הלכה · משנה תורה · מפרשים · אבן האזל · ספר אהבה

אבן האזל על משנה תורה, הלכות קריאת שמע

הרב איסר זלמן מלצר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אבן האזל על משנה תורה, הלכות קריאת שמע

הרב איסר זלמן מלצר

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

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אבן-האזל-על-משנה-תורה-הלכות-קריאת-שמע/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה א 4
הלכה ג 18
הלכה ז 18
הלכה ח 19
הלכה יא 19
הלכה יג 21
פרק ב 22
הלכה ו 22
הלכה י 23
הלכה יג 24
פרק ג 38
הלכה ב 38
הלכה ה 45

פרק א

הלכה א

פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר שנאמר ובשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה ובשעה שדרך בנין אדם עומדין וזה הוא יום.

מש"כ רבינו בערב ובבקר הוא לשון המשנה בדף י' ע"ב ב"ש אומרים בערב כו' ובבקר, והנה הרשב"א בדף י"א כתב על הא דקאמרי ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב, נ"ל דלאו דוקא בבקר ובערב דבערב משמע אפילו מבעוד יום מן המנחה ולמעלה כדכתיב תזבח את הפסח וכן בין הערבים קשה דאיך לימא קרא ביום ובלילה דהא אי כתיב הכי הוה אמרינן דק"ש של שחרית זמנה כל היום וגם בק"ש של ערבית פלוגתא דר"א ורבנן היא ור"א סובר עד האשמורה הראשונה ור"א שמותי מתלמידי ב"ש וא"כ לא הוי מצי למיכתב ביום ובלילה אליבא דב"ש בין לענין ק"ש של ערבית ובין ק"ש של שחרית,ובעיקר קושיית הרשב"א אף דבדף ט' ע"א מפורש כדבריו דאיתא שם תזבח את הפסח בערב ר"א אומר בערב אתה זובח ופירש"י בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות, ומשמע דכל היכי דכתיב ערב היינו מן המנחה ולמעלה מכי ינטו צללי ערב, אך קשה טובא דבכ"מ כתב קרא ערב ופירושו לילה כדכתיב מערב ועד ערב תשבתו שבתכם וכן ויהי ערב ויהי בקר, אכן נראה דהנה בפסחים בריש פ' תמיד נשחט מסיק רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב מ"ט דאמר קרא בין הערבים מעידנא דמתחיל שמשא למיערב, ולפי"ז נוכל לומר דרק בין הערבים נקרא אחר חצות אבל ערב לילה הוא וגבי פסח גלי קרא דהאי בערב היינו משינטו צללי ערב כיון דכתיב נמי בין הערבים, ואחר העיון מצאתי בע"ה ברמב"ן על התורה פ' בא מפורש כדברינו, וברש"י דם כ' דתרי ערב איכא עריבת היום והוא אחר חצות ועריבת הלילה, מ"מ אי הוי כתיב בבקר ובערב בודאי הוי מפרשינן עריבת הלילה וכדכתיב מערב ועד ערב, וניחא דברי הרמב"ם דנקט לשון המשנה וכ' בערב ובבקר.

א) **אכן** אכתי יש לעיין בהא דכתב הרמב,ם בערב משום דיש להסתפק במה דקיי"ל דזמן ק"ש הוא בצאת הכוכבים אם הוא מתורת ודאי והיינו דודאי אינו יוצא בק"ש לפני צאת הכוכבים, ואף דמשקיעת החמה עד צה"כ הוי ספק יום ספק לילה זהו דוקא לענין הלכה דתלי ביום ולילה אבל זמן ק"ש תלי רחמנא בזמן שכיבה וקימה וכיון דקבעו חכמים זמן ק"ש בצאת הכוכבים קים להו לחז"ל דעד צה"כ לא הוי זמן שכיבה ולא שייך כאן ספיקא דבין השמשות, או דנימא דאף דכתיב ובשכבך מ"מ תלוי בזמנה של לילה משום דזמן שכיבה הוא בתחלת הלילה וכיון דתחלת הלילה הוא ספק בכל זמן שבין השמשות

הכי נמי לענין זמן ק"ש הוי ספק ונאמר דלא קים להו לחז"ל הדיוק בזמן שכיבה, ומה שהביאנו להסתפק באופן השני אף דלכאורה הפשיטות כאופן הראשון דלענין זמנה של ק"ש כיון דתלוי בזמן שכיבה וקים להו לחז"ל דהוי בצה"כ לא שייך ספק בזה, הוא משום הא דקאמרי ב"ש דאי ובשכבך ובקומך אתי לזמן שכיבה וזמן קימה א"כ לימא קרא בערב ובבקר ואי נימא דלענין זמן ק"ש ליכא ספיקא דביה"ש ועד צה"כ אינו יוצא ודאי בק"ש א"כ ההוכחה אינה הוכחה אלא להך צד הספק דבין השמשות יום הוי דאז הוי מצי למיכתב בערב אבל להך צד דביה"ש הוי לילה אין לב"ש ראי' כלל דלא הוי מצי למיכתב קרא בערב דאז הי' זמנה של ק"ש משעת שקינת החמה ועכשיו דכתיב ובשכבך ודאי אינו יוצא עד צה"כ דאז הוא זמן שכיבה, [אם לא דנימא דב"ש מייתי ראי' לשיטתם דצריך לקיים קרא כפשוטו משום צד אחד היינו דכיון דדין ביה"ש הוי ספק ואי ביה"ש יום הוא ליכא למימר דובשכבך ובקומך אתי לזמן שכיבה וקימה דא"כ לימא קרא בבקר ובערב וא"כ לדינא צריך לקיים קרא כפשוטו דבבקר יעמוד ויקרא ובערב יטה ויקרא מטעם ספק דבין השמשות יום הוא דהוי ספיקא דאורייתא].

וממה שכתב רבינו בערב ובבקר וסיים ג"כ וזהו לילה לכאורה משמע דאינו בתורת ודאי כיון דדין ערב ודין לילה בספק קאי כמו שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה ה"ד, רק דאפשר דלא דייק כ"כ כיון שכתב לקמן בהל' ט' דזמן ק"ש הוא בצאת הכוכבים.

אכן אחר העיון מבואר הדבר להדיא בירושלמי פ"א דברכות הל' א' ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ושמעינה מן הדא הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו וקודם לכן לאו ספק הוא, מוכח מד' הירושלמי דקורא ק"ש בה"ש קודם צה"כ הוי ספק ואי ביה"ש לילה יצא, ולכאורה ד' הירושלמי אינם מובנים דכיון דעיקר דין ק"ש של לילה תליא בזמן שכיבה רק דאנן קיי"ל דזמן שכיבה הואבצה"כ א"כ מאי שייך קביעות זמן שכיבה לספיקו של בין השמשות ואטו דרך שכיבת בני אדם הוא תלוי בהדין מתי הוא תחילת הלילה.

והנה מצאתי שכבר עמד בחקירה זו הגאון בעל בנין עולם בספרו סדר זמנים סי' ב' אם בה"ש לענין ק"ש הוי ספק ועדמ על דברי הירושלמי וגם על הך סוגיא דבבלי דאמר א"כ לכתוב קרא בבוקר ובערב, וכ' דהי' נראה לכאורה דבאמת פליגי בזה ב"ש וב"ה ולב"ש לא תליא בזמן שכיבה אלא בערב ובוקר ומוש"ה ר"א דהוא מתלמידי ב"ש סובר בברייתא משקידש היום, אך במתני' הא תנן דר"א סובר ג"כ משעה שהכהנים זכאין, ולכן כתב דבאמת משו"ה סברי ב"ש דהוא משעה שהכהנים זכאים דהוא בצה"כ משום דביה"ש הוא ספק אבל באמת לב"ש תלוי בדין ערב ובוקר ולא בזמן שכיבה ולב"ה תלוי בזמן שכיבה.

אבל דבריו אינם ברורים דהא בגמ' איתא הכי בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה אמרי לך ב"ש א"כ לכתוב קרא בבקר ובערב ומוכח להדיא דהוא נתינת טעם אמאי לא אמרי ב"ש כב"ה וב"ה הא אמרי להדיא במתני' א"כ למה נאמר בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, ולדבריו אין בדחיית ב"ש טעם כלל לסתור דברי ב"ה והו"ל לב"ש לומר אנן לא סברי דתליא בזמן שכיבה ובשעה שב"א שוכבים אלא אנן מפרשינן בשכבך ובקומך כאלו הוי כתיב ערב ובוקר ובגמ' ליתא דפליגי בזה אלא דא"כ נימא קרא ומשמע דהיינו לדבריכם, ולכן פשוט מסוגיית הגמ' דאין לעשות בזה פלוגתא דב"ש וב"ה, ובמה דלא איכפת לב"ה בקושיית ב"ש נפרש לקמן.

ב) **והנה** הגאון בעל סדר זמנים אחר שהאריך בביאור ד' הגמ' דבבלי הנ"ל כתב ומ"מ לענין דינא נראה מוכח מש"ס דילן דתלוי בזמן שכיבה וקימה דוקא וראי' ברורה לזה מהא דאיתא בדף ח' פעמים שאדם קורא ק"ש קודם הנץ החמה הרי שיוצא בשעת הדחק בק"ש של לילה לאחר עלות השחר הרבה אף שהוא יום לאל דבר וכדמפרש התם לעולם יממא הוא ומשום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא.

אכן לבאר ספק זה נביא דברי רבינו האי גאון בריש ברכות הביאו הרשב"א שצריכים ביאור ובביאור דבריו יתבאר ספק זה דלא כמו שהחליט הגאון בעל סדר זמנים והוא בהא דאמר בברכות דף ב' ע"ב מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בע"ש ר"י אומר משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתם ר"ח אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, ואמר שם בגמ' הי מינייהו מאוחר מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר"א, וכ' בתוס' שם ולא מצי למימר דעני קדים לקידוש היום או קידוש היום קודם לעני דלא מסתברא לחלק כ"כ בשעורי זמן שכיבה, אכן הרשב"א אחר שהביא ד' התוס' כתב וז"ל אבל בפירושי רבינו האי גאון ז"ל משום דחלוקתם של הני רבנן נדחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלוי בדבר דר"א דאמר משעה שקדש היום סבר ובא השמש ביאת שמשו דהיינו תחילת השקיעה ומאי וטהר טהר גברא ור' יהושע סבר ביאת אורו ומאי וטהר טהר יומא ואין ביניהם שיעור שאפשר להיות שיעור אחר אלא ר"מ דיהיב שיעורא קודם שיעורא דר"י כשיעור טבלה ור' חנינא אמר דלא תלי שיעורא בתחלת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו לאחר שמספר עם שכניו כו' אתא משעה שב"א נכנסין להסב שהוא מאוחר אי שעורא דר' חנינא קודם לשיעורא דר' יהושע אין לך שיעור אחר לתלות בו אלא שיעורא דר"א דהוא ביאת שמשו, ולכל הפירושים נראה לי דלאו דוקא נקט היינו ר"א דה"ה דהו"מ

למימר היינו ר"מ שאף הוא קודם לר"י אלא כיון דר"א קדים בברייתא תלי לי' בדר"א וה"ה בדר"מ ומ"מ לדברי רב האי גאון ז"ל נמצינו למידין דמשעה שקידש היום תחלת השקיעה דהיינו ביאת שמשו וא"כ לא נפשר שקדש מעצמו [כונת הרשב"א משום דסובר כשיטת ר"ת דעיקר הוא השקיעה השני' אחר ג' מילין ורביע] אלא שראוי ליקדש שהוא זמן הראוי לתוספת קודש מן החול, והשתא ניחא לי אמאי לא אמר דילמא שיעורא דעני קודם ולאו היינו ר"א, דשיעורא דר' חנינא משעה שתשקע החמה דהיינו ביאת שמשו, אבל שפירש"י ז"ל משעה שקדש היום דהיינו בין השמשות [כונתו כשיטת ר"ת וכנ"ל] קשיא לי דילמא שיעורא דעני קדים כדאמרן, וי"ל לפי פירש"י ז"ל אם איתא דר' חנינא יהיב שיעורא בביאת השמש לא הוי נקט לי' בההוא לישנא דשעה שעני נכנס לאכול פתו דשקיעת החמה ידועה טפי ומתפרסם לכל טפי משיעורא דעני, אבל מ"מ מהכא איכא למשמע דליכא תנא דס"ל מפלג המנחה ואפי' ר' יהודה גופי' דאי איתא דילמא היינו שיעורא דעני וי"ל דהא לא אפשר דעני ודאי לא מקדם כולי מאי משום דמשתכר הוא אצל אחרים ואינו נכנס עד לאחר השקיעה מיהא עכ"ל הרשב"א.

והנה כבר הקשה הפ"י על דברי רב האי גאון ז"ל דמה זה שתלה דין זמן ק"ש אי אמרינן ובא השמש וטהר היינו ביאת שמשו או ביאת אורו דאטו זמן ק"ש הוא באמת תלוי בזמן אכילת תרומה הא אינו אלא סימן שנתנו חכמים במשנתנו אבל עיקר זמן ק"ש תלוי בזמן שכיבה, וביאר הפנ"י דבריו ע"פ דברי הרמב"ן דזמן ק"ש הוא בזמן אכילה שהוא סמוך לשכיבה ולכן כיון דכתיב ואחר יאכל מן הקדשים משמע דזמן אכילה הוא, ועוד כיון דטמאים אסורים עד האי שעתא בתרומה הוי ההיא שעתא זמן אכילה והיא סמוך לשכיבה, ודברי הפנ"י אינם מובנים דאפי' לדעת הרמב"ן דזמן ק"ש הוא בזמן אכילה סמוך לשכיבה עכ"פ היכי משמע מואחר יאכל מן הקדשים דאז הוי זמן אכילה ומה דטמאים אסורים לאכול בתרומה עד ההיא שעתא אטו כהנים טמאים רובא דעלמא נינהו דבתרייהו נקבע זמן אכילה וזמן ק"ש אין זה אלא דברי תימה.

עוד יש להבין דברי רב האי גאון בעיקרם דמה הרויח בכל האריכות ועכ"פ למה לא נימא דשיעורא דר' חנינא הוא בין שיעורא דר"א לשיעורא דר"י שיש ביניהם יותר משרעה לדעת רבינו האי דמפרש משקדש היום הוא תחילת השקיעה לפי שיטת ר"ת דצה"כ היא אחר ד' מילין, ואפי' לשיטת הגר"א ז"ל כמש"נ אח"כ דאין ביניהם אלא ג' רבעי מיל מ"מ אפשר דהוא בשיעור חצי מיל ואם נימא כפי' התוס' דלא מסתבר לחלק כ"כ, א"כ לחנם כל דברי רבינו האי גאון ומדברי הרשב"א אנו למדין דרבינו האי תיקן שלא נמצטרך לסברת התוס', ולפלא שלא עמד ע"ז הפנ"י, עוד יש להבין דברי הרשב"א

שכתב דלדברי רבינו האי דמפרש משקדש היום דהיא תחלת בין השמשות והיינו בסוף השקיעה אחר ג' מילין ורביע כשיטתו קשה לו להרשב"א דילמא שיעורא דעני הוא בתחלת השקיעה ודבריו תמוהים דהא לר"ה גאון ז"ל נמי קשה דילמא שיעורא דר' חנינא מתחלת בין השמשות דהיינו בסוף השקיעה וכמו דלרש"י דסובר לשיטתו דשיעוראר דקדש היום הוא בסוף השקיעה קשה לו דילמא שיעורא דעני מתחלת השקיעה ה"נ לר"ה גאון דשיעורא דקדש היום הוא בתחלת השקיעה דילמא שיעורא דעני הוא בסוף השקיעה אחר ג' מילין ורביע ולא בצאת הכוכבים כדעת ר' יהושע והדברים תמוהים וצריכים ביאור.

ג) **אכן** לאחר העיון דברי רבינו האי גאון והרשב"א ברורים דרבינו האי כתב בפי' וז"ל ור' חנינא אמר דלא תלי שיעוראר בתחלת הלילה אלא שעת שכיבה ואין דרכן של ב"א לישכב בתחלת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו ע"כ, וא"כ מדברי רבינו האי בשיטתו של ר' חנינא אנו למדים דר' אליעזר ור' יהושע קובעים זמן ק"ש בתחלת הלילה וסברי דאף דכתבי ובשכבך בזמן שכיבה אנו מפרשים כונת הכתוב משום דבתחלת הלילה הוי זמן שכיבה ולכן אף שאינו בתחלתו ממש מ"מ זמן ק"ש הוא בתחלת הלילה סמוך לזמן שכיבה ונמצא דר"א ור"י סברי דעיקר קביעות זמן ק"ש מתחיל מתחילת היום ותחלת הלילה ועכשיו מבואר שפיר ולחנם נתקשה הפנ"י בדברי רבינו האי דמה שייך דין זמן ק"ש לאכילת תרומה דתלוי בביאת שמשו או ביאת אורו, אבל באמת פירש רבינו האי דבריו דר' יהושע סובר דזמן ק"ש הוא בתחלת הלילה דהוא צה"כ ור' אליעזר סובר דזמן ק"ש הוא בתחלת הערב דהוא תחלת השקיעה וממילא תלי זה בדינא דאכילת תורמה אם ובא השמש הוא ביאת שמשו או ביאת אורו וזמן ביאת השמש הוא נמי דינא דערב דהא בכמה דוכתי כתיב וטמא עד הערב ובמנתי' נמי תנן העריב שמשו אוכל בתרומה ובדינא דערב תלי זמן ק"ש אליבא דר"א ור"י.

וכתב עוד רבינו האי ז"ל ואין ביניהם שיעור שאפשר להיות שיעור אחר אלא ר"מ דיהיב שיעורא קודם שיעורא דר"י כשיעור טבילה, וכונתו דכיון דסברי דזמן ק"ש הוא בתחלת הלילה א"כ אי אפשר להיות שיעור אחר או ביאת השמש או צה"כ והא דר"מ סובר דזמן ק"ש הוא משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתם היינו משום דר' מאיר סובר כר' יהושע דתחלת הלילה הוא בצה"כ אלא דיהיב שיעורא קודם לצה"כ כשיעור טבילה, וסבר ר"מדזמן ק"ש הוא סמוך לתחלת הלילה בכדי שיקרא ק"ש קודם תחלת הלילה ולכן תפש שיעור שאפשר בי' לקרות הג' פרשיות ותפש שיעור טבילה שהוא שיעור נ' אמה כמש"כ הרא"ש בסוף פ"ב דשבת, והא דתפש שיעור טבילה בשביל דתלה התנא

זמן ק"ש באכילת תרומה והוא בהערב שמש ולכן הוסיף ר"מ שיעור מועט מענין זה, והוא כדי קריאת הג' פרשיות של ק"ש, ואף דבקרא כתיב ובשכבך כיון דסברי ר"א ור"י דבשכבך לאו דוקא אלא סמוך לשכיבה והכונה בתחלת הלילה הוסיף ר"מ דהקריאה יהי' וקדם הלילה סמוך ללילה כשיעור טבילה דהוא שיעור קריאת שמע אבל בעיקר סובר ר"מ כר"י דתחלת הלילה הוא צה"כ

והנה מש"כ ר"ה גאון ז"ל דר"ח סובר דזמן ק"ש תליא בדין זמן שכיבה ממש ואין דרכן של ב"א לישכב בתחלת הלילה ממש ולכן ע"כ שיעורא דעני שאוכל לאחר שמספר עם שכניו אחר שיעורא דר' יהושע שהוא בתחלת הלילה לפי שאין דרכן של ב"א לישכב בתחלת הלילה, זהו שביאר לנו רבינו האי ז"ל דברי ר' חנינא אליבא דמסקנא דשיעור קודם לשל כהן לא היינו יכולים לומר דר' חנינא מדקדק דוקא בזמן שכיבה דהא אין דרכן של ב"א לישכב בתחלת הלילה ממש וא"כ ע"כ היינו צריכים לומר דגם ר' חנינא אינו מדקדק לקבוע זמן ק"ש דוקא בזמן שכיבה ממש וגם הוא קובע סמוך לזמן שכיבה וא"כ אין לו זמן אחר אלא תחלת הלילה דהא ע"כ צריך לפרש קרא דובשכבך או על זמן שכיבה ממש או על תחלת הלילה וזמן תחלת הלילה צ"ל או כר' אליעזר דהוא משקדש היום או כר' יהושע דהוא בצה"כ וא"כ שפיר כתב רבינו האי דאי שיעורא דר' חנינא קדים לשיעורא דר' יהושע אין לך שיעור אחר לתלות בו אלא שיעורא דר"א דהוא ביאת שמשו, והנה בזה שפיר כתב הרשב"א דה"ה דהוה מצי למימר ר' חנינא היינו ר' מאיר דהיינו אי שיעורא דעני קודם לשיעורא דר' יהושע אין צריך לקובעו דוקא בזמן ר' אליעזר רק דאמר היינו ר' אליעזר משום דר"א אך קודם בברייתא, ואף אפשר ליישב קושית הרשב"א משום דשיעור טבילה כיון דהוא הוספה מועטת רק כדי לקרות ק"ש קודם הלילה לא שייך לקבוע ע"ז שיעורא דעני דזמן אכילת עני אינו מצמצם ומדויק כ"כ שיהי' שייך לקבוע בה הוספה מועטת, וכעין זה כתב הפנ"י ליישב בעצמו עיקר דברי הגמ' רק הוא כתב אם השקיעה הוא קודם צה"כ רק רבע שעה וזה אינו מוכרח, אבל שיעור טבילה דהוא משהו בודאי לא שייך לקבוע באכילת העני דאטו כל העניים נכנסים לסעודה ברגע אחד.

עוד כתב הרשב"א דלפי דברי רבינו האי דשיעור משקדש היום הוא בתחלת השקיעה מיושב הא דלא אמרינן דשיעורא דר' חנינא הוא בתחלת השקיעה דהיינו שיעורא דר"א אבל לפירש"י דמשקדש היום הוא בתחלת בין השמשות א"כ אפשר לומר דשיעורא דר"ח הוא בתחלת השקיעה, וכבר כתבנו דדברי הרשב"א תמוהים דאם משקדש היום הוא בתחלת השקיעה נאמר דשיעורא דר"ח הוא בתחלת בין השמשות לשיטת הרשב"א

דסובר כשיטת רבינו תם דבין השמשות אינו מתחיל מתחלת כמש"נ, אכן לפי"מ שכתבנו דאם שיעורא דר' חנינא הוא קודם צה"כ ע"כ דגם הוא אינו סובר זמן שכיבה בדיוק שאין דרכן של ב"א לישכב בתחלת הלילה כמש"כ ר"ה גאון וע"כ דאזיל בתר תחלת הלילה ותחלת הלילה הוא או ביאת שמשו או ביאת אורו ולכן לא שייך לומר דדילמא סבר ר"ח תחלת בין השמשות דזהו מדיני הספק של ביה"ש וגם ר' יהושע דאמרצה"כ הוא ג"כ מדין ספק ולכן א"א לומר תחלת ביה"ש דהא הוי ספק ואי ר' חנינא לא סבר כר"א דהוא ביאת שמשו וסבר כר"י דהוא ביאת אורו בודאי לא פליג אדינא דבין השמשות דהוא ספק ולא שייך בזה מחלוקת.

היוצא מדברינו דלהלכה דקיי"ל כר' יהושע דזמן ק"ש הוא בצה"כ נתברר לנו דזמן ק"ש תליא בעיקר דין תחלת הלילה דסובר ר"י דהוא צה"כ וא"כ כמו כל דין לילה דהוי ספק משקה"ח עד צה"כ ה"נ דין זמן ק"ש של לילה וכד' הירושלמי.

ד) **אכן** בקושיית בעל סדר זמנים על הנחה זו דדין זמן ק"ש תלוי ביום ובלילה ממה דפסקינן כר"ש שאמר משום ר"ע דיוצא בק"ש של לילה אחר עלות השחר עד הנץ החמה אף דמעה"ש הוי יום לכל דבר כיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא נבאר מקודם דברי הג' שם, דהנה בגמ' שם אמרינן מעיקרא על ברייתא קמייתא דאשמעינן דיוצא ידי חובתו אחר עה"ש קודם הנה"ח בק"ש של יום, לעולם לילה הוא והא דקרי ליה יום משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, ואח"כ על בתרייתא שני' דאשמעינן דיוצא ידי חובתו אחר עמוה"ש בק"ש של לילה אמר בגמ' לעולם יממא הוא והא דקרי ליה לילה משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, והנה התוס' מפרשים בהא דאמר לעולם יממא ג"כ מפרשי בשאר מצוות, ומשמע מדברי התוס' שבאמת הברייתות חלוקות בזה לענין שאר מצוות דלא התוס' שבאמת הברייתות חלוקות בזה לענין שאר מצוות דלא משמע דכונתם דברייתא הראשונה דקרי לילה לענין שאר מצוות אלא מדרבנן להרחקה אבל מדאורייתא דינו כיום וכן כ' הרשב"א והכא לדאורייתא קאמרינן, ועוד דהתוס' כתבו לענין ציצת ותפילין ולא אשכחן בזה כלל שיהי' בהם דין לכתחלה עד הנה"ח דדין לכתחלה דאשכחן בשאר מצוות הוא בדבר מצוה שצריך לעשותה פעם אחד ולכתחלה צריך לאחר עד הנה"ח אבל ציצית ותפילין שמצותן כל היום לא החמירו חכמים שלא לקיים המצוה עד הנה"ח, ולכן ע"כ דכונת התוס' דהני ברייתות חלוקות בעיקר דינא אי מעה"ש עד הנה"ח הוי יום או לילה, אבל הוא דוחק לפרש כן ולא משמע שיחלוקו בזה דהא סתם משנה הוא במגילה דף כ' ובגמ' מייתי לה מקרא מפורש דנתמי' דמעלות השחר עד צה"כ נקרא יום.

ועיינתי בפנ"י ומצאתי שאינו רוצה לפרש דברי התוס' כפשוטן וכמו שפירשנו, מטעם קושיא זו ומפרש מפנ"י דלהכי כתבו התוס' לענין ציצית ותפילין משום דבציצית כתוב וראיתם אותו ואין מצותן אלא משיכיר בין תכלת ללבן, ובתפילין אמר אביי לתפילין כאחרים, ודבריו תמוהים מאד שלא השגיח במה שכתבו התוס' באותו דבור וז"ל והאי דנקט לאחר שיעלה עה"ש לאו דוקא מיד דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתני' עד שיכיר בין תכלת ללבן, א"כ הא דאמר הגמ' לעולם לילה הוא קאי על אחר זמן משיכיר וא"כ גם לענין ציצית ותפילין יום הוא, ולכן ע"כ כונת התוס' כמש"כ דהברייתא באמת תסבור דעד הנה"ח לילה הוא לשאר מצוות ומש"כ התוס' תפילין וציצית לאו דוקא דה"ה שופר ולולב אלא דלא בעי למיחשב כי רוכלא, ואף דבלישנא קמא אמר ריב"ל הלכה כרשב"י על הברייתא זו ובפשוטו א"א לומר דריב"ל חולק על סתמא דמתני' דמגילה, אבל באמת אינו מוכח כלל דריב"ל פוסק גם לענין שאר מצוות כלשון הברייתא דקרא לזה לילה אלא דפוסק כרשב"י בעיקר דינו דיוצא בק"ש של יום, זהו מה שצריך לבאר בדעת התוס', ומ"מ הוא דוחק לפרש כן דהגמ' קאמר דסתמא לעולם לילה הוא כנגד סתמא דמתני' במגילה ועוד דקרא דנחמי' מאי איכא למימר, והרא"ש מפרש לעולם לילה הוא פי' בלשון העולם נקרא לילה לפי שעדיין לא האיר היום ואע"פ שחשוב יום לכל אותן שמצותן ביום דכדאיתא במגילה וכולן שעשאן משעלה עה"ש יצא מ"מ לכתחילה אין לעשותן משום דנראה כלילה וכן לענין ק"ש נמי לילה הוא למי שמרוב אונס לה הי' יכול לקרות בלילה יכול לקרות אח"כ שיעלה עה"ש מיהו כיון דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא מיקרי זמן קימה לקרות בי' למי שצריך להחזיק בדרך או כיוצא בו דברים אחרים שאינו יכול לקרות בזמנו, ולקמן בברייתא שני' בהא דרשב"י אליבא דר"ע מפרש הרא"ש לעולם יממא הוא פירוש בלשון העולם נקרא יום קודם הנה"ח לפי שכבר האיר היום קצת וגם חשוב יום בדיעבד לכל אותן שמצותן ביום והוא דנפיק בה בדלילה משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא הלכך מי שנאנס ולא הי' יכול לקרות בלילה יכול לקרות עד הנה"ח ועתה לא פליגי תרי ברייתות אהדדי ע"כ, והנה אף שהרא"ש מפרש ברייתא ראשונה דקאמר לעולם לילה הוא דמיירי שעוד לא האיר היום אין כונתו קודם שיכיר דהרא"ש נמי סובר כד' התוס' דקודם שיכיר אין זמן ק"ש כמו שכ' הרא"ש להדיא לקמן במתני' דמשיכיר וז"ל ומודה אביי דתחלת זמן קריאה היא משיכירי בין תכלת ללבן כסתמא דמתני', וע"כ דמה דכתב כאן שעדיין לא האיר היום היינו אחר זמן משיכיר אלא שעדיין לא האיר היום לגמרי אלא דמ"מ פירושו של הרא"ש אינו מיושב לגמרי דארכבי' לפירושו אתלתא ריכשי דכתב ג' טעמים א' מה דבלשון העולם נקרא לילה

ב' מה דלכתחלה בשאר מצוות הוי כלילה, ג' מה דלענין ק"ש של לילה יוצאין באנוס אחר שעלה עה"ש, והנה בטעם הראשון איכא תרי תמיהיה חדא דהא ממה דילפינן דמשעלה עה"ש הוי יום מקרא דנחמי' משמע דגם בלשון בנ"א נקרא יום דהא התם לא לענין דינא משתרעי קרא אלא דמיני' ילפינן דינא', ובדוחק י"ל דקרא קרי לזה יום משום דלענין דינא הוי יום, אלא דאכתי קשה דמה מסיים והא דקרי לי' יום משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא הא החילוק פשוט דהא דאמר מקודם שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה ואו משום דבלשון העולם נקרא לילה אבל הא דקאמר בברייתא ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום לישנא דיום דנקט היינו רק דלדינא הוי יום אבל אינו בלשון בנ"א וא"כ למה כתב הרא"ש דרק משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא והא מעיקר הדין הוי יום, והטעם הב' שהוא משום דלכתחלה בשאר מצוות כבר הקשה עליו הרשב"א כמש"נ דבריו אח"כ, והטעם הג' משום דלגבי אנוס יוצא בה בק"ש של לילה וכפי' הרשב"א, אבל לפי"ז הא אינו שייך לטעם הא' דלטעם הא' כונת הרא"ש דוקא כל זמן שלא האיר היום וטעם זה הוא עד הנה"ח דהא הך דינא דמהני למי שנאנס מהני עד הנה"ח כיון דס"ל להרא"ש דתרי תניא דברייתא היינו רשב"י אליבא דידי' ואליבא דר"ע לא פליגי, וגם מה דצירף במעיקרא הא דלכתחלה אין עושין בשאר מצוות ג"כ לא שייך מה דכתב מתחלה דבלשון בנ"א קרי לילה לפי שעדיין לא האיר היום דלכתחלה צריך צריך בשאר מצוות נץ החמה, ומה שכתב הרא"ש שעדיין לא האיר היום הוא כדי להשוות עם הא דאמר הגמ' בברייתא שני' לעולם יממא הוא ובלשון בנ"א קרי לי' יום ופי' שם לפי שכבר האיר היום והיינו לפני הנץ החמה.

והרשב"א השיג על המפרשים לעולם לילה הוא משום דלכתחלה בשאר מצוות צריך נץ החמה דהתם הוא מדרבנן ואי הכוונה דדוקא בשארמצוות אבל הכא לענין ק"ש אף לכתחלה א"כ אמאי אמר פעמים שאדם קורא ק"ש ומשמע דאינו לכתחלה, ועוד דאיזה נתינת טעם הוא אם נימא דהי' צריך לכתחילה להמתין עד הנה"ח כמו בשאר מצוות משום סייג מדרבנן א"כ מאי מהני סברא דאינשי דגנו, לכן פי' הרשב"א דלעולם לילה הוא היינו לענין ק"ד דאע"ג דבשאר מצוות יום הוא מ"מ לענין ק"ש כיון דלא כתיב בקרא בבוקר ובערב או ביום ובלילה וכיון דרובא דאינשי גנו בההיא שעתא קרינן בה ובשכבך אלא דמ"מ כיון דאיכא מיעוטא דקיימי קרינן בי' ובקומך ולכתחילה בעינן בקומך של רוב העולם.

ה) **ועתה** נשוב לענינינו דהנה לפי פירוש התוס' דהא דאמר בגמ' לעולם לילה הוא ולעולם יממא הוא קאי על שאר מצוות א"כ איכא עכ"פ צד הוכחה דאדרבא יש שייכות

לדין זמן ק"ש בדין יום ולילה דאם לא כן מה תלה הגמ' זמן ק"ש בזמן של שאר מצוות, וכן לפי' הרא"ש בטעם הא' דבלשון העולם נקרא לילה ג"כ קשה אם נימא דזמן ק"ש לא תליא כלל בדין יום ולילה אלא דמהרא"ש אינו ראי' כיון דלא פירש דין לילה להלכה אלא בלשון העולם, אכן גם לפי' הרשב"א שהוא טעם הג' של הרא"ש דלעולם לילה הוא לענין זמן ק"ש עם דין יום ולילה אלא דאפשר לומר דכיון דחז"ל קראו לזה ק"ש של יום וק"ש של לילה כיון דזמן שכיבה וקימה סמוך לזמן של יום ולילה לכן קאמר לעולם לילה הוא היינו דיש לזה הדין דזמן ק"ש של לילה אלא דמ"מ יוצא בו גם בק"ש של יום כידון דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, אלא דמעיקר דינא דיוצאין אחר עה"ש דהוא יום לכל המצוות בק"ש של ליל מוכח כדברי בעל סדר זמנים דזמן ק"ש לא תלי ביום ולילה ודלא כהירושלמי ודלא כמו שבארנו דברי ר"ה גאון, וביחוד דהרשב"א כתב בפירושו להדיא דמשום דלא כתיב בקרא בוקר וערב או יום ולילה לכן אף דלענין שאר מצוות הוי יום לענין ק"ש של לילה הוי לילה.

אלא דמ"מ יש ליישב דלא יקשה למש"כ לבאר ד' ר"ה גאון ועל שיטת הירושלמי דאף דקיי"ל דמשעה"ש הוי יום מ"מ אשכחן דעיקר דין יום הוא מנה"ח עד שקעה"ח והוא לשיטת הסוברים שהם רוב הראשונים והכריע כמותם הגר"א ז"ל בראיות מוכיחות דשעות זמניות של היום חשבינן מנה"ח עד שקעה"ח, ועיקר זמן הלילה נחשב משקעה"ח עד מהנה"ח עד שקעה"ח ועיקר זמן הלילה נחשב משקעה"ח עד הנה"ח, ולכן אף דלענין דינא דשאר מצוות נחשב על צה"כ יום ומה"ט לדברי ר' יהושע דקיי"ל כוותי' גם ק"ש של לילה הוא מצה"כ מ"מ נוכל שפיר לומר דק"ש של שחרית יכון דעכ"פ תלה קרא בזמן שכיבה וקימה נחשב יום מנה"ח כיון דעיקר זמנו של יום הוא מהנה"ח, והיינו דאף שכתבנו דרבינו האי גאון מפרש דזמן ק"ש דאמרה תורה בשכבך ובקומך היינו תחלת היום ותחלת הלילה הא אין הכוונה דלא כיונה התורה לזמן שכיבה וקימה כלל דהא להדיא אמר בגמ' רק זמן שכיבה וקימה אלא דהכונה דכיון דבפשוטו לא כיונה התורה דבזמן שישכב יקרא או בזמן שיעמוד ולכן הכונה בפרק של זמן שכיבה והוא סמוך לזמן שכיבה וסמוך לזמן קימה, ומכיון דצריך זמן מסוים ע"כ מפרשינן דהוא תחלת היום והלילה שהוא סמוך לזמן שכיבה וקימה ומכיון שכן גבי שכיבה אנו מפרשים קודם זמן שכיבה מעט ובזמן קימה צריך לפרש אחר זמן קימה מעט וכיון דרובא דאינשי גנו אחר עה"ש ע"כ אמרינן דלעינן זמן ק"ש נחשב אכתי לילה כיון דבעיקר חשבון היום והלילה נקרא לילה, וזהו שכתב הרשב"א דהא לא אמרה תורה ערב ובוקר או יום ולילה שיהא עיקר זמנו כך ויהי' דינו כדין יום ולילה בכל המצוות,

אלא העיקר הוא בזמן שכיבה וקימה, אלא דשיהי' זמנו מסוים וקבוע אנו מפרשים דהוא התחלת היום והתחלת הלילה וכיון דרובא דאינשי גנו בההיא שעתא ע"כ הוא עוד זמן שכיבה ויהי' נחשב לילה לענין זמן ק"ש של לילה ומשום דבעיקר הוא לילה לענין חשבון היום והלילה, ולענין ק"ש של שחרית כיון דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא ואפשר לקרות בי' ובקומך קרינא בי' יום מעה"ש כמו שהוא באמת לענין דין יום לכל דבר.

היוצא מדברינו דאף דדין זמן ק"ש תלה התורה בזמן שכיבה וזמן קימה בכ"ז גדר זמן שכיבה הוא תחלת הלילה משום דבשכבך הוא פרק דזמן שכיבה והמסוך לה, ור' מאיר מקדים עוד שעה קלה לפני תחלת הלילה כדי טבלה דהוא זמן הראוי לקרות בו קריאת שמע כמש"נ, וכיון דעכשיו לדינא הוי ספיקא מתי הוא זמן תחלת הלילה ודין בין השמשות הוי ספיקא דדינא לכן שפיר אמר הירושלמי דקורא בין השמשות הוי ספיקא.

ועתה יתבאר לשון הרמב"ם שכתב פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבוקר שנאמר בשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזהו לילה ובשעה שדרך בני אדם עומדין וזהו יום, הנה דתלה רבינו עיקר זמן ק"ש בדין ערב ובוקר ובזמנו של יום ולילה ואמר דערב הוא זמן שבני אדם שוכבין ויום דכונתו תחלת היום הוא זמן שבני אדם עומדין וממילא דבפשוטו דלדידן דמספקא לן בדין ערב ולילה מספקא לן נמי בדין זמן ק"ש וכדברי הירושלמי, ואף דבהלכה ט' כתב מפורש איזהו זמן ק"ש בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים, לא כתב שם אלא עיקר מצותה ולא נחת לספיקות אלא לעיקר דינא מתי הוא זמן ק"ש ופסק כדברי ר' יהושע אבל עכ"פ הא תלה זמן ק"ש בדין ערב ובוקר ויום ולילה והוא כדברינו.

ב.

א) **אחר** שהרחבנו לבאר דברי רבינו האי גאון נבוא גם לראש דבריו שכתב דלר' אליעזר משקדש היום הוא תחלתה שקיעה, וכבר הבאנו דברי הרשב"א דסובר דלפי"ז משקדש היום הוא לא שקדש מעצמו אלא שראוי ליקדש משום תוספת שבת והוא כשיטת רבינו תם דסובר דמתחלת השקיעה עד תלתא רבעי מיל לפני צה"כ הוא יום רק שהוא ראוי לתוספת שבת, אף הגר"א זל באו"ח סי' רס"א שדי בה נרגא בשיטת רבינו תם וסותר כל דבריו ונביא דבריו לבאר בזה בעזה"י.

והנה ר"ת חידש דשתי שקיעות הן ושקיעת החמה הנראית אינה נחשבת עוד לשקיעה גמורה עד שתכנס החמה בתוך חלון הרקיע [היינו למטה מהאופק לפי האמת שהשמש אינה נכנסת בתוך הרקיע] וזהו אחר שיעור שלשה מילין ורביע ואז מתחילה שקיעת החמה, ואז אחר שלשה רבעי מילה הוי זמן צה"כ, ונמצא דהא דאמר בפסחים דף צ"ד

ע"א דמשקיעת החמה עד צה"כ ד' מילין הוא משקיעת החמה הראשונה והא דאמר בשבת דף ל"ה ע"א דתלתא רבעי מיל משקיעת החמה עד צה"כ הוא משקיעה השני' שכבר נכנסה השמש תחת האופק, ובלשון ר"ת שנכנסה בעובי הרקיע, והקשה ע"כ הגר"א ז"ל דאכתי קשה דהא אמרינן שם בפסחים דמעלות השחר עד נץ החמה הוי כמו משקיעת החמה עד צה"כ ודבר זה מכחיש החוש דהא לעינינו שמעה"ש עד הנץ הוא הרבה זמן יותר, ולכן כ' הגר"א דשקיעת החמה הוא אותה שנראית וממנה עד יציאת שלשה כוכבים הוא שלשה רבעי מיל רק דזהו לא באופק שלנו דזו דוקא באופק בבל ובתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוים אבל אצלנו מתארך הרבה יותר [ומה מאד תמהתי על המחבר פסקי הגר"א שהעתיק זה בסתם דזמן בין השמשות הוא תלתא רבעי מיל מהשקיעה שלנו ונתן מכשול גדול למעיינים באיסור ספק סקילה] ומה דאיתא בפסחים דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים הוא ד' מילין הוא עד צאת כל הכוכבים, והוסיף עוד הגר"א ז"ל דובא השמש דבעי הגמ' בריש ברכות אי ביאת שמשו או ביאת אורו היא ביאות אורו הוא צאת כל הכוכבים דלא כפי' התוס' דביאת אורו הוא קודם לביאת שמשו ומסקינן דביאת שמשו הוא מדקתני סימן לדבר צאת הכוכבים, ובצאת כל הכוכבים לא שייך ליתן סימן כי אינו ניכר להדיא מתי הוא יציאת כל הכוכבים.

והנה ר"ת חידש דשתי שקיעות הן ושקיעת החמה הנראית אינה נחשבת עוד לשקיעה גמורה עד שתכנס החמה בתוך חלון הרקיע [היינו למטה מהאופן קלפי האמת שהשמש אינה נכנסת בתוך הרקיע] וזהו אחר שיעור שלשה מילין ורביע ואז מתחילה שקיעת החמה, ואז אחר שלשה רבעי מיל הוי זמן צה"כ, ונמצא דהא דאמר בפסחים דף צ"ד ע"א דמשקיעת החמה עד צה"כ ד' מילין הוא משקיעת השני' שכבר נכנסה השמש תחת האופק, ובלשון ר"ת שנכנסה בעובי הרקיע, והקשה ע"ז הגר"א ז"ל דאכתי קשה דהא אמרינן שם בפסחים דמעלות השחר עד נץ החמה הוי כמו משקיעת החמה עד צה"כ ודבר זה מכחיש החוש דהא לעינינו שמעה\"ש עד הנץ הוא הרבה זמן יותר, ולכן כ' הגר"א דשקיעת החמה הוא אותה שנראית וממנה עד יציאת שלשה כוכבים הוא שלשה רבעי מיל רק דזהו לא באופק שלנו דזוקא באופק בבל ובתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוים אבל אצלנו מתארך הרבה יותר [ומה מאד תמהתי על המחבר פסקי הגר"א שהעתיק זה בסתם זמן בין השמשות הוא תלתא רבעי מיל מהשקיעה שלנו ונתן מכשול גדול למעיינים באיסור ספק סקילה] ומה דאיתא בפסחים דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים הוא ד' מילין הוא עד צאת כל הכוכבים, והוסיף עוד הגר"א ז"ל דובא השמש דבעי הגמ' בריש ברכות אי ביאת שמשו או ביאת אורו האי ביאת אורו הוא צאת

כל הכוכבים דלא כפי' התוס' דביאת אורו הוא קודם לביאת שמשו, ומסקינן דביאת שמשו הוא מדקתני סימן לדבר צאת הכוכבים, ובצאת כל הכוכבים לא שייך ליתן סימן כי אינו ניכר להדיא מתי הוא יציאת כל הכוכבים.

והנה ביאור הגר"א ז"ל הא דביאת אורו קשה עפ"י גירסתנו שהביא אותה הגר"א דאי ביאת שמשו קודם וביאת אורו אח"כ א"כ היאך קאמר הגמ' ומאי וטהר טהר יומא ועל ביאת אורו מאי ומאי וטהר טהר גברא הוא אדרבא על ביאת אורו יותר שייך לומר ומאי וטהר טהר יומא שנטהר היום לגמרי, וזה א"א לגרוס עפ"י פי' הגר"א ז"ל גירסת הבעה"מ בשם הגאונים דעל ביאת שמשו גרסי ומאי וטהר טהר גברא ועל ביאת אורו גרסי ומאי וטהר טהר יומא דהא באמת לפי פי' הגר"א ז"ל קיי"ל דהוא ביאת שמשו וא"כ צריך לגרוס הכי וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו ומאי וטהר טהר גברא דילמא ביאת אורו ומאי וטהר טהר יומא וא"כ לא אתי שפיר תי' רבה בר שילא א"כ לימא קרא ויטהר, ובאמת גירסת הגאונים עיקר וכן הוא מפורש גירסת רבינו האי גאון שהבאנו בראש דברינו דעל תחלת השקיעה מפרש דהוא ביאת שמשו ועל צה"כ מפרש דהוא ביאת אורו, ועכשיו הגירסא שפיר כמו שכתובה בבעה"מ וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו היינו צה"כ ומאי וטהר טהר יומא דלימא ביאת שמשו היינו התחלת השקיעה ומאי וטהר טהר גברא, וע"ז משני רבה בר שילא דכיון דלא כתיב ויטהר ע"כ דהוא טהר יומא, אבל לפי פי' הגר"א א"א לגרוס כגירסת הגאונים ז"ל וכנ"ל, וגירסת שלנו א"א ליישבה לפירושו של הגר"א דטהר יומא בודאי משמע אחר טהר גברא, ועוד דבלא טהר יומא אין שום סברא להקשות ממאי דהוא ביאת שמשו דילמא ביאת אורו דמהיכי תיתי נאמר על ובא השמש דהוא ביאת אורו ולא ביאת שמשו בשלמא לפי' התוס' דמפרשי ביאת אורו מקודם ביאת שמשו והיינו דביאת שמשו הואצה"כ וביאות אורו הוא התחלת השקיעה אף דהפירוש הוא דחוק כמו שכתב הגר"א אבל לפחות ניחא לפירושם מה דפריך ממאי דהאי הגר"א אבל לפחות ניחא לפירושם מה דפריך ממאי דהאי ובא השמש והיינו מנא לך לחדש דין בוא השמש אחר השקיעה הנראית אבל לפי פי' הגר"א ז"ל אין שום מקום להקשות ממאי דמהיכי תיתי נאמר דהאי ובא השמש היינו יציאת כל הכוכבים.

והי' אפשר ליישב הקושיא בזה האופן דכיון דאית לן קרא דנתמי' דמייתי במגילה ובפסחים מואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים דמעלות השחר יממא הוא וכדתנן שם וכולן שעשו אותן משעלה עמוד השחר יצא, א"כ יש להקשות דכמו דמזמן עלות השחר שקידם לכן הוי כל הכוכבים ברקיע הוי יום אלמא חזינן דתיכף דמתחיל היום להאיר שאז מתחילין הכוכבים להתכסות מעט מעט הוי יום א"כ עד זמן

שיש קצת אור הי' צריך להיות ג"כ יום, ובאמת כי כזאת הקושיא מקשה בירושלמי רק דבירושלמי מקשה להיפוך דנימא דכמו דבערב אף דיש עוד קצת אור היום הוי לילה א"כ גם בבוקר כ"ז שלא האיר היום לגמרי יהי' לילה, ודברי הירושלמי נבאר אח"כ.

ולפי"ז יש לומר דהגמ' דידן מקשה בהיפוך מד' הירושלמי דכיון דקיי"ל דמעמוד השחר יום הוא א"כ ה"נ נימא בלילה דצה"כ הוא יציאת כל הכוכבים ומאי ובא השמש ביאת אורו, אלא דעדיין ישאר לנו תמוה אם נפרש כן מאי דאמר בגמ' דילמא ביאת אורו ומאי וטהר טהר גברא, דלמה הוכרח לומר דאם נפרש ביאת אורו צריך לפרש וטהר טהר גברא דאדרבא נוכל לומר שפיר ומאי וטהר טהר יומא שנטהר האור לגמרי, וא"כ אין לנו תירוץ כלל על הקושיא ואדרבא נימא ביאת אורו הוא וטהר טהר יומא הוא.

עכ"פ פי' הגר"א קשה טובא ולפי גירסת הגאונים א"א להעמידה כלל, ומדברי הרמב"ם בפ"ז מה' תרומות מוכח נמי דגריס כגירסת הגאונים וכבר בזה המראה הפנים בירושלמי, וז"ל הרמב"ם שם בהלכה כ' אין הטמאים אוכלים בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים אחר שקיעת החמה שנאמר ובא השמש וטהר עד שיטהר הרקיע מן האור ואחר יאכל מן הקדשים עכ"ד, ומלשונו עד שיטהר הרקיע מן האור מוכח דגריס כגירסת הגאונים, וא"כ במה שהגר"א ז"ל חולק על שיטת ר"ת אף שעומדים בשיטתו הרמב"ן והרשב"א בכ"ז נכונים דבריו בשביל הראיות החזקות שהביא הגר"א ז"ל, אבל במה שפירש הגר"א הא דביאת אורו דהוא ביציאת כל הכוכבים דבר זה א"א להעמיד בין לפי גירסתנו בין לפי גירסת הגאונים, ומדברי רבינו האי גאון שהבאנו בראש דברינו מוכח להדיא דהוא דביאת אורו הוא צה"כ וכן מדברי הרמב"ם שהבאנו וכנ"ל.

ב) **עוד** כתב הגר"א ז"ל ליישב דברי הגמ' בשבת דף ל"ד ע"א דאמר התם הלכה כר' יוסי לענין תרומה דלא אכלו כהנים תרומה עד השלים בין השמשות דר' יוסי ותמהו בתוס' דמאי נ"מ בזה דהלכה כר' יוסי כיון דביה"ש דר' יוסי הוא כהרף עין ולא שייך למיפסק על כהרף עין ותי' בתוס' דיש זמן בין סוף ביה"ש דר' יהודה עד תחלת ביה"ש דר' יוסי רק שאין ביניהם שיעור טבילה משום הא דאמר בגמ' לבה"ש דר' יהודה לר' יוסי כהנים טובלין בו מוכח דאח"כ אין זמן טבילה, והגר"א ז"ל לא ניחא לי' בתי' התוס' משום דמלשון הגמ' דאמר דשלים בין השמשות דר' יהודה והדר מתחיל בה"ש דר' יוסי, משמע דתיכף אחר בה"ש דר' יהודה הוי בה"ש דר' יוסי ולכן כתבה הגר"א ז"ל דצריך לגרוס בגמ' דלא אכלו הכהנים תרומה עד השלים בין השמשות דר' יהודה והיינו דל

הלכה ג

אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע.

הקשו האחרונים דא"כ למה לא מנה הרמב"ם במנין המצוה מ"ע דיציאת מצרים ביום ובלילה ומנה רק מ"ע לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן מקרא דוהגדת לבנך ביום ההוא, וי"ל בזה ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצות בשורש הה' שטעם מצוה אינה מצוה וכאן כתוב למען (וראיתי שכיונתי לדברי הצל"ח בפסחים אלא שאינו מביא מד' הרמב"ם).

וידידי הגר"י אברמסקי שליט"א בס' חזון יחזקאל כתב לתרץ דלבן זומא דדריש ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות אין מזכירין יצ"מ לימות המשיח והוי מצוה שסופה להתבטל, וכל מצוה שיש לה זמן ואינה נוהגת לדורות אינה ממנין תרי"ג כמש"כ הרמב"ם בשורש הג' שם, אבל באמת אין הפי' כן דמהיכי תיתי נאמר שהנביא בא לבטל מצוה, אלא דיסוד ענין זכירת יצ"מ הוא יסוד אמונת ההשגחה וא"כ לימות המשיח תכלל המצוה על כל הגאולות והיא מצוה אחת, וע"כ צריך לומר כן דבל"ז קשה דלמה הוצרך מעיקרא קרא על ימות המשיח דלמה נימא דמ"ע דיצ"מ תבטל לימות המשיח, וע"כ שאין זה ביטול מצוה כלל אלא דלימות המשיח יהא ממצות הזכירה כל הגאולות והיא מכלל מ"ע דיצ"מ.

ומש"כ הרמב"ם וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת ק"ש, הנה בפ"ב הל' י"א כתב דאם קרא שלא כסדרן בפרשיות יצא, וצריך לומר דמה שכתב כאן על סדר זה אינו אלא לכתחלה.

הלכה ז

מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום, אינו רשאי לחתום, מקום שהתקינו שלא לפתוח בברוך אינו רשאי לפתוח, מקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח, כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע.

בכ"מ כתב הרמ"ך כל המשנה ממטבע כו' וחוזר ומברך ולא נהירא מההוא עובדא דההוא דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא וגם מההוא דאמר דיהבך לן ולא יהבך לעפרא ופטרו אותו מלהודות אע"פ ששינה ממטבע בברכת הגומל ומנימין שינה

ממטבע בברכת הזן ואעפ"כ יצא עכ"ל.

ונראה דהא דכתב הרמב"ם דהמשנה ה"ז טועה וחוזר ומברך קאי רק על מה שכתב ברישא לענין פתיחה וחתימה ושינה ממטבע היינו דבמקום שהתקינו לחתום ולא חתם וכן לענין פתיחה כיון דשינה גוף הברכה אבל ברכה עצמה אם שינה בה יצא, והא מאריכין בפיוטים ועיין ברא"ש ברכות פ' אין עומדין סי' כ"א, ולפי"ז צריך לומר דמנימין דאמר בריך רחמנא ויצא היינו דחתם בברוך לבסוף כיון דברכת המזון התקינו בחתימה, אח"כ ראיתי דכן מבואר ברמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ו דכתב דאם שינה ממטבע הואיל והזכיר שם ומלכות וענין הברכה יצא, ובכ"מ שם הביא מהרמ"ך שתמה דבהל' ק"ש כתב דלא יצא, והכ"מ חילק כמש"כ, וכן בש"ע סי' קפ"ז הביא די"א שצריך לחתום בריך רחמנא דזן כולא, ועי' ביאור הגר"א סי' ס"ח.

הלכה ח

ביאור ד' הרמב"ם כתבנו בהל' ברכות פ"ח הל' י"א.

הלכה יא

ואי זה היא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו, ובשעת הדחק כגון שהיה משכים לצאת לדרך קורא לכתחלה משעלה עמוד השחר.

בגמ' ט' ע"ב אמר אביי לק"ש כותיקין, תנ"ה ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש, והקשו הראשונים מהא דתנן ביומא ל"ז אף היא עשתה נברשת של זהב ובשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן ק"ש, ומוקים לה אביי לשאר עמא דבירושלים, ומשמע דעיקר זמן ק"ש הוא אחר נץ החמה, ושיטת ר"ת ור"ח דעיקר זמן ק"ש היא אחר הנץ וכדאמר אביי ביומא, ור"ת מפרש דהא דאמר אביי לק"ש כותיקין הוא לאו דוקא, אלא אח"כ מעט שהם הי' מקדימים כדי לסמוך גאולה לתפלה ולהתפלל עם הנץ, וצריך לומר בפירושו דאע"ג דעיקר זמנה הוא אחר הנץ כיון דהוא רק מדיני לכתחלה, לכן מי שמקיים סמיכת גאולה לתפלה כותיקין שפיר לעשות כמותם כדי לקיים מצות תפלה בזמנו, אבל מי שא"א לו לסמוך גאולה לתפלה בזמנה טפי עדיף לקרות אחר הנץ שזהו עיקר זמנה כדי שלא יטעה, ור"ח סובר ג"כ דק"ש אחר הנץ

אלא דמפרש גומרים אותה היינו דקוראים אותה עם הנץ החמה והיינו דגם ותיקין הי' קוראים אחר הנץ תיכף ולא קודם הנץ כפי' הראשונים, ומפרש ר"ח דהא דדריש ר"ז מקרא דייראוך עם שמש היינו על ק"ש, והקשו ע"ז הראשונים דהא קרא דייראוך דרשינן לקמן דף כ"ט לענין תפלה גבי תפלת המנחה, וצריך לומר לדבריו דייראוך עם שמש אתרווייהו קאי, ולכן כאן דרשינן דמשו"ה מאחר לקרות ק"ש אחר הנץ כדי לקיים ייראוך עם שמש, אלא דדרשינן קרא להקדים לענין דין תפלה שלא יתפלל אחר השקיעה דעם שמש היינו סמוך לשמש, ולענין ק"ש לא צריך קרא דייראוך להקדים דודאי צריך לקרות תיכף משקם ממטתו דמתחיל עליו החיוב, ובזה דרשינן הקרא דייראוך לאחר שלא יקרא קודם הנץ, אלא דלשון הגמ' נמצא מתפלל ביום אכתי אינו מיושב, דהא לדברי ר"ח ק"ש נמי ביום.

ונראה דמשום דין ק"ש לא היו מאחרין בשביל קרא דייראוך עם שמש, כיון דעיקר זמנה דאורייתא מתחיל משיכיר וזריזין מקדימין למצות אלא דעיקר טעמא דמאחרין ק"ש הוא משום תפלה וכדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, אלא דלית לי' להר"ח שיקרא קודם הנץ ויכוין לגמור עם הנץ וסומך גאולה לתפלה דאחר הנץ דמי מפיס ואולי יגמור קודם ויצטרך להמתין, ולכן קורין גם ק"ש אחר הנץ תיכף וזהו כדאמר אביי ביומא, וע"ז אמר ר"ז מאי קרא ייראוך עם שמש דהיינו דגם על ק"ש יש אסמכתא מקרא דייראוך דק"ש הוא קבלת מלכות שמים, אלא דעיקר טעמא הוא בשביל תפילה, משום דתפלה הוא במקום קרבנות, וכל הקרבנות קרבים מנץ החמה וזהו עכובא, וגם על זה יש קרא דייראוך עם שמש, אלא דר"ח מפרש פשטיה דמימרא דר"ז מאי קרא דלא קאי על ונמצא מתפלל ביום אלא על עיקר דינא דק"ש של ותיקין.

אכן דעת הרמב"ם דלא קיי"ל כאחרים לענין זמן ק"ש דזמנה משיכיר אלא דדוקא קאמר אביי לתפילין כאחרים, דדוקא לענין תפילין בעינן משיכיר משום דבתפילין איכא איסורא אם יניח בלילה לכן אסור להניח קודם שיכיר שלא יבוא לידי טעות אבל בק"ש דלא יעבור איסור ליכא אלא דין דלכתחלה ולכתחלה גם משיכיר לא מהני, וצריך לכתחלה דוקא כדי שיגמור עם הנץ החמה, אמנם בדעת הרמב"ם בטעמא דמילתא למה צריך לכתחלה עם הנץ החמה קשה לברר, דכשהזכיר דינא דק"ש דמצותה לכתחלה לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור ברכה אחרונה עם הנץ החמה לא הזכיר בדבריו טעמא דתפלה כלל ומשמע דהקריאה עם הנץ אינו מדין תפילה אלא מעיקר דין זמן ק"ש, דאם הי' הטעם רק בשביל סמיכת גאולה לתפלה הי' לו להזכיר טעם זה, וכן מוכח ממה שכתב בהל' י"ב דאם בדיעבד קרא מעמוד השחר אעפ"י שגמר קודם הנץ החמה

יצא ידי חובתו, ואם כונתו משום תפלה א"כ אין הטעם משום דגמר קודם הנץ והו"ל לומר אעפ"י שלא סמך גאולה לתפלה, ועוד דאי טעמא דקורא עם הנץ החמה הוא מדין סמיכת גאולה לתפלה הא משכחת לה בהיכי דפטור מלהתפלל וכמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' תפלה הט"ו כגון הבא מן הדרך וכדומה, ואם כן למה לא יקרא אז ק"ש קודם הנץ החמה, וכיון דיש נ"מ בזה בעיקר זמן ק"ש הו"ל להרמב"ם להזכיר טעמא דאחרים.

ולכן נראה דהרמב"ם סובר דהא דאמר אביי לק"ש כותיקין היינו דעיקר זמן ק"ש הוא כדי לגמור הק"ש עם הנץ החמה, וסובר כפי' ר"ח דקרא דייראוך דרשינן גם לענין ק"ש אלא דמפרש דלא כפי' ר"ח דעם הנץ החמה הוא אחר הנץ אלא כמו שמפרש בתוס' ר"י ובתוס' הרא"ש דעם משמע בסמוך, ולפי"ז צריך לומר דהא דתניא בברייתא דותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, האי "כדי" היא לאו טעמא אלא דהוא שיעור לקרות סמוך להנץ באופן דממילא ירויחו גם זה, שזמן זה יהי' בכדי שיסמוך גאולה לתפלה ויתפלל ביום, וסובר הרמב"ם דמשום דין סמיכות גאולה לתפלה לא היו ותיקין מאחרין מצות עשה דאורייתא דזמנה היא משיכיר דהא חזינן דרב צלי של שבת בע"ש אלמא דבשביל צורך קצת מבטלין סמיכות גאולה לתפלה, ולא דוקא משום קבלת שבת דהא גם של מוצ"ש בשבת מתפללין, ולכן מוכח דסמיכות גאולה לתפלה אינו עיקר, והי' בדין שלא נדחה בשביל זה שלא לקרות ק"ש בזמנה בעה"ש או משיכיר ולכן מוכח מזה דעיקר זמן ק"ש לכתחלה הוא עם הנץ החמה, ואביי דאמר דנברשת של זהב הוא לשאר עמא דבירושלים אינו חולק על ותיקין אלא דמן הנץ עד שיעור שתעלה השמש הוא ג"כ זמנה לכתחלה, ואפשר לומר דאילולי הטעם כדי שיסמוך הי' קורא ק"ש תיכף עם הנץ החמה שבתוך עישור שעה שעד עלות השמש הי' גומר ק"ש, אלא דמשום זמן תפלה שהוא תיכף עם הנה"ח לכן היו מקדימין לקרות עם הנץ, ומיושב בזה דברי הירושלמי שאמרו אמר מר עוקבא ותיקין הי' משכימים וקורין אותה כדי שיסמכו תפלתם עם הנץ החמה.

הלכה יג

הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניה ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות.

הנה דעת הרא"ש בפ"ק דברכות דעד סוף שעה רביעית קורא בברכותיה אבל אחר שעה ד' אינו מברך, וכ"פ בשו"ע סי' נ"ח, והא דבשעה רביעית קורא בברכותיה אף דזמן ק"ש הוא עד סוף שעה ג', נראה משום דזמן תפילה הוא עד סוף שעה ד' וברכות ק"ש

שייכים לתפלה ולא לק"ש, וכ"כ הגר"א שם, ואף דאם עבר והתפלל עד חצות יצא ידי חובת תפלה צריך לומר דדין ברכות ק"ש שייך לעיקר זמנה של תפלה.

אבל בדעת הרמב"ם אין לומר כן דהא פסק בפ"ג מהל' תפלה דזמן תפלה הוא עד סוף שעה ד' ובאם עבר והתפלל עד חצות יצא אבל אחר חצות לא הוי זמן תפלה דשחרית כלל ומתפלל מנחה שתים, ומ"מ פסק הכא לענין ק"ש דמברך לפניה ולאחריה כל היום, ונראה דדעת הרמב"ם דברכות ק"ש אינם שייכים גם לתפלה של שחרית וזמנם כל היום, וכן השלש ברכות שלא עשני גוי שלא עשני עבד שלא עשני אשה זמנם כל היום, עיין בפ"ז מהל' תפלה הל' ו'.

פרק ב

הלכה ו

היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואחר כך קורא קריאת שמע, ואם היה מתייירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח.

השגת הראב"ד היה עוסק באכילה, כתב הראב"ד ז"ל לא כי אלא מפסיק ואע"פ שיש שהות לקרות מפני שהיא מן התורה ואם אין שהות אפי' לתפלה דרבנן מפסיק, ואיתא להא מילתא במס' סוכה ורמיזא נמי במס' ברכות עכ"ל.

נראה דעיקר מקור ד' הרמב"ם דאין מפסיקין לק"ש הוא מהך מתני' דשבת דף ט' ע"ב דתנן גבי תפלת המנחה ואם התחילו אין מפסיקין ואח"כ תנן מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה ומוקי בגמ' דסיפא אתאן לדברי תורה ומוכח דדוקא גבי דברי תורה מחלקינן בין תפלה לק"ש ומפסיקין לק"ש וכמו שפסק הרמב"ם בהל' ה' אבל לכל הני דתנן קודם גם לק"ש אין מפסיקין.

ומה שכתב הרמב"ם ואם היה מתייירא שמא יעבור זמן ק"ש ופסק וקרא ה"ז משובח עיין מש"כ בזה הכ"מ והלח"מ, ולי נראה דלשון ה"ז משובח אינו עיקר דינא דתנן במתני' אלא דאף דפסק כן לשיטתו דאין לחלק בין חיובא דאורייתא לדרבנן ומה דאמר רבא בסוכה דף ל"ח ע"א לחלק בזה לא אמר כן אלא בלשון דילמא וקיי"ל כרב ספרא דהתם איירי דליכא שהות ביום, ומ"מ כתב דאם פסק וקרא ה"ז משובח והיינו משום שחושש לדעה זו שגם ראשונים שלפניו סוברים כן וכדעת הראב"ד לחלק בין דאורייתא לדרבנן, וכתב ה"ז משובח משום דמעיקר הדין אין צריך להפסיק, אגב השמיענו בזה דהיכי דבודאי יעבור זמן ק"ש צריך להפסיק, וכן מבואר גם בדבריו מקודם שכתב גומר ואח"כ קורא.

ומש"כ הראב"ד ורמיזא נמי במס' ברכות, הנה המפרשים לא ביארו דבריו דהיכן נמצא כן בברכות, ונראה דכונתו בברכות ירושלמי ואולי חסר בדבריו תיבת ירושלמי, והוא בפ"א הל' ב' בפיסקא תמן תנינן מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה אמר ר' אחא ק"ש דבר תורה תפלה אינה דבר תורה אמר ר' בא ק"ש זמנה קבוע תפלה אין זמנה קבוע אמר ר' יוסי ק"ש אינה צריכה כונה תפלה צריכה כונה, ונראה דהך טעמא דר' יוסי לא שייך על חברים שהיו עוסקים בתורה דלמה לא יוכלו לכוין בתפלה אם מפסיקין דהא סתמא קתני אפי' אם לומדים הלכות פסוקות ותניא בברכות דף ל"א ע"א אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה ומוכח דמפרש הירושלמי דאיירי בעוסק באכילה ולא כבבלי דאיירי לענין דברי תורה, ואף דאח"כ איתא שם ר' יוחנן בשם רשב"י כגון אנו שעוסקין בת"ת אפי' לק"ש אין מפסיקין וזה קאי ע"כ על חברים שהיו עוסקים בתורה, צ"ל דמימרא דר"י הוא מימרא בפני עצמה וקאי אברייתא דחברים שהיו עוסקין בתורה וכמו בבבלי דאיתא מימרא דר"י על הך ברייתא אלא דשם הוא באופן אחר, ומצוי כן בירושלמי דמביא מימרא על ברייתא דתוספתא שלא הוזכרה, ובדעת הרמב"ם יש לומר דמפרש דחברים שהיו עסוקין בדברי תורה היינו שעוסקין באמצע הלכה שצריכה עיון ולא בהלכות פסוקות דלא שייך בזה הפסק באמצע, וממילא שפיר דזה מונע כונה לתפלה כדתניא בברייתא שם לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה.

הלכה י

קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש.

השגת הראב"ד קורא אדם את שמע בכל לשון כו' עד ומדקדק באותו הלשון כמו שהוא מדקדק אם קראה בלשון הקדש, כתב הראב"ד ז"ל אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו.

הכ"מ פירש דברי הרמב"ם דכונתו דכשיאמר ביאור המלה יאמר הביאור היותר אמיתי ומסכים לאותה מלה בלשון ההוא ולא יאמר ביאור משובש לפי שאינו משמעות המלה או לפי שיש ביאור יפה ממנו, ונראה דכונת הרמב"ם אינו כן דזה מילתא דפשיטא היא ואינו שייך לדקדוק בהלשון ואם לא קרא בבאור האמיתי לא קרא עיקר הק"ש, והרמב"ם כתב ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש, אלא ודאי נראה כונתו לדקדוק בהלשון ממש שאז אם אינו מדקדק מבינים מה שאומר אלא שאינו נכון ומדוקדק באותו הלשון.

ולכאורה צ"ע דעת הראב"ד דכיון דהקורא ק"ש בכל הלשונות אינו צריך לדקדק

בהמלות אלא כל שמבינים פירושו יוצא בה א"כ אמאי בקורא ק"ש בלה"ק ולא דקדק לא יצא נהי דמדין לה"ק לא יצא עכ"פ למה יגרע לה"ק מלשון אחרת והרי מבינים בקריאה זו פירושו, ונראה דדעת הראב"ד דעיקר ההלכה נאמר בלשון הקודש דאם קורא בלה"ק מצוה לקרוא כמו שנאמר מסיני ובעיקר דקדוק הלשון אף שמבינים בלשון שאינו מדוקדק, ולכן כתב דבשאר לשונות כיון שמבינים מה איכפת אם אינו קורא בדקדוק, אבל הרמב"ם סובר דמה דדרשינן שיהא דבורך תם אינו משום שכן נאמר מסיני אלא דין הוא דהדיבור צריך להיות תם ומדוקדק בלא שבוש דאף שמבינים גם אם קורא בשבוש אבל אין זה עיקר הלשון ואין דבורו תם ומה שמבינים פירושו הוא רק בשביל שדומה להלשון ומ"מ אין זה עיקר הלשון ואין דבורו תם.

והנה לכאורה קשה לפימש"כ בדעת הראב"ד דדין דבורו תם אינו משום הבנת הלשון אלא שכן נאמר מסיני א"כ למה השיג על הרמב"ם בהל' ט' דכתב דלא יניד הנח וכתב דיניד הנחים כדי לדקדק ולהטעים האות דהא עכ"פ לא נאמר כן, ונראה דסובר דמ"מ עדיף להטעים שיהיה ניכר ושלא תראה לאות אחרת.

ונראה דיש עוד חילוק לדינא בין דעת הרמב"ם לדעת הראב"ד, דלהראב"ד ע"כ צריך לומר דאם מבין לשון הקודש אינו קורא לכתחלה בשאר לשונות, ופי' שמע בכל לשון שאתה שומע היינו שאם אינו מבין אלא בלשון אחרת יקרא בה, דאם הותר לקרוא בלשון אחרת גם כשמבין בלה"ק למה יגרע לה"ק שבה צריך לדקדק בלשון, לא יהא גרע מלשון אחרת וע"כ דמצות הקריאה הוא כמו שנאמר מסיני, אבל בדעת הרמב"ם יש לומר דקורא שמע בכל לשון שהוא שומע ומותר לקרות אף אם מבין גם בלשון הקודש.

הלכה יג

ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניה ולאחריה או לא בירך אינו חוזר ומברך, קרא וטעה יחזור למקום שטעה, נעלם ממנו בין פרשה לפרשה ואינו יודע אי זו פרשה השלים ואי זו צריך להתחיל חוזר לפרשה ראשונה שהוא ואהבת את ד' אלקיך וגו'.

א) **בענין** ק"ש דאורייתא יש מחלוקת הראשונים ואחרונים אי כל הג' פרשיות דאורייתא או רק פרשה ראשונה או פסוק ראשון, והנה מתחלה נביא מה שכתב השאגת אריה בסי' א' בעיקרא דמילתא במה שפסק הרמב"ם דק"ש דאורייתא וספק קרא חוזר וקורא, דהנה בגמ' דף כ"א פליגי בזה שמואל ור' אלעזר ושמואל סובר דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא דק"ש דרבנן, וכתב הכ"מ דהא דהרמב"ם פסק דלא כשמואל משום דלשמואל דאמר ק"ש דרבנן נצטרך לומר על כל תנאי דמתניתין ובריית דדייני דיני ק"ש מקראי

דהכל הוי אסמכתא וזה דחוק, ולכן פסק כר' אלעזר דק"ש דאורייתא, וכתב ע"ז הש"א דגם שמואל דאמר ק"ש דרבנן מודה דעכ"פ קריאת דבר אחד מן התורה בזמן שכיבה וקימה הוי מדאורייתא, וזהו דאמר שם בגמ' ההוא בדברי תורה כתיב, ובזה מיישב כל הנך מתני' ובריייתות דסתרי לדשמואל.

והנה גבי בעל קרי מהרהר בלבו מביא שם רש"י בדף כ"א גירסת הספרים דגרסי והא ק"ש דרבנן הוא, וכתב שם רש"י ומאן דגריס הכי מפרשינן לקמן בשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב, ומוכח להדיא דהא דאמר דובשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב, אינו דחייב לקרות דבר אחד מן התורה דהא גבי בעל קרי אכתי לא אמר שום דבר ומאי פריך והא ק"ש דרבנן, והש"א בעצמו הרגיש בזה וכתב שלפי דבריו דהא דאמר ההוא בדברי תורה כתיב, היינו שחייב לקרות דבר אחד מן התורה בזמן שכיבה וקימה לא נוכל לגרוס הך גירסא, אכן עכ"פ מוכח מפירש"י דאינו מפרש הא דההוא בדברי תורה כתיב כמו שמפרש הש"א, והיה אפשר ליישב דבריו גם לפי גירסא זו ונאמר דכיון דיש איסור לבעל קרי לקרות בתורה ורק דמתרץ דמשום דק"ש דאורייתא לכן הותר להרהר בק"ש, וע"ז פריך בגמ' הא ק"ש דרבנן הוא, וכיון דקריאת כל השלשה פרשיות הוא רק מדרבנן ומדאורייתא אינו חייב אלא במעט דברי תורה א"כ סגי פרשה אחת ואמאי מהרהר והי' אם שמע, ואף דגבי ספיקות כתבו הרשב"א ורבינו יונה דכיון שהתחיל גומר היינו בספיקות דמ"מ ליכא איסור, אבל הכא בבעל קרי דאיכא איסורא ואם יצא בפרשה ראשונה אמאי יהרהר והיה אם שמע, אך כ"ז הי' ניחא אם נימא דקריאת שני הפרשיות הם מן התורה אבל אם אינו מן התורה אלא פרשת שמע לחוד. א"כ ע"כ אנו מוכרחים לומר דגם בבעל קרי אמרינן דכיון דמתחיל פרשה של שמע שהוא מן התורה גומר גם פ' והי' אם שמע אף שהוא רק מדרבנן, וא"כ א"א לתרץ כדברינו, ולכן להשאגת ארי' בעצמו שהחליט דרק פ' שמע הוא מן התורה א"א לומר כדברינו, ולזה באמת כתב שלפי דבריו א"א לגרוס הך גירסא, אלא דעכ"פ מדברי רש"י יהיה סתירה לפירושו וכנ"ל, ואולי אפשר לחלק בדוחק בין אם עיקר פ' שמע הוא מן התורה דאז שייך ביה יותר כיון שהתחיל שמע גומר פ' והי' אם שמע, ובין אם רק סתם קריאת איזה דבר הוא מן התורה דלא יהי' שייך בזה כיון שהתחיל גומר.

אך לבד זה הנה עיקר חידושו של הש"א דאף דק"ש דרבנן מ"מ חייב לקרות איזה דבר מן התורה, אף שכבר כתב כן הרבינו יונה על הרי"ף מ"מ הוא תמוה מאד, דלפי"ז הא דאמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא היינו דוקא אם כבר אמר דבר אחד מן התורה, וא"כ עיקר חסר מן הספר, והא שמואל סתמא אמר דספק קרא

ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ואכן היה אפשר לומר דשמואל סמיך אהא דע"כ צריך לומר דבספק קרא ק"ש איירי בענין דהוי ספק ג"כ אם אמר אמת ויציב, דאי ודאי דאמר אמת ויציב א"כ ע"כ אמר גם ק"ש דסרכי' נקט ואתי, וכמו שכתב הרשב"א בחידושיו, וכיון שכן ע"כ דיאמר אמת ויציב דהא אמר שמואל גופי' דספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר צריך לומר אמת ויציב וכיון שיאמר אמת ויציב הא כבר יצא בזה ידי חובת אמירת איזה דבר מן התורה וקריאת שני פרשיות שמע והיה אם שמע הוי דרבנן, דלכאורה נראה דאם יאמר שהוציאנו ד' ממצרים וכדומה זה גופא הוי דבר מן התורה, ואינו מוכח דאפשר בעינן אמירת איזה דבר מן התורה ממש, אך באמת אכתי לא סגי בתירוץ זה וביותר לפי דברי הש"א בעצמו וכמו שנבאר.

ב) **הנה** הש"א בסי' י' הביא מה שכתבו התוס' בהא דספק אמר אמת ויציב דמיירי שמסופק בין בק"ש בין באמת ויציב, משום דאם מיירי שבודאי קרא ק"ש א"כ אמר פ' ויאמר דאית ביה יצי"מ ושוב לא הוי אמת ויציב דאורייתא, והקשו התוס' דא"כ יקרא ק"ש דאית ביה תרתי כדאמר גבי בעל קרי ותירצו בתוס' דדוקא גבי בעל קרי דודאי לא קרא ק"ש ולא אמר אמת ויציב אמרינן דק"ש עדיפא דאית ביה תרתי אבל הכא גבי ספק יותר טוב שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש דאם איתא שלא קרא ק"ש כ"ש שלא אמר אמת ויציב שלאחריה וכשחוזר וקורא ק"ש מספיקא אכתי לא תיקן בזה אמירת אמת ויציב, אבל כשחוזר ואומר אמת ויציב איכא למימר שתיקן הכל דדילמא כבר קרא ק"ש ולא אמר אמת ויציב שלאחריה ועכשיו באמירת אמת ויציב תיקן את הכל, והקשה ע"ז הש"א דאי הא דספק אמר אמת ויציב היינו דמספקא ליה נמי אם קרא ק"ש, א"כ אמאי פלגינהו שמואל לתרי בבי והו"ל למימר ספק קרא ק"ש וספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר אמת ויציב ואינו חוזר וקורא ק"ש, ועוד דא"כ אין הטעם משום דק"ש דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, דהא דק"ש דרבנן היינו דוקא אם אמר או יאמר אמת ויציב וא"כ ה"נ אמת ויציב דרבנן אם קרא ק"ש וא"כ עיקר הטעם הוא משום דאם יאמר אמת ויציב אפשר יתקן שניהם, ולכאורה קושייתו האחרונה אינה קושיא כלל, דאטו בשביל דפ' ויאמר יש בה יציאת מצרים בשביל זה אין כאן חידוש לומר דק"ש דרבנן, הא שמואל צריך לאשמעינן עיקר דינא דק"ש היינו שמע והי' אם שמע הוא דרבנן, ופ' ויאמר יש בה שני מעלות, האחת שהיא שייכת לק"ש וכמו שכתב הש"א בעצמו דפרשת ויאמר עיקרה שייכת לק"ש לבד הזכרת יציאת מצרים דאית בה, וכמו שכתב הרמב"ם משום שיש בה ציווי זכירת כל המצות, ועוד שיש בה יציאת מצרים, וזה הוי דאורייתא אלא דע"ז מהני אמת ויציב ורק דהתוס' הקשו אמאי אומר אמת ויציב יקרא ק"ש דאית בי' מלכות

שמים וגם יציאת מצרים, ולזה תירצו דכיון דכשיאמר אמת ויציב אפשר דיתקן בזה שניהם טפי עדיף אמת ויציב, אבל עכ"פ עיקרא דמילתא הוא דק"ש דרבנן וממילא כיון דאשמעינן דק"ש דרבנן אשמעינן דאמת ויציב דאורייתא, ואף דויאמר יש בו מעלת אמת ויציב מ"מ קאמר שפיר דאמת ויציב דאורייתא בשביל יציאת מצרים וממילא שמעינן דויאמר יש בו מעלת אמת ויציב, אלא דהכי מיירי שמסופק אם אמר ויאמר, [ועיין מה שנכתוב להלן עוד בדברי אלה של הש"א].

עוד כתב הש"א להשיג על תי' הב' שבתוס' בשם הרר"ש דמיירי שקרא ק"ש רק ב' פרשיות והגמ' קורא כאן לפ' ויאמר אמת ויציב דכולה מילתא דיציאת מצרים קרי אמת ויציב, ומקשה הש"א דא"כ אין צריך לומר אלא פ' ויאמר דיוצא בזה מדאורייתא, ועוד דפ' ויאמר בלא זה צריך לקרות אף אם לא הי' הזכרת יציאת מצרים דאורייתא משום דכיון דהתחיל בב' פרשיות שמע והי' אם שמע צריך לגמור אפי' אי ק"ש דרבנן וכמו שכתב תהר"י על טעה בין פרק לפרק, וכ' עוד הש"א דאין לומר דמטעם זה גופא צריך לומר גם אמת ויציב דכיון דמתחיל בפ' ויאמר גומר גם אמת ויציב, דדוקא גבי ק"ש אמרינן כן משום דשייכא להדדי אבל ויאמר עם אמת ויציב לאו חדא מילתא היא ולא שייך ביה כיון שהתחיל גומר, וראיה מבעל קרי דמהרהר כל הק"ש אף דפ' והי' אם שמע הוא מדרבנן, משום דכיון שהתחיל גומר ומ"מ אינו מהרהר אמת ויציב מכיון שהתחיל בפ' ויאמר, והנה ראיית הש"א נכונה לפי שיטתו דרק פ' שמע הוא דאורייתא ולכן מוכיח שפיר מבעל קרי דלא שייך גבי אמת ויציב מכיון שהתחיל גומר, אבל הרר"ש אינו מוכרח לסבור כשיטתו ויוכל לסבור דשתי פרשיות הן מן התורה וממילא אין שום ראיה מבעל קרי מדאינו מהרהר גם אמת ויציב דלא שייך גבי אמת ויציב כיון שהתחיל גומר דשאני בעל קרי כיון דאיכא איסורא וכמו שכתבנו למעלה.

ויש להביא ראיה לזה דשייך כיון שהתחיל גומר גבי אמת ויציב וכמש"כ התוס' בשם הרר"ש, דהא להלכה דפסקינן דספק קרא ק"ש חוזר וקורא פסק הרמב"ם דחוזר וקורא עם הברכות, אף דברכות דרבנן וספק ברכות להקל כ' ע"ז הרשב"א בתשובה סי' ש"כ בטעמו של הרמב"ם דמדמה אותה לדין ק"ש דבספק קרא ק"ש חוזר וקורא מספק כל הג' פרשיות אף שמדאורייתא אינו אלא פסוק שמע ישראל, וטעמא דכיון דחייב לקרות קורא כעיקר תקנתו, וה"נ לענין ברכות דמעיקרא כך היתה תקונה דכל שחייב לקרות קורא לכתחלה עם ברכותיה, ואף שהפר"ח השיג על הרשב"א באו"ח סי' ס"ז, אך דבריו אינם מסתברין כלל שחילק בין ספק בעיקר החיוב ובין ספק אם יצא ולדברי הפר"ח נמצא דספק נוטל לולב בברכה ובאמת סובר כן רבינו יונה בברכות דף כ"א גבי

ספק קרא ק"ש, אכן הר"ן בשבת בדף כ"ג גבי נר חנוכה הביא בשם הרי"ף והרמב"ן דספק נטל לולב נוטל בלא ברכה, וא"כ ע"כ מה דמברך בספק קרא ק"ש היינו משום דברכות דק"ש אינו ברכת המצות אלא ברכת השבח סמוכה לק"ש, וכל שמחויב לקרות ק"ש אומר גם ברכותיה, א"כ ממילא שפיר אפשר לומר כן גבי אמת ויציב דשייכא לפ' ויאמר דודאי שייכן בהדדי יותר ממה דשייכא ברכת יוצר אור והמעריב ערבים לק"ש, ונמצא מיושב שפיר קושית הש"א הראשונה על הרר"ש שהקשה אמאי חוזר ואומר אמת ויציב לא יקרא אלא פרשת ויאמר דיוצא מדאורייתא דשייך שפיר גבי אמת ויציב לומר כיון שהתחיל גומר כמו שכ' רבינו יונה על טעה בין פרק לפרק דאפי' אי ק"ש דרבנן חוזר לפרק ראשון דכיון שהתחיל לקרוא יש לו לתקן כהוגן, אכן צריך עוד ליישב קושייתו השני' של הש"א דהא פ' ויאמר הי' צריך לקרוא גם אם לא הי' הזכרת יציאת מצרים מדאורייתא דמכיון שהתחיל ובודאי קרא ב' פרשיות צריך לגמור פ' ויאמר.

ונראה ליישב קושייתו אחר דנבאר דברי רבינו יונה באופן אחר, דדבריו שם מחוסרין הסבר במה שחלק הך דינא דטעה בין פרק לפרק מספק קרא ק"ש וכתב דדוקא כשלא קרא כלל אינו חוזר וקורא דק"ש דרבנן אבל כשהתחיל לקרוא אפי' שמואל מודה שאם טעה יש לו לתקן כיון שהתחיל עכ"ל, ובאמת צריך ביאור דבמאי גרע היכי שהתחיל ויש לו ספק אם כבר אמר פרשה זו מהיכי שיש לו ספק אם אמר כל הג' פרשיות, ונראה דההסבר הוא כמו דאשכחן גבי מילה דכל זמן שלא סילק ידו חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה, ומכיון שסילק את ידו אינו חוזר עליהם ואפי' בחול לשיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' מילה, ועיין בש"א סי' נ', ונראה דזהו נמי טעמא דמילתא גבי ק"ש, דהא דספק קרא ק"ש אפי' אי אמרינן דק"ש דרבנן ומספק אינו חוזר וקורא אינו אלא דין בדיעבד, דבדיעבד מכיון שיש אצלו ספק אינו מחויב לחזור לקרות, אבל עכ"פ הא אינו דין של לכתחלה, היינו אם יצוייר שיתחיל לקרוא ק"ש באופן שיוצא בה בתורת ספק ודאי אפי' אי ק"ש דרבנן אסור לעשות כן לכתחלה, וממילא גבי טעה בין פרק לפרק אפי' בחלק הק"ש שכבר יש לו ספק אם קרא או לא צריך לחזור ולקרוא דכ"ז שלא גמר הק"ש הרי זה דמיא ללא סילק ידו גבי מילה שיש לו לתקן אפי' ציצין שאינן מעכבין את המילה, דכמו דמחויב לכתחלה לחתוך אותם ה"נ כל זמן שלא גמר למול מחוייב לחזור עליהם דהוי כלכתחלה, וה"נ גבי ק"ש כ"ז שלא גמר כל הק"ש יש לו לתקן אפי' אי ק"ש דרבנן, אפי' חלק הפרשה שיש לו ספק שמא כבר קראה, כיון דעכ"פ לכתחלה צריך לצאת בתורת ודאי ולא בתורת ספק, וכ"ז שלא גמר הקריאה הוי כלכתחילה, כיון דאכתי מחויב בקריאה, וזהו ג"כ הסבר דברי הרשב"א בתשובה סי' ש"כ שהבאתי

דבספק קרא ק"ש לדידן דק"ש דאורייתא חוזר וקורא כולה אף דמדאורייתא אינו אלא פסוק ראשון, ולפי"מ שכ' מיושב שפיר דעכ"פ מכיון שעל פסוק שמע ישראל צריך לחזור ולקרוא הרי על המותר הוי כמו ציצין שאין מעכבין את המילה דכ"ז שלא סילק ידיו חוזר עליהם, ולכתחלה ודאי צריך קריאת כל הק"ש בתורת ודאי, ונמצא מיושב שפיר דקושיית השאגת ארי' על תי' הב' שבתוס' בשם הרר"ש לא קשה כלל דלפי"מ שבארנו לא אמרינן דמכיון שהתחיל גומר אלא היכי שהוא עסוק בקריאת ק"ש דהוי כלכתחלה, אבל היכי שכבר סילק את עצמו מקריאה ואחר זמן עלה לו ספק אם קרא כל השלשה פרשיות או לא קרא אלא ב' פרשיות אי לאו טעמא דפרשת ויאמר מדאורייתא ודאי אינו מחויב לחזור ולקרוא, דמאי גרע מהיכי שספק אצלו אם קרא כל הג' פרשיות, דאינו חוזר וקורא אי ק"ש דרבנן ובשביל שהב' פרשיות ודאי אצלו לא גרע בשביל זה והדברים פשוטים וברורים בעזה"י.

ג) **והשאגת** ארי' מיישב קושיית התוס' והרשב"א באופן אחר שהחליט לנכון דזמן הזכרת יציאת מצרים לא תלי בזמן ק"ש ויש נ"מ בזה בין לקולא בין לחומרא, לקולא דזמן הזכרת יציאת מצרים הוא כל היום, לחומרא הוא בלילה דבק"ש של לילה בשעת הדחק יוצא עד הנץ החמה וזמן הזכרת יציאת מצרים הוא דוקא כל הלילה אבל מעמוד השחר כבר נחשב של יום, ולפי"ז מיישב הש"א דהא דאמר שמואל ספק קרא ק"ש היינו או דמיירי בק"ש של לילה אחר עמוד השחר דכבר עבר זמנו של זכרון יציאת מצרים ולכן אינו חוזר וקורא דאין צריך לקרות פ' ויאמר בשביל יציאת מצרים או דמיירי בשל יום וכבר אמר אמת ויציב, והא דספק אמר אמת ויציב הוא אחר ג' שעות דכבר עבר זמן ק"ש ולכן אינו קורא ק"ש אף דאית בה תרתי דהא כבר עבר זמן ק"ש.

אכן על הא דספק אמר אמת ויציב מיישב שפיר אף דמ"מ קשה קצת דהא שמואל סתמא קאמר, אבל בהא דספק קרא ק"ש דאמר שמואל אינו חוזר וקורא, ישובו דחוק מאד דלאוקמי בשל לילה אחר עמוד השחר הוא דוחק גדול, כיון דדוקא בשעת הדחק יצא בק"ש אחר עמוד השחר בודאי לא הוי סתים שמואל למימר ספק קרא ק"ש כיון דלא משכחת לה בסתמא ואף דמסיק אח"כ ספק אמר אמת ויציב מ"מ הא נוכל לפרש דבחדא גוונא הוא דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא ועל הספק אם אמר אמת ויציב אומר אמת ויציב, ובאמת לפי דברי הראשונים והש"א ק"ש עדיפא דאית ביה תרתי, ודוחק לומר דסמיך שמואל על הא דלא ערבינהו ביחד כקושייתו הראשונה של הש"א דבזה נדע דלא מיירי בחדא גוונא דאין זה הוכחה גמורה, ועוד דפשטה דמילתא דשמואל משמע דמיירי אף בק"ש של יום דומיא דסיפא דספק אמר אמת ויציב, ואופן השני שכתב

הש"א דאי מיירי בשל יום מיירי שכבר אמר אמת ויציב איני יודע מה הוא שח, הלא הראשונים פירשו קושייתם דא"א לומר דכבר אמר אמת ויציב דאי אמר אמת ויציב ע"כ אמר גם ק"ש דסרכי' נקט ואתי, ואין שום מקום להתחיל אמת ויציב בלא ק"ש בסתמא, ואף דאמרינן ספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר אמת ויציב וע"כ יאמר מקודם איזה דבר וכדאמרי דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם וכו' (בברכות דף י"ד) עכ"פ בספק לא שייך ספק אמר אמת ויציב בלא ק"ש, ובסתמא אם אמר אמת ויציב קרא ק"ש דסרכי' נקט ואתי.

אכן כפי הנראה לי יש ליישב סוגיא זאת בפשטות, דהנה כל יסוד הראשונים להקשות על סוגיא זו הוא מהא דאמר שם בסוגיא גבי בעל קרי דפריך על שמואל דאמר ספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר אמת ויציב מהא דבעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה ומשני מאי טעמא אי משום יציאת מצרים הא אידכר ליה בק"ש ופריך ונימא הא ולא לבעי הא ומשני ק"ש עדיפא דאית בה תרתי, ולזה הניחו הראשונים יסוד דגבי ספק קרא ק"ש דאף דק"ש דרבנן מ"מ אי לא אמר אמת ויציב ק"ש עדיפא דאית בה תרתי, רק דתירצו התוס' דגבי ספק עדיפא אמת ויציב, משום דאפשר יתקן בזה שניהם כנ"ל.

אך באמת נראה דדוקא גבי בעל קרי כיון דעכ"פ מהרהר ק"ש משום דאית בה מלכות שמים ואף אי ק"ש דרבנן מ"מ מהרהר משום מלכות שמים דלהכי פריך בגמ' אמאי אינו מברך אמת ויציב ולא פריך על ק"ש אמאי מהרהר משום דבזה מהרהר אף אם סברינן דק"ש דרבנן וכמש"כ הרשב"א, אלא דקושיית הש"ס הוא על פ' ויאמר דלמה מהרהר פ' ויאמר דאף דאיכא בפרשת ויאמר ג"כ זכירת כל המצות, סובר הגמ' דעיקר פ' ויאמר הוא בשביל יציאת מצרים שבה, וע"ז פריך ונימא הא ולא ליבעי הא היינו פ' ויאמר דאמר מעיקרא דאדכר לי' בק"ש, וע"ז משני ק"ש עדיפא דאית בה תרתי, היינו דכיון דעכ"פ מהרהר שני פרשיות שבק"ש משום מלכות שמים, לכן גם פ' ויאמר עדיף מאמת ויציב דאית בה תרתי היינו יציאת מצרים וגם מעלת ק"ש שהוא זכירת כל המצות דשייך לק"ש, ומעיקרא הוי ס"ל דאמת ויציב עדיף דהוא עיקר זכרון יציאת מצרים שמפורש בו יותר מפ' ויאמר וכדמוכח משמואל ור"א דקרו ליציאת מצרים אמת ויציב ולא ויאמר משום דבאמת ויציב מפורש יותר יציאת מצרים, ולבסוף משני דכיון דעכ"פ בפ' ויאמר איכא זכרון יציאת מצרים ועוד יש בו מעלת ק"ש שהוא זכירת כל המצות לכן ק"ש עדיף, אבל כ"ז שייך אחר שידענו עיקר הדין דעיקר ק"ש היינו שני פרשיות מהרהר אף דק"ש הוא דרבנן משום קבלת מלכות שמים וכמש"כ הרשב"א שם, וכל השאלה הוא

על פ' ויאמר, אבל אם לא הי' דין להרהר בק"ש משום קבלת מלכות שמים ורק הי' צריך ביציאת מצרים מפני שהוא דאורייתא, אז אפי' אם הי' מהרהר פ' ויאמר בשביל יציאת מצרים לא הי' שום מקום לומר דיהרהר בשביל זה גם פ' שמע והי' אם שמע, דאיזה שייכות הוא פ' שמע והי' אם שמע לפ' ויאמר לענין יציאת מצרים, דרק פ' ויאמר הוא שייך לפ' שמע והי' אם שמע לענין ק"ש אבל שמע והי' אם שמע לענין יציאת מצרים לא שייכי כלל, ונמצא דגבי ספק קרא ק"ש אפי' לא אמר עוד אמת ויציב לא אמרינן בזה ק"ש עדיפא דאית בה תרתי דהא אפי' אם יאמר פ' ויאמר בשביל יציאת מצרים גם אז אין שום שייכות שיקרא משום זה פ' שמע והי' אם שמע דלא שייכי כלל לדין אמירת יציאת מצרים, ומצד קריאתם בעצמם דהיינו משום חובת ק"ש הא סבר שמואל דמספק פטור ולא מהני סברא דמלכות שמים לחייבו פעם שנית מספק, וכיון דעכ"פ שמע והי' אם שמע לא יקרא בכל אופן א"כ מסתבר שפיר דבזה לא שייך לומר ק"ש עדיפא דאית בה תרתי, דמתי הוי בפ' ויאמר מעלת ק"ש היינו כשהוא מצורף עם פ' שמע והי' אם שמע, וביחד נקראים ק"ש, אבל פ' ויאמר לחוד לא הוי ק"ש וליכא בי' אלא מעלה של זכרון יציאת מצרים ובזה ע"כ אמת ויציב עדיף דהא חזינן מסוגין דעיקר הזכרת יציאת מצרים נקרא אמת ויציב וכנ"ל.

ונמצא דשפיר מיושב דהא דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא אירי אפי' אי ודאי לא אמר אמת ויציב, או בספק לא אמר אמת ויציב משום דלא אמרינן בזה ק"ש עדיפא, והא דספק אמר אמת ויציב ע"כ מיירי דמספקא ליה נמי אם קרא ק"ש משום דאי בודאי קרא ק"ש, א"כ אמר פ' ויאמר ויצא ידי יציאת מצרים. ודשמואל הכי קאמר ספק קרא ק"ש אפי' אי ודאי לא אמר אמת ויציב וספק אמר אמת ויציב היינו דספק אצלו ג"כ אם אמר אמת ויציב.

אך כ"ז ניחא לפי"מ שכ' הרשב"א שהבאנו דהא דפריך בגמ' אי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחרי' ולא פריך אי ק"ש דרבנן אמאי מהרהר והוא משום דאף דק"ש דרבנן הוא מ"מ מהרהר משום טעמא דקבלת מלכות שמים. ולעיל הבאנו גירסת רש"י דיש ספרים דגרסי והא ק"ש דרבנן אלא ק"ש דאית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא, ולפי"ז מפורש בגירסת הש"ס כפי' הרשב"א, אכן התוס' בדף כ' ע"ב אמתני' דתנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה וכ' התוס' וז"ל פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ' והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן ואפי' למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכי דהזכיר יציאת מצרים אבל מתני' שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב

דרבנן שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש, ואין לומר נתקן דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף דלימא ק"ש דאית בה נמי מלכות שמים עכ"ד התוס'.

והנה דברי התוס' מפורשים דלמ"ד ק"ש דרבנן הא דמהרהר ק"ש אינו משום מעלת ק"ש דאית בה מלכות שמים אלא משום מעלת ויאמר דאית בי' יציאת מצרים ומשום ויאמר מהרהר ק"ש דאית בה תרתי, וכן כ' התוס' בדף כ"א בד"ה הכי גרסינן דא"א לגרוס הגירסא שמביא רש"י והא ק"ש דרבנן וכו' משום דפי' במתני' דלכו"ע ק"ש דאורייתא כיון שלא אמר אמת ויציב וכל זה הוא דלא כמו שכתבתי, אלא דגם בשביל ויאמר לחוד מהרהר ק"ש דאית בה תרתי ולכן שפיר הקשו בספק אמר אמת ויציב דכיון דע"כ נמי ספק אי קרא ק"ש, וא"כ ק"ש עדיפא דאית בה תרתי כנ"ל.

אכן על דברי התוס' אלו יהי' קושיית הש"א שהבאתי למעלה קשה מאוד שהקשה שפיר לפי דבריהם. דא"כ איך קאמר שמואל ק"ש דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, ואף שתירצתי למעלה דעכ"פ צריך שמואל לאשמעינן דק"ש דרבנן וענין שמע והי' אם שמע, אכן על דברי התוס' אלו אינו מתורץ כלל דכיון דסברי להדיא דלמ"ד ק"ש דרבנן אין צריך בעל קרי להרהר ק"ש משום חיוב ק"ש אלא בשביל חיוב יציאת מצרים מהרהר ק"ש דאית בה תרתי, והא דאמרינן ק"ש דרבנן היינו בשאמר אמת ויציב והא דאמר אמת ויציב דאורייתא בשלא קרא ק"ש, א"כ עכ"פ היאך קורא שמואל לק"ש דרבנן ולאמת ויציב דאורייתא, דהא מעיקר הדין יציאת מצרים לחודה נמי יש לקבעה בק"ש ולא באמת ויציב, וא"כ אדרבא ק"ש דאורייתא אם לא אמר אמת ויציב ולכתחילה יש לקבוע יציאת מצרים בק"ש ולא באמת ויציב ומיד שאמר ק"ש הא הוי אמת ויציב דרבנן וא"כ היכי קורא ק"ש דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, ודברי התוס' נשארים לפי"ז בתימה כמו שתמה הש"א, ובאמת גם מדברי התוס' שהביא הש"א מוכח דסברי התוס' כן, רק בדברי התוס' אלו מבורר להדיא ונשארה קושיתו במקומה.

אלא דבאמת עיקר הסברא נכונה כמו שכתבתי דדוקא פ' ויאמר שייך לפ' שמע והי' אם שמע. אבל אם צריך לומר פ' ויאמר משום לתא דיציאת מצרים אין שום שייכות לזה פ' שמע והיה אם שמע. וע"כ הא דמהרהר ק"ש אי סברי ק"ש דרבנן היינו משום דאית בה מלכות שמים וכפי' הרשב"א כנ"ל, ולפי הגירסא שמביא רש"י מפורש כן בגמ', אלא דהגירסא קשה לפי ההלכה דקיי"ל דק"ש דאורייתא אבל טעמא דמילתא הוא כמש"כ הרשב"א וכנ"ל.

אמנם דלשיטת הרשב"א ואינך ראשונים דסברי דרק פסוק ראשון של שמע הוי מן התורה אפשר ליישב הגירסא דהא דפריך והא ק"ש דרבנן היינו דהא כל הק"ש הוא

דרבנן, והיינו לפי מה שכתבנו דגבי בעל קרי כיון דאיכא איסורא לא שייך ביה כיון שהתחיל גומר ואף לפי מה שהסברנו דדינא דכיון שהתחיל גומר דמי לציצין שאין מעכבין את המילה דחוזר עליהם ואפי' בשבת מ"מ בבעל קרי לא שייך כיון שהתחיל גומר ולא דמי כלל למילה דבשבת כיון שצותה התורה למול בשבת צריך למול עם כל דיני הלכתחלה והכל נקראת מילה, אבל הכא בבעל קרי כיון דאיכא עליו איסורא בדברי תורה אלא דק"ש כיון דהוא דאורייתא לא נאסרה, אבל מה דהוא דרבנן צריך להיות אסור דבדין בעל קרי לא נאמר דין היתר מיוחד על ק"ש אלא דהוא ממילא דכיון דהוא מחויב בזה מדאורייתא לא נאסר בה מתקנת עזרא וא"כ שפיר נוכל לומר דהדרבנן נאסר אבל מילה יש דין מיוחד דמילה בשבת מותר וחובה וממילא אמרינן דצריך למול כדין לכתחלה דהכל נקראת מילה, עוד יש לחלק מדין לכתחלה בציצין שאין מעכבין דהתם זהו לכתחלה מדאורייתא, ובזה יש לעיין אם יש לכתחלה בדאורייתא ועיין בחידושי הרמב"ן חולין בפ' השוחט. עכ"פ אפשר לומר דאפי' אי ק"ש הוא דאורייתא יקשה שפיר והא ק"ש דרבנן כיון דכל הק"ש חוץ מפסוק ראשון של שמע הוא מדרבנן, ואתי שפיר הגירסא אף לפי ההלכה, ולזה משני דק"ש כיון דאיכא קבלת מלכות שמים הותרה לו כל הק"ש כנ"ל.

ד) **עתה** עפ"י כל מה שהרחבנו הביאור בסוגיא דספק קרא ק"ש נמצא דלפי דברי השאגת ארי' בעצמו שיישב דספק קרא ק"ש מיירי בלילה אחר עה"ש דכבר עבר זמנו של זכרון יציאת מצרים בודאי א"א לומר דהא דקאמר שמואל אינו חוזר וקורא היינו דעכ"פ מחויב לקרות דבר א' מן התורה דהא מילתא דפסיקא קתני אינו חוזר וקורא ולא הצריכו לומר בשום דבר, ובזה כבר אי אפשר לומר כדברינו למעלה דע"כ יאמר אמת ואמונה דהא מיירי אחר זמנו של זכרון יציאת מצרים, אלא אפי' לפי"מ שכתבתי דמיירי שפיר ביום ואכתי לא אמר אמת ויציב ומ"מ אינו חוזר וקורא ק"ש דלא אמרינן ק"ש עדיפא וכנ"ל, ומ"מ אינו מיושב כלל לומר דהא דאמר שמואל אינו חוזר וקורא הוא דמ"מ צריך לקרות דבר א' מן התורה אלא דסמיך אהא דע"כ ואמר אמת ויציב והיינו דיאמר כדאמרי במערבא, דכיון דכ' הש"א בעצמו דזמנו של יציאת מצרים אינו דוקא בזמן שכיבה וקימה אלא דזמנו כל היום, א"כ איך פסיק שמואל ואמר אינו חוזר וקורא הא על פי סבה קלה אפשר שיאחר הזמן ולא יאמר אמת ויציב בזמן ק"ש, והול"ל להשמיענו דבזה צריך לומר אמת ויציב דוקא בזמן ק"ש, ועכ"פ אפי' אם זמנם של ברכות אינם כל היום, אלא עד זמן תפלה כמבואר באו"ח לאיזה שיטות, עכ"פ בזמן ק"ש בודאי לא תליא וא"כ איך קאמר שמואל דאינו חוזר וקורא בסתמא, אלא ע"כ דשמואל סבר

דק"ש דרבנן לגמרי ולא כפירושו של תהר"י והש"א.

ומה שדחקו לשמואל לחדש דק"ש דרבנן ולומר דכל הני קראי דמייתי תנאי והעיקר קרא דבשכבך ובקומך דמיירי ב"ש וב"ה הוא אסמכתא נראה דהוא בשביל זה גופא דכיון דאשכחן בברכות דף י"ג ע"ב דק"ש דר' יהודה הנשיא הוא שמע ישראל וגו' לחוד וע"ז הפסוק לבד הא ליכא קרא מן התורה לחייב בקריאתו דאי מקרא דודברת בם וגו' הא הוי כל הפרשה וע"כ דהוא מדרבנן ועיקר ק"ש הוא פסוק ראשון של שמע לחוד במקום צורך כמו בנאנס בשינה ובלא אונס הצריכו לקרות כל הג' פרשיות ודרשא דקרא ע"כ אסמכתא בעלמא, ואשכחן בגמ' בדינא דבעל קרי אסור בדברי תורה דג"כ יליף לה מקרא ומדרשת סמוכין ומ"מ מסקינן דהוא מתקנת עזרא, ועוד נראה בטעמא דשמואל דכיון דאשכחן דק"ש הוי נמי פ' ויאמר ובויאמר ודאי ליכא קרא דבשכבך וחיובא דיציאת מצרים הא עיקרו באמת ויציב כדאמר שמואל להדיא משום דמפורש בו יותר ענין הגאולה ויציאת מצרים וע"כ דהוא מדרבנן ולכן סבר דכל הק"ש הוא דרבנן.

ה) **והנה** הש"א עפ"י דרכו דאפי' לשמואל דאמר ק"ש דרבנן מודה דעכ"פ קריאת דבר א' מדברי התורה הוי דאורייתא ושבזה דחה כל הראיות מהא דמוכח דק"ש דאורייתא דהכל קאי על דבר אחד מן התורה אלא שחכמים קבעו זה על ג' פרשיות שבק"ש נשאר בתימה למה פסק הרמב"ם דספק קרא ק"ש חוזר וקורא כר"א לגבי שמואל, וניחא ליה מהא דאיתא בסוטה דף מ"ב ואמר להם שמע ישראל מ"ש שמע ישראל אמר ר' יוחנן משום רשב"י אפי' לא קיימתם אלא ק"ש שחרית וערבית אין אתם נמסרין בידם ונמצא דר' יוחנן סבר ק"ש דאורייתא ולכן פסק הרמב"ם דק"ש דאורייתא, ודבריו תמוהים מאד דמלבד דקשה לומר דהרמב"ם יכריע ההלכה עפ"י מאמר אחד מדברי אגדה שבודאי אפשר לומר בו דהוא אסמכתא ואחר שדחה כל הסוגיות המפורשות דק"ש דאורייתא בדיחוי שלו דהכל קאי על דבר אחד מן התורה, בנה יסודו על מאמר אחד מדברי אגדה, לבד זה יש לתמוה עליו הרבה דהא בתוך הראיות שהביאו התוס' דק"ש דאורייתא ישנה הראי' שהביא גם הש"א מהא דפליגי רבי ורבנן אי ק"ש ככתבה או בכל לשון וראיית חכמים הוא מדכתב רחמנא שמע בכל לשון שאתה שומע, א"כ עכ"פ עיקר מצות ק"ש נאמר בפ' שמע ישראל אלא דיאמר הש"א דעיקר הא דאמר קרא ודברת בם הוא סתם על דברי תורה אבל עכ"פ הא מוכח להדיא דכל זה נרמז בפרשת שמע ובפסוק שמע ישראל, א"כ מאי ראי' מייתי הש"א מאידך קרא דשמע ישראל דהא ודאי שייך למדרש דרשא דר' יוחנן מפסוק שמע ישראל כיון דמצות ק"ש איתא לא רק בקרא דודברת בם אלא גם בפסוק שמע ישראל וא"כ לא הרויח הש"א מגמ' דסוטה כלל, אכן לדברינו דלשמואל

הוי ק"ש דרבנן לגמרי א"כ מיושב שפיר הא דפסק הרמב"ם דק"ש דאורייתא דהא מוכח שפיר מכל הראיות שהביאו הפר"ח והש"א דלהלכה פסקינן דק"ש דאורייתא.

ו) **עתה** נבוא לענין מה שהתחלנו, עד כמה מחויבים מדאורייתא בק"ש, והנה הראיות שהביא הרשב"א דחיוב ק"ש דאורייתא הוא רק פסוק שמע ישראל הוא מהא דק"ש של ר' יהודה הנשיא הוא רק פסוק שמע ישראל, וכן רבי שהי' מעביר ידיו על עיניו דהוא ודאי רק פסוק שמע ישראל כמו שפירש רב האי גאון ובערוך והובא בראשונים שלא יראו אותו רומז בעיניו דזה שייך דוקא על פ' ראשון, ואף שברבינו יונה כ' דהא דתניא שמע ישראל וגו' זהו ק"ש של ר' יהודה הנשיא היינו כל הפרשה של שמע וכן משמע מדבריו בפ"ק גבי שתפלתו תהא סמוכה למטתו דמפרש שם ג"כ הא דמעביר ידיו על עיניו דהיינו עת קריאת כל הפרשה ראשונה, אבל לא משמע כן מהא שהי' מעביר ידיו על עיניו דזה שייך דוקא בפסוק ראשון של שמע שצריך לרמוז לד' רוחות וכמו שכ' רבינו יונה בעצמו גבי כדי שתמליכהו אבל לא בכל הפרשה, אכן הרא"ש דוחה ראי' זאת משום דרבי שהי' מלמד לתלמידים ות"ת דרבים דוחה מ"ע דק"ש, והקשה ע"ז המשכנות יעקב דהא בפ"ק דשבת תניא חברים שהיו עוסקים בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, אלמא דגם בת"ת דרבים מפסיקין לק"ש, ונראה דלא קשה דלכאורה מה אמר לו רב לר' חייא לא חזינא לרבי דמקבל עליו מלכות שמים ולמה הקשה לו על רבי ולא הקשה על כל התלמידים וגם הוא ור' חייא בכלל ולא מסתבר לומר דרבי למד עם התלמידים והם הפסיקו ולא שמעו ללמודו וקראו ק"ש, וע"כ דהתלמידים באמת קראו ק"ש דלא למדו כולם ביחד כל זמן ק"ש לפני רבי דרבי הי' לומד מקודם עם חבורה אחת ותיכף עם חבורה שניה ולכן התלמידים קראו ק"ש והתפללו בזמנו זה קודם הלימוד וזה אחר הלימוד אבל רבי למד עם תלמידיו כל הזמן וממילא מיושב דברי הרא"ש דגבי חברים שהיו עוסקים בתורה כיון דכולם שוים לא עדיפי רבים מיחיד וכמו דיחיד מפסיק וקורא כן נמי רבים, אבל הכא בק"ש של רבי יתבטלו רבים מלמודם היינו דהרבים לא יקראו ק"ש עמו דהם יקראו ויתפללו כהוגן אלו קודם הלימוד ואלו אחר הלימוד, ונמצא דכשיפסוק רבי ויקרא יבטל רבים מלימודם ובזה הוא שחידש הרא"ש דת"ת דרבים דוחה ק"ש היינו באופן שיתבטלו לגמרי מלימודם ולא יקראו ק"ש ג"כ, וז"ב.

אכן מהא דאמר ר' אילא בר"י דרב שמואל בר מרתא משמי' דרב אמר שמע ישראל וגו' ונאנס בשינה יצא וכן הא דא"ל רב נחמן לדרו עבדי' בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן לכאורה יש להביא ראי' דדוקא פסוק ראשון הוי מן התורה, והנה אמנם הרא"ש פי' להדיא הא דנאנס בשינה היינו דאינו יכול לכוין אבל לעולם דקורא כל הק"ש וכן

פירש"י להדיא בהא דרב נחמן דפסוקא קמא צערן, אכן מדברי הרמב"ם לא משמע כן כלל, אף שהכ"מ מפרש גם דברי הרמב"ם כן וכן הסכים לזה גם הלח"מ, אבל באמת דבריהם תמוהים מאוד דא"כ למה חלק אותם הרמב"ם לשני הלכות ובשני מקומות דבפ"ב הל' ג' כ' דין דהי' ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו, ובהל' י"ב כתב קראה מתנמנם מי שאינו ער ולא נרדם בשינה יצא ובלבד שיהי' ער בפסוק ראשון, ולדבריהם למה חלק אותם לשני הלכות, אלא ודאי הדברים ברורים דמה שכתב בהל' ג' ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו היינו דאנסתו שינה ואינו קורא כלל, דהא על מתנמנם כתב להדיא מי שאינו לא ער ולא נרדם בשינה ודוחק לומר דנרדם בשינה לחוד ואנסתו שינה לחוד וכל כה"ג הו"ל לפרש כיון שכתב להדיא בהל' י"ב באופן אחר מבהל' ג', ועוד דעכ"פ לא הו"ל לחלק אותם לב' הלכות, אלא ע"כ דהם שני הלכות מיוחדות דבהל' ג' מיירי בלא קרא כלל והוא ישן לגמרי ומ"מ אין מצערין אותו ולכן לא כתב הרמב"ם כאן דיצא דהא ודאי אם יעור משנתו חייב לקרוא ק"ש כתיקונו אבל קראה מתנמנם יצא לגמרי ואינו חייב לקרוא פעם שנית ובלבד שיהי' ער בפסוק ראשון.

עכ"פ מדין זה לכאורה מוכח להדיא לפי דברינו דק"ש דאורייתא אינו אלא בפסוק ראשון, והנראה בזה דהנה במימרא דר' אילא קתני אמר שמע ישראל וגו' ונאנס בשינה יצא. אכן הרמב"ם לא העתיק זה הדין בלשון יצא אלא כתב הי' ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו, והוא דינא דא"ל רב נחמן לדרו עבדי', ולפלא שלא העתיק הרמב"ם גם מימרא דר' אילא ולכתוב שיצא, ובאמת דלדעת הרא"ש דאם קרא לאחר עלות השחר ק"ש של לילה משום דהי' אנוס אינו יכול לקרות ק"ש של יום עד הנץ החמה, משום דאינו יכול לעשות תרתי דסתרי, ולפי"ז יש בזה נ"מ לדינא דאם נימא דיצא יכול כבר לקרות אחר עה"ש ק"ש של יום אם צריך לילך לדרך, אבל אם לא יצא וצריך לקרות ק"ש של לילה אם קראה אחר עה"ש אינו יכול לקרות ק"ש של יום קודם נה"ח.

ונראה דהנה הרמב"ם השמיט הא דתניא בכתובות דף פ"ו ע"א דאם אמרו לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו. וכן השמיט הרמב"ם הא דמייתי בחולין דף ק"י ברייתא דכל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה וצריך טעם לזה למה השמיט הרמב"ם, ונראה דאפשר דסובר הרמב"ם דהא דדרשינן בפ"ק דר"ה דף ו' ע"א גבי קרבנות ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך שהקשו שם התוס' דלמה לי קרא מ"ש מכל מ"ע שכופין אותו לקיים ותירצו בתוס' דשאני הכא

דכתיב לרצונו, ולהרמב"ם אפשר דלא ניחא ליה בתירוץ התוס' וסובר דבאמת הך ברייתא פליגא אאידך ברייתא דסבר דבכל מ"ע כופין, והך ברייתא סברא דדוקא גבי קרבנות דכתיב ועשית כופין, וכיון דאין חיוב על ב"ד לכוף אותו לקיים את המצוה אף דזה ודאי דיש חיוב תוכחה דעכ"פ מחויב כל אחד להוכיח את חבירו על מה שאינו מקיים את המצוה אבל דין תוכחה לא שייך אלא אם אינו מקיים בזדון, אבל אם הוא עתה אנוס ואין עבירה בידו במה שאינו מקיים את המצוה, בזה אם הי' דין חיוב על ב"ד לכופו לקיים המצוה א"כ מוכח דכ"ש שיש חיוב על ב"ד או על כל מי שבידו לבטל ממנו אנסו, אבל כיון דנימא דאין חיוב על ב"ד לכופו לכן נוכל לומר דליכא כלל חיוב להשתדל שחבירו יקיים מ"ע אם לא משום מצות תוכחה ומצות תוכחה כבר כתבנו דלא שייכא אלא אם הוא בזדון אבל מה שהוא מטעם אנוס בזה לא שייכא מצות תוכחה, ולכן שפיר יש לומר דאף דחיוב מ"ע דק"ש הוא יותר מבפסוק ראשון מ"מ אם הוא ישן והוא אנוס אין אנו מחויבין לבטל אונסי, ורק בפסוק ראשון כיון שיש בו עיקר קבלת מלכות שמים בזה קאמר רב נחמן צערן אבל טפי לא צערן כיון שהוא אנוס אינו צריך לצערו וכנ"ל.

והנה ידידי הרא"ש העירני לפי דברינו מהא דישן בסוכות בביתו בשביל גשמים ופסקו הגשמים דאין מעירין אותו לעלות לסוכה, והנה בסוגיא זו בסוכה דף כ"ט ע"א הכי איתא הי' ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור, איבעיא להו עד שיאור או עד שיעור ת"ש עד שיאור ויעלה עמוד השחר תרתי אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר כן הוא גירסתנו, וגירסת הגאונים אלא אימא עד שיאור משיעלה עמוד השחר, וכתב הרשב"א דאפי' לפי גירסא זו אין מקיצין אותו משנתו דומיא דסעודה דגומר סעודתו, והרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה ה"י כתב הי' ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים אין מטריחין לחזור לסוכה כל אותו הלילה אלא ישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר, והוא כפי גירסת הגאונים, והטור כתב ואם ניעור משנתו בלילה או שיעלה עמוד השחר קודם שיעור אין צריך לחזור, והוא כגירסתנו, והמ"מ כתב על דברי הרמב"ם וז"ל ויש מי שכתב והוא שניעור אבל ישן אין מעירין אותו משנתו אפי' אחר עמוד השחר דומיא דסעודה שגומר סעודתו וכן עיקר, והוא כדברי הרשב"א, ועיין בר"ן שכ' דאפשר דלא דמי לסעודה דיש קבע לסעודה, אבל לשינה אין קבע אלא עד סוף הלילה, והתימה על הלח"מ שכ' על ד' המ"מ וז"ל וא"ת לד' החולקים על סברא זו אמאי קאמר בברייתא עד שיעור ויעלה עמוד השחר דהא אחר שעלה עמוד השחר מעירין אותו לפי שיטתם ועיין מה שתירץ בדוחק וקושייתו תמוה מאד דמאי מקשה מגירסתנו על גירסת הגאונים דדברי החולקים על זה הוא רק לפי גירסת הגאונים וכן

מבואר להדיא בר"ן, אכן בפשטות לשון הרמב"ם דלכאורה נראה בדבריו דסובר דלא כדעת הרשב"א, נראה דסובר דכיון דמדינא אין חיוב כלל על אחרים להקיצו שיקיים מצות עשה וכל הדין הוא רק עליו וכמו שנתבאר וממילא שייך דוקא בעת שהוא ניעור ולא בעת שהוא ישן, ובשביל זה גופא גורסים הגאונים עד שיאור ולא עד שיעור דהוי שפיר טפי דהא לפי גרסתם קשה קצת דהא פריך בגמרא תרתי דהיינו דעד שיאור הוא אחר שעלה עמוד השחר ופי' הרשב"א לפי גירסת הגאונים דמשיעלה עה"ש הוא פירושא דלא תימא עד שיאור ממש לכן קאמר עד שעלה עה"ש וא"כ עכ"פ הוא דחוק קצת דלמה לי' למתני עד שיאור ולפרש אח"כ ליתני תיכף עד שיעלה עמוד השחר וא"כ שפיר יותר הי' גירסת רש"י עד שיעור ויעלה עה"ש דהוא תרי מילי אכן לפי"מ שבארנו א"ש דעד שיעור לא שייך למיתני דכל זמן שהוא ישן אין עליו דין כלל ועל אחרים ליכא נמי דין כלל להקיצו כיון שהוא אנוס ולא צריכנן לפי"ז לדמות דין זה להא דסעודה דגומר סעודתו אלא דמטעם אחר אינו צריך להקיצו מכיון שהוא אנוס וכנ"ל.

אכן מה שכתבנו בביאור ד' הרמב"ם דלא פסק מימרא דר' אילא דיצא, אכתי אינו מבואר דעכ"פ במה דחה מימרא מפורשת משמי' דרב דיצא, אכן לפי"מ שפירשנו דמהלכה זו אם נימא דיצא ע"כ מוכח דרב סובר דרק פסוק ראשון של שמע הוא דאורייתא, ולכן יש באמת סוגיא מפורשת להיפוך דלא רק פסוק ראשון דאורייתא והוא בהא דאמר בדף י"ד ע"א בעי מיני' אחי תנא דבי ר' חייא מר' חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק מי אמרינן ק"ש דאורייתא פוסק, אלמא להדיא דק"ש דאורייתא לאו דוקא פסוק ראשון דהא מה דאמרינן באמצע שואל מפני היראה היינו חוץ מפסוק ראשון של שמע דבזה אינו פוסק כלל אם לא מפני מי שירא שמא יהרגנו וכמבואר להדיא באו"ח סי' ס"ו סעיף א' וכ"ה בירושלמי, וא"כ ע"כ הא דאמר בגמ' ק"ש דאורייתא פוסק היינו בשאר ק"ש ומוכח דגם שאר ק"ש דאורייתא או שני הפרשיות או פרשה ראשונה, א"כ הי' לו להרמב"ם מקור לדחות מימרא דרב אילא משמי' דרב מהא דבעי תנא דבי ר"ח מר' חייא ורב לגבי ר' חייא תלמיד הוא ואין הלכה כתלמיד במקום הרב.

פרק ג

הלכה ב

אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות, וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא.

השגת הראב"ד וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא, א"א אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום עכ"ל.

בפ"ה מהלכות איסורי מזבח הלכה ז' ביארנו דהא דסובר הרמב"ם דקורא בצד המת חוזר וקורא הוא מטעמא דמצוה הבאה בעבירה, ועפי"ז הקשינו במה דפסק הרמב"ם שם דאם הקריב הקרבן אחר יאוש הקרבן כשר והוא משום דפסק כרב יהודה בגיטין נ"ה, דאיברא דאיכא יאוש ושינוי השם ומהני הקדשו הא מ"מ הוי מצוה הבאה בעבירה וכמש"כ התוס' דמטעם זה סבר עולא דאינה מכפרת אף דהוא נמי סבר בב"ק דף קי"ד דיאוש ושינוי השם מהני. וביארנו דאף דרב יהודה פליג על ר' יוחנן שאמר משום רשב"י דגזול אחר יאוש פסול הקרבן משום מצוה הבאה בעבירה מ"מ אין ראיה דפליג על עיקר דינא דמצוה הבאה בעבירה לענין מצוה דלא יצא ידי מצוה משום שאין עבירה מצוה כדאמר בירושלמי שהביא במ"מ בפ"ו מהל' חו"מ ודריש לה מקרא דאלה המצות, אלא דסובר דדוקא היכי דגוף המצוה נעשית בעבירה כמו באכל מצה של טבל או בקרא ק"ש במקום שאסור לקרות אז לא יצא ידי מצוה, אבל בקרבן אף דבזה שהקדיש החטאת לא קיים מצות הפרשת קרבן כיון דבאותה שעה היה גזול ורק ע"י ההקדש דנעשה שינוי השם חל ההקדש ע"י יאוש ושינוי השם מ"מ אין זה פוסל הקרבן. דמצות הפרשת הקרבן אינו תנאי בהכשר הקרבן שאם לא קיים מצוה בהפרשתו יהי' הקרבן פסול, ואיברא דר' יוחנן סבר דגם זה הוי מצוה הבאה בעבירה והוי פסול בהקרבן כיון דעיקר הקרבן נעשה ע"י עבירה, אבל רב יהודה סבר דדוקא אם בשעת ההקרבה הוי עבירה אז פוסל הקרבן, אבל מה שנעשה ע"י עבירה אינו פוסל כיון דעכ"פ עכשיו הקרבן אינו גזול ובשעת הקרבה אין כאן עבירה, עיי"ש מה שהארכנו בזה.

והנה בענין זה כתבתי מכבר תשובה לרב גאון אחד והנני מעתיקה כלשונה.

מה שכ' לדחות ראיתי בדעת הרמב"ם לענין מצהב"ע ממה שפסק דמי שקרא ק"ש במקום שאין קורין יחזור ויקרא, והעיר כת"ר מתחלה בכל דין מצהב"ע אמאי לא נימא בזה אי עביד לא מהני, ולמ"ד דבעי דוקא שיתוקן האיסור לא קשה אלא להשיטות דגם בענין דאין מתוקן האיסור שייך אעל"מ קשה לו, ותלה כת"ר בזה אי שייך מצהב"ע לאנשים אחרים חוץ מהגזלן, ולכן רצה לומר דמצהב"ע שייך גם לאנשים אחרים ואעל"מ לא שייך אלא לגזלן, וכתב דבזה יש להבין קושיית התוס' בסוכה דף ל' שהקשו למה לי קרא לפסול אשרה תיפוק ליה משום מצהב"ע וכן הגרעק"א בגליון הקשה מנעבד, והוכיח מד' רש"י גבי אוונכרי דלשאר אנשים אין דין מהב"ע ולכן הוכיח מזה להבין קושיית התוס' דתוס' סברי דע"כ דין מהב"ע הוא גם לשאר אנשים דאילא"ה תיפוק ליה

משום אעל"מ, ואח"כ הביא מדברי השו"ע דלשאר אנשים חוץ מהגזלן אין דין מהב"ע והוא שיטת הארחות חיים, ועיי"ש במג"א דהוכיח כן מדעת רש"י.

והנה מד' רש"י באמת אין ראיה לדינו של השו"ע דרש"י מיירי לאחר יאוש ואף דיאוש לחודיה לא קנה זהו גבי הגזלן אבל לוקח ממנו דכי אתא לידי בהתירא אתי לידיה מהני היאוש ומש"ה סובר רש"י דלא שייך גבי לוקח מצהב"ע, והרמב"ן במלחמות שהביא המג"א שחולק על הארחות חיים ג"כ סובר דכי קנאו הגזלן ביאוש אין גבי לוקח מהב"ע אלא דהסביר לה מטעם אחר משום דעכשיו מותר לאחר ליקח ממנו, ובאמת אינו מובן הסברו והרמב"ן הסביר זה במשל אגדה אמר הקב"ה ממני ילמדו בני, אבל באמת זה לא שייך אלא גבי קרבן דהקב"ה שונא גזל בעולה ואינו רוצה לקבל הקרבן אבל לולב אינו עולה ע"ג המזבח ואין זה דורן, אלא האדם עושה מצוה והעיקר בזה אם המצוה הוא בעבירה, ולכן נראה דעיקר ההסבר הוא כיון דהלוקח לא עשה גוף העבירה וגם עכשיו היתר הוא בידו, ונמצא דחלוק הוא מדין הגזלן דגזלן אף דקנה ביאוש לבדו סובר רש"י דהו"ל מצהב"ע כיון דאיסורא בידיה אבל לוקח היכי דקונה ביאוש ושינוי רשות לא הו"ל מצהב"ע משום דהוא לא עשה גוף העבירה ועכשיו הוא בידו בהיתר ואף דאסור לקנות מן הגזלן לאחר יאוש מ"מ לא עבר בלא תגזול אבל לדינא דהשו"ע דאיירי בלפני יאוש אין ראיה כלל מד' רש"י.

[**והנה** מד' ארחות חיים אלו יהי' סמך לכאורה לשיטת הקצוה"ח בסי' ל"ד דגזלן שני אינו עובר בלא תגזול וגם הנתה"מ שחלק עליו שם היינו דוקא לענין בא אחר ואכלו דהוסיף בגזלה לאבדה מן העולם או בעשה שינוי לכן סובר דחייב מטעם גזלן ודלא כד' הקצוה"ח דאינו חייב באכלו אלא משום דין מזיק, אבל בלא אכלו סובר גם הנתה"מ שם דגזלן מן הגזלן אינו עובר בלא תגזול לפי שלא עשה הוצאה מבית בעלים, ואפשר דלדברים אלו מכוונים דברי הארחות חיים, ובשיטת הרמב"ן במלחמות לכאורה משמע שחולק ע"ז וסובר דגם גזלן שני עובר בלא תגזול, אך אינו מוכרח דאפשר דכיון דעכ"פ מחויב להוציא הגזלה מתחת ידו ולהחזירה לבעלים וגם מחויב להשתדל בזה משום מצות השבת אבדה כמש"כ שם הנתה"מ ועכ"פ אסור לו להשתמש בזה לכן אין לו רשות לקיים בה מצות ולקחתם, ואף דמצות לא ליהנות נתנו אבל הכא לאו משום הנאה אתינן עלה אלא משום השתמשות בשל אחרים, ובדעת הא"ח צריך לעיין].

ולענין קושיית התוס' מאשרה הנה כפי מה שסובר כת"ר דתוס' סברי דכיון דעבר עבירה במה שעבד אותו הו"ל מצהב"ע ולא רק לעובד האשרה אלא ג"כ לאחרים א"כ אכתי תיקשי אמאי מהני גבי אוונכרי יאוש ושינוי רשות דהא התוס' סברי דכ"ע ס"ל

דינא דמצהב"ע וכמו שכ' התוס' בדף ל' ע"א ד"ה מתוך ורק ביו"ט שני דהוי מדרבנן פליגי והכא מיירי לענין יו"ט ראשון, אלא ע"כ כמו שכ' התוס' בד"ה הא קנייה דהיכי שקנה מקודם לא הוי מהב"ע וכן כ' בב"ק, וא"כ מה הקשו מאשרה דנעבד בה עבירה מקודם, וע"כ דלענין אשרה שהקשו התוס' היינו משום דמיירי באשרה שנטעו מתחלה לכך וכמו שכתבו בתוס' דף ל"ב בד"ה באשרה דמשה והוי מסתבר להו להתוס' מקודם דכיון דהחפץ נעשה בעבירה חשיב מהב"ע כמו היכי שהמצוה נעשה בעבירה וע"ז תירצו בתוס' דלא איכפת לן מה שהחפץ נעשה בעבירה דמה דהוי הוי ודוקא היכי שגוף המצוה נעשה עכשיו בעבירה הוי בדין מצהב"ע, וקושיית הגרעק"א בגליון הש"ס מנעבד בכל אופן אינני יכול להולמה דאין שום מקום לומר דנעבד יהיה מצוה הבאה בעבירה דאטו אם עשה האדם בה עבירה מקרי מצוה הבאה בעבירה וגם נרבע אי לאו דאסר רחמנא לא הוי שייך לאוסרה משום מהב"ע, והגרעק"א הקשה זה לפי דברי התוס' דסברי בקושייתם דאשרה הו"ל מצהב"ע ומש"ה הקשה מנעבד, אבל באמת כונת התוס' להקשות מאשרה שנטעו מתחלה לכך, ומשום שהחפץ נעשה בעבירה, והוא פשוט.

ובמה שהתחיל לעורר דלמה צריך לדין מצהב"ע תיפוק ליה מטעם אעל"מ, ותלה זה בהסברות אי דין אעל"מ הוא באופן שיתוקן האיסור, וכ' שהטורי אבן הוכיח דאפי' אינו מתוקן האיסור אמרינן אעל"מ ובאופן דיתוקן האיסור גם אביי מודה, הנה עיינתי בהראיות שהביא הטורי אבן, ולפי דבריו שיש בזה לסתור דברי מהרי"ט יחשב המהרי"ט גרע מטועה בדבר משנה, כי הטורי אבן לא הוכיח ממרחק כי אם ממקומו מהסוגיא בתמורה דף ה' ממה דפריך מתורם מרעה על היפה וממין על שאינו מינו דאפי' תימא דלא מהני מ"מ עבר אמימרא דרחמנא דהא רחמנא מזהיר עלה, אך באמת לא שייך כלל דברי הטורי אבן לד' המהרי"ט דהמהרי"ט אינו מכוין לומר דיתוקן האיסור ולא יהיה עבירה דהא ממקומו מוכח דהא אמר רבא אי עביד לא מהני ואמאי לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, אלא כונת המהרי"ט לומר דדוקא באופן דשייך לומר אי עביד לא מהני היינו דלא ליהני מעשיו לעבור מה שאסרה תורה וצריך להיות שלא יהיו מעשיו קיימים היינו שמה שאסרה התורה לעשות לא יהיה לזה קיום במעשיו לעבור על דין התורה ורק הוא עושה עבירה במה שעושה כנגד מה שאסרה התורה ועבר אמימרא דרחמנא אבל המעשה עצמה אין לה קיום, ובזה כ' הטורי אבן שפיר שהוא במקום דהאיסור הוא על הדבר הזה בעצמו שהוא עושה דהיינו שלא לתרום מן הרעה על היפה או ממין על שאינו מינו או שלא להחליף ולהמיר, ובזה אילולי הרבויים שרבתה תורה דמעשיו קיימים היינו אומרים דמעשיו אינם קיימים ומ"מ הוא עשה עבירה דעבר אמימרא דרחמנא

אבל היכי שאם נאמר שלא יוכל לעבור על דיני התורה אז לא יהיה שום עבירה ובהיכי דהתורה לא אסרה זה המעשה גופא כגון בתוקע בשופר של שלמים דלא אסרה התורה לתקוע בשופר של שלמים אלא שלא להנות מן ההקדש ודוקא אם נימא דיצא עבר על איסור התורה אבל אי אמרינן דלא יהני ולא יצא המצוה אין כאן עבירה כיון שלא נהנה בזה גם אביי מודה דלא יתקיים מחשבתו ולא יהיה שום עבירה בזה, ובאמת סברא זו כתב הרמב"ן ביבמות דף ק"ג ע"ב, ועתה אין בזה סתירה כלל לד' המהרי"ט שהוא חידש כן בכל אופן דלא שייך כלל לומר דלא יהני מעשיו כמו שוחט בשבת דהעבירה נעשה דתיקן להוציא מידי אבר מן החי כדאמר בפסחים וכן נעל וגדר בשבת וכל כה"ג, בזה כ' המהרי"ט שפיר דלא שייך לומר דלא ליהני מעשיו דהא ע"כ אהני מעשיו דמעשה העבירה בשלמותו ולא נוכל להפחית העבירה כלל וא"כ למה נאמר דלא ליהני שחיטתו.

ובעיקר קושייתו במצוה הבאה בעבירה נימא אי עביד לא מהני, גם מלבד התי' דבעי דיתוקן האיסור. הנה יש בזה תי' יותר פשוט והוא דדין אעל"מ הוי דוקא היכי דהאיסור הוא מצד עצמו דזה גופא אסרה תורה ולא היכי דהאיסור הוא ממקום אחר וכמו שמתרצים נמי על שוחט בשבת משום דיומא קא גרים כן גם היכי דאיסור אחר גרם לו, ומשום דעיקר מה דאמרינן אעל"מ הוא היכי דהתורה אסרה לו עשיית דבר זה אין בכוחו לפעול שיתקיים וכעין שחילק הט"ז בח"מ בסי' ר"ח לענין כל דאמור רבנן לא ליזבון, הגם שהט"ז לא נחית לכאורה להא דאעל"מ דתמורה אלא למה דאמרינן בכתובות דף פ"א ע"ב כל מילתא דאמור רבנן לא ליזבון אע"ג דזבין לא הוי זביני אבל הסברא אחת היא, אכן ראיתי אח"כ שהכסף נבחר הביא סברא זו והשיג על סברא זו ועל סברת המהרי"ט ממה שהקשו התוס' בתמורה משוחט הפסח על החמץ, אבל באמת לא קשה כלל מזה דהתם בשוחט הפסח על החמץ כיון דאמרה תורה בהדיא לא תשחט א"כ האיסור בגופיה ואנן אמרינן רק היכי שהאיסור הוא מצד אחר וגם על סברת המהרי"ט לא קשה דשוחט הפסח על החמץ ודאי שייך אעל"מ שיפסול הפסח היינו שלא יתקיים מחשבתו.

אלא דאח"כ מצאתי שהמהרי"ט בעצמו כ' להוכיח סברתו דלא אמרינן אעל"מ במקום דאהני מעשיו מהא דשוחט על הפסח דלא אמרי' אעל"מ, וראיתי שכבר העיר בזה והאריך בס' ספרדי שביתת יו"ט בה' קרבן פסח מה שהמהרי"ט לא זכר מדברי התוס', ומה שבשוחט הפסח על החמץ ג"כ אפשר לפסול הפסח, והעיר במה שכ' הריב"א דבקדשים בעינן שנה הכתוב לעכב ובד' המל"מ שם, ואולי סובר המהרי"ט לומר דבזה שהקרבן יופסל לא יהיה נקרא בזה מתוקן האיסור דדוקא בתמורה דאף דעבר אמימרא דרחמנא במה שהמיר בכ"ז רצון התורה הוא שלא ימיר וממילא שלא יתקיים תמורתו

וכן בתורם מן הרעה על היפה ואינך, אבל בשוחט הפסח על החמץ כיון דעכ"פ יש כאן שחיטת הפסח בודאי עבר אמימרא דרחמנא ולא נימא דהוי כמו דבטלה דהא עבר אמימרא דרחמנא וא"כ חשיב לענין זה שחיטת הפסח ולא נוכל לומר אלא דיהיה פסח פסול וכיון דכאן עיקר האיסור הוא עצם השחיטה בזמן שהחמץ קיים וזה כבר נעשה ממילא לא שייך אעל"מ, עכ"פ זהו פשוט דלא שייך כלל להקשות בכל מצהב"ע מטעם אעל"מ משני הסברות יחד ואין לו שום סתירה מדברי הטורי אבן על סברת מהרי"ט כמש"כ.

אלא דמה דמרבה הירושלמי מזבחי, אפשר לומר דהו"א כיון דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי יהיה בזה דין כמו שנשחט שלא בזמנו דהפסח פסול, ויש לצדד בזה לומר דלא כסברת הריב"א בתוס' פסחים דף ס"ג דבקדשים איצטריך שנה עליו הכתוב לעכב דזהו בפרט מעשה המצוה איך שתהיה נעשית אבל בעיקר זמנה לא אשכחן שיצטרך שנה לעכב כמו שאם ישחט פסח בי"ג או תמיד אחר זמנו, עכ"פ אפשר דהירושלמי לא נחת כאן לסברת אעל"מ, ובזה יתיישבו ד' המהרי"ט שלא יהיה לסברתו סתירה מד' הירושלמי.

והנה בנוגע למה שרצה לומר בטעמו דהרמב"ם דקורא בצד המת או בצד הקבר דיחזור ויקרא דהוא משום אעל"מ, מצד הסברא השניה שכתבנו דלא שייך גבי מצהב"ע אעל"מ משום דהוא איסור ממקום אחר ואינו בעצם המצוה היה אפשר כאן לצדד דהוי כמו איסור בגופיה דהא עכ"פ אמרו חכמים דלא יקרא בצד המת ואינו מוכרח, אבל מצד הסברא דלא יתוקן האיסור כבר כתב בעצמו דלא שייך הכא אעל"מ, וכבר כתבנו דדברי המהרי"ט נכונים שרירים וקיימים.

ועתה נבוא לסברתו השניה דרצה לומר עפ"י מה שכתבו התוס' בסוכה דף ג' ע"א גבי לא קיימת מצות סוכה מימיך דאפי' מדאורייתא נמי לא קיים כיון דלא קיים מצות סוכה כתיקונו, ובאמת אינם דומים הנושאים כלל דהתם הוא ממש פרט מדרכי קיום המצוה דמדרבנן באופן זה לא קיים. אבל הכא אטו אמרו חכמים דמצות ק"ש פסולה בצד המת וזהו איסור אחר שאמרו שלא ידבר ד"ת בצד המת והוי כמו שאכל מצה והיא של טבל דג"כ איסור מפורש מדאורייתא שלא לאכול מצה כזו ומ"מ לא אמרינן דלא יצא ידי חובת מצה אי לאו טעמא דמצהב"ע או משום דמי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, וע"כ דכיון דהוא איסור אחר ואינו בעצם מצות אכילת מצה לא שייך לומר דחיסר דין מדיני אכילת מצה וה"נ דין דקורא בצד המת ובצד הקבר והוא פשוט, ובעיקר חידוש התוס' בביאור ד' הגמ' עוין בשנות אלי' לברכות שפי' הגמ' באופן אחר.

במה שכ' דכיון דלא צריך שלו ביו"ט שני לא הוי מצהב"ע משום דעל השתמשות אין דין גזל דמצות לאו ליהנות נתנו, והשגתי עליו דמה מועיל מצות לאו ליהנות נתנו אם ההשתמשות עכ"פ גזולה, ולכן כתבתי דצריך להסביר משום דאפי' אם ההשתמשות בעצמה אינה שלו ג"כ יוצא ולכן לא הוי מצהב"ע כיון דהגזילה אינה עיקר המצוה, והקשה עכשיו על אפשרות הסברא דמה מועיל מה שאינו צריך שההשתמשות יהיה שלו עכ"פ ע"י העבירה באה המצוה, הנה עד שכתר"ה קשה לו זה יקשה על גמרא מפורשת ונפסק ברמב"ם בפ"ה מסוכה בלא חולק דתקף חבירו והוציאו מסוכתו יוצא משום דקרקע אינה נגזלת, ואמאי הא ע"י העבירה באה המצוה דאטו אין איסור לגזול קרקע הא הרמב"ם פסק בפ"ו מה' גניבה דעובר בלא תגזול ובלא תשיג גבול רעך בא"י ובחו"ל רק בלא תגזול, איברא דאפשר לומר דזהו דוקא בגוזל הקרקע בהחלט דומיא דלא תשיג וכן משמע מלשון הרמב"ם מ"מ ודאי איסורא איכא אפי' בדרך עראי וע"כ דדין מצהב"ע אינו היכי דהמצוה נעשית בגרמת העבירה אלא דוקא היכי דעצם המצוה נעשה ע"י העבירה, ורק שחידשו התוס' דבקרבן אף דקנה כשהקדישו מ"מ כיון דההקדש נעשה ע"י העבירה הו"ל מצהב"ע אבל עכ"פ צריך שהמצוה תהיה נעשית ע"י עצם העבירה ולא בגרמת העבירה, ולכן סובר הגמ' דאף דעובר בלא תגזול במה שדחף את חבירו והוציאו מסוכתו וגם עתה במה שיושב כאן וחבירו מוחה בו ודאי הוא מעשה גזילה מ"מ כיון דקרקע אינה נגזלת א"כ אין עצם קיום המצוה ע"י גזילה שגוזל מחבירו תשמיש הסוכה דקרקע אינה נגזלת ודומיא דהכי במטלטלין נקרא כל משהו תשמיש שמשמש במטלטלין של חבירו שהוא גוזל התשמיש ממנו ולכן עיקר העבירה הוא המצוה דהמצוה היא ג"כ תשמיש הסוכה אבל כיון דקרקע אינה נגזלת, א"כ אין עיקר העבירה קיום המצוה דעצם תשמיש סוכתו של חבירו לא הוציא בזה משל חבירו כלום ולא נחשב עיקר התשמיש גזול רק מעשה התשמיש הוא איסור גזל ובזה לא נאמרה אין עבירה מצוה ואף שהסברא אינה מרווחת כ"כ אבל אינה חידוש מאחרונים כי אם גמרא מפורשת באין חולק.

ולפי"ז בהא דאתרוג ביו"ט שני אי לא בעינן לכם, אף דהוא מטלטלין מ"מ כיון דהמצוה אינה אלא נטילה ולא תשמיש ואינו משתמש בו ולא נהנה בשימוש לא נקרא עצם הנטילה גזלה, ולכן אף דבודאי עובר בלא תגזול אבל כיון דאין עיקר המצוה מה שגוזל ומחסר מאת חבירו א"כ הוי גזל רק סבת המצוה ולא נעשית עיקר המצוה בעבירה, ואדרבא בזה אתקן שיהיה הסבר מעכ"ת ג"כ נחוץ דהוא משום דמצות לאו ליהנות נתנו דבאמת אי הוי אמרינן מצות ליהנות נתנו והמצוה נחשב הנאה ומה שנחשב הנאה נחשב

תשמיש וגזלה אבל כיון דמצות לאו ליהנות נתנו וקיום המצוה לא נחשב הנאה ומה שלא הוי הנאה לא נחשב לא תשמיש ולא גזילה ואף שהסבה שיש לו האתרוג ליטלו הוא ע"י גזלה זה לא איכפת לן והוי כמו גזל קרקע כיון דאין תשמיש הגזלה עיקר המצוה, וזהו הסבר דברי הרמב"ם גבי שופר כיון דלא נצרך הגזלה כלל להתקיעה שיוכל לתקוע בו בלא גזילה והוסיף שאין בקול דין גזל היינו שאם היה בקול דין גזל היה נחשב שלקח מחבירו הקול והוי זהו גופא גזלה אבל כיון שאין בקול דין גזל א"כ לא לקח מחבירו שום דבר ואף שהגזל הוא סבה להתקיעה זה לא איכפת לן וכנ"ל.

הלכה ה

דברים של חול מותר לאמרן בלשון קודש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן, ואם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש.

השגת הראב"ד דברים של חול כו' עד וכן הכנויין כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, כתב הראב"ד ז"ל לא מצאנו שם רחום כי אם על הבורא ואסור לאמרו בבית הכסא עכ"ל.

בכ"מ הביא שהר' יונה ז"ל כתב דאשכחן רחום וצדיק דכתיב בתהלים קי"ב זרח אור לישרים חנון ורחום וצדיק דמיירי בצדיק והצלחתו עיי"ש, אכן רש"י והראב"ע לא פירשו כן אלא דקאי על הקב"ה עיין בדבריהם, אלא דבאמת נראה דאין כונת הראב"ד לומר דרחום הוא שם משמות הבורא דהא גמ' מפורשת הוא בשבועות דף ל"ה ע"א דאינו שם, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה הל' ה' דהוא מהכנויין ולא השיג שם הראב"ד, וכן בפ"ב מהל' שבועות פסק הרמב"ם שהוא מן הכנויין והראב"ד השיג שם בענין אחר אבל על זה לא השיג.

לכן נראה דהראב"ד השיג כאן רק לדין לאמרן בבית הכסא, ודימה כנויין אלו לדין שלום דאמרו בשבת דף י' ע"ב דאסור לאומרו בבית הכסא, וזה ודאי דאין כונת הגמ' דשלום הוי שם גם לענין שאר דיני שמות דהא לא הוזכר בגמ' רק לדין זה ובודאי דלדין מחיקת השם אין שם שלום שם גמור אלא דהגמ' חידש דלדין בה"כ חמיר ודינו כמו שם גמור, ולכן כתב הראב"ד דגם שם רחום הוא כן דאף דהוא כנוי אבל כיון דלא מצינו רחום אלא על הבורא אסור לאמרו בבה"כ, והנה הרמב"ם השמיט גם דין זה שאסור לומר שלום בבה"כ, ועיין תוס' סוטה דף י' ע"א דסוברים דשם שלום אינו נמחק וצ"ע, ועיין מה שהאריך בזה הפר"ח או"ח סימן פ"ה.