

הערות השייכות לגוף הספר

(והועברו לכאן מחמת ארכן)

מעמ' 26 — סוגית כל השופרות כשרים פסקה ט' הערה 5

(5) לגבי דעת ר' לוי בתעניות כותב הרמב"ן: "ומעתה על כרחנו של כל השנה בפשוטין שהרי הכל שוין שאין כל התקיעות שוות ושל יובל משונה הוא משל שאר תעניות". והנה הר"ן כתב שהעיקרון שהכל מודים בו הוא שראוי להבדיל בין תקיעת תעניות לתקיעת ימים טובים (מפני שתקיעת תעניות מדרבנן, כמ"ש הריטב"א, כדלקמן, או מפני שאין קבועות [והטורי אבן שכתב כר"ן סובר שההכר אמור רק בשופרות שבמקדש שהם טפלים להצטרות, אך מדברי הריטב"א הנזכרים לקמן ל"מ כן]), ולת"ק שתוקעים בר"ה וביוה"כ בפשוטים — תוקעים בתעניות בכפופים, ולר' לוי להפך, ולר"י שבר"ה הסברה בכפופים וביובל הסברה בפשוטים וא"א להבדיל תעניות מימים טובים — שהרי ממה נפשך תהיה או כר"ה או כיוה"כ — עדיף לתקוע בכפופים מסברת כמה דכייף כמו בר"ה. אך הרמב"ן כתב בהסבירו את דעות ת"ק ור"י: "בין ת"ק ובין ר"י כולו אמרי דאין כל התקיעות של ר"ה ויובל ותעניות שוות ולכ"ע בפשוטין וכפופין תקעי' אלא דלת"ק ביו"ט פשיטות עדיף ובתעניות כפיפה עדיפה ולר"י ר"ה נמי כיון דיום הדין הוא כפיפה עדיפה כתעניות ונשאר פשיטות ליובל". ומהלשון "ונשאר פשיטות ליובל" וכן מהלשון הנ"ל "שהרי הכל שוין שאין כל התקיעות שוות ושל יובל משונה הוא משל שאר תעניות" נראה שלדעת הרמב"ן העיקרון המשותף לכולם הוא ששופר של תעניות צריך להיות שונה משל יובל, כי צריך להדגיש שאע"פ ששניהם נתקעים ביום תענית מ"מ ענין התעניות שונה, שיוה"כ הוא יום טוב ויום סליחה, ותעניות של כל השנה הן ימי צער. ולכן: לת"ק שבר"ה וביוה"כ פשוט עדיף מסברה, משום שהם ימים טובים, ובתעניות כפוף עדיף מסברה — הכל אתי שפיר, ולר' לוי שבימי הדין כפוף עדיף — בתעניות תוקעים בפשוט לשם הבדלה מיוה"כ. אך לגבי דעת ר"י יש להסתפק איך הבינה הרמב"ן: אפשר להבין שלדעת ר"י רק ר"ה נחשב ליום דין המצריך כפיפות, וביוה"כ מצד הסברה ראוי להצריך פשוט מפני שהוא יום טוב של סליחה וכפרה, והו"מ מ"ש הרמב"ן "ונשאר פשיטות ליובל", כלומר בר"ה אע"פ שהוא יו"ט מצריך ר"י כפוף מפני שהוא יום דין, ואילו יוה"כ אינו נחשב ליום דין אלא ליום סליחה ונשארנו בו סברת הפשיטות משום יו"ט כמו לת"ק. אך אפשר גם להבין שלר"י ר"ה ויוה"כ שניהם ימי דין, והיה ראוי להצריך בשניהם כפופים, אלא שהסברה להצריך כפופים בר"ה ובתעניות חזקה מהסברה להצריך כפוף ביובל, מפני שביובל התקיעה היא בכל זאת רק לשילוח עבדים, או משום שביוה"כ יש יותר צד שמחה בגלל המחילה, ולכן כיון שצריך להבדיל בין יוה"כ לתענית תוקעים בתענית בכפופים, כי שם הסברה חזקה להצריך כפופים, ועל כרחנו "ונשאר פשיטות ליובל" כדי להבדיל בינו לבין תעניות (לפי"ז הלשון "וביוה"כ כמה דפשיט איניש טפי עדיף" אינה כ"כ מיושבת, ויותר נוח לומר שהרמב"ן לא גרסה, כנ"ל פסקה ח').

הר"ן סובר איפוא שתקיעת תעניות צריכה להיות שונה גם משל ר"ה וגם משל יוה"כ, והרמב"ן סובר שתעניות צריכות להיות שונות רק מיובל. הריטב"א, לעומת זאת, נוקט את האפשרות השלישית ואומר שלד"ה תקיעת תענית צריכה להיות שונה משל ר"ה, כי זו דרבנן וזו דאורייתא (ע' לעיל פסקה ז'), אבל משל יובל אין קפידא שתהא שונה (כנראה משום שתקיעת יובל היא לסימן שילוח העבדים ואינה שייכת למהות עצמו של יום, ואילו תקיעות ר"ה ותענית שתיהן לתפילה וזיכרון, וצריך להראות שמ"מ יש הבדל ביניהן, שזו מדאורייתא וזו מדרבנן). ולכן לת"ק המצריך בר"ה פשוטים — תוקעים בתעניות בכפופים, ולר"י

המצריך בר"ה כפופים — בתעניות תוקעים בפשוטים. ולא הוצרך ר"י לומר זאת בפירושו, כי ברור שלד"ה צריכות תעניות להיות שונות מר"ה, ור"י רמז לזה באמרו שבר"ה תוקעים בשל זכרים, כלומר רק בר"ה ולא בתעניות. ור"י לוי סובר כר"י בר"ה ובהתעניות. (בדעת ר"י חולק הריטב"א על הרמב"ן והר"ן מהלכות מעשית, שלרמב"ן ולר"ן ר"י מודה בתעניות לת"ק, ולריטב"א ר"י חולק גם בתעניות. והריטב"א צריך להידחק בשאלה מדוע לא הזכיר ר"י בפירושו שהוא חולק גם בתעניות. ולכאורה מ"ש הריטב"א שרמז לזה — קשה, שהרי יש ללמוד רמז הפוך מהסיפא "וביובלות בשל יעלים". אך יש לתרץ שתמיד דרך הגמ' לומר שהרישא בדוקא ובמקרה אחר נעשה כמקרה של הסיפא).

הרשב"א מעלה שתי אפשרויות להבנת הדעות בתעניות: האחת היא שר' לוי האומר שבתעניות תוקעים בפשוטים כוונתו אף בפשוטים, כלומר שבתעניות — בניגוד לר"ה ויובל — אין קפידא באיזה שופר תוקעים (כנראה משום שהתקיעות אינן מן התורה, כמ"ש הריטב"א, ור' לקמן. הריטב"א מעלה אף הוא אפשרות זו שבתעניות אין קפידא, וכתב שיש ספרים שאינם גורסים בדברי ר' לוי "ושל כל השנה בפשוטים", והיינו משום שאין קפידא בזה. עוד כתב הריטב"א [כאן ובדף ל"ד. סד"ה וגשאל] שבתעניות אין חוששים בתקיעות לספקות התרועה, ולא להפסק בין תקיעה לתרועה, ומן הדין אין צורך בהם בתר"ת, אלא יוצאים בקול אחד כלשהו על כל ברכה). וצריך להבין לפי"ז שגם ת"ק שאמר בכפופים התכוון לומר אף בכפופים, ולזה מסכים ר"י (כי אם סברה היא להצריך בתעניות כפופים — א"כ מדוע אין ר' לוי מצריך כפופים כמו התנאים, והרי לא איכפת לו שבתעניות יתקעו באותו סוג שתוקעים בר"ה וביובל, שהרי אף בפשוטים קאמר, ואם רוצה תוקע בכפופים). וכ"כ היום תרועה (כ"ו: ד"ה גמרא) והלח"מ (הל' תעניות א', ד') מדעתם, והם מסבירים בזה את דעת הרמב"ם שלא כתב לגבי שופר שתוקעים בו בתעניות (לשיטת הרמב"ם: רק במקדש) שהוא צריך להיות פשוט. וכ"פ המ"ב תקפ"ו, א'. ומ"ש בשע"צ שם "מאן לימא לן דהלכה כן", ע"ש — אינו מובן לי. וצ"ע. אפשרות אחרת מעלה הרשב"א שר' לוי מצריך פשוטים בתענית להיכיר "שאינו אלא לכנופיא" (ר' בסמוך). ויש להבין שלת"ק מתקיים ההיכר בכפופים, ולר"י א"א להכיר גם מר"ה וגם מיובל ולכן כפוף עדיף מסברה, או שעיקר ההיכר צריך להיות מיובל, כלרמב"ן. והנה הביטוי "שאינו אלא לכנופיא" מופיע גם בדברי הריטב"א: "דאע"ג דתענית יום צרה וצעקה הוא כמו ר"ה אפ"ה כיון דתקיעתא אינם בחיוב גמור אלא בכנופיא ולהעלות תפילה בתקיעות ואין סדר תקיעות ולא פסולי שופר מעכבין בהן דין הוא דמשוינן בהו הפרישא ביניה ובין תקיעות דאורייתא". וברור שכוונת הריטב"א לומר שתקיעת שופר של תענית היא מדרבנן, שתיקנו לתקוע בהתכנסות הקהל לתפילה כדי להעלות תפילתם בתקיעה (ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, בהבדל מר"ה ויובל בהם יש חובה על כל יחיד). ולכך נראה שמתכוון גם הרשב"א ("ולכנופיא" פירושו: לציבור). אך הגה מקור פירושו השני של הרשב"א הוא בדברי רש"י בגמ' ד"ה כמה דפשיט, המסביר בדעת ת"ק: "ובתענית דלכנופיא לא איכפת לן ועבדינן כפופין להכירא". אבל במשנה, על המלים "שמצות היום בחצוצרות", כתב רש"י: "דלכנופיא בעלמא נינהו וכל כנופיא בחצוצרות דכתיב והיו לך למקרא העדה". ומשמע מלשוננו כאילו התקיעה בחצוצרות בתעניות היא לכינוס הקהל. אך בספרי לומדים את תקיעת החצוצרות בתעניות מהפסוק "וכי תבואו מלחמה... על הצר הצורר... והרעותם בחצוצרות וזכרתם לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם" (במדבר י', ט') — "הצר הצורר לרבות כל צרה וצרה שלא תבוא". וכ"כ הרמב"ם בראש הל' תענית. וא"כ התקיעה היא לזיכרון לפני ה' ולא לאסוף את הקהל (ומ"ש בגמ' כ"ו. "כל כינופיא דכסף הוא דכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף" היינו שכל התקיעות האמורות בפרשה שם, שכולן חובת הציבור ולא חובת כל יחיד ויחיד, כולן נעשות בחצוצרות הכסף. אך מהן למקרא העדה ומהן לזיכרון). ואולי לדעת רש"י הדרשה בספרי היא אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אין תוקעים אלא בשעת מלחמה, והתקיעה בשאר צרות היא מדרבנן להעלות את תפילת הציבור בתקיעה, וזהו מ"ש רש"י שהיא לכנופיא בעלמא, וכמ"ש הריטב"א. אך צ"ע מדוע סמך זאת רש"י לפסוק "והיו לך למקרא העדה", והרי ודאי שתקיעת תענית אינה לשם איסוף הקהל, שהרי היא נתקעת כשכבר עומדים בתפילה, ועוד שבספרי סמכה ל"וכי תבואו מלחמה". ומ"מ שיטת הרמב"ם היא שגם בשאר תעניות תקיעת החצוצרות היא מדאורייתא, והרשב"א והריטב"א יכולים להודות לו בכך ולסבור שתקיעת שופר בתעניות (במקדש או בגבולין) היא מדרבנן, כנ"ל פסקה ז'.

מעמ' 197 — סוגית מצוות צריכות כוונה פסקה ז' הערות 5 ו-6

5) הגמ' בזבחים מ"ו: מקשה על מימרת רב "חטאת ששחטה... לשם חולין כשרה" מהמש' שם: "לשם ששה דברים הובה נובה לשם זבח ולשם זובה... אמר ר' יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו (רש"י: "ששחט סתם", ר"ל: בלא שום כוונה) כשר", ומדייקת הגמ': "טעמא שלא היה בלבו כלל הא היה בלבו לשם חולין פסול", והתירוץ: "דילמא לא היה כלל כשר ומרצה הא היה בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה". נמצא שהשוחט בלי שום כוונה ה"ז מרצה, כלומר יוצא י"ת, ור' יוסי הוא האומר כן במש', אע"פ שבשאר מצוות שיטתו היא שמצ"כ, כלומר שהעושה מצוה בלא שום כוונה לא יצא. זהו טיעונו של הרמב"ן. ולשיטת הראב"ד אולי י"ל כך: השוחט או זורק בלא שום כוונה ה"ז מרצה כי הקרבן שיש בו קדושה עומד לכך, וסתמו כלשמו. אך המתכוון בפירוש לשם חולין א"א לומר בו סתמו כלשמו, כי אין זה סתם, שהרי יודע הוא שזו בהמת קרבן (כך מבואר בגמ' שם) ובכל זאת נתכוון בפירוש לשם חולין, אלא הדין יהיה שלמ"ד מצ"כ לא יצא (כלומר: לא הורצה, ומ"מ כשר למזבח, כי יש לימוד מיוחד בגמ' שם שכוונת חולין אינה מחללת קדשים) — וזהו מה שאמרו בזבחים שם כשמדברים לפי ר' יוסי הסובר מצ"כ — ולמ"ד מאצ"כ יצא, כי לשיטתו מעשה המצוה כשלעצמו מספיק והכוונה לא מעלה ולא מורידה. ועתה: י"ל שלדעת הראב"ד הזורק את הדמים המעורבים מתכוון בפירוש שהדם המיותר יזורק לשם חולין, כלומר שלא לשם קרבן, ולכן אין זה שייך לדין המיוחד של קדשים שסתמו כלשמו, אלא למ"ד מצ"כ אי אפשר לצאת באופן כזה, וכ"ש שאין עוברים כך על בל תוסיף, ומדברי ר' יהושע האומר שעוברים על ב"ת יש להסיק שהוא סובר שלעבור — וכ"ש לצאת — לא בעי כוונה.

ולדעת הרמב"ן י"ל שהזורק את הדמים מתכוון לקיים מצות מתן ארבע בדם שמצותו בכך, ובשאר אינו מתכוון כלום, ובאופן כזה לדברי הכל יוצאים י"ח בקדשים, ובלעבור נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע. וא"ת מדוע לא נאמר לו לזרוק ולהתכוון בדם המיותר שלא לשם קרבן — הטורי אבן (כ"ח: ד"ה מצוות) הקשה כן, ורוצה להוכיח מכאן שלמ"ד מאצ"כ (או בקדשים לדברי הכל) אף המתכוון בפירוש שלא לצאת יצא, והביא לכך עוד ראיה דומה, כדלקמן הערה 8. אך בסוגית משך בשניה כשתים ח"ג פסקה ד' יתבאר בע"ה שהראשונים נחלקו בדבר זה, והתוס' בסוכה ל"ט. (ד"ה עובר) ועוד ראשונים סוברים בפירוש שהמתכוון נחלקו לצאת גרוע ממי שלא נתכוון כלל ואינו יוצא אף למ"ד מאצ"כ. ונראה שיש לדחות את קושית הט"א כך: התוס' בסוכה כתבו שהמתכוון שלא לצאת לא יצא משום שאין אדם יכול לצאת בעל כרחו, כלומר אין נחשבת לאדם מצוה וצדקה אם הוא מגלה דעתו שאינו מעונין בכך. אך נראה שלענין זה יש חילוק גדול בין לצאת ולעבור: לגבי לצאת מועיל גילוי דעתו שאינו מעונין עכשיו בזכות זו (ובקדשים מועיל גילוי דעתו של הכהן שהוא שליח הבעלים לקיום המצוה), אך לענין לעבור — אם קיי"ל שמצוות אצ"כ, או אם בקדשים לד"ה אצ"כ, כלומר שעצם המעשה בלי שום כוונה הוא ה"חפצא" של המצוה ועוברים בו משום בל תוסיף — אי"כ גם כוונה מפורשת שלא לשם מצוה לא תועיל, כי הרי זה כמי שאוכל נבילה או חורש בכלאים ומתכוון בפירוש שלא לעבור על האיסור, שאין זה כלום ומ"מ עובר. ודוק. [שוב ראיתי בספר "חידושי בתרא" (ר"ה כ"ח). שכבר קדמוני בתירוץ זה על קושית הט"א].

ונראה שיש להבין את שורש מחלוקת הרמב"ן והראב"ד בעניננו בשתי דרכים. דרך א': הרמב"ן והראב"ד נחלקו במחלוקת הראשונים הג"ל בענין מתכוון שלא לצאת. הרמב"ן סובר שכוונה מפורשת שלא לצאת פוסלת אף למ"ד מאצ"כ, מפני שא"א שתחטב לו לאדם מצוה בעל כרחו, אך לענין בל תוסיף אין זה שייך, כי עבירה נחשבת לאדם בעל כרחו, ומשום כך עובר אדם בב"ת בקדשים אפילו נתכוון בפירוש שלא לשם קרבן, ואף למ"ד מצ"כ, כי בקדשים הכל מודים שמאצ"כ. אך הראב"ד סובר שבכל התורה המתכוון בפירוש שלא לצאת דינו כמי שלא נתכוון לצאת, ותלוי במחלוקת האם מצ"כ או לא, והדין המיוחד של קדשים שאינם צריכים כוונה אמור רק במקרה שלא נתכוון שום כוונה, שאז אומרים שכיון שלכך עומדים סתמו כלשמן, אבל במתכוון בפירוש שלא לשם קרבן דין קדשים כדין כל המצוות, שלמ"ד מצ"כ לא יצא, כי אין כאן כוונת מצוה, ולמ"ד מאצ"כ יצא. ומשום כך גם השאלה אם עובר בב"ת תלויה במחלוקת זו.

דרך ב': הראב"ד מודה לרמב"ן שהמתכוון בפירוש שלא לצאת גרוע ממחסר כל כוונה, ואינו יוצא אף למ"ד מאצ"כ. אלא שהראב"ד תופס שהשוחט לשם חולין פירוש ששחט את הבהמה

כמו ששוחטים בהמת תולין, כדי לאכלה, אך אין הוא מתכוון בפירוש שלא תעלה השחיטה לשם המצוה, ואין הוא מתנגד לכך שתעלה לו גם מצות שחיטת הובח. ואם בכל זאת אמרו שאינו מרצה — הרי שזה כמ"ד מצ"כ (ר' יוסי), ולמ"ד מאצ"כ באמת מרצה. נמצא שגם לגבי קדשים יש צורך בכוונה למ"ד מצ"כ, אלא שבשוחט סתם או אומרים שסתמן כלשמן מפני שיש בהם קדושת הגוף ועומדים לכך. לפיכך השוחט או הזורק ומתכוון בפירוש שלא לשם קרבן אינו עושה מעשה מצוה למ"ד מצ"כ, מפני שחיסרה הכוונה למצוה (ולא רק מפני שא"א שתיחשב לו מצוה בעל כרחו), ולכן אינו עובר על ב"ת. והרמב"ן סבור כנראה שהשוחט לשם תולין הריהו כמתכוון בפירוש שלא לצאת, כי השוחט יודע שזו בהמת קרבן ואם מלאו לבו לשחטה לאכילה ה"ז כאומר איני רוצה שתהיה קרבן. ונמצא שאין לנו דרגת-ביניים שבה נחלקים מ"ד מצ"כ ומ"ד מאצ"כ, אלא לד"ה אין צורך בכוונת מצוה בקדשים, ולד"ה המתכוון לשם תולין או שלא לשם קרבן לא יצא מפני שהוא כמתכוון שלא לצאת בכה"ת, ולמ"ד מאצ"כ עובר בכגון זה על ב"ת כי יש כאן מעשה מצוה.

[לכאורה היה אפשר להסביר את שיטת הרמב"ן באופן אחר לגמרי, ולומר שאמנם לדעת הראב"ד "לצאת" בקדשים היינו הרצאה לבעלים, כפי שהבנו עד כה, ובמקרה שאינו מרצה אין עוברים משום ב"ת, אבל לדעת הרמב"ן בכל מקרה שהקרבן כשר יש כאן מעשה מצוה, כי נתקיימה מצות עשיית הקרבן כהלכתו, וכיון שיש לנו לימוד בזבחים שאף כוונה לשם תולין ושלא לשם קדשים אינה פוסלת את הקרבן — הרי שגם אם יזרק אדם את הדם המיותר בכוונה מפורשת שלא לשם קרבן יעבר בזה על ב"ת, כי בזריקה כזו הקרבן כשר בעלמא אפילו למ"ד מצ"כ.

אך הנה לשון הרמב"ן במלחמות היא: "ואע"ג דמתן דמים לר"י בלעבור לא בעי כוונה דשוחט קדשים לשם תולין כשרין ועולין לבעלים לשם הובח". וכבר תמה הרש"ש (ד"ה א"ל ר"י) שהרי בגמרא אמרו שבמתכוון לשם תולין לא הורצה. ונראה שהרמב"ן לאו בדוקא נקט לשם תולין, אלא כוונתו למי שלא נתכוון כלל. אך מ"מ לכאורה נראה שהרמב"ן מדגיש שעולים לבעלים לשם חובה כי רק באופן כזה נחשב "לא בעי כוונה לצאת", וכמו שהבנו לעיל. וצ"ע].

(6) לשון הרמב"ן במלחמות: "אבל כוונה דמצוה בקדשים לא בעינן ומש"ה לעבור זידהו לא בעי כוונה לר' יהושע ומיהו לר' אליעזר בעי כוונה כדקאמר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו לומר דאע"ג דהיא זורק בכוונת דם בכור אינו עובר על בל תוסיף והלכך עובר על בל תגרע דהא חזי דם לזריקה". והדברים תמוהים, כי אם אינו עובר על בל תוסיף אע"פ שהוא זורק בכוונת דם בכור (שהוא מן הגיתנים במתנה אחת) פירוש הדבר שלדעת ר"א עצם העובדה שדם הבכור מעורב עם דם אחר כבר מונעת איסור בל תוסיף, אע"פ שהוא מתכוון בזריקת דם הבכור לשם מצוה, אך א"כ מנין לרמב"ן לומר שלר"א לעבור בעי כוונה, אולי הכל תלוי בשאלה אם הדמים מעורבים או לא. ונראה ברור שיש כאן ט"ס קלה, וצ"ל: "דאע"ג דהוא זורק בכוונה דם בכור", ר"ל: אע"פ שהזריקה של דם הבכור היא בכוונה לזרוק ולא במתעסק בזריקה (שהרי הזורק מוכרח לזרוק את כל הדם, כי אינו יודע איזהו החלק הדרוש לו, וא"כ זורק הכל בכוונה תחילה). והדברים מוסבים על האמור לעיל שם שמתעסק פסול גם בקדשים, וכוונת שחיטה בודאי שדרושה להכשר הקרבן, וה"ה לכוונת זריקה.

הרמב"ן מבין אפוא שמ"ש ר"א "לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו" פירושו שאם הם מעורבים אין בל תוסיף כל בדם המיותר אין הזורק מתכוון לשם מצוה, ולעבור בעי כוונה, וממילא אם לא יזרק יעבר על בל תגרע. ואת דברי ר' יהושע "לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו" נראה שיש להבין כך: אין אומרים לאדם אל תגרע במקום שאם ימשיך לעשות יעבור על איסור בל תוסיף, כי עדיף לעבור על בל תגרע בשב ווא"ת מלעבור על בל תוסיף בקום ועשה. והמשפט "ועוד אמר ר' יהושע כשלא נתת וכו'" הוא הסבר דבריו הקודמים שלא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ואינו טעם חדש (וכן משמע בבירור מהלשון "כשלא נתת עברת על בל תגרע", כלומר שיש כאן איסור בל תגרע אלא שאין ברירה. ו"לא נאמר בל תגרע" פירושו: לא נאמר לאדם למעשה שלא יגרע אלא כשהוא בעצמו. משא"כ לר"א שאין כאן בלל שם איסור של בל תוסיף. ודוק). ואולי יש להבין עוד שלדעת ר"י כשאין אפשרות להמשיך בגלל בל תוסיף אין בכלל שם איסור של בל תגרע, כי שם־האיסור של בל תגרע הוא לגרוע מתוך התרשלות. ולפי"ז "ועוד אמר ר"י" זהו טעם גוסף, ופירושו שאפילו אם תאמר שיש כאן שם איסור של בל תגרע — מ"מ עדיף לעבור בשב ואל תעשה. ונראה שכן פירש הרא"ש בתוספותיו, ע"ש ובהערה 98 של המו"ל. והריטב"א פירש: ועוד, אפילו את"ל שאין לא בל

תגרע ולא בל תוסיף כשהם מעורבים ורק משום מראית עין יש כאן — מ"מ שב וא"ת עדיף. אך קשה מאד מה הסברה לומר כך, ואם אין בל תוסיף מדוע לא יהיה בל תגרע, וצ"ע. גם לשון התוס' בענינו מעוררת תמיהה, שכן כתבו: "לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו — והלכך טוב שלא יגרע המצוה. לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו — והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן ארבע ועוד ספי עדיף באחד מארבע כמו שמפרש". וקשה: א. מהי לשון "טוב שלא יגרע", הרי כיון שאין איסור בל תוסיף אסור לו לגרוע. ב. מהו "למה נזקקנו ליתן ארבע", והרי איסור יש כאן, כמו שאומר ר"י בפירוש "הרי הוא עובר על בל תוסיף", ומה מקשה הגמ' על רבא ומוכיחה שלעבור לא בעי כוונה, וצ"ע.

מעמ' 203 — סוגית מצוות צריכות כוונה פסקה ו' הערה 1

(1) דין שומע כעונה פירושו שמעשה האומר או התוקע מתייחס אל השומע, ונחשב לו כאילו הוא עשאו, ומשום כך צריך שיהיו במעשה כל התנאים של מעשה מצוה, דהיינו שיעשה ע"י בר חיובא, ובכוונת מצוה למ"ד מצ"כ, וכו'. ע' חזון איש או"ח סי' כ"ט וקהלות יעקב פסחים סי' מ' שהוקרים בזה, האם שומע כעונה פירושו שמעשה המדבר מתייחס אל השומע או שהשמיעה עצמה נחשבת כמיז ממני הדיבור, ומוכיחים כאופן הראשון. ובקהלות יעקב שם את ב' רוצה לומר שנחלקו בזה ראשונים, ולדעת הר"ן (אליבא דהרמב"ם) שומע כעונה פירושו כאופן השני, דהיינו שהשמיעה עצמה היא כדיבור, ולא שמעשה המדבר מתייחס אל השומע. והצעת הענין היא, שהראשונים נתלקו בענין קריאת המגילה בלועזית: לשיטת הרמב"ן רק מי שאינו יודע לה"ק יוצא בלועזית, ואילו מדברי הרמב"ם נראה שאף היודע גם לה"ק וגם לועזית יוצא בלועזית. והקשה הרמב"ן על הרמב"ם מהירושלמי במגילה (פ"ב ה"א): "יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא את אחרים בלעז יבא כהדא כל שאינו חייב בדבר איגו מוציא את הרבים ידי חובתן", ומפרש הרמב"ן: מהו שיוציא את האחרים שאינם יודעים אלא לועזית, ופשטו שאינו מוציא, כי לגבי הקורא שיודע גם לה"ק הקריאה אינה נחשבת לקריאת מצוה, מפני שאינו יוצא בה. וממשיך הקהילות יעקב: "ובדעת הרמב"ם כתב הר"ן ז"ל בתשובתו להריב"ש ז"ל נדפס בחש"י הריב"ש ז"ל סי' שצ"א (צ"ל: שצ) דמפרש הירושלמי כך דוודאי השומע אשורית ולעז יוצא לעצמו שפיר בלעז כשקורא מתוך מגילה הכתובה בלעז אלא דהירוש' מיירי כשקורא מתוך מגילה הכתובה אשורית והוא מתרגמה בע"פ ללעז דכה"ג לעצמו ודאי אינו יוצא דה"ל קריאה בע"פ וכדאמרינן בבבלי דף י"ה אילימא דכתיבה אשורית וקרי לה יוונית ע"פ הוא, ומ"מ מספקא לן לומר דהשומע ממנו יוצא דהא כל שומע הוא אצלו בע"פ שאפילו הקורא קורא מתוך הכתב מ"מ אצל השומע הוא שמיעה בע"פ, וע"כ משום דדין מתוך הכתב לא נאמר אלא רק על היוצא בקריאה אבל היוצא בשמיעה א"צ מתוך הכתב... וכ"פ הירוש' לדעת הרמב"ם ר' חסדאי ז"ל (שם סי' שצ"א)... לפי פירושם מוכח דענין שומע כעונה היינו שהשמיעה לקריאה ויוצא בהשמיעה ששומע דלפי"ז שייך לומר דאפי' כשהמקריא קורא מתוך הכתב מ"מ השמיעה היא בע"פ אבל אם נפרש שיסוד דין שומע כעונה הוא דהיכא שהשומע מצטרף בשמיעה אז יוצא במעשה הקריאה של חברו א"כ הא כשהקורא קורא מתוך המגילה שפיר איכא גם אצל השומע קריאה מתוך הכתב שהרי עלתה בידו קריאת חברו שהיתה מתוך הכתב ומעשה חברו פוטרותו". עכ"ל הקה"י.

אך לעיל (פסקה ו') הזכרנו שהר"ן מחזיק בשיטת הרשב"א שגם למ"ד מאצ"כ מ"מ צריך כוונה להשמיע, והסברנו שזה מדין שומע כעונה, שבכדי שמעשה המדבר יתייחס אל השומע על המדבר להתכוון לעשות את המעשה בשביל השומע. ולשון הר"ן (ז': ברי"ף ד"ה אבל) בענין מי שאינו רוצה לצאת בשמיעת הבלדה: "דכיון דבעינן מיהא כוונת המשמיע להשמיע... בוודאי שאין דעתו להשמיע אלא מי שירצה לשמוע אבל להשמיע כדי להוציאם בעל כרחם לא נתכוון שהרי אינו אלא שלוחם". והנה בקה"י שם סוף אות ד' דייק מל' הרמב"ן שהוכיח לשון שלחות לגבי שומע כעונה (ע' לעיל פסקה ד' הערה 2) שסובר כאופן השני הג"ל, שמעשה המדבר מתייחס אל השומע; אך הרי לפנינו שגם הר"ן משתמש בלשון זו (וצף שיש לדחות שאת הירוש' פירש הר"ן לפי הרמב"ם וליה לא ס"ל הכי בענין מהות דין שומע כעונה — אין צורך בכך, כדלקמן).

אמנם המעיין היטב בדברי הר"ן בתשובה יראה שאין כל הכרח להסיק כה"י שלדעת הר"ן השומע יוצא בעצם השמיעה ולא במעשה של הקורא. כי סברה יסודית בכל מהלך דברי הר"ן היא שלפי הירושלמי אדם המעיין במגילה הכתובה בלה"ק ומתרגמה בפיו ללועזית אינו נחשב כמי שקורא ע"פ שלא מתוך הכתב "דכה"ג לאו ע"פ הוא כיון שכוונת המלות שהוא מוציא בפיו כתובה לפניו במלות אחרות... וכיון שלועז מתוך הספר בספר מיקרי". ובדבר זה חולק הירוש' על הבבלי שאמר "אילימא דכתיבה אשורית וקרי לה יונית היינו ע"פ" (בתחילה רוצה הר"ן לומר שגם הבבלי מודה בזה לירוש', ויונית שאני, ע"ש, אך הוא מסיק שלדעת הרמב"ם הבבלי חולק ומחשיב זאת תמיד לקריאה ע"פ). אלא שבסברה יסודית זו יש חילוקי גוונים בין דעות האמוראים בירוש': לפירוש האחרון שכתב הר"ן ע"פ גירסת הירוש' בסוטה — ע"ש — סובר שמואל שקריאה בלועזית מתוך מגילה הכתובה בלה"ק אינה נחשבת כקריאה ע"פ כלל, ואף הקורא עצמו שיודע גם לה"ק יוצא בה, ואילו ר' אבהו סובר שהקורא שיודע לה"ק אינו יוצא בה אלא בלה"ק "שאע"פ שכיון שהמגילה כתובה לפניו לאו ע"פ מיקרי דשפיר קרינא ביה בספר החמירו עליו לקרותה אשורית", ומ"מ "מודה הוא דלועז (היינו: מי שאינו יודע לה"ק) יוצא בה שלועזין אותה לו מתוך לשון העברי ודלא כגמרא דילן (המחשיבה קריאה כזו לקריאה ע"פ; ומ"ש בקה"י "דכה"ג לעצמו ודאי אינו יוצא דהו"ל קריאה בע"פ וכדאמרינן בבבלי" — אינו מדויק לענ"ד) וכתר הכי בעי יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא את אחרים בלעז כלומר שיודעין אשורי ולעז כמוהו דאפשר דנהי דבקורא שהמגילה לפניו החמירו שלא יצא בה אלא אשורית לשומע דלדידיה סוף סוף ע"פ הוא לא החמירו ופשטי" יבא כהדא וכו' כלומר שכיון שהוא אינו ראוי לצאת בקריאה זו אף אחרים אינו מוציא". הרי מבואר שמעיקר הדין אין זו נחשבת לקריאה ע"פ, והלועז ששמע כך יצא, אלא שביודע אשורית החמירו שתיחשב לו קריאה כזאת כאילו קורא ע"פ, כיון שיכול לקרוא את הכתב עצמו, והסתפקו האם החמירו גם בשומע, או שבשומע כיון שלא הוא קרא ובלא"ה הריהו תמיד כאילו יוצא בע"פ — לא החמירו בו גם בזה. ופשטו שאינו יוצא, כי אילו היה השומע עצמו קורא כך לא היה יוצא, ונמצא שאין זו קריאה של מצוה (כך צריך להבין את הפשיטות, ולא שהקורא נחשב לגמרי לאינו מחויב בדבר לגבי קריאה זו, שהרי ללעוזות הוא מוציא בקריאה זו, כמ"ש הר"ן בפירוש, וזו באמת נקודה קשה בסגנון הירושלמי לפירוש הר"ן. לשון הריב"ש בזה: "ולא היה להו למיפשטא ממי שאינו מחויב בדבר אלא משום דלא עדיף שמיעה מקריאה ואם הוא עצמו היה קורא לא יצא". ר' להלן).

ולפירוש הראשון שכתב הר"ן, עפ"י גירסתנו בירושלמי במגילה, הבעיה שם היתה האם היודע אשורית ולעז המתרגם ממגילה הכתובה אשורית יכול להוציא אחרים שאינם יודעים אלא לעז (ואת היודעים גם אשורית היה פשוט לירושלמי שאינו מוציא, כי גם לגביהם החמירו שייחשב ע"פ כיון שיודעים אשורית), ומסביר הר"ן את הבעיה: "דלדידיה דמי לבע"פ דכיון שהוא יודע אשורית בדין הוא שלא יצא י"ח אלא אשורית אבל אחרים לועזין אפשר שהוא מוציא דלדידהו מגילה הכתובה אשורית ללועז קאי". ופשטו שכיון שהקורא אינו יוצא בקריאה זו אינו יכול להוציא. אבל — מוסיף הר"ן — סוגית הירושלמי בסוטה חולקת על מסקנה זו, וסוברת שאע"פ שהיודע אשורית אינו יוצא כך — מ"מ מוציא הוא למי שאינו יודע אלא לעז, כי "אע"פ שהחמירו ליודע אשורית לא החמירו ליודע לעז".

סוף דבר, ברור מכל דברי הר"ן שאין שום הו"א בירושלמי לומר שבשומע אין בוהג כלל פסול של על פה. תדע, שהרי לא הסתפקו בשומע מן הקורא על פה ממש אלא רק במתרגם ממגילה הכתובה בלה"ק (ולדברי הקה"י היה לירושלמי להסתפק גם בקורא ע"פ ממש?), והספק היה רק במקום שהחמירו להתשיב כאילו יש כאן קריאה ע"פ — אע"פ שבאמת "שפיר קרינא ביה בספר" — האם החמירו גם בשומע או שבשומע אין טעם להחמיר (מפני שאינו יודע לה"ק, לפירוש הראשון, או מפני שאינו קורא בעצמו ובלא"ה הריהו כאילו קורא ע"פ, לפירוש האחרון, כנ"ל). וא"כ ברור שאין להוכיח מכאן כי לדעת הר"ן שומע כעונה אין פירושו שמעשה הקורא מתייחס לשומע.

הן אמת כי מפשט דברי הריב"ש בסי' שצ"א — המביא את לשון ר' חסדאי שפירש את הירושלמי לשיטת הרמב"ם ומקשה עליו — משמע שהבין את פירושו על הדרך שכתב הקה"י, וכך משמע בפשטות מל' ר' חסדאי, שלא הרחיב את ההסבר כר"ן, ע"ש. אך מ"מ הר"ן לא פירש כך, כנ"ל. (ובאמת קושיות הריב"ש אינן קשות על פירוש הר"ן, פרט לאחרונה הנוכחת לעיל, כמבואר למעיין באמור עד כאן. ומ"ש הריב"ש לר"ח בסוף התשובה שהר"ן טרח לפרש

הירושלמי "כמו שפירש כבודך להעמיד דברי הרמב"ם ז"ל" נראה שאין הכוונה שהר"ן מסביר בדיוק כמו ר' חסדאי, אלא הכוונה לפירוש עצם המקרה, שמדובר במתרגם מתוך מגילה הכתובה אשורית. ובדוחק י"ל שהריב"ש הבין את ר' חסדאי כר"ן ומ"מ הקשה עליו שלא מסתבר כלל לחלק בין שומע לקורא. אך לפי האמור לעיל עפ"י הסברו של הר"ן מובנת סברת התילוק).

[ועוד נראה לענ"ד שגם לפירוש ר' חסדאי, וכהבנת הקה"י, אין להוכיח מהירוש' ששומע כעונה פירושו שיוצאים בשמיעה עצמה ולא ביחוס הקריאה לשומע, שהרי עובדה היא שהירושלמי אינו מסתפק בשומע מן הקורא ע"פ ממש, אלא דוקא במתרגם מתוך הספר, ויש להבין שאע"פ שזו נחשבת קריאה ע"פ מ"מ יש ביסודה גם קריאה בספר, אלא שהיא ע"י אמצעי של התרגום שעושה אותה לע"פ; וההר"א בירוש' היתה שאולי בשומע, שלגביו המציאות היא תמיד שהקריאה מתוך הספר היא ע"י אמצעי של הקורא, א"כ אולי גם בשני אמצעים — דהיינו ע"י תרגום וע"י קורא — הוא יוצא. ופשטו שהשומע אינו עדיף מהקורא. אך אין הכרח ללמד מכאן שסברו שבשמיעה עצמה יוצאים בלי יחוס הקריאה אל השומע].

מועמ' 221 — סוגית מצוות צריכות כוונה פסקה מ"ו הערה 4

(4) התוס' והרמב"ן גחלקו בהבנת שיטת רב חסדא. שניהם מודים שר"ח סובר מצ"כ, אלא שהרמב"ן (במלהמות בפסחים) הבין שלדעת ר"ח אדם יוצא י"ח בטיבול הראשון, שהרי הוא מברך עליו וודאי א"כ שהוא מתכוון בו לשם מצוה, והטיבול השני הוא רק להיכר התינוקות, ואילו התוס' (ק"ד: ד"ה זאת, קט"ו. ד"ה מתקיף, ק"כ. ד"ה באחרונה) סוברים שלדעת ר"ח האדם אמנם מברך לפני הטיבול הראשון — מפני שאין זה נאה לברך אחר שמילא כריסו הימנו — אבל כוונתו לצאת י"ח רק בטיבול השני שיעשה אה"כ, ומותר לעשות כן, ואין זו נחשבת לברכה שאינה עובר לעשיית המצוה, מפני שמ"מ אוכל מרור גם בסמוך לברכה (וזה מספיק לענין דין עובר לעשייתו, אע"פ שאינו מתכוון לצאת ואינו יוצא י"ח באותה עשיה, ר' להלן). [התוס' משווים ענין זה לתקיעות דמיושב ודמעומד, שמברכים על התקיעות דמיושב אע"פ שתקיעות דמעומד שעל סדר ברכות התפילה הן העיקריות והן הנזכרות במשנה. ולדעתם המברך "אקב"ו לשמוע קול שופר" לפני התקיעות דמיושב — מתכוון לצאת י"ח בתקיעות דמעומד. אך הרמב"ן סובר שגם שם, מאחר שתקיעו תקיעות לפני התפילה ומברכים עליהן — ודאי שמתכוונים לצאת בהן ויוצאים בהן, והתקיעות דמעומד אה"כ הן להעלות התפילה בתקיעה, ע' סוגית מנהג סדר התקיעות פסקה ה' ופסקה י"א].

וכתב הרמב"ן לפי שיטתו שרב חסדא מפרש את דברי ר' יוסי "אע"פ שטבל בחזרת מצוה להביא לפני חזרת" וכו' — במי שלא עשה כהגון, אלא טבל בחזרת בתחילה בלא ברכה ובלא כוונה למצות מרור, שאז חייב עדיין לטבל שוב לקיום מצות מרור, אבל מי שעשה כהגון וטבל פעם ראשונה בברכה — שוב אין עליו מצוה להביא חזרת, כי כבר יצא י"ח, אלא רק משום היכר תינוקות מביא פעם שניה. והתוס' יפרשו כמובן כפשוטו, שאע"פ שטבל בחזרת כדינו — דהיינו בברכה — מצוה עליו לטבל שוב אחר המצה, כי עדיין לא יצא י"ח מרור. עוד כתב הרמב"ן לפי שיטתו שריש לקיש חולק על ר"ח וסובר כר"ה, שהרי ר"ל לומד שמצ"כ מהעובדה שמטבלין בחזרת לפני הסעודה, ולדעתו אין יוצאים י"ח בטיבול הזה, ולמ"ד שמאצ"כ ויוצאים בו היה לו לחזור על שאר ירקות כדי שלא להקדים מרור למצה, אך לדעת ר"ח הרי גם למ"ד מצ"כ יש לו לברך ולצאת בטיבול ראשון. והתוס' (ד"ה זאת) כתבו לפי שיטתם שר"ל יכול לסבור כר"ה או כר"ח, כי לשניהם למ"ד מצ"כ אין יוצאים בטיבול הראשון. והנה התוס' כתבו (בד"ה אמר וכד"ה מתקיף) שגם לפי ר"ה וגם לפי ר"ח אין צורך לחזור אחר שאר ירקות, כי לפי שניהם עושים באופן שיוצאים ידי חובת מרור רק אחרי המצה. אך לשיטת הרמב"ן נראה שלדעת ר"ח צריך לחזור אחר שאר ירקות, כדי שלא יצטרך להקדים מרור למצה (ואין לומר כי במ"ש הרמב"ן שלדעת ר"ל יש ללמוד שמצ"כ משום שאל"כ היה לו לקחת שאר ירקות — הכוונה למקרה שיש לו כרגע גם שאר ירקות, כי בזה אפילו למ"ד מצ"כ צריך לקחת שאר ירקות, כמ"ש הגמ': "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות", והטעם הוא שלכחילה לכ"ע אין ראוי למלא כריסו הימנו לפני

הברכה [ומ"ש התוס' ד"ה אמר "ואפילו אית ליה שאר ירקות" — היינו ע"י חיזור, כ"כ המהרש"א שם]. וודאי שכוונת הרמב"ן למקרה שאין לפניו כרגע שאר ירקות, אלא שיכול לתור אחרתן ולהשיג. וא"כ לפי ר"ח שגם אם מצ"כ בכ"ז יצטרך להקדים מצות מרור למצה — יוצא שצריך לתור על שאר ירקות). ולפי"ז ק"ק לשיטת הרמב"ן מ"ש הגמ' אחרי שפסקה הלכה כר"ח ש"רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא", והרי מן הדין צריך לחזור לפי ר"ח שהלכה כמותו. וצ"ל קצת בדוחק שצריך לחזור היינו שיכול למצא שאר ירקות, אך קצת בטורח (ע' תוס' ד"ה זאת), אבל אם באופן רגיל לא יוכל למצא שאר ירקות — אינו צריך לטרוח הרבה, ורב אחא היה טורח הרבה כדי שלא להגיע למצב שבו לא יהיה לו אלא מרור ויכנס למחלקת ר"ה ור"ח. וצ"ע. (גם התוס' בדין ק"כ. ד"ה באחרונה מוכיחים פירוש לפיו לדעת ר"ח צריך לחזור אחר שאר ירקות. וצ"כ לאיזה פירוט כוונתם).

והנה עצם סברת התוס' — שבאכילה שאחר הברכה אין מתכוונים לשם מצוה ואין יוצאים בה, ובכל זאת הברכה נחשבת כעוברת לעשיה — קשה להכנה, כי אם אין האכילה הראשונה מעשה מצוה א"כ איך מברכים עליה, ומה עובר לעשייתן יש כאן. ובהקדמת ס' "אגלי טל" כתב שלדעת התוס' מצוה שעשאה בלא כוונה למ"ד מצ"כ "מצוה היא אלא שלא יצא בה ידי תובתו". וצ"ע מה פירוש הדבר (ואמנם האגלי טל כתב שם שדעת התוס' בזה היא דעה יחידית).

ויש להדגיש כי אין לומר שכוונת התוס' היא שבאמת מכוונים ויוצאים י"ח כבר באכילה הראשונה, אלא שצ"ק המצוה היא אח"כ כלומר שיש שם מעשה מצוה גם על האכילה השניה אחר המצוה, והיא במקרה זה עיקר קיום המצוה, כי זהו הקיום לפי הסדר הראוי לכתחילה. — א"א לומר כן, כי התוס' כתבו בד"ה זאת שריש לקיש יכול לסבור כרב חסדא, ועל כרחך שלדעתו אין יוצאים כלל י"ח בטיבול הראשון, שאל"כ, אלא שיוצאים בראשון ומ"מ יש קיום מצוה גם בשני — א"כ אפשר לומר כך גם למ"ד מאצ"כ, ומאי ראיתו שמצ"כ. ובפירוש כתבו שם התוס' גם לפי רב חסדא שבטיבול הראשון אינו אוכל לשם אכילת מרור. וכך הביין האגלי טל את התוס', כנ"ל.

והנה עצם היסוד הנזכר, שגם אם יצא אדם ידי תובת מצוה בשיעור מסוים מ"מ עדיין יש שם מעשה מצוה ממש גם על עשיה נוספת מעבר לשיעור — זהו יסוד שמחזיק בו הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא ע"י אות ה' (והוא נותן שם את הדוגמא של אכילת מצוה יתר על כזית, וע' במראה מקום שם דוגמאות אחרות). אך לכאורה יש ראייה מהגמ' נגד יסוד זה, כי א"כ מדוע לא ענו על שאלת הגמ' "א"כ מאי מצוה" שבאמת יש עדיין מצוה מן התורה לאכול מרור אחר המצה כדי לאכול את המרור בזמנו, וגם אכילה זו נחשבת למעשה מצוה של אכילת מרור אע"פ שכבר יצא י"ח קודם לכן. ועוד, מדוע אמרו לפני כן: "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות", ולא אמרו שהטיבול השני הוא בכדי לקיים אכילת מרור במקומה אחר המצה. ודוחק לומר שהגמ' הבינה שהסדר של מצות ומרורים פירושו רק שהמצה צריכה להיות ראשונה, ואם הקדים מרור למצה שוב אין שום ענין בקיום מצות מרור אחר המצה, כי מהיכא תיתי לומר כן, ובפשטות ענין הסדר הוא דו"משמעי: שהמצה תהיה ראשונה, וגם שיאכל מרור אחריה; ואם א"א לקיים את המשמעות הראשונה כי צריך להקדים ולטבל משום היכר תינוקות — מדוע לא נקיים את המשמעות השניה.

והנה התוס' (ד"ה זאת) כתבו: "והגמ' דחי דלעולם אצ"כ ומהדרין אשאר ירקי משום היכירא וכדי לאכול מרור אחר המצה ומחני' קמ"ל היכא דליכא שאר ירקי דאפילו במרור בעינן תרי טיבולי כדי לאכול מרור כמצותו ומשום היכירא ולא אמרינן שלא יאכל עד לבסוף ואל נחוש להיכירא". ולכאורה "כדי לאכול מרור כמצותו" היינו כדי לאכול מרור אחר המצה, והתוס' נותנים שני טעמים לטיבול השני: כדי לאכול מרור אחר המצה — דהיינו כשיטת הנצי"ב שיש קיום אחר קיום מן התורה — ומשום היכר. אך א"כ קשה מדוע לא נקטה הגמ' את הטעם הראשון שהוא מדאורייתא (ובמרור בזה"ז הוא מ"מ כעין דאורייתא). ואולי כוונת התוס' אינה כמו שאמרנו, אלא כך הוא פירוש דבריהם: דאפילו במרור בעינן תרי טיבולי, אחד כדי לאכול מרור כמצותו, כלומר לקיים בו מצות מרור, והוא הטיבול הראשון, והשני משום היכר בלבד. או אולי כוונת התוס' בכל זאת כנ"ל, והם מצרפים לטעם של היכר בטיבול השני עוד טעם: חכמים רצו שלא יישכח הסדר הרגיל של מרור אחר מצה, ולכן הצריכו לטבל שוב אחר המצה מדרבנן, אע"פ שמדאורייתא אין קיום מצוה אחר שכבר יצא.

(שלא כנצי"ב הסובר שהקיום הנוסף הוא מעשה מצוה גמור, מן התורה). ומ"מ צ"ע מניין לתוס' להוסיף טעם זה למ"ש הגמ' משום היכרא. על שיטת הנצי"ב הנ"ל בקשר לקיום אחר קיום במ"ע — ע"ע סוגית מנהג סדר התקיעות פסקה ד' הערה 6.

מעמ' 274 — סוגית שיעורי התקיעות פסקה ז' הערה 11

(11) הגה בדברי הר"ן מבואר שיבכה אחת נקראת טרימוטה, אך מהגירסה "איזוהי תרועה... הד אמר אהן טרימוטה" נראה שהתרועה כולה היא טרימוטה אחת ('אהן' הוא לשון יחיד, כמו "אהן הזירא" בירושלמי ברכות פ"ב ה"ג, ועוד). ואת"ל ש"איזוהי תרועה פירושו איזוהי יחידת הקול של התרועה (וזה יהיה עוד יותר מובן לגירסה: "איזוהי הרעה", דהיינו איזוהי צורת ההרעה) — יקשה שהרי "תלת דקיקין" הם כל התרועה. (ברמב"ן לפנינו חסירה המלה 'תלת', אך נראה שזוהי ט"ס, כמוכח בהמשך דבריו, ע"ש). וי"ל שהמ"ד הראשון מפרש באמת את יחידת הקול, דהיינו את היבבה של המש', ולא הוצרך להזכיר ששלוש יבבות הן כי הוא נסמך בפשטות על המש'; אבל המ"ד האחר שחידש כי התרועה היא שברים — שלא כמשנתנו — הוצרך לפרש שאף הם שלושה. ומלשון המאירי משמע שגרס בירוש' בפירושו: "יבבות כהדין טרימוטא", כלומר גירסתו היתה כנראה: "איזוהי הרעה (תרועה)... חד אמר יבבות כהדין טרימוטה וחורנה אמר תלת דקיקין", ופירושה: יבבות שכל אחת מהן היא כטרימוטה הזו. [לשיטת הראב"ד יש לתת טעם נוסף מדוע לא הזכיר המ"ד הראשון שלש יבבות: כי הוא קובע רק את מהות התרועה ולא רצה להכריע במחלוקת המש' והברייתא לגבי שיעורה — האם הוא כג' כחות או כט' — שהיא מחלוקת נפרדת. אבל המ"ד שהתרועה היא שברים יכול היה להכריע בנקל כברייתא גם לגבי השיעור, כי אם התרועה היא שברים ודאי שאין שיעורה כג' כחות, שהרי זהו שיעור שבר אחד ואילו התרועה היא קול שבור לחלקים, כנ"ל פסקה ד']. ומכל מקום בכל זה אין כדי להסביר מניין למדו הריב"א והריב"ם שטרימוטה היא יבבה אחת, כי אם 'טרימוטה' פירושה שלושה קולות — א"כ אולי היא התרועה כולה, כמו 'תלת דקיקין'. (לשאר הראשונים אין כאן קושי, כי אם טרימוטה היא התרועה כולה על כרחנו פירושה שלושה כחות, אך יותר נראה להם שטרימוטה היא קול אחד, ולכן פירשו שהיא יבבה אחת, אבל לריב"א שטרימוטה היא באמת שלושה קולות א"כ מנין שהיא יבבה אחת, אולי זוהי כל התרועה). והנה בדרשת הראב"ד לפנינו הגירסה היא "כהדין טרימוטא", ואם 'טרימוטא' הוא לשון רבים יש בזה כדי להסביר את שיטת הריב"א, כי יוצא שהיבבות הן טרימוטות, כלומר היבבה היא טרימוטה. אך הגירסה "כהדין טרימוטא" היא לפי"ן תרתי דסתרי, כי 'כהדין' הוא ל' יחיד. ואולי הריב"א והריב"ם גרסו "כאילין טרימוטא". ויש להעיר שאם 'טרימוטה' היא באמת שלושה כחות — הרי לשיטת רוב הראשונים שגרסו "חד אמר אהן (הדין) טרימוטה" יש לפרש שזוהי התרועה כולה, כמו "תלת דקיקין", ובה אשר ליישב קושי מסוים שיש בירוש' לפירוש הריצ"ג והרמב"ן. כי לשיטתם יש לתמוה מדוע לא הקשו בירוש' על מ"ד תלת דקיקין ממשנתנו, והרי בירוש' לא הובאה כלל הברייתא המסייעת אותו. והיה נראה לומר שהאמוראים בירוש' נחלקו בפירוש 'יבבות' האמורות במשנה: האחד סובר שהן כחות, והשני סובר שברים והמש' גקטה לשון 'יבבות' כלשון המקרא והתרגום. ואם 'טרימוטה' פירושו שלושה כחות יש להבין איפוא ש"שלוש יבבות" האמורות במש' הן או "אהן טרימוטה" או "תלת דקיקין". משא"כ אם נבין ש'טרימוטה' היא כת אחד שאז אם נרצה לומר ש"תלת דקיקין" זהו פירוש ליבבות שבמש' — יקשה מדוע הזכיר המ"ד הזה 'תלת' ולא סמך על המפורש במש', כמו המ"ד הראשון שלא הזכיר שהן שלש. ומ"מ אם "תלת דקיקין" אינו פירוש למש' — הדבר מובן, כנ"ל. [בפירוש ר"ח שלפנינו (ל"ד): כתוב: "חד אמר כהדין טרימוטא וחורנה אמר תרין דקיקין". ואם אין זו ט"ס יש אשרות לפרש שלדעת הירוש' מספיקים שני שברים, וכך היא דעת "הרוקח" (הלכות ר"ה סי' ר"ב) אפילו לפי הבבלי, הובאה בב"י תק"צ ד"ה כתב הרוקח (ש"ז). ונודחתה על ידו עפ"י כל הראשונים, ע"ש. אך אולי י"ל שתריין דקיקין הם שבר אחד, דהיינו קול הנשמע כשתי יבבות, והוא: "טוי-אוי-טוי", ע' להלן פסקה ט"ו, וכן טרימוטה היא יחידת קול אחת. אך ע' להלן שם אודות השבר בצורת "טוי-אוי-טוי".]

והנה הרא"ש הביא את שיטת רוב הראשונים שהיבבה היא כח אחד, ואת שיטת הריב"א שהיא ג' כחות, וכתב שר"ח סובר כדעה הראשונה (לפנינו בפר"ח אין הדבר מפורש, אולם נראה כן בפשוט מלשוננו, ע"ש), "וכן הוא אומר בירוש' איווהי הרפה בתלת דיקיקין". ונראה איפוא שהרא"ש פירש שדיקיקין הם כחות (ובאמת כך היא לכאורה משמעות לשון "דיקיקין", דהיינו קולות קטנים טאד; והריצ"ג והרמב"ן ע"כ יאמרו שהכוונה היא שהם קטנים ביחס לתקיעה), וצריך להבין איך פירש הרא"ש את הדעה "אהן טרימוטה". והב"ח (תק"צ ד"ה ורש"י [ש"ז.]) כתב שטרימוטה היא קול רועד רצוף, שאינו נשמע כ"טריטוריו", אלא כל רעידה שבו היא כח (ולפי"ז אולי טרימוטה היא שלש רעידות), וזוהי שיטת רס"ג בתרועה, ומובאת במגדל עז, כמבואר להלן פסקה ט"ו, ע"ש. ולפי"ז מחלוקת האמוראים היא מחלוקת בפירוש היבבות האמורות במש', אם הן כחות נפרדים או קול רועד רצוף, ודעת הברייתא לא נזכרה כלל בירוש' (ומתורן הקשי הנ"ל מדוע לא הקשו מהמש' על המ"ד השני). כמו כן יוצא לפי"ז שאין אנו פוסקים כר' חנניה שחשש לשתי הדעות, ואמנם כך יש ללמוד לפירוש זה מהלשון "זלהדא דידן", היינו שדעת ר' חנניה היא הנהוגה אצלנו, ור' חנניה החמיר על עצמו לנהוג גם כר"מ (משא"כ לפירוש שאר הראשונים, ש"להדא דידן" היינו לזו של משנתנו, אך אין שום הוכחה שאין אנו חוששים לשתי הדעות כר' חנניה). וזוהי שהרא"ש מביא את הדעה תלת דיקיקין נראה שהמנהג בזמנו היה כמותה, וסבר שהיא דעת ר' חנניה (והלשון "ריח ור"מ חד אמר... וחורגה אמר...". היא בדרך פתח במאי דסליק, ע"כ נדרים ב:). ואכן להלן פסקה ט"ו נראה שמלשון הרא"ש במקום אחר ג"כ משמע שהתרועה לשיטתו היא בקולות נפרדים "טריטוריו". (ומ"מ לגבי הרס"ג, הסובר שהתרועה היא קול רועד, אין צורך לומר שהוא פוסק כדעה הראשונה בירוש', אלא הוא יכול לפרש את הירוש' כריצ"ג וכרמב"ן ולומר שטרימוטה היא קול רועד).

המגדל עז מוסיף עוד שיש גורסים בירוש' "תלת דיקיקין" ברי"ש, והוא רוצה לומר שזוהי גירסת הריב"א והריב"ם. ופירש הקרבן נתנאל (אות ע') שכל יבבה היא כריק, דהיינו קול רחב קצת, ר"ל שבכל יבבה יש ג' כחות. אך זה דחוק, כי אם ריק פירושו קול רחב קצת הרי משמע שהיבבה היא קול אחד רחב, ולא שלושה קולות קטנים, וע' להלן פסקה ט"ו שאמנם יש מי שפירש שהיבבה היא קול ארוך כשבר. [יש להעיר שהביטוי "קול המתרעש" שמשמש בו הריצ"ג אינו מורה בהכרח על הקול הרועד של רס"ג, ויתכן בהחלט שהריצ"ג קורא בשם "קול המתרעש" לתרועה שלנו "טריטוריו" שבאמת נשמעת "מתרעשת" יותר מהשברים בגלל מהירות הפקת הקולות בזה אחר זה, וגם מהמגדל עז אין הכרח גמור שהבין את הריצ"ג כרס"ג, כי י"ל ש"קול המתרעש ואין טוט בה"ם" לחוד ו"קול המתרעש" של הריצ"ג לחוד].

ובערוך השלחן (תק"צ, ט') פירש את הירוש' באופן חדש: "איווהי הרעה" פירושו כמו שר"ל לעיל: איווהי צורת ההרעה, מהי יחידת הקול של התרועה, ועה"ש מוסיף שהכוונה היא בעצם לשאול מהי היבבה האמורה במשנה. חד אמר שהיבבה היא אהן טרימוטה, כלומר כח אחד, וחי"א תלת דיקיקין, כלומר שהיא שלושה כחות, ונחלקו במחלוקת הראשונים והריב"א. והנה עה"ש תמה על הרא"ש שהוכיח מהדעה תלת דיקיקין כשיטת רוב הראשונים שהתרועה כולה היא שלושה כחות, כי לפי"ז, הוא טוען, יוצא שלמ"ד הראשון התרועה כולה היא טרימוטה, דהיינו כח אחד, וזה לא יתכן, אך באמת הרא"ש (והטור) אינו משתמש כלל בלשון 'טרימוט' במובן של כח, וברור שלדעתו טרימוטה הוא שם של קול אחד, כנ"ל. (ולשיטת הריצ"ג והרמב"ן שדיקיקין הם שברים וטרימוטה כח אחד כבר הוסבר לעיל מדוע נקט המ"ד הראשון כח אחד והשני את כל התרועה).

ועל פירוש עה"ש קשה: א. מדוע שינה המ"ד השני את הלשון ולא אמר "תלת טרימוטין". ב. לשיטת הריב"א הרי היבבה איננה יחידת הקול של התרועה, אלא הכח הוא יחידת הקול, וגי' יבבות זהו רק שיקור התרועה, וא"כ מה טעם נקט הירוש' לשון "איווהי הרעה" כשאין כוונתו ליחידת הקול דוקא, במקום לומר פשוט "איווהי יבבה" (ואע"פ שבהערה הבאה יתבאר שיש דעה לפיה היבבה היא יחידת קול עצמאית, ו"ג' יבבות" אינו סתם שיעור למספר הכחות הדרוש, מ"מ קשה מדוע לא נקטו פשוט "יבבה" כדי שלא יהיה מקום לטעות). ג. מדוע חשש ר"ח גם להדא דר"מ וגם לדידן, והרי היה יכול לחקוע רק כשיטת הריב"א, ויצא גם לדעה השנייה, שהרי הוספת כחות אינה פוסלת, כמו שפסק עה"ש בעצמו (סעיף ו'). ואם תאמר שהירוש' סובר שאסור להוסיף בתרועה מגין לבו לומר שהבבלי חולק על זה (ובקונטרס "התקיעות כהלכה ובהידור" סוף אות ו' רוצה לפרש שר"ח חשש עפ"י שתי הדעות בתרועה

לעשות בסדר תש"ת שני סוגי שברים: קצר מג' כחות וארוך כג' כחות (ע' להלן פסקה י'), וזה דוחק. וע"ע בעה"ש שכרך את דברו הר"ן עם דברי הרא"ש, אך לא דק בזה, כי הר"ן הוכיח מטרימוטה ולא מדקיקון, וכתב שהיבבה היא טרימוטה, ומן הסתם פירש את הירוש' כרמב"ן, כנ"ל).

וע' בהגהות בעל "אבן האזל" על הרמב"ן כ"ז. אות ה' פירוש אתר לירוש', הדומה בצד אחד לפירוש עה"ש, ומה שהערנו עליו בעמ' 354 הערות 7 ו-8.

מעמ' 352 — סוגית משך בשניה כשתים חלק ב' פסקה ג' הערה 8

(8) עד כה הצגנו את שיטת הריצ"ג עפ"י מה שכתבו הראשונים בשמו, אך המעיין בספרו של הריצ"ג (ח"א הלכות ר"ה עמ' ל"ט—מ"א) ימצא שהוא מפרש את המש' באופן חדש לגמרי, אף כי מסתבר שלפי העיקרון של פירושו הוא אכן מודה לדין שכתבו הראשונים בשמו. הריצ"ג מניח שם כהנחת יסוד שהתקיעה הראשונה והתקיעה השניה עליהן מדברת. המש' הריקן סמוכות זו לזו ממש, ולא כמו שפירשו הראשונים שהזכרנו שתרועה מפסקת ביניהן. הריצ"ג מביא בתחילה פירוש של הגאונים, לפיו מדובר כאן על התקיעה האחרונה של בבא אחת ועל התקיעה הראשונה של הבבא הבאה: תקע בראשונה — היינו תקע את התקיעה האחרונה של הבבא הראשונה, והאריך בה לשם שניה, דהיינו כדי שתעלה לו גם לראשונה של הבבא הבאה — אין בידו אלא אחת, כלומר עלתה לו הארוכה הזו רק לאחת, להשלמת הבבא הראשונה (כן נ"ל פשוט בהבנת פירוש הגאונים הנה, שלא כ"יצחק ירנן" שם אות קג"ט). לפירוש זה נזכרת במש' רק התקיעה שהאריך בה, והריצ"ג מקשה על זה באמרו שהיה צריך להיות כתוב: "תקע בראשונה ומשך בה כשתים", ולא: "בשניה כשתים". וז"ב. עוד מביא הריצ"ג פירוש אחר, שהצעתו היא כנראה כך: תקע בראשונה היינו תקיעה ראשונה של הבבא, ומשך בשניה, היינו בתרועה שלאחריה, כשתים — ר"ל: תקע את התרועה עם התקיעה שלאחריה ברציפות — אין בידו אלא אחת, כי אין יוצאים בתרועה ותקיעה בנפיהו אחת. (לפנינו בריצ"ג הדברים אינם בהירים, ונראה שיש שם ט"ס, וכצ"ל: "ויש שסוכרה בתוקע תקיעה ראשונה של תר"ת וחוזר לתקוע תרועה של אחריה ומשך בה כשיעור תרועה ותקיעה". והקושיה שהיה צ"ל "ומשך בה כשתים" אינה מוסבת על פירוש זה, אלא רק על הפירוש הראשון. וזה יותר נ"ל מהגהת "יצחק ירנן", ע"ש). בקשר לסברת פירוש זה ע' בסוגית רציפות תר"ת פסקה ג' ופסקה ד' (והערה 1 שם), ומ"מ הריצ"ג דוחה אותו באמרו שמשמע בפשטות שה"שניה" שמדובר עליה במש' היא ממין הראשונה, ולא שזו תקיעה וזו תרועה.

ועתה, לפי שתי ההנחות של הריצ"ג — א. שהראשונה והשניה צריכות להיות סמוכות זו לזו וגם מאותו המין. ב. שהראשונה לחוד והשניה שהאריך בה כשתים לחוד — הריהו צריך למצוא דוגמה של שלש תקיעות רצופות, שתקע את הראשונה כחקנה, ובשניה האריך כשתים כדי שתעלה לו לשם שניה ושלישית. הריצ"ג אמנם מוצא דוגמא כזו, לא בתקיעות אלא בשברים, והוא מפרש את המש' כך: תקע שבר ראשון משלושה שברים, ומשך בשני כשנים כדי שיעלה לו לשם שני ולשם שלישי — אין בידו אלא אחד (לשון נקיבה 'ראשונה' 'בשניה' מתייחסת לפי"ו לייבבה' משלש היבבות שזכרו במש' לפני כן: 'שיעור תרועה שלש יבבות משך בראשונה' וכו', ע' להלן). הריצ"ג כותב שמתחילה היה סבור שפירוש המש' הוא שזו שהאריך בה עלתה לו לאחת, עד שמצא שמבואר בירוש' כי מהארוכה אין בידו אפילו אחת, ועולה לו רק הראשונה שלפני הארוכה. והנה עצם פירושו של הריצ"ג שמדובר במש' בשלושה שברים מעורר פליאות גדולות, כדלקמן, ומ"מ עפ"י העיקרון שהוא נוקט, שזו שהאריך בה כשתים אינה עולה לאחת בגלל חסרון ראש וסוף| כמ"ש בירוש' — נראה ברור שהוא אמנם יודה למה שכתבו הראשונים בשמו, שהמאריך בתקיעה אחרונה של בבא כדי שתעלה לו גם לשם תקיעה ראשונה של הבבא הבאה אינה עולה לו לכלום. והריצ"ג אמנם מסיים: "פסק הלכה בין לדברי ראשונים [בין לדברינו] (כ"נ שצ"ל) שזו הדדי דמ"מ אחת עולה בידו ולדברי הראשונים שהיו אומרים כי הראשונה היא הנמשכת ואין בידו אלא אחת הרי אחת בידו ולדברינו כי השניה היא הנמשכת ואינה עולה לו כל עיקר הראשונה עולה לו בידו אחת אלא שיוצא מבין אלו הדברים כי לדבריהם אם בראשונה משך כשתים עולה לו אחת

[ולדברינו] (כ"ג שצ"ל) כל שתוקע ומשך על דעת שתיים אפילו אחת אין בידו. זנראה מזה שהריצ"ג משובה את הנידון לפי פירוש הראשונים לנידון לפי פירוש, ובשניהם לשיטתו אין בידו מהארוכה כלום. (ומ"ש "פסק הלכה בין לדברי... שו"הר"י רצונו לומר רק שלפי כל הפירושים פוסקת המש' שיש בידו רק אחת, אך האופן שעליו מדובר במש' וגם העקרון עליו מתבסס הפסק — שונים לפי שני הפירושים. וב"יצחק ירנ"ו שם אות קנ"ט כתב שהריצ"ג חזר בו בסופו של דבר מפירושו, ופירש כמו שכתבו הראשונים בשמו, שמדובר על תקיעה ראשונה של הבבא ותקיעה אחרונה שמשך בה כשתים. אך בדברי הריצ"ג אין לכך זכר, ואדרבה, במשפט שלפני הקטע המצוטט לעיל כתב הריצ"ג: "הואיל ועל דעת שתיים האריך... עלו לו שתיים כדי להשתלב תרועתו בהו", ע"ש, ומבואר שמדבר על שברים). והנה עצם פירושו של הריצ"ג שמדובר במש' בשברים מעורר תמיהה, שהרי לדעת המש' התרועה היא יבבות, דהיינו ילולי, ולא שברים (ואצ"פ שבראשונים מובאת דעה היחידה שדוקא משנתנו היא הסוברת שהתרועה היא שברים, ע' סוגית שעורי התקיעות פסקה ד', מ"מ הריצ"ג ודאי אינו סובר כך, שכן הדעה ההיא מסתמכת על הגירסה במש' "שיעור תרועה כשלש יבבות", ע"ש, ואילו הריצ"ג הפתיק לפני כן את הגירסה "שיעור תרועה שלש יבבות"). ואם תמצי לומר שכוונתו באמת ליבבות של המש', דהיינו ליללות, ושברים שנקט לא דוקא — יהיה כאן תימה אחר, שהרי התוקע יבבה אחת רגילה ואת ארוכה בוודאי תקע רק שתי יבבות ולא שלש, כי המהות של תרועה היא קול שבור לחלקים, וכשם שאינו יכול לתקוע קול אחד ארון כשלש יבבות ולצאת בו ידי תרועה, כי אין זו תרועה — כך בחר שאינו יכול לתקוע יבבה אחת קצרה ואחת כשתים ולצאת בה ידי שלש יבבות, כי אין כאן שלשה חלקים. וא"כ, לפי מה שרצה הריצ"ג לפרש מתחילה שהארוכה עולה לאחת, והסתמך על הסוגיה בבבלי "תיסלק ליה בתרתי" וכו' ע"ש — מהו זה ששאלה הגמ' "תיסלק ליה בתרתי" ותירצו "פסוקי תקיעתא" וכו', והרי אין כאן תרועה של שלשה חלקים, ומהיכא תיתי שיצא בזה. ובשלמא אם מדובר בשברים ולא ביללה — אפשר להבין את הענין בשתי דרכים: א. הריצ"ג סובר שכל שבר הוא קול עולה ויורד, כשיטת הרמב"ן בשברים, ע' סוגית שיעורי התקיעות פסקה י"ד, ולכן המאריך בקול אחד כשני שברים רצופים הריהם גיכרים שהם שנים לפי שינוי הצליל. ב. הריצ"ג יכול לסבור שהשבר הוא קול פשוט, אלא שהוא סובר שבין שבר לשבר יש בדרך כלל הפסק של שהיה, כשיטת ראשונים אחרים, ע' סוגית רציפות תר"ת פסקה י"ט, והמאריך בשבר כשנים אין פירושו שתוקע קול אחד רצוף ממש, אלא תוקע שני שברים סמוכים זל"ז בלא שום שהיה, כשני כחות של תרועה, ומ"מ ניכר שהם שני חלקים ויש ביניהם הפסק רגעי (ואצ"פ"כ הם נחשבים לראש בלי סוף, ע' סוגית רציפות תר"ת פסקה ג'). אך אם כוונת הריצ"ג ליבבות של ילולי — הרי תמיד הן קולות פשוטים קצרים וסמוכים זל"ז בלא שהיה, וא"כ להאריך באחת כשתים ע"כ הכוונה לתקוע קול רצוף שארכו כשתי יבבות, אך א"כ קשה כנ"ל: מה ההו"א שיצא בו ידי שתיים להשלים תרועתו. ואצ"פ שהריצ"ג סובר כרה"ג שמעיקר הדין הכל מודים שגם תרועה וגם שברים וגם שברים תרועה כשרים לתרועה דאורייתא — מ"מ לא מסתבר כלל לומר שהמש' מתארת את התרועה כילולי לפי המנהג שהיה נוהג במקומו של התנא והכף אח"כ היא עוברת לדבר על שברים מבלי להזכירם כלל. וצ"ע"ג.

עוד צ"ע לפירוש הריצ"ג מדוע נחשבים שלושת השברים לשלושה מעשי-מצוה שונים, עד שכוונה לשם אחד מהם פוסלת מלעילת לשם אחר, ושכל אחד מהם צריך ראש וסוף דוקא (גם אם בלא"ה גיכרים הם זה מזה, כמו שעל כרה"ג צריך לומר, כנ"ל. ואין לומר שהם צריכים ראש וסוף מפני שכן הוא דרך הגונה, לגנוח דוקא בהפסק שהיה, ואחרת אין אלו שברים, כי א"כ שוב קשה מדוע הוצרך הבבלי להסבר של פסוקי תקיעתא לא מפסקינו, והירושי להסבר של ראש וסוף, במקום לומר פשוט שאין דרך גניחה בכך).

עוד יש להעיר שלפירוש הריצ"ג שמדובר במש' בשברים יוצא שהשבר הארוך הפסול אינו מפסיק אפילו בין השברים (כי השבר הראשון עלה לו), וזה חידוש גדול, ע' סוגית רציפות תר"ת פסקה י"ז. אך לעומת זאת יתכן שאין מכאן ראיה שבמקרה שכתבו הראשונים בשם הריצ"ג הוא יסבר שהתקיעה הארוכה הפסולה אינה מפסקת בין התרועה לתקיעה, כי יתכן שלדעת הריצ"ג הפסק קול אינו פוסל דוקא במקרה שהתוקע עסוק בקול הדרוש, ואז אין ההפסק פוסל אפילו בתוך השברים, כי מ"מ היה עסוק בתקיעת השברים, אך במקרה של הראשונים שמשך כשתים לשם תקיעה של הבבא הבאה, ששוב אינו עסוק בתקיעה הדרושה לו אלא באחרת — בזה יתכן שהוא פוסל משום הפסק קול, ומצינו סברה כזאת בראשונים,

ע' סוגית הפסק קול פסקה י"ב וסוף פסקה י"ג, ולכן ק"ק איך הסיקו הראשונים מדבריו בענין שברים את הדין שכתבו בשמו, שהתקיעה הארוכה פסולה ואילו הראשונה עולה לו. ואולי לא נראה לראשונים האלה לחלק בין צוסק באותו הקול לאינו צוסק בו. ועוד י"ל שזאת מיתרצא בחברתה הקודמת, שאם שלושת השברים נתשבים למעשי מצוה שונים שכוונה לשם אחד מהם פוסלת לגבי השני — הרי העיסוק בשבר השלישי כל עוד לא יצא ידי חובת השני צריך להיחשב כעיסוק בתקיעה אחרת, ואם אין הוא מהווה הפסק פוסל — גם התקיעה הארוכה במקרה שמביאים הראשונים לא תהווה הפסק פוסל בין התרועה לתקיעה.

מעמ' 458 — סוגית הפסק קול פסקה י"ג הערה 9

(9) היד אפרים (על המ"א תק"צ ס"ק ט') רוצה להסיק מדברי הראב"ן בענין תוקע מקצת תרועה אחר שני שברים — שלדעת הראב"ן מקצת תרועה אין לו חשיבות של קול מפסיק, ואינו פוסל בשום מקום, גם אם למשל יתקע מקצת תרועה בין שברים לתקיעה בתש"ת. ורוצה ללמוד מזה שגם שבר אחד אין לו לפסול, כלומר שהראב"ן סובר כשיטת המאירי הנ"ל פסקה י' הערה 2 שרק קול שלם נחשב להפסק. ולפי"ז הקשה על הש"ע שפסק (בסעיף ז') כראב"ן שמקצת תרועה אינו פוסל את השברים, ומאידך פסק (בסעיף ח') ששבר אחד מיותר פוסל את הבבא. והנה המ"ב (בשעה"צ אות ל"ב) דוחה את קושית היד אפרים בפשטות, באמרו שבמקרה של הראב"ן מקצת התרועה לא פסל כי הוא נעשה תוך כדי התעסקות בקול הדרוש, משא"כ בפסק הש"ע בסעיף ח', שם מדובר על מוסיף שבר אחר שגמר את השברים והפסיק, שזהו עיסוק בקול שאינו דרוש לו, ואנן הרי קי"ל כראב"ן וכרא"ש התולים את פסול הפסק-קול בהתעסקות הגברא (זוהי כנראה כוונת המ"ב). אך בסוף דברי היד אפרים מבואר שהילוק פשוט זה לא נעלם ממנו, אלא כוונתו היא זאת: לגבי הפסק-קול בין תקיעה לתרועה מסתבר לומר שהפסול הוא משום התעסקות הגברא בדבר אחר, שהרי החפצא של תר"ת איננו רצוף במציאות (כי אדם אינו "מרים קול פשוט לשורר" ומיד מיילל בנשימה אחר, ע' בסוגיה שם פסקה י'), ומדוע יבטל ממנו שם תקיעה ותרועה ותקיעה ע"י הפסק. אבל בהפסק-קול שבתוך השברים מסתבר שהדין יהיה שבטל מהם שם שברים, כי החפצא של השברים — שהם במציאות שלושה קולות רצופים — נפגם, וכמו שסובר רבנו יואל, כמוסבר בפנים, ואם הראב"ן והש"ע מכשירים בהפסק מקצת תרועה בתוך השברים הרי שהם סוברים שמקצת תרועה אינו כלום, ואינו קול חשוב להוות הפסק, וא"כ אין לו לפסול גם בין תקיעה לתרועה. [את המשפט ביד אפרים "ולפמ"ש המג"א לקמן... אפילו קולות קצרים הוי הפסק" — אינני מבין. וצ"ב].

אך לגופו של ענין נראה שצדקו דברי המ"ב, שאין להסיק מדברי הראב"ן שהוא מכשיר הפסק-קול של שבר אחד, וראיה לכך שהרי הראב"ן לא כתב כן בדברו על שאלת השבר הרביעי בספרו, כנ"ל הערה 2 (והאחרונים אולי לא ראו את הספר). וצריך להבין שלדעת הראב"ן, בניגוד לרבנו יואל, קול זר באמצע השברים — אפילו הוא קול חשוב ושלם — אינו מפקיע מהם כשלעצמו שם שברים (אולי מפני שהוא סובר שבלא"ה יש במציאות הפסק מועט בין שבר לשבר, והשברים אינם צריכים להיות דוקא רצופים, ע' סוגית רציפות תר"ת ראש פסקה י"ז ופסקה י"ט), וקיים איפוא רק הדין הכללי שהציעה בין הקולות של תר"ת שמקורה בהתעסקות התוקע בקול שאינו דרוש לו פוסלת. ולכן התוקע מקצת תרועה בתוך השברים בתש"ת — שנחשב לעוסק בקול הדרוש לו — פסל, והפסול בגמר את התרועה נובע מזה שהתוקע סילק דעתו מהקול הדרוש לו, כמוסבר בפנים, אבל אם תקע מקצת תרועה במקום שאין היא הקול הדרוש לו, כגון בתש"ת, או שתקע שבר אחד בתר"ת — פסל מדין הפסק-קול, כי יצר חציצה בתוך הבבא ע"י התעסקות בקול שאינו דרוש לו.

כל זה לשיטת הראב"ן. אבל לשיטת הש"ע הפוסק כרא"ש שהפסק-קול בין התקיעות פוסל אפילו מין במינו, כגון המוסיף שבר רביעי אחר הפסקה (שלא כראב"ן המכשיר בזה, כנ"ל בפנים) — נוכל לתרץ את קושית היד אפרים באופן אחר: מקצת תרועה או מקצת שברים — בהבדל מתרועה שלימה או שברים שלמים — באמת אינם חשובים להוות חציצה, כמו שהוכיח היד אפרים מהעובדה שאינם פוסלים את השברים. אבל כשם שאנו אומרים במין במינו שאע"פ שקי"ל בעלמא מב"מ אינו הוציץ מ"מ בענינו המתעסק בקול מיותר בין

התקיעות פסל את הבבא אפילו היה זה מב"מ, כי הפסול בהפסקי-קול לשיטת הרא"ש הוא רק מצד התעסקות הגברא במה שאינו דרוש לו ולא מצד החפצא של התר"ת, כמוסבר לעיל בפנים — כך גם במפסיק במקצת תרועה או במקצת שברים בזמן שאינם דרושים לו, אע"פ שאין כאן קול חשוב לחצוץ בכל זאת פסל, כי התוקע התעסק מכל מקום במה שאינו דרוש לו, והשאלה אם יש כאן חציצה או לא אינה משנה כלום. משא"כ לשיטת הראב"ן הסובר שקול שהוא מין במינו אינו פוסל, לוי היינו אומרים שמקצת תרועה או מקצת שברים אינם חשובים להוות חציצה — היה זה טעם מספיק בשביל שלא יפסלו את הבבא.

והנה השי"ע פוסק (בסעיף ז') שהתוקע תרועה שלימה בין השברים פסל את השברים אך לא את כל הבבא. ובסוגית רציפות תר"ת פסקה י"ח יתבאר שהרבה אתרונים הבינו כך גם את שיטת הרא"ש. ולפי האמור יתפרש כמין חומר מדוע פסולים השברים בתוקע תרועה שלימה ביניהם, אע"פ שלשיטת הרא"ש והשי"ע גם במקרה של תרועה שלימה עדיין נחשב כמתעסק בקול הדרוש לו ומשום כך לא פסל את כל הבבא. הטעם הוא פשוט: השברים פסולים משום שתרועה שלימה היא קול חשוב להוות חציצה, וזו מבפלת את החפצא של השברים.

נסכם שוב את כללי הפסול לפי שיטת הרא"ש והשי"ע: א. התעסקות בקול שאינו דרוש לו פוסלת את כל הבבא, אף אם אינה יוצרת חציצה, כגון שהקול המפסיק הוא מין במינו, או שאינו חשוב, כגון מקצת תרועה או מקצת שברים. ב. המתעסק בקול הדרוש לו לא פסל את הבבא אפילו היה הקול מין בשאינו מינו וחשוב להוות חציצה. ג. הפסקי-קול בין השברים — אם הוא קול החשוב לחצוץ, כגון תרועה שלימה, הריהו פוסל את השברים בכל מקרה, אפילו אם נעשה לשם הקול הדרוש כך שאינו פוסל את כל הבבא, ואם אינו חשוב לחצוץ ונעשה לשם הקול הדרוש — אינו פוסל אפילו את השברים.

ונראה פשוט שלפי הדרך הזאת "גמר את התרועה" האמור בשי"ע פירושו שתקע שיעור תרועה, דהיינו ג' יבבות, ולא דוקא שגמר את מה שחשב לתקוע, שהרי תרועה שלימה שיוצאים בה היא קול חשוב להוות חציצה ולבטל את השברים. וכך אמנם פסקו המ"א והגר"א והמ"ב, ש'גמר' היינו שתקע ג' יבבות. ודוק בכל זה היטב.

יש להעיר עוד כי אפשר גם לומר שהרא"ש והשי"ע סוברים כמו שאמרנו לעיל לפי הראב"ן, שמקצת תרועה נחשב לקול הראוי לחצוץ, ואין הבדל מבחינה זו בין מקצת תרועה לתרועה שלימה; והם אף סוברים שחציצת קול זר כשלעצמה אינה פוסלת את השברים, ולכן התוקע מקצת תרועה בין השברים בהתעסקו בקול הדרוש לו לא פסל. אלא שלענין פסול השברים עצמם הם מזהים לראב"ן, שסילוק הדעת מהם כשגמר את התרועה מהווה ניתוק ופוסל את השברים, אע"פ שלא פסל את כל הבבא. וע' בסוגית רציפות תר"ת פסקה י"ח והערה 3 שם שכך אולי פירשו אתרונים את שיטת הרא"ש והשי"ע. ולפי"ז "גמר את התרועה" פירושו בפשטות שגמר כל מה שהיה בדעתו להריע, כמ"ש בפנים לשיטת הראב"ן. וע"ע בזה בסוגיה שם.

והנה ברור שלפי מה שרצה היד אפרים ללמוד מדברי הראב"ן שמקצת תרועה או מקצת שברים אינו מהווה הפסק פוסל — הרי בתש"ת למשל לא יהיה הבדל בין תוקע מקצת תרועה ברציפות עם השברים לבין תוקע מקצת תרועה אחר שגמר את השברים והפסיק, ובשניהם לא תפסל הבבא. וראינו שמ"מ השי"ע חולק על זה, ופוסל את הבבא במקצת שברים, ובסעיף ז' משמע שפוסל גם במקצת תרועה, וכך פסקו האתרונים, ע' במ"ב ס"ק כ"ט. והנה הפמ"ג (על מ"א ס"ק ט') פסק גם הוא כן, אבל בס"ק י"א הוא רוצה לדייק מהמ"א שאם למשל תקע בתש"ת ג' שברים ומקצת תרועה רצופה להם — לא פסל את כל הבבא. אך המ"ב (שעה"צ אות ל"ב) דוחה זאת, כי מה טעם להכשיר בזה אחר שלא התעסק בקול הדרוש לו (וכונת המ"א שם דוקא לתשר"ת, וז"ב).

מקמ' 491 — סוגית רציפות תר"ת פסקה ח' הערה 4

(4) האבני נזר (או"ת תמ"ד) מבין בדרך מיוחדת ומקורית את שיטת התוס' בסוכה בענין ההפסק בין תקיעה לתרועה, ואת היהס בינה לבין הירושלמי. דרכו מבוססת על שתי הנחות: א. שינוי קול אינו מספק את הצורך בראש וסוף. ב. ההפסק הטבעי יכול ליצור ראש או סוף לתקיעה פשוטה אך לא לתרועה או לשברים (במקרה רגיל, ר' להלן), והטעם: בתרועה או

בשברים הרי יש הפסקים טבעיים גם באמצע הקול, ולפיכך א"א לומר שהפסק טבעי כזה יצור ראש וסוף, כי 'סוף' משמעו סיום של קול ו'ראש' התחלה של קול, ואם נאמר שהפסק טבעי יוצר ראש וסוף ייצא שהתרועה איננה קול אחד. הא למה זה דומה — למה שכתבו התוס' בשבת ה': (ד"ה בשלמא) שגם למ"ד קלוטה כמי שהונחה דמיא מכל מקום הזורק ד' אמות ברה"ר חייב, כי הלכתא גמירי לה שבאופן כזה מתחייב ואין אומרים שנחשב כמי שהונח באמצע על כל טפה וטפה, ולפי"ו כתבו שגם בסוף הד"א אין אומרים קלוטה כמי שהונחה דמיא, ואם קלוטה אח"כ כלב ייפטר הזורק, כי אם בתוך הד"א לא אמרו קלוטה כמי שהונחה שוב א"א לומר אח"כ באותו מעשה זריקה קלוטה כמי שהונחה, כי יהיו כאן תרתי דסתרי [יש להעיר שהתוס' שם (בשם הריב"א) מסתפקים בדבר זה, ולא כתבו כך בפשיטות, ובתוס' הרא"ש שם פושט להפך, שאחר ד"א שוב נאמר קלוטה כמי שהונחה כרגיל, אך מ"מ האבני נזר יכול לומר שלתוס' בסוכה היה פשוט לצד השני]; וה"ה בענינו: בדרך כלל קיי"ל שההפסק הטבעי מספיק ליצירת ראש וסוף, אלא שבתרועה על כרחך הלכתא גמירי שאינו יוצר ראש וסוף, שהרי התרועה היא קול אחד, ולכן בתרועה אין ההפסק הטבעי יוצר ראש או סוף גם בתחילתה או בסופה, כדי שלא יהיו תרתי דסתרי באותה תקיעה.

ועתה: הא"נ מסביר שהתוס' בסוכה מצריכים הפסק בין תקיעה לתרועה דוקא לדעת ר' יהודה ולא לדעת החכמים. והטעם: הברייתא בר"ה לומדת שהתקיעה והתרועה הן שני קולות ולכן כ"א מהם צריך ראש וסוף, אך לדעת חכמים די בהפסק הטבעי שבין התקיעה לתרועה כדי ליצור להן סוף וראש, כי לגבי תקיעה פשוטה ההפסק הטבעי מספיק, ומיגו דהוי סוף לגבי התקיעה הוי נמי ראש לגבי התרועה (הא"נ מוכיח שאומרים מיגו כזה גם לענין הוצאה בשבת, ע"ש). לעומת זאת לדעת ר"י שת"ת ענין אחד ותקיעה אחת הן — אין ההפסק הטבעי נחשב הפסק אפילו לגבי הפשוטה, כי באותה התקיעה עצמה — ר"ל בתרועה השייכת לתר"ת זה — אתה אומר שההפסק הטבעי אינו הפסק (שהרי התרועה היא קול אחד שאין להפסיק בתוכו אצ"פ שתקיעה ותרועה הן שני קולות הצריכים הפסק ביניהם), ויהיו כאן איפוא תרתי דסתרי (משא"כ לרבנן שהפשוטה והתרועה אינן תקיעה אחת ומשום כך דיני התרועה אינם מהווים סתירה לדיני הפשוטה [יש להבחין כאן בין קול לבין תקיעה. דוק]). * על כן לר"י צריך להפסיק בנשימה בין תקיעה לתרועה, וזהו מ"ש התוס' בסוכה, ולרבנן שהלכה כמותם אין צורך להפסיק (ולא בגלל שינוי הקול — שאינו מועיל כלום — אלא בגלל ההפסק הטבעי), וזהו מ"ש הירוש' אמרן בנפיחה אחת יצא.

ולענ"ד עיקר סברתו של האבני נזר צ"ע.ג. כי לאורך כל דבריו הוא מניח כדבר פשוט שהתרועה צריכה להיות קול אחד, ולפיכך הואיל ומסבירה ההפסק הטבעי כן צריך להועיל ליצירת ראש וסוף — על כרחך הלכתא גמירי לה שבתוך התרועה אין הוא פועיל ואינו יוצר ראש וסוף, כמו לענין קלוטה, שבתוך ד"א הלכתא גמירי שאין אומרים בה כמי שהונחה. אך על זה קשה: אם יודעים אנו מסברה שבעלמא ההפסק הטבעי שמו הפסק, והוא מועיל ליצירת ראש וסוף, מדוע לא נבין שהתורה בצוותה על התרועה מתכוונת למין תקיעה כזו המורכבת מקולות קצרים אחדים שלכל אחד מהם יש ראש וסוף, כשם שאנו אומרים לפי ר' יהודה שת"ת הן תקיעה אחת המורכבת משלושה קולות שלכ"א מהם ראש וסוף. ואין לדחות שלר"י שאני מפני שיש לימוד מהפסקים שתקיעה קול בפנ"ע ותרועה בפנ"ע, כי בהמשך דבריו (אות ט"ו) מסביר הא"נ ששיטת ר"ת לפיה שברים תרועה בתשר"ת צריך לתקוע בהפסק נשימה ביניהן (כפי שיתבאר בע"ה להלן פסקה י') היא היא שיטת התוס' בסוכה, והפסק הנשימה בין השברים לתרועה דרוש על מנת ליצור להן ראש וסוף (וההפסק הטבעי אינו מספיק לשם כך, כי גם בתוך התרועה ובתוך השברים יש הפסקים כאלה, משא"כ בתר"ת לרבנן שההפסק הטבעי מועיל לתקיעה ומשום מיגו גם לתרועה, כנ"ל), והטעם בצורך בראש וסוף הוא שהגונה דרכו להשיע את הגניחה והייללה בהפסק נשימה ביניהן, כלומר בקולות

* הערה: הא"נ מסביר עוד באופן אחר את ההבדל בין ר"י לרבנן, ע"ש. לשם הבנת דבריו שם באות י' ובאות י"א בקשר למיגו לפי רבנן — יש לשים לב להערה הבאה: כשדגים על ההפסק בין שתי תקיעות, כגון בין תקיעה לתרועה, דנים כאילו רק שתיהן קיימות ואין מתחשבים בקול שלישי שיתחבר אליהן אח"כ ועלול לפסלן, כי השאלה אם ההפסק בין הקולות מספיק או לא נוגעת רק לשני הקולות שביניהם הוא נמצא, והיא מוכרעת לפני שמגיע בכלל הקול השלישי. דוק שם היטב.

נפרדים, ולכן צריך גם לתקוע בקולות נפרדים שיש להם ראש וסוף. ועתה: אם בש"ר שהם בוודאי תרועה דאורייתא אחת או אימרים שמ"מ כוונת התורה היא שיהיו בה שני קולות נפרדים שלכ"א מהם ראש וסוף, כי התורה מתכוונת לתרועה כדעבדי אינשי וכך עבדי אינשי בהפסק בין השברים לתרועה — א"כ מדוע לא נאמר כן גם לגבי התרועה עצמה, ר"ל: כיון שדרך בני"א ליילל בקולות קצרים שביניהם הפסק טבעי, וסברה היא שההפסק הטבעי יוצר ראש וסוף א"כ נבין שהתורה ציוותה שהתרועה תהיה מין תקיעה כזו המורכבת מקולות קצרים שלכל אחד מהם ראש וסוף (וההפסק הטבעי יועיל כמובן גם בסוף התרועה להפרידה מקול הסמוך לה, כשם שמן הסתם מודה הא"נ שהפסק נשימה מועיל בסוף הש"ר לשיטת ר"ת, או בסוף תר"ת לר"י, אע"פ שיש הפסק נשימה גם בתוך הש"ר או התר"ת). וברור שזוהי באמת דעת הריטב"א והמאירי הנ"ל, הסוברים בפירוש שיוצאים במקצת תרועה, מפני שגם למקצת יש ראש וסוף בגלל היות התרועה מורכבת מ"קולות קצרים" (וע' לעיל פסקה ד' הערה 4 שלדעת המאירי השברים הם שלושה קולות נפרדים אפילו לגבי המנין ולא רק לגבי קיום ראש וסוף).

[שוב ראיתי שבספר אש דת (דף כ"ה) כבר הקשה על האבני נזר משיטת הריטב"א. ועוד הקשה שם שמהגמ' בחולין משמע שגם הפסק של פחות מכדי נשימה — ויותר מההפסק הטבעי — אינו יוצר ראש וסוף, שהרי למ"ד אחד שם על זה נאמר "תוקעין ולא מריעין", היינו שלתרועה אין ראש (ע' להלן פסקה י"ד והערה 4 שם). אך אם כל הטעם הוא משום שגם באמצע התרועה יש הפסקים — מניין לנו לומר שגם הפסק של פחות מכדי נשימה ויותר מהטבעי לא ייצור ראש וסוף, אולי רק הפסק טבעי הותר בין כחות התרועה והלכתא גמירי שאינו יוצר ראש וסוף, אך לא הפסק של פחות מכדי נשימה. ונ"ל שלדעת הא"נ מוכח מהגמ' בחולין שהיא נוקטת שאין סברה לחלק בין ההפסק הטבעי לפחות מכדי נשימה, וכיון שהלכתא גמירי שההפסק הטבעי אינו יוצר ראש וסוף בתרועה — למרות שמסברה יש לו ליצור ולגבי תקיעה הוא אמנם יוצר — ה"ה להפסק של פחות מכדי נשימה, ורק הפסק חשוב של כדי נשימה ייצור ראש וסוף בתרועה (אמנם כל זה רק לשיטת ר"ת, אבל לשיטת הרמב"ן ששינוי הקול יוצר ראש וסוף אין כוונת הגמ' בחולין לומר שבתר"ת רצופים אין לתרועה ראש, ע' להלן פסקה י"ד, ואין איפוא ראייה משם שהפסק של פחות מכדי נשימה ויותר מההפסק הטבעי צדין אינו פוסל את התרועה, ולכן יכול הא"נ לסבור אליבא דהרמב"ן שהפסק אף בפחות מכדי נשימה פוסל בש"ר או בתר"ת לר"י, כדלהלן פסקה י"ג)].

לכן נראה לענ"ד שהתוס' מצריכים הפסק בין תקיעה לתרועה הן לר"י והן לרבנן, כמו שכתבנו בפנים, וסברתם היא שההפסק הטבעי אינו מספיק ליצירת ראש וסוף בשום מקום (או שהוא מספיק לראש וסוף אך לא למנין), וכיון שהתקיעה והתרועה קולות נפרדים הן (אפילו לר"י) — כמו שלומדת הברייתא בר"ה מהפסקים — הרי שצריך להפסיק ביניהם בנשימה, כדי שיהיה לכ"א ראש וסוף (או כדי שיוכלו להימנות כ"א בפנ"ע). [ולענין שבר"ם תרועה יכולים התוס' הודות לר"ת או לחלוק עליו, כי שם אין לנו לימוד שצריכים להיות קולות נפרדים. ויש להבין שגם המאירי הסובר שההפסק הטבעי יוצר ראש וסוף — כנ"ל פסקה ד' — יכול מ"מ לסבור כר"ת שבין שברים לתרועה צריך הפסק נשימה, וכך הוא אמנם כותב בפירוש, כפי שיתבאר להלן פסקה י"ט, והטעם הוא שצריך לתקוע כדעבדי אינשי, ודרך בני"א להפסיק בנשימה בין גניחה ליללה, משא"כ בין כה לכה ביללה עצמה שדרכם להפסיק רק בהפסק הטבעי. וז"ב. על השאלה האם ר"ת סובר כתוס' או כמאירי בענין תר"ת לר"י ע' להלן פסקה י"א והערה 6 שם].

והנה לפי"ז מובן שלשיטת התוס' הברייתא בר"ה היא דברי הכל, וכוונתה ללמדנו שצריך להפסיק בין תקיעה לתרועה כדי נשימה, אבל לדברי הא"נ יש כאן קושי, כי יוצא שלדעת חכמים הקביעה "תקיעה בפני עצמה ותרועה בפנ"ע" אין בה שום נפ"מ להלכה, שהרי לשיטתם אפשר לתקוע תר"ת ברציפות וגם כך יהיה לכל אחת ראש וסוף, בגלל ההפסק הטבעי, ומה באה איפוא הברייתא ללמדנו. ולומר שהברייתא היא רק כר' יהודה זה דוחק.

הערה נוספת על דברי הא"נ: הא"נ טוען שלפי הסברו בשיטת התוס' נחסך דוחק מסוים שיש בשיטת הרמב"ן. הרמב"ן (כ"ז סד"ה וזה) הבין בירוש' פ"ד ה"י הגזכר לעיל פסקה ג' שר' הנניא לא רצה לתקוע ש"ר רצופות מפני שבאופן כזה יהיה חסר לשברים סוף ולתרועה ראש, אבל להפסק בין תקיעה לתרועה לא תשש כי לדעת הירוש' — בניגוד לבבלי — כשהקולות מתחברים זה לזה אין פסול של הפסק-קול. והקשה הרמב"ן מדוע לא נאמר שיש כאן ראש

וסוף בגלל שינוי הקול משברים לתרועה, והרי מטעם זה הכשירו תר"ת בנפיתה אחת, ותיריך שבין שברים לתרועה אין היכר מספיק מפני שקולותיהם דומים. וכתב הא"נ (אות ה') שגם בזה נצטרך לומר שהירוש' חולק על הבבלי, שהרי בבבלי הקשו על הה"א — לפיה תוקעים תשר"ת בשביל לצאת ידי תש"ת ותר"ת — רק מדין הפסק, ולא הקשו שאין כאן ראש וסוף (אע"פ שהמקשה ידע שתוקעים ש"ר רצופים, שהרי מזה שהקשה מדין הפסק למד הרמב"ן שהבבלי חולק על הירוש' ופוסל משום הפסק גם בקולות מחוברים [ואין לומר שהמקשה שחשב כי תוקעים ש"ר משום שברים ומשום תרועה באמת סבר שתוקעים אותם בהפסק ביניהם, והרמב"ן למד את מחלוקת הבבלי והירוש' ממסקנת הבבלי, ר"ל שלמסקנה שתוקעים ש"ר שמא זוהי התרועה — ותוקעים אותם רצופים, כשיטת הרמב"ן להלן פסקה י' — היה לתשר"ת להועיל גם בשביל הספק שמא התרועה היא שברים לחוד או תרועה לחוד, אם לא שההפסק פוסל גם באופן כזה. — זה אינו נכון, שהרי י"ל שלמסקנה שתוקעים ש"ר רצופים פשוט לגמ' שאין זה עולה לשברים לחוד או לתרועה לחוד, משום חסרון ראש וסוף, ולא הוצרכו להקשות ולתריך כן במסקנה כי ידוע שאין וצאים במקצת תקיעה, וה"ה במקצת תרועה, וכדעת הירוש'. אלא ודאי שלרמב"ן לא נראה לומר שבהו"א סברה הגמ' שהש"ר הם נפרדים ובמסקנה חידשה שהם רצופים, כי א"כ על הקושיה "אלא ר"א מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה" היה לגמ' לענות בלשון כעין: "מי סברת ר"א ש"ר נפרדים אתקין ר"א רצופים אתקין דמסקנא ליה דיילמא גנח ויליל"]. ועוד כתב הא"נ שגם עצם תירוצו הרמב"ן המחלק בין שינוי קול מתקיעה לתרועה לבין שינוי משברים לתרועה הוא דוחק גדול. אבל לשיטתו עפ"י התוס' אין כאן קשי, כי שינוי הקול אף פעם אינו מועיל לדין ראש וסוף, אלא בתר"ת בנפיתה אחת מועיל ההפסק הטבעי (לפי חכמים), אבל בש"ר רצופים גם ההפסק הטבעי אינו מועיל, כי גם בשברים וגם בתרועה הלכתא גמירי שההפסק הטבעי אינו פועל באמצעיתם, ולכן אין הוא יכול להועיל גם בתחילתם או בסופם. ומה שהקשה הבבלי מדין הפסק ולא מדין ראש וסוף — זה משום ששברים-תרועה נתקעים בהפסק-שינוי ביניהם, כשיטת ר"ת ולא כרמב"ן (להלן פסקה י'), ולדעת הא"נ שיטת התוס' בסוכה ושיטת ר"ת בענין ש"ר שיטה אחת הן, כנ"ל. ומכאן הוא מביא (באות ט"ז) ראיה לשיטת ר"ת, כי לרמב"ן צריך להידחק ולומר שהבבלי שלא הקשה מדין ראש וסוף חולק על הירוש' גם בענין זה. וראיה זו כבר כתב הישועות יעקב תק"צ ס"ק ב'. והנה הריטב"א באמת כתב שהבבלי חולק על הירוש' בענין דין ראש וסוף בתרועה, ואף כ"כ בשם הרמב"ן, כנ"ל פסקה ג', אך טעם הבבלי אינו משום שינוי הקול, אלא שלשיטתו גם מקצת תרועה כשר, כי ההפסק הטבעי מועיל תמיד ליצירת ראש וסוף, וראיה לזה היא שהבבלי נקט "שמע מקצת תקיעה" ולא נקט תרועה. והריטב"א הוסיף שלמעשה ראוי לחשוש לשיטת הירוש', כי אין הדבר מפורש בבבלי. ומזה אנו למדים שהריטב"א אינו מקבל את ראית הא"נ לכן שהבבלי חולק בזה על הירוש'. ונראה שטעמו הוא זה: הבבלי הקשה מדין הפסק ולא מדין ראש וסוף כי המקשה שסבר שר"א תיקן תשר"ת בשביל הספק של שברים לחוד ותרועה לחוד לא ידע אם ר"א תקנם רצופים או נפרדים, ולכן הקשה שבין כך ובין כך יש כאן הפסק, אך לא רצה להקשות מראש וסוף שמא ר"א נפרדים תיקן. ובמסקנה שתייצו שר"א תיקן ש"ר מספק שמא זוהי התרועה לא הוצרכו לומר "מי סברת דר"א ש"ר נפרדים אתקין" וכו', כמ"ש לעיל, כי גם המקשה לא סבר כך, אלא הקשה ממה נפשך (מה שאין כן אילו היה המקשה סובר שר"א נפרדים תיקן, שאז היתה הגמ' צריכה לומר "מי סברת" וכו'). ומזה גופו, שלא אמרה כך, יש ללמוד שהמקשה לא סבר דוקא שנפרדים תיקן, והקשה ממ"ג, ומכאן שהבבלי חולק על הירוש' לענין הפסק ברצופים. ודוק). ולפי"ז סרה ראית הא"נ מהבבלי לשיטת ר"ת בענין ש"ר.

מעמ' 582 — מוגית שהה כדי לגמור את כולה פסקה ז' הערה 2

(2) עסקנו עד כה בקושיית הרמב"ן על עצם מושג הדיחוי בפירוש השר. והנה הרמב"ן מקשה עוד שתי קושיות על המפרשים ש"דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" פירושו אם שכלא"כ בדיחוי: א. כשאמרה הגמ' בתחילה "לימא בהא קמיפלגי מ"ס שכלא"כ חוזר לראש" וכו' הרי בודאי התכוונה למחלוקת התנאים הידועה העוסקת בשכלא"כ סתם, בלא דיחוי, וא"כ משמע שגם

דחייתו של רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" מוסבת על מקרה זה של שהיה סתם. כי לפירוש הנ"ל היה לר"א לומר: דכ"ע בעלמא שכלא"כ אינו חוזר ושתיחה שאני שלכ"ע אם שהה חוזר בגלל הדיחוי. ב. ר"א הקשה "האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה", ואם בשכלא"כ הכל מודים שהחזר בגלל הדיחוי א"כ עדיין קשה שלמ"ד גברא חזיא היה צריך לומר שרק אם לא שהה אינו חוזר, אבל אם שהה חוזר. ובשלמא אם שכלא"כ אפילו ברצון חוזר — מובן מדוע לא הוצרך מ"ד גברא חזיא להזכיר זאת כאן, כי המחלוקת היא בענין פסול דיחוי, ובשהיה כלא"כ החזרה היא מטעם אחר שאין נכנסים כאן לעסוק בו. אבל אם גם בשכלא"כ החזרה היא רק בגלל הדיחוי — א"כ היה למ"ד גברא חזיא לומר שהוא חולק על מ"ד דחויא רק בלא שהה, אבל אם שהה הוא מודה לו שהדיחוי פוסל (במלחמות לפנינו יש שיבוש, ונראה שכצ"ל שם בסה"ד: "אלא דכ"ע בתפילה שהה חוזר לראש ולפום הכי...").

אלה הן קושיות הרמב"ן. והנה לענין הקושיה השניה — בפנים הוסבר שהשר מקוצי יכול לפרש שהביטוי "גברא דחויא הוא" מתיחס לתפילה שלפני השתיחה, ולפי"ז אין כמוכח כל קשר בין מחלוקת האמוראים לבין דין שכלא"כ בדיחוי, וי"ל שלא הוצרכו להיכנס לדין זה כאן. אך גם אם השר מפרש שגברא דחויא מתיחס לשעת השתיחה יש להבין שעכ"פ והו דין מיוחד בדיחוי הגוף, אשינה במהותו מדין שכלא"כ בדיחוי (ר"ל: דין דיחוי הגוף הוא הדיחוי של כה"ת, או שהוא משום ניתוק אובייקטיבי, ואילו שכלא"כ הוא משום היסת'הדעת), וי"ל שלדין הכללי של שכלא"כ הנהוג בכל דיחוי (גם בדיחוי שמחמת המקום ושמחמת איסור דרבנן) — לא רצו להיכנס כאן.

ומלשון הרמב"ן אמנם נראה שקושיותיו אינן מכוונות כלפי פירושו של השר מקוצי, אלא כלפי פירוש אחר שעד כה טרם עסקנו בו, כי הרמב"ן כותב: "ומי שמפרש דכ"ע שהה חוזר לראש בכאן וגברא דחיא הוא כיון ששהה כל כך קודם שיכלו המים — אין בדבריו טעם...". ונראה שלפירוש זה "גברא דחיא הוא" פירושו: נדחה האיש מלהמשיך בתפלתו וצריך לחזור ולהתפלל, ו"גברא חזיא הוא" פירושו: ראוי הוא להמשיך תפלתו לאחר הדיחוי ואין צריך לחזור, כדרך השלישית הנ"ל בסוף פסקה ה', ודכ"ע שכלא"כ חוזר היינו שבשכלא"כ לכ"ע גברא דחיא הוא, כלומר שנדחה מלהמשיך תפלתו וצריך לחזור לראש. והרמב"ן הבין שלפירוש זה אין כל הבדל בין הדיחוי במקרה של לא שהה למ"ד גברא דחויא בדיחוי במקרה של שהה למ"ד גברא חזיא, ולשניהם הדיחוי נהוג רק בדיחוי הגוף, ודיחוי אחר אינו פוסל כלל (ופירוש מעשה ר' אבהו אינו כשר מקוצי, אלא כרש"י, שר"י ור"א נחלקו בשכלא"כ בעלמא), והאמוראים נחלקו האם דיחוי הגוף פוסל רק בשהה או גם בלא שהה. (או באופן אחר: לשניהם אין הבדל בין דיחוי הגוף לדיחוי אחר, ונחלקו בכל דיחוי האם הפסול הוא אף בלא שהה או רק בשהה. ולפי"ז נצטרך לומר שר' יוחנן סובר כמ"ד גברא חזיא, או שמחלוקת ר"ת ור"ה היא דוקא בתפילה, שהיא חמורה להיפסל גם אם לא שהה למ"ד אחר, אך אינה חמורה לענין זה ששכלא"כ מרצון יפסל). ועל זה מקשה הרמב"ן שאם כן היה צריך מ"ד גברא חזיא לפרש שבשהה הוא מודה. אך לשיטת השר מקוצי שטעם הפסול בלא שהה למ"ד גברא דחויא שונה מטעם הפסול בשהה למ"ד חזיא — אין כאן קושיה, כנ"ל.

באשר לקושיה הראשונה של הרמב"ן יש לומר שהשר מקוצי (או בעל הפירוש האחר הנ"ל) יטען נגד הרמב"ן שגם לפירושו קיים אותו הקושי, שהרי בתחילה אמרו "לימא בהא קמיפלגי" על מחלוקת התנאים במגילה ובהלל, ור"א דחה דכ"ע שכלא"כ בקניינו — דהיינו בתפילה — חוזר לראש, וא"כ אין זה מעין מה שרצו לומר בהו"א, וכך היה לר"א לומר: דכ"ע שכלא"כ בעלמא אינו חוזר, ותפילה שאני דלכ"ע חוזר, והכא בדלא שהה קמיפלגי וכו'. ולכאורה יש לתמוה על הרמב"ן מדוע באמת לא היה קשה לו כך לשיטתו. ונראה עוד שלשיטת השר אפשר לפרש את הגמ' באופן שהקושי הנ"ל יסולק, דהיינו אפשר לומר ש"לימא בהא קמיפלגי מ"ס שכלא"כ חוזר" וכו' פירושו מלכתחילה: שמא נאמר שנחלקו בשוהה כלא"כ בשתיחה, דהיינו במצב של דיחוי, אם חוזר לראש או לא, ודברי ר' יוחנן שחשיב לר"א שבשכלא"כ בדיחוי חוזר אינם מוסכמים על הכל. ודוחה רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ חוזר, וכמ"ש ר' יוחנן, והכא וכו'. וא"כ דברי ר"א מוסכמים באמת על ההו"א. והמעין בדברי הרמב"ן יראה שאמנם כך פירש הרמב"ן לפי שיטתו: לימא בהא קמיפלגי, כלומר שנחלקו בתפילה כשם שנחלקו התנאים אם שכלא"כ בהלל ובמגילה חוזר או לא. ודוחה ר"א שבתפילה לכ"ע חוזר והכא וכו'. ואם כן קשה מדוע לא הבין הרמב"ן את הגמ' בדרך זו גם לפירוש האחר.

ונראה שהרמב"ן מוצא בכל זאת חילוק דק בין מהלך הגמ' לפירושו לבין מה שרצינו לומר לפי השר. הרמב"ן מבין שהמלים "לימא בהא קמיפלגי דמ"ס שכלא"כ חוזר" וכו' רומזות למחלוקת התנאים עצמה, וכך פירושן: נאמר שמחלוקת ר"ח ור"ה בענין תפילה היא מחלוקת התנאים בשכלא"כ, והתנאים נקטו לדוגמא מגילה או הלל אך ה"ה שיכלו לנקוט ק"ש או תפילה. ודוחה ר"א שבתפילה מודים כל התנאים ששכלא"כ חוזר. אך לדעת הרמב"ן א"א להתייחס לשתייה ולומר לימא שמחלוקת האמוראים בשתייה היא מחלוקת התנאים, כי התנאים לא דיברו על מקרה של שתייה, ולא נתנו דוגמא כעין שתייה, ולכן אם אומרים לימא שנחלקו במחלוקת התנאים בשכלא"כ, ואין מתייחסים כלל לשתייה (כי מניחים שהשתייה אינה משנה) — א"כ אי אפשר לומר מיד דכ"ע בשתייה כן וכך, אלא יש לומר קודם שכ"ע סוברים בענין מחלוקת התנאים כן וכך, ואח"כ לפרש שבשתייה הדין אחר. ואע"פ שאלמלא היתה ההתייחסות למחלוקת התנאים עצמה, אלא השאלה היתה לימא שהאמוראים נחלקו במקרה של שתייה עפ"י מחלוקת התנאים והשתייה אינה משנה את הדין, אפשר היה באמת לדחות דכ"ע בשתייה שכלא"כ חוזר — מ"מ לרמב"ן נראה פשוט שהתייחסות הגמ' מתחילה היתה למחלוקת התנאים עצמה, כמו שהוא אומר: "דמאי דאיתמר בהא לימא בהא קמיפלגי דמ"ס אם שכלא"כ חוזר לראש ומ"ס למקום שפסק ודאי מעיקרא לאו משום מי ברכים איתמר אלא אתינן לאוקמוה בפלוגתא דתנאי ואמוראי דהלל ומגילה וק"ש ותקיעות כלומר לימא כי היכי דפליגי התם פליגי בתפילה".

ובאשר לשר מקוצי י"ל שאפילו אם הוא מודה לרמב"ן שההתייחסות מתחילה היתה למחלוקת התנאים עצמה — מ"מ לא קשה לו כלום, כי הוא סובר ששתייה היא אחת הדוגמאות לשכלא"כ, ולדעתו אפשר להבין שהתנאים באמרום "שכלא"כ" מתכוונים לשהיה מסבה כלשהי, כולל מקרה של שתייה וכיו"ב. וא"כ כמו שלרמב"ן ההתייחסות היא למחלוקת התנאים במקרה של תפילה, שיכול להיות כלול בדבריהם, כן לשר ההתייחסות היא למחלוקת התנאים במקרה של שתייה שיכול להיות כלול בדבריהם. [על שאר דברי הרמב"ן במלחמות שם — ע' להלן פסקה י"ד הערה 3 ופסקה י"ז הערה 1].