב כהתו' וריטב"א וסמ"ג דבערבית לא שייך הכרזה, דהנה הרא"ש במסקנת דבריו כתב דטעמא דלית כל עמא תמן לא שייך בהזכרה, ובהזכרה איכא טעמא דטל, והשתא כיון דטעמא דלית עמא תמן קאי אהפסקה, ובהפסקה הרי ליכא למימר דטעמא משום הכרזה, דהרי אין הכרזה בטל, וכדמשמע לישנא דהרא"ש שכתב אסור להזכיר עד שיזכיר ש"ץ בגשם, משמע דוקא גשם בעי הכרזה, א"כ הרי ע"כ צריך לטעמא דאגודות אגודות דזה שייך גם בהפסקה.

ולפ"ז צ"ל דמה שכ' הרא"ש דדינא דר' פדת דהכרזה הוא טעם נוסף למה אין מזכירין בשחרית, הנה למסקנת הרא"ש צ"ל דזה אינו, דהרי כיון דלמסקנא קאי אהפסקה, והתם ליכא דין הכרזה, א"כ ע"כ דדינא דר' פדת אינו טעם להא דאין מזכיר בשחרית מוריד הטל, אלא דינא קאמר דבעינן הכרזה לגשם, ואין זה טעם נוסף, אלא הטעם להפסקה הוא רק אגודות אגודות, ובשחרית משום דסבור שמזכיר מבערב, ומה שכ' הרא"ש דר' פדת הוא טעם נוסף היינו בתחילת דבריו, אבל בסוף דבריו חוזר בו וכמו דחוזר בו ממה שכתב הטעם דלית כל

יזכירו, ובמעריב הואיל ואין כולם באים לביהכנ"ס ולא יזכרו להזכיר לכן גם אותם שבביהכנ"ס אין מזכירים.

ובנוסחא אחר אפשר לומר דהואיל ואיכא דין הכרזה דאסור להזכיר קודם הכרזה, א"כ הכרזה דערבית לאו שמה הכרזה, דהרי ענין הכרזה הוא שכולם ישמעו, וכיון דבערבית אין כולם בביהכנ"ס, הרי לאו שמה הכרזה, דהרי לא כולם שמעו ע"י הכרזתו, וא"כ הוי כלא הכריזו.

ז. ובטעמא דהרא"ש דכתב אגודות אגודות, יתכן דגם הוא מודה דהכרזת ערבית לאו שמה הכרזה, לפי שאין כל העם בביהכנ"ס, אלא דסובר דפי' קמא דהירושלמי עדיין לא ידענו טעמא דהכרזה, ולכן הוצרך לפרש טעמא דאגודות דזה נכון אף אי לא בעינן הכרזה, דאז נמצא דאין דין שכולם יזכירו כאחד, ולכן בעינן לטעמא דאגודות אגודות, דאע"ג דלא בעינן שכולם יזכירו כאחד, מ"מ אם חלק יזכירו וחלק לא יזכירו הוי אגודות אגודות.

ח. אלא דלכאוו' זה אינו, דהרי הרא"ש כשמביא פי' הב' דהכרזה כתב דזה טעם רק להא דאין מזכיר בשחרית, משמע דהא דאין מזכיר בערבית הוא משום אגודות אגודות, ומבואר דאף לטעמא דהכרזה עדיין צריך טעמא דאגודות אגודות.

ומיהו נראה דאי"ז קו', דהרא"ש רק כתב דלענין ערבית עדיין צריך לטעמא

מזכירים כאחד, ה"נ לתי' קמא דהירו' הגם דעדיין לא ידענו דין הכרזה, אבל עכ"פ הענין הזה שכולם מזכירים כאחד זה ידענו גם לתי' קמא, ולכן אין מזכירים בערבית משום דאין כולם בביהכנ"ס.

יב. ולפ"ז הרי אין לומר כמש"כ אות ז' דטעמא דהרא"ש דכתב אגודות אגודות משום דסובר דלתי' קמא ליכא דין הכרזה, דהרי גם תו' ואו"ז וריטב"א ס"ל דליכא דין הכרזה לתי' קמא, ואפ"ה מפרשים דיש ענין שיזכירו כולם כאחד, וא"כ אמאי הוצרך הרא"ש לטעמא דאגודות אגודות.

יג. ונראה ביאור הדברים לפי הנתבאר אות ט' דלמסקנת הרא"ש דקאי הך טעמא אהפסקה, ובהפסקה ס"ל להרא"ש דכמו דאין דין הכרזה, כך גם אין ענין שכולם יזכירו כאחד מוריד הטל, ולכן הוצרך לפרש משום אגודות אגודות, אבל התו' ואו"ז וריטב"א דאינהו קאי אהזכרה ולא אהפסקה, שפיר קאמרי טעמא דבעינן הזכרה כאחד כיון דאף דכעת עדיין לא ידענו דין הכרזה, אבל עכ"פ ממה דלקושטא איכא דין הכרזה אנו למידין דאיכא ענין שכולם יזכירו כאחד, ולכן אי אפשר להתחיל להזכיר בערבית.

יד. והנה יש לשאול בהא דמפרש הרא"ש אגודות אגודות, ואמאי לא פירש דאם יזכירו מבערב הרי אותם שמתפללים בביתם ולא יזכירו גשם נמצא דברכתם לבטלה, וכאילו לא התפללו ערבית, וזה הוי חשש אלים טפי מאגודות אגודות.

עמא תמן להזכרה, ולמסקנא קאי רק אהפסקה, ה"נ דחוזר בו דדינא דר' פדת אינו טעם אלא דינא בעלמא.

י. ונראה להוכיח דהרא"ש שכתב אגודות אגודות היינו אם לית לן דינא דהכרזה, דהרי פי' הרא"ש דטעמא דאין מזכיר בשחרית משום דיהא סבור שהזכירו מבערב, ואיך יהא סבור כן, והרי אם בעינן הכרזה, הרי כשמזכיר בשחרית ישמע הכרזת הש"ץ, וא"כ ידע שלא הזכירו מבערב, ומוכרח דהך טעמא לית לי' דינא דהכרזה, וא"כ ניחא הא דהוצרך הרא"ש לאגודות אגודות כיון דע"כ דהך טעמא לית לי' הכרזה.

ונמצא לפ"ז דמה שפי' הרא"ש דר' פדת הוא טעם נוסף להא דאין מזכיר בשחרית הוא מוכרח מיני' ובי', דכיון דבעינן הכרזה א"כ ע"כ דאין הטעם להא דאין מזכיר בשחרית משום דיהא סבור שהזכיר מבערב, אלא הטעם הוא משום דהוי הפסק בין גאולה לתפלה.

יא. והשתא קשה להראשונים התו' ואו"ז וריטב"א דנתבאר דאין כונתם אגודות אגודות אלא כונתם דבעינן שכל הציבור יזכיר כאחד, והיינו כמו דמצינו דין הכרזה, א"כ תיקשי לדידהו איך מתפרש הא דאין מזכיר בשחרית משום שסבור שהזכיר מבערב, והרי כיון דרואים שמכריזים בשחרית, הרי ידעי שלא הזכירו מבערב, ולכן מוכרחים לומר דגם הני ראשונים ע"כ דס"ל דטעמא קמא לית לי' דין הכרזה, אלא דכונתם דכמו דמצינו לדידן דין הכרזה דענינו שכולם

ולכא' הי' אפשר ליישב דאין כאן חשש ברכה לבטלה, כיון דאותן שמתפללים בביתם, באמת אין מחוייבין להזכיר גשם שהרי לא שמעו הכרזה, אך להנתבאר לעיל זה אינו, כיון דע"כ טעמא דלית כל עמא תמן לית לי' דינא דהכרזה, דאל"כ אין חשש דבשחרית יהא סבור שהזכירו מבערב, וכיון דלית לי' דינא דהכרזה הדרא קו' לדוכתה דאמאי לא אמר הרא"ש חשש ברכה לבטלה, ועוד לפי הנתבאר דלמסקנת הרא"ש דקאי אהפסקה, ובהפסקה ליכא דין הכרזה, וא"כ הדרא קו' לדוכתה.

טו. ובקרבן נתנאל כתב דאין חשש ברכה לבטלה כיון דלמנהג ספרד קיימין דאומרים מוריד הטל, ואם אמר טל במקום גשם אינו חוזר, ובפסח באמת אי"צ לטעמא דאגודות אגודות, אלא איכא טעמא דעדיפא משום דאם יאמר מוריד הגשם הוי ברכה לבטלה.

ודבריו צ"ע דהרי למסקנת הרא"ש לא קאי הך טעמא אהזכרה, דהרי בהזכרה איכא טעמא דטל, וגם דבהזכרה לא שייך טעמא דלית כל עמא תמן, וע"כ דקאי אהפסקה, וא"כ הדרא קו' לדוכתה אמאי בעי' אגודות אגודות.

וצ"ל דאה"נ, אלא דלפי דבתחלה הוה סבר הרא"ש דהך טעמא קאי גם אהזכרה, ובהזכרה בעינן לאגודות אגודות, משום דאמר טל במקום גשם יצא, לכן גם במסקנת דבריו הגם דכעת קאי הך טעמא רק אהפסקה, נשאר הטעם אגודות אגודות הגם

דאכן למסקנא הטעם אלים טפי משום דהוי ברכה לבטלה.

טז. ובטעמא דאין מזכירין בשחרית מבואר בירו' הטעם דחיישינן שיסברו שהזכירו מבערב, ונחלקו הראשונים בפירושה, דעת הרא"ש דחיישינן שמא לשנה הבאה יזכירו מבערב, ודעת הסמ"ג דחיישינן שיתפללו תשלומין לערבית והוי ברכה לבטלה, והנה הא דלא פי' הרא"ש כהסמ"ג נראה משום דהרא"ש סובר דהזכיר טל במקום גשם יצא, והסמ"ג או דס"ל לא יצא, או דאיירי למנהג אשכנז דאין מזכירין טל, ובאמת דלמסקנת הרא"ש דטעמא דאגודות הוא רק לענין הפסקה, א"כ הי' יכול להרא"ש לפרש כהסמ"ג דחיישינן לתפלת תשלומין לבטלה, אלא דלפי דלהס"ד דהרא"ש דקאי אהזכרה הוצרך לפרש דהחשש הוא משום לשנה הבאה, לכן נשאר זה הפירוש גם למסקנא דקאי אהפסקה, הגם דלמסקנא יכול הרא"ש לפרש כהסמ"ג.

יז. ובביאור דברי הרא"ש דהחשש הוא דלשנה הבאה יזכירו מבערב, צ"ל דהוי אגודות אגודות, והא דחיישינן שיזכירו מבערב היינו משום שגם לשנה הבאה יתפללו בביתם, א"נ דגם אם יתפללו בביהכנ"ס, מ"מ כיון דכעת לא נקטינן דינא דהכרזה, א"כ מה שלא יכריזו בביהכנ"ס לא יהי' להם הוכחה דאין מזכירין בערבית.

ולכא' הרא"ש לשיטתו דהחשש בערבית משום אגודות אגודות, ולכן גם

יט. והנה המג"א הקשה מ"ט מתחילין לשאול ותן טל ומטר בערבית, והרי לית כל עמא תמן, והנה עיקר קושייתו אינה מובנת, דהרי שם לא יהני אם יתחילו בשחרית דהרי אין מוסף, ולא מהני אם יתחילו במנחה, דהרי גם במנחה לא כולם בביהכנ"ס, וכבר העירו כן על המג"א בקרבן נתנאל וחשק שלמה.

[ויש חילוק בין תני' הקרבן נתנאל לתני' החשק שלמה, דהק"נ תירץ דבימות החול אין הפרש בין ערבית לשחרית, דכמו דבערבית אין כל העם בביהכנ"ס ה"ה בשחרית אין כל העם בביהכנ"ס, אבל החש"ל לא כתב כן, אלא דכיון דהרי בשחרית גם אי אפשר, והרי בימות החול ליכא מוסף, וא"כ יצטרכו לשאול במנחה, והרי במנחה כבר לא כולם בביהכנ"ס, משמע דסובר החש"ל דשפיר שייך לומר שלא ישאלו בערבית ורק בשחרית משום דגם בימות החול כולם באים לשחרית, אלא דכיון דגם בשחרית אי אפשר משום שיטעו ששאלו כבר מאתמול, לכן כאן לא שייך.

והנה לטעם דר' פדת דאין מזכירין בשחרית משום הכרזה, א"כ הרי נמצא דלהך טעמא לא ס"ל החשש שיאמרו שהזכירו מבערב, וא"כ שפיר תתפרש קו' המג"א לפי הך טעמא דהירו' דנמצא דלענין שאלה הו"ל למימר שלא ישאלו בערב וישאלו בשחרית, כיון דחששא שיאמרו שכבר הזכירו מבערב ליתא, וטעמא דהכרזה והפסק בין גאולה לתפלה גם לא שייך בשאלה וא"כ הו"ל

בשחרית החשש דלשנה הבאה יהי' אגודות אגודות, אבל לתו' ואו"ז וריטב"א דאין החשש משום אגודות אגודות, אלא משום דבעינין שכולם יזכירו כאחד, א"כ הך טעמא לא מהני לשחרית שהרי אם לשנה הבאה יזכירו מבערב, אין בזה את החשש שיש בהא דלא מזכירים בערבית.

ואין לומר דהחשש הוא שיוזכרו לשנה הבאה מבערב, והוי ברכה לבטלה כדין הזכיר גשם בימות החמה דחוזר, הא ליתא, דהרי קיי"ל דאם הזכיר גשם בליל ש"ת אינו חוזר.

ולכן מוכרח דגם הראשונים דמפרשי דלית כל עמא תמן היינו דבעינין שיוזכרו כולם כאחד, גם הם מודו דהחשש שלשנה הבאה יזכירו מבערב הוא חשש אגודות אגודות, והדברים מפורשים בריטב"א וז"ל, פי' ויטעה לשנה הבאה להזכיר בערב, ולא תהא הזכרתו מתחלת עם הציבור, עכ"ל, הרי להדיא דגם הריטב"א דמפרש דלית כל עמא תמן היינו דבעינין שכולם יזכירו ביחד, גם הוא מודה דטעמא דאין מזכירין בשחרית הוא משום אגודות אגודות.

יח. ולפ"ז ניחא מה דנתקשינו אות י"ב אמאי הוצרך הרא"ש לפרש טעמא משום אגודות אגודות, ולא פירש משום דבעינין שכולם יזכירו כאחד, ולמש"ג ניחא דכיון דבין כך כלפי החשש דלשנה הבאה יזכירו מבערב מוכרחין לומר אגודות אגודות, לכן גם בהא דאין מזכירין ערבית פירש משום אגודות אגודות.

אבל לתו' ואו"ז וריטב"א דהטעם הוא מפני דבעינן שכולם יזכירו כאחד א"כ לא שייך הך טעמא בשאלה, אלא דלפי הנתבאר דגם להני ראשונים הא דחיישינן דלשנה הבאה יזכירו מבערב היינו דהוי אגודות אגודות, וא"כ שפיר הק' המג"א לענין שאלה, ומיהו נראה דלא דמי כלל חששא דאגודות אגודות דהרא"ש לחששא דיזכירו לשנה הבאה, דהתו' ואו"ז וריטב"א ס"ל דאע"ג דחיישינן דלשנה הבאה יזכירו מבערב, מ"מ לא ס"ל כלל חששא דאגודות אגודות דהרא"ש, וטעמא משום דזה שחלק לא יזכירו הזכרה המחוייבת מחמת שכחה אין בזה אגודות אגודות, דשכחה דבר מצוי הוא ומשום שכחה לא הוי אגודות אגודות, אבל זה שלשנה הבאה יזכירו מבערב זה שפיר הוי אגודות אגודות, שמתחילין להזכיר לפני הזמן שכולם מתחילים, ולפ"ז נשאר דבאמת קו' המג"א היא רק להרא"ש דסובר דגם חשש שכחה הוי אגודות אגודות, אבל לשאר הראשונים לא קשה כלל קו' המג"א.

ואם כנים הדברים הרי ליתא למה שכתבנו אות י"ח דהטעם שכ' הרא"ש אגודות אגודות הוא משום דלענין שחרית ע"כ צריך לטעמא דאגודות אגודות, דהא לא דמי כלל, דהתם באמת הוי אגודות אם יקדימו להזכיר, אבל שכחה לא הוי אגודות, ולכן ע"כ כמש"נ אות י"ג.

וכן הב"ח שכתב דהא דבהזכרת שבת ור"ח לא חיישינן בערבית לאגודות אגודות, משום דבזה בקאי אינשי טפי ולא ישכחו

למימר שישאלו בשחרית, [וביותר תמוה דהחש"ל עצמו הזכיר בדבריו טעמא דהירו' דאין מזכירין בשחרית משום סמיכת גאולה לתפלה, וא"כ אמאי נוקט דאי אפשר לשאול בשחרית].

ומיהו נראה דבאמת טעמא דר' פדת לאו משום דפליג על הטעם הראשון שיאמרו שהזכיר מבערב, אלא דס"ל דהואיל ואיכא דין הכרזה, א"כ ע"כ דאין חשש שיאמרו שכבר הזכירו מבערב דהרי רואים שכעת מכריזים גשם, ולכן מפרש טעמא משום הפסק בין גאולה לתפלה, אבל לענין שאלה מודה הך תירוצא נמי דאיכא למיחש שיאמרו שכבר שאלו מאתמול, וממילא אין מובן קו' המג"א דכיון דבערבית אי אפשר ובשחרית אי אפשר, ובמנחה ג"כ אי אפשר דהרי לאו כו"ע במנחה בביהכנ"ס ממילא אין סיבה שלא לשאול בערבית, זהו תוכן קו' החש"ל על המג"א.

ובדעת המג"א יתכן לומר דלכה"פ נרויה שלא ישאלו מבערב שלא יהא אגודות אגודות, ונהי שלא נרויה את החשש של שחרית, אבל אכתי נרויה את החשש של ערבית, ולהק"נ ניחא דאיהו קשיא לי' דאף את החשש של ערבית לא נרויה כיון דגם בשחרית אין כולם בביהכנ"ס, אבל להחש"ל דאת החשש של ערבית מרויחים, א"כ יתכן דקו' המג"א היא דלא איכפת לן דלא נרויה את החשש בשחרית].

אבל לכאו' קו' המג"א היא רק להרא"ש דמפרש דטעמא משום אגודות אגודות,

וראיתי בב"ח שכתב אחרי שהביא פי' הסמ"ג
 בהא דחיישינן שיתפללו תשלומין
 לבטלה, וז"ל אבל הרא"ש ומרדכי ור"ן פירשו
 שאם יהיו מזכירין בבוקר יהיו סבורין שגם
 בערב הזכירו ולשנה הבאה יזכירו מבערב
 לבטלה, א"נ מקצתן וכו' והו"ל אגודות
 אגודות, עכ"ל, ודבריו תמוהין במה שכתב
 דלשנה הבאה יזכירו מבערב והוי לבטלה,
 דהרי קיי"ל דאם לא הזכיר גשם בליל יו"ט
 א' דפסח אינו חוזר וא"כ לא הוי לבטלה,
 ועוד קשה מה כונתו א"נ מקצתן וכו' והרי
 גם לפי' קמא החשש הוא רק משום מקצתן
 דהרי החשש הוא רק כלפי אלו שלא הגיעו
 בערבית ורק בשחרית הגיעו לביהכנ"ס ויהיו
 סבורים שכבר מאתמול הזכירו טל.

כא. עוד כ' הב"ח דלטעמא דהכרזה הוי
 טעם גם להא דאין מזכירין
 בערבית משום דהוי הפסק בין גאולה לתפלה,
 וצ"ע דהרי ברא"ש מבואר דבערבית נשאר
 הטעם דאגודות אגודות, וע"כ משום
 דבערבית אפשר להפסיק בין גאולה לתפלה
 לצורך תפלה ולכן שפיר אפשר להכריז
 בערבית, וע"כ דכל טעמא דהירושלמי הוא
 רק לענין שחרית, ובדוחק י"ל לפי הנתבאר
 לעיל דכיון דאיכא הכרזה א"כ ליכא לטעמא
 דיסברו שהזכירו מבערב, ולכן כונת הרא"ש
 דטעמא דאגודות יכול להשאר אבל טעמא
 דהזכירו מבערב זה אין יכול להשאר ובעיני
 לטעמא דהפסק בין גאולה לתפלה, אבל מודה
 הרא"ש דגם טעמא דהפסק בין גאולה לתפלה
 שייך גם בערבית, אלא דכונתו דאי"צ לחזור

בביתם להזכיר יעלה ויבוא, הנה כל קו'
 להרא"ש דשכחה עושה אגודות אגודות, אבל
 לשאר ראשונים אין שכחה עושה אגודות.

כ. והר"ן הביא ירו' דטעמא שיצאו מועדות
 בטל, ואח"כ הביא לית כל עמא
 תמן, ופירש דטעמא דלית כל עמא תמן קאי
 אהפסקה ולא אהזכרה, דהרי בהזכרה איכא
 טעמא דטל [ובזה פליג על תו' דנתבאר באות
 א' דהתו' ס"ל דטעמא דטל הוא דלכן לא
 מזכירים ביו"ט ראשון, ולא לענין מוסף, והר"ן
 הגם דסובר דהוי טעמא גם לענין יו"ט ראשון
 מ"מ סובר דהוי טעמא גם לענין מוסף],
 ומכאן קשה על הקרבן נתנאל דכתב דטעמא
 דאגודות איצטריך רק להזכרה, דאילו
 להפסקה איכא טעמא משום ברכה לבטלה,
 וא"כ בשלמא להרא"ש אף דלמסקנת דבריו
 נמצא דהך טעמא להפסקה, מ"מ כיון
 דבתחלת דבריו מפרש אהזכרה לכן פירש
 אגודות אגודות, אבל הר"ן דמתחלה הביא
 ירו' דטל, ונמצא דמלכתחילה מפרש דלית
 כל עמא תמן קאי אהפסקה [וכדמוכח גם
 מלשון הר"ן ונמצאו האחרונים מזכירין גשם
 והוא מזכיר טל], וא"כ אמאי צריך אגודות
 אגודות תיפו"ל דהוי ברכה לבטלה.

וכמו כן יש לעיין דהנה בטעמא דיסברו
 שהזכירו מבערב מפרש הסמ"ג
 דיתפללו תשלומין לבטלה, והא דלא פי' כן
 הרא"ש משום דמתחילה פירש דקאי
 אהזכרה, ואז ליכא תשלומין דהרי יצאו
 בהזכרת טל, וא"כ קשה על הר"ן דהוא מפרש
 בגמ' אהפסקה וא"כ אמאי לא פירש כהסמ"ג.

בהגהות כתב דין זה, ותימה דהרי הגרע"א עצמו כתב דמסוגיא ד' ב' מוכח דהבבלי סובר כטעמא דטל וא"כ איך פסק דהזכיר גשם בליל ש"ת אין חוזר].

כג. ואין להקשות דגם לטעמא דאגודות אגודות סו"ס אחרי דתיקנו חז"ל דמזכירין רק במוסף מנ"ל לקבוע דאם עבר והזכיר גשם דאינו חוזר, לא קשיא, כיון דזה מבואר בראשונים דאם עבר ולא הזכיר גשם בליל פסח דאינו חוזר, [ודין זה הביאו המ"ב סק"ג], דהרי פירשו דחיישינן שלשנה הבאה יזכיר מבערב וקאי אהפסקה, ופי' הר"ן דהוי משנה מטבע תפלתו ממטבע צבור, וראשונים אחרים פירשו אגודות אגודות, ועכ"פ מבואר דאי"צ לחזור דאל"כ הו"ל לומר דאיכא חשש ברכה לבטלה, ומוכח דאם עבר ולא הזכיר גשם בליל פסח אי"צ לחזור, אבל בעבר והזכיר גשם בליל ש"ת דפסק המ"ב דגם בזה אי"צ לחזור זה ודאי תמוה דלא אתיא לפי טעמא דיצאו מועדות בטל שרוב הראשונים נקטו טעם זה לעיקר.

כד. עוד יש להקשות על מה שכ' המג"א בשם הרדב"ז דמהני הכרזה בהור"ר שיזכירו בליל ש"ת מוריד הגשם, וגם זה צ"ע דהתינח לטעמא דאגודות אגודות, ובזה סובר המג"א דכיון דבהור"ר כולם נמצאים בביהכ"ס א"כ מהני הכרזה בהור"ר, אבל לטעמא דיצאו מועדות בטל א"כ לא מהני הכרזה בהור"ר להזכיר בש"ת.

מהטעם דאגודות אגודות, ורק צריך לחזור מהטעם דיחשבו שהזכירו כבר מבערב, כן צריך לדחוק כדי ליישב כונת הב"ח.

כב. והנה המג"א והט"ז והמ"ב כולם העתיקו את הטעם המבואר בתוס' דמזכירין במוסף ולא בערבית משם דלית כל עמא תמן, ולא בשחרית משום דיסברו שהזכירו מבערב, וזה תימה דהרי התו' יחידאה בזה, דהרי כל הראשונים ס"ל דלא זהו הטעם, דהנה הר"ח והרי"ף העתיקו רק טעמא דיצאו המועדות בטל, וכן הרא"ש כתב דלהזכרה טעמא דטל, ולהפסקה טעמא משום אגודות אגודות, וכ"ה בראב"ד בהשגות, וכ"ה בריטב"א ובר"ן דטעמא משום שיצאו המועדות בטל, ויש להוסיף דהגרע"א ד' ב' הוכיח מסוגיא דהבבלי סובר כטעמא דיצאו מועדות בטל, וגם הגבו"א י' א' הוכיח דרב ושמואל אית להו טעמא דטל, וא"כ תמוה על המג"א והט"ז שנקטו רק טעמא דאגודות אגודות.

ולכאוי' יש בזה נפ"מ לדינא, דהנה המ"ב הביא סק"ב דאם הזכיר גשם בליל ש"ת אינו חוזר, והתינח אם הטעם משם אגודות אגודות א"כ כבר הגיע זמן הזכרת גשם בליל ש"ת, ולכן אין חוזר אם הזכיר, אבל אם הטעם משום שיצאו מועדות בטל א"כ יש ענין בדוקא שלא להזכיר גשם בליל ש"ת ובשחרית, וא"כ אמאי אינו חוזר, וצ"ע.

[וביותר יש לתמוה דהניח המ"ב כתב דין זה בשם דה"ח, ובאמת דגם הגרע"א

סימן ו

בחייב הכרזת מזכיר הגשם

העם במנחה, וכ' הרא"ש דאפשר דדקדק כן מהירו' דקאמר אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר ש"ץ, נראה דכונתו דלפי' הרא"ש דהיינו הכרזה א"כ אין זה ענין לש"ץ אלא שמש הכנסת גם יכול להכריז, ומדקאמר ש"ץ משמע דהוא תפלת ש"ץ, ולכן הש"ץ מזכיר במוסף והציבור במנחה, ולרע"ג ניחא הא דאין מזכיר בערבית משום דליכא חזרת הש"ץ, אלא דאכתי קשה אמאי לא אמרינן דהש"ץ יזכיר בשחרית, והציבור במוסף, ואפשר דבאמת הרי אין הגון דהש"ץ יזכיר בחזרה מה שלא הזכירו הציבור בלחש, ולכן בשחרית לא עבדינן הכי, אבל במוסף אין לחוש כל כך, כיון דתפלת מוסף עיקרה הוא הש"ץ, וכדחזינן דדעת הרמב"ם דרק הש"ץ מתפלל מוסף ולא הציבור, ולכן במוסף לא איכפת לן דהש"ץ מזכיר מה שלא הזכירו הציבור.

ד. נמצא דהרא"ש ורע"ג נחלקו ביסוד דין הכרזה, דהרא"ש סובר דש"ץ לאו דוקא אלא הכונה אחד מהקהל שיכריז, אבל רע"ג סובר דבעינן הזכרת ש"ץ בתפלתו, וא"כ אין אפשרות להזכיר אלא במנחה, [ואם עבר הש"ץ והזכיר בשחרית נראה דלרע"ג אין הציבור מזכיר במוסף, דכיון דאין ראוי שש"ץ יזכיר בחזרה מה שלא הזכירו הציבור בלחש, א"כ מה שעבר והזכיר לאו כלום הוא, משא"כ להרא"ש] אף דגם לשיטתו הא דאין מזכיר הש"ץ בשחרית והציבור במוסף, הוא משום

א. כתב הרא"ש דהא דר' חגי בשם ר' פדת דאסור ליחיד להזכיר עד שיכריז ש"ץ הוא טעם להא דאין מזכירין בשחרית, משום דבעינן הכרזה, ואסור להכריז בין גאל ישראל לשמו"ע, אבל הא דאין מזכירין בערבית משום אגודות אגודות, ובפשוטו מבואר כאן ברא"ש דבערבית אין איסור להפסיק בין גאולה לתפלה בדבר שהוא צורך התפלה, ורק בשחרית יש איסור להפסיק אף בדבר שהוא צורך התפלה, וכך הבין בק"ג, אבל הב"ח כשהעתיק ד' הרא"ש כתב דזה תירוץ גם לערבית, ולכאוף דבריו צ"ע דהרי להדיא ברא"ש דאין זה תירוץ לערבית, ואיך כתב הב"ח דגם בערבית אין מזכירין משום דאסור להפסיק בין גאולה לתפלה.

ב. ונראה דדעת הב"ח דאין כונת הרא"ש דהך שינויא לא קאי אערבית אלא כונת הרא"ש דת' דר' פדת סובר דליכא למיחש שיסברו שכבר הזכירו מבערב, דהא כיון דבעי' הכרזה, א"כ ממה שיכריזו ידעו שלא הזכירו מבערב, ולכן הך תירוץ סובר דהטעם דאין מזכירין בשחרית הוא משום הפסק בין גאולה לתפלה, אבל מודה הרא"ש דהך טעמא מועיל גם לערבית, אלא דבערבית אי"צ להך טעמא כיון דאיכא גם טעמא דאגודות אגודות.

ג. ולהלן איתי הרא"ש דעת ר' עמרם גאון דהש"ץ מזכיר בחזרת מוסף, וכל

והרי כל אדם יכול להכריז, וא"כ שיכריז הוא לעצמו, ומהיכי תיתי דצריך דוקא לשמוע את הכרזת הש"ץ.

ונראה באור הדברים דודאי אין דין שצריך להשמיע לאוזניו את ההכרזה, אלא דהרי כל ציבור וציבור יש לו את ההכרזה שלו, ולא מהני הכרזת ציבור אחד לציבור אחר, וה"נ יחיד שמתפלל בביתו לא מהני לדידי' הכרזת הציבור, דכיון דאינו מתפלל עם הציבור, הרי ההכרזה לא חלה עליו, ואין הטעם משום שלא שמע, אלא מחמת מציאותו שאינו משתייך לציבור, והשתא זהו מה דנתחדש ברא"ש דיחיד שמגיע לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו הציבור שמו"ע הי' ס"ד דהוי כמו שמתפלל בביתו דאינו משתייך עם הציבור, ואין ההכרזה חלה עליו, וקמ"ל דההכרזה חלה גם עליו.

ולפ"ז בכגון דינא דרע"ג דהש"ץ מזכיר בחזרת הש"ץ במוסף, אם בא אדם לביהכנ"ס קודם שהתחילו מנחה, פשיטא שמזכיר גשם אף שלא שמע את הש"ץ במוסף, [כונתי אף אם לא כשיטת רע"ג דאין דין הכרזה, ורק לדוגמא בעלמא הבאתי את שי' רע"ג], כיון דזה פשיטא דאין דין שמיעה, אלא דין שייכות עם הציבור שיש אצלם הכרזה, וכשהגיע לביהכנ"ס קודם שמו"ע פשיטא דהוא שייך לציבור הזה, ולכן מזכיר גשם, וכל הידוש כאן הוא כשהגיע לביהכנ"ס אחרי שהתחילו מוסף דבזה יש כאן חידוש דיכול לשייך עצמו לציבור זה אף שהגיע אחרי שכבר התחילו.

דאין ראוי לעשות כן דהש"ץ יזכיר מה שלא הזכירו הציבור] אם עבר והזכיר הש"ץ בחזרה מוריד הגשם אז הציבור יזכיר במוסף, כיון דלהרא"ש סגי בהכרזה בעלמא, וא"כ הזכרת הש"ץ בחזרה הוי הכרזה, משא"כ לרע"ג דבעינן דוקא ש"ץ, ואין להזכרה בשחרית מעלת ש"ץ].

והנה מסברא הי' נראה דכל דין הכרזה הוא רק בתפלה הראשונה דבעינן להזכיר, אבל מרע"ג מוכח דגם במנחה אין מזכירין לולי ההכרזה דמוסף, אבל יתכן דזה רק רע"ג לשיטתו דסובר דהציבור מזכיר במנחה, אבל להרא"ש וכל הראשונים דכל הציבור מתחיל ממוסף, א"כ יתכן דבאמת אם שכחו ולא הכריזו קודם מוסף, דאז מזכירים הציבור במנחה, דבמנחה כבר לא בעינן הכרזה, דרק במוסף בעינן הכרזה.

ה. **וממשיך** הרא"ש קמא לצלותא וכו', פי' הבא לביהכנ"ס ועמדו העם להתפלל מוסף ולא שמע שאמר ש"ץ משיב הרוח מזכיר אע"פ שלא שמע מפי ש"ץ וכו', יש לעיין מה חידוש יש בדבר וכי יעלה על הדעת שצריך לשמוע דוקא באוזניו, והנה לרע"ג דש"ץ הוא דוקא ש"ץ, א"כ פשיטא ופשיטא דבמנחה מזכיר גשם אף שלא שמע את הש"ץ במוסף, כיון דלרע"ג אין זה ענין הכרזה, אלא הוא דין שתחלה צריך להזכיר הש"ץ ואח"כ הציבור, ורק להרא"ש דהוא מדין הכרזה, בזה הי' מקום לומר דצריך לשמוע, אלא דגם להרא"ש אין מובן איזה ס"ד יש שצריך לשמוע בעצמו מפי החזן,

להזכיר עד שישמע מפי ש"ץ, ומיהו מה שבשחרית אינו מזכיר היינו מטעם קמא כדפרישית, הנה עד עתה נתבאר או דזה טעם רק לשחרית, או גם לערבית, וכעת נתחדש בראבי"ה דזהו טעם רק לערבית, ונראה דסובר דש"ץ אין הכונה הכרזה וה"ה שמש הכנסת, אלא בעינן תפלת ש"ץ, ולכן בערבית דליכא חזרת הש"ץ לא שייך הזכרה.

וממה שכתב דוקא דבשחרית אין מזכיר היינו מטעמא קמא, למדנו דהגם דדעתו דבעינן דוקא, מ"מ אין כונתו כרע"ג דש"ץ מזכיר בחזרה ובתפלה הבאה כל הציבור, אלא כוונתו דבתפלה שיש בה חזרת הש"ץ אז כל הציבור מתחיל להזכיר בלחש, ואף בלא הכרזה, דמסתמכין על ההכרזה שיכריז הש"ץ בחזרת התפלה, דעינן הכרזה לראבי"ה אין הכונה שצריך להכריז קודם התפלה, אלא הכונה דמתחילין להזכיר בתפלה שיש בה חזרת הש"ץ דאז כולם ידעו שהזכירו בתפלה זו גשם, וכן כתבו המג"א והב"ח דדעת ראבי"ה דסגי במה שמזכיר ש"ץ בלחש, והיינו כמש"נ.

ומה שכתב דהא דבשחרית אינו מזכיר היינו מטעמא קמא, כונתו שסבורין שהזכיר מבערב, ואע"ג דהרי כעת לא ס"ל דלית כל עמא בביהכנ"ס, דהרי הטעם בערבית משום ש"ץ, ולא משום דלית כל עמא תמן, וא"כ מה שייך לומר דיסברו שהזכירו מבערב, זה אינו קו', כיון דהראבי"ה גם בטעמא דלית כל עמא תמן פירש דהחשש שיאמרו שהזכירו מבערב הוא לאותן שהיו בביהכנ"ס

ובאמת דאחרי דנתחדש דחשיב משתייך לציבור אף שהגיע אחרי שכבר התחילו להתפלל, יתכן דממילא ה"ה המתפלל בביתו אחרי שכבר התחילו בביהכנ"ס דג"כ חשיב משתייך עם הציבור, ואין הכרח לפרש ברא"ש דדוקא בא לביהכנ"ס, דיתכן דה"ה מתפלל בביתו כן.

ו. וממשיך הרא"ש וכ"כ ראבי"ה וכו', מה שהגיה הב"ח אבל אם בא לביהכנ"ס להתפלל וכו' הוא מוכרח משום שכך העתיק הטור, והנה קשה דיש כאן סתירה דתחילה כתב דאסור להקדים תפלתו לתפלת צבור, משמע דאם מאחר תפלתו לתפלת צבור שפיר דמי ואף אם הוא מתפלל בביתו, ואח"כ כתב אבל אם בא לביהכנ"ס להתפלל והציבור התחילו להתפלל וכו' משמע דווקא אם הוא בביהכנ"ס ומתפלל עם הציבור אבל אם מתפלל בביתו אינו מזכיר אף אם כבר התפללו הציבור.

והנה כתב ב"י דאיירי בביתו, אבל בביהכנ"ס הרי בכל השנה אסור להקדים תפלתו לתפלת הציבור, והב"ח דחה דבריו דאיירי באנוס או חולה, דבעלמא מותר וכאן אסור, ונראה דהב"ח לשיטתו שהג"י ברא"ש אבל אם בא לביהכנ"ס להתפלל בציבור, וכדי דלא תיקשי סתירת הדברים לכך הוצרך לפרש דגם חולה או אנוס איירי בביהכנ"ס, וא"כ נמצא דלהב"ח באמת המתפלל בביתו אינו מזכיר מוריד הגשם.

ז. וראיתי במרדכי שהביא ראבי"ה וז"ל, ור' חגי פירש טעם אחר שאסור

הכרזה בקול ע"י אחד מהקהל, ולראבי"ה אין דין הכרזה, ולהרא"ש הכרזה הוי תירוץ על הא דאין מזכיר בשחרית, ולראבי"ה הכרזה הוי תירוץ על הא דאין מזכיר בערבית, ולא על הא דאין מזכיר בשחרית, אלא נראה דכונת הרא"ש במה שכתב וכ"כ ראבי"ה הוא רק על דין זה דמבואר בראבי"ה דאם בא לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו להתפלל, נחשב עם הציבור ומזכיר גשם, וכמו כן להרא"ש אם בא לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו להתפלל מזכיר גשם, ולפ"ז נמצא דדוקא מי שבא לביהכנ"ס מזכיר גשם, אבל המתפלל בביתו אין מזכיר גשם אף אם כבר הכריז הש"ץ קודם התפלה, וגם אם עבר זמן חזרת הש"ץ וכבר הזכיר הש"ץ בחזרתו ג"כ אין היחיד מזכיר להרא"ש, דרק לראבי"ה דס"ל דאין כלל הכרזה, הוא דמחלק לענין יחיד שאם כבר הזכיר הש"ץ בחזרתו, אז גם היחיד אומר גשם, ואם לא הזכיר הש"ץ בחזרתו אז רק הציבור, או יחיד המצטרף עם הציבור אחרי שהתחילו התפילה, אבל להרא"ש דיש דין הכרזה, ואפ"ה אין יחיד מזכיר רק אם בא לביהכנ"ס להתפלל, דאז הוא משתתף ונעשה חלק מהציבור, א"כ להרא"ש יחיד המתפלל בביתו אין מזכיר גשם אף אם כבר הזכיר הש"ץ בחזרתו.

ט. כל זה מה שנ"ל בביאור שיטת ראבי"ה ורא"ש, אבל הב"ח אינו סובר כן, אלא

דלראבי"ה אף יחיד המתפלל בביתו יכול להזכיר גשם אם הציבור כבר התחילו להתפלל בלחש, ומה שאמר ראבי"ה בין

בערב, ולא כדמשמע ברא"ש דהחשש הוא שאותם שלא היו בערב ויהיו בשחרית יסברו שהזכירו מבערב, וא"כ גם כאן נהי דנקטינן דכולם באים בערבית, מ"מ אם יזכירו בשחרית יחשבו שהזכירו גם מבערב, ולכן אין מזכיר בשחרית, ורק במוסף.

וממשיך ראבי"ה ודר' חגי ג"ל דה"פ וכו', נראה דכונת ראבי"ה דיחיד המתפלל בביתו קודם שהתפללו הציבור אין יכול להזכיר מוריד הגשם, וגם לא סגי שימתין עד שיתפללו בלחש, דאע"ג דציבור גופי' מזכיר גשם כשמתפלל בלחש מ"מ יחיד שמתפלל בביתו צריך להמתין עד שיזכיר הש"ץ בחזרת הש"ץ, וזהו כונתו בין בלחש בין בקול רם, ואין כונתו או בלחש או בקול רם, אלא כונתו דלא סגי ליחיד להמתין עד שיזכיר הש"ץ בלחש, [הגם דסגי בזה לכלל הציבור המתפלל עם הש"ץ], אלא בעינן שימתין עד שיזכיר הש"ץ בקול רם, אבל אם בא לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו הציבור להתפלל, אז אין צריך להמתין להזכרת הש"ץ במנחה, אלא הוא נחשב כחלק מהציבור, וכמו דהציבור מזכיר בלחש מוריד הגשם אף שעדיין לא שמע מהש"ץ, ה"ה יחיד זה שבא לביהכנ"ס אחר שכבר התחילו בלחש נחשב עם הציבור ומזכיר גשם בלחש, אבל זה שמתפלל בביתו אין מזכיר עד שיעבור זמן שכבר הזכיר הש"ץ בחזרתו.

ח. ועתה נחזור להרא"ש, והנה הרא"ש כתב וכ"כ ראבי"ה וכו', והנה הרי ראבי"ה פליג על הרא"ש דלהרא"ש יש דין

דמה שהש"ץ מזכיר בלחש הוא הכרזה, אלא כונת הב"ח דלראבי"ה אין כלל דין הכרזה, אלא מתחילין להזכיר בתפלה שחוזר בה הש"ץ בקול רם, ואז ידעו כולם שאכן הזכירו בה גשם, ויעויין פרישה.

יא. ומה דנתקשינו על הב"ח דלדבריו מאי וכ"כ ראבי"ה דכ' הרא"ש, לכאור' הב"ח הרגיש בזה בתחלת דבריו וכתב דכונתו דגם ראבי"ה סובר דאיכא דין הכרזה דלא כאוקימתא קמא דאגודות אגודות, הנה לשון הב"ח הוא כשיטתו דסובר דת' הרא"ש דהכרזה הוא גם על ערבית, ולא בעינן כלל אגודות אגודות, אבל להמבואר ברא"ש דגם ת' דהכרזה בעי אגודות אגודות לענין ערבית, א"כ ת' דאגודות נמי סובר דין הכרזה, ועכ"פ כונת הב"ח דהרא"ש מסתייע מראבי"ה לעצם דין הכרזה.

יב. ועתה נבוא לביאור שו"ע ורמ"א, הנה השו"ע כתב אסור להזכיר גשם עד שיכריזו ש"ץ, וברמ"א וי"א שקודם שמתחילין מוסף וכו', ולא נתפרש במה חולק הרמ"א על השו"ע, והמג"א סובר דהשו"ע כהראבי"ה דליכא דין הכרזה, והרמ"א כהרא"ש דאיכא דין הכרזה, והוה קשיא לי להמג"א לשון השו"ע עד שיכריזו ש"ץ, [ולו"ד הי' אפשר דט"ס וצ"ל עד שיזכיר ש"ץ ואז הוי כראבי"ה דזכיר ש"ץ בתפלתו], ולכן כתב שיאמר הש"ץ בקור' משיב הרוח בתוך התפלה, ומבואר במחה"ש דזה לרווחא דמילתא, דהרי לראבי"ה אף אם לא אמר בקול בתוך התפלה שפיר מזכירין הצבור

בלחש בין בקול רם כתב הב"ח וז"ל, ואין פירושו עד שיזכיר בקול רם אלא עד שיזכיר בין בלחש בין בקול רם כל שהש"ץ הזכירו אפילו לא הזכירו אלא בלחש נמי יכול כל יחיד להזכיר כדאמרן, ולכאור' זה צ"ע דא"כ בין בקול רם הוא מיותר, דהרי בין כך כבר הזכיר בלחש, [ודוחק גדול לאוקמא בגונא ששכח הש"ץ להזכיר בלחש].

ועוד קשה דאם כהב"ח א"כ איך יתפרש מה שכ' הרא"ש וכ"כ ראבי"ה, והרי ראבי"ה פליג על הרא"ש וסובר דליכא דין הכרזה, בשלמא לדידן דלראבי"ה יש חילוק בין המתפלל בביתו למתפלל בביכ"ס, א"כ ניחא דהרא"ש הביא וכ"כ ראבי"ה דכמו דחזינן בשיטת ראבי"ה דהבא לביהכנ"ס אחרי שכבר התחילו להתפלל יש לו דין ציבור, ולא דין יחיד, ה"ה להרא"ש הגם דמי שבביתו אין מזכיר, אבל בא לביהכנ"ס אחרי שהתחילו הציבור להתפלל שפיר מזכיר, אבל אם כהב"ח דלראבי"ה אף מי שבביתו מזכיר, א"כ לאיזה דין כתב הרא"ש וכ"כ הראבי"ה.

י. והנה בקרבן נתנאל אות ע' כתב בין בלחש היינו שהזכרת הש"ץ קודם תפלת לחש, הנה סובר דראבי"ה ג"כ אית לי הכרזה כהרא"ש, וזה אינו, כמבואר להדיא בראבי"ה המובא במרדכי דעיקר שי' ראבי"ה דש"ץ היינו תפלה שיש בה חזרת הש"ץ, ולכן לא מזכירין בערבית, וגם כתב דלולי טעמא קמא היו מזכירים בשחרית בלחש ובלא הכרזה, וא"כ להדיא דלא כקרבן נתנאל, ומה שתמה על הב"ח אינו כלום, דאין כונת הב"ח

וראייתי בהגהות נתיב חיים שהקשה על המג"א, ואין דבריו מובנים, דהמג"א לא קאי בשי' הרא"ש, אלא בשיטת ראבי"ה, וצ"ל דהבין דהמחבר ודאי לא כראבי"ה דא"כ אי"צ הכרזה כלל, וע"כ דהשו"ע ג"כ כהרא"ש דבעי הכרזה, אלא דסגי בהכרזת ש"ץ בתוך התפלה, ועל זה שפיר תמה בנתיב חיים דאיך יתכן דלהרא"ש מהני הכרזה בתוך התפלה דא"כ לא הוי הפסק בין גאולה לתפלה.

והגר"א כ' דמהרמ"א משמע דהבין בהשו"ע דהש"ץ במוסף והצבור במנחה, וכ' הגר"א דליתא, דגם השו"ע סובר דהציבור מזכיר במוסף, וכדמוכח מהמשך דברי המחבר, וגם דחה הגר"א פ' המג"א דהשו"ע סובר כראבי"ה, אבל טענותיו אין מובנות לי, דאם כוונת מג"א כפי שביארו במחה"ש דרק לרווחא דמילתא כתב המג"א שיכריז הש"ץ בתוך התפלה בקול, אבל גם אם לא יכריז בקול, יזכירו הציבור מוריד הגשם, א"כ אין מובן מה שטען דאמאי לא יקדים הרי אפי' עמהם אסור להקדים, והרי עמהם שפיר דמי וכמו דהציבור מזכיר גשם, גם אין מובן מה שהקשה מלשון התחילו משמע מיד בתחילת התפלה, דודאי כן הוא דמיד בתחילת התפלה יכול להזכיר כיון דלראבי"ה מזכירין בתפלת לחש אף שלא הכריזו.

יג. והנה במ"ב הרחיק פ' המג"א, וסובר לעיקר כהאחרונים דאין כאן מחלוקת שו"ע ורמ"א אלא לכו"ע בעינן הכרזה קודם מוסף, ולדינא כתב במ"ב דאין נפ"מ בזה, כיון דאף אם השו"ע סובר

גשם, אלא לרווחא דמילתא כתב השו"ע דלראבי"ה עדיף שיזכיר הש"ץ בקול רם בתוך התפלה מוריד הגשם.

והנה זה קשה לפרש דהשו"ע מדנפשי' כתב דעל צד היותר טוב שיכריז הש"ץ בתוך התפלה, דהרי אם באמת השו"ע סובר כראבי"ה, א"כ לא הו"ל להעתיק שיטתו באופן שאפשר לטעות דבעינן הכרזה, בזמן שהרי דעת הראבי"ה דלא בעינן כלל הכרזה, ולכן ביאור המג"א בדעת השו"ע קשה, והאפשרות לומר דהשו"ע כראבי"ה הוא רק אם נגיה בלשון השו"ע עד שיזכיר ש"ץ.

ויעויין במחה"ש שכתב ודע דלראבי"ה והרב ב"י העומד בשיטתו וכו' צ"ל דסבירא להו כאידך תירוצא בירושלמי דאם יזכירו בשחרית מי שלא הי' בערב בבית הכנסת וכו', ור' חגי לא אתי לתרץ קו' כי אם דינא קאמר, עכ"ל, לכאור' לא ראה דברי ראבי"ה בפנים דמפורש דר' חגי הוא תירוץ להא דאין מזכירין בערבית דאין הטעם משום אגודות אגודות, אלא הטעם משום דליכא חזרת הש"ץ, וגם מה שכתב מחה"ש דלענין שחרית נשאר התירוץ דמי שלא הי' בביהכנ"ס בערבית ויראה שמזכירים בשחרית יחשוב שהזכירו מבערב, גם זה לא דק, דלראבי"ה החשש הוא שמי שהי' אתמול בביהכנ"ס, ויהי' גם בשחרית יחשוב שכבר התחילו מבערב, דהרי לראבי"ה לא ס"ל כעת טעמא דלית כל עמא תמן, ושפיר נקטינן דכולם בביהכנ"ס בערבית, וכל זה מפורש בראבי"ה.

והנה מה שכ' המ"ב דיש פוסקים שסוברים דלא הוי הכרזה, לא ידעתי מי הם, ובבה"ל כתב דלא ידעתי מקורו דהח"א, דהרי המג"א העתיק ב"ח דלא מהני עצה זו, ולא הבנתי דבריו בזה דודאי דלכתחילה אם לא הוכרז קודם התפלה הרי לא מזכירים גשם בתפלה זו, אבל היכן מבואר דאם עבר אחד והכריז בקול רק מוריד הגשם דלא הוי הכרזה.

והנה הוכחנו דהכרזה לא מעכבא מהא דהזכיר גשם בליל ש"ת אינו חוזר והרי לא ה" הכרזה, והנה אם נימא כהח"א, הרי עצם הדבר דהזכיר גשם חשיב הכרזה לעצמו, ולכן אין ראי' דהכרזה אינה מעכבת דיעבד.

יד. בבה"ל נסתפק אם מועיל הכרזה דותיקין למנין שני, וכתב דזה דיש הפסק אין זה חסרון וכדמוכח משי' רע"ג דהש"ץ מזכיר במוסף והציבור במנחה, ולכאור' אין זה ראי' כלל, כיון דלרע"ג אין כאן גדר הכרזה דהרי בעינן ש"ץ דוקא, דיש דין שתחלה מזכיר הש"ץ בחזרתו, אבל לדידן דבעינן הכרזה דלמא דוקא סמוך מהני הכרזה, וראי' לדבר דהרי הרא"ש נוקט דטעמא דהכרזה הוי דלכן אין מזכיר בשחרית דהוי הפסק בין גאולה לתפלה, ולכאור' הרי יכול להכריז קודם יוצר, וע"כ דבעינן סמוך, ומה שנסתייע הבה"ל מסעיף ג' יתכן לדחות דהתם הרי אין זה ברור כל כך דבטל בעי הכרזה, אבל בגשם דבעי הכרזה מנ"ל דמהני בכה"ג.

כראבי"ה, מ"מ אינן קיי"ל כהרמ"א דבעינן הכרזה בשביל להזכיר במוסף.

ובסק"ד כתב המ"ב דאם לא הכריזו קודם מוסף אז גם הש"ץ לא יזכיר בתפלתו רק בחזרת הש"ץ, ולכאור' מנ"ל הך דינא דלמא גם הש"ץ לא יזכיר בחזרה, ונראה דהנה הרא"ש הביא רע"ג דהכי עבדינן, ונהי דהרא"ש כתב דלא נהוג הכי, היינו דמזכירין כל הצבור במוסף, אבל עכ"פ אם שכחו להכריז שאז לא מזכירין במוסף, אז עבדינן כרע"ג.

עוד כתב במ"ב דאם לא הכריזו גשם, ואחד אמר בקול בתפלתו משיב הרוח ומוריד הגשם, אז שפיר חשיב הכרזה לענין שהציבור יכול להזכיר גשם, וכתב המ"ב דמי שלא הזכיר גשם אין חוזר כיון דיש אומרים שלא מיקרי הכרזה אא"כ הכריזו קודם התפלה, או הש"ץ בחזרת הש"ץ, והנה עיקר דינו דהח"א נראה דהוא מבוסס על דינא דהדה"ח דבדיעבד מי שהזכיר גשם בליל ש"ת אינו חוזר, ולכן כאן נהי דלא ה" הכרזה, אבל שפיר יש משמעות להזכרתן, אבל אם נימא דבליל ש"ת אם הזכיר חוזר, א"כ ה"ה במוסף בלא הכרזה אם הזכיר חוזר, וא"כ אין משמעות להזכרה זו, ומיהו זה אינו, דאף אם נימא דבליל ש"ת אם הזכיר חוזר, מ"מ במוסף אם הזכיר בלא הכרזה אינו חוזר, דהכרזה לא מעכבא, ולכן יש משמעות להזכרתו, [הא דהכרזה לא מעכבא הוא מוכח מדינא דדה"ח דהזכיר גשם בליל ש"ת אינו חוזר, ומוכח דהכרזה לא מעכבא].

סימן ז

בשיטות התנאים בבדייתא, ובגדר דין ניסוך המים, והמסתעף

משמעות להא דאמר משעת הנחתו דהיינו בשביעי בשחרית, אלא להתו' אמאי לא אמר בשמיני, וכדאמר במתני', וצ"ל דאגב דא"ר אליעזר משעת נטילת לולב קאמר איהו משעת הנחתו, אע"ג דלקושטא אין שום משמעות בזה.

ולקמן ג' א' מקשינן אי ר' יהושע נימא חד יומא, משמע דר' יהושע בשביעי וכרש"י, וכן מפורש שם ברש"י שכתב אלא ר' יהושע הוא דאמר משעת הנחתו, דהיינו בשביעי מזכיר ואעפ"כ סבר דניסוך המים כל שבעה, ומיהו בסוף הדיבור כ' רש"י דלר' יהושע מזכיר בשמיני, וכן בדף ד' א' כ' רש"י דלר' יהושע מזכיר בשמיני, ואילו בקו' הגמ' הי' ר' יהושע היא פירש"י דכר"י דמתני' לא אתיא משום דאף ראשון המתפלל תפלת יוצר מזכיר, וכר"י דברייתא לא אתיא דהרי אף בשביעי, הרי דדעת רש"י דלר"י דברייתא מזכיר בשביעי, והגרע"א כתב דאינו עומד כ"כ על כונת רש"י בזה, ושדעת מהרש"א דרש"י סובר כתוס' דר"י דברייתא סובר דוקא מיו"ט אחרון של חג.

ג. והנה כיון דמבואר בגמ' דר"י דמתני' ור"י דברייתא נחלקו, א"כ להתו' ע"כ דר"י דמתני' רק משחרית, ור"י דברייתא כבר מערבית, אבל ר"י דברייתא סובר דמשביעי, א"כ ר"י דמתני' יתכן שסובר מערבית, וא"כ

א. ב' ב', איבעיא להו ר"א מהיכא גמיר לה וכו'. יעויין בתו' ב' פירושים, בפירוש הא' כתבו דנפ"מ דאי מלולב אז ניסוך המים לא ביום ראשון, ובפ"י הב' כתבו דנפ"מ אי מזכירין מערבית או משחרית, וכבר תמה הגרע"א מה רצו בזה, והרי מבואר בגמ' דהנפ"מ אי מערבית או משחרית.

ופשיט מהא דא"ר אבהו לא למדה ר"א אלא מלולב, וכתבו תו' וס"ל דניסוך המים לא הוי עד שני, ולכאו' היינו כפי' קמא דהתו' לעיל דס"ל דאי ניסוך המים בראשון, פשיטא דמתחילין מאורתא, ואולי גם דהוה קשיא להו דהואיל ובברייתא מבואר דר"א סובר דמתחילין משחרית, א"כ מה צריך את ר' אבהו, ולכן פירשו דר' אבהו הוסיף בדבריו דניסוך המים לר"א משני.

ולמדנו מדברי התו' דניסוך המים ודאי מחייב הזכרה, וצ"ע דהא חזינן לריב"ב ולרע"ג דמזכירין משני או מששי משעת ניסוך המים, אע"ג דלולב הוי ביום ראשון, וא"כ מאי שנא דניסוך המים מחייב הזכרה, ואילו לולב לא מחייב הזכרה, וצ"ע.

ב. **שם**, ר' יהושע אומר משעת הנחתו. בפשוטו יש כאן מחלוקת רש"י ותו', רש"י סובר דהיינו בשביעי, ותו' ס"ל דהיינו בשמיני, ולכאו' בשלמא לרש"י יש

צ"ע על מה שכ' רש"י בד"ה הי ר' יהושע, דראשון נמי המתפלל תפלת יוצר מזכיר, והרי כיון דשיטת רש"י דר"י דברייתא סובר משביעי, א"כ ר"י דמתני' יתכן שסובר מערבית, ואולי דעת רש"י דמאחר דר"א סובר משחרית דיו"ט ראשון א"כ דומיא דהכי ר' יהושע סובר משחרית דיו"ט אחרון.

ויעויין חזו"א שהק' דכיון דפשוט לגמ' דר"י דמתני' היינו משחרית, ע"כ משום דמיו"ט אחרון מתפרש משחרית, א"כ מאי מספק"ל בדר"א, ותירץ דהא דפשוט לגמ' דר"י דמתני' היינו משחרית, הוא לבתר דפשיט מברייתא דר"א משחרית קאמר, ולכן דומיא דהכי מיו"ט אחרון היינו משחרית.

סימן ח

בדיני טל ורוחות, ודין לא הזכיר גשם בחורף, או הזכיר גשם בקיץ

א. ג' א', תנא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר וכו'. ומבואר בגמ' דטל לא נעצר וראי' מאליהו דאמר קרא ואתנה מטר, ובקרבן אורה כתב דבירושלמי איתא דגם טל נעצר, והא דאמר קרא ואתנה מטר, היינו משום דנשאל על מטר, ונדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולדבריו כ' בקרבן אורה צ"ל דהטעם דלא חייבו להזכיר טל, משום דקרא דילפינן מיני' הזכרה דכתיב ולעבדו בכל לבבכם, והתם כתיב מטר ולא כתיב טל, וצ"ע דא"כ תיקשי אף לדין אמאי הוצרך הגמ' לומר משום שאין נעצרים, תיפו"ל דבקרא דילפינן מיני' הזכרה לא כתיב טל.

דטל דברכה נעצר, א"כ אמאי אין מזכירין טל דברכה.

והנה בהא דמקשינן אליהו אשתבועי למה לי, הקשו אחרונים דטפי הו"ל לאקשוויי טפי דהוי שבועת שוא, ויעויין רעק"א תשו' מ"ו שכתב להוכיח מכאן דבלשון בנ"א לכו"ע משמע שניהם כאחד ולכן לא הוי שוא דהרי נשבע שלא יהי' טל ומטר, עוד כתב דאין ראי' מכאן דלשון בנ"א שאני, כיון דכונת הגמ' לשאול גם לר' יאשיהו, אבל אה"נ דלר' יונתן קשיא טפי דהוי שוא.

ולכאור' עדיין הי' הגרע"א יכול להוכיח דלשון בנ"א משמע כאחד, מהא דהירושלמי מתרץ דטל הותר מדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ואם נתכוין בשבועתו טל לחוד ומטר לחוד א"כ לא שייך בזה נדר שהותר

והנה אמרינן בגמ' אשתבועי למה לי ומשני משום טל דברכה, וצ"ע דסו"ס כיון

מקצתו הותר כולו, ואולי אידך מ"ד דירושלמי דהתיר לו הטל כשהחיל בנה של הצרפית, סובר דלא שייך כאן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, כיון דנשבע על טל לחוד ועל מטר לחוד.

והנה הגי תרי מ"ד בירושלמי אין הכרח דפליגי אבבלי, אלא דלפי דלמסקנא טל דברכה נעצר, וא"כ היכן התיר לו הקב"ה טל דברכה, ועל זה קאמר או נדר שהותר מקצתו, או בבנה של הצרפית, ובגמ' הקשו וליהדרי' לטל דברכה ומשני דלא מינכר מילתא, וצ"ע דסו"ס אמאי לא אמר הקב"ה לאלהיה ואתנה טל ומטר, ויעויין שפת אמת דמפרש אמנם דקו' הגמ' אמאי אין מזכירין בתפלה טל דברכה דהרי נעצר, ומשני דלא מינכר מילתא.

שוב ראיתי דברא"ש בנדרים נסתפק אם אוסר עצמו בבשר ויין ומצא חרטה על בשר, אם ממילא הותר גם היין מדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו, והמל"מ בפרשת דרכים כתב להוכיח מהירושלמי דגם בזה אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וכתב דאולי בזה נחלקו ב' המ"ד בירושלמי, ועכ"פ אם נימא דכונתו לשניהם כאחד, א"כ פשיטא דכאן שייך נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דהרי לא נתכוין שלא יהי' טל לחוד, ורק שלא יהי' טל ומטר, וכאן כו"ע מודו דהותר כולו.

ב. ג' ב', א"ר חנינא הלכך בימות החמה אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו. יש לעיין מאי קמ"ל והרי תניא

בברייתא ואם בא להזכיר מזכיר, ואפשר דלכך פירש"י בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואפי' בימות הגשמים, ומשמע דכל החידוש הוא דאפי' בימות הגשמים אין חייב להזכיר טל ורוחות, וא"כ הא דתניא ואם בא להזכיר מזכיר הי' משמע דקאי אימות הגשמים, וזהו קמ"ל ר' חנינא דגם בימות החמה אם בא להזכיר מזכיר.

שו"ר בריטב"א שכתב דטל ורוחות לא חייבו להזכיר, היינו אפי' טל בחמה, ורוחות בגשמים שהמנהג להזכיר, מ"מ אין זה חיוב להזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר אפי' טל בימות הגשמים, ורוחות בימות החמה, וכתב והכי מוכח מדר' חנינא, הרי דמר' חנינא למדנו דגם הזכרת רוחות בימות החמה אין מחזירין אותו.

ורש"י שכתב אפי' בימות הגשמים, משמע דקאי גם אטל, וצ"ע דמהיכי תיתי יהי' חיוב הזכרת טל בימות הגשמים טפי מימות החמה, והנה הרי מנהג דידן ששואלים טל בימות הגשמים, ומתפרש אטל דברכה, וא"כ הי' ס"ד לומר דהואיל ושואלים טל, והזכרה ריצוי דשאלה, א"כ שגם יזכירו טל דברכה, ולכן כתב רש"י אפי' בימות הגשמים, [והנה בריטב"א כתב דגם בימות החמה שואלין טל, אבל הרי אצלינו המנהג שבימות החמה אין שואלין טל כלל, ולכן מיושב ד' רש"י], עוד אפשר דהנה כבר כ' ריטב"א דבמתני' משמע דאין חיוב הזכרת טל דהעובר לפני התיבה ביו"ט ראשון הראשון מזכיר האחרון אינו מזכיר, וא"כ זה לא הי'

צריך הברייתא לחדש דאין חייב להזכיר טל בימות החמה, ורק בימות הגשמים הוצרך לחדש דאין חיוב הזכרת טל.

ג. בגמ' מקשינן אברייתא דעבים ורחות מברייתא דרב יוסף, ומקשינן עבים אעבים ורחות ארוחות [וצ"ע אמאי לא הקשו מדרב יוסף אברייתא קמייתא בטל וברוחות, וצ"ל דאה"נ אלא דהואיל ובדרב יוסף תניא נמי עבים, לכן העדיפו להקשות מהך ברייתא], ומשני הא בחרפי הא באפלי, ופירש"י דאע"ג דאפלי נעצרין מ"מ אין מזכירין משום דלא כולם נעצרים, וא"כ צ"ע על רוחות דמקשינן בגמ' דיזכיר משום רוח שאינה מצויה, ומיהו החילוק פשוט דהתם אי אפשר להתקיים בלא רוח שא"מ [לולי תי' הגמ' דאפשר בנפוותא], אבל כאן אפשר להתקיים בלא אפלי, וכיון דאפשר להתקיים בלא אפלי אין מזכירין, ולפ"ז בטל ג"כ דאין מזכירין אע"ג דאיתא טל דברכה, מ"מ כיון דאפשר בלא טל דברכה לכן אין מזכירין.

כתב רש"י והא דאמרינן בתפלה משיב הרוח ומוריד הגשם לא משום חיוב אלא חוק גשם הוא מזכיר דרוחות מועילות לארץ לתקנה ולנגבה כדאמרינן זיקא דבתר מיטרא כמיטרא, אין מובן מה בעי רש"י בזה, והרי כיון דאם בא להזכיר מזכיר לכן מזכירין משיב הרוח, ואולי סבר רש"י דאם בא להזכיר היינו דיעבד, ולא דראוי לנהוג כן לכתחילה, [ודלא כהר"ן שכתב דזכור לטוב], ואולי כונת רש"י למנהג ספרד דלא מזכירין מוריד הטל, ואפ"ה רוח מזכירין, ולכן הוצרך

לפרש דהוי חוק גשם, ועדיין תמוה מש"כ רש"י דרוח היינו רוח שאחר הגשם, דא"כ הו"ל לומר מוריד הגשם ומשיב הרוח ויתבאר להלן בע"ה.

כתב הר"ן פירשו בו דתרתני קאמר לא חייבו חכמים להזכירם בזמנם וכו' ואף אם בא להזכירם שלא בזמנו מזכיר וכו', כונתו דלא חייבו להזכיר מתפרש דהגם דנהגו להזכיר מ"מ אין זה חובה, וא"כ לא שייך לומר ואם בא להזכיר מזכיר, דהרי לא חייבו קאי על המנהג להזכיר, ולכן ע"כ דקאי אטל בימות הגשמים, ורוח בימות החמה.

ויעויין ריטב"א שהאריך, והנה כתב דרוחות שאינן מצויות אין בהם תועלת, משום דאפשר בנפוותא, ואיך תועלת דרוח להביא הגשם, או אחרי הגשם שמועילה לגדל הצמחים, [וכדאייתי הריטב"א מירו', וצ"ע אמאי לא אייתי הא דגמ' דידן דרוחות שניות למטר], זה כבר כלול בהזכרת הגשם.

[וכ' ריטב"א ואם ירדו גשמים כראוי אין אנו צריכין לרוחות לגדל דשאים וצמחים, וצ"ע דסו"ס תקשי על הא דאמרו שניות למטר, וא"כ אמאי לא צריך להזכיר רוח, ואפשר דהך רוח הוי רוח מצוי, ולכן זה לא צריך להזכיר שהרי אין נעצר, ובפרט להרש"ש דמפרש דאתא ניהא ורזיא קאי ארוח, וא"כ ניהא הוי רוח מצוי, ומשום רזיא ודאי אי"צ להזכיר דהרי הוי סימן קללה, ואף להראשונים דניחא ורזיא קאי אגשם, מ"מ יתכן דהרוח היא רוח מצוי].

רש"י בגמ' וכיון דבעא אמיטרא וכו', ולכאור
הרי בהזכרה איירינן ולא בשאלה, ומוכח
דהזכרה נמי חשיב שאלה, ומסייע לזה לשון
הירו' דמצלי ומיקל משמע דבהזכרה יש ענין
של מצלי].

ודעת הרמב"ן לפרש הירושלמי דאם אמר
טל וגשם אינו חוזר, דכמו דבס"ד הא
דחוזר משום דלא אמר טל, כך גם במסקנא
הא דחוזר משום דלא אמר טל, אבל אמר
טל וגשם אינו חוזר, ולפ"ז גם אמר מפריח
הטל חוזר, דהרי אם למדנו בירו' דהגם דאין
חיוב להזכיר טל בקיץ, מ"מ המזלזל בטל
חוזר, ולהזכיר גשם ולא טל הוא זלזול בטל,
כל שכן מפריח הטל הוא זלזול בטל.

ונראה מהר"ן דיש ג' פירושים בירושלמי, א',
דהירו' משני דהזכיר גשם הוא סימן
קללה ואפי' אם הזכיר גם טל וגם גשם, ב',
פי' הרמב"ן דהזכיר גשם ולא טל הוא זלזול
בטל, ולפ"ז גם מפריח הטל חוזר, [אבל עצם
הזכרת הגשם לא הוא קללה כיון שאין גשמים
סימן קללה בקיץ אם כבר ירדו גשמים
בחורף], ג', פי' הר"ן דהזכרת גשם הוא קללה,
אבל לא הוא זלזול בטל, דהרי אפי' מפריח
הטל אין חוזר, ואפי' אם גם הזכיר טל לא
הוא קללה כל כך.

ובדין הזכיר טל במקום גשם דמבואר
בירושלמי דאינו חוזר, והקשה הר"ן
על הר"ף דהעתיק הירו' והרי משמע בבבלי
דפליג דהרי אמרו לא אמר מוריד הגשם
מחזירין אותו, ובפשוטו איירי שהזכיר מוריד

וסיים הריטב"א וטל, הגם דטל ברכה נעצר,
מ"מ כיון דלא מינכר אין מזכיר,
והריטב"א לשיטתו דטעמא דלא נעצר הוא
משום דלא הוא גבורות, ולכן הגם דטל דברכה
דנעצר, מ"מ כיון דלא ניכר, ממילא תו לא
הוא גבורות, ולכן אין מזכיר, אבל הר"ן לא
הזכיר טעמא דגבורות ולכן הוצרך לומר
דטעמא דטל דברכה, משום דאין מזכירין רק
מה שנעצר לגמרי.

מה שהערנו על רש"י, שוב ראיתי בריטב"א
שכתב דבמה שמקדימים רוח לגשם,
ש"מ דלאו היינו זיקא דבתר מיטרא, אלא
זיקא דמביא את הגשם וכדאמרו כ"ד א'.

ד. ג' ב', א"ר חנינא הלכך בימות החמה
וכו'. דין אמר גשם בקיץ, או לא
הזכיר גשם בחורף, לא נזכר כלל בברייתא,
ולא שייך על זה הלכך, ורק על דין הזכיר
רוח בקיץ, או לא הזכיר רוח בחורף, זה שייך
לברייתא, ואדרבה דין הזכיר גשם בקיץ
דמחזירין אותו הוא נגד הברייתא, וכמבואר
בירושלמי דמקשינן על הך דינא דאמר גשם
דמחזירין אותו, מברייתא דבטל וברוחות לא
חייבו חכמים להזכיר, ומשני דלא דמי מאן
דלא מצלי ולא מיקל למאן דמצלי ומיקל.

וביאור הקו' בירו' דהוה ס"ל להירושלמי
דהא דהזכיר גשם בקיץ מחזירין
אותו משום דלא הזכיר טל, ולכן מקשינן
מברייתא דאין חיוב הזכרת טל, ומשני דלאו
משום חיוב הזכרת טל הוא חוזר, אלא משום
דמיקל והיינו דגשמים סימן קללה, [ולשון

סימן קללה רק אם מזכיר רק גשם, אבל כשמזכיר גם טל לא הוי סימן קללה.

והנה גם דין הזכיר גשם בקיץ חוזר הוא מבואר במשנה, דהרי טעמא דר' יהודה דמזכיר טל רק במוסף, מבואר בירו' דמשום דלית כל עמא תמן, ואם יזכירו בשחרית הרי מי שלא הי' במעריב יחשוב שכבר במעריב פסקו מלומר גשם, ומפרש הסמ"ג דאז יתפלל תשלומין לבטלה, הרי דבהזכיר גשם בקיץ חוזר, ומיהו יתכן דהסמ"ג מפרש כן רק אחרי דנתחדש בר' חנינא דהזכיר גשם בקיץ דחוזר, ובאמת דהשפת אמת תמה בזה מנ"ל לר"ח הך דין דאם הזכיר גשם בקיץ דחוזר, והרי ר"א דמיו"ט ראשון של חג סובר דהזכרה משמע בעונתו, וא"כ אף יכול להזכיר גשם בקיץ, וכתב דבזה גופא פליגי ר"א ור"י, דר' יהושע סובר דלא משמע בעונתו.

והנה להרמב"ן דסובר דעצם הזכרת גשם בקיץ לא הוי סימן קללה, ורק הוי זלזול בטל, וא"כ יתכן דלר' יהושע הזכרת גשמים בחג הוי סימן קללה, ואף אם יזכיר טל לא מהני, כיון דהזכרת גשם בחג גרע מהזכרת גשם בקיץ, וצ"ע להרמב"ן איך יתפרש הא דנחלקו ר"א ורבי אם בא להזכיר כל השנה כולה מזכיר, דהרי אם כל החסרון בהזכרת גשם בקיץ הוא משום זלזול בטל, א"כ מה מהני סברת בעונתו, סו"ס יש כאן זלזול בטל, שמזכיר גשם ולא טל, ואם איירי שמזכיר גם טל, הרי בזה לא איכפת לן שמזכיר גשם, וא"כ אמאי סובר רבי דמשעה שמפסיק לשאלה מפסיק להזכרה.

הטל, ועוד הקשה הר"ן דמדקאמר לא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו הו"ל לומר חידוש טפי דלא אמר מוריד הגשם אין מחזירין אותו, ועוד הקשה דהרי דינא דלא אמר גשם דמחזירין אותו אין בזה חידוש, דברייטא הוא, ואם איתא דהבבלי סובר כהירו' הו"ל לאשמועינן הך דינא דאם הזכיר טל במקום גשם דיצא, וכ' הראב"ד דאין לנו לדחות הרי"ף מכח הני קושיות, והרמב"ן כתב דהבו דלא לזסיף עלה דוקא בהזכרה ולא בשאלה.

והנה מה שהק' הר"ן דמשמע בגמ' דלא אמר מוריד הגשם ואמר סירכ' דמוריד הטל, יתכן דבגונא דמזכיר טל בקיץ, לא מהני מה שהזכיר בחורף טל במקום גשם, ורק אם אין מזכיר טל בקיץ, בזה הוא דמהני אם הזכירו בגשם, אבל זה לא יתכן דהרי הירו' משני דברייטא איירי דלא הזכיר לא טל ולא גשם, ואם איתא אפשר לאוקמא אפי' בדחזקיר טל, ובגונא דהזכיר בקיץ טל, אלא מוכח דבכל גווי הזכיר טל אינו חוזר.

ה. ר' חנינא חידש ב' חידושים, חדא דהזכיר גשם בקיץ חוזר, ועוד דלא הזכיר גשם בחורף חוזר, ודין זה דלא הזכיר גשם בחורף חוזר הוא מבואר בברייטא, אבל דין הזכיר גשם בקיץ דחוזר אינו מבואר בברייטא, וביירו' מבואר [לפ' הרמב"ן והר"ן] דאם אמר טל וגשם אין חוזר, ונחלקו הרמב"ן והר"ן בביאור הדין, דהרמב"ן סובר דאין הזכרת גשם בקיץ סימן קללה, ורק אם אין מזכיר טל הוי זלזול בטל, והר"ן סובר דהוי

על ר' חנינא דאמר הי' עומד בגשם והזכיר טל דאינו חוזר מהא דתניא לא אמר גבורות גשמים מחזירין אותו, ומאי קו' דלמא כונת ר' חנינא שהזכיר גם גשם וגם טל, וע"כ דסתמא מתפרש דהזכיר כהרגלו רק טל, ואפ"ה מבואר דחוזר, וא"כ הבבלי פליג על הירו' בזה.

והנה להרמב"ן דהזכיר טל וגשם בקיץ אין חוזר, אבל הזכיר רק גשם חוזר דהוי זלזול בטל, א"כ לכאו' כל שכן דאם הזכיר בחורף רק טל דהוי זלזול בגשם, וא"כ איך יתכן דיצא והרי אם הזכיר בחורף טל ואמר מפריח הגשם נראה דגם להירו' לא יצא, וא"כ כיון דאם הזכיר רק גשם בקיץ חשיב כזלזול בטל, ה"ה הזכרת רק טל בחורף חשיב כזלזול בגשם ואמאי יצא, וצ"ל דרק בטל שייך זלזול במה שמזכיר רק גשם, אבל הזכרת טל בחורף אינה מהוה זלזול בגשם.

והנה משמע בריטב"א דסובר דיש בזה חידוש דהזכיר בחורף גשם וטל דיצא, וא"כ תיקשי לקושטא למאי דסובר הבבלי דהזכיר טל במקום גשם לא יצא, מנ"ל דהזכיר גשם וטל דיצא, וצ"ל דלקושטא מודה הריטב"א דמסברא ידעינן דיצא, ורק בתורת קו' הוא דהקשה דלמא כונת ר' חנינא דהזכיר גם גשם וגם טל, אבל לקושטא מודה דמסברא ידעינן לה.

ו. ג' ב', א"ר חנינא הלכך בימות החמה אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו. יש לעיין מאי קמ"ל והרי בברייתא

ובדין לא הזכיר גשם בחורף דחוזר, מבואר בירושלמי דבהזכיר טל אינו חוזר, ובראשונים תמהו טובא על הרי"ף שהעתיק הירו', והרי הבבלי אין סובר כן, ובריטב"א כתב להקשות חדא בסברא דאיך יתכן דהזכרת טל שאינה חיוב פוטרת הזכרת גשם, הו"ל כמפריש מן הפטור על החיוב.

[ולכאו' הקו' בסברא אינה מובנת דהרי סו"ס הירו' סובר כן, וא"כ מה שייך לומר וכן בדין שהרי וכו' להכריע בסברא כנגד הירושלמי, ובשלמא מה שהמשיך להקשות דלשון הבבלי משמע דפליג ניחא, אבל קו' בסברא לכאו' לא שייך להקשות דהרי סו"ס הירו' סובר כן, ואנן כאצבעתא בקירא לסברת הירו', ואפשר דהנה הריטב"א הזכיר בדבריו ובהזכרת הטל אין שם שום חיוב וכו' ואפי' אומר מפריח הטל, וא"כ יש לומר דהנה הרמב"ן סובר דלהירו' מפריח הטל חוזר דהוי זלזול בטל, וכמו שהוכיח הרמב"ן דאם אמר טל וגשם אין חוזר, הרי דהא דחוזר בהזכיר רק גשם הוא משום זלזול בטל, וא"כ אפשר דלהירו' דמפריח הטל חוזר, יתכן להבין דהזכרת טל מהני במקום גשם, אבל להבבלי דמפריח הטל אין חוזר, לא מסתבר דיהני הזכרת טל במקום גשם, והנה אף שהדברים מצד עצמם נכונים, אבל קשה לפרש דזו כונת הריטב"א שהרי לא הביא כלל דעת הרמב"ן בזה, ורק הר"ן הביא].

עוד הקשה דלא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו מתפרש בפשוטו שאמר כהרגלו מוריד הטל, וראי' לדבר דהרי הירו' מקשה

ואף אם טל הי' נעצר בימות הגשמים ג"כ היה יכול להזכיר טל וגשם, כמו דיכול להזכיר בימות החמה גשם וטל, וא"כ מה החידוש דאם בא להזכיר טל בימות הגשמים דמזכיר, ולכאור' מוכח מכאן דאיירי שלא הזכיר גשם ואפ"ה אינו חוזר כיון שהזכיר טל, וכמבואר בירו' דהזכיר טל במקום גשם דיצא, ולפ"ז יש לתמוה דהרמב"ן תמה על הרי"ף שהביא הירו' להלכה, ולכאור' הרי הרמב"ן דסובר דהזכיר בימות החמה טל וגשם דיצא, הוא מוכרח מהברייתא דינא דהירו' דהזכיר טל במקום גשם דיצא, וכעת צ"ע.

ויעיין ריטב"א שכתב שהקשו רבים למה לא דיבר ר' חנינא בענין הטל, כוונת קושייתו דכמו דהוצרך ר' חנינא לחדש דין הזכרת רוחות בימות החמה, כן צריך לחדש דין הזכרת טל בימות הגשמים, ויותר יש לחזק הקו', דהרי דין לא הזכיר משיב הרוח בימות הגשמים הוא פשיטא, דהרי תניא בברייתא לא חייבו להזכיר, וא"כ הו"ל לאשמועינן דין אחר דהזכיר מוריד הטל בימות הגשמים אין חוזר, דומיא דחידוש דהזכיר משיב הרוח בימות החמה, ות' הריטב"א דזה כלול בדין לא אמר מוריד הגשם, דמשמע דאיירי באמר מוריד הטל, וחוזר רק משום דלא אמר גשם, אבל מצד שהזכיר מוריד הטל אינו חוזר, ולכאור' יש לדחות לפי הרמב"ן דהזכיר גשם וטל בימות החמה אין חוזר, א"כ אף אם הייתי אומר דהזכיר טל בימות הגשמים דחוזר, אבל אם הזכיר גם גשם אינו חוזר, וא"כ אין ראוי ממה

שנינו, ואם בא להזכיר מזכיר, ונראה דאי מברייתא הו"א דדוקא בימות הגשמים אם בא להזכיר מזכיר, וקמ"ל ר' חנינא דגם בימות החמה.

וכן מבואר בריטב"א שכתב וז"ל והכי מוכח מדר' חנינא דבסמוך וכו', הנה מבואר דהביא ראי' מר' חנינא דהא דתניא בברייתא דאם בא להזכיר מזכיר קאי גם אימות החמה ולא רק אימות הגשמים.

ותוכן פירושו דהריטב"א בברייתא הוא דבטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, [דבפשוטו דקשה מהיכי תיתי דחייבו דאיצטריך תנא לאשמועינן דלא חייבו], מתפרש דהגם דהמנהג דמזכירין [הא דהמנהג דמזכירין רוח בימות הגשמים הוא מבואר במשנה אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר משיב הרוח וכו'], מ"מ אין בזה חיוב, וא"כ ע"כ דסיפא דאם בא להזכיר מתפרש רוח בימות החמה, וטל בימות הגשמים, דאי רוח בימות הגשמים וטל בימות החמה, פשיטא דהרי זהו המנהג, וע"כ דהכונה אפי' רוח בימות החמה, וטל בימות הגשמים.

ולכאור' יש לעיין טל בימות הגשמים דמזכיר היכי דמי, אי לא הזכיר גשם, הרי חוזר, וא"כ לא שייך לומר על זה אם בא להזכיר מזכיר, דהרי קושטא דחוזר, ואי איירי שהזכיר גם גשם וגם טל גם זה לא יתכן, לפי מה שנוקט הרמב"ן דאם הזכיר גשם וטל בימות החמה אינו חוזר, וא"כ כל שכן דיכול להזכיר טל בימות הגשמים אם הזכיר גשם,

דאמרו לא הזכיר מוריד הגשם חוזר, דמצד הזכרת טל אין חוזר, דאיכא למימר דלעולם הזכיר טל חוזר, אבל אם הזכיר גם גשם אין חוזר, ולכן אמרו דלא הזכיר גשם חוזר, משום דאם הזכיר גשם אף אם הזכיר טל אינו חוזר, ובאמת דהריטב"א כלל לא הביא דעת הרמב"ן דבהזכיר גשם וטל בימות החמה דאינו חוזר, וא"כ להריטב"א לשיטתו ניהא הא דתירץ דמהא דאמר לא הזכיר גשם מוכח דהזכרת טל בימות הגשמים אינה מעכבת, אבל להרמב"ן תחזור קו' הרבים שהזכיר הריטב"א דאמאי לא א"ר חנינא שהזכיר מוריד הטל בימות הגשמים אינו חוזר.

ולפי פשוטו יש ליישב דמאחר דהשמיענו ר' חנינא דכוונת הברייתא ואם בא להזכיר מזכיר היינו אפי' רוח בימות החמה, ממילא ידענא דמתפרש גם על טל בימות הגשמים, ולכן לא הוצרך ר' חנינא לומר דהזכיר טל בימות הגשמים אינו חוזר.

אלא דעדיין קשה מאי קמ"ל דלא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותנו, והרי בברייתא קתני דלא חייבו להזכיר, ומיהו בזה יש לומר דנקט לה אגב סיפא דלא הזכיר גשם דחוזר.

ז. וכתבו תו' דלכתחילה אין להזכיר משיב הרוח בימות החמה, ודייקו כן מדא"ר חנינא דאם אמר אין מחזירין אותנו, משמע דלכתחילה אין ראוי לומר, והנה בברייתא קתני ואם בא להזכיר מזכיר, ולהתו' צ"ל דהוי דיעבד רק אימות החמה, דאי

בימות הגשמים הרי לכתחלה ראוי להזכיר משיב הרוח.

וגראה דגם רש"י סובר כן דהרי כתב והא דאמרינן בתפלה משיב הרוח ומוריד הגשם וכו', באור דבריו דהוה קשיא לי' כיון דאם בא להזכיר מזכיר מתפרש דיעבד וכן הרי המנהג דאין אומרים משיב הרוח בקיץ, א"כ אמאי אומרים משיב הרוח בימות הגשמים, ולזה תירץ דב' רוחות הן, הא דאמרו דרק בדיעבד היינו הזכרת רוח שאינה נעצרת, והא דמזכירין רוח בימות הגשמים היינו רוח דאחר הגשם, ונמצא דהזכרת הרוח קשורה להזכרת גשם.

ויעויין תו' ג' א' שכתבו לפיכך אין קפידא לומר מוריד הטל אפי' בימות החמה וכו', הך לישנא יתכן לפרש או דהכונה דאין קפידא אם לא אמר מוריד הטל, או דהכונה דאין קפידא אם אמר מוריד הטל, וממה שסיימו אך שלא יאמר מוריד הגשם, מוכח דכוונתם דאין קפידא אם מזכיר מוריד הטל, ולפ"ז צ"ע מה שכתבו אפי' בימות החמה, דאדרבה הו"ל לומר אפי' בימות הגשמים דהא בימות החמה לכתחילה צריך לומר, ומוכח דדעת התו' דאף מוריד הטל בימות החמה לכתחילה אין לומר, ורק אין קפידא אם אמר דהיינו דאין מחזירין אם אמר, ואע"ג דרוח מזכיר לכתחילה בימות הגשמים, היינו כמש"כ רש"י, דזה סוג רוח דבתר גשם, אבל סוג רוח דעלמא שאינה נעצרת, זה אף בימות הגשמים לכתחילה אין ראוי להזכיר, וממילא אף טל אין ראוי להזכיר אף לא בימות החמה.

והנה הרי לעיל סק"ו נתבאר דר' חנינא מחדש דאם בא להזכיר מזכיר קאי גם ארוח בימות החמה, וכל זה ניחא רק להריטב"א וסייעתו דסובר דהזכרת טל בימות החמה ורוח בימות הגשמים הוא לכתחלה, [ויסוד שיטתו משום דהרי זה מבואר במשנה דמזכירין רוח בימות הגשמים, ולא ניחא לי' לפרש כרש"י דאיירי בסוג רוח דבתר גשם, ולכן ע"כ דהזכרת רוח מצויה היא לכתחילה, וממילא ה"ה טל בימות החמה הוא לכתחילה], ורוח בימות החמה וטל בימות הגשמים הוא דיעבד, אבל לשיטת רש"י ותו' דגם טל בימות החמה ורוח בימות הגשמים הוא דיעבד, [וכמבואר ברש"י דמה שמזכירין רוח בימות הגשמים היינו סוג רוח דגשם, אבל רוח מצויה בעלמא אף בימות הגשמים אין מזכירין], א"כ מה חידש ר' חנינא טפי מהברייתא, ואפשר דגם להתו' יתפרש דר' חנינא מחדש דלא תטעה כהריטב"א דיש חילוק בין הזכרת רוח בימות הגשמים לימות החמה, אלא דאין חילוק ואף בימות החמה אם בא להזכיר מזכיר, כיון דאף בימות הגשמים הוי רק דיעבד.

ובתו' כתבו ומשם הר"ב שאין לומר וכו', ומתפרש דלא רק משיב הרוח בימות החמה הוי דיעבד, אלא אף בימות הגשמים, ומה שמזכיר רוח בימות הגשמים היינו סוג רוח אחר וכמ"ש רש"י, וכן טל בימות החמה הוי רק דיעבד, וכמבואר בתו' דאין קפידא אם מזכיר טל, אבל לכתחילה אין מזכיר טל.

וכתבו תו' ומשו"ה אמר הר"י בשם או"ז לעולם בין בימות החמה בין בימות הגשמים מוריד הטל דלעולם לא אתי לידי ספק אמר ספק לא אמר, נראה דכוונתו כך, דאחרי שכתבו תו' דהזכרת משיב הרוח הוא רק דיעבד, וממילא גם הזכרת מוריד הטל בקיץ הוא רק דיעבד [וכדנתבאר לעיל היטב], אבל לכתחלה אין להזכיר מוריד הטל בקיץ, אפ"ה [ונראה להגיה בתו' ואפילו הכי אמר הר"י בשם או"ז וכו'] הי' נוהג הר"י לומר מוריד הטל בימות החמה, כדי שבימות הגשמים לא יצטרך לחזור אם לא הזכיר, כיון דהרי בירו' מבואר דאם הזכיר טל במקום גשם דיצא, והא דהזכיר טל גם בימות הגשמים, אע"ג דכדי להינצל מטעות דהזכרת גשם סגי אם יזכיר רק בימות החמה, דאז אם יהא מסופק נימא שהזכיר טל כהרגלו, ומדוע הי' צריך להזכיר גם בימות הגשמים טל, ונראה דהתו' לשיטתיהו דאין ענין להזכיר טל בימות החמה טפי מבימות הגשמים, ולכן כיון שהזכיר טל בימות החמה, [אע"ג דהוי דיעבד, מ"מ כדי לינצל מספק הזכיר גשם שרי] תו גם בימות הגשמים הזכיר, דמהיכי תיתי להזכיר רק בימות החמה, ועוד דאדרבה משמע מלשון התו' דטפי שייך להזכיר טל בימות הגשמים [וכמו שכתבו דאין קפידא אם מזכיר טל אפי' בימות החמה], וא"כ אם מזכיר בימות החמה אין ראוי שלא להזכיר בימות הגשמים.

ח. יעויין ריטב"א ור"ן, והנה נראה שנחלקו בביאור הברייתא בטל וברוחות

לא חייבו חכמים להזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר, דהריטב"א מפרש לא חייבו חכמים להזכיר טל בימות החמה ורוח בימות הגשמים, ואם בא להזכיר אפי' רוח בימות החמה וטל בימות הגשמים מזכיר, אבל הר"ן מפרש דאם בא להזכיר מזכיר מתפרש דיש ענין להזכיר וזכור לטוב, ודאי ארוח בימות הגשמים וטל בימות החמה, והנה ר' חנינא דאמר דהזכיר רוח בימות החמה אין מחזירין אותו, להריטב"א כבר נתפרש כן בברייתא, אלא דיש לומר דהיא גופא קמ"ל ר"ח דזהו הבאור בברייתא, וכמש"כ סק"ו, ולהר"ן ניחא טפי כיון דברייתא לא איירי בדין רוח בימות החמה, דהרי אם בא להזכיר מזכיר איירי ברוח בימות הגשמים, [ובברייתא דעבים ורוחות לא חייבו להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר, ולכא' מתפרש כהר"ן, דאם בא להזכיר בימות הגשמים, וא"כ דומיא דהכי גם בטל וברוחות מתפרש כן, ואולי זו כונת הר"ן במה שכתב וגרסינן נמי בברייתא תנא בעבים וברוחות וכו' דכונתו דמברייתא זו מוכרח כפירושן], והנה רוח בימות החמה הוי רק בדיעבד, וכלישנא דר' חנינא דאין מחזירין אותו, ולהר"ן ניחא דברייתא דזכור לטוב איירי כשמזכיר רוח בימות הגשמים, ולהריטב"א דאם בא להזכיר איירי ברוח בימות החמה, ע"כ דאם בא להזכיר מזכיר, היינו בדיעבד, ומתפרש דוקא רוח בקיץ, דאי רוח בחורף הוי לכתחלה, ורש"י ותו' ס"ל דגם רוח בחורף וטל בקיץ, הוי דיעבד.

ונמצא דיש כאן ג' שיטות, שיטת הר"ן דרוח בחורף וטל בקיץ זכור לטוב, ורוח בקיץ הוי דיעבד, וה"ה טל בחורף, שיטת הריטב"א דרוח בחורף וטל בקיץ, מזכיר לכתחילה, ורוח בקיץ וטל בחורף הוא דיעבד, ושיטת רש"י ותו' דאף רוח בחורף וטל בקיץ הוי דיעבד, דמה שמזכיר רוח בחורף הוי רוח דגשם, אבל רוח דעלמא הוי דיעבד אף בחורף וה"ה דטל בקיץ הוי דיעבד, וזהו מנהג אשכנז שאין מזכירין טל בקיץ, וזהו כונת הב"י שכתב דמנהג אשכנז שאין מזכירין מוריד הטל טעמייהו דהרי לענין רוח מבואר דהוי רק דיעבד, וה"ה לענין טל, ולכא' הרי רוח בחורף מזכירין לכתחילה, והרי טל בקיץ הוי דומיא דרוח בחורף, וצ"ל דכונתו כמש"כ רש"י דרוח דמזכירין בחורף היינו רוח דבתר מיטרא, אבל רוח דעלמא הוי דיעבד גם בחורף, וממילא ה"ה טל בקיץ.

ולרש"י ותו' ניחא הא דא"ר חנינא בימות הגשמים לא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו, דלכא' זה פשיטא דהרי תניא בברייתא דלא חייבו להזכיר ולרש"י ניחא דהואיל ומה שאנו מזכירים היינו רוח דבתר מיטרא, והוי מינא דגשם, לכן הוה ס"ד שאם לא הזכיר משיב הרוח בימות הגשמים דמחזירין אותו, שהרי הוי כאילו לא הזכיר גשם, וקמ"ל דאפ"ה אין מחזירין אותו.

סימן ט

בסוגיא דשאלה והזכרה ד' ב'

והנה אי ר"י דברייתא מיום שביעי, נחא לישנא דסמוך לגשמים, דזמן הגשמים הוא בשמ"ע דכבר אין יושבים בסוכה, ולא הוי סימן קללה, וסמוך לגשמים היינו יום שביעי, ואי ר"י דברייתא היינו ליל שמיני, א"כ סמוך לגשמים לא מתפרש קודם זמן הגשמים, אלא מתפרש בזמן הגשמים.

והנה אי ר"י דברייתא היינו יום שביעי, וכמש"כ דהכי מתפרש סמוך לגשמים, א"כ כד דחי אביי אפ"י תימא ר"א שאלה לחוד והזכרה לחוד, מתפרש נמי דשואלין בשביעי, וזה צ"ע דהרי גשמים בחג סימן קללה, ואין שואלין בשביעי, וצ"ל דבכלל דברי אביי דשאלה לחוד והזכרה לחוד, ואז מתפרש סמוך לגשמים בשמיני ולא בשביעי כדס"ד דרבא [דרק בס"ד דשאלה היינו הזכרה, א"כ ע"כ דהך דינא דאין שואלין הוא ר"י דברייתא ולא ר"י דמתני', דהרי ר"י דמתני' כבר נשנה, אבל למאי דמסיק דאירי בשאלה, א"כ אתיא כפשוטו סמוך לגשמים היינו בזמן הגשמים].

ובלישנא בתרא איכא דאמרי לימא ר"י הוא דאמר וכו', ובפשוטו החילוק הוא דבלישנא קמא אביי הוא דאמר שאלה לחוד והזכרה לחוד, ובלישנא בתרא אביי הוא דאמר לה, ורש"י כתב ולא גרסינן סברוה שאלה לחוד והזכרה לחוד דהא לא משתמע

א. ד' א', אין שואלין את הגשמים וכו'. יש לעיין מאי ס"ד לפרש דאין שואלין היינו אין מזכירין, והרי להדיא א"ר אליעזר אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר, ונראה דכיון דר' יהודה איירי בהזכרה, לכן הו' ס"ד דשואלין היינו הזכרה, ועוד דהרי מתני' היא לקמן י' א' אם בג' מרחשון שואלין, או בז' מרחשון, ולכן הבינה הגמ' דכעת לא איירינן בשאלה אלא בהזכרה, ובוה מדוייק לשון רש"י שכתב כלומר הא דקתני אין שואלין את הגשמים היינו אין מזכירין את הגשמים, והיינו דאין כונת הגמ' דדין הזכרה שוה לדין שאלה אלא כונת הגמ' דאין שואלין היינו אין מזכירין, והיינו משום דכל הוכחת הס"ד הוא מהא דכעת לא איירינן בשאלה, אלא בהזכרה.

ואמר רבא ר' יהושע היא דאמר משעת הנחתו, והק' הגרע"א אמאי נקט ר"י דברייתא, ולא ר"י דמתני', ואיני מבין קושייתו, דהרי מבואר בגמ' ג' א' דר"י דמתני' ור"י דברייתא תרי תנאי הוו, וא"כ כונת הגמ' דאין שואלין הוא שיטה שלישית, והיינו ר"י דברייתא, דהרי ר"י דמתני' כבר נשנית, וחילוק השיטות הוא או דר"י דברייתא משביעי, ור"י דמתני' משמיני, או דר"י דברייתא מליל שמיני, ור"י דמתני' מיום שמיני.

מצד סימן קללה, וא"כ לא הוי חדא מילתא
שאלה והזכרה.

ב. ד' ב', ורמינהו עד מתי שואלין את
הגשמים וכו', הנה מקשינן סתירה
מר"י אדר"י דלענין שאלה סובר ר"י דשואלין
כל הפסח, ואמאי לענין הזכרה מפסיקין
ביו"ט ראשון של פסח להזכיר, ומשני רב
חסדא כאן לשאול כאן להזכיר, ומקשי עולא
מה במקום שאין שואל מזכיר, ופירש"י
דביו"ט אין שואלין, משמע דבמוצאי שמ"ע
שואלין לר' יהודה, והנה הק"ו אינו בדקדוק
שהרי לו יצוייר שהי' שאלה ביו"ט הי' שואל,
וא"כ לא מצאנו דאין דין שאלה, ואיכא דין
הזכרה, וצ"ל דעיקר קו' הגמ' הוא דאין סברא
דשואל ואין מזכיר, ומשני עולא תרי תנאי
ואליבא דר' יהודה, וצ"ע אמאי לא קאמר הא
דידי' הא דרב' דהרי ר' יהודה דמתני' מבואר
בברייתא דמשמ' דר' יהושע בן בתירא הוא,
וצ"ל דקים לגמ' דרק דין הזכרה הוא משמ' דר'
יהושע, אבל דין הפסקה הוא בשיטת ר'
יהודה, והנה צ"ע דלטעמא דירו' שיצאו
מועדות בטל, א"כ נימא דלכן מפסיק להזכיר
ביו"ט ראשון של פסח אע"ג דממשיך לשאול,
משום דבעינן שיצאו מועדות בטל, וצ"ל
דס"ל להגמ' דאין כאן מעליותא דטל אם
שואלין גשמים, והנה למאי דמסיק עולא
דתרי תנאי אליבא דר' יהודה נמצא דיש ג'
שיטות בהפסקה, ביו"ט ראשון של פסח
במוסף, בסוף פסח, בסוף ניסן, ובפשוטו לר'
יהודה דר"מ, מזכירין גשם ביו"ט אחרון של
פסח אע"ג דאין שואלין.

ממתני', ולכאו' כונת הגירסא דבל"ב אמרינן
איפכא דסברוה דאיירי בשאלה, ומסיק
דאיירי בהזכרה, ועל זה כ' רש"י דלא משתמע
ממתני', וצ"ע דאדרבה פשטא דמתני' דאיירי
בשאלה, ולא בהזכרה, דאף דנדחקנו לפרש
לישנא קמא דסברת הגמ' לומר דשאלה
והזכרה חדא מילתא, היינו משום דמשנתנו
לאו בשאלה איירי, אבל מ"מ לא שייך לומר
דפשטא דמתני' דאיירי בהזכרה.

ויעויין ברגמ"ה פי' מחודש דסברוה שאלה
והזכרה חדא מילתא היא, היינו
דסברוה דשאלה והזכרה הוא באותו יום,
והיינו רק כר"י דברייתא, דאי ר"א הרי אין
שואלין ביו"ט, ואי ר' יהודה ג"כ אין שואלין
ביו"ט, וא"כ רק לפי ר"י דברייתא זה יתכן
דכיון דמזכירין בשביעי גם שואלין בשביעי,
ומשני אפי' תימא ר"א שאלה לחוד והזכרה
לחוד, והיינו דשואלין בחוה"מ, וצ"ע דהרי
להדיא א"ר יהושע אף אני לא אמרתי לשאול
אלא להזכיר, וא"כ אין שואלין בחוה"מ דהוי
סימן קללה, ועכ"פ לפירושו ניחא הא דאמרו
ר"י דברייתא כיון דרק ר"י דברייתא הוו ביום
אחד ממש.

וברבנו חננאל לפי הגירסא שלפנינו הוי
ממש כפי' רגמ"ה, וחדשים מקרוב
באו להגיה הניחא לר' יהושע דאמר משעת
הנחתו מזכיר ולמחר שואל, וכנראה הכונה
דמה שאין שואל מצד יו"ט, זה שפיר חשיב
ביום אחד, כיון דאילו הי' ברך עלינו הי'
מזכיר, אבל לר"א הרי אין שואלין כל חוה"מ

איכא, דהא בסופו ג"כ שייך ריצוי שאלה כיון דמה דאינו שואל הוא מחמת יו"ט, וכמו דלקושטא כן הוא גם למאי דמשני תרי תנאי אליבא דר' יהודה, דסו"ס נמצא דלר' יהודה דמתני' מזכיר בליל יו"ט של פסח אע"ג דאינו שואל, ומכח קו' אביי הכריח רש"י דכונת רבה דמפסיק לשואל במנחה ערב יו"ט, אלא דצ"ע דא"כ אמאי הוצרך אביי לומר אלא מחוורתא כדעולא הרי יכול לומר עד שיעבור הפסח היינו עד ליל יו"ט ראשון דפסח דאז שפיר מזכיר אע"פ שאינו שואל, וצ"ע.

ג. **שב**, א"ר אסי א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה וכו', הנה איירי לענין הזכרה אבל לענין הפסקה דאיכא תרי תנאי אליבא דר' יהודה לא גילה לן ר' יוחנן כמאן קי"ל, אבל יתכן דכיון דאמר דקי"ל כר' יהודה א"כ בכל מה דאמר ר' יהודה משום ר' יהושע קי"ל כותי', וגם בהא דמפסיקין ביו"ט ראשון בין לשואל בין להזכיר.

ומקשינן מהא דא"ר אליעזר הלכה כר"ג, ולכאו' דקארי לה מאי קארי לה, וכי לא ידענו שיש לתרץ גברא אגברא קרמית, ואפשר דעיקר הקו' היא דלא משמע דת"ק ור"ג תרווייהו דלא כהלכתא, ולכן גם איבע"א כאן לשואל כאן להזכיר, ואז ממילא כבר יתכן דר' יוחנן נמי סובר כר' אלעזר דהלכה כר"ג.

וקו' הגמ' והאמר ר' יוחנן במקום ששואל מזכיר, פירש"י ואיך אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה, והרי אינו שואל ביו"ט, ולכאו'

ורב יוסף משני עד שיעבור הפסח היינו ש"ץ היורד ביו"ט ראשון של פסח, ודחינן משום דליכא שאלה ביו"ט, ולא מצי להתפרש על מתורגמן, כיון דמתורגמן אין שואל דבר שאי"צ לציבור, ופירש"י כיון דזמן הפסקה הוא לאו אורח ארעא למישאל, ולכאו' אין מובן דהרי בשחרית עדיין מזכיר גשם, וא"כ אמאי שלא ישאל מתורגמן, וכבר הק' כן הרש"ש, וצ"ל דהרי מעיקר הדין היו צריכים להזכיר טל מבערב, ורק משום דלית כל עמא תמן ויעשו אגודות אגודות אין מזכירין מבערב, ולכן לענין שאלה כיון דליכא שאלה ביו"ט, א"כ כבר מבערב לא שייך שאלה, ובזה מיושב גם קו' הגבו"א דניתן לפרש שאלה ביו"ט לענין טעה והתחיל ברך עלינו דהדין הוא דגומר הברכה ועלה קאמר דבשחרית שואל ותן טו"מ, ולא במוסף, ולמש"כ ניחא, דבאמת אין אומר ותן טו"מ, כיון דיו"ט ראשון של פסח כבר לא הוי זמן שאלה, וגם הזכרה דמזכיר הוא רק מטעמא דאגודות אגודות, הא לאו הכי לא ה' מזכיר גשם מבערב.

והנה גם לרב יוסף, לר"מ מזכירין גשם עד שיעבור ניסן, ורבה משני עד שיעבור פסח היינו זמן שחייטת הפסח, ורש"י מפרש דמנחה בערב פסח מפסיק לשואל, וצ"ע מגין לו לפרש כן, ואמאי לא נימא דפוסק מלשואל בליל יו"ט, והוי ממש כתחלתו כן סופו, דכמו תחלתו אינו שואל משום יו"ט, ה"ה סופו אינו שואל משום יו"ט, ואפשר משום דאז אין מובן שאלת אביי דסופו מאי ריצוי שאלה

תמוה אמאי הוצרך לכך, ואמאי לא פירש דאינו שואל עד ג' או ז' מרחשון, ונראה משום דרש"י הבין דקו' הגמ' גם לת' קמא דגברא אגברא קרמית דאז נמצא דר' יוחנן סובר דלר' יהודה שואלין במוצאי יו"ט, ואפ"ה מקשינן מדא"ר יוחנן במקום ששואל מזכיר.

והנה מקשה הגמ' מדא"ר יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשואל, ומשמע דהקו' רק מר' יוחנן אדר' יוחנן, דהרי מתפרש שזהו המשך קו' ר' זירא לרב אסי מי א"ר יוחנן הכי, ולכאו' בלאו הכי נמי תיקשי דר' יוחנן דלא כר' אליעזר ודלא כר' יהושע ודלא כר' יהודה, וא"כ כמאן אמרה למילת', וצ"ל דלולי דא"ר יוחנן הלכה כר' יהודה, הייתי אומר דת"ק ור"ג איירו אף בהזכרה, ולכן קשיא רק מר' יוחנן אדר' יוחנן.

ומסיק הגמ' דכאן בזמן שביהמ"ק קיים כאן בזמן שאין ביהמ"ק קיים, והיינו דהיכא דאיכא עולי רגלים אז בז' מרחשון שואל ומזכיר, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים, אז הלכה כר' יהודה דמזכיר ביו"ט אחרון, ושואל במוצאי יו"ט.

ד. ולכאו' כיון דלקושטא נמצא דהא דא"ר יוחנן הלכה כר' יהודה, אין זה סותר להא דאמר במקום ששואל מזכיר, כיון דהרי באמת שואל במוצאי יו"ט, א"כ הרי נמצא דהא דהוצרכנו לתרץ כאן בזמן שביהמ"ק קיים, הוא רק אם לא נימא גברא אגברא קרמית, דהרי אם ר' יוחנן פליג אר' אלעזר, א"כ לא קשיא מידי מהא דאמר

במקום ששואל מזכיר, דשפיר מתפרש אמוצאי יו"ט.

והנה צ"ע מאי מקשי ר' זירא לר' אסי, והרי להדיא מפורש במשנה דטעמא דר"ג משום עולי רגלים, וא"כ קשיא על תירוץ קמא דהגמ' דגברא אגברא קרמית דנמצא דר' יוחנן אין סובר דהלכה כר"ג אף בזמן שביהמ"ק קיים, ולכאו' הא מנ"ל, דהרי מדקאמר דהלכה כר' יהודה לא למדנו מידי על זמן ביהמ"ק דאין הלכה כר"ג.

ה. הק' הגרע"א לרש"י דמפרש קו' הגמ' דאיך קאמר ר' יוחנן דהלכה כר' יהודה, והרי א"ר יוחנן במקום ששואל מזכיר, והרי ביו"ט אחרון מזכיר ואינו שואל, וא"כ מאי משני ההוא להפסקה איתמר, והרי להפסקה נמי תיקשי דמזכיר ואינו שואל.

והנה יתכן לפרש דאי מתפרש להפסקה אז הכונה כפשוטו דמקום ששואל מזכיר, והיינו דלר"מ מזכיר כל ניסן, ולר' יהודה מזכיר כל הפסח, ואין זה אותה משמעות אם קאי אהזכרה, דאי קאי אהזכרה מתפרש דאם אין שואל אין מזכיר, ואי קאי אהפסקה, מתפרש דכל זמן ששואל מזכיר.

ונראה דהגרע"א הבין דהא ודאי דלא אתא לומר דכל זמן ששואל מזכיר, דהא פשיטא מסברא, וכדאמר עולא דהא דרב חסדא כחומץ לשיניימ וכעשן לעיניימ, וא"כ לא איצטריך ר' יוחנן לאשמועינן כן, ועוד דמשמע ל' להגרע"א דלהפסקה איתמר היינו דמתפרש כמו אידך מימרא דר' יוחנן פסק

אלא דיתכן דהגרע"א הבין כך, דעיקר תי' הגמ' תרי תנאי אליבא דר' יהודה, הכונה כדאיתא בירושלמי הא דידי' הא דרבלי', דר' יהודה דמתנני' הרי בשם בן בתירא אמרה, וכמבואר בגמ', והשתא כד אמר ר' יוחנן דהלכה כר' יהודה, ומתפרש כר' יהודה בשם ריב"ב, א"כ מתפרש דאכולה מילתא הלכה כר' יהודה, וגם אהפסקה, ואמנם בדעת רש"י יש לפרש דס"ל דכונת הגמ' תרי תנאי אליבא דר' יהודה כפשוטו, ולא דהא דידי' הא דרבלי', ואז הרי הלכה כר' יהודה מתפרש רק אהזכרה, ולא אהפסקה, דהרי עדיין לא שמענו כאיזה ר' יהודה, וכיון דקאי רק אהזכרה, א"כ לא קשיא מידי אי אהפסקה איתמר, כיון דר' יוחנן באמת לא פסק כר' יהודה לענין הפסקה, ויתכן דלענין הפסקה סובר כאידך דר' יהודה, ואז אתי שפיר פסק מלשאול פוסק מלהזכיר.

ו. ויעויין עוד קו' הב' דהגרע"א, והנה הבין בכונת רש"י דקו' הגמ' והא"ר יוחנן וכו' היינו מהפסקה, ולכן הק' הגרע"א דאי הקו' מהפסקה, א"כ מה תירץ להפסקה איתמר, אבל באמת לר"ד הגרע"א אין כונת רש"י דהקו' מהפסקה, ומה שכ' רש"י אלמא לא סבירא לי' כר' יהודה לא קאי אהפסקה, אלא אהזכרה.

ובאמת דגם אם נימא כהגרע"א בכונת רש"י דקו' הגמ' מהפסקה, נמי לא קשיא קו' הגרע"א ומתפרש היטב כמיין חומר, דמעיקרא כשתירצנו להפסקה איתמר,

מלשאול פוסק מלהזכיר, ולא דהחידוש הוא דכל זמן ששואל מזכיר, אלא דהחידוש הוא דכשאינו שואל אין מזכיר, והשתא שפיר קשיא לי' להגרע"א דאכתי תיקשי איך א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה, והרי נמצא דמזכיר כשאינו שואל.

והנה יש לתרץ בפשיטות, דר' יוחנן דאמר הלכה כר' יהודה לא איירי לענין הפסקה, ורק לענין הזכרה קאמר דהלכה כר' יהודה, תדע דלא איירי לענין הפסקה, דהרי איכא תרי תנאי אליבא דר' יהודה, וא"כ עדיין לא פירש לן כמאן קיי"ל, וע"כ דקאי רק אהזכרה, וא"כ ניחא דבאמת לענין הפסקה לא קיי"ל כר' יהודה, אלא מפסיק להזכיר בליל יו"ט דפסח.

וצ"ל דהגרע"א הבין דהואיל וטעמא דר"י בהזכרה דאין מזכירין מבערב משום דלית כל עמא תמן והוי אגודות אגודות, א"כ אותו טעם איכא נמי בהפסקה, וכיון דקיי"ל כוותי' בהזכרה ה"ה בהפסקה דאין מפסיק מבערב, וא"כ נמצא דמזכיר אע"פ שאין שואל, והיינו דקשיא לי' להגרע"א מה הרוחנו בתי' הגמ' להפסקה איתמר.

אלא דיש ליישב כך, דאם ר' יוחנן דאמר הלכה כר' יהודה קאי אהזכרה, א"כ יתכן דלענין הפסקה סובר ר' יוחנן כאידך ר' יהודה דעד הפסח, ועלה קאמר פסק מלשאול פוסק מלהזכיר, וא"כ שפיר הרוחנו במה דתירצנו להפסקה איתמר דהשתא לא תיקשי דר' יוחנן אדר' יוחנן.

הגמ' מתפרש דאף מימרא קמייטא קאי אהזכרה, אלא דמקום הספק כיון די ש משמעות דמימרא קמייטא מקום ששואל מזכיר, משמע דמחדש דין הזכרה, ומימרא תנינא התחיל להזכיר מתחיל לשאול, משמע דמחדש בדין שאלה, ולכן הי' משמע דגם לקושטא דין קמייטא לענין הפסקה.

ט. והנה לרש"י נמצא דלמסקנא דר' יוחנן דאמר הלכה כר' יהודה איירי לבני א"י, והא דאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול היינו לבני בבל, והא דאומר פסק מלשואל פוסק מלהזכיר, היינו בין לבבל בין לא"י, וע"כ דאינו פוסק כר"י לענין הפסקה, אלא פוסק כר' יהודה דעד הפסח, ועלה קאמר פוסק מלשואל פוסק מלהזכיר דביו"ט אחרון של פסח אין מזכיר, ונראה דאם חל ז' מרחשון בשבת מזכיר אע"פ שאין שואל, דכמו דלבני א"י לעולם מתחיל להזכיר בלא שאלה, ה"נ לבני בבל אף שבדרך כלל מזכיר ושואל כאחד, מ"מ אי איקלע ז' במרחשון בשבת מזכיר ואינו שואל, ולא דמי להפסקה דבהפסקה הוי דין מיוחד דבז' של פסח מזכיר ואינו שואל, אבל לענין תחלת הזכרה מבני א"י נלמד לבני בבל, דכמו דבני א"י מתחיל להזכיר בלא שאלה, ה"נ בני בבל.

ובזה יש ליישב לישראל דהתחיל להזכיר מתחיל לשאול ולא קאמר התחיל לשאול מתחיל להזכיר משום דאז הי' משמע דבשבת הואיל ואין שואל אין מזכיר ולכן נקט לישראל דהתחיל להזכיר מתחיל לשאול

מתפרש מקום ששואל מזכיר היינו לאפוקי מסברת רב חסדא, אבל השתא דא"ר יוחנן להדיא פסק מלשואל פוסק מלהזכיר, א"כ אין מתפרש לאפוקי מסברת רב חסדא, אלא מתפרש כפשוטו דפוסק מלשואל פוסק מלהזכיר, והיינו אפי' פסק מלשואל מחמת יו"ט, וא"כ שפיר קשיא דר' יוחנן אדר' יוחנן.

ז. ויש לתמוה הפלא ופלא דהנה משני הגמ' הא לן והא להו, והיינו דהא דא"ר יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול היינו לבבל דהוי ז' מרחשון, והא דאמר הלכה כר' יהודה היינו לבני א"י, וצ"ע דכל החילוק בין א"י לבבל הוא רק לענין הזכרה, אבל לענין הפסקה אין חילוק, וא"כ סו"ס תיקשי איך א"ר יוחנן פסק מלשואל פוסק מלהזכיר, והרי התחיל להזכיר מתחיל לשאול היינו לבני בבל, וא"כ אמאי פוסק מלשואל פוסק מלהזכיר, והרי הלכה כר' יהודה דמזכיר ביו"ט ראשון דפסח אע"ג דאינו שואל, וא"כ מוכרחים לומר דלרש"י אין הקו' כלל מהפסקה, וטעמא כמש"נ, משום שיתכן דר' יוחנן אינו פוסק כר' יהודה דהפסקה, ולכן כל הקו' היא מהזכרה ולא מהפסקה, ובה שפיר משני דר' יוחנן דאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול קאי לבני בבל, ודברי הגרע"א שהבין ברש"י דהקו' גם מהפסקה, צע"ג ביותר.

ה. והנה יש לדון אם אחרי דאייתו מימרא תנינא דר' יוחנן, תו מוכרח דאף מימרא קמייטא קאי אהזכרה, או דזה נשאר דמימרא קמייטא קאי אהפסקה, והנה פשוטות

דמתפרש אם יכול לשאול, ואם אין יכול לשאול אעפ"כ מזכיר.

פוסק מלשאול, וכשינויא דתרי תנאי אליבא דר' יהודה, וצ"ע.

י. יעויין היטב תוד"ה הא לן, וד"ה הא להו, והנה נחלקו רש"י ותו', דלרש"י מימרא דר' יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, איירי לן, ונמצא דלן שואלין ומזכירין בז' מרחשון, ולהו, מזכירין ביו"ט, ושואלין במוצאי יו"ט, אבל התו' מפרשים איפכא דלהו היינו מתחיל להזכיר מתחיל לשאול, ולן מזכירין ביו"ט ושואלין בז' מרחשון, [והנה התו' דנו בכמה דוכתי בש"ס דאמרינן הא לן והא להו, איך יתכן דר' יוחנן שהוא מא"י מדבר לבני בבל, ולא הביאו מגמ' דידן, ופשוט דהתו' לשיטתייהו דמפרשי דמימרא דר' יוחנן איירי להו, ואידך מימרא דאיירי לן הרי לא ר' יוחנן אמרה, אלא ר' אלעזר, אבל לרש"י הרי נמצא דמימרא דר' יוחנן איירי לן], וכיון דהתו' מפרשים דלהו מתחיל להזכיר מתחיל לשאול, הרי דמה שאינו שואל מצד יו"ט לא חשיב דאינו שואל, וא"כ קו' הגמ' היא רק לשינויא דכאן לשאול כאן להזכיר, ועל זה משני דהתחיל להזכיר מתחיל לשאול איירי להו, ולן, מזכיר ביו"ט, ושואל בז' מרחשון, פוסק מלשאול פוסק מלהזכיר נמי כר' יהודה אתיא, אבל לרש"י ע"כ דלא אתיא כר' יהודה, דהרי לר' יהודה בהפסקה מזכיר ביו"ט ואינו שואל, וצ"ע דלהתו' הו"ל לר' יוחנן לומר פסק מלהזכיר פוסק מלשאול, דהרי זה שפוסק מלהזכיר הוא מבואר בדברי ר' יהודה דביו"ט ראשון של פסח פוסק מלהזכיר, והו"ל לחדש דגם

ורש"י בהא דאמר עולא ומה במקום שאין שואל מזכיר, פירש דהיינו ביו"ט, והוא לשיטתו דבני בבל מזכירין ושואלין בז' מרחשון, ובני א"י מזכירין ביו"ט ושואלין במוצאי יו"ט, אבל התו' דס"ל דבני בבל מזכירין ביו"ט ושואלין בז' מרחשון, א"כ מתפרש הקו' ומה במקום שאינו שואל עד ז' מרחשון, מזכיר כבר ביו"ט אחרון.

יא. הגמ' נוקטת דרב אסי א"ר יוחנן ור' אלעזר לא פליגי, והיינו דיעשו לקיים שניהם גם דהלכה כר' יהודה, וגם דהלכה כר"ג, דלענין הזכרה הלכה כר' יהודה, ולענין שאלה הלכה כר"ג, אלא דאיכא עוד מימרא דר' יוחנן דהתחיל להזכיר מתחיל לשאול, ולכן מסיק דרק בבבל, או בא"י דאיכא עולי רגלים שואלין בז', ודעת תו' לגי' הגר"א דמזכירין בש"ת, וכנראה טעמם משום דהלכה כר' יהודה נאמר בכל גוויי אף באופן דשואלין בז', אבל לגי' הב"ח היכא דשואלין בז' אף מזכירין בז', ובאמת דלהגר"א צ"ע לישנא דר' יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, דהרי בבבל ובא"י דאיכא עולי רגלים אינו כן, ורק בא"י בזמן דליכא עולי רגלים, וא"כ היכי סתם התחיל להזכיר מתחיל לשאול.

והנה הא דנחלקו ת"ק ור"ג, מבואר בגמ' דרביעה הראשונה לשאול, ות"ק היינו ר"מ דג' מרחשון הוי בכירה, ור"ג היינו ר'

כר"ג דזמן רביעה ראשונה בז' מרחשון, ולכן רק עד ז' מרחשון מאחרין ותנו לא.

וכתב הר"ן דהרי"ף לא הזכיר פירי דדברא כלל, ומשמע דאף בלא פירי דדברא שואלין בז' מרחשון, וטעמא משום דשייך עולי רגלים גם בזה"ז, וצ"ע דהרי ר' יוחנן קאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול איירי בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ואיך יחלוק ר' אלעזר על ר' יוחנן, והרי כל האיבע"א כאן לשאול הוא משום דאית לן דר' יוחנן ור' אלעזר לא פליגי, וא"כ מדוע דנימא דר' אלעזר פליג על התחיל להזכיר מתחיל לשאול.

כתב הר"ן ונמצא אומר שכל המקומות שוין להזכרה מיו"ט אחרון של חג, אבל בשאלה נחלקו לג' דינן וכו', מבואר בדבריו דההזכרה לעולם בש"ת, ואף במקום ששואלין בז' מרחשון, והיינו כהגר"א ולא כהב"ח, וצ"ע דהר"ן סותר עצמו בזה דלקמן כתב ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה שהיא היתה עיקר התקנה אבל לא סגי כל כך שנאחר את ההזכרה, משמע דבזמן דאיכא עולי רגלים גם ההזכרה בז' מרחשון, ודלא כמש"כ לעיל דלעולם ההזכרה ביו"ט אחרון של חג.

יב. **הא** דמקשי הגמ' סתירה מר' יוחנן אדר' אלעזר, נראה דזה הי' פשוט גם בקו' הגמ' דת"ק ור"ג איירי לענין שאלה, ולא איירי לענין הזכרה כלל, אלא דקו' הגמ' משום שהגמ' הבינה דר' יהודה דמתני' איירי גם לענין שאלה.

יהודה דז' מרחשון הוי בכירה, ולפ"ז הא דתנן כדי שיגיע הוא טעם גם לת"ק אמאי אין שואלין תיכף בש"ת, משום עולי רגלים, וכשהגיע זמן רביעה אין מתחשבין בעולי רגלים, והיינו ג' לר"מ או ז' לר' גמליאל, ומבואר דאי לאו עולי רגלים היו שואלין תיכף בש"ת, אע"ג דעדיין לא הגיע זמן גשמים, וא"כ צ"ע אמאי בגולה אין שואלין עד ס' יום, והרי מבואר דאף קודם זמן רביעה ראשונה היו צריכין לשאול, וצ"ל דיש ענין לשאול תיכף כשמזכיר, ולכן בא"י אי לאו עולי רגלים היו שואלין תיכף, אבל בגולה דבין כך אי אפשר לשאול תיכף כשמזכיר, לכן כבר ניתן לאחר את השאלה עד זמן שחייבים.

הרי"ף הביא גם הלכה כר' יהודה וגם הלכה כר"ג, וע"כ דלא קיי"ל כגברא אגברא קרמית, אלא כאידך שינויא דכאן לשאול כאן להזכיר, והק' הר"ן היכי פסק ר' אלעזר הלכה כר"ג, והרי דוקא בזמן שביהמ"ק קיים, ור"א הי' אחרי החורבן, וכונת הר"ן להקשות דאחרי החורבן אית לן למימר דשואלין בש"ת, וכו' יוחנן, ותירץ הר"ן דאתא לומר דכמו דחיישינן לתקנת עולי רגלים בזמן שביהמ"ק קיים, ה"נ בזה"ז נהי דליכא עולי רגלים, אבל אם איכא פירא בדברא מאחרין השאלה עד ז' במרחשון, ויש להוסיף דעיקר הדין דמאחרין שאלה בגלל עולי רגלים הוא נכון גם לת"ק דהא אי לאו עולי רגלים גם לת"ק היו שואלין במוצאי ש"ת, וא"כ גם מת"ק יש ללמוד דבזה"ז אי איכא פירי בדברא מאחרין השאלה, אלא דקושטא קאמר ר"א דהלכה

והנה אין מובן לישנא דגמ' השתא דאתית להכי הא והא לדידהו, והרי הא דעולי רגלים הוא סיבה לאחר השאלה הוא מפורש במשנה, וכדמקשה הגמ' בפשיטות לדידהו נמי אית להו עולי רגלים, וא"כ מאי השתא דאתית להכי, דאין מובן למאי אתינן, ועוד דהרי מבואר בר"ן דהא דא"ר אלעזר הלכה כר"ג, היינו דכמו דעולי רגלים הוא סיבה לאחר שאלה, ה"ה פירי בדברא הוי סיבה לאחר שאלה, וא"כ הא דאמר לדידן, היינו דלמדו כן מעולי רגלים, וא"כ מה שייך לומר השתא דאתית להכי, והנה אין בידי ליישב הקו' לגמרי, אך מה שנראה מהגמ' דאיכא תרי לישני אי פירי בדברא הוה סיבה לאחר את השאלה או לא, דלישנא קמא סובר דאף פירי בדברא הוה סיבה לאחר השאלה, ולישנא בתרא סובר דרק עולי רגלים ולא פירי בדברא.

והנה לעיל סקי"א נתקשינו דמבואר במשנה דאי לאו עולי רגלים היו שואלין תיכף במוצאי ש"ת, אע"ג דעדיין לא הגיע זמן רביעה ראשונה, ואילו בגולה אין שואלין קודם ס' בתקופה, והנה בריטב"א משמע דבבל לא רק שאין צריכה גשם, אלא שהגשם מזיק לה, ולפ"ז ניחא, אבל גם אם נימא דאין הגשם מזיק, אלא שאין צורך בגשם עד ס' בתקופה, ג"כ ניחא כיון דבא"י אי לאו עולי רגלים היו שואלין תיכף במוצאי ש"ת, דאע"ג דלא הגיע זמן רביעה ראשונה, אבל מ"מ צריכין לגשמים, משא"כ בגולה שאין צריכין לגשם עד ס' בתקופה.

וזה מבואר בריטב"א י' א' וז"ל, ודוקא שאלה הוא דמאחרי הני תנאי כולי האי מהאי טעמא, אבל בהזכרה מקמי הדין וכו' ולדידהו שאלה לחוד והזכרה לחוד, עכ"ל, כוונתו דת"ק ור"ג ודאי ס"ל הזכרה לחוד ושאלה לחוד, וכל קו' הגמ' משום דר' יהודה איירי גם לענין שאלה, ובת"י הא' דגברא אנברא קרמית, באמת ס"ל לגמ' דר' יהודה סובר דשואלין במוצאי ש"ת, ואפשר דגם בת"י הב' כאן לשאול כאן להזכיר, נשאר דר' יהודה סובר דשואלין במוצאי ש"ת, אלא דר' יוחנן דפסק כר' יהודה רק לענין הזכרה פסק ולא לענין שאלה, דכיון דבקו' הוה ס"ל דר' יהודה אף לענין שאלה איירי א"כ מהיכי תיתי דנחדש דבתירוץ חזרנו מזה, והרי כדי ליישב הקו' סגי דנימא דר' יוחנן פוסק כר' יהודה רק לענין הזכרה ולא לענין שאלה.

וזו כונת ריטב"א שכתב ולא קשיא הלכתא אהלכתא דהזכרה לחוד ושאלה לחוד, ואפשר דלא פליגי אהדדי, ולכשתמצא לומר דפליגי, אפשר לפסוק הלכה בהזכרה כר' יהודה ובשאלה כר"ג, ולא סתרון אהדדי, הנה מבואר בריטב"א דיתכן דר' יהודה פליגי גם בשאלה, אלא דלא קיי"ל כותי' בשאלה, ולמסקנא אין נפ"מ בזה דהרי גם ר' יוחנן סובר דשואלין במוצאי ש"ת היכא דליכא עולי רגלים, ונראה דלמסקנא ר' יהודה סובר דשואלין במוצאי ש"ת אף אי איכא עולי רגלים, ור' יוחנן סובר כר' יהודה רק בדליכא עולי רגלים.

דינא דגומר כל אותה ברכה, אבל להרמב"ם דליכא הך דינא במוסף א"כ לא שייך בזה פ' הב"ח.

והמג"א תמה דהא טעמא דאין פוסקין מבערב משום אגודות אגודות, וא"כ לענין שאלה לא שייך הך טעמא, [ואי"צ למה שכ' המג"א כיון דהתחלת שאלה לא שייך אגודות אגודות, דאף בלא זה כיון דכל הציבור אין שואלין, א"כ אותו שטעה ואמר ברך עלינו, ג"כ אין צריך לשאול], וא"כ דין הוא שאין שואלין בערבית.

ועוד הק' המג"א דא"כ מאי פריך אביי לרב יוסף שאלה ביו"ט מי איכא, והרי שפיר אפשר לפרש דהכונה עד שיעבור ש"ץ היורד לפני התיבה לגבי אם טעה והזכיר ברך עלינו, ומוכח דפשוט לגמרי דכבר בערבית לא הוי זמן מטר, [ובפרישה כתב ליישב דכיון דקאי אש"ץ, והרי ש"ץ לא שכיח שיטעה ויאמר ברך עלינו, וכן הפמ"ג תירץ כן, וצ"ע דסו"ס תיקשי מאי מקשי הגמ' וכי שואל מתורגמן דבר שאי"צ לציבור, והרי אם הדין הוא דטעה ואמר ברך עלינו שואל מטר, א"כ עד מוסף הוי דבר שצריך לציבור], וטעמא משום דגם גשם לא היו צריכים להזכיר בערבית, ורק משום אגודות אגודות, ועוד דהרי איכא טעמא דיצאו מועדות בטל, וא"כ כל שכן דאין לשאול מטר.

עוד כ' המג"א דאם חל ז' מרחשון בשבת וטעה יחיד ואמר ברך עלינו אין שואל מטר, דכיון דהציבור אין שואלין גם הוא אינו

מה שכתבנו דנראה מהגמ' דנחלקו תרי לישני אי בבבל מאחרין משום פירי דדברא, יתכן להוסיף לפי מש"כ הריטב"א דפירי דדברא לא צריך עד ז' במרחשון, אלא לפי דבא"י דאיכא עולי רגלים השיעור הוא ז', ה"נ לענין פירי דדברא, ויתכן דבזה נחלק לישנא בתרא וסובר דבזמן שאין ביהמ"ק קיים, בבבל, נהי דאיכא פירי דדברא, אבל אי"צ ז' מרחשון, אלא סגי פחות מכן, ויעויין היטב ל' הריטב"א שם.

שו"ר דהריטב"א גופי' נתקשה במה דנתקשינו בביאור תרי לישני דהגמ', וכתב להוכיח מזה דלישנא בתרא סובר דבבל שואלין בס', ואפי' בגונא שצריכין למטר וכגון שאר ארצות, ג"כ בתר בבל גרידי, דאין לנו אלא ב' זמנים או כא"י או כבבל.

יג. ד' ב', ורמינהו עד מתי שואלין את הגשמים וכו', מסקנת הגמ' דתרי תנאי אליבא דר' יהודה, דלר' יהודה דמתני' פוסקין מלשאול ביו"ט ראשון של פסח, ובטור כותב ושואלין עד תפלת מוסף של יו"ט ראשון של פסח כל זמן שמזכיר גשמים, והב"י תמה דהרי אין שאלה ביו"ט, והב"ח יישב דנפ"מ לענין טעה והתחיל ברך עלינו דהדין הוא דגומר כל אותה ברכה, ובזה בשחרית וערבית צריך לומר ותן טל ומטר, ויש להעיר דלפ"ז מה שכ' דמפסיקין במוסף ג"כ מתפרש דאם טעה והתחיל ברך עלינו דאין שואל גשם במוסף, והטור לשיטתו בסי' רס"ח דפוסק כהרא"ש דגם במוסף איכא הך

ולפ"ז יש לתמוה על הבה"ל שכתב דאם טעה בליל ראשון של פסח ואמר בריך עלינו, אין שואל מטר, כיון דהיחיד נגרר אחר הציבור, וצ"ע דהרי משמע במג"א דרק לגבי שאלה בז' מרחשון בשבת כתב הטעם דיחיד נגרר אחר הציבור, ולא לגבי הפסקה, וכמו שביארנו החילוק בזה.

והנה אם טעה בליל ש"ת ואמר בריך עלינו, אם צריך לשאול גשם [כונתי לולי דינא דמג"א דהיחיד נגרר אחר הציבור], בזה לד' המג"א נראה דצריך לשאול גשם דכיון דרק משום אגודות אגודות הוא דאין מזכירין גשם, א"כ לענין שאלה דלא שייך אגודות אגודות שפיר שואלין גשם, ומיהו יתכן דהא פשיטא דאי אפשר לשאול גשם בלא הזכרה, דאף אם נימא דחל ז' במרחשון בשבת, שואלין מטר בערבית, היינו משום שכבר התחילו להזכיר, אבל בליל ש"ת דעדיין לא הזכירו, בזה פשיטא דאין שואלין.

אלא דיש לדון לאותן ששואלין במוצאי ש"ת, מה הדין במוסף אם טעה ואמר בריך עלינו אם צריך לשאול מטר, ולהמג"א דיחיד נגרר אחר הציבור ודאי דאין שואל, אבל אם אין היחיד נגרר אחר הציבור בזה יש לדון אם שואל מטר.

שואל, והוכיח כן מהטור, דהנה דעת ראבי"ה דס' יום אחר התקופה היינו מעת לעת, ואם מסתיים התקופה בג' שעות ביום, והתפללו בציבור קודם ג' שעות אין שואלין, ואם אחד התפלל אחר ג' שעות ג"כ אין שואל, הרי דיחיד נגרר אחר הציבור, וא"כ גם כאן הואיל והציבור אין שואלין בשבת, אזי גם היחיד לא ישאל.

ולכא' נראה בפשיטות דהוי סברא רק לענין התחלה, אבל כגון יחיד שבא' משבתות החורף טעה ואמר בריך עלינו פשוט שצריך לומר ותן טל ומטר, אע"ג דהציבור אין שואל, אבל יש לדון אם הך טעמא שייך גם גבי הפסקה דהיינו דאם טעה בערבית דיו"ט ראשון של פסח ואמר בריך עלינו דאין צריך לשאול כיון דנגרר אחר הציבור, ומסתברא דלא שייך הך טעמא לענין הפסקה, כיון דהסברא דיחיד נגרר אחר הציבור, היינו מעיין סברת הכרזה, דבעינן שכל הציבור ישאלו כאחד, אבל לענין הפסקה לא שייך הך טעמא, ולכן באמת כשנחלק המג"א עם הב"ח לענין הפסקה לא הזכיר הטעם דיחיד נגרר אחר הציבור, אלא רק הזכיר לפי דלענין שאלה לא שייך טעמא דאגודות אגודות, אבל סברת נגרר אחר הציבור לא שייך לענין הפסקה.

סימן י

בענין שאלה בזה"ז ממוצאי שמחת תורה

א. ד' ב', א"ל ר' זירא לר' אסי וכו'. מבואר דר' זירא הוה סבר דלר' יהודה שואלין במוצאי ש"ת, ולכאו' הרי משנתנו לענין הזכרה איירי, ומנלן לפרש המשנה גם לענין שאלה.

ואפשר דהנה ר"א אמר אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר, הרי הפשטות היא דקאי גם אשאלה, ורק ר"א הוא דמפרש דלא קאי אשאלה, וא"כ ר' יהושע קאי נמי אשאלה, [ונפ"מ גם ביו"ט אחרון אם טעה ואמר ברך עלינו דלר' יהושע אף בערבית דליל יו"ט אומר ותן טו"מ, ועד כאן לא נחלקו הב"ח והמג"א אלא לענין טעה בליל יו"ט דפסח ואמר ברך עלינו, דדעת הב"ח דאומר ותן טו"מ, ודעת המג"א דאין אומר ותן טו"מ, אבל בטעה בליל ש"ת, לר' יהושע, ודאי דאומר ותן טו"מ, ודעת המג"א דאין אומר ותן טו"מ, אבל בטעה בליל ש"ת, לר' יהושע, ודאי דאומר ותן טו"מ, וכן לר' יהודה, בטעה במוסף ואמר ברך עלינו [להרא"ש בסי' רס"ח ודלא כהר"מ ורבנו יונה] אומר ותן טו"מ], ולכן היה ס"ל לגמ' דגם ר' יהודה קאי אשאלה.

עוד אפשר דמדתנן במתני' אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים, ואח"כ נשנית שיטת ר' יהודה, מזה הוה ס"ל לר' זירא דר' יהודה אף לשאול קאמר, ויעויין ריטב"א שהארין לפרש הא דנקט התנא דין שאלה באמצע דיני הזכרה.

עוד אפשר דכמו דלענין הפסקה דאמר ר' יהודה דפוסק מלהזכיר גם פוסק מלשאול, ה"ה לענין הזכרה דמתחיל להזכיר מתחיל גם לשאול, ולכאו' זו כונת התו' במה שכתב ומדמינן לעיל שאלה להזכרה דפריך ורמינהו, וכונתם דכמו דלענין הפסקה מדמינן שאלה להזכרה, ה"ה לענין התחלה מדמינן שאלה להזכרה, ולפ"ז אין מובן מה שכ' מהרש"א דלא דמי דהתם איכא סברא דאם שואל מזכיר, אבל כאן יתכן דהזכרה ריצוי שאלה, כיון דכונת התו' דסו"ס כיון דלענין הפסקה מתפרש שמפסיק גם לשאול, ה"ה לענין הזכרה משמע דגם מתחיל לשאול.

מן האמור נלמד דקו' ר' זירא היא משום דסובר דר' יהודה דמתני' גם לענין שאלה איירי, אבל לא דסובר דת"ק ור"ג איירי לענין הזכרה, דאינהו ודאי רק לענין שאלה איירי, אלא דר' יהודה איירי גם לענין שאלה, וממילא הלכה כר' יהודה היינו גם לענין שאלה.

ב. עוד אפשר לפרש דקו' ר' זירא משום דהוה ס"ל דרק ר' אליעזר סובר דמזכירין אע"פ שעדיין אין שואלין, אבל ר' יהושע סובר דאם עדיין לא שואלין, ואף דהטעם דאין שואלין הוא טעם צדדי, משום דגשמים בחג סימן קללה, מ"מ גם אין מזכירין, דאין הזכרה בלא שאלה, וא"כ אם אין שואלין עד ז' מרחשוון, גם אין מזכירין

דסתמא דגמ' שקיל וטרי אליבא דאיבע"א, וא"כ משמע דהלכה כאיבע"א, ומיהו הרי לרש"י קו' הגמ' מר' יוחנן דהתחיל להזכיר מתחיל לשאול, הוא גם לתי' דגברא אגברא קרמית, וא"כ אין ראי' דהשו"ט לפי האיבע"א, אלא דרש"י הוא יחידאה בזה, ופשטות הסוגיא דקו' הגמ' מר' יוחנן הוא לפי האיבע"א, ושיטת רש"י תמוה דנמצא לפי שיטתו דר' יוחנן דאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול איירי לן, וא"כ ע"כ דמודה ר' יוחנן דהלכה כר"ג, לן, וא"כ אמאי אמר גברא אגברא קרמית, ויותר נראה דאיבע"א גם רב אסי אמרה, דרב אסי תירץ ב' תירוצים, א' גברא אגברא ב' כאן לשאול כאן להזכיר, ואלא לא קשיא הא לן והא להו, הוא באמת חזרה מתירוץ דגברא אגברא, כיון דמהא דא"ר יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, מוכרח דסובר כר"ג.

ד. הא דאמרו בגמ' השתא דאתית להכי, הלשון צ"ע, דהרי לדידהו דאיכא עולי רגלים הוה פשוט יותר מפירי בדברא, וא"כ מעיקרא נמי הי' יכול לתרץ הא והא לדידהו, ומה נתחדש כעת דאמרינן השתא דאתית להכי, למאי אתינן השתא דלא ידענו מעיקרא, והרי מעיקרא נמי הו"מ לשנויי הכי, והו"ל לגמ' לומר הכי, לא קשיא הא לן והא להו, ואיבע"א הא והא להו, ולא קשיא כאן בזמן שביהמ"ק קיים, כאן בזמן שאין ביהמ"ק קיים.

והנה בפשוטו לפי השתא דאתית להכי, לא מתחשבים בפירי בדברא, וא"כ הרי

עד ז' מרחשון, דאע"ג דטעם דאין שואלין הוא משום עולי רגלים, מ"מ סו"ס כיון דאין שואלין גם אין מזכירין, דזהו מה שלמדנו מר' יהושע דמתני', והיינו דקשיא לי' לר' זירא.

ולפ"ז אין הפי' כמש"כ סק"א דר' זירא סבר דר' יהודה איירי גם לענין שאלה, אלא דקו' ר' זירא גם מת"ק ור"ג דהם אסרו גם לענין הזכרה, דהואיל ואין שואלין גם אין מזכירין.

ובתי' הגמ' כאן לשאול כאן להזכיר, הנה לפי סק"א דקו' הגמ' משום דמשמע דר' יהודה איירי אף לשאול, א"כ גם למאי דמשני כאן לשאול כאן להזכיר, יתכן דר' יהודה איירי גם לשאול, אלא דר' יוחנן לא פסק כותי' רק בלהזכיר, אבל לפי הנתבאר עתה דקו' הגמ' גם מת"ק ור"ג דס"ל לגמ' דאין מזכירין כשאין שואלין, א"כ למאי דמשני כאן לשאול כאן להזכיר, הרי גם ר' יהודה איירי רק בלהזכיר ולא איירי בלשאול כלל.

ומסתברא טפי כהך פירושא, תדע דהרי על תי' הגמ' כאן לשאול כאן להזכיר, מקשינן מר' יוחנן דאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול, הרי דקו' הגמ' מעיקרא היא משום דס"ל לגמ' דזמן הזכרה הוא גם זמן שאלה.

ג. והנה ר' אסי מתרץ גברא אגברא קרמית, ואיבע"א כאן לשאול כו' הוא סתמא דגמ' ולא רב אסי, ולפ"ז הו"ל לפסוק כר' אסי, אבל הרי"ף העתיק גם ר' יוחנן וגם ר' אלעזר, ומוכח דפוסק כאיבע"א, ויתכן משום

תיכף במוצאי יו"ט, ותירוץ הגמ' כאן לשאול
 כאן להזכיר, מתפרש דר' יוחנן איירי
 בלהזכיר, אבל ר' יהודה איירי גם בלשאול
 [וכמש"נ לעיל במוקף].

אבל לכאן זה לא יתכן, דהרי כיון דלר' יוחנן
 בין כך הוא מזכיר קודם שאלה, וא"כ
 מתפרש מוריד הגשם בעונתו, וא"כ אמאי לא
 יתחיל להזכיר ביו"ט ראשון, וצ"ל דלר' יוחנן
 הא דמזכירין ביו"ט אחרון ולא ביו"ט ראשון
 לא משום דלא משמע בעונתו, דהא ביו"ט
 אחרון ג"כ מתפרש בעונתו, אלא הטעם הוא
 מפני שיצאו המועדות בטל, וא"כ גם ר' יהודה
 גופי' יתכן דמהאי טעמא הוא, וכדאמר ר'
 יוחנן גופי' בירושלמי דהיינו טעמא דר'
 יהודה, וא"כ גם לר' יהודה יתכן דשואלין בז'
 מרחשון, ותירוץ כאן לשאול כאן להזכיר,
 מתפרש דגם ר' יהודה קאמר רק להזכיר,
 והא דא"ר יוחנן מקום שמתחיל להזכיר
 מתחיל לשאול, קאי אר' יהודה [דהרי הכא
 דשואלין בז' מרחשון, מזכירין ביו"ט אחרון,
 וכג' הגר"א], ומתפרש דסובר ר' יוחנן
 דסתמא דמתני' מתפרשא דר' יהודה דומיא
 דר' יהושע דכמו דלר' יהושע שואלין במוצאי
 יו"ט, דהרי לא משמע לי' בעונתו, ה"ה לר'
 יהודה הגם דר' יהודה לא איכפת לי' דיתפרש
 בעונתו, מ"מ במתני' מתפרש דשואלין
 במוצאי יו"ט, וא"כ לא יתכן לפרש דאיירי
 לן, דהרי ר' יהודה בא"י קאי, וע"כ דלחו
 שואלין במוצאי יו"ט, והשתא גיחא שו"ט
 דהגמ', דמקשינן אם משום פירי בדברא
 מאחריזן, כל שכן דמשום עולי רגלים, וע"כ

אפשר להשאר הא לן והא להו, דהלכה כר"י
 איירי לן, ולמה הגמ' הוצרכה לומר הא והא
 להו, והרי עיקר התירוץ בהשתא דאתית להכי
 הוא לומר דלן שואלין במוצאי יו"ט, וא"כ הי'
 אפשר להשאר בתירוץ הראשון הא לן [ר'
 יהודה] הא להו [לר"ג].

והגה, במשנה ר' אליעזר הוא דקאמר דשייך
 לומר מוריד הגשם בעונתו, אבל אמרו
 לו א"כ לעולם יהא מזכיר, וא"כ בפשוטו ר'
 יהושע סובר דשואלין במוצאי יו"ט, דאל"כ
 אף לדידי' תיקשי לעולם יהא מזכיר, כיון
 דגם לדידי' מתפרש בעונתו, וא"כ דומיא
 דהכי, ר' יהודה ג"כ סובר דשואלין במוצאי
 יו"ט, דבפשוטו ר' יהודה בשיטת ר' יהושע
 אזיל, דביו"ט אחרון, ורק מחדש ר' יהודה
 דלא בליל יו"ט אחרון אלא במוסף דיו"ט
 אחרון, וכיון דבשיטת ר' יהושע אזיל א"כ גם
 לדידי' לא מתפרש מוריד הגשם בעונתו,
 וא"כ שואלין לר' יהודה במוצאי יו"ט.

[ואין] להקשות דהרי משמע בגמ' דאי לאו
 הא דר' יוחנן דהתחיל להזכיר מתחיל
 לשאול, הי' נשאר התירוץ כאן לשאול כאן
 להזכיר, והיינו דר' יהודה להזכיר והרי ר'
 יהודה כר' יהושע דלית לי' בעונתו, לא קשיא,
 כיון דר' יהודה באמת גם לשאול, ור' יוחנן
 דפסק כר' יהודה רק בלהזכיר].

ולפ"ז אין צריך לכל מה דנדחקנו סק"א
 לפרש מאי ס"ד דהגמ' דר' יהודה גם
 לשאול קאמר, כיון דזה פשוט מעצם המשנה
 דר' יהודה לית לי' בעונתו, ולכן ע"כ דשואלין

היכא דאי אפשר לשאול, כגון בא"י בזמן שביהמ"ק קיים, או בבבל דאיכא פירי בדברא, אז מאחרין את השאלה עד זמן רביעה ראשונה לת"ק כדאית לי', ולר"ג כדאית ליה.

ולפ"ז בא"י בזה"ז דין הוא ששואלין במוצאי ש"ת, דעלה קאי ר' יוחנן דאמר התחיל להזכיר מתחיל לשאול, ולא מצאנו חולק על ר' יוחנן בזה.

והר"ף העתיק גם דינא דר' יוחנן דהלכה כר"י, וגם דינא דר' אלעזר דהלכה כר"ג, והרי לא נתכוין הר"ף לזמן ביהמ"ק, דאע"ג דר' אלעזר יתכן ה' לפרש דהלכתא למשיחא, אבל הר"ף ודאי לא נתכוין להלכתא למשיחא, ואם כונתו לפירי בדברא, הרי בגולה עד ס' יום, וה' נראה מפשטות דברי הר"ף דלא סבר להלכה דינא דר' יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, וס"ל דלעולם שואלין בז' מרחשון, אף היכא דליכא עולי רגלים, וליכא פירי בדברא, אלא דצ"ע על מה סמך הר"ף לדחות סוגיא דדף ד' מהלכה.

והר"ן הקשה על ר' אלעזר דהלכתא למשיחא, ותירץ דאתא לומר פירי בדברא, ומדקדוק לשון הר"ן נראה דכונתו דמשום דבא"י הוא בז' מרחשון, לכן גם פירי בדברא שואלין בז' מרחשון, אע"ג דאין צריך להמתין עד ז', מ"מ משוינן לא"י, וכמבואר כ"ז בריטב"א.

והנה אין מובן כונת הר"ן דהרי בגולה עד ס' יום, וצ"ל דכונתו דדוקא בבל עד

דר' יהודה איירי, להו, בזמן שאין ביהמ"ק, וא"כ שפיר ניתן לומר דהלכה כר"ג, היינו בא"י בזמן שביהמ"ק קיים.

ה. הא דא"ר יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, כונתו בזה דשואלין אף קודם זמן רביעה ראשונה, אם אין הגשמים מזיקין, ואע"ג דת"ק דר"ג אמר בג', צ"ל דת"ק נמי משום עולי רגלים מאחר זמן השאלה, אלא דס"ל דטפי מזמן רביעה ראשונה אין לאחר, ור"ג ס"ל דטפי מזמן רביעה שני' אין לאחר, אבל אם אין סיבת עולי רגלים, בזה לכו"ע שואלין במוצאי יו"ט, וכן מוכח במשנה דהרי משמע דאין שואלין ביו"ט ראשון משום סימן קללה, אבל לולי סימן קללה, היו שואלין כבר ביו"ט ראשון, וע"כ דאף דעדיין לא זמן גשמים עד רביעה ראשונה, מ"מ אם אין זה מזיק שואלין, ולכאו' חנני' פליג על סברא זו דאמר דבבל עד ס' בתקופה, ומשום שאין צריכין גשם קודם לכן, וא"כ למאי דקיי"ל כחנני' נמצא דגם בזמן שאין ביהמ"ק קיים מתחילין לשאול רק בז' מרחשון, וכל זה מבואר בחזו"א, והנה הריטב"א כתב דבבל גשמים מזיק להם עד ס' יום, וא"כ אין חנני' סותר להא דר' יוחנן, מיהו נראה דגם הריטב"א אין כונתו שמזיק, אלא עיקר כוונתו שאין צריך לגשמים, וכדמסיים אבל שאר ארצות שהן צריכים לגשם וכו'.

ו. העולה מהסוגיא בדף ד' דאיכא שאלה במוצאי ש"ת, ואיכא שאלה בז' מרחשון ומבואר בגמ' דעיקר הדין הוא דכשמתחיל להזכיר כבר צריך לשאול, אלא

ס' יום, אבל שאר חו"ל בז' מרחשון, וכן כ' הר"ן בהמשך דבריו דיש ג' דינים, והיינו דמהא דא"ר אלעזר הלכה כר"ג מוכרח דיש ג' דינים.

[והנה בגמ' אמרו השתא דאתית להכי, ומתפרש דלא יתכן לאוקמא דר' אלעזר בבבל, דהרי בבל בס' יום, ולכן מוקמינן בזמן ביהמ"ק, ומתפרש הגמ' דר"א אמנם אמר הלכתא למשיחא, אלא דהר"ן מוסיף דלא הוי לגמרי הלכתא למשיחא כיון דיש נפ"מ לחו"ל דלאו בבבל, אבל ר"א לא קאי על זה, דהרי בזמנם ה' או א"י, או בבבל, ולא ה' מקום שלישי, ולכן ר"א קאי על הלכתא למשיחא, אלא דהואיל ואיכא נפקותא גם למקום שלישי, לכן אין בזה כ"כ הלכתא למשיחא, אבל לא יתכן לפרש השתא דאתית להכי דלית לן פירי בדברא, דהרי מבואר בר"ן דאיכא לקושטא סברת פירי בדברא, וגם מבואר בר"ן דפירי בדברא לא הוה צורך פחות מעולי רגלים, דמה שלמדנו פירי בדברא מעולי רגלים, היינו רק לענין דאע"ג דלא צריך לאחר עד ז' מרחשון, מ"מ מאחרין כמו זמן דעולי רגלים, אבל מצד הצורך, הרי פירי בדברא הוי לכה"פ צורך כמו עולי רגלים, ואולי אף יותר מזה, וא"כ השתא דאתית להכי, אינו חולק על צורך דפירי בדברא, אלא דסובר דר"א לא איירי בבבל משום דהתם ס' יום].

ובדעת הר"ף דהעתיק מימרא דר' אלעזר דהלכה כר"ג, וסתמא לא מתפרש דכונתו לפירי בדברא, דהרי הר"ף בא"י קאי,

ובא"י ליכא פירי בדברא, ולכן מסיק הר"ן בדעת הר"ף דאף האידנא איכא עולי רגלים, והנה זה נגד סוגיית הגמ' ד' ב' דמוקמינן להא דר' יוחנן בזמן שאין ביהמ"ק קיים, וסובר הר"ף דכאן הסוגיא חולקת, דמדסתים סוגיא דהכא דהלכה כר"ג, ולא מפרש דוקא בזמן ביהמ"ק, משמע דאף כשאין ביהמ"ק קיים, ואמנם לפ"ז נמצא דדינא דר' יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול נדחית מהלכה, ואולי קאי על חו"ל היכא דלא הוי טובעני כבבל, וקאמר דאין מתחשבין בפירי בדברא, ולכן שואלין תיכף במוצאי ש"ת.

אבל הריטב"א מפרש אמנם דמה שכתב הר"ף הלכה כר"ג היינו דבא"י בזמן ביהמ"ק הלכה כר"ג, אבל האידנא בא"י שואלין מיד, ובחו"ל אם ליכא פירי בדברא שואלין מיד, ואם איכא פירי בדברא שואלין כבבל בס' יום, כיון שאין לנו אלא ב' זמנים או כא"י או כבבל.

והנה אם נימא דבא"י דאיכא עולי רגלים, מזכירין בז' מרחשון, מכח מימרא דר' יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול, וכג"י הב"ח בתו' ד' ב', א"כ ניחא דסוגיא י' א' לא ס"ל כר' יוחנן מכח חנני' דסובר דבגולה מזכירין במוצאי יו"ט ושואלין בס' יום, וכיון דמוכח מחנני' דליתא לדר' יוחנן, א"כ תו לא צריכין למימר דבזמן שאין ביהמ"ק שואלין במוצאי יו"ט, אלא דסתמא דהלכה כר"ג היינו אפי' בזה"ז משום דלא נשתנה הדין משום חורבן הבית, אבל לדעת הגר"א בדעת התו'

יוחנן, וא"כ הדרא קו' לדוכתה אמאי פסק
הרי"ף דגם בזה"ז שואלין בז' מרחשון.

דגם ר' יוחנן מודה דלן מזכירין במוצאי יו"ט
ושואלין בז', א"כ אין סתירה מחננ' לדר'

סימן יא

בסוגיא דואנן דאית לן תרי יומי זכו'

עכ"פ לענין זה דשפיר אפשר להזכיר בו
מוריד הגשם.

ב. והנה יש לעיין אמאי דנו בגמ' רק לענין
מוריד הגשם, ולא דנו לענין שאלת
גשמים בז' מרחשון, לדידן דאית לן תרי יומי,
[ואמנם בגולה עד ס' בתקופה, מ"מ להשיטות
דדוקא בבל, אבל שאר חו"ל בז' מרחשון א"כ
יש לדון אנן דאית לן תרי יומי גם לענין
שאלה], ולכאו' פשוט דזה אין נידון כלל,
דהוי ככל ספק בעלמא, ודין בני חו"ל דאין
יודעין אם כבר ז' במרחשון, כדין יושב בבית
האסורים ואין יודע אם כבר הגיע ז'
במרחשון, ולכאו' הוי ככל ספק דמוקמינן
אחזקה דעדיין לא הגיע זמן רביעה ראשונה,
ולכן לא דנו בגמ' לענין שאלת גשמים, וא"כ
צ"ב אמאי לענין הזכרה שייך טפי לדון לדידן
דאית לן תרי יומי.

ומוכרח מכאן דגדר חיוב הזכרה אינה בכ"ב
תשרי, אלא ביו"ט, וההזכרה היא
מדיני יו"ט, ולכן שייך לדון בזה דיני יו"ט
שני, ויש לבאר יותר, דלר' יהושע דאמר
מיו"ט אחרון של חג, והיינו מליל יו"ט אחרון,
לדידי' באמת אינו תלוי ביו"ט, אלא בכ"ב

א. ד' ב', ואנן דאית לן תרי יומי היכי
עבדינן וכו'. ופירש"י דהנדון לר'
יהודה, משמע דלר' יהושע אין נידון, והיינו
להצד דלר' יהושע מזכירין מליל יו"ט אחרון,
דאז פשיטא דמתחילין משמיני ספק שביעי,
אבל אם לר' יהושע מזכירין רק משחרית,
א"כ גם לר' יהושע יש לדון היכי עבדינן.

והנה, הא דמזכירין בחו"ל שמיני ספק
שביעי, והרי אם הוי שביעי, ואומר
מוריד הגשם חוזר והוי ברכה לבטלה, וא"כ
איך אומרים מספק ברכה לבטלה, והי' נראה
להוכיח מכאן דכו"ע מודו דאם אמר מוריד
הגשם מיו"ט ראשון דסוכות אינו חוזר.

אבל הרי מהגרע"א מוכח לא כן, דכתב דאם
הזכיר מוריד הגשם בליל ש"ת אינו
חוזר, וטעמא משום דהוי כבר זמן גשמים,
ומשמע דאם הזכיר מוריד הגשם קודם ש"ת
חוזר, וא"כ איך בחו"ל מזכיר בשמיני ספק
שביעי.

וצ"ל דהא דמזכירין בחו"ל בשמיני ספק
שביעי, הוא משום דמימות עזרא ואילך
לא מצינו אלול מעובר, וא"כ הוי ודאי שמיני,

דטעמא משום אגודות אגודות, א"כ מעיקר הדין צריך להתחיל בערבית, ורק משום אגודות אגודות, וכאן לא שייך אגודות אגודות שכבר הזכירו במוסף, והנה פשוט דקושייתו לא קשיא לרב דפוסק במנחה, וכל קושייתו רק לשמואל דמזכיר במוסף ובמנחה, והוכיח הגרע"א דלשמואל ע"כ דהטעם מפני שיצאו מועדות בטל, והיינו דלר' יהודה יש ענין לא להזכיר בערבית ושחרית, ולכן גם כשהזכיר כבר במוסף ומנחה דיום ראשון אין מזכיר בערבית ושחרית דיום שני.

והשתא יש לומר דטעמא דרב משום שהוא סובר כטעמא דאגודות אגודות ולכן אילו היו מזכירים במנחה, היו צריכים להזכיר גם בערבית ושחרית דיו"ט שני, והואיל ולא בעינן לחלק בין יו"ט ראשון לשני, לכן הוצרכנו לפוסק במנחה, כדי שיחזור הטעם דאגודות אגודות, ומיהו אין בזה סברא ולא משמע כן כלל, ועוד דכיון דהוכיח הגרע"א דשמואל סובר כטעמא דיצאו מועדות בטל, א"כ מסתברא דאף רב אית ליה הכי, דהא בזה לא פליגי.

ד. ולכן נראה דהנה לטעמא דטל מתבאר דהגם דכבר היו צריכים להזכיר בערבית, מ"מ יש ענין להזכיר טל במועדות, וא"כ הא דבמוסף מזכיר גשם, ע"כ דיש דין מיוחד במוסף דשמ"ע להזכיר גשם, וכמו דתפלת גשם הוא במוסף דשמ"ע, ה"ג הזכרת גשם יש ענין מיוחד במוסף דשמ"ע, וכיון שכבר התחיל במוסף, אינו פוסק במנחה [פי'

תשרי, ולדידי' בחו"ל, באופן דהוי ספק באמת [פי' לולי לא מצינו אלול מעובר] אז לא היו מזכירים מיום הראשון, ורק מיום השני, וכמו דבז' מרחשון לא היו שואלים רק מיום השני, ורק לר' יהודה דמזכירין במוסף, א"כ אין זה דין בכ"ב תשרי, אלא דין ביו"ט, ולכן צריך להזכיר ביו"ט גם ביום הראשון הגם שהוא ספק שביעי, כיון דההזכרה מדיני יו"ט, וכמו דבשמיני ספק שביעי נוהג כל דיני יו"ט, ה"ה דצריך לנהוג דין הזכרת גשם, וכן לר"א נראה דאין זה דין ביו"ט אלא דין בט"ו תשרי, ולכן בחו"ל היכא דהוי ספק גמור [פי' לולי לא מצינו אלול מעובר] לא היו מזכירים אלא מיום שני, וכמו דבשאלה בז' מרחשון אין שואלין אלא בח' ספק ז', ולא בז' ספק ו', ומיהו הא ליתא דכיון דמבואר בגמ' דר"א מלולב גמר לה, א"כ הוי דין ביו"ט, ולא דין בט"ו תשרי, אבל לר' יהושע הוי דין בכ"ב תשרי, ולר' יהודה הוי דין ביו"ט.

והואיל והוי דין ביו"ט, א"כ לא שייך להקשות איך מזכיר בשמיני ספק שביעי, הרי הוי ספק ברכה לבטלה, דהרי אם הוי שביעי, והזכיר גשם חוזר, ולא קשיא, כיון דדינא הוא דבתפלות יו"ט דשמ"ע צריך להזכיר גשם, ולכן הואיל ובשמיני ספק שביעי מתפלל תפלות יו"ט, ממילא צריך להזכיר גשם.

ג. והנה רב סובר דמזכיר במוסף, ופוסק במנחה, ושמואל סובר דמזכיר במוסף ובמנחה, ופוסק ערבית ושחרית ומזכיר במוסף, והק' הגרע"א לפי הירו'

בטל שייך לכל התפילות, והא דבמוסף מזכיר משום דיש ענין מיוחד להזכיר במוסף, אלא דאפ"ה סובר שמואל דגם בחו"ל מזכיר במנחה משום דאחר שעשיתו קדש תעשהו חול.

ולמאי דנתבאר דלטעמא דמועדות בטל, לכו"ע הא דמזכירין במוסף הוא משום שיש ענין מיוחד להזכיר במוסף דשמ"ע, א"כ ה"ה לטעמא דאגודות כן, דהגם דלטעמא דאגודות אין את ההכרח לזה, אבל עכ"פ מהיכי תיתי דחולק על זה.

ו. ועדיין אין מובן סברת רב, דנהי דבהזכרת גשם במנחה, יש בזה ריעותא דמועדות בטל, אבל הרי כל סברת מועדות בטל, הוא דלכן לא תיקנו הזכרה בערבית ושחרית, אבל אחרי שבמוסף ומנחה תיקנו שמזכיר גשם, ולא חששו למועדות בטל, א"כ ביום ראשון בחו"ל, מהיכי תיתי נישחש למועדות בטל, [נהי דפרשנו דטעמא דבא"י לא חששו למועדות בטל, משום דאחרי שהתחילו אין מפסיקין, ובחו"ל דבין כך מפסיק אח"כ בערבית ושחרית ממילא אפשר להפסיק כבר במנחה], והרי מועדות בטל אינו מפקיע חיוב הזכרה אלא הוא סברא למנוע חלות חיוב הזכרה, אבל אחרי דכבר חל חובת הזכרה במנחה בשמ"ע, א"כ גם בחו"ל ביום ראשון איך אפשר לא להזכיר גשם מחמת מועדות בטל.

ועוד דעיקר הפירוש הוא מופרך מעיקרו, דאם רב סובר דמועדות בטל הוי סיבה

בא"י דחד יומא], וס"ל לרב דכאן הואיל ובין כך בערבית ושחרית דיו"ט שני אין מזכיר, ממילא כבר אין ענין להזכיר במנחה דיו"ט ראשון, כיון דבעלמא מצד סברת מועדות בטל ה' לן לומר לא להזכיר במנחה, ורק במוסף דחייב להזכיר מצד הדין המיוחד דהזכרה במוסף, והא דמזכיר במנחה הוא משום דאחרי שכבר הזכיר למה שיפסיק, אבל בחו"ל דלא שייך הך טעמא דהרי בין כך הוא מפסיק בשחרית וערבית, א"כ חזר עיקר הדין דגם במנחה פוסק מטעמא דמועדות בטל, ורק במוסף דהוא חייב להזכיר מצד דאיכא דין הזכרה במוסף דשמ"ע.

ה. ו**שמואל** דסובר דמזכיר במוסף ובמנחה, יתכן דסובר דהא דבא"י מזכיר גם במנחה היינו משום דסגי בשביל יצאו מועדות בטל, דאינו מזכיר בערבית ושחרית, ולדידי' אין ענין מיוחד להזכיר במוסף, אלא דכיון דסגי למועדות בטל בערבית ושחרית, ממילא במוסף ומנחה מזכיר גשם, ולכן גם בחו"ל אית ל' דמזכיר במנחה גשם, [ולא כרב דסובר דבעצם גם בא"י במנחה לא הי' צריך להזכיר גשם, משום דטעמא דיצאו מועדות בטל, שייך גם למוסף ומנחה ורק משום שכבר התחיל להזכיר אינו פוסק, ולכן בחו"ל דבין כך פוסק, ממילא פוסק כבר במנחה דיו"ט ראשון].

אבל לישנא דשמואל אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, משמע דגם הוא סובר בעיקר הדבר כרב דבחו"ל לא היו צריכים להזכיר במנחה, וא"כ סובר דטעמא דמועדות

גשמים בחו"ל ב'ז' ספק ו', אין שואלין מספק, ולא אמרינן דלהצד דכבר ז', ואין שואל, הרי מחזירין אותו, דהואיל ולהצד דעדיין ו', ושואל, מחזירין, א"כ עדיף לאוקמא אחזקה דעדיין לאו ז', ולכן אין שואל.

אלא דעדיין לא נתפרש אם שורת הדין דאין להזכיר גשם א"כ אמאי במוסף מזכיר, ולשון הר"ן הי' רב רוצה לחוש בו לחומרא של חול במאי דאפשר, ומשמע דהוי כעין פשרה במוסף להזכיר, ובמנחה לא להזכיר, ויותר נראה דעומק ד' הר"ן הוא דמוסף הואיל והיא תפלה המיוחדת ליו"ט, א"כ אין חסרון אם יזכיר גשם, דרק בשאר תפלות שהם גם בחול, בזה אם עדיין ימות החמה, והוא מזכיר גשם, חוזר, אבל תפלת מוסף שהוא רק ביו"ט, וא"כ גם אם לקושטא כעת הוא כ"א תשרי, ולא כ"ב, מ"מ אין חוזר אם הזכיר גשם במוסף, כיון דמוסף הוא תפלה דיו"ט, ובתפלה דיו"ט תיקנו לומר גשם, אף אם לקושטא כעת רק כ"א תשרי.

ושמואל דפליג וסובר דגם במנחה מזכיר גשם, הנה הי' מקום לפרש דטעמא דשמואל דכיון דהוי תפלה דיו"ט, א"כ שפיר מזכיר גשם, ולא בעינן דוקא תפלת מוסף דהוי תפלה המיוחדת ליו"ט, אלא אף במנחה דהוי תפלה כללית מ"מ כעת הרי הוא מתפלל תפלת מנחה דיו"ט, לכן שפיר מזכיר גשם, אבל לישנא דשמואל לא משמע הכי, אלא משמע דגם הוא מודה דרק בתפלת מוסף שייך להזכיר גשם, [להצד דכעת הוא כ"א ולא כ"ב], אלא דסובר דאם מפסיק במנחה,

שלא להזכיר במנחה, והא דמזכיר במנחה, הוא משום דכיון דהתחיל במוסף, אין ראוי להפסיק במנחה, א"כ גם בחו"ל ביום א' שיזכיר במנחה, מאי אמרת הרי בין כך מפסיק בערבית ושחרית דיום ב', היא גופא קשיא אמאי מפסיק, נימא כיון שהתחיל שוב אינו מפסיק, כמו דבמנחה בא"י מזכיר משום כיון שהתחיל שוב אינו מפסיק, ומוכרח דלרב דלית לי' סברת כיון שהתחיל שוב אינו מפסיק, ע"כ הא דבמנחה בא"י מזכיר, משום דזהו זמן ההזכרה, ובשביל מועדות בטל סגי שלא הזכירו ערבית ושחרית, ובמנחה שפיר מזכיר כדינו, ולא משום כיון שהתחיל שוב אינו מפסיק, וא"כ הדרא קו' לדוכתה מ"ט דרב דבחו"ל ביום א' אינו מזכיר.

ז. ולכן נראה ביאור הדברים, ובהקדם, דכבר הק' הר"ן אמאי פוסק במנחה, הרי כיון דנוהגין בו כל דיני יו"ט, א"כ גם לענין מוריד הגשם, אמאי אין מזכירין, ותירץ דהוי חומרא דאתי לידי קולא, דהרי הזכיר גשם בימות החמה מחזירין אותו, ולכן אין יכול להזכיר גשם בשמיני ספק שביעי, ולכאוי' אין מובן דהרי גם לא הזכיר גשם מחזירין אותו, וא"כ ממנ"פ לא עביד כדין, ודוחק לפרש דכונת הר"ן עפ"י הירושלמי דהזכיר טל במקום גשם אין מחזירין אותו, דכל כי האי הו"ל להר"ן לפרש, ולכן נראה דכונת הר"ן דהואיל ואם הוא שביעי מחזירין אותו, לכן אין מקום להחמיר בזה, אלא מוקמינן הך יום אחזקתי דעדיין לא שמיני, ולכן אין מזכיר, ולפ"ז הרי גם לענין שאלת

איכא זילותא דיו"ט דאחר שעשיתו קדש תעשהו חול.

ולפ"ז נראה דהא דביום הראשון מתחיל רק במוספין, ולא בערבית ושחרית, אינו מטעם הירושלמי, אלא מטעמא דאין יכול להזכיר כיון דשמא הוי כ"א תשרי, ורק ממוסף ואילך יכול להזכיר.

ויש להסתפק בגונא דהגיע זמן המנחה, ועדיין לא התפלל מוסף, דדינא הוא דמתפלל מנחה ואח"כ מוסף, מה הדין לשמואל אם מזכיר גשם גם במנחה וגם במוסף, או דילמא דכאן לא שייך אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, א"כ במנחה לא יזכיר ובמוסף יזכיר.

ואפשר דכמו דשמואל סובר אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, ה"ה דבכה"ג דמתפלל קודם מנחה ואח"כ מוסף, נימא אחר שעשיתו חול תעשהו קדש, ולכן לשמואל לא יזכיר גם במוסף, אבל לרב יזכיר במוסף, ולפ"ז לשמואל גם בערבית ושחרית דיום ב' לא יזכיר, ואף למאי דקיי"ל כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, דהרי כאן לא הזכיר, וא"כ הוא ממשיך לא להזכיר.

ח. ויש לעיין דהנה מבואר בר"ן דלהזכיר בשמיני ספק שביעי, יש בזה חשש דמזכיר גשם בימות החמה דחוזר, ולכן הוה סבר רב דרק במוסף מזכיר ולא במנחה, ולכאור' צ"ע דהרי יכול להזכיר טל, ואז ממנ"פ יוצא, אי כעת הוא כ"א תשרי, הרי לא הזכיר גשם, ואי כעת כ"ב תשרי, הרי הזכיר טל,

והרי מבואר בירושלמי דהזכיר טל במקום גשם יצא, והי' נראה מכאן דהבבלי סובר דהזכיר טל במקום גשם לא יצא, אבל הרי בראשונים מבואר דגם הבבלי סובר כן, וא"כ אמאי שלא יזכיר טל ויצא ממנ"פ.

והי' אפשר לחדש מכח הך קו' דבמוסף דשמ"ע לא מהני אם הזכיר טל במקום גשם, דבתפלה הראשונה שמתחיל להזכיר גשם, אז צריך בדוקא להזכיר גשם, ולא סגי שיזכיר טל במקום גשם, והנה גם אם זה נכון לגבי מוסף, אבל עדיין תיקשי במנחה לשמואל דמזכיר גשם, אמאי, הרי יכול להזכיר טל, ויצא ממנ"פ, ואולי גם אם יזכיר טל יהי' הסברא דאחר שעשיתו קדש תעשהו חול.

והנה, אם נימא דלא כחידוש הנ"ל, אלא דאף במוסף מהני אם הזכיר טל במקום גשם, א"כ באופן דבמוסף דיום א' הזכיר טל ולא גשם, בזה מודה שמואל לרב דפוסק במנחה, וטעמא משום דכאן לא שייך הסברא דאחר שעשיתו קדש תעשהו חול, ולולי הך סברא משמע דמודה לרב דפוסק במנחה, ואם הזכיר גשם במנחה חוזר.

והנה, הני אמוראי דסברי כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, יש לדון אם גם הא דמזכיר במנחה הוא משום כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, או דילמא דהא דמתחיל במנחה הוא משום טעמא דשמואל, ורק לגבי הא דמזכיר בערבית ושחרית הוצרכו לטעמא דכיון שהתחיל שוב אינו פוסק.

ונפ"מ, באופן שהזכיר טל במוסף דאם נימא דלהני אמוראי הא דמזכיר במנחה הוא משום אחר שעשיתו קדש, א"כ בכה"ג אין מזכיר גשם במנחה, אבל אם הטעם משום כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, אפשר דהך סברא דכיון שהתחיל, לא תליא אם התחיל בפועל או לא התחיל בפועל, אלא דכיון שהתחיל הדין שצריך לומר גשם במוסף, שוב אינו פוסק, וא"כ גם בכה"ג שיאמר טל במוסף יזכיר גשם במנחה.

וכן מסתברא דאם אמר טל במוסף ובמנחה, דאפ"ה מזכיר גשם בערבית ושחרית דיום ב', דגם זה חשיב כיון שהתחיל שוב אינו פוסק.

ט. עוד אני חוזר למה שביארנו סק"ז דברי הר"ן דטעמא דמזכיר במוסף לרב, משום דמוסף הוא מיוחד ליו"ט, שוב התבוננתי דזה אינו, דהרי בחוה"מ גם מתפלל מוסף, ולכן נראה דביאור הדברים דהואיל ובמוסף מזכיר פסוקים דביום השמיני עצרת תהי' לכם, א"כ הוי תרתי דסתרי שמזכיר שהיום כ"ב תשרי, ואין מזכיר גשם, לכן במוסף מוכרח להזכיר גשם, דכיון דמזכיר להדיא דהיום כ"ב תשרי ממילא הוא מחוייב להזכיר גשם, ולכן סובר רב דרק במוסף מזכיר, ובמנחה אינו מזכיר, ושמואל סובר דהוי זילותא דיו"ט אם לא יזכיר במנחה.

ולהר"ן נמצא חידוש לדינא, דמי שהוא בבית האסורים ואינו יודע אם ר"ח היום, והרי אם יזכיר יעו"י, ואינו ר"ח, חוזר, ואם

לא יזכיר יעו"י, ור"ח, חוזר, ולהר"ן צ"ל דאינו מזכיר, דכיון דהוי ספק א"כ אוקמא אחזקתי דלאו ר"ח הוא, ולכן גם בחו"ל בשמיני ספק שביעי אוקמא אחזקתי דלאו שמיני הוא, וכן במוסף מוכרחין להזכיר, כי היכי דלא הוי תרתי דסתרי.

י. כבר נתבאר לעיל דהא דאין מזכיר בערבית ושחרית דשמיני ספק שביעי, אינו מטעמא דהירושלמי, אלא משום דרק במוסף הוא דאפשר להזכיר, ונפ"מ דהנה כ' הגרע"א דאם הזכיר גשם בליל יו"ט אינו חוזר, ולהנתבאר הרי בחו"ל אם הזכיר בליל א' חוזר, ורק אם הזכיר בא"י בליל ש"ת הוא דאינו חוזר, או אם הזכיר בחו"ל בליל ב' לשמואל דסבר פוסק ערבית ושחרית.

ובאמת דיש לעיין למש"כ הגרע"א דאם הזכיר בליל ש"ת אינו חוזר, א"כ למאי דסבר שמואל דאין מזכיר בליל ב', אמאי אין מזכיר, והרי הוי שמיני ספק תשיעי, והרי אם הוי תשיעי, ולא הזכיר, חוזר, ואם הוי שמיני, והזכיר, ג"כ אינו חוזר, וא"כ הרי עדיף שיזכיר, והי' מוכח מזה דלא כהגרע"א, ואם הזכיר בליל ש"ת חוזר, ולכן גם בספק תשיעי, אינו מזכיר, ואפשר דסברת הגרע"א היא רק אליבא דמ"ד כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, וס"ל הגרע"א דכל עיקר הסברא דכיון שהתחיל שוב אינו פוסק, הוא רק אם נימא דבדיעבד אם הזכיר גשם אינו חוזר, אבל אם גם בדיעבד חוזר, לא ה' מהני כיון שהתחיל שוב אינו פוסק.

יא. ה' א', ואף רב הדר בי', דאמר רב חננאל אמר רב מונה כ"א יום וכו' ומתחיל וכיון שהתחיל שוב אינו פוסק, והלכתא כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, לכאן קשה אמאי הוצרך לומר והלכתא, והרי אם רבא ורב ששת, ורב עצמו סובר כן, א"כ פשיטא דהכי הלכתא, ונראה, דהנה רבא ורב ששת משמע דלענין מנחה מודו לשמואל דאיכא סברת אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, אבל רב יתכן דגם לענין מנחה, רק משום כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, וא"כ נמצא דיש כאן מחלוקת רבא ורב ששת עם רב, דרבא ורב ששת ס"ל כשמואל דאחר שעשיתו קדש, ורב סובר משום כיון שהתחיל, ושפיר קאמר והלכתא דגם במנחה הא דמזכיר משום כיון שהתחיל, ולא משום אחר שעשיתו קדש תעשהו חול.

וטעמא דרבא ורב ששת דבמנחה טעמא משום דשמואל, משום דס"ל דטעמא דכיון שהתחיל שוב אינו פוסק, שייך רק בערבית ושחרית, דבין כך אם הזכיר אינו חוזר, וכמש"כ הגרע"א, אבל במנחה לא שייך הך טעמא ולכן בעינן לטעמא דשמואל.

עוד נראה, ובהקדם, אריכות לשונו דרב מונה עשרה ימים כדרך שמונה וכו', מה הוצרך לכל זה, ונראה דקודם חזרה הוה סבר רב דאין חיוב הזכרה ביום א', ורק במוסף איכא משום תרתי דסתרי, אבל אחר חזרה סובר רב דאיכא חיוב הזכרה ביום א', וזהו דקאמר מונה עשרה ימים כדרך שמונה עשרה ימים מר"ה עד יוה"כ, דכמו דלענין

יוה"כ סמכינן על הא דאין אלול מעובר, כך לענין הזכרה סמכינן על זה, ולכן שפיר מזכירין בשמיני ספק שביעי, ונמצא דהא דמזכיר במנחה אינו משום עשיתו קדש, אלא מעיקר הדין מזכיר במנחה כיון דכעת הוי כ"ב, ולכן גם כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, דרק מעיקרא דהוה סבר רב דחיוב הזכרה הוא רק במוסף כדי שלא יהא תרתי דסתרי, בזה לא שייך כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, כיון דאין חובת היום גורמת אלא מוסף הוא הגורם אבל השתא דהדר בי' רב, וסובר דחובת היום הוא להזכיר, ע"כ שפיר איכא סברת כיון שהתחיל שוב אינו פוסק.

ולפ"ז נראה דאף רבא דאמר כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, אינו סברא בעלמא, אלא גם רבא כונתו דאיכא חיוב להזכיר בשמיני ספק שביעי, ולא רק במוסף, והואיל ואיכא חיוב להזכיר בכל היום [פי' גם במנחה, אבל בערבית ושחרית לא] לכן שוב אינו פוסק.

ונפ"מ בזה, דהנה הגרע"א חידש דאם אמר מוריד הגשם בליל ש"ת דאינו חוזר, ויש להסתפק אם אמר בליל ש"ת, אם חייב להזכיר בשחרית מוריד הגשם, מדין כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, וזה תלוי בהנ"ל, דאי כיון שהתחיל הוי סברא אף אם החיוב רק מצד מוסף, א"כ גם בכ"ד יתכן דנימא דחייב להזכיר בשחרית משום כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, אבל לפי מה שכתבנו דסברת רבא כסברת רב, א"כ יתכן דדוקא כאן אמרינן כיון שהתחיל, כיון דלקושטא

רב הדר בי', אבל אם נימא דרב הדר בי' רק לגבי הזכרה, נמצא דלגבי הפסקה נשאר רב ושמואל נגד רבא ורב ששת, לפיכך הוצרך לפסוק הלכה כרבא ורב ששת, עכתו"ד.

ויש לתמוה על דבריו, דלכאו' נראה בגמ' דסברת רבא ורב ששת נאמרה רק לגבי

ערבית ושחרית, ולא לגבי מנחה, דלגבי מנחה משמע דאית לן סברת שמואל אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, אבל מצד סברת כיון שהתחיל לא שייכא במנחה, [ואולי משום דכיון שהתחיל הוי סברא רק היכא דבלא"ה נמי אם הזכיר אינו חוזר, וכהגרע"א, ולכן במנחה לא שייך הך סברא], וא"כ לגבי הפסקה לא איירי כלל רבא ורב ששת, דאם לענין הנידון במנחה בפסח אם מזכיר אית לן למיפסק כרב באיסורי דמזכיר, א"כ לא שייך תו סברת רבא ורב ששת כיון שהפסיק שוב אין מזכיר, שהרי הזכיר במנחה, ומוכח דהגבו"א הבין דסברת רבא ורב ששת הוא גם לענין מנחה ולא רק לענין ערבית ושחרית.

כבר הגיע זמן הזכרה, וכדאמר רב דמונה כ"א יום, והואיל וצריך להזכיר במוסף ובמנחה מעיקר הדין, לכן שוב אינו פוסק, אבל בגוונא דאין צריך להזכיר בערבית, ורק הוא עבר והזכיר, בזה יתכן דליכא סברת כיון שהתחיל שוב אינו פוסק.

יב. **שו"ר** דבעיקר הדבר כבר כתב בגבו"א דרב הדר בי' רק לגבי הזכרה ולא לגבי הפסקה, דרק לגבי הזכרה אזלינן בתר רוב שנים דאין אלול מעובר, ולכן כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, אבל לגבי הפסקה דאיכא ספק אם אדר מלא או חסר, בזה נשאר רב בסברא דפוסק במוסף, וחוזר להזכיר במנחה, ולשמואל איכא סברת אחר שעשיתו קדש תעשהו חול, ולכן גם פוסק מלהזכיר במנחה, ומשמע דגם סברת רבא כיון שהתחיל שייכא לענין הפסקה, ונימא איפכא כיון שהפסיק שוב אינו מתחיל, ובזה יישב הא דאמרו והלכתא כיון שהתחיל שוב אינו פוסק, דלכאו' הרי פשיטא דהכי הלכתא דהרי

סימן יב

מתני' הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים וכו'

מתחילין למחר להתענות, אבל המ"ב חולק וסובר דמתחילין ביום י"ז, ולא הביא המ"ב כלל דעת הגבו"א.

ומשמע דאם יחיד התענה בה"ב קודם י"ז מרחשון, לא מהני, דבעינן

א. י' א', הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתענין ג' תעניות וכו'. דעת הגבו"א דאין מתענין ביום י"ז עצמו, דהרי י"ז מרחשון הוא זמן רביעה שלישית, וא"כ מצפין כל היום שמא ירדו גשמים, ורק אם לא ירדו גשמים

יום אחד, והנה מצד הסברא אין מקום לחדש דבעינן דוקא כל הג' תעניות, אבל בהא יש לדון אם נעשה ת"ח אחרי תענית שני קמא דאז שפיר יתכן דלא חל עליו חיוב רק ב' תעניות, וגם יש לדון מצד דהסדר הוא שני חמישי שני, ואין יכול להתענות חמישי שני.

ג. **שם**, הגיע ר"ח כסליו ולא ירדו גשמים ב"ד גוזרין וכו', בפשוטו הא דב"ד יכולין לגזור על הציבור, הוא רק היכא שהצרה גדולה כל כך, שכבר נתענו היחידים ולא נענו, ולפ"ז באופן שהיחידים לא התענו, אין ב"ד גוזרים על הציבור, כיון שיתכן שאם היו היחידים מתענין הי' יורד גשם, וכל הזכות שיש לב"ד לגזור תענית על הציבור, הוא רק אחרי דראינו דנתענו היחידים ולא נענו, אבל לו יצוייר שאין יחידים בעולם בזה שפיר גוזרין על הציבור, ולא אמרינן דאולי הי' מועיל תענית דיחידים, דסו"ס כיון דכעת אין יחידים בעולם, א"כ מוטל על הציבור להתענות, ונראה דבכה"ג דאין יחידים בעולם הרי ב"ד גוזרין על הציבור בי"ז מרחשון, דכל הטעם דאין גוזרין על הציבור בי"ז מרחשון, הוא משום דבודקים אפשרות שיעזור תענית היחידים, אבל אם אין תענית יחידים, א"כ יתכן דהציבור מתענה בי"ז מרחשון, אבל נראה דזה אינו, דגם לולי דין תענית יחידים, לא היו גוזרין על הציבור רק אם הצרה גדולה כל כך שכבר הגיע ר"ח כסליו ולא ירדו גשמים.

ויתכן לחדש דגם אם אין יחידים בעולם, או שאין היחידים יכולים לצום, אין גוזרין

שהתענית תהי' כשכבר התחיל הצרה, אבל קודם י"ז במרחשון שעדיין לא התחיל הצרה לא מהני תענית, אף שלבסוף באמת לא ירדו גשמים.

ולשון הר"מ הרי שלא ירדו להם גשמים כל עיקר מתחילת ימות הגשמים, אם הגיע י"ז מרחשון וכו', וצ"ע מה הכונה מתחילת ימות הגשמים, האם מתחילת ההזכרה, או מתחילת השאלה, ואת"ל מתחילת ההזכרה, מה הדין אם ירדו גשמים בחוה"מ סוכות לדין דההזכרה ביו"ט אחרון, דיתכן דכיון דמה דאין מזכירין הוא רק משום סימן קללה, א"כ חשיב זמן גשמים, ואין מתענין, ועכ"פ הא פשיטא דאם ירדו גשמים קודם סוכות לא מהני, וצריך להתענות.

והשו"ע השמיט לשון הר"מ, וכתב רק הגיע י"ז במרחשון וכו', ונראה דגם בשו"ע מתפרש דוקא אם לא ירדו גשמים מתחילת ימות הגשמים.

ב. **ויש** להסתפק אם בעינן דוקא ג' תעניות, ואם משום איזו סיבה אין יכול להתענות כל הג' אז לא יתענה כלל, או דילמא דאף אם יכול להתענות יום אחד יתענה, ובהגיע ר"ח כסליו לא מיבעיא לי דודאי החובה להתענות הוא על כל יום לחוד, ולא רק על ג' ימים, אבל בהא דיחידים דאין זה חובה על הציבור, בזה יתכן דהחיוב שיש על היחיד להתענות הוא רק אם יכול להתענות כל הג', אבל אם אין יכול להתענות כל הג' תעניות, אז אין עליו חיוב להתענות

על הציבור, דכך הוא גדר התקנה שהציבור מתענה רק אחרי תענית היחידים, אבל אם אין תענית יחידים גם אין תענית לציבור.

ובזה יתיישב הא דהאידינא אין תענית גשמים, דאם נימא דבעינן דוקא שמקודם יהי תענית יחידים, א"כ האידינא דליכא יחידים, א"כ אין חובת תענית על הציבור.

ד. הק' הגבו"א דפעמים נמצא דתענית היחידים לא נשלם קודם ר"ח כסליו, וכגון שחל י"ז מרחשון ביום ג', דאין מתחיל שני קמא רק בכ"ג, ושני בתרא בר"ח, ואז נמצא דהיחידים מתענין בחמישי בתרא, וזה כבר בתוך חודש כסליו, ותיריך דמ"מ אין הציבור מתחיל רק אחרי דנסתיים תענית היחידים, דהרי אין גוזרין תענית בתחילה בחמישי, ונמצא דהיחידים מסיימים, ורק אח"כ מתחיל הציבור.

והנה עיקר דברי הגבו"א דכשאי אפשר שני בתרא מתענין בחמישי שלאחריו, ולא בשני שלאחריו, לכאו' נראה דתליא במחלוקת רש"י ורגמ"ה, דהנה בהא דאמרו בגמ' דאין גוזרין תענית על הציבור בתחלה בחמישי שלא להפקיע את השערים, פירש"י שיקנו ב' סעודות אחת למוצאי תענית, ואחת לשבת, ולפ"ז אין זה דין דוקא בתחלה, אלא הדין הוא דיש למעט בתעניות דחמישי בכל האפשר, ולכן עדיף לן שיהי' ב' תעניות בשני ורק א' בחמישי, ולפ"ז באופן שאי אפשר לצום בשני בתרא, הרי יצומו בשני שלאחר

מכן, ולא בחמישי, שהרי אית לן למעט בתעניות דחמישי ככל האפשר.

אבל רגמ"ה פירש דדוקא חמישי בתחלה לא, ופירש משום דבני הכפרים שמספקים מים ומזון לא ידעו שקבעו תענית יעו"ש, ולדבריו הוי טעם רק לתחילה, ולפי דבריו שפיר כ' הגבו"א דאם חל שני בתרא בר"ח, שמתענין יום חמישי שלאחריו.

והשתא להנתבאר דלרש"י מתענין בשני א"כ צ"ע מה יעשו, אם תענית של הציבור יתחיל בשני, הגם דלא נסתיים עדיין תענית היחידים, או דימתינו עם תעניות הציבור עד שני הבא.

ולכאו' נידון זה תליא אם הא דהגיע ר"ח כסליו צריך הציבור להתענות, הוא משום דזה צרה גדולה דבר"ח כסליו אין גשמים, או דילמא דלא סגי בזה, אלא דהואיל וכבר נתענו היחידים ולא נענו, זה גופא מוכיח שאנו בצרה גדולה, ולפי צד קמא, הרי בנידון דידן כששני בתרא הוא בר"ח כסליו, דמתענין היחידין בשני הבא, אז גם הציבור יתחיל להתענות בשני, הגם דעדיין לא נסתיימו תענית היחידים, אבל אם נימא כצד השני, דחובת הציבור להתענות הוא רק כשנתברר שהיחידים לא הועילו בתעניתם, א"כ בכה"ג לא יתחילו הציבור להתענות אלא בשני הבא.

והנה אם נימא דהציבור מתחיל להתענות בשני שהוא שני בתרא ליחידים, א"כ

היחידים כהתחלה, ולכן הציבור צריך להתענות בר"ח.

וצ"ע דכיון דהציבור צריך להתחיל להתענות בר"ח א"כ היכי משכח"ל דינא דמפסיקין בראשי חדשים, והרי מבואר בראבי"ה דההיכ"ת הוא כששני בתרא דיחידים חל בר"ח, ואם הדין הוא דבכה"ג מתחילין הציבור להתענות בר"ח, א"כ איך משכח"ל דמפסיקין, והרי היחידים יצטרכו להתענות מדין הציבור, דהרי לא גרע יחידים מכלל הציבור, וכיון דהציבור מתענים, גם היחידים מתענים, ואיך משכח"ל דינא דברייתא דמפסיקין.

ומוכרח דכל מה שכ' ראבי"ה דמתחילין להתענות בר"ח היינו דוקא אם כבר עברו כל ג' תעניות דיחידים, אבל באופן דר"ח הוא תענית אחרון דיחידים, בזה לא אמר ראבי"ה דהציבור מתחיל להתענות, ולכאור' מה הסברא לחלק, וע"כ משום דס"ל לראבי"ה דדין תענית דציבור הוא רק אחרי דנתברר שתענית היחידים לא הועיל, ולכן אם תענית בתרא דיחידים הוא בר"ח, אז אין מתחיל הציבור להתענות עד שני הבא, שאז כבר סיימו היחידים את תעניתם, וממילא מיושב הא דתניא בברייתא דהיחידים מפסיקין לר"ח.

ומעתה אחרי דנתבאר דבראבי"ה מוכח דיסוד חיוב תענית הציבור הוא לא מצד עצם הדבר דהגיע ר"ח כסליו ועדיין לא ירדו גשמים, אלא גם מצד שלא נענו

צ"ע דנמצא דליחידים איכא ב' תעניות, חדא מצד יחידים, וחדא מצד הציבור, ואיך נפטרים בתענית אחת את ב' החיובים של התעניות.

ה. **ובראבי"ה** כתב וז"ל ולא הקשה לן היכי משכחת לה שיפסיק ר"ח בתענית יחידים וכו' משכחת לה כגון שאירע י"ז במרחשון להיות בשלישי בשבת וכו' ומפסיקין ומשלימין אותו ביום חמישי שאחריו, הנה מבואר להדיא בדבריו דאם הגיע י"ז במרחשון ביום ב' הרי מתענין ביום ב', וכפסק המ"ב ודלא כגבורת ארי, דהרי כתב דאירע י"ז מרחשון להיות בג' בשבת, משמע דאם חל בשני בשבת מתענין בו ביום. **עוד** מבואר בדבריו דמתענין בחמישי, וע"כ דסובר כרבנו גרשום, ולא כרש"י.

ובהמשך דבריו כתב ותו דתנן הגיע ר"ח כסליו וכו', חידוש גדול נתחדש בדברי ראבי"ה, דהא דתנן הגיע ר"ח כסליו ב"ד גזרין על הציבור, היינו דמתחילין להתענות בר"ח כסליו אם חל ביום שני, [ויש שם ט"ס בראבי"ה וכצ"ל אפי' חל יום ר"ח כסליו להיות בשני בשבת], וטעמא משום דכיון דהדין בציבור דאם התחילו אין מפסיקין, לכן גם כאן חשיב תענית היחידים כהתחלה גם לענין הציבור, הגם דהציבור עדיין לא התחיל להתענות, ונמצא דאם שני בתרא דיחידים הוא בר"ח כסליו, אז היחידים לא יתענו בו, כיון דלענין תענית יחידים הדין הוא דמפסיקין, אבל הציבור יתחיל להתענות בו כיון דלענין הציבור חשיב התחלת

ז. י' א', וא"ר הונא יחידים מתענין ג' תעניות שני וחמישי ושני מאי קמ"ל תנינא אין גוזרין תענית על הציבור בתחילה בחמישי וכו', ומסיק דקמ"ל דאפי' בתענית יחידים דליכא לטעמא שלא יפקיעו שערים, ג"כ אין מתחילין בחמישי, וצ"ב טעמא מאי, והנה יעויין בר"מ שלא כתב הטעם שלא יפקיעו שערים, וכתב המ"מ כיון דסובר דאפי' בעיר שרובה גויים דאין לחוש להפקעת שערים ג"כ אין מתענין בחמישי, והגר"א כתב להוכיח מסוגיא דילן דמאחר דאפי' יחידים אין מתענין בחמישי, א"כ מבואר דאין הטעם משום הפקעת שערים, ובאמת דבראשונים מבואר טעם אחר דמתחילין בשני משום דבשני ירד משה מההר והוי עת רצון, ועכ"פ אם יש טעם נוסף א"כ אמאי צריך לטעמא דהפקעת שערים.

והנה לעיל כתבנו דנחלקו רש"י ורגמ"ה אם טעמא דהפקעת שערים הוא רק בתענית קמא או גם בשאר תעניות, וכעת ראיתי דברש"י ט"ז ב' להדיא דרק תענית קמא, ודלא כדמשמע בדבריו בסוגיין, וא"כ כו"ע מסכימים עם גבו"א וראבי"ה דאם חל שני בתרא בר"ה דמתענין בחמישי ולא בשני שלאחריו.

אבל כעת דמתבאר בראשונים דהטעם דיחידים אין מתענין בחמישי משום דשני הוי טפי עת רצון, א"כ זה ודאי דלא הוי סברא רק בשני קמא, אלא עיקר הסברא בזה דעדיף שיתענו פעמיים בשני, ולא

היחידים בתעניתם, א"כ דון מינה גם לשיטת רש"י דכתבנו דלשיטתו אם חל שני בתרא בר"ה, אז נדחה צום בתרא דיחידים לשני ולא לחמישי, [כיון דלרש"י הא דאין גוזרין בחמישי, אינו דוקא צום ראשון, אלא כל צום מעדיפים שלא יהי' בחמישי], דממילא הציבור לא יתחיל להתענות עד שני שלאחריו, כיון דחייב הציבור להתענות הוא רק אחרי דראינו דהצרה גדולה כל כך שאין היחידים נענים בתעניתם, [ומיהו אף לפ"ז פשיטא דגם אם אין יחידים, או שהיחידים לא נתענו דג"כ הציבור מתענה דלא פלוג].

ו. והנה בס' אאמו"ר שליט"א דקדק לשון המשנה התחילו היחידים מתענין, מאי לשון התחילו, הו"ל למיתני היחידים מתענין, והנה לראבי"ה הנ"ל ניחא היטב דכיון דתענית היחידים הוי התחלה גם לענין תענית הציבור, א"כ שפיר קתני התחילו, דהיינו דזה הוי התחלה לכל סדר התעניות שלאחר מכן, והתחילו לא קאי איחידים, אלא התחילו הוא תיבה בפני עצמה, וכאילו אמר דסדר התחלת הדברים הוא כן, היחידים מתענין וכו' ואח"כ הציבור וכו'.

ולראבי"ה מסתבר כמון שצדדנו סק"ג ד"ה ויתכן דליכא תענית הציבור אם לא קדמה לה תענית יחידים, דכיון דחזינן דיחידים חשיב התחלה ביחס לציבור, א"כ מסתברא דגם אין תענית הציבור בלא היחידים, דאל"כ מהיכי תיתי דחשיב התחלה.

פעמיים בחמישי, וא"כ כששני בתרא חל בר"ח, עדיף שיתענו לשני הבאה, ולא לחמישי, כדי שיתענו פעמיים בשני, אלא

דיש לומר דאפ"ה גם יש עדיפות שלא לאחר את התענית בשבוע, אלא עדיף להתענות תיכף בחמישי.

סימן יג

בדין תלמיד ובדין יחיד, ובהשש יוהרא

א. 'י ב', ת"ר אל יאמר אדם תלמיד אני, איני ראוי להיות יחיד, אלא כל ת"ח יחידים. הנה במתני' תנן דיחידים מתענין, ולק' בברייתא מבואר דיש חילוק בין יחיד, ובין תלמיד, וא"כ תלמיד אינו חייב להתענות, כיון דרק יחיד חייב להתענות, אלא דאפ"ה מתבאר בברייתא, דאל יאמר התלמיד אינו ראוי להיות יחיד, והיינו דאסור להיות יחיד כיון דמיחזי כיוהרא, אלא כל ת"ח יחידים, והיינו דכל תלמיד יכול להתנהג כיחיד, [ולפ"ז לא גרסינן כל ת"ח יחידים, אלא כל תלמידים יחידים], ופירוש זה מתאים עם גי' הראשונה ברש"י דר"מ קאמר לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, אבל תלמיד ראוי לעשות עצמו יחיד, ולפ"ז ברייתא קמייתא ר"מ היא, דרק תלמיד יכול לעשות עצמו יחיד.

יחיד, [ויש להסתפק אם ר' יוסי חולק רק על יחיד כמו רשב"ג, או דילמא דמדלא קאמר ר' יוסי כמו רשב"ג, א"כ משמע דר' יוסי סובר דאף יכול לעשות עצמו תלמיד, דגם זה צער הוא לו שצריך להתנהג בכבידות כמו ת"ח], ולפי הך גירסא נמצא דגם תלמיד אין עושה עצמו יחיד אליבא דר"מ, וא"כ ברייתא קמייתא דלא כמאן, דאי כר"מ אפי' תלמיד אין ראוי להיות יחיד, ואי כר' יוסי אפי' כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד.

וברי"ף הביא ב' הברייתות, וגורס בגירסא ראשונה כרש"י, וצ"ע אמאי הביא ברייתא קמייתא, והרי כיון דר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ונמצא דאפי' כל אדם עושה עצמו יחיד, וא"כ אמאי הביא ברייתא קמייתא דרק תלמיד עושה עצמו יחיד.

וגירסא השני' ברש"י דר"מ קאמר לא כל הרוצה להיות יחיד עושה, ולא כל הרוצה להיות תלמיד עושה, וכתב רש"י דמסתייע לזה מה שאמר רשב"ג בד"א בדבר של שבת, דהיינו דמודה דאינו עושה עצמו תלמיד, אבל אינו מודה שאינו עושה עצמו

והטור פסק דכל תלמיד יכול להחזיק עצמו כת"ח ולא שאר העם, מבואר דפוסק כר"מ, ונראה טעמו משום דכיון דהרי"ף העתיק ברייתא קמייתא א"כ משמע דסובר דהכי הלכתא.

אינו מוכרח להיות יחיד, וע"כ דקו' הב"י לשיטתו דהבין דגירסת הטור כג' שני' ברש"י, ובאמת דכל מאי דהוצרך הב"י לפרש דהטור גריס כג' שני' ברש"י, משום דקשיא ל' אמאי פסק דלא כר' יוסי, והרי חדא מיתרצא בחברתה, דהואיל וברייתא קמייתא מתפרשא דתלמיד יכול לעשות עצמו יחיד לכן פסק דלא כר' יוסי, כיון דברייתא קמייתא סתם כר"מ, ולכן גם הרי"ף הביא ברייתא קמייתא, סוף דבר דברי הב"י כאן צ"ע מתחלתן ועד סופן.

ב. **לגירסא** השני' ברש"י בפשוטו לר' יוסי גם כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד, [ודלא כהב"י דנוקט דהטור גורס כג' שני' ברש"י וסובר דלר' יוסי רק תלמיד יכול לעשות עצמו יחיד], וא"כ צ"ע דנמצא דברייתא קמייתא דלא כמאן, דהרי לר"מ גם תלמיד אין יכול לעשות עצמו יחיד, ואילו לר' יוסי אף כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד, ואולי באמת בברייתא קמייתא גלי לן דר"מ מודה דתלמיד יכול לעשות עצמו יחיד.

ג. **לג' הרא"ש** דר"מ סובר דתלמיד אין יכול לעשות עצמו יחיד, ור' יוסי סובר דרק תלמיד עושה עצמו יחיד, הנה בברייתא דרשב"ג ע"כ דמתפרש כג' השני', ולרשב"ג כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד, אבל מה דיש לעיין להרא"ש דהנה ר' יוסי קאמר טעמא דאין שבח הוא לו אלא צער הוא לו, וא"כ איך מהני סברא זו רק לתלמיד ולא ליחיד, והרי ממנ"פ אם לא הוי יוהרא

שוב ראיתי דהרא"ש גורס בדר"מ והתלמידים אין עושין עצמן יחידים, ולפ"ז ר' יוסי פליג רק אתלמידים, והיינו ברייתא קמייתא, ולהרא"ש ברייתא בתרייתא דרשב"ג הוא סובר דגם כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד.

וראיתי בב"י דתמה על הטור אמאי פסק כר"מ נגד ר' יוסי, והנה כנראה דהב"י גורס בהרא"ש כהרי"ף דר"מ סובר דתלמידים עושין יחידים, וא"כ ר' יוסי פליג וסובר דגם כל אדם יכול לעשות עצמו יחיד, ושפיר תמה הב"י אמאי פסק כר"מ נגד ר' יוסי, והנה זה לא קשה דהרי מדהביא הרי"ף ברייתא קמייתא מוכח דסובר דכאן הלכה כר"מ.

גם מה שפירש הב"י דהטור סובר כהגירסא השנית ברש"י, מלבד דצ"ע דהרי הרי"ף והרא"ש לא גרסי הכי, וא"כ מהיכי תיתי נימא דהטור גריס הכי, עוד צ"ע דמהיכי תיתי לפרש דר' יוסי קאי רק אתלמיד, דהרי ת"ק איירי על כל אדם, וקאמר דאינו יכול לעשות עצמו יחיד או תלמיד, ור' יוסי אומר דיכול לעשות יחיד, וא"כ על כל אדם קאי.

עוד בב"י דקשיא ל' דבברייתא קתני כל ת"ח יחידים, משמע דחייבים, וכתב דבדוחק יש לומר דהטור מפרש דכל ת"ח יחידים, היינו דיכולין לעשות עצמן יחידים, הנה כל דבריו בזה לפי מה שנקט בדעת הטור דגורס כג' שני' ברש"י, דהרי לפי גירסת הרי"ף והרא"ש, הרי מבואר בברייתא דתלמיד רק יכול לעשות עצמו יחיד, אבל

כיון דצער, א"כ גם כל אדם יוכל לעשות עצמו יחיד.

וקו' זו קשיא רק להרא"ש, דאילו לגי' הרי"ף שהיא גי' ראשונה ברש"י דלת"ק אדם אין עושה עצמו יחיד, ותלמיד עושה עצמו יחיד, זה לא קשה כיון דיתכן דאין הטעם משום צער הוא לו, אלא הטעם דלאדם רגיל הוי יוהרא לעשות עצמו יחיד, ותלמיד לא הוי יוהרא לעשות עצמו יחיד, אבל להרא"ש דנמצא דר' יוסי סובר דדוקא תלמיד יכול לעשות יחיד, ויהיב טעמא משום דצער הוא לו, בזה קשה טובא דא"כ אף כל אדם לישתרי מהך טעמא.

ד. ונראה בבאור הדברים דהא דאדם אין עושה עצמו יחיד, לאו משום יוהרא, אלא משום דאין התענית הזו רק ליחידים, ולא שייך תענית זו למי שאינו יחיד, ואדם שמתענה הוי כאילו מתענה ביום שלישי, אבל תלמיד הוא כבר שייך גבי התענית, והנידון רק מצד יוהרא, ובזה סובר ר' יוסי דאין חשש יוהרא כיון דצער הוא לו, ואף אדם רגיל שאינו תלמיד אין בו חשש יוהרא, אלא הא דאין יכול להתענות היינו משום דהתענית אינה שייכת לו כלל, דאין תענית זו מיועדת רק ליחידים או לתלמידים.

ה. יש לעיין דהנה מבואר דרשב"ג אומר בד"א בדבר של שבה, והיינו דאין אדם יכול לעשות עצמו תלמיד, ורק בדבר של צער יכול לעשות עצמו ת"ח, והנה בברכות י"ז ב' מקשי הגמ' דרשב"ג אמר לא

כל הרוצה ליטול את השם יטול, דחיישינן ליוהרא, והרי בת"ב סובר רשב"ג דלעולם יעשה אדם עצמו ת"ח, ומשני ר' יוחנן מוחלפת השיטה, והיינו דרשב"ג סובר דחתן אם רוצה לקרות ק"ש קורא, והשתא קשה איך יתכן דרשב"ג לא חייש ליוהרא, והרי כאן מבואר להדיא דרשב"ג חייש ליוהרא דהרי בדבר של שבה אין עושה עצמו ת"ח, ומוכח דהא דא"ר יוחנן מוחלפת השיטה, אין הכונה שיטה דברכות, אלא שיטה דפסחים, והיינו דרשב"ג חייש ליוהרא בין בחתן בין בת"ב.

אבל בתו' משמע דהבינו דמוחלפת השיטה הינו שיטה דברכות, דכתבו פ"י ר"ח דהלכה כרב שישא, והלכה כרשב"ג, משמע דרק משום דהלכה כרב שישא, הוא דהלכה כרשב"ג, ומשמע דלר' יוחנן רשב"ג לא חייש ליוהרא, ומשום דמוחלפת השיטה דברכות, וזה צ"ע איך יתכן דלר' יוחנן רשב"ג לא חייש ליוהרא, והרי להדיא כאן דחייש ליוהרא, וצ"ע.

והנה רב שישא ברי' דרב אידי אמר לעולם לא תיפוך וכו', ונמצא דרשב"ג חייש ליוהרא, אלא דבת"ב אומר דלא מיחזי כיוהרא, וזה מתאים עם רשב"ג דאמר בד"א בדבר של שבה, והיינו דמיחזי כיוהרא.

שו"ר דהב"י מפרש דהרי"ף והר"מ דפסקו דחתן יכול לקרות היינו דפסקו כר' יוחנן דמוחלפת השיטה, והיינו שיטה דברכות, וממילא הלכה כרשב"ג דלא חיישינן ליוהרא, וצ"ע איך יתכן דרשב"ג לא חייש

ליוהרא, והרי להדיא בדבר של שבח חייש ליוהרא, ולא שייך לתרץ דר' יוחנן יתרץ דגם בתענית מוחלפת השיטה דהא אדרבה ת"ק מחמיר טפי דאף בתענית איכא למיחש ליוהרא, וצע"ג.

ובתוי"ט הקשה על הב"י דאם הר"מ פסק כר' יוחנן וכרשב"ג, א"כ אמאי לענין ת"ב לא פסק כרשב"ג, ולכן מסיק בתוי"ט דהר"מ ג"כ פסק כרב שישא, ואפ"ה לא פסק כרשב"ג דאית לי' להרי"ף דלא קי"ל כהך כללא דכל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו, ורק היכא דמסתבר טעמי'.

[ודע דדברי המג"א בסי' תקע"ה תמוהין שכתב דבגמ' מבואר דאם שואלין אותו דבר הלכה חייב להתענות, ופחות מכאן רשאי להתענות, ולכאור' בגמ' מבואר דמי ששואלין אותו דבר הלכה הוא בגדר תלמיד ואינו חייב

להתענות, אלא רשאי להתענות, ופחות מכאן אסור לו להתענות, למאי דקי"ל כברייתא קמייתא, וצע"ג ליישב ד' המג"א].

ו. ולגודל הקו' יש לומר דתרי יוהרא הוא, דחתן הנידון ביוהרא הוא שיודע לכוין על אף הטירדא, ובזה ס"ל לר' יוחנן דרשב"ג סובר דלא חיישינן ליוהרא זו, אבל מודה ר' יוחנן דרשב"ג חייש ליוהרא שעושה עצמו ת"ח וצדיק, והיינו הא דרשב"ג בתענית, דחמיר טפי יוהרא שעושה עצמו צדיק ות"ח, מיוהרא שמראה שיודע לכוין על אף טרדותיו המרובות, ובזה נתיישב הערת הרש"ש על רש"י דמדוע רש"י מפרש דיוהרא שיכול לכוין ולא פירש יוהרא שאינו מבטל ממנו עומ"ש אפי' שעה אחת, ולמש"נ מיושב דכדי דלא תיקשי דרשב"ג ארשב"ג מוכרח לפרש כן.

סימן יד

בדין תענית על חולה ונתרפא

רש"י דהואיל והיושר הוא שימשיך להתענות, ממילא זה כלול בקבלת התענית, שגם אם תעבור הצרה הוא מתענה.

והנה משמע דרק אם התחיל להתענות, אבל אם עדיין לא התחיל להתענות, ורק קיבל עליו תענית, אינו מתענה, אבל

א. י' ב', ת"ר מי שהי' מתענה על הצרה ועברה וכו'. פירש"י דהא דצריך להשלים הוא משום דאי לאו נראה כמתנה עם קונו שאם תעבור הצרה לא אתענה, ולכאור' א"כ אין זה בדין תענית, ואי"צ לומר עננו, כיון דאין זה תענית, אלא כדי שלא יראה כמתנה עם קונו, ומיהו יש לומר דכונת

שו"ר בגבורת ארי שכתב דלפי' הראב"ד דטעמא משום שלא נסתלק הצרה לגמרי, א"כ במת אי"צ להשלים התענית, ודלא כרש"י, ולרש"י מוכרחין לתרץ כהרמב"ן, ולכאו' נראה דעכ"פ גם להראב"ד אם מת אחרי חצות ישלימו, דלא גרע מגשמים דאם ירדו אחר חצות ישלימו, וא"כ יש נפ"מ לדינא בהא דחרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מהרחמים, דאם כבר היתה החרב מונחת על צוארו קודם חצות, א"כ לולי הך דינא דאל ימנע עצמו מהרחמים, ה' דינו כמת קודם חצות, ועכשיו דינו כמת לאחר חצות.

עוד כתבו הראשונים לחלק בין יחיד לציבור, דציבור אין משלים התענית, ויחיד משלים, ובטעם הדבר כתבו משום דאין מטריחין על הציבור וא"כ בסתמא הוי כאילו התנו שאם ירדו גשמים מפסיקין התענית, משא"כ בתענית יחיד.

והר"מ אינו מחלק בין גשמים לשאר צרות, אלא מחלק בין יחיד לציבור, וכ' הרא"ש דהטעם לפי דציבור צריך להודות ולהלל, ובעינן הלל על כרס מליאה, משמע דכונתו דבאמת מצד הדין אף ציבור צריך להשלים, אלא דלפי דצריכין להודות, לכן יכולין להפסיק כדי שיוכלו להודות, וכן נראה שהבין בקרבן נתנאל, ולכן הקשה דלמאי דהגמ' לא ידעה הך טעמא דבעינן נפש שבעה וכרס מלאה א"כ תיקשי אמאי אין משלימין בציבור, ובאמת דפי' זה דהרא"ש הוא תמוה לפרש כן דהצורך להודות ולהלל הוא הגורם

מהראשונים משמע לא כן, דהנה הר"ן כתב דצריך להשלים כל הימים שקיבל עליו להתענות, וא"כ לשיטתו נראה דאף קודם שהתחיל להתענות כלל חייב להשלים, דאין סברא לומר דמשום שהתחיל כבר יום אחר גרע, שוב ראיתי בשפת אמת דמפרש מתענה ומשלים דהיינו דאם נתרפא קודם התענית מתענה, ואם אחר שהתחיל התענית, משלים, וכתב דהר"מ לא הביא רק דין דמשלים תענית, א"כ משמע דלהרמב"ם אם נתרפא קודם שהתחיל התענית אינו מתענה, ובמאירי כתב דאפי' קיבל עליו תעניות הרבה אין צריך להשלים אלא אותו תענית שהתחיל בה, והנה מסתבר דלמאירי, דגם אם קיבל עליו להתענות ועברה הצרה, תו אין צריך להתחיל להתענות.

והקשו הראשונים מהא דתנן גבי גשמים דאם ירדו גשמים קודם חצות מפסיקין, ות"י הראב"ד דגשמים שאני דכיון דירדו תו לא צריך, משא"כ שאר צרות שאף שעברה הצרה, מ"מ צריך רחמים שלא תחזור, [והנה להראב"ד נראה דחולק על רש"י שכתב דה"ה על חולה ומת, דהרי במת לא שייך סברת הראב"ד], ולסברת הראב"ד נראה פשוט דה"ה אם לא התחיל התענית דג"כ צריך להתחיל להתענות דזיל בתר טעמא דכיון דעדיין לא עברה הצרה לגמרי, ורק לרש"י דהטעם משום דנראה כמתנה עם קונו, בזה יש לחלק דהוי סברא רק דמסתמא קיבל עליו להשלים התענית גם אם יתרפא, אבל לא לענין דיתחיל התענית גם אם נתרפא.

להפסקת התענית, והרי שפיר יכול להודות ולהלל אחרי השלמת התענית.

ועוד קשה דהנה אם נתרפא אחרי חצות דמשלימין, נמצא דההלל נאמר אחרי התענית, והשתא להשיטות דביחיד משלים את כל התעניות, ולא רק את התענית שכבר התחיל בה, א"כ גם הציבור אמאי אין צריכין להשלים כל התעניות, והרי כיון דכל החילוק בין יחיד לציבור, הוא משום דציבור יש דין הלל שנאמר על כרס מליאה, א"כ כאן דבין כך אומרים את ההלל במוצאי התענית, א"כ אמאי שלא יצטרכו להשלים שאר תעניות, והנה זה אין קשה כל כך כיון דבאמת דעת הר"מ דגם יחיד אין צריך להשלים כל התעניות, וכדדייק השפת אמת מדכתב הרי זה משלים תעניתו, ולא כתב כלשון הברייתא הרי זה מתענה ומשלים, אבל הרי ברא"ש משמע דנוקט בדעת הר"מ דיחיד צריך להשלים כל תעניותיו, שהרי כתב א"כ צריך לחלק בין ציבור ובין יחיד הרי זה משלים כל תעניות שקיבל עליו, וא"כ להרא"ש הדרא קו' לדוכתה אמאי בירדו גשמים אחר חצות אין צריכין להתענות שאר תעניות.

ומוכרח מכח הך קו' דאף להשיטות דיחיד צריך להשלים כל תעניות שקיבל, היינו דוקא יחיד, אבל צבור לא, ואף לולי טעמא דהלל, אלא משום דכל הצד דצריך להשלים כל תעניות שקיבל, היינו משום דלולי כן הוה כמותנה עם קונו, וכמש"כ רש"י, וזה שייך רק ביחיד שמקבל עליו תענית,

אבל בציבור דאין מקבלין עליהן התענית, אלא דתקנת הב"ד להתענית מחייב את כל הציבור, א"כ הא פשיטא דאין צריך להשלים כל התעניות, כיון דהחובה לצום היינו כל זמן שיש צרה, והואיל ולא ה"י כאן קבלה פרטית, א"כ אין כאן מתנה עם קונו, ופשיטא דאין צריכין להשלים התעניות, ורק כלפי אותה תענית עצמה דבוה אין צריך לטעמא דמתנה עם קונו, אלא דכיון דהתחיל להתענות א"כ מה שעברה הצרה הוא משום שנתקבלה התענית, וא"כ פשיטא דאין יכולין להפסיק באמצע התענית, דהרי אם יפסיקו נמצא דגם מה שהתענה עד עתה לאו כלום הוא, ולכן סברא זו שייכא גם בציבור, כיון דלאו מדין קבלה אתינן עלה, ומדין מתנה עם קונו, ולכן הוצרכנו לפרש בציבור טעמא דהלל.

ולאמור נראה עוד דכל מה דכתב רש"י דחולה שנתרפא ה"ה חולה שמת, הוא רק לשיטתו דמפרש דהנידון הוא מצד מתנה עם קונו, ולכן גם אם מת יש כאן מתנה עם קונו אם לא ימשיך להתענות, ורש"י דמפרש כן דהנדון משום מתנה עם קונו, הוא משום דסובר שצריך להשלים כל התעניות, וכן דגם אם נתרפא קודם שהתחיל התענית ג"כ צריך להתענות, אבל להמאירי שנוקט דדוקא אותה תענית שהתחיל צריך להשלים, א"כ אין הנדון מצד מתנה עם קונו, אלא הנדון מצד דכיון שהתחיל התענית והועילה תעניתו בודאי שאסור לו להפסיק התענית, וא"כ היינו דוקא בנתרפא ולא במת, וכן הרא"ש שכתב דה"ה במת משום שסובר

דצריך להשלים כל התעניות, וע"כ משום דמתנה עם קונו, ולכן גם במת איכא סברת מתנה עם קונו.

ב. נמצא ביאור הדברים כך, הא דיחיד מתענה ומשלים, נחלקו הראשונים אם דוקא בהתחיל התענית, או דגם בקיבל עליו התענית ולא התחיל, ונחלקו ביסוד הדין דמשלים, דמרש"י משמע דהוא סברא שלא יהא כמתנה עם קונו, ולכן גם בלא התחיל עדיין את התענית, כל שקיבל עליו התענית, איכא הך סברא שלא יהא נראה כמתנה עם קונו, אבל להראשונים דדוקא אם התחיל התענית, נראה דהסברא הוא דכיון שהתחיל התענית, הרי החולה נתרפא משום התענית, וא"כ מהיכי תיתי שיפסיק, ולפ"ז במת החולה אי"צ להשלים, וציבור דמבואר דמפסיקין התענית, כאן לא שייך סברת מתנה עם קונו, דהרי אי"צ קבלת תענית, ולכן בציבור כו"ע מודו דאין צריכין להתחיל תעניות שעדין לא התחילו, וכל הנדון הוא בתענית שכבר התחילו, ובזה מבואר בראשונים או דגשמים שאני, או דצבור שאני.

ובביאור הסברא דצבור שאני, הרא"ש כתב בזה סברא מיוחדת דחייבים לומר הלל, ולדבריו אם מת החולה בציבור משלימין, [כ"כ הקרבן נתנאל אות ל' מסברא דנפשי, ובאמת דזה מבואר ברא"ש בסוף דבריו שכתב בהא דנקט הברייתא על החולה ונתרפא, ולא נקט רבותא דגם במת, משום דרק בנתרפא יש חילוק בין יחיד לציבור,

אבל במת גם בציבור לא ישלימו], אבל שאר ראשונים נקטו דציבור לא מטרחינן להו, ולכאן' משמע דעיקר הדין הוא דאי"צ להשלים, ורק ביחיד מחמירין דישראלים, וציבור לא מטרחינן להו, ואין מובן, דהרי הסברא הפשוטה דצריך להשלים, שהרי התענית נתקבלה, ועברה הצרה, ואיך יתכן דלא ישלימו התענית.

ונראה דהנה מבואר בגמ' דהיכא דגזרו המלכות שלא להתענות, אז מקבלין על עצמן התענית, דעצם הקבלה הוי כפרה, ונראה לחדש דזהו דוקא בציבור ולא ביחיד, והשתא ניחא דבאמת ביחיד הא דחייב להשלים התענית הוא מעיקר הדין דהרי אם לא ישלים נמצא דלא נתענה כלל, [דהרי תענית שעות לאו כלום הוא], אבל בציבור דקבלת התענית בציבור גם גורמת כפרה, א"כ מעיקר הדין אין צריכין להשלים, ולכן גם לא מטרחינן להו להשלים, וביחיד גם היכא דמעיקר הדין אי"צ להשלים, מ"מ משלים, וכגון במת החולה, דהתם לא שייך הסברא דחייב מעיקר הדין, שהרי הועילה התענית, דכיון דמת הרי לא הועילה התענית, ואפ"ה גם במת משלימין, ובזה אמרינן דבציבור לא מטריחין להו להשלים דומיא דיחיד דמטרחינן להשלים אע"ג דאין חיוב גמור, וכמו במת החולה.

נראה דהיכא דאין חייב להשלים, ומשלים, אין לזה דין תענית, וראי' לדבר דהנה בירדו גשמים אחר חצות משלימין, ופ"ה הר"מ

לומר דהתענית נתקבלה, ולא הקבלת תענית נתקבלה, הוא רק בעבר רוב התענית.

ג. ויעויין במ"ב סק"ה דהביא מחלוקת אחרונים בתענית של ציבור ומת החולה אם חייבין להשלים, דלטעם הרא"ש חייבין להשלים, ולטעם הרמב"ן אין חייבין להשלים, ולכאו' להנתבאר לעיל יתכן דכל הסברא דבמת חייב להשלים הוא רק ביחיד דאיכא סברא דאינו מתנה עם קונו, אבל בציבור דליכא קבלה, א"כ כל מאי דצריך להשלים הוא רק כשנתרפא דאז אמרינן דמחמת התענית נתרפא, ולכן אין להפסיק, ולכן בעינן לטעמא דאין מטרחינן על הציבור, או טעמא דהרא"ש, אבל כשמת החולה הרי אין את עיקר הסברא שיצטרכו להשלים הציבור.

במ"ב סק"ו אסברה להא דאחר חצות ישלימו, משום דחצות הוי זמן סעודה, והנה רש"י פירש כן, אבל הר"מ פירש משום דיצא רוב היום בקדושה, ונפ"מ באופן דקיבלו ב' ימים רצופים, דלהר"מ משלימין, [אם נימא דלהר"מ תליא ברוב היום ולא ברוב התענית], ולרש"י אין משלימין כיון דעדיין צריכין להתענות יום שלם.

משום דיצא רוב היום בקדושה, ומשמע דוקא ירדו אחר חצות, אבל אם ירדו קודם חצות, ולא ידעו שירדו עד אחר חצות, אין משלימין, אע"ג דסו"ס יצא רוב היום בקדושה, ומוכה דכיון שירדו גשמים פקע דין תענית מניהו, ומה שממשיכין להתענות לאו כלום הוא.

ועפ"י הנ"ל נראה לבאר הא דכתב הר"מ דירדו אחר חצות משלימין משום דיצא רוב היום בקדושה, דהבאור בזה דכיון דכל הטעם לא להשלים התענית הוא משום דבציבור מהני הקבלה, וא"כ כבר נושעו ע"י הקבלה, ואי"צ את התענית, ולכן כשיצא רוב היום בקדושה, יש לתלות דהישועה באה ע"י התענית, ורובו ככולו, וכאילו נתענו, ולכן נושעו, וממילא אין טעם להפסיק התענית, אבל בלא יצא רוב היום בקדושה, א"כ נושעו ע"י הקבלה, ולא ע"י התענית.

ונפ"מ בזה אם אזלינן לפי רוב היום, או לפי רוב התענית, וכגון שגזרו להתענות ב' ימים רצופים, וירדו גשמים אחר חצות יום ראשון דלפי מה שנתבאר מפסיקין הצום, כיון דאין כאן סברא לומר דהתענית נתקבלה, דהרי עדיין לא עבר רוב התענית, וכל הסברא

סימן טו

בדין הולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענין

דגם חולה ונתרפא חייב להתענות, ולפ"ז להשיטות דבחולה ונתרפא אם נתרפא קודם שהתחיל התענית אינו חייב להתענות, [דכ"ה דעת המאירי דרק תענית שכבר התחיל בה חייב להשלים], גם כאן אם קיבל תענית והלך למקום אחר קודם שהתחיל התענית ואין דעתו לחזור, אז לא צריך להתענות.

ב. והנה התו' כתבו דברייתא איירי אף בשאין דעתו לחזור הואיל וקיבל עליו התענית, ולכאו' הרי בסתמא בת"צ אין כל יחיד מקבל עליו התענית, וא"כ מדוע לפרש הברייתא באופן שקיבל עליו תענית, והרי בפשוטו מתפרש טפי כרש"י דלא קיבל עליו תענית, ודוקא בדעתו לחזור, וצ"ע.

ג. יש להסתפק כשלא קיבל עליו להדיא התענית דאז רק בדעתו לחזור חייב, מה הדין אם באמצע היום החליט שאין דעתו לחזור, ונראה דזהו הפירוש בברייתא הרי זה מתענה ומשלים, מתענה היינו אם הגיע למקום שאין מתענין קודם תחילת התענית, ומשלים היינו אם באמצע היום החליט שאין דעתו לחזור אפ"ה משלים.

והנה הרמב"ם שייכל לשונו, דגבי חולה ונתרפא לא כתב כלשון הברייתא אלא כתב הרי זה משלים תעניתו, ולגבי הולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענין כתב

א. י' ב', ההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין, ממקום שמתענין למקום שאין מתענין הרי זה מתענה ומשלים. כתב רש"י דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, והרא"ש הוסיף כיון דדעתו לחזור, אבל התו' כתבו דאפ"ל באין דדעתו לחזור, כיון שקיבל עליו התענית, והנה לא פליגי רש"י ותו', דהתו' איירי בשקיבל התענית, ורש"י איירי בשלא קיבל התענית.

ובמ"ב כתב דאף בדעתו לחזור אין חייב להתענות אלא אם ה' בעירו בשעת שקיבלו התענית, ואם קיבל התענית להדיא בזה חייב להתענות אף אם אין דעתו לחזור, וצ"ע דהנה התו' מפרשים לברייתא אפ"ל באין דעתו לחזור ומשום שקיבל עליו התענית, ואי איירי שקיבל להדיא מה החידוש דחייב להתענות, ולולי המ"ב ה' מתפרש דאיירי בלא קיבל להדיא, אלא הכונה דה' בעירו בשעה שגזרו התענית, אבל לפי המ"ב שכתב דדעתו לחזור דחייב היינו דוקא אם ה' בעירו בשעה שגזרו התענית, וא"כ באין דעתו לחזור דחייב היינו דוקא כשקיבל התענית בפירוש, וזה קשה דאם קיבל התענית בפירוש מאי למימרא.

וצ"ל דיש מקום לומר דהואיל וקיבל התענית מחמת שגזרו תענית על העיר, וא"כ כשעבר לעיר אחרת ואין דעתו לחזור, הוי כחולה ונתרפא, וקמ"ל דאפ"ה חייב להתענות

כלפיו נידון כאילו נתרפא החולה, ולכאור' זה נסתר מהר"מ דלענין חולה ונתרפא כתב הרי זה משלים תעניתו, ומדייק השפ"א דאם לא התחיל התענית אינו מתחיל, וכאן כתב הרי זה מתענה, ומתפרש דאף אם הגיע למקום שאין מתענין הרי זה מתענה, וראי' דלא הוי כחולה שנתרפא, ומיהו כל זה אם נימא כהשפ"א בדעת הר"מ, אבל הרי ברא"ש מבואר דהבין גם בדעת הר"מ דחולה שנתרפא חייב להתענות אף אם נתרפא קודם שהתחיל התענית.

ו. יש להסתפק כשקיבל התענית ציבור והלך למקום אחר שאין מתענין ואין דעתו לחזור, דהדין הוא דמתענה, מה הדין בנתרפא החולה קודם חצות, דהנה הציבור מפסיקין התענית, אבל הוא יתכן דיש לו דין תענית יחיד, וא"כ צריך להשלים התענית אף דהחולה נתרפא כדין כל תענית יחיד שמשלים אף שנתרפא החולה, ומיהו אין בזה סברא ובודאי דאם הציבור מפסיק התענית, גם היחיד מפסיק התענית.

ז. ויש להסתפק אמנם באופן דדעתו לחזור, והחליט באמצע היום שאין דעתו לחזור אם משלים, ויש בזה ב' נידונים, חדא בהחליט קודם חצות, דבזה יש לדון דהוי כירדו גשמים קודם חצות דמפסיקין, או דילמא דכיון דיחיד משלים תעניתו אף בחולה שנתרפא, א"כ אולי גם כאן נחמיר עליו כדין יחיד דהרי כעת כשהחליט שאין דעתו לחזור נעשה יחיד ויחיד משלים תעניתו, ואת"ל דכשהחליט קודם חצות אין

הרי זה מתענה ומשלים, ונראה משום דלענין חולה ונתרפא סובר הר"מ דדוקא אם נתרפא אחרי שהשלים התענית צריך להשלים, אבל אם נתרפא קודם שהתחיל התענית אי"צ להתענות, ולכן כתב משלים תעניתו, אבל כאן לענין הולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענין, מתפרש דאם הגיע למקום שאין מתענין קודם התחלת התענית הוא מתענה, ואם באמצע התענית החליט שאין דעתו לחזור, משלים.

ומיהו לא יתכן לפרש כן בהר"מ דהרי לא הזכיר כלל דדוקא בדעתו לחזור, וכן הלח"מ כתב דהר"מ איירי שקיבל עליו תענית, וא"כ קשה מאי מתענה ומשלים דכתב הר"מ, ומיהו יש לומר דכיון דבחולה ונתרפא סובר הר"מ דדוקא אם נתרפא לאחר שהתחיל התענית, לכן כתב הר"מ משלים תעניתו דכיון דאיירי שהגיע למקום שאין מתענין קודם התחלת התענית כתב הר"מ דהרי זה מתענה ומשלים התענית.

ד. מה שכתב המ"ב בשם ט"ז דגם בדעתו לחזור אינו חייב להתענות אלא אם היה בעיר כשגזרו על התענית, הנה בחי' ר"ד עראמה על הרמב"ם כתב להדיא לא כך וז"ל וחייב לעשות כל התעניות שגזרו בני עירו אפי' בעודו שם, הרי להדיא דלא כט"ז.

ה. לעיל סק"א נסתפקנו לומר דקיבל עליו תענית והלך לעיר אחרת הא דחייב להתענות היינו רק מדין חולה ונתרפא, דמה שהלך לעיר אחרת ואין דעתו לחזור, הרי

הך דינא רק בהולך ממקום שאין מתענין, והרי משכח"ל גם בהולך ממקום שמתענין.

וכתב ריב"א דאם יצא חוץ למקום מותר לאכול, וכתב הטור וזה נכון כשהגיע ביום התענית, אבל אם הגיע בערב יום התענית וקיבל עליו התענית אז אסור לו לאכול אפי' כשיצא מהעיר, וכתב דסוגיא דשמעתא משמע דאיירי שהגיע בערב התענית, וכתב ב"י דלא ידע איך משמע דאיירי הכי, ועוד הקשה דאם קיבל עליו התענית עמהם פשיטא דמתענה, ואולי דהחידוש הוא דלא נימא דקיבל עליו רק כשהוא עמהם, וקמ"ל דחייב להשלים התענית גם כשיוצא משם לחזור למקומו, וצ"ע על הב"י דלפ"ז ממקום שמתענין למקום שאין מתענין, אין שום חידוש אי איירי בקיבל עליו תענית, והרי התו' מפרשים דאיירי בקיבל עליו תענית, וא"כ תיקשי מאי קמ"ל.

ויעויין ט"ז, ותו"ד דמה שכ' הטור דאם קיבל עליו התענית אין הכונה שקבל להדיא אלא הכונה דאם הי' בעיר כשקיבלו התענית אז חלה הקבלה גם עליו, ואף אם דעתו לחזור, וטעמא מפני המחלוקת, ולכן גם אם יצא חוץ לתחום צריך להתענות, ומה שהקשה ב"י מנלן להטור דהגמ' איירי בכה"ג שהי' בעיר בשעת קבלת התענית, תירץ הט"ז דדומיא דממקום שמתענין שלמקום שאין מתענין דאף להרא"ש דאיירי בדעתו לחזור מ"מ אין חייב להתענות רק אם הי' בעירו בשעה שקיבלו התענית, דאל"כ פשיטא דלא

משלים, יש לדון מה הדין כשהחליט אחר חצות דיתכן דכאן ודאי ישלים, דהרי אפי' צבור שירדו גשמים אחר חצות ישלימו.

ואפשר דתליא בטעם דאחר חצות ישלימו, דלהר"מ דהואיל ויצא רוב היום בקדושה, א"כ כללא הוא דהיכא דרוב היום בתענית, צריך להשלים התענית, א"כ גם כאן כיון דרוב היום הי' אצלו בתענית שהרי הי' דעתו לחזור, ממילא צריך להשלים, אבל אם נימא כרש"י דהטעם הוא משום שכבר עבר זמן סעודה, א"כ יתכן דהוי סברא רק בנוגע לת"צ דבסתמא בכלל הגזירה שאם יתרפא אחרי חצות שימשיכו להתענות, אבל כאן ביחיד שהחליט אחר חצות שאין דעתו לחזור יתכן דאינו משלים.

ה. שם, ההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין הרי זה מתענה עמהן, וכתב הטור בשם ריב"א דאפי' דעתו לחזור, נראה דההכרח לזה מדקתני הך דינא רק ממקום שאין מתענין, משמע דממקום שמתענין לא משכח"ל, ואם איתא הרי ממקום שמתענין ואין דעתו לחזור אין חייב להתענות מצד מקום שיצא משם, ואיצטריך לאשמועינן דחייב מצד מקום שהלך לשם, ולכן פי' ריב"א דע"כ דאיירי כאן בדעתו לחזור, ומיהו קשה לפי מש"כ המ"ב בשם הט"ז דהא דדעתו לחזור חייב היינו דוקא כשהי' בעיר כשגזרו התענית, א"כ הרי גם בדעתו לחזור משכח"ל דחייב רק מצד מקום שהלך לשם ולא מצד מקום שיצא משם, וא"כ הדרא קו' לדוכתה אמאי נקט הבריייתא

חייל קבלת הציבור על מי שאינו בעיר, ואף אם דעתו לחזור, ודומיא דהכי ממקום שאין מתענין למקום שמתענין.

ולפי כל הנ"ל הנה תמוה דבמ"ב פסק בדינים אלו כהט"ז ודלא כהב"י, ובפרט שכפי הנתבאר, בחי' רד"ע מתבאר דלא כהט"ז.

סימן טז

באיסור תשה"מ בשנת רעבון

א. י"א א', אר"ל אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון וכו'. בתו' הקשו דהרי יוכבד נולדה בין החומות, ותירצו דלאו איסור ממש הוא, אלא מדת חסידות הוא, וכ' מהרש"א בחי' הלכות, דע"כ יוסף ה' מדת חסידות שהרי לא קיים עדיין פו"ר, וגמר כן לכה"פ במדת חסידות לאינן חשוכי בנים, ואיני מבין דאם התורה כתבה בטרם תבוא שנת הרעב לאורוי לנו דברעב לא ה' עושה כן, א"כ למדנו מדת חסידות אף לחשוכי בנים, ובדוחק יש לומר דכונת מהרש"א דברייתא מלמדנו דלחשוכי בנים אין לנהוג במדת חסידות זו, עוד תירץ מהרש"א דיוסף קודם מ"ת לא ה' מצווה על פו"ר, ונמצא לתירוץ זה דיוסף ה' אסור מדינא אף שהוא חשוכי בנים כיון דקודם מ"ת אין היתר לחשוכי בנים.

מיוסף דאיכא איסור גמור למי שכבר קיים פו"ר, ונמצא לפי דבריו דהא דאמרו אסור היינו אסור ממש, ולא מדת חסידות, שו"ר בב"ח שכבר פירש כן כונת התו'.

ולכא' אין מובן ביאור הדברים, דאם ע"כ מוכח מיוסף מדת חסידות הוא דעבד דלא שימש מיטתו בשני רעבון אע"ג דעדיין לא קיים פו"ר, וא"כ מנלן דלכה"פ בקיים פו"ר דאיכא איסור גמור, ומה שכתבו דאי לאו דאיכא איסור גמור בקיים פו"ר, לא ה' מחמיר על עצמו בלא קיים פו"ר, איני מבין קישור הדברים זב"ז, ולו"ד ה' נראה לפרש כן, דיוסף החמיר על עצמו כשיטת ב"ש דשני בנים מקיימים פו"ר, ולכן לא שימש בשנת הרעב, אבל לדידן דקיי"ל כב"ה מותר, ולפ"ז שפיר מוכח מיוסף דיש איסור מדינא למי שקיים פו"ר.

ובחי' אנדות כ' בשם הרא"ם דכונת תו' דלא שימש כיון דה' חשוכי בנים, וכן יוסף ה' חשוכי בנים שהרי לא ה' לו בת, ואפ"ה נהג מידת חסידות, אלא דאם לא ה' איסור גמור למי שכבר קיים פו"ר, לא ה' נוהג מדת חסידות כשלא קיים פו"ר, ולכן שפיר מוכח

וצ"ע על מהרש"א וב"ח דסו"ס תיקשי לב"ש דאמרי דשני בנים סגי למצות פו"ר א"כ איך לוי שימש מיטתו בשני הרעב הרי כבר ה' לו שנים בנים, וצ"ע, -ויעויין גבו"א, ודבריו דחוקין, דהא קרא כתיב בטרם תבוא

יוסף חשב שאחיו שרויים בצער, הנה למדנו מהר"ן דכל האיסור לשמש מיטתו בשני רעבון הוא רק אם ישראל בצער רעבון, אבל אם רק עכו"ם ברעבון, אין איסור, ולכן לוי שימש כיון שידע שיוסף אינו בצער, אלא דתמוה טובא וכבר הקשה כן ב"י דמנין ידעו השבטים דיוסף אינו בצער, וא"כ היו אסורים לשמש מחמת צער דיוסף.

ב. שם בגמ', תנא חשוכי בנים משמשין מטותיהן בשני רעבון, יש לעיין א"כ מאי קמ"ל ר"ל דאסור לשמש בשני רעבון, והרי ברייתא היא דדוקא חשוכי בנים מותרים אבל שאר אדם אסור, וצ"ל דאה"נ אלא דר"ל חידש המקור מקרא דוליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב, -לעיל הובא מחלוקת אחרונים אם חשוכי בנים תליא בפו"ר, או דתליא בבן או בבת, וק"ק דאם נימא דתליא בפו"ר, א"כ איך האשה מותרת והרי היא אינה מצווה בפו"ר.

והב"י הביא ירושלמי תאיבי בנים משמשין מטותיהן, א"ר יוסי ובלבד יום טבילה, וכתב ב"י דפשטות הלשון משמע דחשוכי בנים מותר רק יום טבילה, אבל בסברא אין זה מובן דהא צריכים לשמש תמיד עד שידעו שיתעברו, ולכן מסיק ב"י דהכונה דלכל אדם מותר בליל טבילה, ולכן פסק בשו"ע דבליל טבילה מותר, ומג"א כתב להקשות דא"כ מה הקשו תו' מיוכבד דלמא נתעברה בליל טבילה, ולכן מסיק המג"א דלא כב"י, אלא דהפי' בירו' דחשוכי בנים מותרים רק בליל

שנת הרעב, ומבואר שלא שימש בשנת הרעב ואיך אפשר לפרש דקרא אתא לאחרני.

ויעויין ט"ז שכתב דקודם מ"ת לא ה' איסור ולכן לוי שימש, ורק ילפינן מיוסף מדאמר קרא בטרם תבוא שנת הרעב ש"מ דיש איסור כזה אחר מ"ת, והא דיש איסור היינו משום דאע"ג דלא קיים פו"ר ג"כ אסור, דלאו בפו"ר תליא מילתא, דהיתר דחשוכי בנים הוא מחמת הצער, ולכן אם יש לו בן אחד או בת אחת כבר אסור לו מדינא, והנה הט"ז יחידאה בזה נגד מהרש"א וב"ח וגבול"א ורא"ם.

והב"י ג"כ דעתו כהט"ז דהאיסור הוא רק אחרי מ"ת, והביא דיוסף אסמכתא בעלמא, והוכיח כן דהרי קרא קאמר דילדו לו שני בנים בטרם הרעב משמע דאחר הרעב לא ה' מוליד שני בנים, והרי הוי חשוכי בנים, וע"כ דאסמכתא הוא, ולו"ד אין הכונה דאחרי הרעב לא ה' מוליד הני שני בנים, דזה יתכן דמותר מדין חשוכי בנים, אלא הכונה בקרא דאחר הרעב לא הוסיף עוד לשמש ולהוליד, וא"כ לא הוי חשוכי בנים, דהרי כעת לא אזיל הב"י דתליא בפו"ר דא"כ לא ה' צריך לכל זה, אלא ע"כ דכאן אזיל הב"י דלא תליא בפו"ר ולכן הוצרך להוכיח מהא דאסור אחרי הרעב גם אם לא ה' בנים, ובזה יש לומר דכונת הקרא דאחרי שהי' לו בנים לא שימש בשנת הרעב.

והר"ן תירץ דלוי שימש כיון שלהם ה' מזונות, וידעו שיוסף שרוי בריוח, אבל

טבילה, והבבלי סובר דחשוכי בנים מותרים לעולם, ועכ"פ להתיר בליל טבילה למי שכבר קיים פו"ר זה לא שמענו, עכתו"ד המג"א, והמ"ב הביא שי' המג"א, וכתב דשאר אחרונים הסכימו להקל כהשו"ע, ולכאו' אף אם נימא דהאמת בירושלמי כהשו"ע דלכל אדם מותר בליל טבילה, אבל עכ"פ כיון דהבבלי סתם דאסור לאדם לשמש מטתו, משמע דבכל גווני אסור.

והנה קו' המג"א על הב"י מיוכבד היא קו' אלימתא, וראיתי במהרש"א שכתב וז"ל ומדברי הירושלמי שכתב הב"י שם דבליל טבילה מותר לשמש אפי' בשני רעבון יש לתרץ ג"כ לפי שיטת התו' דאשת לוי נתעברה בליל טבילה ויוסף ממדת חסידות הי' פורש גם בליל טבילה וכו', משמע דבא ליישב קו' המג"א על הב"י וסובר דזה גופא תי' התו' דליל טבילה אסור רק מדת חסידות, ולכן לוי שימש, ויוסף הקפיד גם על ליל טבילה, אלא דאין מובן מנלן דיוסף הקפיד גם על ליל טבילה.

עוד יש לתרץ קו' המג"א על הב"י דלוי קודם מ"ת לא הי' היתר של ליל טבילה, דנהי דהאבות קיימו התורה היינו להחמיר אבל לא להקל, וכאן כיון דאיסור לשמש בשני רעבון קיים גם קודם מ"ת, [ודלא כסברת הט"ז דקודם מ"ת לא הי' נוהג האיסור], ואילו מצות עונה אינה נוהגת קודם מ"ת, לכן שפיר קשיא להו' להתו' מיוכבד, ונמצא דאין ראי' מהתו' דלא כהב"י.

יש לעיין אמאי הוצרך הקב"ה לאסור נח ובניו בתשה"מ, והרי אין לך שנת רעבון גדול מהמבול, וא"כ תיפו"ל דאסור לשמש בשנת רעבון, ואם נימא כהט"ז דקודם מ"ת שרי ניחא, אבל אם נימא דגם קודם מ"ת אסור קשה, ומוכח כהב"י דבליל טבילה מותר, ולכן הוצרך לאזהרה מיוחדת דאף בליל טבילה.

ג. כתב המ"ב וז"ל, ואם יש לו בנים מחללי שבת וכונתו רק כדי שיוליד בנים כשרים, מסתברא דדינו כחשוכי בנים, וצ"ע דלכאו' לד' המג"א דאסור אף בליל טבילה, גם כאן אסור, דהרי בליל טבילה ג"כ כונתו רק למצות עונה ואפ"ה אסור, וצ"ל דכונת המ"ב כאן להחולקים על המג"א וס"ל דליל טבילה מותר, ולכן גם אם כונתו לבנים כשרים דשפיר דמי, והנה זה חידוש גדול ובפשוטו צ"ע מנין לחדש כן.

ונראה דהנה נחלקו האחרונים בגדר היתר דחסוכי בנים אם הוי משום מצות פו"ר, וכל שעדיין אין לו בן ובת מותר, או דהענין הוא הצער דחסוכי בנים, וסגי שיש לו או בן או בת דכבר אסור, ודעת הט"ז דסגי או בבן, או בבת, אבל כל האחרונים חולקים עליו וס"ל דבעינן שיקיים מצות פו"ר, ורק אז אסור, והשתא ס"ל להמ"ב דעד כאן לא נחלקו אחרונים על הט"ז אלא דגם פו"ר הוי סיבה להתיר, אבל כו"ע מודו להט"ז דגם צער הוי סיבה להתיר, ולכן כאן נהי דיש לו בן ובת וכבר קיים פו"ר, אבל כיון

דהיינו שאינם מתנהגים כשורה, זה בגלל שאביו שמש מטתו בשני רעבון, ולפ"ז אפשר לפרש כהמ"ב ולומר חשוכי בנים היינו מי שבניו חשוכים מותרים לשמש בשני רעבון, ויש כאן מקור להמ"ב דאם בניו מחללי שבת מותר לשמש בשני רעבון, [לד' הריטב"א י"ל דהנה חם ששמש בתיבה לקה בעורו, והיינו חשוכי בנים].

דיש לו צער מהם, לכן שרי בתשה"מ, דהרי למעשה הוי כאילו אין לו בנים, ולפ"ז פשוט דאם יש לו בנים מחללי שבת ובן אחד כשר דסגי בזה דהרי מצד צער סגי בבן אחד, וממילא בכה"ג אסור בתשה"מ.

והנה הריטב"א מפרש חשוכי בנים מלשון חושך, והיינו מי שבניו הולכים בחושך

סימן יז

בדין יושב בתענית אם נקרא חוטא או נקרא קדוש

לא אמרו כאן דסבר לה כר"ש, דגם ר"ש סובר דנזיר חוטא משום דמצער עצמו, וצ"ל דסו"ס כיון דר"א הקפר אמר בהדיא דהדברים ק"ו למצער עצמו מכל דבר ודבר לכן נקיט ר"א הקפר ולא נקט ר"ש.

ובעיקר הק"ו יש להעיר דאיכא למיפרך דלמא רק מצער עצמו ל' יום הוי חוטא, אבל מצער עצמו מכל דבר ליום אחד דלמא לא הוי חוטא, ולכן יתכן דבאמת ר"ש אינו סובר דיושב בתענית נקרא חוטא, ואף שסובר דנזיר הוי חוטא, ולכן אמרו דשמואל כר"א הקפר, ולא אמרו דשמואל כר"ש.

והנה ר' אלעזר סובר דנקרא קדוש, ולכאור איך פליג על ר"א הקפר דסבר דנקרא חוטא, והנה בגמ' אמרו שמעון הצדיק ור"ש ור"א הקפר אמרו דבר אחד, ושמעון הצדיק

א. **י"א א'**, אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא, סבר לה כי האי תנא דתניא ר"א הקפר בריבי אומר וכו'. הנה ה' אפשר לפרש דר"א הקפר רק אמר דהחטא הוא שציער עצמו מן היין, והק"ו למצער עצמו מכל דבר שמואל קאמר לה, ולא ר"א הקפר, אבל בנדירים י' א' מבואר דר"א הקפר אמר גם הא דק"ו למצער עצמו מכל דבר, וגם מבואר שם דר"א הקפר מסיים בה מכאן שכל היושב בתענית נקרא חוטא, והנה כיון דר"א הקפר הוא דאמר מפורש דכל היושב בתענית נקרא חוטא, א"כ צ"ע מה חידש שמואל טפי מר"א הקפר, ואמאי אייתי הגמ' מימרא דשמואל, הו"ל להגמ' להביא רק מימרא דר"א הקפר.

והנה בנדירים אמרו דשמעון הצדיק ור"ש ור"א הקפר אמרו דבר אחד, וא"כ אמאי

לגמ' דשמואל פליג אדר' אלעזר, ומעתה יש לומר דלכן לא קשיא לגמ' אר"א הקפר דיתכן דאיירי בלא מצי לצעורי נפשי', וקרא דקדוש איירי במצי לצעורי נפשי', ומיהו אין נראה כן דהרי נזיר שציער עצמו מיין, בפשוטו מצי לצעורי נפשי', ואפ"ה הוא חוטא.

והנה נראה דר"א דסבר דוקא בדמצי לצעורי הוי קדוש היינו משום דיליף מנזיר, ונזיר הוי מצי לצעורי נפשי', ולכן רק בכה"ג הוא דהוי קדוש, ובזה ניחא הא דמקשינן אדר"א והא איקרי חוטא, ומשני דהווא בניזיר טמא, ולא משני דהווא בדלא מצי לצעורי נפשי', ולא משמע לומר דאה"נ דלמסקנא דמוקמינן לדר"א דוקא בדמצי לצעורי נפשי', דאז הדינן משינויא דנזיר טמא, ולמש"נ ניחא, דנזיר לעולם הוי מצי לצעורי נפשי', ולכן אי אפשר לאוקמא קרא דטמא בדלא מצי לצעורי נפשי', ולפ"ז נמצא דהא דר"א סובר דבדלא מצי לצעורי נפשי' הוי חוטא, הוא מסברא ולא מקרא.

ב. ובנזיר ב' ב' אמרינן דנאה היינו נזיר דאפ"ל לר"א הקפר דאמר חוטא ה"מ נזיר טמא, אבל טהור לאו חוטא הוא, והקשו תו' דהא בעלמא מיייתין לר"א הקפר אף לנזיר טהור, ותירצו דהוי חוטא, מיהו הוי גם מצוה ומצוה רבה על החטא, ולכן קרי ל' גם נאה, והנה הו"ל להתו' להקשות אדשמואל דכאן קרי ל' נאה, אע"ג דהוא גופ' סובר דיושב בתענית נקרא חוטא משום ר"א הקפר, וקשה להתו' דהמצוה רבה על

רק בניזיר טמא סובר דהוי חטא, ומשמע דנזיר טהור לא הוי חוטא, וא"כ אמאי לא אמרו דר' אלעזר סובר כשמעון הצדיק, ומיהו נהי דלא הוי חוטא, אבל גם קדוש לא הוי, וזה נתחדש רק בר' אלעזר, ולכן לא אמרו דסבר כשמעון הצדיק, ומעתה כבר לא קשה איך פליג ר' אלעזר אר"א הקפר, כיון דזה כבר שמעון הצדיק פליג אר"א הקפר, וסובר דלא נקרא חוטא, ורק נזיר טמא הוי חוטא, ור' אלעזר רק מוסיף דהוי קדוש.

ומקשי הגמ' ולשמואל הא איקרי קדוש, ולכאו' אמאי מקשי הגמ' רק לשמואל, הו"ל להקשות לר"א הקפר הא איקרי קדוש, דהרי ר"א הקפר ג"כ סובר דיושב בתענית נקרא חוטא, והב"ח הרגיש בזה וכתב דר"א הקפר יתכן דמודה דנקרא גם קדוש, אבל שמואל מדפליג אר' אלעזר ע"כ דסובר דלא נקרא קדוש, ודבריו קשין לשמוע דסו"ס תיקשי מנ"ל לגמ' דשמואל סובר דקדוש קאי אגידול פרע, דלמא שמואל סובר כר"א הקפר דהוי ג"כ קדוש, וכמו דלר"א הקפר לא קשיא הא דאיקרי קדוש, ה"ה דלשמואל לא קשיא.

והנה מקשינן סתירה מר"א אדר"א, ומשני הא דמצי לצעורי נפשי' הא דלא מצי לצעורי נפשי', ומשמע דאף למסקנא שמואל פליג אר"א וסובר דאף אי מצי לצעורי נפשי' נקרא חוטא, דאי נימא דשמואל איירי בלא מצי לצעורי נפשי' א"כ נוקמא לקרא דקדוש בדמצי לצעורי נפשי', וע"כ מוכח דפשוט הי'

החטא א"כ מאי מקשינן אשמואל והא כתיב קדוש, נימא דיש כאן גם חטא וגם קדוש, ואפשר דנהי דנאה שייך לקרותו אבל קדוש לא שייך לקרותו.

ובתו' סוטה ט"ו א' כתבו דבאמת שמואל סובר דר"א הקפר רק בנזיר טמא הוי חוטא ולא בנזיר טהור, וסוגיות הש"ס דמבואר דאף בנזיר טהור, פליגי אדשמואל, והא דאמר שמואל דיושב בתענית נקרא חוטא, ויליף לה מנזיר ואלבא דר"א הקפר, היינו משם דתענית דומה לנזיר טמא שתוהא על הראשונות, וצ"ע איך אפשר לומר דלשמואל יליף תענית מנזיר טמא, דא"כ מאי קשיא לגמ' ולשמואל גמי הא איקרי קדוש, והרי נזיר טהור סובר שמואל דהוי מצוה וקרינן ל' נאה, בשלמא להתו' בנזיר דאיכא בזה גם מצוה וגם עבירה, ניחא דס"ל לגמ' דלא שייך לקרותו קדוש, אבל להתו' בסוטה דשמואל סובר דנזיר טהור לא הוי חוטא כלל, א"כ הרי אפשר לקרותו קדוש, ואמאי דחיק הגמ' לאוקמא דקדוש קאי אגידול פרע.

ג. **ובב"ק** צ"א ב' תנן במתני' דחובל בעצמו אינו רשאי, ומקשינן מברייטא דקתני דהרעת עצמו רשאי, ומשני שמואל דאירי דאמר אשב בתענית, ומקשינן מברייטא דקתני הרעת אחרים אפצע את מוחו, ומסיק דתנאי היא אם אדם מותר לחבול בעצמו, דמתני' דהחובל ס"ל דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, וברייטא דהרעת עצמו ס"ל דאדם רשאי לחבול בעצמו, ומסיק

דהא דאין רשאי לחבול בעצמו הוא אליבא דר"א הקפר דמצד עצמו הוי חוטא, ולכאו' תמוה דאיך מוקי שמואל דאמר אשב בתענית, והרי לשמואל הוי חוטא, וא"כ לא הוי הרעת רשות, וכבר הקשו כן התו' בתענית, ותירצו דהוי גם חטא וגם מצוה, ונמצא להתו' דלמסקנא דקיי"ל דהנשבע לחבול בעצמו פטור, דהא אסור לחבול בעצמו, אפ"ה בנשבע לישב בתענית חייב, דנהי דאסור לישב בתענית, מ"מ יש בזה גם מצוה, וזה מתאים עם התו' בנזיר דשמואל דאמר נאה היינו משום דאף דסובר כר"א הקפר מ"מ גם מצוה איכא, והואיל ואיכא מצוה לכן חייל על"י שבועה, ויש להסתפק דהנה ר' אלעזר דאמר נקרא קדוש, סובר כן רק בדמצי לצעורי נפשי, וא"כ שמואל דסובר דהוי גם מצוה, אם רק בדמצי לצעורי נפשי, או גם בדלא מצי לצעורי נפשי.

ד. **הנה** מסקנת הסוגיא דלר' אלעזר תליא אם מצי לצעורי נפשי, ולשמואל נקרא חוטא אף אם מצי לצעורי נפשי והר"מ פסק כשמואל, דנקרא חוטא, והלח"מ תמה דהרי לשיטת התו' מוכח ממירא דשמואל ריש נזיר, וגם ממירא דשמואל בפ' החובל דאע"ג דהוי חוטא מ"מ המצוה גדולה מהעבירה, ולכן הוי נאה, ולכן גם שבועה חלה עליו, ואיך הר"מ יישב הסוגיות.

וכתב בלח"מ דהר"מ סובר דאף למאי דמבואר בכמה דוכתי דר"א הקפר אף בנזיר טהור מיירי, מ"מ נזיר טמא הוי חוטא

וכו', תוכן דבריו דאף דאנן קיי"ל דאסור לחבול בעצמו, וממילא קיי"ל כר"א הקפד, וא"כ הו"ל למיפסק כשמואל לענין תענית, ואנן הרי קיי"ל כר"א, [ולכאו' כונתו דהטושו"ע פסקו כר' אלעזר, דהרי הר"מ פסק כשמואל], ותירץ דתענית שאני, ולכאו' כונתו דשאני מצער עצמו בקום ועשה ממצער עצמו בשב ואל תעשה, דבקים ועשה אסור ושוא"ת מותר, וזה אינו, דהא נזיר הוי שוא"ת וא"כ גם תענית לר"א הקפד הוי אסור, ולא נתפרש כונת הגר"א תענית שאני.

וצ"ל דכונת הגר"א תענית שאני כהתו' ריש נזיר, וכהתו' בתענית, דס"ל דהמצוה גדולה מהעבירה, וזהו מה שכ' הגר"א דהא שמואל גופי' מוקי באשב בתענית, דזוהי כונת תו' בתענית י"א א', ולפ"ז הוי יישוב רק לדעת השו"ע, ולא לדעת הר"מ דפסק דהוי איסור גמור, ולא דיש בזה גם מצוה, ולכן להר"מ ע"כ ליישב כמש"כ הלח"מ.

ה. י"א ב', ר"ל אמר נקרא חסיד וכו', נחלקו רש"י ותו', רש"י מפרש דקאי אמי שמתענה, והתו' מפרשים דקאי אמי שאינו מתענה, ובדעת רש"י יש לדון אם כונתו דגם בדלא מצי לצעורי נפשי', ובפשוטו איירי אף בדלא מצי לצעורי נפשי', ולהתו' נראה דאיירי דוקא בדלא מצי לצעורי נפשי', דאי בדמצי לצעורי נפשי' לא הוי גומל נפשו, ולפ"ז להתו' כל הפלוגתא בין ר"ל ור' אלעזר הוא אם נקרא קדוש או חסיד, והנה בברייתא דרפב"י חסידות היא יותר מקדושה,

מדאורייתא, ונזיר טהור רק מדרבנן, ובוה מיושב הסוגיא ריש נזיר דקרי לי' נאה, משום דמדאורייתא הוי נאה, וגם מיושב הא דשמואל סובר דחל שבועה על תענית דכיון דאינו אסור מדאורייתא שפיר חייל שבועה עלי', ונמצא דשמואל דמוקי לה בתענית סובר דחבלה בעצמו הוי דאורייתא, ותענית הוי רק דרבנן, ולדידן גם חבלה הוי דרבנן ומותר במקום שבועה, ויש לעיין לפי זה א"כ מאי מקשי הגמ' דלשמואל הא איקרי קדוש, והרי שמואל רק מדרבנן אמר דנקרא חוטא, דמדאורייתא רק נזיר טמא נקרא חוטא, וא"כ קרא דקדוש אפשר לאוקמא בנזיר טהור.

עוד הק' בלח"מ דסו"ס אמאי מתבאר בגמ' דברייתא לא אתיא כר"א הקפד, והא יתכן דכיון דהוי רק איסור דרבנן שבועה חיילא עלי', ותירץ דברייתא משמע דהרעה דומיא דהטבה דהוי רשות אף מדרבנן, ולכן מוקמינן לה דלא כר"א הקפד, אבל לדינא שפיר פסק הר"מ דחייל שבועה כיון דהוי מדרבנן, ושמואל דמוקי לה בתענית, אינו סובר כברייתא, כיון דברייתא ס"ל כר' אלעזר דנקרא קדוש, ולכן שבועה חיילא עלי', ודבריו צ"ע דר' אלעזר הוא אמורא ולא תנא, ואין שייך לומר דברייתא אתיא כר' אלעזר, עוד הביא הלח"מ שיטת הר"ן דאף איסור דאורייתא אם אינו מפורש בתורה שבועה חלה עליו.

ועיין הגר"א יו"ד רל"ו סק"ו שכותב ואף דבתענית י"א קיי"ל כר' אלעזר, תענית שאני דהא שמואל גופי' מוקי באשב בתענית

מיוחד בת"ח, ובאמת דכיון דדינא דת"ח הוא שייך רק אי לא קיי"ל כשמואל, א"כ יש סמך להא דהטושו"ע לא פסקו כשמואל, ומיהו למש"כ תו' נזיר ג' ב' דגם לשמואל דהוי חוטא, מ"מ יש גם מצוה, א"כ איצטריך לאשמועינן דת"ח אין בו כלל מצוה, ורק איסור, ואמר שפיר גם אליבא דשמואל.

ו. **המג"א** מחדש בשם ספר ר"ח דאף אם לא מצי לצעורי נפשי, מ"מ אם יש לו עונות ידועים, חייב להתענות עליהם, והנה יש לדון אם כונתו דבזה גם שמואל מודה דחייב להתענות, ואם נימא דמודה שמואל בזה, א"כ מאי מקשינן לשמואל מקרא דקדוש יהי, נימא דאיירי בגונא שיש לו עבירה וחייב להתענות, ויש לומר דא"כ לא הוי קדוש, אלא דיש לו חיוב להתענות.

אבל נראה להוכיח דלשמואל אף אם יש לו עבירה אסור להתענות, דהרי הקשו הראשונים אשמואל ב"ק צ"א ב' דמוקי הרעת רשות באומר אשב בתענית, ואם איתא מאי קו' דלמא שמואל איירי דקיבל עליו תענית מחמת עבירה, ומוכרח דהראשונים ס"ל דלשמואל אסור להתענות אף אם יש בידו עבירה, ורק לר' אלעזר דמחלק בין מצי לצעורי נפשי, בזה מחדש הראשית חכמה והביאוהו הפוסקים להלכה דאם יש בידו עבירה רשאי להתענות.

ונמצא דר"ל מוסיף דנקרא גם חסיד ולא רק קדוש, ובזה ניחא דקרא דקדוש יהי מודה ר"ל דקאי אנזיר, אבל אם היינו מפרשים דלר"ל לא נקרא קדוש, א"כ גם לר"ל קרא דקדוש יהי קאי אנגידול פרע, ולא אנזיר.

והנה לא מקשי הגמ' לשמואל מאי עביד עם קרא דגומל נפשו [וזה קשה לרש"י דמפרש דקרא קאי אמתענה], משום דיש לומר דשמואל יפרש קרא כהתו' דקאי אאינו מתענה, וכן להתו' אין להקשות אר' אלעזר מאי עביד עם קרא דגומל נפשו, דיש לומר או דיפרש כרש"י, או דמוקי לקרא בלא מצי לצעורי נפשי.

שם בגמ', אר"ל אין ת"ח רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים, לכאו' קשה מכאן על התו' דמפרשי דר"ל דאמר נקרא חסיד קאי אאינו מתענה, ואפשר דכל אדם הוי חסיד אם אינו מתענה, ומיהו אין אסור להתענות, ות"ח יש איסור להתענות, עוד יתכן דכאן מחדש דאף אם מצי לצעורי נפשי אסור לת"ח, ולרש"י ניחא דר"ל אמר נקרא חסיד מי שמתענה, וקאמר דת"ח אסור.

הרי"ף והר"מ לא הביאו דין זה דת"ח, והטעם פשוט משום דהר"מ פסק כשמואל דכל יושב בתענית נקרא חוטא, וא"כ אין דין

סימן יח

בדין יחיד שקיבל עליו תענית אם אומר עננו בערבית

להתענות משתחשך, ולכן הוצרך לומר יחיד שקיבל וכו'.

ועדיין אין מובן, דסו"ס כיון דבת"צ חזינן דאומרים עננו אף דלא הי' קבלה משתחשך, א"כ מהיכי תיתי דיחיד אין אומר עננו אם לא קיבל משתחשך [לפי מה שנתבאר דלא הי' ס"ד דבעינן שלא יאכל בפועל, אלא הי' ס"ד דבעינן קבלה משתחשך, וזה קשה מאי שנא מציבור].

ולכן מוכרח לפרש דהא פשיטא דאם אכל בתחלת הלילה דאומר עננו, [ואין זה שייך לתענית שעות דיש צד בגמ' דאין אומר עננו], וחידוש דרב הונא דאפי' אכל כל הלילה, והיינו שאכל אף בסוף הלילה, ג"כ אומר עננו, וכמש"כ הרא"ש דהחידוש הוא דאפשר לומר עננו בבטן מלאה, ובזה ג"כ ניחא הא דנקט יחיד ולא נקט צבור, כיון דבצבור תפלת עננו הוא על תענית הציבור, והרי לא יתכן שלא יהא אחד או ב' מהציבור שלא אכלו בסוף הלילה, וממילא פשיטא דשייך לומר עננו, אף אם חלק מהציבור אכלו כל הלילה, אבל ביחיד איצטריך לאשמועינן דאף אם אכל כל הלילה אומר עננו בבטן מלאה.

ועוד יש לומר דרב הונא תרתי קמ"ל, חדא דיחיד מותר לו לאכול כל הלילה, דלא

א. י"א ב', א"ר זעירא א"ר הונא יחיד שקיבל עליו תענית אפי' אכל ושתה כל הלילה למחר מתפלל תפלת תענית. הנה הא דמותר לו לאכול בלילה הוא פשיטא, ולא זהו חידושו דרב הונא, אלא דרב הונא מחדש דהגם דאכל בלילה, מ"מ אומר למחר עננו, וכעין הא דמבואר בגמ' לקמן דיתכן דמתענין לשעות, ואין אומר עננו, ומתפרש משום דבעננו אומרים ביום צום תעניתנו, וא"כ בעינן יום ולא סגי בשעות, ה"נ כאן הוה ס"ד דאין לומר עננו רק אם מתענה גם בלילה, אלא דצ"ע דאם איתא דכשאוכל בלילה אין אומר עננו, א"כ גם כשלא אכל אין לומר עננו שהרי הי' לו מותר לאכול, וא"כ אין זה נחשב שהתחיל התענית מבערב, וצ"ל דאה"נ דלולי רב הונא הייתי אומר דאין אומר עננו אלא אם היחיד קיבל על עצמו התענית מבערב, אבל אם לא קיבל על עצמו תענית מבערב אין אומר עננו אף אם לא אכל ושתה.

ובזה יש לתרץ קו' התו' שהקשו אמאי נקט יחיד, והרי גם בציבור איכא ג' תעניות ראשונות דאוכלין משחשיכה, ואמאי לא חידש רב הונא בזה דאפי' אם אכלו ושתו בלילה אומרים עננו, דלפי מה שנתבאר דהס"ד היא דצריך לקבל על עצמו תענית משחשיכה, וזה הרי לא שייך בציבור, דהרי הציבור חייב להתענות אף בלא קבלה, ולא שייך לומר דציבור אומר עננו רק אם קיבלו

ב. הק' הרא"ש אמאי נקט למחר, והרי גם בערבית אומר עננו, וכדתניא שבת כ"ד א' ערבית שחרית ומנחה אומר עננו, וא"כ הו"ל לאשמועינן רבותא טפי דאפי' אוכל ושותה בלילה אומר עננו בערבית, ותירץ דנקט למחר משום סיפא דלן בתעניתו, ואין מובן התירוץ דסו"ס אמאי נקט למחר, לישתוק מיני', ועוד דהרי דינא דלן בתעניתו הוא נפ"מ גם לגבי ערבית, ולא רק לענין שחרית, וא"כ אדרבה דלא לימא בסיפא למחר דומיא דרישא.

עוד תי' הרא"ש דנקט למחר משום דאיכא רבותא דאפי' אוכל ושתה כל הלילה אומר למחר עננו בבטן מלאה, ונראה דגם תי' קמא דהרא"ש סובר דנקט למחר משום הך רבותא, וכדדייק לישנא דאפי' אוכל ושתה כל הלילה, ולא אמר אפי' אוכל בלילה, דזה אין חידוש דאומר עננו הגם דהתענית לא התחיל משחשיכה, אלא החידוש הוא דגם אם אוכל כל הלילה, אומר עננו, אלא דתי' קמא סובר דאי משום הא הרי שייך לחדש כן גם בעננו דערבית, דאף אם אוכל ושתה הרבה מבעו"י, והוא כעת בבטן מלאה דאומר עננו, ולכן תי' קמא סובר דאה"נ, ונקט למחר משום סיפא, והיינו דהן אמנם עיקר החידוש דבטן מלאה שייך גם בעננו דערבית, אבל הא דנקט להך חידושה בעננו דשחרית משום סיפא, ותי' בתרא סובר כנראה דעיקר החידוש דבטן מלאה שייך רק לענין עננו דשחרית, ולא לענין עננו דערבית, דעננו דערבית כיון דאמרו אף שמותר לאכול, א"כ

נימא דדוקא בתחלת הלילה שרי לאכול סעודת הערב, אבל בסוף הלילה אסור לו לאכול, ועוד קמ"ל דגם אם אוכל בסוף הלילה אומר עננו, והשתא ניחא דנקט יחיד ולא צבור, דבת"צ פשיטא דמותר לאכול כל הלילה, ורק ביחיד דתליא בקבלתו, בזה הייתי אומר דנהי דאין קבלתו להתענות מבערב, אבל כלול בקבלתו שלא לאכול כל הלילה, או בסוף הלילה, וקמ"ל דלא, אלא דאף יחיד מותר לו לאכול כל הלילה, זכר לדבר כמו דמצאנו לענין תענית על חולה ונתרפא דיש חילוק בין יחיד לציבור, דיחיד משלים התענית, אבל בציבור שנינו דירדו גשמים קודם חצות לא ישלימו, וה"נ כאן לענין אכילה בסוף הלילה, בזה בציבור פשוט דשרי, דלא תליא בקבלה, אבל יחיד דבקבלה תליא מילתא, הי' ס"ד דאסור לו לאכול בסוף הלילה, וקמ"ל דשרי.

וראי' לדברינו מרש"י י"ב א' ד"ה עד מתי, שכתב ואפי' בתענית יחיד קמייירי, מבואר בדבריו דאיכא רבותא דגם תענית יחיד יכול לאכול עד הבוקר, וכונת רש"י דמרב הונא למדנו כן, דאף יחיד יכול לאכול כל הלילה.

ובעיקר קו' התו' אמאי נקט יחיד ולא צבור, כתב בקר"א ליישב דמשום סיפא דלן בתעניתו, דבצבור הרי ליכא תענית שעות כלל, וצ"ע דהרי מסקנת הגמ' דלן בתעניתו אין כאן תענית שעות דהרי לא קיבל התענית כלל, וא"כ מה זה ענין להא דאין תענית שעות בצבור.

עיקר העננו הוא על קבלת התענית, ולא על התענית בפועל, ולכן לא איכפת לך דהוא בבטן מלאה, אבל עננו דשחרית שהוא על הצום, בזה הי' מקום לומר דאם אכל ושתה כל הלילה אין אומר עננו.

והנה הגרע"א בגהש"ס כתב דרש"י בשבת כ"ד א' מבואר דאינו גורס למחר, דהרי כתב להסתייע דבערבית אומר עננו אף שמותר לאכול, ממימרא דרב הונא, וכאן גריס למחר, ויש לדון אם לגירסתו כאן מתפרש דבערבית אין אומר עננו, או דמתפרש כתירוצי הרא"ש, והנה אי לא גרסינן למחר א"כ הרבותא דרב הונא הוא עצם הדבר דאומר עננו בערבית אף שאוכל, אבל אי גרסינן למחר, הרי לא שייך לומר דזהו החידוש, דאף אם נקבל תירוצי הרא"ש, אבל עכ"פ לא יתכן לומר דהחידוש הוא דאומר עננו בערבית, כיון דסו"ס נקטו למחר, וא"כ דלמא רק למחר.

ואי לא גרסינן למחר, א"כ הרי לא למדנו חידוש הרא"ש דאומר עננו בבטן מלאה, דהרי יתכן דאמת למחר אין אומר עננו אם אכל ושתה כל הלילה, ומיהו הא ליתא, דסו"ס גם עננו דערבית מסתמא הוא על בטן מלאה, שאכל ושתה מבעו"י.

ויעויין בר"ן, ותוכן דבריו דלגירסת הרי"ף יחיד שקיבל עליו שני ימים זה אחר זה אפי' אכל ושתה כל הלילה למחר מתפלל תפלת עננו, הא דנקט למחר משום דבזה איכא חידוש דבטן מלאה, שהרי בערבית

אינו בבטן מלאה, כיון שהוא אחרי תענית, אבל לגירסת רש"י אין לומר כן שהרי גם ערבית הוא בבטן מלאה מאכילתו ערב התענית, ולכן לגי' רש"י למחר הוא כפשוטו דדוקא למחר אומר עננו ולא בערבית, אלא דמ"מ גם לרש"י יתכן לומר דנקט למחר משום סיפא דלן בתעניתו דאיכא רבותא טפי דאף למחר אין מתפלל.

ואחרי דמבואר כן בר"ן, נראה דגם הרא"ש שכתב ב' תירוצים הא דנקט למחר, ג"כ כונתו דתי' דנקט למחר דהוי רבותא דאומר עננו בבטן מלאה, זה רק לגי' הרי"ף, ותירוץ דנקט למחר משום סיפא זהו לגירסת רש"י.

ובבעה"מ נוקט באמת מכח הגירסא למחר, דבערבית אין אומר עננו, והיא דבמה מדליקין דתניא דגם בערבית אומר עננו, זהו דוקא בתענית שמפסיק מבעו"י, והנה גם להבעה"מ אין מתפרש דזהו החידוש דלמחר מתפלל ולא בערבית, וכמבואר בדבריו להדיא דעיקר החידוש הוא דאף דבכרס מלאה אומר עננו, אלא דממילא שמעינן דבערבית אין אומר עננו, דאל"כ הרי יש את החידוש גם לגבי ערבית, והא דבאמת לא פירש דזהו החידוש דלמחר ולא בערבית, נראה דאי זהו עיקר החידוש הו"ל למימר אפי' לא אכל ושתה בלילה אין אומר עננו.

ובמלחמות השיג על הרז"ה וכתב דלגי' הרי"ף אין ראי' מהא דאמרו

ג. ויעויין גבו"א בסוגיין, משמע דנוקט דלר' יהודה דתפלת מנחה עד פלג המנחה, ומפלג המנחה אפשר להתפלל מעריב, דמ"מ אם מתפלל ערבית ערב התענית מפלג המנחה ולמעלה אין אומר עננו, דכיון דגם בליל התענית הא דאומר עננו היינו משום דנגרר אחרי היום, לכן חדא גרירה אמרינן, ולא גרירה לגרירה, ודבריו תמוהין ובפשוטו ודאי דצריך לומר עננו מפלג המנחה ולמעלה.

אבל בזה יש לדון לשיטת הרז"ה דאין אומרים עננו ערבית ורק אם הוא תענית שמפסיק מבעו"י בזה אומרים עננו בערבית, וא"כ חזינן דלהרז"ה אי אפשר לומר עננו בזמן שמותר באכילה, בזה יש לדון במתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה באותן תעניות שמפסיקין מבעו"י, אם אומר עננו דיתכן דכיון דסו"ס אפשר לאכול כעת, ממילא לא שייך לומר עננו, או דילמא דאמרינן עננו.

ויש להסתפק טעה ולא התפלל מנחה בערב התענית, אם כשמשלים בערבית צריך לומר עננו, דבעלמא הא דטעה ולא התפלל מנחה בער"ש מתפלל שתיים של שבת היינו משום דכעת הוי זמן שמזכיר של שבת אבל בעננו כיון דבעצם בערבית אין צ"ל עננו שהרי אוכלין בערב, ורק הוא נגרר אחר היום, א"כ יתכן דתפלת תשלומין דמנחה אין אומרים עננו, דלענין זה לא נגרר אחר היום, וכעין סברת הגבו"א דגרירה לגרירה לא עבדינן.

למחר כיון דאיכא רבותא דבכרס מלאה אומר עננו, משא"כ בערבית דאין כרס מלאה, שהרי הוא אחרי תענית, אלא אפי' לגירסת רש"י ג"כ אין לדייק מהא דאמרו למחר משום דהחידוש הוא דאף דאכל ושתה כל הלילה וגם לא התפלל עננו שנראה כאילו אין רוצה להתענות אפי"ה למחר אומר עננו, ואין דבריו מובנים דהיכא רמיזא דאיירי שלא התפלל תפילת תענית בערבית, והרי אם קושטא הוא דבערבית אומר עננו אף שמותר באכילה עד הבוקר, א"כ הרי בסתמא איירינן דאמר עננו בערבית, ואיך אפשר לסתום המימרא ולפרש דעיקר החידוש בדלא אמר עננו בערבית, וצ"ע.

עוד כ' המלחמות לדחות מה שכ' הרז"ה דברייתא דשבת כ"ד א' דתניא דערבית אומר עננו איירי בתעניות שמפסיקין מבעו"י, דא"כ היכי תניא דאין מזכיר בברהמ"ז, במאי עסקינן אי משתחשך הרי אסור באכילה, ואי מבעו"י פשיטא דהרי אכתי לא הוי תענית, והנה בס' רע"א ס"ז יש מחלוקת בדין אכל קודם שבת ובירך ברהמ"ז בשבת אם צריך להזכיר רצה, ולכא' מהרמב"ן מוכח דאין צריך להזכיר רצה, דאם נימא דצריך דאזלינן בתר ברהמ"ז, א"כ גם כאן איצטריך לאשמועינן דאם אכל קודם התענית ומברך ברהמ"ז בתענית דאין מזכיר עננו, ומוכח דדעת רמב"ן דאזלינן לפי עיקר הסעודה ולא לפי ברהמ"ז, ונפ"מ לפי מה שפוסק הרמ"א דבט"ב אומרים נחם בברהמ"ז מה הדין אכל בערב ט"ב ומברך בט"ב אם אומר נחם.

ועיינן עוד בגבו"א שיצא לידון בדבר החדש דהא דאמרינן ערבית אומר עננו היינו דוקא שישן, או סילק שולחנו, דכבר אסור לו לאכול, אבל היכא שמותר לו לאכול בזה אינן אומר עננו, והנה זה נגד כל הראשונים

שהקשו אמאי נקט למחר, ומבואר דפשוט ליה דאף בערבית כשאוכל אומר עננו, אך על הרז"ה יש לתמוה דאמאי הוצרך לפרש הברייתא באופן דמתענה מבעו"י, ואמאי לא פירש באופן דכבר ישן דאסור לו לאכול.

סימן יט

בסוגיא דתענית שעות

א. י"ב א', הא דאמרת מתענין לשעות והוא שלא טעם כלום עד הערב וכו'.

הנה תענית ללא קבלה לאו תענית הוי, וזה נתחדש בדברי שמואל דכל תענית שלא קיבל עליו מבעו"י לא שמי' תענית, ובפשוטו הבאור בזה דעיקר העינוי הוא מה שאסור לו לאכול יום שלם, אבל אם יכול לאכול לא הוי תענית, והנה רב חסדא מחדש דתענית שעות אין הכונה שאפשר לקבל תענית לכמה שעות דודאי אין מושג תענית רק במתענה יום שלם, ולכן בעינן דאחרי השעות לא יאכל כלום עד הערב, והיינו דאף דיכול לאכול מצד נדרו, מ"מ אם במציאות לא אכל כל היום אז נחשב מה שהתענה לתענית שעות.

ומיהו הרי אם אירע שלא אכל יום שלם, ואח"כ מקבל עליו תענית שעות, ודעתו לאכול עד הערב, לא הוי תענית שעות, אע"ג דהשעות שמתענה הם אחרי יום שאינו אוכל, וע"כ מוכח דמה שאינו אוכל עד הערב יש לזה דין תענית, ונתחדש דאע"ג דבעלמא

בעינן קבלה, ותענית ללא קבלה לאו תענית הוי, מ"מ כאן מחשיבין מה שאינו טועם עד הערב לתענית אע"ג דלא קיבל עליו לא לטעום עד הערב, מ"מ מצטרף קבלת השעות עם מה שאינו טועם עד הערב להחשיבו כתענית, וצ"ב להבין איך מצטרפין ב' הענינים יחד.

וגראה דהא דבעינן קבלה אינו משום דבלא קבלה כיון שיש לו פת בסלו לא הוי תענית מעלייתא, אלא הקבלה הוא להחשיבו יום צום, וכדחזינן דגם בערבית אומר עננו אע"ג דאוכלין בלילה, וחזינן דהוי יום צום, והיום צום מתחיל מהלילה, ולכן בעינן קבלה דבלא קבלה מה שאינו אוכל לא מהני, כיון דבעינן שלא יאכל ביום צום, ובלא קבלה לא הוי יום צום, והשתא ניהא הא דמהני קבלה לשעות להחשיבו מה שאינו טועם מכאן ואילך בתענית, לפי דע"י הקבלה לשעות נעשה יום צום, וממילא מה שאינו אוכל אח"כ חשיב תענית שהרי אינו אוכל ביום צום.

סובר דתענית שעות היינו אף אם אוכל אחר השעות, ונראה דרש"י לשיטתו דגורס והוא שלא טעם כלום כל אותו היום, דאז אפשר לפרש דרב חסדא מיתוקמא בהכי, ומיהו אחרי דרב חסדא מוקי באימלוך אימלוכי, א"כ גם אביי מצי לפרש דבזה נחלקו בתענית שעות, דהרי על אוקמתא דאימלוך אימלוכי לא הקשה אביי מידי וא"כ מסכים אביי עם אוקמתא דרב חסדא, וצ"ע על מה שהוצרך רש"י לומר דלאביי הנידון כשאכל אחר השעות.

ועיקר תירוץ הגמ' דאימליך אימלוכי מתפרש כך, דהן אמנם אם קיבל שעות, ובשאר היום לא אכל מחמת תענית, דזה הוי תענית מעלייתא, בין שקיבל חצי הראשון דיום, ובחצי השני לא אכל מחמת תענית, בין שקיבל חצי השני דיום, ובחצי הראשון לא אכל מחמת תענית, [פי' דהגם דלא קיבל עליו להתענות יום שלם, מ"מ במציאות לא אכל לשם תענית אך ללא קבלה], וטעמא משום דכיון דהי' קבלה ביום זה א"כ הוא מוגדר כיום צום, ולכן מה שאינו אוכל ביום זה חשוב כתענית, ובזה לא דנו אי תענית שעות הוי תענית, והנידון בתענית שעות הוא כששאר היום לא אכל מחמת טירדא, ולא מחמת תענית, ובזה אילו קיבל חצי הראשון, ובחצי השני לא אכל מחמת טירדא לאו כלום הוא, שהרי כשקיבל חצי הראשון, הי' בדעתו לאכול אחר השעות, ורק אח"כ נטרד וא"כ אין קבלתו כלום, משא"כ כשמקבל חצי השני בזה אף אם נטרד בחצי

אבל לכאור' פי' זה שייך רק לשי' הרא"ש דסובר דתענית שעות בעי קבלה מבעו"י, דאז גם בתענית שעות הוי יום צום, דיתכן דלרא"ש בתענית שעות אומרים גם בלילה ענגו דהוי יום צום, אבל להרמב"ן דתענית שעות סגי קבלה קודם השעות, א"כ לא הוי יום צום, וא"כ הדרה קו' לדוכתה כיצד מצטרפין ב' הענינים יחד דע"י קבלה לשעות מה שאינו אוכל במשך היום הוי תענית, ויתכן דכל דברי הרמב"ן הם לקושטא למאי דנדחו דברי רב חסדא, אבל למאי דסבר רב חסדא דתענית שעות הוי שמקבל עליו עד חצות, ומחצות ואילך לא אכל בלא קבלה, אז בע"כ מתפרש דע"י הקבלה לשעות משוי לי' יום צום.

והא דפריך אביי האי תענית מעלייתא היא, צ"ב דהרי להנתבאר כל מאי דמשוי לחצי השני כתענית הוא משום דתענית שעות משוי לי' ליום צום, וא"כ הרי זה תליא אי תענית שעות הוי תענית או לא, וצ"ל דהיא גופא קו' אביי דאין סברא שע"י קבלה לתענית שעות שלא יקבע כיום צום, ולכן כיון דבמציאות התענה כל היום אמאי לא נחשיבו ליום צום ע"י קבלתו, דכמו שאם מקבל עליו יום שלם, הרי גם הלילה נחשב כיום צום, ה"ג אם מקבל עליו עד חצות, דגם הלילה יחשב יום צום, וממילא אם המשיך להתענות עד הערב אף דלא קיבל עליו להתענות עד הערב, מ"מ הוי תענית מעלייתא.

ומשני ל"צ דאימליך אימלוכי, ורש"י מפרש דרב חסדא קאמר לה, אבל אביי

הוי תענית, ומשום דלרש"י לא צריכה היינו רב חסדא, אבל הרא"ש שכתב ולאידך פירושא וכו' ומתפרש דלאבבי מתפרש כך, א"כ לא למדנו דלאבבי אם מתענה עד חצות ואח"כ אכל דהוי תענית.

והנה מאוד קשה לשון הרא"ש לפירוש קמא, ולאידך פירושא, דהיינו רב חסדא, ואבבי, דלא משמע דלפירוש קמא כונתו רב חסדא, ולאידך פירושא כונתו אבבי.

ב. **י"א ב'**, לן בתעניתו למחר אינו מתפלל תפלת תענית, כתב רש"י לן בתעניתו באותו תענית שקיבל עליו שלא אכל במוצאי תעניתו, ולן כל אותו הלילה, לשם תענית עד הבקר, הנה מה שכתב רש"י דלן כל הלילה לשם תענית, אינו מדוקדק, דהרי לקמן פירש"י דאיירי שהי' בדעתו לאכול עד שעבר מקצת הלילה שעה או שתים ואח"כ נמלך ולן בתעניתו, וע"כ דכונת רש"י דלן כל אותו הלילה ממתני שנמלך ללון בתעניתו.

והנה ברש"י משמע דביום הוא אוכל דהרי כתב אינו יכול להתפלל ענגו קודם שיאכל וכו' משמע דאחרי התפלה דעתו לאכול, וא"כ צ"ע מה זה ענין לתענית שעות, והרי מבואר בגמ' דתענית שעות בעינן שלא יאכל כלום עד הערב, וא"כ כאן אפי' אם הי' מקבל עליו להתענות כל הלילה ולאכול ביום לאו תענית שעות הי.

ויתכן ליישב דהנה דעת רש"י דאבבי סובר דתענית שעות הי אפי' אם אוכל

הראשון, שפיר הוי תענית, כיון דסו"ס קיבל על עצמו להתענות שעות דסוף היום כשהוא מעונה כל היום.

ונמצא דעיקר תירוץ הגמ' הוא דלא איירי שלא טעם מחמת תענית, אלא אחרי שלא טעם מחמת טירדא, אלא דממילא כשמתפרש שלא אכל מחמת טירדא, ע"כ דקיבל חציו השני של היום, ולא חציו הראשון.

והרא"ש כתב לפירוש קמא כשהגיע חציו היום נמלך והשלים תעניתו עד הערב, ולאידך פירושא קיבל עליו להתענות משש שעות ולמעלה ונמלך ולא אכל שש שעות הראשונות, בפשוטו מתפרש דלרב חסדא איירי דקיבל חציו הראשון, ולאבבי איירי שקיבל חציו השני, וא"כ פליג ארש"י, דלרש"י ל"צ דאימלך אימלוכי, רב חסדא קאמר לה, ולהרא"ש אבבי קאמר לה, אבל רב חסדא נשאר דקיבל חציו הראשון, ועוד מתבאר ברא"ש דלא כדפרשנו, דהרי ברא"ש משמע דלא אכל בשש שעות ראשונות לא מחמת טירדא אלא מחמת תענית, וא"כ צ"ב מה לי אם אינו אוכל בחציו השני דהוי תענית מעלייתא, ומה לי אם אינו אוכל בחציו הראשון דזה הוי בדין תענית שעות.

ובק"ג אות ש' כתב אבל אם קיבל עליו מאתמול בשעת המנחה עד חציו היום לפי זה הוי תענית שעות אפי' לא התענה כל היום, וצ"ע דזהו שיטת רש"י דלאבבי אם קיבל עליו להתענות עד חצות ואח"כ אכל

ולכן מוכרח דרש"י סובר דהכא דהוא אחרי תענית בזה לא בעינן שלא יאכל כל היום כיון דהתענית נגרר בתר תענית שעבר, ולכן איירינן כאן בגוונא דלן בתעניתו דהוא אחרי יום תענית, ובה שפיר הוי תענית שעות אף שאוכל במשך היום.

ג. והנה כתב רש"י אע"פ שהוא יום אחד כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, כונת רש"י דהא דיש צד שיאמר עננו בשחרית, אע"ג דהרי הוא אוכל בשחרית, מ"מ הבקר מתייחס לערב, והיינו דכמו בכל תענית שאומר עננו בערבית אע"ג שאוכל בערבית, מ"מ הלילה נמשך אחר היום, ולכן גם הלילה הוי חלק מיום תעניתו ה"נ כאן אע"ג דאוכל ביום, מ"מ היום נגרר אחר הלילה, ולכן חשיב גם היום כיום תענית.

ולכאור' בשלמא אם נימא דהא דהוי ת"ש אע"ג דאוכל ביום, משום דאפשר לקבל לילה לחוד והוי ת"ש אע"ג דאוכל ביום, א"כ ניחא הא דהוצרך רש"י לפרש דהא דיש צד דיאמר עננו ביום, אע"ג דהיום אינו מכלל התענית, דסו"ס הוא נגרר אחר הלילה, אבל למה שכתבנו דאין זה הביאור בשיטת רש"י, אלא הא דהוי ת"ש אע"ג שאוכל ביום משום דנגרר אחר התענית הקודם, א"כ אין כאן ענין בלילה לחוד, אלא גם אם מקבל עליו שעות דיום ג"כ הוי ת"ש כיון שנגררין אחר התענית הקודמת, וא"כ אמאי הוצרך רש"י לפרש משום ויהי ערב ויהי בקר.

אח"כ, ולעיל סק"א נתקשינו מנ"ל לרש"י לידחק כן, ואפשר דזהו הכרחו דרש"י דסובר דסוגיין אתיא אליבא דאביי דסובר דאף אם אוכל במשך היום הוי תענית שעות, ומיהו עדיין קשה דאיך יתכן דרב יוסף ורב הונא פליגי אדרב חסדא.

והרא"ש כתב באמת דאירי שאינו אוכל כל היום [ולכאור' לישנא דלן בתעניתו משמע כרש"י דרק לן בתעניתו ולא במשך היום], וכנראה פירש כן משום דאל"כ לא הוי תענית שעות, אלא דיש לעיין דהרי מבואר בגמ' דהיכא דקיבל חצי הראשון, ובחצי השני לא אכל כלום, זה לאו תענית שעות, אלא תענית מעלייתא, דהרי לא מצאנו חולק על סברת אביי דתענית מעלייתא היא, ותענית שעות הוי רק כשקיבל חצי השני, וא"כ איך יתכן לומר דטעמא דרב הונא משום דאין מתענין לשעות, והרי זה לאו תענית שעות, אלא תענית מעלייתא, וצ"ל דאה"נ דהגמ' הו"מ למידחי הכי, אלא דבלאו הכי דחי אביי שפיר.

ובדעת רש"י יתכן דסובר דאם קיבל עליו להתענות לילה שלם אם הוי תענית שעות אף שאוכל במשך היום, ומיהו אין בזה סברא, דכמו דלא אמרינן דלילה בלא יום הוי תענית כמו דיום בלא לילה הוי תענית וע"כ דמשום דלילה לאו זמן סעודה לכן לא הוי תענית גמור, ורק תענית שעות הוי, א"כ בעינן שלא יאכל כל היום כמו כל תענית שעות, ומדוע נאמר דתענית לילה הוי תענית גם אם אוכל במשך היום.

וצ"ל משום דסתמא דלן בתעניתו דקיבל עליו להתענות רק בלילה, וביום תיכף יכול לאכול ואף קודם שיתפלל, [לולי איסור אכילה קודם תפילה] ולכן הוצרך רש"י לפרש דאפ"ה יכול לומר עננו משום ויהי ערב, אבל אה"נ דאילו הי' מקבל עליו להתענות עד אחר תפלת שחרית אז באמת לא הי' צריך רש"י לפרש משום ויהי ערב ויהי בקר.

אבל קשה דמשמע ברש"י דרק קודם שיאכל יכול לומר עננו, אבל אם כבר אכל קודם שחרית אין יכול לומר עננו, ולכא' קשה מאי שנא מערבית של תענית דאומר עננו אף שאוכל בלילה, וא"כ אמאי כאן אם אכל ביום אינו אומר עננו בשחרית, והרי מדין ויהי ערב ויהי בקר, יש לומר עננו בשחרית אף אם כבר אכל, דמאי שנא אם מותר לו לאכול ומאי שנא אם באמת אכל, וצ"ע.

ד. **כתב** רש"י בד"ה והכי גרסינן, דאין מקבלין תענית לשעות כגון זה שלא קיבל תענית של לילה זה מאתמול כדקתני לן בתעניתו דמשמע מאליו כשהחשיך ובא לסעוד עמד ולא אכל וכו', ולקמן בד"ה לעולם, דשאני הכא היכא דהתענה אתמול ובלילה לן בתעניתו דלא קיבלה עלי' מאתמול כדרך שאר מתענין לשעות, ולכא' סתרי אהדדי דהרי אין מתענין לשעות פירש"י משום דלא קיבל מאתמול, וא"כ היכי קאמר לעולם מתענין לשעות, ומוכרח לפרש כהרש"ש דמה שכתב רש"י שלא קיבל תענית של לילה זה מאתמול,

כונתו דאם כשקיבל את התענית קיבל עליו ב' לילות ויום אחד אז לא הוי תענית שעות דהוי תענית אריכתא דב' לילות ויום אחד, ורק כיון דלא קיבל מעיקרא רק יום אחד, לכן הוי תענית שעות, והשתא שפיר דחי הגמ' דהגם דתענית שעות הוי תענית, אבל צריך שיקבל עליו התענית מבעו"י, וכאן שלא קיבל עליו התענית מבעו"י לא הוי תענית.

וכיון דלמדנו דדעת רש"י דאם קיבל מתחילה ב' לילות ויום אחד לכו"ע לא הוי תענית שעות, א"כ זה מסייע למה שכתבנו דהא דהוי תענית שעות אע"ג דהוא אוכל ביום, זהו משום שהוא נגרר לתענית שעות.

ה. **ומשמע** ברש"י דהא דאמר אביי דשאני הכא דלא קיבל עלי', הכונה דלא קיבל מאתמול משעת המנחה, ולכא' אמאי הוצרך לכך, ואמאי לא נפרש דכיון דהרי דעתו לאכול ביום, וא"כ לא הוי ת"ש, וכל מה דהוי ת"ש אע"ג דדעתו לאכול ביום הוא משום דזהו המשך התענית הקודמת, וא"כ כאן כיון דיש שעה או שתיים שעדיין לא החליט בהם ללון בתעניתו, וא"כ לא הוי רציפות עם התענית הקודמת, ולכן לא הוי תענית שעות, והרי זה מדוקדק טפי בלשון הגמ' ושאני הכא דאיכא שעות דליליא דלא קביל עלי' מעיקרא, דהכונה להני שעות של תחלת הלילה, ואין כאן רק קו' אמאי רש"י לא פירש הכי, אלא הקו' היא דמשמע ברש"י דכל החסרון משום שלא קיבל עליו הך תענית שעות מאתמול, אבל אילו הי' מקבל

יום צום, אלא דהואיל ואינו אוכל אחרי קבלת תענית, לכן הוי תענית עצם הדבר מה שאינו אוכל, אף דהוא ללא קבלה, ולכן גם לן בתעניתו הוי בדין תענית שעות, כיון דהוי אחרי קבלת תענית של יום שלם.

וכתב הרא"ש ורש"י פי' במס' ע"ז וכו', כוונת הרא"ש דרש"י אינו מפרש כהרא"ש, דהרא"ש מפרש מתענין לשעות דתענית ללא קבלה הוי תענית אם גם הי' כמה שעות בקבלה, ולכן מפרש הרא"ש דגם כאן לן בתעניתו מתפרש דהתענה לילה ויום לשם תענית וללא קבלה, אלא דכיון דהי' גם קבלה דיום שלם, לכן דיינינן גם לתענית ללא קבלה כתענית, אבל רש"י מפרש דענין תענית שעות הוא כשהשעות שהתענה ללא קבלה היו לא לשם תענית, אלא שנטרד ולא אכל, ולכן מוכרח רש"י לפרש דתענית שעות היינו קבלת חצי השני של היום, וכאן כיון דהוי אחרי תענית סגי בקבלת שעות של הלילה אף דאוכל ביום.

שם ברא"ש, וצ"ל שקיבל עליו וכו', והרמב"ן ז"ל וכו', ולכאן מתפרש דנידון זה שייך רק לשיטת רש"י דלשיטתו תענית שעות היינו שקיבל עליו להתענות שעות, ושאר היום לא אכל לא לשם תענית, והשתא יש לדון אם צריך לקבל שעות אלו מבעו"י, או דסגי שמקבל עליו שעות אלו קודם התענית, אבל להרא"ש דסובר דנידון תענית שעות הוא כשאינו אוכל כל היום לשם תענית, א"כ פשיטא דצריך לקבל מבעו"י.

עליו מאתמול הוה תענית שעות, ולכאן גם אם הי' מקבל עליו מאתמול תענית שעות שיתחיל ב' שעות אחרי תחלת הלילה ג"כ לא הוי תענית שעות, דכיון דאוכל למחר, ואין כאן רציפות של תענית, שהרי שעה או שתים אינו בתענית עדיין, א"כ לא הוי ת"ש, וצ"ע.

ו. והרא"ש כתב אי סבר אין מתענין לשעות כגון שקיבל עליו בזמן המנחה להתענות עד חצי היום, ושוב נמלך והתענה עד הערב לא שמי' תענית וכו', ומילתא דרב הונא הוי כתענית שעות שלא קיבל עליו אלא יום אחד ושוב נמלך והתענה גם יום שני וכו', לכאן הרי הגמ' מסיק דזה לא הוי תענית שעות אלא תענית מעלייתא, וצ"ל דהרא"ש לשיטתו שכתב לפירוש קמא וכו' ולאידך פירושא וכו', ומתפרש לכאן דרב חסדא נשאר בדבריו דת"ש היינו שקיבל עד חצי היום, ואח"כ נמלך ולא אכל בלא קבלה, וסובר הרא"ש דנתחדש דהגם דבעלמא להתענות ללא קבלה לאו כלום הוא, אבל כשמתענה ללא קבלה אחרי שעות של קבלה, שפיר הוי תענית, ולכן גם כאן כיון שמתענה ללא קבלה אחרי יום תענית שפיר הוי תענית.

והנה לעיל פירשנו דהא דמהני מה שאינו טועם כל היום היינו משום דע"י הקבלה נעשה ליום צום, ואז מה שאינו אוכל ביום צום חשיב לתענית, ולפ"ז כאן לא שייך, שהרי לא קיבל עליו רק את היום הראשון, וע"כ דלהרא"ש הסברא דמהני מה שאינו אוכל כל היום, אינו משום דע"י הקבלה הוי

שם ואי אפשר לומר כן וכו', הנה משמע דהרא"ש עדיין מפרש כמו שפירש בסימן י' דלן בתעניתו היינו שלא אכל לילה ויום, ולרש"י מתפרש דקיבל להתענות, וסברת אביי דהואיל ולא קיבל מבעו"י לאו קבלה הוא, והיינו דקשיא ל"י להרא"ש על הרמב"ן דלהרמב"ן דסגי קבלה קודם השעות, א"כ כאן כשקיבל עליו להיות לן בתעניתו אמאי לא הוי תענית שעות.

ומה דנראה בדעת הרמב"ן דאמנם אם לן בתעניתו מתפרש דמתענה גם ביום, באמת לא ה"י תענית שעות, אבל הרמב"ן מפרש כרש"י דביום אוכל, וכל מאי דהוי כאן תענית שעות הוא מחמת שנטפל ונגרר לתענית הקודמת, ובזה אמרינן דאותן שעות שעדיין לא החליט ללון בתעניתו הם המפסיקים בין התענית הקודמת לתענית שעות, ולכן כאן לא הוי תענית כלל כיון שאוכל ביום.

ז. והנה נמצינו למידין עד כאן בבאור הענין כך, דבדין מתענין לשעות יש ב' אופנים בראשונים, והוא דזה מבואר בגמ' דבעינן שלא יאכל כל היום, ולרש"י הכונה דלא אכל לא לשם תענית, ולכן סובר רש"י דשייך לדון בתענית שעות רק כשקיבל עליו חציו השני של היום, דאילו קיבל חציו הראשון, אז כמו דאם אכל בחציו השני לאו כלום הוא, ה"ה אם לא אכל מחמת טירדא דלאו כלום הוא, כיון דסו"ס יתכן דכשהתענה בחציו הראשון ה"י בדעתו לאכול לשובע בחציו

השני, ורק אח"כ נטרד ולא אכל, ולכן לרש"י מוכרח דכל נדון מתענין לשעות הוא באופן שקיבל עליו חציו השני של היום, והנידון הוא אם סגי בקבלה לשעות, או דבעינן קבלה ליום שלם.

ולרש"י אם שאר השעות לא אכל לשם תענית, זה הוי תענית מעלייתא, וכסברת אביי, והטעם דהוי תענית מעלייתא דבעצם כשאינו אוכל מחמת תענית, הוי תענית מעלייתא, אלא דהטעם דלא הוי תענית, משום דלא הוי יום צום, וכשקיבל עליו תענית שעות, הוי יום צום, ולכן סגי מה ששאר השעות אינו אוכל לשם תענית, אף דהוי ללא קבלה.

ומיהו הרי משכח"ל גם לרש"י כשאינו אוכל לשם תענית, ולא הוי תענית מעלייתא, וכגון שלא קיבל מבעו"י, אלא שקיבל בלילה להתענות ביום, וא"כ אמאי לא מוקמינן בהכי לדינא דת"ש, אלא דרש"י סובר דאם לא קיבל מבעו"י אף תענית שעות לא הוי, ולכן אם קיבל מבעו"י ע"כ לפרש דאיירי שלא אכל שאר השעות לא לשם תענית.

וההיא דלן בתעניתו נתחדש לרש"י דיחש תענית שעות אף דאוכל במשך היום, וע"כ משום דהלילה נגרר ונמשך לתענית שעבר, ואביי הוא דחידש דבעינן קבלה מבעו"י, אבל רב יוסף הוה סבר דלתענית שעות לא בעינן קבלה מבעו"י, ואז נמצא דכשהחליט ללון בתעניתו הוי קבלה לתענית שעות.

ומתבאר בגמ' דאם הי' מקבל מבעו"י ללון בתעניתו הוי תענית, וצ"ע אמאי, דבשלמא אם הי' מקבל להתענות מתחלת הלילה ניחא, אבל כאן שקיבל להתענות רק מאמצע הלילה או ב' שעות אחר תחלת הלילה, א"כ כיון דכל מאי דהוה תענית שעות אף שאוכל במשך היום הוא מחמת שנטפל לתענית הקודמת, וכאן כיון שלא התחיל התענית תיכף בתחלת הלילה תו אי אפשר להטפיל הך תענית שעות לתענית הקודמת.

ה. **שוב** ראיתי דיש כאן טעות בכל מהלך הדברים, דהנה נקטנו דרש"י סובר דאם שאר השעות אינו אוכל לשם תענית זה הוי תענית מעלייתא, וכל תענית שעות איירי כששאר השעות אינו אוכל מחמת טירדא, וממילא מתפרש כשקיבל חצי השני, והטעם דכששאר השעות אינו אוכל מחמת תענית הוי תענית מעלייתא, בארנו משום דהוי יום צום, וזה אינו, דהרי דעת רש"י דלא בעינן קבלה מבעו"י, וכמבואר בראשונים בע"ז, וא"כ נפל בבירא כל מה שכתבנו סק"א, וא"כ הדרא קו' לדוכתה אמאי מבואר בגמ' אם לא טעם כלום עד הערב, הוי תענית מעלייתא, והרי שאר השעות התענה בלא קבלה.

תענית, ולכן הוי תענית מעלייתא, ומשני ל"צ דאימלך אימלוכי, ולעיל פרשנו דעיקר התירוץ הוא דשאר השעות לא אכל מחמת טירדא, ולא מחמת תענית, אבל כעת פשוט דאינן הפירוש כן, דהרי לפום קו' אביי דתענית מעלייתא היא, היינו גם באופן דלא אכל שאר השעות מחמת טירדא, [דרק לפי מה שפרשנו סק"א דהענין הוא דבעינן תענית ביום צום, אז הוא דמתפרש דוקא אם לא אכל מחמת תענית, אבל כעת דנתברר דזה טעות, ועיקר קו' הגמ' משום דס"ל להגמ' דאם תחלת היום בקבלה, אז מצטרף גם שאר השעות שלא אכל משום דסו"ס ע"י קבלתו התענה יום שלם, א"כ ה"ה אם לא אכל שאר השעות מחמת טירדא, דסו"ס מה שלא אכל כל היום הי' מחמת קבלת תענית], אלא עיקר תי' הגמ' הוא דאיירי דקיבל עליו חצי השני של היום, ומה שפי' רש"י דבחצי הראשון נטרד ולא אכל, לאו דוקא שלא אכל מחמת טירדא, אלא ה"ה אם לא אכל מחמת תענית ללא קבלה, ג"כ הוי תענית שעות, דעיקר תירוץ הגמ' הוא דהן אמנם היכא דקיבל עד חצות ואח"כ נטרד ולא אכל, הוי תענית מעלייתא, אבל אם קיבל מחצות בזה לא הוי תענית מעלייתא.

וטעם החילוק בין קיבל עליו חצי הראשון, דאז הוי תענית מעלייתא, לקיבל עליו חצי השני, דאז הוי תענית שעות, נראה דהוא משום דתנן ירדו גשמים קודם חצות לא ישלימו, לאחר חצות ישלימו, וחזינן דעיקר התענית הוא עד חצות, וכמו דכשמתענה

וצ"ל דהו סברת הגמ' דאם קיבל תענית עד חצות, וגם לא טעם עד הערב, דהוי תענית מעלייתא, דנמצא דלא אכל כל היום מחמת קבלתו, דהרי אם לא הי' מקבל הי' לכה"פ אוכל בחציו הראשון של היום, ונמצא דחשיב דהתענה יום שלם מחמת קבלת

אחר חצות אף שירדו גשמים חשיב תענית, ה"ה כשמתענה אחר חצות אף ללא קבלה הוי תענית.

וכן מה שנשארנו בקו' בסק"א על לשון הרא"ש לפי קמא, ולאידך פירושא, הדבר ברור כשמש דכונתו לפי קמא היינו הפירוש של הרא"ש בתחלת סימן י"ב, ולאידך פירושא היינו מה שהביא מרש"י בע"ז, ותוכן הדברים דלרש"י תירוץ הגמ' דאימלך אימלוכי היינו דקיבל עליו חצי השני, ולהרא"ש גם אם קיבל עליו חצי הראשון, ובחצי השני לא אכל בלא קבלה הוי תענית שעות, וקו' הגמ' תענית מעלייתא היינו דהגמ' הבינה דקיבל עליו לא לאכול כל היום, ומשני דאימליך אימלוכי, והיינו דמשמע דקיבל עליו רק שעות, ואח"כ נמלך להמשיך בתעניתו.

ט. ואחרי הודיע הי"ת לנו את כל זאת, יש לחזור ולבאר את הרא"ש [דמה שכתבנו בסק"ו הוא קודם שלמדו], והנה הרא"ש בלן בתעניתו חלוק בב' נקודות על רש"י, דרש"י סובר דרק אחרי ב' שעות מתחילת הלילה החליט ללון בתעניתו, וגם דביום הוא אוכל, ולהרא"ש גם ביום אינו אוכל, וגם דכבר בתחילת הלילה החליט ללון בתעניתו, אלא דלא מתפרש כרש"י דקיבל על עצמו ללון בתעניתו, אלא הרא"ש מפרש דכבר מתחילת הלילה לא אכל לשם תענית אבל בלא קבלה, והשתא הרא"ש מפרש דנידון תענית שעות הוא כשקיבל עד חצות, ומכאן ואילך התענה ללא קבלה, ועיקר נידון

תענית שעות להרא"ש אינו על השעות שהתענה בקבלה, אלא עיקר הנידון הוא על השעות שמתענה ללא קבלה, והנידון הוא אם יש משמעות לשעות ללא קבלה כיון שהוא מתענה בהם אחרי שעות עם קבלה.

[וזה דלא כרש"י, דלרש"י עיקר הנידון בתענית שעות הוא על שעות שמתענה בקבלה, דלא שייך לדון על שאר השעות, דהרי שאר השעות כלל לא נתכוין לשם תענית, דהרי נטרד ולא אכל, וא"כ לרש"י כל הנידון במתענין לשעות הוא על השעות שקיבל עליו להתענות, אבל להרא"ש אם מה שלא אכל בשאר השעות הוא מחמת טירדא אין נידון בזה, וכל הנידון הוא כשבשאר השעות לא אכל לשם תענית, והנידון הוא אם לא אכל לשם תענית מהני כשזה אחרי קבלה, ולכן להרא"ש הנידון דוקא כשקיבל עליו עד חצות, ואח"כ לא אכל מחמת תענית, אבל להיפך אם קיבל מחצות, ולא אכל עד חצות, לאו כלום הוא, דכיון דלהרא"ש עיקר הנידון הוא אם מה שלא אכל בלא קבלה הוי תענית, וזה רק אחרי קבלה יש צד דליהוי תענית גם מה שהתענה ללא קבלה, אבל לרש"י דעיקר הנידון הוא על מה שהתענה עם קבלה, לכן גם אם מה שהתענה ללא קבלה הי' בתחלה, ג"כ מהני התענית שעות, ואדרבה רק בכה"ג הוא דהוי תענית שעות, דבגונא דהקבלה עד חצות, ושאר השעות אחר חצות, זה לרש"י הוי תענית מעלייתא], ולכן להצד דמתענין לשעות, וא"כ נתחדש דתענית בלא קבלה מהני כשהוא אחרי

בקבלה אם הוי תענית, ודחי אביי דכאן לא הוי קבלה.

וכ' הרא"ש דקשיא על הרמב"ן דסגי קבלה קודם השעות, [ונראה לכאן דהרמב"ן אזיל בשיטת רש"י, דלהרא"ש דגדר תענית שעות הוא דמה שמתענה ללא קבלה הוי תענית א"כ פשיטא דבעי קבלה מאתמול, דהא בעצם תענית שעות הוי תענית יום שלם, ורק לרש"י דגדר תענית שעות הוא אותן שעות שקיבל עליו תענית, ושאר השעות אף אם לא אכל מחמת טירדא סגי, א"כ לרש"י הוא דיש לדון אם תענית שעות בעי קבלה מאתמול, או דסגי קודם השעות], דהרי כאן הוי קבלה קודם השעות כשהחליט ללון בתעניתו, ומוכח מכאן דבעינן קבלה מבעו"י.

ונראה ליישב שי' רמב"ן דבאמת בכל תענית שעות לא בעינן קבלה מבעו"י, וכאן הואיל ואוכל ביום, וכל מה דהוי כאן תענית שעות הוא משום דהוי אחרי תענית גמור, לכן רק אם קיבל עליו מבעו"י הוי תענית שעות, אבל לא מהני כאן קבלה קודם השעות.

מה שכ' הרא"ש אמר אביי לעולם קסבר וכו' הוא חוזר לפירושו, דמורש"י פירש עד אמר אביי הוי כאילו מאמר המוסגר, ועכשיו חוזר לפירושו, ומסיים את דיחוי אביי.

י. עוד נתחדש לי בביאור שיטת רש"י, דהנה שיטת רש"י דאם קיבל חצי הראשון הוי תענית מעלייתא, ואם קיבל חצי

תענית עם קבלה, א"כ גם לן בתעניתו מהני כיון דהוי אחרי תענית גמור, [וזהו שכ' הרא"ש ומילת' דרב הונא הוי כתענית שעות וכו', והיינו דלא הוי ממש תענית שעות דלא נתענה כל היום, אלא דדמיא לתענית שעות, דכמו בתענית שעות מהני תענית ללא קבלה, ה"ה כאן מהני תענית ללא קבלה], ולכן מסופק רב יוסף דדילמא מדרב הונא מוכח דאין מתענין לשעות.

ולא פירש הרא"ש דחיית אביי, ולכאן מתפרש דאביי דחי דהגם דמתענין לשעות, והיינו דאיכא מושג תענית ללא קבלה כשהוא אחרי תענית שעות בקבלה, אבל כאן לא חשיב דהוי אחרי קבלה, כיון דהך תענית דיום שלם מילתא אחריתא היא, ורק בתענית שעות דבאותו יום קיבל עליו להתענות עד חצות, בזה הוא דאמרינן דאיכא דין תענית גם לאותן שעות שהתענה בלא קבלה, אבל כאן דהוא יום אחר בזה לא מהני תענית ללא קבלה, ולכן לן בתעניתו אינו אומר עננו כיון דהוי תענית ללא קבלה.

ואח"כ כ' הרא"ש ורש"י פירש וכו', והיינו דרש"י אינו סובר דתענית שעות הוי אם קיבל חצי הראשון דבזה הוי תענית מעלייתא, ותענית שעות הוא רק אם קיבל חצי השני, ולרש"י הא דלן בתעניתו הוי תענית שעות, היינו משום דאיירי שאוכל ביום, ונתחדש כיון דאף שאוכל ביום, מ"מ כיון שהוא המשך לתענית הקודם הוי תענית שעות, והוי ממש דומיא דאימלך אימלוכי, דהנידון לרש"י הוא על השעות שמתענה

תענית שעות, אבל כשמקבל חצי הראשון
הוא תענית מעלייתא.

[ולפ"ז נראה חידוש, דאם קיבל עליו
מאתמול להתענות מחצות, אז לאו
הוא תענית שעות, אלא תענית מעלייתא,
ויתכן דבזה גם אם אוכל בחצי הראשון הוא
תענית, דכמו בכל תענית אוכלין בלילה, אף
דהלילה הוא חלק מיום התענית, ה"נ בחצי
היום הראשון אם אוכל, שפיר הוא תענית
שעות בחצי השני].

ומה שכתבנו סק"ט דלהרא"ש דוקא אם
קיבל חצי הראשון אבל אם קיבל חצי
השני בזה לא דיינינן למה שלא אכל בחצי
הראשון כתענית, זה אינו, דדוקא לפי מה
דסבר רב יוסף דלן בתעניתו הוא תענית
שעות, ואז ע"כ מתפרש דהגם דמתענה ללא
קבלה, מ"מ כיון דהוא אחרי תענית מהני,
וא"כ גם בתענית שעות דוקא אם קיבל חצי
הראשון, ובחצי השני לא אכל שלא בקבלה
בזה הוא דהוי תענית שעות, אבל למאי מסיק
אביי דלן בתעניתו לא הוי כלל תענית שעות,
וא"כ תענית שעות הוי רק אם קיבל באותו
יום, וא"כ אין נפ"מ אם קיבל חצי הראשון
או חצי השני.

יא. סיכום הדברים בקצרה.

א. בגמ' מבואר דתענית שעות הוי דוקא אם
לא טעם כלום עד הערב, ומבואר בגמ'
דיש גוונא דתענית שעות דהוא תענית
מעלייתא, ויש גוונא דאימלך אימלוכי דבזה
הוא דהוי תענית שעות, ולא נתפרשו הדברים

השני הוי תענית שעות, ולרש"י מה שמתענה
ללא קבלה איירי מחמת טירדא, ולא מחמת
תענית, וא"כ צ"ב מה בין קיבל חצי הראשון
לקיבל חצי השני, ולעיל כתבנו מכח המשנה
דירדו גשמים קודם חצות, ועדיין צ"ב, ולכן
נראה דהנה כתב רש"י דלן בתעניתו אם הי'
לזה דין תענית שעות, הי' אומר בבוקר עננו,
אע"ג דאינו מתענה ביום, מ"מ מדין ויהי ערב
ויהי בוקר הו"ל לומר עננו, וכמו דבלייל תענית
אומרים עננו משום דהוי כבר תחילת יום
צום, ה"ה דקיבל על עצמו להתענות בלילה,
דביום אומר עננו משום דהוי אותו יום.

ונמצא לרש"י דמה דאין אומרים עננו
בערבית מוצאי הצום, הוא משום
דהוי יום אחר, ולפ"ז הרי פשוט הא דבקיבל
על עצמו חצי הראשון, הוי תענית מעלייתא,
כיון דהמשך הוי יום צום, ולכן כל זמן שלא
אכל הוי המשך יום צום, ורק בקיבל חצי
השני בזה הוא דהוי תענית שעות, ולפ"ז
נראה דמגוף שיטת רש"י מוכרח דסובר
כהרמב"ן דמהני קבלה קודם השעות, דאי
בעינן קבלה מאתמול, א"כ גם כשמקבל חצי
השני הוי תענית מעלייתא, דסו"ס הוי יום
צום, ומה לי אם אינו אוכל אחר התענית
שעות דחשיב המשך התענית כיון דהוא אותו
יום, מה לי אם אינו אוכל קודם התענית
שעות גם זה צריך להחשיבו כתענית, [ולא
משמע דרק אחרי התענית איכא סברת
גרדומין, משא"כ קודם התענית], ולכן ע"כ
מוכרח דרש"י סובר דסגי בקבלה קודם
השעות, ולכן ניחא דכשמקבל חצי השני הוי

הוא דלהס"ד איירי שקיבל מאתמול, ואז הוי תענית מעלייתא, ולמסקנא איירי שקיבל מחצות, ואז אף אם לא אכל מחמת תענית, הוי כתענית שעות.

[והנה בסק"א פירשנו דעיקר החילוק לרש"י הוא אם אינו אוכל מחמת תענית או מחמת טירדא, ובסק"ח דחינו הך פירושא, משום דהרי שיטת רש"י דאפשר לקבל קודם השעות, ולא בעינן לקבל מבעו"י, ולכן כתבנו דעיקר החילוק לרש"י הוא אם קיבל חצי הראשון או חצי השני, וכעת נקטינן בדרך שלישית, והיא דעיקר החילוק הוא אם קיבל מבעו"י, דאז הוי תענית מעלייתא, לבין קיבל קודם השעות, והשתא מה שנקט רש"י בת"י הגמ' דלא אכל חצי הראשון מחמת טירדא, לאו דוקא, דה"ה אם לא אכל מחמת תענית, נמי הוי תענית שעות, כיון שלא קיבל מבעו"י, ואז לא הוי יום צום, ואם קיבל מבעו"י דבזה אמרינן דהוי תענית מעלייתא, בזה יש לדון אם רק כשלא אכל מחמת תענית, או גם כשלא אכל מחמת טירדא.

והנה פ"י זה הוא המרווח, דהרי לפרש דלרש"י עיקר החילוק בין מחמת תענית למחמת טירדא, ליתא, דהרי אין סברא דאם קיבל מחצות, ועד חצות לא אכל מחמת תענית דהוי תענית מעלייתא, וכן לפרש דהחילוק בין קיבל חצי הראשון לקיבל חצי השני הוא ג"כ דוחק, דהרי מה שפירשנו סק"ח דהוא כמו מתני' דירדו גשמים קודם חצות, הוא דוחק, ולכן הפ"י המרווח הוא דבס"ד הבינה הגמ' דקיבל עליו מבעו"י תענית שעות,

היטב מהו תענית מעלייתא, ומהו אימליך אימלוכי.

ב. ובדעת רש"י ה' אפשר לפרש דהחילוק הוא אם לא אכל מחמת טירדא, או אם לא אכל מחמת תענית, אך ללא קבלה, דאם לא אכל מחמת תענית, הוי תענית מעלייתא, בין אם קיבל חצי הראשון, בין אם קיבל חצי השני, ואם לא אכל מחמת טירדא, זה הוי תענית שעות.

ג. פירוש זה לא יתכן בדעת רש"י, דהרי אם נקטינן דבאינו אוכל מחמת תענית, הוי תענית מעלייתא, אף דלא קיבל עליו התענית, [דהרי רק שעות מסויימות קיבל עליו, ושאר השעות לא קיבל עליו], ע"כ מתפרש משום דהא דבעינן קבלה היינו לא משום דבלא קבלה אין ערך לתעניתו דהרי יש לו פת בסלו, אלא הטעם הוא משום דבעינן קביעות יום צום, וכמבואר ברי"ף דהמקור לקבלת תענית דכתיב קדשו צום, ולכן כשנקבע היום ליום צום, אז אם אינו אוכל ביום זה מחמת תענית, שפיר הוי תענית, דהרי לא אכל ביום צום, וזהו הטעם דבתענית שעות, אף אם בשאר השעות לא אכל בלא קבלה, שפיר הוי תענית, ופ"י זה לא יתכן בדעת רש"י, דכיון דרש"י סובר דלא בעי קבלה מבעו"י, וסגי שקיבל עליו קודם השעות, א"כ נמצא דכשקיבל מחצי היום, ובחצי הראשון לא אכל מחמת תענית ללא קבלה, הרי לא שייך הסברא הנ"ל.

ד. ומיהו עדיין יתכן לפרש כן בדעת רש"י, ולומר דעיקר החילוק בין הס"ד והמסקנא

נפרש כשאינו אוכל מחמת טירדא, צריך לפרש שקיבל מבעו"י, ונמצא דעיקר החילוק בין הס"ד והמסקנא הוא דלהס"ד איירי שקיבל מבעו"י ולמסקנא איירי שקיבל קודם השעות, [ובתרווייהו אין הפרש בין לא אכל מחמת תענית או מחמת טירדא, דאם קיבל מבעו"י אף אם לא אכל מחמת טירדא הוי תענית מעלייתא, ואם קיבל קודם השעות אז אף אם לא אכל מחמת תענית, הוי תענית שעות].

ז. וזה מדוייק ברש"י שכתב אלא כשהשלים כל היום ואע"פ שלא קיבלו עליו מאתמול, משמע דרק אותן שעות לא קיבל מאתמול, אבל מה שהתענה עד חצות זה קיבל מאתמול.

ח. ויעויין עוד לשון רש"י, ופשיטא דתענית גמור הוא ואפ"י תפלת תענית נמי מתפלל עליו, ובקרן אורה הקשה דהרי תענית שעות נמי מתפלל עננו, וא"כ מה זה שכתב רש"י דהוי תענית מעלייתא אף לענין עננו, דמשמע דאי הוי תענית שעות אינו אומר עננו, ונראה פשוט דכונת רש"י לפי מה שכתב דלן בתעניתו אי הוי תענית שעות, הי' אומר עננו בבוקר אף שביום אינו צם, מ"מ כיון שעדיין לא אכל, א"כ זה חשיב יום צום מדין ויהי ערב ויהי בוקר, וא"כ גם כאן קו' הגמ' דאי קיבל עליו מבעו"י להתענות עד חצות, א"כ גם בחצי השני אומר עננו כיון דהוי יום אחד, וזהו כונת רש"י ואפ"י תפלת תענית נמי מתפלל, דהיינו בחצי השני, וא"כ הוי תענית מעלייתא.

אבל אין הפרש אם קיבל חצי ראשון או חצי שני, ובזה קשיא לגמ' דהוי תענית מעלייתא, [ויתכן דוקא אם לא אכל מחמת תענית, דאז הוא דאמרינן דכיון דקיבל מבעו"י נעשה יום צום, ואז כשאינו אוכל מחמת תענית, הוי תענית מעלייתא, ויתכן דגם אם לא אכל מחמת טירדא], ומסיק דקיבל קודם השעות, ובזה הוא דהוי תענית שעות].

ה. ובסק"ט כתבנו דאף אם אינו אוכל מחמת טירדא הוי תענית מעלייתא, והסברנו דכמו דבליל תענית אומר עננו דהוי יום צום, ה"נ בקבל חצי הראשון, אז גם חצי השני הוי יום צום, [וגם ליל מוצאי הצום הי' אומר עננו, אי לאו דהוי יום אחר], אלא דנראה דזה דוקא אם קיבל מבעו"י, אבל אם קיבל באמצע הלילה להתענות עד חצות היום, בזה אין סברא דאם אינו אוכל מחמת טירדא דהוי תענית מעלייתא, [דנראה פשוט דהא דמבואר בגמ' דבליל תענית אומר עננו היינו דוקא אם קיבל מבעו"י, אבל אם קיבל בלילה להתענות ביום, אז אינו אומר בלילה עננו, כיון דלא קיבל יום צום, אלא קיבל שעות מסויימות לצום], דהרי לא קיבל עליו כלל יום צום אלא קיבל עליו שעות אלו בלבד, אבל אם קיבל מבעו"י, אף שקיבל רק שעות בלבד עד חצות, אפ"ה חשיב שקיבל יום צום, [ובליל התענית אומר עננו אף שקיבל רק שעות], ולכן בקיבל מבעו"י הוא דאמרינן דהוי תענית מעלייתא.

ו. ונמצא דבין אם נפרש דתענית מעלייתא הוי כשאינו אוכל מחמת תענית, ובין אם

צ"ע טובא מאי שייך תענית שעות, והרי בעינן שאינו אוכל כל היום, וצ"ל דהכא שאני שהלילה נגרר אחר תענית שעבר, ולכן שייך לקבל עליו תענית שעות דלילה.

יג. ועיקר יסוד זה דנגרר הוא מבואר ברש"י שכתב "כגון זה שלא קיבל תענית של לילה זה מאתמול כדקתני לן בתעניתו", וביארו הרש"ש והקרבן אורה דכונת רש"י דאם ה' מקבל בתחילה תענית ב' לילות ויום אחד, אז לא הוי תענית שעות, אבל כיון שלא קיבל אלא יום ולילה, ועכשיו נמלך להתענות עוד לילה, זה הוי תענית שעות, ולכן גם לענין דין דבעינן שלא טעם כלום עד הערב, מהני הא דהוי תענית שעות אחר תענית גמור דבזה שפיר הוי תענית שעות אף שהוא אוכל ביום.

יד. ודיחוי הגמ' דכאן לא הוי תענית שעות דאיכא שעות דליליא דלא קביל עלי מעיקרא, הנה הרי שיטת רש"י דתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, וא"כ צ"ע אמאי לא מהני מה דלן בתעניתו דליהוי תענית שעות, והרי לן בתעניתו מתפרש שקיבל עליו ללון בתעניתו, והיינו דאחר ב' שעות מתחילת הלילה שנמלך ללון בתעניתו הרי יש כאן קבלה ללון בתענית.

טו. וצ"ל דלרש"י מתפרש דכיון דכאן הוא אוכל ביום, וא"כ כל הצד דהוי תענית שעות הוא מחמת שנגרר בתר התענית הקודמת, וא"כ כיון שבתחלת הלילה היו כמה שעות שעדיין לא החליט להתענות א"כ כבר

ט. עוד כתב בקרן אורה והדין נותן דהוי תענית גמור וכו', הנה מפרש קו' הגמ' דהוי תענית מעלייתא, דכיון דתענית שעות לא הוי רק כשאינו אוכל כל היום, א"כ כשמקבל עליו תענית שעות, כלול בזה שצריך להתענות כל היום, דהרי אם לא יתענה כל היום לא הוי גם תענית שעות, וצ"ע דהא שפיר משכח"ל שקיבל עליו להתענות תענית שעות, רק אם לא יאכל כל היום, והרי לקושטא למאי דמשני דאימליך אימלוכי הכי מתפרש, וא"כ גם באופן שקיבל עליו חצי הראשון שייך לומר דקיבל רק אם לא יאכל בחצי השני, ודברי הקר"א צ"ע, וצריך לפרש דפשוט הגמ' כמש"ג לעיל בארוכה.

י. ושיטת הרא"ש דתענית שעות היינו שקיבל עליו להתענות עד חצי היום, ואח"כ נמלך להמתין בתענית, ויעויין קרבן אורה שכתב ולא תיקשי עליו הא תענית מעלייתא הוא, כיון דע"כ נאסר כל היום וכו', וכבר נתבאר אות ט' דאין מובן כונתו בזה, והנה להרא"ש צריך לומר דהא דפריך תענית מעלייתא היינו דהוה ס"ל לאב"י דקיבל עליו כל היום, וכבר הקשה על זה בקרבן אורה וז"ל וזה דוחק דמאי ס"ד דאב"י.

יא. ולהרא"ש אפי' אם נמלך ולא אכל מחמת תענית, גמי הוי תענית שעות, ולא תענית מעלייתא, כיון דלא קיבל כל היום.

יב. לן בתעניתו. לרש"י מתפרש שאוכל ביום, ורק החליט להתענות בלילה, וא"כ

אינן השעות של הלילה נגררים אחר התענית שעבר, וממילא לא הוי תענית שעות כיון דאוכל ביום.

טז. אבל לא יתכן דזהו הפירוש, חדא דלא משמע כן בלשון רש"י, ועוד דהרי רש"י גופי' כתב דאביי סובר דתענית שעות הוי גם אם אוכל אח"כ, וכמו שכתב רש"י וז"ל, והאי מקשה סבר דהאי הלכה מתענין לשעות כמשמעו דיכול להתענות עד חצי היום מתענה קרינא בי, וא"כ לא יתכן דדיחוי אביי לרב יוסף בנוי על דינא דרב חסדא דהרי אביי גופי' פליג ארב חסדא.

יז. ולכן מוכרח דלרש"י מתפרש דלא הי' קבלה מאתמול, ולכאור' הרי שיטת רש"י דסגי לקבל קודם השעות, וא"כ אמאי לא מהני מה שהחליט ללון בתעניתו, ובדוחק יש לומר דהא דסובר רש"י דסגי בקבלה קודם השעות, היינו כשלא אכל עד חצות, ואח"כ מקבל עליו להתענות עד הערב, אבל כעת דס"ל דתענית שעות הוי גם אם אוכל אח"כ, בזה לכו"ע בעינן קבלה מבעו"י.

יח. להרא"ש לן בתעניתו מתפרש שהתענה גם ביום, ודלא כרש"י שאוכל ביום, ועוד חילוק יש דלרש"י לן בתעניתו היינו שקיבל עליו להתענות, ולהרא"ש לא קיבל אלא לא אכל בלא קבלה.

יט. להרא"ש תענית שעות היינו שקיבל חצי הראשון, ואח"כ לא אכל בלא קבלה, [ומיהו לא אכל מחמת תענית ולא מחמת טירדא, אלא דהוי בלא קבלה], ולרש"י זה

הוי תענית מעלייתא, וכבר נתבאר דהא דלרש"י הוי תענית מעלייתא היינו אם קיבל מבעו"י, דאז הוי יום תענית, וכיון דהרי לאוקימתא דהגמ' לרש"י מתפרש שלא קיבל מבעו"י, א"כ הו"מ הגמ' לאוקמא גם בגוונא דקיבל בלילה להתענות כמה שעות, ואח"כ לא אכל עד הערב, ובזה ג"כ הוי תענית שעות, ולא תענית מעלייתא, וצ"ל דאה"נ.

כ. ונמצא דיש חילוק יסודי בין רש"י והרא"ש, דלרש"י הגידון בתענית שעות הוא על השעות שקיבל להתענות בהם, ואילו להרא"ש הגידון בתענית שעות הוא על השעות שמתענה ללא קבלה.

כא. ולכן מדמי רב יוסף לן בתעניתו לתענית שעות, דכמו תענית שעות אמרינן דמי שמתענה ללא קבלה הוי תענית, כיון דהוי אחרי שעות של קבלה, ה"ג כאן מה שמתענה ביום השני ללא קבלה הוי תענית כיון דהוי אחר יום קבלה.

כב. ודחי אביי דלא דמי כלל, דבתענית שעות הוי באותו יום שקיבל עליו תענית, וכאן הוא יום אחר, ופשיטא דלא מהני מה שקיבל עליו יום א', דממילא מה שמתענה יום ב' בלא קבלה דחשיב תענית שעות.

כג. ומיהו לא מסתבר כלל דרב יוסף הוה סבר דאף שלא אכל ללא קבלה, מ"מ כיון דהוא אחרי תענית מהני, דהרי סברא פשוטה דרק אם באותו יום קיבל עליו תענית הוא דמהני מה שאח"כ מתענה ללא קבלה.

תענית שעות הוא משום דנגרר לתענית שעבר, לכן כיון שתחלת הלילה עדיין לא החליט להתענות, א"כ תו לא מהני מה שקיבל ללון בתעניתו, [והיינו דלהרמב"ן צריך לפרש הגמ' כמש"נ אות ט"ו, ולא תיקשי מה דנתקשינו אות ט"ז, דזה קשיא רק לרש"י דסובר דאביי חולק על רב חסדא, אבל הרמב"ן אין סובר כן, וממילא אפשר להשאר עם מה שנתבאר באות ט"ו].

כו. וראיתי בקרן אורה שכתב וז"ל, וצריך לומר לדבריו ז"ל דלפי מאי דסלקא דעתין הוי מדמי לה לתענית שעות, אבל לפי המסקנא מיירי דנמלך להתענות כל יום שני גם כן, ומשום הכי כיון דלא קיבל מבעו"י לאו תענית הוא כלל, וכו', אבל היכא דהזכיר שעות א"כ משם ואילך מתחיל זמן התענית וכו', ולא זכיתי להבין כונתו בזה דסו"ס כשמקבל עליו באמצע הלילה ללון בתעניתו ולהמשיך גם היום שאחריו אמאי לא הוי תענית שעות.

עוד כ' בקרן אורה שם וז"ל, והנה לפ"ד הרא"ש ז"ל שפירש וכו', יש להסתפק אי בעינן נמי דוקא שלא יטעום כל היום שלאחר הלילה וכו', ופלא דהרי להדיא ברא"ש בסי' י' דבעינן שלא יאכל כל היום שאחריו.

יב. י"ב א', אמר שמואל כל תענית שלא קיבל עליו מבעו"י לאו שמי' תענית, נראה דהא לא איצטריך לשמואל לאשמועינן דתענית ללא קבלה לאו תענית

כד. ולכן מוכרח דגם להרא"ש לן בתעניתו מתפרש שקיבל על עצמו להתענות יום שני, אלא דלא קיבל מבעו"י, ורק בלילה קיבל, והוה ס"ל לרב יוסף דאף זה תענית שעות, ודחי אביי דזה לא הוי תענית שעות, והיינו דבגמ' מבואר דתענית שעות היינו אימלוך אימלוכי, ולהרא"ש מתפרש דהיינו שקיבל להתענות עד חצות, ואח"כ נמלך להמשיך בתעניתו, ורב יוסף הוה סבר דה"ה בגונא דלא אכל מתחילת היום עד חצות, ואח"כ קיבל עליו תענית דגם זה הוי תענית שעות, ואביי סובר דזה לא הוי תענית שעות, כיון דלא קיבל מאתמול, ותענית שעות הוי דוקא כשקיבל מאתמול בין שקיבל חצי הראשון, ונמלך להמשיך להתענות בחצי השני ללא קבלה, ובין שקיבל חצי השני ובחצי הראשון לא אכל ללא קבלה, דיסוד הדברים להרא"ש דתענית שעות היינו דדיינינן גם למה שהתענה ללא קבלה, כתענית, וזה משום שקיבל עליו את היום כיום תענית, ולכן בעינן קבלה מבעו"י.

כה. והנה הרא"ש נשאר בקו' על הרמב"ן דסובר דתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, דא"כ מה משני אביי דכאן לא קביל, והרי קיבל בלילה כשהחליט להתענות, ולכאוו' נראה פשוט דקו' הרא"ש היא רק לשיטתו דאירי שמתענה כל היום, ואז קשיא לי' שפיר דלהרמב"ן אמאי לא סגי מה שקיבל באמצע הלילה כשהחליט ללון בתעניתו, אבל אם נימא דהרמב"ן כרש"י דרק בלילה הוא מתענה, א"כ ניחא דכיון דכל מה דהוי

הוא, וכל חידושי דשמואל הוא דבעינן קבלה מבעו"י, דסד"א דהואיל ובלילה אוכלין ושותין, א"כ סגי לקבל התענית בלילה, וקמ"ל דבעינן מבעו"י.

וטעמא דבעינן מבעו"י, משום דגם בלילה שם תענית עליו, דהא אומרים עננו בלילה, ולפ"ז נראה דענין הקבלה הוא שקובע היום ליום תענית, ואין ענין הקבלה נדר להתענות, אלא ענין הקבלה לקבוע את היום ליום צום, דהרי חזינן דהקבלה קובעת גם את הלילה, וע"כ דהענין הוא לקבוע את היום כיום צום.

וראי' ברורה לדבר מהא דאיצטריך ברייתא שבת כ"ד א' לאשמועינן דאין קדושה על הכוס, וע"כ דענין התענית הוא שע"י קבלתו נעשה היום ליום צום, ולכן הואיל והוא יום מקודש, הו"א דניבעי קידוש, [ויעייין גירסת הרי"ף אמר שמואל כל תענית וכו' שנאמר קדשו צום, וזה ג"כ ראי' להנ"ל, דאין הקבלה נדר מצוה להתענות, אלא הקבלה הוא לקדש היום ליום צום].

ולפ"ז מה שאסור לאכול בתענית אינו מפני שקיבל עליו לא לאכול, אלא דינא הוא דביום צום אסור לאכול, והיינו דע"י קבלתו רק נעשה היום ליום צום, וממילא נאסר באכילה לפי דכמו דביוהכ"פ אסור לאכול, כך ביום צום אסור לאכול, [ועייין ר"מ פ"ג מנדרים ה"ה].

ונידון דמתענין לשעות דנסתפק מר עוקבא, היינו אחרי דלמדנו דענין קבלת

תענית הוא לקבוע היום ליום צום, א"כ באופן דאין קובע היום ליום צום, אלא שמקבל עליו בנדר להתענות שעות, בזה דנו אם יש מושג כזה נדר להתענות אם הוי נדרי מצוה או לא, ופשיט דאיכא תענית שעות.

ומבואר בגמ' דהגם דאיכא תענית שעות, מ"מ אין ברור שאומר עננו, דהא רב יוסף נסתפק בדעת רב הונא אם סובר דמתענין לשעות, ואפ"ה אין אומר עננו, ולכאור' צ"ב דאם מתענין לשעות, מהיכי תיתי שלא יאמר עננו, ונראה דעננו הוא על היום, וכדאמרינן ביום צום תעניתנו, דכמו דאיכא הזכרה מעין המאורע בשבת ור"ח, ה"ה צריך להזכיר מעין המאורע ביום צום, והשתא נסתפקו בגדר דין מתענין לשעות, אם הוי סתם נדר להתענות, ונתחדש דהוי נדרי מצוה, א"כ אין זה שייך ליום כלל, ואין אומרים עננו, או דילמא דנתחדש בדין מתענין לשעות דכמו דבכל תענית הוי יום צום אף שאוכל בלילה, ה"נ בתענית שעות הוי יום צום אף שהוא מתענה רק כמה שעות בלבד, ומסיק דגם מתענין לשעות, וגם אומרים עננו.

ובזה ניחא דקדוק נפלא בגמ', דהנה אמרינן לא הוה ביד'י אזל ושאל בי מדרשא, אמרי לי' הלכתא מתענין לשעות ומתפללין תפלת תענית, ולכאור' הרי לא שאל רק על מתענין לשעות, ומ"ט השיבוהו גם דמתפללין עננו, ולהמבואר ניחא, דהא דמתפללין עננו, הוא ביאור להא דמתענין לשעות, דאין הכונה סתם נדר מצוה, אלא יש כאן שייכות ליום,

ולכן כשאמרו דמתפללין ענגנו ביארו את גדר הדין דמתענין לשעות.

[ולפ"ז יתכן דמר עוקבא לא נסתפק אם מתענין לשעות מצד נדרי מצוה, דזה פשיטא דמתענין, וכל מה דנסתפק הוא אם מתענין לשעות מצד יום צום, וזה פשוט לי דגם מתענין לשעות מצד יום צום].

ובעיקר הענין לכאו' תליא בפלוגתת הראשונים אם צריך לקבל מבעו"י תענית שעות, דהרא"ש סובר דצריך לקבל מבעו"י, והרמב"ן סובר דאין צריך לקבל מבעו"י, ולכאו' נחלקו בזה, דהרמב"ן סובר דתענית שעות אינו שייך ליום צום, אלא הוא נדרי מצוה להתענות, וזה נתחדש בדין תענית שעות, וא"כ לא בעינן קבלה מבעו"י, אבל הרא"ש סובר דנדר להתענות לא הוי נדרי מצוה, [דאדרבה יושב בתענית נקרא חוטא], אלא נתחדש דאף תענית שעות הוא בכלל קדשו צום, דכמו דיכול לקבל יום צום, אף דמתענה רק ביום ולא בלילה, והלילה ג"כ נחשב כיום צום, ה"נ יכול לקבל יום צום, אף שמתענה רק שעות מהיום, ולא כל היום, ונחלקו בזה, דהרא"ש סובר דמדאומר ענגנו, הרי דשייך ליום, ולכן צריך קבלה מבעו"י, אבל הרמב"ן סובר דענגנו לא שייך ליום צום, ולכן אף אם תענית שעות לא שייך ליום, ולא בעינן קבלה מבעו"י, ג"כ אומר ענגנו.

ומיהו הרי גם הרמב"ן סובר דענגנו שייך גם ליום, דהרי בליל תענית אומר ענגנו אע"ג שאוכל ושותה, הרי דענגנו שייך ליום,

וצ"ל דלהרמב"ן איכא ב' דינים בחיוב הזכרת ענגנו, חדא הזכרת מעין המאורע, ולכן כשמקבל עליו תענית ונעשה יום צום, מדין קדשו צום, צריך להזכיר ענגנו גם בערבית, ויש עוד חיוב ענגנו כשאין זה יום צום, אלא שנדר להתענות כמה שעות, דאז חיוב ענגנו הוא מצד עצם הצום.

ונראה דלהרמב"ן אם קיבל בלילה להתענות כמה שעות ביום, אין אומר ענגנו בתפלת ערבית, דהא דבכל תענית אומר ענגנו בערבית, היינו משום דהוי יום צום, ואיכא דין הזכרה מעין המאורע, אבל כשמקבל בלילה, לא הוי יום צום, אלא שמחוייב להתענות מדין נדרי מצוה, א"כ פשוט דאין אומר ענגנו בערבית דהרי עדיין לא התחיל אצלו הצום.

ונראה לכאו' דגם הרמב"ן דסובר דלא בעינן קבלה מבעו"י, אבל גם הוא מודה דאם קיבל מבעו"י תענית שעות, דאז הוי יום צום, דאיכא ב' דינים בתענית שעות להרמב"ן, חדא נדר מצוה, וזה מהני אף אם לא קיבל מבעו"י, ועוד דין דתענית שעות הוי גם יום צום, ונפ"מ דמודה הרמב"ן דאם קיבל מבעו"י להתענות כמה שעות ביום, דאומר בערבית ענגנו, דחשיב יום צום, [ובזה ניחא הדקדוק הנפלא שנתבאר לעיל גם לדעת הרמב"ן, דמתפללין תפלת תענית הוי ביאור להא דמתענין לשעות דהוי גם מדין יום צום, ונפ"מ דמתפללין תפלת תענית אף בערבית].

יג. והנה א"ר חסדא הא דאמרת מתענין לשעות והוא שלא טעם כלום עד הערב, הנה אם מתענין לשעות הי' גדר של נדרי מצוה, א"כ הא דבעינן שלא יטעם כלום עד הערב, הוא משום דבמה שאינו אוכל רק כמה שעות, אין בזה שום מצוה, וכדי שיהא מצוה בעינן שלא יאכל כל היום, ומיהו זה לא יתכן, דהרי גם אם איתרמי שלא אכל כבר כמה ימים, ועכשיו מקבל עליו תענית שעות, לא הוי תענית אם יאכל עד הערב, וע"כ דאין הפירוש רק משום דלא הוי מצוה כשמתענה רק לכמה שעות, אלא נראה דנתחדש בדברי רב חסדא דאין תענית שעות נדרי מצוה בעלמא אלא דכמו דתענית בעלמא הכונה דהוי יום צום, ה"נ תענית שעות שייך ליום, ולא לשעות, והיינו דנתחדש דשייך לקבוע דהיום הוא יום צום, אף שקיבל עליו רק להתענות כמה שעות ביום, וכמו דבכל תענית גם הלילה נחשב כיום צום לענין ענגו, אע"ג דרק ביום הוא מתענה, ה"נ אם מקבל עליו שעות ביום להתענות חשיב דכל היום הוא יום צום, ובזה אמרינן דלא שייך להחשיב יום צום אא"כ במציאות אינו אוכל כל היום, ולא שייך להקשות איך מצטרפין ב' הענינים יחד, כיון דהקבלה של השעות נצרכת כדי לקבוע את היום ליום צום, וכדי שיחשב ליום צום בעינן שבמציאות לא יאכל כל היום, ולפ"ז הא דאמרת וכו' מתפרש דהואיל ולמדנו דמתענין לשעות ומתפללין ענגו, ולמדנו מזה דגדר תענית שעות הוא קביעות היום ליום צום, ולא תענית שעות גרידא, ממילא בעינן שלא יטעום כל היום.

ולפ"ז הדרנא בי ממש"כ סקי"ב, דלהרמב"ן דתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, זה משום שסובר דתענית שעות לא קשור ליום כלל, אלא הוי ככל נדרי מצוה, וליתא, דלהנתבאר עתה הרי זה כל מאי דנתחדש ברב חסדא דליכא מושג תענית שעות גרידא, וכל תענית שעות הוי קבלה של היום, ולכן בעינן שלא יאכל כל היום, אלא דסובר רמב"ן דאף אם מקבל עליו תענית שעות קודם השעות ג"כ מהני לקבוע את היום כיום צום, דהרי אילו לא הי' שמואל מחדש דבעינן קבלה מבעו"י, היינו אומרים דאפשר לקבל צום בלילה, ויחשב כל היום והלילה כיום צום, וה"נ לקושטא בתענית שעות כשמקבל עליו השעות איגלאי מילתא למפרע דהיום הוא יום צום, ואי"צ לומר דלהרמב"ן ההתייחסות בקבלת השעות הוא רק לשעות עצמן, דא"כ מה מוסיף שלא אכל עד קבלת השעות, ומוכרח דלכו"ע ההתייחסות בקבלת השעות הוא ליום, ולכן בעינן שלא יאכל כל היום אלא דסובר הרמב"ן דע"י קבלת השעות נעשה היום למפרע כיום צום.

וקו' הגמ' הא תענית מעלייתא היא, נראה לפרש דקו' הגמ' דהואיל וע"י קבלת תענית שעות, נקבע היום ליום צום, ואז כל השעות שאינו אוכל חשיבי כתענית, כיון דהוי יום צום, א"כ נמצא דאין זה תענית שעות, אלא תענית יום, ומה מקום לדון אם מתענין לשעות.

ולכאן מאי קשיא לגמ', והרי תענית מעלייתא בעינן שיקבל מבעו"י, ואפי'

שעות הראשונות, והיינו דלהרא"ש גם בכה"ג דקיבל להתענות עד חצות, ואח"כ אכל בלא קבלה, חשיב תענית שעות.

ונראה דהרא"ש ורש"י לשיטתייהו אזלי, דכיון דדעת הרא"ש דתענית שעות בעי קבלה מבעו"י, א"כ אם איתא דקיבל עד חצות, ונמלך להתענות עד הערב לא הוי תענית שעות, ה"ה דאם קיבל מחצות, ונמלך להתענות עד חצות, דלא הוי תענית שעות, דמאי שנא, ולכן להרא"ש ע"כ דגם קבל עד חצות, ונמלך להתענות עד הערב דחשיב תענית שעות, [וקו' הגמ' תענית מעלייתא היא, צ"ל דהגמ' הבינה דקיבל עליו להתענות עד הערב], אבל לרש"י דסובר דלא בעי קבלה מבעו"י, בזה הוא דיש לחלק דאם קיבל חצי הראשון אז הוי תענית מעלייתא, ואם קיבל חצי השני הוי תענית שעות.

ובגמ' א"ר חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמ"י תענית, ומבואר בר"ן דאיצטריך תרי מימרי דרב חסדא, דמימרא קמייתא אשמועינן דאם כבר אכל אין יכול לקבל תענית שעות, וזה לפי הגירסא והוא שלא טעם כל אותו היום, ובמימרא בתרייתא אשמועינן דלא שייך תענית שעות אם אחר התענית הוא אוכל, וצ"ע כיון דבהני תרי מימרי אתא לומר הגבלה בדין מתענין לשעות, א"כ אמאי במימרא קמייתא אמר הא דאמרת מתענין לשעות, ובמימרא בתרא לא אמר הכי, אלא אמר סתם דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית, ונראה פשוט דהרי מבואר בגמ' דאם קיבל עליו עד חצות

אם מקבל משחשיכה להתענות כל היום לא מהני, וא"כ בשלמא להשיטות דתענית שעות בעי קבלה מבעו"י, שפיר מקשינן דהוי תענית מעלייתא, אבל לרש"י דלא בעי קבלה מבעו"י, א"כ אף אם מקבל משחשיכה לא הוי תענית מעלייתא, וא"כ אמאי צריך לאוקמא דאימליך אימלוכי, דמתפרש דקיבל מחצות היום ואילך, והרי אפי' אם קיבל כל היום להתענות, אלא שלא קיבל מבעו"י נמי הוי תענית שעות.

ויש לומר דקו' אביי על מה דרב יוסף נסתפק דדלמא מתענין לשעות ואין אומר עננו, וזה ע"כ משום דלא הוי יום צום תעניתנו, והיינו דקשיא ל"י דכיון דאינו אוכל כל היום, א"כ שפיר הוי יום צום תעניתנו, וכן מדוייק לשון רש"י שכתב ופשיטא דתענית גמור הוא ואפי' תפלת תענית נמי מתפלל עליו ולא איצטריך לאוקמא הלכה בהכי, וכונתו דלא איצטריך לאוקמא הלכה דמתפלל עננו, אבל הלכה דמתענין לשעות שפיר איצטריך לאוקמא.

ויעויין רא"ש שכתב א"ר יוסף מאי קסבר רב הונא אי סבר אין מתענין לשעות כגון שקיבל עליו בזמן המנחה להתענות עד חצי היום ושוב נמלך והתענה עד הערב וכו', ולכאור' הרי מסיק בגמ' דזה לא הוי ת"ש אלא תענית מעלייתא, וצ"ל דהרא"ש חולק על רש"י, וכן משמע ממה שכתב ברא"ש לפי קמא כשהגיע חצי היום נמלך והשלים תעניתו עד הערב, ולאידך פירושא קבל עליו להתענות משש שעות ולמעלה ונמלך ולא אכל שש

יומא בתעניתא, הרי דיכול לקבל על עצמו תענית אחר שאכל ושתה, וכתב הר"ן דע"כ אין לסמוך על הירו' דהא מוכיחין מר' יוחנן דמתענין לשעות דאמר אהא בתענית עד שאשלים פירקי, והרי בבבלי מבואר דלא הוי תענית, דהרי אוכל אחרי התענית, וע"כ דהירו' חולק, וא"כ גם אין ראי' מהירו' לענין אכילה קודם התענית.

והרא"ש כתב ליישב דלא תיקשי הירושלמי, משום דהא דבעינן שלא יטעום כל היום היינו לענין עננו, וההיא דר' יוחנן ור' יונה דירושלמי, לאו לענין עננו, אלא לענין דצריך לקיים נדרו, וצ"ע על הרא"ש דסו"ס תיקשי על גמ' דידן דמקשינן מדר' יוחנן דאמר אהא בתענית עד שאבא לביתי, ולכאו' מאי קו' והרי שפיר הוי תענית, ורק עננו אין אומרים.

ואח"כ נמלך ולא אכל לא הוי תענית שעות אלא תענית מעלייתא, ולכן באידך מימרא דרב חסדא דבעינן שלא יאכל אחר התענית שעות, לא שייך לומר הא דאמרת מתענין לשעות דהרי לאו תענית שעות הוא, אלא תענית מעלייתא.

ויעויין ר"ן שהביא דעת הר"מ דאף אם אכל קודם התענית הוי תענית שעות, ורק בעינן שלא יאכל אחר התענית, והקשה הר"ן א"כ מאי פרכינן בגמ' תענית מעלייתא היא, והרי אם אכל קודם קבלת התענית לא הוי תענית מעלייתא, ותירץ דאה"נ אלא דבכלל מימרא דרב חסדא דתענית שעות הוי אם לא אכל כל היום, ועל זה פריך דהוי תענית מעלייתא.

וכתב הר"ן להוכיח כהר"מ מירו' דר' יוסי אכל גובני ושתה מיא ואסקי' ההוא

סימן כ

עוד בסוגיא דתענית שעות

הוא משמעות הסוגיא, דהרי אביי סובר דבגונא דלא טעם עד הערב הוא פשיטא, וא"כ מתפרש דאביי סובר דלא בעינן לתנאי דלא טעם עד הערב, וכמו שהבנו עד דאתא רב חסדא], ולא נתפרש מה סובר אביי בגונא דאימליך אימלוכי, אם סובר דגם זה פשיטא, או דמודה דבזה שייך לדון אי מתענין לשעות, אלא דסובר דגם באופן דאוכל, איכא

א. **י"ב א'**, הא דאמרת מתענין לשעות והוא שלא טעם כלום עד הערב וכו'. מבואר בגמ' דאיכא גונא דתענית שעות דהוא פשיטא, ואיכא גונא דאימליך אמלוכי, דבזה דנו אי תענית שעות הוי תענית או לא, עוד מבואר בגמ' דאביי סובר דתענית שעות הוי אף כשאוכל בשאר השעות, [והגם דבגמ' לא נתבאר כן להדיא, אבל רש"י כתב כן, וכן

פשיטא דהוי תענית גמור, ועל זה אני תמה דלא רק דאין מובן איך הוי תענית שעות בכה"ג, אלא יותר יש לתמוה איך יתכן דבכה"ג הוי פשיטא, והרי תענית ללא קבלה לאו תענית הוי, וא"כ כשקיבל עליו רק שעות, מה מהני שהתענה שאר השעות ללא קבלה.

וכבר נתבאר ס' הקודם, ונחזור בקצרה, דהא דבעינן קבלה, אינו משום דבלא קבלה לא הוי תענית משום דהוי פת בסלו, אלא הטעם דבעינן קבלה, היינו לקבוע את היום ליום צום, [ולכן בעינן קבלה מבעו"י, ולא סגי לקבל בלילה, כיון דהיום צום מתחיל מהלילה], ולכן כיון דבתענית שעות נקבע היום ליום צום, ממילא מהני מה שאינו אוכל בשאר היום ללא קבלה, דקבלת השעות מהני לקבוע את היום ליום צום, רק אם אינו אוכל במשך כל היום, [ואף אם אינו אוכל מחמת תענית, אלא אינו אוכל מחמת טירדא, כיון דאכילה בפועל הוי סתירה ליום צום, אבל כל שאינו אוכל בפועל, שפיר הוי יום צום].

ועדיין אף שביארנו לנכון כיצד מצטרפים ב' הענינים יחד, גם קבלת השעות, וגם העינוי בלא קבלה במשך היום, אכתי צ"ע הא דמבואר בגמ' דזה פשיטא דמהני, ובשלמא לשיטת התו' וסייעתם דגם תענית שעות בעינן קבלה מבעו"י, א"כ ניחא דכיון דכל תענית הענין הוא קביעות היום ליום צום, ובתענית שעות ג"כ מקבל מבעו"י, והוי היום ליום צום, ובפועל ג"כ אינו אוכל כל היום, א"כ פשיטא דמהני, אבל להרמב"ן

דין מתענין לשעות, ואין בחקירה זו שום נפקותא, דהרי אף אי נימא דסובר אביי דאימלוך אימלוכי לא הוי פשיטא, מ"מ הרי קיי"ל דמתענין לשעות, ולאביי היינו אפ"י באוכל שאר היום, כל שכן אימלוך אימלוכי.

ב. ונראה דהגם דאביי סובר דאף אם אוכל שאר היום הוי תענית שעות, היינו דוקא באכל ואח"כ התענה עד הערב [והרי להר"מ לקושטא שפיר הוי תענית שעות], אבל בהתענה ואח"כ אכל גם לאביי לא הוי תענית שעות, ורא"י לדבר מהא דפריך הגמ' ארב חסדא מדר' יוחנן דאמר אהא בתענית עד שאבוא לביתי, ואם איתא מאי פריך דלמא ר' יוחנן סובר כאביי, ומוכח דפשוט לגמ' דליכא מאן דפליג ארב חסדא בדין תענית שלא שקעה עליו חמה, והיינו דאביי פליג רק על מימרא דוהוא שלא טעם כלום כל אותו היום, ולפ"ז רש"י שכתב דאביי פליג ארב חסדא, הוא לשיטתו דגורס כל אותו היום, ואינו גורס עד הערב, דכל אותו היום מתפרש דלא אכל קודם שקיבל עליו תענית שעות, ובזה פליג אביי, אבל מודה דאם אכל אחרי התענית לאו כלום הוא.

ג. והנה אין מובן אם תענית שעות לחוד לאו תענית הוא, א"כ מה מהני מה שלא אכל שאר השעות, והרי שאר השעות לא אכל בלא קבלה, והרי תענית ללא קבלה לאו כלום הוא, והנה יש כאן תרי תמיהי, חדא על רב חסדא, ועוד על אביי דאמר דתענית מעלייתא הוא, והסכים עמו רב חסדא, דאכן בגונא דלא טעם כלום עד הערב

מודה דלאביי בעי קבלה מבעו"י, ומוכח דלהרמב"ן גם לאביי לא בעי קבלה מבעו"י, וא"כ הדרא קושיין לדכותה מאי קשיא לגמ' דתענית מעלייתא, והרי לא קיבל מבעו"י, ותענית מעלייתא בעינן לקבל מבעו"י.

ו. ולכן נראה דעיקר קו' הגמ' תענית מעלייתא היא, דמאחר דנתחדש דמהני תענית שעות, והיינו דמהני קבלת השעות לקבוע את היום כיום צום, ממילא גם מה שמתענה ללא קבלה דין תענית הוא, וא"כ לא הוי תענית שעות, אלא תענית יום, ונמצא דאין קו' הגמ' דפשיטא דמהני דבאמת לאו פשיטא הוא, [וזה דלא כגירסת מקצת ראשונים דגרסי פשיטא, ויתכן דזה מתאים רק לשיטת התו' דבעי קבלה מבעו"י], אלא קו' הגמ' דמאחר דהוי קבלה, א"כ גם שאר השעות חשיבי תענית, ולא הוי תענית שעות, [ולפ"ז גם יהא מוכח כמש"כ בס"י הקודם סקי"ג דגם להרמב"ן גדר תענית שעות הוא קביעות היום, ואע"ג דלשיטתו לא בעינן קבלה מבעו"י, מ"מ מתפרש דנתחדש דגם כשמקבל בליל התענית הוי קביעות היום כיום צום].

ז. ומשני ל"צ דאימלוך אמלוכי, ולא נתפרשו הדברים היטב איזה תענית שעות הוי תענית מעלייתא, ואיזה תענית שעות הוי דאימלוך אימלוכי, ועלינו לברר הדבר מלשונות הראשונים.

והנה אם כנים הדברים דלהרמב"ן דתענית שעות לא בעי קבלה מאתמול, דאז קו'

וסייעתו דאי"צ קבלה מבעו"י, אלא סגי בקבלה קודם השעות, א"כ אמאי הוי תענית מעלייתא, והרי בתענית מעלייתא בעינן קבלה מבעו"י, וכאן אינו מקבל מבעו"י.

ד. והי' אפשר לפרש דלהרמב"ן זה גופא נתחדש בתירוץ הגמ' ל"צ דאימלוך אימלוכי, והיינו דאמנם בקו' הגמ' הוה ס"ל דבעי קבלה מבעו"י, וכמו בכל תענית, ולכן מקשינן דהוי תענית מעלייתא, ומשני דאימליך אימלוכי, והיינו דנמלך לקבל באמצע היום, ולא קיבל מבעו"י, ואז שפיר איכא חידוש דמהני לקבוע את היום כיום צום, גם אם לא קיבל מבעו"י, ולהרמב"ן יתפרש דאימליך אימלוכי היינו דבאמצע הלילה נמלך לקבל את היום ליום צום, וזה חידוש דמהני בכה"ג.

ה. ופי' זה דחוק, חדא דלא משמע דדינא דהרמב"ן דלא בעי קבלה מבעו"י, תליא בהס"ד והמסקנא כאן, ועוד דלפ"ז נמצא דאביי לקושטא סובר דבעי קבלה מבעו"י, דהרי אביי פליג ארב חסדא [וכמש"כ רש"י, ואף דאין הכרח דגם הרמב"ן סובר כן, מ"מ הרי בארנו לעיל דדברי רש"י מוכרחין בגמ', דכיון דאביי סובר דזה פשיטא, א"כ לדידי' נשאר דאפי' אם אוכל הוי תענית שעות], וסובר דכשאינו אוכל הוי פשיטא, וע"כ דסובר דבעי קבלה מבעו"י, וא"כ אין מובן מה הקשה הרא"ש על הרמב"ן בהא דאמר אביי שאני הכא דלא קיבל עלי' מעיקרא, דתיקשי להרמב"ן דלא בעי קבלה מבעו"י, והרי להנתבאר נמצא דגם הרמב"ן

היא, כלומר להיות חשוב קבלת מצוה להתענות י"ב שעות לשפוך חלבו ודמו ומאי רבותא, עכ"ל.

ונראה דכונתו לפי מה שהאריך לעיל דישי ב' נידונים, חדא אי מתענין לשעות, ובזה נידון אי חשיב נדרי מצוה כשהוא רק לשעות, ויש עוד נידון אי אומר ענגו, והשתא קו' הגמ' תענית מעלייתא היא, היינו דנהי דבכל תענית בעינן קבלה מבעו"י, וכאן בתענית שעות לא הוי קבלה מבעו"י, אבל אכתי כיון דקיבל עליו בלילה להתענות כל היום, א"כ לא שייך כאן הנידון אי חשיב מצוה, דהרי כל תענית בעלמא אינו מתענה רק ביום, וא"כ הא פשיטא דגם אם קיבל עליו בלילה להתענות ביום דחשיב נדרי מצוה וחייב להתענות, ונהי דלענין הנידון השני אם אומר ענגו, זה שייך לדון גם בכה"ג, דסו"ס כיון שלא קיבל עליו מבעו"י, א"כ דלמא לא חשיב תענית לענין ענגו, אבל לענין הנידון הראשון אי מתענין לשעות זה לא שייך לדון בקיבל עליו להתענות י"ב שעות, [ולפ"ז שפיר איכא למיגרס פשיטא, ואכן נהי דבריטב"א תענית נראה דגריס א"ה תענית מעלייתא, אבל בעבודה זרה גריס א"ה פשיטא, והיינו לשיטתו דאכן קו' הגמ' דפשיטא דמתענין לשעות], ומשני ל"צ דאימלך אימלוכי, והיינו דקיבל עליו רק מחצות היום עד הערב.

ונמצא דלהרמב"ן עיקר תירוץ הגמ' לפרש דלא קיבל עליו י"ב שעות, ורק ו' שעות קיבל עליו, ומה שפירש הריטב"א

הגמ' רק אמאי הוי תענית שעות, והרי הוי תענית יום, א"כ יתכן לפרש דעיקר תירוץ הגמ' דאמנם אם קיבל להתענות עד חצות, ואח"כ לא אכל לשם תענית ללא קבלה, הוי תענית יום, [וכמש"נ דכיון דהוי יום צום, א"כ כל מה שאינו אוכל הוי תענית, דמה דבעינן קבלה אינו משום דלא יהא פת בסלו, דאם זהו הטעם א"כ אף בכה"ג חשיב דישי לו פת בסלו, דהרי קיבל להתענות רק עד חצות], אלא משום דליהוי יום צום, והימנעות מאכילה ביום צום הוי תענית, ולכן כיון דקיבל עליו להתענות עד חצות, ומשמעות קבלה זו לקבוע דהיום הוא יום צום, [דהרי אין הכונה בתענית שעות נדר להתענות איזה שעות, דזה לא הוי תענית, וגדר תענית הוא קביעות היום ליום צום וכדכתיב קדשו צום], ממילא אם אינו אוכל ביום זה אף בלא קבלה הוי תענית, אבל אם מה שלא אכל בשאר היום הוא מחמת טירדא, בזה לא שייך להחשיבו תענית, וא"כ זהו תירוץ הגמ' דאימלוך אימלוכי, דאיירי ששאר השעות לא אכל מחמת טירדא, ולא מחמת תענית, ואז שפיר הוי תענית שעות, ולא תענית יום.

ח. **אבל** ראיתי בריטב"א, ונראה מדבריו דלא כדפירשנו סק"ו דעיקר קו' הגמ' אמאי קרי לי' תענית שעות, וז"ל הריטב"א, וזה שאמרו האי תענית מעלייתא הוא, דקס"ד דבעינן למימר שלא טעם כלום כל היום לשם תענית אלא שלא קיבלה מבעו"י, ולהכי קרי לי' תענית שעות, ולהכי פרכינן דהא ודאי תענית מעלייתא

דקיבל חצי השני של היום הוא לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט דהיכא דבין כך לא אכל חצי היום, הוא מקבל עליו החצי השני, אבל ה"ה איפכא כשקיבל עליו רק חצי הראשון, ואח"כ אירע שלא אכל חצי השני מחמת טירדתו דג"כ הוי תענית שעות.

והנה פירוש זה יתכן רק לשיטת הרמב"ן שהואיל וסובר דבתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, לכן רק לשיטתו יתכן לפרש דהס"ד דאיירי שקיבל עליו י"ב שעות, ואפ"ה הוי תענית שעות כיון דלא קיבל מבעו"י, אבל לפשיטות דבתענית שעות בעי קבלה מבעו"י, א"כ לא יתכן לפרש דזהו הס"ד דא"כ לא הוי תענית שעות כלל, ולכן רק לשיטת הרמב"ן הוא דיתכן לפרש כך.

ט. **ובדעת** רש"י, הנה בלשון רש"י משמע דבס"ד הוה ס"ל דמקבל חצי הראשון בתענית, וזהו הוי תענית מעלייתא, ובמסקנא מקבל חצי השני, וצ"ב אמאי מקבל חצי הראשון, הוי תענית מעלייתא, ואילו מקבל חצי השני, הוי תענית שעות, ונראה דמקבל חצי הראשון, א"כ כבר הוקבע דהיום הוא יום צום, וממילא מה שאינו אוכל בלא קבלה בחצי השני, הוי ג"כ בדין תענית, דהרי כיון דכבר הוקבע ליום צום, א"כ כל מה שאינו אוכל בהך יום הוי תענית, אבל כשמקבל חצי השני לא הוקבע למפרע דהוי יום צום, ולכן הוי תענית שעות.

והנה חילוק זה בין חצי הראשון לחצי השני, הוא רק אם נימא דרש"י סובר כהרמב"ן, [ובאמת דבריטב"א ע"ז מבואר

דרש"י כהרמב"ן] דסגי לקבל קודם השעות, דאי נימא דרש"י סובר דצריך לקבל מבעו"י, א"כ אין נפ"מ אם קיבל חצי הראשון או קיבל חצי השני, לענין שאר השעות שהתענה ללא קבלה, דבתרוייהו כבר הוקבע מאתמול היום ליום צום, וא"כ שאר השעות שמתענה ללא קבלה, הוי בדין תענית, וע"כ דרש"י סובר כהרמב"ן.

אלא דעדיין קשה דאם רש"י מפרש דחצי הראשון לא אכל מחמת טירדא, א"כ דומיא דהכי אם קיבל תענית בחצי הראשון, ובחצי השני לא אכל מחמת טירדא, גם זה הוי תענית מעלייתא, ולכאו' הרי לפי הנתבאר הא דהוי תענית מעלייתא היינו משום דהוי יום צום, וכל הימנעות מאכילה ביום צום הוי תענית, אבל כשאינו אוכל מחמת טירדא אמאי הוי תענית, והרי לא נמנע מלאכול מחמת תענית.

ועוד קשה דלכאו' מבואר בלשון רש"י דסובר כהתו' דצריך לקבל תענית שעות מבעו"י, [וכן משמע ברא"ש דרש"י כהתו'], שכתב דאינו תענית של כלום אלא כשהשלים כל היום אע"פ שלא קיבלו עליו מאתמול, ומתפרש דהחצי השני לא קיבל מאתמול, אבל חצי הראשון קיבל מאתמול, וע"כ דסובר רש"י כשיטת התו' דתענית שעות צריך לקבל מאתמול, וא"כ מה לי קיבל חצי הראשון מה לי קיבל חצי השני.

י. **והנראה** ברור בשיטת רש"י, דבאמת רש"י סובר כהרמב"ן דא"צ

קבלת תענית שעות מאתמול, אלא סגי קבלה קודם השעות, אלא דסובר רש"י דיש ב' סוגי תענית שעות, חדא כשמקבל מאתמול, וחדא כשמקבל קודם השעות, וסובר רש"י דב' גדרי תענית שעות יש, דכשמקבל מאתמול תענית שעות, הרי התענית מיוחס ליום ולא לשעות, ואילו כשמקבל קודם השעות הרי התענית מיוחס לשעות ולא ליום.

והשתא ביאור שיטת רש"י הוא כך, דרש"י לא ניחא לי' לפרש כהריטב"א דהס"ד דקיבל י"ב שעות, דודאי גם בס"ד ידענו דקיבל רק חצי היום, אלא דבס"ד חשבנו דקיבל מאתמול, וממילא הקבלה מתייחסת ליום, וכיון דמתייחס ליום, א"כ כל מה שממשיך להתענות הוי תענית ואף כשהוא ללא קבלה, ולכן מקשינן דהוי תענית מעלייתא, ובמסקנא איירי שקיבל השעות קודם השעות, ואז התייחסות התענית רק לשעות, ולא ליום, [דקבלת היום שייך רק מבעו"י, אבל אחר שתחשך כבר לא שייך לקבוע היום ליום צום, ושייך רק לקבל עליו להתענות השעות בלא התייחסות ליום], וממילא לא שייך לשאול תענית מעלייתא, ואף אם אינו אוכל כל היום, ואף אם קיבל חצי הראשון, דהואיל וקיבל אחר שתחשך, א"כ אין כאן התייחסות ליום, וא"כ כל מה שממשיך להתענות בלא קבלה, אין לזה דין תענית.

ומיהו אם כן אמאי הוצרך רש"י לפרש דקיבל חצי השני, הרי ה"י יכול לפרש שקיבל חצי הראשון, אלא שקיבל אחר

שתחשך, ולכן צריך לומר דגם כשמקבל השעות אחר שתחשך הוי התייחסות ליום, ולכן למאי דמסיק מתפרש דלא איירי לא שקיבל מאתמול, ולא שקיבל חצי הראשון, אבל כשקיבל חצי השני אז לא אמרינן דלמפרע הוי יום צום, ונמצא דמה שלא אכל בחצי הראשון לא הוי תענית, אבל אם קיבל מאתמול אז גם אם קיבל חצי השני הוי גם חצי הראשון בדין תענית, דכשמקבל מאתמול אז בכל גווני יש כאן התייחסות לקבוע היום כיום צום, וכשמקבל משתחשך תלוי אם מקבל חצי הראשון אז גם מה שאינו אוכל בחצי השני הוי תענית, אבל אם קיבל חצי השני, אז לא הוי חצי הראשון למפרע בדין תענית.

ואין להקשות א"כ דעיקר התירוץ הוא דקיבל חצי השני קודם השעות, א"כ אמאי הוצרך רש"י לפרש דחצי הראשון נטרד ולא אכל, והרי אפי' אם לא אכל מחמת תעניתו אלא ללא קבלה, ג"כ הוי תענית שעות, ולא תענית מעלייתא, ויש לומר דאה"נ, אלא אורחא דמילתא נקט.

ומילתא אגב אורחא שמענו מרש"י דאם קיבל חצי הראשון בתענית, ובחצי השני נטרד ולא אכל דזה אפי' תענית שעות לא הוי, דהרי כיון דבין כך רש"י מפרש דשאר השעות שלא אכל ה"י מחמת טירדא, א"כ מה איכפת לרש"י לפרש דקיבל חצי הראשון, וחצי השני לא אכל מחמת טירדא, דהרי בכה"ג לא שייך להקשות תענית מעלייתא, דהרי תענית מעלייתא הוי רק אם

ולכן גם כשמקבל חצי הראשון, אין חציו השני קרוי תענית, אבל יתכן דגם הריטב"א מודה דתענית שעות אף כשאינו מקבל מבעו"י, יש כאן התייחסות ליום, ואפ"ה סובר דלא הוי תענית מעלייתא, דלשיטתו כל עיקר קו' הגמ' דתענית מעלייתא היינו לפי דסברנו דקיבל י"ב שעות, אבל בקיבל ו' שעות לא הוי תענית מעלייתא כלל.

יב. הרא"ש דסובר דבעינן קבלה מבעו"י לתענית שעות, אינו יכול לפרש לא כהריטב"א ולא כרש"י, דאינו יכול לפרש דבהו"א ס"ל דקיבל י"ב שעות, דהרי כיון דבעי לקבל מבעו"י, א"כ במה הוי תענית שעות, [ודוחק לפרש דזהו גופא קו' אביי, דלא משמע דאביי מקשה דלא הוי תענית שעות, אלא אביי מקשה דכזה סוג תענית שעות הוי תענית מעלייתא, אבל אינו מקשה דלא הוי תענית שעות, דהא ודאי רב חסדא איירי בתענית שעות], וגם אינו יכול לפרש כרש"י דהרי לרש"י החילוק הוא בין קיבל חצי הראשון לקיבל חצי השני, וחילוק זה לא שייך רק לשיטת הרמב"ן, דלשיטת הרא"ש דמקבל מבעו"י, א"כ אין הפרש בין מקבל מבעו"י חצי הראשון, למקבל מבעו"י חצי השני, דבתרויהו נקבע היום ליום צום, ורק כשמקבל קודם השעות בזה יש חילוק, דכשמקבל חצי השני לא אמרינן דנעשה למפרע היום כיום צום, ואכן מפורש ברא"ש דתענית שעות היינו שקיבל חצי הראשון, ובחצי השני לא אכל ללא קבלה, מילתא דלרש"י הוי תענית מעלייתא, וצ"ב אם זה

אינו אוכל [ללא קבלה] מחמת תענית, ולא כשאינו אוכל מחמת טירדא, וע"כ דסובר רש"י דאם קיבל חצי ראשון, ובחצי השני לא אכל מחמת טירדא, דזה אפי' תענית שעות לא הוי, ורק כשבחצי הראשון לא אכל מחמת טירדא, אז החצי השני הוי תענית שעות, [וה"ה כשבחצי הראשון לא אכל מחמת תענית ללא קבלה, ובחצי השני קיבל להתענות דג"כ הוי תענית שעות].

והחילוק מובן בסברא, דכשבחצי השני לא אכל מחמת טירדא, נמצא דלא נתכוין להתענות כלל, דהרי כשהתענה החצי הראשון, הרי ה' בדעתו לאכול אח"כ, אבל איפכא, הרי סו"ס קיבל על עצמו להתענות שעות אחרונות של היום אחרי שלא אכל במשך היום, ושפיר הוי תענית שעות, כן נראה לפרש שיטת רש"י בסוגיין.

יא. ונמצא עתה דנחלקו ריטב"א ורש"י, דלהריטב"א רק אם קיבל י"ב שעות הוי תענית מעלייתא, אבל אם קיבל ו' שעות, אף שקיבל חצי דראשון לא הוי תענית מעלייתא, ואילו לרש"י אם קיבל חצי הראשון הוי תענית מעלייתא, ורק אם קיבל חצי השני לא הוי תענית מעלייתא, וצ"ב במה נחלקו ריטב"א ורש"י, ואפשר דרש"י סובר דתענית שעות אף אי כהרמב"ן דאי"צ מבעו"י, מ"מ הקבלה מתייחסת ליום, והואיל ונעשה יום צום, לכן גם מה שאינו אוכל בחצי השני הוי תענית כיון דכל המנעות מאכילה ביום צום הוי תענית, אבל הריטב"א סובר דההתייחסות היא לשעות ולא ליום,

תענית שעות, א"כ מה סברנו בס"ד דהוי תענית מעלייתא להרא"ש.

וגראה דלהרא"ש מתפרש דבס"ד הקבלה היא בחצי השני, [וזה מתאים לגירסת הרא"ש והוא שלא טעם כלום כל אותו היום דמתפרש דבחצי הראשון לא אכל שלא בקבלה], ועל זה מקשינן תענית מעלייתא דכיון דענין התענית הוא העינוי, א"כ כשמקבל עליו חצי השני בתענית, אין לך עינוי גדול מזה, דהרי כל תענית עיקר העינוי הוא בסופו, ולמסקנא מוקמינן דקיבל חצי הראשון, ובזה שפיר איכא חידוש דתענית שעות.

ויעויין ברא"ש שכתב לפירוש קמא וכו' ולאידך פירושא וכו', ולפי' קמא היינו הרא"ש דמפרש דלמסקנא איירי שקיבל חצי הראשון, דאילו קיבל חצי השני לעולם הוי תענית מעלייתא, אף אם לא אכל בחצי הראשון מחמת טירדא, ולאידך פירושא היינו רש"י דהוא מפרש דלמסקנא איירי בקיבל חצי השני, אבל בקיבל חצי הראשון הוי תענית מעלייתא, והנה אנו הוכחנו דרש"י סובר דחציו הראשון בקבלה, וחציו השני בטירדא לא הוי אפי' תענית שעות, וברא"ש משמע דסובר לא כן שכתב לפירוש קמא כשהגיע חצי היום נמלך והשלים תעניתו עד הערב, ומשמע דהך נמלך הוי דומיא דאידך נמלך שכתב לאידך פירושא, והתם מתפרש נמלך מחמת טירדא, וא"כ למדנו דלהרא"ש אף חציו בקבלה, וחציו בטירדא הוי תענית שעות.

ולשון הטור הלכך הא דקיי"ל מתענין לשעות וכו' כגון שקיבל עליו מאתמול להתענות עד חצי היום וכשהגיע לחצי היום נמלך וגמרו, או שקיבל עליו להתענות למחר מחצי היום ואילך ולמחר נמלך ולא אכל גם בחצי היום הראשון, צ"ע דהרי להנתבאר כיון דלמסקנא מפרש הרא"ש דקיבל חצי הראשון, א"כ ע"כ דבס"ד קיבל חצי השני, ועל זה מקשינן דהוי תענית מעלייתא, ולא תענית שעות, וא"כ איך כתב הטור דגם זה תענית שעות, ומוכח דהטור הבין בדעת הרא"ש דלמסקנא תענית שעות היינו בכל גוונא שקיבל רק חצי יום, והחצי הנותר לא אכל בלא קבלה, ובס"ד הוה ס"ל דקיבל כל היום, והיינו דמתמה תענית מעלייתא, דבכלל לא הוי תענית שעות, וכמדומה דהמרדכי מפרש כן בגמ', ולהטור גם כונת הרא"ש כן.

יג. והריטב"א בע"ז כתב ובתו' אמרו לא צריכא דאימלך אימלוכי כי מבעו"י קיבל עליו בתפלת המנחה להתענות למחר עד חצות, וכשהגיע חצות קיבל להשלימו בתענית דהשתא הוי תענית ומתפלל תפלת תענית וכו' אלא שבא במפורז בקבלת שעות וכו', משמע דמפרש דלקושטא בתענית שעות בעינן שגם שאר השעות בקבלה, אלא דסגי שמקבל עליו מבעו"י עד חצות, ואח"כ מקבל עליו מחצות עד הערב, ולא נתפרש להך פירושא מה הבינו בהס"ד, ואין לומר דהס"ד שקיבל י"ב שעות, וכמש"כ הריטב"א בתענית, כיון דזה

שייך רק לשיטת הרמב"ן דאי"צ מבעו"י, אבל כאן אזיל הריטב"א בשיטת התו' דצריך לקבל מבעו"י, וא"כ לא יתכן דבס"ד קיבל עליו י"ב שעות, דא"כ אמאי הוי תענית שעות, וצ"ל דלהריטב"א מתפרש דבס"ד קיבל עליו מבעו"י ב' קבלות, חדא עד חצות, וחדא מחצות עד הערב, ועל זה הקשו דהוי תענית מעלייתא, ומשני דאת הקבלה השנית קיבל בחצות, ולא מבעו"י, וזהו החידוש דתענית שעות.

וכ"ה בתו' הרא"ש וז"ל ונראה לפרש כגון שמאתמול קיבל עליו תענית עד חצי היום ומשם ואילך אימלוך אימלוכי והתענה עד הלילה, ואע"פ שלא קיבל מאתמול מחצי היום ואילך כיון שקיבל לפני תחלת התענית, ושוב נמלך להשלים מיקרי שפיר תענית, עכ"ל.

ונראה שזו גם שיטת רבנו גרשום שכתב דאימלך אימלוכי שקיבל עליו תענית בשחרית עד הצהריים, ובצהריים קיבל עליו להתענות עד הערב, משמע דסובר דבלא קבלה לא הוי תענית.

ויש להבין כיון דדעת תו' דצריך לקבל מבעו"י, א"כ מה מהני שקיבל מחצות עד הערב, ונראה ביאור הדברים דהא דבעינן קבלה מבעו"י היינו לאשוויי יום צום, ולכן סגי שמקבל מבעו"י, רק עד חצות, ואח"כ כשמקבל מחצות עד הערב שפיר הוי תענית ביום צום, אבל אם מתענה ללא קבלה לא מהני, דס"ל להריטב"א דקבלה נצרכת לב'

דברים גם לאשוויי יום צום, וזה רק מבעו"י, וגם שיהא התענית בנדר, שלא יהא פת בסלו, ולכן גם אם קיבל כבר מבעו"י, שכבר הוה היום יום צום, עדיין מה שמתענה מחצות עד הערב בעי קבלה.

יד. והנני לסכם השיטות בקצרה.

א. להרמב"ן דתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, א"כ בס"ד דקיבל עליו י"ב שעות, והמסקנא דקיבל רק ו' שעות.

ב. רש"י מפרש דהס"ד דקיבל חצי הראשון, ומסקנא דקיבל חצי השני, [וברש"י חזינן חידוש גדול דגם שעות שמתענה ללא קבלה חשיב תענית, כיון דהיום הוא יום תענית, אלא דברש"י ד"ה הא, יתכן לפרש דהיינו דוקא כשמקבל מבעו"י דאז יש כאן קביעות היום ליום תענית, אבל ברש"י ד"ה לא צריכא משמע דסובר דאירי שקיבל קודם השעות, [וכמו שנוקט הריטב"א ברש"י דהוא כרמב"ן, והרא"ש שנוקט דרש"י כהתו' לכאו' רק ברש"י ע"ז, אבל רש"י תענית מפורש כרמב"ן], וא"כ מבואר דאם קיבל קודם השעות עד חצות, גם בזה הוי תענית מעלייתא, וטעמא משום דאף כשמקבל קודם השעות, הרי הקבלה מתייחס ליום, ולא לשעות, ולכן מה שממשיך להתענות אף ללא קבלה הוי תענית, ולכן לא מיתוקמא אלא כשקיבל חצי השני.

והנה לעיל כתבנו דלרש"י חציו ראשון בקבלה וחציו השני בטירדא אפי' תענית שעות לא הוי, והוכחנו כן דהרי כיון

דרש"י מפרש דקיבל חציו השני, והחצי הראשון בטירדא [והא דפירש"י כן היינו משום אורחא דמילתא, אבל ה"ה דהו"מ לפרש דחצי הראשון לא אכל מחמת תענית ולא מחמת טירדא אלא שהי' ללא קבלה], א"כ כבר הי' יכול לפרש דחציו הראשון בקבלה, וחציו השני בטירדא, דגם בכה"ג לא שייך להקשות תענית מעלייתא, דהרי כל סברת תענית מעלייתא הוא רק כשמתענה ביום תענית בלא קבלה, ולא באופן דאינו אוכל מחמת טירדא, וע"כ דסובר רש"י דבכה"ג לא הוי אפי' תענית שעות, אבל כעת נראה דבחציו הראשון בקבלה, וחציו השני בטירדא גם בזה יתכן דהוי תענית מעלייתא, ולא כמו שנקטנו בפשיטות דרק אם אינו

אוכל מחמת תענית יש להחשיבו כצום, אלא נראה דגם אם אינו אוכל מחמת טירדא יש להחשיבו כצום, כיון שהיום הוא יום צום].

ג. הרא"ש דנוקט דבעי קבלה מבעו"י, א"כ אין יכול לפרש לא כהרמב"ן, ולא כרש"י, דהרי כיון שמקבל מבעו"י, בין אם מקבל חצי ראשון, בין אם מקבל חצי השני, הרי שאר השעות חשיבי כתענית, ולכן להרא"ש אדרבה בס"ד סברו דמקבל חצי השני, וזה הוי תענית מעלייתא, משום דהוא סוף היום, וזהו עיקר התענית, ובמסקנא איירי שמקבל חצי הראשון.

ד. שיטת תו' והרא"ש ורגמ"ה וריטב"א בשם ר"י דבעינן קבלה גם לשאר השעות.

סימן כא

בשיטת הרמב"ם בסוגיא דתענית שעות

אכל אחרי התענית, [ולשון הראב"ד אפילו בערב, ולכאוי' אין מובן מדוע כאן הוצרך להדגיש דאפי' בערב, והרי גם במימרא קמייתא הדין כן אפי' אם קיבל בערב].

והמ"מ כתב דהר"מ לא גרס במימרא קמייתא כל אותו היום, אלא גריס עד הערב, וא"כ גם מימרא קמייתא מתפרש למעט אם אוכל אחר התענית, ולא למעט אם אוכל קודם התענית, והקשה המ"מ דא"כ מאי פריך הגמ' פשיטא, והרי יש בזה חידוש דאף אם אכל בתחלת היום הוי תענית שעות.

א. כתב הר"מ מתענה אדם שעות והוא שלא יאכל כלום שאר היום וכו', וכן אם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות. בפשטות דעת הר"מ דיכול לאכול קודם התענית, אבל אין יכול לאכול אחר התענית.

והראב"ד השיגו דהרי איכא תרי מימרי דרב חסדא, חדא והוא שלא טעם כלום כל אותו היום, ועוד מימרא כל תענית שלא שקעה עליו חמה, והראשון בא למעט אם אכל קודם התענית, והשני בא למעט אם

וכו', ומתפרש דבאמת הר"מ גורס בר"ח קמייטא והוא שלא טעם כל היום, והיינו דגם קודם התענית אינו אוכל, אלא דלא קיי"ל הכי, אלא כר"ח בתרייתא דהעיקר שלא יאכל אחרי התענית.

והנה להראב"ד שכתב דיש כאן תרי מימרות, מימרא קמא לענין אוכל קודם התענית, ומימרא בתרא לענין אוכל אחר התענית, הנה קשה דבגמ' מקשינן מר' יוחנן אמרימרא בתרא, והרי תיקשי גם ממימרא קמא, דהרי אכל קודם שקיבל עליו התענית, ולהר"מ הנה לפי הבנת הלח"מ בדעתו דגם מימרא קמייטא ממעט רק אכילה אחר התענית, לא תיקשי אמאי לא הקשו מר"ח קמייטא, כיון דאין כאן באמת תרי מימרות, דהרי הגירסא ר"ח לטעמי'.

והנה מה שכתב הלח"מ דלפי' המ"מ יש לגרוס ר"ח לטעמי', הוא אף לפי מסקנת הלח"מ דבס"ד הוה ס"ל דכונת רב חסדא שלא יאכל כל היום, ורק במסקנא מתפרש שלא יאכל אחר התענית, דסו"ס כיון דלמסקנא מתפרש שלא יאכל אחר התענית, מוכרח דגרסינן ר"ח לטעמי'.

[והנה נתפלא הלח"מ על המ"מ דאמאי לא ביאר דהר"מ גריס ר"ח לטעמי', כונתו דכיון דלהראב"ד גרסינן א"ר חסדא, לכן הי' לו להמ"מ אחרי שפירש דעת הר"מ לפרש דלהר"מ גרסינן ר"ח לטעמי', ולא א"ר חסדא], ותירץ דאולי בגירסתו של ה"ה הי' לו כך, וכונתו דהי' פשוט לו להמ"מ דכך הוא

ולכאו' נראה ליישב דבאמת הר"מ גריס ובלבד שלא יאכל כל היום, ובסלקא דעתך הבינה הגמ' כפשוטו שאינו אוכל כל היום, ולכן מקשינן דהוי תענית מעלייתא, ומסיק דאין הכונה שאינו אוכל כל היום, אלא הכונה שאינו אוכל שאר היום אחרי התענית, אבל בתחלת היום יכול לאכול, שו"ר בלח"מ שפירש כן בדעת הר"מ.

ויש לעיין דא"כ כל הני תיובתא דמקשי הגמ' אמרימרא דשקעה חמה, הו"ל למיפרך אמרימרא דלא טעם כל היום, ואמאי הוצרכו להביא מימרא דשקעה חמה, ומיהו לא קשיא כלל, כיון דרק הראב"ד גורס ואמר רב חסדא אבל הר"מ גורס ר"ח לטעמי', והיינו דבאמת אין כאן תרי מימרות, אלא חדא מימרא, וקושיות הגמ' על מימרא קמייטא, שו"ר בלח"מ שכבר כתב כן דהר"מ גריס ר"ח לטעמי'.

והנה הלח"מ הוכיח דהר"מ גורס ר"ח לטעמי', דאל"כ מאי אתא לאשמועינן במימרא דשקעה חמה, בשלמא להראב"ד חדא לאוכל קודם התענית, וחדא לאוכל אחר התענית, אבל להר"מ דיכול לאכול קודם התענית, ומימרא קמייטא לאוכל אחר התענית, א"כ מה נתחדש במימרא בתרייתא, ולכאו' יש לומר דהר"מ גורס א"ר חסדא ומפרש מימרא בתרייתא לענין תענית גמור שדינו שמסתיים עד שקיעת החמה.

והמ"מ כתב לפיכך נראה דרבינו סובר דהא דרב חסדא קמייטא לאו הלכתא הא

דא"כ הי' לו להר"מ להביא הך מימרא דרב חסדא, ומדלא הוזכר בר"מ הך מימרא, מוכח דמפרש דהך מימרא לענין תענית שעות, וכיון דהוא לענין תענית שעות ממילא מוכח דר"ח קמייטא אינו סובר דאף קודם התענית אין לאכול, דא"כ אין מובן מימרא דר"ח בתרייתא דאמאי נקט דוקא שלא שקעה עליו חמה, והרי גם קודם תענית אין לאכול, וא"כ מוכרח כפי' הלח"מ דגם ר"ח קמייטא איירי רק בדין אכילה שאחר התענית, והנה גם להלח"מ קשה דסו"ס תרתי דר"ח למה לי.

והנה צ"ע דעת הר"מ דאם אפי' אכל ושתה ואח"כ קיבל עליו תענית הוי תענית שעות, א"כ מה חידש בזה שאם הי' טרוד בחפציו עד חצות ונמלך להתענות דהוי תענית, והרי אפי' אכל ואח"כ התענה הוי תענית, כל שכן אם לא אכל אלא שהי' טרוד בעסקיו.

ואשר יראה האמת בדעת הרמב"ם דבאמת תרי מימרי דרב חסדא חדא לענין נטרד עד חצות ואח"כ התענה, וחדא לענין אכל עד חצות ואח"כ התענה, והיינו דאימליך אימלוכי מתפרש שנטרד בעסקיו עד חצות ונמלך להתענות, [ודלא כהלח"מ דאפשר לפרשו בשני פנים], ועל זו קאמר רב חסדא דבהכי איירי דאמרת מתענין לשעות והכונה גם דמתפללין עננו, [דהא דאמרת, קאי על מה שהשיבו למר עוקבא, והרי השיבוהו גם דמתפלל עננו], אבל אם אכל ואח"כ התענה בזה אין מתפלל עננו, אלא דאפ"ה הוי תענית, וזה דייק הר"מ מאידך מימרא דרב חסדא

הגירסא, ורק להראב"ד נתחדש דהגירסא א"ר חסדא, אבל להר"מ גירסא הפשוטה היא ר"ח לטעמי', ולא הוצרך המ"מ לבאר זאת, ויש להקשות על דבריו דהנה לפי מה שנוקט המ"מ דהר"מ סובר דאמנם ר"ח קמייטא סובר דאף קודם התענית אין יכול לאכול, אבל לא קיי"ל כותי', א"כ הרי פשיטא דלא גרסינן ר"ח לטעמי', דהרי אדרבה במימרא קמייטא הוא מוסיף יותר דאף אכילה קודם התענית לא מהני, ובמימרא בתרא איירי דוקא לענין אכילה אחר התענית, וא"כ לא שייך לומר ר"ח לטעמי' וע"כ דגורס אמר ר"ח, וא"כ הרי הוא דלא כהלח"מ שכתב דלהמ"מ הי' פשוט דהגירסא ר"ח לטעמי'.

והנה לפי מה שפירש המ"מ דהר"מ סובר דלא קיי"ל כר"ח קמייטא, הנה צ"ב דאם קושטא דר"ח קמייטא סובר דגם קודם התענית אין לאכול, א"כ למאי אמר ר"ח כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, והרי כיון דכבר אמר דאפי' קודם התענית אין לאכול, כל שכן דאחר התענית, דהא חזינן דלהר"מ אחר תענית הוא יותר פשיטא דאסור מקודם התענית, ועוד דהרי מימרא קמייטא מתפרשא דגם קודם וגם אחר התענית אין לאכול, ומה ניתוסף במימרא בתרייתא דר"ח, ומוכרחים לומר דמימרא בתרייתא דר"ח לא איירי לענין תענית שעות כלל, אלא לענין תענית גמור דהדין הוא דעד שקיעת החמה צריך להתענות, [ולא עד גמר תפלת מעריב ואפי' קודם שקיעת החמה וכמו שמובא שיטה כזו בראשונים], וזה הרי לא יתכן,

דר' יונה מתענין לשעות, דאע"ג דאכל גובנא ושתה מיא אסקי' בצום, והרי בירו' גם אמרו מילתי' דר' יוחנן מתענין לשעות, והרי ר' יוחנן גם אכל אחר התענית, וא"כ מבואר דהרא"ש סובר בדעת הר"מ דאף יכול לאכול אחר התענית, ובר"ן כתב דאין לסמוך על הירו' לענין אכילה קודם התענית, שהרי הירו' סובר ג"כ דיכול לאכול אחר התענית, ובזה ודאי דחולק הבבלי, וא"כ להרא"ש דהר"מ סומך על הירו' א"כ להר"מ גם יכול לאכול אחר התענית.

ועיי'ן ריטב"א שכתב ובזה התלמוד שלנו חולק עם הירושלמי וכו', משמע דסובר דההיא דר' יוסי משום דטעימה לאו כלום הוא, וצ"ע דהרי להדיא בירושלמי דאף יכול לאכול אחרי התענית, דהרי ר' יוחנן התענה רק עד דניחסל פירקין, ואח"כ אכל, וא"כ אמאי פירש בר' יוסי דדוקא טעימה שרי, שו"ר בהמשך שכתב ריטב"א ולפ"ז חולק התלמוד שלנו עם הירו' וכו', ואל תתמה וכו', וכונתו דהואיל ובבבלי מבואר דאף אחרי התענית אין לאכול, והרי בזה ודאי פליג הירו' עם הבבלי, א"כ ה"ה דלענין אכילה קודם התענית אין צ"ל דדוקא עראי שרי, אלא דלהירו' גם אכילה ממש שרי קודם התענית, [ויסוד דבריו משום דסובר דאכילה קודם התענית גרע, היפך שיטת הר"מ ז"ל].

ג. הרי"ף הביא רק מימרא בתרייתא דרב חסדא, והשמיט מימרא קמייתא, וגם השמיט דינא דתענית שעות, וכתב הר"ן דהרי"ף סובר דמדקאמר שמואל כל תענית

דמדקאמר כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, משמע דוקא אכל אחר התענית אינה תענית, אבל אם אכל קודם התענית, הוי תענית, ומיהו לאו לענין עננו, דלענין עננו איכא מימרא קמייתא דהוא שלא טעם כל אותו היום, [ודלא כמ"מ דהר"מ גריס עד הערב, דהוה קשיא לי' דהרי להר"מ יכול לאכול קודם התענית, ולא היא, דכאן דאיירי לענין עננו בעינן דוקא שלא יאכל גם קודם התענית], דמתפרש דאם אכל קודם התענית אין אומר עננו, ותענית שעות דאומר עננו היינו דוקא כשנטרד עד חצות, ואח"כ התענה, וזה מדוייק בלשון הר"מ דלענין נמלך כתב דאומר עננו, ולענין אכל לא כתב דאומר עננו, הרי מפורש כמש"נ.

והר"מ הוציא כל זה מהגמ', דהוה קשיא לי' תרתי דרב חסדא למה לי, [ולא ניחא לי' כהראב"ד דחדא לענין קודם התענית, ואידך לענין אחר התענית, דסו"ס קשה אם כבר למדנו דקודם התענית אין לאכול, כל שכן דאחר התענית אין לאכול], ולכן פירש דמימרא קמייתא לענין עננו דאם נטרד עד חצות ואח"כ התענה גם אומר עננו, ומימרא בתרייתא אשמועינן דרק אכל אחר התענית לא הוי תענית כלל, אבל אכל קודם תענית הוי תענית אך לא לענין עננו, וזה אמת וברור בדעת הר"מ.

ב. והנה עד כאן נתבאר דדעת הר"מ דיכול לאכול קודם התענית, ואין יכול לאכול אחר התענית, אבל הרא"ש כתב דהר"מ סמך על הירושלמי דאמרו מילתי'

שימות בנו דר"י, ומה שסיים הריטב"א אלא שהם חולקים בשטעם שחרית בדבר של עראי וכו', צ"ע דהרי לעיל מסיק דלהירו' לאו דוקא מימ, דהרי גם אכילה אחר תענית סובר הירו' דמהני, וא"כ אמאי כתב כאן דדוקא מימ, ואולי כונתו דאם באנו להוכיח מהירו' דסובר דלא בעינן בתענית שעות קבלה מבעו"י, אז נצטרך לומר דדוקא מימ, דאם נימא דאפי' אכל ושתה ממש ג"כ יכול להתענות א"כ פשיטא דסגי לקבל קודם השעות, דכל הנדון להצריך קבלה מבעו"י הוא אם אין יכול לאכול קודם התענית, ולכן אילו באנו להוכיח מירו' דסגי בקבלה קודם השעות, ע"כ דדוקא מימ.

שלא קיבל מבעו"י לאו תענית הוא, ואם איתא דמהני תענית שעות הרי גם אם לא קיבל מבעו"י ליהוי תענית שעות, והר"ן דחה דשמואל קאמר דתענית בעי קבלה, ותענית דיום שלם בעי קבלה מבעו"י, ותענית שעות בעי קבלה קודם השעות, וא"כ ליכא ראי' משמואל דליכא תענית שעות, וכיוצא בזה כ' הריטב"א וז"ל אלא כך יש לומר כי אפי' תענית שעות קבלה יש לו קודם התחלתו וכו'.

עוד בריטב"א שם, והוא הנכון והנראה משיטת הירושלמי לפי מה שכתבנו מעובדא דר' יוסי וכו', כונתו דמהך עובדא מוכח דלא בעי קבלה מבעו"י, דהרי לא ידע

סימן כב

בדינא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה

ודעת תו' בע"ז דעיקר מימרא דר"ח הוא על תענית גמור ולא על תענית שעות, וקאמר דגמר התענית הוא בצאת הכוכבים, וקמ"ל דלא נימא דמסתיים התענית אחר תפלת ערבית, ואף אם התפללו מבעו"י, קמ"ל דעד צאת הכוכבים, [וכמש"כ ראשונים דשקיעת החמה הכונה לצאת הכוכבים].

והנה מקשי הגמ' מאנשי משמר מתענין ולא משלימין, ואם מימרא דר"ח מתפרש אתענית גמור דזמנו עד צאת הכוכבים, א"כ צ"ע דבלא רב חסדא איך הייתי מפרש הא

א. י"ב א', וא"ר חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמי' תענית וכו'. יש בזה כמה פירושים בראשונים, דעת הראב"ד ועוד ראשונים דהך מימרא קאי אתענית שעות, ובמימרא קמא נתחדש דאם לא אכל עד חצות, וקיבל תענית מחצות, הוי תענית שעות, ובמימרא בתרא אשמועינן דאם קיבל עד חצות, ולא אכל אחרי חצות, הוי תענית שעות, ולהר"מ ג"כ איירי לענין תענית שעות, אלא דלא גריס אמר ר"ח, אלא גריס ר"ח לטעמי', משום דלהר"מ רק חד דינא איכא דבעינן שלא יאכל אחר התענית,

הרי אסור להתענות, וגם בזה צ"ל דלולי רב חסדא, כיון דת"צ צריך השלמה, א"כ הי' מותר להם להתענות ולא להשלים, דזה לא חשיב תענית, דאע"ג דבעלמא חשיב תענית [לולי רב חסדא] מ"מ בת"צ לא חשיב תענית, ומיהו קשה דסו"ס כיון דחשיב תענית יחיד, א"כ איך הי' מותר להתענות ביו"ט, ואף דהוי ת"צ, מ"מ כיון דמצינו דבתענית יחיד הוי תענית, א"כ ביו"ט אסור להתענות כן, אף דכונתו לת"צ, ולכן כאן מוכרחין לפרש דלולי רב חסדא, אף שהייתי אומר דסגי תענית עד אחרי ערבית, אבל הרי עד חצות לא מהני, ולכן הייתי מפרש דראב"צ התענה רק עד חצות דזה אף לולי רב חסדא לא הוי תענית, לענין שאסור להתענות ביו"ט, אבל לרב חסדא קשיא דכיון שבעינן השלמה, א"כ כשמתענים עד חצות לא חשיב תענית כלל, משא"כ לולי רב חסדא אף שעד חצות לא הוי תענית, לענין שאסור להתענות ביו"ט, אבל שפיר ניתן לקרותו תענית.

ואם נימא דרב חסדא לענין תענית שעות קאמר דאם אוכל אחר התענית לא הוי אפ"י תענית שעות, ניחא קו' הגמ' דלולי רב חסדא הייתי אומר דקרי לי' מתענין משום דהוי תענית שעות, אבל כיון דרב חסדא מחדש דאפ"י תענית שעות לא הוי, קשיא, [וקושייתינו רק להשיטות דר"ח לא איירי בתענית שעות, אלא בתענית יום].

ג. וקו' הגמ' מר' יוחנן דאמר אהא בתענית עד שאבא לביתי, צ"ע דבלא רב חסדא נמי תיקשי דהרי רב חסדא חידש

דאנשי משמר, והרי אם כל תענית לא בעי השלמה, א"כ מאי שנא אנשי משמר דנקט, וא"כ מגוף המשנה הו"ל להקשות מאי מתענין ולא משלימין, ואפשר דאף לולי רב חסדא ידענו דת"צ בעינן עד צאת הכוכבים, ולכן ניחא מתענין ולא משלימין, אלא דרב חסדא חידש דאף תענית יחיד בעי צאת הכוכבים, וא"כ מאי מתענין, דלולי רב חסדא מתפרש דאנשי משמר הוו כבתענית יחיד דלא בעי השלמה אבל לרב חסדא דאף תענית יחיד בעי השלמה קשיא.

ועוד יש לומר דאף אם נימא דלולי רב חסדא אף בת"צ לא בעי השלמה, לא תיקשי איך הייתי מפרש המשנה לולי רב חסדא, דמתפרש מתענין ולא משלימין, היינו דמתענין עד חצות, דבזה גם לולי רב חסדא לא מהני, דרב חסדא חידש דלא מהני עד ערבית, אלא בעינן עד צאת הכוכבים, אבל עד חצות גם לולי רב חסדא לא מהני, ולכן לולי רב חסדא הי' מתפרש דאנשי משמר מתענין עד חצות, אבל אחרי דחידש רב חסדא דבתענית בעי השלמה עד צאת הכוכבים, א"כ תענית עד חצות לא מיקרי תענית, אבל לולי רב חסדא שפיר מקרי תענית, ואף דתענית רגילה הוא עד ערבית, מ"מ כיון דלא בעי השלמה, א"כ עד חצות נמי חשיב תענית.

ב. וכן הא דמקשי מראב"צ, הנה לולי רב חסדא אם תענית חשיב גם כשאין משלימין, א"כ תיקשי איך הי' מותר לראב"צ להתענות, והרי כיון דחשיב תענית, וביו"ט

שעות, ומפרש הריטב"א דהואיל ונתכוין לקבל תענית גמור, ולא תענית שעות, לכן לא הוי תענית כלל, ולפ"ז גם כאן בשקעה חמה, אין ראי' דאף תענית שעות לא הוי, כיון דיתכן דהואיל ונתכוין לקבל עליו תענית גמור, לכן לא הוי תענית שעות, אלא דהרא"ש לשיטתו דאינו סובר כהריטב"א, אלא דסובר דבעי קבלה מבעו"י אף לתענית שעות, וא"כ לית לי' הך סברא דהריטב"א.

ה. ויש לעיין לדעת הרמב"ם דסובר דאף אם אכל ושתה ואח"כ קיבל עליו תענית הוי תענית שעות, א"כ ראב"צ אמאי התענה ולא השלים דזה לא הוי תענית כלל, ורק לצעורי נפשי' הוא דעבד, והרי יכול לאכול ואח"כ לקבל על עצמו תענית שעות, ואז הוי תענית מעלייתא טפי מלצעורי נפשי' בעלמא כשאינו משלים עד הערב, וכן קשה מאנשי משמר אמאי עבדי רק לצעורי נפשייהו בעלמא, ולא עבדי תענית שעות דהוי תענית גמור גם לענין עננו.

ו. התו' בע"ז כתבו דבירושלמי מבואר דתענית שעות הוי אף אם אוכל אחר התענית, ולפ"ז הקשו מאי מקשינן אדר' יוחנן נימא דהוי תענית שעות, [דהתו' מפרשי דאמר מימרא דרב חסדא על תענית גמור ולא על תענית שעות], ותירצו דלבא"ה משני שפיר, וצ"ע דסו"ס אמאי משני לאשתמוטי נפשי' מבי נשיאה עביד, ולא משני דבאמת ה' כאן חיוב גמור דתענית שעות, וצ"ע.

דבעינן עד צאת הכוכבים, ולולי רב חסדא סגי עד ערבית, אבל עד שאבוא לביתי גם בלא ר"ח לא מהני, וכאן לא שייך לתרץ מה שתירצנו לגבי אנשי משמר, ולגבי ראב"צ, כיון דהתם תירצנו דלולי רב חסדא הייתי אומר דעד חצות נהי דלא הוי תענית, לענין שיוצאים בזה ידי תענית, אבל אפשר לקרותו תענית, לענין אנשי משמר, ולענין ט"ב נדחה, אבל בר' יוחנן לא שייך לתרץ כן, כיון דבתענית יחיד ודאי דלא חשיב תענית עד חצות, ולכן כאן בר' יוחנן מוכרחין לפרש דמימרא דרב חסדא לענין תענית שעות.

ד. הרא"ש גורס ר"ח לטעמי', וגם מפרש דעיקר דינא דרב חסדא הוא לומר דזמן התענית עד צאת הכוכבים, ולכאור' זה סתירה דאם עיקר המימרא הוא דזמן התענית עד צאת הכוכבים, א"כ מה זה ענין לתענית שעות, ומנ"ל דהמקבל עליו תענית שעות עד חצות אינו יכול לאכול אחר התענית, וצ"ל דדעת הרא"ש דאם איתא דבתענית שעות יכול לאכול א"כ אמאי כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמי' תענית, ליהוי מיהת תענית שעות, ומכאן מוכח דאף תענית שעות בעינן שלא יאכל אחר התענית.

והנה הריטב"א דסובר דתענית שעות לא בעי קבלה מבעו"י, מפרש דהא דאמר שמואל כל תענית שלא קיבל מבעו"י לאו שמי' תענית, ולכאור' אמאי לא הוי תענית

סימן כג

בפלוגתא דרב ושמואל, ובעיקר דין קבלה מבעו"י

עליו בלילה שלא יאכל ביום המחרת, אלא הענין הוא כמש"נ דאין זה קבלה על עצמו להתענות, אלא הקבלה הוא להתפס היום ליום תענית, והיום מתחיל מהלילה שלפניו, ולכן כל שלא קיבל מבעו"י, כבר אין היום נתפס ליום תענית, ולכן לא הוי תענית.

ובזה ניחא הא דדנו בגמ' אימת מקבלו, ואם הוי נדרי מצוה גרידא, מה שייך לדון אימת מקבלו, אבל אי הוי נדרי תעניות דנתחדש דמקבל על עצמו את היום ליום תענית, ניחא דיש כאן נידון מתי נתחדש דיכול לקבל היום ליום תענית.

ובזה ניחא הא דגריס הרי"ף שנאמר קדשו צום, והיינו דהקבלה הוא לקדש היום ליום צום, וכונת הרי"ף לפרש הענין הא דצריך לקבל מבעו"י, אע"ג דהתענית רק מתחיל מהיום, משום שבקבלתו הוא מקדש היום ליום צום, והרי היום צום מתחיל מהלילה, וכדחזינן דאומר עננו מבערב.

ובזה קצת ניחא הא דכתב הטור א"ר חסדא כל תענית שלא קיבלו מאתמול ושלא שקעה עליו חמה וכו', ותמאה הב"י והב"ח דהרי דינא דקבלה מבעו"י, שמואל קאמר לה ולא רב חסדא, ולהנ"ל קצת ניחא שהרי דינא דלא שקעה עליו חמה נמי משום דענין התענית הוא קבלת היום ליום תענית, ובכלל

א. י"ב א', אמר שמואל כל תענית שלא קיבל עליו מבעו"י לאו שמ"י תענית וכו'. הנה אין קבלת תענית כנדרי איסור שהרי אינו אוסר על עצמו מאכל ומשתה, וע"כ דהוי כעין נדרי מצוה, וכמו שהאריך הריטב"א לפרש בשם הרמב"ן דנידון אי מתענין לשעות הוא לפי דכל קבלת תענית הוי נדרי מצוה, והנידון אי בתענית שעות איכא מצוה או לא, אלא דצ"ע דכל נדרי מצוה היינו שהמצוה היא מצוה אף בלא הגדר, והגדר הוא מחייב לעשות המצוה, אבל כאן אמרינן דלולי הגדר אין כאן מצוה כלל, שאם מתענה בלא קבלה לא הוי תענית, וכל התענית הוא רק ע"י קבלה, וא"כ לא הוי דומיא דנדרי מצוה, שהרי אינו נודר לעשות מצוה כיון דרק ע"י נדרו נעשה מצוה.

ולכן צ"ל דנתחדש מושג חדש הנקרא נדרי תענית, ואין זה לא נדרי איסור, ולא נדרי מצוה, אלא נדרי תענית, והענין הוא דצריך לקבל עליו את היום ליום תענית, והקבלה הוי כמו קבלת שבת, שאין זה נדר איסור ממלאכות גרידא, אלא הוא מקבל על עצמו תוספת שבת בדיבורו, ומה שנאסר במלאכות הוא משום שכלפיו כבר שבת ע"י דיבורו, ה"נ נתחדש שייכול לקבוע בדיבור את היום ליום תענית, ובזה ניחא הא דצריך לקבל מבעו"י, אע"ג דלכאור' הרי רק ביום נאסר באכילה, וא"כ אמאי לא יוכל לקבל

שלם שמקבל עליו מבעו"י, הרי הוא מתענה רק ביום ולא בלילה, [ואף בתקופת טבת], ה"ג בתענית שעות יכול לקבוע בקבלתו באיזה שעות מתענה], ולכן צריך קבלה מבעו"י, או דבתענית שעות לא הוי קבלה על היום כלל, אלא קבלה על אותן שעות בלבד, ויותר נראה דלכו"ע הוי קבלה על היום, וס"ל להני ראשונים דשעות דתענית שפיר אפשר לקבל משחשיכה אבל לעולם גם קבלה דשעות מתפרש שבקבלתו נעשה היום ליום צום לענין הני שעות.

וראי' ברורה לזה ממה שדנו הראשונים דגם אם אין צריך לקבל מבעו"י, אבל צריך לקבל בתפלה, ואם איתא דתענית שעות הקבלה מתייחסת לשעות ולא ליום, א"כ מה מקום להצריך לקבל בתפילה דוקא, והרי הוי כסתם נדרי מצוה, [וכדנתבאר לעיל דמהא דדנו בגמ' אימת מקבלו, מוכח דלא הוי נדרי מצוה גרידא אלא קבלה של היום], וע"כ דגם אם אין צריך לקבל מבעו"י, וסגי קודם השעות, אבל הוי קבלה על היום, ולכן שייך לדון שצריך לקבל בתפלה.

ומיהו נראה דתליא בפלוגתת הראשונים אם צריך שלא יאכל כל היום, דלדעת רוב הראשונים שנקטו דתענית שעות בעינן שלא יאכל כל היום, וסגי שקיבל חצי יום, ושאר היום לא אכל בלא קבלה, א"כ מתפרש דיש כאן קבלה על היום, ואז הוא דאמרינן דגם מה שאינו אוכל בלא קבלה שם תענית עליו שהרי אינו אוכל ביום תענית, אבל להרמב"ם שסובר דגם אם אוכל בשאר היום הוי תענית

זה ג"כ דבעינן קבלה מבעו"י, [ויתכן עוד דמדינא דרב חסדא דשקעה עליו חמה כבר למדנו עיקר הדין דתענית בעי קבלה, ושמואל רק הוסיף לחדש דבעי קבלה מבעו"י].

ובזה ניחא הא דאיצטריך ברייתא שבת כ"ד א' לחדש דאין בתעניות קדושה על הכוס, דכיון דהוי קבלה על היום, וכדכתיב קדשו צום, לכן איצטריך למימר דאין בהם קדושה על הכוס.

ואין מכל זה סתירה למה שפי' הריטב"א דהנודן בתענית שעות הוא אם יש מצוה בתענית שעות, דאע"ג דנתבאר דענין קבלת התענית אינה כנדרי מצוה, מ"מ כל ענין המחודש בנדרי תענית הוא רק אם יש מצוה בדבר, וזהו הנודן בתענית שעות.

ב. **והקשו** הראשונים היכי קאמר שמואל דאם לא קיבלו מבעו"י לא הוי תענית, והרי הוי תענית שעות, ותירצו דאף תענית שעות בעי קבלה, ושמואל איירי במי שנתכוין לקבל יום שלם בתענית, ועל זה קאמר דאם לא קיבלו מבעו"י, לאו כלום הוא, ואה"ג דאם קיבל משחשיכה הוי תענית שעות.

ונחלקו הראשונים אם תענית שעות בעי קבלה מבעו"י, או דסגי בקבלה קודם השעות, ולכאוי' ה' נראה דנחלקו ביסוד דין תענית שעות אם הוי קבלה על היום להתענות בו כו"כ שעות, [דכמו בתענית יום

הוי נדר רגיל, ואין דין בתפלה, וממילא גם אין דין סמוך לתענית, אלא סגי גם כמה ימים קודם לתענית.

ומתבאר מהריטב"א דנחלקו רב ושמואל ביסוד דין קבלת תענית, דלרב הוי כנדרי מצוה, ולשמואל לא הוי כנדרי מצוה, אלא הוא קבלה על היום, ולכן בעינן דוקא בתפלת המנחה, [ולפ"ז יתכן הא דגריס הרי"ף שנאמר קדשו צום, ובגמ' ליתא, משום דלשמואל לשיטתו באמת ענין הקבלה הוא מצד קדשו צום, והוי כעין קבלת שבת ויו"ט, אבל לרב דגם הוא מודה לדינא דשמואל, אך לא מטעמי, אלא משום נדרי מצוה, ולכן בגמ' לא גרסינן שנא' קדשו צום].

והנה הריטב"א בע"ז הקשה אמאי אם לא קיבלו מבעו"י לא הוי תענית, והרי הוי תענית שעות, ולכא' הרי יתכן ליישב דכונת שמואל דלא קיבלו מבעו"י, אלא מלפני כמה ימים, דלא מהני, [דהרי לרב מהני], אבל בקיבל משחשיכה אולי באמת מהני מדין תענית שעות.

והנה הריטב"א כתב דכיון דנתכוין לקבל יום תענית, וזה לא מהני משחשיכה, לכן גם לא הוי תענית שעות, שהרי לא נתכוין לתענית שעות, ולהנתבאר יתכן לבאר דכיון דענין קבלת תענית הוא קבלה על היום, וענין קבלת תענית שעות הוא כנדרי מצוה דעלמא, לכן כיון שנתכוין לקבל סוג תענית דיום, וזה הרי לא חל כיון דהוא משחשיכה, לכן גם לא חל עליו תענית שעות, דזהו לא

שעות א"כ לדידי' יתכן דתענית שעות הוי קבלה על השעות ולא על היום.

ג. שם, אימת מקביל ל' רב אמר במנחה ושמואל אמר בתפלת המנחה, רש"י מפרש דשמואל דוקא בתפלת מנחה קאמר ולא בתפלת שחרית, ודיקא נמי מדפסיק שמואל ופליג אדרב דאמר בזמן המנחה שיעורא יתירא, ומשמע דכונתו דכמו דלרב דאמר במנחה הכונה זמן המנחה, ה"נ לשמואל דאמר בתפלת המנחה, אין כונתו דבעינן תפלה, ואף בשחרית, אלא כונתו דוקא תפלת המנחה, [וקצת אין מובן דלכא' כמו דפשוט לרש"י דלרב דוקא במנחה ולא קודם לכן, ה"נ לשמואל דוקא תפלת המנחה, והרי אם הי' רק שיטת שמואל דבתפלת המנחה, לא היינו חושבים אולי גם בשחרית, וא"כ למה משום דאיכא שיטת רב אז יש מקום לומר דשמואל גם בשחרית, ולמימרא דאפ"ה דוקא תפלת מנחה].

אבל הריטב"א כתב דרב סובר דלא בעינן דוקא במנחה, ולשמואל דוקא בתפלת המנחה, [היפך מרש"י, דרש"י פשוט לו טפי דלרב דוקא במנחה ולהריטב"א להיפך], ונמצא דרב ושמואל נחלקו בתרתי, חדא אם בעינן בתפלה, ועוד אם בעינן סמוך לתענית או דאפשר כמה ימים קודם התענית, ויסוד הפלוגתא הוא בגדר קבלת תענית דלשמואל לא הוי כנדר ממש, ולכן כדי לאלומי למילתי' בעינן בתפלה דומיא דקבלת שבת דבעינן בתפלה, וכיון דבעינן בתפלה בעינן נמי סמוך לתענית, משא"כ רב סובר דקבלת תענית

תענית המיוחס ליום, אלא מיוחס לעצם התענית.

ויעויין בר"ן לענין ידחה גזירתנו את גדרו דהקשה מאי שנא משבתות וי"ט דחייל הנדר, ותירץ אלא עיקרן של דברים וכו', והיינו דנדרי תענית אינם קונמות, שאינו אוסר המאכל בקונם, אלא הוי נדרי מצוה, ולכן לא חייל בקדמה גזירתנו לנדרו, ולכאוי הרי כאן מבואר דאפי' נדרי מצוה לא הוי, אלא נדרי תענית, וכדמוכח מהא דבעינן דוקא סמוך לתענית.

והרא"ש הביא שאילתות דלשמואל אומר עננו בתפלת המנחה, וכ' הרא"ש דלא משמע הכי דהרי לרב אינו אומר עננו אף אם מתפלל מנחה אחר קבלתו, [כ"ג לפרש ודלא כהק"נ אות ו'], וא"כ גם לשמואל אין אומר עננו, ועוד דבפ' במה מדליקין איתא דאומר עננו בערבית ושחרית ומנחה, וכבר כתב בק"נ אות כ' דאין כונת השאלתות דאומר עננו במנחה, אלא כמש"כ הג"א בשם ראבי"ה דאומר עננו ביום צום תעניתנו כי למחר אשב בתעניתא, ולכאוי לדבריהם שורש הפלוגתא הוא דרב אומר במנחה ואף אחרי תפלת מנחה יכול לקבל, אבל לשמואל יש ענין לכתחלה לקבל בתפלת המנחה כדי שיוכל גם לומר עננו במנחה, [ואף שאינו אומר עננו מלא כמו שהבין הרא"ש, מ"מ יש ענין שיאמר עננו הקצר דראבי"ה].

אבל בהמשך הג"א מבואר לא כן, שכתב ואם קיבלה קודם שפיר דמי דשמואל לא

פליג, אבל רב לית לי' ההוא דשמואל, ולכאוי מתפרש דנחלקו רב ושמואל אם יכול לקבל בתפלת המנחה, והיינו אם משום דלכאוי אין לזה שייכות בתפלה והוי הפסק, ולכן סובר רב דאין יכול לקבל בתפלה, אבל שמואל סובר דיכול לקבל גם בתפלה ולא הוי הפסק, כיון דאומר בקבלתו גם עננו.

ד. נמצא כמה שיטות בביאור פלוגתת רב ושמואל, רש"י סובר דלרב דוקא בזמן מנחה, ולשמואל דוקא בתפילת מנחה, [וביאור הדברים משום דקבלת תענית לא הוי כנדרי מצוה, אלא הוי סוג קבלה כמו קבלת שבת דעניינו שמתפיס היום בקדושה, ולכן סובר שמואל דדוקא בתפילה, ולרב לא בעינן תפילה, ומיהו בעינן זמן מנחה].

והריטב"א סובר דלרב לא בעינן סמוך לתענית, ולשמואל בעינן דוקא בתפלת המנחה, [וביאור הדברים דשמואל סובר דלא הוי נדרי מצוה, ולכן בעינן תפילה, ולכן בעינן סמוך לתענית, אבל רב מאותו טעם דלא בעי תפילה, הרי דסובר דהוי נדרי מצוה, וממילא גם לא בעינן סמוך לתענית, אלא אף כמה ימים קודם לכן סגי].

ובדעת הרא"ש, הנה לא נתבאר להדיא בדבריו במאי פליגי רב ושמואל, ובדעת רב נראה דאינו סובר כהריטב"א דהרי כתב כשיגיע זמן המנחה יאמר הריני בתענית יחיד למחר, וא"כ דוקא מנחה ולא קודם לכן, ובדעת שמואל בפשוטו דעת הרא"ש דדוקא בתפלת מנחה, וא"כ נמצא דהרא"ש כרש"י.

ושיטת ראבי"ה דשמואל מודה לרב דבמנחה מהני, ומוסיף דגם בתפילת מנחה מהני, ורב סובר דבתפילת מנחה לא מהני, ולפ"ז פלוגתייהו בדיני תפילה אם קבלת תענית בתפלה הוי הפסק, ומיהו זה אינו, דא"כ מה הוא צריך לקבל בתפלה, שיקבל אחר התפלה, אלא צ"ל דמתפרש לדעת ראבי"ה דלכו"ע צריך להתפלל מנחה כשכבר קיבל התענית, ולשמואל אף שלא הספיק לקבל קודם התפילה יכול לקבל בתפילה, ולרב אינו יכול, וימתין לאחר התפלה ואז יקבל, [ובהרא"ש אין לפרש דשמואל מודה לדרב, דהרי כתב דקיי"ל כרב וכן עמא דבר, והיינו דמקבלים בזמן המנחה, וע"כ דסובר דשמואל פליג אדרב דאל"כ אין ראי' ממה דעמא דבר].

ה. ובטור כתב וכיון דאיכא פלוגתא דרבנותא טוב שלא להפסיק בתפלה, וכתב ב"י דע"כ דאינו מפרש כרש"י, דלרש"י לשמואל דוקא בתפלת מנחה, וא"כ מה שייך לומר טוב שלא להפסיק בתפלה, והרי להרי"ף דוקא בתפלת מנחה, ואם הטור סובר כהמרדכי דשמואל מודה לדרב, א"כ הו"ל להטור לומר דאחרי שהתפלל מנחה כבר אינו יכול לקבל לרב.

[הנה מבואר כאן בב"י דלא כדברינו, דאנו פירשנו לדעת המרדכי דסובר לרב דאם לא קיבל עד שהתחיל להתפלל, שיקבל אחר התפלה, דלכו"ע יש ענין שכבר במנחה יקבל התענית, ולרב דוקא קודם התפלה, ולשמואל אף בתוך התפלה, אבל בב"י מבואר

דהבין דזה לעיכובא דכבר במנחה יקבל התענית, ולכן לרב כיון דאינו יכול לקבל בתפלה, תו אין יכול לקבל אחר המנחה, ולפ"ז גם לשמואל אם לא קיבל קודם התפלה, וגם לא קיבל בתפלתו, תו אינו יכול לקבל אחר התפלה, וצ"ע איך אפשר לומר כן והרי שמואל אמר כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום לאו שמי' תענית, משמע דשפיר מהני קבלה אף אחרי תפלת מנחה כל שהוא עדיין יום].

ומוסיק בב"י דכונת הטור כרש"י דפלוגתא דרב ושמואל, דלרב אפי' קודם התפלה, ולשמואל דוקא בתפלה, וכונת הטור דהואיל ואיכא פלוגתא, לכן עדיף לקבל בזמן המנחה, כיון דאם יקבל בתפלת המנחה הוי הפסק, והיינו דלא נימא דהואיל ולשמואל דוקא בתפלת המנחה, א"כ צריך לקבל בתפלת המנחה דזה מהני לכו"ע, ולזה כתב דלרב לא מהני, דרק לשמואל דמוכרח לקבל בתפלת המנחה, א"כ לא הוי הפסק, דהוי חלק מהתפלה, אבל לרב דיכול לקבל קודם התפלה, א"כ כשמקבל בתפלה הוי הפסק בתפלה, ולכן כיון דלא ידעינן איך קיי"ל דהרי איכא פלוגתא דרבנותא, ולהצד דקיי"ל כרב אין יכול לקבל בתפלה דהוי הפסק, לכן אמרינן שיקבל קודם התפלה.

ומיהו עדיין קשה דסו"ס כשמקבל קודם התפלה היינו כרב ולא כשמואל, וכשמקבל בתפלה היינו כשמואל ולא כרב, וא"כ מאי עדיפותא לקבל קודם התפלה, מאי אולמי' דרב מדשמואל, ונראה דכונת הב"י

כך, דהרי הואיל ולא איתמר הלכתא אי כהרי"ף אי כהראב"ד, א"כ הי' לן למימר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ולכן כיון דלמעשה נהיגין דיכול לקבל קודם המנחה א"כ תו כבר אין זה צורך התפילה, וממילא

אסור לו לקבל בתפלת המנחה דהוי הפסק, [והיינו דאף אי כלפי שמיא גליא דהלכה כשמואל, מ"מ כיון דאנן מחוסר ידיעה עבדינן גם כרב, א"כ תו אין יכול לעשות כשמואל אף אי לקושטא הלכתא כשמואל].

סימן כד

בדינא דר"ת דמהני קבלה בלב

א. כתבו תו' מעשה בא לפני ר"ת באחד שעשה הרבה תעניות וכו', לכאן מהלשון ולא קיבלם מאתמול, משמע דקיבלם משחשיכה, ועל זה קאמר ר"ת דסגי במה שקיבל בלב, והיינו דאע"ג דלא קיבל להדיא בלבו, מ"מ סובר ר"ת דכיון דקיבל משחשיכה, מסתמא כבר גמר בלבו מבעו"י וסגי בזה.

ולפ"ז ב' חידושים נתחדשו בדברי ר"ת, חדא דקבלה בלב סגי מבעו"י, ועוד דהיכא דקיבל בפיו משחשיכה אמרינן דמסתמא כבר הי' קבלה בלב מבעו"י, וממילא שפיר הוי קבלה.

אבל לשון התו' לא משמע הכי שכתבו והא דבעי שמואל קבלה היינו לכתחלה.

ולכן נראה דכונתם דאמאי אמר שמואל דבעינן קבלה מבעו"י, והרי גם אם לא קיבל מבעו"י, וקיבל משחשיכה, הרי אמרינן דמסתמא קיבל בלב מבעו"י, ואין כונתם להקשות דלשון קבלה משמע בפה, אלא כונתם להקשות דאמאי לא מהני משחשיכה, והרי כשמקבל משחשיכה אמרינן דמסתמא הי' קבלה בלב מבעו"י, ועל זה כתבו דהיינו לכתחלה וכונתם דלכתחלה צריך לקבל מבעו"י, ורק בדיעבד אם קיבל משחשיכה אמרינן דמסתמא הי' קבלה בלב מבעו"י.

ולפ"ז אין כונת התו' כלל דקבלה בלב הוי רק דיעבד, דהא ליתא, דהרי לענין נדרי הקדש וצדקה דסגי בלב לא מצאנו דהוי רק דיעבד, וגם אין מובן מה שייך בזה דיעבד, והרי כיון דחייל הנדר הרי הוא כמו נדר גמור בפה, אלא כונת התו' דהיכא דלא הי' כלל קבלה מבעו"י לא בפה ולא בלב, ולסמוך על

וכתבו תו' והא דבעי שמואל ור' יוחנן קבלה היינו לכתחלה, בפשוטו כוונתם דשמואל הרי אמר כל תענית שלא קיבל עליו מבעו"י, וקבלה מתפרש בפה, והרי לר"ת סגי בלב, ולזה כתבו דהיינו לכתחילה, והנה שמואל הרי אמר להדיא לא שמי' תענית, והיינו בדיעבד, וכונתם דבפה היינו לכתחילה,

בדיבור, ולא אם מקבל במחשבה, ולפ"ז לרב דאמר במנחה באמת יכול לכתחלה במחשבה.

אבל התו' שכתבו והא דבעי שמואל קבלה היינו לכתחלה, משמע דס"ל דכל תענית שלא קיבל מבעו"י מתפרש קבלה בפה, ועל זה כתבו היינו לכתחלה, פי' דהא דבעינן קבלה מבעו"י הוא לעיכובא, אבל הא דבעינן בפה, הוא לכתחלה, וכ' הרא"ש ולישנא דהגמ' לא משמע הכי וכו', ואין מובן מאי קשיא לי', והרי פשיטא דעיקר מימרא דשמואל הוא דבעינן קבלה מבעו"י, וזה לעיכובא, אבל הא דבעינן בפה אינו לעיכובא, ולכא' זה גופא כונת הרא"ש במה שכתב ונ"ל דראיית ר"ת לא היתה אלא למי שהרהר קבלת תענית בלבו בתפלת מנחה ולא הוציאו וכו', וכונתו דר"ת רק חידש דהרהור כאילו מוציא בפיו, אבל לא דהוי טפי מהוציא בפיו, אלא דצ"ע דקארי לה מאי קארי לה, ומה סובר הרא"ש בקושייתו שכתב דלישנא דלאו שמ"י תענית לא משמע כר"ת.

ובזה פירשנו כונת הרא"ש דבתפלת המנחה היינו דיבור ולכתחילה בעינן תפלת המנחה, אבל בהמשך הרא"ש מבואר לא כן, שכתב דהרהור בעינן לשמואל שיהא בשעת תפלה, וא"כ מה שכתב הרא"ש והא דבעיא דקבלה בתפלת המנחה לכתחלה הוא דבעיא הכי, אין עיקר כונתו "בתפלת המנחה" אלא כונתו כהתו' דלישנא דשמואל כל תענית שלא קיבל משמע בפה, ולזה כתב דהיינו לכתחילה, ולפ"ז אף לרב דלא בעינן בתפלת המנחה נמי לכתחלה בפה.

זה דאם הי' קבלה בפה משתחשך, דמסתמא קיבל בלב מבעו"י, זה הוי רק דיעבד.

ב. והרא"ש כתב וז"ל, בתו' ע"ז וכו' אם בדעתו להתענות מאתמול ולא קיבל עליו במנחה אך בלבו הי' להתענות מאתמול אלא שלא הוציאו מפיו מיקרי שפיר תענית וכו', מבואר מדברי הרא"ש דלא כמו שביארנו דר"ת חידש ב' חידושים, אלא ר"ת חידש רק הא דמהני קבלה בלב, אבל לא נתחדש כלל דאם קיבל משחשיכה אמרינן דמסתמא הי' קבלה בלב מבעו"י, והא דבעי קבלה בתפלת המנחה לכתחלה הוא דבעיא הכי, הנה בתו' כתבו והא דבעי שמואל קבלה היינו לכתחלה, וסובר הרא"ש דמעיקר מימרא דשמואל אין ראי', כיון דשמואל אשמועינן עיקר דין קבלה, ואם קבלה בלב הוי קבלה, א"כ כונת שמואל דאם לא קיבלו אפי' בלב לא הוי קבלה, ולכן הראי' רק מהא דבעינן בתפלת המנחה דמהתם מוכח דהוי דיבור בפה, והיינו משום דאין סברא דקבלה בלב בעינן בתפלת המנחה, ועל זה כתב דלכתחלה הוא דבעיא הכי.

ובפשטו מתפרש דלכתחלה בעינן דיבור, ולכא' צ"ע דכיון דליקף מנדיב לב עולות, א"כ כמו דבהקדש לא מצינו דלכתחילה בעי דיבור, א"כ מ"ט כאן בעינן לכתחילה דיבור, ונראה דמתפרש דמשום דיש ענין לקבל בתפלת המנחה, לכן בעי דיבור לכתחילה, כיון דבתפלת מנחה לא שייך מחשבה, דאם יש ענין לקבל בתפלת מנחה, הרי הך ענין הוא דוקא אם מקבל

ה"ה דסגי פה משחשיכה, ושמואל כונתו דלא שמי' תענית אם לא הי' מבעו"י כלום, ומשחשיכה הי' לב, אבל פה משחשיכה דלמא מהני, אלא דהסברא בזה צ"ע דאם מהני לב מבעו"י, מ"ט לא יהני לב משחשיכה, ובראשונים מבואר לא כן, דכונת ר"ח גם דיהני לב משחשיכה, וצ"ע דהרי להדיא אמר שמואל דאם לא קיבל מבעו"י לאו שמי' תענית.

ג. והתו' כתבו עוד דר"ת רצה לומר דאף אם לא קיבל בלבו מבעו"י, ורק משחשיכה קיבל, דג"כ הוי תענית, וצ"ע איך אפשר לומר כן, והרי להדיא אמר שמואל דאם לא קיבל מבעו"י לא הוי תענית, וצ"ל דכונת התו' דהנה שמואל חידש דבעינן קבלה בפה מבעו"י, אבל הא דקאמר לא הוי תענית, ע"כ דלא איירי אקבלה בפה, וא"כ דלמא גם לא איירי על מבעו"י, והיינו דכמו דסגי לב מבעו"י,

סימן כה

בדין לזה אדם תעניתו ופודע

ושמואל דסובר ללישנא קמא דאין צריך לפרוע, אמר וכי נדר קיבל עלי', ופי' הריטב"א וכי נדרי איסור הוא זה, אין זה אלא נדר שקיבל עליו להצטער וכו', וק"ק דלישנא דגמ' וכי נדר קיבל עלי' משמע דלרב באמת נדר קיבל עלי', והרי להריטב"א גם רב סובר דלא הוי נדרי איסור, אלא נדרי מצוה, ופלוגתיהו דרב ושמואל דלשמואל לא הוי ממש נדרי מצוה ורק אי מצוי לצער נפשי', וכן בלישנא בתרא דאמר שמואל לא יהא אלא נדר, פי' הריטב"א דהרי נדרי איסור לא הוי, וגם לקושטא לא הוי נדרי מצוה, אלא אפי' אם נימא דהוי נדרי מצוה, ג"כ יכול ללוות ולפרוע וכמו סלע זו לצדקה, ונמצא דלפי תרי לישני בגמ' מתבאר דנחלקו רב ושמואל, דלרב

א. י"ב ב', א"ר יהודה אמר רב לזה אדם תעניתו ופודע, כי אמריתה קמי' דשמואל אמר לי וכי נדר קיבל עלי' דלא סגי דלא משלם, לצעורי נפשי' קביל עלי', אי מצוי מצער נפשי', אי לא מצוי לא מצער נפשי'.

כתב הריטב"א דמהא דשייך מושג ללוות התענית, מוכח דאין תענית כגדרי איסור וקונמות, דהרי האוסר על עצמו בקונם כל מאכל ביום מסויים, ודאי דאין יכול ללוותו, אלא ע"כ דהוי נדר מצוה והקדש שנודר לשפוך דמו וחלבו, וא"כ עיקר הנדר הוא להתענות יום אחד, ויכול להחליף יום זה ביום אחר, וכמו האומר סלע זו לצדקה דיכול להחליף בסלע אחר, ה"נ יכול להחליף יום זה ביום אחר.

לקבל כמה ימים מקודם, אבל לשמואל אין זה ממש נדרי מצוה וכדאמר לא יהא אלא נדר, ולהכי בעי קבלה בתפלה דוקא וסמוך לתענית, כמו קבלת שבת ויו"ט.

ולכאוו' מתפרש דלרב קבלת תענית היינו נדר מצוה להתענות, ולשמואל לא הוי נדר מצוה, אלא קבלת היום ליום תענית, דעצם העינוי אינו מצוה כל כך, וכלשון הריטב"א דנראה כנודר להרע לעצמו, אלא הקבלה היא ליום, והשתא ניחא סברת שמואל בלישנא קמא דאין צריך לפרוע, כיון דלא קיבל על עצמו תענית, וגם אין יכול לקבל על עצמו תענית, דלא הוי נדרי מצוה, ורק קיבל על עצמו יום זה ליום תענית, וא"כ אי לא מצי להתענות, שוב אי"צ לפרוע, דעבר יומו בטל קרבנו, [וכמו דאם קיבל להתענות ב' וה' אין יכול לפרוע תעניתו ביום ג', כיון דענין הקבלה הוא יום ב' דוקא, ה"ג סובר שמואל דכל קבלת תענית הרי ע"י קבלתו נתייחד היום הזה ליום תענית, ולא שייך לפרועו ביום אחר].

ובלישנא בתרא דאמר לא יהא אלא נדר, א"כ מודה שמואל דאף אם קבלת תענית לא הוי נדרי מצוה, מ"מ חייב לפרוע, וטעמא משום דכמו דמצינו שאדם יכול לקבל על עצמו להתענות כו"כ תעניות, ובזה מודה שמואל דנדרו חל כנדרי מצוה, וטעמא משום דנהי דעצם דין קבלת תענית סובר שמואל דלא הוי כנדרי מצוה, [וכדאסברה לה הריטב"א דהוי כנודר להרע לעצמו], אבל

הוי נדרי מצוה, ולשמואל אף לא הוי נדרי מצוה, וצ"ב מהו גדר הנדר לשמואל.

ב. **והנה** בהא דאמרינן דאם קדמה גזירתנו לנדרו ידחה נדרו מפני גזירתנו, הקשו הראשונים אמאי, והרי קיי"ל דנדרי חלין על דבר מצוה, ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים, חדא דבאמת נאסר באכילה, ומה שאמרו ידחה גזירתנו את נדרו היינו דבעינן היתר חכם, וכמו דבשבתות ויו"ט פותחין לו, ועוד תירוץ תירצו דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ודחו הראשונים ב' התירוצים אלו, וכתב הר"ן דעיקרן של דברים דאין זה נדרי איסור, אלא נדרי מצוה, ולכן בכה"ג דגזירתנו קדמה אין כאן מצוה, ולכאוו' צ"ע אמאי הוצרך לומר דלא הוי מצוה, והרי אף אי הוי מצוה, מ"מ כיון דהוי איסור גברא ולא חפצא אין שבועה חלה לבטל המצוה, וצ"ל דהרי שבועה בכלל חייל לבטל המצוה, ולכן צריך לפרש מצד דאין זה נדרי מצוה, ובאמת דטעם זה מוכרח מהא דאם נדרו קודם לגזירתנו דחייל הנדר, והיינו משום דאז הוי נדרי מצוה, וע"כ דמצד מה דהוי איסור גברא לא איכפת לן, כיון דשפיר חייל בכלל, ומצד מה דלא הוי נדרי מצוה, בזה כיון דקדמה נדרו לגזירתנו, שפיר הוי נדרי מצוה.

ג. **ויעויין** עוד בריטב"א בפלוגתא דרב ושמואל אי במנחה או בתפלת המנחה, דרב סובר דקבלת תענית הוי כנדרי מצוה, וכמו דבכל נדרי מצוה יכול לקבל כמה ימים מקודם, ה"ה נדרי תענית יכול

אחרי דיש מושג של תענית, א"כ המקבל עליו להתענות כו"כ תעניות, שפיר הוי קבלתו כנדרי מצוה, ולכן סובר שמואל דבכל קבלת תענית הגם דעיקר הקבלה היא על היום, מ"מ כלול כאן גם נדר לעשות יום תענית, ולכן חייב לפרוע ביום אחר.

והנה הרא"ש כתב דהרי"ף השמיט לישנא קמא, משום דאף ללישנא קמא הלכתא כרב באיסורי, וא"כ מבואר דלא כמו שכתבנו דרב ושמואל לשיטתיהו, [הגם דבריטב"א משמע דתולה הדברים אהדדי], דהרי בפלוגתא דרב ושמואל פסק הרי"ף כשמואל, ומיהו הרי הרא"ש אינו מפרש דלרב סגי כמה ימים קודם, וע"כ דאינו מפרש כהריטב"א.

ד. כתב הרא"ש, פי' ר"ח ז"ל היכא דאיכא צערא אונס וכו', נראה דיש לגרוס צער או אונס, ושמעינן האי סברא משמואל וכו', לכאור' כונתו מדקאמר שמואל אי מצי מצער נפשי' אי לא מצי לא, משמע דבעינן דוקא דלא מצי, ולכאור' מאי ראי' לדרב דסובר דפורע דדוקא במקום אונס, וצ"ל דכונת הרא"ש דכיון דשמואל בלישנא קמא ודאי איירי כשאירעו אונס, א"כ ה"ה רב דאמר ליה ופורע איירי רק היכא דאיכא אונס.

שם, וראיתי רבותי וכו', משמע דכל הנדון הוא לרב אם בעינן התרה, אבל לשמואל ללישנא קמא ודאי דצריך התרה, ורק לרב דפורע בזה הוא דסובר הרא"ש דאי"צ התרה.

ולכאור' נראה באור המחלוקת אם צריך התרה או לאו, דנחלקו ביסוד דין ליה ופורע, דהרא"ש סובר דהוי כמו סלע זו לצדקה דיכול לשנותו לסלע אחר, וא"כ אי"צ התרה, דהרי הנדר נשאר במתכונתו, אבל הראשונים דס"ל דצריך התרה משום דס"ל דהנדר חל על יום זה, והא דפורע היינו משום דבכלל נדרו איכא ב' נדרים גם נדר ליום זה, וגם נדר להתענות יום מסויים, ולכן הא דפורע היינו משום הנדר הנוסף, אבל הנדר שנדר להתענות יום זה צריך התרה.

ויעויין ק"נ אות נ', ואין מובן מנ"ל לפרש דאיירי בכה"ג דקיבל על עצמו להתענות יום אחד, והרי אף בקיבל עליו להתענות למחר ג"כ שייך הסברא דאין קבלתו על יום זה בדוקא.

שם, וגם מירושלמי דנדרים יש ראי' וכו', הנה בירו' אמרו דמהא דלוה אדם תעניתו מוכח דמתענין לשעות, והיינו דבעינן דלכה"פ תתקיים קבלתו בתענית שעות, וא"כ מוכח דאי"צ התרה דאם צריך התרה א"כ מהני אף אם לא הוי תענית שעות, והנה למדנו מדברי הירו' דכל דינא דלוה ופורע היינו דוקא אם התחיל כבר להתענות, אבל אם לא התחיל להתענות לא מהני ליה ופורע כיון דלא הוי אפי' תענית שעות, ולכאור' הרי בגמ' דילן לא משמע הכי, דכל כי האי הו"ל לגמ' לפרושי, וא"כ מה מיייתי הרא"ש ראי' מירושלמי, וע"כ דהרא"ש סובר דגם הבבלי מודה דדוקא התחיל להתענות.

שם, בירושלמי דנדרים וכו', פי' דבירו' אמרו דהא דאבד תעניתו דוקא ביום סתם, ומפרש הרא"ש משום דביום סתם איכא דינא דפורע, משא"כ ביום זה, דליכא דינא דפורע, וכיון דליכא דינא דפורע, ממילא ליכא נמי דין לזה, וכו' הרא"ש דסוגיין לא משמע הכי דהרי שמואל בלישנא קמא סובר דאין חייב לפרוע, וזה ע"כ ביום זה דאי ביום סתם אמאי אינו פורע, וכיון דשמואל איירי ביום זה א"כ רב דלוה ופורע איירי נמי ביום זה.

שם, ואפי' למה שהבאתי ראי' מהירו' וכו', הנה מפרש הרא"ש דיום סתם ע"כ איירי שקיבל עליו במנחה, ויום זה היינו יום שמת בו אביו, והנה משמע ברא"ש דגם לפי מה שמפרש כעת את הירו', עדיין נשאר דבבבלי מוכח לא כהירו', וע"כ דהמקבל עליו תענית למחר חשיב כיום זה, וכ"ה ברא"ש בשבת פ"ק סי' כ"ד דאחרי דפירש החילוק בין יום סתם ליום זה דביום סתם נמי איירי דקיבל במנחה, הקשה מסוגיין דביום סתם מ"ט דשמואל, וגם לא נזכר בדברי הרא"ש שם יום שמת בו אביו, אלא מתפרש כפשוטו דיום זה היינו שלא קדמה לו קבלה סתם, ותירץ הרא"ש דאיירי באדם שקשה לו התענית, ושמואל לטעמי' דהיושב בתענית נקרא חוטא, ולכן אינו חייב לפרוע, ולכאו' מתפרש דאף שקיבל עליו להתענות יום סתם, מ"מ כיון דכשהתחיל להתענות הוא מגלה דלא מצי לצעורי נפשי, א"כ מה שקיבל הוי קבלה בטעות דאנן סהדי שלא רצה להיות חוטא.

ובהג"א בשבת הקשה מעובדא דרב יהושע ברי' דרב אידי דאמאי הוצרך לומר תענית חלום, והרי כיון דקיבל עליו התענית א"כ אין יכול לפרוע, [וזו בעצם קו' הרא"ש בסוגיין, והרא"ש תירץ דהאמת אמר להם, והג"א לא ניחא לי' בזה], ותירץ דיום זה היינו דוקא כגון יום שמת בו אביו, אבל במקבל עליו יום זה במנחה שלפניו דינו כיום סתם דלוה ופורע, ואם גם דעת הרא"ש בתענית כמו הג"א בשבת א"כ לא קשה משמואל כיון דבמקבל עליו במנחה יום זה שפיר שייך לומר דאי"צ לפרוע כשלא מצי לצער נפשי'.

ויש לעיין דהנה הירו' אמר דמוכח מדרב דמתענין לשעות, והיינו דדינא דלוה ופורע הוא רק אם כבר התחיל להתענות, וזה לכאו' סותר להמבואר בירושלמי דדינא דרב הוא רק ביום סתם ולא ביום זה, דאי ביום סתם א"כ עיקר הסברא שלא נתכוין דוקא ליום זה, וא"כ מה לי התחיל להתענות מה לי לא התחיל להתענות.

ה. **ויעויין** בר"ן שהביא דיש מפרשים דלוה תעניתו ופורע, היינו דוקא כשקיבל עליו יום סתם, אבל כשקיבל עליו יום זה אינו לווה ופורע, והביא דהראב"ד והרשב"א פליגי וס"ל דאף ביום זה לווה ופורע, וכמו בסלע זו לצדקה דעד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, וצ"ב במאי נחלקו הראשונים, ואמאי י"א דביום זה לא אמרינן לווה ופורע, ורק ביום סתם לווה ופורע, [ואין לפרש דביום סתם, הרי אין לו ענין דוקא

ביום הזה שקיבל עליו, משא"כ יום זה, דליתא, דהרי גם ביום זה, לא איירי יום שמת בו אביו וכיו"ב, וא"כ גם יום זה, אין לו ענין דוקא ביום הזה].

ונראה דהרי באמת לא דמי לסלע זו לצדקה דרשאי לשנותה, דהתם מה לי סלע זה מה לי סלע אחר, ואין סברא שלא יוכל ללות סלע זו מצדקה וליתן אחרת תחתיה, אבל כיון כשקיבל עליו להתענות יום זה, איך יוכל ללוותו ולפרוע ביום אחר, והרי היום האחר שמתענה בו אינו פרעון ליום זה, אלא הוא תענית חדשה שמקבל על עצמו, [דמסתברא דצריך לקבל התענית של הפרעון במנחה, ולא סגי מה שקיבל את התענית הראשונה שנתבטלה], ולכן כאן לא שייך ללוות התענית, כיון דלא שייך פרעון, משא"כ בתענית סתם כיון דאם ילוה תעניתו הרי הוא מחויב לקבל תענית אחרת משום שנדר להתענות סתם, א"כ שפיר חשיב דהתענית החדשה הוי פרעון, וכיון דהוי פרעון שפיר יכול ללוות ולפרוע.

[ונראה דאיכא נפ"מ בזה, דבאומר יום זה, להשיטות דלוה ופורע, הרי צריך לקבל התענית החדשה במנחה, ואילו בתענית סתם דלוה ופורע, בזה כיון דהתענית החדשה הוי פרעון, א"כ אי"צ לקבל במנחה, מיהו הא ליתא, דהרי כשמקבל סתם ואח"כ מקבל יום מסויים לצאת ידי קבלתו, ג"כ צריך לקבל במנחה].

ובירו' דשכח ואכל אבד תעניתו, ודוקא בסתם, אבל בתענית זה מתענה

ומשלים, ויש שהוכיחו מהירו' דבתענית זה אין אפשרות ללות ולפרוע, אבל הר"ן כתב דאין ראי' כיון דיתכן דגם בתענית זה יכול ללות ולפרוע, אבל אינו חייב לפרוע, דכמו באומר סלע זו לצדקה, הרי אם אבד אינו חייב באחריותו, ה"ג כשקיבל תענית יום זה, ושכח ואכל, הוי כאבד, דאינו חייב באחריותו, ולכן כיון דאינו חייב לפרוע, לכן אמרינן דמתענה ומשלים, אבל ביום סתם, דהוי כהרי עלי, דחייב באחריותו, וכיון דחייב באחריותו, ממילא אינו משלים, דהרי מה דקיבל עליו יום זה, היינו כדי לפרוע מה שקיבל עליו יום סתם, והואיל ובין כך חייב לקבל יום אחר, ממילא אבד תעניתו.

והרא"ש אף הוא מסיק דאף בתענית זה לוח ופורע, אבל ביום שמת בו אביו אין לוח ופורע, ולכא' נראה דגם הראב"ד והרשב"א דאייתי הר"ן, מודו להרא"ש דיום שמת בו אביו אין לוח ופורע, והרא"ש דמסיק דאפי' תענית זו לוח ופורע, היינו משמואל בלישנא קמא, דע"כ לא איירי בתענית סתם, ולכן הוצרך לפרש הירושלמי ביום שמת בו אביו, דכן משמע לשון הרא"ש שכתב דאפי' למה דהביאו ראי' מהירושלמי וכו' דמשמע דמכח הירו' הוא דהוכרח לומר דעכ"פ יום שמת בו אביו אין לוח ופורע, ולכא' צ"ע דאמאי הוצרך לידחק בפשט הירו' דיום זה היינו יום שמת בו אבא, ואמאי לא נפרש כמש"פ הר"ן דנהי דיכול ללות ולפרוע, אבל אינו חייב לפרוע, ונראה דפשט הרא"ש הוא כך, דבתענית סתם חייב לפרוע, ולכן אבד

תעניתו, ובתענית זה יכול לפרוע, ולכן זה תלוי בדעתו אם מחליט לפרוע, אבד תעניתו ואם אינו פורע, מתענה ומשלים, וביום שמת בו אביו, הואיל ואין יכול לפרוע, לכן בכל גווי מתענה ומשלים.

ו. כתב הרא"ש פי' ר"ח ז"ל היכא דאיכא צער או אונס לזה ופורע, ושמעינן האי סברא מדשמואל וכו', לכא' כונתו דלשמואל בלישנא קמא דסובר דאי"צ לפרוע בודאי דאיירי רק בדאיכא צער או אונס, וא"כ גם רב איירי דוקא בכה"ג, והב"י כתב דלהרי"ף דהעתיק רק לישנא בתרא משום דס"ל דלא בעינן צער או אונס, דרק לישנא קמא סובר דבעינן צער או אונס, אבל לישנא בתרא ס"ל דאפי' בלא צער או אונס לזה ופורע, ולא הבנתי דא"כ מאי קאמר הרא"ש דהרי"ף לא הביא לישנא קמא, משום דגם ל"ק הלכתא כרב באיסורי, והרי איכא נפ"מ דל"ק דוקא היכא דאיכא צער, ומוכח מהרא"ש דגם להרי"ף דוקא היכא דאיכא צער, וכן משמע מהב"ח דאין בזה פלוגתא בין הרא"ש והרי"ף, והנה לדינא אין נפקותא דהרי גם הב"י כתב דכיון דהר"מ והרא"ש פוסקים כלישנא קמא הכי נקטינן, והיינו דבעינן דוקא במקום צער או אונס.

ויש לעיין דאטו בעובדא דרב יהושע ברי' דרב אידי, אז אליבא דשמואל, ללישנא קמא, אי"צ לפרוע התענית, וזה ודאי לא יתכן, וא"כ איך נסתייע הרא"ש משמואל דבעינן צער, והרי לשמואל ע"כ דלא סגי בצער כל

דחו, אלא בעינן אונס גמור דלא מצי לצער נפשי, וא"כ מה הרא"י דלרב בעינן אונס או צער, וצע"ג.

והנה פשטא דגמ' מתפרש דלזה התענית ופורע אח"כ, ולכא' מה הדין כשקיבל עליו ביום א' במנחה להתענות ביום ה', [להשיטות דלרב דאמר במנחה ה"ה שיכול לקבל על עצמו התענית כמה ימים מקודם התענית] ורוצה להקדים התענית ליום ג', ולכא' גם בזה יש דין לזה ופורע, ויש להסתפק אם גם בזה בעינן צער או אונס, או דרק כשרוצה לאחר התענית בעינן צער או אונס, ולא כשרוצה להקדים התענית, וצ"ע.

שם ברא"ש, וראיתי רבתי וכו', לכא' כונת הרא"ש דבירו' מבואר דהא דמהני לזה תעניתו היינו משום דמתקיים התענית במה שהתענה עד שלזה התענית, ואם נימא דבעינן התרה, א"כ נמצא דלא התענה כלל עד שלזה.

והנה משמע דמסכים הרא"ש דהבבלי מודה במקצת להירו' הזה, והיינו דנהי דלא חשיב תענית שעות, אבל עכ"פ חשיב תענית במקצת מה שהתענה עד שלזה, ולפ"ז כל דין לזה ופורע היינו רק אחר שהתחיל התענית, והיינו אחר שהתחיל מקצת היום שבו הוא אסור באכילה, ולא מהני מה שהתחיל מקצת הלילה, וכל שכן דלא מהני לזה פורע קודם תחלת ליל התענית, וצ"ע דלא הוזכר חילוק זה בפוסקים.

עובדא דרב יהושע ברי' דרב אידי דאמרו ל' ליטעום מר מידי, לרבתינו של הרא"ש יתפרש שיעשו לו התרת נדרים.

ז. **י"ב ב'** תודה דאי, ומשו"ה קאמר שמואל דלוה תעניתו ופורע וכו', מבואר דהתו' אינם מפרשים כהר"ן והרא"ש, לדהר"ן והרא"ש מתפרש דשמואל בלישנא קמא סובר דלא צריך לפרוע, אבל התו' מפרשים דשמואל דאמר דאינו יכול ללות ולפרוע רק אם לא מצוי לצעורי נפשי, ולא גרסינן דלא סגי דלא משלם, אלא גרסינן וכי נדר קביל עלי' לצעורי נפשי' קביל עלי', והיינו דאי הוי נדר, א"כ יכול ללות ולפרוע וכמו סלע זו לצדקה דיכול ללוותה, אבל כיון דלצעורי נפשי' קביל עלי' א"כ אין יכול ללות ולפרוע, רק אם לא מצוי לצעורי נפשי', ונמצא דמה דסובר הרא"ש בדרב דדוקא היכא דאיכא צער או אונס, להתו' זה רק אליבא דשמואל, ולא אליבא דרב, כיון דבזה גופא נחלקו רב ושמואל.

ונראה דגם רש"י סובר כהתוס' שכתב אי מצוי מצער נפשי' ואי לא לא יהא אלא ליומא אחרינא, וכונתו דרק אם לא מצוי לצעורי נפשי' יכול ללוות התענית ולפרוע ביום אחר, ואיני מבין מדוע הוצרך הב"ח להגיה, וכן אין מובן ההגה"ה במסוה"ש, והעיקר כמש"נ דשיטת רש"י כהתו', וכן נראה שהבין מהר"ב רנשבורג.

ויש קצת לסייע לשיטת התו' מהא דאמרו בגמ' לא סבר מר להא דרב לוח אדם

תעניתו פורע, ומשמע דקאי לפי לישנא קמא, דשמואל פליג אדרב, והיינו דקאמרי ל' וכי אתה סובר כשמואל ולא כרב, והשתא להר"ן והרא"ש הרי אדרבה שמואל מיקל טפי מרב, דלרב צריך לפרוע ביום אחר, ולשמואל אין צריך לפרוע ביום אחר, ולהתו' ניחא דלרב יכול ללות ללא צורך ולשמואל בעינן צורך דרק אי לא מצוי לצער נפשי' לוח ופורע, והיינו דקאמרי ל' לא סבר מר כרב אלא כשמואל דבעינן צורך, וזה לא הוי צורך, [ומיהו להר"ן והרא"ש דלרב בעינן ג"כ צורך, א"כ גם זה חשיב צורך דאין לסרב לגדול].

שם בתו', והכי מסקנא אם אמר הריני בתענית למחר צריך לצעורי נפשי' ואין יכול ללות ולפרוע בחנם, אין מובן מה כונתם והכי מסקנא, והרי בלישנא בתרא גם שמואל סובר כרב דלוה ופורע אף אי מצוי לצעורי נפשי' וא"כ מנ"ל להתו' דמסקנא דקייל כשמואל דלישנא קמא, ועוד דלפי מה שפרשנו לעיל דמעובדא דר"י ברי' דרב אידי משמע כהתו', א"כ אדרבה מהתם מוכח דקייל כרב דאפי' אי מצוי לצעורי נפשי' לוח ופורע.

שם, ואפי' אכל בשוגג ישלים אותו, לכאו' הרי בירו' מבואר דאבד תעניתו, ואמאי כתבו תו' דישלים אותו, ונראה דהנה מבואר בראשונים דטעמא דאבד תעניתו, משום דאיכא דינא דלוה ופורע, והשתא התינח לדעת הר"ן והרא"ש דלרב סגי באונס או

צער, א"כ גם כאן עצם הדבר ששכח ואכל
הוי סיבה מספקת לדינא דלוה ופורע, ולכן
אבד תעניתו, אבל להתו' דרב ושמואל נחלקו
בזה דלשמואל רק אי לא מצי לצעורי נפשי'
לוה ופורע א"כ כאן דשכח ואכל זה לא הוי
בדרגת לא מצי לצעורי נפשי', ולכן ס"ל
להתו' דמשלים תעניתו, דס"ל להתו' דהירו'
הוא אליבא דרב, אבל לשמואל משלים
תעניתו, והרי קיי"ל כשמואל דלישנא קמא,
וכמו שכתבו התו' דהכי מסקנא דגמ'.

שם, והר"י מסופק בדבר אם יכול ללוותו
ולפרוע היכי דקביל עלי' כבר להתענות
והתענה עד חצי היום וכו', היינו דהר"י
מסופק אם דינא דלוה ופורע הוא רק כשלוה
קודם התחלת התענית, או גם כשלוה אחר
תחלת תענית, וזה היפך מהרא"ש, דברא"ש
מבואר דדוקא אחרי תחלת התענית יכול
ללות ולפרוע, וכדהוכיח מירושלמי דבעינן
דלכה"פ יהא כאן תענית שעות, ואילו התו'
מסופקים להיפך דאולי אחרי תחלת התענית
לא מועיל ללות ולפרוע.

וצ"ע על התו' מעובדא דר"י ברי' דרב אידי
דמבואר דלוה ופורע אי לאו דהוי
תענית חלום, והרי התם כבר התחיל
להתענות וא"כ מוכח דאף אם התחיל
להתענות לוה ופורע, וצ"ל כעין מה שתירץ
הרא"ש על הסוברים דביום זה אינו לוה
ופורע, דהרי ריבדר"א הוי יום זה, ותירץ
דאמר האמת דהוי תענית חלום, ודכוותה יש
לומר בדעת התו' דבאמת לא שייך לוה ופורע
אחר שהתחיל התענית אלא דהאמת אמר.

שם, עד חצי היום או עד רביע היום, צ"ע
אמאי הוצרכו לפרש חצי או רביע,
ונראה דאי כתבו חצי, הו"א דכמו ירדו גשמים
אחר חצות ישלימו, ופירש הרמב"ם והוא
מירו' דהואיל ויצא רוב היום בקדושה
ישלימו, לכן גם כאן יתכן דהטעם דאינו לוה
ומשלים, משום דכיון דהתענה עד חצות יצא
רוב היום בקדושה, ולכן קמ"ל התו' דגם
בהתענה עד רביע היום הדין כן דאין יכול
ללות ולפרוע.

שם, או אם טעה ואכל בשוגג יאכל וישלים
יום אחר, צ"ע דזה סותר למה שכתבו
לעיל ואפילו אכל בשוגג ישלים אותו, וכאן
כתבו דאבד תעניתו, וצ"ע.

ח. **דעת** הרמב"ם דדינא דלוה ופורע הוא
דוקא ביום סתם, ולא ביום זה,
והב"י מפרש דדעת הרא"ש בתענית דאף
ביום זה לוה ופורע, ורק ביום שמת בו אביו
אין לוה ופורע, וכתב ב"י דיש לפסוק
כהרמב"ם משום דאף הרא"ש בשבת סובר
דביום זה אין לוה ופורע.

ומבואר מדברי הב"י דאין ברור מה דעת
הרא"ש, דיש סתירה בדבריו,
דבתענית כתב דדוקא יום שמת בו אביו אין
לוה ופורע, ובשבת כתב דאף יום זה אין לוה
ופורע, ולכאו' הרי מהטור מוכח דנוקט
דהרא"ש בתענית עיקר, דהרי כתב דשכח
ואכל אם אינו יום ידוע אבד תעניתו, הרי
דביום זה איכא דין לוה ופורע, וכהרא"ש
בתענית, דאילו להרמב"ם והרא"ש בשבת,

דלהרמב"ם אין יכול לעשות כן, וחייב להשלים, ולכן כדי לצאת כל הדיעות צריך גם להשלים וגם להתענות יום אחר.

ויעויין בבה"ל שכתב ליישב בשם הבית מאיר, ולא זכיתי להבין הדברים, והרי דברי הבית מאיר הן דברי המג"א, ועל זה הקשה דהרי לא מצאנו מאן דסובר דביום זה חייב ללות ולפרוע, ואף בשכח ואכל, ונראה ביאור הדברים דהרא"ש בתענית דהוא סובר כהראב"ד והרשב"א דגם ביום זה לוח ופורע, נראה מדבריו דהוא אינו מפרש הירושלמי כמו שמפרש הר"ן [וכן הרשב"א בתשו'] דאינו חייב ללות ולפרוע, אלא הוא סובר דבאמת חייב ללות ולפרוע, וההיא דירושלמי דבתענית זה לא אבד תעניתו, היינו דוקא בכגון יום שמת בו אביו, אבל ביום זה באמת אם שכח ואכל חייב ללות ולפרוע, כ"נ כונת הבית מאיר.

אלא דאין מובן לשון הבה"ל שכתב דמה שהחמיר הרמ"א ביום זה היינו רק באומר הריני בתענית למחר, וכן במ"ב כתב עיין בבית מאיר שמסיק דדוקא באומר הריני בתענית למחר, אבל אם נדר להתענות איזה יום מיוחד ושכח ואכל בו לכו"ע צריך להשלים וכו', ואין מובן דמאן פליג על ב"מ בזה, והרי זה מבואר בראשונים בלא חולק דביום שמת בו אביו אין לוח ופורע, דאף להראב"ד והרשב"א דביום זה לוח ופורע, אבל ביום שמת בו אביו מודו דאין לוח ופורע, וצ"ע.

הרי דינא דאבד תעניתו איירי רק בנדר סתם, ולא בנדר יום זה, וכיון דהטור פשוט לי' כן בדעת הרא"ש, א"כ מדוע נסתפק הב"י בדעתו, וצ"ע.

ובשו"ע נדר להתענות יום זה ושכח ואכל משלים תעניתו, וביאר במ"ב דמחוייב להשלים, וכן נראה מדכתב השו"ע וה"ה אם ה' תענית חלום, או ת"צ, או שהי' יום ידוע לו להתענות ביום שמת בו אביו או רבו, והרי בכה"ג פשיטא דמחוייב להשלים, ואין יכול ללות ולפרוע, וא"כ גם נדר להתענות יום זה מחוייב להשלים, ואזיל השו"ע לשיטתו דפוסק כהר"מ דביום זה אין יכול ללות ולפרוע.

והרמ"א כתב ויש מחמירין דאפ"י בנדר להתענות יום זה דחייב להשלים, מ"מ מחמירין להתענות יום אחר, ולכאו' נראה דכיון דלהראב"ד והרשב"א גם ביום זה לוח ופורע, וכן הביא הבה"ל בשם המג"א, וכתב דהבית מאיר הקשה על זה דהרי מבואר בראשונים דאף אם יכול ללות ולפרוע, אבל אינו חייב ללות ולפרוע, דהרי כך מתפרש הירו' להני ראשונים דאבד תעניתו דוקא ביום סתם, אבל ביום זה משלים, ואע"ג דיכול ללות ולפרוע, מ"מ אינו מחוייב ללות ולפרוע, וא"כ אמאי מחמירין גם להשלים וגם ללות ולפרוע, ולכאו' יש ליישב דהואיל ולדעת הרשב"א והראב"ד יכול ללות ולפרוע, וא"כ מן הראוי לעשות כן כדי להתענות יום שלם, אלא

יכול לעשות חול, אבל אי מתענין לשעות
ניחא, דאין עושהו חול, כיון דגם שעות
שהתענה שפיר חשיבי קודש.

ולפ"ז אין הכונה בירושלמי דדוקא אחרי
שהתחיל, אלא כונת הירו' דאף אחרי
שהתחיל התענית, יכול ללות ולפרוע, וכל
שכן קודם שהתחיל התענית.

ולפ"ז הרי מהירו' ראי' כספיקו דהר"י, דהרי
הירו' קאמר דמתענין לשעות, והרי
הבבלי סובר דליכא דין מתענין לשעות אם
אוכל בשאר השעות, וא"כ כיון דמתבאר
בירושלמי דכל מה דיכול ללות, הוא רק
משום דמתענין לשעות, א"כ לדידן דלא הוי
מתענין לשעות, א"כ אין יכול ללות רק קודם
תחלת התענית, וזהו ספיקו דהר"י דדלמא
אחר שהתחיל התענית לא מהני.

והנה בירו' דשכח ואכל אבד תעניתו ומשום
דלוה ופרוע, ולכאו' הרי כבר התחיל
תעניתו, ומיהו כיון דאיירי בסתם ממילא הוא
מוכרח ללות ולפרוע, וגם בתענית זה היכא
דאכל לכו"ע לוח ופרוע, אף אחר שהתחיל
תעניתו, דכל הסברא דאין יכול ללות משום
דכבר נתקדש היום, אבל אם אכל, הרי ממילא
כבר הפסיק התענית, ובזה לכו"ע לוח ופרוע.

י. יש להסתפק למ"ד יחיד שקיבל עליו
תענית אסור בעעילת הסנדל שמא
ת"צ קיבל עליו, ונעילת הסנדל לאו דוקא
דה"ה רחיצה וסיכה, מה הדין שכח ורחץ אם
אבד תעניתו, ומסתברא דלא אבד, דדוקא

ט. והנה בתו' מבואר דהר"י מסופק אם
אחרי שהתחיל התענית יכול ללות
ולפרוע, ולכאו' ביאור הספק לפי מה שנתבאר
בראשונים דדין לוח ופרוע הוא כדין סלע זו
לצדקה, והתם רק עד שלא באת לידי גבאי
מותר לשנותה, ואם התחיל להתענות הוי
כבא לידי גבאי דאין יכול לשנותה.

ובסברת הדברים יש לומר דכבר נתבאר
דתענית הוא קבלה על היום,
וכמבואר בגירסת הר"ף דבעינן קבלה משום
שנאמר קדשו צום, הרי דקבלת התענית הוי
כעין קבלת שבת דמקבל עליו לקדש היום
ליום צום, וכן מבואר מהא דאיצטריך ברייתא
שבת כ"ד א' לחדש דאין קידוש על הכוס,
הרי דתענית היא קבלה על היום, ולכן ניחא
דאין יכול ללות אחרי שהתחיל הצום דמגו
דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי
יומא, ואחר שעשיתו קדש אין יכול לעשותו
חול, ולפ"ז יתכן דאף אחר שהתחיל ליל
התענית אין יכול ללות, ואף דיכול לאכול
בלילה, מ"מ כיון שאומרים ענגו בליל
התענית, א"כ כבר התחיל התענית, ותו אין
יכול ללות ולפרוע.

והנה כבר נתבאר דבירו' דאייתי הרא"ש
מבואר איפכא, דאף אחרי שהתחיל
התענית יכול ללות ולפרוע, ואדרבה מבואר
דדוקא אחרי שכבר התחיל התענית, אך יתכן
דהנה אין מבואר איך הוכיח הירו' מהא דלוה
אדם ופרוע, דסבר מתענין לשעות, ולמש"ג
יתכן דכונת הירו' דלכאו' איך יכול ללות
אחרי שכבר התחיל התענית והוי קדש, איך

אכילה או שתי', אבד תעניתו, אבל רחיצה וכיו"ב לא אבד תעניתו.

ויש להסתפק אם גמר סעודתו, או ישן, דאינו אוכל, מה הדין אם שכח ואכל אם אבד תעניתו או לא.

כמו כן יש לדון אם נימא כהצד דהתו' דאחרי שהתחיל תעניתו אינו לוח ופורע, ואם נימא דדוקא התחיל יום התענית, אבל ליל התענית לא חשיב התחיל, מה הדין ישן דאסור לאכול אם חשיב כבר שהתחיל התענית לענין זה דאינו לוח ופורע, או לא.

סימן כו

בסוגיא דעד מתי אוכל ושותה בפלוגתא דדברי ודאבר"ש

מימרא דאביי דלא בעינן ישן, ולכן לא חש לפרש דגמר היינו בסילוק שולחן].

ועדיין יש לשאול דאביי אמר לא שנו אלא שלא גמר סעודתו, והרי כשלא גמר סעודתו, ליכא סילוק שולחן, וא"כ אמאי נקט לא גמר סעודתו, והרי אפי' כשגמר ג"כ פליגי כיון שלא הי' סילוק שולחן.

והנה רש"י כתב אבל גמר סעודתו דברי הכל אינו אוכל, ולכאו' צ"ע והרי אפי' בלילה אינו אוכל, ולישנא דרש"י דברי הכל אינו אוכל, משמע דבזה לכו"ע אחרי קרות הגבר אינו אוכל, ומדפריך מברייתא דקתני גמר ועמד הרי זה אוכל, משמע דאביי קאמר דאף בלילה אינו אוכל, ודלא כדמשמע מרש"י דרק מקרות הגבר אינו אוכל, ובדוחק הי' אפשר לפרש בכונת רש"י דאם גמר ולא סילק לכו"ע אסור לאכול מקרות הגבר, והיינו דהוקשה לרש"י הלשון לא שנו אלא שלא

א. י"ב א', ת"ר עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר דברי רבי, ראב"ש אומר עד קרות הגבר וכו'. ללישנא קמא דאמר אביי דגמר סעודתו אינו אוכל, ומותבינן מברייתא דגמר ועמד הרי זה אוכל, ומוקמינן לברייתא בלא סילק סעודתו, וא"כ קשיא אמאי אמר אביי דגמר סעודתו אינו אוכל, והרי בעינן דוקא סילק שולחנו, ולא סגי בגמר סעודתו, וצ"ל דעיקר דברי אביי הם לומר דלא בעינן ישן, אלא אף דלא ישן אסור לאכול, וגמר סעודתו לאו דוקא, והכונה סילק שולחן, וכן משמע לישנא דגמ' התם כשלא סילק, ומשמע דלא מכח הברייתא נתחדש דבעינן סילוק שולחן, אלא דזה מסברא ידענו דבעינן סילוק שולחן, וע"כ דמימרא דאביי דגמר סעודתו אינו אוכל מתפרש בסילק שולחן.

[ואע"ג דבברייתא חזינן דגמר לא מתפרש סילוק, לזה אהני מה שכתבנו דעיקר

גמר, והרי אפי' בגמר אם לא סילק מותר לאכול, ולזה פירש דבגמר ולא סילק לכו"ע עד קרות הגבר, ודוחק.

ולישנא בתרא אמר רבא דישן אסור לאכול, ומתפרש דאף אם סילק מותר כל שלא ישן, ואתיא ברייתא דגמר ועמד אף בסילק, וא"כ ברייתא קמייתא מסייע לרבא ללישנא בתרא [השינויי נוסחאות שיש באביי ורבא, מתפרש כך, דהנה אין עוררין דלישנא בתרא רבא קאמר, ואביי מקשה, וא"כ מן הראוי שגם בלישנא קמא כן, וכגירסת הרא"ש, אלא דהגירסא שלפנינו מתפרשת כך, דהואיל ורבא משמע לי' ברייתא קמייתא בסילק, לכן פליג ואמר לא שנו אלא שלא ישן, ועיין עוד להלן], ואקשי לי' אביי מברייתא דישן ועמד הרי זה אוכל, ומשני התם במתנמנמ, ולכאו' צ"ע דסו"ס אמאי לא אקשי אביי לרבא ללישנא קמא מברייתא דישן ועמד הרי זה אוכל, דאף למאי דמוקמינן במתנמנמ, אבל הרי סו"ס איירי בגמר וסילק, וא"כ קשיא לרבא ללישנא קמא דאמר דגמר וסילק אינו אוכל.

והיינו דישן בתוך הסעודה מותר לו לאכול, והא דלא משני דברייתא דישן איירי בתוך הסעודה, היינו משום דזה פשיטא.

והשתא ניהא מה דנתקשינו אמאי לא אותיב אביי לרבא ללישנא קמא מברייתא דישן ועמד הרי זה אוכל, משום דאיכא לאוקמי בישן בתוך סעודתו, ואע"ג דכתב הר"ן דפשיטא דישן בתוך סעודתו אוכל, יש לומר דהיינו דוקא ללישנא בתרא דאפי' גמר סעודתו אוכל כל שלא ישן, אבל ללישנא קמא דגמר סעודתו אינו אוכל, שפיר איצטריך לאשמועינן דישן בתוך סעודתו אוכל.

שוב ראיתי דגירסת הרי"ף דהקו' ללישנא קמא הוא מברייתא דישן ועמד הרי זה אוכל, וניחא לגירסתו מה דנתקשינו דאי ברייתא מתפרשא בגמר ולא סילק א"כ היכי קאמר רבא דגמר אסור לאכול, הו"ל לפרושי דוקא בסילק, אבל לגירסת הרי"ף ניהא, דבאמת גמר מתפרש סילק, ורק ברייתא דישן מוקמינן דאיירי בלא סילק.

והשתא אין מובן דכיון דללישנא קמא מוקמינן לברייתא בדלא סילק, א"כ אמאי ללישנא בתרא לא מוקמינן הכי, ומה שתירץ הר"ן דזה פשיטא דישן בתוך הסעודה לא הוי הפסק, צ"ע דהרי ללישנא קמא מוקמינן להך ברייתא בלא סילק, וא"כ אמאי לא מוקמינן הכי ללישנא בתרא, והרי הא קמן דיש צד דלישנא בתרא סובר דהכל תלוי בישן ולא ישן, וא"כ איך יתכן דלאידך צד

ויעויין בר"ן שכתב דלכאו' לישנא בתרא לקולא דגמר וסילק מותר לאכול אם לא ישן, וגם לחומרא דישן בתוך סעודתו אסור לו לאכול, ולכן לא משני דברייתא דישן מותר לאכול איירי בלא גמר סעודתו משום דללישנא בתרא אף ישן בתוך הסעודה אסור לאכול, אבל מהרי"ף שכתב דאיסורא דרבנן הוא ולקולא עבדינן, מוכח שהבין דלישנא בתרא רק לקולא ולא לחומרא,

שינת קבע, וא"כ כבר עבר שיעור עיכול ותו
אין יכול לברך, ומזכרין לפרש דבירך ועמד
ואח"כ ישן.

והנה להרי"ף יתכן לפרש קו' הגמ' בב'
אופנים, או דבוק' הוה ס"ל דישן הרי
בסתמא איירי אחר שגמר סעודתו, וא"כ
אמאי מותר לאכול, או דבוק' הוה ס"ל לגמ'
דאם גמר סעודתו אינו אוכל, ה"ה ישן תוך
הסעודה דאינו אוכל, ולישנא דגמ' התם שלא
סילק, משמע דבשינויא דגמ' רק נתחדש
פשט הברייתא, דבוק' סברנו דישן ועמד
היינו אחר שגמר סעודתו, ובתירוץ נתחדש
דאיירי קודם גמר סעודתו, ולפ"ז תמוה מה
שפ' הר"ן ישן ועמד משלחנו, דלהס"ד דהגמ'
הרי איירי דישן אחר גמר סעודתו, וא"כ עמד
היינו משינתו, ורק למאי דמשני התם בשלא
סילק הוא דיתכן לפרש עמד היינו מסעודתו,
דמתפרש דבירך וישן ואח"כ עמד ועדיין לא
סילק שולחן, ומותר לו לחזור לאכול.

[יעויין בב"ח אות ב' שהגיה בדברי הר"ן כמו
ברש"י, ולכאו' על הראשונים אנו
מצטערים דמה שכתב רש"י "דברי הכל" הוא
תמוה, וכמו שתמה בגבורת ארי דהרי אסור
לאכול כבר בלילה, ולא רק מקרות הגבר,
וא"כ לא שייך לומר דברי הכל, וא"כ אמאי
לא נימא דבכונה השמיט הר"ן תיבות אלו,
ומדוע הגיה הב"ח גם בדברי הר"ן כן, אבל
האמת כהב"ח, דהרי אם לא נגרוס דברי הכל,
מה הוצרך הר"ן לכתוב כן, והרי בגמ' איתא
אבל גמר אינו אוכל, וע"כ דגם בר"ן יש
להוסיף דברי הכל].

דלישנא בתרא לגמרי לקולא, דישן בתוך
הסעודה הוי פשיטא עד דאי"צ הברייתא
לאשמועינן.

ב. הרי"ף גורס בלישנא קמא דהקו'
מברייתא דישן ועמד, וכבר
נתבאר הרוחים שיש בגירסא זו, חדא
דלגירסא דידן קשה לישנא דאביי גמר אסור
מלאכול, והרי לא סגי בגמר אלא בעינן סילק,
ולגירסת הרי"ף ניחא כיון דסתמא דלישנא
דגמר היינו בסילק, וברייתא לא קתני גמר
אלא ישן, ועוד ריוח דלגירסא דידן קשה
דאמאי אביי לא אותב' לרבא ללישנא קמא
מברייתא דישן, ולהרי"ף ניחא, [ובגליון איתא
דבס"י הגירסא גמר ועמד וכ"ה בגמרא,
משמע דבס"י אף ברי"ף הגירסא גמר ועמד,
אבל ברא"ש גם העתיק ישן ועמד מבואר
דזהו עיקר הגירסא להרי"ף].

וביאור הקו' להרי"ף, היינו מדקתני ועמד,
דלא מתפרש עמד משינתו, אלא
עמד מאכילתו, וכמש"כ הר"ן אע"פ שבירך
ועמד משלחנו, ולמאי דמסיק דאיירי בלא
סילק, הנה הא דלא משני דלא גמר לאכול,
משום דקתני ועמד ומתפרש דכבר גמר
לאכול, ולכן מוקמינן בלא סילק, והנה עצם
הדין דלא סילק דינו כלא גמר זה לא איצטריך
ברייתא לאשמועינן, [ולכן גם אביי דאמר
אבל גמר אינו אוכל, לא הוצרך לפרש דהכונה
גמר וסילק דזה פשיטא], אלא איצטריך
לאשמועינן דאע"ג דישן אם לא סילק מותר
לאכול, והנה מה שפירש הר"ן דישן ובירך
ועמד אינו מדוקדק, דהרי ע"כ דאיירי שישן

והנה כתב הרי"ף דמדחזינא לגמ' דטרח לפרושי מתנמנמ ש"מ דהלכה כלישנא בתרא, ומוכח מכאן דללישנא קמא ליכא נפקותא בזה, כיון דגם ישן בתוך סעודתו אוכל, והיינו מדתניא בברייתא ישן ועמד הרי זה אוכל, ומוכח דהרי"ף גורס ישן ועמד, ולא כס"י דגרסי גמר ועמד, דא"כ אין ראי' מה סובר לישנא קמא בדין ישן בתוך סעודתו, ועוד דהרי"ף כתב ואיכא מרבנותא וכו' אבל אם לא סילק ודעתו עוד לאכול אע"פ שישן עומד ואוכל, והאי מימרא דילי' אתי כלישנא קמא, עכ"ל, ולכא' היכן מבואר בלישנא קמא דין ישן בתוך סעודתו, וע"כ משום דמוקמינן לברייתא דישן ועמד בדלא סילק.

ג. הרא"ש הביא פ' הראב"ד דללישנא בתרא אפי' ישן בתוך סעודתו ג"כ אסור לאכול, וכתב וקיי"ל כלישנא בתרא לחומרא אפי' ישן בתוך סעודתו קודם שסילק אסור, וכל שכן גמר ובירך, מבואר מדבריו דלישנא בתרא תרווייהו לחומרא, גם גמר סעודתו אסור לאכול, וגם ישן בתוך סעודתו אסור לאכול, והנה אין זה הפירוש שכתב הר"ן משמע דלישנא קמא וכו', דהתם מתפרש דלישנא בתרא מחמיר בדין ישן בתוך הסעודה ומיקל בגמר סעודתו ולא ישן, וכמבואר בר"ן דכתב דכל אחד מהלשונות יש בו להקל ולהחמיר, אבל הראב"ד סובר דלישנא בתרא מחמיר בתרווייהו גם בגמר ולא ישן, וגם בישן בתוך סעודתו, וכ' הרא"ש דלישנא דברייתא לא משמע הכי, ואע"ג דללישנא קמא דרבא צריך לפרש דבאכילה

אחת קאמר דאם סילק אסור לאכול, ללישנא בתרא לא משמע לפרש הכי, ולכא' אין מובן כוונתו דמהיכי תיתי דלישנא בתרא פליג בזה על לישנא קמא, וכמו דללישנא קמא מתפרש דבדלא סילק ה"נ ללישנא בתרא.

עוד כתב הרא"ש וגם ישן ועמד משמע על מיטתו, דאי ישן על שולחנו מאי ועמד שייך בי', וכוונתו דהרי ללישנא קמא צריך לידחק דישן ועמד היינו בתוך סעודתו, ולישנא משמע טפי דהיינו אחר סעודתו, ולכן ע"כ דללישנא בתרא נקטינן לקולא בדין גמר סעודתו.

עוד כ' הרא"ש ועוד תימה למה פסק בשל סופרים הלכה כאיכא דאמרי לחומרא וכו', הנה הרי הרי"ף כתב דקיי"ל כלישנא בתרא כיון דגמ' שקיל וטרי היכי דמי מתנמנמ משמע דקיי"ל כלישנא בתרא, וא"כ הרי יתכן דגם הראב"ד פסק כלישנא בתרא מהאי טעמא, ואפשר דזה רק ראי' דקיי"ל דישן בתוך הסעודה אסור, אבל אין ראי' דקיי"ל דגמר סעודתו אסור, ומיהו הרי כיון דלישנא בתרא מודה ללישנא קמא דגמר סעודתו אסור לאכול, ומוסיף דגם ישן בתוך הסעודה אסור לאכול, א"כ מדשקיל וטרי הגמ' מהו מתנמנמ מוכח דקיי"ל כלישנא בתרא, דהרי ללישנא קמא ליכא נפקותא בזה, ואפשר דסו"ס הרי יתכן דרק גמר סעודתו וישן הוא דאינו אוכל, ואז הרי לא יהי' ראי' מדשקיל וטרי הגמ' מהו מתנמנמ, כיון דיתכן דהגמ' שו"ט בדין ישן אחר שגמר סעודתו, ומיהו הרי הגמ' קאי אברייתא דמתנמנמ

והיינו כשלא גמר סעודתו וא"כ שפיר מוכח דקי"ל הכי.

ד. **שם**, דברי רבי וכו', בפסחים ב' ב' מבואר דראב"י אמר עד שיעלה עמוד השחר ועוד מבואר דר' שמעון אומר עד קרות הגבר, ולא ראבר"ש, וגי' הרא"ש ר' אלעזר.

וכתב רש"י דקרות הגבר פעם ראשונה, מדקאמר גבי יוצא יחידי עד שישלש, ואין מובן דהרי התם נחלקו תנאי די"א עד שישנה וי"א עד שישלש, ולת"ק פעם ראשונה, וא"כ דלמא הך תנא דידן סובר כת"ק, ולאידך תנאי באמת גם כאן עד שישנה או עד שישלש, וצ"ל דאה"נ וכונת רש"י דמדנקט סתמא עד קרות הגבר מתפרש פעם ראשונה, וכת"ק דיומא, או דגם אינך תנאי מודו הכא דלחומרא אסור מפעם ראשונה והתם לחומרא אמרינן דאסור לצאת יחידי עד שישלש.

והנה ביומא אמרו באיזה תרנגול אמרו בתרנגול בינוני, ולכאו' גם כאן איירי בתרנגול בינוני, ולא שייך בזה לומר דמדלא מפרשינן כמו ביומא ע"כ דלאו בבינוני עסקינן, דאדרבה סתם תרנגול הוא בבינוני, אבל לענין הקריאה בזה אדרבה סתם קריאה היא קריאה ראשונה.

אלא דא"כ קשה אמאי ביומא הוצרך הברייתא לפרש דבתרנגול בינוני, והרי סתמא כן הוא, וכמו דכאן מתפרש בתרנגול בינוני, וצ"ל דהתם אגב דאייתי ברייתא י"א עד שישנה וי"א עד שישלש, הוצרך לפרש

דבתרנגול בינוני, אבל היכא דתני סתמא קרות הגבר מתפרש בינוני.

יש להסתפק אם הא דאמר ראבר"ש עד קרות הגבר הוא רק לחומרא או גם לקולא, ונפ"מ אם אכל אחרי קרות הגבר אם נתבטל תעניתו, או דילמא דאזלינן לחומרא דעדיין לא התחיל התענית, וא"כ לא נתבטל תעניתו, אבל אכל אחרי עלות השחר נראה דלכו"ע נתבטל תעניתו, ולא אמרינן דלחומרא נידון דהתענית מתחיל רק מנץ החמה.

ויש לעיין דלק' כ"ה ב' אמרו דירדו גשמים קודם הנץ לא ישלימו לאחר הנץ ישלימו, משמע דתחלת התענית הוא מהנץ, ולא מעלות השחר, וצ"ע.

ובעיקר פלוגתת רבי וראבר"ש צ"ב במאי נחלקו, ואמאי סובר ראבר"ש מקרות הגבר, והרי לכל דיני התורה היום מתחיל מעה"ש, ואפשר כמו שכתבו הראשונים לפרש דהא דגמר סעודתו אינו אוכל, משום דבעצם התענית מתחיל מהלילה, והקילו עליו שיהא נמצא מאכילה ושת' בשעה שבני אדם אוכלין, וע"ש, ועכ"פ אולי גם זהו הטעם לראבר"ש דמקרות הגבר.

ולפ"ז דינא דקרות הגבר דמי לדינא דגמר ועמד דאסור לאכול, ולפ"ז קצת מיושב לישנא דרש"י דברי הכל, דנתקשינו בזה לעיל דהרי בגמר אף בלילה אסור, ולמש"נ כונת רש"י דכאן כו"ע מודו לסברת

ראבר"ש דמקרות הגבר, וכאן הסברא אהני אף לאסור בלילה.

ויעויין סוגיא דפסחים ג' ב', וקצת משמע שם דכמו דלרבי ניחא דהזמן עלוה"ש, כך לראבר"ש דמקרות הגבר ניחא, ולא קשיא לן היכן מצינו לילה שחציו מותר באכילה וחציו אסור באכילה, וא"כ ה' משמע דחשיב יום לענין תענית, ולא דאמנם הוא לילה, אלא שאסור גם בלילה, וכסברת הר"ן דבעצם התענית מתחיל מהלילה, דא"כ נמצא דהלילה חציו אסור באכילה וחציו מותר, [ומהא דגמר לאכול לא תיקשי, דהתם מצד היסח הדעת אתינן עלה, ולא דאיכא חיוב להתענות בלילה].

ומהא דרש"י הזכיר סוגיא דיומא עד שישלש, משמע קצת דיש קישור בטעמי הדברים, והיינו דהואיל וכבר אפשר לצאת לדרך בקריאת הגבר, א"כ כבר נאסר באכילתו דהוי כבר זמן אכילה, וכמבואר בר"ן שיהא נמנע מאכילה בשעה שבני אדם אוכלין, והיינו דאין דין יום לענין תענית, אלא יש דין י"ב שעות של זמן אכילה, וזמן אכילה נקבע לפי הזמן שכבר אפשר לצאת לדרך יחידי, דזה מורה כבר על תחלת היום לענין זמני אכילה, וממילא לענין התענית, ויש עוד ראי' דתענית שייכא לזמן סעודה מהא דירדו גשמים קודם חצות לא ישלימו שכתב רש"י דחצות הוא זמן סעודה.

אלא לעיקר דין המשנה דאוכלין ושותין משחשיכה, ואפשר דבאמת לא שנו קאי אמתני' ולא אברייתא, ומתפרש לא שנו דאוכלין משחשיכה רק בלא גמר סעודתו, אבל גמר סעודתו כבר אינו אוכל, אבל רש"י כתב דברי הכל, ומתפרש דקאי אברייתא, וכבר תמה בגבורת ארי איך יתכן לפרש דקאי אברייתא, והרי כבר בלילה אסור ולא רק מקרות הגבר.

והנה כבר נדחקנו בסק"ד בבאור שיטת ראבר"ש דמקרות הגבר אסור לאכול, ונראה דהואיל והתענית מתחילה מהלילה וכמבואר דאומרים עננו כבר בערבית, א"כ בעינן דלכה"פ יתענה בחלק מהלילה, דלכה"פ יהי' דין תענית שעות בלילה, ולכן רבי סובר דכדי שיתענה גם בלילה בעינן דמעלוה"ש לא יאכל, דעד הנץ החמה עדיין לילה, ואפ"ה אסור לאכול משום דבעינן שגם בלילה לא יאכל, וראבר"ש סובר דעלות השחר הוא יום, ולכן כדי להחשיב שמתענה בלילה צריך שיתענה מקרות הגבר, דאז הוי תענית שעות דלילה, [וכשיטת הר"מ דפוסק דתענית שעות הוי גם אם אוכל במקצת היום, וה"ג תענית שעות דלילה הוי אף אם אוכל במקצת הלילה], ונמצא דשורש פלוגתת רבי וראבר"ש הוא בגדר עלות השחר, דלרבי עלוה"ש עדיין לילה, ולראבר"ש הוי יום, ולכן צריך להתענות מקרות הגבר.

ובזה ניחא טובא מה דנתקשינו מירדו גשמים קודם הנץ החמה דאמאי לא

ה. שם, אמר אביי לא שנו וכו', ולכאו' מאי לא שנו, והרי אין זה נוגע לברייתא,

מתפרש קרות הגבר לכל חד כדאית לי, אבל כעת דנתחדש לן דקרות הגבר היינו משום דיש ענין ודין להתענות גם בלילה, [וגם בדרכי כך מתפרש דמשום דיש דין להתענות בלילה לכן מתענין מעלות ולא מהנץ], א"כ ניחא דכונת רש"י דכאן מתפרש דלכו"ע צריך להתענות מקריאת הגבר הראשונה, דבעינן שיהא ניכר תענית שעות דלילה].

ו. כתב הר"מ וכל תענית שאוכלין בה בלילה בין צבור בין יחיד הרי זה אוכל ושונה עד שיעלה עמוד השחר, והוא שלא ישן, אבל אם ישן אינו חוזר ואוכל. במ"מ נראה דדעת הר"ף דהכל תלוי בשינה, וגם אם ישן קודם גמר סעודה אינו חוזר ואוכל, וכ"ה דעת הר"מ שכתב אבל אם ישן אינו חוזר ואוכל, ומתפרש אפי' ישן בתוך סעודתו, והלח"מ הקשה דא"כ הוי חומרא ללישנא בתרא טפי מלישנא קמא, וא"כ מה זה שכתב הר"ף דקיי"ל כלישנא בתרא משום דבדרבנן אזלינן לקולא, ולכן מסיק הלח"מ דדעת הר"מ והר"ף כהרא"ש דבעינן תרתי, ונדחק לפרש כן גם בדעת המ"מ, [מה שפסק הר"מ כרבי כתב המ"מ דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו, וכן כתב הב"י, וכ"כ הגר"א, ולכאור' הרי בפסחים הגירסא ראב"י], אבל בב"י הבין דברי המ"מ כפשוטו דהר"ף והרמב"ם ס"ל דישן תוך הסעודה אינו אוכל, ומיישב קו' הר"ן דסובר הר"ף דגם לישנא קמא סובר דישן בתוך סעודתו אסור, דישן כגמר סעודתו, ולישנא בתרא לקולא דדוקא ישן, אבל גמר לא.

תלי לה בעלות השחר, ולמש"כ ניחא כמין חומר, כיון דהא דסובר רבי מעלות השחר, לאו משום דהוי יום, אלא אדרבה משום שצריך להוסיף ולהתענות בלילה, ולפ"ז פשוט דלענין ירדו גשמים התם תליא בנץ ולא בעלות, ולפ"ז אמר אביי לא שנו, מתפרש דלא שנו דבעינן להתענות בלילה למר מעלות ולמר מקרות, דוקא בלא גמר סעודתו, אבל אם גמר סעודתו בזה כבר יש חיוב להתענות מקודם, ומתקיים בזה תענית שעות דלילה, ואתי שפיר הא דלא שנו קאי אברייתא, דמתפרש כלפי מה דנתחדש בברייתא דבעינן להתענות גם בלילה, למר מעלות ולמר מקרות, אבל בגמר סעודתו כבר מתחיל עינוי דלילה מקודם לכן.

ולפ"ז מה מאוד יש להמתיק כונת רש"י שכתב אפי' פעם ראשונה מדלא קתני עד שישלש כמו ביומא, דנתקשינו בזה מה בעי רש"י בזה, וכעת נראה דכונת רש"י דאפי' מאן דסובר התם עד שישלש מודה הכא דצריך להפסיק לאכול מקריאה ראשונה, דכיון דיש ענין להתענות גם בלילה א"כ לא סגי מקריאה שלישית אלא בעינן מקריאה ראשונה.

[ולעיל שתמהנו, משום דהוה ס"ל דלראבר"ש מקרות הגבר הוי יום, [עכ"פ לענין תענית], וא"כ אית לן למימר דשפיר תליא בפלוגתא דתנאי אם עד שישנה או עד שישלש, וא"כ מה בעי רש"י בזה דמדלא קתני עד שישלש, והרי דלמא

והנה דברי הבי"ל לא יתכנו לפי גירסת הרי"ף דגם בלישנא קמא מקשינן מברייטא דישן ועמד, וא"כ הרי מבואר בגמ' להדיא דללישנא קמא ישן בתוך סעודתו אוכל, ודברי בי"ל יתכנו רק לגירסת הס"י המובא בגליון הרי"ף דגרסינן גמר ועמד, [והמ"מ ג"כ גריס ישן ועמד וכגירסת הרי"ף והרא"ש, וחדשים מקרוב באו והגיהו במ"מ גמר ועמד, והוא שלא כדת].

ועדיין יש לתמוה על הבי"ל דאיך יתכן דלישנא קמא סובר דישן בתוך סעודתו אינו אוכל, והרי להדיא כ' הרי"ף דמדשקיל וטרי בגמ' מהו מתנמנמ מוכח דהלכה כלישנא בתרא, ואם איתא דלישנא קמא סובר דישן בתוך הסעודה אינו אוכל, הרי גם איכא נפקותא בלישנא קמא בדין מתנמנמ, ומוכח מהרי"ף דלישנא קמא אף ישן בתוך סעודתו אוכל, ודברי הבי"ל צע"ג, שו"ר בב"ח שכבר תמה על הבי"ל מגירסת הרי"ף ישן ועמד.

ז. תוד"ה נים ולא נים תיר ולא תיר, אומר רבי וכו', לכאור' כונתם דבערבי פסחים מוכח דתרוייהו קאי אתחלת שינה, ומשמע דמצד סוגיין שפיר ניתן לפרש דחד קאי אסוף שינה, ולכאור' אי קאי בסוף שינה, א"כ תיפו"ל דאסור לן לאכול מצד תחילת השינה, והט"ז הובא בגהש"ס הגי' בדבריהם דכאן ובע"פ אי אפשר לומר כן, והיינו דרק במגילה יתכן לפרש ב' אופנים אלו, אבל בתענית לא שייך לפרש ב' אופנים אלו, אבל כבר השיג הגרע"א ז"ל בהגהותיו דלענין

תענית שפיר משכח"ל תיר ולא תיר בסוף שינה כגון שקיבל תענית וישן בעוד יום ובלילה ה' תיר ולא תיר, דהרי שינה שישן ביום ודאי דאין גורמת איסור אכילה, וא"כ איכא שפיר נפקותא בדין מתנמנמ תיר ולא תיר דסוף שינה, ולכאור' הרי אם לישנא בתרא לקולא וכהרי"ף דבעינן גם גמר סעודתו וגם ישן, א"כ שוב לא משכח"ל תיר ולא תיר שהרי שינה אוסרת באכילה רק אם היא אחרי גמר הסעודה, וא"כ אם לא נגיה בהתוס' [וכהגרע"א, וכן הב"ח אות ה'] הרי יהא מוכרח דדעת תו' דלישנא בתרא לחומרא דשינה קודם גמר הסעודה ג"כ אסור, וכהראב"ד, וממילא גם שינה קודם הסעודה אסור, ואז שפיר משכח"ל תיר ולא תיר בסוף השינה, וכהגרע"א, ולפ"ז מוכח דלהראב"ד לא רק ישן בתוך סעודתו אינו אוכל, אלא אף ישן קודם הסעודה ג"כ אינו אוכל.

ויעויין בשעה"צ אות ג' שכתב לדעת המתירים שינה קודם סילוק, דה"ה שינה קודם אכילה, וכתב דכן מוכח מהריטב"א, ולכאור' כונתו מלשון הריטב"א ואין הדעת נותנת ששינה של קודם אכילה תאסרנו מאכילה, ועכ"פ לדעת הראב"ד דאוסר שינה קודם סילוק, מוכח דגם שינה קודם אכילה אוסר באכילה, לפי הגרע"א בביאור דברי התו'.

ויעויין עוד בט"ז שם במה שחולק על הב"ח, ובמה שהשיגו הגרע"א, ובאמת דעצם

ונקטו כן במגילה אגב תענית, דבתענית מתפרש תחלה וסוף, אבל כיון דהגיה הט"ז דגם בתענית אי אפשר לפרש תחלה וסוף א"כ להבנת הט"ז דחדא מוכרח להתפרש תחלה וסוף, הרי ע"כ דבמגילה מתפרש תחלה וסוף ואגב מגילה נקטו ג"כ בתענית ופסחים, ואתי שפיר הא דתלה הט"ז ב' הענינים אהדדי.

[ומש"כ הגרע"א אין זה מוכרח וכו', אין כאן השגה על הט"ז, כיון דהט"ז הבין כדבר מוכרח דאין כונת התו' דממילא בשום מקום לא מתפרש תחלה וסוף, אלא כונת התו' דאגב חדא נקט נמי בחבירתה].

והנה בריטב"א בסוגיין מפורש כהט"ז, דכתב דבתענית ובפסחים אי אפשר לפרש דקאי אתחלה וסוף, אבל במגילה מתפרש תחלה וסוף, ואגב מגילה נקטו כן גם בתענית ופסחים, יעויין שם ב' פירושים או דתיר ולא תיר [דתענית ופסחים] שיגרא דלישנא, או דמתפרש בתחלת השינה, [ומה שכ' הריטב"א דבתענית אי אפשר לפרש בסוף השינה, אין מזה סתירה להגרע"א, כיון דד' הגרע"א כבר כתבנו דיתכנו רק לד' הראב"ד, והרי הריטב"א סובר כהרי"ף, ולהרי"ף באמת אי אפשר לפרש דקאי אסוף שינה].

דברי הט"ז אין מובן, דמשמע דתולה ב' הענינים יחד, דמשום דמגיה בהתו' דכאן ובערבי פסחים אי אפשר לפרש דקאי אסוף שינה, לכן לפי מסקנת התו' אין חילוק בין תחלת שינה לסוף שינה, ולכאו' הרי זה גם אם נימא כהב"ח דרק בערבי פסחים א"א לפרש כן, ג"כ יתכן דלמסקנא אין לחלק לענין מגילה בין תחלת שינה לסוף שינה, ואדרבה אם גם במגילה וגם בתענית מתפרש תחלה וסוף, א"כ זה יותר משמע דלא כהב"ח, שו"ר בפמ"ג שהעיר בזה, וכתב דבאמת אין שייכות לב' הענינים אלו.

שוב זכיתי להבין עומק כונת הט"ז, דהנה במגילה שייך לפרש דקאי אתחלה וסוף, ובפסחים לא שייך לפרש דקאי אתחלה וסוף, [ובתענית אין ברור אם שייך בזה תחלה וסוף], והשתא הב"ח הבין דכונת תו' דהואיל ובפסחים לא שייך תחלה וסוף, א"כ זה מוכיח דגם במגילה אין הכונה תחלה וסוף, וא"כ אין ראי' דמתנמנמ בסוף יצא, והט"ז הבין דכונת התו' דנקטו כן בפסחים אגב מגילה, ולעולם נשאר תו' עם הפי' דתחלה וסוף, זה שורש המחלוקת דהב"ח והט"ז, אלא דאכתי אילו בתענית הי' שייך תחלה וסוף א"כ עדיין הי' אפשר לסבור כהב"ח דבמגילה אין מתפרש תחלה וסוף,

סימן כז

בסוגיא דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ובדין אין ת"צ בנבל

אחרונות, ואכתי קשה גם לפירוש זה דאמאי לא כתב רש"י דלא ידעינן אי קיבל ג' ראשונות או ג' אמצעיות.

והנה הא דחיישינן יש לדון אם הכונה דמספק אסור בנעילת הסנדל, או דהכונה דבתורת ודאי אסור, דכל שלא פירש להדיא יחיד, הרי יש בקבלתו ת"צ, ונפ"מ אם נימא דכמו דאסור בעילת הסנדל ה"ה דאסור לאכול משתחשך, והשתא אם אכל משתחשך, אם נתבטל התענית, דאם נימא דבתורת ודאי דינו כת"צ, א"כ נתבטל התענית אם אכל משתחשך, אבל אם נימא דרק מספק מחמרינן דאסור לאכול משתחשך, א"כ אם עבר ואכל, לא נתבטל התענית, כיון דלחומרא אית לן למינקט דלמא תענית יחיד קיבל עלי'.

והנה הא דת"צ אסור בנעילת הסנדל, יתכן לפרש דב' איסורים נינהו, חדא דאסור באכילה, וחדא דאסור בנעילת הסנדל, אבל אם כן הרי לא הי' שייך שיחיד יקבל עליו תענית צבור, דהרי כמו דאין יכול לקבל רק תענית מסנדל, או תענית מרחיצה, ה"נ כשמקבל עליו תענית מאכילה, אין יכול לכלול גם נעילת הסנדל, כיון דתרי איסורי נינהו, ומהא דמתבאר דיחיד יכול לקבל עליו ת"צ, מוכח דאיסור נעילת הסנדל הוא קשור לאיסור אכילה, ואין זה איסור נפרד, ונפ"מ

א. י"ב ב', אמר רב כהנא אמר רב יחיד שקיבל עליו תענית אסור בנעילת הסנדל חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו וכו'. כתב רש"י דאינו יודע איזה תענית קיבל עליו, ולכאו' הרי בסוגיא משמע דצריך לפרש בהדיא דמקבל תענית יחיד, ומשמע דאם לא יאמר תענית יחיד אף שיודע שנתכוין לקבל על עצמו תענית יחיד לא מהני, וא"כ חיישינן מתפרש דהואיל ומצד הלשון יתכן דהכונה לת"צ, ממילא הוא נאסר כת"צ, אף שיודע בעצמו שנתכוין לתענית יחיד.

ומיהו בסברא צ"ב דמהיכי תיתי ניחוש להכי, ואמאי לא נימא דאדרבה כיון שלא הזכיר ת"צ הרי סתמא הוא תענית יחיד, דתפסת מרובה לא תפסת, והואיל ואין הכרח בלשונו שתנכוין לת"צ אמאי נימא דהוי ת"צ, וצ"ע.

וכתב רש"י שמא ת"צ כג' וכו', ויעויין בהגה"ה כג' אמצעיות, אבל קשה דמה הוצרך רש"י להוסיף או כז' אחרונות, ועוד דלקושטא הרי אין נותנין לו חומרי ז' אחרונות דמתריעיין וא"כ אמאי הוצרך רש"י להוסיף כן, [ומיהו בזה י"ל דלא שייך מתריעיין רק בציבור ממש, ולא ביחיד שקיבל עליו ת"צ], ולכן נראה דא"צ להגיה וכונת רש"י דלא ידעינן אי קיבל עליו סוג ת"צ כמו ג' ראשונות, או קיבל עליו סוג ת"צ כמו ז'

נעילת הסנדל [וכאילו דאמרינן שעינוי
מנעילת הסנדל משפיע על חוזק העינוי
מאכילה], אבל איסור אכילה משתחשך אינו
שייך לסוג התענית, שהרי בעצם גם תענית
יחיד חשיב להתענית מתחילה מבערב
ואומרים עננו בערבית, אלא שהקילו עליו
לענין אכילה דאין צורך להתענות מבערב,
וא"כ גם על יחיד שקיבל עליו ת"צ הקילו
עליו דאין צריך להתענות מבערב, דבקולא
מצד שהוא יחיד, ולא מצד שהוא סוג תענית
יחיד, ועדיין צ"ב בזה.

שם, אמרי ל"י רבנן לרב ששת הא קא חזינן
וכו', הנה הנך רבנן סברי דאין ת"צ
בבבל, וקרנן דרב אשי דנפקי כי אורחיהו,
ולישנא דגמ' הא קא חזינא משמע דיש כאן
קו' על רב, דכיון דאין ת"צ בבבל א"כ אמאי
חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ולפ"ז הרי
נשאר בגמ' לקושטא דמדרב מוכח דפליג
על שמואל וסובר דיש ת"צ בבבל, ורש"י
כתב ואנן האידינא נהגינן כשמואל, ומשמע
דגם לדידן חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו,
ולכאו' הרי בגמ' מתבאר דתליא בהא.

שם, איקפד ואמר להו דלמא מיכל נמי אכול,
לכאו' מה רוצה לומר בזה, וכי סתם
לקנטר בדברים אמר כן, ואפשר דמתפרש
וכי גם בלילה הם אוכלים, דכיון דס"ל דאין
ת"צ בבבל, א"כ גם יכולים לאכול משתחשך.

ב. ויעויין בר"ן שהאריך בטעמא דאין ת"צ
בבבל, דרש"י סובר משום דליכא
צרת גשמים שהיא טובעני, והקשה הר"ן

דלו יצוייר שקבעו ת"צ, והוכרחו הצבור
לאכול, באופן שנתבטל התענית כלל, אז גם
מותרים בנעילת הסנדל, דאיסור נעילת
הסנדל תלי באיסור אכילה, וכל דנתבטל
איסור אכילה, נתבטל גם איסור נעילת
הסנדל, והשתא ניחא הא דיחיד יכול לקבל
עליו ת"צ, דכיון דאיסורי ת"צ מיתלו באיסור
אכילה, א"כ הוא מקבל עליו סוג תענית
אכילה שהיא כוללת גם איסור נעילת הסנדל,
ולכן פשוט דאם אכל בשוגג דהדין הוא
דנתבטל תעניתו ויכול להמשיך לאכול ופורע
ביום אחר, דג"כ מותר בנעילת הסנדל, כיון
דאין זה קבלה נפרדת, אלא קבלת סוג תענית
שמחייבת גם איסור נעילת סנדל, אבל אם
אין תענית אין גם איסור נעילת הסנדל.

והשתא נראה דרב עיקר חידושו הוא דשייך
מושג כזה דיחיד מקבל עליו ת"צ,
דלא אמרינן דאיסורי נעילת הסנדל ורחיצה
הם איסורים נפרדים אלא מישך שייכי
לתענית, ולכן שייך שיחיד יקבל עליו סוג
תענית כזו שאוסרת גם נעילת הסנדל, וזהו
עיקר חידושו דרב, ונתחדש עוד דכל שלא
פירש להדיא דקיבל עליו תענית יחיד הרי
יש לחוש דקיבל עליו ת"צ.

והנה רב אמר דאסור בנעילת הסנדל, ואם
נימא דרק בזה אסור, אבל מותר לו
לאכול משתחשך, א"כ צ"ב אמאי רק לענין
נעילת הסנדל אסור, ולפי הנתבאר ניחא
דנעילת הסנדל הוא איסור כתוצאה
מהתענית, דיש סוג תענית שאוסרת גם

והנה רש"י כתב מנהגינו כשמואל, ולכאור זה סותר לדבריו דדוקא בבל דא"כ אמאי מנהגינו בחו"ל כשמואל, ואולי נחדש דכמו לענין הזכרת גשמים כל חו"ל גרידי בתר בבל, ה"ה לענין ת"צ חו"ל גרידי בתר בבל, וכיון דבבבל ליכא ת"צ ה"ה בחו"ל ליכא.

והר"ן האריך בשם הרמב"ן דאין ת"צ בבבל הינו משום דאין גשיא שיכול לגזור על כל ישראל, וממילא הוו כיחידים שצריך כל אחד לקבל על עצמו, וכשכל אחד מקבל על עצמו אין נאסר בכל העינויין, דבעינן דומיא דיוהכ"פ שהוא לכל ישראל, ולכן רק כשנשיא גזור תענית לכל ישראל, אז הוא דאסור בכל העינויין, אבל כשכל יחיד מקבל על עצמו בזה רק באכילה ושת' נאסר, והנה אין כונתו דת"צ מוכרח דאסור בנעילת הסנדל דהרי ג' ראשונות מותר בנעילת הסנדל אף דהוי ת"צ, ועיקר כונת הר"ן דלא יתכן תענית יחיד דאסור בנעילת הסנדל.

והנה להרמב"ן נמצא דבבל לאו דוקא, וניחא קו' הגמ', אלא דיש לעיין דמשמע דקו' הגמ' רק דלא חיישינן דלמא ת"צ קיבל עליו, אבל אם קיבל להדיא ת"צ שפיר דמי, והרי להרמב"ן אין אפשרות ליחיד לקבל ת"צ, ויעויין בריטב"א שכתב וז"ל ובודאי שיחיד רשאי לגזור על עצמו כל מה שירצה, ולכאור זה דלא כהר"ן שכתב שאין כח בתענית יחידים להשוות תענית שלהם לתענית יוה"כ, וצ"ל דגם הר"ן אין כונתו דהיחיד אין יכול לקבל על עצמו תענית צבור, אלא כונתו

דאכתי אמאי ליכא ת"צ משום שאר צרות, וברש"י בפסחים משמע דהואיל ולא שייך גשמים ממילא אין גוזרין משום שאר צרות, דדוקא היכי דשייך גשמים גוזרין גם משום שאר צרות, ועוד הביא בשם הראב"ד דבבבל הואיל והארץ קרה אין לאסור נעילת הסנדל, וכן אין לאסור מלאכה מפני שהם עניים, וכן ברחיצה וסיכה מפני שהם חלולים, או שכיון שהותרו במלאכה ובנעילת הסנדל הותרו כולן, ונראה דאין כונתו דוקא תרתי, אלא אף אם הותר בנעילת הסנדל הותרו בכולן, דהענין הוא דלא מצאנו רק או סוג תענית שמותר בכולן, או דאסור בכולן, אבל תענית דאסור במקצתן ליכא.

והנה זה מסייע למה שכתבנו סק"א דאין איסור נעילת הסנדל איסור צדדי, אלא הוא שייך לאיסור האכילה, והיינו דב"ד גוזרין סוג תענית שהיא מחייבת גם נעילת הסנדל, ולכן ניחא דלא שייך היתר נעילת סנדל ואיסור רחיצה, משא"כ אילו הי' איסור צדדי, א"כ אמאי לא שייך שיהא רק איסור נעילת סנדל ולא רחיצה, או איפכא.

והנה בין לרש"י בין לראב"ד זה דין מיוחד בבבל, ולא בשאר ארצות, וא"כ אין מובן לישנא דגמ' הא קא חזינן וכו' דמשמע דמשו"ה אין לחוש שמא ת"צ קיבל עליו, והרי דלמא רב לא איירי בבבל, [ויעויין שבת ט' ב' תוד"ה הא לן דרב הי' מדבר לבני א"י, אלא דא"כ בלא"ה תיקשי דהרי בא"י ודאי דאיכא ת"צ], ואפשר דקו' הגמ' דעכ"פ בבבל ליכא למיחש שמא ת"צ קיבל עליו.

ג. הבעה"מ כתב דאין אומרים ענגו בערבית דליל התענית, ומה שאמרו בירושלמי דרב סובר דאומרים כלילי שבת ויומו, רב כהנא ס"ל דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, [ומבואר דלא הי' בגירסתו א"ר כהנא אמר רב, אלא א"ר כהנא], ואסור לאכול גם בלילה, [ולכא"צ"ע דאם חיישינן היינו רק מספק א"כ איך יאמר ענגו מספק], וממילא לדין דלא קיי"ל כרב דהא קיי"ל אין ת"צ בבבל, ממילא לא קיי"ל דאומר ענגו בערבית.

והרמב"ן דחה דבריו וכתב דהא דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו היינו רק לענין נעילת הסנדל, ולא לענין לאכול מבערב, וא"כ ע"כ דאף אם אוכל בערב אומר ענגו, והריטב"א גרס אסור ברחיצה חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, וגם כתב דמותר לו לאכול מבערב, ולא נתפרש כראוי לא בריטב"א ולא ברמב"ן מ"ט באמת האיסור כולל רק ד' עינויין ולא איסור אכילה מבערב, והרי אם קיבל עליו ת"צ, ות"צ אסור מבערב א"כ שגם יאסר באכילה מבערב.

[וראיתי בגבול"א שכתב בפשיטות מסברא דנפשי' דה"ה דאסור באכילה מבערב, ואשתמיטת' רמב"ן במלחמות, עוד ראיתי בגבול"א שנתקשה אם חיישינן היינו מספק א"כ הו"ל למימר סד"ר לקולא, דהרי קבלת תענית הוי דרבנן, והנה הרא"ש בסי' י"ד צידד דקיום נדרו הוי דאורייתא, וכונת הגבול"א להרי"ף דפסק לקולא משום דבס"ד אזלינן לקולא, א"כ אמאי כאן מחמירנן מספק,

דכשאין נשיא שבכחו לגזור על הצבור, ממילא הוי תענית יחידים, ואין מחוייבין יותר מאכילה ושתי', אבל אם הם רוצים יוכלים לקבל על עצמן סוג ת"צ, והא דהרי"ף השמיט מימרא דרב משום דבוה"ז דליכא ת"צ לא חיישינן דקיבל ת"צ, אבל אם יקבל להדיא ת"צ אף בוה"ז הוא אסור בכל העינויין.

ועדיין אין מובן דאם בבבל ליכא נשיא שבכחו לגזור על כל הציבור, א"כ אמאי דינו כתענית יחיד, ואיזה כח יש לב"ד בבבל לגזור שהציבור יקבלו על עצמם תענית יחיד, ואולי זו כונת רב ששת דלמא מיכל נמי אכלי, דאם ס"ל דאין כאן כח נשיא לגזור על כל הצבור להתענות, א"כ גם אין לו כח לגזור שיקבלו על עצמם תענית יחיד, וא"כ גם אפשר לאכול.

ויעויין ברמב"ן שהקשה על רש"י דא"כ בשאר ארצות יש ת"צ, ועוד דגם בבבל שייך ת"צ משום שאר צרות, ועוד דת"ב לאו תענית גשמים הוא, ואם תאמר שאין סדר זה אלא לגשמים אבל לשאר צרות לא, זו שיבוש יותר מהראשונה וכו', הנה אנו כתבנו דרש"י סובר דרק היכא דאיכא גשמים גזרינן גם על שאר צרות, אבל באמת דפשוט דברי רש"י נראה דכונתו דכלל אין ת"צ לשאר צרות, ולא רק בבבל דליכא תענית גשמים, ופ' זה בא הרמב"ן לשלול דהרי מצאנו ת"צ גם על שאר צרות, ולומר דרק היכא דשייך גשמים שייך שאר צרות, זה לא מסתברא כלל.

תענית צבור, לכא' איכא נפ"מ בזה דהנה
 אם עבר ואכל בלילה אם נתבטל התענית
 או לא, דאם הוי בתורת ודאי א"כ נתבטל
 התענית, ואם הוי רק לחומרא מספק, א"כ
 לא נתבטל התענית דלמא לא קיבל עליו
 ת"צ, - נראה פשוט דהמקבל תענית שעות
 לא חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, כיון דלא
 מצאנו שעות בת"צ.

ד. הרא"ש ג"כ מפרש כהרמב"ן דטעמא
 דאין ת"צ בבבל משום דאין
 נשיא, וביאר בקרן אורה דאין הרא"ש לגמרי
 כהרמב"ן, דהרמב"ן מבאר דאין נשיא שיכול
 לגזור, אלא כל אחד מקבל לעצמו התענית,
 אבל הרא"ש הרי סובר דאין היחידים צריכים
 לקבל התענית, וכמב' בדבריו בסו"ס י"ג,
 וא"כ גם בזה"ז יש כח לגזור תענית על הצבור,
 ולכן אין יכול הרא"ש לפרש דטעמא דאין
 ת"צ בבבל משום דהוי תענית יחידים, ונצרך
 לפרש משום דליכא נשיא, ואין התענית
 כתיקונה, וכדאמר בירושלמי בשם רב
 דכשאין תענית כתיקונה עליו הכתוב אומר
 נתנה עלי בקולה וגו', ובקרוב נתנאל מפרש
 משום דילפינן יצא חתן מחדרו זה נשיא, ורק
 בכה"ג איכא לסיפא דקדשו צום קראו עצרה
 דילפינן מיני' איסור מלאכה, ולכא' אכתי
 אמאי מותר לאכול משתחשך, וצ"ל דאין ת"צ
 לחצאין, והואיל וכשאין נשיא אין נאסר
 במלאכה ממילא אין נאסר גם ברחיצה וגם
 לא באכילה משחשיכה.

והנה התו' כתבו דצריך לפרש בתענית יחיד,
 מבואר דאף אי אין ת"צ בבבל חיישינן

ופי' הגבול"א דסתם תענית הוי של ציבור עד
 דיפרש של יחיד, ולכא' יש ראי' לדבריו
 מבעה"מ דכתב דאומרים עננו משום
 דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ואם הוי רק
 ספק איך אומר עננו מספק, ולהגבול"א ניחא.

עוד כתב שם דרב פליג אשמואל, כבר
 נתבאר כן ברא"ש סי' ט"ו דהרי"ף
 השמיט הא דרב כהנא, [משמע ג"כ כגירסת
 בעה"מ ולא כגירסתנו א"ר כהנא אמר רב]
 משום דקיי"ל כשמואל, עוד שם פירש לפי
 שיטתו הא דאיכא רב ששת דלמא מיכל
 נמי אכול היינו בלילה, וזה רק לשיטתו שגם
 אסור לאכול בלילה, אבל להרמב"ן דמותר
 לאכול בלילה אין לפרש כן, שו"ר דזה טעות,
 דהתם איירי בת"צ דרב ששת סבר דיש דין
 ת"צ בבבל ואסורין לאכול בלילה אף
 להרמב"ן, ולכן הקפיד דלמא גם אכלו בלילה].

והנה אם מקבל עליו התענית משתחשך,
 [וכשיטת ר"ת דאפשר לקבל גם
 משתחשך], אפשר דבזה אין חשש שמא ת"צ
 קיבל עליו, ומיהו יש לומר דתליא בפלוגתת
 בעה"מ ורמב"ן, דלבעה"מ דאסור לאכול
 משחשיכה, א"כ כשקיבל משחשיכה אין
 לומר דת"צ קיבל עליו, אבל להרמב"ן דמותר
 לאכול משחשיכה, א"כ גם אם קיבל
 משחשיכה אפשר דת"צ קיבל עליו.

והנה בהא דמבואר בגבול"א דהא דחיישינן
 אין הכונה מספק, אלא דבודאי
 מתפרש ת"צ, וצריך לפרש תענית יחיד,
 וכשאינו מפרש תענית יחיד סתמא מתפרש

דרב לית לי' דשמואל, דהרי אדרבה רב אית לי' דשמואל דכיון דטעמא דשמואל משום דליכא נשיא, הרי רב גם סובר בירושלמי דהאידינא ליכא תענית, [זה דלא כהק"נ אות א'], ולפ"ז למדנו דאף דקיי"ל דלא חיישנן שמא ת"צ קיבל עליו, מ"מ לכתחילה ראוי שיפרש בתענית יחיד.

[ובדרך חידוד יש לומר דהא דכ' הרא"ש יחיד רק בדרב ולא בדשמואל, דכיון דרק לכתחילה צריך לומר יחיד, א"כ לשמואל דמקבל בתפלת המנחה עדיף שלא לומר יחיד דהוי הפסק בתפלה].

ה. **בדעת** רש"י שכתב דאין ת"צ בבבל משום דאיכא גשמים, צ"ל דס"ל לרש"י דעל שאר צרות ליכא ת"צ, אלא דאכתי צ"ע מה שייך לומר אין ת"צ בבבל, והרי אין כאן הלכה אלא מציאות דאיכא גשמים, ואם יארע שלא יהי' גשמים הרי גם בבבל איכא ת"צ, וצ"ל דס"ל לרש"י דצרות גשמים בבבל הוי כשאר צרות, דאין לזה חומר דתענית גשמים, דהואיל ובדרך כלל בבל היא טובענית, א"כ גם אם אירע שצריך להתענות על גשמים, הו"ל כשאר צרות דאין בהם ת"צ לשיטת רש"י.

והא דאמרו לי' רבנן לרב ששת הא קא חזינן רבנן וכו' ומשמע דהוה קו' על מימרא דרב כהנא, נראה דמתפרש דהרי מסתמא התענית לא הי' מחמת גשמים, דהרי בבבל אי"צ גשמים, אלא הי' מחמת שאר צרות, וא"כ הגי רבנן סברי דאין נוהג ת"צ בשאר

דלמא ת"צ קיבל עליו, והתו' לשיטתייהו י"א ב' דטעמא משום גשמים, וא"כ הוי סברא דוקא בבבל, ולא בשאר חו"ל, אבל הרי"ף שהשמיט מימרא דרב כהנא משום דסובר כהרמב"ן דמימרא דשמואל קאי על כל חו"ל ומשום דליכא נשיא, ומ"מ אין לחוש דלמא ת"צ קיבל עליו, ולכן מוכרח הרא"ש לגרוס רב כהנא, ולא אמר רב דהרי רב סובר כשמואל וכמבואר בירושלמי, [ואע"ג דהבעה"מ כתב דרב דאמר דאומר עננו בערבית, סובר כרב כהנא, להבעה"מ באמת מוכרח דאף דקיי"ל כשמואל קיי"ל נמי כרב כהנא], וא"כ לרב לא חיישנן שמא ת"צ קיבל עליו.

אלא דקשה על זה לשון הרא"ש בסי' י"ג בדבר כתב הריני בתענית יחיד למחר, ובדשמואל כתב מחר אהי' בתענית ולא כתב יחיד, ומשמע משום דלשמואל לא בעינן לומר יחיד, אבל לרב צריך לומר יחיד משום דלית לי' דשמואל דאין ת"צ בבבל, ומיהו כד נדייק נראה דהא דבדשמואל לא כתב יחיד, משום דהוי העתקת לשון ר"ח, והר"ח לא כותב יחיד לא בדרב ולא בדשמואל, אבל הרא"ש שכתב יחיד בדרב, בעצם כונתו גם בדשמואל לומר יחיד, וזה מבואר בטור שכתב גם בדרב יחיד, וגם בדשמואל הגם דהעתיק פ"י ר"ח, הוסיף תיבת יחיד, ואע"ג דבר"ח ליתא, מ"מ כיון דהרא"ש סובר שצריך לומר יחיד, לכן הוסיף הטור תיבת יחיד גם בדשמואל, דסובר הטור דלא יתכן דהרא"ש רק בדרב כתב יחיד משום

גשמים, אין סברא לומר דקיבל עליו ת"צ, וצ"ע, [ויש ליישב דאין כונת התו' דמדינא צריך לומר יחיד, אלא דלכתחילה ראוי לפרש יחיד, וכמו שפסק בשו"ע דלכתחלה טוב לומר הריני בתענית יחיד].

ו. **ובדעת הרמב"ן**, הנה יש להבין בדבריו, דכתב דאין נשיא דבכחו לגזור תענית על כל הציבור, ולכאן, הרי כיון דיש בכח בי"ד שבבבל לגזור שכל יחיד יקבל על עצמו תענית, דהרי מודה הרמב"ן דאיכא תענית בבבל, אלא דסובר דכל אחד צריך לקבל על עצמו התענית, וא"כ אמאי זה שכל אחד צריך לקבל על עצמו התענית זה סיבה דאין ת"צ, והרי יכול כל יחיד לקבל על עצמו חומר של ת"צ, וא"כ אמאי לא יחייב הב"ד שבבבל על כל יחיד לקבל על עצמו חומר של ת"צ, ומוכרח בדעת רמב"ן דשמואל לית לי' דרב, והיינו דמשמואל מוכח דסובר דאין אפשרות ליחיד לקבל עליו חומר ת"צ, דחומרי ת"צ שייך רק כשהתענית היא לכל הציבור וע"י נשיא שיש בכחו לגזור כן, אבל כשאין נשיא, וכל אחד מקבל על עצמו, בזה לא שייך חומרי ת"צ.

ולפ"ז קרובים דברי הרמב"ן לדברי הרא"ש, דהרמב"ן סובר דמשום דהוי תענית יחידים אין נאסרין בחומרי ת"צ, כיון דיחיד אין יכול לקבל על עצמו חומרי ת"צ, ואילו להרא"ש אף דהוי תענית צבור מ"מ אין לה חומרי ת"צ כיון דאין נשיא, וכל שכן דמודה הרא"ש דיחיד אין יכול לקבל עליו חומרי ת"צ, דכיון דאפי' צבור אין להם חומרי ת"צ

צרות, והיינו דקשיא לגמ' דאם אין נוהג ת"צ בשאר צרות, א"כ ודאי דליכא למיחש דיחיד קיבל עליו ת"צ, כיון דלא מצאנו ת"צ רק לגשמים ולא לשאר צרות הציבור, וכל שכן דצרת יחיד אין לחשוש לת"צ, והכי נשאר למסקנא דשמואל דאמר אין ת"צ בבבל, וע"כ משום דסובר דלשאר צרות ליכא ת"צ, א"כ פליג אדרב דסובר דיחיד חיישינן דקיבל עליו ת"צ, ולפ"ז למאי דקיי"ל כשמואל לא רק בבבל לא חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, אלא אף בא"י לא חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, כיון דבשאר צרות גם בא"י ליכא ת"צ, ומאי דאמר שמואל בבבל, היינו דבבבל גם צרת גשמים נידונית כשאר צרות, כן נראה לפרש שיטת רש"י.

ואם כנים אנו בבאור שיטת רש"י, א"כ קשיא על התו' דהנה התו' כתבו דצריך לומר תענית יחיד, וכתבנו סק"ד דהתו' לשיטתייהו דס"ל דטעמא דאין ת"צ משום דאיכא גשמים וא"כ היינו דוקא בבבל, ולא בשאר ארצות, ולכן בשאר ארצות שפיר איכא למיחש דלמא ת"צ קיבל עליו, אבל כעת אי אפשר לומר כן, דהרי נתבאר דמאן דמפרש דבבבל איכא ריבוי גשמים, ע"כ דמתפרש דממילא צרת גשמים בבבל נידונית כשאר צרות, דאל"כ הרי אין שום משמעות להא דאין ת"צ בבבל, וכיון דע"כ שמואל סובר דאין ת"צ בשאר צרות, א"כ הרי לא יתכן דיחיד שקיבל עליו תענית חיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, דכיון דליכא מושג חיוב ת"צ בשאר צרות, א"כ גם יחיד שהוא מתענה לשאר צרות, לא לצרת

ז. יש להסתפק לרב כהנא דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ולהרמב"ן במלחמות דסובר דרק לענין נעילת הסנדל ושאר ענויין, אבל לא לענין להפסיק מבעו"י, והיינו דמותר לו לאכול מבעו"י, והנה אם ישן כבר אסור לו לאכול, ויש להסתפק אם גם אסור ברחיצה ונעילת הסנדל, או דבהנהו לא נאסר רק מעלות השחר.

ח. יעויין ברמב"ן שהקשה על הראב"ד שנתן טעם להא דאין ת"צ בבבל, משום דהם חלושים וקשה לאסור עליהם נעילת הסנדל, דא"כ תשמיש המטה מ"ט מותרים, ולכאור' הרי בלילה מותר תשמיש דכיון דמותר באכילה כל שכן דמותר בתשמיש, וכל הנידון לענין תשמיש ביום, ולכאור' יש ליישב דכיון דלא שכיח תשמיש ביום לכן לא אסרוהו.

כשאין נשיא אף שיש לזה דין ת"צ, [דהרי הרא"ש סובר דאף בבבל יש לזה דין ת"צ ולא דין תענית יחיד], כל שכן דיחיד אין לו דין ת"צ.

ולפ"ז בין להרמב"ן בין להרא"ש מתפרש דלמאי דקיי"ל כשמואל אז יחיד שקיבל עליו תענית אפי' בא"י אין חוששין שמא ת"צ קיבל עליו כיון דאפי' אם יקבל עליו להדיא חומרי ת"צ לא מהני מידי, דהרי כשאין נשיא ליכא חומרי ת"צ להרא"ש, ולהרמב"ן לא שייך חומרי ת"צ ביחיד, ולפ"ז אין מובן פסק השו"ע דלכתחלה טוב לומר הריני בתענית יחיד, דמה שייך לומר דלכתחלה צריך לומר יחיד, אם הדין הוא דאפי' אם יאמר להדיא שמקבל עליו ת"צ אין נאסר, ושייך לומר כן רק אם נפרש דיש לחוש דקיי"ל כרב כהנא ולא כשמואל.

סימן כח

בדין תענית חלום

והנה הרי כל תענית בעי קבלה מבעו"י, וכאן בתענית חלום הרי לא הי' קבלה, ואיך מועיל התענית, וכבר נתבאר זה בסי' תקס"ב ס"ה ברמ"א שכתב ולכו"ע המתענה ת"ח מתפלל עננו אע"פ שלא קבלו עליו מאתמול, וכתב במ"ב דכיון דמשמיא רמו עלי' הוי במקום קבלה, וכן בביאור הגר"א כתב וז"ל דלא דמי לתענית חלום דשם משמיא הוא דרמו עלי' דע"כ נמשך אחר הנשיא או הציבור אע"ג שלא קיבל, וכל שכן בכה"ג וכו',

א. י"ב ב', אמר להו תענית חלום הוא וכו', יפה תענית לחלום כאש לנעורת, וא"ר חסדא ובו ביום, וא"ר יוסף ואפי' בשבת. הנה מבואר דבו ביום יש מעלה כאש לנעורת, אבל לא בו ביום אין את המעלה כאש לנעורת, אבל אכתי איכא תועלת גם לא בו ביום, ומיהו פשוט דההיתר להתענות בשבת ת"ח הוא רק כשמתענה בו ביום, אבל אינו יכול להתענות בשבת אם אינו בו ביום.

ולכא' התינח אם תענית חלום הוי חובה ניהא דאמרינן דכמו דקבלת הנשיא מחייבת את כל הציבור, ה"ה כאן דמשמיא רמו עלי' דזה מחייב אף ללא קבלה, אבל הרי במ"ב סי' ר"כ כתב דת"ח הוי רשות ולא חובה, וא"כ אין מובן כל כך הסברא דמשמיא קיבלו עלי', והרי לא הוי חובה להתענות אלא רשות, וצ"ע.

יש לעיין אם התחיל להתענות תענית חלום ורצה לחזור בו באמצע התענית אם רשאי, ומסתברא דרשאי דכיון דלא קיבל על עצמו התענית א"כ יכול להפסיק באמצע, ואע"ג דמבואר במ"ב דמשמיא קיבלו בשבילו, מ"מ הרי כיון דהוי רשות ולא חובה, א"כ גם כשהתחיל להתענות לא נעשה לחובה בגלל שהתחיל להתענות.

ואם התחיל להתענות בשבת תענית חלום, ואח"כ נמלך להפסיק התענית, יש לדון אם נתברר למפרע דמה שהתענה ה' באיסור שביטל מצות שבת.

הא דאמרינן הכא ואפי' בשבת, יש לעיין למאי מייתי לה הכא, ובחי' הגרא"מ ז"ל בשבת כתב דהרי לאכול בסעודה שת"ח שרוי בתוכה הוי סעודת מצוה, ולכן מייתי דגם בשבת מותר להתענות, והיינו דת"ח דוחה שבת, וה"ה דדוחה סעודת מצוה דנהנה מסעודה דת"ח שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה.

יש להסתפק מתי מתחיל תענית חלום בעלות השחר כמו בכל תענית, או תיכף

כשקם משנתו, ומסתברא דמעלות השחר, ואע"ג דבעלמא גמר סעודתו וישן אסור לו לאכול קודם עלות השחר, היינו משום דמאתמול קיבל התענית, אבל כיון שרק בחלום נתחדש לו התענית א"כ פשוט דיכול לאכול אחר השינה קודם עלות השחר, ודבר פלא ראיתי בשל"ה שכתב וז"ל והנה דבר פשוט שתיכף אחר החלום לא יטעום אף שהוא באמצע הלילה ולא די כשיתחיל להתענות כשיאיר היום, כמו בשאר תענית, עכ"ל, שו"ר במ"ב סי' רפ"ח סקי"ג.

בעיקר הא דמתענין ת"ח בשבת, צ"ע הרי איסור תענית בשבת הוא דאורייתא, יעויין ביאור הלכה ר"ס רפ"ח, וא"כ איך מותר להתענות, וביאור הדבר מצאנו בטור שכתב וז"ל תענית חלום שאותו מותר בשבת לפי שנפשו עגומה על חלומו שראה וחושב שיתבטל בשכר התענית א"כ התענית הוא עונג לו, עכ"ל, וכ"ה במ"ב סקט"ו דהשל"ה שכתב שכהיום אין להתענות בשבת משום דשמה אין נפשו עגומה עליו, אבל אם יודע שנפשו עגומה עליו מותר, ונמצא דההיתר הוא לפי דכל האיסור להתענות בשבת הוא מחמת ביטול עונג שבת, וכאן שהתענית הוא עונג מותר.

אבל במג"א סקי"ג בשם מהר"א דמותר לאדם שיש לו צרה ליפול על פניו בשבת, דהא אפי' תענית התיירו בשביל חלום, ומשמע שם במחה"ש דטעמא דמותר ת"ח משום דהוי כמו פיקו"ג דשרי בשבת, וזה נראה דעת הב"ח שכתב דבג' חלומות מותר

אפי' אם אין נפשו עגומה עליו, ומסתמא טעמו משום דהוי פיקו"נ ודחי שבת, ובאו"ש כתב דהטעם דמותר להתענות בשבת לפי שיטת קרי"ס דהאיסור להתענות הוא רק כל השבת, אבל אם אכל בלילה אין איסור להתענות ביום.

ולכאו' הי' אפשר לפרש דהואיל ולא קיבל עליו התענית מבעו"י, ממילא אין איסור להתענות תענית כזה בשבת, דהאיסור להתענות בשבת הוא רק תענית גמור עם קבלה, אבל כאן נהי דלענין ת"ח נתחדש דמהני התענית אף בלא קבלה, אבל לא חשיב תענית לענין איסור תענית בשבת, ומיהו הא ליתא דאיסור תענית בשבת הוא עצם התענית ולא קבלת התענית, וכמבואר בלשון השו"ע אסור להתענות בשבת עד שש שעות ואפי' לומד ומתפלל אסור, והיינו דאפי' אם העדר אכילתו מחמת תפילה ג"כ אסור, הרי דלא בעינן קבלת תענית.

[ובמג"א כתב דלשם תענית אפי' שעה אחת אסור, והביא ראי' מרש"י ערובין מ"א, ומסעיף ד' לענין ישן שינת צהרים וחלם חלום רע שיתענה עד חצי הלילה, וביום ראשון ליתב תענית לתענית, ומוכח דאף שעות אסור להתענות בשבת, והנה היינו דוקא כשיש על זה שם תענית, אבל מי שמתענה לשם תענית, ואין לזה גדרי תענית, בזה נראה דמותר בשבת].

יש לעיין אם מותר להתענות ת"ח בערב יוהכ"פ, דלפי מה שכתב הטור דההיתר

להתענות בשבת הוא משום שהתענית עונג הוא לו, א"כ יתכן דדוקא בשבת דאיכא מצות עונג שבת, אבל בערב יוהכ"פ דאיכא מצות אכילה, ולא מצות עונג, א"כ בזה אסור להתענות ת"ח, ובפרט לפי מה שפסק המ"ב דאין חובה להתענות ת"ח.

ויש לעיין דהנה כתב הרמב"ם פ"א משבועות הלכה ו' דהנשבע להתענות בשבת וי"ט הוי שבעת שוא ולוקה משום שבעת שוא, ולכאו' הרי אולי יהי' לו תענית חלום בשבת, ואז הרי מותר לו להתענות, וממילא יחול עליו חיוב להתענות מצד שבעתו, ואמאי הוי שבעת שוא, ולגודל הקו' צ"ל דהנשבע להתענות כונתו תענית עם קבלה, ואילו ת"ח דשרי בשבת היינו רק בלא קבלה, וגם יכול לחזור בו באמצע התענית ולאכול, וכמו שצדדנו לעיל, ולכן גם כשחלם לו ומתענה מ"מ לא מהני תענית כזה לקיום שבעתו, ולפ"ז נמצא דהמתענה ת"ח בשבת אסור לו לקבל עליו התענית, [היינו להשיטות דמהני קבלה בלילה בדיעבד], דכל ההיתר להתענות ת"ח הוא רק בלא קבלה, עוד יש לומר דהנשבע להתענות בשבת הרי כונתו לבטל את המצוה, ואם יהי' לו תענית חלום בשבת, הרי לא קיים שבעתו, כיון דכל משמעות השבועה הוא לבטל המצוה.

נראה דהמקבל עליו להתענות למחר, ובליל התענית חלם חלום רע, דיצא ידי התענית שקיבל עליו, ולא אמרינן דהואיל ובין כך מתענה לחלומו אינו עולה לו, דכיון

אכל ואח"כ נזכר בחלומו כמו שמצוי כמה פעמים שאדם נזכר בחלומו רק באמצע היום, אם מהני מה שיתענה או לא.

יש להסתפק לפי המבואר במג"א סי' ר"ב דאף החולם לחבירו צריך להתענות, היינו דגם החולם יכול להתענות, וגם אם מספר לנחלם אז הנחלם צריך להתענות, אם החולם הודיע לנחלם את דבר החלום רק אחר כמה ימים, אם יש לזה מעלת בו ביום, או לא.

במ"ב סי' רפ"א סק"ז דהחולם על חבירו אין החולם רשאי להתענות בשבת, וצ"ע דאיתבדר בי מדרשא עובדא על הנצי"ב שחלם על הגר"ח בשבת והתענה, וזה דלא כהמ"ב.

דת"ח אינו חובה ממילא עולה לו, ועוד דאף אם הוא חובה, מ"מ כיון שכבר התחיל התענית מהלילה, א"כ קדם התענית לחלום, ושפיר עלתה לו התענית.

ובהא דליתב תענית לתעניתו, צ"ע אם חלם לו גם בליל ראשון אם מהני התענית לכפר על מה שהתענה בשבת, או לא.

לכאז' פשוט דבו ביום היינו תחלת היום, אבל אם אכל בתחלת היום ואח"כ נמלך להתענות ת"ח כבר לא מותר דהוי כמו לא בו ביום, וא"כ בשבת אסור לו להתענות ת"ח אחרי שכבר אכל, ומיהו אי לקושטא אין לזה דין תענית חלום א"כ מותר להתענות כיון דאין לזה שם תענית, ומצד עונג שבת הרי כבר אכל בשחרית, - ויש להסתפק אם

סימן כט

במשנה דעברו אלו ולא נענו

מוגדר כמו ר"ח כסליו ולכן נקט עברו אלו ולא נענו, אבל ה"ה דאם לא גזרו כלל תענית בג' ראשונות, דאפשר לגזור ג' אחרונות.

ב. שם, אוכלין ושותין מבעו". יעויין הסוגיא בפסחים ג"ד ב' ומבואר בגמ' דמבעו"י היינו לאפוקי בין השמשות, ורק שמואל דמפורש בדבריו דט"ב בין השמשות מותר, וגם מפורש בדבריו דת"צ

א. י"ב ב', מתני', עברו אלו ולא נענו וכו'. לעיל תנן הגיע ר"ח כסליו ולא ירדו גשמים, ולא תנן התם עברו אלו ולא נענו, משמע דאף אם לא התענו היחידים ג"כ גוזרין על הציבור, וכאן תנן עברו אלו ולא נענו, משמע דרק אם כבר גזרו ולא נענו, אז הוא דגוזרין עוד ג', אבל אם לא גזרו ג' ראשונות, אי אפשר לגזור ג' אחרונות, ומיהו יש לומר דאי"ז מוכרע דיתכן דאין כאן זמן

דינו כט"ב, [מדקאמר אין ת"צ בבבל אלא ט"ב בלבד, משמע דדין ט"ב כדין ת"צ], הוא דצריך לידחק דמבע"י לאפוקי משתחשך, וכד אמרו נימא מסייע לי' אין בין ט"ב ליוה"כ אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, הראי' רק לענין ט"ב, אבל לענין ת"צ נשאר הדפשטות דאסור, ורק שמואל סובר דמותר.

וכן להלן שם בגמ' דמקשינן דר' יוחנן אדר' יוחנן דהרי ר' יוחנן אמר ט"ב אינו כת"צ, מאי לאו לענין בין השמשות, הרי דבת"צ פשוט לגמ' דבין השמשות אסור, ורק לענין ט"ב דנו אי בין השמשות מותר, והנה בגמ' מייתי ברייתא אין בין ט"ב לת"צ אלא שזה אסור במלאכה, וזה מותר במלאכה, הא לשאר דברים זו"ז שוין, וא"כ מבריייתא זו מוכח דכשם דלענין ת"צ בין השמשות אסור ה"ה לענין ט"ב בין השמשות אסור, וכן למאי דמסיק קולי קולי קתני א"כ מבואר בבריייתא דת"ב לא קיל מת"צ, וא"כ ת"צ בין השמשות אסור ה"ה דט"ב בין השמשות אסור.

ויעויין בריטב"א במתני' דכתב דמבעו"י לאפוקי משחשיכה, אבל בין השמשות מותר, וצ"ע אמאי פירש כשמואל ולא כר' יוחנן, דלר' יוחנן גם ת"צ בין השמשות אסור, שוב ראיתי בריטב"א י"ב ב' וז"ל, ולענין בין השמשות של ט' באב קי"ל שהוא אסור, ואפשר שהוא הדין לת"צ, או אפשר שהוא הנכון דלת"צ הלכה כשמואל דספיקו מותר וכו' וכיון שכן נקטינן לקולא דהא איסורא דרבנן הוא, עכ"ל, ודבריו

תמוהין ביותר דהא רהיטת הסוגיא דבת"צ טפי יש לאסור בין השמשות, ועוד דפריך אר' יוחנן דאמר ט"ב אינו כת"צ מאי לאו לענין בין השמשות, ודחי דלענין נעילה, ואם איתא דלקושטא קי"ל כשמואל לענין ת"צ דבין השמשות מותר, א"כ אולי גם ר' יוחנן סובר כן, וזו כונתו דט"ב אינו כת"צ, דבת"צ בין השמשות מותר, ובט"ב בין השמשות אסור, ומבואר דפשוט לגמ' דאי ט"ב בין השמשות אסור דכל שכן ת"צ דבין השמשות אסור, שו"ר בשפת אמת שכבר תמה בכל זה על שיטת הרמב"ן והריטב"א.

ועוד יש לתמוה דהא להדיא בגמ' ר"פ אמר מאי אינו כת"צ אינו כג' ראשונות אלא כג' אחרונות, הרי להדיא דפשוט לגמ' דת"צ בין השמשות אסור, דאל"כ הו"ל למימר דאינו כת"צ דאינו כג' אחרונות דבהו בין השמשות מותר ובט"ב אסור, ומוכח דפשוט לגמ' דאי ט"ב אסור גם ת"צ אסור, וד' הרמב"ן צע"ג, - ויעויין מהרש"א פסחים שם, ובמה שהעיר עליו הרש"ש דלא הי' סברא לגמ' להחמיר בט"ב לענין בין השמשות טפי מת"צ, וצ"ע דהא קמן דהרמב"ן סובר דבת"צ בין השמשות מותר, ובט"ב אסור.

ג. פסחים שם, רש"י ד"ה בין השמשות, באכילה ובמלאכה וכו', והקשה המג"א דרש"י סותר עצמו, דכאן משמע דאיסור מלאכה דט"ב הוא משחשיכה, ואילו בתענית י"ג א' כתב רש"י דבליל ט"ב אין נוהג איסור מלאכה, וכמו בת"צ דאין איסור

מלאכה רק ביום, ולכא' יש לתמוה דהרי ברש"י ד"ה לא למלאכה, כתב של יום עצמו משתחשך ואשמועינן דבת"צ אסור ובט"ב מותר, וצ"ע דהרי גם בת"צ מותר משתחשך, וכבר תמה בזה מהרש"ל, ונדחק דכונת רש"י דבט"ב אילו הי' אסור מלאכה הרי גם משתחשך הי' אסור, אבל הרי פשטות ד' רש"י דקאי גם את"צ דאסור משתחשך, ואם כי זה נגד סוגיא מפורשת בתענית, אבל עכ"פ כבר אין את הסתירה שכ' המג"א בדעת רש"י, כיון דמה שכ' רש"י ובמלאכה משום דכאן רש"י סובר דגם ת"צ אסור במלאכה משתחשך.

ד. שם, ואסורין במלאכה וברחיצה, יש לעיין דהרי מלאכה אינה אסורה אלא ביום, ורחיצה אסורה גם בלילה, וא"כ אמאי נקט מלאכה בין אכילה לרחיצה דתרווייהו אסירי מבערב, וכבר הקשה כן בגבו"א, [ומנא אמינא לה דאיסור רחיצה הוא משחשיכה, חדא דתשה"מ ודאי הוא בלילה, ודומיא דהכי רחיצה הוא מבלילה, ועוד דבגמ' דנו בחייבי טבילות ופירש"י כגון גדה ויולדת, וא"כ מבואר דאסור לרחוץ גם בלילה].

שם, ונועלין את המרחצאות, יעויין בגבורת ארי דהוכיח מהגמ' דאינו דין לנעול המרחצאות, והוכיח כן מדאמרו בגמ' דמכדי תנן אסור ברחיצה, ונועלין את המרחצאות למה לי, ואם איתא הרי יש כאן דין דצריך לנעול, ומוכח דאין זה דין, ורק נכתב כדי לדיוק דרך חמין אסור וצונן מותר.

ולכא' דבריו נסתרין מהרמב"ם, דכתב ואסורין ברחיצת כל הגוף בחמין וכו', לפיכך נועלין את המרחצאות, והשתא בשלמא במתני' שפיר יתכן לפרש דאתא לאשמועינן דוקא חמין, אבל הרמב"ם הרי כתב מפורש דדוקא חמין, וע"כ דסובר דנועלין את המרחצאות הוי דין, ודלא כגבורת ארי, ואמנם קשה על הר"מ מהגמ' דא"כ איך דייק הגמ' דדוקא חמין מהא דתנן ונועלין את המרחצאות, והרי איצטריך לגופי' למימרא דצריך לנעול המרחצאות, ונראה דהר"מ מפרש הגמ' כך, דלא קשיא לגמ' אמאי תנן נועלין מרחצאות, אלא קו' הגמ' כיון דגם צונן אסור, א"כ מה תועלת יש בנעילת המרחצאות, והרי את הנהרות אי אפשר לסכור, ומוכח דרך חמין אסור, והשתא שפיר יש תועלת בנעילת המרחצאות, [שו"ר כעין זה בשפת אמת].

ובטור השמיט ונועלין את המרחצאות משום דסובר כהגבו"א, אבל השו"ע העתיק לשון הר"מ, ומשום דסובר דהוי דין לנעול המרחצאות.

ואמנם יש לשאול טעמא מאי צריך לנעול מרחצאות, אטו חיישינן לעוברי עבירה שירחצו, (ונראה לחדש דכונת התנא דאף חייבי טבילות שמוותרין לטבול, מ"מ נועלין להם את המרחצאות, וצריכינן לטבול במקום אחר, לא במרחץ הרגיל של כל השנה, שהי' בהם גם בית טבילה צונן), [ואפשר דאתא לומר דאף מי שמוותר לו לאכול,

דבתענית יחידים לא אמרינן הכי, דהוי סברא רק כשב"ד גוזרין על הצבור, אבל בתענית יחידים אם יכול להתענות רק תענית אחת חייב להתענות, ולפ"ז יש לדון באותן ג' אמצעיות או ג' ראשונות אם יש מי שאינו יכול להתענות כל הג' תעניות שכתב המג"א דאינו חייב להתענות כלל, מה הדין אם הוא ת"ח, אם מחוייב עכ"פ מדין תענית יחידים, או דילמא דמר"ח כסליו ואילך אין כלל מושג תענית יחידים].

ויש להסתפק בכונת המג"א אם דוקא כשב"ד גזרו ז', ויש אנשים שאין יכולים ז', אבל יכולים פחות מכן, בזה הוא דכתב דכיון דגזרו ז', א"כ אין חיוב להתענות פחות מג', אבל אם מלכתחילה אין הציבור יכולין לעמוד בז', בזה מודה המג"א דגוזרין פחות מז' לפי יכולת הציבור, או דגם בכה"ג אין גוזרין כלל.

שם, שהן י"ג תעניות על הציבור, יש לעיין וכי מניינא אתא לאשמועינן, והתוי"ט תירץ דאתא לאשמועינן דאין גוזרין יותר מי"ג תעניות, וכ"כ בריטב"א, ובגבורת ארי האריך לתרץ דב"ד גוזרין מתחלה כל הי"ג תעניות, ונפ"מ בדין הולך ממקום שמתענין למקום שאין מתענין שחייב להתענות כל הי"ג תעניות, אע"ג שהוא יצא ממקום שמתענין בג' ראשונות אפ"ה כבר ב"ד קיבלו על הציבור כל הי"ג תעניות, וצ"ע דלכא' יש בזה משום אקדומי פורענותא, דהב"ד קובעין מתחלה כל הי"ג תעניות.

ומסתמא גם מותר לו לרחוץ, אפ"ה נועלין את המרחצאות, שלא ירחץ במקום הרגיל].

במה שהקשה הגבו"א אמאי תנן ואסורין במלאכה בין אכילה לרחיצה, נראה ליישב דהתנא נקט כן אגב מתני' דלעיל דהתם תנן או"ש משחשיכה ומותרין במלאכה וברחיצה וכו', לכן תנן נמי הכא ואסורין במלאכה וברחיצה, והא דהתם תנן לה בכה"ג, ולא תנן למלאכה בסוף, נראה משום דאי הוה תנן אוכלין ושותין משחשיכה ומותרין ברחיצה וכו' הו"א דרחיצה דוקא משחשיכה מותר דומיא דאו"ש, ולכן הפסיק במותרין במלאכה, דזה ע"כ ביום דהרי אין איסור מלאכה בלילה אף לא בת"צ וממילא גם רחיצה מתפרש דגם ביום שרי, ולכן גם במשנתנו נקט התנא לפי הסדר דמשנה הקודמת, שיהא קל לזוכרם.

שם, עברו אלו ולא נענו ב"ד גוזרין עליהן עוד שבע שהן י"ג תעניות על הציבור, ובגמ' מבואר דעוברות ומניקות אי"צ להתענות רק ג' אמצעיים, ופירש"י משום דז' תעניות לא מצי למיקם בהו, והק' המג"א דלכה"פ יתענו ג' מתוך הז', ותירץ דאם אי אפשר להתענות כל הז' תעניות, אין מתענין כלל, וגם בג' תעניות אחרונות אם יש אדם חלוש שאינו יכול להתענות כל הג' תעניות, אף אין צריך להתענות תענית אחת.

[**וצ"ע** אם גם בתענית יחידים אמרינן הכי, דאם יש יחיד שאינו יכול להתענות כל הג' תעניות אינו מתענה כלל, ומסתברא

שם, עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן וכו', יש לעיין אם דוקא כשנהגו כל חומרי הי"ג תעניות ואפ"ה לא נענו, בזה הוא דממעטין במו"מ, או דילמא דלאו דוקא, אלא כיון שהגיע זמן שעברו ז' תעניות אף אם בפועל לא נהגו תעניות אלו משום איזה טעם, ג"כ ממעטין במו"מ.

שם, היחידים חוזרין ומתענין עד שיצא ניסן, יש לעיין אם עד שיצא ניסן קאי רק על היחידים חוזרין ומתענין, או דקאי גם על ממעטין במו"מ דהוא עד שיצא ניסן, - הנה נחלקו השו"ע והרמ"א בס' תכ"ט, דעת השו"ע דבניסן רק ת"צ אין מתענין, ודעת הרמ"א דגם תענית יחיד אין מתענין, ולכאו' כאן במשנה מבואר דיחידים מתענין בניסן, וצע"ג על הרמ"א.

כתב הר"מ דהא דיחידים חוזרין ומתענין מותרין באכילה בלילה ומותרין ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשה"מ, והנה זה אינו מבואר להדיא בגמ', ומסברא הבין כן הר"מ.

ה. **שם** בגמ' בשלמא כולוהו אית בהו תענית רחיצה וסיכה ותשה"מ, צ"ע אמאי השמיטו נעילת הסנדל, והוי גם בנעילת הסנדל דוקא דאית ב' תענוג וכמבואר בסוגיא.

ו. **שם**, קדשו צום קראו עצרה וכו', מבואר דעשיית מלאכה הואיל וילפינן לה מעצרת, וכתיבא סמוך לאסיפת זקנים, מינה לפינן דדוקא ביום דומיא דאסיפת זקנים,

אבל איסור אכילה דלא כתיבא סמוך לאסיפת זקנים, זה הוי מהלילה, ולכאו' נראה דהא דשקדו חז"ל לא לאסור מלאכה מבליילה, היינו משום דמלאכה צער הוא לו, ולכן יש ענין שיעשה מלאכה כדי שיצטער.

שם, ואימא מטיהרא וכו', יש לתמוה הרי רש"י מפרש דאין אסיפת זקנים בלילה מפני שבלילה נמצאים בביתם, וא"כ מדוע שנאסור במלאכה רק מטיהרא ולא משחרית, והרי בשחרית כבר יש אסיפת זקנים, ואף אם לא הי' מימרא דרב הונא דמצפרא כנופיא, ולצורך התענית היו מתאספים רק בצהריים, אפ"ה שייך לאסור מלאכה בשחרית, כיון דאף דאין דין אסיפת זקנים מצפרא, אבל עכ"פ יש מציאות של אסיפת זקנים בצפרא.

ועוד קשה מאי משני מצפרא כינופיא, סו"ס תיקשי דאימא דמחצות היום ואילך מותר במלאכה דהרי אז כבר ליכא אסיפת זקנים, וכמו דבסלקא דעתך דהוה ס"ל דאסיפת זקנים הוא רק מהצהריים, הוה ס"ל דבשחרית מותר בעשיית מלאכה, ה"נ כעת דאסיפת זקנים הוא מצפרא, אמאי לא נימא דרק מצפרא אסור בעשיית מלאכה, ומטיהרא מותר.

ז. **לעיל** נתקשינו אמאי תנן שהן י"ג תעניות על הציבור, וכי מניינא אתא לאשמועינן, ואפשר דהנה אין ת"צ בבבל, ומפרש הרמב"ן משום דבעינן נשיא, וכשאין נשיא אין יכולין לגזור ת"צ, והשתא נתחדש במשנה דגם ג' ראשונות הגם דאין

להם חיוב ת"צ גם אותם אי אפשר לגזור בבבל, דכל דליתא בג' אחרונות ליתא בג' ראשונות, ולכן האידנא ליכא כלל תענית גשמים אף לא ג' ראשונות, וכן תענית יחידים לא שייך האידנא, דכיון דליכא בת"צ ליכא נמי ביחידים.

הא דתנן במתני' היחידים חוזרין ומתענין עד שיצא ניסן, לכאוו' מה הלשון חוזרין,

ואפשר דאתא לומר דרק אם כבר התענו בי"ז מרחשון יכולים לחזור ולהתענות, אבל מי שבי"ז מרחשון לא ה' יחיד, ובמשך החורף נעשה יחיד, הוא אינו חוזר ומתענה, ואפשר דהיינו דאינו חייב להתענות, אבל רשאי להתענות, ואפשר גם דאינו רשאי להתענות דהרי בניסן אין רשאי להתענות, ולכן התיירו רק למי שכבר התענה בתורת יחיד בי"ז מרחשון.

סימן ל

באיסור רחיצה בט"ב ובאבל והמסתתף

א. י"ג א', אמר רפרם בר פפא א"ר חסדא כל שהוא משום אבל כגון ט"ב ואבל אסור בין בחמין בין בצונן וכו'. מרש"י נראה דלא גריס אבל, שהרי כתב וכל שכן אבל ממש שמתו לפניו, משמע דלא גריס בגמ' אבל, אלא מדנפשי' קאמר דכל שכן אבל ממש דאסור בצונן, וכן נראה מהתו' שכתבו כל שהוא משום אבל כגון ט"ב אסור אפי' בצונן, ואבל אסור בין בחמין בין בצונן, משמע דרב חסדא איירי רק בט"ב, אלא דהתו' מוסיפים דאבל גופא ג"כ אסור בצונן, וזה דלא כהב"ח.

והנה אי היכא דמשום תענוג מותר בצונן, מ"ט ביוהכ"פ אסור אפי' בצונן, וכבר יישב הב"ח באות א' דהיכא דהוא דאורייתא אסור אפי' בצונן, והיכא דהוא מדרבנן בזה

תלוי אי הוי משום אבל, או משום תענוג, והנה אף להסוברים דאיסור רחיצה ביוהכ"פ הוא מדרבנן, אבל כיון דעיקר יוהכ"פ הוא דאורייתא, לכן גם באיסור דרבנן של רחיצה החמירו דאף בצונן אסור, [ואולי ניתן לחדש דאף להסוברים דרחיצה ביוה"כ הוא מדרבנן, היינו רחיצה בצונן, אבל רחיצה דחמין הוי דאורייתא].

שם, אמר רב אידי בר אבין אף אן נמי תנינא וכו', לכאוו' הרא"ה היא רק להא דת"צ מותר בצונן, אבל עדיין אין ראי' דמשום אבל אסור אף בצונן, ונראה דבאמת הרא"ה היא גם דבאבל אסור בצונן, דהרא"ה דבת"צ מותר בצונן, היינו לא מיתור דנועלין את המרחצאות, אלא דאי אסור גם בצונן, א"כ מה תועלת יש בנעילת המרחצאות, הרי

אפ"ה מותר, ולא מבעיא עשרה בטבת ותענית אסתר דהם בחורף ואין כל כך תועלת ברחיצה, וזה דוחק דסו"ס גם בחורף איכא תענוג ברחיצה בחמין].

וכתבו תו' ורבנו יואל אסר לרחוץ בחמין, ולא נתפרש טעמא מאי, והרי אין כונתו להא דראוי לבעל נפש להחמיר בכל תענית ברחיצה וסיכה, דא"כ גם להפסיק מבעו"י, יש להחמיר, ועוד דרבנו יואל אסר משמע מדינא ולא חומרא, וצ"ע.

ב. שם, לימא מסייע לי' כל חיבי טבילות טובלין כדרכן וכו', למאי דמוקי לה בחמי טבריא, כיון דרק בחמין אסור, א"כ יש לדון אם גם בדאפשר בצונן מותר בחמין, או רק היכא דליכא צונן מותר בחמין, ומהא דמוקי רב פפא מימרא דר"ח בכה"ג דליכא צונן, מבואר דת"ק דאמר טובל כדרכו מצי להתפרש גם בדאיכא צונן, וע"כ דכיון דאישתרי אישתרי.

ומיהו יש לעיין דבשלמא יוהכ"פ דאסור גם בצונן שייך לומר הואיל ואישתרי בצונן אישתרי נמי בחמין ואע"ג דאיכא צונן, כיון דאף אם יטבול בצונן הוא משום שריותא דטבילה, אלא בט"ב דשרי צונן, א"כ אמאי התירו לו בחמין היכא דאפשר בצונן, וצ"ל דהא דחיבי טבילות טובלין כדרכן, אין זה גדר דחוי, דמצות טבילה דחי אסור רחיצה, אלא הוי הותרה, והיינו דטבילה לא הי' בכלל איסור רחיצה, דרק רחיצה גזרו, ולא טבילות, ולכן מותר טבילה בחמין אף היכא דאפשר

כיון דבין כך אי אפשר לסכור הנהרות, א"כ מה תועלת בנעילת המרחצאות, ומוכח דבצונן מותר ובחמין אסור, ואז שפיר יש תועלת בנעילת המרחצאות, והשתא שפיר מוכח דבט"ב אסור אפי' בצונן, דמדלא תנן בט"ב דנועלין את המרחצאות, מוכח דאסור אפי' בצונן, ואז אין תועלת בנעילת המרחצאות, ומוכח שפיר דכל שהוא משום אבל אסיר אפי' בצונן, [ויעויין לשון רגמ"ה מכדי קתני אסירא ברחיצה דרחיצה משמע דחמין וכו', ואין מובן אמאי הוצרך לפרש כן דרחיצה משמע בחמין].

תוד"ה וכל, ועכשיו שאין ת"צ בבבל אלא ט"ב מותרין אפי' בחמין אפי' י"ז בתמוז וצו"ג, יש לעיין מאי אתא לאשמועינן, והרי פשיטא דכיון דמותר לאכול בהם משחשיכה הרי דאין להם חומר של תע"צ, וכיון דאין להם חומר של תע"צ פשיטא דמותר ברחיצה, דאי באכילה מותר כל שכן ברחיצה דמותר, ונראה דכונתם כך דהי' מקום לומר דהא דמותרין ברחיצה היינו רחיצת צונן, אבל חמין אסור, אבל כיון דכאן מתבאר בגמ' דאף ת"צ דאסור ברחיצה היינו דוקא רחיצת חמין ולא רחיצת צונן, א"כ ע"כ דהא דמותרין ברחיצה היינו אפי' רחיצת חמין, ולפ"ז שפיר כתבו דממילא האידנא מותר לרחוץ אפי' בחמין, והא דהדגישו אפי' י"ז בתמוז וצו"ג, יש לעיין מאי רבותא בהני טפי מעשרה בטבת ותענית אסתר, [ובדרך רחוק טובא יתכן דכונתם דאפי' דהם בימות החמה, ויש תענוג גדול ברחיצה בימים אלו

וזה כל חד כדאיתא, והיינו בת"צ בחמין, ובאבל בצונן, ואף אם נדחוק דקו' הגמ' דוכן אתה מוצא באבל משמע לגמרי, וכיון דבאבל מתפרש בצונן ה"ה בתע"צ מתפרש בצונן, אכתי תיקשי למאי דמשני אשרא, מה צריך לידחק כל כך ולפרש דקאי אשאר, הרי נוח טפי לומר דקאי ארחיצה וכאן בחמין כאן בצונן.

ואין לומר דהגמ' סברה דהא דאבל אסור להושיט אצבעו בחמין, היינו לאו דוקא באבל, אלא כלל'א הוא דהיתר דפניו ידיו ורגליו לא נאמר בחמין, וממילא קשיא ארב חסדא דלדידי' לא שייך בתע"צ היתר דפניו ידיו ורגליו כיון דבצונן מותר כל גופו ובחמין אסור אפי' פניו ידיו ורגליו, וזה אינו, דהא לקושטא לבתר דמשני אשאר, גם נשאר דרחיצה בתע"צ מותר פניו ידיו ורגליו, והיינו בחמין, ומבואר דזה לא קשיא לגמ', כיון דרב ששת דוקא באבל קאמר דאסור להושיט אצבעו בחמין.

והנה מרב ששת ג"כ יש לסייע לרב חסדא דיש הפרש בין משום אבל לבין משום תענוג, דמשום אבל אסור אפי' פניו ידיו ורגליו, ומשום תענוג מותר פניו ידיו ורגליו.

ד. **שם**, תא שמע דא"ר אבא הכהן משום ר' יוסי הכהן, מעשה ומתו בניו של ר' יוסי בר' חנינא ורחץ בצונן כל שבעה. יש לעיין מה הלשון אומרת כל שבעה, וכי רחץ כל יום מימי השבעה, ורש"י כתב ורחץ בצונן תוך שבעה גרסינן, ונראה דגרסינן לא קאי

בצונן, ואף אם צונן מותר, כיון דנאסר רק סוג רחיצת חמין, ולא סוג טבילת חמין, ונפ"מ לקושטא בת"צ דבחמין אסור וצונן מותר, דחייבי טבילות מותרין גם בחמין, ובט"ב פשיטא דמותרין אף בחמין דהרי גם בצונן אסור, וא"כ איכא סברא דהואיל ואישתרי אישתרי, והחידוש הוא דאף בת"צ דבצונן מותר, אפ"ה מותר לחייבי טבילות אף בחמין, ואף בדאיכא צונן.

והנה משמע דהא דמוקמינן לר"ח דוקא בדליכא צונן, היינו רק אם צונן מותר, אבל לקושטא דגם צונן אסור בט"ב מתפרש אף בדאיכא צונן, ומבואר דלר"ח לא רק בחמין אסור לטבול, אלא גם בצונן אסור לטבול.

והנה גם מר"ח מוכח דאיכא חומרא בדבר שהוא משום אבל, דהא קאמר פעם אחת בשנה, וא"כ דוקא בט"ב סובר דאסור לטבול, אבל בת"צ סובר דמותר לטבול בחמין, הרי דחמור ט"ב דמשום אבילות, מת"צ דמשום תענוג.

ג. **שם**, תא שמע כשאמרו אסור במלאכה וכו' לא אשאר. מה שפירשו תו' דקו' הגמ' דע"כ דאבל איירי בצונן וראי' דמותר בצונן וקשיא לר"ח דאסור בצונן, אין מובן כלל, וכמשה"ק הגרע"א, דהרי רב חסדא לא אסר בצונן רק כל גופו, ולא פניו יו"ר, אלא ע"כ דקו' הגמ' מהא דבת"צ ג"כ קאי אצונן וא"כ מבואר דגם בת"צ אסור צונן, וגם זה אין מובן מאי קו', דהרי ברייתא עיקר הדין קאמר דאיסור רחיצה הוא רק כל גופו,

וחמרא, מכאן קצת משמע כמו שדייקנו לעייל מרש"י דיינו גורס בדרב חסדא אבל, דא"כ הו"ל למימר ורבא אמר.

והנה משמע מדקאמר מידי דהוה אבשרא וחמרא דרק אבל מותר לרחוץ בצונן, אבל בט"ב דאיסור בשרא וחמרא אסור גם לרחוץ בצונן.

ולרבא הואיל ובצונן מותר כל גופו, א"כ ברייתא דתני וכן אתה מוצא במנודה ובאבל ע"כ אשאר, דהרי לענין רחיצה ממנ"פ אי בחמין אפי' אצבעו אסור, ואי בצונן אפי' כל גופו מותר.

שם ב', אלא לאו בצונן, צ"ע מה ראי' דלמא רשאה אבל אינה חייבת, וכבר כתבו תו' דרשאה ר"ל חייבת, והשתא פריך שפיר לרבא, והנה גם למאי דמשני אכיחול ופירכוס, מתפרש רשאה היינו חייבת, ויש לעיין אם כונת התו' דאין הבוגרת רשאה מתפרש דאינה חייבת, אבל לעולם היא רשאה, או דילמא דלעולם אין הבוגרת רשאה היינו כפשוטו דלא רק דאינה חייבת, אלא גם אינה רשאית, אלא דהדיוק דנערה רשאה מתפרש דגם חייבת.

והנה אין מובן קו' הגמ' מרב חסדא דאבל אסור להושיט אצבעו בחמין, [צ"ע דלעיל עמוד א' רב ששת הוא דקאמר לה, וכאן רב חסדא, ועוד דאיך יתכן דרב חסדא קאמר לה, דא"כ נמצא דסובר דרק חמין אסור אפי' אצבעו, אבל צונן מותר אצבעו וכן פניו ידיו ורגליו מותר, והרי בתו' נתבאר

אתוך ז', אלא גרסינן היינו בצונן, ועכ"פ גירסתו אתי שפיר טפי דלא רחץ כל שבעה אלא רחץ פעם אחת בתוך הז', ולגירסת כל ז', יש לפרש דהכונה שבכל "שבעה" שישב על א' מבניו רחץ פעם אחת ומיהו זה אינו דהרי אם ההיתר רק משום שתכפוהו אבליו, א"כ אין היתר בכל שבעה לרחוץ [ולהלן] אמר רבא אבל מותר לרחוץ בצונן כל ז', התם לא קשיא הלשון "כל" כיון דדין קאמר דבכל יום מימי הז' מותר לרחוץ, ורק כאן דהוא סיפור עובדא דרחץ כל ז' בזה אין מתאים הלשון "כל" דהרי רחץ רק פעם אחת].

והנה משני שתכפוהו אבליו, וא"כ אדרבה מדוייק מברייתא כרב חסדא דמדקאמר מעשה ומתו בניו של ריב"ח משמע דרק משום תכפוהו אבליו מותר בצונן, אבל יש לעיין דהרי לעיל בסוגיא מבואר דחייבי טבילות מותרין בחמין אף היכא דאפשר בצונן [וכדהוכחנו לעיל], וא"כ מאי שנא תכפוהו אבליו דשרי רק בצונן ולא בחמין, ועוד דגם אם ליכא צונן מסתברא דאסור בתכפוהו אבליו בחמין, ומאי שנא מחייבי טבילות, וצ"ל כמש"נ לעיל, דטבילה לא הוי סוג רחיצה, ולא הוי בכלל האיסור, ולכן מותר בחמין, ואף היכא דאיכא צונן, אבל כאן דהוי רחיצה לכן רק בצונן מותר ולא בחמין, ודומיא דבתער ולא במספרים, - ויש לעיין אמאי לא תנא בברייתא תכפוהו אבליו רוחץ בצונן.

ה. **שם**, אמר רבא אבל מותר לרחוץ בצונן כל שבעה מידי דהוה אבשרא

מהא דר' יוסי בר' חנינא רחץ בצונן כל שבעה, ואפשר דעיקר הוכחת הגמ' דחזינן דצונן לאו שמה רחיצה, וא"כ ה"ה לענין ט"ב לאו שמה רחיצה, אבל לעולם רב חסדא לא איירי לענין אבלות.

ובזה מיושב קו' הגרע"א בגהש"ס שהקשה איך אמר רב חסדא זאת אומרת אבל אסיר בתכבוסת, ופירש"י מדמוקמינן בכיחול ופירכוס, ה"ה בתכבוסת, והרי רב חסדא לשיטתו אין צריך לאוקמי בכיחול ופירכוס, דמצי לאוקמא ברחיצת צונן דהרי רב חסדא סובר דאבל אסור לרחוץ בצונן ובזה הוא דמתירין לנערה, ולמה שנתבאר ניחא דרב חסדא לא איירי כלל באבל, ורק לענין ט"ב איירי.

ובעיקר קו' הגרע"א יש ליישב דגם אם אבל אסור ברחיצה, עדיין מתפרש ניוול לא רק ארחיצה אלא גם אכיחול ופירכוס.

ו. **בספר** גבורת ארי הקשה מאי כגון ט"ב ואבל, והרי ליכא עוד שהוא משום אבל חוץ מאלו, ודחק לפרש דקאי אמנודה ומצורע, והנה קושייתו רק אי גרסינן ואבל, אבל למה שנתבאר דמשמע מרש"י דלא גרסי ואבל א"כ ניחא הלשון כל שהוא משום אבל כגון ט"ב.

שם בגבו"א ד"ה ובמאי, עיקר קושייתו כבר נתקשינו בזה סק"ג דאין מובן קו' הגמ' דהרי שפיר ניתן לפרש וכן אתה מוצא באבל לענין פניו ידיו ורגליו בצונן.

דקו' הגמ' ארב חסדא מברייתא דוכן אתה מוצא במנודה ובאבל, משום דהוה משמע לגמ' דרב חסדא אסור בצונן אף פניו ידיו ורגליו, והרי כאן מבואר דדוקא חמין אסור פניו ידיו ורגליו], דלמא הגם דאבל אסור בוגרת מותרת, דומיא דכיחול ופירכוס דאבל אסור ובוגרת מותרת, וכן אם מוקמינן בצונן, הרי ג"כ נמצא דאבל אסיר ובוגרת מותרת כל גופה, וא"כ גם בחמין נימא הכי, וכבר ביאר מהרש"א דכיון דהחמירו בחמין דאפי' להושיט אצבעו אסור, אין לחלק בין נערה לבוגרת, משא"כ בצונן דלא החמירו כל כך, ולכאו' אכתי תיקשי מכיחול ופירכוס דאסור באבל ומותר בבוגרת.

והנה כתב מהרש"א וה"ה דהו"מ לסיועי מהך ברייתא לרפרם בר פפא דאסר לעיל צונן באבל, והנה צ"ע א"כ אמאי לא סייעוה באמת מהך ברייתא, והרי אמר לעיל לימא מסייע לי, וא"כ אמאי לא סייעוה מהך ברייתא נמי, ומכאן הוכחה גדולה דלא גרסינן במילתי' דרב חסדא אבל, דרב חסדא איירי רק בט"ב, דאסור צונן, ולכן לא סייעוה מהך ברייתא.

והנה רבא מוקי לה לכיחול ופירכוס, ולפי מה שכתבנו לעיל דרבא מודה דבט"ב אסיר לרחוץ בצונן, א"כ יש לדון בוגרת בט"ב אי רוחצת בצונן ומיהו נראה דרק באבילות דהוא כל ז' בזה שייך ניוול, אבל בט"ב שהוא יום אחד לא שייך ניוול.

אבל לכאו' איך יתכן לומר דרב חסדא לא איירי באבל, והרי הקשו על רב חסדא

ורגליו בצונן, ולפ"ז גם לרפרם קשיא ברייתא דכמו דמבואר בגמ' דאי אבל אסור להושיט אצבעו בחמין, אין סברא להתיר לבוגרת, ה"נ בצונן אי אסור להושיט אצבעו אין סברא להתיר בוגרת.

והנה עיקר דבריו כבר נתבאר בריטב"א שכתב וז"ל, נראין דברים דאסור לגמרי ואפי' אבר אחד דלא פליג אמאי דא"ר אלעזר אסור לאדם שיושיט אצבעו במים בט' באב כדרך שאסור ביוהכ"פ וכו', וכונתו דכמו דלענין ט"ב אסור אפי' פניו ידיו ורגליו, ה"ה לענין אבל אסור אפי' פניו ידיו ורגליו בצונן, ולפי זה לא גרס הריטב"א בקו' הגמ' מברייתא דוכן אתה מוצא במנודה ובאבל במאי אילימא בחמין, דהרי רב חסדא אסר גם בצונן פניו ידיו ורגליו באבל, אלא קו' הגמ' כפשוטו דלרב חסדא מתבאר דאבל אסור אפי' פניו ידיו ורגליו בצונן, ובברייתא מבואר דאבל מותר פניו ידיו ורגליו.

ולנוסחאות דגרסי אי בחמין והא"ר ששת [הריטב"א גריס רב חסדא כמו בעמוד ב' דגרסינן רב חסדא, וברש"ש נתקשה בזה יעו"ש] אבל אסר להושיט אצבעו בחמין, כ' הריטב"א דאינהו לא גרסי בדרב חסדא אבל, ולכן לא נתבאר בדרב חסדא דאבל אסור לרחוץ בצונן פניו ידיו ורגליו, וכ' הריטב"א ואע"פ שאח"כ חזרו והקשו מדריב"ח וכו' השתא מיהת ניחא להו לאקשווי מתענית ציבור וכו', כונת הריטב"א דאף אי לא גרסינן אבל מ"מ הרי מקשינן בגמ' מריב"ח דרחץ בצונן, ש"מ דבמימרא דרפרם

ודע דלכא' יש סתירה בגבו"א, דלעיל כתב דמלישנא דרפרם משמע דאף בצונן אסור פניו ידיו ורגליו דומיא דחמין, ולפ"ז הרי אתיא קו' הגמ' כפשוטה, וכמבואר בתוד"ה וכן דכנראה ג"כ הבינו דלרב חסדא אסור פניו ידיו ורגליו בצונן, וכדכתב ברש"ש לאפוקי ממהש"ס דאמנם נתקשה בזה משום שסובר דרפרם אסר רק כל גופו בצונן, ועכ"פ כיון דהגבו"א סובר דרפרם אסר אפי' פניו ידיו ורגליו א"כ קו' הגמ' כפשוטה, ומה הוצרך לידחק בזה.

ז. תוד"ה וכן, ומשני אשאר כלומר אשאר דינן אנעילה וסיכה, הב"ח הגיה אנעילה ומלאכה, ולפ"ז מבואר בגמ' דאבל מותר בעשיית מלאכה בלילה, ולכא' לא מצאנו כן בפוסקים ז"ל, וצ"ל דוכן אתה מוצא באבל היינו דאסור במלאכה, אבל היתר דלילה לא קיים באבל דכיון דטעמא דהיתר מלאכה בלילה בת"צ משום דומיא דאסיפת זקנים ביום, הך טעמא לא שייך באבל, אבל קשה דכמו דמתפרש אאיסורא דמלאכה, ולא אשירותא דלילה, ה"נ יכול להתפרש אאיסורא דרחיצה, ולא אשירותא דפניו ידיו ורגליו, וצ"ע.

ח. יעויין לעיל סק"ה מה שהבאנו מקו' מהרש"א, אמאי לא סייעוה לרפרם מברייתא דאין הבוגרת רשאה, ורש"ש כתב ליישב קו' מהרש"א דרפרם סובר דאבל אסיר אף פניו ידיו ורגליו בצונן, וכדכיל לאבל בהדי ט"ב, והרי ט"ב אסור אף פניו ידיו ורגליו בצונן, וה"ה אבל אסור אף פניו ידיו

להגמ' לאקשוויי מת"צ משום דאין ברור דרב
חסדא אוסר באבל פניו ידיו ורגליו בצונן.

נכלל גם איסור רחיצה בצונן לאבל, וא"כ גם
כאן הו"מ הגמ' לאקשוויי מאבל, אלא דניחא

סימן לא

עוד בסוגיא דרחיצה בת"צ ובאבל

אלא דבתו' לא משמע כן שכתבו דרבנו יואל
אסר לרחוץ בחמין, והנה אין מובן
אמאי אסר והרי אין לזה דיני ת"צ, וצ"ל
דדעת רבינו יואל כמש"כ המ"ב סי' תק"ג
דבעל נפש יחמיר בכל הד' צומות לא לרחוץ,
והנה הרי למה שנתבאר יש לאסור גם רחיצה
בצונן, דאם אנו מחמירים לנהוג בד' צומות
כדין ת"צ, הרי הוא משום אבילות ואסור גם
בצונן, ומוכח מדברי רבנו יואל דג' צומות
אינם מדין אבילות, ולכן אף אם מחמירים
לדונם כת"צ מ"מ מותר בצונן.

ובעיקר הדבר קשה דהנה במ"ב משמע דהא
דבע"ג יחמיר, משום דהטעם דאין
בג' צומות דין ת"צ מבואר ברמב"ן דהטעם
משום דהוי שלום, ולכן האידנא דמצוי גזרות
וכמש"כ השעה"צ סקי"ט, יש מקום להחמיר,
אבל להתו' דמשמע דהטעם משום שאין ת"צ
בבבל, א"כ מה מקום להחמיר בזה, אטו בת"צ
שגוזרים בבבל גם סובר רבנו יואל דאסור
רחיצה בחמין.

ב. והנה ביוהכ"פ אסור בצונן, אע"ג דהוי
משום תענוג, ולא משום אבילות,
וצ"ל דדאורייתא שאני, וכ"כ הב"ח, וכבר

א. י"ג א', אמר רפרם בר פפא א"ר חסדא
כל שהוא משום אבל כגון ט"ב
ואבל וכו'. בגבורת ארי הקשה מאי כגון, הרי
אין לנו חוץ מט"ב תענית שהוא משום
אבילות, ותיירץ דקאי אמנודה ומצורע, והא
דבתענוג נקט כגון ת"צ, אע"ג דליכא חוץ
מת"צ, התם אגב דנקט כגון גבי אבילות, נקט
נמי כגון גבי תעניות.

ולכא' ה' נראה לומר דגם י"ז בתמוז ועשרה
בטבת וצום גדליה נמי משום אבילות
נינהו, דכל תעניות שהם על העבר הם מדין
אבילות, ורק ת"צ שנקבע משום צרות או
משום גשמים זה הוי משום תענוג, ולכן גם
י"ז בתמוז אילו ה' בדין ת"צ ה' אסור
ברחיצה גם בצונן, אלא דלקושטא אין בזה
נפ"מ שהרי י"ז בתמוז וצו"ג לא הוי ת"צ,
וטעמא משום דבזמן דאיכא שלום אין חובה
להתענות, ורק משום דכבר קיבלו עליהם,
וקיבלו לא לחומר תע"צ ליאסר ברחיצה,
[ודברי התו' שכתבו ועכשיו שאין ת"צ בבבל
אלא ט"ב מותרין אפי' בחמין, תמוה, דהרי
הא די"ז בתמוז אין אסור ברחיצה הוא לא
משום דאין ת"צ בבבל, וכבר בקרן אורה
תמה בזה].

הוא אף היכא דאיכא צונן, א"כ מנלן דלמסקנא הדרינן מהך סברא, והרי אין רמז בגמ' דחזרו מזה, דהרי רק בר"ח הוצרכו לפרש דליכא צונן.

ובקרן אורה כתב והא דלא תיקשי לי' אמאי התירו לו טבילה בחמין, י"ל דטבילה בחמין עדיפא משום חציצה, ולא הבנתי כונתו אמאי בחמין ליכא חציצה טפי מצונן, עוד כתב ומכאן משמע דלענין יוהכ"פ אין חילוק בין חמין לצונן וכו', כונתו דהגם דביוהכ"פ אסור גם צונן, מ"מ אם נימא דחמין אסור מדאורייתא, א"כ אמאי מותר בחמין כשאפשר בצונן, וצ"ע דהרי בט"ב גם מתירים לו בחמין אע"ג דאיכא צונן, וצונן מותר, וא"כ ה"ה לענין יוהכ"פ נתיר בחמין אע"ג דהוא מדאורייתא.

וגראה דכונתו דנהי דזה מבואר בגמ' דבת"ק מתפרש אף בדאיכא צונן, אבל למסקנא הרי ט"ב אסור צונן, וא"כ יתכן דלכן מותר גם בחמין כיון דאף צונן אסור, [ואף דבס"ד חשבנו להתיר בחמין אף אם צונן מותר, יש לומר דבאמת הגמ' הו"מ למיפרך דאי מותר צונן לא יתכן להתיר חמין, אלא דבין כך לא קאי למסקנא, כיון דלמסקנא ט"ב אסור בצונן, וליכא מאן דפליג בזה], ולכן הוכיח מיוהכ"פ דבזה אי צונן מדרבנן וחמין מדאורייתא עדיין ליתסר בחמין, ומוכח דליכא חילוק בין חמין לצונן מדאורייתא.

ועכ"פ נמצינו למידין מהקרן אורה דסובר דבת"צ דצונן מותר וחמים אסורים,

קדמו הר"ן ביומא, ופשוט דאף להסוברים דאיסור רחיצה הוא מדרבנן, אבל כיון דיוהכ"פ הוא דאורייתא, לכן החמירו דגם בצונן, ורק בדרבנן יש חילוק בין אבילות לתענוג, ויש להבין אמאי מדיני האבילות אסרו גם בצונן, ובתענוג רק בחמין, והי אפשר לפרש דכשנאסר משום תענוג, האיסור הוא מעשה הרחיצה, אבל באבילות האיסור גם תוצאות הרחיצה, וגם בצונן איכא תועלת מתוצאת הרחיצה, אבל כשהאיסור הוא במעשה הרחיצה בזה רק בחמין אסור.

ובפסחים ג"ד ב', אין בין ט"ב ליוהכ"פ אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, וא"כ מהך ברייתא משמע דט"ב אסור בצונן כמו יוהכ"פ, ואמאי לא סייעה לרפרם מהך ברייתא, וכבר הקשה כן בשפת אמת, שו"ר שגם קרן אורה הקשה כן, ותירץ משום דאיכא ברייתא אחריתי דאין בין ט"ב לת"צ אלא שזה אסור בעשיית מלאכה, ונהי דר"פ מפרש קולי קולי קתני, מ"מ לא פסיקא לי, ותירוצו דוחק, ואפשר ליישב דגם ביוהכ"פ לא למדנו להדיא דאיסור רחיצה הוא גם בצונן, ולכן אין להביא רא' מברייתא דאין בין ט"ב ליוהכ"פ.

ג. **שם**, לימא מסייע לי' כל חייבי טבילות וכו', לעיל סי' ל' כתבנו דמוכח מהסוגיא דבט"ב מותר לטבול בחמין הגם דאפשר בצונן, שו"ר דבשפת אמת דן לומר דאולי למאי דמפרש ר"פ דליכא צונן ה"ה דת"ק מתפרש בדליכא צונן, ולכא' זה אינו, דאם מבואר בגמ' דת"ק דשרי טבילה בחמין

לקושטא נמצא דהא דמותר לטבול בחמין, היינו דוקא ברגיל בכך, והשתא בשלמא בט"ב מובן דהגם דגם בצונן אסור, מ"מ עדיף לטבול בצונן ולא בחמין, כיון דבחמין אסור גם מצד ת"צ, ולא רק מדין ט"ב, אבל ביוהכ"פ דבין כך אסור צונן, א"כ למה אסור בחמין, ומוכח דגם ביוהכ"פ איכא גזירת רחיצה דת"צ.

ומיהו א"כ תיקשי מה מהני דרגיל בכל השנה לטבול בחמין, וזה קשה גם אט"ב דלכו"ע יש בזה איסור דת"צ וא"כ אמאי מותר בחמין, ואף אם רגיל כל השנה לטבול בחמין, אמאי זה סיבה להתיר לו בט"ב לטבול בחמין אם אפשר בצונן, ועיין להלן סק"ט.

ה. שם, תא שמע כשאמרו וכו', יעוין פי' רש"י, ויעויין גם פי' התו', ובמה שהק' הגרע"א, ויעויין מה שיישב הרש"ש, ובעיקר פירוש דהרש"ש כבר קדמו הריטב"א, אלא דבריטב"א מבואר דלהך פירושא לא גרסינן בגמ' ובמאי אילימא בחמין האמר רב ששת וכו', וא"כ לגירסתנו בגמ' אי אפשר לקיים פירוש זה דהרש"ש, ושפיר קשיא לי להגרע"א ז"ל.

וכן גם מה שיישב הרש"ש קו' מהרש"א לפי שיטתו דרב חסדא אוסר באבל פניו ידיו ורגליו בצונן, גם זה אינו מתיישב לפי גרסתנו בגמ', וא"כ שפיר קשיא לי למהרש"א ז"ל.

ו. שם, אמר רבא אבל מותר לו לרחוץ בצונן כל ז' מידי דהוה אבשרא

חייבי טבילות שיש להם צונן אין יכולין לטבול בחמין דכיון דצונן מותר לא הותר טבילה בחמין.

שו"ר בשטמ"ק תמורה י"ב ב' שפירש דקו' הגמ' אילימא בחמין טבילה בחמין מי איכא, דהכונה דהואיל ובדרך כלל אין טבילה בחמין, א"כ דרכן לטבול בצונן, וא"כ ודאי דלא נתיר לו בחמין, ומשני בחמי טברי', ואיירי במי שרגיל לטבול בחמי טברי', ולכן מותרין לטבול אף דאפשר בצונן, ונמצא לפי השטמ"ק דהא דמותר לטבול בחמין היכא דאיכא צונן, ואף אי צונן מותר, היינו דוקא שרגיל בכך, אבל לקושטא דבט"ב אסור צונן, פשוט דמותר לטבול בחמין אף אם אין רגיל בחמין כיון דאף בצונן איכא איסורא.

וראיתי בספר מו"ז (שליט"א) זללה"ה שנסתפק אם ביוהכ"פ איכא נמי לאיסור רחיצה דת"צ, ונפ"מ במי שמותר לו לטבול, אם שרי בחמין, בדאיכא צונן, ואין מובן, דהרי זה מבואר בגמ' דרבנן דשרו לטבול היינו גם בדאיכא צונן, וזה אפי' אם נימא דצונן מותר, ואף לשטמ"ק דזה דוקא אם רגיל בחמין, אבל עכ"פ אם צונן אסור, מותר לחייבי טבילות לטבול בחמין אף בדאיכא צונן, ואף בדרגיל בצונן.

ד. שוב עיינתי בשטמ"ק, והנה מבואר דבריו דקאי גם איוהכ"פ דאסור צונן דגם בזה אסור לטבול בחמין, דמפרש קו' הגמ' טבילה בחמין מי איכא, דאיך מותר לטבול בחמין, וקאי גם איוהכ"פ, וא"כ

כל גופו מותר, ואי בחמין, אפי' פניו ידיו ורגליו אסור, ואולי כונת הריטב"א דיתכן לפרש וכן אתה מוצא באבל דאסור ברחיצה, ולא לענין היתר דפניו ידיו ורגליו, ולרפרם לא יתכן לפרש כן, משום דהרי לא דמי אבל לתענית, דת"צ רק בחמין, ואבל גם בצונן, אבל לרבא דאבל רק בחמין אסור כמו בת"צ, א"כ שפיר ניתן לפרש וכן אתה מוצא באבל לענין רחיצת כל גופו דשוה לת"צ, אבל לא לענין פניו ידיו ורגליו, דבזה באבל אסור ובת"צ מותר.

שוב ראיתי המשך הדברים בריטב"א, ומתבאר דכעת הבין דרבא בלישנא קמא סובר דמותר לרחוץ בצונן רק פניו ידיו ורגליו ולא כל גופו, ובזה חולק על רב חסדא דלרב חסדא אף בצונן אסור פניו ידיו ורגליו דומיא דת"ב, ורבא סובר דבצונן מותר פניו ידיו ורגליו, והשתא מיושב מה דכתב דלרבא אכולהו קאי, והיינו דהחילוק בין כל גופו לפניו ידיו ורגליו, בת"צ קאי אחמין דוקא, ובאבל קאי אצונן דוקא.

ז. **כתב** הריטב"א דמהא דמשני אכחול ופירכוס, ולא משני ארחיצת צונן, ורבא לא שרי אלא פניו ידיו ורגליו, שמעינן מינה דרבא שרי כל גופו בצונן, ולכן אי אפשר לאוקמא ארחיצה דאי בחמין כיון דאסור פניו ידיו ורגליו, גם בוגרת אסורה ברחיצה, ואח"כ כתב הריטב"א וז"ל מיהו לאו ראי' היא, דלעולם אימא לך דרבא לא שרי באבל צונן אלא פניו ידיו ורגליו, ומתניתא

וחמרא, פי' דמהא דחזינן דאבל מותר בבשרא וחמרא, הרי דאין איסור תענוג באבל, אלא צריך לנהוג מנהגי אבילות, והיינו שינוי מהרגיל וכגון שישב על הארץ ולא על הכסא, וה"נ הוא צריך לרחוץ בצונן ולא בחמין, אבל אין לאסור עליו רחיצה אפי' בצונן, וכמו שאין לאסור עליו ישיבה לגמרי.

וכ' הריטב"א דבט"ב אסור אפי' ברחיצה בצונן כיון שאסור באכילה ושתיה, והנה הרי גם ת"צ אסור באכילה ושתיה ואפ"ה מותר ברחיצת צונן, וא"כ מה דט"ב אסור בצונן אינו משום דאסור באכילה ושתיה, אלא ע"כ משום דאסור בבשר ויין, וחזינן דיש איסור מיוחד בבשר ויין בט"ב מלבד החיוב תענית הכללי, והיינו דכמו דבסעודה המפסקת אסור בבשר ויין ה"ה דבט"ב יש איסור בשר ויין, ולכן כמו דיש איסור בשר ויין, הרי דאסור תענוג, ולכן גם רחיצת צונן אסור דהוי תענוג, ולא דמי לת"צ דאסור בבשר ויין ומותר רחיצת צונן, דהתם אין איסור מיוחד בבשר ויין, אלא דיש איסור אכילה כללי ובזה אמרינן דרחיצת צונן שרי, אבל היכא דיש איסור מיוחד בבשר ויין כמו בט"ב בזה אף רחיצת צונן אסורה, ולפ"ז מתבאר בסוגיין דבט"ב יש איסור בשר ויין, וכמדומה דמפורסם בי מדרשא מהגרי"ז לא כן.

וכתב הריטב"א ולרבא לפום האי לישנא הא דקתני וכן אתה מוצא במנודה ואבל יפה הי' אפשר לומר דקאי אכולהו שאף בת"צ יאמר רבא דבחמין וכו', וצ"ע דסו"ס איך מתפרש וכן אתה מוצא באבל, אי בצונן, אפי'

טפי, מבואר מדבריו דמדין אבילות הוא דאסור, אבל הגרי"ז נוקט דמדין תענית הוא, ודייק כן מלישנא דר"א אסור לאדם שיושיט וכו' כמו ביוהכ"פ, הרי דכמו דחיוב תענית דיוהכ"פ גורם לאיסור רחיצה אפי' מקצת גופו בצונן ה"ה בט"ב.

[ומשמע דביוהכ"פ התענית הוא הגורם לאיסור רחיצה, ולפ"ז בזמן שלמה כשבנו ביהמ"ק ואכלו ביוהכ"פ כמבואר מו"ק ח' א', ה"ה דה"י מותר ברחיצה, כיון דאיסור רחיצה מדין תענית הוא, ולא איסור עצמי].

ולכא' נפ"מ להא דמבואר לקמן ל' א' דמשעה שאסור לאכול בשר ויין בערב ט"ב אסור גם ברחיצה, והתם לאו מדין תענית הוא, שהרי עדיין מותר לאכול, אלא מדין אבילות הוא, ונאסר גם ברחיצת צונן, והשתא יש לדון אם אסור פניו ידיו ורגליו בצונן, דאי האיסור משום אבילות וכהריטב"א, א"כ גם כאן אסור פניו ידיו ורגליו בצונן, ואם האיסור משום תענית וכהגרי"ז, א"כ כאן מותר פניו ידיו ורגליו בצונן.

ויעויין מ"ב סי' תקנ"א סקצ"ד דבט' הימים אסור לרחוץ בצונן כל גופו, ומותר פניו ידיו ורגליו, ולכא' היינו כהגרי"ז דאיסור פניו ידיו ורגליו בצונן אינו מחמת אבילות, אלא מחמת תענית, ולכן בט' הימים אין לאסור פניו ידיו ורגליו בצונן, ורק כל גופו בצונן אסור.

ועיקר ד' הגרי"ז דט"ב אסור פניו ידיו ורגליו בצונן מדין תענית דיוהכ"פ הוא, צ"ע

דתעניתא דצבור בצונן וכו', נראה דכונתו דרבא פליג בתרתי ארפרם, חדא לענין אבל דלרפרם אסור בצונן, אפי' פניו ידיו ורגליו, ולרבא מותר פניו ידיו ורגליו, ועוד לענין ת"צ דלרפרם מותר בצונן, ולרבא אסור בצונן, וממילא ברייתא דשרי פניו ידיו ורגליו, יתכן דוקא בצונן מותר פניו ידיו ורגליו, אבל לא בחמין, אלא דאין מובן דסו"ס אמאי לא יתכן לפרש ברייתא דבוגרת לענין צונן, דכל אבל אסור בצונן כל גופו, ובוגרת מותרת בצונן כל גופו, ומה לי דלרבא בת"צ אסור אפי' בחמין פניו ידיו ורגליו, [וי"ל].

ומסיק הריטב"א ולא נהירא וכו', וקאי וכן באבל אכולהו, עכ"ל, צ"ע איך קאי ארחיצה, והרי בצונן מותר כל גופו, ובחמין אסור אפי' פניו ידיו ורגליו, ונראה דט"ס וצ"ל אשאר.

ויעויין בריטב"א בלישנא בתרא דרבא, דנוקט דלרבא אבל בחמין מותר פניו ידיו ורגליו, ולא זכיתי להבין הדברים, דהרי להדיא בגמ' אילימא בחמין האמר רב חסדא אבל אסור להושיט אצבעו בחמין, וא"כ מפורש בגמ' דלרבא ללישנא בתרא אסור פניו ידיו ורגליו בחמין, וצע"ג.

ח. והגה מסקנת הסוגיא דאבל אסור כל גופו בצונן, ופניו ידיו ורגליו בחמין אסור בצונן מותר, ובט"ב אסור אפי' פניו ידיו ורגליו בצונן, ויש להבין מ"ט אבל מותר פניו ידיו ורגליו בצונן, ואילו ט"ב אסור בצונן, והריטב"א כתב דאבילות דכל ישראל חמיר

ואילו החמין נידון כרחיצה דאסורה ביוהכ"פ], והא דרגיל בחמין מותר לו חמין אף היכא דאיכא צונן, צ"ל דברגיל בחמין הוי כאילו ליכא צונן, [ובפרט לפי מה דהסברנו דהאיסור הוא משום שהטבילה מתייחסת לצונן, והרחיצה לחמין, ולכן באופן שרגיל לטבול בחמין, הרי הטבילה מתייחסת גם לחמין, ולא רק לצונן].

ועדיין צ"ב אמאי אי ט"ב מותר צונן, ג"כ מותר בחמין, אם רגיל בחמין, דמה שכתבנו דברגיל בחמין, הוי כאילו ליכא צונן, או דהטבילה מתייחסת לחמין, זה כשגם צונן אסור, אבל אם צונן מותר, מ"ט מותר בחמין.

י. ויש לבאר עוד בזה, דהנה מבואר בגמ' דתכפוהו אבליו רוחץ בצונן, ולכאוף קשה אמאי חייבי טבילות טובלין גם בחמין, ותכפוהו אבליו רוחץ רק בצונן, ואף לשטמ"ק דהא דמותר לחייבי טבילות בחמין דוקא אם רגיל בחמין, אבל הרי בתכפוהו אבליו אף אם רגיל רק בחמין אסור לו בחמין, ואמאי לענין חייבי טבילות מותר בחמין.

זמוכח דב' גדרים חלוקים נינהו, דתכפוהו אבליו הוא היתר משום שעת הדחק, ולכן התירו רק צונן ולא חמין, דזה ההיתר הנדרש לשעת הדחק, אבל חייבי טבילות לאו משום שעת הדחק התירו, אלא שורש ההיתר משום דהאיסור הוא רחיצה ולא טבילה, [ומה שדנו הראשונים אם גם למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה איכא לדינא דחייבי טבילות טובלין כדרכן, היינו משום דיתכן

דא"כ מאי קאמר רב חסדא כל שהוא משום אבל כגון ט"ב, והרי ט"ב נאסר בצונן לא רק מדין אבילות אלא גם מדין תענית, ואי נימא כהצד שהעלה תלמיד הרמב"ן דרפרם סובר גם בט"ב דאיסור פניו ידיו ורגליו רק בחמין ניחא, דבאמת האיסור בט"ב הוא רק מדין אבילות, וכן אם נימא כפי' הריטב"א שכתב דמדמדמה רב חסדא ט"ב לאבל א"כ כמו דט"ב אסור בצונן פניו ידיו ורגליו, ה"ה באבל אסור פניו ידיו ורגליו בצונן, ג"כ ניחא הא דאסר רב חסדא בט"ב מדין אבילות, ונמצא דלא קשה על הגרי"ז מרב חסדא, כיון דלרב חסדא באמת ט"ב ואבל שוין, ורק לדין למאי דקיי"ל דאבל מותר בצונן, וט"ב אסור בצונן, הוא דבעינן לסברת הגרי"ז דמשום תענית הוא דנאסר פניו ידיו ורגליו בצונן, ולהריטב"א גם זה משום אבילות, וחמיר אבילות דכל ישראל.

ט. נחזור לד' השטמ"ק, והנה מבואר בדבריו דאף ביוהכ"פ דאסור צונן מ"מ לא הותר לטבול בחמין, היכא דאינו רגיל בחמין, והיכא דרגיל בחמין מותר לטבול בחמין גם אם צונן מותר, [דכן מוכח מהא דמוקמינן בחמי טבריא, ומותר בח"ט אף אי ט"ב בצונן מותר], והנה הא דיוהכ"פ אסור בחמין היכא דאיכא צונן, צ"ל דהואיל ויכול בהנאה מועטת אסור לו בהנאה מרובה, [וכעין דינא דהעמודי אור שחולה הצריך לאכול ביוהכ"פ צריך לאכול פת קיבר ולא פת סולת, ויתכן דכאן גרע, דכיון דאינו רגיל לטבול בחמין, א"כ הטבילה מתייחסת לצונן,

דוחק קצת בגמ', דהרי משמע דבת"ק אתי שפיר אף אי איכא צונן, היינו משום דלקושטא כן הוא כיון דבט"ב אסור צונן, ממילא מותר בחמין אף אם איכא צונן, אם הוא רגיל בחמין, אבל אי צונן מותר בט"ב, אין סברא להתיר טבילה בחמין אם יש צונן.

יא. והנה יש להעיר דכיון דמוקמינן לדרי' חנינא באתרא דליכא צונן, א"כ משמע דקאי את"ק, ות"ק נמי איירי בדליכא צונן, דהרי אם ת"ק איירי בדאיכא צונן מאי פסקה ר' חנינא כדי הוא וכו', והשתא קשה דהרי קושטא דת"ק שרי לטבול בחמין אף אם יש צונן, למאי דקיי"ל דבט"ב אסור גם בצונן.

ונראה בזה לפי הנתבאר לעיל דטעמא דשרי טבילה בחמין משום דלא נאסר שם טבילה, וזה רק באופן שנאסר גם צונן, אבל אם ת"צ דצונן מותר, התם גזרו בחמין גם בצורת טבילה, והשתא נראה דגם בט"ב נהי דאסור גם בצונן, אבל עכ"פ האיסור שיש בת"צ בחמין, איכא גם בט"ב, וכמו דבכל ת"צ נאסר חמין גם בטבילה, ה"ה דבט"ב נאסר חמין גם בטבילה, ולכן גם בט"ב הא דמותר בחמין היינו דוקא בדליכא צונן, אבל ביוהכ"פ מותר לטבול בחמין אף אם יש צונן, דכיון דביוהכ"פ ליכא איסור חמין לחוד, וכל האיסור הוא מלכתחילה גם על צונן, ולא גזרו על שם טבילה, לכן מותר גם בחמין ואף אם יש צונן, [ולא איירינן באיסור רחיצה בחמין דשבת].

דאם לא הוי מצוה, א"כ יש לזה שם רחיצה ולא שם טבילה, ורק אי הוי מצוה הוי שם טבילה], וסובר השטמ"ק בפשט הגמ' דאם אינו רגיל לטבול בחמין אז נהי דיש לזה שם טבילה, אבל החמין שכאן יש להם שם רחיצה ולא שם טבילה, דהרי הוא רגיל לטבול בצונן, ולכן רק אם רגיל לטבול בחמין אז הוא דגם לחמין יש שם טבילה ושרי, והואיל וההיתר הוא משום שם טבילה ממילא גם בדאיכא צונן שרי כיון דההיתר לא מצד שעת הדחק וצורך, אלא ההיתר הוא לפי דצורה זו לא היתה בכלל האיסור, ולכן שרי אף דאפשר בצונן, אם הוא רגיל בחמין.

ולפ"ז דהיתר דחייבי טבילות משום שלא גזרו על שם טבילה, נראין הדברים דלקושטא בת"צ אין להתיר לחייבי טבילות לטבול בחמין היכא דאיכא צונן, ואף אי רגיל לטבול בחמין, וטעמא דכיון דהאיסור מתחלתו הוא רק על חמין, א"כ האיסור חל גם על צורת טבילה, ורק היכא דהאיסור מתחלתו הוא גם על צונן, דאז ע"כ לא חל האיסור על צורת טבילה, וממילא בצורת טבילה מותר למי שרגיל בחמין, גם אם יש צונן בעולם, אבל אם האיסור מתחלתו הוא רק על חמין, שפיר חל האיסור גם בצורת טבילה.

ולפ"ז נמצא דלבתר דמשני ר"פ באתרא דליכא צונן, וממילא אף ת"ק איירי רק בכה"ג, דהרי למאי דקיימינן השתא דט"ב מותר צונן, הרי איסור דחמין הוא גם על טבילת חמין, ואף אם רגיל בחמין, והגם דזה

ולפ"ז נמצא דלדינא יש חילוק בין ט"ב ליוהכ"פ, דבט"ב מותר לטבול בחמין רק אם אין צונן, וביוהכ"פ מותר לטבול בחמין אף אם יש צונן, ולכאור' סתימת הברייתא לא משמע דיש חילוק בין ט"ב ליוהכ"פ.

יב. ואפשר דתליא בהגרי"ז, דאם נימא דאיסור צונן דט"ב הוא מדין אבילות, א"כ באמת נמצא דכשיש צונן אסור לטבול בחמין, כיון דאיסור חמין דט"ב הוא כמו איסור חמין דת"צ, וכמו דאיסור חמין דת"צ הוא גם בטבילה, ה"ה איסור חמין דט"ב הוא גם בטבילה, אבל אם נימא כהגרי"ז דאיסור רחיצה בצונן בט"ב אינו מדין אבילות, אלא מדין תענית הוא, דכמו ביוהכ"פ אסור רחיצה בצונן, ה"ה בט"ב דיני תענית שבו כמו דיני תענית דיוהכ"פ, א"כ אין בט"ב איסור מיוחד לחמין, אלא אותו איסור שיש בצונן יש גם בחמין, וממילא כמו דביוהכ"פ מותר לטבול בחמין אף אם

יש צונן, דכיון דהאיסור הוא גם על צונן, לא גזרו באופן דטבילה, וא"כ אף בט"ב כן, כיון דאיסור רחיצה בט"ב להגרי"ז לאו מדין אבילות אלא מדין תענית, אבל להריטב"א דמבואר בדבריו דאיסור רחיצה בצונן בט"ב הוא מדין אבילות, [ומה דאסור אפי' פניו ידיו ורגליו בצונן הוא משום דאבילות דכל ישראל חמיר טפי], א"כ לשיטתו אסור בט"ב לטבול בחמין אם יש צונן ואף אם רגיל בחמין.

יג. נראה דהא דתכפוהו אביליו מותר לרחוץ בצונן, היינו דוקא בדאיכא צונן, אבל בדליכא צונן, מותר בחמין, וראי' מהא דבט"ב מותר לטבול בחמין היכא דליכא צונן, והרי הוכחנו דאיסור דחמין בט"ב הוא כמו בת"צ, והיינו דהאיסור הוא גם על אופן דטבילה, ואפ"ה מותר אם אין צונן, וה"ה לענין תכפוהו אביליו דנראה פשוט דמותר בחמין אם אין צונן.

סימן לב

בדיני תפילת עננו, ובדין עוברות ומניקות

והרי אדרבה סייעתא לר' יצחק דהא מבואר בברייתא דתענית יחיד בש"ת, ורק תענית ציבור בין גואל לרופא.

והרא"ש כתב ויש שהיו רוצים לומר דיחיד שמתפלל בת"צ אומר בין גואל לרופא, דלאו קביעותא דיחיד לעצמו הוא,

א. י"ג ב', צלותא דתעניתא היכי מדכרינן וכו'. לכאור' מהא דפריך וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, משמע דרק בגוונא דיחיד שקיבל עליו תענית בשומע תפלה, אבל בתענית ציבור, אף כל יחיד ויחיד בשמו"ע מזכיר בין גואל לרופא, אבל קשה דמותבינן מברייתא דאין בין יחיד לצבור,

בתפלתו בש"ת, ולפ"ז יש חילוק בין הגבו"א לשפ"א, דהגבו"א סובר דרב יהודה מפרש דצבור לאו ש"ץ, אלא צבור היינו יחיד בת"צ, והשפ"א מפרש דלרב יהודה צבור היינו ש"ץ.

והנה הרא"ש הביא דיש מפרשים דיחיד בת"צ בין גואל לרופא, והק' ראבי"ה דא"כ אמאי לא מוקמינן לברייתא בהכי, ולכא' טפי הו"ל להקשות דהרי מוקמינן לברייתא דצבור היינו ש"ץ, ובג' ראשונות, וא"כ מבואר דיחיד בת"צ ג"כ אומר ענו בש"ת ולא בין גואל לרופא.

ב. י"ד א', תני חדא עוברות ומניקות וכו'. שיטת רש"י ותוס' דנקוט מציעתא היינו ג' אמצעיות, דאז אפשר ליישב כולהו ברייתות, דהא דתניא בראשונות ולא באחרונות היינו בג' אחרונות ולא בז', והא דקתני באחרונות ולא בראשונות היינו בג' אחרונות ולא בג' ראשונות, והא דקתני לא בראשונות ולא באחרונות היינו לא בג' ראשונות ולא בז' אחרונות, וכ' רש"י דצחות לשון הוא, וצ"ב כונתו דהרי התנא לאו בחדא מחתא מחתינהו, אלא ג' ברייתות נפרדות הן, ומה שייך לומר צחות לשון.

ובטעמא דאין מתענות ג' ראשונות כתב רש"י דעדיין לא תקיף רוגזא כולי האי, ויש להסתפק אם מה שבג' אחרונות תקיף רוגזא הוא משום דכבר התענו בג' ראשונות ולא נענו, או משום שהגיע זמן ג' שניות, ואף אם משום מה עדיין לא התענו בג' ראשונות, נמי חשיב תקיף רוגז' בג'

דצבור קבעי לה, ואע"ג דקא מצלו ביחידים צבור ניהו, ואין נראה לראבי"ה וכו', והנה מלשון ראבי"ה שכתב לישני לי', משמע דאין זה כונת הגמ' אין בין יחיד שקיבל וכו', אלא כונת הגמ' יחיד שקיבל עליו חומר תענית ציבור, ועל זה הק' ראבי"ה דאמאי לא מפרשינן לברייתא דציבור היינו תענית ציבור, ומוכח דאף בכה"ג סבר רב יצחק דבש"ת.

והנה בגמ' מותבינן מהך ברייתא אר' יצחק, ומשנינן, ולכא' אדרבה אמאי לא מותבינן מהך ברייתא אר' יהודה דאמר בין גואל לרופא, דהא תניא דיחיד אומר י"ח, והרי רב יהודה אף בתענית יחיד ממש קאמר, וכבר הק' כן בגבו"א, וכתב לידחק דרב יהודה איירי רק ביחיד שקיבל עליו ת"צ, ומפרש דזה גופא כונת הברייתא דיחיד אומר י"ח, וצבור היינו יחיד שקיבל עליו ת"צ, ולכא' הרי רב יהודה אמר יחיד שקיבל עליו תענית ואיך אפשר דהיינו ת"צ, ואפשר דמתפרש לפי האמור י"ב ב' דחיישינן שמא ת"צ קיבל עליו, ועדיין זה דוחק, דאם הוי רק ספק, א"כ איך יכול לומר מספק ברכה בפ"ע, והרי אם לא קיבל עליו תע"צ צריך לומר בש"ת.

ויעויין בשפת אמת שגם הוא תמה אמאי לא מותבינן לר' יהודה מברייתא דמבואר בברייתא דיחיד בש"ת, ותירץ תירוץ מחודש דרב יהודה איירי ביחיד שקיבל עליו תענית על צרתו ובזה אומר בין גואל לרופא, וברייתא מתפרשא בתענית צבור, ובזה יחיד

שאינן יכולות בחומרי תע"צ, הרי הם פטורות לגמרי], ומסתברא דאין זה תלוי דוקא בחומרי תע"צ.

ויש להסתפק מניקה ומת הולד בתוך ז' אחרונות אם חייבת להתענות התעניות שנשארו עד סוף ז', דהנה המג"א כתב דהא דלא אמרינן דיתענו ג' מתוך הז', היינו משום דכיון שאין יכולות כל הז' לא חייבום כלל, ויתכן דהיינו דאין חל לכתחילה חיוב רק על ג' מתוך הז', אבל הרי פשוט דחולה שאב"ס שנתרפא תוך הז', חייב להשלים התעניות שנשארו, וא"כ ה"נ אם מת הולד הוי כחולה ונתרפא, והכי מסתברא.

ויש להסתפק דהנה מעוברת היינו אחרי מ' יום, וכמש"כ המ"ב בס' תק"נ, ויש לדון אם נעשית מעוברת תוך הז' תעניות, [וכגון שהגיע מ' יום תוך הז' תעניות], ונשאר לה להתענות ג' תעניות, אם מחוייבת בהם, ושורש הספק אם הטעם דקשה להם להתענות ז' תעניות, הוא רק כשכל הז' הם בעיבורה, וכאן דלא כל הז' הם בעיבורה, יכולה להתענות, או הדקושי הוא עצם הדבר שמתענות ז', ולא דוקא אם כל הז' הם בעיבור, וממילא גם בכה"ג אין מתענות, עוד אפשר דלפי סברת המג"א דטעמא דפטורות לפי שאם אין יכולות ז', הרי הם פטורות לגמרי גם מג', א"כ כאן יתכן איפכא דהואיל וכבר התענו ג' ראשונות מתוך הז', א"כ אף שנעשו כעת מעוברות, ואף אם נימא דקשה להם להתענות ז', אף אם אין כל הז' בעיבור,

שניות, והכי מסתברא, אבל התו' כתבו דאין מתענות בראשונות שהם קלות, ומשמע בתו' דכללא הוא דכל תענית קלה שאין נוהג בה כל דיני וחומרי ת"צ, אין עוברות ומניקות מתענות בו, ולהתו' ניחא הא דפסק הרמ"א ס' תק"נ ס"א דעוברות ומניקות אין מתענות ג' צומות, דהואיל וג' צומות הללו אין בחומר ת"צ, לכן מלכתחילה לא חייבו בזה עוברות ומניקות, אבל טעמא דרש"י לא שייך שם, ובמ"ב סקט"ז העתיק טעמא דרש"י, ולא הביא טעמא דהתו', כנראה דסובר דהתו' ג"כ כונתם כרש"י, ומה שכתבו שהן קלות היינו דמשום דלא תקיף רוגזי כולי האי לכן עדיין אינם בחומר ת"צ.

[ונפ"מ בזה לדינא כגון בחו"ל, או בא"י בזה"ז, דגם בג' אמצעיות וז' אחרונות אין להם חומר תע"צ, דהרי אין תע"צ בבבל, מה הדין עוברות ומניקות בג' אחרונות, דלרש"י מתענות שהרי כבר תקיף רוגזי, ולהתו' אין מתענות שהרי הן קלות שאינן בחומר תע"צ].

ובטעמא דאין מתענות ז' אחרונות, כתב רש"י דכיון דז' נינהו לא מצו למיקם בהו, ויש להסתפק אם הא דלא מצו למיקם בהו היינו משום דהם בחומר תע"צ, או דגם אם אינם בחומר תע"צ, ונפ"מ בחו"ל או בא"י בזה"ז דליכא תע"צ, אם יהיו חייבות להתענות גם בז' אחרונות, [והא אין להקשות דא"כ דלכה"פ יתחייבו להתענות ז' אחרונות בלא חומרי תע"צ, דזה אינו, דכיון דהתקנה בא"י להתענות ז' בחומרי תע"צ, א"כ אותן

מ"מ כיון שכבר התענו ג', ממילא כבר נתחייבו בכל הז' תעניות, כיון דאין מושג של ג' מתוך הז', וכדי לא לבטל למפרע את הג' תעניות מוכרחים להשלים כל הז', והכי מסתברא.

ויש להסתפק אם הא דאין מתענין בז' הוא משום דכבר קדם להם ג' תעניות שהתענו בהם, ולכן לא מצו עתה למיקם בז' תעניות, או דאף בלא הג' תעניות, לא מצו למיקם בז' תעניות.

ג. ויעויין בריטב"א בסוגיין, והנה הרי"ף פסק דמתענות בג' אחרונות, והריטב"א גריס בגמ' מציעתא, ולא אמצעיתא, ולכן כותב דכנראה לרי"ף הי' סדר הברייתות בגמ' לא כנדפס לפנינו, אלא הברייתא שלפנינו היא בתראה, אצל הרי"ף היא האמצעית, ואח"כ כתב דמפרש הרי"ף מציעתא, הממוצע, וכותב הריטב"א ונכון הי' אלא שאין הלשון הזה מתפרש כן בשום מקום, ולכאור' לגירסתנו אמצעיתא אתי שפיר טפי.

והר"מ פסק דמתענות רק באחרונות, והיינו משום דגריס בגמ' מציעתא ולא אמצעיתא, וגם הי' לו הגירסא כמו לפנינו דמציעתא באחרונות ולא בראשונות, וטעמא דרק באחרונות משום דעדיין לא נפיש רוגזי' ורק אחרי דלא נענו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות הוא דצריכות גם העוברות להתענות.

ולדינא נפסק בשו"ע כהרי"ף ולא כהרמב"ם, וכנראה משום דכיון דהוא נידון בדרבנן אזלינן לקולא דאין צריכות להתענות רק בג' אחרונות ולא בז' אחרונות.

והנה במ"ב סקי"ז הביא ספק המג"א לענין אם ב"ד גזרו ג' תעניות, ויש הלש שאינו יכול להתענות רק אחד מהתעניות אם מחוייב, ושורש הספק, דבגמ' מבואר דהא דאין עוברות מתענות בז' אחרונות משום דלא יכלי, ומבואר דכשאי אפשר בז' אין צריכות אפ"ל מקצת מהז', ונסתפק המג"א אם זה כלל בכל תעניות שגזרינן ב"ד, דאם אי אפשר להתענות כולן, אף מקצתן לא יתענו, או דזה דין רק בז' תעניות אלו.

והנה רש"י כתב דטעמא דאין מתענות בז' משום דלא יכלי למיקם בהו, אבל הריטב"א כתב אבל באמצעיות מתענות לפי שהם חמורות שנוהג בהם חומרי ת"צ כט' באב, ושוב אין מתענות באחרונות אע"ג דחמירי טפי משום חולשא דידהו דהרי נפיש תעניות עלייהו, משמע דאינו מפרש כרש"י, אלא דכיון דמתענות ג' אמצעיות תו אין להחמיר עליהן להתענות גם בז' אחרונות.

ונראה דלשיטתייהו אזלי, דלרש"י דאין כאן מחלוקת הברייתות, ולכו"ע מתענות באמצעיות, וכיון דכו"ע מודו דג' ראשונות עדיין אין עת צרה, א"כ הי' ראוי להמתין עד עת צרה דז' אחרונות ואז לחייב העוברות להתענות, ולכן הוצרך רש"י לטעמא דלא מצו להתענות ז', ואז ממילא מוכרח דינא

דהואיל וכבר התענו ג' אמצעיות אין לחייבם יותר מג', ורק רש"י דפירש דטעמא דאין מתענות בראשונות משום דלא הוי עת צרה כל כך, א"כ לשיטתו צריך לפרש אמאי לא תיקנו דיתענו ג' בז' אחרונות, ולזה הוצרכנו לומר דז' לא מצו למיקם בהו, ואם אי אפשר ז', גם אין מתענין ג' מתוך ז', אבל להתו' מעיקרא לא קשיא כלל, דכיון דאין סיבה שלא יתענו בג' אמצעיות דהרי הן חמורות, ממילא אחרי דמתענות בג' אמצעיות תו אין להם להתענות יותר, כיון דיותר מג' אין להם להתענות.

ולפ"ז מה שכ' המ"ב סקט"ז והוא מהמג"א דאם אי אפשר להתענות ז' אין מתענין כלל, אין זה מוסכם לכל הראשונים, דלהרמב"ם, התוס', והריטב"א, אין הכרח לזה.

ד. **שוב** עיינתי בדבר, ויש גם סברא להיפך, דדברי המג"א מוכרחין רק להריטב"א דסובר דיש כאן מחלוקת הברייתות, דאז כיון דאיכא תנא דסובר דעוברות מתענות ז' תעניות, א"כ תיקשי לתנא דסובר דמתענות ג' אמצעיות, נהי דסובר דאין מתענות ראשונות משום דעדיין לא עת צרה, אבל אכתי אם עברו ג' אמצעיות ולא נענו, אמאי אין מתענות עוד ג', דאין לומר דאין מתענות יותר מג', דהא חזינן דתניא בתרא סובר דמתענות ז', וכל פלוגתתם דתניא בתרא סובר דבעינן עת צרה טפי, ותנא מציעתא סובר דלא בעינן עת צרה טפי, וא"כ אין סברא לומר דפליגי

דהמג"א דאם אי אפשר ז' לא אמרינן דלכה"פ יתענו ג', אבל הריטב"א דסובר דיש כאן מחלוקת הברייתות, ואיכא תנא דסובר דמתענות ג' ראשונות משום דהן קלות, א"כ אידך תנא דסובר דעדיין לאו עת צרה ולכן רק בג' אמצעיות מתענות, אין מקום לשאול אמאי לא להמתין לז' אחרונות, דמהיכי תיתי להמתין, דרק אם כו"ע סברי דאין להתענות בראשונות, הוא דמחוייב סברת רש"י דהא דלא דחינן לז' אחרונות, משום דלא יכלי למיקם בהו, אבל להריטב"א אין זה מחוייב הך סברא, אלא אדרבה כמה דאפשר להקדים תעניתיהו טפי עדיף, ולכן אחרי שכבר התענו ג' אמצעיות תו לא החמירו עלייהו להמשיך גם ז' תעניות משום דלא יכלי, ואפי' אם לא ה' ז' אלא ג' ג"כ לא היו העוברות מתענות, כיון דיותר מג' תעניות אי אפשר לחייב את העוברות להתענות, ונמצא דלדעת הריטב"א אין שום הכרח לחידושו של המג"א.

ובאמת דגם לרש"י ותו' דאין מחלוקת בין הברייתות, הנה לטעמא שכתבו התו' דאין מתענות בראשונות מפני שהם קלות, א"כ אין צריך לטעמא דאין מתענות באחרונות משום דלא יכלי למיקם בהו, דכיון דכל הטעם דאין מתענות בראשונות מפני שהם קלות, ממילא בג' אמצעיות שהם חמורות ראוי שיתענו, וממילא כבר אין לחייבם יותר להתענות כיון דיותר מג' אין לחייבם, ולכן התו' דייקו בלשונם וכתבו אבל לא באחרונות דנפשי ולא מצו עבדי להו, ואין כונתם דנפשי שהם ז', אלא כונתם

אם נימא דגריס אמצעייתא, ומתפרש דאין כאן מחלוקת הברייתות, אלא כולו תנאי ס"ל דמתענות רק ג' אמצעיות, א"כ אין ראי' כלל לדינא דמג"א.

ה. י"ג ב', אלא תנא באיסורי קמיירי בתפילות לא קמיירי, והיינו דלעולם יש חילוק ביניהם גם בענין כ"ד ברכות, אלא דלא קמיירי בתפילות, והקשה הרש"ש אמאי לא קתני נמי דיש חילוק לענין עוברות ומניקות, ומכאן ראי' גדולה לשיטת הרמב"ם והריטב"א דלא גרסי בגמ' דמיתרצי כולו, אלא ס"ל דבאמת יש מחלוקת בין הברייתות, ויש ברייתא דסברה דמתענות רק בז' אחרונות, והרמב"ם פוסק הכי לדינא, וא"כ יש לומר דהך ברייתא נמי סברה הכי, ולכן אין חילוק בין ראשונות לאמצעיות לענין מעוברות ומניקות, וקו' הרש"ש רק לשיטת רש"י דכולו ברייתות סברי דמתענות בג' אמצעיות.

שם, ואיבע"א באמצעיתא נמי לא מצלי כ"ד וכו'. הנה מבואר בגמ' דאף דבאמצעיות אין אומרים כ"ד, ולא תיקשי ממתני' דתנן מה אלו יתרות, משום דבאידך פירקא תנן גם החילוק דכ"ד ברכות, ומשמע דגם ברייתא דאין בין ג' שניות לז' אחרונות אלא שבאלו מתריעין, באמת יש עוד חילוק לענין כ"ד, והא דלא מנה התנא משום דקא חשיב באידך פירקא, וצ"ע דבשלמא במתני' ניתן לומר דלא קחשיב משום אידך פירקא, אבל בברייתא הרי לא קתני באידך פירקא כלום, דכך היא שנוי' בתוספתא דמגילה, אין בין ג'

בתרתי, דתנא מציעתא סובר דאין לחייבם יותר מג', וא"כ שפיר תיקשי אמאי אם עברו ג' אחרונות ולא נענו, אין עוברות חייבות להמשיך להתענות, ומוכח דהואיל וכל הז' אין לחייבם להתענות, ממילא כבר אין חייבם גם בג' מתוך הז', ונמצא לפ"ז דאדרבה דינא דהמג"א הוא מוכח רק לשיטת הריטב"א, דאילו לשיטת רש"י דאין שום תנא דסובר דמתענות ז' תעניות, א"כ אין שום קו' אמאי אין מתענות בז' אחרונות, כיון דכללא הוא דעוברות אין יכולין לחייבן להתענות יותר מג' תעניות, וכיון דאין סיבה שלא יתענו בג' אמצעיות, אין מקום לחייבם יותר להתענות.

[ולפ"ז באמת צ"ע לשון רש"י שכתב דכיון דשבע נינהו לא מצו עוברות ומניקות למיקם בהו, דמה צריך לזה והרי אפי' אי הוי ג' ולא ז' ג"כ לא מצו למיקם בהו דאחרי דהתענו כבר ג' תו אין לחייבם להתענות יותר מג'].]

והנה בדעת הרי"ף דפסק דמתענות ג' אמצעיות מתבאר בריטב"א ב' פירושים, או דגרס מציעתא וגירסתו היתה דתנא אמצעי סובר כן, ולא כגירסתנו, או דגריס בגמ' אמצעייתא, וקאי אתעניות אמצעיות, ולא אברייתא אמצעית, ונראה דיש בזה נפ"מ לדינא דאי גריס מציעתא ונמצא דיש כאן מחלוקת הברייתות, א"כ יהא מוכרח דינא דמג"א, דכיון דאיכא תנא דסובר ז', א"כ ע"כ תנא דסובר ג' אמצעיות, הא דבלא נענו אין מתענות יותר מג', משום דכיון דאי אפשר ז', אי אפשר נמי ג', אבל

לרש"י ותו' דכולהו ברייתות אית להו דמתענות רק באמצעיות, א"כ הרי יש עוד חילוק בין ג' אמצעיות לז' אחרונות, ואמאי לא קתני לה בברייתא.

ונראה להוכיח מכאן דאם עוברות לא התענו בג' אמצעיות, צריכות להתענות ג' מתוך ז' אחרונות, דהא דאין מתענות באחרונות לאו משום דהוי ז', אלא הטעם משום דכבר התענו ג' תעניות, ואין עוברות מתענות יותר מג' תעניות, אבל אם לא התענו את הג' אמצעיות, באמת צריכות להתענות ג' מתוך ז' אחרונות, וכל זה דלא כמג"א שכתב דאם אי אפשר להתענות ז' אף ג' לא יתענו, דליתא, וטעמא דאין מתענות ג' מתוך ז', משום דכבר התענו ג' תעניות, ואין חייבות יותר מג' תעניות, אבל אם לא התענו אמצעיות באמת חייבות להתענות ג' מתוך ז', והשתא ניחא דלא שייך למיתני בזה חילוק בין ג' אמצעיות וז' אחרונות, כיון דלקושטא עוברות ומניקות גם מתענות בז' אחרונות, היכא דלא התענו ג' אמצעיות.

ז. י"ג ב', צלותא דתעניתא היכי מדכרינן וכו'. תוכן הסוגיא דאי ברייתא מתפרשא צבור ולא ש"ץ, אז קשיא על רב יצחק, וצ"ע אמאי ניחא לרב יהודה, והרי רב יהודה בכל יחיד שקיבל עליו תענית, בין גואל לרופא, ואילו בברייתא מבואר דוקא יחיד שקיבל עליו ת"צ.

ועוד קשה, דהנה אמרינן בגמ' מאי הוי עלה, ומתפרש, דאי ברייתא מתפרשא צבור

שניות לז' אחרונות אלא תרועה ונעילת חנויות בלבד, ולא קתני יותר כלום, וא"כ עדיין נשאר הראי' מברייתא מדקתני אין בין דמוכח דלענין כ"ד שוין וגם באמצעיות איכא כ"ד ברכות, דליכא למימר תנא ושייר דהרי קתני אין בין, וצע"ג.

[וראיתי במנחת בכורים שם שכתב דהא דשייר חילוק דכ"ד ברכות, משום דבתפלות לא קמיירי, ודבריו תמוהין דהרי להדיא מבואר כאן בגמ' דלא שייך לומר בתפלות לא קמיירי, וכמש"כ תו' ד"ה ותסברא דהא קתני מתריעין וא"כ שפיר איירי בתפלה, והואיל ואתא לידן התו' אימא בה מילתא, שכתבו דהא דמתריעין ונועלין מאי איסור איכא, נראה דנועלין שיטפא דלישנא הוא דהרי שפיר הוי איסורא, וכונתם דמתריעין לאו איסורא, עוד יש להעיר בדבריהם דאמאי הוצרכו לומר דמתריעין ונועלין מאי איסורא איכא, הו"ל למימר דליכא למימר בתפלות לא קמיירי דהרי מתריעין היינו תפלה].

ו. **ויש** לעיין אמאי לא נקט התנא עוד חילוק בין ג' שניות לז' אחרונות לענין עוברות ומניקות, דמתענות בג' שניות ולא בז' אחרונות, ובשלמא לדעת הריטב"א דמפרש דג' ברייתות דעוברות ומניקות חלוקים הם, וא"כ נמצא דאיכא ברייתא דס"ל דמתענות רק בראשונות ולא באמצעיות ולא באחרונות, א"כ ניחא דיתכן דהך ברייתא נמי ס"ל הכי, ולכן אין חילוק בין ג' שניות לז' אחרונות לענין עוברות ומניקות, אבל

דצריך להזכיר עננו, ורק מספק"ל היכי, ואילו רב יהודה חידש גם עצם הדין דצריך להזכיר עננו, ומשמע דצלותא דתעניתא היינו יחידים בת"צ, ומימרא דרב יהודה בתענית יחיד.

יש לעיין דאמרינן מתקיף לה רב יצחק וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, ואם סברא זו פשוטה כל כך עד שיש כאן מתקיף, א"כ מאי מספק"ל צלותא דתעניתא היכי מדכרינן, והרי כבר יש בידנו סברא פשוטה בתכלית הפשיטות דבש"ת ולא בין גואל לרופא, ומוכרח מכאן דיש כאן ב' גידונים, חדא צלותא דתעניתא והיינו יחיד המתפלל בת"צ, בין כשמתפלל ביחידות, בין בציבור, ובזה לא שייך אתקפתא וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, ורק ארב יהודה דאמר דאף יחיד שקיבל עליו תענית, אומרה בין גואל לרופא, בזה הוי אתקפתא, ובזה מסיק רב יצחק ורב ששת דבש"ת, אבל לענין צלותא דתעניתא עדיין לא פשטנו אם בש"ת או בין גואל לרופא, וזהו שאמרנו בסוף הסוגיא מאי הוי עלה, דקאי אצלותא דתעניתא, ולא איחיד שקיבל עליו תענית.

ומיתיבי מתפרש כך, דלמאי דמוקמינן דציבור היינו יחיד שקיבל עליו ת"צ, אין הכונה כמו שהבנו עד עתה דהיינו תענית יחיד אלא שקיבל חומר ת"צ, [ולפ"ז נתקשינו דנמצא דגם לרב יהודה תיקשי, וגם תיקשי דלא משמע דרב דאמר בין גואל לרופא איירי רק ביחיד שקיבל עליו ת"צ], אלא הכונה ת"צ, [ומה שאמרנו יחיד שקיבל עליו ת"צ, אע"ג דת"צ אי"ז קבלה, אולי ראי

הרי זה דלא כרב יצחק, וא"כ רב דאמר בין גואל לרופא, משום דסובר דברייתא מתפרשא צבור, ולא ש"צ, וא"כ רב איירי רק בקיבל עליו ת"צ, ולא בקיבל עליו תענית יחיד, וצ"ע דהו"ל לגמ' לפרש דרב איירי רק בקיבל עליו ת"צ.

והנה הרא"ש כתב דיש שהיו רוצים לומר דבת"צ היחידים מזכירים עננו בין גואל לרופא, וראבי"ה דחה דבריהם, מדלא מוקמינן לברייתא דצבור היינו יחידים בת"צ, ולכאור' הרי למאי דמוקמינן דצבור היינו ש"ץ, ובג' ראשונות, או בג' אמצעיות, א"כ מבואר דיחיד בת"צ בש"ת, ואמאי הוצרך ראבי"ה להוכיח מדלא מוקמינן דצבור היינו יחידים בת"צ.

ואפשר משום דלמאי דמוקמינן לה בש"ץ, הרי איירי בג' ראשונות דליכא כ"ד, וא"כ דלמא דוקא בהני אין יחיד מזכיר עננו בין גואל לרופא, ומיהו אין זה נכון, דהרי מסיק דאף באמצעיות ליכא כ"ד, וא"כ למאי דמפרשינן דצבור היינו ש"ץ, א"כ מבואר דבג' אמצעיות, אין יחיד אומר עננו בין גואל לרופא.

ואפשר דהי' מקום לפרש דיחיד היינו היכא שמתפלל ביחידות, אבל היכא שמתפלל בציבור באמת אומר בין גואל לרופא, לכן הוצרך ראבי"ה לדחות רק מדלא מוקמינן בהכי, ש"מ דאי יחיד אומר בש"ת, אז גם בת"צ כן דיחידים בש"ת.

עוד קשה לישנא דגמ' דצלותא דתעניתא היכי מדכרינן, דמשמע דזה פשוט

מכאן להרמב"ן דכל יחיד צריך קבלה בת"צ], והשתא קשיא לגמ' דמדקתני בברייתא דיחיד בת"צ בין גואל לרופא, הרי דכבר לא

שייך להתקיף וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, דהא קמן דיחיד בת"צ בין גואל לרופא, ועדיין צ"ע.

סימן לג

בסוגיא דמתריעין בשופרות או בעננו

א. י"ד א', במאי מתריעין, רב יהודה אמר בשופרות, ורב יהודה בר' דרב שילת משמ' דרב אמר בעננו וכו'. כתב רש"י דעננו היינו מה שמוסיפין בסליחות, ולא תפלת תענית דזה אפי' בראשונות, ועוד הביא רא' ממה דמקשי מברייתא דסימן לדבר יריחו, ומשמע דמגוף הברייתא דקתני שבהן י"ח התרעות לא מוכח, ואם איתא דהיינו עננו א"כ מאי י"ח, ובאמת דלגירסת הגר"א שבהן כ"א תעניות ניחא דאיכא בז' תעניות כ"א תפלות וממילא איכא כ"א עננו, וצ"ע דאם עננו היינו סליחות מי ניחא מאי שבהן י"ח התרעות, ואולי יש רק י"ח עננו בהך סליחה.

עננו, אבל קשה דא"כ תיקשי ברייתא לרב דתניא סימן לדבר יריחו, ופירש"י סימן שלא תטעה אם הוי תרועה או תפלה, והרי לרב גם היו י"ח עננו, [וכמבואר ברש"י דאם עננו היינו סליחות ניחא הא די"ח התרעות וכמש"כ לעיל], וא"כ אמאי סימן לדבר יריחו, [ומיהו לאידך פירושא דרש"י דסימן לדבר יריחו מתפרש דכמו דביריחו נענו כך גם כאן, א"כ ניחא דאין רמז בברייתא דדוקא שופרות], ונראה דמכח קו' זו הוצרך רש"י לפרש דלא נחלקו לענין מתני' דידן, דזה לכו"ע בשופרות ולא בעננו, ונחלקו רק במתריעין דעלמא, דאז ניחא הא דנקט הברייתא סימן לדבר יריחו, להורות דדוקא שופרות ולא עננו.

והנה יש גם גירסא בראשונים שבהן ז' התרעות, ולהך גירסא ניחא ג"כ אם זה עננו, דמעיקר הדין יש חיוב לומר עננו רק בתפלה אחת ביום, ויהי' מכאן קצת מקור להא דתיקנו הגאונים שלא לומר עננו רק במנחה, דאז ניחא הלשון שבהן ז' התרעות.

והנה יש לעיין דרש"י כתב דטעמא דמ"ד עננו משום דאי שופרות הו"ל לומר מריעין ולא מתריעין, והרי רש"י לקושטא מפרש דכאן כו"ע מודו דדוקא שופרות ולא עננו, ואפ"ה קתני מתריעין ולא מריעין, ודוחק לומר דרש"י כתב כן רק להס"ד.

ומסיק דבשופרות כו"ע לא פליגי, כי פליגי בעננו, ובפשוטו מתפרש דנחלקו אם

ב. והנה הקשו הראשונים איך ס"ד דמאן דאמר בעננו אבל לא בשופרות, גם

גם נוהג עננו בז' אחרונות, דרב יהודה סובר דוקא שופרות ולא עננו, ורב סובר דנוהג גם

בשופרות, ופלוגתייהו במתריעין בעלמא, ומתפרש דמ"ד בעננו היינו רק עננו, ולא שופרות, והשתא א"ש קו' הגמ' דהרי מוכח דמתריעין היינו לכה"פ גם שופר.

לישנא דגמ' למ"ד בעננו כל שכן בשופרות, לא אתי שפיר לרש"י, דהרי לרש"י כאן רק בשופרות, ובעלמא רק עננו, ומלישנא דגמ' משמע דלמ"ד עננו גם עננו וגם שופרות.

ולהראשונים דפירשו דלכו"ע הי' שופרות, והנידון אם באמצעיות הי' עננו דלמ"ד בעננו לא הי' באמצעיות עננו, ולמ"ד בשופרות הי' עננו גם באמצעיות, מתפרש הגמ' למ"ד בעננו כל שכן בשופרות דלא הי' באמצעיות, ולמ"ד בשופרות אבל בעננו לא, מתפרש דעננו גם באמצעיות, וזה דוחק בלישנא דגמ' אבל בעננו לא, דהרי אדרבה עננו איכא גם באמצעיות.

וקו' הגמ' מברייתא דתניא ושאר כל מיני פורעניות וכו' מדצקה בפה התרעה בשופרות, אין מובן הקו' להריטב"א דמפרש דמאן דאמר בעננו מתפרש דגם עננו רק באחרונות ולא באמצעיות, וא"כ מאי קשיא דקתני לא היו מתריעין אלא צועקין, דהכונה היא דלא היו שופרות ורק בפה.

ד. שם, תנאי היא דתניא וכו'. אילימא בשופרות שופרות בשבת מי איכא, אלא לאו בעננו וקרי לה התרעה ש"מ. לרש"י כיון דאיכא תנא דמתריעין היינו עננו, א"כ יתכן דמאן דאמר עננו, היינו דוקא עננו, ולא

דהא משנה שלימה שנינו שהיו תוקעים בשופרות, ותירץ הראב"ד דאין הנדון על התרעות שבסדר הברכות, אלא הנדון על התרעה שאחרי התפלה, וצ"ע דא"כ מאי פריך מברייתא דסימן לדבר יריחו, וצ"ל דהראב"ד גורס בברייתא שבהן ז' התרעות, ולכן ע"כ דלא קאי אהתרעות שבתוך הברכות, דזה לא הוי ז', אלא או י"ח או כ"א, וע"כ דמתריעין בסוף התפלה בשופר.

עוד תירצו הראשונים דזה לכו"ע שהיו תוקעין בשופרות, והנדון הוא אם גם היו תוקעים בראשונות, דלרב שופרות היו גם בראשונות, והא דאמרו קס"ד מאן דאמר בעננו לא אמר בשופרות אין הכונה שלא הי' שופרות, אלא הכונה שהי' גם בראשונות, ומקשינן מברייתא דקתני שבהם ז' התרעות, ומשמע דוקא בהם, ולא בראשונות, ומסיק דלכו"ע שופרות לא הי' בראשונות, ונחלקו בעננו, דמאן דאמר בשופרות סובר דעננו הי' גם בראשונות, ומאן דאמר בעננו סובר דגם עננו רק באחרונות.

והנה רש"י אינו מפרש כהראב"ד וגם אינו מפרש כהריטב"א, וא"כ לשיטתו צ"ע מה יענה לקו' הראשונים דהרי מפורש במשנה דאיכא שופר באחרונות, וצ"ע.

ג. שם בגמ', והתניא ושאר כל מיני פורעניות וכו'. אין מובן קו' הגמ' דהרי שפיר מתפרש לא היו מתריעין גם בשופר וגם בפה, אלא רק צועקין, ונראה דלכן פירש"י דכאן כו"ע מודו דמתריעין

שופרות, ולא תיקשי מברייתא דאין פוחתין, כיון דהך תנא סובר דבשופרות, ומיהו הרי לא משמע כן, דא"כ הו"ל לגמ' לומר אלא תנאי היא, וגם מדאמרו קס"ד מאן דאמר בעננו לא אמר בשופרות, משמע דלמסקנא מאן דאמר בעננו מודה דנמי בשופרות, וע"כ משום דסו"ס כו"ע מודו להמבואר בברייתא דאיכא שופרות, ופלוגתייהו בעלמא דקתני מתריעיין אם היינו שופרות או עננו, ונחלקו בפלוגתא דתנאי דאיכא תנא דסובר דהתרעה היינו שופר, ואיכא תנא דסובר דהתרעה היינו בפה.

ולהריטב"א פלוגתייהו אי קאי גם אעננו, או דעננו גם באמצעיית, והנה מדאמרו תנאי היא, משמע דהך תנא דסובר דהתרעה בפה, אינו סובר דהתרעה בשופר, ולפ"ז מתני' דתנן שבהן מתריעיין מתפרש רק עננו, וההיא דשופרות למדנו רק בברייתא דיריחו.

ה. הרי"ף והרא"ש השמיטו כל הך סוגיא, וצ"ע אמאי, גם ברמב"ם לא מצאתי שיביא סוגיא זו להלכה, והדברים סתומין.

סימן לד

בדין אם גוזרין יותר מי"ג תעניות על הצבור

א. י"ד א', בשני דר' יהודה נשיאה הוה צערא גזר י"ג תעניות ולא איעני וכו'. ברש"י משמע דלא גרס בגמ' הוה צערא, דא"כ מפורש בגמ' דלא הוי על גשמים, וברש"י משמע דמדנפשי' מפרש דהוה על שאר צרות ולא על גשמים, שוב ראיתי דהר"ן כתב מוכח בגמ' דבשאר פורעניות הוה, אע"פ שאין נראה כן ממה שכתבו סתם הרי"ף וכתב אחרי' ל"ש אלא לגשמים, והיינו דמהרי"ף משמע דאדרבה ר"י נשיאה איירי בגשמים, ועלה קאי הא דר' אמאי דאין מטריחים את הציבור יותר מדאי.

והרי בגמ' נדחו דברי ר' אמאי דסובר דגם בשאר פורעניות אין גוזרין יותר מי"ג, ואנן קיי"ל דרק לגשמים, ובאמת דאין כאן השגה, כיון דכנראה גירסת הרי"ף היא דר' אמאי איירי בתענית גשמים, ור' יהודה נשיאה הוה סבר דאף בתענית גשמים גוזרין יותר מי"ג תעניות.

י"ד ב', ר' אמאי דעבד לגרמלי' הוא דעבד. פירש"י שלא הי' רוצה להתענות, וכבר כתב הרש"ש דתמוה לפרש כן, דנמצא דר' אמאי שיקר לר"י נשיאה כדי שלא יתענה, והריטב"א מפרש דלגרמלי' היינו דהוא סובר כן, אבל ר' יוחנן רבו אינו סובר כן, והנה אמרו בגמ' אמר לך ר' אמאי תנאי היא, ולכא' מה הלשון אמר לך ר' אמאי, והרי גם ר' יוחנן

שו"ר בשיטת ריב"ב שכבר השיג על הרי"ף במה שהביא בהלכותיו הא דר' אמאי,

וגזירה ראשונה ושני' של ג' ג' ואם לא נענו מחמירין עוד לגזור גזירה גדולה של ז' תעניות, עכ"ל, ואין מובן אם כונתו דרק מתריעין מיד, אבל לעולם חומר התענית הוא כמו בגשמים ג' ג' וז', וזה דוחק דהרי בפשטות מתריעין מיד משמע דמיד הוא כחומר ז', ולכן אפשר דכונת הר"ן דאף דג' ראשונות בחומר ז' אחרונות, מ"מ יש ג' ג' וז', ולא דמתחילה גוזרין עד שיענו.

ויעויין ריטב"א שכתב דאיירי כאן בצרה כעין צרת גשמים שהיא מתמשכת והולכת, וכתב וז"ל ואינו נראה לומר כי אע"פ שמתריעים מיד על שאר צרות, מ"מ אין התענית אלא בסדר של גשמים ג' ג' וז' ואח"כ חוזרים לסדר כי ודאי לא נאמר סדר זה אלא בגשמים של רביעה ראשונה שיש מתון ולפי שהן מחמירין והולכים לפי מה שהשעה הולכת וכו', הנה משמע מדבריו דלהר"ן [דזהו הפירוש שדוחה הריטב"א] מתפרש דרק מתריעין מיד, אבל חומר התענית הוא ג' ג' וז', והנה להר"ן קשה טובא לישנא דברייתא כשאמרו ג' וז' לא אמרו אלא לגשמים, והרי קושטא דגם שאר צרות יש ג' וז', ובדוחק יש לפרש דכשאמרו ג' וז' הכונה ותו לא זה רק לגשמים, ולא לשאר צרות [וזה דוחק כי היכי רמיזא בג' וז' דתו לא], ולהריטב"א ניחא דהכונה דכשאמרו ג' וז' דוקא בצרת גשמים, או בצרה אחרת שיש לה מתון כעין גשמים, אבל בשאר צרות לא, אלא מתעניין והולכין עד שיענו, וכבר בג' ראשונות הוי כחומר ז' אחרונות.

מוכרח לומר דתנאי היא, ואתיא ר' יוחנן כרשב"ג, ובאמת דבריטב"א משמע דלא גריס אמר לך ר' אמי, אלא סתמא דגמ' משני תנאי היא.

והנה ר' אמי מצי סבר דגם רשב"ג מודה דלשאר צרות אין מתעניין יותר מ"ג תעניות, והא דאמר לא מן השם הוא זה אלא מפני שעבר זמנה של רביעה, כונתו דאף באופן שלא התענו מאיזה טעם, ולא שייך עתה אין מטריחין יותר מדאי, ג"כ אין ממשיכין להתענות לפי שכבר עבר זמנה של רביעה.

ב. ויש לעיין דהנה ר"י נשיאה הוה סבר כברייתא דמייתנין סייעתא לר' יוחנן, והנה הרי מברייתא הוה משמע דבשאר מיני פורעניות אין מושג כלל של י"ג תעניות, דכיון דמתעניין והולכין א"כ אמאי צריך י"ג תעניות, אבל מהא דר"י נשיאה גזר י"ג תעניות, ורק אח"כ סבר למיגזר טפי, חזינן דאף אי בשאר פורעניות מתעניין והולכין עד שיענו, מ"מ איכא י"ג תעניות, וצ"ע מלישנא דברייתא כשאמרו שלש וכשאמרו שבע לא אמרו אלא לגשמים וכו', והרי קושטא דגם בשאר צרות יש שלש ויש שבע, דאל"כ מה שייך לומר דגזר י"ג תעניות.

שו"ר בר"ן שהקשה מדאמרו דשאר צרות מתריעין מיד, וא"כ כבר בג' ראשונות הן בחומר ז' אחרונות וא"כ מה שייך י"ג, וכתב הר"ן וז"ל אבל מכאן נראה שאין גוזרין תעניות אלא בענין זה של תענית גשמים

התענית אלא בסדר של גשמים ג' ג' וז' ואח"כ חוזרין לסדר, והנה הרי זוהי באמת שיטת הר"ן, וא"כ מבואר בלשון הריטב"א ואח"כ חוזרין לסדר, ומתפרש לסדר של ג' ג' וז', והיינו כהב"י.

ג. שם, בפלוגתא דרבי ורשב"ג אם טעמא משום דאין מטריחין, או דטעמא משום שעבר זמן רביעה, והב"י הקשה אם הטעם משום דעבר זמן רביעה, א"כ מה תועלת בתענית יחידים דתנן דיחידים חוזרין ומתענין, ותר"ץ דנהי דאין תועלת, מיהו קצת הנאה אית בהו, ומפני זה מתענין היחידים, והנה לטעמא דאין גוזרין על הציבור ניחא הא דיחידים חוזרין ומתענין, דדוקא ציבור אין מטריחין.

ויש לעיין לטעמא דאין מטריחין מה הדין אם נתענו י"ג תעניות על גשמים, ואח"כ הגיע צרה חדשה, אם מתענין, או דאין מטריחין, ומסתברא דמתענין.

יש לעיין ר' אמרי דעבד לגרמלי' משום שלא רצה להתענות, והרי יחידים חוזרין ומתענין, ור' אמרי יחיד הוא וא"כ היל' חייב בין כך להתענות, ומוכח מכאן דהא דיחידים חוזרים ומתענים הוי רק בתענית גשמים, אבל בשאר פורעניות, לרבי, אין היחידים חוזרין ומתענין.

ד. הרמב"ם שפסק דאין תענית ציבור אלא מחמת גשמים, נראה משום

ונראה דזהו טעמא דהרי"ף דמפרש דר"י נשיאה איירי לענין גשמים, משום דסובר דאי איירי בשאר צרות, לא שייך י"ג תעניות, דלית לי' כהר"ן, וגם לית לי' כהריטב"א דאיכא מושג של צרה שיש לה מתון כמו גשמים, ולכן הוכרח לפרש דר"י נשיאה איירי בגשמים, וגם נימא להרי"ף הא דר' אמרי לגרמלי' הוא דעבד דמתפרש דנהי דעיקר הדבר שאמר לו ר' אמרי הוא אמת דאין מתענין יותר, מיהו הטעם שנקט ר' אמרי לדבריו דאין מטריחין על הצבור הוא לגרמלי' כיון דאנן קיי"ל כרשב"ג ולא כרבי, אבל עיקר דברי ר' אמרי הוא אמת דהרי כאן איירי בגשמים, ובגשמים לכו"ע אין לגזור טפי, [אלא דק"ק דאם ר"י נשיאה איירי בגשמים היכי סבר למיגזר טפי, והרי מדתנן במתני' היחידים חוזרין ומתענין עד שיצא ניסן, משמע דאין גוזרין על הציבור].

ובשו"ע סי' תקע"ה ס"ו אחר שגזרו י"ג תעניות אלו וכו' אבל על שאר פורעניות מתענים והולכים עד שיענו, משמע מלשון זה דגם בשאר פורעניות איכא י"ג תעניות, וזהו כדעת הר"ן ולא כהריטב"א, ויעויין בב"י שנוקט דהא דמתענין והולכין היינו ששוב עושין כסדר הזה של ג' ג' וז', והשפת אמת תמה על הב"י דמנין לו זה, דבפשוטו אחרי הו' כשמתענין והולכין היינו כחומר הו', ומה טעם יש להתחיל עכשיו שוב ג' ג' וז', אבל באמת דבריטב"א משמע כהב"י שכתב ואינו נראה לומר כי אע"פ שמתריעים מיד על שאר צרות מ"מ אין

ו. ויעויין שפת אמת מה שתמה בדברי הר"ן, ונראה ליישב דאם איתא די"ג אין הכונה ג' ג' וז' [וכמו שציידד שפ"א], א"כ כיון דרבי בברייתא סובר דטעמא משום אין מטריחין, א"כ בשאר צרות דמתריעין מיד א"כ אין מטריחין הוא בפחות מי"ג, דהרי י"ג דגשמים הם פחות טירחא מי"ג דשאר צרות.

דסובר כהרי"ף דהא דר"י נשיאה גזר י"ג תעניות היינו על גשמים, ולא על שאר צרות.

ה. הריטב"א במתני' מפרש דהא דתנן שהן י"ג תעניות לאשמועינן אתא דליכא טפי מי"ג, ולכאו' היינו רבי לשיטתו, דאילו לרשב"ג דמשום עבר זמן רביעה ראשונה, לא שייך למימר הכי.

סימן לה

בסוגיא דשלחו בני נינוה לרבי

יכול להזכיר בברכת השנים וכדאמרינן בע"ז דאם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ותירץ דשאני מטר שהוא מזיק לרוב העולם.

והנה עיקר נידון הגמ' הוא דלהצד דכרבים דמו א"כ מחוייבים לשאול מטר, ואם לא שאל מחזירין אותו, ולהצד דכיחידים דמו, אין חיוב לשאול מטר, ואם בא לשאול שואל או בש"ת או בברך עלינו, אבל אם לא שאל אין מחזירין אותו, וא"כ לולי הראשונים הי' אפשר לפרש דהגמ' מתפרש דאי כרבים ומחוייב לשאול בברכת השנים, ואי כיחידים אין מחוייב בברכת השנים, אלא או בש"ת, או בברכת השנים, אלא דהראשונים הבינו בפשט הגמ' דמתפרש גם דאי כיחידים דוקא בש"ת ולא בברך עלינו, ולזה הוצרך הר"ן לפרש דטעמא משום דהוא מזיק לרוב העולם.

א. י"ד ב', שלחו לי בני נינוה לרבי כגון אנן דאפי' בתקופת תמוז וכו'.

הא דאמרינן דאי כיחידים דמו בש"ת, כתב רש"י דאמרינן בע"ז אם הי' לו חולה בתוך ביתו מזכיר עליו ברפאנו, ולבסוף מסיק והלכתא בשומע תפלה, וצ"ע דהרי להדיא אמרו שם א"ר יהודה משמיל' דרב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בש"ת אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר, וכן אמרו שם אם יש לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, וא"כ הרי מסקנת הגמ' דיכול לומר מעין אותה ברכה, וא"כ אמאי אי כיחידים דוקא בש"ת, וכבר תמה הגרע"א בגהש"ס בע"ז שם על רש"י.

ובעיקר הדבר כבר תמה הר"ן אמאי אי כיחידים בש"ת, והרי גם אי כיחידים

ומה דנראה בזה דהב"י מפרש הא דלא אמרינן דכיון דגם יחיד יכול לשאול פרנסה בברך עלינו, א"כ אמאי לא נימא דנינוה ישאלו מטר בברכת השנים, והיינו שיאמרו ותן טו"מ כמו בחורף, ועל זה תירץ הב"י דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, אבל הר"ן כונתו דיאמר ותן ברכה, אלא דבסוף הברכה יבקשו בקשה פרטית של גשם, ולזה הוצרך הר"ן לתרץ דכיון דמזיק לרוב העולם אי אפשר לשאול בקשה כזו, וכמו שנתבאר דכונתו דלא הוי מעין אותה ברכה, [וכמו דבימות הגשמים, אם יש עובר דרך שרוצה להתפלל שלא ירדו גשמים, נראה דיכול להתפלל רק בש"ת, ולא בברך עלינו, כיון דלהתפלל בחורף שלא ירד גשם, לא חשיב מעין אותה ברכה, וה"נ סובר הר"ן דלהתפלל בקיץ שירד גשם נמי לא חשיב מעין אותה ברכה], ולפ"ז הא דכתב הב"י ולי נראה וכו' מתפרש דלהב"י באמת לא נתבאר בגמ' דאין בני נינוה יכולין לשאול מטר בברכת השנים, מדין בקשה פרטית, דכל מאי דמבואר בגמ' הוא דאין שואלין ותן טו"מ, דהיינו דאין אומרים הנוסח דימות הגשמים, אבל באמת בנוסח של בקשה פרטית יכולין לשאול בברכת השנים.

וביישוב דברי רש"י יתכן דכונתו כדאמרינן, היינו ולא בברכת השנים וכדאמרינן במס' ע"ז, וכונת רש"י דכאן לא הוי דומיא דמאי דאמרינן במס' ע"ז דיכול לשאול על פרנסה בברכת השנים, וטעמא כהר"ן דהכא הוא מזיק, ומה שכ' רש"י ולבסוף

אלא דצ"ב מה לי דמזיק לרוב העולם, והרי אפי' בארץ ישראל גופא אם יש אדם פרטי שזקוק כעת לגשם למה שלא יוכל לבקש בברך עלינו, דהר אינו מבקש שיהי' גשם לכל העולם, אלא מבקש לעצמו, וכמו דבש"ת יכול לבקש אע"ג דמזיק לרוב העולם, אמאי לא יוכל לבקש בברך עלינו, ולכאור' כונתו דכיון דמזיק לרוב העולם, ולכן תיקנו דכעת אין שואלים מטר, ואם שאל מטר חוזר, א"כ נהי דכעת יש כאן בקשה פרטית של מטר, מ"מ כבר אינו נחשב מעין אותה ברכה, דאדרבה הוא היפך הברכה, דהברכה הוא כעת נגד מטר, ולבקש מטר בקיץ בברך עלינו, הוי שלא מעין הברכה, ולכן רק בש"ת ולא בברך עלינו.

ולפ"ז איני מבין מה שכתב בב"י וז"ל, ולי נראה דלא דמיא כלל לההיא דע"ז, דהתם אינו משנה ממטבע הציבור אלא שמוסיף מעין מה ששואלים הציבור וכו', אינו בדין שיהיו היחידים משנין מטבע הברכה וכו', ולמה שנתבאר הרי גם בר"ן זו כונתו דהוי משנה ממטבע הברכה, ולא הוי מעין אותה ברכה, וחזינן דהב"י הבין דכונת הר"ן לא משום דלא הוי מעין הברכה, אלא אף אי הוי מעין הברכה, מ"מ מה ששואלין מעין הברכה הוא רק דבר שמועיל לכל העולם, אבל דבר שמזיק לכל העולם זה אין שואלין, ואין מובן דהרי בש"ת שואלין, וע"כ דכיון דמזיק לרוב העולם חשיב דאינו מעין הברכה, וא"כ הר"ן והב"י שניהם אמרו דבר אחד.

ויש קצת לסייע להתנו' דהרי אי קאי אתענית, א"כ היכי ס"ד דאתיא כרבי, והרי לרבי אין גוזרין יותר מי"ג תעניות כיון שאין מטריחין על הציבור יותר מדאי, וא"כ גם בנינוה אין מתענין יותר מי"ג תעניות.

ובדעת רש"י דר' יהודה קאי אתענית, יתכן דהא דמדמי תעניות לשאלת גשמים, משום דהנידון בנינוה אם הוי כיחידים הוא משום דאזלינן לפי ארץ ישראל, וכיון דלענין תענית גשמים לא אזלינן לפי ארץ ישראל, ה"ה דלענין שאלת גשמים לא אזלינן לפי א"י.

ולתנו' דברייתא לענין שאלת מטר, קשה מאי שייכא הך דבני נינוה לכאן, הו"ל לאתויי בריש הפרק, בשלמא לרש"י נהי דהנידון על שאלת גשמים, מ"מ כיון דההוכחה מברייתא דאיירי לענין תענית לכן אייתו הכא, אבל להתנו' קשיא.

ד. **יעויין** בתשו' הרא"ש שדן לומר דדוקא נינוה בש"ת, אבל ארץ גדולה שצריכה מטר בימות החמה שואלין בברכת השנים, ולא קיבלו ממנו חכמי דורו, [ובאמת דדבריו תמוהין דא"כ הו"ל לאוקמי ברייתא דהכל לפי המקומות בארץ גדולה, וכבר תמה בזה בקרן אורה], ואפ"ה מבואר בשו"ע דאם בארץ אחת כולה הצריכה מטר טעה אחד ושאל בברכת השנים יחזור ויתפלל רק בתורת נדבה, דנהי דלכתחילה לא קי"ל כהרא"ש, אבל בדיעבד אם שאל בבה"ש אינו חוזר, ובפר"ח נקט דאיתא להך דינא גם בעיר אחת, וכבר תמה עליו בבה"ל וכתב דסובר

מוקמינן, כונתו דכאן בסוגיין מוקמינן הלכתא דבש"ת, וכונת רש"י דהלכתא בש"ת היינו ולא בברכת השנים, ומשום דלא דמי למאי דאמרינן בע"ז, וכהר"ן.

ב. **וכתב** רש"י דהא דאמרינן שאלה בברכת השנים אפי' ביחיד משום דזמן צבור הוא, ואין מובן מה כונתו בזה, וכי צריך למימרא דיחיד המתפלל בביתו בימות הגשמים אומר ותן טו"מ, וכן התנו' כתבו והא דיחיד אומר ותן טו"מ בברכת השנים אע"ג שמתפלל בעצמו הואיל וזמן צבור הוא, ואין מובן מה צורך לפרש דיחיד שמתפלל בעצמו אומר ותן טו"מ, ועוד אין מובן דהרי כל הספק ה"י רק על נינוה, אבל יחיד שצריך לגשם בתקופת תמוז פשיטא דבש"ת, וא"כ מה מקום לפרש דיחיד המתפלל בביתו בחורף אומר ותן טו"מ.

ג. **שם**, מיתבי א"ר יהודה אימתי וכו', פירש"י דקאי אתענית, דהכל לפי המקומות, דבנינוה ממשיכין להתענות, וא"כ גם לענין ותן טו"מ בנינוה אומר בברכת השנים, וצ"ע מה ענין תענית לותן טו"מ, דהרי תענית לא גרע מכל צרה דמתענין, וא"כ גם כאן כיון דצריכין גשמים הרי ממשיכין את סדר התעניות, אבל לענין ותן טל ומטר אם דינם כיחידים אין להם לשאול בברכת השנים, ואולי ס"ל לגמ' דהוי תרתי דסתרי דלא יתכן דאין שואלין מטר בברכת השנים ומתענין.

אבל מהתנו' משמע דהך ברייתא לענין שאלת מטר איירי, ולא לענין תעניות,

דמה שאמרו בגמ' והלכתא בש"ת היינו רק לכתחלה אבל לא בדיעבד, ולכא' תמוה לפרש כן.

עוד דן הבה"ל במש"כ השו"ע דיחיד שטעה ושאל מטר בברה"ש דאינו חוזר, דלאו דוקא יחיד אלא ה"ה צבור שטעה, ונקט יחיד לרבותא דאף דכל הצבור לא שאל מטר והוא שאל מטר ג"כ אינו חוזר, ותמה על הפמ"ג ודה"ח שנקטו דדוקא יחיד אבל צבור חוזר.

עוד תמה הבה"ל על הפמ"ג שכתב דבהזיד חוזר, ותמה דכיון דטעמא משום דסומכין על הרא"ש לענין דיעבד א"כ גם בהזיד אמאי חוזר, ויש לבאר דבהזיד הואיל ויודע שהוא שלא כהוגן א"כ הו"ל כשה, ולכן חוזר.

עוד דן הבה"ל דמשמע דאף אם לא הזכיר גשם ושאל מטר דאין חוזר, ולכא' קשה דאם סומכין על הרא"ש דסובר דצריך לשאול מטר עד עצרת, א"כ גם צריך להזכיר גשם, וא"כ ממנ"פ צריך לחזור, או בגלל ששאל מטר, או בגלל שלא הזכיר מטר, וכתב ליישב דהואיל והזכיר טל, והרי אם הזכיר טל במקום גשם יצא בדיעבד.

ובאמת דצ"ע בספק הגמ' בניגוה מ"ט נסתפקו רק לענין שאלה ולא נסתפקו לענין הזכרה אם צריך להזכיר גשם או לא, ואפשר דאה"נ דבכלל שאלתם היא גם על הזכרה, והא דדנו בשאלה משום דאיכא חידוש בזה דאי כיחידים אין יכול לשאול בברה"ש מדין מעין הברכה.

פרק שני

סימן לו

בדין כ"ד ברכות דתעניות

נראה מסוגיית הגמ' דאיכא כ"ד באמצעיות,
אלא שאין לזוז משיטת רבותנו.

ב. ומבואר בריטב"א דעכ"פ בראשונות
ודאי דליכא כ"ד, וצ"ע דלפי
סוגיית הגמ' י"ג ב' צריך לומר דגם
בראשונות יש כ"ד, דהרי איכא ברייתא דאין
בין ג' ראשונות לג' אמצעיות, ונהי דדחי
דבאיסורי קמיירי, בתפלות לא קמיירי, היינו
דוקא משום דלא מצינן לפרושי ברייתא
ביחיד שקיבל עליו ת"צ, כיון דאומר בש"ת,
אבל אם יחיד שקיבל עליו ת"צ אומר בין
גואל לרופא, הרי שפיר ניתן לומר דגם
בראשונות איכא כ"ד ברכות, וא"כ הך דינא
דג' ראשונות אם יש כ"ד ברכות יהא תלוי
אם יחיד שקיבל עליו תענית אומר בש"ת
או בין גואל לרופא.

וקצת יש לדייק דגם בג' ראשונות איכא
כ"ד, דהרי בגמ' אמרו ואפ' בקמייתא,
והיינו דבס"ד מוציאין את התיבה אפ' בג'

א. ט"ו א', סדר תעניות כיצד וכו'. ובגמ'
מסיק דהא דמוציאין את התיבה
הוא דוקא בז' אחרונות, ולא בג' ראשונות
ושניות, ולענין כ"ד ברכות אם הוא גם בג'
שניות, נחלקו ב' תירוצי בגמ' לעיל י"ג ב',
והתם מבואר בגמ' דרב אשי אמר מתני' נמי
דיקא דאיכא כ"ד באמצעיות, ודחי דכמו דלא
תנן תיבה ה"ג לא תנן כ"ד ברכות משום דתני
באיך פירקא, ויעויין ריטב"א דדעת הרי"ף
והר"מ דליכא כ"ד באמצעיות, ומשום דדיוקא
דרב אשי נדחה וכדאמרו השתא דאתית להכי
כ"ד נמי לאו שיורא הוא.

[וצ"ע דסו"ס הרא"י מברייתא דאין בין לא
נדחית דהרי התם לא שייך לומר אידך
פירקא, והרי תיבה לאו שיורא הוא דמילי
דפרהסיא לא קתני, וא"כ נשאר הרא"י
מברייתא דאיכא כ"ד באמצעיות, ול'
הריטב"א דלית לן ההוא פירוקא דמילי
דפרהסיא לא קתני, וצ"ע דהרי בגמ' לא נזכר
דחי' לסברא זו], והריטב"א כתב דטפי הי'

ראשונות ושניות, וא"כ כיון דלהרי"ף דוקא תיבה רק בז' אחרונות, הדר דינא דכ"ד ברכות אפי' בקמייתא והיינו גם בג' ראשונות, ומ"מ אין לזוז מהריטב"א דבג' ראשונות ליכא כ"ד ברכות.

בנעילה, ומודה הר"ח דבג' ראשונות דליכא נעילה מוסיפין כ"ד ברכות בשחרית או במנחה, אבל קו' קמייתא עדיין במקומה עומדת דאמאי לא משני דברייתא בשחרית או במנחה דליכא כ"ד ברכות.

ודנו הראשונים באיזה תפלה אומרים כ"ד ברכות, וכתב רמב"ן דמהר"ח משמע דדוקא בנעילה אומרים כ"ד ברכות, אבל פשטא דמתני' משמע דבכל התפלות שחרית מנחה ונעילה אומרים כן, וכן דעת הרמב"ם ז"ל.

שוב ראיתי דמה דפשיטא לי דבג' ראשונות ליכא נעילה, לא ברירא כלל, דהרמב"ן נסתפק אם בבבל דליכא ת"צ אם איכא כ"ד ברכות, וכתב דאע"ג דלענין כ"ד ברכות יש לדון אם יש בבבל, לפי דכ"ד ברכות הם רק בז' אחרונות שהם חומר ת"צ, אבל נעילה ודאי די ש בבבל דהרי אפי' בג' ראשונות איכא נעילה, והוכיח רמב"ן דאפי' בג' ראשונות איכא נעילה מהא דתניא אין בין ג' ראשונות לשניות אלא שבאלו מותרין בעשיית מלאכה, הרי דלענין נעילה שוין, ולכאו' צ"ע מה רא' והרי מסיק בגמ' דבאיסורי קמיירי בתפלות לא קמיירי, וצ"ל דס"ל לרמב"ן דלמאי דמסיק דבאמצעיות נמי ליכא כ"ד, והכי קיי"ל, א"כ בטל התירוץ הזה ולעולם ברייתא איירי אף לענין תפלות, וא"כ מוכח דאיכא נעילה בג' ראשונות.

יש לעיין להר"ח דרק בנעילה אומרים כ"ד ברכות, א"כ אמאי דחיק י"ג ב' לאוקמא ברייתא בג' ראשונות דליכא כ"ד, ודחיק לפרש דאין בין באיסורי קמיירי בתפלות לא קמיירי, הרי אפשר לאוקמא ברייתא בשחרית ומנחה דליכא כ"ד, ומוכח דגם בשחרית ומנחה איכא כ"ד, ועוד קשה דכיון דהגמ' שקיל וטרי אם יש בראשונות כ"ד דבעי לאזכחי מברייתא דאין בין דאיכא כ"ד בראשונות, והרי בראשונות אין נעילה, ומוכח דאיכא כ"ד ברכות גם בשחרית ומנחה, וא"כ אף למאי דמסיק דרק באחרונות איכא כ"ד ברכות מ"מ מהיכי תיתי דלא יהא בשחרית ומנחה.

וכתב רמב"ן ובגמ' נמי לא אמרינן דהא איכא בינייהו, נראה דכוונתו דכד אמרו בגמ' דתנא ושייר דבג' ראשונות ליכא כ"ד ברכות, ובאמצעיות יש כ"ד ברכות, הקשו מאי שייר דהאי שייר, ומאי קו', נימא דשייר נעילה, אלא ע"כ מוכח דאיכא נעילה בג' ראשונות, ולכן הוצרך הגמ' לשנויי דבאיסורי קמיירי בתפלות לא קמיירי, ולמאי דמסיק

ומיהו קו' זו יש ליישב דהר"ח לא נתכוין לומר דהני כ"ד ברכות הם רק בנעילה, אלא עיקר דבריו דכ"ד ברכות מוסיפין רק בתפלה אחת, וממילא מסתבר להוסיף

על הוצאת התיבה, ולא על כ"ד ברכות, וא"כ מבואר דשייך כ"ד ברכות בלא הוצאת התיבה ודברי כבושין, והרי להריטב"א לקושטא הכי הוא דבאמצעיות איכא כ"ד ברכות בלא דברי כבושין, אלא דלהר"ח מצאנו גם להיפך דאיכא דברי כבושין בלא כ"ד ברכות, ובזה יתכן דרק הר"ח סובר כן, אבל לשאר ראשונים יתכן דבאמת הא בהא תליא ואין דברי כבושין בלא כ"ד ברכות.

ד. ט"ו ב', ואפ"ל בקמייתא ורמינהו וכו'. כתבו תו' דלהצד דאמרו בגמ' דבאמצעיות נמי איכא כ"ד, ע"כ הא דתניא הכא דמתפללין כדרך שמתפללין כל השנה כולה, היינו לענין תיבה ודברי כבושין, ולא לענין כ"ד ברכות, [והנה גם מברייתא זו מוכח דהוצאת התיבה לא תליא בכ"ד ברכות, דהרי להר"ח כ"ד ברכות רק בנעילה, וכאן בברייתא מוכח דהוצאת התיבה הוא בשחרית, דהרי קתני כדרך שמתפללין כל השנה כולה, והיינו ע"כ שחרית, וא"כ מבואר דבשחרית מוציאין התיבה אע"ג דרק בנעילה אומרים כ"ד ברכות].

ובאמת דלהר"ח ניחא קו' התו', דכיון דכ"ד ברכות איכא רק בנעילה, א"כ אף אם יש בראשונות ובשניות כ"ד ברכות, מ"מ לא תיקשי הא דתניא דמתפללין כדרך כל השנה כולה כיון דהרי קאי אשחרית, דהרי אין נעילה כל השנה, וא"כ ניחא לישנא דכדרך כל השנה, ואין צריך לידחק כמש"כ התו', דקאי רק אתיבה.

הרמב"ן דלא ראינו מי שמתפלל נעילה האידנא, א"כ משמע דמסקנתו דבג' ראשונות ליכא נעילה, ואז נצטרך לומר דלקושטא נשאר התירוץ באיסורי קמיירי בתפלות לא קמיירי.

ועכ"פ נראה דלהר"ח דכ"ד ברכות היינו בנעילה, ע"כ דגם בג' ראשונות איכא נעילה, דאל"כ איך ה' ס"ד דבג' ראשונות איכא כ"ד ברכות.

ג. הרמב"ן כתב לפרש דיש תפלת מוסף שבה אומרים כ"ד ברכות, [וכ"ה שיטת בעה"מ ברכות ב' א'], והוא דחה שיטה זו וכתב דהירושלמי [דמשם הביאו ראי' כן] מתפרש דבתענית היו אומרים ק"ש כל אחד בביתו, כיון דבביהכנ"ס ה' מתאחר התפלה עד אחר ג' שעות, והנה לפ"ז הרי מוכרח מהירושלמי דבשחרית ה' כ"ד ברכות, וצ"ע איך יפרש הר"ח להירושלמי, דלהר"ח הרי רק בנעילה ה' כ"ד ברכות, וצ"ל דהר"ח יסבור דדברי כבושין אינו שייך דוקא לכ"ד ברכות, ואף בתפלות שאין אומרים כ"ד ברכות ג"כ יש דברי כבושין, ולכן בשחרית הואיל ואמרו דברי כבושין ה' מתאחר התפלה עד אחר ג' שעות.

והנה זה מוכח מהגמ' דדברי כבושין לא שייך לכ"ד ברכות, דהרי דנו בגמ' י"ג ב' אם בג' ראשונות איכא כ"ד ברכות, או בג' אמצעיות, או רק בז' אחרונות, וכתבו תו' דברייתא דנכנסים לבית הכנסת ומתפללין כדרך שמתפללין כל השנה כולה, יתפרש רק

והנה יעויין במ"מ דכתב דהמקור להא דפסק הר"מ דרק בז' אחרונות איכא כ"ד ברכות הוא מהך ברייתא, ויעויין בלח"מ דביאר דאמנם להצד בגמ' י"ג ב', אפשר לפרש ברייתא רק לענין תיבה, אבל לקושטא למאי דמסיק דאף באמצעיות ליכא כ"ד, א"כ מתפרשא הך ברייתא גם לענין כ"ד ברכות, וא"כ הרי משמע דלא כהר"ח, דהרי נכנסין לבית הכנסת איירי בשחרית, וא"כ משמע דגם בשחרית איכא כ"ד ברכות.

ה. דגו הראשונים אם אומרים עננו בז' אחרונות, דהרי לא נזכר במשנה רק דמוסיפין עוד שש, ויש ראשונים דס"ל דבאמת אין אומרים עננו, דרק בג' ראשונות וג' שניות דליכא כ"ד ברכות הוא דאיכא עננו, אבל בז' אחרונות דאיכא כ"ד ברכות באמת ליכא עננו, אבל הרמב"ן סובר דהא דאמרו בברייתא בגואל ישראל מאריך ובחותמה הוא אומר מי שענה וכו', הא דמאריך היינו בתפלת עננו, ובריטב"א כתב דאין סברא שיאמר עננו ויחתום גואל ישראל דהרי בכל השנה כשאומר עננו חותם העונה בעת צרה, ולכן יותר מסתבר לומר דתפלת עננו מוסיף במי שענה ליונה דהתם חותם העונה בעת צרה, וא"כ התם מוסיף בתוך הברכה עננו, ויותר נראה דאין אומרים כלל

עננו כמו דאין אומרים יעלה ויבא במוסף ר"ח.

נמצא ג' שיטות בדבר. א. שיטת הרמב"ם דאין אומרים כלל עננו. ב. שיטת הרמב"ן דאומר עננו, וזהו שאמרו דמאריך בגואל ישראל. ג. שיטת הריטב"א דאומר בברכת מי שענה ליונה דחותם העונה בעת צרה.

והנה מקו' הגמ' י"ג ב' הני תשע עשרה עשרין וארבע הוו, קצת משמע דאיכא עננו, אלא דאין זה ראי' גמורה כיון דיתכן לפרש הני י"ט כ"ד הוי, וממילא באמת ליכא עננו.

ולכאז' נראה דלהר"ח דרק בנעילה אומר כ"ד ברכות, א"כ ליכא עננו, דכבר אמרו עננו בשחרית ומנחה, וכל נדון הראשונים הוא רק אם איכא כ"ד ברכות בשחרית ומנחה.

ו. ט"ז ב', תוד"ה מאי, ובה אומרים מי שענה לאברהם לפי שהי' ראשון לניצולין שניצול מנמרוד, צ"ע דמשמע דמי שענה לאברהם קאי אנמרוד, והרי בפשוטו קאי אעקידת יצחק, וכדאמרינן בהר המור', וכן גם מוכח מקו' הירו' אמאי אין אומר גואל יצחק, הרי דלענין עקידה איירינן, וצ"ע.

סימן לז

סוגיא דר' חלפתא ור' חנניא בן תרדיון

דעונין אמן ולא בשכמל"ו, א"כ אומר מי שענה קודם סיום הברכה.

ועוד הוסיף הריטב"א דגם במקדש היו אומרים בסוף הברכה מי שענה לאברהם אבינו ואח"כ חותמין, אלא דאח"כ ה' אומר עוד פעם מי שענה כדי שהתקיעה תתפרש על זה, ולא על בשכמל"ו.

וכ' הריטב"א דכל זה מדוייק בברייתא דבגבולין מי שענה הוא קודם עניית אמן, ובמקדש הוא אחר שענו בשכמל"ו, ומדקתני חוזר ואומר משמע דגם קודם סיום הברכה אומר כן, ודע דבגמ' בברייתא קמייתא איכא ט"ס, דקתני וחוזר ואומר מי שענה את אברהם וכו' ברוך וכו' זוכר הנשכחות, וזה לא יתכן דהרי מי שענה קאי אגואל ישראל ולא אזכרונות, וצריך לתקן כברייתא השנית.

[ויש לעיין דהנה הריטב"א כשנסתייע מלשון חוזר ואומר, כתב דברייתא דר' יהודה איתא דחוזר ואומר, וכונתו לברייתא השנית דה' בגירסתם דר' יהודה אומר, וצ"ע דהרי גם בברייתא קמייתא איתא וחוזר ואומר מי שענה את אברהם וכו', א"כ גם מברייתא קמייתא מוכח כן, וצ"ע].

ב. ושמעתי לפרש דהנה איתא בשו"ע סי' רי"ט דאם אחד מברך ברכת

א. ט"ו ב', מעשה בימי ר' חלפתא ור' חנניא בן תרדיון וכו'. כתב הריטב"א דהראשונים נתחבטו הרבה במה נחלקו ר' חלפתא וחכמים, דעת רש"י דהגדון לענין אמן, דבמקדש אין עונין אמן אלא בשכמל"ו, והם הנהיגו כן גם בגבולין, וכבר תמה הר"ן דא"כ אין זה שייך לתעניות, אלא בכל השנה כולה ג"כ הנהיגו לומר בשכמל"ו, וזה תמוה שיטעו בכך, ויש מפרשים דרק במקדש היו תוקעין בסוף כל ברכה וברכה, וכ' הר"ן דראי' לפירוש זה מהא דלא תנן במתני' קודם המעשה הא דתוקעין, וא"כ משמע דעל ענין זה הוא דאמרו דלא היו נוהגים כן, דבגבולין אין תוקעין בסוף כל ברכה וברכה, אלא בסוף התפלה היו תוקעין, ולפי הך פירושא צ"ל דהברייתא בגמ' חולקת על המשנה, דברייתא מבואר דהיו תוקעין גם בגבולין, בסוף כל ברכה וברכה.

ולכן פ' הר"ן דבאמת גם בגבולין היו תוקעין בין כל ברכה וברכה, אלא שטעות ר' חלפתא ה' דבמקדש כיון שאמרו בשכמל"ו, א"כ אם היו תוקעין אחרי בשכמל"ו לא הי' ניכר דהתקיעה קאי אהברכה, כיון דבשכמל"ו הוי הפסק גדול בין הברכה לתקיעה, ולכן אחר סיום הברכה ה' אומר מי שענה וכו' ותוקעין, ור' חלפתא הנהיג כן גם בגבולין, וזה ה' טעותו דבגבולין כיון

הי' החזן צריך לחזור עוד פעם על מי שענה כדי שיוכלו לענות אמן, ואז יצאו בברכה זו כיון דהוי הסכמה על עיקר הענין, וזה הי' טעותו של ר' חלפתא דהנהיגו לעשות כן גם בגבולין, הגם דבגבולין שעונין אמן אין צריך לחזור על מי שענה, ורק במקדש היו צריכין לחזור עוד פעם על מי שענה כדי שיוכלו לענות אמן, [ויעויין בשפת אמת כעין זה].

והנה הפירכא לפירוש זה דא"כ הו"ל לתנא להזכיר דבמקדש אחרי שחזור ואומר מי שענה היו עונין אמן, כמו דהתנא הזכיר בגבולין שהיו עונין אמן, ומדלא נזכר בבביתא כלל עניית אמן במקדש משמע שלא היו עונין אמן כלל.

הגומל בשביל חבירו ואומר שגמלך כל טוב והלה אמר אמן יצא, וכתב הבה"ל בשם הגרע"א לבאר דהגם דבכל דין שומע כעונה אין זה לעיכובא עניית אמן, ואף אם לא ענה אמן יצא אם חבירו נתכוין להוציא, אבל כאן הוא לעיכובא עניית אמן, וטעמא לפי דכאן אם רק שומע כעונה הרי נמצא דכאילו אמר שגמלך, ולא אמר שגמלני, ולכן כאן בעינן עניית אמן דהוי הסכמה על ענין ותוכן הברכה, ולא אמירת התיבות בלחוד, ולפ"ז הרי גם כאן כשהחזן אומר הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם הוי כאומר בברכת הגומל שאומר שגמלך כל טוב, וא"כ מוכרחים לענות אמן, דאי לא עונין אמן אי אפשר לצאת בברכה זו ע"י שומע כעונה, ולכן במקדש דאין עונין אמן רק בשכמל"ו,

סימן לח

בפלוגתא דר' יהודה וזכמים

דהלכה כר' יהודה, ואפ"ה פסק בחבורו דאומר זכרונות ושופרות, א"כ מבואר דסובר דר' יהודה נמי מודה דאפשר לומר זכרונות ושופרות, ולכא' מאי ראי', דלמא בחבורו חזר בו ממה שכתב בפיה"מ, וכמו שמצוי כן הרבה פעמים.

וכתבו ריטב"א ור"ן דמהא דא"ר יהודה בשעת מלחמה, מוכח דגם על שאר צרות יש כ"ד ברכות, ובשאר צרות מודה ר'

א. ט"ז ב', ר' יהודה אומר לא הי' צריך לומר זכרונות וכו'. כתב הר"ן דהא דאמר לא הי' צריך לומר לאו דוקא, דלר' יהודה אסור לומר זכרונות ושופרות וכדאמרין שאין אומרים זכרונות ושופרות אלא בר"ה וביובל ובשעת מלחמה, ויש להסתפק לת"ק אם מהני שיאמר הני פסוקי דר' יהודה, או דבעינן דוקא זכרונות ושופרות, ויעויין ריטב"א במה שכתב בדעת הר"מ ולכא' כונתו דכיון דהר"מ בפיה"מ כתב

גורסין בברייתא דבאחת תר"ת, ובשני תרועה תקיעה תרועה, והיינו משום דהרי בשני' אומר הריעו, וא"כ ע"כ דהוא תרועה תקיעה תרועה, דאי הוי תר"ת, מאי שנא דכאן אומר תקעו, וכאן אומר הריעו, והריטב"א דחה דבריהם משום דמתפרש דבראשונה מאריך בתקיעות, ובשני' מאריך בתרועות.

[והנה בגמ' אצלנו בהא דתוקעין ומריעין ותוקעין גדפס בצדו דמהרש"א מוחק זה, ולא מצאתי במהרש"א, ולכאן אם צריך למחוק זה את ההמשך דמריעין ותוקעין ומריעין, דזה כתב הריטב"א דעיקר הנוסח הוא תוקעין ומריעין ותוקעין, וקרוב הדבר שהמגיה טעה, וצריך לציין על ההמשך דמריעין ותוקעין ומריעין].

והר"מ פסק דבראשונה תוקעין תר"ת ובשני' רת"ר וכן על זה הסדר, דסובר דהך ברייתא לאו ר' יהודה היא, ועכ"פ לא ר' יהודה לשיטתו דסובר דתר"ת הוי חדא תקיעה, וגם גורס כהגירסא לפנינו בגמ' דבראשונה תר"ת ובשני' רת"ר, ויעויין לח"מ שהביא מהב"י דכתב דהטור מפרש דלעולם הי' תר"ת, והלח"מ תמה דאיך פסק הטור דלא כהברייתא, ולא ראה דברי הריטב"א שכתב דעיקר הגירסא בברייתא הוא דבתרוייהו תר"ת, והיינו כמו שהבין הב"י בדעת הטור.

ג. והנה בריטב"א ובר"ן מבואר דהך ברייתא בתרייתא ר' יהודה היא, וצ"ע דהרי בברייתא איתא דאומר זכרונות ושופרות, ור' יהודה סובר דאין אומר זכרונות ושופרות,

יהודה דאומר זכרונות ושופרות ורק בצרת גשמים סובר דאין אומר זכרונות ושופרות, וכתב הריטב"א שלא כדעת רבינו, כונתו דהר"מ סובר דדוקא בתעניות מטר איכא כ"ד ברכות, וכמו שכתב ריש פ"ד בכל יום ויום משבע תעניות אחרונות של מטר מתפללין וכו', וכ"כ בלח"מ בשם הב"י דדעת הר"מ דבשאר צרות ליכא כ"ד ברכות, והו"ל להלח"מ להזכיר שכ"כ ריטב"א להדיא בדעת רבינו, ולעיקר הדיוק יש לומר דהא דכתב הר"מ של מטר משום דבא לפרש דדוקא בשבע אחרונות, דבשאר צרות מתריעין מיד, וא"כ אין ראי' דהר"מ סובר דבשאר צרות ליכא כ"ד ברכות.

והנה הלח"מ נוקט דמודה הר"מ דבשעת מלחמה איכא כ"ד ברכות, ולכאן כן צריך לומר לדעת הריטב"א דנוקט דהר"מ בחיבורו גם פוסק כר' יהודה, וממילא מוכיח דמודה הר"מ דבמלחמה איכא כ"ד ברכות וכדאמר ר' יהודה להדיא, אבל אם נימא דלא כהריטב"א אלא דהר"מ לא פסק כר' יהודה, א"כ אין ראי' דבמלחמה מודה אלא דרק בגשמים איתא כ"ד ברכות ולא בשאר צרות ולא במלחמה.

ב. עוד מתבאר בריטב"א דנחלקו חכמים ור' יהודה, דלחכמים באחת תוקעין, ובאחת מריעין, ולר' יהודה עבדינן תר"ת, וטעמא דר' יהודה דעבדינן תר"ת משום דר' יהודה לשיטתו דתר"ת אחת היא, ולכן לעולם עבדינן לכולהו, עוד מתבאר בריטב"א דיש

שפיר ברייתא גם אליבא דר' יהודה, אלא דצ"ע דכיון דאין אומר זכרונות, אומאי חותם ברוך זוכר נשכחות, וצ"ע.

ומוכח מכאן דאף לר' יהודה דאינו אומר זכרונות ושופרות, אבל חתימות ברכה הם זוכר הנשכחות, ושומע תרועה, וממילא אתי

סימן לט

בדין אנשי משמר ואנשי בית אב מתעניין ולא משלימין

דאסרינן להו מהאי טעמא שתיית יין, ואפשר דלא דמי דהתם החשש הוא שיעבדו שתויי יין, ומחלי עבודה, אבל כאן המעט שצריכים לסייע לבית אב שפיר יוכלו גם בתענית, ולכן כאן הוצרך הרגמ"ה לפרש דאנשי משמר משום דיו"ט שלהם הוא.

ונפ"מ בין רש"י לרגמ"ה אם מותר לאנשי משמר להתענות תענית יחיד, דלרש"י יכולים להתענות, דרך חז"ל לא חייבם להתענות משום טירחא, אבל אם רוצים מעמצם להתענות רשאים, אבל לרגמ"ה אין רשאים דיו"ט הוא.

ב. והנה המג"א הוכיח מסוגיא דעוברות ומניקות דמי שאינו יכול להתענות כל הז' תעניות אינו מתענה כלל, ונסתפק לומר דגם בג' תעניות מי שאינו יכול להתענות ג' תעניות אינו מתענה כלל, ולכאור' קשה ממשנתנו דחכ"א ג' ראשונות אנשי משמר אין מתעניין כלל, ומשמע דדוקא בשבוע שלהם אין מתעניין, אבל בשבוע הבא שפיר יתענו, הרי דאף דלא התענו ב' וה', מ"מ צריכין להתענות שני בתרא, ומיהו אין

א. ט"ו ב', אנשי משמר וכו'. רש"י כתב דבגמ' מפרש דאנשי בית אב הואיל ואם יתענו תכבד העבודה, לכן הקילו שאי"צ להתענות, ואנשי משמר נמי כיון דלפעמים מסייעים הם לאנשי בית אב, לכן גם להם הקילו, ומיהו לא הקילו להם לגמרי כמו אנשי בית אב, ובאמת דבגמ' לפנינו ליתא, דבגמ' אמרינן הך טעמא רק לגבי איסור שתיית יין, ולא איירי הגמ' כלל לענין תענית.

ויעויין ברבנו גרשום לקמן י"ז א' שכתב טעם אחר לפי שיו"ט הוא להם, ולכן אסורין להתענות, ומשמע מדבריו דהחילוק בין אנשי משמר לאנשי בית אב אינו משום דבית אב הוי יותר יו"ט מאנשי משמר, אלא דאנשי בית אב באמת האיסור הוא מצד שקשה לעבוד עבודה בתענית, ורק באנשי משמר הטעם הוא משום יו"ט.

ולכאור' קשה דכיון דאנשי בית אב גם לרבנו גרשום הטעם משום דקשה לעבוד בתענית, א"כ גם באנשי משמר נימא משום דצריכין לסייע לאנשי בית אב דומיא

זה קו', כיון דהמג"א יפרש דג' תעניות הראשונות אין מתענין דהיינו דאנשי משמר דשבוע מסויים הואיל ואין מתענין ב' וה', גם אי"צ להתענות יום שני בתרא.

[ואכתי קשה על המג"א מהא דתנן אנשי משמר מתענין, ומתפרש כפשוטו כל אנשי משמר, ואף אלו שהיו אנשי בית אב ביום שני, ולא התענו ביום שני, אפ"ה מתענין ביום חמישי, ודלא כהמג"א].

ואפשר דתליא בפלוגתת רש"י ורגמ"ה, דהנה המג"א איירי מי שאינו יכול להתענות מחמת חולשה, וא"כ לרש"י דאין מתענין מחמת שיהי' קשה להם העבודה, א"כ הוי דומיא דהמג"א, אבל לרבנו גרשום דהטעם משום דהוי יו"ט, א"כ לא דמי להמג"א, דבכה"ג שאין מתענה משום דהוא יו"ט שפיר מחוייב להתענות בשאר.

והנה בשפת אמת נתקשה דאי אין משלימין היינו שאוכלין סמוך לערב, א"כ מה הרויחו בזה והרי כבר נגמרו רוב העבודות עד תמיד של בין הערביים, וכתב ליישב דאי אין משלימין כל שכן דמותרים לאכול בלילה, וזה הרויח שלהם במה שאוכלים בלילה, אך עדיין הקשה בג' ראשונות מה הרויח במה דאין משלימין, ולכן כתב דאין משלימין היינו שכבר אחרי חצות יכולין לאכול, והנה כל קושייתו היא לרש"י דטעמא דאנשי משמר משום שצריכים לסייע לאנשי בית אב, אבל לרגמ"ה דטעמא דאנשי משמר משום דיו"ט

הוא, א"כ לא קשה הא דאין משלימין, וא"כ לרגמ"ה יתכן דבאמת מתענין עד סמוך לערב ולא עד חצות.

ומיהו לפי הנתבאר דגם רגמ"ה מודה דאנשי בית אב הא דאין משלימין לאו משום דהוי טפי יו"ט, אלא משום טורח העבודה, א"כ ע"כ דמתענין ולא משלימין היינו עד חצות דאל"כ מה הרויח לאנשי בית אב דמתענין ולא משלימין.

והר"מ כתב ואנשי משמר אין מתענין עמהן מפני שהן עסוקין בעבודה, הנה אינו מפרש כרגמ"ה משום יו"ט, וגם אינו מפרש כרש"י דצריכים לעזור ולסייע לאנשי בית אב, אלא הוא פ"י אחר שהן עסוקין בעבודה, ומשמע דהואיל ומקצת מהשבוע אין יכולין להתענות, לכן גם בכל השבוע אין מתענין, דחשיבי כעסוקין בעבודה, והוי כעין סברת המג"א.

ג. יש לעיין כמו דבזה"ז אסור לכהן לשתות יין שמא יבנה ביהמ"ק, א"כ גם נאסור עליו להתענות, והנה לרש"י דטעם האיסור משום שלא יוכל לעבוד ניחא, דהרי שפיר יכולים הכהנים להתענות תענית יחיד, ורק דחז"ל כשקובעין ת"צ לא גזרו עליהם, ולכן אין מקום לאסור בזה"ז, אבל לרגמ"ה דמשום דהוי יו"ט, א"כ ליתסר בתענית, ואולי דלא שייך יו"ט אם לא התחיל מתחילת היום, וממילא גם אם יבנה ביהמ"ק לא הוי יו"ט.

סימן מ

בסוגיא דאנשי משמד בשתיית יין

בכס"מ דלדעת הראב"ד אם כבר הקטירו את האברים באמת מותר לשתות יין, וא"כ ה"ה דבשבת יהא מותר, ואין בזה שום דוחק דלילות לא קאי אליל שבת כיון דלעולם בליל שבת הוי כאילו כבר הוקטרו כל האיברים, והרי בכל לילה נמי מותרים אם כבר הוקטרו האיברים, ועוד קשה על הגרע"א דהנה התו' בשבת כ' א' כתבו דהא דמבואר שם בגמ' דאיכא קרא להתיר הקטרת איברים בשבת היינו באופן שמשלה בהן האור, וא"כ הרי גם בליל שבת אסורין לשתות יין משום דשייך הקטרה באותן אברים שמשלה בהן האור.

ויש להביא רא"י להראב"ד, דהנה אמרו בגמ' דכהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו אסור כל אותו היום, ולהרמב"ם קשה דהרי גם בלילה שלפניו אסור, בשלמא להראב"ד ניחא דבלילה מותר דכיון דלא נבנה ביהמ"ק ביום, ממילא מותר בלילה דליכא איברים ופדרים, אלא להרמב"ם הרי גם בלילה אסור, וצ"ל דלהרמב"ם אה"נ דכל אותו היום כולל גם את הלילה שלפניו.

ב. י"ז א', מכאן אמרו וכו'. שיטת רש"י דנתחדש בדברי ת"ק דאף בזה"ז אסור לשתות יין משום שמא יבנה ביהמ"ק, [ומכאן אמרו מפרש רש"י דהואיל ונתחדש איסור שתיית יין גם לאנשי משמר אע"ג

א. ט"ו ב', אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות וכו', ובסוגיא י"ז א'. הנה בהא דאנשי בית אב אסורין לשתות גם בלילות, נחלקו הר"מ והראב"ד, דעת הר"מ דאיירי בלילה שלפני העבודה דחיישינן שלא יפוג היין ולא יוכלו לעבוד ביום, אבל דעת הראב"ד דהגדון בלילה שאחרי העבודה ומשום איברים ופדרים שמקטירים אותם כל הלילה.

ובגליון רעק"א הביא בשם ספר שם יעקב דקשיא להראב"ד דא"כ בליל שבת לישתרי דהרי אברים ופדרים דחול אינן קריבין בשבת, ומסתמא דברייתא משמע דגם בליל שבת אסורין, וצ"ע דמשמע מדבריו דהא דאנשי משמר אסורין בימים היינו גם בשבתות, ולכא"ו בשבתות דליכא רק ק"צ לא שייך לחשוש שמא תכבד העבודה, ואמאי נאסור גם לאנשי משמר לשתות יין, ואם משום לא פלוג, א"כ גם בלילות שבת ליתסר משום לא פלוג.

והנה לכא"ו הר"מ והראב"ד נחלקו דלהר"מ לילה שלפני היום אסור, ושלאחריו מותר, ולהראב"ד לילה שלאחריו אסור ושלפניו מותר.

במה שהביא הגרע"א להקשות מליל שבת דאין לאסור שתיית יין, הנה משמע

ודעת הר"מ דרבי קאי רק אאינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו דבזה מותר לשתות יין, אבל מכיר בית אב שלו אסור, וכן מכיר משמרתו ולא משמרת בית אב שלו נמי אסור כל השבוע, והא דבאינו מכיר כלל מותר, מפרש הר"מ שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו, והראב"ד השיג עליו דהרי תיכף כשיבנה ביהמ"ק כבר יהי' ידוע באיזה משמרת בית אב הוא, ויעויין כס"מ שיישב קושייתו, ויעויין מהרש"א שכתב מדנפשי' לפרש דרבי קאי רק על אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, אלא דלא מטעמא דהר"מ, אלא משום דכשאינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב, א"כ יתכן דאינו כהן.

ג. ובגבול"א הקשה אם לא אסרינן בזה"ז אנשי משמר משום דהוי תרי ספיקי א"כ גם אינו מכיר בית אב שלו הוי תרי ספיקי, [ולעיל תרצנו עפ"י הר"ן דד' כוסות], ורצה לומר דבאמת אסורין בזה"ז גם אנשי משמר, אלא דבלילות מותרים, וכשאינו יודע בית אב שלו אסור אף בלילות, והקשה דאיך יתכן לאסור בלילות, והרי ליכא טעמא דהקטרה, [ולכאוו' קושייתו רק להראב"ד אבל להרמב"ם שפיר יש לחוש גם בלילות], ושוב כתב דאיכא טעמא דהקטרה דאיכא סידור המערכה ושני גזירי עצים, וא"כ שפיר יש לומר דהנפ"מ הוא בלילות דמצד משמר מותר, ומצד בית אב אסור, אלא דשוב הקשה על זה דהרי ברביעית מותר, דכמו דפרועי ראש מותר ה"נ ברביעית מותר,

דהוא רק ספק שמא יצטרכו לסייע, ממילא גם בזה"ז אסור אע"ג דהוא רק מספק שמא יבנה ביהמ"ק, ולפי דבריו יש ליישב מה דנתקשינו לעיל לדעת הרמב"ם דסובר דאנשי בית אב אסורין לילה שלפניו, א"כ אמאי בזה"ז רק ביום אסורין ולא בלילה, ולהנ"ל מיושב דכיון דכל האיסור בזה"ז הוא מדין אנשי משמר א"כ כמו דאנשי משמר מותרין בלילה, ה"ה דבזה"ז מותר בלילה], ומיהו דין אנשי משמר ליכא בזה"ז דכולי האי לא חיישינן שמא יבנה ביהמ"ק, ושמא יצטרכו לסייע לבית אב, לכן רק אנשי בית אב אסורין, וכשמכיר משמרתו ואינו מכיר משמרת בית אב אסור משום דחיישינן שמא היום הזה הוא בית אב.

[ולכאוו' צ"ע אם לא אסרו אנשי משמר משום דהוי תרי ספיקי, שמא יבנה, ושמא יצטרכו לסייע, א"כ גם כשאינו יודע איזה בית אב הוי תרי ספיקי, שמא יבנה, ושמא זהו הבית אב שלו, ואפשר דהך ספיקא חמיר טפי כיון דהרי יום אחד הוא בודאי אסור, וא"כ כיון דלא ידעינן איזה יום ע"כ הוא אסור בכולן, ודומיא דכתב הר"ן לגבי ד' כוסות].

ורבי סובר דהו"ל לאסור לעולם אפי' במכיר, וממילא מותר דלא חיישינן לשמא יבנה, ונמצא דלרש"י רבי מתיר אפי' במכיר משמרת בית אב שלו, והא דאמר אביי כמאן שתו האינדא כהני חמרא כרבי, צ"ע מאי קמ"ל בזה, והרי פשיטא דכרבי.

מוזכר בר"ן לענין ד' כוסות, אך לא הבנתי מש"כ הגבו"א משו"ה במכיר בית אב שלו מותר שאר לילות משמרתו, והרי אפי' בימים ג"כ מותר כיון דהוי תרי ספיקי, וצ"ל דכונתו דהרי ביותר מרביעית איירי הכא, וביותר מרביעית לדעת הגבו"א אף בלילות אסור, ולכן כתב כאן בלילות להדגיש דאין הפרש בין ימים ולילות.

ה. והנה מפורסם קו' הגבו"א אמאי אסורין לשתות יין בזה"ז והרי אחרי ד' שעות גם אם יבנה ביהמ"ק אי אפשר להקריב קרבנות, דהרי אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, ותמיד של שחר קרב רק עד ד' שעות, והרבה אחרונים האריכו ליישב קושייתו כל אחד לפי דרכו.

ואני תמה בעיקר קושייתו, דהרי הגבו"א סובר דהא דאסור בזה"ז דוקא יותר מרבעית, והוא גם סובר דהא דאנשי משמר מותרין בלילה היינו רק רביעית, אבל יותר מרביעית כיון דשינה טורדתו, א"כ אין הפרש בין לילה ליום, כיון דאף אם שתה בלילה, לא יוכל לעבוד ביום, וא"כ מאי קשיא לי' שיהא מותר אחרי ד' שעות, והרי כיון דגם בלילה אסור א"כ אחרי ד' שעות לא גרע מלילה דאסור, וצ"ע.

דדוקא יותר מרביעית אמרו דכל שכן דשינה טורדתו, והרי ביותר מרביעית גם אנשי משמר בלילות אסורים, דהרי כל הטעם דמותרין בלילות משום דשינה מפיגו, והרי ביותר מרביעית אין שינה מפיגו, ודבריו תמוהין ביותר דהיכן מצא דאנשי משמר אסורין לשתות יין יותר מרביעית בלילות, ולא שייך בזה שינה טורדתו, דהני מילי מקצת שינה, אבל אם ישן כל הלילה ודאי דמהני, וכבר תמה עליו הרש"ש בזה.

ובעיקר קו' הגבו"א אמאי לא אסרו לאנשי משמר בזה"ז ביום, כותב הרש"ש לפי דברי התו' לקמן, דרק משום דטומאה הותרה בציבור, וכיון דהחשש רק מפני ק"צ, א"כ לא חיישינן דתכבד העבודה, ודברי הרש"ש תמוהין דא"כ למה אסרו בזמן ביהמ"ק לאנשי משמר לשתות בשבת, והרי בשבת ליכא רק ק"צ, ויש לומר דכיון דאסור בחול אסרו גם בשבת משום לא פלוג, אבל בזה"ז לא רצו לאסור רק משום ק"צ.

ד. ויעויין במה שתירץ הגבו"א, וי"ל לרבנן לתרי חששי וכו', ותוכן דבריו כמו שתמצנו לעיל, עפ"י הר"ן דד' כוסות, והו"ל להגבו"א לציין דיסוד סברתו כבר

סימן מא

בדין הוצאת התיבה לרחובה של עיר

הארון, ומיהו יש לומר דכיון דאיכא פרוכת א"כ גם הארון עצמו חשיב כלי צנוע.

שם, א"ר זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דיהבי אפר מקלה ע"ג תיבה מזדעזע לי כולי גופאי, צ"ע אמאי דוקא מריש, דמשמע דהשתא לא, ויעויין שפ"א שכתב דזהו טעם שלישי להא דנותנין אפר ע"ג התיבה, וגם לדבריו קשה מאי מריש.

ב. **שם,** ת"ר אם יש זקן וכו'. מבואר דישי ענין באדם של צורה, ורש"י מפרש בעל קומה, ורש"י שעל הרי"ף מפרש יפה תואר ופניו כפני אריה ודבריו נשמעין, והרא"ש מפרש דהוא ת"ח ועדיין לא גמיר והיינו דהוא מעותד להיות ת"ח, וכדאמרו מו"ק ט' א' הללו בני אדם של צורה הן.

והנה הרי מתבאר בגמ' דחכם וזקן עדיף מחכם שאינו זקן, ויש לדון אם חכם וצורה עדיף מחכם, וכל הנדון לרש"י, או לרש"י שעל הרי"ף, דצורה היינו יפה תואר, או בעל קומה, אבל להרא"ש לא שייך לדון בזה כלל, דהרי צורה היינו שעתידי להיות ת"ח.

ויש לדון אם בצורה גם יש מעלת זקן, והיינו דאם לפנינו ב' אנשים של צורה ואחד זקן, אם עדיף זקן, והנה להרא"ש דצורה היינו עתידי להיות ת"ח, א"כ יתכן דאדרבה גנאי

א. ט"ז א', ולמה מוציאין את התיבה לרחובה של עיר. הק' מהרש"א דכיון דיוצאין להתפלל ברחוב, ממילא צריך להוציא את התיבה כדי שהש"ץ ירד לפני התיבה, ותירץ דהואיל וטורח הוא להם להוציא את התיבה לא היו צריכים לטרוח כל כך, ועוד הקשה אמאי לא אמרינן משום עמו אנכי בצרה.

והנה יש לדון אם מוציאין רק את התיבה בלא הס"ת שעמו, או עם הס"ת, [דתיבה היינו ארון הקודש וכמבואר בראשונים], ואם מוציאין רק את התיבה אז ניחא קו' מהרש"א, דיתכן דכל הענין להתפלל לפני התיבה הוא רק כשיש ס"ת שם.

והנה אמרו דנותנין אפר מקלה ע"ג התיבה, ובר"מ דנותנין גם על ס"ת, והכס"מ תמה מנין שנותנין על הס"ת, ואפשר דכיון דהטעם משום עמו אנכי בצרה, א"כ מתפרש דנותנין על ס"ת, ועכ"פ מבואר דפשוט דמוציאין התיבה עם הס"ת, ולפ"ז שפיר הק' מהרש"א דנימא דמוציאין את התיבה כדי שיתפללו לפני התיבה.

ומה שהק' מהרש"א דנימא משום עמו אנכי בצרה, יתכן דס"ל לגמ' דמוציאין את התיבה אף כשאין ס"ת בתוכה, ובזה לא שייך עמו אנכי בצרה, ומיהו א"כ מה שייך כלי צנוע, דלכאוו' קאי אס"ת דהוא צנוע בתוך

הוא לזקן שהוא רק צורה ואינו ת"ח, ולכן עדיף מי שאינו זקן, אבל לרש"י דצורה היינו בעל קומה בזה יתכן דיש מעלה לזקן וצורה.

ויעויין מהרש"א שפירש פירוש מחודש דאדם של צורה הכונה חכם במילי דעלמא.

ג. ט"ז ב', א"ר אבא אינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים. רש"י פירש דאיכא עגמת נפש טפי כשמתבייש מאחרים, והק' מהרש"א דאם יש עגמ"נ טפי מאחרים א"כ אמאי כל אדם שלא יתבייש מאחרים, וכתב דהר"ן מפרש איפכא דמתבייש מאחרים ליכא כל כך עגמת נפש, ולכן נשיא ואב ב"ד מקילינן להו להתבייש רק מאחרים, ובקרני ראם כתב דאינו מבין קו' מהרש"א דהרי מפורש ברש"י דנשיא ואב ב"ד משום חשיבותם הם צריכים להתבייש מאחרים, ושאר העם סגי להו בבושה מועטת.

ד. ט"ז א', למה יוצאין לרחוב, רחב"א אמר לומר זעקנו בצנעא ולא נענינו נבזה עצמנו בפרהסיא, ר"ל אמר גלינו וכו'. לכאן לרחב"א אם בתעניות ראשונות התפללו ברחוב, א"כ לא שייך הך טעמא, וא"כ אין חיוב בז' אחרונות להתפלל ברחוב, אבל לטעמא דר"ל אף בכה"ג צריך לצאת לרחוב, ומהא דלא אמרו בגמ' הך נפ"מ משמע דס"ל לגמ' דאף לרחב"א צריך לצאת לרחוב, דעיקר הטעם דרחב"א הוא נבזה עצמנו בפרהסיא, ואף אם ליכא לטעמא דזעקנו בצנעא ולא נענינו, תדע דהרי

להראשונים דגם בשאר צרות דמתריעין מיד עבדינן כל סדר תעניות, א"כ הרי ליכא לטעמא דזעקנו בצנעא, ומוכח דעיקר הטעם הוא הא דנבזה עצמנו בפרהסיא, ולא הא דזעקנו בצנעא ולא נענינו.

והא דאמרו א"ב דגלי מבי כנישתא לבי כנישתא, מתפרש דבאופן שאי אפשר לצאת לרחוב, אם יש ענין לצאת לביהכנ"ס אחר דלר"ל יש ענין משום גלות, ולרחב"א אין ענין גלות, ואפשר דלר"ל אין כלל ענין לצאת לרחוב, דכיון דכל הענין משום גלות, א"כ סגי מבי בנישתא לבי כנישתא, ומיהו הרי א"כ אמאי תנן לרחובה של עיר והרי לעולם אפשר לצאת לביהכנ"ס אחר, ואין לומר דליכא ביהכנ"ס אחר, דהא מבואר במג"א דלאו דוקא ביהכנ"ס, אלא ה"ה בית אחר, וא"כ מוכרח דר"ל מודה דיש ענין לצאת לרחובה של עיר [ועוד דאי רק משום גלות, הרי כיון דאסור להתפלל במקום פרוץ, וכדאמרינן חציף עלי מאן דמצלי בביקתא, א"כ אמאי כאן יוצאים לרחוב, אם אפשר בבית אחר], אלא דסובר דאף היכא דאי אפשר לצאת לרחובה של עיר יש ענין לצאת לבית אחר, והנה המג"א העתיק לדינא דהיכא דאי אפשר לצאת לרחוב יצאו לביהכנ"ס אחר, והיינו כריש לקיש, ויתכן דסובר דאמוראי לא פליגי, אלא ר"ל מוסיף וכנ"ל.

והנה הרמב"ם כותב דבתעניות ומעמדות מפני שהציבור הרבה ואין מקום לביהכנ"ס לכן יוצאין לרחוב, וצ"ע דזהו נגד

אז זקן עדיף מאדם של צורה, ואתי שפיר
דברי הטור בלא ט"ס.

שו"ר דהרי במשנה תנן הזקן שבהן אומר
לפניהם וכו', וע"כ דאיירי כשאין חכם,
וחזינן דזקן קודם לאדם של צורה, וכפשטות
לשון הר"מ, שו"ר בגבו"א דגם נקט בפשיטות
דזקן קודם לאדם של צורה, ודן בכונת התנא
הזקן שבהם, אם הכונה לזקן וחכם, או דהכונה
לזקן שאינו חכם, והוכיח דע"כ מתני'
מתפרשא זקן וחכם, דהרי ה' שם נשיא ואב
בי"ד, שהם חכמים, וא"כ ע"כ דהא דתנן הזקן
שבהן היינו זקן וחכם, ונמצא דתנא דמתני'
נקט הדרגה הא' שהוא זקן וחכם, ותנא
דברייתא הוסיף חכם ואדם של צורה, ומבואר
בגבו"א דממילא משתמע דזקן לחוד קודם
לאדם של צורה.

ועיקר הנידון אם זקן קודם לאדם של צורה,
לכאו' תלוי בפלוגתת הראשונים
דלרש"י דהיינו בעל קומה, יתכן דזקן קודם,
אבל להרא"ש דהיינו כמו צורבא מרבנן, א"כ
אין מסתבר דזקן קודם לו.

והטור סובר דזקן דמתני' לאו זקן וחכם,
[מדפריך הגמ' אטו זקן דקאמרי וכו']
משמע דזקן דמתני' לאו חכם], והרי כיון
דיש שם נשיא, ואב בי"ד, איך יתכן דזקן
קודם, וע"כ דאינו קודם, אלא שוין הם, או
זקן או חכם, והגם דעדיין דוחק לפרש כן
מתני' דהזקן לאו דוקא וה"ה חכם, אבל
עכ"פ יש בזה כדי ליישב במקצת הגירסא
שלפנינו בטור.

סוגיין דמבואר דיוצאין משום נבזה עצמינו
בפרהסיא, ואולי סובר כר"ל דטעמא משום
גלות, וא"כ הא דיוצאין לרחובה של עיר
היינו משום דאין מקום בביהכנ"ס, ועדיין
צ"ע בכל זה.

ה. יעויין סק"ב, והנה לשון הר"מ ואח"כ
מעמידין ביניהן זקן חכם והן
יושבין, לא ה' שם זקן חכם מעמידין חכם,
לא ה' שם לא זקן ולא חכם מעמידין אדם
של צורה, ולכאו' מלשון הר"מ לא ה' שם
לא זקן וכו' משמע דאם אין חכם, מעמידין
זקן, ואע"ג דפריך הגמ' אטו זקן דקאמרי
אע"ג דלאו חכם, כונת הגמ' דלא יתכן
להקדים זקן לחכם, אבל בדליכא חכם עדיף
זקן מאדם של צורה, ומיהו קשה לחדש כן,
וכונת הר"מ לא ה' שם לא זקן, הכונה לא
זקן וחכם, ולא חכם בלא זקן, אבל אין
מעליותא לזקן להקדימו לאדם של צורה,
ומיהו בדליכא אדם של צורה, יתכן דיש
עדיפות לזקן אע"פ שאינו חכם.

ולשון הטור לא ה' שם זקן שהוא חכם
מעמידין זקן או חכם, והב"י כתב
דט"ס הוא דהרי מבואר בגמ' דאין מעליותא
לזקן אם אינו חכם, ולמה שנתבאר בדעת
הר"מ ניחא דכונת הגמ' רק דאין להקדים
לזקן אם אינו חכם, וס"ל להטור דהא דאמרו
ואם לאו אומר חכם, היינו או זקן או חכם,
דקו' הגמ' רק דאין להקדימו לחכם, אבל
יתכן דשוין הם, והר"מ סובר דחכם או זקן
יש עדיפות לחכם, דמדקתני אומר חכם,
משמע חכם ולא זקן, אלא דאם גם אין חכם

העם לבית הקברות ובוכין ומתחננין שם כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם, וצ"ע דזה לא כהטעם דהרי אנו חשובין כמתים, ולא כהטעם שיבקשו רחמים, ואולי כן מפרש הר"מ הא דאמרו הרי אנו חשובין כמתים, דהכונה שאם לא ישובו בתשובה הרי אנו כמתים, שו"ר בלח"מ שכתב דכך מפרש הר"מ אע"ג דאין זה הפשט הפשוט, עוד כתב בלח"מ דבגמ' אמרו איכא בנייהו קברי עכו"ם, ומדסתם הר"מ משמע דהולכין גם על קברי עכו"ם.

ויעויין בהגר"א שתמה אמאי פסק כמ"ד הראשון, ביאור קושייתו דלענין אפר פסק כמ"ד השני, דדוקא אפר מקלה, ולענין ביה"ק פסק כלישנא קמא, דחשובין כמתים, ויש ליישב קו' הגר"א ולומר דהואיל והוי ספק דרבנן אזלינן לקולא, ולכן לענין אפר אם אין אפר מקלה אי"צ ליתן עפר סתם דאזלינן לקולא דהטעם משום עקידת יצחק ולא שייך בעפר סתם, ולענין ביה"ק נמי אזלינן לקולא, דאין צריך לטרוח ולילך למרחק לקברי ישראל, אלא יכולין לילך לקברי עכו"ם.

[ולא תיקשי מרש"י שכתב דקברי עכו"ם היינו בדליכא קברי ישראל, דכונת רש"י דאם יש לפנינו גם דישראל וגם דעכו"ם ודאי דעדיף ישראל, אבל אם אין לפנינו דישראל וצריך לטרוח לילך עד ביה"ק דישראל, בזה לטעמא דחשובים כמתים אין צריך].

ו. ט"ז א', ולמה נותנין אפר בראש כל אחד ואחד וכו'. רש"י במשנה כתב דהא דתנן אפר מקלה משום דאי הוה תנן אפר הי' מתפרש עפר, דעפר נמי קרוי אפר, לכך תנן אפר מקלה, דדוקא אפר ולא עפר שהוא גנאי גדול, וצ"ע הרי בגמ' אמרו איכא בנייהו עפר, והיינו דלמ"ד לזכר יצחק בעינן דוקא אפר, וא"כ אמאי כתב רש"י הטעם משום גנאי ולא כתב משום עקידת יצחק, ועוד קשה אי למ"ד דחשובין כאפר סגי בעפר, א"כ אמאי תנן במתני' אפר מקלה, ואפשר דזה גופא כונת רש"י ליישב דלמאן דאמר חשובין כאפר הא דתנן אפר ולא תנן עפר, ע"כ משום דבאפר איכא גנאי ביותר, אבל בדליכא אפר סגי בעפר, ולמאן דאמר אפרו של יצחק, בזה אם אין אפר לא יהבינן עפר, שו"ר ברש"ש שפירש כל זה.

ולכא' מהגר"א מוכח שלא הבין כן, שכתב על המבואר בשו"ע דנותנין אפר מקלה, כמ"ד השני, משמע מדבריו דלמ"ד הראשון לא בעינן אפר מקלה, אלא סגי עפר סתם, ואם איתא, הרי לכו"ע בעינן לכתחילה אפר מקלה, וא"כ מה הראי' דזה כמ"ד השני, ומיהו יתכן דכונת הגר"א דאמאי לא אמרו דאם אין אפר מקלה נותנין עפר סתם, ומוכח כפי' השני, דמשום אפרו של יצחק, וא"כ אם אין אפר, אין סיבה ליתן עפר סתם, ומיהו היא גופא קשיא מנ"ל דקיי"ל כמ"ד עפרו של יצחק, ויעויין להלן.

ז. שם, למה יוצאין לבית הקברות וכו'. כתב הרמב"ם אחר שמתפללין יוצאין כל

בקברי עכו"ם לא שייך לועג לרש, ומ"ט כתב הריטב"א דכל שכן דאסור להתפלל בקברי עכו"ם.

עוד מבואר בריטב"א דלפי הטעם דחשובין כמתים יש להעדיף קברי עכו"ם דהם יותר חשובין כמתים, משא"כ קברי ישראל דבמיתתן קרויין חיים.

והשו"ע העתיק לשון הר"מ, וכ' הרמ"א ולפ"ז אם אין קברי ישראל הולכים על קברי עכו"ם, והיינו דאי"צ לטרוח אחר קברי ישראל, והנה משמע דגם מתחננים על קברי עכו"ם, דהרי השו"ע העתיק לשון הר"מ דמתחננים בביה"ק, והנה בריטב"א כתב דאין להתפלל בביה"ק דהוי לועג לרש, וכל שכן דבקברי עכו"ם אין להתפלל, ולכא' הרי

סימן מב

בדיני הש"ץ הראוי לירד לפני התיבה בתענית

מורידין וכו', משמע דאם יש שם זקן וחכם, זקן עדיף, ואע"ג דברייתא תניא זקן וחכם, סובר הר"מ דהכונה זקן או חכם, [והר"מ לשיטתו דסובר דלענין דברי כבושין, זקן קודם לאדם של צורה, וכמש"כ המאירי], וא"כ למדנו דיש מעליותא לזקן אע"פ שאינו חכם לירד לפני התיבה, [אלא דקצ"ע דהו"ל להר"מ לאשמועינן גם דיש מעליותא לחכם, ואפשר דכ"ש הוא דאם יש מעליותא לזקן, כל שכן דיש מעליותא לחכם].

ועכ"פ מה שכתב הר"מ בסוף הלכה ג' דלכתחלה יורד זה שאמר דברי כבושין, אין המקור מהא דתניא אע"פ שיש שם זקן וחכם, דזה הדין שבסוף הלכה ד', וא"כ הוא הלכה נפרדת דבעינן לכתחילה דזה שאמר כבושין ירד לפני התיבה, ולא נתפרש מקור לזה, ועכ"פ נראה פשוט דאם לא הי'

א. **ט"ז א'**, ת"ר עמדו בתפלה אע"פ שיש שם זקן וחכם אין מורידין לפני התיבה וכו'. הרמב"ם כותב ואם הי' אותו שאומר דברי כבושין ראוי להתפלל מתפלל ואם לאו מורידין אחר, יש להסתפק אם הכונה דאם יש אותו מדות שראוי לומר דברי כבושין, או דהכונה למי שאמר דברי כבושין בפועל, ונפ"מ אם לא הי' חכם ולא זקן, והעמידו לומר דברי כבושין אדם של צורה, ואחרי שגמר דברי כבושין, הגיע חכם וזקן, האם חכם וזקן יורדין לפני התיבה, או זה שאמר דברי כבושין.

והנה הר"מ בסוף הלכה ד' כתב ואם הי' זקן עם כל המדות האלו הרי זה מפואר, ואם אינו זקן הואיל ויש בו כל המדות האלו יתפלל, ונראה דמקור דין זה מלישנא דברייתא אע"פ שיש שם זקן וחכם אין

אדם של צורה ואחר אמר דברי כבושין, ואח"כ הגיע אדם של צורה אין ענין שהוא ירד לפני התיבה, דרק מי שבפועל אמר דברי כבושין הוא יש ענין שירד לפני התיבה.

אך זה יש לדון אם אדם של צורה אמר דברי כבושין, ואח"כ הגיע חכם או זקן, מי יורד לפני התיבה, האם חכם או זקן או דעדיף זה שאמר דברי כבושין.

ב. יש להסתפק אם בתענית הראשון מז' תעניות לא הי' חכם או זקן דהדין הוא דמורידין אדם של צורה, אם הוא זוכה בכל הז' תעניות, או דילמא דאם בשאר התעניות הגיע חכם או זקן, הרי החכם או הזקן קודם.

ג. ט"ז א', ת"ר עמדו בתפלה וכו', אלא אדם הרגיל ר' יהודה אומר וכו'. לפי גירסת הרי"ף והרא"ש, יש כאן מחלוקת, דלת"ק סגי ברגיל, ולר' יהודה בעינן כל הני תנאים, ולגירסא דידן אין כאן מחלוקת, ועכ"פ גם לגירסת הרי"ף דיש כאן מחלוקת הרי במשנה מבואר כר' יהודה, אלא דצ"ע אמאי במשנה לא נזכר יש לו יגיעה בשדה, ושפל ברך ומרוצה לעם.

והנה במשנה מתפרש וביתו ריקם היינו שאין לו פרנסה, ולכן הקשו בגמ' היינו מטופל ואין לו היינו ביתו ריקם, דהוה ס"ל לגמ' דביתו ריקם דברייתא מתפרש כמו במשנה, ומשני דבברייתא מתפרש ביתו ריקם מן העבירה, אבל במשנה נשאר

הפירוש ביתו ריקם שאין לו ממה להתפרנס, דכן משמע המשך המשנה כדי שיהא לבו שלם בתפלה, אבל ברש"י במשנה משמע דלמאי דמשני דביתו ריקם מעבירה, ואז גם המשנה מתפרש כן, ונראה דכונת רש"י דביתו ריקם דמתני' כולל ב' דברים גם דאין לו פרנסה, וגם דאין לו עבירות, וזה מוכרח דהרי אי אפשר לפרש דביתו ריקם היינו רק מעבירות, דא"כ מאי מעליותא דיש לו בנים והרי כל המעליותא בבנים הוא רק אם אין לו פרנסה דאז לבו נשבר בקירבו אבל אם יש לו פרנסה אין מעליותא במה שיש לו בנים, ולכן מוכרח דביתו ריקם דמתני' כולל גם דאין לו פרנסה וגם דאין לו עבירות.

ד. ט"ז ב', נתנה עלי בקולה וכו' זה ש"ץ שאינו הגון. פירש"י רשע שהקב"ה שונא אותו, נראה דכונתו דכיון דקרא קאי על כל ש"ץ, ולא רק בתעניות, א"כ ע"כ דקאי ארשע, דהרי לא יתכן לפרש דאיירי בש"ץ שאין לו המדות האמורות שזה רק בתענית, ועוד דאף בתעניות אם אין לו המדות האלו, לא שייך לומר דעל כן שנאתי, ולכן הוצרך רש"י לפרש דאיירי ברשע, ולשון הגמ' שאינו הגון לא משמע דברשע איירי.

והטור הביא דכל ש"ץ צריך שיהא בו תנאים אלו, וכנראה שלמד כן מהא דאמרו זה ש"ץ שאינו הגון ומשמע דכונת הגמ' ש"ץ שאין לו תנאים אלו, וא"כ משמע דכל ש"ץ צריך תנאים אלו, ומיהו גם הטור לא הביא מטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה, ולכאור

ועיין ב"ח בהל' תענית שכתב דלא גרסינן בטור שלא יצא עליו ש"ר, וא"כ פרקו נאה מתפרש שלא יצא עליו ש"ר בילדותו.

ויש לעיין דבהל' תעניות הביא הטור דעת הרמב"ם דבעינן שלא יהא בבניו ובני ביתו בעל עבירה, וכאן בהל' תפלה לא הביא כן הטור, והרי להטור שוה דיני ש"ץ דתענית לדיני ש"ץ דתפלה.

ה. **יש** להסתפק אם הא דבעינן שלא יצא עליו ש"ר בילדותו, היינו דוקא אם יצא ש"ר, או דגם אם לא יצא ש"ר, אבל הוא הי' בעל עבירה נמי לא, ויש לפשוט הספק ממה שכתב הב"י דמקור הר"מ שכתב דבעינן שלא יהי' בבני ביתו בעל עבירה הוא מהא דאמרו ביתו ריקם מן העבירה, והרי כיון דבעינן פרקו נאה, כל שכן דבעינן ביתו ריקם, וע"כ דביתו ריקם היינו שלא יהי' בבני ביתו בעל עבירה, ואם איתא דפרקו נאה היינו דוקא שם רע א"כ אין ראי' דשפיר איצטריך ביתו ריקם, להיכא שהוא בעל עבירה, וע"כ דפרקו נאה היינו שלא יהי' בעל עבירה בילדותו, ואף אם לא יצא עליו שם רע.

ו. **יש** להסתפק להרמב"ם דרק בתעניות בעינן כל הני תנאים, אם היינו דוקא לכ"ד ברכות, או אף בלא כ"ד ברכות, והנה זה פשוט בג' ראשונות וג' אמצעיות אין גידויןן כתעניות לענין זה, והנידון הוא בג' אחרונות באותן תפלות דליכא כ"ד ברכות אם נוהג כל תנאים אלו דהש"ץ.

בשלמא יגיעה בשדה שייך רק לתענית גשמים, אבל מטופל ואין לו, דבעינן שיהא לבו שלם אמאי אינו נוהג בכל ש"ץ, צ"ל דרק בתעניות בעינן לב שבור כולי האי.

אבל הרמב"ם בהל' תפלה לא הזכיר אלא קולו ערב ורגיל לקרות, ורק בהל' תענית הזכיר כל התנאים, הרי דסובר דש"ץ דעלמא אין צריך שיהא בו כל התנאים האלו.

לשון הטור איזהו הגון זה שהוא ריקן מעבירות, לשון זה קשה, דבגמ' דאי' מברייתא דקתני ביתו ריקם, ומפרשינן שביתו ריקם מהעבירה, אבל הטור שלא הזכיר ביתו, א"כ מה לו להזכיר שהוא ריקן מעבירות, הו"ל לכתוב כמו שכתב בהל' תעניות, ולא יהא בעל עבירות, גם צ"ע דדבריו סותרים, דבעל עבירות, ואינו ריקם מעבירה, הו' תרי דרגות, וא"כ איך יתכן דבתענית דחמיר צריך רק שלא יהא בעל עבירה, ובשאר תפילות בעינן שיהא ריקם מעבירה, וצ"ע.

עוד כתב הטור ופרקו נאה, והו"ל לפרש דהכונה שלא יצא עליו שם רע בילדותו, איברא דבהל' תעניות כתב הטור ופרקו נאה וכו' ולא יצא עליו ש"ר בילדותו, ותמה הב"י דמשמע מדבריו דתרתני מילי נינהו, והרי בגמ' אמרו דדבר אחד הוא, ועכ"פ אם באמת הטור מפרש דפרקו נאה לאו היינו שלא יצא עליו ש"ר בילדותו, ניחא הא דסתם כאן ופרקו נאה, אלא דאז תקשי אמאי לא כתב כאן גם דצריך שלא יצא עליו ש"ר בילדותו,

סימן מג

עוד באיסור שתיית יין לכהן בזה"ז

א. י"ז א', ת"ר מפני מה אמרו אנשי משמר וכו'. נראה דאיסור אנשי בית אב לשנות יין נלמד מקרא דויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית וגו', דמהתם משמע דבשעת ביאה אסור בשתיית יין, ומתפרש אף אם אינו עובד, אלא עצם הדבר שהוא ראוי לעבוד, הרי אסור לו לגרום להיות במצב של אינו ראוי לעבודה, ונמצא לפ"ז דאין הטעם משום שמא יעבוד בפסול, או משום שמא יחסר כהנים לעבוד, אלא הוא דין בעצם, דמכלל מצות התורה לחלק הכהנים למשמרות, ולבית אב, למדנו דאסור לו לכהן להפקיע עצמו מאפשרות עבודה.

ולפ"ז נראה דהא דאסור לבית אב גם בלילות, היינו משום דכיון דגם הלילה שייך לאותו בית אב, ממילא כמו שאסור ביום, ה"ה דאסור בלילה, כיון דדינא הוא דאסור לכהן בית אב להפקיע עצמו מלהיות ראוי לעבודה, והאיסור קיים בין ביום בין בלילה, דבתרוייהו הוי בית אב.

ולפ"ז מה שכ' רש"י במשנה דטעמא משום אברים ופדרים, היינו דזה הוי ראי' דגם הלילה שייך לאותו בית אב, שהרי הקטרת האמורים מקטירים אנשי בית אב, וזה ראי' דהלילה שייך לבית אב, וכיון דהלילה שייך לבית אב, ממילא אסורים בשתיית יין בלילה כמו דאסורים ביום.

ולפ"ז לא קשה משה"ק הגרע"א אמאי אסורין בליל שבת, והרי ליכא אברים ופדרים, דלמה שנתבאר אין האיסור משום שמא לא יוכלו לסייע בהקטרת אברים, אלא הקטרת אימורים הוי סימן והוכחה דהלילה שייך לבית אב, וממילא גם ליל שבת שייך לבית אב דיום ו', וכיון דשייך לבית אב ממילא אסורים בשתיית יין, כיון דאיסור שתיית יין דבית אב אינו משום חשש עבודה, אלא הוא איסור עצמי לכהן בית אב שאינו יכול לשנות יין, דהוא צריך להיות בכשרותו כל משך יום בית אב שלו.

ולפ"ז יתכן דהרמב"ם מודה להראב"ד דלילה שלאחר היום אסור, כיון דזהו גם שייך לבית אב, והר"מ חידש דגם לילה קודם אסור, אע"ג דלא שייך לבית אב, ובוה איכא טעמא אחרינא דגזירה שמא בבוקר יהיו עדיין שתויי יין.

וכל זה לענין אנשי בית אב, אבל לענין אנשי משמר באמת בזה כל האיסור משום חששא דשמא בית אב יצטרכו סיוע, ואין זה איסור בעצם, דקרא דויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית, קאי אאנשי בית אב, אבל אנשי משמר הוא מטעם חששא דשמא לא יוכלו לסייע לאנשי בית אב.

ב. ולפ"ז נראה לחדש עוד דהא דאנשי משמר אסורין בשתיית יין ביום,

היינו משום שמא יצטרכו בית אב סיוע בעבודה, ואז זה שמסייע להם נעשה דינו כאילו הוא בית אב, וממילא עבר למפרע באיסור שתיית יין, והכי מתפרשא ברייתא שמא תכבד העבודה על בית אב ויבואו ויסייעו להם, היינו שסייעו בהיתר, אלא דלפי שסייעו להם נעשו כבית אב, וממילא נאסרו למפרע בשתיית יין.

והנה רש"י כתב דמכאן אמרו היינו דהואיל ואסרינן לאנשי משמר מספק שמא יצטרכו בית אב סיוע, ממילא ה"ה דבזה"ז ג"כ אסור שמא יבנה ביהמ"ק, ולכא"ו מי דמי הך ספק להך ספק, ולמה שנתבאר יתכן דכונת רש"י כך, דכמו דאמרו דאנשי משמר אסורין לשתות יין, משום שמא יתהפכו להיות בית אב, ואז איגלאי מילתא דנאסרו בשתיית יין למפרע, א"כ גם בזה"ז אסור לשתות יין משום שמא יבנה ביהמ"ק, ואז איגלאי מילתא למפרע דהוי בית אב.

ויש להסתפק מה הדין אנשי משמר שסייעו לאנשי בית אב, אם אסורין בלילה שלאחר היום, מי אמרינן דאותן שסייעו נהפך דינם להיות כמו בית אב, וממילא אסורים בלילה שלאחריו, או דלא נעשו כמו בית אב.

ג. שם, ומפני מה אמרו אנשי בית אב לא ביום ולא בלילה מפני שהן עסוקין תמיד בעבודה, לכא"ו עיקר השאלה הוא על הא דאנשי בית אב אסורין בלילה, ואע"ג דגם בשאלה ידעינן דבלילה יש אברים ופדרים, וא"כ מאי קשיא מפני מה אסורין בלילה,

וע"כ דהקו' היא דס"ל לגמ' דבשביל מעט אברים ופדרים אין סיבה לאסור שתיית יין בלילה, וא"כ מאי משני מפני שהן עסוקין תמיד בעבודה, והרי סו"ס אין חשש של עבודה בשכרות, כיון דהוי רק מעט עבודה, ולהרמב"ם נחא דהשאלה היא על לילה שקודם היום, והיינו דקשיא לברייתא דבשלמא לילה שלאחריו הוי הלילה גם שייך לבית אב, אבל לילה שלפני' הרי אינו שייך לבית אב, וא"כ אמאי אסור, ומשני משום שעסוקין תמיד בעבודה, ותמיד היינו דכבר בתחילת היום עסוקין בעבודה, וממילא יש חשש שיעבדו באיסור, ונמצא דלהר"מ איסור דבית אב בלילות דומה לאיסור אנשי משמר דאינו אסור בעצם, אבל איסור אנשי בית אב בימים, או בלילה שלאחריו, זהו הוי איסור בעצם מקרא דויין לא ישתו כל כהן.

שם מכאן אמרו וכו', הנה לא נתפרש מ"ט בזה"ז אין איסור אנשי משמר, ואם נימא דהוי תרי ספיקי, א"כ גם כשאינו מכיר בית אב הוי תרי ספיקי, וכבר האריך בזה בגבול"א, אבל נראה דלפי מה דנתחדש לן דאנשי בית אב הוא איסור עצמי נחא בפשיטות דאסרו בזה"ז רק לאנשי בית אב, אבל אנשי משמר דכל איסורם משום חשש סיוע, בזה לא אסרינן בזה"ז.

והנה אם נדייק מלשון הברייתא דבית אב בזה"ז אסור רק ביום ולא בלילה, ולכא"ו בשלמא להראב"ד אין לאסור בלילה שלאחריו כיון דליכא קרבנות, אלא להרמב"ם

אמאי לא מיתסר בלילה שלפניו, ולהמבואר כעת ניחא דכיון דאסרו בזה"ז רק מה שהוא אסור בעצם, א"כ אנשי בית אב בלילה שקודם, אין זה איסור בעצם, אלא משום שמא יצטרכו לסייע למחר, ואיסור זה הוי דומיא דאנשי משמר שלא אסרו בזה"ז.

ד. עיקר מה שפירשנו בסוגיא יש לסייע לזה מהראב"ד בתו"כ שמביא דיש אומרים דאנשי משמר אסורים בשתיית יין מדאורייתא, ודחה שיטה זו, ועכ"פ נלמד מדבריו דבית אב הוא איסור עצמי מקרא דויין לא ישתו כל כהן.

למה שנתבאר דאנשי משמר דאסורין, היינו משום שמא יצטרכו סיוע, וממילא אותן המסייעים נהפכו להיות אנשי בית אב, וממילא נאסרו למפרע בשתיית יין, א"כ ניחא הא דמותרין בלילות, כיון דאף אם יסייעו למחר, לא נעשו למפרע בלילה בית אב.

ה. שם, רבי אומר, אומר אני אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. פירש"י דרבי פליג על מכיר משמרת בית אב שלו, וקאמר דגם הוא אסור לעולם משום שמא ישתנו סדר משמרות ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית, לכאור' תרי טעמי נקט רש"י בהא דאסורין לעולם, חדא משום שמא ישתנו, ואף אם לא ישתנו, מ"מ דלמא יהי' קרבנות חנוכת הבית דבזה יהיו כל המשמרות שוות, והנה להנתבאר דבזה"ז רק בית אב אסורין ולא אנשי משמר, לאו משום דמאנשי משמר

איכא תרי חששי, ובבית אב חשש אחד, אלא משום דאיסור דבית אב דהוא איסור בעצם זה נוהג גם בזה"ז, דיש איסור לכהן בית אב לגרום שיהא מופקע מאפשרות שימוש במקדש, ואיסור זה נוהג גם בזה"ז, משא"כ אנשי משמר דהאיסור רק משום חששא, א"כ בזה"ז אין סיבה לאסור משום חששא, וא"כ אמאי לרבי אסור לעולם משום שמא ישתנו סדרי משמרות, וצ"ל דאמנם רבי חולק בזה על ת"ק וס"ל דשייך לאסור גם באנשי משמר משום חששא דיבנה הבית ויצטרכו לסייע.

והנה עיקר דברי רבי דלא חיישינן שמא יבנה הבית, וא"כ אין מובן אמאי הוצרך לומר אומר אני דאסור לשתות יין לעולם, דהרי למעשה אומר שמותר, וא"כ מה ניתוסף במה שאמר דאומר אני אסור לשתות יין לעולם.

ו. ולפי מה שנתבאר יש לפרש דברי רבי כמין חומר, דנחלקו רבי ורבנן ביסוד האיסור דשתית יין בזה"ז, דלת"ק אותו איסור שיש בזמן הבית, יש גם בזה"ז, וכמו דבזמן הבית יש איסור לכהן בית אב להפקיע עצמו מאפשרות עבודה, ה"ה בזה"ז יש לו איסור שהרי יתכן ויבנה הבית היום, ולכן האיסור שיש על כהן בית אב נשאר גם בזה"ז, ולכן איסור דאנשי משמר אין נוהג בזה"ז, כיון דאין כאן איסור בעצם, אלא משום חשש, והך חשש ליכא בזה"ז דהוא חשש רחוק טובא, ורבי סובר דהאיסור בזה"ז במכיר בית

דלא חיישינן שמא יבנה, ולת"ק אף אם לא חיישינן שמא יבנה הו"ל לאסור בית אב משום האיסור בעצם, דכיון דיש אפשרות שיבנה, ממילא חייל האיסור על בית אב להפקיע עצמו מאפשרות עבודה, ומיושב כמין חומר.

ז. שם, אמר אבבי כמאן שתו האידנא כהני חמרא כרבי. לכא' גם לת"ק מותר האידנא שהרי אין ידוע שבתו אבותיו קבועין שם, ואפשר דזה גופא כונת אביו לפרש דהא דשתו חמרא אינו משום שאין ידוע שבתו אבותיו קבועין, אלא משום דקיי"ל כרבי, ועדיין קשה אמאי לא אמר הלכה כרבי.

אב שלו, אינו מאותו איסור שיש עליו בזמן הבית, אלא האיסור הוא משום חשש שיבנה הבית ויעבוד באיסור, או שלא יוכל לעבוד, וממילא איסור זה קיים גם באנשי משמר, אלא דממילא מותר משום דכיון דכבר עברו הרבה שנים ולא נבנה לא חיישינן שמא יבנה, ולכן רק רבי לשיטתו דסובר דאין בזה"ז איסור בעצם, אלא כל האיסור הוא משום שמא יבנה, הוא דמצי למימר דכיון דכבר עברו הרבה שנים תו לא חיישינן שמא יבנה, וזהו כונת רבי אומר אני דהאיסור הוא משום שמא יבנה, [ולא איסור בעצם, ולכן הו"ל לאסור לעולם כיון דלא ידעינן אולי יתחלפו משמרות], אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו,

סימן מד

בסוגיא דשתויי יין ופרועי ראש

לשתות יין, ובוה ניחא לישנא דאבבי כמאן שתו האידנא כהני חמרא כרבי, ולא קאמר הלכה כרבי, משום דרבי לא איירי בזה"ז, אלא דהואיל ולרבי מתבאר דאיכא חילוק דהמכיר משמרתו אף שאינו מכיר בית אב שלו, אסור בכל הימים, וטעמא משום דהוא שייך לעבודה, אבל מי שאינו מכיר משמרתו אינו שייך כלל לעבודה, א"כ ה"ה בזה"ז דמותר לשתות יין כיון דאין שייכות לעבודה, והשתא ניחא הא דאמרו מכלל דרבנן אסרי, דמדאבבי מוכח דרבנן אסור גם בזה"ז, והנה זה פי' נחמד עד מאוד, ולפי"ז כתב בשפ"א

א. י"ז א', אי הכי אפי' האידנא נמי, דומיא דשתויי יין וכו', מכלל דרבנן אסרי וכו'. כבר דקדק רש"י אמאי הוצרך להקשות מרבי ולא מקשה מת"ק דמבואר להדיא דאסור אף בזה"ז, ונדחק לפרש דה"ה דמצי לאתויי מרישא, וראיתי בשפ"א דמפרש דהא דאמר ת"ק מכאן אמרו קאי אזמן הבית, דאף כהן שאינו בבית"מ, מ"מ אם יודע שהשבוע זה משמרתו, ויודע איזה יום בית אב שלו, אסור בשתיית יין, ואם אינו יודע איזה משמרה הוא, אסור לעולם, ורבי חולק וסובר דמי שאינו יודע איזה משמר מותר

הא דאמר אביי כמאן שתו האידינא וכו', ולכא' אמאי לא אמר הלכה כרבי ואפשר דהרי רבי חידש ב' דינים, הדא דיש לאסור גם במכיר משמרתו משום שהמשמרות מתחלפות, ועוד דלא חיישינן שיבנה ביהמ"ק, ואי הוה אמר הלכה כרבי הי' מתפרש על ב' הדינים, ולכן נקט רק דהלכה לענין הזה דלא חיישינן שיבנה ביהמ"ק, אבל לא לענין דהי' לנו לחשוש למשמרות מתחלפות.

ולפי מה שכתבנו לעיל ניחא כפשוטו דאביי בא לומר דמה שאין ידוע שבתי אבותיו קבועין אין זה מתיר, ורק משום שהלכה כרבי הוא דמותר.

ב. והנה דעת הרמב"ם דרבי חולק רק על אינו מכיר משמרתו דבזה מותר כיון דגם אם יבנה ביהמ"ק לא יוכל לעבוד תיכף, ולשיטתו צ"ע קו' הגמ' מרבנן דהרי גם לרבי קשיא דכיון דמודה רבי דבמכיר משמרתו אסור בשתיית יין בזה"ז א"כ אמאי במכיר משמרתו אין איסור פרועי ראש, ואין לומר דהאידינא כיון דאין מכירין משמרתן הוא דמותר, דהא ודאי דאף במכיר משמרתו ליכא איסור פרועי ראש, וא"כ קשיא גם לרבי.

ואפשר ליישב קצת עד"פ, דהגמ' בקו' ידעה הסברא דאפשר דמספר ועייל, ולכן מרבי לא קשיא, דכמו דרבי מתיר באינו מכיר משמרתו, משום דאינו יכול לעבוד תיכף כשיבנה הבית, ה"ה דמתיר פרועי ראש, משום דיכול להסתפר, אבל לרבנן דאסרי גם כשאינו מכיר משמרתו, אע"ג דבין כן

דגם הרמב"ם מפרש כן, ומה דפסק דבאינו מכיר משמרתו מותר, קאי אזמן הבית, ודלא כהראב"ד שהבין דכונת הר"מ דבזה"ז מותר, וכן כתב לפרש בקרן אורה.

אבל הרי רש"י מפרש דת"ק קאי אבזה"ז, וכן בר"מ לפי הבנת הראב"ד ג"כ קאי אבזה"ז, [אלא דהר"מ סובר דרבי קאי רק אאינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו], וא"כ כבר בת"ק מבואר דאסור בזה"ז, וקשה טובא אמאי הוצרך הגמ' לאתויי מרבי, ואפשר דהנה ת"ק אמר דבעינן ידוע שבתי אבותיו קבועין שם, ויש להתספק אם כשאינו יודע אסור מספק, או דרק כשיודע בודאי אז הוא דאסור, ולכא' מהא דאמר אביי כמאן שתו האידינא כרבי, והרי האידינא אין ידוע אם בתי אבותיו קבועין, וע"כ דמטעם זה לא היינו מתירים דאכתי הוא אסור מספק, והיינו דאתיא הגמ' הא דאביי למימרא דמכלל דרבנן אסרי אף בספק בתי אבותיו קבועין.

וביד רמה סנהדרין כתב לתמוה על רש"י דמאי תקנתו קלקלתו, ולכן פירש דאומר אני שאסור לעולם היינו באינו מכיר משמרתו, ותקנתו קלקלתו דהיינו דמאחר שבגלל חורבן הבית אינו מכיר משמרתו, זהו גופא תקנתו, דלא חיישינן שמא יבנה הבית, ופליג ארש"י, דלרש"י לרבי אומר אני מתפרש שגם מכיר משמרתו אסור, ולהרמ"ה רק באינו מכיר משמרתו, וקשה מה הלשון אומר אני, והרי גם ת"ק סובר כן דבאינו מכיר משמרתו אסור לעולם, ויעו"ש עוד שהאריך בסוגיין.

לענין יין אי אפשר לעמוד בזה, אבל בגידול שער שאפשר לעמוד בזה הי' לן לפסוק כרבנן, לולי טעמא דאפשר בתספורת.

ד. הק' בגבו"א אמאי לא גזרו איסור שכהן לא יטמא בשרץ בזה"ז משום שמא יבנה ביהמ"ק ולא יוכל לעבוד בטומאה, [וכונתו לכאו' דאף דאנן קיי"ל כרבי, מ"מ כמו דמבואר בגמ' דפרועי ראש הו"ל לאסור ה"ה טומאה הו"ל לאסור], ותירץ דדוקא ביין חיישינן כיון דהוא דבר הרגיל לכל אדם, וכן פרועי ראש, אבל טומאה לא שכיח שכולם יטמאו.

והנה תירוצו שייך רק אם נימא דהחשש הוא שלא יהיו כהנים, [וכלשון הגמ' בעינן כהן הראוי לעבודה וליכא], אבל אם החשש שיעבדו באיסור, זה שייך גם בטומאה, ואכן הגבו"א נוקט דבזה פליג רב אשי וסובר דהחשש הוא שמא יעבוד באיסור, ולכן יש לחלק בין מחלי עבודה, אבל אם החשש הוא שלא יהיו כהנים בזה אין לחלק בין מחלי עבודה ללא מחלי עבודה, ולפ"ז לרב אשי עדיין תיקשי אמאי לא אסרו לכהן בזה"ז לטמא בשרץ מחשש שיעבוד באיסור.

והנה הרי פשיטא דכהן בזה"ז מותר לשמש מטתו אע"ג שאם יבנה ביהמ"ק לא יהא ראוי לעבודה, וע"כ דמשום ביטול פו"ר לא גזרו, וא"כ יש לומר דתו מה"ט לא שייך לאסור ליטמא בשרץ.

אינו יכול לעבוד תיכף [ולא מסתבר דהר"מ יפרש דת"ק דרבי סובר כהראב"ד דאיכא מצרף ומטהר], ממילא ה"ה דאסור פרועי ראש, ולא יהני מה דיכול להסתפר, וגם ניהא להר"מ הא דאייטו מרבי, ולא הקשו מת"ק דאסור, משום דרק מרבי מודגש לן הסברא דלרבנן לא מהני מה דיכול להסתפר, כשם דלא מהני לרבנן מה דלא יוכל לעבוד תיכף כשיבנה הבית, ומשני דאפ"ה פרועי ראש מותר כיון דאפשר בתספורת, ולא דמי להא דאינו מכיר משמרתו אסור, [ואפשר דבאמת בתי' הגמ' נתחדש דרבנן דרבי ס"ל כהראב"ד ולכן אסרי באינו מכיר משמרתו].

ג. והנה תוכן הסוגיא לפרש אמאי מותר האידנא פרועי ראש, ומשנינן משום דאפשר דמספר ועייל, ורב אשי משני משום דלא מחלי עבודה, וצ"ע דנחלקו לא אליבא דהלכתא, דהרי למאי דקיי"ל כרבי דמותר בזה"ז לשתות יין, א"כ גם פרועי ראש מותר מהאי טעמא, וכל הנדון בגמ' הוא אליבא דרבנן דרבי אמאי מודו דמותר האידנא פרועי ראש, וצ"ע דלמא משום דאין יודעין שבתאיבותיו קבועין, וצ"ל דסו"ס מספק הו"ל לאסור, [וכמו דמבואר בדאביי דאי לאו דקיי"ל כרבי הי' אסור לשתות יין אע"ג דאין ידוע שבתאיבותיו קבועין], עוד נראה דהרי רבי לא חייש לשמא יבנה ביהמ"ק רק אחרי שכבר עברו כמה שנים ולא נבנה, וא"כ שפיר נידון הגמ' איך מותרין האידנא פרועי ראש כשעדיין לא עברו הרבה שנים, שו"ר בריטב"א שכבר העיר בזה ופירש דבשלמא

הגבו"א הם מכח הגמ' דשתויי יין דאסור בזה"ז היינו יותר מרביעית, ולכא' לרב אשי דמשני דפרועי ראש לא מחלי עבודה, א"כ ליכא לחילוק דרביעית ויותר מרביעית, וא"כ אית לן למיפסק כרב אשי.

ז. הגבו"א הוכיח מהא דרב אשי דאין הטעם שלא יהיו כהנים לעבודה אלא הטעם משום שמא יעבדו באיסור, ולכן במחלי עבודה איכא טפי חשש, ולכא' מרש"י משמע דהחשש הוא שלא יהיו כהנים, דהרי בהא דאנשי משמר לא מתענין פירש"י שמא יצטרכו לסייע לאנשי בית אב ולא יוכלו לסייע מפני התענית, והרי בגמ' לא נתבאר טעם זה, וע"כ דרש"י למד כן מהאיסור דאנשי משמר לשתות יין, ואם איתא דהאיסור הוא שמא יעבדו באיסור, א"כ אין זה דומה להא דאסורין בתענית, וע"כ דגם ביין החשש הוא שלא יהיו כהנים לעבודה, והשתא זה דומה לתענית דאסורין בתענית משום שמא לא יהיו כהנים לעבודה, [ואמנם צ"ע אמאי אסור בזה"ז ביין, ולא אסרו בזה"ז בתענית].

ואולי נימא דיש חילוק בין משמר ובית אב, דמשמר האיסור משום שלא יהיו כהנים לעבודה, ובבית אב האיסור שמא יעבדו באיסור.

ח. יומא י"ח א', כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו מאכל ומשתה וכו', הקשה בתו"י והרי כהן בית אב אסור לשתות יין, [ופשיטא להו דמשתה היינו יין, ואפי' ריב"א דמפרש דלאו ביין, אבל מיהת בשאר

אבל בזמן הבית לכא' יש איסור לכהני משמר לשמש מטתן, וכמבואר ערכין ג' ב' לענין סוכה, והתם איירי ברגל דכל המשמרות שוות, ובשאר השנה נראה דאנשי משמר אסורין בתשה"מ, [ואע"ג דבשתיית יין מותרים בלילות, היינו משום דעד היום יפוג יינם, אבל תשה"מ דיהיו טמאים כל היום, אסורים].

ובהגהות הגרא"מ הלוי ז"ל סוכה כ"ח הקשה דהרי כל ישראל חייב לאכול שלמי שמחה בחג, ואחר שאכל יכול ליזקק לאשתו ולטבול, ולמחר יהי טהור, וא"כ גם כהנים יכולים לשמש אחר עבודה ולטבול, וצ"ע מאי קשיא לי' והרי כיון דכל משמרות שוות ברגלים, א"כ יש להם דין אנשי משמר וכמו דאסורים לשתות יין ביום, ה"ה דאסורים ליטמא ביום, וחזינן דפשוט להגרא"מ דאין איסור לאנשי משמר ליטמא וגם לאנשי בית אב אין איסור ליטמא.

ה. ולכא' נראה דכל האיסור דשתיית יין הוא דוקא בכהן טהור, אבל כהן טמא מותר בשתיית יין שהרי גם אם יבנה ביהמ"ק בין כך אסור בעבודה.

ו. יש לעיין לשי' הגבו"א דאנשי משמר אסורין לשתות יין בלילות יותר מרביעית, א"כ קשיא על הר"מ דפסק דבית אב אסורין לילה קודם, משום שמא עד הבוקר לא יפוג יינו, וע"כ דשתה יותר מרביעית, וא"כ מבואר דאנשי משמר מותרין לשתות אף יותר מרביעית, והנה עיקר דברי

למחר בשכרות, ונראה דלכן הר"מ שינה לשון המשנה וכתב לא היו מונעין ממנו מאכל ומשקה, ולא כתב ומשתה, דמשתה מתפרש יין, ומשקה מתפרש שאר משקין, אבל יין באמת אסור כדין בית אב דאסור ביום ובלילה.

ולכאן קשה דבברייתא תניא דבערב יוה"כ אין מאכילין אותו אב"י, והיינו יין, ולכאן תיפול דאסור כדין אנשי בית אב דאסורין לשתות יין ביום, וצ"ל דהכה"ג אחר שהקריב תמיד של בין הערביים כבר מותר בשיית יין, ואע"ג דבתו"י כתב דבלילה מותר, לאו דוקא בלילה, אלא איך שגמר עבודות היום כבר מותר לשתות יין, [מה שכתב התוס' בלילה כשהולך לישון, כונתו דזהו הטעם דיכול לשתות יין בלילה אע"ג דלמחר הוא עובד, משום דע"י השינה כבר לא יהי' שיכור].

ולכאן לפי מה שכתבו תו"י א' דיין שבתוך הסעודה אינו משכר, א"כ ניחא הא דלא היו מונעין מאכל ומשתה דאיירי בתוך הסעודה, אלא דכבר תמהו אחרונים על התו' דודאי אסור דשתויי יין איכא גם ביין שבתוך הסעודה, ואולי למאי דמתרץ רב אשי דפרועי ראש לא גזרי רבנן כיון דלא מחלי עבודה, ושתויי יין מחלי עבודה, א"כ יין בתוך הסעודה לא מחלי עבודה ולא גזרו בזה"ז, אבל בזמן הבית אסור גם יין שבתוך הסעודה, ולפ"ז ביומא לא שייך לתרץ דאיירי ביין שבתוך הסעודה כיון דבזמן הבית אסור לשתות אף יין שבתוך הסעודה.

משכרין, וע"כ דסתם משתה היינו מידי דמשכר], ותירץ דאיירי אחר עבודה כשהולך לישון, ולכאן צ"ע דהרי בית אב אסור בין ביום ובין בלילה, ודעת רש"י והראב"ד דהיינו בלילה שאחרי עבודה, והשתא כיון דהכ"ג דינו כבית אב שהרי הוא עובד ומקריב בימים אלו, א"כ איך מותר לשתות יין בלילה.

והנה משמע מדברי התוס' דכה"ג כל השנה מותר לשתות יין, ואע"ג דמקריב חלק בראש, מ"מ כיון שאינו מחויב אין לו איסור, וחזינן דיסוד האיסור אינו משום חשש שיעבוד באיסור אלא החשש הוא שלא יהיו כהנים לעבוד, ולכן לא שייך הן חשש בכ"ג כל השנה, [ולפ"ז נראה דגם ברגלים מותר לשתות יין דכ"ג כל השנה כרגל דמי, וכמו דכ"ג מותר לשתות יין ה"ג ברגלים דכל המשמרות שוות אין איסור שתיית יין], ורק בז' ימים אלו דבהם מחוייב הכ"ג לעבוד בזה הוא דקשיא להתו' אמאי מותר לשתות יין, ולפ"ז נראה דביאור התירוץ הוא דאחרי שגמר הכ"ג לעבוד עבודות היום תו הוי כדין כ"ג בשאר ימות השנה, כיון דאין זה באמת הבית אב שלו, ורק בשעת הקרבת הקרבנות הוא אסור בשיית יין, אבל אחרי שגמר להקריב הקרבנות, תו נעשה כמו כל השנה דמותר בשיית יין, כ"ג לבאר תירוץ התו"י.

אבל קשה לדעת הרמב"ם דהא דבית אב אסור בלילה היינו לילה שקודם היום, א"כ גם כאן איך מותר לשתות יין בלילה שאחרי העבודה, והרי הוא גם לילה שלפני העבודה, ויש בזה את החשש שישתה ויעבוד

סימן מה

בסוגיא דמגילת תענית

הוא נטפל ליום עצמו, א"כ יש לומר דה"ה דלאחריו נטפל ללפניו, וכל שאין לפניו, אין לאחריו, וגם בזה כתבנו דמסתברא דאסור].

שם, אמר רב לא נצרכה וכו', אין מובן דכיון דר"ח אי"צ חיזוק, א"כ השתא נמי אמאי אסור לפניו, והרי סו"ס יש כאן איסור מצד ר"ח, והרי ר"ח אי"צ חיזוק, ובשלמא אם מקודם קבעו יו"ט, ואסרו לפניו, ואח"כ נהי' ר"ח, לא נתיר לפניו, ונימא לא פלוג, אבל כאן דלכתחילה קבעו יום ר"ח ליו"ט בשביל לאסור לפניו, זה אין מובן אמאי, והרי ר"ח אי"צ חיזוק.

והנה יש להסתפק אם כשאסרו מא' ניסן עד ח' ניסן בהספד ותענית, הכונה היא דיש כאן ח' יו"ט, או דהוי יומא אריכתא, ולכאור' יש להוכיח דלא תיקנו ח' יו"ט, דא"כ נמצא דכגון המתענה יום ב' ניסן יש בו ג' איסורים חדא מצד עצם היום, ועוד דהוי לפני ג' ניסן, ועוד דהוי אחרי א' ניסן, וזה לא מסתבר, ולכן משמע דהוא יו"ט אריכתא מא' עד ח', ולפ"ז ניחא הא דתיקנו דר"ח הוי יו"ט כדי לאסור יום שלפניו, כיון דנהי' דר"ח אי"צ חיזוק, אבל כיון דשאר הימים צריך חיזוק, לכן אסרו גם לפניו כדי לחזק שאר הימים, אבל אם נימא דכל יום הוי יו"ט לחוד לא שייך לתרץ כן, אז נמצא דערב ר"ח לא שייך לשאר הימים, ולא הוי לפניו דידהו.

א. י"ז ב', כל הכתוב במגילת תענית וכו'. מתבאר דימים שאסורים בהספד חמורים יותר מימים שאסורים בתענית, ולכן לת"ק החמירו טפי בימים שאסורים בהספד דלפניו אסור לאחריו מותר, ולר' יוסי אף לאחריו אסור.

ויש להסתפק אם לפניו ולאחריו הוא איסור עצמי, או דהוא נטפל ליו"ט עצמו, ונפ"מ אם מחוייב מאיזה טעם להתענות ביום עצמו, אם ממילא גם יהא מותר להתענות לפניו ולאחריו, דאם הוי איסור עצמי אסור לו להתענות לפניו ולאחריו, ואם הוי נטפל, א"כ רק אם נוהג ביום עצמו דיני יו"ט בזה הוא דאסור גם לפניו, אבל אם ביום עצמו הוא מתענה, בזה מותר לו להתענות ערב היום או לאחריו, [ואל תשיבני מלשון רש"י דאסרו לפניו דלמא אתי למיעבד ביו"ט גופי', דודאי זה עיקר הטעם לאסור, אבל אחרי שאסרו כבר נאסר לגמרי מצד עצמו, ולא מצד טפילות].

עוד יש להסתפק לר' יוסי דלפניו ולאחריו אסור, מה הדין אם מאיזה טעם מתענה לפניו, אם ממילא מותר להתענות לאחריו, או דילמא דאסור, ובזה מסתברא דאסור, [כל הספק בזה הוא רק אם נימא דהוא נטפל, אבל אם הוא איסור עצמי, א"כ אין ספק דלאחריו אין קשור ללפניו כלל, אבל אם

נפ"מ במה דאסור להתענות מצד מגלת תענית, והרי בין כך אסור להתענות מצד חוה"מ, ומשני דהנפ"מ היא לענין לאסור יום שלאחריו, [ולכא' רב אמאי לא אמר לדבריו גם בסיפא, וצ"ל דאה"נ דאמר ברישא וה"ה לסיפא].

והנה מוכח מכאן דאסרו חג מותר בתענית, דאל"כ תיפו"ל מצד אסרו חג, וכבר הביאו ראי' זו המג"א והגר"א, וכן בחגיגה י"ח א' משמע דרק יום טובח אסור בהספד ובתענית, משמע דאסרו חג בעלמא מותר, אבל רש"י סוכה מ"ה ב' כתב בחד פירושא דבאסרו חג אסור להתענות, וכ"ד הב"ח, ולדבריו תיקשי מסוגיין מה צריך יום שלאחריו הרי יום שלאחריו בין כך אסור מדין אסרו חג, וצ"ע, ויעויין מג"א דאייתי דבת' ר"ה י"ט ב' משמע דהמנהג שלא להתענות באסרו חג.

וראיתי בפמ"ג שכתב לדחות הוכחת המג"א מסוגיין, דלעולם אימא לך דבאסרו חג אסור להתענות, ומה שאמרו בגמ' לא נצרכה אלא ליום שלאחריו היינו לאסור בהספד, ותמוה דאשתמיטת' הא דא"ר אשי דלפניו ולאחריו רק בתענית אסור ובהספד מותר, [ואף אם נימא כשיטת הר"ן דלמאי דאמרינן השתא דאתית להכי וכו' הדרינן בן משינויא דרב אשי, אבל עכ"פ רב אשי גופי' דסבר דלפניו ולאחריו מותר בהספד, ע"כ דמפרש דבאסרו חג מותר בתענית דאל"כ למאי נפ"מ במה שאסרו יום שלאחריו, וא"כ שפיר מוכח מסוגיין דאסרו חג מותר

ובעיקר קו' הגמ' אין מובן, נהי דבין כך אסור בהספד, מ"מ הרי שפיר נקבע היום הזה ליו"ט על הנס, ואף שאין נפקותא לענין הספד ותענית, מ"מ איכא נפקותא לעצם החיוב להודות ולהלל ביום הזה על הנס, וצ"ל דבאמת אין קו' הגמ' על עיקר התקנה, אלא קו' הגמ' על לשון הברייתא דתניא אלין יומיא דלא להתענאה, ועל זה מקשה דתיפו"ל מצד ר"ח, ומשני דנפ"מ לערב ר"ח, ובזה ניחא דלעולם לא קבעו יו"ט בשביל לפניו, אלא קבעו יו"ט מפני שהוא יו"ט, והנפ"מ בלישנא דברייתא דמשמע דיש נפ"מ גם לגבי תענית הוא לענין לפניו.

ולפ"ז אין ראי' מכאן דכל הח' ימים הוי יומא אריכתא, דיתכן דהוי ח' יו"ט, ולכא' הכי מסתברא טפי דהוי ח' ימים נפרדים, והא דהוכחנו דהוי יומא אריכתא דאל"כ ליתסר משום ג' איסורים, אין זה ראי', דכל שיש עליו איסור עצמי, לא שייך לאסור גם משום לפניו ולאחריו.

שו"ר ברש"י ד"ה ה"ג דאי, דמבואר שם דהוי יומא אריכתא.

שם, אמר מר מתמניא ב' עד סוף מועדא וכו', הנה אי אפשר לפרש דקו' הגמ' אמאי קבעו יו"ט במועד, שיקבעו רק עד מועד, דהרי עיקר הנס נעשה במועד שאז נצחו את הצדוקים, וע"כ דקו' הגמ' אלישנא דברייתא דקתני אלין יומיא, דמשמע דמלבד זה דהוי יו"ט, גם יש נפקותא בהא דאסור להתענות, ועל זה שפיר מקשה מאי

שם, אמר אבבי לא נצרכה אלא לחודש מעובר. כתב הקרן אורה דמכאן מוכח דיא"צ עושיין בב' אדרים, דאל"כ הרי נפ"מ בשנה מעוברת דעושיין כ"ח אדר רק באדר ראשון, וא"כ באדר שני איכא נפקותא בהא דאסור כ"ט אדר מצד יום לפניו, ומוכח דעושיין כ"ח אדר גם באדר שני והנה יש לעיין מה לי דחדש מעובר, והרי סו"ס גם ל' וגם א' הוא ר"ח, ומוכח מכאן דבזמן שהיו מקדשין על הראי', לא הו' ל' ר"ח, ולע"כ בזה.

שם, רב אשי אמר אפי' תימא לחודש חסר וכו'. הנה גם לפניו בהספד מותר בתענית אסור, וכדמוכח מהא דהוצרך לומר וזו הואיל ומוטל בין שני ימים טובים, משמע דמצד לפניו לחוד הו' מותר בהספד, ורק משום שמוטל בין שני יו"ט לכן אסור גם בהספד, ולכא' מנ"ל לרב אשי הא, הרי כדי ליישב הקו' סגי אם נאמר דרק לאחריו מותר בהספד, אבל לפניו אסור גם בהספד, דהרי חזינן דלפניו חמור מלאחריו, בין לת"ק בין לר' יוסי, וצ"ל דרב אשי מסברא נוקט כן, ולא מכח הקו', אלא מסברא קים לי' דלפניו ולאחריו אסור רק בתענית ולא בהספד.

אלא דהר"ן כתב דכשאמרו השתא דאתית להכי נדחו דברי רב אשי, וא"כ מבואר דרק מכח הקו' חידש כן רב אשי, וא"כ הדרא קו' לדוכתה אמאי הוצרך לחדש דגם לפניו מותר בהספד, ויש לומר דבאמת לפניו ולאחריו שוין בחומרותן ומה דאמרו לפניו אסור לאחריו מותר, היינו משום דבלפניו

בתענית, וצ"ל דכונתו דנהי דמדרב אשי מוכח כן, אבל עכ"פ למאי דהדינין בן מדרב אשי דלמא אף בזה לא קיי"ל כותי, וס"ל דאסרו חג אסור בתענית].

ב. י"ח א', א"ה בכ"ט נמי, מאי איריא דהוי יומא דמקמי יומא דאיתוקם תמידא, תיפול"ל דהוי יומא דבתר כ"ח וכו'. יעויין תו' ר"ה י"ט א' שהקשו דכ"ח אדר הו' אחר החורבן, ואיתוקם תמידא הו' בזמן הבית, ותיצרו דקו' הגמ' על מסדר הברייתא, והנה מכאן מוכח כמש"ג לעיל דעיקר קו' הגמ' הוא על לישנא דברייתא ולא על תוכן הענין, דבודאי שייך לקבוע יו"ט אף שביין כך הוא ר"ח או בין כך הוא חוה"מ, אלא קו' הגמ' על לישנא דברייתא דמשמע דיש נפ"מ באיסור תענית מצד יו"ט טפי מהאיסור מצד ר"ח או חוה"מ, ובזה שפיר מקשה הגמ' דאי ברייתא כר' יוסי, א"כ מה נפ"מ באיסור תענית דא' ניסן, והרי כ"ט בין כך אסור משום יום שאחרי כ"ח.

ולהאמור יש ליישב דלכא' בגמ' לקמן דנחלקו אי קיי"ל כר' יוסי, ולכא' אם איתא דסתמא דברייתא דמגלת תענית כר' יוסי הו"ל לפסוק כמותו, ולהאמור ניחא דבאמת אין ראי' דברייתא כר' יוסי, דכיון דאין הקו' על עיקר הקביעות של היו"ט, אלא הקו' על לישנא דברייתא, א"כ סגי למינקט לישנא דלא להתענאה, משום שיטת ר' יוסי, והיינו דאף דתנא דברייתא אינו סובר כר' יוסי, אבל נקט הך לישנא משום דסו"ס יש בזה נפ"מ לשיטת ר' יוסי.

משום דא"כ גם מצד חגא דשבוועיא צריך להתענות וע"כ דאיירי דביום ח' אין צריך להתענות מצד עצמו, ורק דמותר להתענות בו מחמת שנתבטל כל הח' ימים, וראיתי בגבול"א שתמה על רש"י, וכתב לפרש דאיירי שבכל הז' ימים הי' צרה שהוצרכו להתענות, ואין מובן במה חולק על רש"י, ולכאור' הכונה דלרש"י גם אם רק יום אחד הוצרכו להתענות, נתבטל הכל, ולהגבול"א רק אם רוב הימים נתבטלו, אמרינן דהכל נתבטל, אלא דא"כ אמאי נקט ז' ימים אפי' ה' ימים ג"כ, וצ"ע.

והנה הקשה רש"י דהרי ח' אסור משום לפניו דט', וא"כ אמאי הוצרכו לתקן דגם ח' הוא יו"ט, ותירץ דכיון דנתבטל מחמת עצמו, ה"ה דלא נאסר מצד ערב תשיעי, ודברי רש"י תמוהין ביותר וכמו שתמהו בזה הגבול"א ושפת אמת, והנה בגבול"א כתב לתמוה עוד דא"כ מאי משני דאי נתבטל כ"ח יהא אסור כ"ט משום יום שלפניו, הרי כיון דנתבטל מחמת עצמו, כל שכן דלא יאסר משום יום שלפניו, וכבר תמה הרש"ש עליו דלא דמי כלל, דרש"י קאמר דאם נתבטל יו"ט גופי', כל שכן דאין לאוסרו מחמת שהוא ערב יו"ט, אבל כאן דכ"ט אינו יו"ט גופי', בזה אף דאינו אסור מצד לאחריו דכ"ח [כיון דהכ"ח נתבטל] שפיר יש לאוסרו מצד לפניו א' ניסן, [וכן בשפת אמת תמה על הגבול"א בזה].

ונראה דצדקו דברי הגבול"א דאם ח' ניסן דנתבטל יו"ט שבו מחמת הותר מקצתו הותר כולו, אפ"ה לא שייך לאוסרו מצד לפניו דט', [דזה סברא תמוהה וכמו

איכא חשש טפי שימשך לתוך היו"ט, משא"כ לאחריו דליכא חשש שיתחיל התענית מיו"ט, אבל באופן דשניהם אסורים, אין מקום להחמיר בחומר התענית בלפניו יותר מלאחריו, ולכן אי לאחריו מותר בהספד ה"ה דלפניו מותר בהספד.

שם, לימא מתשעה בי' וכו'. כאן אין הקו' כדלעיל, דלעיל הקו' רק על לשון הברייתא דמשמע דיש נפ"מ במה שזה יו"ט גם לגבי תענית, [אבל אין הקו' על עצם קביעות היו"ט, דבדואי ראוי לקובעו יו"ט אף אם אין נפ"מ לתענית], אבל כאן נראה דהקו' על עצם קביעות היו"ט, דכיון דח' הוא כבר יו"ט מצד התמיד, מה צריך לקובעו יו"ט גם מצד השבועות, והו"ל לקובע את היו"ט מצד חגא דשבוועיא רק בט' ניסן, ומשמע דאילו יתבטל חגא דתמיד, עדיין ח' ניסן ישאר חג מצד חגא דשבוועיא, והקשה רש"י סו"ס הו"ל לתקן רק מט' ניסן, וח' ניסן ממילא יאסר מצד יום שלפניו, ולכאור' אין מובן דהא נפ"מ לענין הספד, דיום שלפניו מותר בהספד, ולכאור' מוכח דרש"י סובר כהר"ן דהשתא נדחו רב אשי, ואסורין לפניו ולאחריו גם בהספד, וכן מוכח ברש"י במשנה שכתב ואותן שהן חמורים ואסורים בהספד לפניו אסור בהספד, ומוכח דרש"י סובר דרב אשי לא קאי למסקנא, שו"ר כן ברש"ש.

ג. **שם**, כיון דאילו מיקלע וכו'. כתב רש"י דאם הוצרכו להתענות במקצת יו"ט, אז הכל נתבטל, הא דהוצרך רש"י לפרש כן, ולא פירש דגם ביום הח' הוצרכו להתענות

בטל כולו, ובגבו"א תירץ דבר"ח לא נימא דהותר מקצתו הותר כולו, דכיון דכל מאי דהוי יו"ט מדבריהם הוא רק לענין לפניו, לא אמרינן בזה דאם הוצרכו להתענות בר"ח דממילא נתבטלו גם שאר הימים, ולכא"ו אין בזה סברא, ובפרט לפי מה שפרשנו דבודאי גם בלא נפ"מ דהספד ותענית שייך לקבוע שם יו"ט על ר"ח, וא"כ מה סברא יש דלא נימא בזה יו"ט שהותר מקצתו, ומה לי דהנפ"מ לתענית הוא רק בלפניו.

ולכן נראה ליישב דאה"נ דהגמ' הו"מ לשנויי הכי, אלא דעדיפא משני דנפ"מ לענין לפניו, ואין לומר דסו"ס תיקשי בשינויא דרב פפא דאמאי דחיק לאוקמא כר' יוסי, והרי אפשר לפרש דהנפ"מ לענין הותר מקצתו, דהתם לא שייך לתרץ הכי, דהרי לא אמרינן דאם הותר מקצתו אז למפרע הותר כולו, ולכן בההיא דרב פפא לא שייך לתרץ דנפ"מ לענין הותר מקצתו, ומוכרחים לאוקמא כר' יוסי, ורק ברישא שייך לתרץ כן, ובזה שפיר יש לומר דעדיפא משני.

ולפי מה שפרשנו לעיל דכל קו' הגמ' על לישנא דברייתא, ולא על עיקר הדין, א"כ לא קשיא מידי קו' הגבו"א, דהרי הקו' היא היכן יש נפקותא בדין היו"ט לענין איסור תענית, וכהלשון דלא לאתענאה בהון, ואילו הנפ"מ לענין הותר מקצתו הרי זה נפ"מ לענין שמותר להתענות, וכתב הגבו"א וז"ל מיהו כל זה לפרש"י אבל למאי דאפרש לקמן דהא דקאמר וכו', הנה לעיל סק"ג כתבנו דהגבו"א כונתו לחלוק על רש"י דלא סגי דמקצת

שכבר תמיהו בזה גבו"א ושפ"א], כל שכן דאם ביטלו כ"ח דאז ממילא נתבטל כ"ט, [ובזה לא צריך לסברת הותר מקצתו הותר כולו], דיותר יש לומר דאין לאסור כ"ט משום לפני א' ניסן, [פי' דהגבו"א הבין דיו"ט שנתבטל מחמת הותר מקצתו הותר כולו, שוה ליום שלאחריו שנתבטל לא מחמת הותר כולו, אלא מחמת שאינו יום שלאחריו].

ובעיקר קו' רש"י דח' אסור מצד לפניו דט', הקשה בשפ"א דהרי נפ"מ בהא דאסור מ"מ כדי לאסור גם יום ז' משום יום שלפני ח', וזו קו' עצומה, ואיני מבין מה שתי' השפ"א דכיון דמעיקרא ה' יו"ט עד ח', ממילא כשתקנו יו"ט מח' ואילך, לא אסרו ז' מדין לפני, דהרי בין כך הוא אסור משום יו"ט, ולכן גם כעת כשנתבטל היו"ט, אין לאסור ז' מצד לפני ח', ולכא"ו הם דברים תמוהין, דדין לפניו דאסור הוא דין שנהי' ממילא, ואי"צ שב"ד יקבעו את האיסור דלפניו, וא"כ לקושטא אם נתבטל היו"ט דעד ח' ניסן, ויש את היו"ט מח' ואילך, דהדין נותן דגם ז' ניסן אסור מצד לפניו דח', וא"כ הדרא קו' לדוכתה מאי קשיא לרש"י אמאי הוצרכו לתקן ח' והרי הוא אסור מצד לפניו דט', דהרי נפ"מ לאסור גם ז' ניסן, וצ"ע.

ד. **יש** לעיין לפי מה שכ' רש"י דיו"ט שהותר מקצתו הותר כולו, א"כ מאי מקשינן בגמ' דתיפול"ל דר"ח גופי' יו"ט, והרי נפ"מ דאם הוצרכו להתענות בר"ח דאם גם ר"ח הוא מכלל היו"ט א"כ יו"ט שהותר מקצתו הותר כולו, ואם אינו בכלל היו"ט לא

קיי"ל כר' יוסי דאסור אף לאחריו אין בזה שום קולא.

ו. התו' במנחות ס"ב א' כתבו להקשות על גירסת רש"י דבחגא דשבויעא דלא להתענא בהון, דא"כ מאי משני ליום שלאחריו, והרי אפי' ר' יוסי מתיר להתענות ביום שלאחריו, ולכן כתבו דעיקר הגירסא היא בחגא דשבויעא דלא למספד, ובחגא דתמידא דלא להתענא, וגם על גירסא זו הקשו דא"כ נמצא דאף רישא דברייתא כר' יוסי, ובגמ' משמע דרק סיפא כר' יוסי, ונדחקו לפרש דבאמת כונת הגמ' דכולה ברייתא כר' יוסי, ולכאן איך אפשר לפרש כן, והרי בגמ' אמרו אי הכי בכ"ט וכו' משמע דרק סיפא כר' יוסי, וכתבו דיש גרסין בתרויהו דלא למספד בהו, ובגבורת ארי תמה איך יתכן דחגא דתמידא הוא רק דלא לאתענא דא"כ מאי פריך הגמ' למה לי למימר מתמניא, לימא מתשעה, ותמניא גופי' אסור מצד תמידא, דהרי איכא נפ"מ דתמניא אסור גם בהספד, ואילו מצד תמידא הוא מותר בהספד, אלא ע"כ דגם מצד תמידא אסור בהספד, שו"ר דכן הק' הגרע"א במנחות.

ויש לתמוה עוד דהרי רב אשי מתרץ דלפניו ולאחריו מותר בהספד וכאן משום שמוטל בין שני יו"ט עשאוהו כיו"ט, וא"כ מבואר דחגא דתמידא אסור בהספד, דאל"כ איך יתכן דלאחריו חמור טפי מהחג עצמו, וצע"ג, ולחומר הקו' צ"ל דאף דחגא דתמידא מותר בהספד, מ"מ לאחריו הואיל והוא בין

הימים הוצרכו להתענות, אלא בעינן רוב הימים, ואמנם נתקשינו דאמאי נקט ז', וגם מכאן מוכח דלא זהו כונתו דהרי א"כ גם לדבריו תיקשי דנקט ר"ח לאשמועינן דאם נתענו בר"ח, הרי הוא מצטרף לרוב כדי לבטל את כל היו"ט, ולכן נראה דכונת הגבו"א דלא אמרינן הותר מקצתו הותר כולו, ורק אם הוצרכו להתענות בו, אז ממילא נתבטל הח', דכיון דלפניו אסור, א"כ כיון דלא נתקיים הלפניו, ממילא נתבטל גם היום עצמו שהתענה לפניו, ולכן לא שייך לתרץ כן גבי ר"ח.

ה. הא דמחמיר ר' יוסי דלא להתענא בהון, אסור גם לפניו, לכאן חומרא דאתי לידי קולא, דכיון דאסור גם לפניו, ממילא אם צריך להתענות לפניו, נימא בי' הותר מקצתו הותר כולו, והנה בדלא למספד דר' יוסי אסור גם לאחריו, התם ליכא למימר הכי דהוי קולא, כיון דאם צריך להתענות בלאחריו, לא נתבטל למפרע, ורק בדלא להתענא התם הוי גם קולא אליבא דר' יוסי דהואיל ולפניו הוי בכלל האיסור, ממילא אם הותר אמרינן דהותר כולו.

והנה אמרו בגמ' דר' יוחנן אמר הלכה כר' יוסי רק אדלא להתענא, ולכאן אמאי לא קיי"ל כר' יוסי בדלא למספד, ולהאמור יש ליישב [ע"ד לפול] דהרי באמת אית לן למיפסק כהמיקל וכשמואל דאמר הלכה כדברי המיקל טפי, אלא דבלא להתענא לענין לפניו איכא נמי קולא בזה דקיי"ל כר' יוסי, משא"כ לענין דלא למספד אי

גם בהספד מדין לפניו דט', והי' נראה מזה דהרש"ש הבין דאביי ג"כ מודה לדינא דרב אשי דלפניו מותר בהספד, והא דלא תירץ כרב אשי משום דסובר דאף אם הוא בין שני יו"ט אינו אסור בהספד, ולכא' מהר"ן לא משמע כן, דאם סובר הר"ן דלמסקנא נדחו דברי רב אשי א"כ משמע דאביי פליג על רב אשי וסובר דגם בהספד אסור, וא"כ לאביי בודאי מתפרשא קו' הגמ' שפיר.

ז. שם, איתמר ר' חייא בר אסי אמר רב הלכה כר' יוסי וכו'. כתב רש"י דהלכה כר' יוסי היינו דבין לפניו בין לאחריו אסור, ולכא' מנ"ל, דלמא קאי אדלא להתענאה, וצ"ל דסובר רש"י דמהא דהגמ' מפרש בדר' יוחנן דקאי אדלא להתענאה, משמע דרב קאי גם אדלא למספד דלפניו ולאחריו אסור, ולפ"ז כונת רש"י דגם בזה קיי"ל כר' יוסי, ולא דרק בזה קי"ל כר' יוסי, ולשמאל דהלכה כר"מ בפשוטו הוא גם בדלא להתענאה דלפניהם ולאחריהם מותר.

ומקשינן דהרי ר' יוחנן אמר הלכה כסתם משנה, ותנן אע"פ שאמרו מקדימין מותרין בהספד ותענית, והיינו ע"כ דקרו בחדסר, וא"כ מבואר דלפניהם מותר, ויש לעיין דא"כ שמואל דאמר מעיקרא דהלכה כר"מ, משום דלא ידע ברייתא דרשב"ג דמיקל טפי, והרי אכתי הו"ל לפסוק כמתני' דבמשנה מבואר דלפני יום טוריינוס מותר, וצ"ל דיום טוריינוס הוי רק איסור תענית, ולכן לפניו מותר, והיינו כר"מ, ואין ראי' מהך

שני יו"ט, וחגא דשבויעיא אסור בהספד, לכן גם לאחריו אסור בהספד, שו"ר ברש"ש שפירש כן דבין שני יו"ט אסור בהספד אף אם יו"ט אחד מותר בהספד, ולפ"ז יישב קו' הגבו"א [וציין הרש"ש שגם השעה"מ הקשה כן, ושכח לציין שגם הגרע"א בגהש"ס הקשה כן], דח' ניסן הוא בין שני יו"ט ולכן קשיא לגמ' דאמאי הוקבע ח' לחגא דשבויעיא, תיפו"ל דהוא בחגא דתמידא, וממילא הוא אסור גם בהספד משום דהוא בין שני יו"ט.

ולכא' לא דמי כלל, דבשלמא כ"ט אדר הואיל והוא עצמו אינו יו"ט שייך לומר דהוא בין שני יו"ט, אבל ח' ניסן דהוא יו"ט מצד חגא דתמידא, אין לאסור גם משום דהוא לפני ט' ניסן, דא"כ נמצא דכל יום מימי היו"ט ליתסר משום ג' איסורים חדא לפני יום שלאחריו, ועוד שהוא אחרי יום שלפניו, ועוד שהוא עצמו יו"ט, וע"כ דכל שהוא עצמו יו"ט, לא שייך לאסרו גם משום ערב יום אחר, וא"כ ח' ניסן לא ה' נאסר בהספד משום ערב ט' ניסן, [ואף דיש לחלק דהכא דיש נפ"מ לאוסרו גם בהספד, אז כן נאסר גם משום לפני, אבל מ"מ מסתברא דיו"ט אין לאסור גם משום ערב יום אחר, אף דאיכא נפ"מ לענין הספד], והדרא קו' הגבו"א לדוכתה.

והנה לשון הרש"ש ולכא' הי' נראה ליישב דפריך אליבא דרב אשי דמשני לעיל וכו', וצ"ע דכל שכן דזה ניחא אליבא דאביי דפליג על רב אשי וסובר דלפניו אסור גם בהספד, דהשתא ניחא טפי דח' ניסן אסור

הוא רק לענין חנוכה ופורים דאם בטלה מגילת תענית, אז יש סברא דהא דלא בטלה לחנוכה ופורים, היינו רק לענין היום עצמו, ולא לפניו ולאחריו, אבל לר"מ דסובר לא בטלה מגילת תענית, אין סברא לומר דלענין לפניו מיהא בטלה, וא"כ אטו לר"מ לית לי תענית אסתר, ובאמת דיש להקשות כן גם על ר' יוחנן דפסק דלא בטלה מגילת תענית, ור' יוחנן פוסק כר' יוסי דלפניו אסור, וא"כ ע"כ דלר' יוחנן לא התענו בתענית אסתר, וה"ה דלר"מ לא התענו בתענית אסתר.

עוד תירצו תו' דהואיל והי' יו"ט ונתבטל לא נאסר משום לפני פורים, דומיא דאמרינן בגמ' לענין יום טוריינוס, וצ"ע מי דמי, התם אמרינן דכיון שנהרגו בו אחי' ושמעי' וזה הי' סיבה לבטל יו"ט, א"כ כל שכן דזה סיבה לבטל יום שלפני ניקנור, אבל כאן שנתבטל לא מחמת צרה שאירעה בו אלא מחמת דבטלה מגילת תענית, א"כ מאיזה טעם שלא נאסור מחמת יום שלפני.

כתב הר"ן לדחות תי' קמא דהתו', דהרי רב סובר דבטלה מגילת תענית, וא"כ למאי נפ"מ אמר רב דהלכה כר' יוסי, וע"כ דלענין חנוכה ופורים הוא דקאמר דהלכה כר' יוסי דאף לפניהם אסור, [וצ"ע דהרי גם לר"מ לפניהם אסור דהוי דלא למספד בהון, וצ"ל דרב פסק כר' יוסי גם לענין לאחריו], וא"כ מבואר דלענין חנוכה ופורים לא נתבטלה מגילת תענית אף לפניהם, ואח"כ הביא תי' ב' דהתו' בשם הרמב"ן, וכתב לדחות כמו

משנה כרשב"ג, דהא לא איירינן בדלא למספד, אלא דברש"י מבואר דאסורין גם בהספד, דביום נקנור כתב להדיא דאסור בהספד ותענית, וגם כתב וש"מ דאע"ג שהוא יום שלפני טוריינוס שרי בהספד ותענית, הרי דסובר דגם יום טוריינוס נאסר בהספד, [ומה שמתבאר בדבריו דגם לפניו אסור בהספד, הוא לשיטתו דלמסקנא נדחה רב אשי ולפניו אסור גם בהספד], וא"כ הרי מבואר ממתני' [למאי דס"ד השתא] כרשב"ג, וא"כ תיקשי אשמואל דאמאי פסק בתחלה כר"מ, וכי לא ידע המשנה דאתיא כרשב"ג, וצע"ג.

ח. **הקשו** תו' כיון דקיי"ל כר' יוסי איך אנו מתענין לפני פורים, והנה הרי פורים הוא יומא דלא למספד, וא"כ גם לר"מ אסור לפניו, וא"כ אמאי הוצרכו לפרש בקושייתם משום דקיי"ל כר' יוסי, ואפשר דכונתם דהרי שמואל אמר דהלכה כרשב"ג דמיקל טפי דאף בדלא למספד לפניו מותר, לכן הקדימו להקשות רק משום דקיי"ל כר' יוסי, וה"ה דאדר"מ קשיא ג"כ.

ותירצו תו' דהא דחנוכה ופורים לא בטלו היינו רק לענין הימים עצמן ולא לענין לפניהם ולאחריהם, ויש לעיין דסו"ס תיקשי לר"מ דאית לי' לא בטלה מגלת תענית, וגם סובר דלא למספד לפניו אסור, וא"כ לשיטתו תיקשי איך מתענין תענית אסתר, ולא משמע לומר דגם לר"מ דלא בטלה מגילת תענית אבל לענין לפניהן בטלה, דזה לא מסתבר כלל, וכל סברת התו'

מדין יום שלאחריו לר' יוסי דסובר לאחריו אסור, וצ"ל דזה לא אתיא אליבא דר' יוסי, אבל קשה בני ט"ו ליתסרו ביום י"ד מדין יום שלפניו דזה לכו"ע אסור [חוץ מרשב"ג], וצ"ל כרב אשי דלפניו ולאחריו אסור רק בתענית ולא בהספד, וכאן אסור גם בהספד, ובזה מדוייק לישנא דלא למספד בהון, דרק לענין הספד הוצרכנו אבל לענין תענית בין כך אסור מדין לפניו.

ועדיין קשה לשיטת רש"י והר"ן דכשאמרו השתא דאתית להכי, נדחו דברי רב אשי, וס"ל דלפניו אסור גם בהספד, א"כ למאי הוצרכו לאסור של זה בזה, ולכן נראה דנפ"מ לאסור גם לבני ט"ו את יום י"ג מדין לפניו, דאי היו אסורים ב"ד רק מדין לפניו דט"ו, א"כ ב"ג מותרים, אבל השתא דאסורים ב"ד מעיקר הדין, א"כ גם ב"ג אסורים, וכן מבואר מקו' הירושלמי שהקשה אמאי הוצרכו לגזור יום ניקנור תיפו"ל משום יום שלפניו, וע"כ דקו' הירו' דגם בני ט"ו ליתסרו ב"ג משום יום שלפניו, וע"כ דבכלל מימרא דרבא הוא דט"ו אסורים ב"ד גם כדי לאסור יום שלפניו.

והנה תי' הירו' דכדי לאסור בהספד, והיינו כרב אשי דלפניו אין אסור בהספד, וצ"ע דסו"ס תיקשי לרש"י דהדרין בן מדרב אשי, וס"ל דלפניו אסור גם בהספד, א"כ למאי איצטריך יום ניקנור תיפו"ל דאסור מדין לפניו, וצ"ל דאיה"ג וכל מאי דנתחדש יום נקנור הוא כדי לאסור יום י"ב מדין לפניו דיום נקנור, ואין להקשות הרי יום י"ב אסור

שביארנו דלא דמי כלל לסברת הגמ' בענין יום טוריינוס, ועדיין כתב הר"ן דיתכן לומר דבימי מרדכי ואסתר לא גזרו לפניו, ורק במגילת תענית נאסר לפניו, וכאן שבין כך אסור משום ניקנור, לא אסרו לפניו, ולכן כשנתבטל ניקנור, לא חזר ונאסר מדין לפני פורים, [ולפ"ז לאחר פורים יהי' באמת אסור], ודחה הר"ן אפשרות זו דבירושלמי פריך אמאי אסור יום ניקנור, והרי כבר אסור לפניו, הרי דמזמן מרדכי ואסתר כבר נאסר לפניו.

עוד הביא הר"ן תי' הרז"ה דפורים דברי קבלה ואי"צ חיזוק ולכן אין לאסור לפניו, ודחה זה מהירושלמי וכתב דיתכן דהירושלמי סובר דגם דברי קבלה צריך חיזוק, אבל להבבלי דברי קבלה אי"צ חיזוק, א"כ ה"ה פורים אי"צ חיזוק, עוד תירץ בשם הרב אברגלוני ז"ל דכיון דקיי"ל בטלה מגילת תענית, א"כ גם לענין חנוכה ופורים דלא בטלה, אבל עכ"פ קיי"ל כשמואל דפסק כרשב"ג דגם לפניהם מותר, ומשמע דכונתו דאף בזמן הבית הי' ההלכה כשמואל דלפניהם מותר, דהואיל ובטלה מגילת תענית, א"כ חזינן דאית לן למינקט בזה לקולא כשמואל, והנה גם לתירוץ זה צ"ל דרב באמת לא התענה תענית אסתר, ורק אנן מתענין תענית אסתר כיון דקיי"ל כשמואל.

ט. י"ח ב', ומי שרי והכתיב במגילת תענית יום י"ד ויום ט"ו וכו', ואמר רבא לא נצרכה לאסור את של זה בזה, ואת של זה בזה. יש לעיין דבני י"ד ליתסרו בט"ו

נדחה למסקנא הוא רק לר' יוסי, אלא דקשה
 מנ"ל למימר הכי, והרי כיון דבדר' מאיר
 מוכרחין לומר דבהספד מותר, א"כ מהיכי
 תיתי דר' יוסי פליג, וצ"ל דבאמת להסוברין
 דרב אשי נדחה ס"ל הכי גם אליבא דר"מ,
 ויפרשו דיום ניקנור הוי דלא למספד, ולכן
 גם לר"מ איכא נפ"מ במה דתיקנו יום ניקנור
 לענין לפניו, וס"ל דהבבלי חולק על הירו',
 דאמנם להירושלמי יום נקנור הוי רק דלא
 לאתענאה, אבל להבבלי הוי דלא למספד,
 ובזה מיושב דרש"י לשיטתו דסובר דרב אשי
 נדחה סובר ג"כ דיום נקנור הוי דלא למספד.

י. והר"ן הביא תירוץ הרז"ה דפורים אין
 נאסר לפניו, וכעין דאמרו בגמ'
 לענין צו"ג דדברי קבלה אי"צ חיזוק, ה"ה
 פורים נמי אי"צ חיזוק, והנה יש לסייע
 לדבריו מהא דאמר רבא לא נצרכה אלא
 לאסור של זה בזה ושל זה בזה, הרי דלא
 נאסר מדין לפניו, והר"ן דחה מקו' הירושלמי
 על יום נקנור דליתסר משום לפני י"ד הרי
 דבפורים נאסר לפניו, וכתב לדחות דהירו'
 אולי סובר דאף דברי קבלה צריך חיזוק, אבל
 להבבלי דדברי קבלה אי"צ חיזוק, א"כ אף
 פורים אי"צ חיזוק, ולכן מותר להתענות
 לפניו, ולכאוו' קשה על תירוץ זה דלכאוו' בני
 ט"ו ליתסרו להתענות ביום י"ג, דכיון דהא
 דאסירי בי"ד הוא משום מגילת תענית, ולא
 משום דברי קבלה, א"כ לדידהו י"ד צריך
 חיזוק, וליתסרו בי"ג, וא"כ הדרא קו' לדוכתה
 איך בני ט"ו מתענין בי"ג, וכן תיקשי דבני
 י"ד ליתסרו בתענית בט"ז, דכיון דט"ו אסירי

מדין יום טוריינוס, דליתא, דהרי נקנור הי'
 לפני טוריינוס, וכמבואר בר"ן, וכשאסרו
 נקנור אכתי לא נאסר טוריינוס, ולכן שפיר
 יש לומר דאסרו נקנור משום יום י"ב, אלא
 דקשה לרשב"ג דאמר לפנייהם מותר, א"כ
 למאי אסרו נקנור, ומיהו הרי לרשב"ג קו'
 מעיקרא ליתא, דהרי י"ג לא נאסר מדין לפניו
 ולכן הוצרכו יום ניקנור, ולדברינו מוכח דיום
 נקנור הוא דלא למספד, דהרי כיון דיום נקנור
 נתקן משום לאסור לפניו, א"כ ע"כ דהוא
 אסור בהספד, דאל"כ הרי לר"מ מותר לפניו,
 אבל מהא דהירושלמי תירץ דתיקנו יום
 ניקנור לאסור בהספד, ולא תירץ כדי לאסור
 לפניו, מוכח דהירו' סובר דיום נקנור הוא
 רק לא לאתענאה, ומותר לפניו לר"מ, והיינו
 דקשיא לי' להירו' אמאי תיקנו יום ניקנור,
 ומיהו אפשר דלעולם יום ניקנור הוי לא
 למספד, [וכדמבואר ברש"י], וקו' הירו'
 אליבא דרשב"ג דאף בדלא למספד לפניו
 מותר א"כ אמאי תיקנו יום ניקנור, ולפ"ז
 נמצא דאף אי נימא דהשתא דמתני להכי
 הויא חזרה מדרב אשי, אבל לרשב"ג
 מוכרחים לומר כסברת רב אשי דאל"כ
 תיקשי למאי הוצרכו יום ניקנור.

שו"ר דזה טעות, דע"כ אין קו' הירו' לרשב"ג,
 דהרי לרשב"ג אין י"ג אסור מדין לפניו
 די"ד, וע"כ דקו' הירו' לר' יוסי או לר"מ, וא"כ
 ע"כ מוכח מהירו' דיום ניקנור הוי דלא
 לאתענאה, וא"כ מוכח מהירו' דעכ"פ לר"מ
 ודאי כרב אשי, כיון דלר"מ ע"כ דתיקנו יום
 ניקנור משום הספד, וכל הסוברים דרב אשי

לדידהו משום מגילת תענית, א"כ לאחריהם נמי ליתסר, וצ"ע.

יא. והר"ן הביא דדעת הראב"ד דאף דבטלה מגילת תענית, אבל ת"צ אסור לקבוע, והביא ראי' מהא דאמרו רב נחמן גזר תעניתא בי"ב אדר, ואמרו לי' יום טוריינוס הוא, ומאי קו', והרי בטלה מגילת תענית, ומוכח דאף אי בטלה מגילת תענית, אבל ת"צ אסור.

[ויש לעיין דהא רב נחמן בבבל, וקיי"ל אין ת"צ בבבל, ואולי הא דקאמר דאין גזרין תענית על הצבור, לאו דוקא בחומר ת"צ, אלא אף אי אינו בחומר ת"צ, תדע דהרי איסור תענית הוא בודאי אף כשהוא לא בחומר ת"צ, וכדמוכח מקו' התו', וא"כ גם הא דהראב"ד דת"צ אסור אף אם בטלה מגילת תענית, לאו דוקא בחומר ת"צ, אלא אף בחומר ג' ראשונות נמי אסור].

ויש להסתפק אם להראב"ד גם לפניו אסור בת"צ, או רק ביום עצמו אסור בת"צ, אבל לפניו מותר, ומשמע מהר"ן דלפניו מותר, דהרי כתב דלהראב"ד תיקשי איך מתענין בתענית אסתר, והרי הוי יום ניקנור, משמע דלא קשיא לי' מצד לפני פורים, וע"כ משום דבת"צ אסור רק אותו יום גופי', והנה בגמ' אמרו ותיפו"ל מצד יום נקנור, ולכאו' אמאי לא מקשה ארב נחמן גופי', וע"כ דארב

נחמן לא קשיא משום דאי בטלה מגילת תענית לא אסרו ת"צ בפניו, ולכן מקשינן רק אעיקר הדבר דביטלו יום טוריינוס בזמן שהי' נוהג מגילת תענית, איך מהני והרי הוי ערב יום ניקנור, אבל ראיתי בשפת אמת שהביא ד' הראב"ד בתמים דעים להדיא דאף לפניו ולאחריו אסור בת"צ, וכתב לפרש הא דרב דהלכה כר' יוסי, דהרי רב סובר בטלה מגילת תענית, וא"כ למאי נפ"מ דהלכה כר' יוסי, וע"כ דנפ"מ לת"צ, וא"כ מוכח דבת"צ אף לפניו אסור.

ועיין בשפת אמת בתוד"ה רב, שכתב דהתו' דס"ל דחנוכה ופורים לא נאסרו לענין לפניו, יסברו דהא דרב דפסק כר' יוסי אע"ג דבטלה מגילת תענית, היינו כהראב"ד, וצ"ע דסו"ס תיקשי איך מתענין תענית אסתר, והרי הוי ת"צ, וצ"ל דכונת השפת אמת דהתו' יסברו כהראב"ד לחצאין, והיינו דאמנם להראב"ד ת"צ אסור אף לפניו, אבל להתו' ת"צ מותר לפניו, אבל זה לא יתכן, דהרי אם רב איירי לענין ת"צ ע"כ דסובר דאף לפניו אסור בת"צ, וא"כ מאי מהני דחנוכה ופורים לא נאסרו לפניו, אבל הרי ת"צ אסור גם לפניו, וא"כ מוכח דהתו' לא ס"ל כהר"ן בזה וגם לא כהראב"ד, ודברי השפ"א תמוהים, וצ"ל דדעת התו' דהגם דבטלה מגילת תענית מ"מ רב קאמר דהלכה כר' יוסי בזמן שהי' נוהג מגילת תענית.

פרק שלישי

סימן מז

בדין צמחים ששנו ובפלוגתא דת"ק ורע"ק

דהשעה דחוקה, והיינו דרק חסרון גשמים אין מתריעין מיד, מפני שאין השעה דחוקה, אבל צמחים ששינו דהשעה דחוקה מתריעין מיד, וכן באופן דנראה דהוא גזירת שמים בזה ג"כ מתריעין מיד, וזהו דין פסקו גשמים [ועוד הביא הריטב"א לפרש דדין פסקו גשמים היינו משום דכיון דעברו מ' יום כבר הגיע זמן ז' אחרונות, ולפ"ד ניהא הא דלא גרסינן מיד אצלינו בגמ', משום דאין זה מיד דהרי כבר הגיע זמן ז' אחרונות], וכן דין ירדו לצמחים ולא לאילן, לאילן ולא לצמחים, לזה ולזה אבל לא לבורות, הכל מאותו טעם דגזירת שמים.

ב. והנה תנן וכן עיר שלא ירדו עלי' גשמים אותה העיר מתענה ומתרעה, וכבר כתבו הראשונים דאע"ג דמתריעין היינו בתענית, מ"מ כאן הוצרך התנא לפרש מתענה ומתרעת, משום דרע"ק אמר מתריעות ולא מתענות, כ"כ התו', אבל הריטב"א כתב משום דבעי למינקט וכל סביבותי מתענות ולא מתריעות, והיינו דאף לולי רע"ק, משום

א. י"ח ב', סדר תעניות אלו האמור ברביעה ראשונה אבל צמחים ששנו וכו'. דעת הראב"ד דהתרעה שאמרו כאן היינו בלא תענית, וס"ל דצמחים ששנו קילי טפי מחסרון גשמים בכלל, וכן כשפסקו בין גשם לגשם מ' יום דתנן דהוי בצורת, והרי בצורת קיל מרעב, ואיך יתכן דעל רעב אין מתריעין, ועל בצורת מתריעין, אבל הראשונים דחו דבריו והוכיחו דפשטות המשנה מתפרש דעל צרות אלו מתענין ומתריעין מיד, ופי' הריטב"א דאף דבאמת שינוי צמחים קיל טפי מחסרון גשמים, אבל מ"מ יש בזה צרה דחוקה, והיינו דחסרון גשמים אמרינן דשמא יתאחרו הגשמים, משא"כ בשינוי הצמחים, והא דפסקו גשמים מ' יום דג"כ מתריעין בזה כ' הריטב"א דטעמא משום גזירת שמים, דהיכא דהוי שינוי ממנהגו של עולם בזה הוי גזירת שמים, ולכן מתריעין מיד.

ונמצא דלהריטב"א נתחדש במשנה ב' אופנים דמתריעין מיד, חדא היכא

שצריך לפרש דסביבותי רק מתענות, הוצרך לומר דאותה העיר גם מתענה וגם מתרעת, והנה כ' הריטב"א דאותה העיר מתענה ומתרעת היינו מיד, דאין לומר כמו שפירשו רבים דאותה העיר מתענה ומתרעת היינו בז' אחרונות, ונקט התנא הדין רק משום סביבותי, דא"כ מאי וכן, ופ"י הריטב"א דטעמא דמתענה ומתרעת מיד דהוי גזירת שמים.

ונראה דלהראב"ד באמת יתפרש דאותה העיר מתענה ומתרעת היינו בז' אחרונות, והא דתנן וכן, קאי ארע"ק דאמר דסביבותי מתריעות ולא מתענות, והיינו וכן דאיכא עוד אופן דאמרין מתריעות ולא מתענות, אבל הריטב"א אין יכול לפרש כן דהרי סובר דמתריעות היינו בתענית, ולכן מוכרח לפרש דאותה העיר היינו אף בראשונות.

ג. והנה הריטב"א כתב להקשות על הראב"ד דאם הוי קולא הו"ל לתנא למיתני אבל צמחים ששנו מתריעין עליהן בלבד, ומדתנן מתריעין עליהן מיד, משמע דלהחמיר ולא להקל, ולכאן אין מובן קושייתו, דהרי באמת גם להראב"ד הוי חומרא, דההתרעה היא מיד ולא רק בז' אחרונות, ואילו בעצירת גשמים, הרי בג' ראשונות ושניות ליכא אפי' התרעה, וא"כ גם להראב"ד איכא חומרא בצמחים ששנו.

עוד הק' הריטב"א דלא מצינו התרעה אלא על סדר ברכות, ואם בא התנא לחדש התרעה אחרת ה"ל לפרש, וצ"ע מאי קשיא

ל' והרי הא קמן דרע"ק אומר מתריעות ולא מתענות, וא"כ ה"ה רישא דמתריעות שפיר מצי להתפרש בלא תענית, ובאמת דיש לעיין להריטב"א דמפרש דמתריעין היינו בלא תענית, א"כ אמאי בסביבותי נחלקו ת"ק ורע"ק אי מתענין או מתריעין, וכאן לכו"ע מתריעין ולא מתענין.

ד. והנה יש לעיין דיש כאן סברות הפוכות, דלהראב"ד סביבותי חמור יותר מצמחים ששינו, ומגשם שפסק מ' יום, וראי' דהרי בצמחים ששינו לכו"ע רק מתריעין ולא מתענין, ואילו בסביבותי לת"ק מתענין ולא מתריעין, ואילו לשאר ראשונים הוא להיפך, דבצמחים ששינו לכו"ע מתענין ומתריעין, ואילו בסביבותי לכו"ע לא עבדינן תרתי, ורק נחלקו אי מתענין אי מתריעין, אבל תרתי לא עבדינן, וצ"ע, גם עיקר הדבר קשה בסברא להראב"ד דנמצא דסביבותי חמור מצמחים ששינו, והרי הראשונים טרחו לפרש הטעם דסביבותי צריכים להתענות בכלל, וצ"ע.

ה. שם, וכן עיר שלא ירדו עלי' גשמים וכו'. דעת הריטב"א דמתענה ומתרעת היינו מיד, וצדדנו לעיל דלהראב"ד מתענה ומתרעת היינו רק בז' אחרונות, ועכ"פ נמצא דדין סביבותי הוא דוקא כשהעיר עצמה מתענה ומתרעת, אבל אם העיר עצמה אינה מתענה ומתרעת ליכא דין סביבותי, ולכן עיר שיש בה צמחים ששנו להראב"ד אין בזה דין סביבותי דכיון שהיא עצמה אינה מתענה ומתרעת, ליכא בזה דין סביבותי.

וכמש"כ בריטב"א דאע"ג דירדו גשמים אצלם מ"מ צריכים לחוש, ונמצא דלהריטב"א קתני גשמים לרבנותא דת"ק דאפי' בגשמים מתענות, וקתני דבר ומפולת לרבנותא דרע"ק דאפי' בדבר ומפולת מתריעות, אע"ג דבזה איכא חשש טפי שתגיע אליהם הצרה, אפ"ה אין מתענות.

שו"ר בר"ן שכתב יש מפרשים דסביבותי' מתענין מפני הרעב, והיינו כפרש"י, וי"מ שהוא כדי להשתתף בצרת אחיהם, וכמ"ש לענין דבר ומפולת, ולמדנו מדבריו דגם רש"י דמפרש לענין גשמים דסביבותי' מתענין משום רעב, מ"מ לענין דבר ומפולת מודה דהטעם כדי להתפלל על צרת אחיהם, ודלא כמו שפרשנו לעיל דגם בדבר ומפולת שייך הך סברא, ולכא' קשה דאם בין כך בדבר ומפולת מודה רש"י דהטעם משום להשתתף בצרת אחיהם, א"כ אמאי בגשמים לא פירש כן, ויש לומר דסובר רש"י דמדחילק התנא לתרי בבי ש"מ דלאו חד טעמא נינהו, דאל"כ מה צריך להשמיענו פלוגתא דת"ק ורע"ק בתרי גוונא, וע"כ דלאו חד טעמא נינהו, דבגשמים הנדון מצד הרעב ובדבר ומפולת הנדון מצד להשתתף בצערא דאחריני, ונקט גשמים לרבנותא דרע"ק דאפי' דיש גם חשש רעב אפ"ה מתריעות ולא מתענות, ונקט דבר ומפולת לרבנותא דת"ק דאפי' שהוא רק כדי להשתתף בצערא דאחריני מתענות ולא מתריעות, וכעין מה שפרשנו להריטב"א לשיטתו, דהכל משום חשש שהצרה תבא אליהם.

ובעיקר דין סביבותי' האריך בזה הריטב"א אמאי צריכים להתענות, וכתב כמה פירושים, א. להשתתף בצרת אחיהם, ואע"ג דמבואר על אלו מתריעין בשבת וכו' דעל צרת אחרים סגי בפה, היינו כשהן עצמן אין מתענים, אבל כשהן עצמן מתענים אז גם סביבותי' צריכים להשתתף בצערו, והריטב"א דחה פירוש זה, [גם יש לתמוה דא"כ אמאי דוקא סביבותי', והרי כל ישראל מחוייבין לזעוק בפה על צרת אחיהם, וצ"ל דסו"ס תענית אי אפשר לחייב רק סביבותי'], ב. דיש לחוש שיבא הצרה עליהם, והיכא דאין הצרה שייכא לסביבותי' התם די בזעקה בפה, אבל היכא שיש חשש שהצרה תתפשט לסביבותי' בזה בעינן או תענית או התרעה, ואע"ג דאיירי שסביבותי' ירד להם גשם, מ"מ לא ירד אלא מעט, ולכן גם להם יש לחוש.

והנה רש"י כתב דהטעם הוא שיבאו לקנות אצלם ויהי' אצלם רעב, ולכא' לרש"י תיקשי דא"כ אמאי בדבר ומפולת ג"כ הדין הוא דסביבותי' או מתענות או מתריעות, ואפשר דגם בדבר ומפולת שייכא סברת רש"י דסו"ס כל שיש צרה בעיר, הרי גם סביבות העיר הזאת סובלים מכך.

והנה לרש"י ניחא הא דנקט התנא תרי בבי בדין סביבותי', משום דבא לחדש דלא רק בגשמים איכא דין סביבותי' אלא אף בדבר ומפולת, אבל להריטב"א דהטעם הוא מפני שיש להם לחשוש שהצרה תגיע אליהם, א"כ אין חידוש בדבר ומפולת יותר מגשמים, ואדרבה בגשמים איכא חידוש טפי

ו. והנה בדין סביבותי' מצינו בזה ג' שיטות, א. שיטת רמב"ן שהוא כדי להשתתף בצרת אחיהם, ואע"ג דלקמן מבואר דסגי בפנה, הני מילי כשבעלי הצרה עצמה אין מתענין, אבל אם בעלי הצרה עצמה מתענין, בזה גם סביבותי' צריכין להתענות, [ובזה ניחא הא דנקט התנא אותה העיר מתענה ומתרעת, דנתקשו הראשונים הרי סתם מתריעות היינו בתענית, ולהרמב"ן מיושב, דכיון דכל דין סביבותי' הוא רק כשאותה העיר מתענה, א"כ הו"ל לתנא להדגיש דכיון דאותה העיר מתענה לכן גם סביבותי' מתענות].

ב. שיטת הריטב"א כשיטת הגאונים דיש להם לחשוש שמא תבוא המכה אליהם, והיינו דאף דאין זה מכה מהלכת מ"מ למיחש בעי, ולכן רק מתענות או רק מתריעות. ג. שיטת הר"ן כהרמב"ן בזה דהטעם דמתענות משום צרת אחיהם, וחולק על הרמב"ן בזה דלהרמב"ן תליא אם אותה העיר מתענה, ולהר"ן לא תליא בזה, אלא דהיכא דהצרה דחוקה ביותר, דאז אם סביבותי' מתענות צריך לגזור תעניות רצופין, ולא סגי בשני וחמישי, ולכן כיון שאי אפשר לגזור על הצבור רצופין, לכן לא מתענין כלל, אבל היכא דאין הצרה דחוקה ביותר, וסגי להתענות שני וחמישי, ולא צריך רצופין, בזה סביבותי' מתענות.

ונראה דהא דמיאנו רמב"ן ור"ן לפרש כהריטב"א דהטעם משום דחיישינן שהצרה תגיע אליהם, משום דלהריטב"א

צריך לדחוק דאיירי שלא ירדו הרבה גשמים על סביבותי', אלא מעט גשמים, דהרי אם ירדו הרבה גשמים, מה להם לחשוש, ואינו דומה לדבר ומפולת, דהתם חיישינן שמא גם להם יהי' דבר או מפולת, אבל הכא הא חזינן דלהם יש גשמים, ולכן ע"כ דאיירי באופן שלא ירדו מספיק גשמים, וכמש"כ הריטב"א בעצמו, וזה נראה לרמב"ן ור"ן דוחק, ולכן פירשו דהטעם הוא כדי להשתתף בצרת אחיהם.

ולפ"ז נראה דגם רש"י דמפרש גבי גשמים משום רעב, גבי דבר ומפולת מפרש כהריטב"א, ואז ניחא הא דגבי גשמים הוצרך לפרש משום רעב, כיון דטעמא דדבר לא שייכא בגשמים, כיון דסובר רש"י דבגשמים איירי שירדו גשמים על סביבותי' כתיקונן, וכפשטות הדברים, ולכן אין כאן חשש שתבא הצרה אליהם, ולכן בגשמים הוצרך לפרש משום רעב, [ולעיל פרשנו דרש"י בדבר ומפולת סובר כהר"ן דהוא משום צרת אחיהם, ונדחקנו אמאי בגשמים הוצרך לפרש פ"א אחר].

ז. להריטב"א קשה דנמצא דבדין גשמים התנא צירף ב' דינים שאין להם שייכות זב"ז, דהרי דין דאותה העיר מתענה ומתרעת, הוא אף כשירדו בסביבותי' גשמים כראוי, ואילו דין סביבותי' דמתענות הוא רק כשלא ירדו גשמים כראוי, וזה דוחק בפשט המשנה, וגם דלכאור' לא למדנו דין אותה העיר מתענה ומתרעת, רק כשסביבותי'

לא ירדו כראוי, ומנ"ל דאף אם ירדו כראוי, אותה העיר מתענה ומתרעת, וצ"ע.

ולעיל כתבנו להקשות להראב"ד איך יתכן דסביבותי' חמור יותר מצמחים ששינו, דצמחים ששינו בהתרעה, וסביבותי' בתענית לת"ק, ונראה מכח קו' זו דהראב"ד מוכרח לפרש דהא דמתענין היינו להשתתף בצרת אחיהם, ולפ"ז גם לא קשה הסברות הפוכות דנתקשינו סק"ד, כיון דזה לכו"ע דסביבותי' מצד עצמה קילא טפי מצמחים ששינו, אלא דיש כאן צד חומרא מצד השתתפות בצרת אחרים.

והנה לעיל הובא קו' הריטב"א על הראב"ד דלא מצאנו התרעה בלא תענית, וכל כי האי הו"ל לתנא לפרש, [פי' לפרש כיצד ההתרעות, ואין הכונה לפרש דלא מתענין], ותמהנו דהרי רע"ק אמר מתריעין ולא מתענין, וא"כ מצאנו התרעה בלא תענית, ומאי קשיא לריטב"א, ואמנם אם נימא דדין סביבותי' הוא להשתתף בצרת אחרים ניחא, דמודה הריטב"א דכדי להשתתף בצרת אחרים איכא מושג של שופר בלא תענית, אבל בצרת עצמן בזה קשיא לי' להריטב"א דהיכן מצאנו שופר בלא תענית, והנה קשה דהרי הריטב"א עצמו מפרש כהגאונים דסביבותי' הוא מדין צרת עצמן ולא מדין השתתפות בצרת אחרים, וא"כ חזינן דיש מושג של שופר בלא תענית, ומאי קשיא לי' על הראב"ד, ואמנם למש"כ לעיל דהראב"ד מוכרח לפרש דדין סביבותי' הוא מדין השתתפות בצרת אחרים, א"כ ניחא דמקשה

הריטב"א על הראב"ד לשיטתו, דלשיטתו לא מצאנו סוג התרעה בשופר על צרת עצמן בלא תענית, ושאני מתריעין דרע"ק דהוא מדין השתתפות בצרת אחריני, ולא מדין צרת עצמן.

ח. **יש** לעיין לתירוץ הר"ן שכתב דהיכא דמצד הצרה צריך להתענות רצופין, והואיל ואי אפשר להתענות רצופין, אין מתענין כלל, דהתינח לת"ק, אבל לרע"ק דאית לי' מתריעות ולא מתענות, לדידי' תיקשי אמאי כאן מתריעין על צרת אחרים, והתם תנן דרק זועקין בפה, והרי לענין התרעה בשופר אין חילוק אם הצרה גדולה או קטנה, דרק לענין תענית שייך לחלק אם צריך להתענות רצופין או שני וחמישי, אבל לענין התרעה אין לחלק, וא"כ אמאי אין מתריעין.

ונראה דבזה גופא נחלקו ת"ק ורע"ק, דת"ק סובר דסביבותי' מתענין על צרת אחיהם, והחילוק בין הכא לההיא דעיר שהקיפוה נכרים, הוא או כמ"ש רמב"ן, או כמ"ש הר"ן, אבל רע"ק סובר דכלל אין צריך להתענות בשביל אחרים, דרק זעקה בפה הוא דבעינן, אבל לא תענית ולא שופר, ורק צריכין התרעה בשביל עצמן, דיתכן דהמכה תגיע אליהם, והיינו דבדעת רע"ק מודה הר"ן להריטב"א, ובשביל עצמן סגי בהתרעה דע"י השופר יתעוררו לשוב בתשובה, ולא תגיע אליהם הרעה, ולפ"ז נמצא דאף הר"ן מוכרח לפרש דבגשמים איירי שלא ירדו סביבותי'

כתיקונן, דאל"כ מ"ט דרע"ק בגשמים דמתריעין ולא מתענין ולמה להם לחשוש מחסרון גשמים, דהרי להנתבאר גם הר"ן מודה דלרע"ק הא דמתריעין היינו לצורך עצמן, ולא לצורך חבריהן, וע"כ דגם בגשמים איכא צורך עצמן.

ולאמור מובן הא דאמרו בירו' מר מדמי לה לר"ה, ומר מדמי לה ליוהכ"פ,

דבר"ה התקיעה הוא לעורר הלבבות, ולהכין עצמנו להיות השנה הבע"ל לטובה, ואילו יוהכ"פ הוא על עבירות שכבר עשינו, וצריכין כפרה, והשתא ת"ק דמתענין היינו על צרת אחיהן דומה ליוהכ"פ שצריך לבטל צרה קיימת כמו ביוהכ"פ שצריך לבטל העבירות, ורע"ק דסובר דמתריעין כדי שלא תבא אליהן הצרה, א"כ דומה לר"ה דתוקעין בשופר כדי שתהי' שנה טובה.

סימן מז

בדין איזהו דבר

א. י"ט א', איזהו דבר עיר המוציאה ת"ק רגלי ויצאו ממנה ג' מתים בג' ימים זה אחר זה. ובברייתא בדף כ"א א' דעיר המוציאה אלף ות"ק בעינן ט' מתים בג' ימים זה אחר זה, ולכאור' צ"ע מאי קמ"ל והרי אי לת"ק השיעור הוא ג', וא"כ פשיטא דלאלף ות"ק השיעור הוא ט' מתים, ואולי החידוש הוא דאם יצאו ט' מתים בג' ימים אף אם לא יצאו ג' בכל יום, ג"כ הוי דבר.

ומבואר בגמ' דלר"מ דקירב נגיחותיו חייב ה"ה אם יצאו ג' מתים ביום אחד דג"כ הוי דבר, ונראה פשוט דע"כ אם יצאו ב' ביום אחד, ואח"כ ביום השלישי עוד אחד, דלא הוי דבר, דהואיל והי' יום אחד שלא הי' מת, הרי אין כאן חזקה, וכן בט' מתים

הגם דכתבנו דלא בעינן ג' בכל יום, אבל בעינן שכל יום ימות לכה"פ אחד.

והנה תנן דאם יצאו בד' ימים אין זה דבר, והרי ג' מתים בד' ימים, ע"כ דיום אחד לא הי' מת, ומשמע דוקא ד' ימים, הא בג' ימים, וביום אחד לא הי' מת, דשפיר הוי דבר, ומיהו יש לומר דג' מתים בג' ימים, עם הפסק יום אחד בנתיים פשיטא דלא הוי דבר, דהא אין כאן ג' ימים שהי' מת, ואיצטריך לאשמועינן דאפ"ל ג' מתים בד' ימים, דהי' ג' ימים שהי' מת אפ"ה לא הוי דבר.

ולפ"ז נראה דמוכח מכאן דלר"מ גם ב' ביום ראשון, וג' ביום שלישי דג"כ הוי דבר, דהפסקת יום לא הוי הפסקה, וכדמוכח מהא דג' מתים בד' ימים לא הוי דבר, ולא משום

דאיכא הפסקת יום, אלא משום דלא היו בג' ימים, הא אילו היה בג' ימים, אף דהוי הפסקת יום אפ"ה הוי דבר, וא"כ לר"מ אם ב' ביום ראשון וג' ביום ג' שפיר הוי דבר.

ויעויין בלח"מ שהקשה אמאי לענין משיב הרוח קי"ל דאם אמר צ' פעמים אינו חוזר, ומקור הדין מהר"ם מרוטנבורג דמדמה להא דר"מ דריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן, וקשה דהרי הכא קי"ל דג' מתים ביום אחד לא הוי דבר, וא"כ לא קי"ל כר"מ, ותירץ הלח"מ דהטור סובר דהא דאמרו בגמ' כמאן כר"מ הוא בתמי' דכמאן כר"מ, והרי אפי' כר"מ לא אתיא דלא דמי להכא כלל דהתם תליא בטבע השור, וכאן בעינן שיהי' דבר ולא מקרה, וביום אחד הוי מקרה, ובג' ימים לא הוי מקרה, וקצת ראי' לדבר דהרי סתם משנה ר"מ, ובמשנה תנן פחות מכאן אין זה דבר, ומתפרש בין אמתים בין אימים, וא"כ מוכח דגם לר"מ לא מהני כאן ג' ביום אחד, ומיהו הב"ח לא גריס כן במשנה, וצ"ע אמאי.

ב. כתב הר"מ דאין נשים וקטנים וזקנים מכלל המנין, וכתב הלח"מ דנחלקו המ"מ והב"י, המ"מ מתפרש דהר"מ יליף לה מדתניא ת"ק רגלי, וא"כ כונת הר"מ דהן אינם בכלל אנשי העיר, אבל הב"י מפרש דהמקור מהירו' דאמרו גבי מפולת דווקא בתים בריאים ולא רעועים, וא"כ ה"ה גבי דבר דוקא אנשים בריאים, ולא נשים וקטנים וזקנים, וא"כ כונת הר"מ דאינם מכלל המתים, ובמ"ב

כתב דאין עולין לא למנין אנשי העיר ולא למנין המתים.

ויש להסתפק אם נשים וקטנים דאין מצטרפין למנין המתים, מה הדין אם מתו ב' אנשים ביום ראשון וביום שני מתו נשים וביום שלישי מת עוד איש אחד דיתכן דנהי דאין מצטרפין, אבל לכה"פ הפסקה מיהא לא הויא, ומיהו מסתברא דגם עבדי הפסקה.

ויש להסתפק בדין סביבותי' אם אותה העיר מוציאה ת"ק ומתו ג' מתים בג' ימים, וסביבותי' מוציאה אלף ות"ק אם צריכה להתענות, או דילמא דהואיל ואצל סביבותי' בעינן ט' מתים א"כ אין זה דבר ביחס לסביבותי', ומסתברא דיש לזה דין סביבותי'.

ג. והנה דעת תו' כ"א ב' דדבר אצל גויים גזרינן תענית, דלא גרע מחזירי, אבל הר"ן חולק וסובר דלא דמי לחזירי, כיון דישראל ועכו"ם תרי אומות הן ושטנא בתרי אומי לא שליט, ויש לדון להתו' אם גם יש בזה דין סביבותי', והיינו אם יש ערי ישראל סביבות עיר עכו"ם, והי' בה דבר בעיר של העכו"ם, אם סביבותי' מתענות, והספק הוא רק לדעת הריטב"א דדין סביבותי' הוא משום דיש לחוש שיבא אליהם הצרה, אבל לדעת הרמב"ן דבשביל להשתתף בצרת אחיהם, אין שייך לדון כאן.

ויש לדון אם יש דין סביבותי' בחזירי, ולכאוף תליא בפלוגתת הראשונים דלהריטב"א

יש דיין סביבותי' בחזירי, אבל להרמב"ן דהוא משום השתתפות בצער אחיהם, א"כ לא שייך דיין סביבותי' בחזירי.

ד. לכא' נראה דשיעורא דג' מתים אינו ענין לחזקה, ואפי' לרשב"ג דסובר בעלמא דבתרי זימני הוי חזקה, הכא מודה דבעינן ג' מתים, ולא סגי בב' מתים, ותטעמא משום דבפחות מג' אין הצרה גדולה כל כך, ולכן לא מהני הא דבב' זימני הוי חזקה, אבל הא דג' ימים, בזה נראה דמטעם חזקה הוא, ולכן לרשב"ג סגי בג' מתים בב' ימים.

ובזה יובן לן מה שכ' הריטב"א דלענין מפולת לא נתבאר ברמב"ם השיעור, וכתב הריטב"א דאפשר דגם במפולת השיעור הוא ג' בתים, ואין נפקותא בין עיר גדולה לעיר קטנה, ובין יום אחד לג' ימים,

ולכא' צ"ב מאי שנא דלענין השיעור הוא בג', ואילו לענין גודל העיר אין נפקותא, ונראה דביאור הדברים כך דבדבר אין מתחיל הצרה בפחות מג', דהרי מיתה הוא דבר טבעי שקורה לכל אדם, ולכן רק בג' הוא דמתחיל כאן דבר [וכמש"כ דאפי' לרשב"ג דבתרי זימני הוי חזקה, כאן בעינן ג' מתים], משא"כ מפולת דאינו דבר טבעי, לכן כבר כשיש מפולת אחת הוי צרה, והא דבעינן ג' היינו מדין חזקה, [ולרשב"ג באמת סגי במפולת של ב' בתים], והשתא ניחא הא דלענין מפולת אין חילוק בין עיר גדולה לעיר קטנה, דרק היכא דהשיעור הוא בעצם הדבר דבפחות מכן לא הוי צרה גדולה בזה יש חילוק בין גודל העיר, אבל היכא דהשיעור הוא מצד דיני חזקה, בזה אין חילוק בגודל העיר, דבכל גווני ג' הויא חזקה.

סימן מז

בדין על אלו מתריעין בכל מקום, ובדין מהפרכיא להפרכיא

וגזרו תענית על שנראה כמלא פי תנור שדפון באשקלון, ואמאי גזרו תענית, והרי מתריעין תנן, ואפשר דגם כשהוא מכה מהלכת, מ"מ בכל מקום רק מתריעין ולא מתענין גם לת"ק, והביא דזקנים סביבותי' היה ואתיא כת"ק דמתענין, ודחה פי' זה דא"כ מאי ראי' מייתי ממעשה דזקנים, אלא מחורתא רישא רע"ק וסיפא רבנן, זהו תו"ד הראב"ד.

א. י"ט א', על אלו מתריעין בכל מקום וכו'. בפשוטו מתפרש דלעיל תנן דיש דיין סביבותי', והיינו כשאינה מכה מהלכת, אבל כשהיא מכה מהלכת, אז מתריעין בכל מקום, ולא רק בסביבותי', ומיהו א"כ הרי נמצא דמתני' רע"ק, דלת"ק הו"ל למימר על אלו מתענין בכל מקום, וקו' זו הק' הראב"ד, ועוד הקשה דתנן מעשה שירדו זקנים מירושלים לעריהם

ונראה מדברי רמב"ן דכל זה הראב"ד לשיטתו דמפרש בתחילת המשנה הא דתנן מתריעין עליהן מיד דהיינו מתריעין ולא מתענין, ולכן גם כאן מפרש דמתריעין ולא מתענין קאמר, ולפיכך קשיא לי דאתיא כרע"ק, אבל הרמב"ן [וכן כל הראשונים] דמפרש דמתריעין דרישא היינו מתריעין בתענית, א"כ גם כאן מפרש דעל אלו מתריעין בכל מקום היינו מתריעין בתענית, והיינו דלא נתחדש כאן דבכל מקום יש לו דין סביבותי, אלא נתחדש כאן דיש לכל מקום דין עיר עצמה, ולכן מתענה ומתרתע כמו העיר עצמה, ומעשה דזקנים מתפרש שירדו מירושלים לעריהם וכשחזרו לירושלים גזרו תענית על שנראה שדפון באשקלון, והך תענית היינו בהתרעה, ולא הוצרך לפרש כן, דהרי מדגזרו בירושלים על אשקלון, אע"ג דירושלים לאו סביבותי דאשקלון היא, הרי מוכח דהטעם הוא משום מכה מהלכת, והרי זה כאילו במקום הצרה, וא"כ פשיטא דגזרו תענית היינו בהתרעה, ולא הוצרך לפרש כיון דכולה מתני' מתפרש תענית בהתרעה.

כתב רמב"ן ומתני' גופא קשיא דקתני ועל אלו מתריעין בכל מקום והיינו בלא תענית כדברי הרב ז"ל, וא"כ אפ"י באותה העיר נמי יש במשמע שאין עושין אלא התרעה והא מכה מהלכת הכא ואנן מימר קאמרינן דמתענין ואם תאמר מכה מהלכת וכו', הלשון ק"ק דהרי ודאי להראב"ד מכה מהלכת משוי כל מקום כסביבותי ותו לא,

ולכן רק מתריעין ולא מתענין וכרע"ק, ויעויין בר"ן ח' א' בדפי הרי"ף ויש שם ט"ס.

ב. **והנה** מתבאר בראב"ד דניחא לי לפרש דסביבותי לת"ק מתענין, וכל מקום רק מתריעין, אלא דקשיא לי דא"כ מאי מייתנין מעשה דזקנים [וסיים הראב"ד אלא מחוורתא רישא רע"ק וסיפא רבנן, ומתפרש דבמכה מהלכת כל מקום דינו כסביבותי, ואז ניחא דמייתי ראי' דגזרו בירושלים על אשקלון אע"ג דלא הוי סביבותי, וע"כ דמכה מהלכת דינו כסביבותי, ומייתי ראי' מהא דלרבנן מתענין, ה"ה דלרע"ק מתריעין, אבל אין מובן דאמאי לא נקט התנא הדין והמעשה אליבא דרבנן, וממילא נדע דה"ה דלרע"ק מתריעין, וצ"ע], ולכאוי' איזה סברא יש בדבר דסביבותי מתענין, ואילו במהלכת כל מקום מתריעין, והרי ממנ"פ אי במהלכת כל מקום נידון כסביבותי א"כ דין הוא דמתענין, ואמאי רק מתריעין.

והנראה בזה לפי מה שכתבנו לעיל דמוכרח בדעת הראב"ד דסובר דטעמא דסביבותי מחמת צרת אחיהם, ולא מחמת דאגה שמא יהי' גם להם הצרה, דהרי אם צמחים ששנו רק מתריעין, ואילו סביבותי מתענין, ע"כ דסיבת התענית לצורך אחיהם, ולא לצורך עצמן, דלא יתכן דנחמיר בסביבותי יותר מצמחים ששינו, והשתא נימא כמין חומר דמכה מהלכת אמנם גורם דכולם בדין סביבותי, אבל מצד השתתפות בצרת אחיהם, הרי אין הפרש בין מהלכת

דסמוכין הם, מ"מ עצם הדבר שהם במדינה אחרת, אין להם לחוש שמא תבא אליהם הצרה, דהגבול מחלק, אבל לפי הטעם דיש להם להתפלל על צרת אחיהם, ואותם שהם סמוכים יותר יש להם להשתתף בצרת אחיהם, א"כ מה לי דמהפרכיא להפרכיא, סו"ס הם סמוכים אליהם ביותר, וצ"ל דגם סמוכין אין עיקר הכונה דסמוכין בשטח, אלא דהסמוכין עושה אותם קרובים אל אחיהם בכל ענינם, ולכן כשהם על הגבול, והסמיכות הוא במדינה אחרת, זה גורם שאינם קרובים בדעת אליהם, ולכן לענין החיוב להשתתף בצרת אחיהם, אין להם יתרון על הרחוקים, וצ"ע.

ולהגירסא ואין מתריעין דקאי אסביבותי, צ"ע דא"כ מאי אין מתריעין והרי סביבותי מתענות ולא מתריעות לת"ק, והרמב"ן כתב ואין מתריעין לאו דוקא, אלא אין מתריעין ומתענין קאמר, ואידי דתנא רישא מתריעין, תנא סיפא אין מתריעין, וצ"ע דסו"ס נמצא דסתמא דברייתא כרע"ק, ונראה דמתפרש דלא רק דאין מתענין אלא גם אין מתריעין, דהו"א דבהפרכיא אחרת אין להם לחשוש שתבוא אליהם הצרה, ולכן אין מתענין, אבל עדיין יש להם דין סביבותי לענין להשתתף בצרת אחיהם, וממילא לכה"פ מתריעין כדי להשתתף בצרת אחיהם, וקמ"ל דדגם לא מתריעין, כיון דגם אין להם דין סביבותי להשתתף בצרת אחיהם.

ונראה דעכ"פ הטעם דהרי"ף והר"ח גרסי ועל כולם אין מתענין אלא בהפרכיא

לאינה מהלכת, דכמו דבאינה מהלכת רק סביבותי מוטל להשתתף בצרת אחיהם, ה"ה במהלכת רק סביבותי ממש מוטל להשתתף בצרת אחיהם, ולכן שפיר מובן דבמכה מהלכת, הרי רק סביבותי ממש מתענות, ואילו הרחוקים דהם רק מצד צרת עצמן א"כ סגי להם בהתרעה בלבד, דלא גרע מצמחים ששינו דסגי להם בהתרעה.

והנה לקושטא למאי דמפרש הרמב"ן דעל אלו מתריעין בכל מקום מתפרש מתענין ומתריעין, היינו דאף דבעלמא סביבותי הוי רק כדי להשתתף בצרת אחריהם, אבל במכה מהלכת הרי כל מקום נידון כעיר עצמה, וממילא היא מתענה ומתרעת כדין עיר עצמה.

ג. **י"ט ב'**, ועל כולן אין מתריעין עליהן אלא בהפרכיא שלהן. יעויין בב"ח, והנה הדבר מבואר בראשונים דאיכא ב' גירסאות בזה, ולהגירסא ואין מתריעין עליהן, פירשו הראשונים דבא לומר דאפ"י בסביבותי אם הן בגבולין וסביבותי באפרכיא אחרת אין מתריעין, וה"ה דאין מתענין, דאין לזה כלל דין סביבותי, ולהגירסא על כולן, היינו לומר דאפ"י במכה מהלכת אין מתריעין אלא בהפרכיא שלהן.

והנה כבר נתבאר לעיל דאיכא ב' שיטות בראשונים בטעמא דסביבותי או משום צרת אחיהם, או משום צרת עצמן, והשתא בשלמא להשיטות דמשום צרת עצמן ניחא דמהפרכיא להפרכיא אע"ג

באשקלון, ומשום מכה מהלכת, וכן גזרו בארץ ישראל על חי' רעה שבעבר הירדן, והרי הוי ב' הפרכיות, דשלש ארצות לחזקה יהודה ועבר הירדן והגליל, ותירצו דלענין תענית חשיב הכל כהפרכיא אחת, וכן אשקלון הואיל ובכבוש עולי מצרים הוא מא"י, חשיב ארץ אחרת, וכך סוריא וא"י הוא דמבואר בתוספתא דחשיב כב' הפרכיות, ולשון רמב"ן ואפשר שכל ארץ ישראל ואפ"י עבר הירדן אפרכיא אחת לענין תעניות וכדקתני בברייתא בארבה אפ"י לא נראה אלא מין אחד בכל ארץ ישראל מתריעין עליו מיד, וצ"ע מה רא' מייתי מהתם דגם עבר הירדן חשיב הפרכיא אחת, שו"ר דכונתו דהרי ודאי דכולל גם יהודה וגליל, וא"כ מדיהודה וגליל חשיבי הפרכיא אחת לענין תענית ה"ה דעבר הירדן ג"כ חשיב הפרכיא אחת.

שלהם, הוא משום הך קו' דלא משמע דהך ברייתא רע"ק, ולכן גרסי ועל כולם דקאי אמכה מהלכת והשתא לאו רע"ק היא, דלכו"ע במכה מהלכת מתריעין, ושפיר קאמר דכאן אין מתריעין.

והרישב"א כתב וז"ל וכן בדין [פ' לגרוס ועל כולן] דלמאן דגריס ואין מתריעין עליהם וקאי אמתני' דריש פירקין דעצירת גשמים הרי אין מתריעין עליהם אלא בסביבותיהם בלבד כדאיתא במתני', ואין צ"ל שאין מתריעין עליהם בהפרכיא אחרת ואפ"י היא סביבותי', ולא הבנתי אמאי אין צ"ל, והרי כיון דהעיר סמוכה, א"כ צריך לחדש דאפ"ה אין לה דין סביבותיהן כיון שהיא אפרכיא אחרת וצ"ע.

ד. והקשו הראשונים דבמשנה מבואר דגזרו בירושלים על שנראה

סימן מט

בדין גבירה ושפחה

דמתענין הטעם כדי להשתתף בצרת אחיהן, וכאן משמע דהחשש הוא שגם הם ילקו, וא"כ הוי מדין מכה מהלכת.

והנה אם נימא דאף מכה מהלכת אין מתענין רק באותה הפרכיא, א"כ קשה מה מהני הא דגבירה לוקה שפחה לא כל שכן, והרי

א. כ"א ב', אמרו לי' לרב נחמן איכא מותנא בא"י, גזר תעניתא אמר אם גבירה לוקה שפחה לא כל שכן. יש לעיין אם נתנו לבבל דין סביבותי', ולכן גזר תעניתא, או דיש לזה דין מכה מהלכת, ומהלשון שפחה לא כל שכן, משמע דיש לזה דין מכה מהלכת, דהרי סביבותי'

סברא זו היא דלכן הוי כמכה מהלכת, והרי אף מכה מהלכת אין מתענין אלא באותה הפרכיא, וצ"ל דסברא דגבירה ושפחה אהני לב' דברים גם לעשות מכה שאינה מהלכת כמכה מהלכת, וגם דאף מהפרכיא להפרכיא ג"כ מתענין.

והק' רמב"ן מהא דתניא בתוספתא דהיתה בא"י אין מתריעין על' בסוריא והרי בא"י וסוריא הוי גבירה ושפחה, וא"כ אמאי אין מתענין בסוריא, ותירץ דקסבר כבוש יחיד שמי' כיבוש, וא"כ הוי גבירה וגבירה, עוד תירץ דאין מתריעין בסוריא, אבל מתענין מדין גבירה ושפחה, ולמדנו חידוש בדבריו דהא דר"נ גזר תעניתא היינו דוקא תענית בלא תהרעה, ולפ"ז הגדר הוא דהוי בדין סביבות' דמתענות ולא מתריעות, ולא דהוי בדין מכה מהלכת, דהרי במכה מהלכת הדין הוא דגם מתריעין, וכאן רק מתענין.

ולכאו' צ"ע איך אפשר לפרש התוספתא דאין מתריעין, אבל מתענין דהרי גם תניא דהי' בסוריא אין מתריעין בארץ ישראל, והתם מתפרש דאפ' אין מתענין, וא"כ איך יתכן דבא"י אין מתריעין בסוריא, דהכונה דמתענין.

ועוד קשה דהנה הרמב"ן כתב להוכיח כהגירסא ועל כולן אין מתענין אלא בהפרכיא שלהן, והיינו דגם במכה מהלכת אין מתענין בהפרכיא אחרת, והוכיח כן מהתוספתא דא"י וסוריא, דהתם איירי במכה

מהלכת, ומבואר דאף מכה מהלכת אין מתענין רק באותה הפרכיא, ולכאו' מאי ראי' דלמא רק אין מתריעין, אבל מתענין, דומיא דבא"י אין מתריעין בסוריא, דרק אין מתריעין אבל מתענין, ומיהו זה יש ליישב דשפיר איכא ראי' מתוספתא דגם במכה מהלכת יש משמעות להפרכיא, דהרי במכה מהלכת מתריעין, ובהפרכיא אחרת אין מתריעין, וכיון דמוכח כהגירסא ועל כולן, כיון דגם במכה מהלכת יש משמעות להפרכיא, תו כבר יש לומר דגם אין מתענין מהפרכיא להפרכיא.

עוד תירץ רמב"ן דהא דאמרו גבירה ושפחה כשיש דבר בכל א"י, אבל היכא דהדבר רק במקצת א"י, א"כ אותן שבא"י מתענין ומתריעין, כדין מכה מהלכת, אבל בבל אין מתענין כיון דאינם בדין שפחה, דדלמא הם בכלל הגבירה שאינה לוקה, והנה מה שכ' רמב"ן אבל הי' במקצתה השאר מתענין ומתריעין, מפני שהיא מכה מהלכת, אין הכונה בכגון עובדא דרב נחמן, דהא התם לא הי' מכה מהלכת, אלא הכונה בכגון ההיא דסוריא וא"י דהתוספתא דהתם הוי מכה מהלכת, ופשוט דה"ה היכא דאין מכה מהלכת ואינה בכל א"י, דג"כ לא אמרינן שפחה לוקה, וכן הוא בריטב"א וז"ל תירץ רבנו הגדול ז"ל שלא אמרו ק"ו זה אלא כשהמכה בכל ארץ ישראל אבל כשהמכה במקצתה אין להתענות אלא בהפרכיא שלה כדינה דהא איכא גבירה שאינה לוקה ושפחה תנצל עם מקצת ארץ ישראל הניצולין ונכון הוא, עכ"ל.

א"י יש מכה, אמרינן סברת גבירה ושפחה, אבל אם רק בחלק מא"י יש מכה, אז לא אמרינן גבירה ושפחה, מה הדין אם בכל א"י הי' מכה, ובסוריא לא הי' מכה, מי אמרינן דהואיל וכיבוש יחיד שמי' כיבוש הוי כאילו אין מכה בכל א"י, או לא].

וכן הרמ"א כתב ודוקא דאיכא דבר בכולה ולא במקצתה, למדנו דגם שאר תירוצי הרמב"ן מודים לדינא דדין שפחה הוא רק כשיש מכה בכל א"י, וא"כ ה"ה לענין הא דמתענין ולא מתריעין דמודו שאר התירוצים, והנה צ"ע טובא על השו"ע שלא פירש דדוקא מתענין ולא מתריעין, דהר סתמא דהשו"ע מתפרש דמתריעין, וכמו שהתחיל בסעיף א' כשם שמתענים ומתריעים וכו', וצ"ע.

ב. שם, טעמא דגבירה ושפחה, הא שפחה ושפחה לא, והא אמרו לי' לשמואל איכא מותנא בי חוזאי גזר תעניתא וכו'. יש לעיין בלא דרב נחמן נמי תיקשי אדשמואל דהרי במשנה למדנו דרק סביבותי' מתענות אם לא במכה מהלכת, וא"כ תיקשי לשמואל ממתני' אמאי גזר תעניתא, ומוכרחים לפרש משום שיירתא, וא"כ מה שייך קו' זו לדרב נחמן, וצ"ע"ג.

ונראין הדברים דגם לתי' זה נשאר הרמב"ן במה שכתב דדין שפחה הוא רק להתענות ולא להתרעה, דנראה דמה שכתב בתירוץ הב' אינו רק מכח הקו', אלא זה הי' פשוט לרמב"ן מסברא דבדין שפחה נתחדש רק תענית ולא התרעה, אלא דבאינך תירוצי נוקט הרמב"ן דתוספתא דתניא אין מתריעין הכונה גם אין מתענין [דומיא דאין מתריעין בא"י דהכונה גם אין מתענין] ולכן לא ניחא לי' בהך תירוצא, אבל מודה הוא לדינא דבדין שפחה רק מתענין ולא מתריעין.

ורא"י ברורה לדברינו מהריטב"א דהנה הריטב"א תירץ תירוץ רביעי וז"ל דשאני בבל שכפופים וכו' ויש להם לרתת שאף הגזירה מעכשיו כאילו מתחלת בהן וראוי להן להתענות מיהא שלא בהתרעה וכו', הנה מבואר דזה מוסכם בסברא דכל דין שפחה הוא רק להתענות ולא להתרעה, וא"כ למדנו דדין שפחה הוא דהוי כסביבותי' דמתענות ולא מתריעות.

[והנה ברמב"ן תירץ בתי' ראשון דהא דבא"י אין מתענין בסוריא, ולא אומרינן גבירה ושפחה, משום דסבר האי תנא כבוש יחיד שמי' כיבוש, ולכן לא הוי שפחה, ויש להתספק אם נימא כתי' הרמב"ן דרק אם כל

סימן נ

בדעת הרמב"ם בסוגיין

יותר מסביבות, דסביבות רק מתענין, ובכל מקום במכה מהלכת גם מתריעין, ורק באותה הפרכיא דבהפרכיא אחרת גם במכה מהלכת לא, וד' הלח"מ צע"ג.

והגר"א כתב דהר"מ אינו גורס על אלו מתריעין בכל מקום, אלא גורס על אלו מתריעין מיד, ומתפרש לא כמו בדבר שצריך ג"י, והנה לשיטתו ניחא היטב מעשה דזקנים דהרי להראב"ד קשה דרישא רע"ק וסיפא רבנן, ולשאר הראשונים דמתריעין היינו בתענית, ונתחדש דמכה מהלכת בכל מקום דינו כאותה העיר, א"כ אמאי הכא קאמר מתריעין, וגבי מעשה אמר גזרו תענית [וכבר נדחק בזה הרמב"ן ליישב] ולהר"מ ניחא דהמעשה לא קאי כלל אדינא דאלו מתריעין בכל מקום, כיון דלהר"מ יש רק דין סביבות' ותו לא, וא"כ המעשה קאי על עיקר דין סביבות' דמתענות, וא"כ לא קשה כלל אמאי קתני הכא מתריעין והכא תענית, כיון דלא קאי כלל על דינא דעל אלו מתריעין בכל מקום.

והנה להר"מ הא דתניא בברייתא דאין מתריעין אלא בהפרכיא שלהן, מתפרש דסביבות' היינו כל הפרכיא שלהן, וזה חומרא לדעת הר"מ, דהרי לדעת שאר ראשונים סביבות' היינו רק מה שממש סביבות אותה העיר, ודינא דהפרכיא נצרכה

א. הרמב"ם לא הביא כלל דין מכה מהלכת, וכתב הכס"מ דהר"מ הוקשה לו דאם הבאור במשנה על אלו מתריעין בכל מקום, דהיינו משום דהוי מכה מהלכת, והרי דבר ג"כ הוי מכה מהלכת, ועוד קשיא דאם מכה מהלכת מתריעין בכל מקום, א"כ לעולם צריך להתענות שהרי בקצה העולם תמיד יש חרב, ומכח הני קושיות מפרש הר"מ דבכל מקום היינו סביבותי', ומכה מהלכת הוא טעם להא דסביבותי' מתענות, ואין בשום אופן תענית יותר מסביבותי', ובמ"מ כתב שיטת רבינו בזה כשיטת הר"א בפירושו וכו', ואין זה מדוקדק, דהראב"ד גם מפרש דמכה משולחת יש דין בכל מקום, אלא דסובר דרק מתענין, ואילו להר"מ אין כלל דין מכה משולחת.

ויעויין לח"מ, ומפרש בדעת הראב"ד דעל אלו מתריעין מיד, ומכה מהלכת הוא נתינת טעם להא דמיד, אבל לעולם רק סביבותי' מתענין, וכדתניא בברייתא דאין מתענין אלא בהפרכיא שלהן, ודבריו תמוהין דלהדיא דעת הראב"ד דמכה מהלכת הוי בכל מקום טפי מסביבותי', וברייתא דהפרכיא היינו דבכל מקום היינו באותה הפרכיא, וכן מה שכ' הלח"מ וז"ל אבל הרמב"ן רוח אחרת עמו וכו' מיהו בכל מקום מפרש שהוא הסביבות מכח הברייתא שכתבתי וכו', דבריו תמוהין דלהדיא ברמב"ן דבכל מקום היינו

הר"מ דאין דין כל מקום, ורק דין סביבותי, ומתפרש דבאותה הפרכיא הוי בדין סביבותי, אבל מה ש' המג"א בסק"ח ודוקא במכה מהלכת אבל בשאינה מהלכת מתענין ולא מתריעין, זה צ"ע טובא, דהרי כאן אזיל בשיטת הרמ"א דהוא שיטת כל הראשונים דיש דין מכה מהלכת, וא"כ בשלמא מה שכתב דבאותה הפרכיא מתענין ומתריעין ניחא, אבל מה שכתב דבאינה מהלכת מתענין, זה צ"ע דהרי להראשונים באינה מהלכת רק סביבותי מתענות, ולא כל ההפרכיא, דהרי להראשונים דינא דהפרכיא היינו דבמכה מהלכת רק באותה הפרכיא, אבל לא נתחדש חומרא בדין הפרכיא, דכל אותה הפרכיא נידונית כסביבותי, ורק להר"מ צ"ל דנתחדש דכל אותה הפרכיא נידון כסביבותי, אבל לשאר ראשונים ליכא הך חידוש, וא"כ צ"ע על המג"א שכתב הך דינא גם לשאר ראשונים.

ובאמת דהרי הר"מ לא העתיק דינא דברייתא דהפרכיא, וא"כ גם לדעת הר"מ לא שמענו דכל אותה הפרכיא נידון כסביבותי, וצ"ע.

ג. והנה הרמב"ן כתב דאי ברייתא דהפרכיא לא איירי במכה מהלכת [והיינו לפי הגירסא ואין מתענין, ולא ועל כולם אין מתענין] הרי מתפרש דאף אם הם סביבותי אם הם בהפרכיא אחרת אין מתענין [ולא ניחא לי' לפרש דכל אותה הפרכיא נידון כסביבותי], דעצם חילוק הפרכיות גורם דאין

למכה מהלכת דהדין דבכל מקום, ובלבד באותה הפרכיא, אבל להר"מ דינא דהפרכיא הוי חומרא דכל אותה הפרכיא נידון כסביבותי, ואמנם קשה להר"מ הא דתניא ועל כולן אין מתריעין עליהן, והרי בסביבותי מתענין ולא מתריעין, בשלמא לשאר ראשונים דקאי אמכה מהלכת ניחא דבמכה מהלכת מתריעין בכל מקום, אלא להר"מ דקאי אסביבותי וקאמר דכל אותה הפרכיא נידון כסביבותי, א"כ אמאי מתריעין, והגר"א הרגיש בזה, וכתב דהר"מ יפרש מתריעין היינו בפה.

ב. **בדברי השו"ע** המבוכה רבה, דהנה בסעיף א' כתב דעל צרת החרב אמנם העיר מתענה ומתרת, וסביבותי מתענין ולא מתריעין, הרי דפסק כהר"מ דליכא דין מכה מהלכת דבכל מקום, ויש רק דין סביבותי, ובסעיף ו' לענין חי' רעה כתב דמתענין ומתריעין בכל מקום אפ"י הרחוקים, והיינו דלא כהר"מ, ובסעיף ח' גבי שדפון וירקון בשו"ע כתב מתענין ומתריעין, והרמ"א הגי' ואפ"י הרחוקים רק שיהיו באותה הפרכיא, הנה שנה הרמ"א משנתו ככל הראשונים, וא"כ למה לא הגיה בסעיף א' לחלוק על השו"ע, וכן בסעיף ו' שכ' המחבר אפ"י הרחוקים, למה לא הגיה ובלבד שיהיו באותה הפרכיא, וכבר העיר הגר"א בכל זה.

ובסעיף י"ב כל עיר וכו' וכל סביבותי מתענות אבל לא מתריעות, וכתב המג"א היינו באותה הפרכיא, והיינו לשיטת

לזה דין סביבותי, ויש לדון להר"מ דלדידי' כל אותה הפרכיא נידון כסביבותי, אם

ממילא ה"ה סביבותי' בהפרכיא אחרת ג"כ נידון כסביבותי' או לא.

סימן נא

בדין היו מתענין וירדו להם גשמים

א. י"ט א', היו מתענין וירדו להם גשמים וכו'. הראשונים הקשו מאי שנא מהא דמבואר דיחיד שקיבל על עצמו תענית ועברה הצרה הרי זה מתענה ומשלים. ותירץ הראב"ד דשאני גשמים משאר צרות, דשאר צרות עדיין צריך להתענות שלא יארע שוב, משא"כ גשמים, והרא"ש הקשה דאף בגשמים מי לא עסקינן שלא ירדו כל צרכן, ואפ"ה מפסיקין התענית, ולכן פי' הרא"ש דהטעם משום דציבור יש להם דין לומר הלל, ולכן חייבים להפסיק התענית כדי שיאמרו הלל על כרס מלאה, משא"כ בתענית יחיד דאין חיוב לומר הלל בזה ממשיך תעניתו, וכתב עוד הרא"ש דהא דתניא דיחיד על חולה ונתרפא ממשיך תעניתו, ה"ה אם מת, והאי דנקט ונתרפא משום דרק בכה"ג איכא חילוק בין יחיד לציבור, כונתו דלפי מה שפי' דטעמא דציבור אין משלימין משום דבעינן הלל על נפש שבעה, א"כ באופן שהתענו ציבור על חולה ומת דאין בזה הלל, גם בציבור ישלימו כמו ביחיד.

ועל מה שהקשה הרא"ש על הראב"ד דבגשמים נמי איירי שלא ירדו כל צרכן, הקשה בקרבן נתנאל דהא תניא בבב"יתא

עד מתי יהו הגשמים יורדין וכו' הרי דרך אם ירדו כל צרכם פוסקין התענית, ותירץ דהתם איירי לענין עברו אלו ולא נענו, אבל אם ירדו גשמים קודם חצות מפסיקין התענית, ואין מובן דמה סברא יש דאם ירדו גשמים באמצע התענית ולא ירדו כשיעור דמפסיקין התענית, ואם אחר שעברו אלו ירדו פחות מכשיעור, ממשיכין להתענות, איזה סברא יש בדבר, ולכאורה נראה דכונת הק"נ דאם התחילו לירד קודם חצות, כבר מפסיקין התענית, אף שאין ידוע כמות גשמים ימשיכו לירד.

ויעויין מ"ב סק"ז בשם ברכי יוסף דמשמע מלשון השו"ע דאם התחיל לירד קודם חצות אף דהשיעור נגמר אחרי חצות ג"כ אין מתענין, דאזלינן לפי ההתחלה, מבואר בדבריו דעכ"פ בעינן שלבסוף ירדו גשמים כשיעור, אבל אם לבסוף לא ירדו גשמים כשיעור, הרי לא נפסק התענית, וזה תמוה, דהרי להדיא מבואר ברא"ש לא כן, דמדקשה הרא"ש על הראב"ד דבגשמים אף אם לא ירד כשיעור מפסיקין, הרי מוכח דסובר דאם התחילו לירד קודם חצות מפסיקין, אף שלבסוף נתברר שלא ירדו

גשמים כראוי, וכמבואר בדברי הקרבן נתנאל, וא"כ דברי המ"ב צע"ג.

ועכ"פ דעת הראב"ד נראה דסובר דאף בירדו גשמים ביום התענית בעינן שיעורא דגשמים, ולכן מחלק דבצרה ועברה צריך להשלים משום שעדיין יתכן שתשוב הצרה, אבל בגשמים כיון שכבר ירדו כל צרכן מפסיקין להתענות.

שו"ר בריטב"א שכתב ואין אומרים הלל הגדול אלא כשבאו להם גשמים שיש בהן תועלת וקצת שאלתם וכו' יעו"ש היטב, והנה מבואר בדבריו דאפי' אם לא ירדו גשמים כראוי ג"כ מפסיקין התענית, ואע"ג שממשיכין אח"כ עוד להתענות, מ"מ אין זה סותר דמפסיקין את התענית ואומרים הלל הגדול, ותימה, איך נעלם זה מהברכ"י והמ"ב.

והנה משמע כאן מלשונות הראשונים דדין הלל הגדול הוא רק כשנושעו מצרת גשמים, אבל בשאר צרות לא שמענו דאומרים הלל הגדול, וכן משמע ממה שכ' ריטב"א דאמאי בפ' הרואה דאירינן בברכת הגשמים לא הוזכר זה, וכתב להוכיח מכאן דרק כשיש תענית אומרים הלל, ואם איתא דהלל הגדול הוא על כל צרה, א"כ מאי שייך לפ' הרואה, ומוכח דהוא דין דוקא בגשמים, וא"כ גם להרא"ש החילוק הוא בין שאר צרות לגשמים, דכיון דכל הטעם הוא משום הלל, והלל יש רק בגשמים לכן רק בגשמים הדין הוא דמפסיקין.

ב. כתב הריטב"א דאפי' אם נענו וירדו גשמים אחרי התענית ג"כ אומרים הלל ולא בעינן דוקא דומיא דמעשה שהי', והראב"ד סובר דאין אומרים הלל אלא אם ירדו גשמים קודם חצות, וצ"ב במאי פליגי, ולכאור' באור הדברים דנחלקו אם ההלל הוא על עצם הישועה, וא"כ גם אם נענו אחרי התענית אומרים הלל, דסו"ס כיון שנושעו מהצרה אומרים הלל, או דילמא דההלל הוא על הפיכת היום מתענית ליו"ט, ולכן רק אם ירדו גשמים ביום התענית גופא דנהפך ליו"ט בזה הוא דאיכא הלל.

אלא דקשה על זה לשון הריטב"א שכתב דא"כ אף אתה אמור שאם בו ביום אחר חצות לא יאמרו הלל וזה אינו במשמע וכו', ומשמע דכונתו דאם אחרי התענית אין אומרים הלל, א"כ גם נימא דביום התענית אחרי חצות אין אומרים הלל, וזה הרי ודאי לא במשמע, ולכאור' להנתבאר דלהסוברים דאחר התענית אין אומרים הלל הוא משום דהלל הוא על הפיכת היום מתענית ליו"ט, א"כ מוכרח דגם ביום התענית אחרי חצות לא שייך הלל דכיון דדינא דמשלימין, א"כ לא נהפך היום מתענית ליו"ט, ואין שום מקום לחלק בין נענו אחר התענית לנענו אחר חצות, ומשמע מהריטב"א דיש סברא לומר דבנענו אחר התענית אין הלל לא משום דהלל הוא על הפיכת התענית ליו"ט, ולעולם ההלל הוא על עצם הישועה, אלא דרק אם הישועה נגרמה כתוצאה מהתענית, אבל בנענו אחר התענית, נקטינן דאין הישועה

מחמת התענית, ולכן יתכן לומר דביום התענית אחר חצות אומרים הלל.

והנה להראב"ד ההלל הוא על הפיכת היום מתענית ליו"ט, ולכן גם ירדו אחר חצות אין הלל, כיון דלא נהפך מתענית ליו"ט, ולהריטב"א הלל הוא על עצם הישועה, ולכן גם אם נענו אחר התענית אומרים הלל, וגם אם ירדו אחר חצות, ולא נתפרש בריטב"א להדיא בירדו אחר חצות אם אומרים הלל ביום התענית, או למחר, ובפשוטו אין הלל ביום התענית שהרי בעינן נפש שבעה וכרס מלאה, וא"כ כונת הריטב"א דכשנענו אחר חצות יאמרו הלל למחר, שו"ר דכ"ה בריטב"א להדיא וז"ל ולפי הלשון הראשון כן עושים עכ"פ כשירדו אחר חצות שהם בתענית כל היום וכו'.

ובשו"ע סעיף י"ב פסק דאין אומרים הלל אלא אם נענו ביום תעניתם, והיינו כדעת הראב"ד, ומיהו לא הוי ממש כהראב"ד, דלהראב"ד אף אם נענו אחר חצות אין הלל, ואטו להשו"ע משמע דביום התענית אחר חצות אומרים הלל, וטעמא משום דהא דאחר התענית אין אומרים הלל, אין הטעם משום דההלל הוא על הפיכת התענית ליו"ט, אלא הטעם משום דלא מחמת התענית נענו, [וכ"ה במ"ב סקל"א] אבל ביום התענית אחר חצות הואיל ומחמת התענית נענו לכן אומרים הלל למחר.

ויעויין היטב מ"ב סקכ"ו, ומשמע מדבריו דדעת הדגמ"ר דבירדו אחר חצות

אומרים הלל בו ביום, וצ"ע דהא דינא הוא דאין אומרים אלא על נפש שבעה, ואיך יאמרו בו ביום, וראיתי בדגמ"ר וז"ל ואם ירדו ביום תעניתם אף שירדו אחר חצות אומרים הלל הגדול, וכ"כ הריטב"א בחידושיו, ואמנם מה שפסק שם שגם אם ירדו למחר אומרים הלל הגדול כבר הורה הרשב"א שאינו כן, אבל ביומו גם הרשב"א מודה, עכ"ל, וצ"ע היכא רמיזא בדבריו דאומרים הלל בו ביום, והרי כתב דכ"כ הריטב"א, ובריטב"א להדיא דאומרים הלל למחר, וא"כ גם הדגמ"ר כונתו דאומרים הלל למחר, ותמוה על המ"ב שהביא בשם הדגמ"ר שאומרים הלל בו ביום, וצ"ע ג. [ואין לומר דגם כונת המ"ב שאומרים הלל למחר, דהרי גם דעה קמייטא דהוא הריטב"א סובר כן, וע"כ די"א היינו דאומרים הלל בו ביום].

וראיתי בברכי יוסף שהביא מעשה שהי' בירושלים בשנת ה' ת"ץ שירדו גשמים אחר חצות ואמרו הלל, ודייקו כן מהשו"ע דלא נתמעט רק אם ירדו אחר התענית, אבל אם ירדו ביום התענית אומרים הלל, והחיד"א דחה דבריהם דביום התענית אי אפשר לומר הלל משום דלא הוי נפש שבעה, והנה לא נתפרש בדברי החיד"א הטעם דאין אומרים למחר, דנהי דבו ביום אי אפשר לומר משום דלא היה נפש שבעה, אבל אכתי אמאי לא יאמרו למחר, ומשמע מהחיד"א דסובר דמשום טעם דלא אומרים הלל נענו אחר התענית, ה"ה דבנענו אחר חצות אין אומרים הלל למחר, דסובר דהא

וצריכים לומר הלל ובעינינו נפש שבעה, לכן לא ישלימו, והנה מדבריו מוכח דלא כרבני ירושלים שפסקו דבירדו גשמים אחר חצות אומרים הלל בו ביום, דא"כ גם בירדו קודם חצות ישלימו התענית ויאמרו הלל, ומוכח מהרא"ש דאין אפשרות לומר הלל בנפש רעבה, [ובדעת רבני ירושלים צ"ל דס"ל דאע"ג דמבואר בגמ' דבעינינו נפש שבעה, היינו רק סברא למה להקדים אכילה ושת' לפני ההלל, אבל לא למדנו דכשאין אכילה ושת' דאין אומרים הלל, אבל ברא"ש מבואר לא כן דהרי מבואר בדבריו דמעיקר הדין גם נענו קודם חצות היו צריכין להשלים, אי לאו משום הלל, ומוכח דאין אומרים הלל בנפש רעבה].

ג. והנה נמצא דל' השו"ע בסי"ב דאין אומרים הלל כשנענו אחר יום תעניתו, הנה החיד"א נוקט דה"ה ביום תעניתו אחר חצות ג"כ אין אומרים הלל, אבל האמת דמלשון הריטב"א משמע דגם אם נענו אחר תעניתם אין אומרים הלל, אבל עדיין בנענו אחר חצות אומרים הלל, והיינו דאומרים הלל למחר, ולא בו ביום, וא"כ נראה דגם השו"ע הכי מתפרש ודלא כהחיד"א.

אלא דלכא"ו יש להוכיח מהרא"ש דג"כ סובר דנענו אחר חצות אין אומרים הלל, דהנה פי' הרא"ש דהטעם דבירדו קודם חצות אין משלימין משום דצריך לומר הלל, ואם איתא דבירדו אחר חצות אומרים הלל למחר, א"כ גם בירדו קודם חצות, אמאי לא ישלימו התענית, ויאמרו הלל למחר, ומוכח דדעת

דאין אומרים הלל לאחר התענית לאו משום שלא נענו מחמת התענית, אלא משום שהלל הוא רק על הפיכת היום מתענית ליו"ט, ולכן גם בנענו אחר חצות לא שייך הלל.

אלא דעדיין צ"ע דא"כ אף אם היו אומרים הלל על נפש רעבה ג"כ לא שייך הלל, דכיון דמשלימין תעניתם, א"כ לא נהפך מתענית ליו"ט, ומדוע הוצרך החיד"א להקשות מצד דאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה, ואולי דסובר החיד"א דנהי דהא דאין אומרים הלל אם נענו אחר התענית הוא משום דהלל הוא על הפיכת היום מתענית ליו"ט, מ"מ אם נענו ביום התענית היו אומרים הלל אם לא בעינינו נפש שבעה, דאע"ג דממשיכים להתענות, מ"מ זה נחשב שנהפך היום מתענית ליו"ט, ואע"ג דממשיך להתענות מ"מ הרי אין אומרים עננו, ונמצא דלא הוי ממש תענית, לכן שפיר היו אומרים הלל, אי לא דבעינינו נפש שבעה.

והנה בחיד"א מתבאר דיש רק ב' שיטות או דגם נענו אחר התענית, או דוקא נענו קדם חצות, אבל בריטב"א מתבאר בלשונו דיש אפשרות שלישית דנענו אחר התענית לא, ונענו אחר חצות אומרים הלל, והיינו למחר, ודלא כהחיד"א [ועכ"פ השגת החיד"א על רבני ירושלים נכונה דעכ"פ לא מצינו מי שאומר שאומרים הלל בנפש רעבה].

והנה הרא"ש כתב דאע"ג דיחיד שמתענה על הצרה ועברה משלים תעניתו ואף אם עברה קודם חצות, אבל צבור הואיל

לומר כלל], ולכאו' קשה מכאן על הרא"ש דכתב דהא דבירדו גשמים קודם חצות אין משלימין, היינו משום דצריך לומר הלל על נפש שבעה, ולכאו' כאן דבין כך אומרים הלל על נפש רעבה, א"כ כבר היו צריכים להשלים התענית, דהרי כל הטעם דאין משלימין הוא רק משום נפש שבעה, וכאן דבין כך הוי נפש רעבה אמאי אין משלימין, וצ"ל דאע"ג דאומרים הלל קודם אכילה, מ"מ כיון שיש להם פת בסלו, שהרי בעצם נסתיים התענית, ממילא הוי כעין נפש שבעה, משא"כ אי ה'י' בדין דמשלימין, ואז לא ה'י' פת בסלו, זה שפיר הוי חסרון בנפש שבעה.

ואין להקשות א"כ בעלמא נמי נימא קודם הלל, דהרי יש להם פת בסלו, לא היא, דבודאי לכתחילה לא סגי בפת בסלו, אלא בעינן פת בכרסו, ורק באופן דבני מחווא, בזה אמרינן, דלכה"פ יה'י' פת בסלו.

והנה יעויין בקרבן נתנאל שהקשה על הרא"ש שכתב דטעם החילוק בין יחיד לציבור הוא לפי דציבור יש להם דין הלל, ובעינן נפש שבעה, דא"כ למאי דקשיא לגמ' ונימא הלל מעיקרא, ולא ידענו טעמא דנפש שבעה, א"כ תיקשי לגמ' מאי שנא יחיד מציבור, ונשאר בקו', ולהנתבאר יש ליישב קצת דגם בקו' הגמ' ידענו דבלא אכילה כלל אין אומרים הלל, ולכן בצבור אין משלימין כדי שיוכלו לומר הלל, וכן הגמ' בקו' סברה דאכתי סגי פת בסלו, ולכן עדיף שמקודם יאמרו הלל ואח"כ יאכלו, ומשני דאפ"ה עדיף שיאכלו ממש כדי שיהא נפש שבעה.

הרא"ש דבירדו אחר חצות אין אומרים הלל כלל, וטעמו דכיון דבו ביום אי אפשר לומר הלל, ממילא גם למחר אין אומרים הלל, דומיא דירדו גשמים למחר דאין אומרים הלל, ולכן בירדו קדם חצות מוכרחים להפסיק כדי לומר הלל דאל"כ נמצא דלא משכח"ל הלל, וא"כ למדנו מהרא"ש כדעת החיד"א, ועכ"פ הא מיהת יש ללמוד מהרא"ש דדעתו דלא כהריטב"א לענין נענו אחר התענית.

והנה להראב"ד דסובר דירדו אחר חצות ליכא הלל, לכאו' נראה דה"ה דלר"מ בירדו גשמים אחר הנץ דג"כ אין הלל, שכיון דמשלימין התענית ממילא אין הלל, וא"כ לא משכחת לר"מ הלל, דהרי בירדו גשמים קודם הנץ נמי ליכא הלל וכמבואר בשו"ע סי"ג [ומיהו אפשר דמשכח"ל בירדו גשמים אחרי עלות וקודם הנץ], וא"כ איך מבואר ברא"ש שכתב דהטעם דירדו גשמים קודם חצות דאין משלימין, משום דבעינן לומר הלל, והרי הא קמן דלר"מ ליכא הלל, וא"כ גם לדידן אין אחריות הלל עלינו.

ד. והנה מבואר בגמ' דר"פ איקלע לכנישתא דאבי גובר ואמרו הלל ואח"כ אכלו ושתו, ומפרש בגמ' משום דשכיחי בהו שכרות, ואם היו אוכלים ושותים שמא לא היו אומרים הלל, ולכן אמרו מקודם ההלל על נפש רעבה [והנה מהך גמ' קצת מקור לרבני ירושלים דבירדו גשמים אחר חצות אומרים הלל על נפש רעבה, דהואיל ולמחר אי אפשר לומר הלל, לכן עדיף לומר הלל על נפש רעבה מלא

משום דעיקר התענית הוא מעלות השחר, ולא מבערב.

ו. כ"ב ב', תנו לו ואל אשמע בקולו, יעויין מהרש"א, ושייך להנתבאר סק"ה.

ובעיקר הדבר והרי כתיב טרם יקראו ואני אענה, הרי דזה שבח שהקב"ה עונה טרם יקראו, וכאן מבואר דהוא גנאי, וצע"ג.

שם, ולשמואל הקטן שבחו של ציבור היכי דמי וכו', יש לעיין והרי שמואל קאמר דאם ירדו גשמים קודם הנץ או אחר השקיעה, אין זה שבחו של ציבור, משמע דאם ירדו גשמים אחר הנץ קודם השקיעה, שפיר הוי שבחו של ציבור, וא"כ מאי קשיא לגמ', שו"ר בשפת אמת שנתקשה בזה, ונדחק ליישב דהרי בירדו אחר חצות נמי אין זה שבחו של צבור דכיון דחייבים להשלים ממילא איכא בזה משל דהמתינו לו עד שיתמקמק, ובירדו קודם חצות נמי לא משמע דזהו שבחו של ציבור, כיון דעדיין לא הוי עיקר התפלה, וזה דוחק טובא דהרי רק קודם הנץ דעדיין לא התחיל התענית לא הוי שבחו של ציבור, אבל אחרי הנץ קודם חצות אמאי לא הוי שבחו של ציבור, ונראה דקו' הגמ' אליבא דר"מ דאחר הנץ ישלימו, א"כ לא משכח"ל שבחו של ציבור, דהרי אחרי הנץ כיון דמשלימין הוי מתמקמק, וקודם הנץ הוי תנו לו ואל אשמע קולו, וקצת דוחק דהרי קי"ל כר' יהודה, וא"כ קשה לפרש דקו' הגמ' אליבא דר"מ.

תימה גדול דהרי"ף והרא"ש והר"מ והטושו"ע השמיטו דינא דגמ' דהיכא דשכיחא שכרות אומרים הלל ואח"כ אוכלים ושותים, וצ"ע.

ה. **בשו"ע** סעיף י"ג דאם ירדו גשמים קודם עה"ש אין אומרים הלל, ובפמ"ג כותב דמשמע מהשו"ע אף בתעניות שמפסיקין מבעו"י אין אומרים הלל, וצ"ע דהרי מקור הדין הוא ברשב"א, ושם מבואר דהטעם משום דבבבל התענית מתחיל מהיום, וא"כ איך נימא מדנפשין דאף אם פוסקין מבעו"י כן הדין, וצ"ע.

ויעויין לשון הט"ז לפי שאין מתחילין להתענות אלא מעה"ש שזוהו עיקר התענית, נראה דאין כונתו בתענית שמפסיקין מבעו"י, ובזה קאמר דעיקר התענית הוא מעה"ש [ואז נמצא דמבואר בדבריו כהפמ"ג], אלא כונת הט"ז דאף בתענית דמתחילין רק מעה"ש, אבל אכתי הרי בישן ועמד כבר אסור לאכול, ובזה קאמר הט"ז דאף אם הציבור ישנו ועמדו באופן דאסורים באכילה, אפ"ה אין אומרים הלל, לפי דעיקר התענית הוא מעה"ש, אבל באופן דמפסיקים מבעו"י לא איירי הט"ז ואפשר דמודה דאז באמת אומרים הלל.

והנה יש ללמוד מכאן דיחיד שמתענה על הצרה ועברה דהדין הוא דצריך להשלים, דאם כבר חל עליו חיוב תענית מבלילה משום שישן ועמד, דזה לא חשיב התחלת תענית לענין שצריך להשלים, וטעמו

והנה בירדו גשמים בתענית ה' קודם הנץ, לא שייך לומר דתנו לו ואל אשמע קולו, דהרי דלמא מחמת תענית דיום ב' נענו, אלא דאיכא בזה טעמא דמתמקמק, דכיון דאם נענו ביום ב' אחר השקיעה אמרינן דלאו שבחו של צבור, כל שכן דנענו

ביום ה' קודם הנץ דג"כ לא שבחו של צבור, ולפ"ז יש לומר דזהו הבאור בקו' הגמ' דלשמואל נמצא דלעולם בתענית השני' לא משכח"ל שבחו של צבור, וזה לא יתכן כלל, ומשני שמכחת לה באומר משיב הרוח ונשב זיקא.

פרק רביעי

סימן נב

באיסור כיבוס בשבוע שחל בו ט"ב

ויש לשאול אחרי דלקושטא איסור כיבוס הוא אפי' להניח, א"כ מנ"ל לרב ששת איסור ללבוש מכובסים שנתכבסו מקודם, והרי במשנה לא למדנו אלא לכבס להניח, ואין לומר דבאמת לרב ששת אין איסור לבישת מכובס, דהרי רב ששת אמר אפילו להניח אסור, משמע דמודה דמה שאסור לרב נחמן אסור גם לרב ששת, וצ"ל דזה דין דידעינן מסברא דאם לכבס להניח אסור, והטעם משום שיש לו שמחה בעצם הדבר שיש לו בגדים מכובסים, א"כ כל שכן דללבוש בגדים מכובסים דאסור.

והנה מקשינן מברייתא דתניא להדיא דאסור לכבס אפי' להניח אחר ט"ב, ולכאור' הרי בברייתא מבואר דלבני בבל רק גיהוץ אסור, אבל כיבוס מותר, ורב נחמן איירי בבבל, ולכן מתיר, ומאי תיובתא, ומיהו הא בורכא, דהרי רב נחמן קאי אמתני', ומתני' בא"י קאי.

א. כ"ט ב', א"ר נחמן לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל לכבס ולהניח מותר, ורב ששת אמר אפי' לכבס ולהניח אסור. פירש"י דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים, ונראה דמתפרש שיש לו שמחה בכך שעוסק בכיבוס בגדיו, אבל לכבס לצורך גוי אפשר דמותר, דלא עצם הכיבוס אסור, אלא מה שהוא שמח שיש לו בגדים מכובסים מוכנים ללבישה, אבל לכבס לגוי מותר.

וכתב הרא"ש דמתני' דייקא כרב ששת, דאי כרב נחמן, אמאי קתני דאסור לכבס, ליתני דאסור ללבוש בגדים מכובסים, דהרי אין סברא דדוקא לכבס כדי ללבוש אסור, דלרב נחמן עיקר האיסור הוא ללבוש בגדים מכובסים אפי' שנתכבסו מקודם, וא"כ אמאי קתני דאסור לכבס, אלא ודאי כרב ששת, דאיסור כיבוס הוא אפי' בשביל להניח לאחר ט"ב.

ב. לעיל כתבנו דמסתברא דלכבס לגוי מותר, דאין האיסור עצם הכיבוס, אלא האיסור הוא עצם השמחה שיש לו בגד מכובס, ולפ"ז נראה דגם אין יכול ליתן לחבירו שיכבס בשבילו, דסו"ס הוא הנהגה שיש לו בגד מכובס, וכן מוכח מהא דבטלו קצרי דבי רב, והרי הקצרי היו מכבסין לאחרים, ומוכח דגם זה אסור, והנה אין האיסור על הכובס, דכמו דמכבס לגוי מותר, ה"ג מכבס לישראל אחר מותר, אלא הואיל וזה שמכבס בשבילו אסור, ממילא גם המכבס עובר בלפני עור.

לכא' נראה דלמאי דקיי"ל כרב ששת דכיבוס להניח אסור, א"כ מי שאין לו מה ללבוש, ויש לו ב' אפשריות או לכבס, או לקנות חדש, עדיף שיקנה בגד חדש, דהרי כשמכבס עובר ב' איסורים גם כיבוס, וגם לבישת מכובס, וכשקונה חדש, יש רק איסור אחד דלבישת מכובס.

ג. שם, מתיב רב המנונא בחמישי מותרין מפני כבוד השבת. הנה פשוט לגמ' דאיירי הכא דט"ב ביום ו', וכנראה משום דאי ט"ב ביום ה' לא היו מתירים לכבס בחמישי, כיון דאפשר לכבס ביום ו', ולכן ע"כ דט"ב ביום ו', והתירו לכבס בחמישי מפני כבוד השבת, וא"כ מוכח דלהניח אסור, ומשני דאיירי שאין לו אלא חלוק אחד ומכבסו בחמישי לצורך שבת, ונמצא דחידוש המשנה הוא לא דעצם הכיבוס מותר, אלא מותר לו לכבס אף שע"ז לא יהא לו מה

ולכאו' יש להוכיח כהרא"ש דלרב נחמן גם ללבוש מכובסים אסור, דהרי ר' יוחנן אמר אע"פ שאמרו כלי פשתן אין בהם משום גיהוץ אבל אסור ללבושן בשבת שחל ט"ב להיות בתוכם, ואם איתא דלרב נחמן רק לכבס כדי ללבוש אסור, אבל ללבוש מכובסים מותר, א"כ נמצא דהוא דלא כר' יוחנן, ומוכרח דגם לרב נחמן לבישת מכובסים אסור. [שו"ר בבאור הגר"א שהוכיח כן].

והנה ר' יוחנן לא בא לחדש דלבישת מכובסים אסור, אלא בא לחדש דאף כלי פשתן אסור.

לשמואל דאף לאחריו אסור, נראה דהיינו בין בלבישת מכובסים, בין באיסור כיבוס, ולכאו' פלוגתא דרב נחמן ורב ששת שייך גם אליבא דשמואל אם מותר לכבס אחר ט"ב בשביל להניח לשבוע שאחריו, ולכאו' קשה אמאי לא מקשינן לשמואל מברייתא דקתני אסור לכבס לפני ט"ב אפילו להניח לאחר ט"ב, ולשמואל ליתני רבותא טפי דאסור לכבס לאחר ט"ב אפי' להניח, והי' משמע מזה דהא דאסר שמואל לאחריו היינו דוקא לבישת מכובסים, אבל לכבס מותר, ומיהו ברייתא דמייתי פלוגתא דר"מ ור' יהודה ורשב"ג לא משמע כן, אלא דלרשב"ג האיסור אחרי ט"ב הוא בין לבישת מכובסים, בין לכבס, ולכן צ"ל דאה"ג דהו"מ הגמ' לאקשווי מהך ברייתא, אלא דעדיפא מיני' פריך מברייתא דמפורש טפי דלאחריו מותר.

ללבוש רק מכובס אפ"ה מותר, דכמו דחלוק אחד הוא מתוך איסור כיבוס בחוה"מ, ה"נ חלוק אחד הוא מתיר איסור לבישת מכובס בשבוע שחל בו.

והנה אם נימא דלא כהרא"ש, ולרב נחמן מותר ללבוש מכובס, א"כ נראה דאם כיבס להניח, ואח"כ נמלך ללבושו מותר, דכיון דהכיבוס הי' בהיתר, א"כ הו"ל כמו נתכבס קודם שבוע שחל בו דמותר ללבושו, ה"ה נתכבס בהיתר בשבוע שחל בו, וא"כ כאן אמאי רק בחמישי מותרין, והרי כיון דמותר לו לכבס לצורך שבת שאחרי ט"ב, א"כ כבר יהי' לו מותר ללבושו, שהרי לבישת מכובס מותר, וכ' השפ"א דמכאן מוכח כהרא"ש, ולכאן אי"ז ראי' כלל, דהכא שיוודע שע"י הכיבוס יצטרך ללבושו הוי כמכבס ע"מ ללבושו דזה אסור, והשפ"א בעצמו כתב דיש לדחוק ולומר דהוי פס"ר, ואין מובן אמאי זה דוחק.

עוד כתב בשפ"א ליישב קו' הרא"ש דאמאי קתני במשנה לכבס, ולא תנן דאסור ללבוש מכובס, דמתני' איירי במי שיש לו חלוק אחד, דאז איסור לבישת מכובס ליכא, ורק איסור כיבוס איכא.

והנה למאי דמסיק דכיבוס להניח אסור, א"כ מתני' דבחמישי מותרין איירי במכבס להניח, ולא למדנו היתר במכבס ללבוש, אלא דמסברא כן הוא דכיון דהי' מותר לו לכבס, והשתא אין לו חלוק חוץ מזה, ממילא מותר לו ללבוש.

ד. **ולכאן** יש לעיין אמאי לא מוקמינן להא דתנן בחמישי מותרין באופן דחל ט"ב בשבת, ולכאן מוכח מכאן דכשחל ט"ב בשבת ליכא דין שבוע שחל בו, וכמ"ש הרא"ש בשם הירושלמי, שו"ר בשפ"א שכתב כן, ומיהו דחה דיתכן דכמו דלכבס להניח מותר ה"ה לכבס לט"ב שחל בשבת ג"כ מותר.

ה. **כתב** הרא"ש דקיי"ל כרב ששת דהרי קיי"ל הלכתא כרב ששת באיסורי, ועוד דתניא בברייתא כותי, ולכאן אי מצד דהלכתא כרב ששת באיסורי, הרי קיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, ובאמת דצ"ע אם הך כללא נאמר גם על דיני אבלות ישנה, ומשמע מהרא"ש דלענין אבלות ישנה ליכא הך דינא, ולכן קיי"ל כרב ששת באיסורי.

יעויין לשון רש"י דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים, ויעויין מה שפירש מו"ז שליט"א וז"ל דכיבוס בגדים היא עבודה שנעשית להרחבת הדעת בשעת השקט ולב פנוי, והעוסק באבלו אינו מתפנה לעבודה זו, עכ"ל, וצ"ע דהרי לכבס לגוי מותר, וא"כ האיסור רק מצד הנאה שיש לו שבגדיו מכובסים, וא"כ כונת רש"י דנראית כמסיח דעתו היינו שבמה שנהנה מכיבוס בגדיו הוי הסחת הדעת מאבילות, ולא בעיסוק בעצם הכיבוס.

עוד שם בספר מו"ז (שליט"א) זללה"ה הקשה דהרי אנשי משמר ואנשי מעמד אסורים לכבס, מתפרש לכבס ולהניח, דהרי אין איסור ללבוש מכובס, ואיך מפרש רב

נחמן דכאן מתפרש לכבס וללבוש, ולכאון גם התם הרי עיקר האיסור הוא שלא יצא למשמרתן כשהן מנוולין, וא"כ עיקר האיסור הוא לכבס וללבוש מה שכיבס, אלא דמשום לא פלוג, גם נאסר לכבס להניח, וא"כ שפיר הוי דומיא דאנשי משמר.

ו. שם, אמר רב לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו מותר, ושמואל אמר אפילו לאחריו נמי אסור. לכאון נראה דלרב דרק לפניו אסור א"כ אם מוכרח להסתפר דעדיף לא בערב ט"ב ממש, דכל כמה דיותר קרוב לט"ב יש יותר איסור, משא"כ לשמואל דגם לאחריו אסור, א"כ כל הימים שוין באיסורן, ומיהו אי לרב הקרוב קרוב קודם באיסורו, א"כ גם שמואל מודה בזה, דהרי רק להחמיר בא דגם לאחריו אסור, אבל לפניו נשאר הדין כמו לרב.

ורש"י כתב לא שנו שאסור ללבושו, ולכאון אמאי לא פירש גם שאסור להניח, וצ"ל דנקט איסור לבישה דאסור לכו"ע, אבל אה"נ דלמאי דקיי"ל כרב ששת א"כ פלוגתניהו דרב ושמואל גם אלכבס ולהניח.

עוד ברש"י אבל לאחריו מותר חמישי ששי ושביעי, והגר"א מחק שביעי, דהרי בשבת ודאי דמותר ללבוש מכובס.

ז. שם, תנאי היא וכו'. יש לעיין היכי משמע מרשב"ג דאוסר גם אחרי ט"ב, וצ"ל דומיא דר' יהודה דאסר כל החדש ואף אחרי התענית, דומיא דהכי אוסר רשב"ג כל אותה שבת, ואפילו אחרי התענית.

והנה צ"ע א"כ מאן האי תנא דסובר דלפניו אסור לאחריו מותר, והרי ר"מ אוסר מר"ח, ולא מצאנו מי שאוסר רק שבת שחל בו, ואינו אוסר לאחריו, וצ"ע.

יש להסתפק אם לר' יהודה דכל החודש אסור, איכא גם איסור באותה שבת, או דכל האיסור רק מצד החודש כולו, ונפ"מ אם מוכרח לכבס אם יש ענין לאחר הכיבוס עד אחרי השבוע שחל בו, או דאין ענין כיון דהכל אסור רק מצד חודש, ונראה דכיון דמבואר בגמ' דיליף מקרא דחגה חדשה ושביתה, א"כ נראה דגם לר' יהודה איכא נמי איסורא דשביתה, וא"כ עדיף לאחר הכיבוס עד אחרי השבוע.

ל' א', אמר רבא הלכה כרשב"ג ואמר רבא הלכה כר"מ וכו', יש לעיין מאי קמ"ל רבא והרי קיי"ל הלכה כרב באיסורי, וכבר רב פסק דרק לפניו אסור ולאחריו מותר, ובדוחק יש לומר דסד"א דרב לא ידע ברייתא דאייתי שמואל, ואי הוה ידע הוה הדר בי' דהרי בברייתא מבואר דמאן דאסר שבוע שחל בו, ולא מר"ח, אית ל' דגם לאחריו אסור, וממילא מתנן דסברה שבוע שחל בו אסור, גם לאחריו אסור, וקמ"ל רבא דלא הדר בי' רב.

ח. יש להסתפק אם לרב נחמן דשרי לכבס ולהניח, אם גם בט"ב עצמו מותר לכבס ולהניח, או דרק בשבוע שחל בו, ואם נימא דגם בט"ב מותר א"כ הא דתנן מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה, מיתוקמא באין לו אלא חלוק אחד.

סימן נג

בסוגיא דגיהוץ שלנו כביבוס שלהם

והנה יש לעיין אם כלי פשתן אין בהם משום כיבוס, א"כ אמאי בטלו קצרי דבי רב, והרי יכולים לכבס כלי פשתן, ומיהו בלא"ה נמי תיקשי דכיון דכיבוס בבבל מותר, א"כ אמאי בטלי קצרי דבי רב, אלא דזה הי' אפשר ליישב דאיירי קצרי דבי רב בארץ ישראל, אבל אי כלי פשתן מותר גם בכיבוס, א"כ אמאי בטלי הרי יכולין לכבס כלי פשתן.

והנה ר' יוחנן אמר דאע"פ שאמרו כלי פשתן אין בהם משום גיהוץ אבל אסור ללובשן, ולכאוי' אמאי לא איירי לענין כלי צמר בבבל דאסור ללובשו מכובס, ולהרמב"ן ניחא דכיון דעיקר דין כלי פשתן היינו דאין בהם כיבוס, א"כ אם כלי פשתן מכובס אסור ללבוש, כל שכן דכלי צמר מכובס בחו"ל דאסור בלבישה.

ובריטב"א כתב אבל ללובשן אוסרין ואפי' מכובסים ובלבד שלהם, מבואר דכיבוס דחו"ל מותר בלבישה, והיינו דמהא דר' יוחנן איירי לענין כלי פשתן ולא איירי לענין כיבוס דחו"ל, מוכח דכיבוס דחו"ל מותר גם בלבישה, ורק כיבוס דא"י אסור בלבישה אפי' בכלי פשתן.

והראשונים הביאו שיטת ר' יצחק ב"ר ראובן, דהא דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, דוקא גיהוץ לפי דענין הגיהוץ שגורם לחדש הבגדים אינו בכלי פשתן, אבל כיבוס

א. כ"ט ב', וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן. פירש"י דכיבוס אסור רק לבני א"י, אבל כיבוס דבני בבל לא הוי כיבוס המועיל כל כך, ולכן רק גיהוץ אסור, ולכאוי' אם עיקר כונת התנא לומר דכיבוס שלנו מותר א"כ אמאי לא קתני בהדיא דכיבוס שלנו מותר, ונראה דעיקר כונת התנא לומר דלדידן אסור לגהץ בשבוע שחל בו, והואיל והכיבוס אינו כיבוס, וע"י הגיהוץ נגמר הכיבוס, א"כ ממילא הגיהוץ לדידן אסור, אבל לדידהו גיהוץ מותר והואיל והכיבוס הוא כיבוס מעליא, א"כ הגיהוץ אינו פעולה חשובה כדי לאוסרה בשבוע שחל בו, ולכן במשנה תנן דאסור לכבס ולא תנן דאסור לגהץ, דהמשנה בא"י קאי, וכשיש אסור כיבוס, ליכא בו כגם איסור גיהוץ, ורק בחו"ל דליכא כיבוס, בזה הוא דאסרו גיהוץ.

שם וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, ולכאוי' מתפרש דאף דחו"ל אסור גיהוץ, מ"מ בכלי פשתן אין אסור גיהוץ, אבל כיבוס דא"י אסור גם בכלי פשתן, שו"ר בר"ן דהביא דעת הראב"ד והרמב"ן דהא דאמרו דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, היינו לפי שאין מתלבנים כל כך, ומתפרש דאפי' גיהוץ אין בהם, וכל שכן דכיבוס אפי' דא"י אין בהם, אלא דהחידוש דגם גיהוץ אין בהם, והיינו דאפי' בא"י מותר לכבס ולגהץ כלי פשתן.

ודאי דאסור אף בכלי פשתן, ולכן רק בבבל דליכא כיבוס, בזה מותר כלי פשתן, אבל בא"י תיפו"ל דאסור מטעם כיבוס, והנה להך שיטה הא דאמרו דאסור ללבוש כלי פשתן מגוהצין, הנה אם בא"י הרי תיפו"ל דאסור מצד מכובסין, וע"כ דאיירי בבבל דמצד הכיבוס מותר ללבוש, ומצד הגיהוץ אסור, ולמדנו לפ"ז דבבבל מותר ללבוש מכובסים, דהא אסרינן כלי פשתן רק מצד הגיהוץ.

והר"מ כתב אסור לספר ולכב וללבוש כלי מגוהץ אפי' כלי פשתן עד שיעבור התענית, ואפי' לכבס ולהניח לאחר התענית אסור, הנה מדסתם דכיבוס אסור משמע דאפי' כיבוס שלנו אסור, ומשום דנהגו לאסור גם כיבוס, ומשמע מלשונו דלכבס ולהניח אפי' כלי פשתן אסור, וצ"ל דסובר דמה שאמרו בגמ' דכלי פשתן אין הם גיהוץ, דוקא גיהוץ, אבל כיבוס יש בהם, והא דכתב דאסור ללבוש כלי מגוהץ אפי' כלי פשתן, הנה גם כיבוס אסור, וא"כ אמאי נקט מגוהץ, וצ"ל דמשום כלי פשתן נקט לה.

ב. שו"ע סי' תקנ"א סעיף ג', שבוע שחל בו ט"ב אסורים לספר ולכבס אפי' אינו רוצה ללבושו עתה אלא להניחו לאחר ט"ב. זה פלוגתא דר"ג ורב ששת, ופסקו הראשונים כרב ששת דאפי' לכבס ולהניח אסור.

שם, ואפילו אין לו אלא חלוק אחד אסור, זה קאי אללבוש ולא אלהניח, ור"ל דאפי' אין לו אלא חלוק אחד והוא מלוכלך

אסור לכבסו כדי ללבושו, והנה דין זה אין מבואר בגמ' להדיא, והגר"א הוכיח כן מהגמ', דהרי מוקמינן הא דבחמישי מותרין כשאין לו אלא חלוק אחד, וא"כ מבואר דבשאר הימים אסור אף אם אין לו אלא חלוק אחד, אלא דלכאו' יש לדחות הוכחה זו, דהרי הא דמפרשינן כשאין לו אלא חלוק אחד, היינו לרב נחמן דמתיר לכבס להניח, אבל לרב ששת דקיי"ל כותי' דאוסר לכבס ולהניח, אין צריך לאוקמא בהכי, וא"כ כבר אין ראי' דחלוק אחד נמי אסור, אלא דמ"מ הואיל ולרב נחמן מתבאר דכן הדין דאפי' אין לו אלא חלוק אחד אסור, ממילא ה"ה לרב ששת, דמהיכי תיתי דיחלוק עליו בזה.

שם, וכן המכובסים מקודם, דין זה דאסור ללבוש המכובס מקודם, לא נתבאר להדיא בגמ', והרא"ש כתב בדבר נחמן דאסור לכבס וללבוש, דאין הכונה דוקא לכבס וללבוש, אלא אף ללבוש מכובס אסור, וממילא ה"ה לרב ששת, דהרי רב ששת להחמיר בא וכדאמר אפי' לכבס ולהניח אסור, משמע דבכל מה דאסור רב נחמן, גם לדידי' אסור, והגר"א גם הוכיח דין זה מהגמ' דהנה ר' יוחנן אמר אע"פ שאמרו כלי פשתן אין בהם משום גיהוץ אבל אסור ללבושן, וכתב הגר"א ומשמע אפי' בכה"ג, וכונתו אפי' בכה"ג שכבר נתכבסו קודם לכן, ומשמע דאי נפרש כשנתכבס עתה, אין ראי', ולכאו' הרי כל הצד להתיר מכובסין מקודם, היינו דהאיסור הוא רק גם לכבס וגם ללבוש, וא"כ בכלי פשתן דמותר לכבס להניח, ואפ"ה אסור

ללבוש, א"כ מוכרח דגם מכובסין מקודם אסור, דלענין כלי פשתן אין חילוק בין מכובסין מקודם, לנתכבסו עתה, וא"כ אמאי כתב הגר"א "ומשמע", והרי זה מוכרח דאף מכובסין מקודם אסור.

וגראה דתליא בפלוגתת הראשונים, דהנה נחלקו הראשונים אם הא דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, היינו גם כיבוס, והשתא להראשונים דדוקא גיהוץ, אבל כיבוס יש בהם, א"כ הרי יתכן דהא דאסור ללבושין היינו בנתכבסו באיסור בשבוע זה, ומיהו הא ליתא, דהרי להשיטות דכלי פשתן יש בו כיבוס, ע"כ הא דר' יוחנן דאסור ללבושו היינו בבבל דלא מיתסר משום כיבוס, וקמ"ל דאפ"ה מיתסר משום גיהוץ, וא"כ ע"כ דלא נתכבסו באיסור, וא"כ ממנ"פ מוכח ממימרא דר' יוחנן דאף מכובסין מקודם אסור, וצ"ע על הגר"א שכתב משמע, והרי זה מוכרח מעצם הדין, ולא רק משמע.

שם, בין ללבוש בין להציע בהם המיטה ואפ"ה מטפחות הידים והשלחן אסור. וכתב הגר"א [והוא מהרמב"ן] דכל זה מוכח מהא דבטלי קצרי דבי רב, מוכח דכל סוגי הבגדים אסור, והנה צ"ע לפי דעת הרמב"ן דכלי פשתן אין בהם משום כיבוס, א"כ אמאי בטלי קצרי דבי רב, וכן קשה דאי בבבל מותר כיבוס אמאי בטלי קצרי דבי רב, דהוי בבבל, דהרי רב ששת הוי בבבל, ולא בא"י.

שם, וכיבוס שלנו מותר אבל גיהוץ שלנו אסור. וכתב הגר"א ממה שאמרו וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן, ואין נ"מ מזה אלא

לכיבוס שלנו, והיינו דהא דאמרו גיהוץ שלנו ככיבוס שלהן, משמע דכיבוס שלנו מותר, ולכא' איכא עוד נפ"מ דגיהוץ דוקא שלנו אסור, אבל גיהוץ שלהם מותר, ומוכח דהראשונים הבינו בפשיטות דאף גיהוץ שלהם אסור, ולא אמרינן דכיון דהכיבוס אסור, א"כ תו אין משמעות לגיהוץ, אלא דגם גיהוץ אסור.

שם, וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ והרי הם ככיבוס שלנו ומותר. הלשון משמע כשיטת הרמב"ן דכלי פשתן גם אין בהם משום כיבוס והיינו דקאמר הרי הם ככיבוס שלנו, והיינו דאף בא"י דינו ככיבוס שלנו, ומתפרש דגם כיבוס וגיהוץ בא"י דינו ככיבוס שלנו, וכ"כ במ"ב סקכ"ד וז"ל אפי' בא"י, וה"ה דאין בהם משום כבוס שלהם, ויש להעיר דזה רק שי' הרמב"ן והראב"ד, אבל שיטת הר"י בר ראובן, דכלי פשתן רק אין בו משום גיהוץ, אבל כיבוס יש בכלי פשתן.

שם, והני מילי לגהצן ולהניחן עד אחר ט"ב אבל אסור ללבושן בשבוע זה. והיינו דאף כיבוס שלנו אסור בלבישה, ואע"ג דבגמ' אמרו רק דכלי פשתן אסור בלבישה, מ"מ כיון דהא דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, מתפרש דגם אין בהם משום כיבוס, והיינו דכיבוס בכלי פשתן בא"י, דינו ככיבוס דבבל, ממילא אם כלי פשתן אסור בלבישה, ה"ה דכיבוס דבבל אסור בלבישה, וזו כונת הגר"א.

שם, ונהגו לאסור אפי' כלי פשתן ואפ"ה בכיבוס שלנו בין ללבוש בין לכבס

וכן מה שכתב השו"ע ואסור מדינא אפי' בכלי פשתן ללובשן מיהא, כונתו דהואיל וכיבוס שלנו הרי כהיגהוץ, ממילא אסור ללובשו מדינא כדין כלי פשתן בגיהוץ דאסורין בלבישה מדינא, אבל אי לא הוי ככיבוס לא ה' אסור מדינא, כיון דמה שאסור כלי פשתן בלבישה, היינו בגיהוץ, אבל כיבוס דידן לא נאסר גם בלבישה, ומיושב מה שתמה הגר"א על השו"ע דלבישה אסור מדינא אף אם לא הוי כגיהוץ, כיון דזה רק להרמב"ן, אבל להר"י בר ראובן דסובר דכלי פשתן אין בו משום גיהוץ דוקא, א"כ לא שמענו אסור לבישה בכיבוס שלנו, ושפיר כ' השו"ע דאסור מדינא בכלי פשתן ללובשן מיהא.

ויעויין בבה"ל, ותוכן דבריו דהנה השו"ע כתב ב' טעמים לאסור כיבוס שלנו מדינא, חדא משום דכל הארצות כא"י, ועוד משום דכיבוס דידן שהוא לא רק במים דינו כגיהוץ, והשתא לטעמא קמא גם כלי פשתן אסור, כיון דרק גיהוץ מותר בכלי פשתן, אבל כיבוס אסור גם בכלי פשתן [לר"י בר ראובן], ולכן כתב השו"ע ואין להקל בדבר וקאי גם אכלי פשתן דלעיל מיני, אבל לטעם השני דכיבוס הוי כגיהוץ, א"כ הרי כלי פשתן מותר דהרי גיהוץ מותר בכלי פשתן, ולכן כתב השו"ע "ו" אפי' בכלי פשתן ללובשן מיהא, והיינו דלטעם השני האיסור בכלי צמר הוא אפי' להניח, ובכלי פשתן דוקא ללובשן.

[וצ"ע דסו"ס איסור לבישה בכלי פשתן הוא אף בלא הך טעמא, ולישנא דהשו"ע

ולהניח, ואין להקל בדבר כיון שנהגו, וכל שכן דאפשר דמדינא נמי אסור שהרי יש מי שכותב דכיבוס שלנו קרי לבני בבל וכו', ונמצא שכל כיבוס של זמן הזה הוי גיהוץ ואסור מדינא אפי' בכלי פשתן ללובשן מיהא. הנה יש מנהג שנזכר בטור בשם ראבי"ה דאע"ג דמדינא דגמ' כיבוס דידן מותר, אבל המנהג לאסור גם כיבוס דידן, ואין להקל בזה, כיון דיתכן גם דמדינא אסור, חדא משום דיתכן דהא דאמרו בגמ' דכיבוס דידן שרי היינו דוקא בבל ולא שאר חו"ל, וגם דיתכן דהא דשרי כיבוס דידן היינו דוקא במים, אבל עם אפר ובורית אסור, וממילא כיבוס דידן אסור.

והנה לשון השו"ע בין ללבוש בין לכבס ולהניח, צ"ע דהרי ללבוש מדינא אסור ולא רק ממנהגא, וכמבואר בגמ' דאע"ג דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, אבל ללובשן אסור, וכתב המ"ב בשם הגר"א דכונת השו"ע דנהגו לאסור היינו לכבס ולהניח, אבל ללבוש אסור מדינא, ואפשר ליישב דהנה להשיטות דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ דוקא גיהוץ, אבל כיבוס יש בהם, א"כ לא למדנו בגמ' דכיבוס שלנו אסור ללבוש, דבשלמא אם כלי פשתן אין בהם גם משום כיבוס, א"כ כשאסרו ללבוש כלי פשתן אסור ג"כ כיבוס שלנו, אבל אי כלי פשתן דוקא גיהוץ, א"כ הא דאמרו דאסור לבישה היינו דוקא בגיהוץ דכלי פשתן, אבל לא בכיבוס שלנו, ושפיר הוצרך השו"ע לכתוב דלפי המנהג גם כיבוס שלנו אסור ללבוש.

לכבוד שבת שרי מדכתב וכן, והרי באשה הלובשת לבנים גם לכבס מותר, והנה תלי תניא בדלא תניא, דהרי המקור להתיר לאשה לכבס הוא מהא דהתירו במשנה לכבוד שבת, וכתב מג"א דמד"מ משמע דנהגו לאסור לכבס לצורך שבת, וצ"ע דהרי מתני' היא בחמישי מותרין מפני כבוד השבת, וא"כ אמאי נהגו לאסור דבר המפורש במשנה להתיר.

וגראה דביאור הדבר הוא כך, דהרי המשנה הרי סוברת דרק בשבוע שחל בו יש איסור, וא"כ הא דמותר בחמישי לצורך שבת, היינו דהאיסור לכבס ולהניח הותר לצורך שבת, אבל לא למדנו במשנה היתר דלכבס וללבוש לצורך שבת, [ואע"ג דבגמ' מפרשינן לרב נחמן דאיירי שאין לו אלא בגד אחד, היינו לרב נחמן, אבל למאי דקיי"ל כרב ששת, אין הכרח לפרש כן, אלא המשנה כפשוטה דמותר לכבס ולהניח לצורך שבת], ולכן למאי דאנן קיי"ל להחמיר בתחלת ר"ח, א"כ לדידן הנידון לכבס לצורך שבת, היינו לצורך שבת שבתוך תשעת הימים, והיתר זה לא שמענו במשנה, דהרי המשנה איירי לענין שבת שאחרי ט"ב, [ולכן אף דלקושטא נראה דגם למאי דקיי"ל כרב ששת, ג"כ מותר לכבס לצורך שבת, ואף שאין לו אלא חלוק אחד, אבל היינו דוקא שהכיבוס לצורך שבת שאחרי ט"ב, אבל לא למדנו היתר כשהשבת היא קודם ט"ב], ולא לענין שבת שקודם ט"ב, ולכן בזה נהגו לאסור.

והנה אף לפי משמעות הד"מ דהמנהג להחמיר בכיבוס, היינו דוקא כיבוס

ואפי' בכלי פשתן ללבשן מיהא, משמע דרק מחמת הטעם השני הוא דאסור בלבישה, וע"כ צ"ל כמש"נ דהיינו לשיטת ריב"ר דלדידי' לא אסרו כיבוס דידן בלבישה].

ג. **שם** ברמ"א, ואנו נוהגין להחמיר בכל זה מתחלת ר"ח עד אחר התענית. הנה הרי ר"מ סובר דמדינא אסור מר"ח עד התענית, אלא דאנן קיי"ל לקולא דרק משבוע שחל בו, ורק עד התענית, ומצד המנהג נקטינן כר"מ להחמיר.

שם, אם לא לצורך מצוה וכו'. וכתב הגר"א דכמו דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת, הרי דלצורך מצוה מותר, ולכא' הרי מהתם לא למדנו אלא לכבס ולהניח לצורך מצוה, ומנ"ל דגם לכבס וללבוש לצורך מצוה, וצ"ל דבסברא אין לחלק בזה.

שם, מותרת לכבס וללבוש לבנים וכו'. לכא' הרי כשמכבסת יש ב' איסורים א' עצם הכיבוס שהוא אסור גם להניח ב' עצם לבישת מכובס, וא"כ לכא' עדיף שתקנה לבנים חדשים, ואז יהי' רק איסור לבישה, ולא איסור כיבוס, ומוכח מכאן דגם קניית בגד חדש אסור דלא גרע מכיבוס, דהרי כל האיסור בכיבוס הוא מפני השמחה שיש לו בגד מכובס, ואותו איסור יש גם בקניית בגד חדש, וכן מבואר בר"ן דאסור לקנות בגד חדש בשבוע שחל בו.

שם, וכן לכבוד שבת לובשים כלי פשתן וכו'. המג"א הוצרך להביא רא"י דגם לכבס

בחמישי או בששי, אבל ללבוש בשבת עצמה בגדים מכובסין זה פשיטא דשרי, [ואין זה עניין להא דאין הולכין עם בגדי שבת, דזה דוקא בגדים המיוחדים לשבת, אבל בגדים סתם שהם מכובסים פשוט דמותר ללבוש בשבת זו].

ונראה דכל שלובשין לצורך שבת שרי ואף בעוד היום גדול, וראי' ממתני' דתנן בחמישי מותרין ומוקמינן בגמ' שאין לו אלא חלוק אחד, והיינו דע"י הכיבוס יצטרך ללבוש בגד מכובס בחמישי ואפ"ה שרי, והנה משמע במשנה דמותר לכבס אפי' בתחלת חמישי, ואין צריך להמתין עד סוף היום, וא"כ גם כשלושב לצורך שבת אין צריך להמתין עד סמוך לשקיעה, אלא אף בתחלת יום ששי יכול להחליף בגדיו לצורך שבת.

שם, ואסור ליתן כלים לכובסת א"י וכו'. היינו דהאיסור לכבס ולהניח, אינו בעצם מעשה הכיבוס, אלא האיסור הוא שיהי' לו בגדים מכובסים, וא"כ אף ליתן לגוי לכבס ג"כ אסור, ולפ"ז איני מבין מה שכ' הרמ"א דליתן קודם ר"ח מותר אע"פ שמכבסת אחר ר"ח, דאם היא יודעת שהיא מכבסת אחר ר"ח אמאי שרי, והרי סו"ס יש לו שמחה בזה שיש לו בגדים מכובסים.

והגר"א כתב כמו בחוה"מ, ולכאו' לא דמי דהתם האיסור הוא עצם מעשה הכיבוס, ואף לכבס בגדי גוי אסור, אבל כאן שאין האיסור עצם מעשה הכיבוס, שהרי לכבס לגוי מותר [זולת משום מראית עין],

וכל האיסור הוא התוצאה שיהי' לו בגד מכובס, א"כ מה לי אם נתן לה קודם ר"ח, וצ"ל דהאיסור הוא התעסקות בזה, דהוי מסיח דעת מאבילות, וכשנתן לפני ר"ח, הרי לא נתעסק בזה, ואינו מסיח דעתו מאבילות, ולכן גם כתב המג"א בסקט"ו דאפי' אומר לה לכבס לאחר ט"ב ג"כ אסור, והמ"ב הוסיף משום מנהגא, והיינו דאין בזה איסור מעיקר הדין, [ומה שכתב המ"ב בשם א"ר להקל ליתן מר"ח ואילך לכבס אחר ט"ב, פשוט דגם בשבוע שחל בו מותר ואין הכונה דוקא מר"ח ואילך דאין איסור מעיקר הדין]. והנה פשוט דגם מותר ליתן לכובס ישראל כדי שיכבס אחר ט"ב, אלא שדיבר הכותב בהווה, דכובס ישראל אין בתשעת הימים, דהרי בטלי קצרי דבי רב, ולכן איירי בכובסת א"י.

כתב המ"ב סקל"ה דהא דמותר ליתן קודם ר"ח אע"פ שכובסת אחר ר"ח, ה"ה דמותר אע"פ שתכבס בשבוע שחל בו, והיינו דלא נימא דרק אחר ר"ח דהוא רק מנהג, אלא אף בשבוע שחל בו דהוא אסור מדינא ג"כ מותר, ולכאו' הו"ל למימר רבותא טפי דאפי' אם תכבס בט"ב עצמו ג"כ מותר.

ד. **סעיף ד'**, לאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד, והמג"א הביא פלוגתת מהרש"ל וב"ח אם אותן הנהגים איסור צריכים התרה, והיינו דנחלקו אם רשאים להחמיר על אף שנפסק בגמ' דהלכה כר"מ דאחר התענית מותר, וצ"ע מאי שנא דמר"ח רשאים להחמיר, ואילו אחר ט"ב אין רשאים להחמיר, ואפשר דהיא הנותנת דאחרי דאנו

נוהגים להחמיר מר"ח, א"כ אין מקום להחמיר גם אחרי התענית, דהוי הכסיל בחשך הולך, ולפ"ז אין מובן טענת הב"ח דכאן רשאי כל אדם להחמיר, ואמאי לא הוי הכסיל בחשך הולך, [ומשמע מכאן דמה שנהגו מר"ח אין זה משום ר"מ, אלא סתם מנהג, ולכן גם אם מחמירים לאחריו, אין זה תרי חומרי דסרתן אהדדי].

קיי"ל כרשב"ג דלאחריו אסור, והירו' מתפרש דאליבא דרשב"ג דבעלמא לאחריו אסור, כאן מותר, אבל לדידן דלאחריו מותר מאי קמ"ל כאן, ומיהו הרי דעת הנוב"י דלקושטא לרשב"ג אסור בכה"ג לאחריו, וא"כ ע"כ דהחידוש כאן לדידן דלא נימא דכיון דליכא איסור לפניו, נאסור לכה"פ לאחריו, וקמ"ל דאינו כן, אלא דמותר לפניו ולאחריו.

וכתב מג"א דלאותן המחמירים שבוע שאחריו, גם בט"ו באב אסור לאכול בשר, שהרי טעם החומרא משום רשב"ג, ולרשב"ג ודאי אסור בט"ו באב, [וביד אפרים הקשה דהרי ט"ו באב ביום ו' ע"כ דט"ב נדחה ליום ראשון, והרי בזה לא אסר רשב"ג שבוע שלאחריו, והביא דבנוב"י כתב דגם בזה אסר רשב"ג לאחריו].

שב, ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו חוץ מיום חמישי ויום ששי, לפי היש מי שאומר, ה"ה דלרשב"ג אסור גם שבוע שאחריו, אלא דהואיל ולא קיי"ל כרשב"ג, ממילא רק שבוע שלפניו אסור, ומה שכתב המחבר חוץ מיום חמישי, היינו דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת, וצ"ע אמאי שנה הדין כאן, והרי גם בשבוע שחל בו ט"ב דאסור מדינא לכבס נמי מותר בחמישי לכבוד שבת, ויעויין מג"א שחולק על הב"ח לענין חל ט"ב ביום ה' אם מותר לכבס ביום ד', וכן היוצא לדרך אם מותר לכבס.

ה. **סעיף ה'**, מותר בשתי השבתות בין שקדם התענית בין שאחריו, לכאן' הא דמותר לאחריו הוא פשיטא דהרי לא

סימן נד

בסוגיא דחמשה דברים אירעו את אבותינו

להשמיענו דיני ת"ב, וגם בת"ב לא דיני התענית נזכר במשנה, אלא דיני אבילות, ולכך התחיל בי"ז בתמוז כדי לרמוז על ענין בין המצרים, דמתחיל ענין האבילות מי"ז בתמוז, והנה דין זה דבין המצרים לא נזכר בגמ' כלל, ורק רש"י באיכה מביא מהמדרש

א. כ"ז א', חמשה דברים אירעו את אבותינו בי"ז בתמוז וכו'. הנה לא הובא ד"ז כאן כדי ללמד חיוב תענית, חדא דהרי לא נזכר במשנה דחייב להתענות, ועוד דא"כ אמאי לא נזכר במשנה גם י' בטבת וצו"ג, אלא נראה דעיקר כונת התנא

דבין המצרים היינו מי"ז בתמוז עד ת"ב, ולהאמור התנא רמז ד"ז במה שהביא הא דה' דברים אירעו לאבותינו בי"ז בתמוז.

ומוכרח דאין כונת התנא כלל לתענית י"ז בתמוז, דהרי בבית ראשון הובקעה העיר בט' תמוז, והתענית אחר חורבן בית ראשון הוא בט' תמוז, ונמצא דאין קביעות התענית שייכת כלל להני ה' דברים.

והנה, גם בבית ראשון הי' ענין י"ז בתמוז, דהרי איתא במדרש והובא בתו' בכורות ח' א' דמקל שקד אני רואה אלו כ"א יום שבין י"ז בתמוז לט"ב, וירמל' הי' בבית ראשון, והרי בבית ראשון הובקעה העיר בט' תמוז, ולא בי"ז, וגם התענית הי' בט' תמוז, וא"כ מוכח דאפ"ה הוקבע י"ז בתמוז משום אינך ד' דברים.

והנה צ"ב הא דתנן ה' דברים אירעו לאבותינו בי"ז בתמוז, מנינא למה לי, והי' אפשר לומר דרק משום ה' דברים קובעים את היום ליום צרה, אבל למה שהוכחנו דגם בבית ראשון, הגם דלא נבקע בי"ז בתמוז, אפ"ה הי' י"ז בתמוז, וא"כ חזינן דלא בעינן ה' דברים, והדרא קו' לדוכתה מנינא למה לי, ואולי אדרבה המנין בא לומר דאי"צ כל ה' דברים כדי לקבוע י"ז בתמוז, אלא כל טעם לחוד הוא מספיק לקבוע י"ז בתמוז.

ובשו"ע סי' תקנ"א סי"ח צריך ליזהר מי"ז בתמוז עד ט' באב שלא לילך יחידי וכו', ויש לעיין אם אחר חורבן בית ראשון

הי' נוהג ד"ז גם מט' בתמוז, ולפי מאי דמשמע פסחים קי"א א' אין זה שייך כלל לחורבן הבית, אלא הוא משום שד, דהרי מבואר שם דמא' תמוז עד ט"ז תמוז יש ליזהר בזה, אך מה שכתב המ"ב בשם האר"י דיתאבל ויבכה כמו חצי שעה, בזה יש לדון אם אחר חורבן בית ראשון הי' נוהג ד"ז מט' תמוז עד ט' אב, או דגם אז הי' נוהג מי"ז בתמוז עד ט"ב.

וכ' הרמ"א דנוהגין לאסור תספורת מי"ז בתמוז, ולכאו' היינו מדין אבליות, שהואיל ובי"ז תמוז הובקעה העיר, ממילא מתחיל האבילות מי"ז בתמוז, ואין זה שייך כלל לדין התענית, ולכן אף אם חל י"ז בתמוז בשבת ונדחה התענית ליום ראשון, דמ"מ מנהגי אבליות מתחילין כבר משבת, ונפ"מ להפוסקים דלא אומרים שהיינו בבין המצרים ואף בשבת אין אומרים, דאז ממילא בשבת זו ג"כ אין אומרים אע"ג דהתענית רק ביום א'.

ובשו"ע סעיף ט"ז דיש מתענים מי"ז בתמוז עד ט"ב, וגם בזה צ"ב אם אחרי חורבן בית ראשון היו מתענים מט' תמוז עד ט"ב.

ב. כ"ו ב', משנכנס אב ממעטין בשמחה. לגבי ת"ב תנן ממעטין במו"מ בבנין ובנטיעה, באירוסין ובנשואין, ומפרשינן בגמ' דהיינו בנין ונטיעה של שמחה, וכתבו תו' מגילה ה' ב' דגם ממעטין במו"מ, היינו של שמחה, אבל מו"מ שאינו של שמחה שרי, והא דממעטין במו"מ של

דמו"מ אסור להרבות, והנה פליגי על התו' במגילה שכתבו דממעטין היינו לגמרי, ונראה דאין כאן מחלוקת, דהתו' במגילה סברי דרק של שמחה אסור וממילא אסור לגמרי, והתו' ביבמות סברי דכל מו"מ אסור, והאיסור הוא רק ריבוי, אבל לא דאסור לגמרי.

שמחה, היינו דאין שמחים כלל, דאין לפרש דרק ממעטין, דא"כ הי' לו לפרש כמה ממעטין, וע"כ דממעטין היינו דלגמרי אסור מו"מ של שמחה, ויעויין תו' יבמות שכתבו ד"מ דמו"מ היינו של שמחה, ודחו פי' זה דהרי רק סעודה אסור, ולא מו"מ, ולכן פירשו

סימן נה

עוד בענין הנ"ל

ונראה דכונתו כר, דאי לרב נחמן יש איסור לבישת מכובס, א"כ לא למדנו כלל איסור לכבס, דהרי לכבס ולהניח מותר, ואילו לכבס וללבוש, עיקר האיסור הוא הלישה לא הכיבוס, וא"כ לא שייך בחמישי מותרין, דהא אינו לובש עד שבת, ואיסור כיבוס ממילא מותר.

ולו"ד ז"ל אף להראשונים דישי איסור לבישה, מ"מ יש גם איסור כיבוס לצורך לבישה, וא"כ ניחא הא דתנן בחמישי מותרין והיינו איסור כיבוס לצורך לבישה, אבל יש להוכיח מהרא"ש לא כן שהרי כתב לסייע מלישנא דמתני' כרב ששת מדתנן דאסור לכבס, ואילו לרב נחמן האיסור הוא לבישת מכבוסין, ולא לכבס, ומבואר שנוקט הרא"ש דלרב נחמן אין איסור בעצם הכיבוס אף אם מכבס ללבוש, [ויעויין רש"ש שתמה על גבו"א שלא ראה את הרא"ש שכתב להדיא

א. כ"ט ב', א"ר נחמן לא שנו וכו'. דעת הרא"ש דאף ללבוש מכובס אסור, דאין סברא לומר דרק לכבס וללבוש אסור, וכ"כ הריטב"א במשנה דאפי' ללבוש מכובס מקודם אסור, כדמוכח בגמ', ולא פירש לנו מה הרא"י מהגמ'.

שם, מתיב רב המנונא בחמישי מותרים מפני כבוד השבת וכו'. הנה מתני' איירי כשחל ט"ב ביום ו', ועלה קאמר דבחמישי מותרין, ומוכיח הגמ' דלהניח ג"כ אסור, והק' הגבו"א דלמא איירי כשט"ב בשבת, והתירו לכבס בחמישי דבזה הוי לצורך שבת, ותירץ דאי ט"ב בשבת, אין כאן דין שבוע שחל בו, ולא זכיתי להבין לשון הגבו"א שכתב וא"ת א"כ מאי פריך וכו', אמאי זה קשה רק לשיטתו, והרי לכאו' גם אם נימא דישי איסור לבישת מכבוסים ג"כ קשה דנוקמא כשחל בשבת.

דלבוש מוכבס אסור, ולכא' הרי גם רש"י
במו"ק י"ח ב' סובר כן, וכן הרי"ף גיאות סובר
להדיא כן].

שם, מתיב רב המנונא וכו'. הנה הא דתנן
ובחמישי מותרין נחלקו הראשונים אם
מותר גם לספר דעת הג"א דאסור לספר [וכ'
הגרע"א דכן משמע מרש"י ורע"ב שכתבו
מותרין לכבס ולא כתבו לספר, ש"מ דלספר
אסור] אבל הריטב"א כתב להדיא דגם לספר
מותר, וכן בתו' ל' א' מבואר להדיא דגם לספר
מותר, והשתא קשה אמאי לא משני הגמ'
דלרב נחמן איירי המשנה רק לענין תספורת,
ועכ"פ גם להראשונים דלספר אסור בחמישי,
מ"מ אמאי לא משני דלרב נחמן מותר
תספורת בחמישי, וצ"ל דאה"נ אלא דהגמ'
משני באמת דגם לכבס וללבוש שרי אם אין
לו אלא חלוק אחד, דזה הוי דומיא דתספורת,
דהואיל וזהו מכבוד שבת להסתפר בחמישי,
לכן מותר, ואף שנמצא שבחמישי וששי הוא
סופר, וה"ה לענין כיבוס.

שם, מתיב רב המנונא וכו'. הנה הא דתנן
ובחמישי מותרין נחלקו הראשונים אם
מותר גם לספר דעת הג"א דאסור לספר [וכ'
הגרע"א דכן משמע מרש"י ורע"ב שכתבו
מותרין לכבס ולא כתבו לספר, ש"מ דלספר
אסור] אבל הריטב"א כתב להדיא דגם לספר
מותר, וכן בתו' ל' א' מבואר להדיא דגם לספר
מותר, והשתא קשה אמאי לא משני הגמ'
דלרב נחמן איירי המשנה רק לענין תספורת,
ועכ"פ גם להראשונים דלספר אסור בחמישי,
מ"מ אמאי לא משני דלרב נחמן מותר
תספורת בחמישי, וצ"ל דאה"נ אלא דהגמ'
משני באמת דגם לכבס וללבוש שרי אם אין
לו אלא חלוק אחד, דזה הוי דומיא דתספורת,
דהואיל וזהו מכבוד שבת להסתפר בחמישי,
לכן מותר, ואף שנמצא שבחמישי וששי הוא
סופר, וה"ה לענין כיבוס.

שם, מתיב רב המנונא וכו'. הק' הגבו"א
דלמא מתני' כרשב"ג דכל השבוע
אסור, ותירץ דאף לרשב"ג דכל השבוע
אסור, אבל שבת מותרת, ולכן שוב הוי
כמכבס להניח, וכתב וז"ל והשתא דאיתת
להכי קו' קמייתא נמי לא קשה מידי ואי"צ
להא דירושלמי שכתבתי, ואין מובן כונתו
בזה, וצ"ע.

ב. בדין חל ט"ב בשבת ונדחה ליום ראשון
מבואר בירושלמי דב' השבתות
מותרין, ולכא' הוי תרתי דסתרי דאם שבוע
שלפניו מותר הרי דאזלינן בתר התענית
בפועל, וא"כ אמאי לאחריי מותר, [ואין לומר
דהירו' סובר דלאחריי מותר, דא"כ פשיטא
דשבת השני' מותרת, וע"כ דבעלמא סובר

שם, מתיב רב המנונא וכו'. הק' הגבו"א
דלמא מתני' כרשב"ג דכל השבוע
אסור, ותירץ דאף לרשב"ג דכל השבוע
אסור, אבל שבת מותרת, ולכן שוב הוי
כמכבס להניח, וכתב וז"ל והשתא דאיתת
להכי קו' קמייתא נמי לא קשה מידי ואי"צ
להא דירושלמי שכתבתי, ואין מובן כונתו
בזה, וצ"ע.

ב. בדין חל ט"ב בשבת ונדחה ליום ראשון
מבואר בירושלמי דב' השבתות
מותרין, ולכא' הוי תרתי דסתרי דאם שבוע
שלפניו מותר הרי דאזלינן בתר התענית
בפועל, וא"כ אמאי לאחריי מותר, [ואין לומר
דהירו' סובר דלאחריי מותר, דא"כ פשיטא
דשבת השני' מותרת, וע"כ דבעלמא סובר

שם, מתיב רב המנונא וכו'. הק' הגבו"א
דלמא מתני' כרשב"ג דכל השבוע
אסור, ותירץ דאף לרשב"ג דכל השבוע
אסור, אבל שבת מותרת, ולכן שוב הוי
כמכבס להניח, וכתב וז"ל והשתא דאיתת
להכי קו' קמייתא נמי לא קשה מידי ואי"צ
להא דירושלמי שכתבתי, ואין מובן כונתו
בזה, וצ"ע.

לא היו יוצאין הוי נקטינן לקולא דט"ב ספיקו מותר, וא"כ אין לומר דיוצאין בשביל להתיר ימים שלאחריו, וע"כ דיוצאין בשביל לאסור ימים שלפניו.

עוד תי' במנח"ב דיתכן דבאמת בחל בשבת שלפניו מותר, והא דיוצאין על אב היינו שידעו שר"ח בים ו', ולא יחששו דלמא תרי חסירי הוי, והוי ר"ח ביום ה', עוד תירץ דיתכן דהא דאמרו על אב מפני התענית היינו ברוב שנים, אבל כשחל ביום ו' באמת לא יצאו השלוחין כיון דאין נפ"מ אם יחול ט"ב בשבת או ביום ראשון.

והנה למדנו מדברי המנח"ב דאם לא הגיעו השלוחין, ואין יודעין אם ט"ב בשבת או בראשון, אז נהי דעבדינן בראשון ממנ"פ, אבל ימים שלאחריו מותרים מספק דדלמא באמת הי' ט"ב בשבת ונדחה ליום ראשון [ויל"ד בזה מד' הריטב"א דלעולם כשלא הגיעו שלוחים עבדינן בי' באב].

ויעויין עוד במנח"ב שדחה הוכחת הגבול"א מהא דלא מוקמינן למתני' בט"ב שחל בשבת, וכתב דא"כ אכתי מותר גם ברביעי דכמו דמותר לכבס כדי להניח, ה"ה דמותר לכבס לצורך שבת, כיון דבשבת מותר ללבוש, ולכא' הרי הגבול"א בעצמו רמז דכל קושייתו בזה הוא רק לשיטתו דגם לרב נחמן איכא איסור בעצם הכיבוס אבל אי ליכא איסור בעצם הכיבוס ורק איסור לבישה הוא דאיכא באמת אין ראי', והרי זו בעצם כונת המנח"ב לדחות הוכחת הגבול"א, ודו"ק.

הירו' דלאחריו אסור, ורק כאן ב' השבתות מותרין], וצ"ל דאזלינן לקולא לב' הצדדין, דביחס לשבוע שלפניו אמרינן דאזלינן בתר התענית בפועל, ולענין שבוע שאחריו אזלינן בתר התענית הנדחה, ולא בתר התענית בפועל, ובריר' מבואר דמאן דסובר לאחריו מותר ע"כ דסובר דבחל בשבת שבוע שלפניו אסור, דמקשינן אמאן דאמר לאחריו מותר איך משכח"ל דינא דמתני' שבוע שחל בו ט"ב אסור מלספר ומלכבס דמשמע דכל השבוע אסור, ומשני דאיירי כשחל ט"ב בשבת, ונמצא דלהירו' למאי דקיי"ל לאחריו מותר, אם חל ט"ב בשבת שבוע שלפניו אסור, אבל להבבלי אין מבואר דין זה, דיתכן דגם אם לאחריו מותר אכתי מתפרש מתני' דשבוע שחל בו אסור מלספר ומלכבס היינו עד ט"ב.

ובס' מנח"ב הוכיח דשבוע שלפניו אסור מהא דהשלוחין יוצאין על אב מפני התענית, ולכא' אמאי לא תנן דאם חל ר"ח ביום ו' אין יוצאין כיון דממנ"פ התענית הוא ביום א', ואין שום נפ"מ לידע אם הוא נדחה ליום א', או דהוא באמת ביום א', וע"כ דאם חל ט"ב שבת שבוע שלפניו אסור ואז שפיר איכא נפ"מ לידע אם חל בשבת ונדחה, או דחל ביום א'.

ולכא' יש לדחות הראי', כיון דלעולם אימא לך דאם חל בשבת שבוע שלפניו מותר, ונפ"מ דאם חל ביום א' אז שבוע שלאחריו אסור, אלא דבמנח"ב דחה אפשרות זו דהרי נמצא דיוצאין להקל והרי גם אם

עוד הוכיח המנח"ב מברייטא דחל להיות באחד בשבת וכו', ואמאי לא תניא ג"כ חל להיות בשבת, וע"כ דחד דינא הוא עם חל להיות באחד בשבת, ומוכח דבחל להיות בשבת ליכא דין שבוע שלפניו, וזו ראי' ברורה.

ולכאוי' מברייטא דט"ב שחל בשבת מוכח לא כן, דהרי רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת, ובפשוטו קאי גם ארישא דברייטא דחל להיות ט"ב בשבת, וא"כ מבואר דאף בכה"ג כל השבת אסור, וא"כ מבואר דאיכא דין שבוע שחל בו אף אם חל ט"ב בשבת.

ואפשר לומר בזה דבר חדש, דלמ"ד לאחריו נמי אסור, אז גם אם חל ט"ב בשבת אסור כל השבוע שלפניו, [היפך המבואר בירושלמי דרק אי לאחריו מותר אז מוכרח דבחל בשבת כל השבוע אסור], אבל אם רק לפניו אסור, אז כל השבוע מותר, וטעמא משום דבחל ט"ב בשבת אין בזה כח לאסור

מדין לפניו, כיון דבמציאות התענית נדחה, אבל אי כל השבוע אסור גם אחרי התענית, א"כ אין זה דין בתענית, אלא דין בשבוע שחל בו, וממילא גם אם חל ת"ב בשבת כל השבוע שלפניו אסור, והשתא ניחא הא דדייק המנח"ב מברייטא דחל להיות באחד בשבת, דאם חל בשבת אין דין שבת שחל בו, משום דהך ברייתא ס"ל דלאחריו מותר, ולכן אין בזה דין שבוע שחל בו, אבל ברייתא דת"ב שחל להיות בשבת, דדייקו דס"ל דיש דין שבוע שחל בו אם חל בשבת, היינו משום דהך ברייתא ס"ל דלאחריו אסור, ולכן גם אם חל בשבת, אסור כל שבוע שלפניו דלא גרע מאחריו.

[ולפ"ז יש לפרש ע"ד חידוד הא דאמרינן תנאי היא, ולכאוי' איך מבואר בברייטא דלרשב"ג אסור גם אחרי התענית, ולהג"ל ניחא, דכיון דמבואר בברייטא דאף אם חל בשבת נאסר כל שבוע שלפניו, ע"כ משום דגם לאחריו אסור].

סימן נו

עוד בענין גיהוץ דכלי פשתן לענין ט"ב ולענין אבל

מתלבנין כל כך, ממילא אין שמחתו שלימה כל כך.

[ולכאוי' אין זה מתאים עם מה שכתב רש"י דנראה כמסיח דעתו מהאבילות, דלפ"ז מה לי דהתוצאה היא שאין מתלבנין

א. כ"ט ב', וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ. הר"ן הביא דדעת הרמב"ן והראב"ד דה"ה כיבוס לית בהו, והטעם מפני שאין מתלבנין כל כך, והיינו דאיסור כיבוס הוא השמחה שיש לו במה שבגדיו מכובסים, ובכלי פשתן דאין

להר"י בר ראובן הענין דוקא כלי פשתן ומשום דלא שייך בהו מושג גיהוץ.

והנה אמרי בגמ' דאסור ללבוש כלי פשתן מגוהצין, דאע"ג דמותר לגהץ, אבל אסור ללבוש, ובדין כיבוס שלנו כתב הרמב"ן דאסור, והב"י הביא בשם הכל בו דמותר, ונראה דהרמב"ן לשיטתו דכלי פשתן גם אין בהם כיבוס, ולכן כמו דאסור גיהוץ בלבישה, ה"ה דאסור כיבוס דידן בלבישה, אבל להר"י בר ראובן דכלי פשתן יש בו משום כיבוס, ורק גיהוץ אין בהם, א"כ יתכן דדוקא גיהוץ דכלי פשתן אסור בלבישה, ולא כיבוס שלנו, ונראה דזהו דעת הכל בו דכיבוס שלנו מותר גם בלבישה.

ובאמת דזה מוכרח מיני' ובי' דהרי להר"י בר ראובן דדוקא גיהוץ מותר בכלי פשתן, א"כ כשאמרו אסור ללבושן, צ"ב דהרי כל מגוהץ הוא גם מכובס, וא"כ תיפו"ל דאסור ללבושן מצד מכובס, וע"כ דאיירי הכא בכיבוס שלנו דמותר, ובזה מצד כיבוס אין לאסור, וקמ"ל דמצד גיהוץ שפיר נאסר, וא"כ הרי להדיא למדנו לשיטת הר"י בר ראובן דכיבוס שלנו מותר גם בלבישה, ורק גיהוץ בכלי פשתן אסור בלבישה, וזו דעת הכל בו, וגם מובן הסברא דכיבוס שלנו הואיל ואינו מועיל כל כך, גם בלבישה מותר, אבל גיהוץ דכלי פשתן דהא דמותר היינו שאין גיהוץ מחדשו כל כך, בזה אסרו ללבוש.

ובשו"ע דנהגו לאסור אפי' פשתן ואפי' בכיבוס שלנו בין ללבוש בין להניח,

כל כך, סו"ס כיון שזהו הכיבוס שלהן, א"כ הרי הוא מסיח דעתו מהאבילות, עוד יש להעיר בלשון הר"ן ולפיכך אין בהם לא משום גיהוץ של בבל, ולא משום כבוס של ארץ ישראל, דנראה פשוט דגם גיהוץ דא"י לית בהו, ולא אמרינן דהואיל וסליק תרי דרגי אית בהו, עוד יש להעיר דרב ששת הוכיח דלכבס ולהניח אסור מהא דבטלי קצרי דבי רב, ואם איתא דכלי פשתן מותר אפי' כיבוס דא"י, א"כ אמאי בטלי קצרי דבי רב, והרי יכולים לכבס כלי פשתן, והרי הראשונים הוכיחו מהא דבטלי קצרי דבי רב, דגם מטפחות אסור לכבס, וא"כ אמאי לא כיבסו כלי פשתן, ואפשר דקצרי היינו בצמר דוקא, וכן משמע לשון רש"י].

אבל הר"י בר ראובן סובר דהא דאמרו כלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, היינו דוקא גיהוץ, אבל כיבוס יש בכלי פשתן, דדוקא גיהוץ דענינו להחזיר ולחדש הבגד לקדמותו, זה אין בכלי פשתן אבל כיבוס שפיר יש בכלי פשתן ולפ"ז בא"י אסור לכבס כלי פשתן, כיון דכיבוס שייך בכלי פשתן ורק גיהוץ ליכא בכלי פשתן.

והטור כתב לפי שאין חוששין לגוהצן לפי שהן קרובין לבשר ומתמלאין זיעה תמיד למדנו מדבריו דהא דאין גיהוץ בכלי פשתן, היינו משום דהם קרובים לבשר ומלאים זיעה תמיד, ונמצא דפלוגתת הרמב"ן והר"י בר ראובן הוא דלהרמב"ן כלי פשתן לאו דוקא, אלא עיקר הענין הוא בגדים המלאים זיעה, ולכן גם כיבוס לית בהו, אבל

אסור, ממילא אסור מדינא בלבישה, וה"ה להניח, ומה שכתב ללובשן מיהא, קאי דוקא אכלי פשתן, דכלי פשתן מותר לגהץ להניח, אלא דזה צ"ע דממנ"פ אי לשיטת הר"י בר ראובן דכיבוס דידן מותר בלבישה, הרי לשיטתו הא דכלי פשתן מותר בגיהוץ, היינו דוקא גיהוץ, אבל כיבוס מעליא אסור גם בכלי פשתן, וא"כ אם כיבוס דידן הוי כיבוס מעליא אסור גם להניח, ואמאי כ' השו"ע ללובשן מיהא, ואם כשיטת הרמב"ן דכיבוס דידן אסור בלבישה, א"כ בין כך אסור ללובשן, וצ"ע.

והגר"א תמה דהרי ללבוש אסור מדינא, אכן נראה דזה רק להרמב"ן, אבל לר"י בר ראובן, כיבוס ללבוש מותר מדינא, ושפיר כתב השו"ע דנהגו לאסור אף כיבוס דידן ללבוש.

וכתב השו"ע דיתכן דגם מדינא אסור כיון דכל הארצות חוץ מבבל דינם כא"י, ועוד דכיבוס עם נתר הוי כיבוס, ולכן אסור בכלי פשתן ללובשן מיהא, גם כאן מתפרש דאף לשיטת הר"י בר ראובן דאיסור לבישה הוא רק בגיהוץ דכלי פשתן, ולא בכיבוס שלנו, אבל כיון דלהני שיטות גם כיבוס שלנו

סימן נז

בדין סעודה המפסקת ובדין ערב ט"ב

ובזה ניחא הא דתן במתני' ערב ט"ב לא יאכל אדם וכו' והרי כיון דלקושטא הוא רק בסעודה המפסקת, א"כ אמאי תנן ערב ט"ב, ולהנ"ל ניחא דגדר הדין הוא דערב ט"ב נאסר בזה, אלא דגדר ערב ט"ב הוא מזמן סעודה המפסקת.

ויש להסתפק אם אכל סעודה המפסקת ובטעות אכל בשר, או אכל ב' תבשילין, אם יהני מה שיחליט לאכול עוד סעודה, ואז יתברר דזה לא הי' סעודה המפסקת, ולפי הנתבאר לעיל נראה דלא מהני, כיון דאין זה דין בסעודה המפסקת דאסור לאכול, אלא הוא דין בערב ט"ב, סעודה המפסקת הוי

א. ל' א', א"ר יהודה לא שנו אלא משש שעות ולמעלה וכו'. מתבאר דדינא דמתני' דאסור לאכול בשר ויין, וכן דאסור לאכול ב' תבשילין, הוא רק בסעודה שאוכל משש שעות ולמעלה, וכן דוקא בסעודה המפסקת, וצ"ב מאיזה דין זה דאסור בבשר ויין בסעודה המפסקת, ובפשוטו גדר הדבר דכמו שיש דין משנכנס אב ממעטים בשמחה, וכן דשבוע שחל בו ט"ב אסור לספר ולכבס, ה"ה דיש דין דערב ט"ב אסור בבשר ויין וב' תבשילין, אלא דערב ט"ב לענין זה לא נקבע מתחלת היום, אלא מערב ט"ב ממש, והיינו מזמן אכילת סעודה המפסקת, דזה כבר נחשב אצלו ערב ט"ב,

אסור בבשר ויין, ומיהו בזה נראה דמותר, דהרי לא שייך בזה סעודה המפסקת, שהרי כיון שהוא אוכל בט"ב, אין זה מפסקת.

שם בגמ', תניא כלישנא בתרא וכו'. יש לעיין אם הני ברייתות פליגי אהדדי, או דגם הני ברייתות תרוייהו לקולא, ומלישנא דגמ' תניא כלישנא קמא וכו' ה' משמע דהני ברייתות פליגי אהדדי.

שם, רשב"ג אומר ישנה, א"ר יהודה כיצד משנה וכו'. לכאן רשב"ג פליג על איסור דב' תבשילין, שהרי אמר דאם ה' רגיל לאכול ב' תבשילין יאכל אחד, משמע דאם ה' רגיל לאכול ד' תבשילין, יכול לאכול ב' תבשילין, וכן מוכח דחולק על יין, דהרי ה' רגיל לשתות עשרה כוסות, משמע דיין שרי, וגם מחמיר דרגיל בעשרה בנ"א סועד בחמשה, וא"כ רשב"ג חדא לקולא וחדא לחומרא, והנה בדרשב"ג ודאי דאין לפרש דהוא מצד תענית, אלא מצד אבילות הוא, וע"כ דערב ט"ב יש בו דין אבילות מצד עצמו, וא"כ ה"ה דלת"ק מדין אבילות הוא, ולא מדין תענית, והאמת דאין זה ממש מדין אבילות, אלא מדין ממעטין בשמחה, דכמו דשבוע שחל בו נוהג דין ממעטין בשמחה לענין תספורת וכיבוס, ה"ה דבערב ט"ב נוהג דין ממעטין בשמחה, לענין ב' תבשילין, ובשר ויין.

והנה יש לעיין כיון דרשב"ג מיקל דמותר בבשר ויין, ורק צריך לשנות, א"כ אמאי לענין חברים הוא מחמיר דאם רגיל בעשרה,

סימן בעלמא דעתה הוא ערב ט"ב, וא"כ לא יהני מה דיחליט לאכול עוד סעודה, דסו"ס נשאר הסימן דכבר ערב ט"ב, ומיהו אי"ז מוכרח דיתכן דערב ט"ב נקבע בפועל לפי הסעודה האחרונה.

ויש עוד אפשרות לפרש דאין האיסור מצד ערב ט"ב, אלא האיסור מצד ט"ב, ובהקדם דהנה שיטת הר"מ דמנחה ערב תענית אומרים ענגו, וחזינן דהתענית מתחיל מערב התענית, וא"כ גם כאן הט"ב מתחיל כבר מערב ט"ב לענין ב' תבשילין ולענין בשר ויין, והיינו דחיוב התענית מתחיל כבר מסעודה המפסקת לענין ב' תבשילין ובשר ויין.

ולכאן יש לומר נפ"מ בחולה שחייב לאכול בט"ב, אם יש לו איסור דבשר ויין, או איסור דב' תבשילין, דאם הוא איסור מצד ערב ט"ב, א"כ י"ל דכמו דערב ט"ב נאסר בבשר ויין, כל שכן דט"ב עצמו נאסר בבשר ויין, אבל אם האיסור הוא מחמת ט"ב, א"כ מתפרש דתענית דט"ב נמשך לערב ט"ב לגבי בשר ויין, וא"כ מי שאינו מתענה אין לו איסור כלל דבשר ויין, בל"א, יש כאן ב' צדדים אם איסור דבשר ויין הוא מצד אבילות, וממילא גם בט"ב יש איסור בשר ויין מצד אבילות, ואף למי שאינו מתענה, או דילמא דהאיסור מצד תענית, ומי שאינו מתענה לא שייך גבי איסור זה.

ואם נימא דהאוכל בט"ב אסור בבשר ויין, יש לדון אם בסעודה המפסקת ג"כ

יאכל בחמשה, ואילו לת"ק לא מצאנו דמחמיר בזה.

שם, תניא אידך עט"ב וכו', וחכ"א ישנה וממעט וכו'. הנה בהך ברייתא לא תניא דרגיל לסעוד בעשרה סועד בחמשה, וצ"ע אמאי, והנה בראשונים מבואר דהי' בגירסתם רב יהודה אמר רב, ולפ"ז קשה טובא אמאי בברייתא קמייתא מפרש גם לגבי עשרה בני אדם, וכאן אינו מפרש כן.

שו"ר דהב"י כתב דנחלקו בזה ראב"ה והרמב"ם, דדעת ראב"ה דת"ק מודה לרשב"ג דצריך לשנות, דהרי כיון דמחמיר טפי מרשב"ג לענין בשר ויין וב' תבשילין, ה"ה דמחמיר כרשב"ג דצריך לשנות, אבל דעת הרמב"ם דלת"ק אין צריך לשנות, וכתב הב"י דגם דעת תו' כראב"ה שהרי כתבו דצריך לשנות שאם הי' רגיל לשתות י' כוסות ישתה ה', ולר"ד הב"י נראה דהתו' לאו דינא קאמרי, תדע דמסתברא דדוקא בבשר ויין צריך לשנות, אבל בלחם ומים אין דין לשנות, וא"כ גם בשאר משקין יתכן דאין חיוב מדינא לשנות, ואף לרשב"ג, וכל דין שינוי שכתבו תו' הוא רק ממנהגא דר"י בר אילעאי, ולא מדינא דרשב"ג.

יש להוכיח דדעת רמב"ן כהרמב"ם דאין צריך לשנות, דהנה הרמב"ן טרח לפרש דאף אם גרסינן רב יהודה אמר רב, ולא רבי יהודה, אפ"ה אין מזה ראי' דקיי"ל כרשב"ג, דאע"ג דרב יהודה בשם רב ע"כ דסובר כרשב"ג, מ"מ קיי"ל כת"ק, ואם נימא דת"ק

נמי מודה לרשב"ג א"כ דלמא הא דמפרשי רב יהודה מילת' דרשב"ג היינו כדי לפרש דין מיעוט בחברים וכיו"ב, ומוכח דבזה לא קיי"ל כרשב"ג, ולכן ע"כ דסברי כרשב"ג לענין ב' תבשילין, ושפיר הוצרך רמב"ן לבאר דאפ"ה אנן קיי"ל כת"ק דמתני'.

שם, רשב"ג אומר אם הי' רגיל לאכול צנון או מליח אחר סעודתו הרשות בידו. לא נתפרש מה חידוש בזה דמהיכי תיתי שלא יאכל צנון אחר סעודתו, וגם צ"ע אם זה תליא ברשב"ג לשיטתו דמתיר בשר ויין וב' תבשילין, או דאף מי שאוסר ב' תבשילין ג"כ מתיר צנון ומליח, והנה רש"י פירש דמליח היינו דג, א"נ בשר אחר ששהה ג"י במלחו, דאז אין אסור משום בשר, וצ"ע דהרי רשב"ג קאמר לה, ורשב"ג מתיר בשר ויין, וצ"ע.

ב. **שם**, תנא אבל אוכל הוא בשר מליח ושותה יין מגתו וכו'. רש"י פירש דאחר ב' ימים ולילה אחד, כבר נתבטל טעמו, והטור הביא ראב"ה דבשלמים כתיב שמחה, ואחרי ב' ימים ולילה כבר אין בו משום שמחה, וכן לענין בן סורר ומורה אמרינן דאם אכל בשר מליח אין נעשה בן סורר ומורה, וממילא כ' ראב"ה דכמו דלענין בן סורר ומורה אמרינן דבשר עוף אינו נעשה בן סורר ומורה דלית ב' שמחה, ה"ה דבסעודה המפסקת מותר לאכול בשר עוף.

וכתב הב"י בשם המרדכי דהיינו מדינא, אבל מה דנוהגין לאסור בשר ויין מר"ה,

נובעים מחמת דיש כאן קבלה מוקדמת לט"ב, וגם לא כמו שפרשנו שהוא מדין תענית, דכבר חל תענית כלפי בשר ויין, אלא הוא מדין אבילות, דכבר חל כעת מקצת אבילות דט"ב.

[ובעיקר הענין דאין זה מצד עט"ב, אלא מצד ט"ב, יש לזה משמעות בגמ' דאמרינן כל האוכל בשר ושותה יין בט"ב עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם, ופירש"י דהכונה בסעודה המפסקת, וקרי ל' ט"ב, משמע דעיקר האיסור הוא משום אבילות דט"ב].

ודוקא רחיצה אסור דיש לו הנאה לאחר זמן, אבל נעילת הסנדל שהוא הנאה לשעתו מותר, ויש לעיין דא"כ אמאי אכילה ושת' מותר לאחר סעודה המפסקת, והרי זה הנאה דלאחר זמן, וצ"ל דאכילה ושת' איסורם מצד תענית, ולא מצד אבילות, ומה דנאסר בסעודה המפסקת היינו רק מצד אבילות, וכלשון הרמב"ן דכיון שקיבל עליו מקצת אבילות, והיינו דאיסור בשר ויין הוא מצד אבילות, ולא מצד תענית, ולכן רק נעילת הסנדל דיש לאוסרו גם מצד אבילות בזה דן הרמב"ן אמאי מותר, ומפרש משום שהוא לשעתו, אבל אכילה ושת' דמצד תענית פשיטא דמותר, ובזה מיושב קו' הרא"ש איך יתכן דאכילה ושת' מותר ורחיצה אסור, דאכילה ושת' דמצד תענית עדיין לא קיבלת עליו תענית, אבל אבילות דט"ב כבר קיבל עליו.

בזה גם בשר מליח ויין מגתו אסור, ובשו"ע כתב דגים, ויעויין מג"א שהביא שיש גורסין גדיים, והמג"א נוקט דהגירסא דגים, דגם בדגים יש שמחה, ולכן מצד המנהג יש לאסור גם דגים למי שחביבים עליו ביותר, ולכאן לפי המג"א גם מר"ח אב יש להחמיר בבשר דגים, דהרי מקור הדין הוא מהמרדכי דלדין דמחמירין מר"ח, הרי גם בשר מליח בכלל החומרא, וא"כ גם דגים בכלל החומרא דמר"ח, וצ"ע.

ולכאן נראה נפ"מ אם הא דאוכל בשר מליח הוא משום דנתבטל טעמו, או משום שמחה, דאי משום שמחה, א"כ רק אין לזה דין בשר, אבל דין תבשיל יש לזה, ואסור מצד ב' תבשילין, אבל אם משום דנתבטל טעמו, א"כיתכן דגם אין לזה דין תבשיל, ומותר גם מצד דין ב' תבשילין.

ג. ל' א', תניא אידך כל שהוא משום ט"ב אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין ואסור לרחוץ וכו'. מתבאר דנחלקו ת"ק ור' יוסי אם משעת סעודה המפסקת מותר לרחוץ, [והגירסא שלפנינו בגמ' כל שאינו משום ט"ב וכו' ואסור לרחוץ, הוא ט"ס, וצ"ל ומותר לרחוץ, וכ"ה ברמב"ן], וטעמא דאסר ת"ק לרחוץ, כ' רמב"ן דהואיל וקיבל עליו מקצת אבילות אסור לרחוץ, ולמדנו מדבריו דאיסור בשר ויין בערב ט"ב אינו מצד ערב ט"ב, אלא הוא מצד ט"ב, והיינו דבערב ט"ב כבר נוהג בו מקצת מדיני ט"ב, ולא כמו שצדדנו לעיל דכמו שיש דינים בשבת שחל בו, כן יש דינים בעט"ב, אלא דדינים אלו

ודאי דמותר ברחיצה, משא"כ להרמב"ן כבר מתחילת הסעודה נאסר ברחיצה, וטעמא משום דלהרמב"ן איסור רחיצה מצד אבילות, והאבילות מתחילה בתחלת הסעודה, שכבר נאסר בבשר ויין, משא"כ להראב"ד איסור רחיצה הוא מצד תענית, והתענית הוא רק אחרי הסעודה.

ולהראב"ד פלוגתא דת"ק ור' יוסי הוא דבזה כו"ע מודו דאחר שגמר סעודתו נאסר באכילה, ונחלקו אם נאסר גם ברחיצה, וכל שאינו משום ט"ב פ"י הראב"ד דהיינו ת"צ, וכונתו דהרי לשיטתו אי אפשר לפרש דאיירי בסעודה ראשונה דכיון דמותר לאכול כל שכן דמותר ברחיצה, ולא איצטריך לאשמועין בזה, דהרי להראב"ד כל הצד לאסור רחיצה הוא רק אם נאסר באכילה, ולכן הוצרך לפרש דאיירי בת"צ שמפסיק מבעו"י, ובזה קאמר דבת"צ אין נאסר באכילה אחרי סעודה שמפסיק בה, ולכא"ו הטעם הוא משום דאין דינים לסעודה שמפסיק קודם ת"צ, דהרי הוא מותר בבשר ויין, ולכן גם מותר באכילה אחרי שגמר סעודתו, ורק בסעודה המפסקת דעט"ב, דאיכא איסור בשר ויין, בזה הוא דאסור באכילה אחרי שגמר סעודתו, אלא דא"כ אין מובן מה הוכיח הרא"ש מהא דר' יהודה בן בתירא אכל בעריו"כ אחרי סעודה המפסקת, והרי בערב יו"כ ג"כ אין דינים לסעודה המפסקת, ומוכח דאיסור אכילה לאו משום דיש דינים בסעודה המפסקת, וא"כ אמאי בסעודה דערב ת"צ מותר לאכול אחר סעודתו.

לכא"ו נראה דרשב"ג ודאי דסובר כר' יוסי דמותר לרחוץ, וטעמא לפי דלדידי' ליכא איסור בשר ויין, ולא יאסור ב' תבשילין, וא"כ לא קיבל עלי' מקצת אבילות, ולא נאסר ברחיצה, ומיהו יש לומר דהואיל ואיכא דין ימעט, א"כ גם לרשב"ג נוהג דיני אבילות בסעודה המפסקת, וא"כ גם לדידי' נאסר ברחיצה, וכן משמע מהרמב"ן דדן אם קי"ל כת"ק או כרשב"ג, ולא הוכיח מת"ק דאסור ברחיצה, ש"מ דגם לרשב"ג שייך לאסור רחיצה, -תשה"מ נראה דדמי לנעילת הסנדל דמותר.

ולהאמור ניהא הא דבערב יוהכ"פ מותר לרחוץ אחר סעודה המפסקת, וטעמא משום דהתם איסור רחיצה הוא משום עיגוי, וכמו דמותר לאכול אחרי סעודה המפסקת, כן מותר לרחוץ, ורק בט"ב דאיסור רחיצה הוא גם מצד אבילות בזה הוא דאמרינן דאסור לרחוץ כיון דכבר חל עליו דיני אבילות דט"ב.

ויעויין ברא"ש שכתב על מה שפסק הרמב"ן לאסור רחיצה, דלא כן עמא דבר, ועוד דתימה הוא שיהא מותר באכילה ושת"י ואסור ברחיצה, וזה אין מובן דא"כ תיקשי לת"ק דס"ל הכי, ומיהו דרכו של הרא"ש להכריע בסברא בפלוגתא דתנאי ואמוראי.

ד. ודעת הראב"ד דפלוגתא דת"ק ור' יוסי הוא משעה שגמר סעודה המפסקת דאז נאסר באכילה, ובזה לת"ק אסור ג"כ ברחיצה, אבל מתחילת הסעודה

דאמרו ויושב בין תנור לכיריים, היינו בהסיבה, דאי בישיבה, הרי אי"צ בין תנור לכיריים, דהא בזמנא היו רגילין בהסיבה, ואפשר דר' יהודה החמיר על עצמו].

עוד מבואר בתרוה"ד דסעודה המפסקת הוי סעודת אנינות, והוכיח כן ממה שאמרו כמי שמתו מוטל לפניו, ולכן אסור בבשר ויין, כמו דאונן אסור בבשר ויין, וכן גבי אונן תניא דאינו מיסב ואוכל, ואנן דבין כך אין רגילין בהסיבה צריכין לישב ע"ג קרקע דבזה מתקיים הדין דאינו מיסב ואוכל.

ויש לעיין דכיון דהמקור לאנינות הוא מהא דכמי שמתו מוטל לפניו, והרי ר' יהודה עצמו סובר דבסעודה המפסקת מותר בשר ויין, אע"ג דהוא זה שאמר כמי שמתו מוטל לפניו, וסתם ר' יהודה הוא ר"י בר אילעאי, וצ"ל דהתרוה"ד אזיל בזה כהגירסא רב יהודה ולא רבי יהודה, ועוד יש לומר דגם אם גרסינן רבי יהודה אז צ"ל דר' יהודה באמת אוסר בבשר ויין, ורק בב' תבשילין שרי, וכוסות דקאמר היינו שכר ולא יין.

ובירושלמי אמרו דרב מן דהוה אכיל כל צורכיל' הוה צבע פיסתיל' בקיטמא וכו', יתכן דרב לשיטתו דסובר כרשב"ג דמותר בבשר ויין וב' תבשילין, ולכן הי' צריך היכר אחר לסעודה המפסקת בזה שהי' טובל פת באפר, והיינו דקאמר מן דהוה אכל כל צורכיל' והיינו דלית לי' איסור דבשר ויין וב' תבשילין.

ה. והנה הראשונים הביאו מה שכ' רמב"ן דדוקא אם אוכל אח"כ סעודת קבע, אבל אם אוכל אח"כ סעודת עראי, אזי אסור בסעודה זו בשר ויין, דיש לזה דין סעודה המפסקת, ולכאוו' ברש"י משמע לא כן שכתב דשוב אינו אוכל מאותה סעודה ואילך, משמע דאף אם אוכל עראי לא חשיב סעודה המפסקת, ונראה דלהראב"ד דאחרי סעודה המפסקת נאסר באכילה, א"כ אין דין סעודה המפסקת רק אם באמת מקבל התענית לאחר הסעודה, אבל אם התנה בפירוש שיכול לאכול אחר סעודתו, אין לזה דין סעודה המפסקת, וא"כ דעת רש"י כהראב"ד, ויש סמך לזה דרש"י כהראב"ד דהרי רש"י בחד פירושא מפרש דסעודה שאינה מפסיק בה היינו שאר ת"צ, והיינו כהראב"ד, וכ"ה בריטב"א בדעת הראב"ד.

ו. **לי' א', א"ר** יהודה אמר רב כך הי' מנהגו של ר"י בר' אילעאי עט"ב מביאין לו פת חריבה במלח וכו', רש"י מפרש דבין תנור לכיריים, היינו מקום מנוול, וכ"כ תו', ובתרוה"ד כתב דטעמא דאנן יושבין ע"ג קרקע היינו משום שפלות, והנה ר"י ברבי אילעאי לא ישב ע"ג קרקע, וסגי לי' בין תנור לכיריים, להרגיש שפלות, ואנן דלית לן בין תנור לכיריים, בעינן ישיבה ע"ג קרקע, להרגיש שפלות, ואם היינו רגילין בהסיבה, אז די בישיבה בלא הסיבה להרגיש שפלות, אלא דהואיל ואין אנו רגילין בהסיבה, לכן בעינן ישיבה ע"ג קרקע [ולפ"ז צ"ל דהא

סימן נח

בסוגיא דאיסוד ת"ת באבל ובט"ב

רגיל דלא הוי שמחה אלא צער, וגם מתיר לתשב"ר דאין זה שמחה להם, ור' יהודה סובר דאפ"ה אסור.

שם, וקורא בקינות באיוב ובדברים הרעים שבירמ' וכו'. יש לעיין אמאי ר' יהודה הוצרך גם לפרש דמותר לקרות באיוב, והרי לא פליג על ת"ק אלא דאסור במקום שאין רגיל לקרות, ומדוע הוצרך לפרש דמותר באיוב, ובפשוטו מתפרש דהוה ס"ד דכמו דמחמיר דאין יכול לקרות במקום שאין רגיל, ה"הדמחמיר לא לקרוא באיוב, וקמ"ל דבזה הוא מיקל.

והנה לענין אבל אם מותר בדברים הרעים, כתבו תו' וא"ק כ"א א' דר"ת בילדותו אסר ובזקנותו התיר, ודנו התו' אם יש להוכיח מהירושלמי דמבואר בירושלמי דאבל קורא במקום שאין רגיל לקרות, וכתבו דאולי רק זה התירו, אבל דברים הרעים לא, ולכא' צ"ע דהרי כאן מבואר דאפ"ל לר' יהודה דאסר מקום שאין רגיל לקרות, מתיר בדברים הרעים, וא"כ כל שכן דאם באבל מותר במקום שאין רגיל לקרות דיהא מותר בדברים הרעים, ואיך כתבו תו' דאין ראי' מהירושלמי דמותר דברים הרעים.

ומוכח מדבריהם דהא דמותר דברים הרעים הוא דינ מיוחד בט"ב דזהו ענינו של

א. ל' א', ואסור לקרות בתורה וכו'. פירש"י דטעם האיסור משום משמחי לב, וצ"ע דאי האיסור משום שמחה א"כ מה הוצרך לחדש דגם במשנה ובתלמוד אסור והרי כל התורה משמחי לב, ואפשר דאדרבה דכיון דטעם האיסור משום משמחי לב, א"כ הו"א דמשנה ותלמוד כיון דיש בהם טורה להביא א"כ מותר, וקמ"ל דאפ"ה אסור, וכ"ה במהרי"ל דדברים הרעים שהותר לתלמוד, ק"ו דבעיון מותר בהם כיון דיש לו צער כשמעיין, ולכן גם כאן הו"א דמשנה ותלמוד יש צער להבינם, וקמ"ל דאפ"ה אסור.

ועיקר מה שכ' רש"י דטעמא משום משמחי לב, הנה כונתו למה שאמרו ותשב"ר בטילים בו משום שנאמר פקודי וכו' דקאי על כל הברייתא, אבל האמת דלפי גירסת הגר"א דתשב"ר אין בטילים בו, ורק ר' יהודה סובר דתשב"ר בטילים בו, וכ"ה גם גירסת הרי"ף והרא"ש, א"כ מתבאר דבדר' מאיר לא גרסינן משום שנאמר פקודי, ורק בדר' יהודה גרסינן לה, ומתפרש דר' יהודה דמחמיר גם במקום שאין רגיל, וגם בתשב"ר, טעמו משום דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, והיינו דעצם הלימוד הוא משמח מצד החפצא שבו, ואף שכעת אינו מרגיש שמחה בלימוד, וא"כ בדר' מאיר לא נתבאר דהמקור מקרא, וזהו דהוצרך רש"י להוסיף דגם לר"מ הטעם משום דהוי שמחה, ולכן מתיר במקום שאין

יום לקרות בדברים הרעים, ואין מזה ראי' כלל לאבל דמותר ללמוד בדברים הרעים.

ולפ"ז מיושב כמין חומר מה דנתקשינו אמאי פירש ר' יהודה דמותר באיוב ובדברים הרעים, והרי בזה אינו חולק על כ"מ, ולהנתבאר נחא דאתא לומר דאין טעמא דר' יהודה כטעמא דר' מאיר, דטעמא דר' מאיר משום דצער הוא לו, וכמו דמתיר במקום שאין רגיל לקרות, אבל ר' יהודה אין הטעם משום צער, דהרי אוסר במקום שאין רגיל לקרות, אע"ג דאיכא צער, וע"כ דטעם ההיתר לר' יהודה בדברים הרעים משום דהוי ענינו של יום.

והנה בתו' כתבו דטעם לאסור אבל בדברים הרעים משום דכתיב האנק דום, וטעם להתיר משום דהאנק דום היינו מדבר המשמח, והיינו דיש כאן מחלוקת אם אבל דאסור בד"ת הוא מדין האנק דום, או מדין משמחי לב, ויש לעיין דכיון דזה מבואר בברייתא דטעם האיסור בת"ב הוא מדין משמחי לב, א"כ מה הוצרכו באבילות לאסור מדין האנק דום, תיפול דאסור משום משמחי לב, דכמו דזה סיבה לאסור בט"ב כך זה סיבה לאסור באבילות, ואף להשיטות דהאנק דום, אסור גם בדברים הרעים, מ"מ לא משמע דכל דין האנק דום הוא רק לדברים הרעים, דהא סתמא קאמר אבל אסור בת"ת דכתיב האנק דום, משמע דבכל ת"ת קאמר אף במשמחי לב, וצ"ע.

ואמאי לענין אבל קיי"ל בירושלמי דמותר, ואולי באמת הירו' קאי רק לשיטת ר' יהודה, אבל יתכן דהרי לא שייך לבטלו כלל מת"ת, ולכן באבל דאסור גם בדברים הרעים, א"כ מוכרח להתיר לו במקום שאין רגיל לקרות, משא"כ בט"ב דמותר בדברים הרעים אין מוכרח להתיר לו במקום שאין רגיל לקרות.

מה שפירשנו דלר' יהודה מותר בדברים הרעים משום דהוי ענינו של יום, ביאור הדברים דנחלקו ר"מ ור' יהודה ביסוד איסור ת"ת דלר"מ טעמא משום שמחה ולכן מתיר במקום שאין רגיל לקרות, דהוי צער הוא לו, אבל לר' יהודה אין הטעם משום שמחה, אלא הטעם משום דמסיח דעתו מאבילות, ולכן גם במקום שאין רגיל לקרות אסור, דגם בזה מסיח דעתו מאבילות, אבל בדברים הרעים מותר דבזה אינו מסיח דעתו מאבילות דט"ב דאדרבה בזה הוא נזכר טפי באבילות דט"ב.

ודברי מהרש"א תמוהין במה שרצה לומר דגם לר"מ אין הטעם משום משמחי לב, אלא הטעם משום מסיח דעתו מאבילות, דא"כ אמאי מותר במקום שאין רגיל לקרות נהי דאין זה משמח, אבל אכתי הוא מסיח דעתו מאבילות, גם מה שכ' מהרש"א דרק בתשב"ר נקט הטעם משמחי לב, הנה זה לפי גירסא דילן בגמ' דתשב"ר בטילין בו, אבל לגירסת הרי"ף והרא"ש הרי אדרבה ר"מ סובר דתשב"ר אין בטילין.

ב. ר' יהודה דאסר מקום שאינו רגיל לקרות, יתכן לפרש בג' אופנים, א'

יש לעיין דלענין ט"ב קיי"ל דאסור אפי' במקום שאין רגיל לקרות, וכו' יהודה,

הרי בסופו מביא לידי שמחה, וכ"ה באמת דעת הט"ז לאסור.

ג. יש להסתפק אם נשים מותרות בת"ת בט' באב, דיתכן דאם הטעם משום דכתיב משמחי לב, א"כ רק מי שמצווה בת"ת הוא דנאמר בו משמחי לב, אבל נשים דאין חייבות בת"ת לא, או דילמא לא שנא.

ובאמת דיש גם מקום לומר לאידך גיסא דנשים גם אסורות באיוב ובקינות ובדברים הרעים דכל ההיתר דדברים הרעים הוא כדי שלא יתבטלו מת"ת, אבל נשים דאין מצוות בת"ת לא הותר גביהו, או דילמא לא שנא.

דסובר דגם זה משמת, ב' כסברת הט"ז דר' יהודה לשיטתו דאע"פ שמיצר הוא עכשיו שמח לאחר מכאן, והינן דנהי דכעת צער הוא לו אבל אחרי שיבין ישמח, ג' דטעמא דר' יהודה דאיסור ת"ת אינו משום משמחי לב אלא משום היסח הדעת מאבילות, ולכן גם באינו רגיל אסור דסו"ס יש כאן היסח הדעת מאבילות.

ונפ"מ אם מותר ללמוד בעיון דברים הרעים, דאנן קיי"ל כר' יהודה דאסור לקרות במקום שאינו רגיל, ואם הטעם כהט"ז דר' יהודה לשיטתו, והיינו דגם לימוד דכעת אין בו שמחה, אם בסופו הוא מביא לידי שמחה אסור, א"כ גם לימוד בדברים הרעים בעיון

סימן נט

באיסור עשיית מלאכה בט"ב

מתרי טעמי חדא מצד ת"צ וחדא מצד אבילות.

ומיהו הרי לא משמע ולא יתכן כלל לפרש דמקום שנהגו לעשות מלאכה קאי רק בליל ת"ב, ובודאי דמתפרש דגם ביום מותר, וא"כ מתפרש כך דכונת רש"י דגם במקום שהמנהג לא לעשות מלאכה היינו רק ביום ולא בלילה, כיון דסובר רש"י דטעם המנהג הוא מצד תענית ולא מצד אבילות, ולכן בלילה מותר דלא גרע מת"צ גופא דבלילה מותר.

א. ל' ב', תנן התם מקום שנהגו לעשות מלאכה בט"ב עושין וכו'. לכאור' צ"ב מאיזה טעם נהגו לאסור עשיית מלאכה, ולענין ת"צ מבואר י"ג א' דנאסר עשיית מלאכה ביום ולא בלילה, וכתב רש"י דממילא גם בליל ת"ב מותר במלאכה, וא"כ הי' משמע דשיטת רש"י דביום ת"ב אסור בעשיית מלאכה מדין תענית צבור, והא דתלי במנהג היינו רק לענין ליל ת"ב, והיינו דהמנהג הי' לאסור במלאכה גם מצד אבילות, ונמצא דבמקום שנהגו לא לעשות מלאכה בליל ת"ב, א"כ גם ביום אסור

דהואיל ות"ח יודע יותר מה הפסדנו בחורבן הבית, לכן אבילותו היא יותר משאר אדם, ולכן נהי דבכל אדם ט"ב הוא כדין אבל אחר ג"י, אבל אצל ת"ח גדר ט"ב הוא כדין אבילות תוך ג"י.

שם, רשב"ג אומר וכו'. לכאן נחלקו אי חיישינן ליוהרא, ובפסחים פריך הגמ' מההיא דק"ש דרשב"ג חייש ות"ק לא חייש, ומשני מוחלפת השיטה, ורב שישא משני דלא מוחלפת אלא דלענין ק"ש איכא יוהרא, וכאן אין יוהרא דכמה בטלני איכא בשוקא, ולרבנן איפכא התם ליכא יוהרא כיון דכו"ע קרו ואיהו גם קרי וכבר הארכנו בענין זה בפ"ק.

הא דאמר רשב"ג כדי שיתענה, צ"ב מה הכונה בזה, ובפשוטו מבואר דאיסור מלאכה משום עינוי הוא, ויעויין מג"א סקכ"ג וסקכ"ב והעולה מדבריו דיש ג' טעמים לאיסור מלאכה בת"ב חדא עינוי, [ובתרוה"ד תמה הרי מבואר בגמ' י"ב ב' דביטול מלאכה הוי עונג ולא צער, ויש שכתבו דכונת רשב"ג כדי שיתענה היינו דכשאינו עוסק במלאכה הוא מרגיש יותר צער העינוי דאכילה, וצ"ע דסו"ס גם לפ"ז תיקשי מאי מקשינן בגמ' י"ב ב' דביטול מלאכה עונג, והרי דלמא גם בת"צ הא דאיסור במלאכה כדי להרגיש טפי עינוי דאכילה, ויש שפירשו דהכונה שאם יעסוק במלאכתו חיישינן שלא יהא לו כח להשלים התענית, ולפ"ז ניהא דבדף י"ב מקשה הגמ' דהרי עצם הביטול מלאכה הוא עונג, ולא משמע דאסרו ביטול מלאכה כדי שיוכל

והנה כבר הקשו סתירה דרש"י בפסחים כתב דבין השמשות אסור בעשית מלאכה, והנה לפי הראשון שכתבנו דהמנהג הוא לענין לילה, א"כ אין כאן סתירה דכונת רש"י בפסחים דהיכא דנהגו גם בליל ת"ב לא לעשות מלאכה אז האיסור הוא משעת בין השמשות, אבל כיון דהאמת היא דאדרבה דכונת רש"י בתענית דאף היכא שנהגו איסור הוא רק ביום, א"כ הוי סתירה מרש"י בפסחים.

ועכ"פ כיון דקושטא כרש"י בפסחים וכמ"ש מג"א, א"כ נמצא דהמנהג שלא לעשות מלאכה אינו מצד תענית אלא מצד אבילות ולכן גם בליל ת"ב אסור.

ויש לעיין מ"ט באמת אין נאסר עשיית מלאכה מצד דיני אבילות, והרמב"ן הוכיח מכאן דת"ב מותר בו מה שמוותר באבל לאחר ג"י, והרי באבל לאחר ג"י התירו עשיית מלאכה אם אין לו מה יאכל, ולכן בת"ב התירו מדינא ורק תלוי במנהג, ומשמע דבת"ב מותר אפי' יש לומה יאכל דהואיל ולאחר ג"י מותר באין לו מה יאכל ממילא לא חמיר איסורא כולי האי, ולכן בת"ב מותר גם אם יש לו מה יאכל.

ולענין ת"ח דאסורין במלאכה, מתפרש דת"ח מחמירין לנהוג בת"ב כמו אבל תוך ג"י, ויש לדון אם באין לו מה יאכל גם אסור לת"ח, או דרק ביש לו מה יאכל.

שם, ובכל מקום ת"ח בטילים. לכאן מה סברא היא זו דת"ח מחוייב טפי, ונראה

שם, תניא אידך כל האוכל ושותה בט"ב כאילו אוכל ושותה ביוהכ"פ. יש לעיין מה קמ"ל בזה, והנה להתרוה"ד ניהא דכאן למדנו דהשוו ט"ב ליוהכ"פ וממילא זהו הטעם ג"כ דאסור בעשית מלאכה.

ואולי בא לומר דכמו דחולה ביוהכ"פ מותר בבשר ויין, ה"ה חולה בט"ב מותר בבשר ויין, דרק בסעודה המפסקת אסור בשר ויין, אבל ט"ב עצמו מותר והיינו דקאמר דאיסור אכילה דט"ב הוא רק מחמת תענית ולא מחמת אבילות, ונפ"מ דמותר בבשר ויין.

[ואולי בא לומר דהנה טעמא דאיסור מלאכה כדי שיתענה מבואר בכל בו דהיינו דאם יעשה מלאכה שמא לא ישלים התענית, וא"כ אמאי בת"צ לא מפרשינן דהיינו טעמא דאסור במלאכה, וע"כ דרק בט"ב דחמור איסור אכילה דהוי כמו יוהכ"פ בזה הוא דחיישינן שמא לא יוכל להשלים תעניתו].

שם, רע"ק אמר כל העושה מלאכה בט"ב אינו רואה סימן ברכה לעולם. יש להסתפק אם הכונה במקום שנהגו שלא לעשות, או דהכונה לת"ח, -ברש"י נראה דלא גרס לעולם, ובתו' גרסי לעולם, והב"י כתב ועל אינו רואה סימן ברכה פירש"י מאותה מלאכה, והרי הטור גרס לעולם, וא"כ משמע מהב"י דגם רש"י גורס לעולם, וצ"ע דבשו"ע העתיק אינו רואה סימן ברכה ולא כתב לעולם, וצ"ע.

להשלים הצום, דלא חיישינן לזה רק בט"ב], וזה הכונה כדי שיתענה, ועוד טעם יש שלא יסיחו דעתו מאבילות.

[ולהך פירושא צ"ע מאי כדי שיתענה דקאמר רשב"ג, ונראה דמתפרש כך דטעמא דהיסח הדעת מאבילות הוא טעם להא דמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בט"ב, ובמקום שנהגו לעשות מלאכה אמרינן דת"ח בטילים, והיינו דת"ח חובתו להרגיש יותר את האבילות ולא להסיח דעת, ומי שאינו ת"ח הוי יוהרא, וכעין הא דאמרו ב"ק נ"ט מי חשיבת לאתאבולי על ירושלים, ולזה קאמר רשב"ג דכאן אין לחוש ליוהרא כיון שיש גם טעם עצמי בביטול מלאכה מלבד האבילות גם טעם דעינוי, ולכן לא הוי יוהרא, עוד אפשר דכדי שיתענה הוא טעם להא דלא הוי יוהרא וכמו דמצינו רשב"ג לעיל בפ"ק דהרוצה לעשות עצמו יחיד עושה מפני שצער הוא לו, והיינו דבדבר של צער לא הוי יוהרא, וה"נ הוי צער כשבטל ממלאכתו ולכן לא הוי יוהרא].

ועוד טעם יש דומיא דיוהכ"פ, וזהו סברת התרוה"ד דאסור מלאכה בט"ב כמו דאסור מלאכה ביוהכ"פ [וזה דלא כמחפ"ש שכתב דאם אסור כמו יוהכ"פ א"כ אמאי נקט כדי שיתענה דגם בזה יש לפרש דהא דנהגו לא לעשות מלאכה הוא דומיא דיוהכ"פ, והא דלא חיישינן ליוהרא בזה נתן טעם כדי שיתענה דהואיל והוי עינוי לא חיישינן ליוהרא].

ברחיצת צונן ופניו ידיו ורגליו בצונן מותר, אבל פניו ידיו ורגליו בחמין אסור לאבל, ות"ב חמור מתרוייהו דגם אסור כל גופו בצונן, וכדין אבילות, וגם אסור להושיט אצבעו בצונן וכמו יוהכ"פ, וא"כ למדנו דאיסור רחיצה דט"ב מצד עינוי דיוהכ"פ הוא, ונעילת הסנדל ותשה"מ אסורים בט"ב גם מצד ת"צ וגם מצד אבילות, וראי' לדבר דכשחל ט"ב בשבת ס"ל למקצת ראשונים דאסור בתשה"מ והתם מדין אבילות, ולא מדין תענית שהרי אינו מתענה.

ובמג"ח מחדש דאם חל ט"ב בשבת דהתם מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן, דהרי איסור דפניו ידיו ורגליו בצונן הוא מצד תענית דיוהכ"פ, והרי בשבת אין תענית, וכל הענין מצד אבילות, וא"כ מותר פניו ידיו ורגליו בצונן וכמו באבל.

עוד נראה דלמאן דסובר דמתחילת סעודת המפסקת אסור לרחוץ, וטעמא כמש"כ הרא"ש דקיבל עליו מקצת אבילות א"כ מותר פניו ידיו ורגליו בצונן, ובתוספתא דאייתי הרא"ש מבואר דלמאן דאסר אפי' פניו ידיו ורגליו אסור, וצ"ל דאיירי בחמין דוקא, אבל צונן מותר.

וכן יעויין בב"י דאייתי תשו' הרא"ש דהשואל רצה להתיר לרחוץ פניו יו"כ אחרי חצות, והרא"ש השיב דחלילה להתיר, ולכאור' מה דעת השואל, וצ"ל דהשואל הבין דנהי דאיסור פניו ידיו ורגליו בצונן הוא מצד עינוי דיוהכ"פ, אבל היינו דכאן נאסר פניו

המג"א כתב דמשמע מרי"ף ורא"ש דאפי' במקום שנהגו ג"כ אין רואה סימן ברכה, ולכאור' היכן משמע כן בדבריהם, ונראה דכונתו דהרי"ף והרא"ש גרסי דר"ג הוא דאמר דאינו רואה סימן ברכה, והרי ר"ג מסתמא סובר כרשב"ג דלעולם יעשה אדם עצמו כת"ח, וא"כ גם במקום שנהגו לעשות אינו רואה סימן ברכה כיון דצריך לעשות עצמו ת"ח, והק' המג"א למה אין נזהרין בזה, ולכאור' אם באמת כונתו כמש"כ מצד ת"ח, הרי הלשון בשו"ע וכל הרוצה לעשות עצמו ת"ח לענין זה עושה, משמע דאף רשב"ג לא קאמר דהוי חיוב, אלא רשות, גם איני מבין קו' המג"א דהרי בלא"ה תיקשי דהרי כתב הב"י דהיום המנהג בכל המקומות שלא לעשות מלאכה.

שם, וחכ"א כל העושה מלאכה בט"ב ואינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה. בטוש"ע הגירסא כל האוכל ושותה בט"ב אינו רואה בשמחתה, ולכאור' הרי בגמ' לא אמרו כן, ורק כל העושה מלאכה בט"ב אינו רואה בשמחתה, ואין לומר דק"ו לאכילה ושת'י, די'ש לחלק דאיסור מלאכה מדין אבילות הוא, ולכן אינו רואה בשמחתה, אבל איסור אכילה ושת'י מדין תענית הוא, ולא מדין אבילות, וא"כ בזה לא שייך אינו רואה בשמחתה, וכמו דבאוכל בי"ז בתמוז וי' בטבת לא נימא דאינו רואה בשמחתה.

ב. הנה בת"צ איסור רחיצה הוא רק בחמין, ופניו ידיו ורגליו מותר, ואבל אסור

מיטתו, ופלוגתייהו אם כל דיני אבילות נוהג בט"ב, או דרק איסורי אבילות, ולא מ"ע דאבילות, וצ"ע אמאי הוי מ"ע דאבילות, והרי דין כפיית מטתו הוא שאסור לישן ע"ג מטתו, אלא צריך לישן ע"ג קרקע, וא"כ הוי איסורי אבילות, ואמאי קרי לי' מ"ע דאבילות.

והנה הירו' מפרש דפלוגתא דר"י וחכמים היינו בסעודה המפסקת, אבל בט"ב לכו"ע חייב בכפיית המיטה, ופלוגתייהו דר"י וחכמים אם בסעודה המפסקת יש לזה דין אנינות או דין אבילות, דאונן אינו חייב בכפיית המטה.

וכתב הגרי"ז דהנה הרמב"ן תמה על הרי"ף שהשמיט הא דאסור לרחוץ משעת סעודה המפסקת, וכ' הגרי"ז דהרי"ף סובר דתליא פלוגתתם בפלוגתא דר"י וחכמים אם סעודה המפסקת הוי אנינות או אבילות, ולמאי דקיי"ל דהוי מדין אנינות ולכן אי"צ כפיית המטה, ממילא גם מותר לרחוץ ולסוך, וכמו דאונן מותר ברחיצה.

ידיו ורגליו בצונן מדין אבילות, והא דאמרו אסור להושיט וכו' כמו ביוהכ"פ הוא משל בעלמא, אבל גדר האיסור בת"ב הוא מצד אבילות, ולא מצד תענית, ולכן שייך בזה מקצת היום ככולו, והרא"ש השיבו דאיסור מצד תענית ולא שייך כאן מקצת היום ככולו.

ג. ל' ב', תניא אמרו לו לר' יהודה וכו'. מתבאר דנחלקו תנאי במה נחלקו ר"י וחכמים דלפי הברייתא נחלקו רק בשאר מטות, אבל לענין מטתו הרי תליא ביכול ואינו יכול, ואילו לתנא דמתני' נחלקו גם בכפיית מיטתו דלחכמים אף ביכול אי"צ לכפות מטתו, ולתנא דברייתא מתפרש דהא דצריך לכפות מיטתו, והיינו לישן ע"ג קרקע, זה נוהג גם בט"ב אבל כפיית שאר מיטות הוא רק שייך באבילות משום דמות דיוקני נתני בכם, ולר' יהודה כפיית שאר מיטות הוא גם מדין אבילות, ולא רק משום דמות דיוקני דזה לא שייך בט"ב, ולתנא דידן נראה דלכו"ע שאר מיטות אי"צ לכפות כיון דזה רק משום דמות דיוקני, ומט"ב לא שייך, ונחלקו רק בכפיית

סימן ס

בסוגיא דנשיאות כפים בת"צ

איכא נש"כ, ור' יהודה סובר דגזרינן מנחה ונעילה דתעניות אטו דשאר יומי, ור' יוסי סובר דמנחה דאיכא בשאר יומי גדרו, אבל נעילה לא גזרו דליכא נעילה רק בתענית, לכן לא שייך למיגזר.

א. כ"ז ב', א"ר נחמן אמר רבה בר אבון זו דברי ר"מ וכו'. מתבאר דאיכא ג' שיטות בדבר, ר"מ סובר דאף במנחה ונעילה איכא נש"כ, דכיון דהאידינא ליכא חשש שכרות, דהרי בתענית עסקינן, ממילא

ולכאוי יש לשאול א"כ מ"ט דר' יהודה, והרי ר' יוסי טעמא דמסתברא קאמר, דכיון דנעילה ליתא בשאר יומי לא שייך למיגזר, וצ"ל דר' יהודה סובר דלאו דוקא בתפלת מנחה גזרו, אלא בזמן הראוי למנחה, והואיל ותפלת נעילה מתפללין אותה בזמן הראוי למנחה, לכן גזרו בזה שלא יהא נש"כ, ור' יוסי סבר דלא גזרו על זמן הראוי למנחה, אלא על תפלת מנחה, ולא על תפלת נעילה.

נעילה אז במנחה אין נש"כ, ובנעילה יש נש"כ.

אלא דצ"ע דהרי נתבאר דעיקר פלוגתת ר' יהודה ור' יוסי הוא אם גזרו על זמן מנחה, או על מנחה, דלר' יהודה גזרו על זמן מנחה, ולכן גם בנעילה ליכא נש"כ, ולר' יוסי גזרו על מנחה, ולא על זמן מנחה, וא"כ מה לי דמנחה מתפללין בזמן נעילה, סו"ס הגזירה היא על מנחה, דבמנחה ליכא נש"כ.

וגראה נפ"מ אם מתפללין מוסף אחרי מנחה דלר' יהודה לא יהא נש"כ דכמו דנעילה ליכא נש"כ משום דהוא בזמן הראוי למנחה, ה"ה מוסף כשמתפללין בזמן הראוי למנחה, ליכא נש"כ, אבל לר' יוסי כמו דלא גזרו בנעילה, כן לא גזרו במוסף אף שמתפללין אותה בזמן מנחה.

ולכן נראה דלא כמו שביארנו, אלא דלכו"ע אם מתפללין מוסף בזמן מנחה, ליכא נש"כ, דהגזירה היא דבזמן הראוי לשכרות בשאר יומי ליכא נש"כ, לא שנא מנחה לאו שנא מוסף, והא דבנעילה יש נש"כ לר' יוסי, היינו דכיון דהויא תפלה המיוחדת לתענית, לכן לא איכפת לן דהויא בזמן מנחה.

ב. **שם** א"ר יהודה אמר רב הלכה כר"מ וכו', הא דאמרו בגמ' דמאן דאמר נהגו סובר דאורייתא לא מורינן ואי עביד עביד ולא מהדרינן לי, צ"ע מה שייך מהדרינן לי בנש"כ, ואולי הכונה דאם עקר רגליו לעלות לדוכן אין מחזירין אותו למקומו.

והשתא ניחא הא דהאידינא דמתפללין מנחה בתעניות סמוך לשקיעת החמה, הוי כנעילה, והכונה דכמו דנעילה מותר משום דהוי תפלה מיוחדת לתענית, ה"נ מנחה בתענית זמנו מוכיח עליו דהוא מנחה בתענית, ולכן איכא נש"כ, וזהו שכתב רש"י דבכל השנה מתפללין מנחה משש שעות ולמעלה, ובת"צ מתפללין מנחה סמוך לשקיעת החמה, ולכן שינוי בזמן משוי לי כתפלה מיוחדת לתענית ואין כונת הגמ' כיון דסמוך לשקיעה הוי כנעילה, משום דנעילה הוי סמוך לשקיעת החמה, אלא כונת הגמ' דהוי כנעילה, היינו דכמו דנעילה הויא תפלה

שם והאידינא וכו', כונת הגמ' דר' יוסי דאמר מנחה לא, ונעילה כן, היינו בזמנם שהי' דין ת"צ, אבל האידינא דליכא ת"צ בבבל, וליכא תפלת נעילה, א"כ מנחה מתפללין בזמן נעילה, וא"כ יש נש"כ במנחה היכא דליכא נעילה, וזהו שכתבו התו' דביוה"כ פ' דאיכא

המיוחדת לתענית, כן מנחה שמאחרין זמנה
הוי כתפלה המיוחדת לתענית.

ולפ"ז בזמנינו שמתפללין מנחה גדולה בת"צ
דין הוא דליכא נש"כ דהרי לא הוי
תפלה המיוחדת לתענית, וא"כ כמו דאם
מתפלל מוסף בזמן מנחה ליכא נש"כ כיון
דלא הוי תפלה מיוחדת לתענית, ה"ג מנחה
דתענית אין נש"כ, ורק כשמתפללין סמוך
לשקיעה דניכר שהוא תפלת תענית.

והנה רבא אמר מנהג כר"מ, והנה הרי בזמן
רבא כבר לא היה בבבל ת"צ, וא"כ
המנהג ה' דנ"כ במנחה בתעניות, וצ"ע איך
הוכיח מזה רבא דמנהג כר"מ, והרי גם אם
הלכה כר' יוסי, ג"כ יש נש"כ במנחה וכדאמרו
בגמ' דהאידינא יש נש"כ במנחה, וא"כ מה
ראי' דמנהג כר"מ, וצ"ל דהוכחת רבא דמנהג
כר"מ מהא דהיו נ"כ במנחה אף באופן
שהתפללו מנחה גדולה, וא"כ מוכח
דכשמתפללין מנחה גדולה בת"צ ליכא נ"כ,
ורק משום דקיי"ל כר"מ איכא נ"כ.

ומיהו אי"ז ראי' דיתכן דכונת רבא מנהג
כר"מ, דביוהכ"פ נ"כ גם במנחה וגם
בנעילה, וזה רק כר"מ, דאילו לר' יוסי אין
נ"כ במנחה ביוהכ"פ, וכמש"כ תו'.

שו"ר דהריטב"א מפרש הגמ' והאידינא וכו'
היינו דמאחר דהלכה כר' יוסי, א"כ מה
דהאידינא המנהג לישא כפים במנחה, אינו
משום דהלכה כר' מאיר, אלא דגם לר' יוסי
יש נש"כ במנחה היכא דליכא נעילה.

וצ"ע דבשלמא בדרבא דאמר מנהג כר"מ
יש לפרש כן, דהוא ה' בבבל, ולא ה'
נעילה, אבל ר' יוחנן דאמר מנהג כר"מ הרי
בא"י ה', ושם יש דיני ת"צ ויש נעילה, וא"כ
ע"כ דהמנהג ה' לישא כפים במנחה אף
דאיכא נעילה, ודלא כהריטב"א דמפרש
דהאידינא היינו לפרש דהמנהג כר' יוסי כיון
דרק היכא דליכא נעילה איכא נש"כ.

ג. בדין נש"כ במנחה בת"צ בזמנינו
שמתפללין מנחה גדולה, הנה בתו'
כתבו דביוהכ"פ ליכא נש"כ במנחה
שמתפללין בעוד היום גדול, ומיהו התם כיון
דאיכא נעילה, אבל היכא דליכא נעילה, בזה
יתכן דאף בעוד היום גדול ג"כ יש נש"כ, והנה
אם הבאור בגמ' דהיכא דניכר הדבר דהוא
תפלה דתענית א"כ האידינא אין ניכר הדבר
דהוא מנחה דתענית, אלא דבחזו"א כתב דגם
בזמן הגמ' לא ה' ניכר שהרי הרגילות היא
שמתפללין מנחה קטנה, וע"כ דכונת הגמ'
סמוך לשקיעת החמה היינו דליכא עוד
תפילה עד השקיעה, וממילא גם אם מתפללין
מנחה גדולה הדין כן דאיכא נש"כ.

ד. הרמב"ן הביא דעת הר"מ והראב"ד
דהיכא דאיכא נעילה ליכא נש"כ
במנחה, וכתב הרמב"ן דבסוגיין לא נזכר
דהאידינא איכא נ"כ במנחה, רק בדליכא
נעילה, ועוד הקשה ותוכן דבריו דאם האידינא
נ"כ במנחה רק בדליכא נעילה, ואם יש
נעילה אין נ"כ במנחה, א"כ איך נהגו כר"מ
[ובריטב"א משמע דהאידינא היינו לפרש

מושיעו בעת צרה דלא שייך ביוהכ"פ, ומוכח דביוהכ"פ לא הי' נ"כ במנחה, ולכאור' התו' שם ד"ה במנחתא בתו' קמא פליגי דכתבו דהגמ' איירי אליבא דר"מ, ולר"מ הרי פשיטא דהי' נ"כ במנחה דיוהכ"פ, וא"כ ע"כ דגם ביוהכ"פ אמרו מושיעו בעת צרה.

ובתו' שם הקשו אמאי אמרי בנעילה דיוהכ"פ, ולא אמרו נעילה דתעניות, וברמב"ן כאן כתב דה"ה נעילה דתעניות, ונראה דמשום דאיך ת"צ בבבל, וא"כ ליכא נעילה בתעניות בזה"ז לכן נקט דיוהכ"פ.

ו. כ"ו ב', ר' יהודה סבר שחרית ומוסף דכל יומא לא שכיח שכרות לא גזרו בהו רבנן, הלשון תמוה דמה שייך לגזור בשחרית ומוסף דתעניות והרי אם כל השנה לא חיישינן לשכרות, כל שכן דבתעניות דלא ניחוש לשכרות.

שם, משום שכרות. הנה התו' שבת קי"ח ב' כתבו לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, ואולי משום ברכה לבטלה, ומהרש"א הביא דהרמ"א הקשה דהרי איתא בכתובות כ"ד דזר המברך עובר בעשה, ותו' מהרש"א דכונת התו' דהבינו דר' יוסי קאמר עלה לדוכן בלא לברך, דבברכה ודאי איכא עשה, ומה שכתבו דאיכא ברכה לבטלה, לרווחא דמילתא כתבו כן, ולקושטא אף בלא ברכה לבטלה כיון דאיכא עשה בעצם הברכת כהנים, לכן ע"כ דכונת ר' יוסי רק לעמוד שם ולא לברך.

דממה שנהגו נ"כ במנחה, אין ללמוד מזה כר"מ, כיון דגם לר' יוסי כן הדין היכא דליכא נעילה, אבל הרמב"ן לא ניחא ל' בזה, כיון דהרי נהגו איירי גם היכא דאיכא נעילה, וא"כ ממנ"פ אם לא נ"כ בנעילה, הרי מוכח דלא כר"מ], וע"כ דבאמת יש נ"כ גם בנעילה, וגם במנחה, ורבא הי' סבור משום דקיי"ל כר"מ, ורב נחמן אמר דאף אי קיי"ל כר' יוסי, ג"כ יש נ"כ היכא דמתפללין מנחה סמוך לשקיעה, ול' רמב"ן דמנחה דהך שעתא ליתא כל יומא.

ונמצא דלפי שיטת רמב"ן פשוט דהאידינא אין נ"כ בת"צ במנחה גדולה, דהרי כתב מפורש דטעמא משום דמנחה דהך שעתא ליתא כל יומא, והרי מטעם זה כתב דביוהכ"פ שמתפללין מנחה בעוד היום גדול ליכא נ"כ, והרי להרמב"ן גם בדאיכא נעילה איכא נ"כ במנחה וע"כ דהטעם משום דאין זמן מנחה בת"צ כמו בכל השנה, אבל אם מתפללין מנחה גדולה, פשוט דלהרמב"ן ליכא נ"כ, ואף בדליכא נעילה, וכל גידון החזו"א בזה הוא רק לשיטת הגאונים דרק בדליכא נעילה יש נ"כ במנחה, דבזה אפשר לומר דאין כונת הגמ' סמוך לשקיעה ממש, אלא כונת הגמ' דאין אחרי' עוד תפלה, ואף אם מתפללין בעוד היום גדול.

ה. והרמב"ן כתב להוכיח דבמנחה ביוהכ"פ לא הי' נ"כ מהא דבסוטה אמרינן מנחתא דתעניתא, ולא אמרינן נמי במנחה דיוהכ"פ, והרי לא משמע דאמרו

אבל ברמ"א כתב דסובר ר"י דעם כהנים אחרים איכא עשה, וזר לבדו ליכא עשה.

וכל זה יש לדון כאן לענין שכור דאסור בנ"כ דאיזה איסור יש לשיכור לברך, זולת הזכרת ש"ש בברכה לבטלה, אבל להמהרש"א הואיל וגם התו' מודו דיש איסור לזר לברך אף לא מצד ברכה לבטלה, א"כ גם שכור דכוותה.

ויעויין בחי' הגרא"מ הלוי ז"ל שפירש דכונתם דמהא דר' יוסי הי' עולה לדוכן מוכח דכל האיסור הוא משום ברכה לבטלה, ור' יוסי הי' עולה לדוכן בלא לברך, ורק הי' אומר ברכת כהנים, ונמצא דלדבריו גם שכור לכאוי' אין לו כל איסור לומר ברכת כהנים, ורק לברך אקב"ו אסור דהוי ברכה לבטלה.

ויעויין מג"א דמפרש דקו' תו' לר' יוסי לשיטתו דנשים סומכות רשות, ואע"ג דכתיב בני ישראל ולא בנות ישראל אפ"ה סומכות רשות, א"כ גם לענין נ"כ אע"ג דכתוב כה תברכו ולא זרים, מ"מ יכולין לברך רשות, וסוגיא דכתובות אתיא אליבא דר' יהודה, ולזה כתבו תו' דאף לר' יוסי איכא משום ברכה לבטלה, והק' בחכמת שלמה דהרי שיטת התו' דאף נשים יכולות לברך במ"ע שהזמן גרמא ואף שאין מחוייבות, וא"כ אם זר יכול לברך ברכת כהנים רשות, הרי אין כאן ברכה לבטלה, וכבר דחו קושייתו

דהרי נוסח הברכה בקדשתו של אהרן וזה ודאי הוי ברכה לבטלה לזר.

ויש לעיין אמאי זר המברך עובר בעשה דכה תברכו אתם ולא זרים, תיפו"ל דכמו דשכור אסיר לברך משום דהותקש לשירות, וה"נ זר אסור לברך כיון דהותקש לשירות, וצע"ג. [כמובן השאלה להשיטות דשכור אסור בנ"כ מדאורייתא, יעויין ברמב"ם פט"ז מתפלה].

ז. יעויין במ"ב דאייתי נידון אחרונים אם בתענית עד חצות יש נש"כ במנחה, ולכאוי' הרי מוכח מכאן דבתענית גמור יש נ"כ במנחה אף אם מתפללין מנחה גדולה, דאל"כ הרי פשיטא דליכא נ"כ [ובדוחק יש לומר דנפ"מ לדין אם עלו לא ירדו, דהרי הר"מ מחדש דאף דבמנחה דיוהכ"פ ליכא נ"כ מ"מ אם עלו לדוכן אין מורידין אותן וא"כ הנדון כאן לענין אם עלו, אבל לא משמע כן דהרי דנו אם יש נ"כ לכתחלה, עוד יש לומר דהואיל ובחצות מסתיים התענית, א"כ הרי כנעילה, וגם בזה אין סברא כלל, וגם לא משמע דדנו אליבא דר' מאיר, דהרי קי"ל כר' יוסי], וצ"ע.

ח. יש לעיין איך אמר רב דהלכה כר' מאיר דיש נ"כ במנחה ונעילה, והרי רב סובר דתפילת נעילה פוטר של ערבית, והרי בערבית ליכא נ"כ, וצ"ע.

סימן סא

בדין מעמדות

אבל קשה להעיקר חסר מן הספר, ובמשנה לא נזכר כלל דרשא דתשמרו, וא"כ משמע דהמשנה לאו מתשמרו יליף אלא מסברא יליף דבעינן עומד ע"ג, אבל רש"י במגילה ג' א' כתב וז"ל וישראל במעמדן, עומדין על תמידי צבור בשעת הקרבן כדתנן במס' תענית תשמרו להקריב לי במועדו היאך שומר אם אינו עומד על גביו וכו', הרי מפורש דרש"י סובר דהמשנה בתענית ג"כ מתשמרו יליף, ולא מסברא.

והר"מ כתב פ"ו מכלי המקדש הלכה א', אי אפשר שיהי' קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו וקרבות הציבור הן קרבן של כל ישראל וכו', הרי דהר"מ סובר דמסברא ידעינן דבעינן עומד ע"ג, ולא מקרא דתשמרו.

והשתא לרש"י ניחא הא דאייתי הגמ' בסוטה ברייתא ולא מתני', משום דאי ממתני' הו"א דתשמרו הוא דין דוקא בתמיד, או בכל ק"צ, אבל קרבן יחיד, אי"צ שיהא עומד ע"ג, ולכן אייתו ברייתא דתניא אין קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד ע"ג, דמתפרש בכל קרבן, ואפ"ל בקרבן יחיד, אבל להר"מ אי אפשר לתרץ כן דהרי כיון דמסברא ילפינן לה, א"כ מה לי ק"צ מה לי קרבן יחיד, וכן לרש"י דמקרא דתשמרו ילפינן לה, הוצרכו להביא ברייתא דמבואר

א. כ"ז א', אלו הן מעמדות ומה טעם תיקנו מעמדות וכו'. הנה במשנה לא נתבאר מידי מהיכא יליף לה מקרא, אלא משמע דסברא בעלמא הוא דידעינן דלא יתכן דקרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, וא"כ הא דמיייתי במשנה קרא דצו את בני' את קרבני וגו', הוא רק לפרש דיש קרבן תמיד, ומסברא בעינן עומדים ע"ג הקרבן.

ב. ובסוטה ח' א', אלא יולדת מ"ט, אילימא משום דאתיין וקיימין אקורבנייהו דתניא אין קרבנו של אדם קרב אא"כ עומד על גביו, [ברש"ש וכן במראה כהן העירו אמאי מיייתי ברייתא, ולא מיייתי מתני', וכתבו דאפשר משום דאין זה ממש לשון המשנה, דבמשנה תנן וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ואילו בברייתא תניא אין קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ועדיין קשה נהי דזהו לשון הברייתא ולא לשון המשנה, אכתי הו"ל לגמ' לאתויי מתני' דסו"ס במשנה הוא דמבואר הך דין דבעינן עומד על גביו, ועיין להלן], וברש"י דילפינן מדכתיב תשמרו להקריב לי במועדו דבעינן שישמור על קרבנו, והוא מספרי, ולכא' מתפרש גם המשנה כך ומה שאמרו וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד ע"ג אין הכונה דמסברא ידעינן כן, אלא הכונה דמתשמרו הוא דילפינן לה.

דהרי אמרו כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן, הרי דהוא לעיכובא, וא"כ גם בקרבן יחיד הוא לעיכובא, ואיך מהני נתינת מעות בשופר, וע"כ דרק בתמיד הוי דאורייתא והתם מעמד הוי לעיכובא, אבל בשאר קרבנות יחיד הוי דרבנן, ואינו מעכב, ולכן סגי נתינת מעות בשופר.

ולכא'ו התינח לרש"י דסובר דילפינן דין עומד על גביו מתשמרו, אבל הרמב"ם דסובר דמסברא ידעינן דין עומד ע"ג, ולא מתשמרו, א"כ הרי להר"מ אין לחלק בין ק"צ לקרבן יחיד, וא"כ כמו דבק"צ הוי לעיכובא, ה"ה קרבן יחיד הוי לעיכובא, וא"כ להר"מ תיקשי איך מהני נתינת מעות בשופר, והרי בעינן עומד ע"ג.

[ואולי יש לומר דבקרבת יחיד הרי הכהן כיון דהוא שלוחו של הבעלים א"כ הרי בזה מתקיים דין עומד על גביו, ולא מבעיא אי שלוחי דידן, אלא אפי' למאי דקיי"ל שלוחי דרחמנא, ולא שלוחי דידן, הני מילי לענין מודר הנאה, אבל לענין דין עומד ע"ג, שפיר מתקיים בזה דין עומד ע"ג, אבל בק"צ הואיל וגם הכהנים הם חלק מהציבור, לכן לא סגי בכהנים למיהוי מעמד, אלא בעינן גם ישראלים, אבל בקרבן יחיד סגי בכהן המקריב דהוי שלוחו של הבעלים להיות עומד ע"ג].

ה. **ובעיקר** קו' הגבו"א דאי ילפינן מתשמרו א"כ דלמא רק ק"צ, ולא קרבן יחיד, וכמו לענין ביקור דהוי רק בתמיד ולא

דתשמרו גלי לן דגם בקרבן יחיד בעינן עומד על גביו.

ג. **ובגבורת** ארי תמה אי ילפינן דין עומד ע"ג מתשמרו, א"כ דלמא רק בתמיד ולא במוסף, ועכ"פ מנין דגם בקרבן יחיד איכא דין עומד ע"ג, והרי דין ביקור ד' ימים קודם התמיד ילפינן בגז"ש תשמרו מפסח דכתיב וה' לכם למשמרת, והרי מוסף לא בעי ביקור ד' ימים, וא"כ מוכח דתשמרו קאי רק אתמיד, וא"כ גם דין עומד ע"ג דלמא דוקא בק"צ, ולא בקרבן יחיד.

ומכח קו' זו מסיק בגבו"א דבאמת דין מעמד מן התורה הוא דוקא בתמיד, אבל בשאר קרבנות לא הוי רק מדרבנן, ומיהו בקרבן מוסף גמי הוי מה"ת, דילפינן לה בספרי [והנה עדיין תיקשי מאי שנא דביקור ד' ימים דילפינן מתשמרו, הוי דוקא בתמיד, ואילו מוסף אפי' מדרבנן לא בעי ביקור, ולענין עומד ע"ג, בזה בעינן מדרבנן בכל הקרבנות], והנה לדבריו ג"כ מיושב הא דאייתי הגמ' בסוטה ברייתא ולא אייתי מתני', משום דמתני' הוי דאורייתא ודוקא בתמיד ואילו ברייתא איירי בכל הקרבנות, והוי רק מדרבנן.

ד. **וכתב** בגבו"א דלדבריו מיושב הא דתניא האשה שיש עלי' לידה או זיבה מביאה מעות ונותנת בשופר, וסומכין על חזקה שאין ב"ד של כהנים עומדים משם עד שיכלו מעות שבשופר, ואיך מהני והרי בעינן עומד על גביו, והרי דין מעמד הוא לעיכובא

ושפיר הק' הגבו"א דלמא רק ק"צ ולא קרבן יחיד.

ו. ובעיקר מה דנתקשינו סק"ד על הגבו"א דמה יענה לשיטת הגבו"א דסובר דמסברא בעינן עומד על גביו, דא"כ איך מהני נתינת מעות בשופר, לא קשה, דהר"מ לשיטתו שהשמיט דינא דכהנים לויים ישראלים מעכבין את הקרבן, וסובר דדין מעמד אינו מעכב, ולכן ניחא הא דמהני נתינת מעות בשופר, ואע"ג דלכתחילה בעינן עומד על גביו, אבל בדיעבד מהני נתינת מעות לשופר.

ויעויין מהרש"א בח"א דמפרש למתני' דיליף מתשמרו, והיינו כשיטת רש"י אבל להר"מ הוי מסברא ולא מקרא.

בשאר קרבנות, לכאור' לא דמי כלל, דביקור הוא דין בקרבן, ובזה יש לחלק בין סוגי הקרבנות, אבל דין עומד ע"ג, הוא לא דין בקרבן, אלא דין בבעל הקרבן, דבעל הקרבן יש דין שיהא עומד על קרבנו, וא"כ מה לי ק"צ מה לי קרבן יחיד, ואדרבה אם ק"צ שאין הקרבן מתייחס באופן פרטי לכל איש ואיש, אפ"ה צריך שכל אחד יעמוד על קרבנו, כל שכן קרבן יחיד שצריך שכל אחד יעמוד על קרבנו.

ואולי באמת תליא בהא דאי דין עומד ע"ג הוא מסברא, וכהרמב"ם, א"כ הוי דין בבעל הקרבן, דמסברא הוא צריך לעמוד על קרבנו, אבל אם ילפינן מתשמרו, א"כ משמע דהוא דין בקרבן, ולא בבעל הקרבן,