תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על ברכות

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על ברכות

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

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/חברותא-על-ברכות/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611161024 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - מאימתי 6
הקדמה 6
דף ב. 6
דף ב: 13
דף ג. 20
דף ג: 28
דף ד. 36
דף ד: 43
דף ה. 52
דף ה: 62
דף ו. 70
דף ו: 77
דף ז. 85
דף ז: 94
דף ח. 101
דף ח: 110
דף ט. 116
דף ט: 123
דף י. 130
דף י: 137
דף יא. 145
דף יא: 152
דף יב. 159
דף יב: 167
דף יג. 173
פרק שני - היה קורא 175
דף יג: 181
דף יד. 189
דף יד: 196
דף טו. 202
דף טו: 208
דף טז. 214
דף טז: 220
דף יז. 226
דף יז: 233
פרק שלישי - מי שמתו 236
דף יח. 239
דף יח: 244
דף יט. 249
דף יט: 255
דף כ. 261
דף כ: 265
דף כא. 273
דף כא: 280
דף כב. 286
דף כב: 293
דף כג. 298
דף כג: 305
דף כד. 311
דף כד: 318
דף כה. 326
דף כה: 335
דף כו. 343
פרק רביעי - תפילת השחר 348
דף כו: 354
דף כז. 362
דף כז: 370
דף כח. 378
דף כח: 385
דף כט. 393
דף כט: 401
דף ל. 408

דף ל: 417
פרק חמישי - אין עומדין 422
דף לא. 424
דף לא: 433
דף לב. 441
דף לב: 448
דף לג. 454
דף לג: 462
דף לד. 468
דף לד: 472
פרק שישי - כיצד מברכין 477
דף לה. 477
דף לה: 485
דף לו. 493
דף לו: 501
דף לז. 510
דף לז: 515
דף לח. 521
דף לח: 527
דף לט. 532
דף לט: 538
דף מ. 543
דף מ: 552
דף מא. 560
דף מא: 566
דף מב. 571
דף מב: 577
דף מג. 582
דף מג: 588
דף מד. 596
דף מד: 604
דף מה. 610
פרק שביעי - שלשה שאכלו 611
דף מה: 615
דף מו. 621
דף מו: 624
דף מז. 629
דף מז: 635
דף מח. 644
דף מח: 647
דף מט. 653
דף מט: 660
דף נ. 665
דף נ: 672
דף נא. 677
דף נא: 682
פרק שמיני - אלו דברים 684
דף נב. 688
דף נב: 693
דף נג. 700
דף נג: 708
פרק תשיעי - הרואה 714
דף נד. 714
דף נד: 722
דף נה. 729
דף נה: 735
דף נו. 743
דף נו: 749
דף נז. 758
דף נז: 769
דף נח. 777
דף נח: 783
דף נט. 787
דף נט: 794

דף ס. 803
דף ס: 811
דף סא. 819
דף סא: 827
דף סב. 836
דף סב: 842
דף סג. 852
דף סג: 861
דף סד. 869

פרק ראשון - מאימתי

הקדמה

אמר הכתוב בפרשת "שמע" [דברים ו ז]:

"והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך, ודברת בם.

בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, **ובשכבך**, **ובקומך**".

מכאן למדו, שמצוה לקרוא את פרשת "שמע" פעמיים ביום, [1] 'בשכבך' בערב, 'ובקומך' בבקר.

דף ב.

מתניתין:

המשנה הראשונה מבארת את הזמן הראוי למצוות קריאת שמע בערבית, מאימתי הוא מתחיל, ועד מתי הוא נמשך:

מאימתי קורין [2] **את שמע בערבית?**

אימתי מתחיל זמן המצוה של קריאת שמע של ערבית? -

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. כהנים שהיו טמאים, וטבלו לטהרתם לפני השקיעה, צריכים להמתין עד "הערב שמש" כדי שיוכלו לאכול תרומה, והוא זמן צאת הכוכבים. [4] זמן זה הוא גם תחילת הזמן של מצות קריאת שמע של ערבית. [3]

---

[1] להלן [כא א] נחלקו האמוראים אם מצות קריאת שמע היא מדאורייתא, ומקורה מהפסוק זה, או שהמצוה היא מדרבנן, ורק אסמכוה אקרא. **והרמב"ם** [בסהמ"צ עשה י ובמנין המצוות ריש הל' ק"ש] מנה את ק"ש בבקר ובערב כמצוה אחת, ומדברי **הרמב"ן** [סוף שרש ט] משמע שהן שתי מצוות. וה**שאגת אריה** [יב] כתב, שלכן שנינו [כ א] שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אף שהיא נוהגת גם ביום וגם בלילה [וראה **מג"א ולבושי שרד** נח ז, ולהלן ג א הערה 4]. ולהלן נברר אם זמן ק"ש תלוי בשעת "שכיבה", או ב"לילה". ולכאורה, המחלוקת תלויה בשאלה הזאת, האם הן מצוות "יום" ו"לילה", או שהן מצוה אחת שיש לה שני זמנים ביום לקיום, ונפקא מינה לקרוא בשעת ביה"ש, שלגבי זמן תחילת ה"לילה" הוא ספק, אך לא לגבי "זמן שכיבה" זה דבר התלוי במציאות. **והרשב"א** הביא מירושלמי, שביה"ש נחשב ספק גם לק"ש. וכבר העיר **הגר"א** שהבבלי חולק בזה, ונקט שק"ש תלויה בזמן **שכיבה**, **ולא בלילה**. ובסוגית הגמרא נרחיב.

[2] **הריטב"א** [ריש מגילה] מפרש שמסכת ברכות פותחת בלשון "קורין" את שמע, ואילו מסכת מגילה פותחת בלשון מגילה "נקראת", לפי שבקריאת המגילה, לכתחילה אחד קורא ומוציא אחרים ידי חובתן. אבל בקריאת שמע - כל אחד חייב לקרוא בפיו, ואין אחד מהם מוציאם, ואפילו בציבור, לכן נאמר בה לשון "קורין", שמשמעותו כולם קורין בפיהם. **והגר"א** ב"**שנות אליהו**" דייק כך מהמשנה הבאה, הפותחת בלשון יחיד, "בשחר מברך", בעוד שהמשנה כאן נוקטת לשון רבים, "מאימתי קורין", לפי ששם מדובר לגבי ברכות קריאת שמע, שבהן היחיד מוציא את הרבים, ואילו כאן, לגבי קריאת שמע, כל אחד צריך לקרוא לבדו, ולכן נאמר "קורין". אולם ראה **בטורי אבן** [שם] שביאר לשון "נקראת" באופן אחר. ואמנם מסקנתו **בשאגת אריה** [ו] שאילם יוצא ידי חובת ק"ש בשמיעה מאדם אחר. **והמשנה ברורה** [סא מ] כתב, שלדעת רוב הפוסקים אפשר להוציא אחרים בקריאת שמע מדין שומע כעונה, [וראה **מג"א** סא טז, קסז כח, **ופר"ח** ס"ב, וכדבריו משמע בשו"ע קסז יג].

[3] אבל קודם לכן אינו נחשב זמן "שכיבה", לכן הקורא לפני צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו. והראשונים תמהו על מה שנהגו העם להתפלל ולקרוא ק"ש בבית הכנסת לפני צאת הכוכבים, והביא רש"י בשם הירושלמי, שאכן לא יוצאים בקריאה זו ידי חובה, וקורין אותה רק כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, אך חובה לשוב ולקרותה

ונמשך זמן הקריאה **עד סוף האשמורה הראשונה**, עד סוף שליש הראשון של הלילה, [5] **דברי רבי אליעזר** [6]. וטעמו, משום ש"ובשכבך" משמעותו זמן התחלת השכיבה לישון, והוא הזמן שבני אדם הולכים לשכב לישון, וזהו רק בשליש הראשון של הלילה. [7]

וחכמים אומרים: זמן קריאת שמע של ערבית הוא **עד חצות** הלילה. [8] וטעמם יתבאר בהמשך המשנה.

רבן גמליאל אומר: זמן קריאת שמע הוא **עד שיעלה עמוד השחר**. [9] כי לדעתו משמעות "בשכבך" היא כל זמן שכיבה, וכל הלילה הוא זמן שבני אדם שוכבים בו.

שוב משתחשך. ודעת **רש"י** שיוצא בקריאת שמע שקורא על מיטתו. אך **תוס'** תמהו, שהרי אין קורין על המיטה אלא פרשה ראשונה, ואילו לפי רש"י היה צריך לקרוא ג' פרשיות של ק"ש. [וכתב הרשב"א שדעת רש"י שחיוב ק"ש מדאורייתא הוא רק בפרשה ראשונה]. ולכן כתבו, שקוראים בביהכנ"ס מבעוד יום משום שסומכים על שיטת רבי יהודה שזמן תפילת ערבית הוא מפלג המנחה. או משום שהלכה כדעת התנאים הסוברים שזמן ערבית הוא לפני צאת הכוכבים [כמבואר להלן ע"ב]. **ורבנו יונה** כתב, שיחזור ויקרא בביתו את שתי הפרשיות הראשונות. ובשם **רב האי** הביא שבביהכנ"ס יקרא ק"ש בלא ברכותיה ובביתו ישוב ויקרא עם הברכות. וגם **בשו"ע** [רלה א] פסק כרש"י, אך כתב, שבבואו לביתו יחזור ויקרא ק"ש ולא יסמוך על מה שקורא על מיטתו. וראה **בשאגת אריה** [ב] שהוכיח שצריך לומר גם פרשה שלישית, והובא **במשנה ברורה** [רלה יא].

[4] **המהרש"א** [ע"ב תוד"ה משעה] כתב, שהכוונה היא שאין להם עיכוב לאכול מצד טומאתם, לפי שכבר נטהרו, אבל למעשה אסורים באכילה, כיון שעדיין לא קראו ק"ש ולא התפללו. **והצל"ח** הסתפק בזה, כיון שאכילת תרומה מצוה היא, ומצינו שקרויה עבודה, יתכן שלא נאסרה האכילה לפני התפילה וקריאת שמע. וראה **שפת אמת ודרך אמונה** [תרומות פ"ו בה"ל התרומה]. **והגרע"א** [בתוס' למשניות] כתב ליישב לדעת **המג"א** [רלה ד] שטעימה מותרת קודם ק"ש ותפילה [וראה להלן [ד ב] שנחלק עליו]. והביאו שדקדק לשון המשנה שנקטה "לאכול בתרומתן", ולא "בתרומה", ללמד שרק אכילה מועטה, בשיעור "תרומתן" של הכהנים עצמם מותרת קודם ק"ש, כיון שכהן אינו צריך לתרום מכריו אלא חטה אחת, שהיא כדי טעימה. **והרש"ש** כתב, שהכוונה למעט תרומת מעשר של דמאי, שהיא ספק ומותרת לאכילה בין השמשות, ואינה בכלל "תרומתן", כי בעליה הישראל אינו חייב בנתינה לכהן אלא מוכרה לכהן. ונקט, שזמן טהרתה תלוי ב"לילה", [שהרי ודאה אסור בביהמ"מ, וכמבואר בשבת לה א וכן הוכיח הגר"א. אך ראה להלן הערה 30 שלדעתו זמן תרומה אינו תלוי ב"לילה"], ולכאורה תמוה, שאם זמנה תלוי ב"לילה" איך משוה התנא זמן ק"ש שתלוי ב"שכיבה" לזמנה שתלוי ב"לילה", ועיין בשו"ת **שערי ציון** [ח"ג א], **אבי עזרי** [ק"ש א ט], **זכרון שמואל** [טז ב], **וצהר** [אהל ברוך] שדנו בזה בהרחבה [וראה הערה 37].

[5] כל חלק של הלילה קרוי "אשמורת", וטעם לכך הביא רש"י [שמות יד כד] "לפי שהלילה חלוק למשמרות שיר של מלאכי השרת כת אחר כת לשלושה חלקים, לכך קרוי אשמורה".

[6] בגמרא [ריש דף ג] מצינו שני ביאורים בפיסקא זו, א. "דברי רבי אליעזר" נסוב על כל האמור עד כה, דהיינו על תחילת וסוף הזמן. ב. רבי אליעזר חולק רק על סוף הזמן, אך בתחילתו מודה לרבנן שהזמן הוא מבין השמשות, והוא קודם לזמן שהכהנים נכנסין בו לאכול בתרומה. **והגר"א בשנות אליהו** ביאר שלכך שנינו לשון "מאימתי" שמשמעותו מתי תחילת הזמן, ולא "אימתי" שכולל את כל הזמן מתחילתו עד סופו, [וגם לפי הביאור הראשון תחילת הזמן אינה דוקא מדברי רבי אליעזר, כי חכמים מודים לו בכך].

[7] "דודאי כל שדעתו לישון כבר שכב וישן" - **רש"י להלן** [ד א ד"ה לימרון].

[8] **רש"י להלן** [ג א ד"ה לאו] נקט שלדעת חכמים מעיקר הדין זמן ק"ש הוא כל הלילה, ורק סייג הוא שלא יקרא אחר חצות, [אך בדיעבד אם בשוגג לא קרא, קורא אחר חצות ויוצא ידי חובה], וכן דעת **הרא"ש** [סי' ט]. אולם **רבינו יונה** נקט שלדעת חכמים אחר חצות אינו יוצא ידי חובה אף בדיעבד, והביא שהראשונים נחלקו אם יקראנה בלא ברכותיה כי חכמים יכולים למנעו מברכות שהם תקנום, או שבמקום סייג יכולים לפטרו אפילו ממצות עשה, ולא יקרא ק"ש כלל. וראה **בפמ"ג** [פתיחה לק"ש] שלדבריו אינו מקיים מצות ק"ש אחר חצות, וכן הוכיח **בקובץ הערות** [סט ז] מדברי תוס' בסוכה [נ א], וראה **קובץ שיעורים** [ד"ס ג], **ובהערה 15** נרחיב.

[9] "עלות השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש שעה מן שעות זמניות". **הרמב"ם בפירוש המשנה**. **והמג"א** [פט ג] נקט שהוא הרגע הראשון שמאיר. **והאליהו רבא** הוכיח שהוא רק כאשר מאיר כל המזרח. וראה **במשנה ברורה ובביאור הלכה** [שם ד"ה ואם] בירור השיטות בזמן עלות השחר.

מעשה שהיה, **ובאו בניו** של רבן גמליאל **מבית המשתה** [10] לאחר חצות. **אמרו לו** לאביהם: עדיין **לא קרינו את שמע**, והאם ניתן עדיין לקרוא את שמע? [11]

אמר להם: **אם לא עלה** עוד **עמוד השחר**, **חייבין אתם לקרות**. שכן, אף לדעת חכמים, זמן הקריאה מעיקר הדין הוא כל הלילה, אלא שהגבילו חכמים את זמנה עד חצות כסייג, כדי להרחיק את האדם מהעבירה, וכדלהלן. [12]

והוסיף רבן גמליאל ואמר לבניו: **ולא זו בלבד**, לא רק בקריאת שמע סוברים חכמים שמעיקר הדין זמנה כל הלילה, **אלא כל מה שאמרו חכמים** שיש לעשותם "**עד חצות**", מעיקר הדין **מצוותן עד שיעלה עמוד השחר**, ואם לא נעשו עד חצות, מצוה לעשותם עד שיעלה עמוד השחר.

ומביאה המשנה דוגמא לדבר הנוהג בלילה, שזמן מצוותו נמשך כל הלילה:

הקטר חלבים ואברים, חלקי הקרבנות שהיו מקטירים על המזבח [החלב של כל הקרבנות או אברי קרבן העולה, שעולה כליל למזבח], שמצוה להעלותם למזבח באותו יום, ואף בלילה שאחריו, **מצוותן**, מצוות הקטרתן היא **עד שיעלה עמוד השחר**, ורק לאחר מכן נפסל הקרבן [13].

---

[10] **הבית יוסף** [צט] הוכיח מדברי **הרא"ש והרשב"א** להלן [ט א], שדוקא משום שהיו במשתה הרשות אמר להם שאם עלה עמוד השחר פטורין. אך אם היו במשתה מצוה הם נחשבים אנוסים, ויכולין לקרא בדוחק גם אחר עלות השחר, עד הנץ החמה. **והט"ז** [רלה] ביאר, שהתחילו במשתה מבעוד יום, ולכן לא הוצרכו להפסיק במשתה הרשות. וראה **תוס' יו"ט** [עירובין פ"ח מ"א] שסתם "בית המשתה" הוא שמחת חתן וכלה.

[11] בגמרא [ט א] מבואר שבני רבן גמליאל הסתפקו בדעת חכמים הסוברים שזמנה עד חצות [והלכה כמותם], האם מודים הם בעיקר הדין לרבן גמליאל, שזמן החיוב הוא עד עלות השחר, ורק כדי להרחיק את האדם מן העבירה אמרו חכמים שהזמן הוא עד חצות, אך בדיעבד [כשנאנסו, רש"י שם] ניתן לקרוא עד עלות השחר. או שמא חכמים חולקים, וסוברים שהזמן מעיקר הדין הוא רק עד חצות, כי טעמם כרבי אליעזר, שהזמן תלוי ב"תחילת שכיבה", אלא שלדעתם זמן זה נמשך עד חצות.

[12] **הרשב"א** כתב, שהמשנה לא הביאה מעשה זה כדי לומר שרבן גמליאל עשה כשיטתו ולא כרבנן, אלא להשמיענו שאף חכמים לא חולקים על רבן גמליאל מעיקר הדין, אלא רק משום סייג. ולכן היה יכול לומר לבניו לנהוג כשיטתו, ויצאו בדיעבד ידי חובתן אף לדעת חכמים. ולדעת **רבינו יונה**, שלדעת חכמים אינו קורא אפילו בדיעבד, צריך לפרש דהיינו דוקא אם פשע, אך כיון שבני רבן גמליאל היו אנוסין, יכולין לקרות עד עלות השחר [והיינו כפרש"י להלן ט א ד"ה או. ולכאורה משמע, שמחמת הסייג, אם לא קרא במזיד, אינו יוצא אפילו בדיעבד. וראה עוד בהערות שם, ובר**אש יוסף ופרי יצחק** ח"ב ב].

[13] **רש"י** [ד"ה כדי] נקט, שלגבי הקטר חלבים לא אמרו חכמים "עד חצות", ודינם הובא במשנתנו רק כדוגמא לדבר הנוהג בלילה שהוא כשר כל הלילה. וכן דעת **הרשב"א** [שו"ת רמה]. וטעמם מבואר ב**מאירי**, דאמרינן "כהנים זריזין הן". **והבית הלוי** [ח"א לד] **והגרא"מ הורביץ** ביארו, שלא עשו להם סייג להקטירם קודם חצות, כיון שעצם הקרבתן בלילה נחשבת כדיעבד מדאורייתא, שהרי לכתחילה צריך להקריבם קודם תמיד של בין הערביים, כי חביבה מצוה בשעתה. וראה בית הלוי שם **ואור שמח** [מעה"ק ד ב] שרש"י נקט דוקא "חלבים" של שאר הקרבנות ולא "אברים" של עולה, כי לשיטתו אסרו את אכילת בשר הקרבנות הנאכלים, וקבעו שאין לאכלם אחר חצות אפילו בדיעבד. ולכן חייבים להקטיר את החלבים קודם חצות, כי אחרת לא יוכלו לאכול את בשר הקרבן, ולא הוצרכו לעשות להם סייג. ודעת **תוס' בפסחים** [קכ ב ד"ה רבא] **והריטב"א והמאירי בשם ראב"ד** שגם הקטר חלבים ואברים לכתחילה עד חצות. וכן כתב **הרמב"ם** [מעשה הקרבנות ד ב]. וראה **בתוס' יו"ט** מקור לדבריהם מתוספתא. וכבר דחה **הגרעק"א** שבתוספתא מדובר רק לענין אכילה של בשר הקרבן ולא לגבי הקטרה. אכן,

וכן **כל הנאכלין ליום אחד**, הקרבנות שהיתר אכילתם הוא ביום שחיטתם ובלילה שאחריו כגון חטאת ואשם ותודה, **מצוותן**, מצוות אכילתם היא **עד שיעלה עמוד השחר**, ורק לאחר שעלה עמוד השחר נפסל ונעשה "נותר" באסור באכילה.

אם כן, שכל דבר אשר מצוותו בלילה כשר כל הלילה, **למה אמרו חכמים** שזמן קריאת שמע וזמן אכילת הקרבנות הוא רק **עד חצות**? - **כדי להרחיק את האדם מן העבירה**, כדי שיזדרז האדם בקיום המצוה ולא ידחה אותה לסוף זמנה, ויבוא לאכול קדשים לאחר עלות השחר שהוא באיסור כרת. [14]

וכן לגבי קריאת שמע, שלא יאמר האדם, עדיין יש שהות לקיים המצוה וידחה אותה, ובתוך כך יעלה עמוד השחר ויעבור זמן המצוה. [15]

גמרא:

לפי ביאור האחרונים בדעת רש"י, נמצא שלדעת הרמב"ם שאחר חצות אינו קורא ק"ש אלא בדיעבד, אף שהלכה כרבן גמליאל, בהכרח שחכמים עשו סייג אף לדבר שקיומו בדיעבד, ולכן שייך סייג גם בהקטר חלבים ואברים. וראה **קרן אורה**. אולם מדברי הרמב"ם משמע שאפילו בדיעבד אין מקטירין, וכן אין נאכלין אחר חצות. ותמהו האחרונים, מה החילוק מק"ש שיוצא בדיעבד אחר חצות. וב**אבי עזרי** [ק"ש א ט] כתב, שחכמים לא יכולים לבטל מצוה אלא רק להרחיב איסור שקיים בדבר. כגון, במקום שיש איסור נותר, יכולים חכמים לאסור את ההקרבה והאכילה כבר מחצות. אך בק"ש, שאין בה איסור, לא יכולים חכמים לאסור לקרוא אחר חצות אפילו בדיעבד.

[14] לשון **רש"י** "ואסרום באכילה קודם זמנן". ומשמע שמחצות אסורים באכילה אף בדיעבד. אך דעת **תוס' בפסחים** [קכ ב ד"ה רבא] שבדיעבד אוכל עד עלות השחר, שלא עשו סייג להביא קדשים לבית הפסול קודם זמנם. וה**גרעק"א** דקדק שלגבי אכילת קדשים נקט רש"י שעשו סייג כדי "שלא יבא לאכלם, ויתחייב כרת", ולא די בחשש שמא "יאמר עדיין יש לי שהות ויעבור זמן אכילתן", כי משמע מהמשנה שבאכילת קדשים גם רבן גמליאל מודה שעשו הרחקה, ובהכרח, משום שיש חשש שיעבור בקום ועשה ויאכל בשר שנותר ויתחייב כרת, ולכן עשו בו סייג. אבל בקריאת שמע, כל החשש הוא שמא יעבור בביטול עשה על ידי "שב ואל תעשה", ולכן לא עשו בה סייג. אך בפשטות, כוונת רש"י היא לתת טעם לדבריו שאסרו לאכול אחר חצות, כי אחר חצות שייך יותר הסייג מחשש כרת של אכילת נותר. אך לפירוש התוס' הסייג הוא מחשש שימנע מקיום המצוה, ואם כן, בדיעבד עדיף שיאכלנו לקיים המצוה אפילו אחר אחר חצות.

[15] **הרמב"ם** [ק"ש א ט] כתב: מצוותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ורק בדיעבד, אם עבר ואיחר, וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובה. וב**כסף משנה** נקט שפסק כרבנן, ואחר חצות יצא ידי חובה בדיעבד. **והגר"א** [ס"ס רלה] נקט שכוונתו כרבן גמליאל וכביאור **רבינו יונה** שלפי כולם יש להקדים ולקרותה מיד בצאת הכוכבים, שהרי אמרו [ד ב] שחששו שמא יבוא מהשדה בערב ויאמר: אוכל קמעא, אישן קמעא ! ולא יקרא כל הלילה. ולא נחלקו אלא לעניין דיעבד, שרבן גמליאל סובר שקורא דיעבד עד עלות השחר, והסייג הוא שיקראו לכתחילה עד חצות, וחכמים סוברים כי משום סייג וגדר קבעו שאחר חצות לא יקרא אף בדיעבד. [וב**ראש יוסף** כתב, שגם לרבן גמליאל בחצות עובר על זמן דרבנן אלא שלא הפקיעו ממנו את המצוה, וראה **בשנות אליהו** שרבן גמליאל במשנתנו אינו חולק על חכמים אלא רק על רבי אליעזר], וב**שאגת אריה** תמה על כך, כי איך אפשר לעשות סייג לצורך ספק ק"ש אחרת, ולבטל עתה מצות ק"ש ממי שודאי לא קרא, וראה **פרי יצחק** [שם] שיישב דבריהם. ודעת **רש"י** [ג א ד"ה לאו] כי מעיקר הדין לכולי עלמא מצוותה עד עלות השחר, אלא שלדעת חכמים רבנן עשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ורבן גמליאל לא סובר את הסייג, ולשיטתו מותר לקרוא לכתחילה עד עלות השחר, ולפי דרכו כתבו **הרשב"א והריטב"א והרא"ש** [כאן ולהלן ט א], כיון שהלכה כרבן גמליאל, נמצא שמותר לקרוא לכתחילה עד עלות השחר, ומה שחששו שמא יבא מהשדה וכו' הוא רק כשהולך לאכול או לישון ויש לחוש לפשיעה, אך כשלומד או עוסק במלאכתו כל הלילה יכול לכתחילה לקרא עד עלות השחר [וראה **ביאור הלכה** רלה ד].

מפתיחת המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבין" משמע שכבר ידוע לתנא על עצם חיוב קריאת שמע בערבית, ואינו דן אלא מתי הוא זמן החיוב.

ועל כך שואלת הגמרא: **תנא היכא קאי**!? היכן עומד התנא בלימודו!? דהיינו, להיכן הוא מתייחס בדבריו לגבי זמן קריאת שמע, **דקתני "מאימתי"**, ששאלתו היא אימתי הוא זמן החיוב של הקריאה, בעוד שאת עצם החיוב עצמו לקרוא קריאת שמע פעמיים ביום, בשחרית ובערבית, הוא עדיין לא שנה במשנה!?

ותו, עוד יש לשאול: **מאי שנא דתני** דיני קריאת שמע **דערבית ברישא**, והרי יותר ראוי **לתני** דין קריאת שמע **דשחרית ברישא**, כפי שמצינו לגבי קרבן תמיד, שכתבה התורה דין תמיד של שחר לפני תמיד של בין הערביים. [16] מתרצת הגמרא: **תנא**, **אקרא קאי**. דברי התנא מתייחסים לכתוב בתורה, ולכן לא שנה התנא שיש חיוב לקרוא קריאת שמע בשחרית ובערבית, **דכתיב**, **"בשכבך ובקומך"**, ומכאן יודעים אנו שיש מצוה לקרות את שמע פעמיים ביום, [17] בזמן שכיבה ובזמן קימה.

והכי קתני, וכך שנה התנא: **זמן קריאת שמע ד"שכיבה"** - **אימת**, מתי הוא מתחיל? [18] - **משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן**. [19] וכיון ששאלתו נסובה על פסוק זה, פתח התנא תחילה בקריאת שמע של ערבית, כי "בשכבך" נאמר קודם "בקומך".

---

[16] כך פירשו **תוס**' [ד"ה וליתני], ולכאורה תמוה, שהרי התמידין שניהם ביום ולכן הוזכר הראשון קודם, ומשמע שהנידון בסוגיין להקדים שחרית לערבית בתורה בכל מקום שאין טעם להפך, ועדיין לא נודע שהיום הולך אחר הלילה וצריך להקדימו, [ראה הערה 20]. אמנם ביאור זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם ק"ש שחרית וערבית הן שתי מצוות או אחת, כי הנידון על סדר המצוה בתורה שייך רק במצוה אחת, ולא בשתי מצוות שתלויות ביום ולילה, ולדעת הרמב"ן בהכרח שהנדון על סדר הזכרתן גרידא. **ובתוס**' **הרא"ש** ביאר: "שעיקר המצוות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבה ליה לאקדומי". **והריטב"א** ביאר שעדיף להתחיל בשחרית משום שנאמר [תהילים קיט קל] "פתח דבריך יאיר". והאחרונים העירו שהרי חיוב האדם במצוות מתחיל בלילה שבו נעשה גדול, ואם כן ראוי לפתוח בערבית. **ובבית הלוי עה"ת** [מהדו' מישור, בסופו] תירץ על פי דברי תוס' בנדה [ב ב] שדרך שערות של גדלות לבא ביום, ורק אז מתחיל זמן גדלותו.

[17] **תוס**' **להלן** [כא א ד"ה ההוא] נקטו שתירוץ זה יתכן גם לדעת רב יהודה [לקמן כא א] שקריאת שמע אינה אלא מדרבנן, והפסוק "ודברת בם בשכבך ובקומך" נסוב על דברי תורה ולא על ק"ש, כי רבנן אסמכוהו אקרא. אולם **תוס**' **בסוטה** [לב ב ד"ה ורבי] כתבו שתירוץ זה סבר שמצוות ק"ש מדאורייתא, וכן הוכיח מכאן ה**פרי חדש** [סי' סז].

[18] **בנחלת דוד** ביאר שהמקשן הבין שיש לתנא מקור לחיוב ק"ש בערבית, וגם זמנה ידוע, וכל שאלתו היא "מאימתי" מתחיל זמן זה. אך בתירוץ הגמרא שמקור התנא הוא מהפסוק, נמצא שצריך להשמיענו את עצם הזמן של ק"ש שלא נתבאר בפסוק, וא"כ היה לו לשאול "מתי" זמנה, ולא "מאימתי" שמשמעו מתי מתחיל הזמן, ולכן הוסיפה הגמרא לפרש "והכי קתני זמן שכיבה וכו'" דהיינו שכוונת התנא לכל הזמן של ק"ש דערבית, ו"מאימתי" נסוב גם על המשך המשנה שזמנה נמשך "עד סוף אשמורה ראשונה". ומדברי **רבינו פרץ** משמע שכוונת הגמרא בתירוץ זה, שמשנתנו עוסקת בזמן "שכיבה", ונמצא שאין כאן הקדמת "ערב" ל"בקר" אלא הקדמת "בשכבך" ל"בקומך", ובהכרח שכיבה קודמת לקימה שהיא רק אחר שכיבה, וראה עוד **בצל"ח** [להלן יא א] ו**בפני יהושע ומרומי שדה**.

[19] "שאילו אמר "בבוקר ובערב" היה דבר ידוע שתחילת הלילה הוא צאת הכוכבים ותחילת היום הוא עליית עמוד השחר וכו', אבל עכשיו שתלה העניין בזמן שכיבה וקימה ואין זה זמן ברור הוצרך לבאר זמנים אלו מה הם", **מאירי**.

ואי בעית אימא, ואם תרצה, אמור באופן אחר ליישב למה הקדים של ערבית ראשונה - שכן **יליף** למד התנא **מהאמור בברייתו של עולם**. [20] **דכתיב** [בראשית א ה]: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד**". הרי שהערב קודם לבוקר.

שואלת הגמרא: **אי הכי**, אם אכן התנא פתח בערבית לפי שלמד זאת מברייתו של עולם, אם כן, גם **בסיפא**, **דקתני**, בהמשך המשנה [להלן יא א]: **בשחר מברך שתים** [שתי ברכות] **לפניה** [לפני קריאת שמע], וברכה **אחת לאחריה**. **ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה** -

ליתני דיני ברכות קריאת שמע **דערבית ברישא**!? ולמה הזכיר התנא את דיני ברכות קריאת שמע של שחר קודם? [21]

מתרצת הגמרא: **תנא פתח** את דבריו במשנה הראשונה **בערבית**, כסדר ברייתו של עולם, **והדר תני**, ואחר כך שנה, בתחילת המשנה הבאה, את זמן קריאת שמע **בשחרית**.

ועד דקאי בשחרית, בעוד הוא עומד בעניין קריאת שמע של שחרית, **פריש מילי**, המשיך לפרש שאר דיני ברכות קריאת שמע **דשחרית**.

והדר, **פריש מילי דערבית**. ולאחר שגמר, שב לפרש דיני קריאת שמע של ערבית. ולכן, לגבי הברכות הזכיר התנא את של שחר לפני של ערב, כי לא נשנו דיניהם בפני עצמם.

אמר מר במשנתנו: "מאימתי קורין את שמע? - **משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן** ".

שואלת הגמרא: **מכדי**, הרי **כהנים אימת קא אכלי בתרומה**? - משעת **צאת הכוכבים** [כמבואר בברייתא בסמוך]. ונמצא, שהחל משעת צאת הכוכבים הוא זמן קריאת שמע.

---

[20] **הרשב"א** פירש שהתירוץ השני בא ליישב את הקושיא על הקדמת שחרית לערבית, וביאר **הפני יהושע** שהוצרכו להוסיף תירוץ זה לדעת רב יהודה [לקמן כא א] שקריאת שמע אינה אלא מדרבנן, והפסוק "ודברת בם בשכבך ובקומך" נסוב על דברי תורה ולא על ק"ש. ואילו על עצם המקור לחיוב ק"ש שעליו דנו "מאימתי" מסתבר שעניין ק"ש היה ידוע ומקובל בידם מאנשי כנסת הגדולה, ואפשר דמשה תיקן להם, ובדבר ידוע שייך למיתני "מאימתי". וביאורו מתאים עם המבואר לעיל שהמקשן לא ידע אם היום הולך אחר הלילה, ועל כך יליף מברייתו של עולם, ונמצא שתירוץ זה נצרך ליישב אפילו אם הנידון על סדר הזכרת "שחרית וערבית", כי לרב יהודה ש"בשכבך ובקומך" לא נאמר בק"ש הרי זמנה אינו תלוי בזמן שכיבה, ואין ללמוד מזמן "שכיבה" שהוא קודם, [ואף לתירוץ זה בתמידין הוקדם של שחר משום ששניהם ביום, ראה מהרש"א]. ובשם **תוס'** הביא הרשב"א שתירוץ זה נסוב לבאר למה הקדימה התורה עצמה "בשכבך" ל"בקומך", ותמה על כך, שלא יתכן שהפסוק נצרך ללמוד מברייתו של עולם, והיינו שאין הפסוק צריך ללמוד את סדר ההזכרה מפסוק אחר. אכן לפי המבואר, אינו לומד את סדר ההקדמה בהזכרת בקר וערב, אלא שהיום הולך אחר הלילה, ומשום כך הקדימה התורה את זמן השכיבה בסדר המצוה, ואחריה נמשכה המשנה. ויתכן שזה מקור הרמב"ם שהן מצוה אחת, ורק נקבעו לה זמנים לקיום ב"שכיבה" ו"קימה", וראה **כסף משנה** [ק"ש א א] שהקדים ק"ש של ערב משום שתחילת היום מהלילה דיליף מברייתו של עולם, והיינו שאף שלהלכה אין סדר בעצם הזכרתן, צריך טעם להקדמת סדר המצוה.

[21] **תוס'** [ד"ה אין] מבארים שלפי התירוץ הראשון, שמקור החיוב נלמד מ"בשכבך ובקומך" האמור לגבי קריאת שמע בלבד, אין להקשות למה לגבי ברכות ק"ש נקט התנא קודם את של שחר, וקושיית הגמרא היא רק לפי התירוץ השני שהתנא למד מברייתו של עולם, ואם כן היה לו להקדים ערב לבוקר גם בדיני ברכות ק"ש.

ואם כן **ליתני** במשנתנו שזמן קריאת שמע הוא **משעת צאת הכוכבים**, [22] ומדוע תלה התנא את זמן קריאת שמע בשעה שהכהנים נכנסים לאכול? [23]

מתרצת הגמרא: **מלתא אגב אורחיה קא משמע לן** התנא בתוספת לשונו, **דכהנים אימת קא אכלי בתרומה, משעת צאת הכוכבים**.

והא קמשמע לן, בא התנא להשמיענו בזאת, **דכפרה לא מעכבא**. שאף אם נטמאו הכהנים בטומאה חמורה, כגון טומאת זב ומצורע, שטהרתם תלויה בקרבן שמביא הטמא לכפרה, וכל זמן שלא הביאו את הקרבן, הם אסורים באכילת קדשים ובכניסה למקדש, מכל מקום, לענין אכילת תרומה אין הבאת הקרבן מעכבם, [24] אלא כיון שטבלו והגיע זמן צאת הכוכבים, הרי הם מותרים באכילת התרומה.

כדתניא בברייתא דין זה ומקורו: נאמר בתורה: [ויקרא כב ז] "**ובא השמש וטהר** ואחר יאכל מן הקדשים". ומקרא זה נאמר לגבי תרומה, [25] ודרשו חכמים, "ובא השמש", **ביאת שמשו מעכבתו**, רק שקיעת החמה מעכבתו **מלאכול בתרומה. ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה**. אלא, כיון ששקעה חמה ויצאו הכוכבים, מותרים הכהנים באכילת התרומה.

מקשה הגמרא על הברייתא: **וממאי דהאי** שאמר הכתוב "**ובא השמש**", הכוונה היא **לביאת** [שקיעת] **השמש, והאי** שאמר הכתוב "**וטהר**", פירושו **טהר יומא**, שהיום נטהר

---

[22] וזמנו כשיצאו שלושה כוכבים בינונים [כמבואר שבת לה ב], ולחומרא, עד שיראו שלושה כוכבים קטנים [**רבינו יונה**, וראה בשו"ע ונו"כ סימן רל"ה].

[23] **הריטב"א** ביאר, שאין הקושיא דוקא על זמן "צאת הכוכבים" שהוזכר בברייתא, אלא כך יקשה על כל זמן, למה צריך לתלותו בכהנים, והרי עדיף לפרש את הזמן בשעות היום. והגר"א **בשנות אליהו** כתב, שהמשנה תלתה את זמן ק"ש בתרומה, כי לא מצינו זמן "צאת הכוכבים" אלא בתרומה, שנאמר בה "ובא השמש". ואין כוונתו לתת טעם אחר, אלא לבאר את דברי הגמרא שכוונת התנא לרמוז לתרומה, אף שדינה כבר מפורש במסכת נגעים [ראה תוד"ה והא], כי מקור זמן צאת הכוכבים נאמר בה. [אך ראה להלן שנקט כי "ובא השמש" בתרומה אינו בצאת הכוכבים].

[24] **הרשב"א** ביאר שההוכחה ממה שהוסיף התנא בלשונו ותלה בזמן "שהכהנים נכנסין לאכול", בהכרח שהכוונה לכל טמא, ואילו מחוסר כפרה אוכל רק למחר אי אפשר לתלות בזמן זה, ובהכרח שזמן אחד נקבע לטהרת כלם והוא בצאת הכוכבים, וראה גם **בתוס' רע"א** למשניות. **והנצי"ב** בהרחב דבר [ויקרא כב ז] כתב, שהכתוב "ובא השמש" מלמד שמחוסר כפורים אינו עיכוב לאכול בתרומה, ועל כך מקשה הגמרא שלימוד זה שייך רק אם "ובא השמש" הוא צאת הכוכבים, אך אולי הכוונה לשקיעת החמה והכתוב בא להקל רק בטומאת מגע שאינה טעונה צאת הכוכבים.

[25] כמבואר ביבמות [עד ב].

[26] לפי שמתחילת שקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא שיעור מהלך של חמישה מיל, כמבואר בפסחים [צג ב], לכן השמיעה התורה "וטהר", שהכוונה היא שהיום נטהר לגמרי [**רש"י** בהשמטות], וראה עוד בהערה 30.

[27] כך פירש **רש"י** [בהשמטות, הובא במהדו' עוז והדר] "לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך חללו של עולם ששקעה לגמרי דהיינו צאת הכוכבים", והיינו שהיום (השמש) נטהר מן העולם. ובשבת [צה ב ד"ה טהור] פירש"י שהעולם התפנה מן השמש. **והרשב"א** כתב בשם רש"י: "ובא השמש", דהיינו שקיעת החמה, "וטהר יומא" מן השמש לגמרי, דהיינו צאת הכוכבים ! והיינו, שהיום נטהר מן השמש ששקעה.

[נפנה ועבר] לגמרי מהעולם. [27] כלומר, ששקעה חמה לגמרי עד שיצאו כוכבים, [26] ומאז מותר הוא באכילת התרומה, ואין הבאת הקרבנות מעכבת.

דף ב:

דילמא כוונת הכתוב ל**ביאת אורו**, דהיינו זריחת אור השמש בבוקר למחרת, **ומאי "וטהר"**, **וטהר גברא**, שהאדם יטהר עצמו על ידי הבאת קרבנותיו, ורק לאחר מכן יאכל בתרומה?

מתרצת הגמרא: **אמר רבה בר רב שילא**: אם "וטהר" הכוונה לצוות לאדם שיביא קרבנותיו, **אם כן**, **לימא קרא** "**ויטהר**", שהוא לשון צווי לעשות. [28] **מאי "וטהר"**, למה נאמר "וטהר" שמשמעותו היא שבכך הוא נטהר מאליו? בהכרח כוונת הכתוב ש"**טהר יומא**", ש"נטהר" היום, שהסתלק האור לגמרי עד כדי שיצאו כוכבים, שזה דבר הנעשה מאליו. **כדאמרי אינשי** "**איערב שמשא** [שקעה החמה] **ואדכי יומא**" [ונטהר היום]. [29] וזו היא גם כוונת הכתוב "וטהר", שהיום "נטהר". [30]

במערבא, בארץ ישראל [שהיא במערבה של בבל] **הא**, הוכחתו **דרבה בר שילא לא שמיע להו**. ולכן **בעו ליה מבעיא**: **האי**, זה שאמר הכתוב "**ובא השמש**", האם **ביאת שמשו הוא** [שקיעת החמה], **ומאי "וטהר" - טהר יומא**.

---

[28] אף שבכמה מקומות נאמר "וטהר" והוא צווי על האדם, היינו במקומות שאין אפשרות לטעות שהכוונה על היום, אבל כאן, שאפשר לטעות, היתה התורה צריכה לומר "ויטהר". **תוס**'.

[29] "דכי" תרגומו טהור. **ערוך**. **ורש"י** כתב, שהוא לשון עבר מן העולם.

[30] ביאור השקלא וטריא כפירוש **רש"י**, ולביאורו הקושיא על האמור בברייתא ש"ביאת שמשו" מעכבתו. אולם **התוס**' [ד"ה דילמא] פירשו ששאלת הגמרא היא על עצם זמן "צאת הכוכבים" מנין ש"בא השמש" הוא שקיעת החמה, ו"טהר" הוא שנסתלק היום לגמרי בצאת הכוכבים, והרי יתכן ש"ובא השמש" הוא תחילת שקיעת החמה, ואין צורך להמתין עד צאת הכוכבים שהוא שיעור מהלך של חמישה מילין [פסחים צג ב], אלא מתחילת השקיעה מותרים כבר באכילת תרומה, ועל כך נאמר "וטהר" שהאדם נטהר כשמגיע תחילת שקיעת החמה, וכן נקט **הרמב"ם** [תרומות ז ב. וכתב **בעל המאור**, שגרסו "ממאי דביאת אורו היא? דילמא ביאת שמשו היא", כי לא יתכן שביאת אורו תקדם לביאת שמשו, שהרי אחר שקיעת גוף השמש עדיין יש אור. ועיין בהקדמת **אגלי טל** מה שכתב. ולכאורה, פירוש התוס' מתאים רק עם שיטת ר"ת שמתחילת שקיעת החמה עדיין יום הוא עד שיעור מהלך שלושה ורבע מילין, ורק אז מתחיל בין השמשות כשיעור שלושת רבעי מיל עד צאת הכוכבים, ולפיו יתכן שכוונת הפסוק להתיר בתחילת שקיעת החמה. אך לשיטת הגאונים שמתחילת שקיעת החמה נחשב "בין השמשות", שהוא ספק יום או לילה [כמבואר להלן], אין צריך מקור להתיר משקיעת החמה, כיון שמאותה עת הוא כבר ספק צאת הכוכבים, וראה ב**השגות הראב"ד** שצריך שני סימנים "אורו" ו"שמשו". ו**הגרעק"א** הקשה לפירוש תוס', מה מקשינן "דילמא ביאת אורו"? והרי עדיין אסורין בתרומה מספק, שמא צריך "ביאת שמשו" !? וביאר, שיהיו מותרין מפני ספק ספיקא, כי אפילו אם צריך ביאת שמשו, הרי בבין השמשות הוא ספק ביאת שמשו. [ובעצם קושייתו יש לומר, שקושיית הגמרא שב"ביאת אורו" תהיה ודאי טהרה, ואין זה ספק לגמרא. וראה **אגרות משה** או"ח ח"א פח, **זכרון שמואל** טז, **ובאר יעקב** יד]. **ובביאור הגר"א** [רסא ס"ק יב] נקט, ש"ביאת השמש" בתרומה אינה תלויה כלל ב"לילה", והנידון בסוגיין הוא האם טהרתו תלויה בהתכסות החמה או בצאת כל הכוכבים בחשיכה, כאשר כלה כל האור. ופשטו שהוא בשקיעה. ולרבי יהודה בכיסוי החמה הוא טהור ודאי, ואינו תלוי בספק ביהש"מ, ולרבי יוסי הוא זמן שלישי, בתחילת צאת הכוכבים קודם חשיכה, ואז הוא טהור ודאי, וראה **עמודי אור** [ה].

או דילמא, "ובא השמש", **ביאת אורו** [זריחת החמה] **הוא**, **ומאי "וטהר"**? - **טהר גברא**. שיביא את הקרבנות לכפרתו, ורק לאחר מכן יטהר גם לגבי אכילת תרומה.

והדר, לאחר שנסתפקו, חזרו **ופשטו לה** לספק זה **מברייתא**. [31]

מדקתני בברייתא, ממה ששנינו בברייתא המובאת בסמוך: וחכמים אומרים, משעה שהכהנים זכאים לאכול בתרומתן. **סימן לדבר**, **צאת הכוכבים**.

הרי, שמזמן צאת הכוכבים מותרים הכהנים באכילת תרומה, ואין הבאת הקרבן לכפרה מעכבת אותם מאכילת תרומה.

שמע מינה מהברייתא, כי "ובא השמש", **ביאת שמשו הוא**, **ומאי "וטהר"**? - **טהר יומא**. וכיון שנטהר חלף היום, מותרים הכהנים באכילת תרומה.

אמר מר, אמר התנא במשנתנו: מאימתי קורין ... **משעה שהכהנים נכנסים לאכול בת רומתן**.

ומקשה הגמרא סתירה, לכאורה, מברייתא אחרת:

ורמינהו מהא דתניא, [32] **מאימתי קורין את שמע בערבין**? משעה **שהעני** אשר אין לו נר להאיר בסעודתו, **נכנס לאכול פתו במלח**, [33] ונמשך זמן קריאת שמע **עד שעה שעומד העני ליפטר מתוך סעודתו**.

ומבארת הגמרא את קושיתה: זה ששנינו **בסיפא** של הברייתא, שזמנה נמשך רק עד לשעה שהעני נפטר מסעודתו, **ודאי פליגא אמתניתין**, שהרי זמן זה קודם לכל הזמנים

[31] **תוס**' הקשו, מדוע הסתפקו בכך בני מערבא ולא פשטו מהמשנה בנגעים [יד ג] שכשהעריב שמשו מותר בתרומה. והעלו מכך כביאורם, שהנידון הוא מהו "ובא השמש", אם תחילת שקיעת החמה או סופה, ובנגעים לא מצינו אלא ש"העריב שמשו" מותר בתרומה, ועדיין יש להסתפק מהו "הערב שמש", ולכן הוצרכו להוכיח מהברייתא שהכוונה לצאת הכוכבים. **ובעל המאור ותוס**' **הרא**"**ש** הקשו, שהיה אפשר לפשוט ממשנתנו, שנכנסין לאכול רק ב"ערבין", [והעלו מכך כביאור התוס', וראה **מהרש**"**א** למה תוס' לא הקשו כן]. וה**גרעק**"**א** [בתוס' למשניות] תירץ, שבמערבא לא ידעו שאפילו טעימה אסורה לפני ק"ש, ולכן הבינו שיתור לשון התנא במשנה בא ללמד שמותר לטעום, וממילא אין ללמוד ממנו שגם כהנים מחוסרי כפרה אוכלים, ולכן דקדקו מהברייתא ששנינו בה "משעה שהכהנים **זכאין** לאכול". **ורבינו פרץ** כתב, שהנידון בסוגיין מנין שהפסוק מדובר בתרומה, והרי יתכן שרק בקדשים צריך ביאת אורו כדי שיביא קרבנותיו קודם אכילתו, אך בתרומה יכול לאכול מהשקיעה, ובכך דנו גם בני מערבא, ולכן הוצרכו לפשוט מהברייתא, וראה **פני יהושע וצל**" **ח**.

[32] אין בקושית הגמרא הוכחה שאין הדין נכון, שהרי יתכן שהברייתא סוברת אחרת מהמשנה, אלא כוונת הגמרא רק להביא דעה סותרת למה שנאמר במשנה.

[33] **תוס**' [ד"ה משעה] פירשו, שאין הכוונה דוקא משעה שנכנס לאכול, שהרי גם העני צריך להתפלל, ומשעה שהתחיל זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה [ולא מסתבר שנתנו סימן לזמן לפי ענייי עכו"ם שאינם קורין]. אלא הכוונה לזמן מועט קודם, והוא זמן שיכול לקרא ולהתפלל עד שיכינו לו את הסעודה וכן דקדק **הרשב**"**א** מלשון "נכנס" לאכול, ולא אמרו שהוא אוכל, דהיינו שנכנס לאכול ואחרים מתקנין לו סעודה, ובאותה עת הוא קורא ק"ש. ו**בתוס**' **הרא**"**ש** כתב, **שרבינו חננאל** גרס "עד שעה שעומד לישן" וכוונתו שיקרא ק"ש אחר אכילתו [עי"ש שדחאו]. ומשמע מדבריו שהקושיא היתה שהרי יעבור זמן ק"ש, ולא משום איסור אכילה בתחילת הזמן, וראה **צל**"**ח** **וראש יוסף** שדנו בזה.

ששנינו במשנה, שהרי זמנו של רבי אליעזר הוא מוקדם מכולם, והוא נמשך עד סוף אשמורה ראשונה.

אבל יש לדון, האם גם מה ששנינו **ברישא** של הברייתא, שתחילת זמנה משעה שהעני נכנס לאכול פתו, **מי לימא**, ברייתא זו **פליגא אמתניתין**, שקבעה כי תחילת זמנה הוא משעה שכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, דהיינו מצאת הכוכבים. או לא.

משיבה הגמרא: **לא**. אין הברייתא נחלקת עם משנתנו לגבי תחילת הזמן, כי השעה **שעני** נכנס לאכול פיתו, והשעה **שכהן** נכנס לאכול בתרומה **חד שיעורא הוא**, שתיהן הן אותה שעה, דהיינו, בצאת הכוכבים. [34]

אך עדיין מצאנו סתירה מברייתא אחרת.

ורמינהו מהא דתניא: **מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית? - משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות**. שבליל שבת מקדימין לאכול [35] יותר משאר ימות השבוע, לפי שהסעודה מוכנה מבעוד יום, [37] **דברי רבי מאיר**. [36] **וחכמים אומרים, משעה שהכהנים זכאים לאכול בתרומתן**.

---

[34] למרות שאין לעני נר, צריך לומר שיש עדיין אור מועט, וכן צריך לפרש במסקנא שהעני נכנס לאכול לאחר צאת הכוכבים. אך **הנצי"ב** כתב, שלמסקנא פירשה הגמרא ש"עני" היינו פועל, וראה הערה 39.

[35] **הרשב"א** הקשה שהרי אסורים לאכול לפני ק"ש ומתי יקראו, וביאר שהכוונה לזמן מועט קודם [כביאור תוס' בעני]. ו**בראש יוסף** ביאר שתוס' לא הקשו כן על רבי מאיר, כי **הט"ז** [ולה ג] כתב, שהקורא מבעוד יום בביהכ"נ וסומך על ק"ש שעל המטה, יכול לאכול ואינו נחשב כעובר על דברי חכמים, ולכן הקשו רק על עני שזמן אכילתו נמשך עד אחר זמן ק"ש, ויש חשש שלא יקרא. ויתכן שלא הקשו על רבי מאיר כי סעודת שבת היא מצוה, [וכדברי הצל"ח על הכהנים האוכלים תרומה], ומשום כך לא הקשו גם על הברייתא בסמוך, כי ביארו לעיל [ד"ה אימתי] ש"נכנסין להסב" היינו בערב שבת. [אך בב"י רסז משמע שאסור לאכול סעודת שבת קודם ק"ש, וראה **שפת אמת** שאינה כתרומה שאכילתה עבודה והיא מדאורייתא, משא"כ סעודת שבת דרבנן ולכן אסורה].

[36] **הר"י מלוניל** כתב, "אע"ג שממהרים לסעוד שהכל מתוקן, אפילו הכי זמן שכיבה הוא לקצת בנ"א המעונגין ברוב השינה". והנה **הרשב"א** ביאר שנחלקו אם זמן ק"ש תלוי בזמן "לילה" או בזמן "שכיבה" [ויבואר בהערה 43], אך ב**שו"ת הרא"ש** [ד ה] נקט שהמחלוקת בזמנים אלו היא נידון ב"זמן שכיבה", כי יש מעונגין המקדימין לשכב קודם "לילה", ולכולי עלמא הזמן מתחיל בזמן שכיבה. וכן הסיק **הגר"א** שהזמן "שהכהנים נכנסין" הוא סימן לזמן שכיבה שהוא בצאת הכוכבים. ובספר **עטרת ראש** כתב, שזמן זה יש לו מקור מהתורה, שנאמר בהשבת העבוט "כבא השמש ושכב בשלמתו", והיינו שזמן שכיבה הוא ב"בא השמש", ולדבריו מובן איך תלו את זמן ק"ש בזמן תרומה, כי זמן שכיבה נקבע ב"בא השמש" ואם ביהש"מ הוא ספק מתי הוא "בא השמש" הרי הוא ספק גם לק"ש אף לשיטת הבבלי [ראה הערה 3].

[37] כך פירש **רש"י** כאן, ולהלן [ג א ד"ה קשיא] פירש שזמן זה מאוחר מזמן ש"הכהנים נכנסים", וביאר **תוס' ר"י החסיד** שמסתבר שאין בני אדם מהרין כל כך בערב שבת לאכול קודם זמן טבילת הכהנים. [ויתכן שכאן נקט כהו"א שזמן עני ככהן וזמן בני אדם קודם, ולמסקנא זמן בני אדם כעני שהוא מאוחר מכהן, וראה הערה 42]. אולם **הריטב"א** שם נקט שזמן "שבני אדם נכנסים" הוא מוקדם, כשעה "שקדש היום", כי כיון שקדש היום כל אדם ממהר להכנס לאכול, וראה **ביאור הגר"א** [רצט ס"ק ג] שהעלה מדברי הרמב"ן **במלחמות ה'** [פסחים קה ב] שמצות עונג שבת מתחילה בספק חשכה קודם צאת הכוכבים. ואין להקשות למה לא נקטה הברייתא "צאת הכוכבים" [כקושיית הגמרא לעיל על המשנה], כי רק לגבי התליה בזמן הכהנים הקשו כן, שהרי גם זמנם תלוי בצאת הכוכבים, אבל כניסת העני אינו תלויה בצאת הכוכבים, אלא הוא סימן מתי הוא זמן ק"ש וראה **פני יהושע וצל"ח**.

סימן לדבר, אימתי הוא זמן זה - **צאת הכוכבים**.

ואף על פי שאין ראיה לדבר שבצאת הכוכבים נגמר היום ומתחיל הלילה, מכל מקום, מצינו **זכר לדבר**, **שנאמר** [נחמיה ד טו]: "**ואנחנו עושים במלאכה. וחצים מחזיקים ברמחים, מעלות השחר עד צאת הכוכבים**".

ואומר, ועוד נאמר שם [טז]: "**והיה לנו הלילה משמר, והיום מלאכה**". הרי שהיום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ואם כן, מצאת הכוכבים עד עלות השחר הוא הלילה. ובמאמר המוסגר, לפני שהגמרא מפרשת מה היא באה להקשות מברייתא זו, היא מקדימה לדון בביאור דברי הברייתא:

מאי "**ואומר**"? לשם מה מביאה הברייתא גם את הפסוק השני, והרי בפסוק הראשון כבר נאמר שזמנו של יום הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים?

ומבארת הגמרא: הפסוק השני נצרך, היות **וכי תימא**, אילו נאמר רק הפסוק הראשון, **מכי ערבא שמשא**, משקיעת החמה, עוד קודם צאת הכוכבים, **לילי הוא**, וכן בבוקר, רק עם הנץ החמה מתחיל היום ולא מעלות השחר. **ואינהו**, עושי המלאכה, הם **דמחשכי ומקדמי**, הקדימו להתחיל במלאכתן לפני תחילת היום, שהוא בהנץ החמה, והמשיכו מלאכתן לתוך הלילה, לכן מוסיפה הברייתא, **תא שמע**, בא ולמד ראיה מהפסוק השני, "**והיה לנו הלילה משמר, והיום מלאכה**", הרי ש"היום" שהוא עת מלאכתן, כלה בזמן שהחל ה"לילה", שהוא זמן השמירה. ונמצא ש"היום" נמשך עד צאת הכוכבים, שאז החלה השמירה. [38]

ועתה ממשיכה הגמרא ומסיימת את קושייתה מהברייתא:

קא סלקא דעתך, **דהשעה שעני** נכנס לאכול פיתו בכל יום, **והשעה שרוב בני אדם** שאינם עניים אוכלים את סעודתם בלילות שבת, **חד שעורא הוא**. [39]

ואי אמרת שגם השעה **שעני** נכנס לאכול פיתו, והשעה **שכהן** נכנס לאכול בתרומתו **חד שעורא הוא**, דהיינו, בצאת הכוכבים, אם כן, נמצא ששיעור הזמן שאמרו **חכמים** בברייתא "משעה שכהנים נכנסים לאכול בתרומה", **היינו** כשיעור הזמן שאמר **רבי**

[38] **רבנו יונה** תמה "היאך אמר שאין ראיה לדבר, שהרי בפירוש נראה מהפסוקים שיציאת הכוכבים הוא לילה ואין לך ראיה גדולה מזו, וגם במסכת מגילה מוכיח בפירוש מאלו הפסוקים שזהו נקרא לילה". וכן הקשו **תוס'** [ד"ה אע"פ, ובמגילה כ ב ד"ה והיה], ופירשו שתחילת זמן קריאת שמע תלוי ב"זמן שכיבה" ולא ב"לילה", ולכך אין לכך ראיה גמורה מהפסוק, רק זכר לדבר, כיון שנקרא לילה, מסתמא זמן שכיבה הוא. אכן **רש"י** [ד"ה שאין] פירש, שאין ראיה מתי נגמר היום [ואין הנידון על זמן שכיבה], ודקדק **בראש יוסף** שנחלק על תוס'. **והרשב"א** כתב, שאין ראיה שזהו זמן של המקרא.

[39] **המאירי** ביאר שההוה אמינא לומר שהם שיעור אחד, נבעה מדקדוק תוספת הלשון שהעני אוכל פת "במלח", ומשמע שאין לו שום דבר הדורש הכנה, ושוה לשאר בני אדם בערבי שבתות, שהכל מתוקן להם לסעודה ואין סיבה לעיכוב. **והגר"א** ביאר, שבהכרח מדובר לגבי סעודת עני ביום חול, כי למסקנא אינו שיעור אחד עם בני אדם, ואילו בערב שבת הוא מחויב בהדלקת הנר ושוה לשאר אדם, וראה הערה 34.

מאיר "משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערב שבת", שהרי "עני" ו"כהן" שיעור אחד, ו"עני" ו"בני אדם" שיעור אחד, ואם כן, במה נחלקו רבי מאיר וחכמים בברייתא? **אלא**, **שמע מינה**, שזמן אכילתו של "**עני**" **שיעורא לחוד**, ו"**כהן**" **שעורא לחוד**. ונמצא שהרישא בברייתא הראשונה חולקת על משנתנו. ובזה נחלקו חכמים ורבי מאיר בברייתא השניה, שחכמים סוברים משעה שכהנים נכנסים דהיינו צאת הכוכבים. ורבי מאיר סובר משעה שבני אדם נכנסים, שהוא כשיעור הזמן שעני נכנס לאכול פיתו בימות החול, והוא זמן מוקדם מזמן הכהנים.

הגמרא דוחה את ההוכחה: **לא!** - באמת זמנו של "**עני**" הנכנס לאכול פיתו, וזמנו של "**כהן**" הנכנס לאכול בתרומה **חד שיעורא הוא**, דהיינו צאת הכוכבים, והברייתא הראשונה אינה נחלקת בזה על משנתנו, **ואולם** שיעור של "**עני**" הנכנס לאכול פיתו, **ושיעור** של "**בני אדם**" הנכנסים לאכול בערבי שבתות **לאו חד שיעורא הוא**, ובזה נחלקו חכמים ורבי מאיר בברייתא השניה, שלדעת חכמים הזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים שהוא שוה לזמן שעני נכנס לאכול פיתו, ולדעת רבי מאיר הזמן הוא כשבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות, והוא זמן מוקדם מ"כהן" ו"עני".

הגמרא ממשיכה לשאול על כך: **וכי** "**עני**" **ו**"**כהן**" **חד שיעורא הוא**?

ורמינהו סתירה מברייתא נוספת: **מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין**? - **משעה שקדש היום בערבי שבתות**. דהיינו, משעת "בין השמשות", שהוא זמן מסופק אם עדיין יום או שכבר החל הלילה, ומספק נאסרים במלאכה, [40] **דברי רבי אליעזר**.

רבי יהושע אומר: **משעה שכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן**. דהיינו צאת הכוכבים.

רבי מאיר אומר: משעה **שכהנים** טמאים **טובלין** כדי **לאכול** בלילה **בתרומתן**. דהיינו, זמן מועט לפני בין השמשות כשהוא עדיין יום, ומקדימים לטבול כדי שיהא "הערב שמש" אחר הטבילה.

אמר לו רבי יהודה לרבי מאיר: איך יתכן שעל זמן זה נאמר "בשכבך"? **והלא כהנים**,

[40] כך פירש **רש"י**, וראה להלן [נא ב ד"ה וכבר] שבביה"ש רק אם קבלו עליו נחשב שהתקדש, ויתכן דהיינו רק לענין ברכה על היום [ראה רא"ש פסחים קה א] אך איסור מלאכה חל מספק גם אם לא קדשו. וכבר הבאנו לעיל שלדעת הגאונים זמן בין השמשות [לשיטת רבי יהודה להלן] מתחיל משקיעת החמה [דהיינו כשכדור השמש שוקע מתחת האופק], ולדעת ר"ת שיעור מהלך ג' מילין ורביע אחר שקיעת החמה עדיין נחשב יום, ורק אז מתחיל זמן בין השמשות [והוא כשאור החמה נעלם מכל כיפת הרקיע], וראה **בביאור הלכה** [רסא] שבירר כל השיטות. **והרשב"א ותוס' הרא"ש** [בשם רב האי גאון] ביארו שכוונת רבי אליעזר שקדש היום מתחילת שקיעת החמה, ולא בבין השמשות. והיינו אף לשיטת ר"ת שהוא עדיין יום, כי אין הכוונה שזמן זה גורם לאיסור מלאכה, אלא שמזמן זה ראוי לקבל תוספת שבת. וראה הערה 43

מבעוד יום הם טובלים! דהיינו, לפני "בין השמשות", [41] ועדיין יום הוא ואינו זמן שכיבה.
רבי חנינא אומר: משעה שעני נכנס לאכול פיתו במלח.
רב אחאי, ואמרי לה רבי אחא, אומר: משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב לסעודתן. [42]
[עד כאן לשון הברייתא].
ומסיימת הגמרא את קושייתה: **ואי אמרת** שזמנו של "**עני**" וזמנו של "**כהן**" **חד שיעורא הוא**, אם כן נמצא שהזמן שאמר **רבי חנינא** "משעה שעני נכנס" **היינו** כזמן שאמר **רבי יהושע** "משעה שהכהנים מטוהרים", ואילו בברייתא מבואר שנחלקו בתחילת זמן קריאת שמע.
אלא לאו, שמע מינה, שעורא ד"עני" לחוד, ושיעורא ד"כהן" לחוד.
ומסקנת הגמרא: **שמע מינה**. אכן שני זמנים חלוקים הם.
דנה הגמרא: **הי מינייהו מאוחר**, זמן שעני נכנס לאכול וזמן שכהנים נכנסים לאכול בתרומה, מי מהם הוא הזמן המאוחר יותר?
מוכיחה הגמרא: **מסתברא** דזמן **שעני** נכנס לאכול פיתו מאוחר מזמן שכהנים נכנסים לאכול בתרומתן שהוא בצאת הכוכבים. **דאי אמרת** דזמן של "**עני**" **מוקדם** והוא לפני צאת הכוכבים, אם כן, **רבי חנינא** שאמר שהזמן "משעה שעני נכנס לאכול פיתו" **היינו** כזמנו של **רבי אליעזר** שאמר "משעה שקידש היום בערבי שבתות" שאף זמן זה לפני צאת הכוכבים. [43]

---

[41] רבי יהודה סובר שזמן בין השמשות הוא מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ולכן תמה שאם הכהנים טובלים לפני בין השמשות נמצא שאין זה זמן שכיבה [**רש"י**]. והקשה **הגרע"א** שהרי בשבת [לה א] מבואר שלדעת רבי יהודה השיעור הוא או שלשה רבעי מיל או שני שלישי מיל ולא חצי מיל. וב**שאגת אריה** [ג] כתב, שטעות סופר היא ברש"י, וכן הגיה **הגר"א** "יותר מחצי מיל". אך בהגהות **מהר"ב מרנשבורג**. הביא שרש"י פירש כן גם בנדה [נג א], וראה **מצפה איתן**.

[42] **רש"י** הביא שיש מפרשים שהכוונה לסעודתם בימות החול, ויש המפרשים שהכוונה לסעודת ליל שבת, ולשני הביאורים הוא זמן מאוחר מעני וכהן [ראה רש"י ותוס' ג א ד"ה קשיא ומהרש"א כאן]. וביאר **רב האי גאון** [ברשב"א וריטב"א] לפי שתחילת הלילה מספרים ברחוב העיר על פתחיהן זה עם זה. **ותוס'** [ע"א ד"ה אימתי] כתבו שהכוונה לסעודת ליל שבת, ונקטו שזמנה מוקדם מכל הזמנים, והוא מבעוד יום [והסיקו שלדעת רבי יהודה זמנה מפלג המנחה, אך הרא"ש והרשב"א נקטו ששיטתו רק בזמן תפילה, אך זמן ק"ש מצאת הכוכבים]. **והרשב"א** כתב להוכיח שהכוונה לסעודה בימות החול, שהרי ההנחה שזמני "עני" ו"בני אדם בערב שבת" אינם שוין נדחתה רק משום שהוכחנו כי "עני" ו"כהן" שוין, אך למסקנא ש"שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד" נמצא ש"עני" ו"בני אדם בערב שבת" שוין, וכיון שרבי חנינא תלה בזמנו של "עני" בהכרח שרב אחא החולק עליו ותולה בזמן "שבני אדם נכנסין" היינו בסעודת יום חול.

[43] ואף שזמן קידוש היום הוא בתחילת בין השמשות, ויתכן ששיעור של "עני" הוי קודם או אחר כך, מכל מקום לא מסתבר לחלק כל כך בשיעורי זמן שכיבה, ולומר שנחלקו מתי הוא זמן השכיבה בתוך הזמן הקצר שלפני צאת הכוכבים. [**תוס'** ד"ה ואי, ע"פ מהרש"א, וראה פנ"י]. **והרשב"א** ביאר שלא יתכן להקדים את שיעורו של רבי חנינא [עני] לשיעורו של רבי אליעזר [קידוש היום], שהרי **רב האי גאון** ביאר מקור לזמנו של כל תנא, שרבי אליעזר סבר ש"ובא השמש" הוא ביאת שמשו בתחילת השקיעה [כמבואר בהערה 40], ורבי יהושע סבר שהוא ביאת אורו, וזמניהם קרובים זה לזה, ואי אפשר להוסיף זמן אחר ביניהם, אלא שרבי מאיר הקדים לזמן רבי יהושע כדי שיעור טבילה ואילו רבי אחא איחר את הזמן שאינו בתחילת הלילה אלא בשעת שכיבה כשבני אדם נכנסין

אלא, **לאו**, **שמע מינה** דזמן כניסתו של "**עני**" לאכול **מאוחר** הוא לאחר צאת הכוכבים. ומסקנת הגמרא: **שמע מינה**. אכן זמן ה"עני" הוא אחר צאת הכוכבים.

אמר מר, בברייתא [השלישית] לעיל: **אמר ליה רבי יהודה** לרבי מאיר: **והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים**?!

שואלת הגמרא: **שפיר קאמר לה רבי יהודה לרבי מאיר**, ומה יענה על כך רבי מאיר? [44] משיבה הגמרא: **ורבי מאיר**, **הכי קאמר ליה**: **מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא**, שהוא מתחילת שקיעת החמה, ולשיטתך הכהנים טובלים לפני שקיעת החמה!? **אנא**, **א"בין השמשות דרבי יוסי" קא אמינא**.

דאמר רבי יוסי: משך זמנו של **בין השמשות** הוא קצר **כהרף עין**, כשיעור שאורכת קריצת עין ברפיון, **זה** [הלילה] **נכנס וזה** [היום] **יוצא**. ורגע המעבר הזה הוא הנקרא "בין השמשות", ולפני כן הוא ודאי יום. וכיון שהוא כל כך קצר, **אי אפשר לעמוד עליו** ולקבוע מתי הוא בדיוק, וכיון שזמן זה הוא סמוך לצאת הכוכבים, [45] יכולים הכהנים לטבול לאחר שקיעת החמה עד סמוך לצאת הכוכבים, [46] וכיון שהוא סמוך לחשכה, נחשב זמן שכיבה.

לאכול, ונמצא שאם זמנו של רבי חנינא קודם לרבי יהושע, בהכרח הוא כזמנו של רבי אליעזר. וגם לדעת רש"י שזמנו של רבי אליעזר הוא בין השמשות, ביאר הרשב"א, שאם זמנו של רבי חנינא קודם לו, נמצא שהוא בשקיעת החמה, והוא זמן ידוע, ולא היה מביא סימן מעני.

[44] הקשו **התוס'**, הרי לדעת רבי יהודה מתפללים ערבית מפלג המנחה, והוא קודם לזמנו של רבי מאיר. ותירצו, שרבי יהודה סובר שזמן ק"ש אינו תלוי בזמן שכיבה, וקושייתו היא רק לשיטת רבנן, שתלוי בזמן שכיבה. ותמה **הב"ח** [רלה], וכי רבי יהודה סובר כבית שמאי? שהרי להלן [יא א] שנינו שרק הם חולקים על דרשה זו. ולכן ביאר, שרבי יהודה הקשה רק לרבנן הסוברים שמפלג המנחה נחשב "יום" לגבי מנחה, אך לשיטתו שנחשב "לילה" לגבי מנחה, הוא הדין שנחשב זמן שכיבה לק"ש.

[45] למסקנת הגמרא בשבת [שם] זמן בין השמשות של רבי יוסי מתחיל לאחר בין השמשות של רבי יהודה. ונחלקו הראשונים אם זמנו מיד לאחר בין השמשות של רבי יהודה או מעט אחר כך, ראה **תוס'** שם [ד"ה אלא] **ואור זרוע** [ח"ב יד].

[46] **רש"י** [ג א ד"ה קשיא] פירש שטובלין קודם בין השמשות ואז הוא זמן ק"ש. אך כאן כתב שטובלין סמוך לחשיכה, וראה **במאירי** שהכהנים מאחרין טבילתן שמא יטמאו אח"כ ונמצא שטבלו בחנם, וכן נקט **באליהו רבה** [זבים ב ג, ולכאורה נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד במקואות א ו]. **והרשב"א** הביא בשם **הראב"ד** שלדעת רבי מאיר זמן ק"ש הוא בשעה שטובלין לפי רבי יוסי והוא במשך כל בין השמשות של רבי יהודה, אך רבי מאיר עצמו סבר בביהמ"מ כרבי יהודה, וכיון שטובלין קודם, הרי הוא יום גמור ואין קורין בו של ערב. [ואין לתמוה שא"כ היינו רבי אליעזר, שהרי הרשב"א ביאר שזמנו של רבי אליעזר מתחילת השקיעה שיכול לקבל שבת מבעוד יום]. והרשב"א עצמו כתב לעיל [ד"ה ונשאל] ש"אין לך בברייתא מוקדם ליציאת הכוכבים אלא או ר"א או ר"מ, ושעוריה דר"מ אי אפשר לעמוד עליו קודם יציאת הכוכבים, וכדאיתא בגמרא דבין השמשות דר"י קאמר". ותמה **הפני יהושע** אם הזמן הוא רק כהרף עין, הרי כתבו תוס' שלא נחלקו מתי הוא זמן שכיבה בתוך זמן קצר [ראה הערה 43]. וביאר, שרבי יהושע דרש ש"בשכבך" הוא צאת הכוכבים ורבי מאיר נחלק עליו בעיקר הדרשה וסבר שהוא זמן מועט קודם הערב, ואין זו מחלוקת על השעה, אלא על מקור קביעת הזמן.

דף ג.

מקשה הגמרא: **קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר**. דברי רבי מאיר סותרים את עצמם, שהרי בברייתא השניה מובא בשמו שזמן קריאת שמע הוא משעה שבני אדם נכנסין לאכול פיתם בליל שבת, שהוא לאחר צאת הכוכבים, [47] ואילו בברייתא האחרונה מובא בשמו שהזמן הוא משעה שהכהנים טובלים שהוא קודם בין השמשות.

מתרצת הגמרא: **תרי תנאי אליבא דרבי מאיר**, שני התנאים ששנו שתי ברייתות אלו, אכן חלוקים מהי שיטת רבי מאיר.

מקשה הגמרא: **קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר**. דברי רבי אליעזר סותרים את עצמם, כי במשנה מצינו שלדעתו זמן קריאת שמע מתחיל בשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, דהיינו צאת הכוכבים, ואילו בברייתא מובא בשמו שהזמן הוא משעה שקידש היום בערבי שבתות, דהיינו, משקיעת החמה או מבין השמשות. [48]

מתרצת הגמרא: **תרי תנאי אליבא דרבי אליעזר**. שני התנאים, זה ששנה את המשנה וזה ששנה את הברייתא, אכן חלוקים מהי שיטת רבי אליעזר.

ואי בעית אימא: **רישא**, מה ששנינו בתחילת המשנה שזמן קריאת שמע הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן **לאו רבי אליעזר היא**, אין אלו דברי רבי אליעזר אלא

---

[47] כך פירש **רש"י**, ובת**וס**' **ר"י החסיד** ביאר שמסתבר שאין בני אדם ממהרין כל כך בערב שבת לאכול קודם זמן טבילת הכהנים, וב**מג"א** רעא א הוכיח מכך שהדרך לאכול סעודת שבת אחר צאת הכוכבים [עי"ש במחצה"ש, וראה ב ב הערה 36. ובשו"ת **בית שלמה** יו"ד פו ביאר כוונת רש"י שזמן בני אדם מאוחר מזמן שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, אך ה**מהרש"א** לעיל הוכיח מתוס' כאן שהזמן ש"כהנים נכנסים" מאוחר יותר, ורק זמן טבילתן קודם ל"בני אדם"]. ו**תוס**' [ד"ה קשיא] כתבו שלא תירצו ששני הזמנים חד שיעורא הן, שהרי ברייתא האחרונה נקט רבי מאיר את הזמן של "כהנים טובלים" ונחלק עמו רב אחא ואמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול [ופרש"י בערב שבת], ובהכרח אינם שיעור אחד. **והרשב"א** ביאר כדרכו לעיל, שלמסקנא שבה הגמרא להנחה שעני ובני אדם חד שיעורא הוא, וכיון שעני מאוחר מכהן הוא הדין לבני אדם. וגם נמצא שאם הזמן שכהנים טובלין הוא שיעור אחד עם בני אדם, הרי הוא גם שיעור אחד עם עני שזמנו כבני אדם, ואם כן זמנו של רבי מאיר בברייתא האחרונה ["כהנים טובלים"] כזמנו של רבי חנינא ["עני"]. אולם **הריטב"א** פירש שהסתירה בדברי רבי מאיר היא - שהרי זמן "שבני אדם נכנסים" הוא בשעה שקדש היום, כי כיון שקדש היום כל אדם ממהר להכנס לאכול, ואילו "שהכהנים טובלין" הוא זמן מאוחר וסמוך לחשיכה [שהרי טובלין רק קודם ביהש"מ של רבי יוסי], ולא תירצו שחד שיעורא הן, כי אין כלם ממתינים לאכול סעודתן עם חשכה.

[48] כמבואר לעיל [ב ב] כי לשיטת **הגאונים** מהשקיעה מתחיל בין השמשות, ולשיטת **ר"ת** רק אחר מהלך שלש ורבע מיל, ולביאור **הרשב"א** גם לר"ת זמנה מתחילת שקיעת החמה. וביארו **תוס**' [ד"ה קשיא השני] שלא תירצו ששני הזמנים "משקדש היום" ו"כהנים נכנסין" שיעור אחד הן, שהרי אם כן נמצא שרבי אליעזר בברייתא היינו רבי יהושע. ו**במצפה איתן** כתב, שלדעת רש"י לא יתכן שהם שיעור אחד, כי קדוש היום הוא מבין השמשות ואז אסור לכהנים לאכול תרומה מפני הספק, אך לדעת הגר"א שזמן תרומה אינו תלוי בלילה אי אפשר לומר כן. [ותוס' הוסיפו ביאורם רק משום שדעת רבי אליעזר שתרומה בזה"ז דרבנן, אך ראה שו"ת **שערי ציון** [ח"ג א] שטבול יום לא הותר בביה"ש בתרומה דרבנן כי יש לו מתירין בטבילה, ועי' בהערה 3 למשנה].

[49] **הריטב"א** ביאר שהתנא במשנה לא סידר את דברי 'חכמים' בבת אחת, משום ששנאה כסדר הלילה; תחילה סוף אשמורה ראשונה, אחריה חצות, ובסופה עמוד השחר.

דברי "חכמים", ומה ששנינו "דברי רבי אליעזר" נסוב רק על סוף זמן קריאת שמע, [49] שלדעת רבי אליעזר הוא רק עד סוף אשמורה ראשונה. [50]

שנינו במשנתנו: "**עד סוף האשמורה** הראשונה" דברי רבי אליעזר.

ותמהה הגמרא ממה נפשך: **מאי קסבר רבי אליעזר? אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה** [52], שהלילה מחולק לשלושה חלקים וכל חלק הוא ארבע שעות זמניות [51], וסוף

[50] בפשטות טעמו של רבי אליעזר הוא שזמן שכיבה נקבע לפי רוב בני אדם, ורבנן סברו שדי בזמן שמיעוט הולכים לשכב, אך מסוגיין משמע שרבי אליעזר סובר שתלוי בתחילת הזמן [משקדש היום] ורבנן סברו בסופו [צאת הכוכבים] ולא התפרש במה נחלקו. וביאר **רש"י** שרבי אליעזר סבר ש"בשכבך" משמעותו כשעסוקים בהליכה לשינה, וזמנו משקיעת החמה ועד סוף אשמורה ראשונה, אך אחריה כבר אין 'הולכים לישון'. ואילו 'חכמים' סברו שמשמעותו בשעה ש'שוכבים', וזמנו מצאת הכוכבים ועד עלות השחר, אלא שעשו סייג והגבילו שיקרא קודם חצות, [אך קודם צאת הכוכבים עדיין אין 'שוכבים' אלא 'הולכים לישון' ואינו זמן ק"ש]. ו**בכסף משנה** [ק"ש א יג] הקשה לרבנן למה לא דרשו גם "בקומך - כל זמן שקמים". והעלה מכך שמדאורייתא זמן ק"ש הוא כל היום, ומה ששנינו שסוף זמנה בשחרית בג' שעות, הוא רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא [ולהלן יא הערה 2, טו הערה 4 נברר דעת הרשב"א בזה]. ותמהו עליו **מג"א וט"ז** [נח ו] שאם כן למה לאחר ד' שעות אינו אומר ברכותיה, ולכן כתבו שרק 'שכיבה' כוללת כל זמן ששוכב, אך משמעות 'קימה' היא רק כשעומד ממטתו, ולא בהמשך היום כשיושב או ה ולך. סיכום השיטות וביאוריהם: א. לדעת **רבי אליעזר** משעה שקידש היום בערבי שבתות, דהיינו מתחילת בין השמשות. [לדעת הגאונים זמנו משקיעת החמה, ולדעת ר"ת רק לאחר שיעור שלשה מיל ורביע משקיעת החמה. ולביאור רב האי גאון אף לדעת ר"ת הזמן הוא משקיעת החמה, והריטב"א נקט שזהו זמנו של רבי מאיר בברייתא ב שבני אדם]. ב. לדעת **חכמים** [במשנה ובברייתא ב] **ורבי יהושע** [בברייתא ג] משעה שכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, והוא מצאת הכוכבים. ג. לדעת **רבי מאיר** [בברייתא ג] משעה שכהנים טובלים שהוא סמוך לחשכה, [לדעת רש"י זמנו קודם בין השמשות, ולדעת הראב"ד כל בין השמשות, ולדעת הרשב"א והריטב"א סמוך לצאת הכוכבים, ואי אפשר לעמוד עליו]. ד. לדעת **ברייתא א ורבי חנינא** משעה שעני נכנס לאכול פתו ביום חול, ולמסקנא זמנו מאוחר מכהן, והוא אחר צאת הכוכבים. [לדעת הרשב"א הוא כשיעור שבני אדם נכנסים לאכול פתם בערבי שבתות, וכדעת רבי מאיר בברייתא ב]. ה. לדעת **רבי מאיר** [בברייתא ב] משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתם בערב שבת. [לרש"י זמנו מאוחר מכהן, והוא גם זמנו של רב אחא בברייתא ג, לריטב"א זמנו כרבי אליעזר בשעה שקדש היום]. ו. לדעת **רב אחאי** או רב אחא משעה שרוב בנ"א נכנסין להסב, [לרש"י בין בחול ובין בשבת, ולהרשב"א בחול, וזמנו אחר צאת הכוכבים והוא מאוחר מעני וכהן, ולתוס' בשבת, והוא מבעוד יום ומוקדם מכלם]. ז. **תוס'** [ב א ד"ה מאימתי] כתבו שלדעת רבי יהודה זמן ק"ש מפלג המנחה, אך **שאר הראשונים** נקטו שאין דעתו כן אלא בזמן תפילה ולא בזמן ק"ש.

[51] **הרמב"ם בפירוש המשניות** [מ"ב] כתב: "ודע דכל השעות הנזכרות בכל המשנה הם השעות הזמניות". והיינו שהיום והלילה מתחלקים לשנים עשר חלקים שוים, ונמצא שבחדש טבת שהלילה ארוך כל שעה זמנית היא ארוכה משישים דקות, ואילו בתמוז שהלילה קצר השעה תהיה קצרה, וכן פסק **הרמ"א** [סי' רלג]. אולם **המג"א** [שם ד, וסי' א ד] כתב בשם הזוהר שמחשבים את הלילה תמיד לי"ב שעות שוות הן בקיץ והן בחורף, והיינו שאורך היום והלילה נקבע לפי תשרי וניסן כשהיום והלילה שווים, וכך מחשבים אותו כל ימות השנה, ובלילה הארוך סופו נחשב מן היום וכן להפך, [אך הוא מודה שלענין תפילה תלוי בשעות זמניות]. **ובפמ"ג** [סי' א] כתב, שאפשר לבאר בארבעה אופנים: א. כל אשמורה היא ארבע שעות שוות [קבועות, ולא שעות זמניות], ובאמצע משמר שני הוא חצות, ובין בקיץ ובין בחורף זמנו בשעה קבועה בסוף שעה שישית, וכך הבין ה"מגן אברהם". ב. משמעות סוגיין שהחישוב בשעות זמניות, דהיינו שכל לילה לפי גדלו מחולק לשלושה ובאמצע החלק השני הוא חצות הלילה. ג. יתכן לחלק, שרק לגבי זמני המשמרות חלוקת הלילה תלויה בשעות זמניות, כי רק בלילה אומרים שירה, וכשהלילה קצר מיד שיאיר היום מפסיקים המלאכים לומר שירה, אולם זמן חצות אינו תלוי במשמרות אלא בשעות השוות. ד. בדעת הזוהר צידד שבלילות הארוכים אין אומרים שירה אלא לפי יב שעות שוות, ואולם בלילות הקיץ הקצרים אין אומרים אלא עד שעלה השחר, וחצות תלוי בזמני המשמרות, שבחצי המשמרת השניה היא חצות, [שלא כהבנת המג"א שדעת הזוהר כי גם בקיץ הלילה הוא יב שעות שוות]. ובסמוך נדון בהתאמת ביאורים אלו לשקלא וטריא בסוגיין.

אשמורה ראשונה הוא בסוף ארבע שעות, אם כן **לימא**, יאמר מפורשות שזמן קריאת שמע "**עד ארבע שעות**" שהוא זמן ידוע יותר מ"סוף אשמורה".

ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה, וכל משמרת היא של שלש שעות זמניות [53], **לימא**: "**עד שלש שעות**" שהיא סוף אשמורה ראשונה.

מתרצת הגמרא: **לעולם קסבר** רבי אליעזר **ששלש משמרות הוי הלילה**, [54] **והא קא משמע לן**, באומרו "עד סוף האשמורה", ולא נתן סימן לפי שעות - **דאיכא משמרות ברקיע** שכתות המלאכים מתחלפים בהם, והשיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ובכל אחת מהן וכל כת אומרת חלק אחד, **ואיכא משמרות בארעא**, ויש היכר לכל אדם בארץ לדעת את זמני חילופי משמרות אלו [55], וכפי שיבואר:

דתניא בברייתא: **רבי אליעזר אומר: שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי** [57] על חרבן בית המקדש וגלות ישראל, [56] **שנאמר** [ירמיה כה ל]: "**ה' ממרום ישאג, ממעון קדשו יתן קולו, שאוג ישאג על נוהו**" - מוזכרות בפסוק שלש "שאגות" [58] כנגד שלש משמרות, שבהם שואג הקדוש ברוך הוא.

וסימן לדבר שנוכל לדעת זמני המשמרות:

משמרת ראשונה, בזמן ש**חמור נוער**.

שניה, בזמן ש**כלבים צועקים**.

---

[52] בע"ב מובאת מחלוקת תנאים אם ארבע משמרות הוי הלילה או שלש, ועל כך נסוב נידון הגמרא "כמאן סבר" [רש"י].

[53] **בארצות החיים** [א ס"ק ג] תמה מכאן על דעת המג"א שתמיד יש בלילה יב שעות, שהרי בלילות הקיץ אין אלא שש שעות, ונמצא שסוף המשמר הראשון הוא בסוף היום שעבר ומתי יקרא ק"ש לדעת רבי אליעזר.

[54] לשון הגמרא "לעולם קסבר ג' משמרות וכו'", משמע שהוא חלק מהתירוץ. והיינו משום שאם ד' משמרות הוי הלילה אין את סימני ההיכר המוזכרים בסמוך, [צל"ח].

[55] **רש"י** [ד"ה והא] נקט שהשמיענו רק שיש היכר לאדם לדעת זמניהם, ומשמע שעצם חלוקת משמרות ברקיע היתה ידועה מכבר, וכן משמעות גירסת **הריטב"א** "דכי היכי דאיכא משמרות ברקיע איכא נמי משמרות בארעא", ונמצא שהביא את הברייתא רק לצורך ה"סימן לדבר", וראה **מהרש"א** וצ"ע. **והר"אש** גרס להיפך: דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא, [ולפנינו גירסא שלישית, ומשמעותה שבא להשמיענו על כל המשמרות הן ברקיע והן בארעא].

[56] **עיון יעקב**. וכמשמעות הפסוק ש"שואג על נוהו". וכתב **האשכול** [הל' ק"ש] ששלש שאגות אלה הן כנגד שלושה פרקים שהיו תורמים את המזבח דתנן [יומא כ א] בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו, ביום הכיפורים מחצות, וברגלים מאשמורה ראשונה, והקב"ה זוכר שלש עונות אלו שנעשה בהן עבודה במקדש ושואג עליהם.

[57] **בשפתי חכמים** ביאר שהקב"ה כביכול מגביה קולו ושואג מעל קול שירם של המלאכים, עד שלא נשמע לפניו השיר של המלאכים.

[58] כך פירש **רש"י**. **והריטב"א** פירש שהלימוד הוא מ"ישאג" "קולו" ו"שאוג ישאג", אך "שאוג ישאג" אינו נחשב כשתי שאגות כי כפל לשון הוא.

[59] לפי שקרוב הוא לבוקר ואנשים מתעוררים משנתם, ונקט "אשה ובעלה" לפי שדרך הנמצאים יחדיו לשוחח זה עם זה, [רש"י]. **והרמב"ן** [באגרת הקדש פ"ו] נקט, ש"מספרת" בסוגיין היינו משמשת וכלשון הגמרא בנדרים

שלישית כשתינוק יונק משדי אמו, [60] **ואשה מספרת עם בעלה** [59]. ועל כך רמז רבי אליעזר באומרו "עד סוף האשמורה הראשונה ".

ודנה הגמרא ממה נפשך: **מאי קא חשיב רבי אליעזר**, בסימנים הללו שנתן לזיהוי זמני המשמרות?

אי תחילת משמרות קא חשיב, אם הם סימנים לזמני תחילתן של משמרות, אם כן ל**תחילת משמרת ראשונה - סימנא למה לי**, והרי **אורתא הוא**, זמנה ברור שהוא מתחילת הלילה כשיצאו כוכבים.

אי סוף משמרות קא חשיב, אם הם סימנין לדעת מתי מסתיימות המשמרות, אם כן הסימן שנתן ל**סוף משמרה אחרונה למה לי**, והרי בתחילת **יממא הוא**, וזמנה ברור כשמתחיל היום בעלות השחר? [61]

מבארת הגמרא: **אלא**, **חשיב סוף משמרה ראשונה**, **ותחילת משמרה אחרונה**, **ואמצעית דאמציעתא**, חמור נוער הוא סימן לסוף משמרת ראשונה, תינוק יונק ואשה מספרת הם סימן לתחילת משמרת אחרונה, וכלבים צועקים סימן הם לאמצע המשמרת השניה, ואלו הן השעות שהקב"ה שואג כארי [62].

[כ ב] "היה מספר עמי", וראה **צל"ח**. ומהרש"א כתב, שיש רמז בסימן זה, כי אשה רמז לכנסת ישראל המספרת בתפילה לבקש כל צרכה מבעלה שהוא הקב"ה, וראה עוד **בנועם אלימלך** [וארא ד"ה או יאמר] ו**בצדקת הצדיק** [רכ]. **והגר"א** ביאר, שהכוונה לעולם הזה שדומה ללילה ונחלק לג' זמנים, ימי העליה שבהם רודף אחר התאוות החמריות ודומה לחמור, ימי העמידה שבהם רודף אחר עושר וכבוד ודומה לכלב הצועק "הב הב", וימי הירידה בזקנה שאז חוזר מדרכו ופורש לתורה והוא כתינוק היונק מאמו שנאמר "דדיה ירווך בכל עת", והמשל לאשה מספרת עם בעלה, שאפילו החומריות מדברת עמו בתורה.

[60] **הצל"ח** פירש שאז התינוק רעב ומתחיל לינוק, והוא מעיר את האשה, והיא מתחילה לספר עם בעלה. וב"**בניהו**" תמה על הסימן שתינוק יונק, שהרי דרך כל תינוק להקיץ משנתו ארבע וחמש פעמים במשך הלילה, ואין סוף הלילה מיוחד ליניקתו? [וראה **ר"ש** פאה ד ה שיש תינוק שיונק רק סמוך לשחר]. ומבאר כנ"ל, שכל הלילה כשיונק אמו ממשיכה לישון, ואולם בסוף הלילה מתעוררת ומתחילה לספר עם בעלה. [וכן ביאר למה בסמוך שינתה הגמרא והקדימה לומר "אשה מספרת עם בעלה" ואחר כך "תינוק יונק", עי"ש]. ו**במשכנות יעקב** [עט] הוכיח מסימן זה שהנדון בסוגיין הוא על זמן ק"ש בניסן ותשרי שהיום והלילה שוין, שהרי לא יתכן שבקיץ תינוק יונק ובני אדם קמים שלש שעות אחר חצות, ובהכרח שלמדו את הזמן מתקופה שהלילות שוין, והוא כשש שעות אחר חצות.

[61] **הפמ"ג** הקשה מכאן על שיטת **המג"א** שזמני המשמרות תלויים בשעות זמניות, שהרי אם כן בלילות קצרים או ארוכים אין סוף המשמרות חל בזמן תחילת היום, וראה **בכור שור**.

[62] כתב **הרשב"א בשם רב האי גאון** שהצורך בידיעת זמנים אלו "שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רינה ותחנונים על חורבן הבית, כפי שנאמר "קומי רוני בלילה לראש אשמורת". וכן כתב **הרא"ש**: וראוי לכל ירא שמים, שיהא מצר ודואג באותה שעה לשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר "קומי רוני" וגו'. והוסיף הרשב"א, שהסימן על זמן אמצע המשמרת השניה נצרך לעניין אכילת קודשים שזמנה עד חצות. ו**הצל"ח** הוכיח מכך שלדעתו זמני רינה ותחנונים הם רק בתחילת המשמרות ולא בחצות ולכן הוצרך לנפקא מינה זו. אך ב**מגן גבורים** כתב, שהרשב"א העדיף נפקא מינה לדינא ולא לעת רצון שבה עוסקת הגמרא, וראה בהערה 18 לגבי עת רצון בחצות.

ואי בעית אימא: **כולהו סוף משמרות קא חשיב**,[63] כל הסימנים נתנו לדעת את זמני סיומי המשמרות,[64] **וכי תימא**, שעדיין סוף משמרת **אחרונה לא צריך** סימן, שהרי תחילת היום הוא, ואם כן **למאי נפקא מינה**, מה התועלת בסימן זה?

יש בו תועלת **למקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל**, **ולא ידע זמן קריאת שמע** של שחרית **אימת**, מתי מגיע זמנו, **כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו**, סימן הוא שנגמר הלילה, והגיע זמן קריאת שמע, ועל ידו ידע שצריך **ליקום וליקרי** קריאת שמע.[65]

אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב: שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, ואומר: "אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי

[63] **הפני יהושע** תמה על קושיית הגמרא ושני התירוצים, שהרי הסימנים קיימים ואפשר לבדוק ולראות מתי הם מופיעים, ואם אינם ברורים איך נתנו סימן היכר, ואיך שייך שיחלקו בזה. **ובדמשק אליעזר** [על ביאור הגר"א א טז] כתב, שודאי לא נחלקו במציאות סימני המשמרות, ולשני התירוצים הסימנים משמשים בכל משמרת מתחילתה עד סופה, אלא שהחמור ממשיך לנעור עד אמצע השניה ואילו הכלבים מתחילים מתחילתה, ותירוץ א' נקט רק תחילת זמן שהחמור לבדו או הכלבים לבדם, ואילו תירוץ שני נקט סוף זמן שהם לבדם. וביאר שזו כוונת **הגר"א** [שם] שכתב לענין עתות רצון בלילה "חמור נוער וכלבים צועקים עד חצות ובסוף הלילה אשה מספרת עם בעלה", ותמוה שהרי לתירוץ א' היא מספרת מתחילת משמרת ג', ואילו לתירוץ ב' כלבים צועקים עד סוף משמרת ב. ובהכרח שכוונתו כי כיון שבחצות החמור מפסיק לכולי עלמא הוי שינוי משמרות והוא עת רצון.

[64] **בשו"ע** [א ב] כתב: "המשכים להתחנן לפני בוראו יכוון לשעות שמשתנות המשמרות, שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה, שהתפילה שיתפלל באותם שעות על החורבן והגלות רצויה", והיינו כתירוץ השני בסוגיין שהסימנים ניתנו כדי לדעת את זמני סיום המשמרות, [וראה הערה הבאה] **ובמגן אברהם** [ס"ק ד] הביא בשם **הרקנטי** שבחצות הלילה הוא עת רצון לתפילה, וכתב, דהיינו כתירוץ הראשון בסוגיין שהסימן השני ניתן לחצות הלילה, אך לתירוץ הראשון ההיכר רק בסופי המשמרות, וכתב **המחצית השקל** שהרשב"א לא כתב נפקא מינה זו כי לא היה לפניו ספר הזוהר, אבל עתה שנתגלה הזוהר ומבואר בו שחצות הלילה הוא עת רצון להתפלל על החורבן, עדיף לבאר שהסימן ניתן לעת רצון לתפילה ותחנונים. והוסיף, שתירוץ השני סובר שאינו עת רצון, ואף שמצינו ביבמות [עב א] שחצות היא עת רצון למכת בכורות, אין בכך ראיה שהיא עת רצון לתפילה, [והיינו משום ששם מוכח רק על נקודת חצות, ואין ראיה שמחצות ואילך ראוי לתפילה]. אולם **בפמ"ג** כתב, שהתירוץ השני סובר כביאורו [השלישי] שזמן חצות תלוי בשש שעות שוות, ולפיכך לא ניתן לו סימן במשמרות שזמנם תלוי בשעות זמניות.

[65] **תוס'** [ד"ה למאן] הקשו, הרי שיטת רבי אליעזר [ט ב] שזמנו כשיכיר בין תכלת לכרתי, ואיך יקרא בעלות השחר? וביארו, שכוונת הגמרא היא, כיון שידע מתי עלות השחר, עד שיקום ויזמן עצמו, יגיע עת קריאת שמע. ולפי דרכם ביאר **הצל"ח** איך כתב השו"ע שסוף הלילה הוא עת רצון לתפילה, והרי הגמרא נקטה נפקא מינה רק לק"ש, ולא הזכירה שהוא עת רצון לתחנונים? כי אמנם הוא עת רצון, אך כיון שהנפקא מינה רק למאן דגני בבית אפל, ועד שיקום ויכין עצמו כבר יעבור הזמן, לכן לא נקטה הגמרא נפקא מינה אלא לק"ש שזמנה לאחר שיכין עצמו. **והמג"א** [נח א] הוכיח מדבריהם שמנין "שלש שעות" לענין זמן קריאת שמע מתחיל בעלות השחר. [וביאר **הפמ"ג** שכוונתו, כי אף שהלילה תלוי בשעות שוות, "שלש שעות" הן זמניות, ולכן ניתן סימן לעלות השחר לדעת מתי סוף זמן ק"ש שהוא אחר ג' שעות ממנו ומיושבת קושית תוס'. וראה **דגול מרבבה וחתם סופר**. **ומחה"ש ולבו"ש** העירו, שהסימן ניתן לתחילת הזמן כמשמעות "לקום וליקרי", ולכן ביארו שכוונתו, כי אף שלענין פלג המנחה מחשבים את ה"יום" מ"הנץ עד שקיעה", מנין השעות לק"ש מתחיל בעה"ש, והראיה מלשון התוס' בביאור הגמרא. **ובביאור הגר"א** נקט, שכוונתו כשיטת **תוס'** [פסחים יא ב ד"ה אחד] **ותרומת הדשן** [א] שהיום מתחיל מעה"ש, ושלא כדעת **הרמב"ם בפיה"מ** [פסחים פ"ג] שהיום מתחיל מהנץ].

את ביתי ושרפתי את היכלי [67] **והגליתים לבין אומות העולם**". [66]

תניא, בברייתא שהקב"ה שואג שלש פעמים ביום על חורבן בית המקדש: **אמר רבי יוסי**:

פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל [68].

בא אליהו זכור לטוב ושמר [והמתין [69]] **לי על הפתח עד שסיימתי** את **תפילתי**.

לאחר שסיימתי את **תפילתי**, [70] **אמר לי** אליהו: "**שלום עליך רבי**"! **ואמרתי לו**: "**שלום עליך רבי ומורי**"! [71] **ואמר לי** אליהו: "**בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו**"?

אמרתי לו: **להתפלל**.

ואמר לי: **היה לך להתפלל בדרך** ולא בחורבה. [72]

---

[66] פירש **רבינו חננאל**: "אוי להם לרשעים, כי עוונותיהם גרמו שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני, ואפילו הכשרים שבהם כגון דניאל, חנניה, מישאל ועזריה וכיוצא בהן בין הגויים בגלגל". וראה **תוס' הרא"ש**.

[67] **הגר"א** ביאר שה"בית" הוא חומות הר הבית [כמבואר בביכורים א ט שנקרא בית ה'], ועליהם נקט לשון "חורבן" שהוא נופל על הריסה חלקית, [כמבואר בשבת קיט ב ש"מחריבין" עם שיור], כי לא הצליחו להחריב את הכותל המערבי, אך על בית המקדש שכולו נקרא "היכל" [כמבואר ברמב"ם [בית הבחירה א ה] אמר לשון שריפה, כי נשרף כולו. ובאופן אחר ביאר, שבית המקדש שלמטה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמעלה, והקב"ה נשבע שלא יבא בשל מעלה עד שיכנס תחילה לבית מקדש של מטה [תענית ה א], ולפיכך, אף שלא שרפו ביהמ"ק שלמעלה, הוא נשאר כביכול חרב ושמם, ועליו אומר "אוי לי שהחרבתי את ביתי", כי אין בעה"ב בא בתוכו, "ושרפתי את היכלי" הוא ביהמ"ק של מטה, שהוא היכל ה'.

[68] **ברוקח** [סי' שכב] **ועין יעקב** הגירסא "להתפלל מנחה", וכן נקט בשו"ת **מהר"י אסאד** [או"ח סח], **ומו"ר הגראי"ל** הוכיח כך מחששו שיפסיקוהו עוברי דרכים, ואילו במעריב חצי שעה אחר השקיעה כבר כלתה רגל מהשוק [שבת כא ב], וראה להלן הערה 32. אך **בבכור שור** נקט שהתפלל שחרית, שהרי שמע בת קול, וכיון שודאי לא המתין בתפילת מעריב עד סוף אשמורה ראשונה [כתירוץ א] וגם לא היה מהלך יחידי בלילה, מסתבר ששמע בסוף אשמורה שלישית [וכתירוץ ב. וכתב, שמכאן הסיקו הרא"ש והטור שהסימן בסוף המשמרות, ומשמע שנמשכות עד הנץ ולא עד עה"ש].

[69] **רש"י. והגר"א** ביאר "שלא דיבר עמי", ואילו **השפת אמת** פירש כפשוטו, ששמר עליו כי בחורבה צריך שמירה מהמזיקים.

[70] **בעיון יעקב** ביאר שאף שסבר אליהו שעושה שלא כדין שמתפלל בחורבה, מ"מ לא רצה להפסיקו. עיון יעקב. וה"**כותב**" ביאר שבא להשמיענו שלא דיבר עמו אפילו בדברי תורה עד שיצא ממקום סכנה.

[71] **הרמב"ם** [ת"ת ה ה] כתב, שאם רבו נתן לו שלום יחזיר לו "שלום עליך רבי ומורי", אך **תוס'** [ב"ק עג א] נקטו שגם כשמחזיר לרבו אומר רק "שלום עליך רבי", ואף שמצינו בסנהדרין [צח א] שריב"ל אמר למשיח "מורי ורבי" ביאר **הפרי חדש** דהיינו משום כבודו של משיח. **והט"ז** [יו"ד רמב ס"ק ה] כתב, שטעם הרמב"ם משום שהמשיב שלום צריך להוסיף קצת [על ברכתו הרגילה "שלום עליך רבי"], **והגרע"א** כתב, שמקורו של הרמב"ם מסוגיין, ודבריהם תמוהים שהרי יתכן שרבי יוסי הוסיף "ומורי" משום שאליהו הקדים ואמר "רבי", אך מנין שאם אמר לו "שלום עליך" צריך להוסיף "מורי ורבי". והנה **הגר"א** ציין שמקורו משאלת שלום של ריב"ל למשיח, אף שריב"ל פתח בשלום, ויתכן שכוונתו ללמוד נוסח של תוספת ברכה, ולפיכך למד משאלת שלום למשיח שהיא גדולה יותר משאלת שלום לרבו, ובחזרת שלום לרבו ראוי להוסיפה.

[72] **הפני יהושע ושפת אמת** ביארו שמדובר בחורבה חדשה ובשדה [כדלהלן בע"ב] ובאופן כזה אין חשש אלא מפני המזיקין, [ולכן אמר לו אליהו לחורבה "זו"], וסבר רבי יוסי שדין המתפלל הוא כשלוחי מצוה שאינם ניזוקים. ובביאור "**הרי"ף**" (בעין יעקב) מפרש, ששאלו למה נכנס לחורבה שהוא מקום סכנה. והשיב רבי יוסי, שנכנס "להתפלל" וסמך על זכות התפילה שתעמוד לו להצילו. ואליהו השיב לו, כיון שיכל להתפלל בדרך, לא היה לו להכנס בה. ובפשטות כוונתם שאליהו השיב לו שאין להכנס לחורבה זו אפילו לצורך מצוה כי מזיקין מצויים בה, ובמקום ששכיחי מזיקין אפילו שלוחי מצוה ניזוקין [כמבואר בפסחים ח ב, וראה **ברכי יוסף** יו"ד קטז יא], וכן משמע בשו"ע, וכדלהלן הערה 45. אולם יתכן לבאר שרבי יוסי סבר שבמקום שאין חשש מצד החורבה [כנ"ל] מותר להתפלל בה, ואליהו חידש לו שיש איסור נוסף על "תפילה בחורבה", וכן משמע מדברי **הרמב"ם** שהביא

ואמרתי לו: מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים, לכך לא התפללתי בדרך.
ואמר לי: מכל מקום, לא היה לך להיכנס לחורבה אלא **היה לך להתפלל תפילה קצרה**, תפילת "הביננו". [73]

באותה שעה למדתי ממנו [74] **שלושה דברים**:

א. **למדתי שאין נכנסין** [שיש איסור להיכנס] **לחורבה**.

ב. **ולמדתי שמתפללין בדרך** [75].

ג. **ולמדתי שהמתפלל בדרך** אם מתיירא שיפסיקוהו עוברי דרכים **מתפלל תפילה קצרה**.

דין זה בדיני "תיקון המקום לתפילה" [תפילה ה ו], וראה כס"מ ולח"מ שדנו למה למה הביאה בדיני תפילה ולמה לא הביא את שלשת הטעמים לאיסור, ומסתבר דהיינו משום שהוא איסור מדיני תפילה ואינו תלוי כלל בשלשת טעמים אלו.

[73] **רש"י**. נוסח תפילת הביננו מפורש לקמן בפרק רביעי [כט א] **ובתוס'** [ד"ה היה] כתבו שאף שאביי לייט על מאן דמתפלל הביננו היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר, וראה **בית יוסף** [סי' ק]. וב**ראש יוסף** כתב, שאליהו אמר לו שאינו נחשב כ"שליח מצוה" בתפילתו, כי יכל להתפלל תפילה קצרה.

[74] **מהרי"ץ חיות** תמה, איך למד מאליהו, והרי על לימוד הלכה מנביא נאמר "לא בשמים היא", [וראה רש"י שבת קח א, שאין למדים הלכות מפי אליהו]. וחילק בין לימוד דרך נבואה ללימוד דרך טעם וסברא. וכן חילק ה**ברכי יוסף** [או"ח לב ד]. וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [בהקדמתו לזרעים וביסוה"ת א ט]. [ובשו"ת **הרשב"א** ח"א י חילק בין ספיקא דדינא שאין למדים ממנו, לידיעת המציאות שיכול לגלותה, וכן חילק ה**משנה למלך** אישות ט ו, ואם כן תלוי מה חידש לו אליהו, אם אמר לו ששייך חשש או שהאיסור מדיני תפילה וכנ"ל]. וה**חתם סופר** [ח"ו צח] כתב, ליישב שלא יקשה הרי אליהו **מלאך** הוא, כי רק כשהוא מתגלה בנשמתו נחשב מלאך, אך אם התגלה מלובש בגוף דינו כאחד מחכמי ישראל.

[75] רבי יוסי הבין שאין מתפללין בדרך, כדלהלן [לד ב] שאין מתפללין בבקתה שהיא מקום פרוץ, וביארו שם תוס' שהטעם לכך שמא יפסיקוהו עוברי דרכים. וראה **רש"ש** [שם] שביאר כי **הרי"ף והרא"ש** השמיטו דין זה מפני דברי אליהו בסוגיין, שהתיר להתפלל בדרך. וב**ראש יוסף** חילק, שאליהו לא התיר להתפלל בדרך אלא באופן שאין לו מקום אחר, אך להלן הנידון אם מותר להתפלל במקום פרוץ אפילו כשיש לו בית להתפלל בו, וראה **תרומת הדשן** [ו, הובא ברמ"א ס"ס צד] שאם חושש שיפסיקוהו עוברי דרכים עדיף שיתפלל במלון מלא גילולים, ועי' **מג"א** [צ ס"ק ב ג].

[76] "בת קול" היא מידה ממידות השמים המשתלחת בכל הלשונות [בשבעים לשון] פעמים לזה ופעמים לזה [**רש"י סוטה** לג א] ומדרגתה נמוכה מרוח הקודש [יומא ט], **ותוס' סנהדרין** [יא א] כתבו שהוא קול היוצא מתוך הקול, וב**מהר"ץ חיות** [שם] כתב בשם **הרא"ש** שהיא יוצאת במדה ואין כל אדם שומעה, וב**תוס' יו"ט** [יבמות טז ו] **ורש"ש** [גיטין סו] כתבו שהוא קול שחידש הקב"ה אחר החרבן להודיע סודו ליראיו, ונקראת "בת" כי תש כוחה כנקבה כלפי נבואה. וב"עץ יוסף" בירר אם היא בחינה של מלאך או קול היוצא מקולו של הקב"ה, וראה עוד בהערה הבאה.

[77] ביאר **המהרש"א** שבאמת הקב"ה שואג כארי, אך רבי יוסי שמע רק בת קול כיונה, כי רק בעל רוח הקודש יכול לשמוע את השאגה, ומבואר בגמרא שמזמן שמתו חנניה מישאל ועזריה הסתלקה רוח הקדש והיו משתמשים בבת קול, ולכן לא שמע שאגה אלא בת קול, [ולביאורו "שואג כארי" נסוב רק על זמן נבואת ירמיה ולא בזמנינו, וראה הערה 46]. וה**צל"ח** ביאר על פי דברי תוס' סנהדרין [יא א] שבת קול הוא קול היוצא מתוך הקול, ונמצא שרבי יוסי שמע רק את הבת קול היוצאת מן השאגה והיא הייתה מנהמת כיונה. וה**שפת אמת** כתב, שבלילה מדת הדין שולטת, ולכן אמרו בו ש"הקב"ה יושב ושואג" לשון זכר, [והיינו להשלים מדת הדין שהיא נקבה] אבל ביום "מנהמת כיונה", וראה **בן יהוידע**.

והוסיף אליהו **ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו**: שמעתי **בת קול** [76] **שמנהמת כיונה**, [77] **ואומרת: "אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות.**

ואמר לי אליהו: **חייך וחיי ראשך! לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך**, [78] **ולא זו בלבד**, אלא בשעה **שישראל נכנסין לבתי כנסיות ובתי מדרשות ועונין: "יהא שמיה** [שמו] **הגדול מבורך"**, [79] **הקדוש ברוך הוא** כביכול **מנענע ראשו** בצער **ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו**, הקב"ה אומר זאת כביכול על עצמו, על שקלסוהו כשהיה בית המקדש קיים. [82] **מה לו** [81] **לאב** [80] **שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם** [83].

הגמרא מביאה את הטעמים שאין נכנסים לחורבה:

תנו רבנן שנו חכמים בברייתא: **מפני שלשה דברים אין נכנסים לחורבה:**

---

[78] **בשפת אמת** דקדק מכאן שגם היום נחלק לג' משמרות; וכן מצינו בדברי **רבנו חננאל** [לעיל ב ב] "דאיכא משמרות ברקיע, ויש מלאכים קבועים יודעים בכל משמר ומשמר, וכל כת מקלסתו להקב"ה במשמרתה, **וכן ביום**", וכן כתב **הרשב"א** בחידושי הגדות [ו ב]. **והיעב"ץ ועיון יעקב** כתבו, ששלשת פעמים אלו הם כנגד שלש תפילות שמתפללין בכל יום. וכבר הבאנו בהערה 22 שהאחרונים נחלקו אם נכנס להתפלל שחרית, ושמע את סוף המשמרת האחרונה של הלילה. או שנכנס להתפלל מנחה.

[79] **תוס'** [ד"ה עונין] הביאו בשם **מחזור ויטרי** שביאר כי באמירת "יהא שמיה רבה מבורך וכו'" אנו מתפללים על שמו של ה', שנשבע שאינו שלם עד שימחה עמלק, שיהא שם י-ה רבה. כלומר, גדול ושלם. וההמשך "מבורך לעולם ולעלמי עלמיא" היא תפילה אחרת, שיהא מבורך לעולם הבא. אולם התוס' כתבו שלשון הגמרא "יהא שמיה הגדול מבורך" מורה שכולה תפילה אחת היא, שיהא שמו הגדול מבורך. והאריכו לדון בדבריהם **המג"א** [נו] **וכפות תמרים** [סוכה לט א] **ונפש החיים** [**א ב**]. עוד הביאו התוס', ש"העולם אומרים" שתפילת קדיש נאמרת בארמית כדי שהמלאכים לא יבינוה, לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא ויש חשש שיקנאו בנו, לכן תקנוה בארמית. וראה ביאור דבריהם **בשנות אליהו ובביאור הגר"א** [נו א]. **ובארחות חיים ובטור** [**נו**] ביארו שחוששים מהמלאכים לפי שמבואר כאן כי בשעה שאומרים אשי"ר אומר הקב"ה אשרי וכו', והיינו שנזכר לפניו חורבן הבית וגלות ישראל ויש בכך כביכול דאגה לפניו, ולכן יש חשש שהמלאכים לא יתנו לתפילה זאת לבוא לפניו.

[80] פירש **המהרש"א** שבזמן שביהמ"ק היה קיים נקרא הקב"ה "מלך" אך בזמן שגלו נקרא "אב", שכביכול אינו מלך כיון שאין הכסא שלם. ויתכן עוד, שלגבי הקילוס עדיף תואר "מלך" מ"אב", אך לגבי הצער על הבנים גדול צער האב שהגלה בנו מצער המלך שביטל מלכותו, וראה **ישועות יעקב** [קטו].

[81] מלשון "אוי" ונאמר בדרך כבוד כלפי מעלה [**רש"ש**]. **והטור** [סי' נו] כתב, "ומה לו לאב שככה מקלסין אותו בניו ורחקם מעל שולחנו".

[82] כך פירש **רש"י**. **ורבנו חננאל** כתב, "אשרי **בני** המלך שמקלסין את אביהם בביתו". **והחיד"א** [במראית העין] כתב, שהקב"ה אומר כן מאחר שישראל עונים איש"ר ואינם מזכירים את תועלתם שהיא ביאת המשיח [שעליו ביקש הש"ץ ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה], ומוכיחים שכל מעיינם לכבוד השי"ת.

[83] **בתוס' הרא"ש** כתב, שמשום כך אומרים בקדיש "ונחמתא" שכביכול צריך תנחומים על צער החרבן.

[84] כתב **רבינו יונה** "אף על פי שהאדם לא יעשה העבירה, יש לו להיזהר ולברוח מן הדברים שמביאין לידי חשד, שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל", ומקור לזה בשקלים [ג ב]. ובשו"ת **חכם צבי** [צא] הקשה שבת [כג א] אמרו שחצר שיש לה שני פתחים צריך להדליק נר חנוכה בשניהם מפני החשד, ודנה הגמרא מנין שחוששין לחשד, ולכאורה כאן מצינו שחוששין משום והייתם נקיים. ומוכח שחלוק המכניס עצמו למקום חשד שאינו נחשב "נקי", לבין המקיים מצוה ואינו גורם לחשד, שהוא "נקי" ולכך צריך מקור לחשוש גם לחשד הנופל עליו ממילא.

א. **מפני החשד** - שלא יחשדו שזונה מוכנת לו שם. [84] ב. **מפני** סכנת **המפולת** שכתלי החורבה רעועים ועלולים ליפול עליו.
ג. **ומפני המזיקין**, שדים, כי משכנם במקומות שלא דרים שם אנשים.
ודנה הגמרא באיזה אופן נצרך כל אחד משלשת הטעמים:
"**מפני החשד**" לשם מה נצרך, **ותיפוק ליה** שיש איסור כניסה לחורבה **משום** חשש **מפולת**?

דף ג:
מבארת הגמרא: טעם זה נדרש לאסור להכנס **בחדתי**, בחורבה של בנין חדש שהרסו בה כותל או שנפל מחמת שלא נבנה כראוי [85], אך שאר הכתלים אינם רעועים ואין חשש שיפלו, והאיסור להכנס בה הוא רק מפני החשד.
ועדיין מקשה הגמרא: למה נדרש הטעם של חשד, **ותיפוק ליה משום** חשש **מזיקין** המצויים גם בחורבה "חדתי"?
מבארת הגמרא: טעם "החשד" נצרך כדי לאסור גם **בתרי**, כששני בני אדם נכנסים יחד לחורבה, שבאופן כזה אין להם לחשוש מפני המזיקים, [86] ונותר רק טעם של החשד.
דוחה הגמרא: **אי** מדובר **בתרי**, הרי **חשד נמי ליכא**, שהרי יחוד עם אשה מותר לשני אנשים יחד [87].
לפיכך מעמידה הגמרא שהברייתא עוסקת **בתרי ופריצי**, שלא הותר היחוד אלא לשני אנשים כשרים, אך בפרוצים אסור ולפיכך יש עליהם חשד, [88] ונמצא כי למרות שמדובר ב"חדתי" שאין חשש מפולת, וב"תרי" שאין חשש נזק מהמזיקים, בכל זאת אסורים להיכנס לחורבה מפני החשד.
ומקשה הגמרא על הטעם השני: "**מפני המפולת**" לשם מה נצרך, **ותיפוק ליה** שאסור להכנס **משום** "**חשד**" וכן משום "**מזיקין**"? [89]

---

[85] כך פירש ב**הגהות יעב"ץ** [ע"פ גירסתו בפירש"י. וב**אפיקי מגינים** ביאר שבנין חדש שעוד לא נכנסו לדור בו נקרא "חורבה" כמו שמצינו בעירובין [עד א, פה א, פח א, עי"ש].
[86] כמבואר להלן [מג ב] לאחד נראה ומזיק, לשנים נראה ואינו מזיק.
[87] כמבואר בקידושין [פ ב] שמותר לאשה להתייחד עם שני אנשים כי כל אחד מתבייש מחברו ולא יחטא.
[88] כמבואר שם שרק שני כשרים מותרים ביחוד, אבל פרוצים אפילו עשרה יחד אסורים לפי שאינם בושים. והגדרת "פרוצים" מבוארת שם [פא א] בגמרא ובראשונים ובשו"ע אהע"ז [כב].
[89] הקשה **המהרש"א**, למה לא הקשתה הגמרא כדלעיל, תיפוק ליה משום "מזיקין" לחוד או משום "חשד" לחוד? וראה **ראש יוסף**. וב**מגן גבורים** [צ ד] הביא שתירצו כי סתם אדם הוא בחזקת כשרות, ואין בו חשש חשד אלא רק אם יש רגלים לדבר שנכנס במקום סכנה כ"מזיקין" או "מפולת". ודחה, שעדיין יתכן להקשות תיפוק ליה משום חשש מפולת בלבד או מזיקין בלבד. ולכן ביאר, שלעיל הקשו למה נצרך טעם החשד, והרי אינו יכול לכוון מפני פחדו ממפולת או ממזיקין, אך על טעמים אלו אי אפשר להקשות כן, ולכן מקשינן שאפילו אם אינו מפחד, הרי בצירוף חשד אין ראוי להתפלל בה.

מבארת הגמרא: חשש ה"מפולת" נדרש **בתרי וכשרי**, כששני בני אדם כשרים נכנסים לחורבה, כי כיון שהם שנים אין צריכים לחשוש מפני המזיקים, וכיון שהם שנים כשרים אין עליהם חשד, ולמרות זאת אסורים להכנס מפני חשש מפולת.

ומקשה הגמרא על הטעם השלישי: "**מפני המזיקין**" לשם מה נדרש, **ותיפוק ליה מפני החשד** ומפני חשש **המפולת**?

מבארת הגמרא: **בחורבה חדתי ובתרי וכשרי**, בחורבה חדשה שאין חשש מפולת בכתלים שנשארו, והנכנסים הם שנים כשרים שאין עליהם חשד, ולמרות זאת אסורים להיכנס מפני המזיקים.

ותמהה הגמרא: **אי** מדובר **בתרי**, **מזיקין נמי ליכא**, ולמה יאסרו להיכנס?

מתרצת הגמרא: **במקומן חיישינן**, במקום שהם מצויים תמיד, חוששים שיזיקו אפילו שני בני אדם, [90] ובמקום כזה למרות שאין חשש מפולת וחשד אסור להכנס מפני המזיקין.

ואי בעית אימא: **לעולם** טעם "מפני המזיקין" נדרש אף **בחד**, באדם אחד הבא להיכנס לחורבה, ומדובר **בחורבה חדתי דקאי בדברא** [בשדה], וכיון שהיא חדשה אין חשש מפולת, ואף **משום חשד ליכא**, אין חשש, **דהא אשה בדברא לא שכיחא**, ואולם חשש **משום מזיקין איכא**, כיון שהוא אדם אחד. [91]

הגמרא מביאה את המחלוקת שהוזכרה לעיל במניין המשמרות:

תנו רבנן: **ארבע משמרות הוי הלילה**, וכל משמרת היא בת שלש שעות, **דברי רבי**. **רבי נתן אומר שלש** משמרות הוי הלילה וכל אחת בת ארבע שעות [92].

דנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי נתן**?

---

[90] **תוס'** [ד"ה במקומן] ביארו שמדובר באופן שידוע שרגילים שם המזיקין, ומה שאמרו שבתרי ופריצי אין חשש מזיקין, מדובר בסתם שאין ידוע שרגילין שם המזיקין. וגם **בתוס' הרא"ש** ביאר כן, אך כתב גם להיפך, שבסתמא יש לחוש למזיקין גם בשנים, ומה שאמרו כי בתרי אין אלא חשש מפולת, מדובר באופן שידוע שאין מזיקין רגילים שם כלל. **והריטב"א** גרס "באתרא דשכיחי", ומפרש: כלומר, בחורבה שהיא חורבה מזמן גדול חיישינן אפילו בתרי.

[91] **בשו"ע** [צ ו] פסק לאסור להתפלל בחורבה, מפני שלושת הטעמים, ומשמע שמצות התפילה אינה מגינה עליו מהמזיקין, כי אפילו שלוחי מצוה ניזוקין במקום דשכיחי מזיקין, וכנ"ל. ובמ**חצית השקל** כתב, שהשו"ע נקט את הטעמים ללמד שבמקום חורבה חדתי ובשדה ובשנים מותר להתפלל, ומשמע שהאיסור הוא מפני דיני חורבה ואינו מדיני תפילה [שלא כדעת הרמב"ם בהערה 26].

[92] ביאר **הצל"ח** ששניהם דרשו מ"שאוג ישאג" שהקב"ה שואג ג' שאגות, אלא שנחלקו אם "יתן קולו" כנגד משמר רביעי, או שהוא רמז על הבת קול המגעת לצדיקים מג' השאגות שבג' המשמרות. וראה **ביערות דבש** [ח"א יא] שלא אמרו שדעת רבי נתן כרבי אליעזר לעיל, משום שלא נחלקו אלא בביאור הכתוב, אך שניהם מודים שאחר החורבן אין אלא שלש משמרות, [כי בטלה השירה במשמרת שניה שנועדה לקונן על החרבן], ודברי רבי אליעזר על אחר החרבן.

מבארת הגמרא: **דכתיב** [שופטים ז יט]: "**ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה**". ו**תנא** רבי נתן בברייתא, [93] **אין** נקראת **תיכונה** [אמצעית] **אלא כשיש לפניה ולאחריה**. כלומר, כיון שמצינו "משמרת תיכונה" בהכרח שיש אחת לפניה ואחת לאחריה, ומכאן ששלש משמרות הוי הלילה.

שואלת הגמרא: **ורבי**, הסובר ארבע משמרות הוי הלילה כיצד יפרש את לשון "התיכונה"? מבארת הגמרא: רבי יפרש: **מאי "תיכונה"**? - **אחת מן התיכונה שבתיכונות**. כלומר, שתי המשמרות האמצעיות קרויות "תיכונות", כיון שיש לפניהן ולאחריהן, ו"ראש האשמורה התיכונה" היינו ראש אשמורת אחת מהאמצעיות.

שואלת הגמרא: **ורבי נתן** מה יענה לדחיית רבי?

מבארת הגמרא: רבי נתן ישיב: **מי כתיב תיכונה שבתיכונות**, שמשמעו שיש משמרת נוספת אמצעית?, "**תיכונה**" **כתיב**, שמשמעו משמרת אחת אמצעית שיש אחת לפניה ואחת לאחריה, ונמצא שאין אלא שלש משמרות!

דנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי**, מה הכריחו לומר שיש ארבע משמרות בלילה?

מבארת הגמרא: **אמר רב זריקא**, **אמר רב אמי**, **אמר רבי יהושע בן לוי**: ב**כתוב אחד** [תהילים קיט סב] **אומר** דוד המלך: "**חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך**", הרי שהיה קם בחצות, דהיינו שש שעות לפני סוף הלילה, ואילו **כתוב אחד** אחר **אומר** דוד המלך [שם קמח]: "**קדמו עיני אשמורות** לשיח באמרתך", הרי שהקדים קום שתי משמרות קודם הבקר. **הא כיצד**, כיצד יתכן שקם בחצות הלילה, ועדיין יש שתי משמרות עד סוף הלילה, - בהכרח כי **ארבע משמרות הוי הלילה**! וכל משמרת היא בת שלש שעות, נמצא שמחצות הלילה עד הבקר יש עוד שתי משמרות.

שואלת הגמרא: **ורבי נתן**, מה ישיב על הוכחת רבי?

מבארת הגמרא: רבי נתן **סבר לה כרבי יהושע**, **דתנן** לקמן [ט ב] עד מתי זמן קריאת שמע של שחרית: **רבי יהושע אומר**: **עד שלש שעות** ראשונות של היום, **שכן דרך מלכים** לעמוד [להתעורר משנתם] **בשלש שעות** בתחילת השעה השלישית ביום, [94] ולכן אמר

---

[93] **בתוספתא** [פ"א ה"ג] שנינו: "רבי נתן אומר ג' אשמורות בלילה, שנאמר "ראש האשמורת התיכונה", אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה". ומשום כך הוסיפה כאן הגמרא "תנא", לומר שאלו הם דברי התוספתא, דהיינו דברי רבי נתן עצמו ולא דברי הגמרא. ומיושבת בכך קושית **הצל"ח** למה לא דנה הגמרא תחילה "מאי טעמא דרבי", והרי הוא מוזכר קודם בברייתא - כי כיון שבתוספתא מוזכר רק טעמו של רבי נתן, לכן דנה הגמרא בתחילה בטעמו, כדי להביא את הטעם שבברייתא. ו**בניהו** כתב, שטעמו של רבי היה פשוט לגמרא, כיון שבכמה מקומות נאמר "חצות לילה" בהכרח שתי משמרות קודם חצות ושתים לאחריו. ורק אחרי שמביא שרבי נתן הכריח כן מהפסוק דנה הגמרא מה טעמו של רבי - האם גם לשיטתו יש הכרח.

[94] **ביד דוד** דייק מכאן שרבי אליעזר [החולק על רבי יהושע במשנה להלן] סובר שבני מלכים אינם ישנים עד שעה ג', ויישב בכך איך לדעתו [שזמנה בהנץ החמה] קראו בני מלכים ק"ש בזמנה. אך **הצל"ח** כתב, שכוונת

דוד המלך "קדמו עיני אשמורות", כי הקדים קום שתי משמרות לפני שאר המלכים, שהרי **שית דליליא** שש השעות מחצות הלילה עד הבוקר **ותרתי דיממא**, בתוספת שתי השעות ביום שהמלכים עדיין ישנים **הוו להו** יחד שמונה שעות שהם **שתי משמרות** שכל אחת בת ארבע שעות כשליש הלילה. [95]

רב אשי אמר ליישב את הפסוק לדעת רבי נתן באופן אחר: אמנם מחצות עד עלות השחר יש רק שש שעות שהם רק משמרת וחצי, ובכל זאת קרא להם דוד "אשמורות", כי **משמרה ופלגא נמי "משמרות" קרו להו**. [96]

ועוד הלכה **אמר רב זריקא, אמר רב אמי, אמר רב יהושע בן לוי: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת**, דברים הנצרכים לכבוד המת.

אמר רבי אבא בר כהנא: לא אמרן אלא בדברי תורה, איסור זה לא נאמר אלא על דברי תורה שאינם מצרכי המת, [97] לפי שהכל חייבים לעסוק בדברי תורה, והמת דומם הרי

הגמרא שרבי נתן סובר כרבי יהושע לעניין זה שדרך מלכים לקום עד שלש שעות, אך גם רבי אליעזר אינו חולק על מציאות זו, [אלא שדעתו שזמן ק"ש אינו תלוי בהם אלא ברוב בני אדם], ומכל מקום כיון שרק רבי יהושע פירש שכך הוא מנהגם, אמרו ש"סובר" כמותו. ו**בשאגת אריה** [ה] ביאר ששבחו של דוד בהקדמת שתי משמרות שייך רק לדעת רבי יהושע שיכול לקרות עד ג' שעות, כי אילו לרבי אליעזר, שצריך לקרות קודם הנץ, נמצא שבין כה וכה היה חייב לקום בסוף הלילה, ואינו מקדים אלא שש שעות שלרבי נתן הם משמרת וחצי, [וראה סוף הערה הבאה].

[95] **רש"י** [ד"ה ור' נתן] פירש שדרכן לעמוד בתחילת שעה שלישית, ולכן צירף דוד עוד שתי שעות לשבחו. ונמצא לביאורו שזמן ק"ש של שחרית נמשך רק עד תחילת שעה שלישית. אך דעת **תוס'** [ע"ז ד ב ד"ה בתלת] וה**רמב"ם** [ק"ש א יא] שזמנה עד סוף השעה השלישית, וכן פסק **בשו"ע** [נח ו], וב**הגהות מיימונית** [ק"ש א אות ט] ביאר שלדעתו באמת בני מלכים ישנים עד סוף ג' שעות, והגמרא לא הזכירה אלא שתי שעות כי לא נצרכה למצא אלא שדוד הקדים שתי משמרות כדי ליישב המקרא, ושעה שלישית מה לו להזכיר כיון שמצא ב' משמרות, וכן דוד לא הזכיר אלא משמרות שלמות. **והב"ח** כתב, "באמת קמים בתחילת שעה שלישית, אלא דאחר כך עד שעומדים ממטתן שוהין בלבישתן ובעשיית צרכיהם עד סוף שעה שלישית". וכן כתב **הרמב"ן** במלחמות ה' [לדף ח ב] ש"נעורין במיטתן ואין רוצים לעמוד עד ג' שעות". וה**פמ"ג** כתב [משב"ז נח ז] שלפ"ז בחורף זמן ק"ש מוקדם, כי היום קצר, והם מהרים לקום. וה**מג"א** [נח ו] העיר ממשמעות הפסוק "קדמו עיני" דהיינו שהם עדיין ישנים, ולא תלה השבח בקימתו לפניהם. וב**חתם סופר** ביאר שלכן השתבח דוד רק בשתי שעות שבהם הם ישנים, ולא הזכיר את השעה השלישית כי בה הם נעורים. וה**פני יהושע** נקט שגם לדעת הרמב"ם מתחילין לקום בתחילת שעה שלישית, אלא שיש מאחרין עד סוף שעה שלישית, ולכן עד סוף השעה נחשב לזמן קימה, ודוד השתבח שקם לפני המלכים הראשונים, ולכן החשיב רק שעתיים, וכן ביאר **בשנות אליהו**. וגם **בשאגת אריה** [ה] כתב, שמלכי עכו"ם קמים בסוף ג' שעות, אך דוד לא השתבח אלא במדת חסידות שהקדים לקום, ושעה אחרונה אינה שבח, שהרי היה מחויב לקום לקרא ק"ש. [ואף שלעיל ב ב הערה 33 מצינו שלא קבעו זמן לפי עכו"ם, היינו שלא נתנו סימן לזמן, אך "זמן קימה" עצמו ודאי תלוי גם בקימת מלכי עכו"ם, כי באמת הוא גם זמן קימת מלכי ישראל, אלא שהם מקדימין לקום קודם זמנם כדי לקרא].

[96] **בשבות יעקב** למד מכאן שמעיקר הדין אף לחם וחצי קרוי לחם משנה, כשם שמשמרת וחצי קרויות שתי משמרות, **והחתם סופר** [או"ח מו] דחה דבריו.

[97] דהיינו שאין אומרים בפניו דברי תורה אלא דבריו של מת, "ומה הם דבריו של מת, הלכות הספד והוצאת המת וקבורה" [**רמב"ן**]. **והב"ח** [יו"ד שדמ] כתב, "ודבריו של מת מותר אפילו בדברי תורה, אפילו תוך ארבע אמות, וכן נהגו לדרוש באגדות ובפסוקים, אפילו תוך ד"א בפני המת, ויוצאים מעניין לעניין עד שמגיעים לסיפור שבחיו של מת מעסק תורתו וחסידותו ויתר מידות טובות שהיו בו וכו', דכיון דלכבוד שכבא הוא דעביד שרי". ו**בשפת אמת** הוסיף שגם חידושי תורה שחידש המת בחייו נחשבים "דבריו של מת", ובסמיכת חכמים כתב, שחידושיו

זה בכלל "לועג לרש", **אבל מילי דעלמא לית לן בה**, אין איסור לדבר לפניו דברים סתם, כי אין זה גנאי להחריש בהם, ואין בזיון למת שמחריש.

ואיכא דאמרי שכך **אמר רבי אבא בר כהנא**: **לא אמרן** שאסור לדבר בפני המת **אלא** [אפילו [99] **בדברי תורה**, **וכל שכן מילי דעלמא** שודאי אסור לדבר לפני המת. [98]

הגמרא שבה לדון בדברי דוד "חצות לילה אקום להודות לך", ותמהה על כך: **וכי דוד** רק **בפלגא דלילא הוה קאי** [קם משנתו]? והרי כבר **מאורתא** [מתחילת הערב] **הוי קאי**, כמו שמצינו **דכתיב** [תהילים קיט קמז]: "**קדמתי בנשף ואשועה**", ומשמעו שקדם לשווע כבר בערב.

וממאי דהאי "נשף" אורתא [תחילת הערב] **הוא**? - **דכתיב** [משלי ז ט]: "**בנשף** [שהוא] **בערב יום**, **באישון לילה ואפילה**". הרי ש"נשף" הוא ב"ערב יום", דהיינו, בתחילת הלילה.

מתרצת הגמרא: **אמר רב אושעיא אמר רבי אחא**: כשאמר דוד "חצות לילה אקום", **הכי קאמר**: **מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה**. כיון שכבר קודם לכן היה קם, והיינו מתחילת הלילה.

רבי זירא אמר תירוץ אחר: אמנם בתחילת הערב כבר היה קם, אך **עד חצות היה** עוסק בתורה כשהוא **מתנמנם כסוס**, כמו הסוס, שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד,

---

נקראים דבריו של מת כיון ששפתיו דובבות בקבר, והרי זה ממש "דבריו". וראה להלן [יח א] שבבית הקברות אסור להחזיק ס"ת בזרועו ולקרא בו, וכתבו תוס' [שם ד"ה וספר] שאפילו על פה אסור לקרות, אך **במשך חכמה** [בראשית נ יז] נקט שהאיסור דוקא לקרא בספר כי אף המת לימד תורה בשמים אין לו מעלת הקריאה בספר, אך בפניו אסור לדבר בד"ת כי כל ג' ימים נפשו מרחפת על גופו, ואז הוא לועג לר"ש.

[98] **תוס' הרא"ש** הקשה, מדוע נאסר לדבר במילי דעלמא, והרי לא אסרו [להלן יח ב] אלא לקיים מצוות לפני המת ומשום לועג לרש, וטעם זה שייך רק בדיבור בדברי תורה. וביאר, שללישנא קמא מדובר בתוך ד' אמות, ולכן כל האיסור הוא רק לדבר בדברי תורה משום לועג לרש. אבל ללישנא בתרא מדובר מחוץ לד' אמות, "ואינו איסור. אלא משום כבוד המת אין ראוי לספר כלום אלא בדבריו של מת, ואף בדברי תורה וכל שכן במילי דעלמא". וכן ביאר **באליהו רבא** את דברי **התוס'** [ד"ה אין] שהביאו שהרי"ף פסק שהאיסור רק בד"ת ודוקא בתוך ד"א, וכוונתו ששני הדינים תלויים זה בזה, וכיון שפסק כלישנא קמא, נמצא שהאיסור משום לועג לר"ש ולכן הוא רק בתוך ד אמות ורק בד"ת. וראה **ברא"ש** להלן [פ"ג סי' ו] שדברי הרי"ף הם חוץ לד' אמות, ואילו בתוכם אסור אפילו במילי דעלמא, ועי' **בביהגר"א** [יו"ד שדמ ח] ובהערות **לחברותא** [ב"ק טז א]. **והריטב"א** נתן טעם לאסור דיבור בפני המת אף במילי דעלמא "מפני שיהיו עסוקים בהספדו, ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו, עד שיסתם הגולל, ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב 'ועשית הישר והטוב', ואין טוב כשמצטער המת". [וראה רש"י [יז ב ד"ה אוכל] שגם האוכל בפני המת נחשב לועג לרש, ובשאילתות [חיי שרה יד] נקט שבית הקברות דינו כפני המת, והצל"ח דן אם איסור הדיבור בד"ת הוא גם לפני אשה שמתה, וראה משנה ברורה [כג ה] שלבישת ציצת לפניה מותרת].

[99] גירסת **מהרש"ל**: "אמר רבי אבא בר כהנא אפילו בדברי תורה וכ"ש במילי דעלמא".

[100] כך פירש **רש"י**, וכוונתו שאינו ישן שינה עמוקה, שהרי מבואר בסוכה [כו ב] שהסוס ישן שיתין נשמי (שישים נשימות) ושינת דוד היתה כשינת הסוס. והובא **בשו"ע** [ד טז]. ו**בשערי תשובה** [שם] הביא בשם **החיד"א** [מח"ב קו"א] שהסוס ישן מ"ט נשמי ומתעורר, [וכן מבואר להדיא בזוה"ק ויגש ע"ד עי"ש]. וראה **בדברי חמודות** [להלן פ"ט אות עז] שהאיסור רק ביותר משינת הסוס אך שיתין נשמי מותר, ולהנ"ל שיתין נשמי הוא כבר בכלל

[100] ועל כך אמר "קדמתי בנשף ואשועה", **מכאן** מחצות **ואילך היה מתגבר כארי** ועוסק בתורה, ועל כך אמר "חצות לילה אקום להודות לך".

רב אשי אמר תירוץ אחר: אכן דוד היה קם בתחילת הלילה, כמו שאמר "קדמתי בנשף", אלא ש**עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה** [101], **מכאן** מחצות **ואילך** היה עוסק **בשירות ותשבחות** [102], ועל כך אמר דוד "חצות לילה אקום להודות לך".

הגמרא מקשה על ההנחה ש"נשף" משמעו "ערב": וכי **נשף אורתא הוא**? **הא נשף צפרא בוקר הוא**, כמו שמצינו **דכתיב** [שמואל א ל יז]: "**ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם**".

מאי לאו, כוונת הכתוב היא שהכם **מצפרא ועד ליליא**, הרי ש"נשף" הוא בוקר!

מתרצת הגמרא: **לא**. נשף אין משמעו בוקר אלא ערב, ופירוש הפסוק הוא שדוד הכם **מאורתא ועד אורתא**, מערב זה עד למחרת בערב.

שואלת הגמרא: **אי הכי**, שהכם מערב עד ערב, **לכתוב** "**מהנשף ועד הנשף**", או "**מהערב ועד הערב**", ומשינוי לשון הכתוב שפתח ב"נשף" וסיים ב"ערב" משמע שנשף הוא בוקר.

מתרצת הגמרא: **אלא**, **אמר רבא** "נשף" פירושו קפץ ועבר, דהיינו זמן חילוף העונות, **ותרי נשפי הוו**, יש שני זמנים הקרויים נשף: א. **נשף ליליא** - בעלות השחר כאשר עבר הלילה ואחר כך **אתי יממא**, בהנץ החמה, וזמן הביניים נקרא "נשף". ב. **נשף יממא**, בשקיעת החמה, כשעבר היום ואחר כך **אתי ליליא**, בצאת הכוכבים, וזמן הביניים נקרא "נשף" [103]. וכשאמר דוד "קדמתי בנשף", כוונתו לתחילת הערב. ואילו ביאור הכתוב "ויכם דוד מהנשף ועד הערב", הוא מנשף הבוקר ועד הערב.

טעם מיתה. **ובארצות החיים** הוכיח מסוגיין ששיתין נשמי הם שש שעות, שהרי לדעת רבי זירא דוד היה ישן עד חצות, [ותלוי בביאורים דלהלן], וראה **בביאור הלכה** [ד"ה דוד] שהביא שלש דעות בשיעור זמן זה, א. שלש שעות, ב. יותר מחצי שעה ג. מעט יותר משלשה רגעים.

[101] ב**חפץ ה** [מהאור החיים] כתב, שלא היה ער כל מחצית ראשונה של הלילה, שהרי אי אפשר בלי שינה, וכן אמרו בסמוך שהיה הכנור מעירו, אלא רק בחלק ממנו היה עוסק בתורה, וכן משמע **בפירש"י** [תהלים קיט קמח] שהיה ישן עד שליש הלילה, וראה **רש"ש**. ולפי רב אשי נמצא ש"ואשועה" נאמר על עסקו בתורה, וכעי"ז מצינו בתמיד [לב ב] שנאמר על העוסק בתורה בלילה "שפכי כמים לבך", ו**בצדקת הצדיק** [קפב] כתב, שתורה נקראת "שועה".

[102] ב**מדרש שוחר טוב** [כב ח] מצינו שהיה "עוסק בתורה בשירים ותשבחות" ונמצא שגם דברי רב אשי מתאימים עם דברי רב שמעון חסידא שאמר בסמוך שמחצות לילה היה עוסק בתורה. ויתכן שנקרא "עוסק בתורה" כמו שמצינו [שם יט] שבקש שההונגה בתהלים יקבל שכר כעוסק בנגעים ואהלות, וראה **נפש החיים** [ד ב] שכתב, "ומי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה?", ולהנ"ל נמצא שכאן קראו לעסקו בתשבחות "עוסק בתורה", והיינו משום שהיה עמל בהם, ולא דרך קריאה בעלמא. וראה ב**באר היטב** [או"ח רלח] שאין לקרא מקרא בלילה, וב**אשל אברהם** [בוטאטש] כתב, שמותר לקרא תהלים כלמוד משניות שזמנו בתחילת הלילה, ויש אוסרין, ולכאורה תלוי אם הוגה בהם כתורה או רק קורא. וה**הרד"ק** [תהלים קיט סב] פירש "אחר חצות אחבר מזמורים שאודה לך בהם".

[103] לפי ביאור הגר"א ב**אמרי נועם**.

תמהה הגמרא: **ודוד** שאמר "חצות לילה אקום" [104] **מי הוה ידע פלגא דלילא אימת** הוא חל בדיוק?! **השתא, משה רבנו לא הוה ידע** מתי בדיוק היא שעת חצות, **דהרי כתיב** שמשה אמר לפרעה [שמות יא ה]: "**כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים**", ולכאורה תמוה **מאי** לשון "**כחצות**" שנקט משה שהיא לשון מסופקת, כאומר, בסביבות שעת חצות? **אילימא**, אם תאמר, **דאמר ליה קודשא בריך הוא** "**כחצות**", [105] והוא ציטט כך לפני פרעה - אי אפשר לומר כן, **דמי איכא ספיקא קמי שמיא** מתי חלה נקודת חצות הלילה. **אלא** בהכרח **דאמר ליה** הקדוש ברוך הוא למשה: (**למחר**) "**בחצות** (**כי השתא**) אני יוצא מתוך מצרים", **ואתא איהו ואמר** לפרעה "**כחצות**", כי לא היה יודע לכוון בדיוק את נקודת חצות, ולא רצה לומר להם דבר שהוא עצמו לא היה יכול בשעת המאורע להוכיח כדבריו. [106] **אלמא מספקא ליה** למשה מתי בדיוק חל חצות הלילה, **ואיך דוד הוה ידע** מתי חצות?!

מתרצת הגמרא: **דוד סימנא הוה ליה** לכוון בדיוק את שעת חצות.

דאמר רב אחא בר ביזנא, אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד, וכיון שהגיע שעת חצות לילה, בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. [107] **מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.** [108]

---

[104] שאלת הגמרא לפי רבי זירא שבחצות היה מתגבר כארי, או לפי רב אשי שהיה עוסק בשירות ותשבחות, אך לרבי אושעיא שמעולם לא עבר עליו חצות בשינה לא קשה מידי [**פנ"י**].

[105] ביאר **הפני יהושע** שאין כוונת הגמרא לצדד כאילו היה ספק על הזמן לפני הקב"ה ח"ו, אלא שמא בעת ההתראה עדיין לא קבע מתי בדיוק תהא המכה, וגם צד זה נדחה כי ודאי היה זמנה קבוע מתחילה.

[106] על פי רש"י ותוס'. וידוע בשם **הגר"י אייבשיץ** שביאר כי משה לא יכל לסמוך על הסימן דלעיל שכלבים צועקים בחצות, כיון שבאותו לילה נאמר "לא יחרץ כלב לשונו". אולם לביאור **הדמשק אליעזר** [לעיל הערה 17] עדיין יקשה שיכל להוכיח מזמן שחמור מפסיק לנעור.

[107] **רש"י** פירש על פי המבואר בב"ב [כה א] שארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, ובחצות הלילה מנשבת רוח צפונית. והיו נקבי הכינור מונחים לצד צפון באופן שכאשר הגיעה רוח צפונית החל הכינור מנגן מאליו. ובמדרש תהלים [כב ח] אמרו שהחלון מעל מטתו היה פתוח לרוח צפון. וראה **ביערות דבש** [ח"א טו ח"ב יב] שהאריך בענין והוכיח שניגן בדרך נס. **ורבינו חננאל והרשב"א בשם רב האי גאון** ביארו שהשתמש בכינור כמו ב"אבן השעות" [- שעון שמש], והיינו שלא היה דרך נס, אלא שהתקינו באופן מיוחד שלא ניגן אלא כנשבה בו רוח צפונית בלבד [ולכן לא ניגן בשאר הלילה אף שרוח צפונית משמשת עם כל הרוחות, גיטין לא א].

[108] דברים אלו מתאימים לכאורה רק עם תירוצו של רבי זירא לעיל שעד חצות התנמנם ובחצות קם לעסוק בתורה. וראה **בפסיקתא** [ז] "היה נוטל כינור ונבל ונותנן למראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם וקורא בתורה, והיו חברי ישראל שומעין את קולו ואומרים ומה אם דוד המלך עוסק בתורה אנחנו עאכו"כ, נמצאו כל ישראל עוסקין בתורה.

[109] כתב **הריטב"א** "וזה שהיו אומרים שצריכים פרנסה, כשהיו עניים דחוקים היו אומרים כך ולא בכל שעה". ו**האור החיים** [בספרו חפץ ה'] תמה על משמעות לשון הגמרא שכך היה הסדר כל יום, [ו**בשפתי חכמים** כתב ש"פעם אחת" אמרו לו כך]. ו**ביערות דבש** [ח"א ב] ביאר על פי מדרש [רות תרנ] שדוד לא זכה לבנות את ביהמ"ק, כי הפריש לצורך בנייתו את כל הזהב שהשליכו עליו בהרגו את גלית, ולא פרנס את העניים ברעב. ועל כך באו אליו חכמי ישראל יום יום שיתנו לעניים. **ומו"ר הגראי"ל** [בספרו ימלא פי תהלתך עמ' רטו] ביאר שהיה זה נידון

כיון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו לעסוק בצרכי הציבור, **אמרו לו**[109]: **אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה!**

אמר להם דוד: **לכו והתפרנסו זה מזה**, העשירים יפרנסו את העניים.

אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי, אין מלוא כף של חציר יכול להשביע את האריה,[110] **ואין**[111] **הבור מתמלא מחוליתו**.

משל הוא, העוקר חולית עפר מקרקעית הבור ומשליכה חזרה לתוכו, אין הבור מתמלא בכך, אלא אם יביאו עפר נוסף ממקום אחר.[112] אף כאן, אין בידינו למלאות את חסרון העניים שבינינו, אלא אם כן יביאו ממקום אחר.

אמר להם דוד: **לכו ופשטו ידיכם** להלחם **בגדוד** והביאו שלל לצורך העם.

מיד יועצים באחיתופל, הלכו להיוועץ עם אחיתופל שייעצם את הדרך בה ילכו במלחמה, וכן את טכסיסי המלחמה, ולאחר מכן נוטלין **רשות מסנהדרין** לצאת למלחמה, כדי שיתפללו עליהם,[113] **ושואלין באורים ותומים** אם יצליחו במלחמה.

קבוע בין דוד המלך לחכמי ישראל על דרגת דורם בהסתפקות במועט, כי כפי ההסתפקות כך מתמעט הצורך בהשתדלות, וכדלהלן.

[110] כך פירש **רש"י** [בהגהות הב"ח], וקומץ מלשון "מלא קומצו". והביא פירוש נוסף שקומץ פירושו חגב, שכן מתרגמים חגבים, קמצין, והכוונה שחגב אחד אינו משביע את הארי. **והריטב"א ותוס' הרא"ש** ביארו שהארי כשהוא רעב מניח קומצו בתוך פיו ומוצץ. ובשם **רב האי גאון** פירשו שדרך הארי להיות בחפירה כעין בור, ואם לא יצא ממנה לטרוף לא ישבע, ו"בור" תרגומו "קומצא".

[111] **המהרש"א** בסנהדרין [טז ב] העיר אם שני משלים הם היה ראוי לומר "אי נמי אין הבור וכו'", ועוד שהרי ודאי דוד עצמו ידע כל זאת, ועליו מוטלת פרנסת ישראל ולמה הוצרכו לטענותיהם של חכמים. וביאר, שראוהו עוסק בתורה, ואמרו לו שתורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, ואמר להם שיטלו צדקה מהעשירים ויסתפקו במועט. וענו לו, שהעניים אינם מסתפקים במועט כקומץ, וצריכים למותרות כארי שאינו נוהם אלא על קופה של בשר, ולכן אין הבור מתמלא מחולייתו, שאם יקחו מהעשירים הרבה יחסר מהעשירים, וכיון ששמע שאינם מסתפקים במועט, אמר: אם כן, לכו ופשטו וכו'. **ומו"ר הגראי"ל** ביאר, שכפי דרגת העסק בתורה כך נמנע צורך העסק בפרנסה, ולכן כשלמד דוד סבר שלא יצטרכו לטרוח בפרנסה, ואף כשאמרו לו שצריכים פרנסה סבר שדי בכך שיטלו זה מזה ויתברך במעיהם. והשיבו לו, שאף לדרגה זו לא הגיעו, כי הרודף אחר פרנסה [כארי] אינה מתברכת בידו [כבור שאינו מתמלא מחולייתו], ואז אמר שיצאו להשתדלות גדולה כמלחמה, ויבקשו שיתפללו עליהם.

[112] כך פירש **רש"י**. **ותוס'** הבינו בדבריו שהכוונה שהחופר בור אם יניח חזרה את העפר שהוציא לא יתמלא הבור, והקשו שאין הנידון דומה לראיה, שהרי לא היה אומר להם ליטול אלא מן העשירים. ובפנים ביארנו כפי שהוסיף בסנהדרין [שם]. **ותוס'** פירשו ש"חולייתו" היא נביעתו, ובור מים אינו מתמלא מנביעתו עד שימשכו לו מים ממקום אחר.

[113] כך פירש רש"י, וביאר **בשפת אמת** [עה"ת פורים תרלד] שאף על פי שכבר נועצו באורים ותומים הוצרכו שיתפללו עליהם, כי אף לאחר ידיעת הישועה צריך להתפלל. **ובמרומי שדה** כתב, שהתפילה הייתה שלא ימותו במלחמה. ומדברי רש"י משמע שנטלו רשות רק כדי שיתפללו עליהם, ותמה **ביד המלך** שהרי יציאה למלחמת רשות צריכה נטילת רשות מסנהדרין כמבואר במשנה ריש סנהדרין [ויש שגרסו "וכדי", כלומר גם כדי שיתפללו]. **ובמקור ברוך** [בסוף הספר] דקדק מלשון רש"י [ד א ד"ה וכן] שבתחילה נמלכו בסנהדרין כי דין הוא על המלך שלא לצאת למלחמה אלא ברשותם, ורק אח"כ נועצו באחיתופל ושאלו באו"ת וחזרו לבקש מסנהדרין שיתפללו עליהם. ובעל **תקנת עזרא** תמה שהרי הגמרא בסנהדרין הוכיחה ממעשה זה שצריך "נטילת רשות" מהסנהדרין, ולכן ביאר ע"פ מה שאמרו להלן [כט ב] "המלך בקונך - זו תפילת הדרך", והיינו שאם סנהדרין אומרים שיתפללו זו עצמה נתינת רשות. וראה **בבאר היטב** [קי] שלמד מכאן שנוהגים ליטול רשות מהגדולים ומתברכים כשהולכים בדרך. ובעל **עינים למשפט** ביאר לפי דעת **המאירי** שהמלך צריך ליטול רשות כדי שיוכל לכוף את העם למלחמת

אמר רב יוסף: מאי קרא? היכן מצאנו בכתובים שכך היה הסדר, שקודם נועצו באחיתופל, אחריו בסנהדרין ואחר כך באורים ותומים? [114]

(**דכתיב**) [דברי הימים א כז לד]: "**ואחרי אחיתופל, בניהו בן יהוידע, ואביתר, ושר צבא למלך יואב**". [115]

אחיתופל - זה יועץ, שממנו נטלו עצה כיצד להילחם. **וכן הוא אומר** [שמואל ב טז כג]: "**ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים**". הרי שאחיתופל היה יועץ. [116]

דף ד.

בניהו בן יהוידע, שהיה אב בית דין, **זה סנהדרין**. שמהם נטלו רשות אחרי שהתייעצו עם אחיתופל.

ואביתר - אלו אורים ותומים. כלומר, הוא הכהן הגדול שעל ידו היו שואלים בימי דוד באורים ותומים [117].

וכן הוא אומר, עוד יש להוכיח שנטלו קודם רשות מסנהדרין ורק אחר כך שאלו באורים ותומים, מהכתוב [דברי הימים א יח יז]: "**ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי**". האורים ותומים מכונים "כרתי ופלתי", ובניהו היה "על", כלומר, ראשון וקודם להם [118].

מצוה, [ואינה מדיני מלחמה אלא מדיני המלך], ולכן כשרצו לצאת לפרנסתם אינו צריך רשות. **ובמרגליות הים** [סנהדרין שם] נקט שנידון המלחמה נסוב על האמור לעיל "ויכם דוד עד הנשף" והיא המלחמה שהיתה בזמן שגדודי העמלקים היו פושטים על הארץ ובוזזים [ראה שמואל א ל], וזו מלחמת מצוה להגן מפני האויב, ואינה טעונה רשות סנהדרין. [ויישב בכך איך יצאו למלחמה לצורך שלל, כי לא יצאו אלא להגן או להשיב שללם]. ובפשטות נראה כדברי **הרמב"ן** [בראשית מט יט] "גד גדוד יגודנו- שהיו מלחמות תמיד ופשט גדוד בארצו", וכן כתב רש"י במלכים ב [ה ב] שהיו יוצאים כנגד הגדודים רק כמאתיים איש, ונמצא שאין זו "מלחמת העם" ואינה טעונה רשות.

[114] כך ביאר **הריטב"א**.

[115] לפנינו הגירסא: "ואחרי אחיתופל **יהוידע בן בניהו** וכו'", וכך גורסים התוס'. ורש"י פירש כפי הגירסא בגמרא, ותמה עליו **רבינו יונה** בסנהדרין שלא מצינו מקרא כזה, ויש שפירשו ש"בן" הו כמו "בנו", והיינו שבנו היה בניהו.

[116] **במצודות דוד** ביאר: "כמו השואל מה מדבר אלוקים, בטוח הוא שהתשובה היא נאמנה, כן הייתה עצת אחיתופל בטוחה להשיג על ידה הדבר הנרצה" **ובשו"ת הרשב"א** [ח"א מח] נשאל למה הוצרכו לפסוק זה והרי מצינו בפסוקים רבים שאחיתופל היה יועץ. והשיב הרשב"א שנקט פסוק אחד מהפסוקים. ועוד שהכוונה ליישב למה נועצו בו אחר שכבר נועצו באורים ותומים, ומקרא זה מלמד שאפילו במקום ששואלין בדבר האלוקים נועצין בעצתו תחילה, ונמצא בתשובת האורים ותומים כעצתו. ויש לדון, אם כוונתו שמדיני האורים ותומים יש חיוב להוועץ עמו קודם כי אי אפשר לעמוד על דבריהם בלא שנועצו קודם, או שהיעוץ על תכסיסי מלחמה, ורק נמצא כחכמתו באורים ותומים. וראה **תוס' שבועות** [טו א ד"ה שאין] ששאלה באורים ותומים מעכבת מלחמה, ועי' **במשך חכמה** [שמות כה ט].

[117] בימי דוד היה אביתר כהן גדול והיה נשאל באורים ותומים עד מלחמת אבשלום, שאז שאל אביתר ולא נענה ושאל צדוק ונענה, ונסתלק אביתר מהכהונה הגדולה ונתמנה צדוק תחתיו [רש"י בשם סדר עולם].

[118] כך פירש **רש"י**. ותמהו **תוס'** כי לפרושו לא מצינו מקור שבניהו היה סנהדרין. **ומהרש"ל** ביאר שרש"י פירש שההוכחה מפסוק זה היא שבניהו קודם לאורים ותומים ובהכרח שהוא היה סנהדרין, וראה **רש"י בסנהדרין** [טז ב]. **ורבינו תם** פירש ש"כרתי ופלתי" הם הסנהדרין, ופסוק זה רק מוכיח שבניהו היה סנהדרין, ואינו הוכחה

ולמה נקרא שמם של אורים ותומים **כרתי ופלתי**? **כרתי**, מפני **שכורתים דבריהם**, שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו. **פלתי**, מפני **שמופלאים בדבריהם**, שאין דבריהם מובנים אלא למי ששורה עליו רוח הקדש ויודע לצרף ולסדר את האותיות [119].

וסיום הפסוק "ואחרי אחיתופל וכו' ... ושר צבא למלך יואב", ביאורו: **שאחר כך**, לאחר שקבלו תשובת האורים ותומים, הוליכם **שר צבא למלך** ששמו **יואב** למלחמה.

אמר רב יצחק בר אדא, ואמרי לה אמר רבי יצחק בריה דרב אידי: מאי קרא, היכן מצאנו בכתובים שכינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד, והוא שהעירו משנתו? שנאמר [תהילים נז ט]: "**עורה כבודי עורה הנבל וכינור אעירה שחר**". דוד אמר לנפשו: אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים הישנים עד שהשחר מעוררם, אלא "אעירה שחר", אני אעורר את השחר, וזאת על ידי הנבל וכינור.

רבי זירא אמר תירוץ אחר על השאלה כיצד יתכן שדוד ידע לכוון מתי חצות אם משה לא ידע: **משה לעולם הוה ידע, ודוד נמי הוה ידע** לכוון מתי בדיוק חצות.

ושמא תאמר, **כיון דדוד הוה ידע** מתי חצות, **כנור, למה ליה**?

תשובתך, אכן לא נזקק דוד לכנור כדי לכוון שעת חצות, אלא רק כדי **לאתעורי משנתיה**. כדי להתעורר משנתו. [120]

ואם נשאל, **כיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר "כחצות"**? מדוע אמר "כחצות" שהוא לשון מסופק, ולא אמר "חצות"?

משה קסבר, כי אף שהוא יודע לכוון מתי היא שעת חצות, אבל יש לחשוש **שמא יטעו איצטגנינין פרעה** מתי היא שעת חצות, כי הם אינם יודעים לכוונה בדיוק, וקודם שתגיע נקודת חצות יהיו סבורים שכבר הגיעה ועדיין לא באה המכה, **ויאמרו: משה בדאי** [שקרן] **הוא**! לפיכך עדיף היה למשה לומר לשון מסופקת, המשתמעת שאינו יודע בדיוק ושלא יתפס כבדאי. [121]

נוספת על סדר היעוץ. [וגרסו "בניהו בן יהוידע זה סנהדרין, וכן הוא אומר ובניהו וכו'", ואחר כך "ואביתר אלו אורים ותומים"].

[119] ע"פ **שטמ"ק**. וראה חידושי **הגרי"ז** [כלי המקדש].

[120] ביאר **הריטב"א** שרק רבי זירא יכל לומר תירוץ זה, לשיטתו לעיל שעד חצות היה מתנמנם, ובחצות היה הכינור מעוררו ומתגבר כארי, אך לפי שאר האמוראים לא היה צריך כינור שיעירו בחצות. ולפי המבואר לעיל [ג ב הערה 55] יתכן תירוץ זה גם לרב אשי, כי רק בחלק מהזמן שעד חצות היה ער.

[121] **רבינו בחיי** [שמות יא] תמה הרי איצטגנינין פרעה וחרטומיו כבר הודו במכת כנים ואמרו אצבע אלוקים היא, ואיך יתלו הטעות במשה ויאמרו בדאי הוא, והרי הם היודעים שלא נפל מכל דבריו ארצה. ועוד, שאפילו אם יתלו הטעות בו, למה היה חושש מהם שישנה בשביל כך הלשון שנאמרה לו מפי הגבורה. וביאר שעד המכה השלישית היה ברור לחרטומים ואצטגנינים שהכל בדרך חכמה ולא מאת השי"ת, ורק במכה שלישית הודו ואמרו אצבע אלוקים. משם ואילך שראו שהמכות באות ומסתלקות כדבר משה בכח תפילתו היה הולך ומתברר אצלם הדבר והיה שם שמים נודע למתבקש על ידו, לכך נתירא משה במכה זו האחרונה שהיא חתימת עשר המכות פן ימצאו החרטומים והאצטגנינים מקום לטעות, ואז יהיו מכחישים כל המכות והאותות והמופתים למפרע ויתחלל

וכמו **דאמר מר** [דרך ארץ זוטא פ"ג], **למד לשונך לומר "איני יודע", שמא תתבדה**. שמא תכשל בדברך, שלא יבינוך כראוי ויחזיקוך לשקרן. [122]

רב אשי אמר תירוץ אחר: באמת משה ידע לכוון מתי שעת חצות, ומה שאמר "כחצות", אין זו לשון מסופקת, אלא **בפלגא אורתא נגהי ארביסר הוי קאי**, משה היה עומד בחצות הלילה, במוצאי יום י"ג, אור לי"ד, **והכי קאמר משה לישראל**: [123] **אמר הקדוש ברוך הוא, למחר, כחצות הלילה כי האידנא**, כמו שעת חצות שאנו עומדים בה עתה, **אני יוצא בתוך מצרים**. ונקט לשון "כחצות" כדי לדמות חצות של מחר לחצות שעומד בה היום. [124]

שם שמים. לכן שינה בלשונו כדי שלא ימצאו מקום לטעות ונמצא שם שמים מתחלל. ו**בפני יהושע** כתב שגם אחר ממכת כינים לא הודו אלא ש"אצבע אלהים היא", דהיינו ע"י מלאך, אך סברו שאינו עושה בשליחות ה' כי לא הגיע זמן גאולתן, ורק במכת בכורות שהיתה בזמן רצון שאין בה רשות למזיקין הוכח להם שהיא יד ה', וכדי שלא יאמרו שנעשית מעט קודם חצות ע"י מזיקין, אמר "כחצות", לגלות שאין עיקר המופת בזמן המכה אלא באופן המכה שפוסחת על בתי בני ישראל, ורק הקב"ה מבחין בין טוב לרע ובין טיפה של בכור. אכן **רש"י** [ד"ה שמא] פירש, שחשש שמא קודם שתגיע נקודת חצות יהיו סבורים שכבר הגיעה ועדיין לא באה המכה, ויאמרו משה בדאי הוא, ומשמע שחששו היה רק על רגעים אלו, וכמבואר **בחתם סופר** שחייב אדם להסיר מעליו גם חשד לזמן, ואפילו שודאי יתברר אחר כך. [והוסיף, כי אצל הקב"ה השעה בכל מקום בעולם נקבעת לפי ירושלים, ואינה שוה בדיוק לחצות של מצרים, ולכן לא יכל משה להוכיח את שעת חצות ע"י הרוח המנשבת בכינור, כי שעת חצות לא נקבעה לפי הזמן במצרים. וראה **רמב"ן** ויקרא יח כה ו**כוזרי** יח].

[122] **תוס' בקידושין** [ל א] הקשו הרי אמרו שם "שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד", ואיך אמרו מאידך ש"ילמד אדם לומר איני יודע", והוכיחו מכך שרק במילי דעלמא ילמד אדם לומר "איני יודע". **והרא"ם** [ויקרא יד לה] כתב שהרואה נגע בביתו אומר לכהן "כנגע" נראה לי, משום שראוי לומר "איני יודע", ונראה שאצל בעל הבית אינו נחשב כדברי תורה אלא כמילי דעלמא. ובעצם ההיתר לומר "איני יודע" ביאר הגר"י קמנצקי ב**אמת ליעקב** שאיסור שקר הוא מחמת הונאת חברו ולא בעצם חוסר האמת שבדבריו, ולפיכך אם רוצה להתבדות מותר להתחמק מעניית תשובה כידיעתו. והגר"ח קנייבסקי ב**ארחות יושר** ביאר, כיון שבכל ענין יש פרטים שאינם ידועים לו, יכול לומר בסתם שאינו יודע.

[123] **רש"י** [שמות יא ב]. **והרמב"ן** [שם ד] פרשו, שהדברים נאמרו למשה לאמרם לפרעה, **ובשפת אמת** כאן כתב "לא מצאתי שום פירוש לדברי גמרא אלו, הלא לפרעה אמרו", ואמנם **בילקוט** [בא, קפו] הושמטה תיבת "לישראל". אך **בפסיקתא דר"כ** [ז] מצינו ש"א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל ועברתי וגו' הלך משה ואמר לישראל כה אמר ה' כחצות וגו' אמר הקב"ה מה אמר משה בחצות הלילה אף אני פועל בחצות" והיינו שלא נאמרו דברים אלו למשה אלא מדעתו אמרם לישראל בלבד, וכן מבואר **בילקוט** [בהעלותך תשכט] שהוא "מהדברים שגזר משה על האלוקים וקיים גזרתו". ויתכן שרק רב אשי סבר כמבואר בפסיקתא ובילקוט, אך רש"י והרמב"ן נקטו כביאור הגמרא לעיל שמשה לא ידע מתי חצות, ובאמת נבואה זו נאמרה לו לאמרה לפרעה, וראה הערה הבאה.

[124] **רש"י עה"ת** [שמות יא ב] כתב שנבואה זו [כה אמר ה כחצות וגו'] נאמרה למשה בעמדו לפני פרעה. ובהגהות **מהרא"ל לפקין** כאן כתב שהזדמן לו לעמוד לפני פרעה בחצות, כי מכת חשך הסתיימה בסוף היום ואז שלח פרעה לקרא למשה, ונמשך הדבר עד חצות, [ויתכן דהיינו עד שיצא משה ואמר נבואה זו לישראל], והוכיח מכאן שמכת חשך הסתיימה בליל יד ניסן. והרא"ם [שמות יא ד] תמה שהרי הקב"ה דבר עם משה ביום ולא בלילה, שנאמר "ויהי ביום דבר ה' וגו'", וכתב **מהרש"א** שרב אשי לא אמר שהקב"ה דבר אל משה בלילה אלא שמשה אמר לישראל בלילה את דברי הקב"ה. וראה **רמב"ן עה"ת** [שם] שנבואה זו נאמרה קודם ר"ח ניסן, ואילו לפני פרעה נאמר לו "עוד נגע אחד אביא" [שהוא תחילת הנבואה של "כחצות"]. ולפי המבואר בהערה הקודמת נמצא [לביאור הגמרא לעיל] שנבואה זו נאמרה לו לאמרה לפרעה, אלא שדעת רש"י שכבר היתה לפרעה התראה על מכת בכורות בנבואת הנני הורג את בנך בכורך [שם ד כא], ולפני פרעה נאמר לו רק זמנה, אך הרמב"ן נקט ש"הנני הורג" היתה נבואה למשה ואמרה לישראל, וכעת הוצרך לנבואה חדשה לאמרה לפרעה. וראה דברי הנצי"ב **בהרחב דבר**.

הגמרא מבארת עוד מדברי דוד המלך בעניין השכמתו וחסידותו לעומת שאר מלכים: "תפילה **לדוד** ... **שמרה נפשי כי חסיד אני**" [תהילים פו א]. נחלקו **לוי ורבי יצחק** מהי מידת החסידות שהשתבח בה דוד:

אחד אמר: כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! האם **לא חסיד אני**? **שהרי כל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות**, ואילו **אני** "**חצות לילה אקום להודות לך**" [תהילים קיט סב].

ואידך, והשני אמר, **כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם**: האם **לא חסיד אני**? **שהרי כל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות** ועסוקים להרבות **בכבודם**, **ואילו אני ידי מלוכלכות בדם** [125] [כשאני בודקו אם הוא דם טהור או שמא דם נדות וטמאה], **ובשפיר** [עור הולד שבתוכו נוצרים העצמות ואברי הולד, והמפלת שפיר בודקין אותו כדי לדעת אם יש בו ולד, שאז טמאה אמו בטומאת לידה, או לא], **ובשליא** [הוא השק שבתוכו נוצר העובר, והמפלת שליא יתכן שטמאה טומאת לידה, והיו מביאים לפניו לדעת מה דינה], **כדי לטהר אשה לבעלה**.

ולא עוד, אלא כל מה שאני עושה, אני נמלך במפיבושת רבי, ואומר לו: מפיבושת רבי!, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? [126] **יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי** לשאול אותו [127].

אמר רבי יהושע בריה דרב אידי: מאי קרא, היכן מצאנו בכתובים שדוד היה עושה כך? שנאמר: "**ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש**" [תהילים קיט מו], כלומר, דברתי

---

[125] דעת **הב"ח** [יו"ד קפח] שאין רואין אלא מראה יבש, כי בלח קשה להבחין, ותמה עליו ה**תורת השלמים** מכאן שהיו ידיו מתלכלכות כשבדק דם, ובהכרח שהיה לח. ובשו"ת **מנחת אלעזר** [ח"א לב] כתב שצ"ל "בדם שפיר ושליא" והיינו שהם היו מלוכלכים בדם, [ואין הכוונה לבדיקת מראה דם בפני עצמו, כמשמעות גירסתנו "בדם ובשליא" שהם דברים נפרדים]. וראה תירוץ נוסף בהקדמת "**ערוגת הבשם**" ע"פ ביאור חדש בסוגיין. [וראה **נודע ביהודה** קמא מג שעיקר השבח הוא על היתר אשה לבעלה, ולא על ההפרשה מאיסור נדה].

[126] זכיתי וחייבתי, שייך בדיני נפשות או בדיני ממונות [**רש"י**].

[127] **הפני יהושע** העיר למה לא אמרו כפשוטו שדוד היה חסיד בכל מעשיו, שהרי מצינו שהיה עושה משפט וצדקה. ועוד תמוה כיצד התפאר דוד בעצמו שיקרא חסיד, ואין זה מדרך החסידים. וכתב שקושיא מתורצת בחברתה, כי כיון שלא היתה דרכו להתפאר בהכרח שלא התכוון לומר שהוא חסיד בכל מעשיו, ולא התפאר כנגד שאר ישראל, אלא רק כמלך נגד שאר מלכים, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואין למלך לפגום בכבודו בעצמו, ולכן אמר שידיו היו תמיד מלוכלכות בדם וכו', אף שלא היה חייב בזה, שהרי היה נמלך במפיבושת רבו, ויכל להטיל דבר זה עליו, רק שהיה עושה לפנים משורת הדין לאהבתו את ה', וביקש "שמרה נפשי" כנגד המלעיגים. עוד פירש, שחשש להענש בעוון שבקשו העם מלוכה, וביקש להנצל שהרי התנהג כחסיד והוכיח בכך שאין מלכותו מצד עמי הארץ שבקשו מלך כדי להיות "ככל הגויים", אלא כעצת זקנים שבדור ששאלו כהוגן ואמרו תנה לנו מלך "לשפטינו". ובדרשות **חתם סופר** [דף שצא] ביאר שדוד הקטין עצמו לפני מי שגדול ממנו בחכמה והתפלא למה באים לשאול אותו כשיש גדולים ממנו, ולכן ביקש שמרה נפשי שאפסוק כהוגן כי חסיד אני, כלומר, חסיד אני במעשים אך לא בתורה לכן ביקש שישמרו שיפסוק כהלכה. וראה עוד ביאורים **בעיון יעקב ומהר"ץ חיות**.

בעדותיך לפני תלמידי חכמים הקרויים "מלכים" ולא אבוש. [128] **תנא** שנינו בברייתא: **לא מפיבושת** היה **שמו**, [130] **אלא איש בושת שמו**. [129] **ולמה נקרא שמו מפיבושת**? מפני **שהיה מבייש פני דוד בהלכה**, ומשמעו "מפיו בושת", והיינו שמפיו נגרם בושה לדוד שהיה טועה לפעמים והיה אומר לו טעית!

לפיכך בזכות שהיה דוד מקטין את עצמו, [131] **זכה דוד ויצא ממנו כלאב**, שהיה חכם. וכפי ש**אמר רבי יוחנן**: **לא כלאב שמו, אלא דניאל שמו**, [132] ואם שמו דניאל **למה נקרא שמו כלאב**? **שהיה מכלים פני מפיבושת בהלכה**. "כלאב" מלשון "כל אב", כלומר, מכלים את הרב שהיה אב בהוראות בהלכה, **ועליו אמר שלמה בחכמתו** במקום דוד אביו, [133] "**בני, אם חכם לבך ישמח לבי גם אני**" [משלי כג טו]. **ואומר** "**חכם בני ושמח לבי, ואשיבה חורפי דבר**" [שם כז יא]. [134]

שואלת הגמרא: **ודוד, מי קרי לנפשיה**, האם החשיב את עצמו ל**חסיד**? **והא כתיב** [תהילים כז יג]: "**לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים**", היינו שאם לא הייתי מאמין שאראה בטוב ה' בעולם הבא היו כבר טורדים אותי מיראתך. **ותנא** שנינו בברייתא **משמיה דרבי יוסי**: **למה נקוד על לולא**? [לפי המסורת יש נקודות על אותיות "לא" שב"לולא", נקודות אלו באות למעט המשמעות, ולומר שאינו דבר ברור, [135] ומה באות למעט כאן ולומר שאינו דבר ברור?

---

[128] על פי **מהרש"א**. וראה **ראשית חכמה** [שער האהבה יא פו].

[129] **הריטב"א** מביא בשם הרב שמעיה שיש לגרוס אלא 'מריב בעל' שמו, שהרי 'איש בושת' היה בן שאול שמלך שנתיים תחתיו והומת ע"י ב' עבדיו. ובדברי הימים [א ח לד] מצינו שהיה ליונתן בן שנקרא 'מריב בעל'. **ותוס' ביבמות** [עט א ד"ה ארמונו] גרסו "אלא איש בעל שמו" שהרי לא מצינו בשום מקום איש בושת שנקרא מפיבושת, ואיש בושת נהרג בתחילת מלכות בית דוד קודם מעשה הגבעונים.

[130] **בפרשת דרכים** [טו] הביא שרבותיו ביארו שהוקשה לגמרא איך קרא לרבו בשמו, ולכן הביאו שאינו שמו אלא תואר שנקרא בו. והוא עצמו הוכיח מכך כדעת רש"י [סנהדרין ק א] שמותר לומר "פלוני רבי", [והנידון הוא אם עצם הזכרת השם אסורה, ולכן לא מועילה הוספת תואר, או שהאיסור להזכיר את שמו בלבד אך עם תואר מותר]. ותמה **הצל"ח** שהרי מבואר **בש"ך** [יו"ד רמב כד] שבפני רבו אסור להזכיר שמו אפילו עם תואר "רבי", ולכן הסיק שלא היה רבו מובהק, וראייתו שהרי הורה הוראה בפני רבו. ועדיין תמוה שהרי מצינו [שמואל ב יט כו] שקראו בשמו בלא תוספת "רבי", ובהכרח צריך לפרש כרבותיו.

[131] **עץ יוסף**, וראה שם שהוכיח כי באמת דוד לא טעה, אלא מפיבושת טעה ודוד ביטל דעתו, עד שבא כלאב והוכיח למפיבושת את טעותו וכדלהלן. וב**סמיכת חכמים** כתב שדוד לא טעה מעולם בפסק ההלכה, אלא שצריך לשאת ולתת בו ואם טעה הזדמן הקב"ה למפיבושת להחזירו להסיק אליבא דהלכתא, ולכן אמר "יפה דנתני" אף שודאי נמלך בו קודם ההוראה.

[132] ומקורו, שהרי בשמואל [ב ג] נאמר: "ומשנהו כלאב לאביגיל", ואילו בדברי הימים נאמר: "והשני דניאל לאביגיל" [**רש"י**].

[133] "כאילו דוד אמר על בנו" [**מהרש"א**, וראה עוד **בעיון יעקב**].

[134] פירוש, גם אני מסכים עמך להלכה, וחוזר בי ממה ששתקתי. והוסיף ואשיבה חורפי דבר, היינו שישיב למפיבושת מחרפו דבר דבור על אפניו להכריע כדברי. [**עץ יוסף**].

[135] **רש"י**. **ומהרש"א** פירש שנקוד רק על אותיות "לא" ומשמעו "לא האמנתי".

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבא, אבל איני יודע אם יש לי חלק בהם אם לאו. [136]

הרי שלא היה ברור לו שיזכה לעולם הבא, ואם כן, ודאי שלא החזיק את עצמו לחסיד, וכיצד אמר "כי חסיד אני"?

מתרצת הגמרא: דוד אמנם החזיק את עצמו לחסיד, אך מכל מקום חשש **שמא** יחטא **ויגרום החטא** שלא יזכה לראות בטוב ה'.

כמו שמצינו **ד**אמר **רבי יעקב בר אידי** לגבי יעקב אבינו.

דרבי יעקב בר אידי רמי, שאל את סתירת הפסוקים, לכאורה, **כתיב** כשיעקב יצא לחרן הבטיח לו הקדוש ברוך הוא [בראשית כח טו]: "**והנה אנכי עמך, ושמרתיך בכל אשר תלך**", ואולם, כשראה יעקב את לבן עם ארבע מאות איש הבאים לקראתו.

כתיב [בראשית לב ז] "**ויירא יעקב מאד**", ולכאורה תמוה, מדוע פחד, והרי הקב"ה הבטיחו שיהיה עמו לשמרו?

ותירץ רבי יעקב בר אידי: יעקב אבינו **אמר** [חשש] **שמא יגרום החטא**. כלומר, יעקב חשש, שמא חטא לאחר שקיבל את ההבטחה [137], ולא תתקיים ההבטחה, לפי שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת, [138] וכן חשש דוד על חלקו בעולם הבא.

ומוכיחה הגמרא שיש לחשוש שהחטא יגרום לאי קיום ההבטחה [139]:

---

[136] משמע שביקש דוד שכר על מצוות שעשה, ותמה **בן יוהידע** וכי היה עובד על מנת לקבל פרס. וביאר שבעת שפוסקין לצדיק שכר הראוי לכל מצוה שעשה עולה נשמתו לכסא הכבוד, ושם יראה פני שכינה, וזו השמחה של נשמת הצדיק שזוכה לראות פני שכינה. ונמצא שלא ביקש שכר מצוות להנאתו ועינוגו, אלא כדי לראות פני שכינה.

[137] **רש"י** [ד"ה שמא] פירש שדוד חשש שמא יחטא, ואילו לגבי יעקב פירש [ד"ה ויירא] שחשש שמא יחטא אחר ההבטחה, ובמדרש [במדב"ר יט לב] מצינו שחשש שמא נתלכלכתי אצל לבן, וה**רמב"ן** [בראשית לד יג] נקט שחשש שמא חטא בעשותו ברית עם לבן, והיינו משום שאחר היותו אצל לבן עדיין נאמר לו "ואהיה עמך" [לא ג] ולא חשש אלא על הברית שכרת עמו כשרדף אחריו. והאו"ח כתב ב**חפץ ה'** שגם יעקב חשש רק שמא יחטא, שהרי בכתובות [קיא א] אמרו "יודע יעקב שצדיק גמור היה", ויתכן שרש"י סבר שבכתובות מדובר ביומו האחרון ורק אז נודע לו, [ראה ב"ר סב ב שמראין לו מעשיו ביומו אחרון].

[138] מתירוץ הגמרא משמע שראוי לחשוש כך, וכבר תמהו על **הרמב"ם** [שמונה פרקים, ז] שכתב שפחד יעקב גרם לו שתסתלק ממנו שכינה. ובביאורי אגדות שבסוף **קובץ הערות** כתב שתירוץ הגמרא הוא רק למה לא סמך על הבטחת הקב"ה, ואילו כוונת הרמב"ם שהיה לו לבטוח בה' אף בדבר שלא הבטיחו, וכמבואר בביאור **הגר"א למשלי** [יד כו]. וראה גם ב**אמונה ובטחון לרמב"ן** [פ"ב] שהחשש שמא יגרום החטא אינו חסרון באמונה, אך הבוטח בה' אינו חושש אפילו לכך. אולם ב**תנחומא** [חקת כה] מצינו שהיראה שמא יגרום החטא מדת חסידות היא, ומשמע שאין מקום לבטחון כאשר יש חשש חטא.

[139] **המאירי** תמה איך גורם החטא שלא תתקיים ההבטחה, והרי אמרו לקמן [ז א] שכל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי מתקיים. וכתב שכלל זה נאמר רק על נבואה פרטית, כלומר שהוא מתנבא תדעו שטובה פלונית באה לפלוני וכיוצא בה, אבל אם אינה על טובה מסויימת אפשר שלא תתקיים. **ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה** כתב שיעקב חשש משום שמהבטחה לנביא עצמו יכול לחזור, ורק בנבואה לאחרים אינו חוזר, [וראה **שבת** נה א **ותוס' יבמות** נ א ד"ה תדע, **ומשך חכמה** בהפטרת זכור, וחי' **הגרי"ז** על שמואל, והכלל הוא שאם יצאה מפי ה' אף שלא נאמרה לנביא ואפילו על תנאי אינו חוזר אלא אם חטא, ואם נאמרה לנביא אינו חוזר אף

כדתניא בברייתא: נאמר בשירת הים [שמות טו טז]: "**עד יעבור עמך ה'**, **עד יעבור עם זו קנית**", ודורשים את כפילות הלשון "**עד יעבור עמך ה'**", **זו ביאה ראשונה**, כשבאו ישראל לארץ ישראל בימי יהושע, "**עד יעבור עם זו קנית**", **זו ביאה שניה**, כששבו לארץ ישראל מגלות בבל בימי עזרא.

מכאן, ממה שהקיש הכתוב את שתי הביאות האלו זו לזו,[140] **אמרו חכמים**: **ראויים היו ישראל ליעשות להם נס** גם **בימי עזרא**, שיעלו ביד רמה בעל כרחם של מלכי פרס ולא יהיו משועבדים למלכות, **כדרך שנעשה להם** כשעלו **בימי יהושע בן נון** [ולכן הקיש הכתוב את שתי הביאות הללו זו לזו]. **אלא**, **שגרם החטא**.[141] ולכן לא זכו לעלות ביד רמה, אלא ברשות המלך כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם.

שנינו במשנתנו: **וחכמים אומרים עד חצות**.

דנה הגמרא: **חכמים**, הסוברים שזמן קריאת שמע עד חצות, **כמאן סבירא להו** במשמעות זמן 'בשכבך' שנקבע לקריאת שמע של ערבית?

אי כרבי אליעזר סבירא להו, שמשמעות "בשכבך" היא כל זמן שדרך בני אדם לעלות על יצועם כדי לישון, אם כן, **לימרו** "עד סוף האשמורה הראשונה" **כרבי אליעזר**, שהרי עד שעה זו ודאי כל שדעתו לישון כבר שכב וישן.[142]

אם חטא]. **והרא"ם** [בראשית לב ח] תמה שהרי ביאה שניה נאמרה לאחרים, ובכל זאת גרם החטא שלא תתקיים, ותירץ **הגור אריה** שלא היתה להם הבטחה בפירוש, כי למדוה רק מהקש. **והצל"ח** כתב שההבטחה על ביאה שניה לא בטלה לגמרי וסופה להתקיים במהרה ע"י מלך המשיח. ואת קושית המאירי יישב הצל"ח ע"פ דברי **הרמב"ם** [יסודי התורה י ד] שהטעם שהבטחה לטובה ע"י נביא אינה בטלה, הוא משום שיש בקיומה אות להבחין אם הוא נביא אמת, אך ההקש בין שתי הביאות נאמר למשה, והוא אינו צריך לאות, שנאמר "וגם בך יאמינו לעולם", ולכן הבטחה על ידו יכולה להבטל מפני החטא, וכדבריו משמע מדברי **רבינו יונה** [ב ב] שבעת מכת בכורות היו יראים שמא יגרום החטא ויתן רשות למשחית, והיינו משום שהנבואה היתה למשה. אך **במשך חכמה** [שמות כה ט] כתב שנבואת משה אינה יכולה להבטל אפילו באופן ששאר נבואות בטלות, [וראה צל"ח לב א]. ויתכן דהיינו רק ממתן תורה ואילך כמבואר **ברמב"ם** [יסוה"ת ז ו] **וספורנו** [שמות יט ט], ואמנם רק מאז האמינו בו ישראל [יסוה"ת ח ב], אך אם כן שוב יקשה שהרי קודם לכן גם הוא הוצרך לאות, ושמא אף נבואות שקדמו למתן תורה כיון שהאמינו בו אינן צריכות להתקיים לעתיד.

[140] **רש"י סנהדרין** [צח ב]. וראה **בעל הטורים** [במדבר ט יז] שדבר זה נרמז גם בלשון "העלות" שנאמר רק פעמיים במסורה, א. העלות הענן [שם] ב. עם העלות הגולה [עזרא א יא].

[141] **רש"י בסוטה** [לו א] כתב "שגרם החטא, חטאם של ישראל בימי בית ראשון, ונגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות". ותמה **היעב"ץ** וכי אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה, והביא שבזוהר [כי תשא קפט ב] מצינו שהכוונה לחטא אותו הדור שנשאו נכריות והולידו מהם בנים, **והמהרש"א** [יומא ט ב] כתב שחטאם היה שלא עלו כולם. וכתב **במשך חכמה** [שמות י] כי אף שגם במצרים חטאו, שהרי 'הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז', היינו שלא שמרו גופי תורה, אך הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, שהרי לא שינו שמם ולשונם, אולם בגלות בבל היו שומרים גופי תורה אך עברו על הסייגים והגדרים, ובגולה העיקר הוא בשמירת הסייגים והגדרים כדי שלא יתערבו בין העמים.

[142] ואין לומר שחכמים דורשים "בשכבך" כרבי אליעזר, אך לדעתם "זמן שכיבה" נמשך עד חצות, כי לא מסתבר שתהא דעה נוספת בזמן שכיבה [ראה **ריטב"א**].

דף ד:

ואי כרבן גמליאל סבירא להו, שמשמעות "בשכבך" היא כל זמן שבני אדם שוכבים וישנים, וכל הלילה הוא בכלל זה, אם כן **לימרו** "עד שיעלה עמוד השחר" **כרבן גמליאל**?[143]

מתרצת הגמרא: **לעולם כרבן גמליאל סבירא להו**, ש'בשכבך' פירושו כל זמן ששוכבים, דהיינו, עד עלות השחר.

והא דקאמרי שזמנה רק **עד חצות**, כדי **להרחיק את האדם מן העבירה**, שלא יסמוך שיש זמן רב עוד לפניו ויפסיד לבסוף את המצוה.[144] **כדתניא** בברייתא: **חכמים עשו סייג לדבריהם**, ואמרו שזמן קריאת שמע רק עד חצות,[145] **כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב, ואומר**: הרי יש לי שהות לקרוא את שמע עד עלות השחר, **אלך** תחילה **לביתי ואוכל קימעא** [מעט][148], **ואשתה קימעא**[147], **ואישן קימעא**[146], **ואחר כך אקרא**

[143] **הפני יהושע** הקשה מהו נידון הגמרא, והרי בשלמא לדעת רבינו יונה שחכמים סברו שאחר חצות אינו קורא אפילו דיעבד, יתכן שחכמים נחלקו על רבן גמליאל ועל כך מקשינן למה אמרו 'עד חצות', אולם לדעת הרשב"א גם לחכמים קורא בדיעבד עד עלות השחר ונמצא שבעיקר הדין סוברים כרבן גמליאל במשנה ורק רצו להרחיק את האדם מן העבירה. ו**בביאור הגר"א** [רלה יג] ביאר שלדעת ת"ק במשנה חכמים סוברים שזמנה רק עד חצות, ואילו לדעת ר"ג חכמים סוברים שזמנה בדיעבד עד עלות השחר, ונמצא ששאלת הגמרא לפי ת"ק.

[144] בפשטות נראה שחכמים קיצרו את הזמן כדי שיראה שאין לו שהות לנוח קודם ק"ש. ויתכן שקבעו זמן חצות משום שלעיל [ג א] מצינו שני לשונות אם בני אדם מתעוררים קרוב ליום דהיינו לפני עלות השחר [רש"י ד"ה ואשה], או בתחילת אשמורה שלישית, ולכן אם הזמן עד עלות השחר יש לחוש שישן על דעת לקום בזמן לקרוא שמע, וכשקבעו את הזמן עד חצות, שוב אין חשש שיאמר אקום לפני הזמן לקרות את שמע שהרי אין רגילות לקום לפני חצות, וראה הערה 32.

[145] כך ביארו **הריטב"א והרא"ה** והיינו שהסייג שיקרא מיד כדי שלא תהא לו שהות לאכול ולישון, וכן משמע מלשון **תוס'** "משמע דמשהגיע זמן ק"ש אסור לאכול" והיינו שעצם הסייג אינו באכילה, **ובבית יוסף** [רלה] דייק כן גם מדברי **הרמב"ם** [וראה **פרי יצחק** [ח"ב ג]. ורבינו יונה [במשנה], ביאר שחכמים עשו סייג שלא יאכל כדי שיקרא מיד בצאת הכוכבים, [וגם ר"ג מודה בזה, כי כשם שמודה לאיסור אכילה כך מודה לסייג לכתחילה מתחילת הזמן, רק דעתו שבדיעבד יוצא אף אחר חצות, וכמבואר בהערה 13 למשנה]. וכן נקט **הרא"ש** [סי' ט] אלא שלדעתו הסייג שלא יאכל כדי שלא ימשך, ואם אינו אוכל אינו חייב לקרא מיד, [ו**בראש יוסף** כתב שחילוק הביאורים תלוי אם גורסים עשו סייג "כדי", ונפקא מינה ביניהם לגבי טעימה, שאיסורה רק אם חייב לקרא מיד]. אולם **הרשב"א** לקמן [ט א] כתב שהסייג הוא שלא יאכל וישתה קודם ק"ש ותפילה, וסברו חכמים כי כשם שעשו חז"ל סייג זה, כן עשו גם סייג לגבי הזמן שיקרא רק עד חצות, וגם לביאורו אין מצווה לקרוא מיד בתחילת הזמן, אלא רק איסור לאכול קודם, ואם אינו אוכל יכול לכתחילה להמתין בקריאתה עד חצות לרבנן ועד עלות השחר לר"ג, [וסבר ר"ג שאין עושין סייג אחר חצות כי אינו מצוי], **ובבית יוסף** [שם] נקט שדעת תוס' כשיטה זו.

[146] **הריטב"א** בסוכה [כו ב] כתב שהנודר לעשות דבר בחצי הלילה מותר לו לישון קודם, כי לא גזרו על שינת עראי אלא בסוכה שהאיסור בגוף השינה. ותמה **החשק שלמה** [תמיד כח א] מכאן שאסרו לו לישן [ויל"ע אם "קימעא" הוא ארעי]. וכבר הבאנו שהריטב"א כאן ביאר שהסייג בעצם הזמן ולא על השינה, **ובעמק ברכה** כתב, כיון שהחשש קבוע בכל לילה אסרו אפילו ארעי. ויתכן עוד שההיתר רק כשחיובו בחצי הלילה, ולא חששו אלא בק"ש שמצוותה כל הלילה ויישן כדרכו על מנת לקום קודם סוף זמנה, כמבואר בהערה 28.

[147] **המג"א** [רלב יז] כתב שאסור לשתות יותר מכביצה, ואף שבסוכה מצינו ששתיה נחשבת ארעי אפילו ביותר מביצה - בתפילה האיסור הוא משום שמא ימשך, וחשש זה שייך במשקה המשכר יותר מאכילה, וראה **משנה ברורה** [רלב לה] שסתם משקה מותר לשתות אפילו הרבה.

[148] מכאן למדו **תוס'** [ד"ה וקורא] "דמשהגיע זמן ק"ש אין לו לאכול סעודה". ודייק **המג"א** [רלה ד] שרק סעודה נאסרה, אך טעימה מותרת. **והגרעק"א** [בתוס' למשנה אות ד] תמה, שהרי איסור סעודה מפורש הוא במשנה

קריאת שמע ואתפלל, ולבסוף **חוטפתו שינה**, **ונמצא ישן כל הלילה** והפסיד מצוות קריאת שמע.

אבל, כיון שתקנו חכמים שקורא עד חצות, נמצא שכש**אדם בא מן השדה בערב** לא ילך לביתו, אלא **נכנס לבית הכנסת**, **ואם רגיל לקרות** בתורה, **קורא** עד שיגיע זמן קריאת שמע, [149] **ואם רגיל לשנות** במשניות **שונה**, וכשמגיע הזמן **קורא קריאת שמע ומתפלל** ערבית, ואחר כך בא לביתו **ואוכל פתו ומבר ך**.

ומסיימת הברייתא באזהרה: **וכל העובר על דברי חכמים** ומתאחר לקרות קריאת שמע עד אחר חצות, [151] **חייב מיתה**. [150] שואלת הגמרא: **מאי שנא בכל דוכתא**, בכל מקום שנאמרו גזירות חכמים **דלא קתני** שהעובר עליהן **חייב מיתה**. **ומאי שנא הכא**, **דקתני חייב מיתה**? [152]

בשבת [א ב] שאסור להתחיל בסעודה לפני התפילה, והוכיח מכך שגם תוס' סברו כדעת **תרומת הדשן** [קט] שאפילו טעימה אסורה [ראה לעיל ב א]. וראה **תפארת ישראל** [יכין א]. וב**פרי יצחק** [ח"ב ג] הוכיח מכך שהסייג על עצם זמן ק"ש ולא על איסור אכילה, כי הוא איסור גמור, ולא סייג.

[149] **הריטב"א** כתב שקורא או שונה כי השונה אחת שחרית ואחת ערבית קיים מצות "לא ימוש". אך **רבינו יונה** כתב כביאורו שכוונת הברייתא לחדש שאפילו קודם זמנה של ק"ש כבר אסרו חכמים לאכול ולשתות שמא יפשע וימשך, לכן הצריכוהו לקרות ולשנות כדי שיתפלל מיד. [וראה **ט**"ז תלא ב שמצוה ללמוד קודם ק"ש, אף שלפני בדיקת חמץ אסור - שלא הקפידו שיקרא ק"ש סמוך לביאתו אלא שלא יבטל המצוה]. **והבית יוסף** [שם] כתב שהאיסור דוקא כחצי שעה קודם זמנה, אולם דייק מלשון תוס' שרק כשהגיע הזמן נאסר באכילה ולא קודם לכן, וה**ט**"ז כתב שהאיסור רק לשיעור מועט.

[150] דכתיב [קהלת י ח] "פורץ גדר [שגדרו חכמים] ישכנו נחש". [**רש**"**י סוטה** ד ב]. וב**שערי תשובה** [שער ג] כתב: העובר על דברי חכמים חייב מיתה יותר מן העובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה:. כי תקל מצוותם בעיניו לא מתגבר יצרו עליו, אבל כי תכהין עיניו מראות אור בריהם ולא יהלך לנוגה האמונה ולא משך בעול גזרתה ולא יטרח לקיים מאמרם, כי לא נכתב בספר התורה. וכו'. **ובדרשות הר**"**ן** [ז] ביאר דבריו, שהחוטא ביצרו נענש רק על המעשה, והמבזה על עקירת התורה, וכיון שתקנות חכמים הם יסוד האמונה נמצא שהעובר עליהם מקעקע כל היסוד. וב**שדי חמד** [ח"ג מערכת ח כלל צב] הוכיח שאין הכוונה לחיובי מיתה אלא נאמר דרך הפלגה, וכדברי **הריב**"**ש** [קעא] שדרך חז"ל להפליג בהגדלת העוונות כדי שישמר האדם מהכשל בהן. וכן כתב **הרמב**"**ן** [בראש שער הגמול] "זה שאמרו חכמים לחיים ולמיתה אינם בימים בלבד, אלא כל העונשין שבעוה"ז; נגעים ועוני ומיתת הבנים וכיוצא בהן כולם כינו אותם חכמים בשם מיתה". אך הביא ששאר גדולי דורו נקטו שהכוונה לחיוב מיתה. וה**גרעק**"**א** ציין לדברי **רש**"**י ותוס**' בסוטה [ד ב] שדנו אם החיוב הוא רק כשמזלזל בזה תמיד או אפילו בפעם אחת. וכן ציין לעירובין [כא ב] וראה **מהרש**"**א** שם שאין חיוב מיתה על גזרת חז"ל אלא אם גזרו גדר על דבר תורה שיש עליו מיתה, ותמוה מסוגיין, שהרי ק"ש אין בו חיוב מיתה. ובהכרח שחילק בין הסוגיא בעירובין שעוסקת בזלזול פעם אחת שאין עליו חיוב אלא בגדר לחיוב מיתה דאורייתא [נט"ק], ואילו בסוגיין אין חיוב מיתה אלא כשמזלזל תמיד, וראה **אליהו רבה** [קנח ט].

[151] "כלומר, שהוא מתאחר לקרות ק"ש לאחר חצות, אבל אין רוצה לומר שאם יאכל קודם שיקרא ק"ש שיהיה חייב מיתה" - **ריטב**"**א**. והיינו משום שסייג השינה הוא כדי שלא יבטל עשה, אך איסור אכילה הוא רק לכבוד המצוה. וראה ב**פרי יצחק** [ח"ב ג] שתמה, כי לדעת הרשב"א שהסייג הוא שאסור לאכול קודם ק"ש, נמצא שהחיוב מיתה בעובר על דברי חכמים הוא על אכילה ושינה קודם ק"ש, ומנין שחייב גם על קריאה אחר חצות? [כמבואר בסמוך שהחמירו בה משום אונס שינה], ומאידך, אין זו חומרא באיחור ק"ש, שהרי חיוב זה נסוב גם על איסור אכילה קודם ק"ש. וראה **יישוב לזה להלן הערה 36**.

[152] **רבינו יונה** הקשה "למה אמרו בזה חייב מיתה יותר מכמה מקומות", ותירץ שבסייג זה אפילו חכמים מודים שמעיקר הדין זמנה כל הלילה ולכן צריך להזהירו שלא יזלזל בו. ותמוה שזו קושיית הגמרא, [וכתב **מהר**"**ץ חיות** שלא היתה לפניו גירסתנו], וגם תירוצו תמוה שהרי עוד גזרות נגזרו בדברים המותרים. ויתכן שביאר שקושיית

משיבה הגמרא:

אי בעית אימא: **משום דלגבי** קריאת שמע **איכא** חשש **אונס שינה**. כלומר, כיון שאדם עייף בלילה, יש חשש שאם לא יתחזק לקיים את המצוה תתקפהו שינה, לפיכך הוזקקו להזהירו יותר.

ואי בעית אימא: הברייתא באה **לאפוקי ממאן דאמר** [להלן כז ב], **שתפילת ערבית** אינה חובה כשחרית ומנחה אלא רק **רשות**. לכן **קא משמע לן** התנא בברייתא באזהרתו שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, **דגם** תפילת מעריב **היא חובה**. [153]

אמר מר, [154] בברייתא הנזכרת: **קורא קריאת שמע**, ואחר כך **מתפלל**.

הגמרא היא למה הוצרכה הברייתא לומר את חומר האיסור דוקא כאן, ועל כך השיבה שכאן הוצרכו להזכיר חומרתו משום אונס שינה [ולכן לא אכפת לן שגם איסור אכילה נזכר בברייתא]. אולם קושייתו היא אם הסייג על עצם הזמן שיקרא לכתחילה בתחילת הלילה, הרי לא מצינו מיתה על סייג לצורך לכתחילה, ועל כך השיב שמתוך קולו החמירו שלא יזלזלו בו.

[153] לתירוץ זה הכוונה ב"עשו סייג לדבריהם" היא שלא יאחר להתפלל אחר חצות, או לאכול לפני התפילה. וכיון שתפילה היא מדרבנן נמצא שעשו סייג "לדבריהם", וראה **נחלת דוד**.

[154] **בשנות אליהו** דקדק שהגמרא הקדימה לפרש את הסיפא לפני הרישא, כי היה אפשר לומר שהטעם שעשו סייג רק לק"ש ולא לתפילה הוא משום שתפילת ערבית רשות, אך כיון שהוכח מהסיפא שתפילת ערבית חובה, ומאידך הוכח שקורא ואח"כ מתפלל ואי אפשר לסמוך שיתפלל לפני זמן ק"ש [כריב"ל בסמוך] - בהכרח שהטעם שלא עשו סייג לתפילת ערבית הוא משום שהלכה כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ובעל כרחו יתפלל ערבית עד חצות, [ונמצא שהגמרא בסמוך מוכיחה כרבי יוחנן, ולא רק שלא כריב"ל, ראה הערה 42].

[155] וכל שכן בשחרית שלכו"ע צריך לסמוך גאולה לתפילה, כי עיקר גאולת מצרים בשחרית היתה, [רש"י ד"ה זה]. ובטעם סמיכת גאולה לתפילה הביא רש"י שדוד רמזה בתהילים, שסיום פרק טו הוא "ה' צורי וגואלי" ובתחילת פרק טז נאמר "יענך ה' ביום צרה", ופירש **הטור** [קיא] "וגואלי היינו גאולה, וסמיך ליה יענך וכו' היינו תפילה", ואילו **הב"ח** בשם מהרש"ל נקט ש"אמרי פי" זו תפילה ו"צורי וגואלי" זו גאולה, וכין שאח"כ נאמר "יענך ה' ביום צרה", מוכח ששכר הסומכן שלא יהא ניזוק באותו היום. עוד פירש רש"י בשם ירושלמי, שאם אינו סומך "דומה לאוהבו של מלך שדפק על פתחו, יצא המלך ומצאו שהפליג, אף הוא הפליג, אלא יהא אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו". **ובאור זרוע** [ק"ש יד, הובא בהג"א י] כתב שנפקא מינה בין הטעמים לגבי שבת שאינו יום צרה, אם צריך לסמוך בה גאולה לתפילה, **והמהרי"ל** כתב שביו"ט צריך לסמוך לכל טעם, כי לפעמים חל בחול שהוא עת צרה, ואינו כשבת שלעולם אינו עת צרה, [**ואליהו רבה** נקט שהחילוק משום שבמצרים נחו רק בשבת ולא ביו"ט, **ובאר הגולה** כתב שהיו"ט הם ימי דין על התבואה ועל המים, ונ"מ ליו"ט שחל בשבת, אך ל**השאגת אריה** טז החיוב תלוי בתפילת חול]. וה**בית יוסף** [קיא] חלק ונקט שגם בשבת סומך, כי עיקר הטעם הוא מהסברא ולא מרמז המקרא [וב"ח ופרישה כתבו דהיינו רק לביאור הטור], ועוד שתפילת שבת באה במקום תפילת חול שהיא ענייה בעת צרה. וראה **שאגת אריה** [ג] שדעת תוס' שסומכין בשבת, שהרי כתבו [ב א ד"ה מאימתי] שרב צלי של שבת בע"ש כדי לסמוך, אולם יתכן שבערב שבת דינו כיו"ט, כי אף שמתפלל של שבת עדין זמן "יום צרה" הוא.

[156] **רבינו יונה** ביאר, ששכר הסומך גאולה לתפילה גדול כל כך, משום שגאלנו ממצרים כדי שנהיה לו לעבדים, ותפילה היא עבודה, וכשהוא מזכיר "גאל ישראל" ומתפלל מיד, מראה שהוא מכיר בטובה ובגאולה, ומכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ובודאי יעשה רצונו ומצוותיו ולכן יזכה לעולם הבא. **ועוד**, שהמזכיר הגאולה ומיד מתפלל, מראה שבוטח שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, והביטחון הוא עיקר היראה והאמונה "ולפיכך זוכה בסיבת הביטחון לכל, וזוכה לחיי העולם הבא" [הריטב"א בשם ר"י]. [וראה דבריו להלן יב ב בדפי הרי"ף ד"ה והיכא שנחלקו אם עיקר החיוב להזכיר "יציאת מצרים" או דוקא "ברכת גאולה", **והגרש"ז אויערבאך** העלה

מוכיחה הגמרא מדברי הברייתא: **מסייע ליה לרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן: איזהו בן עולם הבא**? [156] **- זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית**, [155] שמקדים קריאת שמע וברכותיה [157] לתפילה, ואינו מפסיק ביניהם.

רבי יהושע בן לוי חולק **ואומר**: כל **תפלות** היום **באמצע תקנום**, בין קריאת שמע של בוקר לקריאת שמע של ערבית. והיינו, שבערבית יש להקדים את התפילה לפני קריאת שמע וברכותיה, ורק אחר התפילה קורא את שמע עם ברכותיה.

וכיון ששנינו בברייתא שבערב הוא קורא קודם קריאת שמע ורק אחר כך מתפלל, נמצא שהיא מסייעת לרבי יוחנן [158].

שואלת הגמרא: **במאי קא מפלגי**, מה הם טעמי שיטותיהם?

מבארת הגמרא: **אי בעית אימא**, **קרא**, שנחלקו בדרשת הפסוק, **ואי בעית אימא** נחלקו **בסברא**.

ומפרשת הגמרא: **אי בעית אימא**, נחלקו **בסברא**.

דרבי יוחנן סבר, **גאולה** במצרים **מאורתא נמי הוי**, שהרי נתנו להם רשות לצאת כבר בלילה [כדלהלן ט א], **אלא גאולה מעלייתא**, דהיינו היציאה בפועל ממצרים, **לא הויא**

מכך שאם בא קודם שמונה עשרה יאמר פסוק של יציאת מצרים, אך ראה תוס' להלן [יג ב ד"ה שואל] שמפסיקין לקדושה קודם הברכה, ומשמע שהחיוב לסמוך ברכתה ולא הזכרתה, ועי' **מג"א ורע"א** תצ ו]. **ורבינו יונתן מלוניל** כתב "כיון שסומך גאולה לתפילה, בודאי מתכוון בתפילתו, ומי שמתכוון בתפילתו מודה שיש לו אלוה יודע מצפונו ונגע לבבו, ולפיכך הוא ירא כל היום מחטוא לו". **והריטב"א** ביאר, שהכוונה ב"איזהו בן עולם הבא", שכל הזהיר בדברי חכמים לדקדק בהן ולקיימן, שאף בזו הוא זהיר לסמוך גאולה לתפילה, אפילו בלילה. **ובן יהוידע** כתב, שאמנם כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, אלא שיש דברים שהעושה אותם אין לו חלק לעוה"ב, ומי שסומך גאולה לתפילה או אומר תהילה לדוד בכל יום, מצוה זו תגן עליו שלא יכשל באותם דברים אשר בהם מאבד את חלקו לעוה"ב.

[157] ובכללן ברכת "גאל ישראל" שאחר ק"ש, שהיא על גאולת מצרים. ובסמוך תדון הגמרא למה ברכת השכיבנו אינה נחשבת הפסק.

[158] **הצל"ח והגר"א** העירו שכל ההוכחה מהברייתא היא רק שק"ש קודמת לתפילה, אך אין ראיה שצריך לסומכה בערבית. [וכן מדוקדק ברש"י ד"ה מסייע "שלא כריב"ל", וראה לעיל]. **ובתוס'** [ד"ה דאמר] כתבו ש"הלכה כרבי יוחנן ולכן יש להזהר **שלא לספר** בין גאולה דערבית לשמונה עשרה". ומשמע שבערבית אין חיוב "להסמיך" אלא רק "להקדים ולא להפסיק", וכן משמע **בשו"ת הרשב"א** [ח"א רלו] שבערבית יכול לומר ק"ש אחר התפילה לצורך תפילה בציבור אך בשחרית סמיכת גאולה עדיפה. וכן מוכח מההתר לענות ברכו ולהכריז "יעלה ויבא" אחר קדיש בערבית [רלו ב] וביאר **המג"א** שתפילת ערבית רשות משא"כ בשחרית [ונחלקו בזה הב"י קיד ודרכי משה קיא עי"ש]. והטעם לכך, משום שחיוב הסמיכה הוא מצד צורך ה"תפילה", [לרש"י ש"יענך ה" נאמר אחר גאולה, או שלא ימצאנו המלך שהפליג, והיינו כשיפתח לתפלתו], וכיון שערבית רשות כל זמן שלא חל חיוב תפילה אין חיוב לסמוך, אלא רק סדר התפילה הוא להקדים ולא להפסיק, וכסיום דברי תוס', ולכן חיוב התפילה בציבור עדיף מסדר התפילה, וראה **קהילות יעקב** [בב]. אך לביאור רבינו יונה שמראה עצמו כעבד שנגאל, נראה שהחיוב לסמוך הוא מצד ה"גאולה", וצריך לומר דהיינו דוקא בשחרית שחייב להתפלל, אך בערבית אי אפשר לחייב מצד הגאולה כי אינו חייב להתפלל, ואף אם המתפלל חל עליו חיוב לסמוך מצד התפילה ודאי יכול לומר כל דבר שהוא צורך התפילה. ונפקא מינה בטעם החיוב באופן שהפסיק, אם בטלה הסמיכות או שעדיין אסור ב"הפסק", ועי' היטב **בשו"ע** [סו ח], וראה עוד בסמוך.

אלא עד צפרא, בוקר. וכיון שגם בלילה הייתה גאולה, יש לסמוך גאולה לתפילה גם בלילה.

ורבי יהושע בן לוי סבר: **כיון** דהגאולה בפועל **לא הויא אלא מצפרא**, **לא הויא**, אין גאולת הלילה נחשבת כ**גאולה מעלייתא**, ולכן אין צורך שיסמכו לה את התפילה [159].

ואי בעית אימא קרא, **ושניהם מקרא אחד דרשו**, **דכתיב** [דברים ו ז]: "**בשכבך ובקומך**", הכתוב הקיש את חיוב קריאת שמע של שחרית שמקורו מ"בשכבך", לחיוב קריאת שמע של ערבית שמקורו מ"בקומך", והם נחלקו כיצד יש לדרוש את ההיקש:

רבי יוחנן סבר: **מקיש שכיבה לקימה**, **מה קימה** [בשחרית] קודם קורא **קריאת שמע** ורק **אחר כך תפילה**, **אף שכיבה** [בערבית] **נמי**, קורא קודם **קריאת שמע** ורק **אחר כך תפילה** [160].

ואילו **רבי יהושע בן לוי סבר**, אכן הכתוב **מקיש שכיבה לקימה**, אך כך יש לדרוש את ההיקש: **מה קימה** [בשחרית] קורא **קריאת שמע סמוך למיטתו**, סמוך לקימתו משנתו, כלומר, שאין הפסק של תפילה בין הקימה לקריאת שמע, **אף שכיבה** [בערבית] **נמי**, קורא **קריאת שמע סמוך למיטתו**, סמוך לשכיבה. כלומר, שלא תפסיק התפילה בין קריאת שמע לשכיבתו, ונמצא שקודם מתפלל, ורק אחר כך קורא את שמע [161].

---

[159] **הצל"ח** העיר שלשון "תפילות באמצע תקנום" משמעותו שצריך להקדים תפילה לק"ש בדוקא, ואילו ריב"ל לא אמר ב"סברא" אלא טעם שאין צריך להקדים ולסמוך ק"ש לתפילה. והוכיח מכך שדעתו כי תפילת ערבית חובה, וגם סובר כרבי יהודה להלן [כא א] שק"ש של ערבית חיובה רק מדרבנן, ולכן צריך להקדים תפילה לק"ש. אך בפשטות טעמו משום "קרא" שצריך לקרא דוקא "סמוך למיטתו", וראה **מצפה איתן**.

[160] לפי טעמו של רבינו יונה נמצא שיש נפקא מינה בין מקורות חיוב הסמיכה בערבית, שהרי בשחרית צריך "לסמוך" משום גאולה, ואם גם במעריב למדו מסברא של "גאולה" הרי יש בה חיוב סמיכה ואסור להפסיק אפילו לצורך, אך אם המקור נלמד מהקש לומדים משחרית רק את סדר התפילה, אך כיון שאין חיוב מצד הגאולה מותר להפסיק לצורך.

[161] לכאורה ראייתו של ריב"ל תמוהה, שהרי יתכן שק"ש יאמר סמוך למיטתו, אך את ברכותיה צריך לומר קודם התפילה לצורך סמיכת ברכת הגאולה לתפילה, ובפשטות מוכח מכאן שהברכות הן חלק מדיני ק"ש, כמבואר **בתוס'** [ב א ד"ה אימתי, יא ב ד"ה שכבר] וב**רמב"ם** [ברכות ב יז], שלא כ**הרשב"א** [שו"ת מז, שיז]. אולם יתכן לבאר כדעת **הגר"א** [ס"ס מו, ס ב] שאם כבר יצא ידי חובת ק"ש, שוב אינו נחשב סומך גאולה לתפילה. ומבואר שהחיוב לסמוך חל גם על עצם הק"ש ולא רק על ברכותיה, ונמצא שאפילו אם יכול לומר ברכותיה בנפרד עדיין מוכח שאין צורך בסמיכת ק"ש לתפילה. [אך **ברשב"א** שבת ט ב משמע להפך, **וראה בבה"ל** ד"ה כי ביאור אחר בדברי הגר"א, ועי' **מג"א** מו טז **ופרי יצחק** א א]. ומדברי **הרמ"א** [סו יז] משמע שהחיוב לסמוך רק על הברכות, שכתב שאם הגיע סוף זמנה ואינו יכול להתפלל יאמר ק"ש עד אמת ואח"כ יאמר ברכות ויתפלל. וכן מבואר **במשנה ברורה** [ע ב] שנשים הפטורות מק"ש חייבות בברכות, ולכן חייבות גם לסמוך לתפילה. וכן צריך לבאר בדין היוצא לדרך קודם זמן ק"ש [פט ח], שיתפלל קודם וימתין לקרות ק"ש בזמנה, "אע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה", דהיינו שגם ברכותיה אומר בזמנה [בישיבה בדרך] ולכן "אינו סומך". **והשאגת אריה** [ג] הוכיח מדין זה שהחיוב לסמוך חל גם קודם שהגיע זמן ק"ש ולכן נחשב כ"אינו סומך", ומשמע שנקט שהחיוב מצד התפילה, כי אם הוא מצד ה"גאולה" ודאי אינו חל קודם שהגיע זמן ק"ש, [**ובקה"י** דחה שמדובר אחר עלות השחר וכבר יוצא בק"ש בדיעבד]. אולם אם החיוב חל על הברכות, יתכן שחל כל זמן תפילה, [כי זמנם כזמן ק"ש רק משום תוכן הברכה, ראה רש"י יא ב ד"ה יוצר ובה"ל ריש סי' נח, אך חיובם חל קודם], ולכן הוא נמשך גם קודם ואחר זמנה.

מתיב מר בריה דרבינא לשיטת רבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, הרי שנינו במשנה לקמן [יא א]: **בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה**.

ואי אמרת בעי לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, **הא לא קא סמך גאולה לתפילה, דהא בעי למימר השכיבנו**, והיא אינה ברכה על הגאולה. ואם כן, אינו סומך גאולה לתפילה? מתרצת הגמרא: **אמרי**, אמרו ליישב: **כיון דתקינו רבנן** לומר ברכת "**השכיבנו**", נחשבת אף היא **כגאולה אריכתא דמיא**. כהמשך לברכה ראשונה שהיא על הגאולה, ויש כאן סמיכות גאולה לתפילה. [162]

וראיה לדבר: **דאי לא תימא הכי**, יקשה גם **בשחרית**, **היכי מצי סמיך** גאולה לתפילה? **והא אמר רבי יוחנן**: **בתחילה**, לפני שפותח בתפילת שמונה עשרה, **אומר** "**ה' שפתי תפתח** ופי יגיד תהילתך", [163] **ולבסוף**, לאחר שסיים תפילת שמונה עשרה **הוא אומר** "**יהיו לרצון אמרי פי** והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי". וכיון שאומר "ה' שפתי תפתח" לפני התפילה, נמצא שהוא מפסיק בין גאולה לתפילה.

אלא, על כרחך, צריך לומר **דהתם** בשחרית, **כיון דתקינו רבנן למימר** את הפסוק "**ה' שפתי תפתח**", **כתפילה אריכתא דמיא** [164] ונחשב כסומך גאולה לתפילה.

---

[162] כתב **רבינו יונה** "והטעם שאינו הפסקה, מפני שהשכיבנו מעין הגאולה היא, שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם, שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא, וכנגד אותה התפילה התקינו לומר השכיבנו וכו', וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דל"ה הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא". **והריטב"א** כתב שגם בהשכיבנו יש גאולה משדים ומכל דבר רע, וישמור צאתנו ובואנו, ולכן כגאולה אריכתא דמיא. **ותוס'** כתבו שגם ברכת "יראו עינינו" שנהגו לאמרה אחר השכיבנו, אינה הפסק, כי הואיל ותקנו לאמרה הו"ל כגאולה אריכתא. ועוד, משום שיש בפסוקי ברכה זו יח אזכרות כנגד יח ברכות שבשמונה עשרה, וראה **בשיח תפלה** שלדבריהם המאחר למעריב ומתפלל שמו"ע עם הציבור מסתבר שצריך לומר יראו עינינו כדי לסמוך גאולה לתפילה. [ולכאורה משמע שהחיוב מדיני הגאולה ולכן די שיסמוך לאלו, כי אם הוא חיוב התפילה הרי זו אינה תפילה ואינה מחייבת לסמוך, אך ה**לבוש** רלו נקט שצריך לעמוד בה כשמו"ע, וראה **ט**"ז שם ג]. **והרשב"א והריטב"א** כתבו שבתי כנסת שלהם היו רחוקים, וכיון שהיו חוששים להתעכב שם עד אחר ערבית תקנו לאמרה כנגד שמונה עשרה, והתפללו שמו"ע בביתם. ואנו אף שמתפללים שמו"ע, מנהג אבותינו בידינו לאמרה ואין חוששים למסמך גאולה לתפילה כיון שתפילת ערבית רשות. אך דעת **תוס'** שאף שערבית רשות צריך לסמוך גאולה לתפילה, **ורבינו יונה** כתב שאף שלבסוף קבעו תפילת ערבית כחובה, קבעוה על דעת כן ואינה נחשבת הפסקה.

[163] ביאר **רבינו יונה** שאחר פסוק זה נאמר "כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה", והיינו שדוד המלך כשהתפלל על חטא בת שבע, הקדים ואמר שעל חטא במזיד אין מביאין קרבן, וביקש בוראי תסייעיני שאוכל לכוון בתפילתי ולספר מהללך כדי שתפילתי תהא רצויה לפניך ותהיה התפילה כפרה במקום קרבן, ואף אנו אומרים אותה על אותו עניין שתהיה תפילתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן, ומפני שנתקן על עניין התפילה אמרו דכתפילה אריכתא דמיא.

[164] **בדברי חמודות** [אות נג] העלה מכך שאף במוסף ומנחה כיון שאמר ה' שפתי תפתח שוב אין לומר פסוקים כי פסוק זה מכלל תפילה, [ולכן אף שאין סמיכת גאולה בתפילות אלו אסור להפסיק], והביאו **המג"א** [קיא א]; ו**בביאור הלכה** דן בשכח לומר "ה' שפתי תפתח" אם נחשב חיסרון בעצם התפילה וצריך לחזור, ומסקנתו שלא אמרו 'כתפילה אריכתא דמיא' אלא לעניין שלא יהא הפסק בין גאולה לתפילה, אבל אינו כתפילה ממש עד שיצטרך לחזור בשביל זה, וראייתו מ"השכיבנו" שנחשבת כגאולה אריכתא ובכל זאת אין ברכות מעכבות זו את זו, ואם לא אמר השכיבנו יצא. ויתכן שבזה נחלקו **השו"ע ורמ"א** [קכג ו] בחזרת הש"ץ, שהשו"ע פסק שאומר ה'

הכא נמי, לגבי ברכת השכיבנו, **כיון דתקינו רבנן למימר "השכיבנו", כגאולה אריכתא דמיא**, ואינה הפסק בין גאולה לתפילה.

אמר רבי אלעזר אמר רב אבינא: כל האומר "תהילה לדוד" [166] **בכל יום שלש פעמים,** [165] **מובטח לו שהוא בן עולם הבא!** [167]

מבררת הגמרא: **מאי טעמא**?

אילימא שיש חשיבות במזמור זה **משום דאתיא באל"ף בית**, שהפסוקים מסודרים בו לפי סדר האותיות א' ב' [168] - אם כן **נימא**, יאמר מזמור: "**אשרי תמימי דרך**" [תהלים

שפתי ויהיו לרצון כי הם חלק מהתפילה, ואילו הרמ"א נחלק רק על יהיו לרצון שיכול לסמוך על קדיש תתקבל, ואמנם גם מה שאומר ה' שפתי הוא מאותה סיבה שאומר היחיד, ואינה חלק מהתפילה [וראה בב"י שי"א שגם אינו אומר ה' שפתי, ועי' ט"ז]. וראה **ריטב"א** [תענית ג ב] שאם טעה בתפילה וחוזר לראש אינו אומר שוב ה' שפתי, אך **בסידור הרס"ג** [הל' ר"ח] נקט שחוזר ואומרו.

[165] **רש"י** כתב ששלשת הפעמים הם כנגד שלש תפילות, וביאר ה**כלבו** [סי' יב] שאומרים פעמיים בשחרית ואחד במנחה, ולא תקנוה בערבית לפי שערבית רשות, ופעמים שמבטלים אותה לצורך, [וראה **זהר** פנחס רכו א]. וב**תניא רבתי** [סי' ב] כתב שהם כנגד ג' אבות, והטעם שתקנו כן, כדי שאם לא כיון באחת יכוון בשניה ויצא בזה ידי חובה וכ"כ **האשכול**. **ובפמ"ג** [תרכב משב"ז ב] נקט שאין לאומרו יותר מג' פעמים ביום, כי דינו כהלל, עי"ש. וב**גליון הש"ס** הביא ש**הרא"ש הטור והרוקח** לא גרסו "שלש פעמים" אלא רק "בכל יום", ולכן פירש שהטעם לסיים בפסוק "ואנחנו :. הללויה" נוא כדי לשלשל מהללויה להללויה, וטעם זה אינו שייך אלא בפסוקי דזמרה ולא בג"פ, וראה **מעדני יו"ט** [ה]. וב**שלטי גבורים** להלן [כג א בדפי הרי"ף] הביא רמז שמצא הריא"ז ב"אשרי" לאמרו כל יום, עי"ש.

[166] ראה **תוס' להלן** [לב ב ד"ה קודם] שנהגו להוסיף תחילה את הפסוק "אשרי יושבי ביתך" כי ממנו למדים ששוהין שעה אחת קודם שיתפלל כדי שתתיישב דעתו עליו. וה**גרעק"א** [נא] הביא בשם מהרש"ל שטעם זה שייך רק במנחה ולא בשחרית שכבר החל להתפלל. **ואבודרהם** כתב שהוסיפוהו כיון שהקב"ה שואג כארי בשלוש משמרות של הלילה על חרבן הבית, ולכך אנו אומרים על הבית שנשרף ואין לנו כי אם מקדש מעט אשרי יושבי ביתך. ובסוף המזמור מוסיפים "ואנחנו נברך י-ה" להודיע שהוא בן עולם הבא וזהו "מעתה ועד עולם". וראה **פרישה** [נא] שלטעם זה אומרים אותו גם במנחה [אך טעם הטור לשלשל הללויה אחר הללויה אינו שייך במנחה], ולכאורה נמצא שקודם סליחות אין צריך לאמרו, כי אינו ממנין הג' פעמים ביום.

[167] **הבית יוסף** [נא] הביא בשם אוהל מועד שהכוונה שמצוה זו מכרעת, אבל משום מצוה זו בלבד אינו בן עולם הבא. וכן כתב **אבודרהם**, והוסיף "והשמיענו בזה שהיא כשאר מצוות, והטעם לפי שכלו שבח והודאה למקום וצורך בעולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם והאומרו בכוונה ודאי יש לו רוח נשברה" ו**במג"א** [א ז] הביא מ**רבינו בחיי** [ויקרא ז לד] שלא די באמירה בעלמא, אלא מתוך שיתבונן יכיר בנפלאות תמים דעים וכו' ולא יחטא ובזה יזכה לעוה"ב. ובספר **המנהיג** מובא בשם רבינו שמואל מרומרוג שאין הכוונה שיהיה בן עולם הבא אם מעשיו מקולקלים, "אך רוצה לומר המדקדק בכל עסקיו ועניניו שגם בזה מדקדק בידוע שהוא ירא אלוקים וסר מרע ובטוח בזה שהוא בן העולם הבא". וב**פני יהושע** כתב שהאומרו ג' פעמים בכוונת הלב, בתלת זימני הוי חזקה ותתחזק האמונה בלבו שכל העולם לא נברא אלא לצוות למי שעוסק בתורה שנתנה בכ"ב אותיות הא"ב שיש בזה המזמור, ויכוון ג"כ בפסוק פותח וכו' שהקב"ה זן ומפרנס עולמו מקרני ראמי עד ביצי כינים, ויתן על לבו לעשות מלאכת שמים עיקר ומלאכתו טפל.

[168] "**ארוממך אלוקי המלך**" הוא א', "**בכל יום**" ב' וכן הלאה. **הריטב"א** ביאר שיש חשיבות בסידור המזמור לפי אותיות הא' ב', כי בכך מסדר שבח הקב"ה בכל האותיות. **ואבודרהם** כתב לפי שאדם משבח בה לקב"ה בכל מוצאות הדיבור. **והמהרש"א** כתב שהוא רמז ללימוד תורה שנתנה בכ"ב אותיות, וראה הערה 54. **והמשך חכמה** [ויקרא כו ד] כתב שא-ב מורה על מהלך טבעי, ומעלתו גדולה מנס, בקיומו התמידי, שהולך בלא מרוצה מא' עד ת'. וראה עוד **בבית אלוהים** להמבי"ט [תפילה טו] וב**פחד יצחק** [פסח נה].

קיט], **דאתיא בתמניא אפין**, שהפסוקים מסודרים לפי א' ב' וחוזרים על עצמן שמונה פעמים, ויש בו יתרון על תהילה לדוד, שאין בו סדר א' ב' אלא רק פעם אחת.

אלא, אם תאמר **שחשיבות** מזמור זה היא **משום דאית ביה**, שנאמר בו "**פותח את ידך** ומשביע לכל חי רצון", שהוא שבח הכנת מזון לכל חי, עדיין יש לשאול, **נימא הלל הגדול** [תהלים קטו] [169] **דכתיב ביה** "**נותן לחם לכל בשר** כי לעולם חסדו", ואף הוא שבח הכנת מזון לכל בריה?

אלא בהכרח, חשיבות מזמור "תהילה לדוד" הוא **משום דאית ביה תרתי** המעלות הנזכרות [171], שהוא מסודר לפי א' ב', וגם נאמר בו "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", [170] שהוא שבח הכנת מזון לכל חי. [172]

אמר רבי יוחנן: **מפני מה לא נאמר** פסוק המתחיל באות **נו"ן ב"אשרי"** כשם שנאמר פסוקים בכל שאר האותיות? [173] - **מפני שיש בה** באות נו"ן רמז על **מפלתן של שונאי ישראל** [מפלתם של ישראל], [174] **דכתיב** [עמוס ה ב] "**נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל**". [175]

---

[169] **בפסחים** [קיח א] מבואר שנקרא הלל הגדול "מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה". **והרשב"ם** שם פירש: דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר והיינו דבר גדול. הלל הגדול נאמר בליל פסח ובירידת גשמים. ובפסוקי דזמרה בשבתות וימים טובים. וראה שם בפסחים שיש שיטות שהלל הגדול כולל עוד פסוקים חוץ ממזמור קלו. וההלל שאנו אומרים ביום טוב ובר"ח נקרא "הלל המצרי" ראה להלן [נו א וברש"י ד"ה הללא].

[170] כתב **רבינו יונה** בשם גאונים שאם לא כוון בפסוק "פותח את ידך" צריך לחזור ולאמרו, כי עיקר הכוונה בפסוק זה, ולכאורה תמוה שהרי מסקנת הגמרא שקבעוהו משום דתרתי אית ביה, ויתכן שביאר שהכוונה שהקב"ה זן את העולם בזכות התורה, ונמצא שהעיקר בפותח את ידך. ודעת **הלבוש** [נא] שצריך לומר את כל המזמור כסדר, [וראה **משנה ברורה** ס"ק טז וצ"ע]. ותמה **האליהו רבה** שלא מצינו דין זה אלא בק"ש שנאמר בה "והיו", ו**בחיי אדם** [כלל יח] תירץ שהכרח לאמרו כסדר כיון שתקנו דוקא מזמור זה מפני שהוא על סדר א ב. ודעת החיי אדם שדי לחזור מ"פותח את ידך" עד סוף המזמור, ואם לא נזכר עד שאמר מזמורים אחרים ואין לו שהות לחזור, יאמר אחר התפילה מפותח עד הסוף, ותמה ב**אגרות משה** [או"ח ד טז] שהרי הוא עיקר פסוקי דזמרה ועדיף שיאמרנו וידלג מה שלפניו.

[171] **המהרש"א** ביאר את צירוף שתי הסיבות כדרכו: שא-ב מרמזעל התורה שהיא מזון לנפש והלחם הוא מזון לאדם, כמו שאמרו אם אין קמח אין תורה וכן להפך, והם תרתי דשייכי הדדי, והוסיף **הגר"א** שאדם צריך לעבוד את ה' ביצר טוב ויצר הרע, ומזון הגוף נגד יצר הרע ומזון הנפש נגד יצר הטוב. ו**המשך חכמה** ביאר כדרכו, שא-ב מורה על מהלך טבעי, ואם הוא נותן מזון לאדם הרי זה פלא, שכל העולם עומדים הכן לשרת האדם ולהוציא מזון מן הטבע, עי"ש.

[172] כך פירש"י, וביאר **הגר"א** שכוונתו לפרש שלא תקנו לומר "אודה ה' בכל לבב [קיא] אף שנאמר בא-ב ויש בו פרנסה, משום שנאמרה בפסוק "טרף נתן ליראיו", ואילו באשרי נאמרה על כל חי.

[173] שהרי לאחר הפסוק "**מ**לכותך מלכות כל עולמים" נאמר "**ס**ומך ה' לכל הנופלים".

[174] הגמרא משתמשת בלשון הפוכה כדי לא לומר פורענות על ישראל.

[175] **הרשב"א** [ח"א מט] נשאל הרי מצינו פסוקים נוספים באותיות אחרות על מפלתם של שונאי ישראל. והשיב שמפלה בלא תקומה לא נאמרה כי אם בפסוק זה, ועל כך ההקפדה, ולכן במזמור הכולל שבחין לקב"ה אינו ראוי להזכיר שם מפלתן של ישראל. וה**צל"ח** הוסיף להקשות למה בשאר מזמורים שסודרו לפי א' ב' לא דילג את האות נ'. וביאר בעל נתה"מ בספרו **אמת ליעקב** שבסוף כל "ספר" בתהילים נאמר "אשרי" כנגד אחת הגאולות, ומזמור "תהלה לדוד" נאמר על גאולה העתידה, ולכן נאמר בשבחים שבתחילתו וסופו "לעולם ועד" לומר שאין אחריה מפלה אחרת, ולפיכך רק בו לא הוזכר פסוק באות "נ" המרמזת לנפילה.

במערבא, בארץ ישראל שהיא מערבה של בבל, **מתרצי לה הכי**, היו מפרשים ומיישבים [176] פסוק זה לטובה כך: **נפלה**, **ולא תוסיף לנפול עוד**, אלא **קום בתולת ישראל**. כלומר, המילים "לא תוסיף" משתייכים לתחילת הפסוק, ואילו המילים "קום בתולת ישראל" נקראים בנפרד. [177]

אמר רב נחמן בר יצחק: למרות שדוד המלך לא אמר בתהילה לדוד פסוק באות נו"ן לפי שיש בה רמז למפלתן של ישראל, **אפילו הכי**, **חזר דוד וסמכה ברוח הקודש** [178], חזר ורמז מיד את סמיכת הנפילה, **שכן** בפסוק המתחיל אחריו באות סמ"ך **נאמר**: "**סומך ה' לכל הנופלים**".

עוד **אמר רבי אלעזר בר אבינא**: **גדול מה שנאמר במיכאל** שהוא מלאך ממונה על הרחמים, **יותר ממה שנאמר בגבריאל** שהוא מלאך ממונה על הדין, **דאילו במיכאל כתיב** [ישעיה ו ו] "**ויעף אלי אחד מן השרפים**", ומשמעות הלשון "ויעף" היא שהגיע בפריחה אחת לקיים שליחותו, ואילו לגבי המלאך **גבריאל כתיב** [דניאל ט כא]: "**והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחילה**, **מועף ביעף**", וכפל לשון "מועף ביעף", משמעותו שהגיע לקיים שליחותו בשתי פריחות עם הפסקה באמצע.

שואלת הגמרא: **מאי משמע דהאי "אחד** מן השרפים" **מיכאל הוא**?

מבארת הגמרא: **אמר רבי יוחנן**: **אתיא** בגזרה שווה "**אחד**" "**אחד**".

כתיב הכא "**ויעף אלי אחד מן השרפים**", **וכתיב התם** [דניאל א יג] "**והנה מיכאל אחד השרים הראשונים בא לעזרני**". כשם ש"אחד השרים" הוא מיכאל, כך גם "אחד השרפים" הוא מיכאל.

תנא, שנינו בברייתא: **מיכאל** מגיע ליעד שליחותו **בפריחה אחת**, **גבריאל** מגיע **בשתים**. **אליהו** הנביא מגיע **בארבע**. **ומלאך המות** מגיע **בשמנה** פריחות. [179] **ובשעת המגפה** מגיע מלאך המות **באחת**. [180]

---

[176] לשון "מתרצי" משמע שנתקשו ובאו ליישב הקושי, ו**בן יהוידע** ביאר שקושייתם היתה שהרי ראוי לומר "נפלה בתולת ישראל ולא תוסיף קום". ולפי דרשתם מיושבת לשון המקרא כי "קום בתולת ישראל" הוא דבר נפרד.

[177] יש מקשים אם כן אין זה פורענות ולמה לא אמר דוד לאות נו"ן, ו**בניהו** ביאר שיש בזה פורענות שהכוונה "קום בתולת ישראל" שתקום מעצמה ולא שהבורא יקימה, ודבר התלוי ביד ה' הוא ממהר לעשותו, אבל דבר התלוי ביד אחרים יתאחר ויתעכב הרבה. ואולם **בן יהוידע** הביא מהזוהר להפך, שכל הפעמים קמה לבד והפעם הקב"ה יקימה.

[178] כיון שהפסוק "נפלה" נאמר בנבואת עמוס זמן רב לאחר מכן, לכך אמר שסמכה ברוח הקודש [**שפתי חכמים**].

[179] ביאר **המהרש"א**: מיכאל "מים מימין" ממונה על הרחמים", ואילו גבריאל "אש משמאל ממונה על הדין", ולפי שרחמי שמים מרובים ניתן כוח למיכאל לעשות שליחותו בפריחה אחת, ולגבריאל לא ניתן כוח למהר שליחותו עד שתי פריחות, שירגיע בינתיים אולי ישוב וניחם ה'. ומלאך המות הממונה על מיתת האדם לא ניתן לו כוח לקיום שליחותו עד ח' פריחות אולי ישוב האדם ביני וביני. **ובתוס' הרא"ש** הקשה שהרי ביומא [לז א] נקרא מיכאל "מלאך" ומדוע נקרא כאן "שרף". וכתב שפעם נקרא כן ופעם כן הכל לפי השליחות. וראה עוד **בשפת אמת**.

[180] "כי כשאנו חוטאין נותנין כח לס"מ" [**עיון יעקב**].

הגמרא שבה להביא מימרות בעניין קריאת שמע:

אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת בעת תפילת ערבית, **מצוה** לחזור **לקרותו על מיטתו**. [182] כלומר, סמוך לשכיבתו [181].

אמר רבי יוסי: מאי קרא, היכן מצאנו רמז לדבר בכתובים? - שנאמר [תהלים ד ה]: "**רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה**", ודרשו "לבבכם", זו קריאת שמע, שנאמר בה "על לבבך", ואמר לקראה "על משכבכם", [183] ואחר כך, "דומו" בשינה.

דף ה.

אמר רב נחמן: (תחילת העמוד) **אם תלמיד חכם הוא**, [184] שרגיל לחזור על גרסתו תמיד, **אין צריך** לומר קריאת שמע על מיטתו [185]. **אמר אביי: אף תלמיד חכם** שאינו צריך לומר

---

[181] כך ביאר **המאירי**. **והבית יוסף** [רלט] הביא **שרבינו יונה** [טו א בדפי הרי"ף] אסר לאמרה בשכיבה, אלא קורא סמוך לשכיבתו. אך **רש"י** [י ב ד"ה כדרכו] **והרמב"ם** [ק"ש ב ב] התירו, ולשיטתם קורא על מיטתו ממש. ויתכן שנחלקו אם יש דין קבלת עול מלכות שמים באמירתה כמצות קריאת שמע, או שהיא רק משום שמירה, ולכן מותר לקרותה בשכיבה, [ויתכן שגם ר"י לא אסר אלא בק"ש של ערבית, ולא בק"ש שעל המטה לשמירה]. עוד כתב **המאירי** "וטעם קריאה זו פירשו בתלמוד המערב, להבריח המזיקים. וביאורו אצלי, המזיקים הידועים, והם הדעות הכוזבים. והזקיקוהו בעתות הפנאי לייחד את השם, שלא יטעה באמונות השנויות. וכשיקרא על הכוונה הראויה, תהא מיטתו בטוחה מהם". וכן דעת **האור זרוע**, וכן הוכיחו **תוס' לעיל** [ב א ד"ה מאימתי] **ותוס' בחולין** [קז א] ממה שפטר רב נחמן ת"ח מאמירתה, כי התורה ששגורה בפיו משמרתו. וראה **מג"א** [רלט ב] שמפני כך כתב **הרמב"ם** [תפלה ז ב] שאומר ק"ש אחר ברכת המפיל. אולם מלשון **הטור ושו"ע** דקדק, שתחילה אומר ק"ש ואח"כ ברכת המפיל ושאר פסוקים, וביאר, שסברו כי אין אומרים ק"ש משום שמירה אלא כדי לומר דברי תורה סמוך לשינה, [כלהלן יד א "המשביע עצמו מד"ת ולן"], ולכן אומרה קודם המפיל, שלא להפסיק בין הברכה לשינה, והפסוקים שנאמרים לשמירה אומר בסוף. וכן מצינו בשבועות [טו ב] שריב"ל אמר פסוקים לשמירה לפני שינתו. ועוד כתב, שלא נהגו נשים לאמרה, משום שנוהגת רק בלילה, וכמצוה שהזמן גרמא היא. ותמה **האליהו רבה** [ס"ק ד], וכי נשים אינן צריכות שמירה? וראה **פמ"ג** שכוונת המג"א רק אם אמירתה היא כדי ללון מתוך דברי תורה, שנשים פטורות מתורה. וראה **רמ"א** [תפא] שבלייל הסדר אומרים רק ק"ש ולא מזמורים כי הוא ליל שימורים, ומשמע שנקט שאמירת ק"ש על המיטה היא לשם קבלת עול מלכות שמים.

[182] **הטור** [רלט] כתב שיקרא פרשה ראשונה, ובשם **רבינו חננאל והרא"ש** הביא שצריך לקרא גם פרשה שניה לפי שיש בה "בשכבך ובקומך, וביאר **הב"י** שגרסו בסוגיין "הנכנס לישון אומר שמע והיה אם שמוע". ו**במג"א** [רלה ב בשם רבינו יונה] כתב שאינו צריך לומר פרשה שלישית כי כבר הזכיר יציאת מצרים בביהכנ"ס. **והב"ח** הביא בשם **רבינו יונה** [בספר היראה שטוב לומר כל שלושת הפרשיות של קריאת שמע שהוא רמ"ח תיבות, לשמור על רמ"ח איברים, וכן הביא **המגן אברהם** מרבינו ירוחם בשם מדרש שוחר טוב [ד], וכן מדוקדק לשון הגמרא "אע"פ שקרא" ובביהכנ"ס קרא ג' פרשיות. ויתכן שניידון זה תלוי בטעמי ק"ש על המטה [בסמוך], כי "שמירה" נצרכת לרמח איבריו, אך לקבלת עול מלכות שמים די בפרשה ראשונה.

[183] על פי **מהרש"א**. ומדברי **רש"י** [ד"ה על] נראה שגם "על משכבכם" מרמז לק"ש שנאמר בו "בשכבך", וכן משמע מדברי ריש לקיש בסמוך. וראה **שפתי חכמים**.

[184] **רבינו יונה** הקשה שהרי להלן [נד ב] מצינו שתלמיד חכם צריך שמירה בלילה, ותירץ דהיינו דוקא אם עומד יחידי באישון לילה ואפילה.

[185] **רבינו יונה** ביאר שתורתו משמרתו גם כשאינו לומד, ובהגהות **תפארת שמואל** על הרא"ש תמה, שהרי המזיקין מתקנאים בת"ח. ולכן כתב שרב נחמן סבר שטעם הקריאה על מטתו הוא כדי לישון מתוך ד"ת, ולכן ת"ח שחוזר על גרסתו אינו צריך לק"ש, וכן משמע מפירוש **רש"י** "שגורס בה תמיד". ומסתבר שמפני כך השמיטו **הרמב"ם והשו"ע** את דברי רב נחמן, כי סברו שאמירתה משום שמירה וגם ת"ח צריך לאמרה, [ראה **רש"ש** אם הגי' "ואמר רב נחמן" או "אמר"]. **והרמ"א** כתב שאם לא יכול לישון מיד קורא כמה פעמים, אך **המג"א** השיגו כתב שאינו צריך לחזור ולומר דוקא ק"ש אלא יכול להרהר בד"ת כת"ח שחוזר על גרסתו, [ותמוה שאם כן אינו צריך

קריאת שמע, **מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי, כגון** [186] "**בידך אפקיד רוחי פדית אותי ה' אל אמת**" [תהלים לא ו].

אמר רבי לוי בר חמא: כך **אמר רבי שמעון בן לקיש**: **לעולם ירגיז אדם** את **יצר טוב** שלו **על יצר הרע** כדי שיעשה עמו מלחמה [187], **שנאמר** [שם ד ה]: "**רגזו ואל תחטאו**".

אם נצחו מוטב, ואם לאו, יעסוק בתורה, שנאמר בהמשך הפסוק הנ"ל "**אמרו בלבבכם**" [188].

אם נצחו מוטב, ואם לאו [189] **יקרא קריאת שמע, שנאמר** שם "**על משכבכם**".

אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו [191] **יום** [190] **המיתה, שנאמר** שם "**ודומו סלה**". והכוונה

לומר אפילו פעם אחת, ולמה השיג דוקא על דברי הרמ"א]. ובמ**לא הרועים** כתב שריב"ל לשיטתו שק"ש סמוך למיטתו. והיינו כנ"ל [ד ב הערה 65] שלדעת ריב"ל צריך לקרא ק"ש דוקא סמוך למיטתו משום שנאמר "בשכבך", וגם כאן כוונתו על חיוב ק"ש דאורייתא, שלכתחילה ישוב ויסמכנה למיטתו, ורב נחמן סבר שת"ח אינו צריך להפסיק מגירסתו. אך לדידן שק"ש קודם לתפלה וק"ש על מיטתו לשמירה, ת"ח חייב בה

[186] ראה **תוס' יו"ט** [נדה ד ו], שתיבת "כגון" מלמדת שיש גם אופן אחר, ובנידון דידן פירושה שאין חובה לומר דוקא פסוק זה. אך ב**בה"ג** [ברכות א] כתב שצריך לומר "בידך אפקיד רוחי", ומשמע שלא גרס בגמרא "כגון", וראה ב**גליוני הש"ס** שבירר אם יש "כגון" שמשמעותו דוקא דוגמא זו.

[187] **רש"י בסנהדרין** [קיא ב ד"ה ומתגבר] פירש: אם יצר הרע אמר לו עשה עבירה זו, לא די שנמנע מהעבירה אלא הולך ועושה מצוה. ו**אור החיים** [דברים כ י] ביאר ש"הרגזתו היא לסגף עצמו בדברים המותרים לו, גם בתעניות מלקיות ובכי להתיש כח הרע", [וראה דבריו בבראשית כח יד] וכן ביאר **הגר"א** [משלי א ב]. ועוד ביאר **הגר"א** שאף אם נראה שנכנע היצר, אל ירפה ממנו כמו שמרפה משונא הנכנע, אלא **לעולם** ירגיז, שנאמר רגזו - **תמיד**. ועוד ביאר, שבכל מלחמה המנוצח נחלש, ואילו במלחמת היצר אם נצחו היצר מתגבר עליו, שהרי כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו. ובעל נתה"מ בספרו **אמת ליעקב** ביאר שבבא עבירה לידו לא ידחנה מחמת מיאוס, אלא יראה הטוב שבה וידחנה מחמת גזרת ה', כמו שאמרו [בתו"כ] "אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר, אלא אפשי ומה אעשה וכו'" וה**גרעק"א** ביאר ע"פ הפסוק [תהלים קיח] "ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי", דהיינו שהאדם יכול להלחם בשונאים הנראים לו, אך כלפי מי שמראה עצמו כאויב צריך עזר ה' לנצחו, ויצר הרע מראה עצמו כאוהב לאדם, וצריך להכיר בו שהוא שונא לו כדי לנצחו.

[188] **בישועות יעקב** [מז] כתב שאע"פ שהמהרהר בד"ת אינו צריך לברך, כי אין מברכין על מחשבה, מכל מקום יוצא ידי חובת לימוד תורה, ו**מהרש"ם** הוכיח מכאן כדבריו, שהרי למדו "תורה" מ"על לבבכם", ומשמע שדי בהרהור. אולם יתכן שרק לצורך המלחמה ביצרו די בהרהור, וכלשון **הרמב"ם** [איסו"ב כא יט] ש"אם יבא לידי הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה", והיינו כמו שאמרו בקידושין [ל ב] שה"עיסוק" בתורה הוא תבלין ליצר הרע, אך מצות תלמוד תורה - שעליה מברכין - יתכן שאינה מתקיימת אלא בדיבור. [וראה **מהרש"א** שבת סז א. וגם יש לומר כדברי ה**מג"א** קא ב שלשון "לבבכם" משמעותה דיבור].

[189] לכאורה תמוה כיצד לא נצחו, והרי אמרו בקידושין [ל ב] שלימוד התורה הוא תבלין ליצר הרע. וידוע בשם **הגר"ח** שאין התבלין מועיל אלא קודם שיחטא, אך כאן מדובר אחר שחטא, ואין הכרח שיועיל לו, ולכן צריך עצה נוספת.

[190] ב**שבט מוסר** [כא] דייק שלא יזכיר לו את עצם ה"מיתה" אלא "יום המיתה", וביאר שיחשוב מה שעובר עליו ביום המיתה, ויחשוב כאילו הוא מת מוטל על גבי קרקע באמצע הבית, וכל בני ביתו סובבים לו וכו'. ו**הגר"נ קרליץ** ביאר שיזכור כי ביומו האחרון כל מעשיו יעברו לפניו [כמבואר בשמו"ר נב] ויתבייש בהם, ומפני כך יחדל מחטא.

[191] ב**חכמה ומוסר** [א נו] ביאר שצריך להזכיר לעצמו יום מיתתו שלו, כי אינה דומה הזכרת מיתתו לזכירת מיתתו של אחר.

ליום הדומיה, דהיינו המות, שהוא דומיה עולמית. [192]

ועוד **אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב**, מהו ביאור הפסוק [שמות כד יב]: "עלה אלי ההרה והיה שם, **ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם**"? "**לוחות**", **אלו** "**עשרת הדברות**" [193];.

"**תורה**", **זה מקרא** - חמשה חומשי תורה. [194]

"**והמצוה**", **זו משנה**. [196] "**אשר כתבתי**", **אלו** "**נביאים וכתובים**". [195]

"**להורותם**", **זה** "**גמרא**". [197]

---

[192] **ביערות דבש** [ח"א א] העיר למה צריך לעבור ג' שלבים, והרי עדיף שיזכיר לעצמו בתחילה יום המיתה, וביאר שהכוונה לשלשה אופני מלחמה ביצר, והם כנגד שלשת הסיבות לחטא, א. אם חטאו מחוסר ידיעה משכהו לבית המדרש ללמוד ולדעת. ב. אם חוטא ברצון מחמת כבוד וגאוה, יקרא ק"ש ויבטל גאוותו. ג. אם מחמת תאוה יזכיר יום המיתה ויפקיע תאוותו, [ועי"ש שביאר גם מהו לשון "נצחו ולא נצחו"]. וכעין זה ביאר בהקדמת **תרומת הכרי** ששלשה סיבות הן לחטא: א. החכם בעיניו שאינו שומע לרבותיו - יעסוק בתורה בעיון, ויראה שהוא רחוק מחכמה. ב. החטא קל בעיניו - בק"ש יראה חומרתו, שנאמר וסרתם ועבדתם ופרש"י ע"י שסר מהתורה בא לידי ע"ז. ג. תאוות - יזכיר יום המיתה ותפקע תאוותו. וראה עוד **בבית הלוי** [פר' בראשית]. ויתכן לבאר שאמנם כוונת הגמרא לשלבי התשובה, כי אילו לא ילמד תורה ויקרא ק"ש לא תעזור לו זכירת יום המיתה, שהרי הרשעים שמחים ביום מיתתם [ראה תענית יא א, וכן מצינו אצל עשו שפקר ביום מיתת אאע"ה], והיינו משום שסבורים שאין יותר מתענוגי העוה"ז, ורק אם ילמד תורה ידע שהעיקר הוא בתענוג הרוחני לעתיד לבא, ויחשוש להפסדו אחר מיתה.

[193] תמוה שהרי "עשרת הדברות" הן בכלל המקרא, ולכאורה מוכח כאן שהיתה להם נתינה נפרדת משאר תורה שבכתב. וכן משמע מהאמור בשחרית של שבת "ושתי לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהן שמירת שבת, וכן כתוב בתורתך ושמרו וכו'", והיינו, שהכתיבה בהן היא חוץ מהתורה. ויתכן שלכן נקראים בשבועות בטעם העליון, כי אז קריאתם בתורת "עשרת הדברות", וכל השנה נקראים כחלק מהתורה בטעם התחתון. אכן **במדרש** [במדב"ר נשא יג טז] מצינו שכל התורה היתה כתובה בין כל דיבור ודיבור, וכן משמע **בתרגום יונתן** עה"פ ואתנה לך [שמות כד יב], וצ"ע.

[194] **פרש"י** שנקרא "מקרא" לפי שמצוה לקרות בתורה. וביאר **המהרש"א** ש"צריך לקרותה בכתב בנקודותיה ובפסוק טעמיה מה שאין כן במשנה ובתלמוד". וראה בהערות להלן [יג א] מש"כ הרשב"א בשם הראב"ד.

[195] נאמרו בלשון "אשר כתבתי" כי אף שניתנו ליכתב, אין בהם מצות קריאה כמו בתורה [**מהרש"א**]. ולכאורה תמוה, שהרי מצינו בקידושין [ל א] שגם נביאים וכתובים נכללו ב"מקרא" שהרי ודאי גם עליהם נאמר ש"ישלש ימיו שליש במקרא". אכן, כבר תמה ב**חידושי הר"א** [נדה יט ב] איך יתכן שניתנו נביאים וכתובים למשה רבינו, וביאר **הגר"י קמנצקי** [בפתח **אמת ליעקב** עה"ת] ע"פ דברי **רש"י בתענית** [ט א] ש"החומש הוא יסוד הנביאים וכתובים", אלא שמשה מסר את דברי ה' כפי שקבלם, ואילו הנביאים קבלו רק צורת נבואה, והוציאום כפי דעתם, ולפיכך עצם הקריאה בתורה נחשבת לימוד אף אם אינו מבין, כי תיבות התורה הן גופן תורה, ואילו בנביאים שרק התוכן נחשב "תורה" אף שהן "מקרא" אינו נחשב לימוד אלא בהבנה. וראה **מג"א** [נ ב] **ושו"ע הגר"ז** [ת"ת יב] שחילקו בין תורה שבכתב לבע"פ, ולא בין תורה לנביאים]. ועי' **בכתבי הגר"ח** [סי' ה]. וב**משך חכמה** [שמות כד יב] ביאר ע"פ הגמרא בנדרים [כב ב] שאילו לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא תורה וספר יהושע בלבד, והיינו משום ש"אשר כתבתי" שייך רק בידיעת ה' שאינה סותרת לבחירה, אך הנביאים לא יכלו לכתוב את המאורעות קודם שאירעו, כי במקום ידיעת האדם אין בחירה.

[196] ביאר **המהרש"א** שנקראת בלשון "מצוה", לפי שהמשנה לא דברה אלא בגוף המצוה, ורק אח"כ בא התלמוד לפרש הטעמים מהיכן נלמדה. וה**פני יהושע** כתב שהקדימו משנה לנביאים וכתובים, לפי שמימי משה הוצרכו לשנות כל המשניות שהן ההלכות הפסוקות שנאמרו ונדרשו בי"ג מידות, וההלכה למשה מסיני, וא"כ המשנה קדמה לנביאים וכתובים.

[197] פירש **רש"י** שנמרא נקראת "להורותם" כי היא כוללת סברת טעמי המשניות, וממנה יוצאת הוראה, ואילו המשנה מצוה ללמוד ולהתעסק בה, אבל המורים ממנה הוראה נקראים מבלי עולם.

ופסוק זה **מלמד**, **שכולם** - עשרת הדברות, תורה, נביאים, כתובים, משנה וגמרא **נתנו למשה מסיני**.

הגמרא שבה לעסוק ב"קריאת שמע שעל המיטה":

אמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מיטתו, כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו - חרב ששתי צדדיה חדים ויכול להכות עמה משני צדדיה את המזיקין. [198] **שנאמר** [תהילים קכט ו]: "**רוממות אל בגרונם, וחרב פיפיות בידם**".

שואלת הגמרא: **מאי משמע**!? כיצד משמע שפסוק זה מדבר בקורא קריאת שמע על מיטתו? [199]

ומבארת: **אמר מר זוטרא, ואי תימא** [ויש האומר שאמר זאת] **רב אשי: מרישא דעניניא**, מתחילת העניין משמע כן, **דכתיב** בפסוק הקודם: "**יעלזו חסידים בכבוד, ירננו על משכבותם**", שהוא רמז לקורא קריאת שמע על משכבו, [200] **וכתיב בתריה**, בפסוק שאחריו: "**רוממות אל בגרונם, וחרב פיפיות בידם**".

ועוד אמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מיטתו, מזיקין בדלין הימנו, [201] **שנאמר** [איוב ה ז]: "**ובני רשף יגביהו עוף**", וכך נדרש פסוק זה: **אין** "**עוף**" **אלא** "**תורה**", [202] **שנאמר** [משלי כג ה]: "**התעיף עיניך בו ואיננו**". דהיינו, שאם תסגור עיניך מלימוד התורה - "ואיננו", מיד היא משתכחת ממך. [203] וכשם ש"תעיף" נאמר על התורה, כך "עוף" הכוונה לתורה. **ואין** "**רשף**" **אלא** "**מזיקין**", **שנאמר** [דברים לב כד]: "**מזי רעב**

---

[198] על פי **מהרש"א**. ומסתבר שהכוונה שיש בה שתי פיות א' של ק"ש וא' של תורה. ובעיון יעקב הוסיף שתיבת "כל" באה לרבות אף חתן וכלה, שהם צריכים שימור מאד לפי שהמזיקין מתקנאים בהם כמבואר להלן בפרק הרואה, וע"י שקורין ק"ש המזיקין בדילין מהם.

[199] **המהרש"א** מבאר ששאלת הגמרא היא, הרי בהמשך נאמר "לעשות נקמה בגויים", ולכאורה משמע ש"חרב פיפיות" נסוב על הגויים ולא על המזיקים.

[200] והיינו שפירוש "על משכבותם", הוא שירננו על דבר שנאמר בו "שכיבה", דהיינו ק"ש דכתיב בה "בשכבך" [**נימוקי יוסף**].

[201] מאמר זה לכאורה סותר את המאמר הקודם שאמר רבי יצחק שאוחז חרב פיפיות **להרוג** את המזיקין ולא להבדילן ממנו בלבד. ו**בן יהוידע** כתב עפ"י דברי **האר"י** שיש שני סוגי מזיקים; יש הרוצים להילחם באדם ולהמיתו, וכנגדם אוחז חרב פיפיות להרגם, ויש הרוצים רק לפתותו. וכנגדם אמר שבדלין ממנו. ועוד כתב בשם האר"י שאין ביד האדם כח להרוג כולן בבת אחת, ועל אלה שלא הצליח להרגן אמר שבדלין ממנו. וראה עוד בצל"ח.

[202] לכאורה טעם זה מתאים ל"עוסק בתורה", ולא ל"כל הקורא ק"ש" שהרי אין "עוף" אלא "תורה". וביאר ה**פני יהושע**, שדרך המזיקים להתקרב אצל לומדי תורה, [כדלהלן ש"דוחקא דכלה מינייהו"], אלא שאין להם כוח להזיקן, אולם ע"י ק"ש הם בדילין לגמרי, ולכן דחקו שהאמור בפסוק לעניין "תורה", הכוונה על ק"ש, ומה שרמז הכתוב את ק"ש בלשון תורה, לרמז שאין המזיקין בדילין אף בקורא ק"ש אלא למי שקורא אותה בכוונת הלב ובדקדוק אותיות וטעמיה כלומד תורה.

[203] **רש"י**, וראה **רש"י מגילה** [יח ב]. והקשה **המהרש"א** כיצד נלמד שאין "עוף" אלא תורה, הרי "התעיף" נסוב על "עיניך". וביאר שסמכו על המשך הפסוק "כנשר יעוף השמים" שמדבר על תורה, והיינו שהתורה נמשלה ל"עוף" המעופף בשמים. ו**בשפת אמת** פירש באופן אחר את כל מהלך הגמרא.

ולחומי רשף וקטב מרירי". "קטב מרירי" הוא שם של שד, מכאן שלוחמי "רשף" אף הוא שם של מזיק. ונמצא שכוונת הכתוב ש"עוף" דהיינו לימוד התורה יגביה ויסלק את "בני רשף" שהם המזיקים.

הגמרא מביאה דרשה אחרת בפסוק זה:

אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה יסורין בדיליה הימנו, שנאמר: "ובני רשף יגביהו עוף", וכך נדרש פסוק זה: **אין "עוף" אלא "תורה"**, שנאמר: "**התעיף עיניך בו ואיננו**", **ואין "רשף" אלא "יסורין" שנאמר: "מזי רעב ולחומי רשף**".

"מזי רעב" היינו נפוחי כפן, וכיון שרעב, שהוא יסורין, סמוך ל"רשף", מתפרש אף הוא על יסורים. [204] ונמצא שכוונת הכתוב ש"עוף", דהיינו לימוד התורה, יגביה ויסלק את "בני רשף", שהם היסורים [205].

אמר ליה רבי יוחנן: הא - דבר זה שהתורה מגינה מפני יסורים, [206] **אפילו תינוקות של בית רבן** שלא למדו עדיין ספר איוב שכתוב בו "ובני רשף" **יודעין אותו**, שהרי פסוק מפורש הוא בתורה, **שנאמר** [שמות טו כו]: "**ויאמר, אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצוותיו, ושמרת כל חוקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך**, [208] **כי אני ה' רופאך**". [207];

אלא כך יש לדרוש בעניין זה: **כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקדוש ברוך הוא מביא עליו יסורין** [211] **מכוערין** [210] **ועוכרין אותו**, משבשים את צלילות דעתו. [209]

---

[204] תיבות "ובני רשף" נאמרו באמצע, אחר "מזי רעב" ולפני "וקטב מרירי", ולכן ניתן לדורשו לפניו וניתן לדורשו לאחריו [רש"י].

[205] **המהרש"א** [עירובין נד א לגבי "החש בראשו יעסוק בתורה"] הקשה, הרי אמרו [שבועות טו ב] שאסור להתרפאות בדברי תורה, וכן יש להקשות כאן. אכן **הרי"ף** הביא שהגמרא בשבועות הקשתה איך מותר לומר שיר של פגעים והרי אסור להתרפאות בדברי תורה, ותירצה שלצורך הגנה מותר, וביאר **רבינו יונה** שלא הקשתה על אמירת ק"ש שעל המטה, כי אומרה לשם חובה, ורק אם אומר פסוקים שאינו חייב נראה כמשתמש בהם לשמירה ולדבריו מסתבר שההיתר להגן הוא משום שעוד לא חלה המכה ואין השימוש לרפואה ניכר; וכן משמע מה**רמב"ם** [ע"ז יא יב] שחילק בין בריא לחולה. ולדבריהם יתכן שכל האיסור שייך רק בפסוקי שמירה, אך העוסק בתורה שחייב בכך וגם אינו ניכר, מותר בכדי להעביר ממנו יסורים, ובאופן זה לכאורה מותר אפילו אחר שכבר החלו. היסורין וראה ב**חינוך** [תקיב] שההיתר לומר פסוקי שמירה הוא משום שרק מעורר בכך את נפשו לחסות בה', וכ"כ ה**פרישה** [יו"ד קעט יז], וגם לטעם זה אין חילוק בין קודם שבאו לאחר כך, אך תמוה מה החילוק בין הגנה לרפואה.

[206] שאף אם נגזר עליו יסורים בגין עוון מה, התורה מגינה עליו שלא יבואו [מהרש"א].

[207] בסנהדרין [קא א] שואלת הגמרא, וכי מאחר שלא שם מחלה - רפואה למה? ומפרשת: "אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים. אעפ"כ אני ה' רופאך".

[208] **הפני יהושע** הקשה הרי מפסוק זה שמעינן שהלומד שמקיים את כל המצוות יסורים בדלין ממנו, ואילו ר"י בא להשמיענו שאפילו בשביל עסק התורה לחוד יסורים בדלין ממנו. ותירץ שפסוק זה נאמר במרה לפני שקיבלו את התורה, והפסוק נסוב על הנאמר לפני כן "שם שם לו חוק ומשפט", וכמו שדרשו חז"ל שנצטוו שם על שבת דינין ופרה אדומה, ועדיין לא היו מקימין אותם עד לאחר מתן תורה אלא שניתן במרה כדי שיתעסקו בהם, ולפי"ז מדייק ר"י שפיר שאפילו בשביל עסק התורה כתיב לא אשים עליך.

[209] דבר שאינו צלול נקרא עכור, כמו מים עכורים [להלן כה ב, וראה רש"י עה"ת בראשית לד ל].

שנאמר [תהילים לט ג]: "**נאלמתי דומיה, החשיתי מטוב, וכאבי נעכר**". אם החשתי מ"טוב", אזי כאבי נעכר.

ואין "טוב" אלא "תורה", שהרי **נאמר** על התורה [משלי ד ב]: "**כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו**". והיינו ש"בני רשף", שהם היסורים, יגביהו לימוד התורה שנקראת "עוף", שלא יוכל לעסוק בה מפני חוזק היסורים [212].

פסוק זה נדרש באופן נוסף:

אמר רבי זירא, ואיתימא [ויש האומר שאמר זאת] **רבי חנינא בר פפא: בא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא, מדת בשר ודם; מדת בשר ודם** הוא שכאשר **אדם מוכר חפץ לחברו, המוכר עצב**, על שנאלץ מפני דחקו להוציא מתחת ידו דבר החשוב לו [213], **ולוקח שמח** שהגיע לידיו חפץ החשוב לו. **אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן; נתן להם תורה לישראל** [214] **ושמח** שהרי הוא מזהירם לבל יעזבו את התורה, ומשבחה לפניהם לאחר שנתנה להם שזה לקח טוב, [215] כפי **שנאמר**: "**כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו**". [216]

ועוד בעניין יסורים: **אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש** [יחפש] **במעשיו**, [217] האם אין עבירה בידו שבגינה ראויים לבא עליו היסורים,

---

[210] **באהבת איתן** פירש על פי **תוס' בשבת** [נה א ד"ה אין] שיסורים מכוערין היינו נגעים. ו**בבן יהוידע** פירש דהיינו עניות, כי העני יהיה מכוער בעיני בני אדם הן בלבושו והן בחכמתו, לעומת העשיר ש"כסף יטהר ממזרים".

[211] הקשה **הפני יהושע** הרי אף זאת יודעים תינוקות של בית רבן, שהרי כל הברכות והקללות שבתורת כהנים ומשנה תורה נאמרו בפירוש על ביטול תורה, שנאמר "אם בחוקותי תלכו", ודרשו חז"ל "שתהיו עמלים בתורה". ותירץ שמקרא זה אינו מלמד אלא אם מבטלים תלמוד תורה ולא עוסקים בה כלל, ורבי יוחנן בא להשמיע שהוא הדין באדם שעוסק לעיתים בתורה, אלא שלא יכול לעסוק יותר.

[212] על פי "**רי"ף**" **ועץ יוסף**.

[213] כך פירש רש"י, וראה במדרש רבה [תרומה לג] דהיינו אפילו כשמוכר לצורך רווח, כי חושש שמא יכלו המעות קודם שימצא אחר לקנות.

[214] לכאורה דמיון הקב"ה למוכר תמוה, שהרי התורה נשארה גם אצלו. וביאר **בן יהוידע** שמעת מתן תורה "לא בשמים היא" וההלכה תלויה חכמים, וראה **בית הלוי** [פרשת יתרו].

[215] רש"י. והיינו שההוכחה ששמח היא ממה שמשבחה בפניהם ומזהירם עליה. ו**בעיון יעקב** ביאר שמלשון "נתתי" משמע ששמח ככתוב "נתתי שמחה בלבי". אלא שהמוכר דבר מפני רעתו המוכר שמח, לכן הזהיר שלא יעזבו את התורה, כי לקח טוב היא, ואין השמחה כמוכר מפני רעתה.

[216] **הצל"ח** תמה למה נחשב למוכר ולא לנותן, הרי התורה ניתנה במתנה, ומפרש **בעץ יוסף**, שהתורה ניתנה לישראל בזכות האבות, וזכויות אלו הם כינוי לדמי מכירה שקיבל הקב"ה תמורת התורה שנתן לעמו. וראה עוד במהרש"א.

[217] בא ללמד שראוי לאדם שלא להרהר אחר מידותיו של הקב"ה, אלא כל שרואה בעצמו יסורים וכו' יפשפש במעשיו [**מאירי**]. ו**המבי"ט** [בית אלוקים תשובה ט] כתב שלא אמר ש"יעשה תשובה", אלא ש"יפשפש במעשיו", שהרי אין צדיק שיעשה טוב ולא יחטא, וודאי יש לו על מה לעשות תשובה, אלא שאם אמר הכתוב "נחפשה דרכנו" משמע שיש לחקור לדעת מהו החטא המסויים שבגינו הגיעו היסורים, ולאחר שידע אזי יעשה תשובה, כי אז תשובתו תהא שלמה וגמורה.

ויחזור עליה בתשובה, [218] **שנאמר** [איכה ג מ]: "**נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'**". [219]

פשפש ולא מצא עבירה שבגינה ראויים לבא יסורים, [220] **יתלה** את היסורים **בעוון ביטול תורה**, [221] **שנאמר** [תהילים צד יב]: "**אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו**". אשרי אדם שמפאת יסורים שבאים עליו מתחזק בתלמוד תורה, ועל ידי כך הם בטלים ממנו. [222]

ואם תלה ולא מצא בידו אף עוון של ביטול תורה, **בידוע** שיסורין אלו **יסורין של אהבה הן**, שהקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עוון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכויותיו, [224] **שנאמר** [משלי ג יב]: "**כי את אשר יאהב ה' יוכיח**". [223]

---

[218] **המנחת חנוך** [שסד] דקדק מדברי **הרמב"ם** [תשובה א א] שאין מצוה לשוב בתשובה, אלא שאם אדם רוצה לשוב, יש לו כללי תשובה. אך נראה כי אף לדבריו אין כוונת הגמרא לעצה טובה בעלמא כיצד להרחיק ממנו יסורין, אלא בזמן שבאים עליו יסורין יש עליו חובה גמורה לשוב, וכמבואר **במאירי** [ר"ה טז ב] שבעשי"ת וביום המיתה ובעת יסורים וצרות חל חיוב תשובה.

[219] שכל העניין לפני כן מדבר ביסורים [**מהרש"א**].

[220] ביאר **המהרש"א** שלא מצא עבירה גדולה שראויין יסורין לבוא עליו בגינה, שהרי "אין צדיק שיעשה טוב ולא יחטא". ו**בעץ יוסף** כתב שלא מצא עוון במזיד, ו"אין צדיק שלא יחטא" היינו חטא בשוגג. ו**בעיון יעקב** כתב שיסורים באים דווקא על ל"ת, ויתכן ש"אין צדיק שלא חטא" בביטול עשה. ו**המבי"ט** [שם] פירש שהתורה כוללת כל העוונות הכתובים בה, שהרי הלומד תורה נחשב כמקיים המצוות הכתובות בה, כמו שאמרו כל הקורא פרשת עולה כאילו הקריב עולה וכו', וכשהוא מתבטל מלימודה הרי הוא כאילו אינו מקיים המצוות ואינו נזהר מן העבירות, ונמצא שבביטול תורה כלול גם העוון שהוא מיוחס ליסורים שבאו עליו.

[221] **בנפש החיים** [ד כט] תמה, אם בידו עוון ביטול תורה, למה אמר קודם שפשפש ולא מצא? וביאר, שבכל עוון העונש הוא מידה כנגד מידה, באבר שפגם בו, אבל בביטול תורה פוגם בכל העולמות, ולכן אין העונש תלוי במקום מסוים בגופו, וזו כוונת רש"י ש"לא מצא עבירה שבשבילה ראויין יסורין הללו לבא". וראה **ראש יוסף והגר"א** ש"יתלה" את מה ש"לא מצא" בכך שהוא עם הארץ, שביטל תורה, ואין בור יירא חטא לידע מה חטא. **והרי"ף** [בעין יעקב] ביאר, שעליו לתלות שיכל לעסוק יותר בתורה ממה שעוסק, או שגרם בלבד והיה יכול גם לחדש בה, ולא חידש. ו**בן יהוידע** פירש שיתלה שביטל תורה עבור מצווה שהיה אפשר לעשותה ע"י אחרים, ולפיכך היה אסור לבטל תורה.

[222] מפרש **המהרש"א** שמפסוק זה שמעינן תרתי, א. שיסורים באים על ביטול תורה. ב. שע"י התורה בדילין ממנו, ולכן נאמר "אשרי הגבר אשר תיסרנו", שיפשפש במעשיו שע"י ביטול תורה באו, ואז "מתורתך תלמדנו", כי ישוב לעסוק בה כדי שיהא בדילין ממנו.

[223] לפני כן נאמר "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו", והיינו כשלא מצאת לתלות במעשיך ולא בביטול תורה, אל תמאס ותהרהר ח"ו אחריו, אלא תחשוב כי הן יסורים של אהבה, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו'. **מהרש"א**. ו**המבי"ט** פירש כי אין חוטא קרוי אוהב ה', וכיון שאמר את אשר יאהב ה' יוכיח, נראה כי למי שהוא אהובו יוכיח, וא"כ הם יסורים של אהבה להרבות שכרו בלי עוון.

[224] **רש"י**. כבר תמהו רבים למה מביא הקב"ה על הצדיקים יסורים בלא שום עוון כדי להרבות שכרו בעוה"ב, והרי אין זו אפילו מידת בשר ודם לייסר את אוהבו ביסורין כדי לתת לו מתנות, כל שכן לפני הקב"ה שהכל שלו ונותן למי שירצה בלי שיעור. וראה **בחובת הלבבות** [בטחון ג] ובספר **העיקרים** [ד יג]. ו**בדרשות הר"ן** [י ד"ה ועד"ז] ביאר שהיסורים מועילים לצדיק להרחיק טרדת תאוות העוה"ז. ו**הפני יהושע** ביאר שכל נשמה מעורבת עם הגוף בעניני תאוות גופניות ונשמיות, וכיון שנתעבו חלקים בנשמה, לא תוכל לקבל אור הגדול והעולמות העליונים הצפונים לצדיקים, וע"י יסורים היא מזדככת וכאילו נפרדת מן הגוף, ואינה קשורה לעוה"ז אלא לצורך קיומה. וכך יכולה לזכות לכל הטוב הצפון. אולם מלשון רש"י ש"ירבה שכרו יתר על זכויותיו" לא משמע כן, ולכן פירש שלדעת רש"י הצדיק מקבל יסורים עבור עוונות כלל ישראל, כי אם יביאם על הבינוניים אפשר שיבעטו ביראתו ח"ו.

ועוד בעניין יסורים: **אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא**: **כל** מי **שהקדוש ברוך הוא חפץ בו** אוהבו ורוצה להרבות שכרו, [226] **מדכאו** [225] **ביסורין**, **שנאמר** [ישעיה נג י]: "**וה' חפץ דכאו החלי**". מי שהקב"ה חפץ בו, [227] מדכאו ביסורי מחלה.

יכול שירבה שכרו **אפילו** אם **לא קיבלם מאהבה**? **תלמוד לומר** [בהמשך הפסוק]: "**אם תשים אשם נפשו**", ונדרש כך: **מה** קרבן **אשם** אינו קרב אלא **לדעת** הבעלים, אבל כנגד רצונו אין מקריבין, [228] **אף יסורין** שכרן הוא רק אם הם **לדעת**. כלומר, שקבלם מאהבה.

ואם קבלם באהבה, **מה שכרו**? הפסוק ממשיך ואומר: "**יראה זרע יאריך ימים**". **ולא עוד**, **אלא שתלמודו מתקיים בידו**, [229] כפי **שנאמר** בסוף הפסוק: "**וחפץ ה' בידו יצליח**", והיינו התורה, שנאמר בה "וכל חפציך לא ישוו בה", [230] בידו יצליח.

עוד בעניין יסורים של אהבה:

פליגי בה, נחלקו בהגדרתם **רבי יעקב בר אידי**, **ורבי אחא בר חנינא**:

לכן מביאם על הצדיק שיקבלם באהבה לטובת ישראל, וכיון שזכות הרבים תלויה בו, ונוטל חלקו וחלקם בג"ע. **והמבי"ט** [שם] כתב שיש צדיקים שלגודל אהבתם ותשוקתם למלאות רצונו יתברך - כל קיום התורה והמצוות אינו נחשב לטורח עבורם כיון שהרגילו עצמם לכך:. וכשרואה הבורא גודל אהבתם אותו וחשקם באהבתו, ושיש בכחם לעשות יותר ממה שיכולים להוציא בפועל ורצונם להצטער באהבתו, כי קיום המצוות ולימוד התורה עונג הוא להם, אז מביא הבורא עליהן יסורין שיודעים שהם מאתו יתברך, כדי שיסבלו צער בגופם בעבודת הבורא ויוציאו לפועל טוב הכנתם וחפצם להצטער בעבודת הבורא, ונמצא שהשלימו עצמם בזה העולם בכל מה שבכוחם להשלים, ובזה יזכו למדרגה גדולה מחיי העולם הבא מה שלא היו משיגים אם לא היה מביא עליהם הבורא אותם יסורים וכו''. **והצל"ח** פירש שלחולה יותר קשה לעסוק בתורה ומצוות, ולפום צערא אגרא, לכן מתרבה שכרו. וכל ביאורים אלו נצרכו רק לדעת **רש"י ותוס'** [להלן מו ב ד"ה מר] שנקטו כמ"ד [שבת נה א] שיש יסורים בלי עוון, אולם דעת **הרמב"ן בשער הגמול** שאין יסורים בלא עוון, ויסורים של אהבה באים על חטא בשוגג, ונחשבים "אהבה" כי אינם לעונש אלא לניקוי העוון. אולם הוסיף שיש יסורים ללא עוון כלל שתכליתם לנסיון, והם לזמן קצר ואין בהם ביטול מצוות. [וראה דבריו בבראשית כב א]

[225] **במצודות ציון** [ישעיה שם] ביאר מלשון שבר וכתיתה, ובתרגום שם כתב "למצרף ולדכאה". **ובן יהוידע** כתב שלא אמר "מיסרו", לומר שמקנה לו ביסורים מידת ענוה ושפלות שהוא מלשון דכא ושפל רוח.

[226] על פי **עיון יעקב**. אך רש"י [בישעיה שם] ביאר שחפץ לדכאו ולהחזירו למוטב, [כמו שנאמר "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו"].

[227] שהרי אין לפרש שתיבת "חפץ" נסובה על חולי, וביאורה שה' חפץ להביא חולי, שהרי "מאתו לא תצא הרעות", אלא ודאי נסוב על האדם שה' חפץ בו [**מהרש"א**].

[228] **בעיון יעקב** ביאר שנקטו "אשם" כי מבואר בערכין [כא א] שכל חייבי קרבנות ממשכנים אותם אם לא הביאום, ולפעמים אף חייבי חטאת ממשכנים, משא"כ אשם אין ממשכנים כלל רק הכל תלוי ברצונו ודעתו. וראה עוד **במהרש"א**. **והמג"א** [א יא] כתב שחיוב אשם אינו תלוי בידיעת החטא כחטאת, ושלא כהרמב"ם [שגגות ט י], אך כאן משמע שטעון ידיעה. והרמב"ן בשער הגמול כתב שאם "יש בידו ידיעה תחילה וסוף יתלה בביטול עשה [ואם לא מצא, או שאין לו ידיעה יתלה בביטול תורה] ויתכן שמקורו מכאן.

[229] **בן יהוידע** ביאר שבא לומר שאע"פ שמצד הטבע יהיה עלול לשכחה מאחר שהוא מבולבל ביסורין וכוחו חלוש, עם כל זה הקב"ה יתנהג עמו הפך הטבע שיתקיים תלמודו בידו ולא ישכחנו.

[230] על פי **מהרש"א**.

חד אמר, אלו הם יסורים של אהבה? - **כל שאין בהם ביטול תורה**, שאינם גורמים לביטול תורה, **שנאמר**: "**אשרי הגבר אשר תיסרנו יה**". והמשך הפסוק מלמד על אלו יסורין נאמר "אשרי הגבר", "**ומתורתך תלמדנו**", כאשר אין בהם ביטול תורה. [231]

וחד אמר, אלו הם יסורים של אהבה? - **כל שאין בהם ביטול תפילה**, **שנאמר** [תהילים סו כ]: "**ברוך אלהים אשר לא הסיר תפילתי וחסדו מאיתי**". דהיינו, שלא הסיר ממני את יכולת תפילתי. [232] **אמר להו**, לרבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, **רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא**: **הכי אמר רבי חייא בר אבא**, **אמר רבי יוחנן**: **אלו ואלו**, בין יסורין שיש בהן ביטול תורה, ובין שיש בהן ביטול תפילה, **יסורין של אהבה הן**, **שנאמר**: "**כי את אשר יאהב ה' יוכיח**". [233]

אלא, שאם כן **מה תלמוד לומר**: "**ומתורתך תלמדנו**", שמשמעותו דוקא אם אין בהם ביטול תורה? - אין הפסוק מדבר ביסורים של אהבה, אלא בחשיבות יסורים הממרקים עוונות. **אל תקרי** "**תלמדֶנו**" בלשון יחיד, שנסוב רק על המתייסר, **אלא** "**תלמדֵנו**" [בד' צרויה]. כלומר, **דבר זה**, חשיבות היסורין שמכפרים עוונות, **מתורתך תלמדנו**. מהתורה אנו למדים זאת, **ב**"**קל וחומר**" מעבד שרבו הוציא לו "**שן**" או "**עין**" שהוא יוצא לחרות. [234] וכך יש ללמוד: **מה שן ועין**, **שהן** רק **אחד מאבריו של אדם**, אם הכה האדון את עבדו הכנעני, **עבד יוצא בהן לחרות**. **יסורין**, **שממרקין** [235] את כל **גופו של אדם**, **על אחת וכמה** שהאדם יוצא על ידם לחרות מחטאיו. [236]

---

[231] **עין יוסף** בשם **אלשיך**.

[232] כי משמעות תיבת "מאיתי" נסובה גם על "ותפילתי", ואם כן היה ראוי לומר שלא הסיר "מאתו", ועל כן דרשו "מאיתי" ממש שלא הסיר מאיתי תפילתי על ידי חולי ויסורין, **מהרש**"**א**. והצל"ח פירש שהשם "אלהים" מרמז למידת הדין, והיינו שנותן הודאה על הרעה, ולפיכך אמר "לא הסיר תפילתי", בכך אני רואה שהוא "וחסדו" כלומר ממידת החסד שאין יסורים של אהבה, וראה כעין זה **בשפת אמת**. וה**פני יהושע** הקשה כיצד ייחשבו "יסורין של אהבה", והרי מפסיד שכר תורה ותפילה. וביאר, כיון שאין בו עוון הרי הוא צדיק גמור, ובודאי יושב מתוך היסורים ומצטער על ביטול התורה והתפילה יותר מעל עיקר היסורין, ואינו מפסיד משכר התורה והתפילה כלום.

[233] **בעיון יעקב** ביאר שדרש מהאמור קודם לכן "מוסר ה' בני אל תמאס", ואם ה"מוסר" הוא רק כשאין בו ביטול תורה ותפילה, עדיין יש מקום למאוס בתוכחת ה' באופן שיש בה ביטולים אלו, ובהכרח שהפס' "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" מלמד שבכל עניין נכלל ב"יסורין של אהבה". וראה ביאור שונה **במהרש**"**א**.

[234] **החתם סופר** [בתורת משה, משפטים] הוכיח מכאן שגם אם העבד הכה את האדון וחזר האדון והכה אותו, יצא לחירות, שאל"כ הרי לא חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, ואיך למדו ק"ו משן ועין. וכ"כ בשו"ת **צפנת פענח** [עב].

[235] **פירוש מריקין דמו ומכילין כוחו** [**ערוך**] ו**בשפתי חכמים** הביא מ**פיה**"**מ להרמב**"**ם** [זבחים פי"א] ש"מריקה" היינו כיבוס חזק שמסיר כל הדבוק בו.

[236] על פי **מאירי**, והוסיף: "כך החוטא שבאו עליו יסורים, אם קבלם על הצד הראוי ופשפש במעשיו כתיקון חכמים **נשתחרר מחטאיו** ונוזדכך, ובלבד שלא יהיה רגיל בכך לשנות החטאים ככלב שב על קיאו". וה**מהרש**"**א** פירש את הדמיון לעבד, כי עבד כנעני השתעבד מצד עוונות אבותיו [מקללת נח], וע"י יסורין בשן ועין יוצא בהן לחירות למרק בו עוון אבותיו. ק"ו ביסורים של כל גופו שממרקין בו עוונותיו של אדם. **והרי**"**ף** [בעין יעקב] הקשה הרי דין זה נוהג רק בעבד כנעני, וכיצד נלמד ממנו לאיש ישראל. **והפני יהושע** הקשה עוד שהרי עבד כנעני יוצא

והיינו דרבי שמעון בן לקיש - דברים אלו שיסורים ממרקין עוונות הם כדברי ריש לקיש. **דאמר רבי שמעון בן לקיש: נאמר "ברית" במלח, ונאמר "ברית" ביסורין**, וכפי שמפרש: **נאמר "ברית" במלח, דכתיב** [ויקרא ב יג]: "**ולא תשבית מלח ברית** אלהיך מעל מנחתך". **ונאמר "ברית" ביסורין, דכתיב** לאחר התוכחה והקללות שבמשנה תורה [דברים כח סט]: "**אלה דברי הברית** אשר צוה ה' את משה". ויש לדרוש בגזרה שווה, מה "ברית" האמור במלח, **מלח** נכנס בבשר ומוציא את הדם, **וממתקת את הבשר**, שנכנס בבשר ומוציא הדם ממנו. **אף "ברית" האמור ביסורין, היסורין** נכנסין בבשר האדם ומוציאין ממנו את רתיחת הדם המביאתו לידי חטאו, ובכך **ממרקין את כל עוונותיו של אדם**.[237]

עוד בעניין יסורים: **תניא**, שנינו בברייתא: **רבי שמעון בר יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולם לא נתנן אלא על ידי יסורין. ואלו הן: תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא**.[238]

תורה, מנין שנקנית על ידי יסורין? **שנאמר: "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו"** - שמתייסר וזוכה עקב כך לתורה.[239]

ארץ ישראל מנין שנקנית על ידי יסורין? **דכתיב** [דברים ח ה]: "**כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך", וכתיב בתריה** - וכתוב אחריו [ח ז]: "**כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר**". הרי שעל ידי ש"מיסרך" זוכה לארץ ישראל.[240]

לחירות כיון שאין לרבו רשות להכותו אך בעניין היסורין לא שייך לומר כן. ותירץ שהכוונה היא כמו שעבד ע"י שן ועין יוצא לחירות ונעשה בן חורין גמור כמו ישראל גמור לכנוס תחת כנפי השכינה, כמו כן הצדיקים ע"י היסורין יוצאים מצד העבדות שהיו נקראין עבדים למקום ואחר היסורים נקראים בנים למקום, ונתקרבו תחת כנפי השכינה יותר. ודמיון זה לא שייך אלא בעבד כנעני, אך לא בעבד עברי שאין בו עבדות וחירות בפועל אלא היא לשון מושאל. וראה **מנחת חנוך** [נ] שהעלה מכאן שאם האדון הרג את העבד יצא לחרות [וגופו אסור בהנאה כישראל], שהרי "כל גופו עאכו"כ", ותמוה שהרי לא מצינו שאם יסרו בכל גופו יצא לחירות.

[237] על פי **מהרש"א**. ותתיישב בכך הערת **הגר"א** שאין המשל דומה לנמשל, כי מלח ממתק ואילו יסורין ממרקים - אך להנ"ל הרי הכוונה שיסורין מרים כמלח ואחר שנכנסו ומירקוהו הרי הוא כבשר הנמלח שיצא ממנו הדם והתמתק. **ומהרש"ם** ביאר שעבד יוצא בשן ועין רק כשהכהו האדון והעבד מכיר בכך [ותובעו], אבל אם אחר הכהו או שלא ידע מי הכהו, אינו משתחרר, ונמצא שיש נפ"מ בין הטעמים, שלרבי יוחנן הלמד מק"ו, לא יועילו היסורין רק אם מאמין שבאים מיד ה' ואינו חושב שבאו במקרה, אך לר"ל שלמד גז"ש ממלח, יועילו לו אף אם חשב שבאו במקרה, כשם שמלח מועיל לבשר גם כשאחר מולחו.

[238] נקראים מתנות טובות, לפי שעל תורה נאמר "כי לקח טוב", ועל ארץ ישראל נאמר "על הארץ הטובה", בעולם הבא כתיב "הנה נתתי לכם את החיים ואת הטוב" [**מהרש"א**]. וראה טעמים נוספים **בעץ יוסף**.

[239] ביאר **המהרש"א** שתענוגי העוה"ז הם ביטול תורה, ודרכה של תורה היא פת במלח תאכל וכו'.

[240] **המהרש"א** מבאר שא"י ניתנה ע"י יסורין להורות שלא נתנה הארץ בכדי לאכול פירותיה ולהתענג מרוב טובה, כי בכך יבא לידי מרד בהקב"ה ח"ו.

העולם הבא מנין שנקנה על ידי יסורים? **דכתיב** [משלי ו כג]: "**כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר**". "דרך חיים" היינו חיי עולם הבא, וזוכה לכך על ידי "תוכחת מוסר" [יסורים] בעולם הזה [241].

עוד מימרא הקשורה ליסורים: **תני תנא** [אמורא שהיה שונה ברייתות, שינן] **קמיה דרבי יוחנן: כל העוסק בתורה, ובגמילות חסדים,**

דף ה:

וקובר את בניו, מוחלין לו על כל עוונותיו. [242]

אמר ליה רבי יוחנן לאותו אמורא: **בשלמא** העוסק ב**תורה וגמילות חסדים** מוחלין לו, שכן מצינו **דכתיב** [משלי טז ו]: "**בחסד ואמת יכופר עוון**", "**חסד**" **זו** "**גמילות חסדים**", **שנאמר** [משלי כא כא]: "**רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד**". [243] "**אמת**" **זו תורה** כמו **שנאמר** [שם כג כג]: "**אמת קנה ואל תמכור**", והכוונה היא לתורה [244]. ואם כן, מצאנו שתורה וגמילות חסדים מכפרות עוון. **אלא** "**קובר את בניו**", **מנין** לנו שדבר זה מכפר עוונות?

תנא ליה ההוא סבא [שנה לו זקן אחד [245]] **משום רבי שמעון בר יוחאי: אתיא**, נלמד בגזרה שווה "**עוון**" "**עוון**". **כתיב הכא** [בפסוק שהוזכר], "**בחסד ואמת יכופר עוון**", **וכתיב התם** [ירמיה לב יח, לגבי מיתת הבנים], "**ומשלם עוון אבות אל חיק בניהם**". כלומר, שבנים מתים בעוון אבות. ודורשים: כשם שכאן נאמר "עוון" ויש בו מחילת עוונות, כך גם לגבי "עוון" המוזכר לגבי מיתת בנים, יש בו מחילת עוונות.

ועוד בעניין זה: **אמר רבי יוחנן: נגעים**, נגעי צרעת הבאים על האדם, **ובנים** שמתו בחייו, [246] **אינן יסורים של אהבה.**

---

[241] **הגר"א** מבאר: כי נר מצוה - קיום מצוות, ותורה אור - לימוד התורה, הם הדרך להשגת חיי עולם הבא. בנוסף לכך הדרך להשגת חיים - העוה"ב - הוא באמצעות תוכחות מוסר. וראה ב**ראשית חכמה** [תשובה ג מג] שבתורה וא"י מוזכר שמות של רחמים ששיתף מדת הרחמים בנתינתם, אבל בעוה"ב לא נזכר רחמים להורות שניתן על פי דין גמור בלי לוותר מאום.

[242] אמר "כל העוסק" וכו' לפי שמצינו שלשה מיני עוונות בפסוק "נושא עוון פשע וחטאה", והעוסק בשלשה דברים אלו נמחלין לו שלשה מיני עוונות [**עיון יעקב**].

[243] "גמילות חסדים" היא שגומל חסד בגופו או בממונו, כגון שמלוה מעות. ו"צדקה" היינו שנותן לעני כגון מעות [סוכה מט ב]. ויתכן שכוונת הראיה מהפסוק היא ממה שנאמר בו גם "צדקה" וגם "חסד", משמע שהכוונה ב"חסד" היא לגמילות חסדים. וראה **בעץ יוסף ובפירוש ה"רי"ף**" שכוונת הגמרא להוכיח שכוונת הפסוק שהעוון מתכפר בזכות החסד שעשה החוטא, ואין הכוונה לחסד ה' שמכפר עוון.

[244] כמבואר בבכורות [כט א] שיוציא הוצאות ללמוד תורה, אך כשבא ללמד לאחרים לא יבקש שכר.

[245] י"א שהוא אליהו הנביא ראה **תוס' חולין** [ו א ד"ה אשכחיה].

[246] כך סברה הגמרא תחילה ובהמשך יתבאר.

שואלת הגמרא: **ונגעים לא**? וכי אינם יסורים של אהבה? **והתניא**: **כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו** [שאת ובהרת, ותולדותיהן], **אינן אלא מזבח כפרה** לכפר על עוונותיו. ואם הם מכפרים עוונות, ודאי הם יסורים של אהבה! [247]

מתרצת הגמרא: **מזבח כפרה הוו**, אכן הנגעים מכפרים את עוונותיו, אבל **יסורים של אהבה**, **לא הוו**.

ואי בעית אימא: **הא לן** [לנו, בני בבל], **והא להו** [להם, בני ארץ ישראל]. [248] מה שאמר רבי יוחנן שאינם יסורים של אהבה, היינו לבני ארץ ישראל, שבה מצורע טעון שילוח מחוץ לשלשה מחנות, וכיון שבושתו מרובה, אין יסוריו נחשבים יסורים של אהבה. ומה שמצינו בברייתא שהם נחשבים מזבח כפרה ויסורים של אהבה, היינו למצורע בבבל [חוץ לארץ], שאינו טעון שילוח חוץ למחנה. [249]

ואי בעית אימא: **הא בצנעה** - נגעים הנמצאים במקום שאינו נראה, כמו תחת בגדיו, נחשבים כיסורים של אהבה. **הא בפרסיה** - נגעים הנמצאים במקום גלוי כיון שיש לו ביזיון מכך, אינן נחשבים יסורים של אהבה. [250]

שואלת הגמרא על דברי רבי יוחנן: **ו"בנים" לא** - וכי אינם יסורים של אהבה? **היכי דמי** - כיצד מדובר? **אילימא** אם תאמר **דהוו להו ומתו** על פניו, יקשה על כך: **והא אמר רבי יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר** - "זו עצם מבני העשירי".

---

[247] **הצל"ח** דקדק מהוכחת המקשה שהם יסורים של אהבה שהרי הם מכפרים, שסבר יסורים שאינם של אהבה אינם מכפרים, ותמה על כך, שהרי ודאי יסורים של אהבה אין באים על חטא. וביאר, שהמקשה רק דייק את הלשון "מזבח כפרה", והגמרא הבינה שבא לכפר על הרהור, ואין זה אלא יסורים של אהבה. וראה ביאור ה"רי"ף ". ובתוס' **הרא"ש** הקשה, הרי מצינו בערכין [טז א] שנגעים באים על לשון הרע ושפיכות דמים וכדומה, וחטאת מצורע אינה באה על חטא כי כבר נתכפר בנגעים. הרי שנגעים באים על עוון, ואינם יסורים של אהבה.

[248] כך פירש **רש"י** הנדפס בעין יעקב, וראה **מהרש"א**.

[249] כך פירש **רש"י**. **והראשונים** הקשו ששילוח מחוץ למחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ויכלה הגמרא לחלק בין זמן שהיובל נוהג לזמן שאין היובל נוהג. [ונחלקו **תוס' ורשב"א** אם גם בזה"ז נוהג שילוח חוץ למחנה. וראה **צל"ח וזכרון שמואל** פג שתלוי אם השילוח משום קדושת מחנות או מחיצות, ונ"מ לענין שילוח מירושלים]. **ורב האי גאון** פירש שלבני בבל נחשבו כיסורים של אהבה כיון שלא היו זהירים בטומאה, אבל בני ארץ ישראל שנזהרו בטומאה אינם של אהבה [ואף שגם ביטול תורה ותפילה נכללו ביסורים של אהבה, הבינו חז"ל שלזהירים בטומאה אינם יכולים להחשב של אהבה]. ו**מהרש"א** ביאר "לן" - לכל העולם הם יסורים של אהבה כי הן מכפרים על חטאיהם, אך "להו" - לצדיקים שסובלים בשביל אחרים אינן של אהבה. **ומפרשי עין יעקב** פירשו, שלבני ארץ ישראל נחשבו כיסורים של אהבה, וביאר **בן יהוידע** שא"י היא תחת הנהגת השי"ת עצמו ככתוב "ארץ אשר עיני ה' אלהיך בה וכו'", וכיון ש"את אשר יאהב ה' יוכיח" נמצא שהן יסורים של אהבה כי שם הם באים על ידו יתברך. אבל בחו"ל נמצאים תחת ממשלת השרים, והיסורים באים ע"י מלאך ושר, לכך אינם נקראים של אהבה.

[250] והיינו דוקא לבני חו"ל, אבל בא"י שטעון שילוח אין לחלק וגם בצנעה יש לו את הבזיון [**צל"ח**]. ונמצא לפי תירוץ זה שבזיונות שהם עצמם יסורים, ודאי אינם יסורים של אהבה.

רבי יוחנן נפטרו על פניו עשרה בנים, והיה רגיל לשאת עמו עצם של בנו העשירי, [251] ולנחם בכך את מי שמת לו בן. ואם אדם גדול כרבי יוחנן נפטרו בניו על פניו, ודאי מיתת בנים יסורים של אהבה הם. [252]

משיבה הגמרא: **אלא הא** שאמרו כי "בנים" אינם יסורים של אהבה, דוקא באופן **דלא הוו ליה** בנים **כלל**. **ואילו הא** שמצינו שמיתתם חשובה יסורים של אהבה, היינו באופן **דהוו ליה ומתו** על פניו. [253]

רבי חייא בר אבא חלש [נחלה]. **על לגביה** [נכנס אליו] **רבי יוחנן** לבקרו, **ואמר לו**: **חביבין עליך היסורין**, שבזכותם תקבל שכר?

אמר לו רבי חייא בר אבא: **לא הן, ולא שכרן!** עדיף שלא יבואו עלי היסורים, ולא אקבל שכרם. [254]

אמר לו רבי יוחנן: **הב לי ידך** [תן לי את ידך]. **יהב ליה** רבי חייא **ידיה, ואוקמיה**, העמידו רבי יוחנן, והבריא.

ומעשה דומה היה עם רבי יוחנן עצמו: **רבי יוחנן חלש** [נחלה]. **על לגביה** [נכנס אליו] **רבי חנינא** לבקרו. **אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר לו** רבי יוחנן: **לא הן, ולא שכרן! אמר לו** רבי חנינא: **הב לי ידך! יהב ליה** רבי יוחנן **ידיה, ואוקמיה**, והבריא.

שואלת הגמרא: **ואמאי** הוצרך רבי יוחנן שרבי חנינא יעמידנו, **לוקים רבי יוחנן לנפשיה**, כפי שעשה זאת לרבי חייא בר אבא? [255]

---

[251] **רש"י** פירש שהיה גודלה פחות מכשעורה שאינו מטמא והיה נוטלו לעגמת נפש. [וסבר כדעת ה**משנה למלך** אבל יד כא, שחיוב קבורה תלוי בשיעור מת לטומאה, ולכן לא קברה]. וה**ריטב"א** פירש שהכוונה ל"שן שנתלשה מחיים" [וסבר כה**נודע ביהודה** קמא יו"ד צ שכל חלק מהמת חייב קבורה, אך תמוה שהרי שן אינו מטמא [אהלות ג ג] ולמה הוסיף מחיים, ושמא של מת אסורה בהנאה, וראה **רבנו חננאל**]. ו**רבנו ניסים גאון** הביא בשם גאונים שרבי יוחנן קבר עשרה בנים זכרים והעשירי שבהם נפל ליורה רותחת ונמס בשרו, ונטל רבי יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו והיה מנחם בה אחרים, וראה **תוס'** [ד"ה והאמר] ו**רשב"ם** [ב"ב קטז א ד"ה דין]. ויש שפירשו ש"ביר" הכוונה לסעודת הבראה שעושים לאבלים ולקח עצם מסעודת ההבראה העשירית [ראה **מהר"ץ חיות ומפרשי עין יעקב**].

[252] **רש"י**. והקשו **תוס'** שלמסקנת הגמרא מי שלא היו לו בנים אין זה יסורים של אהבה, והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים. ולכן פירשו שהיה רגיל רבי יוחנן לנחם אחרים בעצם זו, וממה שהיה מנחם בכך משמע שהם יסורים של אהבה, כי אם חטא וקיבל עונש אין בזה כדי לנחם. ו**בערוך** [גרם] כתב "ומצטער ומרוב החביבות היה נושאו" וביאר ה**מהרש"א** שהיה חביב לו להצטער, ומוכח שהן יסורין של אהבה. וראה **שיחות מוסר** להגר"ח שמואלביץ [לא יט]

[253] **רש"י** פירש שהאבלות מכפרת על עוונותיו, ולכאורה תמוה שלעיל ביאר שהקב"ה מייסרו בלא עוון כדי להרבות שכרו לעולם הבא. וביאר ב**סמיכת חכמים** שלאחר שנתכפר בצער האבלות, מה שמצטער עתה שאין לו בנים הם יסורים של אהבה, משא"כ למי שלא היו מתחילה, שכל צערו בא לכפר על עוונותיו.

[254] ביאר ה**מהרש"א** שתקפו עליו היסורים וגרמו לו ביטול תורה, ולכן לא חפץ בהן, ומה שאמרו [ב"מ פד א] שהצדיקים מקבלין יסורין באהבה, היינו כשאים גורמים ביטול תורה.

[255] ביאר ה**מהרש"א** שקושיית הגמרא רק לרבי יוחנן שהעמיד את רבי חייא, אך לרבי חייא לא הקשו כי יתכן שסבר שאי אפשר להעמיד חולה.

מתרצת הגמרא: **אמרי, אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים**. כי הוא זקוק לעזרת הנמצא מבחוץ. וכך גם צדיק שיש לו יסורים, אינו יכול להושיע את עצמו אלא נזקק לעזרת אחרים [256].

מעשה נוסף בעניין זה: **רבי אלעזר** בן פדת [257] **חלש, על לגביה רבי יוחנן. חזה דהוה גני בבית אפל**, ראה רבי יוחנן שהוא שוכב בבית חשוך. **גלייה לדרעיה**, גילה רבי יוחנן את זרועו, **ונפל נהורא** ונעשה אור בבית. [258] **חזייה**, ראה רבי יוחנן **דהוה קא בכי רבי אלעזר**, שרבי אלעזר בוכה.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר: **אמאי קא בכית**? מדוע הנך בוכה? **אי משום תורה דלא אפשת**, אם משום שלא למדת תורה הרבה כרצונך, [259] הרי שנינו במשנה [מנחות קי א]: **אחד המרבה** בקרבנות **ואחד הממעיט**, שניהם חשובים לפני הקדוש ברוך הוא, **ובלבד שיכוון לבו לשמים**. וכן לגבי לימוד תורה, אף אם לא למדת כרצונך, הרי עמלת בתורה וכוונתך לשמים, ואין לך על מה להצטער [260].

ואי בכייתך **משום מזוני** שאינך עשיר, הרי **לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות**, גם לתורה וגם לעשירות יחד. וכיון שזכית לתורה, מה יש לך להצטער?

---

[256] **רש"י עה"ת** [וירא כא כז] כתב שיפה תפילת חולה מתפילת אחרים עליו. ותמה **הרא"ם** מסוגיין, והוכיח שאם החולה יכול לכוון הוא עדיף. ו**בגור אריה** חילק שבתפילה הקב"ה מתירו "אבל יהיב ליה ידיה היינו שיתחזק מעצמו ואז יניע לו עזר מרומים, וזה לבד לא שייך שאין אדם מתחזק מעצמו". וראה **מהרש"א** עירובין [כט ב]. ו**בשו"ת הרשב"א** [תמ] הקשה על מה שמצינו במו"ק [כח א] שמזוני תלוי במזל, ואילו בתענית [י א] שנינו כל העולם ניזון בשביל חנינא בני. ותירץ שכל העולם אכן ניזון בזכות הצדיקים, ואילו הצדיקים תלויים במזל, כמו שאמרו שאין החבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

[257] ה**מהרש"א** הביא מה שמצינו בתענית [כה א] ברבי אלעזר בן פדת שלא הועילו לו זכויותיו לשנות מזלו, [וראה תוס' בשבת קנו א], וביאר שהוא היה החולה, ולכן אמר לו רבי יוחנן שבני חיי [תורה] ומזוני במזלא תליא ואין מצבו מורה על חסרון זכויותיו.

[258] שהיה בשרו מבהיק, כמו שמצינו [בב"מ פד א] שהיה יפה מאד. ו**בבן יהוידע** כתב שהכוונה לאור רוחני, שהרי אפילו אבן טובה ומרגלית אין האור יוצא ממנה אלא אם כן תהיה במקום שמש. ובעל נתה"מ ביאר ב**אמת ליעקב** ש"גני בבית אפל" ביאורו שרבי אלעזר חשב שהולך מהעולם, ורבי יוחנן "גליא דרעיא" גילה כוחו בתפילתו, ו"נפל נהורא" שהתחיל לשוב לאיתנו.

[259] ב**אהבת איתן** כתב שצעירו היה על כך שרבי יוחנן רצה ללמדו מעשה מרכבה, ור"א סבר שעדיין לא ראוי ולא למד, כמבואר בחגיגה, וב**שפת אמת** פירש בדרך אחר.

[260] ה**אור זרוע** [ק"ש ו] הקשה הרי באבות שנינו: אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה, וכן במדרש שנינו שאף אם חסר מלמדו רק תורת כהנים נידון על כך. ולכן ביאר ש"אדם שטרח כל מה שהיה יכול לטרוח, אע"פ שלא עלה בידו אלא דבר מועט, נותנין לו כאותו שטרח כמותו ועלה בידו הרבה דלפום צערא אגרא וכו'" וכן הסיק ה**מג"א** [א ו] וה**מבי"ט בהקדמת בית אלהים**. ו**בבן יהוידע** [שבועות טו א] העיר שעדיף לומר "שהמרבה כממעיט", וראה ב**אור החיים** [ויקרא ב ב] שביאר שהכוונה להשוותם ממש, שלא יאמרו שהקב"ה מצד רחמיו מתרצה אל הממעיט מפני חוסר יכולתו, אף שאינו חשוב כמו המרבה [וראה דבריו בדברים לב ב]. אכן לדברי האור זרוע נמצא שבתלמוד תורה שכר הממעיט שוה רק למי שטרח כמותו והרבה, אך אינו שוה למי שטרח יותר ממנו, ויתכן שלכן טרח רש"י [ד"ה אחד] לפרש שכלל זה נשנה לגבי קרבנות, כי בהם אין השכר תלוי בטירחה והממעיט שוה ממש למרבה, אך לגבי תורה יש חילוק ביניהם.

ואי משום בני, שהיו לך בנים ומתו, הרי לפניך **דין גרמא דעשיראה ביר!** זהו העצם של בני העשירי. [261]

אמר ליה רבי אלעזר: **להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא!** איני בוכה על גורלי שלי, אלא אני בוכה על היופי הזה [של רבי יוחנן], על שעתיד הוא להתבלות בעפר. [262]

אמר ליה רבי יוחנן: **על דא, ודאי קא בכית!** על כך ודאי יש לבכות. **ובכו תרוייהו.**

אדהכי והכי, בינתיים **אמר ליה** רבי יוחנן: **חביבין עליך יסוריך? אמר ליה** רבי אלעזר: **לא הן ולא שכרן! אמר ליה** רבי יוחנן: **הב לי ידך! יהב ליה** רבי אלעזר את **ידיה, ואוקמיה,** העמידו והבריא.

מעשה נוסף בעניין יסורים: **רב הונא תקיפו** החמיצו **ליה ארבע מאה דני דחמרא** [חביות יין], **על לגביה** [נכנס אליו] **רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, ורבנן. ואמרי לה** שנכנסו אצלו **רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה** לרב הונא: **לעיין מר במיליה!** יפשפש במעשיו, מה עליו לתקן! [263]

אמר להו רב הונא לחכמים: **ומי חשידנא בעינייכו** שחטאתי?

אמרו ליה החכמים: **מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא!**? שיעשה דין שלא בצדק ובמשפט? [264]

אמר להו רב הונא: **אי איכא מאן דשמיע עלי מילתא, לימא!** אם יש בכם מי ששמע עלי דבר שעלי לתקנו, שיאמר לי! **אמרו ליה: הכי שמיע לן: דלא יהיב מר שבישא לאריסיה.** שלא נתת לאריס שעבד אצלך חלק בזמורות [ענפי] הגפן, [266] כפי שפסקת עמו. [265]

---

[261] ניחם בזה שהוכיחו שהם יסורים של אהבה, ראה תוס' [ד"ה והאמר].

[262] המהרש"א ביאר שודאי לא בכו על היופי, אלא שמצינו [בב"מ שם] שרבי יוחנן היה האחרון שנשאר מבני ירושלים היפים, ובכו משום שהצטערו על זכרון חורבן ירושלים. ו**בשפת אמת** ביאר שמצינו [בב"מ שם] ששופריה דר"י היה מעין שופריה דאדם הראשון שעליו נאמר "בצלם אלוקים עשה את האדם" ועל זה בכו.

[263] **בחידושי הגאונים** דקדק שאמרו לו לעיין ב"מיליה" ולא ב"עובדיה" דהיינו במעשיו. כי כוונתם היתה על מה שאמר רב הונא לעיל שאם אדם רואה שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו וכו', ואמרו לו שיעיין בדבריו אלו. וענה להם וכי חשוד אני בעיניכם שלא אקיים מה שאמרתי, אלא שפשפשתי ולא מצאתי. והשיבוהו שלא פשפש יפה. ו**באהבת איתן** כתב שרב הונא אמר בשבת [כג ב] שהזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין, וכן מצינו במגילה [כז ב] שרב הונא משכן בגדו ליין לקידוש, וזכה לד' מאות חביות יין, וזה שאמרו לו שיעיין בדברי עצמו, כלומר, אם נזהר בקידוש היום כיון שהחמיצו היין.

[264] הקשו המפרשים הרי נתבאר שיש יסורים של אהבה ואפשר שהם יסורים של אהבה. ותירצו שידעו את המבואר בסמוך שלא נתן לאריסו, ולכן אמרו כן.

[265] ה"**רי"ף**" ביאר שנענש בהפסד היין כמדה נגד מדה שהפסיד לאריס את הזמורות, ואמנם **בנפש החיים** [ד כט] כתב שדרך ה' לענוש מדה נגד מדה כדי שילמד הנענש במה חטא ויוכל לתקן. ו**באהבת איתן** כתב שלקה בממונו כמבואר בסוכה [כט ב] שעל עסקי שכר שכיר נכסי בע"ב יורדים לטמיון. ו**במעון הברכה** כתב שהחמיץ יינו כדי שלא יברך עליו, כי המברך על דבר גזול הרי זה מנאץ.

[266] אריס הוא העובד בשדה של בעל הבית תמורת חלק מהתוצרת, כשליש או רביע וכו', ומבואר במשנה [ב"מ קג א] שהאריס מקבל חלקו גם בזמורות שחותכים.

אמר להו רב הונא: **מי קא שביק לי מידי מיניה**? וכי הוא משאיר לי משהו מהזמורות? **הא קא גניב ליה כוליה**! כלומר, הרי הוא כבר גנב מהחלק שלי יותר ממה שמגיע לו, ולפיכך לא נתתי לו את חלקו מתוך מה שנשאר בידי. [267] **אמרו ליה** חכמים: **היינו דאמרי אינשי**, זהו המורגל בפי אנשים לומר: **בתר גנבא גנוב**, **וטעמא טעים**. הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם של גנבה. [268]

אמר להו רב הונא: **קבילנא עלי דיהיבנא ליה**, מקבל אני עלי לתת לאריס כפי שפסקתי לו ממה שנשאר.

איכא דאמרי: **הדר חלא והוה חמרא**. יש האומרים שהחומץ נהפך חזרה ליין. **ואיכא דאמרי**: **אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא**. יש האומרים שהתייקר החומץ ונמכר בדמי יין, וכך ניצל מההפסד. [269]

תניא בברייתא: **אבא בנימין אומר**: [271] **על שני דברים הייתי מצטער**, נזהר מאד [270] **כל ימי**: **על תפילתי שתהא לפני מיטתי**, **ועל מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום**, שראש המיטה יהיה לצד צפון, ומרגלותיה לצד דרום, [273] ולא העמידה בין מזרח למערב. [272]

---

[267] **החפץ חיים** [כלל י באמ"ח לא] תמה, הרי אין בספור זה כל תועלת, ואיך הותר לרב הונא לספרו לרבנן. וביאר, שלפיכך כתב רש"י "וכי אינו חשוד בעיניכם", והיינו, כיון שהכירוהו כגנב, אין בכך לשה"ר [וכ"כ **היש"ש** ב"ק פ"ג ה]. ועוד, שכוונתו רק לדחות הגנאי מעצמו, וכיון שלא היה יכול להציל עצמו בדרך אחרת, מותר לומר האמת.

[268] **המרדכי** [ב"ק פ"ג סי' ל] הקשה הרי עביד איניש דינא לנפשיה, וא"כ למה היה רב הונא צריך להחזיר? הרי עשה כדין. והעלה מכך, שכלל זה נאמר כשלוקח חזרה את הדבר עצמו ששייך לו, ואילו רב הונא נטל זמורות אחרות. וביאר **בשו"ע הגר"ז** [גניבה סעי' כז] כי אף שהאריס גנב זמורות, כיון שהם שותפים בכל הזמורות, הרי הגנב לא נטל בתורת חלוקה אלא ע"מ לגנוב, ורצה לקבל חלקו מהזמורות הנשארות, וכשלקח רב הונא את חלקו בזמורות שנשארו, נמצא שגזלו כנגד מה שגנב ממנו. ואף שהדין עמו, אינו רשאי לעשות דין לעצמו אלא ע"פ בי"ד. ומשמע מדבריו שהוא איסור גזל מהתורה. וראה בפתחי חושן [גניבה א סעי' ו] שמביא שיטות שהוא רק איסור מדרבנן, שחששו שמא בעה"ב יטול יותר ממה שהגזלן לקח ממנו. **וראבי"ה** [סי' ח] הביא שיטות שעביד דינא לנפשיה רק כשנוטל בפרהסיה ולא דרך גניבה. והביא, שאחרים תרצו, שדין זה נאמר רק כשיכול לברר בבי"ד שחייבים לו, ורב הונא לא יכל לברר. ויש שכתבו, שמותר ליטול גם חפץ אחר, אך כאן נחשב כהלואה, כיון שלקח זמורות יותר ממה שמגיעו, וכאילו לקח עכשיו ובעה"ב יקח כנגדם פעם אחרת, ולכן דינו כזקפן עליו במלוה [ראה **שו"ת הרא"ש** סד א, **ריב"ש** שצב, **מהרי"ק** סי' קסא **בית יוסף** חו"מ סי' ד בשם המרדכי, **יש"ש** [שם], **ש"ך בתקפו כהן** סי' קיז **תומים** סי' ד סק"ה, **ובנתה"מ** שם].

[269] **בשדי חמד** [א כללים פ"ז] כתב שנחלקו אם מותר להנות ממעשה ניסים ולכן חזר ונעשה יין, או שאסור, ובהכרח שהתייקר החומץ.

[270] כך משמע מדברי **רש"י** [ד"ה סמוך]. וה**פני יהושע** פירש שהכוונה שאף כשהיה לו צער, נזהר לא לעבור. וב**עיון יעקב** כתב שבנעוריו לא עשה כן, ועל כך היה מצטער. וב**ישועות יעקב** [ג ס"ק ב] ביאר שהצער בשינוי המטה משעה ששוכב יחידי לשעת תשמיש, וראה בסמוך.

[271] ראה **מהרש"א** שהאריך לבאר למה הביאו מימרא זו כאן.

[272] **רש"י** פירש שנכון להסב דרך תשמיש לצד צפון או דרום לפי שהשכינה שורה במזרח או במערב, וכן כתבו **תוס'** שהאיסור דוקא כשישן עם אשתו, ומשמע שהישן לבדו אינו צריך להקפיד בכך. וה**טור** לא הזכיר דין זה, וב**קיצור פסקי הרא"ש** כתב "טוב ליתן מטתו בין צפון לדרום", וכתב ה**ב"י** שלשון הגמרא "דאמר רבי חמא בר חנינא כל הנותן וכו' הוי ליה בנים זכרים" משמעו שאינו איסור אלא עצה טובה [וכן דקדק הט"ז מלשון רש"י "נכון"]. אך **בשו"ע** [ג ו] כתב "וכן אסור לישון בין מזרח למערב אם אשתו עמו, ונכון ליזהר אפילו כשאין אשתו עמו" ומקורו מ**הרמב"ם** [בית הבחירה ז ט]. וכתב ה**ב"י** שלא גרס "דאמר רבי חמא" אלא "אמר" והוא ענין חדש

הגמרא דנה בביאור דבריו:

"**על תפילתי שתהא לפני מיטתי**".

מאי, מה הכוונה "**לפני מיטתי**"? **אילימא לפני מיטתי ממש**, שעומד לפני מיטתו ומתפלל, והרי **אמר רב יהודה אמר רב**, **ואיתימא** שאמר זאת **רבי יהושע בן לוי**: **מנין למתפלל שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר**? **שנאמר** [ישעיהו לח ב]: "**ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל**". הרי שמצוה להתפלל לפני הקיר בלי חציצה [274], ואם כן, ודאי שאין הכוונה שנזהר להתפלל לפני מיטתו החוצצת בינו לבין הקיר. [275]

ומבארת הגמרא: **לא תימא** שהכוונה ב"**לפני מיטתי**" שהתפלל בעומדו על יד מיטתו, **אלא אימא** שהתכוון לומר שהתפללתי **סמוך למיטתי**. שמיד כאשר עמד ממיטתו נזהר

[וכ"ג רי"ף], וביאר שאבא בנימין היה "מצטער" מפני האיסור בדבר. והנה להלן [סא ב] אמרו שגם אסור להיפנות לכיוון מזרח ומערב, אך במקום המוקף מחיצות אין איסור, וכתב הט"ז [ס"ק ה] שגם לגבי שינה אם מוקף מחיצות אין איסור. אולם המג"א [ס"ק ז] הביא שהלבוש אסר, וביאר שבבית הכסא אין השכינה שורה, לכן במקום מוקף מחיצות מותר, אבל במקום שינה שורה שכינה לכן אף במוקף מחיצות אסור. ודעת הזוהר [במדבר] שיש לישון דוקא בין מזרח למערב, והראש למערב, וביאר הרמ"ע מפאנו [מ"ע ג] שדעת הש"ס כדעת הזוהר והכוונה שרוחב המטה יהא בין צפון לדרום. אך הגר"א כתב שדעת הזוהר כדעת הגמרא, ולפיכך הסיק במשנה ברורה [שם יא] שלכתחילה ינהג כשו"ע, וראה כף החיים [שם טז]. ובשו"ת שב יעקב [ג] ובישועות יעקב [ג ס"ק ב] חילקו בין הישן יחידי על צדו שצריך להיות רוחב המטה לדרום, שלא יראה פרועו למזרח, ובשעת תשמיש יעמידנה בין צפון לדרום שיהיה רוחבה למערב.

[273] כך כתב במעדני יו"ט [נ] ודברי חמודות [יח], ונתן לכך טעם על דרך הטבע, [וכבר נזכר טעם זה במגן אבות להתשב"ק, וכן משמע באגרת הקדש להרמב"ן דרך ב], וכך פסק המ"ב [ג יא]. אך פסקי תוס' [יא] והב"ח ואליהו רבה [ג ד] נקטו שאין חילוק לאיזה צד ראשו, רק שלא ישכב בין מזרח למערב, וראה הערה 94.

[274] המאירי ביאר שחוששין שהחציצה תבטל כוונתו, וכן הביא הב"י מתשובות הרמב"ם. וכן משמע משיטת תוס' [ד"ה שלא] שדבר קבוע אינו נחשב להפסק כמו ארון ותיבה. ודעת הט"ז [צ ה] שאע"פ שמטה נחשבת חציצה, דבר שהוא צורך התפילה כמו הסטנדר שמניחים עליו הסידורים אינו חשוב הפסק, והמג"א [שם לו] הביא משלטי הגבורים למרדכי [רמז ט] שהחציצה רק בעומד סמוך לקיר שלא יתפזרו ראות עיניו, אך המתפלל עם סטנדר עומד באמצע וכבר מתפזר ראות עיניו, ואין החציצה מגרעת יותר. והטור ושו"ע [צח ד] כתבו שתפלה עומדת במקום קרבן וכשם שבקרבן חציצה בין הכהן לכלי פוסלת, כך היא פוסלת בין המתפלל לקיר. ולטעם זה מובן מה שהביא הרמ"א [צ כא] מאבודרהם שאינה נחשבת חציצה אלא בדבר גדול שגובהו עשרה ורחבו ארבעה, אבל דבר קטן אינו נחשב הפסק. וגם אדם אינו חוצץ. והמג"א [שם לו] ביאר שלטעם זה ההיתר להתפלל לפני סטנדר הוא כמבואר בשו"ת הרשב"א [ח"א צו] שתשמיש ביהכנ"ס אינו מפסיק, ולדעתו משום כך גם ארון ותיבה אינם מפסיקין.

[275] תוס' [ד"ה שלא כתבו שמטה חוצצת כי אינה קבועה, וכתב הב"ח שגם מטה שלנו אינה קבועה כי לפעמים משנה מקומה, והכרחו שהרי תוס' כתבו דין זה להלכה. והמג"א [צ לו] כתב שתוס' הוכרחו לכך מקושית הגמרא ממטה, שאילו היא קבועה כארון ותיבה הרי אינה חוצצת, ולפיכך תמך בדעת הב"י שחילוק תוס' רק במטה שהיו יושבין עליה בזמן התלמוד, אך בימינו שישים עליה נחשבת כקבועה ואינה חוצצת. אולם הט"ז דחה, שאם כן היה לגמרא לתרץ שרק מטה של שינה חוצצת.

[276] רש"י כתב "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממיטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל", וכתבו תוס' שרש"י מחדש בזה שאף ללמוד אסור קודם התפילה. והקשו שהרי להלן [יד ב] מבואר שרב למד לפני התפילה. ולכן נקטו שהאיסור רק לעשות מלאכה, אך מותר ללמוד לפני התפילה, וכן דעת הרמב"ם [תפלה ו ד]. ורבינו יונה כתב שגם לדעת רש"י אין איסור אלא אם לומד לעצמו, שהרי יכול להתפלל תחילה, אבל מי שמלמד לאחרים ודאי מותר, כיון שהשעה עוברת וזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו

שלא לעסוק בשום דבר עד לאחר שקרא קריאת שמע והתפלל.[276] "**מיטתי תהא נתונה בין צפון לדרום**" - **דאמר רב חמא ברבי חנינא, אמר רבי יצחק: כל הנותן מיטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים, שנאמר** [תהילים יז יד]: "**וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים**", ונדרש: וצפונך מלשון צפון, שהנותן מיטתו בצד צפון, ישבע בנים.[277] **רב נחמן בר יצחק אמר:** זוכה **אף שאין אשתו מפלת נפלים**, שהרי **כתיב הכא** [בפסוק שהוזכר]: "**וצפונך תמלא בטנם**", וכתיב התם [בראשית כה כד]: "**וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה**", כשם שלשון "וימלאו" מורה שמלאו ימיה ללדת, אף "תמלא" פירושו שימלאו ימי הריונה ותלד בזמן.

תניא: אבא בנימין אומר עוד בדיני התפילה: **שנים שנכנסו** בלילה **להתפלל** תפילת ערבית בבית הכנסת [שהיה בזמנם מחוץ לעיר][278], **וקדם אחד מהם להתפלל, ולא המתין את חברו** שיסיים את תפילתו, ויצא מבית הכנסת והניח את החבר לבדו, **טורפין לו** לזה שיצא את **תפילתו בפניו** ואינה מקובלת לפני הקדוש ברוך הוא.[279] **שנאמר** [איוב יח ד]: "**טורף נפשו באפו, הלמענך תעזב ארץ**".

ולא יוכלו ללמוד אח"כ. **והרא"ש** כתב שרש"י התכוון לאדם שמתפלל בבית מדרשו [במקום שלומדים] ואינו רגיל ללכת לבית הכנסת, וחששו שימשך ויעבור זמן תפילה וק"ש. **ובשו"ע** [פט ו] פסק שאיסור זה הוא רק כשהגיע זמן תפילה שהוא בדיעבד מעלות השחר, אבל קודם מותר ללמוד. ודעת **המג"א** [קו ו] שאפילו אם התחיל בזמן תפלה שוב אינו פוסק [והוסיף **המ"ב** פט ל דהיינו אם ישאר לו זמן אח"כ להתפלל], אך **בישועות יעקב** כתב שמותר להתחיל ללמוד עד זמנה לכתחילה שהוא סמוך לנץ החמה. וראה עוד בשו"ת **אבני צדק** [יט] שאף לדעת האוסרים, היינו רק כשלומד בעיון ובפלפול, אבל בדרך הלכה אין לחוש, **ובערוך השולחן** [פט כז] כתב שבזמנינו נוהגים ללמוד בכל אופן, כי אנו פוסקים כדעת התוס' והרא"ש המתירים.

[277] **כתב רבינו יונה** שאין זה אלא סימן בעלמא כי "צפונך" אינו מלשון צפון. וכוונת המאמר שזוכה לבנים הוא שקודם תשמיש יזכור בשלחן בצפון שהוא נגד העושר ומנורה בדרום שהיא נגד התורה ויתפלל על בניו שיצליחו בתורה ושיהיה להם עושר כי התפלה קודם ההריון מועילה יותר, כי אז גוזרים מה יהיה משפט הנער וכו'. **ובמעדני יו"ט** [נ] דקדק שהגמרא מביאה מקור רק לצפון ולא לדרום, כי התועלת היא משום שראשו בצפון, עי"ש טעמו.

[278] **תוס'** [ו א ד"ה המתפלל] כתבו שמדובר בתפילת ערבית, ובבתי כנסיות שלהם שהיו בשדות. **והמרדכי** כתב: ר"י היה מחמיר אף בבתי כנסיות שלנו, והיה מאריך בתפילתו עד שיצאו כולם, ואם בתוך כך היה אדם בא בבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמר תפילתו, ונכון אף לנו להחמיר. **ובתוס' הרא"ש** כתב שר"י היה מחכה אפילו ביום. וכן כתבו **הסמ"ג והכל בו** ועוד. ומסתבר שנחלקו בטעם האיסור, שלדעת **רבנו חננאל** הוא רק מחוץ לעיר ובלילה שיש סכנת מזיקין. אולם לדעת **הערוך** האיסור משום שיש מעלה כשהשכינה שורה במקום שנים, וכשהולך גורם שתסתלק השכינה בדרגה זו [ראה הערה 98]. ולביאורם האיסור שייך גם בשאר תפילות וגם בבתי כנסת שלנו. וגם **רבנו יונה** נקט שאף בבתי כנסיות שבעיר יש להמתין מן הדין, וטעמו, כי דרך העולם כשאדם עומד יחידי בתפילה תפילתו מתבלבלת. אך **הב"י** [צ] כתב שר"י היה מחמיר להישאר רק לחומרא בעלמא. עוד כתב **רבינו יונה** שאם האחרון בא מאוחר והתחיל בשעה שידע שלא יספיק עם אחרים אין צורך לחכות לו לפי שהראה שאינו חושש, וכן דקדק **הב"ח** מהלשון "שנים שנכנסו להתפלל", אך **בשו"ע** [צ טו] כתב "אם נשאר אדם יחידי" וכתב **המג"א** [שם כט] שר"י היה ממתין גם באופן זה, וראה **פמ"ג** שהיא מדת חסידות.

[279] ראה **רש"י** להלן [לד ב ד"ה שהוא]. **ורבינו יונה** ביאר שנענש מדה כנגד מדה, שהרי מחמתו חבירו אינו יכול לכוון בתפילתו, ולכן גם תפילתו לא תתקבל. **והמהרש"א** פירש שמלאך אכזרי הנקרא 'אף' הוא טורף את תפילתו ומונעה מלהגיע לפניו יתברך. **והרא"ה** נקט שהיוצא טורף נפשו של חברו, שמחמתו אין דעתו מיושבת בתפלתו.

"נפש" זו תפילה, וכך ביאור הכתוב: אתה, אשר גרמת שתטרף תפילתך בפניך, "הלמענך תעזב ארץ", האם סבור היית שבשביל שעזבת את חברך לבד אף השכינה תעזבהו? [280] **ולא עוד, אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר** [שם]: "**ויעתק צור ממקומו**", **ואין "צור" אלא הקדוש ברוך הוא, כפי שנאמר** [דברים לב יח] "**צור ילדך תשי**". והיינו, הקדוש ברוך הוא. אף כאן, "צור", שהוא הקדוש ברוך הוא, נעתק ממקומו בתוך ישראל. [281]

ואם החבר שסיים ראשונה **המתין לו** לחברו עד שיסיים, **מה שכרו**?

דף ו.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: זוכה לברכות הללו, שנאמר [ישעיה מח יח]: "**לוא הקשבת למצוותי**", אם גמלת חסד עם חברך והמתנת עליו, ["הקשבת" לשון המתנה], בגלל "מצוותי" שציוויתי לגמול חסד, [282] אזי "**ויהי כנהר שלומך, וצדקתך כגלי הים, ויהי כחול זרעך, וצאצאי מעיך** כמעותיו" **וגו**'. [283]

תניא, אבא בנימין אומר: [284] **אלמלי** [אילו] **נתנה רשות לעין** האדם **לראות** את כל השדים [285] הנמצאים סביבו, **אין כל בריה יכולה לעמוד מפני** הפחד [286] **מהמזיקין**.

אמר אביי: אינהו המזיקין **נפישי מינן**, רבים הם מאיתנו, **וקיימי עלן** וסובבים אותנו **כי כסלא**, כמו תלם והוא שורת חפירה המקפת **לאוגיא**, לתל הערוגה. כי הגפן נטועה בתל, וסביב עושים חריץ עגול שיתמלא במים. [287] וכך המזיקים מקיפים וסובבים אותנו.

אמר רב הונא: כל חד וחד מינן, כל אחד מאיתנו, יש מצדו **אלפא**, אלף מזיקים

---

[280] **רש"י**. וראה **מהרש"א**. ויתכן שמתוך שלא המתין לו, מוכח שאין תפילתו חשובה בעיניו.

[281] הטעם שגורם לשכינה שתסתלק, הוא כדלהלן [ו א] שיש מעלה בלימוד של שנים ש"נכתבים מילייהו", וכן משמע **בערוך** [טרף] **וראב"ן** [קכה] שכתבו "אתה גרמת להסתלק שכינה, שלא יכתב זכותו כדמפרש לקמן". והיינו שגם בתפילה יש מעלה במה שנכתבים דבריהם למרות שכל אחד מתפלל לעצמו, ונמצא שיש יתרון שהמתפלל ביחידות יתפלל במקום שיש עוד מתפלל.

[282] **רש"י**. **והגר"א** ביאר, שאין לפרש שהכוונה שימתין מלעשות מצווה, שהרי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, אלא ודאי הכוונה שההמתנה היא גופא המצוה והיינו כשממתין לחברו. **ורבינו יונה** הביא שיש מפרשים ש"מצוותי" מלשון "צוות" דהיינו חבורה. ועוד פירש מלשון "מצוות" כמשמעו, וביאור הפסוק אם היית מקיים שתי מצוות שהיית מתפלל כראוי וממתין אח"כ לחברך עד שיתפלל היית זוכה לכל זה. וראה עוד במהרש"א.

[283] ראה **בבן יהוידע** מה תשלום מדה כנגד מדה יש בברכות אלו.

[284] כך פירש **רש"י**, [ד"ה לראות] וכבר האריך **הרמב"ן** [ויקרא יז ז] לבאר את ענין השדים, וראה הערה 14.

[285] כתב **הצל"ח** שלדעת **רבינו חננאל** שהאיסור להשאיר מתפלל יחידי הוא מפני סכנת המזיקין, מובן למה סידרה הגמרא את דברי אבא בנימין על מזיקין אחרי המימרא הקודמת.

[286] פירשנו כפשוטו, וה**פני יהושע** כתב שאילו היו רואים את המזיקים, היו הם מתקנאים ביותר ומזיקים בפועל.

[287] **רש"י**, **ותוס**' פירשו שהוא כתלמים המקיפים את הערוגה. ויש שדקדקו מדברי רש"י שביאר כהרמב"ם בפיה"מ [מו"ק א א] שה"אוגיא" היא התעלה, ואילו ה"כסלא" היא התלולית עפר שסביב התעלה.

משמאליה, **ורבבתא מימיניה**. [288]

אמר רבא: **האי דוחקא דהוי בכלה**, מה שחשים לפעמים בני אדם הבאים לשמוע את הדרשה בשבת [289] כאילו הם יושבים בצפיפות, למרות שיושבים רווחים - **מינייהו הוי** תחושה זו נעשית על ידי המזיקין. [290]

וכן **הני ברכי דשלהי**, כשאדם חש עייפות בברכיו ללא סיבה ידועה, **מינייהו**, תחושה זו באה מחמתם [291]

וכן **הני מאני דרבנן דבלו**, בגדי התלמידים שמתבלים מהר, למרות שאינם עוסקים במלאכה, **מחופיא דידהו**, בלאי זה נגרם על ידי חיכוך המזיקים שיושבים לצידם ומתחככים בהם.

וכן **הני כרען דמנקפן**, כרעים שהשתפשפו, **מינייהו**, שפשופם נגרם על ידי המזיקין.

האי מאן דבעי למידע להו, מי שמעוניין בהוכחה ממשית שיש מזיקין סביבותיו, **לייתי קיטמא ניהלא**, יקח אפר מנופה [292] **ונהדר אפורייה**, יפזרו ליד מיטתו כששוכב לישון בלילה, שאז המזיקין מצויים אצלו, [293] **ובצפרא חזי** ובבוקר יראה על גבי האפר עקבות שמראיהם **כי כרעי דתרנגולא**, כעקבות רגלי תרנגול, שכך היא צורת כפות רגלי המזיקים.

האי מאן דבעי למיחזינהו, מי שמעוניין לראותם, **לייתי שלייתא דשונרתא**, שליית ולד של חתול נקבה **אוכמתא בת אוכמתא**, שחורה בת שחורה, **בוכרתא בת בוכרתא**, בכורה שאף אמה בכורה, **ולקליה בנורא ולשחקיה**, ישרוף את השליה באש ויטחון אותה, **ולימלי עיניה מניה**, יניח מעט מהאפר הטחון בעיניו, [294] **וחזי להו**, ואז יראה את המזיקים.

---

[288] במסורת **הש"ס** הביא גירסא שהוסיפה כאן: שנאמר [תהילים צא ז] "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך", ופירש **רש"י** שם: "מצדך", משמאלך יחנו "אלף" שדים, "ואליך לא יגשו" להזיק. וראה **מדרש רבה** [דברים ד ד]. וב**מגיד תעלומה** כתב שמזיקים מימין מתגברים על שהתרפה במצות עשה, ומשמאל בעברו על הל"ת, וכיון שביטול מ"ע שכיח יותר ובפרט ביטול תורה ויראה ואהבה, לכן מימין הם רבים יותר מאשר בשמאל כי לא מצוי כל כך שיעבור על ל"ת בפועל. וב**עיון יעקב** דקדק שאביי אמר רק שהם "נפישי מינן" ומשמע שאינו סובר כרב הונא, ולדבריו הפסוק "יפול מצדך אלף" מדבר על מלאכים השומרים על האדם וכמבואר במדרש.

[289] נקרא כלה, לפי ששבת נקראת כלה [**עץ יוסף**] וראה להלן [ע"ב] "אגרא דכלה" דהיינו שבת שנאספים בה, כגון לפני הרגל.

[290] ב**עין יעקב** כתב שרבא לימד סימנים אלו, כדי שאם יופיעו אצל אדם, ידע לומר שיר של פגעים, דהיינו "יפול מצדך אלף" כמבואר בשבועות [טו ב] והוא מגן עליו.

[291] **הערוך** [ערך שה] ביאר, ש"הברכיים מתעייפין מפני המזיקין שסומכין עליהם".

[292] **ערוך** [ערך נהל].

[293] **מהרש"א**.

[294] **רש"י**. וביאר, שאמרו "לימלי" כי בעין כל נתינה נחשבת מילוי לפי שבדבר מועט היא מלאה.

ולשדייה בגובתא דפרזלא, ויניח את האפר הנשאר בתוך קנה חלול של ברזל, **ולחתמיה בגושפנקא דפרזלא**, ויחתום את הקנה בחותם של ברזל **דילמא גנבי מניה**, שמא יגנבו ממנו המזיקים חלק מהאפר, ובדבר שהוא צרור וחתום אין להם רשות בו, **ולחתום פומיה**, ויחתום את פי הקנה, **כי היכי דלא ליתזק**.

רב ביבי בר אביי עבד הכי, **חזא**, **ואתזק**, עשה כן וראה את המזיקין, אך ניזוק מהם. **בעו רבנן רחמי עליה**, **ואתסי**, ונרפא. [295]

תניא בברייתא: **אבא בנימין אומר**: **אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת**. [296] **שנאמר** [מלכים א ח כח]: "**לשמוע אל הרנה ואל התפלה**", **במקום** של **רנה**,, כלומר, במקום שהציבור אומרים שירות ותשבחות בנעימות קול והיינו בבית הכנסת [297] **שם**

---

[295] ראה **בטור ושו"ע** [יו"ד קעט] אם מותר להשביע שדים ולישאל בהם על דברים. וכתב ה**בית יוסף** שם: "ומעשה שדים שהתירו קצת פוסקים ראינו שרוב הנטפלים להם אינם יוצאין בשלום מתחת ידם, ולכן שומר נפשו ירחק מהם", **והרמ"א** [סעיף טז] הביא מ**ספר חסידים** שהם מזיקין רק למי שמתגרה בהם. ודעת **הרמב"ם** [ע"ז יא טז] שכולן שקר וכזב אולם **הרמב"ן** [דברים יח יג] חלק עליו ואמר שאי אפשר להכחיש דברים יתפרסמו לעיני הרואים. וראה **דרשות הר"ן** [ד, יב] **ודרך ה'** [ח"ג פ"ב], ובספר **יד הקטנה** [ע"ז פ"ו ל"ת מו] האריך לברר שיטות הראשונים בזה.

[296] **רבנו יונה** כתב שאף המתפלל ביחידות יתפלל בביהכנ"ס, וה**כסף משנה** [תפלה א ח] ביאר כך גם בדברי הרמב"ם, וכן פסק בשו"ע [צ טן], וראה **תוס' ע"ז** [ד ב ד"ה כיון]. וה**צל"ח** ביאר, שתפלת הציבור נשמעת גם חוץ לביהכנ"ס, ויחיד המתפלל בביהכנ"ס שיש שם עשרה, אע"פ שהם כבר התפללו שמונה עשרה, ועוסקין בשירות ותשבחות, תפלתו נשמעת, כיון שהוא בביהכנ"ס ויש שם צבור, [ודקדק כן מלשון "תפלתו של **אדם**" דהיינו יחיד]. ולפיכך כתב שהמתפלל מוסף כשהציבור מתפלין שחרית תפלתו נשמעת עמהם, ומה שכתב **המג"א** [צ יז, תקצא טן] שאינו נחשב כמתפלל עם הציבור, היינו רק כשאינו עומד עמהם בביהכנ"ס. אולם המג"א [רלו ג] נקט כן גם כשעומד עמהם בביהכנ"ס. **והרמב"ם** [תפילה ח א] כתב שאין תפילתו נשמעת בכל עת אלא בביהכנ"ס. ודייק ה**כסף משנה** שנשמעת גם כשהתפלל מחוץ לביהכנ"ס, אבל בביהכנ"ס נשמעת בכל עת. וביאר ה**לחם משנה** שבביתו לא מובטח לו שתתקבל אלא בשעה שהציבור מתפללין. אך ב**חכמת מנוח** נקט שאינה מתקבלת, אלא שאינה לבטלה, כי כשמתפלל אח"כ כראוי בביהכנ"ס גם תפלותיו הראשונות מתקבלות. וה**טור** [צ] נקט שהכוונה שיתפלל בציבור בבית הכנסת, וה**ב"י** הבין שנחלק על רבינו יונה, אך ב**מעדני יו"ט** [סי' ז אות ה] כתב שהטור לא גרס כאן את דברי אבא בנימין, אלא הוסיפם בדברי רבי יוחנן להלן [ריש דף ח], וכן למד רבינו יונה, ולכן הוסיף שכוונת רבי יוחנן שיתפלל בביהכנ"ס היא עם הציבור. וה**מאירי** ביאר שבביהכנ"ס תפלתו מתקבלת משום שהכוונה מצויה שם יותר, **ורבינו יונה** כתב מפני שהוא קבוע ומוכן לתפילת ציבור, והרחיב בכך **בית אלקים** [תפילה ה]: "ואחר שהוקבע המקום לתפילה, הרי הוא מוכן ומושפע להיות נענה כל המתפלל בו, ואפילו הוא יחיד, בזכות הרבים המתפללים ונענים בו". וראה עוד מש"כ ה**צל"ח** בביאור מאמר זה. וכתב ה**ראש יוסף** שבאופן שעשרה מתפללים בבית, עדיף להתפלל עמם מאשר ביחידות בביהכנ"ס, [ונפסק במ"ב צ כח]. וראה עוד לקמן [ח א] לעניין תפילה בבית המדרש.

[297] **רש"י**. וכתב **בית אלקים** [שם]: "עניין רינה הוא שבח ותהילה לאל יתברך, ואין מקום אמירתה אלא בבית הכנסת, כי הוא מקדש מעט, וכמו שבמקדש הלויים היו משוררים ומשבחים לאל בדוכנם, כן ראוי להיות שבחו יתברך נאמר בבית הכנסת, שהוא מקום קבוץ בני אדם לשבח אותו בדבר שהקדושה שאינה בפחות מעשרה, כי רוב הדברים הצריכים עשרה הם בעניין שבחיו יתברך, וכיון שאינם נאמרים בפחות מעשרה צריך שיתקבצו העשרה במקום אחד והוא בית הכנסת, וכיון שהשבח צריך להיות בביהכנ"ס, גם התפילה הנמשכת אחר השבח ראוי להיותם ג"כ בבהכנ"ס במקום רינה". וראה **מהרש"א**.

תהא תפילה, שם נשמעת התפילה.[298]

אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת? שנאמר [תהילים פב א]: "**אלהים נצב בעדת אל**", הכוונה בבית מועד שלו, דהיינו, בבית הכנסת.

ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם? שנאמר: "אלהים נצב בעדת אל", ו"עדה" היינו עשרה אנשים יחדיו.[299] **ומנין לשלשה דיינים שיושבין בדין ששכינה עמהם? שנאמר** [בהמשך הפסוק שם]: "**בקרב אלהים ישפוט**", ו"אלהים" היינו בית דין שיש בו שלשה דיינים,[300] שה' שופט עמהם, ומסכים לפסק דינם. הרי שהשכינה עמהם.

ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם? שנאמר [מלאכי ג טז]: "**אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה'**, וישמע, ויכתב ספר זיכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו". "ויקשב" הוא לשון "ממתין", שה' ממתין שם לשמוע את לימודם.

שואלת הגמרא: **מאי**, מהו קשר הדברים בסיום הפסוק "**ולחושבי שמו**"?

אמר רב אשי: הכוונה היא שאפילו[301] אם רק **חשב אדם לעשות מצוה** ואולם בפועל, **נאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה**, כי אילו לא נאנס, ודאי היה מקיימה בפועל, ולכן גם הוא נכתב בספר זיכרון לפניו.[302] הגמרא ממשיכה לפרש היכן שורה השכינה: **ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו? שנאמר** [שמות כ כא]: "**בכל המקום אשר אזכיר את שמי**", שאתן לך רשות להזכיר את שמי בדרך לימוד,

---

[298] ה"**רי"ף**" ביאר שלא דרשו להיפך שבמקום תפילה תהא רינה, כי נאמר: "ופנית אלא תפילת עבדך ואל תחינתו ה' אלקי לשמוע אל הרינה ואל התפילה אשר עבדך מתפלל לפניך היום", וכיון שבתחילה הזכיר רינה ותפילה וסיים רק בתפילה, משמע שעל התפילה אמר שתהיה במקום רינה.

[299] כפי שמצינו במרגלים שנאמר "עד מתי לעדה הרעה הזאת" והיו עשרה [ללא כלב ויהושע] רש"י. ומפרש ה"**רי"ף**" שנאמר אלקים "נצב" לרמז על התפילה שהיא מעומד, וכביכול אלקים נצב אף הוא עם המתפללים, וראה **מהרש"א**. [אך באבות ג למדו מפסוק זה על עשרה שיושבין ולומדין ששכינה ביניהם].

[300] כמבואר בסנהדרין [ג ב] - [**רש"י**].

[301] **הב"ח** גרס "אפילו" וביאר החיד"א **בפתח עינים** שאם חשב ועשאה מצרפים לו מחשבה למעשה, ואפילו אם בסוף לא עשאה נוטל שכר על המחשבה ועל המעשה כאילו גם עשאה. וכבר תמהו על כך מה**ספרי** [ראה ט י] ו**תוספתא** [פאה ד יז] שאם אמר ליתן ונתן נוטל שכר אמירה ומעשה, ואם נאנס ולא נתן, נותנים לו שכר אמירה כשכר מעשה, והיינו שאע"פ שרק אמר, נוטל שכר על המעשה, ומבואר שאינו נוטל שכר על האמירה. וכן נקטו **חסדי דוד** [שם] ו**בעשרה מאמרות** [חיקו"ד ח"ב כב, וראה שם ח"א ב, ששכר שחוק הלויתן לעתיד לבא הוא על המחשבות לטובה שלא קוימו באונס]. וה**מהרש"א** [מכות י ב] כתב שהמלאך הנוצר מהמחשבה חפצו להשלימה בפועל ומוליך את האדם לידי מעשה, וכן מבואר **בנפש החיים** [א ו בהגה] שקדושה חופפת עליו והיא לעזר לו לגמור המצוה [ונחלקו אם סיוע זה שייך גם במחשבה לרעה, עי"ש]

[302] ה**חתם סופר** [חו"מ קעו] כתב שהפרש השכר ביניהם הוא בשכר פסיעות, שאינו אלא למי שעשה בפועל. ולכאורה הוא סותר דבריו [יו"ד שכב] ששכרו שוה ממש למי שעשאה בפועל, וראה בחידושיו [חולין פז א] שרק אם מצטער שלא זכה לעשותה שוה שכרו למי שעשאה בשמחה וטוב לבב, [וכן משמע במ"ב סב ט, ואולי היינו רק כאשר בשעת המחשבה כבר יודע שלא יוכל לעשותה, עי"ש] וראה שו"ת **שבות יעקב** [ח"ב או"ח י].

[303] **מהרש"א**, וראה **רש"י** בחומש שם. וההכרח לפרש כך הוא מלשון הפסוק "אזכיר את שמי", שלגבי תפילה היה ראוי לומר "תזכיר את שמי", ומוכח שהכוונה על הזכרה בלימוד במקום שנכתב שמו בתורה. אך ראה

[303] "**אבוא אליך וברכתיך**", אשרה שכינתי עליך וברכתיך, וכיון שנאמר בלשון יחיד, מוכח שהשכינה שורה אף ביחיד. [304]

שואלת הגמרא: **וכי מאחר דאפילו** אחד היושב ולומד שכינה עמו, **תרי מיבעיא**, האם צריך להשמיענו שכאשר שנים לומדים השכינה עמהם?

מבארת הגמרא: **תרי מכתבן מילייהו בספר הזכרונות**, כאשר שנים עוסקים בתורה נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, אבל אחד העוסק בתורה **לא מכתבן מיליה**, לא נכתבים דבריו **בספר הזכרונות**. [305]

ועדיין מקשה הגמרא: **וכי מאחר דאפילו תרי** העוסקים בתורה שכינה עמהם, **תלתא מיבעיא**!? ולמה השמיענו ששלושה דיינים שכינה עמהם?

מבארת הגמרא: **מהו דתימא, דינא שלמא בעלמא הוא**, שאין דיון בבית הדין נחשב כעיסוק בתורה אלא כעשיית שלום בין הבריות, **ולא אתיא** [באה] **שכינה. קא משמע לן, דדינא נמי הוי תורה**. ולכן השכינה שורה במקום שלשה דיינים.

ועדיין מקשה הגמרא: **וכי מאחר דאפילו תלתא**, דיינים העוסקים בתורה שכינה עמהם, **עשרה מיבעיא**, ולמה השמיענו שבעשרה השכינה עמהם? [306]

מבארת הגמרא: התנא בא להשמיענו שב**עשרה קדמה שכינה ואתיא**, השכינה מקדימה ובאה עוד לפני שבאו כל העשרה, [307] אבל ב**תלתא** אין השכינה באה **עד דיתבי** לדון.

מהרש"א בסנהדרין [קד ב], **ומג"א** [רטו ה] שאסור להזכיר ש"ש כשמזכיר ברכה בדרך למודו, כמבואר בתוס' להלן [נד א ד"ה הרואה]. **ורש"י באבות** [פ"ג] פירש "שאתן דעת בלבך להזכיר את שמי", כי "אזכיר את שמי" משמעותו אלמד לאחרים שיהיו מזכירין את שמי. וב**בן יהוידע** כתב שהתורה כולה שמותיו של הבורא, לכך נחשב הלומד כמזכיר את שמו. וראה עוד ב**פני יהושע**.

[304] מצינו בכמה מקומות שריבוי הציבור מועיל לחידוד וליבון הלימוד, [ראה להלן כח א, וברש"י ד"ה תלויה, סנהדרין לג א רש"י ד"ה אפילון], ובסוגיין מבואר שאין זה דבר טבעי מצד ניצוח הלומדים בלבד, אלא שכפי ריבוי המשתתפים גדולה מעלת השראת השכינה, וראה **ב"ח** [א"ח רצד] שהשכינה יושבת כנגדם ומחכמת ומלמדת תורה.

[305] **תוס'** [ד"ה חד] הקשו הרי אף על היחיד נאמר "וכל מעשיך בספר נכתבים", ותרצו שכוונת הגמרא שלא נכתב בספר עם אחרים. וביאר ב**בן יהוידע** שכל אדם יש לו ספר פרטי שבו נכתבים מצוותיו ועוונותיו, ויש גם ספר כללי שבו נכתבים רק זכויות של כלל ישראל, ובספר זה לא נכתב הלומד יחידי. ובטעם החילוק כתב ה**מהרש"א** ששנים הלומדים מתוך שמחדדים זה לזה יבואו ברוב על האמת שניתן לכותבם בספר זכרון, אבל האחד יתכן שיטעה ולא ישים אל לבו, ולכן אין דבריו ראויים להכתב. וה**מאירי** פירש: "שבעסק התורה אם הם שנים הדבר נאה יותר, שמביניהם יבחן האמת ביותר, ועוד שמתוך שאחד נושא ונותן עם חברו הדברים חקוקים בדמיונם יותר ויותר". ולביאורם מובן למה הגמרא פתחה בעשרה מתפללין ועברה לעוסקים בתורה, ולא דנה בשנים המתפללים יחד, כי רק בתורה שייכת מעלת שתים העוסקים בה יחדיו, אבל בתפילה מעלת הצירוף היא רק בעשרה. אך לעיל [ה ב] הבאנו שה**ערוך וראב"ן** פירשו שיש השראת השכינה על שנים המתפללין כשם שנכתבים דבריהם בספר.

[306] ה"רי"ף" [בעין יעקב] העיר בעשרה החידוש לענין תפילה, ונצרך השמיענו שגם בתפילה יש השראת השכינה. וביאר שהגמרא הבינה כי אם השכינה שורה לצורך שלשה דיינים היושבים לדון, ודאי שתבא לצורך עשרה איש שהתכנסו לתפילה. וראה עוד ב**שלמה משנתו**.

[307] כך הוא לשון **רש"י**, ויש לדון אם השכינה באה אף לפני הגעת הראשון, או רק לאחר שכבר באו חלק אלא שעדיין אין עשרה. והנה ה"**רי"ף**" תמה אם בשלשה באה שכינה, פשיטא שבעשרה קדמה ואתיא שהרי כאשר

ועוד **אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין? שנאמר** [ישעיה סב ח]: "**נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו**". "**בימינו**" זו "**תורה**", **שנאמר** [דברים לג ב]: "**מימינו אש דת למו**". "**ובזרוע עוזו**" **אלו תפילין, שנאמר** [תהילים כט יא]: "**ה' עז לעמו יתן**", והכוונה לתפילין שהם עוז לישראל, כפי שממשיך ומבאר: **ומנין שהתפילין עוז הם לישראל? דכתיב** [דברים כח י]: "**וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך**". **ותניא** בברייתא: **רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש.**

[308] הרי שהתפילין עוז הם לישראל, כי על ידם מתפחדים הגויים מפני בני ישראל, ואף "בזרוע עוזו" הכוונה שנשבע בתפילין. ומכאן שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין. [309]

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: בשלמא בתפילין שלנו יש פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" כדי שיהיה זכרון מצוותיו של הקב"ה אות וזכרון לישראל, אבל **הני תפילין דמרי עלמא, מה כתיב בהו?**

אמר [השיב] **ליה** רב חייא בר אבין: כתוב בהם הפסוק [דברי הימים א יז כא]: "**ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ**".

שואלת הגמרא: **ומי משתבח קודשא ברוך הוא בשבחייהו דישראל**, וכי הקדוש ברוך הוא משתבח בשבחם של ישראל?

הגיעו שלשה באה כבר השכינה. אכן, אם בעשרה באה לפני שבא הראשון, תתיישב קושייתו, שהרי בשלשה היא באה רק אחר שבאו שלשתם. ו**בשפת אמת** כתב שלולי פירוש רש"י נראה שבעשרה השכינה באה לאחר שבאו, בטרם פתחו בתפילה, ואילו בבי"ד של שלשה היא באה רק לאחר שהחלו בדין. ויתכן שזו כוונת **הרשב"א** [ח"א נ] שנשאל על מאמר המובא לקמן, שבשעה שבא הקב"ה לבהכנ"ס ולא מצא עשרה **מיד** הוא כועס, והרי השכינה מקדימה לבא לפני העשרה. ותירץ "קדמה לא שתקדם לביאתן אלא שבא עמהם מיד כשהן באין ואינו ממתין עד שיבואו העשרה וישבו וכעניין שאמרו בשלשה עד דיתב". אולם מלשון **הזוהר** [ויקהל כא ב] משמע שהשכינה נמצאת קודם. ו**בעץ יוסף** פירש "נצב" - מוכן ומזומן שם טרם בואם, וראה הגהות **יעב"ץ**. וכן מבואר **בט"ז** [קנד יא] שנהגו להדליק בביהכנ"ס קודם שיכנס שם אדם, משום דשכינה קדמא ושריא.

[308] **רש"י במנחות** [לה ב] כתב שנקטו תפילין שבראש כי על הבית של ראש חוקקים אות ש' וברצועתו אות ד', ובתפילין של יד יש אות י' מהשם ש-ד-י, וכיון שרוב האותיות השם נמצאות בתפילין שבראש לכן הזכירם. **ותוס'** דחו פירושו, וכתבו ש"וראו כל עמי הארץ" שייך בתפילין של ראש שהם בגבהו של ראש ונראים, ולא בשל יד שהם מכוסים.

[309] **הרשב"א** ביאר בשם **רב האי גאון** "שהראה הקב"ה למשה קשר תפילין והנחת תפילין, ולימדו במראית עין כדרך שלימדו מעשה המשכן". **ורבנו חננאל** [הובא **באור זרוע** ק"ש ז] כתב "מצאנו שהקב"ה הראה למשה רבנו בתוך הכבוד שנאמר 'וראית את אחורי', כגון מלאך ובראשו תפילין וראה משה והבין קשר של תפילין ושין של תפילין כענין שהראהו כלי המשכן וכו' וזה יתכן למראית העין ויתכן לראיית הלב, אבל זה שכתוב "וראית את אחורי" אינה אלא ראית הלב, ועל אותה הראיה שנאמר במשה שראה קשר של תפילין ושין של תפילין אמר רבי יצחק רמז מן הכתוב מנין שנאמר וכו', ועל אותם תפילין שנראו לו למשה רבנו מתוך הכבוד, חקרו רבותינו מה היה כתוב בהם וכו'". **והמהרש"א** ביאר שעניין תפילין הוא דביקות של ישראל לבורא, וכן הוא מאידך ענין התפילין שהקב"ה מניח, להורות שיש לו דביקות וחטיבה בישראל דוגמת תפילין שאנו מניחים, ועל כך אמרו "מה כתיב בהו" דהיינו אלו פסוקים מורים על כוונה זו שיש לו יתברך דביקות וחטיבה בישראל. **ובנפש החיים** [ב יא בהגה] כתב שמורה על התדבקותו להטיב עמנו בכל, שהרי כל הפסוקים שבתפילו הם שבחי ישראל, עי"ש. וראה **רשב"א** ו**בפני יהושע** שהזהירו לבל יטעה אדם לחשוב שהדברים כפשוטם רח"ל, שהרי אין לבורא שום תואר ודמות, ובכל אגדות אלו צריכין אנו לקבלה והן סודות מופלאים וכו'.

משיבה הגמרא: **אין**, אכן, **דכתיב** [דברים כו יז]: "**את ה' האמרת היום** לאלקים". "האמרה" לשון חשיבות ושבח, שעם ישראל מחשיב ומשבח את ה'. [**וכתיב**, שם יח]: "**וה' האמירך היום** להיות לו לעם סגולה". הרי שה' משבח ומחשיב את עם ישראל, וכך הוא אומר לישראל: **אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם**, לדבר המשובח במיוחד, [310] **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם**.

אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר [שם ו ד]: "**שמע ישראל ה' אלהנו ה' אחד**", **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר**: "**ומי כעמך ישראל גוי אחד בא רץ**".

אמר ליה רב אחא בריה [בנו] **דרבא לרב אשי**: **תינח בחד ביתא** כתוב בו "ומי כעמך ישראל", אך עדיין לא נודע **בשאר** שלשה **בתי מאי** כתוב בהם?

אמר ליה רב אשי: כתוב בהן הפסוקים דלהלן: "**כי מי גוי גדול** אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו" [דברים ד ז].

והפסוק: "**ומי גוי גדול** אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אני נותן לפניכם היום" [שם ח].

והפסוק: "**אשריך ישראל** מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויבך לך ואתה על במותיך תדרוך" [שם לג כט].

והפסוק: "**או הנסה אלהים** לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באותת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך" [שם ד לד].

והפסוק: "**ולתתך עליון** על כל הגויים אשר עשה, לתהלה ולשם ולתפארת, ולהיותך עם קדש לה' אלהיך כאשר דבר" [שם כו יט].

מקשה הגמרא: **אי הכי**, שכל אלו ששת הפסוקים כתובים בפרשיות התפילין יוצא **שנפישי להו טובי בתי**, יש יותר מארבעה בתים.

מתרצת הגמרא: אין כל פסוק בבית נפרד, **אלא** כך הם סדר הפסוקים בבתים: הפסוק "**כי מי גוי גדול**", עם הפסוק "**ומי גוי גדול**", **דדמיין להדדי בחד ביתא**, כיון שדומים זה לזה הינם בבית אחד [311].

והפסוק "**אשריך ישראל**", עם הפסוק "**ומי כעמך ישראל**" **בחד ביתא**, יחד בבית שני. [312] הפסוק "**או הנסה אלהים**" **בחד ביתא**, בבית נפרד בפני עצמו. [313]

---

[310] **רש"י בחגיגה** [ג א] מפרש "שבח אחד, שבח מיוחד לומר, אין כמוך לכך בחרונך לאלוה". **והערוך** [אמר] פירש "ציור אחד בעולם, כלומר דבר הניכר שאין כמותו".

[311] "כי מי גוי גדול" מורה על דבקותנו בו בתפילה, "ומי גוי גדול" מורה על דבקותנו בו בתורה. **מהרש"א**.

[312] כי דומים זה לזה דהיינו שדבקים בו יתברך לעניין ישועה. **מהרש"א**.

[313] פסוק זה מורה על הדבקות בו לעשות להם ניסים ונפלאות. **מהרש"א**.

והפסוק "**ולתתך עליון**" אף הוא בפני עצמו **בחד ביתא**, בבית נפרד, [314] וביחד הם ארבעה בתים.

דף ו:

וכולהו כתיבי באדרעיה, וכל הפסוקים הללו כתובים בבית אחד בתפילין של יד. [315] ועוד **אמר רבין בר רב אדא אמר רב יצחק: כל הרגיל לבא לבית הכנסת** כל יום, **ולא בא יום אחד**, **הקדוש ברוך הוא משאיל בו** [316] שואל אודותיו מדוע לא בא. **שנאמר** [ישעיה נ י]: "**מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו** יבטח בשם ה' וישען באלהיו". וכך נדרש פסוק זה: "מי בכם ירא ה'", ה' שואל היכן הוא אותו ירא ה' שהיה רגיל להשכים לבית הכנסת לתפילה, [317] ועתה לא בא אלא הלך בדרך חושך דהיינו לדבר הרשות, ולכן "לא נוגה לו", לא יאיר לו היום. [318] והדבר תלוי מדוע נמנע מלבוא וכפי שממשיך לבאר [319]

"**ואם** לא השכים לבית הכנסת כי **לדבר מצוה הלך**, אזי **נוגה לו. ואם לדבר הרשות הלך, אין נוגה לו**".

ומסיים הפסוק "**יבטח בשם ה**'" כלומר, **מאי טעמא**, מהו הטעם שההולך לדבר רשות אין נוגה לו? - **משום דהוה ליה לבטוח בשם ה**' שיתן לו פרנסתו גם אם ישכים לבית הכנסת, [321] **ולא בטח**. [320]

אמר רבי יוחנן: בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת, ולא מצא בה עשרה, אלא פחות, [323] **מיד הוא כועס. שנאמר** [שם ב]: "**מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה**". [322]

---

[314] פסוק זה מורה על הדבקות בו במעלה עליונה, כדכתיב לתהילה לשם ותפארת **מהרש"א**.

[315] תפילין של ראש מחולק לארבעה בתים, ותפילין של יד זה בית אחד, כמבואר במנחות [לד ב].

[316] ב"**בן יהוידע**" פירש שהקב"ה מורה למלאכים לשאול בלילה את הנשמות כשעולים "מי בכם ירא ה' וכו'". לכן נאמר בלשון "משאיל".

[317] והמשך הכתוב "שומע בקול עבדו" ביאר **המהרש"א** שנסוב על המשכים לשמוע קול הש"ץ שהוא עובד בתפילתו עבודת כהן גדול כמש"כ ולעבוד את ה' אלקיך וכו'. ובעיון יעקב מפרש שהכוונה ששמע בקול הנביא שאמר אשרי אדם שומע לי וכו', דהיינו המשכים לביהכנ"ס כמבואר להלן [ח א], וראה עוד ב"**בן יהוידע**".

[318] היינו שלא יצליח בעסקיו [**עץ יוסף**].

[319] ה**צל"ח** ביאר שתיבת "אשר" באה במקום תיבת "אם", ופירש כוונת הפסוק "אשר הלך חשכים" - אם הלך חשכים, ומשמע שאם הלך לדבר מצוה אזי "נוגה לו".

[320] יש לדון אם דברים אלו נאמרו לגבי כל התפילות, או רק לגבי השכמה ותפילת שחרית. כי רש"י כתב "אשר ימנע עצמו מלהשכים" ובעיון יעקב ביאר ש"קול עבדו" היינו הנביאים שאמרו להשכים. וראה ב"בניהו" שאין הכוונה למאחר לתפילת שחרית אלא שהיה רגיל להשכים לבית הכנסת לפני התפילה, והפעם הלך לעסקיו והגיע רק לתפילת שחרית.

[321] והיינו שמדובר באדם שסבור שעושה בכך מצוה, כי מביא פרנסה לבני ביתו, ולכך אמר שהיה לו לבטוח בה' שיתן לו פרנסתו, ולא היה לו להימנע מבהכנ"ס.

[322] ה**גר"א** [משלי יד כח] ביאר שכועס גם על אלו שבאו, שהרי מקור מאמר זה נלמד מ"מדוע באתי ואין איש", ו"איש" הוא לשון שררה, שנתנת לראשון, ואם לא הביא עשרה תחתיו אף הוא אינו נקרא "איש", וראה בהרחבה להלן [מט הערה 52].

אמר רב חלבו אמר רב הונא. [324] **כל הקובע מקום לתפילתו**, שמתפלל תמיד באותו מקום, [325] **אלהי אברהם** שקבע מקום לתפילתו יהיה **בעזרו** כשם שעזר לו לאברהם אבינו, [326]

וכשמת הקובע מקום לתפילתו **אומרים לו** [עליון] **אי**, אוי על **חסיד** שאבד, **אי** אוי על **עניו** שאבד, **מתלמידיו של אברהם אבינו**, שהרי הלך בדרכיו. [327]

שואלת הגמרא: **ואברהם אבינו מנא לן** [מנין לנו] **דקבע מקום** לתפילתו?

משיבה הגמרא: **דכתיב** [בראשית יט כז]: "**וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם**", היינו שכבר עמד שם לפני כן, **ואין** הכוונה **עמידה אלא בתפילה**, **שהרי נאמר** [תהילים קו ל]: "**ויעמוד פנחס ויפלל**".

---

[323] **המהרש"א** ביאר שמצא שם ט' אנשים, ולכן אמר "מדוע באתי" להשרות שכינתי "ואין איש" וחסר איש אחד למניין, "ואין עונה" דבר שבקדושה. אולם **הגרע"א** ציין לדברי הזוהר, ושם מדובר באופן שלא היה אף אדם בביהכנ"ס, אבל אם נמצא אחד ואח"כ באים היתר אין הקב"ה כועס, ושכרו של אותו אחד גדול מאד, עי"ש.

[324] הגמרא מביאה מאמר זה העוסק בענין תפילה בבית כנסת, ואגב מביאה מימרות נוספות שאמר רב חלבו בשם רב הונא.

[325] **רבינו יונה** ביאר שהכוונה היא למי שלא יכול לבוא לבית הכנסת, שייחד לו בביתו מקום קבוע לתפילה. ואילו **הכל בו** [יא] פירש, שהכוונה היא שלא יתפלל פעם בבית כנסת זה ופעם בבית כנסת אחר. ולביאוריהם, המתפלל בבית הכנסת, אינו צריך לקבוע לו מקום מיוחד. אולם **הרא"ש** כתב, שגם המתפלל בבית הכנסת יש לו לקבוע מקום לתפילתו. **ובשו"ע** [צ יט] פסק כהרא"ש, וראה **במג"א** [לג] שגם אם מתפלל בביתו, יקבע לו מקום כדי "שלא יבלבלוהו בני הבית". ומשמע שאינו משום מעלת קביעות מקום, כדלהלן. וביאר רבינו יונה, שהשכר אינו על עצם קביעות המקום, אלא שמראה בכך שאוהב את התפלה, ובודאי מדת ענוה יש בו שתהא תפלתו מקובלת לפני המקום. **והרשב"א** כתב, שהמקום המוכן לתפילה מוסיף יראה וממנו יבוא למידת החסידות והענוה וכו', מלבד שיש בו עוד תועלת נגלה בקביעות המקום, שהוא גורם להתמיד תפילותיו לעיתים מזומנים, ובהיות המקום בלתי קבוע, יבוא ממנו לידי היאוש והעצלה. **והמאירי** כתב שמקום קבוע מועיל לכוונת הלב. וה"**רי"ף**" כתב, כיון שאינו מתפלל בכל מקום מזדמן, מראה שאין תפילתו עליו כמשא וכקבע אלא כתחנונים. **והשפת אמת** כתב "כמו שיש זכות הצטרפות הרבים, כן יש הצטרפות הרבה זמנים מה שמתפלל בכל יום ויום במקום זה המיוחד וחל הארת הקדושה שם". וכעין זה **בענף יוסף**, שהשכינה שורה במקום שיחיד קובע תפילתו. ולדבריהם נמצא שאם אינו במקום קביעותו, יש מעלה שיתפלל במקום קבוע של אחר. **ובבית אלקים** [תפילה ה] דקדק מלשון הקובע מקום "לתפילתו", ולא "לתפילה", כי המתפלל על דבר אחד וחוזר להתפלל על אותו דבר עצמו, ראוי שישתדל שיהיה במקומו הראשון, והוא סיבה לשמיעת תפילתו, וגם לפעמים בעמדו במקום שהתפלל בראשונה, אף אם כעת אינו מתפלל, הוא נענה, כמו השואל שאלה ממלך בשר ודם והולך לו, ואחר כמה ימים חוזר לאותו מקום ששאל שאלתו כדי שיראנו המלך ויזכור למלאות חפצו וכו', וזהו הקובע מקום לתפילתו שהתפלל כבר וכו'". והוכיח שאף בתפילת אברהם אבינו על סדום, לא נאמר ששב להתפלל אלא רק שעמד שם וה' זכר אותו וזכותו והציל את לוט בעבורו.

[326] ה"**רי"ף**" ביאר, כיון שעושה כמעשיו של אברהם שמתפלל תחנונים, לכן אלקי אברהם יהיה בעזרו. וראה **בשפת אמת** שביאר לפי דרכו. **ובבית אלוהים** כתב: זכות אברהם אבינו, שקבע גם הוא מקום לתפילתו, עומדת לו לעזרה. וכמו שנשמעה תפילת אברהם אבינו בשביל שקבע מקום לתפילתו, כן תהיה נשמעת תפילת הקובע מקום.

[327] **רבינו יונה** ביאר, כיון שכל כך מדקדק בתפילתו ואוהב את התפילה, ודאי מידת ענוה יש בו, וכיון שזוכה לענוה יהיה זוכה לחסידות, והיינו שבעבור דקדוק התפילה זוכה לאלו המעלות ויאמרו אותם עליו כשיפטר מן העולם. **ומהרי"ץ חיות** כתב שכך היה אצלם נוסח פתיחת ההספד.

[328] פסיעה גסה לאדם בינוני היא אמה, ויש אומרים שלא יעקור רגלו השניה קודם שיניח הראשונה [ראה **שו"ע** שא א **ומג"א**].

ועוד **אמר רבי חלבו אמר רב הונא: היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה** [328] לפי שמראה בכך שישיבת בית הכנסת הייתה עבורו למשא.

אמר אביי: לא אמרן, איסור זה אינו **אלא למיפק**, רק בצאתו מבית הכנסת, **אבל למיעל**, בהליכתו לבית הכנסת, [330] **מצוה למרהט**, מצוה לרוץ, [329] **שנאמר** [הושע ו ג]: "**נרדפה לדעת את ה'**", ורדיפה לשון מרוצה הוא. [331] **אמר רבי זירא: מריש כי הוה חזינא להו לרבנן**, בראשונה כשהייתי רואה את תלמידי החכמים **דקא רהטי לפרקא בשבתא**, שרצים בשבת לשמוע את הדרשה. **אמינא קא מחליין רבנן שבתא**, אמרתי שהם מחללים את השבת, **שהרי** אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת. [332] **כיון דשמענא להא**

[329] ביאר **המהרש"א** כי אף שגם רב הונא לא אמר אלא ש'היוצא' אסור לרוץ, אביי הוסיף על דבריו, וחילק, שיש 'יוצא' מבית הכנסת המותר לרוץ, והיינו 'למיעל' כשיוצא מבית הכנסת על מנת להיכנס לבית המדרש. וכן הביא **המג"א** [צ כו] בשם **השל"ה**, אולם **הפמ"ג** כתב דהיינו רק כשביהמ"ד סמוך ונראה. **וה'כותב'** [בעין יעקב] ביאר שכוונת אביי שהיוצא ודעתו לחזור מותר לו לרוץ, **והלחם חמודות** אוסר בזה מפני חשש הרואים, וכתב **המג"א** שאם עדיין לא יצאו המתפללים אין חשש, וגם מוטב שיחשדהו ולא יפסיד קדושה או קדיש. **והפני יהושע** כתב שכוונת אביי לחדש כי אפילו אם ביציאתו הולך לדבר מצוה ואינו חושש להנזק בפסיעה גסה, אסור לרוץ [דלא כהמג"א], אך בכניסתו לביהכנ"ס מצוה עליו לרוץ - אף שאמרו בשבת [קיג ב] שפסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם - ההולך בדרך מצוה ושלוחי מצוה לא ידעו דבר רע. אולם **בראש יוסף** [וכן בפמ"ג צ כה] כתב, כיון דשכיח הזיקא למאור עיניו, אפילו שלוחי מצוה נזוקין בו. והנה הגמרא פתחה ב'פסיעה גסה' וסיימה ב'ריצה', ומשמע שה'רץ' פוסע 'פסיעה גסה', ולכאורה בכניסתו שיש מצוה לרוץ, מותר גם בפסיעה גסה. אולם **הפמ"ג** כתב שלא התירו 'למיעל' אלא לרוץ בפסיעות קטנות, אבל לא לפסוע פסיעה גסה. **והצל"ח** ביאר שהטעם הוא משום שהריצה נראית יותר חיפזון, וחידש רב הונא שהיוצא אסור אפילו ב'פסיעה גסה', ואילו אביי חידש שבכניסתו מותר רק לרוץ אך לא פסיעה גסה.

[330] **הפרישה** [צ טז] הביא **מספר היראה** לר"י, דהיינו רק כשביהמ"ד סמוך ונראה, שנאמר "בית אלוהים נהלך ברגש", ומשמע שהוא משום כבוד וחיבוב ביהכנ"ס, ואין כוונתו לנידון בסוגיין, שהרי הביא מקרא אחר, וגם סמוך נקט כי הריצה לתפלה, וא"כ צריך לרוץ מפתח ביתו. ואכן **בכנסת הגדולה** כתב בשמו שירוץ כל הדרך, וסמוך לבית הכנסת ימהר יותר, וראה **אליהו רבא**. **ופמ"ג** [א"א כד] כתב שבשחרית מצוה לרוץ כי התפילין בידו וניכר שהולך לביהכנ"ס, ומשמע שהריצה תלויה בהיכר, וכ"כ **הלבוש** [צ יב] ירוץ כדי להראות שהיא חביבה עליו, ושמא אינו היכר כלפי אחרים, אלא שריצתו מתייחסת לכבוד המצוה רק כשניכרת.

[331] שהרודף הרי הוא רץ. **רש"י**. ורבינו יונה כתב "שנאמר ונדעה ונרדפה את ה', כלומר כשנרדפה נזכה לידיעה, שכל הדברים צריכין הקדמות, והרדיפה בכאן היא הקדמה שמתוך חשקו ותאותו הוא הולך במרוצה, ומזה יבוא אל הידיעה". וביאורו מוכח מהכתוב הקודם לפסוק זה "יחיינו מיומיים, ביום השלישי יקיימנו ונחיה לפניו", ודרשוהו [ב"ר נו א] על עקדת יצחק, וביאר **הגר"א** [קול אליהו בראשית טז] ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ולכך יחיינו בעוה"ז בזכות ההכנה שב"יומיים" שהלכו לעקידה, אך שכר המצוה שעשה "ביום השלישי" שמור לעתיד לבא ש"נחיה לפניו", ונמצא שהמשך הכתוב "נדעה נרדפה" נסוב על ההקדמה שמביאה לידיעת המצוה. אכן לכאורה ביאור זה שייך רק לדעת **המאירי** [הוריות יא] שזריזין מקדימין בכל מצוה משום חביבות המצוה, אך בשו"ת **פני יהושע** [טו] נקט שמקדימין מחשש שמא ישתנה המצב ותבטל המצוה, וטעם זה אינו לחיבוב מצוה, ויתכן שרבינו יונה נקט טעם למצוה בעצם הריצה, ולהלן נרחיב בזה.

[332] **רש"י** [ד"ה מחליין] הביא משבת [קיג ב] שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, והיינו כדלעיל, שסתם ריצה יש בה פסיעה גסה. אבל **הפמ"ג** [שא] כתב שהריצה בשבת היא אסורה גם ללא 'פסיעה גסה', והיא איסור נוסף על איסור פסיעה גסה. וראה בשו"ע שם שבחורים המתעגנים בריצתם, מותרים לרוץ בשבת, ומשמע שהאיסור רק ב"הילוך חול" שבו נחפז האדם לעסקיו [מ"ב שם א] אך כאשר רצונו בעצם הריצה, אינו הילוך חול, ומותר בשבת. ולפי זה מדוייק הלשון "כי חזינא לרבנן", שהרי כולם אין מבינים את השיעור, ומצוותם בעצם הריצה, ולכן אין בה חילול שבת, וכל טענתו היתה לת"ח שמבינים ולהם המצוה בשיעור, והם רק רצים לדבר מצוה, ואסור בשבת. וראה הערות הבאות.

דאמר **רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה** [333] **ואפילו בשבת, שנאמר** [יהושע יא י]: "**אחרי ה' ילכו כאריה ישאג**", [334] **אנאנמי רהיטנא**, אף אני התחלתי לרוץ [335].

אמר רבי זירא: אגרא דפרקא רהטא, עיקר קבלת השכר של הרצים לשמוע דרשה מפי החכם הינו עבור הריצה. [336] **אמר אביי: אגרא דכלה**, שכר הבאים לשמוע את הדרשה בהלכות הרגל בשבת שלפניו, **דוחקא**, הוא עבור הדוחק שיש שם. [337]

אמר רבא: אגרא דשמעתא סברא, שכר העוסק בדבר הלכה, היא היגיעה והטורח להבנת טעמו של דבר. [338]

---

[333] **הרמב"ם** [שבת כד ד] כתב "מותר לרוץ לדבר מצוה [בשבת] כגון שירוץ לביהכנ"ס או לביהמ"ד", ונראה שדקדק להביא מצוות אלו כדוגמא, ללמד שההיתר הוא רק כשיש מצוה בעצם הריצה, ולא כאשר נחפז לדבר מצוה, וכן נקט מהר"ל [**נתיב העבודה** ה, **ודרך החיים** אבות ה יד] שרק בהם יש שכר פסיעות, כי עצם ההליכה היא מצוה, ואילו בשאר המצוות היא רק הכשר, וראה בסמוך.

[334] **הצל"ח** ביאר, כי כשם שהשומע שאגת אריה ומתייירא הולך במרוצה ומותר אף בשבת משום סכנה, כך תלכו אחרי ה' - לדבר הלכה. **והרד"ק** ביאר, כשם שהאריה השואג לאסוף אליו את החיות הם רצים אליו, כן ירוץ לדבר מצוה.

[335] לכאורה תמוה, הרי גם קודם פסוק זה ידע שמצוה לרוץ למצוה, ואם כן למה אסרה בשבת, ואם משום שעצם הריצה היא מעשה חול אף שהיא לצורך מצוה, אם כן מה הועיל לו פסוק זה להתירה. ומוכח שמסברא המצוה לרוץ היא רק בכדי להקדים את קיום המצוה, ונחשב כהילוך בחפזון שהוא דרך חול, אך הפסוק מלמד, שעצם הריצה היא מצוה, [ואפילו אם מאריך דרכו כדי לרוץ], וכיון שכן אינה נחשבת חפזון, ומותרת בשבת, וראה **מסילת ישרים** [ו] **ופחד יצחק** [פסח א].

[336] כך פירש **רש"י**, לפי שרובם אינם מבינים את דברי החכם שיוכלו לחזור עליהם לאחר מכן ויקבלו שכר לימוד. ודייק מכך **הרוגוטשובר** [בהערות לספר פסקי תשובה] שבתלמוד תורה אין יוצאין בשמיעה, אע"ג דבעלמא שומע כעונה, ושכר הלימוד הוא רק אם יוכלו אח"כ לחזור על הדברים בעצמם, וראה **אבודרהם** [הל' ק"ש]. אכן **המהרש"א** ביאר שמדובר בת"ח שכבר יודעים את דברי ההלכה, ועיקר שכרם הוא עבור הריצה. וכן פירש בהמשך לגבי דוחקא בכלה, ונקט שאין עניין בעצם השמיעה. אך **בתוס' לקמן** [כ ב ד"ה כדאשכחן] מבואר שגם בת"ת שומע כעונה, וכ"כ בספר **חרדים** [פנ] **והגר"א** [מז ד] **והגר"ז** [ת"ת ב יג]. וסייעתא לזה לעיל [ע"א] ש"שנים מיכתבי מלייהו" והיינו שאף השומע נכתב בספר, וראה בהקדמת **אשר לשלמה** שאף אם מקיים ת"ת בהרהור, אינו אלא אם מבין ולגבי מה שנקט רש"י שאינם מקבלים שכר על עצם הלימוד, כי אינם מבינים כראוי, ראה **במג"א** [נ ב] שהקורא משנה ואינו מבין אינו נחשב לימוד כלל, **ובשו"ע הגר"ז** [שם יג] כתב דהיינו רק בתורה שבע"פ, אך בתורה שבכתב מקיים מצוה, ולהלן נרחיב. **והיעב"ץ** כתב ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ולכן בהאי עלמא יש שכר רק על הריצה והדוחק, ואילו ה'כותב' ביאר שמלבד השכר על עצם הדבר יש שכר גם על הריצה והדוחק, וראה עוד **בתוס' הרא"ש ובפני יהושע**.

[337] **בבניהו** ביאר ש"כלה" היא דרשה קבועה הנאמרת לפני הרגל, וכולם יודעים ובאים אף מכפרים סמוכים ולכן יש בה דוחק, אך "פרקא" היא דרשה מזדמנת של חכם שהגיע לעיר, ורק אחר שפותח בדרשה יוצא הקול ורצים לשמעה, לכן בפרקא אמר ריהטא, ובכלה אמר דוחקא. **ומהר"ש אלגאזי** [בספרו תאוה לעינים] כתב שאין נוטלים שכר על הלימוד בדרשה, כיון שעיקר ענינם בהלכות הרגל הוא כדי לדעת סדר המצוה, ולא למצוות לימוד התורה.

[338] **רש"י**. ובהקדמת ספר **אשר לשלמה** [מועד] דקדק מדבריו שאין העמל והיגיעה להבין נחשבים כהכנה למצוות לימוד תורה בלבד - ואילו עצם המצוה מתקיימת רק כשיבין - אלא היגיעה עצמה היא המצוה, שהרי עליה השכר ניתן. וראה בספר **תאוה לעינים** שנוטל שכר גם על סברא שדחאה. **והיעב"ץ** ביאר כדרכו ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אלא שת"ת הוא מהדברים שאוכל פירותיהם גם בעוה"ז, לכן "סברא עצמה היא אגרא מיד, שאין הנאה רבה ממנה, שמחה ושעשוע לנפש, ושמועה טובה שאדם משיג בה סברא שכלית תדשן עצם החכם המבין דבר לאשורו". וה'**רי"ף**' כתב שהטורח ויגע בהלכה להבינה על בורייה, שכרו שתזדמן לו סברא ישרה והגונה.

אמר רב פפא: אגרא דבי טמיא, שכר ההולכים לבית האבל הוא **שתיקותא**, על שתיקתם.
[339] **אמר מר זוטרא: אגרא דתעניתא**, השכר על התענית **צדקתא**, על הצדקה שנותנים לפרנסת העניים שצמו באותו יום. [340]
אמר רב ששת: אגרא דהספדא, השכר המספידין את המת הוא **דלויי**, על הרמת הקול בלשון צער ועגמת נפש, כדי שיבכו השומעים.
אמר רב אשי: אגרא דבי הילולא, השכר שמקבל המשתתף בחתונה, **מילי** על שמשמח את החתן בדברים. [342] **אמר רב הונא** [341]: **כל המתפלל אחרי בית הכנסת** נראה ככופר במי שהקהל מתפללין לו, ולפיכך **נקרא רשע**. **שנאמר** [תהילים יב ט]: "**סביב רשעים יתהלכון**". "סביב" [היינו חוץ לבית הכנסת], רשעים יתהלכון.
אמר אביי: לא אמרן, לא אמרנו כן שנקרא רשע **אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא**, רק אם אינו מחזיר את פניו לבית הכנסת, **אבל מהדר אפיה לבי כנישתא, לית לן בה**. אם מחזיר פניו לבית הכנסת, אינו נקרא רשע. [343] **ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא,**

[339] כך פירש **תוס' הרא"ש**. ועניין השתיקה הוא "שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו, ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומים לאבל". **והמהרש"א** כתב שעניין השתיקה לפי שאין המנחמים רשאין לומר דבר עד שיפתח האבל. **ורבנו חננאל והערוך** פירשו שהכוונה לאבל עצמו ששכרו על השתיקה, שמקבל דינו באהבה כמש"כ "וידום אהרן". **והרשב"ם** [ב"ב קטז א] ביאר שהכוונה לבית שמת נמצא בו שאסורים בלימוד תורה משום לעג לרש ויקבלו שכר על שתיקתם.

[340] המנהג היה לקבץ מעות לצדקה בליל התענית [**רש"י סנהדרין** לה א]. **ומהרש"א** הביא טעם נוסף, שהיו נותנים לצדקה כשיעור דמי אכילה של יום כדי שלא יהנה ממה שהתענה.

[341] יש הגורסים אף כאן "אמר רב חלבו אמר רב הונא" [אגור קלז, מנורת המאור נר שלישי קיח], **ובטור** [צ] גרס "אמר רב חלבו".

[342] ב"**בניהו**" פירש שהכוונה היא שישבח בדברים את הכלה בפני החתן. ובשם **הגרע"א** מובא שצריך לדקדק בזה לכל אחד לפי מדרגתו; לבן תורה יש לשמחו בדברי תורה, כי זה עיקר השמחה; לאיש פשוט יש לשמחו בשיחה בדברי אגדה; להמוני, בשיחה נאה במילתא דבדיחותא במילי דעלמא [ראה נטעי גבריאל עמ' קנו].

[343] **רש"י** ביאר שמדובר בבית כנסת שפתחו בצד מזרח, והמתפללים בו פניהם למערב ואחוריהם למזרח. והמתפלל מאחוריו, עומד במזרחו ומפנה גבו למתפללים ומתפלל למזרח, [ציור א]. **ובביאור הגר"א** צ יא כתב שהמערב נקרא אחור, ומשמע שעומד לפני כותל מערב, ואחוריו לכותל [ציור ב]. **ורבינו יונה** הבין מדברי רש"י, שפתחיהם בכותל מערבי הפונה למזרח, והעם מתפללים למזרח, והוא עומד לפני כותל מערב ומפנה גבו לציבור ומתפלל למערב. [ציור ג]. ואין חילוק בין הביאורים, אלא היפוך הצדדים, וראה **דרכי משה ומהרש"א**. וכתב **הב"י** בסימן צ' שיש להחמיר בשני הצדדים, והביא בשם סמ"ק שיהפוך פניו לצפון או לדרום, אך **הפמ"ג** [א"א ט] נקט שהעומד במזרח יהפוך פניו למערב ולא לצפון ודרום, כי י"א שאם מתפלל לכוון ביהכנ"ס, מותר]. וביאר, שנקרא רשע מפני שלש סיבות: א. מפני שכולם בפנים והוא מבחוץ. ב. שכולם מתפללין למזרח והוא למערב. ג. שאחוריו כלפי בית הכנסת. ורק באופן שיש שלש הסיבות נראה ככופר במי שהציבור מתפללין לו, אבל אם חסרה אחת הסיבות, כגון שעומד בבית הכנסת, אף שמתפלל לצד מערב, אינו נקרא רשע. וכתב **הפמ"ג** שם שבג' סיבות נקרא רשע, בב' אסור, ובא' מותר בדוחק. וראה בתחילת דברי רבינו יונה שבתוך ביהכנ"ס "אין לו" להתפלל למערב, ואף שהוא רק חסרון אחד, אסור, משום שהסיבות גורמות שיראה כב' רשויות [ומשום כך נקרא רשע], ולכן אף שמתפלל במקום הציבור, אסור להפוך פניו. ובשם **רבינו יצחק הזקן** פירש שהפתח במערב, והציבור מתפללים למזרח, והוא עומד לפני כותל המזרח ומתפלל למזרח, ונמצא שאחוריו כלפי בית הכנסת, [ציור ד]. ואף שמתפלל לאותו רוח שהציבור מתפללין, נקרא רשע מפני ב' סיבות. א. שכל הציבור בפנים והוא בחוץ. ב. שאחוריו לבית הכנסת. אבל אם פניו כלפי ההיכל אף שכולם מתפללים למזרח והוא למערב, כיון שפונה ככל הציבור להיכל,

מעשה באדם שהתפלל אחורי בית הכנסת **ולא מהדר אפיה לבי כנישתא**, ולא החזיר את פניו בתפילה לעבר בית הכנסת. **חלף אליהו חזייה**, אליהו הנביא עבר שם וראהו, **אידמי ליה כטייעא**, נתגלה לפניו כסוחר ערבי, **אמר לו** אליהו: **כדו בר קיימת קמי מרך**, הנך עומד לפני אדונך כאילו יש שתי רשויות, שהרי אתה מתפלל בחוץ לצד אחר מהמתפללים שבתוך בית הכנסת. [345] **שלף ספסרא וקטליה**, שלף אליהו חרב, והרגו. [344] **אמר ליה ההוא מרבנן** [אחד החכמים] **לרב ביבי בר אביי**, **ואמרי לה** ויש האומרים **שרב ביבי** אמר זאת **לרב נחמן בר יצחק**: הפסוק שהוזכר "סביב רשעים יתהלכון" מסתיים "כרום זולת לבני אדם", **מאי "כרום זולת לבני אדם"**?

אמר ליה: אלו דברים שעומדים ברומו של עולם, כמו תפילה שעולה למעלה, [346] **ובני אדם מזלזלים בהם**.

הגמרא מביאה פירוש נוסף: **רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו** [שניהם אמרו]: **כיון שנצטרך אדם לעזרת הבריות**, כגון שלוה מהם ממון, מזלזלים בו עד **שפניו משתנות ככרום**. **שנאמר**, "**כרום זלות לבני אדם**". **מאי** [מהו] "**כרום**"? **כי אתא רב דימי אמר: עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו, וכיון שחמה זורחת מתהפך צבעו לכמה גוונין**. כך משתנות פניו של הנצרך לבריות, מתוך שמזלזלים בו. [347]

רב אמי ורב אסי דאמרי תרוייהו, שניהם אמרו שהנצרך לבריות הרי הוא **כאילו נידון בשני דינים: אש ומים!** [348] **שנאמר** [תהילים סו ב]: "**הרכבת אנוש לראשנו**, **באנו באש ובמים**", אם הרכבת לנו נושה, [349] שהלווה לנו כספים ותובעם חזרה, הרי זה כאילו באנו באש ובמים. [350]

אינו נקרא רשע. אולם **תוס'** הביאו בשם רש"י [וכ"כ רש"י על הרי"ף] שהציבור בביהכנ"ס פניהם למזרח ואחוריהם למערב, ופתח ביהכנ"ס למזרח, והוא מתפלל בצד מערב של ביהכנ"ס וגבו לביהכנ"ס, [ציור ה].

[344] רש"י גרס "חלף ההוא טייעא" ולא גרס שהיה אליהו, ועי' **במהרש"א** ו**בבן יהוידע**.

[345] **הערוך** גרס "בדובר קיימת קמי מרך" ומפרש: אחוריך קמי מרך.

[346] **רש"י**. וראה **נפש החיים** [ב י-יג ובהגה] שכל תיבה עולה למעלה לפעול פעולתה בשורשה העליון, והיינו דוקא בלשון הקדש. **והערוך** [ערך כרם] פירש שהכוונה על **האנשים** המקיימים את התפילה ומצוות שהם עומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהם.

[347] "כאותו עוף שבשעה שהחמה זורחת עליו משתנה לכמה גוונים, לפי עניין הזהורית אשר יאירו מול פניו, כך משתנה פני מי שנצרך לבריות לפי העניין האדם המפרנסו והעושה עמו טובות, שיש שנותן בעין טובה ויש בעין רעה ויש בעין בינוני" - **מהרש"א**.

[348] **ביאר המהרש"א** שאזיל סומקא הוא תולדת האש, ואתי חיוורא הוא תולדות המים.

[349] "ראשינו" הוא מלשון התרגום של נושה, שכן "כנושה" מתורגם "כרשיא" [רש"י].

[350] **המהרש"א והגר"א** ביארו שאזיל סומקא הוא תולדת האש, ואתי חיוורא הוא תולדות המים. **ובבן יהוידע** פירש שאם העשיר צועק על הלוה בקול אף וחימה, נחשב כנידון באש, ואם מניחו תלוי ועומד עד שיתקרר דמו נחשב כנידון במים.

ועוד **אמר רבי חלבו אמר רב הונא**: **לעולם יהא אדם זהיר בתפילת מנחה** להתפלל בתחילת זמנה, **שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה**, [351] **שנאמר** [מלכים א ח לו]: "**ויהי בעלות המנחה ניגש אליהו הנביא ויאמר וגו'**, **ענני ה' ענני**". ואמר פעמיים "ענני" כי התכוון לבקש שני דברים: **ענני שתרד אש מן השמים**, **וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם**. [352] הרי שאליהו התפלל "בעלות המנחה", ומשמע מיד בתחילת זמנה.

רבי יוחנן אמר: **אף בתפילת ערבית** יש להיזהר להתפלל בתחילת זמנה [353], **שנאמר** [תהילים קמא ב]: "**תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב**", "מנחת ערב" היא תפלת ערבית, ומלמד שתהא סמוכה לקטרת של בין הערביים.

רב נחמן בר יצחק אמר: **אף תפילת שחרית** יש להיזהר להקדים ולהתפלל, **שנאמר** [תהילים ה ד]: "**ה' בקר תשמע קולי, בקר אערך לך ואצפה**", וכפילות תיבת "בוקר" מלמדת שיש [354] להקדימה.

---

[351] **הרשב"א** ביאר שרב הונא הוכיח מאליהו ולא מיצחק שתקן מנחה [כדלהלן כו ב], משום שאליהו דן עם נביאי הבעל שתלו כחם בתגבורת השמש, ואף שהודו שהקב"ה ברא העולם, סברו שמסרו לגלגלים וכפרו בהשגחתו, ואליהו טען כנגדם שכל הכוחות תלויים בזמנם ומקומם, ולכן נתן להם לנסות כחם כל זמן שהשמש בגבורתה, ולא החל תפלתו אלא כאשר עבר זמן זה. עוד כתב שלא נחלקו באיזו תפלה ראוי שיזדרז, אלא כל אחד הוסיף שגם בתפלה זו יהא זהיר, ונמצא שצריך להזהר בכלן, כי זמני התפלות הם כנגד זמני העליה והירידה של האדם, ששחרית נגד נערות שהיא עת העליה, ומנחה כנגד בחרות שהיא עת העמידה, וערבית נגד הזקנה שהיא עת הירידה.

[352] **בעיון יעקב** ביאר שהוצרך להביא דרשא זו, אף שבתחילת הפסוק מוכח שנענה בתפילת המנחה, שנאמר "ויהי בעלות המנחה", כיון שלולי הדרשא הוה אמינא שהוצרך לכפול בקשתו כי אינה עת רצון. ו**בבן יהוידע** כתב שמתוך שבקש שתי בקשות מוכח שמנחה היא עת רצון, שהרי לגבי שאר תפלות אמרו אין לו לאדם לבקש שתי בקשות בבת אחת. ו**הגר"א** ביאר שהוצרך לבקש שלא יאמרו מעשה כשפים הן, כי התפלל בשעת המנחה, וממה שהמתין עד אז ולא התפלל קודם כדי שלא יחשדוהו בכשפים, מוכח שלא היתה עת רצון להוריד אש מהשמים אלא בתפילת המנחה, וראה **ענף יוסף**.

[353] **התבאר לפי המהרש"א**, שנקט כי לא נחלקו איזו תפלה עדיפה, ובמקום שהוא אנוס יתפלל רק אותה, אלא כל הנידון על הזריזות לתחילת זמן התפלה [ומשמע שרבי יוחנן סובר שיש להתפלל מנחה מיד בזמנה, ותמוה שהרי להלן כט ב סובר רבי יוחנן שמצווה להתפלל עם דמדומי חמה. וראה **ב"י** רלב]. אך ב**עיון יעקב** כתב שדנו איזו תפלה עדיפא, שבה ישאל אדם את צרכיו. והטור [שם] כתב: "וכשיגיע זמן תפילת המנחה יתפלל, ומאוד צריך להיזהר בה דאמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יזהר אדם בתפילת המנחה וכו', והטעם מפני שתפילת שחרית זמנה ידוע בבוקר בקומו ממיטתו מתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו, וכן של ערב בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל של מנחה שהוא טרוד בעסקיו, צריך לשום אל ליבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ואם עשה כן שכרו הרבה מאד". וביאר ה**מאמר מרדכי** שסבר כי אין עדיפות במנחה על שאר תפלות, אלא שהוצרכו להזהיר עליה יותר, ועקב הקושי השכר רב יותר. אולם ה**פרישה ואליהו רבה** נקטו שכוונת הטור כי מנחה עדיפא, משום הקושי שיש בה, ואז התפלה מתקבלת יותר

[354] וכן מצינו ב"קטורת" שנאמר בה פעמיים "בבוקר", ודרשו מכך [פסחים נח ב] שקודמת לתמיד של שחר.

[355] ב**קובץ שיעורים** [כתובות ה] דקדק מלשון "כל" שגם אדם חשוב חייב לשמח חתן וכלה, והוכיח מכך שהחיוב לשמח אינו מצד השבה על ההנאה משמחת החתן, אלא משום שבהנאתו נעשה שותף בשמחה, וחייב בה כאחד המחותנים. וכיון שאדם חשוב משיב על הנאתו בעצם השתתפותו, ובכל זאת חייב לשמח, בהכרח שהחיוב כשותף, וראה ב**עזר מקודש** [הג' לשו"ע אה"ע, סה] שאדם חשוב די בהשתתפותו.

ועוד **אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל** [355] **הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, עובר** [מזלזל] **בחמישה** "**קולות**" שבירך בהן הקדוש ברוך הוא את ישראל. **שנאמר** בירמיה [לג א] שאמר בשם ה', עוד ישמע ביהודה וירושלים, "**קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות**".

ואם משמחו [357] לחתן, **מה שכרו?** [356]

אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שניתנה בחמישה קולות. שנאמר בפרשת מתן תורה [שמות יט טז] חמשה "קולות": "**ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר** [מיעוט 'קולות' - שתים], **וקול שופר**" **וגו'**. [ושם יט]: "**ויהי קול השופר** הולך וחזק מאד, משה ידבר, **והאלהים יעננו בקול**". [358]

שואלת הגמרא: **איני!** הרי התורה ניתנה ביותר מחמישה קולות, **והא כתיב** בהמשך הפרשה [שם כ טו]: "**וכל העם רואים את הקולות**", ומשמע שהיו שם קולות נוספים.

משיבה הגמרא: **אותן** '**קולות**' המוזכרים בפסוק זה, הם אותם הקולות **דקודם מתן תורה הוו**. כלומר, הם הקולות שכבר הוזכרו בפסוקים לעיל, כ"קול השופר". [359]

רבי אבהו אמר: המשמח את החתן **כאילו הקריב** קרבן **תודה**, שנאמר בסיום הפסוק של חמשת הקולות "קול אומרים הודו את ה' ... **מביאים תודה בית ה'**".

רבי נחמן בר יצחק אמר: המשמח את החתן **כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, שנאמר** בסיום הפסוק של חמשת הקולות, שהוזכר: "**כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה, אמר ה'**".

ועוד **אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעין,**

---

[356] **הגר"ח מוולאזין** העיר שלכאורה שכרו הוא בעצם מה שאינו עובר על האיסור. וביאר על פי ה**פרישה** [אה"ע סה] כתב שאם אינו נהנה אינו עובר, ולפ"ז הגמ' היא בדוקא "אם שמחו" ולא נהנה, שהרי אף אם לא שמחו אינו עובר, ואם כן כשלא נהנה ושמחו מגיע לו שכר.

[357] כתב ה**מאירי** שמשמחו בכל מיני שמחה, ו**בבית שמואל** [סה] כתב כי אף שלא נהנה מסעודתו, מצווה לילך ולשמח. ו**בעזר מקודש** [שם] כתב שכל דבר שיכול לשמחו הוא בכלל המצווה, ואף אם מושיט לו מאכל או משקה או מכבדו וכו', וראה ב**טעמי המנהגים** [תתקפ] שמטעם זה נהגו לתת דורון כדי לשמחו. ולכאורה אינו מועיל אלא שלא יעבור בה' קולות, אך שכר בי הילולא הוא רק על "מילי" וכנ"ל.

[358] **בעץ יוסף** מפרש, כיון שהתורה כתבה חמישה "קולות" ודאי באה לרמז שהמשמח חתן כאילו קיים חמישה חומשי תורה או כאילו לומד חמישה חומשי תורה, ולפי שחביבה מצווה בשעתה לכן הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו מזלזל בחמישה קולות, כלומר שאינו מדקדק בפסוק, כי אילו דייק היה מבין שנכתב חמישה קולות לרמז שמקיים חמישה חומשי תורה וזהו שאמר ואם משמחו זוכה לתורה.

[359] ו**באה התורה להשמיענו שהיו רואים את הקולות** [רש"י]. ובפירוש הפסוק "רואים את הקולות" פירש **רשב"ם** "הברד והאבנים כדכתיב [במכת ברד] קולות אלהים וברד" וכמבואר כאן, שראו את הקולות המוזכרים. אך **רש"י** שם פירש שראו את עצם דיבור ה' באומרו את הדברות, ומקורו ב**מכילתא** "ראו אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות", ו**בפרקי דרבי אליעזר** [מא] "ראו את הקול יוצא מפי הגבורה בברקים וברעמים", וכן פירש **רש"י בשבת** [פח ב].

מתקבלים, [360] **שנאמר** [קהלת יב יג] "**סוף דבר הכל נשמע, את האלהים ירא, ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם**". וכך נדרש: לסוף דבריו, הכל נשמעין. ולמי? למי שאת האלהים ירא! [361]

מאי, מה הכוונה בסיום הפסוק "**כי זה כל האדם**"?

אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל שיברא **זה** הירא שמים. [362]

רבי אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו.

רבי שמעון בן עזאי אומר, ואמרי לה [ויש האומרים] **רבי שמעון בן זומא אומר: כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה**, להיות לעזר לירא שמים. [363] ועוד **אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום**, [364] **יקדים לו**, יראה להקדימו בברכת **השלום**, **שנאמר** [תהילים לד טו]: "**בקש שלום ורדפהו**".

ואם נתן לו שלום **ולא החזיר**, ולא ברכו לשלום חזרה, **נקרא גזלן. שנאמר** [ישעיה ג יד] "**ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם**", והרי אף גזלת עשיר גזלה היא? אלא הכוונה לגזלה מעני שאין מה לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו. [365]

דף ז.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: [366] **מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל?** שנאמר [ישעיה נו ז]: "**והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי**". "בית **תפילתם**" **לא נאמר, אלא** "בית **תפילתי**", **מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל.**

---

[360] **עץ יוסף**. עוד פירש שם שדבריו נכנסים ללב השומעים.

[361] עפ"י **ריטב"א**. ומבאר **המהרש"א** שלא נאמר "הכל תשמע" בלשון צווי כהמשך הפסוק, אלא "הכל נשמע" ולפיכך משמע לדרוש כן.

[362] כך פירש **רש"י**. **והריטב"א** פירש שהעולם נברא לעבוד את ה' וליראה אותו, ונמצא שזה הירא מקיים את העולם, ומי שאינו ירא הרי הוא כבהמה שאינו עושה את הדברים שנברא לעשותם.

[363] **המהרש"א** ביאר שאין כאן מחלוקת, אלא שרבי אלעזר דיבר על עולם המלאכים, שנברא בשביל האדם כדי לזכותו אם יהיה יר"ש, ועל עולם אמצעי אמר שהוא שקול כנגד כל העולם, כמו שאמרו פני משה כפני חמה וכו', ועל עולם התחתון אמר לא נבראו אלא לצוות לזה כדי שישמשו אותו ויעשו עבודתו.

[364] **המהרש"א** דייק שאם אינו רגיל ליתן לו שלום אין לו להקדים לו, ובטעם הדבר כתב שמא לא יחזיר לו ויקרא גזלן.

[365] כך פירש **רש"י**, **והגר"א** ביאר שנוזל את "עניית" השלום, והיינו כי מדת העני היא שלום, שהוא ככלי המחזיק את כל הברכות אף דלית ליה מגרמיה כלום, ומקור לזה **ברש"י ויקרא** [כו ו], עי"ש.

[366] הגמרא מביאה מימרא זו של "רבי יוחנן משום רבי יוסי" העוסקת בעניין תפילה, ואגב מימרא זו מביאה עוד מימרות שאמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בעניינים אחרים.

[367] והיינו מה היא משאלתו - רצונו של הקב"ה, וכדלהלן. וראה **באר הגולה** [עמ' עט] **ושל"ה** [שער הגדול ד"ה ובתלמוד].

שואלת הגמרא: **מאי מצלי**, מהי תפילתו? [367] **אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפניך, שיכבשו רחמי את כעסי, ויגולו יגברו** [368] **רחמי על מידותי, ואתנהג עם בני במידת הרחמים, ואכנס להם לפנים משורת הדין.** [369]

תניא: אמר רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול: [370] **פעם אחת נכנסתי** ביום הכיפורים **להקטיר קטורת לפני ולפנים**, בקודש הקודשים, **וראיתי אכתריאל** [371] **יה ה' צבאות, שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני!** [372] **אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מידותיך**, ויגברו הרחמים על מדת הדין, **ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין.**

ונענע לי בראשו, כמודה בברכתי ועונה אמן. כלומר, שתפילתי נתקבלה. [373]

---

[368] **אונקלוס** [בראשית מג ל] תרגם: "כי נכמרו רחמיו" - "אתגוללו רחמוהי" [**עץ יוסף**].

[369] **הרשב"א** כתב שיש בזה סוד נשגב מאד, ובשם **רב האי גאון** כתב שהקב"ה למדו סדר התפילה, וכן ביאר **רס"ג** [באוצר הגאונים]. וכעין זה ביאר **רבנו חננאל**, וכדרכו לעיל, על המאמר שהקב"ה מניח תפילין, שנראה לו למשה מתוך כבודו של הקב"ה כדמות שליח ציבור מעוטף שיורד לפני התיבה, ולמד משה סדר התפילה, ובאותה שעה שמע תפילה אחרת קול מלפני הכבוד אומר "יהי רצון מלפני וכו'", והבין משה רבנו שכך ראוי לבקש מלפני השכינה, וכך היו הדברים בידם הלכה למשה מסיני, ועל כך הביא ראיה שזאת התפילה התפלל גם רבי ישמעאל. **והגר"א** פירש שהכוונה שרצון ה' להשפיע לישראל כל טוב, והמניעה לכך היא רק משום שישראל אינם ראויים לקבל, ונמצא שהקב"ה מייחל לכבוש את מדת הדין כדי שיקבלו ישראל טובה עד בלי די, וראה **נפש החיים** [ב ד] **ומשנת רבי אהרן** [ח"ג עמ' קל]. וה**צל"ח** ביאר, שהקב"ה מבקש מאיתנו שנתנהג בטובה כדי שיוכל להשפיע עלינו מטובו, בבחינת "תנו עז לאלהים". דהיינו, כביכול מעשי ישראל נותנים כח להשפיע עליהם ברכה, וראה **פני יהושע** שתפלה זו נרמזת בפסוק "והביאותים". ו**בעין יעקב** ביאר, ששאלת הגמרא "מאי מצלי", משמעותה האם רצונו להשפיע טובה רק לצדיקים גמורים או גם לבעלי תשובה, והשיב רבא שנוסח התפילה הוא שיכבשו רחמי וכו', והיינו שאף ששורת הדין מחייבת להעניש את החוטא, תשוקת הקב"ה להתנהג עם בניו במידת הרחמים וליכנס עמם לפנים משורת הדין.

[370] מעשרה הרוגי מלכות, וראה **בסדר הדורות**, **ובהגהות יעב"ץ ומהרש"ם**.

[371] שמו של הקב"ה, אך אין הכוונה ח"ו שראה את ה' בראית העין, אלא בהבנת הלב, והיא נקראת ראיה שכלית. [**ר"ח וריטב"א**]. והביאו שיש מפרש שהוא שם של מלאך, אולם **באור זרוע** [ק"ש יח] דחה, שהרי נכנס להקטיר קטרת ביוה"כ, ובאותה שעה אין רשות למלאך להיכנס לאוהל מועד [ירושלמי יומא ה ב] ובהכרח שהוא שם ה'. **ורס"ג** ביאר, שהראהו הקב"ה אור שברא תחלה לכל הנבראים המעיד על כבודו, כדי לחזק אמונתו, וראה עוד **במהרש"א**.

[372] **באור זרוע** [שם] פירש ש"ברכה" היא מלשון שבח והלל, אלא שרבי ישמעאל הוסיף את התפילה שהייתה אצלם בקבלה. ואילו **הרשב"א** כתב שאינה לשון הודאה ושבח, אלא מלשון תוספת וריבוי, ככתוב "וברך את לחמך", ו"כבריכה הנובעת מים", [ויש שדימו להברכה באילנות]. וראה **רבינו בחיי** [דברים ח י, שלחן של ארבע עמ' תפט]. ו**בנפש החיים** [ב ב-ד] כתב שבתפילתו לא הוזכר שום שבח, אלא בקשה ורחמים, ובהכרח, שהברכה היא לתקן העולמות שיהיו ראויים לקבל שפע טוב מהקב"ה וממילא יושפע לישראל שתקנו מקום לשפע זה. וראה **באר הגולה** [עמ' נב] **ושפתי חיים** [אמונה והשגחה ח"ב עמ' תלח].

[373] **רשב"א**.

[374] ע"פ **צל"ח**. ומפרש שרבי ישמעאל עצמו המשיך ואמר את ה"קמ"ל". **ובעץ יוסף** הביא שיש גורסים "מאי קמ"ל", ולגירסתם שאלת הגמרא היא לשם מה סיפר זאת רבי ישמעאל, הרי ודאי לא בא לשבח את עצמו, ולפי זה "קמ"ל" היינו רבי ישמעאל

וקא משמע לן, בבקשה זו רצה הקדוש ברוך הוא ללמדנו, [374] **שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך**. [375] ולכן לא אמר לו "ברך את עמי ישראל" אלא "ברכני", להראות כאילו הוא כביכול רוצה את ברכתו. [376]

ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי** [377]: **מנין שאין מרצין** [מפייסין] **לו לאדם בשעת כעסו** [379]? **דכתיב** [שמות לג יד]: "ויאמר **פני ילכו והנחתי לך**", וכך מתפרש פסוק זה: [378] **אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם, ואניח לך**.

שואלת הגמרא: **ומי איכא ריתחא קמיה דקודשא בריך הוא**, וכי יש כעס אצל הקדוש ברוך הוא? [380]

משיבה הגמרא: **אין**, אכן מצינו שהוא כועס, **דתניא** בברייתא, [381] על הכתוב [בתהילים ז יב]: "**ואל זועם בכל יום**" [382].

וכמה זמן נמשך **זעמו**? **רגע**.

---

[375] במגילה [טו א] למדו כלל זה מדוד ודניאל, אך מהם מוכח רק שאם בירכו לא יזלזל בברכתו, ואילו כאן למדנו הקב"ה שראוי לכתחילה לבקש מההדיוט שיברכנו. [הגהות **מראה כהן**].

[376] עפ"י **צל"ח**. ו'הכותב' **בעין יעקב** פירש שלמד זאת ממה ש"נענע לו בראשו" כדי להראות שלמרות היותה ברכת הדיוט בערך מעלתו יתברך, הוא חפץ בברכותינו.

[377] להלן [ע"ב] מובא מאמר זה שוב, ושם אמרו רבי יוחנן בשם רשב"י, ו**בצל"ח** הביא שרבי יוחנן שמע כן משני רבותיו, ולכן אמרה פעם אחת בשם רבי יוסי, ופעם נוספת בשם רבי יוחנן.

[378] כך מפרש שם **יונתן בן עוזיאל**, אך **אונקלוס ורש"י** פירשו: לא אשלח מלאך לפניך, אלא אני עצמי אלך עמכם. וראה **מהרש"א**.

[379] שנינו באבות [ד יח] רבי שמעון בן אלעזר אומר: "אל תרצה את חברך בשעת כעסו", ופירש רש"י "אל תרצה, שאינו מועיל לך שאינו מקבל רצוי מתוך רתחנותו אלא לאחר שנתקררה דעתו". **ורבנו יונה** כתב שיוסיף כעס על כעסו ויבוא לומר דברים שאינם מהוגנים. **והמאירי** שם מבאר "מפני שידמה בעיניו שאינו חושש להפסדו". **והצל"ח** דייק שלא נאמר "בכעסו" אלא "בשעת כעסו", כלומר כל אותה שעה שראוי לו לכעוס אף אם לא כועס לא ירצוהו, ובזה מפרש "פני ילכו" למרות שזעמו רק רגע כמבואר לקמן, אלא שכל אותה שעה שראוי לכעוס היה לו להמתין.

[380] לכאורה תמוה, שהרי בכמה מקראות בתורה נאמר "חרון אף", ולמה הוצרכו להוכיח כן מפסוק בתהילים. וביאר, **הצל"ח** שלפני שאמר הקב"ה "פני ילכו" נאמרו דברי ריצוי, ומשמע שכבר לא היה כעס ממש, ואעפ"כ אמר לו שימתין עד שיעברו פנים של זעם, ונמצא שיש זמן קבוע לפנים של זעם, ועל כך נסובה שאלת הגמרא. וראה **פני יהושע והגהות הגרא"מ הורביץ**. ו**בן יהוידע** הרחיב לבאר שאין "כעס וחרון אף" כפשוטו ח"ו, ככעס וחימה של בשר ודם, אלא ענינו הוא מניעת שפע מן המידה המשפעת, וכגון שיש חטא בתחתונים אז מתעכב השפע לתחתונים, ומניעה זו נקראת בשם כעס או חימה או זעם, וכל תוארים אלו הם דרגות המניעה ועכבת השפע.

[381] ביאר **הצל"ח**, שהוצרך להביא גם את הברייתא [אף שבעצם הפסוק נאמר שזועם], כדי להוכיח כי אף שהזעם נמשך רק "רגע", מכל מקום, כל אותה השעה מוכנה ונקראת "שעת זעם", ובלעם ידע לכוון את אותה שעה שבה המקטרג מוכן לקטרג, לכן אמר הקב"ה למשה שימתין עד שיעברו פנים של זעם. ו**בן יהוידע** כתב שכל אותה שעה קשה, אף שאינה קשה כל כך כמו אותו רגע, ומפני כך העלה מכאן רבי יוחנן ש"אין מרצין לאדם **בשעת** כעסו". וראה הערה הבאה.

[382] **בחכמת מנוח** תמה, שהרי "אל" היא מדת רחמים, ואיך זועם. וביאר, כי כאשר מתעוררת על הצדיק מדת הדין הנקראת "אלוהים", ובאה להפרע ממנו בבת אחת, אז מתעוררת מדת הרחמים הקרויה "אל" להקל ממנו, ולפרוע ממנו מעט מעט. וראה **משמר הלוי**.

וכמה הוא שיעור זמן של **רגע**? חלק **אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים** [חמישים ושמונה אלף] **ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, וזו היא "רגע"**. [383];

ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה שהקב"ה זועם, **חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה** [במדבר כז טז]: "**ויודע דעת עליון**". ויש לשאול: **השתא דעת בהמתו לא הוה ידע, דעת עליון הוה ידע?!** [384] **אלא, מלמד שהיה יודע לכוון אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה**, ועל כך נאמר שהיה "יודע דעת עליון". [385]

והיינו דאמר להו הנביא מיכה [ו ה] **לישראל**: "**עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב, ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים ועד הגלגל, למען דעת צדקות ה'**".

וביאור דבריו: **מאי**, מה הכוונה "**למען דעת צדקות ה'**"?

אמר רבי אלעזר: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: דעו כמה צדקות [צדקה] **עשיתי עמכם, שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל** [דהיינו מישראל [386]], **שריד ופליט**.

והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק [במדבר כג ח]: "**מה אקב לא קבה אל, ומה אזעם לא זעם ה'**", **מלמד** הכתוב **שכל אותן הימים לא זעם ה'**.

שואלת הגמרא: **וכמה** זמן נמשך **זעמו**?

משיבה הגמרא: **רגע**.

וכמה הוא שיעור זמן של **רגע**? [387]

---

[383] לכאורה תמוה, אם שעת הזעם קצרה כ"כ, למה אמר ה' למשה "המתן עד שיעברו פנים של זעם" הרי מיד כשסיים דברו כבר עבר הזמן ויכול משה לבקש. ומכך הוכיח ה**צל"ח** כנ"ל שכל אותה שעה אינה ראויה לריצוי. וב**פני יהושע** כתב שיתכן שה' אמר לו כך לפני שעת הזעם, כדי לא יתחיל לפניה ויפסיק הזעם באמצע, אלא ימתין עד שתעבור השעה.

[384] בע"ז [ד ב] מבואר שהכוונה שהאתון נצחה את בלעם בדברים, ששרי מואב שאלוהו למה לא רוכב על סוס והשיב שהסוס לא היה מוכן אלא רק האתון, ולשם כך אמרה לו האתון "הלא אנכי אתונך" ועלי אתה רוכב תמיד, ואם דעת בהמתו לא ידע עד שנצחתו בדברים כיצד אפשר שידע דעת עליון. ו**בתוס'** שם ביארו, שיודע דעת עליון משמע מעצמו ולא בנבואה. וראה **מהרש"א** שם למה לא פירשה הגמרא כפשוטו שלא ידע דעת בהמתו למה נטתה מהדרך ורבצה תחתיו.

[385] בספר **דברי חיים** [פרשת בלק] כתב שענין הזעם הוא, שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, וכיון שמתחילה עלה במחשבה לפניו לברא את העולם במדת הדין, לפיכך נקודת החידוש בכל יום הוא רגע הזעם, ובזה מובן למה נחשב בלעם כיודע "דעת" עליון. וראה **ביערות דבש** [ט] שהזעם נצרך לתקון העולם.

[386] כל רעה האמורה על ישראל, מובאת במובן הפוך, הנקרא "לשון סגי נהור", שכך מכונה העוור כאילו ראייתו מרובה, על אף שאינו רואה.

[387] ביאר **הגר"א** שלעיל פירשו את שיעור הזמן בחלקי השעה, וכעת מבאר רבי אבין כמה נמשך שיעור זמן זה. [ונראה מדבריו שלא גרס לעיל "אחד מחמשת רבוא", שהרי רבי אבין אינו חולק על האמור לעיל, ואילו בזמן מועט של אחד מחמשת רבוא אי אפשר לומר תיבת "רגע"]. ו**המהרש"א** [בע"ז שם] ביאר, ששאלת הגמרא כמה ניתן לומר בפרק זמן קצר של אחד מחמשת רבוא, ומשיבה שיכול תיבת "רגע" שבה שתי הברות, ורצה לומר בה "כלם" וכדלהלן בשם תוס'.

אמר רבי אבין, **ואיתימא** אמר זאת **רבי אבינא**: **רגע כמימריה**. כשיעור זמן אמירת המילה "רגע". [388]

ומנא לן דרגע רתח, ומנין לנו ששיעור זעמו הוא רגע?

שנאמר [תהילים ל ו]: "**כי רגע באפו חיים ברצונו**". הרי שאפו נמשך 'רגע'.

ואי בעית אימא, נלמד **מהכא** [ישעיה כו כ]: "**חבי כמעט רגע עד יעבור זעם**". התחבאי זמן מועט כרגע עד יעבור זעם. הרי שהזעם הוא רגע.

שואלת הגמרא: **ואימת רתח**, מתי היא השעה שהקדוש ברוך הוא כועס?

אמר אביי: **בהנך תלת שעי קמייתא**, בתוך שלש שעות ראשונות של היום, [389] **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא**, כאשר הכרבולת של התרנגול מלבינה, והתרנגול עומד על רגל אחת.

שואלת הגמרא: **כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי!** והרי מצב זה מצוי גם בכל שעה משעות היום, שלפעמים צבע הכרבולת מלבין, והתרנגול עומד כך על רגל אחת?

משיבה הגמרא: **כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי**, בכל שעות היום אם אירע שהכרבולת מלבינה נשארות בה כמו שורות אדומות, ואילו **בההיא שעתא**, **לית ביה שורייקי סומקי**. באותה שעה היא מלבינה כולה, ואין בה שורות אדומות. [390]

מעשה הקשור בעניין זה: **ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה** [היה גר בשכנותו] **דרבי יהושע בן לוי**, **והוה קאי מצער ליה טובא בקראי**, והיה מצער הרבה את רבי יהושע בן לוי בשאלות מפסוקים שמוכח מהם כביכול כדעת הצדוקים.

יומא חד שקל נטל רבי יהושע בן לוי **תרנגולא**, **ואוקמיה בין כרעיה דערסא**, **ועיין בה**. העמידו בין רגלי המיטה, והביט עליו, כי **סבר** שיוכל להבחין על פי הסימנים בתרנגול מהי השעה שהקב"ה כועס, **וכי מטא ההיא שעתא**, כאשר תגיע השעה שהקב"ה כועס,

[388] **תוס**' ביארו שבלעם רצה לומר ברגע זה תיבת "כלם", ולביאור המהרש"א הנ"ל נמצא ששיעור "כלם" שוה לשיעור "רגע", אולם **מהר"ץ חיות** הביא מירושלמי שהם שני זמנים אחרים. עוד ביארו תוס' שאם היה מתחיל לקלל באותה שעה היה מזיק אפילו אחר מכן. ובמ**חצית השקל** [ו ז] הביא ש**האר"י** למד מכך בק"ו למדה טובה, שאם התחיל להתפלל עם הציבור, והיא עת רצון, כל מה שממשיך להתפלל עד שיצא מביכנ"ס, אף אחר שסיימו הציבור, מתקבל לרצון. וב**ערוך השלחן** [קי ה] העלה מדבריהם שאם התחיל בזמן תפלה, אף שהמשיך לאחר הזמן, נחשבת תפלה בזמנה, ושלא כדעת ה**מג"א** [פט א], וראה **מנחת יצחק** [ח"ד מח]. וב**אפיקי מגינים** [צ ו] הוכיח מכאן שהמאריך בתפלתו לא יתחיל בתפלתו קודם הציבור וישתוה עמם, שא"כ היו תוס' יכולים לבאר שבלעם התחיל לקלל קודם והאריך עד שודאי כלל את זמן הזעם.

[389] **רש"י**. **ותוס**' **בע"ז** [שם] כתבו, שהכוונה לשעה השלישית ביום.

[390] לפי סימנים אלו יכול כל אדם לכוון את השעה, וכן מצינו בסמוך במעשה ריב"ל, ומה שאמרו במעלת בלעם ש"יודע לכוון את השעה", ביאר **בעץ יוסף**, שידע לכוון גם ללא תרנגול. ועוד, שבלעם שידע לכוון, הוא זה שהבחין בשינוי שיש כל יום בתרנגול באותה שעה, והוא גילה סימן זה לעולם.

אלטייה [אקללנו]. [391] אך לבסוף, **כי מטא ההיא שעתא ניים**, נרדם רבי יהושע בן לוי. **אמר** רבי יהושע בן לוי: **שמע מינה**, **לאו אורח ארעא למעבד הכי**, שאין זה דרך ארץ לעשות כן [כלומר, אין זה מעשה הולם], [392] שהרי "**ורחמיו על כל מעשיו**" **כתיב** [תהילים קמה ט], ו"כל" כולל גם את הרשעים, וכן **כתיב** [משלי יז כו]: "**גם ענוש לצדיק לא טוב**", שאין זה טוב ונכון שצדיק יעניש, ויהא אדם נענש בשבילו.

תנא, שנינו בברייתא **משמיה דרבי מאיר**: בבוקר, **בשעה שהחמה** [שהשמש] **זורחת**, **וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה**, **מיד כועס הקדוש ברוך הוא**. [393]

ועוד **אמר רבי יוחנן משום** [בשם] **רבי יוסי**: **טובה מרדות אחת בלבו של אדם**, כשאדם מוכיח ומכניע [394] את עצמו, הוא גורם בכך לעצמו לחזור בתשובה **יותר מכמה מלקיות** שיקבל מאחרים. **שנאמר** [הושע ב ט] "**ורדפה את מאהביה** ולא תשיג אתם, ובקשתם ולא תמצא, **ואמרה**: **אלכה ואשובה אל אישי הראשון**, **כי טוב לי אז מעתה**". [395]

וריש לקיש אמר: טובה מרדות אחת בלבו של אדם **יותר ממאה מלקיות**, **שנאמר** [משלי יז י]: "**תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה**". ההכנעה שבאה על ידי גערה עצמית ניכרת על המבין, יותר ממאה מכות שמכים את הכסיל. [396]

ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי**: **שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך**, **ונתן לו**, ועליהם נאמר [שמות לג יז]: "גם את הדבר הזה אשר דברתי אעשה".

---

[391] **המהרש"א בע"ז** תמה, איך רצה ריב"ל לקללו באותו רגע, והרי תיבת "כלהו" היא יותר משיעור "רגע", וכתב שהיה אומר "ימות" [וראה תוס' בע"ז שם]. **והצל"ח** הקשה, כי בשלמא בלעם היה יכול לומר "כלם", כי היו ישראל נוכחים נגדו, אבל ריב"ל לא ראה את הצדוקי ולא היה די שיאמר "ימות", והעלה מכך, שכל אותה שעה היא שעת זעם, וכדלעיל. וראה עוד **בעץ יוסף**.

[392] **תוס'** ביארו ש"אין זה אורח ארעא להענישם ולהטרידם ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם" [והיינו כמבואר **בתוס' תענית** ב א שמפתח של זעם לא נמסר לאדם]. ומה שאמרו לגבי מינים ומומרים שמורידין [אותם לבור] ולא מעלין [בכדי שימותו], היינו בעונש בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא. **והראבי"ה** [טז] כתב, שכשמורידין נענש בברור ולכן הוי כהורגו בידים. וראה בסידור **שער רחמים** שרק דרך קללה אינו אורח ארעא, אך דרך תפלה מצינו שמתפללים "ולמלשינים אל תהי תקוה".

[393] **המהרש"א** ביאר שברייתא זו הובאה כאן, ללמד שמפני כך הקב"ה כועס כל יום וראה **רש"י סנהדרין** [קה ב] שהקב"ה רתח בתחילת שעי קמייתא, לפי שאז שעת קימה, וכועס בשעה שרואה את המלכים שמשתחוים לחמה.

[394] מרדות לשון רידוי והכנעה [רש"י].

[395] בפסוקים שם נמשלו ישראל לאשה שלקתה בייסורים, ועם כל זאת לא תשוב עד שתקבל מרדות והכנעה מעצמה, כפי שנאמר ואמרה אלכה ואשובה וכו' [**מהרש"א**].

[396] עפ"י **רש"י במשלי** שם, [וביאר שבתיבת "תחת" הטעם למעלה, ומורה שהוא שם עצם דהיינו כניעה עצמית, ולא מלשון הכנעת אחרים]. ובפירוש "הרי"ף" מבאר שר"ל בא להוסיף שאף אם המלקות עזרו ושב בתשובה, מכל מקום, יש יתרון לתשובה שבאה מהכנעה עצמית שזו תשובה מיראה וזו מאהבה.

א. **ביקש שתשרה שכינה על ישראל, ונתן לו**. ומנין שביקש זאת משה? **שנאמר** [שם טז]: "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך **הלוא בלכתך עמנו**", דהיינו, שתשרה השכינה על ישראל. [397]

ב. **בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים**, [398] **ונתן לו**, ומנין שביקש זאת? **שנאמר** [שם בהמשך הפסוק]: "**ונפלינו אני ועמך** מכל העם אשר על פני האדמה", דהיינו, שבהשראת השכינה נהיה נבדלים [399] משאר אומות העולם.

ג. **בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא**, דרך הנהגת משפטיו [וכפי שיבואר בהמשך], **ונתן לו**. ומנין שביקש זאת? **שנאמר** [שם יג] "ועתה, אם נא מצאתי חן בעיניך, **הודיעני נא את דרכך**, ואדעך".

הגמרא מבארת מה ביקש משה רבנו לדעת בדרכי ה': **אמר לפניו** משה רבנו: **רבונו של עולם! מפני מה** בעולם הזה **יש צדיק וטוב לו, ויש צדיק ורע לו. יש רשע וטוב לו, ויש רשע ורע לו**? [400]

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **משה! צדיק וטוב לו**, כי הוא **צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו** כי הוא **צדיק בן רשע**. [401]

---

[397] "**דעת זקנים** מבעלי התוס'" כתב, שאף על פי שכבר קודם לכן אמר לו הקב"ה שהוא בעצמו ילך עמם ולא על ידי מלאך, בכל זאת אמר לו הקב"ה "והניחותי לך", והיינו, לך אניח להנות מזיו שכינתי ולא להם, ועל זה ביקש משה שכולם יהיו כמוהו.

[398] **הגר"א** [בביאורו לשה"ש א ג] תמה, אם לולי בקשתו זו היתה השכינה שורה גם על אומות העולם, למה נצרך לבקשה הראשונה שישרה על ישראל, ואם לולי בקשתו לא היתה שורה על ישראל, ודאי שלא תשרה על האומות, ולמה צריך לבקש על כך? וראה דברי **הרא"ש** [נדרים לח א] ש"שכינה שורה" היינו בקביעות, ויש לומר, שביקש שתשרה על ישראל בקביעות, ועל האומות לא תשרה כלל.

[399] נפלינו פירושו ונבדלנו, מלשון והפלה ה' [רש"י שם].

[400] על השאלה "רשע וטוב לו" יש מענה **בספר תהילים** [צב ז], ב"מזמור שיר ליום השבת", שאמרו חז"ל שאדם הראשון חיברו, ושם נאמר כי רק איש בער לא ידע, ורק כסיל לא יבין את זאת, כי בפרוח רשעים כמו עשב, ויציצו כל פועלי און, אין זו טובה והצלחה, אלא עונש, שמקבלים הרשעים בעולם הזה את השכר המגיע להם עבור מעט מעשיהם הטובים שעשו - להשמדם עדי עד! שלא יהיה להם חלק לעולם הבא, אלא יאבדו לנצח. ואילו **ירמיה** [יב א] שואל: מדוע דרך רשעים צלחה? **וחבקוק** [א ג] אומר: כי רשע מכתיר את הצדיק, על כן יצא משפט מעוקל. **ועיין ברמב"ן בהקדמתו לאיוב** ובפרושו לפרק ל"ד, **ובכד הקמח** השגחה. ובראש ספר **דעת תבונות** כתב, שרק את פרטי הנהגה זו אי אפשר להבין, אך אפשר וצריך לדעת את כלליה שהם מיסודות האמונה, וראה שם **ובדרך ה'** [ב ג] **ובקל"ח פתחי חכמה** [פא ח"א] שהכל תלוי בחלקו ותפקידו של כל אדם בעבודת ה'. **ובמכתב מאליהו** [ח"ה עמ' 19 ואילך] **ובשפתי חיים** [אמונה והשגחה ח"א הנהגת המזל מאמר ב] הרחיבו בזה. אכן, משה רבינו הוסיף והעמיק בשאלתו, כי אף אם יש טעם שיהא רע לצדיק וטוב לרשע, הרי מצינו מאידך גם צדיק וטוב לו רשע ורע לו, ועל כך נענה שהחילוק בין ב' צדיקים וב' רשעים תלוי באבותיהם, או בצדיק ורשע גמור וכו'.

[401] **הפני יהושע** ביאר שתשובה זו מרומזת בתשובת הקב"ה "וקראתי בשם ה' לפניך", והיינו שלמדו סדר הי"ג מדות, ובהם נאמר פוקד עוון אבות על בנים ועושה חסד לאלפים. וראה **בנחלת יעקב** [לבעל נתה"מ, פר' כי תשא] שהעיר הרי מצינו שני אחים ששניהם צדיקים או שניהם רשעים ולאחד טוב ולשני רע.

שואלת הגמרא: **איני**, האמנם אכן כך הוא שבן צדיק נענש בגלל אביו? **והא כתיב** [שמות כ ה]: "**פקד עוון אבות על בנים**", שבנים נענשים בגלל אבותיהם, ומאידך **כתיב** [דברים כד טז]: "**ובנים לא יומתו על אבות**", היינו שבנים לא נענשים בגלל אבותיהם.

ורמינן קראי אהדדי, הקשנו [בסנהדרין כז ב] סתירת הפסוקים, **ומשנינן**: **לא קשיא**. **הא** שנענשים גם על עוון אבותיהם, הוא **כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם**. ואילו **הא** שאינם נענשים בעוון אבותיהם, הוא **כשאין אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם**. ואם כן, צדיק שהוא בן רשע אין לו להענש בעקבות מעשי אביו, וכיצד אפשר לומר ש"צדיק ורע לו" זה מפני שהוא צדיק בן רשע? **אלא** מפרשת הגמרא: **הכי קאמר ליה**, כך אמר הקדוש ברוך הוא למשה: **צדיק וטוב לו** כי הוא **צדיק גמור**, **צדיק ורע לו** כי הוא **צדיק שאינו גמור** [403]. **רשע וטוב לו** כי הוא **רשע שאינו גמור**, [402] **רשע ורע לו** כי הוא **רשע גמור**. [404]

ופליגא דרבי מאיר, רבי יוסי חלוק בזאת עם רבי מאיר.

דאמר רבי מאיר: **שתים** מבקשותיו **נתנו לו**, **ובקשה אחת**, שביקש לדעת דרכי ה' **לא נתנו לו**, [405] **שנאמר** [שם יט]: "וחנתי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם". ומפרש: "**וחנתי את אשר אחון**", את אשר ארצה לחונו **אף על פי שאינו הגון**, **ורחמתי את אשר ארחם**, **אף על פי שאינו הגון**. הרי שלא קיבל מענה לשאלתו זו. [406] הגמרא מבארת פסוקים נוספים באותה פרשה:

"**ויאמר**, **לא תוכל לראות את פני**" [שמות לג כ].

תנא בברייתא **משמיה דרבי יהושע בן קרחה**: **כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה**: **כשרציתי** בסנה להראותך את כבודי, **לא רצית**, כפי שנאמר "ויסתר משה פניו". **עכשיו שאתה רוצה** לראות, **איני רוצה** להראותך.

ופליגא, רבי יהושע בן קרחה חלוק בזאת על **דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן**.

---

[402] צדיק שאינו גמור, כיון שיש לו מיעוט עוונות, רע לו, כדי לזכותו לעולם הבא, ואילו רשע שאינו גמור, כיון שיש לו מיעוט זכויות, טוב לו בעולם הזה, כדי שיקבל שכרו על זכויותיו ויטרד מהעוה"ב [**מהרש"א**].

[403] **בזוהר** [ריש פנחס] מבואר שצדיק שאינו גמור היינו שיש עליו מה לתקן מגלגול קודם.

[404] ותשובה זו מרומזת במה שאמר לו הקב"ה "וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם", דהיינו, שחונן את הראוי לחנון והוא הצדיק גמור או רשע שאינו גמור וכו' [**מהרש" א**].

[405] רבי מאיר סובר שעל שאלת צדיק ורע לו לא השיבו, כדי שלא תאבד מעלת הבחירה [ראה **דעת תבונות** עמ' קפט]. **ובישועות מלכו** [בליקוטי תורה בסוף הספר] הראה לסנהדרין [קא א] "מה ראה, אמת ראה".

[406] והיינו, שהדבר תלוי ברצונו יתברך שיש שחונן ונותן לו אע"פ שאינו הגון ויש אינו נותן לו, **מהרש"א**. **ובשפת אמת** תמה, הרי זהו דרכו יתברך שחונן אף לשאינו ראוי, וא"כ זהו בכלל מה שביקש משה לדעת דרכיו יתברך, ונמצא שהודיעו את דרכיו? וביאר, שבאמת יש טעם לדבר מדוע מרחם דוקא על פלוני, וזאת העלים ממנו. והנה כל זה הוא תשובה לשאלה מפני מה יש רשע וטוב לו ורשע ורע לו, אבל על השאלה מדוע צדיק ורע לו לא השיב לו הקב"ה כלום לדעת ר"מ [**עץ יוסף**]. ובביאור פלוגתת ר"מ ור"י ראה דברי הרמב"ן **בשער הגמול** [ח"א].

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בשכר שלש דברים טובים שעשה משה **זכה** מדה כנגד מדה **לשלש** מעלות.

ומפרש: בפרשת הסנה נאמר [שמות ג ו]: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים"; **בשכר "ויסתר משה פניו", זכה** משה **לקלסתר פנים**, שנאמר [שמות לד ל]: "והנה קרן עור פניו ויראו מגשת אליו".

בשכר "כי ירא" מהביט, **זכה ל"ויראו מגשת אליו"**.

בשכר "מהביט" [שלא הביט], **זכה ל"ותמונת ה' יביט"** [במדבר יב ח]. שזכה לראות את אחוריו, כביכול [כמבואר בסמוך].

פסוק נוסף מאותה פרשה [407] [שם כג]: "**והסירתי את כפי, וראית את אחרי**".

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: מלמד, שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין, שהרי נאמר לעיל שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, וקשר של תפילין מונח מאחור.

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו אם נאמר **על תנאי, לא חזר בו**, גם אם לא התקיים התנאי.

מנא לן? - ממה שמצינו אצל **משה רבנו, שנאמר** למשה לאחר מעשה העגל [דברים ט יד]: "**הרף ממני ואשמידם וגו', ואעשה אותך לגוי עצום** ורב ממנו", הרי שהבטיח ה' למשה שירבה את זרעו לגוי עצום אם ישמיד את ישראל. **ואף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה** הגזרה להשמיד את ישראל, **אפילו הכי, אוקמה בזרעיה**, קויים הדבר בזרעו שנעשה לגוי עצום, [408] וכפי שמוכח **שנאמר** [דברי הימים א כג טו יז]: "**בני משה גרשום ואליעזר. ויהיו בני אליעזר, רחביה הראש**, ולא היה לאליעזר בנים אחרים. **ובני רחביה רבו למעלה וגו**'".

ותני רב יוסף ברייתא הלומדת מפסוק זה בגזרה שווה שהיו צאצאי משה **למעלה משישים רבוא. אתיא**, נלמדת גזירה שווה "**רביה רביה**". **כתיב הכא** [בבני משה] "**רבו למעלה**", **וכתיב התם** [שמות א ז, לגבי בני ישראל במצרים]: "**ובני ישראל פרו וישרצו וירבו**". כשם ש"וירבו" לשישים רבוא, אף בני משה "רבו" לשישים ריבוא.

---

[407] **המהרש"א** פירש, שהגמרא באה לבאר מה הכוונה "ותמונת ה' יביט".

[408] לכאורה תמוה, שהרי מצינו בתורה הבטחות טובות כמו "ורדפו מכם חמשה מאה", וכדומה, שהתבטלו כשלא קיימו התנאי לשמוע בקול ה'. וביאר **הצל"ח**, שכלל זה נאמר רק כשאי קיום התנאי אינו עבירה, כגון תנאי ההבטחה למשה, שאי השמדת ישראל אינה עבירה. אבל אם אי קיום התנאי היא עבירה, לא מתקיים היעוד. וכן מוכח לעיל [ד א ושם בהערה 22] שאף בהבטחה ברורה ללא תנאי יכולה עבירה לבטלה, כל שכן באי קיום תנאי. ו"**הכותב**" **בעין יעקב** חילק, שהדבר תלוי בכוונת הדיבור, שאם נצטוו לקיים מצווה או דבר תמורת הבטחת הטובה, העדר קיומה מבטל את ההבטחה, אך אצל משה נאמרה ההבטחה כבקשה "הניחה לי ואל תתפלל", ורק כדי שלא יתיירא שיכלה את ישראל, אמר לו שישאר ממך גוי גדול, ולא הייתה הכוונה שיהיה זה תמורת זה.

דף ז:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, כלומר, בשם אדנות [א-ד-נ-י], **עד שבא אברהם וקראו "אדון"**, **שנאמר** [בראשית טו ח]: "**ויאמר אדני [אלהים], במה אדע כי אירשנה?**". [409]

אמר רב: אף דניאל לא נענה אלא בשביל [בזכותו של] **אברהם**, שנאמר [דניאל ט יז]: "**ועתה שמע אלהינו אל תפילת עבדך ואל תחנוניו, והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני**", ולכאורה "**למענך**" **מיבעיא ליה** לומר, ולא "למען אדני", **אלא** ודאי כוונתו הייתה **למען אברהם, שקראך אדון**. [410]

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו? שנאמר [שמות לג יד]: "**פני ילכו והניחותי לך**". [411]

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו [412] **לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה**, לאחר לידתה את בנה הרביעי [413] **והודתו, שנאמר** [בראשית כט לה]: "**הפעם אודה את ה'**".

---

[409] כתבו **תוס'** שנח כבר אמר "ברוך ה' אלקי ישראל", אלא שהזכיר שם הויה, ואברהם הוא הראשון שהזכיר בשם אדנות. וביאר **המהרש"א** שעד שאברהם הזכירוהו בשם הויה המורה על מציאותו, ואברהם הוסיף וקראו גם בשם אדון שהוא מורה על אדנותו ויכלתו לשנות הנזרות ומערכות השמים. ועדיין תמוה שהרי מצינו במדרש [ב"ר יז ד] שנח אמר "לך נאה להקרא ה' שאתה אדון לכל בריותיך", ולכן ביאר **הרשב"א** בחידושי אגדות שאברהם הודיע לכל חכמי דורו על אדנות הבורא שבידו הכל, כי אף שמצד המזל לא יכל אברהם להוליד וכפי שראו חכמי דורו באיצטגנינות, ארע לו דבר ניסי והודיעם שיש אדון עליהם לבטל כוחם, וגם היה מכריז ומפרסם אדנותו בעולם. ובה**ארצות החיים** כתב, שאברהם היה הראשון שקבל את אדנותו עליו והכיר בהשגחה פרטית, ואילו לפניו הכירו רק בהשגחה כללית, ובביאורו מיושבת קושיית ה**חתם סופר** [חו"מ קצב] איך הגו את ה' קודם אברהם, שהרי לא ידעו שם אדנות, ואסור להגותו באותיותיו, ואם כינו ב"אלהים" אם כן ראוי לקרות כך את כל השמות עד אברהם. ובהכרח שקראו באדנות אך הכירו רק בהשגחה כללית. וראה **צל"ח ותפארת ישראל** [עמ' סא]. וב**משך חכמה** [ויקרא כו ד] כתב, שאדם הראשון ראה איך נעשו הפעולות ואיך נבראו היסודות, אבל עיקר מטרת הבריאה הוא שיתבונן האדם להכיר ממה שרואה, ולהאמין בבריאה ובהשגחת ה', וזה השיג אברהם, מן המאוחר למוקדם.

[410] "ולא נתרצה לו הקב"ה להשיב שכינתו ולבנות את הבית רק למען אברהם שהיה ראש אמונה לפרסם בעיני הבריות אדנותו ויכולתו בעולם" [**עץ יוסף**].

[411] ראה לעיל ע"א שרבי יוחנן אמר זאת משמו של רבי יוסי, [וראה שם הערה 12]. וה**צל"ח** דן בחילוק הלשון שבין שני המאמרים שלעיל אמרו "דכתיב" פני ילכו, וכאן אמרו "שנאמר" פני ילכו, עי"ש.

[412] ה**צל"ח** העיר על עוד הבדל בין המאמרים, שלעיל אמר "את העולם" וכאן אמר "את עולמו", וראה מש"כ שם.

[413] **רש"י** פירש שידעה ברוח הקודש שיעקב מעמיד י"ב שבטים וכיון שהיו לו ד' נשים כל אחת מעמידה ג' שבטים, כיון שילדה בן רביעי שהוא יותר ממה שראוי לה אמרה הפעם אודה את ה'. וה**רשב"א** בחידושי אגדה ביאר שההודאה באה מצד קבלת רבוי החסד, ועד לאה לא היה אדם שראה מידת טובו שראוי לאחר ניטל ממנו וניתן לו, עד שראתה זאת לאה בלידתה את הבן הרביעי, ולכן אמרה הפעם אודה את ה'.

[414] ה**גר"א** ביאר שהגמרא ביקשה טעם לשמו של ראובן דוקא, כי בכל שמות השבטים כתוב הטעם לפני השם, ומשמע שזה כל הטעם לבריאת השם, ואילו אצל ראובן כתוב השם תחילה ואח"כ הטעם ומשמע שיש טעם נוסף לשם, חוץ מהטעם האמור בפסוק, וראה הערה 52

הגמרא מפרשת את הטעם שקראה לבנה הראשון **ראובן**. [414] **אמר רבי אלעזר**: שם זה ניתן על שם העתיד, כי **אמרה לאה**: **ראו מה בין בני** זה **לבן חמי**, דהיינו, עשו, בן יצחק, חמיה של לאה:

דאילו עשו **בן חמי**, **אף על גב דמדעתיה זבניה לבכירותיה**, למרות שמכר את הבכורה מדעתו, כמו **דכתיב** [בראשית כה לג] "**וימכור את בכורתו ליעקב**", **חזו** [ראו] **מה כתיב ביה** [שם כז מא]: "**וישטם עשו את יעקב** על הברכה אשר ברכו אביו", **וכתיב** עוד [שם לו]: "**ויאמר**, **הכי קרא שמו יעקב**, **ויעקבני זה פעמיים**, את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי". [415] הרי שערער ותבע את הבכורה.

ואילו בני זה שנולד בכור, **אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה**, למרות שיוסף נטל ממנו את הבכורה בעל כרחו [416], כמו **דכתיב** [דברי הימים א ה א]: "ובני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור. **ובחללו יצועי אביו**, **נתנה בכורתו לבני יוסף**".

ואפילו הכי לא אקנא ביה, לא נתקנא ראובן ביוסף, אלא אף טרח להצילו, **דכתיב** [בראשית לז כא]: "**וישמע ראובן**, **ויצילהו מידם**". [417]

וכיון שעסקה הגמרא בטעמי קריאת שמות, ביארה טעם לשמה של **רות** המואביה. [418]

מאי, מדוע נקראה בשם **רות**? [419]

אמר רבי יוחנן: **שזכתה ויצא ממנה דוד**, **שריוהו להקדוש ברוך הוא בשירות ות שבחות**.

שואלת הגמרא: **ומנא לן דשמא גרים**? [420] מנין ששמו של אדם משפיע על הדברים

---

[415] מתוך שנאתו ליעקב על קבלת הברכות משמע שערער אף על הבכורה, כי אם יעקב היה הבכור היו הברכות מגיעות לו, אך כיון שלא מוזכר בפסוק עניין הבכורה לכן מביאה הגמרא אף את הפסוק השני [עץ יוסף].

[416] ראה **מהרש"א** שיעקב נתנה ליוסף בעל כורחו של ראובן, **ובילקוט שמעוני** [תהלים מו] הובא "בעל כרחיה אשתקיל בכורותיה".

[417] לכאורה תמוה, שהרי הטעם שקראה לו ראובן מפורש בתורה "כי ראה ה' בעניי", וביאר **המהרש"א** שטעם זה אינו מספיק, לפי שא"כ היה ראוי לקרותו "ראה" ולא "ראובן", ולכן נקטה הגמרא טעם נוסף. ועדיין תמוה א"כ למה הוזכר בפסוק טעם שאינו עיקר, וביאר **והצל"ח** שלאה לא רצתה לגלות טעם זה שיש בו גילוי רוה"ק על אחותה שעתידה לילד בן, והיה נהפך לב יעקב לאהוב גם את רחל מלאה, לכך העלימה ואמרה שקראה על שם "כי ראה ה' בעניי". ו**בעץ יוסף** דייק שלכן נאמר בראובן "כי אמרה" שלא כמו בשאר קריאת השמות, כי טעם זה אמרה ליעקב, ולא רצתה לגלות את הטעם האמיתי שבלבה. וכן הובא בסוף ביאור הגר"א לאיוב, עי"ש. **והפני יהושע** הוסיף שלא יכלה לומר טעם זה, כי נביא שאינו רשאי לומר דבר שלא נצטווה לאמרו.

[418] רש"י.

[419] **בענף יוסף** הביא שנקראה רות ע"ש שנתגיירה ונתווסף לה תר"ו מצוות יתר על ז' מצוות בני נח שהיתה חייבת בגיותה. ושאלת הגמרא למה נקראת רות ולא "תרו". וראה עוד **בבניה ו**. ו**בעץ יוסף** הביא שיש מפרשים ששאלת הגמרא למה לא שינו את שמה כשנתגיירה, ועל כך השיבה הגמרא שבשם "רות" מרומז דוד. ויש מפרשים להפך [עפ"י מדרש וזוהר], שבגיותה הייתה קרויה גילית, ולכן שאלו למה הפך מחלון את שמה לרות.

[420] **מהר"ץ חיות** ביאר שהגמרא הקשתה כך רק אחר שמה של רות, מפני שראובן יתכן שנקרא כן מפני שהיתה אמו נביאה וידעה עתידו, אך רות נקראה ע"י גרוי, ובהכרח שהעתיד כלול בשם אף שהקוראו לא ידעו, והוסיף שלכן דקדק רש"י לפרש "רות, המואביה" לומר שראיית הגמרא משום ששמה נקרא ע"י גוי.

העתידים לבוא עליו? [421]

אמר רבי אליעזר: דאמר קרא, [תהילים מו ט]: "**לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ**". **אל תקרי "שמות"** מלשון שממה, [422] **אלא "שמות"**, שה' פועל לפי שמות בני אדם.

ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי**: צרה **קשה** היא אם יש מי שגדל ל**תרבות רעה בתוך ביתו של אדם, יותר** מאשר יהיה **במלחמת גוג ומגוג** העתידה לבוא באחרית הימים.

שנאמר [תהילים ג א]: "**מזמור לדוד, בברחו מפני אבשלום בנו**". [423] **וכתיב בתריה**, שדוד התפלל "**ה', מה רבו צרי, רבים קמים עלי**". [424] **ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב** רק [תהילים ב א]: "**למה רגשו גויים, ולאומים יהגו ריק**". כלומר, מה תועלת להם ממעשיהם, **ואילו "מה רבו צרי" לא כתיב**, הרי שמלחמת גוג ומגוג קלה היא מתרבות רעה שבביתו של אדם.

הגמרא ממשיכה לעסוק במזמור שהובא: "**מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו**".

ותמהה הגמרא: "**מזמור לדוד**"!? "**קינה לדוד מיבעי ליה**"! וכי על מה שברח מפני בנו אבשלום שתפס לו את המלוכה מתאים לומר "מזמור לדוד", הרי "קינה לדוד" היה צריך לומר!

---

[421] בפשטות נראה ששמו של אדם רק מגלה על העתיד לבא על האדם. וכן משמע מדברי רש"י "על שם העתיד קראה" משמע שהוא רק מגלה על העתיד. וראה **בעין יעקב** שהקב"ה היודע עתידות שם על לבה לקרות שם בנה בדרך שיהא רמוז בו הדבר העתיד. ובב"ב [קמג ב] "ובני דן חושים" שיהו מרובים כחושים של קנה, והקשו תוס' הרי כשירד למצרים עדיין לא היו לו הרבה בנים, וכתבו, שנקרא כן על שם העתיד, כדדריש אשר שם שמות בארץ. אך בפנים ביארנו כה**מהרש"א** שכתב "מנלן דשמא גרים כי הכא, דשמא רות גרם שיצא, וכו'" והבין ממשמעות "שמא גרים" שהשם גורם לעתיד, וכן ביאר בהמשך "אשר שם שמות" - שפעולות ה' נמשכים אחרי שמו של אדם שהוא גורם. [וראה **בזוהר** ח"ג עה ב על אדם ששב בתשובה ושאלו רבי אבא לשמו, א"ל "אלעזר", א"ל [רבי אבא]: אל עזר, ודאי שמא גרים דאלקך סייעך והוה בסעדך. וכן **בתנחומא** האזינו אות ז "לעולם יבדוק האדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק כי לפעמים השם גורם טוב או רע כמו שמצינו במרגלים וכו'"]. ולא רק משמעות השם גורמת, אלא גם תלוי על שם מי נקרא, ראה **במגיד מישרים** [שמות] שהנקרא אברהם נוטה לצד החסד, והנקרא יוסף הוא גבור בקדושה או שמפרנס אחרים. ואף רשע שיש לו שם של צדיק, מכל מקום, יש לו נטיה למידה שרומז שמו. וראה **בספר חסידים** [רמד] שהשם גורם לטובה או לרעה, יש אדם שכל הנקראים על שמו יצליחו לגדולה, ויש שכל הנקראים על שמו יחיו ויעמידו תולדות, ויש שכל אלה להיפך וכו'. וראה **במעבר יבק** [מ"ג פ"ג] ו**בזוכר הברית**.

[422] כי אין לייחס להקב"ה פעולה רעה שהיא השממה [**מהרש"א**].

[423] דוד ברח ממנו כשתפס את המלוכה [ראה שמואל ב טז ואילך].

[424] **המהרש"א** ביאר "רבו" מלשון תרבות וגידול, שהיה מצטער ואומר ראו מה גידולים שגידלתי והיא צרי שעל ידי זה רבים קמים עלי אחיתופל ושמעי וסיעתם".

מבארת הגמרא: **אמר רבי שמעון בן אבישלום: משל למה הדבר דומה? לאדם שיצא עליו שטר חוב** גדול, **קודם שפרעו היה עצב**, כיון שלא היה בידו לפרעו. **לאחר ש**הש**יגה** ידו **ופרעו**, הריהו **שמח**.[425]

אף כאן לגבי דוד, **כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא** [שמואל ב יב יא]: "כה אמר ה', **הנני מקים עליך רעה מביתך**, ולקחתי את נשיך לעיניך",[426] **היה** דוד **עצב**. אמר, **שמא עבד או ממזר הוא** זה שיעמיד עלי, **דלא חייס עלי**.

כיון דחזא דאבשלום הוא, שנוכח כי אותו אחד הוא אבשלום בנו, **שמח**, כי חשב שהוא ודאי ירחם עליו, **משום הכי אמר "מזמור"**.[427] ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מותר להתגרות ברשעים**, לריב עם רשעים[429] **בעולם הזה**,[428] **שנאמר** [משלי כח ד]: "**עוזבי תורה יהללו רשע, ושומרי תורה יתגרו בם**".

תניא נמי הכי בברייתא: **רבי דוסתאי ברבי מתון אומר: מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר "עוזבי תורה יהללו רשע, ושומרי תורה יתגרו בם".**

ואם לחשך [לחש לך[430]] **אדם לומר** [להקשות], **והא כתיב** [תהילים לז א]: "**אל תתחר במרעים, אל תקנא בעושי עולה**"? והמקשה הזה מפרש ש"תתחר" וכן "תקנא" פירושו להתגרות ולהתקוטט, ולכן הוא מבין שכוונת הכתוב שלא להתגרות במרעים ובני עולה אתה **אמור לו** למקשה הזה: **מי שלבו נוקפו** מעבירות שבידו **אומר** לפרש **כן**,[431] אך אין זו כוונת הכתוב, **אלא** כך הוא פירושו: **אל תתחר במרעים, להיות כמרעים**. כלומר, אל

---

[425] עפ"י **מהרש"א**.

[426] בפסוקים לפני כן מסופר שה' שלח את נתן לומר לדוד: "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיניו, את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון" וגו'.

[427] ביאר ה**מהרש"א** שהנמשל בזה, כשם שהבעל חוב שלא היה בידו לפרוע היה עצב, כך דוד כשחשש בתחילה שמא עבד וכו' סבר שלא יוכל לסבול את גודל הצרה כשתבוא. אך כשראה שזה אבשלום, אף שלא מצאנו שחס על אביו, מכל מקום, דוד היה חושב כן ולכן אמר מזמור. ו**הגר"א** ביאר שהיה סבור שיעמוד עליו איש זר וירדפנו כל חייו כמו מלווה הרודף לווה עד שיפרענו, אך כשרה שבנו רודפו שמח, כי צער גדול כזה יש בו כדי לפרוע כל חובו בזמן מועט. ו**בעיון יעקב** כתב, שדוד שמח לפי שראה שאבשלום עשה את הדבר בפרסום, והבין שעשה כן בכוונה שיוכל לברוח כי לא רצה להרגו, ומאת ה' הייתה זאת שיהא הגלות מכפרת ובזה יפרע שטר חובו. וכעין זה כתב **בן יהוידע** שחשש שנגזר עליו שיהרגוהו, וכשראה שזה אבשלום סבר שבנו ירחם עליו ולא יהרגנו, והבין שלא נגזר עליו מיתה, ויפרע את חובו על ידי הבריחה לבד, ולפיכך שמח. ו**ביערות דבש** [יא] כתב, שאין זה דרך הטבע שבן יקום על אביו ולא יחוס עליו, ולכן שמח כי עונש זה מוכח שהוא נפרע בהשגחה פרטית מן השמים, לנקות עוונו.

[428] **בעיון יעקב** ביאר שהכוונה שלא רק בעוה"ב לא יחניפנו לרשעים אלא יתגרו בם, אלא אף בעוה"ז מותר להתגרות בם. ותמה ה**צל"ח** הרי בעוה"ב לא יהיו הרשעים כלל במקום שצדיקים יוכלו להתגרות בהם.

[429] כלומר, ואין בכך איסור משום סכנה שמא ירדפנו הרשע [**מהרש"א**].

[430] יאמר בחשאי דרך סוד [**ערוך**, לחש].

[431] כתב **בעץ יוסף**, שאין הכוונה שמחמת שלבו נוקפו הוא מסלף הפירוש, כי אם בידו למחות ואינו מוחה נחשב כיוצא בהם, אלא שלא כל הרוצה ליטול את השם נוטל, כי אם אינו נקי מחטא לא יצליח, ולפיכך באמת מי שלבו נוקפו ראוי שלא יתגרה בהם, כי לא יצליח ויתחלל שם שמים ח"ו. [וראה בסמוך שנחלקו אם מותר לצדיק שאינו גמור להתגרות ברשעים].

תתאווה למעשי המרעים, ותרצה ללכת בדרכם. וכן המשך הפסוק פירושו: **אל תקנא בעושי עולה, להיות כעושי עולה**. כלומר, אל תתאווה בעושי העוולה ללכת בדרכם. [432] וכן **אומר** הכתוב [משלי כג יז]: "**אל יקנא לבך בחטאים**", ובזה ברור שאין הכוונה שלא יתגרה ויתקוטט עם החוטאים, שהרי הפסוק ממשיך, "**כי אם ביראת ה' כל היום**". אלא ודאי הכוונה היא, שלא יתאווה להיות כמו החוטאים אלא ירצה להיות כיראי ה'.

מקשה הגמרא: **איני**! האמנם כך הוא שמותר להתגרות ברשעים? **והאמר רבי יצחק**: **אם ראית רשע שהשעה משחקת לו**, מאירה לו פנים, כלומר, שמצליח בכל ענייניו, **אל תתגרה בו, שנאמר** [תהילים י ה]: "רשע כגובה אפו בל ידרוש וגו' **יחילו דרכיו בכל עת**". "יחילו" פירושו "יצליחו". [433]

ולא עוד, אלא שזוכה רשע זה **בדין** שמים, שבאותה עת מסולקים ממנו משפטי היסורים, [434] כפי **שנאמר** בהמשך הפסוק, "**מרום משפטיך מנגדו**", דיניך מסולקים ומרוחקים הימנו.

ולא עוד, אלא שרואה בנפילת צריו, שנאמר בסיום הפסוק "**כל צורריו יפיח בהם**". הוא מפיל את צורריו בקלות, כמו אדם הדוחה את הקש בנפיחה, ולכאורה משמע מדבריו שאין להתגרות ברשע. [435]

מתרצת הגמרא כמה תירוצים:

תירוץ ראשון:

לא קשיא. הא שאמר רבי יצחק כל המתגרים בו נופלים לפניו, מדובר **במילי דידיה**, בהתגרות על דברים ועסקים פרטיים שיש בינם. ואילו **הא**, מה שאמרו רבי שמעון בר יוחאי ורבי דוסתאי שמותר להתגרות ברשעים, מדובר **במילי דשמיא**, עבור דברים של שמים, כלומר, תורה ומצוות. [436]

תירוץ שני:

ואי בעית אימא, הא והא במילי דשמיא, גם רבי שמעון ורבי דוסתאי וגם רבי יצחק מדברים בהתגרות על עניינים רוחניים, ומכל מקום **לא קשיא** הסתירה שבדבריהם. כי

---

[432] עפ"י **רש"י**. וראה **מהרש"א**.

[433] **רש"י**.

[434] עפ"י **רש"י בתהילים**. ובבן **יהוידע** הקשה כיצד יתכן שיזכה בדין בבי"ד של מעלה שלא באמת. וביאר, שגם בבי"ד של מעלה חל הכלל שאם כולם מחייבים יוצא זכאי, אלא שרשע גמור בא משפטו לפני הקב"ה כדי שלא יצא זכאי, ואילו רשע זה שמטעם הכמוס עמדו יתברך אינו רוצה עתה לאבדו, מביא משפטו לפני בי"ד של מעלה וכיון שכולם מחייבים יוצא זכאי. ראה שם באורך.

[435] **המהרש"א** ביאר, שכל זה רק לפי שעה דמזל שעה גורם לו, וכן מה שנאמר יחילו דרכיו בכל עת, היינו בכל אותה עת שמצליח במזלו, שאז יש להזהר ממנו מן הדין ומהתגרות.

[436] אף שמדובר במילי דשמיא, אמר "מותר" להתגרות ולא "מצווה", משום שיש אדם שלבו נוקפו ויירא ממנו בשביל עבירות שבידו [**מהרש"א**].

הא, רבי יצחק מדבר **ברשע שהשעה משחקת לו**, שהשעה מאירה לו פנים ומצליח בכל עניניו, ואילו **הא**, רבי שמעון ורבי דוסתאי מדברים **ברשע שאין השעה משחקת לו**.

תירוץ שלישי:

ואי בעית אימא, **הא והא**, גם רבי שמעון ורבי דוסתאי וגם רבי יצחק מדברים **ברשע שהשעה משחקת לו**. **ולא קשיא**, **הא בצדיק גמור**, **הא בצדיק שאינו גמור**. צדיק גמור מותר לו להתגרות ברשעים, וצדיק שאינו גמור אסור.

והגמרא מוכיחה חילוק זה בין צדיק גמור לשאינו גמור: **דאמר רב הונא**: **מאי דכתיב**, מהו הביאור בתמיהת הנביא חבקוק [א יג]: "**למה תביט בוגדים**, **תחריש בבלע רשע צדיק ממנו**?",

וכי רשע בולע צדיק? **והא כתיב** [תהילים לז לג] על רשע החפץ להמית צדיק, "**ה' לא יעזבנו בידו**", וכן **כתיב** [משלי יב כא] "**לא יאונה לצדיק כל און**". **אלא**, הפסוק בחבקוק מדבר רק ב**צדיק ממנו**, כלומר, שהוא יותר צדיק מן הרשע, אך אינו צדיק גמור, אותו **בולע** הרשע, [437] אבל **צדיק גמור**, **אינו בולע**.

תירוץ רביעי:

ואי בעית אימא ליישב סתירת מאמרו של רבי יצחק עם דברי רבי שמעון ורבי דוסתאי האם מותר להתגרות ברשעים, כי באמת לצדיק גמור מותר להתגרות בכל רשע, ומה שאמר רבי יצחק שאין להתגרות, מדובר בצדיק שאינו גמור, ואף שבסתם רשע מותר לו להתגרות, כאשר **שעה משחקת לו שאני**. כי אז אסור לצדיק שאינו גמור להתגרות בו. [438]

ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי**: **כל הקובע מקום לתפילתו**, **אויביו נופלים תחתיו**, **שנאמר** [שמואל ב ז י]: "**ושמתי מקום לעמי ישראל**, **ונטעתיו ושכן תחתיו**, **ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה**". בשכר "ושמתי מקום" לא יוסיפו בני עולה לענותו. [439]

---

[437] ואעפ"כ היה תמה חבקוק למה הרשע בולעו, הרי צדיק הוא ממנו [**מהרש"א**].

[438] פירשנו לפי **שפתי חכמים**, ונמצא שלפי התירוץ השני כל החילוק תלוי רק **ברשע** אם השעה משחקת לו או לא. ולפי התירוץ השלישי החילוק הוא רק **בצדיק** אם הוא גמור או לא. ולפי תירוץ זה החילוק הוא **בשניהם** שצדיק גמור מותר תמיד וצדיק שאינו גמור רק ברשע שאין שעה משחקת לו. **ומהרש"ל** כתב, שתירוץ זה נסוב ליישב כיצד רשע בולע צדיק ממנו, ועל כך אמר שכשהשעה משחקת לו בולע אפילו צדיק גמור. וראה עוד **בצל"ח ועין יעקב**.

[439] **הרי"ף** גרס "כל הקובע מקום **לתורתו**", **ורבינו יונה** ביאר, שהראיה מהפסוק שנאמר על ביהמ"ק שבזכותו ישבו שאננים ולא פחדו מאויבים, ועתה שאין ביהמ"ק אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד ולכן ינצל בזה מאויבים. וראה שם שאפילו יודע רק מעט יש לו לקבוע באותו מקום, ואם אינו יודע כלל יש לו ללכת לבתי מדרשות ולפחות שכר הליכה בידו.

רב הונא רמי [הקשה סתירה לכאורה בפסוקים]: **כתיב** בפסוק הנזכר, שהוא תשובת ה' על ידי נתן הנביא לדוד, "ולא יוסיפו בני עוולה **לענותו**", ושוב **כתיב** פסוק זה בשינוי לשון בדברי הימים [א יז יג]: "ולא יוסיפו בני עולה **לכלותו**". מדוע שינה הכתוב כאן שרק לכלותו לא יוסיף?

משיבה הגמרא: **בתחלה לענותו**, כשנבנה בית המקדש נבנה על מנת שהאויבים לא יוכלו לענות את ישראל, **ולבסוף לכלותו**, לאחר שחטאו נגזר עליהם עינוי, והתפילה מצילתם מן הכליון.

ועוד **אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי**: **גדולה שמושה של תורה יותר מלימודה**, שימוש תלמידי חכמים חשוב יותר מהלימוד מהם, [440] **שנאמר** [מלכים ב ג יא]: "**פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו**".

"**למד**" מפי אליהו **לא נאמר**, למרות שלמד תורה מפיו, **אלא** רק "**יצק** מים" על ידיו נאמר, הרי זה **מלמד**, **שגדולה שמושה יותר מלימודה**.

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: **מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי**, מהו הטעם שלא בא מר לבית הכנסת להתפלל בציבור?

אמר ליה רב נחמן: **לא יכילנא**, אינני יכול כי תשש כוחי.

אמר ליה רבי יצחק: **לכנפי למר עשרה וליצלי**, שיאספו למר עשרה אנשים ויתפלל במנין. [441]

אמר ליה רב נחמן: **טריחא לי מילתא**, קשה עלי הטירחה לאסוף עשרה אנשים. [442]

---

[440] בפשטות מדובר על שמושם בפועל. ולהלן [מז ב] שנינו שקורא ושונה ולא שימש ת"ח הרי זה עם הארץ, ופירש"י: "שלא שימש ת"ח, הוא הגמרא התלויה בסברא". **והמאירי** כתב, שלומד את עניין ההוראה. **ומהרש"א** ביאר, ש"לא המדרש עיקר אלא המעשה" ובלימוד מלמדו גם סברות שאינן הלכה למעשה, אבל המשמשו רואה ולומד מרבו רק הלכה למעשה, ולכן גדולה שמושה. **והגר"א** הוסיף שבשימוש רואה רק את הכרעת ההלכה, ואילו בלימוד קודם שיפסוק צריך לדעת כל הש"ס ושיהיה לו חכמה ובינה להכריע כהלכה, **ומהר"ץ חיות** הביא בשמו, שלימוד ושימוש הם באותו דבר, אלא ששימוש בראיה, ונשרש בלב, וגדול מלימוד, שהוא בשמיעה. **ובאור שמח** [ת"ת א] ביאר, ששימוש הוא ידיעת טעמי המשנה וסברתם, דהיינו לימוד הגמרא, והוא קנין דרכי הלימוד, ומעלתו גדולה מעצם הלימוד. וראה בהקדמת **שערי יושר** שהשימוש בפועל מועיל לקלוט את דרך הלימוד מרבו, והרחיב בזה **באור יחזקאל** [ח"ה עמ' רכא].

[441] **במשכנות יעקב** [פז] דייק שרבי יצחק הקדים לשאול למה לא בא לביהכנ"ס, ורק אחר שהשיב לו שנחלש, שאל למה לא הביא מנין לביתו, כי אלולי שנחלש אין היתר להתפלל בביתו אפילו בעשרה. **ובישועות יעקב** [צ ו] הקשה מכאן לדעת **רבינו יונה** שגם אם אין הציבור מתפללים בביהכנ"ס, עדיף ליחיד להתפלל בתוכו, כי הוא מקום מיוחד לתפילת ציבור, ואיך יבואו עשרה אנשים לביתו, וכי ניחא להם לעשות איסור קל כדי לזכות אחר במצוה רבה, ולכן ביאר, שלא יתפללו עמו, אלא שיהיו בביתו כדי שיתפלל במקום עשרה, וכן צ"ל לדעת **האשל אברהם** [בוטאטש צ] שקביעות מקום דוחה תפלה בציבור.

[442] ראה **מג"א** [צ יז], וכתב **בישועות יעקב** שלדבריו צריך לגרוס בשאלת רב נחמן "ולכנף מר", כי הנידון על טרחתו. אך **הסמ"ג** ביאר, כגירסתנו שהציע שאחרים יאספו לו עשרה, ורב נחמן השיב שאינו רוצה להטריחם, ולכן גרס בתשובתו "טריחא להו". **ובבנין שלמה** [ח"ב כה] **ועמק ברכה** הוכיחו מכאן שהתפלה בציבור היא בכדי שתתקבל תפלתו, אך אינה מצוה חיובית מדרבנן, שהרי לצורך קיום חיובו ודאי צריך לטרוח, אך להסמ"ג שכוון

אמר לו רבי יצחק: **ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא: בעידנא דמצלי צבורא, ליתי ולודעיה למר!** בעת שהצבור נעמדים לתפילה יבוא ויודיעו, כדי שיתפלל, על כל פנים, באותה שעה שהציבור מתפללין. [443]

אמר ליה רב נחמן: **מאי כולי האי**, מה עניין יש בזה?

אמר ליה רבי יצחק: **דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי**:

דף ח.

מאי דכתיב, [445] מה שנאמר: [תהילים סט יד] "**ואני תפילתי לך ה' את רצון**", [444] **אימתי** הוא אותו "**עת רצון**"? **בשעה שהציבור מתפללין**. [446]

לטירחת העשרה, אינה ראיה, ואף אם כוון לטרחת עצמו, יתכן שהתכוון שתש כוחו גם לזה. ולשון **השו"ע** [צ ט] "ישתדל אדם להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור" ואין להוכיח מכך שאינה חובה, כי **המ"ב** ביאר, שכוונתו שאפילו יש לו עשרה בביתו ישתדל להתפלל בביהכנ"ס, ו**במנחת יצחק** [ז ו] כתב שבטור הוסיף ישתדל בכל כוחו, והיינו אפילו במקום אונס שמדינא פטור. וראה **בדברי חמודות** [כח] שאם אינו אונס חייב להתפלל הציבור, וכן נקט **רש"י בפסחים** [מו א] שצריך ללכת עד ד' מילין כדי להתפלל בציבור, ולדבריו צ"ל שאיסוף מנין נחשב לרב נחמן טרחא רבה מהלוך ד' מילין, וראה **ביאור הגר"א** [יו"ד רכח נו]. ו**באגרות משה** [או"ח ח"ב כז] כתב שטעם החיוב הוא בכדי שתתקבל תפלתו, כי אילו אף תפלה לא היתה מתקבלת לא היה חיוב תפלה, וראה להלן [יג א וברבינו יונה שם] שהחיוב להתפלל בלה"ק הוא בכדי שתשמע תפלתו, וראה עוד להלן [ח א הערה 1].

[443] **הפר"ח** [צ] כתב שהעיקר שיכוון להשתוות עם הציבור בשעה שנעמדים לתפילת שמונה עשרה. **והמג"א** [שם יט] ביאר, "בשעה שקהילות ישראל מתפללים", ויש לעיין אם יכול לכוון לכל צבור מתפללים בעולם, או דוקא במקום סמוך שיכול להגיע ולהצטרף עמם. וראה **רמ"א** [שם ט] שהדרים בישובים שאין בהם מנין יתפללו בזמן שהציבור במקומות אחרים מתפללים. ו**במרומי שדה ובקהילות יעקב** [ע"ז א] נקטו שצריך לכוון דווקא לשעה שהציבור בעירו מתפללים, ורק בכפרים שאין אצלם ציבור, מכוונים לכל מקום. ו**בהליכות שלמה** [עמ' סח] נקט שמעלה זו היא דוקא כשמכוון להצטרף לציבור מסויים ולהתפלל עמהם, שאל"כ אין לדבר קצבה, שהרי בערים גדולות מתפללין תפילת ערבית מתחילת הלילה עד חצות ללא הפסק. [וראה מ"ב שם לא].

[444] **המהרש"א** כתב, שדורשי המקראות בסוגיין לא באו ללמדנו שתפלת צבור מקובלת ומרוצה, כי זאת כבר דרשו חז"ל [ביבמות מט ב] מהפסוק "בכל קראנו אליו" וכו'. אלא ללמדנו שתפילת היחיד אף היא מרוצה ומקובלת יותר בזמן שהצבור מתפללין. ולכן נאמר ואני "תפילתי" כלומר תפילתי ביחידות, "בעת רצון" בשעה שהצבור מתפללין. וכן כתב **בבית אלוהים** [שער התפילה יא]. **והגר"א** ביאר שאין אצל הקב"ה חילוק זמנים, אלא הכל תלוי בנו, ולכן אמרו, כיון שמצינו בפסוק שיש "עת רצון" בהכרח היא כשהציבור מתפללים ומקיימים מצוה יחד.

[445] **הרי"ף והרא"ש** גרסו: "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני וכו'", וכ"כ **הטור**, והוסיף "פירוש: עם הציבור". וביאר **הגר"א** שהם נקטו שמדובר במעלת תפילת ציבור בבית הכנסת, והגירסא שלפנינו היא גירסת הגאונים, והם נקטו שמדובר על מעלת תפלת היחד עם הצבור. [וראה **פרישה** שגם להרי"ף והרא"ש יש מעלה לתפילת יחיד עם ציבור, כמבואר בע"ז ד ב, אלא שאינה נדרשת מקרא אלא מסברא, וכ"כ **הצל"ח**]. ויתכן שהרי"ף והרא"ש סברו שחיוב התפלה בצבור הוא כדי שתהא נשמעת בעת רצון, וכמשמעות דברי הרמב"ם [תפלה ח א], וכמבואר לעיל [ז ב הערה 75] וזה דרשו מהפסוקים שזמן תפלת ציבור הוא עת רצון, וסברא היא שראוי ליחיד להתפלל באותה שעה, ותפלתו נחשבת כתפלת צבור, [ויכול להתפלל בלשון ארמית]. אך הגאונים נקטו שחיוב תפלה בציבור משום רוב עם [תמים דעים קעב] או משום שתפלתם כקרבנות ציבור, ולכך אין מקור בפסוקים אלו, ובהכרח שהם נסובים רק ליחיד המתפלל עם הציבור, שאע"פ שאינו ברוב עם כציבור [ואינו יכול להתפלל ארמית], יש לו מעלה של עת רצון. וראה **מג"א** [צ יז, רלו ג] שהמתפלל שחרית כשהציבור מתפללין מוסיף, אינו נחשב כמתפלל בציבור, [אפילו עם בביהכנ"ס, והיינו כי אינו קרבן אחד עמהם], ו**במ"ב** [שם ל] פסק כה**צל"ח** שאם מתפלל עמם בביהכנ"ס נחשב כמתפלל בציבור, [והיינו משום רוב עם] ומשמע שלכו"ע כשאינו בביהכנ"ס לא מועילה העת רצון אלא לאותה תפלה, ולא לתפלה אחרת.

[446] בע"ז [ד ב] אמרו שלא יתפלל בר"ה מוסף ביחיד בשעות ראשונות של היום, אבל שחרית, כיון שיש ציבור שמתפללים אז, "לא קא מדחי". וביארו **התוס'** שם, שהמתפלל בעת שהציבור מתפללין במקום אחר תפלתו לא

רבי יוסי בר חנינא אמר: מהכא, נלמד דבר זה, שנאמר [ישעיה מט ח]: "**כה אמר ה' בעת רצון עניתיך**", כלומר, בעת שהציבור יתפללו ויהיה עת רצון, אזי "עניתיך" גם ליחיד. [447] **רב אחא ברבי חנינא אמר: מהכא**, דבר זה נלמד מהכתוב [איוב לו ה]: **הן א-ל כביר ולא ימאס**, כביר מלשון רבים, ולא ימאס בתפילת היחיד המתפלל באותה שעה. [448] וכן **כתיב** [תהילים נה יט]: "**פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי**", וביאורו משום שהתפילה "ברבים", "היו עמדי", באותה שעה שהתפללתי אני. [449]

תניא נמי הכי: רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפילת היחיד כשהיא בשעת תפילתן של רבים [450]? - **שנאמר**: "**הן אל כביר ולא ימאס**", וכן **כתיב**: "**פדה בשלום נפשי מקרב לי**", **וגומר**.

הגמרא מפרשת את הפסוק "פדה בשלום נפשי": **אמר הקדוש ברוך הוא: כל העוסק** בדברי שלום, דהיינו **בתורה**, [453] **ובגמילות חסדים** [452] **ומתפלל עם הציבור**, [451] **מעלה אני עליו כאילו פדאני לי** [455] **ולבני** [454] **מבין אומות העולם**.

נדחית, אבל אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללין. ובמ**חצית השקל** [צ יז] ביאר ש"אינה נדחית" היינו שיקבל עליה שכר ככל המצוות, אבל אין ממלאין את בקשתו שהתפלל עליה, ואילו "נשמעת" היינו שממלאין בקשתו [ואף שיש שהתפללו בצבור ולא נתמלאה בקשתן, כתב ה**של"ה** שעושין לו מעין אותו ענין]. וב**קהילות יעקב** [ג] תמה, שא"כ נמצא שיחיד המתפלל מוסף בתלת שעי קמייתא ו"נדחית תפילתו", לא יקבל אפילו שכר, ותימה לומר כן. ולכן ביאר; ש"אינה נדחית" היינו שלא מוסיף לא זכות ולא חובה לענין מלוי בקשתו [שבר"ה ענינו שיעלה זכרונו לטובה]. אבל "נדחית" פירושה, שהתפילה גורמת שיעיינו בדינו, וגורמת לו חובה, כי בדיני הציבור מטין לזכות פעמים רבות, וכשבא יחידי מעיינים בדינו וגורם חובה לעצמו, אבל שכר תפילה ודאי יקבל. וב**פרי חדש** [צ] כתב לחלק, שאם נאנס להתפלל יחידי ומכוון לשעה שהציבור מתפלל שמו"ע, הרי זה עת רצון ותפלתו נשמעת, ואם מתפלל בשעה שמתפללים אך לא מכוון כשעומדים בשמו"ע אזי תפילתו לא נדחית אך לא נשמעת. וראה עוד בעניין זה ב**צל"ח** [ו א ד"ה אין תפלתו].

[447] עפ"י **מהרש"א**.

[448] ביאר **הצל"ח** שדרשוהו על יחיד המתפלל בעת שהציבור מתפללין, כיון שנאמר רק "לא ימאס", ואילו תפילת הציבור עצמם הקב"ה "שומע תפילתם", ובהכרח שהכוונה ליחיד המתפלל באותה עת. ו**הגר"א** ביאר שאפילו יחיד רשע שהיה ראוי להמאס, בתוך ציבור מתקבלת תפלתו כמו שמצינו לגבי החלבנה בקטורת [כריתות ו ב], וראה עוד ב**מהרש"א**.

[449] עפ"י **מהרש"א**. **ובשפתי חכמים** ביאר שבפסוק הראשון מבואר שאינו מואס בתפילת היחיד, והוצרכו ללמוד מפסוק זה שאף פדה בשלום נפשו בזכות התפילה. [ופירושו תלוי בתוס' בע"ז והצל"ח הנ"ל].

[450] עפ"י **הצל"ח** הנ"ל. ו**עץ יוסף** ביאר שמנין שאינו מואס בתפילת ציבור אף שיש בו חוטאים משום שהוא עת רצון, ולכן אפילו יחיד בביתו כשהוא מתפלל בשעה שהצבור מתפללין תתקבל תפלתו.

[451] המתפלל עם הציבור אינו בכלל "דרכי שלום" אלא הוא מהמשך הפסוק "כי ברבים היו עמדי".

[452] גמילות חסדים הם "דברי שלום" שמתוך שגומל לו חסד חברו מכיר בו שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום [**רש"י**].

[453] פדה "בשלום" היינו העוסק בדברי שלום, ותורה בכלל "דברי שלום" כי נאמר עליה "וכל נתיבותיה שלום". **רש"י**

[454] ביאר **המהרש"א** ש"מקרב לי" הוא מלשון "קרובים אלי", דהיינו בני, ואף שדוד אמר מזמור זה ולא הקב"ה, כוונתו שהשכינה אמרה פדה בשלום נפשי.

[455] כענין שאמרו בכל צרתם לו צר, גלו לבבל שכינה עמהם, וראה **רשב"א**.

עוד על תפילה בבית כנסת: **אמר ריש לקיש: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו** [456] **ואינו נכנס שם להתפלל נקרא "שכן רע"**. [457] **שנאמר** [ירמיה יב ד]: "**כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל**", "נחלה" אלו בתי כנסיות, [458] ו"שכני הרעים" של בתי הכנסת הם אלו שאינם נכנסים לתוכם. **ולא עוד, אלא שאם** אינו נכנס שם להתפלל **גורם גלות לו ולבניו, שנאמר** [בהמשך הפסוק הנזכר]: "**הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אטוש מתוכם**". [459]

אמרו ליה לרבי יוחנן: איכא סבי, יהודים זקנים - **בבבל**. [460] **תמה** רבי יוחנן **ואמר**: "**למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה** אשר נשבע ה' לתת לאבותיכם" [דברים יא כא] **כתיב**, הרי שההבטחה לאריכות ימים היא רק בארץ ישראל, **אבל בחוצה לארץ לא**. [461] **כיון דאמרי ליה** שזקנים אלו **מקדמי ומחשכי לבי כנישתא**, מאריכין לשהות בבית הכנסת, שמקדימים לבוא בבוקר לשחרית, ומאריכין לשהות בלילה בערבית. [462] סרה תמיהתו, **ואמר: היינודאהני להו**, דבר זה הועיל להם לאריכות ימים [463] - **כפי דאמר**

---

[456] מדגיש "בעירו" לומר דוקא כשיש בית הכנסת בעירו, אבל בשדה, אינו נחשב שכן רע, [**עיון יעקב**]. ובשו"ת **ריב**"ן [ב] כתב, ששכן רע נקרא רק הדר בעיר זו, אכל הבא לעיר אחרת באקראי אינו נקרא שכן רע.

[457] **הצל**"**ח ופמ**"**ג** [א"א צ כג] דנו אם היינו דוקא כשיש מנין בבית הכנסת או אף כשאין מנין, ודייקו לשון **הרמב**"**ם** [תפלה ו א] ש"אינו נכנס להתפלל עם הציבור" שרק אם מבטל מנין נקרא שכן רע, אבל כשנמנע מלהתפלל בו ביחידות או שמתפלל עם עשרה חוץ לביהכנ"ס, אינו שכן רע, ובמ"ב [צ לה] כתב, שהמתפלל בביתו בעשרה אינו שכן רע, אך ביחידות נקרא שכן רע. וראה **בתורת חיים** [ס"ק יח]. וב**רש**"**י על הרי**"**ף** כתב, שנקרא "שכן רע" כי אינו בא להשרות שכינה [ולכאורה היינו דוקא בעשרה, אך ב**ראש יוסף** כתב, שגם ביחידות נחשב רע כי הקב"ה מצוי בביהכנ"ס לכל מתפלל]. וה**פרישה** ביאר שנוהג כשכן רע שאינו נהנה מהשכינות עם חברו, כמו כן הוא מראה שאינו נהנה שהשכינה תגור כביכול בשכינות עמו.

[458] בכל מקום "נחלה" היא ארץ ישראל או ירושלים, אך בסוגיין כתב ה**מהרש**"**א** שמרמזת על בתי כנסיות, שעתידין בתי כנסיות שבבבל להקבע בארץ ישראל. וה"**רי**"**ף**" פירש שפשוטו של מקרא על שכנים הגויים של ארץ ישראל שלא באו לעזרת ישראל, ודרשוהו לשכנים של בית הכנסת שאם אינם באים לעזרו בתפילה נחשבים שכנים רעים.

[459] טעם עונשו, לפי ששכינה מצויה בביהכנ"ס כשמתפללין בו בעשרה, וזה שמבטל התפילה בביהכנ"ס גורם גלות וסילוק השכינה מביהכנ"ס. ועוד משום שאמרו בסמוך ת"ח הולכים מחיל אל חיל מביהכנ"ס לביהמ"ד וכו', וזה שאינו רוצה ללכת לביהכנ"ס, עונשו שיטלטל עצמו בדבר הרשות [**עיון יעקב**].

[460] **בבן יהוידע** תמה לשם מה סיפרו זאת לר"י שיש זקנים בבבל, וביאר שנותר לר"י בן אחד מכל בניו שמתו על פניו, ושלחו לבבל לשינוי מקום, ודאג שהרי אין אריכות ימים אלא בארץ ישראל, ולכך אמרו לו שיש זקנים בבבל.

[461] **באהבת איתן** תמה למה התפלא רבי יוחנן, והרי המאריך באמן מאריכין לו ימיו [מז א] והמניח תפילין מאריך ימים [מנחות מד א], ויתכן שהאריכו ימים כי היו זהירים בדברים אלו.

[462] משמעות לשון "מחשכי" היא שהיו נכנסים בחשכה להתפלל ערבית בית הכנסת, אולם רש"י פירש: מחשכי, ערבית, כלומר, מאריכין בבית הכנסת, ומקורו מהכתוב במשלי "השוקד על דלתותי", ושם פירש "על דלתותי, להיכנס ראשון לביהמ"ד וביהכנ"ס ולצאת אחרון". וראה עוד ב**עיון יעקב**. **ובנמוקי יוסף** כתב, "כמו שהם מאריכים בבית הכנסת לפני התפילה ולאחריה, באותה מדה מודד להם ה' ומאריך ימיהם".

[463] מפרש ה**מהרש**"**א** שזוכים לכך מפני שעתידים בתי כנסיות שבבבל להיקבע בא"י, ולכן נחשב כאילו הם על האדמה. והוסיף, שלכן הביאה הגמרא מאמר זה כאן כהמשך לדרש הקודם ש"נחלה" היא בתי הכנסת. וראה **אמרי נעם ושל**"**ה** [תפלה כט].

רבי יהושע בן לוי לבניה [לבניו]: **קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא**, הקדימו בבוקר לשחרית, וכן תאריכו לשהות בערבית בלילה, **כי היכי דתורכי חיי**, כדי שתאריכו ימים. **אמר רבי אחא ברבי חנינא**: **מאי קרא**, היכן מצאנו דבר זה בכתובים שישיבת בית הכנסת מביאה אריכות ימים? שנאמר [משלי ח לד]: "**אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי**", "דלתותי" הם דלתות בית הכנסת ובית המדרש, [464] **וכתיב בתריה**, ובפסוק אחריו נאמר: "**כי מוצאי מצא חיים**". [465]

אמר רב חסדא: **לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת**. [466]

הגמרא תמהה על כך: **שני פתחים סלקא דעתך**?! וכי תעלה בדעתך שצריך להכנס לבית הכנסת דרך שני פתחים?! **אלא אימא** שיכנס לתוך בית הכנסת **כשיעור** רוחב של **שני פתחים ואחר כך יתפלל**, כדי שלא ישב סמוך לפתח, ולא יראה כאילו השהות בבית הכנסת עליו כמשא, והוא מזומן לפתח כדי לצאת בו. [467]

נאמר [תהילים לב ו]: "**על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא**", ופירושו, שיתפלל שיהיה מצוי לו את הנדרש לו בעת הצורך. אך לא מבואר על איזה צורך מדובר. ולפנינו חמישה פירושים באיזה צורך עוסק הפסוק. [468]

אמר רבי חנינא: "**לעת מצא**" **זו** "**אשה**", שימצא את זיווגו בעת הצורך, **שנאמר** [משלי יח כב]: "**מצא אשה מצא טוב**", הרי שלשון "מצא" מתאים על זיווג.

---

[464] "יום יום" נכפל לרמז שמקדימו בשחרית, ו"לשמור מזוזות פתחי", היינו שנחשב כאילו הוא שומר הפתח של בית הכנסת בלילה [**מהרש"א**].

[465] "מוצאי" נסוב על הקב"ה, וכך כינויו בבית הכנסת שהקב"ה מצוי בו [**מהרש"א**].

[466] מדברי הראשונים [**רא"ש** ו**ה ואור זרוע** ועוד] נראה שלפניהם הייתה תוספת הגירסה: שנאמר "לשמר מזוזות פתחי". ולפי זה מובן מדוע הביאה הגמרא מאמר זה כאן, כדרש נוסף בפסוק זה.

[467] כך פירש **רש"י**. ובספר **המכתם ומהר"ם רוטנבורג** פירשו שמביט לחוץ ואינו יכול לכוון. וכתב **רבינו יונה**, שנפקא מינה למי שמקומו קבוע בפתח, שלטעמו של רש"י אין חשש, אך יש לחוש שמא יביט לחוץ. [ומאידך, אם אינו פתוח לרשות הרבים עדיין יש לחוש שיראה כרוצה לצאת, אך אין חשש שיביט לחוץ]. ובשיעור שני פתחים כתב **הב"י בשם אורחות חיים** שהוא שמונה טפחים, וכן נפסק **בשו"ע** [צ כ]. אך **הב"ח** הביא בשם **תוס'** שהשיעור הוא ח' אמות. **והרשב"א הרא"ה וריטב"א** פרשו שהכוונה שהנכנס לבית הכנסת לא יתפלל מיד אלא ישהה כשיעור הילוך שתי פתחים כדי שתתיישב דעתו עליו ויתפלל בכוונה, ונקטו שלשון "לשמור" משמעותו "להמתין". [וכ"כ **המאירי**, אך נקט שהשיעור הוא כדי שיכנס ב' פעמים בבית הכנסת ויגיע עד למקומו]. וכתב השו"ע "ונכון לחוש לכל הפירושים". **והב"ח וברכי יוסף** הביאו שלכתחילה יכנס דרך שתי פתחים, ולכן צריך לעשות עזרה לפני הבית הכנסת דוגמת האולם שהיה לפני ההיכל. ומקור לכך מירושלמי [ה א] ומדרש רבה [דברים ז ב] שדרשו כהוה אמינא בסוגיין ש"השוקד על דלתותי" היינו שתי דלתות, והטעם שהקב"ה מונה שכר פסיעות, וראה שו"ת **חתם סופר** [או"ח כז]. [**הגר"א** ביאר שב' פתחים מרמז שיתן אל לבו שני דברים הנצרכים בתפלה, שהם אהבה ויראה. **ובשפת אמת** על התורה תבא, כתב שהמתפלל צריך לעבור קודם תפלתו ב"ב' פתחים" א' לצאת מעוה"ז, ב' להכנס לעולם העליון. וראה ביאור **הפרישה** ע"ד האמת ומהר"ל **בנתיבות עולם** ח"א פז]

[468] "לעת" לעת שיצטרך שיהיה "מצוא" מצוי אצלו.

במערבא, בארץ ישראל,[469] **כי נסוב אינש איתתא** כאשר נשא אדם אשה **אמרי ליה הכי** היו שואלים אותו כך: האם הזיווג הוא "**מצא**" **או** "**מוצא**"?[470] וכוונתם אם "מצא" אשה טובה, כמו **דכתיב**: "**מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה**'". או שהוא "**מוצא**" כמו **דכתיב** [קהלת ז כו]: "**ומוצא אני מר ממות את האשה וגו**'",[471]

רבי נתן אומר: "**לעת מצוא**" **זו** "**תורה**", **שנאמר** [משלי ח לה] על התורה: "**כי מצאי מצא חיים וגו**'", הרי שלשון "מצא" מתאים על תורה.[472]

רב נחמן בר יצחק אמר: "**לעת מצא**" **זו** "**מיתה**" שיתפלל שבמלאות ימיו יזכה למיתה יפה ונוחה לפי שיש סוג מיתות שונות [כמבואר בסמוך][473], **שנאמר** [תהילים סח כא]: "**למות תוצאות**" הרי שלשון "מצא" מתאים על מוות.

תניא נמי הכי, שישנם סוגי מיתות רבות[474]: **תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם**, **שנאמר**: "**למות תוצאות**" ותיבת "**תוצאות**" **בגימטריה הכי הוו**, תשע מאות ושלשה. - **קשה שבכלן** היא מיתת **אסכרא**[475], **ניחא** [- נוחה] **שבכלן** היא מיתת **נשיקה**. מיתת **אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא**, כמו קוצים הנתפסים בגיזי הצמר **דלאחורי נשרא**, שכאשר אדם מנתק את הקוצים ומשליכם לאחור אי אפשר שלא ינתק עמם מהצמר. כך גם מיתה זו, הנשמה כביכול תפוסה בגוף ונתוקה מכאיב לגוף.

ואיכא דאמרי, ויש האומרים שמיתת האסכרה הרי היא **כפיטורי בפי ושט** כחבלים

---

[469] החיד"א **בפתח עינים** ביאר למה דוקא במערבא שאלו כך, ע"פ מה שאמרו בקידושין [כט ב] שבבבל היו רגילים ללמוד תורה ואח"כ לישא אשה, והגינה עליהם זכות התורה שלא יכשלו באשה רעה, אך בארץ ישראל היו נושאים אשה ואח"כ לומדים תורה, ולכן שאלו כך.

[470] ביאר **הגר"א** שטבע האדם להתרגל לטוב, אך הרע כל יום כחדש בעיניו, ולכן באשה טובה הוא אומר "מצא" לשון עבר, שבעבר מצא טוב, אך על רעה אומר "מוצא" לשון הווה ותמידי. ובספר **אמונת התחיה** ביאר שבאשה טובה "מצא" את כל הטובה בעת נשואיו, ואילו ברעה הוא "מוצא" מידי פעם נקודה טובה.

[471] הקשה **החפץ חיים** [לשה"ר ו במ"ח יג] איך יוכל לומר "מוצא" והרי עובר בלשון הרע. ותירץ שאשה רעה כמות ודאי התפרסמו עיניניה באפי תלתא, ואם אינו מתכוין להעביר קול מותר לספר. אכן **בעיון יעקב** כתב שלא הייתה השאלה כפשוטה, שהרי עדיין לא יכול לדעת, ולשם מה ישאלו שאלה זו, אלא שהיו מרמזים לחתן שכעת זכה שנמחלו עוונותיו, ובידו להמשיך בדרך הישר ולמצוא טוב, או חלילה לשוב לכסלה ואז יקרא בו מר ממות. **ובנחלת יעקב** [לבעל נתיה"מ פר' בראשית], ביאר שרמזו לחתן שהאשה יש בה מצא ויש בה מוצא, ואם כוונתו לש"ש הרי זה מצא, ואם לאו ח"ו הרי מוצא וכו'. וראה **ערוך לנר** יבמות [סב ב].

[472] **בסמיכת חכמים** ביאר שהכוונה על קביעת עתים לתורה, שלעתיד נשאל אדם אם קבע עתים לתורה וזהו "לעת מצוא" שצריך לקבוע עת ידוע דוקא שלא יבטל אותה עת בשום אופן. וה"**רי"ף**" פירש שעל התורה אמרו "זכה נעשה לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המות" ולכן צריך להתפלל שתעשה לו סם חיים.

[473] **רש"י**. ובעץ **יוסף** כתב שיתפלל שתהיה מיתתו "בעתה", כי אם זכה משלימין לו כדכתיב את מספר ימיך אמלא.

[474] **מהרש"א**.

[475] **רש"י** פירש דהיינו חולי שבתוך הגוף, ובשבת [לג א] פירש שהוא חולי שמתחיל במעיים וגומר בגרון. ובמוסף **הערוך** כתב שהוא מין חולי הגרון המחנק.

גסים אשר תוקעים בנקבים צרים של לוחות הספינה, [476] שנכנסים בדוחק לפי שגודלם כמידת הנקב, כך במיתה זו הנשמה מתנתקת מהגוף בכאב ובקושי. ואילו מיתת **נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחבלא**, כמו משיכת שערה מתוך החלב. [477]

רבי יוחנן אמר: "**לעת מצא**" **זו** "**קבורה**" שיתפלל שיזכה לבוא לקבורה סמוך למיתתו. [478]

אמר רבי חנינא: **מאי קרא**, מהיכן למדנו דבר זה מן הכתובים? שנאמר [איוב ג כב]: "**השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר**". הרי שלשון "מצא" מתאים על קבורה.

אמר רבה בר רב שילא: **היינו דאמרי אינשי**, מפני כך רגילים אנשים לומר: **ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא**, שכל ימיו יעברו בשלום, ואף יום קבורתו, עד הכיסוי האחרון בעפר על קברו.

מר זוטרא אמר: "**לעת מצא**" **זה** "**בית הכסא**" שיהא סמוך לביתו. [479] **אמרי במערבא** - בארץ ישראל: **הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו**, עדיף משאר הפירושים. [480]

אמר ליה רבא לרפרם בר פפא: **לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא**, מאותם דברים מעולים שאמרת בשם רב חסדא בעניני בית הכנסת. **אמר ליה** רפרם בר פפא לרבא: **הכי אמר רב חסדא**: **מאי דכתיב**, מהו פירוש הכתוב [תהילים פז ב]: "**אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב**"? - **אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה**, מקומות שתלמידי חכמים מתאספים ובאים שם ללמוד בתלמוד המביא לידי הכרעת הלכה, [481] **יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות**, **והיינו** וזה מה **דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא**: **מיום שחרב בית המקדש**, **אין לו להקדוש ברוך**

---

[476] רש"י מבאר שיש מקומות בים שקרקעיתו שואבת ברזל, וספינה העשויה מברזל אינה יכולה לעבור שם [ראה רש"ש], ולכן לוחות הספינה מחוברים ע"י תחיבת חבלים בנקבים צרים, והנקב נקרא "פי הושט" כי הוא עגול כפי ושט שבגוף.

[477] **בשערי תשובה** [ש"ב יז] כתב "וכמה קשה המות למי שלא הפריד תאות העולם מנפשו עד אשר יפרידנה המות ממנה" וכן לגבי הגוף קושי המיתה תלוי בקשר הנשמה לגוף, וכפי שהתנתק ממנו בחייו כך תקל יציאתה. ועיין **מכתב מאליהו** [ח"ד 169].

[478] **עץ יוסף**. **ומהרש"א** כתב, שהכוונה שיבוא לקבורה לפי שלא הכל זוכים לכך, כמו שמצאנו בבית אחאב. ויש שפרשו שלא יקבר אצל רשע, ולא אצל צדיק ממנו שנפרעים ממנו.

[479] לפי שהקרקע בבבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד [**רש"י**]. וראה עוד **בעץ יוסף**.

[480] **הריטב"א** ביאר שהטעם להעדיף את דברי מר זוטרא, הוא משום שחסרון בית הכסא, גורם למחלות הגוף, ולביטול תורה ותפילה שטעונים גוף נקי. **והמהרש"א** כתב, שבפשטות הטעם הוא כי לפירושו מתפרש המשך הפסוק היטב. וראה **באור הגר"א למשלי** [כד לא].

[481] **רבינו יונה** כתב, שבבבל"ס ובתי מדרשות לומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק, אך "שערים המצויינים" הם מקומות קביעות התורה ולכן הם חביבים משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שאינם קבועים, כי הקבועים הם במקום בהמ"ק שהרי מיום שחרב בהמ"ק אין לו לקב"ה וכו', והם כמו המקדש שהיה חביב יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשיות. **ומהרש"א** כתב, שבבתי מדרשות שלהם חלקם למדו מקרא וחלקם משנה ולא עולה בידם הלכה שיוצאת מן התלמוד, אבל שערים המצויינים בהלכה, הוא מקום שכל ת"ח קובע מקום לגרסתו בתלמוד המביא לידי הלכה פסוקה, וכך ביארנו בפנים.

הוא בעולמו, אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. [482] **ואמר אביי: מריש הוה גריסנא בגו ביתא**, בתחילה הייתי לומד בתוך ביתי **ומצילנא בבי כנישתא**, ומתפלל בבית הכנסת, **כיון דשמענא להא** מאמר זה **דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות** [483] **של הלכה בלבד", לא הוה מצילנא אלא היכי דגריסנא**, לא הייתי מתפלל אלא במקום שאני לומד, [484] כלומר בביתי. [485] וכן **רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בר כנישתא**, שלושה עשר בתי כנסיות **בטבריא, לא מצלו** בהם **אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי**, בין העמודים של בית המדרש [486] שבו היו לומדים.

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: גדול הוא **יראת שמיים הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים** שאינו דואג לפרנסתו, [487] **דאילו גבי ירא שמים כתיב** [תהילים קיב א]: "**אשרי**

[482] כי בזמן שבית המקדש היה קיים היתה שם לשכת הגזית ומשם יוצאת הלכה פסוקה ע"פ סנהדרין ועמהם ודאי השכינה שרויה, ועכשיו שחרב ביהמ"ק אותן ד"א של הלכה שכל ת"ח קובע לו לגרסתו בתלמוד היא תחתיה להיות השכינה עמו [**מהרש"א**]. וה**פני יהושע** תמה הרי רבא ביקשו לומר בשבח בית כנסת, ומדוע השיבו רפרם בשבח שערים המצויינים בהלכה. וביאר שהביא בדבריו את הכתוב שבתי כנסיות ובתי מדרשות נקראו "משכן" ואין לך מעליותא גדולה מזו. ובפירוש ה"**רי"ף**" כתב, שמתוך ששבח שערים מצוינים שהם "יותר מבתי כנסיות" משמע מעלת בתי כנסיות, כי אילולי מעלתם מה יתרון לומר שהם חשובים יותר מבתי כנסיות. ו**בנפש החיים** [ד ד] הקשה הרי להלן [לג ב] אמרו שאין לו בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, והעלה מכך שהכל אחד, כי היראה היא האוצר המשמר בתוכו את התורה, וזוכה לתורה כפי גודל אוצרו.

[483] **הגר"א** ביאר לשון "ד' אמות" על פי מה שאמרו בעירובין [יא ב] על הכתוב "רחבה מצוותך עד מאד" שהראהו הקב"ה לזכריה מגילה עפה שעליה כתובה כל תורה שבעל פה, ורחבה עשרים אמה על עשרים אמה [באמת הקב"ה, כביכול] ואמרו בחגיגה [יז א] שבזמן ביהמ"ק היו ארבע מאות סדרי משנה, ונמצא שבכל אמה נכתב סדר וחצי, ועתה שנותרו ששה סדרים, הרי הם נכתבים על ארבע אמות.

[484] **רבינו יונה** הביא בשם רבני צרפת שאביי [ורב אמי ורב אסי בסמוך] היו מתפללים אף ביחידות כי תפילה במקום ששם קביעות התורה עדיפה מתפילה בציבור. [ו**באגרות משה** או"ח ח"א ל"א דקדק ממה שנקטו "קביעות התורה" ולא "קביעות תורתו" שמעלת ביהמ"ד היא בקדושת המקום, ולא משום למודו של המתפלל, שלא כלשון **הטור** "בתוך ביתו שלומד בו"]. אולם **הרמב"ם** כתב, והוא שיתפלל שם [במקום למודו] תפילת הציבור, כלומר בעשרה, וביאר **רבינו יונה** כי החידוש בזה שעשרה בביהמ"ד עדיפי מרוב עם בבית הכנסת, [ו**הב"ח** כתב, שחידושו כי התפלה נשמעת רק בביהכנ"ס, וההיתר להתפלל בביהמ"ד הוא רק מפני ביטול תורה] אך גם לדעת הרמב"ם אם לומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנתו אין לו ללכת לביהכנ"ס, וטוב שיתפלל יחידי משיתבטל מלימודו, וראה עוד בהערה הבאה והו**רמ"א** [צ יח] כתב בשם הרא"ש, שלא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת

[485] ב**מגילה** [כט א] מובא שאחר ששמע את דברי עולא עבר ללמוד בבית הכנסת. ומשמע שמקום תפלה עדיף, וראה שם **מהרש"א**. ו**בטורי אבן** כתב שנחלקו הסוגיות, וסוגיין סברה שקדושת ביהמ"ד עדיפא מביהכנ"ס, ומשמע שהמעלה מצד ביהמ"ד אף שאינו קובע בו לימודו. וה**מג"א** [צ לב] כתב, אע"ג שבבהכנ"ס יש רוב עם, מכל מקום ביהמ"ד עדיף שאין לבטל תלמודו מפני התפלה, ותמה **הגרעק"א** הרי הטעם של בטול למודו נסוב על מי שתורתו אומנתו שמתפלל יחידי, אך הלומד בביהמ"ד יתפלל בו מפני שקדושתו יתירה מביהכנ"ס. ונראה שנחלקו אם מעלת ביהמ"ד משום קדושת המקום או רק כשקובע בו למודו, ו**מו"ר הגראי"ל** העיר שרק הלומד עצמו מתפלל במקום למודו, ואין במקומו מעלה לאחרים, כי ההנהגה להיטיב עמו במקומו [ויתכן שלכן גם בביהמ"ד, כל עדיפותו רק אם קובע בו למודו, וראה **אגרות משה** [שם].

[486] **הפרישה** [צ] העלה מדברי רש"י שהכוונה לעמודים שעליית בית המדרש נבנה עליהם.

[487] כתבו האחרונים שמדובר באדם ירא שמיים הנהנה מיגיעו, כי אילו אינו ירא שמיים, ודאי יגיעו לבד אינו יותר מיראת שמים. וביאר ה**מהרש"א** שמעלת הנהנה מיגיעו היא, משום שאינו מחסר חלקו בעוה"ב בעד הנאותיו

איש ירא את ה'", **ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב** [תהילים קכח ב]: "**יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך**", "אשריך" הכוונה **בעולם הזה**, "**וטוב לך**" היינו **לעולם הבא**, ואולם **לגבי ירא שמים** "אשרי איש" נאמר אבל "**וטוב לך**" **לא כתיב ביה**.

ועוד **אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא**: **לעולם ידור אדם במקום רבו**, **שכן כל זמן ששמעי בן גרא** שהיה רבו של שלמה המלך היה **קיים**, **לא נשא שלמה את בת פרעה**. [488] מקשה הגמרא: **והתניא**: "**אל ידור** במקום רבו".

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**: **הא** שאמרו שידור אצלו, היינו באופן **דכייף ליה** לרבו לקבל תוכחתו, ואילו **הא** שאמרו "אל ידור" הוא באופן **דלא כייף ליה**, שאז מוטב שיתרחק ממקום רבו, כדי שלא יוכיחו, ויהיה שוגג ולא מזיד.

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי: **מאי דכתיב**, מה פירוש הכתוב [ישעיה א כח]: "**ועזבי ה' יכלו**"? **זה המניח ספר תורה** [490] כשהוא פתוח [489] ואפילו לא התחילו לקרא, **ויוצא** מבית הכנסת.

רבי אבהו נפיק, היה יוצא מבית הכנסת באמצע קריאת התורה **בין גברא לגברא**, בין עולה לעולה, כלומר בין העליות, כי אז אין הספר פתוח, והיינו באופן שכבר שמע קריאת התורה, והיו עשרה בבית הכנסת, והוצרך לצאת לצורך גדול. [491]

בעי רב פפא: **בין פסוקא לפסוקא מהו**, בין פסוק לפסוק האם מותר לצאת מבית הכנסת. [492] **תיקו**. [493]

בעוה"ז. והצל"ח ביאר כדברי **הרמב"ם** [בח' פרקים פ"ו] שהחסיד שנפשו טהורה, ונהנה מעשיית מצוות, מעולה מהחושק לתאוה וכובש יצרו כדי לעשות מצוה. ובפני **יהושע ושפתי חכמים** כתבו, שאם אינו דואג לפרנסתו אפשר שיצטרך לבריות ויהיה תלוי ברצונם, ולא יהין למחות בהם בעת הצורך. והגר"ח **שמואלביץ** [מאמר סט] ביאר שהנהנה מיגיעו רואה בחוש שהשתדלות לא מועילה, ורווחיו מגיעים ממקום אחר, אך היר"ש אף שמאמין בכך, אינו רואה זאת בחוש כל העת. וברוח **חיים** [פ"ב מ"ד] ביאר שהעוסק מעט בפרנסה, כל טוב העוה"ב של תורתו יהא רק לו לבדו, אך היר"ש שאינו עוסק לפרנסתו אלא מטיל עצמו על הציבור, זוכה שיהא משכר תורתו גם לאחרים שהחזיקוהו, ואין כל הטוב רק "לך".

[488] עולא למד מסמיכות [מלכים א' ב-ג] הפרשיות של מיתת שמעי לנשואי שלמה עם בת פרעה [רש"י].

[489] ראה הגהת הב"ח.

[490] ה**תשב"ץ** [ח"ג צח] ביאר שהראיה מתרגום פסוק זה "ודשבק אורייתא ד"ה' ישתצון".

[491] ראה **דרישה ופרישה** [קמו] שהוכיח כך מירושלמי [מגילה ד ב] וראה **מג"א** [שם ב]. והגרעק"א הביא מתשב"ץ שהעושה כן תדיר נראה כפורק עול תורה.

[492] "מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי שבינו דלת עם הארץ את הקריאה, וביאר **רבינו יונה** שהנידון אם לנו- שאיננו צריכים לתרגום - מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא. [וראה **בב"ח** שהוכיח כי רב ששת בסמוך למד בעת הקריאה, ולא בשעת התרגום].

[493] **רבינו יונה** כתב, שספק זה הוא ספק דאורייתא והולכים בו לחומרא, וביאר **בדברי חמודות** [לא] שיש להחמיר בתקנת חכמים כספק דאורייתא. ו**במקור חיים** [קמו א] כתב, ש"תיקו דכבוד התורה עדיף". וראה **באשר לשלמה** [מועד ה] שאיסור היציאה אינו מדיני קריאת התורה, אלא כחיוב לעמוד מפני ס"ת [ומקורו בקידושין לג ב], ולפיכך אף אם קריאת התורה מדרבנן, היוצא באמצעה עובר בבזיון התורה שהוא מדאורייתא [ולפיכך צידד שיהא אסור לצאת אפילו באמצע קריאה של מנהג, וראה רש"י תוס' וריטב"א במגילה יז ב].

רב ששת בשעת קריאת התורה **מהדר אפיה** לצד אחר [494] **וגריס. אמר: אנן** עוסקים **בדידן ואינהו בדידהו.** [495]

ועוד אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, יקרא את פרשת השבוע כפי שקורין הצבור, [496] **שנים מקרא,** פעמיים יקרא את המקרא **ופעם אחד** יקרא את **תרגום** הפסוק [498] כפי שתרגם אונקלוס [497]

---

[494] **תוס**' ביארו שהגמרא הוסיפה שהיה "מהדר אפיה", להשמיענו כי כיון שהותר לו ללמוד באותה שעה [ראה הערה הבאה] מותר לו להחזיר פניו אף שבכך היה נראה כמניח ס"ת. והטעם שהחזיר פניו, הוא כדי שיוכל לכוון גירסתו. וראה **במעדני יו"ט** [ת] שדן אם מותר להחזיר פניו כשאין לו צורך בכך כדי לכוון גירסתו. וה**צל"ח** דייק מדבריהם שבמקום איסור להניח ס"ת אסור אפילו להחזיר פניו.

[495] **תוס**' הקשו שהרי אמרו בסוטה [לט א] "כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה", ותירצו: א. האיסור לספר בדברי תורה הוא רק בקול רם לפי שמונע את האחרים מלשמוע, אבל בלחש מותר, וב**הגהות אשר"י** הוסיף שבלחש מותר רק אם יש שם עשרה, וראה **בה"ל** [קמו ד"ה ולקרות]. ב. בשם ה**בה"ג** שהאיסור הוא כשאין עשרה בלעדיו [וראה אבודרהם], וכאן מדובר שהיו עשרה מלבדו, [ואז מותר ללמוד אפילו בקול רם] וב**בה"ל** [שם] פשט מכך את ספק ה**פמ"ג** [א"א נה ח] אם ישן מצטרף לעשרה בקריאת התורה, שהרי הלומד אינו גרוע מישן, וחייב להפסיק. ג. בשם **הרי"ף**, שדוקא לרב ששת היה מותר כי תורתו אומנותו אבל אדם אחר אסור. וכתב **הכסף משנה** [תפלה יב ט] שרק לפטור מתפלה צריך שתהא תורתו אומנותו כרשב"י, אך לקריאת התורה די כאמוראים, שהרי מצינו בגיטין [סז ב] שרב ששת היה מקיז דם, וראה **במקור חיים** [קמו ב]. **ובערוך השלחן** כתב, שלא נחלקו, וכל שלשת התנאים נצרכים להיתר לימוד בשעת קריאת התורה. **ורבינו יונה ותוס**' **בסוטה** [לט א] תירצו שרב ששת היה סגי נהור והיה פטור מקריאת התורה לפי שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ. וביאר ה**פמ"ג** [משב"ז קמא] כי כיון שסומא פטור מקריאה נפטר גם משמיעה, כי אינו ראוי לבילה, ונצרך לכך לדעת **הרמב"ם** [תפלה יב א] שהחיוב על השמיעה, וראה **בני ציון** [קלט] שדן בזה. וראה ב**בה"ל** [שם] **ששבלי הלקט** תמה על תוס' מה הועילו בתירוציהם והרי רב ששת עצמו לא יצא ידי חובת קריאה, וביאר, שמדובר באופן שכבר יצא ידי חובה, ולתוס' אסור בקול רם שלא יטריד לשומעים, ולבה"ג אם בלעדו אין עשרה חייב להצטרף עמהם [והיינו שחל עליהם יחד חיוב קריאה, ראה בה"ל קלה ד"ה אין]

[496] היינו מדי שבוע בשבוע, וכתבו **תוס**' [ד"ה ישלים] שכל השבוע נחשב שקורא עם הציבור, כיון שמתחילין הפרשה ביום שבת במנחה, [ונחלקו **הטור ודרכי משה** אם כוונתם שיכול לקרא ממנחה בשבת, או רק מיום א' ואילך, ומה שקורין במנחה מחשיבו כקורא עם הציבור]. וסיימו שמצוה מן המובחר לגמור לקרוא לפני סעודת יום השבת, וכתב ה**מ"ב** [ט] שלא יעכב את סעודתו אחר חצות לצורך קריאת שמו"ת. **והב"י** [רפה] נקט שיתחיל בע"ש וישלים בשבת, ואילו **המג"א** הביא בשם האר"י שלכתחילה ישלים בע"ש ורק כשהוא אנוס ישלים בשבת, וכתב ה**מ"ב** [שם] שאם לא קרא בע"ש יקרא בשבת קודם התפלה. **ובבאר היטב** [רפה א] כתב, שהזמן המובחר לקריאת שמו"ת הוא אחר חצות עש"ק, **ובמחזיק ברכה** כתב, שהאר"י היה קורא בעש"ק מיד אחר שחרית, אך לא באשמורת כי אין קורין תרגום בלילה, וראה הערה הבאה.

[497] **תוס**' [ד"ה שנים] כתבו, שהלועז לא יקרא בלעז כי התרגום מפרש לפעמים פרטים שאינם במשמעות המקרא. וה**רא"ש** כתב, שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום, כי מפרש כל מלה, והיינו שכלולים בו פירוש המילות ופירוש הענין. וה**טור** [רפה] כתב, שאם לומד פירוש רש"י חשוב כמו תרגום. והביא ה**בית יוסף** שמקורו מה**רא"ש** הנ"ל, ואף שרש"י לא פירש כל מלה, משמע שנקט כי כל מקום שלא פירש אינו טעון פירוש, והוא כמו שאין תרגום ל"ראובן ושמעון". וה**סמ"ג** [עשין יט] העדיף ללמוד פירוש רש"י לפי שמפרש יותר מהתרגום, והביא שיש ראשונים שדחו וסברו שדוקא תרגום לפי שניתן בסיני, ומסיק הב"י "וירא שמיים יצא את כולם ויקרא התרגום ופירוש רש"י". וכן פסק ב**שו"ע** [שם ב] וראה **בה"ל** [ד"ה תרגום].

[498] **הראבי"ה** [ברכות כב] כתב, שטעם התקנה שנים מקרא, להודיע חשיבות המקרא, ואחד תרגום - כדי שיבין את העניין. וב**מטה משה** [תכב] כתב, שהתורה ניתנה ג' פעמים, בהר סיני, באהל מועד, ובערבות מואב "באר היטב" בשבעים לשון, והתרגום נגד "באר היטב". וב**ערוך השלחן** [רפה ב] כלל שני הטעמים, וכתב שקורא ג"פ נגד נתינתה ג"פ, והשלישי בתרגום כדי שיבין מה שלומד. ונפקא מינה, במקום שאין תרגום, שאם כל ענינו רק שיבין, אין צריך לומר פעם שלישית, אלא אם כן תקנו גם כנגד ג"פ שניתנה תורה. וב**תרומת הדשן** [ח"א כג] **ובהקדמת ספר החינוך** כתבו, שטעם התקנה כדי שישלים כל יחיד את התורה בכל שנה כמו הציבור, ולכן כתב שאין צריך

דף ח:

ואפילו "עטרות ודיבון" שהן שמות של עיירות ואין להם תרגום יקרא אותם שלש פעמים, [499] **שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו.**

רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא, חשב להשלים קריאת הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום **במעלי יומא דכפוריא**, בערב יום הכיפורים [500].

תנא לה חייא בר רב מדפתי: כתיב בפרשת יום הכיפורים [ויקרא כג לב]: "**ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב**" ויש לתמוה: **וכי בתשעה** בחדש **מתענין, והלא בעשרה מתענין? אלא** כתבה תורה "בתשעה לחדש" **לומר לך, שכל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי** [502] **ועשירי**, [501] כי כך היא כוונת התורה לומר: הכינו עצמכם בתשעה בחודש באכילה ושתיה כדי שתוכלו להתענות

לקרא שמו"ת של קריאת יו"ט. ואילו **רבינו חננאל** כתב, שהטעם כדי שיהא רגיל במה שהציבור קורין, ולטעמו צריך לקרא גם ביו"ט. וכן צריך לקרא קודם קריאת בציבור. ובהגה"מ הביא בשם **ראב"**ן שתקנוה רק למי שדר ביחידות שיקרא בשעה שהציבור קורין בביהכנ"ס. וה**לבוש** כתב, שתקנוה כדי שיהיו בקיאין בתורה, וראה **בערוך השלחן** שביאר דבריו.

[499] כך למדו **תוס' בשיטת רש"י** שקורא שלשה פעמים בלשון המקרא. והקשו למה נקט "עטרות ודיבון" שיש להם מכל מקום "תרגום ירושלמי" ולא נקט "ראובן ושמעון" שאין להם בכלל תרגום, ונחלקו אם קורא ב' פעמיים כל הפרשה, ושב על כולה בתרגום, [כדעת ה**של"ה**, **הובא במג"א**] וא"כ אינו יכול לדלג חלק מהתרגום, כי יחסר במשמעות הקריאה, או שקורא כל פסוק ב' פעמים מקרא ופעם אחת תרגום [כדעת האר"י, שם, ולכן נקטו "שנים" ולא "שתים"], והיינו לצורך הבנת הנקרא, וכשאין תרגום אין צריך לקרא ג' פעמים, ואין לחלק בין עטרות ודיבון לראובן ושמעון. **ותוס'** פירשו שכוונת הגמרא שאע"פ שאין להם תרגום אלא תרגום ירושלמי, מ"מ יותר טוב לקרוא פעם שלישית בתרגום [ירושלמי]. ולפי שיטה זו כשאומרים "ראובן ושמעון" אין צורך לומר שלשה פעמים אלא די בפעמים, וכתב ה**טור** שנהגו להחמיר כפירוש רש"י.

[500] **בעיון יעקב** כתב, שהיה מבני עלי שנתקצרו שנותיהם, וכיון שהמשלים פרשיותיו מאריכין לו ימיו ושנותיו, היה רוצה להשלים פרשיותיו בערב יום הכיפורים לפי שלמחרת ספרי חיים פתוחים, ורצה להשלים כדי שיכתב לאלתר לחיים.

[501] ה**צל"ח** תמה איך אמרו "כאילו התענה" על שני הימים, והרי בעשירי התענה באמת, וביאר שגם תענית העשירי מתעלה יותר, כי נחשב לו כמתענה ב' ימים שהתענית ביום השני קשה כפלים. ו**בן יהיודע** כתב, שאכילת יום ט' לבד נחשבת כתענית ב' ימים, עי"ש. וראה הערה הבאה.

[502] **בפרי חדש** [תרד] כתב, שהעדיפה התורה לנקוט "כאילו התענה" ולא נקטה בלשון "מצוה לאכול" לומר שמקבל שכר גדול כמקיים מצוה מתוך צער ולא מתוך עונג, ועי"ש **בט"ז**. וראה בסמוך שלדעת רש"י מקיים באכילה מצות עינוי, ו**בערוך לנר** [ר"ה ט א] ביאר שמתענה בעשירי על מה שחטא נגד הגוף, ובתשיעי על מה שחטא כנגד הנשמה, ולכן אמרו "כאילו התענה".

[503] רש"י, ומשמע שעצם האכילה נחשבת כעינוי, וכ"כ להדיא בר"ה [ט א ד"ה כל] "אכילת תשיעי אני קורא עינוי" והיינו שהצטוה על האכילה, אך **תוס'** [שם ד"ה כאילו] כתב "כאילו הצטוה להתענות והתענה" והיינו שהצווי על עינוי ומתקיים באכילה. וראה ב**שו"ת רע"א** [טז] שדן אם נשים חייבות לאכול בתשיעי, ותלוי אם הצווי לאכול, והוא מ"ע שהזמן גרמא, או שהוא על העינוי ונשים חייבות בעינוי יוה"כ. ו**מאירי** כתב, ש"כל העושה דבר על דעת שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה הרי הוא כמי שעשה מצוה". והיינו שאין האכילה עצמה נחשבת כתענית, אלא משום שהיא הכשר למצות תענית בעשירי. ו**בשו"ע** [תקע ג] נקט שמצות האכילה בתשיעי היא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא [ב"י תיח]. אך ה**מג"א** [תקע ט] הוכיח שהיא דרשא דאורייתא, ויתכן שנחלקו אם הכשר המצוה נחשב כחלק מהמצוה ממש.

למחרת, [504] וחיוב זה נאמר בלשון "ועניתם" להשמיענו שאכילה זו נחשבת כעינוי. [503] ואם כך עדיף לעסוק ביום זה באכילה ושתיה ולא בהשלמת הפרשיות.

סבר רב ביבי בר אביי **לאקדומינהו**, להקדים קריאת הפרשיות ולקרוא את כולן בשבת אחת או בשתי שבתות.

אמר ליה ההוא סבא: **תנינא** בברייתא: "**ובלבד שלא יקדים** לקרוא את הפרשיות **ושלא יאחר**" אלא יקראם יחד עם הציבור. **כדאמר להו**, כפי שציווה **רבי יהושע בן לוי לבניה**: **אשלימו פרשיותייכו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום**.

ועוד ציווה רבי יהושע בן לוי לבניו: **והזהרו בורידין**, כששוחטים עוף הזהרו לחתוך את וורידי הדם שבצואר כדי שיצא כל הדם, **וכפי** שאמר **רבי יהודה**, **דתנן** במשנה [חולין כז.]: **רבי יהודה אומר**: **עד שישחוט את הורידין**. [505]

ועוד ציווה לבניו: "**והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו**, שמחמת מחלה או טורח המזונות שכח את תלמודו הזהרו בו לכבדו למרות ששכח את תלמודו דהרי **אמרינן**: **לוחות ושברי לוחות מונחות בארון** כלומר, אף שברי הלוחות נוהגים בהם כבוד ומונחים יחד עם הלוחות השניים, כך יש לנהוג כבוד גם בתלמיד חכם למרות ששכח תלמודו. [506]

אמר להו רבא לבריה: **כשאתם חותכים בשר**, **אל תחתכו** כשהבשר מונח **על גב היד**, אלא כשהוא על השלחן. **איכא דאמרי** שהטעם הוא **משום סכנה**, שמא יחתוך את ידו, **ואיכא דאמרי** שהטעם הוא **משום קלקול סעודה**, שמא יפצע את ידו אף בפצע כל שהוא, והדם היוצא ילכלך את המאכל וימאיס את המאכל על המסובים. [507]

---

[504] **רש"י** [ד"ה מעלה] **והרא"ש** [יומא פ"ח כב]. **ורבינו יונה** [שע"ת ד ח-י] כתב, שטעם המצוה, כדי להראות שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהא לו לעדות על דאגתו מעוונותיו. ועוד שהיא תחת סעודת יוט של יוה"כ. ועוד כדי שיתחזק להרבות תפלה ביוה"כ. **ובשבלי הלקט** [שז] כתב, כדי שחשב לו תענית יוה"כ כמתענה יום שני ברציפות. **ובשו"ת מהרי"ט** [ח"ב או"ח ב] כתב, שהיו מתענים הרבה ימים קודם יוה"כ, ולפי שהרגל נעשה טבע אין להם עינוי בתענית יו"כ, ולכן צוותה התורה להפסיק בעיו"כ.

[505] צליית בשר מכשירה את הבשר מן הדם, רק אם אינו צולה את העוף כשהוא שלם, וכיון שרגילות לצלות את העוף כשהוא שלם יש לחתוך את עורקי הצוואר כדי שיצא הדם [רש"י עפ"י חולין כח ב].

[506] **בשפתי חכמים** ביאר את הדמיון לשברי הלוחות שפרחו מהם האותיות [כמבואר ברבה כי תשא] כך מי ששכח תלמודו מחמת חליו למרות שפרחה ממנו התורה נשאר בקדושתו. וראה **בשל"ה** [שבועות תו"א מה בהגה] שאינו חייב בשכחה, כי היא באה מסיבת שבירת הלוחות, ולעתיד לבא יוחזרו האותיות למקומן. וכן ביאר **המהר"ל** [נתיבות עולם, נתיב התורה יד] שהוא כת"ח בשעה שישן, כי זה עניין האדם שמצד הגוף שלו א"א שתהיה התורה עמו תמיד, ואף שנסתלקה ממנו באונס בגלל הגוף המקבל, אינו נחשב שהתורה מסתלקת ממנו, ולעוה"ב כאשר אין מונע אליו מצד הגוף תהיה תורתו עמו [ראה מדרש משלי ו]. ולדבריהם אין חילוק בין מי ששכח ללא שכח, וכ"כ **המאירי** "שנכבדהו כאילו לא שכח". אך **בתוס' ר"י החסיד** משמע ששברי לוחות פחותין מלוחות עצמן, וכן נראה מהאמור במנחות [צט א] ש"אין נוהגין בו מנהג בזיון". וראה **ירושלמי** [מו"ק ג א] שזקן ששכח תלמודו "נוהגין בו קדושת ארון" ומשמע, כיון ששכח אינו נחשב כלוחות אלא כארון ששימש ללוחות.

[507] רשי פירש ש"ילכלך את המאכל וימאיס את המסובים", וראה **במ"ב** [קע לד] שהחשש שימאס האוכל.

ועוד הורה להם רבא: "**אל תשבו על מטה ארמית**"! ובפירוש הוראה זו **איכא דאמרי**, שכוונתו לצוות: **לא תגנו בלא קריאת שמע**, (65) וכינה את השוכב לישן בלא קריאת שמע כ"מטה ארמית" כי העושה כן דומה מיטתו למיטת גוי. (66) **ואיכא דאמרי**, שהתכוון לצוות: **דלא תנסבו גיורא**, שלא תשאו גיורת, (67) **ואיכא דאמרי**, שהתכוון כפשוטו: **ארמית ממש** כלומר, שלא ישבו על מיטה השייכת לנכריה,[510][508][509] **ומשום מעשה דהיה עם רב פפא, דרב פפא אזל לגבי**, הלך לביתה של **ארמית, הוציאה לו מטה ואמרה לו: שב! אמר לה** רב פפא: **איני יושב עד שתגביהי את המטה** וראה מה מונח מתחתיה, הגביה את המטה **ומצאו שם תינוק מת**, וכוונתה הייתה להעליל עליו שהוא התיישב על התינוק והרגו. (68) **מכאן אמרו חכמים: אסור לישב על מטה ארמית**. (69)[512][511]

---

[508](66) **רש"י**. וביאר **בן יהוידע** שבק"ש מגרש את החיצוניים והמזיקים, ואם שוכב בלא ק"ש חשובה מיטתו מיטה ארמית ששוכנים בה החיצוניים. ו**המהרש"א** פירש שהכוונה שלא יקרא ק"ש שעל המיטה בלשון ארמי שאין המלאכים מכירים בו, שכן קוראים שיר של פגעים [יושב בסתר] כדי שיהיו מלאכי השרת נזקקין לו לשמרו, וכיון שאין מכירין בלשון ארמי, כאילו לא קרא ק"ש.

[509](67) משום שיש לחשוש שיעבור על מה שאמרו [סנהדרין צד א] "גר עד עשרה דורות אלא תבזה ארמי בפניו", [**רשב"ם פסחים** קיב ב]. ו**בעיון יעקב** הקשה שהרי יהושע נשא את רחב ובועז את רות. וביאר שלדעת רש"י [בחולין קלג א] רבא היה כהן, וכהן אסור בגיורת משום זונה, והזהירם כדי להראות להם הדין. ואף לדעת תוס' [שלא היה בעצמו כהן] רבא נשא בת רב חסדא שהיה כהן, וכיון שהיו מזרע כהנים החמיר עליהם, ו**בעינים למשפט** כתב, שהזהירם על גיורת שנתגיירה פחותה מג' שנים. וראה בהוריות [יג א] שהכל רצים לישא גיורת, ו**בחברותא** [שם הערה 34] הובא ש**היעב"ץ** כתב, דהיינו כשאינו מוצא ישראלית, או שאין כל הגיורות שוות שהרי יהושע ובועז הניחו ישראליות ולקחו גיורות.

[510](65) ראה בספר **פירות תאנה** שדן אם רבא חלק על רב נחמן, שאמר לעיל [ריש דף ה] שת"ח אינו צריך לקרא ק"ש על המטה.

[511](69) רב פפא היה תלמידו של רבא, ולכן מסתבר שאזהרתו נבעה מפני מעשה זה. [ובפסחים שם הובא כן בשם רבינו הקדוש, וצ"ל שאסר זאת משום שחשש לזה].

[512](68) **רש"י בפסחים** [שם] הביא שארמית זו הייתה חייבת לו מעות ונכנס מדי יום לגבות הימנה את החוב, יום אחד חנקה את בנה ונתנתו על המיטה, וכשנכנס רב פפא אמרה לו שב עד שאביא מעותיך וכן עשה, כשבאתה אמרה המתת את בני וברח מן המדינה. וראה שינויים נוספים בפירוש **רבי נסים גאון** וכן **ברבנו חננאל**. ועיין בהגהות **מהר"ץ חיות**.

[513]לעיל [ו ב] הבאנו פירוש **רש"י** ש"אחורי בית הכנסת" הוא צד מזרח שבו היה הפתח, וכיון שעובר ליד הפתח ואינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה את בית הכנסת [ראה רש"י לקמן סא א] ונראה ככופר או פורק עול התפלה [רש"י עירובין יח ב, וכן הוא בשו"ע צ ח, ובביאור הגר"א העיר שרש"י סותר טעמו]. **ורבינו יונה** כתב, שגם רבינו יצחק [שפירש לעיל ש"אחורי ביהכנ"ס" הוא הצד שאין בו פתח] מודה שבסוגיין מדובר בעובר בצד הפתח, כי רק בו שייך חשד; וכן משמע מ**הרמב"ם** [תפלה ו א] ו**המאירי**. שהאיסור רק מפני שיחשדוהו בפריקת עול.

[514]אע"ג שרבי יהושע בן לוי היה בסוף תקופת התנאים [ראה סדר הדורות שהרמב"ם מחשיבו כתנא, ורש"י מחשיבו כאמורא], ורבא היה כשתי דורות אחריו, ואין דרך לסייע מאמורא למשנה [רש"י ב"מ מ א], מ"מ דברי ריב"ל א נם נחשבים כמשנה, ובפרט לדעת רש"י שהיה אמורא, ועוד יתכן שההוכחה שהלכה כרבא שהוא בתראה [כמבואר לקמן בתוס יג ב].

ועוד הורה להם רבא: **אל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין**, [513] **מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי**, [514] **דאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין**.

אמר אביי: **ולא אמרן** שאסור לעבור שם **אלא דליכא פתחא אחרינא** לבית הכנסת, **אבל היכא פתחא אחרינא**, **לית לן בה**, אין לנו בה איסור. [515]

ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא באזור, **אבל איכא בי כנישתא אחרינא**, **לית לן בה**, כי הרואה סבור שהולך להתפלל בבית הכנסת האחר.

ולא אמרן שאסור לעבור, **אלא** באופן **דלא דרי טונא**, שאינו נושא משא **ולא רהיט**, ואינו רץ, **ולא מנח תפילין**, **אבל איכא חד מהנך לית לן בה**, כי הרואה שנושא משא או רץ מבין שמפני שטרוד אינו נכנס לבית הכנסת ולא מפני זלזול, וכן אם מניח תפילין מוכח שהוא ירא שמיים ומובן שלא מפני הזלזול אינו נכנס. [516]

תניא בברייתא [518]: **אמר רבי עקיבא בשלשה דברים אוהב אני את מעשי המדיים**: [517] **כשחותכין את הבשר אין חותכין** אותו **אלא על גבי השלחן** ולא על גב היד [519]: **כשנושקין** לחבריהן **אין נושקין אלא על גב היד** של החבר, ולא על פניו, מפני הרוק: **וכשיועצין**, כשמתייעצים בדבר ולא מעונינים שאחר ישמע **אין יועצין אלא בשדה**. [520] **אמר רב אדא בר אהבה: מאי קראה**, היכן מצאנו דבר זה בתורה - שכן נאמר [בראשית לא ד] לגבי יעקב כשקרא לרחל ולאה להוועץ על עזיבת לבן: "**וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו**". [521]

---

[515] כי הרואה סובר שנכנס בפתח אחר לכן אין בזה בזוי [רש"י לקמן סא א]. והב"י [תרעא] הקשה מה בין זה לנר חנוכה, שאמרו [שבת כג א] שאם יש לו שני פתחים צריך ב' נרות, ולא מועיל שיבינו שמדליק בפתח אחר. וחילק, שבתפלה לא יחשדוהו שפורק עול מלכות שמים מעליו, משא"כ בנר חנוכה, ועוד שבנר חנוכה יש הפסד ממון ולכן יחשדו שלא הדליק. ובמג"א [שם יב] כתב, שלרש"י לק"מ, כי בביהכנ"ס אין הנידון משום חשד אלא משום ביזוי. ובחכמת שלמה ומגן גבורים כתבו, שבנר חנוכה אמרו שיחשדו כי כשם שלא הדליק בפתח זה לא הדליק בשני, כי שניהם שוין, אך בתפלה שעדיף להתפלל במקום רחוק לשכר פסיעות, אין ראיה ממה שלא התפלל כאן, וכשאין הוכחה אין חשד. ובאפיקי מגינים כתב, שנר חנוכה יכל להדליקו בשני פתחים, אך אינו יכול להכנס בב' פתחים להתפלל, ואין מקום לחשד.

[516] ראה רש"י [שם] ורש"י על הרי"ף [כאן] ובחידושי הרא"ה.

[517] בבן יהוידע תמה הרי אמרו בע"ז שאסור לומר כמה נאה גוי זה שנאמר לא תחנם. וביאר שרבי עקיבא רצה להלהיב לב ישראל, שאם הגויים כך עושים ודאי שעם חכם ונבון עליו לעשות כן. ועוד שלא התכוון לשבחם אלא לגנותם, שבכל האומה הגדולה הזאת לא מצא דברים שראוי לשבחן אלא ג' אלו, וראה הערה 80. ובעיון יעקב כתב, שבא ללמד שכל שיש בו דרך ארץ וצניעות אין בו משום בחוקותיהם לא תלכו.

[518] הגמרא מביאה ברייתא זו כיון שאף בה מדובר בעניין חיתוך הבשר.

[519] מהרש"א.

[520] אבל לא בעיר, כפתגם שרגילים אנשים לומר: "אזניים לכותל" [רש"י],

[521] למרות שיתכן שקראן לשדה לפי שטרוד היה בשמירת צאן לבן, ולא היה לו פנאי אחר, מ"מ לא הייתה התורה צריכה להזכיר שקראן לשדה, אם לא להשמיענו שיועצין בשדה [מהרש"א].

תניא בברייתא: **אמר רבן גמליאל: בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים; הן צנועים באכילתן** [522] ; **וצנועין בבית הכסא; וצנועין בדבר אחר**, תשמיש.

בעניין מפלתו של בבל בידי מלכי פרס נאמר [ישעיה יג ג]: "**אני צויתי למקודשי**", אני צוויתי למלכי פרס ומדי לבא להשחיתה, **תני רב יוסף** "מקודשי" **אלו הפרסים, המקודשין ומזומנין לגהינם**. [523]

שנינו במשנה: **רבי גמליאל אומר**: עד שיעלה עמוד השחר.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל שזמן קריאת שמע של ערבית עד שיעלה עמוד השחר. [524]

תניא בברייתא: **רבי שמעון בן יוחי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה** אחד בהפרש זמן מועט, פעם **אחת קודם עמוד השחר** ופעם **אחת לאחר שיעלה עמוד השחר**, [525] **ויוצא בהם ידי חובתו, אחת**, בקריאה שקרא לאחר שעלה עמוד השחר יוצא חובת קריאת שמע **של יום הבא, ואחת**, בקריאה שקרא קודם עמוד השחר יוצא ידי חובת קריאת שמע **של הלילה** שעבר.

מקשה הגמרא: **הא גופא קשיא**, דברים אלו סותרים את עצמם ; **אמרת** בתחילה: **פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים "בלילה"**, **אלמא** שפרק הזמן **לאחר שיעלה עמוד השחר** ועד נץ החמה כולו **ליליא** [לילה] **הוא**, ואילו **הדר תני: שיוצא בהן ידי חובתו**

---

[522] **בבן יהוידע** פירש שלא היו אוכלים בגלוי בכל מקום, ואף בבית היו אוכלים בחדר צנוע מפני הנמצאים בבית, כדי שלא יתאוה הרואה ויבוא לידי בולמוס.

[523] כלומר, שאע"פ שיש בהם ג' דברים טובים הנ"ל, מזומנים הם לגיהנום, כי אינם עושים מחמת צווי הקב"ה אלא מחמת הכרח הדעת [**שלמה משנתו**].

[524] **הרמב"ם** [ק"ש א ט] כתב, שזמן ק"ש בלילה מצאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא לפני עלות השחר, יצא. וביאר **הב"י** [רלה] שפסק כרבן גמליאל רק כנגד רבי אליעזר, שיכול לקרא אחר אשמורה הראשונה, אך לגבי זמנה לכתחילה הלכה כחכמים, שעשו סייג לקרא עד חצות, ושלא כר"ג שזמנה לכתחילה עד עלות השחר. והקשו **הב"ח ושאגת אריה** [ד] שא"כ נמצא שהלכה כחכמים, ועל מה אמרו "הלכה כר"ג". ולכן ביארו שהרמב"ם סובר כרבינו יונה [במשנה] שלכו"ע עשו סייג שיקרא קודם חצות, אלא שלחכמים אחר חצות לא יקרא אפילו דיעבד, ולר"ג בדיעבד קורא עד עה"ש, ונמצא שפסקו הלכה כרבן גמליאל. **ובבבה"ל** [שם ד"ה וזמנה], ביאר שר"ג מודה לחכמים שעשו סייג, ואינו חולק אלא על רבי אליעזר שמה"ת זמנה באשמורה ראשונה, ומה שהוצרכו לומר הלכה כר"ג, הוא משום שחכמים לא פירשו שחצות הוא רק סייג, ורק ר"ג פירש זאת לבניו. **ובבית הלוי** [ח"א לד ח] ביאר שרבן גמליאל ורבי אליעזר נחלקו בדעת חכמים, שר"ג אמר שלדעתם מה"ת זמנה כל הלילה ועשו סייג עד חצות, ורבי אליעזר סבר שמה"ת זמנה עד חצות וחכמים לא עשו סייג, ורק הוא עשה סייג עד אשמורה הראשונה.

[525] **תוס'** כתבו, שאין הכוונה שקורא מיד לאחר שעלה השחר, אלא צריך להמתין עד שיכיר בין תכלת לכרתי [כדלקמן ט ב, וה**צל"ח** ביאר למה העמידו דבריהם אחר ביאור תשובת הגמרא]. וה**הב"י** כתב, שסברו שלכתחילה קורא בהנץ החמה, ושיעור "בין תכלת לכרתי" המוזכר במשנה הוא בקורא בשעת הדחק, ובאופן זה עסק רשב"י, וראה להלן [ט ב] שדחו ביאורו. אך דעת **רבינו יונה והרשב"א** שבין תכלת לכרתי קורא לכתחילה, ומדוחק יכול לקרא מיד אחר עלות השחר, ולכן העמידו את דברי רשב"י מיד אחר עה"ש.

אחת של "יום" ואחת של "לילה", והיינו שבקריאה שקרא לאחר שעלה עמוד השחר יצא ידי חובת הקריאה של היום הבא, **אלמא** שלאחר שעלה עמוד השחר **יממה הוא**. מתרצת הגמרא: **לא**, אין זו קושיא, **לעולם** עד נץ החמה עדיין **ליליא הוא**, [526] **והא דקרי ליה "יום"**, ויוצא בו ידי חובת קריאה של יום, מפני **דאיכא אינשי דקיימי** משנתם **בההיא שעתא**, ובקריאת שמע נאמר "ובקומך", ולפיכך זמן החיוב תלוי בעת הקימה, וכיון שמעלות השחר יש אנשים שקמים משנתם, נחשבת אותה שעה כיום לעניין קריאת שמע. [527] **אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחאי** שיכול לקרא קריאת שמע של שחרית מעלות השחר, כיון שהתחיל זמן קימה [528]. **איכא דמתני להא**, יש ששונים את פסק ההלכה **דרב אחא בר חנינא** שהלכה כרבי שמעון בן יוחאי **אהא דתניא**, בברייתא אחרת: **רבי שמעון בן יוחאי אומר משום רבי עקיבא: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמיים ביום**; פעם **אחת קודם הנץ החמה**, ופעם אחת **לאחר הנץ החמה**, **ויוצא בהן ידי חובתו אחת**, בקריאה שאחר הנץ החמה יוצא ידי חובת קריאה **של יום**, **ואחת**, בקריאה שקודם הנץ החמה יוצא ידי חובת קריאה **של לילה**. [529]

מקשה הגמרא: **הא גופא קשיא**, דברים אלו סותרים את עצמם: **אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמיים "ביום", אלמא**, שלאחר עלות השחר אף קודם נץ החמה

---

[526] **תוס'** כתבו, שלגבי שאר מצוות נחשב זמן זה כלילה, [ונקטו תפילין וציצית, ותמה הגרע"א שלגביהם נחשב כיום אפילו לכתחילה, שהרי העמידו את הברייתא בזמן שמכיר בין תכלת לכרתי, וכדעיל, וראה **מרומי שדה ואבן האזל** ק"ש א א]. **ורבינו יונה** כתב, שנקרא לילה לגבי שאר מצוות, כי עיקר מצוותן אחר הנץ החמה, אף שאם קיימן מעלות השחר יצא ידי חובה כמבואר במגילה [כ א]. **והרא"ש** כתב, שגם לגבי שאר מצוות נחשב "יום" כי בכל המצוות משעלה השחר, יצא. ולשון "לעולם לילה" משמעותו שאנשים קורין אותו לילה כי עדיין לא האיר היום. [וראה בהערה הבאה, ובדף ט א הערה 1].

[527] **תוס'** ביארו שרק לגבי שאר מצוות נחשב זמן זה כלילה, אך לגבי ק"ש נחשב כיום, כי התחיל זמן קימה. וראייתם, שהרי אילו היה נחשב לילה, היה ראוי להשמיענו חידוש יותר גדול, שקורא פעמיים לאחר עלות השחר ויוצא גם של לילה וגם של יום. אולם **הרא"ש** כתב, שגם לעניין ק"ש לילה הוא, ואם באונס לא קרא בלילה יכול לקרא אז, אלא שהתנא בא להשמיענו אופן שיכול לקרא שתי פעמים ברציפות, אך כאשר קרא אחר עלות השחר ק"ש של לילה, שוב אינו יכול לקרא פעם נוספת לק"ש של יום. וגם **הרמב"ן במלחמות ה'** כתב, שרק לגבי ק"ש נחשב לילה, כי רוב העולם עדיין ישנים אז, ואילו לגבי שאר מצוות נחשב יום, ומה שנקרא בברייתא "יום" לגבי ק"ש הוא משום שיוצא ידי חובת ק"ש כי מיעוט קמים בו, והתנא בא להשמיענו, שאי אפשר לקרא שני פעמים באותו זמן ולצאת יד"ח יום ולילה **והרשב"א** פירש ש"לעולם לילה הוא" גם לעניין ק"ש, כי לעניין ק"ש נחשב גם כלילה וגם כיום, כיון שרובם ישנים נחשב עוד ללילה, וכיון שיש שקמים נחשב גם כיום, אך התנא לא נקט שקורא פעמיים אחר עלות השחר, כי רק של יום יוצא אפילו קרא במזיד, אך של לילה אינו יוצא אלא אם שגג.

[528] **הרשב"א** הקשה למה הולכים אחר מיעוט אנשים הקמים, ויוצא ידי חובת ק"ש של יום, בעוד שרוב אנשים ישנים ובכל זאת אינו יוצא ידי חובת ק"ש של לילה. וכתב שגזרו על המתאחר ולא קרא כל הלילה, שמא יפשע ויקרא אחר הנץ, ולא החמירו על מי שהקדים וקרא ק"ש של יום קודם זמנו. וראה להלן [ט א הערה 2]

[529] **באור שמח** [ק"ש א י] כתב, שאע"פ שקרא אחר שמכיר את חברו, כיון שהיא ק"ש של לילה, אינו צריך להניח בה תפילין. אולם בהגהות **מראה כהן** נקט שצריך להניח כדי של יהא נראה כמעיד עדות שקר, [ראה להלן יד הערה 50].

יממא [יום] **הוא, והדר תני: יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של "לילה", אלמא** שעד נץ החמה עדיין **ליליא הוא**.

דף ט.

מתרצת הגמרא: **לא**, אין זו קושיא, כי **לעולם** מעלות השחר **יממא הוא**, [530] **והאי דקרו ליה** "ליליא" ויוצא בו ידי קריאה של לילה, הוא משום **דאיכא אינשי דגנו** [ישנים] **בההיא שעתא**, ובקריאת שמע נאמר "ובשכבך", ולפיכך זמן החיוב תלוי בעת השכיבה, וכיון שעד הנץ החמה יש עדיין אנשים שישנים, נחשבת אותה שעה כלילה לעניין לצאת בה בדיעבד ידי חובת קריאת שמע של לילה. [531] ועל כך **אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון** במה **שאמר משום רבי עקיבא** שיכול לקרא קריאת שמע של לילה עד הנץ.

---

[530] **תוס'** ביארו שרק לגבי שאר מצוות נחשב זמן זה כיום, אך לגבי ק"ש נחשב כלילה, כי הוא עדיין זמן שכיבה. וראייתם, שהרי אילו היה נחשב יום, היה ראוי להשמיענו חידוש יותר גדול, שקורא פעמיים קודם הנץ החמה ויוצא גם של לילה וגם של יום [והיינו כדרכם לעיל ח הערה 81 בברייתא הראשונה]. ולביאור זה נמצא שהברייתות חולקות בדעת רשב"י, כי בראשונה אמר שאחר עה"ש הוא זמן קימה, וכיום גמור הוא לק"ש, ובשניה - עד הנץ הוא זמן שכיבה, וכלילה גמור הוא לק"ש, וכן ביאר **בעל המאור** [ונחלקו להלכה, להלן]. ובאופן נוסף ביארו: שנקרא "יום" אפילו לגבי ק"ש, כי התחיל זמן קימה, ולא נקט שקורא "פעמיים קודם הנץ" משום שרצה להשמיענו חידוש, שאינו יוצא ידי חובת ק"ש של לילה אחר הנץ, אף שעדיין בני מלכים ישנים. ולביאור זה נמצא לכאורה שנחלקו רק לגבי ק"ש של לילה מעה"ש עד הנץ, אך של יום לכו"ע קורא אחר עה"ש, ונבאר הסברא להלן. וה**מהרש"א** כתב שביאור זה של תוס' שייך גם בברייתא הראשונה, שאחר עה"ש "לילה" הוא לק"ש כי רוב ישינים, ולא נקטו שקורא "פעמיים אחר עה"ש" כי רצה להשמיענו שקודם עה"ש אינו יוצא של יום. ותמוה שאינו חידוש כי אז כלם ישינים, והחידוש רק לגבי של לילה אחר הנץ שמיעוט ישינים. ודעת **הרי"ף הרמב"ן והרא"ש** שהברייתות לא נחלקו, ומהע"ש עד הנץ הוא זמן ק"ש של לילה ושל יום, וראה לעיל [ח הערה 82] שביארו למה לא נקטה הברייתא שיכול לקרא פעמיים בין עלות השחר להנץ, וראה בהערה 6 אם הוא זמנם לכתחילה או בשעת הדחק.

[531] **הרמב"ן** הקשה אם הולכים אחר מיעוט אנשים הישנים, ויוצא ידי חובת ק"ש של לילה אף שכבר נחשב יום, למה לא יצא ידי חובת ק"ש של לילה עד ג' שעות שעד אז בני מלכים ישנים, ותירץ שאחר הנץ אינו יוצא בק"ש של לילה כי אין אנשים ישנים, ובני מלכים נעורים הם במיטותיהם קודם ג' שעות, אלא שאינם רוצים לעמוד, וראה לעיל [ג ב הערה 49]. **והרשב"א** כתב שהמלכים הם מיעוט קטן, ובכל זאת סומכים עליהם לקבוע זמן קימה עד ג' שעות, כי ק"ש של "יום" אף שהוא תלוי בזמן קימה, ראוי להמשיכו כל עוד יש אנשים שקמים, ואפילו מיעוט כמלכים, אך ק"ש של "לילה" אף שנמשך ביום כל עוד יש שוכבים, ודאי אינו נמשך עד שיקומו כלם. ולפי הביאור השני בתוס' נראה שהברייתא הראשונה סברה שמיעוט האנשים שקמים נחשב סיום "זמן שכיבה", ולכן אין הולכים אחר רוב ישינים אחר עה"ש, ואילו הברייתא השניה סברה שרק "זמן קימה" מפקיע מ"זמן שכיבה" ולכך צריך רוב קמים [ומאז אינו זמן שכיבה, אף שלא כולם קמו], אך ודאי הוא נמשך כל זמן שיש מעט אנשים שקמים, בין מיעוט שאחר עה"ש, ובין מיעוט בני מלכים, ולכן אחר עה"ש קורא של יום ושל לילה. [ו**בערוך השלחן** נח ח כתב שלסברת **הרא"ש** שאי אפשר לקרא של יום ושל לילה בזמן אחד, נמצא שאחר הנץ ודאי אינו קורא של לילה, כי כולו יום אחד ומתי יקרא של יום, וכבר הובא לעיל שהרשב"א חלק על סברא זו, והרמב"ן לא תירץ כן, כמבואר ב**מחצית השקל** נח ו, שסבר בקושייתו שבני מלכים נעורים בב' שעות, וקמים בג', ולמה לא יקרא עד סוף ב'].

[532] כך פירש **רש"י, ותוס'** [ד"ה ובלבד] הבינו מדבריו שדברי רבי זירא נסובים על ברייתא ראשונה, שקורא של ערבית קודם עה"ש, וראה **שאגת אריה** [ט] שביאר למה הוצרך רש"י לפרש כך. אך **הרשב"ץ ורבינו פרץ** דייקו מלשון רש"י "שקורא של לילה שחרית" שמדובר בקורא מיד אחר עלות השחר. ותוס' כתבו בשם **השר**

אמר רבי זירא אף שיכול לקרא קריאת שמע סמוך לעלות השחר [532], **ובלבד שלא יאמר "השכיבנו"**, [533] כי ברכה זו נאמרת לפני השכיבה, והוא כבר עומד בסוף זמן שכיבה. **כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: הא דאמר רבי אחא ברבי חנינא** שכך **אמר רבי יהושע בן לוי** שיכול לקרא קריאת שמע של לילה עד הנץ, דבר זה **לאו בפירוש איתמר** מפי רבי יהושע בן לוי, **אלא מכללא איתמר** וכדלהלן [שאינו לכתחילה, אלא רק בשעת הדחק]: **דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דרבי יהושע בן לוי**, ונרדמו ולא קראו קריאת שמע עד אחר עלות השחר, [534] **אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר, כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק**. [535] שנינו במשנה: **מעשה שבאו בניו** של רבן גמליאל מבית המשתה, אמרו לו לא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות [536].

מקוצי שדברי רבי זירא נסובים על הברייתא השניה, שהקורא קודם הנץ, אינו אומר השכיבנו כי כבר עלה השחר, **והרשב"א** דן אם היינו רק סמוך לנץ כי אין הרוב ישנים, או כיון שעלה השחר ומיד אחריו, **והריטב"א** כתב שאינו אומרה כי ביום אין צריך שמירה מהמזיקים, והיינו משום שעלה השחר. ומסתבר שמחלוקתן תלויה בשיטתם לעיל [ב א] אם זמן ברכות ק"ש תלוי בזמן ק"ש או בזמן תפלה, ואף שזמן ק"ש ערבית עד הנץ, כי איכא אינשי דגנו, זמן תפלת ערבית עד עלות השחר, שאז כבר נחשב יום, וכיון שכתב **בשו"ת הרשב"א** [מז] שלדעת רש"י אין ברכות ק"ש נתקנו בפני עצמן, נמצא שעבר זמן ברכות ק"ש, ותוס' סברו שנמשך עד הנץ כמו ק"ש.

[533] **הרא"ש הביא מהרי"ץ גיאות** שודאי צריך לומר שתי ברכות אחרי ק"ש, והכוונה שרק את תחילת הברכה אינו אומר, אך מתחיל מ"תקנינו בעצה טובה", ונחלק עליו ונקט שאינו אומרה כלל. וביאר **במעדני יו"ט** שרבנן תקנו לומר השכיבנו ושלא תפסיק בין גאולה לתפלה כגאולה אריכתא, אך שלא בזמן שכיבה העדיפו שיסמיך גאולה לתפלה ולא יאמר השכיבנו. וראה **בערוך השלחן** שהסיק מכך שאומר אמת ואמונה ושמונה עשרה אחר עה"ש, אך **המ"ב** [רלה לד] כתב שאינו מתפלל שמונה עשרה, כי יום הוא לכל דבר.

[534] **בעל המאור** נקט ש"ההוא זוגא" דינם כמזידין, ובכל זאת נחשב כשעת הדחק לקרא עד הנץ. אך **הרמב"ן** נקט שרק באונס נחשב כשעת הדחק, אך במזיד אינו קורא, ובהכרח ששכור נחשב כאונס. ודעת **הרשב"א והרא"ש** כהרמב"ן, ולכן כתבו שבני רבן גמליאל לא היו אנוסים, ולכן אמר שיקראו רק אם לא עלה השחר. וכתב **הב"י** [צט] שלדבריהם יש שכרות של מזיד, כגון בני ר"ג שהיו במשתה הרשות, ויש שכרות של שוגג, והיא בשמחה של מצוה כהלולא דריב"ל. ועוד חילק, שבני ר"ג נשארו ערים במשתה כל הלילה, ולכן דינם כמזידים שהיה עליהם להפסיק כדי לקרא קודם עה"ש, אולם ההוא זוגא נרדמו, ולכן נחשבו אונסים ויקראו אחר עה"ש. אך **הט"ז** [רלה ד] כתב שבני ר"ג השתכרו במשתה אחר שהגיע זמן ק"ש, ואילו ההוא זוגא היו שכורים קודם זמנה, ולכן נחשבו אנוסים, **והמג"א** [צט ג] דחה חילוק זה.

[535] **הרמב"ן והרשב"א** נקטו שרבי שמעון עצמו סבר שבדיעבד קורא עד הנץ אפילו שלא בשעת הדחק, אך להלכה סמכו עליו רק כשנאנס. **ובמשכנות יעקב ונחלת דוד** הוכיחו כך מדברי רבי יצחק שדברי ריב"ל מכללא איתמר, והיינו שאילו אמר בפירוש שהלכה כרשב"י היה קורא בדיעבד עד הנץ אפילו שלא בשעת הדחק. אך **רבינו יונה** למד מדברי **הרי"ף** שגם רבי שמעון לא התיר לקרא אחר עה"ש אלא בשעת הדחק, [**והרמב"ן** כתב שהרי"ף סמך בזה על ר"ג, וראה הערה 9], וכן ביאר **הכסף משנה** את דברי **הרמב"ם** [ק"ש א י]. וראה לעיל [ח הערה 80] שהרשב"א ביאר בברייתא הראשונה, שמדובר לעניין ק"ש של שחרית מעה"ש בשעת הדחק.

[536] **הרשב"א** כתב שהמשנה הביאה מעשה זה להשמיענו שאף חכמים לא נחלקו על רבן גמליאל מעיקר הדין, אלא רק משום סייג, ולכן יכל לומר לבניו לנהוג כשיטתו שקורין לכתחילה עד עה"ש, שהרי בדיעבד יצאו ידי חובתן אף לדעת חכמים. אך **רבינו יונה** נקט שלחכמים אחר חצות אינו קורא אפילו בדיעבד, ולדבריו צריך לפרש [כרש"י ד"ה או] שבני רבן גמליאל היו אנוסין, ולכן דנו אם מה"ת זמנה רק עד חצות, או שהוא סייג, ודוקא למי שפשע ולא קרא, אך המאחר באונס יכול לקרות עד עלות השחר. וראה **ב"ח** [רלה] שביאר שאין זמנה מה"ת אלא מדרבנן, ולכן יכולין לעשות כר"ג אף שהוא יחיד, **והקרן אורה** כתב שהוא דוחק, **ובית הלוי** [ח"א לד ד] כתב

תמהה הגמרא: **וכי עד השתא לא שמיע להו הא** דאמר **רבן גמליאל** אביהם בדין זה? מבארת הגמרא: **הכי קאמרי ליה**: האם **רבנן פליגי עילווך** ודעתם שזמן קריאת שמע הוא רק בזמן שהולכים לשכב, ולפיכך אין לקרא אחר חצות אפילו בדיעבד, **ואם כן** לא נקרא, כי **יחיד ורבים הלכה כרבים**, **או דלמא** שגם **רבנן כוותך סבירא להו** שזמנה בכל עת ששוכבים, ובדיעבד קורא עד עלות השחר, **והאי דקאמרי** שקורין רק "**עד חצות**", רק לשם זירוז אמרו כן, **כדי להרחיק את האדם מן העבירה**, ואם כן היינו דוקא למי שלא קרא עד חצות במזיד, אך אנו כיון שהיינו אנוסים, יש עלינו חובה לקרא [537].

והוא ענה **ואמר להו**: **רבנן כוותי סבירא להו**, וכיון שעדיין לא עלה עמוד השחר **חייבין** [538] **אתם** לקרות, [539] **והאי דקאמרי** רבנן שקורין רק "**עד חצות**", רק לשם זירוז אמרו כן, **כדי להרחיק את האדם מן העבירה**.

שנינו במשנה: **ולא זו בלבד אמרו אלא** כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצוותן עד שיעלה עמוד השחר.

מקשה הגמרא: **ורבן גמליאל מי קאמר עד חצות דקתני** על כך "**ולא זו בלבד אמרו**"? [540] והרי הוא סבר שגם לדעת חכמים זמנה עד עלות השחר, ולכאורה המשך המשנה אינו

שאם חכמים מודים שמה"ת חייב לקרא, אין לך שעת הדחק גדולה מזו, שחייב לקרא מה"ת והסייג מעכבו, ולכן עושה כדעת היחיד, וראה עוד בסמוך.

[537] כך פירש **רש"י** [ד"ה או], ודקדק **בפרי יצחק** [ח"ב ב] שאם אחר במזיד, אינו יוצא ידי חובה אחר חצות, כי אפילו אם רבנן קבעו את זמן חצות כסייג, כיון שלא קרא עד חצות, הפקיעו ממנו את המצוה. ולביאור זה, נמצא כי מתשובת רבן גמליאל מוכח, שאפילו באונס, אינו קורא אחר עלות השחר.

[538] **בעל המאור** גרס "מותרין". וראה **רש"י** [ד"ה כוותי] שגרס "חייבין", וביאר שהרי אפילו לגבי הקורא שלא בזמנו שנינו ש"לא הפסיד". והיינו שאחר חצות קורא ק"ש עם ברכותיה [אף שלדעתו לחכמים אחר חצות אינו יוצא אפילו בדיעבד, אך להרשב"א והרא"ש שנחלקו רק לכתחילה, פשיטא שאחר חצות קוראה בברכותיה]. וכבר הבאנו שדעת **רבינו יונה** שלהלכה כחכמים, אחר חצות אינו קורא ק"ש כלל, והביא י"א שקורא ק"ש בלא ברכותיה, כי הק"ש מה"ת ומקבל עליה שכר כקורא בתורה, אך הברכות הן מדרבנן, והם בשלהם יכולים למנוע שלא יאמרם.

[539] לכאורה תמוה, הרי בברייתא לעיל מצינו שרבי שמעון התיר לקרא עד הנץ החמה, ולמה ר"ג התיר לבניו רק עד עה"ש. וכבר הבאנו בהערה 5 **שהרשב"א והרא"ש** נקטו שההיתר עד הנץ הוא רק למי שנאנס, ובני ר"ג לא היו אנוסים, ולדעת **רש"י** הנ"ל שהיו אנוסים, צריך לומר שר"ג נחלק בזה על רשב"י, ונקט שקורא רק עד עה"ש. אולם עדיין יקשה להרי"ף **ורבינו יונה** שפסקו כרשב"י וגם כר"ג, ומוכח לכאורה כה**רמב**"ן [בהערה 6] שהרי"ף פסק כר"ג שחלק על רשב"י, ולא התיר עד הנה"ח אלא בשעת הדחק של אונס, ואז התיר משום שכדאי הוא רשב"י לסמוך עליו בשעת הדחק.

[540] במשניות לא הוזכרה תיבת "אמרו", וגם בסוגייתנו מחקה הב"ח, כי סבר שאלו המשך דברי ר"ג. ולפי זה ביאר ב**מלאכת שלמה** שכוונת הגמרא להקשות הרי דעתו שזמנה עד הבקר, ולמה הוצרך לבאר את טעם ההרחקה בשאר דיני התורה, והשיבה שאינו מבאר את דבריו אלא את דעת חכמים. אולם **הגר"א** [בשנות אליהו] נקט שבקושיא נקטה הגמרא שהמשנה מבארת את דעת חכמים [שהרי שנינו "לא זו בלבד אמרו" בלשון רבים], ולפיכך תמהה מה שייכות הוספה זו אחר דברי ר"ג שלא הזכיר זמן חצות כלל, והעלתה מכך שר"ג עצמו הוסיף לבאר את דעת חכמים בשאר דינים. ובספר **סדר זמנים** [ב] העלה מביאורו שרבן גמליאל התיר לאחרה לכתחילה אחר חצות, שאל"כ יתכן לומר על דבריו "ולא זו בלבד וכו'".

מתאים לבא כתוספת ביאור לדבריו.[541]

מבארת הגמרא: **הכי קאמר להו רבן גמליאל לבניה: אפילו רבנן דקאמרי "עד חצות"** באמת דעתם שמן התורה **מצותה עד שיעלה עמוד השחר, והאי דקאמרי** שקורין רק "**עד חצות**", רק לשם זירוז אמרו כן, **כדי להרחיק את האדם מן העבירה**, ועל כך הוסיף רבן גמליאל ואמר שלא רק לגבי קריאת שמע קבעו להקדים עד חצות, אלא גם בשאר דינים שמן התורה זמנם כל הלילה.

שנינו במשנה: **הקטר חלבים ואברים** מצוותן עד שיעלה עמוד השחר.

מדייקת הגמרא: **ואילו אכילת פסחים לא קתני** - בין המצוות שמצוותן כל הלילה - ומשמע שאף מן התורה זמן אכילתו אינו נמשך כל הלילה [ואינו בכלל "הנאכלין ליום אחד" כי מצוותו ביום].

ורמינהי מברייתא: "**קריאת שמע ערבית**, וקריאת **הלל בליל פסחים**, **ואכילת הפסח**, **מצוותן עד שיעלה עמוד השחר**"[542] ומוכח שמן התורה זמן אכילת הפסח נמשך כל הלילה[543].

מתרצת הגמרא: **אמר רב יוסף לא קשיא**, כי **הא**, המשנה, סוברת כ**רבי אלעזר בן עזריה** שזמן אכילת הפסח רק עד חצות, ואילו **הא**, הברייתא - סוברת כ**רבי עקיבא**שזמנו כל הלילה.[544]

דתניא שנחלקו בכך רבי אלעזר בן עזריה עם רבי עקיבא: נאמר לגבי קרבן פסח [שמות יב ח] "**ואכלו את הבשר בלילה הזה**", ועל כך **רבי אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן**

---

[541] ראה **בשנות אליהו** שהמשך זה אינו מתאים גם לדברי חכמים, שהרי הם אמרו שזמנה עד חצות, אך לא הזכירו שהוא סייג בלבד.

[542] **הרשב"א** דייק שאפילו מדרבנן מצוות הפסח עד עלות השחר, שהרי הברייתא לא הוסיפה לומר "ולמה אמרו חכמים עד חצות". וכיון שהגמרא מעמידה את הברייתא כרבי עקיבא, נמצא שדעתו שלא עשו סייג באכילת הפסח, וזמנה נמשך עד עלות השחר אפילו מדרבנן. [ומה שהשוותה הברייתא גם את זמן ק"ש לפסח, מובן לשיטת הרשב"א לעיל שלר"ג לא עשו בה סייג וקורא לכתחילה עד עה"ש, וסובר שגם דעת ר"ע כן, וראה **שו"ת הרשב"א** ח"א תמה]. וראה **רש"י במשנה** שנקט כי המצוות המנויות במשנה במגילה [כ ב] לא עשו בהן סייג, ובגמרא שם כללו בה אכילת הפסח, וה**שאגת אריה** [ד] תמה על כך שהרי לר"ע זמן אכילת הפסח עד חצות, וב**בית הלוי** [ח"א לד] כתב שדעת רש"י כהרשב"א שר"ע סובר שזמנה לכתחילה עד עה"ש. וראה שם שחילק בין אכילת פסח לשאר זבחים, שבהם גזרו עד חצות כק"ש, כי בדברים שבכל יום חוששין שיפשע, אך בפסח אין לחוש.

[543] **הצל"ח** ביאר שהגמרא לא הקשתה סתירה לגבי זמן ההלל, כי זמן ההלל בליל פסח תלוי בזמן שחיטת הפסח, [כמבואר ב**רשב"א** במסקנא], ונמצא שהנידון על זמן ההלל כלול בנידון זמן אכילת הפסח. אולם דעת **תוס' במגילה** [כא א ד"ה לאתויי] שאין להחמיר בהלל שחיובו מדרבנן, [וראה ב**רא"ש** שגרס בקושיית הגמרא "ואילו אכילת פסחים והלל שבליל פסחים לא קתני"].

[544] **הרא"ש** [סוף פסחים] פסק שראוי לאכול מצה לפני חצות כראב"ע, ואפשר שגם ר"ע מודה שצריך להרחיק מהעבירה. ותמה ב**בית הלוי** [שם] שהרי כאן פסק לגבי ק"ש כר"ג שקורין לכתחילה עד עה"ש, ואין צריך להרחיק מהעבירה. וכתב שרק בק"ש אינו צריך להרחיק עד חצות, כי אם נאנס יכול לקרות עד הנץ החמה, וב**פרי יצחק** [ח"ב ג] תירץ עוד, שהשוו מצה לפסח, ובו גזרו אפילו לר"ג, משום שיש בו איסור נותר.

"**בלילה הזה**" **ונאמר להלן** במכת בכורות [שם יב] "**ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה**", ונלמד בגזירה שוה **מה להלן** במכת בכורות נחשב ה"לילה" **עד חצות**, **אף כאן** ה"לילה" האמור באכילת הפסח, הוא **עד חצות**.[545]

אמר ליה רבי עקיבא: **והלא כבר נאמר** [שם יא] ואכלתם אותו "**בחפזון**" והיינו **עד שעת חפזון**, שהיא בעלות השחר, שאז נחפזו לצאת ממצרים, ונמצא שזמן אכילת הפסח כל הלילה, **אם כן מה תלמוד לומר** בפסוק "ואכלתם אותו **בלילה**" שמשמעותו שלא יאכלנו ביום למחרתו, והרי כבר ידעו שזמנו רק עד "שעת חפזון" שהיא בסוף הלילה?, הוצרך הכתוב לאמרו כי **יכול יהא** קרבן פסח **נאכל כשאר** הקדשים **ביום** שחיטתו, לכך **תלמוד לומר** "**בלילה**" ללמד שרק **בלילה** שאחריו **הוא נאכל**, **ולא** נאכל **ביום** שחיטתו [עד כאן הברייתא].

ונמצא שמשנתנו כרבי אלעזר בן עזריה, שזמן אכילת הפסח עד חצות, ואילו הברייתא [לעיל] נוקטת שזמנה עד עלות השחר, כרבי עקיבא.

ודנה הגמרא בדברי רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא: **בשלמא לרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה** "הזה, הזה" ללמד שזמן אכילת הפסח עד חצות, מובן למה **איצטריך למיכתב** "**הזה**". **אלא לרבי עקיבא** שלא דרש גזירה שוה, **האי** "**הזה**" **מאי עביד ליה**?

מבארת הגמרא: "הזה" **למעוטי** שלא יאכלנו **בלילה אחר הוא דאתא**, והוצרך לכך, כי **סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח** הוא **קדשים קלים**, **ושלמים** הם **קדשים קלים**, נלמד פסח משלמים, ונאמר **מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד**, **אף** זמן אכילת **הפסח** ימשך כשלמים, וכיון שזמן אכילתו מתחיל בלילה, יהא **נאכל שתי לילות במקום שני ימים**, **ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד**,[546] **קא משמע לן** "**בלילה הזה**", רק **בלילה הזה** - ליל י"ד ניסן - **הוא נאכל**, **ואינו נאכל בלילה אחר**.

---

[545] ביאר **הצל"ח** כי אף שמכת בכורות היתה ברגע אחד, ואילו פסח אי אפשר לאכלו ברגע אחד, למד רבי אלעזר ממנה שגבול הזמן הוא בחצות. ותמה, מנין שהוא גבול לסופו ולא לתחילתו, וביאר, שאילו היתה תחלת אכילתו בחצות, לא היה צריך גזירה שוה למעט שלא יאכלנו ביום שחיטתו. ו**באבני נזר** [או"ח שפא] כתב שלמדו ממכת בכורות שבחצות צריך שכבר יהא בשר הפסח נאכל, וזה הטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כדי שבחצות יהא טעמו בפיו. וכאן מקור חידושו הנודע כי [לראב"ע] האיסור לאכול אחר אפיקומן הוא עד חצות בלבד, ולכן יעץ שאם עומד סמוך לחצות, יאכל כזית מצה, ויתנה, אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, הרי זה אפיקומן, ואחר חצות מותר להמשיך לאכול, כי זמן המצוה רק עד חצות, ואילו הלכה כרבי עקיבא אין זה אפיקומן, אלא מה שיאכל בסוף הסעודה. אך **הגרי"ז** טען שאם אכן אחר שעבר זמן המצוה אין צריך טעם מצה, אין צריך תנאי, כי אי אכילה לשם אפיקומן, אלא הכזית האחרון שאוכל הוא נחשב אפיקומן.

[546] **רש"י** [ד"ה מה] נקט שודאי לא יאכל ביום טו, שהרי מיעט הכתוב שאינו נאכל אלא בלילה, והכוונה שלא יפסל בשהות זו. אך **הרשב"ם** [פסחים קכ ב] כתב שבהוה אמינא זו לא התמעט אלא יום שחיטתו, ובאמת יאכל גם ביום טו. וראה בסמוך שהכוונה שיאכל מדין אכילת כל הקדשים, ולא כקרבן פסח.

ומבארת הגמרא מאידך, מהיכן למד **רבי אלעזר בן עזריה** דין זה, שהפסח אינו נאכל בלילה השני [547]: - **מ**הכתוב [שמות יב י] "**לא תותירו ממנו עד בקר**" **נפקא**.

ושבה הגמרא לבאר למה הוצרך **רבי עקיבא** לגזירה שוה, ולא למד מקרא זה: - **כי אי מהתם**, מ"לא תותירו", **הוה אמינא מאי "בקר", בקר שני**, והיינו שרק אחר בקר יום שני של פסח אסור להותיר, אך אחר יום הראשון מותר, כי זמנו עד סוף הלילה השני, ולכך הוצרך לגזירה שוה, למעט את הלילה השני.

ומבארת הגמרא מאידך, **שרבי אלעזר בן עזריה** לא חשש ש"בקר" יתפרש כ"בקר שני", כי **אמר לך**: **כל** לשון "**בקר**" בתורה, **בקר ראשון הוא**. [548]

ומדמה הגמרא את מחלוקתן של **הני תנאי** דלהלן - **כ**מחלוקתן של **הני תנאי** רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא [ולכן נחלקו בביאור הפסוק דלהלן] [549]:

דתניא: שנחלקו בביאור הפסוק [בדברים טז ו] "**שם תזבח את הפסח, בערב, כבוא השמש, מועד צאתך ממצרים**". ושלשה זמנים הם בפסח: א. "בערב", לאחר חצות היום. ב. "כבוא השמש", משחשכה בשקיעת החמה. ג. "מועד צאתך ממצרים", דהיינו בבוקר. ונחלקו התנאים באיזה שעה מתקיים כל דין בפסח:

---

[547] לכאורה תמוה, הרי רבי אלעזר סבר שאפילו בלילה הראשון אינו נאכל אחר חצות, ולמה הוצרך למעט מקרא שאינו נאכל בלילה שני. וראה בסמוך ש**ה**א**ור שמח** נקט שגם לדעת ראב"ע יש מצות אכילת קדשים בפסח אחר חצות, ורק אינו מקיים מצוות אכילת פסח, ולכן צריך למעט שאינו נאכל למחר אפילו בתורת קדשים, [ובהוה אמינא פירש שכוונת הרשב"ם שיאכל ביום טו מדין קדשים].

[548] **הרי"ף והרמב"ם** [קרבן פסח ח יד] פסקו שזמנה כל הלילה, כי הלכה כר"ע מחברו, ואילו **רבינו חננאל והרשב"א ותוס'** [מגילה כא א, פסחים נז ב] פסקו שזמנה עד חצות, כי סתם משנה כראב"ע, וראה **ביאור הלכה** [תעז ד"ה ויהא].

[549] על פי **תוס' הרא"ש**.

[550] **רש"י** [ד"ה עד] פירש כי ההכרח שדעתו שאוכל רק עד חצות וכראב"ע, הוא משום שאל"כ במה נחלק על רבי יהושע.

[551] **רש"י** [ד"ה שם] ביאר שאע"פ שבפועל אין שורפין אלא בבקר שני, נקרא "נותר" ומחויב שריפה כבר בבקר ראשון, [ובסמוך נבאר מה התחדש בבקר], וראה **תוס' בשבת** [כד ב ד"ה בקר] שאין שורפין במוצאי יו"ט, משום שדרשו [בפסחים ג א] שאין שורפין קדשים בלילה. **ובתוס'** [ד"ה רבי] הקשו איך יתכן שזמן אכילתו עד חצות, והרי "לא תותירו עד בקר" משמעותו שנאכל עד עה"ש. [אך בזהר מצינו שאותו לילה האיר מחצות]. וכתבו שרבי אליעזר יפרש "לא תעשו דבר שיבא לידי נותר בבקר" והיינו שאם לא יכלנו עד חצות בהכרח ישאר עד הבקר, כי אין שורפין בלילה. **והצל"ח** [כאן ובפסחים ג] נקט שלראב"ע חייב משום נותר מחצות ואילך, כי זמן אכילת פסח עד חצות היא כזמן אכילה בכל הקרבנות, והחושב בזריקתו לאכלו אחר חצות, פיגל. ומשמע מדבריו שאיסור נותר תלוי בסוף זמן האכילה, אך ב**תוספתא** [פסחים פ"ה] מבואר שאסור באכילה מחצות, אך אינו נעשה נותר עד הבוקר, ונמצא שהם שני דינים נפרדים. **והגר"ח** נקט שאינו נותר, כי זמן אכילתו מצד דיני הקדשים שבו הוא עד הבקר, כשלמים שנאכלים יום ולילה, ורק קיום מצוות פסח היא עד חצות. [והתחדש בו איסור שלא לאכלו אלא בתורת מצוות פסח, שהיא עד חצות, אך אינו מפגל]. וראה **ליקוטי הלכות** [ס"פ איזהו מקומן] שהביא מ**שו"ת רמ"ע** שלראב"ע עובר בעשה, כאילו נאמר עד חצות. ו**באור שמח** [חמץ ומצה ו א] כתב שאחר חצות אינו מקיים

רבי אליעזר אומר: "**בערב**" **אתה זובח**, ו"**כבוא השמש**" **אתה אוכל** עד חצות, ו"**מועד צאתך מארץ מצרים**" **אתה שורף** את הנותר [551], ומסתבר שדעתו כרבי אלעזר בן עזריה [550].

רבי יהושע אומר: "**בערב**", **אתה זובח**. "**כבוא השמש**" **אתה אוכל**. **ועד מתי אתה אוכל והולך**, **עד מועד צאתך מארץ מצרים**, דהיינו עד עלות השחר, ונמצא שדעתו כרבי עקיבא.

ומבארת הגמרא את סיבת המחלוקת בין רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא: **אמר רבי אבא**: **הכל מודים**, ואפילו רבי עקיבא, **כשנגאלו ישראל ממצרים**, **לא נגאלו אלא בערב**, שאז כבר נתנו להם המצרים רשות לצאת, **שנאמר** [דברים טז א]: "**הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה**", ובודאי מחצות הלילה היה כבר "חפזון דמצרים". [552]

ומאידך גם רבי אלעזר בן עזריה מודה שלמעשה **כשיצאו**, **לא יצאו אלא ביום**, **שנאמר** [במדבר לג ג] "**ממחרת** הקרבת **הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה**".

על מה נחלקו, **על שעת** "**חפזון**" האמורה בפסוק "ואכלתם אותו בחפזון", **רבי אלעזר בן עזריה סבר**, **מאי** "**חפזון**" האמור באכילת פסח, **חפזון דמצרים** דהיינו שעת חצות שמהרו לשלח את ישראל, ולכן הפסח נאכל רק עד שעת חצות. **ואילו רבי עקיבא סבר**, **מאי** "**חפזון**", **חפזון דישראל** שהיה רק בבקר, ולכן סבר שהפסח נאכל עד עלות השחר.

תניא נמי הכי שהיו שני חלקים בגאולה, והם בשני זמנים: שהרי דרשו בברייתא את סתירת הפסוקים, שנאמר "**הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה**" ולכאורה תמוה **וכי בלילה יצאו**?, **והלא לא יצאו אלא ביום**, **שנאמר** "**ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה**"?, **אלא מלמד**, **שהתחילה להם הגאולה מבערב**.

הגמרא דורשת פסוקים מפרשת יציאת מצרים:

נאמר [שמות יא ב] "**דבר נא באזני העם** וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", **אמרי דבי רבי ינאי**, **אין** "**נא**" **אלא לשון בקשה**, [553] וכוונת הכתוב שכך

מצוות אכילת פסח, שהיא מצוה על הגברא, אך עדיין אינו נותר, כי נאכל עד הבקר, ומקיים מצות אכילת קדשים, שהיא מצוה על הקדשים שיהיו נאכלים, ורק בבקר "מועד צאתך מארץ מצרים" התחדש דין נוסף שאין אכילת קדשים כלל, ולכך נחשב נותר. וראה **כתבי הגרי"ז** [זבחים ט א], **קהילות יעקב** [ד], **וחידושי הגר"ש רוזובסקי** [פסחים דף ג].

[552] רש"י [שמות יד ה] כתב שבין היציאה לקריעת ים סוף עברו ז' ימים, ותמה **הרא"ם** שהרי בפרשת ציצית [במדבר טו מא] כתב שעברו שמונה ימים. ולפי המבואר כאן, יתכן לפרש, שהרי קודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום אצל ישראל כמו אצל עכו"ם, ונמצא שעברו ח' ימים מהגאולה בערב, ואילו מהיציאה בבקר עברו ז' ימים. וראה **רבינו בחיי** [במדבר שם] **ופנים יפות** [שמות שם].

[553] "נא" נסוב הן על משה והן על בני ישראל, ראה '**רי"ף**' **ושלמה משנתו**.

אמר ליה הקב"ה למשה: "בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה ממכם [554] לכו שאלו [555] ממצרים כלי כסף וכלי זהב,

דף ט:

שלא יאמר (תחילת העמוד) **אותו צדיק** [556] - אברהם אבינו, שנאמרה לו בברית בין הבתרים [בראשית טו יג] הנבואה של "**ועבדום וענו אותם**" ואותה **קיים בהם** [ה' בישראל], ואילו המשך הנבואה "**ואחרי כן יצאו ברכוש גדול**" **לא קיים בהם**. [557]

אולם כאשר העביר משה את בקשת ה' לבני ישראל, **אמרו לו: "ולואי שנצא בעצמנו"** [558] . **משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים, והיו אומרים לו בני אדם, "מוצאין אותך למחר מבית האסורין, ואף נותנין לך ממון הרבה"**, הרי ודאי הוא **אומר להם: "בבקשה**

---

[554] **הגרי"ז** דייק שביזת מצרים לא היתה מצוה על ישראל, כי הקב"ה רק צוה למשה "לבקש", ולכן נאמר [שמות יב לה] "ובני ישראל עשו כדבר משה", שלא היה בזה צווי ה'. וכן אמרו בסוטה [יג] ש"כולן התעסקו בביזה ומשה התעסק במצוות" כי הביזה לא היתה מצוה. אך **במכילתא דרשב"י** [בא כו] מבואר שהיה עשה ולא תעשה בביזת מצרים, ויתכן שנחלקו אם ההבטחה היתה על ביזת הים, ובמצרים רק בקש שיקחו כדי ש"לא יאמר", או שהיתה על ביזת מצרים, ולכן צווה בעשה ול"ת, וכמבואר להלן. **והגרי"ש אלישיב** [ישורון אלול נז] נקט שהביזה היתה חלף השעבוד, וכיון שמשה היה מבני לוי שלא השתעבדו, לא הצטווה בביזה, אלא לומר "להם" בלבד [אך ודאי היה מותר לו ליקח, כשם שמצינו באוצרותיו של קרח שהיה לוי, ולכן אמרו שמצוות חביבות עליו].

[555] **בדרשות הר"ן** [סוף יא] ביאר שהוצרך לבקש מהם לעשות כך, כי לא היו נוטלים ממון במרמה, אף שהגיע להם חלף שכרם [כמבואר בסנהדרין צא א], והטעם שהורה ה' לבקש במרמה הוא כדי שיחשוב פרעה שיצאו במרמה וירדוף אחריהם, ויטביענו בים סוף. **והמהרש"א** ביאר כהמשך הגמרא, שלולי הבקשה היו מוותרים על הביזה, ולכן אמר להם שאינה לטובתם בלבד, אלא גם כדי שלא יאמר וכו' ודבר זה אינו תלוי ברצונם. **ובקול שמחה** נקט שאילו נטלו בעל כרחם לא היתה תפיסתם מועילה כתשלום עבודתם, משום שהכסף בא לידם באיסור גזל עכו"ם, ולכן לקחו בשאלה, וזכו בו כהפקעת הלואתו.

[556] רבים תמהו למה נקט טעם זה, וכי אין הקב"ה מקיים הבטחתו אלא מחשש "שלא יאמר"? **ובעץ יוסף** ביאר שהחשש היה על הימים שעד קריעת ים סוף, שהרי אז התברר שזכו בביזת הים, אך הקב"ה חפץ שאברהם לא יאמר כך אפילו בזמן קצר זה. וכעין זה כתב **בקול אליהו** בשם הגר"א, שאברהם יסבור שההבטחה היתה על שעת היציאה, ונמצא שלא קויימה אע"פ שיקבלוה בביזת הים. [וראה **תרגום יונתן** בראשית טו יג, **ורש"י תהילים** קי ה שנבואת "דן אנכי" היתה על המכות בים, ורק אחריהם "יצאו ברכוש גדול", וכן אמרו בסוטה יא ש"ביזת מצרים" ניתנה בזכות נשים צדקניות. אולם **במכילתא** בא פי"ד **ובילקוט** שם רט נקטו שנבואת "רכוש גדול" היא אחר עשר מכות]. ויתכן שהנבואה היתה שיקבלו רכוש תחת "גר יהיה זרעך" אך לא על מה שהוסיפו מצרים להרע להם [ראה רמב"ן בראשית שם] ובקש הקב"ה שיקחו גם על כך שמא יאמר אברהם שגם זה בכלל הנבואה. וראה **במכילתא** [שם יב] שה"רכוש גדול" התקיים ב"צאן ובקר" שניתן להם, וביאורה ע"פ **רש"י בדברים** [טו יד מספרי] שביזת הים ניתנה מדין הענקה לעבד, ואינה מתקיימת בכספים אלא מצאן ובקר [קידושין יז א], והכסף וזהב היו תשלום על מה שהרעו להם, כי על עצם השעבוד אין תשלום לעבדים, ועל הכסף וזהב אמר ש"לא יאמר אברהם" שיסבור שהובטח גם על מה שהרעו. וראה עוד **בפני יהושע**, **פרשת דרכים** [דרוש ה], **נחלת יעקב**, **מרומי שדה**, **ערוך השלחן** [סוף ח"ג] **ופחד יצחק** [פסח ס] ובהערה הבאה.

[557] **החתם סופר** [ליקוטי חב"ח] ביאר שלולי טענה זו יכל הקב"ה לומר שהנבואה התקיימה, כי בני ישראל יכלו לקחת, וכאילו התקבלו, ורק משום שהקשה לב פרעה לענותם, יכל אברהם לטעון למה לא חיזק לבם לשאול את ה"רכוש גדול", ולכן ביקש שישאלו.

[558] **המהרש"א** תמה היכן מצינו שאמרו דבר זה. וראה **במשך חכמה** [שמות ו ט] שאחר שבני ישראל לא שמעו אל משה מקוצר רוח, נאמר "וידבר ה' אל משה ואהרן, ויצוום וכו' להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" ופירש שידברו עמם רק בענין זה, כי דרך קשי יום שיחפצו לשמוע רק על היציאה מצרתם.

מכם הוציאוני היום, ואיני מבקש כלום", ואל תעכבו את חירותי עד שיוסיפו לי גם ממון הרבה [559].

עוד נאמר [שם יב לה] "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים **וישאילום**". **אמר רבי אמי**: לשון הכתוב [560] **מלמד שהשאילום בעל כרחם**.

איכא דאמרי שהכוונה שהשאילום **בעל כרחם דמצרים**.

ואיכא דאמרי שהכוונה שהשאילום **בעל כרחם דישראל**.

ומבארת הגמרא במה נחלקו: **מאן דאמר "בעל כרחם דמצרים"** דרש כן מהכתוב [תהלים סח יג]: "**ונות בית תחלק שלל**", ומשמע שנטלום כ"שלל", והוא דבר הניטל מאדם בעל כרחו.

ואילו **מאן דאמר "בעל כרחם דישראל"** סבר שלא רצו ליטלם **משום** שלא רצו לקחת אתם לדרך **משוי** כבד. [561]

עוד נאמר [שם לו]: "**וינצלו את מצרים**". **אמר רבי אמי**: לשון הכתוב [562] **מלמד** שנטילתם גרמה נזק למעמדה של מצרים, ופגעו בהכנסותיה עד **שעשאוה כמצודה** [הפרושה לציד עופות] **שאין בה דגן**, ולכן אין העופות נמשכים אליה. [563]

וריש לקיש אמר: לקחו ממצרים את כל ממונם עד **שעשאוה** ריקה **כמצולה** - תהום הים - **שאין בה דגים**, כי דרך הדגים לעלות למעלה למקום האוכל. [564]

עוד נאמר [שם ג יד]: "**אהיה אשר אהיה**" ומבארת הגמרא **אמר לו הקב"ה למשה**: "**לך אמור להם לישראל אני** "אהיה" - **הייתי עמכם בשעבוד זה, ואשר** אהיה" - **אני אהיה עמכם בשעבוד מלכויות**", **אמר לפניו** משה: "**דיה לצרה בשעתה**" ולמה לצערם עכשיו

[559] לכאורה אין המשל דומה לנמשל, שהרי ישראל לא התעכבו כלל לצורך ביזת מצרים. וביאר ה**צל"ח** שלולי הצורך לבקש כסף וזהב, היו דורשים ממצרים לשחררם לחלוטין, ורק כדי שישאילום ע"מ להחזיר, באו במרמה וטענו שישובו עוד ג' ימים, ועל כך אמרו "ולואי ונצא בעצמנו לחרות גמורה", והוא להיפך מהמבואר ב**דרשות הר"ן** [הנ"ל].

[560] ביאר **המהרש"א** שדייק מלשון הפעיל שבתוספת ה"ם", שהרי היה ראוי לכתוב "וישאלו ממצרים".

[561] **הגר"א** ביאר שידעו שעתידים לזכות בביזת הים, והיו אומרים למה נשא עתה כל המשוי הזה, מוטב שישאוהו המצרים לים, ושם נבזזם [ואכן שם נאמר "ויסע משה" בעל כרחם]. וה**חתם סופר** [עה"ת, בא] ביאר שחששו למשא בהמה בשבת, שיצאו בו, וראה **פנים יפות** שם. וב**עיון יעקב** ביאר שחששו שמא מצרים יחזרו בם וירדפו אחריהם, והמשא יכביד עליהם במנוסתם.

[562] רב אמי למד כלשון התרגום "ורוקינו", ואילו ריש לקיש למד מלשון "וינצלו" שדומה ל"מצולה ".

[563] על פי ביאור **הגר"א** שהיו כל האומות מעלים מס למצרים, מפני יראתם, וכשראו שישראל יוצאים ממנה, שוב לא העלו להם מס.

[564] בספר **יצפון לישרים תושיה** כתב שמצינו שתי כתות בדור המדבר, אלו שרצו לחזור למצרים לפני ירידת המן, רק מפני הרעב במדבר, [שמות טז ג], ולהם היתה מצרים כ"מצודה" שנמשכים אליה בלית ברירה לצורך האוכל, וכשרוקנוה הסתלק ההכרח לשוב אליה. ואילו ל"אספסוף" [במדבר יא ד] שהתאוו לחזור לתאוותיהם, היתה מצרים כ"מצולה" שהיא מקומם הטבעי של הדגים, והם עולים ממנה רק מפני שאין בה אוכל, ורוקנוה כדי לסלק את הרצון לשוב אליה. וראה ביאור נוסף ב**בן יהוידע**.

בבשורה קשה על העתיד. לפיכך **אמר לו הקב"ה** שלא היתה כוונתו להודיע לישראל על העתיד אלא רק למשה עצמו, ואילו לישראל **לך אמור להם** רק "**אהיה שלחני אליכם**", והיינו בצרת שעבוד מצרים שהם שרויים בה כעת.[565]

וכיון שדרשו את כפלות הכתוב "אהיה אשר אהיה"[566] דורשת הגמרא את הכפלות בתפלת אליהו [מלכים א יג] "**ענני ה' ענני**"

- אמר רבי אבהו למה אמר אליהו "ענני" שתי פעמים?, מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה "רבונו של עולם, ענני, כדי שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח, וענני, שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם", שנאמר [שם] **ואתה הסבות לבם אחורנית.**[567]

מתניתין:

[565] **בבית הלוי** [ח"ג דרוש ב] ביאר לפי זה את הכתוב [תהלים קג ז] "יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו", כי במד"ר [שמות ב א] אמרו "יודיע דרכיו למשה, שהודיע דרך הקץ למשה". והיינו שהשם מורה על הפעולה, אם הגאולה על פי דין שכבר נשלם הזמן, או הוא מצד הרחמים והחנינה, ולכן "יודיע דרכיו למשה" שהודיע לו דרך הקץ באיזה אופן ודרך גואלם עתה, שהיא דרך חנינה, וישלימו אחר כך בגלות אחרת. ו"לבני ישראל עלילותיו", שלהם הודיע רק הפעולה שפועל להם עתה שגואלם, אבל הדרך של הגאולה לא הודיעם.

[566] כך ביאר **בסמיכת חכמים** את קשר הענין לעיל. ובהגהות **יעב"ץ ומהר"ץ חיות** נקטו שנביאי הבעל נענשו כפרעה שה' חיזק ערפם שלא ישובו בתשובה, ועל כן התפלל עליהם ש"יסיחו דעתם" ממה שהורגלו עד כה, וישובו בתשובה, ומסתבר שזהו הקשר לענין הקודם.

[567] **במצודות דוד** ביאר כי אע"פ שנאמר בלשון עבר דרשוהו על העתיד, שבקש שה' יסב לבם מעלילות רשע. אולם בהגהות **יעב"ץ** כתב שכוונתו כי אע"פ שהסבות לבם כדין, כי הקשו ערפם, מכל מקום כעת תסיח דעתם. ו**בחזון יחזקאל** ביאר שכוונת הגמרא לבאר למה הוצרך לבקשה זו, וביאור הכתוב כדברי **הרמב"ם** [תשובה ו ג] ש"בימי אליהו הרבו לפשוע ולכן מנע אותם מתשובה", וחשש שיאמרו מעשה כשפים הם ולא ישובו.

[568] במגילה [כ א] שנינו כל מצווה שמצותה ביום, אע"פ שהיום מתחיל בעלות השחר, הרחיקו חכמים לעשותה לכתחילה מהנץ החמה, כי חששו שאם יעשום קודם, יטעו ויעשום בלילה, מפני שאין הכל בקיאין בזמן עלות השחר. ובמשנתנו נחלקו לגבי זמן מצוות ק"ש, שדעת רבי אליעזר זמנה רק קודם הנץ החמה, ובדעת רבי יהושע נחלקו הראשונים, **רבינו יונה** נקט שעיקר זמנה קודם הנץ, שאז רוב בני אדם קמים, ולכן לא שייך הרחקה, [אף אם יש חשש שיקדימו], ואילו **תוס'** ["ד"ה לק"ש] נקטו שזמנה לכתחילה גם אחר הנץ, וביאר **הרמב"ן במלחמות ה'** [ב ב] שלא הרחיקו אלא במצוות שזמנם כל היום, ואילו ק"ש זמנה רק בתחילת היום. ו**בפני יהושע** ביאר שבק"ש לא הרחיקו, כי אין זמנה תלוי ב"יום ולילה" אלא ב"שכיבה וקימה" ובזמנים ידועים אלו אין חשש שיטעו.

[569] **תוס' לעיל** [ח ב ד"ה לא] כתבו ש"לכל הפחות צריך להמתין עד שיכיר" וכתב **הב"י** [נח] שביארו שהנידון במשנתנו הוא "מאימתי קורין את שמע בשעת הדחק" ועל כך אמרו "משיכיר", אך לכתחילה זמנה כותיקין, סמוך להנץ. אך **במאמר מרדכי ונהר שלום** הוכיח מדברי **תוס' כאן** [ד"ה לק"ש] שזמנה לכתחילה משיכיר [עד ג' שעות], ורק כשסומך גאולה לתפלה מצוה מן המובחר לקרא כותיקין, וקודם "שיכיר" אינו יוצא אפילו בדיעבד. ודעת **הרשב"א** שבשעת הדחק קורא מעלות השחר, ולכתחילה "משיכיר" עד הנץ החמה, ואילו אחר הנץ עד ג' שעות קורא רק בדיעבד. **ובעל המאור** [ב א] נקט שלדעת רבי אליעזר מתחיל קודם שעת הנץ, ולרבי יהושע כותיקין שהיא מתחילת הנץ עד סופו, וקודם לכן אינו יוצא, ונמשך זמנה עד ג' שעות. **והרמב"ם** [ק"ש א יא] נקט שזמנה סמוך להנץ, [מעיקר הדין, ולא כותיקין, וכדלהלן] ובשעת הדחק מעה"ש, והשמיט זמן "משיכיר". וראה דעות **הרי"ף ר"ח ור"ת** בהערה 53, ודעת **רבינו יונה** בהערה 43.

מאימתי קורין את "שמע" בשחרית?, [568] **משעה שיש אור בכדי שיכיר** [שיבחין] **בין תכלת ללבן**. [569] **רבי אליעזר אומר**: משיכיר **בין תכלת לכרתי**, שהוא דומה קצת לתכלת, וכדי להבחין ביניהם נצרך יותר אור מאשר להבחין בין תכלת ללבן. [570]

וראוי לקרא בשעה שיהא **גומרה** [572] **עד הנץ** החמה. [571]

רבי יהושע אומר: צריך לגומרה **עד** [574] **שלש שעות**, [573] **שכן דרך המלכים לעמוד** ממטתם **בשלש שעות** ביום.

הקורא מכאן ואילך" אף שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, **לא הפסיד** את כל שכר המצוה, כי יש לו שכר **כאדם הקורא בתורה**. [575]

גמרא:

מברר הגמרא: **מאי** "**בין תכלת ללבן**"?

- **אילימא בין גבבא דעמרא חיורא** [פקעת צמר לבן] **לגבבא דעמרא דתכלתא** [פקעת צמר בצבע תכלת].

---

[570] **בירושלמי** מבואר שקבעו שעה זו, משום שנאמר בפרשת ציצית "וראיתם אותו" וביאר **הרמב"ן במלחמות ה'** [ב ב] שהמשך הפסוק "וזכרתם את כל מצוות ה" נדרש במנחות [מג ב] על מצוות ק"ש, ונמצא שמצותה בשעה שיכול להבחין בצבע התכלת.

[571] **רבינו יונה** כתב שזה סוף זמנה לכתחילה, ומשמע שנחלקו רק לכתחילה, אך בדיעבד גם לר"א קורא עד ג' שעות, וכדעת הרשב"א בהערה 40. ואילו בהמשך כתב שרבי יהושע אמר עד ג' שעות בדיעבד, ומשמע שמודה לר"א כי לכתחילה צריך לקרא קודם הנץ [וכן מוכח להלן כה ב, עי"ש הערה 48].

[572] **הגרעק"א** ביאר שכונת המשנה לרמז כ**תוס'**, שלכתחילה ראוי לקרא סמוך להנץ כדי לגומרה כותיקין בהנץ, [ואין זמנה מסתיים בהנץ, כי קורא לכתחילה עד ג' שעות]. אכן יש שלא גרסו "וגומרה" [טור תפח], והיינו כ**רבינו יונה והרשב"א** שזמנה מתחיל "משיכיר" ונמשך לכתחילה רק עד הנץ החמה.

[573] לכאורה תמוה למה ק"ש של לילה זמנה כל הלילה, וכולו בכלל "בשכבך", ואילו ביום דורשים מ"בקומך" שזמנה רק כשעדיין קמים. וראה **רש"י** ו**תוס' רא"ש** לעיל [ג א הערה 4, ע"פ **מג"א** נח ז] שביארו כי בכך נחלקו רבי אליעזר וחכמים בזמן ק"ש של ערבית, אם נדרש "כל זמן שהולכים לשכב" או שמשמעותו כל זמן ששוכב, וחלוק מ"בקומך" שהוא שעה ש"קם" ולא כל זמן ש"עומד". אך ה**כסף משנה** [ק"ש א יג] כתב שאכן "בקומך" משמעו כל היום, כי אילו היה משמעו בזמן שבני אדם קמים, לא היה נמשך עד ג' שעות, שהרי בני מלכים הם מיעוט העולם. ולכן אמרו "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות", כי אילו אחר ג' שעות לא היה זמן ק"ש, ודאי לא יכל לברך, ורק רבנן קבעו זמן ג' שעות כדי להסמיך גאולה לתפילה שזמנה בד' שעות. וה**פרי חדש** תמה לדבריו למה אחר זמנה אינו נוטל שכר ק"ש אלא כקורא בתורה, ולמה אינו חייב לקרא אז, והרי מה"ת מקיים מצות ק"ש. אך לדעת רבינו יונה שבערבית הפקיעו חכמים מצוותו אחר חצות, יתכן שהוא הדין ביום לאחר ג' שעות, וראה הגהות **הגרא"מ ה ורבין**. וכבר הבאנו [ב א הערה 1] שהמג"א [שם] הקשה הרי שנינו [כ א] שק"ש היא מצות עשה שהזמן גרמא, ואילו להכס"מ נמצא שנוהגת כל היום וכל הלילה, ו**שאגת אריה** [יב] ביאר לפי **הרמב"ן** [סוף שרש ט] שק"ש בבקר ובערב הן שתי מצוות וכל אחת הזמן גרמא].

[574] ראה לעיל [ג ב הערה 49] שדעת **רש"י** [ד"ה ור' נתן] שדרך בני מלכים לעמוד בתחילת שעה שלישית, ועד אז זמן ק"ש של שחרית. אך **הרמב"ן במלחמות ה'** [לדף ח ב] כתב ש"נעורין במיטתן ואין רוצים לעמוד עד ג' שעות". וכן דעת **תוס'** [ע"ז ד ב ד"ה בתלת] שזמנה עד סוף השעה השלישית, וכן פסקו **הרמב"ם** [ק"ש א יא] **ושו"ע** [נח ו], וראה שם שביארנו מתי המלכים קוראים ק"ש, ועוד.

[575] כך פירש **רש"י**, ו**רבינו יונה** הקשה הרי פשיטא שמקבל שכר לפחות כקורא בתורה, וביאר שהחידוש הוא שאע"פ ששאר פסוקים שבכתב אסור לקראם בעל פה, מותר לקרא ק"ש בעל פה, ונוטל על כך שכר. וכיון שמותר לקרא בע"פ לצורך מצוות ק"ש מותר לקרא בע"פ גם שלא לצורך מצוה. וראה **ריטב"א** להלן [י ב] שמר עוקבא סבר שפשיטא שלא הפסיד כל שכרו, ומשום כך אמר [שם] שכוונת המשנה ש"לא הפסיד הברכות".

אי אפשר לומר כן, כי **הא** - ההבדל בין צבעים אלו, **בלילא נמי מידע ידעי** [הוא ניכר לעין].

אלא הכוונה עד שיכיר **בין תכלת שבה** - שבחלק מהפקעת, **ללבן שבה**, והיא שעה מאוחרת יותר, כי לכך דרוש יותר אור [576].

תניא: **רבי מאיר אומר**: זמן קריאת שמע מתחיל **משעה שיכיר** בין זאב לכלב.

רבי עקיבא אומר: משעה שיכיר **בין חמור לערוד**.

ואחרים אומרים: **משיראה את חברו** [578] **בריחוק ארבע אמות ויכירנו**. [577]

אמר רב הונא: **הלכה כאחרים**. **אמר אביי**: הלכה **לתחילת** זמן הנחת **תפילין**, [579] **כזמן** שקבעו **אחרים** לקריאת שמע, והוא משיכיר את חברו בריחוק ארבע אמות, אך **לגבי קריאת שמע** זמנה [581] **כותיקין** [580].

דאמר רבי יוחנן: **ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה**, ובהכרח שהתחילו לקרא מעט זמן קודם הנץ, והוא זמן מאוחר מ"שיכיר את חברו".

תניא נמי הכי: **ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה, ונמצא מתפלל ביום**. [582]

---

[576] **רש"י** פירש שבחלק מהפקעת לא נקלט הצבע היטב, ו**בפסקי רי"ד** הביא בשמו מאידך, שאין הכוונה לצבע לבן גמור אלא קרוב ללבן. ו**בתוס'** [ד"ה אלא] פירשו שהכוונה להבחין בחוליות חוטי הציצית, בין חוליה של לבן לחוליה של תכלת.

[577] **הרמב"ן** [שם] הביא מירושלמי שזמן "בין תכלת ללבן" שוה לזמן "משיראה את חברו ברחוק ד"א", ונמצא שאחרים סוברים כתנא קמא במשנה. אך מדברי **רבינו יונה** מוכח שהבין שהם שני זמנים [ראה סוף ד"ה אמר], וראה הערה 51.

[578] **תוס'** [ד"ה אחרים] הביאו ירושלמי שמדובר בחבר הרגיל אצלו קצת, כי אם אינו רגיל אצלו כלל זמנו מאוחר הרבה יותר. וראה **רמב"ן במלחמות ה'** [ב ב] שקבעו שעה זו לתחילת זמן ק"ש, כי רוב בני אדם ישנים עד שעה שניתן ללכת ולהכיר איש את רעהו, ונמצא שהיא תחילת שעת קימה.

[579] כתב **רבינו יונה** שקבעו שעה זו להתחלת הנחת תפילין, מחשש שמא יישן ויפיח בהם, [ולא איחרו זמנם יותר כי צריך להניחם לפני ק"ש], ואין לו שייכות לזמני יום ולילה, כי לילה זמן תפילין הוא [כמבואר במנחות לו ב] אלא שאין מורין כן, וכוונת אביי שאם בא לשאול מתי זמן הנחתן, יורו לו משעה זו, אף שזמנם בכל שעה. [והוסיף שלתפילין נקטו סימן זה "שיראה את חברו" כי בתפילין נאמר "וראו כל עמי הארץ" ומשמע שדינם תלוי בראיה].

[580] **רש"י** פירש "אנשים ענוים ומחבבים מצוה". **ורבינו יונה** ביאר "מפולפלים ומחודדים, מלשון מפרק הרים מתרגמינן מוותק טוריא" [ואינו לפנינו], וראה **בערוך** [ותק] שהם אנשים עדינים.

[581] **הרא"ש** כתב שאביי נקט סוף זמנה, אך הוא מודה שתחילת הזמן משיכיר בין תכלת ללבן. וכתב **הב"ח** [נח] שאין להוכיח מכך שאביי חולק על רב הונא שפסק כאחרים, כי יתכן שסבר כהרמב"ן שזמנם של אחרים שוה ל"משיכיר בין תכלת ללבן".

[582] **הרי"ף** כתב שהלכה כותיקין, אלא שאין כל אדם יכול לכוון כך, ובכל זאת מצוה לקרא מעט קודם הנץ כדי שיתפלל ביום שהוא אחר הנץ, ותמה **רבינו יונה** שהרי כך היו עושין הותיקין עצמם, שהיו מקדימים מעט לפני הנץ. וביאר, שהם היו משערים שיגיעו בצמצום לסיים ברכת גאל ישראל בהנץ, אך שאר בני אדם יתכן שיטעו ויעבור זמן הקריאה לכתחילה, לכן יקראו פרשה ראשונה קודם הנץ, וישערו שיהיה הנץ בין פרשה ראשונה לגאל ישראל. ותמה **הגרעק"א** שבאופן זה יש יותר חשש שיאחר לקרא אחר הנץ, ולכן ביאר שהחשש שמא יתפלל קודם הנץ, ולכן עדיף שיאחר קצת את הקריאה. **ותוס' יומא** [לז ב] הביאו **שרבינו תם** סבר שותיקין היו עושים שלא כדין, כי זמן ק"ש מהנץ ואילך, והם הקדימו מעט כדי להתפלל מיד בהנץ [וראה בהערות להלן ר"פ תפלת השחר]. וכן דעת **רבינו חננאל**, אך נקט שגם ותיקין לא קראוה קודם הנץ אלא כדינה, ונקט ש"גומרים" היינו

אמר רבי זירא: מאי קראה שממנו למדו שמצוה להתפלל עם הנץ החמה?, שנאמר [תהלים עב] "**ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים**". וביארו: מתי מתייראים ממך, כשמקבלים מוראך עליהם בקריאת שמע כשהשמש יוצאת בהנץ החמה.[583]

העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו. אמר רבי זירא: איני, והא אנא סמכי ואי תזקי?!

אמר ליה: במה איתזקת?, דאמטיית אסא לבי מלכא והוצאת על כך ממון רב, **התם נמי מיבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא**, וכיון שראוי להוציא על כך ממון, אין זה נחשב היזק, כי יש לו תועלת בכך.

והטעם שראוי להוציא ממון כדי לראות פני מלך, הוא משום **דאמר רבי יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה** בעולם הבא[584] לראות גדולתן של ישראל, **יבחין בין** כבודם של **מלכי ישראל** שיהיה הרבה למעלה מגדולותן של **מלכי עכו"ם** שרואה בעולם הזה.

אמר ליה רבי אלעא לעולא: כי עיילת להתם, כשתעלה לארץ ישראל, **שאיל בשלמא דרב ברונא אחי, במעמד כל החבורה, דאדם גדול הוא ושמח במצוות. זימנא חדא סמך גאולה לתפלה** כותיקין **ולא פסיק חוכא** שחוק של שמחה **מפומיה, כוליה יומא.**

מקשה הגמרא: **היכי מצי סמיך** גאולה לתפילה, **והרי** יש הפסק, כי **הא אמר רבי יוחנן: בתחילה** של תפילת שמונה עשרה **הוא אומר** "**ה' שפתי תפתח**". **ולבסוף הוא אומר** "**יהיו לרצון אמרי פי**"[585].

"קורין", והחלו לקרא בהנץ. **והרמב"ם** [ק"ש א יא] כתב שזמנה סמוך להנץ, "כדי שיגמור ברכה אחרונה עם הנץ" ודייק **באבן האזל** שלא הזכיר טעמם של ותיקין שיסמוך גאולה לתפלה, כי נקט שזהו זמנה מעיקר הדין.

[583] כך ביאר **רש"י**, ותמוה, שבשאלת הגמרא נקט שהנידון על זמן תפלה, ונמצא שזמן ק"ש קודם להנץ, ואילו בביאור הלימוד מהפסוק נקט שמדובר בזמן ק"ש, ומשמע שהוא מהנץ ואילך, ואחריו זמן תפלה. וביאר ה**צל"ח** שזמן תפלה מפורש במשנתנו שלכו"ע הוא קודם הנץ, והנידון רק מהיכן המקור למה ששנינו בברייתא שזמן תפלה מתחיל בהנץ, ועל כך למדים ממה שתפלה אחר ק"ש. וגם **הרא"ש** [ריש פ"ד] **והשו"ע** [פט א] כתבו ש"ייראוך עם שמש" מלמד על זמן תפלה, וכן הביאור לפי **תוס' ור"ת** שעיקר זמן ק"ש אינו סמוך להנץ, אלא כדי לסמוך גאולה לתפלה. אולם לדעת **ר"ח והרמב"ם** עיקר זמן ק"ש הוא קודם הנץ, ולשיטתם הפסוק נסוב על ק"ש.

[584] כך פירש **רש"י**, [וכעין זה להלן נח ב, "שיבחין בכבוד המשיח"], ומשמע שהמצוה לרוץ לקראת מלכי עכו"ם אינה שייכת לכבוד מלכי ישראל [וראה להלן יט ב הערה 36 שלכן מצוה זו אינה דוחה טומאה]. אך **הרמב"ן** סבר שהיא חלק ממצוות כבוד מלכי ישראל, וכן לשון **הרמב"ם** [אבל ג ד] "כדי להבחין בינם למלכי ישראל", [וכמבואר שם שלדעתו היא דוחה איסור טומאה דרבנן]. וראה שם עוד בהערה 33.

[585] **הגר"א** ביאר שהוצרך להביא גם שאמר "ולבסוף הוא אומר" כי הוה אמינא שאומרו מיד אחר "ה' שפתי" ובכך שב וסומך גאולה לתפלה. וה**צל"ח** ביאר שגם המקשן ידע שהוספה שתקנוה אנשי כנסת הגדולה אינה נחשבת הפסק, אלא שהוכיח מסוף דברי רבי יוחנן שהוספת הפסוקים לתפלה, אינו מתקנת אנשי כנה"ג, שהרי הם תקנו רק י"ח ברכות, וא"כ לא שייך טעם הגמרא בסמוך ש"יהיו לרצון" נאמר אחר י"ט פרקים, והיה ראוי להוסיפו קודם התפלה, ובהכרח שההוספות נתקנו בדור אחר, וא"כ הן הפסק בין גאולה לתפלה.

מתרצת הגמרא: **אמר רבי אלעזר: תהא** דברי רבי יוחנן **בתפלה של ערבית**, שבה אין מקפידים לסמוך גאולה לתפלה, כי הגאולה היתה ביום ולא בלילה.

ומקשה הגמרא: **והא אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא - זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית.**

מתרצת הגמרא: **אלא אמר רבי אלעזר: תהא בתפלת המנחה.**

רב אשי אמר: אפילו תימא אכולהו, שבכל התפלות יש לומר ה' שפתי תפתח. **וכיון דקבעוה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמיא.**

דאי לא תימא הכי, בתפילת **ערבית - היכי מצי סמיך** גאולה לתפלה, **והא בעי למימר השכיבנו!? אלא, כיון דתקינו רבנן השכיבנו - כגאולה אריכתא דמיא. הכא נמי, כיון דקבעוה רבנן** לה' שפתי תפתח **בתפלה - כתפלה אריכתא דמיא.**

דנה הגמרא: **מכדי, האי "יהיו לרצון אמרי פי" משמע** הן **לבסוף**, שאחרי סיום התפלה מבקש שהתפלה תתקבל ברצון. **ומשמע** גם **מעיקרא** בתחילת התפלה, והיינו שהדברים **דבעינא למימר** - יהיו לרצון! אם כן **מאי טעמא תקנוהו רבנן** לאמרו **לאחר י"ח ברכות**? **לימרו** אותו **מעיקרא!**? [586] מתרצת הגמרא: **אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות** בספר תהילים. **לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות.**

מקשה הגמרא: וכי **הני, שמונה עשרה** פרשיות הן? והא **תשעה עשר** פרשיות **הויין** שהרי "יהיו לרצון" נאמר בסוף פרק יט!?

מתרצת הגמרא: פרק ראשון **אשרי האיש** ופרק שני **למה רגשו גויים** - חדא פרשה היא. [587]

וראיה לדבר: **דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי**: מאה ושלש פרשיות אמר דוד, ולא אמר "הללויה" עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר [תהלים קד לה] "**יתמו**

[586] בתוס' **ר"י החסיד** הקשה הרי מסתבר שאומר בתחלה "ה' שפתי" ואילו "יהיו לרצון" מקומו בסוף, כמו שנאמר בתהלים בסוף המזמור. וביאר שקושית הגמרא נסמכת על הירושלמי שסמיכת גאולה לתפלה נדרשת מ"ה' צורי וגואלי", וא"כ ראוי לאמרו תחלה במקום שסומך גאולה לתפלה. ובפני **יהושע** ביאר כעין זה בנידון הקודם בסוגיין, שלא היה צד שלא יאמר כלל "ה' שפתי", אלא שיוסיף אחריו לומר גם "יהיו לרצון" לסמוך גאולה, **וכהגר"א** בהערה הקודמת. והצל"ח ביאר כדרכו, שאם אכן האמת כרב אשי, שאנשי כנה"ג תקנו את ההוספות, למה לא תקנו להוסיף את "יהיו לרצון" בתחילה, והרי להם לא היו אלא י"ח ברכות, ועל כך מבררת הגמרא שאין לפניו י"ט פרקים, כי הן נחשבים כי"ח.

[587] **המהרש"א** מבאר שהנידון הוא אם ראוי לחלק את פרק "אשרי האיש" מהמשכו "למה רגשו" [כמו שהן חלוקים לפנינו], כי הוא נאמר כנגד ברכת המינים שהוסיפוה בדור אחר [כדלהלן כח ב], והמקשן הבין שבתחילה היו פרשיות חלוקות, ומסיק שבאמת לכתחילה נאמר הכל בפרשה אחת. וראה **ב"ח** [קיז].

חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם. ואז - **ברכי נפשי את ה'**, **הללויה**" [588].
ולכאורה תמוה: וכי **הני**, **מאה ושלש** פרשיות הן? והרי **מאה וארבע** פרשיות הויין?!
מתרצת הגמרא: **אלא שמע מינה** כי "**אשרי האיש**" ו"**למה רגשו גויים**" **חדא פרשה היא**.
דאמר רבי שמואל בר נחמני, **אמר רבי יוחנן**:

דף י.

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, **פתח בה ב"אשרי" וסיים בה ב"אשרי"** [לאו דוקא אשרי, אלא שחתם את הפרק מעין הפתיחה].
פתח ב"אשרי", **דכתיב** [תהילים א א] "**אשרי האיש**". **וסיים ב"אשרי" דכתיב** [תהילים ב יב] "**אשרי כל חוסי בו**". הרי ששני הפרקים הראשונים, פרק אחד הם.
הנהו בריוני, אנשים אלימים [589], **דהוו בשבבותיה** [בשכנותו] **דרבי מאיר**, **והוו קא מצערו ליה טובא**. **הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו**. [590] שמיתה לרשעי ישראל הנאה היא להם כדי שלא ישתרשו בחטא, וגם שמיתתן כפרתן, וגם שלא יקבלו שכרם בעולם הזה, כדי שיקבלוהו בעולם הבא. [591]
אמרה ליה ברוריא דביתהו [אשתו של רבי מאיר]: **מאי דעתך** להתפלל שימותו? **משום דכתיב** [תהילים קד לה] "**יתמו חטאים**", ואתה מפרש כוונת הכתוב שימותו האנשים החוטאים.
אך באמת אין זו הכוונה! כי **מי כתיב** "יתמו [אנשים] **חוטאים**"? הרי "יתמו **חטאים**" **כתיב**! [593] והכוונה היא שלא ייעשו עוד מעשי חטא. [592]

---

[588] **המהרש"א** תמה הרי אמרו [מגילה י ב] שהקב"ה אינו חפץ בשירה בשעה שטבעו המצרים בים, ומשמע שאינו שמח במפלתן. וביאר **הצל"ח** שבשעת טביעתן עדין לא נתמלאה סאתן, ולכן לא היה מקום לשירה, אך רשע שמלאה סאתו, ראוי לשמוח במפלתו.

[589] ע"פ **ערוך** [בריוני] וראה **תוס' רא"ש**, דהיינו, ליסטים. **ורש"י בסנהדרין** [לז א] ביאר, שהם "בורים".

[590] **הרש"ש** ציין לעיין לעיל [ז א] ששם מצינו שריב"ל הסיק שאין לו לקלל את הצדוקי שצערו, כי "ענוש לצדיק לא טוב" וכמבואר בשבת [קמט ב] שאם נענש אדם על ידו, אינו נכנס במחיצתו של הקב"ה. ומסתבר שריב"ל לא התפלל שיחזור בתשובה, כי הצדוקי היה מאלו ש"מורידין ולא מעלין" ודינו לגיהנם, ואין מיתתו רחמים לו כמו לבריוני, ואילו רבי מאיר לא חשש שיענשו על ידו, כמבואר **בתוס' הרא"ש** שהיו מצערין אותו יותר מדאי, או שהיו רשעים יותר מדי, כאותם חוטאים שאין לסייע בידם לחזור בתשובה, [ראה מאירי ב"ב ד א], וברוריה טענה שרק אין לסייע בידם, אך ראוי להתפלל שהקב"ה ישיבם בתשובה. וראה הערה 4.

[591] ע"פ **מהרש"א וצל"ח**.

[592] **רש"י** פירש "שיכלה יצר הרע", וביאר **בעיון יעקב** שהוא המחטיא את בני האדם, וכשיכלה ממילא יתמו החטאים.

[593] **בנחלת יעקב** [מבעל נתה"מ] הקשה הרי נאמר על אנשי סדום "רעים וחטאים" ובעדת קרח "את מחתות החטאים האלה בנפשותם" ונסוב על החוטאים. וביאר, שהיו דבוקים בחטא עד שנחשב גופם כעצם החטא, ונמנעו מהם דרכי תשובה, אך הנהו בריוני שעדיין היו יכולים לחזור בתשובה, אינם נקראים "חטאים" אלא "חוטאים". אכן בנספח לסדר הדורות [ערך ברוריה] מוכיח שאין הלכה כברוריה, שהרי דוד קלל בכמה מקומות את הרשעים, וכן משמע מרש"י בתהלים [קה] שביאר "חטאים", "חוטאים". ומצינו בסנהדרין [קט א] מחלוקת אם אנשי סדום היו "חטאים" בגופם או בממונם, ויתכן שנחלקו בכך, אם על חטא גופם שייך להקרא "חטאים".

ועוד טענה לו ברוריה אשתו: **שפיל** - רד והמשך - וראה **לסיפיה דקרא**. שסיומו הוא - "**ורשעים עוד אינם**", והרי פשיטא שאם ימותו האנשים החוטאים אין עוד רשעים, ובהכרח שכונת הכתוב כי כאשר יפסקו מעשי החטא, שוב לא יהיו אותם האנשים בגדר רשעים.

אלא, בעי בקש **רחמי עלויהו דלהדרו** שיחזרו **בתשובה**, וממילא - "**ורשעים עוד אינם**"!

בעא רבי מאיר **רחמי עלויהו**, והדרו בתשובה.[594] **אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב** [ישעיהו נד א] על ירושלים בימי שממתה, "**רני עקרה לא ילדה**, וכי **משום דלא ילדה** העקרה, אומר לה הכתוב - "**רני**"?![595]

אמרה ליה: שטיא! שפיל לסיפיה דקרא, דכתיב בסופו "**כי רבים בני שוממה מבני בעולה** [אדום], **אמר ה'**", ומוכח שה"עקרה" היא אם לבנים.

אלא מאי "עקרה לא ילדה" - רני כנסת ישראל, שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים רשעים שדינם **לגיהנם, כותייכו** [כמותכם, בני אדום].

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי אבהו: כתיב [תהילים ג א] "**מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו**". **וכתיב** להלן [שם נז א] "**לדוד מכתם, בברחו מפני שאול במערה**". **הי מעשה הוי ברישא** [תחילה]? - **מכדי**, הרי **מעשה שאול הוי ברישא**, ואם כן **לכתוב** את ה"מזמור בברחו משאול" **ברישא**?!

אמר ליה רבי אבהו: **אתון** [אתם הצדוקים] **דלא דרשיתון סמוכין**, שאינכם דורשים את סמיכות הפרקים - **קשיא לכו**. אבל, **אנן דדרשינן סמוכים, לא קשיא לן**.

דאמר רבי יוחנן אופן הדרש שדורשים חכמים מפסוקים ה"**סמוכים**" זה לזה - **מן התורה, מנין**?

---

[594] **המהרש"א** הקשה, האיך מועילה בקשת אדם על חברו להחזירו בתשובה, והרי אמרו [להלן לג ב] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. [ועל עצמו מועילה, משום שהבא לטהר מסייעין אותו]. **והחזו"א** [סוף או"ח] ביאר, שגם תפילת אדם מישראל על חברו נחשבת כבחירה והשתדלות בידי אדם, כי כל ישראל נחשבים כאיש אחד, וכיון ששב בתשובה על ידי תפלת אדם, מתייחס הקירוב לאדם שבקשו. ואין הקירוב בכפיה ופיתוי נחשב יותר השתדלות מתפלה שישוב בתשובה. [ואינה כהשתדלות לפרנסה, שאינה מועילה מאדם לחברו, מחמת הקללה "בזיעת אפך תאכל לחם", ראה **בית הלוי** חדש על התורה **ואגרות משה** או"ח ח"ד מ יג]. אכן **הרמב"ם** [תשובה ו ד] כתב שאין אדם יכול להתפלל שיעשוהו ירא שמים, אך יכול לבקש שיסירו ממנו את המפריעים מעבודת הבורא. ויתכן שרבי מאיר בקש שלא ימנעו מהחוטאים להתקרב ולשוב לדרך התורה, וראה נוסח **החזו"א** [אגרות א עד]. ועי' בדברי בעל נתה"מ **בנחלת יעקב** ו**באמת ליעקב**. וראה **אור החיים** [במדבר יד כד] **מסילת ישרים** [יט] **בית אלהים** [תפלה יד] **ומור וקציעה** [מן]. ו**במכתב מאליהו** [ח"ג 87, ח"ד 271] כתב שרבי מאיר לא התפלל להטות בחירתם לטובה, אלא להגביה את נקודת הבחירה שלהם, כדי שלא יתאוו לצער ת"ח, ואף שהם עצמם לא בקשו על עצמם, כיון שעל ידם נוצר גילוי מדת החסד של המתפלל, וגם גילוי הכרת טובה של המתפלל שהתקבלה תפלתו, נמצא שגרמו וסייעו לעבודת ה' וזכות זו מועילה להשיבם, וראה **באמונה והשגחה** [ח"א עמ' תח].

[595] **הצל"ח** ביאר, שהגמרא לא הקשתה הרי "עקרה" היא, כי יתכן שהיתה עקרה וכעת נפקדה, ולכן דייקה הגמרא שהרי הפסוק מסיים "לא ילדה" ובכל זאת "רני".

שנאמר [תהילים קיא ח] "**סמוכים לעד לעולם, עשויים באמת וישר**". והיינו שסמיכת כל פקודיו של הקב"ה עשויים באמת וישר, ואינם דבר ריק.

למה נסמכה פרשת אבשלום האמורה בתהלים [ג א] **לפרשת גוג ומגוג** האמרוה במזמור הקודם [ב א] בפסוק "למה רגשו גויים", כדי **שאם יאמר לך אדם: כלום יש עבד שמורד ברבו**?! ויבוא להכחיש את דברי הכתוב שאומר [שם ב] "ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". [596]

אף אתה אמור לו: כלום, יש בן שמורד באביו!? **אלא** עובדה היא שדבר שכזה **הוה - הכא נמי הוה**, סופו להיות, על אף שאין זה דרך העולם, ואם כן יתכן שגם גוג ימרוד בהקב"ה.

אמר רבי יוחנן, משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב [משלי לא כו] "**פיה פתחה בחכמה, ותורת חסד על לשונה**". **כנגד מי אמר שלמה מקרא זה**? [והרי כל אותו פרק נסוב על התורה, ואם גם פסוק זה עוסק במעלת התורה, מה שייך לומר 'פיה פתחה בחכמה', והלא כל התורה מלאה דברי חכמה?].

לא אמרו שלמה לפסוק זה **אלא כנגד דוד אביו, שדר בחמשה עולמים**, [כמבואר בסמוך], **ואמר שירה** כנגד כולם, כששרתה עליו רוח הקדש.

ואלו הם "חמשת העולמים" שדר בהם, [597] והשירות שאמר כנגדן:

א. **דר במעי אמו ואמר שירה, שנאמר** [תהילים קג א] "**ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו**", על שם קרבי אמו שדר בתוכם. [598]

ב. **יצא לאויר העולם**, [599] **ונסתכל בכוכבים ומזלות**, והבין שאין יכולת בכוכבים ומזלות להוריד שפע, או למנוע אותו, אלא כל תפקידם הוא לעשות רצון קונם, **ואמר** על כך **שירה. שנאמר** [תהילים קג כ - כא] "**ברכו ה' מלאכיו, גבורי כח עושי דברו, לשמוע בקל דברו, ברכו ה' כל צבאיו**". [600] ג. **ינק משדי אמו, ונסתכל בדדיה, ואמר שירה,**

---

[596] **הפני יהושע** ביאר, שאע"פ שמצינו בכל הדורות שמלכי עכו"ם מרדו בהקב"ה, כגון נמרוד פרעה סיסרא ועוד, מכל מקום היה לגוג לירא יותר, שהרי הבתנבאו עליו מראש, על שמו ועל עירו ועל אחריתו. ובכך הוא דומה לאבשלום, שודאי ידע מה התנבא נתן לדוד אודותיו, ובהכרח שה' חיזק את לבו למרוד באביו, וכן יחזק את לב גוג, וראה **צל"ח**.

[597] בפנים ביארנו לפי **מהרש"א. והגר"א** [ביאורי אגדות עם פירוש בנו] ביאר, שחמשת העולמות הם כנגד חמשת חלקי הנשמה: נפש, רוח, רוח ממרום, נשמה, חיה ויחידה. ונפרטם בסמוך. וראה **מכתב מאליהו** [ח"ד 204].

[598] אין הכוונה שדוד אמר שירה בשעה שהיה במקומות אלו, אלא לאחר זמן אמר שירה ברוח הקדש על כל עולם בפני עצמו. וביאר הגר"א, שב"מעי אמו" הוא על חלק ה"נפש" ["הדם הוא הנפש"] שנטעת באדם בעודו עובר במעי אמו.

[599] ביאר **הגר"א**, דהיינו, כנגד חלק ה"רוח" שניתן באדם כשיוצא לאויר העולם, וראה **פני יהושע ונפש החיים** [ב יז].

[600] ביאר **הגר"א**, דהיינו, כנגד חלק ה"רוח ממרום" שהיא חופפת על האדם מלמעלה, ואותה הכיר מהסתכלותו בגרמי השמים.

שנאמר [תהילים קג ב] "**ברכי נפשי את ה'**, **ואל תשכחי כל גמוליו**". [601]
מבררת הגמרא: **מאי** "**כל גמוליו**"?
מבארת הגמרא: **אמר רבי אבהו: שעשה לה דדים במקום בינה**. שכל גמוליו ויניקתו - חסד ה' הוא, שעשה באדם דדים במקום בינה, דהיינו, נגד הלב, שבו הבינה.
שואלת הגמרא: **טעמא מאי** עשאם דוקא במקום בינה, ולא כשאר בעלי חיים?
מבארת הגמרא: **אמר רב יהודה: כדי שלא יסתכל** התינוק בעת יניקתו **במקום ערוה**.
רב מתנא אמר: כדי שלא יינק ממקום הטינופת.
ד. **ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה. שנאמר** [תהילים קד לה] "**יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה**", והוא חסד ה'. שהרי שנינו "מיתה לרשעים - טוב להם וטוב לעולם". [602]
ה. **נסתכל ביום המיתה ואמר שירה. שנאמר** [תהילים קד א] "**ברכי נפשי את ה'**, **ה' אלהי גדלת מאד, הוד והדר לבשת**" [603].
מבררת הגמרא: **מאי משמע** שפסוק זה על יום המיתה נאמר?
מבארת הגמרא: **אמר רבה בר רב שילא: מסיפא דענייא, דכתיב** [תהילים קד כט] "**תסתיר פניך, יבהלון, תוסף רוחם, יגועון**".
רב שימי בר עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא, הוה שכיח קמיה דרבי שמעון בן פזי, והוה רבי שמעון בן פזי **מסדר אגדתא קמיה דרבי יהושע בן לוי**.
אמר ליה רב שימי בר עוקבא [או מר עוקבא] לרבי שמעון בן פזי: **מאי** ביאור הא **דכתיב** [תהילים קג א] "**ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו**"?
והבין רבי שמעון בן פזי שכוונתו לשאול מדוע מקלסים הנפש והקרביים את ה' יותר מכל שאר האברים, ולכן **אמר ליה** לרב שימי בר עוקבא: **בא וראה, שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרביים ובני מעיים**, ואילו הקב"ה **אינו כן. צר צורה בתוך צורה, ומטיל בה רוח ונשמה, קרביים ובני מעיים**. והיינו שהנפש והקרביים מיוחדים בכך שהם "צורה בתוך צורה", שהם נמצאים בתוך האדם ואינם נראים מבחוץ.

[601] ביאר **הגר"א**, דהיינו, כנגד חלק ה"נשמה" שניתנת באדם עם הנקתו, והיא תולדת ה"בינה" ולכן נתנה במקום בינה, ולכן נזהר שלא יינק ממקום הטנופת, ושלא יסתכל בערוה, כנגד שני מטמטמי הלב, שהן מאכלות אסורות וראיות אסורות, וראה **פני יהושע**.
[602] ביאר **הגר"א**, דהיינו, כנגד חלק ה"חיה" שמתחזקת על ידי שהאדם מתגבר על יצרו הרע, וגורם ל"מפלת הרשע", והוא כאשר ניתן בו יצר הטוב בהכנסו לעול מצוות, וראה **פני יהושע**.
[603] ביאר **הגר"א**, דהיינו, כנגד חלק ה"יחידה" שאפילו צדיקים אין זוכים בה אלא בשעת מיתה, וראה **פני יהושע**.

והיינו דאמרה חנה אם שמואל [שמואל א ב ב]: "**אין קדוש כה'**, **כי אין בלתך**, **ואין צור כאלהינו**". ומבארת הגמרא: **מאי "אין צור כאלהינו"**? והרי משמעות "צור" הוא ביטוי לחוזק. ובודאי לא היתה כוונתה לצור חזק אחר, שאינו חזק כאלוהינו, שהרי אין כלל צד לדמותם, אלא כוונתה היא לומר, **אין צייר כאלהינו!** כי אף שיש אדם צייר, אבל אינו כאלוהינו. [604]

מבררת הגמרא: **מאי "כי אין בלתך"**? והרי כבר אמר הכתוב "אין קדוש כה'"? [605] **אמר רבי יהודה בן מנסיא**: **אל תקרי "כי אין בלתך" אלא "אין לבלותך"**. **שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם**: **מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו**, מאריכים ימים יותר מבעליהם, **ואילו הקב"ה מבלה מעשיו**, שהרי הוא חי וקיים לעדי עד.

אמר ליה רבי שימי בר עוקבא לרבי שמעון בן פזי: **אנא**, **הכי קא אמינא לך**: **הני חמשה "ברכי נפשי"** שהוזכרו לעיל, **כנגד מי אמרן דוד**?

וביאר לו רבי שמעון בן פזי: **לא אמרן אלא כנגד הקב"ה**, **וכנגד הנשמה**. שיש מעין דמיון בין האופן שהנשמה מחיה את האדם, לאופן שהקב"ה מחיה את העולם. [606]

מה הקב"ה מלא כל העולם - אף נשמה מלאה את כל הגוף, [607] ועל כך אמר [שם כב] "ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו". [608]

מה הקב"ה רואה ואינו נראה - אף נשמה רואה ואינה נראית, ועל כך אמר [שם א] "ברכי נפשי את ה', וכל קרבי את שם קדשו", שנשמתו ב"קרביו" ואינה נראית.

מה הקב"ה זן את כל העולם כולו - אף נשמה זנה את כל הגוף, ורמז לזה באמרו [שם ב - ה] ואל תשכחי כל גמוליו, המשביע בטוב עדייך.

---

[604] ע"פ **מהרש"א**, **והרב מפוניבז'** ביאר שציור מעולה נראה כחי ממש, והוא מהבלי העוה"ז שהכל תלוי בדמיון, אך בראיה האמיתית אין חי אמיתי כאלוהינו.

[605] ע"פ **מהרש"א**. **ומפרשי המדרש** [ויקרא רבה יט ב] ביארו, שהתמיהה היא, הרי יש הרבה יצורים בעולם, ולמה אמרה ש"אין בלתך".

[606] **המהרש"א** ביאר שהאדם הוא עולם קטן, ודימה את הנשמה שהיא מחיה את האדם, להקב"ה שמחיה את העולם כולו. **ובנפש החיים** [ב ה] ביאר שכל השגתנו כביכול בהקב"ה, היא רק מצד התחברותו להעולמות, וסדר מצב העולמות והכוחות כולם, העליונים ותחתונים יחד, מסודרים כביכול בכל פרטיהם כתבנית קומת אדם, ועל כך משלו שחיבור זה הוא כעין כחיבור הנשמה לגוף. והזהיר שלא יטעו ח"ו שהנמשל דומה למשל ח"ו, כי אין ערוך ודמיון ביניהם בשום אופן, ואיך אפשר ליקח דמיון מהנבראים על הבורא, ורק לדבר זה דימו, שאף שהנשמה היא כח נברא מאתו ית'. בכל זאת אי אפשר להשיג עצמותה לכנות לה שום תואר ופעולה, אם לא מצד התחברותה לגוף, ואם כן כל שכן הבורא ית' שאין להשיגו רק מצד התחברותו להעולמות. וכן מובא מהגר"א **באמרי נעם**.

[607] במדרש **שוחר טוב** [קנ] שנינו "מה הנפש ממלאה את כל הגוף, אף הקב"ה מלא כל העולם". ונוסף שם "מה הנפש אינה אוכלת ואינה שותה אף הקב"ה אינו אוכל ואינו שותה" וראה **נפש החיים** [ב ו].

[608] ראה מהרש"א ששלשת הפסוקים "ברכו ה' מלאכיו" ברכו ה' כל צבאיו "ברכו ה' כל מעשיו" הם כנגד שלשת העולמות, בריאה יצירה עשיה, שהקב"ה ממלא את כלם, כאמור "מלאר כל הארץ כבודו", וראה **שו"ת ריב"ש** קנז].

מה הקב"ה טהור - אף נשמה נכנסת לגוף האדם כשהיא **טהורה**, ועל כך אמר דוד [קד לה] "יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה'", וכוונתו להודות לה' על שהבדיל בין נשמתו לנשמות הרשעים שנטמאו.

מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים - אף נשמה יושבת בחדרי חדרים, ודבר זה נרמז באומרו [שם ב] "הוד והדר לבשת, עטה אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה" שהם כינויים לנסתרות ה'. [609]

יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו, הנשמה, **וישבח להקב"ה**, שהוא **מי שיש בו חמשה דברים הללו**.

אמר רב המנונא: [610] **מאי דכתיב** [קהלת ח א] "**מי כחכם ומי יודע פשר דבר**" - **מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים - בין חזקיהו לישעיהו**, [611]

חזקיהו אמר: **ליתי ישעיהו גבאי**, אלי, אם רצונו להוכיחני על שלא נשאתי אשה. לפי שאין לזלזל בכבוד מלכות, **דהכי אשכחן** - שכן מצינו **באליהו**, **דאזל לגבי אחאב**.

ישעיהו אמר: **ליתי חזקיהו גבאי**! לשאול אם עושה כדין שאינו נושא אשה, ולא אזלזל בכבוד הנבואה, **דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב** מלך ישראל **דאזל גבי אלישע** הנביא. [612]

מה עשה הקב"ה - הביא יסורים על חזקיהו משום שהיה חייב מיתה בידי שמים על שלא עסק בפריה ורביה, **ואמר לו לישעיהו**: **לך ובקר את החולה! שנאמר** [מלכים ב כ א, ישעיהו לח א] "**בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא**".

וכיון שהיתה לו מצות בקור חולים, אין זה זלזול בכבוד הנבואה, שגם הנביא חייב במצות בקור חולים.

ויאמר אליו ישעיהו לחזקיהו: "**כה אמר ה'**: **צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה**".

---

[609] התבאר לפי **מהרש"א**. **והגר"א** ביאר כדרכו לעיל, שהכוונה לחמשת חלקי הנשמה [והפסוקים מתייחסים אליהם כדלעיל, ולא כמבואר בפנים ע"פ המהרש"א]. א. "זנה את כל הגוף" היא ה"נפש". ב. "מלאה את כל הגוף" היא ה"רוח". ג. "רואה ואינה נראית היא חלק ה"רוח ממרום" שאינה נראית כלל. ד. "טהורה" היא ה"נשמה". ה. "בחדרי חדרים" היינו "חיה ויחידה".

[610] **רש"י** [ד"ה מאי] ביאר שמעשה זה הובא כאן, כהמשך לסוגיא לעיל [ט ב], כי בסופו מצינו שחזקיה סמך גאולה לתפלה.

[611] ביאר **בעין יעקב** כי שבני אדם יודעים לעשות פשרה רק כשצד אחד טוען כדין, והשני שלא כדין. אך כששני הצדדים צודקים, ויש להם ראיות, רק הקב"ה יכול לפשר ביניהם.

[612] **ביערות דבש** [ח"ב יד] תמה בשלמא חזקיה חשב שמלך אסור למחול על כבודו, ומעשה אליהו היה בהוראת שעה, אך איה ענותנותו של ישעיה, ועוד, שהרי אמרו [הוריות יג א] מלך קודם לכהן גדול, וכה"ג קודם לנביא, וכ"ש שמלך קודם לנביא. ולכן ביאר שישעיה ראה שכלו ימיו של חזקיה, ורצה ליתן לו חיים כמו שדרשו בחגיגה [ה א] על הפסוק יש נספה בלי משפט, ששנים אלו ניתנות ל"צורבא מדרבנן דמעביר במיליה", ולכך נתחכם לבקש שיעביר חזקיה על מדותיו להכניע עצמו לבוא אליו שלא כחיובי המלך, וכיון ש"יעבור במיליה", יתנו לו משני ה"נספים בלי משפט".

מבררת הגמרא: **מאי**, מדוע היה הכתוב צריך לכפול ולומר, "**כי מת אתה, ולא תחיה**"? והרי פשיטא שאם מת שוב לא יחיה?!

מבארת הגמרא: "**מת אתה**" - **בעולם הזה**. "**ולא תחיה**" - **לעולם הבא**.

אמר ליה חזקיהו: **מאי כולי האי**, מה עשיתי שנגזר עלי עונש חמור כל כך?

אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה! שלא נשא חזקיהו אשה.

אמר ליה חזקיהו: היתה לי סיבה טובה שלא לישא אשה, **משום דחזאי לי ברוח הקדש, דנפקי מינאי בנין דלא מעלו** - שיצאו ממני צאצאים שאינם הגונים. [613]

אמר ליה ישעיהו: **בהדי כבשי דרחמנא למה לך**? מה לך לעסוק בדברי נסתרות של הקב"ה [615]. **מאי דמפקדת - איבעי לך למעבד!** מה שהצטוית בו הינך חייב לקיימו [614]. **ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא - לעביד!** [616]

אמר ליה חזקיהו: **השתא הב לי ברתך**, תן לי את בתך לאשה, כי **אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך**, שיגרום צירוף זכויותינו, **ונפקי מנאי בנין דמעלו**.

אמר ליה ישעיהו: **כבר נגזרה עליך גזרה** שתמות, ומה יועיל לך אם אתן לך את בתי לאשה [617].

אמר ליה: בן אמוץ, כלה נבואתך - וצא [618]! כי **כך מקובלני מבית אבי אבא**, דוד המלך,

---

[613] **תוס' בנדה** [טז ב ד"ה הכל] תמהו איך נגזר קודם הלידה שלא יהיו יראי שמים, והרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. וביארו, שלא הראהו שנגזר כן, אלא שכך עתיד להיות, והיינו שאין הידיעה סותרת את הבחירה. ועוד, שהרבה דברים תלויים במזל, עי"ש מהר"ם.

[614] ראה בהערות ל**חברותא** הוריות [י ב] שהרחבנו לברר שהיתר "עבירה לשמה" שייך רק קודם מתן תורה, אך אחריה אסור משום "בהדי כבשי דרחמנא למה לך" [וראה **נפש החיים** א כב. וב**כתבי הגרי"ז** לפר' תולדות שרבקה טענה למה זה "אנכי" כי מצות פו"ר מוטלת רק על יצחק ולא עליה], אך **הגר"ח שמואלביץ** [מאמר סב] נקט שאף אם הותרה, אין ההיתר חל אלא אם נעשית לשמה מוחלט, ללא כל הנאה עצמית.

[615] **ביערות דבש** [ח"ב יד] ביאר שחזקיה ראה ברוח הקדש שיוליד רשעים, אבל לא ראה ששובו בתשובה, ועל זה השיב לו ישעיה, שהשגתו ברוה"ק היא דרך כסא הכבוד, אך לבעל תשובה הקב"ה חותר חתירה מתחת לכסא כבוד, ובפרט במנשה שעליו דרשו [סנהדרין קג ע"א] "ויעתר לו", אל תקרי ויעתר אלא ויחתור, ואי אפשר לך להשיגו ברוח הקדש.

[616] **הגר"ח שמואלביץ** [מאמר נב] ביאר שאין עונשו על ביטול העשה גרידא, אלא על ש"פטר" עצמו מהמצוה, והמכריע בעצמו בין מצוה למצוה, אפילו לשם שמים הרי הוא כפורק עול, כי עליו לקיים כל מצוה, וכבוד ה' בידו ית'.

[617] כך פירש רש"י, וה**מהרש"א** כתב שאי אפשר לפרש שנגזר שיהיו בניך רשעים, ולכן אינו רוצה לתת את בתו, שהרי לשם כך הקדים שיועילו זכויות שניהם לבטל הגזירה, וכן משמע מההמשך טענתו "שאפילו חרב רעה מונחת וכו'". וכן משמע מגירסת **הב"ח** לסוף יהיב ליה ברתיה, נפק מיניה מנשה ורבשקה.

[618] **הגר"א** ביאר שחזקיהו רצה להתפלל לבטל הגזירה מעליו, וכיון שיותר קשה לבטלה אחר שנודעה לרבים, לפיכך צוה לישעיהו שקודם יסיים את נבואתו, והיינו שלא יפרסמנה יותר, ואחר כך יצא. ו**מהר"ץ חיות** ביאר שנביא חייב לומר גם נבואה לרעה, אף שהקב"ה יכול לחזור בו, ולכן אמר לו חזקיהו, ניכר שלא באת מרצונך לכבדני, אלא כדי שלא תהיה כובש נבואתך, וכיון שכלית לאומרה, צא ואני אתפלל שהקב"ה יחזור בו.

שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו, ולא מנע עצמו מן הרחמים[619] - **אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם**, אל ימנע עצמו מן הרחמים.

אתמר נמי, רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוויהו: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם - אל ימנע עצמו מן בקשת **הרחמים. שנאמר** [איוב יג טו] "**הן יקטלני**, גם בשעה שהקב"ה רוצה לקטול אותי - **לו איחל**"!

דף י:

אמר רב חנן: אפילו בעל החלומות שהוא מלאך[620] **אומר לו לאדם: למחר הוא מת! אל ימנע עצמו מן הרחמים. שנאמר** [קהלת ה ז] "**כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה, כי את האלהים ירא**". והיינו, רק את האלוהים ירא, ואל תחשוש לדברי החלום, ואפילו בא לו על ידי שד או מלאך יפנה אל האלוהים בתפילה.

מיד - "**ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'**" [ישעיה לח ב].

מבררת הגמרא: **מאי** "**קיר**"?

ומבארת: **אמר רבי שמעון בן לקיש: מקירות לבו**, דהיינו, בכל לבו. **שנאמר** [ירמיה ד יט] "**מעי מעי אוחילה קירות לבי**".

רבי לוי אמר: על עסקי הקיר - להזכיר זכות אבות.

אמר לפניו חזקיהו: **רבונו של עולם, ומה** האשה **השונמית** [הגרה בשונם], שלא עשתה אלא עליית **קיר אחת קטנה, החיית את בנה** [כדלהלן] . **אבי אבא**, שלמה המלך, **שחפה את ההיכל כולו בכסף**[621] **וזהב - על אחת כמה וכמה** מן הראוי להחיות את בנו [חזקיהו]. [ישעיה לח ג] "**זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת, ובלב שלם. והטוב בעיניך עשיתי**".

---

[619] כך פירש **רש"י**, והיינו כשספר דוד את ישראל והרג המלאך בעם עד גרן ארנה ששם התפלל דוד [דה"י א, כא לז. שמואל ב, כד טז, ראה רד"ק]. **והגר"א** העיר שלא היתה חרבו שלופה על דוד אלא על ירושלים, ולכן ביאר ש"אבי אביו" היינו יהושפט, שמצינו [דה"י ב יח לא] שכמעט הרגוהו, ובילקוט [מלכים א כב] אמרו "לא היה חסר אלא חיתוך הראש" ו**בירושלמי** [ע"ז פ"ג ה"א] גרסינן שהראיה ממה שאמר משה "ויצילני מחרב פרעה" ולפי זה יותר מיושבת הלשון "חרב חדה" שהרי אמרו [שמו"ר א לו] שהביא סייף שאין כמותה.

[620] לכאורה תמוה, הרי כבר אמרו שיתפלל אפילו אחר נבואה מפורשת, וכל שכן אחר חלום [ומהר"ץ חיות כתב שרב חנן לא הוסיפו על המאמר הקודם, אלא הגמרא סדרה דבריו כאן]. **והגר"א** ביאר שלהלן [נה ב] אמרו שחלום על העתיד, יתכן שמלאך הביאו, והוא אמת, ויתכן ששד הביאו והוא בטל, אך חלום "למחר" אפילו אם בא על ידי שד, יש בו ממש, ועם כל זה יבקש רחמים. **ומהר"ב רנשבורג** ביאר להיפך, שאפילו אם רק בעל חלומות אמר לו כן, לא ימנע עצמו מתפלה.

[621] **בילקוט** שמעוני [מלכים ב, כ רמב] לא הוזכר "כסף", ואמנם בבנין הבית [שם א, ו כב] נאמר ואת כל הבית צפה זהב, ולא מצינו שהיה בו כסף, וראה **בירושלמי** [יומא ד ד] שגם הכתוב [דבה"י א, כט ד] ושבעת אלפים ככר כסף לטוח קירות הבתים, אינו כסף כפשוטו, אלא שהיה מכסיף כל הזהבים. וראה **במרומי שדה** שלא הזכיר שבנה את ההיכל, כי על כך היה מצווה, ואילו החיפוי עשה בנדבת לב.

מבררת הגמרא: **מאי "והטוב בעיניך עשיתי"**? [622]

מבארת הגמרא: **אמר רב יהודה אמר רב: שסמך גאולה לתפלה**. ובקש שיזכרהו עתה בתפלה זו - בשכר תפלותיו שהיו כתקנן.

רבי לוי אמר: שגנז ספר רפואות [623] כדי שיבקשו רחמים. ואף על גב שבעיני בני אדם מעשה זה אינו טוב, כי הם מחפשים רפואה. מכל מקום הטוב בעיניך עשיתי [624], שיבקשו רחמים מן השמים. [625]

תנו רבנן: ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלשה הודו לו חכמים, **ועל שלשה לא הודו לו** חכמים.

על שלשה הודו לו - גנז ספר רפואות - והודו לו לפי שלא היה לבם נכנע על חולים, אלא מתרפאין מיד.

כתת נחש הנחושת שעשה משה כדי שיראו שאין הנחש ממית אלא החטא - **והודו לו** [626] לפי שבדורו החלו טועים לעבדו, כי אמרו שיש בו כוחות עצמיים.

גירר עצמות אביו על מטה של חבלים ולא קברו בכבוד, בדרגש ומטה נאה, כדי שתהיה לו כפרה - **והודו לו, כי** עשה כך מפני קידוש השם, שיתגנה על רשעו, ויווסרו הרשעים.

---

[622] **המהרש"א** תמה הרי בימיו בדקו מדן עד באר שבע וכלם היו בקיאין בהל' טומאה וטהרה בזכותו. וביאר **רבי אבלי פאסווילר** ששאלת הגמרא למה אמר "עשיתי" בלשון יחיד, והרי נאמר [איכה ג לח] "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" ונקטו רע בלשון רבים וטוב בלשון יחיד, כי את הרע עושה לבד, אך את הטוב אם אין הקב"ה עוזרו אין יכול לו, ונמצא שהאדם עושה רק את המחשבה. אך אצל אברהם וחזקיה נאמר "אשר התהלכתי" ודרשו שלא היו צריכים סעד, וא"כ ראוי לומר בו "הטובות". ועל כך תירצו שסמך גאולה לתפלה, וצריך סעד לכוון השעה, ונמצא שהמעשה תלוי בהשי"ת [וראה הערה 46].

[623] **התשב"ץ** [תמה] כתב שנח היה ניזוק בתיבה משדין ורוחין, ולמדו מלאך אחד כל הרפואות וכתבם בספר, **ובילקוט הראובני** [בראשית נג א] כתב שכבר אדם הראשון למדו בגן עדן, **ורבנו בחיי** [שמות טו כה] כתב שמשה שמען מפי הקב"ה, כדי לנסות את ישראל אם יסמכו על הרפואות או ימשיכו להתפלל, **והרמב"ן בהקדמת התורה והרשב"א** [שו"ת ח"א תיג], כתבו ששלמה המלך חברו, וכתב הרמב"ן [ויקרא כו יא] שחזקיה גנזו כי נכשלו וסמכו עליו [ואף שעד ימיו לא היה חולה שהתרפא, השמשו בו להמנע מחולין]. **והמהרש"א** [גיטין סח ב] כתב שאין ראוי לגלות כלם לכל אדם שלא יבטחו בה', אך כאשר הותר לכתוב תורה שבע"פ מפני השכחה, הותר לכתבם בש"ס, שמא ישתכחו. וראה **בפיה"מ להרמב"ם** [ד ח] שאילו היו כתובים בו רפואות טבעיות, לא היה גונזו, אך כיון שנכתב ע"פ חוזי הכוכבים, היה מותר רק ללמוד בו ולא להשתמש ברפואותיו, ולכן גנזוהו. ועי"ש **ובשו"ת הרשב"א** [ח"א תיד] שדנו אם שימוש ברפואות נחשב כחסרון באמונה, **ובחובת הלבבות** [בטחון ד] **והחזו"א** [או"ב א ה] הרחיבו בזה.

[624] ראה **בית הלוי** החדש על התורה ביאר, כיון שאמר לו ישעיהו "כי מת אתה בעוה"ז ולא תחיה לעוה"ב" לפיכך סמך גאולה לתפלה, שעל כך נאמר [לעיל ד ב] "איזהו בן עוה"ב", וכדי שלא ימות בעוה"ז, גנז ספר רפואות שבזכות זה ירפאהו ה' ממחלתו. ויתכן שעשה לצורך שני בקשותיו, א. גנז כדי שירפאהו, ב. סמך גאולה כדי שלא יהא ניזוק ממלך אשור.

[625] כך פירש **רש"י, והרמב"ם בפיה"מ** [פסחים ספ"ד] ביאר שהיה כתוב בו רפואה לסם המוות, והוזכר מהו סם המוות, והיו שהשתמשו בו להמית אחרים. **ובצפנת פענח** [ח"א יד] כתב שספר רפואות הוא תורה שבע"פ שאסור ללמדה מהכתב, ולכן גנזו.

[626] ביאר **המהרש"א** כי היה צד שלא לקוצצו, כדי שילמדו לדורות שאין הנחש ממית אלא החטא ממית, ולכן הוצרך לומר ש"הודו לו".

ועל שלשה לא הודו לו -

סתם מי גיחון, מי שילוח, שהוא מעין קטן הסמוך לירושלים, וסתם אותו כדי שאם יבואו מלכי אשור לא ימצאו מים לשתות - **ולא הודו לו**, כיון שהיה לו לבטוח בקב"ה, שאמר "וגנותי על העיר הזאת להושיעה".

קצץ את הזהב [627] **מדלתות ההיכל** בבית המקדש **ושגרם למלך אשור**, כאשר תבע ממנו הרבה זהב בעד נסיגתו מערי יהודה - **ולא הודו לו**, כי היה לו לבטוח בהקב"ה. [628]

עיבר ניסן בניסן - ולא הודו לו [629]. והבינה הגמרא כי לאחר שכבר נתקדש חודש, ניסן נמלך חזקיהו לעבר השנה, ועשאו אדר, ולפיכך תמהה: **ומי לית ליה לחזקיהו** את הדרש של הפסוק [שמות יב ב] "**החדש הזה לכם ראש חדשים**" - "**זה**" **ניסן - ואין אחר ניסן**! שמשעה שנתקדש חודש ניסן שוב אי אפשר לעבר את השנה, לפי ש"אין חודש אחר ניסן"?

מתרצת הגמרא: **אלא, טעה בדשמואל, דאמר שמואל: אין מעברין את השנה ביום שלושים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן**, ואף על פי שלא נתקדש החדש, שעדיין לא באו עדים, וחזקיהו טעה ו**סבר**, "**הואיל וראוי**" **לא אמרינן**.

אמר רבי יוחנן, משום רבי יוסי בן זמרא: כל התולה בזכות עצמו - שאומר בתפלתו "עשה לי בזכותי" - **תולין לו בזכות אחרים. וכל התולה בזכות אחרים** ומבקש רחמי שמים או בזכות אבותיו [630] - **תולין לו בזכות עצמו**.

משה תלה בזכות אחרים, שנאמר [שמות לב יג] "**זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך**", לפיכך **תלו לו בזכות עצמו, שנאמר** [תהלים קו כג] "**ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית**".

חזקיהו תלה בזכות עצמו, דכתיב "**זכר נא את אשר התהלכתי לפניך**", לפיכך **תלו לו בזכות אחרים, שנאמר** [מלכים ב יט לד] "**וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני, ולמען דוד עבדי**". [631]

---

[627] **ע"פ רד"ק** [מלכים ב, יח טז]. ופשוטו הוא, שהסיר ושגר את הדלתות עצמם.

[628] **תוי"ט** [פסחים ד ט], ובפסקי **מהר"י וויל** [ג] הוכיח מכאן שמותר להשתמש בתשמישי מת - האסורים בהנאה- לצורך המת, שהרי לולי טענה זו, היה מותר לשגר את הדלתות כדי להציל את כל המקדש.

[629] **הרד"ק** [דבה"י ב, ל ב] תמה שהרי בפסוק שם משמע שהודו לו שנאמר "ויועץ המלך ושריו וכן הקהל אשר בירושלים לעשות הפסח בחודש השני", וה**מלבי"ם** שם דקדק שלא נאמר שנועץ בחכמים, אך **המהרש"א** כאן נקט שהם בכלל שריו. וראה **שואל ומשיב** [קמא ח"ב ה] שעל הפסוק [שם כט כז] אמרו בערכין [יא ב] שדן אם נקבע ר"ח ניסן בזמנו או שנדחה, ומשמע שלא הודו לו.

[630] **ע"פ מאירי**.

[631] **ראה ריטב"א ור"י החסיד ומהרש"א** שגרסו כאן פסוק דומה [שם כ ו] שעוסק גם ברפואתו של חזקיהו, ואילו הפס' שלפנינו נאמר אחר שהחלים חזקיהו מחליו.

והיינו דרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב [בישעיה לח יז] ב"מכתב לחזקיהו מלך יהודה, בחלותו, ויחי מחוליו, **הנה לשלום - מר לי מר**", מדוע נכתב פעמיים "מר"? **לומר לך כי אפילו בשעה ששיגר לו הקב"ה** לחזקיהו **שלום - מר הוא לו!** על שאמר לו הקב"ה שאינו עושה זאת בזכותו אלא "למען דוד עבדי".

הגמרא מבארת את דברי האשה השונמית [שהוזכרה לעיל] במה שאמרה לאישה ביחס לאלישע הנביא [מלכים ב ד י]: "הנה נא ידעתי כי איש אלוהים קדוש הוא עובר עלינו תמיד, **נעשה נא עליית קיר קטנה**".

רב ושמואל נחלקו בדבר.

חד אמר: עלייה פרועה היתה, מגולה שניטלה תקרה וגג שלה, **וקירוה** עשו לה תקרה וגג.

וחד אמר: אכסדרה [חצר בצורת ח שיש סביבה קירוי סמוך לבית] **גדולה היתה**, וחלקוה לשנים.

מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר אכסדרה - היינו דכתיב** "קיר", **כי** חילקוה לשנים על ידי קיר, **אלא למאן דאמר עלייה - מאי** "**קיר**" והרי לא הוסיפו קיר, אלא תקרה?

מתרצת הגמרא: **שקירוה**, בתיקרה ובגג, ו"קיר" הוא מגזרת "תקרה".

מקשה הגמרא לאידך: **בשלמא למאן דאמר עלייה, היינו דכתיב** "**עליית**", **אלא למאן דאמר אכסדרה - מאי** "**עליית**"?

מבארת הגמרא: שהיתה **מעולה שבבתים**.

"**ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה**".

אמר אביי, ואיתימא רבי יצחק: הרוצה להנות משל אחרים, יהנה - ואין אסור בדבר [632] - **כאלישע!** כמו שמצינו באלישע שנהנה משל השונמית [633].

ושאינו רוצה להנות משל אחרים **אל יהנה**, ואין בכך לא משום גסות הרוח, ולא משום שנאה - **כשמואל הרמתי!** כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות, **שנאמר** [שמואל א ז יז] "**ותשובתו הרמתה כי שם ביתו**". וכי איני יודע ששם ביתו? **ואמר רבי**

[632] **הרמב"ם בפיה"מ** [אבות ד ה] כתב שאסור לת"ח להתפרנס מאחרים, ואין ראיה מאלישע שלא ביקש ולא קיבל ממון מאחרים, ורק קיבל כבוד, והתאכסן אצל מי שעבר אצלו. **ורבינו יונה** שם כתב שמותר להנות ממי שרוצה להטיל מלאי לכיס של ת"ח ששכרן מרובה. וראה **באור זרוע** [ק"ש טו] שלמד מאלישע כי האיסור להנות כשיש לו מאתיים זוז, הוא רק דרך צדקה, אבל דרך כבוד ודורון מותר, [וכן פסק הרמ"א יו"ד רנג א], אך מי שיודע את שם המפורש אסור להנות, כמבואר **בירושלמי** [יומא ג ז], אך **בי"ש** [חולין פ"ה ט] כתב שגם הוא מותר דרך כבוד ודורון. **והתשב"ץ** [ח"א קמב-ח] האריך בזה.

[633] **המהרש"א** ביאר שלא הותר להנות אלא כאלישע, שסרב להנות משל נעמן, ורק כשהוא בדרך ואין עמו מאומה, מותר להנות בכלי תשמישים הנצרכים לאורח, וגם בזה מי שאינו רוצה להנות לא יהנה, אלא יקח עמו כל כלי תשמישיו כשמואל.

יוחנן שכל מקום שהלך שם, ביתו עמו, והיינו שהיה נושא עמו כל כלי תשמישי ביתו, וכן אהל לחנייתו, ועשה זאת כדי שלא להנות מאחרים.

"**ותאמר אל אישה, הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא**" [מלכים ב ד ט].

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש, לפי שהאשה מצויה בבית יותר מן האיש.

ומבררת הגמרא "**קדוש הוא**" - **מנא ידעה**?

רב ושמואל נחלקו בדבר.

חד אמר: שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו.[634] שאכילתו היתה כאילו הקריב תמידים. ולכן לא נראה זבוב, וכבר מצאנו נס זה בבית המקדש [אבות].

וחד אמר: סדין של פשתן הציעה על מטתו ועל סדין זה ניכר היטב כל לכלוך, **ולא ראתה קרי עליו**, והבינה מכך שכל מחשבותיו הם בענינים השכליים, ולכן קראתו קדוש.

"**קדוש הוא**".

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: "הוא" ממעט כי רק **הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש**.[635] "**ויגש גיחזי להדפה**" [מלכים ב ד כז].

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: "להדפה" נוטריקון הוא, ומלמד **שאחזה בהוד יפיה** - בדדיה. "**עובר עלינו תמיד**" [שם פסוק ט].

אמר רבי יוסי ברבי חנינא, משום רבי אליעזר בן יעקב: הרי לא היה עובר שם בקביעות, אלא כשהזדמן לשונם, ובהכרח שלשון "תמיד" מלמדת כי **כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב** קרבנות " **תמידין**".

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא, משום רבי אליעזר בן יעקב: אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל. שנאמר [תהילים קל א] "**ממעמקים קראתיך ה'**".

תניא נמי הכי: לא יעמוד אדם בשעת התפילה **לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף**. אפילו אינם גבוהים שלשה טפחים[636], משום שטרוד במחשבתו שמא יפול ואינו יכול

---

[634] **הגר"ח שמואלביץ** [מאמר נח] העיר שנידון הגמרא היה רק מנין ידעה האשה, אך פשיטא לה שהזבובים ידעו, כי בעלי חיים חשים בדבר שאין בנ"א יכולים לחוש, משום שהאדם מקלקל השגתו ע"י מעשיו, וביותר, כי לא ניתנה להם בחירה ולכן יכולים להשתמש בכוחות שלא ניתנו לאדם, כדי שיעמול עליהם להשיגם.

[635] **במלא הרועים** כתב שנתנה בזה סיבה שעושה לו עליית קיר, כי צריך לייחד לו מקום, בכדי שלא יבא לידי יחוד, ונערו אינו מועיל שיהיו "תרי כשרי" כי אינו קדוש. ולביאורו יתכן שרב ושמואל נחלקו אם עליה פרועה מועילה להציל מייחוד, או שצריך לחלקה לשנים, והיא מחלוקת רש"י והרמב"ם לענין ב' בתים זה לפנים מזה, ראה אה"ע סי' כב].

[636] כך ביאר **הב"י** [צ] **בשם מהר"י אבוהב** ודייק כן ממה שפירטה הברייתא שלא יעמוד על כלים אלו, ולא כללה אותם בכלל "דבר גבוה", ובהכרח שהאיסור בהם אפילו אם אינם בגובה ג' טפחים. והב"ח כתב שלפ"ז טעם הברייתא "שאין גבהות לפני המקום" נסוב רק על מקום גבוה, ולא על כלים אלו. והט"ז דחה את הדיוק מהברייתא, כי אילו לא הזכיר דין הכלים בנפרד, היה מקום להתיר לעמוד על גביהם משום שנחשבים כרשות בפני עצמם. וראה **בטור** [צח] שלא יהא דבר חוצץ בינו לקרקע, וביאר ה**פרישה** [צ א] שסבר **כמהר"י אבוהב** שעל כלים אסור

לכוון, **ולא במקום גבוה** שלשה טפחים, **ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל**, [637] **לפי** שאין גבהות לפני המקום. שנאמר [תהילים קל א] "**ממעמקים קראתיך ה'**". **וכתיב** [תהלים קב א] "**תפלה לעני כי יעטוף**", ומשמעותו שראוי להתפלל דרך עניות ולא דרך גאוה.

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא, משום רבי אליעזר בן יעקב: המתפלל צריך שיכוין את רגליו זו אצל זו, להדמות למלאכים, כי כיון שמדבר עם שכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולהדמות כאילו הוא מלאך, [638] **שנאמר** על רגלי המלאכים [יחזקאל א ז] "**ורגליהם רגל ישרה**" שנראין כרגל אחת. [639]

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב [ויקרא יט כו] "**לא תאכלו על הדם**"? כוונת הכתוב לומר: **לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם!** [640]

אפילו בפחות מג' טפחים, ובהכרח משום חציצה, כי אין טרדת פחד בנמוכים, וטעם חציצה שייך רק בכלים, כי בקרקע גבוהה אין חציצה.

[637] **הרי"ף והרא"ש** לא הביאו דין זה שיתפלל במקום נמוך, ומשמע שסברו כי הכוונה לדין וטעמו, דהיינו, שאסור במקום גבוה, ולכן צריך להתפלל במקום נמוך [או להפך] אך גם מישור ראוי לתפלה, וכן משמע מלשון הברייתא שסיימה אחר שני הדינים, "לפי שאין גבהות לפני המקום", [ולכן כתב הרי"ף שהמקור מ"מעמקים קראתיך" הוא רק זכר לדבר, כי אין דין להתפלל במקום נמוך]. וכן משמע מה**שו"ע** שהביא [צ א] שאם היה זקן או חולה מותר, והיינו אף לכתחילה, כי לא תקנו מקום נמוך לתפלה, אלא מחמת האיסור בגבוה, ולהם אין איסור [וראה **מג"א**]. אולם מדברי **הרמב"ם והטור** נראה ששני דינים נפרדים הם, שהחיוב להתפלל במקום נמוך הוא מתקון המקום לתפלה, ומישור אינו ראוי לה, ואילו האיסור הוא מטעם גבהות לפני המקום, ולכן נקטה הברייתא את כל הטעמים בסמוך, שהרי לא הזכירו את דין חולה וזקן, כי אף שאין בהם חשש גבהות, לכתחילה צריך שיתפלל במקום נמוך שנתקן לתפילה [ואמנם **בתוספתא** ג יז, הגירסא כהרי"ף והיא המקור לדין זקן וחולה].

[638] **הב"י** [צה] הביא **ממהר"י אבוהב** שמרמז כאילו אין לו יכולת תנועה, ואין לו שום חפץ מלבד ה' יתברך. וכעין זה כתב **רבינו בחיי** [במדבר טז כב] כאלו רגליו כבולים ואין חפצו תלוי בעצמו, וראה **רשב"א ומהרש"א**.

[639] **בירושלמי** נחלקו אם הדמיון למלאכים או לכהנים שהיו הולכים עקב בצד גודל כי נאמר בהם "לא תעלה במעלות" והביאו **הטור**, ותמה **הב"י** שהרי הגמ' נקטה את הדמיון למלאכים, ולמה הביא את דברי הירושלמי, וכתב **הב"ח** שמסוגיין משמע שאם לא כוון לא יצא, ורצה הטור להשמיע כי רק לכתחילה צריך לכוון כמלאכים, אך בדיעבד אם כוון רק ככהנים יצא. וביאור דבריו, שהטעם להשוות הרגלים נלמד ממלאכים, אך צורת השואתם דיה שתהא ככהנים, שהרי גם היא נחשבה בירושלמי להשוויית רגלים [ויתכן עוד שהביא טעם לחיוב נשים, כי אינן יכולות להדמות למלאכים, ראה **באר היטב** תריט ה לגבי עמידה ביוה"כ]. **והרמב"ם** [תפלה ה ד] נקט דין זה בין שמונה הדברים שאם לא עשאן אינו מעכב. ומסתבר שגם הב"ח לא סבר שהוא חסרון בגוף התפלה, אלא שחוזר ומתפלל כדי לקיים חיוב השוואת רגליו [כמו המתפלל מיושב, שחוזר להתפלל מעמוד, אף שבדיעבד יצא, ראה להלן ל א].

[640] איסור זה שייך רק לפני תפלת שחרית, כשעדיין לא התפלל תפלה אחת ביום, כי מדאורייתא חייב רק בתפלה אחת, ואף שהתפלל ערבית, אסור לאכול, כי לענין זה היום מתחיל משעה שקם, ולא מהלילה, שהרי טעם המצוה כדי שיבקש צרכיו בכל יום. ומקרא זה מלמד שהאיסור בעצם האכילה, ולכן אפילו טעימה אסורה, ואין האיסור חל אלא כשהגיע זמן התפלה ועדיין לא קיים חיובו [ולסברא זו אפילו התחיל קודם צריך להפסיק, וראה **טור וב"י** פט]. וחלוק מאיסור האכילה לפני מנחה, שהוא מחשש שמא ימשך, ולכן הוא חל כבר סמוך למנחה, ולא גזרו אלא באכילה, אך טעימה מותרת כי אין חשש שימשך [ויתכן שאפילו החל בהיתר יכול לסיים, וראה **אשר לשלמה** ח"ג טו]. אכן, **במלא הרועים** כתב שהאיסור מ"לא תאכלו" נאמר רק על תפלת שחרית, אך האיסור מ"אותי השלכת" חל גם לפני תפלת מנחה, וראה **בספר היראה** לרבינו יונה שנקט כי מטעם זה אסור לאכול גם לפני ערבית. [ותמוה שהרי לעיל ד ב אמרו שהטעם כדי שלא תחטפנו שינה], וראה הערה הבאה.

אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן, אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: כל האוכל ושותה, ורק אחר כך מתפלל - עליו הכתוב אומר [מלכים א יד ט] "**ואותי - השלכת אחרי גויך**". והיה די לכתוב "השלכת אחריך", ותיבת "גויך" מיותרת. לפיכך דרש, **אל תקרי "גויך", אלא "גאיך"**. וכך **אמר הקב"ה**: וכי **לאחר שנתגאה זה - קבל עליו** עול **מלכות שמים**? [641]

שנינו במשנה: **ורבי יהושע אומר עד שלש שעות: אמר רבי יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהושע!**

שנינו במשנה: **הקורא מכאן ואילך**, אחר שלש שעות, **לא הפסיד** כל שכרו, אלא הוא נוטל שכר רק כאדם הקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה.

אמר רב חסדא, אמר מר עוקבא: ובלבד שלא יאמר עם קריאתו, ברכת **יוצר אור**, כי אז יפסיד שכרו, משום שהוא מברך ברכה לבטלה.

מיתיבי מברייתא: **הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה, אבל מברך הוא שתים - לפניה, ואחת - לאחריה!**

תיובתא דרב חסדא תיובתא!

איכא דאמרי להיפך: כך **אמר רב חסדא: אמר מר עוקבא, מאי "לא הפסיד" - שלא הפסיד ברכות** [643] ויכול לברכן גם אחר שלש שעות. [642] **תניא נמי הכי** בברייתא: **הקורא**

---

[641] **בביאור הלכה** [פט ד"ה ולא] כתב ש"לא תאכלו על הדם" מוסיף כי גם אחר שקבל עליו עול מלכות שמים בק"ש אסור לאכול קודם שיתפלל, ואם צריך לאכול לרפואה יקרא ק"ש קודם, משום "אותי השלכת" [וכן משמע **בסמ"ג** עשין יח שגרס "ואח"כ קורא ק"ש"]. אולם בפשוטו הוצרכו לשני מקורות, משום ש"לא תאכלו על הדם" הוא מדיני האכילה שאסורה קודם התפילה, ואילו "אותי השלכת" מלמד שיש בכך רעותא בתפילה, משום גאוה. וכן משמע מדברי **הרא"ש** שאם התחיל לאכול ועלה השחר, פוסק, משום שהסמיכו איסור זה על הלאו של "לא תאכלו", ואין כוונתו לחומר הלאו, שהוא דרבנן, אלא שהוא איסור בעצם האכילה, ולכך לא מועילה ההתחלה בהיתר, אך האיסור משום "אותי השלכת" הוא מדיני תפילה, ודינו כמתחיל לאכול קודם המנחה שאינו פוסק. [וראה **ט**"ז פט ג שמותר לעשות חפציו תיכף אחר עה"ש שאינו זמן תפלה, וה**פמ"ג** הקשה מדברי הרא"ש שפוסק בעה"ש, ולהנ"ל הוא איסור ששייך רק באכילה, וראה להלן יד הערה 25]. וה**ב"י** [פט] כתב בשם **מהר"י אבוהב** שמותר לשתות מים לפני התפלה, כי אין בכך משום גאוה, ותמה **הפמ"ג** [א"א יב] הרי יש גם לאו של "לא תאכלו", וכתב שהוא רק מדרבנן [ויתכן שכונתו שרק האיסור משום גאוה סמכוהו על הלאו, וראה **מג"א ופמ"ג** [קה ג] אך **הרמב"ם** [סהמ"צ שרש ט] וה**חינוך** [רמח] נקטו שהוא איסור דאורייתא, ואכן **בפרי חדש** [פט ג] כתב שבדבריו [תפלה ה ב] מבואר שגם שתיית מים אסורה, וכן למד **ערוך השלחן** [פט כג] ממה שאסר אפילו טעימה [תפלה ו ד]. אך ה**כל בו** [י] ו**תשב"ץ** [יג] נקטו ששתיית מים אסורה גם משום גאוה, שהרי מלא רצון נפשו, ונקטו שגם איסור הגאוה הוא בעצם האכילה, ואילו הב"י סבר שאיסור הגאוה הוא בתפלה.

[642] **רב האי גאון** נקט שדינם כתפלה, ולפיכך זמנם תלוי בזמן תפלה, ואי אפשר לברכם אחר ארבע שעות, כי הלכה כרבי יהודה להלן [כו א], וכן כתב **בשו"ת הרשב"א** [ח"א מז] שברכות ק"ש נתקנו לעצמן, ולכן חייב בהם גם אחר זמנה [וראה שם שכ, ולהלן יב הערה 5]. וכן פסק **השו"ע** [נח ו], וכתב **הביאור הלכה** [ד"ה קוראה] שאם נאנס יכול לסמוך על דעת **הריטב"א** שהביא בשם **ר"י** שבדיעבד זמנם עד חצות. **והרמב"ם** [ק"ש א יג] פסק שמברכם כל היום, ומשמע שדינם כברכות השבח, אך הכסף משנה נקט שזמן ק"ש מה"ת כל היום, ולטעמו בהכרח שאחר זמנה אומר ברכות ק"ש רק מדיני ק"ש, אך מצד עצמן זמנם כזמן תפלה. וה**אור זרוע** [ק"ש כה] נקט שדינם כברכת המצוות של ק"ש, ולכן פירש [שם טז] ש"לא הפסיד ברכותיה", משום שיש בהם חיוב נוסף מצד סמיכת גאולה

מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. אבל מברך הוא שתים - לפניה, ואחת - לאחריה.

אמר רב מני: גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה.

והראיה: **מדקתני** במשנתנו - **הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה! מכלל, דקורא בעונתה עדיף.** [644]

מתניתין:

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטה על צדו **ויקרא** קריאת שמע דרך שכיבה [645]. **ובבקר יעמוד** ויקרא קריאת שמע דרך קימה, **שנאמר "ובשכבך ובקומך".**

ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו או בקימה או בשכיבה או בהליכה, **שנאמר "ובלכתך בדרך"** והיינו בכל מצב, אפילו שאינו לא עמידה ולא ישיבה.

טענו בית שמאי לבית הלל: **אם כן, למה נאמר** [דברים ו ז] **"ובשכבך ובקומך"**? אם לא להורות על אופן הקריאה!

ענו להם בית הלל: בא הכתוב להורות על זמן הקריאה שהוא **בשעה שבני אדם שוכבים** לישון בלילה, **ובשעה שבני אדם עומדים** ממטתם בבוקר.

אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך רכוב על בהמה, **וירדתי** ממנה **לארץ, והטתי לקרות** קריאת שמע **כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים**, שיכלו להורגני, ואילו היה קורא כדעת בית הלל, היה יכול להמשיך לרכב על בהמתו ולצאת במהרה ממקום סכנה.

אמרו לו חכמים: כדי היית לחוב בעצמך! חייב מיתה היית, ואם היית מת היית מתחייב

לתפלה, ולכן כל ד' שעות שעדיין יכול להתפלל, צריך לברכם, אך אינו יכול לברכם בפני עצמם. וכבר נחלקו בזה **רש"י ותוס' לעיל** [ב א, וראה עוד לעיל ט א הערה 3, ולהלן יא ב, הערות 54, 22].

[643] **הריטב"א** ביאר, כי לשון זו סברה שלא הוצרכה המשנה להשמיענו שלא הפסיד כל שכרו, כי פשיטא הוא, ולכן פירשה שלא הפסיד הברכות, [וראה לעיל ט ב הערה 46].

[644] **הרשב"א** העיר, מה השמיענו רב מני, והרי פשיטא, שהוא גם קורא בתורה וגם מקיים מצוות ק"ש, וביאר, שהחידוש הוא שהוא גדול מה"עוסק" בתורה, שהוא עצמו מעולה יותר ממי שהוא רק "קורא" בתורה [וראה **רבינו יונה וצל"ח**]. ונמצא שהראיה מהמשנה היא, כי אף ש"עוסק" שייך רק במשנה ותלמוד, ה"קורא" בתורה שבכתב מעלתו כ"עוסק" וכיון שמצינו שהקורא ק"ש מעולה ממנו, נמצא שהוא מעולה מה"עוסק" בתורה [וכן נקט רש"י ד"ה הקורא "שיש לו שכר כעוסק בתורה", ושינה מלשון המשנה "כקורא", כי בתורה שבכתב דינם שוה]. ובפשטות כוונתו להשמיענו כי אינו נחשב כקורא לצורך מצוה גרידא, שקריאתו נחשבת מצוה או תפלה [ואינו חייב בברה"ת לפניה, ראה ביאור הגר"א מו], ועל כך הוכיח מהמשנה שנחשב גם כקורא בתורה, ולכן בעונתה גדול הוא כי קיים שניהם.

[645] **רש"י לעיל** [יג ב ד"ה כי] כתב שעל צדו מותר אפילו דרך שכיבה, [ולביאורו אין מקור להתיר ישיבה לפי בית שמאי]. אך **רבינו יונה** [ו א בדפי הרי"ף] ביאר, שכוונת המשנה לישיבה כעין הסיבה, אולם דרך שכיבה אסור אפילו על צדו, והרחבנו בזה לעיל.

בנפשך ואשם במיתתך, כיון **שעברת על דברי בית הלל**.[646]

דף יא.

גמרא:

מקשה הגמרא: **בשלמא בית הלל, מפרשי טעמייהו** "שנאמר ובלכתך בדרך" ומשמעותו בכל תנוחה שהיא, ובכך הם גם עונים על **טעמא דבית שמאי**, ומפרשים את הפסוק שהביאו בית שמאי כראיה לדבריהם, באופן אחר.

אלא בית שמאי - מאי טעמא לא אמרי שביאור הכתוב "ובשכבך ובקומך" הוא כפשוטו על זמני הקריאה, ו**כבית הלל**?

מבארת הגמרא: בית שמאי סברו **שאם כן**, שכוונת הכתוב לקבוע זמן לקריאת שמע, **נימא קרא** "**בבקר**[648] **ובערב**[647] " שאז לא יהיה ספק בכוונת הכתוב, ומשום **מאי** נקט הכתוב "**בשכבך ובקומך**"?

אלא, בהכרח, כונת הכתוב "ובשכבך ובקומך" היא לא רק לקבוע זמן לקריאת שמע, אלא אף לקבוע באיזה אופן יקרא קריאת שמע, **שבשעת שכיבה** - יקרא במצב של **שכיבה ממש**. **ובשעת קימה** - יקרא במצב של **קימה ממש**.

תמהה הגמרא: **ובית שמאי, האי** "**ובלכתך בדרך**" שבית הלל למדו ממנו כי אדם קורא קריאת שמע בכל מצב - **מאי עביד להו**? כיצד הם יפרשו מקרא זה.

מבארת הגמרא: הכתוב **ההוא - מבעי להו לכדתניא**, ללמדנו הלכה זו:

---

[646] ע"פ **פיה"מ להרמב"ם ורע"ב**, ומשמע שנקטו כי לא היה מתחייב על הכניסה למקום סכנה, אלא מיתתו כעונש שעבר על דברי חכמים, ונוסף על כך היה נענש עוד על שגרם מיתה לעצמו כשנכנס למקום סכנה. ו**בשנות אליהו** הוסיף שחייב מיתה על "שעבר על דברי בית הלל, ועל דברי הבת קול", והיינו שעיקר האיסור הוא במה שנוהג שלא כב"ה שבת קול קבעה כמותם, ולא משום שאינו מקיים מצוות ק"ש, וראה להלן יא הערה 19.

[647] **הרשב"א** העיר שאין הכוונה שיאמר "בבוקר ובערב" דוקא, כי משמעות "ערב" היא מן המנחה ולמעלה, אלא שיכתוב "בבוקר ובערב" או "ביום ובלילה". **וביד דוד** ביאר, שכוונתו שבפרשה אחת יכתבו "בבוקר ובערב" ובשניה "ביום ובלילה". ו**במגן גבורים** [נח שלה"ג ח] העיר ש"יום" משמעותו עד הלילה, ואפילו אחר ג' שעות, והוכיח מכך ב**כסף משנה** [ק"ש א יג] שזמן ק"ש מה"ת כל היום, ורק רבנן אמרו ג' שעות, [אך צידד שכוונתו שנכתוב "בבוקר ובלילה"], וראה **פני יהושע ואבן האזל** [ק"ש א א, ולעיל ג הערה 4, טו הערה 4]. וה**צל"ח** כתב ש"ערב" משמעותו לילה ממש, ורק אם נכתב בפרשה שנאמר בה גם "יום" אזי ביאורו מכי ינטו צללי ערב. ואילו ה**פני יהושע** כתב ש"ערב" בפני עצמו משמעותו מבעוד יום, אך כאשר נכתב אחריו "בוקר" משמע שה"ערב" הוא הזמן הקודם לבקר, והיינו רק מהלילה.

[648] ב**מלא הרועים** כתב שבית הלל דחו דיוק זה, כי אילו כתב "בבקר" היתה שעת ק"ש עד ד' שעות או עד חצות, וכפי שנחלקו רבי יהודה ורבנן [כז א] לגבי זמן התמיד שנאמר בו בבקר. אך **השאגת אריה** [ה] וה**צל"ח** ביארו שהכוונה לכתוב "בבקר בבקר" שמשמעותו להקדים לו שעה, כדלהלן [שם] והוכיחו מכך שזמן ק"ש עד סוף שעה שלישית].

[649] דעת **תוס' בסוכה** [י ב ד"ה שלוחי, כה א ד"ה שלוחין] שעוסק במצוה פטור, רק כאשר מחמת המצוה השניה יתבטל מקיום הראשונה, אך אם יכול לקיים שניהם, אינו נפטר. והר"ן שם נקט כי אם נוספת לו טירחה בקיום שניהם, אינו חייב לקיים השניה, וב**ריטב"א** שם כתב כי אפילו אם השניה גודלה מהראשונה, אין יכול להניח

"ודברת בם **בשבתך בביתך**" - **פרט לעוסק במצוה**, שפטור מקריאת שמע. [649] "**ובלכתך בדרך**" - **פרט לחתן** שמחשב במחשבת מצוה, [650] שאינו מחוייב להפסיק מחשבתו, אלא נפטר ממצות קריאת שמע. [651]

מכאן אמרו חכמים: **הכונס את הבתולה**, שטרוד במחשבת בעילת מצוה, **פטור** מקריאת שמע. והכונס **את האלמנה - חייב** בקריאת שמע.

דנה הגמרא: **מאי משמע** מפסוקים אלו למעט עוסק במצוה וחתן שפטורים מקריאת שמע? מבארת הגמרא: **אמר רב פפא**: תיבת "בדרך" מיותרת, ובאה ללמד שחיובו **כי** [כמו] **דרך**, והיינו שהוקשו "בשבתך" ו"בלכתך" ל"בדרך", **מה דרך** - בהולך לדבר **רשות** הכתוב מדבר, שרק הוא חייב בקריאת שמע, **אף כל** העוסק או טרוד במחשבה [652] מחמת דבר **הרשות**, רק הוא חייב בקריאת שמע, יצא העוסק או טרוד במחשבה מחמת מצוה, שאינו רשות אלא חובה שפטור מקריאת שמע.

את הראשונה, כי כיון שפטור מהשניה הרי הוא כמניח מצוה לצורך דבר הרשות. ובפשטות דעת הר"ן וריטב"א שהעוסק במצוה גורם שלא יחול חיוב המצוה השניה, ואף אם חל קודם יפטר, ולתוס' הוא דין קדימה למצוה שעוסק בה כעת, ופטורו מהשניה מצד אונס, וראה **בה"ל** [לח ד"ה אם] **וקהלות יעקב ואשר לשלמה** [מועד ח, ג יד]. **ורש"י בסוכה** [כה א ד"ה חתן] נקט שפטורו משום טרדא, ואינו חייב לסלק את הטרדא מעצמו, כי עתה אינו יכול לקיים שניהם, וכן לגבי סוכה עצם הטרדה פוטרתו, כי בזמנה נחשב כאינו יכול לקיים שניהם. וראה שם **במאירי ור' אברהם מן ההר** שנקטו כי דבר שצריך לעשותו בטרחה, פטרתו תורה גם כשאין בו טרחה

[650] **רש"י** [ד"ה בשבתך] **והרמב"ם** [ק"ש ד א] ביארו שחתן טרוד שמא לא ימצא לה בתולים. **ורבינו יונה** ביאר, שטרוד במחשבת מצוה, שמתיירא שלא לעשות כרות שפכה. ומדבריהם משמע שלא המחשבה כיצד יקיים המצוה פוטרתו, אלא הטרדה שבאה לו מחמת קיום המצוה, ואין זה כאבילות שהצער על קרובו, ואינו מחמת המצוה כלל. אך **הרמב"ם בפיה"מ** [טז א] כתב שטרוד במצות פריה ורביה, והעיר **הצל"ח** שלא מצינו בפוסקים חילוק בין מי שקיים כבר את המצוה או לא וכן לא מצינו שיחלקו בנושא אילונית, ולכן נקט שהכוונה למצוות עונה. ונפקא מינה בין הטעמים לגבי חיובו קודם נישואין, שעדיין לא חלה מצות עונה, אך חיוב פרו ורבו טורדו גם קודם נישואין. וראה עוד בהערה 10.

[651] **רש"י** [ד"ה ובלכתך] ביאר, שיש צורך בלימוד מיוחד לחתן, על אף שגם הוא עוסק במצוה, לפי שעיסוקו הוא במחשבה גרידא ולא במעשה. ונמצא שמסברא גם חתן הוא בכלל "עוסק במצוה", ואין צריך לו מיעוט מיוחד, אלא לסלק את סברת החילוק ביניהם, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [ק"ש ד א]. אך **המאירי** נקט שהמיעוט נצרך ללמד שגם חתן פטור, אף שכבר כנס ואינו עוסק במצוה, ופטורו משום טרדא, ואינו חייב לסלק את הטרדא מעצמו, [וכדעת **רש"י בסוכה** כה א ד"ה חתן], אך כל עוסק במצוה פטורו מפני שעסק המצוה טורדו. ולטעם זה לכאורה אינו כעוסק במצוה שהמצוה השניה נחשבת אצלו כדבר הרשות, ונפקא מינה אם מותר לו לקרא ק"ש, וראה הערות 11 -10 - 3, ולהלן סוגיה הערה 26.

[652] **רש"י** [הנ"ל] נקט שההקש "בשבתך-בדרך" מלמד שרק העוסק בדבר הרשות חייב. ואילו ההקש "ובלכתך-בדרך" מלמד שרק הטרוד במחשבה מחמת דבר הרשות חייב, והיינו כי חתן דומה להליכה למצוה, שאינה עיסוק בעצם המצוה. [**ותוס' בסוכה** כה ד"ה ובלכתך, הפכו את הגירסא והביאור בסוגיין, וגרסו "בשבתך פרט לחתן" כי הטרוד במחשבה מחמת דבר הרשות חייב, ואין ללמוד מחתן שטרדתו גדולה ולכן נחשב כעוסק במצוה וראה **רש"י בסוכה** [כו א ד"ה הולכים]. אולם **הרשב"א** נקט שההקש נצרך רק לחתן, כי אינו עוסק במצוה, אלא רק טרוד מחמתה, אך העוסק מתמעט ממשמעות הכתוב "בשבתך בביתך". וביאר **הפני יהושע** כי "בשבתך בביתך" מיותר, שהרי אם היושב בביתו פטור, מי יתחייב, ובהכרח שבא למעט את העוסק במצוה, אך "ובלכתך" אפשר לבאר שנצרך לחייב אפילו עוברי דרכים הטרודים, ולכך הלימוד ממנו בא בהקש.

מקשה הגמרא: מנין שהכתוב מדבר רק בהולך בדרך רשות? הרי "דרך" סתמא כתיב, **וכי מי לא עסקינן** באופן **דקא אזיל לדבר מצוה**, **ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי** קריאת שמע!?

מתרצת הגמרא [653]: **אם כן**, שאף ההולך בדרך לדבר מצוה יקרא קריאת שמע, **לכתוב רחמנא** "**בשבת**" "**ובלכת**" בדרך. ומשום **מאי** נכתב "**בשבתך**" "**ובלכתך**"?, בהכרח כדי ללמד, שרק "**בשבת**" **דידך**, "**ובלכת**" **דידך הוא דמחייבת** בקריאת שמע. **הא** בלכת **ובשבת דמצוה**, **פטירת**, הינך פטור מק"ש.

מקשה הגמרא: **אי הכי**, אם כדבריך, שטעם הפטור של חתן מקריאת שמע הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה [654] - **אפילו כונס את האלמנה נמי** יהיה פטור? שהרי גם הוא עושה מצוה.

מתרצת הגמרא: **האי** הכונס את הבתולה **טריד** במחשבת בעילה ולכן הוא פטור. **והאי** הכונס את האלמנה - **לא טריד**. מקשה הגמרא: **אי** טעם הפטור הוא רק **משום טרדא** - **אפילו טבעה ספינתו בים נמי** יהיה פטור שהרי הוא טרוד בצערו.

וכי תימא הכי נמי, שבאמת אף הוא פטור מקריאת שמע. - זה לא יתכן לומר, כי אם כן **אלמה**, [למה] **אמר רב אבא בר זבדא**, **אמר רב**: אדם שהוא **אבל** על מתו, אף על פי שטרוד בצערו, הרי הוא **חייב בכל המצות האמורות בתורה**, **חוץ מן התפילין**, **שהרי נאמר בהם** "**פאר**", **שנאמר** [יחזקאל כד יז] "**פארך חבוש עליך**". וכיון שתפילין צריכים פאר, ואילו אבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר [655]. ומשמע שרק משום כך אבל פטור ממצות תפילין, ולמה לא יפטר ממצות תפילין ומשאר המצוות, כגון קריאת שמע מפני הטירדה בצער אבלו.

מתרצת הגמרא: **התם**, הכונס את הבתולה - **טריד טרדא דמצוה**, [656] וטרדה שכזו למדנו מהכתוב שפוטרת מקריאת שמע. [657] אבל **הכא**, בטבעה ספינתו בים ובאבל - **טריד**

---

[653] לכאורה הגמרא נוקטת כאן לימוד חדש, והיה ראוי לפתוח ב"אלא" וכו', וראה **נחלת דוד** ובסמוך הערה 12.

[654] ראה **תוס' להלן** [טז ב ד"ה אי] שעד כאן סברה הגמרא כי הפטור רק מחמת העסק במצוה, ולא מחמת הטרדה, ולכן הקשתה מה החילוק מכונס אלמנה.

[655] כך פירש **רש"י** [ד"ה אלמה]. אך בסוכה [שם] פירש שאבל אינו בר פאר, וכשמתפאר נראה שאינו אבל. **ותוס'** [ד"ה שנאמר] נקט שרבי אבא בא לתת טעם למה לא לומדים מתפילין לפטור את האבל גם משאר מצוות.

[656] מסקנת הגמרא שטרדה של מצוה פוטרת רק משום שכלולים בה שתי סיבות: א. נחשב עוסק במצוה, אף שאינו טורח בקיומה. ב. טרוד במחשבה, אף שטרדה כזו בדבר הרשות אינה פוטרת.

[657] **רש"י** [ד"ה טרוד] נקט שמסברא אין חילוק אם הוא טרוד מחמת מצוה או בדבר הרשות, אלא שהמיעוט ממעט רק דבר אחד, ומסתבר למעט את הטרוד במצוה. אך מדבריו בסוכה [כה א ד"ה חתן] משמע שהפסוק מלמד שחתן פטור כיון שטרוד מחמת מצוה, ורק אבל שטרדתו רשות, חייב להפסיק אבלו לצורך ק"ש.

טרדא דרשות, וטירדא זו אינה פוטרת מקריאת שמע, וחובה עליו לסלק צערו ולקרוא קריאת שמע.

[וכיון שלעיל אמר רב פפא **שבית שמאי** נקטו ש"בדרך" נאמר למעט "עוסק במצוה", ואילו כאן דרשו כך מתיבות "בשבתך" "ובלכתך", נמצא לכאורה ש"בדרך" מיותר. ומבארת הגמרא כי **ההוא** "בדרך" **מיבעי להו**, למעט **פרט לשלוחי מצוה**, שאף על פי שעדיין אינם עסוקים בגוף המצוה, אלא הם רק "בדרך" אליה, בכל זאת הם פטורים מקריאת שמע]. [658]

ומבארת הגמרא מאידך את דעת **בית הלל** איך דרשו במשנה מ"בדרך" ש"כל אדם קורא כדרכו", והרי גם הם לומדים מ"בדרך" שהעוסק במצוה פטור מהמצוה.

אמרי לך: **ממילא**, **שמע מינה** שאפילו בדרך יקרא קריאת שמע, כי מוכח שלולי הטרדא אפשר לקרוא קריאת שמע בכל מצב.

תנו רבנן: **בית הלל אומרים**: **עומדין וקורין** קריאת שמע, וכן **יושבין וקורין** קריאת שמע, וכן **מטין וקורין** בשכיבה, וכן **הולכין בדרך וקורין** קריאת שמע. וכן **עוסקין במלאכתן וקורין** קריאת שמע.

ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד בערב. **והיה רבי ישמעאל מוטה**, **ורבי אלעזר בן עזריה זקוף**. **כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר** לקרוא קריאת שמע, כשיטת בית שמאי, שבלילה צריך לקרוא בשכיבה, **וזקף רבי ישמעאל**. **אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל**: **ישמעאל אחי! אמשול לך משל** על מה שעשית.

למה הדבר דומה: **משל לאחד שאומרים לו**, **זקנך מגודל** ונאה מאוד. **אמר להם**: הואיל וקלסתם ושבחתם אותו **יהיה כנגד המשחיתים**. יהיה נתון לתער ולמספרים, שבהם אשחיתנו! והוא נוהג באופן לא הגיוני. [659]

אף כך אתה, **כל זמן שאני זקוף - אתה** היית **מוטה**. **עכשיו כשאני הטתי** כדי לקרוא קריאת שמע, הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואילו **אתה זקפת** עתה!?

אמר לו רבי ישמעאל: **אני** שזקפתי **עשיתי כדברי בית הלל** הסוברים שגם בלילה אין צריך לקרוא בשכיבה. **ואילו אתה עשית כדברי בית שמאי**. [660] **ולא עוד**, - ולא רק מטעם

---

[658] כך גרס וביאר **מסורת הש"ס**, וראה הערה 7 אך **המהרש"א** הבין שאין לו קשר לקטע הקטע המוסגר כאן עם קודמו, וגם בילקוט הוא אינו מופיע, ולכן מחקו, וראה **רש"ש ויפה עינים**.

[659] כך פירש רש"י, **והרשב"א ור"י החסיד** ביארו שהמשחיתים אלו המינים שהיו משחיתים את זקנם.

[660] **הפמ"ג** [א"א סג ב] העלה מכאן כי גם אם הטה בערבית כדי לעורר הכוונה, נקרא עבריין [ובאופן זה מדובר בשו"ע שם, וראה **מאמ"ר**], שהרי רבי אלעזר ב"ע לא הטה לעשות כבית שמאי, אלא כדי לכוון יותר, ובכל זאת נחלק עמו רבי ישמעאל. ומה שמצינו במשנה שחייב מיתה, וכן פסק רב נחמן בר יצחק בסמוך, הוא רק כשהטה

זה עשיתי כן - **אלא** מטעם נוסף: **שמא יראו התלמידים** את המעשה שעשית, ויחשבו שהלכה כבית שמאי, **ויקבעו הלכה לדורות**.

דנה הגמרא: **מאי** "**ולא עוד**" - מדוע היה רבי ישמעאל זקוק לטעם נוסף?

מבארת הגמרא: רבי ישמעאל בא לומר, שלא יקשה לך: **וכי תימא בית הלל נמי אית להו** "**מטין**", שאפשר לקרוא גם בשכיבה, ואם כן אין ראיה ממה שהטה רבי אלעזר בן עזריה שהוא סובר כבית שמאי.

כי זה אינו, שהרי **הני מילי ש**בית הלל סוברים שיכול לקרוא בשכיבה, הוא דוקא באופן **דמטה ואתא מעיקרא**, וממשיך בשכיבתו וקורא קריאת שמע, שאז נכון לעשות כן אף לבית הלל.

אבל הכא, כיון שעד עכשיו היית זקוף, ורק כעת, כדי לקיים מצות קריאת שמע, הבאת עצמך **למצב של מוטה**, **אמרי** התלמידים שיראו אותך וגם אותי קוראים בשכיבה: **שמע מינה**, **כבית שמאי סבירא להו**. ויש לחשוש **שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות** כבית שמאי, וכדי להציל מטעות זו לכן זקפתי.

תני רב יחזקאל: אם **עשה** אדם **כדברי בית שמאי**, כגון שהטה לקרוא קריאת שמע של לילה או שעמד לקריאה בבוקר - **עשה!**

ונחשבת לו הקריאה בהטיה למצוה, כיון שאף לבית הלל יצא ידי חובתו.[661]

עשה **כדברי בית הלל** ולא הטה בערב ולא עמד בבוקר - **עשה**, יצא ידי חובתו, כי הלכה כבית הלל.

כדי לעשות כב"ש [וראה **רשב"א**]. ומסתבר כי מה שחייב מיתה הוא רק מצד שנהג שלא כב"ה, ואף אם יוצא ידי חובת ק"ש, וראה בסמוך.

[661] כתב **הריטב"א** שגם רב יחזקאל מודה שחכמים אסרו להחמיר ולעשות כדברי בית שמאי, אלא שסבר שאינו מעכב, כי לא גזרו שתתבטל מצוותו.

[662] **בשו"ת רמ"א** [צא] נקט שרק אם יש קצת קולא בדברי בית שמאי יותר מבית הלל - כגון לשכב בק"ש שיותר מכובד לאומרה בעמידה - אין להחמיר כבית שמאי, אף שגם לב"ה יוצא בשכיבה, אך באופן שב"ש רק מחמירים, יכול לעשות כמותם, [כמבואר להלן נג ב, וראה תוס' בסוכה ג א ד"ה דאמר]. והעלה מכך **הגרעק"א** כי בק"ש של שחרית שהעמידה היא רק חומרא, מותר לעמוד כב"ש, וכן דקדק **בגינת ורדים** [יו"ד ג ו] ממה שאמר "והטיתי", ולא אמר "ועשיתי כב"ש". ושלא כפסק **השו"ע** [סג ב] שנקרא עבריין. וראה **בטור** [סג] שכתב כי היושב ונעמד לקרא גוערין בו מפני שמצוותה מיושב. וביאר **הב"י** שגוערין בו משום שעשה כב"ש, אלא שאפילו שמעומד עדיף, כיון שיכול לקרא מיושב, אין לו לעמוד. ו**בדרכי משה ופרישה** ביארו שגוערין בו משום שקרא מעומד ועדיף לקרא מיושב. ויתכן שנחלקו אם גדר האיסור הוא, לעשות כדברי ב"ש, ואפילו באופן מעולה יותר, וכך נקט הב"י. אך הדרכי משה נקט שהאיסור רק כאשר אינו עושה את המצוה כתיקונה, ולכן ביאר, שב"ה סוברים שמיושב עדיף, כי אילו מעומד עדיף, אף שכך עושין ב"ש, אינו עבריין. וזה הטעם שגם במעריב אסור לעמוד, אף שאינו עושה בכך כב"ש. וראה הערה 18. וראה **פמ"ג** [א"א ב] שגם כדי לעורר הכוונה אסור [והעומד בשחרית אסור לשבת, פן

רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי כגון שהיה זקוף והטה לקרוא קריאת שמע של לילה [662] - **לא עשה ולא כלום!** אינו נחשב לו כלל למצוה, כי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. [663]

וראיה לדבר ממה **דתנן** [סוכה כח א] **מי שהיה** בסוכה גדולה, אך רק **ראשו ורובו בסוכה, ואילו שלחנו בתוך הבית** אף שהסוכה עצמה אינה פסולה - **בית שמאי פוסלין**, אוסרים לאכול בה, גזירה שמא ימשך תוך כדי אכילה לחוץ, ואם אכל לא יצא ידי חובתו, **ובית הלל מכשירין**.

אמרו להם בית הלל לבית שמאי יש ראיה לדברינו: **מעשה והלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, מצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו** זקני בית שמאי **כלום**.

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: וכי **משם** יש **ראיה** לדבריכם? והרי משם יש ראיה לנו. כי **אף הם**, זקני בית שמאי, **אמרו לו** לרבי יוחנן בן החורנית: **אם כן היית נוהג** תמיד **- לא קיימת מצות סוכה מימיך!**

וסבר רב יוסף כי כשם שאמרו בית שמאי שהעובר על גזירתם ועושה כבית הלל, אין מעשהו נחשב כקיום המצוה, כך לבית הלל, אם עשה כבית שמאי והטה בקריאת שמע, אינו מקיים בכך את המצוה, כי על ידי כך עלול לבוא לידי תקלה, שאם לא יוכל להטות

יטעו לעשות כן בערבית, ואם נעמד לעשות כב"ש יתכן שצריך לחזור], **ומ"ב** [סק"ה], כתב שאם עמד כדי לכוון, בדיעבד אינו צריך לחזור.

[663] **תוס'** [ד"ה תני] נקטו כי כיון שלדעת בית הלל לכתחילה אין ראוי לעשות כך, גזרו שלא יצא ידי חובתו. והטעם לכך מבואר בסמוך שחששו שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה כב"ש, ועוד כתב **הריטב"א** שעל ידי כך עלול לבוא לידי תקלה, שאם לא יוכל להטות לא יקרא כלל.

[664] **והגר"א** דן אם יוצא ידי חובת ק"ש [ראה שנות אליהו מעשה רב ואמרי נועם], והיינו כי מצד א' נראה כהרשב"א, שאם חייב מיתה ודאי אינו יוצא ידי חובה, אך מאידך יתכן כי חיוב המיתה הוא רק על מה שנהג שלא כב"ה, אך יתכן שיוצא ידי חובת ק"ש.

[665] **תוס'** [ד"ה תני] הקשו למה הוצרך להביא ראיה, והרי פשיטא שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. [**ובסוכה** ג א ד"ה דאמר] הוסיפו להקשות על הראיה ממעשה זה, שהרי בו מדובר באופן שעשה כבית הלל שהלכה כמותם, עי"ש]. וביארו ש"בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" רק כשעשה כבית שמאי לקולא באופן שבית הלל מחמירים, אך בסוגיין הנידון בק"ש שבה ב"ש מחמירין על החיוב מה"ת, ולכך מוכיח מבית שמאי שגזרו שהעושה כבית הלל נחשב כאילו לא קיים את חיובו מה"ת. וה**פמ"ג** [פתיחה כוללת ג ז] העלה מכך שאם קבעו חכמים על מצוה דאורייתא לקיימה באופן מסוים, הרי הפקיעו בכך את קיומה באופן אחר, וראה **מנחת חנוך** [לא] **דבר אברהם** [ח"ב כו י] **וקובץ הערות** [סט ז]. אכן **הר"ן והריטב"א** בסוכה [כח א] נקטו שקיים את המצוה מה"ת, ורק אינה כראוי מדרבנן. ויתכן שלא נחלקו אלא בסוכה, אם שולחנו חוץ לבית הוא חסרון בעצם ישיבת סוכה, ולכן קבעו שיחשב כלא קיים אף מה"ת, או שרק מדרבנן לא יצא, גזירה שמא ימשך. [ואכן הריטב"א בסוכה יד א נקט כתוס']. ומה שדימו תוס' ק"ש לסוכה, אף שוודאי אין ב"ה סוברים כי ההטיה בק"ש היא חסרון בעצם קיום המצוה, מכל מקום כיון שב"ש סוברים שהיא חלק מצורת המצוה של "בשכבך", הרי כאשר קבעו רבנן שלא להטות, הפקיעו את קיומה באופן זה [וראה ריטב"א ליבמות עא ב]. וה**פני יהושע** ביאר, שראית הגמרא מרבי יוחנן החורני, שהיה תלמיד בית שמאי ובכל זאת עשה כב"ה, אפילו בדבר שב"ש מחמירין בו.

לא יקרא. [665] **רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה** בידי שמים. [664]

דתנן במשנתנו: **אמר רבי טרפון, אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו** חכמים, **כדאי היית לחוב בעצמך** מפני **שעברת על דברי בית הלל.**

מתניתין:

בשחר - מברך [666] **שתים לפניה**, לפני קריאת שמע, ברכת יוצר אור, ואהבה רבה, **ואחת לאחריה**, אמת ויציב.

ובערב - מברך שתים לפניה המעריב ערבים, ואהבת עולם, **ושתים לאחריה**, אמת ואמונה, והשכיבנו [ותקנו את שבע הברכות הללו כנגד האמור בתהילים "שבע ביום הללתיך"].

השתים שלאחריה בערבית - **אחת ארוכה** אמת ואמונה. **ואחת קצרה**, השכיבנו.

מקום שאמרו להאריך בנוסח הברכה, כגון בברכת אמת ואמונה - **אינו רשאי לקצר** את נוסח הברכה.

ובמקום שאמרו **לקצר** בברכה, כגון השכיבנו - **אינו רשאי להאריך** את הנוסח. [667]

במקום שתקנו **לחתום** את הברכה בברוך - **אינו רשאי** לברך **ושלא לחתום** בה.

---

[666] **הגר"א ב"שנות אליהו"** דייק שהמשנה נקטה לשון יחיד בשחר "מברך", לפי שמדובר בברכות ק"ש, ובהן היחיד מוציא את הרבים, אבל ק"ש כל אחד צריך לקרוא לבדו, ולכן בריש המסכת שנינו "קורין" [וראה שם הערה 2, ובמג"א סא טז, קסז כח, **ופר"ח** סב].

[667] כך פירש **רש"י** [ובסיפא הבאנו את ביאור הראשונים ע"פ רש"י], **ותוס'** הקשו הרי בתוספתא לא מנו את "השכיבנו" כברכה קצרה, ובהכרח שנחשבת ארוכה, ומאידך מצינו להלן [כו א] אופן ש"אמת ואמונה" תהא קצרה. ולכן כתבו בשם ר"ת שכל הנידון במשנה נסוב על "אמת ואמונה", והכוונה שיכול לאמרה בשתי נוסחאות, ובין אם יאריך בה ובין אם יקצר, עושה כהוגן. ולביאוריהם נמצא כי "מקום שאמרו להאריך" הוא ביאור "אחת ארוכה ואחת קצרה" האמור ברישא. **ורבינו יונה** כתב בשם ר"ת, ש"אחת ארוכה ואחת קצרה" נסוב על כל ברכות ק"ש, שיכול להאריך או לקצר "בהם", ונקט כי "מקום שאמרו להאריך" הוא דין בפני עצמו, ונסוב על ברכות כגון קידוש והבדלה, ואילו "מקום שאמרו לקצר" נסוב על ברכות כ"בורא פרי" וכדו'. ונמצא ש"לחתום" ו"לא לחתום" הוא ביאור הסיפא, דהיינו, שאם אמרו להאריך ולחתום, אינו יכול לקצר וע"י כך להפסיד החתימה, וכן כשאמרו לקצר ולא לחתום, לא יאריך ויוסיף בה, שאם כן יצטרך לחתום. **והרשב"א** ביאר, ש"אחת ארוכה" היא ברכה ראשונה של ק"ש בשחרית ובערבית, ו"אחת קצרה" היא ברכה שניה שלפניה, וכן השתים שאחריה. ו"מקום שאמרו להאריך" היינו לפתוח ולסיים ב"ברוך". ו"לקצר" היינו שאם רק פותחת או רק חותמת, אינו רשאי להוסיף פתיחה או חתימה, ובסיפא השמיענו התנא עוד כי יש חילוק בברכות קצרות עצמן בין "מקום שאמרו לחתום", דהיינו, בין פותחת בברוך לחותמת בברוך, ואין להפוך ביניהם.

[668] **הרמב"ם** [ק"ש א ה] הוסיף אחר דינים אלו: "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך". **ובכסף משנה** כתב, דהיינו, בין אם פיחת ובין אם הוסיף בברכה, והיינו כי קלקל את מטבע הברכה כולו, וכן משמע מדברי הרמב"ם [ברכות ה ה] שאין לשנות מנוסח הברכה כלל. אך **הרשב"א** כתב שאין קפידא בריבוי התיבות או מיעוטן, אלא במטבע פתיחת וחתימת הברכה, שהרי אמרו [ע"ז ח א] שאם רוצה יכול להוסיף בכל ברכה [וראה **רבינו יונה** להלן לא א שכיון שמוסיף בלשון יחיד אינו נראה כמשנה מטבע]. **והנודע ביהודה** [תנינא

ואם תקנו **שלא לחתום** בברכה, כגון ברכת הפירות והמצות - **אינו רשאי** לברך **ולחתום**.[668]

גמרא:

מבררת הגמרא: **מאי מברך** בשחר שתים לפניה?

מבארת הגמרא: **אמר רבי יעקב אמר רבי אושעיא**:

דף יא:

"**יוצר אור**" ו"**בורא חושך**", [ובסמוך יתבאר מה היא הברכה השניה][669].

מקשה הגמרא: **ולימא**: "**יוצר אור ובורא נוגה**".

מתרצת הגמרא: **כדכתיב** בקרא **קאמרינן**, כלשון הכתוב [ישעיה מה ז] "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע".

מקשה הגמרא: **אלא מעתה**, וכי את הכתוב בפסוק [שם] "**עושה שלום ובורא רע**" **מי קא אמרינן כדכתיב**? והרי אנו אומרים "עושה שלום ובורא את הכל". **אלא**, מוכח שיתכן שבפסוק **כתיב** "**רע**", ובכל זאת בברכה **קרינן** "**הכל**", משום שחכמים תקנו את הברכות ב**לישנא מעליא**, ו"רע" אינו לשון נאה. ואם כן שבה הקושיא למקומה: **הכא נמי**, ראוי **לימא** "נוגה" שהוא **לישנא מעליא**, ולא "חושך" שאינו לשון נאה.[670]

מתרצת הגמרא: **אלא אמר רבא**: הטעם שמזכירים "בורא חושך" דוקא, הוא, לפי שתקנו חכמים להזכיר גם ביום וגם בלילה את החושך ואת האור ביחד, **כדי להזכיר** את **מדת יום**, דהיינו אור, **בלילה**. **ואת מדת לילה** דהיינו חושך, **ביום** [להודיע כי יוצר אחד ברא חושך ואור, ולהוציא מדעת המינים האומרים שמי שיצר את האור לא ברא חושך].[671]

אה"ע פא] נקט שאף המוסיף פתיחה או חתימה לא גירע מגוף הברכה, ורק המוסיף חתימה בברכת הפירות צריך לחזור כי הפסיק בין הברכה לאכילה.

[669] **רש"י** [ד"ה יוצר] כתב שאין לפרש שהכוונה בשניה ל"ישתבח", שהרי אינה ממנין הברכות, כי היא לאחרי פסוקי דזמרה כמו ברכת הלל, ואומרים אותה גם קודם זמן קריאת שמע. ודקדק ה**בה"ל** [נח ד"ה זמן] שזמן "אהבה רבה" תלוי בק"ש כי היא חלק ממצות ק"ש. אכן, מדברי רש"י לעיל [ב א ד"ה עד] משמע שיוצא בברכות ק"ש של ערבית אפילו מבעוד יום. וגם **הרמב"ם והרשב"א** כתבו [ראה י ב הערה 54] שאין להם קשר לזמן ק"ש, ובהכרח שאין עליהם דיני ק"ש וזמנה, ומצד עצמם אפשר לברכם בכל זמן, אך תקנו חכמים שיאמרום יחד עם ק"ש, ואפשר להקדימם מעט לפני הזמן ולקרא ק"ש בזמנה, וכן לאחרם, וראה עוד בהערה 54. ולגבי זמן פסוקי דזמרה, משמע מרש"י שאינו תלוי בזמן ק"ש, וראה **תהלה לדוד** [נח ב] שאפשר לאומרם גם קודם עלות השחר, ויתכן שזמנם כל היום, אך לשון רש"י ש"אומרים אותה גם קודם זמן קריאת שמע" ומשמע שלא אחריה [ודוחק לומר דהיינו רק ב"ישתבח "].

[670] **ראה** בפסחים [ג א] למה "חושך" אינם לשון נקיה. **והגר"א** ביאר, שמצינו בכמה מקומות ש"חושך" מרמז לגלות, ואילו "נוגה" הוא סוף החושך ותחילת האור, ולכן עדיף להזכירו.

[671] **ראה רבינו יונה וריטב"א** שהביאו כי כך טען מין אחד לפני רבי, והוכיח, שהרי לא נאמר "יוצר אור וחושך" ומשמע שהכוונה לשני יוצרים, וענה לו מסוף הפסוק "ה' צבאות שמו" שנסוב גם על בריאת האור וגם על בריאת החשך.

תמהה הגמרא: **בשלמא** "**מדת לילה ביום**" אנו מזכירים **כדאמרינן** "**יוצר אור ובורא חושך**", **אלא**, "**מדת יום בלילה**" - **היכי משכחת לה** בנוסח הברכה? מתרצת הגמרא: **אמר אביי**: שאומרים בתפילת ערבית "**גולל אור מפני חושך, וחושך מפני אור**", ואור הוא הזכרת מדת יום בלילה.

עוד מבררת הגמרא: **ואידך**, הברכה השניה שאומרים בשחר קודם קריאת שמע - **מאי היא**?

מבארת הגמרא: **אמר רב יהודה, אמר שמואל**: **אהבה רבה**.

וכן אורי, הורה, **ליה רבי אלעזר לרבי פדת בריה - אהבה רבה**.

תניא נמי הכי: **אין אומרים** בבוקר **אהבת עולם אלא אהבה רבה**. [672] **ורבנן אמרי** [שאר האמוראים, נחלקו על שמואל ורבי אלעזר, [673] וסברו] שהנוסח בפתיחת הברכה הוא "**אהבת עולם**" [ואין מחלוקת אלא בתיבות הראשונות של הברכה, אבל לכולי עלמא המשך נוסח הברכה שוה] [674].

וכן הוא, הכתוב, **אומר** [ירמיה לא ב] "**ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד**". [675]

אמר רב יהודה, אמר שמואל: **השכים** בבוקר [676] **לשנות**, **ללמוד** לפני התפילה, הרי **עד שלא קרא קריאת שמע** עם ברכותיה - **צריך לברך** ברכת התורה קודם שילמד. [677] **ואם**

---

[672] **הרי"ף והרמב"ם** גרסו בברייתא "אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם" והיינו כדעת רבנן [האמוראים] בסמוך שאומר "אהבת עולם" וכך פסקו להלכה. **והרשב"א והטור** הביאו **שהגאונים** הכריעו שבבוקר יאמר "אהבה רבה" ובערב "אהבת עולם" וכ"כ **תוס'** [ד"ה ורבנן] וביאר **הפרישה** [ס א] שלא תקנו להפך, כי סמכו על הכתוב [איכה ג כג] חדשים לבקרים רבה אמונתך, ולכן דוקא בבקר יאמר "רבה" [אך אם היפך יצא בדיעבד, מ"ב שם כ].

[673] כך עולה מגירסת **הרי"ף והרא"ש**, וגם לגירסתנו בהכרח שהכוונה לאמוראים, כי אילו יש מחלוקת בברייתא, כיצד מוכיחים ממנה שאומר "אהבה רבה". אולם **הגרא"מ הורביץ** נקט כי כוונת הברייתא שהמון העם אומרים "אהבה רבה" והוא כל הנוסח שאומרים בבקר, כי בבקר מבקשים על למודם ביום, וכשמסיימים ללמוד בערב מודים על חלקם, אבל "רבנן", דהיינו, תלמדי חכמים, שלומדים גם בלילה אומרים גם בבקר "אהבת עולם" וכל נוסח הברכה של הלילה, כי מודים גם על מה שלמדו בלילה [ונקט שזה הטעם שמקילין להשמיט תפלת רבי נחוניא בן הקנה, כי הבקשה וההודאה כלולות בברכות אלו, ראה להלן כח ב הערה 31].

[674] ראה **טור פרישה** [שם], אך לביאור הגרא"מ הורביץ נחלקו בכל הברכה.

[675] **הגרא"מ הורביץ** ביאר, כדרכו, שהראיה מ"על כן משכתיו חסד", שהלומד תורה בלילה ו"חוט של חסד משוך עליו ביום" [חגיגה יב ב] הוא אהוב ב"אהבת עולם", ולכן נקבע נוסח זה רק ל"רבנן".

[676] משמע ש"יום" לגבי חיוב ברכת התורה מתחיל מהבוקר, והלילה שאחריו הולך אחר היום ולכן אינו מברך בו שוב, והיינו משום שנאמר "והגית בו יומם ולילה" והקדים יום ללילה. **והפרישה** [ס א] ביאר, שנאמרת ביום כי בקומו משנתו ורוצה לעסוק בתורה מתפלל שיאירו עיניו בה, ועוד שנזכר בה "ותוליכנו קוממיות לארצנו" ואין דרך יציאה בלילה. ודעת ר"ת שגם אם ישן וקם ללמוד בלילה אינו צריך לברך, כי נפטר כבר במה שברך בשחרית, אינו מתחייב עד הבקר, והביאוהו **תוס'** [ד"ה שכבר] ודחו דבריו. **והרא"ש** נקט שגם שינת יום נחשבת הפסק, וחוזר ומברך, **והב"י** הכריע כי אע"פ שאין הלכה כר"ת בשינת לילה, חוששין לדבריו בשינת יום, ומשמע שנקט שרק שינת לילה נחשבת כהיסח דעת גמור, וראה **מ"ב** שהמברך לא הפסיד: **והצל"ח** דן אם לדעת ר"ת המברך לפני עה"ש צריך לחזור ולברך ביום, וראה הערה 53.

[677] **בשו"ת הרשב"א** [ח"ז תקמ] כתב שחיוב ברכת התורה הוא רק לפניה ולא לאחריה, כי היא ברכת המצוות שאין מברכין אלא "עובר לעשייתן" ולא אחריהם. **והב"י** [מז] כתב שאפילו אם היו מברכין אחרי המצוות, לא יתכן לברך אחר לימוד התורה כי מצוותה נמשכת כל העת ואין קיומה מסתיים, **ובמעדני יו"ט** העיר שיכול לברך

רוצה ללמוד **משקראה קריאת שמע**, **אין צריך לברך** ברכת התורה, מפני **שכבר נפטר** מחובתו על ידי אמירת **ברכת אהבה רבה** [679] לפני קריאת שמע. [678] לפי שיש בברכה זו מעין נוסח ברכות התורה: "ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך", מעין "והערב נא", ואילו "ותלמדם חוקי חיים" מעין "אשר בחר בנו וחיי עולם נטע בתוכנו". [680]

כשפורש לישון [וראה להלן כא א שדעת רבי יוחנן שמברך אחריהם, וביאר ה**לבוש** מז ה, שמברכין בבקר שתי ברכות, כדי שתהא אחת מהן כברכה אחרונה על הלימוד אתמול, שלא התחייב בה אלא כשישן והסיח דעתו]. ובפשטות נחלקו אם יש חיוב ללמוד כל היום, או שידי חובתו יוצא בק"ש שחרית וערבית, ושאר היום הוא רשות ומקיים מצוה, כמבואר ב**ר"ן נדרים** [ח א] **רדב"ז** [ח"ג תטז] **ושדי חמד** [ו כלל ט]. אולם ב**קהילות יעקב** [כב] ביאר, שאף אם אין מברכין ברכת המצוות אחר מצוה, צריך לטעם הב"י שאין לה הפסק, כי יש בה גם משום ברכת הנהנין, ואף שבסיום אכילה מברכין, על לימוד אין מברכין כי אין סיום ללימוד אלא באונס, וראה הערות 34-47.

[678] **בירושלמי** מבואר כי אינה פוטרת אלא אם למד לאלתר [מיד אחר התפלה]. וביארו **תוס'** [ד"ה שכבר], דהייני, דוקא ב"אהבה רבה" שנתקנה לק"ש, ואינה נראית כברכה על לימוד התורה אלא בשונה מיד, אך ברכת "אשר בחר בנו" פוטרת את כל היום, אפילו אם התחיל ללמוד רק אחר זמן, וגם אם למד והפסיק וחזר ללמוד אינו מברך [ע"פ **צל"ח**. וראה **פני יהושע** שהחילוק רק לגבי הלומד ומפסיק, אך ודאי צריך לסמוך את הלימוד לברכה. וה**ב"ח** ביאר, שברכת התורה ודאי מברך לצורך לימוד, ולכן הפסוקים שאומר אחריה נחשבים כלימוד, אך באהבה רבה רק אם ילמד מיד אחר התפלה, יגלה שקרא ק"ש גם לצורך לימוד]. ו**הרשב"א** הביא ש**הראב"ד** גרס בירושלמי "והוא שקרא לאלתר" והיינו שק"ש עצמה נחשבת כלימוד [וראה רבינו יונה להלן כא א וב"י מז, ושאגת אריה כ, כד, אם הקורא לשם מצוות ק"ש נחשב כתפלה או כלימוד] וכיון שקרא מועילה הברכה על לימוד כל היום, ונקט שלגירסתנו אין הברכה מועילה אלא ללימוד שלומד לאלתר, ולא ללימוד נוסף, אחר שפסק מלימוד זה, שהרי ק"ש לימוד היא ובכל זאת אינה מועילה לפטור את כל היום. ו**רבינו יונה** ביאר, בירושלמי שאהבה רבה פוטרת רק אם קרא ק"ש וגם למד מיד אחר התפלה, וביאר **מלא הרועים** שבזה מגלה שכוונו בעת הברכה גם לצורך הלימוד. ונמצא שאם למד והפסיק וחזר ללמוד אינו מברך, ולגבי זה אין חילוק בין הברכות [ובביאור דעת הרא"ש ראה **ב"י** ו**וב"ח** בהרחבה]. והטעם לחלק בין ברכת התורה לשאר מצוות שאם הפסיק בהם בין הברכה למעשה חוזר ומברך, כתב ה**ב"י**, שכל הברכות הם על מעשה מסוים שצריך לעשותו מיד כדי לגלות על מה נסובה הברכה, אך ת"ת מצוותה כל העת, אף שלומד אחר זמן, יתכן שבתחילה ברך ולמד. ועוד, שכל מעשה שאינו חייב בו כל זמן, ההפסק בין הברכה למעשה, נראה כנמלך שלא לעשותו כעת, ואין הברכה נסובה עליו, אך בת"ת חייב כל רגע, ואין צד שנמלך, וראה **מג"א** [מז ז] שנקט כביאור הב' שחסרון ההפסק מצד היסח הדעת, ואילו ה**מ"ב** [קמ ו] נקט כחילוק א' שאין לברכה על מה לחול.

[679] **רע"א** [או"ח מז יב] נקט שגם בערבית יוצא ב"אהבת עולם", אף שאין אומר בה "ותן בלבנו וכו'". וכן מוכח מדברי **רבינו יונה** [א א בדפי הרי"ף ד"ה אלא], וכן פסק ב**מ"ב** [שם יג], ונפקא מינה למי שהיה אנוס, ומתפלל ערבית אחר עלות השחר, שנפטר בה מברכת התורה. עוד כתב ב**מ"ב** [שם יד], שמשמעות הגמ' שאפילו לא כוון לפטור בה את ברכות התורה, יצא, וכביאור ה**מאמר מרדכי** ש"אהבה רבה" גופא היא ברכת התורה. אך ב**בה"ל** [ד"ה פוטרת] למד מדברי **רבינו יונה** שאם לא כוון לא יצא. והביא ש**הפמ"ג** [משב"ז נב א] נקט שיכול לכוון באהבה רבה שאינו רוצה לצאת בה, וב**בה"ל** [נב ד"ה ודע] העיר שאינו יכול לקבוע שתהא ברכת התורה כלפי ק"ש ולא כלפי לימוד, אלא שמכוון שתועיל רק לק"ש. ולכאורה תמוה, שהרי ה**ט"ז** [או"ח תעד] ו**פתחי תשובה** [סח יב] הביאו שהאחרונים נחלקו אם מועילה כוונתו שברכתו תועיל רק למעשה מצוה אחד, ויברך על כל מעשה בפני עצמו, וראה **ישועת דוד** [ח"ד א]. וב**אשר לשלמה** [ג יג] חילק, שברכת התורה על ק"ש היא על לימוד שונה מתלמוד תורה שחיובו מ"והגית" [ראה הערות 47 - 33], ולכן אף שיכול לכוון ב"אהבה רבה" שתועיל גם לתלמוד תורה, אם לא כוון, או שכוון שתועיל רק לק"ש, הרי אינו קובע שתועיל רק למעשה אחד ממעשי המצוה, אלא למצוה אחת משתי מצוות. ומאידך יתכן כי אף אם במצוה אחת יכול לקבוע שהברכה תועיל רק למעשה אחד שאין לו קשר עם השני, ועל כל מעשה חל חיוב ברכה נפרד, אך בלימוד תורה שחיוב הברכה על תחילת למודו, הרי לא התחייב על כל תיבה בנפרד, וא"כ אינו יכול לכוון שלא לצאת.

[680] פירוש **רש"י** ע"פ **מחצית השקל** [קלט יב]. ולכאורה רש"י נקט כשיטתו בסמוך, ש"לעסוק בדברי תורה" היא ברכה אחת עם "הערב נא". וכתב ב**אגרות משה** [או"ח ח"א כא] שיוצא בה אף שאין רמז לעיקר הברכה "אשר

אמר רב הונא: **לפני** לימוד **מקרא - צריך לברך** ברכת התורה, **ואילו למדרש - אין צריך לברך**. כי לדעת רב הונא נתקנה ברכת התורה רק לתורה שבכתב. [681]

ורבי אלעזר אמר: **למקרא ולמדרש צריך לברך**, ודוקא למדרש, מפני שהוא קרוב למקרא, כגון: מכילתא וספרא וספרי, שהם מדרשי המקראות. [682] אבל **למשנה**, שהיא עיקר תורה שבעל פה - **אין צריך לברך** לפניה ברכת התורה, כי "דברי תורה" הם רק גוף המקראות שנאמרו מפי ה'.

ורבי יוחנן אמר: **אף למשנה נמי צריך לברך** כי תוכן הדברים שבה נאמרו מפי ה', **אבל לתלמוד** שהוא ביאור סברות וטעמי המשנה, ותרוצי משניות הסותרות זו את זו - **אין צריך לברך**.

ורבא אמר: **אף לתלמוד צריך לברך** כיון שהוא עיקר התורה, שממנו הוראה יוצאת.

וראיה לכך, **דאמר רב חייא בר אשי**: **זימנין סגיאין** פעמים רבות, **הוה קאימנא קמי דרב**, כדי **לתנויי פירקין בספרא דבי רב**. **הוה מקדים**, **וקא משי ידיה** ונוטל ידיו, **ובריך** ברכת התורה, ורק לאחר מכן, **מתני לן פרקין**. [683]

דנה הגמרא: **מאי מברך**? מהו הנוסח של ברכת התורה.

מבארת הגמרא: **אמר רב יהודה**, **אמר שמואל**: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם **אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה**. [684]

קדשנו במצוותיו וצונו", שהרי לרב המנונא אין אומר אלא "אשר בחר בנו" אף שלא מזכיר "וצונו", וכן מבואר **בערוך השלחן** [מז טז]. אך ראה בהערה 45 שאף אם ברך "אשר בחר בנו" צריך לברך אח"כ "לעסוק". ובשם **החפץ חיים** מובא שאמנם אינו יוצא אלא ידי חובת "הערב נא" ו"אשר בחר בנו", ועליו לומר "אשר קדשנו: וצונו לעסוק". וכן נקט **בישועת דוד** [ח"ד א] שכוונת שמואל שאחר אהבה רבה מותר לקרא ק"ש, כי כבר יצא ידי חובת ברכת המצוות, ועדיין חייב בברכת התורה בתורת ברכת השבח [אך הב"ח [מז] נקט ש"אשר בחר בנו" היא ברכת השבח, ואילו "לעסוק" היא ברכת המצוות, וכדלהלן].

[681] כך ביאר **רבינו יונה**, **ובעמק ברכה** [ברכת התורה א] העיר שאילו היא ברכת המצוות, הרי עיקר המצוה היא בלימוד תורה שבע"פ שממנה יוצאת הוראה. והוכיח מכך שהיא ברכה על התורה גופא, וכדלהלן [כא א] שתורה צריכה ברכה, ואינה על המצוה שבלימוד, ולכן גם נשים מברכות לפני הלימוד, אף שאינן מצוות עליו. וכמבואר **במנחת חינוך** [תל] **ובחידושי הגרי"ז** [ברכות יא טז בשם הגר"ח] **ובחידושי רבי שמואל** [פסחים, רשימות ז ב] וראה הערות 47- 45- 38 - 31.

[682] **בערוך השלחן** [מז ח] דן אם צריך לברך על מדרש אגדה וקבלה, או רק על מדרש המפרש את דיני התורה, **ובכף החיים** [שם ג] הכריע לברך.

[683] לכאורה תמוה, שהרי למדו "ספרא דבי רב" ומבואר להלן [יח ב] שהוא תורת כהנים, ולדעת רש"י [ד"ה מדרש] ספרא הוא בכלל מדרש, ושמא לכן נטל ידיו, ולא משום תלמוד, וכתבו **הצל"ח ורש"ש** שדן בטעמי הברייתות וביישוב הסתירות בהן, ונחשב כגמרא. אכן, **הרי"ף** גרס את דברי רבא אחר כל השיטות, והיינו שהוסיף אחר כלם שאין הברכה רק על טעמי הדינים, אלא גם על מדרש מברך, ולכך הוכיח מרב חייא בר אשי, שמברך גם על מדרש, וראה **מעדני יו"ט** [ב]. [**ובשו"ע** נ א, כתב ש"המדרש כתלמוד", והיינו כגירסת הרי"ף, אך **במ"ב** מז ג, נקט שהוא בכלל מקרא, וכגירסתנו, וצ"ב].

[684] **רבינו יונה** הביא שיש גורסים "על דברי תורה", **ובמג"א** [מז ג] כתב שזו נוסח ספרדים, ויתכן שנחלקו בגדר ברכת התורה, שאם היא ברכת המצוות צריך לומר "לעסוק" שמברך על מעשה המצוה, אך "על דברי תורה" היא ברכה על החפצא של תורה. [והנה הכותב דברי תורה, לדעת השו"ע חייב בברכת התורה, והקשה **הט"ז** למה

ורבי יוחנן מסיים בה הכי: [685] **הערב נא ה'** אלהנו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, שיערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה, [686] **ונהיה אנחנו וצאצאינו, וצאצאי עמך בית ישראל, כלנו יודעי שמך,** [687] **ועוסקי תורתך. ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל.** [688]

ורב המנונא אמר: כך הוא נוסח ברכת התורה: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם **אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה.** [689] ומסיימת הגמרא: **והא** [691] **דרב המנונא - מעולה שבברכות** התורה היא, [690] לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל [693], **הילכך לימרינהו לכולהו.** [692]

לא יפטר כמהרהר, **והגר"א** תמה למה מהרהר לא יתחייב בברכה על קיום מצוות "והגית". ויתכן, שהשו"ע נקט שהברכה "על דברי תורה" והרהור פטור כי אין בו חפצא של תורה, אך כאשר מעלה בכתב מתחייב. ואילו הגר"א פסק שהנוסח "לעסוק", ומעשה המצוה מתקיים בהרהור].

[685] **רבינו יונה** הוכיח שאין כוונת רבי יוחנן ללמד ברכה אחרת של "הערב נא", אלא להוסיף על לשון ברכת "לעסוק", שהרי נקט ר"ת כי רק ברכה הסמוכה לברכה ארוכה אינה פותחת ב"ברוך", וכיון שאינו פותח ב"ברוך" את ברכת "הערב נא" שהיא סמוכה רק לברכה קצרה, בהכרח ששתיהן ברכה אחת הן, וכן נקט **הרשב"א** בכוונת **רש"י** [ד"ה ורבי] שממשיך "והערה נא" כדי לסיים בברוך, והעלה מכך **הב"י** שצריך לומר "והערב נא" עם וי"ו, כהמשך לברכת "לעסוק". אך **הרמב"ם** [תפלה ז י] נקט שהיא ברכה בפני עצמה, וכן גרס **הרי"ף** "הערב נא" בלא וי"ו.

[686] **רש"י** [ד"ה הערב] **והט"ז** [מז ה] הוסיף, "שתהיה התורה מתוקה עלינו, שנתעסק בה לשמה, ולא לכוונה אחרת חלילה".

[687] כל התורה היא שמותיו של הקב"ה, לכן שייך כאן לשון "ידיעה" [הגר"א].

[688] **רבינו יונה** הביא שיש חותמים גם ברכה זו ב"נותן התורה".

[689] **הט"ז** [מז ה] ביאר, שתקנו לחתום בלשון הווה, להורות שנותן לנו את התורה תמיד בכל יום, כי ע"י שאנו עוסקים בה הוא ממציא לנו בה טעמים חדשים.

[690] לטעם זה לכאורה מי שאמר תחילה "אשר בחר בנו", לא יאמר אח"כ "לעסוק בדברי תורה" כי כבר אמר את המעולה בברכות. אך **המג"א** [קלט יב] כתב שרק ברכת אהבה רבה פוטרת לגמרי מברכות התורה, אבל העולה לתורה וברך "אשר בחר בנו" נפטר רק מברכה זו, ומברך אח"כ "לעסוק", וראה הערה 34. **והפני יהושע** נקט שלא נחלקו, כי רב המנונא נקט את ברכת השבח על התורה, שאומרה בברכות השחר, ושמואל הוסיף שבהשכמה צריך לומר גם ברכת המצוות [ורבי יוחנן רק פירש את נוסח ברכת "לעסוק"] ולכן אומר את כולם. [**ומגן גבורים ואפיקי מגינים** הוכיחו שברכת התורה היא הודאה, מ**המאירי** [מגילה כא ב] שאין מברכין על מצוה שאינה מוגבלת]. וה**לבוש** [מז ה] ביאר, ש"לעסוק" היא ברכת המצוות, אך "אשר בחר בנו" היא ברכת הנהנין, וב**קהלות יעקב** הוכיח כן מנוסח הברכה, שברכת המצוות נסובה על המעשה, ואילו ברכת "אשר בחר בנו" היא כברכת הנהנין שמודה על החפצא שנהנה ממנו [ואף שבאוכל, כגון מצה בידו, מקדים ברכת הנהנין למצוות - בתורה הסדר הפוך, כי אינה בידו].

[691] כך גירסת **הרי"ף**. וגירסתנו "אמר רב המנונא" תמוהה, שהרי לא מסתבר שישבח דברי עצמו, וה**רש"ש** ביאר ע"פ **תוס' בעירובין** [סג א] ששני רב המנונא היו.

[692] כתב **רבינו יונה** שכנגד ג' ברכות אלו, תקנו לומר בבקר ג' דברים. א. מקרא, פרשת הקרבנות, ועליה אומר "אשר בחר בנו" המעולה. ב. משנה, איזהו מקומן, ועליה אומר "הערב נא". ג. מדרש, ברייתא דרבי ישמעאל, ועליו אומר "לעסוק", והיינו לשיטת הרמב"ם ש"הערב נא" היא ברכה בפני עצמה. אולם לפי ביאורו הנ"ל בדעת ר"ת, ש"לעסוק" ו"הערב נא" שתיהן ברכה אחת הן, נמצא שיש רק שתי ברכות, אחת כנגד תורה שבכתב, והשניה כנגד תורה שבעל פה. ומסתבר שנקט כי ברכת התורה אינה ברכת המצוות, ולפיכך אף שמצוה אחת לכל אופני הלימוד, הרי הברכה שונה, כי אופן לימוד תורה שבע"פ הוא רק בהבנה, ועליו אומר "לעסוק", אך על תורה שבכתב שלומד בה עצם הדברים שניתנו כהלכה למשה מסיני, אומר "אשר בחר בנו".

תנן התם במסכת תמיד [ה א]: בעלות השחר, לאחר שסדרו הכהנים את אברי קרבן התמיד של שחר על גבי הכבש, ומלחום, ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע. ושם **אמר להם הממונה**, הוא סגן כהן גדול, לכהנים: "**ברכו ברכה אחת**" מברכות שלפני קריאת שמע. ולקמן יבואר איזו ברכה.

והם ברכו, **וקראו עשרת הדברות**, ופרשיות **שמע**, **והיה אם שמוע**, **ויאמר**. אך לא היו מתפללין שמונה עשרה כי לא היה להם פנאי. ולכן קראו קריאת שמע אף שעדיין לא הגיע זמנה לכתחילה, כי חששו שמא ייטרדו בעבודה, ולא יהיה להם פנאי. [694]

וברכו את העם [דהיינו, יחד עם העם [696]] **ג' ברכות**, ואלו הן: **אמת ויציב**, **ועבודה**, [695] **וברכת כהנים** - שברכו את העם. [697] **ובשבת**, היו גם **מוספין ברכה אחת למשמר היוצא**, שיהא מברך את המשמר הנכנס, כי המשמרות מתחלפות ביום השבת.

דנה הגמרא: **מאי** "**ברכה אחת**" שאמר להם הממונה לברך? [והיינו איזו ברכה משתי הברכות שלפני קריאת שמע היו הכהנים מברכים?]

ויש מקום לדון בזה, **כי הא דרבי אבא ורבי יוסי בר אבא אקלעו להההוא אתרא**, **בעו מנייהו**: **מאי** מה היא אותה **ברכה אחת** שהיו הכהנים מברכים בבוקר במקדש? **ולא**

---

[693] כך פירש **רש"י** [ד"ה וזן], **ורבינו יונה** פירש ש"מזכיר שם שבח ישראל ושבח התורה". והוסיף, שפותחת ב"ברוך" אף שהיא סמוכה לחברתה, משום שדרך לאומרה בפני עצמה כשמברכין על התורה.

[694] וראה ביומא [לז ב] שכל אדם הקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא, וביאר ה**ב"ח** כי אף שבדיעבד יוצא בק"ש מעה"ש, ואפילו שלא בשעת הדחק [שו"ע נח ד] היינו דוקא באקראי, אבל העושה כך בקביעות קנסוהו שלא יצא, ובמקום דחק, כאנשי משמר, לא גזרו אפילו שעושין בקביעות.

[695] נוסח הברכה: "רצה ה' אלוהינו עבודת עמך ישראל, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון". או נוסח אחר - "שאותך לבדך ביראה נעבוד" [ומנוסח זה משמע ש"ואשי ישראל" נאמר עם "ותפלתם", ולא עם "והשב את העבודה" שהרי כבר הזכיר "ישראל", וראה **טור** קכא]. ודעת **רש"י** [ד"ה ועבודה] שאחר שעשו עבודתן במקדש, היו מברכין כן כדי שתתקבל, ואילו **הרא"ש בתמיד** נקט שברכו כך לפני ההקטרה. ותמה ה**ראב"ד** שם למה התפללו לפני ההקטרה שהיא אחר זריקה, והרי הזריקה היא עיקר והיה ראוי שיתפללו לפניה שתתקבל לרצון. ויתכן שרש"י בא ליישב קושיא זו, ונקט שעל "עבודה", דהיינו, זריקה, שהיא מעשה מצוה, יכול להתפלל שתתקבל רק אחר שעשאה, אך ב"הקטרה" שייכת גם תפילה לפניה ["ואשי ישראל תקבל"] כי כל עניינה הוא קבלת הקרבן לרצון, וראה פתיחת ספר **לפני תמיד**.

[696] כך פירש **רש"י**, ותמה **הרשב"א** הרי עדיין לא הגיע זמנה, ואיך יקראוה העם. וה**רא"ש בתמיד** נקט שהעם לא קראו ק"ש עם הכהנים, וכוונת רש"י שאמרו עמהם רק "אמת ויציב", ותמה למה יאמרו עמהם. וביאר ה**צל"ח** שלא אמרו זאת בתורת ברכות ק"ש, אלא לצורך התפלה בסופה "קומה בעזרת ישראל", או כדי לסמוך גאולה לתפלה שהרי מזכירין "עבודה" שהיא חלק מהתפלה. [וב**תפארת ישראל** ביאר, שהכהנים אומרים בנוסח של העם, שהרי העם לא יכולים לומר ברכת כהנים, וראה בסמוך].

[697] **בראש יוסף** הבין מדברי **רש"י** [ד"ה וברכת] שהם נשאו כפיהם וברכו בתפלתם בלשכת הגזית. אך **תוס'** [ד"ה וברכת] הקשו שעדיין לא הגיע זמן נשיאת כפים, ולכן נקטו שברכו בלא נשיאת כפים, כמו שאומר הש"ץ כשאין כהן. ו**הגר"א** ביאר, שאמרו "או"א ברכנו בברכה וכו'" וקראו הפסוקים וסיימו ב"שים שלום". אך **הרשב"א** נקט שאמרו רק את הפסוקים בפני עצמם. ו**הרמב"ם** [תמידין ו ב] ו**הראב"ד** [תמיד לב ב] כתבו שאמרו רק "שים שלום" [וה**מאירי** שם נקט שאמרו "שלום רב"] וביאר ה**תוי"ט** שנקראת "ברכת כהנים" כי בחזרת הש"ץ הכהנים נושאים כפיהם לפניה. וה**צל"ח** הוכיח שאמרו רק שים שלום, שהרי ברכו יחד עם העם, וזו שנשא כפיו חייב מיתה.

הוה בידייהו תשובה. **אתו שיילוהו לרב מתנה**, וגם הוא **לא הוה בידיה** תשובה. **אתו שיילוהו לרב יהודה. אמר להו: הכי אמר שמואל**: ברכת **אהבה רבה**.

רבי זריקא, אמר רבי אמי, אמר רבי שמעון בן לקיש: ברכת **יוצר אור** אמרו הכהנים במקדש.

כי אתא רב יצחק בר יוסף מארץ ישראל לבבל **אמר: הא דרב זריקא לאו בפירוש אתמר**, שלא שמע מפי ריש לקיש בפירוש שברכה אחת שאמרו במקדש היא יוצר אור, **אלא מכללא**, מתוך דבריו של ריש לקיש - **אתמר**, הבין כן.

דאמר רבי זריקא, אמר רבי אמי, אמר רבי שמעון בן לקיש: זאת אומרת, ממה שאמר להם "ברכו ברכה אחת", משמע, כי **ברכות** קריאת שמע **אין מעכבות זו את זו!** שאם ברך ברכה אחת ולא ברך את השניה יצא ידי חובתו באותה הברכה האחת שברך, ואין אומרים שאין מועילה זו בלא זו. [698]

ומכך הוכיח רבי זריקא שריש לקיש סובר כי הברכה האחת שברכו במקדש היתה יוצר אור. וכך דן רבי זריקא:

אי אמרת בשלמא כי את ברכת "**יוצר אור**" אמרו הכהנים, ולא "אהבה רבה", [699] אם כן ברור שאמרוה כשהגיע זמנה בבוקר, [700] ואם כן **היינו** דקאמר ריש לקיש "זאת אומרת **ברכות אין מעכבות זו את זו**", דהרי ברכו רק ברכה אחת, ואחר כך ודאי **לא קא אמרי** הכהנים **אהבה רבה**, כי אין להם פנאי.

---

[698] **הרא"ש** הביא בשם **רב האי גאון** שנידון זה שייך רק בצבור, אך ביחיד ודאי אין ברכות מעכבות זו את זו, וכמו שהוכיח הירושלמי מהמשנה [יג ב, ע"ש תוד"ה היה] שהקורא להגיה וכוון לבו יצא, אף שלא ברך לפניה. **והרשב"א** הביא שמקצת הגאונים חלקו עליו שהרי המשנה לא חילקה בין יחיד לציבור. **והב"ח** תמה שאין הנידונים קשורים, שהרי כאן הנידון אם מעכבות זו את זו, ואילו בירושלמי ובמשנה להלן הנידון אם מעכבות את ק"ש. **ובשאגת אריה** [כו] ביאר, שהראיה ממה שאמרו שאם ברכות מעכבות זו את זו, מברך יוצר אור כשיגיע זמנה, ואילו אינן מעכבות את הק"ש, נמצא שאחר שקרא ק"ש עם ברכה אחת, אינו יכול להשלים את השניה, כי כבר אינו עובר לעשייתן, ובהכרח שהק"ש תלויה ועומדת עד שיברך ברכה שניה, ולכן נחשב כעובר לעשייתן. וכיון שמצינו להלן שאינן מעכבות את הק"ש, בהכרח שגם אינן מעכבות זו את זו, וראה **פרי יצחק** [א א] **ואבי עזרי** [אישות ג כג].

[699] **הצל"ח** הקשה אם לא אמרו "אהבה רבה" איך קראו עשרת הדברות וק"ש, והרי לדעת ר"ת חיוב ברכת התורה מתחיל רק בעלות השחר, ואז היו עסוקים כבר בתמיד ולאר יכלו לברך [ודחק שברכו אחר עה"ש לפני שהאיר המזרח, אך **במשכנות יעקב** סג הוכיח מכאן שמה"ת החיוב בברכת התורה רק בציבור, ולכן אנשי משמר לא ברכו], וכבר דנו האחרונים אם ברכה בשעת פטור מועילה לפטרו לכשיתחייב, **ובהר צבי** [או"ח ח"א מא] נקט שבברכת התורה תועיל, כי כל הזמן חייב במצוה, ופטור רק על מברכה.

[700] **רש"י** [ד"ה אי אמרת] ביאר, שאם ברכו "יוצר אור" בהכרח כבר הגיע זמנה, וכבר יכלו לברך "אהבה רבה" שזמנה גם בלילה, וכיון שלא ברכוה בהכרח שאינן מעכבות זו את זו. **והביאור הלכה** [נח ד"ה זמן] תמה, איך נקט רש"י שזמן ברכת אהבה רבה מתחיל כבר בלילה, והרי לעיל [ד"ה יוצר] כתב שזמנם תלוי בק"ש. וכבר ביארנו [בהערה 23] כי מצד דיני הברכות לא נקבע להם זמן, אלא שתקנו חכמים לאמרם בסמוך לק"ש, אך אינם תלויות בזמן ק"ש, ורק ברכת יוצר אור תלויה בזמן היום בשעה שיש אור.

דף יב.

אלא, אי אמרת "אהבה רבה" הוו אמרי - מאי דייק ריש לקיש "זאת אומרת **ברכות אין מעכבות זו את זו**?" כיצד הגיע ריש לקיש למסקנה זו? והרי כיון שזמנה של ברכת אהבה רבה הוא אפילו בלילה, יתכן שאמרוה הכהנים עוד לפני עלות השחר.

ואם כן, **דילמא האי דלא אמרי** אז, סמוך לקריאת שמע, גם את ברכת **יוצר אור**, הוא **משום דעדיין לא מטא** הגיע **זמן** ברכת **יוצר אור** [שאין לאומרה קודם זמן שיכול להכיר בין תכלת ללבן][701]. ואת קריאת שמע עצמה היו קוראים טרם זמנה לכתחילה, ואין יוצאים בה ידי חובת קריאת שמע של כל אדם].

ואמנם לאחר מכן, **כי מטא זמן** ברכת **יוצר אור - הוי אמרי** גם אותה! וכיון שאמרו את שתיהן, שוב אין להוכיח מכאן שאין ברכות מעכבות זו את זו.

שואלת הגמרא: **ואי מכללא** הבין רבי זריקא מדברי ריש לקיש שברכה אחת שהיו אומרים הכהנים בבית המקדש היתה יוצר אור - **מאי** החסרון בהוכחה זו, עד שראה רבי יצחק בר יוסף צורך לציין זאת.

מבארת הגמרא: **דאי מכללא**, רבי יצחק רצה להעיר שאין ההוכחה של רבי זריקא מוכרחת. כי אפשר לומר: **לעולם** ברכת **אהבה רבה הוו אמרי** בבית המקדש, [702] **ואף** אם ברכות מעכבות זו את זו, אין ברכת אהבה רבה נחשבת ברכה לבטלה [703], שהרי **כי מטא זמן** ברכת **יוצר אור, הוו אמרי ליה** גם יוצר אור. [704]

---

[701] **השו"ע** [נח ג] כתב שבשעת הדחק יכול לאומרה מעלות השחר, וכתב **מג"א** [שם ה] דהיינו רק משיכיר בין תכלת ללבן, והיינו שהרי בתמיד ברכו אחר שהאיר המזרח, ובכך גופא דנה הגמרא, אם היו אומרים רק יוצר אור והקדימו לאומרה בעלות השחר עם ק"ש, אף שלא הגיע זמנה. או שלא הקדימו אלא את ק"ש שהיא מהתורה ולא היה להם פנאי אח"כ, אך יוצר אור לא אמרו כי עדיין לא הגיע זמן ק"ש שהוא רק משיכיר את חברו ברחוק ד' אמות; וראה במסקנא.

[702] **הרשב"א** הוכיח מכאן שברכת אהבה רבה אינה נחשבת כסמוכה לחברתה, שהרי נאמרת בפני עצמה, ובהכרח שנתקנה לאומרה כך בלי "ברוך" בפתיחתה. וראה **כסף משנה** [ק"ש א ח] שכתב כרבינו יונה [ב א בדפי הרי"ף] שכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה, אינה פותחת לעולם ב"ברוך", אך הרשב"א דחה תשובה זו כי במקדש היתה נאמרת בפני עצמה בקביעות. וראה **פרי יצחק** [א א].

[703] **רבינו יונה** [שם] כתב שברכת אהבה רבה היא ברכת המצוות של ק"ש, ולכאורה תמוה, שאם כן אפילו אם לא אמר יוצר אור, הרי אינו גורם שאהבה רבה נאמרת לבטלה, כי היא במקום ברכת המצוות לק"ש. ו**בפרי יצחק** [שם] כתב ע"פ הירושלמי, שאם ברכות מעכבות זו את זו, הו מעכבות גם את הק"ש, ונמצא שאם לא יאמר יוצר אור, לא יצא ידי ק"ש, ושוב תהא אהבה רבה לבטלה.

[704] **בשו"ת הרשב"א** [מז, שיט] הוכיח מכאן שברכות ק"ש אינן נחשבות כברכת המצוות, שהרי מברך יוצר אור בפני עצמה אחר ק"ש. אולם ב**אור זרוע** [ק"ש כה] הוכיח מכאן לאידך, שאם לא ברך ברכת המצוות לפני המצווה, מברך אחריה, שלא כ**הרמב"ם** [ברכות יא ו] שנקט שהיא ברכה לבטלה. וכבר הבאנו סברת **השאגת** אריה [כו] שרק יוצר אור אומר אחרי המצוה, כי הק"ש תלויה בה, ועדיין נחשב כעובר לעשייתה. **ואבי עזרי** [אישות ג כג] כתב שלדעת הרמב"ם אחר ק"ש אין ברכותיו אלא כתפלה, והאו"ז נקט שיוצא בהן גם ידי חובתו בברכת המצוות. ו**בפרי יצחק** [שם] נקט שיוצר אור אומרה אחר המצוה כי לא יכל לאומרה קודם בעוד לילה, ולכן דינה כברכת טבילה של גר שמברך רק אחריה, ואינה ראיה לכל ברכת המצוות.

ואם תשאל: אם כן, **ומאי** כוונת ריש לקיש באומרו, "זאת אומרת **ברכות אין מעכבות זו את זו**" והרי היו אומרים את שתיהן? - תשובתך: שמוכח מכאן כי **סדר** ה**ברכות** אינו מעכב, שאם הקדים ברכה שניה לראשונה יצא ידי חובת שתיהן. [705]

הגמרא ממשיכה לבאר את מה ששנינו במסכת תמיד: "**וקורין עשרת הדברות**, **שמע**, **והיה אם שמוע**, **ויאמר**, **אמת ויציב**, **ועבודה וברכת כהנים**".

אמר רב יהודה, **אמר שמואל**: **אף בגבולין**, דהיינו בכל מקום, אף חוץ לבית המקדש **בקשו לקרות כן**, לקבוע את אמירת עשרת הדברות עם קריאת שמע בכל יום. [706]

אלא, שכבר בטלום מלקרות עשרת הדברות - **מפני תרעומת**, טענות השקר של **המינין** האפיקורסים. שלא יאמרו לעמי הארץ, אין שאר התורה - חוץ מעשרת הדברות - אמת. והיו מביאים ראיה מכך שאין קורין אלא רק מה שאמר הקב"ה, ושמעו מפיו בסיני. [707]

תניא נמי הכי: **רבי נתן אומר**: גם **בגבולין בקשו לקרות כן**, את עשרת הדברות, **אלא שכבר בטלום** [709] **מפני תערומת המינים**. [708]

רבה בר בר חנה סבר למקבעינהו לעשרת הדברות בקריאת שמע **בסורא**.

---

[705] **רב האי גאון** נקט שלמסקנא זו אין סדר ברכות מעכב, אך אם לא ברך כלל, לא יצא. וראה **טור** ו**ב"י** [ס]. ודעת **הרשב"א** [שם] שאין ברכות מעכבות זו את זו כדי לחייבו להקדים הקריאה, אך אם קרא בלא ברכות, חוזר ומברך אחר ק"ש, כי אינן ממש ברכות של ק"ש. ואינו חוזר לקרא ק"ש, שהרי אם צריך לחזור, נמצא שהוא מברך את הברכות כסדרן. וראה **פרי יצחק** [שם]. ואף שהרשב"א עצמו [תשו' שכ] כתב שבספק אם קרא, חוזר וקורא עם ברכותיה, כי קיום מצוות ק"ש מדרבנן היא רק עם ברכות. היינו מצד חיוב הקריאה, אך יש חיוב נוסף של ברכה בפני עצמה [ומה שכתב שם שגם אחר זמנה מברך משום שקורא ק"ש, היינו לדעת הרמב"ם שברכות ק"ש הם מדיני ק"ש ולא נתקנו לעצמן].

[706] **הרמב"ם** [בפיה"מ לתמיד] ביאר, מפני שהם עיקר הדת וראשיתו. וה**מהרש"א** ביאר בשם **רס"ג** משום שכל תרי"ג המצות נכללו בעשרת הדברות.

[707] מכאן משמע כדברי **הרמב"ן** [שמות כ ז] כי "כל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי אלהים, אבל רק בשני הדברות הראשונות היו שומעים הדבור ומבינים אותו ממנו, ומכאן ואילך בשאר הדברות ישמעו קול הדבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם".

[708] **הטור** [א] כתב שנהגו לומר בבקר פרשיות העקידה המן ועשרת הדברות, וכתב **הב"י** כי מה שבטלום היינו רק שלא לאמרם בציבור, אבל ביחיד מותר, [ו**בשערי תשובה** הביא מ**הארי"**ז שלא יאמרם אפילו ביחיד, אך בתוך למודו מותר]. ו**בדרישה** כתב שלא מנעו אלא מלאומרם בברכה, כמו שרצו לקבעם בברכות ק"ש, והביא **שמהרש"ל** התקין לאמרם אחרי ברוך שאמר, עי"ש. וראה **מג"א** [שם ט] שאין לכתוב עשרת הדברות על קונטרס, כדי שלא יאמרו המינים אין תורה אלא זו. וכבר העיר ב**שערי אפרים** [ז לד-ז] לפי זה איך עושים על ארון הקדש צורת לוחות הברית ובתוכן עשרת הדברות, ובפירוש שערי רחמים שם צידד שכיום לא שכיחי קראים שיאמרו אין תורה אלא זו, ומאידך שכיחי מינים שכופרים בכל התורה, ולכן גם אין חשש תערומת המינים כשעומדים דוקא בקריאת עשרת הדברות. וראה ב**תשובות הרמב"ם** שראוי לבטל המנהג לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות, ומקורו הוא ממה שהיו מעלין חכם לקריאה זו, ועמדו לכבודו. ויש שכתבו כי מסוגיין מוכח שצריך לעמוד דוקא בעשרת הדברות, שהרי אם לא עמדו בהן מה חששו בקריאתן, והרי קורא גם פרשיות שמע וציצית, ובהכרח החשש רק במקום עמידה, ולכן לא חשש לכך הטור כשקורא עמם בעמידה גם פרשת הקרבנות, וראה **אגרות משה** [שם].

[709] ב**תפארת ישראל** [תמיד שם] ו**אגרות משה** [או"ח ח"ד כב] דקדקו מלשון "בטלום" שבתחילה חלה התקנה ואמרום גם בגבולין, אלא שלא היו שם ת"ח כמו במקדש, לענות על טענות המינים, ולכן בטלום. וכוונת המשנה כי אחר שבטלום רצו לחזור ולאמרם, והכריעו שלא לאמרם.

אמר ליה רב חסדא: **כבר בטלום מפני תרעומת המינים**. **אמימר סבר למקבעינהו** לעשרת הדברות בקריאת שמע **בנהרדעא**.

אמר ליה רב אשי: **כבר בטלום מפני תרעומת המינין**.

עוד שנינו בתמיד: **ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא**:

מבררת גמרא: **מאי** מהו הנוסח של אותה **ברכה אחת**?

מביאה הגמרא: **אמר רבי חלבו**: **משמר היוצא אומר למשמר הנכנס**: **מי ששכן את שמו בבית הזה - הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום ורעות!**

שנינו במשנה: **מקום שאמרו להאריך** [710]:

פשיטא לן הלכה זו: **היכא דקא נקיט** שאחז אדם **כסא דחמרא בידיה** כוס של יין בידו, וטעה **וקסבר** כי כוס **דשכרא** של שכר העשוי משעורים **הוא**. ולפיכך **פתח** בברכה על השכר, והיה **מברך** ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם [711] **אדעתא** לסיים את הברכה **דשכרא**, שהיא "שהכל נהיה בדברו", ונזכר כי הכוס שבידו מלאה יין, **וסיים** את סוף הברכה כהוגן, **בברכה דחמרא**, שהיא "בורא פרי הגפן" - באופן כזה פשיטא **שיצא** בברכה הזאת. [712]

וטעמו של דבר: **דאי נמי**, אפילו **אם** היה מסיים כפי שהתכוון לומר תחילה בפתיחת הברכה, **ואמר "שהכל נהיה בדברו"** - גם **יצא**!

דהא תנן: **על כולם**, בין פרי האדמה ובין פרי העץ, למרות שהתייחדה ברכה מיוחדת לכל אחד, בכל זאת, **אם אמר "שהכל נהיה בדברו" - יצא**! כי ברכת "שהכל" היא ברכה הכוללת את כל האוכלים והמשקים, ופוטרת אף את ברכת הגפן.

אלא שיש לדון באופן דלדהלן: **היכא דקא נקיט** אחז **כסא דשכרא בידיה**, וטעה **וקסבר דחמרא הוא**, **ופתח ובריך** ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם **אדעתא דחמרא**, וחשב לסיים "בורא פרי הגפן". ואחר שאמר "מלך העולם", נזכר שהוא שכר, **וסיים** כראוי **בברכה דשכרא**, שהיא "שהכל נהיה בדברו", ובזה יש להסתפק **מאי** ההלכה? [713]

---

[710] כך הגירסא לפנינו, אך **הרי"ף והרא"ש** גרסו "שאמרו לחתום" ואכן נידון הגמרא בסמוך עוסק בחתימת הברכה, וראה **פני יהושע וראש יוסף**.

[711] **רש"י** [ד"ה פתח, אלא] כתב "שהגיע למלך העולם", וכבר ביאר **הראש יוסף** דהיינו אחר שאמר "מלך העולם", כי הנידון אחר שאמר שם ומלכות, ולכן אינו צריך לחזור ולומר "מלך העולם בורא פרי הגפן".

[712] **במלא הרועים וראש יוסף** כתבו שגם בדין זה יש חידוש, כי הוה אמינא שרק אם ידע שיש יין לפניו, מועילה לו ברכת שהכל, אך אם סבור שהוא שכר, ולא התכוון לפטור היין בברכת שהכל, לא יצא, ולכן השמיענו שיצא, ובכל זאת הוא "פשיטא" כיון שסיים כדין. וראה מעין סברא זו **בתוס'** [ד"ה לא].

[713] **תוס'** [ד"ה לא] **ורבינו יונה** הקשו הרי ודאי יוצא בברכה, ואינו תלוי מה היתה דעתו בתחילה, כיון שמצוות אינן צריכות כוונה. ותירצו דהיינו רק אם לא התכוון כלל, אך נדון הגמרא הוא באופן שכוון בטעות לדבר אחר, ואף שכל הברכות מצוה אחת הן, הכוונה מפרשת את הדיבור כברכה אחרת. [**ובב"י** רט, דן אם דיבור סותר לכוונה, עי"ש ובהערה 23]. עוד כתב רבינו יונה שרק מצוות שיש בהם מעשה הוא מוכיח על קיומם, ולכן אינן צריכות

וצדדי הספק הם: האם **בתר עיקר ברכה אזלינן**, דהיינו "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם" והיא נאמרה כשהיתה דעתו לשתות יין, ונחשב כאילו ברך "בורא פרי הגפן", ואין ברכת היין פוטרת שכר, שאין השכר נחשב מין הגפן.

או שמא בתר חתימה של ברכה **אזלינן**, והרי בסיום חתם כראוי "שהכל נהיה בדברו", וברכה ראויה היא.[714]

פושטת הגמרא: **תא שמע**: המתפלל **שחרית**, ובהגיעו לברכת יוצר אור **פתח** את הברכה **בכונה** לומר אותה כהלכתה[715] "**יוצר אור**", ואחר שאמר "מלך העולם", טעה **וסיים ב"מעריב ערבים**" - **לא יצא**, כיון שלבסוף לא אמר את נוסח הברכה של שחרית. [אף על פי שגם בברכת "מעריב ערבים" מוזכר ענין האור - גולל אור מפני חושך, וחושך מפני אור].

כוונה, אך מצווה הנעשית באמירה, היא תלויה בלב ואם לא כוון לא עשה מצוה כלל, ותמה ה**ב"ח** שהרי שנינו [יג א] לגבי ק"ש "אם כוון לבו יצא" והגמרא שם תולה את הצורך בכוונה במחלוקת אם מצוות צריכות כוונה [וראה **לח"מ** מגילה ב, **וטורי אבן** ר"ה כח ב, ויש לחלק בין כוונה לצאת, למצוה בדיבור]. **והחזו"א** [כט ט] **ואבי עזרי** [ק"ש ב א] **ועמק ברכה** [עמ' ט] ביארו שכוונת רבנו יונה רק על ברכה שעיקרה תלוי בכוונת הלב להודות על דבר מסוים, אך ק"ש מצוותה בעצם מעשה הקריאה, והיא ככל מצוה שנחלקו בה אם טעונה כוונה. אולם **בביאור הלכה** [ס ד"ה י"א] הביא מרבינו יונה שמצוות התלויות באמירה "כק"ש וברהמ"ז" ומשמע שלא חילק כן, [וראה **פר"ח** תקפט ח, **פנ"י** יג א, **ונחלת דוד**]. וה**מאירי** תירץ שמכל מקום צריך הוא לידע על מה מברך". והיינו שאף אם אין צריך כוונה לעשיית המצוה, הרי אין ברכה חלה אלא על דבר מסוים. ואף שהיא חלה גם אם אינו יודע מה לפניו, שהרי האוחז יין וסבור שהוא שכר וברך שהכל, יצא, היינו משום שיודע שהוא חייב בברכת שהכל, אך כשאוחז שכר וסבור שהוא יין, אינו יודע את חיובו, ולכן אינו יוצא. וראה **בראש יוסף** שאם ידע ששכר לפניו וברך במזיד "הגפן" לא יצא, כי מצוות צריכות כוונה, ומסתבר שכוונתו באופן שהיו לפניו יין ושכר שאינו יוצא על השכר [וראה מ"ב רו י].

[714] כך גרס וביאר **רש"י** [ד"ה פתח, אלא]. וביאר ה**רשב"א** שסבר כי אם אמר כבר "בורא פרי הגפן" מה יועיל שיחזור בו מיד ויאמר "שהכל נהיה בדברו" הרי כבר סיים הברכה, ואיך יוסיף אחריה. **והרי"ף** לא גרס "אדעתא דשכרא" אלא "פתח וברוך בדשכרא", והיינו שסיים הברכה ב"שהכל נהיה בדברו" ומיד תקן ואמר "בורא פרי הגפן", ויוצא בה, משום שאפילו אם היה שותה אחר "שהכל נהיה בדברו" היה יוצא, כי ברכת "שהכל" פוטרת אף את ברכת הגפן. והספק רק באופן שברך על שכר וסיים "בורא פרי הגפן" אם יכול לחזור מיד ולומר "שהכל" ולתקן בכך את הברכה. וביאר **הראב"ד** שהניידון הוא אם תחילת הברכה מתייחסת גם למה שחזר בו והוסיף בסופה, וכחתימה שניה, ואפילו שאמר את התקון תוכ"ד, יש לדון אם אין החתימה הראשונה מפסקת בין ה"שם ומלכות" לחתימה הראויה. [ומה שביין פשיטא, כי יוצא ב"שהכל", היינו שאינו נחשב כהפסק בין תחילתה ל"בורא פרי הגפן", ואין הכוונה שיוצא בעצם ה"שהכל", שהרי נקט כי בשכר אם חזר וסיים ביין אינו יוצא, אף שהקדים בחתימת "שהכל"]. **והגאונים** גרסו שאם חזר תוכ"ד ואמר כראוי, אפילו פתח ב"הגפן" וסיים ב"שהכל", ודאי יצא, וביאר **הרמב"ן** כי הספק באופן שהחל לברך על שכר "שהכל" ואחר שסיים חזר ואמר "בורא פרי הגפן" שלא כדינו. ובפשטות הניידון הוא אם חזרה "תוך כדי דיבור" מועילה רק לתקן, או גם לקלקל, אך מראיית הגמרא מוכח שהניידון אם מה שהוסיף נחשב כתיקון או רק כהוספה, וראה **רשב"א ובעל המאור**. [אמנם, באופן שאמר על יין "הגפן" וחזר ואמר "שהכל" לכולי עלמא, יצא, שהרי להרמב"ן אף שצריך חתימה ראויה, הרי "שהכל" מועיל גם ליין, ואילו להראב"ד ודאי אין "הגפן" נחשב הפסק לחתימת "שהכל", שהרי אפילו "שהכל" שהוא דיעבד אינו מפסיק ל"הגפן", ופשוט].

[715] כך פירש **רש"י**, אך **הרא"ש והרשב"א** כתבו שמשמעות לשון הברייתא היא שפתח ואמר "יוצר אור", ורק בשכר ויין שהן ברכות קצרות שאין בהן פתיחה וחתימה הוצרך לפרש שפתח על דעת לומר להיפך, אך כאן מדובר בברכה ארוכה, והניידון אם יכול לתקן בחתימה.

אך אם **פתח** בדעה לומר "**מעריב ערבים**", ואחר שאמר "מלך העולם" נזכר, **וסיים** כראוי **ב"יוצר אור"**, **יצא**, משום שחתם את הברכה כראוי.

וכן בתפילת **ערבית**: אם **פתח** בדעה לומר "**מעריב ערבים**", וכשהגיע ל"מלך העולם" נזכר, **וסיים ב"יוצר אור"** - **לא יצא**. כי אמר את נוסח הברכה הראויה לשחרית ולא לערבית.

ואם **פתח** בדעת לומר "**יוצר אור**", ונזכר, **וסיים** כראוי **ב"מעריב ערבים"** - **יצא**, כי חתם את הברכה כראוי.

כללו של דבר - הכל הולך אחר החתום!

ונפשט בכך הספק לגבי האוחז כוס שכר בידו, והתחיל בברכת היין וסיים בברכת השכר, שיצא ידי חובה, לפי שהכל הולך אחרי סיום הברכה, ואין דעתו בתחילה מועילה או מגרעת בברכה. [716]

דוחה הגמרא: **שאני התם**, בברכת יוצר אור, שאף אם התחיל בדעה לאמרה כהלכתה, לא יצא, כיון שלא אמר את עיקר הברכה. וכן אם התחיל בבוקר בדעה לומר "מעריב ערבים" אף כשנזכר ואמר "יוצר אור" לא הועיל לתקן הברכה. ומה שמצינו ש"יצא", הוא משום **דקאמר** בחתימת הברכה **ברוך** אתה ה' **יוצר המאורות**. כי כיון שחותם בה בברכה, ברכת החתימה עולה לו במקום הפתיחה. [717] ועדיין יש לדון בברכת "שהכל", שאין חותם בה ב"ברוך", באופן שפתח על דעת לומר "הגפן", האם יוצא בה.

הגמרא מבארת כי הדחיה תלויה בדעות אמוראים: **הניחא לרב** - לשיטתו דחיית הגמרא אפשרית - כיון **דאמר** רב: **כל ברכה שאין בה הזכרת ה' אינה ברכה**, כי הזכרת השם היא הדבר הקובע אם לאמירת הברכה יש חשיבות של ברכה - **שפיר** יש לדחות שאין לדמות ברכת "שהכל" שאינה חותמת ב"ברוך אתה ה'", לברכת "יוצר אור" שחותמת ב"ברוך אתה ה'", ולכן דוקא בברכת "יוצר" יכול לתקן את ברכתו בחתימת הברכה.

---

[716] כך פירש **רש"י**, ולביאורו הראיה שאין מחשבה בפתיחה מגרעת. ולדעת **הרי"ף** הראיה שיכול לתקן תוך כדי דיבור [ובבה"ל נט ד"ה ונזכר צידד שדי בתכ"ד ל"אשר בדברו", שהרי כבר אמר ד' תיבות, עי"ש]. ולדעת **הרמב"ן** הראיה שיכול לקלקל, שהרי "סיים יוצר אור יצא, וסיים מעריב ערבים לא יצא", וראה **כסף משנה** [ק"ש א ח].

[717] כך פירש **רש"י**, והיינו ש"סיים ביוצר אור" ביאורו שחזר ואמר כך בפתיחה, והחתימה היא ב"יוצר המאורות". והיינו כי אילו לא הזכיר "יוצר אור" בפתיחה הרי חסרה פתיחה לברכה. ולביאורו ברישא שאמרו "פתח ביוצר אור, וסיים במעריב ערבים, לא יצא" ולכאורה הכוונה שבגוף הברכה אמר "מעריב ערבים", אך בחתימתה אמר "יוצר המאורות" [כמשמעות "וסיים ביוצר אור" בסיפא] ובכל זאת לא יצא, צריך לומר כאשר ביאר **הב"י** [נט], כי רק כאשר "סיים ביוצר אור" מסתבר שגם המשיך וחתם ב"יוצר המאורות", אך כאשר "סיים במעריב ערבים" מסתבר שגם חתם כך, ולכן לא יצא, ואמנם באופן שסיים מעריב ערבים וחתם עליו ב"יוצר המאורות" יצא, וראה **צל"ח**. אך **הרשב"א** ביאר, שכוונת הגמרא שיש ב"יוצר המאורות" תרתי לטיבותא: א. היא ברכה גמורה. ב. היא חתימה ליוצר אור. ולכן היא נחשבת גם כפתיחה וגם כחתימה, ולכן אין צורך לומר "יוצר אור" בפתיחה, ואין החסרון בפתיחה פוסל את כולה, [וראה **שו"ע** קפז א **וביאור הלכה** נט ד"ה ולא, קיז ד"ה אם]. ולדעת **הרמב"ן** דחיית הגמרא שרק בברכה ארוכה יכול לקלקל בחתימה, אך בקצרה אין אפשרות לקלקל כיון שכבר סיים.

שהרי בחתימת הברכה יש הזכרת השם, ומכח הזכרת השם בחתימה גם החתימה כשלעצמה נחשבת ברכה. ויתכן לפרש שהיא עומדת גם במקום פתיחה.

אלא לרבי יוחנן, דאמר כל ברכה שאין בה [בנוסף להזכרת ה', גם] **מלכות - אינה ברכה**, הרי כיון שבחתימת ברכה אין הזכרת מלכות, אין היא חשובה כברכה, ואם כן - **מאי איכא למימר**?! והיינו, שאי אפשר לדחות את הראיה לברכת "שהכל" מברכת "יוצר אור", בטענה שדוקא החתימה של יוצר המאורות מועילה במקום הפתיחה שלא היתה כהוגן, כיון שאין בחתימת הברכה לשון של מלכות.

שבה הגמרא ודוחה את הראיה מהברייתא מטעם אחר: **אלא**, גם לפי רבי יוחנן אי אפשר לפשוט מהברייתא את בעייתנו: **כיון דאמר רבה בר עולא**, שטעם הדבר שמזכירין ביום "בורא חושך", ובלילה "גולל אור" הוא **כדי להזכיר מדת יום בלילה, ומדת לילה ביום**, אם כן, **כי קאמר ברכה ומלכות** [ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם], הרי **מעיקרא**, בפתיחת הברכה, **אתרווייהו קאמר**, גם על אור היום וגם על חשכת הלילה הנאמרים בין בברכת יוצר אור ובין בברכת המעריב ערבים. ולכן, אם פתח בדעה לומר מעריב ערבים, ונזכר, וסיים בשחרית ביוצר המאורות, הרי היא ברכה ראויה, כי גם כשחשב לומר "מעריב ערבים" חשב להזכיר יום. ואין לדמות זאת למי שבתחילת הברכה חשב על ברכת היין, שאינה כוללת את הברכה על כוס השכר שבידו, ולכן אינו יוצא בה.[718] עוד פושטת הגמרא: **תא שמע, מסיפא** בדברייתא: "**כללו של דבר - הכל הולך אחר החת ום**".

"**כללו של דבר**" **לאתויי מאי - לאו, לאתויי הא דאמרן**, כגון באוחז כוס שכר וטועה שהוא יין, שאם חתם "שהכל נהיה בדברו" נחשבת לו כברכה הגונה.

דוחה הגמרא: **לא**!"כללו של דבר" נאמר **לאתויי נהמא ותמרי**, ובאופן המבואר בסמוך:[719]

דנה הגמרא: **היכי דמי**? **אילימא דאכל נהמא, וקסבר דתמרי אכל, ופתח** לברך ברכה אחרונה **אדעתא דתמרי**, שברכתן "על העץ ועל פרי העץ", ואחר שאמר "מלך העולם"

---

[718] **הב"ח** [נט] כתב שאם פתח בשחרית ב"מעריב ערבים" יכול לתקן בתוך כדי דיבור ל"יוצר אור" אך לאחר מכן אינו מועיל. ו**בדרך החיים** כתב שכל עוד לא סיים הברכה, יכול לשוב ולומר "יוצר אור וכו'" ולתקנה. ו**בביאור הלכה** [ד"ה ונזכר] כתב שבהוה אמינא נקטה הגמרא כי מצרפים את תחילת הברכה ל"יוצר אור" שאומר בסופה, ולכן דימתה לפותח על דעת "הגפן" ומסיים ב"שהכל", ובזה שייך להצריך לתקן תוך כדי דיבור. אך בדחיית הגמרא, הרי אין מצרפים את תחילת הברכה אלא ב"יוצר אור" שמעיקרא אמר את תחילתה בין על אור ובין על חשך, ואם כן אין צורך לתקנה תכ"ד. [ואף להרי"ף שפוסקים לקולא בנידון הטועה בשכר - אין הכוונה שלמסקנא מצרפים תחילת הברכה, אלא שלא נפשטה הבעיא ומספק אינו חוזר, ונשארת הסברא של דחיית הראיה].

[719] **הרשב"א** העיר למה לא העמידה הגמרא שבא לאתויי את האופן שאחז כוס יין וטעה שהוא של שכר, שבו פשיטא לן שיוצא, וכדלעיל. וה**צל"ח** ביאר, שבאופן זה גם הפתיחה היתה כהוגן, ורק בתמרי ונהמא, שלא הועילה ברכתו אלא לברכת הזן, צריך לטעם שהכל הולך אחר החיתום, וראה הערות 22- 21.

נזכר שאכל פת ועליו לברך ברכת המזון, **וסיים בדנהמא** "הזן את העולם", אם כן **היינו בעיין**! שהרי ברכת התמרים "על העץ ועל פרי העץ" אינה פוטרת את חובתו בברכת המזון. ואם תפשוט בנידון זה שהכל הולך אחר חתום הברכה, הוא הדין לנידון בשכר ויין.

דוחה הגמרא: **לא צריכא**, הכלל "שהכל הולך אחר החתום", מלמד על על אופן אחר: **כגון דאכל תמרי**, **וקסבר נהמא אכל**, **ופתח** ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אדעתא לברך ברכת הזן **בדנהמא**, ונזכר שאכל תמרים, **וסיים בדתמרי - יצא**. [720] משום **דאפילו** אם **סיים בדנהמא** והיה אומר את כל ברכת הזן **נמי יצא**. [721]

מאי טעמא? - משום **דתמרי נמי מיזן זייני**, ובדיעבד יוצא עליהם גם בברכת הזן. [722] ואם כן אין לפשוט מסיפא דברייתא את הנידון ביין ושכר, שהרי פתיחת ברכת הזן ראויה גם לתמרים, ואינה כברכת "הגפן" שאינה ברכה ראויה על שכר. [723]

[720] ראה **מג"א** [רט ג] שבאופן הפוך, שאכל פת והחל לברך על דעת תמרי, חוזר ומברך, כי רק בדרבנן פסקו לקולא, אך בברכת המזון דאורייתא, אינו יוצא, וראה **פמ"ג** [פתיחה להל' ברכות]. וכתב **בבה"ל** [שם ד"ה ותוך] שאם ידע מה אכל, ורק טעה בלשונו והחל לברך "על העץ" יכול לסיים בברהמ"ז, שהרי באופן זה הקל רבינו חננאל אפילו אם בספק הולכים לחומרא, וראה הערה 23.

[721] **הרשב"א** העיר כיון שיוצא משום טעם זה, למה נקטה הברייתא שהטעם משום "שהכל הולך אחר החתום". ובמ**לא הרועים** ביאר, כי רק אם ידע שאכל תמרי, והתכוון לפוטרם בברכת המזון, יצא, אך בברייתא מדובר באופן שלא ידע שאכל תמרי, והטעם שיוצא הוא רק משום שפתיחת ברכתן נכללת בפתיחת ברהמ"ז. ו**הגרא"מ הורביץ** כתב כי משום שהולך אחר החיתום, יוצא בברהמ"ז אף שמזכיר בה "לחם" ממש והוא ודאי אינו נסוב על תמרים.

[722] **רבינו יונה** הביא ש**רבני צרפת** אמרו, כיון שהתמרים הם מזון, יוצא בברכת המזון על התמרים, אף שלא אמר אלא ברכת הזן בלבד, ואילו ברכת התמרים היא מעין שלש, וראה **רא"ש** [סי' יד].

[723] כתבו **תוס'** [ד"ה לא] שהספק לא נפשט, והולכים בו לקולא, ולפיכך אפילו פתח בחמרא וסיים בשיכרא, יצא, וראה **ראש יוסף**. ובשם ר"י כתבו שלחומרא צריך לחזור ולברך, ויתכן שנחלקו אם ספק שלא נפשט בדין דרבנן, הולכים בו לקולא או לא. וה**מג"א** [רט ג] תמה הרי ספק ברכות להקל, וכתב שסוגיין רק כמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אך הלכה שצריכות כוונה ולפיכך אינו יוצא כי התכוון לברכה אחרת וראה הערה 13. ו**הגרעק"א** הביא מ**מהרש"א** שכלל זה שייך רק בברכת המצוות שאין הברכה מעכבת את המצוה, אך בברכת הנהנין אינו יכול לאכול עד שיברך כראוי, ואינו בחשש ברכה לבטלה, כי אינו יכול לאכול, וכ"כ **ריטב"א** בשבת [כג ב]. וביאר ה**קהלות יעקב** שספק בברכת הנהנין אינו רק ספק מצוה, אלא ספק איסור אכילה עד שיברך, וכיון שיש לו מתירין, ע"י שיחזור ויברך, אין מקיל בו, וראה **אבי עזרי** [ברכות ד ב. וחידושי **הגרא"ל מאלין** [ח"א ב]. [ו**בשו"ע** קסז ט, רט ג, פסק להקל גם בברכת הנהנין, וביאר ב**מנחת שלמה** ח"א יח, שהחמירו בברכת הנהנין לאסור כאילו מעל, אך אין זה איסור אכילה, אלא רק מצד חיוב הברכה, וכיון שהקלו בספק ברכות, שוב אין איסור לאכול]. ובשם **רבינו חננאל** הביאו תוס', שנידון סוגיין רק כשטעה מתחילה וסבור שעליו לברך ברכה שאינה ראויה. אך אם ידע בתחילה מה עליו לברך, אלא שטעה בדבורו וחתם "העץ" במקום "הגפן", יכול לחזור ולתקן חתימת הברכה בתוך כדי דבור [ראה **ראש יוסף**]. והעלו מכך תוס' שאם ידע שהיום יו"ט וטעה וחתם "מקדש השבת" יכול לתקן בתוך כדי דבור. ומשמע שאם פתח על דעת לומר "מקדש השבת" חוזר, וכן נפסק בשו"ע [תפז א], ולדעת המהרש"א תמוה, שהרי אפילו לר"י שפסק לחומרא אינו חוזר אלא בברכת הנהנין [וראה **מג"א** רט ג שגם בברכת הנהנין פסק לחומרא, ולכן תמה בסי' תקפב ב למה לא פסק לחומרא גם לגבי הטועה בעשי"ת ואמר האל הקדוש, וראה **זכרון שמואל** כב, שהאל הקדוש היא רק אזכרה, ואינו טועה במטבע הברכה. אך **הגר"א** בשתי מקומות אלו נקט שהשו"ע פסק לקולא, וראה **אמרי נועם ודמשק אליעזר** רט שסותר לנפסק בסי' תפז].

אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר ברכת **אמת ויציב** בקריאת שמע של **שחרית**, כמו שתקנוה. וכן מי שלא אמר **אמת ואמונה ערבית - לא יצא ידי חובתו**.[724] **שנאמר** [תהלים צב ג] "**להגיד בבקר חסדך**".

וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא, שהוציאם ממצרים, ובקע להם את הים והעבירם בו.[725]

"**ואמונתך בלילות**" - ברכת אמת ואמונה מדובר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שהקב"ה יקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים, ולשום נפשנו בחיים, ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הניסים התדירים תמיד.[726] **ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: המתפלל, כשהוא כורע** בברכת אבות, ובברכת הודאה - **כורע בברוך. וכשהוא זוקף** עצמו - **זוקף בשם**, כשהוא מזכיר את השם.[727]

אמר שמואל: מאי טעמא דרב? דכתיב [תהלים קמו ח] "**ה' - זוקף כפופים**. "[728]

מקשה הגמרא: **מיתיבי** מדברי הכתוב, שהרי נאמר [מלאכי ב ה] "**מפני שמי נחת** [נכנע] **הוא**". ומשמע, שבהזכרת ה' הוא כורע, ולא כרב שאמר שיזקוף? מתרצת הגמרא: **מי כתיב "בשמי**"? דהיינו בעת הזכרת השם, והרי "**מפני שמי" כתיב!** ומשמעותו, מפני שמי הוא כורע, והיינו קודם הזכרת ה'. אבל כשמזכיר ה', הוא זוקף, כמו שדרשו

[724] **בהגהות ממיימוניות** ביארו שאינו יוצא בברכה זו, ו**בכסף משנה** [ק"ש א ז] תמה שהרי פשיטא שאינו יוצא בה, כי לא אמרה. והוכיח כ**הטור** [סו] שאע"פ שיוצא ידי חובת ק"ש, שהרי ברכות אינן מעכבות, מכל מקום אינו יוצא ידי חובת ק"ש כתקנה, כי ברכות אלו מענין ק"ש, שיעשה בגאולה העתידה כמו שעשה בגאולת מצרים, ולרב האי שברכות מעכבות לא יצא בק"ש, וראה **ב"י** שם. עוד ביאר, שאפילו אמר ברכות אלו, אך לא התחיל ב"אמת", לא יצא, כי עיקרן לומר שה' עתיד לאמת לנו הבטחתו כמו שאימת אותה במצרים, וכן נקט **הרשב"א** [לעיל יא א]. ו**בפרישה** כתב, שאינם כשאר ברכות שהמשנה באמצע ברכה נחשבת לברכה כתיקונה, כי המחסר בהם יציאת מצרים או גאולה העתידה, אף שיצא, לא ברך כתקונה. [וראה רשב"א שם שאם לא אמר בהן יציאת מצרים לא יצא]. ובשם **רבינו מנוח** ביאר, שאם הפך ואמר "אמת ויציב" בערבית ו"אמת ואמונה" בשחרית לא יצא, ו**בחיי אדם** [כא יז] כתב שאינו חוזר, וראה **מ"ב** [סו נג]. ו**בפרי יצחק** [ח"א א] ביאר עפ"ד הראשונים לעיל [י הערה 54] שברכות ק"ש לפניה נתקנו לעצמם, ואינם ממש ברכות ק"ש, ולפיכך אף שברכות לפניה לא מעכבות, אחריה מעכבות.

[725] כך פירש **רש"י**, ו**בתוס'** [ד"ה להגיד] כתבו עוד על פי המדרש, "חדשים לבקרים רבה אמונתך - שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו, ומחזירה בלא יגיעה" וביאר ה**צל"ח** שהוסיפו כן כדי לבאר שנרמז בשחרית ב"ואמונתו לעד קיימת".

[726] כך פירש **רש"י**, ו**במלא הרועים** העיר שאם כן באופן שלא הזכיר על העתיד, לא יצא. והרי להלן [יד ב] אמרו שדי בהודאה על העבר.

[727] ביאר **רבינו יונה** שבכריעה מראה על הפחד שיש לו מלפני ה', וכזוקף מראה על הבטחון שיש לו שייטיב לו, וזה תלוי בזה, שהירא מהשי"ת, הוא הבוטח בו.

[728] **המג"א** [קיג ה] הביא קושיית **יפה מראה** שהרי ביו"כ היו משתחוים בשעה ששמעו את שם המפורש יוצא מפי כה"ג. וכעין זה הקשה ה**ב"ח** [קכז] על דעת **תרומת הדשן** שאומרים "מודים" בשחיה אחת, והרי מזכיר בו את ה', וביאר המג"א [קכז ב] ש"ה' זוקף כפופים" נאמר רק באופן שדעתו לזקוף בהמשך הברכה, או בסופה שחייב לזקוף, אך כשרוצה להמשיך בשחיה אינו חייב לזקוף, [ע"פ פמ"ג שם].

מהפסוק "ה' - זוקף כפופים". [729]

אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, בן תורה, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך. הכי אמר אבוך: כשהוא כורע - כורע בברוך. כשהוא זוקף - זוקף בשם.

דף יב:

רב ששת, כי כרע - כרע כחיזרא, כמו שבט שביד האדם, שחובטו כלפי מטה בבת אחת, כך היתה כריעתו בבת אחת. [730] **וכי קא זקיף - זקיף כחיויא**, כנחש, שהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה, ונזקף מעט מעט. כמו כן כשהיה כורע בתפלה, היה זוקף ראשו תחילה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשאוי. [731]

ועוד **אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל** ואומר בחתימת ברכת "אתה קדוש" שבשמונה עשרה - **האל הקדוש**. וכן בחתימת הברכה "השיבה שופטנו כבראשונה" אומר כל השנה "**מלך אוהב צדקה ומשפט**". [732] **חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים, שמתפלל** בהם "**המלך הקדוש**", וכן אומר בהם "**המלך המשפט**". [733] לפי שבימים הללו הקב"ה מראה מלכותו לשפוט את העולם. [734] **ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר** [ישעיה ה טז] "**ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה**".

וכך ההוכחה מפסוק זה שיוצא גם ב"האל הקדוש": **אימתי "ויגבה ה' צבאות במשפט"**

---

[729] **בראש יוסף** הוכיח מכך שזוקף רק בשעת אמירת השם, ולא קודם לכן, ואפילו לא אחר שאמר "אתה", כי כל עוד הוא קודם אמירת ה' ראוי להיות "מפני שמי נחת". אך **הרשב"ץ** כתב שזוקף קודם שמזכיר ה', כדי שיכוון שה' זוקף כפופים, וכן הוא לשון **הירושלמי** [ה"ה], וכן פסקו **החיי אדם** [כג ב] **וקצש"ע** [ח יא].

[730] כך פירש **רש"י**, **והרא"ש** הביא בשם **רב האי גאון** שלא יכרע מאמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא יכוף ראשו כאגמון ויכרע [וראה תוס' [ד"ה כרע ובהגהות הב"ח שם] **ובשו"ע** [קיג ד-ו] הביא שני הפירושים להלכה.

[731] כך פירש **רש"י**. **והגר"א** [אמרי נועם, כתר ראש לו] ביאר, שיזקוף רק גופו, אך ראשו ישאר תמיד כפוף למטה, כנחש, ולא יגביהנו.

[732] **בבאר היטב** [קיח א] נקט שאם אמר בכל השנה המלך הקדוש או המלך המשפט, אינו חוזר, אך לטעם הט"ז בסמוך [הערה 34] ב"המלך המשפט" חוזר.

[733] רש"י פירש "כמו מלך המשפט", וביאר **הראש יוסף** שהוקשה לו הרי לא שייך לומר שני ה' הידיעה [מה שאין כן בהאל הקדוש, שהקדוש אינו ה' הידיעה]. והעלה מכך שהאומר "מלך המשפט" יצא, וכ"כ הדרישה. אך **הכל בו** [תפלה יא] הביא בשם **הראב"ד** שלא יצא, כי משמעות "המלך המשפט" היא, שהוא עצמו המשפט, והיינו, שהוא וחכמתו אחד, כי אינו מקבל חכמה מאחר. וכ"כ **הכסף משנה** [תפלה ב יח] בשם רבינו מנוח, וראה הערה הבאה.

[734] **הכסף משנה** [שם] ביאר, ש"מלך אוהב צדקה ומשפט" משמעותו שרוצה שברואיו יתנהגו כך, אך "מלך המשפט" משמעותו שהוא עצמו שופט בצדקה. וראה **ט"ז** [קיח ב] שבראש השנה הוא זמן משפט קבוע, ואז הוא עצמו המשפט. ולטעמיהם אם אמר "מלך אוהב משפט", חוזר, וראה הערות 37, 32. אך **הרמ"א** שם כתב, שאינו חוזר [אלא בתכ"ד], וטעמו, כי העיקר להזכיר מלכות לגבי משפט, ואכן **הטור** [שם] הביא **שמחזור ויטרי** גרס כל השנה אומר "האל המשפט". **והרשב"א** גרס "אוהב משפט", ונמצא שבעשי"ת עיקר התוספת היא בהזכרת המלכות.

- **אלו עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים**, ובכל זאת **קאמר** הכתוב "**האל הקדוש**", ולכן בדיעבד, אם לא אמר המלך הקדוש, אין צריך לחזור. [735]

דנה הגמרא: **מאי הוה עלה**? איך נפסקה ההלכה?

אמר רב יוסף: מי שאומר בעשרת ימי תשובה **האל הקדוש**, וכן **מלך אוהב צדקה ומשפט** - יצא בדיעבד. [736]

רבה אמר: חייב לומר **המלך הקדוש**, **והמלך המשפט**, ואם טעה חוזר. [737]

ומסקנת הגמרא: **והלכתא כרבה**.

ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש - נקרא חוטא. והראיה, **שנאמר** [שמואל א יב כג] "**גם אנכי חלילה לי מחטא לה', מחדול להתפלל בעדכם**".

אמר רבא: **אם תלמיד חכם הוא** זה **וצריך לרחמים**, **צריך** חברו **שיחלה עצמו עליו** בתפלה למענו. [738]

דנה הגמרא: **מאי טעמא**, מה הראיה לכך? **אילימא משום דכתיב** [שמואל א כב ח] "**ואין חולה מכם עלי וגולה את אזני**" שהיה שאול תלמיד חכם, וסבר שדוד שונאו, והתאונן שאין מי שחולה עליו, אף שהוא צריך לרחמים כדי להצילו מדוד - זו אינה ראיה, כי

[735] **הרא"ש** נקט שרבי אלעזר חולק גם על "המלך המשפט", וסובר שבדיעבד יוצא ב"מלך אוהב צדקה ומשפט". וביאר **הצל"ח**, שלדעתו ראיית הגמרא מהפסוק היא, שהרי אף שתקנו לשנות הנוסח בעשי"ת, משמע בפסוק שבדיעבד יוצא בנוסח הרגיל.

[736] כך ביאר **הרשב"א**, אך לדעת **בעל המאור** [בסמוך] רב יוסף סובר שאין שינוי נוסח לעשי"ת אפילו לכתחילה, וגם רבה לא נחלק אלא לכתחילה, וכן הוכיח הצל"ח, שאילו היה הנידון בדיעבד, היה ראוי לומר "רב יוסף אמר יצא, רבה אמר לא יצא". וראה הערה הבאה.

[737] **הרי"ף ותוס'** [ד"ה והלכתא] כתבו שאם טעה ואמר "האל הקדוש" או "האל המשפט" חוזר לראש התפילה ואומר המלך הקדוש. וכך ביאר **הרשב"א**, שרב יוסף ורבה נחלקו אם יוצא בדיעבד או לא. וכתב **רבינו יונה**, שדוקא אם אמר "האל המשפט" חוזר. וביאר **הב"ח**, שהרי"ף גרס שרבה ורב יוסף נחלקו ב"האל המשפט". אך הרשב"א גרס בדברי רב יוסף "מלך אוהב צדקה ומשפט", ונקט שרבה סובר כי הוא גרוע מ"האל המשפט", מפני הטעמים שבהערה 34. ודעת **בעל המאור והראב"ד** [תפלה י יג] שרבה לא נחלק אלא לכתחילה, אך בדיעבד גם אם אמר "האל" יצא, וכדברי רבי אלעזר. וב**הגהות מיימוניות** [תפלה י אות נ] הביא שיטה שלא נחלקו אלא בהמלך המשפט, אך בהמלך הקדוש לכולי עלמא לא יחזור.

[738] **בשו"ת חתם סופר** [או"ח קסו] ביאר, שיראה את עצמו כאילו גם הוא חולה, וכאילו מתפלל על עצמו. ובספר **ראש אמנה**, הביא את דברי מרן הגרא"מ שך אודות שרה אמנו, שטענה כלפי אברהם אבינו "חמסי עליך", שהיה לך להתפלל שהבן אשר יוולד לך יהיה ממני ולא מהגר שפחתי! ומכאן מוכח, שאדם היכול להתפלל עבור חבירו ואינו עושה זאת, הרי הוא חוטא ב"חמס", כי מניעת הטובה מחברו על ידי המנעות מתפילה עבורו, היא מעשה חמס, כאילו נוטל מחבירו את הטובה היכולה להגיע לו. ומכאן, שבשעה שמתוודים ואומרים בנוסח הווידוי "חמסנו", אל לנו לחשוב כי החטא הזה הוא רק נוסח כללי שאינו נוגע אלינו, אלא כל אחד ואחד צריך להתוודות ולחזור בתשובה על החטא הזה שנכשלים בו כה רבות, שהרי כל כך הרבה תפילות יכולנו להתפלל עבור אחרים הזקוקים לישועה, ולא התפללנו, ויש לנו להתוודות על כך ולומר "חמסנו" !

דילמא מלך שאני? ורק מלך, הצריך לרחמים, מצוה להצטער עליו.[739]
ולכן מבארת הגמרא: **אלא**, המקור שצריך שיחלה עצמו על תלמיד חכם שמצטער, נלמד **מהכא**: [תהלים לה יג] "**ואני, בחלותם**, של דואג ואחיתופל [שהיו תלמידי חכמים], **לבושי**, הריני לובש **שק**". ומכאן ראיה שצריך להצטער בצערו של חכם.
ועוד **אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו - מוחלין לו על כל עונותיו**.[740] והראיה, **שנאמר** [יחזקאל טז סג] "**למען תזכרי ובשת, ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך, בכפרי לך לכל אשר עשית, נאום ה' אלהים**".
תמהה הגמרא על הראיה: **דילמא צבור שאני**? כי מפני מעלת הצבור מוחלין להם.
ולכן מביאה הגמרא מקור אחר: **אלא מהכא**: כאשר פנה שאול אל שמואל באמצעות בעלת האוב, וענהו שמואל: [שמואל א כח טו] "**ויאמר שמואל אל שאול: למה הרגזתני להעלות אותי**? **ויאמר שאול: צר לי מאד, ופלשתים נלחמים בי, וה' סר מעלי, ולא ענני עוד גם ביד הנביאים, גם בחלומות. ואקראה לך להודיעני מה אעשה**".
ומדייקת הגמרא: **ואילו** "**אורים ותומים**" **לא קאמר**, לא הזכיר **שאול** ששאל גם בהם ולא נענה, **משום דקטליה** שאול **לאנשי נוב**, עיר הכהנים. והיה שאול בוש משמואל, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענת באורים ותומים, לפי שהרגת בטעות את כהני נוב, וכיון שנתבייש שאול נמחל לו.
ומבררת הגמרא: **ומנין דאחילו ליה מן שמיא**?
מבארת הגמרא: **שנאמר** בתשובתו של שמואל לשאול: "**ומחר - אתה ובניך עמי**". **ואמר רבי יוחנן**: אמר לו שמואל לשאול: למחר, הינך יחד **עמי - במחיצתי**.[741]
ורבנן אמרי: מהכא מוכח שמחלו לו:

---

[739] **החתם סופר** [ח"ו כט] הקשה, הרי תוס' בשבועות [ל ב] נקטו שכבוד ת"ח עדיף מכבוד מלך, וא"כ עדיין יש ללמוד משאול לת"ח שהתבייש. ותירץ שדחיית הגמרא שמא רק על אדם כשאול צריך לחלות, כי היה מלך ות"ח, אך על ת"ח לחוד אין צורך. ועוד ביאר בפשטות, שעל מלך צריך לחלות, כי צערו נוגע לכל ישראל, ואל מפני עדיפותו על אחרים.

[740] **הריטב"א** ביאר, שבכל עוון שעשה ומתבייש, מוחלים לו על אותו עוון. אך ה"**רי"ף**" בעין יעקב נקט כפשוטו שמפני בושתו בעוון אחד, מוחלין לו על כל עוונותיו, שהרי נמחל לשאול עוון השאלה באוב, מפני בושתו על הריגת אנשי נוב. והנה **בתוס' להלן** [לד ב ד"ה כסוי] משמע שהכוונה לבושה לפני הקב"ה בעצם החטא, ולא מפני שראוהו אחרים, וראה **מנחת חינוך** [שסד ט] שעל חטא ע"ז חייב להביא שעירה כדי שיתבייש מאחרים, כי לכפרת חטא גדול טעונה בושה גדולה יותר, ומשמע שעצם הבושה מאחרים היא סיבה לכפרה. והטעם שבושה מכפרת הביא **השל"ה** [יומא, תשובה] בשם **האר"י** שהעלבונות החירופים והגידופים, מעולים יותר מכל מלקות וסיגופים שבעולם. **והגר"ח שמואלביץ** [לא ה, לב יא] כתב שכל מטרת היסורים הם לבייש את האדם, כי הם מגלים על פחיתות כוחו, וע"י העונש נוכח בטעותו, והמתבייש בעבירה הגיע מעצמו להכרה זו שהיא מטרת היסורים, ואינו צריך לעונש נוסף.

[741] ראה **בעיון יעקב** שלא נפטר אלא מעונש בעה"ב, אך הומת בחרב במלחמה, כעונש על שלא כלה את עמלק, ודרש באוב [ראה דברי הימים א, י יג].

בסוף ימיו של דוד היה רעב בארץ ג' שנים, ואמר ה' שבא הרעב כעונש על יחסו של שאול לגבעונים, שהמיתם. וכאשר שאל דוד את הגבעונים "מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את נחלת ה'", ענו לו הגבעונים: [שמואל ב כא ו] "יותן לנו שבעה אנשים מבניו [של שאול] **והוקענום לה' בגבעת שאול, בחיר ה'**".

והרי ודאי שהגבעונים לא אמרו את שתי המילים האחרונות "בחיר ה'", שהרי התכוונו לגנות את שאול ולא לכבדו. אלא, מלמד הכתוב כי **יצתה בת קול** אחר דבריהם של הגבעונים, **ואמרה**, כי שאול, שהם דרשו להרוג את בניו ככפרה על חטאו, הוא - "**בחיר ה'!**" ומכאן מוכח שמשמים מחלו לו לשאול. [מפני שהתבייש משמואל].

אמר רבי אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא: בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע. [742] **ומפני מה לא קבעוה? משום טורח צבור.**

דנה הגמרא: **מאי טעמא** רצו לקבוע אותה בקריאת שמע? **אילימא משום דכתיב בה** [במדבר כג כב] "**אל מוציאם ממצרים**", אם כן **לימא פרשת ריבית**, וכן יתקנו לומר **פרשת משקלות**, שהן פרשות קצרות **דכתיב בהן יציאת מצרים**!?

לכן מביאה הגמרא טעם אחר שמחמתו רצו לקבעה בקריאת שמע: **אלא, אמר רבי יוסי בר אבין: משום דכתיב בה האי קרא** [במדבר כד ט] "**כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו**", והוא דומה ל"בשכבך ובקומך" - שהקב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו, לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא. [743]

מקשה הגמרא: **ולימא האי פסוקא - ותו לא**!? ולא יהיה בכך טורח צבור.

מתרצת הגמרא: **גמירי**, כי רק **כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן**, ואילו **פרשה דלא פסקה משה רבינו - לא פסקינן**. [744]

דנה הגמרא: **פרשת ציצית - מפני מה קבעוה** לאומרה בקריאת שמע? [745]

---

[742] **בפני יהושע** כתב שבהרבה פרשיות הוזכרה יציאת מצרים, אך על פרשת בלק נאמר [מיכה ה יב] "עמי זכר מה יעץ בלק וגו'" ולכן היה צד שחיבים להזכירה כל יום, ורצו לקבעה בק"ש.

[743] כך פירש **רש"י**, ובביאורו לחומש כתב על הפס' [במדבר כג כד] "הן עם כלביא יקום - כשהן עומדין משינתם שחרית, הן מתגברים כארי לחטוף מצוות לקרא ק"ש וכו'". וה**מהרש"א** ביאר, כי כשם שאין מי שיעיר את הלביא, אלא הוא קם מאליו, כך יש לאדם לקום בזריזות כדי שלא יאחר זמן ק"ש.

[744] ראה במגילה [כב א] ש"כל פסוק שלא פסקיה משה לא פסקינן ליה", וביאר **המג"א** [ריש רפב] שאם בדעתו להשלים כל הפרשה מותר להפסיק באמצע, כמו שעושין בקריאת התורה, אולם פסוק אסור לפסוק, אף שמתכוון להשלימו. ו**במרומי שדה** כתב שאסור להתחיל באמצע פרשה, אך בפסוק האיסור רק להפסיק באמצעו.

[745] בירושלמי מבואר שקבעו לומר את שלשת הפרשיות כי נרמזים בהם עשרת הדברות, והובא ב**מ"ב** [סא ב] וסיים שצריך להתבונן בעת ק"ש שלא יעבור על אחת מהן. וראה **בעקדת יצחק** שביאר כיצד נרמזות כל מצוות התורה בק"ש.

מבארת הגמרא: **אמר רב יהודה בר חביבא: מפני שיש בה חמשה דברים**[746]: **יציאת מצרים, עול מצות, ודעת המינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה.** שואלת הגמרא: **בשלמא הני תלת, מפרשן:**

א. **עול מצוות, דכתיב** [במדבר טו לט] "**וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'**".[747]

ב. **ציצית - דכתיב "ועשו להם ציצית".**

ג. **יציאת מצרים - דכתיב "אשר הוצאתי".**

אלא דעת **המינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה - מנלן?**

מבארת הגמרא, מהא **דתניא:**

"ולא תתורו **אחרי לבבכם**" - **זו מינות**, אותם ההופכים טעמי תורה למדרש טעות.[748] **וכן הוא אומר** [תהלים יד א] "**אמר נבל בלבו - אין אלהים**". ואין לך נבל מן ההופך דברי אלוהים חיים.

"**אחרי עיניכם**" - **זה הרהור עבירה.** שנאמר [שופטים יד ג] "**ויאמר שמשון אל אביו: אותה קח לי, כי היא ישרה בעיני**".

"**אתם זונים**" - **זה הרהור עבודה זרה, וכן הוא אומר** [שופטים ח לג] "**ויזנו אחרי הבעלים**".

מתניתין:

מזכירין יציאת מצרים בלילות. אומרים בקריאת שמע גם פרשת ציצית שמוזכר בה ענין יציאת מצרים[749], ואף על פי שאין לילה זמן ציצית, שהרי נאמר בה "וראיתם אותו - וזכרתם", בכל זאת מזכירין אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבפרשה.[750]

---

[746][נוסף על יציאת מצרים, ובסך הכל ששה - גר"א]

[747]**רש"י** [ד"ה עול] הביא את הפסוק "ועשיתם את כל מצוותי", וראה **דקדוקי סופרים** שלפניו היתה גירסת הילקוט [פר' שלח] שלא הביא את הפסוקים.

[748]כך פירש **רש"י**, ובעבודה זרה [כו ב] אמרו ש"מין" הוא יהודי העובד ע"ז, וכאן אי אפשר לפרש כן, שהרי היינו "הרהור ע"ז". **והרמב"ם** [תשובה ג ז] כתב ש"מין" הוא האומר "אין אלוה", וציין הכסף משנה לע"ז שם, אך בפשטות נראה שמקורו מסוגיין, שעל מינות הובא קרא של "אמר נבל בקרבו אין אלוהים".

[749]כך פירש **רש"י**, והיינו שחיוב אמירת פרשת ציצית תלוי בחיוב הזכרת יציאת מצרים. אך **בשאגת אריה** [ט] הוכיח מהסוגיא להלן [יד ב, עי"ש] שהנידון במשנה הוא רק על הזכרת יציאת מצרים, ואילו חיוב אמירת פרשת ציצית תלוי במחלוקת האמוראים להלן [שם].

[750]**במנחת חנוך** [כא] העיר שמוני המצוות השמיטו מצוה זו, וביאר **הגר"ח** שרבי אלעזר בן עזריה הוצרך ל"כל" ללמד שקורין גם בלילה, ולא יכל לדרוש כחכמים שנוהגת גם לימות המשיח, וכבר כתב הרמב"ם שרש ג שאין מונים מצוה שאינה נוהגת לעתיד. עוד ביאר, שמצות הזכרת יציאת מצרים אינה רק לשם הזכירה, אלא היא חלק מקבלת עול מלכות שמים, שהרי נאמר בה "אני ה' אלוהיכם" [וראה ר"ה לב א] ולפיכך היא נחשבת כחלק ממצות קבלת מלכות שמים שבק"ש.

[751]כך ביאר **הרע"ב** [וכעין זה מצינו שחולין לא ב], ולביאורו חכמים חולקים, ולכן דרשוהו באופן אחר, ועל כך נסובים דבריהם בתוספתא להלן, וכן נקט **האבודרהם**, והוסיף **הרוקח** שאחר דרשת בן זומא נעשו רבים כנגד

אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני נראה **כבן שבעים שנה,** [752] **ולא זכיתי** להכריע כדעתי [751] **שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא** כך: **שנאמר** [דברים טו ג]: "**למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך**" - "**ימי חייך**" אלו **הימים** שצריך להזכיר בהם יציאת מצרים, והתוספת "**כל ימי חייך**" באה לרבות גם את **הלילות.** [753]

וחכמים שחולקים על כך, **אומרים** שכך נדרש הפסוק: "**ימי חייך**", העולם הזה [עד שיבא המשיח], ואילו התוספת "**כל**" נאמרה **להביא** [754] **לימות המשיח,** שגם אז יהיו חייבים להזכיר את יציאת מצרים. [755]

גמרא:

תניא בתוספתא: **אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר** [ירמיה כג ז] "**הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם**".

אמרו לו: לא התכוון הנביא לומר **שבימות המשיח תעקר** הזכרת **יציאת ממקומה, אלא שתהא** הגאולה **משעבוד מלכויות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו.**

רבים. אך מדברי **רש"י בסוטה** [מט א] משמע שהכריעו כבן זומא כי היה בקי בדרשות. אך **הרמב"ם בפיה"מ** ביאר, שלא זכיתי לדעת היכן מרומז בתורה שצריך להזכירה גם בלילה, וביאר **הצל"ח** שלדעתו באמת חכמים לא נחלקו אלא על המקור שהביא בן זומא, והם למדו ממנו להוסיף חיוב הזכרה **גם** בימות המשיח, אך לכולי עלמא נאמרה בלילות. **והרי"ד** ביאר שרבי אלעזר העיד על עצמו שלא זכה לקיים מצוה זו בלילות, עד ששמעה מבן זומא. אך הרשב"א הביא בשם הראב"ד שקודם היה חיובה מדרבנן. וכבר העיר **הפני יהושע** באמת הזכירוה כאשר לא היה מקור לכך מקרא. וביאר **בבית הלוי** [עה"ת בא] שלשיטתו לעיל [ט ב] עיקר הגאולה היתה בלילה, בשעת חפזון דמצרים, ולכן מסברא זמן הזכרתה בלילה, ואין צורך לריבוי.

[752] רש"י ביאר, שהכוונה ליום שמינוהו לנשיא, והיה בן י"ח שנה, ונעשה לו נס שנהפכו שערות זקנו ללבנות, וכדלהלן [כח א]. וביאר **התוס' יו"ט** שכוונת ראב"ע לומר כי אף שמוכח כי היה מופלג בחכמה וראוי לנשיאות, לא זכה לנצח את חכמים בזה עד שדרשה בן זומא. **והרמב"ם בפיה"מ** ביאר, שהיה לומד יומם ולילה עד שתש כוחו נראה כזקן, וביאר **החתם סופר** שכל לומדי תורה הקב"ה עוזרם ואין עמלם ניכר על גופם, אך לרבי אלעזר נעשה נס שהשתנה טבעו משאר הלומדים, כי הוצרך להראות כזקן. וראה **ראש יוסף.**

[753] **רבינו יונה** [א א] כתב שיכול לומר יציאת מצרים של ערבית מבעוד יום, כי לא נאמר בה לילה בפירוש, אלא נלמד מרבוי, וכל שנחשב לילה לענין תפלת ערבית, ראוי גם להזכיר יציאת מצרים. **ובשאגת אריה** [ח] נקט שלדעתו חיוב הזכרת יציאת מצרים הוא מהתורה, ולכן תמה למה גרע המקור מרבוי, ואיך יכול להזכיר קודם לילה גמור, והרי אינו דומה לערבית שחיובה רק מדרבנן. **ובאור שמח** [ק"ש א ג] כתב שלדעת רבינו יונה כיון שהריבוי אינו מפורש, חיוב ההזכרה רק מדרבנן, ולכן יוצא מבעוד יום, וכן הסיק **בראש יוסף** שהריבוי הוא אסמכתא בעלמא. וראה **פרי חדש** [נח] שבהכרח אינו אלא מדרבנן, כי אילו היה מהתורה, הרי הרי חייב ביום ובלילה, ולמה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, **ובשאגת אריה** [יב] דחה, שהן שתי מצוות נפרדות, ואף ששתיהן מהתורה, כיון שכל אחת נוהגת רק בחלק מהיממה, נמצא שהזמן גרמא.

[754] **הגרי"ז** ביאר שלדעת חכמים היא אותה מצוה שנמשכת גם בימות המשיח, ולכן אמרו "להביא", אך לבן זומא היא מצוה נוספת, כמבואר **בשאגת אריה** [הנ"ל] שביום ובלילה הם שתי מצוות, וראה **תוס' רעק"א** למשנה.

[755] ביאר **הגר"א** שבן זומא למד ש"כל ימי" משמעותו יממות שלמות, כולל הלילה. ואילו חכמים למדו שמשמעותו "כל הימים" דהיינו לעולם, ואפילו אחר ביאת המשיח, אך רק בימים ולא בלילות.

כיוצא בדבר אתה אומר בביאור הכתוב [בראשית לה י] "**לא יקרא שמך יעקב כי אם ישראל יהיה שמך**".

דף יג.

לא שיעקר שם "**יעקב**" **ממקומו**, שהרי בירידתו למצרים עדיין נקרא "יעקב" [וכדלהלן], **אלא**, הכוונה שיהא השם "**ישראל**" **עיקר**, והשם "**יעקב**" יהיה **טפל לו**.

וכן הוא אומר שבגאולה העתידה עדיין יזכירו את יציאת מצרים, שנאמר [ישעיה מג יח]: "**אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו**", "**אל תזכרו ראשונות**" **זה שעבוד מלכיות**, כי בעת הגאולה ישכחו את השעבוד והגאולה מגלות בבל מדי ויוון, [756] "**וקדמוניות אל תתבוננו**" **זו יציאת מצרים** שרק יזכרוה, אך לא יתבוננו בה כמו שהתבוננו עד ביאת המשיח.

והטעם לכך מבואר בהמשך הנבואה "**הנני עושה חדשה עתה תצמח**", **תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג**, כי מחמת המלחמות הגדולות ועוצם הגאולה העתידה, ישכח כליל זכרון שעבוד מלכיות, ויכהה זכרון יציאת מצרים.

משל למה הדבר דומה: לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב, וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב. אחר כך **פגע בו ארי, וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי**. לבסוף **פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש**. **אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות**. [757]

מביאה הברייתא עוד דוגמא לשם שהשתנה, אך לא נעקר לגמרי:

נאמר בדברי הימים א [א כז] "**אברם הוא אברהם**". ודרשו שמות אלו כקיצור תיבות, **בתחלה** נקרא "אברם" מלשון "אב ארם", כי **נעשה אב** לאנשי ארצו, [758] **ארם**. **ולבסוף**

---

[756] לעיל [יב ב] אמרו שאחר הגאולה "תהא שעבוד מלכויות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו", וביאר **מהרש"א** דהיינו שיזכרו רק את השעבוד והגאולה של המלכות הרביעית, היא גלות רומי שאנו שרויים בה, אך שאר הגלויות והגאולות ישכחו בגאולה זו, חוץ מיציאת מצרים שיש מצוה בזכירתה.

[757] משמעות הראיה היא שאחר ביאת המשיח לא יזכירו בלילה, כמו שהניצול אינו מספר אלא את המקרה האחרון. אך ראה במכילתא [יג ב] שברייתא זו כחכמים, ובכל זאת גרסו בה "והניח מעשה ארי", **וביפה עינים** ביאר, שאינו מזכיר כי נעשה טפל בעיניו כלפי הנס האחרון. **והמהרש"א** דייק שרק אחר מעשה נחש שנינו "שכח מעשה שניהם" ואילו קודם לכן לא אמרו ששכח מעשה שלפניו, כי דימו [גלות] מצרים לזאב, ובבל לארי, ורומי לנחש, והיינו משום שגלות בבל היתה קרובה לגלות מצרים ולא שכחו, אך בגלות האחרונה שהיא ארוכה וצרותיה מרובות, ישכחו גלויות הראשונות. **והגר"א** ביאר, שתחילה תהיה גאולה משעבוד מלכויות, ואז יזכרו מעט את הגלויות הראשונות, ואחר כך תהיה מלחמת גוג ומגוג, ואחריה לא יזכרום כלל.

[758] **רש"י** [ד"ה בתחילה] פירש "לאנשי מדינתו", ודייק **הרא"ם** [בראשית יב ב] שנולד בארם נהרים, אך **האבן עזרא** [שם יא כו] **והרמב"ן** [שם יב ב] נקטו שנולד באור כשדים, וביאר **בראש יוסף** שגדל מקטנותו בארם, ונחשב כמדינתו.

נקרא "אברהם" מלשון "אב המון", כי **נעשה אב לכל העולם כולו**. והרי הכתוב הנזכר קוראו עדיין "אברם", ומוכח שלא בטל שמו הראשון לגמרי.

"**שרי היא** "**שרה**". **בתחלה** נקראה "שרי" מלשון שרה על יחיד, כי **נעשית שרי לאומתה**, **ולבסוף** נקראה "שרה" לרבים, כי **נעשית שרה לכל העולם כולו**.[759]

תני בר קפרא: **כל הקורא לאברהם "אברם"**, **עובר בעשה**. **שנאמר** [בראשית יז ה] "**והיה שמך אברהם**".[760] **רבי אליעזר אומר**: **עובר בלאו**, **שנאמר** [שם] "**ולא יקרא עוד** [**את**] **שמך אברם**".[761]

מבררת הגמרא: **אלא מעתה**, **הקורא לשרה שרי**, האם **הכי נמי** שגם הוא יעבור בלאו, לפי שנאמר שם "לא תקרא את שמה שרי"?[762]

משיבה הגמרא: **התם**, **קודשא בריך הוא אמר** רק **לאברהם** [שם] "**שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה**", והוראה זו נאמרה בלשון יחיד, שנאמרה רק לאברהם, ואינה כהוראה "לא יקרא", שהיא הוראה כללית, על עצם השם של אברהם שלא יקרא שוב "אברם" בפי כלם.[763]

מבררת הגמרא: **אלא מעתה**, **הקורא ליעקב "יעקב"**, האם **הכי נמי**, שגם הוא יעבור בלאו, שנאמר [שם לה י] "לא יקרא שמך עוד יעקב"?

---

[759] ראה **רש"י עה"ת** [יז טו] שמשמעותו "שרי לי ולא לאחרים", ואין הכוונה שהיא שרה לאברהם בלבד, אלא שרק לו נאמר הצווי שלא יקראנה "שרי", וראה הערה 8.

[760] **הפמ"ג** [א"א קנו ג] כתב בשם **פרי חדש** שהוא איסור רק מדרבנן. וראה **בשדי חמד** [כ כלל פג] שדן אם האיסור לקרא כך רק לאברהם אבינו או לכל הנקרא "אברהם", ובגיטין [נ א] מצינו אמורא בשם "אברם חוזאה" ומסתבר שאין האיסור אלא לקרא כך למי ששמו "אברהם", אך אפשר ליתן לכתחילה שם "אברם". **ובבאר שבע** [תמיד] **ובחוות יאיר** [ט] נקטו שהיא מהתורה, ותמהו למה לא מנוה מוני המצוות, **ומהר"ץ חיות** הביא דברי **הרמב"ם בפיה"מ** [חולין פ"ה] שאין לומדים מצוה ממה שנאמר קודם מתן תורה, כי לא התחייבו ישראל אלא במה שניתן במתן תורה, וכ"ש אם כל האיסור לקרא כן לאע"ה. וראה **מנחת יצחק** [ח"ד ל]. **ומהרי"ל דיסקין** כתב, שהאיסור היה לקראו כך בפניו, משום בזיון, אך לא אחר מיתתו. ותמוה, הרי בסמוך הקשו מנחמיה שקראו "אברם". ויתכן שנקט כן להלכה כבר קפרא שעובר בעשה, ואילו נידון הגמרא הוא רק לרבי אלעזר שעובר בלאו, והוא לעולם, וראה בסמוך.

[761] **תוס' הרא"ש והמהרש"א** כתבו, שלא נחלקו, אלא אחד ביאר את המקור ללאו, והשני את המקור לעשה. אך כבר הבאנו שיש שנקטו שהיא מחלוקת, וראה הערה הבאה.

[762] בספר **עולת אהרן** ביאר, שהגמרא דנה כך רק לרבי אליעזר שעובר בלאו, כי הסיבה לשינוי השם היתה כדי שיוכל להוליד, והיה די להודיע שנוסף "ה" לשמו, ו"הא" לך זרע, ולא הוצרך לומר "לא יקרא שמך אברם", אלא בא הכתוב לאסור בלאו, וכן יש לדרוש בשרה. אך בר קפרא סבר שעצם השם "אברם" גרם שלא ילד, ואם כן, עיקר השינוי היה "לא יקרא שמך אברם", ואילו "והיה שמך אברהם" נאמר לעשה, אך אצל שרה לא היה השם גורם שלא תלד, ואם כן אין האמור בה מלמד על איסור עשה.

[763] **הגרא"מ הורביץ** ביאר, כי ב"אברם" נראה כאילו אינו אב אלא לארם, וסותר משמעות השם. אך ב"שרי" האיסור הוא רק לאברהם, שאצלו המשמעות שהיא שרה שלו בלבד, אך לשאר אדם אין משמעות זו, ומותר לקראה כך. **והמלבי"ם** [יז טו] כתב, ש"אברם" נקרא כך בפי כל, ולכן האיסור נאמר לכלם. אך שרה נקראה בפי כלם "יסכה" על שם יופיה, ורק אברהם קראה "שרי", ולכן נאמר השינוי רק לגביו, ואילו השאר המשיכו לקרותה "יסכה".

משיבה הגמרא: **שאני התם, דהדר אהדריה קרא**, שהרי לאחר זמן, בירידתו למצרים, קראו שוב "יעקב", **דכתיב** [שם מו ב] "**ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה, ויאמר יעקב יעקב**". [764]

מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא: הרי נאמר [נחמיה ט ז] "**אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם**". ומוכח שגם עתה מותר לקראו "אברם"?

אמר ליה: התם, נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא, ומספר **מאי דהוה מעיקרא**, והאיסור הוא לקראו היום "אברם", אך מותר לספר שפעם היה נקרא "אברם", לפני שנעקר שמו. [765]

הדרן עלך פרק מאימתי

פרק שני - היה קורא

מתניתין:

היה קורא פרשת קריאת שמע **בתורה** תוך כדי קריאתו להגהת הספר, **והגיע זמן המקרא** [זמן קריאת שמע], **אם כוון לבו** לקרוא, ולא רק להגיה, **יצא** ידי חובת קריאת שמע [766]. המשנה מפרטת את האופנים שבהם מותר להפסיק בדיבור באמצע קריאת שמע, והיכן יפסיק: **בפרקים**, בין "פרק" ל"פרק" [ובסמוך יתבאר מהו "פרק"] **שואל** - מקדים שלום -

[764] **בהדר זקנים** [בעלי תוס', בראשית לה י] כתבו כי הטעם ש"אברם" נעקר לגמרי ו"יעקב" לא, הוא משום ש"אברם" הוא שם חול שניתן לו ע"י תרח, אך השם "יעקב" ניתן ע"י יצחק. ויתכן לבאר עפ"ד **הרמב"ן** [ויקרא יז] שאחר המילה יצא אברהם מכלל בני נח, ולכן נאסר לקרותו בשם גויותו, וראה עוד ב**אור החיים** [בראשית לה י]. וב**ברכת פרץ** [ויצא] ביאר הטעם לשם "אברהם" נשאר לעולם, ולכן "אברם" נעקר, ואילו השם "ישראל" ניתן כאשר ניצח את שרו של עשו לשעה קלה, אך בשם "יעקב" נרמז כי המאבק עמו נמשך עד ביאת המשיח, ולכן אינו נעקר, וכן משמע ב**ביאורי הגר"א**. **ובחזון יחזקאל** כתב, שהקורא "אברם" פוגע בגרים, שהרי רק אם נקרא "אברהם" יכול גר לומר בתפלתו "אלוהי אבותינו" [בכורים א ד], אך עקירת שם יעקב אינה פוגעת באדם.

[765] **במלא הרועים** ביאר, שהאיסור הוא רק כשמזלזל במעלות שבמשמעות השם "אברהם", שהוא אב להמון גויים, וגם אמרו בנדרים [ל ב] שבתחילה מלך על רמ"ג אברים, ולבסוף המליכו על רמ"ח. אך כוונת נחמיה היא שאף בהיותו "אברם" כבר בחר בו ה'.

[766] **הרשב"א** העלה מדין זה שלש הלכות. א. הקורא את הפרשיות שלא כסדרן יצא, שהרי "שמע" ו"והיה אם שמע" נאמרו בדברים [ו, יא] אחר "ויאמר" שנאמרה בבמדבר [טו]. וראה **חי' הרא"ה ופמ"ג** [משב"ז תחלת סד] ב. אפילו אם הפסיק בין פרשה לפרשה יותר משיעור קריאת כל הפרשיות, יצא, שהרי גם הקוראן כסדרן בתורה יצא. ג. [בשם ירושלמי] ברכות ק"ש אינן מעכבות, שהרי הקורא לא בירך על ק"ש. **ובתוס'** [ד"ה היה] כתבו דהיינו דוקא ליחיד, אך בציבור כבר אמרו לעיל [יב ב] שמעכבות, וראה **ב"ח** [סי' ס] **ושאגת אריה** [כו]. ד. וב**ביאור הלכה** [סא ד"ה ואחר] הוכיח מדין זה כדעת **הב"ח** שאם לא אמר ב"ברוך שם כבוד מלכותו" אין מחזירין אותו, שהרי מדובר בקורא בתורה ואינו אומר בשכמל"ו, [ועי"ש שדן אם יכול לאומרו אח"כ שלא במקומו ויוצא יד"ח, ואם כן יתכן שמדובר באופן שאמרו אחר קריאתו, וכן דחה ב**אפיקי מגינים** ש"יצא" רק בפסוק ראשון ועדיין צ"ל בשכמל"ו, וראה **פנים יפות** דברים ו ד **ואגרות משה** או"ח ח"ה ה].

מפני הכבוד, לאדם נכבד שראוי להקדים לשאול בשלומו, וגם **משיב** שלום לאדם נכבד שהקדים ושאל בשלומו [767].

ובאמצע הפרק **שואל** שלום רק **מפני היראה**, מאדם שחושש שמא יהרגנו אם לא יקדים לו שלום [768], וגם **משיב** לו שלום, [אך אינו שואל ומשיב מפני הכבוד], **דברי רבי מאיר**. **רבי יהודה אומר**, חלוק דין השואל מדין המשיב: **באמצע** הפרק **שואל מפני היראה ומשיב** אפילו **מפני הכבוד**, ואילו **בפרקים שואל מפני הכבוד**, ואולם כשהקדימו בשלומו **משיב שלום לכל אדם**.

אלו הן בין הפרקים:

בין ברכה ראשונה, "יוצר אור" בשחרית ו"מעריב ערבים" במעריב, **לשניה**, "אהבה רבה" בשחרית ו"אהבת עולם" בערבית. [770] **בין** ברכה **שניה ל"שמע"** [769].

בין סוף פרשת "**שמע**" **לתחילת** פרשת "**והיה אם שמוע**".

בין סוף פרשת "**והיה אם שמוע**" **לתחילת** פרשת "**ויאמר**".

בין סוף פרשת **ו"יאמר"** [דהיינו אחר תיבות "ה' אלוהיכם"] **ל"אמת ויציב"**.

---

[767] כך פירש **רש"י** [ד"ה שואל]. וב**כסף משנה** [ב טו] למד מדברי **הרא"ש** [בהערה הבאה] דהיינו כל אדם נכבד אף שאינו חייב לכבדו, וכן כתב ה**פמ"ג** [משב"ז ב] שבכלל זה גם עשיר המכובד מחמת עשרו. אולם ה**רמב"ם** [שם] כתב ששואל שלום דוקא למי שהוא מחוייב בכבודו כגון אביו ורבו ומי שהוא גדול ממנו בחכמה. ודעת **הרשב"א** [סוף ע"ב] ש"מפני הכבוד" הוא רק למי שגדול ממנו בחכמה [ולא לאביו ולאמו, שהם "מפני היראה", וראה מג"א סק"ב המובא בסמוך].

[768] כך פירש **רש"י**, וכן נקטו **הרשב"א והגר"א** בדעת **הרמב"ם** [הט"ז] שכתב "מי שמתיירא ממנו כגון מלך או אנס", ובפשטות כוונתם שלא תקנו דיני הפסק באמצע, וההיתר רק משום פיקוח נפש, [וכן דקדק ב**מלא הרועים** מ**תוס**' ד"ה באמצע שהביאו מיעוט הירושלמי "ודברת בם" - "ולא בתפילה" וביארו דהיינו אף "מפני הכבוד", ולא נקטו "מפני היראה" כי היינו פקוח נפש ומותר להפסיק גם בתפלה]. ותמהו **הרא"ש** [סי' ה] **והרשב"א** שבאופן זה פשיטא שמותר להפסיק מפני פיקוח נפש, [ולמה הוצרכה המשנה לשנות דין זה]. ותירץ **הכסף משנה** שאינו "מתיירא ממנו" שיהרגנו אלא שיצערנו, אך **הטור** הביא בשם הרמב"ם כרש"י "שיהרגנו", וביאר **הרש"ש** שאינו חושש שיהרגנו מפני שלא הקדים בשלומו, אלא שיש בכוחו להרוג, כ"מפני הכבוד", שביאורו שראוי לכבדו, אף שאין כבודו דוקא בהקדמת שלום. **והרא"ש** נקט שהכוונה לירא מפני אביו ואמו שנאמר בהם "תראו", או מפני רבו ש"מורא רבך כמורא שמים", [והתירו להפסיק כי חייב בכבודם מדאורייתא ואין הפסקתו נחשבת כזלזול]. **והב"י** כתב בשם **הרשב"א** שכל הגדול ממנו בחכמה בכלל "מפני היראה" [ולדעתו תקנו הפסק לצורך. והכוונה לשו"ת הרשב"א ח"א שכא, ראה **מג"א ופמ"ג** סק"ב]. וכתב **הב"ח** [סו] שגם לדעת הרא"ש לא הותר להפסיק מפני יראת מלך אלא כשודאי יהרגנו, אך במקום ספק שמא לא יקפיד, סכנת העוון להפסיק עדיפה, וכדלהלן [לב ב] באותו חסיד [ועיין ט"ז סק"א].

[769] כתב ה**כסף משנה** [ק"ש ב יז] שאע"פ שאין מפסיקין בין הברכה לדבר שמברכין עליו, בברכות ק"ש אין מקפידין בכך כי אין מברכין "לקרא ק"ש". והוצרך לכך לשיטתו [שם א ח] שהן ברכת המצוות, [וראה **מאירי** לעיל יא ב].

[770] במשנה לא הוזכר "בין הפרקים" בברכות שאחר ק"ש בערבית. **ובתוס' אנשי שם** כתב שבין גאל ישראל להשכיבנו הוא אמצע הפרק, כיון ש"כגאולה אריכתא דמיא". אך ב**ביאור הלכה** [סו ד"ה ואלו] נקט שהוא בין הפרקים, כיון שנחשבות כשתי ברכות נפרדות.

[771] **רבינו יונה** הביא מחלוקת ראשונים אם לא יפסיק כלל [אלא באמצע הפרק הבא, אחר "ויציב" כנ"ל], או שדינו כאמצע הפרק ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. **והרמב"ם** [ב יז] נקט כדעה השניה, וביאר **הרשב"ץ**

רבי יהודה אומר: בין "ויאמר" ל"אמת ויציב" [772] **לא יפסיק,** [771] [ובגמרא יתבאר במה נחלקו].

אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה פרשת "שמע" ל"והיה אם שמוע" בסדר אמירתן ב"קריאת שמע"? [773], **כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה** באומרו "ה' אלוהינו", **ואחר כך מקבל עליו עול מצוות,** כשאומר "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי". [774] ולמה קדמה אמירת **"והיה אם שמוע" ל"ויאמר"**?, [775]

משום **ש"והיה אם שמוע"** נאמר בה "ולמדתם אותם וגו'" דהיינו תלמוד תורה שהוא **נוהג בין ביום ובין בלילה,** ואילו ב**"ויאמר"** נאמרה פרשת ציצית [776], וחיובה **אינו נוהג אלא ביום בלבד.**

גמרא:

[יד ב] שהולך לשיטתו ש"מפני היראה" הוא שמא יהרגנו ולכן יכול להפסיק גם בין "ה' אלוהיכם" ל"אמת" [ולא ביאר "מפני הכבוד"]. וה**מאירי** כתב שאינו טעם נכון, כי ודאי יכול לומר דבור קצר זה קודם שישאל בשלום המלך.

[772] **הרא"ש** [סי' ח] כתב שאומר "אמת ויציב" ואח"כ מפסיק, ודקדק ה**ב"י** שסבר שגם בין "אמת" ל"ויציב" אין להפסיק, ועדיף להפסיק אחר "ויציב" אף שהוא אמצע פרק. וראה **פמ"ג** [א"א ט]. וה**צל"ח** כתב שמלשון המשנה אין לדקדק כן, כי ת"ק נקט "אמת ויציב" יחד לומר שטעם ההיתר להפסיק הוא כיון ש"אמת" נסוב על ההמשך כמו שמשמע מ"ויציב", ואמנם יכל להוכיח כך מ"ואמונה" [ורבי יהודה אמר "אמת ויציב" אגב תנא קמא]. וגם **הגר"א** כתב שמותר להפסיק בין אמת ליציב, וביא רשלא נקט "ואמונה" כי התנא רצה להדגיש שהאיסור להפסיק הוא רק לפני "אמת ויציב" ולא לפני "אמת ואמונה", כי בלילה אין חיוב לומר פרשת "ויאמר" [כדלהלן יד ב]. ו**בביאור הלכה** [ד"ה ואלו] כתב לפ"ז שבין "ויאמר" ל"אמת" נחשב "בין הפרקים", ואף צידד שבתפילת מעריב כל פרשת "ויאמר" נחשבת כבין הפרקים, [ועיין בסוף ההקדמה למשנה ברורה שחזר בו, ויש לדון אם בין "אמת" ל"ואמונה" יחשב בין הפרקים].

[773] אין הנידון על סדר כתיבתן בתורה, שהרי בסמוך הוסיף לדון על קדימת "והיה" ל"ויאמר", אף שבתורה "ויאמר" קודמת. **ותוס' להלן** [יד ב ד"ה ולמה] כתבו שאין לומר שקדמה אמירת "שמע" משום שקדמה כתיבתה בתורה, שהרי קדמה גם ל"ויאמר" שנכתבה לפניה, וביארו שנידון המשנה הוא למה לא מקדימים לומר "והיה" שנאמרה בלשון רבים קודם "שמע" שנאמרה בל' יחיד. ו**בפמ"ג** [משב"ז תחלת סד] דקדק מכאן כהרשב"א [בהערה 1] שמהתורה הקורא פרשיות שלא כסדרן יצא, שאל"כ הרי היה אפשר לומר שקדמה "שמע" משום שנאמר "והיו" שלא יקרא למפרע, ובהכרח שרק הקורא פסוקים למפרע לא יצא, וראה **רבינו יונה** להלן [טו א]. ובפרי חדש [סז] הוכיח מכאן שלמ"ד ק"ש דאורייתא גם "והיה אם שמוע" דאורייתא, שאל"כ הרי פשיטא ש"שמע" קודם. ודחה **השאגת אריה** [ב] שאין דין להקדים מצוה דאורייתא לדרבנן, וראה **צל"ח ופנ"י** [יד ב].

[774] לכאורה תמוה, שהרי המשעבד עצמו לזולתו מתחייב כפי אופן השעבוד, וכיון ששעבד אדם עצמו להקב"ה ודאי כלולה בהשתעבדותו התחייבות לקיום מצוותיו, ולמה צריך לקבלם על עצמו שוב. וראה **פחד יצחק** [שבועות כה, פסח סו] שהרחיב בזה.

[775] **בתוס' יו"ט** ביאר ששאלה זו נובעת ממה ששנינו ברישא ש"שמע" קדמה כדי להקדים קבלת עול מלכות שמים, ואם כן יש להקדים גם את "ויאמר" שאומרים בה "אני ה' אלוהיכם" ומקבלים בה עול מלכות שמים.

[776] **השאגת אריה** [ט] הוכיח מכאן שעיקר חיוב אמירת "ויאמר" הוא משום ציצית ולא משום זכירת יציאת מצרים, שאל"כ הרי מזכירין יציאת מצרים גם בלילות, ובהכרח שיוצא יד"ח הזכרתה גם בברכות ק"ש בלבד [והיינו שהזכרת ציצית היא מדיני ק"ש, והיא נוהגת רק ביום, אך יציאת מצרים היא חיוב בפני עצמו, וקריאתה בלילה אינה עדיפות בק"ש]. **והצל"ח** דחה, שאף אם צריך להזכירה בלילה, לא נזכר חיוב זה בפרשה, אלא רק חיוב מצות ציצית שנוהג רק ביום, ונחשבת "נוהגת ביום".

מדייקת הגמרא ממה ששנינו כי דוקא "אם כוון לבו יצא": **שמע מינה** כדעת האומר [בראש השנה כח א] **מצוות צריכות כוונה** [777] - שיתכוון לעשות את המעשה כדי לצאת בו ידי חובתו במצוה [778].

דוחה הגמרא: **מאי "אם כוון לבו"** - **לקרות**, לקרא בתורה גרידא, ואינו צריך להתכוון לשם מצוה.

ותמהה הגמרא על כך: למה צריך להוסיף ולכוון "**לקרות**", **והא קא קרי** וכיצד יתכן שקורא ואינו מתכוון לקרא?

ומבארת: מדובר **באדם הקורא להגיה** ספר תורה מטעויות, ואין קריאתו נחשבת "קריאת שמע" אלא אם התכוון לקרא [אף שאינו צריך לכוון לקיים מצוה בקריאתו] [779].

תנו רבנן: **קריאת שמע** צריך לקרותה **ככתבה**, דהיינו, בלשון הקדש דוקא, **דברי רבי**.

---

[777] האחרונים תמהו מכאן על דברי **רבינו יונה** לעיל [יב א] שמצוה התלויה באמירה לכולי עלמא צריכה כוונה [ראה **לח"מ** מגילה ב, **ופנ"י** כאן, **וטורי אבן** ר"ה כח ב]. וכתבו **החזו"א** [כט ט] **ואבי עזרי** [ק"ש ב א] **ועמק ברכה** [עמ' ט] שכוונת רבנו יונה רק על ברכה שעיקרה תלוי בכוונת הלב להודות על דבר מסוים, אך ק"ש מצוותה בעצם מעשה הקריאה, והיא ככל מצוה שנחלקו בה אם טעונה כוונה. אולם **בביאור הלכה** [ס ד"ה י"א] הביא מרבינו יונה שמצוות התלויות באמירה "כק"ש וברהמ"ז" ומשמע שלא חילק כן, וראה **נחלת דוד**. **ומהר"ץ חיות** הקשה מדיוק הגמרא על שיטת **הר"ן** [שם לב ב] שהמכוון למצוה אחרת לכולי עלמא לא יצא כי "מינה מחריב בה", [וכן הקשה **טורי אבן** שם]. ויתכן שאין מצוות ת"ת סותרת למצות ק"ש כי אמרו במנחות [צט ב] שהקורא ק"ש מקיים מצוות ת"ת, וראה **ב"י** [מז, הובא לעיל יא ב].

[778] ראה **רש"י** [בד"ה שמע] **ובערובין** [צה ב ד"ה ורבן]. וביאר **הרא"ה** שהמחלוקת היא רק אם צריך לכוון לצאת ידי חובה, אך לכולי עלמא צריך לכוון [לדעת] שעושה בכך מצוה, ולא יהא כמתעסק בעלמא. ובפסוק ראשון של ק"ש ובתפילה נוסף חיוב כוונה להבנת כל תיבה, [והובא **במשנה ברורה** ס ז], והנדון בסוגיין הוא לגבי החיוב לצאת ידי חובה. והקשה **הריטב"א** אם כן למה לא דחתה הגמרא שהכוונה במשנה שצריך לכוון לבו להבין התיבות בק"ש. ותירץ שמשמעות המשנה היא על כל פרשיות ק"ש ואפילו ציצית שאין צריך לכוון בה בכל תיבה. **והצל"ח** ביאר שזו קושיית הגמרא בסמוך שהרי קורא בתורה ודאי נותן לבו להבין התיבות, ובהכרח "כוון לבו" הוא לצאת ידי"ח, ודחינן שקורא להגיה ואינו נותן לבו להבין, ורק משום כך אינו יוצא ידי חובתו.

[779] כך פירש **רש"י**, והיינו שנחשב כמתעסק בהגהה ואין קריאתו נחשבת "קריאת שמע". ואילו **תוס'** [ד"ה בקורא] ביארו שאינו קורא בניקודן כראוי, אלא ככתיבתן כגון "לטטפת", כי רוצה להגיה חסרות ויתרות. ונמצא שביאור "אם כוון לבו" הוא אם הקפיד לקרא כראוי. **ותלמידי רבינו יונה** ביארו שהקורא להגהה עושה מעשה הגהה ולא "קריאה", [ואין זה מתעסק אלא צורך דבר אחר], וכן נקט **המאירי** "שלא יהא קורא כמתעסק ולא קורא להגיה". ורבינו יונה ביאר שהמגיה אינו מתכוון לקרא כלל, אלא בעת שמביט בספר מוגה ומשווהו עם הספר שלפניו מזכיר לפעמים תיבות, ולכן צריך שיכוון לקרא כדרך הקורא. **והרמב"ם** [ק"ש ב א] כתב שהקורא כדרכו או מגיה בזמן ק"ש יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון. וביאר **הכסף משנה** שדעתו כי הגמרא הוצרכה לומר ש"כוון לבו לקרות" רק אם אין צריכות כוונה, אך כיון שלהלכה בפסוק ראשון צריך ש"יכוון לבו" לצאת ידי"ח, שוב יוצא אפילו אם קרא את שאר הפרשה רק להגיה, וכתב **המגן אברהם** [ס ד, סג ח] שטעמו משום שרק פסוק ראשון דאורייתא, ומצות דרבנן אינן צריכות כוונה, ומשמע שאין הקורא להגיה נחשב כמתעסק, שאל"כ ודאי מעכב בכל ק"ש, **ובאבי עזרי** נקט שגם מתעסק יצא בשאר הפרשיות, **ובמנחת שלמה** [א ב] כתב שאם תחילתו בכוונה שוב אינו נחשב מתעסק בהמשך [וראה **רע"ב וראש יוסף**]. אך **הרשב"א** [ריש ע"ב] נקט שכוונת הרמב"ם להיפך, שאף אם בשאר הקריאה צריך כוונה לצאת ידי חובה, כמ"ד צריכות כוונה, מכל מקום אינו צריך לדעת מה שהוא אומר אלא בפסוק ראשון, והביאו **הבית יוסף** [סי' ס].

וחכמים אומרים, יכול לקרותה **בכל לשון**. [780] ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי**? **אמר קרא**, "**והיו**", ומשמעותו **בהוייתן יהיו**, שיאמרו כמו שנכתבו, בלשון הקדש. [781] **ורבנן**, **מאי טעמייהו**?

אמר קרא, "**שמע**", ומשמעותו, **בכל לשון שאתה שומע**. [782]

ומקשה הגמרא: **ולרבי נמי**, **הא כתיב** " **שמע**"!?

ומבארת: **ההוא** "שמע" **מיבעי ליה** ללמד את הקורא קרית שמע: **השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיך!**

ומאידך, **רבנן**, שלמדו ממקרא זה שקורא בכל לשון, לא הוצרכו ללמוד ממנו כרבי, כי **סברי להו כמאן דאמר** שהקורא קריאת שמע, גם אם **לא השמיע לאזנו**, **יצא**.

ומקשה הגמרא: **ולרבנן נמי**, **הא כתיב** "**והיו**", שמשמע בהוייתן יהיו!?

ומבארת: **ההוא**, **מיבעי ליה** ללמד לקורא קריאת שמע שיקרא את התיבות כסדרן, **שלא יקרא למפרע** [מהסוף להתחלה]. [783]

---

[780] **תוס' בסוטה** [לב א] כתבו שבק"ש יוצא בכל לשון רק אם מבינה, וכ"כ **הרמב"ם** [ב י]: קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, ומדקדק באותו לשון כמו שמדקדק בלשון הקדש. והשיגו **הראב"ד** שכל הלשונות פירוש הן ואין צריך לדקדק בפירוש. ובפשטות נראה שהרמב"ם נקט ש"שמע" מלמד שכלן נחשבות "לשון" וצריך לדקדק בה, ואילו הראב"ד סבר שהריבוי מלמד שדי לומר תרגום התיבות. **ובלבוש ופמ"ג** [סב א"א א] נקטו שבלשון הקדש יוצא אף שאינו מבין מה שאומר, [ודנו לגבי פסוק ראשון, ראה פתיחה כוללת ג ו] ולביאור הנ"ל נמצא שרק אם אינו מבינה צריך לדקדק, אך כשמבינה אף אם לא דקדק יוצא מתורת פירוש שבה. **ובביאור הלכה** [סב ד"ה יכול] כתב שיוצא בה רק אם אנשי המדינה מדברים בלשון זו, אך אם רק הוא ועוד יחידים מדברים בה אינו יוצא בה, כי במקומו אינה נחשבת "לשון", ורק לשון הקדש נחשבת בעצם, ואילו שאר לשונות תלויות בהסכמת האומות. ולכאורה היינו רק כדעת הראב"ד שבשאר הלשונות יוצא כתרגום ופירוש, אך להרמב"ם שהתרבו בכלל "לשון" אין צורך בהבנתם. [**והגר"י הוטנר** תמה שהרי פרשת סוטה ווידוי מעשר נאמרין בירושלים בכל לשון, אף שלשון בני ירושלים היא לשון הקדש]. אולם בחידושי **הגר"ש רוזובסקי** [נדרים א] נקט שהקורא בלשון הקדש אינו צריך להבין כי כ"קורא ככתבה", ואילו שאר לשונות אף אם התרבו כ"לשון" היא אמירה שצריך להבינה, ודעת הראב"ד שלכן לא שייך בה דקדוק כי אין דקדוק אלא כשקורא מה שכתוב בתורה, והרמב"ם סבר שאין הדקדוק מדין הקריאה "ככתבה" אלא מדיני ה"לשון".

[781] **רש"י** פירש "ככתבה, בלשון הקדש", ולכאורה משמע שאין הכוונה לנוסח הכתוב בתורה דוקא, אלא העיקר שיאמר הענין בלשון הקדש. וראה **חלקת יואב** [סוף ח"א] **ואגרות משה** [או"ח א לב] שדנו בזה. ולכאורה תלוי בנידון הנ"ל, אם מעלת לשון הקדש היא בהיותה לשון בעצם, או משום שהוא קורא ככתבה. [וראה פירוש **ר"י מלוניל** ש"והיו" ממעט לשון ארמי וכן כל לשון משום שאין מלאכי השרת מכירין אלא בלה"ק].

[782] ביאר **המאירי** "שמיעה" משמעותה הבנה מלשון "כי שומע יוסף" [בראשית מב כג], וגילה הכתוב שהעיקר להבין אחדותו יתברך.

[783] **רש"י** פירש שאומר "ובשעריך, ביתך, מזוזות", אך **רבינו יונה** [להלן טו ב] כתב שלמפרע שייך רק בהקדמת פסוק שלם לפסוק שאחריו, ולא בהקדמת תיבה לחברתה. וכן משמע מלשון **הרמב"ם** [ב יא] "בד"א בסדר הפסוקים", וכ"כ **בטורי אבן** [מגילה יז ב] מסברא, שהרי הקורא בסדר הפוך ללא משמעות אינו אלא מתלוצץ. **ובספר קובץ על הרמב"ם** [ק"ש ב יא] וכן ב**הערות** הגרי"ש אלישיב [סוטה יח] נקטו שרש"י סובר ש"למפרע" הוא גם בהקדמת פסוק שלם, ולא פירש כנ"ל אלא בדעת רבי הסובר שפסוק ראשון בלבד הוא מהתורה, כי לשיטתו בק"ש אין צורך למעט קריאת פסוק שלם למפרע, ובהכרח הכוונה להקדמת תיבה לחברתה, [ונקט פסוק לדוגמא] וראה **ביאור הלכה** [סד א]. אולם ב**אבי עזרי** [א א] נקט שלדעת רש"י המשנה סדר הפסוקים יצא ידי חובתו, ויתכן שאינו נחשב "למפרע", אך הוא בכלל "סירוסין" כמבואר במגילה [יח א] שגם בזה אינו יוצא ידי חובה. ולענין קריאת הפרשיות למפרע, כבר הבאנו ש**הרשב"א ופמ"ג** הוכיחו מהמשנה שיצא, **והרמב"ם** [ב יא] כתב

אך מאידך תמוה: **ורבי**, הדורש מ"והיו" שיש לקרוא קריאת שמע ככתיבתה בלשון הקדש דוקא, זה "**שלא יקרא למפרע**", **מנא ליה**?

ומבארת הגמרא: **נפקא ליה מ"דברים - הדברים**", שהיה ראוי לומר "והיו דברים האלה", והאות ה"א בתיבת "הדברים" היא מיותרת, ובאה ללמד שיאמר כסדר שנכתבו הדברים, ולא למפרע.

ומבארת הגמרא: **ורבנן**, הוצרכו למעט קריאה למפרע מ"והיו", משום שיתור הה"א של "**דברים - הדברים**", **לא דרשי**.

מדייקת הגמרא ממה שהוצרך רבי לדרוש מקרא של "והיו", שקריאת שמע ככתבה דוקא: **למימרא**, **דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה**, ואין צריך לקרא קריאת התורה דוקא בלשון הקדש. [784]

דאי סלקא דעתך דוקא **בלשון הקדש נאמרה**, אם כן, המיעוט של "**והיו**" **דכתב רחמנא** לגבי קריאת שמע, **למה לי**? והרי לא גרע דין קריאתה מקריאת התורה!?

דוחה הגמרא: אפילו אם כל התורה נקראת דוקא בלשון הקדש, **איצטריך** מיעוט "והיו" ללמד שגם קריאת שמע נאמרת דוקא בלשון הקדש. **משום דכתיב** בה "**שמע**", ולולי המיעוט של "והיו" היינו אומרים ש"שמע" משמעותו היא בכל לשון שאתה שומע. [ורק מחמת המיעוט של "והיו" אנו אומרים ש"שמע" נדרש להשמיע לאזנו].

ומדייקת הגמרא מאידך:

"אע"פ שאינו רשאי אני אומר שיצא לפי שאינה סמוכה לה בתורה", וביאר **הגר"א** שסדרן רק מדרבנן, [ונקט שמדרבנן לא יצא, ראה **ביאור הלכה** סד ד"ה אע"פ]. אך **באבי עזרי** [שם] נקט שכוונת הרמב"ם שלכתחילה יש סדר לפרשיות מהתורה.

[784] **רש"י בסוטה** [לג א] **ובמגילה** [יז ב] נקט שהנידון הוא לגבי קריאת התורה, **ותוס'** [ד"ה בלשון] הביאוהו ותמהו שהרי רק עזרא תקן לקרא בתורה, ולמה נאמר "והיו" כבר קודם לו. והעמידו שמדובר בקריאות שחיבין בהן מדאורייתא כגון פרשת זכור [ובתוס' רא"ש נוסף: ופרשת פרה]. ועוד ביארו, שהכוונה למקרא ביכורים ופרשת חליצה שהם מן התורה. **והנצי"ב** כתב שאפילו אם חיוב קריאת התורה מדרבנן, יתכן שהקורא בציבור צריך לקרא בלשון הקדש, וכדעת הרא"ש שדברים שבכתב אסור לאמרם בעל פה רק בציבור. אולם יתכן שדעת רש"י כה**ריטב"א במגילה** [יז ב] שכל קריאת התורה בשבת מדאורייתא, וכן הסיק **הט"ז** [תרפה ב] שעזרא רק תיקן את סדר הקריאה. **והריטב"א** כאן ביאר שכוונת רש"י שהנידון בספר שנכתב בכל לשון אם יש בו קדושה לקרא בו בבית הכנסת, וראה **פני יהושע**. ובשם **הראב"ד** הביא שהכתיבה ודאי טעונה לשון הקדש, והנידון הוא אם יוצאים ידי חובת "והגית בו" בכל לשון או דוקא בלשון הקדש, [ועי' היטב ב**ביאור הלכה** שלד ד"ה בקיאין]. וכבר הובאה לעיל [יא ב] דעת **הגר"א** [מז ד] ש"והגית" משמעו בלב, וא"כ אין חילוק לשון, אולם ב**שו"ע הגר"ז** [ת"ת ב יב] **ופני יהושע** להלן [טו ב הערה 24] נקטו שאינו יוצא אלא בדיבור, [וראה **שאג"א** ז **וחזו"א** או"ח יד]. וכבר חילק בשו"ע הגר"ז [שם יג] בין תורה שבכתב שמצוותה באמירה, לתורה שבע"פ שמצוותה רק בהבנה, [ראה ה א הערה 13], ויתכן להעמיד דברי הראב"ד רק בתורה שבכתב כק"ש. וכן מוכח ממה שאמרו בע"ז [מד ב] אין משיבין במרחץ, ופרש"י שגם שאר לשונות לא נפקי מקדושתייהו, והיינו משום שדברו בתושבע"פ.

למימרא, דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקדש נאמרה, וצריך לקרא קריאת התורה דוקא בלשון הקדש. **דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה, "שמע" דכתב רחמנא** ללמד שקריאת שמע נקראת בכל לשון שאתה שומע, **למה לי**?

דוחה הגמרא: אפילו אם כל התורה נקראת דוקא בכל לשון, **איצטריך** ללמוד מ"שמע" שגם קריאת שמע בכל לשון, **משום דכתיב** בה "והיו", ולולי משמעות "שמע" יתכן לדרוש כרבי, שיש לקותה דוקא ככתבה בלשון הקדש. [ועתה, כיון שנאמר "שמע", דורשים חכמים את "והיו" ללמד שלא יקראנה למפרע].

תנו רבנן: "**והיו**", **שלא יקרא למפרע**.

"**הדברים על לבבך**". **יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה**? [785] **תלמוד לומר "האלה"**, ללמד שרק **עד כאן**, עד "על לבבך" [786] **צריכה כוונה**, ואם לא כוון לא יצא. **מכאן ואילך, אינה צריכה כוונה** לעיכובא, **דברי רבי אליעזר**.

דף יג:

אמר לו רבי עקיבא: הרי הוא אומר (תחילת העמוד) "**אשר אנכי מצוך היום על לבבך**". ואילו כדבריך, שדי בכוונה עד כאן, הרי היה צריך לומר בלשון עבר, "אשר צויתיך". ובהכרח, **מכאן אתה למד, שגם כל הפרשה כולה צריכה כוונה**, שעל כולה נאמר "על לבבך". [787]

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי עקיבא, שכל הפרשה הראשונה

---

[785] **הריטב"א** ביאר שהוה אמינא שצריך להבין כל תיבה בפרשה ראשונה, כשם שצריך להבין בפסוק ראשון. אך **הרשב"א** [בביאורו הב' בסמוך] פירש "צריך כוונת הענין. כלומר, שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בהסכמת הלב", ומשמע שנקט שדי להבין את תוכן הענין שמקבל עליו עול מלכות שמים. [ונקט ש"לא יהרהר" אף בין תיבה לתיבה, כי אינה כוונה גרידא, אלא שיהא מצבו כממליך קוב"ה על עצמו, ראה **מ"ב** סג יג **ובה"ל** קא א **ואגר"מ** או"ח ח"ה ה]. וה**גרעק"א** הוכיח מסוגיין כהרשב"א, שהרי "שמע" מלמד שקורין "בכל לשון שאתה שומע", ומשום כך אין דורשים מ"והיו" שיקרא דוקא בלשון הקודש, ואילו צריך גם להבין, אפשר לדרוש "שמע" - "בכל לשון שאתה מבין" ואינו סותר ל"והיו". [וכן משמע ממה שיכול לקרא בלשון הקדש אף שאינו מבינה, כי די בהבנת הענין שמקבל על עצמו עול מלכות שמים, וכן פסק ה**משנה ברורה** סב ג]. ויתכן שנחלקו כנ"ל, אם "והיו" מלמד שצריך לשון בעצם, ושוב אי אפשר ללמוד מ"שמע" שצריך להבין, או ש"והיו" מלמד רק שיקרא ככתבה, ועדיין יתכן שצריך הבנה.

[786] כך פירש **רש"י** [ד"ה עד]. **ותוס'** [ד"ה עד] פירשו שצריך לכוון רק עד "בכל מאודך" כי שני פסוקים אלו מדברים מיחוד ה' ואהבתו ויראתו. והעיר **המהרש"א** מהמבואר בע"ב שעד "על לבבך" אסור להלך וביארו שם תוס' [ד"ה על] דהיינו מפני שאין יכול לכוון, ומשמע כרש"י. וכן מפורש בירושלמי "אין צריך כוונה אלא **שלשה** פסוקים ראשונים בלבד". **והצל"ח** נקט שתוס' לא נחלקו על רש"י אלא באו רק ליתן טעם למה העדיפו פסוקים אלו משאר הפרשה, שיש בהם יחוד ה'.

[787] **תוס'** [ד"ה אשר] כתבו שגם רבי עקיבא הוצרך למיעוט של תיבת "האלה" ללמד שאינו צריך לכוון אלא בפרשה ראשונה ולא בשניה. והוכיח מכך **הפרי חדש** [סז] שגם חיוב קריאת פרשה שניה הוא מן התורה, ולכן צריך מיעוט. אך **בשאגת אריה** [ב] דחה שרבי אליעזר לא דרש "האלה" כשם שר"ע לא דרש לשון הוה של "מצוך". ועוד ש"האלה" נצרך למעט שאר קריאות מהתורה שאינן בלשון הקדש דוקא.

צריכה כוונה [788].

איכא דמתני לה, לדברי רבה בר בר חנה, **אהא דתניא**:

הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו להבנת המילים בשתי הפרשיות הראשונות. [789]

רבי אחא משום רבי יהודה אומר: כיון שכוון לבו בפרק ראשון, שוב אינו צריך.

ועל כך **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי אחא שאמר משום רבי יהודה**, שדי בכוונת פרק ראשון בלבד [790].

תניא אידך: "**והיו**", מלמד **שלא יקרא למפרע**.

"**על לבבך**" - **רבי זוטרא אומר**, בא הכתוב ללמד כי **עד כאן**, עד תיבות "על לבבך", [791] **מצות כוונה. מכאן ואילך, מצוות קריאה** בלבד, ואינו צריך לכוון.

רבי יאשיה אומר: "על לבבך" בא ללמד להפך: **עד כאן**, עד סוף פרשה ראשונה, יש גם **מצות קריאה. אך מכאן ואילך**, בפרשה שניה, אין בה אלא **מצות כוונה** בלבד.

והגמרא דנה בדבריהם ומבארת את כוונתם:

והניחה הגמרא שלפי רבי זוטרא יש בפרשה הראשונה רק "מצוות כוונה", ולא מצות קריאה, ודבריו הם תמוהים, לכאורה.

---

[788] **הרשב"א** [בביאורו הא' בסמוך] נקט שהנדון [בברייתא זו ובכל הסוגיא] הוא על כוונה לצאת ידי חובת ק"ש, שצריך לכוונה לכתחילה אפילו למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה [ולכן לא הקשתה הגמרא לעיל מברייתא זו על מ"ד אין צריכות כוונה], ומשמע כהמג"א [ס ג] שבמצוות דרבנן אפילו לכתחילה אין צריך כוונה, ולכן לכולי עלמא אין צריך כוונה אלא בחלק מקריאת שמע ולא בכולה. אולם **הרמב"ן במלחמות ה'** [ר"ה ז א בדפי הרי"ף] כתב שכל סוגיין כמ"ד מצוות צריכות כוונה [וביאר שהגמרא לא הקשתה מברייתא זו, כי העדיפה להקשות מ"סתם משנה"], ותמה **הטורי אבן** שכאן מדובר בכוונה להבין מה שאומר ולא לצאת ידי חובה, שהרי אפילו רבא שסובר אין צריכות כוונה אמר בסמוך הלכה כרבי מאיר שצריך כוונה בפסוק ראשון, [וכנ"ל מדברי הרשב"א בביאורו הב'] וכן הוכיח **הפני יהושע**.

[789] לעיל הבאנו בשם **הריטב"א** שלכולי עלמא בפרשת ציצית אין צריך לכוון בכל תיבה, ולכן ביארנו שגם לת"ק צריך לכוון רק בשתי פרשיות ראשונות, וכן ביאר **הפרי חדש** [סז, והוכיח שיש חיוב קריאה מהתורה בשתי הפרשיות]. אך מדברי **המאירי** משמע שת"ק מחייב כוונה בכל שלשת הפרשיות. וכן נקט **השאגת אריה** [סי' ב. וביאר שבחלק מהק"ש מהכוונה מדאורייתא וחלק מדרבנן]

[790] **הצל"ח** ביאר שיש חילוק היכן אמר שכך ההלכה, כי לדברי רבי עקיבא אם לא כוון בפרשה ראשונה אינו יוצא אפילו דיעבד, אך גם בפרשה שניה צריך לכוון לכתחילה, ואילו לדברי רבי אחא בפרשה שניה "אינו צריך" כלל לכוון ואפילו לכתחילה. ו**במלא הרועים** ביאר שרבי אחא אמר שכוון ב"פרק ראשון" וכוונתו שצריך לכוון גם ב"ברוך שם כבוד מלכותו" ולכן פירש **רש"י** "כל פרשת שמע", אך לרבי עקיבא שלמד מקרא על כל פרשה ראשונה דוקא, אין צריך לכוון בבשכמל"ו.

[791] כך ביאר **המאירי** את דברי רבי זוטרא, והביא שיש מפרשים שהכוונה לכל פרשה ראשונה, וכתב שהם דברי נביאות. ולכאורה זו גם כוונת **רש"י** [ד"ה א"ר יאשיה] שביאר רק בדברי רבי יאשיה ש"עד כאן" היינו עד סוף פרשה ראשונה, ומשמע שאת דברי רבי זוטרא ביאר כפשוטם עד "על לבבך" דוקא. אך ביאור רש"י היה תמוה ל**ב"ח** שהרי אם "עד כאן" של רבי זוטרא נסוב על "על לבבך" מסתבר שזו גם כוונת רבי יאשיה. ולכן נקט שכוונתו לבאר כך גם בדברי רבי זוטרא. [ומחק את התיבות "א"ר יאשיה"]. וה**פני יהושע** כתב שרש"י פירש כן רק בדברי רבי יאשיה כי בכל השקו"ט בדבריו בסמוך מבואר שכוונתו ב"מכאן ואילך" על פרשה שניה. אך לרבי זוטרא רק בהוה אמינא שלמד מ"ודברת בם" מדובר על כל פרשה ראשונה, אך למסקנא שלמד מ"על לבבך" למצוות קריאה וכוונה, יתכן דהיינו דוקא עד "על לבבך".

כי **מאי שנא** "**מכאן ואילך**", בפרשה השניה, שיש בה **מצות קריאה**, משום **דכתיב** בה "**לדבר בם**", הרי **הכא נמי**, בפרשה ראשונה יש בה מצות קריאה, כי **הא כתיב** גם בה "**ודברת בם**"!?

ומבארת הגמרא: **הכי קאמר** רבי זוטרא: **עד כאן**, עד סוף פרשה ראשונה, יש **מצוות כוונה** וגם מצוות **קריאה**. אך **מכאן ואילך**, בפרשה השניה, יש רק מצוות **קריאה**, **בלא כוונה**.

ועדיין דנה הגמרא בדברי רבי זוטרא: **ומאי שנא** פרשה ראשונה [792] שאמר עליה "**עד כאן מצוות כוונה וקריאה**", משום **דכתיב** בה "**על לבבך**", ללמד על מצוות כוונה, וגם נאמר בה "**ודברת בם**" ללמד על מצוות קריאה. הרי **התם נמי**, בפרשה שניה, **הא כתיב** "**על לבבכם**", וגם נאמר בה "**לדבר בם**". ואם כן, למה אין גם בה מצוות כוונה!?

ומבארת הגמרא: רבי זוטרא סבר **שההוא** "על לבבכם" האמור בפרשה השניה, לא נאמר כלל לגבי כוונה, אלא **מיבעי ליה** ללמד **כדרבי יצחק**, **דאמר** "**ושמתם את דברי אלה** על לבבכם", מלמד הכתוב **שצריכה שתהא שימה**, הנחת תפילין של יד, **כנגד הלב**.

ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי יאשיה:

אמר מר: **רבי יאשיה אומר**, **עד כאן מצות קריאה**. **מכאן ואילך מצוות כוונה**.

ודנה הגמרא: **מאי שנא מכאן ואילך**, בפרשה שניה, שיש בה **מצוות כוונה משום דכתיב** "**על לבבכם**", **הכא נמי**, בפרשה ראשונה, **הא כתיב** "**על לבבך**".

ומבארת הגמרא: **הכי קאמר** רבי יאשיה: **עד כאן** בפרשה ראשונה יש גם **מצוות קריאה** וגם מצוות **כוונה**. אך **מכאן ואילך** בפרשה שניה, יש רק מצוות **כוונה**, **בלא קריאה**.

ועדיין דנה הגמרא בדברי רבי יאשיה: **ומאי שנא** פרשה ראשונה שאמר עליה "**עד כאן מצוות קריאה וכוונה**", משום **דכתיב** בה "**על לבבך**" ללמד על מצוות כוונה, וגם נאמר בה "**ודברת בם**" ללמד על מצוות קריאה. הרי **התם נמי**, בפרשה שניה, **הא כתיב** "**על לבבכם**", וגם נאמר בה "**לדבר בם**", ואם כן, למה אין בה גם מצוות קריאה.

ומבארת הגמרא: רבי יאשיה סבר **שההוא** "לדבר בם", לא נאמר כלל לגבי קריאת שמע, [793] אלא **בדברי תורה כתיב**. שהרי נאמר שם "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם". **והכי קאמר רחמנא**: **אגמירו בנייכו תורה**, **כי היכי דליגרסו בהו**.

---

[792] לביאור המאירי קושיית הגמרא על כל הפסוקים אחר "על לבבך" וכמו שביאר הפני יהושע שכאן כבר ידעה הגמרא שכוונתו למצוות קריאה וכוונה ומקורו מ"על לבבך", ורק עד שם צריך כוונה.

[793] **רבינו יונה** [ט א בדפי הרי"ף] הוכיח מכאן שחיוב קריאת פרשה שניה אינו מן התורה, כי אף שאין הלכה כרבי יאשיה בענין הכוונה, כי להלכה רק פסוק ראשון טעון כוונה, מכל מקום, הלכה כמותו שרק בפרק ראשון נאמרה מצוות קריאה. וכ"כ **בשאגת אריה** [ב], והוסיף שלמסקנא זו נמצא שגם רבי זוטרא אינו לומד מצות קריאה מ"לדבר בם", שהרי פרשה שניה אינה מהתורה.

תנו רבנן: "**שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד**". **עד כאן**, עד סוף פסוק זה בלבד **צריכה** [794] קריאת שמע **כוונת הלב**, להבין שבדבריו אלו מקבל עול מלכות שמים, **דברי רבי מאיר**.

אמר רבא: **הלכה כרבי מאיר**.

תניא, **סומכוס אומר**: **כל המאריך** ב**אמירת** "**אחד**" כדי לכוון בה, **מאריכין לו ימיו ושנותיו**. [795]

אמר רב אחא בר יעקב: והיינו דוקא כשמאריך **ב**אמירת **הדלי"ת** שבתיבת אחד, שבה הוא מכווין להמליך את הקב"ה בד' רוחות, [797] ולא כשמאריך בחי"ת [796].

אמר רב אשי: **ובלבד שלא יחטוף ב**אמירת **החי"ת** שבתיבת אחד. [798]

רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא, **חזייה** רבי חייא לרבי ירמיה **דהוה מאריך טובא** באמירת "אחד", **אמר ליה**: **כיון** שהארכת כדי שיעור שבו **אמליכתיה** קבלת עול מלכות שמים, בכוונתך שה' אחד **למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים**, **תו לא צריכת** להאריך יותר [799].

---

[794] **המאירי** הביא שיש מדקדקים מלשון "צריכה" שחיוב הכוונה הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד גם אם לא כוון בפסוק ראשון יצא, ודחה דבריהם. ו**בשו"ע** [סג ד] פסק שאם לא כוון לבו בפסוק ראשון חוזר וקורא. וה**פמ"ג** [א"א ו] הסתפק אם החיוב לחזור מדאורייתא או מדרבנן. ו**רבינו יונה** כתב שאמנם לדעת רבי מאיר שהחיוב רק בפסוק ראשון אי אפשר ללמוד מ"על לבבך", אך יש מקור לחיוב דאורייתא מהגזירה שוה להלן [טז א] "שמע שמע", שנאמרה בפסוק "הסכת ושמע" דהיינו כוון בלבבך. ו**במ"ב** [ס יא] משמע שחיוב הכוונה בפסוק ראשון אין צורך ללמדו מקרא, אלא סברא היא שבו עיקר קבלת עול מלכות שמים.

[795] **באבי עזרי** [תשובה ה ה] הביא בשם **הגרי"ז** שתקנו להאריך ב"אחד" ולא ב"ה' אלוהינו", משום ש"ה' אלוהינו" כנגד "אנכי ה'" וזהו עצמותו ית' שאין בו מושג של מקום, ולא שייך ליתן לו גבול של מעלה ומטה וד' רוחות. ורק ב"אחד" שהוא כנגד "לא יהיה לך", די שיקבל על עצמו מלכות שמים בגבולות אלו, כי כל אפשרותו לעשות אלוהים אחרים היא רק בגבולות אלו. וראה עוד **באדרת אליהו** [שמות כו ו] ו**בנפש החיים** [ג ז-יב] ו**בהליכות שלמה** [תפלה פ"ז הערה 14].

[796] כי כל עוד לא אמר את הד' אין משמעות לתיבת "אחד" ומה בצע בהארכתו [**רש"י**]. וה**רא"ש** כתב שלא יאריך בא' שלא יראה כאומר "אי חד", וה**ב"י** [סא] כתב שמקורו בירושלמי. וה**מג"א** [ס"ק ה] הביא בשם הגאונים שבא' כמעט חוטפין, ומאריכין בח' שליש ובד' שני שלישים.

[797] **רש"י** פירש "שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה" ודקדק **הגר"א** [סא טו] שמכוון הכל בד', ושלא כדברי **רבינו יונה** שבד' מכוון רק על ד' רוחות, ואילו בח' מכוון על השמים והארץ, ו**בשו"ע** [סעי' ו] פסק כרבינו יונה. וכתב ה**ב"י** שאין להדגיש הד' יותר מדאי, ו**הב"ח** כתב שידגישנה בנשימת הרוח שמוציא בפיו, ולא יאריך בד' כנקודת הצירי, ו**השל"ה** התריע שע"י ההדגשה נראית כנקודה בשוא, ו**בשו"ע הגר"ז** [סא ז] כתב שלא יאריך אלא במחשבתו, ויכול להמשיך לכוון אחר סיום האמירה, ומקורו מ**תרומת הדשן** [כז] ו**מג"א** [קכח עג] שיכוון סמוך לאמירה, וע"ע בסמוך.

[798] שלא ימהר בח' בשביל אריכות הד', כי במהירותו יקראנה בשוא במקום בקמץ, ונמצא שלא אמר כלל "אחד". [**רש"י**, ראה **מעדני יו"ט** י]. וכתב **רבינו יונה** שמכאן משמע שצריך להאריך מעט בח' כדי שימליך בשמים ובארץ, שלכך רומזת החטוטרת שבגג הח', כמבואר במנחות [כט ב]. אך מדברי **רש"י** לעיל משמע שלא יאריך ולא יכוון בח' כלל אלא רק בד' [וראה **משנה ברורה** שם יח]. ויתכן שבכך נחלקו האחרונים, אם צריך להאריך באמירת הד' שהאריכות היא ביחס לח', או שהאריכות במחשבה וכולה בד' בלבד.

[799] ו**בשו"ע** [סעי' ו] כתב "ובלבד שלא יאריך יותר", והעיר ה**פרי חדש** שבסוגיין משמע שרק אינו צריך להאריך, אך אין איסור בדבר. ויתכן לבאר על פי דברי **הגרי"ז** [בסוף כתבי הגר"ח] ש"צריך להאריך" אינו מדיני הכוונה הנצרכת באמירת "אחד", כי אין שיעור לכוונה, אלא הוא שיעור שנקבע לאורך האמירה, ועל כך נפסק שאין להאריך יותר, אך רבי חייא אמר לרבי ירמיה שאינו צריך לכוון יותר [וממילא יקצר את שיעור האמירה]. ויתכן

אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה הקורא קריאת שמע כשהוא מהלך, צריך [800] לעצור מהילוכו כדי לומר "**על לבבך**" **בעמידה** כדי שיכוון בה יותר מעת הילוכו. ותמהה הגמרא וכי דוקא תיבות "**על לבבך**" **סלקא דעתך** שיאמר בעמידה, ואילו את שאר הפרשה יאמר בהליכה?

ומבארת הגמרא: **אלא אימא** מתחילת הפרשה **עד** "**על לבבך**" יאמר **בעמידה** כי עד כאן מצוות כוונה, [801] **מכאן ואילך לא**.

ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה [802]. **ואזדא רבי יוחנן לטעמיה** לעיל, **דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי אחא שאמר משום רבי יהודה** שכל הפרשה הראשונה טעונה כוונה, ולכן צריך לומר כולה בעמידה [803].

תנו רבנן: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא [804].

שמקור השו"ע להגביל האריכות הוא משום שאינו נכלל בין הדברים שמאריכין בהם [להלן נד ב], כי אינו כשאר הדברים שמעלתו כפי שמאריך בהן, כי מעלתן בעצם האריכות, אך בק"ש גבול האריכות כפי הכוונה הנצרכת. ועי' **אגרות משה** [או"ח ח"ה ה].

[800] כך פירש **רש"י** [ד"ה בעמידה], וכן הוא ב**תנחומא** [לך לך א]. אך **תוס'** [ד"ה על] נקטו שרק מצוה מן המובחר לעמוד. וב**משנה ברורה** [סג ט] כתב שהקורא בהליכה בדיעבד יצא.

[801] כך פירש **רש"י** [שם], והיינו שרב יהודה סובר כרבי אליעזר שמצות כוונה עד "על לבבך". וכן משמע מדברי **תוס'** [ד"ה על] שלהלכה די לעמוד בפסוק ראשון כי רק בו כוונה מעכבת. אך **הרא"ש** הביא **שהראב"ד** ביאר **בשם גאון** שחיוב העמידה הוא כדי שלא יחשב כקורא עראי, [ואפילו אם מצוות כוונה רק בפסוק ראשון, צריך לעמוד עד "על לבבך"]. ומה שאינו צריך לעמוד בכל הפרשה, הוא משום שבפסוק הבא נאמר "ובלכתך בדרך".

[802] **הרי"ף** הביא שיש מוכיחים שהלכה כרבי נתן שעד "על לבבך" בעמידה, ממה שפסק רבא כרבי מאיר שרק פסוק ראשון צריך כוונה, ודחה דבריהם שהפסק כרבי מאיר נוגד גם לרבי נתן, וכתב שאין צריך לעמוד אלא בפסוק ראשון. אכן לדעת הראב"ד יתכן שטעמו של רבי נתן משום קריאה עראי, ואין דברי רבא אינם סותרים לדבריו, אך טעמו רבי יוחנן שמצריך לעמוד בכולה הוא משום כוונה, ולכן לא למד מ"ולכתך בדרך" שבהמשך הפרשה יכול להלך, כי בהליכה אינו יכול לכוון, ונמצא שלא כדברי רבא שהכוונה רק בפסוק ראשון. [ראה **מעדני יו"ט** ע, **וביאור הגר"א** סג ו]

[803] **בנחלת דוד** הקשה לביאור הראב"ד שהעמידה נצרכת כדי שיקרא דרך קבע, איך מוכח ש"רבי יוחנן לטעמיה" והרי יתכן שהעמידה בכולה נצרכה רק שתהא קבע ולא לכוונה. **ומעדני יו"ט** [ע], **וביאור הגר"א** [סג ו] הקשו לביאורו, מה יועיל שרבי יוחנן לטעמיה שצריך כוונה בכל הפרשה, והרי "ובלכתך בדרך" מלמד שאין צריך כוונה. וכבר מבואר בהערה הקודמת שנחלקו בכך רבי יוחנן ורבי נתן, וכיון שרבי יוחנן סובר שהעמידה משום כוונה, לא מועיל לו ההיתר מ"ולכתך" כי אינו מכוון, ולכן אמרו ש"רבי יוחנן לטעמיה".

[804] **הרשב"א** [בסמוך, ובשו"ת ח"א שכ] נקט שחיוב קריאת שמע מדאורייתא הוא רק על פסוק ראשון, ולפיכך קרא רבי רק פסוק ראשון, וכן כתב בשבת [יא א] שרבי תורתו אומנותו ולכן הפסיק רק לפסוק ראשון שחיובו מדאורייתא. [וכן נקטו **רבינו חננאל והרמב"ן במלחמות ה'** ר"ה שם]. וה**פרי חדש** [סז] דחה ראייתו על פי דברי הרא"ש שהמלמד לרבים אינו מפסיק, ואף אם כל הפרשה דאורייתא לא קרא אלא פסוק ראשון שהוא קצר ויכול לאומרו בלי הפסק הלימוד [והעיר שלעיל ב א כתב הרשב"א שכל פרשה ראשונה דאורייתא, ועי' **פמ"ג** קו ה]. **ורבינו יונה** [ט א בדפי הרי"ף] כתב שרבי קרא כל הפרק הראשון, [כי סבר שמדאורייתא צריך לקרא את כולו]. ולכאורה תמוה, שהרי בסמוך אמרו שקרא בשעה שהעביר ידיו על עיניו, ואין צריך להעביר ידו אלא בפסוק ראשון. ו**באבי עזרי** [ק"ש א א] ביאר שאף אם כל שלש פרשיות דאורייתא כשהוא אנוס בלימוד לאחרים יוצא בפסוק ראשון, כי הוא עיקר קבלת עול מלכות שמים ואילו את שאר הפרשיות אומר רק כדי לפרש על מה הוא מקבל עול, ובאונס די בעצם קבלת עול, וראה עוד בסמוך.

ומבארת הגמרא היכן מצינו שרבי היה קורא רק פסוק ראשון: **אמר ליה רב לרבי חייא**: ראיתי את רבי מתחיל ללמד קודם זמן קריאת שמע, וכשהגיע הזמן **לא חזינא לרבי** ["רבי יהודה הנשיא"] **דמקבל עליה עול מלכות שמים**.

אמר ליה רבי חייא: "**בר פחתי**" [בן גדולים], **בשעה שרבי מעביר ידיו על פניו** [805] באמצע השיעור, אז הוא קורא קריאת שמע **ומקבל עליו עול מלכות שמים**.

ודנה הגמרא: האם אחר השיעור היה רבי **חוזר וגומרה**, [806] **או** כיון שעבר זמנה שוב **אין חוזר וגומרה**? **בר קפרא אמר**: **אינו חוזר וגומרה** [807].

רבי שמעון ברבי אמר: **חוזר וגומרה**.

אמר ליה בר קפרא לרבי שמעון ברבי: **בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה, היינו דמהדר** [מקפיד] **רבי** ללמד כל יום **שמעתא דאית ביה** ענין **יציאת מצרים** כדי לצאת בכך חיוב הזכרת יציאת מצרים, ונצרך לכך משום שאינו אומר פרשת "ויאמר" [808].

---

[805] **הרא"ש** ביאר שעשה כן כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין, ו**באורח נאמן** כתב שאם יכוון יותר בהביטו בסידור לא יכסה עיניו, וה**בן איש חי** [וארא ו] כתב שיכסם גם בבשכמל"ו שהכוונה מעכבת בו. אך **רבינו יונה** פירש שלא רצה שיראו שהוא רומז בעיניו לכל צד להמליך את הקב"ה בד' רוחות, ויתכן שכן נקט גם **הרמב"ם** ולכן לא הזכיר מנהג זה שאינו שייך אלא באדם שהרבים מסתכלים על הנהגתו. [וראה **בערוך** ערך בר פחתי שרק באותו יום עשה רבי כן כי היה שם מין אחד ולא רצה שילעיג עליו]. **ורבינו חננאל וראבי"ה** [מו] ביארו שקרא ק"ש בשעה שהעביר ידו לרחוץ פניו. **ומהר"ם חגיז** [במשנת חכמים תצד] ביאר שעושין כן כדי להראות שאמונתנו בקוב"ה היא בעצימת עינים ללא חקירות כלל.

[806] **רבינו חננאל והגהות אשר"י** נקטו שחוזר רק על פרשת "ויאמר", ומשמע שנקטו שפרשת "ויאמר" היא מחיוב הזכרת יציאת מצרים כל היום, ומה שהזכיר רבי בדבריו ענין יציאת מצרים כדי להזכירה ב"זמן ק"ש" [רש"י ד"ה בזמנה] הוא משום שמצוותה הוא חלק ממצות ק"ש [כדברי **הגר"ח** ב"אש תמיד", וראה **מנחת חינוך** כא **ופתיחת פמ"ג** להל' ק"ש שהרמב"ם לא מנאה כמצוה בפני עצמה] ועדיין הוצרך לחזור ולאמרה כתיקונה. **ותוס' הרא"ש** כתב שחוזר כאדם הקורא בתורה, ומשמע כדברי **המג"א** [קו ה] שהמלמד לאחרים קורא רק פסוק ראשון ואחר הלימוד "יגמור כל קריאת שמע", ועוד כתב המג"א [ע ה] שהעוסק בצרכי ציבור ועבר זמן ק"ש "יאמר פרשה שיש בה יציאת מצרים". והיינו שאחר זמן ק"ש אינו חייב בק"ש אלא רק בהזכרת יציאת מצרים שזמנה כל היום [שאגת אריה י], אך החיוב להזכירה בפרשת "ויאמר" הוא רק כשקורא ק"ש [עי' **מ"ב** סז ג, **ותהל"ד** נח ח]. **והרא"ה** כתב שאף אחר זמן ק"ש חוזר וקוראה עם ברכותיה כדי לצאת חובתו מדרבנן. **ובאהל מועד** הביא בשמו שאפילו קרא בתחילה ג' פרשיות יכול לחזור לאומרה עם ברכותיה, כי הברכות נתקנו לאמרם עם ק"ש ויתכן שטעם השו"ע כהרא"ה שחוזר מדינא [וראה **ריטב"א ופרי יצחק** א]. **ובשו"ע** [ס ב] כתב ש"חוזר וקורא הברכות בלא ק"ש" [כהרשב"א לעיל יב א] וסיים "ונ"ל שטוב לחזור עם ק"ש", ויתכן שחושש לדעת הרא"ה שחוזר מדינא. [וה**פמ"ג** כתב שחושש לדעות שברכות מעכבות, ו**הגר"א** כתב כדי לעמוד בתפילה מתוך תורה, **ובביאור הלכה** כתב שנפ"מ בטעמיהם לאחר זמן ק"ש שלא שייך טעם ברכות מעכבות, וראה **משנה ברורה** סו נג בשם ברכ"י, וצ"ע]. **ובאבי עזרי** [שם] ביאר כדרכו, כיון שקיבל עול בפסוק ראשון, שוב הוא חל על מה שהוא חוזר וגומר את הקריאה אפילו אחר זמנה, ובר קפרא סובר, כיון שהיה אנוס בעת קבלת העול, אינו צריך לשוב ולפרט על מה מקבלו.

[807] בשו"ת **משכנות יעקב** [פ] הקשה מכאן על שיטת **הכסף משנה** [ק"ש א יג] שזמן ק"ש מדאורייתא הוא כל היום, שהרי לדבריו היה רבי צריך לחזור כדי לקיים מצוותה מהתורה. [והיינו רק לביאור רבינו יונה הנ"ל, כי לשאר הראשונים שרק פסוק ראשון דאורייתא, הרי שאר הפרשה תלויה בזמן שקבעו רבנן].

[808] **במשנה ברורה** [סז ג] כתב שאחר ד' שעות אינו אומר אמת ויציב, כי אף שזמן הזכרת יצי"מ כל היום, לא תקנו עליה ברכה. ולכאורה מוכח כן מדברי בר קפרא שרבי הוצרך לדבר מענין יצי"מ, כי אחר כך אינו אומר "אמת ויציב". ויש לדחות כמבואר לעיל שבזמן ק"ש יש חיוב הזכרת יצי"מ ב"ויאמר" מדיני ק"ש, ולפיכך קושייתו

אלא לדידך דאמרת שאחר השיעור **חוזר וגומרה, למה ליה לאהדורי** להזכירה בתוך השיעור, והרי יוצא ידי חובתו בהזכרתו אחר כך כי זמנה כל היום.

וענה לו רבי שמעון: רבי הוצרך לדבר בשיעורו מענין יציאת מצרים, כיון שלכתחילה צריך **להזכיר יציאת מצרים בזמנה**, דהיינו בזמן קריאת שמע [809].

אמר רבי אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב: אמר פסוק "**שמע ישראל**" בכוונה, **וכשהמשיך** לקרוא את שאר הפרשה **נאנס בשינה** ואמרם מתוך נמנום בלא כוונה [810], **יצא** ידי חובתו בכל הפרשה.

הגמרא מסייעת לדבריו: **אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה**, אם תראה שאני מנמנם בקריאת שמע, **בפסוקא קמא צערן** כדי שאתעורר ואקרא בכוונה, אך **טפי לא תצערן**.

וכן מצינו ש**אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה: אבוך**, רבה, **היכי הוה עביד** כשהיה מתנמנם בקריאת שמע?, **אמר ליה, בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה** לקרוא בכוונה, **טפי לא הוה מצער נפשיה**.

אמר רב יוסף: פרקדן אדם השוכב על גבו ופניו למעלה [811], **לא יקרא קריאת שמע** משום שמקבל עול מלכות שמים בדרך גאוה.

ומדייקת הגמרא: משמע שרק **מקרא** קריאת שמע **הוא דלא ליקרי** כשהוא פרקדן, **הא מיגנא** לישון באופן זה **מישרא שרי**, ולכאורה תמוה **והא רבי יהושע בן לוי לייט** [קילל]

היא רק למ"ד שאח"כ חוזר וגומר כל פרשת שמע, ונמצא שיזכיר ב"ויאמר", ובשו"ת **משכנות יעקב** [שם] ביאר באופן אחר.

[809] כך פירש **רש"י** [ד"ה בזמנה], ובפשטות כוונתו כנ"ל, שזמנה כק"ש כי היא חלק ממצות ק"ש, וכן ביאר ב**אור שמח** [ק"ש א ג]. אך **בשאגת** אריה [י] ביאר שאף שזמנה כל היום, רבי היה מהדר לקרותה בזמן ק"ש כי תקנו לקרותה עם ק"ש, וראה **משנה ברורה** [סג טז] **ועמק ברכה** [ק"ש ב]. ומדברי רש"י [ד"ה וקא] מבואר שרבי סיים שיעורו אחר ד' שעות, שהרי פירש שדיבר מיציאת מצרים "במקום פרשת ציצית ואמת ויציב" וזמן הברכות עד ד' שעות.

[810] **הרמב"ן במלחמות ה'** [ר"ה שם] **והרא"ה** נקטו שקרא רק פסוק ראשון ונרדם ולא קרא יותר, וכתב **המאירי** שמכל מקום לא יצא ידי מצוות חכמים לקרא כל הפרשיות וברכותיהן אך **רבינו יונה** תמה אם כן איך יצא ידי חובתו, ואיך אמר רב נחמן בסמוך "טפי לא תצערן" והרי לא יצא ידי חובתו בשאר הפרשיות. לכן ביאר שקרא את שאר הפסוקים כשהוא מתנמנם, ויצא משום שקבל עול בפסוק ראשון בכוונה, וכן כתב **הרא"ש**, [וכן דקדק **הכס"מ** מדברי רש"י, וראה מג"א סג ח]. **והגר"א** [ס"ק י] כתב שאף למ"ד שהמלמד שקרא פסוק ראשון עבר זמנה אינו חוזר וגומרה, היינו משום שתחילתו בפטור ועבר זמנה, אך המתנמנם צריך לגמור כולה. אך **באבי עזרי** [שם] ביאר כדרכו, שדעת הסוברים שיוצא בקריאת פסוק ראשון היא כדעת הסובר שאינו חוזר וגומרה - שבמקום אונס אין מצערין אותו לפרט על מה מקבל מלכות שמים, ולכן כתב **הכסף משנה** [ב ג] שבכל אונס יוצא ידי"ח ולאו דוקא באונס שינה, אך במזיד אינו יוצא, כי כל ג' פרשיות מדאורייתא. ו**בשיטת ריבב"ן** נקט שמדובר דוקא בק"ש שעל המטה, ובה יוצא גם כשנרדם באמצע. **והגר"א** ביאר שרב נחמן היה חולה, והיה פטור מק"ש וצוה שבכל זאת יצערוהו לפסוק ראשון.

[811] כך פירש **רש"י** [ד"ה פרקדן]. **ורבינו חננאל** [פסחים קח א] ביאר שישן על פניו, ומשמעות פרקדן - "אפוי בקידה", ואיסורו שמא יתחמם, וכן כתב **הרמב"ם** [איסו"ב כא יט] לגבי איסור השינה שתלוי בחימום, אך לגבי ק"ש [ק"ש ב ב] נקט בין פניו למעלה ובין למטה. וראה **תוס'** בנדה [יד א] ובפסחים [קח א]:

אמאן דגני אפרקיד [812]?

מתרצת הגמרא: **אמרי**: **מיגנא כי מצלי**, כשהוא מוטה על צדו מעט - **שפיר דמי** אף שהוא שוכב על גבו, אבל **מקרא** קריאת שמע **אף על גב דמצלי אסור** [813] כי עדיין נחשב כדרך גאוה, ורב יוסף עסק באופן זה ולכן לא אסר אלא לקרוא קריאת שמע.

ומקשה הגמרא: **והא רבי יוחנן** שכב על גבו **ומצלי** והטה על צדו **וקרי** קריאת שמע, ומוכח שאינו נחשב דרך גאוה [814].

ומחלקת הגמרא: **שאני רבי יוחנן** משאר בני אדם, שהותר לו לקרא כשהוא שוכב על גבו ומוטה מעט על צדו, כיון **דבעל בשר הוי** וקשה לו לשכב על צדו לגמרי, ולכן די לו בהטיה על צדו כדי שלא תחשב שכיבתו דרך גאוה.

שנינו במשנה: **ובפרקים שואל** מפני הכבוד ומשיב ... דברי רבי מאיר.

הגמרא דנה ממה נפשך: "**משיב**" **מחמת מאי**? **אילימא מפני הכבוד**, **השתא** הרי כבר שנינו שמפסיק **ומשאל שאיל** שלום מפני הכבוד, **אהדורי מיבעיא**!? והרי יש יותר צורך להשיב שלום מאשר להקדימו למי שלא שאל בשלומו.

אלא תאמר שכוונת המשנה **ששואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם**, אם כן **אימא סיפא**, "**ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב**" ולפי הביאור ברישא יש לדון בסיפא

---

[812] **רש"י** [ד"ה לייט] פירש שמא יתקשה אברו בשנתו ויראה לרבים "והוא דרך גנאי". ויש לדון אם כוונתו שאינו איסור אלא גנאי בלבד, וכמשמעות לשון "לייט", או שכוונתו לתת טעם לאיסור, כמשמעות קושיית הגמרא "וכי מישרא שרי" ומשמע שהוא איסור, וכן נפסק בשו"ע [אה"ע כג ג]. והנה רש"י נקט שהאיסור דוקא "לישן", ותמה **הערוך לנר** [נדה שם] שאם כן יש לומר שרב יוסף בא לאסור ק"ש פרקדן אף שפרקדן ער מותר, ומה הקשתה הגמרא. **ובקיצור פסקי הרא"ש** כתב "אסור לשכב" **ובתוס' רא"ש** כתב שחוששין שמא יישן וירדם ויתקשה, וכתב הערוך לנר שחשש זה שייך רק משינת עראי לשינת קבע, שאם חוששים על ער שיישן איך יקרא כך ק"ש, וראה **שונה הלכות** [רלט ג] שכתב בשם החזו"א שאיסור פרקדן אפילו ער. ובספר חו"ב כתב שסתם הקורא ק"ש פרקדן הוא כשהולך לישון, ולכן הוכיחה ממנו הגמרא להיתר פרקדן בשינה, וראייתו שהרי רבי יוחנן מצלי רק לק"ש, ומשמע שקודם לכן היה שוכב פרקדן ער, וצידד שכוונת הרא"ש לאסור לשכב פרקדן בקביעות שמא יתרגל ויתהפך בשנתו למצב זה.

[813] כך פירש **רש"י** [ד"ה כי], וסבר שאם שוכב לגמרי על צדו מותר גם לקרא ק"ש לכתחילה, [וכ"כ לעיל י ב ד"ה כדרכן], וזהו ששנינו לעיל [יא א] "מטין וקורין". וכן דעת **הרמב"ם** [ק"ש ב ב, ראה דברי חמודות]. אך **רבינו יונה** [ט א בדפי הרי"ף] נקט שאפילו אם שוכב על צידו לגמרי אסור לקרא ק"ש, ואין "מטין" אלא בישיבה ולא התירו לקרא כששוכב על צידו אלא במקום טירחא כגון בעל בשר או כששוכב ערום וצריך ללבוש בגדיו, [ואין טעם ההיתר משום שאינו דרך גאוה, ולכן לא יקרא מוטה על צידו, ולכתחילה לא יקרא גם כששוכב על צידו לגמרי, **פמ"ג** משב"ז סג א] ויתכן שנחלקו אם שכיבה אינה דרך קריאה, ולכן אף על צידו אינו יוצא, או שאינה ראויה משום גאוה, ועל צידו התירו. **והלבוש** כתב שהשוכב על צדו אינו דרך גאוה, ומותר לקרא כיון שכבר פשט בגדיו ויש טירחא, **ובדברי חמודות** [טו] תמה שהרכיב ב' טעמים. וביאר ה**פמ"ג** [א"א א] שזו דעת ה**בית יוסף** שגם אם השוכב לבוש בבגדיו אינו צריך לעמוד משום טירחא, אך לכתחילה אסור לשכב בבגדיו ולקרא, ורק אם רצה לקרא אחר שכבר שכב מותר בשוכב על צידו לגמרי. והסיק מכך שבעל בשר וחולה שהישיבה קשה להם מותרים להטות על צידם לכתחילה. **ובפמ"ג** [משב"ז שם] דן אם הקרא פרקדן יוצא ידי חובתו בדיעבד, וחהנ"ל יתכן שתלוי אם שכיבה אינה דרך קריאה, ואינו יוצא, או שרק אינה ראויה משום גאוה, ובדיעבד יוצא.

[814] כך פירש **רש"י** [ד"ה כי], **והרא"ה** פירש ש"קריאת שמע כשמוטה קצת על צידו אסור כי לענין ק"ש חששו יותר להרהור".

"**משיב** מחמת מאי, **אילימא מפני היראה, השתא** הרי כבר שנינו שמפסיק **ומשאל שאיל** שלום מפני היראה, **אהדורי מיבעיא**?

אלא תאמר שהכוונה בסיפא שבאמצע משיב **מפני הכבוד**, אם כן נמצא דהיינו דעת **רבי יהודה** שחלק בסיפא על תנא קמא, **דתנן** "**רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם**". ובמה נחלק על רבי מאיר? [815] לפיכך מבארת הגמרא: משנתנו **חסורי מחסרא** ברישא ובסיפא, **והכי קתני: בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב** מפני הכבוד, **ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב** מפני היראה, **דברי רבי מאיר**.

"**רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד**, [816]

דף יד.

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם".

ומוכיחה הגמרא שכך צריך להוסיף במשנתנו: כי **תניא נמי** בברייתא **הכי: הקורא את**

[815] הקשה **המהרש"א** הרי יתכן לומר שרבי מאיר סובר שמשיב שלום לכל אדם אפילו באמצע הפרק. ותירץ **הראש יוסף** שאילו כן לא היה שונה "בפרקים משיב שלום לכל אדם" כי פשיטא הוא, **והצל"ח** כתב שאם כן נמצא שלא נחלקו בפרקים, ולמה שנה רבי יהודה דין הפרקים. **וביד דוד** הקשה למה הביאה הגמרא מסיפא, והרי כבר ברישא מצינו שבפרקים משיב לכל אדם, וכרבי יהודה. ותירץ שעדיין היה חילוק ביניהם באמצע הפרק, ולכן העדיפה הגמרא להוכיח מהסיפא, שאילו נפרש ברישא ש"משיב לכל אדם" נמצא שאינם חולקים לא באמצע ולא בפרקים.

[816] כתבו **תוס'** [ד"ה שואל] שהלכה כרבי יהודה, ולפיכך מותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש כי אין לך מפני הכבוד גדול מזה. וביאר **הגרעק"א** [בהג' לשו"ע סו] שסברו שנחשב כ"משיב" באמצע הפרק מפני הכבוד, משום שהציבור עוסקים באמירת קדיש, ולפיכך נקט שאינו מברך ברכת רעם וברק, שלא הותר אלא להשיב, ושלא כה**מג"א** [סק"ה]. **והרא"ש** כתב "והא דאמר באמצע שואל מפני היראה נחלקו רבותינו בענין הפסקה לקדיש וקדושה וכו' דלא גרע ממה שמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד", והולך לשיטתו שה"יראה" היא מאביו ואמו וכל שכן מהקב"ה. [וכתב הגרעק"א שלשיטתו מברך גם על רעם וברק]. אך תוס' סברו שהיראה היא רק בפיקוח נפש, ולפיכך נקטו שקדושה וקדיש בכלל "מפני הכבוד". **ובישועות יעקב** [סו ג] דקדק מדברי **רבינו יונה** שאין ההתר להפסיק לקדיש וקדושה תלוי ב"כבוד" ו"יראה", אלא הנידון הוא אם הפסק בק"ש שוה לתפילה שנחלקו בה להלן [כא ב] אם מפסיקין לקדיש וקדושה, והראשונים רק הוכיחו ממה שמצינו קולא בהפסק בק"ש, ואם כן פשיטא שלא יברך על רעם וברק [וראה **ביאור הגר"א** ס"ק ז שיש ב' טעמים להפסקה]. [וכתב **רבינו יונה** שמפסיק גם לברכו אומר רק "ברכו ה' המבורך" שהוא תוך כדי דיבור, והיינו שהמקור מתפילה הוא רק לקדיש וקדושה, ובהם אומר כל הפסוק. אך **בדרכי משה** כתב שאומר גם "המבורך לעולם ועד" ועי' בהג' הגרעק"א שם]. **והרשב"ץ** תמה למה יפסיק לקדיש וקדושה, והרי העוסק במצוה פטור מן המצוה, ודינו כהפסק לדבר הרשות. **ובשו"ת מהרי"ל דיסקין** [קו"א ה] כתב שגם לדעת המתירים לענות אין חיוב בדבר כי העוסק במצוה פטור. ויש לדון שעוסק במצוה פטור רק ממצוה אחרת אבל לא מאותה מצוה, וכן ק"ש ותפילה והקדושות עניינם אחד לכבוד השי"ת, ראה **מועדים וזמנים** [ח"א צג]. ובפשטות נראה שדעת הראשונים שההפסק לקדושה אינו משום מצוה, אלא שלא גרע משאר "מפני הכבוד", [וראה **בשו"ת הרשב"א** ח"א רמט שאפילו אם ענה כבר לקדיש וקדושה מותר לענות שוב, ואם ההפסק למצוה יתכן שכוונתו להיתר, אך אם ההפסק לכבוד מסתבר שחייב לענות]. אך **רבינו יונה** כתב בשם י"א סברא להפך, כיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בעבור שבח אחר.

שמע, **ופגע בו רבו או גדול הימנו**, [817] **בפרקים**, **שואל מפני הכבוד**, **ואין צריך לומר שהוא משיב** מפני הכבוד. **ובאמצע**, **שואל מפני היראה**, **ואין צריך לומר שהוא משיב** מפני היראה, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: **באמצע**, **שואל מפני היראה**, **ומשיב מפני הכבוד**. **ובפרקים**, **שואל מפני הכבוד**, **ומשיב שלום לכל אדם**.

בעא מינה אחי [שם אמורא], שהוא היה **תנא** [שונה הברייתות] **דבי רבי חייא**, **מרבי חייא**: אם הוצרך לשאול או להשיב שלום מפני הכבוד או מפני היראה **בשעה** שהוא קורא **הלל**, וכן **בשעת** קריאת **המגילה**, **מהו שיפסיק**? [818]

[817] **הרשב"א** הוכיח מכאן ש"מפני היראה" אינו מחשש שיהרגנו, כי הסיפא "ובאמצע שואל מפני היראה" נסובה על הנזכרים ברישא, ויראתם מפני שנאמר בהם "יראה" בתורה. **והמאירי** דחה ראייתו, כי לא פירש ברישא אלא "מפני הכבוד", ולא פירט "מפני היראה".

[818] **רבינו יונה** ביאר שהנידון על הפסק באמצע הפרק, והספק אם דיני ההפסקה שנקבעו ב"אמירת ק"ש" חלים גם על "אמירת הלל השלם וקריאת המגילה", או שקריאתם חמורה מק"ש משום פרסומי ניסא. ועל כך מסקינן ש"אין בכך כלום", ומה שאין מפסיקין אלא "מפני הכבוד" היינו משום ברכה שלפניו [וכדלהלן] אך מצד עצם האמירה היו מפסיקין בהלל בין הפרקים לכל דבר [ראה הערה 10]. ובסמוך אמר רבה שבימים שאין גומרים בהם את ההלל מפסיקין מפני הכבוד, והוכיחו מכך **תוס**' שמברכין על הלל בדילוג, שהרי לולי הברכה לא היה איסור הפסקה כלל, וביאר **הרא"ש** שהיה נחשב כ"אמירת תהלים" גרידא, ומדברי **ר' יהודה בתוס**' משמע שהאיסור להפסיק מברכה שלפניו, וראה הערה 6. [ו**בביהגר"א** (תקצב ג) למד מהלל בדילוג שאסור לדבר בין התקיעות, כי במצוות אלו האיסור להפסיק מהברכה, שחלה על כל חלק בפנ"ע. אך מההיתר להפסיק בהלל השלם מפני הכבוד הוכיח (תלב ו) שמותר לדבר אחר ברכת בדיקת חמץ, כי בהם שייך הפסק רק בגוף המצוה, כי הברכה חלה בתחילת המצוה שנעשית בהמשך אחד]. אולם **רבינו יונה** נקט שאף בהלל בדילוג איסור ההפסקה הוא משום שעוסק בשבחו של מקום. והר"ן [סוכה כב א בדפי הרי"ף] הוכיח כן מאיסור ההפסקה בק"ש, אף שברכותיה אינן ברכת המצוות. [ותוס' סוברים שרק בהלל השלם אסור להפסיק בשבחו של מקום, ומשום פרסומי ניסא יש לו דין אמירה בק"ש, ראה ביאוה"ל תכב, אך הלל בדילוג נחשב כאמירת תהלים. ויתכן לבאר מחלוקתם עפ"ד **הגרי"ז** הל' חנוכה, שבימים שאין גומרין בהם את ההלל אין לו דין קריאה, אך בחלקם יש לו דין "שירה". ועי' **משכנות יעקב** או"ח קסד]. ו**בשו"ת הרשב"א** [ח"א רמד] נקט שאיסור ההפסק בהלל כדי שיכוון לבו, ותמוה מסוגיין.

[819] **הרמב"ם** [סהמ"צ שורש א אות ט] נקט שהלל הוא מדרבנן, והרמב"ן השיגו שחיובו מדאורייתא, [והעמיד את סוגיין בהלל של חנוכה וימים שאין גומרין את ההלל]. **והרא"ה** כתב שחיובו מדאורייתא ומטבעו מדרבנן. וראה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד [חנוכה ג ו]. ו**בשאגת אריה** [סט] תמה על הרמב"ן מסוגיין, וכתב **מהר"ץ חיות** שלגבי מצות ק"ש המפורשת בתורה נחשב ההלל דרבנן אף שמצוותו מדברי קבלה, וראה **חתם סופר** [יו"ד רלג]. **ובתוספתא** [שבת א ד] "כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין להלל ומגילה" וביאר **בחזון יחזקאל** שאע"פ שחיובם מדרבנן, מפסיקין משום פרסומי ניסא.

[820] **השאגת אריה** [ב] הוכיח מלשון הגמרא שחיוב אמירת כל פרשה ראשונה הוא מדאורייתא, שהרי בפסוק ראשון אין כלל היתר להפסיק לא לכבוד ולא ליראה, [כמבואר **בכסף משנה** ב טו, **וב"י** סו]. ובהכרח כוונת הגמרא ק"ש דאורייתא" היא לכל הפרשה. אך כבר ביאר **הקרית ספר** [ק"ש א], שכוונת הגמרא כי אע"פ שאין חיוב מהתורה, אם קרא כולה קיים מצוה מהתורה. וכ"כ ב**העמק דבר** [שמות כ א], וראה **קהילותיעקב** [ו-ז]. ו**בישועות יעקב** כתב להפך, שלדעת הסוברים שרק פסוק ראשון דאורייתא, נמצינו למדים שסברו שגם בו מותר להפסיק מפני היראה. ודבריהם תמוהים, שהרי הנידון בסוגיין לגבי הפסקה, ומסתבר שמותר להפסיק במצוות הרשות, אף שמקיים מצוה בכולה. ולכאורה מוכח שסברו כדעת הרי"ד בספר **המכריע** [סי' ד] שאיסור ההפסק בק"ש הוא

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן** מותר לפסוק, מקל **וחומר**, שהרי מצינו שבאמצע **קריאת שמע דאורייתא** [820] **פוסק** לשאול או להשיב שלום, ואם כן, **הלל**, שמצוותו רק **מדרבנן** [819] **מיבעיא?!** [821]

או דילמא, כיון שהלל ומגילה נקראים ל**פרסומי ניסא**, הרי דין קריאתם **עדיף** מקריאת שמע לענין שלא יפסוק בהן, כי מעלת הפרסום תלויה ברצף ההזכרה.

אמר לי רבי חייא לאחי: **פוסק** כמו בקריאת שמע, **ואין בכך כלום!** [822]

אמר רבה: דיני ההפסקה בהלל תלויים בחיוב אמירתו: **ימים שהיחיד** [823] **גומר בהן את ההלל**, [824] **בין פרק ל**פרק **פוסק** לשאול מפני הכבוד, **באמצע הפרק אינו פוסק** לשאול מפני הכבוד אלא מפני היראה. [825]

וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אלא קוראו בדילוג, **אפילו באמצע הפרק פוסק**

כדין המפסיק במשנתו, וטעם האיסור שאסור לזלזל במצוה, ושיעורה תלוי כפי רצונו ללמוד או לקרא ק"ש. וראה **תוס' בערכין** [יא א ד"ה י"ח].

[821] **הצל"ח** העיר למה הגמרא לא דנה להתיר להפסיק בהלל דרבנן אפילו יותר מק"ש, [וראה דבריו ב**נודע ביהודה** קמא או"ח מא]. ובפשטות צריך לומר שלא מצינו קולא בדרבנן, שהרי דיני ההפסק בברכות ק"ש הושוו להפסק בק"ש. והיה פשוט לגמרא שהלל השלם יש לו דין קריאה שאין מפסיקין באמצעה, וגם לא בין הפרקים מפני הברכות.

[822] **רבינו יונה** ביאר שכוונת רבי חייא להתיר הפסק רק מפני הכבוד והיראה, ולא לשיחה בעלמא, ורק אמר שאין הלל חמור מק"ש. [ושמא כוונתו שאין ההפסק מגרע בפרסום, ושוב אפשר ללמוד דינו בק"ו מק"ש]. **והטור** [תרצב] הביא דעת ה**עיטור** שמותר להפסיק בקריאת המגילה בדיבור, כיון שהברכה שמברכין אחרי הקריאה היא רק מנהג, ואיסור ההפסק הוא משום ב' ברכות שלפני המצוה ואחריה. ב**נודע ביהודה** [שם] כתב שהעיטור פירש שכוונת רבי חייא להתיר אפילו שיחה בעלמא. אך תמה עליו, שהרי רבה הסיק שימים שהיחיד גומר בהם את ההלל אסור להפסיק, ובודאי מגילה לא גרע מהלל שלם. וראה **רא"ש** [מגילה פ"ב סי' א]. וב**דברי חמודות** [כ] כתב שלדבריו ביאור "אין בכך כלום" חלוק בין מגילה שמותר להפסיק לכל דבר, לבין הלל שמותר רק מפני הכבוד, וכן מדוייק ממה שלא הוזכרה "מגילה" בצדדי הספק, כי אין בה איסור הפסק מחמת הברכה כהלל, אלא רק מצד הפרסומי ניסא. וה**ריא"ז** כתב שדין ההפסק בין הפרקים במגילה כק"ש. וצריך לומר שסבר שאין הפרקים חלוקים בה כל כך כק"ש, [כי נאמרו בזא"ז], ואף בלי ברכה נחשבים כענין אחד, וכעין זה חילק **הרשב"א** [יג א] לגבי שוהה כדי לגמור את כולה, עי"ש, וראה **שעה"צ** [תרצב ז] ולהלן הערה 10.

[823] **רש"י ותוס'** ביארו שלשון "יחיד" בא למעט את הלל של ערב פסח שאינו חיוב על כל יחיד אלא נאמר בקיבוץ כל ישראל בעזרה. אך כל הלל נחשב כחובת היחיד אף שנאמר בציבור, ויחיד וציבור אין מברכין כשאין גומרים אותו. [ובשם ר"ת כתבו שיחיד וציבור מברכין עליו]. **והרשב"א** ביאר בשם **בה"ג** שבא למעט הלל שאומרים בקיבוץ כל ישראל על צרה שנגאלין ממנה. **והריטב"א** ביאר שכוונת רבה להלל שגם המתפלל ביחידות חייב לאומרו. **ורבינו יונה** ביאר בשם **הרי"ף** [שבת כב] שמנהג הלל בימים אלו נקבע רק לציבור, ולפיכך הם מברכין, ויחיד קורא בלא ברכה. ודעת **הרמב"ם** [חנוכה ג ז] שציבור קורין בדילוג ואין מברכין, ויחיד אינו קורא [ולשונו בסמוך "שאין היחיד גומר" היא רק אגב תחילת דבריו].

[824] ואלו הם: יו"ט ראשון של פסח [ובחו"ל ב ימים], חג השבועות, כל ימי הסוכות וחנוכה.

[825] **הרשב"א והרא"ש** נקטו שלדעת רבה פוסק כמו בק"ש, דהיינו באמצע הפרק שואל מפני היראה או בין הפרקים מפני הכבוד. אך **רבינו יונה** ביאר שרבה חלק על רבי חייא וסבר שפרסומי ניסא עדיף, ובימים שגומרים את ההלל אינו פוסק באמצע הפרק אפילו מפני היראה. ובביאור **הגר"א** [קפג ח, ע"פ **דמשק אליעזר**] הוכיח מדבריו לאסור הפסק בברכת המזון אפילו מפני היראה [ותמוה שהרי לא נפסק כרבינו יונה, ואף לדבריו הרי אין בבהמ"ז פרסומי ניסא].

לשאול מפני הכבוד ומפני היראה [826].

מקשה הגמרא: **איני**, **והא רב בר שבא** שהיה אדם נכבד, **איקלע לגביה דרבינא**, **וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל הוה**, ובכל זאת **לא פסיק ליה** רבינא כדי לשאול בשלומו [827]?

ומתרצת הגמרא: **שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא**, ולכן לא הפסיק כדי לשאול בשלומו.

בעי מיניה [828] **אשיאן**, שהיה **תנא דבי רבי אמי**, **מרבי אמי**: אדם **השרוי בתענית**, **מהו שיטעום** תבשיל, כדי לדעת אם צריך להוסיף בו תבלין? [829]

וצדדי הספק הם:

[826] לדעת **הרשב"א והרא"ש** איסור ההפסקה בימים שאין גומרים בהן את ההלל הוא רק מפני הברכה שלפניו [וכדעת תוס'], ולפיכך עונה מפני הכבוד אפילו באמצע פרק, כי אינו נחשב כ"אמירת הלל". [והיינו דוקא בהלל בדילוג שהוא מנהג, אך הלל שלם יש בו דין "אמצע" ו"בין הפרקים" כי דין אמירתו כק"ש, ואילו האיסור רק מחמת הברכות אין חילוק במקום ההפסקה. וכן הנידון להחמיר ב"פרסומי ניסא" הוא רק בהלל שלם, כנ"ל]. **ורבינו יונה** נקט שדיני ההפסקה בהלל [בדילוג] הם כק"ש, ולכאורה לשיטתו שאפילו אם אין מברכין בהלל זה, אסור להפסיק בשבחו של מקום. אך **המאירי** כתב שאע"פ שלא מברכין אין ראוי להפסיק לכל דבר, ומאידך נקט שפוסק אפילו באמצע פרק. [ורבינו יונה לא פירש מה דינו בין הפרקים, וראה **ר"ן** [סוכה שם] ולכאורה תלוי בנידון **הביאור הלכה** [סו ד"ה ואלו] לגבי הקורא ק"ש בלא ברכותיה לצאת יד"ח, אם מותר להפסיק בין הפרקים כי רק הברכה קושרת אותם יחדיו. אך ראה **בשו"ע** תכב ד שפסק שאין מברכין על הלל בר"ח, ומשיב שלום באמצע לכל אדם אך בענין אחר לא יפסיק, וכתב **פרי חדש** דהיינו אף בפרקים. ויתכן שאין הפרקים חלוקים בו כל כך כק"ש, וכנ"ל הערה 6, וראה **מ"ב** תרצב ט, ושעה"צ שם יא]. וה**מגיד משנה** [חנוכה ג ט] נקט שדעת הרמב"ם בימים שאין גומרים את ההלל פוסק לכל דבר ואפילו לשיחה בעלמא.

[827] לכאורה תמוה למה לא שאל רב שבא בשלומו של רבינא, והיה משיב לו שלום כמו לכל אדם. וכתב **הרשב"א** "דלאו אורח ארעא", וכוונתו לדברי הירושלמי שאין דרך הקטן להקדים לשאול בשלום הגדול. ולדעת **רבינו יונה** אפשר ליישב, שהרי יתכן שרבינא עמד באמצע פרק ולכן לא ענה מפני הכבוד, ובהכרח שרב שבא אמנם שאל בשלומו ולא השיב לו, ומכך הוכיחה הגמרא שהלל חמור מק"ש, וכ"כ **הרשב"ץ**.

[828] נידון זה הובא כאן מפני שתי נקודות דמיון בינו לנידון הקודם, א. התנא בבית רבו שואל את רבו. ב. התשובה זהה: "אין בכך כלום". [**מהר"ץ חיות**].

[829] כך פירש **רש"י**, וביאר **במעדני יו"ט** [פ] שדקדק מלשון הגמרא שלא נקטה "טועמת", ללמד שמדובר רק בטעימה להטעים התבשיל. **והמג"א** [רי ו] העלה מכך שטעימה היא רק קודם הבישול, אך אחר שכבר התבשל אף אם אוכל מעט כדי לדעת אם הוא טוב חייב לברך. והקשה שהרי מצינו בילקוט [שמואל א יד] שלא המיתו את יונתן על שטעם מיערת הדבש [כאשר השביעם שאול], וטענו ש"מטעמת אין בה הפסק תענית שהרי אינה צריכה ברכה", אף שלא היתה חסרה בישול. וחילק שאם אינו חפץ ביותר נחשבת אכילה, אך יונתן רצה לאכול יותר ונמנע רק מפני האיסור, ולכן נחשבה טעימה.

[830] **תוס'** [ד"ה או] הוכיחו מלשון זו שהנידון רק על תענית שיחיד מקבל על עצמו, אך לא בתענית הכתוב. ו**בתרומת הדשן** [קנח] ביאר שכוונתם להחמיר בתענית הכתוב מתענית יחיד ולאסור אפילו לטעום ולפלוט, והביאו **הבית יוסף** [תקסז]. והיינו שטעימה אסורה כי היא הנאת אכילה, והנידון להקל בתענית יחיד שאסר על עצמו רק אכילה ממש. אך **הפני יהושע** העיר שאם כן היה ראוי שתוס' יעמידו דבריהם על תיבות "אכילה ושתיה קביל עליה". ולכן ביאר להפך, שטעימה אינה אכילה, ובתענית הכתוב מותרת, וכל הנידון לאסור הוא רק בתענית של יחיד שמא קיבל על עצמו גם הנאה. [וכן ביאר בלשון תוד"ה משום, שבשאר תעניות אינו פולט, וראה בסמוך].

האם רק איסור **אכילה ושתיה קביל עליה** כשקיבל על עצמו "תענית", **או דילמא** איסור **הנאה** ממאכל ומשתה **קביל עליה**. [830] וכיון שגם בטעימה גרידא **הא איכא** הנאה, הרי היא בכלל איסורו.

אמר ליה רב אמי לאשיאן: **טועם, ואין בכך כלום!** [831]

תניא נמי הכי: מטעמת, טעימת תבשיל, **אינה טעונה ברכה**. [832] **והשרוי בתענית טועם, ואין בכך כלום. עד כמה** יכול לטעום? [833] - **רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא** [רביעית הלוג]. [834]

ובתרומת הדשן [שם] נקט שכוונת תוס' לאסור טעימה בכל תענית ציבור, אך הבית יוסף כתב שכוונתם רק ליו"כ וד' תעניות [אך שאר תענית צבור טעונה קבלה מבעוד יום, ולא קיבל עליה הנאת אכילה]. והרא"ש [תענית פ"א סי' טו] הביא שהר"י ברצלוני נקט שטעימה מותרת בכל הצומות חוץ מיו"כ ות"ב.

[831] במשכנות יעקב דקדק מדברי רש"י [בתענית יב א ד"ה הא, ומסתימת דבריו כאן] שמדובר אפילו באופן שבלע טעימתו. וכן כתב הריטב"א [תענית יב ב ד"ה הביא] שאף אם חצי שיעור אסור מהתורה יתכן שלא הפסיד תעניתו בכך. [והרא"ה כתב שאין הפסק התענית אלא באכילת כותבת, והנידון רק אם מותר לכתחילה]. ולביאוריהם נמצא שרב אמי פשט שקיבל עליו רק "אכילה" ולא הנאה. [וההוכחה מהברייתא היא רק מהסיפא]. ותוס' [ד"ה טועם] הביאו שרבינו חננאל ביאר שאסור לבלוע, אלא טועם וחוזר ופולט, והתירו משום שהטעימה אינה נחשבת הנאה. והצל"ח נקט שרב אמי השיב לו שאף אם מקבל על עצמו גם הנאה, מותר לטעום משום ש"אין בכך כלום" ואינה נחשבת אפילו כהנאה, ולכך הוכיח ממטעמת שאין הנאה. אולם הב"ח הבין שהשיב שרק אכילה בבליעה אסורה, אך טעימה מותרת, וראה הערה 18. והטור וכסף משנה נקטו שדעת הרמב"ם [ברכות א ב] לחלק בין תענית שההיתר רק בפולט, [אך בולע אסור משום חצי שיעור] לבין ברכה שאפילו הבולע פטור. [ויתכן שסבר שגם בליעה בכלל טעימה, אלא שבתענית הוא בכלל האיסור ש"לא ינהג עידונין בעצמו" ואינו מדין אכילה, ויתכן שמטעם זה הצילו את יונתן אף שבלע, כי השבועה היתה רק על אכילה, ואילו העידונין נאסרו רק מדין יום התענית, ולכן טענו שאין בה "הפסק תענית" ולא אמרו שמותרת]. אך המג"א [רי ו] נקט שהרמב"ם סמך על דבריו בהל' תענית [א יד], וגם מברכה אינו נפטר אלא אם פלט.

[832] תוס' [שם] כתבו בשם ר"ח דהיינו דוקא אם פולט, ופטורו משום שאינו נהנה. ומשמע שהנאת האכילה מחייבת ברכה, אף שאינה "אכילה". [והפנ"י דקדק מלשונם "אסור אפילו בשאר תעניות" שתענית צבור קלה מיחיד, ואם הותר ליחיד לטעום גם בת"צ מותר]. והרא"ש כתב שפטורו מברכה משום שלא נהנה בתוך מעיו, ולכן פולט פטור אפילו ברביעית. ובמג"א [רי ט] משמע שחיוב הברכה רק על "מעשה אכילה" ממש, [ולכן בולע חייב אפילו על משהו]. ונמצא שאין ראיה מפטור ברכה ב"מטעמת" להיתר טעימה בתענית, שהרי בתענית חייב גם על הנאת החיך בלבד, ולא הוכיחו אלא מסיפא ש"השרוי בתענית טועם". אך באליהו רבה שביאר כי פטור הפולט משום שאינו מכוון להנות מהמאכל. והט"ז [רי ד] ביאר שהפוטרים טעימה מברכה אף כשבלע, סברו שחיוב הברכה הוא רק כשרוצה להנות מהמאכל, אך כשרק טועמו פטור עד רביעית [וראה חוות יאיר קס, שנחלקו רק בשתיה, ולכולי עלמא בליעת אכילה במשהו, ואם ננקוט שר"ח החמיר רק באכילה, נמצא שיונתן ניצל אף שבלע כי דבש הוא משקה. ועיין בה"ל קסז ד"ה ולא].

[833] לדעת הפוטרים טועם אפילו כשבלע, נמצא שהשיעור ניתן בין לתענית ובין לברכה, ויותר מרביעית נחשב כשיעור גם לברכה כי בהכרח מכוון לאכילה, כמבואר בכסף משנה [ברכות א ב]. ולדעת הר"ח שהנידון דוקא בפולט, כתב הרא"ש שיותר מרביעית נחשבת הנאה רק לענין תענית, אך לגבי ברכה אין שיעור כי פטורו משום שלא נהנה במעיו [וכן י"ל בשאר תעניות לדעת הפני יהושע]. ואילו הב"י בשם אהל מועד כתב שהשיעור גם לברכה, כי ביותר מרביעית החיך טועם, וחייב ברכה. והריב"ש [שם] ושבלי הלקט [רעט] כתבו שביותר מרביעית אינו יכול להזהר שלא יבלע. ובשו"ת הרשב"א [ח"א רסז] כתב שהשיעור ניתן לטעימה אחת, שאינו יכול להעמיד עצמו שלא לבלוע כשטועם שיעור גדול, ומשמע שיכול לטעום יותר מרביעית מעט מעט. אך בהגהות מיימוניות [תענית א אות ל] כתב שהיתר טעימת רביעית הוא רק מעט מעט, ונחלקו אם האיסור שמא יבלע, ולכן מותר לטעום מעט הרבה פעמים, או שהאיסור משום הנאת אכילה ומצטרפת גם בפעמים רבות.

[834] כך פירש רש"י, והבית יוסף הביא שיש מפרשים רביעית ביצה. והרא"ש כתב שהשיעור רביעית ולא יותר, אך רביעית בכלל. אך הכסף משנה [ברכות א ב] נקט שהשיעור עד רביעית ואין רביעית בכלל, והצל"ח כתב

אמר רב: כל הנותן שלום [836] **לחברו קודם שיתפלל,** [835] **כאילו עשאו במה.** כי בהעדיפו את כבוד חברו לפני השכינה, הוא דומה לאדם המקריב קרבנו בבמה במקום להביאו אל המזבח לפני ה'. **שנאמר** [ישעיה ב כב] "**חדלו לכם מן** העיסוק בכבוד **האדם אשר נשמה באפו, כי במה נחשב הוא**?" ולפי פשוטו היה ראוי לומר "כי מה נחשב", ולכן דרשו, **אל תקרי "בָּמָה", אלא "בָּמָה".**

ושמואל אמר: אין צורך לדרוש את הפסוק, כי משמעותו היא בלשון תמיהה: **במה חשבתו לזה** שהקדמת לשאול בשלומו, **ולא** הקדמת להתפלל **לאלוה. מתיב רב ששת** ממשנתנו, האומרת: **בפרקים שואל מפני הכבוד, ומשיב.** והרי קריאת שמע קודמת לתפילה, ואיך מותר לשאול בה לשלום קודם התפילה? [837]

שלדעת הרא"ש שבטעימה אין הנאה [אלא ברביעית] נמצא שרב אמי לא פשט את צדדי הספק, אלא אמר שאף אם קיבל הנאה אינו נאסר בטעימה. ואם כן ביותר מרביעית אסור מספק משום הנאה, אך לגבי רביעית יש ספק ספיקא, כי גם לצד שקיבל הנאה יתכן שרביעית בכלל. וראה הערה 15.

[835] **הרמב"ם** [תפלה ו ד] הביא דין זה רק על תפלת שחרית, וכן נקט **הריטב"א** שאין איסור הקדמת שלום בלילה. [**ובשו"ע** נקט "משהגיע זמן תפילה", וביאר ה**מג"א** דהיינו מעלות השחר, וה**טז** ביאר שהוא מהנץ החמה]. **ובאליהו רבה** [פט] כתב שהאיסור משהגיע זמן ק"ש של שחרית או מעריב, אך קודם מוסף ומנחה מותר. [ויתכן שהטעם לחלק כממבואר **באשר לשלמה** מועד ב שמצות תפילה מהתורה היא חיוב המתחדש בכל יום, ולכן לא אסרו במנחה ומעריב שהן דרבנן].

[836] **רבינו יונה** הביא **שחכמי פרובינציא** אמרו שהאיסור הוא באמירת "שלום" דוקא, כי הוא שמו של הקב"ה, אך מותר לומר "צפרא טבא" אפילו במשכים לפתחו. וסברו שאין איסור להקדים כבוד חברו, אלא רק להזכיר שם ה' על חברו קודם שמזכירו בתפלה. **ורבינו יונה חלק** עליהם, ונקט שהיתר זה הוא רק אם הוצרך לילך לעסקיו ופגע בחבירו, אך להשכים לפתחו קודם התפילה אסור אף באמירת "צפרא טבא", וסבר שהאיסור הוא בעצם הקדמת חשיבות חברו, וראה **פמ"ג** [פט משב"ז ב] **ומ"ב** [ס"ק יא], והערה 21.

[837] **באחרות חיים** נקט שאם התחיל לברך ברכות השחר אין לאסור כ"כ לשאול בשלום חברו, **ובתרומת הדשן** [יח] נחלק עליו מפני קושיית הגמרא, שהרי קורא שמע אחר שמברך, ובכל זאת הוכיחו מכך לדין זה. ויתכן שכל ההיתר הוא רק על איסור "אמירת שלום", אך קושיית הגמרא על שמואל שדרש איסור להחשיב חברו. וגם **הלחם חמודות** [כט] **והב"ח** ביארו שההיתר אחר שבירך הוא רק כשאינו משכים לפתחו [ובקושיא עדיין לא נודע חילוק זה]. **והט"ז** [ב] כתב שהתירו רק כריעה ללא אמירת שלום, וראה הערה 23. **והפמ"ג** [א"א ט] הוכיח שאסור להקדים שלום אפילו לאביו ורבו, שהרי קושית הגמרא מהקורא ק"ש ששואל רק מפני הכבוד והיראה.

[838] כך פירש **רש"י** ש"תרגמה" לדברי רב ושמואל שאסרו רק כשמקדים לפתח חברו. **והריטב"א** הביא שיש מפרשים ש"תרגמה" למשנתנו, שההיתר להפסיק ולשאול לשלום באמצע ק"ש הוא רק באופן שחברו - שכבר התפלל - הקדים לפתחו. ונמצא לפירושו שאם חברו לא הקדים לפתחו, אפילו כשפגעו בדרך אינו שואל, וראה הערה הבאה. ומאידך מצינו בביאור **הראב"ד** [תמיד כח א] שפירש שהאיסור דוקא אם מקדים לפתחו [של עצמו] ועומד ונותן שלום לכל העובר לפניו.

[839] **רש"י** ביאר, שאם פגעו בדרך, שואל. **והתוס'** כתבו, שבאקראי מותר. ונפקא מינה אם האיסור ללכת אליו במיוחד הוא רק כשאינו רואהו. או אף כשרואהו באקראי, שלא בדרך, כגון בביהכנ"ס, גם אסור לגשת אליו לשאול בשלומו. וראה **פמ"ג** [פט א"א ז] **ומ"ב** [שם ט]. **והב"ח** הוכיח מדברי **רבינו יונה** שההיתר רק כשהוצרך לילך לעסקיו ופגע בחבירו באקראי, אך אם השכים לפתחו לעסקיו, אסור לשאול לשלומו, וראה **מג"א ופמ"ג** [ז] שהתירו ועי' **בה"ל** [ד"ה ואפילו]. **והב"י** הביא **שרבנו ירוחם** נקט שהאיסור רק בהשכמה לפתחו ובכריעה, אך

תרגמה רבי אבא: איסור שאלת שלום לפני התפילה [838] הוא רק **במשכים לפתחו** של חברו קודם התפילה כדי לשאול בשלומו [839], ואילו משנתנו עוסקת באופן שנפגש בחברו במקרה [בעת שקרא קריאת שמע].

(**אמר רבי יונה אמר רבי זירא**: **כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאילו בנה במה**. [840] **אמרו ליה**, "**במה**" **אמרת**? והרי דמיון זה אינו שייך אלא במקדים כבוד האדם לכבוד המקום, כגון ששואל בשלום חברו קודם התפילה, אך לא בעשיית חפציו.

אמר להו, **לא**. לא דימיתיו לבונה במה, אלא רק "**אסור**" **קא אמינא**. **וכדרב אידי בר אבין**.

ד) **אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן**: **אסור לו** [842] **לאדם לעשות חפציו** [841] **קודם שיתפלל**, [843] **שנאמר** [תהלים פה יד] "**צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו**". ומשמעותו, שיקדים להתפלל ולהצדיק לבוראו, ורק אחר כך יפנה לדרכו ולעסקיו. [844]

כריעה שלא בפתחו או שאלת שלום גרידא אפילו בפתחו, מותר. ואילו **בארחות חיים** אסר כריעה לחברו קודם התפילה אפילו ללא אמירת שלום, ועי' **במעדני יו"ט** [כט]

[840] **בתרומת הדשן** [יח] הוכיח מכאן שדין עשיית חפציו שוה לאמירת שלום קודם התפילה, ונקט שאחר שברך ברכות מותר לעשות חפציו. **והב"ח** תמה שהרי הגמרא דוחה בסמוך שרק שאלת שלום דומה לבונה במה ותו לא, אך עשיית חפציו הוא איסור גמור, ולא הותר עד אחר התפילה אע"פ שבירך. וצידד שהתרוה"ד ביאר שהקשה לו למה דימה לבמה, והרי שמואל אמר שאין צורך לדרוש את הפסוק אלא למד ממשמעו "במה חשבתו וכו'" ולדבריו הכל נחשב איסור ולא רק כדמיון לבמה, והודה לו ואמר אכן כוונתי לאיסור, וא"כ דין עשית צרכיו שוה לשאלת שלום.

[841] **הרי"ף והרא"ש** גרסו כאן "אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל" וביאר **מהר"י אבוהב** שהרא"ש לשיטתו [פ"ד סי' כ] שתפילת הבית מוקדם עדיפה מתפילה בדרך בזמנה. ודחה **הב"י** שדברי הרא"ש להלן הם רק באופן שהשיירא הולכת מוקדם ואינו יכול להתעכב להתפלל בביתו בזמן, ואילו כאן מדובר כשבידו להתעכב, והיציאה לדרך נחשבת כעושה חפציו קודם התפילה, ואסור. **והב"ח** ביאר שהאיסור רק כשהגיע זמן ק"ש ועדיין לא התפלל, וראה **ט"ז** [סק"ג] ולהלן [ל הערה 22].

[842] ראה **ט"ז** [רסג ג לגבי הבדלה] שדקדק מלשון "אסור **לו**" שיכול לעשות ע"י אחר. **והרמב"ם** [תפלה ו ד] כתב שאסור לו לעשות מלאכה, וביאר **הגרי"ז** [שבת כט ה] שאינו איסור מלאכה, אלא חובת התפילה היא שלא יתעסק לפניה, ולכן אינו תלוי ב"שם מלאכה", ולכן גם באיסור מלאכה לפני הבדלה [רצט] מותר להדליק נר, כי אינו איסור מלאכה. והנה לפני עשיית שאר המצוות לא נאסרה אלא אכילה, ואיסורה כמו לפני תפילת מנחה, משום שמא ימשך [**תוס' סוכה** לח א, שו"ע תרנב], ואיסור "עשיית חפציו" שייך רק לפני תפילת שחרית והבדלה, שהם תחילת היום והשבוע, ולכן רק בשחרית נאסרה היציאה לדרך כי צריך להקדים תפילה לכל עיסוק, אך לפני הבדלה מותר לצאת לדרך, כי כל ענין הקדמתה הוא רק לפני מלאכה גמורה של חול. וראה **ט"ז** [פט ג] שמותר לעשות חפציו תיכף אחר עלות השחר, כי עדיין אינו זמן תפלה, **והפמ"ג** הקשה מדברי **הרא"ש** [לעיל י ב] שאם התחיל לאכול קודם עלות השחר, פוסק בעלות השחר. וכבר חילקנו [שם] שרק באכילה פוסק משום שהסמיכו איסורה על הלאו של "לא תאכלו על הדם" והוא איסור בעצם האכילה, ולכך לא מועילה התחלה בהיתר, אך האיסור לעסוק בחפציו הוא מדיני תפילה, ואם התחיל בהיתר אינו פוסק.

[843] **המשנה ברורה** [ס"ק יט] הביא בשם **הכסף משנה** [תפלה ו ד] שאיסור זה חל גם קודם מנחה ומעריב משהגיע זמנם. ולכאורה יש לחלק בין היוצא לדרך שלא יגיע למקומו עד סוף זמן תפלה, שהוא רק חשש שמא יאלץ להתפלל בדרך, לבין מי שיגיע למקומו, שהוא איסור משום "עשיית חפציו" [ראה ס"ק כ], ואיסור עשיית חפציו אינו נוהג במנחה. וראה **שבט הלוי** [ח"ח יח] **ואשר לשלמה** [ג טו] **ושיח הלכה** [פט ס"ק יז] שדנו בטעם איסור זה.

[844] **בדברי חמודות** [כט] הקשה מכאן על **רבינו יונה** שהתיר לשאול בשלום חברו כשהוצרך לילך לעסקיו ופגע בו באקראי, וכיצד יתכן שהלך לעסקיו קודם שהתפלל. **ובאליהו רבה** [ד] חילק, שהאיסור רק להתעסק בעסקיו, אך מותר ללכת לראות מצבם. וראה **פמ"ג** [א"א ח, י] שתמה מה החילוק בין הליכה לדרך שנחשבת עשיית חפציו, להליכה לראות עסקו.

ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך, הקב"ה עושה [מצליח] **לו חפציו. שנאמר** [תהלים פה יד] "**צדק לפניו יהלך, ואז הקב"ה ישם לדרך פעמיו**" [845].

אמר רבי יונה אמר רבי זירא: כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא "רע", שנאמר [משלי יט כג] "**ושבע ילין - בל יפקד רע**". ודרשו, **אל תקרי "שָׂבֵע" אלא "שָׂבַע"**. וביאורו, שחלום רע הוא סיעתא דשמיא לעורר את האדם לתקן דרכו, ואם לא הראוהו חלום רע שבעה ימים, נראה שאינו ראוי לפקדו משמים [846].

אמר ליה רב אחא בריה דרבי חייא בר אבא לרבי יונה: **הכי אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: כל המשביע עצמו מדברי תורה**, ואחר כך **לן, אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר "ושבע** מדברי תורה **ילין - בל יפקד רע**".

שנינו במשנה: **אלו הן בין הפרקים**:

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה, דאמר בין "אלהיכם" ל"אמת ויציב" לא יפסיק כלל, ואפילו להשיב.

ועוד **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: מאי טעמיה דרבי יהודה?** והרי פרשת ציצית מסתיימת ב"אלהיכם" ואילו "אמת ויציב" הוא תחילת הברכה שאחרי הקריאה, ולמה לא יפסיק בו כ"בין הפרקים"?

וביאר, שרבי יהודה סבר שראוי לאמרם יחד,

דף יד:

משום **דכתיב** (תחילת העמוד) [ירמיה י י] "**וה' אלוהים אמת**". וכיון שמצינו שהנביא חיברם, אין מפסיקים ביניהם. [847] ועתה דנה הגמרא באופן שהפסיק אחר שאמר "ה'

---

[845] על פי **המהרש"א**, שבדרשא הראשונה פירשו הפסוק על האדם, ובדרשא השניה על הקב"ה. **ורבינו אפרים** [עה"ת, נח] כתב שר"ת **צדק לפניו יהלך** הם "צלי", דהיינו שראוי להקדים תפילה לפני דרכו.

[846] בספר מעון הברכה ביאר על פי דברי **הערוך** שאין משמעות לחלום ביום צם, ולפיכך צריך שיעברו עליו שבעה ימים שבתוכם שבת שאין צמים בה, ולכן נאמר הפסוק בלשון "שביעה", שאינו צם.

[847] **רבינו יונה** הביא מחלוקת ראשונים אם דינו כאמצע הפרק ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, או דינו כאמצע הפרק ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. **ובמאמר מרדכי** נקט שאסור להפסיק אפילו בשהייה בעלמא. ולכאורה טעם האוסרים כדברי **הרמב"ם** [יסוה"ת א ד] שלמד מקרא זה ש"הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו" ולכן דינו כפסוק ראשון, שאין מפסיקין ביחוד. אכן הרמב"ם עצמו [ב יז] נקט כדעה הראשונה, וביאר **הרשב"ץ** [יד ב] שהולך לשיטתו ש"מפני היראה" הוא שמא יהרגנו ולכן יכול להפסיק גם בין "ה' אלוהיכם" ל"אמת" [ולא ביאר "מפני הכבוד"]. ולביאור זה ת"ק ורבי יהודה נחלקו אם לפני "אמת" הוא אמצע הפרק או בין הפרקים. אולם יתכן שהראשונים נחלקו אם דברי הנביא לימדו ש"אמת" תחשב כחלק מק"ש, ודינה כאמצע הפרק, או שלימדו שצריך לסמוך ק"ש ל"אמת" ולכן אסור לפסוק ביניהם כלל, אף אם נחשב "בין הפרקים" כי "אמת" היא תחילת הברכה. וכן משמע מדברי **הריא"ז** כאן **ורשב"ם** פסחים [קד ב], וראה **פחד יצחק** פסח [סה].

אלהיכם אמת", [848] האם כשמתחיל לומר שוב את ברכת "אמת ויציב" הוא **חוזר ואומר** פעם נוספת "**אמת**", **או** שמתחיל ב"ויציב" **ואינו חוזר ואומר "אמת"**?

ונחלקו בכך אמוראים: **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: חוזר ואומר "אמת". רבה אמר: אינו חוזר ואומר "אמת"**. [849]

ההוא גברא **דנחית**, ירד לפני התיבה, **קמיה דרבה. שמעיה רבה דאמר "אמת אמת" תרי זימני**, ולא חזר ואמר "ה' אלוהיכם אמת". [850] **אמר רבה: כל "אמת אמת"**, - שטף הלשון של תיבת "אמת", **תפסיה להאי. אמר רב יוסף: כמה מעליא ההיא שמעתתא** דלהלן:

דכי אתא רב שמואל בר יהודה מארץ ישראל לבבל **אמר: אמרי במערבא** כשקוראים בארץ ישראל קריאת שמע **בערבית** אין אומרים כל פרשת ציצית אלא רק "**דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אני ה' אלהיכם אמת**". [851] כי מצות ציצית אינה נוהגת בלילה, ואין צורך להזכירה.

אמר ליה אביי: מאי מעליותא דהאי שמעתתא? וכי לא היו צריכים לומר את כולה, **הא אמר רב כהנא אמר רב**: בקריאת שמע בערבית **לא יתחיל**, אינו צריך להתחיל לקרא פרשת ציצית, **ואם התחיל, גומר!** [852] וכיון שבני ארץ ישראל התחילו לאמרה, למה לא גמרו לומר כולה?

---

[848] **רבינו יונה** ביאר שהניד‌ון באופן שהפסיק בדיבור מפני הכבוד או היראה, או ששהה בהמתנתו לש"ץ, אך אם לא היה כל הפסק פשיטא שאינו חוזר לומר "אמת". וב**מעדני יו"ט** שאם יחזור דומה לאומר "שמע שמע", ולפי המבואר לעיל אם "אמת" היא תחילת הברכה ורק תקנו להסמיכה, הרי פשיטא שאם לא פסק אינו חוזר כי כבר התחילה, וכן משמע מדבריו להלן [טו א] שענין הזכרת "אמת" הוא רק שלא יפסיק כשקורא את הפרשיות כסדרן. [ויתכן שבכך גופא נחלקו רבה ורבי אבהו]. אולם **המהרש"א** ביאר שהניד‌ון גם אם לא שהה, כי "אמת" נסוב גם על "ה' אלוהיכם" וגם על "ויציב", והיינו כדעת בסוברים שאומר "אמת" כחלק מק"ש וכן משמע מדברי **הרא"ה**.

[849] **הבית יוסף** [ריש סא] כתב שמדברי רבה מוכח שאין יחיד חוזר ואומר "ה' אלוהיכם אמת".

[850] **הבית יסף** ביאר שטענת רבה היתה כמבואר לעיל שאין כופלים לומר "אמת" בלבד, אלא צריך לומר "ה' אלוהיכם אמת" וכמבואר במדרש הנעלם שמשלים בהן רמ"ח תיבות. ומה שלא אמר לו רבה כך הוא משום מכאן שבזמנם לא היה הש"ץ חוזר על שלשת התיבות אלא היו אומרים "אל מלך נאמן". וה**מג"א** הביא מ"**עשרה מאמרות**" שלא יאמר בתחילה "אמת" אלא רק בחזרתו, וביאר שהעובר לפני רבה אמר גם בלחש "אמת", ועל כך העיר רבה שנמצא אומר רמ"ט תיבות. וראה **בביאור הגר"א** שודאי אמת עולה מן המנין אף שהוא מן הברכה שהרי אף ט"ו ווין עולין, וכוונתו כנ"ל, שהרי המחבר פסק [סו ה] שלא יפסיק כלל, ואם כן הש"ץ אינו צריך לומר "אמת" בלחש, כי אינה חלק מק"ש אלא צריך לסומכה לק"ש ודי בצירוף כשחוזר בקול.

[851] אף שאמרו לעיל [יב ב] כל פרשה שלא פסקה משה לא פסקינן, ביאר **הריטב"א** שמצינו פסוק שלם בלשון זו בספר ויקרא [יח ב]. וכתב **מהר"ץ חיות** שלכן קילס רב יוסף שמעתתא זו שדקדקו לומר כפסוק זה שלא לפסוק פרשה שלא פסקה משה. **והרשב"א** תירץ שכל עוד לא התחיל לומר את עיקר ענין הפרשה, אינו נחשב כפוסק את הפרשה. ב**שו"ת חתם סופר** [או"ח י] כתב שלא נעלם מהרשב"א הפסוק בויקרא, אלא שרצה ליישב גם את מנהגו לומר "אני ה' אלוהיכם", אך לדידן שאומרים "ה' אלוהיכם אמת" אין קושיא [וראה מש"כ ביו"ד קח]

[852] **הט"ז** [יו"ד קיז ג] הוכיח מכאן שאיסור שהותר כשהתחיל בהיתר, מותר גם באופן שידע שיגמור באיסור. וביאר ה**חתם סופר** [יו"ד קח] שלמד שיש איסור לגמור את הקריאה כי מפסיק בכך בין הק"ש לברכותיה, אלא שהותר משום מתחיל בהיתר אף שיודע שיגמור באיסור, וראה **חוות יאיר** [י].

וכי תימא שאמירת "**ואמרת אליהם**" בלבד **לא הוי התחלה**, כי עדיין לא התחילו לומר את ענין מצות ציצית, ולכן יכלו לדלג ולומר רק את סוף הפרשה.

והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב: קריאת "**דבר אל בני ישראל**" **לא הוי התחלה**, אבל **קריאת** "**ואמרת אליהם**" **הוי התחלה**. ואם כן למה לא סיימו לומר את כל הפרשה? מתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: **קסברי במערבא** שאמירת "**ואמרת אליהם**" **נמי לא הוי התחלה**, ואינו מתחייב להמשיך לומר את כל הפרשה **עד דאמר** "**ועשו להם ציצית**", שרק אמירת ההתחלה של ענין ציצית האמור בה מחייב לומר את כולה.

אמר אביי: **הלכך**, **אנן** בני בבל **אתחולי מתחלינן** לקרא פרשת ציצית בערבית עד "ואמרת אליהם", כמו **דקא מתחלי במערבא** [ובכך אנו נוהגים שלא כרב שאמר "לא יתחיל"]. **וכיון דאתחלינן**, ודעתנו ש"ואמרת אליהם" נחשבת התחלה, **מגמר נמי גמרינן** לומר את כל הפרשה. **דהא אמר רב כהנא אמר רב**, "**לא יתחיל**, **ואם התחיל גומר**".

חייא בר רב אמר: אם **אמר** "**אני ה' אלהיכם**" **צריך** לסיים **ולומר** "**אמת**", כלשון הנביא "וה' אלוהים אמת". וגם עליו להמשיך את הברכה המתחילה ב"אמת ואמונה". אבל אם קרא פרשת ציצית **ולא אמר** "**אני ה' אלוהיכם**", **אינו צריך לומר** "**אמת**", ולא את המשך הברכה.

ומקשה הגמרא: איך יכול לדלג על כל פרשת ציצית והברכה שאחריה, **והא** שנינו לעיל [יב ב] שהקורא **בעי לאדכורי יציאת מצרים** בלילה? [853]

ומתרצת הגמרא: **דאמר הכי**: [854] "**מודים אנחנו לך ה' אלוהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו ניסים וגבורות על הים ושרנו לך**", ומסיים "מי כמכה" [855] עד "גאל ישראל", ומקיים בזה את חיובו להזכיר יציאת מצרים בלילות.

שנינו במשנה: אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע ל"**והיה אם שמע**"? **כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה**.

ומביאה הגמרא טעם נוסף להקדמת "שמע" ל"והיה אם שמע".

תניא: **רבי שמעון בן יוחאי אומר**, **בדין הוא שיקדים** לקרוא פרשת "**שמע**" לפני "**והיה אם שמע**", משום **שזה**, "שמע", עוסקת בחיוב האדם **ללמוד** תורה בעצמו, וכמו שנאמר

[853] **רש"י לעיל** [יב ב ד"ה מתני'] **והרמב"ם הפיה"מ** [שם] נקטו שלבן זומא אומרים כל פרשת ציצית מפני יציאת מצרים שבה, ולרבנן אין קוראים אותה כלל. והקשה על כך ה**שאגת אריה** מהמבואר בסוגיין, שאומר רק "יציאת מצרים", וראה שם הערה 47.

[854] **הרש"ש** תמה שהרי לעיל [יב א] שנינו "כל שלא אמר אמת ואמונה בערבית לא יצא ידי חובתו" ואם כן אין די בהזכרת יציאת מצרים בנוסח זה גרידא. **ובמשנה ברורה** [סו נג] תמה שהרי בתוספתא [פ"ב] מבואר שצריך להזכיר "מלכות ובכורות", וכתב שדוחק לומר שחיוב זה נקבע רק בשחרית ולא בערבית, וראה **רש"י** [יב א ד"ה שנאמר] שב"ואמונה" מוסיף על "ויציב" את העתידות, וי"ל אם כולל גם מה שב"ויציב", וראה **רשב"א** [יא א].

[855] כך פירש **רש"י**, ואילו **הרשב"א** נקט שמיד אחר הנוסח הקצר חותם בברכת "גאל ישראל".

בה "ודברת בם", **ואילו זה**, "והיה אם שמע", עוסקת בחיוב **ללמד** אחרים, שהרי נאמר בה "ולמדתם אותם". ובהכרח צריך האדם להקדים וללמוד בעצמו, ורק אחר כך יוכל ללמד אחרים.

ומשום כך קדמה גם אמירת פרשת "**והיה אם שמע**" ל"**ויאמר**", **שזה**, "והיה אם שמע", נאמר בה **ללמד** תורה, **ואילו זה**, "ויאמר", נאמר בה רק **לעשות** מצוות ציצית.

ותמהה הגמרא: **אטו**, וכי "**שמע**" רק "**ללמוד**" **אית ביה**, וכי "**ללמד**" ו"**לעשות**" **לית ביה**? **והא כתיב** בפרשת "שמע" "**ושננתם**", דהיינו "ללמד", וגם נאמר בה "**וקשרתם**", "**וכתבתם**", דהיינו "לעשות" מצוות?! [856]

ותו קשה על טעם הברייתא, וכי בפרשת "**והיה אם שמע**" רק "**ללמד**" **אית ביה**, ואילו "**לעשות**" **לית ביה**? **והא כתיב** בה "**וקשרתם**" דהיינו עשיית מצוות תפילין, וכן "**וכתבתם**" שהיא עשיית מזוזה? ומבארת הגמרא: **אלא הכי קאמר** התנא בברייתא: **בדין הוא שתקדם "שמע" ל"והיה אם שמע"**, **שזה**, פרשת "שמע" נאמר בה "**ללמוד**" ו"**ללמד**" ו"**לעשות**", ואילו ב"והיה אם שמע" לא נאמר בה "ללמוד" אלא רק "ללמד" ו"לעשות".

ומשום כך קדמה גם אמירת פרשת "**והיה אם שמע**" ל"**ויאמר**", **שזה**, "והיה אם שמע", נאמר בה "**ללמד**" ו"**לעשות**", ואילו "**ויאמר**" **אין בה אלא** "**לעשות**" **בלבד**.

ומקשה הגמרא: למה הוצרך רבי שמעון לתת טעם לסדר קריאת פרשיות קריאת שמע, **ותיפוק ליה מטעמו דרבי יהושע בן קרחה**, במשנה.

ומבארת הגמרא: רבי שמעון אינו חולק על הטעם במשנה, אלא "**חדא ועוד קאמר. חדא, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות. ועוד** טעם, **משום דאית ביה הני מילי אחרנייתא**. [857]

רב משי ידיה, היה נוטל ידיו בבוקר, **וקרא קריאת שמע, ואנח** [859] **תפילין**, [858] **ומצלי** שמונה עשרה.

---

[856] **בשאגת אריה** [יד] הקשה מכאן לדעת הרמב"ם שיש חיוב עשה להתפלל מ"לעבדו מכל לבבכם", ואם כן למה לא הקשו גם ממנו.

[857] **הרמב"ם** [ק"ש א ב] כתב: ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה שיש בה צווי על שאר המצוות, ואח"כ ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצוות. וראה **כסף משנה ולחם משנה**.

[858] **תוס'** ביארו שרב הניח תפילין והפסיק בכך בין גאולה לתפילה כי עיקר ק"ש ותפילה שייכי בתפילין, אך להתעאף בציצית אסור, ודעת **הב"י** שלא יברך עליהם, אך הרמ"א כתב שאם מניחם קודם "גאל ישראל" יכול לברך.

[859] **במגן גבורים** [סא] הוכיח מכאן שראוי לישון עם ציצית, שהרי לא הוזכר שרב התעטף בה, אף שעטיפת ציצית קודמת להנחת תפילין. אך כבר הביא **המעדני יו"ט** [מ] בשם **הלבוש** שפשיטא שכבר התעטף בציצית, כי איך יקרא ק"ש וילמד ערום, ובימיהם כל בגדיהם היו של ד' כנפות.

ומקשה הגמרא: **והיכי עביד** רה **הכי** להקדים קריאת שמע להנחת תפילין? **והתניא**: **החופר כוך** לקבורת **מת** בקירות של מערת **קבר**, נחשב כעוסק במצוה, ולכן הוא **פטור** באותה שעה **מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין**, אף שזמן קיומם הוא בעת חפירתו, וכל שכן שנפטר **מכל מצוות האמורות בתורה** שאין זמנם קבוע.

הגיע זמן קריאת שמע, עולה מהמערה,[860] **ונוטל ידיו, ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל**. ומשמע שמקדים הנחת תפילין לקריאת שמע, ושלא כהנהגת רב שהקדים לקרא שמע לפני הנחת תפילין?

וטרם יישוב קושיא זו, מקדימה הגמרא לדון בעצם דברי הברייתא:

הא גופא קשיא: **רישא אמר** התנא שהוא "**פטור**" מקריאת שמע כיון שהוא עוסק במצוה. **ואילו סיפא** אמר התנא שהוא **חייב** לעלות ולקרוא?

ומבארת הגמרא: **הא לא קשיא, סיפא** מדברת באופן שיש **תרי** אנשים שעוסקים בחפירה, ואינם יכולים לחפור יחד, ולפיכך יקרא אחד מהם ויתפלל, וכשיגמור יחליף עם חברו. **ואילו סיפא** עוסקת **בחד**, שחופר לבדו, וחייב להמשיך בה עד שיסיים, ופטור מכל המצוות.

ושבה הגמרא לקושייתה על רב: **מכל מקום, קשיא לרב**, הרי הנחת תפילין קודמת לקריאת שמע.

ומתרצת הגמרא: **רב** חולק על ברייתא זו, כי **כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה, דאמר** במשנתנו שצריך לקבל **עול מלכות שמים תחילה** בפרשת "שמע", **ואחר כך** יקבל **עול מצוות**, ולכן הניח תפילין אחר קריאת שמע.

דוחה הגמרא: **אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה** כשיש עליו חיוב לקרוא שתי קריאות, שצריך **להקדים קריאה** של "שמע" שהיא קבלת עול מלכות שמים, **לקריאה** של "והיה" שהיא קבלת עול מצוות. אך כשחייב במצוות קריאה ועשייה, להקדים **קריאה** של "שמע" **לעשיה** מצוות בפועל, **מי שמעת ליה**?

ותו, טעם נוסף לדחות: **מי סבר ליה** רב **כרבי יהושע בן קרחה!**? **והאמר רב חייא בר אשי**: **זימנין סגיאין** [פעמים רבות] **הוה קאימנא קמיה דרב**, וראיתי שהוא **מקדים** לקום בבוקר, **ומשי ידיה**,[861] **ומברך** ברכות התורה **ומתני לן פרקין, ומנח תפילין, והדר קרי קריאת שמע**. ומשמע מכך שרב חולק על רבי יהושע בן קרחה, שהרי הקדים לעסוק

[860] הטעם ש"עולה" ואינו קורא במערת הקבר, יתבאר להלן [יח א הערה 9] ממקורו במס' שמחות [יג] שביה"ק הוא מקום "מזוהם ומעופש".

[861] **המג"א** [רלג ח] הוכיח מכאן שהנוטל ידיו לתפילה, אפילו אם הפסיק בין הנטילה לתפילה בלימוד, אינו צריך לחזור וליטול, ולהלן [טו א] נרחיב בזה.

בתורה, שהיא "קריאה של מצוה" לפני קריאת שמע שהיא "קריאה של עול מלכות שמים" [862].

וכי תימא שרב אכן סובר כרבי יהושע בן קרחה, ומה שהקדים ללמוד קודם קריאת שמע היה רק **באופן דלא מטא זמן קריאת שמע**.

אי אפשר לומר כן. כי **אם כן**, **מאי** חידוש יש ב**סהדותיה דרב חייא בר אשי**? והרי פשוט שקודם זמן קריאת שמע מותר ללמוד. ובהכרח, שבא לומר בעדותו שרב למד גם אחר שהגיע הזמן וחלק על רבי יהושע בן קרחה.

ודוחה הגמרא: באמת יתכן שרב סובר כרבי יהושע בן קרחה, ועדותו של רב חייא בר אשי היתה **שרב** למד קודם שהגיע הזמן. וחידושו הוא **לאפוקי ממאן דאמר דלמשנה אין צריך לברך** ברכות התורה, **קא משמע לן דאף למשנה צריך לברך**, שהרי רב בירך קודם לימודו [863].

ומקשה הגמרא: **מכל מקום**, **קשיא לרב** שהקדים לקרוא קריאת שמע, מהברייתא שהחופר קבר מניח תפילין קודם קריאת שמע [864]?

ומתרצת הגמרא: רב היה מניח תמיד תפילין קודם קריאת שמע. ורק בפעם הזו שהוזכרה בתחילת הענין, **שלוחא הוא דעוית**, שאיחר להביא לו תפיליו עד שחשש שיעבור זמן קריאת שמע, [865] ולכן הקדים לקרוא ואחר כך הניח תפילין.

---

[862] **רש"י** פירש ש"מקדים לעסוק בתורה, דהיינו עשיה דמצוה" והגיה **הגר"א** "קריאה דמצוה", וכך ביארנו בפנים. וכבר תמה הב"ח למה לא הקשו סתירה בעצם הנהגות רב, שפעם הקדים ק"ש ופעם הנחת תפילין. וה**מהרש"א** נקט שאמנם בסוף הקשתה כן הגמרא "מכל מקום קשיא לרב". **והרש" ש**.

[863] **הריטב"א** תמה שהרי לעיל [יא ב] מבואר שרב למד עמם מדרש, ואיך הוכיח מכך שצריך לברך לפני לימוד המשנה. וכתב שהגמרא לא דייקה כי כאן אינו עיקר ענין זה, [ובאמת הכוונה להוכיח שמברך למדרש ולא למקרא, וכדלעיל]. וה**רש"ש** גרס שהנידון כאן על ברכה לתלמוד.

[864] קושיית הגמרא אפילו אם סבר כריב"ק, שהרי מנלן להקדים קריאה לעשיה, וכל שכן לפי הצד שאינו סובר כמותו.

[865] ה**מג"א** [סו יב] הוכיח מכאן שאם אין לו תפילין, עדיף שימתין עד שיסיימו הציבור תפילתם וישאלם מחברו, ולא יתפלל עמהם ויניח תפילין אחר התפילה, שא"כ היה עדיף להעמיד שרב קרא בלא תפילין כדי לקרא עם הציבור, אך מדברי **תוס'** הוכיח להיפך, שהרי אילו תפילה עם תפילין עדיפה מתפילה בציבור למה המשיך רב לומר את ברכת הגאולה, [והניחם בין גאולה לתפילה] ולא המתין אחר ק"ש לשליח שיביא תפיליו.

[866] **רש"י** פירש שהיא לישנא מעליא, וביאר ב**מעדני יו"ט** שאילו התכוון באמת שה' אחד היה מקיים מצוותיו. וה**ב"ח** [סי' כה] ביאר שכוונתו כי הנחת תפילין מורה על יחוד ה', וכשאינו מניח נראה שאינו מודה ביחודו אף שאומר בפיו [וה**מ"ב** כה יד למד מכאן שכשאומר "ואהבת" צריך להכניס אהבה בלבו, שלא יראה כדובר שקר, ויש לחלק]. **ותוס'** ביארו שמעיד שקר באדון שצוה שהוא קורא "והיו לטוטפות על ידך" ואינם שם. **ורבינו יונה** ביאר שכשאינו מניחם נמצא שמעיד על עצמו ממש שעדותו שקר.

[867] **תוס'** [ד"ה ומנח] כתבו שהקורא בלא ציצית אינו "מעיד שקר" כי היא אינה חובה על האדם אלא אם יש לו טלית, ובהכרח חיובה רק מצד הטלית. [וה**רא"ש** הוסיף שאם לא ילבשנה עתה ילבשנה לאחר זמן]. אך ה**מאירי** כתב שאם בעת ק"ש לבוש בד' כנפות בלא ציצית נחשב כמקריב זבח בלא נסכים. וה**מג"א** [כד ג] הביא שדעת ה**זוהר** שגם בלא ציצית נחשב "מעיד שקר". וראה **מור וקציעה** שביאר שלא נחלקו. וראה **בלבוש** [כה] שגם הקורא

אמר עולא: כל הקורא קריאת שמע [868] **בלא תפילין** [867] **- כאילו מעיד עדות שקר בעצמו!** [866] **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:** [869] הקורא קריאת שמע בלא תפילין, אינו מקבל עליו עול מלכות שמים בשלימות, והרי הוא **כאילו הקריב עולה בלא מנחה, וכאילו הביא זבח בלא נסכים!**

דף טו.

ואמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה (תחילת העמוד) **יפנה** לנקביו, כדי שיהא גופו נקי בעת קריאת שמע ותפילה, **ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא** קבלת **עול מלכות שמים שלמה** [870].

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנפנה לנקביו **ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב** [תהלים כו ו] "**ארחץ בנקיון כפי ואסובבה מזבחך ה'**". **אמר ליה רבא** לרבי חייא בר אבא: וכי **לא סבר לה מר** שהנוטל ידיו לפני התפילה מעלה עליו הכתוב **כאילו טבל** כל גופו במקוה, שהרי כך משמע **מדכתיב** לשון "**ארחץ** [**בנקיון**] " שמשמעותו "ארחץ את עצמי", **ולא** נאמר "**ארחיץ** [**כפי**] " שמשמעותו שארחץ את ידי, ובהכרח הכוונה שבשכר רחיצת ידיו נחשב כרוחץ כל גופו לתפילה.

אמר ליה רבינא לרבא: חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר "מי שאין לו מים לרחוץ ידיו כשבא **להתפלל, מקנח ידיו** בשפשוף **בעפר ובצרור ובקסמית**".

פרשת ציצית בלא ציצית אינו נחשב מעיד שקר, כי אינה חובת הגוף, ולפי ביאור הב"ח [בהערה הבאה] אינו שקר "בעצמו" כי אינו מעיד על היחוד.

[868] **באור שמח** [ק"ש א י] כתב שאם נאנס ולא קרא ק"ש של ערבית, ובא לקרותה קודם הנץ, אע"פ שכבר יכול להניח תפילין, אם לא הניחם אינו נחשב "מעיד שקר" כי קריאתו היא של ערבית, שאין בה חיוב הנחת תפילין, וראה בהגהות **מראה כהן** [ח ב] שנקט להיפך.

[869] ביאר **רבינו יונה** שעולא סבר שמקיים מצות ק"ש בשלימות אלא שיחד עם זאת הוא מעיד עדות שקר, שהרי אינו אומר אמת. אך רבי יוחנן סבר, כיון שקורא ואינו מקבל עליו עול נמצא שאינו מקיים את מצות ק"ש בשלימות. **והגר"א** כתב שיש נפקא מינה ביניהם, כי לרבי יוחנן צריך לחזור ולקרא ק"ש עם תפילין, ולעולא אין צריך לחזור. וראה **משנה ברורה** [לב רלג] שגם אם הותר קשר של יד, חוזר. ובשו"ת **שואל ומשיב** [מהדו"ג ג נא] העיר שהרי נסכים שלא הביאן יום מביאן למחר [מנחות טו א], ולמה בהנחת תפילין לא תועיל הנחתן אחר זמן. ושמא רק נסכים שבאין גם בפני עצמן יכול להביאם אחר זמן, אך לרבי יוחנן הנחת תפילין היא חלק ממצות ק"ש. אולם **בטל תורה** הביא **מרמ"ע מפאנו** שלרבי יוחנן אם קרא ק"ש אחר שחלץ תפיליו יצא. **ובדגול מרבבה** [מו ט] כתב שהקורא שמע ישראל קודם שחרית, יכוון שלא לצאת שלא יהא כמעיד שקר, וראה **רש"י במדבר** [כג כד].

[870] ביאר **רבינו יונה** "מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא ית' הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב שהלב הוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא. וכשקורא ק"ש ומתפלל בענין שמשעבד לו נשמתו וגופו זו היא מלכות שמים שלימה". ודקדק מלשון "ומתפלל" שגם בתפילה צריך שיהיו תפילין בראשו [וכ"כ **תוס**' ד"ה מנח]. **והרמב"ם** [תפילין ד כו] כתב "אע"פ שמצוותן ללבשן כל היום, בשעת תפילה יותר מן הכל. אמרו חכמים כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" ומשמע שבתפלה עניינם מעצם מצות תפילין, ואילו בק"ש מדין ק"ש, והיינו משום ש"קבלת עומ"ש שלימה" הוא רק מצד התפילין, שהרי מצינו להלן [כא א] שאין בתפילה מלכות שמים.

אמר ליה רבא לרבינא: **שפיר קאמר** אותו צורבא מרבנן, שהרי **מי כתיב** "**ארחץ במים**"? - "ארחץ **בנקיון**" **כתיב** שמשמעותו לרחוץ **בכל מידי דמנקי** [871].

וכן מוכח שאין חיוב לרחוץ דוקא במים: **דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא** [באופנים מסוימים, וכדלהלן].

והני מילי שהורה רב חסדא שאין לחזר אחר מים, דוקא **לקריאת שמע**, שזמנה קבוע ואם יחזר אחר מים יתכן שיעבור זמנה, **אבל לתפילה** [873] שזמנה כל היום [872] **מהדר** ליטול ידיו דוקא במים.

ודנה הגמרא: **ועד כמה** - מהו שיעור המרחק שמוטל עליו ללכת לחפש מים? - **עד פרסה**.

והני מילי שצריך לחפש עד פרסה, דוקא **לקמיה** - כשהולך בדרך צריך להתקדם עד פרסה ולחפש מים לנטילה, **אבל** אם אין מים בהמשך הדרך, אלא רק אם חוזר **לאחריה**, **אפילו מיל** [שהוא רבע פרסה] **אינו חוזר** [874].

---

[871] **הטור** [צב] הביא שלש שיטות בדין זה: א. **ראבי"ה** סבר שמידי דמנקי מועיל רק כשהתלכלכו ידיו בטיט, אך לא אם הסיח דעתו, ולדבריו נידון סוגיין הוא אם צריך ליטול באופן שידיו מלוכלכות, אך אם נגע במקום מטונף צריך נטילה לעיכובא לפני תפלה. ב. **הר"ן** [פסחים כה א בדפי הרי"ף] נקט שאין לחוש להסח הדעת אלא באכילה, אך בתפילה צריך רק נקיון מלכלוך. ג. דעת **הרא"ש** שמידי דמנקי מועיל גם לנקיון וגם להיסח הדעת, ולדבריהם נידון סוגיין כשנגע במקום המטונף, אך אם נגע בטיט די לכתחילה לנקות במידי דמנקי. וכל הנידון אם די לנקות ידיו במידי דמנקי, הוא רק כשנטל ידיו בשחרית לתפילה, אך אם לא נטל ודאי צריך נטילה במים דוקא, וכן כתב **הרא"ה** [בבדק הבית עג א] שתקנו ליטול ידים לתפילה אפילו היו נקיות, ונקט שצריך לברך על נטילה זו, ורק כשנוטל לנקיות אינו מברך, וראה **שו"ע** [ד כב, צב ד-ה, רלג ב] **ומ"ב** [צב טו-כה].

[872] כך פירש רש"י, **והרשב"א** תמה, שהרי גם לתפילת שחרית נקבע זמן עד ד' שעות. [ומאידך גם ק"ש של מעריב זמנה כל הלילה, וראה לעיל יא הערה 2 דעתו בק"ש שחרית]. ולכן ביאר שכוונת הגמרא שהקלו בק"ש כמו שמצינו להלן [כב א] שבעל קרי קורא אותה כי דברי תורה אין מקבלין טומאה. ומשמע שבתפילה החמירו אף כשהגיע זמנה, ואילו בק"ש לא הצריכו נטילה אף קודם הזמן. **ורבינו יונה** ביאר שרק בק"ש החמירו שמא יעבור זמנה, כי היא מצוה דאורייתא, וכתב **הב"י** שכוונתו לאסור לחזר אחרי מים מתחילת הזמן, אך מדברי **הטור** דייק שהאיסור רק בסוף הזמן, אך בתחילתו צריך לחזר אחר מים דוקא. **והפרי חדש** [נח] כתב שכוונת רש"י שמדאורייתא זמן ק"ש ג' שעות וזמן תפילה כל היום, ורק רבנן קבעו לה ד' שעות, וכיון שחייב בנטילת ידים לא חששו לזמנה. **ובמעדני יו"ט** כתב שכוונת רש"י שכיון שאין לו מים הרי הוא אנוס לתפילה ויש לה תשלומין, ונמצא שזמנה כל היום, משא"כ בק"ש שאין לה תשלומין [**והפרי חדש** שם נקט שגם לק"ש יש תשלומין]. **ובראש יוסף** כתב שגם אחר זמנה יש לו שכר תפילה, משא"כ בק"ש שנחשב כקורא בתורה בלבד. ונמצא שלדעת רש"י לק"ש אינו מחפש מים כלל, ולתפילה מחפש רק באופן שלא יעבור זמנה. **והטור** [רלג] הביא שיטת **רב עמרם** שלתפילה "אם יודע שיהיו מים לפניו" צריך לחפש אפילו אם יעבור הזמן [ויתכן דהיינו רק בודאי, והב"י נקט שיחזר רק אם לא יעבור הזמן, בספק]. ובדעת **הרי"ף** נחלקו האחרונים, **הפמ"ג** [משב"ז צב א] נקט שדעתו כרש"י, אך **הגר"א** [שם ס"ק יג] נקט שסובר כרב עמרם. **ותוס'** לא גרסו "והני מילי לתק"ש אבל לתפילה לא", ונקטו שאין חילוק בין נטילה לק"ש או לתפילה, ובשניהם לא יחזר כלל אחר מים, ואינו ממשיך בדרכו כדי פרסה אלא לחפש מנין. **ובתוס' רא"ש** כתב שלדעתם חכמים עשו בתפילה חיזוק לדבריהם כשל תורה.

[873] כתב **הרא"ה** [בספר הבתים, תפלה ז] שאין צריך לחזר אחר מים לפני תפילת מנחה, אך בשחרית ומעריב לא יחזר כי צריך לסמוך גאולה לתפילה.

[874] **הפמ"ג** [צב משב"ז א] נקט ששיעורים אלו נאמרו רק למי שהולך בדרך, כי מי שיושב בביתו אין לו "לפניו ולאחריו". אך **בביאור הלכה** [ד"ה אבל] כתב שהיושב בביתו דינו כלאחריו, עי"ש היטב.

ומדייקת הגמרא: **ומינה** - משמע ממימרא זו, שדוקא מרחק **מיל** לאחריו **הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר** [875].

מתניתין:

הקורא את שמע בלחש **ולא השמיע לאזנו, יצא** ידי חובת קריאת שמע.

רבי יוסי אומר: לא יצא. קרא ואל דקדק באותיותיה, לפרשן בשפתיו כראוי, [876] **רבי יוסי אומר יצא, רבי יהודה אומר לא יצא.**

הקורא ממנה מילים או פסוקים **למפרע** - שמקדים את המאוחר - **לא יצא.**

קרא וטעה, ואינו יודע היכן הוא אוחז כעת, **יחזור למקום שטעה**, דהיינו המקום שיודע שעד שם קרא כראוי.

גמרא:

מאי טעמא דרבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו לא יצא.

משום דכתיב "שמע" ומשמעותו **השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפיך.**

ומבארת הגמרא מאידך: **ותנא קמא**, כיצד יפרש את משמעות "שמע"? - **סבר** שמשמעות "**שמע**" היא "הבן", ללמד שאפשר לקרא **בכל לשון שאתה שומע.**

וחוזרת הגמרא לבאר מאידך: **ורבי יוסי**, מנין הוא למד שאפשר לקרא בכל לשון? - **תרתי שמע מינה** כי משמעות תיבת "שמע" היא שאפשר לקרא בכל לשון ששומע, וגם שצריך להשמיע לאזנו [877].

---

[875] **הב"י** דקדק מלשון הרמב"ם "אין מחייבין אותו לחזור אלא עד מיל" שבשיעור מיל מדויק חוזר, אך **בכסף משנה** חזר בו, ונקט ש"עד" ולא עד בכלל. ראה **ביאור הגר"א** [צב יא].

[876] כך פירש **רש"י** ובפשטות כונתו לבטאן באופן ברור. **ובספר החינוך** [תכא] העיר שאילו לא אמר כל התיבות פשיטא שלא יצא כי לא קרא כלה, ולכן ביאר שיתן רווח בין הדבקים כגון "בכל לבבך". **ורבינו יונה והמאירי** דחו ביאורו, כי דין "בין הדבקים" הוסיפו רבא בגמ', ולכן ביארו שלא ירפה הדגוש ולא ידגוש הרפה, ויזהר שלא תבלע אות אחת בחברתה. ולכאורה תמוה, שהרי גם בדברי רבא ביאר רבינו יונה שמפריד ונותן רווח כדי שלא תבלע אות אחת בחברתה. וראה להלן שההפרדה "בין הדבקים" הוא דין דקדוק נוסף לתת רווח בין התיבות. ואינה מפני שיבוש הקריאה, שלכך די בהפסק קל.

[877] כך הבינו הראשונים את ביאור **רש"י, והרשב"א** גרס "ממילא שמעת מינה בכל לשון" וביאר שרבי יוסי למד כי כיון שלמדו מ"שמע" שאפשר לקרא בכל לשון, בהכרח שצריך להשמיע לאזנו, כי אילו אין צריך להשמיע לאזנו, הרי בהרהור הלב אין חילוק לשונות, וכיון שהוצרך הכתוב להכשיר קריאה בכל לשון בהכרח שצריך לשמעה. אך רבי יהודה סבר אף אם אין צריך להשמיע לאזנו, אינו יכול לקרא בהרהור אלא צריך להוציא בשפתיו, ולכן צריך להכשיר קריאה בכל לשון. ומשמע מדבריו שרבי יוסי סובר שבכל מצות קריאה - חוץ מק"ש - מועיל הרהור כדיבור, ומיקל יותר מרבי יהודה. אך **בשאגת אריה** [ז-יג] הוכיח שחלוק מהות ה"הרהור" מ"כוונה", שהרי אמרו לעיל [יג ב] שעד "על לבבך" מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה, והרי לרבינא [כ ב] יוצא בהרהור כדיבור, ומה החילוק בין כוונה לקריאה. וביאר שכוונה היא על כלל הענין, אך הרהור הוא שמהרהר כל דיבור בתורת קריאה, ושייך בו חילוק לשונות. **והחזו"א** [יד א] ביאר שסברת הרשב"א היא רק לדעת רבי יוסי ששמיעת האוזן קובעת שם "דיבור" כי ענין הדיבור להשמיע לזולת, וכן חילוק הלשון תלוי בהבנת השומע, ולכן אינו שייך בהרהור. ואילו סוגיית הגמרא לעיל כרבי יהודה ש"דיבור" תלוי בחיתוך שפתים בלבד, ואם הרהור כדיבור [כשמהרהר בגוף התיבות] נחשב כמו שהוציא בשפתיו ושייך בו חילוק לשונות, ולכן צריך להכשיר קריאה בכל לשון, [וראה דבריו בסי' כט ח].

תנן התם [תרומות א ב]: **חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום**, כי אינו שומע את הברכה שמברך בעת ההפרשה, **ואם תרם** בדיעבד **תרומתו תרומה**. ודנה הגמרא: **מאן תנא** שאמר דין זה **שחרש המדבר ואינו שומע** - רק **דיעבד אין** - חלה תרומתו, אך **לכתחילה לא יתרום**? -

אמר רב חסדא: כדעת **רבי יוסי** במשנתנו **היא**.

דתנן, **הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא**, **דברי רבי יהודה**. **רבי יוסי אומר לא יצא**. ומדייק רב חסדא: **עד כאן לא קאמר רבי יוסי "לא יצא"** אלא ל**גבי קריאת שמע** שהיא מצוה **דאורייתא**, **אבל** הטעם שחרש אינו מפריש **תרומה** - **משום** שאינו יכול לשמוע את ה**ברכה היא**, וחיוב **ברכה** הוא רק מ**דרבנן**, [878] ולכן **לא בברכה תליא מילתא** - שאינה מעכבת את חלות התרומה, ונמצא שאף על פי שאינו יוצא ידי חובתו בברכה, חלה הפרשתו [879].

ומקשה הגמרא: **וממאי** מנין שהמשנה בתרומות כשיטתו **דרבי יוסי היא** ואילו רבי יהודה סובר שחרש יכול לתרום לכתחילה?

---

[878] **רש"י** ביאר שחיוב הברכה מדרבנן, שאמרו כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. וביאר ה**גרעק"א** שאילו היה אפשר לברך אחר עשיתן, ודאי שלא היה מעכב, כי המצוה התקיימה כדין, ולא תתבטל למפרע. וכוונת הגמרא כי מכך מוכח שברכה דרבנן, כי אם חיובה מהתורה הרי הוא יעכב את קיומה. ובה**תורת זרעים** [תרומות א ב] תמה, למה תעכב את ההפרשה, והרי ההפרשה יכולה לחול אף אם אינו מקיים בכך מצוה, שהרי עכו"ם יכול להפריש אף שאינו מקיים מצוה. וה**צל"ח** להלן [מ א] כתב שברכת המצוות דאורייתא, אך רק רבנן קבעו לברכה עובר לעשייתן.

[879] **בתוס' רא"ש** כתב שאילו היה חיובה מהתורה, היה חסרון הברכה מעכב בקיומה, וכן משמע מדברי **תוס'** [ד"ה אי, יובאו בסמוך]. וטעמם כדברי הגרעק"א הנ"ל. וב**דבר אברהם** [ח"א טז] הקשה שהרי חיוב הקריאה בביכורים וחליצה הוא מדאורייתא. ושנינו בסוטה [לב א] שאף אם לא קרא יצא. וחילק, ששמיעת הברכה אינה מעכבת כשהמברך ראוי לשמיעה, אך כאן מדובר בחרש ש"אינו ראוי לבילה" ולכן אינו יוצא אף בדיעבד, וראה עוד להלן. וה**פני יהושע** ביאר כפשוטו, שכוונת הגמרא ליתן שני טעמים למה המשנה בתרומות כרבי יוסי: א, כי לדעתו חלוקה ברכה דרבנן מק"ש דאורייתא, ויוצא ידי חובה אף שלא השמיע לאזנו. ב, שאף אם גם חיוב ברכה מדאורייתא, אין היא מעכבת, כי אינה חלק מעצם המצוה, ורק בק"ש לא יצא שמצותה בעצם הדיבור, וכן נקט **בעל המאור**, וכן משמע מדברי **רש"י** [ד"ה ואי, יובא בסמוך] שברהמ"ז דאורייתא וב**נחלת דוד** העיר שהרי החיוב להשמיע לאזנו בברהמ"ז לכולי עלמא אינו מהתורה, ובהכרח שהחילוק רק אם הדיבור מעצם הברכה או לא. ודחה, שכאן נקטה הגמרא שרבי יוסי הדורש מ"שמע" שישמיע לאזנו, דורש כך גם בשאר המצוות מ"הסכת ושמע", ורבי יהודה אינו דורש אפילו "הסכת ושמע" [וסמך על תוס' בע"ב שרב יוסף חולק על סוגיין, עי"ש] ולכן פירש רש"י שאם המצוה דאורייתא יש חיוב מהתורה להשמיע לאזנו מ"הסכת ושמע". וראה **שאגת אריה** [ז].

[880] **רש"י** הביא שיש גורסים "דילמא אפילו רבי יהודה" וסברו שקושיית הגמרא שמא רבי יהודה מודה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך רש"י ל"ג כן, כי סבר שהקושיא היא שמא רבי יוסי סובר שאחר שתקנו ברכה שוב היא מעכבת בקיום המצוה, ואת המשנה בתרומות נעמיד רק כרבי יהודה. ותמה ה**פני יהושע** שהרי בתרומה הברכה אינה מגוף המצוה והיא רק דרבנן, ובודאי גם לדעת רבי יוסי אינה מעכבת ככל ברכת המצוות. אך ראה **בתוס' יו"ט** [תרומות א ב] שנקט כי לדעת רבי יוסי שמיעת הברכה אינה מעכבת רק כשהמברך ראוי לשמיעה, אך חרש ש"אינו ראוי לבילה" אינו יוצא אף בדיעבד, [ורק בהוה אמינא שרבי יהודה מכשיר לכתחילה, צידדנו שרבי יוסי מחלק בין דרבנן לדאורייתא, שאל"כ מיהו בעל המשנה].

ודילמא, רבי יהודה היא.[880] ומה **שאמר גבי קריאת שמע נמי** שיוצא ידי חובתו כשלא השמיע לאזנו, היינו רק **בדיעבד**, **אין**, אבל **לכתחילה**, **לא** יקרא אלא אם משמיע לאזנו. **תדע**, שרבי יהודה סובר שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו:

דקתני "**הקורא** את שמע ולא השמיע לאזנו, יצא". ומשמעות לשון "הקורא" היא שרק **דיעבד - אין**, אבל **לכתחילה לא** יקרא אלא אם ישמיע לאזנו [ואם כן אפשר לפרש שהמשנה בתרומות כדעת רבי יהודה, והכוונה שחרש לא יפריש לכתחילה כי אינו משמיע לאזנו, ושלא כרב חסדא].

אך הגמרא דוחה את הדקדוק מלשון המשנה: **אמרי**, **האי דקתני** "**הקורא**" בלשון דיעבד, לא נכתב כדי ללמד שאינו יוצא אלא בדיעבד, אלא כדי **להודיעך כוחו דרבי יוסי**, ולגלות שכוונתו במה **דאמר** "**לא יצא**" היינו **דיעבד נמי לא**. **דאי** [ואילו] **רבי יהודה**, סובר שהקורא ולא השמיע לאזנו **אפילו לכתחילה נמי יצא**, [ונמצא כי מה ששנינו בתרומות שלכתחילה לא יתרום, יתכן רק לדעת רבי יוסי, וכדברי רב חסדא].

ומקשה הגמרא: **במאי אוקימתא** את המשנה בתרומות? - **כרבי יוסי**, ואם כן קשה, **אלא הא דתניא** "**לא יברך אדם ברכת המזון בלבו** דהיינו באופן שאינו שומע באזניו[881], **ואם** בדיעבד **בירך** בלחש **יצא**", **מני**? - הרי **לא רבי יוסי ולא רבי יהודה** סוברים כן: **דאי רבי יהודה**, **הא אמר לכתחילה נמי יצא**, ולמה "לא יברך בלבו".

ואי רבי יוסי, יקשה האמור בסיפא ש"אם בירך יצא", שהרי לדעתו **דיעבד נמי לא** יצא, שהרי ברכת המזון דאורייתא היא[882].

אלא מאי, בהכרח שברייתא זו כדעת **רבי יהודה**. ומוכח שלדעתו, **דיעבד**, **אין** - יוצאים בקריאת שמע שלא השמיע לאזנו, אך **לכתחילה לא**, [ונמצא שוב שהמשנה בתרומות כדעת רבי יהודה, שחרש אינו תורם לכתחילה, כי אינו שומע את הברכה שמוציא מפיו].

---

[881] כך פירש **רש"י** [ד"ה בלבו], וביאר **רבינו יונה** שההכרח לפרש כן, משום שלהלכה גם בשאר ברכות הרהור לאו כדיבור דמי, ואילו הכוונה "בלבו" ממש ודאי לא יצא. אך **הרמב"ם** [ברכות א ז] כתב "בין שהוציא בשפתיו בין שברך בלבו" ומשמע שברך בלבו ממש [ובגינת **ורדים** א מג כתב נפ"מ למסתפק אם ברך, שיחזור ויברך בלבו ולא יוציא בשפתיו]. **ורבינו יונה** הביא מקרא בתהילים שבאופן שאינו יכול לברך בפיו, יש לו להרהר הברכה שהתחייב בה אע"פ שאינו יוצא ידי חובה, וה' יראה ללבב ויתן לו שכר. וכן פסק **המג"א** [קא ב], וראה להלן כד ב הערה 68. וה**גרעק"א** הוכיח כן מדברי הרשב"א הנ"ל, שאין חילוק לשונות בהרהור, והרי הרי"ף כתב שרק תפילה בציבור כשרה בכל לשון, ובהכרח שיחיד אינו יוצא בהרהור. אך **ריא"ז** כתב שלהלכה יוצא ידי חובה גם בהרהור גרידא.

[882] כך פירש **רש"י**, ומשמע שנקט כי "לא בברכה תליא מילתא" הוא טעם נוסף שאין הברכה מעכבת, ולטעם זה ודאי קשה מבהמ"ז, ולכן ביאר שהקושיא גם על הטעם הראשון, שהעיכוב תלוי בחיוב דאורייתא: אך **תוס'** הקשו שהרי בבהמ"ז לא נאמר "שמע" ומנין ששמיעה מעכבת בה, ולכן פירשו שכיון שחיוב השמיעה הוא מדרבנן, הם תקנו שגם יעכב בה. ו**בתוס' רא"ש** ביאר שפשיטא לגמרא שלומדים מק"ש לבהמ"ז. **והחזו"א** כתב ליישב לדעת הרשב"א שחסרון שמיעה הוא חסרון בגוף הדיבור, שהרי בזה אין לחלק בין ק"ש לשאר מצוות. ותמוה, שהרי הרשב"א נקט שדין זה התחדש רק בק"ש, ממה שהוצרך הכתוב להכשירה בכל לשון.

ותמהה הגמרא לפי ביאור זה במשנה בתרומות: **אלא, הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי "חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחילה"**, **מני**? - הרי **לא רבי יוסי ולא רבי יהודה** סוברים כן:

דאי רבי יהודה, הא אמר לגבי קריאת שמע בלחש **דיעבד, אין, לכתחילה לא**, ואיך יתרום חרש לכתחילה.

ואי רבי יוסי, הא אמר שאם לא השמיע לאזנו **דיעבד נמי לא יצא**, כיון שרבנן תקנו בתרומה שישמיע את הברכה לאזנו כמו בקריאת שמע, ואם לא ישמיע לא תחול תרומתו [883].

אלא לעולם רבי יהודה הוא הסובר שחרש תורם **ואפילו לכתחילה נמי**, והמשנה בתרומות ש"לא יתרום" כדעת רבי יוסי [884], ובדיעבד תרומתו תרומה כיון שהברכה רק מדרבנן. **ובכל זאת לא קשיא** מי אמר את הברייתא שצריך לכתחילה להשמיע ברכת המזון לאזניו.

כי **הא**, הברייתא שחרש תורם לכתחילה, **דידיה**, רבי יהודה עצמו אמרה. **ואילו הא**, האמור בברייתא שבברכת המזון יוצא רק בדיעבד, אמרה רבי יהודה רק לדעתו **דרביה**, וכדלהלן: **דתנן**: **רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה, הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו, שנאמר** [דברים ו ד] "**שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד**". ומשמעות תיבת "צריך" היא שחיובו הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יצא אף שלא השמיע לאזנו. [ואם כן, מסתבר שהוא התנא ששנה בברייתא שחיוב השמעת ברכת המזון לאזנו הוא רק לכתחילה] [885].

אמר ליה רבי מאיר לרבי אלעזר בן עזריה: אף לכתחילה אין צורך להשמיע קריאת שמע לאזנו, **שהרי הוא אומר** "והיו הדברים האלה **אשר אנכי מצוך היום על לבבך**". ומשמעותו, **שאחר כונת הלב הן הן ה"דברים**". והיינו, שרק צריך לכוון לבו ל"דברים" האמורים כאן, אך אינו צריך להשמיעם לאזניו.

---

[883] כך פירשו **תוס'** [ד"ה אין], ובתוס' **הרא"ש** כתב שלענין לכתחילה אין להתיר בדרבנן יותר מדאורייתא.

[884] כך פירש **רש"י** [ד"ה אלא], והקשה **המהרש"א** הרי אפשר להעמיד את המשנה כרבו של רבי יהודה ולפרש שתרומתו אינה לכתחילה אלא בדיעבד. וכתב שהעדיף להעמידה כרבי יוסי שהוזכרו דבריו במשנתנו, ואילו דברי רבו של רבי יהודה אינם אלא בברייתא.

[885] **הט"ז** [תרפט א] ביאר שבהוה אמינא נקטה הגמ' מסברא שרבי יהודה סובר שיוצא רק בדיעבד, אף שלא דרש מקרא לפסול קריאה שלא שמעה. אך כעת הסיקה הגמ' שרבי יהודה מכשיר בחרש אפילו לכתחילה, ורק רבו [ראב"ע] שדרש מקרא לפסול חרש - פוסל אפילו בדיעבד, כי לא מצינו בעצם הדין הכתוב בתורה חילוק בין דיעבד לכתחילה. ובבהמ"ז הכשיר בדיעבד, כי מדובר באדם שאינו חרש, והוא ראוי לבילה, ואין חסרון שמיעה מעכב בו אלא לכתחילה. אך.

ומסיקה הגמרא: **השתא דאתית להכי**, שמצינו דעת רבי מאיר שאין צורך להשמיע לאזניו אפילו לכתחילה, הרי **אפילו תימא רבי יהודה כרביה**, רבי אלעזר בן עזריה, **סבירא ליה**, שלכתחילה צריך להשמיע קריאת שמע לאזנו, **ובכל זאת לא קשיא** מי אמר את הברייתא שצריך לכתחילה להשמיע ברכת המזון לאזניו, כי **הא**, הברייתא שחרש תורם לכתחילה, **רבי מאיר** אמרה. **ואילו הא**, מה שמצינו בברייתא לגבי ברכת המזון, ובמשנה בתרומות לגבי תרומת חרש, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, נאמר לדעת **רבי יהודה**.

תנן התם [מגילה יט ב]: "**הכל כשרים לקרא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן**".

ודנה הגמרא: **מאן תנא** שאמר את דין **חרש** יחד עם שוטה, ומשמע ש**בדיעבד נמי לא** מוציא אחרים ידי חובתן? -

אמר רב מתנה: כדעת **רבי יוסי היא**.

דתנן, הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר לא יצא. וכיון שאינו יכול לצאת ידי חובת קריאת מגילה אפילו בדיעבד, הרי הוא פטור מקריאתה, ולפיכך אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, כי אינו מחוייב כמותם [אך לרבי יהודה, שיוצא בקריאתו בדיעבד, יכול להוציא גם אחרים בדיעבד].

ותמהה הגמרא: **וממאי**, מנין שהמשנה במגילה כדעתו **דרבי יוסי היא**, **וביאורה** שאף **בדיעבד נמי לא** מוציא את האחרים ידי חובתן?

דף טו:

דילמא רבי יהודה היא, ורק **לכתחילה הוא דלא** יקרא חרש להוציא אחרים, כי גם הוא אינו יוצא לכתחילה, **הא דיעבד** אם קרא לאחרים **שפיר דמי**, וכרבי יהודה שבדיעבד יוצא אף אם לא השמיע לאזנו [886].

[886] **השפת אמת** [מגילה יט ב] הקשה, הרי החרש עצמו חייב, אלא שאינו יכול להוציא עצמו לכתחילה בקריאתו כי אינו שומעה באזניו, אך השומע ממנו - שומע ממחוייב גמור בדבר, ולמה לא יצא לכתחילה בקריאתו. ו**בקובץ הערות** [מח יד] ביאר שהמחויב בדבר מוציא אחרים מדין ערבות רק אם יכול לפרוע חובם, וכיון שלכתחילה אינו יכול להוציא אף את עצמו בקריאתו, אינו נחשב ערב לכתחילה, ועי' **אבני נזר** [תלט]. ו**באבי עזרי** הוסיף [שופר ב א] שביאור זה נצרך רק לדברי **הגרע"א** [בתוס' למשניות מגילה אות יט ובשו"ת סי' ז, וכך בארנו בפנים] שחרש אינו מוציא משום שהוא עצמו אינו יוצא לכתחילה בקריאתו ואינו נחשב מחוייב בדבר, אך לדעת **הרמב"ם** נחשב מחוייב בדבר אלא שהוא אנוס, ובהכרח שנקט כהרשב"א שאם אינו משמיע לאזניו חסר בעצם הדיבור, וכשם שעצמו אינו יוצא כך גם אינו מוציא, כי דיבורו אינו דיבור, [וראה בהל' ברכות א י]. ו**בקהילות יעקב** [יג ג] כתב שאין שמיעת השומע נחשבת כדיבור שלו, אלא יוצא בדיבור המוציא, ולכן דינו שוה למוציא שאם אינו משמיע לאזנו יוצא רק בדיעבד.

מבארת הגמרא: **לא סלקא דעתך** לפרש שרק לכתחילה לא יצאו אחרים ידי חובה בקריאת חרש, כי יש הכרח שאינו מוציאן אף בדיעבד, משום **דקתני** "חרש שוטה וקטן" ומשמע שדין **החרש** הוא **דומיא דשוטה**, ונלמד מכך כי **מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא** מוציאין אחרים בקריאתם, **אף חרש דיעבד נמי לא**, ומכאן ההכרח להעמיד את המשנה כדעת רבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו לא יצא אפילו בדיעבד.

ודוחה הגמרא את הדיוק מלשון המשנה שחרש אינו מוציא אפילו בדיעבד: **ודילמא** אין כוונת המנשה להשוות חרש לשוטה וקטן, אלא **הא** חרש **כדאיתא** שרק לכתחילה אינו מוציא, **והא** שוטה וקטן **כדאיתא** שאפילו בדיעבד אינם מוציאין. ואם כן, שבה הקושיא, שמא משנה זו כרבי יהודה.

מתרצת הגמרא: **ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה**? - **והא מדקתני סיפא** "**רבי יהודה מכשיר בקטן**" **מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא**, ולכן עדיף להעמידה כרבי יוסי, ולבארה שאינו מוציא אפילו בדיעבד.

דוחה הגמרא: **ודילמא כולה** כדעת **רבי יהודה היא**, ואינו בא לחלוק על הרישא, אלא הרישא והסיפא עוסקים ב**תרי גווני קטן**, **וחסורי מחסרא**, [887] **והכי קתני** במשנה: **הכל כשרין לקרא את המגילה חוץ מחרש** שלכתחילה אינו קורא, **ושוטה** שאינו מוציא אחרים אפילו בדיעבד, **וקטן** שדינו כחרש, ורק לכתחילה אינו קורא. **במה דברים אמורים** שקטן לא יוציא אחרים לכתחילה [888], **בקטן שלא הגיע** ל**גיל חינוך**, **אבל קטן שהגיע לחינוך**, **אפילו לכתחילה כשר** להוציא אחרים בקריאתו, **דברי רבי יהודה**, **שרבי יהודה מכשיר** לצאת ב**קריאת קטן** שהגיע לגיל חינוך.

ונמצא שכל המשנה כרבי יהודה, וכדבריו במשנתנו לגבי קריאת שמע, שחרש אינו ראוי לקריאה רק לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא ומוציא בקריאתו, [ושלא כרב מתנה].

ומקשה הגמרא: **במאי אוקימתא** את המשנה במגילה - **כרבי יהודה**, **ודיעבד**, **אין**, **לכתחילה לא**.

אלא לפי אוקימתא זו יקשה, **הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בר פזי** "**חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחילה**", **מני**? - הרי **לא רבי יוסי ולא רבי יהודה** סוברים כן:

---

[887] **תוס**' [ד"ה דילמא] ביארו שהגמ' נדחקת להוסיף בלשון המשנה כדי להעמידה כרבי יהודה, משום שהלכה כרבי יהודה.

[888] כך פירש **רש"י** [ד"ה בד"א], ודקדק **המהרש"א** שבדיעבד אפילו קטן ממש מוציא, ותמה על כך, מנין שהגמרא חזרה מסברת המקשן, שקטן אינו מוציא אפילו בדיעבד. וב**מלא הרועים** ביאר שדעת רש"י להלן [מח א] שקטן אינו מחויב במצוות אפילו מדרבנן, אלא רק משום חינוך, ומה שמוציא גדול שמחויב במצוה דרבנן [כ ב] הוא משום שרבנן אמרו שאם הגיע לחינוך יכול להוציא לכתחילה חיוב דרבנן, ולפיכך גם כשלא הגיע לחינוך יכול להוציא בדיעבד [ורק בהו"א שלא חילקו בהגיע לחינוך, אינו מוציא כלל].

דאי רבי יהודה, **הא אמר** לגבי קריאת שמע בלחש **דיעבד**, **אין**, **לכתחילה לא**, ואיך יתרום חרש לכתחילה.

ואי רבי יוסי, **הא אמר** שאם לא השמיע לאזנו **דיעבד נמי לא יצא**, כיון שרבנן תקנו בתרומה שישמיע את הברכה לאזנו כמו בקריאת שמע, ואם לא ישמיע לא תחול תרומתו.

אלא מאי, בהכרח נפרש ש**רבי יהודה** הוא הסובר שחרש תורם **ואפילו לכתחילה נמי**, ואת המשנה במגילה שחרש לא יקרא נעמיד כדעת רבי יוסי [וכרב מתנה] -

אלא, אם כן יקשה **הא דתניא**: **לא יברך אדם ברכת המזון בלבו**, דהיינו באופן שאינו שומעה באזניו, **ואם** בדיעבד **בירך** בלחש **יצא**.

מני? - הרי **לא רבי יוסי ולא רבי יהודה** סוברים כן: **דאי רבי יהודה**, **הא אמר לכתחילה נמי יצא**, ולמה "לא יברך בלבו". **ואי רבי יוסי** יקשה האמור בסיפא ש"אם בירך יצא", שהרי לדעתו **דיעבד נמי לא** יצא, שהרי ברכת המזון דאורייתא היא.

לעולם רבי יהודה הוא הסובר שחרש תורם, **ואפילו לכתחילה נמי**, והמשנה במגילה כדעת רבי יוסי [889], וחרש אינו מוציא אחרים בקריאתו אפילו בדיעבד, **ובכל זאת לא קשיא** מי אמר את הברייתא שצריך לכתחילה להשמיע ברכת המזון לאזניו, כי **הא**, הברייתא שחרש תורם לכתחילה, **דידיה**, רבי יהודה עצמו אמרה. ואילו **הא**, הברייתא לגבי ברכת המזון, אמרה רבי יהודה רק לדעתו **דרביה** וכדלהלן: **דתנן**: **רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה**, **הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו**, **שנאמר** [דברים ו ד] "**שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד**". ומשמעות תיבת "צריך" היא שחיובו רק לכתחילה, אבל בדיעבד יצא אף שלא השמיע לאזנו. [ואם כן מסתבר שהוא התנא ששנה בברייתא שחיוב השמעת ברכת המזון לאזנו הוא רק לכתחילה].

אמר ליה רבי מאיר לרבי אלעזר בן עזריה: אף לכתחילה אין צורך להשמיע קריאת שמע לאזנו, **שהרי הוא אומר** "והיו הדברים האלה **אשר אנכי מצוך היום על לבבך**" ומשמעותו **שאחר כונת הלב הן הן ה"דברים**", והיינו שרק צריך לכוון לבו ל"דברים" האמורים כאן, אך אינו צריך להשמיעם לאזניו.

ומסיקה הגמרא: **השתא דאתית להכי**, שמצינו דעת רבי מאיר שאין צורך להשמיע לאזניו אפילו לכתחילה, הרי **אפילו תימא רבי יהודה כרביה**, רבי אלעזר בן עזריה,

[889] כך פירש **רש"י** [ד"ה לעולם], והקשה **המהרש"א** במגילה [כ א] מה הכרחו, והרי אפשר להעמיד את המשנה כראב"ע רבו של רבי יהודה שאינו מוציא לכתחילה אלא בדיעבד. ולא תירץ כדלעיל שלא רצה להעמידה כראב"ע כי לא הוזכרו דבריו במשנתנו, משום שכאן לא חילקה הגמרא בין מצוות דאורייתא לדרבנן, ונמצא שאם רבי יהודה מכשיר אפילו לכתחילה, המשנה בתרומות שתרומתו דיעבד, אינה לא כרבי יהודה שלכתחילה, ולא כרבי יוסי שאפילו דיעבד לא, אלא כרבו של רבי יהודה, ואם כן הוזכרו דבריו במשנה.

סבירא ליה, שלכתחילה צריך להשמיע קריאת שמע לאזנו, **ובכל זאת לא קשיא** מי אמר את הברייתא שצריך לכתחילה להשמיע ברכת המזון לאזניו.

כי **הא** - הברייתא שחרש תורם לכתחילה - **רבי מאיר** אמרה. **ואילו הא** - מה שמצינו בברייתא לגבי ברכת המזון, ובמשנה בתרומות לגבי תרומת חרש, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו - נאמר לדעת **רבי יהודה**.

ונמצא שהמשנה במגילה כרבי יהודה, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך בדיעבד אף אם אינו שומע יוצא ומוציא אחרים בקריאתו.

אמר רב חסדא אמר רב שילא: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה, שלכתחילה צריך להשמיע קריאת שמע לאזנו, אך בדיעבד גם אם לא שמע יצא. **והלכה כרבי יהודה**.

ומבארת הגמרא את דבריו: **וצריכא** לפסוק הלכה כשני הדברים שאמר רב יהודה: **דאי אשמעינן** רב חסדא רק "**הלכה כרבי יהודה**", **הוה אמינא אפילו לכתחילה** אינו צריך להשמיע לאזנו [890], לכן **קא משמע לן** שגם **הלכה כרבי יהודה** במה **שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה**, שצריך לכתחילה להשמיע לאזניו. ומאידך **אי אשמעינן** רק ש**הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה**, **הוה אמינא** ש"**צריך**" - צורך גמור להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע **אין לו תקנה**, ולכן **קא משמע לן** רב חסדא ש**הלכה כרבי יהודה** גם במה שאמר בעצמו, שאם לא שמע, בדיעבד יצא [891].

אמר רב יוסף: מחלוקת זו של רבי יוסי ורבי יהודה, נחלקו בה רק לגבי **קריאת שמע**, **אבל בשאר מצוות** [892] **דברי הכל** - אם לא השמיע לאזנו - **לא יצא**, **דכתיב** [דברים כז ט]: "**הסכת ושמע ישראל**".

---

[890] לכאורה תמוה, שהרי אילו כשר לכתחילה, היה ראוי לומר הלכה כרבי מאיר. וביאר **הצל"ח** שהגמ' העדיפה לקבוע הלכה כרבי יהודה שהוזכרו דבריו במשנה, ואילו את דברי רבי מאיר מצינו רק ברייתא, וגם משום שבדברי רבי מאיר אפשר להבין שיוצא גם בהרהור גרידא, אך לרבי יהודה צריך להוציא בשפתיו.

[891] **הב"ח** כתב שלמסקנת רב חסדא החיוב להשמיע לאזנו הוא רק מדרבנן, וכן הוכיח **החזו"א** [יד] שראב"ע אינו לומד חיוב דאורייתא מ"שמע", שאם כן הרי היה אפשר לומר כן גם לדעת רבי יהודה במחלוקתו עם רבי יוסי לעיל, ולפרש שהוא רק חיוב לכתחילה. אך **הרשב"א** הביא **שהראב"ד** נקט כי למסקנת רב יוסף בסמוך, שהוא חיוב מדאורייתא לכתחילה, ונלמד מ"הסכת ושמע", ומשמע שנקט למסקנא שחסרון שמיעה באזנו אינו חסרון בעצם הדיבור, אלא הלכה נוספת היא שלכתחילה ישמיע לאזנו, והנידון אם דורשים פסוק נוסף ללמד שמעכב אף בדיעבד. וה**ט"ז** [תרפט א] נקט שבין לרב חסדא ובין לרב יוסף כיון שדרשו מקרא חייב מדאורייתא להשמיע לאזנו, ולראב"ע חרש אינו יוצא אפילו בדיעבד, והנידון להכשיר בדיעבד הוא רק בשאר אדם. ורק לרבי יהודה שאינו דורש מקרא, חרש כשר לכתחילה.

[892] **רש"י** ביאר "בכל הברכות" ולכאורה תמוה למה נקט שהנדון על ה"ברכות" ולא על עצם המצוות המתקיימות בקריאה, וראה **שאגת אריה** [ז].

מיתיבי: הרי שנינו בברייתא: **לא יברך אדם ברכת המזון בליבו** - בלחש, שאינו נשמע לאזנו. **ואם בירך** ולא השמיע לאזנו, **לא יצא**. ומוכח שלדעת רבי יהודה גם בשאר מצוות לא יצא.

לפיכך מעמידה הגמרא את דברי רב יוסף באופן אחר: **אלא**, **אי איתמר**, **הכי אתמר**: **אמר רב יוסף**: **מחלוקת** זו לא נחלקו בה אלא **בקריאת שמע** בלבד, משום **דכתיב** בה "**שמע ישראל**", שמשמעותו להשמיע באזניו, **אבל בשאר מצוות**, **דברי הכל יצא** אף שלא השמיע לאזניו.

ותמהה הגמרא: איך יוצא ידי חובתו בשאר מצוות, **והכתיב** "**הסכת ושמע ישראל**"? ומתרצת הגמרא: **ההוא** הפסוק "הסכת ושמע" **בדברי תורה כתיב**, שבעת לימודו ישמיע לאזנו [894], ואין ללמוד ממנו לשאר מצוות [893].

שנינו במשנה: **קרא ולא דקדק באותיותיה**, רבי יוסי אומר יצא, רבי יהודה אומר לא יצא. **אמר רבי טבי אמר רב אושעיה**: **הלכה כדברי שניהם להקל**, כרבי יהודה שאם לא השמיע לאזנו יצא, וכרבי יוסי שדקדוק אינו מעכב.

ועוד מימרא **אמר רבי טבי אמר רב אושעיה**: **מאי דכתיב** [משלי ל טו] "**שלש הנה לא תשבענה**, **שאול** [קבר], **ועוצר רחם**, ארץ לא שבעה מים" - **וכי מה ענין שאול אצל רחם**? - **אלא לומר לך**, **מה רחם מכניס** בו זרע **ומוציא** ממנו ולד, **אף שאול מכניס** בו את המתים ולעתיד לבא **מוציא** ממנו חיים.

והלא דברים קל וחומר: **ומה רחם שמכניסים בו** זרע **בחשאי**, **מוציאין ממנו** את הולד **בקולי קולות** - **שאול שמכניסים בו** את המת **בקולי קולות** של בכי המלוים, וכי **אינו דין** שלעתיד לבא יהיו **מוציאין ממנו בקולי קולות** - **מכאן תשובה לאומרים אין לתחיית מתים מן התורה**.

תני רבי אושעיא קמיה דרבא: "**וכתבתם**", מלמד ש**הכל בכתב** וצריך לכתוב בתפילין ובמזוזה **אפילו** פסוקים של **צוואות**, כגון אלו העוסקים במצוות תפילין ומזוזה, ואין די לכתוב את עיקר הפרשה.

---

[893] **בעל המאור והרשב"א** ביארו שלמסקנא בהכרח צריך לפרש שכוונת המשנה במגילה שאינו מוציא רק לכתחילה, משום "הסכת ושמע". ודעת **הרמב"ם** שחרש אינו מוציא בקריאת המגילה אפילו בדיעבד, וביאר **הב"י** [תרפט] שבמגילה יש פסול מיוחד, כי טעונה פרסומי ניסא, **והט"ז** ביאר כנ"ל, שחרש אינו מוציא אף בדיעבד, כיון ש"אינו ראוי לבילה". וראה **משכנות יעקב** [שם].

[894] **רש"י** פירש "כדאמרינן כתתו עצמכם על דברי תורה" ומשמע שלמסקנא רב יוסף אינו דורש מ"הסכת ושמע" שצריך להשמיע לאזנו. וגם **הריטב"א** ביאר שלא לימד על שמיעת האוזן, אלא על חיוב שינון, ואפשר לקיימו בהרהור. **והפני יהושע** תמה שלא משמע מלשון הגמ' שרב יוסף חזר בו, ולכן נקט שכוונת רש"י רק להוכיח שפסוק זה מדובר בד"ת, אך עיקר תירוץ הגמ' הוא שהפס' מלמד שגם דיבור בד"ת צריך שישמיענו לאזנו, ואסור ללמוד בלחש, וראה לעיל [יג א הערה 18]. **ובמשכנות יעקב** [קסב] ביאר שכוונת הגמ' לקריאת התורה, שחרש אינו בר חיובא בה, ואינו מוציא אחרים.

אמר ליה רבא לרב אושעיא: **דאמר לך**, **מני**? - מי הוא זה שאמר לך שנחוץ ללמוד מפסוק שצריך גם צוואות? וכי שיטת **רבי יהודה היא**, **דאמר** [בסוטה יז א] **גבי** כתיבת מגילת **סוטה**: "**אלות**" האמורות בפרשת סוטה, הכהן **כותב** במגילת סוטה, אך **צוואות** האמרות שם **אינו כותב**. ולמדת שרק **התם** במגילת סוטה **הוא** אינו כותב, משום **דכתיב** בה "**וכתב את האלות האלה**", ומשמע דוקא אלות ולא ציוויים, **אבל הכא** בתפילין ומזוזה כותבם, משום **דכתיב** "**וכתבתם**" ללמד ש**אפילו צוואות נמי** נכתבות.

אמנם, לא יתכן שרבי יהודה הוא זה שנצרך ללמוד מקרא ש"הכל בכתב", כי **אטו טעמיה דרבי יהודה** שאין כותבים ציווים במגילת סוטה הוא משום דכתיב "**וכתב**" ולא "וכתבתם"? הרי **טעמיה דרבי יהודה** הוא **משום דכתיב** "את **האלות**" [895] ומשמע **אלות**, **אין**, **צוואות לא**. ונמצא שאין צורך ללמוד מ"וכתבתם" שבתפילין כותב גם ציווים, שהרי אין כל טעם למעט כתיבתם. ואם כן יש לתמוה, לשם מה נאמר הריבוי ש"הכל בכתב"?

ומבארת הגמרא: **איצטריך**, רבי יהודה צריך ריבוי מ"וכתבתם" ללמד ש"הכל בכתב", כי **סלקא דעתך אמינא נילף** גזירה שוה "**כתיבה** - **כתיבה**" **מהתם**, **מה התם** במגילת סוטה "**אלות**" **אין**, **צוואות לא**, **אף הכא** בתפילין ומזוזה **נמי**, **צוואות לא**, [896] לפיכך נכתב לשון "וכתבתם" **ללמד** שבתפילין ומזוזה כותבים **אפילו צוואות**.

תני רב עובדיה קמיה דרבא: "**ולמדתם**" [897]

- תיבה זו נדרשת כשתי תיבות "ולמד תם" לומר **שיהא למודך תם** [898] ויזהר שלא ישמיט קריאת אות, וזאת על ידי **שיתן רווח בין הדבקים** - שיפסיק מעט במקום שיש הברות דומות סמוכות זו לזו [899].

---

[895] **רש"י** גרס "משום אלה" ואכן בסוטה מבואר שרבי יהודה למד מתיבת "האלה", ולא מ"אלות", וראה **מלא הרועים**.

[896] בהגהות **מהרי"ל דיסקין** העיר שאם צוואות אינן נכתבות, נמצא שיש שינוי בין הכתוב בתפילין שכתוב בהם "וכתבתם" ולא "וקשרתם" לבין מזוזה שאין כותבים בה "וכתבתם" אלא "וקשרתם". והיינו שמסוטה למדנו כי רק "צוואות" מענין המצוה המתקיימת אינן נכתבות, כמו שאינו כותב במגילתה את סדר השקאתה, אך כותב במזוזה מצות תפילין, וכן להפך.

[897] **בשאגת אריה** [ב] העיר שדרשה זו נאמרה בפרשה שניה, ומשמע שפרשה שניה דאורייתא, והסיק שדרשה זו היא רק אסמכתא, והוכיח כן ממה שרבי יוסי סובר שגם אם לא דקדק באותיותיה יצא.

[898] **הרמב"ם** [ק"ש ב י] כתב שגם הקורא בכל לשון צריך לדקדק בה כמו בלשון הקדש, ונחלק עליו **הראב"ד** משום "שכל הלשונות פירוש הן", וביאר **באבן האזל** שנחלקו בביאור "שיהא לימודך תם" שלדעת הראב"ד מלמד שצריך לקרא כמו שנאמרה בסיני, אף שלהבנת הלשון אין צורך בדקדוק, ואילו הרמב"ם סבר שבלא דקדוק אין זו עיקר הלשון, והבנתה רק כפירוש. והעלה מכך, שלהראב"ד המבין לשון הקדש לא יקרא בשאר לשון, שהרי הקורא שלא בדקדוק לא גרע מלשון אחרת, ואם הוא אינו יוצא, ודאי שבלשון אחרת אינו יוצא אלא כשאינו מבין לשון הקדש.

[899] כך פירש **רש"י**. **והטור** [סא] הביא בשם רב עמרם שיפסיק בין [כל] תיבה לתיבה שאחריה, ותמה הב"י מסוגיין שלא הצריכו להפסיק אלא "בין הדבקים". וביאר שב"בין הדבקים" צריך הפסק יותר מבין שאר תיבות,

עני רבא בתריה: זהירות זו נחוצה במילים סמוכות שתחילת השניה שוה לסיום הראשונה **כגון** "**על - לבבך**" "**על - לבבכם**" "**בכל - לבבכם**" "**בכל - לבבך**" "**עשב - בשדך**" [900] "**ואבדתם - מהרה**" "**הכנף - פתיל**" "**אתכם - מארץ**".

אמר רבי חמא ברבי חנינא: **כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצניין לו גיהנום**, **שנאמר** [תהלים סח] "**בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון**" **אל תקרי** "**בפרש**?" **אלא** "**בפרש**?" שמשמעותו למי שמפרש את התיבות, וגם **אל תקרי** "**בצלמון**" **אלא** "**בצלמות**" דהיינו הגיהנום, ויתפרש הפסוק כך: אם תפרש את תיבות קבלת עול מלכות שדי, אז התורה שבה "מלכים ימלוכו" תצנן לך את צל המוות בגיהנום [901].

דף טז.

ועוד **אמר רבי חמא ברבי חנינא**: **למה נסמכו** (תחילת העמוד) "**אהלים**" **ל**"**נחלים**" **דכתיב** [במדבר כד ו] "**כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו**'"? [902] - **לומר לך**: **מה נחלים מעלים את האדם** הטובל בהם **מטומאה לטהרה**, **אף אהלים** בתי מדרשות **מעלים את האדם** היושב ולומד בהם **מכף חובה לכף זכות** - ומועילה להחזירו למוטב גם אחר שחטא.

שנינו במשנה: **הקורא למפרע לא יצא**, קרא וטעה יחזור למקום שטעה.

רבי אמי ורבי אסי הוו קטרין ליה גננא, קושרים ומעמידים חופה **לרבי אלעזר**.

אמר להו רבי אלעזר: **אדהכי והכי**, בינתיים, עד שתסיימו להעמידה, **איזיל ואשמע מילתא בבי מדרשא**, **ואיתי**, **ואימא לכו**.

ומשמע שצריך לתת רווח, ומשמע שנקט שלא כפירש"י שמפריד כדי שלא ישמעו כאחת, והיינו משום חסרון בקריאה, אלא היא מעלת הדקדוק נוספת. וכן מבואר מדברי **מהר"י אבוהב** [הביאו הב"י] ששיעור "רווח" בין הדבקים הוא יותר משיעור "הפסק" במקום חשש שיבוש, [וראה **אליהו רבה** שהרווח הוא שלא יאמרם בנשימה אחת].

[900] **המאירי** הקשה, הרי ב"עשב בשדך" ו"הכנף פתיל" אף שהאותיות דומות, אין קריאתם שוה [כי רק אחת מהן דגושה], ואיך תשמע כאות אחת. וביאר שחוששין שמא יקראם בסגנון אחד, או שמא בזמן הגמרא היו נקראות בסגנון אחד. ומסתבר שהולך לשיטתו במשנה, שרבא הוסיף דין "בין הדבקים" ואינו בכלל ה"דקדוק באותיותיה", כי ודאי חשש זה אינו גורם ש"לא יצא".

[901] **הצל**"**ח והגר**"**א** כתבו שאין הכוונה לרשע, אלא לצדיק שדינו לעבור דרך הגהנום [ראה זהר ח"ג רכ], ויתכן זו כוונת הזהר [שם, רע"מ קנג] שצדיקים גמורין נדונין בצונן כדאמרינן מצניין וכו', ראה **במנורת המאור** [נר ג ג] שהמדקדק אינו נפטר לגמרי מעונש, אלא רק מקילין עליו. אך **רבינו חננאל** כתב "אפילו רשע שנתחייב ירידה בגהנום, אם יש בידו זכות זו מצניין לו אור הגהנום ומרויחין לו משיירי השריפה", וכן מבואר **בשאלתות** [סוף ואתחנן], **וראה** מהרש"א. והב"י [סב] כתב שהוא מדה כנגד מדה, שבדקדוקו הוא מניע את חומו הטבעי, וכנגדו מצניין לו חום הגהנם, ו**בעין יעקב** כתב דהיינו משום שקרא במתינות, וכל דבר רותח אם ממתינים לו מצטנן.

[902] **רש**"**י** פירש שקושיית הגמרא על סמיכת "נחלים" ל"אהלים" בפסוק זה, [והוכיח שלשון נטיעה נופלת על אהל]. אך **רבינו נסים גאון ותוס**' פירשו ש"אהלים" בפסוק זה הם בשמים, והכונה לסמיכות האהלים שבפס' הקודם "מה טובו אהליך יעקב".

אזל, **אשכחיה לתנא**, לאמורא השונה ברייתות, **דקתני** ששנה **קמיה דרבי יוחנן** ברייתא האומרת: **קרא** קריאת שמע **וטעה** בדילוג תיבה או פסוק **ואינו יודע להיכן טעה**, [903] אם נודע לו שטעה כאשר הוא אוחז **באמצע הפרק**, ויודע באיזה פרק הוא אוחז, **יחזור לראש** הפרק [904] ויאמרנו עד סופו, כי אם יאמר רק את הפסוק שהשמיט, נמצא קורא למפרע [905].

ואם יודע שסיים פרשה אחת וכעת הוא עומד **בין פרק לפרק**, אך אינו זוכר איזו פרשה סיים, **יחזור לרווח** שאחר **פרק הראשון**, [907] ויתחיל לקרות פרשת "והיה אם שמע" [906]. ואם יודע שהוא עומד לפני קריאת "וכתבתם" אך הוא מסופק **בין "כתיבה" לכתיבה**" - שאינו זוכר אם עליו לומר "וכתבתם" [908] שבפרשה ראשונה או שניה, **יחזור לקרא** מ"**כתיבה**" שבפרשה **ראשונה**.

---

[903] **תוס**' [ד"ה הקורא] **והרא**"**ש** כתבו שבהכרח אינו יודע היכן טעה, כי אם ידוע לו שאמר עד מקום מסוים, ושם דילג תיבה או פסוק אינו חוזר אלא לתחילת הפסוק. וביאר **רבינו יונה** שאילו יחזור קודם לו נמצא כקורא למפרע. וה**דברי חמודות** דייק מלשונם שאף אם דילג רק תיבה אחת חוזר לתחילת הפסוק, אך דעת **הר**"**ן המאירי והכסף משנה** [ק"ש ב יג] **והלבוש** שהמדלג תיבה אינו חוזר לתחילת הפסוק, אלא קורא ממנה ואילך. וראה בספר **בני ציון** שהשוה את דעות הראשונים, ונקט שדברי תוס' והרא"ש באופן שדילג תיבה באמצע ענין, ושאר הראשונים עסקו באופן שדילג בתחילת ענין שבאמצע הפסוק, ולכן חוזר רק לתיבה שדלג ממנה. אך ב**אליהו רבה** כתב שלדעת תוס' חוזר לראש הפסוק אף אם דילג תיבה בתחילת ענין, וראה ב**משנה ברורה** [סד ה, סו ב-י] שאם דילג באמצע ענין חוזר לתחילת הפסוק לכ"ע.

[904] כך הגירסא שלפנינו, וכן גרס **מהרש**"**א**. וה**ב**"**ח גרס**: "יחזור לראש, באמצע הפרק יחזור לראש הפרק". ודעת **הלבוש** שהטועה בפרק ראשון חוזר ל"ואהבת" [-תחילת הפרק], כי חזקתו שקרא פס' ראשון בכוונה. אך ה**דברי חמודות** נקט שחוזר ל"שמע" [-לראש], וה**ב**"**ח ומג**"**א** הסיקו שדין זה תלוי אם יודע שאמר "שמע" בכוונה או לא. וה**ט**"**ז** הוכיח שמדובר באופן שיודע שקרא פס' ראשון בכוונה, ולכן מתחיל ב"ואהבת", שהרי אם אינו זוכר שאמרו, ודאי שלא כוון בו, ואף אם אינו יודע היכן טעה צריך לחזור מראש כדי שלא יקרא למפרע. [לפי **באר היטב**].

[905] **משנה ברורה** [סד ו]. ומשום כך כתב דהיינו דוקא כשחוזר לתחילת אותה פרשה, אך אם נזכר אחר פרשה שניה שדלג פסוק בראשונה, חוזר ואומר רק את הפרשה הראשונה, כי בפרשיות אין עיכוב בקריאה "למפרע".

[906] **רבינו יונה** הקשה לדעת שמואל [להלן כא ב] שהמסופק אם קרא אינו חוזר, כי ק"ש דרבנן, למה יחזור מספק לראש הפרק. ותירץ שרק בספק אם קרא וקיים חיובו מדרבנן אינו חוזר, אך כשהתחיל לקרא ואינו יודע היכן טעותו צריך לתקן כפי יכולתו, וכן כתבו **פמ**"**ג** **ומשנה ברורה** [סד ז] לגבי חזרה בפרשה שניה שהיא מדרבנן ש"כיון שעסוק בק"ש צריך לתקן הכל". וראה ביאור החילוק **בשאגת אריה** [י] וב**אור שמח** [ק"ש א ג] **ובאבן האזל** [ק"ש ב יג].

[907] כך פירש רש"י, אך **הרמב**"**ם** [ק"ש ב יג] כתב שחוזר ל"ואהבת", ותמוה, למה יחזור על פרשה ראשונה, והרי יודע שאמר לפחות פרק אחד. וכתב ה**כסף משנה** שהרמב"ם ביאר "בין פרק לפרק" - בין הפסק להפסק, ולפיכך חוזר למקום ראשון שצריך להפסיק בו מעט, והוא בין "שמע" ל"ואהבת". וראה **דברי חמודות** [מח]. וה**לחם משנה** ביאר שאם אינו זוכר בהכרח היתה קריאתו עראי, כי אף שאינה טעונה כוונה גמורה, צריך קצת כוונה שידע מה אמר ולכן יחזור. וראה **פרי חדש** [סד ד].

[908] **במעדני יו**"**ט** [ו] ביאר שלא נקטה הגמרא "בין קשירה לקשירה" כי יש חילוק בניקוד ובטעמים בין תיבת "וקשרתם" שבפרשה ראשונה לפרשה שניה, ולא יטעה בינהם. וביאורו מתאים רק לדעת המפרשים שהנידון במי שכבר אמר "וכתבתם" ואינו יודע מאיזה פרשה, אך אם הנידון קודם שאמר מה יועיל החילוק ביניהם. וה**ט**"**ז** כתב שאין דרך לטעות אלא ב"וכתבתם" שהוא בסוף הקריאה, וסבור שמא כבר סיים פרשה שניה, אך לא ב"וקשרתם", כיון שהוא באמצע הפרשה ויכול להרגיש היכן אוחז לפי הזמן שעבר מתחילת הקריאה,

אמר ליה רבי יוחנן ל"תנא" ששנה לפניו: **לא שנו** שחוזר ל"כתיבה ראשונה", **אלא** באופן **שלא פתח** באמירת "**למען ירבו ימיכם**", **אבל** אם **פתח** באמירת "**למען ירבו ימיכם**", אינו צריך לחזור, כי תולים **שסרכיה נקט ואתי**. שקרא את הקריאה עד כאן כהרגלו, וכיון שהגיע לפסוק זה, ודאי סיים לקרות שתי פרשיות ראשונות [909].

אתא רבי אלעזר **ואמר להו** - לרבי אמי ורבי אסי - את מה ששמע בבית המדרש, **אמרו ליה אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה, דיינו!**

מתניתין:

האומנין שהיו עסוקים במלאכתם [910] בראש האילן, או בראש הנדבך, והגיע זמן קריאת שמע, **קורין בראש האילן ובראש הנדבך** [בנין של אבנים]. כי בקריאת שמע אין צריך כונה אלא רק בפסוק ראשון, וכוונה זו אפשר לכוון גם במקומות אלו. **מה שאינם רשאין לעשות כן בתפילה**. שאינם יכולים להתפלל שם. משום שתפילה היא בקשת רחמים וצריך לכוון בכולה, והמתפלל בראש האילן והנדבך חושש שמא יפול, ומחמת פחדו אינו יכול לכוון.

ב. **חתן** שנשא בתולה ביום רביעי [כפי שנהגו בזמן המשנה] **פטור מקריאת שמע לילה הראשונה** מליל חמישי **ועד מוצאי שבת** שהם ארבעה לילות **אם לא עשה מעשה** - כל זמן שלא בעל. משום שהוא טרוד במחשבת בעילה, [911] ואינו יכול לכוון, ופטור, משום שהיא מחשבת מצוה, והעוסק במצוה פטור מהמצוה.

---

[909] כך ביארו **רבינו חננאל והרשב"א**, והיינו שהוא המשך הנידון הקודם, ומשמע שנקטו שהנידון במי שכבר אמר "וכתבתם" ואינו יודע אם מפרשה ראשונה או שניה, ולכן אם אמר "למען ירבו" מוכח שאמר גם "וכתבתם" השני. אך רש"י ביאר לעיל שהנידון במי שעומד קודם "וכתבתם" ואינו יודע מה עליו לומר, ולכן פירש כאן: "אין לטעות מכאן עד אמת ויציב, ואין צריך לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו". ובפשטות כוונתו שאם מצא עצמו אחר "אמת ויציב" ואינו יודע מהיכן טעה, אינו חוזר אלא ל"אמת" כי מסתבר שאמר כל פרשת ציצית כראוי, וכ"כ **במראה הפנים** לירושלמי. **והרשב"א** הבין שכוונת רש"י שאם מצא עצמו עומד באמצע פרשת ציצית, אינו חוזר וקורא מתחילת הפרשה, כיון שמ"למען ירבו" ואילך ודאי שגור על פיו. ודקדק מכך שלדעת רש"י בשאר הפרשיות אף אם מצא עצמו באמצע הפרשה חוזר לראשה. ותמה מה החילוק בין פרשת ציצית לשאר הפרשיות, ולמה דוקא בה מוחזק שלא יטעה. ולהנ"ל, הרי מסתבר יותר שטעה ב"אמת ויציב" מאשר בפרשת ציצית שהיא מק"ש, [וה"ה לגבי שאר הפרשיות] ורק כשהנידון באמצע אחת הפרשיות חוזר לראש.

[910] כך פירש **רש"י**, ובפשטות כוונתו שאע"פ שאומנים רגילים לעמוד שם ואינם נטרדים כל כך, אינם פטורים מלרדת ממנו אלא בשעה שהם עסוקים במלאכתן, אך אם קורין בזמן אחר, גם הם חייבין לרדת כדי לקרא. וראה **ראש יוסף** שרש"י דייק מלשון "האומנין" שבמקום טירדא בעה"ב עצמו צריך לרדת גם לק"ש, ולדבריו כוונת רש"י לפרש שהטעם שאינם יורדין הוא משום שעסוקין במלאכתם, אך בעה"ב שאינו עסוק יורד, וראה להלן הערה 14.

[911] **הרמב"ם בפירוש המשנה** כתב שטרוד במצות פריה ורביה, והעיר **הצל"ח** שלא מצינו בפוסקים חילוק בין מי שקיים כבר את המצוה או לא וכן לא מצינו שיחלקו בנושא אילונית, ולכן נקט שהכוונה למצוות עונה. ונפקא מינה בין הטעמים לגבי חיובו קודם נישואין, שעדיין לא חלה מצות עונה, אך חיוב פרו ורבו טורדו גם קודם נישואין, וראה עוד טעמים בגמרא.

ודוקא בקריאת שמע של הלילות שבהם מחשבתו טרודה, אבל קריאת שמע של שחרית חייב, כי ישראל קדושים הם וביום מסיח דעתו ממחשבת בעילה [912].

ומעשה ברבן גמליאל [913] **שנשא אשה וקרא** קריאת שמע **בלילה הראשונה. אמרו לו תלמידיו**: הרי **למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע**?!

אמר להם: **איני שומע לכם לבטל הימני** קריאת שמע שהיא קבלת עול **מלכות שמים אפילו שעה אחת**.

גמרא:

תנו רבנן: **האומנין קורין** קריאת שמע **בראש האילן ובראש הנדבך**. אבל לא מתפללין שם תפילת "שמונה עשרה", **ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה** בזמן שעסוקין בהן. מפני שענפיהם מרובין ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק, ואין שם פחד ליפול, ויכולין לכוון שם כראוי [914].

ואם עומדים בראש מ**שאר כל האילנות - יורדים למטה ומתפללין**.

ובעל הבית - בין כך ובין כך - בין מעצי זית תאנה ובין משאר אילנות **יורד למטה ומתפלל**. כי הוא ברשות עצמו ואינו משועבד למלאכה, וחייב לרדת. **לפי שאין דעתו מיושבת עליו** מפחד שמא יפול, ואם הקלו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה, לא הקילו אצל בעל הבית, אבל לגבי קריאת שמע דין בעל הבית כדין פועל ואינו יורד [915].

---

[912] כך ביאר **רבינו מנוח** [הביאו הכסף משנה שם], וכבר העיר ה**פרי חדש** [ע ג] שמותר לשמש בבית אפל, וא"כ אינו חייב להסיח דעתו. **ובתוס' רא"ש** כתב שאם לא עשה מעשה, פטור גם ביום מק"ש, וכמבואר בסוכה [כו א] שהוא טרוד כל שבעת הימים. וראה ב**תוס' יו"ט** שדן בזה.

[913] **תוס'** [ד"ה מעשה] ביארו שאין מעשה זה סותר לדין פטור חתן, אלא בא להשמיענו שאם בטוח בעצמו שיוכל לכוון, הרשות בידו לקרא גם בלילה ראשונה. **והגרע"א** כתב שהמשנה מביאה ראיה מדברי תלמידיו, וכוונת תוס' שרבן גמליאל הודה להם, רק אמר שאדם גדול הרוצה לקרא ובטוח שיכוון, רשאי. וראה גם **צל"ח** שדן בביאור דברי תוס'.

[914] כך פירש **רש"י**, וביאר **ראש יוסף** שדעת רש"י שבעה"ב עצמו אינו יורד לק"ש אלא בשאר האילנות משום טירדת הפחד, ולכן הוצרך לפרש שבזית ואילן אינו יורד משום שיכול לכוון בהם, ורק בתפילה יורד כי בכל זאת גם בהם יש קצת פחד. אך ב**ירושלמי** אמרו שזית ואילן טרחתן מרובה, וביאר **רבינו יונה** שמפני שיש בהם הרבה ענפים יש טורח בעלייתן וירידתן ויתבטלו ממלאכת בעה"ב, אך משום פחד אין יורדין לק"ש אלא רק לתפילה [ולדבריו כיון שנפסק בשו"ע קי ב שבזמננו אין דרך להקפיד, ירדו, אך לרש"י אין חסרון כוונה, ולא ירדו].

[915] וז דעת **רבינו יונה**, [וביאר שהתנא נקט "האומנים" משום שעסק גם בתפילה שאסורה לבעל הבית העומד בראש האילן]. אך ה**מאירי** הביא שיש אוסרים לבעה"ב אפילו לקרא בראש האילן, וכן דעת **הגר"א** [בשנות אליהו] וכן דייק **הראש יוסף** מלשון "האומנין" שבשאר אילנות בעה"ב עצמו צריך לרדת, וכנ"ל. ובפשטות טעמם משום שרש"י נקט שדין בעה"ב חלוק מפועלים רק משום שהוא משועבד למלאכתו, וחילוק זה מחייבו גם בק"ש, אולם **רבינו מנוח** כתב [שם] שבעה"ב ירד משום שאינו עוסק במלאכה אלא עומד לזרז פועליו, ומשמע שאילו עוסק במלאכה, גם הוא פטור מלרדת. וכן ביארו **הרא"ה והריטב"א** שלא התירו לבעה"ב להתפלל על האילן כי אין דרכו לעלות על האילנות, אך בעל הבית אומן לא ירד.

רמי ליה רב מרי, ברה דבת שמואל לרבא: **תנן**: **האומנין קורין** קריאת שמע **בראש האילן ובראש הנדבך** אפילו בזמן שהם עסוקים. **אלמא** - לא בעי קריאת שמע **כונה**. שהרי אי אפשר לכוון בעודן עסוקין במלאכתן.

ורמינהי: **הקורא את שמע צריך שיכון את לבו שנאמר "שמע ישראל"**. **ולהלן** [דברים כז ט] **הוא אומר "הסכת ושמע ישראל"**. ["הסכת" - לתת אל הלב. דהיינו לכוון, ו"שמע" - שמיעת האוזן]. **מה להלן** צריך שתהא ה"שמיעה" **ב"הסכת" אף כאן** קריאת שמע צריך שתהא **ב"הסכת"**.

אישתיק רבא.

אמר ליה רבא לרב מרי: **מידי שמיע לך בהא**?

אמר ליה רב מרי: **הכי אמר רב ששת**: ביאור המשנה הוא כך: האומנין קורין בראש האילן - **והוא**, שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהיו קורין בכונה, רשאין להיבטל ממלאכתן, ונמצא שגם המשנה סוברת כהברייתא, שקריאת שמע טעונה כוונה.

ומקשה הגמרא: **והתניא "בית הלל אומרים: עוסקין במלאכתן וקורין** קריאת שמע". ומוכח שאין צריך לכוון, שהרי אי אפשר לכוון בעת עיסוק במלאכה?

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא - הא** - המשנה עוסקת **ב**קריאת **פרק ראשון** שיש חיוב לכוון בקריאתו [916], ולכן צריך שיהיו בטלין ממלאכתן בעת קריאתו.

ואילו **הא** - הברייתא עוסקת **ב**קריאת **פרק שני** שאין צריך לכוון בו, ולכן יכולין לקרא אפילו כשעוסקין במלאכתן.

תנו רבנן: **הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - קורין קריאת שמע, ומברכין לפניה ולאחריה. ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה. ומתפללין תפלה של שמונה עשרה. אבל אין יורדין לפני התיבה** כשהם מתפללים בפני עצמם אינם מורידין שליח ציבור לחזור את התפילה, **ואין נושאין כפיהם**, כיון שיש בכך ביטול מלאכה יותר מדאי.

ומקשה הגמרא: **והתניא** שהפועלים מתפללין רק תפילה מקוצרת **מעין שמונה עשרה**, דהיינו תפלת "הביננו", [שהיא שלש ברכות ראשונות ואחרונות כהלכתן, ושאר יא ברכות כלולות בברכה האמצעית]

---

[916] **תוס**' [ד"ה הא] כתבו שרק לדעת רבי יוחנן [לעיל יג ב] צריך לכוון בכל פרק ראשון, אך רבא סובר שדי לכוון בפסוק ראשון, ואילו שאר הפרק אינו טעון כוונה, ויכולין לקרא גם כשעסוקין במלאכתן [ומה שנקטה כאן הגמ' שאמר לרבא "פרק ראשון" - לאו דוקא]. אך דעת **הרי"ף והרא"ש** שגם לרבא אסור לעשות מלאכה בכל פרק ראשון, כי נעשה כקורא עראי, ולכן קיבל את דברי רב מרי, אף שלדעתו האיסור מטעם אחר [ראה תפארת שמואל]. וכתב **רבינו יונה** שמדברי הרי"ף מוכח שרק חיוב קריאת פרשה ראשונה הוא מדאורייתא, ולכן בשניה יכולין לקרא גם כשעסוקין במלאכתן. אך **הרשב"א** כתב שהחמירו רק בפרשה ראשונה [אף שגם חיוב קריאתה אינו מהתורה, לשיטתו לעיל יג א] משום שנאמר בה "אשר אנכי מצוך היום על לבבך" שיהא הלב נח מעיסוק בעת קריאתה.

ומתרצת הגמרא: **אמר רב ששת: לא קשיא - הא** הברייתא שפועלים חייבים בכל תפילת שמונה עשרה, סוברת כ**רבן גמליאל**, שאמר להלן [כח ב] בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה ברכות. **ואילו הא** הברייתא שפועלים מתפללים רק "הביננו", סוברת כ**רבי יהושע** שאמר [שם] בכל יום מתפלל אדם מעין שמונה עשרה.

דוחה הגמרא: **אי** הברייתא שמתפללים "הביננו" כדעת **רבי יהושע** היא - **מאי איריא** שנקטה דין זה דוקא ב"**פועלים**"? והרי לדעתו **אפילו כל אדם נמי** מתפלל מעין שמונה עשרה!?

ולפיכך מבארת הגמרא שיש חילוק אחר בין הברייתות: **אלא אידי ואידי רבן גמליאל**, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **כאן** - שמתפללין מעין שמונה עשרה - מדובר **בעושין בשכרן**, שנוטלים שכר פעולתן נוסף על סעודתן שהיא על חשבון בעל הבית, לכן צריכין למהר המלאכה, ומתפללין רק מעין שמונה עשרה. ואילו **כאן** - שמתפללין שמונה עשרה - **בעושין** מלאכה **בעד סעודתן** בלבד, ולכן אינם צריכים למהר כל כך.

ומוכיחה הגמרא שיש חילוק בין עושין במלאכתן בשכרן, לעושין בסעודתן: **והתניא** [בניחותא]: **הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - קורין קריאת שמע, ומתפללין** מעין שמונה עשרה [918], **ואוכלין פתן, ואין** [917] **מברכין לפניה** ברכת המוציא, שאינה של תורה [919]. **אבל מברכים לאחריה שתים**, לפי שחיוב ברכת המזון מן התורה. שנאמר, "ואכלת ושבעת וברכת".

כיצד מברכים שתים לאחריה?

ברכה ראשונה, הזן, **מברכים במלואה כתק ונה. שניה** - פותחים בברכת הארץ, וכוללים את "בונה ירושלים" בברכת הארץ, כי ברכת הארץ ובנין ירושלים דומות, ואין אומרים

[917] גירסת **הרי"ף והרא"ש** "ומברכין לפניה" וטעמם, משום שהיא קצרה ואין בה ביטול מלאכת בעה"ב. וראה **מעדני יו"ט וביאור הגר"א** [קצא] שהרא"ש לקמן [פ"ו טז] סותר משנתו:

[918] כך ביאר ב**מעדני יו"ט**, שהרי בברייתא זו מדובר בעושין בשכרן. אך ה**ב"ח** [קי] כתב שהרי"ף והרא"ש הביאו ברייתא זו כצורתה, ולא הזכירו חילוק בתפילה בין עושין בסעודתן או בשכרן, כי סברו שאין חילוק אלא בברכות, והאמת כתירוץ הקודם שמעין י"ח היא מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע, ונקטו "פועלים" שלהם יש חובה להתפלל רק מעין י"ח [ראה תוס' ד"ה אפילו], וחילוק זה בין עושין בסעודתן או בשכרן נאמר רק לסברת המקשה, אך באמת כוונת הברייתא שמתפללין כל י"ח.

[919] כך פירש **רש"י**, **והגרעק"א** הבין שכוונת רש"י שהברכה מדרבנן, ולכן העיר שתוס' דנו בכך בכמה מקומות ולא הוכיחו מסוגיין. ולביאורו תמוה למה בברכות ק"ש לא יהא חילוק בין עושין בסעודתן או בשכרן, [ואמנם בטור ושו"ע לא נזכר אם מברכין ברכות ק"ש או לא]. אכן **הרמב"ם** [ק"ש ב ד] כתב שמברכין לפני ק"ש ואחריה, וביאר ה**לחם משנה** שבברכות ק"ש אע"פ שהן דרבנן אין בהם חילוק בין עושין בסעודתן או בשכרן, כי כיון שק"ש היא דאורייתא ראוי לעשותה כתיקונה ולקראה עם ברכותיה. ולפיכך חילוק זה שייך רק בברכה על המזון, שאינה ברכה על מצוה דאורייתא, כי אין האכילה מצוה [ולכן לא הוכיחו מכאן שהיא ברכה דרבנן].

ברכת הטוב והמטיב כלל [920].

במה דברים אמורים, **בעושין בשכרן**, אבל אם עושין מלאכתן **בעד סעודתן**, **או שהיה בעל הבית מיסב עמהן** ומסתמא מוחל להם - **מברכין** את כל ארבע הברכות, **כתקונה** של ברכת המזון.

שנינו במשנה: **חתן פטור מקריאת שמע**.

תנו רבנן: "**בשבתך בביתך**" - **פרט לעוסק במצוה**, "**ובלכתך בדרך**" - **פרט לחתן**. **מכאן אמרו** חכמים: **הכונס את הבתולה** לחופה, **פטור** מקריאת שמע, והכונס **את האלמנה חייב** בקריאת שמע.

ומבארת הגמרא: **מאי משמע**? כיצד נלמד דבר זה ממשמעות הפסוק - **אמר רב פפא**: "בלכתך בדרך" [921] משמעותו שמצוות קריאת שמע חלה רק כשהוא במצב **כי** [כמו] "**דרך**", והיינו **מה** הליכה **בדרך** היא **רשות**, שהולך למסחרו וכדומה, **אף הכא נמי** חיוב קריאת שמע חל רק כשהוא עסוק בדבר **הרשות**, אבל כשהולך לדבר מצוה פטור.

ומקשה הגמרא: וכי **מי לא עסקינן** בפסוק זה גם באופן **דקאזיל לדבר מצוה**, **ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי** קריאת שמע, ובהכרח שהעוסק במצוה אינו נפטר מקריאת שמע.

ומתרצת הגמרא: **אם כן**, שהפסוק עוסק גם בהליכה לדבר מצוה - **לימא קרא** "**בלכת**". **מאי** "**בלכתך**"? **שמע מינה**: רק **בלכת דידך הוא דמחייבת** להפסיק ולקרא קריאת שמע - **הא** בלכת **דמצוה פטירת**.

דף טז:

ועדיין מקשה הגמרא: **אי הכי**, שחתן פטור מקריאת שמע משום "עוסק במצוה" ולא משום טרדה, **מאי איריא** ששנינו "**הכונס את הבתולה**" **פטור**, והרי **אפילו הכונס את האלמנה נמי** עושה מצוה בנישואיו, ומדוע אינו פטור מקריאת שמע? ומחלקת הגמרא: **הכא**, הכונס את הבתולה, **טריד** במחשבתו, ואינו יכול לכוון. **ואילו הכא** הכונס את האלמנה **לא טריד** ויכול לכוון, ולכן חייב לקרא.

---

[920] **הב"י** [קצא] הקשה למה עקרוה לגמרי, והרי יכולין לאמרה כשעוסקין במלאכתן. והעלה מכך כמבואר בירושלמי שאסור לברך בשעת עשיית מלאכה. **ותוס'** [ד"ה וחותם] כתבו שאע"פ ששתי ברכות אחרונות מדאורייתא, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ומשמע מדבריהם שבברהמ"ז יש שלש ברכות נפרדות מהתורה. **והמג"א** [סק"א] כתב שלדעת רש"י שלשת ענייני הברכות הן מדאורייתא, אך יכול להזכיר שלשת העניינים בברכה אחת, ורק רבנן תקנו שיחתום על כל אחת בנפרד, ולדרכו אין כאן כלל עקירת דבר מהתורה. **והב"י** [שם] כתב שלדעת **הרמב"ם** אין מנין הברכות מדאורייתא, והסיק שרק חיוב ברכת הזן הוא מהתורה, ואילו המקור לשאר הברכות הוא אסמכתא בעלמא, וראה **רשב"א** להלן מו א [ושם הערה 15], **ובזכרון שמואל** [כא].

[921] **בראש יוסף** ביאר שהלימוד מתוספת תיבת "בדרך", שהרי די לכתוב "ובלכתך". וראה רש"י לעיל [יא א ד"ה ובלכתך] שביאר שהכוונה להקיש "בשבתך" ו"בלכתך" ל"בדרך", ומהקש "בשבתך" למד שהחיוב להפסיק הוא רק באמצע עסק רשות, ואילו מהקש "בלכתך" למד שרק טרדת מחשבת מצוה פוטרת, ולא מחשבת רשות, ועי"ש **בפני יהושע**.

ומקשה הגמרא: **אי משום טירדא** פטרת אותו, ולא משום "עוסק במצוה", אם כן **אפילו טבעה ספינתו בים נמי** יהא פטור, שהרי הוא טרוד בצערו! ואם כן **אלמה אמר רבי אבא בר זבדא, אמר רב: אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהם "פאר". שנאמר** [יחזקאל כד יז] "**פארך חבוש עליך**", ודרשו [במועד קטן טו א] שאין נותנין "פאר במקום אפר", ולכן אבל פטור מהן, כי נקרא "מתגולל בעפר". ואילו טרדא פוטרת, למה לא יפטר האבל מפני טרדת צערו?

ומחלקת הגמרא: **אמרי, התם**, בטבעה ספינתו בים, וכן באבל - **טרדא דרשות** היא שהרי אינו חייב להצטער. ולכן חייב להסיח דעתו מצערו ולכוון בקריאת שמע.

אבל **הכא** בחתן הנושא את הבתולה, טרוד **טרדא דמצוה** ואינו צריך להסיח דעתו, ולכן פטור מקריאת שמע [922].

מתניתין:

במשנה הקודמת מצינו שרבן גמליאל נהג באופן מיוחד, וכן מצינו **שרחץ** במים חמים **בלילה ראשון** לאחר **שמתה אשתו** ונקברה בו ביום, אף על פי שאבל אסור ברחיצת כל גופו אפילו בצונן.

אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ!?

אמר להם: איני כשאר בני אדם שאסורים ברחיצה באבלות, אלא **איסטניס** [מעונג] **אני**, שהריני מצטער אם אינני מתרחץ, ומותר לי להתרחץ, כי לא אסרו לרחוץ בימי אבלו אלא רחיצה של תענוג [923].

---

[922] **רבינו יונה** ביאר שטרוד במחשבת מצוה, שמתיירא שלא לעשות כרות שפכה. **והרמב"ם** [ק"ש ד א] **ורש"י** לעיל [יא א] ביארו שטרוד שמא לא ימצא לה בתולים. וכתב **הרע"ב** שאחר מוצאי שבת לבו גס בה, וביאר ה**תוי"ט** שלדעת הרמב"ם אחר זמן לבו קרוב לה וימחול לה על חסרון בתולים, ואילו לדעת רבינו יונה כיון שקרוב לה אינו בוש וישהה בבעילתו ולא יבא לידי כרות שפכה, ולכן אינו טרוד.

[923] כך ביארו **תוס'**, **והרא"ה** נקט שטעם ההיתר שייך גם באונן דאורייתא, אלא שהחמירו ביום הראשון, כי האיסניסטיות אינה נראית לעין [שהרי הוצרך לספר לתלמידיו שהוא איסטניס], ויתכן שכוונתו כמבואר **בדברי יחזקאל** [יז ו] שאף אם אנינות דאורייתא, אין המצוה אלא בעצם האבילות, אך פרטי האיסור הם רק משום סתירה לאבילות, ולפיכך רחיצה שאינה של תענוג היא דרבנן. אך **הרא"ש** כתב בשם **רבינו חננאל** שהתירו לאיסטניס רק בדוחק משום שרפואה היא לו, אך היתר זה אינו מועיל באנינות דאורייתא, כמו שלא התירו ביו"כ משום רפואה אלא עיניים דרבנן. וראה **בשו"ע** [יו"ד שפא ג] שהתירו ליולדת אבלה לרחוץ לצורך, ולא חילק בין יום ראשון לשאר ימים, ומשמע שהוא היתר גמור, ולא החמירו אלא שצורך שאינו נראה לעין. ולדברי **תוס'** בסמוך, יתכן שבזמננו לא גזרו על רחיצה דרבנן כי אין אוכלי מעשר. [אך יתכן שההיתר ליולדת הוא כדברי **הרמב"ן בתורת האדם** שבמקום מיחוש התירו אפילו ביום ראשון].

[924] **הגר"א** [דברי אליהו] דקדק שלגבי ק"ש ורחיצה הוקדמה הנהגת רבן גמליאל לסיפור המאורע, וכאן הוקדם הסיפור להנהגתו, משום שלעיל סיבת השינוי נבעה מצד רבן גמליאל שיכל לקרא והיה איסטניס, אך השינוי בקבלת התנחומין לא היה תלוי בו אלא מפני מעלת טבי.

וכשמת טבי עבדו הכנעני, **קבל עליו תנחומין**, [924] כשחזר מבית הקברות ישב באותן מקומות שעושין שורה לאבלים, והעם עשו לו שורה וכבוד כמו שעושים לאבל על קרובו [925].

אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו שאין מקבלים תנחומין על העבדים הכנעניים!?.

אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל עבדים, אלא **כשר היה**. שהיה טבי תלמיד חכם, וראוי לסמוך, ומקבלין עליו תנחומין מפני כבוד התורה [926].

חתן - אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה ראשון, למרות שהוא פטור, **קורא**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם, שם טוב שמדקדק במצוות, **יטול**. כי אין זו אלא דרך גאוה, שמראה את עצמו שיכול לכוון [927].

גמרא:

הגמרא דנה: **מאי טעמא דרבן גמליאל** שרחץ לילה ראשון?

ומבארת: **קסבר, אנינות לילה** שלאחר יום המיתה - **דרבנן** היא. **דכתיב** [עמוס ח י] "**ואחריתה כיום מר**", ומשמע שעיקר האנינות היא רק ב"יום", אך בלילה שאחריו כיון שאינו חלק מה"יום", אין האנינות אלא גזירה דרבנן, **ובמקום איסטניס** כרבן גמליאל **לא גזרו ביה רבנן**, ומותר ברחיצה [928].

שנינו במשנה: **וכשמת טבי עבדו וכו'**.

---

[925] **הרשב"א** תמה למה ניחמוהו והרי אין מקבלין תנחומין אלא על קרובים, ולמה שאלוהו תלמידיו רק מפני שהיה עבד כנעני. והביא ירושלמי שעבד המשמש את האדם כרצונו חביב עליו כבנו, ומקבלין עליו תנחומין, אך על שאר עבד כנעני אין מקבלין. **והריטב"א** כתב שהוצרכו לומר שאין מקבלין עליהן תנחומים, כי הוה אמינא שכיון שגופן קנוי לו יחשבו כגופו. וראה בהערה הבאה שאין חיוב אבילות, [ובירושלמי אמרו שאין מקבלין עליהן תנחומין כי חשובים כבהמה] ויתכן שגם כוונת הרשב"א לבאר רק מה ההוה אמינא שיתאבלו עליהם.

[926] ראה **תפארת ישראל**. ובמשנה הוזכר רק קבלת תנחומין, ומשמע שלא עמד עליו בשורה מפני חשש יוחסין וכדלהלן [וראה הערה 28] וכן לא מצינו שברך עליו ברכת אבלים, כי אין חיוב אבילות אלא על קרובים, ואילו בעבד רק התירו כשהוא קרוב אליו כבנו. וראה **במאירי** שלא נהג אבלות אלא רק הצטער עליו. וגם **בשנות אליהו** כתב שהשיב להם שחייבין לקבל עליו "תנחומין", ומשמע שאין "חיוב אבלות". וראה **רמב"ן בתורת האדם** שאע"פ שאין להם יחס מתאבלין הן על קרוביהם, וביאר **בקובץ הערות** [כב ה] שצער אבילות הוא טבעי, ולכן אינו תלוי ביחוס גרידא. [ודחה, שהרי גרים אינם מתאבלין].

[927] **תוס'** [יז ב ד"ה רב] כתבו שבזמננו שכל אדם אינו מכוון כראוי, גם חתן צריך לקרא ק"ש, וראה **משנה ברורה** [ע יד] שאם אינו קורא הרי הוא מתגאה, כי מראה שבשאר ימים הוא מכוון כראוי. ולכאורה כל החיוב רק מצד חשש יוהרא, כי אילו חיוב ק"ש חל גם במקצת כוונה למה לא בזמנם לא התחייב. אך א"כ תמוה איך יפטר בקריאה זו בהמשך הלילה אחר שיבעול, ושמא אין הטירדה סותרת לקיום המצוה, אלא שהיכול לקרא בכוונה גמורה, פטרוהו מקריאה בכוונה חלקית בעת טרדה, ולכן בזממנו הכל חייבים בק"ש אף שאין אלא מקצת כוונה. [ומלשון **מהר"ם רוטנבורג** המובא **בטור** משמע שהחיוב מצד ק"ש שכתב "לא אמרו לפטור:. ", וצ"ע].

[928] **תוס'** ביארו שאילו לגבי דינים דאורייתא [כאכילת מעשר] היתה נוהגת גם בלילה אנינות מדאורייתא, היו גוזרים גם על רחיצה שאיסורה דרבנן, כי כל תקנותיהם נתקנו כעין דאורייתא, ולכן הוצרכו לומר שמדאורייתא האנינות מסתיימת בסוף היום, ובלילה שאחריו היא רק מדרבנן.

תנו רבנן: עבדים ושפחות כנעניים שמתו - **אין עומדין עליהן בשורה**, כשחוזרים מבית הקברות היו עושין שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין עושים כן לאדון שקבר את עבדו הכנעני, כדי שלא יבואו להעלותם ליוחסין [929]. וכשמברין את האבל בסעודה ראשונה משל אחרים **אין אומרים עליהם ברכת אבלים**, שהיא "ברוך מנחם אבלים". **ואין מנחמים** את בעליהם **בתנחומי אבלים. מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר. נכנסו תלמידיו לנחמו** [930] . **כיון שראה אותם, עלה לעליה ועלו אחריו. נכנס לאנפילון** - חדר קטן לפני טרקלין גדול - **נכנסו אחריו. נכנס לטרקלין נכנסו אחריו. אמר להם: כמדומה אני שאתם נכוים** אפילו **במים פושרים**, כלומר סבור הייתי שתבינו את הרמז הקל שנתתי לכם, כאשר סרתי מעליכם ליכנס לאנפילון [931], והראתי שאינני חפץ בניחום על השפחה. אולם **עכשיו**, נוכחתי **שאי אתם נכוים אפילו ב"חמי חמין"** ואינכם מבינים אפילו רמז ברור, עד שאומר לכם דבר מפורש: וכי **לא כך שניתי לכם: עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם ברכת אבלים, ולא תנחומי אבלים. אלא מה אומרים עליהם - כשם שאומרים לו לאדם על שורו, ועל חמורו שמתו: המקום ימלא לך חסרונך. כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו: המקום ימלא לך חסרונך** [932].

תניא אידך: עבדים ושפחות אין מספידין אותן.

רבי יוסי אומר: אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי, לשון נגיחה וצעקה, **איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו.**

אמרו לו: אם כן אתה אומר על עבדים, **מה הנחת לכשרים.**

---

[929] כך ביארו **תוס'**, וטעם זה שייך דוקא לגבי שורה, וכמו שפירש **רש"י** ש"אין שורה פחותה מעשרה" וביאר **במלאכת שלמה** שהיו עושין אותה לכבוד מת מישראל, וראה הערה במשנה. וה**צל"ח** נקט שעל עבד כשר יכולין לעשות שורה ולא לחשוש שיעלו בניו ליוחסין, ולכן כתבו תוס' טעם זה רק בגמ' שעוסקת גם בשפחה, וראה **עינים למשפט**.

[930] לכאורה תמוה מנין לו שבאו לנחמו, ושמא באו לומר "המקום ימלא חסרונך". וביאר **בן יהוידע** שלשם כך לא היו מבטלין תלמודם ובאין אצלו, כי היא תפלה בעלמא ואינה צריכה להאמר בפניו כניחום אבלים.

[931] כך פירש רש"י, וה**צל"ח** העיר למה לא פירש שהרמז הקל היה בשלב הראשון כשעלה לעליה, וראה **רש"ש** שהגיה בדברי רש"י.

[932] ומשמע שתלמידיו סברו שמנחמים עליה כי שפחה כשרה היתה, ויש לדון אם רבי אליעזר סבר שאין מנחמים אלא על עבד כשר מפני כבוד התורה, [כך צידד באמרי נועם] או שנחלק על רבן גמליאל וסבר שאף על עבד כשר אין מנחמים, כי חשוב כבהמה, ויתכן שזה מקור הרמב"ם [אבל יב] שסתם "אין מקבלין תנחומין על עבדים" ולא חילק בעבד כשר.

[933] להלן [נד א] אמרו שהרואה מקום שנעשו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה נס "לאבותנו", וכן להלן [נז א] לגבי הרואה גוב אריות [ושם גי' הרי"ף "לצדיקים" וראה רש"ש שם]. ובפירוש **חרדים** לירושלמי [פ"ט ה"א] ביאר שהצדיקים נקראו "אבות העולם". וה**חיד"א** [בהגדה ש"פ] כתב שאין קורין "אבות" כשם כללי, אך קורין "אבינו" או "אבותינו". וה**חתם סופר** [דרשות ח"ב רס] ביאר שרק לשבטים לא קראו "אבות" כי הם חלוקים כל אחד לשבטו, אך כלל ישראל בדורות קודמים נקרא "אבותינו", וכן משמע בסוטה [לד א] ש"אבות" עברו את הירדן. **וראבי"ה**

תנו רבנן: אין קורין "אבות" [934] **אלא לשלשה**, והם אברהם יצחק ויעקב [933]. אך לא לשבטים בני יעקב [935].

ואין קורין "אמהות" אלא לארבע, שהן: שרה רבקה רחל ולאה [936].

ודנה הגמרא: "**אבות**" **מאי טעמא** לא קורין לשבטים?

אילימא משום דלא ידעינן אי משבט **ראובן קא אתינן אי** משבט **שמעון קא אתינן**, ואין כל אדם יכול לדעת למי יקרא "אבינו".

אי הכי אמהות נמי הרי **לא ידעינן אי מרחל קא אתינן, אי מלאה קא אתינן**. ואף על פי כן אנו קוראים להן אמהות.

ומבארת הגמרא: **אלא** הטעם הוא, **עד הכא** סוף דור האבות והאמהות **חשיבי, טפי לא חשיבי**.

תניא אידך: עבדים ושפחות אין קורין אותם בתואר כבוד "**אבא פלוני**", **ו"אמא פלונית**" שמא יפסלו הקוראים את עצמן, שלשון זה מטעה לחשוב שהם בניהם [937]. **ועבדיו ושפחותיו של רבן גמליאל היו קורין אותם "אבא פלוני" ו"אמא פלונית**". ומקשה הגמרא: וכי הברייתא מביאה **מעשה** שמוכח ממנו **ליסתור** את הדין האמור קודם לו?

ומבארת הגמרא: בביתו של רבן גמליאל לא היה חשש שיטעו להחשיב אותם כבני

[ב נז] פירש, ש"אין מתפללין אלא בזכות שלשה אבות", **ואור זרוע** [ח"א קו] הביא שגם **רבינו חננאל** ביאר כך ועוד שאין אומרים בהספד המת לשבחו אלא שהוא בן שלשת אבות ולא בן השבטים, ולביאוריהם כולם נקראין "אבות" אלא שאין מתפללין ואין משתבחין בזכותם. וראה עוד בסמוך.

[934] הגירסא במס' שמחות [א יד] "אין קורין לאבות "אבינו", וכן משמע בריש מס' דרך ארץ זוטא שמנו "ז' אבות" והוסיפו "משה אהרן פנחס ודוד". **והחיד"א** ב"דבש לפי" כתב שנקראו אבות אגב אברהם יצחק ויעקב, וצ"ב. וכתב **הראב"ד** שאין אומרים "ראובן אבינו" ואם אמר לא הפסיד, אלא שאין חובה לכבוד זה אלא לשלשה, והביאו **הרשב"א** והקשה עליו שהרי באמהות אי אפשר לפרש כן, ולכן ביאר בשם רב האי, שאין חשובים להקרא אבות ואמהות לכל ישראל אלא אלו. **ובפתח עינים ובית האוצר** כתבו שהאיסור רק אם קוראם "אבות" בלבד, אך יכול לומר על אחרים "אב לחכמה" או "אבות העולם" [ראה עדיות א ד]. ובטעם האיסור ראה בזהר [ח"א רטז] שדרש מ"רק מאבותיך", **ובדעת חכמה ומוסר** [ב סא] ביאר שבאבות נגמר עיקר הבנין.

[935] כך פירש רש"י, וכתב **החיד"א** [בהגדה ש"פ] שדקדק ממה שצידדה הגמרא "דלא ידענא ממאן אתינא", שהאיסור רק על הדורות שלמטה מהאבות, ולא על הקודמים להם, אך הסיק שהאיסור חל גם על הקודמים לאבות.

[936] ראה **באוצר הגאונים בשם רב האי** שבלהה וזלפה לא נחשבות אמהות בישראל, אך בתרגום יונתן [שמות יד כא] מצינו שעל מטה משה היו חקוקין שמות שלשה אבות ושש אמהות. ויש שפירשו שאין קורין על אשה בהספדה לשון חשיבות של "אמא" אלא אם היא באה מד' אמהות. ויש שפירשו שאין אומרים עליה שהיא "בת אמהות" אלא אם היא באה מד' אמהות, וכתב שם רב האי, שאי אפשר לפרש כן כי אם כן נמצא שנשים רבות ועצומות משבטי השפחות לא יספדו. **ובאור זרוע בשם רבינו חננאל** ביאר שאין אומרים בהספד אשה אלא שהיא בת שרה רבקה רחל ולאה.

[937] ביאר **הסמ"ע** [חו"מ רעט יד] שאם קורא לשפחה "אמא" יטעו שהוא בנה והוא עבד, ואם קורא לעבד "אבא" אף שיתכן שאמו מישראל, הרי יטעו שהוא "פגום". **ובהגהות ההפלאה** [שם] כתב שהחשש שמא יטעו שהשפחה כשרה ותנשא לישראל כשר, ויהא הולד עבד, ובעבד החשש שיהא הולד פגום. [וכ"כ **המאירי**, אלא שביאר שחשש זה אינו מחמת הטעות מפני שם "אמא", אלא מפני הכבוד שבתואר זה].

עבדים ושפחות **משום דחשיבי** - בני ביתו היו חשובים וניכרים לרבים [938].

אמר רבי אלעזר מאי דכתיב [תהילים סג ה] שאמר דוד המלך "**כן אברכך בחיי, בשמך אשא כפי**" ובהמשך נאמר "כמו חלב ודשן תשבע נפשי" ותמה רבי אלעזר, למה נכתב "כמו" והרי עדיף לכתוב: כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי [ובשכר זאת] - חלב ודשן תשבע נפשי!

וביאר: דברי דוד המלך נסובים על הפסוק הקודם, "כי טוב חסדך מחיים - שפתי ישבחונך". והיינו, החסד הזה ששפתי ישבחונך הוא גדול מהחסד שנתת לי חיים, והמשיך ואמר: "**כן אברכך בחיי**" - **זו קריאת שמע** [939] . "**בשמך אשא כפי**" - **זו תפלה**.

ואם עושה כן - עליו הכתוב אומר: "**כמו חלב ודשן תשבע נפשי**" חשובה בעיני קריאת שמע ותפלה כאילו הקרבתם לפני "חלב" של קרבן שלמים, ו"דשן" קרבן עולה, ואף בזמן חורבן הבית "תשבע נפשי" בתפילה תחת עבודת הקרבנות.

ולא עוד, אלא שנוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. שנאמר "ושפתי רננות יהלל פי". ומשמעותו - שתי רננות, שכשם שהוא משבח לקב"ה על הטוב שנחל בעולם הזה, כן יזכה לשבחו גם על הטוב שינחל בעולם הבא [940].

רבי אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו - בגורלינו - **אהבה ואחוה שלום ורעות. ותרבה גבולנו בתלמידים, ותצליח סופנו אחרית ותקוה**, שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו. **ותשים חלקנו בגן עדן. ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך. ונשכים ונמצא יחול** [תאוות] **לבבנו ליראה את שמך**. שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום. אלא כשנשכים בבקר נמצא לבבנו מייחל לך.

ותבוא לפניך קורת נפשנו, סיפוק צרכנו וקורת רוחנו - **לטובה!**

רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתציץ בבושתנו שאנו מתבישים מעברות שבידינו, וכל המתבייש מוחלין לו, **ואחר כך** [941] **תביט ברעתנו**,

---

[938] כך פירש **הריטב"א**, והיינו כלפי החשש שיפסל הקורא להם. אך **הרמב"ם** [נחלות ד ה] כתב שהשעבדים והשפחות היו חשובין, כל הקהל מכירין אותם ואת בני ועבדי אדוניהם, ומשמע שהחשש היה שינשאו לעבדים ולשפחות, [ו**בשו"ע** כתב שמכירין אותם ואת בניו].

[939] ביאר **רבינו בחיי** [כד הקמח, יחוד ה'] שבק"ש מברך באומרו "ברוך שם" ובתפלה נושאים כפים בברכת כהנים. **והמהרש"א** ביאר ש"בחיי" מרמז על ק"ש, כי מקיים בקריאתה מצוות תלמוד תורה [מנחות צט ב], ועל התורה נאמר "כי היא חייך", ותילה נרמזת ב"אשא כפי" כי נאמר בה [איכה ג מא] "נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים". **והגר"א** ביאר שק"ש היא חיים של אדם, כי יש בה רמ"ח תיבת נגד רמ"ח אברים, והקוראה כתיקונה כל אבר שבו מתרפא.

[940] **רבינו בחיי** [כד הקמח, שם] ביאר שנוחל עוה"ז בעד ק"ש ועוה"ב בעד תפלה.

[941] על פי **צל"ח**.

שתדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו. **ותתלבש ברחמיך, ותתכסה בעזך, ותתעטף בחסידותך, ותתאזר בחנינותך, ותבוא לפניך מדת טובך וענותנותך.**
רבי זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שלא נחטא ולא נבוש מחמת מעשי עצמינו **ולא נכלם** בהם מפני **אבותינו**.[942]
רבי חייא בתר דמצלי אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו, ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו. רב בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים, [943] **חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה, חיים של פרנסה, חיים של חלוץ עצמות** שיהא בריא בגופו ואבריו.[944] **חיים שיש בהם יראת חטא, חיים שאין בהם בושה וכלימה, חיים של עושר וכבוד. חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים,** [945] **חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה.**
רבי בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו, שתצילנו מעזי פנים שלא יתגרו בנו, **ומעזות פנים** שלא יוציאו עלינו לעז ממזרות[946], **מאדם רע ומפגע רע, מיצר רע, מחבר רע** שלא נלמד ממעשיו, **משכן רע**, שלא נלקה עמו, **ומשטן המשחית,** [947] שלא יחטיאנו **ומדין שקשה** לעשות בו פשרה, **ומבעל דין קשה, בין שהוא** יהודי **בן ברית, בין** שהוא גוי **שאינו בן ברית** - שאינו מהול.
והיה רבי אומר תפילה זאת **אף על גב דקיימי קצוצי עליה דרבי**. שהיו שוטרים עומדים במצות קיסר אנטונינוס להכות ולהנקם בכל העומדים עליו.

דף יז.

רב ספרא, **בתר צלותיה - אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום** (תחילת העמוד) **בפמליא של מעלה** בחבורת שרי האומות, כי בשעה שיש תגרה בין שרי האומות למעלה, יש גם קטטה בין האומות למטה.

---

[942] על פי **הגר"א**, וביאר ש"בושה" היא מחמת עצמו, ו"כלימה" היא מאחרים. ובערוך [יחול] ביאר שלא נתבייש יותר מאבותינו.

[943] **החיד"א בפתח עינים** כתב שנתקבלה תפילתו, כמבואר **בשטמ"ק** [כתובות פא א] בשם סדר עולם להרמב"ם, שחי שלש מאות שנה, **והרמ"ע מפאנו** כתב שחי ארבע מאות שנה, וראה בחולין [קלז א] שנקרא משום כך "אבא אריכא" ועי' בגליון הש"ס לירושלמי סוף ברכות.

[944] כך פירש **הגר"א**.

[945] **הגר"א** [ביאור אגדות שבת קד א] ביאר ששתי יראות הן, "יראת חטא" היא יראה מפני העונש, ומעולה ממנה היא הבושה בחטא, ונקראת "יראת שמים", שהוא כמלאך שאינו עושה מחמת שכר ועונש.

[946] כך פירש רש"י, **והגר"א** העיר שמצינו בשבת [ל א] שהוציאו לעז על רבי, וכי לא הועילה תפילתו. ולכן פירש שהתפלל שלא תהיה בו עצמו עזות פנים, שהרי עז פנים לגהנום [אבות ה כ]. וראה **באבודרהם** שביאר "עזי פנים" שלא יוציאו לעז, וב"עזות פנים" ביאר שלא תהיה בו עצמו עזות פנים. **והרוקח** ביאר שהתפלל שלא יצא ממנו ממזר עז פנים.

[947] ביאר **היעב"ץ** שהוצרכו לומר "המשחית" כי יש גם שטן טוב, כמו המלאך שהיה ניצב לבלעם בדרך, והיה מבקש טובתו.

וכן תשים שלום **בפמליא של מטה**, בחבורת החכמים. **ובין התלמידים העוסקים בתורתך. בין עוסקין לשמה, בין עוסקין שלא לשמה** אלא לשם כבוד או לקבל פרס. **וכל העוסקין שלא לשמה** אלא על מנת לקנטר, [949] **יהי רצון שיהיו עוסקין לשמה.** [948] **רבי אלכסנדרי, בתר צלותיה - אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתעמידנו בקרן** זוית של **אורה, ואל תעמידנו בקרן** זוית של **חשכה. ואל ידוה לבנו, ואל יחשכו עינינו. איכא דאמרי**, תפילה זו, **רב המנונא מצלי לה.** ואילו **רבי אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי: רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך, שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב** שאין אנו עושין רצונך? **שאור שבעיסה**, יצר הרע שבלבבנו [950] המחמיצנו כשאור המחמיץ את העיסה, וגורם לנו לחטא באיסורים, **ושעבוד מלכויות**, שמונעים מאתנו לקיים את המצוות, ולפיכך, **יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם.**

רבא בתר צלותיה אמר הכי: אלהי! עד שלא נוצרתי איני כדאי, לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר. **ועכשיו שנוצרתי**, אין לי כל חשיבות, אלא עדיין אני חשוב **כאילו לא נוצרתי. עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי**, אני עפר ממש [951].

הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה מחמת עבירות שעשיתי.

יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד. ומה שחטאתי לפניך, מרק, כלה והתם, **ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים.**

והיינו, תפילה זו, היא נוסח הוידוי **דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי.** [952]

---

[948] וראה בסנהדרין [צט ב] שהעוסק בתורה לשמה משים שלום בפליא של מעלה ובפמליא של מטה, ונמצא שסיום התפילה כתחילתה. וראה **בחזו"א** [סוף או"ח] שתפילת אדם מועילה לחברו, כי היא המעולה שבהשתדלות, שמבקש ממי שהכל שלו.

[949] כך ביאר **המהרש"א**, שבתחילה התפלל על הלומדים שלא לשמה אלא לקבל פרס, שיהא שלום ביניהם. ואח"כ הוסיף והתפלל גם על הלומדים על מנת לקנטר, שילמדו לשמה, אך לא התפלל שיהא שלום ביניהם, כי כל לימודם למטרת קינטור.

[950] כך פירש **רש"י**, **והגר"א** ביאר שהכוונה לערב רב, שהם גרועים מן אומות העולם, כי הן מבטלים את ישראל מן המצוות.

[951] ביאר **המהרש"א**: בחיי הגוף שבא מהעפר מתגבר עלי ומונע ממני לקיים מצוות, וקל וחומר לא אוכל לקיימם אחר מיתה כשנשמה נפרדת מהגוף, ואינה יכולה להשתמש בו ככלי לקיום המצוות, ולכן הגוף כ"כלי" מלא בנשמה שהיא "בושה ונכלמת" ממעשיו.

[952] נוסח זה נאמר ביום הכיפורים, אחרי אמירת הוידוי, ויש בו את כל חלקי התשובה, שאינם נכללים בוידוי, ובלעדיהם אין מתקיימת מצות התשובה. והם: חרטה, הכוללת הכנעה ובושה, וקבלה שלא יחטא בעתיד **חרטה**: בהכנעתו בתיבות "כאילו לא נוצרתי", ובבושתו בתיבות "ככלי מלא בושה וכלימה". **קבלה לעתיד**: בבקשתו שלא יחטא עוד, ובה מקיים גם את חלק התשובה, שיתפלל החוטא ויבקש מה' שיעזרהו לעמוד בתשובתו. ובסופה, מבקש שימחק חטאו. כי אילו לא איכפת לו ברישומו של החטא, הרי גם אם עשה כל חלקי התשובה, עדיין אינה בגדר תשובה שלימה. **שערי תשובה.**

מר, בריה דרבינא, כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלהי, נצור לשוני מלדבר דבר רע, ונצור את שפתותי מדבר מרמה. [954] **ולמקללי - נפשי תדום.** [953] **ונפשי - כעפר לכל תהיה.** [956] **פתח לבי בתורתך, ובמצותיך תרדוף נפשי.** [955] **ותצילני מפגע רע, מיצר הרע, ומאשה רעה. ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם. וכל החושבים עלי רעה, מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם.** [תהילים קיא י] **"יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי - לפניך, ה' צורי וגואלי".** [957]

רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי: רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים, אדם חוטא ומקריב קרבן. ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי. יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח, ותרצני, תקבל תעניתי ותפלתי ברצון [958].

רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב [959] [ואיוב נפטר מהעולם בשם טוב], **אמר הכי: סוף האדם למות, וסוף בהמה לשחיטה. והכל - למיתה הם עומדים. אשרי מי שגדל**

---

[953] **ביאר הגר"א** [משלי ח יג]: "נפשי תדום" נגד המתגאה בעצמו ואין כל העולם נחשב נגדו. ו"כעפר לכל תהיה" כנגד המתגאה ומחמת גאוותו רוצה להשתרר עליו.

[954] ביאר **הגר"א** [משלי ב יב] ש"רע" הוא שוה בפה ובלב, ואילו "מרמה" הוא המדבר טוב בפיו ובלבו חושב רע, ועל כך נאמר "שפתי חלקות", ולכן נקט "רע" על "לשוני", ו"מרמה" על "שפתי".

[955] **ביאר הגר"א** [משלי ח יג]: "פתח לבי" כנגד תאוות הגוף, "תרדף נפשי" כנגד חמדה, כממון וכבוד שנפשו של אדם מתאוה להן. וראה עוד [שם ב יז] שהכוונה למצוות שאינה מצויין בידו לעשותן, והיושב בביתו ואינו רודף אחריהן, אין מצוה באה לידו.

[956] **תוס'** פירשו: כשם שעפר אינו כלה לעולם, כך יהי רצון שזרעי לא יכלה. ולביאורם צריך לפרש בהמשך "לכל תהיה" כביאור **הגר"א**, שאם אינו חשוב בעיניו אזי יש לו קיום כמו עפר. וה**חרדים** [סז] ביאר: שנתרגל במדת הסבלנות, עד כדי שנהיה כעפר שדורכים עליו ואינו מרגיש. וה**מהרש"ל** ביאר: שאהיה כעפר שבתחילה הכל דורסים עליו, אך אח"כ הוא דורס על הכל. וה**מהרש"א** ביאר: וממילא לא יקפידו עלי ולא יקללוני. ו**הגר"ח מוולאזין** ביאר [רוח חיים ד א]: שאחשב כעפר כדי שלא יטרידוני הציבור, ואז יהא לבי פתוח בתורה ולרדוף אחר מצוות.

[957] דעת **הראב"ד** שכל התחנונים נאמרים אחר "יהיו לרצון", **והרשב"א** נחלק עליו, ודייק ממר בריה דרבינא שאמר פסוק זה אחר בקשתם הנזכרת בסוגיין, ולא לפניהם. ומחלוקתם היא בגדר אמירת "יהיו לרצון", האם פסוק זה הוא המשך לתפילת שמונה עשרה, ולכן הוא נאמר קודם התחנונים, או שהוא דבר נפרד, ולכן הוא נאמר לאחרי התחנונים. וראה לעיל [ד ב, ט ב] בגדר "יהיו לרצון", ותלוי בגירסת הגמרא שם אם תוספת "יהיו לרצון" היא בכלל "תפילה אריכתא". **והצל"ח** העיר שרק מר בריה דרבינא אמרו אחר תחנוניו, ויתכן ששאר האמוראים הקדימוהו לתחנוניהם, ולכן בכלם אמרו "בתר צלותיה" כי סיימוה עם "יהיו לרצון" ואח"כ אמרו תחנונים, ורק אצל מר בד"ר אמרו "כי הוה מסיים צלותיה" כי חזר ואמר "יהיו לרצון", ועי' ב**הגהות רא"מ הורביץ**. וראה **מג"א** [קיט ג] **ואמרי נעם** [לעיל ד ב] **ומשנה ברורה** [קכב ג].

[958] **הט"ז** [תקסב ב] כתב שמפני כך מועילה בתענית קבלה בלב, כי נחשבת כהקרבת קרבן, והקדש חל בלב.

[959] **הפני יהושע** כתב שעשה סעודת סיום, וב**אגרות משה** [או"ח ב יב] כתב שאין להוכיח מכאן שעושים "סיום" ללימוד ספר מכ"ד ספרים, כי רבי יוחנן דרש לתלמידיו בלימוד הנביא כלימוד הגמרא, אך בסיום לימוד עם פירושי הראשונים בלבד אינה נחשבת סעודת מצוה.

בתורה, ועדיין ממשיך להיות **עמלו בתורה**, [960] **ועושה נחת רוח ליוצרו**, **וגדל בשם טוב**, **ונפטר בשם טוב מן העולם**. **ועליו אמר שלמה** [קהלת ז א] "**טוב שם - משמן טוב**, **ויום המות - מיום הולדו**".

מרגלא בפומיה דרבי מאיר, דבר זה היה רגיל בפיו לומר, כאילו היה זה דברי הכתוב: **גמור**, למד, **בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי**, **ולשקוד על דלתי תורתי**. שכל תיבה שבתורה היא כמו דלת הנפתחת לכמה חדרי הבית. כי בתורה נאמרו רק גופי המצוות, ובגמרא התפרשו כל פרטי הדינים. [961]

נצור תורתי בלבך [כשאתה חושב], **ונגד עיניך תהיה יראתי** [כשאתה עושה מעשה].

שמור פיך מכל חטא [בשעה שאתה מדבר], **וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון** [גם בדברים המותרים]. [962] ואז, **אני אהיה עמך בכל מקום**.

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: [963] אני, העוסק בתורה, **בריה** אני. וגם **חברי** שהוא עם הארץ, **בריה** הוא. ויש לו לב כמוני להבחין בין טוב ורע.

אני מלאכתי בעיר, ונוחה מלאכתי ממלאכתו. **והוא** מלאכתו בשדה.

אני משכים למלאכתי, וגם **הוא משכים למלאכתו**.

כשם שהוא אינו מתגדר מתיימר לעסוק **במלאכתי**, **כך אני איני מתגדר במלאכתו**.

ושמא תאמר שהוא צודק בדרכו שאינו לומד כלל, כי רק **אני** הוא **המרבה** בלימוד התורה, **ואילו הוא**, גם אם היה לומד קצת, לא היה רואה ברכה בלימודו אלא היה בגדר **הממעיט** בלימודו, שלא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי, וכיון שהיה ממעט בלימוד לא היה לו שכר.

אין לומר כן! כי יש שכר בין לממעיט ובין למרבה, כמו ששנינו: **אחד המרבה ואחד הממעיט** [964] יקבלו שכר, **ובלבד שיכון**, הממעיט והמרבה, **לבו לשמים**.

---

[960] **בבינה לעיתים** ביאר שאע"פ שהתורה כבר גדלתו ורוממתו, אינו מסתפק בכך, אלא ממשיך ועמל בה. וראה **מסילת ישרים** [יח] "שאינו אומר לא נצטוויתי יותר, אלא ממה שהצטווה דן על דעת המצווה, וישתדל לעשות לו מה שיוכל לדון, שיהא לו לנחת.

[961] כך ביאר **הגר"א**, וראה **רוח חיים** [ו א].

[962] התבאר ע"פ **מהרש"א**, ונקט ש"קדש וטהר" הם תוספת מעלה לקדש עצמו בדברים המותרים. אך **הגר"א** [משלי יג ג] נקט שהפה הוא השמירה לכל הנפש, וביאר "שמור פיך מכל חטא **ועל ידי זה תקדש ותטהר** עצמך מכל עוון".

[963] **הגר"י ווונשטיין** [דרכי העבודה] ביאר שרבנן חזרו בקביעות על מאמר זה כדי לחזק לב ת"ח שלא יבוא לשמץ קנאה בעשירים, שהרי מלאכתם קלה ורגועה מהעשירים.

[964] **בבן יהוידע** [שבועות טו א] העיר שעדיף לומר "שהמרבה כממעיט", וראה **באור החיים** [ויקרא ב ב] שביאר, שהכוונה היא להשוותם ממש, שלא יאמרו שהקב"ה מצד רחמיו מתרצה אל הממעיט מפני חוסר יכולתו, אף שאינו חשוב כמו המרבה. אכן **באור זרוע** [ק"ש ו] הוכיח שבתלמוד תורה שכר הממעיט שוה רק למי שטרח כמותו והרבה, אך אינו שוה למי שטרח יותר ממנו. ויתכן, שלכן טרח רש"י [ד"ה ובלבד] לפרש שכלל זה נשנה לגבי קרבנות, כי בהם אין השכר תלוי בטירחה אלא הממעיט שוה ממש למרבה, אך לגבי תורה יש חילוק ביניהם.

מרגלא בפומיה דאביי: לעולם יהא אדם ערום ביראה, שיפעל נגד יצר הרע בכל מיני ערמה, כדי לירא את בוראו [965].

וכמו כן ינהג באופן של "**מענה רך משיב חמה**", ויהיה **מרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו, ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק. כדי שיהא אהוב למעלה, ונחמד למטה. ויהא מקובל על הבריות. אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי, שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק** [966].

מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה, עיקרה של תורה שיהא עמה **תשובה ומעשים טובים** [967] . **שלא יהא אדם קורא ושונה** בתורה, ויחד עם זאת על ידי מעשיו הרעים יחשב **כבועט באביו ובאמו, וברבו, ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין. שנאמר** [תהלים קיא י] "**ראשית חכמה - יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם**". ["**ללומדיהם**" **לא נאמר, אלא ל"עושיהם**"] שאילו נאמר "ללומדיהם" היה משמע למי שלומד חכמה, גם אם אין מקיימה. לכן נאמר "לעושיהם", שמשמעותו למקיימים את מה שלמדו.

נוסחה נוספת: [968] "**לעושים" לא נאמר, אלא "לעושיהם" - לעושים לשמה, ולא לעושים שלא לשמה.** כי "עושים" פרושו שעושים את המעשים, אבל "עושיהם" פרוש שעושים את עצמם, והיינו, שלא לשמה.

וכל העושה שלא לשמה, נוח לו שלא נברא! כי נמצא שבריאתו היתה לשוא [969].

---

[965] ראה **רש"י, ובמסילת ישרים** [יט] ביאר "שיתבונן דבר מתוך דבר לחדש המצאות לעשות בהם נחת רוח ליוצרו בכל הדרכים".

[966] **בשו"ת באר שבע** [נט] הקשה, הרי אמרו בגיטין [סב א] שאסור לכפול שלום לנכרי, ואם כן מעיקר הדין היה צריך להקדימו, שמא יפתח הנכרי ויאלץ לכסול לו, מה המעלה בהנהגתו. והט"ז [יו"ד קמח ו] כתב שמשום כך נקטה הגמרא "בשוק" לומר שהנכרי לא הכירו והסתבר שלא יקדימנו, ובכל זאת הקדים לו ריב"ז שלום, מחשש שמא יקדימנו ויאלץ לכפול לו, וזו מעלתו.

[967] ביומא [לה ב] אמרו שכשבא רשע לדין שואלים אותו מפני מה לא עסקת בתורה, ואומר טרוד הייתי ביצרי. וביאר **הגרא"ז מלצר** שסבור שנדון על חטאיו שבאו מפני שלא למד, ועל כך עונה שלא יכל לגבור על יצרו, אך אין בכך תשובה על עצם הטענה שהיה לו ללמוד ולהתגבר על יצרו. ובקידושין [מ ב] אמרו: תחילת דינו של אדם על דברי תורה, והקשו תוס' [שם ד"ה אין] שהרי השאלה הראשונה היא "נשאת ונתת באמונה" [שבת לא א], ותירצו שתחילת פרעון הדין הוא על שלא קבע עיתים לתורה, וביאר **מרן הגרא"מ שך** שתחילת הבירור על המעשים, אך כיון שכלם תלויים בתורה, מתחילין להפרע ממנו על שלא השכיל ללמדה לתכלית המעשים. וראה **רמב"ם** [ת"ת ג ד]: "תחילת דינו של אדם על התלמוד ואח"כ נידון על שאר מעשיו", וכוונתו ליישב קושיית תוס' שאע"פ שהנידון הראשון על משא ומתן, הרי קודם כל דין צריך לדונו אם יכל ללמוד פרטיו.

[968] **המהרש"א** נקט שלגירסא זו מדובר בדרשא נפרדת, שאינה קשורה לדרשה הקודמת, וכך התבאר בפנים. אך הכוונה כפשוטה היא שתכלית התורה כשלומד לשמה, אך אם לומד על מנת לקנטר ולבעוט באחרים נוח לו שלא נברא.

[969] **רש"י ותוס'** הקשו ממה שאמרו [פסחים נ ב] לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. והתוס' תירצו, שכאן מדובר בעוסק בתורה לשם קינטור, שהוא נוח לו שלא נברא. אבל אם עוסק בתורה לשם כבוד נחשב לו כמצוה, אם כי עיקר הלימוד צריך להיות לשמה. וראה **באור ישראל** [כ"ז] שהגרי"ס אמר שגם מי שיודע כי לימודו על מנת לקנטר חייב ללמוד. כי אף על גב שנוח לו שלא נברא, אבל מאחר שנברא, שוב אינו בן חורין להפטר משום מצוה. אך **באבן שלמה** [פ"ה אות ב' בהגה] מבואר שדעת הגר"א [בביאורו

מרגלא בפומיה דרב: לא כעולם הזה העולם הבא. כי **העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה, ולא תחרות,** [970] **אלא - צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם** [972]. דהיינו, שהם חופשיים מעול שעבוד.

לישעיה א'] שלימוד ותפילה על מנת לקנטר, ההעדר בהם עדיף. וכן מבואר בסוף ההקדמה האחרונה **לחיי אדם**, שכל הלומד שלא לשמה עובר איסור, אלא שהתירוהו לו כדי להגיע לידי לימוד לשמה. אבל כשלומד על מנת לקנטר, נשאר באיסורו הראשון. [וראה **באבן שלמה** ח ח שהלומד ע"מ לקנטר יש לו חלק בגן עדן, רק שמקבל שם בושה. וכן הוכיח **בכתר תורה** עמ' טז מבלק שבא לקנטר ולקלל ונשכר, אך בהקדמת **אגלי טל** נקט שהקריב קרבנותיו לצרכו, וקיים בהם מצווה גמורה שהרי התכוון להקריבם לה', אך הקינטור מחסר בעצם הלימוד, ואין הנידונים שוים]. ו**תוס' בפסחים** נקטו שאם לומד להתייהר שלא ע"מ לעשות, נוח לו שלא נברא, אבל אם לומד ללא כוונה, ומתוך עצלות מעדיף ללמוד ולא לעבוד, עליו נאמר לעולם ילמוד תורה שלא לשמה וכו'. **והמאירי** שם כתב שהעושה מתוך עצלות אין מובטח לו שיבא לידי לימוד לשמה, כי רק לעושה מיראה, או בכדי לזכות בשכר לעוה"ב, הובטח לו שיבא לעשות מאהבה ללא פניות, כדי לקיים מצוות הבורא בלבד. ועיין **בביאור הגר"א** למשלי [לא ל] ולהלן נברר אם גדרי שלא לשמה נאמרו רק לענין לימוד התורה או גם לענין קיום מצוות. **ורש"י** [ד"ה העושה] כתב שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר. וצריך לומר שנקט את שילוב שני החילוקים, כי סבר כדעת **הרא"ש** [בנדרים סב] שנקט כי לימוד לקינטור הוא חסרון בעצם צורת הלימוד, ואם כן אינו בא מתוך כך לידי לשמה. אך כשלומד כדי לקיים אף אם לומד כדי שעל ידי לימודו יכבדוהו, עצם הלימוד נעשה כצורתו, ויבא לידי לשמה. **וברוח חיים** [ב ב] תירץ את קושיית תוס', שרק העוסק בתורה פעם אחת בלבד ובה למד שלא לשמה, הוא נח לו שלא נברא, כי כל הענין ללמוד שלא לשמה הוא בכדי להגיע לשמה [כמבואר ב"פרקים" ב-ד] ובזה אין עבירה כיון שתכליתו ללמוד לשמה. ולכן כשלומד פעם אחת ללא תכלית לשמה, נח לו שלא נברא. אולם הלומד כל ימיו, מסתמא פעמים רבות ללמוד לשמה, [וכמבואר **בחינוך** מצוה טז שאם ילמד בהתמדה אפילו שלא לש"ש, מיד יטה אל הטוב] ועל ידי זה יתקדש ויטהר כל מה שלמד עד אז שלא לשמה [ועיין בהקדמת **תרומת הכרי ובמסילת ישרים** טז]. אכן, כל מה שמתקדש ומטהר למפרע, היינו מהפגם של הלימוד שלא לשמה, אבל סגולת התורה המיועדת ללומדי תורה לשמה, אין לו אלא בעת שלומד לשמה, כמבואר בנפש החיים [ד יח]. וראה **בבית הלוי** [הוספות עמ' לז] שעל ידי שלא לשמה יתרגל ויתוקן לבא לידי לשמה, אך שלא שהלומד לשמה זוכה לכל הדורות אחריו, והלומד שלא לשמה ראוי לו שלא נברא כי לומד לעצמו בלבד, אך ודאי אין הוא גרוע ממי שאינו לומד כלל. ו**מרן הגרא"מ שך** [מחשבת מוסר עד] אמר לתרץ שאע"פ שאינו עובר עבירה נח לו שלא נברא, כיון שאינה מגדלתו כתורה לשמה, וכל תכלית האדם היא להתעלות.

[970] **הרמב"ם** [תשובה ח ב] הוכיח מכאן שבעוה"ב אין גוף, שהרי אין בו אכילה ושתיה. **והרמב"ן** [שמות טז ו, ובשער הגמול] כתב שהם מתקיימים ממה שניזונים מזיו השכינה, כמו שהתקיים בה משה רבינו ארבעים יום. ו**בספר העיקרים** [ד לה] כתב שלדעת הרמב"ן יקומו בתחיית המתים ויעשו כל צרכי הגוף, ואחר גמר החיים יזדככו הגופים לחיי העוה"ב. ואילו **הרמ"ה** [ריש פרק חלק] הוכיח מכאן כשיטתו להפך, שהעוה"ב הוא בתחיית המתים ויש בו גוף, שאל"כ היה די לומר שאין בו גוף וממילא לא שייכים בו כל עידונים אלו. וביאר שכיון שאין שם הנאות הגוף, הוצרכו לבאר ממה הן נהנין.

[971] כך ביאר **הגר"א**. **והרמב"ם** [שם] כתב שהוא דרך משל שמצויין שם בלא עמל ויגיעה. ובשם **הסבא מקלם** ידוע, שכוונת מאמר זה היא, שעיקר הנהנתו של אדם היא כפי מקומו הקבוע, ואילו לצורך הסתגלותו למקום שמבקר בו לעיתים, די לו בידיעה בסיסית של שפת המקום והנהגותיו, ולכן היה "מרגלא בפומיה" לשנן את ההנהגה בעוה"ב שהוא עיקר מקומו של אדם, וכבר כתב כך ב**פני יהושע** והוסיף שכל הנבואות האמורות על אכילה ושתיה הם רק לימות המשיח, אך כהכנה לעוה"ב צריך לזכך גופו בתורה, כי עידוניו אינם גשמיים כלל.

[972] **הרמב"ם** ביאר ש"עטרותיהם בראשיהם" היא הדעה שבזכותה זכו לעוה"ב, והיא עוטרתם כ"עטרה שעיטרו אמו", ודקדק כך **תלמיד הגר"א** [הגש"פ ברהמ"ז] מלשון **בראשיהם**, שמשמעותה שהעטרה נמצאת בתוך ראשיהם, והיינו הדעת. **וברוח חיים** [ו א] כתב ש"עטרותיהם" שייכות להם, שלא כעוה"ז שהכתר ניטל מאחר וניתן על חברו, והן קבועות "**בראשיהם**" ואי אפשר לסלקם מהם כמו כתר שעל הראש. **והרמב"ן** [שם] ביאר שהעטרה היא מדת ההידבקות בזיו העליון, שהצדיקים נזונין בו. וראה **בעל הטורים** [דברים כו יט] "שהעטרה שמעטרים להקב"ה בתפילתם מחזירה להם, אבל מי ששח שיחת חולין בביהכנ"ס מקיפין לו כל גופו בקוצים".

[971] **ונהנים מזיו השכינה. שנאמר** [שמות כד יא] "**ויחזו את האלהים, ויאכלו וישתו**". והיינו, שהם שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו.

גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים, יותר מן האנשים [973] . **שנאמר**, [ישעיה לב ט] "**נשים שאננות קומנה, שמענה קולי, בנות בוטחות האזנה אמרתי**". ודרשו, "שאננות" לעולם הזה, ו"בוטחות" לעולם הבא. והיינו, שהקב"ה הבטיח לנשים שני עולמות. אף שאינן מקיימות את המצות שבעבורן זוכה אדם לעולם הבא. ולפיכך נחשבת ההבטחה לנשים כגדולה יותר מאשר לאנשים. שהם זוכים בעולם הבא רק בזכות קיום מצוות.

ומקשה הגמרא: **אמר ליה רב לרב חייא**: נשים, **במאי זכיין** לעולם הבא? שהרי ודאי הקב"ה אינו נותן עולם הבא אלא בזכות לימוד התורה. [974]

ומבארת הגמרא: **באקרויי בנייהו לבי כנישתא** - בזכות שהן דואגות ללימוד התורה של בניהן, ומביאות אותן למקום הלימוד בבית הכנסת.

ובאתנויי גברייהו בי רבנן, שהן מאפשרות לבעליהן לשנות בבית המדרש, ששם שונים משנה וגמרא.

ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת. וגדול המעשה יותר מן העושה, לכן זוכות לעולם הבא בזכות התורה של בניהם ובעליהם.

כי הוו מפטרי רבנן זה מזה, שהיה כל אחד נוטל רשות מחברו לשוב לביתו ולארצו **מבי רבי אמי, ואמרי לה** כשהיו הולכים **מבי רבי חנינא, אמרי ליה הכי: עולמך תראה בחייך**, שתמצא כל צרכיך, [975] **ואחריתך לחיי העולם הבא, ותקותך לדור דורים. לבך**

---

[973] ביאר **הצל"ח** שהגמרא הוצרכה להביא מימרא זו משום שלדברי רב נמצא לכאורה שאין לנשים שייכות לעולם הבא, שהרי אין בהן צורך שם, כי עיקר מציאותן בעולם לסייע בלימוד התורה וקיום המין, וזה אינו נצרך בעולם הבא. וב**מרומי שדה** כתב שהבטחתן גדולה, משום שהן זוכות על שנתנו לבעליהן זמן ללמוד, ואף אם בעליהן לא למדו ונענשין על ביטול תורה, נשותיהן מקבלות שכר על כל הזמן. וב**דרשות שבט הלוי** [נחמה פח] ביאר את גודל ההבטחה, לפי דברי **הט"ז** [יו"ד רמו ב-ד] על מה שאמרו בהקהל "אנשים ללמוד נשים לשמוע" כי אנשים חייבים ב"לימוד" שהוא ע"מ לעשות, ואילו חיוב נשים רק "לשמוע", והיינו שאמר רק "האזנה" ו"שמענה" ובכך תזכו לעוה "ב.

[974] ביאר **הגר"א** כי אע"פ שיש לנשים הרבה מצוות, הזכות לעוה"ב תלויה במצוה הקשורה בתורה, שהיא ה"אור" המגן על האדם תמיד, ואילו שאר מצות נמשלו ל"נר" שמאיר רק לפי שעה, ואין די בקיומן לזכות בעולם הבא, והוסיף **מהרי"ל דיסקין** [בריש תורת האהל] ש"עמי הארץ אינם חיים" כי החיות תלויה באור התורה, וכפיה"מ להרמב"ם בפרק חלק ששכר עוה"ב בהתעצמות הנפש במושכלות, וראה **שמירת הלשון** [יג] ו**לב אליהו** [ויגש]. ו**הפני יהושע** ביאר לפי דרכו, שמאמרים אלו באו לעורר האדם לזכך נפשו לעידוני העוה"ב, ולכן מקשה הגמרא, שהרי נשים אין להם תורה, וגם פטורות מהרבה מצוות, ונמצא שהרבה אבריהם לא יוכלו להנות מהעה"ב, ועל כך השיבה שיש להם חלק בכל תורת בניהם ובעליהן. [וראה **בשיחות מוסר** צה, שתשובת הגמרא, שזכותן בסיוע לתורת בעליהם ובניהם גדולה מזכות תורה שילמדו בעצמן]. וע"ע **ביערות דבש** [א א].

[975] כך פירש **רש"י**. וביאר כוונתו בספר **שלמה משנתו**, כי כשאדם נולד נבראים עמו כל צרכיו וצרכי ביתו, אלא שמחמת מעשיו הרעים אין מראים לו מקומם. ולכן ברכו: עולמך המתוקן - תראה בחייך, שתמצאנו ולא יהיה

יהגה תבונה, **פיך ידבר חכמות**,[976] **ולשונך ירחיש רננות**, **עפעפיך יישירו נגדך**, שתהא מבין בתורה כהלכה. **עיניך יאירו במאור תורה**, **ופניך יזהירו כזוהר הרקיע**, **שפתותיך יביעו דעת**, **וכליותיך תעלוזנה מישרים**, **ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין** [כינוי להקב"ה בדניאל ז ט].

כי הוה מפטרי רבנן מבי רב חסדא, **ואמרו לה מבי רב שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי**: "**אלופינו מסובלים**, אין פרץ ואין יוצא ואין צווחה ברחובותינו"! [תהילים קמד יד] ומבארת הגמרא כוונתם: "**אלופינו מסובלים**" - **רב ושמואל**, **ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר** נחלקו בפירוש הפסוק: **חד אמר**: **אלופינו**, מורינו **בתורה**, **ומסובלים** עמוסים **במצות**.[977]

וחד אמר: **אלופינו בתורה ובמצות**, **ומסובלים ביסורים**.

דף יז:

"**אין פרץ**" - **שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנה אחיתופל** שפרץ במלכות בית דוד.

"**ואין יוצאת**" - **שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול שיצא ממנו דואג האדומי** לתרבות רעה.

"**ואין צווחה**" - **שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי**, שהיה מצורע, וכתוב במצורע "טמא טמא יקרא", והיינו "צווחה".

"**ברחובותינו**" - **שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים**, כישו הנוצרי, שהיה דורש דרשות של דופי ומדיח את הרבים.

ומביאה הגמרא מחלוקת נוספת של אותם האמוראים בביאור פסוק בספר ישעיה [מו יב] "**שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה**" [ישעיה מו יב].

רב ושמואל, **ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר** נחלקו בפירושו:

חד אמר, פסוק זה נסוב על צדיקים שהם "אבירי לב", חזקים בעבודת ה'. ולכן, אף **שכל העולם כולו נזונים בצדקה**, בצדקתו של הקב"ה ולא בזכות שבידן, **הם**, הצדיקים, אינם

אבוד ממך. והריטב"א כתב "כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה דומה לעלולם הנשמות שהם שכל נבדל, ומגיע למקצת עולם הנשמות בחייו, ולשון **הערוך** [עלם] "מעין אותן טובות שעתיד הקב"ה לשלם לך לעוה"ב תראה כשאתה בחיים", וראה **באור החיים** [שמות לא טז] שאין אדם משיג מעלה בעוה"ב אלא אם כבר השיג ממנה ענף בעוה "ז.

[976] פירש **רש"י**: שהיו אומרים בלשון ברכה, ובפשטות כוונתו לפרש שאמרו שכן יהיה, ואין זה לשון שבח. אך **הצל"ח** ביאר שלשון ברכתם דומה ללשון הפסוק [תהלים מט ד] ולכאורה אסור לשנות לשון פסוק, ולכן ביאר שלא התכוונו לומר לשון הפסוק אלא לברך, ולכן לא פירש כן על הברכות הקודמות.

[977] מלשון "ויט שכמו לסבול". **מהרש"א**. ויתכן לבאר סברת הדורש כך, כדברי **רבי אברהם מן ההר** [נדרים מח א] שרק מצוות לאו להנות ניתנו, אך לימוד התורה עיקרו ליהנות, ולא שייך לקרות עליו "מסובלים", וראה הקדמת **אגלי טל**.

רוצים לקבל צדקה, אלא **נזונים בזרוע**, בזכות שבידם, ונקראו "רחוקים מצדקה" כי אינם נזקקים לצדקתו של הקב"ה.

וחד אמר, כל העולם כולו נזונים בזכותם של הצדיקים. **והם, אפילו בזכות עצמן אין נזונים**. שאין להם כדי צרכיהם, ומתפרנסים בקושי. ו"רחוקים מצדקה" היינו מצדקת מעשיהם, ועובדים שלא על מנת לקבל פרס.

כדרב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת: כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני,[978] **וחנינא בני, די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת**.[979]

וכל האמוראים שפירשו לעיל שהפסוק נסוב על צדיקים, **פליגא** בכך על **דרב יהודה**, המפרש שכוונת הפסוק היא לרשעים.

דאמר רב יהודה: מאן "אבירי לב"? - גובאי טפשאי. שם של אומה בבבל.

אמר רב יוסף: תדע שכן הוא, **דהא לא איגייר גיורא מנייהו**. וזוהי ראיה על טפשותם ורשעתם.

אמר רב אשי: בני מתא מחסיא, הגויים הגרים שם, **אבירי לב נינהו**, היות **דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זימני בשתא**, שהיו רואים את גודל כבוד התורה, כשהיו נאספים שם ישראל פעמיים בשנה, לשמוע את דרשתו של רב אשי, באדר נאספו לשמוע הלכות הפסח, ובאלול הלכות החג. ובכל זאת לא התרשמו מכך,[980] **ולא קמגייר גיורא מינייהו**.

שנינו במשנה: **חתן אם רוצה לקרות**. מקשה הגמרא: **למימרא, דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא**, ולכן אמר "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", כי אם לא הוחזק חכם

---

[978] **בספר חסידים** כתב שזכות זו היתה נחשבת לרבי חנינא כנתינת צדקה לכל העולם, וראה **ברוח חיים** [אבות א ג] שנחשב לו שכל העולם ניזון מחלקו, ושאר צדקה וגמ"ח אינם כלום נגד צדקה זו, שהיא מתקיימת בכל עת, וראה **של"ה** ש"בשביל" הוא מלשון "שביל", דהיינו, שהצדיק הוא כצינור להעברת השפע לרבים.

[979] **הרמב"ם בפיה"מ** [אבות ד ה] הוכיח מכאן שאסור לת"ח להתפרנס מאחרים, שהרי יכל רבי חנינא לבקש שיזונוהו. אולם **הכסף משנה** [ת"ת ג י] דחה, שרבי חנינא לא רצה ביותר ממה שהיה לו, כי אילו חפץ בכך היו נותנין לו מן השמים, כמבואר בתענית [כה א].

[980] כך ביאר רש"י, ותוס' כתב שהיה עמוד של אש יורד עליהם מן השמים, והם ראו נס זה, ובכל זאת לא התגיירו.

[981] כך פירש **רש"י**, ומשמע שהאיסור הוא בעצם הגאוה, דהיינו להתגאות ולהראות עצמו יותר מדרגתו. אולם מדברי **הרמב"ם בפיה"מ** משמע שהאיסור לגרום שיכבדוהו אחרים, וכעין מה ששנינו בשביעית [י ח] שרוצח הגולה לעיר מקלט ורצו לכבדו, יאמר "רוצח אני". **ובירושלמי** שם למדו מכך שהיודע מסכת אחת ומכבדים אותו בשתים חייב להודיע דרגתו [ויתכן עוד, שהכוונה לאיסור דאורייתא של גניבת דעת הבריות שיחזיקו לו טובה, חולין צד א]. ויתכן שלא נחלקו, כי רש"י פירש כן רק להוה אמינא, שהאיסור הוא משום "יוהרא" שלו עצמו, אך למסקנא האיסור הוא משום "מיחזי כיוהרא", והיינו, שנראה בעיני אחרים כמתגאה, ולא איכפת להם אלא כשמשתרר בגאוותו עליהם, וראה עוד בהערה האחרונה לפרק.

[982] משמע כי אף שהוא יכול לכוון, אם לא הוחזק לחכם אינו רשאי, ותמוה, למה אינו חייב בק"ש כפי יכולתו. [וכן קשה על לשון תוס' לעיל טז א שאם הוא חכם "הרשות בידו", ולמה אינו "חייב" לקרות]. ומוכח שגם חכם

וחסיד לרבים,[982] אין זה אלא גאוה שמראה עצמו שיכול לכוין,[981] **ורבנן לא חיישי ליוהרא**.

והא איפכא שמעינן להו!

דתנן, מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, עושין. מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. ובכל מקום, בין מקום שנהגו ובין מקום שלא נהגו, **תלמידי חכמים בטלים** ממלאכה בתשעה באב בגלל אבלות.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם. ואם רוצה ליבטל רשאי. ומשמע שאינו חושש ליוהרא.

ולכאורה, **קשיא דרבנן אדרבנן**, שלגבי חתן אמרו, כל אחד רשאי לומר שהוא יכול לכוין בקריאת שמע, ואילו לגבי תשעה באב אמרו שאין כל אחד עושה עצמו תלמיד חכם.

וגם **קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבי שמעון בן גמליאל**, שלגבי ביטול מלאכה בתשעה באב אינו חושש ליוהרא וכל אדם עושה עצמו תלמיד חכם, ואילו לגבי קריאת שמע סובר שחתן שאינו חסיד לא יקרא משום יוהרא.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי יוחנן, מוחלפת השיטה!** התנא שסידרן טעה באחת מהמשניות,[983] והפך את השיטות, ובאמת מי שאוסר לחתן לקרוא אוסר גם לאדם שאינו חכם לבטל מלאכה בתשעה באב.

רב שישא בריה דרב אידי אמר, לעולם לא תחליף, אלא תחלק בין הדינים כך:

דרבנן אדרבנן לא קשיא. כי **קריאת שמע, כיון דכולי עלמא קא קרו, ואיהו** החתן **נמי קרי, לא מיחזי כיוהרא**, שהרי הוא נוהג כמו כולם. **אבל התם**, בתשעה באב, **כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד, מיחזי כיוהרא**, ולכן חייבוהו רבנן לעשות מלאכה.

נטרד בטרדת חתן, ולמדו מקרא שאין חיוב לדחוק עצמו ולהתגבר על טרדה זו כחיובו בשאר טרדות, אלא שמי שהוחזק כחכם רשאי לדחוק עצמו, ומי שאינו חכם לא התירו לו לקרות במקצת כוונה, וכמבואר לעיל [טז ב הערה 26].

[983] כך פירש רש"י בפסחים [נה א], ומשמע שלא ידוע באיזו מהמשניות החליף השיטות ובאיזה הניחן כסדרם. אך **הרי"ף והרמב"ם** פסקו שחתן קורא אם ירצה, וביאר **הב"י** שסברו כרבי יוחנן שדברי ת"ק הם דברי רשב"ג, שהלכה כמותו, ותמה, שהרי לא ידוע היכן הוחלפה השיטה, ומסתבר יותר שהוחלפה בפסחים, כי אם דעת רשב"ג במשנתנו שחתן אינו קורא נמצא ש"מעשה לסתור" [ותירוץ תוס' הוא דוחק, ועדיף לומר שהחליפו והמעשה מוכיח שקורא], וראה **תוס' יו"ט** [פסחים ד ה]. וב**משכנות יעקב** [פד] הוכיח שמוחלפת השיטה בפסחים, שהרי לגבי תענית ה"יחידים" בעצירת גשמים אמר רשב"א שרק ת"ח יתענה, ורשב"ג חלק כי רק בדבר של שבח אמרו כן, אך תענית שהיא דבר צער כל אדם רשאי. ומוכח שבביטול מלאכה [שהוא של שבח בק"ש] רק ת"ח רשאי, וא"כ בק"ש סבר שחתן אינו רשאי לקרות, וכן נקטו **מהר"ץ חיות והנצי"ב** בתענית [י ב] שביטול מלאכה הוא "דבר של שבח". וראה **גבורת ארי** שם שנקט שהוא דבר צער, והדמיון לק"ש הוא משום שאינו שבח גמור, שהרי כל אדם עושהו, וראה בסמוך.

דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא. הכא, בקריאת שמע, **בכונה תליא מילתא, ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה**. ולפיכך חתן שקורא, נראה כמתגאה. **אבל התם**, בביטול מלאכה בתשעה באב, **הרואה** אותו שאינו עושה מלאכה אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל, אלא **אמר: מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא** אף בימי המלאכה. ולכן אין חשש ליוהרא כי יאמרו שבטלתו היא משום שלא מצא מלאכה לעסוק בה [984].

הדרן עלך פרק היה קורא

פרק שלישי - מי שמתו

מתניתין:

א. **מי שמתו מוטל לפניו**, שמת אחד מן הקרובים שחייב להתאבל עליהם, והוא חייב לקברו, הרי הוא **פטור מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין**, [985] **ומכל מצות** [עשה] **האמורות בתורה**. [986] לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והיא טרדה של מצוה, הפוטרת מקריאת שמע. [987]

[984] לדעת האחרונים לעיל שביטול מלאכה הוא "דבר של שבח" הרי חוששין בו ליוהרא, ולכן צריך טעם להתירו לכל אדם. אך ה**גבורת ארי** נקט שהוא "דבר של צער", ולכן ביאר שרב שישא חולק וסובר שאינו דבר של צער, ולכן הוזקק לטעם זה להתיר ביטול מלאכה. אכן, לפי המבואר בהערה 35, נמצא שהחילוק בין דבר של צער לשל שבח הוא רק לדעת רבי יוחנן שהאיסור מצד הגאוה שלו, ולכן הקשו מק"ש לביטול מלאכה והוצרכו להחליף השיטות. אך רב שישא חידש שהאיסור משום "מיחזי כיוהרא" בעיני אחרים, ולכן תלה בדעת "הרואה" ולא בצער ושבח. [ולכאורה לשיטתו יוכל לקרות בצינעא, אך ה**ב"י** [סי' ג] כתב שלא יאמר "התכבדו מכובדים" אף שאין אחרים שומעים, משום יוהרא, ודייק מכך ה**פתחי תשובה** [יו"ד רמו י] שאיסור יוהרא שייך אפילו בצנעא, ולכן אינו חייב לקרות].

[985] **הרשב"א** הקשה, הרי אבל פטור מתפילין בכל היום הראשון, משום שנאמר בהם "פאר", ולמה צריך לפטרו משום "טרדת המצוה". והסיק, שהמשנה נקטה "מן התפילין" רק אגב ק"ש ותפלה. [ומקושייתו מוכח שדין אבל ביום ראשון חל גם קודם קבורה, וכדעת הרמב"ן בתוה"א. ושלא כהרא"ש סי' ב. וה**ראש יוסף** הוכיח שחל ביום הקבורה, אף שאינו יום מיתה, כדעת ה**אליהו רבה** לח ג, וראה **זכרון שמואל** לד]. וה**גרעק"א** [בתוס' למשנה] כתב, שהרשב"א לשיטתו, שאין מניחין תפילין במועד, כי אילו מניחין, הרי במועד צריך לפוטרו מטעם "טרדת מצוה", כי אין אבלות נוהגת במועד.

[986] הראשונים נחלקו אם גורסים תיבות אלו במשנה, או שאינו פטור אלא מק"ש תפלה ותפילין שטעונים כוונה, והוא מנוע מלכוון מפני טרדתו, וראייתם מחתן שחייב בשאר מצוות, והיינו, משום שפטור חתן [ואונן לרש"י] הוא משום טרדת מחשבה, ואילו שאר העוסקים במצוה טרודים רק בעסק קיומה [וה**צל"ח** העיר לדעת רש"י שדינו כחתן, הרי לא מצינו שפטרו חתן אלא מק"ש, ולא מתפילין]. ו**רבינו יונה** כתב, שאף אם לא גורסים תיבות אלו, כוונת המשנה לומר שפטור משלשת המצוות החמורות, וכל שכן שפטור משאר מצוות עשה. [ולשיטתו שפטור אונן אינו כחתן, אלא כעסוק במצוה].

[987] כך פירש **רש"י**, והוסיף שדינו דומה לחתן, [ואם רוצה יכול לקרא, וראה בהערות לגמרא]. ובפשטות כוונתו שפטורו מדיני ק"ש, ומשום טרדת הכוונה, ואף אם נודע לו שמת אחר שהגיע זמן ק"ש ואפילו מת באמצע הקריאה, פטור משום טרדא. וה**חזו"א** [טו א] הבין, שהכוונה היא לפוטרו משום עוסק במצוה [והיינו מדיני אבלות], וכתב שבכל זאת באופנים הנ"ל יפטר מק"ש, משום שדין מת על קרוביו כדין מת מצוה, שמניחין כל המצוות ומתעסקין

ב. **נושאי המטה וחלופיהן** [שהיו נוהגים נושאי המטה להתחלף, כי רצו כלם לזכות במצוה [988]], וכן המיועדים להיות **חלופי חלופיהן**, **את** [אותם] נושאי המטה **שלפני המטה**, שעדיין לא נשאוה, **ואת** אותם נושאי המטה **שלאחר המטה**, שנשאוה כבר, חלוקין בדינם ביחס לקריאת שמע ותפילה, וכדלהלן:

את, אותם **שלפני המטה**, אם יש **צורך בהם** לשאת את המטה, **פטורים** הם מלקרוא שמע, כי עדיין לא קיימו את המצוה, והם טרודים לקיימה. [989]

ואת אותם **שלאחר המטה**, אף אם יש עדיין **צורך בהם**, **חייבין** לקרוא, הואיל וכבר יצאו ידי חובתן כלפי מצות נשיאת המת [990], אין הם טרודין כל כך במצוה.

ובין אלו שלפני המטה **ובין אלו** שלאחריה - **פטורין מן התפילה**. כי חיובה הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ולכן די בקצת טירדה כדי לפוטרן מן התפלה. [991]

בקבורתו [ולטעמו, מסתבר שחל עליו פטור אפילו קודם שנודע לו. ובפתחי **תשובה** יו"ד שמא ו נקט שאם מת באמצע הקריאה, יגמור. ועי' **נוב"י** קמא כז]. וב**ירושלמי** [הובא בתוד"ה פטורן] דרשו מקרא "כל ימי חייך" ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים", ומסתבר שהוצרך ללמד שאינו רק כ"עוסק במצוה" אלא דין הוא שלא יקרא [כדלהלן], ואינו רשאי להחמיר. **ותוס**' [ד"ה ואינו] **ורבינו יונה** הביאו שנחלקו בירושלמי אם טעם פטורו הוא משום שצריך לדאוג לקבורת המת, ואם יש אחר שיתעסק בו, חייב. או ש"כבוד המת" הוא שהחייב בקבורתו לא יסיח דעתו ממנו עד קבורתו, ואף אם יש אחר, או ביו"ט שאינו עוסק בקבורתו, האונן פטור ממצוות. וכתב **הראבי"ה**, שמספק מותר לאבל לקרות ק"ש כשיש מי שיתעסק במת, וביאר **הב"י**, שמהתורה אין איסור, ויכול להחמיר ולעבור בספק דרבנן, והיינו שסיבת פטורו משום עוסק במצוה שייכת גם כאשר אדם אחר מתעסק במת, וטעמי הירושלמי הם רק למה לא יחמיר על עצמו, ולכן נחשב ספק דרבנן. אך ה**ראש יוסף** כתב שחייב לקרא משום ספק דאורייתא, ונקט שלפי הירושלמי אין פטור עוסק במצוה. וה**חזו"א** [שם ה] צידד שאם אין לו מתעסקין, נמצא מבטל מצות קבורה מהתורה, ולכן אסור להחמיר ולקרא. וה**גרעק"א** פסק שאם קרא קודם קבורה לא יצא, וצריך לחזור ולקרא, ולכאורה סבר שחל עליו "פטור", ואינו רק כ"עוסק במצוה" שיוצא ידי חובה [ראה מ"ב ע יח. ומה שכתב [קפו] לגבי ברהמ"ז כשנעשה אונן שחייב לברך, וחילק מקטן שהגדיל שאינו בר חיובא, כוונתו שאכילתו חייבתו, ולא נפטר כי חזר לחיובו].

[988] כך פירש **רש"י**, והיינו שבנשיאת המטה מקיים מצות כבוד המת, אף שאין בכך צורך המת, כי יש אחרים שישאוהו, [ולכן דינו חלוק מחופר כוך למת, לעיל יד ב, שהוא רק צורך המת, וכשיש אחר שחופר לצרכו חייב לקרא]. אך **הרמב"ם בפיה"מ** כתב ש"הם האנשים המזומנים לשאת את המטה כשייעפו נושאיה", והיינו, שהמצוה היא רק משום צורך המת, וראה הערה 6.

[989] ראה **רש"י**, ובמ"**ב** [עב ב] נקט שפטורין משום ש"טרודין טרדת מצוה" וראה הערה 2. **ורבינו יונה** ביאר, שאף אם לפי סדר המלוים יש עדיין שהות לאחרונים לקרוא קודם שתגיע המטה אליהם, הם פטורים מק"ש, כי לפעמים מקדימים אותם, ולכן לא יתחילו.

[990] כך פירש **רש"י**, ולדבריו, אע"פ שהם כבר נשאו ואינם מוסיפין כבוד בריבוי נושאים, פטורין משום שבעת נשיאת המטה יקיימו שוב מצות כבוד, ולכן קודם לה פטורים רק מתפלה. **ותוס**' הביאו בשמו ש"לעולם לא יהיו רגילים לשאת שכבר נשאו חלקם". ולפיכך תמהו על הלשון ש"המיטה צריכה להם" [ולפרש"י שלפנינו לא קשה כלל, כי לפעמים היו נושאים שוב, והחידוש שאף אם רוצים לשאת שוב, כיון שאינה "צורך" אין בה טרדה לפטרם]. ותוס' גרסו "את שאין המטה צריכה להם", וכן דעת **הרמב"ם** [ק"ש ד ד], ולדבריהם אין לפטרם אלא משום מצות ליווי המת. [וה**פני יהושע** יישב קושייתם ש"צריכה להם" למצוות לויה]. ולשיטתם יש לדון אם כשישאו יפטרו משום כבוד המת, או שהפטור רק צורך המת. וב**תוי"ט** נקט שרק נושאי המטה פטורין ולא כל המלוים, כי בלויה אינו עושה מעשה שיש בו טרדא, וראה עוד להלן [יט ב].

[991] כך פירש **רש"י**, ובשם **רבותיו** כתב שיש שהות עד שיגיע סוף זמן תפילה, וכתב **הרא"ש** שנחלקו באופן שיעבור זמן תפילה, שלרבותיו חייבים המלוים להתפלל, ואילו רש"י דקדק מלשון המשנה ש"פטורים" בכל אופן, ובהכרח משום שחיובה רק דרבנן. אך גם לרש"י אפילו שחל "פטור" מתפלה אם לא עבר זמן תפלה, אחר שסיים

קברו את המת, **וחזרו** מבית הקברות למקום שהיו מנחמים בו - **אם יכולין** המנחמים **להתחיל ולגמור** אפילו פסוק ראשון של קריאת שמע **עד שלא יגיעו** האבלים [992] **לשורה** שהיו מנחמין בה את האבל בהקף שורה סביבותיו בשובם מן הקבר, **יתחילו** לקרות [993]. **ואם לאו**, שאינם יכולים לסיים אפילו פסוק ראשון - **לא יתחילו**. כי ניחום אבלים היא מצות גמילות חסדים, וחיובה הוא מן התורה [994] **העומדים בשורה**, **הפנימיים**, הרואים את פני האבל **פטורים** מקריאת שמע, כי צריכים לדבר עמו ולנחמו, **והחיצונים**. שאינם רואים פני האבל, ועומדים שם רק לכבודו, **חייבים** לקרות קריאת שמע, כי אין להם מניעה לכך.

גמרא:

מדייקת הגמרא: היה המת **מוטל לפניו**, באותו החדר, **אין** - אז הוא פטור מכל המצוות. ואילו **כשאינו מוטל לפניו**, כגון שהוא בבית אחד, והמת בבית אחר, **לא** - אינו פטור.

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו בברייתא: **מי שמתו מוטל לפניו**, **אוכל בבית אחר**, כי אם יאכל לפניו יראה כלועג לרש [995].

ואם אין לו בית אחר לאכול בו, **אוכל בבית חברו**. **ואם אין לו בית חברו**, כגון שגר בין גויים, **עושה מחיצה** בינו למת **ואוכל**. **ואם אין לו דבר לעשות מחיצה** - **מחזיר פניו ואוכל**. **ואינו מיסב ואוכל** כדרך המסובים בחשיבות במטה על צדו השמאלית.

מצוותו חל עליו שוב חיוב תפלה, ורק אם עבר הזמן פטור מתשלומין. **ורבינו יונה** נקט, שפטורין מתפילה [אפילו אם היא מהתורה] משום שצריך לאמרה מעומד, ואינם יכולים להמתין כל כך, אך ק"ש שרובה נאמרת בהליכה, יכולים להתעכב בפסוק ראשון, ולומר השאר בהליכה ולהקדים את האבלים בשורה. **ובמג"א** [קו א] הקשה למה לא יתפללו בהליכה כמתפלל בדרך, וביאר שבשעה שהולכים הם עסוקים במצוה, ולא חייבום אלא בק"ש שבקל יכולים לעמוד ולכוון בפסוק ראשון. **ובערוך השלחן** [שם ד] תירץ שלא התירו להתפלל בהליכה אלא תפלה שמחויב בה, אך העוסק במצוה שהוא פטור, לא תקנו לו שיתפלל לכתחילה שלא כעיקר הדין. **והרמב"ם בפיה"מ** ביאר שפטורים משום טרדת הלב, **והב"ח** [קו] נקט שדעתו כרבינו יונה, וסבר שטרודין להתפלל מעומד.

[992] ראה לשון **השו"ע** [עב ד] "קברו את המת וחזרו האבלים לקבל תנחומין, וכל העם הולכין אחריהם ממקום הקבר למקום השורה וכו'", ותמה **המאמר מרדכי** הרי אסור לומר פס' ראשון מהלך, וביאר שהשורה רחוקה קצת, ומשער שיכול לעמוד בפס' ראשון ולהגיע לשורה קודם שיגיעו האבלים, ונמצא "שיגיע" נסוב על האבל, וראה להלן [יט א].

[993] ראה **משנה ברורה** [שם יב] ש"יקראו כל מה שיוכלו" והיינו שאם משערין שיוכלו לסיים לפחות פסוק ראשון [כדלהלן יט א] חייבים להתחיל, אך לא "יגמרו" בסוף הפסוק, אלא אם נאנסו במצוות הניחום.

[994] **בשטמ"ק** הקשה למה לא יתחילו ק"ש ויפטרו ממצות ניחום אבלים כדין עוסק במצוה. וביאר שמצוות נחום אבלים היא המשך מצות הקבורה, ונמצא שהיא קדמה למצוות ק"ש ופוטרת את המלוים מחובת קריאה. **ובפמ"ג** [עב א"א ד] תמה לדעת הרמב"ם [אבל יד א] שניחום הוא מצוה מדברי סופרים, איך יפטר ממצוה דאורייתא ע"י שהחל בדרבנן, וביאר שיש בה משום "ואהבת לרעך כמוך". וראה **רבינו יונה** [יא ב בדפי הרי"ף ד"ה קברו].

[995] **דעת השו"ך** [יו"ד שמא א] שגם אדם אחר שאינו אבל לא יאכל בפני המת, משום לועג לרש. אך **הט"ז** נקט שרק האונן שחייב בקבורתו, נחשבת אכילתו כזלזול משום שאינו מתעסק בקבורתו, אך לשאר אדם מותר. וראה **פתחי תשובה** שם, ובסמוך נרחיב.

ואינו אוכל בשר, ואינו שותה יין [997] . **ואינו מברך**, [996] אינו חייב לברך ברכת המוציא, [אבל אם רוצה מותר לו לברך [998]]. **ואינו מזמן**, אינו צריך לברך ברכת המזון.

דף יח.

ואין מברכין עליו, אין צריך שיברכו לו אחרים ברכת הלחם [999].

ואין מזמנין עליו, אין מצטרף עם עוד שנים לזימון.

ופטור מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין, ומכל המצוות האמורות בתורה.

ובשבת, שאסור לקבור בה, ואינו טרוד במצוה - **מיסב, ואוכל בשר, ושותה יין**, [1000] **ומברך, ומזמן, ומברכין עליו, ומזמנין עליו, וחייב בכל המצוות האמורות בתורה.** [1001]

רבי שמעון בן גמליאל אומר: מתוך שנתחייב בשבת **באלו** האמורים - **נתחייב בכולן.**

ואמר רבי יוחנן: מאי בינייהו? במה נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל?

תשמיש המטה איכא בינייהו - לרבי שמעון בן גמליאל אבל חייב במצות עונה בשבת. ולתנא קמא פטור [1002] משום שנוהג אבלות בצנעה.

---

[996] **בשו"ת מנחת שלמה** [ח"א יח] כתב שיכול לאכול כמה שירצה ואינו נחשב כנהנה מעוה"ז בלא ברכה, כי עיקר חיוב ברכת הנהנין היא משום שתקנו חז"ל להודות לפני שאוכל, וחיזקו את החיוב להקדים ברכה לאכילה שלא יחשב כגוזל, אך אונן שאינו חייב בברכה אינו נאסר באכילה כי אין האיסור בעצם ההנאה, אלא רק מכח החיוב לברך. ואף שבספק ברכה אסור לאכול, ואין אומרים ספק ברכות להקל לענין זה, [מהרש"א בח"א לה א] היינו משום שספק באיזו ברכה התחייב, אך על אונן לא חל חיוב כלל. וראה להלן [כ א הערה 37].

[997] **רבינו יונה** ביאר שאע"פ שבעיקר האבלות [אחר הקבורה] מותר בבשר ויין, החמירו באונן שמוטל עליו לקברו, שלא ימשך אחר תענוגיו ויתעצל בקבורתו. **ותוס'** הביאו שר"ת סבר שאם אחרים מתעסקים בו, האונן מותר בבשר ויין, ונחלק עליו **הרא"ש** שא"כ לא ינהוג אנינות אלא בבנים ולא באח ואב, אלא כל המתאבל עליו חייב בדיני אונן. **והט"ז** [עא א] נקט שנחלקו בטעמי הירושלמי, אם איסורי אנינות משום כבוד המת, או רק כדי שיתעסק בו. וראה **בפמ"ג וראש יוסף** שאם יש לו מתעסקין חייב לברך מספק.

[998] זו דעת **רש"י, ותוס'** חלקו וכתבו שאינו רשאי לברך משום כבוד המת, או כדי שיתעסק בקבורתו, וכנ"ל הערה 3. וראה להלן [יט א בהערות]

[999] כך פירש רש"י, **והר"ש** [דמאי א ד] תמה, אם שאונן פטור מברכה, למה הוצרכה הברייתא להוסיף ש"אין מברכין עליו" [ואמנם **רבינו יונה** כתב "אין צריך, דבלאו הכי פטור"]. ולכן ביאר ש"אינו מברך לפטור אחרים, ואינם פוטרים אותו", אבל הוא עצמו חייב לברך. ומסתבר שטעמו שחייב בברכה משום שאסור שיהנה מעוה"ז בלי ברכה, [ורש"י סבר שהאיסור נובע מחיוב הברכה], אלא שאינו מצטרף לקביעות סעודה, ולכן אינו פוטר לא בברכה ראשונה ולא בזימון, וראה **חזו"א** דמאי [ד טז]. אך **בשבלי הלקט** [שמחות ו] כתב בשם רש"י שאינו צריך לברך כי אין דעתו מיושבת עליו, וגם לועג לר"ש, ויתכן שלכך הוצרכו לומר שגם אינו חייב לצאת בברכת אחרים, אף שאין בה טעמים אלו. **ובירושלמי** מפרש שאם ברכו לפניו ברכת המוציא לא יענה אמן.

[1000] כתב **רבינו יונה** שהתנא לא נקט "חייב לאכול", כי אכילת בשר ויין בשבת אינה מצוה אלא רשות. וראה **משנה ברורה** [תקכט יא] שנקט שבשבת יש חיוב שתיית יין בתוך הסעודה.

[1001] דעת **הש"ך** [יו"ד שמא ג] שגם בשבת אסור לאכול בתוך ד' אמות של המת, משום לועג לרש וכן נקט **החזו"א** [שם ב]. אך **הפתחי תשובה** הוכיח שדעת **הט"ז** שכל האיסור לאכול בפני המת הוא רק כשחייב בקבורתו, אך בשבת שאינו יכול לעסוק בקבורתו, מותר.

[1002] **הראשונים** נחלקו אם חלים על אונן איסורי אבלות או לא, ובנדון זה תלוי דינו בתשמיש המטה, אם הוא איסור או פטור. **רבינו יונה** הביא דעת **הר"י מיגש** שדיני אבלות חלים רק אחר הקבורה, ונמצא שאונן רק פטור ככל מצוות התורה, ודעת ת"ק כי בשבת אף שחייב בשאר מצוות, פטור מתשמיש. וכ"כ **הרמב"ם** [אבל א ב] **הרמב"ן** [בתורת האדם] נקט שאונן אסור גם באיסורי אבלות, כי הם חלים בשעת מיתה, ובכללם איסור תשמיש.

ומסיימת הגמרא את קושייתה: **קתני מיהת**, שאונן **פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין**, **ומכל המצוות האמורות בתורה**, ואפילו כשאוכל בבית חברו. ואילו במשנה משמע שפטורו רק כאשר מתו מוטל לפניו.

מתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: **תרגמא**, העמד את האמור בברייתא שפטור מכל המצוות, דוקא **א"מחזיר פניו ואוכל**". והיינו, שרק מי שאין לו בית אחר, פטור מהמצוות משום כבוד המת שעמו בבית, אבל אונן האוכל בבית אחר, חייב בכל המצוות [1003].

רב אשי אמר: במשנה שנינו "מוטל לפניו" **כיון שמוטל עליו לקברו - כמוטל לפניו דמי**. ומה ששנינו בברייתא "פטור", נסוב גם על אונן האוכל בבית אחר.

וראיה שנחשב כ"מוטל לפניו": **שנאמר** [בראשית כב ג] "**ויקם אברהם מעל פני מתו**". ואחר כך בדברו עם בני חת אמר "ואקברה מתי מלפני", אף שלא היה המת מוטל לפניו, כיון ש**כל זמן שמוטל עליו לקברו - כמוטל לפניו דמי**.

ומקשה הגמרא לרב פפא שהעמיד את המשנה דוקא באופן שמתו עמו בבית: הרי מלשון המשנה "**מתו**", משמע שדוקא **מי שהוא קרובו של מת הוא דפטור**, **אבל משמרו**, אדם אחר שאינו קרובו אלא רק משמרו, **לא**, שאינו פטור אלא קרוב הנמצא עמו בבית וממילא משמרו [1004].

ואילו בברייתא שנינו להפך: **והתניא**: **המשמר את המת** מפני עכברים [1005], **אף על פי שאינו מתו - פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצוות האמורות בתורה**?!

ומתרצת הגמרא: הברייתא עוסקת במי שאינו אונן על המת אלא רק **משמרו - אף על פי שאינו מתו**, ולכן אינו נפטר אלא אם נמצא עמו באותו החדר. ואילו המשנה עוסקת בפטור אונן על **מתו - אף על פי שאינו משמרו**. ולפיכך אף שהוא באותו חדר, פטור רק מחמת קרבתו למת, כיון שאינו משמרו.

רבינו יונה והריטב"א ותוס' [מו"ק כג ב] סברו שדיני אבלות חלים רק אחר קבורה, ואונן אסור בתשמיש מטעם אחר, שלא יקל ראשו ולא יסיח דעתו מחיובו לקבור המת.

[1003] לכאורה תמוה, שהרי אונן פטור מק"ש משום טרדתו במצוות קבורה, ומהו החילוק אם נמצא עמו בבית או לא. וביאר **החזו"א** [שם ב] שעצם הטרדא במצוות קבורה אינה פוטרת, במקום שאינה מעכבת את שעת הקבורה, ורק כשנמצא עמו ונראה כמסיח דעתו ממנו בק"ש, הפגיעה בכבוד המת גורמת טרדה גדולה שיש בה כדי לפוטרו ממצוה דאורייתא של ק"ש. והוסיף [שם ה] שרב פפא חייב את האונן שאין לו בית להחזיר פניו אפילו חוץ לד' אמות, כיון שבכל בית המת נחשב לוגע לרש בהסחת דעת מחיוב קבורתו, וראה בסמוך.

[1004] כך ביאר **הצל"ח**, ונקט שהקושיא רק לרב פפא, כי לרב אשי שביאר את המשנה ב"מוטל עליו לקברו" הרי פטור "מתו" נצרך לפטור קרוב שלא בפניו, ופטורו משום שתקנו שלא יסיח דעתו מפני כבוד המת. ואילו "משמרו" פטור משום עוסק במצוה, ופוטר גם אחר שנמצא לפניו, וכן נקט גם **הגר"א**.

[1005] כך משמע בסמוך, ו**מאירי** כתב שצריך שמירה מחיות ומגנבים. **ובתרומת הדשן** [הביאו **הרמ"א** יו"ד שעג] נקט שיושבים אצלו כדי שלא יהא מוטל בבזיון, ולטעמו לכאורה השמירה אינה "צורך המת" אלא "כבוד המת".

ומדייקת הגמרא מתירוץ זה: משמע שדוקא **מתו** ודוקא **משמרו**, **אין** - הוא פטור מקריאת שמע, **אבל מהלך בבית הקברות**, **לא** - אינו פטור.

ומקשה על כך מברייתא: **והתניא**: **לא יהלך אדם בבית הקברות** [1006] **ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו** [1008] **וקורא** [1007] . **ואם עושה כן עובר משום** [משלי יז ה] "**לועג לרש חרף עושהו**" שלועג בכך למת שאינו יכול לקיים מצוות [1009], ומשמע שגם ההולך בבית הקברות פטור מן המצוות, אף שאינו משמר את המת.

ומחלקת הגמרא: **התם** בבית הקברות, **תוך ארבע אמות הוא דאסור** לקרוא קריאת שמע או להחזיק ספר תורה, אבל **חוץ לארבע אמות חייב**. **דאמר מר**: **מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע** - שאסור לקרוא בארבע אמותיו שלו משום לועג לרש [1010], וגם בבית אין כל הבית נחשב כארבע אמות, ואם מקיים מצות מחוץ לארבע אמות של המת, אין בו משום לועג לרש. אבל **הכא**, במתו ומשמרו, אם הוא **חוץ לארבע אמות** - **נמי פטור**,

---

[1006] **הצל"ח** תמה, הרי המהלך בבית הקברות אינו "פטור" שהרי חייב לצאת מבית הקברות כדי לקרוא קריאת שמע, ומה הדמיון לאונן ומשמר שפטורים לגמרי. וביאר לפי דרכו שהקושיא רק לרב פפא שהמת לפניו, למה פטורו רק משום עוסק במצוה, והרי כיון שאינו יכול לצאת מביתו יפטר משום "לועג לרש". **ובנחלת דוד** ביאר שקושיית הגמרא היא גם לרב אשי, ונסובה על הסיפא של הברייתא לעיל, שאונן בשבת חייב במצוות, אף שהוא יושב באותו חדר עם המת ולכאורה הוא לועג לרש. וראה **מקור ברוך** [ח"ב יט].

[1007] **תוס'** כתבו שהוא הדין שאסור לקרות בעל פה. והיינו משום לועג לרש, ואיסור זה שייך רק בד' אמות של מת או קבר, [וכן אסור בקיום מצות תפילין או אחיזת ס"ת אם יש בכך מצוה], אך בשאר ביה"ק האיסור רק משום בזיון, וקריאה בע"פ מותרת.

[1008] **הרמב"ם** [ס"ת י ו] כתב שאסור לאדם האוחז ס"ת להכנס עמו לבית המרחץ ולבית הקברות, וביאר **הכסף משנה** שלדעתו יש מצוה בעצם החזקת הס"ת, אף שאינו קורא בו, והעיר [בהל' אבל יד יג] ממשמעות לשון סוגיין, שרק הקריאה בו היא מצוה, שהרי רק בה לעוג לרש, וראה **נודע ביהודה** [תנינא או"ח קט]. אכן, ממה שהביא הרמב"ם דין זה עם כניסה לבית המרחץ, משמע שהאיסור משום כבוד ס"ת, ולא משום לועג לרש, וכן משמע במקורו במס' שמחות [יג] שהוא "דרך בזיון" כי ביה"ק הוא מקום "מזוהם ומעופש", וראה **מג"א** [מה א, עא ד] שהאיסור בכל ביה"ק, ואינו כקורא בצד המת שרק בד' אמותיו. ואמנם **הטור** חילק ביניהם וכתב בהל' ס"ת [יו"ד רפב] שעצם האחיזה אסורה, ומאידך כתב בהל' קבורה [שם שסז] שרק הקריאה אסורה, [**והלחם משנה** שם תמה בזה], והיינו כי מצד כבוד ס"ת גם האחיזה אסורה, אך אין בה משום לועג לרש. וראה **תוס' בב"ק** [טז ב] שהושיבו ישיבה על קברו של חזקיה חוץ לד' אמות, כי בד' אמותיו אסור משום לועג לרש, **והנימוק"י** הביא בשם הרמ"ה שהעושה לכבוד המת, מותר. **והב"ח** [יו"ד שסז] כתב שההיתר רק כשלומד לכבודו, אך אמירת קדיש אסורה, כי הוא דבר שבקדושה, ואינו מעניניו של מת, ומשמע שטעם ההיתר משום שמכבדו ומוכח שאינו ליעג לו, אך לא משום שעושה לטובת המת.

[1009] **המשנה למלך** [אבל יג ט] הביא **שמהריט"ץ** דן אם יש "לועג לרש" בקבר אשה וקטן [במצוות שהיו פטורין מהן בחייהם]. שהרי אילו בהם אין איסור זה, היה אפשר ליישב שהמשנה נקטה "מתו" לפטור גם אונן ומשמר אשה שמתה, וראה **פמ"ג** [או"ח סג א"א ב] שבקטן יש לחוש שמא הוא נשמת גדול, אך באשה אין לחוש לגלגול זכר. ולכאורה טעם ההיתר תמוה, כי אין הלעג על מה שלא קיים מצוות אלו בחייו, אלא על מה שמת אינו חייב במצוות כחי, ואין חילוק מה היה בחייו. וראה הערה 19.

[1010] **הרמב"ם** [ק"ש ג ב] כתב אין קורין לא בביה"ק ואל בצד המת עצמו, ואם הרחיק ד אמות מן הקבר או מהמת מותר, ומי שקרא במקום שאין קורין חוזר וקורא, והשיגו **הראב"ד** בצד המת לא יחזור. וביאר **הכסף משנה** שאינו חיב לחזור משום שעבר על "לועג לרש". ומשמע שבביה"ק חוזר משום שקרא במקום "מזוהם ומעופש".

משום שהוא עוסק במצוה, ולא משום "לועג לרש" [1011].

גופא: המשמר את המת, אף על פי שאינו מתו, פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצוות האמורות בתורה.

היו שנים משמרים, **זה משמר וזה קורא**, ואחר כך **זה משמר וזה קורא**.

בן עזאי אומר: היו באים בספינה, מניחו את המת **בזוית זו, ומתפללין שניהם בזוית אחרת.**

ודנה הגמרא: **מאי בינייהו**, במה נחלקו בן עזאי ותנא קמא?

ומבארת: **אמר רבינא: חוששין לעכברים איכא בינייהו. מר** - תנא קמא, **סבר חיישינן** לעכברים אפילו בספינה, על כן לא יתפללו שניהם יחד אלא אחד משמר ואחד מתפלל.

ומר - בן עזאי, **סבר** בספינה **לא חיישינן** לעכברים [1012].

תנו רבנן: המוליך עצמות מת **ממקום למקום, הרי זה לא יתנם בדסקיא**, שק של עור, **ויתנם על גבי החמור וירכב עליהם**. מפני שנוהג בהם מנהג בזיון לשבת על העצמות.

ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים וצריך לרכוב על סוס מהר, **מותר** אף לשבת עליהם, כי כיון שעושה כך מפני צורך מוכח, אין זה נחשב בזיון.

וכדרך שאמרו בעצמות, כך אמרו בספר תורה.

ודנה הגמרא: **אהייא**, לאיזה מהדינים שנאמרו בעצמות המת משווים את דין ספר תורה?

- **אילימא אריישא**, שכמו שאסור לשבת על עצמות המת כך אסור לשבת על ספר תורה

- **פשיטא**?! וכי **מי גרע ספר תורה מעצמות!**? [1013]

מסיקה הגמרא: **אלא אסיפא**: שאם היה מתייירא מנכרים או ליסטים, רוכב ויושב על ספר תורה, כשם שרוכב ויושב על עצמות המת [1014].

[1011] **החזו"א** [טו ה] ביאר שאונן העוסק במצוה חוץ לד' אמות אינו נחשב "לועג לרש", אך אכילה אסורה לאונן בכל הבית משום שלועג לרש בהסיחו דעתו מחיוב קבורתו, אולם לאחרים מותר לאכול חוץ לד' אמות [שהרי אמרו "אין מברכין עליו"].

[1012] כתב **החכמת אדם** [אבלות מצבת משה יד] שודאי לא נחלקו במציאות אם יש עכברים בספינה או לא. אלא כוונתם שצריך לשמרו גם מעכברי רשיעי שהם כוחות הטומאה, ובבית לכו"ע מת צריך שמירה אפילו אם אין עכברים מצויים, ורק בספינה דנו אם דינה כמים שאין המזיקין שולטים שם מפני שמעלין לטהרה, או שבספינה שולטין המזיקין אף שצפה במים ואינה מקבלת טומאה, וראה **אגרות משה** [יו"ד ח"א רכה].

[1013] **תוס'** [ד"ה וירכב] כתבו שמותר להפשיל ס"ת מאחוריו על החמור. אך **הרמב"ם** [ס"ת י יא] אסר, וכתב שצריך להניחו נגד לבו, וכן כתב **רבינו יונה** בשם **הרי"ף**.

[1014] ביאור זה כדעת **תוס'**, ואילו **הרמב"ם** לשיטתו נקט שאם מתייירא מותר לו רק להשיל את הס"ת לאחוריו, ואם אינו יכול ישאירנו ויברח, אך לא ירכב עליו בכדי להצילו. ולכאורה תמוה ממה שאמרו להלן [כד א] "נטירותן עדיפי להו מבזיונן", וראה שם הערה 2 שדינם חלוק. [ובדעת הרי"ף בדין זה, נחלקו **רבינו יונה והרא"ש**, עי"ש].

[1015] כתב **רבינו יונה**: "אע"פ שאינם נושאים אותו לקברו, כיון שרואה שנושאין אותו בדרך, ואינו מלווהו וכו'" ומסתבר שדקדק מלשון "הרואה את המת" שהוא חיוב נפרד לכבוד המת, שהרי בהלויית המת חייב אפילו אם

אמר רחבה אמר רב יהודה: כל הרואה המת [1015] **ואינו מלוהו - עובר משום** [משלי יז ה] "**לועג לרש חרף עושהו**" [1016].

דנה הגמרא: **ואם הלוהו - מה שכרו?**

אמר רב אסי: עליו הכתוב אומר "**מלוה ה' - חונן דל**". ונאמר בהמשך: "**ומכבדו - חונן אביון**". וביאורו שהחונן את הדל נקרא "מלוה ה'", ואין לך דל מן המת. ולכן מי שמלוה אותו ומכבדו נחשב כ"מלוה ה'".

רבי חייא ורבי יוחנן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות. הוה קשדיא תכלתא, ציצית - **דרבי יונתן**, היתה נגררת בחוץ.

אמר ליה רבי חייא: דליה, הגביהנו! **כדי שלא יאמרו** המתים: **למחר באין אצלינו, ועכשיו מחרפין אותנו**, דהיינו לועגים לנו, שאין אנו יכולין לקיים מצות ציצית [1017].

אמר ליה רבי יונתן: **ומי ידעי** המתים **כולי האי** מה שמתרחש בעולם הזה? **והא כתיב** [קהלת ט ה] "**והמתים אינם יודעים מאומה**". **אמר ליה** רבי חייא: **אם קרית - לא שנית!** לא חזרת על למודך פעם שנית כדי שתתבונן בו. **ואם שנית - לא שלשת! ואם שלשת** - מתברר כי **לא פרשו לך** את הדבר לאשורו.

שהרי כבר דרשו את האמור בתחילת הפסוק הנזכר: "**כי החיים יודעים שימותו**" - **אלו הצדיקים, שגם במיתתן נקראו חיים** [1018]. וביאור "יודעים שימותו" הוא שנותנים אל לבם יום המיתה, ומושכים ידיהם מן העברה. ונמצא שסוף הפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה" נסוב על הרשעים בחייהם, שנקראו "מתים" כי עושים עצמם כאילו שאינם יודעים וחוטאים. [אך המתים באמת יודעים את הנעשה אצל החיים [1019]].

ומצינו שצדיקים במיתתם קרויים חיים **שנאמר** [שמואל ב כג כ] "**ובניהו בן יהוידע בן איש חי, רב פעלים מקבציאל. הוא הכה את שני אריאל מואב**" - שבצדקותו כאילו

אינו רואהו [ראה **בית שמואל** אב"ע סה ג]. ונפקא מינה לגבי ביטול תורה, שלא הותרה [בכתובות יז א] אלא לצורך הלויה ולא לכבוד המת גרידא, שהרי מצינו שם שיעור למלוין, והיינו דוקא בלויה לקברו ולא בכל עת משאו.

[1016] ביאר **הריטב"א** שאומר למה אגמול לו חסד, והלא אין עוד בידו לשלם לי גמול, **ומהרש"א** הוסיף שלכן "חרף עושהו" שנמצא כאילו גם הקב"ה אינו יכול לשלם לו. **ורבינו יונה** [משלי יז ה, שע"ת ג קעה] ביאר שהלועג לרש נחשב ככופר משום שסבור שההצלחות ביד בני אדם וישיגום בחכמתם, ואינו מכיר שכך נגזר משמים.

[1017] **תוס'** [ד"ה למחר] הקשו הרי נהגו לעטוף את המת בטלית מצויצת, ולמה הלובש ציצית לועג לרש, [ואף שאינו מקיים מצות ציצית, הרי מנהג זה להגן עליו בזכות ציצית]. וביארו שנחשב לועג כיון שגדול המצווה ועושה משאינו מצווה ועושה. **והרשב"א** הוכיח מסוגיין שאין מטילין ציצית בטלית של מת. ולכאורה משמע מדבריהם שהלועג שייך רק במצוה שאינו יכול לקיים, ואף שאינו חייב בשאר מצוות, אין לעג בקיום מצוה ששייך בה.

[1018] ראה **בראשית חכמה** [אהבה ו נא] "שטהרו נפשם מזוהמת נחש שהם הקנאה התאוה והכבוד". ועוד להלן שם ש"נפשם דבוקה בנשמת חיים ומחיה קצת אף את הבשר".

[1019] **ביערות דבש** [דרוש טז] כתב שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, כי הידיעה תלויה במעלת המת, שהקשורים לעוה"ז מתעניינים ויודעים מה נעשה אצל החיים, ואילו אלו שזככו ונתקו עצמם מעוה"ז, אין נשמתם נמשכת לגעת מהנעשה אצל החיים.

השפיל את כל הדורות במשך השנים שהיו קיימים שני המקדשים, כי לא היה בהם צדיק כמותו. ו"אריאל", הוא כינויו של בית המקדש, ונקרא גם "מואב" - על שמו של דוד המלך שבא מרות המואביה, ובנה את בית המקדש.
וממשיך הכתוב ואומר: "**והוא ירד והכה הארי בתוך הבור ביום השלג**".

דף יח:
ומרחיבה הגמרא בביאור הפסוק [והראיה ממנו]: "**בן איש חי**" - וכי **אטו כולי עלמא בני מתי נינהו**?
ומבארת הגמרא: **אלא**, "**בן איש חי**" - **שאפילו במיתתו קרוי חי**, ומכאן המקור שצדיקים במיתתם קרויים חיים.
"**רב פעלים מקבציאל**" - **שריבה וקבץ פועלים לתורה**, והיינו ש"קבץ" תלמידים ומלמדים לכבוד ה"אל".
"**והוא הכה את שני אריאל מואב**" - **שלא הניח** אדם גדול **כמותו**, **לא במקדש ראשון** שנקרא "מואב" כי בנאו דוד, **ולא במקדש שני** שכל המקדשות נקראו "אריאל".
"**והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום שלג**" - **איכא דאמרי**, **דתבר גזיזי דברדא**, ששבר חתיכות קרח, **ונחת וטבל** לקריו כדי לעסוק בתורה [1020].
איכא דאמרי, **דתנא**, שהיה שונה את כל **סיפרא דבי רב**, תורת כהנים [1021] **ביומא דסיתוא**, ביום חורפי אחד, למרות שהוא יום קצר.
וממשיך רבי חייא לדרוש את הפסוק הנזכר בקהלת: "**והמתים אינם יודעים מאומה**" - **אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים** [1022]. כמו **שנאמר** על צדקיהו [יחזקאל כא ל] "**ואתה חלל רשע נשיא ישראל**", ואף שהיה עדיין חי בימי יחזקאל, בכל זאת קורהו הכתוב "חלל".
ואי בעית אימא, המקור שרשעים בחייהם קרוים מתים נלמד מהכתוב: [דברים יז ו] "**על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת**". והרי בשעה שמעידים עליו ודנים אותו

[1020] **תוס' בב**"ק [פב ב] הקשו שהרי רק אחר כמה דורות תקן עזרא טבילה לבעל קרי שבא לעסוק בתורה, וביארו שטבל לאכול חולין בטהרה. ו**באהבת איתן** כתב שטבילה לתורה שבכתב נהגה בזמן בניהו, ועזרא הוסיף לתקן לתורה שבע"פ. או שבזמנו נאסר לבעל קרי רק דיבור בד"ת, ועזרא הוסיף לאסור גם הרהור. ו**בעינים למשפט** כתב **שרש"י להלן** [כ ב ד"ה דאשכחן] נקט שעזרא למד מ"יום אשר עמדת" וסבר שבניהו דרש כך מעצמו, וכן משמע מדברי **המרדכי** בפתיחתו למסכת חולין שעשרת השבטים מחמירים מאד בטבילת קרי אף שלא ידעו מתקנת עזרא. [וראה **מאירי** כב א, ומה שכתבנו שם בהערה 4].

[1021] **תוס'** ביארו שהוא חמור שבספרים ונחשב כ"ארי", [ומהרש"א כתב שנסוב על דיני הקרבנות הקרבים במקדש שנקרא "ארי אל"]. והוא "בתוך הבור" כי ספר זה נסוב על אמצע שבספרים - חומש ויקרא.

[1022] ראה **ראשית חכמה** [תשובה ב ז] "שהנשמה בהם כמתה, ואינה פועלת בגופים הפעולות הרוחניות", ועי' **מכתב מאליהו** [א 72].

עדיין **חי הוא**, ובכל זאת הכתוב קורהו מת. **אלא** הכוונה שנחשב **המת** מעיקרא, כיון שהוא רשע ונקרא מת מחיים.

בני רבי חייא נפוק לקרייתא לכפר, להתעסק בעבודת אחוזתם, **אייקר להו תלמודייהו**, הוכבד עליהם תלמודם מחמת שכחה, **קא מצערי** את עצמם **לאדכוריה** מה ששכחו.

אמר ליה חד לחבריה: האם **ידע אבון**, אבינו רבי חייא שהלך לעולמו, **בהאי צערא**?

אמר ליה אידך: **מנא ידע**? **והא כתיב** [איוב יד כא] "**יכבדו בניו ולא ידע**".

אמר ליה אידך: **וכי לא ידע**!? **והא כתיב** [שם כב] "**אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל**". **ואמר רבי יצחק**: שכוונת הכתוב לומר ש**קשה רמה למת - כמחט בבשר החי**.

ומחלקת הגמרא: **אמרי**, **בצערא דידהו** - צער גופם ממש כמו עקיצת הרימה [1023], **ידעי** המתים, אבל **בצערא דאחרינא - לא ידעי**.

ומקשה הגמרא: **וכי לא** ידעי בצער אחרים?! **והתניא**, **מעשה בחסיד אחד** שהיה עני, **ונתן דינר** אחד שהיה לו **לעני** אחר **בערב ראש השנה בשני בצורת**. **והקניטתו אשתו** על שנתן כל כספו, **הלך ולן** [1026] **בבית** הקברות [1025] בליל שני של ראש השנה [1024]. **ושמע שתי רוחות** של שתי ילדות מתות, **שמספרות זו לזו** [1027].

[1023] כך פירש רש"י, **והתוס' יו"ט** [אבות ב ז] הביא **משו"ת הרשב"א** [ח"א שסט] שאין בשר המת מרגיש באיזמל, שהרי חנטו את יעקב, והעלה מכך שהוא צער הנפש, וכ"כ בספר **חסידים** [תתשסג]. ובשו"ת **רדב"ז** כתב שמרגיש רק רימה הנוצרת מבשרו ונענש בה, אך שאר דברים אינו מרגיש.

[1024] כך ביאר **הגר"א**, וטעמו, שהרי נידונין רק ביום ר"ה ואינו יכול לשמוע מה גזרו אלא בלילה השני, וראה **ערוך לנר** [ר"ה טז א]

[1025] **היראים** [שלד] הוכיח מכאן שאין דורש אל המתים אלא כשדורש לגופו, אף לרוחו מותר, שהרוח אינה נחשבת "מת". **והבית יוסף** [יו"ד קעט] דחה ראייתו, וכתב שלא היה נחשב דורש אל המתים, כי לא הלך על דעת לשמוע דבריהם, אלא שהיה מתבייש ללון אצל אחרים, כדי שלא ירגישו שהקנטתו אשתו, וגם בשנים הבאות לא רצה שידברו אתו אלא בא לשמוע כשמדברות זו עם זו. **ובשו"ע** [שם] פסק שמותר להשביע לחולה שישוב אליו אחר מותו, וציין **הגר"א** לדברי היראים ולמעשים בסוגיין "באותו חסיד ושמואל וזעירי", וכונתו שמהיראים מוכח לחלק בין משביעו בחייו למשביעו אחר מותו, כי בחייו אינו דורש לגופו אחר מיתה, ואף שהחסיד רק "שמע", הרי משמואל בסמוך מוכח שמותר גם לשאול, וראה עוד להלן. אכן בסנהדרין [סה ב] אמרו שהדורש אל המתים מרעיב עצמו ולן בביה"ק, וביאר **רש"י** שעושה כן כדי ש"שד של ביה"ק יהא אוהבו ומסייעו בשפיו" והיינו שאינו דורש מהמת עצמו, אלא שמשתמש במקום המתים, ולשיטתו לא קשה כלל.

[1026] **המהרש"א** תמה איך הלך "חסיד" [שבכל מקום הוא ר"י בר אלעאי] ללון במקום טומאה בליל ר"ה. וביאר כדעת **הריטב"א** שמעשה זה לא היה אלא חלום, וכיון שהקנטתו אשתו השתמש בחלום של ליל ר"ה שהוא אמיתי יותר כדי לדעת איך להחלץ מעניו. והגרי"ס ביאר **באור ישראל** [כו] שהיה מצטער שנכשל במדת הכעס, וכיון שארע לו כן בערב ר"ה וידע שלמחר הוא נידון, ותיקון המדות טעון זמן רב, לכן לן בביה"ק כדי לחוש בעליל בשפלות האדם, ובכך להכניע עצמו במהרה. וראה בזוהר [בראשית כג] שכאשר מדת הדין מתווחה על אדם, נשלח לו עני שירחם עליו, וע"י כך ירחמו עליו מדה כנגד מדה, ונמצא שאותו חסיד העמידוהו בנסיון כדי להצילו ממדת הדין שהיתה על כל העולם, וכיון שעמד בה ניצל, ועי' **לב אליהו** [ח"א עמ' קיט].

[1027] כתב **המב"ן** [שער הגמול ד] שאין הכוונה לדיבור בחיתוך לשון, אלא הודעה והשגה שיש לנפשות מזו לזו.

אמרה חדא לחברתה: חברתי, בואי ונשוט בעולם, ונשמע מאחורי הפרגוד, שהיא מחיצה המבדלת בין מקום השכינה, **ונדע מה פורענות בא** השנה **לעולם**, שהרי העולם נידון בראש השנה [1028].

אמרה לה חברתה: איני יכולה, שאני בת עניים, ואני **קבורה במחצלת של קנים** [1029]. אלא לכי את, ומה שאת שומעת אמרי לי.

הלכה היא, שטה, ובאה חזרה.

ואמרה לה חברתה: חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד?

אמרה לה: שמעתי, שכל הזורע ברביעה ראשונה, בתקופת היורה בי"ז בחשון - **ברד מלקה אותו**. שעתיד ברד ליפול סמוך לרביעה שניה, [1030] ומה שנזרע כבר הוקשה, והברד שוברו. ומה שיזרע ברביעה השניה ישאר עדיין רך, והברד לא ישברנו.

הלך הוא וזרע ברביעה שניה, בכ"ג חשון. **של כל העולם כולו לקה, שלו לא לקה**. [ובכך קבל שכר על מה שנתן לעני בערב ראש השנה, עין יעקב].

לשנה האחרת, הלך ולן בבית הקברות, ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו.

אמרה חדא לחברתה: בואי ונשוט בעולם, ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם.

אמרה לה: חברתי, לא כך אמרתי לך, איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים. אלא לכי את, ומה שאת שומעת, בואי [1031] **ואמרי לי. הלכה ושטה ובאה.**

אמרה לה חברתה: חברתי, מה שמעת מאחורי הפרגוד?

אמרה לה: שמעתי, שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו.

הלך הקדים **וזרע ברביעה ראשונה**. כדי שיתקשה עד רביעה שניה, כי שדפון מלקה רק צמח רך ולא צמח קשה, **של כל העולם כולו נשרף ושלו לא נשדף.**

[1028] **תוס' בר"ה** [טז א] הקשו שהרי בפסח נידונין על התבואה ולא בראש השנה. וביארו שהיו מזכירים בשמים בר"ה את הדין הנזכר בפסח שלפניו, ועוד, שסוגיין כרבי יהודה שתחילת דין התבואה בר"ה וגמר דינה בפסח.

[1029] **הצל"ח** תמה והרי רק הנשמה עולה, ואילו הגוף העטוף במחצלת נח בקברו? וביאר שאין הנפש נפרדת מהגוף עד שיכלה הבשר [שבת קנב ב] וכיון שנקברה במחצלת שאינה נרקבת כתכריכין לא יכלה להפרד ולשוט כחברתה, ולכן בשנה הבאה שאלה אותה שוב, שמא כבר יכולה לשוט, וענתה לה שעדיין לא כלה הבשר. אך **הריטב"א** כתב שהנשמה נראית בדוגמת מה שמכוסה הגוף.

[1030] **רש"י** פירש ש"עתיד ברד ליפול סמוך לרביעה ראשונה ומה שנזרע כבר הוקשה" וזה תמוה, איך כבר הוקשה, ולכן גרסו בצידו "סמוך לרביעה שניה" וכך התבאר בפנים. אך גם זה תמוה כי ההפרש ביניהם מועט מאד, ויש שגרסו "שעתיד ברד ליפול, ומה שנזרע סמוך לרביעה ראשונה כבר הוקשה".

[1031] **במעון הברכה** ביאר ששנה זו הוסיפה לומר לה "בואי" כי רק בשנה ראשונה הנשמה חוזרת לגוף שעדיין לא בטל [ראה שבת שם] אך בשנה שניה נפרדת ממנו ואינה שבה, ולכן הוצרכה לבקש "בואי" ממחיצתך החדשה למחיצתי.

אמרה לו אשתו: מפני מה אשתקד, שנה ראשונה, **של כל העולם כולו לקה ושלך לא לקה, ועכשיו של כל העולם כולו נשדף, ושלך לא נשדף**? - **סח לה כל הדברים הללו. אמרו, לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד, ובין אמה של אותה ריבה** שהיתה קבורה במחצלת.

אמרה לה אשתו של החסיד לאמה של אותה ריבה, **לכי וראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים**, וגנאי הוא, כי רק עניים קוברים בה.

לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות, ושמע אותן רוחות שמספרות זו עם זו.

אמרה לה: חברתי, בואי ונשוט בעולם, ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם.

אמרה לה: חברתי, הניחני! דברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים.

ומוכיחה מכך הגמרא: **אלמא ידעי** המתים מה שמתרחש אצל החיים, שהרי ידעה מה אמרו לאמה.

ודוחה הגמרא: **דילמא אינש אחרינא שכיב**, והלכה רוחו לאחר פטירתו, **ואמר להו. תא שמע, דזעירי הוה מפקיד זוזי גבי אושפזכתיה** בעלת האכסניה שלו. **עד דאתי ואזיל לבי רב - שכיבה**, מתה, **אזל בתרה לחצר מות** לבית הקברות.

אמר לה: זוזי היתומים - **היכא הם**?

אמרה ליה: זיל שקלינהו מתותי צנורא דדשא - בחור מפתן הבית שהדלת סובבת בו - **בדוך פלן**, במקום פלוני.

ובקשה לי אילך: **אימא לה לאימא** שלי **שתשדר לי מסרקאי** מסרק שלי, **וגובתאי דכוחלא**, קנה שכוחלים בו [ואמרה כך מעגמת נפש שמתה בצעירותה], **בהדי** באמצעות **פלוניתא** אשה פלונית, **דאתי למחר** לקבורה.

ומוכיחה מכך הגמרא: **אלמא ידעי** מה שנעשה בין החיים, שידעה שיש אשה גוססת ונוטה למות.

דוחה הגמרא: **דלמא "דומה"**, שהוא המלאך הממונה על המתים, **קדים ומכריז להו.** שמודיע להם כי עכשיו יבוא פלוני. אבל שאר דברים שבין החיים אינם יודעים.

תא שמע, ראיה שהמתים יודעים מהמתרחש בעולם, **דאבוה דשמואל הווה קא מפקידי גביה זוזי דיתמי. כי נח נפשיה לא הוה שמואל גביה, הוו קא קרו ליה** לשמואל "**בר אכיל זוזי דיתמי** [בנו של אוכל כספי היתומים].

[1032] **במצפה איתן** תמה הרי שמואל כהן היה ואיך נכנס לביה"ק, והוכיח מכאן כהריטב"א שכל המעשים בסוגיין לא אירעו אלא בחלום. וכן יש ליישב כפירוש **הגר"א** ש"חצר מות" אינו בית הקברות אלא מקום רוחני שבו שוכנות נפשות המתים. וכבר כתב ה**בית יוסף** [יו"ד קעט] ששמואל לא נחשב "דורש אל המתים" כי לא עשה שום מעשה של חיבור אל המתים, שהרי לא הרעיב עצמו, אלא שאל ע"י הזכרת שמות ובהקיץ, ודבר זה מותר. וראה הערה 27

אזל שמואל **אבתריה לחצר מות**, לבית הקברות [1032] ונגלו לו המתים כאילו הם בעיגול חוץ מקבריהם.

אמר להו: בעינא "אבא", מבקש אני את אבי, ששמו "אבא" [1033].

אמרו ליה המתים: **"אבא" טובא איכא הכא.**

אמר להו: בעינא "אבא בר אבא".

אמרו ליה: "אבא בר אבא" נמי טובא איכא הכא.

אמר להו: בעינא "אבא בר אבא אבוה דשמואל" - היכא הוא?

אמרו ליה: סליק למתיבתא דרקיע!

אדהכי, **חזייא** שמואל **ללוי** חברו שמת, **דיתיב אבראי**, שהיה יושב חוץ לעיגול שישבו בו המתים.

אמר ליה שמואל ללוי: **אמאי יתבת אבראי**, חוץ לעיגול, וגם **מאי טעמא לא סלקת** למתיבתא דרקיעא?

אמר ליה לוי: **דאמרי לי: כל כי הנך שני** כמספר אותם שנים **דלא סלקת למתיבתא**, שאתה לא עלית לישיבתו **דרבי אפס**, **ואחלישתיה לדעתיה**, ובכך גרמת לו חלישות הדעת - **לא מעיילינן לך למתיבתא דרקיע** [1034].

אדהכי והכי אתא אבוה. חזייה שמואל לאביו, **דהוה קא בכי**, **ואחיך**.

אמר ליה שמואל: **מאי טעמא קא בכית?**

אמר ליה אביו: משום **דלעגל קא אתית**, במהרה תמות ותקבר.

הוסיף שמואל ושאלו: **מאי טעמא אחיכת?** מדוע חייכת?

ענה לו אביו: **דחשיבת בהאי עלמא** בעולם הזה [1035], **טובא**.

אמר ליה: אי חשיבנא, בקשתי שיתחשבו במשאלתי **ונעיילוה ללוי** למתיבתא דרקיעא! **ואכן**, **עיילוהו ללוי**.

אמר ליה שמואל לאביו: **זוזי דיתמי - היכא** נמצאים?

שהגר"א הקדים להביא מעשה של שמואל לפני זעירי, ומסתבר שטעמו משום ששמואל שאל רק לצורך יתומים, ואילו זעירי שאל לצורך ממון עצמו. ועיין **מהרש"א** [נדה טז א].

[1033] **הגרעק"א** [יו"ד רמב] הקשה הרי אסור לקרות לאביו בשמו אף אחר מותו. וצידד ששם "אבא" מותר כיון שמשמעותו "אבי", וכל שכן כשאומר כן שלא בפניו וכוונתו למשמעות "אבי", [וכן משמע מ**ביאור הגר"א** שם ס"ק טו]. וה**חיד"א בשם הגדולים** שאסר לקרות לאביו בשם "אבא".

[1034] ביאר **הגר"א** שבכך ענה לו למה לא עלה למתיבתא דרקיע, ומה שלא ישב עם המתים בעיגול, הוא משום שהיתה מעלתו למעלה מהם, והיה ראוי לישב בישיבה של מעלה, רק שעדיין לא הורשה להכנס.

[1035] **רש"י** [ד"ה אלמא] נקט שהוא חשוב בין החיים והכוונה ל"עולם הזה". אך **תוס'** נקטו שהוא חשוב בעולם הנשמות, ו"האי עלמא" הוא העולם שאביו נמצא בו.

אמר ליה: זיל שקלינהו באמתא דרחיא, קח אותם מאמת הרחיים. הכסף שתמצא שם. **עילאי ותתאי**, הרי הוא כסף **דידן**. וכסף **מציעי**, דיתמי.

אמר ליה שמואל: **מאי טעמא עבדת הכי**?

אמר ליה: חלקתים כך כדי **שאי גנובי גנבי, מגנבו מדידן**. כי יטלו את הכסף שימצאו בתחילה למעלה. ומאידך **אי אכלא ארעא**, הקרקע תקלקל המטבעות מלמטה, **אכלא מדידן**, והעיקר שלא יפסדו כספי היתומים.

ומסיקה מכך הגמרא: **אלמא, דידעי** המתים מי חשוב בין החיים, שהרי אביו אמר לו "דחשיבת בהאי עלמא" [1036].

דוחה הגמרא: **דילמא שאני שמואל, כיון דחשיב, קדמי ומכרזי "פנו מקום** לשמואל", ולכן ידע אביו המת שבנו שמואל הוא חשוב בעולם הזה, אף שהמתים אינם יודעים מה נעשה אצל החיים.

ואף רבי יונתן הדר ביה. ממה שאמר [בעמוד א] שהמתים אינם יודעים מאומה.

דאמר רבי שמואל בר נחמני, אמר רבי יונתן: מנין למתים שמספרים זה עם זה? שנאמר [דברים לד ד] "**ויאמר ה' אליו** [אל משה, לפני מותו]: **זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמור**".

ודייק רבי יונתן: **מאי "לאמר"**? למי יש לו למשה לומר, והרי הוא הולך למות?

אלא, כך **אמר הקב"ה למשה**: לך לאחר הסתלקותך מהעולם **ואמור להם לאברהם ליצחק ויעקב: שבועה שנשבעתי לכם - כבר קיימתיה לבניכם**.

דף יט.

ואי סלקא דעתך דלא ידעי המתים, שאין הם מבינים כלום, אלא רק חשים בצער של גופם - **כי אמר להו** משה לאבות, **מאי הוי**? והרי לא יבינו בכך כלום [1037].

ומקשה הגמרא מאידך: **אלא מאי** דעתך לומר, שרבי יונתן סובר **דידעי**. אם כן יקשה להפך: **למה ליה** למשה **למימר להו**, שהקב"ה קיים הבטחתו, והרי הם כבר יודעים מכך מעצמם?

[1036] כך פירש **רש"י**, אך **תוס'** נקטו שהראיה ממה שאמר לו "דלעגל אתית", [והדחיה, שידע זאת מהכרזת "פנו מקום"]. ולכן העירו שהרי אפשר לדחות כדלעיל ש"דומה" מודיעם, וכתבו שאינו מודיע אלא סמוך למיתה, אך כל כך מוקדם אפילו דומה אינו יודע שאדם עומד למות.

[1037] **המהרש"א** הקשה הרי לעיל אמרו "דילמא איניש אחרינא שכיב ואמר להו" ואיך הוכיחו מכאן שהמתים יודעים מהחיים, והרי משה אמר להם. וביאר שלא אמרו כך אלא לרבי חייא שלמד מהפסוק "יכבדו בניו ולא ידע" דהיינו שלא ידע מעצמו אך יודע מאחרים, אולם רבי יונתן למד מ"והמתים אינם יודעים מאומה" ומשמע שאף אם ישמע מאחרים אינו מבין, כי אינו מרגיש אלא צער גופו, וכנגד זה הוכיח ממה שמשה אמר לאבות.

ומתרצת הגמרא: שהקב"ה שלחו לספר להם **לאחזוקי ליה טיבותא למשה**, על מעשיו למען בניהם.

אמר רבי יצחק: **כל המספר אחרי המת** בגנותו אחר מיתתו, הרי הוא **כאילו מספר אחרי האבן** [1038].

איכא דאמרי, שטעמו מפני **דלא ידעי** שמדברים עליהם. **ואיכא דאמרי**, **דידעי**, ועם זאת **לא איכפת להו**.

מקשה הגמרא: **איני**, כיצד אמרת שהמספר בגנותו של מת אינו מצערו?! **והא אמר רב פפא**: **חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל**, דבר בגנותו לאחר מותו, **ונפל קניא מטללא** קנה גדול וכבד נפל מן הגג, **ובזעא לארנקי דמוחיה** ריסק את הכיס שהמוח מונח בו, ומוכח שגרם צער לשמואל בדבריו, ולכן נענש.

ומתרצת הגמרא: **שאני צורבא מרבנן - דקודשא בריך הוא תבע ביקריה**, ואף אם הוא לא הצטער, המספר נענש משום ביזוי כבוד התורה.

אמר רבי יהושע: **כל המספר אחר מטתן** [1040] **של תלמידי חכמים** בגנותם **נופל בגיהנם** [1039] . **שנאמר** [תהילים קכה ה] "הטיבה ה' לטובים ... **והמטים עקלקלותם**" - המכריעים את דין הטובים לחובה על ידי סיפור גנותם [1041], **יוליכם ה' את** [-יחד עם] **פועלי האון** לגיהנם. ואין זה דוקא כשמתקוטט עם הצדיק בחייו ומוציא עליו שם רע. אלא אפילו אם מספר בגנותו אחר מותו, יורד לגיהנם, שנאמר בסוף הפסוק: "**שלום על ישראל**" - **אפילו בשעה ששלום על ישראל**, ומשמעותו שאף המספר כאשר הצדיק נח על משכבו בשלום - "**יוליכם ה' את פועלי האון**" [1042].

תנא דבי רבי ישמעאל: **אם ראית תלמיד חכם שעבר עברה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום** שעדיין הוא מחזיק בחטאו, כי **שמא עשה תשובה**.

[1038] **בפירות תאנה** הקשה שהרי אמרו בערכין [טו א] שאסור להוציא שם רע אפילו על עצים ואבנים. ותירץ על פי **היראים** [קצא] שהאיסור בעצים ואבנים רק כשמפסיד לבעליו, ולכן במת שלא שייך איסור זה, אמרו שהאיסור תלוי אם יודע או איכפת לו.

[1039] כתב **רבינו יונה** דהיינו אפילו אם מספר אמת, כי מסקינן שודאי עשה תשובה.

[1040] **המהרש"א** דייק שלעיל אמר "המספר אחר המת" וכאן אמר "אחר מיטתן" כי צדיקים שמיתתן קרויין חיים, וראה **עץ יוסף** ש"הם כאילו מונחים על המטה".

[1041] כך פירש **רש"י**, **והערוך** פירש שאומרים שנטו מדרך הישרה, וביאור "המטים" הוא מלשון "הטייה".

[1042] **הריטב"א** פירש שאפילו אם לולי אותו עוון היו ראויים לשלום, יוליכו ה' עם פועלי האוון, ויתכן שלכך נאמר בלשון "נופל" ש"יוליכם ה'" ממדרגתו הראויה לו למדרגה נמוכה מפני שספר על ת"ח.

[1043] מלשון הגמרא משמע שהקושיא רק על הלשון "שמא עשה תשובה", אך אין קושיא על עצם הדין, כי אף בספק אם עשה תשובה אסור להרהר, והיינו משום שת"ח שרוב מעשיו לטוב צריך לדונו לכף זכות, ואסור לדונו לחובה אפילו בהרהור בעלמא.

ומקשה הגמרא: וכי רק "**שמא** עשה תשובה", **סלקא דעתך**?. והרי ודאי עשה תשובה? [1043] - **אלא ודאי עשה תשובה!**

והני מילי בדברים שבגופו, אבל בממונא - עד דמהדר למריה לא מועילה תשובה, ועד שלא יחזיר יתכן שעדיין לא עשה תשובה [1044].

ואמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב. וכולן שנינו במשנתנו, בששה סדרי משנה.

[וכעת הבינה הגמרא שמצינו בכ"ד מקומות שנדו חכמים בני אדם לכבוד הרב. לפי שלא נשאו כבוד לרבם].

אמר ליה רבי אלעזר: היכא שנינו?

אמר ליה רבי יהושע בן לוי: **לכי תשכח!** לך ותמצא.

נפק, דק ואשכח תלת משניות שמוזכרים בהם נידוי לכבוד הרב: **המזלזל בנטילת ידים, והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, והמגיס דעתו כלפי מעלה.**

ומבארת הגמרא: "**המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים**" - **מאי היא**?

דתנן [בעדיות ה ו]: **הוא** עקביא בן מהללאל **היה אומר: אין משקין** השקאת סוטה, **לא את הגיורת, ולא את** השפחה **המשוחררת.** שאם קינא לה בעלה, ונסתרה, אין משקים אותה מי סוטה [1045]. **וחכמים אומרים**: משקין.

ואמרו לו חכמים, הרי היה **מעשה ב"כרכמית"** [כך שמה], **שפחה משוחררת בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון.**

ואמר להם עקביא בן מהללאל: כיון ששמעיה ואבטליון היו **דוגמא**, דומים לה - שגם הם אינם מזרע ישראל אלא מזרעו של סנחריב, לפיכך **השקוה** כישראלית גמורה! זאת אומרת, שלא על פי דין עשו כן [1046].

[1044] **החתם סופר** ביאר שמדובר בממון שהיה ראוי שת"ח ינהוג בו לפנים משורת הדין, כי אילו גנב או גזל לא היה נקרא "תלמיד חכם". וראה **כלי יקר** [ויקרא ו כא] שאף אם עבר עברת ממון בלילה, כבר מירק חטאו בעסק התורה. ומסתבר שאין להרהר אחריו אלא אם ידוע שלא החזיר, אך כשהוא ספק דינו ככל ת"ח שצריך לדונו לזכות שכבר עשה תשובה.

[1045] **רש"י** פירש שאין משקין אותה כי נאמר בפרשת סוטה "בני ישראל", וגיורת בדרך כלל היא נשואה לגר, וכן משוחררת, ומשקין רק אשת ישראל. וכן משמע **בירושלמי** סוטה [ה ב], וראה פירוש **ראב"ד** לעדיות [ה ו]. **והמשנה למלך** [סוטה ב ו] תמה כי לביאורו היה ראוי להעמיד את המחלוקת בגר ולא בגיורת. והביא מדברי הספרי שמיעט "כי תשטה אשתו" ומשמע שסטתה רק תחתיו ולא כל ימיה כגיורת קודם שנתגיירה, וכן מביאור **הרע"ב** שעקביא בן מהללאל דרש מ"בתוך עמך" פרט לגיורת, ודרשות אלו עוסקות בגיורת ולא בגר.

[1046] כך פירש **רש"י**, [וכתב ש"היו הם דומים להם" וכוונתו ששמעיה ואבטליון היו דומים ל"גר ועבד משוחרר", כי לדעתו המיעוט אינו על הגיורת אלא מצד שהיא אשת גר, וכנ"ל. אך **הב"ח** הגיה ש"היו דומים לה" ונקט שהמיעוט על הגיורת עצמה]. **ותוס'** הביאו בשם הערוך שהשקוה "דוגמא" דהיינו מי צבע, כדי ליראה, אך לא מחקו עליה מגילת סוטה. ובתוס' **יו"ט** [עדיות שם] ביאר שכוונתם שמחקו כתיבה בעלמא למים ולא מגילת סוטה,

ועל כך **נדוהו** חכמי ישראל שבאותו דור **לעקביא בן מהללאל**, משום שדיבר על שמעיה ואבטליון לאחר מיתתם, **ומת בנדויו**, וסקלו בית דין את ארונו.

ודנה הגמרא בדין הנוסף שמצינו בו נידוי לכבוד הרב: "**המזלזל בנטילת ידים**" - **מאי היא**?

ומבארת: **דתנן** [בהמשך המשנה שם], **אמר רבי יהודה: חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה! שהרי אין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה וטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל**. שהיו שערי עזרה ננעלים כששוחטין פסח של כל כת וכת, וכשהיתה מלאה מפה לפה נעלום, ולא היה בין כל הנמצאים שם אדם גדול כעקביא בן מהללאל.

אלא את מי נדו, את אלעזר בן חנוך, שפקפק זילזל **בנטילת ידים**. והוא "נידוי לכבוד הרב", כי נדוהו על שעבר את פי רבנן שגזרו על נטילת ידים. **וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו. ללמדך שכל המתנדה, ומת בנדויו, בית דין סוקלין את ארונו**.

ודנה הגמרא בדין הנוסף שמצינו בו נידוי לכבוד הרב: "**המגיס דעתו כלפי מעלה**" - **מאי היא**?

ומבארת: **דתנן** [בתענית יט א], **שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל: צריך אתה להתנדות** לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים, וכשהתפלל ובאו גשמים מעטים מדי או מרובים מידי, אמר לפני הקב"ה שוב ושוב "לא כך שאלתי". **ואלמלא חוני אתה** שיצא שמך בגדולה וחשיבות, **גוזרני עליך נדוי**.

אבל מה אעשה, שאתה מתחטא לפני המקום, ועושה לך רצונך, כבן שמתחטא לפני אביו, ולכן נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו, **ועושה לו רצונו. ועליך הכתוב אומר** [משלי כג כה] "**ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך**".

ונידוי זה שרצה לנדותו לכבוד הקב"ה נחשב כ"נידוי לכבוד הרב".

ומקשה הגמרא: **וכי תו ליכא** מקרים שמצינו בהם ענין נידוי **לכבוד הרב**? **והא איכא דתני רב יוסף: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להאכילן גדיים מקולסין** - צלויים כשהם שלמים ותולין כרעיהן וקרסוליהן, וקרביהם סביבותם בשפוד, ועושים כן **בלילי פסחים**, זכר לפסח שצולהו שלם שנאמר בו "על כרעיו ועל קרבו".

שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא תודוס אתה דהיינו חשוב, **גוזרני עליך נדוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ**. והוא "נידוי לכבוד הרב", כי אסרו חכמים את הדבר

[אך לכאורה זהו ביאור **הראב**"**ד** שם, ואילו לתוס' לא מחקו כלל]. ובאבות [א י] הוכיח ששמעיה ואבטליון לא היו גרים, שהרי התמנו לאב"ד, אלא בני גרים ואמן מישראל.

לפי שהוא גורם להאכיל את ישראל קדשים בחוץ, שהרואה סבור שהקדישום לשם פסח, ובכל זאת אכלום בחוץ [1047]. ולמה לא הזכיר רבי אלעזר נידוי זה.

ומתרצת הגמרא: **במשנתנו קאמרינן**, שלא מצא במשניות עוד מקרים שנדו לכבוד הרב. **ואילו הא** הנידוי של תודוס, **ברייתא היא**.

ומקשה הגמרא: **וכי במתניתין ליכא**!? **והא איכא הא דתנן** [כלים ה י]:

תנור של חרס עשוי ככלי, ומטלטל, ותחילת ברייתו מן הטיט. ומצרפו בכבשן כשאר קדרות. ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה.

ואם נתצו באופן כזה ש**חתכו חוליות**, **ונתן חול בין חוליא לחוליא**, שחתכו סביב סביב בחוליות עגולות, וחזר וחברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא - רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס, כיון ששוב אינו נשרף בכבשן. **וחכמים מטמאין**, **וזהו תנורו של עכנאי**.

ומבררת הגמרא: **מאי "עכנאי"**?

ומבארת: **אמר רב יהודה אמר שמואל: מלמד שהקיפוהו** - חכמים לרבי אליעזר המטהר - **בהלכות כעכנאי זה** שכורך עצמו בעגול, **וטמאוהו** את התנור כדין כלי חרס.

ותניא, **אותו היום הביאו כל טהרות** שנעשו בתנור זה, או שנגעו באוירו **שטיהר רבי אליעזר**, **ושרפום לפניו**, **ולבסוף ברכוהו**, נידו את רבי אליעזר, משום שהרבה מאוד לחלוק בדבר זה. ואם כן מצינו במשנה עוד מקרה של "נידוי לכבוד הרב".

ומתרצת הגמרא: **אפילו הכי** - "נדוי" **במתניתין**, **לא תנן**, כי סוף המעשה "שברכוהו" נזכר רק בברייתא.

ומקשה הגמרא: **אלא "בעשרים וארבעה מקומות" - היכא משכחת לה**?

ומבארת: **רבי יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא**. שכל מקום שראה במשניות שנחלק יחיד על רבים מחלוקת גדולה, או שאחד מן החכמים מדבר קשה כנגד גדול הימנו, היה אומר: "ראוי היה כאן לנהוג נדוי על כבוד הרב" [1048].

[1047] כך פירש **רש"י**, **ורבינו חננאל** פירש שהיו קורין אותן "פסחים", וראה דבריו בפסחים [נג ב] שהאיסור משום ש"הנהיג" לצלותן באופן זה, והיינו אף שלא קראו להם כך בפירוש. ובביצה [כב ב] מצינו שדעת רבן גמליאל שעושין גדי מקולס בליל פסח, ולדעת רבנו חננאל מותר לאכול גדי מקולס במקום שאינו מנהג, ואילו לרש"י שאסר מפני החשש שיטעו בינו לקדשים, צריך לומר שצלאו על "האסכלה" ואינו דמה לפסח שאין צולין אותו על האסכלה [ראה פסחים עד ב].

[1048] כך פירש **רש"י**. ולפי זה נמצא למסקנא שבכל המקומות היה ראוי לנדות לכבוד הרב, ורבי אליעזר הזכיר את שלשת המקומות שנזכר נידוי זה במפורש. וקצת תמוה אם כן למה אמר "וכולן שנינו במשנתנו" והרי לא הוזכר כלל נידוי במשניות אלו. **והירושלמי** [מו"ק ג א] נקט ששלשת המקומות שמצא רבי אליעזר, הם שלשה כללים על מה מנדים, כגון חוני המעגל על שמביא את הרבים לידי חילול ה', ותודוס על שמביא את הרבים לאכול קדשים בחוץ. ולפי זה כוונת רבי יהושע שהכללים לנידוי מפורשים במשניות. **והרמב"ם** [ת"ת ו יד] מנה כ"ד דברים שאינם ממשניות דוקא, [ובתיניהם מנה את המביא את הרבים לאכול קדשים בחוץ], וגם כתב שהנידוי

שנינו במשנה: **נושאי המטה וחלופיהן**.

תנו רבנן: **אין מוציאין את המת** לקברו **סמוך** [1050] **לזמן קריאת שמע** [1049] לפי שמבטלין את המלוים מן הקריאה [1051].

ואם התחילו להוציאו אפילו אחר שהגיע זמן קריאת שמע, **אין מפסיקין**. ואפילו אם על ידי כך יעבור זמן קריאת שמע. כי מצות קבורת מתים היא דין תורה.

ומקשה הגמרא: **איני**!? **והא** כשמת **רב יוסף אפקוהו סמוך לקריאת שמע**?

ומתרצת הגמרא: רב יוסף היה **אדם חשוב**, ולכן דינו **שאני**, שאין זה כבודו שיתעסקו בשום דבר, ואפילו בקריאת שמע עד שיקבר בכבוד [1052].

שנינו במשנה: **שלפני המטה ושלאחר המטה**.

תנו רבנן: **העוסקים בהספד** לפני קבורת המת [1053], **בזמן שהמת מוטל לפניהם**, אין מפסיקין את ההספד כלל, כדי שיקראו כל העם קריאת שמע במקומם, אלא **נשמטין אחד אחד וקורין** קריאת שמע [1054], ואינם קורין במקומם כדי שלא יהא לועג לרש:

ואם **אין המת מוטל לפניהם**, שהמת בבית אחר [1055], והם מספידין אותו כאן, רשאים להפסיק לגמרי את ההספד, אף לצורך תפלה שהיא דרבנן. לכן **הן יושבים וקורין, והוא** האבל **יושב ודומם**. מפני שהוא אונן ופטור כל זמן שהמת לא נקבר [1056].

וכמו כן **הם עומדים ומתפללין, והוא** האבל **עומד ומצדיק עליו את הדין, ואומר: רבון העולמים, הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף. יהי רצון מלפניך ה'**

עליהם אינו משום ביזוי הרב, ונפקא מינה, שעל כ"ד דברים שאמר ריב"ל הנידוי לכבוד הרב, וכל אדם יכול לנדות עליהם, ואילו על כ"ד דברים אלו שמנה הרמב"ם רק בי"ד מנדים, וראה **מרומי שדה והעמק שאלה** [צ].

[1049] **תלמידי רבינו יונה** נקטו שגם לפני ק"ש של ערבית, צריך להוציא חצי שעה קודם צאת הכוכבים כדי שלא יאחרו התחלת זמנה. אך בשם **רבינו יונה** הביאו שבק"ש של ערבית אין להחמיר כל כך, כי זמנה עד עלות השחר, והקריאה בצאת הכוכבים היא רק לזריזות.

[1050] כתב **רבינו יונה** דהיינו חצי שעה קודם הזמן שיוכל לראות את חברו ולהכירו, וזאת כדי שיספיקו לקרות ק"ש בזמנה לכתחילה, דהיינו עד הנץ החמה. ובשם **הירושלמי** הביא שאין צורך בזמן קצוב של חצי שעה, אלא שיוכלו להוציאו ולקוברו קודם זמן ק"ש, ומה ששנינו "קברו את המת וחזרו" היינו כשהיו סבורין שיש זמן והתברר שטעו.

[1051] כתב **רבינו יונה** שאם כבר הגיע הזמן יש להם להתאחר עד שישערו שכבר התפללו רוב הקהל.

[1052] כתב **הבית יוסף** [סי' עב] "אדם חשוב כי האי לא שכיח בדורותינו".

[1053] כך הביא **הטור** בשם **הרמב"ן**.

[1054] לדעת **הרמב"ן** החיוב רק בקריאת שמע דאורייתא, **ורבינו יונה** כתב שנשמטין אפילו לצורך תפילה שהיא דרבנן. ומה ששנינו "מתפללין" רק בסיפא כשאין המת לפניו, היינו משום שרצה לבאר איך יתנהג המת, שבעת ק"ש דומם ובעת התפלה מצדיק עליו את הדין, אך באמת גם כשהמת לפניו חייבין המנחמים להתפלל. וראה **דברי חמודות** [כו] וביאור **הגר"א** [עב ד, יו"ד שדמ ז].

[1055] כך פירש **רש"י**, והביא שיש מפרשים שהמת מונח בצד אחר של החדר. והב"ח [יו"ד שמד] האריך לברר אם כל החדר כד' אמות, וראה לעיל [ג ב] שני לשונות בגמרא לענין ד"ת חוץ לד' אמות של מת.

[1056] **הרא"ש** הוכיח מכאן שהאונן אינו רק "פטור" מק"ש ותפילה משום "עוסק במצוה", אלא מדיני אונן הוא שאסור לו להתפלל, [שלא כרש"י יז ב]. שהרי אמרו שהוא "יושב ודומם" ומשמע שאינו עוסק בצרכי קבורה ובכל זאת אינו קורא אפילו פס' ראשון.

אלהינו שתגדור פרצותינו, ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים. אמר אביי: לא מבעי ליה לאינש למימר הכי "לא נפרעת ממני", כי נשמע כאומר "הפרע ממני עוד"! **דאמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא משמיה דרבי יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן.**

ואמר רב יוסף: מאי קראה? שנאמר [ישעיה א ט] "**כמעט כסדום היינו**". **מאי אהדר להו נביא** - "**שמעו דבר ה' קציני סדום**".

שנינו במשנה: **קברו את המת וחזרו**:

ומדייקת הגמרא: משמע שדוקא **אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה, אין** - אז יקראו קריאת שמע. **אבל** אם יכולים להספיק רק **פרק אחד או פסוק אחד לא** יקראו!

ורמינהו מלשון הברייתא: "**קברו את המת וחזרו - אם יכולין להתחיל קריאת שמע ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד**".

ומתרצת הגמרא: **הכי נמי קאמר** התנא במשנתנו. **אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו**, יתחילו ויאמרו את כולה [1057], **ואם לאו**, שאינם יכולים להספיק אפילו פסוק אחד - **לא יתחילו**.

דף יט:

שנינו במשנה: **העומדים בשורה וכו'**:

תנו רבנן: שורה הרואה פנימה, שורת העומדים לנחם את האבל [1058], הפנימיים שרואים פני האבל, **פטורה** מקריאת שמע. **ושאינה רואה פנימה**, שורת המוסתרים על ידי העומדים לפניהם, ואינם עוסקים בנחום אבלים - **חייבת** בקריאת שמע.

[1057] **הרשב"א** ביאר שאם התחיל לקרות קודם שהגיע האבל לשורה, ימשיך גם אחר שהגיע האבל לשורה, עד שיסיים. וביאר **המאירי** טעמו, שכיון שהתחיל לעסוק במצות ק"ש אין מפסיק למצות ניחום האבל, כדין עוסק במצוה. ו**הטור** [יוד שעו] נקט שכאשר יגיע לשורה חייב להפסיק. ולכאורה דעת הטור שפטורו משום שהוא "טרוד" בניחום, ואף שכבר החל לקרות, טרדתו פוטרתו ממצות ק"ש, אך הרשב"א סובר, שפטורו רק משום "עוסק במצוה" וכשהתחיל כבר במצות ק"ש לא יפטר משום שיש לפניו מצות ניחום. [ויתכן שנחלקו אם "שיגיע" נסוב על האבל או על המנחם]. אולם הפמ"ג [עב ג] ביאר שטעם הטור הוא משום שניחום היא מצוה עוברת, ומדובר באופן שיש עוד שהות לקרות ק"ש. אך אף אם התחילו בתחומין והגיע זמן ק"ש לא יפסיקו, כי כיון שהחל במצוה, אפילו דרבנן, פטור ממצוה אחרת אפילו דאורייתא. ו**בשאגת אריה** [ב] ביאר שהטעם שקורא פס' ראשון אפילו אם אינו יכול להמשיך, הוא משום שיש בו קיום מצוה נוספת של קבלת עול מלכות שמים, וחייב בה אף כשאינו יכול לקיים מצוות קריאת שמע.

[1058] **רש"י** פירש "הרואה פנימה את חלל ההיקף אחורי שורה פנימית והאבל יושב שם". וביאר ה**ב"ח** שהיו עומדין בשורות בהיקף כמו גלדי בצל, ושני הקיפים פטורים, כי אנשי שורה שניה יכולים לראות בין כתפי שורה ראשונה. ותמה **הט"ז** שאם כן היה ראוי לומר "שורות הפנימיות", ולכן פירש שהשורה הפנימית ישרה, והאבל יושב ביניהם, ושאר השורות מקיפין סביבה בעיגול, וכל הראשונים בהיקף נחשבים כ"שורה הפנימית", אף שרק העומדים בחלקו הקדמי של ההיקף רואה את פניו לנחמו, והשאר רואים רק את אחוריו.

רבי יהודה אומר [1060]: **הבאים מחמת האבל** לנחמו [1059] **פטורין** מקריאת שמע. אבל הבאים **מחמת עצמן** ולא מחמת כבוד המת, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע, **חייבין** בקריאת שמע.

אמר רבי יהודה אמר רב: המוצא כלאים דאורייתא **בבגדו** [1061] - **פושטן אפילו** אם הוא נמצא עתה **בשוק**. ואף שיש לו בכך בזיון.

מאי טעמא? משום שנאמר [משלי כא ל] "**אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'**", אין החכמה התבונה והעצה מועילות להכריע נגד דבר ה' [1062].

[1059] **רבינו יונה** הביא שיש מבארים דהיינו דוקא קרוביו ומשפחתו, ויש מבארים שהכוונה לכל הבא כדי לנחם. ויתכן שנחלקו אם הפטור מדיני ק"ש ומשום טירדא, ואינן שייך אלא בקרוביו שטרודים לנחמו, או שהפטור משום "עוסק במצוה" וחל על כל העוסק בניחום. [ויתכן שהכוונה למחלוקת בגירסא בסיפא, שרש"י גרס "הבאים מחמת עצמן" וביאר שרק הבאים לראות המאורע חייבין, ושאר הבאים מחמת כבוד פטורין, ואילו **הריטב"א** גרס "מחמת כבוד" והיינו שהבאים לנחם חייבין, ורק הבאים "מחמת האבל" פטורין].

[1060] **רבינו יונה** הביא מחלוקת ראשונים אם דברי רבי יהודה נסובים על תחילת דברי ת"ק ובא להחמיר, שהעומדים בשורה פנימית פטורים רק כשבאו לנחם ולא כשבאו לראות. או שחולק על סוף דבריו ולהקל, שגם החיצוניים אם באו לנחם, פטורים. ולביאור הא' נמצא שאפילו שמנחמים בפועל חייבין, כיון שמתחילתן באו לראות [שהרי אילו ניכר שאינם מנחמים פשיטא שחייבין לכ"ע], ומסתבר שטעמם משום שאינו "עוסק" במצוה אלא מקיימה ממילא אגב עמידתו לראות המאורע, וגרע אפילו ממלוה המת ש"עוסק" במצוה ואינו "טרוד" בה [ראה יז ב הערה 43]. ולביאור הב' נמצא שלרבי יהודה הפנימיים פטורים אפילו אם באו לראות, כיון שבפועל הם מנחמים, ועוסקים במצוה אף שלא כוונו לכך, [ויתכן לבאר מחלוקתם בכמה דרכים: **א**. אם כיון שמצוות אין צריכות כוונה, העוסק בהן בלא כוונה פטור ממצוה, או לא. **ב**. אם קיום מצוות ניחום הוא בעצם מעשה הניחום או בתוצאותיה, ונפ"מ אם טעונה כוונה. **ג**. אם פטורן מצד "עוסק במצוה" ושייך בפנימיים שמנחמים בפועל, או משום "טירדא" ששייך גם בחיצוניים, ותלוי רק במטרת בואם]. ובאשר **לשלמה** [מועד ז] ביאר שהביאור הא' סבר **כרבינו יונה** שמצוות ניחום כל עניינה לגמול חסד, ומקורה מהדרשה "התנהג במדותיו של הקב"ה מה הוא רחום וכו'", וכיון שמטרתו לראות ולא לחסד, אף אם אינה צריכה כוונה, אינו מקיימה כלל, ולכן גם פנימיים שמנחמים אם באו לראות חייבין. והביאור הב' סבר כדעת **הרמב"ם** [אבל יד א] שעצם מעשה הניחום הוא מצוה מדרבנן, משום ואהבת לרעך, ויש בה גם קיום של "התנהג במידותיו" ולכן הפנימיים פטורין אפילו באו לראות, משום מצות ניחום דרבנן, ואילו החיצוניים אינם נפטרין אלא אם באו לנחם, כי אז אף שלא ניחמו הרי "התנהגו במידותיו" בעצם בואם.

[1061] **הרא"ש** [כלאי בגדים ו] כתב שרק "בגדו" שלו צריך לפשוט, כיון שכבר מצאו ומכאן ואילך נחשב מזיד, אך אם רואה בגד שעטנז על חברו שלובשו בשוגג, לא יודיענו עד שיבא לביתו [וביאר בדברי חמודות שבשוגג אפילו איסור דאורייתא נדחה]. ואילו **הרמב"ם** [כלאים י כט] כתב שאם רואה על חברו קופץ וקורעו עליו מיד. וביאר **הבית יוסף** [יו"ד שנ] שלא גרס "בגדו", [**והערוך השלחן** כתב שגרס "בבגד חברו"], וכיון ש"מצאו" נחשב שוגג, ולכן אם הכלאים דרבנן פושטן, ואם הן מדרבנן הקלו, ואין חילוק בין שלו לשל חברו. וה**ב"ח** כתב שלא נחלקו, אלא שדברי הרמב"ם הם כשיודע שחברו לובש במזיד, ודברי הרא"ש הם בכלאים דרבנן. ו**בשאגת אריה** [נח] ביאר שלדעת הרא"ש הלובש בשוגג עושה איסור רק בשב ואל תעשה [ולמסקנא איסור שוא"ת אפילו מהתורה נדחה מפני כבוד הבריות], והרמב"ם סבר שכל רגע שהם עליו עובר בקום עשה, וכן דינו של המוצא בשל חברו ואינו קורע שעל ידו נעשית העברה, ו**הנודע ביהודה** [קמא או"ח לה] נקט שדעת הרא"ש שאפילו אם אצל חברו נחשב כקום ועשה הרי הרואה אינו עובר אלא בשוא"ת, וראה **חמדת שלמה** [או"ח יח] ו**קובץ שיעורים** [ח"ב ד"ס ג כח] ו**קהלות יעקב** [י]. ו**בשו"ת רע"א** [ח] ביאר שהרא"ש סבר ש"מתעסק" פטור לגמרי, והרמב"ם סבר שפטורו נאמר רק לגבי קרבן, אך עובר באיסור תורה, וראה ביאור נוסף בהערה הבאה.

[1062] **בפרי יצחק** [ח"א כו] כתב שלדעת הרא"ש כבוד הבריות חמור מאיסור תורה, כי קבעה התורה שידחו דיניה מפני כבוד הבריות, חוץ ממקום שיש בכך חילול ה', ולכן נקטה הגמרא את ההיתר בלשון זו, ולא בפשטות ש"אין כבוד הבריות דוחה איסור תורה", ולכן כשידוע שלובש בשוגג אינו חייב לפשטן, כי אינו מחלל ה'. אך הרמב"ם סבר שאיסור תורה חמור מכבוד הבריות ולכן אין כבוד הבריות דוחה איסור תורה, ואף בשוגג חייב לפשטן. ויתכן

ומכאן למדו **שכל מקום שיש חלול ה'** - **אין חולקין כבוד לרב**. שאין כבוד הבריות דוחה אסור לא תעשה המפורש בתורה, ואפילו היה העובר על האסור רבו שלמדו תורה [1063]. מקשה הגמרא: **מיתיבי**: הרי שנינו: **קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה**. אם **בא** האבל **בטהורה** - **באין עמו** המלוין **בטהורה**. ואם **בא** האבל **בטמאה** - **באין עמו** המלוין **בטמאה**, ואף אם יש כהנים בין המלווין, מותרים להטמא בטומאה דאורייתא **משום כבודו** של האבל. ואילו אין כבוד הבריות דוחה לא תעשה, **אמאי** ילכו עמו, **לימא** "**אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'**", ולא ידחה איסור טומאה של הכהנים שהוא איסור דאורייתא משום כבוד האבל? מתרצת הגמרא: **תרגמה רבי אבא** את הברייתא, שהדרך הטמאה עוברת **בבית הפרס** [1065] שטומאתו רק **דרבנן**. וכיון שרק רבנן אסרו לכהן לעבור בו, מחלו הם על כבודם מפני כבוד האבל [אך איסור דאורייתא כלבישת כלאים אינו נדחה מפני כבוד הבריות [1066]].

וראיה שטומאת "בית הפרס" היא רק מדרבנן: **דאמר רב יהודה אמר שמואל**: **מנפח אדם לפניו**, דהיינו נושף על הארץ, כשדרכו עוברת **בבית הפרס**, **והולך** לשחוט את פסחו

ששרש מחלוקתן הוא בביאור הדרשה, אם לולי קרא היה כבוד אדם עדיף מל"ת, וגילה הכתוב שכבוד ה' עדיף, או שכוונת הכתוב שאין כבוד אדם עדיף מאיסורי תורה וראה עוד בהערה 38 ובסוף הסוגיא.

[1063] **הנודע ביהודה** [קמא או"ח לה] הוכיח מכאן שעצם עבירתו על לא תעשה נחשבת חילול ה', אף אם אין אדם שיודע שעשאה, וראה **תוי"ט** [אבות ד ד] שנקט כי חילול ה' הוא רק כשרואה אותו אחר [ולכאורה נפ"מ ללובש בגד תחתון שאינו נראה לאחרים].

[1064] כך פירש **רש"י** לפי גירסתנו, וכן מבואר **ברמב"ם** [אבל ג יד]. אך **הריטב"א** הביא **שהראב"ד** גרס "באין בטמאה בא עמהם בטמאה" וביאר שאם האבל הוא כהן מותר לו ללכת עם המנחמים בדרך טמאה משום כבוד הציבור, כי מה שאחד מהמלוים פורש משום שהוא כהן, אין בכך כבוד או בזיון לאבל. וכן גרסו **הירושלמי** [ג א] **ושו"ת הרשב"א** [שכד]. וראה **ברכי יוסף** [יו"ד שג] שלא הותר לעבור לאו מפני כבוד הבריות אלא כשהאיסור והכבוד באדם אחד, ולכאורה מכאן סתירה לדבריו שהרי א' נטמא מפני כבוד אחר.

[1065] בית הפרס הוא שדה שנחרש בו קבר, ומדאורייתא אין בו כל חשש של טומאה. אבל חכמים חששו שמא דלדלו כלי המחרשה את העצמות. והדורס עליהן מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באוהל.

[1066] **רבינו יונה ובעל המאור והרא"ש** [כלאי בגדים שם] הוכיחו מדברי רבי אבא שרק כלאים דאורייתא חייב לפשטן בשוק, אך כלאים דרבנן אפילו אם נודע לו [ונחשב מזיד] התירו לו ללבשן עד שיגיע לביתו, מפני כבוד הבריות. וגם **הרמב"ם** שביאר סוגיין בכלאים של חברו, נקט דוקא "כלאים של תורה", ויש לדון אם בדרבנן גם בשל עצמו אינו חייב לפשוט, ואפילו שהוא מזיד, או כיון שהחמיר בשל תורה לפשטן אפילו לבשן בשוגג, בדרבנן יחייב במזיד, וראה הערה 36. אכן **בירושלמי** כאן מצינו שהתירו מפני כבוד הרבים אפילו טומאה של תורה, ולכאורה נחלק על הבבלי, וראה להלן [כ א] הערה 1.

[1067] **רש"י** הביא [מחגיגה כה ב] שבדיקה זו הותרה רק לעושה פסח ולא לאוכלי תרומה, ובפשטות משמע שאחר הניפוח טהור, אלא שלא הקלו אלא לפסח מפני שיש בו כרת, וכן מבואר מדברי **רבינו חננאל**, אולם **בתוס' ר"י החסיד** נקט שמנפח וטמא, ואינו טהור אלא לפסח. וראה **תוס' בבכורות** [כט א ד"ה היכי] שהביאו מה**שאילתות** שמותר להטמא בבית הפרס לכל המצוות ואף לצאת לקראת מלכים, וחילקו בין פסח שהקלו בו משום כרת שיהא טהור ע"י ניפוח לשאר מצוות שהוא הולך וטמא. והוכיחו מדבריו שאינו טעון ניפוח לכל דבר, כי שאל"כ איזה כבוד יש לאבל שהולכין לפניו ומנפחין וצריך להמתין הרבה, ועי' **חזו"א** אהלות [כד ז].

[1068] כך פירש **רש"י**, ומשמע מדבריו שנפיחה אינה חשובה "משא", שאל"כ הרי היה נטמא במשא עצם מהמת.

[1067], כדי שלא יסיט עצם ברגליו ויטמא בה [1068]. ואילו היתה טומאתו מדאורייתא לא היו מקילים לו לסמוך על הנפיחה שלא נשארה עצם בדרכו.

ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב: **בית הפרס** שהוא בדרך הקבועה לרבים, אם **נדש** ברגלי העוברים **טהור**, משום שכל החשש הוא רק לעצם כשעורה, ומסתבר שעל ידי דריסת הרגלים נפחתו העצמות משעור זה, ושוב אינו מטמא. ואילו היתה טומאתו דאורייתא לא היו סומכים על דריסת רגלים לטהר.

מקשה הגמרא: **תא שמע**: **דאמר רבי אלעזר בר צדוק** הכהן: **מדלגין היינו על גבי ארונות**, מארון לארון, **של מתים לקראת מלכי ישראל. ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו** שמותר לכהן דלג על ארונות מתים כדי לקיים מצוה בכיבודם, **אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם** מותר לו לדלג, כדי **שאם יזכה** לראות את כבודן של ישראל - **יבחין בין** כבוד **מלכי ישראל למלכי עכו"ם** [1069]. ומשמע שלצורך כבוד הבריות מותר לעבור על "לנפש לא יטמא", **ואמאי**!? **לימא**, לדבריך, "**אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה**'!".

מתרצת הגמרא: **כדרבא**. **דאמר רבא**: **דבר תורה**, הלכה למשה מסיני, **אהל - כל שיש בו חלל טפח**, הרי הוא **חוצץ בפני הטומאה** שמתחת לאוהל שלא תבקע מעל גגו של האהל אלא תשאר בתוך האהל. **ואהל שאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה**. שנקראת טומאה רצוצה ובוקעת ועולה, ומטמאה את המאהיל עליה. **וכיון שרוב** [1070] **ארונות יש בהן חלל טפח** לכן מותר לדלג עליהם, משום שאין הטומאה שבאהל בוקעת ועולה אל מעבר לגגו של האהל [1071]. **וגזרו** רבנן **על** ארונות **שיש בהן** חלל טפח שלא

[1069] **המחצית השקל** [רכד ז] הביא ש**החמד משה** הוכיח מהפסוק [שמות ו יג] "ויצום אל בנ"י ואל פרעה מלך מצרים" שמצווה לכבד גם מלכי עכו"ם, ותמה עליו שהרי כאן אמרו שאין להם כבוד מלכות, אלא רק כדי שאם יזכה וכו'. וביאר, שהטעם לטרוח לכבדן, הוא רק כדי "שאם יזכה", אך כשמדבר עמם יש לחלוק להם כבוד, וראה הערה 36.

[1070] **הרוקח** [תסז] הקשה הרי הארונות קבועים במקומם "וכל קבוע כמחצה על מחצה". וביאר שכל הארונות נעשים בפותח טפח, ורק ספק הוא שמא נעשה בלא פותח טפח, וכוונתו שהוא רובא דליתא קמן, ומועיל גם בקבוע. ו**בגליוני הש"ס** תירץ ע"פ דברי ה**ספרי זוטא** [חקת יא יט] שמת אין עצמו טמא אלא רק מטמא אחרים, [ראה חידושי הגר"ש רוזובסקי ב"ב טו], ונמצא שאין הנידון על הארונות, אלא על המדלגין אם נטמאו, והם אינם קבועין במקומם. [ותמוה, כי ודאי חל על המת דין "מטמא" שהרי המכניסו למקדש מתחייב]. וה**צל"ח** הקשה הרי אפילו אם אין רוב יש לטהר מספק, שהרי רבים הלכו לראות את המלך, והיה המקום רה"ר שספק טומאה בו טהור, וכבר האריכו האחרונים לדון אם מותר לכהן להטמא בספק טומאה ברה"ר [ראה **מנ"ח** רסג יד, **אחיעזר** ח"ג ה ו].

[1071] **תוס'** [ד"ה רובן] ביארו שלא היה לארונות אלו דין "קבר סתום" [שאינו חוצץ מפני הטומאה אף בחלל טפח], משום שהיו פתוחים מראשם [או מהצד, כ"כ בנזיר נג ב]. והוסיפו שלא חששו לטומאת גולל ודופק, כי אין כהן מוזהר אלא על טומאה שנזיר מוזהר עליה. ו**הרמב"ם** [טו"מ יב ו] כתב שארונות של עץ אינם נקברים, וביאר ה**כסף משנה** שסבר שאין דין קבר אלא בבנין אבנים [דהיינו במחובר ולא בתלוש, אך אין הכוונה לחלק בין עשויים עץ או אבן, וגם תוס' לא כתבו שנחשב קבר סתום בתלוש אלא משום שאינו כלי, ראה **תוס' ב"ב** ק ב ד"ה ורומן, **ורבינו חננאל** נקט שהיו כלים, וראה **בינת אדם** שמחה א]. וה**ראב"ד** השיגו שאפילו אם עשוי בבנין אינו אסור לכהן משום שאינו מוזהר לא על טומאת קבר סתום ולא על גולל ודופק, שאין הנזיר מוזהר עליהן. והקשה **הגר"ח** [טו"מ

ידלגו עליהם, **משום** ארונות **שאין בהן** חלל טפח שאיסורן מדאורייתא, וכיון שכשיש טפח האיסור רק מדרבנן, **משום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן** [1072].

מקשה הגמרא: **תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה**. והבינה הגמרא שמדובר בכל לאו, **ואמאי? לימא** לשיטתך "**אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'**"?!

מתרצת הגמרא: **תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא**: הברייתא עוסקת רק **בלאו** [דברים יז יא] **ד'לא תסור**", שהוא איסור לעבור על דברי חכמים, ורק לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות.

אחיכו עליה: והרי **לאו דלא תסור - דאוריתא היא**?! [1073]

אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא - לא תחיכו עליה! כל מילי דרבנן, אסמכינהו על לאו דלא תסור. [1074] כל דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, ועל כך אמרו שדוחה "לא תעשה", משום שנאמר בו "לא תסור", **ומשום כבודו שרו רבנן!**

ז ד] שהרי הראב"ד [ז ד] הוכיח מסוגיין שקבר סתום מטמא רק במגע ולא באהל, שהרי לדבריו [בפי"ב] לא הוזהרו כהנים על טומאה זו, ולכן דלגו על הארונות, אף אם מטמאין באהל. וביאר שאמנם לא הוזהרו על טומאה זו, אך אילו קבר סתום היה מטמא באהל הרי דינו שוה לטומאה רצוצה שהיא כגופו של מת שגם נזיר מוזהר עליו, ובהכרח שהוא דין טומאה מחודש כגולל ודופק, ואינה מטמאה באהל, ואין נזיר מוזהר עליה.

[1072] מכאן הוכיח **המעדני יו"ט** [כלאי בגדים שם] כדעת הראשונים שהתירו משום כבוד הבריות לעבור על איסור דרבנן אפילו במזיד, שהרי היו מדלגין על הארונות במזיד [ותמה על הרא"ש שם שנקט דין זה בלשון "ונראה"]. **והרמב"ן** [סהמ"צ שרש א] הוכיח מכאן שבאיסור דרבנן הקלו לא רק מפני כבוד הבריות, אלא אף כדי שיזכה להבחין גרידא [והיינו גם כשרץ לקראת מלכי עכו"ם, וכן נקטו **תוס' בשבת** קנב ב]. ו**במגילת אסתר** תמה שהרי הטעם "כדי שיבחין" ניתן כסיבה לרוץ לקראתם ולא כסיבה להתיר טומאה, וכן משמע מההוה אמינא שההיתר נאמר אפילו לגבי טומאה דאורייתא. וכן הוכיח **המג"א** [רכד ז] ממסקנת הגמרא שהתירו טומאה מפני "כבוד מלכים" וטעם זה שייך רק במלכי ישראל, ובהכרח ש"כדי שיבחין" הוא טעם רק לרוץ לקראתם. ואמנם **רש"י** נקט שההיתר להטמאות מפני כבוד הבריות נאמר רק לכבוד מלכי ישראל [ראה ד"ה לקראת], ומשמע שנקט שהמצוה לרוץ לקראת מלכי עכו"ם אינה שייכת לכבוד מלכי ישראל [וכדבריו לעיל ט ב שיבחין לעוה"ב, ולהלן נח ב, שיבחין בכבוד המשיח], ולכן אינה דוחה טומאה. אך הרמב"ן סבר שהיא חלק ממצוות כבוד מלכי ישראל, וכלשון הרמב"ם [אבל ג ד] "כדי להבחין בינם למלכי ישראל", ואף שאינה גוף המצוה דוחה איסור טומאה דרבנן.

[1073] **רש"י** פירש שהם הבינו מדבריו שמפני כבוד הבריות יעבור אפילו על דברי תורה, ותמוה שאם כן לא היה להם להקשות מצד "לא תסור" אלא משום שעובר על איסור דאורייתא.

[1074] דעת **הרמב"ם** [סהמ"צ שרש א] שהמבטל מצוה דרבנן עובר בלאו של "לא תסור", **והרמב"ן** השיג עליו מהאמור כאן שהקלו בה מפני כבוד הבריות, כי "לא תסור" אינו אלא אסמכתא בעלמא. ולכן נקט שאין "לא תסור" אלא בדין שמקורו מהלכה למשה מסיני או שנדרש בי"ג מידות. ו**הלחם משנה** [ממרים א א] הביא בשם **הקרית ספר** שלדעת הרמב"ם חכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה, ולכן הקלו במצוותם, וכבר כתב **הרמב"ן** [שם עמ' כב] ש"אינם דברים הגונים", וגם **הרמב"ם** [כלאים י כט] כתב "אע"פ שכתוב בתורה לא תסור, הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות". ומשמע שהוא לאו גמור, ונדחה. ומוכח שגם הרמב"ם נקט שרק לאו שיש בו חילול ה' אינו נדחה מפני כבוד הבריות, כי גילה הכתוב שאף אם כבוד אדם דוחה לאו, אינו מועיל לדחות לאו של כבוד ה', ולפיכך לאו של לא תסור, שהוא כבוד חכמים, נדחה. אולם רש"י כאן נקט כהרמב"ם, וביאר, שאמנם "לא תסור" הוא מדאורייתא אלא שרבנן מחלו על כבודם והרשו לעבור על דבריהם במקום שיש זלזול בכבוד הבריות. ומשמע, שאף לאו של כבוד חכמים אינו נדחה מפני כבוד הבריות אלא כשהם מוחלין על כבודם.

שרבנן מחלו על כבודם והרשו לעבור על דבריהם במקום שיש זלזול בכבוד הבריות. [כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לצורך קינוח. וכן מי שנפסקה ציצית טליתו בשבת בהיותו בכרמלית, לא הצריכו חכמים להניח טליתו שם ולהכנס לביתו ערום].

מקשה הגמרא: **תא שמע**: נאמר בתורה [דברים כב א] "לא תראה את חמור אחיך - נופלים בדרך, **והתעלמת מהם**". ודרשו: **פעמים שאתה מתעלם מהם** ואינך צריך לעסוק בהשבת אבדה, **ופעמים שאין אתה מתעלם מהם**.

הא כיצד? **אם היה** המוצא **כהן**, **והיא** האבדה **בבית הקברות**, **או היה** המוצא **זקן** נכבד, **ואינה** האבדה חשובה **לפי כבודו** לעסוק בהשבתה, **או שהיתה מלאכתו** של המוצא **מרובה משל חברו** שדמי בטול מלאכתו של המוצא לטרוח בהשבת האבדה יתרים על דמי האבדה, ולא ירצו הבעלים לשלם לו יותר ממה שמשיב להם, ונמצא הוא מפסיד, **לכך נאמר** לגבי כל המקרים האלה " **והתעלמת**".

ולדבריך יקשה: **אמאי** פטור זקן שאינה לפי כבודו להשיב האבדה? **לימא** שיעסוק בהשבת אבדה משום שנאמר **אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'**?!

מתרצת הגמרא: **שאני התם**, במצות השבת אבידה, שגילה הכתוב שאינו חיוב לקיימה במקום כבוד הבריות, **דכתיב** "**והתעלמת מהם**".

מקשה הגמרא: **וליגמר מינה** לגבי כלאים, שלא יתחייב לפושטן בשוק, משום כבוד הבריות.

מתרצת הגמרא: **איסורא** [כלאים] **ממונא** [השבת אבידה] **לא ילפינן**. כי ממון קל מאיסור[1075], ויתכן שרק מצוה ממונית נדחית מפני כבוד הבריות.

מקשה הגמרא: **תא שמע**:

נאמר בפרשת נזיר [במדבר ו ו - ז] "כל ימי הזירו לה' - על נפש מת לא יבא" וסמוך לכך נאמר "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו - לא יטמא להם". ולכאורה יש לתמוה: הרי כל קרובים אלו הם בכלל "על נפש מת לא יבא" ולמה יצאו אלו להכתב בפני עצמם? אלא בהכרח שנכתבו כדי להדרש:

"לאביו" - פרט למת מצוה, שאין לו קוברים, שחייב הנזיר להטמא לו. "לאמו"

[1075] **תוס' בשבועות** [ל ב] ביארו שהקולא בממון היא שניתן למחילה, ובשיעורי **הגר"ש שקופ** [ב"מ כד] **והגר"ש רווזובסקי** [שם ל] הוכיחו מדבריהם שכבוד הבריות אינו פוטר משום שאינו חייב לתת מכבודו לצורך ממון השני, אלא שהוא דוחה את מצוות השבת אבידה. וראה **בכתב סופר** [או"ח ז] שביאר בשם אביו שהתורה חייבה את בעל האבידה למחול לזקן.

- ללמד שאם היה הנזיר כהן, ויש עליו שתי קדושות - אף הוא, דוקא לאמו הוא לא יטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. "לאחיו" - כגון שהיה כהן גדול והוא נזיר, אף הוא דוקא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה.

"**לאחותו**" - **מה תלמוד לומר? אם אינו ענין למת מצוה, תנהו ענין למי שהיה הולך לשחוט את פסחו או למול את בנו, ושמע שמת לו מת** מקרוביו [1076], **יכול, יחזור ויטמא!? אמרת** - "**לא יטמא!**" הואיל וזמן שחיטת הפסח הוא, וחלה עליו מצות קרבן הפסח, שהנמנע מלקיימה חייב כרת, הרי אם יטמא, יהיה בטל מלעשות הפסח. וגם המצוה למול את בנו היא מצוה שיש בה כרת, ולכן אינו נמנע מלעשותה אפילו שמע שמת קרובו. [1077]

יכול כשם שאינו מטמא להם, כך אינו מטמא למת מצוה. תלמוד לומר "ולאחותו" - לאחותו הוא דאינו מטמא.

דף כ.

אבל מטמא הוא למת מצוה שאין מי שיקברנו, כי הוא "כבוד הבריות", ודוחה את איסור התורה "על נפש מת לא יבא".

ולדבריך יקשה **אמאי? לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"**. ומתרצת הגמרא: **שאני התם**, בחיוב להטמאות למת מצוה, **דכתיב "ולאחותו"** ללמד שהמצוה נדחית מפני כבודו.

ומקשה הגמרא: **וליגמר מינה**, מ"ולאחותו" שכבוד הבריות דוחה אסור תורה גם לענין כלאים שלא יהיה חייב לפשטן בשוק.

ומתרצת הגמרא: **שב ואל תעשה שאני**. שקרבן פסח נדחה על ידי כבוד הבריות של מת מצוה, כי אינו עובר איסור בעצם טומאתו למת [1078], אלא רק שכתוצאה מכך נמנע

[1076] **הנודע ביהודה** [קמא או"ח כז] הביא שמהרש"ל הוכיח מכאן שאונן אינו פטור מפסח ומילה, [וביאר דהיינו משום שהן מצוות חמורות שיש בהן כרת]. ודחאו, כי לביאור תוס' מדובר בנזיר שעשה פסח, והוא אינו יכול לטפל בקבורת מתו, כי אסור להטמא. ולכאורה תמוה שהרי ההולך בדרך לפסח ולמילה כבר עוסק במצוה ואינו מתחייב בקבורת מתו, ולכן אין עליו דין אונן לפוטרו מפסח ומילה, אך כבר הבאנו שהחזו"א נקט שדין מת על קרוביו כדין מת מצוה שדוחה פסח ומילה.

[1077] כך פירש **רש"י**, והוסיף שיש אומרים שגם "למול את בנו" מדובר בערבי פסחים, שמילת זכריו מעכבת מלהקריב קרבן פסח. והוה אמינא שמצוה שיש בה כרת [פסח ומילה] דוחה את מצות הטומאה לקרובים, שאין בהמנעות ממנה כרת. [וביארו **תוס'** שאפילו מילת בנו שאינו עובר עליו בכרת, נחשבת מצוה חמורה כי מצינו כרת במילה]. ותמה **הצל"ח** הרי כיון שנטמא כבר נאסר בפסח, ומה לי אם יהא לו מעכב נוסף מצד מילת בנו, וביאר שכוונת הברייתא שגם באופן שהיו רוב ציבור טמאים ואין הטומאה מעכבת, לא יטפל במת מצוה כשמעכב את מילת בנו, כדי שלא יתעכב הפסח, וראה תשובת האור שמח **בזרע אברהם** [ג], שהוכיח מכך שיחיד טמא שלא הביא פסח בזמן שבא בטומאה מתחייב כרת, כי רק משום כך הוצרך הכתוב ללמד שמטמא למת מצוה.

[1078] **רש"י** הקשה שהרי באותה ברייתא דרשו שגם נזיר וכהן חייבים להטמאות למת מצוה משום כבוד הבריות, אף שהם עוברים בכך על לאו בקום עשה, ומה החילוק מאיסור כלאים בשוק. ותירץ שבמת מצוה אין כבוד

מעשיית הפסח. אולם בלבישת כלאים, בכל רגע [1079] הוא עושה איסור בידים, ולכך לא מועיל ההיתר מפני "כבוד הבריות" [1080].

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא דורות הראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דורות שלנו **דלא מתרחיש לן ניסא**? [1081]

אי משום תנויי שהם למדו יותר תורה מאתנו, הרי **בשני דרב יהודה כולי תנויי** רק **בנזיקין הוה**, שלא היו גדולים בכל הגמרא של ארבעת הסדרים, אלא בשלשת הבבות של סדר נזיקין [1082]. **ואילו אנן קא מתנינן שיתא סדרא.**

הבריות דוחה את האיסור, אלא שלכתחילה לא אסרה התורה לנזיר וכהן טומאת מת מצוה [וראה בביאור **הרא"ם על הסמ"ג** מגילה כד א שהרחיב בדבריו]. **ותוס'** כתבו שאי אפשר ללמוד מנזיר שישנו בשאלה, ולא מכהן שאינו שוה בכל. ובמ**ראה הפנים** [ירושלמי כלאים ט א] כתב שלביאור התוס' יתכן שגם הירושלמי מודה לבבלי שאין כבוד הבריות דוחה טומאה דאורייתא, כי רק לנזיר וכהן לא ניתנה טומאה במת מצוה, אך בשאר איסורי טומאה דאורייתא אין היתר מפני כבוד הבריות. **ורבינו חננאל** פירש שלא ענש ה' אלא לטהור שביטל פסח, אך מי שנטמא לא ביטל בכך פסח כי יכול לעשות פסח שני, והוא איסור קל מלאו גמור של כלאים. ויש לדון אם יתחייב להטמא גם קודם פסח שני, כי על פסח שני בפני עצמו אין כרת, ונדחה למת מצוה כי אינו עושה "איסור בקום עשה", או שאינו דוחה אלא מצוה קלה שיש לה תשלומין. וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [כלאים י כט] שכתב שאין איסור כלאים נדחה כהשבת אבידה בזקן, כי אבדה היא לאו של ממון, וכתירוץ הגמרא לעיל, וחילוק זה נצרך רק לביאור רבינו חננאל שלא נדחות אלא מצוות קלות שיש להן תשלומין, והשבת אבידה נדחית רק מפני שגילה בה הכתוב "והתעלמת", ואיסורא ממונא לא ילפינן, אך רש"י כאן פירש שלמסקנת הגמרא גם השבת אבידה נדחית מפני כבוד הבריות משום שהיא בשוא"ת.

[1079] **תוס' בשבועות** [יז א ד"ה או] ביארו שהמשך השהיית הכלאים על גופו נחשבת כ"קום עשה" כיון שתחילת הלבישה היתה ע"י מעשה, וכ"כ **תוס' ביבמות** [צ ב ד"ה כולהו]. ואילו **הריטב"א במכות** [כא ב] ביאר שנחשב מעשה משום שיכול לפשטן ואינו פושט, וגם על כך נאמר "לא תלבש" שמשמעותו שלא יעמוד לבוש בהן, וה**כסף משנה** [כלאים י ל] הביא בשמו ש"כיון שהיה בידו פעם להסיר האיסור מעליו, כל פעם שמתרין בו נחשב כלובש", וראה **שאגת אריה** [לב].

[1080] **הרא"ש** [כלאי בגדים ו א] וה**רמב"ם** [כלאים י כט] לא חילקו בין קום עשה לשוא"ת, וכתבו ה**תומים** [כח יב] **ופרי יצחק** [ח"א כו] שסברו שאיסור תורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות בין בקום עשה ובין בשוא"ת. אולם דעת **תוס'** [שבועות ו ב ד"ה אבל] שבשוא"ת ידחה אפילו איסור דאורייתא, וכן כתבו ה**מג"א** [יג ח] ו**חמדת שלמה** [או"ח יח] בדעת הרמב"ם. וב**תרומת הדשן** [רפה] כתב שכהן ערום חייב לצאת מבית שיש בו מת [ולכן לא יודיעוהו, כי בשוגג נדחה כדעת הרא"ש], ותמה **חוות יאיר** [צה] הרי איסור תורה נדחה בשוא"ת, ולדברי תוס' טומאת כהן נדחית אפילו בקום עשה, וחילק בין טומאה למת מצוה שהיא גנאי גדול, לבין טומאה של כהן ערום שהיא גנאי קטן. אכן, כבר התבאר לעיל שכבוד הבריות אינו דוחה איסור מזיד משום חילול ה', אפילו בשוא"ת, ולכן כהן ערום צריך לצאת, ומה שכתבו תוס' שטעם איסור טומאה לכהן משום שאינו שוה בכל, הוא רק כמסקנת סוגיין שחלוק קום עשה משוא"ת, וראה **משכנות יעקב** [יו"ד עג] ו**חזו"א** [אהלות כב לו]. אולם ב**פרי יצחק** נקט שהרא"ש מודה למסקנת סוגיין שיש חילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה, אלא שנקט דהיינו דוקא במזיד שהוא משום חילול ה' שניכר רק בקום עשה, אך בשוגג סבר שאין חילוק כי אין חילול ה'.

[1081] **רש"י** פירש שענין זה הובא כאן משום שעוסק במעלת מסירות נפש על קדושת השם, ושייך לענין הקודם שעסק במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק, וראה הערה 7.

[1082] כך פירש **רש"י**, והיינו שמעלת דורות האחרונים היא בידיעת התורה. **ורבינו חננאל** פירש ש"באותן הדורות לא היו יגעים אלא בדברים הקשים, אבל השאר פשוטים היו להם ולא היו צריכים טרוח בהן", ולביאורו מעלת דורות האחרונים היא ביגיעת התורה.

זאת, ועוד. **וכי הוה מטי רב יהודה במשניות של ענייני עוקצין**, למשנה כגון [טהרות ב א]: "**האשה שכובשת ירק בקדרה**", **ואמרי לה**, כשהגיע למשנה [עוקצין ב א]: "**זיתים שכבשן בטרפיהן, טהורים**",[1083] **אמר** אז רב יהודה: **הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא!** כלומר, קשה לי להבין את טעמי המשניות הללו, כמו הקושיות שהיו רבותי רב ושמואל מתקשין בהן בכל הגמרא.

ואילו אנן, קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא. בשלשה עשר אופנים של משניות ובברייתות שונות, כמו בשאר סדרי המשנה.

ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה, ברגע ששלף את נעלו האחת משום עינוי, כדי שיבא גשם, ועוד בטרם הספיק לשלוף את נעלו השנית - **מיד אתי מטרא** [כמבואר בתענית כד ב].

ואנן - קא מצערינן נפשין, ומצוח קא צוחינן, ולית דמשגח בן ואין אנו נענים, ובמה גרועים אנו מהראשונים?

אמר ליה אביי: **קמאי - הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם**, בכל ענין, ואפילו בדבר שאין בו חיוב מסירות נפש, וכדלהלן, ולכן נענו שלא כדרך הטבע, ואילו **אנן - לא מסרינן נפשין אקדושת השם**.

והביא אביי דוגמאות למסירות נפש של דורות הראשונים: **כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה להיא כותית דהות לבישה כרבלתא**, שם לבוש חשוב, **בשוקא. סבר דבת ישראל היא**, ואין דרך בנות ישראל ללכת בלבוש חשוב כזה בלא שיהיה עליו כסוי עליון[1084], **קם קרעיה מינה, אנלאי מילתא דכותית היא, שיימוה** לשלם לה את נזקה - **בארבע מאה זוזי. אמר לה** רב אדא בר אהבה: **מה שמך?**

אמרה ליה: מתון.

אמר לה: "**מתון, מתון**" כלומר השם שלך "מתון" שהוא לשון מאתן [- מאתיים] **ארבע**

[1083] ביאור משניות אלו: כשמוסקין זיתים משאירים עליהם את העלים כדי שיוכלו לאחוז בהן את הזיתים. ולכן נחשבים העלים בתורת "יד" לזיתים להביא להן טומאה, שהיד מביאה טומאה אל האוכל. ואם כבשו ירקות עם עוקציהן או זיתים עם טרפיהן בחומץ - בטלה תורת יד מן העלין, כי הכבישה מרקיבה את העלים, ושוב אינן ראויין לאחוז בהן את הזיתים, ולפיכך הם טהורים. ועיין בהרחבה מרובה **בחברותא למסכת עוקצין ולמסכת טהרות**.

[1084] **רש"י** לפי **מהרש"ל**. **והערוך** פירש שלבושה היה אדום כעין כרבולת של תרנגולת, ואין דרך בנות ישראל להתכסות בו, כי הוא פריצות ומביא לדבר עברה, וראה **ביאור הגר"א** [יו"ד קעח א] שמכאן מקור דברי הרמ"א שהאיסור ללבוש בגדי עכו"ם הוא רק כשנהגו בו לשם פריצות. וה**בית יוסף** [יו"ד שנ] ביאר שהיו בו כלאים, [והובא מעשה זה כהמשך לסוגיא שלפניו] והקשה **הדרישה** שהרי לדעת הרא"ש אינו קורע כלאים שלבש חברו בשוגג, ואם רב אדא לא ידע מי היא, ודאי לא ידע שלבשה במזיד, וביאר שהיו כלאים ניכרים בבגד זה, ובודאי הלובש מזיד.

מאה זוזי שויא! גרם לי להפסיד פעמיים מאתיים שהם ארבע מאות זוז.[1085]
רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, ללמדן הלכות טבילה.
אמר להו לנשים, **הכי טבילו**, **והכי טבילו**.
אמרי ליה רבנן: וכי **לא קא מסתפי מר מיצר הרע**?
אמר להו: **דמיין באפאי כי קאקי חיורי** - כאוזים לבנים.
רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קאזיל ויתיב אשערי דטבילה.
אמר: **כי סלקן בנות ישראל ואתיין** [כשעולות ובאות חזרה] **מטבילה מסתכלין בי ונהוי להו זרעא שפירי כוותי**, שהיה יפה תואר.[1086]
אמרי ליה רבנן: וכי **לא קא מסתפי מר מעינא בישא**?[1087]
אמר להו: **אנא**, **מזרע דיוסף קא אתינא**, **דלא שלטא ביה עינא בישא**. **דכתיב** [בראשית מט כב] "**בן פורת יוסף בן פורת עלי עין**".
ואמר רבי אבהו: **אל תקרי "עלי עין"**, **אלא "עולי עין"** - מסולקין מן העין, שלא שולטת בהם עין הרע.[1088]
רבי יוסי ברבי חנינא אמר: המקור שאין עין הרע שולטת בהן נלמד **מהכא**: [שם מח טז] "**וידגו לרוב בקרב הארץ**". **מה דגים שבים - מים מכסין עליהם**, ולכן **אין עין הרע שולטת בהם** והם פרים ורבים, **אף זרעו של יוסף - אין עין הרע שולטת בהם! ואיבעית אימא**, הטעם שאין עין הרע שולטת בבני יוסף הוא מסברא, שהרי יוסף היתה לו **עין שלא רצתה לזון** - ליהנות - **ממה שאינו שלו** במעשה עם אשת פוטיפר, ולכן **אין עין הרע שולטת בו**.

מתניתין:

[1085] **רש"י** הביא ביאור נוסף: "מתון" לשון מתינות והמתנה, ורצה לומר שאילו המתין היה משתכר ד' מאות זוז. וביאר **החתם סופר** [אה"ע ח"ב יט] שהחילוק בין "מתון" ל"מאתן" הוא רק בביטוי הברת הא', והממהר אינו מדקדק לבטאה.

[1086] **רש"י**, על פי המבואר בבבא מציעא [פד ב], וראה שם שר"י הוסיף ואמר שיהיו "גמירי אורייתא כוותי", וביאר **המהרש"א** שם שהמחשבה בשעת הזווג קובעות את טבע הוולד הנוצר ממנו. **ורבינו חננאל** פירש שעשה כן כדי שלא יפגשו בתחילת עלייתן דבר טמא ככלב או חמור.

[1087] **בהגהות הב"ח** פירש שאת רבי יוחנן לא שאלו כמו לרב גידל "ולא מסתפי מר מיצר הרע", משום שאמרו [תענית ט ט] שהיו לרבי יוחנן עפעפים גדולות שכיסו את עיניו ולא ראה, ואת רב גידל לא שאלו על עין הרע, כי לא הסתכלו בו. ו**בבן יהוידע** ביאר שרב גידל דיבר עמם בענייני טבילה לכן שאלוהו על יצה"ר, ואילו רבי יוחנן לא דיבר עמם, ולכן שאלוהו רק על עין הרע.

[1088] **רש"י**, **ורבינו חננאל** פירש "בואי העין במקום אחר ואל תזיקני", **והערוך בשם רבינו גרשום** כתב "שהן עולין על העין כדבר שיושב למעלה מהעין ואין עין שולט עליו".

[1089] ק"ש נחשבת מצוה שהזמן גרמא כי תלויה ב"זמן שכיבה וזמן קימה". **והמגן אברהם** [נח ו] הקשה מכאן על שיטת **הכסף משנה** [ק"ש א יג] שמדאורייתא זמן ק"ש הוא כל היום, ואף שצריך לקרא פעמיים ביום, הרי היא

נשים ועבדים כנעניים וקטנים **פטורים מקריאת שמע**. שהיא מצות עשה שהזמן גרמא [1089], ונשים פטורות מדאורייתא מכל מצות עשה שהזמן גרמן, וחיובי העבד במצוות הן רק כאשה, וקטנים חיובן תלוי באביהם שחייב לחנכם, ופטרוהו מחינוך לקריאת שמע כי אין הקטן מצוי אצלו תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע [1090].

דף כ:

ומן התפילין, כי גם מצות תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, כדעת הסוברים שלילה ושבת אינם "זמן תפילין". וכמו כן, לא תקנו לחנך את הקטנים להניחן, אפילו כשהגיעו לגיל חינוך, כי אינם נזהרים מלהפיח בשעה שהם מונחים עליהם [1091].

וחייבין בתפלה. לפי שתפלה - בקשת רחמים היא, וחיובה הוא מדרבנן, ותקנוה אף לנשים, ולחנוך קטנים [1092].

ובמזוזה [1093] **ובברכת המזון**. כי הם מצוות עשה שלא הזמן גרמן, ונשים חייבות בהן.

גמרא:

מצוה שמתקיימת בכל שעה שיקרא. ובשאגת אריה [יב] יישב על פי הרמב"ן [סוף שרש ט] שק"ש בבקר ובערב הן שתי מצוות, ונמצא שמצוות היום אינה מתקיימת בלילה וכן להפך, ולכן הן נחשבות כמצוות ש"הזמן גרמן", [ולפיכך נשים אינן אומרות זכירת יציאת מצרים אף שנוגהת כל היום וכל הלילה]. ובראש יוסף כתב שכל מצוה שאין לה תשלומין נחשבת כ"זמן גרמא", ועוד, שבבין השמשות אינו יכול לקרא לא של שחרית, ולא של ערבית, כי אינה זמן שכיבה.

[1090] כך פירש **רש"י**, וראה דבריו לעיל [טו ב ד"ה במה, שגיל חינוך הוא כבן תשע או עשר], וביאר **הרשב"א** שהכרחו לפרש כך משום שהמשנה חילקה בין מצוות אלו לתפלה ומזוזה ובהכרח כלה עוסקת שהגיע לחינוך, ויש טעם לפטרו מק"ש ותפילין, ראה הערה 15. **ותוס'** הקשו שהרי אמרו בסוכה [מב א] שקטן היודע לדבר אביו מלמדו לומר ק"ש, ולכן נקטו שהפטור נאמר רק על קטן שלא הגיע לגיל חינוך. ובנחלת דוד כתב שטעם זה פוטר רק מק"ש שאחר זמנה אין לו שכר אלא כקורא בתורה, אך בתפילה חייב כי יש שכר גם אחר זמנה. ועוד, משום שזמן תפלה עד ד' שעות ואז קטן כבר מצוי אצל אביו, אך ראה רש"י בסיפא [ד"ה וחייבין] ובהערה 19 נבאר שדעתו לחייב קטן בתפילה אף שאינו מצוי אצל אביו, כי "רחמי נינהו".

[1091] כך פירש **רש"י** לשיטתו הנ"ל, **ותוס'** תמהו שהרי אמרו [שם] שאב חייב לקנות תפילין לבנו היודע לשמרן [והבינו, דהיינו כשהגיע לחינוך. ורש"י נקט דהיינו בגדול יותר, שיודע להזהר שלא להפיח בהן - **רשב"א**], ולכן נקטו שהפטור נאמר רק על קטן שלא הגיע לגיל חינוך.

[1092] לדעת **רש"י**, כל המשנה עוסקת בקטן שהגיע לחינוך, וכנ"ל הערה 13, ודעת **ר"ת** שכל המשנה עוסקת בקטן שלא הגיע לחינוך, ו"חייבין בתפלה" נסוב רק על נשים ועבדים, ואמנם קטן פטור גם מתפלה. ואילו **ר"י** ביאר שהסיפא עוסקת בקטן שהגיע לחינוך ולכן חייב בתפלה, ואין חילוק בין ק"ש לתפילה, אלא שברישא מדובר שלא הגיע לחינוך ולכן פטור. וראה **מהרש"א**. וה**מג"א** [שמג ב] הוכיח מכך שחיוב חינוך גם על מצוות דרבנן, ודחה **הפמ"ג** [קפו א"א ג] שמדאורייתא יש חיוב תפלה פעם אחת ביום, וכיון שיש לה שרש מה"ת חייב בחינוך בכל תפלה.

[1093] **בשו"ע** [יו"ד רצא ג] נפסק שמחנכין את הקטן לעשות מזוזה, אך **המאירי** כאן כתב שאף אם הסיפא עוסקת בקטן שהגיע לחינוך, "חייבין במזוזה" נסוב רק על נשים ועבדים. ו**בראש יוסף** כתב שאביו עושה לו מזוזה לפתחו, אך הקטן אינו יכול לקבוע לעצמו. ו**בנחלת צבי** [יו"ד שם] נקט שקובע לעצמו, ו**בדעת קדושים** [שם רפט א] נקט שקובע אפילו בבית גדול. וכן צריך לבאר את דין מזוזה בעבדים, שאע"פ שאין להם בית, כי כל מה שקנו שייך לרבם, יכולים לקבוע בבית ישראל.

מקשה הגמרא: **קריאת שמע - פשיטא** שנשים פטורות ממנה, שהרי **מצות עשה שהזמן גרמא היא**, **וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות!** [1094] מתרצת הגמרא: **מהו דתימא**: **הואיל ואית בה**, במצות קריאת שמע, קבלת עול **מלכות שמים**, לכן תהיינה חייבות גם נשים - **קמשמע לן** התנא שאף על פי כן פטורות [1095].

שנינו במשנה: **ומן התפילין**.

ומקשה הגמרא: **פשיטא** שנשים פטורות ממנה, שהרי היא מצות עשה שהזמן גרמא, כי אין מניחין תפילין בלילה ובשבת!?

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא הואיל ואתקש** תפילין **למזוזה** בפסוק "וקשרתם וכתבתם", הוה אמינא: מה מזוזה נשים חייבות, אף תפילין נשים חייבות. **קא משמע לן** שאין מקישים תפילין למזוזה אלא לתלמוד תורה, וכשם שנשים פטורות ממצות תלמוד תורה, כך הן פטורות אף ממצות תפילין.

שנינו במשנה: **וחייבין בתפלה**.

ומבארת הגמרא [1097]: משום **דתפילה - רחמי נינהו** [1096]. [רש"י סובר שבמצוה דרבנן לא שייך בה הפטור של "זמן גרמא", ולכן גרס כפי שהבאנו, וראה בהערה.

אך לתוס' הגירסא היא]: **פשיטא** שנשים חייבות בתפילה, שהרי לא הזמן גרמא!?

[1094] **בירושלמי** דרשו לחייב נשים ועבדים בק"ש מקרא "ולמדתם אותם את בניכם" ולא את בנותיכם, ו"ה' אחד" ממעט עבד שיש לו אדון אחר. ולכאורה תמוה שהרי עבד הוקש לאשה ולמה הוצרך למעטו בנפרד, וכתבו **הגר"א** בשנות אליהו **והגרעק"א** [ע] שהוצרכו לפטור גם חצי עבד וחציו בן חורין שצד חירות אין לו אלא אדון אחד. וכתב **המנחת חינוך** [תכ] שאין הלכה כירושלמי וחצי עבד חייב בק"ש, וראה **פמ"ג** [ע א"א א ד"ה ולפ"ז]. ויתכן שהירושלמי סבר כה**משנה למלך** [מלכים י ז] **ופני יהושע** [גיטין מא] שלא הוקשו עבדים לנשים אלא לגבי מ"ע שהזמן גרמא, אך בשאר מצות חייבין, וכיון שהוה אמינא לחייב אשה בק"ש אף שהזמן גרמא משום שיש בה קבלת עומ"ש, לפיכך גם אחר שלימד הכתוב לפוטרה לא יפטרו עבדים, ולכן הוצרך לדרוש קרא לפטרם, וראה הערה 27.

[1095] **הב"י** [ע] הביא בשם **אהל מועד** שחייבות לומר פסוק ראשון כדי לקבל על עצמן עול מלכות שמים, [ולכאורה, היינו מדרבנן. ושמא לכן דייק רש"י במשנה וכתב שפטורות "מדאורייתא"]. **והגר"א** כתב שהיא חומרא בעלמא, שהרי כאן משמע שפטורין מק"ש אע"פ שיש בה קבלת עול מלכות שמים. אך **הב"ח** ביאר שכוונת הגמרא היא: מהו דתימא, הואיל וחייבות לקבל עול מלכות שמים בפסוק הראשון, יתחייבו בכל שלשת הפרשיות, קמ"ל שלא.

[1096] **הצל"ח** כתב שלטעם זה נשים פטורות מתפילת מוסף כי אינה "רחמי" כמו שכתב **רבינו יונה** להלן [כו א], ודעת תוס' שפטורות גם ממ"ע דרבנן שהזמן גרמא. **ומהר"ם שיק** העיר שא"כ לא יוכלו להתפלל מוסף כי אין מוספין באין בנדבה, ובמיוחד בשבת שאין תפילת נדבה בשבת, וראה **חברותא לזבחים** [על תוס' ד א].

[1097] **רש"י** מחק את המשך הגמרא, וביארו תוס' שלדעתו במצוה דרבנן אין פטור של "זמן גרמא", ואי אפשר לבאר שחידוש המשנה הוא שחייבות בתפילה אף שיש לה חילוקי זמנים. וה**שאגת אריה** [א] הקשה א"כ לדעת שמואל [כא א] שק"ש דרבנן, יהיו נשים חייבות בק"ש, וראה להלן. ו**בביאור הלכה** [ע ד"ה קטנים] כתב לפי רש"י, כי מה שהוצרכה הגמרא לתת טעם לחיוב תפילה לאשה וקטן משום "רחמי", הוא משום שקטן אינו מצוי אצל אביו בזמן התפילה בבוקר, והיה מקום לומר שלא נאמרה מצות חינוך ביחס לתפילה לגביו. וכן נשים ועבדים, היה צד לפטרם מתפלה משום שאינם יכולים לכוון ומוציאים שם שמים לבטלה, ולכן קמשמע לן שחייבו קטנים ונשים בתפילה משום שהיא בקשת רחמים, וכן משמע מדברי **רש"י במשנה** [ד"ה וחייבין].

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא, הואיל דכתיב בה** [תהלים נה יח] "**ערב ובקר וצהרים** - אשיחה ואהמה", **כמצות עשה שהזמן גרמא הוי**, שהרי יש זמנים חלוקים לתפלה, ותהיינה נשים פטורות ממנה. **קא משמע לן - דרחמי נינהו**, ולכן חייבות [1098].

שנינו במשנה: **ובמזוזה**.

מקשה הגמרא: **פשיטא**?! שהרי מצות מזוזה אינה מצות עשה שהזמן גרמא [1099].

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא הואיל ואיתקש** מזוזה **לתלמוד תורה**, שנאמר "ולמדתם אותם את בניכם" וסמוך לכך נאמר "וכתבתם", הוה אמינא: מה תלמוד תורה נשים פטורות, אף על גב שאין הזמן גרמא, משום שנאמר "ולמדתם את בניכם" - ולא בנותיכם, אף ממצות מזוזה נשים פטורות.

קמשמע לן שנשים חייבות, משום שנאמר במזוזה "למען ירבו ימיכם", וכך אמרו מסברא: "וכי רק אנשים רוצים חיים, ואילו נשים לא רוצות חיים"?!

שנינו במשנה: **ובברכת המזון**.

ומקשה הגמרא: **פשיטא**?! שהרי היא מצות עשה שלא הזמן גרמא.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא הואיל וכתיב** [שמות טז ח] "**בתת ה' לכם בערב בשר לאכל, ולחם בבקר לשבע**", הוה אמינא **שכמצות עשה שהזמן גרמא דמי** [1100] - **קמשמע לן** שאינה מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות.

אמר רב אדא בר אהבה: נשים חייבות בקידוש היום של שבת **דבר תורה**.

מקשה הגמרא: **אמאי** חייבות, והרי קידוש היום - **מצות עשה שהזמן גרמא הוא**, שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", ודרשו: זכרהו על היין. **וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות**?!

[1098] דעת **הרמב"ם** [עשה ה, תפלה א א] שחיוב תפלה הוא דאורייתא, אך רק רבנן קבעו לה זמן קבוע ביום. והקשה **השאגת אריה** [יד] אם כן למה הוצרכה הגמרא לטעם של "רחמי נינהו" והרי אין הזמן גרמא, וביאר שהוא טעם לחייבן גם בחיוב שהוסיפו רבנן, להתפלל ג' תפלות ביום ובנוסח קבוע, וכן כתבו **הפמ"ג** [פתיחה להל' תפלה] **וכפות תמרים** [סוכה לח ב]. ולביאורם "רחמי" הוא טעם שיתחייבו במצוה דרבנן אף שהזמן גרמא. אולם **במגילת אסתר** הביא בשם ר' דוד ויטל שטעם "רחמי" מלמד שאין חילוק זמנים בתפלה, ולכן לא הזכיר הרמב"ם טעם זה, כי אינו סיבה לחייב אף שהזמן גרמא, אלא שמגלה כי גם כשחייבו רבנן להתפלל ג' פעמים ביום, אינו נחשב לחילוק זמנים במצוות תפלה, אלא מצוותה כל היום, ורק ראוי לחלקה לג' תפלות. [וראה **מג"א** נח ו שתפלה אין הזמן גרמא משום שנוהגת כל היום, וצ"ע].

[1099] **הגרעק"א** הקשה שהרי ביומא [יא ב] היה הוה אמינא לפטור בית האשה ממזוזה משום שנאמר "ביתך" ולא "ביתה", ואין זה "פשיטא", ובהגות **רא"מ הורביץ** כתב שטעם זה אינו שייך לנידון משנתנו, ולכן נקטה הגמרא טעם לחלק בין ק"ש למזוזה. אכן, קושיא זו תלויה בנידון **תוס' במנחות** [מד א ד"ה טלית] אם חיוב המזוזה תלוי בבעלות הדר על הבית או שחייב בה אפילו אם אינו בעלים, כי אם הדר חייב גם כשאינו בעלים, נמצא שעל חיוב האשה אמרו "פשיטא" והנידון ביומא על חיוב בית שבבעלות אשה.

[1100] **בשפתי חכמים** ביאר את ההוה אמינא ע"פ האמור ביומא [עה ב] שמשה קבע להם זמן קבוע לאכילת לחם, ולכן שייך להחשיב בהמ"ז כזמן גרמא, וקצת תמוה שהרי היא מצוה שאפשר לקיימה מתי שירצה, אלא שאין אוכלים אלא פעמיים ביום, ובפשטות ההוה אמינא היא רק מלשון הפסוק, שהוזכרו זמנים במצוה זו.

מתרצת הגמרא: **אמר אביי**: חיוב הנשים בקידוש היום בשבת הוא רק **מדרבנן**.
ומקשה הגמרא: **אמר ליה רבא**: **והא** רב אדא בר אהבה "**דבר תורה**" **קאמר** ומשמעותו שהן חייבות מהתורה.
ועוד יקשה לדבריך: אם כן, למה נשים פטורות לגמרי מ**כל מצות עשה** שהזמן גרמן? - והרי **נחייבינהו מדרבנן**, כשם שחייבום בקידוש?! [1101]
אלא אמר רבא: חייבות בקידוש מדאורייתא [1102], כי **אמר קרא** בדברות הראשונות: "**זכור** את יום השבת לקדשו" [שמות כ ח], **ובדברות** האחרונות אמר: "**שמור** את יום השבת לקדשו" [דברים ה יב], ושניהם בדבור אחד נאמרו, ללמד ש**כל שישנו ב**"**שמירה**", דהיינו שחל עליו איסור "לא תעשה כל מלאכה", **ישנו** חייב גם **ב**"**זכירה**" של "זכור את יום השבת לקדשו".
והני נשי, הואיל ואיתנהו ב"**שמירה**" [שהרי נשים חייבות בכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא ובין שאין הזמן גרמא, כי השוה הכתוב אשה לאיש לכל העונשים שבתורה], **איתנהו** גם **ב**חיוב "**זכירה**". והוא הטעם לחיוב קידוש [1103].
אמר ליה רבינא לרבא: האם חיובן של **נשים בברכת המזון** הוא **מדאורייתא**, משום שנאמר "ואכלת ושבעת" והיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, **או** שהוא חיוב **דרבנן** משום שנאמר "על הארץ הטובה אשר נתן לך", והארץ לא נתנה לנקבות? [1104]

[1101] **תוס' בעירובין** [צו א ד"ה דילמא] **ובראש השנה** [לג א ד"ה הא] הוכיחו מכאן שנשים פרורות ממצות עשה שהזמן גרמא אפילו מדרבנן. ושלא כרבינו תם שנקט שמותר להן לברך עליה.

[1102] **בשו"ע** [רעא ב] פסק שחיובן שאורייתא ומוציאות את האנשים, **והב"ח** שם כתב שאינן מוציאות אנשים ידי חובתן בקידוש, כמו שאין מוציאות במגילה, **והט"ז** חילק בין מגילה שחיוב אנשים לקרא וחיוב נשים לשמוע, ואילו בקידוש חיובן שוה, ומוציאות. ומשמע שהב"ח נקט שנשים לא התחייבו בנוסח הקידוש, אלא רק בזכירת שבת [כשאר זכירות, ונוהגת גם בשאר ימים, ראה רש"י ורמב"ן שמות כ כ] ולפיכך אינה כחיוב אנשים, אך השו"ע והט"ז נקטו שחייבות ב"קידוש" והוא חובת היום של שבת [ראה רמב"ם שבת כט א] וחיובן שוה לאנשים. וראה **ביאור הגר"א** שם שדימה דין זה לברכת המזון, וכוונתו לנידון האחרונים [להלן הערה 27] אם מוציאות בברכה כשאינן חייבות בכל מטבע הברכה של האנשים.

[1103] **הר"ן** [שבת קיז א] נקט שאיש ואשה שוין לכל חיובי שבת, **והגרעק"א** [שו"ת א] ביאר שכיון שלמדו מהקש שחייבות בקידוש, התחייבו בכל מצוות עשה של שבת, [וראה בתוס' למשניות שבת פ"ה שהעלה מכך לחייב נשים גם בשביתת בהמה בשבת, **ובמנחת חנוך ובקובץ שיעורים** פסחים רידּ תמהו על כך] **ובפרי צדיק** [שביתת השבת ה] ביאר שכוונת הר"ן רק לחיובי עונג וכבוד. והראשונים נחלקו אם ביו"ט חייבות בקידוש, או שפטורות כי לא נאמר בו הקש "זכור ושמור". ראה **שטמ"ק ביצה** [ד ב, הובא **בפמ"ג** רצו] **ומג"א** [תקצז ג] בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שחיובו מה"ת. ואילו **המגיד משנה** [שבת כט יח] **שאגת אריה** [סב] **ושו"ע הגר"ז** [רעא ה] סברו שחיובו מדרבנן. **ובקובץ שיעורים** [ביצה יא] כתב שנחלקו אם יו"ט איקרי שבת, עי"ש.

[1104] כך פירש **רש"י**, והקשו תוס' שהרי גם כהנים ולויים לא נטלו חלק בארץ [ורש"י סבר שהיה להם ערי מגרש, ראה **מג"א** קפו א], **והרשב"א** כתב שלא דנו על גרים ועבדים, כי "שם זכרים" נטלו חלק בארץ, **והתשב"ץ** [ח"א קסט] דחה, שהרי כל חיוב עבדים תלוי בחיוב אשה, ומאיזה טעם שתפטר אשה יפטרו גם עבדים. ולכאורה דעת הרשב"א כה**משנה למלך** [מלכים י ז] **ופני יהושע** [ניטין מא] שלא הוקשו עבדים לנשים אלא לגבי מ"ע שהזמן גרמא, אך בשאר מצות חייבין, וראה **טורי אבן** [אבנ"מ לחגיגה]. ותוס' ביארו שנשים אינן ב"ברית ותורה", ונידון רבינא הוא אם כיון ש"אינן יכולות לאמרו" חיובן בברהמ"ז רק דרבנן, או כיון ש"לא שייך בהן" חיובן בשאר

ודנה הגמרא: **למאי נפקא מינא**? [1105] ומבארת הגמרא: שבנידון זה תלוי הדין אם נשים יכולות **לאפוקי רבים ידי חובתן**. כי **אי אמרת** שנשים חייבות בברכת המזון מ**דאורייתא** - **אתי** אשה שחייבת מ**דאורייתא ומפיק** איש שחיובו **דאורייתא**.

אלא, **אי אמרת** שחיוב נשים בברכת המזון הוא רק **דרבנן**, **הוי** אשה, ביחס לחיוב האיש, בגדר "**שאינו מחויב בדבר**". **וכל** "**שאינו מחוייב בדבר**" **אינו מוציא את הרבים ידי חובתן**.

ודנה הגמרא: **מאי**, מהי הכרעת הדין?

ופושטת מברייתא: **תא שמע**: **באמת אמרו** [להלכה]: **בן** קטן, שהגיע לחנוך, **מברך** ברכת המזון **לאביו** אם אין אביו יודע לברך. וכן **עבד מברך לרבו**, **ואשה מברכת לבעלה**. **אבל**, **אמרו חכמים**: **תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו**, כי נצרך לכך מחמת שלא למד לברך בעצמו.

אי אמרת בשלמא שנשים חייבות בברכת המזון **דאורייתא**, **אתו** נשים שחיובן **דאורייתא ומפיק** את בעליהן, שגם הם חיובם הוא **דאורייתא**.

אלא אי אמרת שחיוב נשים בברכת המזון הוא רק מ**דרבנן** - כיצד **אתי** אשה שחיובה רק מ**דרבנן**, **ומפיק** את בעלה שחייבו הוא **דאורייתא**?!

ומקשה הגמרא: **ולטעמיך**, כלום **קטן בר חיובא הוא** מדאורייתא, וכיצד הוא מוציא את אביו ידי חובת ברכת המזון?! [1106]

אלא, **הכא במאי עסקינן**, **כגון שאכל** האב או הבעל רק **שיעורא** מזון **דרבנן**, כגון שאכלו שיעור כזית לרבי מאיר, וכביצה לרבי יהודה [וחיוב דאורייתא חל רק כשיש במזון כדי

ברהמ"ז הוא דאורייתא [וכן משמע ממש"כ **הרמב"ם** ברכות א ה שנשים ועבדים בספק, ובעבדים אין ספק בארץ אלא בברית ותורה, וכנ"ל]. וה**גרעק"א** ביאר שכוונתם אם פטורות מכל ברהמ"ז או שפטורות רק מאמירת "ברית ותורה", והביא ש**הגהות אשרי** [מגילה א ד] כתב שאינן מוציאות אנשים, ולכאורה תמוה מסוגיין שאילו חיובן דאורייתא מוציאות, ובהכרח שכוונתו שאינן מוציאות ב"ברית ותורה" והיוצא מהן צריך להזכירן בפני עצמו, וה**חזו"א** [או"ח ל ב] נקט שכוונתו שמוציאות רק בברכה ראשונה [וראה שם כט ו שדחה את ביאור רע"א כי אין שומע כעונה לחצי ברכה, וב**קהילות יעקב** יא יישב דהיינו רק אם המוציא מברך חצי ברכה], וכן נקט ה**פמ"ג** [פתיחה להל' ברכות] שנידון סוגיין רק על ברכת הארץ, אך על השאר חייבות מה"ת, [וראה **מג"א** קצד ג שברכות מעכבות זא"ז] אך **בביאור הלכה** [קפו] נקט שאומרות ברית ותורה ומוציאות את האנשים. והיינו משום שחיוב ברכה חל עליהן בשוה, והחילוק בנוסח אינו נחשב כחסרון חיוב, אלא כהזכרת מעין המאורע שיכול להוסיף ולהוציא חברו, וראה **ברא"ש** [פ"ז כב] שגם לפני ביאתן לארץ אמרו כל הברכות, אלא שמטבע הברכה תוקן לאחר שנכנסו, [ואם קודם בירכו נשים מה"ת, ואחר שנתקן המטבע נפטרו, בהכרח פוטרות בברית ותורה רק משום "ערבות", וראה בהגהות **מלא הרועים ובנשמת אדם** מז ג **וחזו"א** כז ז **ובהר צבי** או"ח ס **וזכרון שמואל** יח ח].

[1105] בשו"ת **שער אפרים** [יא] כתב שיש נפ"מ אם צריכות לחזור כששכחו אם ברכו, שרק על ברכה דאורייתא חוזרים, וראה **פמ"ג** [קפו א"א] שלמסקנא איבעיא זו לא איפשטא, ולכן אינן חוזרות משום ספק ספיקא, שמא ברכו, ואף אם לא ברכו, שמא חיוב הברכה מדרבנן [ובסמוך נביא מחלוקת ראשונים במסקנת הגמרא].

[1106] **הרמב"ן** במלחמות ה' הביא שרוב הספרים השמיטו את קטע הגמרא דלהלן, כי בהכרח מדובר בבן גדול, שהרי קטן אינו חייב כלל, אלא אביו חיב בחינוכו, וראה בסמוך שדחה את מסקנת הגמרא להלכה, וראה הערה הבאה.

שביעה]. **דאתי** קטן שחיובו **מדרבנן**, **ומפיק** את הגדול ידי חובתו **דרבנן**.[1107] ואם כן, יתכן שגם חיוב האשה הוא מדרבנן, ומה שמצינו שמוציאה את בעלה, היינו באופן שאינו מחוייב אלא דרבנן. ואין הוכחה שחיובה דאורייתא[1108].

דרש רב עוירא, זמנין אמר לה משמיה דרב אמי, וזמנין אמר לה משמיה דרב אסי: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבונו של עולם, כתוב בתורתך [דברים י יז] "**אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד**", **והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב** [במדבר ו כו] "**ישא ה' פניו אליך**"?![1109]

אמר להם: וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה [דברים ח י] "**ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך**" ואינם חייבים בברכה עד שיאכלו כדי שביעה[1110], **והם**

[1107] **תוס' לעיל** [טו א ד"ה ורבי] הקשו למה אמרו רבנן [מגילה יט ב] שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובתן בקריאת המגילה, והרי חיובה רק מדרבנן. ותירצו, שאף בדרבנן אינו מוציא אלא חיוב קל, כמו ברהמ"ז שהוא רק חומרא שהחמירו לברך על שיעור שמה"ת פטור מברכה. ועוד, שרק אם המצוה דאורייתא וחיובו דרבנן מוציא אחר שמצוותו דרבנן [כבהמ"ז לגדול שאכל פחות משיעור], אך כשהמצוה דרבנן, הרי אצלו היא "תרי דרבנן" ואינו מוציא מי שחייב בה ב"חד דרבנן", [ודעת **הרמב**"ן מגילה יט, שקטן שאכל שיעור דרבנן, אינו מוציא גדול, ואילו **המג**"**א ושו**"**ע הגר**"**ז** קפה נקטו שמוציא]. ויתכן שמחלוקת התירוצים תלויה בדעת **רש**"**י ותוס'** להלן [מח א] לגבי האוכל כזית ומחוייב מדרבנן מוציא את האוכל כדי שביעה ומחויב מדאורייתא, והקשה רש"י שהרי בסוגיין אמרו שקטן החייב מדרבנן אינו מוציא גדול שחיובו מה"ת, וביאר שקטן אינו חייב אפילו מדרבנן, ורק אביו חייב בחינוכו. ותוס' שם דחו שא"כ איך קטן מוציא את אביו שאכל כזית, וכתבו שקטן עצמו מחויב מדרבנן ואינו מוציא דאורייתא, חוץ מבהמ"ז שאף אם יצא מוציא. ועדיין תמוה, לדעת רש"י למה האוכל רק כזית, קטן מוציאו, והרי אינו חייב כלל [ובאמת **בעל המאור** ביאר שרק המחויב מדאורייתא שאכל שיעור דרבנן, מוציא אחרים, וביארו ב**קובץ שיעורים** ח"ב אות ל, **וזכרון שמואל** יח, שכל הראוי להתחייב מהתורה, הרי כל דבר שהוא מחויב בו בפועל מדרבנן, נחשב כחפצא של מצוה גם מהתורה], ושמא משום שעתיד לבא לכלל חיוב [ראה תוס' עירובין צו ב] וצ"ע. **והרא**"**ש** בסוגיין תמה למה נשים שחייבות בברהמ"ז מדרבנן אינן מוציאות את המחוייב מדאורייתא, וביאר שאיש מוציא משום "ערבות" אף שאינו חייב מהתורה, אך אשה אינה בכלל ערבות, ואין מוציאה אלא מי שחייב כמוה מדין שומע כעונה, כך ביאר דבריו **הדגול מרבבה** [או"ח הגרעק"א], אך **הגרעק**"**א** [שם ובשו"ת ז] נקט שגם לדעתו יש ערבות לנשים, אלא שכל דין ערבות הוא רק אצל המחויב במצוה [ונחלקו אם הערבות עושה את המוציא לבר חיובא, או שהוא פוטר בברכה שלו את השומע, וכיון שאין לה ערבות אינה מוציאה]. ותמה **הגרעק**"**א** לדעת רש"י שמחויב מדרבנן מוציא בברכתו את המחוייב מדאורייתא [אף בלא ערבות] למה אשה אינה מוציאה איש, ו**בקהילות יעקב** [סוכה ב ב] חילק, שקטן שייך בבהמ"ז, כי אף שאינו חייב, אם בירך קיים מצוה, ולכן מוציא אחרים, ואילו נשים כיון שהתמעטו מ"על הארץ" הרי אינן שייכות במצוה, ולכן אינן מוציאות אחרים, וראה להלן [מח הערה 22].

[1108] **בעל המאור** כתב שהאיבעיא לא נפשטה, ומספק אין אשה מוציאה איש, ועוד כתב שמחלקת רבי מאיר ורבי יהודה בשיעור אכילה המחייבת בבהמ"ז היא לגבי חיוב דרבנן, כי מה"ת החיוב רק בכדי שביעה. ונחלק עליו **הרמב**"ן, וכתב שסוגיא זו אינה להלכה, והכיח מכמה סוגיות שרבי מאיר מחייב בבהמ"ז דאורייתא על אכילת כזית, ונמצא שלדעתו אי אפשר לדחות ולהעמיד שאכל שיעורא דרבנן, ובהכרח שחיוב אשה מה"ת ולכן מוציאה את האיש.

[1109] כתב **הרשב**"**א**: ענין "לא ישא פנים" - הוא שלא יהדר, ולא ירחם, ולא יסלח. כל הדברים האלה כלולים בנשיאת פנים. ו"ישא פניו אליך" יש בו כל אלה לטובה.

[1110] ב**ברכת ראש** [לה א] הקשה מכאן על דעת **הרשב**"**א** שברכת מעין שבע על שבעת המינים היא מהתורה, שהרי אי אפשר לשבוע מפירות, והסיק שהרשב"א סובר שלמ"ד שחיוב בהמ"ז תלוי בשביעה אין חיוב מעין שלש דאורייתא [ראה רשב"א להלן לח ב מט א]. **והחזו**"**א** [לד] הראה לדברי **הנשמת אדם** [ברכת הנהנין ג ב] שהחיוב תלוי בדרך אכילה, וכיון שאין אוכלים פירות לשבוע, חיובן תלוי בשיעור.

מדקדקים על עצמם [1111] לברך אפילו **עד כזית** לרבי מאיר, **ועד כביצה** לרבי יהודה [כדלהלן מה א].

מתניתין:

עזרא תיקן שבעל קרי לא יתפלל ולא יקרא קריאת שמע, וכן לא יעסוק בלימוד תורה, עד שיטבול [1112].

בעל קרי שאסור בתפילה ובלימוד תורה ובכללה גם קריאת שמע [1113] - **מהרהר בלבו** את קריאת שמע, כי חיובה מן התורה, **ואינו מברך** אפילו לא בהרהור הלב [1114] **לא לפניה ולא לאחריה**, כי חיוב הברכות רק מדרבנן, והם לא חייבו בעל קרי לברך [1115].

ועל המזון מברך בהרהור ברכת המזון **לאחריו**, כי חיובה מן התורה. **ואינו מברך לפניו** אפילו בהרהור, שאין חיוב ברכה לפני המזון אלא מדרבנן [1116].

רבי יהודה אומר: מברך לפניהם ולאחריהם! [1117] וטעמו יתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: בעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו.

אמר רבינא: זאת אומרת: **הרהור - כדבור דמי** [1119], ויוצא בו ידי חובת קריאת שמע. [1118]

דאי סלקא דעתך שהרהור **לאו כדבור דמי**

[1111] תיבות "על עצמן" לכאורה מיותרות, וביאר **הגר"ח וולאזין** שלא החשיבו שיעור כזית לסעודה אלא כלפי חיובם לברך ברכת המזון, אך לא פטרו בכך את עצמם מנתינת שיעור סעודה לעני כדי שביעה [ושיעורו בפאה ח ז מככר בפונדיון]. והוסיף, שהקב"ה נקט דוקא הידור זה, כי בשאר מצוות שאינן הנאת הגוף קל יותר לכוון בהם לשם שמים, אך כשאוכל למלאות רעבונו ומכוון שיהא שיעור כדי לברך, הוא שבח גדול.

[1112] **בירושלמי** [ברכות ג ד] מצינו שטעם התקנה הוא כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים, או משום ביטול תורה, שאם לא יהא טעון טבילה ירבה בתשמיש וימעט בישיבה. **והטור** [פח] כתב שאסרוהו בק"ש ותלמוד תורה משום שטומאתו באה מקלות ראש.

[1113] **המאירי** ביאר שעזרא תיקן "שלא יקרא שמע ולא יתפלל ולא יעסוק בתורה", **והרמב"ם** [ק"ש ח ד] כתב שעזרא תיקן על דברי תורה ובי"ד שאחריו התקינו שיטבול גם לתפילה, וראה **כסף משנה** [שם ח], **וראש יוסף** [להלן כב ב] **ופמ"ג** [פח משב"ז א].

[1114] כך פירשו **רש"י ורבינו יונה**, וכך משמעות הגמרא בסמוך. אך **הירושלמי** נקט שבק"ש ובהמ"ז מוציא בשפתיו, ובברכות ק"ש מהרהר ואינו מברך בפה. **והגר"א** בשנות אליהו נקט שגם דעת הבבלי כהירושלמי, ויבואר בהערות לגמרא.

[1115] כך פירש **רש"י**, ומשמע שאינו אסור לברך, אלא שאינו חייב, והיינו שפסק הלכה כרב חסדר שהרהור לאו כדיבור, כי אילו למ"ד שהוא כדיבור לא התירוהו אלא לצורך מצוה דאורייתא, וראה בהערות לגמרא.

[1116] ראה לעיל [יז ב הערה 50] שיכול לאכול בלא ברכה, כי האיסור לאכול תלוי בחלות חיוב הברכה.

[1117] **רבינו** יונה כתב שרבי יהודה נחלק על ת"ק בשני דינים, ונקט שבק"ש ובהמ"ז מברך בפה, ובברכות מהרהר. וראה **רש"י להלן** [כא א ד"ה עשאן] שרבי יהודה לא אמר שמוציא בפיו בק"ש אלא רק בבהמ"ז [והריטב"א כתב שהוא הדין בכל הרכות, וכדלהלן שם]. ולדעת **הירושלמי** שגם לת"ק מוציא ק"ש בפיו, נמצא שרבי יהודה נחלק רק בברכות, וסבר שגם אותם מוציא בפה.

[1118] **בקהילות יעקב** [שם] העיר שאם הרהור כדיבור לכאורה כל הרהור באמצע התפלה יחשב כהפסק, [לדעת ר"ת (להלן כא ב ד"ה עד) שהרהור נחשב הפסק אפילו לגבי דיבור של תפילה]. וביאר שרק הרהור שרוצה לומר דיבור מסויים נחשב כדיבור [וכן כששומע דיבור מאחר לצאת בו יד"ח], אך כשמהרהר בענינים בעלמא אינו נחשב כמדבר אודותיהם, וכן מבואר **בביאור הלכה** [נט ד"ה אם], אך מדברי תוס' [ד"ה כדאשכחן] משמע שדי

- **למה**, לצורך מה **מהרהר** קריאת שמע? ותמהינן: **אלא מאי** אמרת, **שהרהור כדבור דמי**, אם כן, למה לא **יוציא** בעל קרי את הקריאה **בשפתיו**, והרי אינה חמורה מהרהור שהותר לו!? [1120]

ומתרצת הגמרא: באמת הרהור כדיבור דמי, והוא יוצא בו ידי חובה, אך בכדי להוציאו בשפתיו הוא טעון טבילה, **כדאשכחן במעמד הר סיני**, שהתחייבו בני ישראל לטבול ולא לגשת אל אשה כדי שיהיו טהורים מטומאת קרי. ומשם למד עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין לפני שילמדו תורה, וכיון שמקור התקנה היא מטבילה לקראת שמיעת דבר ה' במעמד הר סיני [1122], לא תיקנה עזרא אלא לצורך דיבור, ולא לצורך הרהור גרידא [1121].

בהרהור של שמיעת דברים, ולכאורה הוא הרהור מחמת שמיעה, ואינו עומד במקום דיבור מסויים, וראה **ראש יוסף**, **מקור חיים** [נט ד] **וחזו"א** [כט ח].

[1119] **הגרעק"א** הקשה, אם הרהור כדיבור למה לא יתחייב לברך גם ברכת התורה קודם ק"ש, והעלה מכך שחיוב ברכת התורה דרבנן. וכן כתב **השאגת אריה**, והוסיף שהרהור אינו טעון ברכת התורה, [ראה סי' ו וסי' כד]. ובמ**שכנות יעקב** [ד] העיר שאם שומע מחברו דבר תורה חייב בברכה, כמבואר בתוס' שנחשב כדיבור כי שומע כעונה, ויתכן שפטור כי אינו מקיים מצוות תלמוד תורה ב"שומע כעונה". וב**קהילות יעקב** [יב] נקט שברכה על הרהור חיובה רק מדרבנן, או שק"ש אינה טעונה ברכה, כי אינה עסק בד"ת. וראה לעיל [יא ב, יג א] שחיוב ברכה על הרהור הוא רק כשמהרהר בהבנת הענין, ואילו בק"ש יוצא בהרהור התיבות גרידא, וראה להלן [כא א הערות 5 -4]. ובעצם הקושיא כבר עמד ה**מאירי** במשנה, וכתב כי כיון שאין הברכה מיוחדת על ק"ש, לא הקפידו לברכה במקום טומאה, וביאר הגרי"ש אלישיב ב**קובץ תשובות** [ט].

[1120] **תוס'** [ד"ה יוציא] הוסיפו כיון שהותר לו הרהור אע"פ שהוא כדיבור לענין ק"ש, כמו כן מיקרי דיבור לענין דמקרי עוסק בתורה", וכוונתם שכדי לצאת ידי חובת ק"ש די בהרהור המילים, ואין מכך ראיה לדיבור, כי יתכן שהאיסור הוא רק לעסוק בתורה, ולכן ביארו שההוכחה מההתר להרהר בלימוד, שהוא תלוי בהבנת הענין, וראה בסמוך.

[1121] ה**שאגת אריה** [ז] הקשה כיון שהרהור כדיבור, למה לא יהרהר את הברכה ויצא ידי חובה, והעלה מכך שלרבינא יש איסור בהרהור, ולא התירוהו אלא לצורך מצוות דאורייתא. וכן העלה ה**פמ"ג** [קא א"א ב] מדברי ה**מג"א** שלרבינא הרהור אסור, וביאר שהרהור אסור כדיבור, אך לצורך מצוה דאורייתא כק"ש התירו הרהור שאינו מפורש, אך לא התירו דיבור כי מצינו בסיני שנאסר. [ונמצא שכוונת **תוס'** [ד"ה כדאשכחן] שאין איסור בהרהור, היא רק במצוה דאורייתא]. וה**גרעק"א** כתב שהרהור אינו מועיל אלא לחיובו מדאורייתא, אך מדרבנן אינו יוצא בהרהור, [ולכן תמה למה לא תברך אשה לאיש ויהרהר לחיובו דאורייתא, ובדיבור תוציאו ידי חובתו דרבנן שגם היא חייבת דרבנן, וראה **חזו"א** כט ז]. אולם מדברי **רש"י ובעל המאור** משמע שיוצא ידי חובה בהרהור, והיינו גם חובתו דרבנן. וראה **זכרון שמואל** [יז ג]. עוד כתב ה**שאגת אריה** [שם] שהרהור אינו מועיל אלא בדאורייתא, משום שמה"ת גם דיבור מותר, ונמצא שאף שאינו משמיע לאזנו הוא "ראוי לבילה", אך בדרבנן שכבר נאסר הדיבור אין ההרהור מועיל משום שאינו ראוי לבילה.

[1122] **תוס'** [ד"ה כדאשכחן] ביארו כי אף על פי שגם במעמד הר סיני לא דיברו אלא רק שמעו, חשובה אותה שמיעה כדיבור של האדם עצמו, כדין שומע כעונה, [ולכאורה סברו שנחשב כדיבור השומע, ולא שיוצא בדיבור המדבר, אך ראה **זכרון שמואל** יח ב], ולא ביארו מנין שהרהור גרידא מותר. אך **רב ניסים גאון** ביאר שההוכחה מהר סיני היא שהרהור מותר, שהרי מי שארע לו קרי בליל מתן תורה שמע בבוקר את הדברות ובהכרח הרהר.

[1123] **הרמב"ם** [ק"ש ב ח] כתב שהקורא ק"ש ולא השמיע לאזנו יצא, וב**כסף משנה** ביאר בשם רבינו מנוח דהיינו שמהרהר בלבו, ונמצא שפסק שהרהור כדיבור, אך ה**שאגת אריה** [ו] כתב שהרמב"ם פוסק שהרהור לאו כדיבור, וכוונתו שיוצא באופן שדבר בפיו ולא השמיע לאזניו. וב**שו"ע** [סב ד] כתב שאם קרא בלבו במקום אונס יצא, וב**ביאור הלכה** כתב שאין כוונתו שיצא לגמרי אלא שבמקום אונס נוטל שכר על הרהור, וצריך לחזור ולקרא, אך להלכה פסק כרב חסדא [כמבואר בסי קפה ב לגבי בהמ"ז], כי כך דעת כל הראשונים חוץ מהרמב"ם והסמ"ג.

ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדבור דמי. [1123] **דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי - יוציא בשפתיו!**

מקשה הגמרא: **אלא מאי** אמרת: **הרהור לאו כדבור דמי**, אם כן **למה מהרהר**, והרי אינו מקיים בכך קריאת שמע וברכת המזון? [1124]

אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהיו כל העולם עוסקין בו, בקריאת שמע, **והוא יושב ובטל**, ויראה כפורק עול [1125].

ומקשה הגמרא: **ונגרוס** הבעל קרי **בפרקא אחרינא**, כגון בהלכות דרך ארץ, שהותרו לבעל קרי לשנותן, ולא בקריאת שמע!?

אמר רב אדא בר אהבה: תיקנו לו שיעסוק **באותו דבר שהצבור עוסקין בו**, כדי שיהא מוכח שאינו פורש מן הציבור.

דף כא.

והרי תפלה, שהיא **דבר שהצבור עסוקין בו**, ואם בעל קרי צריך להרהר בדבר שהציבור עוסק בו, הרי בעל קרי חייב להרהר בתפילה, ובכל זאת **תנן** [להלן כב ב]: **היה עומד בתפלה, ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר** בברכות, שיאמר את הפתיחה והחתימה בלבד.

ומדוייק ממשנה זו: כי **טעמא** שיכול בעל קרי לסיים תפילתו בקיצור הברכות, הוא רק משום **דאתחיל** בעל הקרי בתפילה ונזכר באמצע שהוא בעל קרי. **הא לא אתחיל** כלל בתפילה - **לא יתחיל!** ומדוע לא יתחיל, והרי תפילת שמונה עשרה היא דבר שהציבור

והצל"ח כתב שהשו"ע פסק בק"ש כרבינא שנאמר בה "על לבבך", ותמה בזכרון שמואל [יח ה] שהרי הקל רק באונס, וגם לגבי בהמ"ז כתב המג"א שיוצא באונס [וראה מג"א קא ב שציידד שהרהור כדיבור לענין תפלה שנאמר בה "ולעבדו בכל לבבכם"]. ורבינו יונה הוכיח שהלכה כרב חסדא, ממה שאמרו בשבת [קנ א] "ממצא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור אבל הרהור מותר". ובתוס הרא"ש כתב שבשבת לולי קרא היה גם הדיבור מותר, שהרי אינו מלאכה, ולכן גם אחר שנאסר, לא נאסר אלא דיבור, [וביאר בקהילות יעקב שדיבור הוא מקצת מלאכה, אך הרהור אינו כלום], אבל בק"ש נאמר על לבבך, ויתכן שגם הרהור מועיל. ובשו"ת מהרי"ל [ראן] כתב שלמדו מיתור הכתוב "ודבר דבר" להתיר דיבור בשבת, ולולי היתור היה ההרהור אסור. אך מדברי הרמב"ם [שבת כד א] מבואר שאיסור הדיבור הוא רק עם אחר, ובודאי הרהור אינו יותר מדיבור בינו לבין עצמו שמותר.

[1124] הרמב"ם [ברכות א ז] כתב שכל הברכות שלא השמיעם לאזנו יצא, וכתבו הב"ח [סב] והשאגת אריה [שם] שפסק כרב חסדא, וסבר שלא נחלקו רבינא ורב חסדא אלא לענין ק"ש, משום שנאמר בה "ודברת בם" וקיומה בדיבור, אבל בשאר מצוות, ואפילו ברכת המזון דאורייתא, מודה רב חסדא שיוצא בהרהור [והצל"ח וקרן אורה נקטו חילוק זה להיפך, שרק בק"ש מודה רבינא שכדיבור דמי, אך בברכות לכו"ע לאו כדיבור דמי]. והפרי חדש דחה חילוק זה, שהרי בסמוך הקשו לרב חסדא מברהמ"ז, וראה בתורת רפאל [יג] ובקהילות יעקב [יב] שטרחו ליישב דברי השאגת אריה.

[1125] הרא"ש הביא שהבה"ג למד מכאן שהנכנס לבית הכנסת בשעה שהציבור קורין ק"ש יקרא עמהן פסוק ראשון, ותמה על כך הגר"א [סה ח] שהרי במשנתנו מבואר שצריך לקרא כל הק"ש. והפרי חדש [סה ב] כתב שלמסקנת הגמרא נדחה טעם זה, ובעל קרי מהרהר משום שחיובו מדאורייתא, וראה להלן [כא א הערה 2].

עוסקים בו? [1126]

ומתרצת הגמרא: **שאני תפלה** מקריאת שמע, **דלית בה** בתפילה קבלת עול **מלכות שמים**. [1127] ולכן לא הקילו חכמים שיוכל בעל קרי להרהר בה, אפילו כשהציבור עוסקים בה.

ועדיין קשה: אם החילוק בין תפילה וקריאת שמע הוא בכך שבתפילה אין קבלת עול מלכות שמים, **הרי ברכת המזון לאחריו** של המזון, **דלית בה** קבלת עול **מלכות שמים**, **ובכל זאת תנן**: בעל קרי - **על המזון מברך לאחריו, ואינו מברך לפניו**?!

ולכן אומרת הגמרא חילוק אחר: **אלא**, [1128] כך הוא החילוק בין תפילה, שלא הותרה בהרהור לבעל קרי, ובין קריאת שמע וברכת המזון, שהותר בעל קרי להרהר בהן: **קריאת שמע וברכת המזון** מצותן **מדאורייתא**, ואילו **תפלה** מצותה **מדרבנן** [1129].

אמר רב יהודה: **מנין לחיוב ברכת המזון לאחריה** [אחר הסעודה], שהוא **מן התורה**? **שנאמר**: [דברים ח י] "**ואכלת ושבעת - וברכת**".

[1126] **תוס**' [ד"ה הרי] ביארו שהגמרא הקשתה מהמשנה להלן, ולא ממשנתנו שאינו מברך ברכות ק"ש, כי בתפלה ניכר לכל שאינו עומד כמו הציבור, ובכל זאת לא יתחיל. והקשו, שהרי גם לרבינא יקשה כן, למה חילקו בין ק"ש לתפלה, [כי עדיין לא נודע הטעם שיש בה מלכות שמים]. ותירצו שלרבינא יש סיבה לחייבו בהרהור במצוות דאורייתא, כיון שנחשב כדיבור, אך לרב חסדא כל החיוב רק כדי שלא יהא יושב ובטל, ומטעם זה ראוי לחייבו גם בתפלה. וה**רש**"**ש** כתב שרק בק"ש מועיל הרהור, אך לגבי תפלה אמרו להלן [לא א] שצריך לחתוך בשפתיו, ואינו שייך בהרהור, ולפיכך מהרהר רק בק"ש. וראה **בזכרון שמואל** [יז ב] שברכות ק"ש כתפילה, ולא מועיל בהן הרהור, אך מותר לו להרהר.

[1127] **רש**"**י** פירש שאין אומרים בה "מלך העולם", וראה **תוס**' **להלן** [מ ב] שגם בברכות שמונה עשרה יש "מלכות" כשמזכיר "אלוהי אברהם" כי הוא המליך את הקב"ה על כל העולם.

[1128] **הריטב**"**א** ביאר שכאן חוזרת בה הגמרא מהטעם "שלא יהא יושב ובטל" [שהרי אינו שייך בברהמ"ז שכל אחד אוכל בפני עצמו, ראה **פני יהושע**] ונוקטת שבמצוות דאורייתא צריך לקיים מה שיכול, ולכן יהרהר בלבו [וראה **פרי חדש** סה ב]. ועדיין תמוה לרב חסדא למה יהרהר, והרי הרהור לאו כדיבור, והוא כיושב בטל. ובהכרח שלמסקנא זו מודה רב חסדא שמהתורה הרהור כדיבור, ולכן במצוות דאורייתא חייב להרהר, ולא נחלק אלא במצוות דרבנן, וראה **תהלה לדוד** [סב].

[1129] **הרמב**"**ן** [סהמ"צ שרש א] הוכיח מכאן כשיטתו שחיוב תפלה רק מדרבנן. וה**כסף משנה** [תפלה א א] ביאר, שהרמב"ם סבר שמהתורה חיוב תפלה הוא תפלה קצרה פעם אחת בכל יום, ורבנן קבעו ג' תפלות ביום בנוסח מסוים. וב**שאגת אריה** [יד] דחה דבריו. ונראה שנחלקו אם לדעת הרמב"ם רבנן גדרו את חיוב התורה, וא"כ בעל קרי יתחייב בקיום מצוה דאורייתא [וראה **קרית ספר** שגם נוסח י"ח ברכות דאורייתא], או שרבנן הוסיפו חיוב חדש של זמן ונוסח, ובעל קרי פטור בו. ואכן **הגר**"**ח** [תפלה ד ד] כתב שגם לדעת הרמב"ן, אף שאין חיוב להתפלל, אם התפלל קיים מצוה דאורייתא.

[1130] **הרמב**"**ן** [השמטות לסהמ"צ עשה טו] העלה מכאן שחיוב ברכת התורה הוא מדאורייתא, וב**קרית ספר** [תפלה יב] ו**בית אלוהים** [סא] כתבו שגם הרמב"ם מודה שהיא מהתורה, ומה שלא מנאה במנין המצוות, משום שהיא בכלל מצות תלמוד תורה [והרמב"ן דימה להבאת ביכורים והקריאה עליהם שנמנו כב' מצוות]. וה**צל**"**ח** כתב שהרמב"ם למד ממשנתנו שחיובה דרבנן, שהרי בעל קרי מהרהר בק"ש אף שלא הוזכר שחייב לברך, [ומצינו לשון "מן התורה" על אסמכתא לדרבנן]. וב**תורת רפאל** [א] הביא שיש גורסים ומוסיפים בקושיית הגמרא בסמוך את רישא דמתניתין, ומבארים שאכן זו כוונת הקושיא, למה בעל קרי אינו צריך לברך ברכת התורה. וראה עוד לעיל [כ ב הערה 39], ולהלן [מח ב הערה 36], וכבר ביררנו לעיל [יא ב] את גדרי ברכת התורה.

מנין לחיוב **ברכת התורה לפניה** [לפני הלימוד] שהוא **מן התורה**? [1130] **שנאמר**: [דברים לב ג] "**כי שם ה' אקרא - הבו גודל לאלהינו**". [1131] שכך אמר משה רבינו לישראל בפתיחת שירת האזינו: אני פותח את דברי השירה בברכה "כי שם ה' אקרא", ואתם "הבו גודל לאלהינו" בעניית אמן על ברכתי. וכשם שדברי השירה היו טעונים ברכה לפניהם, כך כל לימוד תורה טעון ברכה לפניו.

אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון, מקל וחומר.

וכמו כן למדנו **ברכת המזון לפניה מן ברכת התורה, מקל וחומר**. וכך למדנו את **ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון, מקל וחומר**:

ומה מזון, שאין מקור מפסוק מפורש שהוא **טעון** מן התורה ברכה **לפניו**, הרי הוא **טעון** ברכה מן התורה **לאחריו**.

תורה, שטעונה מן התורה ברכה **לפניה, אינו דין שטעונה** ברכה מן התורה **לאחריה**! [1132].

וכך למדנו את **ברכת המזון לפניה מן ברכת התורה**, מקל וחומר: **ומה תורה, שאין טעונה** מן התורה ברכה **לאחריה**, מפורש בתורה שהיא **טעונה** ברכה מן התורה **לפניה. מזון, שהוא טעון** ברכה מן התורה **לאחריו, אינו דין שיהא טעון** ברכה מן התורה **לפניו**?! [1133]

דוחה הגמרא: **איבא למפרך** את **שני** לימודי ה"קל וחומר" של רבי יוחנן:

א. **מה למזון, שיש** יותר סברא לברך לפניו, **שכן נהנה** האדם מן האוכל, וצריך להודות

[1131] **בשו"ע** [מז ד] פסק שאין מברכין על הרהור בדברי תורה, ותמה **הגר"א** שהרי נאמר בה "והגית" דהיינו הרהור, ובחיי **אדם** [ט ד] תירץ שלמדו מכאן, כי המקור לברכת התורה מ"כי שם ה' אקרא" וקריאה היא לשון דיבור, וכ"כ **בשאגת אריה** [כד]. ו**במנחת חינוך** [תל] כתב שאין מברכין על מצוה שבלב, ו**בקהלות יעקב** כתב דהיינו רק בברכת המצוות, אבל ברכת התורה היא ברכת הנהנין, שמשמחת את הלב, ואין בה חילוק בין מחשבה למעשה. אך ב**מרומי שדה** הוכיח שהברכה על הרהור היא רק מצד ברכת המצוות, וראה **אשר לשלמה** [ג יח].

[1132] דברי רבי יוחנן נדחו למסקנא, ו**בשו"ת הרשב"א** [ח"ז תקמ] כתב שלא מברכים אחר הלימוד, משום שברכת המצוות מברכים "עובר לעשייתן" ולא לאחריהם, וה**ב"י** [מז] כתב שלעולם אינו מסיים את קיומה, שהרי המצוה להגות בה יומם ולילה, [ולטעמו יקשה מתי יברך לפי רבי יוחנן, וראה **מעדני יו"ט** ק שדן על הסח הדעת כשהולך לישון, אך א"כ נדחה טעם הב"י, ואמנם ה**לבוש** כתב שמברכין בבקר שתי ברכות, כדי שתהא אחת מהן כברכה אחרונה על הלימוד אתמול, שלא התחייב בה אלא כשישן והסיח דעתו]. ובפשטות נחלקו אם יש חיוב ללמוד כל היום, או שידי חובתו יוצא בק"ש שחרית וערבית, ושאר היום הוא רשות ומקיים מצוה, ראה **ר"ן נדרים** [ח א] **רדב"ז** [ח"ג תטז] **ושדי חמד** [ו כלל ט]. אולם ב**קהילות יעקב** [כב] ביאר שאף אם אין מברכין ברכת המצוות אחר מצוה, צריך לטעם שאין לה הפסק, כי יש בה גם משום ברכת הנהנין, ואף שבסיום אכילה מברכין, על לימוד אין מברכין כי אין סיום ללימוד אלא באונס.

[1133] **הפני יהושע** תמה איך למד ק"ו לשני הצדדים, והרי כל המקור שתורה טעונה ברכה לפניה נלמד רק מברהמ"ז, ואיך שב ללמוד ממנה ק"ו לברהמ"ז. והביא **מתוס' בקידושין** [טו ב ד"ה אמר] שכך דרך הלימוד בק"ו, וכבר רימז לכך **רש"י** [ד"ה שאינו] וראה **גליון הש"ס** על רש"י.

בברכה על ההנאה שמקבל מהקב"ה [1134].

ב. **ומה לתורה**, שיש יותר סברא לברך לפניה, **שכן** היא מביאה את האדם **לחיי העולם הבא**! [1135]

ועוד קשה ממשנתנו לרבי יוחנן, שמחייב ברכה לפני המזון מן התורה:

הרי **תנן**: בעל קרי - **על המזון מברך לאחריו, ואינו מברך לפניו**! והרי אמרנו לעיל שבעל קרי מברך ברכה שחיובה מן התורה, ואילו לרבי יוחנן גם ברכה שלפני המזון היא מהתורה, מדוע אין בעל קרי מברך אותה!?

ומסקינן: **תיובתא**.

אמר רב יהודה: אדם אשר **ספק** אם **קרא קריאת שמע**, **ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא** אותה [1136].

אבל **ספק** אם **אמר** ברכת **אמת ויציב**, **ספק לא אמר** [וכן הוא מסופק אם אמר פרשת ציצית שיש בה הזכרת יציאת מצרים [1138]] - **חוזר ואומר אמת ויציב** [1137]. **מאי טעמא**

[1134] בשו"ת **אבני נזר** [קי] הביא שנשאל מכאן על יסודו [בהקדמת ספרו **אגלי טל**] שעיקר מצוות תלמוד תורה היא להתענג בלימודו. והשיב שצריך לברך בשעת ההנאה, וכוונת הגמרא שהנאת המזון נשארת אחר האכילה, ואילו הנאת הלימוד היא רק בעת הלימוד, ואח"כ אינו יכול לברך.

[1135] **הפני יהושע** הקשה, שהרי עדיין יש ללמוד ק"ו, כי מה ברהמ"ז שאע"פ שנהנה מברך רק אחריה, תורה שאע"פ שאינו נהנה בכל זאת מברך אפילו לפניה, וק"ו שיברך אחריה שהיא ברכה חמורה יותר. וכן יש ללמוד לברך לפני המזון, כי אם תורה שהיא חיי עולם מברך רק לפניה, מזון שאינו חיי עולם ומברך לאחריו ק"ו שיברך לפניו. ולכן ביאר שפירכת הגמרא היא, שברכה על הנאה שייכת רק אחר ההנאה, ולכן לא יברך לפני המזון. ואילו ברכה על "חיי עולם" שייכת רק כשבא לעסוק בהם ולא כשפוסק מהם, ולכן לא יברך אחרי לימוד התורה. ו**באבני נזר** שם ביאר כדרכו, שתורה מברך לפניה מפני ההנאה, אך לאחריה כבר אין הנאה, ולכן אי אפשר ללמדה ממזון, ומאידך אי אפשר ללמוד מתורה למזון, כי בתורה יש גם חיי עולם.

[1136] **הרמב"ם** [ק"ש ב יג] כתב שחוזר וקוראה עם ברכותיה, ו**בשו"ת הרשב"א** [שכ] ביאר, שאע"פ שברכותיה דרבנן, חוזר עליהן בספק, כי כך נתקנו, שכל האומר ק"ש יאמרה עם ברכותיה, וצידד שמקורו ממה שחוזר וקורא כל הפרשיות אף שרק פסוק ראשון דאורייתא. ו**בפרי חדש** [סוף סז] תמה, שהרי בקריאת שאר הפרשיות יש לו שכר כקורא בתורה, ואילו את הברכות מברך לבטלה, ולכן כתב שרק ספק בגוף החיוב פוטר מברכה, אך אם כבר התחייב וספק אם קיים חיובו, חייב בברכה, וביאר ה**ראש יוסף** שבספק חיוב החמירו רבנן, אך חששו לברך לבטלה, ואילו בספק קיום העמידו על חזקה שעדיין לא קיים [וגם מוכח שאינו זוכר שקיים] וספק כזה לחומרא מהתורה. וכן דעת **המאירי הפרישה והלח"מ** [מילה ג ו], וראה **אבן האזל** [ק"ש ב יג] שהרחיב בזה. אכן כל הנידון משום שברכות ק"ש הן ברכת המצוות, ומסתבר שאינה לבטלה אלא אם אומר "וצוונו" על מצווה מסויימת, כי מספק אין קיום מצוה, אך באלו שאינן מתייחסות לעצם המצוה, הרי הן חלות על החיוב, ולברכה זו די בכך שחל עליו חיוב מספק.

[1137] **רבינו יונה** נקט שגם באופן זה הוא חותם ברכת "גאל ישראל" בשם ומלכות, כי הוא ספק בדבר של תורה, וחייב בו כאילו עדיין לא קרא כלל, וכן דעת **הראב"ד** [מילה ג ו]. והביא שיש חולקים [ויתכן שהוא הר"ן בשבת כג א] כי סברו שכבר יצא ידי ספקו בעצם הזכרת יציאת מצרים, ומספק אינו חותם, כי חיוב הברכות הוא רק מדרבנן. וראה **תוס' בראש השנה** [לג א] שהוכיחו מכאן שאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, ולכן מספק חוזר על אמת ויציב [ומשמע שחותם]. אך דעת הרמב"ם שהאיסור מהתורה, אלא שמהתורה ספק להקל, ולכן בספק קרא ק"ש נקט שמברך [כנ"ל, ראה **תיבת גמא** פרשת לך לך].

[1138] כך פירש **ר"י** [בתוס' ד"ה ספק, והיינו משום שספקו ב"אמת ויציב" הוא רק דרבנן, וראה **ראש יוסף** שאם קרא פרשת ציצית ודאי קרא אמת ויציב כי סירכיה נקיט כדלעיל טז א], וביאר שהספק אם קרא שניהם, או רק ק"ש, או שלא קרא שניהם, ולכן עדיף שיאמר אמת ויציב כי בכך יותר מסתבר שיהיה בידו גם ק"ש וגם אמת ויציב,

ב"אמת ויציב" חוזר ובקריאת שמע אינו חוזר? משום שמצות **קריאת שמע** היא רק חובה **דרבנן**, [1139] ואילו ברכת **אמת ויציב** היא מצוה **דאורייתא**, כיון שיש בה הזכרת יציאת מצרים שהיא מצוה מן התורה.

מתיב רב יוסף: כיצד אמרת שקריאת שמע היא רק מדרבנן? והרי מצותה מפורשת בתורה, שנאמר בה [דברים ו ז] "**ובשכבך ובקומך**"?!

אמר ליה אביי: **ההוא** קרא - **בדברי תורה כתיב**. שמצוה לעסוק בהם ביום ובלילה, אך אין מצוה מן התורה לקרוא דוקא את פרשת "שמע ישראל". [1140]

תנן: **בעל קרי מהרהר** את קריאת שמע **בלבו**, **ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה**.

ועל המזון: **מברך** בהרהור לבו **לאחריו**, **ואינו מברך לפניו**.

ואי סלקא דעתך שהחיוב לומר ברכת **אמת ויציב** הוא מ**דאורייתא** - **לברוך לאחריה** של קריאת שמע את ברכת אמת ויציב!? שהרי דברים שחיובם מן התורה בעל קרי מברך אותם!? [1141]

מתרצת הגמרא: **מאי טעמא** יהיה בעל קרי **מברך** את ברכת אמת ויציב? והרי **אי משום יציאת מצרים** שהיא מצוה מן התורה - **הא אדכר ליה**, הזכיר כבר את יציאת מצרים **ב**פרשת ציצית, שהיא הפרשה השלישית של "**קריאת שמע**".

אך אילו יקרא ק"ש, יתכן שהוא קורא ק"ש פעמיים ואילו אמת ויציב לא קרא כלל. ובשם **רבינו שמעון** פירשו שודאי קרא ק"ש, אלא שהסתפק אם אמר "ויאמר" ו"אמת ויציב", ובאופן זה עדיף לומר "אמת ויציב" שיש בה גם קריעת ים סוף, וראה **מהרש"א וחתם סופר** [בהג' שו"ע סז]. וב**אליהו רבה** [סז ב] **וראש יוסף** כתבו שלביאור זה חוזר ואומר גם "ויאמר" וגם "אמת ויציב" שהן דבר אחד. וב**שאגת אריה** [י] כתב שיאמר רק פרשת ציצית [ובערב יאמר רק אמת ואמונה], וראה **משנה ברורה** [סז ד]. וראה לעיל [סז א] שהמסופק היכן טעה חוזר, והבאנו שם [הערה 6] שה**פמ"ג** [סד] חילק בין האמור בסוגיין שאינו חוזר כי רק אם החל החיוב צריך לסיימו כתיקונו, וכאן הספק אם הוא עדיין חייב, וראה **אור שמח** [ק"ש א ג] **ואבן האזל** [ק"ש ב יג] שהרחיבו בזה.

[1139] **הצל"ח** הקשה הרי ודאי התחייב, ואין ספק מוציא מידי ודאי, והוא כספק זרבנן במקום חזקת איסור, שהולכים בו לחומרא. והעלה מכך שאין הולכים לחומרא בספק דרבנן אלא כשיש לו עיקר מהתורה. ונמצא לדבריו שלמ"ד ק"ש דאורייתא, אפילו אם קרא פסוק ראשון ומסופק על שאר פרשיות חייב לחזור, וראה **מג"א** [סד א] שלא יחזור כי הוא ספק דרבנן, **ובמשנה ברורה** [שם ד] כתב שיחזור משום שתקנו לחזור הכל.

[1140] ביאר **רבינו יונה**, שלא אמרה תורה דוקא ק"ש אלא שיקרא בכל מקום שירצה, ומה שאנו קוראין זאת הפרשה אינו אלא מדרבנן" והוסיף **השאגת אריה** [א] ששמואל מודה לכל הדרשות בענין ק"ש, אלא שלדעתו די לומר דבר תורה אחד [ואפילו פסוק אחד] בזמן שכיבה וקימה, ואינו חייב ללמוד כל זמן שכיבה וקימה, [כמו שלמ"ד ק"ש דאורייתא אינו קורא אלא פעם אחת], ולכן העמיד את הנידון ב"ספק קרא ק"ש" באופן שכבר אמר ד"ת, וכעת חיובו לקרא רק מדרבנן, וכן כתב ה**פני יהושע**. אולם מדברי **תוס'** [ד"ה ההוא] משמע שלדעת שמואל כל החיוב מדרבנן, ו"ובשבך ובקומך" אינו מלמד על חיוב בזמנים אלו מדאורייתא, אלא אסמכתא בעלמא הוא, ודברי **הריטב"א** בזה תמוהים, שביאר כרבינו יונה מחד, ומאידך הסיק כתוס' שלשמואל כל הדרשות הן אסמכתא, [וכן משמע מדברי רבינו יונה ט א בדפי הרי"ף] וראה **קהילות יעקב** [ו].

[1141] **הרשב"א** תמה, למה לא הוכיחה הגמרא מהרישא ש"מהרהר בלבו", ואילו לא היה חייב מדאורייתא היה אסור להרהר. וכתב, שעל כך ניתן לתרץ שמהרהר אף בדרבנן משום שיש בה מלכות שמים. וב**שאגת אריה** [א] העלה מקושיא זו כדבריו, שגם לשמואל חייב מהתורה לקרוא איזה דבר תורה בזמן שכיבה וקימה, ולכן מהרהר בליבו.

ומה ששנינו שאם מסתפק אם אמר "אמת ויציב" חוזר ואומרה, היינו דוקא באופן שלא אמר את פרשת ציצית, שאז יש לו מצוה מן התורה להזכיר יציאת מצרים, ועושה זאת בברכת אמת ויציב.

מקשה הגמרא: **ונימא** בעל קרי רק **הא** - את ברכת אמת ויציב שמקיים בה מצוה דאורייתא של הזכרת יציאת מצרים, **ולא לבעי** לקרות **הא** - את קריאת שמע, שמצותה אינה אלא מדרבנן, לדעת רב יהודה!?

ומתרצת: **קריאת שמע עדיפא** לקראה, משום **דאית בה תרתי**, יציאת מצרים וקבלת עול מלכות שמים, ואילו "אמת ויציב" יש בה רק יציאת מצרים.

ורבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע, כי לדעתו חיוב קריאת שמע הוא מן התורה [1142].

אבל **ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל**. כי לדעתו חיוב תפילה הוא רק מדרבנן [1143].

ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ולכן גם כשיש לו ספק אם התפלל, צריך לחזור ולהתפלל [1144].

ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל - פוסק מתפילה **ואפילו** עמד **באמצע ברכה**. [1145]

[1142] כך פירש רש"י, אך **בתוס' הרא"ש ור"י החסיד** נקטו שאף אם חיובה מדרבנן, החמיר בספיקה משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים. ו**בפמ"ג** [סז משב"ז ד"ה ואגב] כתב שרבי אליאזר סובר שלא הקלו בספק דרבנן אלא משום שאינו יכול לתקן בקל, אך המסופק אם קרא יקרא ויטול שכר, ורק באמת ויציב לא יחזור משום ספק ברכה לבטלה.

[1143] כך ביאר **הרמב"ן** [סהמ"צ עשה ה], ולדעת הרמב"ם שהיא מצוה מהתורה, ביאר ה**כסף משנה** [תפלה א א] שאם כבר התפלל תפלה אחת באותו יום אינו חייב לחזור ולהתפלל, ואף אם לא התפלל, אינו חייב לחזור כנוסח התפלה אלא יאמר בקשה קצרה כרצונו, ו**בשאגת אריה** [יד] הקשה שהרי בספק קרא ק"ש חוזר על כל שלשת הפרשיות, אף שרק פס' ראשון דאורייתא, ויש לחלק, כי בתפלה אין בקשתו חלק מנוסח התפלה שתקנו חכמים, ואינה כק"ש שתקנתם להמשיך את חיוב התורה.

[1144] מדברי **רש"י** [ד"ה ולואי] משמע שלרבי אליעזר מותר לחזור ואילו רבי יוחנן סבר שחייב מספק להתפלל תפלת חובה. וה**רשב"א** הביא **שהראב"ד** ביאר כי אף שספק דרבנן לקולא חייבוהו לחזור כיון שיכול להתפלל כל היום בדרך תחנונים. **ורב האי גאון** נקט שלרבי אליעזר אסור לחזור, ואילו לרבי יוחנן ושמואל מותר להתפלל נדבה, אלא שאם ודאי התפלל צריך לחדש בה דבר, ואם ספק, אין צריך לחדש, כי אין לך חידוש גדול מזה שחוזר ומתפלל משום ספק [וראה **שו"ת הרשב"א** צו, ו**בפרי חדש ומאמר מרדכי וביאור הלכה** דנו אם כוונתו שחייב להתפלל חובה או נדבה]. ודעת **הרי"ף** שבספק חייב להתפלל תפלת נדבה, ואינו צריך לחדש בה דבר, ורק אם ודאי התפלל צריך לחדש בה דבר, [וי"א שזו גם **תוס'** ד"ה ורבי]. וההתר הוא רק כשמתפלל ביחיד לנדבה, אך לא כשמתפלל עם הציבור או לשם חובה. והנידון בזה הוא, אם תפילת נדבה עולה להשלים לו את חובתו, או שהיא שונה במהותה מתפילת חובה ובסמוך נרחיב.

[1145] **רש"י** [ד"ה ולואי] כתב בשם **בה"ג** שהלכה כרבי יוחנן בספק, וכשמואל בודאי התפלל. והיינו ששמואל אסר לחזור [אפילו לנדבה, בלא חידוש] אפילו אם ספק התפלל, ורבי יוחנן התיר [בנדבה, אפילו בלא חידוש] אפילו בודאי התפלל, ולהלכה פסקו ככל צד במקצת. אך **תוס'** [ד"ה ורבי] כתבו שרבי יוחנן לא נחלק על שמואל, וביאר ה**ב"י** שבספק חוזר ומתפלל פעם אחת נדבה בלא חידוש [ועם חידוש חוזר ומתפלל כמה שירצה], ואם ודאי

ותמהה הגמרא: **איני**?

והאמר רב נחמן: **כי הוינן בי רבה בר אבוה**, **בעו מיניה** שאלנו אותו: **הני בני בי רב**, שאירע **דטעו**, **ומדכרי** והזכירו ברכות שמונה עשרה **דחול** ב**תפילת** ה**שבת**, ובאמצע אחת הברכות של תפילת החול [1146] נזכרו שהיום שבת - **מהו שיגמרו** את אותה הברכה, או שחייבים להפסיק מיד?

ואמר לן: **גומרין כל אותה ברכה**!

ואם כן, מדוע אמר שמואל שאם נזכר באמצע הברכה שכבר התפלל צריך להפסיק באמצע הברכה!? מתרצת הגמרא: **הכי השתא**! מהו הדמיון!?

התם, במתפלל בשבת, **הרי גברא בר חיובא הוא** בתפילה [1147], וכיון שהתחיל בתפילת שמונה עשרה של חול היה מעיקר הדין צריך להשלים את כל תפילת שמונה עשרה של חול [ולהזכיר את השבת בסדר העבודה, כמו שאר החגים והמועדים], **ורבנן הוא דלא אטרחוהו** לסיים את כל התפילה של חול [1148] **משום כבוד שבת**, ולכן, יכול לסיים את הברכה שהוא מחזיק בה בשעה שנזכר בשבת.

אבל הכא, במי שנזכר באמצע תפילתו שהוא התפלל כבר - **הא צלי ליה** כבר, ולכן אינו יכול להמשיך אפילו את אותה הברכה שהוא עומד באמצעה. [1149]

התפלל אסור להתפלל שוב. וה**ב"ח** ביאר שבספק חוזר ומתפלל לשם חובה, [ועל כך נחלק עם רבי אליעזר], אבל בודאי מודה רבי יוחנן לשמואל שאינו חוזר ומתפלל לשם חובה, ואילו לנדבה לכולי עלמא מתפלל. **ורב האי גאון** ביאר שרבי יוחנן ושמואל עסקו בודאי התפלל, ובאופן זה מתפלל נדבה וצריך לחדש בה דבר, אך בספק, אין צריך לחדש, כי אין חידוש גדול מזה שחוזר ומתפלל מספק. וה**רי"ף** כתב שרבי יוחנן התיר בספק להתפלל נדבה, [אפילו בלא חידוש], ולא חובה, וגם מה שאמר שמואל "פוסק אפילו באמצע ברכה" מדובר כשהתפלל שוב לחובה, אך בנדבה אינו פוסק. וכתב **רבינו יונה** שלדעת הרי"ף רבי יוחנן נחלק על דברי שמואל [במימרא השניה] וסבר שבנדבה אין צריך לחדש, [ותמוה שהרי דעת הרי"ף שרבי יוחנן לא התיר לחזור להתפלל בלא חידוש אלא ביחיד, שניכר החידוש שחוזר מפני הספק, ולא בציבור שנראה כמתפלל לחובה, וגם שמואל חילק בזה בין יחיד לציבור, כמש"כ רבינו יונה בסמוך]. וראה **ב"י ודרכי משה** בשם רבינו יונה והרא"ש. שבספק מתפלל נדבה בלא חידוש. וה**ב"י** נקט שלדעת הרי"ף לכולי עלמא תפלת נדבה טעונה חידוש. אך מדברי ה**טור** דקדק שהבין בדעת הרי"ף שרק ביחיד יכול להתפלל נדבה בלא חידוש, אך חובה אסור להתפלל, ובציבור יכול להתפלל תפלה שאינה חובה ואינה נדבה, ובלבד שיחדש בה דבר. וב**נחלת דוד** נקט שלדעת הרי"ף רבי יוחנן סובר שהמתפלל ביחיד ומצא ציבור יכול להתפלל שוב חובה.

[1146] **רבינו יונה** הביא שרבינו אשר מלוניל נקט שרק אם התחיל בברכת חונן הדעת שהיא ראשונה, גומר. ונחלק עליו, שהרי הטעם לגמור שייך בכל הברכות, כי מעיקר הדין צריך לומר כל שמונה עשרה. אך מאידך נקט שבמוסף אינו גומר, כי אין בו י"ח ברכות, ולענין י"ח ברכות במוסף של ר"ח וחוה"מ ראה **תוס' בע"ב** שחלקו בו בין מנהג הירושלמי לבבלי. וראה ב**קהלות יעקב** שמוכח מכאן שברכות אמצעיות בשמונה עשרה אין מעכבות זא"ז, שאל"כ איך יסיים את הברכה כשיודע שלא ימשיך בשאר הברכות.

[1147] כתבו **הרשב"א והרא"ש** הביאו שיש שלמד מכאן שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה, כי בחול אינו חייב בתפילה נוספת, אך דעת **הראב"ד** שגם מוסף ראוי לכל י"ח ברכות, ורק רבנן לא אטרחוהו.

[1148] בחידושי **רבי מאיר שמחה** [ח"ב מא] תמה, הרי אסור לתבוע צרכיו בשבת, ואיך יחשב בר חיובא על ברכות שכולן בקשת צרכיו.

[1149] **הרי"ף** כתב שאם יסיים התפלה, נחשב כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום בל תוסיף. [ואף אם אין בל תוסיף בעשיית מצוה פעמיים, יתכן שסבר ששני התמידין מצוה אחת הן, ונמצא מוסיף על מנין

ואמר רב יהודה אמר שמואל: מי שכבר **התפלל**. **ונכנס לבית הכנסת, ומצא צבור שמתפללין. אם יכול לחדש בה** בתפילתו **דבר - יחזור ויתפלל** עם הציבור[1150]. **ואם לאו - אל יחזור ויתפלל**, כי רק כשמבקש על צורך שהתחדש לו ניכר שמתפלל נדבה לצורך תחנונים, ולא לחובת תפלה.

וצריכא שמואל להשמיענו בשני דינים שאין להתפלל שני פעמים[1151]: א. בנזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל פוסק מיד. ב. בנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין שאם אינו יכול לחדש בה דבר לא יחזור ויתפלל.

דאי אשמעינן קמייתא, שהמתפלל ונזכר באמצע שכבר התפלל חייב להפסיק, הוה אמינא כי **הני מילי** שאינו יכול להמשיך ולהתפלל, הוא דוקא אם התפלל תפילת **יחיד**, וגם תפילתו השניה התפלל **ביחיד**.

דף כא:

או שהתפלל כבר תפילה **בצבור**, ונזכר עתה, באמצע תפילתו **בציבור** [וכל שכן אם מתפלל עתה ביחיד] שיצא ידי חובת תפילה בציבור.

אבל אם בפעם השניה מתפלל בציבור, ונזכר שכבר התפלל ביחידות, הוה אמינא שיכול להשלים את תפילתו בציבור, כי תפילת **יחיד לגבי** תפילת **צבור כמאן דלא צלי דמי**,

---

הקרבנות במצוה, ראה **בית יצחק** או"ח יב] וה**ראב"ד** השיגו שאינו חייב לפסוק, אלא רק אם רצה פוסק, ואין ראיה שאסור להוסיף. וב**תוס' רא"ש** כתב שאינו יכול לסיימה לשם נדבה, כי לא מצינו קרבן שחציו חובה חציו נדבה. וה**רמב"ם** [תפלה י ו] כתב שפוסק באמצע ברכה, חוץ מתפילת מעריב שהיא רשות וה**ראב"ד** השיגו. וביאר ה**כסף משנה** שנחלקו אם פוסק גם בתפילת ערבית שקבלוה חובה, או שעצם התפילה רשות, ואף שנהגו בה כחובה מצטרפת עם נדבה, ורק עם "חובה" אינה מצטרפת כי חלוקה בעצמותה, וב**חידושי הגרא"א דסלר** כתב שלהרמב"ם בל תוסיף הוא רק כשהתחיל ע"ד חובה, ולהראב"ד אינו פוסק משום בל תוסיף, אלא משום "טעות, ואחר שנהגו בערבית כחובה נחשבת תפלתו "טעות". אך **הגר"ח** ביאר, שנחלקו בכל התפילות, ולשיטתם [שם א ט] שהרמב"ם פירש כהרי"ף שרבי יוחנן לא נחלק על שמואל, והמתפלל נדבה צריך לחדש בה, ואילו הראב"ד נקט כרש"י שנחלקו, ופסק כרבי יוחנן שאינו צריך לחדש, ולדעתו יתכן שגם אם התחיל להתפלל לשם חובה, כיון שהתברר שאינו חייב נעשית כל תפילתו נדבה ויכול להמשיך בה, ורק שמואל סבר שפוסק באמצע, כי לדעתו צריך לחדש בה, והחידוש צריך להיות בכולה.

[1150] **הגר"ח** הוכיח מכאן שיחיד המתפלל תפילת שחרית עם ציבור המתפללים מוסף, נחשבת תפילתו כתפילה בציבור, שהרי חוזר ומתפלל נדבה עם ציבור המתפללים חובה, כדי להתפלל תפלה בציבור, [הובא בספר זכרון אש תמיד, וכן פסק ב**אליהו רבה** רלו, וכן עולה מדברי ה**מאירי** בסמוך]. ומשמע מדבריו שתפילת נדבה חלוקה מתפילת חובה, ואינה כשחרית שניה. אך ב**מג"א** [רלו ג] נקט שאפילו באותו מטבע, דהיינו שמתפלל מעריב במקום שבציבור מתפללים מנחה, אינה נחשבת תפלה בציבור, [וראה עוד בסי' צ יז, תקצא ט], ולדבריו צריך לומר שהמתפלל נדבה נחשב כמתפלל שוב "שחרית" או "מנחה". והנה ה**ט"ז** [רלו ד] נקט שנחשבת כתפלה בצבור, ודעת ה**צל"ח** [לעיל ו א] שאע"פ שאין לו מעלת תפלה בציבור כשמתפלל עמם במקומם תפלתו נשמעת, וכן הסיק ב**מ"ב** [צ ל, רלו יא]. ויתכן שנחלקו אם מעלת התפילה בציבור היא משום "עת רצון" [להט"ז] או משום רוב עם [להצל"ח ומ"ב], ולכן גם תפלה אחרת נכללת עמהם, או שדינה כקרבן צבור שחלוק מקרבן יחיד, ולכן אפילו כשמתפלל באותו מטבע אינו נכלל עמהם. וראה **באר יצחק** [או"ח כ] **ומנחת יצחק** [או"ח ח"ב] ובסמוך הערה 31

[1151] **רב האי גאון** כתב שגם החוזר ומתפלל ביחיד צריך לחדש דבר, **ורבינו יונה** הוכיח מכאן כדבריו, שהרי אילו רק המתפלל בציבור צריך לחדש, נמצא שצריך ללמד את הדין השני כדי להשמיענו שבציבור צריך לחדש דבר, אך מדברי **הרי"ף** דקדק שרק בציבור צריך לחדש ולא ביחיד.

- לכן **קמשמע לן** שמואל באימרתו השניה, שאפילו אם התפלל תחילה ביחיד ועתה התפלל שנית בציבור ונזכר באמצע שכבר התפלל ביחיד, שאינו יכול להמשיך בתפילה בציבור אלא אם כן יחדש בה דבר.

ואי אשמעינן הכא, באימרתו השניה של שמואל שאינו יכול לחזור ולהתפלל, הוה אמינא דהיינו רק **משום דלא אתחיל בה. אבל התם**, בנזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל **דאתחיל בה**, **אימא לא** צריך להפסיק אלא יכול לסיים תפילתו.

הילכך **צריכא** את שני המימרות של שמואל.

אמר רב הונא: **הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין** תפילת שמונה עשרה [1152] הרי:

אם יכול להתחיל את תפלת שמונה עשרה **ולגמור** אותה **עד שלא יגיע שליח צבור למודים** - יתפלל עם הציבור.

ואם לאו - אל יתפלל עמהם, אלא ימתין עד שיגיע שליח ציבור למודים, וישוח עמהם - כדי שלא יראה כמי שכופר במי שחביריו משתחוים לו [1153] - ורק לאחר מכן יתחיל את תפילתו.

רבי יהושע בן לוי אמר: **אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה - יתפלל** [1155] . **ואם לאו - אל יתפלל** אלא ימתין עד שיענה עמהם קדושה [1154].

ומבארת הגמרא: **במאי קא מפלגי**?

[1152] **תוס**' כתבו שאמנם יכול לצאת ידי קדושה, מדין שומע כעונה, אם ישתוק וימתין בתוך תפלתו, אך כיון שיש הידור לענות בפה, ימתין. וביאר **הפמ"ג** שאין כוונתם שהידור בקדושה עדיף מתפלת צבור, כי הצטרפות באמצע התפלה אינה תפלת צבור גמורה, [וראה דברי **החזו"א** בס"ס קנה, ובת**שובות וכתבים** [לה] וב**אורחות יושר** [ל] וב**אגרות משה** או"ח ח"ג ד שיש זכות הציבור אף שאינה תפלת צבור]. וב**בה"ל** [ריש קט] דן במי שטבעו להאריך בתפלה, אם כשמתפלל בציבור לא יתחיל עמהם כיון שלא יסיים לפני קדושה ומודים, [ולשיטתו בס"ק ד שקדיש וקדושה עדיפי מתפילה בצבור] או שרק בסוגיין חייב להמתין, כי כבר החלו הציבור להתפלל ואינה תפלה בצבור גמורה, אך המתחיל בשוה עם הצבור כבר חלה עליו חובת תפלה בצבור קודם חובת קדושה. וב**ערוך השלחן ויד אליהו** [סז] **וקריינא דאיגרתא** [קלג] כתבו שלא מסתבר שבטלו אדם זה מתפלת צבור לעולם, וב**אפיקי מגינים** דקדק כך מלשון תוס' "ור"ת היה רגיל" ותמוה שהרי מדובר כשהתפלל ביחיד.

[1153] כתבו **תוס**' שאין הכונה משום שאינו אומר עמהם מודים דרבנן, כיון שלא מצאנו לה עיקר בגמרא, אלא שנראה ככופר משום שנהגו כל הציבור להשתחוות כשמגיע הש"ץ למודים. ואע"פ שיכול לשחות באמצע ברכה, אין לעשות כך לכתחילה. וה**ב"י** [קיג] כתב שקשה לצמצם שיהא באמצע ברכה בשעה שאומרים מודים, ועוד, שכיון שכל הציבור שוחין, יטעה הרואה ויחשוב שמחוייב לשחות באמצע ברכה זו. וב**דרכי משה** כתב שחוששין שישכח לשחות. וה**ב"ח** [קט] כתב שאסור להתחיל אף שישחה, משום שאינו אומר שבח שאומרים הקהל, אך מותר להתחיל אם ידקדק לשחות עמם במקום שחייב לשחות ויאמר עמם מחמת שבח שבאותו מקום. וה**ט"ז** [קט ב] כתב שרק אם שוחה במקום שנראה לו ראוי לשחות אינו הפסק, אך כששוחה מחמת שחית הקהל נחשב קצת הפסק.

[1154] **תוס**' הביאו **ירושלמי** שאם לא התפלל שחרית ומצא ציבור מתפללין מוסף, יכול להתפלל עמהם רק אם יסיים קודם אמן של האל הקדוש. ותמה **פמ"ג** [קט משב"ז א] למה לא הזכירו שיסיים לפני קדושה, ודוחק להעמיד באופן שכבר אמר קדושה, או שאומרה עם הש"ץ. ויתכן שלא חל עליו חיוב קדושה אלא של התפילה שבא להתפלל, ואינו מתחייב בקדושת מוסף.

מר, רב הונא, **סבר**: **יחיד** המתפלל עם הציבור **אומר קדושה** בעצמו, [חוץ ממה שעונה עם הציבור בעת חזרת הש"ץ], ויוצא בה ידי חובת קדושה [1156], ולכן גם אם אין יכול להגיע לקדושה שאומרים הציבור, אינו חייב להמתין, ובלבד שיגיע למודים וישתחוה עם הציבור.

ומר, רבי יהושע בן לוי, **סבר**: **אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אהבה**: **מנין שאין היחיד אומר קדושה** - שנאמר: [ויקרא כב לב] "**ונקדשתי** - בתוך בני ישראל" ללמד כי **כל דבר שבקדושה - לא יהא פחות מעשרה**.

ומבארת הגמרא: **מאי משמע** ש"בתוך בני ישראל" משמעותו עשרה מישראל?

מתרצת הגמרא: **מהא דתני רבנאי, אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא בגזירה שוה "תוך**

תוך" שממנה למדים כי "בתוך בני ישראל" משמעותו בתוך "עדה" של בני ישראל.

כתיב הכא: [ויקרא כב לב] "**ונקדשתי - בתוך בני ישראל**".

וכתיב התם [במדבר טז כא] לגבי עדת קרח: "**הבדלו מתוך העדה הזאת**".

[1157] **ואתיא**, ועתה למדים בגזירה שוה של "**עדה עדה**", ש"עדה" משמעותה עשרה אנשים מישראל.

[1155] **הרמב"ם** [תפלה י טז] כתב שימתין עד שיתחיל ש"ץ, ויתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע לקדושה, ויענה עם הציבור, ומתפלל שאר התפלה לעצמו. ובה**גהות מיימוניות** נקטו שריב"ל חלק על רב הונא [וסבר שכיון שאומר מודים בפני עצמו אינו נראה ככופר] ולכן אינו חייב להתפלל עם הש"ץ עד מודים. אך **הטור** [קט] כתב שאם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה יתחיל, ואם לא, ימתין, ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ למודים, יתחיל, ואם לא, ימתין. שלא יראה ככופר, ומשמע שרב הונא נחלק על ריב"ל וסבר שאינו צריך לסיים קודם קדושה, אך ריב"ל מודה לרב הונא שצריך להמתין למודים ורק הוסיף שצריך להמתין גם לקדושה, [ראה **ב"י ולחם חמודות** נז] וגם משמע שמודה לטעמו של רב הונא במודים שלא יראה ככופר, ולכאורה הוא הטעם גם בקדושה, וכן משמע ממש"כ **המ"ב** [קט א] בשם **הרשב"א** שהחיוב להמתין לקדושה הוא רק בביהכנ"ס שהציבור יענו בו קדושה, אך יכול לצאת ולהתפלל בחוץ [וראה במקורו ב**ברכי יוסף** שהובא רק לענין מודים]. אולם **השו"ע** לא נקט טעם זה, ואמנם **המג"א** [ד] כתב שהחיוב להמתין רק אם לא שמע קדושה, אך אחר ששמע יכול להתפלל אף שלא יענה לש"ץ, ומשמע שלדעת ריב"ל ממתין רק כדי לקיים חיובו באמירת קדושה, ולפיכך בקדושה לא יועיל שיצא לחוץ.

[1156] **רש"י** פירש ש"יחיד המתפלל עם הציבור אומר קדוש" וביאר ב**מעדני יו"ט** שכוונתו כי גם רב הונא למד מ"ונקדשתי" שצריך לומר קדושה בעשרה, אלא שדי לאמרה כשמתפלל עמם בלחש. וב**טורי אבן** מגילה [כג ב] הקשה אם כן למה הוכיחה הגמרא מדברי רב אדא בר אהבה כריב"ל, והרי גם רב הונא סובר כן [ואמנם הרי"ף והרא"ש לא גרסו "וכן" אמר]. ויתכן שלדעת רש"י נחלקו אם דבר שבקדושה צריך לאמרו ב"תפילת צבור", או שהעיקר לאמרו ברוב עם, ולכך די ב"תפלת יחיד" המתפלל ב"תוך הצבור", וראה הערה 25. אמנם **בפסקי רי"ד** כתב "יחיד שאינו מתפלל עם הציבור אומר קדוש, וגם **תוס' ר"י החסיד** נקט שרב הונא סובר שאין נחשבים "דברים שבקדושה", אלא אלו שנמנו במשנה במגילה [שם] אך קדושה היא רק קריאת פסוקים. וכבר תמה על כך ה**רשב"א** הרי במשנה שם הוזכר "פורס על שמע" שנחשב "דבר שבקדושה" רק מפני שאומרים בו קדושה [והיינו כשיטת רש"י שם, אך הרא"ש ורבינו יונה כאן נקטו שיחיד אומר קדושה ביוצר כי אינו אלא סיפור דברים איך המלאכים אומרים, וראה **כסף משנה** תפלה ז יז, ונחלקו אם הוא דין ב"קידוש ה'" שיעשה בעשרה, או שעצם החפצא של דבר קדושה טעון עשרה, ואף כאשר רק מספרים אודותיו, חוץ מאמירתו דרך לימוד]. וראה **בשו"ת הרשב"א** [סז] שלרב הונא אומרה ביחיד, כי לדעתו אמירת דבר שבקדושה אינה טעונה עשרה אלא כשבא להוציא אחרים.

[1157] הקטע בסוגריים דלהלן הושלם כפי שהובאה ה"גזירה שוה" במסכת מגילה.

שנאמר ביחס לעשרת המרגלים "**עד מתי לעדה הרעה הזאת**"].
מה להלן, "עדת" המרגלים, כוללת **עשרה** אנשים [חוץ מיהושע בן נון וכלב בן יפונה, שאינם בכל "הרעה"], **אף כאן** ב"עדת קורח", **עשרה**, וממנה למדים לכל דבר שבקדושה שנאמר בו שיעשה ב"עדת ישראל" דהיינו בעשרה.
ודכולי עלמא סברו: כי, **מיהת** - בכל ענין - **מפסק לא פסיק** באמצע תפילתו כדי לענות קדושה או מודים עם הציבור.
איבעיא להו: **מהו להפסיק** באמצע תפילת שמונה עשרה לעניית "**יהא שמו הגדול מבור ך**"?
כי אתא רב דימי אמר, רבי יהודה ורבי שמעון תלמידי דרבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין, חוץ מן לעניית "**יהא שמו הגדול מבורך**" **שאפילו** בשעה שהוא **עוסק במעשה מרכבה** - **פוסק** ועונה "יהא שמו הגדול מבורך".
ולית הלכתא כותיה. אלא אינו עונה כלל באמצע שמונה עשרה [1158].
שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר**: בעל קרי **מברך לפניהם** [לפני קריאת שמע וברכת המזון] **ולאחריהם**.
ודנה הגמרא: **למימרא**, משמע מדברי רבי יהודה, שמחייב בעל קרי לברך לפני קריאת שמע ואחריה, כי בעל קרי חייב לקרוא את קריאת שמע בפיו ואינו יוצא כשמהרהר בה, ומוכח **דקסבר רבי יהודה - בעל קרי מותר בדברי תורה!**
וזה תמוה, כי **האמר רבי יהושע בן לוי**: **מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה** - שנאמר: [דברים ד ט] "**והודעתם לבניך ולבני בניך**", **וסמיך ליה**: "**יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב**", ללמד כי **מה להלן**, במעמד הר סיני בחורב, **בעלי קריין** היו **אסורין**, **אף כאן** - ב"והודעתם לבניך" דהיינו בלימוד התורה, **בעלי קריין אסורין** בה! ואיך התיר רבי יהודה לבעל קרי לברך.
וכי תימא: **שרבי יהודה** חלק על דרשה זו כי **לא דריש** ממה שהמקראות **סמוכים**.
והאמר רב יוסף: **אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה - ב"משנה תורה" דריש**, **דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה, ובמשנה תורה דריש**, ובודאי מודה לדרשת רבי יהושע בן לוי שהרי היא מסמיכות פסוקים שנאמרו במשנה תורה.

[1158] **תוס'** הביאו בשם **רש"י בסוכה** [לח ב] שישתוק וימתין מעט כי שומע כעונה. ונחלקו עליו **ר"ת ור"י** כי אילו נחשב שומע כעונה הרי כששותק מפסיק בתפלתו, וכן נקט **האו"ז** [צז]. וביארו **הצל"ח והגרעק"א** שנחלקו אם השומע נחשב כמדבר בפיו ומפסיק, או שיוצא בדיבור חברו בצירוף שמיעתו, ואינו הפסק. אולם **רבינו יונה והריטב"א** נקטו שגם רש"י מודה ששומע כעונה מפסיק, אלא שקדושה היא שבחו של מקום ולכן אינה מפסקת בתפלה, ולכאורה תמוה אם כן למה לא יענה בפה, ומשמע כביאור הקהלות **יעקב** [יב] שאף אם שומע נחשב כמדבר, יתכן ש"דיבור של שומע כעונה" אינו נחשב כהפסק לדיבור פה ממש, וראה לעיל [כ ב הערה 42].

ובמאמר המוסגר מבארת הגמרא: **ובכל התורה כולה - מנא לן דלא דריש רבי יהודה "סמוכים"**?[1159]

דתניא: בן עזאי אומר: נאמר [שמות כב יז] "**מכשפה לא תחיה**" ולא אמר הכתוב באיזו מיתה. **ונאמר** בסמוך לזה - "**כל שוכב עם בהמה מות יומת**", **סמכו ענין לו, לומר: מה שוכב עם בהמה** עונשו **בסקילה - אף מכשפה נמי** עונשה **בסקילה.**

אמר ליה רבי יהודה: וכי מפני שסמכו ענין לו - נוציא לזה, למכשפה, **למיתת סקילה** שהיא המיתה החמורה ביותר? **אלא**, ממקום אחר למדו שמכשפה בסקילה: שהרי **אוב וידעוני - בכלל כל המכשפים היו** בכתוב "מכשפה לא תחיה", שהרי כל מהות האוב והידעוני הוא ענין כישוף - **ולמה יצאו** להכתב במפורש בעונש סקילה בפני עצמם, שנאמר בהם "באבן ירגמו אותם"? - **להקיש להן** את כלל המכשפים, **ולומר לך: מה אוב וידעוני בסקילה - אף מכשפה בסקילה.**

ומוכח מכאן שבכל התורה כולה לא דריש רבי יהודה "סמוכים".

ועתה דנה הגמרא מאידך: **במשנה תורה מנא לן דדריש** רבי יהודה "**סמוכים**"?

דתניא: רבי אלעזר אומר: נושא אדם את **אנוסת אביו** ואת **מפותת אביו**. וכן נושא אדם **אנוסת בנו ומפותת בנו**. שלא אסרתן תורה אלא אם היה בהם נישואין לאביו או לבנו. **רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו.**

ואמר רב גידל אמר רב: מאי טעמא דרבי יהודה? - משום **דכתיב**: [דברים כג א] "**לא יקח איש את אשת אביו**, ולא יגלה כנף אביו", ודרשוהו כך: כל **כנף שראה אביו**, ואפילו באונס - **לא יגלה, וממאי** דאכן פסוק זה **באנוסת אביו כתיב - דסמיך ליה**: "**ונתן האיש השוכב עמה**".

ומכאן מוכח שרבי יהודה דריש סמוכים במשנה תורה.

ושבה הגמרא לקושייתה: איך סבר רבי יהודה שבעל קרי מותר בדברי תורה, והרי כיון שהוא דורש "סמוכים" במשנה תורה. יש לו לדרוש כרבי יהושע בן לוי לאסור בעל קרי בדברי תורה מדרשת הפסוקים הסמוכים?!.

[1159] **רש"י** [פסחים כח ב, סנהדרין סז ב] כתב שרבי יהודה בכל התורה אינו דורשם כלל, וביארו **הרמב"ן** [דברים ה יב] **והריטב"א** [כאן] שהדרשה במשנה תורה היא ממה ששינה משה את סדר הפסוקים ממה שנאמרו בתחלה, וטעם זה שייך רק בדינים שהוזכרו בשאר ספרים. אולם **תוס' ר"י החסיד ותוס' ביבמות** [ד א ד"ה וכי] כתבו שגם רבי יהודה דורש סמוכין בכל התורה, אלא שלדעתו רק במשנה תורה הם מוכחים ומופנים. [וראה **של"ה** תושבע"פ היקש]. **ומהר"ץ חיות** ביאר שלגבי שאר ספרים נחלקו [בגיטין ס א] אם התורה ניתנה בבת אחת או לפרקים, ואין הכרח שהפסוקים בהם נאמרו בסמיכות, אלא בספר דברים שנאמר בבת אחת.

מתרצת הגמרא: **אמרי**: **אין**, אכן רבי יהודה **במשנה תורה דריש** סמוכין, אלא **שהני** "**סמוכין**" שרבי יהושע בן לוי דורש מהם לאסור בעל קרי בדברי תורה - **מבעי ליה** לרבי יהודה לדורשם **לאידך** דרשא **דרבי יהושע בן לוי**.

דאמר רבי יהושע בן לוי ענין נוסף: **כל המלמד לבנו תורה - מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב**, **שנאמר** [דברים ד ט]: "**והודעתם לבניך ולבני בניך**", **וכתיב בתריה**: "**יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב**" [1160].

נמצא שלא היה לרבי יהודה מקור לאסור על בעל קרי ללמוד תורה, ולכן חייבו לברך בפיו את כל הברכות.

ומקשה הגמרא שרבי יהודה סותר משנתו בברייתא:

תנן: **זב שראה קרי** בתוך שבעת הימים הנקיים שהוא סופר לצורך טהרתו, **ונדה שפלטה שכבת זרע** של בעלה, שפירסה נדה לאחר תשמיש, ולאחר מכן פלטה את שכבת הזרע בהיותה נדה, ונטמאה בכך בטומאה נוספת כבעל קרי, **והמשמשת** שנטמאה טומאת קרי בשימושה [עוד לפני שפלטה את שכבת הזרע], **וראתה דם** נדה לאחר שימושה, ונמצא שמלבד שהיא טמאה כמשמשת היא טמאה גם בטומאת נדה - כל אלו **צריכין טבילה** מתקנת עזרא כדי להתירם לעסוק בתורה ובתפילה, למרות שהם נשארים בטומאת הזב והנדה גם לאחר טבילה, והיינו משום שתקנת עזרא התייחסה רק לטומאת קרי ולא לטומאות אחרות, ולכן, זב או נדה, על אף טומאתם הם מותרים בתפילה ובלימוד תורה. **ורבי יהודה פוטר**, כי באופן שישארו אחר טבילתן בטומאה אחרת, לא חייבום לטבול [1161].

ומדייקת הגמרא: **עד כאן לא פטר רבי יהודה** את הטמא מטבילה לפני לימוד תורה ותפלה, **אלא בזב שראה קרי** - כיון **דמעיקרא**, קודם שראה קרי, **לאו בר טבילה הוא**, **אבל בעל קרי גרידא**, **מחייב** טבילה קודם שיעסוק בתורה, ונמצא שסותר דבריו במשנתנו, שהתיר לבעל קרי לברך.

[1160] הקשה **הריטב"א** הרי גם רבי יהושע בן לוי עצמו שדרש סמוכין אלו למלמד בן בנו דרש מהם גם לאסור בעל קרי בתורה.

[1161] **רש"י** [כב א ד"ה אלא] ביאר שלרבי יהודה "אין טבילה אלא המטהרת" ודקדק **בשערי יושר** [ב כ] שסבר כי אין טבילה מועילה אלא אם הורידה את הטובל מטמאה חמורה לקלה, ולכן לא תקנו לו טבילה. ואף חכמים לא אמרו שיטבול, אלא משום שלדעתם טומאת קרי חמורה שאוסרתו בתורה ותפלה, ונמצא שטבילתו מועילה להורידו לטומאה קלה. אולם **באבני נזר** [יו"ד רסד] נקט שאין טבילה לטומאה אחת תלויה בטומאה אחרת, ואף שלכולי עלמא טבילה מועילה, נחלקו אם עזרא תקן לבעל קרי טבילה באופן שישאר בטומאת זב או נדה. ותמוה, שהרי תקנו ט' קבין לתורה, אף שאינם מועילים לטהרו מטומאת בעל קרי [לאכילת תרומה], ודוחק לומר שרבי יהודה חולק על תקנת ט' קבין.

וכי תימא, הוא הדין דאפילו בעל קרי גרידא נמי פטר רבי יהודה מטבילה, **והאי דקא מפלגי** דוקא **בזב שראה קרי**, הוא כדי **להודיעך כחן דרבנן**, שחייבו את בעל קרי לטבול קודם לימוד תורה, אף שבטבילה זו אינו נטהר מטומאתו החמורה זבה או נדה.

דוחה הגמרא: אי אפשר לבאר שרבי יהודה פוטר בעל קרי גרידא מטבילה, שהרי **אימא סיפא**, "**המשמשת וראתה דם - צריכה טבילה**", וראוי לברר **לפי מאן קתני לה**?

אילימא לרבנן - פשיטא?!, כי **השתא, ומה זב שראה קרי, דמעיקרא לאו בר טבילה הוא**, שהרי בשעה שראה קרי כבר היה טמא זיבה, ובכל זאת **מחייבי רבנן** שיטבול קודם למוד תורה - **המשמשת** שנטמאה תחילה בקרי ורק אחר כך **ראתה נדה, דמעיקרא** בשעה שנטמאה בקרי **בת טבילה היא, לא כל שכן** שחייבת טבילה, ואין טומאת נדה מפקיעה את חיובה, ובודאי אין המשנה באה להשמיענו דין זה.

דף כב.

אלא לאו - רבי יהודה היא, ודוקא קתני לה (תחילת העמוד) באופן שתחילה היתה **משמשת** ואחר כך **ראתה נדה**, כדי להשמיע שדעת רבי יהודה היא **שאינה צריכה טבילה** אפילו באופן שקדמה טומאת קרי לטומאת נדה, כי אין חיוב טבילה במקום שאינה מטהרת לגמרי. ומשמע, שרק במקום שיש על בעל קרי עוד טומאה חמורה ממנה, רק שם פטרו רבי יהודה מטבילה לפני לימוד תורה, **אבל בעל קרי גרידא, מחייב**. ואיך אמר במשנה שבעל קרי יכול לברך.

דוחה הגמרא: **לא תימא** בדברי רבי יהודה במשנה, "בעל קרי **מברך**", אלא רק "**מהרהר**".

מקשה הגמרא: **ומי איתי ליה לרבי יהודה** סברא לחלק בין **הרהור** לדבור?

והתניא, בעל קרי שאין לו מים לטבול, קורא קריאת שמע. ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. אבל מהרהר בלבו, [1162] **ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך מוציא בשפתיו. ומוכח שרבי יהודה מתיר לבעל קרי גם דיבור.

[1162] **הפני יהושע והגר"א** הקשו שהרי במשנה אסר [ת"ק שהוא ר"מ] אפילו הרהור בברכות. **והרש"ש** כתב ש"אבל מהרהר בלבו" נסוב על הרישא, לבאר כיצד ינהג בק"ש [ובבהמ"ז], ואינו הוספה בדין אמירת ברכות, וראה הערה הבאה.

[1163] **רש"י** פירש שעשאן ל"ברכת המזון", ולכאורה נמצא שלדעת רש"י רבי יהודה חולק על ת"ק בבהמ"ז ולא בק"ש, ויתכן שכוונתו רק לברכה שלפני המזון, אך בברהמ"ז שלאחריה מודה שאינו מוציא בפיו כי חיובה מדאורייתא, ואינה כהלכות דרך ארץ. **והצל"ח** ביאר שהתיר דיבור רק בברהמ"ז, משום שדרך ארץ להודות על המזון, אך שאר ברכות בהרהור. **והריטב"א** כתב שהכוונה גם לברהמ"ז כי מטבע שלה מדרבנן, אך אסור בק"ש. ולפי המבואר בהערה הקודמת מסתבר שנחלק בין על ברהמ"ז ובין על קריאת שמע, שבהם עסק רבי מאיר. וראה **רש"ש**. אולם **רבינו יונה** נקט, שרבי יהודה עשאן גם לקריאת שמים וברכותיה כהלכות דרך ארץ, כי אינו מעמיק

אמר רב נחמן: עשאן רבי יהודה את אמירת הברכות, [1163] **כלימוד בהלכות דרך ארץ**, שלימודן קל, והותר לבעל קרי.

ומצינו שרבי יהודה מתיר לבעל קרי ללמוד הלכות דרך ארץ, **דתניא**: נאמר [דברים ד] "**והודעתם לבניך ולבני בניך**". **וכתיב בתריה** "**יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב**". **מה להלן**, בחורב, עמדו לשמוע דבר ה' **באימה וביראה ברתת ובזיע**, **אף כאן**, ב"והודעתם לבניך" שנסוב על כל לימוד **תורה**, צריך ללמדה **באימה וביראה ברתת ובזיע**. **מכאן אמרו** חכמים: **הזבים והמצורעים ובאין על נדות** שטבלו לקריין, [1164] אף על פי שטומאתן חמורה, **מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים**, וכן **לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות**, כי הן יכולין להיות באימה וביראה. **אבל בעלי קריין**, אף על פי שטומאתן קלה, **אסורים** לקרות ולשנות, כי טומאתן באה מקלות ראש, ואינם במצב של אימה ויראה [1165].

רבי יוסי אומר: שונה הוא ברגיליות, משניות השגורות בפיו, שאומרם במהירות ואינו מעיין בביאורם, **ובלבד שלא יציע את** ביאור **המשנה**.

רבי יונתן בן יוסף אומר: מציע הוא את המשנה, ואינו מציע את הגמרא. [1166]

רבי נתן בן אבישלום אומר: אף מציע את הגמרא, ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו דהיינו

בהן, ודומין להלכות פשוטות, ולא אסר לבעל קרי אלא ללמוד תורה שהוא מעמיק בה [כי טעם התקנה שלא יהיו ת"ח מצויין עם נשותיהן, והיינו רק לעמלים בתורה].

[1164] **רש"י** פירש שמדובר בבועלי נדות שטבלו לקריין, ואין הטבילה מועילה להם אלא להתירם ללמוד ולא לטהרם. והאחרונים הקשו שהרי שיטת רש"י [יבמות לד ב, נדה טו א] שבועל נדה נטמא בגמר ביאה אף אם לא הזריע, ואם כן היה לו להעמיד באופן זה שאינו בעל קרי, וטומאתו רק משום בועל נדה, וראה **משנה למלך** [ביא"מ ג ג, משו"מ ג ג]. אמנם **הרשב"א** כתב בשם **הראב"ד** שמדובר באופן שלא גמר ביאתו או שטבל, שאם לא כן הרי הוא בעל קרי. ומשמע, שאם גמר ביאתו דינו כבעל קרי אף שלא הזריע. ויתכן שחלוק דין בעל קרי לגבי כניסה למקדש, שהוא תלוי בראיית קרי בפועל, שהיא המטמאה אותו, לבין חיובו לטבול, שחל מפני קלות ראש, או כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ולפיכך חיוב הטבילה תלוי בגמר ביאה, אף שלא הזריע.

[1165] מדברי הברייתא משמע שטעם האיסור משום קלות ראש, ודעת **רש"י לעיל** [כ ב ד"ה דאשכחן] שעזרא דרש מקרא זה, וראה לעיל [יח א הערה 22] שכבר בניהו דרש כן לעצמו, וגם עשרת השבטים מחמירים בה. והבאנו מספר **אהבת איתן** שטבילה לתורה שבכתב נהגה בזמן בניהו, ועזרא הוסיף לתקן לתורה שבע"פ. או שנהגה רק לדיבור בד"ת, ועזרא הוסיף לאסור גם הרהור. אכן **בירושלמי** [ג ד] אמרו שתקנו טבילה כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים, והשו"ע נקט רק טעם זה, ותמה על כך **הפרישה** שבסוגיין הובא רק לגבי הצנעת הקולא של ט' קבין. ו**בראש יוסף** כתב שעזרא תיקן משום קלות ראש רק לתורה, ובדורות אחריו תקנו לתפלה כדי שלא יהיו מצויין. [וראה להלן שעזרא לא תקן משום טומאה, שהרי הקל בבריא לאונסו. ורק בדורות אחריו תקנו נתינת ט' קבין משום טומאה, וחייבוה גם לתפלה]. ואין לומר שגם הבבלי נצרך לטעם זה לרואה קרי מחמת תשמיש, כי חסרון אימה אינו שייך אלא ברואה מחמת קלות ראש, שהרי **תוס' בשבת** [פו א ד"ה מנין] נקטו שטעם קלות ראש שייך גם בפולטת ש"ז אחר תשמיש, [וביארו שמשום כך נאסרו בעלי קרי בחורב, אף שעדיין לא נאמרו דיני טומאה].

[1166] **רש"י** גרס "את המדרש", ונקט שהאיסור משום שמזכיר בו פסוקים שצריך לדרשם, [ויל"ע אם האיסור בהזכרת הפסוקים או האזכרות]. **והריטב"א** ביאר שלא יציע את הגמרא שמא יזכיר את האזכרות שבפסוקים.

בפסוקים המובאים בגמרא [או במדרש] [1167].

רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום רבי עקיבא אומר: לא יכנס למדרש כל עיקר, שאסור לו בין להציע ובין לשנות, אלא נכנס לבית המדרש ושותק. [1168] **ויש שאמרי לה** שכך אמר: **לא יכנס לבית המדרש כל עיקר**.

רבי יהודה אומר: שונה הוא בהלכות דרך ארץ. שהן הליכות תלמידי חכמים המבוארות במסכת דרך ארץ, והן לימוד קל שאין צריך להעמיק בו.

מעשה ברבי יהודה שראה קרי, והיה מהלך על גב הנהר לחפש מקום ראוי לטבילה. **אמרו לו תלמידיו**: עד שאתה טובל, [1169] **שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ, ירד וטבל ושנה להם. אמרו לו**: וכי **לא כך למדתנו רבינו "שונה הוא בהלכות דרך ארץ"**? - **אמר להם**: **אף על פי שמיקל אני על אחרים** ללמוד קודם טבילה, **מחמיר אני על עצמי**.

ונמצא, שטעמו של רבי יהודה במשנתנו להתיר לקרא קריאת שמע ולברך ברכת המזון, הוא משום שהחשיב את הדיבור בהן כלימוד קל של הלכות דרך ארץ.

תניא, רבי יהודה בן בתירא היה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה. [1170] ואין בעל קרי צריך להמנע מללמוד תורה [1171].

[1167] **היעב"ץ** הוכיח מכאן שהקורא פסוק המובא בגמרא, יכול לומר את האזכרות שבו ככתבם, ואינו צריך לאמרם בכינוי. וה**מג"א** [רטו ה] אסר להזכיר את ה' דרך לימודו, וה**פמ"ג** כתב דהיינו רק בלימוד גמרא, אך במדרש מותר, ומסתבר שהעלה כן מגירסת רש"י הנ"ל, שבעל קרי אסור במדרש מפני האזכרות, אך אדם טהור מותר בו, ואילו אזכרות שבגמרא גם טהור אסור לאמרם. [וראה **שערי תשובה** ו**מ"ב** שם, **ובאגרות משה** או"ח ח"ב נו].

[1168] כך פירש **רש"י**. ב**קהלות יעקב** [טו] הוכיח מכאן שהפקיעו מבעל קרי חיוב תלמוד תורה, שהרי אינו יכול למוד אפילו בהרהור. ולדעת תוס' לעיל לא נאסר אלא משום באופן שהוא שומע כעונה ונחשב כמדבר, אך יכול להרהר לעצמו. וראה תוס' **ר"י החסיד** שביאר שלא יכנס לביהמ"ד שמא יבא לשנות עם חברו.

[1169] כך ביאר ה**יעב"ץ**, ומשמע שאף אם יש מים לפניו מותר ללמוד הלכות דרך ארץ בלא טבילה, אולם בירושלמי מבואר שלדעת רבי יהודה אם יש מים לפניו אסור בברכות, ויתכן שהירושלמי נקט שרבי יהודה לא עשאן כהלכות דרך ארץ, אלא סבר שתפילה וברכות דוחין את איסור בעל קרי.

[1170] מדברי ריב"ב משמע שטעם האוסרים בעל קרי בתורה הוא משום טומאה, [ולא משום קלות ראש] והיינו שנחלק גם על התקנה השניה שתקנו חכמים לתת ט קבין משום טומאה, וכן דקדק ה**רשב"א** ממה שאמר ריב"ב לתלמידו "פתח פיך" דהיינו שאינו טעון אפילו רחיצה בט קבין. ו**הרמב"ם** כתב [ק"ש ד ח] שבעלי קריין קורין בתורה וק"ש כי לא פשטה תקנת עזרא בכל ישראל, וגם לפי שאין ד"ת מקבלין טומאה, ואילו לגבי תפלה [תפלה ד ד] לא הזכיר שאין מקבלין טומאה אלא שלא פשטה. והיינו משום שלדעתו תקנת עזרא לתורה וק"ש היתה משום טומאה, אך לתפלה תקנוה רבנן כדי שלא יהיו מצויין וכו' ולא מדין טומאה, וראה עוד להלן הערה 21.

[1171] **תוס' בב"ק** [פב ב ד"ה אתא] הקשו הרי איך יכל רבי יהודה בן בתירא לבטל תקנת עזרא שהיה גדול ממנו. וביארו **א.** שסבר שלא תיקן כך מעולם [וביאר **בארץ צבי** שלא תיקנה כחובה, כי עיקר עניינה לקדש עצמו במותר לו, והיינו רק בטבילת רשות]. **ב.** אף אם תיקן עשה תנאי שכל בי"ד יוכל לבטלה [ובשו"ת **קהלת יעקב** חו"מ ב כתב שהתנה כך כי תקנתו נצרכה לדורו שהיה פרוץ בטהרה שהיו נשואים לנכריות. **ג.** כיון שלא פשטה תקנתו בישראל בטלה מאליה, [וראה **רבינו יונה ריטב"א** ו**חלה"מ** ממרים ו ז, אם די בכך שלא פשטה לבטלה, או רק משום שגם לא יכלו לעמוד בה]. והוסיף **הרשב"א** בסוגיין, שריב"ב החזיק ידי המקילים בה, ולכן נקרא ביטולה על שמו, [וראה להלן שרבנן בטלו את הטבילה משום קלות ראש, והקלו בנתינת ט קבין לטהרה, וריב"ב נחלק גם בכך].

מעשה בתלמיד אחד שהיה בעל קרי, ולכן היה **מגמגם** [1172] **למעלה מרבי יהודה בן בתירא**.

אמר ליה: בני, פתח פיך לדבר ברור **ויאירו דבריך, שהרי אין דברי תורה מקבלין טומאה**, כי דינם כאש, **שנאמר** [ירמיהו כג כט] "**הלא כה דברי כאש נאם ה'**" - **מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה**.

אמר מר [רבי יונתן בן יוסף בברייתא]: **מציע את המשנה, ואינו מציע את הגמרא**.

מסייע ליה לרבי אלעאי.

דאמר רבי אלעאי אמר רבי אחא בר יעקב משום רבינו [רב]: **הלכה, מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא**.

ודין זה תלוי במחלוקת, **כתנאי: מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא, דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל: **זה וזה**, משנה וגמרא, **אסור** לבעל קרי. **ואמרי לה** בשם רבי חנינא בן גמליאל: **זה וזה מותר**.

מאן דאמר "זה וזה אסור" סובר **כרבי יוחנן הסנדלר**, שאינו עוסק במדרש כל עיקר [1173].

מאן דאמר "זה וזה מותר" סובר **כרבי יהודה בן בתירא**, שבעל קרי מותר בדברי תורה.

אמר רב נחמן בר יצחק: נהוג עתה עלמא הלכה למעשה לקולא **כהני תלת סבי**:

א. **כרבי אלעאי - בראשית הגז**,

ב. **כרבי יאשיה - בכלאים**,

ג. **כרבי יהודה בן בתירא - בדברי תורה**.

ומבארת הגמרא:

א. **כרבי אלעאי בראשית הגז - דתניא**, [חולין קלה א] **רבי אלעאי אומר**: דין נתינת **ראשית הגז** לכהן **אינו נוהג אלא בארץ**. ב. **כרבי יאשיה בכלאים - כדכתיב** [דברים כב ט] "**לא תזרע כרמך כלאים**". **רבי יאשיה אומר: לעולם אינו חייב** מלקות על זריעת כלאים **עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד**, שיקח בידו חרצן ענבים עם עוד שני

והמאירי כתב שאי אפשר לבטל תקנה שתקן גדול ממנו לצורך גדר, אך תקנה העולה מדרשת הפסוקים יכולה להתבטל אם ידרשום באופן אחר.

[1172] **רש"י** [ע"ב ד"ה מגמגם] ביאר שקרא במרוצה, **ורבינו יונה** ביאר שלא קרא בצחות, וי"א שהיה מדלג את האזכרות.

[1173] **הרש"ש** העיר שרבי יוחנן הסנדלר לא אסר אלא מדרש, ומנין שהאוסר גם משנה סובר כמותו. וביאר, ש"זה וזה אסור" אינו נסוב על מדרש ומשנה, אלא על לשנות ולהציע, והיינו כרבי יוחנן הסנדלר שאסר אפילו לשנות מדרש בלא להציע ביאורו. אמנם בפשוטו דעת רבי יוחנן הסנדלר לאסור גם במשנה, וכפרש"י שיושב ושותק, וביותר לאיכא דאמרי שלא יכנס לביהמ"ד כל עיקר.

מיני תבואה ויזרעם בבת אחת בשדה, אבל אם הוא זורע רק חטה עם שעורה, או אחת משתיהן בכרם, אין לוקה משום כלאים.

ג. **כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה - דתניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה**, ולכן אין בעל קרי חייב לטבול קודם לימוד תורה.

כי אתא זעירי מארץ ישראל לבבל, **אמר**: חכמים **בטלוה לטבילותא** של בעל קרי לתורה ולתפלה [1174].

ואמרי לה, כך אמר זעירי: **בטלוה לנטילותא**, נטילת ידים לתפילה.

מאן דאמר "בטלוה לטבילותא" סובר **כרבי יהודה בן בתירא**, שבעל קרי אינו חייב לטבול קודם לימוד תורה.

מאן דאמר "בטלוה לנטילותא" סבר, **כי הא**, כמו שמצינו לעיל [טו א] **דרב חסדא לייט** היה מקפיד **אמאן דמהדר אמיא**, על מי שמחזר על מים לצורך נטילה לתפילה, **בעידן צלותא**, בזמן התפילה.

תנו רבנן: בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים שאובין - נחשב **טהור** לגבי לימוד תורה ותפלה [אך לא לדיני תורה, כאכילת תרומה]:

נחום איש גם זו לחשה [לחש בצנעא] את הקולא הזו, שדי בנתינת תשעה קבין מים, **לרבי עקיבא. ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי. ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק.**

פליגי בה תרי אמוראי במערבא, בארץ ישראל, והם: **רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא**:

חד תני: שנאה בן עזאי לתלמידיו. **וחד תני: לחשה** להם.

ומבארינן: **מאן דתני "שנאה"**, סבר שבן עזאי פרסם קולא זו **משום** שהטבילה כרוכה **בבטול תורה, ומשום** שטורח הטבילה גורם **בטול פריה ורביה.**

[1174] דעת **הרמב"ם** [תפלה ד ד] **והרשב"א** שבטלוה בין לתורה ובין לתפלה, **ורב האי גאון** סבר שבטלוה רק לתורה ועדיין צריך טבילה לתפלה. [וביאר **בשואל ומשיב** מ"ג א קכג שתפלה זמנה כל היום אך בתורה חששין לבטול כל רגע] וכתב **הרי"ף** שאינו טעון טבילה לתפלה אלא די בט' קבין, אולם **רבינו יונה** כתב שטעון טבילה בארבעים סאה [וראה **ב"י** פח ד"ה כתב רב]. **והטור** [שם] הביא שה"ר ישעיה כתב שאין חילוק בין ק"ש לתפלה, ופירש **הב"י** שלשניהם אין צורך אפילו בט' קבין, אך **הב"ח** פירש להיפך שאין חילוק בין ק"ש לתפלה, ואף ק"ש לא יקרא אלא אם רחץ בט' קבין. [ואכן הרשב"א הביא דעה שביטלו טבילה ולא רחיצת ט קבין]. ובעלי **התוס'** [ע"ב ד"ה ולית] נחלקו בזה להלכה, אם הלכה כריב"ב רק לתורה או גם לתפלה. וראה **ברוקח** [ק"ש סי שכא] שלתפלה צריך טבילה, **ותוס' בחולין** [קכב ב ד"ה לגבל] כתבו בשם ר"ח, שהלכה כריב"ב בד"ת לגבי לימוד וק"ש אבל לתפלה לא, וסיימו א"נ לא ס"ל דריב"ב. **ובפסקי רי"ד** הביא שר"ח סובר שצריך טבילה לתפלה ואין די בט' קבין, וראה גם **בראבי"ה** סי' פא. **ובכל בו** [דף קח טור א] **ובאשכול** [סי' ג] הובאה תשובה לר"ה גאון, שחיוב טבילת עזרא דוחה תפלה לגמרי, וצידד שבשבת צריך להסתכן ולרחוץ בצונן ביום קר. **והעיטור** [שער ג הל' סוף מילה, ובהל' יוה"כ] כתב שטעם ביטול הטבילה הוא מפני הסכנה שבצונן. וראה בשו"ת **מן השמים** [ה] **ובראשית חכמה** [שער האהבה יא] **ובמעשה רב** [אות יג] **ובאורחות יושר** [יא] שהפליגו בחומר טבילת עזרא.

ומאן דתני "לחשה", סבר שבן עזאי הצניע קולא זו, כדי **שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים**, שמרבים בתשמיש. ולכן החמירו להם לחייבם טבילה.

אמר רבי ינאי: שמעתי שיש מקילין בה ומסתפקים בשפיכת תשעה קבין, **ושמעתי שיש מחמירין בה** ומקפידים לטבול בארבעים סאה קודם למוד תורה. **וכל המחמיר בה על עצמו, מאריכין לו ימיו ושנותיו.**

אמר רבי יהושע בן לוי [בתמיהה]: **מה טיבן של טובלי שחרין!**?

ומקשה הגמרא: וכי תמה רבי יהושע בן לוי **מה טיבן** של טובלי שחרית!? **הא איהו דאמר** לעיל [כא ב] "**בעל קרי אסור בדברי תו רה**"? מבארת הגמרא: **הכי קאמר: מה טיבן** שהם טובלים **בארבעים סאה**? והרי **אפשר בתשעה קבין** [1175].

וכן תמה: **מה טיבן בטבילה**? והרי **אפשר בנתינה!** [והיינו שרק ארבעים סאה נתונים בקרקע, וצריך להכנס בתוכם ולטבול בהם, אך תשעה קבין נוטלן בכלי [1176] ושופכן על עצמו].

אמר רבי חנינא: גדר גדול גדרו בה בכך שהצריכו טבילה לבעלי קריין בארבעים סאה דוקא.

דתניא: מעשה באחד שתבע אשה פנויה **לדבר עבירה.**

אמרה לו: ריקא! וכי **יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן** לאחר מעשה?

מיד פירש ממנה [1177].

אמר להו רב הונא לרבנן: רבותי, מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו על סמך דברי רבי יהודה בן בתירא?

אי משום צינה, הרי אין צורך לטבול במקוה קרה, כי **אפשר** לטבול בארבעים סאה

[1175] **רש"י** כתב כי אף שבסמוך אמרו שתשעה קבין מועילים רק לחולה - סתם ת"ח חולים הם, כמבואר בנדרים [מט א], וראה הערה 20.

[1176] **רבינו יונה** הביא משנה במקואות [ג ט] שט' קבין צריך להטילן עליו בכלי כדי שיוכל להריקם ממנו בלא הפסק, ותמה עליו **הב"י** [פח] שבמשנה שם מבואר שיכול ליתן גם מב' או ג' כלים [רק לא מד']. ועל כל פנים משמע שאינם ניתנים אלא מכלי דוקא, וראה בשו"ת **חלקת יעקב** [יו"ד קיט] **מנחת יצחק** [ח"ט לד] **שבט הלוי** [ח"א כ] שדנו אם מקלחת כשרה לט' קבין, כי רק הקלו בהן שאפשר גם בכלי, ורק צריך שיבואו עליו ב"נתינה" ולא בטבילה, או שתקנום דוקא בכלי ולא במקלחת המחוברת לקרקע, וגם אינה כלי אחד. ועיין **בחברותא למסכת מקואות**, שם

[1177] **רש"י פירש** שמדובר בפנויה, וביאר **הצל"ח** שהוכרח לכך, כי אילו היתה אשת איש איך לא יחוש לאיסור חמור מדאורייתא ויזהר בתקנה דרבנן. ומשמע, שדעת רש"י היא כהראב"ד, שאין בפנויה איסור דאורייתא, אלא אם היא מזומנת לזנות, ורק רבנן גזרו על יחוד עמה ובכלל הגזירה, שלא יבעלנה, וראה **בחלקת מחוקק** [כו א] **ובהגהות הגרעק"א** [שם]. **והגר"ח שמואלביץ** [לא טז] ביאר, שאין אדם חוטא אלא משום שסבור שלא ישתנה מצבו ע"י החטא, ולכן כשראה שאחר החטא לא יוכל ללמוד בטהרה, פירש, כי אין אדם שרוצה לרדת מדרגתו

שאובים [1179], וניתן לחממם **במרחצאות** [1178].

אמר ליה רב חסדא לרב הונא: **וכי יש טבילה** במים שאובין **חמין** במרחצאות? והרי גם טבילת בעל קרי היא דוקא במים מכונסים בקרקע.

אמר ליה רב הונא לרב חסדא: **רב אדא בר אהבה - קאי כוותך** שצריך שתהיה טבילתו בקרקע ולא בכלים [אך אני סובר, שבעל קרי יכול לטבול בכלים לצורך דברי תורה].

רבי זירא הוה יתיב באגנא גיגית **דמיא בי מסותא** בבית המרחץ.

אמר ליה לשמעיה: זיל ואייתי לי תשעה קבין, ושדי עלואי ושפוך אותם עלי.

אמר ליה רבי חייא בר אבא: למה ליה למר כולי האי? והא מר **יתיב בגווייהו**, בתוכם של תשעה קבים מים.

אמר ליה: דינם של תשעת הקבים הוא **כדין ארבעים סאה** שצריך לנהוג בהם כפי האופן שנתקנו, ולא לשנות:

מה ארבעים סאה מטהרים דוקא **בטבילה** בתוכם, **ולא בנתינה. אף תשעה קבין** מטהרים דוקא **בנתינה** על גופו, **ולא בט בילה.**

רב נחמן תקן חצבא מיכל מים **בת תשעה קבין** שיתנו ממנה התלמידים על עצמם בבקר לפני תחילת הלימוד [1180].

כי אתא רב דימי, אמר: רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו: לא שנו שמועילה נתינת תשעה קבין **אלא לחולה** שראה קרי **לאונסו. אבל לחולה המרגיל** את עצמו, שממשיך את טומאת הקרי בתשמיש - צריך שיטבול **בארבעים סאה.**

[1178] **המנחת חינוך** [קפ] דן אם חציצה פוסלת בטבילת עזרא, והוכיח מסוגיין להקל שהרי טבילה זו כשרה אפילו במרחצאות. והביא שגדול אחד הוכיח ממה שאמרו ביבמות [מה ב] שמועילה לגירות, ובהכרח שיש בה דיני חציצה, אך כבר דחה **בספר קובץ על הרמב"ם** [ק"ש ד ח] שאין טבילה זו עצמה מועילה לגירות, אלא שההקפדה על טבילה זו מגלה שודאי טבל כראוי לגירות, ומדברי **תוס' יומא** [ל ב ד"ה חוצץ] משמע שגם בטבילת עזרא צריך לדקדק בחציצה, **ובשערי תשובה וביאור הלכה** [פח] הרחיבו בזה. ובדע"ת **למהרש"ם** [או"ח תרו] הביא **שהשל"ה** כתב להחמיר בחציצה, אך כוונתו דוקא בטבילת עיו"כ.

[1179] ביארנו כפשוטו שכוונת רב הונא שאפשר לטבול במים חמין שאובין שהתחממו במרחצאות, ורב חסדא נחלק כי גם בעל קרי טעון טבילה במקוה מים מכונסין בקרקע. **ובמשכנות יעקב** [יו"ד מו] ביאר שרב הונא סבר שרבנן לא נטהרו כלל מקרי, לא בטבילה ולא בנתינת מים, ולכן אמר שאפשר בטבילה בחמין, ודחה רב חסדא שאין טבילה אלא במקוה, ואילו בחמין היא "רחיצה", וכן משמע מלשון רש"י [ד"ה קאי]. וראה **שו"ת רדב"ז** [ח"ד צה] **וחתם סופר** [יו"ד ריד] שלדעת רש"י אין גזירת מרחצאות על טבילה בחמין, ואינה פסולה אלא משום שהיא רחיצה. אולם **המרדכי** [שבועות פ"ב] נקט שיש גזירת מרחצאות על חמין, ולדעתו יתכן שרב הונא סבר שאפשר לחמם מקוה, או להכשיר מים חמין שאובין בהשקה או המשכה, ודחה רב חסדא שאסור משום גזירת שאובין, וכן משמע מדברי הגר"א **באמרי נעם** כאן.

[1180] בספר **מגיד תעלומה** תמה שהרי סתם רב נחמן היינו רב נחמן בר יצחק [כמבואר ברש"י ותוס' גיטין לא ב ד"ה אנא], והוא אמר לעיל שהלכה כריב"ב שבטלו תקנת עזרא, ולמה תקן חצבא. וכתב שיתכן שתיקן רק לתלמידים המחמירים לקיים תקנת עזרא עיי"ש. אכן **הראב"ד על הרי"ף** הוכיח מכאן שרב נחמן סובר שרק טבילה אינו צריך, אך מודה לתקנה השניה של ט' קבין, ולכן תקן חצבא.

אמר רב יוסף: אם כן - **אתבר חצביה דרב נחמן**! והיינו, שאין צורך בו, כי רק חולה שראה קרי לאונסו יכול להשתמש בו, וחולה שאינו משמש מיטתו כלל לא שכיח [1181].

דף כב:

כי אתא רבין אמר: **באושא הוה עובדא** (תחילת העמוד) **בקילעא** בחדר שלפני הטרקלין **דרב אושעיא**. **אתו ושאלו לרב אסי** אם די לבעל קרי בנתינת תשעה קבין.

אמר להו רב אסי: **לא שנו** שצריכים לתת עליו תשעה קבין **אלא לחולה המרגיל**, **אבל לחולה לאונסו**, **פטור מכלום**.

אמר רב יוסף: **אצטמיד** מעתה התחברו שוב שברי **חצביה דרב נחמן**. והיינו, מאחר שאמר רב אסי שדי לחולה המרגיל בנתינת תשעה קבים, נמצא שיש שימוש במיכל המים שהעמיד רב נחמן לתלמידיו, שהרי הם נחשבים כ"חולים" המרגילים בתשמיש המיטה, ותועיל להם נתינת תשעה קבים.

ודנה הגמרא: כיון שתקנת עזרא היא דבר השכיח, כיצד יתכן הדבר שלא היו ידועים פרטי התקנה, והיתה בהם מחלוקת:

מכדי, הרי, **כולהו אמוראי ותנאי בדתקנת עזרא קמיפלגי**. ואם כן **נחזי**, **עזרא** עצמו **היכי תיקן**?!

אמר אביי: **עזרא תקן לבריא המרגיל** בתשמיש - **ארבעים סאה**, **ובריא** הרואה קרי **לאונסו** - תשעה קבין. ולא ביאר מה דינו של חולה שראה קרי.

ואתו אמוראי, רב דימי ורבין, **ופליגי בחולה**, מה דינו.

מר, רב דימי **סבר**: **חולה המרגיל** דינו **כבריא המרגיל**, וטעון טבילה בארבעים סאה. **וחולה לאונסו כבריא לאונסו**. ודי לו בנתינת תשעה קבין.

ומר, רבין **סבר**, **חולה המרגיל** - **כבריא לאונסו**, בתשעה קבין. **וחולה לאונסו** - **פטור מכלום**.

אמר רבא: **נהי דתקן עזרא טבילה** בארבעים סאה - **נתינה** של תשעה קבין מים, **מי תיקן** כלל!?

והאמר מר [בבבא קמא פב א], ביחס לעשר התקנות שתקן עזרא: **עזרא תקן טבילה לבעלי קריין**! ומשמע שתיקן רק טבילה ולא נתינת תשעה קבים מים, ומנין לאביי שעזרא תיקן תשעה קבין בבריא שראה קרי לאונסו!?

אלא, **אמר רבא**: **עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל ארבעים סאה**.

[1181] והיינו כי אף אם התלמידים נחשבים כ"חולים", כדלעיל הערה 14, אינם רואים באונס אלא מפני תשמיש, ולדעת רב דימי טעונים טבילה בארבעים סאה.

ואתו רבנן בדורות שאחריו **והתקינו לבריא לאונסו תשעה קבין**.[1182] **ואתו אמוראי**, רב דימי ורבין, **וקא מיפלגי בחולה**:[1183]

מר, רב דימי, **סבר** שלא חילקו עזרא וחכמים בין חולה לבריא, ולפיכך **חולה המרגיל - כבריא המרגיל**, וטעון טבילה בארבעים סאה, **וחולה לאונסו - כבריא לאונסו** שדי לו בתשעה קבים.

ומר, רבין, **סבר** שעזרא וחכמים תקנו סתם, והיינו **לבריא המרגיל ארבעים סאה**, וכשהוסיפו חכמים שאחריו לתקן גם במקצת אונס, עשו את **חולה המרגיל - כבריא לאונסו**, שדי לו ב**תשעה קבין**. **אבל לחולה לאונסו - פטור מכלום**.

אמר רבא: **הלכתא** בעל קרי שבא ללמוד תורה:[1184]

א. **בריא המרגיל וחולה המרגיל** - צריך לטבול קודם ב**ארבעים סאה**.

ב. **ובריא לאונסו** - די שיתן עליו **תשעה קבין**.

ג. **אבל לחולה לאונסו - פטור מכלום**.[1185]

תנו רבנן: **בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים** - טהור.

במה דברים אמורים שדיו בנתינת תשעה קבין, **לעסוק בתורה לעצמו. אבל ללמד תורה לאחרים - ארבעים סאה**.[1186]

רבי יהודה אומר: **ארבעים סאה מכל מקום**, גם ללומד לעצמו.

רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, **ורבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא**, הם שני זוגות אמוראים שהתייחסו לדברי הברייתא הזאת.

[1182] כבר ביארנו בהערה 4 שעזרא לא תקן משום טומאה, שהרי הקל בבריא לאונסו, ובהכרח שתקנתו מפני קלות ראש, ולכן לא גזר אלא לתורה, שלא ילמדו באופן שכבר הקלו ראש. ורק בדורות שאחריו תקנו נתינת ט' קבין משום טומאה או שלא יהיו מצויין וכו', ותקנוה גם כשראה לאונסו כי אינה תלויה בקלות ראש, ולכן גזרו גם על תפלה, כי היא גזירה כדי למנעם לכתחילה מראית קרי, ולכך די בחיוב ט' קבין. וראה ב**חמדת ישראל** [הקדמת ח"ב] שנשים לא היו בכלל תקנת עזרא לתלמוד תורה, ומה ששנינו להלן [כו א] שהפולטת ש"ז צריכה טבילה, היינו מחמת תקנת רבנן לטהרה לתפלה, וכפרש"י שם. אך דעת ה**רמב"ם** [תפלה ד ה] שטובלת גם לק"ש, ואמנם דעתו [שם ד] שעזרא תקן מחמת טומאה, ורבנן הוסיפו כדי שלא יהיו מצויין, ולא מחמת טומאה, וראה **כסף משנה ופני יהושע** שדנו בגדר התקנה השניה לדעת הרמב"ם.

[1183] אין כוונת רבא שהתנאים לא תקנו ט קבין בחולה המרגיל, שהרי לעיל מצינו ש"בן עזאי שנאה או לחשה" כדי שלא לבטל פו"ר או שלא יהיו מצויין וכו', והיינו בחולה המרגיל, אלא שרב דימי ורבין נחלקו בתקנת התנאים לחולה המ רגיל.

[1184] ביאר **הרשב"א** שרבא פסק הלכה זו רק למאן דמחמיר בתקנת עזרא, והשמיענו שבריא לאונסו די בט קבין, אך ודאי לדידן שבטלה התקנה גם בריא המרגיל די לו בט' קבין.

[1185] לכאורה תמוה, שהרי לרב דימי חולה המרגיל כבריא המרגיל, וחולה לאונסו כבריא לאונסו, ואילו לרבין חולה המרגיל כבריא לאונסו, ונמצא שרבא פוסק שלא כשניהם. ובהכרח שרבא בא לפרש ששני תקנות הן, והיינו שעזרא גזר על כל המרגיל מפני קלות ראש, ולכן לא חילק בין חולה לבריא, ורבנן תקנו כדי שלא יהיו מצויין וכו' ולכן הקלו על חולה הרואה לאונסו.

[1186] **בתוס' ר"י החסיד** ביאר שלא הקלו במלמד לאחרים שיתן ט קבין, כי עיקר חיוב הטבילה בבעל קרי נאמר ב"והודעתם לבניך ולבני בניך" דהיינו בלימוד לאחרים. ראה הערה 28.

א. **חד** אמורא **מהאי זוגא וחד** אמורא **מהאי זוגא**, עסקו בדברי תנא קמא **אריש**א דברייתא:

חד אמר: **הא דאמרת** תנא קמא "**במה דברים אמורים** לעסוק בתורה **לעצמו**, **אבל לאחרים ארבעים סאה**", **לא שנו אלא לחולה המרגיל**. **אבל לחולה לאונסו די בתשעה קבין** כדי ללמד תורה לאחרים [אך לעצמו פטור מכלום, כי דינו קל מחולה המרגיל, בין כשלומד לעצמו ובין לאחרים].

וחד אמר: **כל לאחרים**, **אפילו חולה לאונסו** אסור לו ללמד, **עד דאיכא ארבעים סאה**. כי לגבי אחרים לא הקלו בחולה לאונסו יותר מחולה המרגיל.

ב. **וחד** אמורא **מהאי זוגא וחד** אמורא **מהאי זוגא** עסקו **אסיפא**, בדברי רבי יהודה:

חד אמר: **הא דאמר רבי יהודה ארבעים סאה מכל מקום - לא שנו אלא שמכונסים המים בקרקע**, **אבל בכלים**, **לא** מועילה טבילה אפילו הם מכילים ארבעים סאה.

וחד אמר: **אפילו בכלים נמי** מועילה טבילה. ובלבד שיהיה בהם ארבעים סאה.

מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר אפילו בכלים** מועילה לרבי יהודה טבילה בארבעים סאה, **היינו דקתני** בברייתא: **רבי יהודה אומר**, **ארבעים סאה** "**מכל מקום**". **אלא למאן דאמר בקרקע**, **אין**, **בכלים לא**, - מה שהוסיף רבי יהודה "**מכל מקום**" - **לאתויי מאי**?

מתרצת הגמרא: **לאתויי** שיכול לטבול **במים שאובין** המכונסים בקרקע.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא בר שמואל כריכו ריפתא אכלו שלשתם לחם **בהדי הדדי**, בסעודה אחת, והתחייבו בזימון, שמעיקרו אחד מברך ברכת המזון ומוציא את השאר ידי חובתם.

אמר להו רב פפא: **הבו לי לדידי לברוך** ולהוציא אתכם, שאני ראוי לכך יותר מכם, לפי **דנפול עילואי תשעה קבין**.

אמר להו רבא בר שמואל: הרי **תנינא**: "**במה דברים אמורים**, שדיו בנתינת תשעה קבין מים - **לעצמו**, **אבל לאחרים** - **ארבעים סאה**". וכאן אתה בא להוציא אחרים ידי חובה.

אלא, **הבו לי לדידי לברוך**, שאני ראוי לכך יותר, **דנפול עילואי** - דהיינו שטבלתי [1187] - **בארבעים סאה**.

אמר להו רב הונא: **הבו לי לדידי לברוך**, **דליכא עילואי לא האי ולא האי** - כיון שאני טהור, שלא ראיתי כלל קרי היום [1188].

[1187] כך פירש רש"י, שהרי מ' סאה אינם ניתנים עליו בשפיכה, אלא האדם נכנס וטובל בהם.

[1188] **רש"י** פירש "שלא ראה קרי" וביאר ה**צל"ח** שאין הכוונה שלא שמש מטתו מעולם, אלא שבאותו יום לא ראה כלל. וכן מוכח מ**פיה"מ להרמב"ם** [פרה ג ג] שטמא מת שהיזו עליו מי חטאת לטהרו גדול במעלה ממי שלא

רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא, שהיה טובל ערב פסח בארבעים סאה כדי **להוציא רבים ידי חובתן** בליל הסדר [1189].

ולית הלכתא כוותיה. או משום שגם ללמד אחרים די בנתינת תשעה קבין, או משום שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שאין נוהגים את תקנת עזרא [רש"י].

מתניתין:

א. מי **שהיה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי - לא יפסיק** את תפילתו, **אלא יקצר** בנוסח הברכות.

ב. **ירד לטבול**, והגיע זמן קריאת שמע של שחרית - **אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה** - יעלה ויתכסה ויקרא.

ואם לאו - יתכסה במים [יוציא ראשו מחוץ למים וגופו יהיה בתוך המים, ונמצא שהמים מכסים את גופו ביחס לראשו הנמצא מחוץ למים], **ויקרא**.

[הגמרא גורסת ומבארת את המשנה כדלהלן: [1190]]

ג. **ולא יתכסה לא במים הרעים** [סרוחים] **ולא במי המשרה** ששורים בהם פשתן כלל, מפני סרחונם. שאין להם תקנה בהטלת מים לתוכם כיון שהם מים מרובים.

ד. ואם נמצא נגדו כלי ובו מי רגלים, לא יקרא נגדם **עד שיטיל לתוכן** של מי הרגלים **מים**. כי כיון שמי הרגלים מועטים באופן יחסי, אפשר לבטלם על ידי נתינת מים לתוכם.

ה. **וכמה ירחיק מהן**, ממי רגלים, כשאינו נותן לתוכם מים, **ומן הצואה** כדי שיהא מותר לקרא קריאת שמע - **ארבע אמות**.

גמרא:

תנו רבנן: **היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי - לא יפסיק, אלא יקצר** בברכות.

היה קורא בבית הכנסת **בתורה ונזכר שהוא בעל קרי - אינו מפסיק** מקריאתו **ועולה**,

---

נטמא כלל, ונמצא שאילו רבינא לא ראה קרי מעולם אינו מעולה מחבריו, אך **הגאב"ד טשעבין** דחה, שבטומאה היוצאה מגופו עדיף מי שלא נטמא כלל. **והריטב"א** ביאר שרבינא אמר שלא טבל, כי בטלו את הטבילה.

[1189] **רש"י** כתב "טבל, ובירך" ובפשטות כוונתו שהוציא את הרבים בברכה, ונחשב כ"לאחרים". וביאר **הריטב"א** דהיינו שהוציאם בברכה לפני אמירת ההלל בליל הסדר. ולדעת **ר"י החסיד** [הערה 25] שהחומרא במלמד לאחרים שייכת רק בתלמוד תורה, צריך לומר שטבל להוציאם שהוא עצמו תלמוד תורה. **והצל"ח** תמה שאם החמיר על עצמו אי אפשר לומר על כך "ולית הלכתא כוותיה". ולכן ביאר שבירך על הטבילה, כי חייב בה מצד התקנה, שהרי "לאחרים" לא בטלוה. וראה **שבלי הלקט** [שי] שגם אחר שבטלוה אם טובל מברך. **והרא"ש** [יומא פ"ח כד] הביא שרב סעדיה בירך בעלייתו מטבילה בערב יו"כ, ותמה עליו שהרי אינה חובה כשם שכל השנה אין בעלי קרי טובלין [וכ"כ תוס' ד"ה ולית]. ומסתבר שנחלקו אם בטלו את התקנה או שבטלה מאליה, ואין לברך. או שרק אין כח לכופה, ולכן הטובל מברך. [ויתכן שנחלקו אם בטלה לגמרי, או רק בשאר ימות השנה שא"א לעמוד בה, והשאירוה בעיו"כ].

[1190] לפנינו הגירסא: "ואם לאו, יתכסה וכו' וביאורה, שאם אינו יכול להספיק לעלות להתכסות ולקרא קודם הנץ החמה, יתכסה וכו'.

אלא מגמגם וקורא במרוצה, שמתוך מהירות הקריאה הוא נשמע כמגמגם [1191].

רבי מאיר אומר: אין בעל קרי שהעלוהו לקרא בתורה בבית הכנסת **רשאי לקרות בתורה יותר משלשה פסוקים**. אך שלשה פסוקים חייב לקרא שהרי שנינו [מגילה כג ב] שאסור לפחות משלשה פסוקים. בקריאה בציבור

תניא אידך: היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו - מהלך לפניו עד שיזרקנה, שיתרחק ממנה, עד שתהיה רחוקה **לאחוריו ארבע אמות** [1192].

מקשה הגמרא: **והתניא**: דיו שתהיה רחוקה הצואה **לצדדין** ארבע אמות, ואין צורך שירחיקנה מאחוריו!?

מתרצת הגמרא: **לא קשיא! הא** - ששנינו שירחיקנה לאחריו, מדובר באופן **דאפשר** לו ללכת לפניו ולהתרחק ממנה, ואילו **הא** - ששנינו שילך לצדדין, מדובר באופן **דלא אפשר** ללכת לפניו, כגון שיש לפניו נהר. [1193]

דין נוסף: **היה מתפלל ומצא צואה במקומו - אמר רבה: אף על פי שחטא** בכך שלא בדק אם המקום ראוי לתפלה, ואין בארבע אמותיו צואה, [1194] **בכל זאת תפלתו תפלה. מתקיף ליה רבא: והא** כיון שהיה צריך לבדוק את נקיות מקום התפילה ולא עשה זאת, איך תפילתו נחשבת תפילה? והרי נאמר [משלי כא כז] "**זבח רשעים - תועבה!**" [1195] שאם

[1191] **רש"י** [ד"ה מגמגם] ביאר שקרא במרוצה, **ורבינו יונה** ביאר שלא קרא בצחות, וי"א שהיה מדלג את האזכרות.

[1192] דעת **הרא"ה** שחוזר לראש התפלה, וראה בסמוך [הערה 33] **שרבינו יונה והרשב"א** נקטו שממשיך בתפלתו, וכל עוד לא ראה את הצואה אין תפלתו תועבה.

[1193] כך ביאר **רש"י**, **ורבינו יונה** כתב שירא פן יפסיקוהו עוברי דרכים או שמא יראה צואה אחרת לפניו. והוסיף דהיינו באופן שמתפלל למזרח ולכן אינו רוצה להחזיר פניו, ובכך להניח את הצואה מאחוריו.

[1194] **רבינו יונה** ביאר שמדובר במקום שמצוי בו צואה, כגון שיש שם קטנים, ולפיכך נחשב "חטא" שפשע ולא בדק. אך במקום שלא היה צריך לחשוש לצואה גם רבא מודה שאינו חייב לחזור ולהתפלל [וראה תוס' ד"ה והא]. וראייתו, שהרי בהיה עומד ומתפלל וראה צואה לפניו מהלך לפניו ואינו חוזר ומתפלל, ובהכרח דהיינו במקום שלא היה צריך לבדוק, והביאו **הרא"ש**. [ודעת **המאירי** שגם אם שלא היה לו לחשוש, המוצא במקומו נחשב פושע]. אולם **הרשב"א** ביאר שרק אם מצא "צואה במקומו" חוזר, כי אין "מחניך קדוש" אך כשראה צואה כנגדו, אינו חסרון במקום התפלה אלא רק משום "ולא יראה בך ערוות דבר", וכל שעה שעוד לא ראה לא הטריחוהו לבדוק, ותפלתו תפילה [ואפילו במקום שמצוי בו צואה, כי איסור הראיה משום הרהור ותלוי במציאות. וראה להלן כה א הערה 35]. ובפשטות כוונתו לחלק בין "מחניך קדוש" שצריך לבדוק קודם ל"לא יראה" שאינו חל עד שמתחיל להתפלל, ועל כך נחלק הרא"ש כשיטתו להלן שכל איסור צואה הוא משום "מחניך קדוש" ולכן חייב לבדוק גם מלא עיניו, [ראה **פמ"ג** [עט א"א א שמלא עיניו בכלל חנייתן], ואילו "לא יראה" נאמר רק לגבי ערוה, וכן משמע מדברי **הריטב"א** שהנידון גם בשוגג, ולדעת רבא אפילו שוגג תפלתו תועבה, וראה **ביאור הגר"א** [פא ב]. אולם ב**משנה ברורה** [פא יג] ביאר שלא הטריחוהו לבדוק אלא במקומו שהוא ד אמות, ולא לראיה שהוא מלא עיניו, וכן מבואר מדברי **הב"י** שפסק [בסי' עט] כהרא"ש שהאיסור בראית צואה הוא "לא יראה", ומאידך הכריע [בסי פא] שאם ראה צואה כנגדו אינו חוזר ומתפלל, ובהכרח שלא הטריחוהו לבדוק.

[1195] דעת **הגבורת ארי** [יומא פה ב] שבשוגג אינו נחשב "זבח רשעים תועבה" ובספר **אורח משפט** [חו"מ לד] וב**מקור ברוך** [ח"ב יט] הוכיחו כך מדברי תוס' ורבינו יונה שהעמידו את נידון סוגיין באופן שפשע והיה לו לבדוק. אולם **הרמב"ם** [תשובה א א] נקט שגם חטאת ואשם הבאים על שגגה אינם מכפרים אלא אם עשה תשובה. וראה **חברותא לזבחים** [ז ב הערה 4].

לא שב החוטא מעוונו אין הקרבן מרצה לו, והוא הדין לחוטא בנקיות מקום התפילה, שהרי התפלות נתקנו תחת הקרבנות?

אלא אמר רבא: הואיל וחטא, אף על פי שהתפלל - תפלתו תועבה. [1196] **תנו רבנן: היה עומד בתפלה** והיו **מים** מי רגלים **שותתין על ברכיו - פוסק עד שיכלו המים, וחוזר ומתפלל** [1197].

דנה הגמרא: **להיכן חוזר**?

רב חסדא ורב המנונא, חד אמר: חוזר לראש התפילה.

וחד אמר: חוזר **למקום שפסק** [1198]. **לימא בהא קמיפלגי**:

דף כג.

מר סבר: אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש.

ומר סבר: חוזר **למקום שפסק.**

אמר רב אשי: אם כן, **האי "אם שהה** לגמור את כולה" או "**אם לא שהה" מיבעי ליה** לחלק בדברי רב חסדא ורב המנונא. וכיון שלא חילקו בדבריהם בין שהה כדי לגמור כולה ובין לא שהה, שמע מינה שהסובר ש"חוזר לראש" אמר כן בכל אופן, ואפילו אם לא שהה לגמור את כולה.

אלא, בהכרח, **דכולי עלמא** סברו **שאם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש. והתם, בדלא שהה** משך זמן כדי לגמור **קמיפלגי.**

דמר סבר: כיון שהיה נצרך לנקביו בתחילת התפילה עד שלא היה יכול להתאפק עד סיום התפילה, **גברא דחויא הוא** מתחילת התפילה, **ואין** הוא **ראוי** להתפלל, **ואין תפלתו**

[1196] **תוס'** [ד"ה אע"פ] כתבו שהוא מעוות לא יוכל לתקון. אולם **ר"י** פירש ש [אין תפלתו תפלה, ולכן] יחזור ויתפלל [במקום נקי], וכן פסקו **הרי"ף והרמב"ם** [תפלה ד ט] **ושו"ע** [עו ח]. ויתכן שנחלקו אם נחשב כביטול תפלה במזיד ואין לה תשלומין, או כשוגג וחייב בתשלומין. או שנחלקו אם היא תועבה כקרבן שאינו נפסל ולכן לא יחזור להתפלל, או שתפלה כולה ריצוי ואין בה את מעשה הקרבן, ולכן יחזור. **ובפמ"ג** דן אם חיובו לחזור הוא מדאורייתא או מדרבנן.

[1197] **משמעות** הלשון "חוזר ומתפלל" היא באותו מקום, ואינו צריך להרחיק, וביארו **תוס'** [ד"ה ממתין] בשם ר' יוסף שאינו צריך להרחיק מהם ד אמות, משום שמדובר באופן שאין בהם טופח להטפיח. ועוד כתבו שמדאורייתא האיסור רק כנגד עמוד של מי רגלים, וגם רבנן שאסרו להתפלל לכתחילה כנגד טופח, לא הטריחו את מי שהתחיל להתפלל לחזור ולהתפלל, **והרשב"א** הוסיף שלפיכך אסור ללכת ממקומו עד שיסיים תפלתו. אך **רבינו יונה והגהות מיימוניות** [תפלה ד אות י] נקטו שצריך להרחיק ד' אמות ממי רגלים שעל הקרקע, אך אם הם על גופו או בגדיו [אחר שפסקו לשתות] מתפלל במקומו. וראה **פרישה מג"א** [סק"א] **פמ"ג וביאור הלכה** [עח ד"ה מרחיק] שדנו מהי הכרעת השו"ע בזה.

[1198] **הפני יהושע** העיר, אם כן למה הוצרך התנא לומר ש"חוזר ומתפלל" והרי פשיטא הוא [ואין בכך חידוש כמו למ"ד שחוזר לראש]. **והצל"ח** ביאר שהוה אמינא שלא יאמר אלא קיצור כל ברכה, כבעל קרי שנזכר באמצע תפלתו, ולכן השמיענו שחוזר ומתפלל את כל התפלה.

תפלה מתחילתה. ולכן הרי הוא חוזר לראש אפילו אם הפסיק רק הפסקה קצרה. [1199] **ומר סבר: גברא חזיא הוא**, כיון שלא נצרך אלא לקטנים [1200], **ותפלתו** שהתפלל עד שהחלו המים לשתות, נחשבת **תפלה**, ולכן חוזר רק למקום שפסק, אם היתה זו הפסקה קצרה, שלא שהה בה כדי לגמור את כל התפילה.

תנו רבנן: הנצרך לנקביו - אל יתפלל [1202] . **ואם התפלל - תפלתו תועבה** [1201].

אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה: לא שנו שאסור לו להתפלל **אלא כשאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו - תפלתו תפלה. ועד כמה** צריך שיהא יכול להשהות את עצמו כדי שיהא מותר לו להתחיל בתפילה? [1203]

[1199] להלן [כד ב] אמר רבי יוחנן שהמפסיק בק"ש כשהוא עובר במבואות המטונפות, אם לא שהה אינו חוזר לראש, וכתבו **תוס' הרא"ש ור"י החסיד** דהיינו רק בדיחוי מחמת המקום, אך מים שותתין הוא דיחוי בגופו, ולכן חוזר לראש אף שלא שהה. **והריטב"א** כתב, שהשוהה בכל דיחוי כדי לגמור את כולה חוזר לראש, אך גברא דחויא שלא שהה לגמור את כלה, או גברא חזיא ששהה לגמור כלה, אינו חוזר לראש אלא בתפלה, שההפסק בה חמור, אך לא בקריאת שמע. וביאר ש"אם שהה לגמור את כלה לכולי עלמא חוזר" היינו בגברא חזיא ובתפילה. [וכ"כ **רי"ף ובעה"מ** שרק בתפלה חוזר לראש ולא בק"ש והלל]. ו**תוס'** [כב ב ד"ה אלא] הקשו, למה לא אמרו "דכו"ע אין חוזר לראש" [ו**בנחלת צבי** ביאר שכוונתם שלכולי עלמא ב"לא שהה" אינו חוזר, ונחלקו רק בשהה, **וראש יוסף** נקט שכוונתם שאפילו שהה לכולי עלמא אינו חוזר באופן שיכול להעמיד עצמו, ונחלקו רק כשלא יכל להעמיד עצמו, אם דינם כצואה שתפלתו תועבה, או שדינם קל ואינו חוזר] ובביאור תירוציהם ראה **מהרש"ל ומהרש"א פנ"י ונחלת דוד**. והעולה מדבריהם שגם בק"ש והלל חוזר, ואפילו בדיחוי המקום של מבואות המטונפים. והיינו שנחלקו אם ההפסק דוקא בתפלה כי היא טעונה כוונה, ואם מפסיק אינו מכוון, וכלשון **הראב"ד** ש"אין דרך רחמים שיהא הפסק בתפלתו". או שההפסק בקיום המצוה, ולכן אינו נחשב הפסק אלא בגברא דחויא.

[1200] המחלוקת התבארה כפירוש **רש"י**, וראה **מגן אברהם** [צב א] שהוכיח מדבריו שמ"ד "גברא חזיא הוא" התיר להתפלל כשנצרך לקטנים, וכן נקט ה**חיי אדם** [ג א]. אך **באליהו רבה** הביא **משו"ת הרשב"א** [קלא] **ושו"ת הרמ"א** [צח] שאף הנצרך לקטנים אסור להתפלל, וראה **בה"ל** [ד"ה וצריך] ובהערה הבאה. ו**תוס'** [ד"ה אלא] הביאו שרבינו יהודה פירש שמ"ד "גברא דחויא הוא" סבר שיש לו לחוש שמא יהיו המים שותתין בכדי זמן שיוכל לגמור את כולה, וכיון שאעפ"כ התפלל, הרי הפקיר ברכותיו וחוזר לראש, [התבאר לפי **הצל"ח**. וראה **תוס' ר"ה** לד ב ד"ה לדידי, **ומחצה"ש** סי' סה] **והרשב"א** ביאר ש"גברא דחויא הוא" על מה שהתפלל בשעה שהמים שותתין, ולכן חוזר לראש. ומ"ד "גברא חזיא הוא" סבר שאין המים דוחין אותו, כי מה"ת אין איסור להתפלל אלא כנגד העמוד, ורבנן לא אסרו אלא להתחיל לכתחילה, אך כיון שכבר מתפלל אינו דחוי [וכבר הבאנו שדעת רבינו יונה שבזמן ששותתין נחשב "כנגד העמוד" ואסור מה"ת].

[1201] **השו"ע** [צב ב] פסק שיחזור ויתפלל, אף שתפלתו תועבה, ו**בראש יוסף** נקט דהיינו רק לשיטת **ר"י** [בתוס' לעיל כב ב ד"ה אע"פ, אך לגעת תוס' הוא מעוות שאינו יכול לתקון], אולם **במגן גבורים** חילק, שרק אם החסרון במקום אינו חוזר, אך המתפלל בגוף שאינו נקי לכולי עלמא אינה תפלה וחוזר ומתפלל.

[1202] **הרמב"ם** [תפלה ד י] נקט שטעם האיסור הוא משום שנטרד בתפלתו. ואילו ב**הגהות מיימוניות** [אות ח] הביא ש**ערבינו שמחה** כתב שהאיסור משום שגופו משוקץ. ונפקא מינה למחלוקת האחרונים [בהערה הקודמת] אם הנצרך לקטנים צריך לחזור ולהתפלל, שמצד טרדה אין לחלק בין קטנים לגדולים, אך מצד שיקוץ, הרי מה"ת לא נאסר לקרא אלא כנגד גדולים, ולכן אוסרים גם את גופו, אך קטנים שאיסורן מדרבנן אינם אוסרים בגופו.

[1203] התבאר לפי דברי **רש"י** [ד"ה ועד], וכתב **הב"ח** שגרס כגירסת **הרי"ף** "אבל יכול לעמוד על עצמו מותר". אולם **רבינו יונה והרא"ש** גרסו כגירסא שלפנינו, והניחו הוא אם "תפלתו תפלה", והיינו שאף אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה, אסור להתחיל להתפלל לכתחילה. [וכן דעת **הרמב"ם** תפלה ד י]. וראייתם מלשון הברייתא "אל יתפלל", ודחה הב"ח דהיינו כשאינו עובר זמן תפלה, [ומה שכתבו רש"י והרי"ף שמותר להתפלל היינו כשזמנה עובר]. ו**הב"י** הביא **משו"ת הרשב"א** [קלא] שגרס כהרי"ף ובכל זאת נקט שאסור להתחיל כשנצרך לנקביו. אך כל האיסור רק אם נצרך קודם התפלה, אבל אם התעורר רק באמצע לא יפסיק, וכתב **בבה"ל** [ד"ה אם] שאם התעורר לו צורך לגדולים תלוי במחלוקת רש"י והרשב"א בגברא דחויא, וראה הערה 10.

אמר רב ששת: כשבתחילת תפלתו [1204] מסוגל להשהות את עצמו משך זמן של הילוך **עד פרסה** [1206] [ושיעורה שעה וחומש] [1205].

איכא דמתני לה לדברי רב זביד **אמתניתא**, בברייתא עצמה:

במה דברים אמורים שמי שנצרך לנקביו אין תפילתו תפילה - **כשאין יכול לעמוד על עצמו. אבל אם יכול לעמוד על עצמו - תפלתו תפלה.**

אלא, שעל דברי הברייתא הוסיף רב זביד:

ועד כמה צריך שיכול לעמוד על עצמו?

אמר רב זביד: עד פרסה.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל, [1207] **משום שנאמר**: [עמוס ד יב] "**הכון לקראת אלהיך ישראל**". [1208]

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב [קהלת ד יז]: "**שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים**" - משמעותו היא: **שמור עצמך שלא תחטא**, ותצטרך לבוא לבית האלהים להביא קרבן על חטאך. **ואם** בכל זאת **תחטא - הבא קרבן לפני.**

ובהמשך נאמר: "**וקרוב לשמוע**". **ואמר רבא** שכך משמעותו: **הוי קרוב לשמוע דברי חכמים - שאם חוטאים, מביאים קרבן ועושים תשובה.** וכן אתה עשה כמוהם, שתעשה תשובה בעת שתביא קרבנך.

"**מתת הכסילים זבח**" - **אל תהי ככסילים, שחוטאים ומביאים קרבן, ואין עושים תשובה.**

"**כי אינם יודעים** [הכסילים] **לעשות רע**".

[1204] כך ביאר **במשנה ברורה** [צב ד], והוסיף שאפילו אם אחר תפלתו הוצרך לעשות צרכיו בתוך זמן הילוך פרסה, יצא בדיעבד. ומשום כך דחה **בביאור הלכה** [ד"ה שיעור] את ביאור **החיי אדם** [ג ה] ששיערו חז"ל שאם אינו יכול להעמיד עצמו שיעור זה ודאי כבר נהפך האוכל שבמעיו לצואה, ואם כן כאשר אחר התפלה לא יכל להעמיד עצמו, התברר למפרע שבתחילת התפילה היה בגופו צואה, ולא יצא.

[1205] בשו"ת **גינת ורדים** [גן המלך מח] כתב שהגמרא נקטה שיעור "פרסה" ולא "שעה וחומש" להורות כי אף אם יכול להעמיד עצמו שעה וחומש ע"י שיישב במקום אחד, אינו יוצא אלא אם יכול לעמוד פרסה גם כשהוא מהלך, [ובאשל **אברהם** בוטאשט כתב שמשערים בזמן בינוני, ולא בעת חום או קור].

[1206] **הפרישה** כתב ששיעור זה נקבע משום שמצינו להלן [לב ב] שהיו שוהין שעה אחת בתפלה, ומהלך אדם ביום עשר פרסאות, ונמצא שבכל שעה הולך בערך פרסה, שהרי אינו הולך כל היום. או ששיערו גם זמן מועט לשהיה קודם ואחר התפלה. והחיי **אדם** כתב כנ"ל, שבשיעור זה יש במעיו צואה. ולדעת **הרמב"ם** שהאיסור משום שנטרד בתפלה, מסתבר שבשיעור זה הוא דואג שלא יגמור תפלתו, ונחפז יותר.

[1207] **הפמ"ג** [א"א צב א] תמה הרי דברי רבי יונתן כבר נשנו בברייתא לעיל, ומוכח לכאורה כ**רבינו יונה והרא"ש** שבא להשמיענו שאפילו אם יכול להעמיד עצמו, אסור להתפלל לכתחילה. ודחה, שמדובר בנצרך לקטנים, והשמיענו שאע"פ שאין תפלתו תועבה אסור לכתחילה להתפלל, וראה הערה הבאה.

[1208] **המג"א** [צב ב] נקט שאיסור זה מדרבנן, וכן הוכיח **הראש יוסף משו"ת הרשב"א** [קלא, הובא בשו"ע שם] שאינו חוזר כשבדק עצמו קודם התפלה, והיינו כי "בל תשקצו דרבנן, והם אמרו", ואילו במים שותתין על ברכיו אמרו שחוזר לתפלתו כיון שמה"ת חייב להפסיק. אולם **הערוך השלחן** [צב ה] כתב שהנצרך לנקביו אסור מדאורייתא, ויתכן שטעמו כ**החיי אדם** שהתברר שהיתה צואה במעיו, ונקט שדינו חמור מצואה לפניו.

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, שכוונת הכתוב שהכסילים אינם יודעים לעשות רע - למה נקראו "כסילים", והרי **צדיקים נינהו**?!

מבארת הגמרא: **אלא** כך היא משמעות הכתוב: **אל תהי ככסילים**, **שחוטאים**, ואף **מביאים** קרבן, ואולם **אינם יודעים אם על הטובה הם מביאים** קרבנם כזבח גרידא, **אם על הרעה הם מביאים** קרבנם כחטאת, משום שאינם יודעים מהו חטאם.

וכך **אמר הקדוש ברוך הוא**: **בין טוב לרע אינן מבחינים**, שאינם יודעים להבחין בחטאם - **והם מביאים קרבן לפני**?! **רב אשי**, **ואיתימא רבי חנינא בר פפא**, **אמר**: כך אמר הכתוב:

"שמור רגלך" - **שמור נקביך** מבין רגלך, שתקדים להסיך אותם, **בשעה שאתה עומד** [1209] **בתפלה לפני**. [1210]

תנו רבנן: **הנכנס לבית הכסא** והוא לבוש תפילין - **חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות**, **ונכנס** לבית הכסא כשהוא אוחזם בידו. לפי שהגנאי לתפילין הוא רק באופן שנכנס והם גלויים על ראשו, ולא כשאוחזם בידו [1211].

אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת: **לא שנו** שצריך לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות **אלא** כשהמדובר הוא ב**בית הכסא קבוע** שכבר יש בו צואה.

אבל בית הכסא עראי - חולץ בסמוך לו, ומחזיקן בידו **ונפנה לאלתר**. [1212]

וכשהוא יוצא מבית הכסא, ורוצה להניח תפילין - **מרחיק ארבע אמות**, **ומניחן**. וטעמו של דבר: **מפני שעשאו** עתה לבית הכסא שנפנה שם - ל**בית הכסא קבוע**.

בזמנם לא היו בתי כסא קבועים, עשויים מחפירות בקרקע המיועדות לבית כסא, אלא

[1209] **הרי"ף** גרס "שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפלה" אך **הרא"ש** לשיטתו גרס "שמור נקביך בשעה שאתה בא לעמוד בתפלה".

[1210] **הטור** [צב] הביא את שני הפסוקים, וביאר **הב"ח** שהוצרכו ללמד שמקבל שכר גם על מה שנזהר שלא להתפלל בגוף משוקץ [ככתוב "שמור רגלך"], וגם על מה שהתנאה לעמוד בגוף נקי [ככתוב "הכון"]. **ומהר"י אבוהב** ביאר שלמדו מ"הכון" שאפילו אם יכול להעמיד עצמו, אסור להתפלל לכתחילה, ואילו מ"שמור רגלך" למדו שאם אינו יכול לעמוד, תפלתו תועבה.

[1211] כך פירש **רש"י** [ד"ה חולץ], והיינו שאסור ללבשם בגלוי לפני צואה [וה**ריטב"א** נקט שדרך קדושתן רק כשהן בראשו]. אך דעת **הרא"ש** שהאיסור הוא כשעושה צרכיו כשהוא לבוש בהן. וה**פמ"ג** [מג א"א א] תמה שמשמע מדברי רש"י כדעת **תוס' בשבת** [סא א ד"ה דילמא] שמותר להכנס כשתפילין של יד בזרועו, שהרי הם מכוסין בבגדו. ואילו **רש"י בשבת** [סב א ד"ה התם] נקט שגם בשל יד אסור משום שיש בה קשר יו"ד. וביאר שאמנם לדעת רש"י אין חילוק בין של ראש לשל יד, אלא ששבר כ**רב האי גאון** [בסמוך] שיש איסור בעצם הכניסה, ואיסור זה רק במגולים, אך להפנות אסור גם במכוסים, וראה **פרי יצחק** [ח"ב ד] ובהערה 16

[1212] **הרמב"ם והרא"ש** השמיטו את החילוק בין קבוע לעראי, ועמד על כך ה**ב"י**, **וראה חידושי הגהות**. ויתכן שחילוק זה אינו שייך אלא אם האיסור בגילוי התפילין בביהכ"ס, אך האיסור לעשות צרכיו עמהם שייך גם בעראי. **והרשב"א** הקשה הרי גם בעראי אין "מחניך קדוש" ואיך יחלוץ ויפנה לאלתר, והניח בקושיא.

היו מקומות מפוזרים על פני השדה. [1213]

ולכן, מקום שכבר יש בו צואה היה נחשב כ"בית הכסא קבוע", ואילו מקום חדש, שעדיין לא היה בו צואה, ורק עתה הוא נפנה בו לראשונה נקרא "בית הכסא ארעי".

איבעיא להו: מהו שיכנס אדם בתפילין שבראשו [1215] **לבית הכסא קבוע** [1214] **- להשתין מים** בלבד? [1216]

רבינא שרי,

[1213] כך פירש **רש"י**, וכדרכו שהאיסור ללבשם בגלוי לפני צואה, ולכן במקום חפירה מותר להכנס בהם, וחולץ ונפנה לאלתר. אך לדעת **הרא"ש** שהאיסור בעשיית צרכיו אין מקום לחלק בין ביהכ"ס על פני השדה או בחפירה. וה**ב"י** כתב בשם רש"י שמותר להשתין בחפירה כשתפילין בראשו, ותמה ה**מג"א** [מג ה] שהרי ההיתר בחפירה הוא רק להכנס, אך להשתין אסור מחשש שמא יפנה בהן. וביאר שכוונתו שאין צריך לחלוץ בריחוק ד"א, כי לא החמירו אלא בנפנה אפילו בחפירה, או במשתין ע"פ השדה מחשש שיפנה, אך משתין בחפירה חולץ ומשתין לאלתר. [ע"פ **מחצה"ש**, וראה **פמ** "ג].

[1214] **רב האי גאון** תמה הרי כבר שנינו בברייתא לעיל הנכנס לבית הכסא [קבוע] חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות, ונכנס. וכיצד יתכן להתיר כניסה משום שרוצה רק להשתין מים. ולכן גרס "מהו שיכנס לבית הכסא **צנוע**" והיינו שסופו להיות קבוע, ודנו אם חששו שיפנה בו. וה**רשב"א** כתב שהברייתא עוסקת בנכנס לקבוע לעשות גדולים וכיון שיש תרתי לרעותא חולץ ברחוק, ונידון הגמרא בנכנס לקטנים. וה**ראב"ד** ו**רבינו יונה** גרסו "לבית הכסא עראי", וב**ראש יוסף** כתב שכן דעת רש"י, וראה **מחצה"ש** ט]. וה**רא"ש** כתב שאינה קושיא, כי בברייתא מדובר שרוצה לעשות צרכיו, אך משום עצם הכניסה אינו צריך לחלוץ, והנידון כאן הוא אם בקבוע חוששים שמא יפנה בהם, ובהלכות תפילין [סי' כ] דקדק כן ממה שלא נקטה הברייתא בית הכסא "קבוע", כי הנכנס לעשות צרכיו אפילו בעראי צריך לחלוץ, [וב**מעדני יו"ט** ר תמה שהרי רב ששת אמר לעיל "לא שנו אלא ביהכ"ס קבוע", וה**גר"א** תמה למה היוצא מרחיק ד"א והרי אין חשש שיפנה]. וה**מג"א** [מג ט] הביא שה**ש"ך** תמה שנמצא לפי הרא"ש שמותר להכנס לביהכ"ס קבוע עם תפילין כשאינו עושה צרכיו, והרי אף למרחץ אסור להכנס, [אף שהוא קל מביהכ"ס, וראה **נחלת דוד**]. ולכן כתב שכוונתו להתיר רק כדי להשתין שהוא חייו של אדם, וכן מדוקדק באופן נדון הגמרא "מהו שיכנס להשתין מים". ו**בבה"ל** [ד"ה ואוחזן] כתב שהאיסור במרחץ הוא רק כשנכנס לקביעות, וההתר בביהכ"ס מדובר בעובר. ומסקנת ה**מג"א** [שם יד] שדין מרחץ כבהכ"ס בביתו, שהחמירו בו כי יכול להניחם במקום המשתמר, וראה הערה 31.

[1215] כך פירש **רש"י**, ומשמע שבתפלין של יד אין צד לאסור, וכאן לא יועיל חילוק הפמ"ג [בהערה 13], שהרי הטעם לאסור הוא שמא יפיח, ואמנם ה**מג"א** [מג א] כתב שהאיסור גם בתפלין שבזרועו. ורש"י נקט ב"ראשו" למעט אם אוחזן בידו. ו**באליהו רבה** כתב שהקלו בתפלין של יד כשנכנס להשתין כיון שהטעם לאסור הוא רק מחשש שמא יפיח. ו**באפיקי מגינים** כתב שטעם ה**מג"א** לאסור הוא משום שהשו"ע פסק כטעם שחוששין שיעשה צרכיו, אך משום חשש הפחה אין איסור אלא כשהתפלין מגולים, ושל יד לרוב מכוסין בבגד, וראה **פמ"ג** [א"א לח ב, וריש סי' מד]. ובסמוך יבואר דעת ה**פמ"ג** [א"א ג] שאסור להשתין עם תפלין בזרועו משום שפשוף, ויתכן שמפני כך נקט רש"י דוקא "בראשו".

[1216] **תוס'** [ד"ה חיישינן] הקשו הרי להלן [ריש ע"ב] שנינו מפורש שלא ישתין בהם אפילו בבית הכסא עראי. וכתבו דהיינו דוקא כשאוחזן בידו, וחוששין שמא ישפשף ניצוצות או יגע באמה. וכן כתבו **רבינו יונה** ו**הרא"ש** [הל' תפילין כא] שאם התפילין בראשו מותר, כי אז אין איסור בשפשוף ניצוצות בידו, וגם אין חשש שמא יפנה אלא בקבוע. והעלה מכך ה**ב"י** שהברייתא לעיל עוסקת בנכנס לעשות גדולים, שהרי לקטנים מותר להכנס עם תפילין בראשו. [וכשהתפילין בזרועו, ה**פמ"ג** א"א ג אסר משום שפשוף, ו**בה"ל** ד"ה בבה"כ התיר]. ודעת **הרמב"ם** [תפלין ד יח] שאסור להשתין עם תפילין בראשו בין בקבוע בין בעראי, וביאר **הכס"מ** שפסק שהחשש שמא יפיח בהן, וכן הביא ב**שלטי גבורים** בשם **ריא"ז**, וראה **ב"י** ו**דרכי משה**. וב**ערוך השלחן** תמה שהרי טעם זה הוא רק גזירה והרמב"ם כתב שצריך להפסיק ולחלוץ אף אם שכח, וביאר ב**שיטת ריב"ב** שנידון הגמרא רק כשהן בידו, אך כשהן בראשו אסור, וכאן לא סברה הגמרא את חשש ניצוצות דלהלן. [ודעת הרמב"ם בתפילין של יד בזרועו, ה**אליהו רבה** התיר, וכתב **פמ"ג** א"א טו דהיינו בעראי, אך ה**מ"ב** יא נקט שגם בזרועו אסור. וראה שו"ת **בית הלוי** ח"א ה].

רב אדא בר מתנא אסר.

אתו שיילוה לרבא, אמר להו: אסור, כי חיישינן שמא יפנה בהן. ואמרי לה: משום שחוששין **שמא יפיח בהן.**

תניא אידך: הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות, ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים, ונכנס.

וכשהוא יוצא - מרחיק ארבע אמות ומניחן, דברי בית שמאי.

ובית הלל אומרים: אוחזן לתפילין כשהן **בידו**, ונכנס.

רבי עקיבא אומר: אוחזן בבגדו ונכנס.

תמהה הגמרא: וכי **בבגדו סלקא דעתך** שיכול לאוחזן?

הא זימנין מישתלי להו, שהוא שוכח מהן - **ונפלי**?!

מבארת הגמרא: **אלא אימא: אוחזן** כשהן מוסתרים **בבגדו ובידו**, [1217] ונכנס, ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא.

ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא, [1218] **ולא יניחם בחורין הסמוכים לרשות הרבים, שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד** [1219], וכמו שהיה **מעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים, ובאת זונה אחת ונטלתן, ובאת לבית המדרש ואמרה: ראו מה נתן לי פלוני בשכרי!** [1220] **כיון ששמע אותו תלמיד כך, עלה לראש הגג ונפל ומת, באותה שעה התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס.**

תנו רבנן: בראשונה היו מניחין תפיללין בחורין הפנימיים של הגדר המקיפה את השדה שהוא נפנה בה, **הסמוכין לבית הכסא.**

ובאין עכברים ונוטלין אותן.

התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות, דהיינו בחורי הגדר של השדה שהוא נפנה שם, בצד החיצון של הגדר, ששם יש "חלונות" **הסמוכות לרשות הרבים**, ושם אין העכברים מצויים, עקב האנשים ההולכים ברשות הרבים.

ועדיין באין עוברי דרכים ונוטלין אותן.

התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס.

[1217] **הרא"ה** ביאר שיאחז ידו בבגדו במקום התפלין כדי שיהיו מהודקים ולא יפלו. וראה **רש"י** [ד"ה ואוחזן] שבידו בלא בגדו מועיל שלא יפלו.

[1218] **הצל"ח** תמה הרי יכול להכנס עמם לביהכ"ס ולמה יניחם בחורין, וביאר שכוונת הברייתא שאם יכול ליקחם בבגדו ובידו, מוטב, ואם לא, יניחם בחורין. ובנחלת דוד נקט שתיבות אלו ט"ס הן, ולכן לא פסקום הרי"ף והרא"ש.

[1219] ביאר **הצל"ח** שכוונת הברייתא לפרש למה לא יניחם סמוך לרה"ר כמו שתקנו בסמוך. ולכך הביאה שאחר מעשה זה שבו ותקנו להניחם כבראשונה סמוך לביהכ"ס. וראה הגהות **מלא הרועים**.

[1220] **היעב"ץ** ביאר שידעו שהם של פלוני כי היה שמו רשום על נרתיקן, או משום שנגנבו לו והוצרך לחפש אחריהם, עי"ש.

אמר רבי מיאשא בריה דרבי יהושע בן לוי: הלכה - גוללן לתפילין ברצועותיהן **כמין ספר, ואוחזן בימינו** [1221] **כנגד לבו.**

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו בשיעור **טפח**. לפי שיש בה קדושה, משום שקושרים בה את בתי התפילין, ובקשריהם נוצרות כעין שתי אותיות מהשם שדי [ד' בשל ראש וי' בשל יד]. [1222]

אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא: לא שנו שהנכנס לבית הכסא גוללן לתפילין כמין ספר **אלא שיש** עדיין **שהות ביום ללבשן, אבל** אם **אין שהות ביום ללבשן - עושה להן** בגד **כמין כיס** שגובהו **טפח, ומניחן** בו ונכנס עמן לבית הכסא.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כשהוא בא להפנות **ביום - גוללן** את התפלין ברצועות שלהן [1224] **כמין ספר ומניחן בידו כנגד לבו.** [1223]

ובלילה, כשהוא חולצן ורוצה להצניען ולהניחן על הקרקע עד הבוקר [1225] - **עושה להן כמין כיס טפח,** כדי שיהיה "אהל" שהוא ניכר כדבר החוצץ בין התפילין והקרקע, **ומניחן** לתפילין בתוך ה"אהל" - הכיס.

אמר אביי: לא שנו שצריך לעשות כמין כיס טפח **אלא בכלי שהוא כליין** של התפילין, שכיון שהוא כליין של התפילין אינו נחשב כחציצה ביניהם ובין הקרקע עד שיעשה מעין אהל בשיעור טפח. [1226]

[1221] **הב"י** הביא **נימוקי יוסף ומגדל עוז** שצריך לאחזן בימינו, כי בשמאל מקנח עצמו, ולכן אסור לאחוז את התפילין בשמאל. **ופמ"ג** העיר ששפשוף מותר בימינו. ואמנם רש"י [ד"ה ואוחזן] פירש שאוחזן בימינו כדי שלא יפלו, וכ"כ **הרא"ה** שבימינו היא שמירה יפה, וכנגד לבו הוא דרך כבוד.

[1222] כך פירש **רש"י**, והיינו שכל הרצועה קדושה מפני השם שבחלקה. **והרא"ה** כתב "משום כבודן" ויתכן דהיינו משום שהן קשורות לתפילין, אף שהחלק היוצא אינו קשר שיש בו אותיות.

[1223] **רבינו יונה** הביא בשם רש"י שלא מדובר דוקא בנכנס לביהכ"ס, אלא כל החולץ תפליו ביום לרבי זירא עושה להן כיס להניחן בקרקע, ולרבי יוחנן גוללן כס"ת ואינו צריך להניחן בכיס אלא אפילו בקרקע כדי שיהיו מזומנים לו, ורק בלילה שאינו לובשם, יניחם בכיס ולא בקרקע. ותמה **הנחלת דוד** שהרי רבי יוחנן סיים "ומניחן בידו כנגד לבו" ומשמע שנכנס עמהן כך לביהכ"ס, ולא מצינו היתר להניחם על הקרקע, ובסמוך אמרו שרבי יוחנן היה מוסרם לתלמידיו. ואמנם **רה"ג ורש"י לפנינו** ביארו שמדובר בנכנס לביהכ"ס.

[1224] כך פירש **רש"י**, **והרמב"ם** [תפלין ד יז] כתב "גוללן בבגדו", **והמרדכי** [הל' תפלין] הקשה עליו מדברי רב נחמן "ובלבד שלא תהא רצועה יוצאה מתחת ידו" ומשמע שהם בידו בלא בגד, וראה **נחלת דוד**.

[1225] **הכסף משנה** [תפלין ד יט] הבין מדברי רש"י שמדובר בחולץ סתם [משום שלילה אינו זמן תפלין] ולכן ביאר שצריך הצלה מהנחה על קרקע. אך **הרמב"ם** [שם] נקט שמדובר בנכנס לבית הכסא בלילה, וצריך "אהל" להציל מצואה, [אך משום שאינו זמן תפלין אינו חייב לחלצן, שם הי"א].

[1226] **הרשב"א** הקשה הרי כל האיסור בתפלין הוא משום השי"ן שבעורן [כמבואר בשבת סא ב], ומשמע שלולי השי"ן היה חיפוי העור מצילן אף שמהודק בהן, וכל שכן שכליין יציל. ותירץ **הריטב"א** שעור התפילין קבוע עליהן ואינו מוציאן ממנו ולכן הוא מגין עליהם יותר מכליין שמוציאן ומכניסן בו, ולכן צריך שיעור אהל להציל, [ולביארו בסמוך אין קושיא, כי מדובר בפושטן סתם ולא להציל בבית הכסא]. **והפני יהושע** תירץ שעורן מציל רק מביזוי ביהכ"ס [שתלוי בראית הפרשיות את הצואה], ולא מביזוי הנחה על קרקע, [שאינו נחשב הפסק לגבי ההנחה בקרקע], וראה עוד **בתשב"ץ** [ח"ג כו] **ובמג"א** [מג יא] **ובשפת אמת** [שבת סב א]:

אבל בכלי שאינו כליין - נחשב כ"אהל" **אפילו** שגובהו **פחות מטפח**. [1227] **אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי**: **תדע**, שכלים נחשבים כ"אהל" החוצץ אפילו כשהכלי הוא קטן, בשיעור שהוא פחות מטפח, **שהרי פכין קטנים** של חרס המוקפים צמיד פתיל, אף שהם פחות מטפח - **מצילין** את מה שבתוכן מקבלת טומאה **באהל המת**. משום שנחשבים הכלים הללו כאהל בפני עצמו החוצץ מהטומאה שבאהל. [1228]

ואמר רבה בר בר חנה: **כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן, כי הוה בעי למיעל לבית הכסא, כי הוה נקיט ספרא דאגדתא - הוה יהיב לן** [1229]. אבל **כי הוה נקיט תפילין - לא הוה יהיב לן**, אלא נכנס עמהם כשהם מכוסים כדין.

אמר: **הואיל ושרונהו רבנן** להכניסם -

דף כג:

ננטרן, אכניסם עמי וישמרוני שם מהמזיקים. [1230]

אמר רבא: **כי הוה אזלינן בתריה דרב נחמן, כי הוה נקיט ספרא דאגדתא - יהיב לן.**

אבל **כי הוה נקיט תפילין - לא יהיב לן, אמר**: **הואיל ושרונהו רבנן - ננטרן.**

תנו רבנן: **לא יאחז** [1232] **אדם תפילין בידו ולא יאחז ספר תורה בזרועו, ויתפלל**, [1231]

[1227] כך משמע מפירוש **רש"י**, אך **הרא"ה** ביאר ששיעור טפח בכלי נצרך כדי שיהא דבר חשוב לכבודן של התפלין, ומדובר בפושטן סתם ולאו דוקא להכנס לבית הכסא. [וראה **ריטב"א** שפחות מטפח בטל אצלן והרי הן כמגולין], וכשאינו כליין נחשב כמניחן לשעה ודי בכלי שאין בו טפח, וראית הגמרא מצמיד פתיל היא שיש לו שם כלי כדי להציל גם בבית הכסא, אך לא משום אהל.

[1228] ראה בחידושי **הגר"ח** [טומאת מת יט נא] שטומאת אהל יש לה שני הגדרות: א. האהל נחשב כאילו הוא מלא טומאה, וכאילו נגע במת. ב. כל הנמצא באהל אחד עם מת טמא אף שלא פשטה טומאה. וכנגד זה יש ב"צמיד פתיל" שתי פעולות: א. מונע מהטומאה להכנס לכלי, ומציל את מה שבתוכו ממגע. ב. גורם שלא יחשב כאהל על מה שבתוכו, כי נחשב כאהל אחר מאהל המת. ולפירוש רש"י הנ"ל ההוכחה היא מהצלתו מדיני אהל, שהרי לגבי תפילין העיקר הוא שלא יהיו יחד עם הצואה, ואינו תלוי במגע. אך לביאור הרא"ה ההוכחה היא מהצלת הכלי דהיינו של נכנסה טומאה, וראה **רמב"ן** [חולין עא ב].

[1229] **המג"א** [מג יד] למד מכך שההיתר להכניס תפילין הוא רק משום שהולך עמם כל היום וטעונות שמירה ולא הטריחוהו לשוב כל פעם מהשדה לביתו, ולכן כתב **רבינו ירוחם** [הובא בשו"ע שם ז] שאסור להכניסם לביהכ"ס שבביתו. וכן אם נמצא בשדה עם שאר ספרים שאינו צריך להם כל היום, אסור להכניסם כי יכול להניחם בביתו, ולכן נתנם לתלמידיו.

[1230] כך פירש **רש"י**, **ורבינו יונה** הביא י"מ שאמר שישמור אותם בעצמו, וי"ג "לא נטרח" דהיינו שלא יטריח את תלמידיו לשמרם.

[1231] **הפמ"ג** נקט שאיסור זה שייך גם באמירת ק"ש ופסוקי דזמרה, ובסמוך [הערה 37] נוכיח שדין זה שייך רק בס"ת ותפילין, אך בשאר דברים רק לדעת **השו"ע** [צו א] טעם האיסור משום טירדא ושייך בכל תפלה, אולם דעת **הרמב"ם** [תפלה ה הֹ] שהוא מדיני העמידה לפני המלך, ושייך רק בתפילת שמונה עשרה.

[1232] **הב"ח** [צו] כתב שאם אחזן יחזור ויתפלל, אך **הט"ז** [סק"א] נקט שאינו מן הנמנע לכוון, אלא שאסרו חכמים לכתחילה שמא יטרד ויברך ברכה לבטלה. **ורבינו יונה ותרומת הדשן** [יז] כתבו שמותר לאחזו סידור בידו לצורך התפילה, כשם שמותר לאחזו לולב משום שהמצוה חביבה עליו, ורק כשאוחזן לשמירה טרוד ואסור, וכתב הט"ז שלדבריהם מותר לאחזו ס"ת בתפילתו כדי שתהא עליו יראת שמים ויראת התורה ויכוון יותר, וראה בסמוך.

משום שאינו יכול להתרכז בתפילתו כי הוא טרוד לשמרם שלא יפלו מידו ויתבזו.[1233] **ולא ישתין בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי** שמא יפיח בהם בעת שינתו, שאז אינו יכול להשמר מכך.[1234]

אמר שמואל: המחזיק בידו בשעת התפילה **סכין, ומעות, וקערה, וככר - הרי אלו כיוצא בהן**, שאינו יכול לכוון משום שחושש שמא יפלו ויזיקו או ינזקו, ואסור לו להתפלל עד שיניחם מידו.[1235]

אמר רבא אמר רב ששת: **לית הלכתא כי הא מתניתא** שלא ישתין כשהתפילין עליו, משום **דבית שמאי היא**, הסוברים לעיל שאסור להכנס בתפילין לבית הכסא!

דאי בית הלל - השתא להכנס עם תפילין שמחזיק בידו אל **בית הכסא קבוע שרי. בית הכסא עראי**, שעתה הוא בא להשתין שם, ולא היה עד עתה בית הכסא - **מי בעיא**?

מקשה הגמרא על דברי רב ששת שהברייתא "בית שמאי היא": הרי שנינו בהמשך הברייתא, ביחס לחילוקים בין דיני בית הכסא עראי ובין בית הכסא קבוע: "**דברים שהתרתי לך כאן - אסרתי לך כאן**".

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, כוונת התנא לומר: **תפילין**, שהתירו בית הלל להכנס עמם בידו אל בית הכסא קבוע, "אסרתי לך כאן" - להשתין כשהם עליו אפילו בבית הכסא שאינו קבוע.

[1233] כך פירש **רש"י** [כאן, וראה סוכה מא ב] ומסקנת הגמרא בסוכה [שם] שמותר להחזיק לולב, כי מתוך חביבות המצוה אינו נטרד במשאו. והוכיחו מכך ה**ב"י** ו**הב"ח** שהאיסור להחזיק שאר דברים הוא דוקא במקום הפסד, ורק בחפצי מצוה שחושש שלא יתבזו אסור אף כשאין הפסד. אולם **רבינו יונה** כתב שאסור ליטול שום דבר בידו, והסיק **הב"ח** שג' חילוקים בדבר א. בחשש ביזוי כתבי הקדש או הפסד, חוזר ומתפלל. ב. לולב מותר לכתחילה. ג. שאר דברים המתפלל יצא בדיעבד.

[1234] כך פירש **רש"י**, **ובפסקי רי"ד ובגליון הש"ס** הקשו הרי בסוכה [כו א] מצינו שחשש הפחה שייך רק בשינת קבע כשהן בראשו, אך כשהן בידו החשש הוא שמא יפלו מידו, [וכן משמע בסוגיין, שעושה צרכיו כשהן בידו]. ואמנם **הרא"ה** ביאר שהחשש שמא יפלו, וכן גרס **הגר"א** בדברי רש"י. וכ"כ **רש"י בסוכה** [מא ב]. וה**רש"ש** צידד שרש"י פירש כהרמב"ם [תפילין ד טו] ש"לא יישו בהם" נסוב על כשהן בראשו. **ורבינו יונה** תמה איך מותר בשינת ארעי כשהן בראשו, והרי הוא מסיח דעת מהתפלין. וביאר שרק שחוק וקלות ראש נחשבים כהסח הדעת, אך אין צריך שתהא דעתו עליהם ממש, ולכן העומד ביראה ועוסק בצרכיו אינו נחשב כמסיח דעתו, ולכן מותר בשינת ארעי שבה שוכח הבלי העולם, [וכ"כ **הרשב"א** בסוכה כו א, ואילו בשבת מט א כתב שאסור לישן מפני היסח דעת]. ו**בשאגת אריה** [לט] כתב שעדיין קשה לשיטת **הרמב"ם** [תפלין ד יג] שגם מצטער נחשב כהסח דעת, ו**בישועות יעקב** [מג א] כתב שאמנם הרמב"ם לא התיר שינת ארעי בתפילין, והצריך לפרוס עליהן סודר. אולם ב**עמק ברכה** [תפילין ה] ביאר שכל סיבה שמסירה מחשבתו מיראה נחשבת כהסח דעת, אך ישן נחשב במצב של יראה כי שוכח הבלי עולם. וראה **פרי יצחק** [ח"א ה] שהסח דעת הוא רק בשעת מצוותן, וישן אינו מקיים מצוה.

[1235] כך פירש **רש"י**, ולביאורו נמצא שטעם איסור אחיזת תפילין וס"ת שוה לאיסור אחיזת פריטים אלו, ואכן ב**שו"ע** [צו א] הובאו כלם יחד, ומסתבר שטרדא זו שייכת רק בכלים הנשברים, ואסורה בכל חלקי התפלה. אולם ה**רמב"ם** [תפלה ה ה] נקט את הטעם של טרדא רק על תפילין וס"ת, ואילו את שאר הפריטים הביא ללא טעם, וראה **לחם משנה** שלדעתו אסור להחזיק כל כלי ואפילו שאינו שביר ואינו נטרד, ומשמע שהאיסור בהם הוא משום שאינו כדרך עמידה לפני המלך, ונמצא לדבריו שמואל חידש דין נוסף שאינו כלול בברייתא, והוא אינו שייך בק"ש אלא בתפלה.

אי אמרת בשלמא שהברייתא הזאת היא לפי **בית הלל** יתכן להסבירה כך:
"דברים **שהתרתי לך כאן**", היינו להכניס תפילין בידו לבית הכסא **קבוע** - "אסרתי לך כאן", להשתין כשהוא לבוש בהם ואפילו **בבית הכסא עראי**.
אלא, **אי אמרת** כרב ששת, שברייתא זאת היא לפי **בית שמאי** - **הא לא שרו** בית שמאי **ולא מידי**?!
מתרצת הגמרא: **כי תניא ההיא** "דברים שהתרתי לך כאן - אסרתי לך כאן" - לא לענין תפילין, אלא לעניני צניעות, **לענין** גילוי **טפח וטפחיים** בבית הכסא.
דתני חדא: **כשהוא נפנה - מגלה לאחריו טפח**, **ולפניו טפחיים**.
ותניא אידך: **לאחריו טפח**, **ולפניו ולא כלום! מאי לאו אידי ואידי**, שתי הברייתות עוסקות **באיש**, **ולא קשיא**: **כאן** שמגלה לפניו טפחיים - **לגדולים**, שצריך לגלות יותר. ואילו **כאן** שאינו מגלה לפניו - **לקטנים**, שאינו צריך לגלות כל כך.
דוחה הגמרא: **ותסברא**, **אי בקטנים - לאחריו** גילוי **טפח למה לי**?
אלא, **אידי ואידי בגדולים**, **ולא קשיא**:
הא שמגלה לפניו טפחיים - **באיש**, שבשעה שהוא נפנה לגדולים הוא צריך גם להטיל מים ולכן הוא צריך לגלות גם את הטפח שלפניו.
הא שאינו מגלה לפניו - **באשה**, שאינה צריכה לגלות מלפניה כלום, גם לא לצורך הטלת מים.
מקשה הגמרא: **אי הכי**, שהמשך הברייתא אינו עוסק בענין תפילין אלא בענייני צניעות, [1236] תיקשי **הא דקתני עלה**, בהמשך הברייתא:
זהו, דבר זה, שיש לדחות את מה שאמרתי "דברים שהתרתי בזה אסרתי בזה" - הוא אכן **קל וחומר שאין עליו תשובה**.
כי בשלמא אם המשך הברייתא הוא בענין תפילין בבית הכסא, שפיר טענינן, בקל וחומר שאין עליו תשובה, שלא יתכן שנחמיר בבית הכסא ארעי יותר מבית הכסא קבוע.
אבל, אם הנושא הוא בדיני צניעות, שדברים שהתרתי באיש להתגלות אסרתי באשה - **מאי** "קל וחומר **שאין עליו תשובה**" לדחות את הדברים האלה?

[1236] **רש"י** [ד"ה אי הכי, וד"ה אלא] פירש אם דברים שהתרתי לך נסוב על "טפח וטפחיים", ותמוה שהרי קושיית הגמרא על האוקימתא "כאן באיש כאן באשה" ובאשה אסור לגלות כלום. וביאר **מהר"ם בנעט** שקושיית הגמרא לשני האוקימתות, וכוונת רש"י "בין לאוקימתא א' שלגדולים הותר רק טפח, ובין לאוקימתא ב' שלאיש מותר טפחיים". אך **הצל"ח** כתב שקושיית הגמרא רק לאוקימתא ב', כי לאוקימתא א' שהחילוק בין גדולים לקטנים, הרי יש לומר קל וחומר כך: אם לקטנים מגלה לאחוריו שמא יתעורר לגדולים, ק"ו שהנדחק לגדולים יפנה לפניו שמא יתעורר לקטנים, [ועי"ש שביאר כל השקו"ט בסוגיא].

והרי זו היא אכן ההלכה, שהרי **דרכא דמילתא - הכי איתא**, שבאמת לאשה יש צורך בגילוי מועט מהאישו!?

אלא לאו, בהכרח שדברי התנא בברייתא נסובים על מה שאסר להשתין עם **תפילין**, וכך אמר: מה שאמרתי "דברים שהתרתי לך בבית הכסא קבוע אסרתי לך בבית הכסא ארעי", הוא דין המופרך בקל וחומר שאין עליו תשובה.

ותיובתא דרבא אמר רב ששת, שאמר שברייתא זו "בית שמאי היא". ומסקנת הגמרא כי אכן **תיובתא** היא, שהרי לבית שמאי אין בכלל דברים המותרים בבית כסא קבוע שאפשר לאוסרם בבית כסא ארעי.

ועתה עוסקת הגמרא בביאור הברייתא: **מכל מקום קשיא** מה היתה ההוה אמינא של התנא להחמיר בארעי יותר מבקבוע, עד שהוא נדחה בקל וחומר שאין עליו תשובה, והרי **השתא בית הכסא קבוע שרי - בית הכסא עראי לא כל שכן** שמותר?

מבארת הגמרא: **הכי קאמר**: **בית הכסא קבוע**, שמוכן לעשיית גדולים ויושבים בו, **דליכא** בהטלת המים בו התזת **ניצוצות** של מי רגלים, ואין חשש שינתזו על רגליו וישפשפם בימינו [1237] - **שרי**.

אבל **בית הכסא עראי**, דהיינו מקום מזדמן שמטיל בו מי רגליים בעמידה [1238] **דאיכא** בהטלת המים בו התזת **ניצוצות** על רגליו [1240] - **אסרי** משום שצריך לנגב את הניצוצות, [1239] ואינו רשאי לעשות זאת כשהתפילין עליו. [1241]

[1237] ראה **ב"י** שרק קינוח אסור בימין, אך שפשוף מותר, ולכן חוששין לו אפילו כשאוחזן בימינו שלא כנכנס לבהכ"ס קבוע שאוחזן בימינו ומקנח בשמאלו כדלעיל.

[1238] **רש"י** [ד"ה בית] לפי ביאור **הב"י** [ריש מג].

[1239] **תוס'** [ע"א ד"ה חיישינן] הוכיחו מכאן שלא ישתין עם תפילין "אפילו בבית הכסא עראי". ותמהו **הב"ח ומהרש"א** הרי ארעי חמור מקבוע כי יש בו ניצוצות, והעלהו מכך שבידו אין חילוק בין ביכ"ס ארעי לקבוע אלא בין מעומד למיושב, וכיון שבהכ"ס קבוע חמור יותר, ק"ו שאסור בו מעומד, וכן פסק **הרמ"א** [מג א]. **ופמ"ג** [משב"ז א] כתב שגם לדבריהם יש נפקא מינה במיושב בין ארעי לקבוע, כי אף שמותר לאחזן בידו בלי בגד, בקבוע אוחזן בימינו שמא יפנה ויקנח, אך בארעי מיושב אוחזן בשמאלו כי אין ניצוצות, ולא חוששין שיפנה. אולם דעת **רבינו יונה** שבקבוע צריך לאוחזן בימינו ובבגדו, ומשמע שבארעי אפילו מיושב, יכול לאחזן בידו אפילו בלי בגד.

[1240] **הרא"ש** ביאר שבקבוע עושה צרכיו מיושב ומי רגלים כלים, ואין ניצוצות, אך בארעי משתין מעומד ויש ניצוצות, וה**טור** [מג] לא חילק בין קבוע לארעי אלא בין מיושב למעומד, וה**ב"ח** דן אם כוונתו שמעומד היינו ארעי, או שמעומד אסור אפילו בקבוע מפני הניצוצות [וכדעת **הרמב"ם** תפילין ד יח], וראה **ב"י** [ד"ה ואהא] ובהערה הבאה.

[1241] **הט"ז** [מג ד] נקט שהאיסור לשפשף הוא גם כשהם בבגדו, כי הוא ביזוי התפילין, [ולכן ביאר שהשו"ע בסעיף ד התיר להשתין בעראי רק כשהם מכוסים בבגדו ואינם קשורין ואינו יכול לשפשף כי יפלו]. אך ה**מג"א** [שם ח] נקט שהאיסור מחשש שמא יפלו מידו בעת השפשוף [ולכן ביאר להפך שהיתר השו"ע הוא דוקא כשקשורים בבגדו ולא יפלו]. ו**רבינו יונה** כתב שהחשש הוא שיגיעו הניצוצות לתפילין, וביאר ב**אפיקי מגינים** שודאי אוחזן בבגד אלא שהם כלפי חוץ [והיתר השו"ע כשהן כלפי פנים], וב**ערוך השלחן** כתב שהחשש שמא יגע בתפילין ביד ששפשף בה [והאיסור בבגדו הוא כשתופסן מגולין עם בגד חוצץ, והיתר השו"ע הוא כשאוחז בגד והן בתוכו, שנוגע רק בבגד.

מקשה הגמרא: **אי הכי**, **אמאי** נפרך דין זה בקל וחומר, ומדוע הסכים עליו התנא **שאין עליו תשובה**?

וכי אין עליו תשובה? והלא **תשובה מעלייתא היא**!

מתרצת הגמרא: **הכי קאמר**: כשאתה בא לדון **הא מילתא** של דיני בית הכסא, ארעי וקבוע, - **תיתי לה** דוקא **בתורת טעמא**, שאז יש להתיר הטלת מים כאשר תפילין בראשו דוקא בבית הכסא קבוע, משום שבו אין את החשש של התזת ניצוצות, ומחמת הטעם הזה ראוי להקל בקבוע יותר מאשר בארעי.

ולא תיתי לה ללמוד את הלכות בית הכסא ארעי וקבוע **בקל וחומר**, דהיינו שיש להחמיר בבית הכסא הקבוע החמור ולהקל בבית הכסא ארעי הקל.

דאי אתיא לה בתורת קל וחומר, אכן אי אפשר להקל להטיל מים דוקא בקבוע החמור ולהחמיר בארעי. כי - **זהו קל וחומר** שיש להחמיר בקבוע, **שאין עליו תשובה** לומר שמצינו שהקלנו באיזה שהוא מקום בקבוע והחמרנו בארעי. [1242]

תנו רבנן: **הרוצה ליכנס לסעודת קבע** ולא יצטרך להתפנות באמצע הסעודה שגנאי הוא לו [1244] - **מהלך עשרה פעמים ארבע אמות**, **או** [1243] **ארבע פעמים עשר אמות**, **ויפנה**, **ואחר כך נכנס** לסעודה.

אמר רבי יצחק: **הנכנס לסעודת קבע**, [1245] ויש לחשוש שמא ישתכר ויתגנה בתפילין שבראשו - **חולץ תפיליו** ויכול להשאירן בחוץ, **ואחר כך נכנס**.

ופליגא דרבי חייא, **דאמר רבי חייא**: **מניחן** לתפילין סמוך לו **על שלחנו**. **וכן הדור לו** לנהוג כן, כדי שיוכל להניחם עם סיום סעודתו ולא יצטרך לילך למקום שחלץ את תפיליו. [1246]

ועד אימת יושב בסעודה בלי תפילין?

[1242] **הפני יהושע** ביאר שאילו למדו מק"ו נמצא שבארעי אסור לאחזן בידו אפילו מיושב ובקבוע מותר אפילו מעומד, אך אם האיסור משום "טעמא" שחוששין שיקנח ניצוצות נמצא שאינו תלוי בארעי וקבוע אלא האיסור רק במשתין מעומד ולא במיושב.

[1243] בשבת [פב א] הגירסא "ואמרי לה" ופירש **רש"י** "ד פעמים של י י" והיינו שהלוך וחזור נחשב כפעם אחת. אולם כאן כתב **הרא"ה** שלא נחלקו ושיעור אחד הוא, [וכן משמע מתיבת "או"].

[1244] כך פירש **רש"י**, **והרמב"ם** [דעות ד ב] נקט שההילוך מועיל לחמם גופו, והוא מבריא את הגוף לעבודת ה'. **והריטב"א** הביא שאמרו בשבת [מא א] שהאוכל כשהוא נצרך לנקביו דומה לתנור שהסיקוהו על גבי אפרו, ונמצא שההילוך הוא דרך רפואה, ובשפתי חכמים כתב שרש"י חילק בין מי שכבר נצרך לנקביו, למי שבא לאכול וצריך לעורר עצמו. וראה **מג"א** [קנז ג] שהביא טעם נוסף מהזוהר.

[1245] **בשו"ע** [מ ח] למד מלשונו של רבי יצחק שהנכנס לסעודת ארעי אינו צריך לחלוץ, ובספר **שלחן שלמה** צידד דהיינו דוקא למי שמניחן כל היום, אך המניח רק בשעת ק"ש ותפילה יחלוץ גם לסעודת ארעי. וראה **מאירי** שאסר לאכול בהן אפילו אכילת ארעי.

[1246] כך פירש **רש"י**, **והרש"ש** פירש שרבי חייא אינו חושש לשכרות, וסבר שמניחן על ראשו כשהוא סועד על שולחנו, ולביאורו נמצא שסיום הגמרא "עד זמן ברכה" נסוב רק לדעת רבי יצחק.

אמר רב נחמן בר יצחק: עד זמן ברכה אחרונה על המזון, והיינו, שמניחם עוד לפני ברכת המזון. [1247] **תני חדא: צורר אדם תפיליו** יחד **עם מעותיו - באפרקסותו**, שהוא הסודר שנוהג לשים על ראשו וכתפיו, ושני צידיו של הסודר תלויים לו לשני צידי ראשו, ויכול לצור בהם תפילין ומעות יחד. אך כיון אינו דרך כבוד לצוררם יחד עושה בו שני קשרים - האחד לתפיליו והשני למעותיו. [1248]

ותניא אידך: לא יצור אותם יחד!

לא קשיא:

הא ששנינו "לא יצור" את המעות עם התפילין יחד - הוא באופן **דאזמניה**, שהקצה את הסודר לתפילין, ושוב אי אפשר להשתמש בו לצורך מעות.

הא ששנינו "צורר אדם תפיליו ומעותיו" יחד - הוא באופן **דלא אזמניה**. [1249]

דאמר רב חסדא: האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין, אם **צר ביה תפילין** - שוב **אסור למיצר ביה פשיטי** מעות. אבל אם **אזמניה ולא צר ביה**, או **צר ביה ולא אזמניה - שרי למיצר ביה זוזי**.

ולאביי, דאמר "הזמנה - מילתא היא", הרי: אם **אזמניה** לתפילין - **אף על גב דלא צר ביה** אסור להשתמש בו לצורך חולין.

ואם אירע **שצר ביה**, אז רק **אי אזמניה - אסיר**, אבל **אי לא אזמניה - לא** נאסר לצור בו מעות, אפילו שכבר צר בו תפילין.

בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה: מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו כשהוא ישן בלילה? [1250]

תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שאסור - לפי **שנוהג בהן מנהג בזיון. כי קא מיבעיא לי - תחת מראשותיו, מאי?**

[1247] **הרמב"ם** [תפילין ד טז] נקט שמניחן אחר שנטל מים אחרונים, וביאר **הבה"ל** [מ ד"ה הנכנס] שטעמו כדי שלא ילבשם בידים מזוהמות. אך להלכה כתב שצריך להניח קודם נטילת מים אחרונים, כיון שהשו"ע פסק [קעט] שאסור להפסיק אחר מים אחרונים אפילו בדיבור. וראה שם שדן אם חייב לחזור ולברך מפני האיסור לאכול עם תפילין, כמו שחייב לברך כשחולצן להכנס בבהכ"ס [כה יב].

[1248] כך משמע מדברי **רש"י** [ד"ה עם], אולם **רבינו יונה** [בסמוך ד"ה מבליעו] פירש בשם **רב האי גאון** שהוא הבגד התחתון שלובשו תחת חלוקו, והיו עושים בו כיסים סביב הצואר, [וראה כד ב הערה 47].

[1249] בדברי **רש"י** [ד"ה עם] מבואר כי אף שלא אזמניה אינו צוררם יחד בקשר אחד, וכמבואר בפנים. וביאר **במשנה ברורה** [מב כו] שאע"פ שהסודר לא התקדש, וכשאין בו תפילין יכול לצור בו מעות, מכל מקום לא יצררם יחד כי אינו דרך כבוד לתפילין. **ובבה"ל** [ד"ה שרי] הוסיף שהגמרא לא חילקה בכך גופא בין הברייתות, שלא יצור בקשר אחד אלא בשנים, כי משמעות "לא יצור" היא איסור, ואילו זה אינו איסור אלא מעלה לתפילין.

[1250] כך ביאר **רש"י**, וכוונתו לפרש שהיתר רק בלילה שצריכין שימור מגנבים ועכברים, אך ביום אסור אפילו תחת מראשותיו ואפילו אין אשתו עמו, משום ביזוי התפילין, וכן כתב **הרמב"ם** [תפילין כד ד] "מותר כדי לשמרן". **והמג"א** [מ ד] דקדק כך ממה שאמרו בסמוך "כל לנטרינהו טפי עדיף", ודחה **הפמ"ג** שהגמרא הוצרכה לטעם זה באופן ששאשתו עמו, אך כשאינה עמו יתכן שמותר אף שלא לצורך שמירתן.

אמר ליה, הכי אמר שמואל: מותר, [1251] **ואפילו כאשר אשתו עמו** במטה ויתכן שישמש מטתו [1252].

מיתיבי: לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון. אבל מניחן תחת מראשותיו.

ואם היתה אשתו עמו - אסור.

ואם **היה מקום שגבוה שלשה טפחים** למעלה מראשותיו, **או נמוך** מתחת למראשותיו **שלשה טפחים - מותר** להניח שם תפיליו אפילו אשתו עמו.

תיובתא דשמואל, תיובתא.

אמר רבא: אף על גב דתניא תיובתא דשמואל - הלכתא כוותיה. מאי טעמא? [1253]

דף כד.

כל דבר שהוא עושה כדי **לנטורינהו** מגנבים ועכברים - **טפי** [1254] **עדיף** להם מבזיונם, כיון שהוא מוזהר על שמירתן. [1255]

והיכא מנח להו?

אמר רבי ירמיה: בין כר לכסת - שלא כנגד ראשו. [1256]

מקשה הגמרא: למה אסר רבי ירמיה להניחם כנגד ראשו, **והא תני רבי חייא: מניחן בכובע**, בכיס של התפילין, ומניח את הכיס **תחת מראשותיו!** ובהכרח דהיינו אפילו כנגד ראשו, ששם צריך שיהיה התפילין בכלי בתוך כלי, אך שלא כנגדו אינו צריך

[1251] כתב **הריטב"א** ששמואל חידש שכדי לשמרן מותר להניחן בכלי תוך כלי אפילו תחת מראשותיו שהוא חמור משאר הבית, כיון ששם הם משומרים ביותר. [ולא משום שלמרגלותיו הוא דרך בזיון אפילו בשני כיסויים].

[1252] כך פירש **הריטב"א**. וביאר **הט"ז** [מ ג] שחוששין שמא ישכח וישמש. וכן ביאר **המהרש"א** בדעת **תוס'** [כד א ד"ה והא] ששמואל התיר כשאשתו עמו רק בכלי בתוך כלי, [ולהלן נברר אם הכר מצטרף לכיסוי שני]. וכן דקדק **הראש יוסף** מלשון **הרמב"ם** [ד כד "עמו במטה", וכ"כ **פמ"ג** משב"ז מ ד]. אולם **הב"י** נקט שאם אינו רוצה לשמש אינו נחשב כ"אשתו עמו", וכן ביאר **הפני יהושע** בדברי שמואל, שעוסק באינו רוצה לשמש, ובאמת אינו מצריך כלי בתוך כלי.

[1253] **רבינו יונה** ביאר שאין דרך האמוראים לחלוק על ברייתא, אלא בדבר שהוא בדקדוק המצוות כגון זה שהוא משום שמירה. וה**פני יהושע** ביאר ששמואל סמך על הברייתא לעיל שמפני העכברים שבו ותקנו שיכניס תפיליו בידו לבהכ"ס אף שיש בכך בזיון, ולמד שהוא הדין להניחן תחת מראשותיו לשמירה אפילו כשאשתו עמו.

[1254] מדברי **רש"י** [ד"ה כל] משמע שתיבת "טפי" נסובה על ה"עדיף", וכך ביארנו בפנים. אולם מדברי **הריטב"א** [סוף כג ב] מבואר שנסובה על "לנטרינהו", כי היא הסיבה שהתיר שמואל אפילו תחת מראשותיו [וכן לא למרגלותיו], כי "שם הם משומרים ביותר".

[1255] כך הוסיף **רש"י** [שם], ויתכן שבא ליישב מה שהקשנו לעיל [יח א הערה 16] על דעת **הרמב"ם** [ס"ת י יא] שההשומר על ס"ת ומתיירא מליסטים לא ירכב עליו בכדי להצילו. ולכאורה "נטירותן עדיפי להו מבזיונן", ובהכרח שטעם זה שייך רק בתפילין שמוזהר על שמירתן.

[1256] **רבינו יונה** ביאר שיש בדין זה ג' חילוקים. **א.** כנגד ראשו גם כשאין אשתו עמו אסור, ואפילו כלי בתוך כלי. **ב.** שלא כנגדו ואשתו עמו צריך כלי בתוך כלי. **ג.** שלא כנגדו ואין אשתו עמו, די בכיסוי הכר. וה**ב"י** דן בדעת הרמב"ם באופן זה, וה**ב"ח** דקדק מהגמרא שגם באופן זה צריך כלי בתוך כלי, ו**מג"א** [מ ג] דחאו, ואכמ"ל. עוד כתב **רבינו יונה** שכליין עם כיסוי הכר נחשבים כשני כיסויים, וכן למד ה**מג"א** [מ ד] **מתוס'** [ד"ה והא, מובא בהערה הבאה]. אך **הרמב"ם** [תפילין ד כד] נקט שצריך כלי בתוך כלי חוץ מהכר. [וראה **בה"ל** מ ד"ה ואם].

להניחם בכובע.[1257] מתרצת הגמרא: **דמפיק ליה למורשא דכובע - לבר**. שמושך את קצה הכיס החוצה שלא כנגד ראשו, ובקצה זה נמצאים התפילין.[1258]

בר קפרא צייר להו היה צורר את תפיליו **בכילתא**, שהיא היריעה הפרוסה מסביב למיטה, **ומפיק למורשהון** - המקום שבו קשר התפילין בולט[1259] - מן הכילתא, **לבר** - כלפי חוץ ממקום המיטה.

רב שישא בריה דרב אידי מנח להו אשרשיפא, ספסל קטן, **ופריס סודרא עלוייהו. אמר רב המנונא בריה דרב יוסף: זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא. ואמר לי: "זיל אייתי לי תפילין", ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והוה ידענא דיום טבילה** של אשתו[1260] של רבא **הוה**, ושימש באותו לילה מיטתו, והבנתי ששלחני כדי **לאגמורן הלכה למעשה** כשמואל, שהתיר אפילו אשתו עמו, **הוא דעבד**.

[1257] כך ביארו **תוס' רבינו יונה והריטב"א. והט"ז** [מ ג] תמה אם כן למה נצרך הכובע למסקנא שאינו נגד ראשו. ולכן ביאר שהקושיא לרבי ירמיה שלא הזכיר כובע והיינו שאם אין אשתו עמו מניח את התפילין עצמם "בין כר לכסת" שלא כנגד ראשו, ומשמע שכנגד ראשו אסור אף בשני כיסויין, ואילו רבי חייא מתיר כנגדו בשני כיסויין. והקשו תוס' למה לא תירצו שרבי חייא דיבר במי שאשתו עמו, שגם שלא כנגד ראשו צריך להניחם בכובע כדי שיהיו כלי בתוך כלי. [ראה **מהרש"א פנ"י ונחלת דוד** שדנו בכוונתם]. וה**צל"ח** הקשה לאידך, למה לא תירצו שרבי ירמיה דיבר באשתו עמו [שבו עסקו שמואל ורבי חייא] ולכן מניחו שלא כנגד ראשו דוקא.

[1258] ביאר ה**פני יהושע** שאע"פ שהכובע הוא רק כלי אחד, כיון שחלקו תחת מראשותיו מועיל לשמרו מגנבים ועכברים, מותר להניחו שם אפילו אשתו עמו, וכן נקט **המג"א** [מ ג] שכל הכובע היה מחוץ לכר, ונחשב ככיסוי בכלי אחד. וה**ט"ז** לדרכו ביאר שה"כובע" לא נצרך כדי להתיר כנגד ראשו בכלי בתוך כלי, אלא ככלי אחד חוץ למראשותיו, וכנגדו אסור גם בב' כיסויים, וראה הערה הבאה.

[1259] כך פירש **רש"י** [ד"ה ומפיק], וה**ט"ז** [שם] הביא בשמו שבליטת התפילין בכיס ניכרת כמורשא. וה**רא"ה** פירש דהיינו הקציצה, שבה בתי התפילין. והט"ז ביאר שכל הכובע תחת הכר, אלא שהחלק שבו התפילין יוצא חוץ למראשותיו, ואף שהשמירה היא רק מפני שחלקו תחת ראשו, שעל ידו מרגישם, אין הכר מספיק וצריך גם כובע, כיון שכנגד ראשו אסור אפילו כלי בתוך כלי.

[1260] כך פירש **רש"י** [ד"ה יום], וכתב **הב"י** [רמ] שמכאן המקור שצריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה. אולם **רבינו יונה** ביאר שהיה יום טבילה של רבא, "שטבל לקריו ושימש מטתו שמנהגם היה לטבול כשהיו משמשים מיטותיהם", ובפשטות כוונתו כביאור **הרשב"ץ** שטבל כדין בעל קרי לעיל [כב ב], וכן ביאר **מעדני יו"ט** [ה] שהעדיפו פירש זה כי האשה צנועה ומעלימה זמן טבילתה, אך האיש אחר ששימש אינו מעלים. אולם לשון "מנהג" ומה שהקדים טבילה לתשמיש מורה שכוונתו למנהג הטבילה קודם תשמיש [הביאו **אליהו רבה** רמ ו], ראה **נודע ביהודה** [תנינא יו"ד קיז].

[1261] **רש"י** [ד"ה ואפילו] כתב שפנים מול פנים פשיטא ליה שאסור, כי יש הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש. ולכאורה תמוה, שהרהור בפני עצמו אסור אף שלא בשעת ק"ש. ואמנם **הריטב"א** לא הזכיר הרהור אלא "נגיעת ערוה" סתם. [וראה **ב"ח ורש"ש** אם רש"י נסוב על אשתו או על אחר]. **ובלבוש ובשו"ע הגר"ז** [עג] מבואר שהטעם שאין קורין ק"ש בנגיעת ערוה הוא משום חשש שגם חשש הרהור נחשב כ"ערוות דבר", ויתכן שזו כוונת רש"י, שהאיסור רק בנגיעה שיכולה להביא להרהור, וכן משמע ב**ביאור הגר"א** [עד יא] שמגע הכיס אינו אוסר כי אין בו משום הרהור, וראה **באר היטב** [שם] ולהלן נרחיב. וב**פמ"ג** [א"א עג א] דקדק מלשון "מחזיר פניו" שפנים מול פנים אסור אפילו אם אינן נוגעים, וכן פסק ה**מ"ב**. אך **החזו"א** [טז ו] תמה כיון שראשם נגיעה נחשב ערוה, [וראה בהערה הקודמת שה**מקור חיים** אסר אפילו בלבושים].

בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה: שנים שישנים במטה אחת כשהם ערומים [1262] - **מהו שזה יחזיר פניו** לצד אחד [1261] **ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו** לצד השני [1264] **ויקרא קריאת שמע**? [1263]

אמר ליה הכי אמר שמואל: ואפילו אשתו עמו במיטה יכול לקרוא.

מתקיף לה רב יוסף: איך דייק מדברי שמואל, שכוונתו לומר "ואפילו **אשתו**" **ולא מיבעיא אחר** אתו במיטה? והרי **אדרבה**, רק **באשתו** התיר כי היא **כגופו**, וכיון שרגיל בה אינו בה לידי הרהור, ולכן אפשר להקל, אבל, **אחר - לאו כגופו** הוא, ואסור לקרא עמו במטה!

מיתיבי: שנים שישנים במטה אחת - זה מחזיר פניו וקורא, וזה מחזיר פניו וקורא.

ותניא אחריתי: הישן במטה ובניו ובני ביתו בצידו - הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת [1267] **ביניהן** [1266] . **ואם היו בניו ובני ביתו קטנים** - מותר. [1265]

בשלמא לרב יוסף שהתיר באשתו ואסר באחר, **לא קשיא: הא** ש"מחזיר פניו וקורא", מדובר **באשתו** עמו, ואילו **הא** ש"לא יקרא אלא אם היתה טלית מפסקת ביניהם", **באחר** [ו"בני ביתו" אינו כולל את אשתו].

אלא לשמואל שאינו מחלק - **קשיא!**

[1262] **תוס**' [ד"ה שנים] נקטו שמדובר בשוכב ערום, ולכן כתבו שרב יוסף סבר שרואה ערות עצמו מותר לקרא, או שדן באופן שחצץ בבגדו בין לבו לערוותו. אמנם **רש"י** לא הזכיר כאן שהם ערומים [כמו שפירש בע"ב ד"ה חוצץ], ודקדק מכך ב**מקור חיים** שלדעתו אף אם לבושין בכותנותיהם לא יקראו ק"ש, אלא בהפסק טלית אחרת ביניהם.

[1263] כתב **הפמ"ג** [משב"ז הקדמה לסי' עד] שהנידון לקורא ק"ש או מדבר כל דבר שבקדושה, אך הרהור מותר, חוץ משומע כעונה שנחשב כדיבור. וראה **בה"ל** [ס"ס עג].

[1264] כתב **הכסף משנה** [ק"ש ג יח] שצריך שיחזירו שניהם אחוריהם זה לזה, ולמד מכך **מחצית השקל** [עג א] שאם רק אחד החזיר פניו, שניהם אסורים לקרא, וראה **פמ"ג**. אך **הגר"א** דקדק מלשון "מחזיר פניו" שדי בחזרת פנים של אחד.

[1265] **הרמב"ם** [ק"ש ג יח] **והטור** [עג] נקטו שההיתר בקטנים רק כשמחזיר פניו, אולם **באור זרוע** [ח"א קלג] כתב שאפילו ערוותן נוגעים זה בזה מותר, וכתב **הב"י** שדבר תימה הוא להקל כל כך, ו**בפרי חדש** השיב שכך משמעות הברייתא שמדובר בפנים מול פנים, ובאופן זה גדולים מועילה להם טלית וקטנים מותרים בלעדיה, ו**בלשון לימודים** דחה שלשון הברייתא "אלא אם כן היתה טלית" באה ללמד שבגדולים לא מועילה החזרת פנים כמו בקטנים, וראה גם **במאמר מרדכי וברכי יוסף**. ו**במשנה ברורה** כתב שאפילו אם החזיר פניו אם ערוותו נוגעת בבשר בניו אסור. **והחזו"א** דן אם ערוות קטן אוסרת, וכתב עוד שעם בניו קטנים מותר גם כשפניהם זה לזה, ובלבד שתהיה ערוותם מכוסה.

[1266] כתב **הב"י** שעם טלית מפסקת מותרין לקרא אפילו פניהם זה לזה, [והוסיף **פמ"ג** דהיינו כשחוצץ לבו מערוותו וראשו חוץ לטלית].

[1267] כתב **הרמב"ם** [ק"ש ג יח] שצריך שתפסיק ממתניהם ולמטה, ו**בביאור הגר"א** [עג א] דימה דין זה לערוה שלו, ומשמע שדי בכיסוי במקום ערוה, וראה **באפיקי מגינים** שאין צריך לכסות השוק כי דרכו להיות מגולה באיש [שו"ע ד כא]. אך **בבה"ל** [ד"ה ממתניהם] צידד שכאן אינו משום כיסוי ערוה גרידא אלא משום חשש הרהור, והוא שייך גם עד סוף גופו, וכדלהלן שאסור בענבות נוגעות משום הרהור, אף שאינם ערוה, וכן נקט **בערוך השלחן**. וה**מג"א** [עד ט] נקט שאם בשרו למטה ממתניו נוגע בשל חברו למעלה ממתניו, מותר. **והחזו"א** [שם] כתב שגם הנוגע בידיו בחברו למעלה ממתניו, מותר, [אך באשתו אסור].

אמר לך שמואל: **ולרב יוסף מי ניחא? והתניא**: **היה ישן במטה, ובניו ובני ביתו במטה** [ואשתו בכללם] [1268] - **לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טליתו מפסקת ביניהן!** הרי שגם עם אשתו במטה אסור לקרא.

אלא מאי אית לך למימר: כשהוא עם **אשתו** במטה **לרב יוסף** מחלוקת **תנאי היא - לדידי נמי** בין כשהוא עם אשתו ובין עם אחר [1269], מחלוקת **תנאי היא**.

אמר מר: **זה מחזיר פניו וקורא קריאת שמע**.

מקשה הגמרא: **והא איכא עגבות** דהיינו האחוריים של שניהם, והם נוגעים זה בשל זה [1270]. ונמצא שבשרו נוגע בערוה ואיך יקרא קריאת שמע?

מתרצת הגמרא: **מסייע ליה לרב הונא. דאמר רב הונא**: **עגבות - אין בהם משום ערוה**. [1271]

לימא מסייע ליה לרב הונא: **האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה** ומברכת על הפרשת חלה, **מפני שיכולה לכסות פניה** התחתונות **בקרקע. אבל לא האיש**, לפי שאסור לברך כשערוותו מגולה. והרי גם כשהיא יושבת על הקרקע אין פניה התחתונות מכוסות, אלא די בכך שאינם גלויות, אך עגבותיה הרי הם גלויות, ומדוע היא יכולה לברך - בהכרח שעגבות אין בהם משום ערוה. [1272]

[1268] **הפני יהושע** ביאר שהמקור לחלק בין הברייתות הוא משום שבברייתא הראשונה שנינו שהם "בצידו" והיינו שאר בני ביתו שאין הדרך לשכב עמם בקירוב בשר, ולכן חילקה בין גדולים לקטנים. אך כאן שנינו שהם עמו "במטה" ומשמע שאשתו עמם, ולכן לא מצינו בה חילוק בקטנים.

[1269] כך פירש **רש"י**, ותמה **מהר"ץ חיות** הרי עם אשתו האיסור חמור יותר [שהרי שמואל אמר "אפילו אשתו"], ואם כן יתכן שהברייתא אסרה רק באשתו, ומנין שהתנאים נחלקו גם באחר. אמנם, מפשטות לשון הברייתא מבואר שהאיסור בין עם "בניו" ובין עם "בני ביתו" [דהיינו אשתו, ראה **תוס'** ד"ה והתניא, **גליון הש"ס ומצפה איתן**].

[1270] כך פירש **רש"י** בתוספת ביאור ה**פני יהושע**, ולפי זה ראיית הגמרא מהפרשת חלה, היא שעגבות אינם ערוה ואין בהם "לא יראה", ולכן גם הנוגע בהם יכול לקרא. אך **הרשב"א** הבין מדברי רש"י שהנידון משום ראיית עגבות חברו, ותמה על כך שהרי מחזירין פניהם, ועוד, שאינו דומה להפרשת חלה שבה הנידון על בעגבות שלה עצמה. ולכן ביאר שהנידון שלא תועיל חזרת פנים תחת סודר אחד, כיון שאילו היה כנגדו היה רואה עגבותיו, וכן הפרשת חלה אילו נחשבות ערוה היה אסור לברך כשהן מגולות במקומה אף שאינה רואה בפועל. ובשם **הראב"ד** פירש, שאיסור "לא יראה" הוא שאחר הרואה לא יראנה, והיינו שלא תהא ערותו מגולה כשאומר דבר שבקדושה, [ואינו איסור על הקורא לראות ערות אחר לפניו], והנידון אם עגבות עצמו נחשבות ערוה, אך כשנוגע בשל חברו אסור משום הרהור, ואילו בשל אשתו אפילו נוגע מותר, [והיינו משום שהאיסור בעצם הנגיעה בערוה, אלא משום שמביאה להרהור, וכמבואר לעיל [הערה 9].

[1271] משמע כי אף שנגיעה בעגבות גורמת הרהור [כי לרש"י הוא הצד לאסור בערוה], אין איסור אלא כשנגרם מנגיעת ערוה, וכמבואר שההרהור הוא מגדרי האיסור של מגע ערוה. אך כבר הבאנו [בהערה 12] ש**בבה"ל** [ד"ה ממתניהם] כתב שיש איסור בנגיעת עגבות משום הרהור, אף שאינם ערוה, וראה הערה 21.

[1272] לכאורה תמוה הרי אם הערוה מאחוריו מותר, ולמה תאסר משום עגבות. וה**חזו"א** [סז ב] הוכיח מכך כדעת **הש"ך** [יו"ד ר א] שאף אם "לבו רואה את הערוה מותר לקרא ק"ש" [לדעת רש"י להלן כה ב] אם ערותו מגולה אסור, וראה דברי הראב"ד בהערה 17, ו**פמ"ג** [משב"ז עד א ד"ה באופן], ולהלן הערה 79.

[1273] ביארנו כפשוטו שרב נחמן בר יצחק דוחה את הראיה לרב הונא, ומעמיד את הברייתא באופן שגם עגבותיה מכוסות, והיינו כשיושבת בעפר תיחוח שעולה ומכסם מהצדדים. אך **הגר"א** [יו"ד שכח ג] הוכיח מדברי **הרמב"ם**

תרגמה רב נחמן בר יצחק [1273]: **כגון שהיו פניה** של מטה **טוחות** [צמודות ודבוקות] **בקרקע**, ונמצא שגם עגבותיה מכוסות. [1274]

אמר מר: אם היו בניו ובני ביתו קטנים - מותר.

ועד כמה? **אמר רב חסדא**: עד שיגיע הזמן שהם ראויים לביאה - **תינוקת בת שלש שנים ויום אחד**, **ותינוק בן תשע שנים ויום אחד.**

איכא דאמרי: עד שיגיעו לזמן שאדם מתאוה להם - **תינוקת בת אחת עשרה שנה ויום אחד**, **ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד** [1275].

אידי ואידי, תינוק ותינוקת - **עד כדי** [יחזקאל טז ז] "**שדים נכונו ושערך צמח**".

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: **התם**, לגבי שימת התפילין מתחת למראשותיו, **אמר רבא**: **אף על גב** דאיכא **תיובתא דשמואל - הלכתא כוותיה דשמואל.**

הכא, לגבי קריאת שמע כשאשתו עמו במיטה [שהתיר שמואל] - **מאי** פוסק רבא?

אמר ליה: **אטו כולהו** הלכות אלו **בחדא מחתא** באריגה אחת **מחתינהו** [נארגו]?

אלא: **היכא דאיתמר** שהלכה כשמואל **איתמר**, **והיכא דלא איתמר - לא איתמר**. [1276]

אמר ליה רב מרי לרב פפא: **שער** שעל הערוה שהיה **יוצא** מחור ש**בבגדו - מהו**? האם הוא נחשב כערוה עצמה [שהיא מכוסה]. [1277]

קרא עליה רב פפא בלשון ביטול "**שער**, **שער**". והיינו, מהיכי תיתי שיחשב שיער זה כערוה.

[ק"ש ג יח, בכורים ה יא] שהראיה אינה נדחית, ורב נחמן בא רק לבאר שאין איסור משום ערוה כי פניה טוחות, ובמצב זה העגבות נראות, אך הן אינן אוסרות כי אין בהם משום ערוה [וכן מבואר **ברע"ב** חלה ב ג, וברש"י ד"ה וקוצה, ש"פניה" מכוסים, וראה **אליהו רבה** עד ה], וראה **חזו"א** [טז י].

[1274] כך פסק **הטור** [רו] וביאר ה**בית יוסף** שעגבות נחשבות ערוה, כי אין הלכה כרב הונא, ו"כמבואר בסי עג". וביאר ה**מג"א** [שם ה] שכוונתו לאיסור לקרא כש"בשר שניהם נוגעים זה בזה" והיינו אפילו עגבות, וכל האיסור בק"ש הוא משום ערוה. ומשמע מכך כנ"ל: א. שאיסור ההרהור רק משום ערוה, שאל"כ מה הראיה להפרשת חלה, והרי בק"ש יש איסור משום הרהור. ב. שהאיסור בערוה רק כשמביאה להרהור, כי אילו משום ערוה גרידא, למה כשנוגע בעגבות אשתו מותר.

[1275] כך נפסק בשו"ע [עג ד] וב**משנה ברורה** דייק מ**הרמב"ם** שקטנים שאינם בניו אסור אפילו הם פחות מט' שנים, אך מדברי **הרמ"א** [עה ד] הוכיח להקל. וה**חזו"א** [טז ט] הכריע לאסור.

[1276] **הרי"ף והרמב"ם** [ק"ש ג יח] פסקו שהלכה כרב יוסף שבאשתו די בחזרת פנים, ואין צורך בהפסק טלית אלא בשאר בני ביתו או באחר, וראה **צל"ח ברכי יוסף ונחלת דוד** שביארו כיצד פסקו כאמורא נגד ברייתא. אך **רבינו יונה** הביא שרבני צרפת פוסקים לחומרא, שאף עם אשתו צריך חציצה, וכמבואר בברייתא, כי אף שאמורא יכול לשבש ברייתא, כשאומר דין מסברא ונמצאת ברייתא להיפך, מסתבר שאילו היה יודע עליה לא היה חולק. וה**פרי חדש** דקדק מרש"י [ד"ה הכא] שהלכה לחומרא, שהרי ביאר כי ספיקו של רב כהנא הוא אם הלכה כשמואל, ועל כך פשט לו רב אשי לחומרא, וראה **מאמר מרדכי** שדחאו.

[1277] ה**מג"א** [עה ב] נקט כפשוטו שמדובר בשערו של הקורא, והנידון הוא אם שער ערוה נחשב ערוה. וראה **חזו"א** [טז י] שהשער כולו ודאי ערוה, והנידון רק משום שאין לו ראיה גמורה דרך הנקב, אך אם רואה דרך נקב גדול, אסור. ו**באור זרוע** [ק"ש קלג] גרס כאן "שער יוצא לה בבגדה", והביא ביאור **רבינו חננאל** שהנידון בשער אשה, שרק שער ראשה נחשב ערוה כבשרה ולא שער שבשאר הגוף.

אמר רבי יצחק: **טפח** [1278] **באשה - ערוה**. דנה הגמרא: **למאי** נפקא מינה אם הוא נחשב כערוה אף שאינו ערוה ממש?

אילימא ביחס לאיסור **לאסתכולי בה** [כשהיא אשת איש, או גם בפנויה כשהיא נדה [1279]]?

והא אמר רב ששת: **למה מנה הכתוב** בפרשת הביזה שהביאו ממלחמת מדין **תכשיטין שבחוץ**, כמו צמיד, **עם תכשיטין שבפנים**, כומז, ששמים אותו כמסגר לבית הרחם? **לומר לך**: **כל המסתכל באצבע קטנה של אשה** האסורה עליו בביאה כדי להנות מראיה זאת [1280] - **כאילו מסתכל במקום התורף!**

אלא: **באשתו** אמרו **ולקריאת שמע**. שאסור לקרותה כנגד טפח גלוי במקום שדרכו להיות מכוסה, [1282] אבל כנגד אשה אחרת אסור אפילו מגולה פחות מטפח בבשרה [1281].

אמר רב חסדא: **שוק** [1285] **באשה** [1284] נחשב **ערוה**, לענין הסתכלות באשה אחרת, [1283] ובאשתו לענין קריאת שמע [1286]. **שנאמר** [ישעיהו מז ב] "**גלי שוק עברי נהרות**". **וכתיב**

[1278] **הב"ח** ביאר ששיעור טפח הוא כשיעור בית התורפה, והיינו משום שסבר שהאיסור משום קריאה לפני ערוה ממש, ואפילו בלא ראיה, כגון שעוצם עיניו, אך להלן נביא שדעת **הרשב"א** [וכ"פ השו"ע] שהאיסור משום הרהור, ונמצא שרבי יצחק סבר שאין הרהור אלא בטפח [ולמסקנא היינו דוקא באשתו].

[1279] **רש"י** [ד"ה לאיסתכולי] כתב "אם אשת איש היא", וכ"כ להלן [סא א ד"ה נזדמנה וד"ה אחורין]. וראה **שו"ע** [אה"ע כא א, וב"ש שם ב] שגם בפנויה אסור מדרבנן. וה**פמ"ג** [משב"ז עה א] העיר שאילו מותר להסתכל בפנויה הרי היה אפשר לתרץ שרבי יצחק בא להשמיענו בפנויה, שאסור לקרא ק"ש לפניה. ועוד כתב [שם ב] שפנויה נדה בכלל ערוה.

[1280] לשון **השו"ע** [אה"ע כא א]: "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להינות ממנה כאילו הסתכל וכו'", ומשמע שראיה גרידא מותרת, וכן נקט **הב"ח** [או"ח עה] וכדלהלן, וראה **אגרות משה** [או"ח ח"א מ].

[1281] כך ביארו **הגהות מיימוניות** [ק"ש ג אות ס] **ראבי"ה** [ברכות עו] **ורוקח** [שמה], וה**פרי חדש** דקדק כך ממה שלא אמרו רק "אלא לק"ש", וה**חזו"א** [טז ז] דחה שהכוונה "אפילו לאשתו". אך **הרשב"א** הביא ש**הראב"ד** ביאר שגם באשה אחרת האיסור רק נגד טפח במקום צנוע שבה, והיינו מקום שדרכה לכסותו [וראה הערה הבאה]. וה**ב"ח** דקדק כן מלשון **הרמב"ם והטור** שכתבו שהאיסור "אפילו באשתו" ומשמע שגם כשאינה אשתו האיסור דוקא בטפח. [והיינו משום שהאיסור בק"ש הוא אפילו בראיה, והיא כנגד טפח. כי רק הסתכלות להנאה נאסרה אפילו באצבע קטנה].

[1282] **רבינו יונה** הביא בשם **רב האי גאון** שאסור לקרא כנגד טפח מגולה בכל אשה, ואין בה אלא איסור הסתכלות אך ראיה בעלמא מותרת, ולדבריו נמצא שהגמרא העמידה את דברי רבי יצחק ב"אשתו ולק"ש" כי בשאר נשים יש איסור הסתכלות אפילו באצבע קטנה, ורק באשתו, שאינו אסור להסתכל בה, חידש רבי יצחק שאסור לקרא נגד טפח מגולה שבה. והעלה מכך ב**מרומי שדה** שגם בק"ש האיסור הוא רק בהסתכלות, כי אילו גם ראיה אוסרת, נמצא שבכל אשה יש חידוש לענין ק"ש, והיה ראוי לומר רק "אלא לק"ש". אך הב"ח [עה] כתב שגם ראיה אוסרת בק"ש, ולביאורו כוונת רב יצחק היא ש"אפילו לאשתו לק"ש", והיינו כי באשה אחרת האיסור משום שראיה בעלמא אוסרת בק"ש, [וראה לשון הרמב"ם והטור בהערה הבאה], וה**פמ"ג** [משב"ז א] למד מדבריו שאם קרא נגד טפח באשה אחרת אינו חוזר, שאל"כ הרי היה צריך להשמיענו חידוש זה באשה אחרת.

[1283] **רש"י** [ד"ה שוק] ביאר שמדובר "באשת איש", ותמה ה**ב"ח** הרי אפילו אסור להסתכל אפילו באצבע קטנה שלה, וכל שכן בשוק. והוכיח מכך כביאורו שיש סברא להקל בו אפילו באשת איש, כיון שהוא מלוכלך בטיט וצואה, ולכן צריך להשמיענו שאסור, וראה **פמ"ג** [משב"ז עה א].

[1284] בספר **שלחן שלמה** כתב שגילוי טפח אוסר מבת ג' שנים הראויה לביאה, והובא ב**בה"ל** [עה ד"ה טפח]. אולם **החזו"א** [שם] כתב שכיון שהאיסור משום הרהור, כל שאין דעת בני אדם עליהן מחמת קטנותם, מותר. וראה ספר **אשי ישראל** [נה יח ובהערות שם].

בפסוק שלאחריו [ישעיהו מז ג] "**תגל ערותך וגם תראה חרפתך**", ומשמע ש"שוק" נקרא "ערוה". **אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר** [שיר השירים ב יד] "**כי קולך ערב ומראך נאוה**". ודבר המעורר תאוה אסור מדין ערוה. [1287] **אמר רב ששת: שער באשה ערוה,** [1289] **שנאמר** [שיר השירים ד א]: "**שערך - כעדר העזים**" [1288]

אמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו על גבי יתד.

מיתיבי: התולה תפיליו - יתלו לו חייו. דורשי פרשיות סתומות **וחמורות אמרו:** [דברים כח סו] "**והיו חייך תלואים לך מנגד**"

- **זה התולה תפיליו!** שנאמר בהם "למען ירבו ימיכם" [שם יא כא].

מתרצת הגמרא: **לא קשיא. הא,** האיסור לתלות את תפיליו הוא רק כשתולה **ברצועה, ונמצא שהבית של התפילין תלוי מתחתיה, וגנאי הוא להם, ואילו הא** שתלה רבי את תפיליו, היינו **בקציצה** - ששם את הקציצה עצמה על היתד, ורק הרצועות נשארות תלויות למטה.

[1285] **הרשב"א** כתב שרב חסדא חידש כי שוק באשה נחשב "ערוה" אף שדרכו להיות מגולה באיש, כיון שבאשה צריך לכסותו, ולכן אסור לקרא נגד טפח מגולה בו, אך אם מגולה רק כל שהוא מותר, [כך הביאו **הב"י** עה]. וה**רא"ש והריטב"א** נקטו שחידושו הוא שנחשב ערוה, אף שלפעמים מגבהת האשה בגדיה, ואינו מקום מכוסה לגמרי. וה**ב"ח** כתב שהחידוש הוא ששוק איסורו אפילו בפחות מטפח, וגם כי יש סברא להקל בו משום שהוא מלוכלך בטיט וצואה, ואין בו הרהור, ודייק מכך **החזו"א** [טז ח] שמדובר על חלקו התחתון, כי אילו כה**פמ"ג** [משב"ז א] שמדובר מארכובה ומעלה, הרי לא מסתבר שדרכו להיות מלוכלך.

[1286] **הרשב"א** ביאר שהאיסור רק "לאחרים ולאנשים, משום הרהור, אבל לעצמה לא, שהרי היא קוצה חלתה ערומה", **ובפרי חדש ובאר היטב** [עה א] נקטו שגם לאשה אחרת אין איסור, כי לא שייך בה הרהור וכתחילת דבריו שהאיסור רק "לאנשים", וביאר ה**מ"ב** [ח] שאין גילוי גופה בכלל "ולא יראה" ולגבי זה אין חילוק בין עצמה לאחרת, ועוד כתב [עה כה] שעצימת עינים מועילה לטפח באשה, וביאר **החזו"א** [שם ז] שאינה ערוה ממש אלא טרדת הרהור, ולכן אינה אוסרת אלא לאיש ובראיה, וכ"כ **בנשמת אדם** [ד א]. אך **בשיורי כנה"ג** דקדק מסוף דבריו שההיתר רק "לעצמה" אולם לאחרת אסור, וכן העלה **הרמ"א** [שם] מדברי **הרא"ש** [לז] שטפח באשה ערוה "לאחרת" [ורק לאותה אשה אינו ערוה], **ובאליהו רבה ומאמר מרדכי** [ג] דחו ראייתו, **ובביאור הגר"א** כתב שצריך לגרוס ברא"ש "לאחרים".

[1287] **הרא"ש** כתב שמשואל עסק באיסור שמיעה, אך אין איסור לקרא ק"ש כששומע, אלא רק כשרואה ערוה, כי נאמר בה "ולא יראה", וכן הוכיח **הכסף משנה** [ק"ש ג טז] מדברי **הרמב"ם**. וראה **שו"ע** [אה"ע כא א] שאסור לשמוע קול זמר אשת איש, אך קול דיבורה מותר אפילו בעת ק"ש, ואילו של פנויה מותר שלא להנאה חוץ מעת ק"ש [**פמ"ג** עה א"א ו ו**מ"ב** יז]. אולם דעת **רבינו חננאל, מרדכי** [פ], **רבינו יונה, ראבי"ה** [עו] ועוד, שאסור לקרא ק"ש כששומע קול [זמר] אשה, ודומה לערוה גלויה לפני סומא, שאסור אף שהעין אינה שולטת בה. וטעם נוסף, משום שגורם להרהור, וכתב ה**נשמת אדם** [ד א] שטעם זה אינו אוסר אלא מדרבנן. ואם קרא כששמע קול אשה, דעת **פמ"ג והגר"א** שחוזר וקורא בלא ברכותיה, וכן פסק ה**מ"ב** [עה טז], וראה להלן הערה 68.

[1288] אף שנאמרו שם פסוקים מעין זה גם לגבי שיניים ועיניים, יתכן שאינם בכלל ערוה, כי אין דרכם להיות מכוסים, וגם שער אינו ערוה אלא כשדרך לכסותו.

[1289] **הרשב"א** כתב ששערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה מותר מפני שהוא רגיל בו ולא נטרד, ומשמע שההיתר רק לבעלה, אך באשה אחרת אסור. וה**ב"י** הביא בשמו שהחילוק בין חלק שרגילה לכסותו, שהוא אסור גם באשתו, לבין חלק שאין רגילות לכסותו. וראה **משנה ברורה וביאור הלכה** שהרחיב בבירור גדרי מנהגי הכיסוי. ו**בנשמת אדם** [ד א] כתב ששער אוסר רק משום הרהור, ולפיכך אינו אלא מדרבנן, ומועילה בו עצימת עינים.

ואיבעית אימא: לא שנא רצועה ולא שנא קציצה, אסור לתלות בהן, **וכי תלה רבי - בכיסתא** בכיס של התפילין **תלה.**

אי הכי, מאי למימרא?

מהו דתימא: תיבעי לתפילין **הנחה** על מקום, **כספר תורה,** שאסור לשימו על יתד, **קמשמע לן** שחלוק דין התפילין מספר תורה. [1290]

ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שבשעת התפילה הוא גיהק, [1291] **ופיהק, ונתעטש, ורק** על הקרקע,

דף כד:

וממשמש בבגדו: כדי להרוג בו כינה שעוקצת אותו. [1292]

אבל אם היתה טליתו נופלת ממנו, **לא היה** נוטלה **ומתעטף** בה, כדי שלא להפסיק בתפילתו.

וכשהוא היה **מפהק - היה מניח ידו על סנטרו** [1294] כדי שלא יהיה ניכר פיהוקו [1293].

מיתיבי: המשמיע קולו בתפלתו - הרי זה מקטני אמנה, [1295] שסבור כאילו אין הקב"ה שומע תפילה בלחש. [1296]

המגביה קולו בתפלתו - הרי זה מנביאי השקר, שדרכם לקרוא בקול גדול.

המגהק והמפהק בתפילתו **- הרי זה מגסי הרוח. המתעטש בתפלתו - סימן רע לו.**

ויש אומרים: ניכר שהוא מכוער.

הָרָק בתפלתו - כאילו רָק בפני המלך!

[1290] **הרשב"א** למד מכאן שאפילו אם ס"ת מונח בכיסו [דהיינו ארון הקדש - מ"ב מ ג] אסור לתלותו על יתד, וכל שכן כשהוא רק בנרתיקו.

[1291] **רש"י** ביאר בשני אופנים: א. מוציא רוח מפיו כריח המאכל שאכל. ב. מלשון "גוף הקים" דהיינו שפשט גופו וזרועותיו. וה**כסף משנה** [תפלה ד יא] ביאר ש"פיהק" הוא מוציא קול כזוללים.

[1292] כך פירש **רש"י**, והיינו משום שהנוטלה בידו טעון נטילת ידים, וראה **פמ"ג** [א"א צז ז]. וה**ריטב"א ומאירי** כתבו שה"ה לממשמש במקום ערוה או שער בית השחי. **ורבינו חננאל** נקט שהוא חלק מהדין הסמוך, והיינו שמשמש בבגדו לתקנו שלא יפול מעל ראשו, [וראה **מג"א** צז ח דהיינו אפילו נפל רובו]. אבל אם נפלה טליתו לגמרי לא היה חוזר ומתעטף בו כי החשיבו כהפסק, וכן דקדק ה**ב"י** מדברי **הרי"ף**.

[1293] כך גרס ופירש **רש"י**, אך **הרי"ף** גרס "לא היה מניח ידו" מפני שנראה כגס רוח, וה**ב"י** [צז] למד מדברי **הטור** שלא יניח ידו סתם כי נראה כגס רוח, אך כשמפהק לאונסו צריך להניח ידו שלא יראה פיהוקו.

[1294] **רש"י** פירש דהיינו "מנטו"ן" שהוא לחי התחתון, ודרך גסי הרוח לסמוך לחיים על ידם. אך **רבינו חננאל** וה**ערוך** [סנטר] כתבו שהוא כמו "סטרו" דהיינו צדו, והכוונה שמניח ידיו על מותניו דרך קלות ראש, וכן הבין ה**ב"י** [צה, צז] מדברי **הרמב"ם**. [תפלה ה ד].

[1295] **הבאר שבע** [סוטה לב ב] הקשה שהרי שם מצינו ש"תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש עוברי עברה", ואילו נחשב כקטני אמנה למה הוצרכו לתקנה. ויתכן שאינו מקטני אמנה אלא אם הוא סבור שתפלתו בקול מתקבלת יותר, אך מותר להתפלל בקול ללא סיבה, ורק מפני עוברי עברה תקנו לאסור. ועוד יתכן שרק אחר שתקנו להתפלל בלחש נמצא שהמתפלל בקול מוכיח שסבור שאין תפלתו נשמעת, וראה להלן לא הערה 33.

[1296] **הב"ח** ביאר "שמראה כאילו אין מדתו של הקב"ה לקבל תפלה בלחש, אלא דוקא בהרמת קול, והאמת שהקב"ה קרוב לכל אשר יקראוהו באמת בכוונת הלב אפילו בלחש".

ומבארת הגמרא את קושייתה מהברייתא: **בשלמא** מה שהיה רבי **מגהק ומפהק**, **לא קשיא**: כי **כאן**, אצל רבי - היה זה **לאונסו**, [1297] ואילו **כאן**, בברייתא נחשב מגסי הרוח - כשהוא מגהק ומפהק **לרצונו**.

אלא ממה ששנינו בברייתא כי **מתעטש** סימן רע הוא לו, **אמתעטש** דרבי - **קשיא** [1298]!

מתרצת הגמרא: **מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא**: כי **כאן** אצל רבי, היה זה עיטוש **מלמעלה**, מהאף, והוא סימן טוב, וכדלהלן. ואילו **כאן** בברייתא היה העיטוש - הפחה בקול [1299] **מלמטה**.

ומצינו שעיטוש מלמעלה, נחשב כסימן טוב, **דאמר רב זירא**: **הא מילתא אבלעא** הבליעו **לי בי רב המנונא**, **ותקילא לי** וחשוב הוא בעיני **דבר זה כי כולי תלמודאי**, ככל לימודי [משום שהוא היה רגיל להתעטש תדיר מלמעלה]: **המתעטש בתפלתו** - סימן יפה הוא **לו**. כי **כשם שעושים לו נחת רוח** בעיטושו בעולם הזה **מלמטה**, כי העיטוש גורם נחת רוח לאדם - **כך עושין לו נחת רוח מלמעלה**, מן השמים, למלאות משאלות לבו.

אלא ממה ששנינו בברייתא כי הָרַק בתפלתו כאילו רָק בפני המלך, **אָרַק** דרבי **קשיא**! [1300]

מתרצת הגמרא: **רק ארק נמי לא קשיא**, כי יש אופן **שאפשר** לירוק, **כדרב יהודה**. **דאמר רב יהודה**: **היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק - מבליעו בטליתו**, **ואם טלית נאה הוא** -

---

[1297] **בשו"ע** [צו א] כתב "ואם צריך לפהק מתוך אונס יניח ידו וכו'" ולא הזכיר דין גיהוק באונס, וכתב ה**פמ"ג** [משב"ז א] שאם גיהוק הוא הוצאת רוח גם הוא מותר במקום אונס, אלא שלא שייך בו להניח ידו, כי אינו מועיל אלא לפיהוק שפותח פיו הרבה. אך אם הוא פשיטת גופו, מסתבר שאסור גם באונס.

[1298] כך גרס ופירש **רש"י**, וביאר ה**לחם משנה** [תפלה ד יא] שלדעתו כל עיטוש נחשב לאונסו. אך מדברי **הרמב"ם** הוכיח שגרס "מגהק מפהק ומתעטש לא קשיא" ומדובר בעיטוש מלמעלה, ורק כשבדק גופו קודם התפלה נחשב אונס, וראה עוד בהערה 47.

[1299] כך פירש **רש"י**, ותמה ה**מג"א** [קג ו] למה נקט דוקא "בקול", והרי אילו האיסור רק כשמפיח בקול, היה צריך לומר שרבי הפיח בלא קול [וכיון שהרחיק ידעו שהפיח]. והביא שיש גורסים "בקל", והיינו שאינו מחמת אונס, ומש"כ בקושיית הגמרא "שאין עיטוש אלא לאונס" הוא רק בעיטוש מלמעלה. אולם **ביד דוד** ביאר שהחילוק בין למעלה ללמטה הוא משום הכיעור שבקול, ורש"י למד זאת מלשון "עיטוש" שהוא כעין שלמעלה שהוא בקול.

[1300] ה**לחם משנה** [תפלה ד יא] הקשה למה לא חילקה הגמרא גם בין הרק לאונסו או לרצונו, [וצידד שלדעת הרמב"ם לא מועילה לרוק בדיקת גופו, ולכן אינו נחשב כאונס. אך לרש"י יקשה הרי כשאינו יכול לסבלו נחשב אונס. וראה סי' צז שאפילו רק טורדו בתפילתו מותר]. ובפשטות רק גיהוק ופיהוק, שאיסורם משום גאוה וגסות רוח, הותרו באונס [וכלשון הרמב"ם "אין בכך כלום"], אך רוק אסור אפילו באונס, כי נראה כרק בפני המלך, ולכן מבליעו או זורקו לאחריו. וכן מבואר ב**מג"א** [צז ב] שבתחנונים אחר התפלה אסור לרוק, ולא אסר גיהוק ופיהוק, כי עדיין עומד לפני המלך, אך אינו בעצם התפילה. אך ראה **ב"ח** [צז] שאם אינו יכול לזורקו לאחריו ולשמאלו, מותר לזורקו לפניו מפני האונס, ועי' הערה 49.

[1301] ראה **רש"י** [ד"ה אפשר]. **ורבינו יונה** כתב שאי אפשר לבאר שמבליע בכובע עצמו, כי אסור להסיר הכובע בשעת התפלה, ולכן פירש כ**רב האי גאון** שהוא הבגד התחתון שלובשו תחת חלוקו, ומבליע רוקו באחד הכיסים שעשו בו סביב הצואר [ראה כג ב הערה 47]. ו**בשו"ע** [צז ב] כתב מבליעו בענין שלא יהא נראה, וביאר ה**מג"א**

מבליעו באפרקסותו, בסודר שעל ראשו ומשתלשל על כתיפיו.[1301] **רבינא הוה קאי** היה עומד **אחורי דרב אשי**. **נזדמן לו רוק** בפיו, **פתקיה** ירקו **לאחוריה**.[1302]

אמר ליה רב אשי: וכי **לא סבר לה מר להא דרב יהודה** שאמר "**מבליעו באפרקסותו**"?!

אמר ליה: אנא אנינא דעתאי - אני אנין דעת, ואיני יכול להבליע רוקי בבגדי.

שנינו בברייתא: **המשמיע קולו בתפלתו - הרי זה מקטני אמנה**.

אמר רב הונא: **לא שנו**[1303] **אלא שיכול לכוין את לבו בלחש, אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש - מותר** להשמיע קולו.[1304] **והני מילי** שמותר להשמיע קולו כדי לכוין לבו - **ביחיד**. אבל בצבור אסור כי **אתי למיטרד צבורא**.[1305]

רבי אבא הוה קא משתמיט היה מתחמק **מיניה דרב יהודה**, היות **דהוה קא בעי** שהיה רבי אבא רוצה **למיסק** לעלות **לארעא דישראל**, ולכן נמנע מלהכנס לבית המדרש, כדי שלא יפגוש את רב יהודה שאסר את העלייה לארץ ישראל.

דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: [ירמיהו כז כב] "**בבלה יובאו**, ושמה יהיו - **עד יום פקדי אותם, נאם ה'**"[1306].

דהיינו משום מיאוס, ולכן בבגד העומד לכך מותר אף שהרוק נראה, אך **באליהו רבה** נקט שגם באופן זה אסור שיראה הרוק מפני הגנאי שבו.

[1302] **הרמב"ם ושו"ע** נקטו שההיתר לזורקו לאחוריו הוא רק באונס, ולכאורה כיון שהאיסור לרוק הוא מחמת כבוד המלך, בהכרח שההיתר לאחוריו הוא משום שאינו לפני המלך, וא"כ למה לא הותר גם לרצון. ומוכח שרוק אסור גם משום גאוה וגם משום כבוד המלך, וכן משמע מדברי **רבינו יונה** שאם אינו עושה דרך גאוה וטיול מותר לצורך נקיות, והיינו שהאונס מתיר את עצם הרקיקה, אך עדיין אסור לרוק לפניו מפני הכבוד. ונפקא מינה לרוק לאחוריו בתחנונים אחר התפלה, שמותר גם לרצונו, כי האיסור לרצונו הוא משום דרך גאוה, והיא אינה אסורה אלא בעצם התפילה כגיהוק, ואילו מפני כבוד המלך אין איסור כשרק לאחריו. וראה **מ"ב** [צ מד] שהאיסור לרוק רק בשמונה עשרה, והיינו כי אין חמור מגיהוק אלא כשעומד לפני המלך.

[1303] משמע שרב הונא התיר רק ל"השמיע קולו" אך לא ל"הגביה קולו" שטעם איסורו כדלעיל שנראה כנביא שקר, וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [תפלה ה ט] שהזכיר משמיע ומגביה, ואת ההיתר נקט רק על המשמיע. אולם **הרא"ש והשו"ע** [קא ב] נקטו "אם אינו יכול לכוין בלחש מותר להגביה קולו", ומקורם בירושלמי [פ"ד ה"א], אך **הגר"א** הבין מדברי **הרשב"א והטור** שהירושלמי לא התיר להגביה קולו אלא ללמד את התפלה לבני ביתו, וראה **בה"ל** [ד"ה ולא]. ואמנם **הרמ"א** כתב שבר"ה ויו"כ מותר להתפלל בקול אפילו בציבור, אך יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדי, וראה ביאור **הגר"א** שם שנראה כנביאי השקר. וראה להלן לא הערות 32 - 31

[1304] **הרמב"ם** [שם ה א] כלל את "השוויית הקול" בין דיני המתפלל, וכן משמע מדברי רב הונא שאינו דין בעצם התפלה, ולכן אם אינו יכול לכוון יתפלל בקול, כי אינו חסרון בעצם התפלה.

[1305] בפשטות משמע שבציבור יתפלל בלחש אף שאינו מכוון, אך מדברי **הט"ז** [קא א] משמע שמי שאינו יכול לכוון לא יתפלל בציבור אלא בביתו בקול, [וגם בירושלמי הנ"ל יתכן לבאר בשני האופנים, וראה **פרישה**]. ו**בה"ל** [ד"ה ואם] כתב שלטעם הזוהר שהמגביה קולו עד שחברו יכול לשמעו אין תפלתו נשמעת, אם יכול לכוון קצת בציבור בלחש לא יתפלל בביתו בקול.

[1306] בפשטות עשה זה משמעותו להשאר בגלות, ואין איסור לעלות מבבל אלא לארץ ישראל, אך **בכתובות** [קיא א] אמרו שאסור לצאת מבבל גם לשאר ארצות, וכתב **הרמב"ם** [מלכים ה יב] שהמקור לכך מפסוק זה [ובכתבי **הגר"ח** קלא נקט שכוונתו כי בגלות שניה לא בטלה שוב מצוות ישוב הארץ, וכל האיסור רק לשאר ארצות]. אכן **רש"י** שם ביאר שהאיסור לצאת לשאר ארצות הוא "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד" [והגר"ח נקט שהוא גם טעם האיסור לצאת מא"י לבבל], ומשמע שהפסוק נסוב רק על העליה לא"י, וכן נקט בשו"ת **מהרי"ט** [ח"א מז] שבזה"ז חובה לגור במקום שהישיבות בנויות בו יותר מאשר בארץ הקדש, וראה **אגרות חזו"א** [ח"א

אמר רבי אבא לעצמו: **איזיל ואשמע מיניה**, מרב יהודה, **מילתא** כשאעמוד מבחוץ **מבית וועדא** [מבית המדרש], **והדר** ואחר כך **אפיק** אצא לדרך ואעלה לארץ ישראל.

אזל רבי אבא **ואשכחיה לתנא**, **דקתני**, ששנה **קמיה דרב יהודה**: **היה עומד בתפלה ונתעטש** מלמטה - **ממתין עד שיכלה הרוח** [1307] **וחוזר ומתפלל**.

איכא דאמרי: **היה עומד בתפלה ובקש להתעטש** [1309] מלמטה - **מרחיק לאחריו** [1308] **ארבע אמות ומתעטש**, [1311] **וממתין עד** שיכלה הריח הרע הנודף **מהרוח**, **וחוזר** [1310] **ומתפלל**.

קעז] "ארץ פולין אשר הישיבות קבועות בה והחסיד חפץ חיים שוכן בה דינה כארץ ישראל ושאר מדינות כחו"ל". ועוד כתב [ח"ג ג] שאפילו הדר בארץ ישראל מותר לצאת לצורך כך לדור בחו"ל.

[1307]כך הגירסא לפנינו ובה**רא"ש**, אך ב**שו"ע** [קג א] גרס "הריח" וכן משמע מפירוש רש"י [ד"ה עד] "שנודף מאותו רוח".

[1308]**רבינו יונה** ביאר שהולך דוקא לאחריו כדי שיהיו פניו נגד המקום שהתחיל להתפלל, כי אם ילך לפניו נראה כפוסק לגמרי ואין דעתו לחזור לתפילתו. **ומהר"י אבוהב** כתב שנקטו את האופן המקובל שהמתפלל עומד סמוך לכותל, ומה שלא ירחיק לצדדיו הוא כדי שלא יהא בהרחקה אמיתית אלא לאחריו.

[1309]ה**פרישה** ביאר שרק באופן זה שהולך לאחריו צריך לומר תפלה זו, כי כבר ידוע לאחרים שהתעטש, וצריך להתנצל בפניהם שנעשה באונס [ולכך נתקנה התפלה, וכדלהלן], אך ברישא מדובר כשנאנס, וכיון שלא הלך לאחריו רק הקב"ה יודע ממעשהו, ולפניו אינו צריך להתנצל, כי גלוי לפניו שנעשה באונס. אולם ב**אליהו רבה** נקט שלישנא בתרא נסובה גם על האופן ברישא, וגם באונס אומר תפלה זו [והיינו משום שנקט שתפלה זו נתקנה כהודאה על יצירת גופו, ואינה נסובה על ההפסקה בתפלה, וכדלהלן].

[1310]ה**טור** כתב שחוזר למקומו, וביאר **מהר"י אבוהב** דהיינו משום שצריך שיהא לו מקום מיוחד לתפלה. אולם ה**ב"י** חלק וסבר שאין צריך לייחד לתפלתו אלא ביכנ"ס מסויים, ורק באופן זה שכבר החל להתפלל וקבעה השכינה מקום, צריך לחזור אליו.

[1311]**הרשב"א** לעיל [כב ב] הוכיח ממה שאמרו בסוגיא שם "מים שותתין על ברכיו פוסק", שאינו צריך להרחיק ד' אמות לצורך הטלת מים. והעיר ה**פמ"ג** [א"א קג ב] למה בהפחה צריך להרחיק אף שגם איסורה רק מדרבנן. וביאר שבשעה שיוצאת מגופו היא גנאי יותר, והעלה מכך שכוונת הרשב"א שאין צריך להרחיק אחר שהשתין, אך גם השותת מים אם יודע קודם שמתחיל צריך להרחיק ד' אמות [וראה **שו"ת הרשב"א** ח"א קלא וצ"ע]. ואמנם **רבינו יונה והריטב"א** חילקו בין מים שותתין שהתגלה למפרע שהיה פושע כשלא בדק את עצמו קודם התפלה, לבין הפחה באונס שמתפלל להודיע שהיה אנוס ולא יכל להזהר ממנה. אך דעת **הרא"ה** שגם עאחר מים שותתין אומר תפלה זו, עי"ש.

[1312]**רש"י** כתב שאומר כך בתוך תפילתו, כי היא כבר מופסקת על ידי ההפחה [וראה **מג"א** קג ג שרק הרוח מפסיק ולא ההרחקה]. ומשמע שתפלה זו היא הודאה על יצירת גופו, ולכן ההיתר לאומרה הוא רק מפני שכבר הופסקה התפלה [וראה **עמק ברכה** עמ' יב שדן אם כשהפסיק יכול לענות גם קדושה]. אולם ה**ר"י מלוניל** כתב שאינה הפסקה משום שהיא מצרכי התפלה להזכיר עניו ומרודו, והיינו שדבריו נסובים על ההפסקה בתפלה [וכדברי רבינו יונה וריטב"א הנ"ל], ונמצא שהמקום הראוי לה הוא באמצע התפלה, אף שלא הפסיק בה. ולכאורה בסברות אלו נחלקו **הרמב"ם** [תפלה ד יב] שנקט שאומרה קודם שחוזר למקומו, והיינו כי היא תפלת הודאה בפני עצמה, ושייכת ליציאת הרוח ולא לתפלתו. אך ה**טור** [קג] נקט שחוזר למקומו ואחר כך אומרה, והיינו כי היא חלק מהתפילה, [וראה בסמוך שה**ב"ח** ו**צל"ח** דנו אם תפלה זו גורעת משהיה כדי לגמור כולה, כי היא חלק מהתפלה. או שמצטרפת לשיעור השהיה, כי היא הודאה בפני עצמה].

[1313]כתב **תרומת הדשן** [טז] שאינו מרחיק ואומר כך אלא כשמתפלל בביתו, אך כשמתפלל בציבור לא ירחיק מפני הביוש, וכיון שאינו מרחיק אינו אומר תפלה זו שנתקנה רק כשמרחיק.

ואומר [1312]: **רבונו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה** [1313]. **ומתחיל** להתפלל - **ממקום שפסק**. [1314]

אמר רבי אבא: **אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה - דיי**.

תנו רבנן: **היה ישן** כשהוא ערום, [1315] וגופו מכוסה **בטליתו**, **ואינו יכול להוציא את ראשו** מחוץ לטליתו **מפני הצינה** - **חוצץ** בין הערוה לעיניו על ידי שהוא מהדק **בטליתו על צווארו**, [1317] **וקורא קריאת שמע**. [1316]

ויש אומרים: מהדק את הטלית **על לבו** [1318] וחוצץ בכך בין החלק העליון, מלבו ולמעלה, לבין הערוה. [1319] מקשה הגמרא: ולדעת **תנא קמא** שמהדק את הטלית על צווארו, מה הרויח בכך, **והרי לבו "רואה" את הערוה**, בכך שאין חציצה בין לבו לערוה, ואף על פי שכל גופו מכוסה. הרי צריך לחצוץ בין הלב לערוה, ואין די בכיסוי הערוה עצמה כדי

[1314] **הב"ח** כתב שגם אם שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש התפלה, כי אינה שהיה באונס, שהרי אינו חייב לפסוק אלא עד שיכלה הריח, והיא שהיה מועטת, ואילו ההרחקה ואמירת התפלה אינם באונס, אך אם שהה בעיטושים מרובים חוזר לראש. **והמג"א** [א] כתב שאם רוצה מתפלל מיד, וביאר **הפמ"ג** שכוונתו כהב"ח, שהרי אסור להתפלל עד שיכלה הריח. **ובפרי חדש** כתב שחוזר לראש, וביאר **בבה"ל** דהיינו רק לשיטתו [סי' סה] שאף שהיה באונס מחיבת לחזור לראש.

[1315] כך לשון **השו"ע** [עד א], וכתב **המ"ב** שה"ה אם היה ישן בחלוק בלי מכנסיים, שצריך להדביקו במקום הלב או למטה ממנו להפסיק בינו לערוה, והיינו להלכה כדעת הי"א, אך לת"ק כיון שהוציא ראשו מותר.

[1316] **רבינו יונה** נקט שהוא הדין ללימוד תורה, והביאו **המ"ב** [עד א] להלכה. אך **בערוך השלחן** כתב שהאיסור בק"ש הוא משום שהלב הוא מחנה שכינה של האדם כשקורא ק"ש, אך בשעת ת"ת מותר שיהא לבו רואה את הערוה [וראה הערה 11]. **והפמ"ג** [משב"ז עד א] כתב שאיסורו דרבנן, אך **המלא הרועים** אות ל נקט שגם ראית לבו איסורה מה"ת.

[1317] כתבו **הט"ז והגר"א** [סוף עה] שחזרת פניו מערוותו אינה מועילה, כי צריך להסב כל גופו מכנגד הערוה, ולכן צריך דוקא חציצה בין עיניו לערוה.

[1318] **הגר"א** [עד ג] הוכיח מכאן כדברי **תרומת הדשן** [י] שצריך לכסות ערותו מלבו דוקא בבגד ולא בידים, וביאר **המג"א** [ס"ק ג] שהיד והגוף מין אחד הם ומין במינו אינו חוצץ. [וכ"כ בסי' קלא ב, לגבי הפסק בנפילת אפים, **והמ"ב** [שם סק"ג] הביא בשמו שהטעם משום ש"גוף אחד הם, ואין הגוף יכול לכסות עצמו", ולכאורה נפקא מינה ליד של חבירו, ובהכרח שיד חבירו חוצצת כי אינה בחיוב הכיסוי, ורק משום שגוף אחד הוא אין חוצץ, וראה בשו"ע צא ד שיד עצמו אינה נחשבת כיסוי לראשו, אבל יד אחרים נחשבת כיסוי. ואילו לגבי חציצה בין לבו לערוה די בחיבוק זרועותיו [כה ב הערה 48], וכבר חילקו **מג"א** עד ו **וט"ז** שם ג בין כיסוי לחציצה, וראה **חברותא לזבחים** [יט א הערה 11].

[1319] **הרמב"ם** [ק"ש ג יז] כתב "לא יחוץ צווארו ויקרא, מפני שלבו רואה את הערוה ונמצא כמי שקורא בלא חגורה" ומשמע שאינו איסור "ראיה", אלא משום שלבו נמצא במקום אחד עם ערוה מגולה. וכן משמע מדברי **רש"י בסוכה** [י ב] שהוצאת ראשו חוץ לחלוקו מועילה כי אינו ברשות אחת עם הערוה [וראה **שפת אמת** שם]. אולם בהערה הבאה יתבאר שלהלכה איסור "לבו רואה את הערוה" הוא כאיסור ראיית עיניו.

[1320] ביארנו כסברא הנ"ל שלדעת הי"א גדר האיסור הוא להיות עם הערוה ברשות אחת, ובכך גופא נחלק עמו ת"ק וסבר שהאיסור בראיה ושייך רק בעיניו. **והריטב"א** ביאר שהמקשן סבר שלכו"ע אין איסור "ראיה" שהרי גם בעצימת עיניו אסור, ובהכרח שהאיסור הוא בגילוי ערוה נגד עיניו, ולכן תמה שראוי לאסור גילויה נגד כל אחד מאבריו הנכבדים [**ובערוך השלחן** ביאר שהלב הוא מחנה שכינה של האדם כשהוא קורא ק"ש, והקפידה תורה שלא תראה שם ערוה] ועל כך תירצו שת"ק סבר שלא אסרו אלא כנגד עיניו. **והלבוש** [עד א, ה] נקט שהי"א

שיהיה מותר לקרוא קריאת שמע. [1320] מתרצת הגמרא: **קסבר תנא קמא: גם אם היה לבו "רואה" את הערוה - מותר** לקרוא קריאת שמע. [1321]

אמר רב הונא אמר רבי יוחנן: היה מהלך במבואות המטונפות בצואה - מניח ידו על פיו, [1322] **וקורא קריאת שמע.**

אמר ליה רב חסדא: האלוהים! [לשון שבועה]: אפילו **אם אמרה לי רבי יוחנן** בעצמו דין זה **בפומיה - לא צייתנא ליה.** לא הייתי מציית לו.

איכא דאמרי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי: היה מהלך במבואות המטונפות - מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע.

אמר ליה רב חסדא: האלהים! אם אמרה לי רבי יהושע בן לוי בפומיה - לא צייתנא ליה.

ומי אמר רב הונא בשם רבי יוחנן **הכי,** שמותר לקרוא במקומות המטונפים על ידי נתינת יד על פיו?

והאמר רב הונא: תלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטנופת - לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה [1323] **?!**

מתרצת הגמרא: **לא קשיא.**

כאן, שאסור - **בעומד** בהן. **כאן** שמותר - **במהלך.** [1324]

סוברים שגם "ראית הלב" אסורה, משום שמשמעות לא יראה "בך" נסובה גם על הלב שהוא עיקר באדם, ובחיי **אדם** [ד ט] כתב שמצינו [בקהלת א טז] לשון ראיה על לב "ולבי ראה חכמה", ומשמע שת"ק סבר ש"לא יראה בך" כולל רק איסור "ראית העין", וראה **מ"ב** [עד ד], ודין לבו רואה ערות חברו, יתבאר להלן [כה ב].

[1321] **בשו"ע** [עד א] נפסקה הלכה כי"א, ואם קרא ק"ש כשלבו רואה, דעת **החיי אדם** שחוזר וקוראה בלא ברכותיה, כי הוא איסור דרבנן. אך ה**מ"ב** [עד ה] הסיק שיחזור עם ברכותיה כי כך תקנוה, [וראה סוף הערה 34 שמחמת קול באשה חוזר ק"ש בלא ברכותיה, וצ"ע] ורק בתפלה וברכות אינו חוזר. ובאופן שלבו ראה רק בשעה שקרא ק"ש ולא בשעת ברכותיה, כתב **הבה"ל** [סז ד"ה ספק] שקורא בלי ברכות.

[1322] **הפרישה** [פה א] ביאר שהנחת ידו מועילה משום שאין דבורו ניכר ונחשב כהרהור גרידא. ובהגהות **הגרא"מ הורביץ** נקט שנחשבת כחציצה בין פיו לצואה, וראה הערה 74.

[1323] **הבית יוסף** הביא ירושלמי [פ"ג ה"ד] שמותר להרהר בד"ת בבית הכסא, וביאר שאינו חולק על סוגיין, כי האיסור רק לשים לבו לחשוב בד"ת, אך אם תלמודו שגור על פיו והרהר לאונסו, מותר. וה**דרישה** כתב שלשון "מותר" מורה שמפני האונס בהרהורו מותר גם לבטא בשפתיו, [ומהאיסור לעמוד במקום מטונף משמע שאונס זה אינו מותר לכתחילה]. ומכאן תמה **הב"י** על דברי **רבינו יונה** לעיל [טו הערה 12] שהמתחייב בברכה במקום מטונף יש לו להרהר הברכה בלבו. והעמיד דבריו במקום שאינו נקי אך אינו מטונף. אולם הדרישה כתב שאין כוונתו להרהר את נוסח הברכה, אלא שרוצה לברך אך אינו רשאי.

[1324] ביארו **הרשב"א והריטב"א** שאין צריך שיהא "מחניך קדוש" אלא במקום קביעותו, והיינו רק כשעומד בו, ולא כשהוא מהלך ורק עובר בו. [וראה הערה 78, ולהלן כה א הערות 14 30]. **והמהרש"א** [תענית כ ב] נקט שרק העומד בהכרח מהרהר, אך הילוך שייך ללא הרהור. ובמגילה [כח א] אמרו שרבי זירא תלה את אריכות ימיו במעלתו שלא הרהר בד"ת במבואות המטונפות, וביאר **הרשב"א** שם שסבר כרבי יוחנן שמתיר להרהר, ולכן החשיבה כמעלה. ואילו **המהרש"א** [שם] ביאר שרבי זירא אמר גם שלא הלך מימיו ד' אמות בלא תורה, וכיון שהרהר גם בהילוך נזהר שלא לעבור כלל במבואות המטונפות, וזו מעלתו. ו**בבה"ל** [מג ד"ה ואוחזן] הביא **אור זרוע** [תקפו] שגם למסקנא שאין חילוק לענין דבר שבקדושה בין עומד למהלך, מכל מקום לגבי הנחת תפילין יש להקל כשעובר. וראה **בבה"ל** [תקפח ד"ה שמע] שאין עושים מעשה מצוה במקום מטונף א. מפני הכוונה ב. ביזוי מצוה.

ועדיין יש להקשות: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שמותר לקרוא במבואות המטונפים? **והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה - חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא**, [1326] ומבואות המטונפים הם כמותם!? [1325]

וכי תימא, הכא נמי יש לחלק: **כאן בעומד כאן במהלך**.

איני! והא רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן, והוה קא קרי רבי אבהו **קריאת שמע. כי מטא**, כשהגיע **במבואות המטונפות - אשתיק**.

אמר ליה רבי אבהו **לרבי יוחנן: להיכן אהדר**, מהיכן עלי לקרוא אחרי שהפסקתי במבוי המטונף הזה?

אמר ליה רבי יוחנן: **אם שהית כדי לגמור את כולה - חזור לראש** קריאת שמע!

וכיון שרבי אבהו היה מהלך, ובכל זאת הסכים רבי יוחנן עם הפסקתו בקריאת שמע, משמע שדעתו לאסור קריאת שמע במבואות המטונפות. [1327]

מתרצת הגמרא: הכי קאמר ליה רבי יוחנן לרבי אבהו: **לדידי - לא סבירא לי** שצריך להפסיק. אבל **לדידך דסבירא לך** שאינו קורא שם אפילו כשהוא מהלך - **אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש**.

תניא כותיה דרב הונא, תניא כותיה דרב חסדא.

תניא כותיה דרב הונא: המהלך במבואות המטונפות - מניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע.

תניא כותיה דרב חסדא: היה מהלך במבואות המטונפות - לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא - פוסק.

[1325] **הרמ"א** [יו"ד רפב יט] כתב שהאיסור להרהר בד"ת במקום מטונף הוא מפני כבוד התורה, ותמה עליו **הפמ"ג** [פו מש"ז א] שהרי אמרו בשבת [קנ א] שטעם האיסור הוא משום "והיה מחניך קדוש". ו**במקור חיים** יישב שנפקא מינה למקום שיש בו לכלוך ללא צואה ומי רגלים. וב**יד אליהו** [יד] כתב שלא אסרה התורה לקרא ק"ש במקום המטונף, אלא צוותה שהמקום שקורא בו יהיה מקום קדוש, אך כשאין באפשרותו לעמוד במקום כזה [כגון שהוא אסיר] קורא ק"ש גם במקום מטונף. וב**עמק ברכה** [עמ' יט] הביאו, ותמה עליו מסוגיין, כי הרי מצוות ת"ת היא מצוה חיובית כל רגע ואין לה תשלומין, ונמצא שבאותו זמן שהיה במקום מטונף, לא יכל לקיים מצוות מחניך קדוש. ולפיכך נחלק עליו, ונקט שהתורה אסרה לקרא ק"ש וכל דבר שבקדושה במקום המטונף, אף כשאין לו מקום אחר. ולהלן [הערה 78, כה א הערה 30] יבואר שהאיסור בעומד הוא דין בגברא השרוי בטנופת שאינו ראוי לדבר בד"ת, והיינו שצריך לעמוד במקום קדוש. ולמ"ד שאסור גם מהלך, הוא דין בד"ת שלא יאמרו במקום מטונף, והוא איסור לאמרם במקום מטונף [עי"ש הערה 11].

[1326] **המג"א** [פה ב] הקשה, בשלמא בבית הכסא אסור אף להרהר משום "והיה מחניך קדוש" ובו יש צואה, אך בית המרחץ לכאורה איסורו משום ערוה מגולה, והרהור מותר. וכתב שמדובר במרחץ שמחממים אותו וזוהמתו מרובה כבית הכסא, וראה **חתם סופר** [או"ח יח] שאם החדר נקי ומחממים את המקוה רק לעתים רחוקות מותר לקרא בו.

[1327] **הגרא"מ הורביץ** ביאר שהגמרא הקדימה לבאר את דברי רב הונא, ורק אח"כ הקשתה מהמעשה ברבי אבהו, כי לכאורה היה ניתן לבאר שמניח ידו כדי שיחשב רק כהרהור, אך לכתחילה אין ראוי אפילו להרהר במקום מטונף, ואם כן זו הסיבה שהפסיק רב אבהו בקריאתו. ורק אחר שהובאה הברייתא שאסור להרהר, מוכח שההיתר בהנחת ידו הוא משום חציצה, ואם כן גם דיבור מותר, וא"כ קשה למה הפסיק רבי אבהו.

דנה הגמרא: **לא פסק - מאי? אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי: עליו הכתוב אומר** [יחזקאל כ כה] "**וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם**" והיינו כיון שהוא עושה את המצוה שלא כראוי, נמצא שאינה טובה לו, כי לא יטול עליה שכר.[1328]

רב אסי אמר מהכא: [ישעיהו ה יח] "**הוי מושכי העוון בחבלי השוא**" והיינו שנענש על דיבור גרידא, ודומה למושך עוון על עצמו בחבל רופף שקל לנתקו.[1329]

רב אדא בר אהבה אמר מהכא: [במדבר טו לא] "**כי דבר ה' בזה**" שהרי בדברו דבר שבקדושה במקום מטונף נמצא שהוא מבזה דיבור ה'.[1330]

ומבארת הגמרא: **אם פסק מה שכרו? - אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר** [דברים לב מז]: "**ובדבר הזה תאריכו ימים**".[1331] **אמר רב הונא: היתה טליתו חגורה לו על מתניו**, ומתכסה בה ממתניו ולמטה[1332], **מותר לקרות קריאת שמע**.[1332]

תניא נמי הכי: היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו, מותר לקרות קריאת שמע.

[1328] **רבינו יונה וריטב"א.**

[1329] כך פירש **רש"י**, **ורבינו יונה והריטב"א** ביארו שרוב העולם עושין עבירות להנאתן, ואילו זה עושה כדי לקיים מצוה, ונמצאת עבירה בידו, וחוטא בחנם. **ותוס'** [ד"ה בחבלי] כתבו שחוטאי בחנם, כי יותר טוב שלא היו מקיימים אותו כלל. ותמה **בראש יוסף** הרי על ביטול עשה אין עונשין אלא בעידן ריתחא, ואילו כשאומר ד"ת במקום מטונף עובר בקום עשה ונענש. והראה תוס' במנחות [מא א] שעל ביטול עשה שמחוייב בו נענש גם שלא בעידן ריתחא.

[1330] **הריטב"א** ביאר שנכלל בעוון זה כי עובר איסור בדיבור, ונמצא מבזה דיבור ה'.

[1331] **רבינו יונה** הקשה למה לא למד ריב"ל מקרא זה, והרי בסנהדרין [צט ב] למדו ממקרא זה לכולי עלמא. וביאר שריב"ל סבר כי רק כשתחילת קריאתו במבואות המטונפים עובר ב"דבר ה' בזה" ועונשו גדול. אך כשהתחיל במקום נקי וכשנכנס למבואות המטונפים לא הפסיק אין עונשו גדול, אלא שאינו נוטל שכר ונחשב רק כ"חוקים לא טובים". והגרא"מ הורביץ ביאר שרב אדא סבר שהרהור מותר ורק "דיבור" אסור, ולכן אמר שהנחת ידו על פיו לא מועילה משום שגם דיבור שאין מכיר בו אלא ה' הוא בכלל האיסור. ואכן, נראה שרב אדא לימד כאן איסור נוסף, כי "מחניך קדוש" הוא איסור הגברא שאינו ראוי כשעומד במקום טנופת, אך "דבר ה בזה" מלמד איסור משום הביזוי לד"ת שיאמרו במקום זה, והיינו גם כשהאדם מהלך, ואיסור זה רק בדיבור [ראה כה א הערה 30].

[1332] **הירא"ם** [שצב] כתב שחגורה על בגדו לא מועילה לחצוץ, כי המלבוש משוה את הכל כאחד, ובהגהות **חוות יאיר** שלא הזכירו הפוסקים חילוק זה [ומסתבר דהיינו משום שהאיסור בעצם ה"ראיה" והיא תלויה במציאות, והיראים סבר שהבגד מצרף הכל ל"מקום אחד"]. ובתועפות ראם כתב שהכוונה לחוגר מעל לבו, ונמצא שאינו חוצץ בין לבו לערוה.

[1333] כך פירש **רש"י**, וביאר **הראש יוסף** שהפסק החגורה בין לבו לערוה אינו מועיל אלא אם ערוותו מכוסה, וכדעת **הש"ך** [יו"ד ר א] שאף אם "לבו רואה את הערוה מותר לקרא ק"ש" [לדעת רש"י להלן כה ב] גילוי ערוה אסור. וראה הערה 19. תניו, להשמיענו כי אף שאם לבו רואה את הערוה מותר לקרא ק"ש, מכל מקום לתפלה צריך לחגור תחת לבו

דף כה.

אבל לתפלה, אסור לעמוד כשאינו לבוש אלא בחגורה בלבד, כי צריך להראות את עצמו כמי שעומד באימה לפני המלך, ואינו נראה כך **עד** שילבש בגד **שיכסה את לבו**.[1334] **ועוד אמר רב הונא**: אם **שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא**, **מניח ידו עליהן עד שיגמור**. והניחה הגמרא שכוונתו לומר שיגמור לעשות צרכיו. ולכן תמהה: וכי "**עד שיגמור**" **סלקא דעתך**!? והרי עליו להפסיק ולצאת לחלוץ תפיליו מיד.

מתרצת הגמרא: **אלא**, **כדאמר רב נחמן בר יצחק**: **עד שיגמור** לעשות **עמוד ראשון** של גדולים, שכבר התחיל בו.[1335] ועדיין מקשה הגמרא: **ולפסוק לאלתר**, **וליקום**?

מתרצת הגמרא: התירו לו לסיים מפני הסכנה, וכמו שאמרו **משום דרבן שמעון בן גמליאל**.

דתניא, **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: **עמוד** של גדולים **החוזר** לתוך גופו של האדם כשהוא מפסיק באמצע עשיית צרכיו, **מביא את האדם לידי הדרוקן**, חולי מעים שגורם שתהא בטנו צבה. ואילו **סילון** של מי רגלים **החוזר** לגופו של האדם, **מביא את האדם לידי** חולי **ירקון**.

[1334] כך פירש **רש"י**, וכתב **הב"ח** [צא] שלטעמו צריך לכסות כל גופו בתפלה, כראוי לעומד לפני המלך, וכן פסק **המ"ב** [שם ב, עד כד]. אולם לטעם **הריטב"א** שמכסה לבו כי הוא האבר הנכבד, אין צורך לכסות כל גופו. **ובבה"ל** [ד"ה יצא] כתב שאם אין לו במה לכסות לבו לא יתפלל כלל, אך **בערוך השלחן וכף החיים** כתבו שאם אינו יכול להשיג בגד נחשב דיעבד, וצריך להתפלל בלא כיסוי הלב. אכן **הר"י מלוניל והרשב"ץ** כתבו שדרך עזות היא לבקש רחמים כשגופו ערום ממתניו ולמעלה, ולטעמם נראה שלא יתפלל עד שיכסה כל גופו. [וראה **בחידושי הגרי"ז עה"ת** בראשית ג ח שנקט כי גם כיסוי הלב שייך רק אחר שהתחדש דין ערוה, ותמוה].

[1335] **בפמ"ג** [משב"ז מג ח] כתב שגם אם שכח והשתין עמהם בבית הכסא קבוע, יגמור סילון ראשון, כי יש בו סכנה, וכדלהלן.

[1336] כך גרסו **רש"י ובעל המאור**. ואילו **הרי"ף והרמב"ם** גרסו "ידו מטונפת מבית הכסא", וביארו כנ"ל שהיה בה לכלוך שאין בו ממשות. ואילו **רבינו יונה** ביאר שהכניס ידו דרך חור, ולא הניחה שם, וסברת רב הונא כי כיון שלא מגיע אליו ריח מותר, ורב חסדא סבר שצריך שיהא כל גופו ראוי, וידיו עומדות במקום מטונף.

[1337] **רש"י ובעל המאור** כתבו "מחיצה יש בינו לבית הכסא", ודייק מכך **המג"א** [פג א] שרק מחיצה אחרת מועילה לחצוץ בינו לבית הכסא, אך מחיצות בית הכסא עצמם אינן מועילות, כי בית הכסא נחשב כצואה ואין להתפלל נגדו. אך **רבינו יונה** ביאר שהכניס ידו דרך חור, ולהלן [כו א] נרחיב בנידון זה.

[1338] **רבינו יונה** פירש שהנידון בצואה שאינה יבשה, אך מכוסה בבגדיו, וסברת רב הונא שדינה כצואה אחרת מכוסה, שאם לא מגיע אליו ריח מותר, ורב חסדא סבר שצריך שיהא כל גופו ראוי, וכיון שהצואה על בשרו לא מועיל כיסוי להתירה. **ובעה"מ** ביאר שהנידון רק במקום המכוסה מאליו, כגון בין אצילי ידיו שמכוסה בבשרו, וגם כשיסיר בגדיו לא יתגלה, **ומחצית השקל** [עג ו] **וערוך השלחן** [עו ו] דנו בדבריו. ודעת **הרי"ף והרמב"ם** [ק"ש ג יא] שהנידון בצואה שאינה מכוסה, ואפילו היא על ידו, וכתב **רבינו יונה** שהרמב"ם דקדק לכתוב "טיפת צואה על בשרו" כי לפני צואה מגולה אסור אפילו יבשה, ובהכרח שנחלקו אם מפני קטנותה נידון כאילו אינה כלל, [ותמה אם כן למה נחלקו בפסוקים ולא בסברא זו]. **והראב"ד** [ראה השגות לבעה"מ ורשב"א] ביאר שרב הונא התיר על בשרו אפילו אינה יבשה, משום כיסוי שאינו עומד להתגלות, ורב חסדא אסר משום שדבוקה בבשרו, [אך על בגדיו ומכוסה מותר, ורק בסנדלו אסור כי בטל לגופו ומתגלה תדיר - **מג"א** עג ו]. ואילו "על ידו" מדובר

איתמר: צואה על בשרו [1338] **או** שעמד מאחורי מחיצה [1337] והיתה **ידו מונחת** [1336] **בבית הכסא, רב הונא אמר, מותר לקרות קריאת שמע. רב חסדא אמר, אסור לקרות קריאת שמע.**

אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא שהתיר לו לקרא קריאת שמע? - **דכתיב** [תהלים קנ ו] "**כל הנשמה תהלל יה**", ומשמעותו שההילול הוא רק באברים שנושם בהם, כגון פה וחוטם, [1340] ורק הם טעונים נקיון. [1339]

ורב חסדא אמר, אסור לקרות קריאת שמע.

מאי טעמא דרב חסדא? - **דכתיב** [שם לה י] "**כל עצמותי תאמרנה, ה' מי כמכה**". ומשמעותו היא, שההילול יעשה בכל האברים, ולפיכך כולם טעונים נקיון. [1341]

אתמר: ריח רע שיש לו עיקר, שמקורו מצואה [1342],

רב הונא אמר, מרחיק ארבע אמות ממקום הצואה [1343] **וקורא קריאת שמע, ורב חסדא**

ביבשה שאין בה ממשות והיא כמלמולי זעה, וכתב **הפמ"ג** [א"א עו ד] שלביאורו רק לאחר מותר לקרא כנגד "ידו", אך בעל היד טעון נטילה.

[1339] ביומא [ל א] מבואר שאם הצואה בפי הטבעת גם לרב הונא אסור לקרא, והיינו באופן שנראית רק כשיושב ולא כשעומד, ואינה כצואה בבשרו משום שבמקומה נפיש זוהמא. **ורבינו יונה** הוכיח מכך כבעה"מ שטעונה כיסוי הגוף וכיסוי בגד אינו מועיל. אולם **הלחם משנה** [ק"ש ג יא] כתב שהאיסור משום שבמקומה היא לחה ויש לה ריח, משא"כ על בשרו. ונחלקו האחרונים אם צואה בפי הטבעת אוסרת רק את בעליה, או גם לאחר של יקרא כנגדו, ראה **מג"א פמ"ג באר היטב שע"ת מור וקציעה ושו"ע הגר"ז** [ריש פא].

[1340] כך פירש **רש"י**, [וביאר **מו"ר הגראי"ל** שרב הונא סבר ש"כל עצמותי תאמרנה" אין ביאורו שכל אבר משתתף בעשיית כל המצוות, אלא שלכל אחד יש מצוה כנגדו]. **והרא"ה** ביאר שהכוונה לאברים שהנשמה תלויה בהם, והיינו רוב הגוף, ולפיכך אם רק מקצתו מטונף מותר לקרא. ולכאורה נפקא מינה לנמצא רובו במקום צואה ומוציא ראשו לחוץ, ואכן **החזו"א** [טז יא] נקט שלדעת רש"י באופן זה מותר לקרא, אולם **המג"א** [ריש עד] הסיק ממה שנקטו רק "ידו" בבית הכסא, כי "שדינן ראשו בתר רובו" ואסור לקרא, ומסתבר שסבר כי "מחניך" תלוי ברוב גופו. **והרא"ש** ביאר ש"כיון שאינו מריח, מותר" ומשמע שאין צורך בנקיון אברי ההילול, אלא ההילול עצמו צריך נקיון שלא יריח כשאומרו, וכן נקט **הרמב"ם** [ק"ש ג יא] שעל בשרו מותר כי "אין לו ריח" וראה הערה 10.

[1341] כתב **הפני יהושע** שגם רב חסדא מודה שאם הצואה על האברים הסמוכים לפי הטבעת, מותר לקרא ק"ש, כי אינם בכלל "כל עצמותי" שהרי אפילו מי שרק רואה אותם אסור לקרא ק"ש כנגדן, ולכן בפי הטבעת הוצרך הטעם של "נפיש זוהמא", והוא משום ריח, וראה **שפת אמת** [על רש"י ביומא שם].

[1342] **הרשב"א** כתב דהיינו דוקא כשמקור הריח מצואה מגולה, וביאר **הב"י** שמכוסה נחשבת כאין לו עיקר. אולם **הרא"ה והריטב"א** נקטו שגם ריח הבא מצואה מכוסה [בחרס] נחשב כיש לו עיקר, [וראה הערה 21]. וכך משמע מלשון **רש"י** [ד"ה שיש] "שאין לו עיקר - הפחת רוח", וראה הערה הבאה [במוסגר].

[1343] על פי **רש"י** שכתב "מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו". וסבר שבמקום ריח רע שאין לו עיקר מותר גם לקרא ק"ש ולהתפלל [ולא רק ללמוד תורה וכדלהלן], והיינו משום שגם כשיש לו עיקר אין האיסור בעצם הריח, אלא שהוא מחברו לעיקר, ורב חסדא סבר שהריח עצמו נחשב כצואה. [והוקשה לרש"י מה תועיל הרחקתו והרי אסור להתפלל נגד צואה, ולכן הוסיף שמדובר "כגון שהיא לאחריו שאינו רואה אותה", ואף שגם מכוסה נחשבת כעיקר, העדיף אופן שמותר אפילו בצואה מגולה]. אולם **הרא"ה והריטב"א** גרסו וביארו שמרחיק עד מקום שכלה הריח, כי יש איסור בריח עצמו, אך אחר שכלה אין צריך להוסיף ד"א כצואה [ובכך נחלק על רב חסדא, ולכו"ע כשאין ריח מרחיק רק ד"א מהצואה]. ובשיטת **הרמב"ם** דנו הראשונים, אם גרס "עד מקום שכלה הריח" בדברי רב חסדא, או שפירש כן את דברי רב הונא, [ראה **ראב"ד ומגדל עוז** ק"ש ג יב], כי לדעתו אף אם לרב הונא אין הריח נחשב כצואה, הרי צריך שיהא ההילול נקי מריח, [ולרש"י אין צורך להרחיק מהריח, כשכלי ההילול נקיים]

אמר, מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח, [1345] **וקורא קריאת שמע.** [1344]
תניא כוותיה דרב חסדא: לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם אפילו כשאין לה ריח, **ולא כנגד צואת תרנגולים, ולא כנגד** (צואת) **אשפה שריחה רע.**
ואם היה הצואה **במקום גבוה עשרה טפחים,** [1347] **או נמוך עשרה טפחים, יושב בצידו** [1346] **וקורא קריאת שמע.** [1349] **ואם לאו,** מרחיק מלא עיניו. [1348]
וכן הדין **לענין תפלה,** שאם הצואה ברשות אחת עמו מרחיק מלא עיניו, ואם ברשות אחרת יושב בצדה ומתפלל.

[1344] **הלבוש ופמ"ג** [ריש עט משב"ז הז'] כתבו ששיעור הרחקה זו מדאורייתא, ואם לא הרחיק חוזר ומתפלל, אך ה**נשמת אדם** נקט ששיעורה דרבנן, ואינו חוזר.

[1345] **המאירי** ביאר שטעמו של רב חסדא משום "שכל שהריח מתפשט חשוב כמקום הצואה", ולשון **הרשב"ץ** "כאילו הוא מלא צואה". וה**לבוש** כתב שיהא כל מחנהו קדוש, ולא יכנס הריח אפילו במקצתו, וכמבואר לעיל שגדר האיסור אינו בקריאה כנגד צואה, אלא שהקריאה מחייבת שיהא מקום קדוש, וכיון שהריח נחשב כהתפשטות מקום הצואה, אסור, וראה הערות 10, 17. אולם ב**בה"ל** [ד"ה מלא] כתב בשם **הגר"ז** שלפניו אין צריך להרחיק עוד ד אמות, כי כיון שאינו רואה נחשב מקום קדוש. ומשמע שריח נחשב כראיה, ובהעדר שניהם, מותר.

[1346] **הרא"ש** כתב שמקום גבוה או נמוך מתיר אפילו כשרואה את הצואה, כי חילוק המקום גורם שיהא "מחנהו קדוש". ולכן התיר לקרא בבית כשהצואה מעבר לפתח, אף שהוא פתוח ורואה אותה. וביאר ה**פמ"ג** [משב"ז ריש עט הב'] שלדעתו איסור צואה הוא רק משום "מחניך קדוש" ואין בה משום "לא יראה". אך ה**פרי חדש** ביאר שגם להרא"ש איסורה משום "לא יראה", אלא שאינו חל על צואה שנמצאת במחנה אחר, [ראה הערה 58], ונפקא מינה להרהור, כי איסורו רק במחנה, שהרי "לא יראה" נאמר על "ערות דבר" ואיסורו רק בדיבור. ודעת **הרשב"א** [בסוגיין ובשו"ת ח"א תעד] שגם ראית צואה איסורה משום "לא יראה בך", והאיסור בכל אופן שהצואה כנגדו, ואפילו במחנה אחר, ורק אם גובה המקום או עומקו גורם שלא יראנה, מותר. ואף שלעיל [כד ב] אמרו ש"המהלך" במבואות המטונפים מותר לקרות [אפילו רואה צואה] כי אינו "מחנך", היינו משום שגדר איסור "לא יראה" הוא שכל ראייתו נכללת ב"מחנהו", ואם אינו מחנה אינו נאסר, והרהור לא נאסר אפילו בעומד כי אינו בכלל לא יראה ואין הראיה קובעת מחנה לאיסורו [ע"פ **פמ"ג וראש יוסף**].

[1347] **הב"ח** [עט] **ומג"א** [שם ה] כתבו שצריך שיהא מקום חשוב, שרחבו ד' על ד' טפחים, **והט"ז** [ס"ק ג] כתב ששיעור זה נצרך רק להחשב כרשות בפני עצמה, אך לחלק רשות די בגובה י' טפחים, ונחלקו ההיתר מפני חילוק המקום או מפני המחיצה שבצדו [כלשון הרא"ה], וראה **נשמת אדם** [ג ג].

[1348] מבואר **בירושלמי** דהיינו אפילו לסומא או בלילה שאינו רואה מחמת החשך, כי שיעור הראיה נקבע כפי מה שכל אדם רואה ביום. ותימה על **הב"י** [סוף עה] שהוכיח מדברי הרשב"א שהעומד כנגד ערוה די לו בעצימת עינים, כי האיסור רק ב"ראיה", ולמה "ראית" צואה בסומא תאסור. ובהכרח שבצואה אין האיסור בעצם הראיה, אלא שכל הנמצא בטווח הראיה נכלל ב"מחניך". אולם הטווח אינו כולל צואה ברשות אחרת, ולכן אם עוצם עיניו מותר, ורק אם רואה בפועל נחשב כאילו הצואה באה אל מחנהו [וראה **מג"א** עט א, ח **פמ"ג** משב"ז הג', הקדמת **בה"ל** ב, ז, ולהלן הערה 55]. ומכאן הוכיח ה**פרי חדש** שגם לדעת **הרא"ש** הרואה צואה אסור לקרות משום "לא יראה בך", ולכן מרחיק מלא עיניו, כי אילו כל איסורו משום "מחניך קדוש" יהא מותר כשנמצאת חוץ לד' אמותיו אף שרואה אותה. וה**פמ"ג** [שם הב'] צידד שגם להרא"ש מה שרואה לפניו נכלל ב"מחניך" מה"ת, [או שהוא איסור דרבנן, והיינו שהם כללוהו "במחניך", שהרי אין איסור "לא יראה" בגבוה ונמוך, ראה **חיי אדם** ג יד].

[1349] **הרמב"ם** [ק"ש ג ט] נקט דהיינו רק אם אין ריחה מגיע אליו, כי אין חילוק המקום מועיל לריח, וכתבו ה**פרישה ואליהו רבה** שיושב במקום שכלה הריח, ואינו צריך להרחיק ד אמות, והיינו כי העיקר אוסר ובמקום אחר הוא כריח שאין לו עיקר. אולם ה**לבוש הגר"א ופמ"ג** [עט א"א יא טו] נקטו שירחיק ד אמות ממקום שכלה הריח, [ורבינו יונה כתב כמלא עיניו] וסברו שהריח עצמו אוסר. והביאו **רבינו יונה והרא"ש** שרבני צרפת סוברים כי כשם שהפסקה מועילה לצואה, כך מועילה לריח, כי רק העיקר אוסר, וכל עוד אין מחיצה הריח מגדיר את מקומו. [וה**פרישה וערוך השלחן** דנו למה לא נאסור לקרוא משום ריח רע שאין לו עיקר, ואף אם הפסקה לא מועילה לריח - א. המחיצה מפסקת בינו לצואה שהיא עיקרו, ב. היא הפסקה לרשות אחרת שאינו רואה.

ומסיימת הברייתא: **ריח רע שיש לו עיקר, מרחיק ארבע אמות ממקום הריח וקורא קריאת שמע**. ומוכח כרב חסדא, שצריך להרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח. [1350] **אמר רבא: לית הלכתא כי הא מתניתא** שאסרה לקרא כנגד כל צואת כלבים וחזירים, אפילו כשלא נתן בהם עורות לעבדן, ואין להם ריח כל כך (**בכל הני שמעתתא** [1351]). **אלא**, ההלכה היא **כי הא דתניא: לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם**, [1352] **ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן**, [1353] אך אם לא נתן בהם עורות, מותר לקרא כנגדם, היות ובפני עצמם אין להם ריח כל כך.

בעו מיניה מרב ששת: ריח רע שאין לו עיקר [1354] **מהו** דינו, האם מותר לומר דבר שבקדושה במקומו, או לא? [1355] **אמר להו: חזו הני ציפי דבי רב**, מחצלות הפרוסות בבית המדרש, **דהני גנו**, שחלק מהתלמידים ישנים עליהם, [1356] **והני גרסי**, שאר התלמידים לומדים בבית המדרש, אף על פי שדרך הישן להפיח בשעה שישן. ומוכח שריח רע שאין לו עיקר אינו אוסר.

[1350] **הגר"א** [עט י] הקשה הרי דין זה כבר שנינו ברישא שלא יקרא נגד דבר שריחו רע, ועוד למה נקטו מרחיק "ממנו" והרי ההרחקה היא ממקור הריח ורק שיעורה הוא עד שיכלה הריח. והעלה מכך שברשות אחרת או במכוסה צריך להרחיק מפני הריח. [ומבואר שמכוסה ברשותו אסור משום שנחשב כהתפשטות הצואה, ואינו כראיה שמחברת את הרואה עם הצואה במקומה].

[1351] **הרי"ף** לא גרס תיבות אלו, וביאר **הרא"ש** שרק לגבי צואת כלבים וחזירים אין הלכה כברייתא זו, אך לגבי ריח שיש לו עיקר, כצואת אדם ואשפה [ותרנגולים כדלהלן], הלכה כברייתא שאסור לקרא כנגדן.

[1352] **רש"י** פירש שרק צואת כלבים וחזירים תלויה בנתינת עורות, אך צואת אדם אסורה גם בלא עורות, כי אין הדרך לתתה בעבודן. **והרא"ש** דייק שאע"פ שהוזכרה צואת אדם בברייתא זו, לא הוזכרה צואת תרנגולין, ומשמע שאין בה איסור כלל. והעמיד שהאיסור בברייתא הקודמת הוא דוקא בלול שלהן, שיש בו סרחון.

[1353] **רש"י** כתב "בזמן שיש בהן עורות", ודייק **רבינו יונה** שרק כשהיא עם העורות אסורה, וכשניטלו מותרת. אולם מלשון השו"ע "אם נתן בהם עורות" דייק ה**בה"ל** שגם אם נטל העורות והתייבשה הצואה אסור. ולגבי צואת שאר בהמה חיה ועוף, דעת **הרמב"ם** [ק"ש ג ו] שהיא כצואת אדם, ותמה **רבינו יונה** למה החמיר בה, וכתב **הב"י** שלא אסר אלא אם ריחה רע, וכן ביאר גם בדעת **הטור**, אך **המג"א** [ס"ק יג] נקט שהטור סובר שדינה כריח רע שאין לו עיקר. ובמ"**ב** [כד ובה"ל ד"ה דינם] דן אם לדעת המחבר גם כשפסק ריחם אסור כצואת אדם.

[1354] **רש"י וריטב"א** ביארו דהיינו הפחה, וכדלעיל הערה 9 שגם ריח הבא מצואה מכוסה נחשב כיש לו עיקר. **והרא"ה** פירש לעיל שמכוסה בחרס, ולכן כתב כאן שאם מכוסה בעפר והתערבה בו, בטלה, ונחשבת כאין לו עיקר, וראה הערה 60. [והריטב"א הביא שיטת רבני צרפת שהפסקה מועילה לריח, ונמצא שחילוק מקום עדיף מכיסוי, וכמבואר **במג"א** עו א וראה הערה 57]. אך **תוס'** [ד"ה ריח] כתבו שבתי כסא שיש להם מחיצה מפסקת נחשבים כריח שאין לו עיקר, ומשמע **כהרשב"א** לעיל שדי בכיסוי, [ואם להרשב"א הפסקה אינה מועילה לריח, נמצא שכיסוי עדיף כאילו אינה בעולם, ויתכן שדין זה התחדש ב"וכסית", ומשום כך כיסוי מועיל אפילו בעששית ואף שלדעת הרשב"א מחיצה לא מועילה כשרואה, וראה **פמ"ג** [א"א עו א, משב"ז עט ה] **ובה"ל** [הקדמת עט ז].

[1355] נידון הגמרא רק על מקום הריח, אך ודאי אינו צריך להרחיק ד אמות ממקום שכלה, כי כיון שאין לו עיקר אינו נחשב כמקום צואה ולא כראיית צואה, ורק רבנן אסרוהו משום כבוד דברי קדושה. ולכן מי שאינו מריח נאסר רק בריח שיש לו עיקר [מ"ב יט] כי הוא אוסר את מקומו ומבטל את קדושת המחנה, אך כשאין לו עיקר איסורו רק למי שמריח ונמצא מדבר באופן שאינו מכובד.

[1356] **הב"י** [קנא] הוכיח מכאן כי אף ששינת ארעי אסורה בבית הכנסת, בביהמ"ד מותר. ותמה **הגרעק"א** שהרי ההיתר הוא רק לתלמידי חכמים שנרדמו בלימודם ונחשב דוחק, וכביאורי הראשונים במגילה [כח ב], ומנין להקל לכל אדם בביהמ"ד, וראה **בפרי יצחק** [ח"ב ה] שהרחיב בזה.

והני מילי שריח רע שאין לו עיקר אינו אוסר, **בדברי תורה**, כי אי אפשר להפסיק את כל לומדי בית המדרש מפני הישנים. **אבל בקריאת שמע**, **לא**. כי מי שרוצה לקרא, יכול לצאת ולקרא בחוץ. [1357]

ודברי תורה נמי, **לא אמרן** שמותר ללמוד במקום ריח שאין לו עיקר, **אלא** בהפחה **דחבריה**. **אבל** כשהריח מהפחה **דידיה**, **לא**, אלא עליו להמתין עד שיכלה הרוח. [1358]

אתמר: **צואה עוברת**, כשמעבירים לפניו גרף של רעי [1359] - **אביי אמר**, **מותר לקרות קריאת שמע**. **רבא אמר**, **אסור לקרות קריאת שמע**. [1360]

אמר אביי: **מנא אמינא לה**? **דתנן** [נגעים יג ז] לגבי מצורע שמטמא במקום קביעותו: **הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר**, הרי הטהור נעשה **טמא**, כי העומד נחשב קבוע במקומו. אך אם היה **הטהור עומד תחת האילן וטמא עובר**, הרי הטהור נשאר **טהור**, כי המהלך אינו נחשב קבוע. ורק **אם עמד** הטמא, הרי הטהור נעשה **טמא**. **וכן** הדין **באבן המנוגעת**, שאינה מטמאת אלא אם הנושאה עומד במקומו. [1361]

וכיון שמצינו במשנה זו שמהלך אינו נחשב קבוע במקומו, ואבן ביד אדם מהלך דינה כמהלכת, נלמד מכך שאם מעבירין צואה לפניו, דינה כמהלכת, ואינה אוסרת את

[1357] כך פירש **רש"י**, וה**מג"א** [עט טו] דן אם לביאורו הלומד ביחידות צריך לצאת ואסור לו ללמוד בפנים, או שלא גזרו רבנן בת"ת, וכמבואר **בשו"ת הרא"ש** [ד א] ו**במהרש"א** [לתוד"ה ריח], ו**בראש יוסף** הוכיח מכך שריח שאין לו עיקר איסורו רק מדרבנן, וראה **באבני נזר** [או"ח יט] שההיתר רק אם כבר התחיל ללמוד, אך אסור להתחיל במקום ריח. וה**לבוש** ביאר שהחמירו בק"ש כי "הוא שבח ביותר לו יתברך", ולביאורו אין חילוק בת"ת בין רבים ליחיד.

[1358] כך פירש **רש"י**, ומשמע שהאיסור משום שיכול לצאת, והפסקה שלו אינה כביטול בית המדרש כולו. ומדברי **רבינו יונה** משמע ששל עצמו חמור משל חברו, אף דמאיס טפי, כי נחשב כיש לו עיקר, וראה **אשל אברהם** [בוטאטש, עט ז]. ולביאוריהם נמצא שהאיסור נמשך כל זמן שהריח קיים, ראה **מאמר מרדכי** [עט ז] **ושעה"צ** [קג א]. אך הר**א"ה** כתב שגם לדידיה רק בעת ההפחה אסור, כי אחר ההפחה דינו כהפחה דחבריה, וראה **באשל אברהם** [שם] שבעת הפחה גם הרהור אסור.

[1359] כך פירש **רש"י**, ונקט גרף של רעי שאין הצואה נראית ואין ריחה נודף, כי נגד צואה מגולה, או מכוסה שעומדת במקומה ויש בה ריח, אסור לקרא משום ראיה או ריח ואינו תלוי בדיני קביעות [ראה **רא"ה**]. וה**רמב"ם** [ק"ש ג יג] כתב שהיתה שטה על פני המים, ומשמע שנקט שראיה אינה אוסרת בצואה אלא משום "מחנה" ואם עובר אינו קבוע אינו בכלל איסור מחנה.

[1360] ה**רמב"ם** [שם] כתב שאסור לקרא עד שיעברו ממנו ד אמות. וביארו **מהר"י אבוהב** וה**ב"ח** שהאיסור לפניו "מלא עיניו" הוא רק בצואה עומדת, [ויש לדון אם יתיר גם בריחה נודף]. וראה **פמ"ג** [א"א עו ב] שכוונת הרמב"ם לד' אמות ממקום שכלה הריח. וה**כסף משנה** תמה שלא מצינו מקור להיתרו בגמרא, [ואם משום שאין מחנה אלא בקביעות, היה צריך להתיר אפילו תוך ד"א, כמו מהלך שמותר במקום מטונף כי אינו מחנהו, וראה **קרית ספר** והערה 30], ולכן ביאר שהנידון בעוברים מאחוריו, ו**בעטרת זקנים** [עו ב] ו**מ"ב** [שם ח] כתבו שגם מאחוריו צריך ד' אמות ממקום שכלה הריח. [וראה ביאור נוסף **בט"ז** עו ב ו**בה"ל** ד"ה העבירו. ועיין עוד בהערות 30 33].

[1361] כך פירש **רש"י** כאן, אך **בקידושין** [לג ב] גרס "טמא יושב וטהור עומד, טמא. טמא עומד וטהור יושב, טהור" וביאר שמטמא רק בקביעות של ישיבה. ותמוה מסוגיין, שהנידון רק על עובר, אך עומד מטמא. וידוע לחלק, כי רק בסוגיין שהנידון על קדושת המקום הוכיחו מדין הנגע שעושה את מקומו טמא, והמקום מטמא, וכל מקום קביעות נחשב "מקום" לטמא. אך בקידושין [שהנידון על כבוד ת"ח העובר, ואינו נידון על דיני המקום] הוכיחו מדין מצורע מוחלט שהוא עצמו מטמא כמת באהל, וגזרת הכתוב שיטמא רק בישיבה, וכיון שאינו דין במקום אינו תלוי בקביעות אלא בישיבה בפועל.

מקומה. [1362] **ורבא אמר לך: התם**, במצורע, מהלך אינו מטמא, כי **בקביעותא תליא מילתא**, משום **דכתיב** [ויקרא יג מו] "**בדד ישב מחוץ למחנה מושבו**". ומשמע שרק "מושבו" טמא. אך **הכא**, לגבי איסור צואה, "**והיה מחניך קדוש**" [1363] **אמר רחמנא** [בדברים כג טו], והוא נסוב על מקום האדם המדבר בדברי קדושה, וכיון שנכנסה צואה למקומו, **הא ליכא** "מקום קדוש". [1366] **אמר רב פפא: פי חזיר** [1365] **כצואה עוברת דמי**, [1364] ואסור לקרות קריאת שמע לפניו.

מקשה הגמרא: **פשיטא** שפי חזיר נחשב כצואה עוברת, שהרי תמיד יש צואה בפיו. מתרצת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו שאסור לקרא לפניו, אלא **אף על גב דסליק מנהרא**, אפילו כאשר החזיר עולה מרחיצה בנהר אין הרחיצה מועילה לו, כי הוא כגרף של רעי שהוא מיועד לקבל צואה. [1367]

אמר רב יהודה: ספק אם מה שמצא במקומו היא **צואה**, **אסורה**. אך **ספק מי רגלים**, **מותרים**. [1368]

[1362] כך ביאור הראיה לפירוש **רש"י** שהנידון על גרף של רעי ביד אדם מהלך, והראיה מהסיפא. וכן פירש **רש"י בקידושין** [שם] לגבי הנידון אם רכוב כמהלך, שראיית הגמרא מדין האבן, שתלויה בנושאה, ונמצא שהנידון הוא על גדר דבר שנח על גבי מהלך, אך מהלך עצמו ודאי אינו קבוע בהילוך. אולם לדעת **הרמב"ם** שהנידון על צואה השטה במים, נמצא שהנידון על עצם המהלך אם דינו כקבוע, והראיה מהרישא, מדין המצורע עצמו שבהליכתו אינו נחשב קבוע לטמא.

[1363] **באליהו רבה** [עו ג] כתב שמקור הרמב"ם להקל בצואה עוברת שאוסרת רק ד' אמות לפניו, הוא ממה שנקט בה רבא רק את דין "מחניך" שאוסר את מקומו שהוא ד' אמות, ולא איסור "לא יראה" שאוסר "מלא עיניו". אכן **הרשב"א** כתב שאביי התיר כיון ש"עוברת" אינה בכלל מחנהו כי אינה קבועה, ותמה **הפמ"ג** [הקדמת עט] שהרי לשיטתו יש איסור ראיה אפילו ברשות אחרת, והעמיד שהנידון בעוצם עיניו. וא"כ אין ראיה ממה שלא נקט רבא איסור זה. ו**בגבורת ארי** [תענית כ ב] הקשה, שלכאורה לאביי בצואה עומדת והוא הולך, אסור, כמו בטומאה, וכ"ש לרבא שהחמיר, ולמה מהלך במבואות מטונפים מותר. ובהכרח שכוונת רבא שבצואה אין דנים על מקומה, כי האיסור על האדם הקבוע בטנופת, ומהלך אינו קבוע ואינו נאסר [ראה כד ב הערה 78].

[1364] **באליהו רבה** כתב שרב פפא נקט דוקא כ"צואה עוברת" כי דינה קל, שאינה אוסרת לפניו "מלא עיניו" אלא ד' אמות בלבד, וכדעת **הרמב"ם** [בהערה 27]. ו**בראש יוסף** דחה, שחזיר נחשב כ"עוברת" כי הוא תמיד בתנועה, [ותמה א"כ איך הקשו "פשיטא" והרי חידוש הוא שנחשב עובר אף שהוא במקומו]. וראה **בה"ל** [סד"ה אותה] שיש להחמיר גם אם חזיר עובר לפניו, ואינו עומד במקומו, [והיקל רק כשהוא ברשות אחרת ועוצם עיניו].

[1365] **בירושלמי** [פ"ב ה"ד] משמע שכל גופו נחשב כביית כסא מטלטל, עי"ש.

[1366] לפי **רש"י** כוונת רבא שאמנם חפץ הנח על מהלך דינו כעומד ולא כמהלך, ורק לגבי מצורע התחדש שצריך קביעות מקום לטומאה, וחיק אדם מהלך אינו מקום קבוע. אך צואה כיון שנחשבת כעומדת בתוך מחנה האדם, אף שאין לה קביעות מקום של צואה אוסרת בתפלה. ואילו ל**הרמב"ם** כוונתו, שאמנם מהלך אינו קבוע, אך צואה אינה אוסרת משום קביעותה, אלא האדם נאסר בעצם מציאותה במחנה הקבוע שלו. ושניהם שוים שהקביעות תלויה באדם ולא בצואה.

[1367] כך ביאר **רבינו יונה**, וכ"כ **השו"ע** [עו ג], וראה **ביאור הגר"א** [פז ד] שהעלה מכאן שרחיצה אינה מועילה לגרף של רעי. אך **הר"י מלוניל** ביאר שסתמא צואה דבוקה בו, ואכן בשו"ת **משנה שכיר** [ח"א י] נקט שאם רחצוהו לנקותו כדי למכרו מותר. וה**רא"ה** כתב שהוא כצואה מכוסה בחרס.

[1368] בלשון שניה נקטה הגמרא שהאיסור הוא בספק אם יש צואה בבית [וכן נפסק ב**שו"ע** [עו ז, ויתכן שזה הספק גם בלשון זו, אלא שנחלקו אם הספק אוסר בכל מקום, כי הוא נידון על אמירת דבר שבקדושה, או שהנידון על עצם המקום]. ובפנים נקטנו שהספק אם מה שנמצא היא צואת אדם, ולכן לא מועילה לו חזקת המקום. וה**ריא"ז** כתב שגם ספק זה, תלוי אם היה בבית או באשפה, כי המסקנא כלשון שני [הובא בשלטי גבורים טז ב אות ז],

איכא דאמרי: כך **אמר רב יהודה**: **ספק** אם יש **צואה בבית**, **מותרת**, [1369] כי אין דרך להניח צואה בבית, [1370] אבל כשהספק אם יש צואה **באשפה** שהוא סמוך לה, **אסורה**, כי הדרך להשליך בה צואה. [1371] ואילו **ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין**.

ומוכיחה מכך הגמרא שרב יהודה **סבר לה כי הא דרב המנונא**.

דאמר רב המנונא: **לא אסרה תורה** לדבר דברים שבקדושה כנגד מי רגלים המונחים בקרקע, **אלא כנגד עמוד** קילוח **בלבד**. [1372]

והטעם לכך **כדרבי יונתן**:

דרבי יונתן רמי, הקשה סתירה, לכאורה, בין הפסוקים: **כתיב** [דברים כג יג] בענין קדושת מחנה הצבא, "**וייד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ**". ומשמע שאינו צריך לכסות את יציאותיו, ואף שהם גלויים נשאר המקום "קדוש". ומאידך **כתיב** [שם יד] "**ויתד תהיה לך** על אזנך, והיה בשבתך חוץ, וחפרת בה, ושבת **וכסית את צאתך**". הרי שחייב לכסותם.

ותמה **הפרי חדש** שהרי רק לגבי ספק אם יש צואה מועילה החזקה שהבית בדוק, אך כאשר היא נמצאת לפנינו בבית הורעה החזקה [ו**בישועות יעקב** אות ג ביאר מחלוקתם]. וה**מג"א** [שם י] נקט שבספק מה היא הולכים אחר המצוי, ולפיכך יתכן שיהא חמור בבית מאשפה, כגון אם בבית מצויים תנוקות יותר מכלבים, ואילו באשפה יותר כלבים מתנוקות. ו**באורח נאמן** נקט שהפר"ח מחמיר גם אם מצויים כלבים, וראה **פמ"ג**. ולדעת הריא"ז לכאורה בספק אם הם מי רגלים, מותר. אך ב**חיי אדם** נקט שגם בהם הולכים אחר המצוי, וראה **בה"ל** [ד"ה אבל] שדן אם היינו דוקא בספק מ"ר של אדם או בהמה, או גם בספק שמא אלו מים בעלמא.

[1369] כתב **רבינו יונה** [יד א בדפי הרי"ף ד"ה הואיל] שאם יש קטנים בבית, חייב לבדוק, ואם לא בדק נקרא חוטא וחוזר ומתפלל. [ונחלקו הראשונים כמה חייב לבדוק, ועל מה חוזר ומתפלל, וכדלעיל כב ב הערה 33]. ולדבריו, ספק צואה הוא במקום ריח רע. אך ה**מאירי** כתב שאף אם הריח ריח רע בבית אינו חייב לבדקו. וב**מגן גבורים** [עו ג] ביאר שאין חיוב לברר אלא במקום שכבר היה בו פעם חזקת איסור. וב**ערוך השלחן** הוכיח מדברי הרמב"ם שספק צואה מותרת אף אם הוחזק האיסור בבית, כגון שתנוקות עושין בו, כי יש כנגדו חזקה שמנקים אחריהם, שאל"כ איך יתכן ספק צואה בבית. אלא שהתהר רק באופן שהתחיל להתפלל ולא הסתפק בה, אך אם הסתפק קודם, ואח"כ מצאה, חייב לחזור ולהתפלל. וראה **פמ"ג** [א"א עו יב] שאם התפלל והלך ולא בדק, אין צריך לחזור.

[1370] כך פירש **רש"י**, וכן כתב ה**שו"ע** [עו ז] שההיתר משום "דחזקת בית שאין בה צואה", אך **הרמב"ם** [ק"ש ג טו] לא ביאר טעם ההיתר בבית [אלא רק שבאשפה אסור משום חזקת צואה]. ולכאורה נחלקו אם ספק צואה אסורה משום ספיקא דאורייתא [וצריך חזקה להתירה] או שספק אינו מפקיע קדושת מקום.

[1371] לביאור **הערוך השלחן** הנ"ל אין האיסור בכל אשפה, אלא אם יש סיבה לתלות שיש בה צואה, ולכן שנינו לעיל "אשפה שריחה רע", כי בלא ריח, סתמא מותר. אולם ה**מ"ב** [עט כט, ובה"ל ד"ה אשפה] נקט שכל אשפה אסורה כמקום שיש בו צואה, וכוונת הברייתא לעיל שאם ריחה רע אסורה, אפילו אם בדקה ואין בה צואה, ו**בשו"ע** כתב שספק באשפה אסורה משום שחזקה שיש בה צואה, ו**במ"ב** כתב שגם אם לא הוחזקה ספקה לחומרא, ואין הכוונה להחזקה, אלא שדרך להיות שם צואה [ראה הערה 40. אך ב**אפיקי מגינים** נקט שהכוונה שאפילו אם התפלל והלך ולא בדק, צריך לחזור מפני החזקה, וראה **בה"ל** [ד"ה קרא].

[1372] **הרשב"א** [כג א] למד מכאן שמים שותתין איסורם דרבנן, וכן הבין ה**מג"א** [עו יא] בדברי **הרא"ש** [סי' כג]. אולם **רבינו יונה** [שם ד"ה היה] נקט שאסור מה"ת. ו**ר"י מלוניל** ביאר שהאיסור נגד הקילוח הוא משום "שאז מסריח יותר", והיינו שדינו כצואה מחמת מאיסותו, אך **הרשב"א** [שם] נקט שאיסורו משום "לא יראה", וביאר ב**אגרות משה** [או"ח א כז] שנחשב כחיבור לערוה, כי אילו העמוד כצואה, למה הותרו כשנפלו בכלי, והרי כיון שעיקרו מה"ת יהא צריך להרחיק ד' אמות, ובהכרח שרק אחר שנפלו התחדש איסור דרבנן של צואה.

וביאר: **הא כיצד**? - **כאן**, הפסוק שחייב לכסות, מדובר **בגדולים**. ואילו **כאן**, הפסוק שאינו **חייב לכסות**, עוסק **בקטנים**.

אלמא, כנגד **קטנים לא אסרה תורה** לדבר דבר שבקדושה, **אלא כנגד עמוד בלבד**. **הא נפול לארעא**, מדאורייתא **שרי**, ורק **רבנן הוא דגזור בהו**. **וכי גזרו בהו רבנן** - רק **בודאן**, **אבל בספקן לא גזור**. [1373]

ובודאן עד כמה ישהו על הקרקע ויהא אסור לדבר כנגדם? - **אמר רב יהודה אמר שמואל**, **כל זמן שמטפיחין** [ובסוף העמוד מובאת מחלוקת בשיעור "מטפיחין"].

וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **כל זמן שמטפיחין**.

וכן אמר עולא: **כל זמן שמטפיחין**.

גניבא משמיה דרב אמר: **כל זמן שרישומם ניכר** על הקרקע.

אמר רב יוסף: **שרא ליה מרא** ימחול לו רבונו [ה'] **לגניבא**! כי ודאי העיד שקר בשם רב! שהרי **השתא** לגבי **צואה אמר רב יהודה אמר רב "כיון שקרמו פניה** [שהגליד חלקה החיצון] **מותר**", **מי רגלים מיבעיא**?! ולמה צריך להמתין עד שיבלעו לגמרי בקרקע.

אמר ליה אביי: **מאי חזית דסמכת אהא** שהתיר רב יהודה בשם רב אם קרמו פניה, ותדחה בכך את עדות גניבא בשם רב, מדוע לא **תסמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב "צואה אפילו יבשה כחרס, אסורה**". וכיון שהחמיר בצואה, יתכן שגם מי רגלים אסורים עד שיבלעו.

ומבררת הגמרא **היכי דמי "צואה כחרס"**? - **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: **כל זמן שזורקה ואינה נפרכת**.

ואיכא דאמרי: אף אם כשזורקה היא נפרכת, עדיין היא לחה **כל זמן שגוללה ואינה נפרכת**. [1374]

[1373] בפשטות הכוונה לכלל של "ספק דרבנן לקולא", אך **בראש יוסף** [כב ב] כתב שהקלו אף באשפה שהוחזק בה האיסור, כי לכתחילה לא גזרו בהן על ספק. וכן דייק **במגן גבורים** [עו ג] מאריכות לשון הגמרא, והעלה מכך שהתירו אפילו במקום שאפשר לברר, ו**בבנין שלמה** [יג] כתב שמקילין אפילו לכתחילה, [ואף אם יכול להתפלל במקום אחר, אין צריך להחמיר]. אולם **החיי אדם** [ג לב] אסר ספק מ"ר באופן שהוחזק האיסור, וכתב **המ"ב** [עו כד] שבאשפה אינו נחשב כהוחזק, אלא שחייב לבדוק כיון שהדרך להמצא שם צואה, וספק דאורייתא לחומרא, אך בספק מ"ר שלא הוחזקו מותר כספק דרבנן לקולא.

[1374] כך ביאר **רש"י**, וכתב שחומרא היא [בכך שזמן איסורה ארוך יותר]. אך **רבינו יונה והרשב"א** כתבו שלשון זה מיקל, וסובר שאף אם לא נפרכת בזריקה, כשנפרכת בגלילה יוצאה מתורת חרס ומותרת, כי עפרא בעלמא היא. והוסיף שלפיכך פסק **הרמב"ם** [ק"ש ג ז] כלשון ראשון שהוא לחומרא. ו**בפרישה** [פב] ביאר שנחלקו במשמעות תיבת "נפרכת", שרש"י נקט דהיינו יבשה הנשברת לחתיכות, ויותר קל לשוברה כך בזריקה מאשר בגלגול, ורבינו יונה הבין שפריכה היא דק כקמח הנטחן, וזה נעשה רק ע"י גלילה.

אמר רבינא: **הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי, חזא צואה, אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא. איכא דאמרי**: **הכי אמר ליה**: **עיין אי מפלאי אפלויי** [אם יש בה סדקים], והוא סימן שיבשה לגמרי. [1375]

דנה הגמרא: **מאי הוה עלה**? מה היא המסקנא בנידון לעיל, לגבי השיעור לאיסור מי רגלים שנפלו על הקרקע. [1376]

אתמר: **צואה** יבשה **כחרס. אמימר אמר אסורה, ומר זוטרא אמר מותרת.**

אמר רבא: **הלכתא, צואה כחרס, אסורה. ומי רגלים** איסורן **כל זמן שמטפיחין**. [1377]

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **מי רגלים, כל זמן שמטפיחין, אסורין, נבלעו או שיבשו, מותרים**. ומוכיחה הגמרא: **מאי לאו, "נבלעו" דומיא ד"יבשו", מה יבשו** מותרין רק באופן **דאין רשומן ניכר, אף נבלעו** מותרין רק באופן **דאין רשומן ניכר. הא רשומן ניכר, אסור, אף על גב דאין מטפיחין**. ודלא כרבא.

מתרצת הגמרא: **ולטעמיך, אימא רישא, "כל זמן שמטפיחין" הוא דאסור**, ויש לנו לדייק: **הא רשומן ניכר, שרי**.

אלא, מהא ליכא למשמע מינה. ואין מכאן קושיא או ראיה לרבא.

דנה הגמרא: **לימא**, האם יש לנו לומר כי ביאור השיעור שקבע רבא "כל זמן שמטפיחין" [1378] תלוי במחלוקת **כתנאי**:

דתניא, **כלי שנשפכו ממנו מי רגלים**, [1379] אסור לקרות קריאת שמע כנגדו, ומי רגלים עצמן שנשפכו, אם **נבלעו, מותר** לקרות כנגדן, ואם **לא נבלעו, אסור**.

רבי יוסי אומר, האיסור לקרות כנגדן הוא רק **כל זמן שמטפיחין**.

ודנה הגמרא: **מאי "נבלעו" ומאי "לא נבלעו" דקאמר תנא קמא**? **- אילימא "נבלעו" היינו דאין מטפיחין**, ו**"לא נבלעו" היינו דמטפיחין**, ועל כך **אתא רבי יוסי למימר "כל זמן דמטפיחין" הוא דאסור, הא רשומן ניכר שרי**, אם כן אין כאן מחלוקת, כי דברי רבי יוסי **היינו** דברי **תנא קמא**, כי שניהם סוברים שהאיסור רק במטפיחין.

[1375] **הרשב"א** הביא בשם **הראב"ד** ששיעור יבושת זה שוה לשיעור "גוללה ונפרכת", ואילו **רבינו חננאל** נקט שהוא פחות משיעור צואה כחרס, וכ"כ **הערוך** [פל].

[1376] כך פירש **רש"י**, וכתב **מהרש"א** שלא גרס בסמוך "אתמר צואה כחרס", אלא מדברי רבא לגבי מי רגלים, וראה **צל"ח** שביאר למה לא ביאר רש"י שהנידון בשיעור יבושת הצואה, שגם עליה דיבר רבא.

[1377] **האור שמח** [תפלה ד ו] הקשה שהרי מדברי אביי לעיל משמע ששיעור "רשומן ניכר" במי רגלים שוה לשיעור "יבשה כחרס" בצואה, וכיון שרבא אוסר בצואה כחרס, היה ראוי שיאסור גם ברישומן ניכר. וביאר שהחמירו רק בצואה שאיסורה דאורייתא, אך במי רגלים דרבנן הקלו, שלא יאסרו אלא במטפיחין.

[1378] כך ביאר **הב"י** [פב] בביאור א', והיינו שרבא בא רק לאפוקי מהאוסרין כשרשומן ניכר, אך לא הכריע במחלוקת תנאי דלהלן אם טופח בלבד אוסר. ועוד ביאר שכוונת הגמרא לתלות את מחלוקת האמוראים [אם האיסור אפילו כשרשומן ניכר או רק במטפיחין] במחלוקת התנאים דלהלן. וראה עוד במסקנא.

[1379] **הרשב"א** [בע"ב] ביאר שהוא כלי העומד בקביעות לקבל מי רגלים, ולכן נאסר גם כשנשפכו ממנו.

אלא בהכרח כוונת תנא קמא להתיר רק ב"**נבלעו**" משום **דאין רשומן ניכר**, והאיסור ב"**לא נבלעו**" הוא משום **דרשומן ניכר**.

ואתא רבי יוסי לחלוק **ולמימר** שרק **כל זמן שמטפיחין הוא דאסור. הא רשומן ניכר, שרי**. ונמצא שנחלקו בנידון דלעיל, מהו שיעור האיסור של מי רגלים.

דוחה הגמרא: **לא! דכולי עלמא** רק **כל זמן שמטפיחין הוא דאסור. הא רשומן ניכר, שרי**.

דף כה:

והכא, בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו. תנא קמא סובר שרק אם המי רגלים במצב של טופח על מנת להטפיח אסור לקרות לפניהם, ואילו רבי יוסי מחמיר וסובר שגם כאשר נבלעו יותר והם רק טופחים, אך אין בהם כדי להטפיח דבר אחר, אסור.[1380] שנינו במשנה: **ירד לטבול, אם יכול לעלות** ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה.

דנה הגמרא: **לימא**, האם יש לנו לומר, כי **תנא**, שנינו כאן, **סתמא** דמתניתין **כרבי אליעזר, דאמר** זמן קריאת שמע הוא רק **עד הנץ החמה**. דוחה הגמרא: **אפילו תימא** הלכה **כרבי יהושע**, שזמן קריאת שמע נמשך עד שלש שעות ביום, **ודלמא** העצה להתכסות במים ולקרא נאמרה למי שרוצה לקוראה **כותיקין**.

דאמר רבי יוחנן, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.[1381] שנינו במשנה: **ואם לאו יתכסה במים ויקרא**.

[1380] כך פירש **רש"י**. והיינו שבהוה אמינא רבי יוסי מיקל, שרשומן אינו אוסר עד שיהיו מטפיחין, ולמסקנא החמיר ואוסר בטופח אף שאינו מטפיח. וכן ביאר **הרא"ש** ופסק כתנא קמא שרק מטפיח אוסר, וכתב **הב"י** [פב] כי אע"ג שלשון רבא משמע כרבי יוסי, הבין הרא"ש שמסקנתו כתנא קמא, שהרי אמרו "לא דכו"ע וכו" ומשמע שלא ניחא להעמיד את הכרעת רבא כרבי יוסי, ובהכרח שלמסקנא "מטפיחין" היינו רק בטופח להטפיח, כתנא קמא. אולם **הרמב"ם** [ק"ש ג ז] נקט שגם טופח גרידא אוסר, וביאר **הב"י** שפסק כתנא קמא, והבין שלמסקנא "לא נבלעו" היינו טופח אף שאינו מטפיח, ורבי יוסי הקיל וסבר שרק מטפיח אסור, ונמצא שבין בהוה אמינא ובין במסקנא תנא קמא מחמיר מרבי יוסי, אלא שהוה אמינא שרבא כרבי יוסי, ומסקינן שכוונתו כתנא קמא. **והגר"א** תמה שלא מצינו "לימא כתנאי" כזה, שהדין נשאר תלוי במחלוקת, ורק הופכים את השיטות שיהא הדין כהלכה, ולכן ביאר כביאור הב' [הנ"ל] שהוה אמינא שנחלקו אם רשומן ניכר אוסר או רק מטפיחין, ומסקינן שנחלקו בטופח להטפיח, והאוסר ברשומן ניכר סבר כתנא קמא, [וגם האוסר במטפיחין סבר כתנא קמא אלא שברשומן ניכר כולם התירו], ודעת הרא"ש שלשון רבא כרבי יוסי, ואילו הרמב"ם סבר שרבא לא עסק במחלוקת זו, ופסק כרבים [תנא קמא].

[1381] **רבינו יונה** [ד ב בדפי הרי"ף] הוכיח מכאן שלכתחילה יקרא לפני הנץ [גם לרבי יהושע שזמנה עד ג' שעות], אפילו אם מפני כך לא יוכל להסמיך גאולה לתפלה, כי מפסיק כשעולה ומתכסה. וראה בהערה 50 **שהגר"א** נקט שהקורא כותיקין גם מתפלל במים. ו**בבה"ל** [נח ד"ה ומצוה] העלה מכך שהזהיר לקרא כותיקין מותר להתפלל ביחידות אם אינו יכול להתפלל אז במנין, ו**בשיח הלכה** הביא **שהגריי"ש אלישיב** נקט שקורא רק ק"ש, ואח"כ מתפלל בציבור עם ק"ש וברכותיה, וראה **עמק ברכה** [עמ' ח].

[1382] **רבינו יונה** ביאר שקושית הגמרא רק על לבו ולא על עצם ראיית הערוה בעיניו, כי אף שמים צלולים אינם מסתירים את הערוה מעיניו, מכל מקום הם חוצצים ביניהם, אך הלב נמצא עמה במקום אחד [ולכן כתב שבמים צלולין צריך הפסק בבגד או בחבוק זרועותיו בין לבו לערוה, ו**במקור חיים** תמה שנעמיד את המשנה בחובק]. וגם **הרשב"א** כתב כן, והוסיף ש"עיניו חוץ למים ומסתכל בחוץ", ודקדק **הב"י** [עד-ה] א. שאע"פ שיכול לראותה,

מקשה הגמרא: הרי המים מפסיקים רק בין הערוה לעיניו, [1382] ואיך יקרא קריאת שמע, **והרי** עדיין **לבו רואה את הערוה**, והוא בכלל האיסור של "לא יראה בך ערוות דבר". [1383]

מתרצת הגמרא: **אמר רבי אלעזר**, **ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו**: ההיתר להפסיק **במים עכורין שנו**, משום **דדמו כארעא סמיכתא**, ומועילים **שלא יראה לבו** את **ערוותו**. [1384]

תנו רבנן: מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא, ויש אומרים עוכרן ברגלו.

מקשה הגמרא: **ותנא קמא** שאמר "ישב בהן עד צוארו וקורא", הרי המים מפסיקים רק בין הערוה לעיניו, ואיך יקרא קריאת שמע, **והרי** עדיין **לבו רואה את הערוה.**

מתרצת הגמרא: **קסבר לבו רואה את הערוה, מותר.**

ועדיין מקשה הגמרא: **הרי עקבו רואה את הערוה.** [1385] מתרצת הגמרא: **קסבר, עקבו רואה את הערוה, מותר.**

אתמר: עקבו רואה את הערוה, מותר. [1386]

אם חצץ מותר. ב. שאם עוצם עיניו או מחזיר פניו, אף שהם במקום אחד, מותר, כי עיקר האיסור הוא משום "ראיית" העין [חוץ מערות עצמו שאיסורה משום גילוי פמ"ג משב"ז עד א, באופן]. ודחה **המג"א** [עה ט] שההתר רק כשהערוה מכוסה, ולא במגולה. ו**בדרכי משה** למד מדבריהם שאם לבו חוץ למים, אפילו הם צלולין מותר. ותמה **הפרי חדש** [עד ג] שהרי רק האיסור בעיניו תלוי בראיה בפועל, וכיון שמביט לחוץ מותר, אך לבו כיון שבמים צלולין רואה ערוה, יאסר. ויתכן שראית הלב אינה נמדדת כראית עין וחציצה גרידא מפסקתה, וראה הערה 59. ו**בפמ"ג** [משב"ז עד א, אמור] העלה מכאן שאף אם כיסוי המים אינו מועיל להסתיר מראית לבו ועיניו, גורם שתחשב כערוה מכוסה, שהרי דעת **הש"ך** [יו"ד ר הובא כד 79, 19] שבמגולה אסור אפילו כשאינו רואה. והיינו אף אם איסור ערוה גם בעוצם עין, ואינו תלוי בראיה אלא בגילוי, כיון שהמים נחשבים כיסוי, אלא שראית העין היא חיבור למקום הערוה, ואוסר, כמבואר בהערה 55.

[1383] **רש"י** פירש שכל אבר שאין דרכו לראות את הערוה בכלל האיסור, וביאר **הצל"ח** שמקורו מקושיית הגמרא על לבו, שהרי יתכן לבאר ש"יתכסה במים" רק עד לבו, והמים יחצצו בין לבו לערוה כמו שחוצצין לעיניו, ובהכרח שהאיסור בכל אבר ואפילו עקבו, [ולמסקנא דעת רש"י שזה וזה מותרין]. **והגר"א** [עד ד] כתב שאי אפשר להעמיד את משנתנו בלבו חוץ למים, שהרי העמידוה בקורא כותיקין, וכיון שצריך לסמוך גאולה לתפלה, בהכרח לבו במים, כי בתפלה חייב לכסות לבו. והעמיד את דברי רש"י על הגמרא להלן, כמבואר בהערה הבאה.

[1384] **בה"ל** [עד ד"ה ואם] ביאר שמים עכורים נחשבים כדבוקים לגופו, ולכן הם חוצצים יותר מלבישת חלוק בלא מכנסיים. **והמג"א** [ד] כתב שעצה זו מועילה רק לרוחץ במים שיש בהם עפר, אך **המ"ב** [ס"ק יא] הביא **שהאור זרוע** כתב שגם הרוחץ בגיגית יכול לנענע את המים ולעכב את הראיה, וראה **פמ"ג** שלדעת **הדרישה** [יו"ד ר] כשרוחץ בכלי נחשב כלובש חלוק, ואין ערוותו גלויה, ואין צריך מים עכורין. ו**בערוך השלחן** כתב שהרוחץ בסבון מימיו עכורין.

[1385] הקשה **תוס' הרא"ש** הרי הגמרא כבר תירצה שאפילו לבו רואה את הערוה מותר, ולמה שבה להקשות מעקבו, וביאר שבהוה אמינא סברו שעקבו חמור מלבו, כי כרסו מפסיק ללבו, אך העקב מכוון נגד הערוה, ורואה, [ובתירוץ נקבע שלבו חמור מעקבו]. והגר"א [עד א] נקט שעל קושיא זו נסובים דברי רש"י [ד"ה "והרי לבו", וראה **רש"ש** שגרס "והרי עקבו"], ולכן פירש שכל אבר אסור, וכוונתו שעקבו חמור מלבו כי אין דרכו לראות את הערוה. ולדעת **תוס'** [ד"ה והרי] שהחמירו בלבו יותר מעקבו, ביאר [שם ד] שקושיית הגמרא למה דקדק התנא לומר שישב במים עד צוארו, והיינו שיהא לבו בחוץ ויחצצו המים בינו לערוה, והרי עדיין יהא אסור משום שעקבו רואה את הערוה. וראה עוד **במהרש"א צל"ח ופמ"ג** [משב"ז עד א, ולבו].

[1386] **הראשונים** כתבו שהוא הדין לשאר האברים הרואים את הערוה, ונקטו עקבו שהוא חמור יותר, כי הוא נגד הערוה, וגם לפעמים מעקם רגלו ונכנס תחתיה ממש [**רא"ה ריטב"א ותוס' רא"ש**], ועיין בהערה הקודמת.

עקבו **נוגע** בערוה - **אביי אמר אסור, רבא אמר מותר**.

רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי, כמו שהובאה לעיל.

ואילו **רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי**:

עקבו **נוגע** בערוה - **דברי הכל אסור**.

אך אם עקבו רק **רואה** את הערוה - **אביי אמר אסור, רבא אמר מותר**. וטעמו של רבא משום ש**לא ניתנה תורה למלאכי השרת**

והלכתא: נוגע אסור, רואה מותר. [1387]

אמר רבא: צואה בעששית כלי זכוכית [1389] **מותר לקרות קריאת שמע כנגדה**, [1388] **ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה**.

וביאר את טעמי הדינים: **צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה**, משום **דצואה** נאמר בה "וכסית את צאתך" ולכן **בכסוי תליא מילתא**, [1391] **והא מיכסיא**. [1390]

[1387] **תוס**' [ד"ה והלכתא] כתבו שעקבו נוגע אסור כי גזרו שמא יגע בידיו, וביאר **הב"י** שאם יגע בידו יבא להרהור ואז אסור לקרא. ומשמע שעצם נגיעת העקב אינה אוסרת כלל, ואכן הב"י נקט שהאיסור רק אם העקב נוגע בגיד, אך אם נוגע בכיס מותר, כיון שאפילו אם יגע בו בידיו לא יבא להרהור, [ומשמע שאם נגע בידיו, אסור]. **והרשב"ץ** כתב שנגיעת העקב עצמו אסורה משום לא יראה, כיון שאין דרכו ליגע בערוה, וגם היא מביאה לידי הרהור, והוא הדין לשאר אבריו, שאם נוגעים בערוה אסור לקרא משום הרהור. ולטעמו הראשון אף הנוגע בכיס אסור, שהרי אף שאינו מביא להרהור, אסור ב"לא יראה" כערוה גמורה. **והחזו"א** [טז א, ו] העיר שהרי ערוותו נוגעת בבשר [אפילו של] חברו אסור [כד ב], וכ"ש כשנוגעת בעקבו. וצידד שכאן מדובר בעקבו נוגע בערות חברו, ודוקא באשתו או בניו, כי בחברו אסור גם בעקבו נוגע ממתניו ומטה, [וראה **מג"א ופמ"ג** עד ט]. אך דחה, שנחלקו רק בנוגעת בבשר עצמו שקל יותר. והעלה מכך [שם י] שאם הכיס נוגע בבשר חברו שניהם אסורים, כי אף אם נגיעת עקבו בערות עצמו אינה אוסרת, נגיעת ערוותו בחברו אוסרת משום הרהור.

[1388] **הרמב"ם** [ק"ש ג טז] כתב שצואה מאחורי זכוכית מותר לקרות "בצדה", ואילו לגבי כפה כלי עליה נקט שמותר לקרות כנגדה, שהיא כקבורה. ויתכן שדעתו כי ראיה כנגד פניו כוללת ב"מחניך", ומחיצה אינה מועילה להרחקה אלא מראיה בעלמא. וראה **ב"י** [פג] שמחיצה פחות מעשרה מתרת לקרות כנגד בית הכסא, ככפיית כלי על צואה, ותמה ה**פמ"ג** [משב"ז א] שרק כיסוי נחשב כקבורה, אך למחיצה צריך י"ט.

[1389] **רש"י** פירש "מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק והיא נראית", ודקדק ה**פמ"ג** [משב"ז הקדמת עט ה'] שדי במחיצת זכוכית מצד אחד, ואין צריך שתקיף את הצואה מכל צדדיה, וממה שהוסיף רש"י "והיא נראית" משמע **כהב"י** [עה] שבערוה רק ראיה בפועל אוסרת, וסומא או בלילה מותר, ואינה כצואה שמקום הראוי לראות אוסר אף שאינו רואה בפועל. והיינו כדעת הרא"ש שבערוה נאמר "לא יראה" ואילו איסור צואה משום "מחניך קדוש" ותלוי במקום. וה**מרדכי** [עו] **וב"ח** אסרו גם לסומא והשוו דין ראיה בצואה ובערוה, והיינו כשיטת הרשב"א שגם איסור צואה מ"לא יראה" ובכל זאת אוסרת בלילה [ראה **מג"א** עה ט, וה**חזו"א** טז ז הוכיח מאיסור לבו אף שאינו רואה, וראה **ביהגר"א** עה יב **וחיי אדם** ד ג ששיעור האיסור כפי שיכול לראותה ביום]. ולכאורה לדעתו לא תועיל מחיצת זכוכית אלא כיסוי, ותימה על מש"כ הפמ"ג שגם הרשב"א מודה שדי במחיצה מצד אחד, ובהכרח שאיסור ראית צואה הוא רק משום שכוללת את הצואה במחנהו, ומחיצה מועילה להפסיק ביניהם, ונמצא שמחיצת זכוכית מועילה יותר מחילוק רשות, ודוחק. ושמא סברו שלהרשב"א ערוה אינה משום "ראיה", אלא משום גילוי ערוה, ולכן די בכיסוי, אך ראיה היא חיבור למקום הערוה ולא מועיל לה כיסוי, ולפיכך בכיסוי מים ועששית אם מסתכל ורואה אסור, ואם עוצם עיניו מותר, ובצואה מותר כי תלוי רק בראייתו ולא בגילויה. [וראה **חזו"א** שם לגבי משקפיים], וע"ע בהערות 16, 49, 59.

[1390] **בראש יוסף** ביאר שגרסתנו כה**רשב"א** [בהערה 14] שיש בצואה איסור "לא יראה" אלא שגילתה התורה ב"וכסית" שדי בכיסוי כדי להתירה, אף שנראית דרכו. והיינו כ**פמ"ג** שגדר איסור "לא יראה" הוא שכל ראייתו נכללת ב"מחנהו", כי אילו הוי איסור בפני עצמו, הרי יתכן שהכיסוי אינו נועיל אלא להפקיע מ"מחניך" אך עדיין

ואילו **ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה**, כי "**ולא יראה בך ערות דבר**" **אמר רחמנא**, **והא קמתחזיא**. [1392] **אמר אביי**: אם יש במקומו **צואה בשיעור כל שהוא**, ורוצה לקרות קריאת שמע, **מבטלה ברוק**.

אמר רבא: **וצריך לכסותה ברוק עבה**. [1393]

אמר רבא: **צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא קריאת שמע**. [1394]

בעא מר בריה דרבינא: אם היתה **הצואה דבוקה בסנדלו מאי**, [1396] **תיקו**. [1395]

רואה. אולם **הרי"ף** גרס "והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא איכא", והיינו כדעת **הרא"ש** [שם] שאיסור צואה הוא רק משום "מחניך קדוש" ואין בה משום "לא יראה" [וכ"כ **בפמ"ג** משב"ז הקדמת עט ב, ה] ותמה, שהרי גם לדעת הרא"ש צריך לגילוי התורה מ"וכסית" ללמד כיסוי כלי מועיל אף שלא הוציאה מאותו מחנה, ואמנם **בפמ"ג** [א"א עו א] צידד שצריך לכפות כלי שחולק רשות לעצמו, והוא בשיעור אמה על אמה ברום שלש אמות. אך **הפרי חדש** [עט] ביאר שהרא"ש נקט שתחילת בפסוק "וכסית" מלמד שמכוסה מותרת אע"פ שנראית, וסופו מלמד שיהא מחנהו קדוש, ולכן בד' אמותיו אוסרת אף מאחוריו ואינה נראית, ונמצא שגם לדעתו כל זמן שהצואה מכוסה נחשב מחניך קדוש אף שנראית.

[1391] כתב **המג"א** [עו א] שכפית כלי לא מועילה במקום ריח רע, אפילו לדעת הסוברים שמחיצה מפסקת בו, והרחבנו בזה בהערה 21

[1392] **בפמ"ג** [משב"ז עד א, ולבו] תמה אם ראית ערוה בעששית אסורה למה כסוי המים מועיל כשלבו בחוץ, והעלה מכך שרק ראיית עיניו אסורה בעששית, כי היא מה"ת, אך ראיית לבו שאיסורה דרבנן מותרת כנגד ערוה בעששית [וכן בעוצם עיניו - א"א ה]. **ובשו"ע הגר"ז** כתב כי אע"פ שעצימת עינים לא מועילה כשהערוה כנגדו [לדעת הב"ח בהערה 55], מועילה לערוה בעששית או במים, כי כיסויה מועיל שלא תהיה במחנהו ולא תאסר אלא מדרבנן. ולכאורה מלשון הגמרא משמע כי גם אחר כיסוי העששית איסורה מה"ת מ"לא יראה", ומשמע כמבואר לעיל שאיסור בגילוי וראיה מחברתו על אף הכיסוי. אולם מלשון הב"ח משמע שהשוה ערוה לצואה גם לענין "מחניך קדוש", ולכן בלא כיסוי אסורה אפילו בעצימת עינים, אך בכיסוי עששית יצאה ממחנהו ותלויה רק בראיה בפועל.

[1393] **הרא"ה** ביאר שמועיל לכסותה שלא תראה, ומשום כך גם מים עכורים מועילים, [אך צלולים לא], ואף שכיסוי חרס אינו מועיל, הרי אלו מחוברין לה כעפר [וראה בהערה 21 שעפר מועיל לבטלה, ויתכן שטעם זה נצרך כשהוא רק מצד אחד, ועי' **פמ"ג** משב"ז פז א]. **והרשב"ץ** צידד שגם רוק צלול מועיל לכסוי, והעובי נצרך למנוע את הריח [כי מכוסה נחשב כיש לו עיקר, וכ"כ המכתם], ודחה שרק עששית צלולה נחשבת הפסק, אך רוק צלול בטל לצואה ואינו כיסוי, **ובלבושי שרד** [למג"א עו ט] העיר שנמצא כי אף שלענין ראיה ערוה בעששית חמורה מצואה - לענין כיסוי, מים צלולין מועילים לערוה ולא לצואה. וכבר בארנו [בהערות 49, 55] שהאיסור בערוה הוא הגילוי, ולכן כיסוי מועיל בה יותר, אך הראיה בה גורמת חיבור למקומה, וכאילו גלויה, ולכן חמורה מצואה. **והריטב"א** [בסמוך] נקט שרבא לא עסק בנוגעת, ולכן ביאר שיש בדברי רבא שני חידושים: א. שהתיר אע"פ שכל גופו עומד על הצואה [והוה אמינא שהוא גופא הכיסוי, ואינו חוצץ מ"מחניך"]. ב. שהסנדל מועיל ככיסוי אף שאינו קבוע ועומד להנטל. **והרא"ש** כתב שחידושו שהסנדל נחשב כיסוי ואינו בטל לגופו, וכתב **המ"ב** [עו ד] שאילו בטל נמצא מכסה ברגל יחיפה ואין גופו חשוב כיסוי, והיינו אף למ"ד שצואה מכוסה על ידו מותר, כי אם אינו מכוסה לגבי הרגל, אין כיסוי כלל, וראה בסמוך.

[1395] **הטור** פסק שאם סנדלו נוגע בצואה אסור [ולא הזכיר שמתגלית בהלוכו], ותמוה שהרי הכריע כהרי"ף והרא"ש שפסקו כרב הונא שהתיר בצואה מכוסה אפילו על בשרו ממש, ולמה על סנדלו אסור. ומסתבר שביאר כהריטב"א והרא"ש שהצד לאסור משום שכל גופו על הצואה בגומא, ואם נגעה [ובטל הסנדל] נחשב כיחף והצואה ב"מחניך", משא"כ על מקצת בשרו ומכוסה.

[1396] **הריטב"א** ביאר שהנדון בדברי רבא, אם התיר אף כשהוא עצמו הכיסוי משום שמכסה את מקום הגומא, אך כשנוגעת בסנדלו וגופו עליה נחשבת ב"מחניך", או שההתר משום שהצואה מכוסה כראוי, והוא הדין גם כשדבוקה בסנדלו. ולדעת הרא"ש יתכן שהנידון להפך, אם טעמו של רבא משום כיסוי הצואה, ולפיכך אם נגעה בו ובטל לגופו אינו נחשב כיסוי לחצוץ, או שכיסוי הגומא מועיל שיהא "מחניך קדוש" ואין חילוק אם נוגעת או

אמר רב יהודה: נכרי ערום אסור לקרות קריאת שמע כנגדו. [1397]
שואלת הגמרא: **מה איריא** למה נקט דין זה דוקא ב**נכרי**, והרי **אפילו ישראל** ערום **נמי** אסור לקרות כנגדו?
מבארת הגמרא: **ישראל** ערום **פשיטא ליה** לרב יהודה **דאסור** לקרות כנגדו, **אלא נכרי** ערום **איצריכא ליה** להשמיענו שאסור לקרות כנגדו, כי **מהו דתימא הואיל וכתיב בהו** [לגבי הגויים, ביחזקאל כג כ]: "**אשר בשר חמורים בשרם**", **אימא** שלענין אמירת דבר שבקדושה נחשבת ערוותו **כערוות חמור בעלמא הוא** ומותר לקרא כנגד ערוות בהמה [1398] - **קא משמע לן דאינהו נמי איקרו "ערוה"** לענין אמירת דבר שבקדושה כנגד ערוותם, ויש מקור לכך **דכתיב** [לגבי בני נח, בבראשית ט כג]: "**וערות אביהם לא ראו**". שנינו במשנה: **ולא יתכסה לא במים הרעים** [סרוחים] **ולא במי המשרה** ששורים בהם פשתן, מפני סרחונם, **עד שיטיל לתוכן מים.**
מקשה הגמרא: הרי מי המקוה מרובים הם, **וכמה מיא רמי ואזיל** כדי לבטלם? [1399]
מבארת הגמרא: **אלא הכי קאמר "לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל,** [1400] וכן לא יקרא לפני **מי רגלים עד שיטיל לתוכן מים, ואז יקרא**, כי כיון שמי הרגלים כנוסים בכלי [1401] והם מועטים [ביחס למקוה] אפשר לבטלם בנתינת מים לתוכם.
תנו רבנן: כשיש מי רגלים לפניו, **כמה יטיל לתוכן מים - כל שהוא.**

לא. **והרמב"ם** [ק"ש ג יא] פסק מספק לחומרא, ונקט שהנדון בנוגעת בסנדלו, אף שלא נדבקה בו, וביאר **הט"ז** [עו א] דהיינו דוקא בסנדל שהוא מלבוש האדם, אך עששית נחשבת כיסוי אף שהצואה נוגעת בה. **ורבינו יונה** ביאר שגם אם נוגעת בסנדלו מותר [כי הסנדל מכסה את מקום הגומא, ולא את הצואה בלבד], והספק הוא שמא כשנדבקה ממש, אסור וכסברת **בעה"מ** שהספק רק כשמהלך, כי הצואה מתגלית בדרך הלוכו. וכתב **המג"א** [ס"ק ו] שלבעה"מ ורבינו יונה מובן למה דנו בסנדל שמתגלה, אף שצואה על בגדו ומכוסה מותר [וכדלעיל הערה 3]. ולשאר הביאורים, בבגדו מותר, כסברת **הרא"ש** שרק סנדל בטל לגוף. משא"כ בשאר בגדים, ובאליהו **רבה** כתב שסנדל נעשה גרף של רעי, וב**אשל אברהם** [בוטאטש] כתב שכיון שדרכו לדרוך גם על צואה, נחשבת כצואה במקומה שלא מועיל בה כיסוי, וראה **פמ"ג** [משב"ז עו א] שהשוה כל בגד לסנדל.

[1397] **הרוקח** [שכג] למד מכאן שאסור לקרות גם כנגד ערוות קטן, וכן פסק **הרמב"ם** [ק"ש ג טז], וה**ב"י** דקדק כך מדברי **הרא"ש** שלא התיר אלא בעת שעסוק במילה, אך הביא חבל ראשונים שאין איסור אלא מבן תשע שראוי לביאה.

[1398] **פרי חדש** [עה ד], וה**פמ"ג** [שם משב"ז א] ביאר ראייתו מסוגיין. אך **באורח נאמן** [שם ב] נקט שלא יקרא נגד ערות בהמה אלא אם יבטל עי"ז מק"ש.

[1399] כך פירש **רש"י**, והיינו שצריך לכך כמות גדולה מאד של מים, אך **בתוס' אנשי שם** ביאר שהקושיא כיצד יספיק להביאם והרי רוצה לקרות ק"ש קודם הנץ. וראה **בפמ"ג** [משב"ז הקדמות עד עט] שאפילו לדעת **הרשב"א** [בהערה 74] שמי רגלים בכל כמות מתבטלים ברביעית מים, אם ידוע שהם מסריחין אסור מה"ת לקרות ק"ש וצריך לתת בהן מים עד שיבטל הסרחון.

[1400] והיינו אף לרבי אליעזר שזמן ק"ש הוא עד הנץ החמה, ונמצא שמבטל קריאת שמע לגמרי, כי אסור מה"ת לקרא ק"ש במקום מים סרוחים, שדינם כצואה [ראה **שו"ע** פו **ומ"ב** ס"ק א בשם **פמ"ג**]

[1401] כך פירש **רש"י** [ד"ה ומי, לבסוף, אבל], אולם **הטור ושו"ע** [עז] כתבו בין בקרקע בין בכלי.

רבי זכאי אומר - רביעית. [1402] **אמר רב נחמן: מחלוקת** רבי זכאי ותנא קמא, היא באופן שקדמו מי רגלים בכלי, ונתן את המים לבטלם **לבסוף, אבל** אם נתן את המים **בתחילה**, ורק אחר כך הטיל בהם מי רגלים, לכולי עלמא די במים **כל שהן**, כי כיון שקדמו המים, נמצא שכל חלק של מי רגלים שנפל לתוכן בטל, ומצטרף לבטל את החלק שנופל אחריו. [1403]

ואילו רב יוסף אמר להפך: **מחלוקת** רבי זכאי ותנא קמא, היא באופן שנתן **לכתחילה** את המים, ורק אחר כך הטיל מי רגלים לתוכם, **אבל** אם נתן את המים רק **לבסוף**, דברי הכל צריך לתת **רביעית.** [1404] ומביאה הגמרא **אמר ליה רב יוסף לשמעיה** כאשר רצה להתפלל ונצרך למי רגלים, **אייתי לי רביעיתא דמיא**, להטיל בהם מי רגלים, כדי לבטלם, והיינו **כרבי זכאי**, שהרי לתנא קמא כשנותן מים בתחילה די בכל שהן.

תנו רבנן: גרף של רעי ועביט של מי רגלים, [1405] **אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, ואף על פי שאין בהם כלום**, כיון שהם מיועדים לקבל רעי או מי רגלים.

[1402] **בשלטי גבורים** הביא שדעת **ריא"ז** שאם המי רגלים מועטין מרביעית, די להטיל בהן רוב מים כדי לבטלן, ואין צריך רביעית, וכן דעת **הגר"א** [עז ב]. אולם **המג"א** [שב כה] **ושו"ע הגר"ז** [עח ב] נקטו שגם במועטין צריך להטיל רביעית דוקא, ובהערה 74 נבאר במה נחלקו.

[1403] **הרמב"ם בפיה"מ ורבינו יונה** כתבו, שאע"פ שרבי זכאי סובר שכל חלק של מ"ר בטל במים שקדמו לו, בכל זאת אמר שמטיל רביעית מים לתוך מ"ר לבטלם, והיינו כשנותנם בבת אחת לתוכם. אך **הרשב"א** כתב שיכול ליתנם מעט מעט, כי הקלו בהם אחר שנפלו בקרקע ואין איסורם מה"ת, וראה הערה 74.

[1404] יתכן שדעת רב נחמן שהמים מבטלין את המ"ר, ולכן נקט שאם קדמו המים א"צ רביעית, ורב יוסף נקט שלכו"ע רביעית מים מטהרים את המ"ר [וכסברת החכ"צ בהערה 74] ורק כשקדמו סבר תנא קמא שיש בהם גם ביטול, ולכן אמר שבתחילה די בכל שהן.

[1405] **רש"י** [ד"ה גרף] ביאר ששניהם כלי חרס, **ותוס'** [ד"ה גרף] הביאו בשמו שהאיסור משום שבלוע בו מהרעי או מ"ר [ודקדקו מכך שכלי שאינו בולע כגון של זכוכית, מותר]. ומשום כך נקט **רבינו יונה** שדינם כצואה, **והטור** [פז] כתב "שהן כצואה", וכיון שבלוע בו, אפילו אם כפאן על פיהם אסור לקרות כנגדן [שלא **כראבי"ה** שהתיר כמכוסה, וראה פרישה שהמרדכי התיר בכפאו אפילו בגרף של עץ שבלוע בו]. אך **הרמב"ם** [ק"ש ג יב] כתב שכיון שייחדן לכך הן כבית הכסא, וביאר **הפרישה** שנפקא מינה בין ההגדרות לגרף של זכוכית, שאם נחשב כצואה מפני שבלוע בו, זכוכית אינה בולעת ויועיל בה נתינת מים, ואם הוא כבית הכסא, אף בזכוכית לא תועיל נתינת מים. **והרא"ש** נקט את שני הטעמים, וכתב **הפרישה** שמסקנתו משום בליעה, **והמג"א** [סק"א ע"פ פמ"ג] נקט שלדעתו שהבליעה אוסרת רק בכלי המיוחד לה, שאז אינה נחשבת מכוסה, וראה להלן [כו א הערה 8].

[1406] **תוס'** [ד"ה ובלבד] צידדו שבגרף לא תועיל נתינת מים. וכתב **המהרש"א** שבדיבור הקודם עסקו בעביט זכוכית, ובו אין צריך להטיל רביעית מים, אך בעביט רגיל שיש בו מ"ר צריך לתת מים. **והגר"א** נקט שדיבור זה הוא המשך לקודם, ונסוב על עביט זכוכית המיועד למ"ר שצריך להטיל בו רביעית מים, וכ"כ **רבינו יונה** בשם תוס'. **והוסיף רבינו יונה** שגם בעביט לא מועילה נתינת מים, כי הוא מאוס כצואה, וביאר **הפרישה** שראייתו ממה שדנו בשיעורי המים לגבי "מי רגלים" ולא לגבי גרף ועביט שהוזכרו קודם. וכתב **הב"י** [פז] כי אע"ג שמ"ר עצמן מותרין בנתינת מים, היינו משום שמתערבים בהם ומתבטלים, אך מה שנבלע מהם בעביט אינו מתערב במים, ולכן אסור. **והפמ"ג** [משב"ז א] הוסיף שאע"פ שמ"ר אסורים רק מדרבנן, עביטן חמור מהן כי דינו כבית הכסא, וראה **חיי אדם** שאפילו מילאו מים עד שוליו אסור. **והפמ"ג** [משב"ז פז ג] דקדק מתוס' שרק בגרף זכוכית לא מועילה נתינת מים, אך בעביט העשוי זכוכית תועיל אף שאינו רחוץ יפה. **ובכף החיים** תמה שהרי תוס' באו להחמיר שאפילו רחוץ יפה צריך ליתן לתוכו מים, [ותלוי בגירסאות הנ"ל].

ומי רגלים עצמן, כשהיו מכונסים בכלי אחר [ולא בעביט] [1406] לא יקרא כנגדן **עד שיטיל לתוכן מים. וכמה יטיל לתוכן מים**? [1407] - **כל שהוא**.

רבי זכאי אומר - רביעית.

וגרף ועביט ומי רגלים [1408] אוסרים לקרא, **בין** אם היו **לפני המטה**, ואינה מפסיקה בינו לבינם, **ובין** אם היו **לאחר המטה**, ואף על פי שהמטה מפסיקה בינו לבינם. [1409]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו **לאחר המטה - קורא**, כי ההפסק מתיר, אך אם היו **לפני המטה - אינו קורא. אבל מרחיק הוא** את עצמו **ארבע אמות** ממי הרגלים, ואז **קורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **אפילו** נמצאים **בבית** שגודלו **מאה אמה**, לא מועילה בו הרחקת ארבע אמות, כי כל הבית נחשב כארבע אמות, ולכן **לא יקרא עד שיוציאם, או שיניחם תחת המטה**, שאז מותר לקרות אפילו הם בתוך ארבע אמותיו, כי הם נחשבים מכוסים במטה. [1410]

איבעיא להו: **היכי קאמר** - מהי כוונת רבן שמעון בן גמליאל?

האם כוונתו שאם הם מונחים **אחר המטה קורא מיד**, ואם מונחים **לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא**.

או דילמא הכי קאמר: אם הם מונחים **לאחר המטה מרחיק ארבע אמות וקורא**, ואם מונחים **לפני המטה אינו קורא כלל**.

תא שמע כצד הראשון: **דתניא** "**רבי שמעון בן אלעזר אומר**: אם הם מונחים **אחר המטה קורא מיד**, ואם מונחים **לפני המטה מרחיק ארבע אמות** וקורא, **רבן שמעון בן גמליאל**

[1407] **הרמב"ם** [ק"ש ג י] נקט שהנידון כמה יתן "לתוך מי רגלים של פעם אחת", והעלה מכך **הרא"ש** שאם יש מ"ר של פעמיים צריך ליתן בהם שני שיעורים של מים, וביאר ה**כסף משנה** שטעמו מסברא, שהרי ודאי אין רביעית מועילה לעשר פעמים, ומסתבר שנקבע שיעורה לפעם אחת, והיינו שנקט כי המים מבטלים את המ"ר, והביטול תלוי ביחס כמות המים למ"ר, וכן משמע מדברי **רש"י** [ד"ה ומי] שרביעית מועילה רק למ"ר מועטין. [וראה **אשל אברהם** בוטאטש שאינו נחשב כמבטל איסור, כי ביטולן ככיסויין. אולם **הרשב"א** כתב שרביעית מים מועילה גם למ"ר של כמה פעמים, כי רבי זכאי מודה לסברת תנא קמא שנתינת מים מבטלת תורת מי רגלים - כי כיון שנפלו לארץ ואין איסורם מה"ת, הקלו בהם חכמים ולא חייבו ליתן יותר מים ממ"ר - אלא שסבר שיש להם שיעור ולא כל שהוא, ושיעור מועיל לכל כמות של מ"ר. וביאר ה**חכם צבי** [קב] שרביעית מבטלת כל מ"ר כי יש לה חשיבות מקוה לטבילת מחטין, והיינו שהיא מטהרת את המ"ר. וה**מג"א** [שב כה] נקט שלדעתו תמיד צריך רביעית מים [לטהרה כמקוה], אך **הגר"א** [עז ב] דחאו וכתב שהרשב"א מודה שהמים מועילים גם לביטול, ואם יש רק מעט מ"ר די במעט מים לבטלן.

[1408] **בשו"ע** [פז ג] נקט את דיני ההרחקה דלהלן לגבי צואה ומי רגלים או גרף ועביט, **ורב האי גאון** המובא **ברבינו יונה** הזכיר רק גרף, וראה **תפארת שמואל** על הרא"ש שנקט שהנידון רק במי רגלים.

[1409] **הרא"ה** ביאר שמדובר במטה גבוהה עשרה טפחים, ורשב"ג סבר שמועילה להפסיק כמחיצה, ותנא קמא סבר שהפסק מטה אינו מועיל לעשות את מחנהו קדוש, אלא רק מחיצת עשרה של דבר אחר. וראה עוד להלן.

[1410] ראה בסמוך [הערה 79] שהראשונים נקטו כי לדעת רשב"ג המטה מועילה כמחיצה, ואילו לדעת רבי שמעון בן אליעזר היא מועילה ככיסוי. ואם נדון סוגיין רק בגרף ועביט [ראה הערה 75], יתכן שמחלוקם תלויה בהגדרת האיסור [הערה 72] אם דינם כצואה ומועיל להם כיסוי, או שדינו כבית הכסא וטעון מחיצות [של מטה - שאינם מיוחדות לביהכ"ס].

אומר: **אפילו** נמצאים המי רגלים **בבית** שגודלו **מאה אמה - לא יקרא עד שיוציאם, או שיניחם תחת המטה**".

תמהה הגמרא: אמנם **בעיין**, בכוונת רבי שמעון בן גמליאל, **איפשטא**. אך לכאורה נמצא ששתי **מתנייתא קשיין אהדדי**, שהרי הוחלפו בהן שיטות התנאים.

מתרצת הגמרא: **איפוך** את השיטות בברייתא **בתרייתא**.

דנה הגמרא: **מאי חזית דאפכת** את השיטות בברייתא **בתרייתא**, ולמה לא תאמר **איפוך** את השיטות בברייתא **קמייתא**!?

מבארת הגמרא: **מאן שמעת ליה דאמר** במקום אחר [1411] ש"**כוליה בית כארבע אמות דמי**"? - **רבי שמעון בן אלעזר היא**, והיינו כדבריו בברייתא הראשונה, ולכן עדיף להפוך את השיטות בשניה.

אמר רב יוסף, **בעי מיניה מרב הונא**: **מטה** שגובהה **פחות משלשה טפחים** מהקרקע **פשיטא לי** שגרף או עביט או מי רגלים המונחים תחתיה נחשבים כטמונים בקרקע, כיון **דכלבוד** לקרקע **דמי**, וכיסוי זה מתיר לקרא קריאת שמע כנגדם. אבל אם יש בינה לקרקע **שלשה**, **ארבעה**, **חמשה**, **ששה**, **שבעה**, **שמונה**, ועד **תשעה** טפחים, ואינה כלבוד, **מהו** שיחשבו הצואה ומי רגלים או גרף ועביט שתחתיה כטמונים בקרקע? [1412] **אמר לי** רב הונא: **לא ידענא**.

ומוסיף רב יוסף: במטה שהיא גבוהה **עשרה** טפחים מעל הקרקע **ודאי לא מיבעיא לי** אם היא נחשבת כיסוי, שהרי מפני הפסק הגובה אינו נראה כמונח תחתיה, וודאי אינו מכוסה. [1413]

[1411] **רש"י** כתב "לא ידעתי היכן הוא" [וראה **בגליון הש"ס** שהראה ענוותנותו של רש"י שכתב כך במקומות רבים]. אכן **רב ניסים גאון** הביא מקור לזה מעירובין [כב ב], וראה **רבינו יונה וריטב"א** שדנו בדמיון הדברים.

[1412] כך משמע מדברי **רש"י** [בד"ה פשיטא], והיינו שהנידון על דברי רבי שמעון בן אליעזר "יניחם תחת המטה" ומועילה ככיסוי. וכתב **רבינו יונה** שלכן גרס רש"י "פחות משלשה ודאי כלבוד" שהרי ודאי הוא כיסוי, ובזה לא דן רב יוסף [וביאר **המג"א** פז ד שאף שאין לבוד בכלים, היינו לחיבור, אך מועיל להחשב כסתום ומכוסה]. אך **רב האי גאון** ביאר שהנידון על דברי רשב"ג ש"אחר המטה קורא מיד" ומועילה כמחיצה, ורב יוסף דן אם מטה בגובה ג' טפחים נחשבת כקרקע בלבוד ואינה מפסקת בינו לגלל שאחריה, וצריך להרחיק ד אמות, או שאינה כלבוד ומפסקת. ועוד דן, האם רשב"ג דיבר בכל מטה שאינה לבוד, וסבר שמטה מפסקת ואינו צריך להרחיק, או שדבריו רק בגבוהה עשרה שנחשבת כמחיצה להפסיק.

[1413] כך ביאר **רש"י** [ד"ה עשרה], **ורב האי גאון** ביאר להפך, שמדובר במטה שתחתיתה סתומה, ונמצא שהיא מחיצה עשרה. ותמה **רבינו יונה** שאם כן פשיטא שמותר, ומה חידש רב יוסף בכך, ולמה הוצרך אביי לסייעו, וציידד שחידשו שמחיצה עושה את מחנהו קדוש אפילו אם הוא בתוך ד' אמות. וה**מג"א** [פז ד] כתב שדעת תנא קמא שמטה אינה מפסקת אלא אם היא חוצצת מכותל לכותל [ולכן לא הקשה רבינו יונה איך נחלק על רשב"ג]. ותמהו **מחצית השקל ומאמר מרדכי** למה מחיצה ברוחב ד' טפחים לא תחצוץ, וראה **חיי אדם** [ג] שהחמיר בצואה ובגרף ועביט כדעת המג"א, והקל במ"ר וכלי שאינו קבוע להם.

אמר אביי לרב יוסף: **שפיר עבדת דלא איבעיא לך** שמטה גבוהה עשרה מהקרקע, שהרי **כל** דבר שהוא גבוה **עשרה** טפחים מעל הקרקע נחשב **כרשותא אחריתי**, ובודאי אינו גורם לדבר המונח תחתיו להחשב כטמון בארץ.

אמר רבא: **הלכתא**, אם גובה המטה **פחות משלשה** טפחים מעל הקרקע - **כלבוד דמי**, והמונח תחתיה נחשב כטמון בקרקע. ואם יש תחתיה **משלשה עד עשרה** טפחים - **היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא, ולא פשט ליה**, והרי הוא ספק.

אמר רב: **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר** שאסור לקרות קריאת שמע בכל הבית שיש בו גרף או עביט או מי רגלים.

וכן אמר באלי אמר רב יעקב ברה דבת שמואל: **הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**.

ורבא אמר: **אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**.

רב אחאי איעסק ליה לבריה אירס את בנו **בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא, עייליה** רב אחאי את בנו **לחופה, ולא מסתעייא מילתא** [לא הצליח לבעול], **אזל בתריה לעיוני** לבדוק מה מונעו, **חזא ספר תורה דמנחא** במקום ששימשו בו, **אמר להו** לבי רב יצחק, **איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי** שיכל למות בעונש עוון זה.

דתניא: **בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם** [1415] **כלי בתוך כלי**. [1414] **אמר אביי**: **לא שנו** שכיסוי כלי בתוך כלי מועיל לחצוץ ולהתיר לשמש במקומו, **אלא** באופן שאחד משני הכלים [1416] הוא **כלי שאינו כליין** [שאינו מיועד להניח בו את התפילין או הספר תורה], **אבל בכלי שהוא כליין, אפילו** אם הניחם **בעשרה מאני**, והם אחד בתוך השני, **כחד מאנא דמי** ואינם חוצצים [1417].

דף כו.

אמר רבא: **גלימא** [בגד] שהניחו (תחילת העמוד) **אקמטרא**, על ארגז של ספרים - **ככלי בתוך כלי דמי**, כי הגלימא אינה כליין של הספרים. [1418]

[1414] כתב **המשנה ברורה** [מ ז] שרק שני כלים צריך להניחם זה בתוך זה, אך פשוט שגם שני כיסויים מועילים, אף שהם מונחים רק זה על גבי זה, ומכסים מלמעלה ומהצדדים ולא מלמטה, וראה בסמוך [דף כו הערה 1].

[1415] **רבינו יונה והרא"ש** ביארו ש"עד שיוציאם" נסוב על ספר תורה, ו"עד שיניחם" נסוב רק על תפילין, כי בס"ת לא מועיל כיסוי אלא רק מחיצה. אולם **הרמב"ם** [ס"ת י ז] נקט את ההיתר של כלי בתוך כלי גם לגבי ס"ת, ולהלן [כו א הערה 3] יבוארו ראיותיהם ובמה נחלקו.

[1416] **בשו"ע** [מ ב] כתב "והוא שאין השני [החיצון] מיוחד להם" **והרמ"א** כתב שהוא הדין אם הפנימי אינו מיוחד להם, וכתב ה**באר היטב** שאינו חולק, אלא מבאר את כוונת השו"ע.

[1417] כתב **רבינו יונה** שאין צורך ששניהם יהיו כלים שאינם מיוחדים להם, ודי שיצרף כלי אחד שאינו מיוחד להם, וראה **ט"ז** [מ ב] שהגיה את דבריו.

[1418] ביאר **הרשב"א** שרבא חידש שדי בכיסוי הגלימא מלמעלה, אף שאינה כרוכה על הספרים מכל צידיהם.

אמר רבי יהושע בן לוי: כשרוצה לשמש מטתו במקום שיש בו **ספר תורה**, [1419] אין די בכיסויו, [1421] אלא **צריך לעשות לו מחיצה עשרה** טפחים [1420].

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, **חזייה לדוכתיה** מקום מיטתו **דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה**, **ועביד ליה מחיצה עשרה** כדי שיוכל לשמש.

אמר ליה מר זוטרא לרב אשי: **אימר דאמר רבי יהושע בן לוי** שהרוצה לשמש עושה מחיצה לפניי הספר תורה - באופן **דלית ליה ביתא אחרינא**, אבל **מר**, **הא אית ליה ביתא אחרינא**, ולמה ישמש על ידי היתר מחיצה? **אמר ליה** רב אשי: אכן הצדק כדבריך, אך **לאו אדעתאי** [עד עתה לא נתתיו אל לבי]. [1422]

שנינו במשנה: **כמה ירחיק מהן ממי רגלים ומן הצואה - ארבע אמות.**

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כשאמרו ששיעור ההרחקה "ארבע אמות" **לא שנו אלא** כשהם **לאחוריו**, **אבל** כשהם **לפניו מרחיק מלא עיניו** וקורא קריאת שמע, **וכן לתפילה** שיעור ההרחקה תלוי אם הן לפניו או לאחריו. [1423]

[1419] כתבו **תוס'** [ד"ה ספר] שדוקא ספר תורה [וחומשים הכתובים על קלף בגלילה בפני עצמם] טעונים מחיצה, אך לשאר ספרים די בכיסוי בעלמא. **ורבינו יונה והרא"ש** כתבו ששאר ספרים צריך ליתנם בכלי בתוך כלי.

[1420] לגבי שיעור רחבה כתב **החיי אדם** [ג יט] שהוא ד' טפחים, ו**בנשמת אדם** הרחיב בזה.

[1421] כך הובאו דברי ריב"ל ב**שאילתות דרב אחאי** [מה], ומשום כך כתבו **רבינו יונה והרא"ש** שהיתר כלי בתוך כלי מועיל רק לתפילין, והיינו משום שביארו שריב"ל הצריך את המחיצה כהפסק לתשמיש. אך **הרמב"ם** [ס"ת י ז] נקט שכלי בתוך כלי מועיל גם לס"ת, וביאר **הגר"א** [יו"ד רפב כב] שריב"ל הצריך את המחיצה לכבוד התורה, כגון לישב ואחוריו כלפיה, אך לצורך תשמיש במקום קדוש די בכיסוי כלי בתוך כלי, כי מפסיק בינו לקודש, וראה בסמוך.

[1422] **הרמב"ם** [שם] כתב חילוק זה רק לגבי היתר מחיצה, ומשמע שכלי בתוך כלי מועיל אפילו אם יש לו בית אחר. וראה בביאור **הגר"א** [שם] שריב"ל חייב מחיצה כדי לעשות הידור לס"ת בייחוד מקום לכבודה, אך עדיין היא בבית אחד עמו, ולכן הוסיף מר זוטרא שאם יכול לשמש במקום אחר אין זה הידור לשמש אף בהפסק מחיצה, [וראה רש"י ד"ה מחיצה, ודו"ק], אך כיסוי כלי בתוך כלי גורם הפסק, וכאילו אינה עמו בבית כלל, ועי' **נודע ביהודה** קעד. אך **הב"י** [יו"ד רפב] נקט שאם אין לו בית אחר עדיף שיעשה מחיצת עשרה טפחים מאשר להניחה בכלי בתוך כלי, ומשמע שגם המחיצה נעשית להפסק, וכדעת הרא"ש.

[1423] **רבינו יונה** הקשה הרי פשיטא הוא, כי תפלה חמורה מק"ש [שעומד בה לפני המלך], אכן **הרמב"ם** [ק"ש ג ב] כתב שהקורא במקום מטונף חוזר, ואילו בתפלה [ד ח] חוזר רק באופן שפשע ולא בדק מקומו, ומשמע שבק"ש חל חסרון בעצם הקריאה, ואילו בתפלה האיסור רק משום זבח רשעים תועבה, ונמצא שיש חומר בגדר האיסור לק"ש יותר מתפילה.

[1424] **הדרישה** [פג א] ביאר שקושיא זו היא מצד האיסור משום שיש בו צואה, [וכהבנת הב"י הנ"ל], ובסמוך מוסיף להקשות שאפילו אם פינוה ממנו דינו כצואה, וראה **חזו"א** [יז ח].

[1425] כך ביאר **הב"י** [פנ], כי אילו מדובר בביהכ"ס עם מחיצות מה הקשו מהמשנה, והרי רב חסדא התיר רק כשמחיצה חוצצת. והעלה מכך שאם יש לו מחיצות [אפילו נמוכות מי"ט] ואין ריח רע מגיע ממנו מותר לקרות אפילו תוך ד' אמותיו, כי המחיצות ככיסוי לצואה, והאיסור רק כשאין לו מחיצות כלל. **והב"ח** הבין שהיתר מחיצה הוא רק בגבוהה עשרה כדין מחיצה, והאיסור לקרא סמוך להן, הוא במחיצות פחות מעשרה, או שאין המחיצה מקפת מכל צדדיו. ואילו **המג"א** [שם א] דחה את ראיית הב"י, שהרי המקשן סובר שביהכ"ס עצמו דינו

מקשה הגמרא: **איני**, **והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא**, **עומד אדם** ברחוק ארבע אמות [1426] **כנגד בית הכסא** שאין לו מחיצות [1425] **ומתפלל**, והרי בית הכסא דינו כצואה, [1424] ואף שהוא לפניו אינו מרחיק מלא עיניו.

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **בבית הכסא שאין בו** כעת **צואה**. ולכן אינו נחשב כצואה, ודי להרחיק ארבע אמות אפילו כשהוא לפניו.

תמהה הגמרא על אוקימתא זו: **איני**, **והאמר רב יוסף בר חנינא**: **בית הכסא שאמרו** שאסור לקרות כנגדו, הוא **אף על פי שאין בו** כעת **צואה**, וכן **בית המרחץ שאמרו** שאסור להרהר בו בדברי תורה, הוא **אף על פי שאין בו** באותו זמן **אדם** ערום. ובהכרח שבית הכסא עצמו אוסר לקרות כנגדו, אם כן למה אינו מרחיק מלא עיניו? [1427]

אלא, חוזרת הגמרא ומעמידה את ההיתר להתפלל כנגד בית הכסא באופן אחר: **הכא במאי עסקינן** - **בבית** הכסא **חדתי**, שרק ייחדוהו לבית הכסא ועדיין לא השתמשו בו, ולכן די בהרחקת ארבע אמות, אך אם יש לפניו בית כסא שכבר היתה בו צואה, אף אם פינוהו ממנה, צריך להרחיק מלא עיניו.

מקשה הגמרא: **והא** דין זה **מיבעי ליה לרבינא** בשאלתו: **הזמינו לבית הכסא מהו**? וצדדי הספק הם: האם **יש** כח **בזימון** להחשיבו כבית הכסא אף שלא השתמשו בו, **או שאין** כח **בזימון** להחשיבו כבית הכסא, ומותר לקרות כנגדו עד שישתמש בו.

ונמצא שאין היתר ברור להתפלל כנגד בית כסא חדש.

מתרצת הגמרא:

כי קא מיבעי ליה לרבינא היינו רק לגבי **למיקם עליה** במקום שייחדו לבית הכסא **ולצלויי בגויה** [בתוכו [1428]], אבל לגבי לקרות **כנגדו**, **לא** הסתפק רבינא, כי הדין כרב

כצואה, וכדלהלן, והסיק שהאיסור אפילו כנגד המחיצות, כי נחשבות כגרף כיון שמיועדות לקבל צואה, ואפילו אין בהם ריח רע. וכתב **הט"ז** דהיינו רק במחיצות של ביהכ"ס בלבד, אך אם משמשות גם לבית מותר לקרא סמוך להן. **והחזו"א** [יז ה] כתב דהיינו רק אם איסור הכותל משום שדינו כביכ"ס, אך כיון שאיסורו כגרף הבולע, אף שמשמש גם לבית, אסור. **ובשבט הלוי** [ח"ד או"ח י] הוכיח מהט"ז שאיסור גרף משום ייחוד לצואה, אך למבואר לעיל [כה ב הערה 72] **שהמג"א** פז א נקט שאיסורו תלוי בייחוד לבליעה, נמצא שאף אם האיסור משום בליעה, כותל המשמש גם לבית, מותר.

[1426] כך פירש **רש"י**, וכן גרס **המרדכי** [פה] בדברי רב חסדא, וביאר **הדרישה** [פג א] שכך הבין המקשן בדבריו, משום שלדעת המקשן ביהכ"ס כצואה, ובהכרח מרחיק לכל הפחות ד' אמות, כמבואר במשנה. **ובאליהו רבה** [פג ד] כתב שדקדק כך מלשונו "עומד כנגדו", שאילו על העומד סמוך ממש אמרו לעיל "עומד בצדו" [ובהערה 12 נברר אם המקשן חזר בו].

[1427] לעיל התבאר שהקושיא הראשונה היתה על האיסור משום שיש בו צואה, ובקושיא זו הוכיח המקשן שביהכ"ס עצמו דינו כצואה. אך לדעת **המג"א** המקשן ידע שמדובר בביכ"ס שאין בו צואה, וסמך מתחילה על ראיה זו.

[1428] לשיטת **הב"י** [בהערה 8] שרב חסדא עסק רק בביכ"ס שאין לו מחיצות, נמצא שבחדש האיסור רק במקום המושב עצמו, שרק הוא נקרא ביהכ"ס. וכתב **המג"א** [שם] שלדרכו אפילו כשיש לו מחיצות מותר בחדש עד מקום המושב, כי אילו הנידון של רבינא דוקא ביש לו מחיצות, איך הקשו ממנו לרב חסדא. אך לדעת **המג"א** [ס"ק

חסדא שכל עוד לא השתמשו בו מותר לקרות כנגדו, [1429] ואילו רב הונא אסר מלא עיניו רק בבית כסא שכבר היתה בו צואה.

אמר רבא: **הני בתי כסא דפרסאי** - שהיו נעשים בחפירה, והיתה הצואה מתגלגלת במדרון לתוך גומא, והיא רחוקה ארבע אמות [1430] מפי החפירה - **אף על גב דאית בהו צואה** בתחתית הגומא **כסתומין דמו** ומותר לקרות כנגדן כאילו אין שם בית הכסא כלל. [1431]

מתניתין:

זב בעל שתי ראיות של זיבה או יותר, שעליו לספור שבעה ימים נקיים מראיה של זיבה, ורק אחריהם הוא יכול לטבול ולהטהר, ואירע **שראה קרי** בתוך שבעת הימים הנקיים מזיבה, ונמצא שגם אם יטבול להטהר מקריו, תשאר עליו טומאת זיבה [שאינה אוסרתו ללמוד תורה].

וכן **נדה שפלטה שכבת זרע** [והיינו, לאחר שראתה דם נידות נפלט ממנה שכבת זרע ממה שנבעלה לפני שנהייתה נידה, ומדובר באופן שכבר טבלה להטהר מטומאת הקרי של הביאה עצמה, ועתה היא נטמאת שוב בפליטת שכבת הזרע], והרי היא טמאה בטומאת קרי, ואף אם תטבול להטהר ממנה, תשאר בטומאת נדה.

ב, וכדרכו הנ"ל], האיסור בחדש הוא בכל שטח המחיצות, והוסיף ה**פמ"ג** שחדש שאין בו מחיצות, מותר מחוץ למקום המושב, [ותלוי במחלוקת **הרמב"ם והמרדכי** בסמוך, אם למסקנא מותר סמוך ממש, או צריך הרחקת ד' אמות, ראה **פרישה** פג ד ופמ"ג א"א ב].

[1429] בהוה אמינא פירש רש"י שקורא ברחוק ד' אמות, כי ביהכ"ס ישן דינו כצואה [ראה הערה 7], אך למסקנא שדברי רב חסדא בביכ"ס חדש, קורא בלא הרחקה כלל, כי אין חסרון ב"מחניך קדוש" אלא שחל עליו שם מגונה, והוא רק במקומו, [ולפ"ז הרהור מותר בתוכו, וראה **אליהו רבה** פה ב ו**פמ"ג** פג משב"ז ג]. וכך פסקו **הרמב"ם** [ק"ש ג ג] ו**הטור** [פג], וכתב **החזו"א** [יז ח] שראייתם ממה שלא העמידו את ספיקו של רבינא דוקא בתוך ד' אמות. אולם **המרדכי** נקט שמרחיק ד' אמות, וביאר **הדרישה** [שם] שראייתו היא, שלא מסתבר שיועיל זימון ויהיה חילוק בין תוכו לנגדו בלא הרחקה, ובהכרח שהכוונה לכנגדו בריחוק ד' אמות, ואף שיש זימון, כיון שהוא חדש מותר לקרות, כמו בצואה כשאינו רואה ואינו מריח, וראה **פמ"ג** [א"א ב].

[1430] כך ביאר **הטור בשם רש"י**, וכתב **דמשק אליעזר** שכוונתו לפירוש רש"י לעיל בדברי רב חסדא לגבי הרחקה מבית הכסא, וכן צריך להרחיק בשל פרסאי ממקום הגומא.

[1431] כך ביאר ה**מג"א** [פג ד [, והיינו כנ"ל כי רק הגומא נחשבת כביכ"ס, ונמצא שכנגד פיהם הוא בריחוק ד' אמות. ו**החזו"א** [יז ב] העיר שמשמע שההיתר רק מפני מרחק הגומא, ולמה אין הדין תלוי בעומק החפירה, וביאר שמדובר באופן שיש מחיצות סביבות פיה, ועל ידן נחשב כל הבית כביכ"ס, ורק מרחק הגומא גורם שלא יחשב כביהכ"ס. אך **בשו"ע הגר"ז** נקט שאין חילוק אם יש מחיצות על גבה או לא. וראה שם [אות ד] שדן אם ביכ"ס שלנו כשל פרסאי, או שההיתר רק כשהצואה מתגלגלת מיד למרחק ד' אמות, ולא כאשר נחה במקומה ואח"כ נשטפת. והחמיר מספק, ו**במנחת יצחק** [ח"א ס] אסר משום שצורתו מוכחת שמיועד לביכ"ס. [וראה **אגרות משה** אה"ע ח"א קיד שכיון שמחיצותיו משמשות גם את הבית, נחשב רשות אחר וקורין כנגדן].

[1432] ה**תוס' יו"ט** כתב שתקנו טבילה זו גם לנשים, כדי שע"י כך לא יהיו נשמעות לבעליהן, ויתקיים עיקר טעם התקנה, שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשיהן כתרנגולים. ו**בשערי ציון** [ח"ג יט] כתב שאיסורה כטומאת קרי בתלמוד תורה, שהרי היא טומאה הבאה מחמת קלות ראש.

וכן **המשמשת** מטתה, שנחשבת טמאה כבעל קרי, **שראתה נדה**.[1432] כל אלו, אף שטבילתן לקריין אינה מועילה לטהרן מטומאתן החמורה, **צריכין טבילה** להטהר מקריין קודם שיעסקו בדברי תורה.

ורבי יהודה פוטר, כי לא חייבו חכמים לטבול קודם לימוד תורה, כאשר הטבילה אינה מטהרתו לגמרי.[1433]

גמרא:

איבעיא להו: **בעל קרי ש**אחר קריו **ראה זיבה**, **לרבי יהודה**, שפוטר זב שראה קרי בימי טומאתו מלטבול כדי ללמוד תורה, **מהו** דינו?

ומבארת הגמרא את צדדי הספק:

האם **כי פטר רבי יהודה** את הטמא בזיבה וקרי מלטבול ללימוד תורה, היינו דוקא **התם**, **ב**אופן ש"**זב שראה קרי**", ומשום שבעת קריו כבר היה טמא בזיבה החמורה, ונמצא **דמעיקרא לאו בר טבילה** לדברי תורה **הוא**, וכיון שלא נאסר ללמוד בטומאתו החמורה, שוב אינו נאסר על ידי טומאת קרי הקלה ממנה.[1434]

אבל בעל קרי שראה אחר כך **זיבה**, יתחייב לטבול ללימוד תורה, כיון **דמעיקרא**, כשהיה בעל קרי, **בר** חיוב **טבילה** לדברי תורה **הוא**, ובאופן זה **מחייב** רבי יהודה טבילה אף שבינתיים חלה עליו גם טומאת זיבה החמורה.

או דילמא, **לא שנא**. כי רבי יהודה פוטר בכל אופן שאינו נטהר לגמרי, ואין חילוק איזו טומאה קדמה.

תא שמע, שרבי יהודה פוטר בכל אופן: שהרי שנינו במשנתנו "**המשמשת** ואחר כך **ראתה נדה**, **צריכה טבילה**, **ורבי יהודה פוטר**" - **והא משמשת** ואחר כך **ראתה נדה**, שקדמה טומאת קרי שלה לטומאתה החמורה, **כבעל קרי שראה זיבה דמיא**, ובכל זאת

[1433] כך מסקנת הגמרא, ע"פ רש"י לעיל [כא ב ד"ה ורבי, כב א ד"ה אלא] שלרבי יהודה "אין טבילה אלא המטהרת" ודקדק **בשערי יושר** [ב כא] שסבר כי אין טבילה מועילה אלא אם הורידה את הטובל מטומאה חמורה לקלה, ולכן לא תקנו לו טבילה. ואף חכמים לא אמרו שיטבול, אלא משום שלדעתם טומאת קרי חמורה בפרט זה שאוסרתו בתורה ותפלה, ונמצא שטבילתו מועילה להורידו לטומאה קלה [ורבי יהודה סבר שאיסור הלימוד אינו חומר בדיני הטומאה, אלא מדיני דבר שבקדושה] אולם **באבני נזר** [יו"ד רסד] נקט שאין טבילה לטומאה אחת תלויה בטומאה אחרת, ואף שלכולי עלמא טבילה מועילה, נחלקו אם עזרא תקן לבעל קרי טבילה באופן שישאר בטומאת זב או נדה, [והוא הדין אם לכולי עלמא טבילה אינה מועילה, כי לתורה תקנו טבילה, ולא טהרה מטומאת קרי, שהרי די בט' קבין אף שאסור בתרומה] וראה **חברותא** למס' נדה [לג ב הערה 65].

[1434] אף שטומאת קרי מוסיפה עליו איסור לימוד תורה, צידדה הגמרא שטעמו של רבי יהודה, שאינו נחשב כלל בעל קרי כי בגוף הטומאה אין שום תוספת על טומאת זב, והאיסור ללמוד אינו מדיני הטומאה, אלא הוא רק כתוצאה מטומאת קרי, ואם כבר היה זב אינה חלה עליו כדי להחמיר בת"ת, אך אם כבר היה בעל קרי והתחייב בטבילה, לא נפטר ממנה כשחלה עליו עוד טומאה חמורה.

קא פטר רבי יהודה מטבילה לקריה. **שמע מינה** שרבי יהודה פוטר גם בעל קרי שראה זיבה, כי לפי דעתו אין אדם חייב לטבול טבילה שאינה מטהרתו לגמרי.
ומביאה הגמרא שאכן כך **תני רבי חייא בהדיא**: **בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה, ורבי יהודה פוטר**.

הדרן עלך פרק מי שמתו

פרק רביעי - תפילת השחר

מתניתין:

תפלת השחר, [1437] זמנה הוא מתחילת היום [1436] **עד** סוף השעה הששית [1435], שהיא **חצות** היום.

רבי יהודה אומר: זמנה הוא **עד ארבע שעות** ראשונות של היום, שהוא שליש היום.

והזמן נמדד בשעות זמניות. דהיינו, שהיום מתחלק לי"ב חלקים, וכל חלק נחשב לשעה.

תפלת המנחה, [1440] זמנה [1439] **עד הערב** [1438].

[1435] הראשונים נחלקו בגדרי ה"שעות", **מתרומת הדשן** [א] נראה, שלגבי חשבון שעות היום, נחשב היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. וכן נקטו **תוס' בפסחים** [יא ב], וה**רמב"ן** בתורת האדם וה**רשב"א** וה**ריטב"א** כאן, ובספר **מנחת כהן** הוכיח כשיטתם. ונחלקו הדיעות בשיטה זו, אם היא דוקא כדעת רבינו תם, שצאת הכוכבים הוא כשיעור הילוך ד' מילין אחר תחלת השקיעה. או גם כשיטת הגאונים שלאחר זמן הילוך ג' רבעי מיל כבר נחשב ודאי לילה, ואין חשבון השעות תלוי במה שנחשב "יום" לדינא. אבל **הלבוש** וה**תלחם חמודות** כתבו, שמשערים מנץ החמה ועד שקיעתה. ונץ החמה מאוחר מעמוד השחר כשיעור זמן הילוך ד' מילין. וכן זמן השקיעה מוקדם מצאת הכוכבים כשיעור זה. נמצא שההבדל בין שתי השיטות הוא בשלש שעות [לדעת ה**גר"א** שהילוך מיל הוא כב דקות ומחצה]. ואף שמצד הדין היום מתחיל מעמוד השחר, מכל מקום לגבי חשבון השעות הולכים אחר עיקר היום. וכשיטה זו משמע מדברי ה**רמב"ם** ועוד ראשונים. ולדינא נחלקו בזה ה**מג"א** [רלג ג], ו**הגר"א** [רסא, תנט] ו**שו"ע הגר"ז**. וב**ערוך השלחן** [רלג] **ואגרות משה** [או"ח ח"א כד, ח"ב כ] חדשו שאין שני חצאי היום שוים, עי"ש.

[1436] כתב ה**רא"ש** שלא שנינו מתי תחילת זמן תפלת שחרית, כי כשם שסוף זמן תפלה נלמד מקרבן תמיד, כך גם תחילתו, ואע"פ שעיקר מצות תפלה היא עם הנץ החמה, כדכתיב "ייראוך עם שמש", בדיעבד יוצא משעה שהאיר פני כל המזרח, כזמן הקרבת התמיד. [וכ"כ **תוס'** [ל א ד"ה אבוה, וה**רמב"ם** תפלה ג ז. ודעת **רבינו ירוחם** שזמנה משיכיר את חברו, וה**ב"י** דחאו], וראה הערה 11. וראה **פרי חדש** ו**מג"א** [פט א], שנקטו כי אף אם עדיין לא האיר פני המזרח - כל שעלה עמוד השחר יצא בדיעבד. שאז כבר חשוב "יום" מן התורה. אבל ה**אליהו רבא** ו**הגר"א** כתבו, שכל זמן שלא האיר המזרח, אף בדיעבד לא יצא, כי עדיין לילה הוא. ונחלקו בביאור המשנה במגילה [כ א], "וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". האם הכוונה ל"האיר פני המזרח", או שדי בעליית עמוד השחר. ו**בבה"ל** [פט ד"ה ואם] האריך.

[1437] בתחילת המסכת ביארה הגמרא שהמשנה פתחה בבירור זמן ק"ש של ערבית, כי בברייתו של עולם ערב קודם לשחר, וכתב ה**פני יהושע** שלגבי תפלה פתחו בשחרית, למ"ד שהתפלות נתקנו כנגד התמידים, משום שתמיד של שחר מוזכר תחילה בתורה. ולמ"ד שאבות תקנום, משום ששחרית נתקנה ע"י אברהם שהוא ראשון לאבות. וראה עוד ב**צל"ח**.

[1438] **רש"י** ביאר שזמנה עד חשכה, וכן פסק **הרמ"א** [רלג א] שבדיעבד מתפלל מנחה עד צאת הכוכבים. וביאר ה**פמ"ג** [א"א ג] שלאו דוקא עד צאת הכוכבים, אלא עד כדי הילוך ג' רבעי המיל קודם לכן. אבל אחר כך, הוא כבר זמן בין השמשות, וספק יום ספק לילה הוא. וראה **מ"ב** [ידד] ו**שעה"צ** [יח - כא]. וב**עינים למשפט** הוכיח

רבי יהודה אומר: זמנה **עד פלג המנחה**. והוא אמצע הזמן שבין תחלת זמן "מנחה קטנה" לבין הערב.

תפלת הערב, **אין לה קבע**, אלא זמנה כל הלילה. ובגמרא יבואר מדוע נקט התנא לשון זו.

וזמנה **של** תפלת ה**מוספים** [1441] הוא **כל היום**, עד הערב.

רבי יהודה אומר: זמן תפילת מוסף הוא **עד שבע שעות** ראשונות של היום. [1442]

גמרא:

שנינו במשנה: תפלת השחר עד חצות.

שלדעת הרמ"א בדיעבד מתפלל עד סוף השקיעה ממש, כי זמן תפלת המנחה הוא כל זמן שלא הגיע זמן ערבית [ואף שרק מחמת הספק אינו יכול להתפלל]. ומה שכתב ה**דרכי משה**, **שהמהרי"ל** היה מתפלל מנחה סמוך לצאת הכוכבים, כונתו שהתחיל מעט קודם, כדי לסיימה עד צאת הכוכבים. וב**הגהות מיימוניות** נקט שסמכו על הירושלמי שלא הוקשה מנחה לתמיד, אלא לקטרת שזמנה עד צאת הכוכבים [אך ברש"י א"א לפרש כן]. וה**פני יהושע** כתב שהמנחה כנגד תמיד, ונסכיו היו קרבין אחר השקיעה [וראה מנחות כב, ורש"י תמורה יד א, וצ"ע], וה**מג"א** [שם ג] כתב שזמנה כנגד המנחה הבאה עם התמיד, וביאר **במחצית השקל** שקרבה עד צאה"כ [אך ראה במנחות כ ב שהקומץ נפסל בשקיעה]. אולם **רבינו יונה** כתב שזמנה רק עד שקיעת החמה, שהרי זמנה כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, ודמו נפסל בשקיעת החמה, וצידד ב**שער הציון** [רלג י] שכונתו לתחלת השקיעה, שהיא ג' מילין ורביע קודם בין השמשות. וכמבואר ב**תוספות זבחים** נו א, שאז נפסל הדם, אע"פ שעדיין יום הוא. ודחה שרק בדם פסח עשו הרחקה, אך מנחה כדם תמיד שכשר עד סוף שקיעה, וראה **שאגת אריה** [יז] ו**אשר לשלמה** מועד ד] ולהלן הערה 55.

[1439] גם תחילת זמן מנחה לא הוזכר במשנה, ואף הוא נלמד מתמיד של בין הערבים, שזמנו משש שעות ומחצה, וראה בשו"ע [רלג א] שעיקר זמנה מתשע שעות ומחצה כפי שהיו מקריבין את התמיד ביום חול, [כמבואר בפסחים נט א].

[1440] **תוס' בפסחים** [קז א] דנו למה נקראת "מנחה"? אם משום המנחה שהיתה קריבה עם תמיד של בין הערבים, הלא גם בתמיד של שחר היתה קריבה. וביארו שתפילת שחרית כיון שיש לה שם אחר מחמת הזמן שלה, קראו לה על שם זמנה. ועוד ביארו שקראו לה "מנחה" משום שזמנה בעת רצון, כדלעיל [ו ב] שאף אליהו לא נענה אלא בשעת תפלת המנחה. ושמא בשעת הקרבת המנחה היה. וה**רמב"ם בפיה"מ** כתב ש"שם מנחה", נופל על זמן זה של "בין הערבים", ולא על התפלה בדוקא. ולא ציין מקור לזה, וה**רמב"ן** [פר' בא] פירש, שהיא מלשון "מנוחת השמש". שבין הערבים נשקט ונח השמש מאורו הגדול.

[1441] כתבו **תוס'** שהקדים מנחה למוספין משום שהיא "תדירה בכל". וביאר הצל"ח שמנחה עדיפא ממוסף בתרתי, א. תדירה יותר ממוסף. ב. היא נוהגת בכל, בין באנשים ובין בנשים. כי אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, נשים חייבות בה, משום דרחמי ניהו. [ואף בתפילות שבת שאינן אלא שבח, לא חלקו בין שבת לחול]. אבל מוסף שאינה רחמי, אלא היא מדין "ונשלמה פרים שפתינו", אינה נוהגת בנשים, משום שהזמן גרמא. [והגר"א או"ח קו כתב שנשים אינן מתפללות מוסף, כי אינן שוקלות מחצית השקל שממנו מביאין מוספין, וראה **בקהילות יעקב ובחברותא** לזבחים ד א].

[1442] הראשונים נחלקו באופן חשבון ה"שעות". **מתרומת הדשן** נראה, דלצורך חשבון שעות היום, נחשב היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. וכן יש להוכיח מדברי ה**תוספות בפסחים**, יא ב, ומה**רמב"ן** בתורת האדם, ומדברי ה**רשב"א** וה**ריטב"א** בפירקין. ונחלקו הדיעות בשיטה זו, אם נאמרה דוקא לשיטת רבינו תם הידועה, דזמן הילוך ד' מילין לאחר תחלת השקיעה הוא צאת הכוכבים. או דאף לשיטת הגאונים ניתן לאומרה. ואף דלדידהו לאחר זמן הילוך ג' רבעי המיל כבר הוי ודאי לילה, אין חשבון השעות תליא במה דחשיב "יום" לדינא. אבל ה**לבוש** וה**לחם חמודות** כתבו, דמשערינן מנץ החמה ועד שקיעתה. ונץ החמה מאוחר מעמוד השחר כשיעור זמן הילוך ד' מילין. וכן מוקדם זמן השקיעה מצאת הכוכבים כשיעור זה. נמצא דההבדל בין שתי השיטות הוא בשלש שעות [לדעת ה**גר"א** דהילוך מיל הוא כ"ב דקות ומחצה. אך עוד שיטות איכא בזה]. ואף דמצד הדין היום מתחיל מעמוד השחר, מכל מקום לחשבון השעות אזלינן בתר עיקר היום.

ורמינהו סתירה לכך מברייתא: **מצותה** של קריאת שמע היא **עם הנץ החמה** [מעט קודם לנץ החמה], **כדי ש**יסיים ברכת גאל ישראל שאחריה, בנץ החמה. **ויסמוך** בכך את ברכת ה**גאולה לתפלה**, ויתפלל שמונה עשרה מיד לאחר ברכת הגאולה.

ואז, **נמצא** שהוא **מתפלל ב**תחלת **היום**. כדי לקיים מה שנאמר "ייראוך עם שמש" [לעיל ט ב].

ומוכח שזמן שחרית הוא דוקא בתחלת היום, [1443] שלא כמבואר במשנתנו, שזמן תפילת שחרית נמשך "עד חצות" [1444].

מתרצת הגמרא: **כי תניא** בברייתא **ההיא** שמתפללין בנץ החמה, **לותיקין**, אנשים המחבבין את המצוות, ומחזרים לעשות דבר בזמנו, נאמר כן. [1445]

וכדאמר רבי יוחנן: **ותיקין היו גומרין אותה**, את קריאת שמע וברכותיה **עם הנץ החמה**, ומתפללין מיד אחריה. אבל זמן זה אינו לעיכובא, והמאחרים מתפללין אותה לאחר מכן. לחכמים עד חצות, ולרבי יהודה עד ארבע שעות.

תמהה הגמרא: **וכי כולי עלמא**, שאינן "ותיקין" - רשאים להתפלל רק **עד חצות**, **ותו לא**?! **והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא**, **אמר רבי יוחנן**: מי **שטעה**, שכח, **ולא התפלל ערבית** [1446] - **מתפלל בשחרית שתים** [שתי תפלות שמונה עשרה]. אחת לשם שחרית, ואחת לשם ערבית.

[1443] **תוס' ביומא** [לז ב ד"ה אמר] העירו למה לא הקשתה הגמרא מברייתא זו על דעת רבי יהושע לעיל [י ב] שזמן ק"ש עד שלש שעות, וכאן משמע שהוא עד הנץ. ורבינו תם העלה מכך שזמן ק"ש מתחיל אחר הנץ, אלא שהותיקין קראו לפני זמנה משום שעיקר חביבות התפלה בשעת הנץ.

[1444] **הפני יהושע** ביאר, שעיקר קושית הגמרא היא מהצורך לסמוך גאולה לתפלה, כי משמע לגמרא שהוא לעיכובא, ואיך יאחר התפלה עד חצות, הרי סוף זמן קריאת שמע הוא לכל המאוחר עד ג' שעות. ולא יסמוך גאולה לתפלה. ומסקינן, שסמיכות גאולה לתפלה אינה לעיכובא, אלא רק למצוה מן המובחר. וה**צל"ח** דחה פירושו, שלא מצינו בפוסקים שחיוב סמיכת גאולה לתפלה הוא דוקא בותיקין. ולא נאמר דין ותיקין אלא בזמן נץ החמה לתפלה. וביאר שקושית הגמרא היא, כי אף שאמרו [ט ב] שזמן ק"ש עד ג' שעות, משמעות הברייתא שעיקר זמן תפלה בהנץ. והוסיף, כי כיון שהנידון בעיקר זמן תפלה, נמצא שאפילו מי שנאנס ולא סמך גאולה לתפלה, או נשים שפטורות מקריאת שמע - חייבים להתפלל לפני חצות.

[1445] **הרא"ש** ביאר כי אף שזמן תפלה נלמד מקרבן התמיד, והוא משעה שהאיר המזרח [ראה הערה 1] - ותיקין התפללו בהנץ החמה, כי נאמר בה "ייראוך עם שמש". וה**לבוש** [פט א] כתב שלמדו מאברהם שהוא תקן תפלת שחרית [כדלהלן], וה"בקר" האמור אצלו הוא בהנץ החמה.

[1446] **הרא"ה** כתב דהיינו כדעת הסובר שתפלת ערבית חובה. אך **תוס'** [ד"ה טעה] כתבו שאפילו אם תפלת ערבית רשות, אין לבטלה בחנם, ולכן יש לה תשלומין. והר**י"ף** כתב שאע"פ שיש בה מצוה, אין על כך חיוב תשלומין, ורק משום שמתפלל בשאר לילות, עשאה בכך עליו כחובה, וחייב בתשלומין [וראה להלן כז ב בהרחבה].

[1447] דעת **תוס'** [ד"ה טעה] שדוקא אם נזכר בזמן שחרית מתפלל תשלומי מעריב. אבל אם לא נזכר עד זמן המנחה, שוב אינו יכול להשלים, כי לא מצינו שתקנו חכמים תשלומין לאחר ב' תפלות, וכן פסק **הרמב"ם** [תפלה ג י]. [וה**צל"ח** דן להלכה כרבי יהודה, ששכר תפלה בזמנה הוא עד ד' שעות בלבד, אם בין זמן זה לחצות עדיין יכול להשלים ערבית של אתמול, או שנחשב כעבר זמן שתי תפלות]. וביאר ה**פני יהושע** שהטעם שאין לו תשלומין, הוא משום ששכחה שתי פעמים נחשבת כפשיעה. [ולכן כתבו תוס' אגב דין זה, שאם לא התפל במזיד, אין לו

וכן השוכח להתפלל **שחרית - מתפלל במנחה** [1448] **שתים**, [1447] ומשמע שיכול להתפלל גם בזמן המנחה שהוא אחר חצות. [1449]

לפיכך מבארת הגמרא: **כולי יומא מצלי ואזיל** - יכול להתפלל תפלת שחרית אף בזמן המנחה, לאחר חצות, אך רק אם התפלל **עד חצות - יהבי ליה שכר תפלה בזמנה**. [1450]

ואילו **מכאן ואילך**, אף שיכול להתפלל בתורת תשלומין - רק **שכר תפלה יהבי ליה**,

---

תשלומין] וטעם זה אינו נוהג אלא בטעה, אבל בנאנס ולא התפלל, יתכן שגם אחר כמה תפלות יוכל להשלים, וראה **פמ"ג** [משב"ז קח ה]. [והעיר שם בעיקר דין תשלומין, שכל הפוסקים הביאוהו בנאנס, ואילו בגמרא לא מצינו כן אלא בטעה. וראה **בעינים למשפט** שכתב, כי אכן כל דין תשלומין כשנאנס אינו חובה אלא רשות בעלמא, שמותר לו להתפלל שתים אף בלא חידוש דבר]. אבל **רבינו יונה** הביא שיש אומרים שאפילו אם לא התפלל תפלות הרבה, יש לכולן תשלומין, וחולה שנתרפא ישלים את כל התפלות שהפסיד. ויתכן שתוס' סברו שהארכו את זמן התפלה החסרה להשלימה בזמן תפלה הסמוכה, ואילו רבינו יונה סבר שחייב בתפלה חדשה תחת החסרה, וראה **בראב"ד** [שם] שאם נזכר בסמוכה ולא השלים, שוב אינו משלים, והיינו שבסמוכה משלים כמתפלל את החסרה, ונמצא שהחסירה במזיד, ורק אם לא זכר משלים אחר ב' תפלות בתפלה חדשה. [**והרשב"א** הזכיר רק שי"א שמשלים מנחה גם בשחרית, ויתכן שמודים שאין השלמה לב' תפלות, אלא שסברו כהפרישה שתשלומין נחשבת כתפלה בזמנה, ונמצא שאם לא השלימה בערבית - הרי שחרית היא תפלה הסמוכה לה, ובכך נחלקו תוס', שאינה בזמנה ונמצא שמשלים ב' תפלות]. ובה**גהות מיימוניות** הביא **מרבינו שמחה** שאפילו נזכר אחר עשרה ימים, יכול להשלים, והוכיח שאין חסרון של "עבר יומו", שהרי יש תשלומין למנחה בערבית. ומסתבר שתוס' והרמב"ם חילקו בין תשלומין של מנחה שהם רק מצד בקשת רחמים, לבין השלמת שחרית וערבית שהן באותו יום, ונחשב כאילו התפלל את התפלה החסרה, וראה הערה 19.

[1448] **הצל"ח** דן אם בשבת יכול להשלים אחר מוסף, וב**שו"ת הרשב"א** [אורייתא] מבואר שמשלים רק אחר מנחה. ואף שהגיע זמן מנחה, יתפלל מוסף ואחריו מנחה לתשלומין. והיינו, משום שאי אפשר להקדים תשלומין למוסף שהוא חובה, ואי אפשר להפסיק במוסף בין מנחה לתשלומין, כמבואר [בהערה 15] שתשלומין הם רק בשעה שעוסק בחובה. אך ב**שערי תשובה** [] כתב שמתפלל מנחה מוסף ותשלומין, וראה **חיי אדם** [כז ו].

[1449] מקושיית הגמרא משמע שאם יש לשחרית תשלומין אחר מנחה, נקרא זמן זה כזמן תפלת שחרית, ומשמע שחיוב התשלומין הוא מצד התפלה שהחסיר, וזמן התשלומין אחר תפלה הסמוכה לה הוא כהוספת זמן לזמנה העיקרי. [ובתירוץ הגמרא תלוי בביאור הב"י והפרישה בסמוך]. וכן מדויק מלשון **הרמב"ם** [תפלה ג י] שאין תשלומין לשחרית בערבית, משום ש"עבר זמנה", והיינו שאחר מנחה נחשב זמנה המשך של הראשונה. וכן נקט **הלבוש** [קו ב] שתפלה אין הזמן גרמא, כי כל היום זמנה, או היא או תשלומין, ומוכח שאינה תפלה אחרת. **והרשב"א** כתב במסקנא, שאין מתפלל אחר חצות, אלא בתשלומין אחר מנחה, משום שאז "הוא זמן תפלה, וכשהוא עסוק בתפלתו משלים מה שטעה" וביאר **הט"ז** [פט א] שתשלומין הם רק בסמיכות לחובה, והיינו שאז הוסיפו לה "זמן תפלה" [ושלא כביאור הב"י בהערה 17]. אך **הפמ"ג** [א"א קח א] דן אם יש תשלומין בספק התפלל, ומשמע שהוא חיוב תפלה חדשה, כי אילו הוא חיוב התפלה החסרה בודאי יש תשלומין, כשם שבתוך הזמן חוזר בספק התפלל, ונרחיב בזה להלן.

[1450] **המהרש"א** תמה על סברת המקשן, שהרי רבי יוחנן עוסק בדין תשלומין, שהוא דין שהתחדש דוקא בטעה, ואילו המשנה עוסקת בעבר ולא התפלל במזיד. וראה **ריטב"א**. **ופני יהושע**, הקשה הרי אין מתפלל תשלומין אלא לאחר תפלת החובה, ולכן שנינו שאם לא התפלל שחרית בזמנה, ימתין עד לאחר המנחה וישלימה. וביאר, שהמקשן סבר שדעת רבי יוחנן שעיקר תיקון חכמים היה שיתפלל אדם שלש תפלות ביום, ואין להן זמן קבוע. ורק למצוה מן המובחר תקנום רבנן כפי הכתוב "ערב ובקר וצהרים". וה**ב"ח** [פט] כתב מכח הקושיות הנ"ל, שאין הקושיא ממה ש"מתפלל שתים", אלא ממשמעות דבדיו שדוקא לאחר שהגיע זמן המנחה אין מתפלל שחרית אלא כתשלומין סמוך למנחה, אבל קודם לשעה ששית ומחצה, יכול להתפלל שחרית שלא בדרך תשלומין. ולפי זה, תירוץ הגמרא אינו עוסק ב"תשלומין", אלא בזמן שבין זמן שחרית לזמן מנחה. דהיינו משש שעות עד שש ומחצה לרבנן, ומארבע שעות עד שש ומחצה לרבי יהודה.

אבל **שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה**. כי עיקר זמנה הוא עד חצות [1451].

איבעיא להו: טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל בערבית שתים?

והספק הוא, אף **אם תימצי לומר** כדרבי יוחנן, שמי ש**טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים**.

לפי שיש לומר, כי דוקא בערבית ושחרית אמר כן, **משום** ד**הערב** והבוקר שלאחריו **חד יומא הוא**. **כדכתיב** [בראשית א ה] "**ויהי ערב ויהי בקר יום אחד**", שהיום הולך אחר הלילה.

אבל הכא, השוכח להתפלל מנחה, יתכן שאינו יכול להשלימה בערב שאחריה, שהרי בלילה מתחיל יום אחר, ו**תפלה במקום קרבן היא**, כמובא להלן. **וכיון דעבר יומו - בטל קרבנו!** והיינו, כי כשם שאי אפשר להקריב קרבנות שזמנם קבוע ליום זה ביום אחר, כן אי אפשר להתפלל תפלת יום זה למחר. [1452]

או דלמא, כיון דצלותא לעורר **רחמי היא** באה - **כל אימת דבעי, מצלי ואזיל!** ולכן יכול להשלימה אף בלילה שאחר זמנה.

[1451] מפשטות דברי הגמרא נראה, שאין נוהג דין תשלומין זה אלא לאחר שהגיע זמן המנחה. ונמצא שלפי רבי יהודה, אין להתפלל אחר ד' שעות. אלא ימתין עד שש שעות ומחצה, וישלימה אחר המנחה. וכן כתב **רבי סעדיה גאון** בסידורו. אבל **הרי"ף והרא"ש** כתבו, שגם לרבי יהודה - אם טעה והתפלל אחר ארבע שעות, נוטל שכר תפלה, ורק שכר תפלה בזמנה לא יהבו ליה. ומשמע מדבריהם, שכתבו כן רק בטעה, אבל אם לא התפלל במזיד, אין לו שכר תפלה כלל. וביאר ה**בית יוסף** [פט] שיטתם, שהרי הטעם שיכול להתפלל אחר ד' שעות, הוא משום שלא גרע מטעה ולא התפלל עד זמן המנחה, שמשלים ומתפלל שתים, וכל שכן שקודם זמן המנחה יכול להשלימה. [ומשמע שנקט כי תשלומין הם מחיוב התפלה שחיסר, והוסיפו לה זמן אחר התפלה הסמוכה, וראה להלן]. ולפי זה "שכר תפלה" אינו בדוקא עד חצות, אלא כל היום, ורק כשהגיע זמן מנחה, יתפלל מנחה תחלה, כי עתה היא חובת השעה, ואחר כך מתפלל של תשלומין. אבל לפני זמן המנחה מתפלל תשלומי שחרית קודם המנחה, וכיון שהיא מדין תשלומין, אינה נוהגת אלא בטעה, וכן מה שכתב הרא"ש "עד חצות" לאו דוקא הוא, אלא עד שש ומחצה, שהוא זמן מנחה. וה**רמב"ם** [תפלה ג א] כתב: ואם **עבר** או טעה, והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות היום, יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, ומשמע שגם במזיד יצא ידי חובת תפלה. ובהכרח לא מדין תשלומין הוא, שהרי אין תשלומין אלא בטעה או נאנס. וביאר ה**ב"י** שיטתו, כי מאחר שלרבנן עיקר זמן שחרית הוא עד חצות, אין להרבות במחלוקתם כל כך. ומסתבר שאף לרבי יהודה, נקראת "תפלה" באותו זמן, ורק אינה נחשבת "תפלה בזמנה". ולפי זה מה שנקט "עד חצות", בדוקא הוא. אבל במחצית השעה שלאחר חצות אינה נחשבת כלל "תפלה", שהרי אף לרבנן אינו זמן תפלה [וכן ביאר את דברי ה**רשב"א** בהערה, ושלא כט"ז]. ולהלכה כתב **הט"ז** [ס"ק א] שמתפלל שחרית בדיעבד עד שש ומחצה. וה**מג"א** [ס"ק ה] כתב שלא יתפלל מחצות כיון שהוא זמן המנחה, ורק גזרו שלא יתפלל מנחה עד שש ומחצה. **והלחם משנה** שם תמה על דברי הב"י, שהרי כל מקור חכמים לזמן חצות, נלמד מתמיד של שחר שקרב עד שש שעות. אבל לרבי יהודה שקרב עד ד' שעות, מנלן זמן חצות, [וראה **בילקוט** פרשת פנחס, שגם תמיד אחר ד' שעות קרב בדיעבד]. וה**ב"ח** הרכיב שתי הקולות יחד. ולשיטתו, יוצא ידי תפלה שלא בזמנה עד שש שעות ומחצה אף בעבר במזיד. וכן נקטו **הפרישה והט"ז** שם. אלא שפירשו דברי הגמרא באופן אחר. וראה **בפמ"ג** [משב"ז א] שש שיטות בזה.

[1452] כך פירש **רש"י** [ד"ה וכיון], וביאר ה**רש"ש** שכוונתו כי אע"פ שתפלה אינה דומה לקרבן, שהרי לשחרית יש תשלומין במנחה, ואין אומרים שעבר זמנה [כתמיד של שחר שאם לא קרב בזמנו אין לו תשלומין בין הערבים], מכל מקום למדו ממוסף שכשר כל היום, ובכל זאת אין לו תשלומין למחר, ויתכן שגם לתפלה אין תשלומין מיום זה למחרתו. וכן ביאר ה**רא"ה**. [ולביאור זה הגירסא ברש"י "מוספין", וראה בהערה 32 ביאור לגירסא שלפנינו]

פושטת הגמרא: **תא שמע: דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל מנחה - מתפלל ערבית שתים,** [1453] **ואין בזה משום ד"עבר יומו בטל קרבנו"**, משום דצלותא רחמי היא [1454].

מיתיבי: נאמר [קהלת א טו] "**מעות לא יוכל לתקון, וחסרון לא יוכל להמנות**". ודרשו: "**מעות לא יוכל לתקון**" - **זה מי שביטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית,** [1456] **או** שביטל **תפלה של ערבית, או תפלה של שחרית,** [1455] שאינו יכול לתקן את מה שעיות בהחסירו קריאת שמע ותפילה.

"**וחסרון לא יוכל להמנות**" - **זה מי שנמנו חביריו לדבר מצוה, והוא לא נמנה עמהם.**

ואיך אמר רבי יוחנן "טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל שחרית שתים", והרי נאמר בה "לא יוכל לתקון".

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן, בכתוב "לא יוכל לתקון" - **כשבטל** את התפלה **במזיד** [1457], לפי שלא נאמר דין תפלת תשלומין אלא בשוכח.

[1453] **הצל"ח** העיר למה לא כלל רבי יוחנן דין זה בדבריו הקודמים לענין תשלומין בשחרית וערבית. וראה **באשר לשלמה** [מועד א] שתשלומין מועילים למנחה רק מצד בקשת רחמים, כי עבר זמנה, ואינה כהשלמת שחרית וערבית שהן באותו יום, ונחשב כאילו התפלל את התפלה החסרה, וראה **תורת רפאל** [יח]. והר**ש"ש** כתב שתשלומי מנחה בערבית נחשבים כתפילת רשות כמו ערבית עצמה. ונקט שחיוב התשלומין הוא להתפלל ב' פעמים את התפלה הסמוכה, אולם ה**צל"ח** דן איזה תפלה יקדים, שהרי ערבית עצמה רשות ואילו התשלומין לחובה, ומשמע שסבר כמבואר לעיל שהחיוב להתפלל את התפלה החסרה אחר התפלה הסמוכה, הרי זו תפלת חובה של מנחה, [וראה הערות 15 - 14].

[1454] ראה **בתוס'** [ד"ה איבעיא] שאם שכח להתפלל מוסף, אין יכול להשלים בערב. כי עיקר המוסף הוא הזכרת קרבנות היום ואיך יקרא את הקרבנות בערב, אחר שעבר זמנם, וגם לא תקנו מוסף אלא משום "ונשלמה פרים שפתינו" וכיון ש"עבר זמנו בטל קרבנו", ואינה כשאר תפלות דרחמי נינהו [וראה **רבינו יונה** שלכן אין אומרים בשחרית ומנחה פסוקי התמיד]. ותמה **הט"ז** [קח ד] שהרי ודאי אינו קורא קרבנות כי מתפלל ערבית פעמיים, וביאר שכוונת תוס' לטעם אחד, שאין תשלומין במוסף, כי הוא במקום קרבן, ולכן לא שייך שתועיל לו תפלת ערבית פעמיים, אך ב**שו"ת הרשב"א** [תמז] הובאו כב' טעמים. [וה**צל"ח** דן לטעם הב', לרבי יהודה שזמן מוסף הוא עד ז' שעות, אם יש לו תשלומין במנחה]. אבל ה**מאירי** הביא בשם יש אומרים, שאף למוסף יש תשלומין, ומתפלל ערבית שתים [כי אברים ופדרים מתעכלים בלילה]. וגדולה מזו, אם שכח מוסף ומנחה יתפלל בערבית שלש תפלות. ואף לדעת האומרים שאין תשלומין אלא לתפלה אחת, שאני מנחה ומוסף שחיובם כאחד, שהרי זמן שניהם הוא עד סוף היום. ולדבריו מה שאומרים פסוקי קרבן רק במוסף, הוא כמבואר **בנודע ביהודה** [קמא או"ח ד] שלא רצו להגביל את התפלות, כדי שיוכל אדם להתפלל כל היום בעת שיצטרך.

[1455] ה**ב"ח** [רלד] דקדק ממה שהשמיט תפלת מנחה, כי גם המבטלה באונס יש לו תשלומין, ומתפלל בלא חידוש, כי בשעת מנחה האדם טרוד בעסקיו, ונחשב אנוס קצת, [וכדעת הגאון המובא בטור שם]. ו**בשו"ע** [קח ז] פסק שגם אם בטל שחרית וערבית במזיד יש לו תשלומין, וכתב **באליהו רבה** שלדעתו צריך לומר שכיון שהתחיל בדין הקורא ק"ש שלא בזמנה, נקט שחרית ומעריב, שבהם יש ק"ש.

[1456] יש שדקדקו מכאן כדעת **הרמב"ם** [בסהמ"צ עשה י ובמנין המצוות ריש הל' ק"ש] שמנה את ק"ש בבקר ובערב כמצוה אחת, כי משמע שביטול המצוה רק בביטול שתיהן, ואילו לדעת **הרמב"ן** [סוף שרש ט] שהן שתי מצוות, היה ראוי לומר "או ק"ש של שחרית".

[1457] דעת **רב האי גאון** שבמזיד יכול להתפלל תשלומין, אך אינו נוטל שכר מצות תפלה אלא שכר רחמי. ו**בפמ"ג** [קח משב"ז ה] תמה הרי אחר ב' תפלות אינו משלים כיון שהוא מזיד. ויתכן שרק בזמן תפלה יכול להשלים, אך אחר ב' תפלות עבר זמנה. וכן משמע מה**בי"** שכתב כי במזיד יכול להתפלל נדבה בתפלה סמוכה, ואינו צריך חידוש, משום שבשוגג היה חייב בתשלומין, אך אחר ב' תפלות צריך לחדש בנדבתו, והיינו משום שבסמוכה הוא

אמר רב אשי: דיקא נמי שהפסוק מתייחס למי שביטל את התפילה במזיד. **דקתני** בברייתא "**בטל** תפלה של שחרית", ומשמע שבטל במזיד, **ולא קתני "טעה"** שמשמעותו בשוגג.[1458]

ומסקינן: **שמע מינה!**

דף כו:

תנו רבנן: טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת - מתפלל בליל שבת שתים [תפלות] של שבת.[1459]

טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת[1461] **שתים של חול**[1460].

זמן תפלה, ומתפלל נדבה. ורק אחר ב' תפלות, היא תפלה חדשה, ואז נדבתו טעונה חידוש. [ועי' ב"ח ופרישה], וראה הערה 14. וה**פני יהושע** נקט שבכל תפלת תשלומין [כשטעה] אין לו שכר תפלה בזמנה, ויש כאן ג' דרגות שכר. א. בזמנה, יש לו שכר כקרבן תמיד בזמנו. ב. בתשלומין, שכרו כקרבן עולת חובה דיחיד. ג. שלא בזמן תשלומין [או במזיד], שכר תפלת רחמי כנדבה. אך ה**פרישה** [פט ב] כתב, שגם בתשלומין יש לו שכר תפלה בזמנה. ומפרש דברי הגמרא לעיל שזמן תפלה הוא כל היום, ורק אם עבר במזיד, או שטעה או נאנס ולא התפלל מנחה לפני התשלומין, אין לו שכר תפלה בזמנה, [וגם לפירוש הב"ח שהובא בהערה 17, יתכן לומר כן].

[1458] **בפרי חדש** [נח] העלה מכאן שגם לק"ש יש תשלומין, שהרי גם עליה אמרו "זה שבטל ק"ש" ומשמע שאם טעה יש לה תשלומין. [וראה ביאור הגר"א סוף נח]. אך **המגיה למשנה למלך** [תפלה ג ט] דקדק מלשון "מעוות לא יוכל לתקון" שלק"ש אין תשלומין. ו**בפמ"ג** [שם א"א ח] כתב שרק למ"ד ק"ש דרבנן יתכן שתקנו לה תשלומין, אך אם מצוותה מדאורייתא למה יתקנו לה רבנן תשלומין.

[1459] **הלבוש** ביאר שאינו אומר י"ח ברכות לתשלומין, כי זלזול הוא לשבת שיתפלל בה של חול, והיינו שמעיקר הדין היה צריך להשלים תפלה שחסר, ולא להתפלל פעמיים תפלה שעומד בה. [ולכן נקט שבתשלומי מנחה של ערב ר"ח, אינו מזכיר יעלה ויבא, כי לר"ח אין זלזול], וה**פרי חדש** נקט שבדיעבד אם התפלל של חול יצא [אך בר"ח נקטו שצריך להזכיר]. אך **הט"ז** נקט שחייב בתפלת שבת פעמיים, ואפילו אם התפלל של חול לא יצא, [וכן בתשלומי מנחה בליל ר"ח יזכיר יעלה ויבא] ומשמע שהתשלומין הוא חיוב לחזור על תפלה שעומד בה.

[1460] **תוס'** [ד"ה טעה] ביארו כי אף שבתפלת התשלומין אומר י"ח ברכות, שהן יותר ממה שהיה אומר אם היה מתפלל מנחת שבת בזמנה [שיש בה רק ז' ברכות], אין לחוש בכך, כי גם בשבת היה מן הדין שיתפלל י"ח, אלא שלא הצריכוהו מפני הטורח. והוסיפו, שאם התפלל מנחה של ראש חדש, ושכח "יעלה ויבא", וגם שכח לחזור ולהתפלל כדינו, לא ישלימנה בלילה. לפי שאין מרויח בזה כלום, שהרי גם בלילה לא יזכיר "יעלה ויבא", כי כבר אינו ראש חדש. ושמונה עשרה עצמה כבר התפלל בזמנה, וכן הדין אם טעה והתפלל במנחה של שבת תפלת חול. אולם דעת **חכמי פרובינציא** שכיון שלא יצא ידי חובתו באותה מנחה שלא הזכיר בה "יעלה ויבא", הרי זה כמו שלא התפלל כלל, וצריך להתפלל שתים לערב, וכתב **רבינו יונה** שראוי להתפלל נדבה כדי לצאת מספק, וכן פסק **השו"ע** [קח יא ו**במג"א** שם טז], ובהערה 30 נברר דעת **הרי"ף**. ו**בכתבי הגר"ח** נקט שגם תוס' מודים, שאם שכח "ותן טל ומטר" במנחה של ערב שבת יתפלל בליל שבת שתים. ואף שאינו מרויח הזכרה זו - שהרי אין אומרים אותה בשבת - כי דוקא בשכח "יעלה ויבא" שאינו אלא חיוב הזכרה, אין חסרון בעצם התפלה, וכיון שאת חיוב ההזכרה אינו יכול להשלים אין לו להתפלל שוב, אבל השוכח "טל ומטר", משנה ממטבע שטבעו חכמים בתפלה, ונחשב כמו שלא התפלל כלל, וחייב בתשלומין, [וראה **סמ"ג** עשה יט ו**בזכרון שמואל** כב ובהערה 30 ולהלן כט הערה 28]. ו**בקהלות יעקב** [טז] כתב שנפקא מינה באופן ששכח "יעלה ויבא" וחזר והתפלל כדינו, ובשניה שכח "ותן טל ומטר", שאם בחסרון הזכרה נחשב כלא התפלל כלל, צריך לחזור ולהתפלל בשלישית, אך אם יצא ידי תפלה ורק חייב בהזכרה, יתכן שיוצא ידי חובתו בהזכרת שתיהן בשתי התפלות יחד. אך **באשר לשלמה** [שם] ביאר שגם תוס' סברו שהשוכח יעלה ויבא נחשב כמו שלא התפלל כלל, אלא שאינו מתפלל תשלומין כאשר לא יוסיף בתפילתו דבר שלא אמר בתפילה שחסר בה, והיינו כמבואר בתוס' [בע"א, ראה הערה 19] שתשלומין מועילים למנחה רק מצד בקשת רחמים, וגם כששכח יעלה ויבא כבר בקש רחמים, ומה שלא קיים חובת תפלה, הרי לא ישלים בלילה. [ודן במה נחלקו חכמי פרובינצא, אם סברו שגם תשלומי מנחה הם במקום תפלה בזמנה, או שסברו שאין בקשת רחמים אלא כשמתפלל כל נוסח התפלה, ולכן חייב בתשלומין בערבית, אף שהן רק רחמין].

וכשהוא מתפלל במוצאי שבת שתים, הריהו **מבדיל** ואומר "אתה חוננתנו" **ב**תפלה **הראשונה**. משום שאת התפילה הראשונה הוא צריך להתפלל לשם תפלת ערבית של מוצאי שבת, שבה נתקנה הבדלה בתפלה. **ואינו מבדיל בשניה**, משום שהיא אינה לשם תפילת ערבית אלא לשם תשלומי תפילת מנחה של שבת[1462].

ואם הבדיל בתפלה **שניה ולא הבדיל בראשונה** - התפלה ה**שניה עלתה לו** לשם תפלת ערבית של מוצאי שבת. אבל התפלה ה**ראשונה לא עלתה לו** לשם תשלומין. שהרי מסתמא לא התכוון להקדים תשלומין לחובה, אלא התכוון בה לשם ערבית. ואף ידי ערבית לא יצא בה, משום שלא הזכיר בה הבדלה, כמבואר בסמוך.

[ואף שבראשונה התכוון לשם ערבית, לא אמרינן שהשניה היא לשם תשלומין. אלא מאחר והבדיל בה, גילה דעתו שנמלך בעצמו, וכעת רצונו שהשניה תהיה לשם ערבית][1463]

[1461] **בראש יוסף** כתב שבכל דין נוסף חידוש. א. בתפילת שבת משלים של ערב שבת, אף שמתפלל רק ז' ברכות ולא י"ח. ב. תפלת שבת יש לה תשלומין במוצאי שבת - אף שעבר יום השבת, ומצינו במוסף שתלוי ביום ואין לו תשלומין - כי תפלת מנחה של ש"ק היא כנגד של חול.

[1462] כך פירש רש"י, ומביאורו מוכח כדעת ה**לבוש** [בהערה 25] שמתפלל בנוסח התפלה שהחסיר, ו**הט"ז** ביאר שאחר שכבר הבדיל אין לו על מה להבדיל שוב, והיינו שההבדלה אינה מנוסח התפלה, אלא חיוב בפני עצמו. והנה השוכח להתפלל ערבית של מוצאי שבת, ומתפלל בשחרית שתים, דעת **הפמ"ג** [א"א רצד א] שצריך לומר הבדלה בשניה, ואילו **הגרעק"א** [שם] נקט שאומר בראשונה, ו**בכתבי הגר"ח** ביאר כי אף שהשניה היא תשלומי תפלת מוצאי שבת, ולא הראשונה - דין הבדלה בתפלה אינו דין בתפלת ערבית של מוצאי שבת בדוקא, אלא הוא דין בתפלה הראשונה של חול שמתפלל אחרי השבת. ולהנ"ל הטעם פשוט, כי אינה מדיני התפלה אלא חיוב הזכרה אחר השבת. [אך תמוה, כי בתשלומי מנחה של שבת, כתב **הטור** רצב שמבדיל בראשונה שהיא לחיוב ערבית, ולא בשניה שהיא לתשלום מנחה, ולא נקט שצריך להבדיל בראשונה של חול, ושמא אם הראשונה לתשלומין, אינה נחשבת ראשונה של חול, וראה להלן לג א].

[1463] כך ביאר **הב"ח** [קח] את דברי **רש"י**. ומשמע מדבריו שהטעם שאינו יוצא בראשונה ידי תשלומין, הוא רק משום שאומדים את דעתו שלא התכוון לכך. [וה**מג"א** הוכיח מסוגיין, שלעולם יוצא ידי תפלת חובה בראשונה וידי תשלומין בשניה, ואפילו אם התכון להיפך. ודוקא כשגילה דעתו שמתכון בראשונה לתשלומין, לא יצא. וכגון שהבדיל בשניה ולא בראשונה. או בתשלומי שחרית במנחה, ואמר אשרי רק לפני התפלה השניה ולא לפני הראשונה, וראה דברי **הרא"ש** בהערה הבאה]. אבל **הריטב"א** כתב שמעיקר הדין אי אפשר להקדים תשלומין לחובה. וכן נפסק **בשו"ע** [קח א]. וכן נקט ה**מהרש"א** ולכן תמה על רש"י, למה פירש שאינו יוצא בשניה ידי תשלומין משום שהבדיל בה, תיפוק ליה משום שאי אפשר להקדימה. וביאר **הרש"ש** שגם רש"י מודה שאי אפשר להקדים תשלומין לחובה. ומכל מקום, באופן שהתפלל כבר תפלת חובה, אלא שצריך לחזור עליה משום שטעה באיזו הזכרה שבה, יכול להקדים להתפלל לפניה את תפלת התשלומין [והמהרש"א נקט שאי הזכרתו בראשונה, הוכיח שכוון לתשלומין]. והטעם שאי אפשר להקדים תפלת תשלומין לחובה, ביאר ה**לבוש** שהוא משום שתפלת חובה תדירה יותר מתפלת תשלומין. ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ותמה ב**מעדני יו"ט** שהרי מפורש במנחות [מט א], שקדימה זו אינה אלא למצוה, אבל בדיעבד יצא. וב**אליהו רבה** כתב, שהטעם משום שאין התשלומין מתקבלים אלא אגב החובה, ויתכן שטעמו כ**הרשב"א** [בהערה 15] שאין תשלומין אלא כשעוסק בתפלת חובה, וראה **ראב"ד** [ג ט]. והר"ש **נארמיזאן והפרי חדש** [קח] נחלקו באופן שהתפלל חובה ותשלומין, ונזכר שחסר הזכרה בחובה, אם צריך לחזור גם על התשלומין כי נמצא שהיתה קודם החובה, או שהעיקר שכבר הקדים החובה, אף שטעה בה. ו**הגרעק"א** הוכיח שהרי כל קושיית הגמרא שלא יצא בראשונה שחסר בה, ובשניה יצא. וראה **בקהלות יעקב** שתלה מחלוקתם בנידון הנ"ל, אם חסרון הזכרה נחשב כלא התפלל כלל.

מקשה הגמרא: **למימרא, דכיון דלא אבדיל בקמייתא - כמאן דלא צלי** ערבית בראשונה **דמי, ומהדרינן ליה**, ולא עלתה לו ערבית אלא בשניה.

ורמינהו מברייתא: אם **טעה ולא הזכיר גבורות גשמים** ["מוריד הגשם"] **בברכת תחיית המתים**, וכן אם לא הזכיר **שאלה** ["ותן טל ומטר"] **בברכת השנים - מחזירין אותו**, כיון שלא יצא ידי חובתו, וחוזר ומתפלל.

אבל אם לא הזכיר **הבדלה בחונן הדעת - אין מחזירין אותו**, ויצא ידי חובת ערבית, **מפני שיכול לאומרה** [את ההבדלה] **על הכוס**.

ומקשה הגמרא, כיון שיצא בדיעבד ידי ערבית אף בלא הבדלה, למה לא תעלה לו הראשונה לשם ערבית. וממילא יצא בשניה ידי תשלומין.

ומסקינן: **קשיא** [1464].

איתמר [1465]: **רבי יוסי ברבי חנינא אמר**: שלש **תפלות**ביום - שלשה **אבותתקנום**, כמבואר בברייתא בסמוך.

ורבי יהושע בן לוי אמר: **תפלות - כנגד** [1468] תמידים תקנום [1467] אנשי כנסת הגדולה [1466].

[1464] **הרי"ף** פסק להלכה שצריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית לשם תשלומין. ואף שהגמרא נשארה על כך בקושיה, וכתב **הרא"ש** בשם **רב האי גאון** שאין הברייתא נדחית, כי יש לתרץ, שרק ערבית יצא בדיעבד אף אם לא הבדיל, אך לגבי תשלומין כיון שלא הבדיל אלא בשניה, גלה דעתו שהתכוון בראשונה לשם תשלומין ובשניה לשם חובה. ואינו יכול להקדים תשלומין לחובה. ובאמת אם לא הבדיל באף אחת מהן, יצא ידי שתיהן. והעלה מכך ה**מג"א** שרק אם גלה דעתו והראה שמקדים התשלומין אינו יוצא, אך במחשבה גרידא יוצא [וראה **ט"ז ורע"א** איך מועיל גילוי דעתו, אף שקמי שמיא גליא למה התכוון]. וה**תוס'** [ד"ה טעה] דקדקו מדברי הרי"ף ששייך חיוב תשלומין אף שלא יוסיף בה מה שחסר בתפלה הראשונה. והעלו מכך שאם שכח יעלה ויבא במנחה, יתפלל שתים בערבית אף שאין בה יעלה ויבא. ולכאורה משמע שלא כביאור **הגר"ח** הנ"ל, כי לדבריו הרי חלוק תשלומין שקדמה לחובה שכל התפלה אינה כדינה, ואינה כחסרון הזכרה גרידא. אכן, ביאור זה הוא כהבנת **המהרש"א** שכיון שלענין תשלומי מנחה של ר"ח חלקו על הרי"ף, נמצא שלדעתם אם הקדים התשלומין אינו חוזר ומתפלל, [ונקט שמקורם ממה שהסיקה הגמרא בקושיא]. וכבר הקשה **בראש יוסף שבשו"ע** [קח י] פסק שהבדיל בשניה חוזר, ואילו על מנחה בר"ח אינו חוזר אלא מספק [וכ"כ הרא"ש, ולא דימו דינים אלו]. אבל **הב"ח** [רצב] ביאר שגם תוס' לא התכונו לדמותם, אלא לדייק מדברי הרי"ף ש"חוזר ומתפלל כדי להקדים חובת שעה בתחילה" והיינו שאף אם אינו נחשב כ"לא התפלל" חייב בתשלומין, והוא הדין כשלא הזכיר ר"ח במנחה, שחייב בתשלומין אף שאינו מרויח.

[1465] כתב ה**רמב"ם** [תפלה א א]: מצות עשה להתפלל בכל יום. שנאמר "ועבדתם את ה' אלקיכם". מפי השמועה למדו, שעבודה זו היא תפלה. שנאמר "ולעבדו בכל לבבכם". אמרו חכמים: איזו היא עבודה שבלב - זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה. ואין משנה [נוסח] התפלה הזאת מן התורה. ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. ובהמשך דבריו ביאר שהנידון אם "אבות תקנום" או "כנגד תמידין תקנום", הוא רק על זמן התפלות ומניינם. וכן כתב בספר המצוות. והשיגו ה**רמב"ן** שם, שדרשה זו אינה אלא אסמכתא. ואין חיוב תפלה מדאורייתא אלא בעת צרה. וה**ריטב"א** כתב במסקנא, שהוצרכו להסמיכם אקרא, כי אף שאבות תקנום, אחר מתן תורה אין תקנתם מחייבת, [וראה דבריו בשבת ט ב שתפילת ערבית אינה "חובה גמורה" כי יעקב תיקנה] וכן משמע ב**רבינו חננאל** להלן [כח ב] וראה **פיה"מ להרמב"ם** [חולין ק ב] ו**כפתור ופרח** [פ"ה] והגהות **מהר"ץ חיות**.

[1466] **באור שמח** [תפלה ג ט] כתב שנפקא מינה במחלוקת זו, שאילו אבות תקנום, יכול להשלים מנחה בערבית, אך אם כנגד תמידין הן, כיון שעבר יומו בטל קרבנו, [וראה ב**מרכבת המשנה** נפקא מינה למנחה גדולה]. **ובהעמק שאלה** [פרשת לך] כתב נפקא מינה, כי אילו אבות תקנום, יכול להוסיף בשבת ויום טוב תפלת נדבה. אבל אם כנגד תמידים תקנום, כיון שתפלת נדבה היא כנגד קרבנות נדבה. ובשבת ויום טוב אין מקריבין נדרים ונדבות, אי

תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי.

תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא: אברהם תקן תפלת שחרית. שנאמר [בראשית יט כז] "**וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם**",[1469] **ואין "עמידה" "אלא תפלה, שנאמר**: [תהילים קו ל] "**ויעמד פנחס ויפלל**".

יצחק תקן תפלת מנחה, שנאמר [בראשית כד סג] "**ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב**", **ואין "שיחה" אלא תפלה. שנאמר**: [תהילים קב א] "**תפלה לעני כי יעטף, ולפני ה' ישפוך שיחו**". ו"לפנות ערב" היינו זמן מנחה.[1470]

אפשר להתפלל תפלת נדבה. ומה שנחלקו הראשונים להלן בדין זה, הוא כתוצאה ממחלוקתם אם הלכה כרבי יוסי בן חנינא או כרבי יהושע בן לוי. ולפי המבואר [בהערה 32] יש נפקא מינה במחלוקתם לשכר, כי לריב"ח הזמן הוא חלק מחיוב התפלה, ולריב"ל יתכן שרק החיוב תקנו האבות, ואילו הזמן הוא תקנת אנשי כנה"ג כנגד התמידין, וראה עוד במסקנת הסוגיא.

[1467] **רש"י ותוס' בשבת** [ט ב] ביארו שהסובר שתפלת ערבית רשות, דעתו כי אף שהן כנגד הקטרת אברים ופדרים, כיון שאין הקטרתן מעכבת גם ערבית אינה מעכבת. ומשמע כי אף שהקטרתן חובה, אין התפלה נגד עצם מעשה ההקטרה, אלא כנגד הכפרה שבקרבן, ואם אין ההקטרה מעכבת כפרה, אין חיוב תפלה, ונמצא ש"כנגד קרבן" הוא נגד הכפרה. אך **הריטב"א** ביאר ש"אברים ופדרים" נחשבו כ"רשות", משום שאינם "חוק קבוע". ואם לא נותרו אברים עד הלילה אינן קרבים, ומדבריו משמע ש"כנגד תמידין" תלוי בעצם "מעשה ההקטרה", וראה הערות 42-43.

[1468] בשו"ת **תשב"ץ** [ב קסא] כתב שגם בזמן שהיו מקריבים קרבנות בביהמ"ק היו מתפללים, שהרי אמרו [סוכה נג א] שבבית השואבה היו מקריבין תמיד של שחר וממנו הולכים לתפלת שחרית. וביאר **במחזיק ברכה** [מח א] שלא אמרו "במקום" תמידין, אלא "כנגד" תמידין, והיינו שקבעו זמניהם כזמן הקרבנות. ולדבריהם מדוקדק לשון האיבעיא לעיל [ע"א] בתשלומי מנחה אם כיון ש"תפלה **במקום קרבן** היא עבר יומה" והיינו שרק זמני התפלות הם "כנגד התמידין", אך חיוב התפלות בכל יום הם "במקום הקרבנות" וכיון שעבר היום עבר זמנם, [וכן משמע **בביאור הגר"א** [כח י] שציין ללשון הגמ' בע"א עי"ש], וראה הערה 18. וזה טעם החילוק בין שכר "תפלה" ל"תפלה בזמנה" [בהערה 17], כי מצד התקנה "כנגד תמידין" הזמן הוא חלק מהתפלה, אך יש חיוב נוסף של "שלש תפלות ביום" [תפלה א ג-ה, וראה להלן לא א] והוא משום ש"אבות תקנום", ומתקיים עד חצות, ועליו נוטל שכר "תפלה" אף שלא "בזמנה" [וראה הערה 33].

[1469] לכאורה תמוה, שהרי אדרבא, מפסוק זה מוכח שתיקן תפלה אחרת מנחה או מעריב, כי משמעותו שהשכים למקום שכבר עמד בו, ועמידה הקודמת היתה לתפלה. ועוד הקשו ממה שאמרו בפסחים [ד ב] שהמקור לזריזים מקדימים רק לבקר ולא קודם, נלמד מאברהם, ופירש"י שלא הקדים יותר מהבקר, ולכאורה לא יכל להקדים, כי עמידה היא תפלה, ואיך יתפלל תפלת שחרית וקריאת שמע בלילה. וביאר **ביערות דבש** [יח] שהרמב"ם [תפלה א א] פסק שמה"ת החיוב להתפלל פעם אחת בכל יום, ורק האבות תקנו ג' זמנים שחרית ומנחה וערבית. ולדבריו תמוה, איך למדו שתקן שחרית ממה שהתפלל בבקר, והרי יתכן שהיא התפלה האחת המוטלת עליו, ומה שהתפלל בבקר הוא רק משום שזריזין מקדימין. ובהכרח שכבר התפלל ערבית, ומה"ת לא היה חייב בשחרית, רק משום שתקן תפלה נוספת. והיינו, שהלימוד הוא מפשט הכתוב "וישכם אברהם", והתוספת ש"אין עמידה אלא תפלה" באה ללמד שכבר התפלל בערב, ובהכרח שתיקן תפילת שחרית.

[1470] **תוס'** [ד"ה יצחק] העירו שביומא [כח ב] נקראת "צלותא דאברהם", וביארו שלאחר שתקנה יצחק, גם אברהם התפלל מנחה. וה**מאירי** כתב שאברהם התפלל מנחה גם קודם לכן, אך לא פרסם לאחרים אלא תפלת שחרית, וכן מבואר ב**תוס' ישנים** [יומא כח ב, וראה דעת ה**כסף משנה** בהערה 52]. וה**מהרש"א** העיר הרי האבות קיימו כל התורה כולה, ואף מצוות דרבנן, ובודאי כל אחד מהם התפלל את כל התפלות. וכתב, שכל אחד מהם היה זריז באחת מן התפלות, כפי מדתו. ולדעת המאירי, אין קושיא כלל, כי כל אחד מהם התפלל את כל התפלות לעצמו. אבל לא תקן לאחרים אלא תפלה אחת.

יעקב תקן תפלת ערבית, שנאמר: [בראשית כח יא] "**ויפגע במקום וילן שם**", [1471] **ואין "פגיעה" אלא תפילה. שנאמר** [ירמיה ז טז] "**ואתה אל תתפלל בעד העם הזה, ואל תשא בעדם רנה ותפלה, ואל תפגע בי**".

ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי: מפני מה אמרו תפלתהשחרעדחצות? - שהריתמיד של שחר קרב והולך עד חצות!

ורבי יהודה אומר: זמנה **עד** סוף **ארבע שעות** של היום. **שהרי התמיד של שחר קרב והולך עד** סוף **ארבע שעות**. [1472] ומשמע שתפלת שחרית נתקנה כנגד תמיד של שחר, ולכן שורש מחלוקתם לענין זמן התפלה תלוי בזמן תמיד של שחר.

ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב? - שהרי תמיד של בין הערביים קרב והולך עד הערב, וכנגדו נתקנה תפלת המנחה. [1473]

רבי יהודה אומר: זמן תפלת מנחה **עד פלג המנחה. שהרי תמיד של בין הערביים קרב והולך עד פלג המנחה.**

[ולאו דוקא התמיד עצמו, אלא קטורת של בין הערביים, שהיתה מוקטרת בפלג המנחה. וכנגדה תקנו את המנחה כדכתיב "תכון תפלתי קטורת לפניך"] [1474].

[1471] **תוס**' [ד"ה יעקב] הקשו שהרי בחולין [צא ב] אמרו שיעקב התפלל וכששקעה השמש רצה לחזור, ומשמע שתפלתו היתה מבעוד יום ורק אחר כך בא השמש [שהקדים הקב"ה את השקיעה בכדי שיעקב ילון שם], וביארו שהסוגיא שם כרבי יהודה, שסבר כי זמן ערבית הוא מפלג המנחה, ולשיטתו טוב להתפלל ערבית מבעוד יום קצת, וב**ראש יוסף** הקשה שהרי אמרו [ב"ר סח יב], שהקדימה השקיעה בשעתיים, וא"כ נמצא שהתפלל קודם פלג המנחה, שהוא רק שעה ורביע קודם הלילה. וב**פני יהושע** יישב את קושיית תוס', וביאר שרצה להתפלל מנחה, ומובן למה הקדימה בשעתיים. [ומדבריהם משמע כי אף שהוקדמה השקיעה, זמן פלג המנחה אינו זז ממקומו. כיון שהשקיעה היתה בדרך נס]. וב**גור אריה** [בראשית כח יא ובחידושיו לחולין שם] ביאר שעדיין לא התפלל, אלא כשרצה להתפלל מיד שקעה השמש, ונמצא שהתפלל בלילה, [וראה **חת**"**ס** עה"ת שם **ומג**"**א** רסז א].

[1472] **בירושלמי** אמרו, שנחלקו בדרש הכתובים, רבנן דרשו "שנים ליום", חלוק את היום - חציו לתמיד של שחר וחציו לתמיד של בין הערבים. ורבי יהודה דרש גזירה שוה "בקר" "בקר" מירידת המן. שנאמר בו "וחם השמש ונמס", וקי"ל שנמס אחר ד' שעות. אך להלן [כז א] משמע, שנחלקו במשמעות "בקר". אם הוא עד חצות, או עד ד' שעות [ואדרבה מירידת המן מוכח שבוקר הוא רק ג' שעות]. וכן כתבו **הריטב**"**א והמאירי** בסוגיין, ומשני המקורות משמע שנחלקו בעצם זמן הקרבת התמיד. אך ב**ראשון לציון** [לבעל האור החיים] נקט שנחלקו רק בזמן התפלה, וסבר רבי יהודה כי אף שזמן התמיד מה"ת עד חצות, תקנו זמן תפלה כמו שהוא קרב בפועל רק עד סוף שעה רביעית. ולכן כתב הרמב"ם שהמתפלל עד חצות יצא, כי הוא עדיין זמן התמיד.

[1473] זמנה יבורר בהערה 48

[1474] על פי **תוס**' [ד"ה עד]. ומדברי **המאירי** משמע, שנחלקו גם בזמן התמיד, כי רבי יהודה סובר שזמן "בין הערבים" הוא עד פלג המנחה. [והוסיף, שאם לא התפלל עד פלג המנחה, יתפלל אחר כך לקיים חובת תפלה, ולכאורה תמוה, שהרי כבר אינו זמן הקרבן, ואיך יקיים חובתו, ומוכח כנ"ל, שחוץ מהחיוב "כנגד הקרבנות" תקנו חיוב ג קרבנות ליום, וזה מתקיים שלא בזמנה]. ו**הרמב**"**ם** [תמידין ומוספין א ג] כתב שזמן הקרבת תמיד של בין הערביים עד סוף היום, והקשה ה**לחם משנה** [תפלה ג ב] למה לא פסק לחומרא כרבי יהודה, והוכיח מכך שלא נחלק אלא בזמן תפלת מנחה, שנתקן לפי זמן הקרבת התמיד בפועל, אף שזמנו הוא עד שזמנו עד הערב [ובשחרית לא תקנו נגד זמן הקרבת תמיד בפועל, כי הוא לפני הנץ, ונמצא שתקדם ק"ש קודם זמנה], וראה **שאג**"**א** [יז] **מנ**"**ח** [תא] **ואבי עזרי** [שם]. וב**שנות אליהו** כתב על פי דרכו [ראה להלן הערה], שהיו רגילים להקריב את מנחת התמיד עד י"א שעות פחות רביע ותו לא. כי אחריה היו צריכים שהות קודם הלילה לחביתין, ונסכים, ולשירת הלויים,

ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע, וזמנה כל הלילה?

שהרי אברים של עולות, **ופדרים**, חלבים, של כל הקרבנות [1475] שנזרק דמם ביום, **ושלא נתעכלו** על המזבח **מבערב** [קודם הערב] - **קרבים** [1476] **והולכים כל הלילה**. וכנגדם נתקנה תפלת ערבית. [1477]

ומפני מה אמרו, תפלות **של מוספין**, זמנן **כל היום**? **שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום** וכנגדן נתקנה תפלת מוספין [1478].

רבי יהודה אומר: זמנה **עד שבע שעות**. [1479]

שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות בלבד [1480].

ולהדלקת המנורה, וראה **חיי אדם** [לג א]. וה**רמב**"ן [פסחים נד ב, ובתורת האדם] כתב, שזמן פלג המנחה הוא בתחלת השקיעה [כשיטת רבינו תם שהיא ד' מילין קודם צאת הכוכבים]. ולרבי יהודה בתר שמשא אזלינן, כי על תפלת המנחה נאמר "ייראוך עם שמש".

[1475] **רש**"**י** [ד"ה ופדרים] נקט שמדובר בכל הקרבנות, שבהם שייך "פדרים" ולא "אברים", אך **הרמב**"**ם** [תפלה א ו] נקט רק כנגד "איברי התמיד".

[1476] **במג**"**א** [רסז א] העיר למה תקנו תפלת ערבית בליל שבת, והלא אין מעלין אז אברים ופדרים, [וכתב שזה הטעם שמתפללין בע"ש מבעוד יום], וביאר ה**פמ**"**ג** שדקדק מלשון רש"י [ד"ה ופדרים] שהן "קרבים" ומשמע שהתפלה כנגד ההעלאה למזבח. ו**במור וקציעה ובאור שמח** [י ז] העירו ש**בירושלמי** נקטו "כנגד עכול אברים ופדרים" וכן הביא **הרמב**"**ם** [תפלה א ו], וה**ט**"**ז** [רלד ב] כתב "כנגד אברים ופדרים ש [הוקטרו ו] לא התעכלו עד הלילה", וכן מסתבר, שהרי חביבה מצוות העלאתן ביום [פסחים סח ב], ולמה יתקנו כנגדה בלילה, [ואף שגם העכול מתחיל ביום, תקנו תפלה ללילה, משום "ערב ובקר וצהרים"]. ותלוי בהנ"ל, אם התפלה נגד מעשה ההקרבה, או כנגד הכפרה שתלויה בעכול. והנה דעת **הרמב**"**ם** [בפיה"מ כאן] **והראב**"**ד** [בהשגות לרי"ף ב א] שזמן תפלת מעריב עד הנץ החמה, ותמה ב**שער הציון** [רלה מא] הרי העלאת אברים ופדרים היא רק עד עלות השחר, אך להנ"ל מובן שהזמן נמשך כל עת העכול, ורק בהנץ החמה אינו מתפלל כי כבר הוא יום גמור [אך ראה יומא כ ב שהעיכול קודם להקטרה מאוחרת]. וכן מיושבת קושיית ה**פני יהושע** [בע"א] למה לא אמרו על תפלת ערבית ש"עבר זמנה" בשחרית, והרי אז נפסלו האברים ופדרין בלינה, אך להנ"ל אינו תלוי בדינם להקטרה, אלא בעכול שאין לו שיעור.

[1477] **רבינו יונה** כתב שאף שתפלת ערבית נתקנה "כנגד אברים ופדרים", אין בכך נתינת טעם למה שהיא רשות ולא חובה, אלא רק טעם למה זמנה כל הלילה. אך **הטור** [רלה] **ורע**"**ב** כתבו שתפלת ערבית רשות, משום שאברים ופדרים הקטרתם רשות. ותמה ה**רש**"**ש** הרי היא מצות עשה דאורייתא, וכבר הבאנו [הערה 33] שהריטב"א ביאר שהם "רשות", משום שאינם "חוק קבוע", ומדברי רש"י ותוס' [שבת ט ב] משמע שעיקר הטעם משום שאינם מעכבין בכפרה.

[1478] המוספין קרבים מאחר תמיד של שחר, עד הלילה. ואף לאחר תמיד של בין הערבים, כי אע"פ שאין קרבן קרב אחר תמיד של בין ערבים [שנאמר "עליה" השלם כל הקרבנות כולם], בדיעבד אם שכח או נאנס מקריבו אחר התמיד. משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דהשלמה, [ראה תוס' ביצה ה, וראש השנה ל ב]. וכתב ה**מאירי** שגם לדעת רבי יהודה, רק לכתחלה אין המוסף קרב אלא עד ז' שעות, שמא תדחק הקרבת התמיד. אבל בדיעבד, זמנו כל היום, כמבואר בכריתות [יד א], וכן לענין תפלה. אך ה**שאגת אריה** [יז] נקט שאחר שבע שעות אינו יוצא [ראה להלן כח א], ולדבריו צריך לחלק מתפלת שחרית שמתפלל בדיעבד אחר זמן קרבן תמיד, משום שהיא לרחמי, אך מוסף לא נתקן אלא כנגד הקרבן, [אך ראה סוף הערה 48 וצ"ע].

[1479] ה**מאירי** כתב שרבי יהודה מודה שמה"ת זמן מוסף כל היום, אלא שסבר שגזרו רבנן שלא יפשע וימנע מהקרבה. אך ב**טורי אבן** [מגילה כו א] נקט שנחלקו בדרשת הפסוקים, והיינו בזמנו מה"ת [ולכו"ע אין המחלוקת בזמן התפלה גרידא].

[1480] ב**תוס**' **רא**"**ש** הקשה, הרי זמן הקרבת מוסף הוא רק עד שש שעות ומחצה, ולמה תפילת מוסף עד שבע שעות. וביאר שהיו מתפללין עליו עוד חצי שעה. ומשמע כמבואר [בהערה 33] שהקרבן נגד הכפרה, ולכן הוא

ושני זמנים מצינו בתפלת המנחה. זמן "מנחה גדולה", וזמן "מנחה קטנה". ומפרשת הגמרא זמניהם:

ואיזו היא עת **מנחה גדולה**?

משש שעות ומחצה ולמעלה. ונקראת "גדולה" משום שמתפללין אותה בעוד היום גדול. והיא תחלת זמן המנחה, שהרי אין מקדימין את תמיד של בין הערביים קודם לשעה זו. משמעות "בין הערביים" היא, בין עריבת היום [התחלת נטית החמה למערב] לעריבת הלילה [שקיעת החמה בסוף מערב], שהיא בסוף היום. ובשש שעות ומחצה עומדת החמה באמצע הרקיע [1481], ומתחילה לנטות לצד מערב. ומאז ואילך הוא זמן "בין הערביים". ואז מתחיל זמן הקרבת התמיד, והוא תחלת זמן "מנחה גדולה".

ואיזו היא עת "**מנחה קטנה**?"

מתשע שעות ומחצה ולמעלה [1482]. שבפועל היו שוחטים את התמיד בכל יום בשמונה שעות ומחצה, והיה קרב למזבח בתשע ומחצה [1483]. והתקינו כן, בכדי שיספיקו להקריב

תלוי גם בזמן תפלת הקרבן, ולא בעצם ההקרבה. [וראה תוס' מנחות קי א ד"ה ומיכאל, שדנו בביאור "ואשי ישראל ותפלתם" ויתכן שהכוונה כנגד הקרבנות עצמם, וכנגד התפלה שעליהם].

[1481] כך פירש **רש"י** [ד"ה מנחה, ובפסחים נח ב ד"ה אלא], ודעת **המג"א** [פט ג, רלג א] שקודם לכן לא יצא אפילו בדיעבד. ואף שביומא [כח ב] אמרו שעיקר זמנו הוא כבר מחצות. ורק משום שכותלי העזרה לא היו מכוונים, לא היה ניכר זמן בין הערבים על פי הצל, אלא מחצי שעה לאחר חצות, - מכל מקום כיון שאנו לא בקיאין, אינו יוצא. אך **הפרי חדש** ועוד, נקטו שאם התפלל בדיעבד בשש שעות יצא, כי עיקר זמנה מחצות. [ורע"א ציין שכן נקט רש"י עצמו בפסחים ה א, צג ב]. ו**בשער הציון** [שם ו] ביאר שסברו כי כיון שבספק אם התפלל אינו חוזר, הוא הדין כשאינו בקי ומסופק בזמן התפלה, ואילו המג"א סבר כי כיון שמפני הספק קבעו שלא להתחיל עד שש ומחצה, הרי זה כלא התפלל כלל [וראה שם שדן אם צריך חצי שעה זמנית או רגילה]. ולדעת ה**לחם משנה** [הערה 40] שזמן מנחה נתקן לפי זמן הקרבת התמיד בפועל, מסתבר שקודם לשש ומחצה לא יצא בתורת ודאי.

[1482] ה**רמב"ם** [תפלה ג ב] נקט שהיא עיקר זמן המנחה, כי אז היה התמיד קרב בכל יום, ולכתחלה אין להתפלל קודם לכן, וכן דעת **תוס' בפסחים** [קז א], וכן פסק ה**שו"ע** [רלג א, ומשמע שעדיף תחילת זמן זה, מאשר בפלג המנחה, אך ב**שערי תשובה** רלה ב הביא ש**האר"י** הקפיד להתפלל עם שקיעת החמה אפילו בע"ש, וראה **רבנו חננאל**]. אבל **בב"י** דייק מדברי ה**טור** שאף לכתחלה מתפללים מנחה גדולה, וכן דקדק **הגר"א** מדברי רש"י [ד"ה מנחה]. ו**בשו"ת הרא"ש** [ד ט] נקט שאם רוצה להתפלל מנחה גדולה וקטנה, הגדולה חובה והקטנה נדבה, וראה גם בספר **המנהיג** שנקט כי מצוה מן המובחר להתפלל מחצי שעה שביעית. ולכאורה תמוה, למה בתפילת מוסף כתבו ה**רמב"ם** [שם ה] וה**שו"ע** [רפו א] שזמנה אחר תפלת שחרית [כמבואר ב**תוס'** במשנה], והרי לכתחילה זמן הקרבת מוסף משש שעות ומעלה [פסחים נח א]. וה**רמ"א** כתב שאפילו התפלל לפני שחרית יצא, ויקשה לדעת ה**מג"א** שקודם זמן ההקרבה בפועל לא יצא, וראה **לבושי שרד ובה** "ל. ויתכן ששחרית ומנחה שהם לרחמי, מה שתקנו בהם כנגד הקרבן הוא שיהיו בזמן הקרבת הקרבן, אך קרבן מוסף נתקן נגד חיוב הקרבן, ולכן זמנו כל זמן חיוב הקרבן.

[1483] לכאורה תמוה, שהרי זמן הקרבת התמיד לא היה בט' ומחצה, אלא עבודתו נמשכת מח' ומחצה [שהוא זמן שחיטתו] ונגמר בט' ומחצה [רש"י פסחים נח א], ולמה יתקנו כזמן שנגמר. וה**מאירי** העיר עוד, למה זמן מנחה קטנה תלוי בזמן הקרבה, ואילו זמן מנחה גדולה תלוי בזמן שחיטה. ו**בשנות אליהו** נקט כי זמן מנחה קטנה נקבע לפי הקרבת המנחה הבאה עם תמיד של בין הערבים, שקרבה בט' ומחצה. ולא כתמיד של שחר שנקבע לפי שחיטת התמיד. [וראה תוס' בפסחים קז א לגבי שם "מנחה", הובא בהערה 4]. וטעם החילוק הוא, משום ש"יראוך עם שמש" נסוב על שחרית ומנחה, והיינו בסמוך לזריחת החמה ולשקיעתה. ומשום כך ראוי לכתחלה להתפלל בזמן מנחה קטנה. אבל בשעת הדחק מתפלל מנחה גדולה והיא תלויה בזמן שחיטת התמיד.

את כל הנדרים והנדבות של אותו היום. שהרי אין מקריבים שום קרבן לאחר תמיד של בין הערביים.

איבעיא להו: **רבי יהודה** - שאמר במשנתנו שזמן המנחה הוא "עד פלג המנחה" - האם עד זמן **פלג מנחה קמא קאמר**. כלומר, עד החצי הראשון של אותן שעתיים ומחצה שהן זמן מנחה קטנה [שהוא בין תשע שעות ומחצה עד הלילה].

או שמא **עד זמן פלג מנחה אחרונה קאמר**.

כלומר, עד חציו השני של אותם שעתיים ומחצה, והוא עד שעה ורביע קודם הלילה. [1484]

תא שמע, **דתניא**: **רבי יהודה אומר**: "עד **פלג המנחה האחרונה אמרו** שיכול להתפלל תפילת מנחה, **והיא י"א שעות חסר רביע!**"

דנה הגמרא: **נימא תיהוי** מברייתא זו שמשמעותה כי תפלות כנגד תמידים תקנום - **תיובתיה דרבי יוסי ברבי חנינא** שסבר "תפלות אבות תקנום"? [1485]

דוחה הגמרא: אין להקשות מברייתא זו, כיון **דאמר לך רבי יוסי ברבי חנינא**, **לעולם אימא לך**, **תפלות אבות תקנום**, ואחר כך **אסמכינהו רבנן אקרבנות**. [1486]

מוכיחה הגמרא: **דאי לא תימא הכי** - שרבי יוסי ברבי חנינא מודה דאסמכינהו רבנן לאחר מכן אקרבנות - הרי יקשה לך, **תפלת מוסף**, **לרבי יוסי ברבי חנינא**, **מאן תקנה**? **אלא** בהכרח, שאף רבי יוסי ברבי חנינא מודה כי **תפלות - אבות תקנום**, **ואסמכינהו רבנן אקרבנות**, וכאשר חזרו ותקנו חיובם כנגד התמידין, הוסיפו חיוב תפילת מוסף. [1487]

[1484] **הרש"ש** דן בביאור ספק הגמרא, אם הנדון האם הכוונה לפלג מנחה גדולה או קטנה, או שהנדון אם הכוונה לפלג הראשון או האחרון במנחה קטנה, וראה שם שלשון הגמרא אינו מתאים עם שני הביאורים.

[1485] **במלא הרועים** ביאר שאין הכוונה להקשות על ריב"ח מברייתא, שהרי ברייתא אחרת מסעיתו, וגם לא מצינו שהקשו לריב"ל מברייתא כריב"ח, אלא שהגמרא מוכיחה ממחלוקת ר"י ורבנן שתקנו נגד תמידין, כי אם לא כן במה נחלקו. ודחתה, שנחלקו באסמכתא, וראה **פנ"י צל"ח ועונג יו"ט** [עו]. ו**במצפה איתן** כתב שלריב"ל אין קושיא מברייתא כריב"ח, כי גם הוא מודה שאבות תקנום, אלא שהוסיף שתקנום נגד תמידין, שהרי לא מצינו שהאבות תקנו מוסף, ובהכרח שחוץ מתקנת האבות, הוסיפו רבנן לתקן חיוב תפלה כנגד הקרבנות, כמבואר בסמוך.

[1486] **הרמב"ם** [תפלה א ה] כתב שתפלות כנגד תמידים תקנום. ואילו בהלכות מלכים [ט א] כתב: בא אברהם וכו' והוא התפלל שחרית. ויצחק וכו' הוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב וכו' והתפלל ערבית. וה**כסף משנה** [תפלה שם] נקט שדעתו כריב"ל, וביאר ה**צל"ח** שבהל' מלכים רק הזכיר שהאבות נהגו להתפלל, אבל לא תקנום לדורות אלא רבנן. וה**לחם משנה** כתב שפסק כרבי יוסי בר חנינא, וכמסקנת סוגיין שאבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות. והיינו שאת עצם התפלות תקנו האבות, ורבנן קבעו את זמניהם כנגד זמני התמידים. ו**באור שמח** כתב שפסק כשניהם, כי גם אבות תקנום, וגם כנגד תמידין תקנום. והיינו שחוץ מתקנת האבות, יש גם חיוב תפלה דרבנן כנגד התמידין, שהרי תקנו תפלת מוספין, ומה שלא תקנו תפלות נוספות כנגד תמידין, היינו משום שכבר אבות תקנו, אך ודאי כשיש נפקא מינה ביניהם, יש חיוב גם "כנגד תמידין", וראה הערה הבאה.

[1487] **רש"י** ביאר "עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה, עמדו הם ותקנו", ולכאורה תמוה כיון שהנידון בדעת ריב"ח ש"אבות תקנום", למה עיינו כלל במוסף, והרי אין חיוב תפלה אלא במה שתקנו, ורבנן דנו רק על זמניהם. ומבואר כנ"ל, כי אף לריב"ח הוסיפו רבנן לתקן חיוב "כנגד תמידין", אלא שאין בו נפקא מינה כי אם במוסף, שלא תקנוהו אבות.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר** [זמן תפלת השחר] עד ארבע שעות!
איבעיא להו: האם כוונתו שמתפלל "**עד** ארבע שעות" - **ועד בכלל**, והיינו שגם השעה הרביעית עצמה היא מכלל זמן התפלה.
או דלמא "עד ארבע שעות" - **ולא עד בכלל**. שאין זמנה אלא עד תחלת השעה הרביעית.
[1488] פושטת הגמרא ממשנתנו: **תא שמע**: שנינו בסיפא "**רבי יהודה אומר**: זמן תפלת המנחה הוא **עד פלג המנחה**", [וכעת נוקטת הגמרא כי "פלג המנחה" הוא החצי השני של זמן המנחה, ולכן הוכיחה]:
אי אמרת בשלמא, עד ולא עד בכלל, ו"פלג המנחה" השני כבר אינו מזמן התפלה, **היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן**. כי לרבנן, אף פלג המנחה השני הוא זמן תפלה, עד הערב. ולרבי יהודה, אין הוא בכלל.
אלא אי אמרת שמשמעות "עד פלג המנחה" הוא "**ועד בכלל**", נמצא כי גם לרבי יהודה מתפללין במשך כל זמן פלג המנחה עד הערב, [1489] ואם כן נמצא כי **רבי יהודה** -

דף כז.

היינו רבנן. ובמה נחלקו? אלא בהכרח, שכל מקום שאמר רבי יהודה "עד" - אין "עד" בכלל.
דוחה הגמרא: **אלא מאי** אמרת: **עד, ולא עד בכלל**?!
אם כן, **אימא סיפא** במשנתנו: "**ושל מוספין כל היום. רבי יהודה אומר: עד שבע שעות**". ואילו "עד ולא עד בכלל", הרי נמצא שזמן המוספין לרבי יהודה הוא עד תחלת השעה השביעית בלבד,
וזה לא יתכן, כי הרי תניא: היו לפניו שתי תפלות שעליו להתפלל, **אחת של מוסף ואחת של מנחה - מתפלל** קודם [1491] תפלה **של מנחה, ואחר כך של מוסף**, [1490] מפני

[1488] **תוס**' [ד"ה איבעיא] כתבו כי כיון שכל שיעורי חכמים להחמיר [נדה כח ב] בהכרח שהנפקא מינה בנדון זה היא באופן שלא התפלל במזיד, האם צריך להחמיר ולהתפלל, ולא נחשב כ"עבר זמנו" עד סוף פלג המנחה.
[1489] **בשער הציון** [רלג י] דקדק מכאן ש"עד הערב" הוא עד השקיעה ולא עד צאת הכוכבים, שהרי זמנו של רבי יהודה ודאי הוא רק ביום, והשווהו ל"עד הערב" של רבנן.
[1490] במגילה [כ ב] אמרו "תפלת המוספין - כמוספין שוויה רבנן" והעיר **הטורי אבן** כי מסוגיין מוכח שנחשבין כמוספין רק לענין זמן תפלה, אך ודאי אינם כקרבן מוסף לגמרי, שהרי קרבן מוסף קודם לתמיד של בין הערביים גם כשהגיע זמן התמיד.
[1491] **בשו"ע** [רפו ד] כתב שדין זה נוהג משעה שש ומחצה, והעיר **המג"א** [שם ג] שהרי לכתחילה אין להתפלל מנחה גדולה. וביאר, שכיון שהגיע זמן מנחה, אם מתפלל שתיהן בזו אחר זו, צריך להקדימה למוסף, משום תדיר, אך אם הולך לביתו ודרכו לחזור להתפלל בביהכנ"ס, מתפלל מוסף, וכשיחזור יתפלל מנחה [וראה רא"ש וראש יוסף כח א]. והוסיף, כי כשאין שהות ביום להתפלל אלא אחת מהן, יתפלל רק מוסף, כי מנחה יש לה תשלומין. והשיגו **הצל"ח** שבירושלמי מפורש שיתפלל מנחה. **והגרעק"א** יישב שהירושלמי עוסק באופן שלא יוכל להשלים, כגון שמת לו מת בשבת ובלילה יהא אונן, או שאיחר את תפלת המנחה במזיד, ואילו יתחייב להתפלל מוסף לא יוכל להשלים, וראה עוד להלן כח א].

שזו, מנחה, **תדירה**, שחיובה בכל יום, **וזו**, תפילת מוסף **אינה תדירה**, שאינה נוהגת אלא בשבתות ומועדים וראשי חדשים. ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. [1492]

רבי יהודה אומר: מתפלל קודם תפלה **של מוסף**, **ואחר כך של מנחה**, מפני **שזו** של מוסף היא מצוה **עוברת**, לפי שאין זמנה אלא עד שבע שעות, **וזו** של מנחה **אינה עוברת** תיכף, שהרי יש לה שהות עד פלג המנחה. [1493]

אי אמרת בשלמא, "**עד** שבע שעות" **ועד בכלל**, ונמצא זמן המוסף עד סוף השעה השביעית - **היינו דמשכחת להו** לפי רבי יהודה **שתי תפלות בהדי הדדי**, שמאמצע השעה השביעית [דהיינו שש שעות ומחצה] ועד סופה, הוא זמן הראוי למוסף ולמנחה גם יחד. ולפי רבי יהודה עליו להקדים בה מוסף למנחה.

אלא אי אמרת "עד ולא עד בכלל", וזמן המוסף לרבי יהודה הוא רק עד תחילת השעה השביעית - **היכי משכחת לה** כלל זמן הראוי ל**שתי תפלות** אלו **בהדי הדדי**?

והרי **כיון דאתיא לה** זמן **של המנחה**, שהוא משש שעות ומחצה, **אזלא לה** כבר זמנה **של** תפילת ה**מוספין** שכלה בתחילת השעה השביעית!?

ובהכרח ש"עד ועד בכלל" וכוונת רבי יהודה שזמן תפלת מוסף הוא עד סוף שעה שביעית, [ולכן שייך שתהא בזמן אחד עם המנחה], ואם כן גם לגבי תפלת שחרית, כוונתו "עד בכלל" והיינו עד סוף ארבע שעות.

שבה הגמרא ומקשה: **אלא מאי** אמרת, **עד ועד בכלל**? אם כן **קשיא רישא** דמשנתנו, ששנינו בה "תפלת המנחה עד פלג המנחה".

ואם "עד" בכלל, נמצא שגם לרבי יהודה מתפללים מנחה עד הערב, ואם כן חוזרת הקושיא - **מאי איכא בין רבי יהודה לרב נן**!?

מתרצת הגמרא: לעולם "עד ועד בכלל". וזמן שחרית הוא עד סוף שעה רביעית. וכן זמן המוסף הוא עד סוף שעה שביעית. ולכן אמר רבי יהודה שבמחצית השניה של השעה השביעית, הוא הזמן של שתי התפילות, ואין להקשות מדבריו שזמן המנחה הוא "עד פלג המנחה", כי:

[1492] אע"פ שחיוב מוסף, שאינו תדיר, חל לפני חיוב מנחה התדירה, שחיובה חל רק בשש שעות ומחצה, מכל מקום כעת ששתיהם לפנינו, התדיר קודם, כמבואר בדברי בית הלל, להלן [נא ב]. וראה **בשו"ת רע"א** [ט] שמכאן מוכח שעשה שקודם בכל אין לו דין קדימה, שהרי נשים חייבות במנחה ולא במוסף, ולא אמרו שמנחה קודמת משום ששוה בכל [וראה כו הערה 7].

[1493] לטעם זה יש לדון באופן שעומד בשעה שש ומחצה, ויש לו שהות להתפלל שתיהן, אם יקדים המוסף שמא תדחה השעה, או שכעת אינה נחשבת "מצוה עוברת". **והפמ"ג** [רפו א"א ג] כתב שיתפלל תחילה מוסף - ואפילו לרבנן, שמנחה קודמת משום "תדיר" - כדי שלא יחשב פושע.

מי סברת דהאי "עד **פלג המנחה**" כוונתו ל**פלג אחרונה** [המחצית השניה] של זמן מנחה קטנה **קאמר**?

אין זו כוונתו. אלא, עד **פלג ראשונה קאמר**, ופרק הזמן של שעה ורביע השעה הראשונה של זמן "מנחה קטנה" הוא הקרוי "פלג המנחה". ועד שעה זאת, ועד בכלל, הוא זמן תפילת מנחה לדעת רבי יהודה. ואילו חכמים חולקים, וסוברים שמצותה ממשיכה עד הערב.

ומה שאמר רבי יהודה בברייתא, שסוף זמן תפילת המנחה "פלג מנחה אחרונה אמרו" - אין כוונתו לכלול בזה גם את פרק הזמן השני, עד הלילה. אלא, **והכי קאמר**: **אימת נפיק** [מסתיים] **פלג ראשונה**, שהוא סוף הזמן של תפילת מנחה, **ועייל פלג אחרונה**? **מכי נפקי י"א שעות חסר רביע**, שזו היא השעה שנקבעה לסוף זמן מנחה.

ונמצא ש"עד פלג המנחה" במשנתינו הוא הפלג הראשון, "ועד בכלל", והכוונה שמתפללים כל המחצית הראשונה של זמן מנחה קטנה. ואילו בברייתא ביארמתי הוא סוף זמן מנחה, ועל כך אמר שהוא בסוף פלג הראשון ובתחילת האחרון.

אמר רב נחמן: **אף אנן נמי תנינא** ש"עד ארבע שעות" הכוונה "ועד בכלל":

שהרי שנינו [עדיות ו א]: **רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים**.

א. **שממאנין את הקטנה**, קטנה שהשיאוה אחיה אמה לאחר מיתת אביה, מדאורייתא אין לה קידושין, [1494]. ורק רבנן תקנו שיהיו קידושי האם קידושין. אך יוצאת מרשות הבעל על ידי מיאון, באומרה "אי אפשי בו". והעיד רבי יהודה בן בבא, שיש אופן שבו מצוה על בי"ד ללמדה שתמאן. [1495]

ב. והעיד **שמשיאין את האשה על פי עד אחד** שמעיד שמת בעלה, ואף שזהו דבר שבערוה וטעון שני עדים, הקלו חכמים בעדות אשה משום עיגונא [1496].

[1494] כי אינה יכולה להתקדש מדעת עצמה, שהרי קטנה אין לה דעת. והאם אינה יכולה לקדשה, כי לא זיכתה התורה לקדש את הבת, אלא לאב בלבד, שנאמר "את תבי נתתו לאיש", ורק רבנן תקנו שיהיו קידושי האם קידושין, כדי שישאוה ולא תצא לזנות. ויוצאת מרשות הבעל על ידי מיאון, באומרה "אי אפשי בו". ובזה היא מותרת לכל אדם, ואינה צריכה גט.

[1495] כגון שהיו שני אחים נשואים לשתי אחיות יתומות. אחת גדולה שקידושיה קדושין דאורייתא, ואחת קטנה שקדשתה אמה, וכאמור, אין קידושיה אלא מדרבנן. ומת בעל הגדולה, ונופלת הגדולה ליבום לאחיו שהוא בעל הקטנה. ונמצאת הקטנה שהיא אשתו מדרבנן אסורה עליו משום שהיא אחות זקוקתו. שכשם שאחות אשתו אסורה עליו, כן אסור באחות זקוקתו, משום שהזיקה היא כעין אישות. מאידך, כל זמן שאשתו הקטנה ברשותו, אין הוא יכול ליבם את זקוקתו שהיא אשת אחיו הגדולה. משום שמדרבנן הריהי אסורה עליו כערות אחות אשתו, והעריות פטורות מן היבום. נמצא אסור בשתיהן, באשתו הוא אסור משום "אחות זקוקתו", וביבמתו הוא אסור משום "אחות אשתו". לפיכך, מלמדין את אשתו הקטנה למאן בו. והמיאון עוקר את הקידושין למפרע. ונמצא שאף מדרבנן מעולם לא היתה אשתו, ועל ידי כן יוכל ליבם את אשת אחיו, כי מתברר שמעולם לא היתה אחות אשתו.

[1496] וסמכו על כך שהיא לא תנשא עד שתבדוק היטב ותברר שאכן מת בעלה. שהרי תחשוש שמא יחזור בעלה, ויחמירו בה להוציאה מזה ומזה [יבמות פח א].

ג. והעיד **על תרנגול שנסקל בירושלים, על שהרג את הנפש** [שניקר קדקדו של תינוק במקום שהמוח רופס וניקב את מוחו, ומת], שמשפטו כמשפט שור שהמית את האדם.[1497] ד. והעיד **על יין בן ארבעים יום - שנתנסך על גבי מזבח**. ונחשב יין המשכר הראוי לניסוך.[1498]

ה. **והעיד על תמיד של שחר, שקרב בארבע שעות**, ולא אחר כך.[1499]

ומדייקת הגמרא שמשמעות הלשון "בארבע שעות", כוללת גם את השעה הרביעית עצמה. ואם כן **שמע מינה** שכוונת רבי יהודה באמרו "**עד** ארבע שעות", היינו "עד **ועד בכלל**.

ומסקינן: **שמע מינה!**

אמר רב כהנא: הלכה כרבי יהודה, שזמן תפלת השחר הוא עד ארבע שעות ולא יותר, **הואיל ותנן בבחירתא** [במסכת עדויות, שנחשבת "מובחרת", משום שהלכה כעדיות המובאות בה] שהעיד רבי יהודה בן בבא **כוותיה**.

שנינו לעיל: העיד רבי יהודה בן בבא, **על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות** כרבי יהודה במשנתנו, ושלא כדעת חכמים שזמנו עד חצות.

דנה הגמרא: **מאן תנא** לברייתא דלהלן השנוייה במכילתא בפרשת המן?

על הכתוב [שמות טז כא] "**וחם השמש ונמס**" - דרשו: המסת המן היתה **בארבע שעות** של היום.

ולמה **אתה אומר בארבע שעות? או אינו אלא בשש שעות?!**

כשהוא אומר אצל אברהם [בראשית יח א] "**כחום היום**", ולא אמר "כחום השמש" - **הרי שש שעות אמור**, כי לכך שינה הכתוב לשונו, משום שבשעה ששית "חום היום" שוה בכל מקום, בין בחמה ובין בצל, ואינו נקרא "חום השמש".

[1497] בשור שנגח אדם נאמר "השור יסקל". ולמדו בגזירה שוה "שור שור" משבת, כשם ששור האמור לגבי שביתת בהמתו בשבת כולל כל מין בהמה חיה ועוף שברשותו, כן "שור" האמור לגבי חיוב סקילה, כולל גם חיה ועוף.

[1498] ניסוך המזבח טעון יין המשכר, שנאמר בו "נסך שכר". ולאחר ארבעים יום יצא מכלל יין מגיתו שאינו "שכר", ובא לכלל יין גמור, ונקרא "שכר". וראה **בדורש לציון** [ו] שתמה ממדרש [במדב"ר יט כו] שהיין לנסכים במדבר נעשה מגנות ופרדסים שהעלה בארה של מרים, והרי במתן תורה כבר העלו נסכים, אף שלא עברו עדיין ארבעים יום מעת נביעת בארה של מרים.

[1499] **רש"י** [משלי לא א] **ותוס'** [מנחות סד ב] **ורבינו יונה** נקטו שמקור עדותו הוא ממדרש [ויקרא רבה, שמיני], ששלמה המלך היה ישן עד ג' שעות כדרך בני מלכים. וביום חנוכת בית המקדש הכניסה לו בת פרעה כמה מיני זמר וניעור כל הלילה, וישן למחרת עד ד' שעות, ומפתחות בית המקדש היו תחת מראשותיו, ולא הקריבו את התמיד של שחר עד שניעור. **והראב"ד** בפירושו לעדיות, תמה, איך מוכח מזה שאחר ד' שעות לא קרב, [ואין לומר שהעיד שלכל הפחות עד ד' שעות אפשר להקריבו - כי רש"י כאן הוסיף בעדותו של רבי יהודה בן בבא "ד' שעות - ותו לא"]. ולכן נקט שלא העיד על מעשה שהיה, אלא שכך פסקו הלכה. **והרמב"ם** [בפיה"מ בעדיות] נקט שהעיד שבאותו מעשה אמרו שאפשר להמתין רק עד סוף שעה רביעית [ראה **לחם משנה** תמידין ומוספין א ב].

הא במה אני מקיים את הכתוב לגבי המן "**וחם השמש ונמס**"? בהכרח שהוא מתייחס לחום השמש **בארבע שעות**, שהוא זמן מוקדם יותר, ואז אין חום אלא במקום שכנגד השמש, אבל במקום הצל הוא עדיין צונן.[1500]

ודנה הגמרא, מכילתא זו - **מני** מי אמרה? הרי אינה **לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבנן!** שהרי נאמר במן "וילקטו אותו בבקר בבקר, וחם השמש ונמס הנותר". ומשמע, שהזמן שהוא נמס היה לאחר שיצא הבוקר, וכבר כלה זמן הלקיטה.

אי לרבי יהודה - הרי **עד** סוף **ארבע שעות נמי צפרא הוא**, שהרי הסקנו לעיל ש"עד ועד בכלל". ואם כן עדיין זמן לקיטה הוא, ואיך יתכן שהוא נמס בשעה רביעית.

אי לרבנן - הרי יקשה יותר, כי לדעתם **עד חצות נמי צפרא הוא**, ובארבע שעות עדיין הוא "בקר", ועדיין זמן לקיטה הוא, ואיך אמרת שנמס בשעה זו.

מתרצת הגמרא: **אי בעית אימא**, מכילתא זו **רבי יהודה** היא. **ואי בעית אימא**, **רבנן** היא.

אי בעית אימא: **רבנן היא**, ולעולם עד חצות נחשב "בקר". ורק לגבי המן **אמר קרא** "וילקטו אותו **בבקר בבקר**". ומשמע - **חלקהו** את הבקר **לשני בקרים**, וזמן הלקיטה היה בחציו הראשון של הבוקר, שהוא בשלש השעות הראשונות. ואילו "וחם השמש ונמס" נאמר על תחלת השעה הרביעית.

ואי בעית אימא: **רבי יהודה** היא, ודקדק מ"בבקר בבקר", כי אף שסוף הבקר הוא בסוף ארבע שעות, האי "בקר" **יתירה**, מלמד **להקדים לו** [את סוף זמן הלקיטה] **שעה אחת**, והיינו שנמס המן בסוף שלש שעות, שהיא תחלת השעה הרביעית.[1501]

מבררת הגמרא: משמע **דלכולא עלמא**, **מיהא** "וחם השמש ונמס" משמעותו **בארבע שעות - מאי** [מהיכן] **משמע** מהפסוק שכך הוא?

אמר רב אחא בר יעקב: **אמר קרא** "**וחם השמש ונמס**", **איזו היא שעה ש**המקום שכנגד **השמש חם**, והמקום **הצל צונן**? - **הוי אומר**, **בארבע שעות!**[1502]

שנינו במשנה: **תפלת המנחה עד הערב**. רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה.

[1500] כך פירש **רש"י** [ד"ה כשהוא], וכדברי רב אחא בר יעקב בסמוך. **אך בהגהות הגרא"מ הורביץ** העיר שמצינו [שמואל א יא ט] ש"חם השמש וחם היום הם דבר אחד, ולכן נקט שכאן כוונת הגמרא לדייק מלשון "ונמס" שיש חילוק בין "חום" שהוא שם חפץ, ל"חם" שהוא שם פועל, ומשמעותו שהשמש חממה את המן במקומה ונמס.

[1501] ראה **בירושלמי** [כאן] ו**במדרש** [ב"ר מח ח] שנקטו כי נמס רק בסוף ארבע שעות. ובילקוט **שכל טוב** נקט ששתי שעות הראשונות, נחשבות "בקר ראשון" ובהן לקטו הזריזין, והעצלים מלקטים בד' שעות, וכן משמע בילקוט **לקח טוב**.

[1502] **במכילתא** משמע שהלימוד ממשמעות הכתוב עצמו. אך **הריטב"א** נקט שאת הפסוק עצמו היה ניתן לפרש על שעה ששית, ורק אחר שלמדו לעיל משינוי הלשון שיש חילוק בין "חום השמש" ל"חום היום", דרשוהו על שעה רביעית.

אמר ליה רב חסדא לרב יצחק: **התם**, לגבי זמן תפלת השחר, כבר **אמר רב כהנא**: **הלכה כרבי יהודה**, שזמנה הוא עד ארבע שעות ולא יותר, **הואיל ותנן בבחירתא כוותיה!**

אבל **הכא**, בתפלת המנחה - **מאי** נפסק להלכה? [1503]

אישתיק רבי יצחק, **ולא אמר ליה** לרב חסדא **ולא מידי**.

אמר רב חסדא: **נחזי אנן**, שהרי מצינו **דרב** קיבל עליו שבת מבעוד יום [1504], **ומצלי** תפלת ערבית **של שבת**, **בערב שבת מבעוד יום** [1505] - **שמע מינה הלכה כרבי יהודה**, כי רק לדעתו, מפלג המנחה כלה זמן תפלת מנחה, ומתחיל זמן תפלת ערבית, אף שעדיין הוא יום [1506].

אבל לרבנן, מאחר וזמן המנחה הוא עד הערב, תחלת זמן ערבית הוא בלילה, ולא קודם, כי כל שעה שהיא עדיין זמן המנחה, אין מתחיל זמן ערבית.

[1503] **השאגת אריה** [יז] תמה, מה השייכות בין המחלוקת בזמן שחרית למחלוקת בזמן מנחה? ומהיכי תיתי שכיון שהלכה כרבי יהודה בזו, נפסוק כמותו גם בזו? [וראה **צל"ח**]. וביאר שלכולי עלמא זמן "בין הערבים" הוא עד פלג המנחה. ונחלקו במשמעות הכתוב "תעשה" האמור בתמידים. לרבנן, הוא נסוב רק על שחיטה, אבל זריקה ושאר עבודות התמיד אינן בכלל, ונעשות עד הערב. ותפלת המנחה נתקנה כנגד זריקה, שהיא עיקר עבודת התמיד, ולכן זמנה עד הערב. אבל לרבי יהודה, אף הזריקה היא בכלל "תעשה", וזמנה רק עד פלג המנחה, ולכן זמן תפלת המנחה רק עד פלג המנחה. וכיון שההלכה בתמיד של שחר כרבי יהודה, בהכרח ש"תעשה בבקר" האמור בו, נסוב גם על זריקה, ומלמד שאינה אלא ב"בקר", שהוא עד ג' שעות. וספק הגמרא, האם כשם ש"תעשה" האמור בתמיד של שחר כולל זריקה, כמו כן "תעשה" האמור בתמיד של בין הערבים כולל אף זריקה, ואינה אלא עד פלג המנחה. או שבבין הערבים הלכה כחכמים, ודוקא השחיטה היא עד פלג המנחה, ולא הזריקה.

[1504] כך ביארו **רש"י ותוס'**, והיינו שרבי יהודה אמר שפלג המנחה הוא זמן ערבית, אך לתפלה של שבת צריך שיהא כבר שבת, ולכך דרושה קבלתו. ולכאורה יקשה לדעת **הרמב"ם** [ראה שבת ה א, שביתת עשור א ו] שאין תוספת שבת, איך יתפלל של שבת. ויתכן שעל כך כתב [תפלה ג ז] שבע"ש כיון ש"ערבית רשות אין מדקדקין בה", והיינו שאי אפשר לקבוע זמן בדבר של רשות, אלא אם הזמן הוא בעצם שם התפלה, כמו פלג המנחה לערבית, אך תפלת שבת אינה שם אחר בתפלה, ותפלת רשות אינה תלויה בזמן השבת, [וראה הערות 49, 36, 24, 20].

[1505] לדעת **רבינו תם** [תוס' ב א] רב לא הפסיד סמיכות גאולה לתפלה, כי נקט שלדעת רבי יהודה גם זמן ק"ש של ערבית הוא מפלג המנחה, [וכ"כ **הלחם משנה** בדעת הרמב"ם תפלה ב יח]. ורבינו **יונה** כתב שרב לא חשש להפסד סמיכת גאולה לתפלה, משום שרצה לקיים מצות קבלת שבת. ו**בשאגת אריה** [ג] דחה, שקודם זמן קריאת שמע אין חיוב לסמוך גאולה לתפלה, [וראה לעיל הערה]. וכן יש לדחות ע"פ דעת ה**שלטי גבורים** שבשבת אין חיוב סמיכת גאולה לתפלה. ומדברי רבינו יונה משמע שעיקר קבלת שבת היא בתפלה [והראשונים נחלקו בזה, ראה **תוס'** ד"ה דרב, **וריטב"א** כאן ובר"ה ט א, **ובשו"ע** רסא ד פסק שמקבל בפה, אך **במ"ב** רצג ט נקט שעדיף להקדים בתפלה, כדי להוסיף מקדש על החול]. וראה **בדגול מרבבה** [סוף רסא] **ושו"ע הגר"ז** [רסא קו"א] ששני ענינים בקבלת שבת, א. קבלת התוספת, והיא בפה. ב. קבלה על עצומו של יום, והיא בתפלה דוקא, שבה הוא מביא את היום הבא, [ואפילו להרמב"ם שאינו יכול לקבל תוספת - בתפלה, יכול לקבל קדושת היום], ו**בערוך השלחן** [שם טז] דחאם.

[1506] כך פירש **רש"י** [ד"ה שמע], ו**בשנות אליהו** כתב שלביאורו נמצא שפירוש "תפלת ערבית אין לה קבע" הוא - שאין לה זמן בפני עצמה, אלא זמנה הוא כל עוד שאין יכולים להתפלל תפלה אחרת. ו**בפני יהושע** כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש, שאין ההוכחה מעצם מה שרב התפלל ערבית מפלג המנחה, כייתכן שעשה כך דוקא בשבת, משום שתפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום, ובערב שבת לא היו מקטירים אותם אלא ביום, ולא בלילה. אלא עיקר הראיה היא ממה שהתפלל תפלת שבת, ולרבנן, הרי עדיין זמן תפלת חול הוא, והיה לו להתפלל תפלת ערבית של חול.

דוחה הגמרא: אם מהעובדה שרב התפלל ערבית של שבת הינך מוכיח שהלכה כרבי יהודה, הרי **אדרבה**, יש להוכיח איפכא, מהחולקים על רב.

שהרי **מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו** תפילת ערבית בכל יום **עד אורתא** [הערב] - **שמע מינה שאין הלכה כרבי יהודה**, [1507] אלא כחכמים, הסוברים שזמן המנחה הוא עד הערב. ולכך לא התפללו ערבית קודם גמר זמן המנחה שהוא בלילה. [1508]

ומסיקה הגמרא: **השתא דלא איתמר הלכתא**, **לא כמר** כחכמים, **ולא כמר** כרבי יהודה, שהרי אף האמוראים נחלקו בזה ולא הוכרע הדבר - **דעבד כמר עבד**, **ודעבד כמר עבד**!

[1507] **השאגת אריה** תמה, איך מוכח שאין הלכה כרבי יהודה, והרי יתכן שרב הונא לא התפלל עד הערב, משום שסבר שאין מוסיפין מחול על הקודש בשבת. [אלא ביום הכיפורים, וכדעת הרמב"ם]. ותירץ **הרש"ש**, דבלאו הכי לא יתכן לפרש שנחלקו רב ורב הונא אם הלכה כרבי יהודה, כי אם כן, איך דחה הראיה מרב משום שרב הונא לא עשה כן, והרי יש לפסוק כרב, ולא כרב הונא שהיה תלמידו. ובהכרח שזו גופא ההוכחה, כי ודאי רב הונא לא נחלק על רב שהיה רבו, ובהכרח שרב צלי מבעוד יום, משום איזו סיבה כגון בשעת הדחק, ואם כן אין להוכיח מתפלת רב שהלכה כרבי יהודה:

[1508] כתב **הרא"ש** בשם הגאון, שאם מתפלל מעריב מפלג המנחה, שוב אינו יכול להתפלל אז מנחה. כי אם הלכה כרבי יהודה, אין הלכה כרבנן, ותרתי דסתרי נינהו. ואי אפשר לעשות פעם כרבנן ופעם כרבי יהודה. וכן כתבו **תוס'** [ב א ד"ה מאימתי]. אך בדבריהם לא התבאר אם דוקא באותו יום אינו יכול להקל כשניהם, או אף בשני ימים אינו יכול לנהוג פעם כרבנן ופעם כרבי יהודה. וה**מאירי** דן בזה, וצידד שבשני ימים יכול להתפלל יום אחד כרבנן ויום אחד כרבי יהודה. ודימה דין זה לשני בני אדם שהלכו בשני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, ובאו לישאל בזה אחר זה, ששניהם טהורים. והביא שיש שאמרו שאין בזה משום תרתי דסתרי, משום ששעה ורביע אלו משמשים בדיעבד ליום ולילה כאחד לענין תפלה. וכן נקט **רבינו יונה**, שבדיעבד יצא ידי ערבית מפלג המנחה, אף אם נוהג להתפלל מנחה בשעה זו, ובהערה הבאה נבאר מחלוקתם. וה**ב"י והרמ"א** [ולג א] הכריעו להקל בשעת הדחק או בדיעבד, ו**במג"א** ביאר דהיינו בשני ימים, אך באותו יום אין לעשות תרתי דסתרי. [והוסיף - רסז א- שבערב שבת יכול להתפלל מבעוד יום, כי יכון שקבל עליו שבת, נחשב לילה גם לתפלה. ולפיכך תמה, איך הוכיחו מרב שהלכה כרבי יהודה, והרי רב התפלל בערב שבת]. וראה **מ"ב ובה"ל** [רסז ד"ה ובפלג] שכל זה הוא ביחיד, אבל בציבור, הקילו להתפלל ערבית בסמוך למנחה קודם הלילה, משום טירחא דציבורא, ובפרט בליל שבת נהגו להקל בזה. אך רק בבין השמשות ובשעת הדחק, אבל לא כשעדיין ודאי יום [וגם צריך לחזור ולקרא ק"ש].

[1509] **הרמב"ם** [תפלה ג ז] כתב: שיכול להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת, קודם שתשקע החמה, וכן מתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת. לפי שתפלת ערבית רשות, ואין מדקדקין בזמנה. וה**כסף משנה** העיר למה נקט דין זה לגבי ערבית של שבת, והרי גם בחול יכול להקדים. וה**לחם משנה**, תמה שהרי בסוגיין מבואר טעם אחר, ורק רבי יהודה סובר כי מאחר שכלה זמן המנחה מפלג המנחה, מתחיל זמן מעריב, וראה הערה 15. וביאר, שהוקשה לרמב"ם, למה לא נקבע זמן ערבית בלילה, ולמה זמנה תלוי בסיום זמן המנחה. ולכן הוסיף, שכיון שהיא רשות, לא נקבע לה זמן בפני עצמה. והיינו כמבואר לעיל [כו הערה 41], שאילו היא חובה, הרי נתקן זמן לחיובה, אך כיון שהיא רשות, אין לה זמן נגד קרבן, כי אברים ופדרים מוקטרין כבר מהיום, ואין זמן המנחה סותר לזמנה, רק שתקנו תפלה ללילה, משום "ערב ובקר וצהרים", ורק בשבת הקלו להקדים לצורך קבלת שבת, וראה **פרי יצחק** [ח"א ט]. **ובאבי עזרי** ביאר, שכיון שלא הוכרעה ההלכה בדין פלג המנחה - קי"ל כחכמים, כי יחיד ורבים הלכה כרבים, ולכן שפסק הרמב"ם [תמידין ומוספין א ב], שתמיד של בין הערבים קרב עד סוף היום, והיינו כרבנן [ראה כו הערה 39], ורק לענין ערבית שהיא רשות מותר לנהוג כרבי יהודה. אלא שאם נהג בערבית כרבי יהודה, שוב אינו יכול להתפלל מנחה כחכמים, אף שהלכה כמותם, משום שהם תרתי דסתרי.

[1510] ב**שאגת אריה** [ג] נקט דהיינו משום ספק דרבנן לקולא. [ובקונטרס אחרון כתב דהיינו רק כשאינו חייב לסמוך גאולה לתפלה, כגון בערב שבת, אך שלא לצורך מצוה אין להתפלל עד צאת הכוכבים]. אך **החזו"א** [שביעית כג ב] וה**קהלות יעקב** [א] נקטו שאין הקולא משום ספק, אלא כך קבעו שיכול כל אחד להכריע לעצמו

[1509] שהרשות נתונה לכל אחד לאחוז בידו באחת מן השיטות. [1510] **רב איקלע לבי גניבא**, **וצלי** ערבית **של שבת בערב שבת** מבעוד יום.

והוי מצלי רבי ירמיה בר אבא תפלת מנחה של חול [1511], **לאחוריה דרב**.

וסיים רב תפילתו של שבת, **ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה**. כלומר, לא עבר על פני רבי ירמיה להפסיק בינו לבין הכותל, בשביל לישב במקומו [1512]. אלא עמד על עמדו, והמתין עד שיסיים רבי ירמיה את תפלתו.

ולמדה מכך הגמרא: **שמע מינה תלת**:

שמע מינה: **מתפלל אדם** תפלת ערבית **של שבת בערב שבת** מפלג המנחה [1513].

ושמע מינה: **מתפלל תלמיד אחורי רבו**.

כמי ינהג, וכמו שמצינו [יבמות יד א] שקודם שיצאה בת קול כבית הלל, נהג כל אחד כמנהג מקומו. וכן הוא לביאור ה**אבי עזרי** הנ"ל, שהלכה כחכמים שהם רבים, אך בערבית רשות יכול לנהוג כרבי יהודה. ובכך תלויה מחלוקת הראשונים דלעיל, כי אם הקולא משום ספק דרבנן, יכול להקל לשני הצדדים [רק שבאותו יום נחלקו אם ממה נפשך לא יצא באחת התפלות]. אך אם הוא קובע לעצמו כמי ינהג, ודאי אינו יכול לנהוג בתרתי דסתרי אפילו בשני ימים.

[1511] ה**בה"ג** גרס "וצלי רבי ירמיה אחוריה תפלה של יום חול, ולא פסקיה רב, שמע מינה שלא עד פלג המנחה הוא דמצלינן תפלת מנחה מכאן ואילך תפלת ערבית קאמר רב וכו' ורב הכי סבר, אי בעי לצלויי של שבת בע"ש מצלי, כלומר מוסיפין מחול על הקדש". והיינו שרב אינו פוסק כרבי יהודה, שהרי לא הפסיק את תפלת רב ירמיה, ובהכרח מה שהתפלל ערבית אחר פלג המנחה, הוא רק משום שרצה להוסיף על הקדש, והעלה מכך ה**מג"א** [רסז א] שהנוהג כל השבוע כרבנן, יכול בשבת להקדים ולהתפלל מעריב כרבי יהודה מפלג המנחה.

[1512] כך פירש **רש"י**, ודייק ה**מג"א** [קב ז] שהאיסור רק לשוב למקומו, אך מותר לפסוע ג' פסיעות בתוך ד' אמות של המתפלל, שלא כפסק ה**שו"ע**. ודחה, שהיה מרוחק ממנו באופן שיכל לפסוע ג' פסיעות, וב**חמד משה ואליהו רבה** [צו כו] ביארו דהיינו שהיה משוך קצת לצדו, ותמה **מחצית השקל** שבאופן זה מותר להתפלל אחורי רבו. ובשם ה**חזו"א** מובא, שמותר לעומד לעזוב מקומו לצד, כדי למעט מטרדת המתפלל [ע"פ אליה רבה בהערה 26]. וב**מקור חיים** [צ כד] ביאר שטעמו של רש"י, כי ג' פסיעות הם מחיוב התפלה, ואין בהם איסור העברה [וכטעם של כבוד השכינה], אך הוסיף, שאסור לעמוד אחר המתפלל באופן שלא יוכל לפסוע ג' פסיעות.

[1513] ה**לחם משנה** [תפלה ג ז] הקשה לדעת הרמב"ם שאפשר להקדים ערבית רק משום שהיא רשות, למה לא אמרו "שמע מינה ארבע" שהרי מוכח מתפלתו שסבר כי "תפלת ערבית רשות". וב**פרי יצחק** [שם] יישב כמבואר בסמוך, שרב קבל עליו שבת בתפלה ובדל ממלאכה, ונמצא שהתפלל בשבת, והטעם של "רשות" נצרך רק להלכה שאין תוספת שבת.

[1514] מלשון הגמרא נראה שהאיסור הוא דוקא "לעבור", אך לעמוד לפניו, מותר, כי אין הפרעה אלא כשעובר מצד לצד, וכן נקט ב**עולת תמיד** שמותר לעמוד לפני המתפלל, ואף שלכתחילה אסור לבא לשם אחר שכבר החל להתפלל, אם בא באיסור אינו צריך לעזוב מקומו, וב**אליהו רבה** [קב ג ח] התיר אפילו לבא לכתחילה ולעמוד לפניו [וראה ב**אשל אברהם** בוטאשט שאחר כך יכול גם ללכת משם, אך רק לצד שממנו בא, ולא יעבור מצד לצד ויתעכב לפניו בעמידה מעט]. אך בספר **המאורות** גרס בסוגיין "אסור לעמוד", וכן פירש ה**פרישה** [קב א] בדברי ה**טור**, ונקט שעמידה חמורה מהעברה, כי היא כישיבה, שהיא קבועה וטורדת יותר את המתפלל [וב**בני ציון** תמה הרי אדם אינו חוצץ, ויתכן שאיסור חציצה על המתפלל, ואם יודע שלא יופרע ע"י אדם מותר להתפלל, אך האדם העומד אינו יכול לשער הפרעתו]. וה**פמ"ג** [א"א ג] נקט שאיסור עמידה הוא רק מצד העברה, שאיסורה בהפרעה, ולא משום ישיבה, שאיסורה כי נראה כמשתחוה ליושב. וב**ראש יוסף** הוסיף שאם עמד קודם המתפלל מותר, ורק אם בא באיסור צריך לעזוב מקומו.

[1515] ל**כאורה** תמוה, שהרי לעיל [ה ב] אמרו שלא יחצוץ דבר בינו לקיר, וכתב ה**ט"ז** [צ ה] שאינו איסור, אלא רק מצוה מן המובחר. וב**ישועות יעקב** הקשה שהרי ב**שו"ע** [שם כא] נפסק שאדם אינו חוצץ, וא"כ למה בהעברה

ושמע מינה: אסור [1515] **לעבור** [1514] **כנגד** המתפללין תפלת שמונה עשרה, בתוך ד' אמותיהם. [1516]

ומסייע ליה מעשה זה **לרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: אסור לעבור כנגד המתפללין!**

מקשה הגמרא: **איני, והא רבי אמי ורבי אסי** היו **חלפי** על פני המתפללין. [1517] מתרצת הגמרא: **רבי אמי ורבי אסי - חוץ לארבע אמות** של המתפללין **הוא דחלפי**. [1518]

מקשה הגמרא: **ורבי ירמיה - היכי עביד הכי**, להתפלל אחר רב, שהיה רבו?

דף כז:

והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יתפלל אדם (תחילת העמוד) **לא כנגד** [ליד] **רבו**, משום שמראה בכך כאילו מעמדם שוה, וכן **לא** יתפלל **אחורי רבו** [1519] כי גם בכך יש יוהרא. [1520]

יחצוץ. וכבר כתב **באליהו רבה** [קב ז] שאין האיסור משום חציצה גרידא, אלא משום שמבטל כוונתו, ולכן אף שאדם עומד אינו חוצץ - כשהוא עובר, תנועתו מבטלת את כוונת המתפלל, וכן נקט **המג"א** [שם ו]. ובה**גנת ורדים** [א לט] **וחיי אדם** [כו ג] כתבו, שהאיסור משום שמפסיק בין המתפלל לשכינה, [ואף שאדם אינו חוצץ, אין זה כבוד השכינה, וראה הערה 27 וצ"ע]. וב**אפיקי מגינים** [קב טו] כתב שלפ"ז עמידה לפני המתפלל אסורה, וראה הערה הבאה.

[1516] מלשון הגמרא נראה שהאיסור לעבור הוא דוקא לפני המתפלל, ומשמע כטעמים דלעיל שהאיסור מפני שמבטל כוונת המתפלל או משום שמפסיק בינו לשכינה, וכן פסק ה**מג"א** [שם] שבצידיו מותר לעבור, ובצדדיו מלפנים, אסר, וה**אליהו רבה** התיר. וה**זוהר** [חיי שרה קלב א] אוסר אף בצדדים, כל שהוא תוך ד' אמות, משום שהוא מקום השכינה, וב**שו"ת מהר"ם שיק** [או"ח מח] נקט שהוא כעין איסור כניסה לעזרה, וב**בני ציון** [קב ו] כתב שגם בהעברה יש גנאי לשכינה, כמו בישיבה במקומה. וב**ערוך השלחן** קב יב תמה, שלטעמים אלו אסור לעבור אפילו מאחוריו, [וכ"כ ב**כתר ראש** תב לדעת הזהר], ואילו הטור התיר אפילו לישב מאחוריו, ולכן הוכיח כי גם לדעת הזהר האיסור רק לפניו, אך כבר נמצא ב**מאירי ובאורחות חיים** [תפלה נא] שאסרו אפילו מאחוריו.

[1517] ב**נשמת אדם** [כו א] הוכיח מכאן שהאיסור לעבור אינו שייך לאיסור ישיבה בתוך ד' אמות של המתפלל [להלן לא ב], שהרי הגאונים התירו לשבת כשקורא ק"ש או עוסק בתורה [תוס' שם], ובכל זאת לא תירצה הגמרא שרבי אמי ורבי אסי חלפו כשעסקו בתורה. ובהכרח שהתהתר רק בישיבה שהוא קבוע ואינו מבטל כוונת המתפלל, אבל לעבור אסור, וזה הטעם שדוקא לפניו אסור, אבל בצידיו מותר. אך **בזהר** [שם] **ובתשובות הגאונים** [שע"ת נח] נקטו שישיבה והעברה הן איסור אחד, וטעמו משום שהשכינה שורה שם, ולטעמם צריך לומר שלא התירו אלא בישיבה שאיסורה משום כבוד השכינה, ולזה מועיל שקורא ק"ש, אך העברה שהיא משום הפסק, אין תועלת בכך שעוסק בק"ש.

[1518] לכאורה תמוה, אם האיסור משום הפסק בין המתפלל לכותל, למה חוץ לד' אמות מותר. וראה **רשב"ץ** שהתהתר משום שהניח ד' אמות של תפלה, ו**פמ"ג** [משב"ז צ ה] כתב שהתהתר משום שהיא רשות אחרת, ויש לדון אם כוונתם שאיסור החציצה הוא מכותל שברשותו, ואילו ברחוק חוץ לרשותו, לא שייך איסור חציצה, או שטעם האיסור הוא משום כבוד שכינה, שאינו אלא בתוך ד' אמות, כנ"ל.

[1519] **הב"י** [צ] הביא **שמהר"י אבוהב** הוכיח שאדם אינו נחשב חציצה בין המתפלל לכותל, שהרי לא אסרו להתפלל אחר אדם אלא אם הוא רבו, וה**ב"ח** דחה, אחר אדם אין איסור, אך ראוי ליזהר, כי מצוה מן המובחר שלא יחצוץ. ואכן, **הגר"א** [שם ס"ק לב] הביא שההוכחה ממה שרב ירמיה התפלל מאחורי רב, וב**ישועות יעקב** דחה, שבתפלת שבת אין צריך לסמוך לקיר, כי אין בה תחנונים, [אך תלוי בהנ"ל אם התפלל ערבית, או מנחה של חול].

[1520] כך פירש **רש"י**, וכן נקט **הטור** [צ], ולכן כתב שכן שלא יתפלל ואחוריו לרבו. **ותוס'** כתבו שנראה כמשתחוה לרבו, וכתב ה**פרישה** [לה] שלטעם זה האיסור רק ביחיד, אך בצבור אין חשש שמקבלו לאלוה. וה**מאירי**

וכן **תניא**: **רבי אליעזר אומר**: **המתפלל אחורי רבו**, **והנותן שלום לרבו** כדרך נתינת שלום לכל אדם [שאומר לו "שלום עליך", ולא אומר "שלום עליך רבי"] [1521], **והמחזיר שלום לרבו** כפי שמחזיר לשאר כל אדם, **והחולק על ישיבתו של רבו**, [1522] **והאומר דבר שלא שמע מפי רבו** [1523] - **גורם לשכינה שתסתלק מישראל!**

הרי שאסור להתפלל אחורי רבו, ואיך עשה כן רבי ירמיה?

מתרצת הגמרא: **שאני רבי ירמיה בר אבא**, דלא היה תלמיד גמור של רב, אלא **תלמיד חבר** [1524] דרב **הוה**, ולכן לא היה חייב לנהוג בו כבוד כתלמיד לרב.

וכך מוכח: שהרי **היינו דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב** לאחר שרב התפלל של שבת בערב שבת: **מי בדלת** מן המלאכה מבעוד יום, מאחר שקבלת עליך שבת בתפלתך?! [1525]

כתב, כדי שלא יראה כמדקדק בתפלת רבו. **ורבינו יונה** ביאר, שהטעם כדי שלא יטריח את רבו כשיסיים את תפלתו, ויצטרך להמתין מלפסוע לאחוריו. עוד כתב שמותר להתפלל אחורי רבו או כנגדו במרחק ד' אמות, כי נחשב ברשות אחרת. ובהגהות **דרך תמים** העיר שלביאור התוס' גם זה אסור, כי נראה כמשתחוה. ולכאורה תלוי בנידון הפוסקים לגבי מתפלל לפני רבו ואחוריו לרבו, שה**ב**"י [צ] כתב שהמרחק אינו מועיל, ו**בדרכי משה** נקט שרשות אחרת מתירה הכל. וה**פרי חדש** כתב כי אף שלפני רבו די בד' אמות בצמצום, אחורי רבו צריך להוסיף כדי שלש פסיעות, כדי שלא יטריחנו.

[1521] כך פירשו **רש"י ותוס'**. **ורבינו יונה** כתב שאין שואלין כלל בשלום רבו, אלא רק משיבין לו, וכמבואר בירושלמי. וכן ביאר המהרש"א את התירוץ השני בתוס'.

[1522] בסנהדרין [קי א] אמרו, "החולק על רבו כחולק על השכינה". ופירש"י שם שחולק על "ישיבתו" כמובא כאן. וביאר ה**מהרש**"**א** שם, שחולק על שררתו ועל תורתו. אבל ה**רמב**"**ם** [ת"ת ה ב] כתב: איזהו חולק על רבו, זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים. ואף על פי שרבו במדינה אחרת והביא שם **הכסף משנה** בשם ה**רמ**"**ך** שתמה, מאין לו זה? וכתב ה**דברי חמודות** שמקורו מסוגיין, שבכך נקרא חולק על "ישיבתו". וכתב ה**ראש** [כלל נה ט] שמותר לחלוק על רבו בפסק או בהוראה, אם יש לו ראיות ברורות לדבריו, וכן פסק ה**רמ**"**א** [יו"ד רמב ג].

[1523] ביאר ה**מהרש**"**א**, דהיינו דוקא בדבר שאינו מסברא, שהרי מצינו בהרבה מקומות שאמרו חכמים דבר סברא מדעתם. **ורבינו יונה** פירש, שהכוונה על האומר דבר בשם רבו אף שלא שמעו מפיו. וכן כתב ה**רמב**"**ם** [שם ט]: "לא יאמר דבר שלא שמע מרבו, עד שיזכיר שם אומרו" וביאר **הכסף משנה** שאם יאמרה בסתם, יתלו זאת ברבו. וראה ב**מג**"**א** [קנו ב] שהעיר מכאן על מה שמצינו בעירובין [נא א] שרבה שמע דין ואמרו בשם רבי יוסי - אף שלא שמעו ממנו- כדי שיקבלוהו ממנו. ו**באליהו רבה** חילק א. בסוגיין מדובר באופן שיקבלו ממנו. ב. דבר ששמע מותר לומר בשם רבו, אך לא סברת עצמו. ג. כששמע בשם חכם מסוים אסור לאמרו בשם אחר, ורבה שמע סתם. ו**בדברי חמודות ומחצית השקל** חילקו שבסוגיין אין ברור לו שכך ההלכה, אך כשברור לו, מותר לומר בשם רבו. ו**במור וקציעה** כתב שאם שמע מרבותיו שכך הלכה, יכול לתלות בשם גדול אחר. וראה ב**תפארת ישראל** [אבות ה ז] שרק בשם "רבו" לא יאמר, אך בשם חכם אחר אין לחוש, כי אינו מתכוון להתכבד בקלונו, ואכן במסכת כלה הגירסא "חכם" ובסוגיין נקטה הגמרא "רבו".

[1524] ה**רמב**"**ם** [שם] כתב שכל שלא למד רוב חכמתו הימנו נקרא "תלמיד חבר", ו**בחיי אדם** [כב ו] כתב שכלפי גדול הדור כלם בכלל "תלמיד". וה**רמ**"**א** [שם] הביא דעת ה**מהרי**"**ק**, שכל שהיה תלמידו ואחר כך נתחכם להיות קרוב לרבו, מיקרי "תלמיד חבר", וה**ב**"**י** [שם] הרחיב בזה.

[1525] כך פירש **רש**"**י** [ד"ה והיינו], ומשמע שקבלת השבת היא המחייבת לבדול ממלאכה משום תוספת שבת, שזה הטעם להקדמת התפלה [ראה הערה 16], וכן נקט **רבינו חננאל**. וכבר הבאנו שלדעת **הרמב**"**ם** אין תוספת שבת, וראה ב**פרי יצחק** [ח"א ח] שהרמב"ם דחה את סוגיין להלכה, ומה שהקשו בסמוך ממעשי רבי ואביי, היינו משום שהם סברו שתוספת שבת דאורייתא [כמו שהוכיח מכמה ראיות] ולדעתם יכול לקבל שבת מבעוד יום. [ונקט שהקדמת התפלה היא משום שערבית רשות, וכנ"ל. אך יתכן שהרמב"ם מודה בתפלה שמקבל קדושת היום].

ואמר ליה רב: **אין**, **בדילנא** מן המלאכה, על אף שעדיין ערב שבת הוא.
ומדייקת הגמרא שרבי ירמיה שאל את רב "מי בדלת" בלשון נוכח, **ולא אמר** "**מי בדיל מר**", כדרך תלמיד לרבו, ובהכרח שהיה "תלמיד חבר" של רב.
ועל עצם שאלת רבי ירמיה, תמהה הגמרא: וכי **מי** צריך אדם להיות **בדיל** ממלאכה לאחר שהתפלל ערבית של שבת בערב שבת מבעוד יום?
והאמר רבי אבין: **פעם אחת התפלל רבי** ערבית **של שבת בערב שבת** מעוד יום. ואחר כך **נכנס למרחץ ויצא**, **ושנה לן פרקין**, **ועדיין לא** ירדה **חשכה**. והרי גזרו על הרחיצה ועל הזיעה בשבת, ובכל זאת רחץ רבי לאחר שהתפלל תפלת שבת, ומוכח שאין צורך לפרוש מאיסורי שבת מבעוד יום, על אף שהתפלל.[1526]
מתרצת הגמרא: **אמר רבא**: באותו מעשה של רבי, מדובר **דנכנס** למרחץ רק בכדי **להזיע**, **וקודם גזירה** שגזרו על הזיעה **הוה**, ואז אפילו בשבת עצמה היה מותר להכנס להזיע,[1527] אך משאר איסורי שבת חייב לפרוש מעת שהתפלל תפלת שבת.[1528]
עוד מקשה הגמרא: **איני**, וכי אסור במלאכה בערב שבת לאחר תפלת השבת? **והא אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכבריי סלי** [לעשן כלים בגפרית], לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת. אף שזו מלאכת שבת גמורה היא.
מתרצת הגמרא: **ההוא** מעשה - אחר תפילת שבת **בטעותא הואי**, שלא קיבל עליו מעצמו מדעתו תוספת שבת בתפלה, אלא יום המעונן היה, והתפלל משום שהיה סבור שכבר הגיע ליל שבת, ואחר כך זרחה השמש ונתבררה הטעות, וכיון שקבלתו היתה בטעות,

[1526] **הצל"ח** תמה מה הקושיא על רב, הרי יתכן שבדל רק ממלאכה דאורייתא, וכמו בביהש"מ שאינו נאסר באיסורי שבות. וכתב, שמשאלת רבי ירמיה מוכח שנמנע אפילו ממלאכה דרבנן, כי על דאורייתא לא היה שואל, שהרי נאסר מחמת הזכרת שבת התפלה אפילו אם אינו רוצה לקבל שבת [ראה שו"ע רסג יא, ולהלן].

[1527] **במג"א** [רסא יב] פסק שאחר גזירה אסור להכנס להזיע, כמסקנת סוגיין, ולכאורה נמצא שדין המקבל שבת חמור מבין השמשות, וה**מרדכי** [סוף במה מדליקין] הביא שנחלקו בזה, והביאו ה**שו"ע** [שצג ב], וכבר חילקו ה**אליהו רבה ומחזיק ברכה** שלא נחלקו אלא ביחיד שקבל עליו, אך קבלת הציבור ב"ברכו" היא חמורה יותר. וב**דגול מרבבה** כתב שנחלקו באופן שקבל בפה רק את התוספת לאיסור מלאכה, אך הקבלה ב"ברכו" היא על קדושת היום, והיא חמורה מבין השמשות [וביאור דבריו בהערה 16]. וה**חכם צבי** [יא] תמה מסוגיין על המקילין בקבלת שבת, וב**פרי יצחק** [שם] ביאר שכאן הנדון לדעת רבי שהחמיר בקבלת שבת יותר מביהש"מ [ראה ראיותיו].

[1528] **בשו"ע** [רסג יא] פסק שאם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום, חל עליו קבלת שבת ואסור במלאכה. וה**ב"י** ו**דרישה** ו**רע"א** דנו אם היינו מ"ברכו", או רק אחר שהזכיר קדושת היום בתפלה.

[1529] ב**שמירת שבת כהלכתה** [מו הערה עב] כתב שרק טעות מעין זו, ששנו בזמן, מבטלת את הקבלה, אך אילו אחר שקבלו התברר שיזדמן להם שופר וכדו' אין זו "טעות". וראה הערות 42-44 שהנידון בסוגיין רק על טעות בעצם התפלה, אך טעות בקבלה גרידא אינה מבטלתה, והיינו כי בתפלת שבת הוא נוהג בעצמו דיני שבת, ואם התברר שטעה ואינה תפלה, נמצא שעדיין לא נהג דיני שבת.

[1529] אינה אוסרתו במלאכה. [1530]

ותמהה הגמרא: וכי קבלת שבת **בטעותא - מי הדרא** ובטלה?

והא אמר אבידן: **פעם אחת נתקשרו שמים בעבים** בשבת, **וכסבורים** היו **העם לומר שחשכה הוא**, **ונכנסו לבית הכנסת והתפללו** ערבית **של מוצאי שבת**, **בעוד** שהיה עדיין **שבת**, ואחר כך **נתפזרו העבים וזרחה החמה**, **ובאו ושאלו את רבי**, **ואמר**: **הואיל והתפללו - התפללו**, ולא הצריכם להתפלל שוב, על אף שהתפילה של חול שהתפללו בשבת בטעות היתה [שהרי סברו שכבר לילה הוא].

ואף שתפילת החול לא הועילה להיחשב כמוצאי שבת להתירם במלאכה, יצאו בה ידי חובת תפלה של חול, אף שהתפללוה בטעות, ואם כן גם אם התפלל של שבת בערב שבת, אף שהתפלל בטעות, יצא ידי תפילה של שבת, ותחשב כקבלת שבת, כי תפילת שבת נחשבת כקבלת שבת [1531]. ולמה התיר אביי לרב דימי לכברויי סלי?

מתרצת הגמרא: לעולם תפילה בטעות אינה חשובה תפילה, ולכן אינה נחשבת כקבלת שבת, **ושאני ציבור**, **דאפילו** באופן שהתפללו של מוצאי שבת בשבת בטעות - **לא מטרחינן להו** [1533] להתפלל שוב [1532].

אמר רבי חייא בר אבין: **רב צלי** ערבית **של שבת** בפלג המנחה של **ערב שבת**.

[1530] **רבינו חננאל** כתב שאם הדליקו נרות שבת, אף שלא התפללו ערבית, אלו שהדליקו אסורים במלאכה, והשאר מותרין, [אך לא יגעו בנר, לדעת ה**פרישה** [רסג ב] משום היכר לאלו שקבלו שבת, ולדעת **מג"א וגר"א** משום שהוקצה למצוותו ע"י הקבלה בטעות]. ומדברי ה**מרדכי** [שבת רצז] משמע שאם הציבור קבלו שבת, המיעוט נמשך אחריהם ואסור במלאכה, אך אם קבלו בטעות, אף שלעצמם נחשבת קבלה, אין המיעוט נמשך אחריהם, וראה רע"א שם, ובהערה 44

[1531] **רש"י** [ד"ה הואיל] נקט שהנידון הוא אם תפלה בטעות נחשבת תפלה או לא, אך אם נחשבת תפלה ודאי שהיא מועילה לקבלת שבת, ולכן הקשו למה התירו מלאכה לרב דימי אחר שהתפלל בטעות, וראה הערה 44. **והריטב"א** גרס גם במעשה ששאלו את רבי, שהיה בערב שבת, והטעות היתה שהתפללו קודם פלג המנחה. ומשום כך הקשו איך מועילה הקבלה, והרי היתה בטעות? אבל אם יתפללו לאחר פלג המנחה ודאי שתועיל, ואינה נחשבת תפלה בטעות, שהרי לרבי יהודה הוא עיקר זמן ערבית, והיא קושיא בפני עצמה, ואינה נסובה על רב דימי.

[1532] כתב **הרשב"א** שאם התפללו הציבור של שבת בערב שבת מתוך טעות, הרי הם מותרים במלאכה, שקבלה בטעות אינה קבלה, ורק לא הטריחום לחזור ולהתפלל. וה**מאירי ושלטי גבורים** הביאו שיטות החולקים, שסברו כי כיון שלא הטריחום לחזור ולהתפלל, החשיבו את תפלתם כמתוקנת, והיא אוסרתם במלאכה [ורק יחיד שהתפלל בטעות אינו נאסר]. ובדעת **תוס'** [ד"ה שאני] נחלקו **מהרש"ל** ו**מהרש"א** ע"ש, ו**הגר"א** [שם לב] נקט שמתירים. ו**באור זרוע** [ע"ש טז] הקשה מכאן על רבינו חננאל שאסר במלאכה אחר הדלקת נרות, שהרי מעיקר הדין קבלה בטעות אינה קבלה, ורק לא הטריחום לחזור ולהתפלל. וכתב **הב"י** [רסג] שהדלקת הנר כיון שהיא במעשה נחשבת קבלה יותר מקבלה בתפלה, ולכן חלה אפילו בטעות. ו**הגר"א** [שם לג] כתב שרק תפלה בטעות אינה תפלה אף בציבור, ולכן גם לדעת המעדיפים קבלה בפה מהדלקת הנר [שם סע' י] לגבי תפלה בטעות מעשה עדיף. ו**בבה"ל** [ד"ה וי"א] כתב נפקא מינה לקבל בפה בטעות, שלהב"י אינה קבלה, ולהגר"א נחשבת קבלה, כי חסרון הטעות רק בתפלה.

[1533] כתב **הב"י** [רסג] שרק אם התפללו בפלג המנחה לא יחזרו, אך קודם לכן גם ציבור חוזרים, כי אינו זמן ערבית כלל. ואף שאמרו שיחיד שעשה כרבי יהודה והתפלל בפלג המנחה, יצא - ביאר **בעולת שבת** [שם יד] דהיינו רק אם לא התפלל באותו יום מנחה אחר פלג המנחה, ונמצא תרתי דסתרי, אך ציבור גם באופן זה, אין חוזרים.

ורבי יאשיה מצלי ערבית **של מוצאי שבת** בפלג המנחה של **שבת**.[1534]

דנה הגמרא: לרב - **דצלי של שבת בערב שבת**:

האם **אומר** גם **קדושה** [קידוש] **על הכוס** קודם הלילה, הואיל וקיבל עליו קדושת שבת?

או שמא **אינו אומר קדושה על הכוס**, כי אין קידוש על הכוס אלא בשבת ממש, ואין די במה שמקבל עליו תוספת שבת.

פושטת הגמרא: **תא שמע**, **דאמר רב נחמן אמר שמואל**: **מתפלל אדם של שבת בערב שבת**, ואף **אומר קדושה על הכוס**,[1535] **והלכתא כוותיה**.

עוד דנה הגמרא: לרבי **יאשיה**, דמצלי של **מוצאי שבת בשבת** - האם **אומר** גם **הבדלה על הכוס** מפלג המנחה.

או שמא **אינו אומר הבדלה על הכוס**, כי עדיין שבת הוא.

פושטת הגמרא: **תא שמע**, **דאמר רבי יהודה אמר שמואל**: **מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת**, ואף **אומר הבדלה על הכוס**![1536]

ובמג"א כתב שיחיד אפילו התפלל קודם פלג המנחה, ואפילו בע"ש שמותר להתפלל מנחה ואחריה ערבית קודם הלילה, כיון שנוהג תמיד להתפלל בלילה - כשטעה, חוזר ומתפלל, והטעם שחוזר ראה בזכר יצחק [י].

[1534] **תוס**' [ד"ה צלי] כתבו שדוקא לצורך מצוה מותר לעשות כן, כגון שצריך ללכת למול תינוק, ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים, אבל בלאו הכי לא יקדים, ואדרבה יש להוסיף מחול על הקודש. וביאר **הפמ**"**ג** [משב"ז רצג] כי אף שבין כה וכה אסור במלאכה עד למוצאי שבת, צריך להוסיף מחול על הקודש גם בתפלה, כדי שלא יראה כאילו שבת עליו כמשאוי. אולם אין כוונתם מצד תוספת שבת לקדושת הזמן, שהרי אינה שייכת אלא בפלג המנחה מיום הקודם, וכמבואר [רצט] שלא יתחיל סעודה שלישית בתוספת, וכן נראה מ**פמ**"**ג** [הקדמת א"א רצו] שכל זמן שלא עשה מלאכה שם שבת עליו, וראה **ערוך השלחן** [רצט כא], אך ב**עולת שבת** וב**אשל אברהם** בוטאטש נקטו שנמשכת במקצת קדושת השבת.

[1535] **בתוס**' **רא**"**ש** ביאר שסלקא דעתא כי אף שיכול להתפלל תפלת שבת מבעוד יום, היינו משום שתפלה דרבנן, אך קידוש היום הוא מן התורה, ואין לאומרו אלא בשבת, ומסיק, כי מאחר שעל חיוב הקידוש נאמר "זכור את יום השבת לקדשו" ולא "זכור ביום השבת", משמע שמקדשו סמוך לכניסתו. וגם ה**רמב**"**ם** שסובר שאין תוספת שבת, כתב [שבת כט יא] ש"מקדשו קודם לשעה זו מעט" וראה **קובץ שיעורים** [ח"ב ל] שהקידוש ב"תוספת" אינו משום שכבר חלה השבת, אלא כי הוא מצוה שלא נקבע לה זמן מסויים, אלא "סמוך" לשבת. אך ה**ריטב**"**א** כתב שיכול לקדש מבעוד יום, משום שגם התוספת מחול על הקודש דאורייתא היא. וה**ראה**"**ש** כתב שבהכרח יכול גם לאכול אחר שקדש מבעוד יום, שהרי אין קידוש בלא סעודה, ונחלקו ה**ב**"**ח** [תעב] וה**מג**"**א** [רסז א] אם יוצא בכך ידי חובת סעודת שבת, או שצריך לאכול עוד כזית בלילה. וב**עמק ברכה** [סו] נקט שהנדון הוא אם התוספת נחשבת כשבת לכל דיני היום, [כ**תוס**' **פסחים** צט ב ד"ה עד] או שמה"ת נחשבת כשבת רק לגבי איסור מלאכה [כ**תוס**' **כתובות** מז א ד"ה דמסר]. אך יתכן שהנדון הוא, בגדר הקבלה בקידוש, אם נחשבת כקבלת עצומו של יום שמועילה לכל דיני היום, וכדעת ה**ריטב**"**א** [ר"ה ט א] שמקבל "בתפלה או בקדוש". או שהיא רק כקבלת התוספת, וכן משמע מהכתוב ב**מעשה רב** [קיז] שמשמעות לשון הגמרא כי ההתר לקדש מבעוד יום הוא רק אחר שהתפלל תפלת שבת, והיינו משום שצריך קבלת עצומו של שבת בתפלה דוקא, כי בה מביא את היום הבא, כמבואר בהערה 16. [ואכן המג"א לשיטתו נקט - רעא ה- שמקדש ואוכל ואח"כ מתפלל, וראה הערה הבאה].

[1536] גם כאן יש לדקדק שלא יבדיל אלא אם התפלל קודם [כדברי ה**מעשה רב** לעיל לגבי קידוש], ואף ה**מג**"**א** [רצט ט] דקדק כך מלשון ה**שו**"**ע** [רצג ג] "יכול להתפלל של מוצ"ש מפלג המנחה ולמעלה, ולהבדיל מיד" [וראה **שעה**"**צ** תרצג ו], והיינו שמודה לסברא שאין תוספת ליום אלא בתפלה, כי בה מביא את היום הבא, אלא שלקדושת היום של שבת די בקידוש.

אמר רב זירא אמר רבי אסי אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא אמר רב: בצד עמוד זה התפלל רבי ישמעאל בן רבי יוסי ערבית **של שבת בערב שבת.**

כי אתא עולא, אמר: בצד תמרא הוה עובדא, ולא בצד עמוד.

ולא רבי ישמעאל בן רבי יוסי הוה בעל המעשה, **אלא רבי אלעזר בן רבי יוסי.**

ולא ערבית **של שבת בערב שבת הוה** מתפלל, **אלא** ערבית **של מוצאי שבת בשבת הוה** מתפלל [1537].

שנינו במשנה: **תפלת הערב אין לה קבע.**

דנה הגמרא: **מאי "אין לה קבע"**?

אילימא ביחס לזמן התפילה, **דאי בעי מצלי כוליה ליליא**, אם כן, **ליתני "תפלת הערב כל הלילה"**, ולמה שינה התנא בלשונו?

מסיקה הגמרא: **אלא מאי "אין לה קבע"** - שאין חיובה קבוע, **וכמאן דאמר תפלת ערבית רשות!**

וכן מצינו **דאמר רבי יהודה אמר שמואל: תפלת ערבית,** [1538] נחלקו בה התנאים.

רבן גמליאל אומר: חובה היא.

ורבי יהושע אומר: רשות. [1539]

[1537] **באור שמח** [תפלה ג ז] ביאר על פי דברי **התוס'** שההתר להקדים הבדלה הוא דוקא לדבר מצוה, וכוונת עולא, שהיה זה רבי אלעזר ברבי יוסי שהתפלל של מוצאי שבת בשבת, בדרך בצד תמרה, כשהלך לדבר מצוה, לבטל גזירה שגזרו על ישראל, כדאיתא במעילה [יז א].

[1538] **בתיקוני זהר** [יח] כתוב שתפלת ערבית של שבת, לכו"ע חובה [שלא כהרמב"ם תפלה ג ז]. ויתכן דהיינו כמבואר לעיל, שצריך את התפילה להביא את היום הבא, או לקדש את השבת בתפלה, וראה **סידור יעב"ץ** [שמו"ע ליל שבת]. **והרא"ה** כתב שבמוצאי שבת לכו"ע ערבית חובה, כי צריך להבדיל בה, ואילו **הרמב"ם** [תפלה ג ז] כתב שגם במוצ"ש היא רשות, ויתכן שנחלקו אם ההבדלה בתפלה היא מדיני הבדלה, וחייב להתפלל לצרכה, או שהיא מנוסח התפלה, וכיון שהתפלה עצמה רשות, אף היא רשות [וראה לעיל כו הערה 28 בשם הגר"ח].

[1539] **תוס'** [כו א ד"ה טעה, עי"ש הערה 12] ביארו שאין הכוונה שמותר לבטלה בחנם, אלא שלגבי מצוה עוברת אחרת נחשבת כרשות, שאם נזדמנה לו בזמן תפילת ערבית מצוה עוברת אחרת, תדחה ערבית מפניה. אבל **רבינו יונה** הביא בשם ה**בה"ג** שבאמת רשות גמורה היא, ורק אם התחיל להתפלל, שוייה עליו חובה, וסיים שה**רי"ף** כתב את שני התירוצים, [ונחלקו מי מהם עיקר]. וה**רמב"ם** כתב [תפלה א ו] "אין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה, ואף על פי כן, נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפלת חובה". וביאר **הגר"ח** שהרמב"ם שינה מלשון הרי"ף, ולא כתב "משהתחיל להתפלל" כי אף כשמתפלל, אינה נעשית התפלה בעצמותה חובה, אלא היא חפצא של תפלת רשות, ורק על הגברא חלה חובה להתפלל אותה כתפלת נדבה. ולכן נקט הרמב"ם [שם י ו]: מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה. ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק, [לפי] שלא התפלל אותה מתחלה אלא על דעת שאינה חובה, והשיגו **הראב"ד** "אין כאן נחת רוח", וביאר **הכסף משנה** כוונת השגתו שכבר קבעוה חובה, אבל דעת הרמב"ם שגם אחר שקבלוה כחובה על עצמם, עצם התפלה היא רשות. ברם, ה**כס"מ** [שם א ה] **ושלטי גבורים** נקטו שדעת הרמב"ם כהרי"ף, ובהכרח שהבינו כי הטעם שנעשית חובה, הוא משום ש"הרשות" היא בתקנה כנגד אברים ופדרים, אך כאשר התפלל הרי מקיים בכך תפלה שתקן יעקב, [וכן ביאר **ביערות דבש** יח] ולכן כשטעה חוזר, וכן יכול להתחיל בחובה ולסיים בנדבה, כיון שהחילוק בין חובה לנדבה הוא רק בקרבנות, אך לא כשמתפלל כתקנת האבות. ונמצא שכוונתם שוה, כי נעשית "חובה" רק לגבי החיוב להתפלל, אך בעצם התפלה לא שייך שם חובה כי אינה נגד קרבן.

אמר אביי: הלכה כדברי האומר "תפלת ערבית **חובה**".

ורבא אמר: הלכה כדברי האומר: תפלת ערבית **רשות**!

תנו רבנן: מעשה בתלמיד אחד שבא לפני רבי יהושע, ואמר לו: תפלת ערבית רשות או חובה?

אמר ליה רבי יהושע: **רשות** היא!

בא אותו תלמיד **לפני רבן גמליאל ואמר לו: תפלת ערבית רשות או חובה?**

אמר ליה רבן גמליאל: **חובה** היא! **אמר לו** אותו תלמיד לרבן גמליאל: **והלא רבי יהושע אמר לי** שהיא **רשות**!

אמר לו רבן גמליאל: **המתן עד שיכנסו בעלי תריסין** [מגינים, כלומר חכמים המתנצחים זה עם זה בהלכה] **לבית המדרש**!

כשנכנסו בעלי תריסין, עמד[1540] **השואל ושאל: תפלת ערבית רשות או חובה?**

אמר לו רבן גמליאל: חובה היא!

אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש בכם **אדם שחולק בדבר זה? אמר ליה רבי יהושע: לאו!** - כלם מסכימים עמך שחובה היא.[1541]

אמר לו רבן גמליאל: **והלא משמך אמרו לי שרשות** היא!

אמר ליה רבן גמליאל: **יהושע, עמוד על רגליך, ויעידו בך**[1542]

עמד רבי יהושע על רגליו, ואמר: אלמלי אני חי, והוא [אותו תלמיד שאמר כן בשמי] **מת**, הייתי מכחיש שאמרתי כן, לפי **שיכול החי להכחיש את המת.**

ועכשיו, שאני חי והוא חי, על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו שתפלת ערבית רשות, שהרי **היאך יכול החי להכחיש את החי**?

[1540] **תוס**' [בכורות לו א ד"ה עמד] הביאו **ירושלמי** שדרש כי תוספת ה"ו" ב"ועמדו שני אנשים", באה ללמד שהשואל הלכות ואגדות צריך לעמוד, וכן פסק **הרמ"א** [יו"ד רמו יג], אבל המחבר שם נקט כהרמב"ם, שאין שואלים מעומד ואין משיבין מעומד. ותמה **הש"ך** על **הרמ"א** שפסק כן להלכה בזמן הזה, שהרי מדברי תוס' אין הכרח שנחלקו על הרמב"ם, שהרי כתבו כן במעשה דרבי צדוק, שהיה קודם החורבן, וודאי שקודם החורבן היו למדין מעומד, כמו שמצינו [מגילה כא א] "מימות משה רבינו עד ימות רבן גמליאל, לא היו לומדים תורה אלא מעומד, ומשמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם, והיו לומדים מיושב".

[1541] **רבינו חננאל** ביאר שרבי יהושע הבין שהשאלה על מקום שלא נהגו להתפלל ערבית, וסבר שרבן גמליאל מודה שהיא רשות, אך כששמע שדעתו שהיא חובה, חזר בו, וראה **תוס**' **בכורות** [שם ד"ה היאך]. וה**צל"ח** כתב ששינה בדבריו מפני כבוד רבו, וראה **חזו"א** [או"ב ד יג] שמותר לשנות, כי אינו מדת דרך ארץ להתריס בפני חכם, וגם יש לחוש שמא יפגע ויבא לידי הקפדה. ו**ביערות דבש** [יח] כתב שבתחילה כששאל השואל את רבי יהושע בביתו, סבר ששואל לברר הלכה אם רשות הוא או חובה, ולכן השיב לו שהיא רשות, והיינו למי שלא התפלל עדיין תפלת ערבית כל ימיו, אך בבית המדרש בראותו ששואל עומד, הבין רבי יהושע ששואל לעצמו הלכה למעשה, ואצלו היא בודאי חובה, כי ודאי התפלל רשב"י ערבית פעם אחת ונקבעה לו לחובה.

[1542] ראה **תוס**' **בבכורות** שם שמחקו תיבות "ויעידו בך", שהרי אין כאן כל עדות.

היה רבן גמליאל יושב ודורש, **ורבי יהושע** נשאר **עומד על רגליו** בכל זמן הדרשה, **עד שרננו כל העם** שראו בצערו של רבי יהושע, **ואמרו לחוצפית התורגמן** [שהיה עומד לפני רבן גמליאל ומשמיע לרבים את הדרשה מפיו]: **עמוד** [הפסק] מלתרגם! **ועמד** חוצפית ונשתתק.

אמרי: **עד כמה נצעריה לרבי יהושע וניזיל**, שנניח לרבן גמליאל לצערו?

והרי **בראש השנה אשתקד ציעריה** רבן גמליאל לרבי יהושע, כשנחלקו בקידוש החודש, וגזר עליו שיבוא לפניו במקלו ותרמילו ביום שחל בו יום הכיפורים לפי חשבונו של רבי יהושע [ראה ראש השנה כה א].

וכמו כן **בבכורות** [לו א], במעשה דרבי צדוק, **צעריה**, כשבא לשאול על מום שנפל בבכור בהמתו, והתיר לו רבי יהושע, ואחר כך אסר לו רבן גמליאל. וגם שם לבסוף התכחש רבי יהושע לדבריו, והעמידו רבן גמליאל על רגליו למשך כל הדרשה.

והכא נמי שוב **צעריה**.

תא ונעבריה לרבן גמליאל מן הנשיאות!

ומאן נוקים ליה לנשיא במקומו? האם **נוקמיה לרבי יהושע** לנשיא?

אין ראוי לעשות כן, שהרי רבי יהושע, **בעל המעשה הוא**, ובכך יגרם לרבן גמליאל יותר מדאי צער[1543].

ואם **נוקמיה לרבי עקיבא** לנשיא?

דילמא יקפיד עליו רבן גמליאל **ועניש ליה**, דהא **לית ליה** לרבי עקיבא **זכות אבות** שתגן עליו מן העונש, שהרי מזרע גרים היה [ראה סנהדרין צו א]

אלא, **נוקמיה לרבי אלעזר בן עזריה**.

משום **דהוא חכם** [ראה חגיגה ג א, אמר רבי יהושע: אין לך דור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו].

והוא עשיר [ראה שבת נד א, י"ב אלפי עגלים היה מעשר רבי אלעזר בן עזריה מעדרו כל שנה].

והוא דור עשירי לעזרא הסופר.

והצורך במעלות אלו,

הוא חכם - דאי מקשי ליה - מפרק ליה.

[1543] ראה **מאירי**. **והמהרש"א** פירש, כדי שלא יאמרו שחלק על רבן גמליאל בכדי שימנוהו במקומו. **והרש"ש** ביאר, שרבן גמליאל נקרא "בעל המעשה", וכשם שלא העביר על מדותיו וציער את רבי יהושע, כן יתנקם בו ע"י הקיסר, ורבי יהושע לא יוכל לעמוד כנגדו, משום שהיה עני. וכן ביאר בסמוך, שעל רבי אלעזר בן עזריה לא חששו, משום שעשיר היה.

הוא עשיר - דאי איתי ליה לפלוחי לבי קיסר ולהשתדל לפניו לטובת ישראל, **אף הוא** [רבי אלעזר בן עזריה] **אזל ופלח**.

והוא עשירי לעזרא - דאית ליה זכות אבות, ומשום כן **לא מצי** רבן גמליאל **עניש ליה**.[1544]

אתו ואמרו ליה לרבי אלעזר בן עזריה: האם **ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא**?

אמר להו: איזל ואימליך באינשי ביתי!

אזל ואמליך בדביתהו [באשתו].[1545]

אמרה ליה אף שימנוך היום,

דף כח.

דלמא מעברין לך מנשיאותך לאחר מכן.

אמר לה: לשתמש אינש, מוטב לו לאדם להשתמש אפילו **יומא חדא בכסא דמוקרא** [כוס זכוכית יקרה], ואף אם **למחר ליתבר**, תשבר כוס זו. ומשל הוא, שכדאי לנצל את מעמדו הניתן לו היום, אף כי יתכן שינטל ממנו בקרוב.

אמרה ליה אשתו: ואיך תהיה לנשיא? הרי **לית לך חיורתא** [שערות לבנות] המראות על זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן.

ההוא יומא, בר תמני סרי [שמונה עשרה] **שני הוה** רבי אלעזר בן עזריה. **אתרחיש ליה ניסא, ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא** [שמונה עשרה שורות של שער שיבה].

והיינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה, במשנה לעיל [יב ב]: **הרי אני "כבן" שבעים שנה, ולא** קאמר "**בן שבעים שנה**", כי צעיר לימים היה, אלא שהיה נראה "כבן שבעים שנה".[1546]

תנא: אותו היום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה, **סלקוהו לשומר הפתח** של בית המדרש, **וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס**.

שכל זמן **שהיה רבן גמליאל** נשיא, היה **מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו**

[1544] **ביערות דבש** [יח] ביאר שייחוסו לעזרא יצילנו מעונש על העברת הנשיאות משבט יהודה לשבט אחר, וכמו שמצינו בירושלמי [הובא בתוס' סנהדרין ה א] שרבי היה נשיא כי בא מבית דוד רק מן הנקבות, והרי גם כל הכהנים מתייחסים לשבט יהודה מהנקבות, כי אהרן נשא את אחות נחשון משבט יהודה, ונמצא שיחוסו של ראב"ע מצד עזרא הכהן שוה ליחוסו של רבן גמליאל לשבט יהודה.

[1545] **ביערות דבש** [יח] ביאר שהיה חייב לימלך בה, כי "חמר ונעשה גמל צריך ליטול רשות מאשתו, משום שממעט בעונה". וכיון שעונת תלמיד חכם הוא משבת לשבת. ועונת נשיא היא מחודש לחודש [אבות דרבי נתן] וכיון שנתמעטה עונתו, היה צריך ליטול רשות מאשתו. עוד כתב [ח"א ג] שרצה לבדוק עצמו אולי הוא גאה, כי אין אדם מכיר נגעי עצמו, ואמר שאם הוא מתקבל לאנשי ביתו בהכרח שהוא ענו.

[1546] **הרמב"ם בפיה"מ** [יב ב] ביאר שהיה צעיר לימים, אלא מפני שהיה מרבה חשנות וללמוד ולקרות יום ולילה עד אשר תשש כוחו, ונזרקה בו שיבה, וחזר כזקן בן שבעים שנה, והיה התחלת השיבה ברצונו, כמו שנתבאר בסוגיין.

[שעוסק בתורה ואין בו יראת שמים, יומא עב ב], **לא יכנס לבית המדרש!** [1547]
וההוא יומא שניתנה הרשות לכולם ליכנס, **אתוספו כמה ספסלי** [1548] בבית המדרש.
אמר רבי יוחנן: פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן, במנין הספסלים שנותוספו באותו יום.
חד אמר: אתוספו ארבע מאה ספסלי!
וחד אמר: שנוספו **שבע מאה ספסלי!**
וכשראה רבן גמליאל שנתוספו תלמידים רבים, **הוה קא חלשא דעתיה דרבן גמליאל**, ודאג שלא יענש על שהיה מונעם מלבוא.
אמר: דלמא חס ושלום מנעתי תורה מישראל!?
אחזו ליה, הראו לו לרבן גמליאל **בחלמיה**, **חצבי חיורי דמליין קיטמא** [כדים לבנים מלאים אפר], ורמזו לו בכך שהצדק עמו, כי מי שאין תוכו כברו אינו ראוי לבית המדרש, והוא דומה לכד נאה שבתוכו דבר שפל כאפר. [1549]
ומסיקה הגמרא: **ולא היא**, שאין ראוי למנוע שום אדם מבית המדרש.
וההיא שהראו לו כך בחלומו - כדי **ליתובי** [להניח] **דעתיה הוא דאחזו ליה**.
תנא: מסכת **עדויות** - **בו ביום** שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה **נשנית**.
וכל היכא דאמרינן במשניות "**בו ביום**" - **ההוא יומא הוה**.
ולא היתה הלכה שהיתה תלויה [מסופקת] **בבית המדרש**, **שלא פירשוה**, כי מתוך שהתרבו התלמידים, התרבה החידוד והפלפול.
ואף רבן גמליאל לא מנע את **עצמו מבית המדרש** תחת נשיאותו של רבי אלעזר בן עזריה, **אפילו שעה אחת**. [1550]
דתנן [ידים ד ד]: **בו ביום בא יהודה**, שהיה **גר עמוני**, **לפניהם בבית המדרש**.
אמר להם: מה אני לבוא בקהל?

[1547] **בתוס' רא"ש** ביאר שעשה כך משום שאמרו [חולין קלג ב]: הלומד תורה לתלמיד שאינו הגון, הריהו כזורק אבן למרקוליס. ורבי אלעזר בן עזריה סבר, דהיינו דוקא אם ידוע שאינו הגון, [וראה **כס"מ** ת"ת ד א שמכאן למד הרמב"ם שמלמדין ל"תם"]. **וביד אליהו** העיר איך ידעו בכל אחד אם תוכו כברו, ולכן ביאר שנחלקו אם מותר ללמוד [או ללמד] שלא לשמה, ורבן גמליאל הכריז שאסור, ואילו רבי אלעזר סבר שמותר כי מתוך כך יבא ללמד לשמה. **ובערוך השלחן** [יו"ד רמו כא] כתב שתלמיד שאינו הגון אין מלמדין אותו שמא ילמד שלא לשמה, ורבי אלעזר סבר דהיינו בלומד על מנת לקנטר, אך זה שאין תוכו כברו, אין חשש אלא שילמד לשם כבוד וכדו' ומותר ללמדו, כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה. וראה **במכתב מאליהו** [ח"ג 124] שודאי אין הכוונה לתלמיד צבוע במעשיו, אלא שמקור מעשיו אינו כולו מחמת פנימיותו, כי גם גורם חצוני משפיע עליו.

[1548] **במשכנות יעקב** דקדק שהגמרא לא נקטה ריבוי "תלמידים" אלא "ספסלי", להורות שמאותו יום ואילך למדו מיושב, אבל כל ימי רבן גמליאל למדו מעומד, כמבואר במגילה [כא א].

[1549] ע"פ **מהרש"א**. והחיד"א ב**פתח עינים** כתב שלא הראוהו דבר שאינו נכון, אלא משל שמשתמע בשני אופנים, והאמת היא שהכוונה שאין להוציא אלא תלמידים שתוכם כאפר.

[1550] **הרמב"ם בפיה"מ** נידים שם] נקט שלא רצה להבטל מתורה. ו'הכותב' ביאר שלא רצה להחזיק במחלוקת.

אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה לבוא בקהל!

אמר לו רבי יהושע ליהודה גר עמוני: **מותר אתה לבוא בקהל!**

אמר לו רבן גמליאל לרבי יהושע: **והלא כבר נאמר** [דברים כג ד] "**לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'**", ואיך עלתה על דעתך להתירו? [1551]

אמר לו רבי יהושע: וכי עמון ומואב, במקומן הן יושבין? והלא כבר עלה סנחריב מלך אשור, ובלבל את כל האומות, שנאמר בדברי סנחריב [ישעיה י יג] "**ואסיר גבולות עמים, ועתידותיהם שוסתי** [בזזתי], **ואוריד כאביר יושבים**" - שהעביר את כל יושבי הארצות ממקומם למקום אחר, בכדי שלא יתחזקו וימרדו בו. [1552]

לפיכך, אין הבאים מארץ עמון בחזקת עמונים, אלא כל גוי בכל מקום שהוא, הוא ספק עמוני. אבל אין לאסרו משום כן, שהרי העמונים הם מיעוט בין אנשי העולם, והולכים אחר רוב העולם שאינם עמונים, ותולים **דכל דפריש מרובא פריש** [1553].

אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר [ירמיה מט ו] "**ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון, נאם ה'**", **וכבר שבו** הם למקומם. לפיכך, כל הבא מארץ עמון הריהו בחזקת עמוני, ואסור לבוא בקהל.

אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר [עמוס ט יד] "**ושבתי את שבות עמי ישראל**". ובכל זאת עדיין לא נתקיימה נבואה זו, **ועדיין לא שבו**. וכמו כן נבואת שיבת בני עמון עדיין לא נתקיימה, ועדיין לא שבו לארצם.

מיד עשו כדברי רבי יהושע, **והתירוהו** ליהודה גר עמוני **לבוא בקהל**.

אמר רבן גמליאל: הואיל והכי הוה, שהלכה נפסקה כמותו, [1554] **איזל ואפייסיה לרבי יהושע!**

[1551] **בתוס' יו"ט** שם תמה וכי סבר רבן גמליאל שרבי יהושע אינו יודע פסוק מפורש בתורה, והרי כל שאלת הגר היתה מפני שידע שיש חילוק בין עמוני לכל גר. וביאר, שרבן גמליאל דרש מכפלות התבות "לא יבא" שבא הכתוב לאסור אפילו בזמן שיהא ספק באיסורם. ו**בשאלת יעב"ץ** [א מו] כתב שדייק מלשון "עמוני" ולא "עמון", שכל הדר בארץ עמון ומואב בכלל האיסור, כי נקרא בשם האומה שנממע בתוכה.

[1552] **בתוס' ר"י החסיד** תמה הרי אמרו במגילה [יא ב] ש"עמון ומואב יושבים במקומם", וכתב שבמגילה גורסים רק "מואב", ואת עמון בלבל סנחריב, עי"ש באריכות.

[1553] **בשער המלך** [איסו"ב טו כא] כי אף שדורשים "עמוני ודאי ולא עמוני ספק" צריך להגיע להתר של רוב, כדי להתירו אפילו מדרבנן. ו**במנחת חנוך** [תקסא ח] נקט שגם ספק עמוני אם איקבע האיסור, אסור [ראה מל"מ שם יא ופנ"י קידושין עג וש"ש א אן], וכל היתרו רק אם פרשו משום רוב, ולכן תמה למה לא הזכירו הפוסקים שבבתיהם אסורים משום ספק ב"קבוע", וכיון שהספק נולד בגירות, לא יועיל לו הרוב אלא אם פרש ממקומו לפני הגירות. [ואף אם הגירות נחשבת פרישה, הרי נתגייר לפני בי"ד, ופרישה לפנינו אינה מועילה לבטל הקבוע]. ולכן העלה שסנחריב בטל את הקביעות, וכשפרשו כל אחד לעירו כבר היו מיעוט.

[1554] **רש"י** [בעין יעקב] ביאר שרבן גמליאל ראה שרוב החכמים הסכימו עם רבי יהושע, [והבין שהוא רמז שהקב"ה מסכים עמו].

כי מטא רבן גמליאל **לביתיה** של רבי יהושע, **חזינהו לאשיתא** [קירות] **דביתיה - דמשחרן**.

אמר לו: **מכותלי ביתך אתה ניכר, שפחמי** [נפח] **אתה!**

אמר לו רבי יהושע: **אוי לו לדור שאתה פרנסו**, לפי **שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים - במה הם מתפרנסים, ובמה הם נזונים!** שעד עתה לא ידעת ממה פרנסתי. [1555]

אמר לו רבן גמליאל: **נעניתי** ואמרתי **לך** דברים שאין ראוי לאומרם. **מחול לי!**

לא אשגח ביה רבי יהושע.

הפציר בו: **עשה בשביל כבוד אבא** [רבן שמעון בן גמליאל נשיא ישראל [1556]] ומחל לי!

אזי **פייס** רבי יהושע, ומחל לו.

אמרו רבן גמליאל ורבי יהושע: **מאן ניזיל ולימא להו לרבנן** שנתפייסנו, ויש להשיב את הנשיאות לרבן גמליאל?

אמר להו ההוא כובס: **אנא אזילנא** לומר זאת לחכמים!

שלח להו רבי יהושע לרבנן בבי **מדרשא** עם הכובס: **מאן דלביש** עד עתה **מדא** [מעיל], ימשיך **וילבש מדא**, אבל **מאן דלא לביש מדא**, וכי **יימר ליה למאן דלביש מדא "שלח מדך ואנא אלבשיה**?!" ומשל הוא, שרבן גמליאל הרגיל בנשיאות, ראוי לו להיות נשיא, ולא רבי אלעזר בן עזריה שאינו רגיל בכך.

אמר להו רבי עקיבא לרבנן: **טרוקו גלי** [סיגרו הדלת], כדי **דלא ליתו עבדי דרבן גמליאל, ולצערו לרבנן**, שסבר שאותו כובס היה עבד רבן גמליאל.

וכשראה כן, **אמר רבי יהושע**: **מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו** דרבנן, ואודיעם.

אתא רבי יהושע לבית המדרש **וטרף** [הקיש] **אבבא**.

אמר להו לרבנן: **מזה בן מזה** [כהן בן כהן שראוי להזאת מי חטאת] **יזה** מי חטאת לטהר את הטמאים. ואילו מי **שאינו לא מזה ולא בן מזה**, וכי **יאמר למזה בן מזה**: אין הזאתך הזאה, משום **שמימיך מי מערה** [ואינם מים חיים] **ואפרך אפר מקלה** [אפר סתם של תנור וכירים, ואינו אפר פרה אדומה]?! ומשל הוא, שאין ראוי לרבי אלעזר בן עזריה להדיח את רבן גמליאל מנשיאותו [1557].

[1555] **התשב"ץ** [קמב] ביאר שרבן גמליאל לא ידע מה היא מלאכת רבי יהושע, כי היה עושה אותה בצינעה, שהרי אב בית דין היה, ואמרו [קידושין ע א] "כיון שנתמנה פרנס על הציבור, אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה". אך רב יהושע טען, שראוי היה לו לרבן גמליאל לפשפש במעשיהם של תלמידי חכמים, כדי שלא יהיו ניזונין בצער, וראה שם ביאור נוסף.

[1556] כך ביאר **הגר"א**. **ורב נסים גאון** ביאר שהכוונה להלל, שהיה הנשיא הראשון, והוא מאבות אבותיו.

[1557] ביאר **המהרש"א** שרצה לומר כי רבן גמליאל היה משבט יהודה ומזרע בית דוד, ו"מדא" הוא בגד מלכות. ורבי אלעזר בן עזריה כהן היה, וכשם שאין אדם נוגע בכהונה שלך, כן אין לך ליטול את הנשיאות המוכנת לזרע

אמר לו רבי עקיבא: **רבי יהושע**, רואה אני **שנתפייסת** עם רבן גמליאל' וכיון שכן יש להחזירו. שהרי **כלום עשינו מה שעשינו** [להעבירו מנשיאותו] **אלא בשביל כבודך**' לפיכך, **למחר** נלך **אני ואתה ונשכים לפתחו** של רבן גמליאל!

אמרי רבי עקיבא ורבי יהושע: **היכי נעביד**? אם נחזיר את רבן גמליאל, **ונעבריה** לרבי אלעזר בן עזריה מן הנשיאות - אין לעשות כן, כי **גמירי** הלכה: **מעלין בקודש ואין מורידין!**

ואילו לקבוע כי **נדרוש מר** [רבן גמליאל] **חד שבתא ומר** [רבי אלעזר בן עזריה] **חד שבתא** - גם אין ראוי לעשות כן, כי **אתי** רבן גמליאל **לקנאויי** בו אם ישתווה לו.

אלא, **לדרוש רבן גמליאל תלתא שבתי** [1558], **ורבי אלעזר בן עזריה חד שבתא**.

והיינו דאמר מר בקשר להלכה מסוימת שנאמרה בשבת בבית המדרש: "**שבת של מי היתה**? - **של רבי אלעזר בן עזריה!**"

ואותו תלמיד ששאל לרבן גמליאל ולרבי יהושע "תפלת ערבית רשות או חובה", ועל ידו אירע אותו מעשה - **רבי שמעון בן יוחאי הוה**.

שנינו במשנה: **ושל מוספין כל היום**.

אמר רבי יוחנן: אם התאחר והתפלל מוסף אחר שבע שעות, על אף שיצא ידי חובה, **נקרא פושע!** [1560] **תנו רבנן**: **היו לפניו שתי תפלות** שעליו להתפלל, [1559] **אחת של מנחה ואחת של מוסף**, **מתפלל** קודם **של מנחה**, **ואחר כך מתפלל של מוסף** [1561]. שהרי אין זמנה של תפילת המוסף עובר. ואם משום שהמאחר את המוסף נקרא "פושע", הרי כבר איחרה לאחר שבע שעות, ובין כך נקרא "פושע". לפיכך יקדים את המנחה, מפני **שזו**, מנחה, **תדירה** [שנוהגת כל יום], **וזו**, מוסף, **אינה תדירה** [שאינה אלא בשבתות ומועדים

דוד. וכמו שנאמין לכהן ה"מזה" במי חטאת הנוגעים לכהונה שלו, כן אין לדקדק אחר רבן גמליאל במה שנוגע לנשיאות שלו.

[1558] **הרמב"ם** גרס "תרי שבתא", ובספר **יד דוד** ביאר גירסתנו, שבאמת היה הכל של רבן גמליאל כי חזר לנשיאותו, ואילו לרבי אלעזר נתנו רק כדי שלא להעבירו לגמרי, ולכך די בדרשה אחת בחודש.

[1559] **בשו"ע** [רפו ד] כתב שדין זה נוהג משעה שש ומחצה, **ובראש יוסף** כתב שתיבת "ומחצה" הוסיף הרמ"א, כי המחבר נקט כהרמב"ם שזמן מנחה לכתחילה אינו מתחיל אפילו בשש ומחצה, וכיון שאיחר תחלת שש צריך להמתין עד שש ומחצה ואז יתפלל קודם מנחה ואחריה מוסף, וראה עוד בסמוך.

[1560] **השאגת אריה** [יז] הוכיח מכאן, שלרבי יהודה, אף בדיעבד אינו יוצא אחר ז' שעות, שאם לא כן, מה החילוק בין רבי יהודה לרבנן, הרי גם לרבנן אסור לכתחלה. אך **המאירי** [כו ב הערה 44] נקט שיצא בדיעבד, וראה **בתוס' רא"ש** שלרבנן, אף שנקרא "פושע" אינו נענש על כך. וראה רש"י להלן [מג ב] שפירש "פושע - מתעצל" ומשמע שאם איחר מחמת אריכות תפלת שחרית אינו "פושע", וראה הערה 20.

[1561] **הרא"ה** כתב שקדימה זו מעכבת, ואם התפלל מוסף קודם מנחה לא יצא. **והרשב"א** נחלק עליו, וכן פסק **הרמ"א** [רפו ד]. **והמג"א** [שם] כתב שאם אין שהות ביום להתפלל שתיהן, יתפלל רק מוסף, כי מנחה יש לה תשלומין בערב, וראה לעיל [כז הערה 1].

וראשי חדשים], ותדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם [1562].

רבי יהודה אומר: מתפלל קודם **של מוסף, ואחר כך מתפלל של מנחה.** [1563]

ורבי יהודה לשיטתו, שסובר כי זמן המוסף הוא עד שבע שעות. הלכך יש להקדימה, מפני **שזו מצוה עוברת** ולא יוכל לקיימה לאחר שעה שביעית, **ואילו זו** - תפלת מנחה - היא **מצוה שאינה עוברת** תיכף, שהרי זמנה עד פלג המנחה [1564].

אמר רבי יוחנן: הלכה כחכמים [1565]. **ומתפלל של מנחה, ואחר כך מתפלל של מוסף!**

רבי זירא, כי הוה חליש מגירסיה, ולא היה יכול לעסוק בתורה, **הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי רבי נתן בר טובי.**

אמר: כי **חלפי רבנן, אז איקום מקמייהו, ואקבל אגרא** [שכר] לכל הפחות על מצוה זו של כבוד תלמידי חכמים. [1566]

[1562] **רש"י** [ד"ה מתפלל] הוסיף "להקדימה בתחילת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה", ותמוה, למה הוסיף על הטעם המבואר בגמרא [שמנחה תדירה ממוסף]. וביאר ה**ראש יוסף** שכוונת רש"י להעמיד את דברי ת"ק רק במנחה קטנה אחר ט' שעות ומחצה [כדעת רבני צרפת, וכמבואר בהערה הבאה]. וה**צל"ח** כתב שרש"י הבין מדברי רבי יהודה כי מוסף קודם למנחה, משום ש"מצוה עוברת" עדיפה מ"תדיר", והוקשה לו, אם כן גם לרבנן יהא מוסף עדיף כדי שלא יקרא "פושע". ולכן הוסיף, שגם במנחה המאחר נקרא "פושע" ונמצא שמנחה עדיפה ממוסף משום שמעלת "תדיר" יש רק בה. ועדיין תמה, איך יקרא "פושע" על מנחה כאשר יכול להתפלל מנחה קטנה, והעלה מכך שרשי סובר כתוס', שהנדון בסוגיין הוא באופן שאין לו שהות להתפלל אח"כ מנחה, ולכן אם לא יתפלל עתה, יחשב פושע על איחור המנחה. וראה **פני יהושע ורש"ש**.

[1563] **תוס'** [ד"ה הלכה בשם ר"י] נקטו כ**הרמב"ם** [תפלה ג ב], שעיקר זמן מנחה הוא מט' שעות ומחצה, ולכן ביארו שבכל יום מודה ת"ק שיתפלל תחלה מוסף, ונחלקו רק באופן שהיה צריך להתפלל מנחה גדולה, כי היתה לפניו סעודת מצוה, ואז לת"ק מקדים מנחה, ורבי יהודה סבר שמקדים מוסף שזמנו עובר. ודעת **רבינו יונה** שזמן מנחה לכתחילה משש ומחצה, ולכן נקט שנחלקו בכל יום משש ומחצה, ולא אמרו "הגיע זמן מנחה" אלא "היו שתים לפניו", כי דין הקדימה רק כשדעתו להתפלל שתיהן יחד, אך אם רצונו להתפל מנחה אחר כך, יקדים מוסף. והביא דעת **רבני צרפת** שאין מחלוקת בדין הקדימה, אלא אופני הנידון שלפנינו תלויים במחלוקת לגבי זמן מוסף, לתנא קמא זמנו כל היום, ולכן נקט שאם לא התפלל עד זמן מנחה קטנה [בט' שעות ומחצה] יקדים מנחה למוסף, אבל בשש ומחצה מודה לרבי יהודה שיתפלל מוסף תחילה, כי המנחה עדיין לא "עוברת" ועל איחור המוסף יקרא "פושע". ואילו רבי יהודה סובר שאין מוסף ומנחה יחד אלא בשש ומחצה, כי סוף זמן מוסף בשבע שעות, ולכן נקט שבשעה זו מוסף קודם שהוא "עובר" [ע"פ **ראש יוסף**, והוכיח שזו גם כוונת רש"י, כמבואר בהערה הקודמת].

[1564] **חזון איש** [מנחות לג] ביאר ששורש מחלוקתן הוא באופן שלא קרב קרבן המוסף עד זמן תמיד של בין הערבים, איזה מהם יקדם. לחכמים התמיד קודם, משום שהוא תדיר, ואחריו יקרב המוסף. ואף שאין מקריבים שום קרבן אחר תמיד של בין הערבים, כבר כתבו תוס' שעשה של רבים דוחה "עשה דהשלמה".

[1565] **תוס'** כתבו שצריך להזהר ביום הכיפורים, לסיים שחרית קודם שש שעות ומחצה. שאם לא כן, יהיו צריכים להתפלל מנחה קודם מוסף, וכדעת רבנו יונה הנ"ל. [אך מדברי **רש"י** [ד"ה ואח"כ] משמע, שעד שבע שעות יש לו להקדים את של מוסף, כדי שלא יקרא "פושע", וכן הבאנו לעיל, כז הערה 4, מה**פמ"ג** רפו א"א ג, וראה הערה 14 שלרש"י אינו נחשב פושע באופן זה]. ובשם **ר"י** כתבו שאינו צריך להזדרז, כי מה שאמרו שיתפלל מנחה קודם, היינו כשלא יהיה לו שהות אחר כך להתפלל מנחה בזמנה, וצריך עתה להתפלל שתיהן, אבל אם יש לו שהות אחר כך להתפלל מנחה בזמנה, יתפלל קודם מוסף.

[1566] **בפתח עינים** ביאר כי אף ששנינו [אבות א] אל תהיו כעבדים המשמשים ע"מ לקבל שכר, היינו במצוה שחייב לעשותה, אך רבי זירא קם לפני התלמידים [רש"י ד"ה כי] וכיון שלא היה חייב לעמוד בפניהם, יכל לעשות כדי לקבל שכר. וראה בהגהות רש"ק ששכרו שזוכה לבנים ת"ח, ושכר כזה ראוי לבקש, ובב**בני ישששכר** [סיון ה] כתב שעל הפסוק "והדרת פני זקן - ויראת מאלוהיך" דרשו [במדב"ר בהעלותך טו, וראה תורי"ד קידושין לג א] שזוכה ליראת שמים, ומותר לעשות מצוה זו כדי לזכות בשכר האמור בה.

נפק, ואתא רב נתן בר טובי.
אמר ליה רבי זירא: **מאן** מבני הישיבה **אמר שהלכה** כרבי יהודה [בנידון של "היו לפניו שתי תפלות"], **בבי מדרשא**?
אמר ליה רב נתן: **הכי אמר רבי יוחנן: אין הלכה כרבי יהודה דאמר: מתפלל אדם של מוסף ואחר כך מתפלל של מנחה**, אלא הלכה כחכמים, ומקדים את המנחה תחלה.
אמר ליה רבי זירא: האם **רבי יוחנן אמרה** להלכה זו?
אמר ליה: אין! תנא מיניה רבי זירא מרב נתן דבר זה בשם רבי יוחנן, **ארבעין זמנין**.
אמר ליה רב נתן: למה מחזר אתה כל כך אחר הלכה זו? וכי מפני **שחדא** [יחידה] **היא לך**, ולא שמעת זולתה שום דבר הלכה בשם רבי יוחנן, ולכך חביבה היא עליך כל כך? **או** מפני **שחדת** [חידוש] **היא לך**, משום שהיית סבור שחכם אחר אמרה.
אמר ליה רבי זירא: **חדת** [חידוש] **היא לי**, **משום דמספקא** לי בהלכה זו מי אמרה, והייתי סבור **שרבי יהושע בן לוי** אמרה! [1567]
אמר רבי יהושע בן לוי: כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות - לשיטת **רבי יהודה** שכבר עבר זמנה, **עליו הכתוב אומר** [צפניה ג יח]: "**נוגי ממועד אספתי - ממך היו**", מחמת שהעבירו מועדי התפלות, יהיו נוגים [שבורים] ואסופים וכלים.
דנה הגמרא: **מאי** [מהיכן] **משמע דהאי "נוגי" - לישנא דתברא** [שברון] **הוא**?!
מבארת הגמרא: **כדמתרגם רב יוסף** מקרא לגבי ענין אחר: **תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל** [היינו על ישראל, בלשון סגי נהור], **על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים**! ודרשוהו בין על איחור זמני התפלה, ובין על איחור זמן המועדות.
אמר רבי אלעזר: כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות - לשיטת **לרבי יהודה** שכבר עבר זמנה, **עליו הכתוב אומר: "נוגי ממועד אספתי ממך היו"**. [1568] ו"נוגי", לשון צער הוא - שיהיו עצובים מחמת שעברו על מועדי התפלות.
מאי משמע דהאי "נוגי" לישנא דצערא הוא? - **דכתיב** [תהילים קיט כח] "**דלפה נפשי מתוגה**".
רב נחמן בר יצחק אמר: מהכא - מוכח שהוא לשון צער, **דכתיב** [איכה א ד] "**בתולותיה נוגות והיא מר לה**".

[1567] **האור שמח** ביאר שרב זירא היה סבור, שרק רבי יהושע בן לוי לשיטתו סובר כך, כי לדעתו "תפלות כנגד תמידין תקנום". ואם כן, כיון שלא התפלל מנחה אינו משלימה בערבית, משום שעבר זמנו ובטל קרבנו, ולכן היא קודמת למוסף, כי היא תדירה. אבל למאן דאמר "אבות תקנום", יש למנחה תשלומין בלילה, ואם כן מוסף קודם, כי אין לו תשלומין, וחוששים שיעבור זמנה ותדחה לגמרי. וחידש לו רב נתן, שלכולי עלמא מנחה קודמת.

[1568] **הצל"ח** ביאר שלגבי מוסף, נקט לשון "שבר", משום שאין לו תשלומין. אבל לגבי שחרית, נקט רק לשון "צער", משום שיש לה תשלומים במנחה, אף שאין לו שכר תפלה בזמנה. והוכיח נכך שאין למוסף תשלומין אחר שבע שעות. ו**המהרש"א** כתב שבמוסף נקט לשון "שבר" כי אי אפשר להתפללו נדבה כמו שח ריח.

דף כח:

רב אויא חלש, **ולא אתא לפרקא** [לדרשה] **דרב יוסף**, שהיה דורש בפומבדיתא בשבת, קודם תפלת מוסף.

למחר, **כי אתא** רב אויא לפני רב יוסף, **בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף**, שלא יקפיד על רב אויא.

ולכן, **אמר ליה** לרב אויא: **מאי טעמא לא אתא מר** אתמול **לפרקא**?

אמר ליה רב אויא: משום **דהוה חליש ליבאי**, **ולא מצינא** לבוא!

אמר ליה אביי: **אמאי לא טעמת מידי** לפני שבאת להתפלל מוסף, כדי לחזק את לבך, **ואתית**? [1569] **אמר ליה רב אויא**: וכי **לא סבר לה מר להא דרב הונא** - **דאמר רב הונא**: **אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין**! [1570] וכיון שדרשת רב יוסף היתה קודם מוסף, לא יכלתי אז לטעום דבר, ולפיכך נחלש ליבי.

אמר ליה: **איבעיא ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד** קודם שיתפללו הציבור, ואחר כך **לטעום מידי**, **ולמיתי** לדרשא! [1571]

אמר ליה רב אויא: וכי **לא סבר לה מר להא דאמר רבי יוחנן**: **אסור לו לאדם שיקדים את תפלתו**, **לפני תפלת הציבור**. ומשום כך לא יכולתי להתפלל ולטעום קודם הדרשה.

אמר ליה אביי: וכי **לאו אתמר עלה** דרבי יוחנן: **אמר רבי אבא**: האיסור להתפלל לפני שהציבור מתפללין, **ב**מתפלל בבית הכנסת עם **הציבור שנו** כן, אבל אם מתפלל בביתו, מותר לו להקדים תפלתו לתפלת הציבור. ואם כן, יכלת להתפלל ולטעום קודם הדרשה.

ומסקנת הגמרא: **ולית הלכתא**, **לא כרב הונא**, **ולא כרבי יהושע בן לוי**!

[1569] **במאמר מרדכי** [קכו ו] הקשה מכאן על דברי **הרא"ש** להלן [ל הערה 52] שהמחסר הזכרה בתפלתו אינו יכול לסמוך על התפלה הבאה, אלא בשחרית ומוסף שרגילין להתפלל אותן כאחד, והרי כאן משמע שהיו שבים לביתהם בין שחרית למוסף. וצידד דהיינו דוקא בשבת ויו"ט שהיתה דרשה אחר שחרית, אך בר"ח היו מתפללין מיד, אך אה שם [הערה 50] שהראשונים נחלקו אם מדובר במוסף של שבת או של ר"ח. ואמנם תוס' [בע"א ד"ה ושל] כתבו שמוסף של שבת היה קרב יחד עם התמיד, ומסתבר כי הטעם לזה, משום שאינו קרבן בפני עצמו ככל מוסף, אלא הוספה לתמיד, שנכפל בשבת, [כמבואר במנין המצוות ריש הל' תמידין ומוספין, וראה תנחומא פר' פנחס] ולכן אף שמפסיקים לדרשה יכול להשלים במוסף דוקא.

[1570] **בשאגת אריה** [יח] כתב שכיון שזמן מוסף כל היום, חוששין שיפשע, ואפילו אם התחיל לאכול, פוסק, אך **במ"ב** [רלה ב] נקט בערבית שאם התחיל אינו פוסק, אף שזמנה כל הלילה. ובשו"ת **חתם סופר** [או"ח סט] כתב שכיון שהאיסור מחשש שמא ישכח להתפלל, מועיל לו שומר, אך בשו"ת **שלמת חיים** קעב] הוכיח מהגר"א שלא מועיל לו שומר. וב**ששש"כ** [נב הערה נד] כתב שלדעת **הצל"ח** שאשה פטורה ממוסף, מותרת לאכול סעודה קבועה לפני מוסף, אך הביא שהגרעק"א כתב שנהגו להתפלל.

[1571] **בביאור הלכה** [פט ד"ה וכן] הוכיח מכאן שאדם חלוש שאין בכוחו להמתין עד סוף התפלה, עדיף שיתפלל ביחידות, מאשר לאכול לפני התפלה כדי להתפלל במנין. אך בשו"ת **מהר"י שטייף** [מא] נקט שאחר ברכות השחר אין איסור אכילה לפני התפלה, וראה שו"ת **מחזה אליהו** [יט]. ולגבי תפלת מוסף, ראה **חתם סופר** [שם] שמותר לחולה לאכול לפני מוסף, ובלבד שלא יפסיד תפלה בציבור, והיינו שעדיף מאשר להתפלל ביחידות קודם האכילה, **ובשו"ת זכרון יהודה** [קה] כתב שכיון שהותר לו לטעום אינו רשאי להחמיר ולהתפלל ביחידות, כדי שלא לאכול לפני מוסף.

אין הלכה **כרב הונא**, בהא **דאמרן** בשמו, שאסור לטעום קודם תפלת המוספין.[1572] ואין הלכה **כרבי יהושע בן לוי**, במה **דאמר רבי יהושע בן לוי**: **כיון שהגיע זמן תפילת המנחה - אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה**[1573].

אלא, לא נאסרה טעימה כי אם קודם תפלת שחרית בלבד. כמו שדרשו מקרא "לא תאכלו על הדם".

מתניתין:

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש, וביציאתו משם, **תפלה קצרה.**

אמרו לו: מה מקום[1575] **לתפלה זו**, ומה טיבה?[1574]

אמר להם: בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי. וביציאתי אני נותן הודאה לבורא **על חלקי.**

גמרא:

תנו רבנן: בכניסתו לבית המדרש - **מהו אומר?**[1576]

[1572] **הרשב"א** הביא **בשם הראב"ד** שמדברי רב אויא מוכח שהנדון כאן הוא על טעימה הסועדת את הלב, ולמסקנא גם היא הותרה. וה**ב"י** [רפו] נקט שלדעת **רבינו יונה** [בסמוך] שלפני מנחה התירו רק טעימה כאכילת פירות או פת מועט - הוא הדין גם לפני מוסף, אבל בשם **רבינו ירוחם** הביא שאסור לטעום, וביאר שכוונתו לטעימה גדולה, וכהראב"ד, וכן פסק בשו"ע [שם ס"ג]. ושיעור פת מועט שהתירו, לדעת **מג"א** [סק"ב] היינו אפילו כביצה, ובמ"**ב** [סק"ח] כתב שמיני תרגימא מחמשת מיני דגן נחשבים כאכילת ארעי, ולא נתנו בהם שיעור, וציין לסי' תרלט, ושם מבואר שכביצה נחשב קבע, וראה **שש"כ** [נב הערה נב].

[1573] **תוס' ורא"ש** כאן כתבו שלדעת ריב"ל אף אם התחיל באכילה צריך להפסיק. ואין הלכה כמותו אלא מותר אפילו להתחיל לאחר זמן המנחה [מלבד סעודה גדולה]. אבל בשבת [ט ב] כתבו, שרק בטעימה [כגון אכילת פרות, ורבינו יונה הוסיף "או פת מועט"] אין הלכה כמותו, אבל סעודה קטנה אסורה סמוך למנחה קטנה, ואף אם התחיל בה יפסיק, אבל התחיל בהיתר אינו מפסיק. וראה **במעדני יום טוב** שדן בסתירת דבריו. והנה ה**פני יהושע** ביאר שמפסיק משום שבזמן מנחה קטנה נחשב כ"אין שהות" [הביאו המ"ב רלב יג, וכן משמע במהרש"א שם]. ותמוה, שהרי הרא"ש שם כתב שאם התחיל קודם הזמן אינו מפסיק, ואילו "אין שהות" צריך להפסיק אפילו אם התחיל בהתר [רמ"א רלב ב]. ובהכרח, שההתר להמשיך הוא רק באיסור "קביעות" סעודה, אך בזמן מנחה קטנה האיסור בעצם האכילה, כטעימה לפני שחרית, ובזה צריך להפסיק, כיון שכל מקצת אסור בפני עצמו, ורק אם התחיל בהתר, אינו מפסיק [ראה פט ה שנחלקו בזה, ויתכן שלדעת הרא"ש בכך גופא נחלק ריב"ל, שהרי לדעתו האיסור ב"טעימה" ואפילו התחיל בהתר, מפסיק, אך לדידן שהאיסור ב"אכילה" יש לה המשך כאכילה אחת, ואינו מפסיק]. וכעין זה כתב ב**קרבן נתנאל** [בשבת שם] בביאו דברי הרא"ש בסוגיין, שאם ריב"ל אוסר פירות, ודאי לא תועיל התחלה בהיתר, כי ההיתר הוא כשנגרם לו "הפסק סעודה" אך בטעימה כל מקצת אסור, וראה **חתם סופר ושפת אמת** שם. והרי"**ף והרמב"ם** פסקו כלישנא בתרא [שם], שאפילו סמוך לזמן מנחה גדולה אסור להתחיל, ואף סעודה קטנה, שמא ימשך. ו**בעל המאור** [שם] נקט שלפני מנחה גדולה מותר אפילו בסעודה גדולה, כי יש שהות, וקודם מנחה קטנה אף סעודה קטנה אסורה. וראה לעיל [י ב הערה 52] לגבי אכילה קודם שחרית.

[1574] **הריטב"א** נקט שתפלות אלו רשות, ו**בפתח עינים** דייק כן ממה ששאלוהו לטיבם של תפלותיו, ולא הקדים ואמר להם שחיוב לאומרם, וכן ביאר **ריבב"ן** שהיו תמהים שלא היה מאריך בה, והבינו שאינה תפילת חובה, וראה הערה הבאה.

[1575] ראה **ראשון לציון**, **תוס' אנשי שם**, **ותפארת ישראל** [בועז ב] בביאור תיבה זו.

[1576] **הרמב"ם בפיה"מ** דקדק מלשון הגמרא שחיוב לומר תפלות אלו, שהרי לא אמרו כסיפור דברים על רבי נחוניא "מה היה אומר", אלא כבירור חיובו של כל אדם "מה הוא אומר". ו**בערוך השלחן** [קי טז] כתב שבזמננו לא מקפידים לאמרם, כי הלומדים בביהמ"ד אינם מורים הוראות, ואילו הרב יושב בביתו [אך הביא מה**ט**"ז שגם הלומד

יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, ומתוך כך **ישמחו בי חברי** על כשלוני [ויגרמו בזה שתי רעות. גם לי בעצם המכשול, וגם לחברי, שיענשו על ידי]. [1577]

ולא אומר [1578] **על טמא** שהוא "**טהור**" **ולא על טהור** שהוא "**טמא**".

ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ומתוך כך **אשמח בהם** על כשלונם". [1579]

ביציאתו מבית המדרש [1580] **מהו אומר?**

מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש, ולא שמת חלקי מיושבי קרנות [חנוונים או עמי הארצות שעוסקים בדבר שיחה [1582] ובטלים מתורה]. [1581]

שאני משכים והם משכימים -

אני משכים לדברי תורה, והם משכימים לדברים בטלים.

אני עמל, והם עמלים - אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר. [1583]

אני רץ, והם רצים -

אני רץ לחיי העולם הבא, והם רצים לבאר שחת! [1584]

תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו לבקרו.

ביחידות צריך לומר תפלה קצרה, כמובא שם], ואין בטעמיהם ביאור למה לא אומר ביציאתו. ואין בכך ביאור למה לא אומר ביציאתו. **והגרא"מ הורביץ** [ראה יא הערה 26] נקט שיוצאים בברכות אהבה רבה ואהבת עולם.

[1577] **רש"י. והמהרש"א** ביאר שלא יכשל, וגם שישמחו בו חבריו בשמחתו שלא נכשל. **ובשו"ת חתם סופר** [או"ח רח] ביאר, שלא אכשל ויחזירוני חברי, וישמחו שזכו להצילני. **ובארחות צדיקים** [שער השמחה] **ובהקדמת תפארת ישראל** [מהר"ל] ביארו שגם ת"ח גדול טבעו לשמוח בשלמות אשר יש לו על זולתו, ויתפלל שלא ילך אחר טבעו:

[1578] **הרי"ף והרא"ש** גרסו "שלא אומר", ונקטו שהוא פירוש לבקשה ש"לא אכשל בדבר הלכה". **והרמב"ם** [ברכות י כג] גרס: "שלא אכשל בדבר הלכה, שלא אומר על טהור טמא וכו', ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבירי", וכפילות הלשון תמוהה, וביאר **באבי עזרי** [הקדמת נזיקין] שקודם התפלל, שלא יכשל בדבר הלכה, לכוונה לאמיתה של תורה, כפי שניתנה מפי הגבורה, ושוב התפלל ש"לא אכשל וישמחו בי חבירי", שגם החברים יסכימו אתו, ולא יהיו הרבים נגדו, כי אם לא כן, אף שיכוון לאמיתה של תורה, כיון ש"לא בשמים היא" ו"אחרי רבים להטות" אם לא יפסוק כרבים, יצא מדבריו מכשול.

[1579] **רש"י. ומהרש"א** ביאר שישמחו בי על שלא נכשלתי, ובקשה נוספת, שגם אני אשמח בהם שלא נכשלו, שזהו אחד ממ"ח קניני התורה, "משמח את הבריות", וכן פירש **הבית יוסף** [קי] בשם **מהר"י אבוהב**, וראה **חתם סופר** [הקדמת יו"ד פ"ח ואחרי].

[1580] **המג"א** [קי טז] כתב שהלומד כל היום, אומר בלילה, בגמר למודו.

[1581] **בתפארת ישראל** [בועז ב] ביאר שחוץ מהודאתו, הוא מוסיף לגנות את העוסקים בהבלי החיים, כדי לחזק עצמו שלא ירגיש כעצל כנגד העמלים בעסקי ממונם, [ויתכן, שמשוה ובודק עצמו אם רץ ועמל כמותם].

[1582] כך פירש רש"י, **ובערוך** [קרן] כתב שהם היושבים **בקרנות** העיר **ועמלין** בדברי שיחה.

[1583] היינו שהם מקבלים שכר רק על תוצאת מלאכתם, ושכרם תלוי בהצלחתם, אך שכר לימוד תורה, הוא על עצם העמל, ונוטלו אף אם טעה בלמודו [**חפץ חיים** עה"ת, בחוקותי].

[1584] **רבינו יונה** הקשה למה הוצרך לחזור ולומר שזוכה לעולם הבא, והלא הוא בכלל מה שאמר תחלה "אני עמל ומקבל שכר וכו'". וביאר שהוא דבר בפני עצמו, והכוונה שכשאני רואה שעוברים הימים, ואני רץ בכל יום ומתקרב למיתה. ומפני זה אני מכין צידה לדרך, כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישים במיתתם כלל עד שעת המיתה, ואינם מכינים צידה לדרכם.

אמרו לו: רבינו, למדנו אורחות חיים, ונזכה בהן לחיי העולם הבא! [1585]

אמר להם: הזהרו בכבוד חבריכם!

ומנעו בנכם מן ההגיון, שלא תרגילום במקרא יותר מדי. משום שימשכו לכך, ויתבטלו ממשנה ותלמוד [1586].

ושמא תאמרו וכי מאחר שיש למונעם מן ההגיון, ילכו בטל? לא כן, אלא **הושיבום בין ברכי תלמידי חכמים**! כדי להרגילם במדות טובות, אף שעדיין אין הם ראויין לתלמוד [1587] **וכשאתם מתפללים, דעו לפני מי אתם עומדים**, כדי שתתפללו ביראה ובכוונה, [1588] **ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא**. [1589]

וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם - התחיל לבכות. [1590]

[1585] **הצל"ח** תמה, איך שאלו על שכר חיי העולם הבא, והרי אמרו "לא תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס". ופירש, שיש הזוכה ומתקיים בו "עולמך תראה בחייך". כי עיקר עולם הבא, הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראנו ולהתדבק בו, ובקשתם ללמוד "ארחות חיים" משמעותה על דרך והאמצעים, שהם קיום התורה והמצוות, שהם יהפכו אצלם לחיי העולם הבא ממש, אבל להמון בני אדם העולם הבא אינו "ארחות חיים", רק החיים האמיתיים עצמם.

[1586] כך פירש רש"י, [ו**בעינים למשפט** צידד שכוונתו, שחשש מפני הצדוקים שצערום בויכוח על המקראות, ואם יתעסקו במקרא יותר מדי, יבואו להתוכח עמהם, וימשכו על ידם מהלימוד], ועוד פירש רש"י ש"הגיון" הוא שיחת הבטלה של הילדים [ראה אבות ג י]. וה**מאירי והערוך** [הגן ביארו שימנעום מללמוד מקרא כפשוטו, כי יש מקראות שנאמרו לשבר אזנו של אדם, ולולי ביאורם יכולים לבא לידי כפירה. ו**בשערי ציון** [ח"ב כז] כתב שבזמננו שהחומש נדפס עם רש"י אין איסור ללמד מקרא. ובספר ה**מאורות ובמעשה אפוד** כתבו שהכוונה שלא ילמדו יותר משליש היום מקרא, אך שליש צריך ללמוד, כמו שאמרו [קידושין ל א], "לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא שליש במשנה שליש בגמרא". אכן דעת ה**רמב"ם** [ת"ת א יב] שאין כלל זה אלא "בתחלת תלמודו של אדם, אבל כשיגדל בחכמה, ולא יהיה צריך, לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנות בתורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד" ויתכן שהכרחו מסוגיין. ובספר **המאורות** ו**בנמוקי יוסף** [מגילה כה ב] ביארו **בשם רב האי גאון** שהכוונה לפילוסופיה, [וכ"ה בשאלת יעבץ מא, וראה **מדרש שמואל** לאבות ב טו שלא מנעוה אלא מ"בניהם" הצעירים, שלא ריוו שכלם בתורה, ויכולים להשתבש] אך ה**תשב"ץ** [בביאורו לאבות שם] דחה ביאור זה, וכתב ש"הגיון" הוא שיחה בטלה, כמובא ברש"י.

[1587] ע"פ **מהרש"א**. ו**הצל"ח** ביאר שגם מקרא ילמדום אצל תלמידי חכמים, כדי שיקבעו בלבם דרשות חז"ל, ולא ימשכו אחר פשטות הכתובים.

[1588] כך פירש רש"י [ד"ה דעו], ומכאן תימה לכאורה על דברי **הגר"ח** [תפלה ד א] שביאר כי העמידה לפני ה' אינה מדין כוונה, אלא היא מעצם מעשה התפלה, ואם אינו רואה עצמו עומד לפני ה' הרי הוא כמתעסק.

[1589] **הפני יהושע** ביאר שאמר להם שלשה דברים מיסודות "תורה ועבודה וגמילות חסדים".

[1590] לדעת ה**מהרש"א** הטעם שהחל לבכות רק כאשר ראה את תלמידיו, הוא משום שרצה ללמדם ענווה, ובאמת ידע את דרגתו. ו**בלב אליהו** [שביבי לב קנד] כתב בשם הסבא מקלם, שידע שהוא שלם בינו לבין קונו, וחשש רק שמא לא הכיר כראוי בצרכיו של כל תלמיד.

[1591] **מרן הגרא"מ שך** תמה, וכי לא ידעו את הכתוב בקהלת [ז כ] "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". וביאר, שכוונתם למה בוכה היום, ולא אתמול ושלשום, ובהכרח מפני המיתה, ועל כך שאלוהו הרי זה זמן עליה, והשיבם, שבכל יום ראוי לבכות על מה שעבר, ואילו ביום זה ראוי לבכות יותר על ששוב אי אפשר לתקן. [מחשבת מוסר, תקעה].

[1592] ביאר ה**ערוך** [פטיש]: כשם שמתפזרות ניצוצות תחת הפטיש, כך מתפזרות הלכות בשמו בכל העולם.

אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, [1593] **עמוד הימיני, פטיש החזק,** [1592] **מפני מה אתה בוכה?** [1591]

אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי לדין, **שהיום** הוא **כאן** ולמחר הוא **בקבר.**

שאם הוא **כועס עלי - אין כעסו כעס עולם.**

ואם אוסרני בבית האסורים - **אין איסורו איסור עולם.**

ואם ממיתני - אין מיתתו מיתת עולם [לעולם הבא].

ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון -

אף על פי כן הייתי בוכה מאימת משפטו.

ועכשיו, שמוליכים אותי לדין **לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים.**

שאם כועס עלי - כעסו כעס עולם.

ואם אוסרני - איסורו איסור עולם

ואם ממיתני - מיתתו מיתת עולם. [1594] ואחר מיתתי, כבר **איני יכול לפייסו בדברים** [בתפלה], **ולא לשחדו בממון** [בצדקה]. [1595]

ולא עוד, אלא גם אם לא תהא מיתתי מיתת עולם, ואזכה לחיי העולם הבא עדיין, **יש לפני שני דרכים: אחת של גן עדן, ואחת של גיהנם,** [1597] להיות נידון בה י"ב חודש. [1596] **ואיני יודע באיזו מוליכים אותי -**

[1593] **המהרש"א** ביאר "נר ישראל" במצוות, דכתיב "כי נר מצוה ותורה אור". "עמוד הימיני" שעליו נשען הדור, כמו שמצינו בגיטין [נו ב] שהציל כמה צדיקים בזמן חורבן בית שני. ו"פטיש החזק", בתורה, דכתיב בדברי תורה "פטיש יפוצץ סלע". **והגרעק"א** [עה"ת] ביאר ששאלוהו, והרי ודאי חפצו ל"אור באור פני מלך", אלא שחפץ לחיות לתקנת הדור, ולכך שאלו אם רצונו להדריכם לטוב כ"נר ישראל" שמאיר להם הדרך, לראות כל דבר קטן. או שרוצה להגן בזכותו עליהם כ"עמוד הימיני" שהוא מרמז על ההנהגה למעלה מדרך הטבע, ואם ירא שלא היה בכוחו לכבוש את היצר אלא בעזרת ה', ולא מגיע לו שכר - הרי אתה "פטיש החזק" שמפוצץ יצר הרע.

[1594] **הגר"א** [משלי כא טז] ביאר שרבי יוחנן דיבר על שלשה דינים שאדם נידון בהם אחר מיתה, א. "אם כועס" - בגיהנם. ב. "אם אוסרני" - בגלגול. ג. "אם ממיתני, מיתת עולם" - שנכרת מחיים, ואינו נידון, כי לא יחיה כלל, והוא החמור מכלם.

[1595] ע"פ **מהרש"א.**

[1596] התבאר ע"פ **מהרש"א. ומרן הגרא"מ שך** [שם תעט, תקיח] ביאר שתחילה דיבר על הפחד מעצם העמידה לפני הקב"ה, ומהביקורת שעובר על מעשיו, כי אף שבעיניו הם טובים, הרי הדין בהם נורא. ואחר כך הוסיף, שחוץ מהבקורת הוא סבור שאינו נקי לגמרי, ויתכן שיראה גהנום. וראה **בארחות חיים להרא"ש** [לב] "יבהלוך רעיונך מידי זכרך חרדת רבי יוחנן בן זכאי".

[1597] **באלשיך** [תהלים טז] ביאר ששני דרכים לגן עדן, האחת ישרה לגן עדן, והשניה עוברת דרך גיהנם [ראה זהר ח"ג רכ, הובא טו הערה 32], וריב"ז חשש לעבור בדרך השניה שמא תתעורר עליו מדת הדין. וראה **רבינו בחיי** [בראשית מז ל] שהביא מדרש שאדם יודע ביום מותו להיכן הוא הולך, אם למקום צדיקים או רשעים. ובכוכבי **אור** [א] כתב שבמשפט לפני מלך בשר ודם, הנידון הוא אם להענישו או לא, אך לפני הקב"ה הוא נידון אם לשכר או לעונש, ונמצא שלוקה בכפלים, כי חוץ מהעונש גם מפסיד שכר.

וכי לא אבכה?! [1598]

אמרו לו: רבינו, ברכנו!

אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם!

אמרו לו תלמידיו: וכי **עד כאן** בלבד יהא עלינו מורא שמים, ולא יותר ממורא בשר ודם?

אמר להם: ולואי שכך יהיה עליכם מורא שמים, כמו מורא בשר ודם! שעל ידי כך תמנעו מהרבה עבירות.

תדעו שכך הוא, שהרי **כשאדם עובר עבירה**, הריהו **אומר:** ובלבד **שלא יראני אדם!** אבל אינו פורש מהעבירה מחמת הקדוש ברוך הוא, אף שהכל גלוי לפניו. [1599] **בשעת פטירתו אמר להם** רבן יוחנן בן זכאי: **פנו כלים מפני הטומאה**, שלא יטמאו באוהל המת. [1600] **והכינו כסא לחזקיה מלך יהודה**, שבא עתה לקראתי. [1601]

מתניתין:

רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה ברכות, בכל תפלה ותפלה.

רבי יהושע אומר: מתפלל **מעין י"ח** ברכות בכל יום, ובגמרא יתפרשו דבריו.

רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפלתו בפיו - מתפלל י"ח ברכות, כדברי רבן גמליאל.

ואם לאו, שאין שגורה תפלתו בפיו - מתפלל **מעין י"ח** ברכות, כדברי רבי יהושע.

[1598] לכאורה תמוה, למה פחד ובכה, והרי היה צריך לעשות תשובה, המתקבלת אפילו ברגע האחרון !? וביאר **הגר"ח שמואלביץ** [מאמר צט] שריב"ז ידע שקיים כל התורה כולה, אך ירא שמא טעה בדרך עבודת ה' שלו, ועל כך לא שייך לחזור בתשובה, כי הוא סבור שהולך בדרך האמת. **ומרן הגרא"מ שך** תירץ, שבכיו לא היה על מה שעשה, **אלא על מה שהיה יכול לעשות ולא עשה**, ובכה גם על מעשיו הטובים, כאמור בקהלת [יב יד] שהמשפט "על כל נעלם אם טוב ואם רע", והיינו שלפי מעלתו נידון אם השלים מעשיו הטובים כראוי, ועל החסרון בשלימות מעשיו אין התשובה מועילה [שם תקיח]. ואכן, מרן ציין בצוואתו את החשש הזה של רבי יוחנן בן זכאי, והתריע שאם הוא חשש על אי מילוי תפקידו בעולמו, כמה צריך לחשוש על כך כל אדם. וראה **שיעורי דעת**.

[1599] ביאר **הגר"א** שמפני אימת ה' אין אדם נמנע אלא קודם שהתחיל בעבירה. אבל כשרואהו אדם, יפרוש אף כשהוא כבר בעצם מעשה העבירה. וראה **מלבי"ם** [נחמיה ז ב] שבכלל דברי רבי אליעזר גם שאין אדם עושה מצוה נגד רצון הרבים, ועל כך נאמר [שם] "ירא אלהים מרבים".

[1600] מכאן הוכיח **היעב"ץ** שגם צדיקים מטמאים במותם, [שלא כרבינו חיים בתוס' כתובות קג ב]. אך **המהרש"א** כתב שגם דברים אלו הם כהמשך לדברי ענוותנותו שירא מחטאיו [וראה **דברי שאול** יו"ד שעג]. ומדקדוק הלשון שאמר להוציא "כלים" משמע שלא חשש על טומאת כהנים, אלא על טומאת תרומה שהיתה בביתו, כי היה כהן [לשיטת רש"י שבת לד א והרמב"ם בהקדמת פיה"מ] ואף לרבינו חיים לא הותרה טומאת הצדיקים אלא לכהנים שיתעסקו עמהם.

[1601] **המהרש"א** כתב שאמר להם כך, כדי שלא יהרהרו אחריו, אחר שאמר לפניהם שאינו יודע להיכן מוליכין אותו. וראה **בריטב"א** שחזקיה יצא לקראתו כי הוא מכת שלישית בעוה"ב ואליה בא ריב"ז, כמבואר בחגיגה [יד ב]. **והגר"א** ביאר שרבן יוחנן בן זכאי הרבץ תורה כמו חזקיה מלך יהודה בשעתו. **והצל"ח** ביאר שמיום שקיבל הלל את הנשיאות, לא פסקה מזרע בית דוד, וכשנהרג רבן שמעון בן גמליאל, עדיין היה בנו [רבן גמליאל דיבנה] קטן, ואז קיבל רבן יוחנן בן זכאי את הנשיאות. ולכן בא לקראתו חזקיה שהיה ממלכי בית דוד, להורות שאין לבית דוד תרעומת עליו, אך אחר מותו לא יושיבו את בנו במקומו, אלא יחזירו את הנשיאות לזרע הלל שהוא מבית דוד. ולכן אמר "הכינו כסא לחזקיה מלך יהודה" והיינו כסא של נשיאות. **ובשער הגלגולים** [נט ב] כתב שריב"ז היתה בו נשמת חזקיה המלך, ולכן אמר להכין לו כסא. ובאוצר הגאונים הובא **מרס"ג** שריב"ז בא מחזקיה, והיינו כדעת **תוס' במנחות** [כא ב] שלא היה כהן.

רבי אליעזר אומר: **העושה תפלתו קבע** והרי היא עליו כמשאוי - **אין תפלתו** ראויה, כי צריך להתפלל בדרך בקשה **ותחנונים**. [1602]

רבי יהושע אומר: **ההולך במקום סכנה** והגיע זמן תפלה, ואינו יכול ליישב דעתו, אינו **מתפלל** תפלה שלימה, ואפילו לא "מעין שמונה עשרה", אלא רק **תפלה קצרה**.

וכך הוא מתפלל **ואומר**: **הושע ה' את עמך, את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך. ברוך אתה ה' שומע תפלה!**" [לשון התפלה מבוארת להלן כט ב].

היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלתו, לא יתפלל כשהוא רכוב, אלא **ירד** מן החמור **ויתפלל**.

ואם אין לו מי שיאחז את חמורו, ולכן **אינו יכול לירד** ממנו - **יחזיר** יפנה **את פניו** לצד ירושלים, ויתפלל כשהוא רכוב.

ואם אינו יכול להחזיר את פניו לצד ירושלים, **יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים** ויתפלל [1603].

וכן אם **היה מהלך בספינה, או** שהוא **באסדא** ברפסודה, [1604] ואינו יכול לעמוד ולהחזיר פניו לירושלים - **יכוין את לבו** ורעיוניו ויחשוב שפניו **כנגד בית קדשי הקדשים**, ויתפלל [1605].

גמרא:

שנינו במשנה: מתפלל אדם שמונה עשרה.

דנה הגמרא: **הני י"ח** ברכות בתפלה - **כנגד מי** תקנום? [1606]

[1602] **הגר"א** ביאר שיש בתפלה שני ענינים: א. קיום מצות תפלה. ב. שעל ידה נענות בקשותיו ומתמלאים צרכיו. וכשעושה תפלתו קבע, מקיים המצוה ומקבל שכר על כך. אבל אינו פועל בה שיתמלאו צרכיו, כי "תחנונים" היינו שמקבל מתנת חנם ע"י בקשתו וצעקתו, וכשתפלתו כמשאוי, איך יתן לו חנינה [ראה **שנות אליהו ואמרי נעם**].

[1603] כתב **התוס' יו"ט** שאינו צריך להחזיר פניו לצד ארץ ישראל. כי דוקא רוכב על החמור, שלכתחלה צריך לעמוד, צריך להחזיר פניו אף כשהוא רכוב. אבל היושב בספינה, שלכתחלה מתפלל מיושב, אינו צריך להחזיר פניו. וב**ביאור הלכה** [צד ד"ה היה] תמה שהרי **הרמב"ם** כתב כי גם בספינה וקרון אם יכול לעמוד, יעמוד. ומאידך קשה שהרי הלכה כרבי, שאפילו מן החמור אין צריך לירד. ולפיכך פסק שבכל אופן צריך להחזיר פניו, אם אפשר לו בכך, וראה **פרי יצחק** [ח"ב א].

[1604] עוד פירש **רש"י** שנמצא בבית האסורים, ו"אסדא" הם הכבלים שברגלי האסירים.

[1605] כן פירש **הרמב"ם** בפיה"מ. אולם בהלכות תפלה [ה] כתב, "יכוין את לבו כנגד השכינה ויתפלל", וכתב **הלחם משנה** שזו היא גם כוונתו בפיה"מ שיכון לבו לשמים ויחשוב עצמו כאילו הוא עומד בקודש הקדשים, והיינו הך. וכן משמע לכאורה ממה שאמרו להלן שסומא "יכוין לבו כנגד אביו שבשמים". אכן מדברי **הרע"ב** נראה שפירש כפשוטו, שיכוין בלבו ויחשוב שהוא מתפלל כנגד קדש הקדשים. שהרי הביא מקור לכך מהפסוק "והתפללו אל המקום הזה", ואילו להרמב"ם אין קשר לפסוק זה כלל.

[1606] **בירושלמי** הובאו עוד כמה טעמים. א. כנגד י"ח אזכרות בשירת הים. ב. כנגד י"ח מזמורים עד יענך ה' ביום צרה. ג. כנגד י"ח פעמים שהוזכרו התורה "אברהם יצחק ויעקב". ד. כנגד י"ח פעמים שנאמר בהקמת המשכן "אשר צוה ה'" [וכ"ה בויקרא רבה פ"א]. וראה **שנות אליהו** שהאריך בזה, וראה עוד בספר **חסידים** [קנח].

אמר רב הלל בריה דרב שמואל בר נחמני: תקנום **כנגד י"ח אזכרות** של השם **שאמר דוד** במזמור [תהילים כט א] "**הבו לה' בני אלים**. [ובמזמור זה יש רמז לשלש ברכות ראשונות של תפלת שמונה עשרה, שהן: אבות, גבורות, וקדושת ה'].

רב יוסף אמר: **כנגד י"ח אזכרות** השם **שבקריאת שמע**, תקנום.

רבי תנחום אמר: **רבי יהושע בן לוי אמר**: **כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה!**

ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: **המתפלל צריך שיכרע, עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה!** כלומר, שיראו הפקקים [הקשרים] שבפרקי חוליותיו. [1607]

עולא אמר: צריך לכרוע **עד כדי שיראה איסר שכנגד לבו** בלבד. שבשעה שהאדם מתכופף נוצרים שני קמטים. וצריך להתכופף בצורה כזאת שרוחב הבשר שביניהם ייראה כגודל איסר [1608].

רבי חנינא אמר: **כיון שנענע ראשו** די בכך, **ושוב אינו צריך** לכרוע יותר.

אמר רבא: **והוא דמצער נפשיה** מחמת הכריעה, **ומחזי** שהוא רוצה לכרוע אלא שאינו יכול, שאז - נחשב **כמאן דכרע**, ושוב אינו צריך לכרוע.

מקשה הגמרא: וכי **הני** ברכות התפלה **תמני סרי** [י"ח] הויין? והא **תשסרי** [י"ט] **הויין**! ולמה שנינו "י"ח ברכות"?

אמר רבי לוי: בתחילה תקנו אנשי כנסת הגדולה י"ח ברכות, **וברכת הצדוקים** ["ולמלשינים אל תהי תקוה"] - **ביבנה תקנוה** לאחר זמן רב.

שואלת הגמרא: הרי י"ח ברכות נתקנו כנגד י"ח אזכרות, **וכנגד מי תקנוה** לברכה הנוספת? [1609]

אמר רבי לוי: **לרבי הלל בריה דרב שמואל בר נחמני** שאמר כי י"ח ברכות כנגד י"ח אזכרות הויה שב"הבו לה' בני אלים" - תקנו ברכת הצדוקים **כנגד** [שם פסוק ג] "**אל הכבוד הרעים**", [1611] שאף היא נחשבת אזכרה. [1610]

[1607] **בירושלמי** מבואר שמימרא זו היא טעם למה שתקנו י"ח ברכות כנגד י"ח חוליות דוקא, וראה טעם נוסף **בפני יהושע**.

[1608] **רש"י**, על פי **רבינו יונה**. **ורבינו האי גאון** פירש, שבא לומר שלא ישחה גופו וראשו יהא זקוף, אלא צריך לכפוף גם את ראשו כאגמון, עד שיראה על ידי כך איסר שמונח על הארץ כנגד לבו. **והערוך** פירש, שכשהאדם מכופף את קומתו מתקפל טבורו לתוך מעיו, ובולט הסחוס שבשילהי החזה שגודלו כגודל איסר.

[1609] **הרמב"ם** [תפלה ב א] כתב שתקנו ברכת המינים משום שהיו האפיקורסין מצירים לישראל, והיה בכך צורך גדול מכל צרכי בני אדם. ומסוגיין משמע כי אף אחר טעם זה עדיין נצרכו לקבעה כנגד אזכרה, והיינו משום שאין זה חיוב נוסף ונפרד משמונה עשרה, אלא מטבע אחת של י"ט ברכות, ואם לא החסירה לא יצא ידי תפלה [וראה **פמ"ג** משב"ז סוף קיט שלכן אם חסר ברכה אין לו השלמה בשומע תפלה] וזו כוונת הרמב"ם בסיום ההלכה "ונמצאו י"ט ברכות".

[1610] יתכן שנקראת תפלת "שמונה עשרה" גם אחר שהוסיפו בה ברכת המינים, משום שלא נתקנה כנגד אזכרת הויה, וכן לרבי תנחום לא נתקנה נגד חוליה, והיינו כי אף שהיא מטבע אחת מאזכרות ומהשדרה, אך אינה ככל הי"ח. וראה ביאור **מהרז"ו** [ויקרא רבה א].

ולרב יוסף שאמר כי י"ח ברכות הן כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע - תקנו ברכת הצדוקים **כנגד "אחד" שבקריאת שמע**, שגם הוא כעין אזכרה, ונמצא שיש י"ט אזכרות. **ולרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי**, שאמר שנתקנו כנגד י"ח חוליות שבשדרה - תקנו ברכת הצדוקים **כנגד חוליה קטנה שבשדרה** שהיא החוליה הי"ט. [1612] **תנו רבנן: שמעון הפקולי** [מוכר פקעות צמר גפן] **הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר** שלהן **ביבנה**. [1613]

אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש בכם **אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? עמד שמואל הקטן ותקנה** [1614].

לשנה אחרת, כשעבר שמואל הקטן לפני התיבה, **שכחה**, [1615]

דף כט.

והשקיף [ניסה להזכר?] **בה שתים ושלש שעות**, [1617] **ולא העלוהו** מהתיבה [1616] תמהה הגמרא: **ואמאי לא העלוהו?**

[1611] **הגר"מ שפירא מלובלין** ביאר שפסוק זה מתאים כנגד ברכת המינים, שהרי לעיל [יב ב] אמרו "אחר לבבכם - זו מינות", ולהלן [נט א] אמרו שלא נבראו רעמים אלא לפשט עקמימיות שבלב, נמצא ש"הרעים" כנגד המינים.

[1612] **הערוך** [לוז] כתב שהיא עצם הלוז, שעליה אמרו [ב"ר כח ג] שאינה נרקבת, וממנה יקומו בתחיית המתים [ראה תוס' ב"ק טז ב]. ולגבי מקומה, **רש"י והערוך** נקטו שהוא "בסוף י"ח חוליות השדרה", ו**במדרש תלפיות** [יד ג] נקט שהוא בסופה למטה, ואילו ב**חסד לאברהם** [ה נב] ובספר **הברית** [ח"א יא י] כתבו שהיא העליונה תחת המוח.

[1613] **הריטב"א** ביאר כי אף שאנשי כנסת הגדולה כבר סדרון, נשכחו וחזר וסידרן. **ורבינו יונה** כתב כי מתחילה לא נתקנו עם סדר מסויים, ושמעון הפקולי סדרן, **ורבנו חננאל** כתב שרק בברכות האמצעיות לא היה סדר, וכאשר שמע רבן גמליאל את תפלת שמעון הפקולי, ישרה בעיניו וקבעה לכל.

[1614] **הפני יהושע** ביאר כי הטעם שהיה צריך לתקנת ברכה גברא רבה כשמואל הקטן, הוא כדברי **הטור** [קג], שכל התפלות מיוסדות על אדני פז, במנין התיבות ודקדוק האותיות שבכל ברכה וברכה, מלבד מה שיש בהם סוד מופלא, ומכח זה יכולין לעשות רושם למעלה, עד שיתקיים המכוון באותו ברכה. [וביאר, כי מה ששנינו [סוטה לב א] תפלה בכל לשון, היינו משום דרחמנא לבא בעי, ואם מכוון בתפלתו, עושה רושם כתפלה שתקנו אנשי כנה"ג]. ובספר **באר מרדכי** ביאר, שכלם חששו למסור דינם לשמים, כי אם מעורבת בכך נגיעה, המוסר את דינו לשמים הוא נענש תחילה. ורק שמואל הקטן, שאמר [אבות ב כד] "בנפול אויבך אל תשמח", היה יכול לתקן תפלה זו לשם שמים. וראה עוד ב**כתבי הגרי"ז** עה"ת [קמט].

[1615] **הרשב"א** העיר כי משכחתו משמע שלא היה רגיל לאומרה, וב**תשב"ץ** תירץ, שהיתה תורתו אומנותו, ולא היה מפסיק להתפלל [ראה שבת יא א]. ועוד כתב, שכל הקושיא רק אם מדובר שהתפלל סתם ושכח, אך אם גורסים "ירד" והיינו שהיה ש"ץ, יתכן ששכח מפני אימת הציבור, וראה **רבנו חננאל**. ובחידושי **ר"מ בנעט** ביאר להפך, שבתחילה לא היתה נאמרת אלא ע"י הש"ץ, וכיון שלא אמרה בתפלתו במשך שנה, שכחה. וכן עולה מדברי **המאירי**, שהציבור לא הזכירוהו, כי היה זה נוסח חדש שלא ידעוהו שאר בני אדם.

[1616] ונקטו לשון "העלוהו", משום שדרך המתפללים לעמוד במעמקים. **מעדני יום טוב**

[1617] ב**פרי חדש** [סה] הוכיח מכאן שהשוהה בתפלה אפילו כדי לגמור את כולה, אינו חוזר לראש אלא למקום שפסק, שהרי המשיך להתפלל אף לאחר שלש שעות. וה**פני יהושע** דחה, שאינו נחשב הפסק, כי הרהר בברכה זו כל אותו הזמן.

והאמר רב יהודה אמר רב: **טעה בכל הברכות כולן** ושכח לאומרן, **אין מעלין אותו** [1618]. אבל **בברכת הצדוקים מעלין אותו**, משום **דחיישינן שמא מין הוא**, ובכונה לא אמרה, משום שנאמר בה "וכל המינים כרגע יאבדו", ואינו רוצה לקלל את עצמו. [1619]

מתרצת הגמרא: **שאני שמואל הקטן דאיהו עצמו תקנה**, ואין לחושדו במינות.

מקשה הגמרא: **וניחוש דלמא הדר ביה** מצדקתו?

אמר אביי: **גמירי**, **טבא** - **לא הוי בישא!** - צדיק אינו נעשה רשע.

תמהה הגמרא: **וכי לא** יתכן שיעשה רשע?

והכתיב [יחזקאל יח כד] "**ובשוב צדיק מצדקתו**, **ועשה עול**".

מתרצת הגמרא: **ההוא** קרא עוסק ב**רשע מעיקרו**, ששב מרשעתו ונעשה צדיק, ולפעמים הוא חוזר ונעשה רשע, **אבל צדיק מעיקרו** - **לא** מרשיע שוב.

שבה הגמרא ומקשה: **וכי** צדיק גמור **לא** יתכן שירשיע?

והא תנן [אבות ב ד]: **אל תאמין בעצמך עד יום מותך**. **שהרי יוחנן כהן גדול** [1620] **שימש בכהונה גדולה שמנים שנה** - **ולבסוף נעשה צדוקי!** ובאותן שנים ששימש בכהונה גדולה ודאי היה צדיק, שהרי כל כהן גדול שאינו הגון, לא היה מוציא את שנתו, לאחר שנכנס להקטיר קטורת בבית קדש הקדשים.

[1618] **רבינו יונה** ביאר שאין מעכבים בידו מלעבור לפני התיבה בפעם אחרת. אבל מעבירין אותו מתפלה זו, כדלהלן [לד א] "העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו", ורק אם טעה בברכת המינים מסלקין אותו לגמרי. אבל **הרשב"א הריטב"א** ו**הטור** [קכו] ביארו שאין מעבירין אותו מפני טעותו, אלא כשטעה בברכת הצדוקים או כשאינו יודע לחזור, אך אם יודע לחזור למקום שטעה, ממשיך להתפלל גם תפלה זו. [ורבינו יונה סבר שאם יודע לחזור, אפילו בברכת המינים אין מסלקין אותו, כי החשש הוא רק כשאינו רוצה לאמרה כלל, ובהכרח סוגיין עוסקת באופן שאינו יודע לחזור, ולכן גם בשאר ברכות מעבירין אותו בתפלה זו]. וה**רמב"ם** [תפלה י ג] כתב שרק אם שהה שעה ואינו יודע לחזור, מעמידין אחר תחתיו, וב**כסף משנה** הקשה הרי בסוגיין מצינו שהמתינו שעתיים ושלש. וכתב שלאוו דוקא הוא, ודי בשעה אחת [וראה ב**בה"ל** שם ד"ה אין שתמה למה השמיט השו"ע שיעור המתנה זה]. וה**לחם משנה** כתב שחלקו כבוד לשמואל הקטן כי הוא תקן את הברכה. ובפשטות יש ליישב כדברי הרשב"א והמאירי שהציבור לא אמרוה, ולפיכך הוכרחו להמתין עד שיזכר בה שמואל הקטן שתקנה.

[1619] כתב **רבינו יונה** שדוקא בברכת הצדוקים מעבירין אותו, כי יש בה קללה למינים, אבל אם טעה בתחית המתים, אין מעבירין אותו. כי אין בה היכר אם הוא מין, שהרי אף אם אינו מאמין בתחית המתים יכול לאומרה. וה**טור** כתב בשם ה**ירושלמי**, שבשלש ברכות מעבירין אותו: בתחית המתים, שמא הוא כופר בתחית המתים, ב"מכניע זדים", שמא מין הוא, וב"בונה ירושלים", שמא אינו מאמין בביאת המשיח. וסיים הטור: ואני אומר, מין הוא ! שאף אם כופר בתחית המתים או בביאת המשיח הוא מין. וב**שלטי גיבורים** תמה, אם כן למה הטועה בברכת המינים מעבירין אותו, והרי כיון שהזכיר תחית המתים, התברר שאינו מין, וכן אם הזכיר ברכת המינים, שוב אין לחוש בהשמטת בונה ירושלים. אכן כבר תמה ה**ב"י** למה הזכיר הטור ירושלמי שחולק על הבבלי. ומדברי ה**ט"ז** משמע שהטור סבר שלא נחלקו, כי גם להבבלי נחשב מין בהשמטת "מחיה המתים", אלא שאין לכך היכר עד ברכת המינים [כרבינו יונה שאפילו אמרה יתכן שהוא מין], ואם דלג את שניהם, מתברר למפרע שמשום כך דלג "מחיה המתים", והש"ץ השני צריך לחזור מ"מחיה המתים".

[1620] ה**תשב"ץ** [ח"ג קלה] ו**תפארת ישראל** [פרה ג ה] כתבו שהוא אבי מתתיהו כה"ג החשמונאי. אך ה**גר"א** [באמרי נעם] נקט שהוא היה צדיק גמור כל ימיו, וכאן מדובר על יוחנן בן שמעון בן מתתיהו כה"ג.

אמר אביי: אף יוחנן היה רשע מעיקרו, ואחר כך נעשה צדיק. ולסוף שמונים שנה שוב קלקל, שהרי **הוא** "**ינאי**" **הוא** "**יוחנן**", וינאי רשע היה, שהרי הרג את חכמי ישראל.

ורבא אמר: "ינאי" לחוד, ו"יוחנן" לחוד, וינאי בנו של יוחנן היה. **ינאי רשע מעיקרא, ויוחנן צדיק מעיקרו.**

מקשה הגמרא: **הניחא לאביי**, ש"הוא יוחנן הוא ינאי", ונמצא שהיה רשע מעיקרו.

אלא לרבא ש"ינאי לחוד ויוחנן לחוד", ויוחנן צדיק מעיקרו היה - **קשיא**, איך לבסוף נעשה צדוקי?

לכן מסיקה הגמרא: **אמר לך רבא**, לעולם **בצדיק מעיקרו נמי** יש לחשוש **דלמא הדר ביה** ונעשה רשע.[1621]

ואם תקשה, **אי הכי**, למה לא העבירו את שמואל הקטן מתפילתו כששכח ברכת הצדוקים?

יש לחלק, כי **שאני שמואל הקטן דאתחיל בה** באמירת ברכה זו, ובאמצעה טעה בנוסחתה, ובאופן זה אין חוששין למינות.

וכדאמר רב יהודה אמר רב: ואיתימא רבי יהושע בן לוי: לא שנו שמעבירין אותו, **אלא כשלא התחיל בה** בברכת הצדוקים, **אבל** אם **התחיל בה** וטעה באמצעה, אין מעבירין אותו, אלא הוא **גומרה.**

עוד דנה הגמרא: **הני שבע** ברכות שיש בתפלה **דשבתא - כנגד מי נתקנו**?[1622]

אמר רב חלפתא בן שאול: כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים, במזמור "הבו לה' בני אלים" - "קול ה' בכח", "קול ה' בהדר", וגו'[1623].

עוד דנה הגמרא: **הני תשע** ברכות שיש בתפילת מוסף **דראש השנה** - כנגד מי נתקנו?

אמר רבי יצחק דמן קרטיגנין: כנגד תשעה אזכרות השם שאמרה חנה בתפלתה כשהודתה על לידת שמואל, ותקנו כנגדה את תפלת ראש השנה, **כדאמר מר: בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה.**

[1621] ראה ביומא [לח ב] "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא" ולכאורה יקשה לרבא. ויתכן ליישב כמו שכתבו שם **תוס' ישנים** שרק מכריעין אותו מכאן ואילך בלא עמל להטהר ולהתקדש, אך ודאי הבא ליטמא אין נועלין לו לגמרי, שהרי יוחנן כה"ג חטא בסוף ימיו.

[1622] **הפני יהושע** תמה הרי מעיקר הדין יש בה ז' ברכות, שהרי אין אמצעיות משום שאין שואלים צרכים בשבת, וג' ראשונות וג' אחרונות שהם סידור שבח, פשיטא שנאמרות גם בשבת, ואחת בעינן לקדושת היום. וביאר, שאילו לא נתקנו כנגד ז' קולות, לא היה להם לקבוע את קדושת היום כברכה בפני עצמה, אלא היו כוללים אותה בעבודה, כמו בראש חדש וחול המועד. וכן ביאר בסמוך, לגבי ט' ברכות במוסף של ראש השנה, שאילו לא נתקנו כנגד תפלת חנה, היה להם לכלול מלכויות זכרונות ושופרות בברכה אחת.

[1623] ביאר **בתוס' רא"ש** שמזמור זה עוסק במתן תורה, שנאמר בו "קול ה' יחיל מדבר, יחיל ה' מדבר קדש" ובמתן תורה היו קולות. ותורה ניתנה בשבת, הלכך תפלת שבת היא כנגד קולות שבמזמור זה.

עוד דנה הגמרא: **הני עשרים וארבע** ברכות שיש בתפלה **דתעניתא** [כמבואר בריש פרק שני דתענית, שמתפלל י"ח שבכל יום, ומוסיף עליהן עוד שש ברכות - זכרונות, ושופרות, ועוד ארבעה מזמורים שחותם בהם מעין הפרשה] - **כנגד מי** נתקנו?

אמר רבי חלבו: **כנגד כ"ד רננות שאמר שלמה בשעה שהכניס** את **הארון לבית קדשי הקדשים**! וכ"ד עניני תפלה נזכרו בפרשה ההיא, בכמה לשונות, כגון "רנה" "תפלה" ו"תחנה" וכדומה.

מקשה הגמרא: **אי הכי**, **כל יומא נמי נמרינהו** לכל כ"ד הברכות, ומה ראו לתקן כן דוקא בתעניות?

מתרצת הגמרא: **אימת אמרינהו שלמה** לכ"ד רננות - הלא **ביומא דרחמי** אמרן, [שאז הוצרך לבקש רחמים שיפתחו שערי המקדש, אחר שדבקו זה בזה, ולא היו מניחים את הארון להכנס לקדש הקדשים] הלכך, **אנן נמי**, **ביומא דרחמי** [בתעניות [1624]] בלבד, **אמרי להו** לכ"ד ברכות.

שנינו במשנה: **רבי יהושע אומר**: מתפלל אדם **מעין שמנה עשרה**.

דנה הגמרא: **מאי** "**מעין שמנה עשרה**"?

רב אמר: **מעין כל ברכה וברכה** - אומר תוכן כל ברכה וברכה בקיצור, [1625] וחותם בברכה.

ושמואל אמר: אומר שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, ובאמצע אומר ברכה אחת, וכולל בתוכה מענין כל הברכות האמצעיות. [1626] וכך נוסחה:

הבינו ה' אלהינו לדעת דרכיך [כנגד "חונן הדעת"].

ומול את לבבנו ליראתך [כנגד "הרוצה בתשובה"].

ותסלח לנו [כנגד "המרבה לסלוח"].

להיות גאולים [כנגד "גאל ישראל"].

[1624] ראה **תנחומא** [ריש וירא] שגם שלמה המלך ישב בתענית ביום חנוכת הבית.

[1625] ראה **רבינו חננאל ואור זרוע** [ק"ש צ] שביארו כיצד מקצר את תוכן הבקשה. אך **הרמב"ם בפיה"מ** כתב שאומר תחלת הברכה ומקצר סופה, כגון "אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה וכו'" והיינו שמזכיר את הברכה, ולא את הבקשה שבה.

[1626] **הרמב"ם** [תפלה ב ב] פסק כשמואל. וכתב ה**כסף משנה** כי אע"פ שהלכה כרב באיסורי, כיון שתפלת הביננו מוזכרת בכל מקום, נפסק לאומרה. והוסיף ה**מאירי** כי אע"פ שהלכה כשמואל, אם אינו יודע את נוסח הביננו יכול לקצר כרב, ומשמע שאינם חולקים על נוסחה, אלא ששמואל הקיל שאפשר לקצר יותר מרב, אך גם הוא מודה שאפשר לקצר כל ברכה וברכה. וכן פסק ה**חיי אדם** [כד לא] שבימות הגשמים ומוצאי שבת שאינו אומר הביננו, יכול לקצר בכל ברכה, ולכלול הבדלה ושאלת גשמים. אולם מדברי **רש"י** [ד"ה לייט] משמע שאביי לייט רק על דעת שמואל, והיינו משום שנחלקו, ודעת רב שהביננו היא קיצור התפלה, ואין לכלול כל הבקשות בברכה אחת [אלא בשמע קולנו], ושמואל סבר שבתפלה אין לשנות ממטבע כל ברכה, ועדיף לומר הביננו שהיא תפלה בפני עצמה שנתקנה רק לשעת הדחק. [או שנחלקו אם מנין הברכות הוא חלק ממטבע התפלה, ולכן סבר רב שצריך לומר כל אחת בקיצור, או שהעיקר הוא בהזכרת עניני התפלה, ודי בחתימה אחת לכלן, וראה הערה 20].

ורחקינו ממכאובינו [כנגד "רפאנו"].
ודשנינו בנאות ארצך [כנגד ברכת השנים].
ונפוצותינו מארבע קצוות הארץ **תקבץ** [כנגד קבוץ נדחים].
והתועים על דעתך ישפטו [שהטועים במשפט, השיבם ללמדם לשפוט כדבריך, והיא כנגד "צדקה ומשפט"]. [1627] **ועל הרשעים תניף ידך** [כנגד ברכת הצדיקים].
וישמחו צדיקים בבנין עירך, ובתקון היכלך [כנגד בונה ירושלים].
ובצמיחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך [כנגד "מצמיח קרן ישועה"].
טרם נקרא אתה תענה, [1628]
ברוך אתה ה' שומע תפילה!"
לייט [קלל] **עלה אביי אמאן דמצלי "הביננו"**, משום שמדלג את הברכות, וכוללן כולן בברכה אחת. [1629]
אמר רב נחמן אמר שמואל: כל השנה כולה מתפלל אדם "הביננו" במקום שמונה עשרה, **חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר אז הבדלה בחונן הדעת**, ואין ההבדלה מוזכרת בברכת הביננו.
מתקיף לה רבה בר שמואל לרב נחמן: למה לא יתפלל "הביננו" במוצאי שבת, **ונימרה** להבדלה **כברכה** רביעית בפני עצמה לאחר שלש ברכות ראשונות, קודם שיאמר "הביננו"?
וכי מי לא תנן: רבי עקיבא אומר: אומרה להבדלה בתפלת מוצאי שבת, כברכה רביעית בפני עצמה. רבי אליעזר אומר: אומרה להבדלה **בברכת ההודאה!**

[1627] עוד פירש **רש"י**, שהעוברים על דעתך, ישפטו על ידך. ותמה **רבינו יונה** שאין לכך קשר לברכת "השיבה שופטינו", ולכן פירש, שה"תועים" שהם ישראל, המטיחים דברים נגד הגלות על שעזבנו הקדוש ברוך הוא - יהי רצון שישפטו בדעתך, כלומר בחמלתך וחנינתך [מלשון "וידע אלקים"], והוא נגד ברכת "השיבה", שיסיר ממנו יגון ואנחה וימלוך עלינו ברחמים. וה**ב"י** [ריש קי] ביאר שהכוונה על בני ישראל התועים בין האומות, ונשפטים במשפטיהם, יהי רצון שישפטו במשפטי התורה, וזה יהיה רק כשישיב שופטנו כבראשונה.

[1628] **הרי"ף הרמב"ם והרא"ש** הוסיפו "טרם נדבר אתה תשמע, כי אתה עונה בכל עת צרה וצוקה, פודה ומציל מכל צוקה, ברוך אתה וכו'".

[1629] כך פירש **רש"י**, וראה **תוס'** [ד"ה לייט] שלא קלל אלא למי שנמצא בעיר ויכול להתפלל כולה, אך בשעת הדחק, כגון שבא בדרך, אומר הביננו, שהרי מצינו שכך עשה רבי יוסי [לעיל ג א ד"ה היה]. והרי"ף פסק שבשעת הדחק אומרה אפילו בעיר. ובאופן שיכל להתפלל כל התפלה והתפלל הביננו, כתבו **עולת תמיד ומאמר מרדכי** שיצא בדיעבד, שהרי לייט עלה אביי, ומשמע כי אף שאינו ראוי, יוצא. והיינו שסברו כי הביננו היא מטבע של תפלת שמונה עשרה. אך **באליהו רבה** [קי] נקט שלא יצא, [וביאר שאביי לייט על מי שמתרגל להביננו כשאינו יכול לכוין בכוונה ארוכה], והיינו כי סבר שהביננו היא תפלה בפני עצמה, שנתקנה רק לשעת הדחק, אך כשהוא חייב בשמונה עשרה, אינו יוצא בה. ויתכן שמחלוקתם תלויה בנידון דלהלן [הערה 20] אם מנין הברכות הוא ממטבע התפלה, ובהכרח הביננו היא תפלה בפני עצמה, או שהעיקר הוא הזכרת י"ח הענינים בתפלה, והביננו היא קיצור התפלה בדוחק. [וראה **ריטב"א** [ל א] שאינו יוצא, אך היינו רק משום שפסק כי הביננו רק להולך בדרך, ולא ליושב בביתו ואינו יכול לכוון, ואילו הפוסקים דנו להלכה שאומרה גם בביתו].

מתרצת הגמרא: **אטו כל השנה** כשאנו מתפללים י"ח שלימות, **מי עבדינן כרבי עקיבא** לאומרה להבדלה בפני עצמה, **דהשתא** כשמתפללים הביננו **נמי נעביד**?

ואם תטען: **כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא** - הלא הוא משום שרק **תמני סרי** ברכות **תקון** רבנן בתפלה, אבל **תשסרי לא תקון**.

הרי עדיין **הכא נמי**, בתפלת הביננו, **שבע** ברכות **תקון** [שלש ראשונות ואמצעית ושלש אחרונות] - **תמני לא תקון**. וכיון שאי אפשר לומר את ההבדלה בפני עצמה, אם יתפלל הביננו הרי יפסידה.

מתקיף לה מר זוטרא לרב נחמן: **ונכללה** להבדלה **מכלל** ברכת "הביננו", ויאמר "**הביננו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול**", כמו שכוללים אותה ב"אתה חונן". ולמה אמר שמואל, שאין להתפלל "הביננו" במוצאי שבת?

מסיקה הגמרא: **קשיא!** [1630]

אמר רב ביבי בר אביי: **כל השנה כולה מתפלל אדם** תפלת "**הביננו**, " חוץ מימות הגשמים, מפני שצריך לומר שאלה [ותן טל ומטר] **בברכת השנים**, שאין היא מוזכרת בתפלת הביננו. [1631]

מתקיף לה מר זוטרא לרב ביבי: **ונכללה** לשאלת הגשמים **מכלל** "הביננו", ויאמר "**ודשננו בנאות ארצך, ותן טל ומטר וברכה**", ולמה הצריכו להתפלל י"ח שלימות בימות הגשמים?

[1630] **הרשב"א** הביא בשם **מהרי"ץ גיאת**, שדין זה נדחה להלכה מפני קושיית הגמרא, ויכול להתפלל הביננו במוצאי שבת ולכלול בה הבדלה. אבל בשם **רב האי גאון** כתב כי על אף שהגמרא נשארה בקושיא, ההלכה היא שאין תפלת הביננו במוצאי שבת. **ורבינו יונה** נתן טעם, שלא התקינו מעין הבדלה ב"הביננו", מפני שלא נתקנה הבדלה כברכה בפני עצמה. ואם היו אומרים אותה ב"הביננו", היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה [שהרי כל פיסקא ב"הביננו" היא כנגד ברכה של שמונה עשרה]. וה**לבוש** [קי] הוסיף, שיבואו לטעות כשמתפללים י"ח שלמות, ויאמרוה כברכה בפני עצמה. וכתב ה**מג"א** שבשאלת השנים אין חשש זה, כי הטעות שייכת רק בהבדלה שלדעת רבי עקיבא יש לה ברכה בפני עצמה. וה**ב"ח** דחה חששות אלו, שהרי רגילים לאומרה בחונן הדעת, אלא שיטעו שהשוכח הבדלה צריך לחזור. וה**ט"ז** ביאר שאין כוונת רבינו יונה שיטעו בתפלה שלמה, אלא שהביננו היא קיצור הברכות, ואילו הבדלה אינה ברכה בפני עצמה, וראה הערה 17.

[1631] **הרשב"א** דייק ממה שאמר רב ביבי "כל השנה", שהוא חולק על רב נחמן וסובר שאומרים הביננו במוצ"ש, [ופסק כמותו, כנ"ל]. וה**צל"ח** דן אם גם רב נחמן שאמר "כל השנה" התכוון לחלוק על רב ביבי ולומר שבימות הגשמים אומרים הביננו, או שרק הוסיף כי גם במוצ"ש אין אומרים, וראה **בערוך השלחן** [קי ד] ששמואל חשש גם בהבדלה לטרדא, ורב ביבי סבר שחשש זה קיים רק בטל ומטר, כדלהלן. ויתכן לבאר שנחלקו [כנ"ל הערה 14] אם הביננו היא מטבע של תפלת שמונה עשרה, ולכן בהבדלה יש חשש של הוספת ברכה, כדלהלן. או שהיא תפלה בפני עצמה, שנתקנה רק לשעת הדחק, ואין חשש להוספה, אלא רק בשאלת השנים שמא יבא לטרדה. [ומה שאומרה בתעניות ובעשי"ת אפילו לדעת השו"ע שחוזר על "המלך המשפט", היינו משום שהן כהזכרת המאורע, וחיובן חל רק כשמתפלל שמונה עשרה, אך הזכרת גשמים הוא חיוב מחמת הזמן, וצריך להתפלל י"ח כדי להזכירם].

מתרצת הגמרא: **אתי לאטרודי** [לטעות בתפלתו] מחמת תוספת זו.[1632] מקשה הגמרא: **אי הכי**, **הבדלה** "**בחונן הדעת**" **נמי** אין לכלול ב"הביננו", מטעם זה **דאתי לאטרודי**,[1633] ולמה נשארה הגמרא לעיל בקושיה?

אמרי: **התם** בהבדלה, **כיון דאתיא בתחלת צלותא** של "הביננו", **לא מטריד**, אבל **הכא** בשאלת גשמים, **כיון דאתיא באמצע צלותא**, **מטריד** מחמתה, ויבא לידי טעות.[1634] **מתקיף לה רב אשי**: **ונימרה** לשאלת גשמים **בשומע תפלה** שהיא בסוף "הביננו", ולא יבא לטעות מחמתה.

דהרי **אמר רבי תנחום אמר רב אסי**: **טעה ולא הזכיר גבורות גשמים** [משיב הרוח ומוריד הגשם] **בתחיית המתים**, **מחזירין אותו** לראש התפלה. אבל אם לא הזכיר **שאלה** של גשמים **בברכת השנים**, **אין מחזירין אותו**, **מפני שיכול לאומרה** גם **בשומע תפלה**, כי היא בקשה, [אך "משיב הרוח" היא הזכרת שבח, ואין לה מקום ב"שומע תפלה"].[1635] **וכן** אם לא הזכיר **הבדלה בחונן הדעת**, **אין מחזירין אותו**, **מפני שיכול לאומרה על הכוס**! מתרצת הגמרא: אם **טעה** ושכח להזכיר שאלה, **שאני**, ויכול בדיעבד להזכירה

[1632] **הב"י** [קי] ביאר שהחשש שמא ידלג או יוסיף, מאחר שהביננו הם דברים קצרים, וביאר **המג"א** [שם ד] שכיון שהם מלים קצרות יכול לטעות אחר ההזכרה, ולא ידע לאן לחזור, [ולפיכך אם מובטח לו שלא יטרד יכול לומר הביננו], וטעם זה אינו שייך בהבדלה, כי היא בתחלת הברכה [ולכן הוצרך לטעם הנ"ל בהערה 17]. וה**פמ"ג** [מש"ז א] למד מדברי **הט"ז** [הנ"ל], שביאר כי החשש בהבדלה הוא משום שכל תיבה חשובה כברכה, ונראה כמוסיף על הברכות, וטעם זה שייך גם בשאלת גשמים, וגם אם ודאי לו שלא יטרד, וראה הערה 19. ודן באופן שעבר והתפלל הביננו במוצאי שבת, והבדיל בה, אם צריך לחזור ולהתפלל כי עבר על תקנת חכמים או לא. ותלה בנידון הנ"ל, כי אם נראה כמוסיף אפילו בדיעבד לא יצא, ואילו מחשש טעות יצא. וה**גרעק"א** [שם] דן במי שאין יכול להתפלל, אם יאמר הביננו כי אין הבדלה מעכבת, אך בשאלת גשמים לא יאמרנה, כי אם ישמיט, אינה תפלה, ואם יזכיר יראה כמוסיף.

[1633] **הרשב"א** הוכיח מכאן שרב ביבי סובר שבמוצ"ש אומר הביננו, ועל כך הקשה לו מר זוטרא "אי הכי וכו'", וראה **מחצית השקל** [קי ו]. אולם יתכן לבאר [כמבואר בפנים] שחלק זה הקשתה הגמרא, על מה שהניחו לעיל בקושיא.

[1634] **בכסף משנה** [תפלה ב ד] הביא דעת **רבינו מנוח** שאם מובטח לו שלא יטרד יכול לומר הביננו, ו**באור שמח** כתב שאין הלכה כמותו שהרי אפילו בהבדלה אין אומרים, אף שאין חשש טירדא, ותמוה, שהרי בהבדלה חששו שיראה כמוסיף [לדעת רבינו יונה הנ"ל]. אכן **המאירי** כתב שאם אינו חושש לטירדא אומר הביננו, ונקט שלדעת שמואל גם בהבדלה הטעם משום חשש טעות, ורק המקשן סבר שאין חשש טעות.

[1635] **תוס'** [ד"ה מפני] כתבו שיכול להשלים בשומע תפלה כל בקשה ותפלה, אך לא הזכרת שבח [וה**פני יהושע** הקשה שיזכיר גשם דרך בקשה "שלח לנו גשמי ברכה"] אך **בירושלמי** [פ"ה ה"ב] אמרו, שגם אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, אינו חוזר, כי יכול לאמרה בשומע תפלה, והובא ב**תוס'** [בע"ב] **וברשב"א**. [והוכיחו שנחלק על הבבלי, כי אין לומר שרק אם לא אמר בשומע תפלה מחזירין אותו, שהרי למסקנא הברייתא עוסקת בנזכר קודם שומע תפלה]. ו**בפרי חדש** [קיט ג] העלה מדברי תוס' שאם חיסר ברכה בתפלה, יכול להשלימה בשומע תפלה. ונחלק עליו ה**פמ"ג** [שם סוף משב"ז] וטען שבשומע תפלה אפשר להשלים רק את ההזכרות, אך לא את מנין הברכות, ויתכן שנחלקו אם ברכות שמונה עשרה הם רק הזכרת ההודאות והבקשות, או שגם מנין הברכות הוא חלק ממטבע התפלה [ובתפלת הביננו ברכת שומע תפלה נחשבת כחתימה לכל ברכה וברכה, או שהיא תפלה בפני עצמה] וראה **ביאור הלכה** [קיז ד"ה אם לא].

בשומע תפלה. אבל לכתחלה אין לאומרה אלא בברכת השנים, וכיון שבהזכרת ברכת השנים של "הביננו" אין יכול לאומרה, יש לו להתפלל י"ח ברכות שלמות.

גופא: אמר רבי תנחום אמר רב אסי: טעה ולא הזכיר גבורות גשמים [1636] **בתחיית המתים - מחזירין אותו.** [1637]

טעה ולא הזכיר **שאלה בברכת השנים - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה.**

ואם לא הזכיר הבדלה בחונן הדעת - אין מחזירין אותו [1638] **מפני שיכול לאומרה על הכוס! מיתיבי: טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, מחזירין אותו.**

וכן אם לא הזכיר **שאלה בברכת השנים מחזירין אותו.**

אבל, אם לא הזכיר **הבדלה בחונן הדעת, אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה על הכוס.**

הרי, שהטועה בשאלה מחזירין אותו, ושלא כרב אסי.

[1636] **בירושלמי** [שם] אמרו כי דוקא אם לא הזכיר לא "טל" ולא "מטר", מחזירין אותו, אבל אם הזכיר "טל", אף על פי שלא הזכיר "מטר" אין מחזירין אותו. אבל אם הזכיר "מטר" בימות החמה מחזירין אותו, כי הוא סימן קללה, ואילו טל נצרך כל השנה. וכתבו **תוס'** [ע"ב ד"ה הא] שלכן יש בני אדם שאומרים "טל" אף בקיץ, כדי שאם ישכחו "מטר" בימות הגשמים, ויאמרו רק "טל" לא יצטרכו לחזור. וכתב **הרא"ש** כי דוקא בהזכרה די ב"טל" תחת "מטר", אבל בשאלה, אם שאל "טל" בימות הגשמים מחזירין אותו, כי הטל בא גם בלא שאלה; שהרי הטל והרוחות אינן נעצרין לעולם.

[1637] **הטור** [קיד] הביא בשם **ראבי"ה** שאם נזכר קודם שהתחיל "אתה קדוש", אומרה שם בלא חתימה, וגם בשאלת גשמים, אם נזכר קודם שהתחיל ברכה שאחריה, אומרה שם. [**ובשו"ע** [קיז ה] הובאה עצה זו בשאלת גשמים, רק באופן שנזכר אחר שומע תפלה, ויתכן שסבר כי להזכרת שבח אין מקום אלא בברכה שנקבעה לה, ולכן אומרה אחר הברכה. אך לשאלת גשמים קבעו שני מקומות שוין להזכרה, או בברכת השנים או בשומע תפלה, ולכן לא יאמרה בין הברכות אלא בשומע תפלה, אך ראה **נודע ביהודה** תנינא ט, שאחר הברכה שההזכרה שייכת לה פשיטא שאומרה בין הברכות, והחידוש שה"ה בשומע תפלה שאומרה לתשלומין]. **ורבינו יונה** הביא בשם ר"י הזקן, שכיון שסיים הברכה ולא נזכר, נחשב כאילו התחיל את האחרת, וחוזר לתחילתה, [ולכן נקטו **קשו"ע ובה"ל** קיד ד"ה בלא, שבהזכרות יאמר "למדני חוקיך" ויחזור מהאזכרה ואילך, ובשאלת גשמים אם נזכר אחר סיום הברכה, עדיף לאמרה בשומע תפלה], וראה הערה הבאה.

[1638] כתבו **תוס'** [ל ב ד"ה מסתברא] שאם טעה ולא הזכיר הבדלה, ונזכר לאחר שסיים חונן הדעת [וכן כל אזכרות שאין חוזרים מחמתן, כגון על הניסים], ועדיין לא התחיל בברכה שאחריה אינו חוזר, והחוזר מברך לבטלה. וה**מרדכי** כתב, שאין צריך לחזור לראש הברכה, אלא אומר שם "אתה הבדלת", וחותם בחונן הדעת. ובשם **רבי אלחנן** כתבו תוס', שכל זמן שלא פתח בברכה שאחריה, חוזר לראש הברכה, והוכיח כן מ"יעלה ויבא" של ברכת המזון, שאם נזכר לאחר ברכת "בונה ירושלים", מזכיר שם שבת וראש חודש, אף שאם החל ברכת הטוב והמטיב אין מחזירין אותו, וה**רא"ש** דחה דבריו, וכן פסק ה**טור** [רצד]. ותמה ה**ב"י** שסותר משנתו במה שפסק כ**הראבי"ה** [בהערה הקודמת]. וחילק, שבדברים שאינו חוזר עליהם, נחשב סיום הברכה כטעות, ואינו חוזר, אך בדברים שחוזר עליהם, אף אחר סיום הברכה חוזר. וביאר ב**קהלות יעקב** שהחוזר נחשב כמפסיק באמצע תפלתו רק בדברים שאינו חייב לחזור מחמתם, שהרי אינו צורך של הברכה הבאה, כי אף אם לא יזכיר, יוכל להמשיך בתפלתו. אבל בדברים שמחזירין אותו, אינו נחשב הפסק, כי הוא צורך תפלתו, שהרי אם לא יחזור, יצטרך להפסיק ולהתחיל את תפלתו שוב. וחזרה לצורך אינה הפסק כמו שמצינו ש"טול בריך" אינו הפסק אחר שנטל לידיו לסעודה. אך טעם זה אינו מועיל לשאלת גשמים, שהרי יכול לאמרה בשמע קולנו, ויתכן שסבר שההזכרה בשומע תפלה היא רק כתשלומין למקומה העיקרי, ולכן עדיף לאומרה במקומה.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**: **הא** ששנינו "מחזירין אותו" - **ביחיד** המתפלל לבדו.
ואילו **הא** שאמר רב אסי "אין מחזירין אותו" - **ב**יחיד המתפלל עם **הצבור**.
מקשה הגמרא: **וב**יחיד המתפלל עם ה**צבור** - **מאי טעמא לא** מחזירין אותו? - הלא הוא **משום דשמעה** אחר כך **משליח צבור** בחזרת הש"ץ.[1639]
אי הכי, קשה **האי** טעם שנתן רב אסי "אין מחזירין אותו **מפני שיכול לאומרה בשומע תפ לה**?" והרי אין צריך לטעם זה, אלא "**מפני ששומע אותה משליח צבור**" - מיבעי ליה לרב אסי לומר.[1640]
ולכן מחלקת הגמרא באופן אחר: **אלא אידי ואידי** [בין הברייתא ובין רב אסי] עוסקים **ביחיד**.
ולא קשיא.
הא שאמר רב אסי "אין מחזירין אותו", מדובר באופן **דאדכר קודם שומע תפלה**, ואז אינו חוזר משום "שיכול לאומרה בשומע תפלה ".

דף כט:

ואילו **הא** ששנינו "מחזירין אותו" מדובר באופן **דאדכר בתר שומע תפלה**.[1641]
אמר רבי תנחום, **אמר רב אסי**, **אמר רבי יהושע בן לוי**: **טעה ולא הזכיר** יעלה ויבא **של ראש חדש בעבודה** [ב"רצה"] - אם נזכר בעבודה [ב"ותחזינה עינינו"] - **חוזר** ממקום

[1639] **במלא הרועים** הקשה, אם כן למה על גבורות גשמים מחזירין אותו, והרי ישמענה אחר כך משליח צבור [וה**טור** סוף קכו נחלק עם **הרמב"ם** אם מועילה חזרת הש"ץ לטעות בשלש ראשונות, וב**מ"ב** קכד לט נקט שלדעת הרמב"ם חוזר על גבורות גשמים, וב**שערי תשובה** קיד ח נקט שהטור יודה בזה, כי הטועה בהן נחשב כלא התפלל כלל]. והעלה מכך שגבורות גשמים היא חלק מנוסח הברכה, וכשמדלגה נחשב כשכח ברכה שלמה, שכתבו תוס' [ד"ה טעה] שאין הש"ץ מוציאו, אך שאלת גשמים היא רק הזכרה, שהרי יכול לאמרה בשומע תפלה, וכוונת הגמרא כי כיון שיכול לאמרה בשומע תפלה, לכן יכול לצאת מהש"ץ [וקושיית הגמרא שעיקר הטעם חסר מהספר]. וב**כתבי הגר"ח** נקט שטל ומטר הוא ממטבע הברכה, ולפיכך השוכח בערב שבת, מתפלל בשבת שתים, אף שאינו מזכירו, כי צריך להשלים את התפלה, ויתכן שכוונתו שחסר בגוף התפלה, אך אינו דין בברכת השנים דוקא, שהרי יכול להזכיר בשומע תפלה. [וראה **פמ"ג** קיט משב"ז ד, שאע"פ שהשוכח עיקר ברכה אינו יכול להשלימה בשמע קולנו, טל ומטר משלים, שאינו אלא שאלה].

[1640] **תוס'** [ע"ב ד"ה טעה, ראה הערה 28] כתבו שהשוכח יעלה ויבא וצריך לחזור, יכול לשמוע משליח ציבור. ויתכן שכאן נדחה טעם זה, כי השוכח טל ומטר נחשב כלא התפלל כלל, וראה הערה 28.

[1641] **בירושלמי** [שם] אמרו, שאינו חוזר לראש, ואף לא לברכת השנים, אלא רק לשומע תפלה, כשם שהשוכח יעלה ויבא בר"ח חוזר ל"רצה", והובא ב**תוס' ורשב"א**. והדמיון לר"ח לכאורה תמוה, שהרי בשאלת גשמים אינו חוזר למקומה העיקרי בברכת השנים, ומשמע שהירושלמי נקט כי יש לה שני מקומות שוין להזכרה, או בברכת השנים או בשומע תפלה. אבל ה**רמב"ם** [תפלה י ט] כתב, שחוזר לברכת השנים. וכן דעת **הבה"ג** [ש"חוזר לראש" והיינו למקומה הראשון כדלהלן]. וה**רשב"א** דקדק כן בברייתא, שהרי לא הוזכר בה כלל "שומע תפלה" ובכל זאת שנינו בה שמחזירין אותו, והיינו לברכה שההזכרה שייכת לה. וסברו שההזכרה בשומע תפלה היא רק כתשלומין למקומה העיקרי, וכן מבואר להדיא ב**ריטב"א** [תענית ג ב], וראה ב**רא"ש** שהוכיח כי ה**בבלי** [להלן לג א] חולק בזה על **הירוש למי**.

שעמד בו, **לתחלת עבודה** [1642].

ואף אם **נזכר בהודאה**, הריהו **חוזר לעבודה**.

ואף אם נזכר **בשים שלום**, הריהו **חוזר לעבודה**.

אבל **אם** נזכר לאחר ש**סיים** את תפלתו - הריהו **חוזר לראש** התפלה. [1643]

אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא: הא דאמרן "סיים חוזר לראש" - לא אמרן אלא לאחר **שעקר רגליו**.

אבל אם נזכר כל זמן ש**לא עקר** את **רגליו**, אף אם סיים את תפלתו אינו חוזר לראש, אלא **חוזר לעבודה**. [1644]

אמר ליה רבי תנחום לרב פפא: **מנא לך הא**?

אמר ליה: מאבא מרי [רב אחא בר אדא] **שמיע לי**, **ואבא מרי** שמע זאת **מרב**.

אמר רב נחמן בר יצחק: ואף **הא דאמרן "עקר רגליו חוזר לראש" - לא אמרן** אלא **כשאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו** [שהיו אומרים אחר שעקר רגליו], שאז נחשבת עקירת רגליו לסיום התפלה.

[1642] הלשון "חוזר לעבודה" תמוה לכאורה, שהרי עדיין הוא ב"עבודה". ומכאן הוכיח **רבינו יונה** כי אחר שסיים את הברכה, נחשב כהתחיל כבר ברכה שלאחריה, וצריך לחזור לראש ברכת עבודה, וכ"כ **הגר"א** [קיד ו]. וה**צל"ח** כתב שגם לדעת **הטור** שפסק כ**ראבי"ה** שכל עוד לא התחיל בברכה שלאחריה, אומר את ההזכרה בין הברכות - אם נזכר באמצע החתימה [לאחר שאמר "ותחזינה עינינו"] קודם שמסיים הברכה, אינו יכול לומר שם "יעלה ויבא", כי נמצא שאינו יכול לסיים הברכה, משום שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, וכיון שבין כך יצטרך לחזור שוב על מה שכבר אמר - יש לו לחזור לראש עבודה.

[1643] **תוס'** [ד"ה טעה] הביאו בשם **הלכות גדולות**, שרק כשמתפלל ביחידות חוזר, אבל אם מתפלל בציבור אינו חוזר, כי שומעה משליח ציבור. ואע"פ שאמר רבן גמליאל [ר"ה לד ב], אין השליח ציבור פוטר אלא את העם שבשדות, שאנוסים וטרודים, היינו כשלא התפלל כלל, אבל אם התפלל וטעה, יוצא על ידי ש"ץ. אך **הרמב"ם** לא הזכיר דין זה, וראה **כסף משנה** [תפלה י ט] **וב"י** [סוף קכד] **וט"ז** [שם ה]. ולכאורה נחלקו בנידון **תוס' וחכמי פרובינצא** לעיל [כו ב] אם הטועה בשל ראש חדש, נחשב כאילו לא התפלל כלל או כמחסר הזכרה גרידא [והרא"ש פסק כשני הצדדים, וראה לעיל כו ב הערה 27, ו**במשנת יעב"ץ** או"ח ג]. ו**בשו"ע** [שם י] פסק כבה"ג, וכתב שיכון דעתו לשמוע את כל י"ח ברכות, ומשמע שהש"ץ מוציאו ידי חובתו בתפלה [ולכן כתב **הגרעק"א** שאם לא גמר תפלתו, וצריך לחזור רק ל"רצה", יכול לשמוע מהש"ץ, ואז אינו צריך לשמוע אלא מרצה ואילך, ואינו גומר תפלתו בעצמו, כי היא ברכה לבטלה]. אולם **הריטב"א** נקט שהש"ץ מוציאו רק ידי חובתו בהזכרה, ובכל זאת עליו לשמוע כל התפלה, וכן נקט **הגר"א** [קכד כ] ו**בשער הציון** [שם מז] צידד שאם הש"ץ אומר כמה תיבות בלחש, יוכל להשלימן בפני עצמו. וכבר כתב ה**ב"ח** בשם **מהרש"ל** שבזמננו עדיף שיחזור ויתפלל בעצמו, כי קשה להקשיב ולכוון לתפלת הש"ץ מתחלתה עד סופה, וכן הסיק ה**מ"ב** [מ].

[1644] **במ"ב** [תכב ו] כתב שחוזר ל"רצה", כי "שלש אחרונות חשובות כאחת", ותמוה שהרי חוזר לשם כי הוא מקום ההזכרה של יעלה ויבא.

[1645] בזמנם היה אומר תחנונים - כ"אלהי נצור" - אחר שעקר רגליו. ויתכן שלישנא זו סברה כי אף אם סיים תפלתו יכול לתקנה כל עוד עומד לפני המלך [ראה **מ"ב** קכד ה]. ו**רבינו יונה וריטב"א** כתבו בשם **הראב"ד** שהיו אומרים אותם אחר "יהיו לרצון", אך קודם לו, אפילו אם אינו רגיל לומר תחנונים, חוזר ל"עבודה", כי "יהיו לרצון" מכלל התפלה, וקודם לו אינו נחשב כסיום התפלה. וראה **מ"ב** [תכב ז, ושעה"צ ו]. ודעת **הגר"א** [אמרי נעם, קכב ראה דמשק אליעזר] ש"יהיו לרצון" הוא סיום התפלה, ונחשב כעקירת רגליו, ואחריו אין לומר וידוי ותחנונים.

אבל, אם הוא **רגיל לומר תחנונים לאחר תפלתו**, אחר עקירת רגליו, [1645] אם עדיין לא אמרם, אינו חוזר לראש אף לאחר עקירת רגליו, אלא **חוזר לעבודה**, משום שנחשב כעומד עדיין בתוך התפלה.

וללישנא זו נמצא ששני תנאים קובעים שסיים תפלתו, וחוזר לראש: א. שעקר רגליו. ב. שאינו רגיל לומר תחנונים. ובהעדר אחד מהם, נחשב כעוסק בתפלה, וחוזר ל"עבודה".

איכא דאמרי: אמר רב נחמן בר יצחק: הא דאמרן כי "לא עקר רגליו חוזר לעבודה" ואינו חוזר לראש התפלה, **לא אמרן אלא כשרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו**, שאם עדיין לא אמר תחנונים, לא נחשב כסיים תפלתו, כל שלא עקר את רגליו.

אבל, אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, סיום תפלתו נחשבת כעקירת רגליו, [1646] **וחוזר לראש** אפילו אם לא עקר רגליו.

וללישנא זו נמצא ששני תנאים קובעים שעדיין לא סיים תפלתו, ואינו צריך לחזור לראש: א. שלא עקר רגליו. ב. שרגיל לומר תחנונים ועדיין לא אמרם. ובהעדר אחד מהם, נחשב כסיום התפלה, וחוזר לראש [1647]

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע**, אין תפלתו תחנונים! [1648] מבררת הגמרא: **מאי "קבע"? אמר רב יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפלתו דומה עליו כמשוי!** ולשון "קבע", משמעותו שהוא חוק קבוע עליו, ועושהו רק כדי לצאת ידי חובתו. [1649]

ומשמע כנ"ל, שהטעם שהאומר תחנונים אחריו, חוזר לעבודה, הוא רק משום שעדיין הוא כעומד לפני המלך, ובהערה הבאה נברר מחלוקת ב' לישני בזה.

[1646] כך פירש **רש"י** [ד"ה אבל], והיינו שסיום התפלה גורם שיחזור לראש, והתחנונים מועילים כהמשך התפלה, ועקירת רגליו נחשבת כסיום אפילו ממשיך בתחנונים, אך כשאינו ממשיך, אפילו לא עקר חוזר לראש. ונמצא שנחלקו שתי הלשונות אם השלמת התפלה היא רק עד סיומה, או כל זמן שעומד לפני המלך [ונפקא מינה לנזכר תוך כדי דיבור, שיכול להחשב כהמשך התפלה, אך כבר אינו עומד לפני המלך]. וראה **מג"א** [תכב ב] שאם הסיח דעתו מלומר תחנונים, נחשב כעקר רגליו, ומקורו **מירושלמי** [פ"ה ה"ב, וראה **נשמת אדם** כד ב שנחלק והצריך עקירת רגליו ממש, ו**בבה"ל** קיז ד"ה כעקורים דחאו]. והוסיף **בשער הציון** [ח] שאם רגיל לומר "יהיו לרצון" פעם שניה אחר תחנונים, נחשב כלא סיים עד שיאמרנו.

[1647] **הרי"ף** פסק כלישנא בתרא, שאם עקר רגליו או שאינו רגיל לסיים בתחנונים, חוזר לראש. ותמה **הצל"ח** הרי תפלה דרבנן, וקל וחומר שהאזכרות שבתפלה אינן אלא דרבנן, וראוי להקל בדין שנחלקו בה. וביאר, שללישנא בתרא, אם יחזור ל"עבודה", לא די שלא יצא ידי חובתו, אלא אף יכשל בברכה לבטלה בג' ברכות אחרונות. אבל ללישנא קמא גם אם יחזור לראש, לא יעבור בברכה לבטלה, כי אף שאינו צריך לעשות כן הרי תפלה שלימה יכול להוסיף לנדבה. אך ג' ברכות אחרונות בלבד, אינו יכול להוסיפן לשם נדבה.

[1648] **הב"ח ואליהו רבה** [צח] כתבו שאם לא התפלל תחנונים צריך לחזור ולהתפלל, ו**במאמר מרדכי** ביאר, כי אף שבחסרון כוונה אינו חוזר, היינו משום שחוששין שגם בחזרתו לא יכוון, אך דרך תחנונים יוכל לעשות בקל, ולכן יחזור. וה**פמ"ג** כתב שיש לחוש לברכה לבטלה, ואין להחמיר בדיעבד, וב**בבה"ל** [ד"ה יתפלל] כתב שגם לדעת המחייבים לחזור, היינו משום חסרון כוונה, ואם כן דין זה שייך רק בברכת אבות, ולא בכל התפלה.

[1649] **באבות** [ב יג] שנינו "הוי זהיר בק"ש ובתפלה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע וכו'" ומשמע שאת ק"ש יעשה קבע, ויכוון לצאת ידי חובה, אך בתפלה אין לכוון לצאת ידי "חובה" כי בכך תחשב כ"קבע", והיינו משום

ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה לתפלתו **בלשון תחנונים**, ואינו יכול לכוון לבו בכדי לשאול את צרכיו, נחשבת תפלתו כ"קבע". [1650]

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: כל שאינו יכול לחדש בה בתפלתו **דבר** בקשה, [1651] זוהי תפלת "קבע", כי כתפלתו היום, כן תפלתו אתמול, ותפלתו למחר. [1652]

אמר רבי זירא: אנא יכילנא לחדושי בה בתפלה **מילתא**, אלא **דמסתפינא** [ירא אני] **דלמא מטרידנא** ואבוא לידי טעות.

אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה [שאינו אומר תפילת יוצר עם הנץ החמה, או שאינו מתפלל מנחה עם שקיעת החמה [1653] - זוהי תפילת קבע! שמראה בכך שאינו מקפיד על שעת מצוה ועת רצון. [1654]

כדאמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה!

ואמר רבי זירא: מאי קראה שממנו למד רבי יוחנן מצוה זו?

שנאמר [תהילים עב ה] "**ייראוך עם שמש**"

- זו תפלת "יוצר אור".

"**ולפני ירח דור דורים**" - זו תפלת מנחה. [1655]

ואף שמן הדין ראוי לעשות כן, מכל מקום **לייטי** [קללו] **עלה במערבא, אמאן דמצלי** מנחה **עם דמדומי חמה**, סמוך לשקיעתה.

מאי טעמא?

דלמא מיטרפא ליה שעתא ויתאחר מחמת אונסו, ויעבור עליו זמן תפלה.

שכל מצוה חיובה מחשיבה למצוה, ואילו תפלה היא רחמי בכל זמן, ואפילו אם יצא ידי חובתו עדיין נחשבת רחמי, ולפיכך אף שהיא חובה לאדם, אין היא תלויה בקיום חובתו, ואין צריך לכון לצאת בה כדי שתחשב תפלה:

[1650] כתב **רבינו חננאל** כי לרבנן אם מתפלל בלשון תחנונים, אף שתפלתו עליו כמשאוי, היא תפלה מעולה. **ורבנו יונה** כתב שלרבי אושעיא, הדין להיפך, כי אם אין תפלתו כמשאוי, הרי היא תפלה ראויה, אף כשאינו אומרה בלשון תחנונים. והטור [צח] כתב "ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת, [ו] שלא תראה עליו כמשאוי ומבקש ליפטר ממנה", וביאר הב"י שלכולי עלמא לכתחלה צריך את שני התנאים. ותמה הב"ח שם, שאם כן נמצא שלכל שיטה אחד התנאים מעכב, ובהעדרו צריך לחזור ולהתפלל. ולמה לא הזכירו הטור.

[1651] **הגר"א** נקט שחידוש דבר, היינו שישיג את החסרון המיוחד שיש לו בכל יום.

[1652] **הרמב"ם** [תפלה ד טז] כתב כיצד היא הכוונה וכו' יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה את תפלתו כמי שהיה נושא משאוי, והיינו שלא יעשנה קבע כי שהמתפלל יכוון, ולכן לא הביא את דעת רבה ורב יוסף שאין טעמם משום קבע של המתפלל, אלא בעצם התפלה הקבועה.

[1653] כך פירש **רש"י** [ד"ה עם], ומשמע מדבריו [ד"ה שאינו] ששעות אלה הם עת רצון. **ובירושלמי** אמרו שע"י כך מתחיל ומסיים את היום כשמורא שמים עליו. **ובן יהוידע** כתב שבבקר השמש מאדימה מוורדי גן עדן, ובערב מאש הגהנום, שעוברת על פתחיהם, ואם מתבונן ושם אל לבו שכר ועונש, תפלתו מקובלת.

[1654] אופן זה והאופן שנקט רבי אושעיא, מבטאים חסרון מצד המתפלל, שאינו רואה את התפלה כבשת רחמים. ואילו האופנים שנקטו רבנן ורבה, הם חסרון בגוף התפלה, שאינה נראית כבקשה.

[1655] **רבנו חננאל** [לעיל כז ב] כתב שזה עיקר זמן המנחה, שלא הוקשה לזמן התמיד אלא לזמן הקטורת, ולא לייטי עלה במערבא אלא אם מאחר יותר, אך הזמן המעולה הוא מעט קודם ביאת השמש, והביאו **הגר"א** [רלג]. ובשנות אליהו הפליג במעלת זמן זה. וכן הביא **בשערי תשובה** [רלה ב] בשם **האר"י**.

שנינו במשנה: **רבי יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה**, ואומר: הושע ה' את עמך את שארית ישראל **בכל פרשת העבור** יהיו צרכיהם לפניך. ברוך אתה ה' שומע תפלה". [1656]

מבררת הגמרא: **מאי "פרשת העבור"**?

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כעס כאשה עוברה [מעוברת] - **יהיו כל צרכיהם לפניך!** [1657] **איכא דאמרי: מר רב חסדא אמר מר עוקבא**: פירוש "עיבור" הוא, **שאפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה - יהיו כל צרכיהם לפניך!** [1658]

תנו רבנן: המהלך במקום גדודי חיה ולסטים, והגיע עת התפלה, **מתפלל תפלה קצרה**. [1659]

ואיזה היא "תפלה קצרה"?

רבי אליעזר אומר: "עשה רצונך בשמים ממעל [שהרי אין בעליונים חטא, ואין רצונך בהם אלא לטוב], **ותן נחת רוח ליראיך מתחת** [שלא תתערבב רוחם על ידי בריות, כגון חיה ולסטים], **והטוב בעיניך עשה** [להם], [1660] **ברוך אתה ה' שומע תפלה"**.

רבי יהושע אומר: איזו תפלה קצרה? - "**שמע שועת** [1661] **עמך ישראל, ועשה מהרה בקשתם. ברוך אתה ה' שומע תפלה"**.

[1656] **הרמב"ם בפיה"מ** כתב שאם מגיע ליישוב בשעה שעדיין יכול להתפלל, מתפלל שוב כראוי. ודייק **האור שמח** [תפלה ד יט] שאם עבר זמן תפלה אינו חוזר ומתפלל, כי אינו דומה למי ששכח ולא התפלל, שהרי כיון שהיה אנוס יצא בדיעבד בתפלה קצרה. והיינו משום שלא התחייב אלא בתפלה זו, שנתקנה למקום צרה, ורק אם הגיע בתוך הזמן חל עליו שוב חיוב תפלת י"ח ככל אדם הנמצא ביישוב. אך **הב"י** [קי] כתב שאם עבר זמן שתי תפלות אינו חוזר, כמו שאין תשלומין אחר ב' תפלות. ומשמע שאחר זמן תפלה אחת חייב בתשלומין. וסבר שגם בדרך יש עליו חיוב תפלה, אלא שמפני אונסו מתפלל תפלה קצרה, וחייב בתשלומין ככל מי שלא התפלל מחמת אונס. ולדברי שניהם נמצא שתפלה קצרה אינה במקום תפלת י"ח, אלא חיוב נפרד, וכן משמע מדברי **תוס'** [ג א ד"ה היה, ל א ד"ה מאי] שאין תפלה קצרה אלא במקום סכנה, ומשמע שאפילו באופן שאינו יכול להתפלל תפלה אחרת, כגון הביננו, לא תועיל לו תפלה קצרה, כי היא תקנה נפרדת, ואינה כתפלת י"ח. וראה בהערה 56 שנחלקו בזה הראשונים.

[1657] **רש"י** פירש יהיו גלויים לפניך לרחם עליהם, **והרי"ף** גרס "מלפניך" ולגירסתו מתאימה הוספת **רבינו יונה** "ולא יצטרכו לעם אחר".

[1658] **רש"י** [ד"ה בכל] נקט שלפי שתי הלשונות הכוונה ל"פרישת העיבור", ולשון ראשון ביאר שיהיו צרכיהם לפניך בכל "פירוש" של "עיבור" דהיינו בין בשעת הריון, ובין בשעת כעס [ראה מהרש"א]. ואילו הלשון השני ביאר שיהיו צרכיהם לפניך אפילו בשעת "פרישה" לעבירה. וראה **רבינו יונה** שלשני הלשונות הכוונה שיספק להם צרכיהם אפילו בשעת חטאם כאשר הוא מתעבר עליהם בכעסו.

[1659] להלן [הערות 56 - 53] נברר אם חיוב תפלה זו ותפלת הדרך הם חיוב אחד, ואם הם בכלל "תפלה קצרה" שהוזכרה במשנה, או שהן חיובים נפרדים.

[1660] כך פירש **רש"י**, **והמהרש"א** פירש, שאין אדם יודע מה טוב לו, שנאמר "עושה נפלאות לבדו", ולכן מסיים, עשה מה שבעיניך הוא טוב ליראיך. וראה **בראש יוסף** "כי טוב עוה"ז הוא טוב ברע ורע בטוב, והטוב הגמור הוא טוב האמיתי". וכעין זה ביאר **בספר העיקרים**.

[1661] "שועה" היא לשון גניחה יותר מ"תפלה" [רש"י].

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: זוהי תפלה קצרה: "**שמע צעקת** [1662] **עמך ישראל, ועשה מהרה בקשתם. ברוך אתה ה' שומע תפלה**".

אחרים אומרים: זוהי תפלה קצרה: "**צרכי עמך ישראל מרובים**, [1663] **ודעתם קצרה** [ואינם יודעים לפרש צרכיהם] [1664]. **יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו**, [1667] **ולכל גויה וגויה די** מחסורה, [1666] **ברוך אתה ה' שומע תפלה**". [1665]

אמר רב הונא: **הלכה כאחרים**. [1668]

אמר ליה אליהו הנביא **לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא**: **לא תרתח** [תכעס], ואז **לא תחטי**! לפי שהכעס מביא לידי חטא.

ולא תרוי [תשתכר ביין] ואז **לא תחטי**! שהשכרות מביאה לידי חטא.

וכשאתה יוצא לדרך - המלך בקונך [טול רשות מבוראך], **וצא** [1669].

[1662] ראה **מהרש"א** שיש ב"צעקה" יותר מ"שועה" וכן להפך, ובזהר [שמות כ] אמרו "שועה" בתפלה, "צעקה" בלב, הילכך צעקה גדולה מכלן, והרחיב בזה בספר **שערים בתפלה**.

[1663] ביאר **הראש יוסף** שלעכו"ם אין דאגה אלא על צרכי הגוף, כבהמות, ורק ישראל שעיקר דאגתם על הנפש, כאשר אין לגוף די מחסורו, קשה לו, כי הוא נטרד מלמודו.

[1664] כך פירש **רש"י**, ובשם **חידושי הרי"ם** ידוע שביאר כי "צרכיהם מרובים מפני שדעתם קצרה"

[1665] ראה **בירושלמי** [ה"ד] שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בנוסח תפלה קצרה קשור למחלוקתם [הובאה בע"ז ז ב] אם מקדים שאלת צרכיו לתפלה או להיפך, וחכמים אמרו ששאלת צרכיו רק בשומע תפלה [וראה להלן לא א]. והיינו שלחכמים לא הותרה שאלת צרכיו לפני הקב"ה, אלא בתפלה, ורבי יהושע מתיר אחר שהתפלל וקיים חובתו, ורבי אליעזר סובר שאחר תפלה אסור להוסיף כלום, ורק קודם הותר, אך לכולי עלמא אין היתר לבקש צרכיו כתפלה בפני עצמה, וכן פסק **הרמב"ם** [תפלה א ב] שהשבח הוא מחיוב התפלה. ונמצא שבכל נוסח בברייתא יש קולא מקודמו: רבי אליעזר לא התיר אלא לבקש שיעשה רצונו של מקום. רבי יהושע ורבי אלעזר ב"צ התירו בקשה כללית [ונחלקו בלשונה, דהיינו עד כמה מותר לבקשה, כנ"ל] ואילו אחרים התירו אפילו לבקש עבור כל אחד ואחד, אך רק במטבע תפלה שמוכיח שהיתרה מדוחק כי "דעתם קצרה". וראה **בחינוך** [תלג] שנקט כי בתפלה קצרה יוצא ידי חובת תפלה, ותמוה שהרי השבח חלק ממצוות התפלה, ובנוסחה לא הוזכר שבח כלל. ושמא כיון שבעת סכנה הוא טרוד, אסרוהו לסדר שבח בתפלה, כי הכוונה מעכבת בשבח [רשב"א לעיל יג ב], אך בקשה מותרת, ועצם בקשת צרכי צבור נחשב כשבח לרב שרבים צריכים לו, [**רא"ש** פ"ה כא] ולכן נחשבת תפלה שיש בה שבח.

[1666] ביאר **הראש יוסף** כי כיון שהבטחות התורה "ונתתי גשמיכם" אינם לשכר, אלא לפנות לבם לתורה, נמצא שאין כאן "נתינה" אלא השלמת ה "חסרון".

[1667] **הראש יוסף** כתב שבכלל "פרנסה" גם לבוש וחלוקא דרבנן.

[1668] **הרמב"ם** [תפלה ד יט] כתב שההולך במקום גדודי חיה וליסטים יאמר כנוסחת אחרים, ולא הביא את נוסח התפלה שקבע רבי יהושע במשנה ל"הולך במקום סכנה". והיינו משום שנקט כי "מקום סכנה" ו"מקום גדודי חיה" הם דבר אחד, ואחרים בברייתא זו חלקו על רבי יהושע, ופסק כאחרים. [ואכן **הגר"א והרש"ש** מחקו את דברי רבי יהושע מהברייתא, כי איך יאמר נוסח שונה מנוסחו במשנה, וראה **מעדני יו"ט** אות כ]. אך **הצל"ח** נקט שברייתא זו עוסקת רק בהולך במקום גדודי חיה וליסטים, והיא תפלה מיוחדת שנתקנה להולך שם, ולכן נקט בה רבי יהושע נוסח שונה מנוסחו במשנה.

[1669] **מהר"ל** [נתיב העבודה, יג] ביאר שיש שייכות בין שלשת הדברים שאמר לו אליהו. כי האדם מורכב מנפש וגוף, וביציאת אחד מהם משיוויו הממוצע, הריהו בא לכלל חטא. והכעס הוא יציאת הנפש מהשתוותה. והשכרות היא יציאת הגוף משיוויו. ולכן אמר לו "לא תרתח ולא תחטי, ולא תרוי ולא תחטי". ועוד אמר לו, שאף ביציאתו לדרך יכול להיות משום יציאה מדרך הישר. שהרי הוא עוזב את עבודת השם ופונה לעסקיו. אולם על ידי שתמלך בקונך, אף היציאה לדרך תהיה מתוך דביקות בה' יתברך, ולא תביאך לידי חטא.

מבררת הגמרא: **מאי**, כיצד יקיים "**המלך בקונך, וצא**"?

אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: זו תפלת הדרך [1670].

ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך, צריך להתפלל תפלת הדרך. [1671] **מאי תפלת הדרך?**

"**יהי רצון** [1673] **מלפניך ה' אלהי, שתוליכני לשלום, ותצעידני לשלום, ותסמכני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב** בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן [1674], לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי. ברוך אתה ה' שומע תפלה" [1675].

[1670] **באליהו רבה** [קי ח] הביא מה**של**"**ה** שאם תהיה תפלתו שגורה בפיו, ידע שניתנה לו הרשות. וכמאמר רבי חנינא בן דוסא [לד ב] "אם תפלתו שגורה בפי יודע אני שהוא מקובל". ולכן הוצרך להזהירו על כך, אף שכל אדם חייב בתפלת הדרך. [וראה בסמוך שנחלקו אם היא תפלה או נטילת רשות]. ועל פי זה כתב ה**צל**"**ח**, שאמנם לא כל אדם זוכה לסימן זה. אבל מי שזוכה לו, אין צריך לשתף נפשיה בהדי ציבורא, כי אם ישתף, לא יועיל לו הסימן. כי אולי הסימן אינו על עצמו, אלא על האחרים שהתפלל עבורם. ונמצא שתפלת הדרך בלשון יחיד נאמרה לאנשים כרבי יהודה שנתבשר על ידי אליהו שהוא במדרגת רבי חנינא בן דוסא, ורק שאר אנשים ישתפו עצמם עם הציבור.

[1671] ב**תוס' הרא**"**ש** כתב שתפלת הדרך אינה כתפלה קצרה שבמשנה, כי חיובה חל כשהוא ביישוב ורוצה לצאת לדרך, ואפילו התפלל י"ח, ואילו קצרה חיובה רק כשהוא במקום סכנה, ולא התפלל י"ח. ונקט שתפלה קצרה היא במקום י"ח, וכן נקט ה**חינוך** [תלג] וראה הערה 52. אך ב**אור זרוע** [ק"ש מז - מח] נקט שחיוב תפלה קצרה הוא אפילו אחר שהתפלל י"ח, ונתקן למקום סכנה ידועה, ואילו תפלת הדרך נתקנה אפילו כשמהלך במקום שלא ידוע שיש שם סכנה. והיינו שיש חיוב תפלה נפרד לנמצא במקום סכנה [ויש בו נוסחאות חלוקים כמדת הסכנה] ואינו לו קשר עם חיוב תפלת י"ח, וכן הוכחנו בהערה 41 מדברי הרמב"ם וב"י.

[1672] ה**רי**"**ף הרשב**"**א והרא**"**ש** הוסיפו "ותחזירני לשלום", אך ה**טור ושו**"**ע** השמיטוהו, וראה להלן [ל הערה 4] שנוסח זה תלוי בטעם חיוב תפלת הדרך. וב**סידור הגר**"**ז** כתב שאם אין דעתו לחזור בו בים, לא יאמרנו.

[1673] **רבינו יונה** [ב א] ביאר שאינה פותחת ב"ברוך אתה ה'" [כ"כל הברכות פותח בהן בברוך וחותם בברוך"], כי השוו אותה לברכת "שומע תפלה" בשמונה עשרה, וכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה, אינה פותחת לעולם ב"ברוך" [והיינו שהסמיכות לחברתה אינה גורמת שחתימת הראשונה תחשב כפתיחה לשניה, אלא שבברכה כזו לא תקנו פתיחה, ובתוס' ראי"ש נקט דהיינו גם בסמוכה לפסוקים, שלא תקנו פתיחה רק בתחילת ענין, וראה הערה 60]. וה**טור** [קי] הביא משמו, שאינה פותחת ב"ברוך", משום שאינה אלא תפלה בעלמא. ואינה לא כברכת הנהנין, ולא כברכה שתקנו על שם המאורע, אלא בקשת רחמים. ורק מפני שיש בה אריכות דברים חותמין בה בברוך. [ולטעמו, אין אדם יוצא בתפלת הדרך של חברו, וראה להלן]. וה**מהר**"**ם מרוטנבורג** כשהיה יוצא לדרך בבוקר, היה אומרה אחר ברכות השחר, כדי להסמיכה לחברתה. וראה ב**בב**"**ח** [סי' ו] שמדת חסידות היא, ודינה כ"אלוהי נשמה", ו**הגר**"**א** חילק, שאינה הודאה אלא תפלה. וכתב שאם דינה כברכות התורה וברכות השחר, אינה אומרה אלא פעם אחת ביום.

[1674] ב**מג**"**א** [קי י] כתב בשם ספר הקנה שאומרים "ותתנני" בלשון יחיד, וב**כף החיים** כתב שאגב כך יאמר גם "רואי" בלשון יחיד. וראה **ערוך השלחן** שהסיק לומר הכל בלשון רבים, כדלהלן.

[1675] ה**רמב**"**ם** [תפלה י כה] כתב "כשיצא מן העיר בשלום יאמר, "מודה אני לפניך ה' אלקי שהוצאתני מכרך זה בשלום. וכשם שהוצאתני לשלום, כך תוליכני לשלום, ותצעידני לשלום ותסמכיני לשלום, ותצילני מכף אויב ואורב בדרך". והם דברי המשנה וברייתא דלהלן [ס א] ולא הזכיר כלל תפלת הדרך שהובאה כאן, ולא חתימת "שומע תפלה", וב**בב**"**י** [קי] עמד על זה. וה**פרי חדש** תירץ שהרמב"ם נקט שתפלה זו היא מדיני הנכנס ויוצא מהכרך [והיא הודאה, ולכן אומרה בלשון יחיד, ראה רע"א רל]. ואילו חיוב תפלת הדרך הוא רק כשלא התפלל ונמצא במקום סכנה, ונחלקו אם מתפלל תפלה קצרה או תפלת הדרך, ופסק שמתפלל תפלה קצרה.

[1676] לעיל [יב א] אמרו "כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה", וכתב ה**רוקח** [הובא ב**בב**"**י** רד] לגבי ברכות שמונה עשרה, שברכות התפלה אינן בכלל זה, ויתכן שגם תפלת הדרך בכללן, וראה ב**תוס**' ר**אש** שהשוו אותה לברכת "שומע תפלה" בשמונה עשרה, וכיון שבמקומה לא תקנו בה שם ומלכות, הוא הדין כשהיא בפני עצמה,

אמר אביי:

דף ל.

לעולם לישתף איניש נפשיה בתפלתו **בהדי ציבורא**, ולא יתפלל על עצמו בלשון יחיד [1677]. כי מתוך שכולל עצמו עם הרבים, תפלתו נשמעת. [1678]

מבארת הגמרא: **היכי נימא** את תפלת הדרך בלשון רבים?

יאמר: "**יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתוליכנו לשלום**", ולא יאמר "ה' אלהי שתוליכני לשלום" בלשון יחיד.

דנה הגמרא: **אימת מצלי** את תפלת הדרך?

אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: **משעה שמהלך בדרך!** [1679] **ועד כמה** ילך, ועדיין הוא יכול לאומרה? **אמר רב חסדא**: **עד** מהלך **פרסה**, אבל לא לאחר שכבר הלך פרסה [1680].

וראה הערה 57. וה**פני יהושע** כתב שלדעת **תוס**' [מ ב] שמיאנו בתירוץ זה, צריך לומר שאין בה ברכה כלל, אלא תפלה בעלמא, וכן מבואר בתוס' **פסחים** [קד ב ד"ה כל] וראה **שער הציון** [רל ט].

[1677] **רש"י** [ד"ה לישתף] כתב "אל יתפלל תפלה קצרה", ובהגהות וציונים גרסו "תפלה זו" או "תפלת הדרך", כי נסוב על תפלת הדרך. אך כבר התבאר לעיל שתפלת הדרך היא חלק מתקנת תפלה קצרה, והיינו שכל הנמצא בסכנה ראוי שישתתף בתפלתו עם הציבור.

[1678] ה**לבוש** כתב "כדי לכלול עצמו עם תפלת רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת". ויש לדון אם כוונתו שנכלל משום שמתפלל על הרבים, או שמצטרף לתפלת רבים המתפללים, [וראה ר"ה יז ב, ותוס' שם טז א ד"ה כמאן, ודו"ק]. ו**רבינו ירוחם** כתב שאם ירצה אומרה בלשון רבים, וב**אליהו רבה** פסק שבדיעבד יוצא בלשון יחיד.

[1679] ראה לעיל [כט הערה 56] שב**תוס**' **רא"ש** נקט שחיובה חל כשהוא ביישוב ורוצה לצאת לדרך. וב**עולת תמיד** כתב שיכול לאמרה משעה שעקר מביתו, וה**ט"ז** [ז] נקט שאומרה משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת. אך ראה בסמוך ש**רבינו יונה** נקט שאין חיובה חל עד שיחזיק בדרך, וה**פרישה** [קל ב] כתב שכוונתו לאפוקי שלא יאמרנה מיד כשיצא מהעיר. ובשו"ת **באר שבע** [מה] כתב שהטעם לכך שמא ימלך ונמצא שברך לבטלה, ועוד שצריך לברך עובר לעשייתו. וב**שערי תשובה** הביא מ**שבות יעקב** שהכריע, כי ביום צאתו מביתו אין לומר עד שיחזיק בדרך, אך אם לן ארעי במלון בדרך מתפלל קודם שיוצא לדרך, וראה **מ"ב** [קי כו] ו**בה"ל** [שם ד"ה וצריך] אם חל עליו חיוב חדש משום היסח הדת, או שהוא חיוב לכל יום בפני עצמו כברכת השחר, ונפקא מינה ביצא ממלונו קודם שהאיר השחר, אם חייב בתפלת הדרך.

[1680] **רש"י**. ותמה **רבינו יונה**, למה לא יברך אם יש לו עדין לילך הרבה. ולכן כתב, שלכתחלה יש לו להתפלל אותה לאחר שיצא מהעיר, והחזיק בדרך, ועדיין הוא בתוך הפרסה הראשונה, אך אם שכח ולא אמרה אז, אומר אותה אחר כך, על מה שעדיין יש לו ללכת, עד שיתקרב למקום שהולך שמה. וראה ב**דרכי משה** [קי] שגם רש"י התכוון רק לכתחילה, אך ה**ראב"יה** ו**המרדכי** נקטו שאחר פרסה הוא מעוות לא יוכל לתקון, וכן משמע מקושיית רבינו יונה שלרש"י אינו יוצא. והטעם לכך מבואר ב**מאירי**, שאחר פרסה כבר אינו נחשב כ"נמלך בקונו". ונמצא שחיובו רק ביציאה לדרך, ולא על הסכנה בדרך, [ולטעם זה אינו יוצא בתפלת חברו, ואינו אומר "ותחזירנו לשלום", וגם די בתפלה לכמה ימים, כי חיוב נטילת רשות רק ביציאתו]. וה**פני יהושע** ביאר, שמצינו בעירובין [סה א] "הבא מן הדרך לא יתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו". וכל שכן זה שהוחזק בדרך ורוצה להמשיך בה, שאין דעתו מיושבת עליו. ותמוה, שהרי כלל זה שייך רק בתפלת י"ח, שעומד לפני המלך, ואילו תפלת הדרך נתקנה כתפלה קצרה לאומרה בעת סכנה וצרה. ו**בה"ג** פירש, שדוקא אם הולך פרסה, אומרה. אבל בדרך שהיא פחות מפרסה אינו אומרה. וביאר **רבינו יונה** כי אף שכל הדרכים בחזקת סכנה, ואפילו דרך קצרה מפרסה - היינו רק דרך שבין הכפרים, אך סמוכה לעיר תוך פרסה, נחשבת כבתוך העיר, ועדיין אינה מקום סכנה. וה**אבודרהם** [ברכות ח הביאו **ב"י** ריט] נקט שהבה"ג סובר כי פרסה היא שיעור לדרך המחוייבת בתפלה, ואינה תלויה בסכנה. ולטעמו בדרך פרסה ומחצה בין שתי עיירות, מברך אף שהיא בתוך פרסה לאחת הערים, [וכן לדרך רחוקה שעוברת סמוך לעיירות שבצידיה, וראה **בה"ל** שם ד"ה ואין] אך ה**טור ושו"ע** נקטו שאם נכנס לתוך פרסה של מחוז חפצו אינו מברך, ותמה ב**תפארת שמואל** שאם כן החיוב רק ב"דרך שתי פרסאות". וה**ב"י** [שם] כתב ששיעור פרסה מחייב

והיכי מצלי את תפלת הדרך? [1681]

רב חסדא אמר: אומרה **מעומד**, ולא כשהוא מהלך. [1682]

ורב ששת אמר: אומרה **אפילו מהלך**, שאינו צריך לעמוד מהליכתו.

רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא, וקא מצלי תפלת הדרך, **אמר ליה רב ששת** [שהיה סגי נהור] **לשמעיה** [שמשו], **מאי קא עביד רב רב חסדא**?

אמר ליה: רב חסדא **קאי** ועומד מהליכתו, **ומצלי** תפלת הדרך.

אמר ליה רב ששת לשמשו: **אוקמן נמי לדידי**, העמד גם אותי **ואצלי** - ואתפלל תפלת הדרך, שהרי שנינו [ב"ק פא ב] "**מהיות טוב - אל תקרא** [1683] **רע**"! כלומר, הואיל ואני יכול להתפלל מעומד [שהוא באופן מעולה יותר] שהרי בין כך חבורתי עומדת, אתפלל גם אני מעומד, כדי שלא יקראוני "רע". ואף על פי שמותר להתפלל מהלך, מכל מקום עדיפה היא תפילה בעמידה מאשר תפלה במצב הילוך.

דנה הגמרא: **מאי**, אילו חילוקי הדינים **איכא בין** תפלת "**הביננו**" לבין **תפלה קצרה**? [1684] מפרטת הגמרא:

א. כשמתפלל "**הביננו**" **בעי לצלויי שלש** ברכות **קמייתא** של שמונה עשרה, **ושלש** ברכות **בתרייתא**, ובאמצע אומר "הביננו".

ב. ולאחר שהתפלל, **כי מטי לביתיה**, [1685] **לא בעי למהדר ולצלויי** תפלת שמונה עשרה, כי כבר התפלל מעין י"ח.

בתפלת הדרך ובברכת הגומל, ומשמע שלא נתקנה אלא על פרסה שיש בה סכנה, והיינו משום שחיובם הוא רק כששוהה בסכנה, ולא על סכנה קצרה [וכעובר תחת קיר נטוי שפטור]. ולדבריו שיעור פרסה תלוי בזמן, ולא במרחק, וראה **מ"ב** [קי ל] ששיעור הנוסע שוה לשיעור המהלך, והיינו רק אם השיעור למרחק הגורם את הסכנה.

[1681] **תוס'** [ד"ה והיכי] נקטו שמדובר בתפלת הדרך, וכך ביארנו בכל המשך הסוגיא. **והכסף משנה** [תפלה ד יט] כתב שהרמב"ם הבין שמדובר על תפלה קצרה [אך בהביננו צריך לעמוד מעיקר הדין]. ולפי המבואר לעיל [כט הערה 56], לדעת הרמב"ם תפלת הדרך היא חלק מתקנת תפלה קצרה, ונמצא שהנידון "היכי ליצלי" הוא על אופן התפלות של כל הנמצא בסכנה, וראה **אליהו רבה** [קי ח] **ופרי יצחק** [ח"ב א].

[1682] כתב **רבינו יונה** שיש אומרים שגם הרוכב צריך לירד, כי רק בתפלת י"ח שצריך לכוון בה אמרו [בסמוך] שלא ירד מפני הטרדה בירידה ועליה, ויש אומרים שאם בתפלה לא ירד כל שכן בתפלת הדרך. וכתב **מג"א** שיעמיד את הבהמה, כי רכוב כמהלך דמי.

[1683] ראה **של"ה** [תושבע"פ לשונות ב] ש"תקרא" בקמץ תחת הקוף, ובצירי תחת הריש.

[1684] **תוס'** [ד"ה מאי] הקשו למה לא אמרו שהביננו מתפלל בכל מקום, ואילו תפלה קצרה רק במקום סכנה. ותירצו שהנידון רק על אופן התפלה, ולא על החילוק במקום חיובה. והרש"ש הקשה, למה לא הקשו שהביננו מתפלל רק בזמן תפלה, ואילו תפלה קצרה בכל זמן, והיינו משום שלמד מדבריהם שתפלה קצרה היא תקנה נפרדת, [ולכן אינה אלא במקום סכנה], אך אם גם היא תחת תפלת י"ח, הרי דינה כהביננו שתלויה בזמן תפלה. ועל עצם קושייתו, יש לומר שזמן התפלה כלול בנפקא מינה לגבי דינו כשחוזר לביתו, כי מה שחוזר ומתפלל תפלה קצרה, הוא רק משום שאינה נחשבת כתפלת י"ח, ולכן אין לה זמן, ואילו בהביננו יוצא ידי חובת תפלה רק בזמנה.

[1685] **הרי"ף** דקדק מלשון "מטי לביתיה" שלא התירו לומר "הביננו" לכתחילה, אלא בשעת הדחק כגון שהוא בדרך. אך **תוס' לעיל** [כט א, ושם הערה 14] נקטו שההתר רק בדרך, ובעיר אין אומרים אפילו בדיעבד, וראה **פמ"ג** [קי א"א א].

אבל **ב**מהלך במקום סכנה, שמתפלל **תפלה קצרה**, **לא בעי לצלויי לא שלש** ברכות **קמייתא**, **ולא שלש בתרייתא**. **וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי** שמונה עשרה, שהרי עדיין לא התפלל כלום מתפלת י"ח, ואף לא מעין י"ח. [1686]

ומסיקה הגמרא: **והלכתא**, [1688] תפלת "**הביננו**" מתפלל **מעומד**, [1687] **ותפלה קצרה** מתפלל **בין מעומד ובין מהלך**.

שנינו במשנה: **היה רוכב על החמור**, ירד ויתפלל.

תנו רבנן: **היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה - אם יש לו מי שיאחז את חמורו** בזמן שהוא מתפלל, **ירד למטה ויתפלל. ואם לאו, ישב במקומו** על החמור **ויתפלל**.

רבי אומר: **בין כך ובין כך**, אף אם יש לו מי שיאחז בחמור - **ישב במקומו ויתפלל**, ולא ירד מן החמור, **לפי שאין דעתו מיושבת עליו**, כי כיון שקשה עליו עכוב הדרך, יטרד לבו מכך, ולא יוכל לכוין. [1689]

אמר רבא, **ואיתימא רבי יהושע בן לוי**: **הלכה כרבי**.

תנו רבנן: **סומא** שעמד להתפלל, ואינו יודע באיזה צד ירושלים, וכן כל **מי שאינו** בקי ואינו **יכול לכוין את הרוחות - יכוין לבו כנגד אביו שבשמים**. **שנאמר** [מלכים א, ח מד] "**והתפללו אל ה'**" [1690].

[1686] ראה לעיל [כט הערה 41] מתי חוזר להתפלל. ובערוך השלחן [קי ח] תמה למה תקנו כלל תפלה קצרה, כאשר נשאר עליו חיוב תפלה כשישוב לביתו [ולדעת הרמב"ם מובן, כי היא תפלה בפני עצמה, ואינה מחיוב י"ח], וביאר שחששו שמא לא יגיע ליישוב בזמן תפלה.

[1687] **הפרי חדש** [צד] דקדק מדברי **תוס'** בסמוך [ד"ה מסמך, ראה הערה הבאה] שאינו יכול להתפלל הביננו כשהוא מהלך וכשיבא לביתו יתפלל י"ח מעומד, אף שבתפלת י"ח התירו לעשות כן בשעת הצורך. והטעם לכך הוא משום שעמידה מעכבת בתפילת חובה, וכל ההיתר הוא רק כשמתפלל נדבה, אך הביננו אין בו נדבה, כי לא נתקנה אלא לצורך [וביותר לדעת הסוברים שהיא תפלה בפני עצמה, ראה כט הערות 14 - 11], וראה **פמ"ג** [קי א"א ג] שדן בזה.

[1688] **הרי"ף והרא"ש** לא גרסו "והלכתא", והיינו משום שמשמע מכך שנחלקו בזה, וסברו שלא נחלקו רב חסדא ורב ששת לעיל אלא לגבי תפלת הדרך, אך תפלה קצרה שהיא כנגד תפלת י"ח [כדעת תוס' רא"ש לעיל] אומרה מעומד. ובהכרח שכוונת הגמרא רק לפרט נפקא מינה שלישית בין הביננו לתפלה קצרה, וכן משמע בתוס' רא"ש כאן שביאר כי "אין תפלה קצרה אלא במקום סכנה, והביננו בדרך שלא במקום סכנה והיא מעומד". וראה **אליהו רבה** [קי ז].

[1689] **רש"י** ביאר שקשה עליו עיכוב הדרך, ודקדק **המאירי** מדבריו שאפילו לעכב את בהמתו אינו צריך, אך באופן שהקדים את השיירה ובין כך עליו להמתין לה, ירד מן החמור. אבל **רבינו יונה** כתב, שטעמו של רבי הוא מפני שבירידה ועליה תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין. ולטעמו, אין חילוק אם יש לו עיכוב אחר או לא. ולכתחילה עליו לעכב את הבהמה מהליכתה, כי רכוב כמהלך דמי. אך בדיעבד, אם התפלל רכוב, יצא, כיון שהתפלה תלויה בכונה ובישיבת האברים בנחת, ואין לדמות רכיבה להליכה ברגליו שהוא עמל בה, ובה אינו יוצא כי אינו יכול לכוין כראוי. **והמאירי** הביא מה**השלמה**, שאע"פ ש"רכוב כמהלך", מכל מקום אינו כמהלך גמור. **ורבינו ירוחם** כתב, "ונראה לי, כי הכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו". וראה **ב"י** [צד].

[1690] במשנתנו שנינו שהרוכב על החמור, אם יכול, יחזיר פניו, והיושב בספינה יכוון לבו כנגד בית קדש הקדשים, והיינו, כי הם יודעים לכוון, רק שצורת עמידתם מונעת מהם להחזיר פניהם כראוי, אך הסומא, שאינו יכול לכוון, די בכוונתו שעומד לפני אביו שבשמים. **והרמב"ם** [תפלה ה ג] נקט שגם המהלך בספינה יכוון לבו כנגד השכינה כסומא, וכתב ה**לחם משנה** שנקט כשיטתו בפיה"מ, ש"מכוון לבו" הוא שתהא תפלתו בכוונה כמו

ומי שיכול לכוין את הרוחות, הרי אם **היה עומד בחוץ לארץ, יכוין את לבו** [1691] **כנגד ארץ ישראל**, שנאמר [שם פס' מח] "**והתפללו אליך דרך ארצם**. [1692]

ואם **היה עומד בארץ ישראל, יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר** [שם פסוק מד] "**והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת**".

ואם **היה עומד בירושלים, יכוין את לבו כנגד בית המקדש**, שנאמר [דברי הימים ב, ו לב] "**והתפללו אל הבית הזה**".

ואם **היה עומד בבית המקדש, יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים**, שנאמר [מלכים א, ח לה] "**והתפללו אל המקום הזה**".

ואם **היה עומד בבית קדשי הקדשים, יכוין את לבו כנגד "בית** [1693] **הכפורת**" שעל הארון!

בשעה שעומד לפני קדש קדשים, ולא שצריך לכוון על כך גופא כאילו הוא עצמו עומד שם, ונמצא, שעיקרו שעומד לפני הקב"ה [ויתכן שלדעתו, אף שכוון הפנים אינו מעכב, כוון הלב מעכב, כי עניינו כעומד לפני המלך, וצ"ע] ובת**וס**' **יו"ט** כתב, שדוקא רוכב על חמור צריך לכתחילה להחזיר פניו, כיון שאם יכול, צריך לירד מהחמור. אך היושב בספינה, שמתפלל לכתחילה בישיבה, אין צריך להחזיר פניו, אלא לכוון לבו בלבד. ו**בבה"ל** [צד ד"ה היה] ביאר כוונתו, כי כיון שתפלה בישיבה אינה נחשבת תפלה כנגד תפלה בעמידה, בהכרח שאם הקלו בישיבה, אינו צריך להחזיר פניו.

[1691] **תוס**' [ד"ה עומד] ו**הרמב"ם** [תפלה ה ג] לא גרסו "את לבו" בכל הברייתא, שהרי צריך לעמוד ולכוין את פניו לכוון מקומות אלו [וכן גרסת הירושלמי "הופכין פניהן"]. וה**ב"ח** [צד] ביאר שאין אדם יכול לדייק בכוון ארץ ישראל, ולכן יכוון גם בלבו לאותו כוון שצריך לעמוד בו. וראה ב**ספר המצוות** [עשה ה] "עבדהו במקדשו- כלומר להתפלל בו וכנגדו". והעיר **מו"ר הגראי"ל** שדין זה נוהג בין בזמן הבית ובין בחרבנו, אף שלגבי קדושת מקום המקדש בעת חרבנו נחלקו הרמב"ם והראב"ד אם היא ממשיכה גם לאחר החורבן [ביה"ב ו טז]. וביאר, שקדושה על דבר גשמי חלה על ידי שהאדם מקדשו. ולפיכך, אף שיש הסוברים שכיום אין בו קדושה מצד המקום ששכינה שורה בו, בכל זאת, לא בטלה ממנו הקדושה שהחילו בו כלל ישראל לענין תפלה. וראה **משך חכמה** [שמות יט יג].

[1692] כתב **רבינו יונה**, שהעומד בחו"ל לא יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל בלבד, אלא יכון כנגד ירושלים, ובית המקדש, וקדש הקדשים, והעומד בארץ ישראל יחזיר פניו כנגד ירושלים והמקדש וקדש הקדשים. אבל לא לארץ ישראל, שהרי עומד בה. וה**פרישה** דקדק מלשון השו"ע [צד א] ש"יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוון גם לירושלים" כי בכוון פניו די כנגד א"י, וכוונת לבו לירושלים היינו כנגד השכינה, [ולביאורו מובן למה צריך לכוון גם לא"י וגם לביהמ"ק, ולא אמרו שיכוון רק לביהמ"ק]. ודימה דין זה, למי שעושה לו מטרה לחץ, שאם הוא קרוב למטרה מציירים לו בה נקודה קטנה, אבל הרחוק מהמטרה, עושים לו עיגול גדול, כן הקרוב לירושלים צריך לכוין פניו לירושלים, אבל המרוחקים ממנה, די שיחזירו פניהם לארץ ישראל. וה**מעדני יום טוב** הוכיח כרבנו יונה, ממה ששנינו "היה רוכב על החמור יכוין לבו כנגד קדשי הקדשים". והרי ודאי אינו רוכב במקדש, אלא בירושלים, ואע"פ כן צריך לכוין לקדש הקדשים, ולא די שיכוין למקדש. וגם מדבריו משמע שלביהמ"ק מכוון רק בלבו, כי מדובר באינו יכול להחזיר פניו. אך ב**אליהו רבה** הביא שה**כל בו והלבוש** נקטו שצריך להעמיד פניו נגד א"י והמקדש, וצריך לומר, שנקטו שיש חיוב נפרד להתפלל נגד א"י, ואם אינו יכול לכוון למקדש, יכוון לכל הפחות כנגד א"י.

[1693] **הרש"ש** מחק את המילה "בית" כיון שאין לה כאן משמעות, אלא בקטע הבא, ושם הכוונה לבית קדש הקדשים. וראה **לחם משנה** [שם] שגרס "כנגד הפרוכת", ו**הרמב"ם** השמיט את דין העומד בקה"ק או אחורי הכפורת, ובפשטות הוא משום שלא יתכן לעמוד בקה"ק [וגם במקור שבתוספתא לא נמצא מקרה שכזה]. וה**יעב"ץ** נקט, שהכוונה על כה"ג ביוה"כ, או האומנים שמתקנים בקה"ק. וראה **של"ה** תפלה פב ד, וצ"ב. וראה הערה הבאה.

ואם **היה עומד אחורי בית הכפורת** [בשטח של י"א אמה שהיה בין אחורי הכותל של קדש הקדשים ממערב, עד הכותל המערבי של העזרה], [1694] **יראה את עצמו כאילו** הוא עומד **לפני הכפורת**! אף שהוא מחזיר את פניו לצד מזרח, ששם הוא בית הכפורת.

נמצא, **העומד במזרח** לארץ ישראל או לירושלים או למקדש או לבית הכפורת, **מחזיר פניו למערב** [לכיוון כל אלה], ומתפלל.

ואילו העומד **במערב** כל אלו, **מחזיר פניו למזרח** ומתפלל. והעומד **בדרום** שלהם, **מחזיר פניו לצפון** ומתפלל. והעומד **בצפון** שלהם, **מחזיר פניו לדרום** ומתפלל.

נמצאו כל ישראל מכוונין את לבן למקום אחד בשעת תפלתן.

אמר רב אבין, **ואיתימא רב אבינא**: **מאי קראה** שמכל צד צריך לפנות לעבר המקדש? [1695] - שנאמר [שיר השירים ד ד] "**כמגדל דוד צווארך**, **בנוי לתלפיות**", וביאור "תלפיות" - **תל שכל פיות פונים בו**.

אבוה דשמואל, **ולוי**, **כי הוו בעו למיפק לאורחא**, **הוו מקדמי ומצלי** תפלת שחרית קודם שהגיע היום [1697] משום שבדרך לא יוכלו לכוין את לבם, [1696] ובשעת הדחק מותר להתפלל שחרית קודם היום.

אבל קריאת שמע של שחרית לא קראו אז, משום שעדיין לא הגיע זמנה, **וכי הוי מטי זמן קריאת שמע** [סמוך לנץ החמה], **קרו** לה.

כמאן סברו?

[1694] כך ביאר **רש"י** [ד"ה אחורי], וה**מג"א** [צד א] ביאר "במערבו של ביהמ"ק", וביאר ב**בה"ל** [ד"ה היה] שהשו"ע השמיט את דיני העומד בביהמ"ק ובקה"ק, כי היום כולנו טמאים ואסור להכנס שם, ובהכרח שכוונתו ב"עומד אחורי הכפורת", לכל הצד שכנגד מערב ביהמ"ק.

[1695] דרשא זו מוסיפה על הפסוקים דלעיל, כי בה נרמז שפונים לביהמ"ק מכל צד. אך ראה ב**מדרש שיר השירים** [ד יא] שהפסוקים דלעיל מלמדים רק על זמן שביהמ"ק קיים, ואילו "תל" משמעותו כי גם אחר שנחרב, עדיין כל פיות פונים אליו. וראה **בירושלמי** [ה"ה] "תל שכל הפיות מתפללין עליו" והיינו שמבקשים שיבנה מהרה. ומשמע שהכוונה על ביהמ"ק, אך מדברי רש"י [ד"ה לכוין] משמע שהכוונה על ארץ ישראל, וב**ריטב"א** י"ג דהיינו ארץ ישראל וי"ג דהיינו בית קדש הקדשים, וכ"כ ה**מאירי**. וראה ב**תנחומא** [במדבר ט] שמחנה ישראל במדבר היו כלם בתוך אלפיים אמה לארון, כדי שיוכלו להתפלל לפניו בשבת.

[1696] ראה **רש"י** [ד"ה תפלה], וכ"כ הרשב"א כי כיון שהלכה כרבי, שהמהלך בדרך נטרד מעיכוב, ומתפלל מהלך אינו רשאי לעמוד, לפיכך חששו שלא יוכלו לכוון לבם. וה**רא"ה** הוסיף, שידעו שלא יוכלו להתעכב אפילו לתפלת "הביננו" כי אילו יכלו, הרי עדיף לסמוך גאולה לתפלה ולהתפלל הביננו מעומד, וראה **ראש יוסף**. וה**מג"א** [פט טז] דקדק שכל החשש הוא שמתלה "מהלך", אך אילו יכלו להתפלל בדרך מיושב, היו מעדיפים לסמוך גאולה לתפלה מיושב, כי במיושב יוכלו לכוון, וראה **חמד משה ומחצית השקל**, ובהערה 24

[1697] **רש"י**, **ותוס'** הביאו בשמו דהיינו "קודם עמוד השחר", והוכרח לפרש כן, כי אילו התפללו אחר עלות השחר, למה לא קראו ק"ש כדי לסמוך גאולה לתפלה, [אך **ראש יוסף** ו**פני יהושע** נקטו שכוונתו קודם שהאיר פני המזרח, שאז יוצא בתפלה בשעת הדחק, עי"ש]. **ותוס'** תמהו הרי קודם עמוד השחר אין יוצא ידי תפלה. ולכן פירשו כר"ח, שהתפללו אחר שעלה השחר, וקודם הנץ החמה, שעדיין אינו עיקר זמן תפלה [כדלעיל כו א], ועדיין אינו קורא ק"ש לכתחילה, עד מעט קודם הנץ, ולכן אינו סומכה לתפילה, כי סמיכת גאולה לתפלה היא רק בזמן קריאת שמע, אבל לא קודם זמנה, [אף שבדיעבד יוצא בה ידי חובה מעלות השחר], וראה בסמוך הערה 29.

כי האי תנא דתניא: השכים לצאת לדרך, [1698] **מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע בו, מגילה וקורא בה** - אפילו קודם נץ החמה! ואף שכל המצוות שזמנן ביום, מצותן לכתחלה מנץ החמה, אבל בדיעבד יוצא בהם משעלה השחר. [1699]

וכשיגיע זמן קריאת שמע שהוא סמוך לנץ החמה, **קורא** אותה.

השכים לישב בקרון או בספינה, מתפלל קודם שיצא, ולא יתפלל כשהוא בדרך, כי מפני פחד המים [או מחמת תנועות הקרון], [1700] לא יוכל לעמוד ולכוין את לבו. **ואחר כך, כשיגיע זמן קריאת שמע, קורא.** [1701] **רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך, קורא קריאת שמע** ואחר כך **מתפלל** כשהוא מהלך, [1702] ולא יקדים להתפלל קודם שיקרא קריאת שמע - **בכדי שיסמוך** ברכת **גאולה** שלאחר קריאת שמע **לתפלה.**

ואבוה דשמואל ולוי שהקדימו תפלה לקריאת שמע, ולא הקפידו על סמיכת גאולה לתפלה - סברו כתנא קמא.

ומפרשת הגמרא: **במאי קמיפלגי** תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר? **מר** - תנא קמא - **סבר, תפלה דמעומד עדיף** מסמיכת גאולה לתפלה. כי כשמתפלל במעומד מכוין לבו

[1698] **הטור** [פט] כתב שאסור לצאת לדרך עד שיתפלל [וגרס כך בסוגיא לעיל יד א], **ומהר"י אבוהב** העיר שהרי כאן נחלקו בזה אם עדיף להתפלל בביתו מעומד, או לסמכה אחר גאולה בדרך, וביאר **הב"י** שכאן מדובר באופן שהשיירא הולכת ואינה ממתינה לו עד זמן תפלה, ואילו לעיל מדובר כשבידו להתעכב, והיציאה לדרך נחשבת כעושה חפציו קודם התפילה, **והב"ח** ביאר שהאיסור רק כשהגיע זמן ק"ש ועדיין לא התפלל, ועי"ש בהערה 26.

[1699] ראה **טורי אבן** [מגילה כ א], וצידד שההתר הוא רק ביוצא לדבר מצוה.

[1700] **רש"י** [ד"ה קרון וספינה] פירש טעם זה רק על ספינה, ודקדק **המקנה** [קידושין לג ב] שלגבי קרון לא נקט טעם זה, כי בספינה אם יכול לעמוד נחשב כמתפלל מעומד, אף שהספינה מהלכת, ואילו בקרון אפילו היה יכול לעמוד היה דינו כמהלך משום שהקרון עצמו מהלך [והוכיח מכך כה**מג"א** [קסז כז] שאף אם היושב בעגלה נחשב כרוכב, היושב בספינה דינו כיושב במקום אחד]. אולם **במחצית השקל** [פט טז] נקט שרש"י כתב כן בספינה, לומר שאינו יכול לעמוד בה, [כי בישיבה אינו מכוון אפילו בלא טעם זה, וראה **ב"י** צד].

[1701] **בשאגת אריה** [טז] העיר, למה לא שנינו ברישא "מתפלל ואח"כ קורא", ואילו נגרוס כן הרי אין צורך בסיפא, ואפשר להעמיד את דברי רשב"א שחולק על דין זה. והעלה מכך, כי ביו"ט [שבו עוסקת הרישא] מודה רשב"א שאין צריך לסמוך גאולה לתפלה, כי אינו יום צרה, וכדעת ה**אור זרוע**. [ק"ש יד, ראה לעיל ד הערה 40. ואמנם **הרא"ש** שסבר כי גם בשבת ויו"ט צריך לסמוך, גרס כן גם ברישא]. ו**בנחלת דוד** ביאר שברישא מדובר במהלך ברגליו, ויכול להמתין ולקרא ק"ש בזמנה ואח"כ יתפלל מעומד, אך בסיפא מדובר בבא בספינה שאינו יכול לעמוד, ולכן עדיף שיתפלל קודם.

[1702] **תוס'** [ד"ה מסמך] כתבו כי אף שלגבי תפלת "הביננו" אמרו לעיל שאומרה דוקא מעומד - היינו דוקא בתפלת "הביננו" שהיא קצרה ואין בה ביטול הדרך. והקשה **הרשב"א**, שהרי בסמוך משמע כי אף בתפלת יום טוב אין צורך שיהא מעומד, והיא אינה ארוכה. וחילק **הפני יהושע** שבתפלת יו"ט אין שאלת צרכים, ולא הצריכו להתפלל מעומד אלא כששואל צרכיו, כעבדא קמיה מרא. ובשם **הר"מ** כתבו תוס' שגם לדעת רבי שמעון בן אלעזר, כשחוזר לביתו צריך לחזור ולהתפלל מעומד. אך **הט"ז** [צד ה] הוכיח שרשב"א סובר שאינו חוזר ומתפלל בביתו, שהרי בסמוך הקשו לרב אסי שעשה כן, למה לא הקדים להתפלל, כדי שלא יצטרך להתפלל מיושב ולחזור בביתו, ואילו זו דעת רשב"א הרי יתכן שעשה כמותו, וראה הערות 33 - 31.

יותר מאשר אם יתפלל בדרך. [1703]

ומר - רבי שמעון בן אלעזר **סבר**, **מסמך גאולה לתפלה עדיף** מאשר להתפלל מעומד. [1704] **מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי** [מאספים] **בי עשרה** למנין, **בשבתא דרגלא** [שבת שלפני הרגל], **ומצלו** תפלת שחרית בציבור קודם שילכו לבית המדרש **והדר נפקי לפירקא**. שהם היו הדרשנים בעירם, והיו כל העם קורין קריאת שמע כשהגיע זמנה, ואחר כך היה הדרשן דורש. ובאמצע הדרשה היו העם נשמטים ומתפללים, איש איש לבדו. ולכך היו מרימר ומר זוטרא קורין קריאת שמע וסומכין גאולה לתפלה [1705] ומתפללין בציבור, עוד קודם שהלכו לדרוש. [1706]

רב אשי היה ראש ישיבה במתא מחסיא, ודרש שם, ולא התפלל קודם יציאתו לבית המדרש. אלא היה קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה [1707], **ומצלי בהדי** בשעה שהיה דורש **לציבורא - ביחיד**, כשהוא **מיושב!**

כי מנהגם היה, שהדרשן לוחש חלק מהדרשה למתורגמן העומד לפניו, והמתורגמן היה משמיעו לרבים. וכשהגיע זמן קריאת שמע היה רב אשי לוחש למתורגמן דבר ארוך, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים, היה רב אשי קורא קריאת שמע ומתפלל ביחידות כשהוא מיושב, משום שלא רצה להטריח את הציבור לקום מפניו.

[1703] **בשאגת אריה** [ג] ביאר שאין חיוב סמיכת גאולה אלא בזמן ק"ש, ולכן סבר ת"ק שקודם זמנה עדיף להתפלל מעומד, ורשב"א סבר שבכל זאת מוטב שימתין מלהתפלל עד זמן ק"ש כדי שיתחייב לסמוך, משיתפלל מעומד קודם זמן ק"ש אע"פ שעדיין אינו מחויב בסמיכת גאולה לתפלה, וראה הערה הבאה והערה 35.

[1704] כך פסק **בה"ג** [הובא **בתוס'** ד"ה מסמך], ובשו"ע [פט ח] פסק כת"ק. וכתב **המג"א** [יז] שאם הוא בדרך ורואה שזמן ק"ש עובר, יקרא ק"ש וברכותיה, וכשיבא לביתו יתפלל, וה**גרעק"א** כתב שרק המשכים ויוצא קודם זמן ק"ש מתפלל מעומד בלא סמיכת גאולה, אך בדרך כשכבר הגיע זמנה חייב לסמכה וגם יתפלל בדרך. ונחלקו אם החיוב להתפלל מעומד הוא בעצם מעשה התפלה [ולכן במיושב חוזר ומתפלל], ואף במקום חיוב סמיכת גאולה, עדיף לאחר התפילה כדי להתפלל מיושב, או שאינו אלא מעלה במקום שאין עדיין חיוב סמיכת גאולה.

[1705] כך פירש **רש"י** [ד"ה בשבתא], וכדלעיל [בהערה 20] שהמתפלל אחר עלות השחר סומך גאולה לתפלה. אך **הריטב"א** ביאר שהיו מתפללין בציבור קודם הדרשא, [ולא התפללו עמם, כי היו צריכים לעיין בשעה שהציבור מתפללים], ואילו ק"ש היו קורין רק בעת הדרשא, ולא היו סומכין גאולה לתפלה. והיינו כ**תוס'** [שם], שקודם הנץ אין סומכין גאולה לתפלה.

[1706] **רש"י** נקט שלא היו מתפלים שוב עם הציבור [כרב אשי בסמוך], אך בשו"ת **הרי"ף** [שכ] כתב שגם הם התפללו שוב, וכתב ב**דעת תורה** [צד ט] כי כיון שמעשה זה היה בשבת שאין מתפללין בה נדבה, צריך לומר שלא התפללו בפני עצמם, אלא ענו אמן אחר הש"ץ, וראה הערה 32.

[1707] כך פירש **רש"י** וכדרכו לעיל, ו**הרא"ש** כתב שעשה כן כדי להתפלל בציבור, וב**פרי יצחק** [ח"ב א] תמה אם אינו יוצא ידי חובתו איך הועילה תפלתו לסמיכות גאולה [או לתפלה בצבור], ואין לומר שסמיכות גאולה מועילה גם בתפלת נדבה, כי אם כן למה לא שב אבוה דשמואל והתפלל נדבה לסמוך גאולה, וראה הערה 33.

[1708] ה**ב"י** כתב שרק לדעת **הר"מ בתוס'** צריך לחזור ולהתפלל חובה. אך לדעת רש"י מתפלל את תפלתו השניה לשם נדבה, והיינו משום שהעמידה רק מועילה לכוון [כדלהלן], אך גם בישיבה יצא, ולכן בזמן ק"ש קורא ומתפלל לסמוך גאולה לתפלה, וכדי לצאת לכתחילה מתפלל נדבה. וכן פסק ה**מג"א** [צד יא], וביאר שלפיכך עוברי דרכים נוהגים להתפלל בישיבה ואינם שבים להתפלל כשמגיעים לביתם, ובזה"ז שאין ראוי להתפלל נדבה, כיון שיצא,

וכי הוה אתי לביתיה לאחר הדרשה, **הדר ומצלי** שוב **במעומד** [1708] כי תפלתו לפני הציבור היתה במיושב, ולא היה יכול לכוין בה את לבו כמו בעמידה. [1709]

אמרי ליה רבנן לרב אשי: למה עושה כך? **ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא** שקראו קריאת שמע והתפללו קודם שיצאו לדרוש.

אמר להו רב אשי: **טריחא לי מילתא**, להמתין עד זמן קריאת שמע ולאחר את ביאתי לבית המדרש עד אחרי תפלתי. [1710]

אמרו לו: **ולייעביד מר כאבוה דשמואל ולוי**, שהקדימו את תפלתם קודם קריאת שמע ולא הקפידו על סמיכת גאולה לתפלה, [1711] ולא תצטרך להתפלל שתי פעמים.

אמר להו: לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי, להתפלל קודם קריאת שמע! [1712], ולכן המתנתי עד זמן קריאת שמע, וכיון שקראתי את שמע, הריני צריך להתפלל מיד, כדי לסמוך גאולה לתפלה.

אינו חוזר ומתפלל. ואף שכתב **השו"ע** [שם] שאינו צריך לחדש בה דבר, כתב **במגן גבורים** שעצם העמידה, נחשבת כחידוש. ומדברי **המאירי** משמע שבתפלתו הראשונה בישיבה יוצא ידי תפלת נדבה, [ועדיין חייב לחזור ולהתפלל חובה מעומד], והיינו משום שחיוב עמידה נקבע רק בתפילת חובה, ולכן התפלל רב אשי תחילה בישיבה, ואף שאין חיוב להתפלל נדבה, הרי מקיים בה חובת תפלתו, אף שעצמותה נדבה, אך מרימר שכבר התפלל אינו חייב להתפלל נדבה. **והגרע"קא** הקשה הרי מעשה זה היה בשבת [כמעשה דמרימר ורב זוטרא, וכ"כ המאירי], ואין מתפללין בשבת תפלת נדבה, [וגם בסי' פט הוכיח מכאן כי אף אם בשבת אין כ"כ חיוב לסמוך גאולה, ההולך בדרך צריך לסמוך, כרב אשי] וראה **בפרי יצחק** [ח"ב א] שמעשה דרב אשי ארע בחול, ושלא כמעשה דמרימר.

[1709] ראה **רש"י** [ד"ה בהדי] שנקט כי במעומד יכול לכוון יותר [ותמוה, שהרי אפילו האוכל מעומד צריך לברך מיושב, כי הישיבה מועילה לכוונה - שו"ע קפג ט]. וב**מג"א** [פט טו] כתב שנמצא כי הכלל ש"עמידה עדיפה מסמיכת גאולה" [שו"ע שם ח] אינו שייך בזמן הזה, כי אין אנו מכוונים כל כך בתפלה, ומעלת העמידה לכוונה אינה עדיפה מסמיכות גאולה. וראה **מחצית השקל** שלולי דברי רש"י, יתכן לבאר שמעלת העמידה היא משום הכנעה לפני המלך, ולטעם זה עמידה עדיפה מסמיכות גאולה גם בזמננו, וראה **ט"ז** [סק"ד]: וה**טור** [צח] כתב שהתפלה כדוגמת הקרבן, ולכן צריך להיות מעומד. וב**אשר לשלמה** [מועד ב] כתב שלטעם זה כיון שהלכה כרבי יוחנן שחיוב התפלות גם מתקנת אבות, הרי בישיבה אף שאינו כדוגמת הקרבנות, יוצא, ולכן מתפלל מיושב לסמוך גאולה לתפלה, כי יוצא בה ידי תקנת אבות, וחוזר ומתפלל מעומד כנגד קרבנות. אך כבר כתב ה**ב"ח** שבאברהם נאמר "אשר עמד שם", ובהכרח כוונת הטור שיכוון שתהיה התפלה כקרבן.

[1710] **רש"י** [ד"ה טריחא] פירש "לאחר ביהמ"ד", וה**מאירי** כתב "שלא היה רוצה להתאחר, והיה אצלו טורח בכנוף עשרה", וכן מצינו לעיל [ז ב], וה**רש"ש** כתב שרש"י לא פירש כן, משום שעדיין יקשה למה לא הקדים להתפלל ביחידות, ואם ירצה להתפלל בציבור יחזור ויחדש בה דבר.

[1711] **רש"י** [ד"ה ולעביד] כתב "ומשום מסמך גאולה לתפלה, כיון דמצלי קודם ק"ש לא קפדי". וביאר ה**שאגת אריה** [ג] שכוונתו "קודם זמן ק"ש", כי מה שמתפלל קודם ק"ש אינו פוטרו מסמיכת גאולה, שהרי לעיל [ד ב] אמרו שאם צריך לסמוך בהכרח שלא כמ"ד "תפלות באמצע תקנום" ומשמע שחיוב הסמיכה מחייב גם להקדים ק"ש לתפלה. וב**פרי יצחק** [ח"א ב] כתב שלביאורו לעיל [הערה 27] שמוטב להמתין ולא להתפלל עד זמן ק"ש, נמצא כי אף אם אין חיוב סמיכה כשמקדים להתפלל, מכל מקום ראוי להקדים ק"ש כדי להתחייב בסמיכה [וראה שם הערה 45]. והוסיף, כי הטעם שלא פירש רש"י שסברו כי תפלה מעומד עדיפה מסמיכת גאולה [ואפילו בזמנה] הוא משום שא"כ יתכן שרב אשי העדיף לקיים שניהם, שהסמיך בתפלתו מיושב, והתפלל שוב מעומד, ומקושיית הגמרא משמע שעדיף לעשות כאבוה דשמואל, והיינו להתפלל מעומד עוד לפני חלות החיוב בסמיכת גאולה.

[1712] ב**תוס' הרא"ש** כתב שרב אשי אינו חולק על אבוה דשמואל ולוי, אלא שלא הקדים להתפלל, כי "לא חזינן לרבנן קשישי" שעשו כן, ויש טעם לחלק בין האופנים, כי אבוה דשמואל היה מהלך בדרך ואינו יכול לכוין, ולכן עדיף שיקדים ויתפלל מעומד, אבל רב אשי היה מתפלל מיושב ומכוין, ולכך לא היה רוצה להקדים.

ומאחר שאני מתפלל במיושב בעת הדרשה, ואין דעתי מיושבת, לפיכך אני חוזר ומתפלל בביתי.

מתניתין:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין תפלת המוספין אלא בחבר [חבורת] **העיר!** שלא תקנוה אלא לציבור, אבל יחיד אינו אומרה. [1713] **וחכמים אומרים:** מתפללים מוסף בין **בחבר עיר** ובין **שלא בחבר עיר!** כי תקנוה גם ליחיד.

רבי יהודה אומר משמו של רבי אלעזר בן עזריה: **כל מקום שיש שם חבר עיר, יחיד פטור מתפלת המוספין,** [1714] ויבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר משמו: כל מקום שיש שם חבר עיר, יחיד פטור מתפלת המוספין.

תמהה הגמרא: הרי מה שאמר **רבי יהודה** משם רבי אלעזר בן עזריה, **היינו** כדברי **תנא קמא**. שהרי גם תנא קמא אמר שלדעת רבי אלעזר בן עזריה "אין מתפללין אלא בחבר עיר", ומה החילוק בין הדברים?

מבארת הגמרא: **איכא בינייהו, יחיד, שלא** במקום שנמצא בו **חבר עיר**.

תנא קמא סבר, שלדעת רבי אלעזר, יחיד **פטור** אף בעיר שאין בה ציבור שמתפללין מוסף.

ורבי יהודה סבר, שדעת רבי אלעזר כי רק במקום שיש ציבור, יחיד פטור, משום ששליח הציבור פוטרו, אבל כשאין ציבור, אף יחיד **חייב**. [1715]

[1713] **רבינו יונה** ביאר כי כיון שאין בה תחנונים כמו בשמונה עשרה, אלא רק שבח, די שהציבור יתפללוה, וגם אין מתפללים אותה כנגד תפלת תחנונים של חול. וביאר **הב"י** [סוף קז] כי אע"פ שיש במוסף בקשה שתעלנו בשמחה לארצנו, אינה ככל תפלה שמבקש על כמה ענינים. [והוסיף, שיכול להתפלל נדבה בשאר תפלות השבת, כי אף שהם רק שבח, הרי נתקנו כנגד תחנונים של חול]. וה**פני יהושע** הבין שכוונת רבינו יונה שמוספין נתקנו נגד קרבנות ציבור, ואינם כתפלות שתקנו האבות. והוסיף, שעיקר ענין המוספין הוא החטאת שביו"ט ור"ח הבאה לכפרת ציבור, והיחיד אינו חייב בה [וראה תוס' כו א ד"ה איבעיא, ומ"ב רפו ו]. וה**מאירי** כתב עוד שני טעמים לדבר, א. שלש תפלות נתקנו ליחידים, שהרי האבות תקנום, והם היו יחידים, אך מוספין נתקנו ע"י כנה"ג שהיא הקובעת לרבים, ולכן תקנוה רק לרבים. ב. שאין רגילים בה, ולכן פטרו את היחיד שאינו בקי בה.

[1714] ה**פני יהושע** ביאר, שאם יש חבר עיר הם נחשבים כשלוחי כל יחיד, [והם כמעמדות בתענית כו א] אך יחיד שאינו בחבר עיר ואין לו שלוחים, מתפלל מוסף זכר לקרבן מוסף שהיו מקריבין בירושלים, וראה בסמוך.

[1715] **רש"י** [ד"ה יחיד] ביאר שלת"ק יחיד פטור לגמרי, ולרבי יהודה הש"ץ מוציאו, ולכן אם לא שמע מש"ץ, חייב להתפלל בפני עצמו אפילו אם יש מנין בעיר, והיינו שלת"ק היחיד עצמו פטור, ובחבר עיר יש חיוב נפרד של ציבור, ואילו לרבי יהודה היחיד עצמו חייב, אלא שבחבר עיר יוצא מהש"ץ [ומשמע כטעם הפני יהושע]. ו**רבינו יונה** נקט שרבי יהודה פוטר כשיש מנין בעיר, כי די בתפלת הציבור, ורק אם דר בכפר חייב, והיינו שגם לרבי יהודה היחיד בעיר פטור [מפני הטעמים לעיל], ורק בכפר חייבוהו [ע"פ **ראש יוסף**]. וכן משמע מ**תוס'** [ע"ב ד"ה אין] שהוכיחו כי רב אמי ורב אסי שהתפללו ביחידות סברו שהלכה כחכמים, והיינו כרבינו יונה שלא נתקנה כלל

אמר רב הונא בר חנינא אמר רב חייא בר רב: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה שרק במקום שיש שם חבר עיר, יחיד פטור מתפלת המוספין.
אמר ליה רב חייא בר אבין לרב הונא: **שפיר קאמרת!** שכך היא ההלכה; **דהא אמר שמואל: מימי לא מצילנא צלותא דמוספין ביחיד** -

דף ל:

בנהרדעא כי היא מקום שיש בו חבר עיר, ונפטרתי בתפלת הש"ץ, **לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא** [חיל] **דמלכא למתא, ואטרידו רבנן** דנהרדעא [1716], **ולא צלו**, ומאחר שהציבור לא התפללו, **צלי לי** מוסף **ביחיד**, משום **דהואי יחיד שלא בחבר עיר!** ובאופן זה אף היחיד חייב, וכדברי רבי יהודה בשיטת אלעזר בן עזריה. [1717]
יתיב רבי חנינא קרא [1718] **קמיה דרבי ינאי, ויתיב וקאמר: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה!** שיחיד שאינו בחבר עיר, חייב במוספין.
אמר ליה רבי ינאי: **פוק קרא קראיך לברא** [אמור דבריך מחוץ לבית המדרש!], שהרי אין האמת כדבריך, כי **אין הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה!** [1719]
אמר רבי יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי, דצלי והדר צלי ביחידות, שתי תפלות זו אחר זו. ובהכרח שחרית ומוסף היו [שהם התפלות היחידות שבאות זו אחר זו] [1720]. ומוכח, שהלכה כחכמים, שיחיד מתפלל מוספין.
אמר ליה רבי ירמיה לרב זירא: ומנין לך שהיו אלו תפלות שחרית ומוסף? **ודלמא** שתיהן היו תפלת שחרית, וחזר להתפלל כי **מעיקרא לא כיוון דעתיה, ולבסוף כיוון דעתיה.** [1721]
אמר ליה רב זירא: חזי מאן הוא גברא רבא דקמסהיד עליה - על רבי ינאי?! - הלא רבי יוחנן הוא שהעיד כן. וודאי גברא רבא כמותו לא היה מעיד, אם לא דקדק יפה בדבר,

---

ליחיד בעיר, ואסור להתפלל משום ברכה לבטלה, אך לרש"י הרי גם לרבי יהודה מי שאינו רוצה לצאת בתפלת הש"ץ, חייב בתורת יחיד, וראה **צל"ח** ובהערות 47 - 41.

[1716] מלשון הגמרא משמע **כהרמב"ם בפיה"מ והערוך** [חבר] שהציבור נקראו "חבר עיר" משום "שלא יתקבצו אלא לפני החכם שבהם", ולכן נקטה הגמרא "איטרדו רבנן" אף שתלוי בתפלת הציבור.

[1717] ע"פ **רש"י** [ד"ה בנהרדעא], ולר**בינו יונה ותוס**' צריך לפרש כי ביום שבא החיל לא היה בנהרדעא מנין אחר, ולפיכך נחשבה ככפר. וראה **בחזו"א** [יט ד] שגם רבי יהודה לא פטר את היחיד אלא באופן שהוא אנוס ואינו יכול לבא לשמוע מוסף מהש"ץ בבית הכנסת, [וכתב שמהמחלוקת לגבי מוסף מוכח כי אין הלכה כרבן גמליאל בר"ה לד ב, ובשאר התפלות אין הש"ץ מוציא את הבקי].

[1718] **רש"י בתענית** [כז ב, ובשטמ"ק כתובות נו] ביאר שהיה בעל מקרא ויודע בגירסא ובקי בטעמיה.

[1719] כתב **הצל"ח** שמכאן אין ראיה שהלכה כחכמים, שיחיד מתפלל מוספין, בין בחבר עיר ובין שלא בחבר עיר, כי יתכן שכוונת רבי ינאי שהלכה כת"ק בשם ראב"ע [ולכן הוצרכו תוס' להוכיח כדלהלן הערה 47].

[1720] **בביאור הגר"א** [רפו א] העלה מכאן כדעת **תוס'** [כו א ד"ה תפלת] שזמן מוסף מתחיל מיד אחר שחרית.

[1721] **המהרש"א** תמה, הרי בסמוך שללו אפשרות זו, כי על אדם למוד עצמו, ואם אינו יכול לכוון לא יתפלל. וביאר **הצל"ח** שכלל זה נאמר רק כשמבקש בתפלתו על צרכיו, ומעשה זה היה בשבת שאין בה שאלת צרכיו.

ומצא שהתפלה השניה היתה לשם תפלת מוספין.[1722]

רבי אמי ורבי אסי, אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא, לא הוו מצלו תפלתם, **אלא ביני עמודי, היכא דהוו גרסי!** כי מיום שחרב בית המקדש אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד [כדלעיל ח א].[1723]

איתמר: רב יצחק בר אבדימי משום רבינו [רב] **אמר: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה** "אין היחיד מתפלל מוספין, אלא במקום שאין שם חבר עיר".

רב חייא בר אבא צלי, ושוב הדר וצלי.

אמר ליה רבי זירא: מאי טעמא עביד מר הכי?

אילימא משום דלא כוון מר דעתיה בתפלה הראשונה, וכל שלא כיון באבות לא יצא ידי חובתו - **והאמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם עצמו, אם יכול לכוין את לבו** [לכל הפחות בברכת "אבות"],[1725] **יתפלל, ואם לאו, אל יתפלל!**[1724] ואם כן לא היה לך להתפלל את התפלה הראשונה, אם לא היית בטוח בעצמך שתוכל לכוין.

[1722] כך פירש רש"י, **ורבינו חננאל** ביאר שבשבת ויו"ט תפלת מוסף ארוכה משחרית, ואילו בר"ח וחוה"מ מוסף קצרה משחרית, ובודאי לא טעה ביניהם.

[1723] **תוס'** [ד"ה אין] נקטו שכוונת הגמרא כי גם את תפלת המוספין התפללו שם ביחידות, והעלו מכך שאין הלכה כראב"ע אלא כחכמים, ואף במקום חבר עיר יחיד מתפלל מוספין [וכן פסק השו"ע רפו ב]. ומשמע שלדעת רבי יהודה היחיד פטור כשיש מנין בעיר, ורק הדר בכפר חייב. **ומהרש"ל** כתב שלדעת רש"י שרבי יהודה סובר שיחיד עצמו חייב [ובחבר עיר יוצא מהש"ך], צריך לומר שמעשה דרב אסי ורב אמי הוא ענין בפני עצמו, ואין לו קשר למחלוקת במוסף [אלא למעלת התפלה במקום הלימוד], ומדובר באופן שבאמת לא היה מנין בעיר, ולכן התפללו ביחידות, וכן מוכח מדברי **הרמב"ם** [תפלה ח ג, ראה **כס"מ**] שמעלת "ביני עמודי" אינה דוחה חיוב תפלה בצבור, ובהכרח שבעירם לא היה צבור.

[1724] מכאן הוכיח **החזו"א** [בגליונות לחידושי הגר"ח] שאם אינו יכול לכוון ביאור המילים בברכת אבות, לא יתפלל [ודלא כהגר"ח שנקט שחוזר רק כשאינו יכול לכוון שהוא עומד לפני המלך], **והגר"ח מוולאז'ין** ביאר שבפעם הראשון שארע לו כך יתפלל, ורק אם התפלל ולא כוון, יכול למוד עצמו שלא להתפלל פעם שניה.

[1725] **תוס' והרא"ש** בסוף פרק אין עומדין, ביארו שכוונת רבי אלעזר רק על ברכת אבות, **והטור** [קא] כתב "דאמר רבי אלעזר אם יכול לכוון לבו באבות וכו'" וראה **ב"י ופרישה** שביארו כוונתו. **והרמב"ם** [תפלה ד טו] פסק שאם דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל. **והטור** [קא] כתב שבזמננו שאין מכוונים כ"כ, אפילו אם לא כוון באבות אינו חוזר [ויש לדון באופן שלא כוון וגם שכח "טל ומטר" אם יחזור]. **ובבה"ל** [ד"ה והאידנא] הבין דהיינו רק כשגמר תפלתו, כי איך ימשיך לומר ברכות שאינו יוצא בהן. אך הביא **שהחיי אדם** נקט שאפילו אם גמר רק ברכת אבות, אינו חוזר, וממשיך להתפלל. וכן משמע **מהגהות מיימוני** שכתבו בשם תוס' שבזמננו אין נזהרים בזה, ואפילו אם רואה שאינו יכול לכוון, יתפלל. [**וביד אליהו** ח כתב שגם כשצריך לחזור, יסיים תפלתו ורק אח"כ יחזור, כי אילו יפסיק באמצע נמצא שברך לבטלה, וראייתו, כי אם צריך להפסיק, הרי כיון שראה שרבי חייא כרע כל הכריעות בהכרח שכוון באבות, ושמא נזכר אחר תפלתו, וראה **ריטב"א ומשנת יעבץ** ב ב]. וביאר **בקהלות יעקב** שטעם ההיתר להתפלל בלא כוונה, הוא כדברי **בית אלוהים** שעצם אמירת התפלה היא מצוה אפילו בלא כוונה, ומה שצריך לחזור אינו משום שברך ברכה לבטלה, אלא משום שחיסר את הכוונה, ולכן צריך לסיים תפלתו שבכך מקיים "אמירת תפלה". והמקור לזה **משבלי הלקט** [יז] שלמ"ד תפלות כנגד תמידין, המתפלל בלא כוונה, יוצא ידי חובתו, כקרבן שסתמו לשמה אפילו לא התכוון, וראה עוד להלן [לד הערה 27]. ונמצא שדברי רבי אלעזר אינם אלא אם בעלמא הוא מכוון, וכשמתפלל בלא כוונה הרי זה זלזול בתפלה, אך בזמן שכלם אינם מכוונים חייב להתפלל גם בלא כוונה, לקיים את עצם חובת התפלה.

אלא, אם חזרת והתפללת משום **דלא אדכר מר** "יעלה ויבא" **דריש ירחא** - **והרי** גם משום כך אין חיוב לחזור ולהתפלל.

כי **תניא** בברייתא: **טעה ולא הזכיר של ראש חדש בערבית, אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשחרית.** [1726]

ואם טעה ולא הזכיר יעלה ויבא **בשחרית, אין מחזירין אותו,** [1727] **מפני שיכול לאומרה** [את הזכרת הראש חדש] **במוספין** [1728]. וכן אם לא הזכיר **במוספין, אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה.** [1729] ואם כן מפני מה התפללת פעמיים זו אחר זו? **אמר ליה** רב חייא בר אבא: וכי **לאו אתמר עלה** - על ברייתא זו:

[1726] כך היא הגירסא לפנינו. אבל **תוס'** **והרי"ף** לא גרסוה, שהרי להלן מבואר שהטעם הוא משום שאין מקדשין החדש אלא ביום. וגם לשיטת **בה"ג** [בהערה 54] אין לגרוס כן, כי הנדון על שכחת הש"ץ, ואין חזרת הש"ץ בערבית. ו**בפרי חדש** [תכב] העיר שלדעת רבי נתן [בד"ה לפי, ראה הערה 58] שביום ב' דר"ח חוזר, יש נפקא מינה בטעם זה ליום שני.

[1727] **הטור** [קכו] הביא בשם **סמ"ג** שדוקא בראש חדש אין מחזירין אותו, אבל בשבת ויום טוב מחזירין אותו, ונחלק עליו **הסמ"ק**, [וה**ב"י** **וב"ח** דנו אם נחלקו גם בשוכח בשחרית]. וה**ב"י** נתן טעם לחלק, כי ראש חדש הוא יום עשית מלאכה, ויש בו משום טירחא דציבורא, מה שאין כן בשבת ויו"ט, [וכן פסק **בשו"ע** תכב א], וכתב ה**פרי חדש** שלטעמו השוכח בחוה"מ לא יחזור. וה**לבוש** כתב כי אף לדיעה זו, אם חל ראש חדש בשבת אין מחזירין אותו, משום לא פלוג. וראה **במג"א** [סק"ד] שתמה על טעם הב"י, שהרי בתפלות שבת ויו"ט הקלו וקצרו יותר מר"ח. **ובכנסת הגדולה** [תכב] כתב שאם כבר התפלל מוסף, כיון שהזכיר בה קדושת שבת, אין מחזירין אותו על שחרית, והיינו כי חסרון ההזכרה אינו גורם שיחשב כלא התפלל, כי אינה מעצם התפלה אלא הזכרת המאורע בפני עצמו [ו**בשעה"צ** שם ג, דן באופן שהקדים מנחה למוסף ושכח בה, אם יחזור כשוכח במנחה אחר מוסף, או שהזכרת מוסף מועילה להשלים מה שקדם, ולא למה שיקלקל אח"כ]. אך **בברכי יוסף** הביא בשם הרשב"א שצריך להתפלל תשלומין במנחה, ונקט שהזכרה היא מעצם התפלה. וכתב **מור וקציעה** שיתנה שאם אינו חייב הרי זו נדבה, וראה **בשערי תשובה** שאם אחר ג' ראשונות של מוסף נזכר ששכח יעלה ויבא בשחרית, יסיים תפלתו לשם שחרית.

[1728] **הרשב"ץ** ביאר שאין צריך להזכיר בתפלת מוסף "יעלה ויבא", אלא שתפלת המוספין עצמה פוטרתו מהזכרת שחרית, ודייק ממה ששינה **הרי"ף** וכתב "מפני שתפלת המוספין לפניו", ולא הזכיר "שיכול לאמרה", וכן משמע מלשון השו"ע [קכו ג, אך מלשון הגמרא משמע שאם שכח בשחרית, מוסיף הזכרה במוסף].

[1729] **הרי"ף** לא גרס דין זה. וביאר **הרא"ש**, שאם לא הזכיר במוסף מחזירין אותו, ולא מועילה לו הזכרת שחרית, כי אין סומכין על התפלה הקודמת, אלא על התפלה שלפניו. וכן לא סומכים על מה שיכול לומר במנחה, כי הסמיכה מתפלה לתפלה שייכת דוקא בשחרית ומוסף שרגילין להתפלל אותן כאחד [וראה לעיל כח הערה 24]. ו**הרשב"ץ** הקשה הרי במוסף צריך להזכיר את הקרבן, ואיך תועיל לו הזכרת המנחה [וראה דבריו לעיל כא א]. ו**הצל"ח** העלה מכך שאם הזכיר במוסף קדושת היום ולא קרבנות, יוצא בדיעבד. וראה **משנת יעבץ** [ד].

[1730] כך פירש **רש"י**. ותמהו **הרשב"א** **והטור** [תכב] אם כן למה הוצרכו לטעם של "מפני שיכול לאומרה במוספין", ויתכן שלכך הוסיף רש"י שבשמיעתו "איכא מקצת הזכרה" והיינו שבחזרת הש"ץ יוצא רק ידי חיוב ההזכרה, אך את חיוב התפלה עצמה [שחסרון ההזכרה גורם שיחשב כלא התפלל כלל] יוצא רק כשמתפלל מוסף, כי אין הש"ץ מוציא את הבקי [וראה **פרי חדש** קכו ג שרש"י נקט שבקי אינו יוצא, כי יכול לצאת בתפלת מוסף]. **ובה"ג** פירש שהכוונה על שליח ציבור שאין מטריחים אותו לחזור, משום טרחא דציבורא, אבל יחיד שטעה חוזר [וכן פסק השו"ע קכו ב, וראה **בשע"ת** תכב ד באופן שלא נזכר עד שהתפלל מוסף אם צריך לחזור]. ואף שלעיל [בתוס' כט א ד"ה טעה] נקט כרש"י שבכל טעות בהזכרות, אין צריך לחזור כי שומעין מהש"ץ - כאן לא פירש כן, כי נקט שהמחסר הזכרה אינו מפסיד את כל התפלה, וכיון שנקטה הגמרא טעם "שיכול לאומרה במוספין", בהכרח

אמר רבי יוחנן: רק **ב**אדם המתפלל עם ה**ציבור שנו** ש"אין מחזירין אותו, משום שישמע "יעלה ויבא" משליח הציבור בחזרת הש"ץ, [1730] אבל המתפלל ביחידות, וטעה ולא הזכיר "יעלה ויבא", צריך לחזור ולהתפלל.

דנה הגמרא: מי שיש לו להתפלל שתי תפלות זו אחר זו, כגון שחרית ומוסף, או שטעה בראשונה וחוזר ומתפלל, [1731] **כמה ישהה בין תפלה לתפלה**?

רב הונא ורב חסדא השיבו על נידון זה:

חד אמר לאחר שסיים את הראשונה ימתין עד **כדי שתתחונן דעתו עליו** [שתתיישב דעתו לערוך דבריו בלשון תחנה].

וחד אמר: ימתין עד **כדי שתתחולל דעתו עליו** [לשון "חילוי", ואף הוא לשון תפלה]. [1732] מפרשת הגמרא את דבריהם: **מאן דאמר "כדי שתתחונן דעתו עליו"**, נקט לשון זו, משום **דכתיב** [דברים ג כג] "**ואתחנן אל ה'**".

ומאן דאמר "כדי שתתחולל דעתו עליו", נקט לשון זו, משום **דכתיב** [שמות לב יא] "**ויחל משה**".

שהכוונה על הש"ץ עצמו ששכח, שהרי אחר יכול לצאת את ההזכרה בשמיעתו מהש"ץ. ו**רבינו חננאל** ו**ראב"ן** [קעג] פירשו ביחיד המתפלל בצבור, והקלו מפני טרדא דצבורא שממתינים לו.

[1731] כך פירש **רש"י** [ד"ה כמה], ונקט שהיא תפלה נפרדת, ובודאי צ"ל לפניה "ה' שפתי". ו**הטור** [קה] נקט כשבא להתפלל תשלומין, ומשמע שהטועה וחוזר אינו צריך להמתין כלל, כי הן כתפלה אחת, ויתכן שאינו אומר אפילו "ה' שפתי", וכ"כ **הריטב"א בתענית** [ג ב, ויתכן שכוונתו רק בנזכר באמצע, וחוזר לראש]. ו**במ"ב** כתב שהשהיה לפני תשלומין, שייכת רק כשמשלים מנחה בערבית, שרק בה אינו אומר אשרי ביניהן, אכן מדברי **הגר"א** [תרכב ה] משמע שהמקור לומר "אשרי" הוא מדין השהיה שתחונן דעתו, וראה בסמוך.

[1732] **רש"י** כתב ששניהם שיעור אחד אמרו, אלא שכל אחד אמרה בלשון אחר, ו**בדמשק אליעזר** [קה ב] ביאר שנחלקו במחלוקת דלעיל, אם תפלת קבע היא כשאינו עורכה בלשון תחנונים, או שדומה עליו כמשא, וצריך שיתחולל בחיל ורעדה. ו**בתוס'** [ד"ה כדי] הביאו **ירושלמי** [ה"ו] אמרו ששיעור זה הוא כשילך ד' אמות, וראה שם שנחלקו אם צריך שילך בפועל, או די בשיעור זמן כדי הילוך זה. וראה **ביאור הגר"א** [קכג ב] שכוונת תוס' לשיעור הזמן. ו**במאירי** כתב שאם אינו שוהה כך, יקרא ביניהם מעט, כגון "אשרי". ו**ורבינו חננאל** כתב שקבעו את שיעור השהיה כפי שתסור אימת הצבור מהש"ץ, ונחלקו אם שיעורה כפי שמכוון לבו להתחנן לקבל פרס, או כדי לחלות מניו שימחל לו והוא שיעור גדול יותר.

[1733] **הרי"ף** [יט א] כתב שאם טעה שליל שבת או יו"ט מחזירין אותו, וביאר **רבינו יונה** כי קדושתן גם בלילה". והביא שיש שאמרו שהשוכח יעלה ויבא בליל ראש השנה אינו חוזר כי תלוי בר"ח, ודחה דבריהם כי מפני חומרת יו"ט שבו אינו נידון כר"ח. ו**בבית הלוי** [ח"א מב] ו**בשעה"צ** [תקפב ד] סתרו מכח זה את מה שהביא ה**חיי אדם** [כד י] בשם רבי אבלי פאסוולר שגם הטועה בליל ראש השנה ואמר "האל הקדוש" אינו חוזר, כיעלה ויבא בליל ר"ח. ועוד תמהו שהרי שאר תפלתו של ר"ה, והרי זה כתרתי דסתרי, [ובשעה"צ צידד שצריך לסיים בשל חול וראה **זכרון שמואל** כב]. ו**בבנין שלמה** [הוספות יח] ו**אגרות משה** [או"ח קע] כתבו כי רק יעלה ויבא תלוי בשעה שנכנס היום לענין איסור מלאכה, אך אמירת "האל הקדוש" תלויה ב"דין", והוא מתחיל רק אחר קידוש החדש, ולכן אף שתפלתו של ר"ה, אין סתירה בהשמטת "המלך הקדוש" כל זמן שלא החל הדין. [אך גם לדעת הפוטרים בשכח "יעלה ויבא" בר"ה, יתכן שהוא הזכרה, ואינו מעצם התפלה, ואילו "המלך הקדוש" הוא ממטבע התפלה, ובחסרונו נחשב כלא התפלל, אך ה**מרדכי** סי' לג השוה ביניהם].

אמר רב ענן אמר רב: **טעה ולא הזכיר** "יעלה ויבא" **של ראש חדש** בתפלת **ערבית**, **אין מחזירין אותו** להתפלל שוב, **לפי** [1733] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום ולא בלילה [ראה ראש השנה כה ב]. [1734]

אמר אמימר: **מסתברא מילתא דרב**, **בחודש מלא**, [1735] שעושין בחודש שאחריו שני ימים ראש חודש [ביום ל' של החודש היוצא, וביום א' של החודש הנכנס]. ואם שכח בליל א' דראש חודש "יעלה ויבא", אינו חוזר, משום שיכול לאומרו בערבית של היום השני דראש חדש, שהוא ראש חודש גמור. [1736]

אבל באם **החודש** היוצא **חסר**, ואין בחדש הנכנס אלא יום ראש חדש אחד, אם שכח "יעלה ויבא" בערבית **מחזירין אותו**.

אמר ליה רב אשי לאמימר: **מכדי**, **רב** הרי **טעמא קאמר**, משום "שאין מקדשין את החדש בלילה", ולטעם זה - **מה לי חסר ומה לי מלא**?

אלא לא שנא בין חסר למלא, ולעולם אם טעה בערבית אין מחזירין אותו. [1737]

הדרן עלך פרק תפילת השחר

[1734] **תוס**' [ד"ה לפי] הביאו דעת **רבינו נתן** [ראה ב"י תכב] שרק בלילה הראשון אין מחזירין אותו, אבל בלילה השני חוזר, משום שכבר מקודש מיום שלפניו, ודחו דבריהם, וכן פסק **הרמב"ם** [תפלה י יא] שבב' הימים אינו חוזר. וביאר ה**פני יהושע** שטעמם הוא, משום שהיום השני אינו אלא משום ספיקא דיומא, ואם נחלק ביניהם יזלזלו בו. וב**משנה ברורה** [תכב ג] כתב שהספק גורם שממה נפשך לא יחזור, כי אם הראשון קדוש, השני הוא חול, ואין צריך כלל לומר יעלה ויבא, ואם השני קודש, הרי עדיין לא נתקדש החודש ביום שלפניו. אך **הרמב"ם** [קדוש החדש ח ד] כתב, שהטעם שעושים בחודש מלא גם את היום הל' לראש חודש, הוא משום שמקצתו ראש חודש, [כלומר, שהמולד נראה באמצעו, שכל כ"ט יום ומחצה מתחדשת הלבנה, וראה **שקל הקדש**], ומשמע שבזמננו אינו משום ספיקא דיומא. ו**באור שמח** [תפלה י יא] **ואבני נזר** [שי] כתבו שאין מחזירין אותו, כי גם בי"ד של מעלה אין מקדשין אותו אלא בבוקר [כמבואר בתוס' סנהדרין י ב, וראה הערה הבאה].

[1735] ב**תוס**' **רא"ש** הקשה לדעת רש"י [סנהדרין י ב] שאם לא נראה החודש בזמנו, אין בית דין מקדשין אותו, כי כבר קדשוהו שמים מאתמול, הרי בלילה השני צריך לחזור אף ש"אין מקדשין את החודש בלילה", כי מאליו הוא קדוש. וכתב שכיון שאין ראוי לקדש את החדש בלילה, הלכך אין מחזירין אפילו בליל שלשים ואחד, ומדברי **הגר"א** בסמוך משמע דהיינו שההזכרה אינה תלויה ביום המקודש בפועל, אלא אם ראוי לקדש בו. אך ב**משנת יעבץ** [או"ח א ו] ביאר שגם לרש"י חלות הקידוש לא חלה עד הבוקר, ולפיכך ההזכרה בערבית אינה מעצם תפלת ר"ח, אלא הוספה בפני עצמה, ולכן אינו חוזר [ועי"ש ב ב שמפני כך יכול לומר יעלה ויבא גם מבעוד יום אף שאין תוספת לר"ח, כי אין ההזכרה מדיני תפלת ר"ח, ואינה תלויה ביום].

[1736] כך פירש **רש"י**, וראה דבריו בפסחים [עז א ד"ה קרא] שיום ל' נקרא "מועד", והיינו שאין בו קדושת ר"ח כיום ב' שהוא עיקרו. **והגר"א** תמה, אם כן למה דוקא בערבית אינו חוזר. והביא ש**הגאונים** גרסו להיפך: "מסתברא מילתא דרב בחדש חסר" כי בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, עדיין לא ידעו בליל ראש חדש אם יבואו עדים למחר ויתקדש החדש, או לא. נמצא שמעולם לא אמרו "יעלה ויבא" בליל ראש חדש שחל ביום ל', אבל אם לא באו עדים ביום ל', ודאי אמרו "יעלה ויבא" בליל ל"א, שהרי ידעו בודאי שלמחר יתקדש החודש [וראה גירסת ופירוש **הריטב"א**].

[1737] אמימר סבר שחיוב ההזכרה מצד קדושת ר"ח, וכיון שליל ב' הוא ר"ח ודאי, חלה בו קדושה, וחוזר. וענה לו רב אשי, שאע"פ שמצד הזמן הוא ודאי ר"ח, אין חיוב ההזכרה תלוי אלא בקדוש החודש, ובלילה אינו חוזר, כי יתכן שבי"ד של מעלה יקדשוהו רק ביום, או שקדושתו תחול רק ביום, וכמבואר לעיל, וראה **ריטב"א ואמרי נעם**.

פרק חמישי - אין עומדין

מתניתין:

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש שהוא דרך הכנעה. [1738]

חסידים הראשונים היו שוהים בבית הכנסת [1739] **שעה אחת** קודם התפלה, ואחר כך **מתפללין**, כדי שיבטלו מלבם תענוגות העולם הזה והנאותיהם, **ויכוונו** את **לבם לאביהם שבשמים**. [1740]

והעומד באמצע תפלתו - **אפילו המלך שואל בשלומו, לא ישיבנו.**

ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק בדיבור את תפילתו. [1741]

גמרא:

שנינו במשנה: אין עומדים להתפלל, אלא מתוך כובד ראש.

דנה הגמרא: **מנא הני מילי? אמר רבי אלעזר**: מ**דאמר קרא** אצל חנה [שמואל א א י] "**והיא מרת נפש**", שהוא ענין הכנעה.

דוחה הגמרא: **וממאי** מה הראיה שצריך לנהוג כן? והרי **דילמא חנה שאני**, שנהגה בהכנעה משום **דהות מרירא לבא טובא**, כי שלא היו לה בנים. אבל כל אדם אינו חייב לנהוג כך.

אלא, אמר רבי יוסי ברבי חנינא: **מהכא** למדו שיעמוד בכובד ראש: שנאמר [תהילים ה ח] "**ואני ברב חסדך אבא ביתך, אשתחוה אל היכל קדשך - ביראתך**", הרי שצריך לעמוד לתפלה מתוך יראה.

דוחה הגמרא: **וממאי** מה הראיה שיש חיוב לעמוד באופן זה? **דילמא דוד שאני, דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא.**

[1738] "כובד ראש", דרך משל הוא להכנעה, כי מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים, נמצא שכשהוא מכבידו עליו כל אבריו נכנעים, והריהו יושב בהכנעה. **רבינו יונה.**

[1739] **רש"י** [ד"ה שוהין] כתב "במקום שבאו להתפלל" וביאר ב**פני שלמה** שכתב כן ע"פ מקור הגמרא להלן [לב ב] שהיו שוהין משום שנאמר "אשרי יושבי ביתך", והיינו בבית הכנסת.

[1740] **רבינו יונה** דקדק מתוספת הלשון "לאביהם שבשמים" שאין לפרש שיפנה מטרדת המחשבות לכוון באמירת התפלה, אלא שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים ויסיר מלבו כל תענוגי העולם [וראה דבריו להלן לא א הערה 22]. והיינו כדברי **הגר"ח** [תפלה ד א] שחיוב העמידה לפני ה' חלוק מחיוב כוונת התפלה, וראה ב**נפש החיים** [ב יד בהגה] שביאר דברי רבינו יונה בהרחבה.

[1741] כתב **רבינו יונה** שדוקא בדיבור לא יפסיק, אבל יכול לזוז ממקומו כדי להשליך את הנחש מעליו, כי לא מצינו בשום מקום שתחשב הליכה כהפסק. וכן פסק **הרמ"א** [קד ג]. וה**ט"ז** שם דייק מדברי ה**טור והמחבר** שאף הליכה נחשבת הפסק. אולם ה**מג"א** נקט שהמחבר סובר כרבינו יונה, ורק שלא לצורך אסור לילך ממקומו. וה**גר"א** כתב שנאמרו בזה שני חידושים, א. כשהמלך שואל בשלומו לא יפסיק אף בדיבור בלא הליכה. ב. כשנחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אף בהליכה בלא דיבור.

אלא, **אמר רבי יהושע בן לוי**: **מהכא** למדו שיעמוד בכובד ראש: שנאמר [תהילים כט ב] "**השתחוו לה' בהדרת קדש**" **אל תיקרי** "**בהדרת**" **אלא** "**בחרדת**", שהוא ענין הכנעה ויראה.

דוחה הגמרא: **וממאי** איך הוכחת מקרא שהוצאתו מידי פשוטו? והרי **דילמא לעולם אימא לך**, שהכוונה ל"**הדרת**" ממש, והיינו שצריך להתהדר בלבושו כשעומד בתפלה, כעומד לפני מלך. **כי הא דרב יהודה הוה מציין** [מקשט] **נפשיה** קודם התפלה, **והדר מצלי**.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: **מהכא** למדו שצריך לעמוד בתפלה מתוך כובד ראש: שנאמר [תהילים ב יא] "**עבדו את ה' ביראה**, **וגילו ברעדה**". כלומר, תפלה שהיא במקום עבודה, עשו אותה ביראה. [1742]

עוד דורשת הגמרא במשמעות פסוק זה: **מאי** "**וגילו ברעדה**", והרי "גילה" ו"רעדה" הם דבר והיפוכו? **אמר רב אדא בר מתנא אמר רב**: **במקום גילה - שם תהא רעדה!** שאף בזמן שמחה, צריך האדם להיות ביראה, כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח מבוראו, ונמצא שההיראה מביאה לידי שמחה, כי על ידה מתעלה בקיום המצוות. [1743]

אביי הוה יתיב קמיה דרבה, **חזייה דהוה קא בדח טובא**, **אמר** ליה אביי: הרי "**וגילו ברעדה**" **כתיב**, ומשמעתו שלא יהיה אדם בשמחה יתירה, כדי שלא יראה כפורק עול. **אמר ליה** רבה: **אנא - תפילין מנחנא**. והם עדות שממשלת קוני עלי, ואף כשאני בשמחה יתירה, אין אני נראה כפורק עול.

רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, **חזייה דהוה קא בדח טובא**, **אמר ליה** רבי ירמיה: הרי [משלי יד כג] "**בכל עצב יהיה מותר**" **כתיב**, ומשמעותו שאם אדם מראה את עצמו עצוב, [1746] הריהו מקבל שכר על כך, [1745] ואם כן אין לו לאדם להראות עצמו בשמחה. [1744]

[1742] **רש"י**. **ובירושלמי** אמרו שתפלה עצמה נקראה "עבודה". וכן הוא בספרי [פר' עקב] "ולעבדו בכל לבבכם" - זו תפלה [ראה תוס' ד"ה במקום].

[1743] ביאור **רבינו יונה**, ובספר **העיקרים** [מ"ג לג] כתב שישמח בכך גופא שיבין שי לירא מה'. **ותוס'** [ד"ה במקום] כתבו שפשוטו של מקרא, הוא, אם תעבדו את ה' ביראה, תגילו כשיבא יום רעדה.

[1744] האחרונים ביארו בכמה אופנים למה אביי שאל מ"וגילו ברעדה" ואילו רבי זירא שאל מ"בכל עצב", ראה **צל"ח מהר"ל** [נתיבות עולם, ליצנות א] **עיון יעקב והגהות ר"ש קצנלבוגן**.

[1745] כתב **רבינו יונה** שאין הכוונה שישתדל האדם להיות בעצב. שהרי העצבון הוא חולי הגוף, וכשאדם חולה, אינו יכול לעבוד את בוראו כראוי. אלא לא יהיה שמח ולא עצוב, כי אם על דרך הממוצע.

[1746] כך פירש רש"י, ולדבריו בעת הנחת תפילין מותר לשמוח יותר מדאי. ורבינו יונה כתב שכוונת רבי ירמיה היתה, ששמחת מצוה היא לי, כי הייתי חולה מעים ולא יכולתי להניח תפילין כמה ימים, ועכשיו שנתרפאתי, אני שמח בקיום מצות תפילין. **והרמב"ם** [תפלין ד כה] כתב "כל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא ענו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר מחשבות רעות, והיינו שענה רבי ירמיה שהתפילין גורמות שלא ישמח אלא מחמת מצוה, וראה **אור שמח**. **והרי"ף** גרס "אנא תפילין קא מנחנא" רק במעשה של רבי

אמר ליה: אנא - תפילין מנחנא, [1747] ועל ידי שהתפילין עלי, איני נראה כפורק עול מחמת שמחתי.

מר בריה דרבינא עבד הלולא שמחת נשואין **לבריה, חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא,**

דף לא.

אייתי כסא דמוקרא [כוס זכוכית יקרה] [1748] **בת** ערך **ארבע מאה זוזי, ותבר קמייהו** דרבנן, [1750] **ואעציבו** [1749].

רב אשי עבד הלולא לבריה. חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא. אייתי כסא דזוגיתא חיורתא [כוס זכוכית לבנה, שהיא יקרה], **ותבר קמייהו, ואעציבו.**

אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי, בהלולא דמר בריה דרבינא: לישרי [ישיר] **לן מר** שיר.

זירא ורבי ירמיה, ולא במעשה של אביי ורבה, ועמד על כך **רבינו יונה**. וכתב **הצל"ח** כי לפירוש **רש"י**, שההתר להתבדח הוא משום שהתפילין מעידים בו שאימת הבורא עליו אף בשעת בדיחותו, יתכן שדוקא רבי ירמיה יכל להשיב כן, אבל אביי שהיה תלמידו של רבה, בין כך לא היה יכול לחלוץ התפילין, שהרי אסור לחלוץ תפילין בפני רבו. ואם כן אין בתפילין משום עדות שממשלת קונו עליו.

[1747] **המהרש"א** פירש, שמותר האדם מן הבהמה הוא בנשמה, שבה כח הדיבור, שנאמר "ויפח באפו נשמת רוח חיים". ותרגם **אונקלוס** "רוח ממללא". ואם אדם משתמש בכח זה למילי דבדיחותא, לא יהיה לו הדיבור למותר על הבהמה, אלא אדרבא יחשב לו לגריעותא. ולכך קאמר "בכל עצב יהיה מותר", שדוקא כשהוא עצב, יש לו מותר על הבהמה.

[1748] כתב **הפמ"ג** [תקס משב"ז ד] שבנישואין צריך לשבור כוס זכוכית, לרמז כי כשם שיש תקנה לזכוכית כך יש תקנה לביהמ"ק, [ולטעם זה אין חילוק בערך הכוס]. וראה **ראבי"ה** כאן שנוהגין לקחת כוס בעלת ערך שוה לכל חתן כדי שלא לבייש מי שאין לו, ו**בשדי חמד** [ח"ז קצח ב] כתב שצריך ליקח כפי ערך שיהיה עצב לבעל השמחה, ותלוי בעשרו, והיינו לטעם של וגילו ברעדה [וראה הערה 3].

[1749] **תוס'** כתבו, שמכאן מקור המנהג לשבור כלי זכוכית בשמחת נישואין. ולדבריהם טעם שבירת הכוס, הוא משום גילו ברעדה. אך **הכל בו** [סימן ב] כתב שהטעם הוא כדי לעלות את ירושלים על ראש שמחתנו, וכן הוכיח **הראב"ן** [קעז] כי מה עצבון יש בחסרון כוס שוה פרוטה [וראה הערה 1]. וה**יש"ש** [כתובות א יז] וה**של"ה** [שופטים] כתבו שהשבירה היא זכר לשבירת הלוחות. ואילו **המהרש"א** כתב שיש בכך רמז, לפי שכלי זכוכית יצירתו מן העפר, ושבירתו זו היא מיתתו, וכן האדם נוצר מעפר, ועומד למיתה לשוב ולהיות עפר [ולטעמים אלו גם בזמן המקדש היו שוברים כוס]. וה**צל"ח** תמה, למה נקט דוקא כלי זכוכית? והרי אדרבה, בכלי זכוכית אמרו "נשברו, יש להם תקנה". וכתב לפרש, שהאדם דומה לכלי זכוכית שיצירתו מן העפר, ואם נשבר יש לו תקנה, ואין לו טהרה במקוה אלא שבירתו מטהרתו. וכן האדם, אם נשתבר על ידי פשעיו יש לו תקנה בתשובה. וגם אין לו שום טהרה אלא בשבירת רוחו. ככתוב, "לב נשבר ונדכה, אלהים לא תבזה".

[1750] כתב **הפמ"ג** [שם] שאין בכך משום "בל תשחית" כי יש לו תועלת בהשחתה, לרמז מוסר [ראה הערה הקודמת והבאה], אך היינו דוקא בנישואין, ואילו באירוסין שעושה כן רק כדי למעט את השמחה, ראוי ליקח כלי חרס שבור [אך ראה מהרש"א שבת קה ב שגם השובר לתועלת צריך ליקח כלי שבור] ו**בכתר ראש** [נשואין קיד] כתוב שבאירוסין שובר של חרס, להראות שאין לו תקנה, כי אסור לבטלם, ואילו בנישואין שוברים של זכוכית, כי יש להם תקנה בגט. ו**בן יהוידע** כתב שהיתה הכוס עומדת להשבר, ורק הרואים היו סבורים שעדיין שויה ארבע מאות זוז.

[1751] **המהרש"א** פירש את כפל הלשון, כי עבור שני טעמים יש להזכיר יום המיתה. א. כדי לנצח את היצר הרע, כדלעיל [ה א] "אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה". וכנגד טעם זה אמר "הי תורה", כמבואר שם שעדיף לנצח את היצר הרע על ידי תורה, ורק "אם לא נצחו" מזכיר לו יום המיתה. והטעם השני, כדי לשוב בתשובה, כמו שמצינו [שבת קנג א] "שוב יום אחד לפני מיתתך", וע"י שיזכיר לעצמו שמחר הוא עלול למות, נמצאו כל ימיו בתשובה. וכנגד טעם זה אמר, "הי תורה והי מצוה דמגני עלן", שהרי צריכים הם להצילנו ממיתת יום מחר,

אמר להו: ווי לן דמיתנן [שנמות], **ווי לן דמיתנן!** [1751] **אמרי ליה** רבנן: **אנן, מה נעני בתרך!**? כדרך המשוררים שהשומעים עונים אחריהם?

אמר להו: אמרו והאנחו אחרי: **הי** [היכן] **תורה** שעסקנו בה, **והי מצוה** שקיימנו, **דמגנו** [שיגנו] **עלן** מדינה של גיהנם?

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: אסור לו לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, [1752] **שנאמר** [תהילים קכו ב] "**אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה**". **ואימתי** יעשה כן? - לעתיד לבוא, **בזמן ש"יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה"** [1753], כאמור בהמשך הפסוק, אבל לא קודם לכן.

אמרו עליו על ריש לקיש, שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה, מכי שמעה להך שמעתא **מרבי יוחנן רביה**.

תנו רבנן: אין עומדין להתפלל, לא מתוך ישיבה **בדין, ולא מתוך** משא ומתן **בדבר הלכה,** כי מתוך שדברים אלו צריכים עיון, יבוא להרהר בהם בתוך תפלתו.

ולפיכך אין עומדין להתפלל **אלא מתוך הלכה פסוקה,** שאין בה שום צד פקפוק, ואינה צריכה עיון, ואין חשש שיבוא להרהר בה.

והיכי דמי הלכה פסוקה?

אמר אביי: כי הא דרבי זירא.

דאמר רבי זירא: מצינו בתורה שתי טומאות באשה שראתה דם: א. שבעת הימים מעת ראייתה הראשונה, נקראים "ימי נדות", וכל דם שהיא רואה בהם, הרי הוא דם "נדה". ב. י"א ימים שאחריהם נקראים "ימי זיבה", כי אין דרכה לראות בהם דם, ואם בכל זאת ראתה, הרי היא נעשית "זבה" ולא נדה. והרואה באותם ימי זיבה דם יום אחד או יומיים, נקראת "זבה קטנה", והיא טמאה בטומאת זבה רק באותו יום ולמחרתו, ואם ראתה ג' ימים רצופים, היא טמאה בטומאת "זבה גדולה".

שנאמר "כי הוא חייך ואורך ימיך". **והגר"א** [קול אליהו] ביאר שאם לא מקיימים התרי"ג מצות באים בגלגול, ויעויין עוד **בצל"ח**, **ובאמרי נועם**. עוד יתכן, שכפל ואמר שיתחייב מיתה בין אם ישבח את הכלה יותר ממעלתה [כדעת ב"ה כתובות יז א], שהרי מצינו שבעיר לוז לא מתו כי לא שקרו, ובין אם יאמר כדעת בש "כלה כמות שהיא", שהרי העושה כדברי ב"ש במקום ב"ה מתחייב בנפשו.

[1752] **הטור** [תקח] גרס "בזמן הזה", ומשמע שהאיסור רק בזמן החרבן, וכתב **הב"י** שמקורו מ**הרמב"ן בספר תורת האדם**, וביאר **הרא"ה** שחששו כי מתוך שחוק יתגבר יצרו עליו, אך בזמן המקדש לא יהא יצה"ר ולא יהא חשש זה. **ורבינו יונה** כתב, כי אף בזמן שבית המקדש קיים, אסור לאדם למלא שחוק פיו בעולם הזה, לפי שהשמחה מרגילה את האדם שישכח את המצוות, ורק בזמן ש"יאמרו הגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה", תהיה השמחה מותרת, כי אז יעשה עמנו נסים, ונשמח בכדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו. ושמחה זו היא מצוה גדולה, משום פירסומי ניסא, וראה **פרישה** [תקס] שביאר דבריו.

[1753] אף שכבר נאמר בתחילת הפרק "בשוב ה' את שיבת ציון", לא הוכיחה ממנו הגמרא שהשחוק יהיה בגאולה העתידה, כי הוא נסוב על גאולת גלות בבל, שנאמר בו "היינו כחולמים", ולכן הביאה פסוק זה העוסק בגאולה העתידה [**מהרש"א**].

זבה גדולה טעונה ספירת ז' ימים נקיים מדם כדי שתוכל לטבול ולהטהר מטומאת זובה, אבל נדה אינה צריכה ספירת ז' ימים נקיים, אלא מונה ז' ימים מתחלת ראייתה, ואף אם היתה שופעת כל שבעת הימים ופסקה לראות רק לפני סוף היום השביעי, הרי היא טובלת בליל שמיני, ונטהרת.

וכל זה מדין תורה, אבל **בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל**,[1754] בכל זמן שהוא, בין בימי נדותן ובין בימי זיבתן, הרי היא **יושבת עליה שבעה נקיים!**

כי חששו שמא יטעו בחשבון ימי נדות וזיבות, ובימי זובן יסברו שהן נדות, ויבואו לטהר עצמן מבלי לספור שבעה ימים נקיים, או שבימי נדותן אם יראו דם במשך יום אחד בלבד יסברו שהן "זבות קטנות" ויבואו לטהר עצמן כעבור יום אחד נקי.

לכך נהגו בכל ראיה כחומר שבשתיהן; כחומר "זבה" שצריכה ז' נקיים. וכחומר "נדה", שאף בראיה אחת נטמאת שבעה ימים.

רבא אמר: איזו היא הלכה פסוקה - **כי הא דרב אושעיא**.

דאמר רב אושעיא: מן התורה אין התבואה מתחייבת בתרומות ומעשרות אלא אם הכניסוה לבית דרך הפתח וראתה התבואה את פני [פתח] הבית. ואין ראיית פני הבית קובעת את התבואה לחיוב מעשר אלא לאחר שנגמרה מלאכתה, וכגון מירוח התבואה. ורבנן אסרו לאכול דרך קבע בלא לעשר, אף קודם גמר מלאכתה. אבל אכילת בהמה מותרת קודם שנקבעה למעשר אף מדרבנן, משום דלעולם חשיבא כאכילת עראי. ונמצא ש**מערים אדם על תבואתו לפוטרה מתרומות ומעשרות**, על ידי ש**מכניסה** לבית **במוץ שלה**. שהרי עדיין לא נגמרה מלאכתה, ואין ראיית פני הבית קובעתה למעשרות[1755]. ומאחר שכניסתה לבית היתה בפטור, שוב אינה מתחייבת, אף אם יגמור מלאכתה

[1754] **רבינו יונה** הביא בשם מפרשים שהחומרא היתה, שטמאו אפילו דם שיש לו מראית חרדל. ודחה פירושם, שאין זו חומרא, שהרי מן הדין הוא נחשב כמראה טמא. וגם אין לפרש שהחמירו לטמא אפילו ראתה רק שיעור מועט כחרדל, כי גם זו אינה חומרא, שהרי מן הדין דם מטמא בכל שהוא. לכך פירש, שמסברא היה ראוי לחוש שמא ג' ימים רצופים נעקר ממנה דם בימי זיבתה, אלא שלא יצא לחוץ כי אם ביום השלישי בפעם אחת, ודינה כזבה גדולה, אבל כשהדם הוא מועט כחרדל, לכאורה אין לחוש שנעקרו שלשה "משהויין" בג' ימים, ונתקבצו יחד ויצאו ביום השלישי, ובכל זאת החמירו על עצמן לישב עליו ז' נקיים.

[1755] **הר"ש** [מעשרות א ו] נקט, כי הטעם שאין ראיית פני הבית קובעת כשמכניס תבואה במוץ שלה, היינו משום שלא נחשבת כרואה פני הבית, כי היא מכוסה במוץ ואינה נראית, אבל פירות שגמר מלאכתן הוא באופן אחר, כגון פיקוס בקישואין, אם יכניסם לבית קודם גמר מלאכתן ויגמור מלאכתן בבית, יתחייבו במעשר. אך מפירוש **רש"י** בסוגיין נראה שאין לחלק כן, כי פטורה הוא משום שלא נכנסה בתור "דגן", כי מעורב בה מוץ, אף שכבר נדושה, וראה **רשב"א**.

[1756] **הפני יהושע** העיר שלדעת רש"י [ב"מ פה ב] נחלקו האמוראים אם "ראית פני הבית" נצרכת דוקא בזיתים וענבים, שאינם בני גורן, או בכל הפירות ואפילו בפירות שהם בני גורן, ואם כן, איך תחשב כ"הלכה פסוקה"?.

לאחר שהכניסה לבית [1756]. ואף שהוא עצמו יאסר באכילת קבע מדרבנן, יעשה כן **כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר**, [1757] שלא גזרו אלא באכילת קבע של אדם.

ואי בעית אימא: איזו היא הלכה פסוקה, **כי הא דרב הונא**.

דאמר רב הונא אמר רב זעירא: **המקיז דם בבהמת קדשים בחייה - אסור** הדם **בהנאה, ומועלין בו**. אם נהנה באותו הדם, מתחייב קרבן מעילה. [1758]

ואף ש"אין מועלין בדמים", היינו לאחר שנשחט הקרבן בעזרה, משום שנאמר "נתתיו לכם על המזבח לכפר", ודרשו "לכפר נתתיו - ולא למעילה", ודרשה זו נאמרה רק על דם הראוי לזריקה שניתן לכפרה, אבל לא בדם הקזה, [1759] ולפיכך מועלין בו.

שלשה דינים אלו נחשבים כ"הלכות פסוקות", כי אין עליהם שום קושיות ותירוצים, ואין חשש שיהרהר בהם בתוך תפלתו.

רבנן עבדי כמתניתין, והתפללו מתוך כובד ראש. [1760]

ורב אשי עביד כברייתא, והתפלל מתוך הלכה פסוקה. [1761] **תנו רבנן**: **אין עומדין להתפלל, לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה** של

[1757] **הרמב"ם** [מעשר ג ו] כתב: מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ שלה, כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. וזורה מעט מעט אחר שהכניס לבית, ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות, שהרי אינו מתחיל לגמור הכל. ומשמע, שאם יעשה גמר מלאכה בבית יתחייב במעשר. ו**במאירי** כתב, שטעם החיוב באופן זה הוא משום שהמירוח בבית מצטרף עם ראיית פני הבית דמעיקרא [שלא כרוב הראשונים שנקטו כי אין ראיית הבית שקודם מירוח קובעת למעשר]. ו**במקדש דוד** כתב שמדברי הרמב"ם אין הכרח לזה, כי יתכן לפרש שהרמב"ם הולך בזה לשיטתו, שכתב [שם כ], שאחר גמר מלאכה אסור להאכיל לבהמה אכילת קבע, אף קודם ראית פני הבית. לכך הוצרך לפרש שמדובר באכילה בלא גמר מלאכה, [וראה בחידושי **הגרי"ז** שביאר שיטת הרמב"ם]. אך לפי זה תמוהה לשון "הערמה", שהרי רבי אושעיא לא אמר אלא שמותר להאכיל לבהמה קודם גמר מלאכה, וראה ביאור ה**גר"א באמרי נועם**.

[1758] **השפת אמת** [מעילה יב ב] נקט כי מיד כשהקיז מעל, ואפילו קודם שנהנה בדם, ומשום כך יוצא מיד לחולין [ככל הקדש היוצא לחולין על ידי מעילה], ושוב אין מועלין בו. אך **החזון איש** [בכורות כא] הוכיח שאף לאחר מכן מועלין בו, ואין הדם יוצא לחולין, משום שהוא בכלל קדשי מזבח, שיש בהם מועל אחר מועל, ואינם יוצאים לחולין על ידי מעילה.

[1759] **רש"י** [ד"ה אסור]. ובמעילה [יב ב] הוסיף, כי כיון שאינו ראוי לזריקה, כגופא דבהמה דמי, ומועלין בו. **ותוס'** כתבו, שעד זריקת הדם מועלין בו, אבל לאחר שנזרק וכבר נתכפרו הבעלים, אין מועלין בו, שהרי "כל דבר שנעשית מצותו אין בו מעילה". והקשה ה**צל"ח** שהרי במעילה [יא א] מבואר שאף קודם זריקה אין מועלין בו. והעלה מכך, שמכל מקום יש בכך איסור דאורייתא, ולכך נקטו תוס' שמדובר אחר זריקה, משום שאז מותר בהנאה.

[1760] **תוס'** [ד"ה רבנן] כתבו שהלכה כמתניתין, ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק, אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, כגון שעסק בד"ת, ולכן נהגו לומר אשרי ופסוקי דזמרה קודם התפלה. וכתב ה**פני יהושע** למד מלשונם "מתוך כובד ראש ושמחה" שרב אשי ורבנן לא נחלקו.

[1761] **רש"י** נקט שהכוונה לברייתא שאין מתפללין אלא מתוך הלכה פסוקה, ותמה **הרשב"ץ** שלא מצינו מי שיחלוק בדין זה, שאם עומד להתפלל מתוך דבר הלכה, צריך שתהא הלכה פסוקה. ו**רבינו יונה** ביאר כי אע"פ שרב אשי היה מתפלל מתוך כובד ראש [כמתניתין] השתדל גם לעמוד מתוך שמחה, ורבנן לא חששו לכך, כי סברו שדי ב"כובד ראש" [וה**רא"ה** נקט ש"כובד ראש" ו"שמחה" הם דברים סותרים, ורב אשי ורבנן נחלקו איזה מהם עדיף, וראה ריטב"א]. ובשם **רבינו יונתן** ביאר, שרב אשי השתדל להתפלל גם מתוך הלכה פסוקה, ורבנן לא חששו לכך.

ליצנות, [1762] **ולא מתוך קלות ראש** [נאוה וזחיחות הדעת, שהיא היפך מכובד ראש], **ולא מתוך דברים בטלים**. [1763]

אלא עומדין להתפלל **מתוך שמחה של מצוה**, כגון דברי תנחומים של תורה, כגאולת מצרים שאנו אומרים סמוך לשמונה עשרה בשחרית, ומזמור "תהלה לדוד" קודם מנחה. [ובחו"ל אומרים י"ח פסוקים קודם תפלת ערבית].

וכן לא יפטר אדם מחברו, לא מתוך שיחה, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים. אלא מתוך דבר הלכה, דהיינו שמחה של מצוה, שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב" [טור].

שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו בדורות הקודמים לדורנו, [1764] **שסיימו דבריהם בדברי שבח ותחנונים**.

תנא מרי בר בריה דרב הונא בריה דרב ירמיה בר אבא: אל יפטר אדם מחבירו, אלא מתוך דבר הלכה, לפי **שמתוך כך** הוא **זוכרהו**. [1765]

כי הא שמצינו **דרב כהנא אלוייה** [ליווהו] בדרך **לרב שימי בר אשי, מפום נהרא עד בי צניתא** [מקום דקלים] **דבבל**.

כי מטא להתם [לבי צניתא], **אמר ליה: מר, ודאי דאמרי אינשי: הני צניתא** [דקלים] **דבבל, איתנהו מימות אדם הראשון ועד השתא**. [1766]

אמר ליה: אדכרתן [הזכרתני] **מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב** [ירמיה ב ו] "**בארץ אשר לא עבר בה איש, ולא ישב אדם שם**" - **וכי מאחר דלא עבר שם** אדם, **היאך ישב** בה? ומה בא סוף הפסוק להשמיענו?

אלא לומר לך: כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון שתזכה **לישוב, נתישבה**.

וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב, לא נתישבה. ולכן אמרי אינשי על הני

[1762] כך פירש"י, והוצרך לכך, כי סתם שיחה היא בכלל "דברים בטלים" בסמוך.

[1763] **הטור** [צח] ביאר שהתפלה היא במקום קרבן, שנאמר בה "ונשלמה פרים שפתינו", ו"לעבדו בכל לבבכם", ולכך צריך ליזהר שתהא דוגמת קרבן, ולא יערב בה מחשבה אחרת, שהרי מחשבה [שלא לשמה] פוסלת בקדשים. עוד כתב: יחשוב כאילו הוא מדבר לפני מלך בשר ודם, שאז ודאי הוא מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים, שצריך לכוין אף מחשבתו. כי המחשבה כדיבור לפניו, כי הוא חוקר כל המחשבות, ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה ההיא.

[1764] **ע"פ מהרש"א**, שאין הכוונה לנביאים הראשונים ממש.

[1765] **הגר"א** [בקול אליהו] ביאר כי מתוך דברים אחרים אי אפשר להזכיר את חבירו, שהרי ממה נפשך אם ידבר שבחו, הלא מתוך שבחו בא ליד גנותו, ואם יזכירהו בתחילה בגנותו בודאי עונשו כפול בלשון הרע ולא תשנא, אבל מתוך דבר הלכה מוכרח לזוכרו ויהיה שכרו כפול ומכופל, כי כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה.

[1766] ראה שו"ת **חתם סופר** [יו"ד רלה] **מרומי שדה, ומנחת יצחק** [י קח] שביארו מהו דבר ההלכה שהוזכר בדברי רב כהנא.

צניתא, שמאדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום לישוב דקלים.[1767]
רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי, מהגרוניא ועד בי כיפי, ואמרי לה: עד בי דורא.
[1768]**תנו רבנן: המתפלל - צריך שיכוין את לבו לשמים**[1769].
אבא שאול אומר: מצינו **סימן** לדבר זה: שנאמר [תהלים י יז] "**תכין לבם תקשיב אזנך**". ומשמעותו, שאם יכוונו לבם לכוין לשמים, אז יקשיב לתפלתם.
תניא, אמר רבי יהודה, כך היה מנהגו של רבי עקיבא:
כשהיה מתפלל עם הציבור, היה מקצר בתפלתו[1771] **ועולה, מפני טורח הציבור.**[1770]
וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, היה מתרחק ממקומו הרבה בשעת התפלה, עד כדי כך שאם היה **אדם מניחו** בתחלת תפלתו **בזוית זו**, היה **מוצאו** בסופה **בזוית אחרת!**
וכל כך למה?
מפני שהיה מרבה **בכריעות והשתחוויות** בתפלתו[1772].
אמר רבי חייא בר אבא: לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות, שנאמר [בדניאל ו יא, לאחר שיצא מכתב מאת המלך, כי כל מי שיבקש איזו בקשה מאת אלהים או שום אדם מלבד המלך, במשך שלשים יום, יושלך לבור אריות]: "ודניאל כדי ידע די

[1767]**בראש יוסף** ביאר, שאמר לו כי העולם טועה וסובר שאדם ראשון נטעם, אך באמת הביאור במה דאמרי אינשי "איתנהו מאדם הראשון ועד השתא" הוא, שהוא גזר שלא יהיו כאן אלא דקלים. **ומו"ר הגראי"ל** ביאר שהדומם והצומח לא נברא לשמש לאדם בצרכיו הגשמיים גרידא, אלא שע"י שייכותו של האדם לצרכו, הם נתקנים במלוי תפקידם, ולפיכך לא גזר אדה"ר על מקום יישוב, אלא אם היה בו צורך שיהיה נתקן ע"י יושביו, ואף מקום שכל יושביו גויים תכליתו להנות איש חסיד שיעבור בו [כמבואר בהקדמת פיה"מ].

[1768]ביאר **המאירי** שכוונת הגמרא שהעיקר הוא עצם הליווי, ודבר נאה הוא להפרד מתוך דבר הלכה, אך אם לא נזדמן להם דבר הלכה אין בכך קפידא.

[1769]כן הגירסא לפנינו, וביאורה, שיכוון שמתפלל לפני ה'. אבל **הרי"ף** גרס רק "צריך שיכוין את לבו", והשמיט "לשמים", וביאר **רבינו יונה** שיכוון פירוש המלות, וכתב שמפני כך אמר אבא שאול "סימן לדבר, תכין לבם", שלכאורה תמוה, הרי ראיה ברורה היא, ולא סימן בעלמא, ובהכרח שהפסוק מדבר בכונת טהרת הלב, ואילו הברייתא עוסקת בכוונת פירוש המלות. וראה הערה 3 למשנה.

[1770]**המג"א** [קכד ז] הוכיח מכאן שאם הרב מאריך בתפלתו אין ממתינים לו בחזרת הש"ץ, ואין לתמוה שהרי אדרבא, לכך הוצרך רבי עקיבא עצמו לקצר, כדי שלא ימתינו לו, כי יש ללמוד ממה שקיצר, שהמאריך עושה שלא כדין, ולכן אין להמתין לו [וראה **מחצית השקל** שם].

[1771]ביאר **רבינו יונה** שלא היה מקצר מנוסח התפלה, אלא מיעט באמירת תחנונים, ולא האריך באמירת המלות.

[1772]ביאר **רבינו יונה** שהשתחואות הן בפישוט ידים ורגלים, ובכל פעם שקם מהשתחוואתו התרחק מעט מן המקום שעמד בתחלה. וכתבו **תוס'** כי אף שאמרו [בסוף הפרק] "אם בא לשחות בסוף כל ברכה מלמדים אותו שלא ישחה" - רבי עקיבא היה שוחה באמצע כל ברכה וברכה, אבל בתחלה וסוף היה זוקף. **והרא"ש** כתב שרבי עקיבא כרע בתחנונים שבסוף התפלה, והראיה, שהרי היה נודד מזוית לזוית, ובאמצע התפלה אסור לזוז ממקומו, וכ"כ **הרשב"א וריטב"א**, וכן הביאו תוס' בשם **הרב יוסף** ודחו דבריו. וראה **ט"ז** [קד א] שלדעת הרא"ש הליכה באמצע התפלה נחשבת הפסק, ואילו תוס' סברו כרבינו יונה שאינה הפסק. **והגר"א** דחה, שאף לתוס' נחשבת הפסק, אלא שנקטו כי באופן של רבי עקיבא אינו נחשב הפסק, כי אינו יודע שזו ממקומו, וכ"כ **במור וקציעה** שאין להוכיח מכך כרבינו יונה [לעיל ג ב] שכל הבית כמקום אחד לגבי קביעות מקום לתפלה, שהרי לא ידע שיצא ממקומו.

רשים כתבא, על לביתיה, **וכוין פתיחן ליה** בעיליתה נגד ירושלים" [חלונות פתוחים לו בעלייתו נגד ירושלים]. [1773]

עוד דין למדו מתפלת דניאל: **יכול יתפלל אדם כל היום כולו** תפלות רשות, מחוץ לתפלות החובה, בלי לחדש דבר בתפלה הנוספת? [1774]

- הרי **כבר מפורש על ידי דניאל**, [שם] "**וזמנין תלתא** ביומה הוא ברך על ברכוהי ומצלא". הרי שהתפלל רק שלש פעמים, ולא יותר.

יכול משבא דניאל **לגולה הוחלה** [הותחלה] התפלה להאמר, ולא בזמן שבית המקדש קיים וקרבו בו הקרבנות, שהרי כל עיקר התפלה הוא במקום הקרבנות? [1775]

הלא **כבר נאמר** שם "ומצלא ומודה קדם אלהה, כל קבל **די הוא עבד מן קדמת דנא**" [התפלל והודה לפני אלהיו כאשר עשה מקודם לכן], הרי שכבר קודם גלות בבל היה מתפלל.

יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה?

תלמוד לומר [שם]: "**נגד ירושלם**". [1776]

יכול יהא כוללן את שלשת התפלות ויאמרן **בבת אחת**? [1777]

כבר מפורש על ידי דוד שלא יעשה כך, **דכתיב** [תהלים נה יח]: "**ערב ובקר וצהרים** אשיחה ואהמה, וישמע קולי".

יכול ישמיע קולו בתפלתו [1779] ויתפלל בקול רם? [1778]

[1773] **רש"י להלן** [לד ב ד"ה חלונות] ביאר "שגורמין לו שיכוון לבו, כשהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע". **ורבינו יונה** [שם] כתב שני טעמים: א. שע"י ראיית האור תתיישב דעתו ויוכל לכוון כראוי. ב. שכאשר יביט בחלונות הפתוחות כנגד ירושלים, יכוון בתפלתו נגד ירושלים, ותהיה תפלתו רצויה ומקובלת. וה**ב"י** [צה] הביא ש**מהר"י אבוהב** הוכיח כפירוש א' שהרי אמרו [יבמות קה ב] שהמתפלל צריך שיהיו עיניו בארץ ולבו בשמים, ואיך יביט דרך החלונות. ודחה שאין הכונה שיביט כל התפלה לשמים, אלא דרך העברה, וראה ב**ב"ח** [צ] שרק בעת תפלת שמונה עשרה צריך ליתן עיניו בארץ, אך כשעומד להתפלל יביט בחלונות לשמים או כנגד המקדש.

[1774] **רבינו יונה** נקט שהנידון אם יכול להוסיף תפלה בלי לחדש דבר בתפלה הנוספת. ולעיל [יב ב בדפי הרי"ף] הוכיח כך, שהרי למאן דאמר תפלת ערבית רשות אין ג' תפלות חובה, אלא שבערב מתפלל כתפלת היום בלי לחדש דבר. אכן, דעת **הרמב"ם** [תפלה א] שמן התורה יש להתפלל כל יום, ואין מנין התפלות מן התורה, אלא כל אחד מתפלל לפי כוחו, יש שמתפלל פעם א' ביום, ויש מתפלל פעמים הרבה. ואנשי כנסת הגדולה הם שקבעו את מנין התפלות. ולכאורה תמוה שהרי דניאל היה קודם זמן אנשי כנסת הגדולה. ו**פני יהושע** הוכיח מכך שהרמב"ם פירש, שלולא הכתוב בדניאל הוה אמינא שמצות תפלה נוהגת כל העת כמו תלמוד תורה, וכל זמן שאינו עסוק בתורה או במצוה אחרת, צריך להתפלל תמיד.

[1775] ע"פ **מהרש"א**.

[1776] ה**מהרש"א** העיר שהרי לעיל [ל א] אמור היה עומד בחו"ל יכוון פניו נגד ארץ ישראל, ולא רק לירושלים. וכתב כי כיון שהיה בבבל הקרובה לא"י יכל לכוון פניו נגד ירושלים כמו העומד בתוך א"י, וראה שם הערה 16

[1777] ביאר **רבינו יונה** שהנידון הוא, כי אף שצריך להתפלל ג' פעמים ביום, מנין שנקבעו זמנים מסוימים לכל תפלה בפני עצמה, ושמא יכול לאומרם בכל זמן שירצה, ואפילו שלשתן זו אחר זו.

[1778] ביאר **הרשב"א** שלא ישמיע קולו לאחרים, כלומר שלא יתפלל בקול רם, אבל מצוה להשמיע לאזניו, ו**הטור** [קא] הביא י"א שלא ישמיע אפילו לאזניו, שהרי בתוספתא למדו מהמקור שהביאה הגמרא מחנה, ש"קולה לא ישמע" והיינו אפילו לאזניו, ודחה שלא התמעט אלא "השמעת קולו" והיינו לאחרים. וראה ב**ב"י** שהוכיח מהזוהר

כבר מפורש על ידי חנה, שלא עשתה כך, **שהרי נאמר** [בתפלתה, שמואל א א יג] "**וקולה לא ישמע**". [1780] **יכול ישאל אדם צרכיו** המפורשים בברכות אמצעיות של שמונה עשרה, **ואחר כך יתפלל** שלש ברכות ראשונות, שהם שבח לקדוש ברוך הוא?

כבר מפורש על ידי שלמה, שקודם יסדר את השבח ואחר כך ישאל את צרכיו, **שנאמר** [מלכים א, ח כח] "**לשמוע אל הרנה ואל התפלה**".

"**רנה**" - **זו תפלה** של שבח, והיינו שלש ברכות ראשונות.

"**תפלה**" - **זו בקשה** על צרכיו.

הרי שהקדים הכתוב "רנה" ל"תפלה", וכך ראוי לנהוג בסדר התפלה.

ועוד למדו מכך: כי אף שכבר אמר "רנה" של שבח בקריאת שמע וברכותיה, **אין** אדם **אומר דבר בקשה** [1781] **אחר "אמת ויציב"**, עד שיסמוך גאולה לתפלה, ויאמר ג' ברכות ראשונות של שמונה עשרה, ורק אחריהם תקנו לבקש על צרכיו.

אבל אחר התפלה [1782] יכול להוסיף בקשות, **ואפילו** אם רצה להאריך בסופה **כסדר וידוי של יום הכיפורים**, **אומר**.

שלא ישמיע לאזניו, וה**מג"א** דחה ראייתו. וב**ברכי יוסף** הביא מדברי **רש"י ביומא** [עג א] שמותר להשמיע לאזניו, וראה לעיל כד הערות 52 - 50.

[1779] **המג"א** [קא ג] כתב שהאר"י לא היה משמיע קולו אפילו בפסוקי דזמרה, וב**בית אלוהים** [ו] כתב שבעת צרה מותר להגביה קולו כשצועק מתוך לבו, שהרי מצינו שמשה צעק אל ה' [במכת צפרדע ובצרעת מרים], אך ב**שערי תשובה** כתב שיחיד המתפלל על צרתו שלא בשעת התפלה, לא ישמיע קולו, שהרי למדו דין זה בסמוך מחנה שהתפללה על צרתה. וראה **בערוך השלחן** שנקט כי האיסור רק כשעומד לפני המלך, והיינו בשמונה עשרה, אך בשאר תחנונים מותר להשמיע קולו, אולם **במחזיק ברכה** דקדק מלשון "תפלתו" כי אפילו בבקשה פרטית אסור להגביה קולו, וראה עוד בהערות 42- 33, ולעיל [כד הערה 43].

[1780] בסוטה [לב ב] אמרו שתקנו להתפלל בלחש כדי שלא לבייש עוברי עבירה, ופירש רש"י שהמקור להתפלל בלחש הוא מחנה. וב**באר שבע** [שם] תמה למה הוצרכו לתקן והרי מפורש הוא בחנה. ואין לומר שבסוגיין הכוונה שאין חיוב להתפלל בקול, והתקנה באה לאסור [ולכן כתב רש"י שלא יכלו לתקן כן ולבטל תפלה בקול, אלא רק מאחר שראו בתפלת חנה שאין חיוב להתפלל בקול] שהרי למדו מחנה "שאסור להגביה קולו". וגם אין לפרש שכוונת רש"י שהיא תקנה קדומה ולכן התפללה בלחש, שהרי היא התפללה כך אפילו בינה לבין עצמה, ואילו בושת בעלי עבירה שייכת רק כשאחר שומע, [ראה הערה 42, ולעיל כד הערה 42].

[1781] כך הגירסא לפנינו, וה**הרי"ף** וה**הרא"ש** לא גרסוה, וכן משמע **בתוס' לעיל** [יג ב ד"ה שואל] שגם קדיש וקדושה אסור לענות, [אך שם הנידון בין גאולה לתפלה, וראה שו"ת **באר שבע** ט].

[1782] **המרדכי** [סימן קנ] ו**רבינו יונה** כתבו שאומרם אפילו קודם "יהיו לרצון", אך בשו"ת ה**רשב"א** [ח"ז תה] כתב שאומרם רק אחר "יהיו לרצון", כי הוא מכלל התפלה, וראה **דרכי משה** [קכב א].

[1783] בעבודה זרה [ח א] אמרו שיכול לומר בסוף כל ברכה מעין הברכה, וביאר **רבינו יונה** שיש בזה ד' דינים. א. בשומע תפלה אומר באמצע בין לשון רבים ובין יחיד [וראה ב"י וב"ח קיט שדנו אם היינו רק לצרכיו או גם צרכי רבים]. ב. בסוף ברכה יכול להוסיף בלשון רבים, אך בלשון יחיד נחשב כהפסק, ומוסיף רק בסוף ברכה, אחר שהשלים מה שתקנו חכמים. ג. אם יש לו צורך זמני, כגון חולה בתוך ביתו, אומרו אפילו באמצע ברכה, אך רק בלשון יחיד, שלא יראה כחלק ממטבע הברכה. ד. אחר בתפלה מתפלל על כל צורך בכל לשון. אכן מדברי ה**רמב"ם** [תפלה ו ב] וה**הרא"ש** למד הב"י שבכל ברכה שואל מעין הברכה בכל לשון ואפילו באמצעה, ואילו בברכת

איתמר נמי, אמר רב חייא בר אשי אמר רב: אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו דוקא **בשומע תפלה**, ולא בשאר ברכות שמונה עשרה. [1783] אבל **אם בא לומר** בקשות **אחר תפלתו - אפילו כסדר של יום הכיפורים, אומר.**

אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברוותא [הלכות גדולות] **איכא למשמע מהני קראי דחנה:** [1784]

א. [שמואל א א יג] "**וחנה היא מדברת על לבה**" - **מכאן** למדנו **למתפלל**, **שצריך שיכוין** את **לבו** בתפלתו.

ב. "**רק שפתיה נעות**" [1786] - **מכאן למתפלל**, שצריך **שיחתוך** ויהגה את התפלה **בשפתיו**, [1785] ולא די שיהרהר בלבו. [1787]

ג. "**וקולה לא ישמע**" - **מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו.** [1788]

ד. "**ויחשבה עלי לשכורה**" [1789] - **מכאן** [ממה שהוכיח אותה על שכרות] **ששכור אסור**

שומע תפלה יכול לשאול כל צרכיו בכל ענין. ובדעת **הטור** נקט שמותר לשאול צרכיו באמצע כל ברכה, ורק שלא ישאל בתחילת הברכה, אלא יתחיל מעין הברכה ואח"כ יבקש. **ותוס' בע"ז** [שם ד"ה אם] כתבו שרק יחיד אינו יכול להוסיף בקשה באמצע ברכה, אך הציבור מוסיפין כפי שנוהגין בתענית להוסיף פסוקים וסליחות ב"סלח לנו" [ולדעת הטור גם יחיד מוסיף כנ"ל, וראה **דרישה**].

[1784] **מהר"ץ חיות** [נדרים כב ב] הקשה איך לומדים הלכות אלו מחנה, והרי אין נביא רשאי לחדש דבר. והעלה מכך שהלכות אלו נאמרו כהלכה למשה מסיני, ורק אסמכוה אקרא האמור בחנה, והוכיח כך מדברי **הרמב"ן** [סהמ"צ שרש ב, עי"ש]. אולם ראה **בריטב"א** [יבמות ע"א ב] שאע"פ שאין נביא יכול לחדש מצוה חדשה, הוא יכול לחדש וללמד פרטים בצורת קיום המצוה, וראה לעיל [יא הערה 18].

[1785] **במצפה איתן** העיר שלדעת תוס' לעיל [כא א דה והרי] שגם בתפלה מועיל הרהור כדבור, בהכרח שרק לכתחילה צריך לחתוך בשפתיו, וחלק מהדינים הנלמדים מחנה הם רק לכתחילה [כגון איסור הגבהת הקול] וחלק לעיכובא [כגון כוונת הלב]. **ובזכרון שמואל** [יז] כתב שלכתחילה צריך גם להמיע לאזניו, וסוגיין כמ"ד הרהור לאו כדבור, ובדיעבד די בחיתוך שפתים, עי"ש. אך **הרש"ש** [על תוס' הנ"ל] הוכיח מסוגיין שרק בק"ש מועיל הרהור כדיבור ולא בתפלה שיש בה דין נוסף שטעונה חיתוך שפתים.

[1786] **במחזיק ברכה** [מח] הביא שהרמ"ע מפאנו דקדק ש"רק שפתיה נעות" ולא כל גופה, שאין ראוי להתנענע בעת תפלת שמונה עשרה.

[1787] ביאר **המהר"ל** [נתיב העבודה ב] כי אע"פ שהקב"ה יודע מחשבות לבנו, מצד האדם אין הבקשה שלימה עד שמוציאה בפה, כי הביטוי לחסרון אמיתי הוא רק בפה, וראה **מכתב מאליהו** [ח"ד, תפלה].

[1788] **בשל"ה** [ר"ה יב] שעלי היה סבור שהיא מתפללת תפילת ר"ה, ובה מגביהים את הקול, ולכן נער בה, אך חנה היתה סבורה כי כיון שהיא מתפללת על צרכיה, אין לה להגביה קולה אפילו בר"ה, ומכך למדו שבשאר תפלות אין להגביה את הקול.

[1789] **רש"י בשמואל** [א, א יג] ביאר שחשדה בשכרות מפני שהתפללה בלא קול, והם לא היו רגילים להתפלל בלחש. והקשה **המהרש"א**, הרי בסוגיין מבואר שכך ראוי לעשות, ואיך היו רגילים לעשות שלא כדין [וראה הערה 33]. ולכן ביאר, שחשבה לשכורה כי הרבתה להתפלל. וכמו שמצינו במדרש, שמפני שהרבתה להתפלל, קיצרה את ימיו של שמואל. **והרד"ק** שם כלל את שני הפירושים יחד, וכתב, כי אף שדרך המתפלל לדבר בלחש, אבל במקצת דבריו הוא צועק, ואילו חנה הרבתה להתפלל ועם זאת לא נשמע קולה במשך כל תפלתה, ומשום כך חשדה לשיכורה. וראה גם **צל"ח** שמיזג בין הפרושים באופן אחר. **ובמחזיק ברכה** נקט שעלי סבר שהאיסור רק בשלש תפלות, אך בקשה פרטית מותר להגביה קולו, והלכה כחנה שגם בזה אסור, וכן הוכיח השל"ה שלא התפללה תפלת חובה, שהרי אכלה קודם, וראה הערה 31.

להתפלל.[1790]

דף לא:

ה. "**ויאמר אליה עלי, עד מתי תשתכרין**" - **אמר רבי אלעזר: מכאן לרואה בחברו** (תחילת העמוד) **דבר שאינו הגון, שצריך להוכיחו**. ואף אם אינו איסור דאורייתא, שהרי הוכיחה על האיסור להתפלל בשכרות, שאינו אלא מדרבנן.[1791]

ו. "**ותען חנה ותאמר, לא אדוני**" - **אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא**: כך **אמרה ליה** חנה לעלי: **לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, לפי שאתה חושדני בדבר זה** שאני שיכורה, והרי טועה אתה בזה.[1792]

איכא דאמרי: הכי אמרה ליה, בלשון תמיה: וכי **לא אדון אתה, ולאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות**?[1793]

וכי מי לא ידעת ד"אשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי"!?[1794]

[1790] בעירובין [סד א] אמרו שאם שתה רביעית יין לא יתפלל, ואם התפלל, תפלתו תפלה. אבל שכור שהתפלל, תפלתו תועבה. וצריך לחזור ולהתפלל, כשיסור יינו מעליו. ו"שכור" הוא מי שאינו יכול לעמוד בפני מלך מרוב שתייתו. וכתבו **תוס**' דהיינו דוקא לענין תפלה. אבל הוא מותר בברכת המזון, כי הוא בכלל "ושבעת וברכת" [ו"שביעה" מתפרשת גם על "סביאה"]. ובטעם האיסור כתב **הרמב"ם** [תפלה ד יז] משום שאין לו כוונה, אך **הטור ושו"ע** [צט] השמיטו טעם זה, וכתבו שתפלתו תועבה, וכן משמע **בתוס**' **בעירובין** [סד א], שדימוהו למתפלל ונמצאת צואה כנגדו, כי כיון שחטא, תפלתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. ויתכן שסברו כי אחר שכבר למדו מחנה ש"צריך שיכוון את לבו", בהכרח ששיכור הוא איסור בפני עצמו. ואילו הרמב"ם ביאר כי חסרון כוונה הוא בפירוש המילים [ראה הערה 22] ואינו מעכב אלא באבות, ובשיכור התחדש חסרון בכוונתו לעמוד לפני המלך, ומעכב בכל התפלה.

[1791] ראה **תוס**' שאילו על איסור דאורייתא פשיטא שצריך להוכיחו, שהרי מקרא מפורש הוא, "הוכח תוכיח את עמיתך". וב**עינים למשפט** הוכיח מדבריהם שלא כה**רמב"ם**, שהרי כתב [ביאת מקדש א] "אסור לכל אדם, בין כהן ובין ישראל להכנס למקדש כולו, מתחלת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתוי יין או שיכור", וביאר ה**כסף משנה** שהוא בכלל דין "מורא מקדש", הרי שעצם השהיה במקדש בשכרות אסורה מן התורה, ויתכן שעל כך הוכיחה עלי. [ואין לומר שחנה עמדה בחוץ, שהרי מבואר בסמוך שהיתה עומדת במחיצתו של עלי, ועלי ישב על מזוזת ההיכל].

[1792] לכאורה תמוה, איך דברה כן לפני שופט וכהן גדול כעלי? ופירש ה**צל"ח** שברוח הקודש אמרה כן, והתכוונה להסביר בזה למה התפללה בלחש, שהרי עלי היה שופט, ושמואל שפט אחריו, ומפני שמואל נדחקה שעתו של עלי שימות, ולכך לא רצתה שישמע עלי את תפלתה. ורמזה בלשונה "כי לא אדון אתה בדבר זה", שהדבר שעליו אני מתפללת יביא לכך שלא תהיה אדון. **והגר"ח שמואלביץ** [לב כג] ביאר ע"פ **ילקוט שמעוני** [שמות קעב] שהאורים ותומים נתנו על לב אהרן משום ששמח בגדולת אחיו, ולכך אמרה לעלי שלא זכה לפתור נכון כיון שלא הרגיש לבו את צערה בצרתה.

[1793] **הגר"א** [קול אליהו] העיר, וכי הנביאים צריכים לדעת כל דבר, ועוד, אהרי ידע שהיא אשת אלקנה ואיך חשד אותה לשכורה. וביאר ע"פ דברי **הרמב"ן** [שמות כח ל] שהשואל באורים ותומים היה רואה אותיות בולטות ומאירות, אך היה צריך רוח הקדש של הכהן לדעת צירופם וסדרם, ועלי שאל ברוח הקדש וראה אותיות "הכשר" וסדרם ל"שכרה" ועל כך אמרה לו אין אתה אדון לדבר זה, שאין בך רוח הקדש לסדרם כראוי.

[1794] בלשון זו ביאר **הצל"ח**, שכוונה למה שאמרו בסמוך שאמרה לאלקנה בעלה "אם לא תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי". ועל ידי כן היתה מגיעה לעלי שהיה כהן, לצורך השקאתה במי סוטה, ואם היה שומע את דבריה, לא היה משקה אותה, ולכך רמזה באומרה "וכי לא אדון אתה בדבר זה" של השקאת מי סוטה? לכך הוכרחתי להתפלל בלחש, כדי שלא תשמע ותמנע מלהשקותי, וראה **של"ה** [ר"ה יב].

אמר רבי אלעזר: מכאן לנחשד בדבר שאין בו, שצריך להודיעו לחושד, שחשד שוא הוא.[1795]

ז. "**אל תתן את אמתך לפני בת בליעל**" - **אמר רבי אלעזר: מכאן** למדנו **לשכור שמתפלל**, שנחשב כאילו הוא **כאילו עובד עבודה זרה**. שהרי **כתיב הכא** שעשאה כ"**לפני בת בליעל**", משום שחשדה שהתפללה בשכרות. **וכתיב התם** לגבי עובדי עבודה זרה [דברים יג יד] "**יצאו אנשים בני בליעל מקרבך**", ודרשו בגזירה שוה, **מה להלן** מדובר **בעבודה זרה, אף כאן** מתפלל שיכור הריהו כעובד **עבודה זרה**.

ח. "**ויען עלי ויאמר, לכי לשלום**" - **אמר רבי אלעזר: מכאן, לחושד את חברו בדבר שאין בו, שצריך לפייסו. ולא עוד, אלא שצריך לברכו**,[1796] **שנאמר** בסוף דברי עלי: "**ואלהי ישראל יתן את שלתך**".[1797]

מבארת הגמרא את תפלת חנה: "**ותדר נדר ותאמר, ה' צבאות**, אם ראה תראה בעני אמתך, וזכרתני ולא תשכח את אמתך, ונתת לאמתך זרע אנשים, ונתתיו לה' כל ימי חייו, ומורה לא יעלה על ראשו".

אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא "צבאות", [דהיינו שהוא בורא "צבאות"] **עד שבאתה חנה וקראתו** "צבאות".

וכך **אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד!**?[1798]

[1795] אף שכבר נאמר [במדבר לב כב] והייתם נקיים מה' ומישראל, ושנינו בשקלים [ג ב] שאסור להביא את עצמו לידי חשד, היינו באופן שמעשיו גורמים שיחשדוהו שעבר עבירה, אך עדיין הוצרך הכתוב ללמד שעליו למנוע גם שלא יחשדוהו שנמנע מקיום מצוה, ואפילו שאין בו ביטול עשה, אלא פרט בקיומה, ולכן הוסיף רש"י [ד"ה שצריך] שיודיע. עוד יתכן לפרש, שלא היה די באומרה "קשת רוח אנכי" כדי "לנקות עצמה", אלא הוצרכה לפרט ש"יין ושכר לא שתיתי" "להודיע שאין בו אותו דבר מגונה"

[1796] **הגר"א** ביאר שמחשבה פוגמת במי שחשבו עליו, ולכן צריך לומר לו שחשד בו, וצריך לפייסו על הצער שגרם לו באמירה, ולברכו כנגד הפגם שגרם במחשבתו. **והרמב"ם** השמיט דין זה, וראה בפתח השער ל**עין יצחק** שביאר כי הוא תלוי במחלוקת תנאים במשנה סוף נזיר [סו א] אם דברי עלי היו תפלה או נבואה.

[1797] ראית הגמרא מפסוק זה טעונה ביאור, שהרי לא מוכח בו אלא שבירכה, אך מנין ש"חייב" לברך, וראה **בטעמא דקרא** [שמואל א] שהראיה מהמשך הכתוב "ותלך לדרכה ופניה לא היו לה עוד" ומשמע שסמכה על ברכתו, ובכל זאת לא בקשה ממנו מתחילה שיברכנה, כי רק כשהמברך חייב לברכה ודאי תתקיים ברכתו, וכיון שעתה סמכה על ברכתו בהכרח שהיה חייב בה מפני חשדו.

[1798] **רש"י** [על פסוק זה] ביאר שאמרה לפניו שני צבאות בראת בעולמך, העליונים לא פרים ורבים ולא מתים, והתחתונים פרים ורבים ומתים, אם אני מן התחתונים, אהיה פרה ורבה ומתה, ואם אני מהן העליונים לא אמות, ומקורו מ**פסיקתא רבתי** [מג].

משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו. בא עני אחד ועמד על הפתח. אמר להם: תנו לי פרוסה אחת! ולא השגיחו עליו. דחק עצמו ונכנס אצל המלך. אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית, קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת!? [1799]

"**אם ראה תראה** בעני אמתך" - **אמר רבי אלעזר: אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אם "ראה" אתה בעניי - מוטב, ואם לאו "תראה" בעניי - אלך ואסתתר** עם אדם אחר **בפני אלקנה בעלי**, ויקנא לי, ושוב אלך ואסתתר בפני עדים, **וכיון דמסתתרנא, משקו לי מי סוטה**, ועל ידי כן אפקד בבנים. [1800]

שהרי **אי אתה עושה תורתך פלסתר** [שקר], **שהרי כבר נאמר** בסוטה שהשקוה מהמים המאררים [במדבר ה כח]: "ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא, **ונקתה ונזרעה זרע**".

שואלת הגמרא: **הניחא למאן דאמר** שדרש מ"ונזרעה זרע" **שאם היתה עקרה נפקדת, שפיר** - אפשר לבאר כך את כוונת חנה.

אלא למאן דאמר שאינה היא נפקדת מעקרותה בכך, אלא המים מועילים לה ש"**אם היתה יולדת בצער, יולדת** מעתה **בריוח**, ואם היתה יולדת **נקבות, יולדת** מעתה **זכרים**, ואם היתה יולדת ולדות **שחורים, יולדת** מעתה **לבנים**, ואם היתה יולדת ולדות **קצרים, יולדת** מעתה **ארוכים**", לשיטתו - **מאי איכא למימר** בביאור דברי חנה?

ומצינו שנחלקו אמוראים בדרשת הכתוב בסוטה: **דתניא**: "**ונקתה ונזרעה זרע**" - **מלמד, שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל.**

אמר לו רבי עקיבא: **אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו מפני בעליהן** עם איש אחר, **וזו שלא** קלקלה תהיה **נפקדת**, ולא מסתבר כן.

אלא מלמד, שאם היתה יולדת בצער - יולדת בריוח, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים, ואם היתה יולדת ולד **אחד, יולדת** מעתה **שנים**. [1801]

[1799] ביאר **מו"ר הגראי"ל** שהמשל נצרך ללמד כי חנה "דחקה ונכנסה לפני המלך" דהיינו שהעמיקה להתבונן, והבינה כי כל צבא מוסר נפשו להגנת המלך והמלך נהנה מהם, ואילו בצבא ה' עונג והאושר הוא למסור נפש לקידוש שמו, ונמצא שכל המשרת בצבאו נוטל "פרוסה מהסעודה", ואין זו סתם בקשה לקבל הנאה מועטת מהמלך.

[1800] **הפני יהושע** תמה, חנה שנביאה היתה, איך עלה בדעתה להסתתר ולעבור על יחוד האסור מן התורה? ועוד, איך חשבה לגרום שימחק השם בחנם על ידה? וביאר, שלא היתה רוצה להסתתר באמת, אלא טענה, הרי אילו הייתי פרוצה ועוברת על איסור יחוד, הייתי נפקדת בהשקאת המים, ועתה שאני צנועה, למה אפסיד בעבור כך?! [וראה **באור החיים** [בראשית יב יג] שגם שרה נפקדה מחמת טענה זו שיצאה טהורה מבתי פרעה ואבימלך]. ו**בעינים למשפט** כתב שיכלה להסתר עם אביה או אחיה שאין בהם איסור יחוד, אך יש קינוי וסתירה, כמבואר בסוטה [כד א].

[1801] **תוס' בסוטה** [כו א] הקשו אם כן ילכו כל אלו ויסתתרו כדי ללדת ולדות מעולים, והניחו בקושיא - וה**מהרש"א** כאן כתב שאין לחשוש שאשה תחשיד עצמה בפני בעלה לשם רווח זה, ולא טען רבי עקיבא שיש לחשוש שתסתר אלא בעקרה שאין לה בנים כלל. וביאר ה**צל"ח** שכל אשה לא תסתתר, שמא לא ירצה הבעל להשקותה ותתבזה בחנם, ורק עקרה שאחר עשר שנים מגרשה, כדאי לה להסתר מספק שמא לא יגרשנה אלא ישקנה ותלד בנים.

ואם כן, לרבי עקיבא **מאי "אם ראה תראה"**, ולמה כפל הכתוב לשונו?
מתרצת הגמרא: **דברה תורה כלשון בני אדם**, שכן דרך בני אדם לכפול לשונם. [1802]
בתפלת חנה נאמר שלש פעמים "אמתך": "אם ראה תראה **בעני אמתך**" ו"**אל תשכח את אמתך**", "**ונתתה לאמתך**".
אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש אמתות ["אמתך", ו"אמתך" - לשון "מיתה" הוא] **הללו למה** נאמרו?
אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, שלשה בדקי מיתה בראת באשה! שבשלשה דברים האשה נבדקת בשעת סכנה, ואם ימצא בה אחד מהם, נגזר דינה למיתה.
ואיכא דאמרי **לה** לשלשת דברים אלו **שלשה דבקי מיתה**, שמחמת שאינה נזהרת בדברים אלו, המיתה דבקה בה.
ואלו הן: שמירת הלכות **נדה**, והפרשת **חלה**, **והדלקת הנר** של שבת.
- **כלום עברתי על אחת מהן**? [1803] והיינו שלש "אמתות" שהוזכרו בדבריה.
"**ונתתה לאמתך זרע אנשים**", **מאי "זרע אנשים"**?
אמר רב: בקשה בן שיהיה **גברא בגוברין**! כלומר, שיהיה חשוב להמנות בין אנשים.
ושמואל אמר: בקשה **זרע** שיהיה **מושח שני אנשים** למלוכה. **ומאן אינון** שנים שנמשחו על ידי זרעה? - **שאול ודוד** הם, שמשחם שמואל בנה למלכים.
ורבי יוחנן אמר: בקשה **זרע** שיהיה **שקול כשני אנשים! ומאן אינון** שנים שהיה שקול שמואל כמותם? - **משה ואהרן** הם. **שנאמר** [תהלים צט ו] "**משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו**" [1805] משמע, ששמואל שקול כשניהם. [1804]

והחתם סופר [אה"ע ח"ב צו, קב] תמה מי ישמע לעבור עמה על איסור יחוד, וביאר שתסתר בהיתר עם שני אנשים כשרים, וכדעת הרמב"ם [סוטה א ג] שיכול לקנאות לה על שני אנשים יחד. והנצי"ב [משיב דבר ח"ד יז] כתב שאמרה אסתר בפני בעלי, והיינו כשהוא בעיר ואז אין איסור יחוד, וראה עוד בפנים יפות [נשא] ומהר"ץ חיות ועיני שמואל [בסוטה שם] ומהרי"ל דיסקין [עה"ת, נשא] ובשו"ת דובב מישרים [ח"א ה] ובהערות הגרי"ש אלישיב [סוכה נג ב].

[1802] במשנה למלך [דעות ו ז] העיר שהקושיא היתה לפי רבי עקיבא, והרי אמרו בירושלמי [הובא בתו"י כריתות יא א] שרבי עקיבא אינו סובר שדברה תורה כלשון בנ"א. ויתכן שבמקום שהתורה מצטטת דברי בני אדם רבי עקיבא מודה, וראה מלא הרועים [ח"ב ערך דברה].

[1803] בעיון יעקב ביאר שאמרה, אילו עברתי על אחת מהן היה לטובתי למנוע ממני סכנת לידה, אך כיון שלא עברתי אין לי לחשוש מהלידה, ולכן בקשה ללדת.

[1804] לכאורה תמוה, שהרי נאמר "לא קם בישראל כמשה", וכל שכן שלא קם כמשה ואהרן יחדיו. וביאר הגר"א, שמשה היה נביא, אבל לא שימש בעבודת הלויים, כמבואר בזבחים [קא ב] "שאני משה דטרוד בשכינה", ואהרן שימש במקדש אבל לא היה כל כך נביא, אבל שמואל היה כלול משניהם, שגם היה נביא, וגם שימש בעבודת הלויים במקדש.

[1805] פשוטו של מקרא "כהניו" נסוב רק על אהרן, שהיה כהן, וביאורו "משה", וכן "אהרן בכהניו", וכן "שמואל בקוראי שמו", שלשתם היו "קוראים אל ה', והוא יענם". ולפי זה, מה שאמרו ששמואל שקול כשני אנשים, היינו

ורבנן אמרי: מאי "זרע אנשים" - זרע שמובלע בין אנשים.

כי אתא רב דימי, אמר לפרש דברי רבנן: **מאי "מובלע בין אנשים" - לא ארוך** מדי **ולא גוץ** [נמוך], **ולא קטן** [רזה] **ולא אלם** [עבה], **ולא צחור** [לבן] **ולא גיחור** [אדום], **ולא חכם** מדי **ולא טפש**, אלא ממוצע בכל מדות אלו! שאם יהיה יוצא דופן, יהיה תמוה בעיני הבריות, ומתוך שידברו ממנו, תשלוט בו עין הרע. [1806] אמרה חנה לעלי **"אני האשה הנצבת עמכה בזה" - אמר רב יהושע בן לוי: מכאן שאסור לישב** [1808] **בתוך ארבע אמות**

ככל אחד מהם לבדו. אך **בילקוט** מפורש ש"בכהניו" נסוב על משה ואהרן, שאף משה היה כהן בשבעת ימי המילואים, וכך ביאור הכתוב: "משה ואהרן [שהם] בכהניו", "ושמואל בקוראי שמו", ובימיו היו ישראל "קוראים אל ה', והוא יענם", ולפי זה היה שקול שמואל כמשה ואהרן יחד, וראה **מהרש"א**.

[1806] **רש"י**, **והיעב"ץ** כתב שכל בקשתה היתה רק על ימי קטנותו שאז עיקר שליטת עין הרע [ונקט שלא התמלאה בקשתה, שהרי הורה הלכה כבן שנתיים, כדלהלן]. וראה בשיחות **הגר"ח שמואלביץ** [לא כ כז] שמעלות האדם מחייבות אותו בהתאם לגדולתו, וחששה פן לא יעמוד בחיוביו, ואז תהפך המעלה להיות לו לרועץ, ולכן העדיפה שיהיה "ישר", ואף בכך יוכל להיות שקול למשה ואהרן.

[1807] כתב **הטור** [שם] בשם **הרא"ש**, שאם ישב קודם שהתחיל חברו להתפלל, אין צריך לקום מפניו, שהרי זה בא בגבולו. ודקדק כך ממה שלא אמרו "אסור להיות יושב". וה**ב"י** כתב שטעם ההיתר הוא, כי האיסור לישב שם הוא מפני כבוד השכינה, ואין אדם אוסר על חבירו מקום המותר לו. והקשה הטור על דין זה, שהרי נאמר "ועלי יושב", ומשמע שכבר ישב קודם לכן, ובכל זאת הוצרך לעמוד. ובב"י תירץ ע"פ תוס', שעלי לא הוצרך לעמוד, אלא הראיה ממה שהיה יושב באמה החמישית, וכמובא בסמוך. ותמה ה**ב"ח** שהרי עדיין משמע שאילו ישב בתוך ד' אמותיה, היה חייב לעמוד, אף שבאה בגבולו. ולכן, נקט שרק בביתו נחשב שבא בגבולו, אך חנה היתה בעזרה שמיועדת לכל אדם, וכן פסקו **מג"א** [סק"ד], **פמ"ג** [מש"ז סק"ה] **חיי אדם** [כו ב]. ועדיין יש לתמוה, שהרי הרא"ש עצמו פירש כרש"י. וכתב ה**ט"ז** [סק"ה] שעלי לא היה חייב לעמוד, אך באופן זה המתפלל עושה איסור כשמתפלל בתוך ד' אמות של היושב, ועל כך אמרה חנה, אני הניצבת בהיתר, חוץ לד אמות, כי בתוך ד"א היה עליה איסור. וה**פרישה** כתב כי אף שהבא בגבול היושב אינו מחייבו לעמוד, אם עמד, אסור לישב, ועלי עמד לשמוע תפלתה, ושוב נאסר לישב, וראה **מאמר מרדכי**.

[1808] **תוס'** [ד"ה מכאן] כתבו **בשם תשובת הגאונים** שהאיסור דוקא ביושב בטל, אבל אם הוא עוסק בקריאת שמע וברכותיה, מותר לשבת. וה**טור** [קב] למד מדבריהם שאם עוסק בתורה אסור, וכן הוכיח מהאמור בחנה, כי מסתמא עלי לא היה יושב בטל מתלמוד תורה, שהרי לעיל אמרו "אסור לת"ח לעמוד במקום הטינופת, לפי שאי אפשר לו בלא תלמוד תורה", ובכל זאת היה צריך לעמוד. אך ה**ב"י** הביא מ**תרומת הדשן** שאף העוסק בתורה מותר לישב, וביאר דהיינו רק כשמוציא לימודו בפיו, ואילו עלי למד בהרהור, ולכן היה חייב לעמוד.

[1809] ע"פ **רש"י**. וביאר **רבינו יונה** שלכן נכתב "עמכה" לומר שהיה עומד בתוך ד' אמותיה שהן מקומו של אדם, ו**באבודרהם** כתב שהרמז לכך מד' אותיות שבתיבת "עמכה". ותוס' פירשו שעלי היה יושב [כאמור שם ועלי יושב על הכסא-רשב"ץ], אלא שהיה מחוץ לד' אמותיה של חנה, ונכתב "עמכה", בייתור ה"א, לרמז שישב באמה החמישית [**ורב האי גאון ובה"ג** למדו מ"עמכה" שצריך להרחיק ה' אמות, ד' למתפלל וא' לאדם]. עוד כתבו תוס', שאסור לישב בתוך ד' אמות שסביב המתפלל, בין מלפניו בין מאחוריו ובין מצדדיו. וכתב ה**רא"ש** שבפסוק זה יש רמז לדבר, שנאמר "הנצבת עמכה **ב"זה**", ז"ה בגימטריה י"ב, דהיינו ד' אמות לכל רוח מג' צדדיו, וביאר ה**ב"ח** שעל ד' אמות שלפניו לא רמז הכתוב, כי חנה התפללה סמוך לכותל, ואילו ב**מעדני יו"ט** כתב שעל ד' אמות שמאחוריו לא רמז הכתוב, כי בין כך היה אסור לעלי לעמוד מאחוריה, כדלהלן "אחורי ארי ולא אחורי אשה". אבל ה**מהרש"ל** הגיה בדברי תוס', ולא גרס "מאחוריו", אלא רק מלפניו ומצידיו אסור, וכן פסק **הלבוש**.

[1810] מצינו כמה טעמים לאיסור זה. א. **רב האי גאון** [בשבלי הלקט כה] **ובה"ג** [ברכות ד] כתבו שנראה כאפיקורס שזה עומד בתפלה וזה בטל. ב. **הטור**, ביאר שנראה כאילו חבירו מקבל עליו עול מלכות שמים, והוא אינו מקבל, וביאר ה**פמ"ג** דהיינו משום חשש חשד. ג. ה**מאירי** כתב שאסרו לישב כדי שלא ישים המתפלל לב אליו ותתבלבל תפלתו. ד. עוד כתב, שמא ישמע את חבירו שואל על צרכיו, ויתבייש חברו שחושב עליו כמו שחשב עלי על חנה [וכ"כ בשבלי הלקט]. ה. ב**תורת חיים** [קב ח] כתב שהוא מצד החיוב לעמוד בפני עושי מצוה [כמבואר בבכורים

[1807] **של** מי שעומד **בתפלה**! [1810] ולכן אמרה "נצבת עמכה", כי גם הוא היה צריך לעמוד [1809] מחמת תפלתה [1811].

"**אל הנער הזה התפללתי**" -

אמר רב אלעזר: שמואל, מורה הלכה בפני עלי **רבו היה. שנאמר: "וישחטו את הפר, ויביאו את הנער אל עלי", וכי משום ד"וישחטו את הפר" הביאו את הנער אל עלי?" אלא אמר להן עלי: קראו לכהן דליתי ולשחוט** את הפר!

חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? הרי **שחיטה בזר כשרה!**

אייתוהו לשמואל **לקמיה דעלי, אמר ליה** עלי: **מנא לך הא** ש"שחיטה בזר כשרה"? [1812] **אמר ליה** שמואל: וכי **מי כתיב** בתורה "**ושחט הכהן**"? והרי "**והקריבו הכהנים**" **כתיב**, דהיינו רק העבודות **מקבלה ואילך**, שהן נחשבות "**מצות כהונה**", ואינן כשרות בזר, אבל בשחיטה לא נאמר אלא "ושחט" סתם, ונסוב על הבעלים, **מכאן לשחיטה, שכשרה בזר. אמר ליה** עלי: **מימר שפיר קא אמרת**, ואמנם הלכה כדבריך, **מיהו, מורה הלכה בפני רבך את**, [1814] **וכל המורה הלכה בפני רבו** חייב מיתה [1813].

ב]. ו. **בזוהר** [חיי שרה קלב] כתוב שכל ד' אמותיו של המתפלל הם מקום השכינה, וכן נקטו **הגאונים** [שע"ת נח] ולמדו מכך שגם אסור לעבור בתוך ד' אמותיו מכל הצדדים, **ובשו"ת מהר"ם שיק** [או"ח מח] נקט שהוא כעין איסור כניסה לעזרה, וראה **בבני ציון** [קב ו], אך **בנשמת אדם** [כו א] הוכיח שהאיסור לעבור אינו שייך לאיסור ישיבה בתוך ד' אמות של המתפלל, שהרי הגאונים התירו לשבת כשקורא ק"ש או עוסק בתורה וראה **ט"ז** [סק"ג] שד' אמותיו אדמת קדש הוא, וכשיושב מראה כאילו אין שם קדושה, אך אם עוסק בדבר קדוש הרי גם עליו יש קדושה, וע"ע לעיל [כז הערות 28- 26].

[1811] **הט"ז** [סק"א] הקשה למה היה אסור לעלי לשבת סמוך לה, והרי סבר שהיא שכורה, ושפתיה נעות משגעון השכרות ואינה מתפללת כלל. והעלה מכך כדרכו, שהראיה ממה שחנה עמדה לידו, ואמרה לו שאילו היה יושב לא יכלה להתפלל בתוך מקומו. **ובבגדי ישע** כתב שהראיה ממה שעמד בתחילה, שהרי לא חשב שהיא שכורה אלא אחר שהאריכה בתפלתה, **ובפמ"ג** כתב שהראיה ממה שהמשיכה להתפלל אחר שענתה לו, ואז עמד. עוד כתב **הט"ז** שעלי הבין שהיא מתפללת, ורק סבר שמתפללת מתוך שכרות, וכן הוכיח **בראש יוסף** ממה שלמדה הגמרא שעלי הוכיחה על "דבר שאינו הגון", והיינו תפלה בשכרות, ונקטו שאסור לישב אפילו בד"א של המתפלל בשכרות.

[1812] ביאר **הצל"ח** שעלי ידע ששחיטה כשרה בזר, אלא שסבר כי לכתחילה עדיף שכהן ישחוט, ואילו שמואל ראה שהשחיטה מתעכת בהעדר כהן, לכן הורה לשחוט בזר, ומה ששאלו עלי מנין הוא יודע את ההלכה, הוא כדי לבדוק אם הוא מבין בהלכה, והרי הוא בכלל "מורה הוראה בפני רבו", וראה **רש"ש** והערה 67.

[1813] **המהרש"א** כתב כי אף ששמואל היה קטן כבן שנתיים, ואינו בר עונשין, אמר עלי שחייב מיתה בידי שמים. אך **החתם סופר** [תורת משה נצבים] תמה, הרי עונשי שמים אינם אלא מבן כ' ומעלה, ולכן ביאר שהעונש למורה הלכה בפני רבו הוטבע בריאה שימות במיתת פתאום, כמו שמצינו בנדב ואביהוא, אלא שלקטן מועילה מחילה, ולגדול לא [וראה **בשיחות מוסר** לא כד]. **והצל"ח** יסד כי קטן שהוא חכם במיוחד, נענש לפי חכמתו, וביאר **מהרש"ם** שעלי טען "מימר שפיר אמרת" והרי שהנך חכם וחייב, אך חנה טענה נגדו "אל הנער הזה התפללתי" וכדלעיל שהתפללה שלא יהא חכם במיוחד, וא"כ דינו ככל קטן. אך עצם יסודו תמוה, שהרי כבר כתב בשו"ת **הרא"ש** [טז] ששיעור גדלות בשנים הוא מהלכה למשה מסיני.

[1814] **תוס'** [ד"ה מורה] כתבו כי אף שעדיין לא למד אצלו, מכל מקום גדול הדור היה, ויש לו דין "רבו", וגם נחשב כרבו, משום שבא ללמוד לפניו, ובשו"ת **מהרי"ק** [קסט] נקט שרק בשני תנאים אלו נחשב "רבו", אך **בתרומת הדשן** [קלח] כתב שהם שני תירוצים, ודי בתנאי אחד מהם, וכן נפסק בטור ושו"ע [יו"ד רמד]. **והריטב"א** כתב

אתיא חנה וקא צוחה קמיה עלי שלא יעניש את בנה. אמרה לו: **אני האשה הנצבת עמכה בזה.**

אמר לה עלי: **שבקי לי**, והניחיני **דאענשיה** לשמואל שימות, **ובעינא רחמי ויהיב לך** הקדוש ברוך הוא בן אחר דיהיה **רבא** [גדול] **מיניה.**

אמרה ליה חנה: "**אל הנער הזה התפללתי!**" ואיני חפצה בבן אחר תחתיו. [1815]

"**וחנה היא מדברת על לבה**" -

אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא: דברה חנה לפני הקדוש ברוך הוא **על עסקי לבה.**

אמרה לפניו: **רבונו של עולם, כל מה שבראת באשה, לא בראת דבר אחד לבטלה, עינים** בראת - כדי **לראות** בהן, **ואזנים** - כדי **לשמוע** בהן, **חוטם** - כדי **להריח** בו, **פה** - **לדבר** בו, **ידים** - **לעשות בהם מלאכה, רגלים** - **להלך בהן, דדים** - כדי **להניק בהן.** [1816]

אם כן, **דדים הללו שנתת על לבי** - **למה** נתת לי? וכי **לא** בשביל **להניק בהן**? **תן לי בן, ואניק** אותו **בהן!** [1817]

ועוד מימרא **אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא**: **כל היושב בתענית** חלום [1818] **בשבת,** [1820] **קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה,** ואפילו נגזר עליו עונש מנעוריו, [1819] מוחלין לו בזכות התענית, לפי שהכל מתענגים והוא מתענה. [1821]

שמעשה זה היה בהיותו גדול, ואף שמקורו מפסוק האמור בילדותו, דרשוה על אחר זמן, וראה **מנחת יצחק** [ח"י לט]:

[1815] ביאר **המהרש"א** שאמרה לו חביב לי בן זה שבא על ידי תפלתי, מבן אחר שיבא על ידי תפלתך. והגר"א ביאר, שהיא התפללה שלא יהיה לא חכם ולא טיפש וכו', אלא בינוני. ועתה רצה להבטיחה בן אחרגדול ממנו, ושוב לא יהיה בינוני, ותשלוט בו עין הרע, ולכך מיאנה בזה. ואילו יתן לה בן אחר כמותו, ודאי אין כדאי לה צער מיתתו של זה, וצער הריון ולידה וגידול של שני.

[1816] כתב **המהרש"א** שנקטה רק את האברים שמשתמשים בהם לחמשת החושים.

[1817] ראה **בצל"ח** שרמזה על דדים שנתנו במקום בינה [לעיל י א], כי גימטריא של "חנה" הוא ס"ג והיא "בינה" שנקראת "אם הבנים" לז' ספירות, ולכן נחשב שהתפללה "על ה'" דהיינו מעל הספירות, ומשום כך נקצבו לו חמישים ושתים שנה, כי מגיל שנתיים ישב בבית ה' "עד עולם" כנגד חמישים שערי בינה.

[1818] כך פירשו **תוס'** בשם **רבינו חננאל**. אך **רש"י** סתם, וביאר **הרשב"א** שסבר שמדובר בתענית סתם, שהרי עיקר דיני תענית חלום הוזכרו בשבת [שבת יא] ושם לא נזכר דין זה, וכן הוכיח **הריטב"א** [תענית יב ב] שבסוגיין לא מדובר לגבי תענית חלום, והסיק שגם המתענה בשבת לזכך עצמו אינו צריך כפרה לתעניתו. **והריב"ש** [תקיג] דחה ראייתם, וראה **בשטמ"ק** שמדובר בתענית של תשובה.

[1819] כך פירש **רש"י**, **והב"ח** [רפח] כתב דהיינו שקורעין לו גזר דינו מנגזר עליו משבא לעולם, כי ימי שנותינו שבעים שנה. **והמאירי** כתב שכל היושב בתענית בשבת אפילו חטא כל ימיו תשובתו מתקבלת, וראה **במעדני יו"ט** [פ"ג ט].

[1820] **תוס'** [ד"ה כל] הביאו בשם **בה"ג** שאומר "עננו" באלהי נצור, כי אין בשבת ברכת "שמע קולנו", **והרשב"א** דייק מירושלמי שאומרו ב"רצה".

[1821] כתב **הרשב"א** שלביאור רבינו חננאל מותר לו להתענות, משום שהתענית היא עונג לו יותר מן האכילה, מפני שהוא נבהל, ולבו דוה על החלום, ועל ידי שמתענה, הרי הוא מקוה שהתענית תבטל את החלום [אך עם זאת, צער הצום הוא ביטול עונג שבת]. **ובאור שמח** [תענית ה ו] כתב בשם **הקרית ספר** שמדאורייתא אין איסור

ואף על פי כן, כיון שלא עינג את השבת באכילה, כתענוג שאר בני אדם - **חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת** שביטל! [1822] **מאי תקנתיה** שלא יענש על ביטול עונג שבת? - **אמר רב נחמן בר יצחק**: תקנתו היא, **ליתיב** אחר השבת **תעניתא** אחרת [1823] לכפרת ה**תעניתא** שהתענה בשבת.

ואמר רבי אלעזר: חנה הטיחה [לשון "זריקה", כמו "מטחוי קשת"] **דברים כלפי מעלה, שנאמר "ותתפלל על ה'"** וטענה כלפי שמיא כדברים האמורים לעיל, [1824] **מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה.**

ואמר רבי אלעזר: **אליהו** הנביא **הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר** בתפלת אליהו, [מלכים א יח לז] **"ואתה הסבות את לבם אחורנית"**, שגרמת להם שיחטאו על ידי יצר הרע שבראת בהם. [1825]

אמר רבי שמואל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקדוש ברוך הוא בנבואת נביאים אחרים, **והודה לו לאליהו** על טענתו זו? [1826]

להתענות בשבת אלא מעת לעת, אך תענית ביום בלבד אינה אסורה אלא מדרבנן [והיינו בכל תענית]. וה**חתם סופר** [תורת משה לז' אדר] למד מהיתר תענית חלום בשבת, שמותר להתענות כדי לבטל צרה עתידה, וכתב שזה טעם ההיתר לתענית י' בטבת אם תחול בשבת, כי באה לבטל עוד שנה של חורבן.

[1822] **הרמב"ם** [תענית א יב] כתב שמתענה משום שביטל עונג שבת, ותמוה, שהרי **בשו"ת הרשב"א** [תרי"ד] דקדק מדברי הרמב"ם [שבועת א ד] שיש חיוב מה"ת לאכול בשבת, וציין ה**פמ"ג** [רפ"ח א"א ז] מקורו משלשה "היום" שנדרשו על ג' סעודות שבת, וא"כ יש איסור תענית מה"ת בשבת. וב**ערוך השלחן** [רפח ז] כתב שאינו דומה למי שבטל עונג שבת מפני שהאכילה מזיקה לו, שאינו צריך כפרה, כי החולם בידו שלא להשגיח בחלום, ושמא אין בו ממש והתענה בחנם.

[1823] כתב **הרשב"א** שאם הוא חלש אינו חייב להתענות דוקא למחרת ביום א', אלא שעדיף לא לאחר את התענית ובקשת הסליחה, וכן נפסק ב**שו"ע** [רפח ד], ונחלקו **מג"א וט"ז** באופן שחלה תענית חובה ביום א' אם מתכפר בה, וראה **ערוך השלחן**. וה**רמ"א** כתב שאם חלם בשינת הצהרים יתענה עד חצי הלילה, וב**מעדני יו"ט** הקיל להתענות רק עד תחילת הלילה, וראה **באר היטב** דהיינו רק אם חלם בשבת ולא בחול, וביאר ב**תהלה לדוד** שבחול כיון שאכל במשך היום אינו נחשב תענית, אלא רק בשבת שאפילו תענית שעות אסורה בה.

[1824] ע"פ **מהרש"א**. **ובנפש החיים** [ב יב] ביאר, כי אף שהיתה מרת נפש על צערה, לא התפללה על כך כלל, אלא על צער השכינה, שהקב"ה משתתף עם האדם בצערו, ועיקר התפלה היא על צער של מעלה. **והצל"ח** פירש על פי מאמר חז"ל [מו"ק כח א] "בני חיי ומזוני, לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא" שודאי אין פירושו שאין ביד ה' לשדד המזל, אלא שלדברים אלו צריך זכות גדולה מאד, ולכן אמרה חנה, אם לא תענה תפלתי, יטעו ח"ו לומר מבלי יכולת ה' לשנות המזל, וכאילו מסר דבר זה לגמרי ביד המזל, וזוהי הטחת הדברים כלפי מעלה. ומשמעות "ותתפלל על ה'", היא שהתפללה שלא יאמרו שדבר זה הוא למעלה מיכולתו ח"ו. **והגרי"ד סולוביציק** ביאר שהתפללה רק "על ה'", כי היתה בטוחה שיהיה לה בן, ורק בקשה שלא ימחה השם ע"י סתירתה בחינם. וראה **מכתב מאליהו** [ח"ד 103].

[1825] **רש"י** [על פסוק זה] פירש "אתה נתת להם מקום לסור מאחריך, שהרי היה בידך להכין לבבם אליך", ואילו **הרמב"ם** [תשובה ו ג] ביאר שהקב"ה מנע אותם מעשיית תשובה.

[1826] כתב **הרשב"א** כי אף שהודה לאליהו [ולמשה בסמוך] על צדקת טענותיהם, לא היה להם לאמרם כמתרעמים על מדותיו, ולכן אמרו ש"הטיחו דברים" דהיינו שדברו שלא כראוי, [ובסמוך יתבאר שלא הודה להם לגמרי].

דף לב.

דכתיב בנבואת מיכה [מיכה ד ו] "ביום ההוא נאם ה', אוספה הצולעה, והנדחה אקבצה, **ואשר הרעותי**" - שאני גרמתי שירעו, בכך שבראתי בהם יצר הרע.[1827]

אמר רבי חמא ברבי חנינא: **אלמלא שלש מקראות הללו** דלהלן, **נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל** במשפט, [הכוונה לישראל, ונקט לשון "סגי נהור"], כי לא היה עליהם שום לימוד זכות, אבל עכשיו שנכתבו מקראות אלו, יש לנו פתחון פה בדין, שהרי הם מעידים שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו, ולהסיר הרע מאתנו.[1828]

ואלו הם שלשת המקראות: **חד - דכתיב** "**ואשר הרעותי**", ובראתי בהם יצר הרע, נמצא שאין אנו אשמים בחטאינו, אלא הוא כביכול גרם לכך.

וחד - דכתיב [ירמיה יח ו] "**הנה כחומר ביד היוצר, כן אתם בידי בית ישראל**", ונמצא שאף אחר שנתן בידנו בחירה וכח להכניע את היצר, עדיין יצרנו מסור בידו.

וחד - דכתיב [יחזקאל לו כו] "**והסירותי את לב האבן מבשרכם, ונתתי לכם לב בשר**", ונמצא שבידו לבטל יצרנו הרע, שהרי הוא מבטיח לנו שיעשה כך בעתיד.[1829]

רב פפא אמר: יש מקור ברור יותר לכך שבידו לבטל יצרנו הרע ולתת בנו יצר טוב, **מהכא**: **דכתיב** [שם פסוק כז] "**ואת רוחי אתן בקרבכם, ועשיתי את אשר בחקי תלכו**".

ואמר רבי אלעזר: **משה הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר** [במדבר יא ב] "**ויתפלל משה אל ה'**"[1831], **אל תקרי** "**אל ה'**" **אלא** "**על ה'**",[1830] **שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב קורין לאלפין** "**עיינין**", **ול**"**עיינין**" קורין "**אלפין**".

דבי רבי ינאי אמרי, מהכא מוכח שמשה הטיח דברים כלפי מעלה: שנאמר [דברים א א] "אלה הדברים אשר דבר משה וגו' **ודי זהב**".

[1827] **רש"י**, **ולהרמב"ם** ביאורו שמנעתי מהם לשוב בתשובה.

[1828] ראה **מהרש"א** שהוא רק לימוד זכות, אך אין טענה זו מועילה לפוטרם בדין, שהרי יש לכל אדם בחירה חפשית, ויכול להתגבר על יצרו, וראה דבריו בסנהדרין [סד א]:

[1829] ביאור הראיות משלשת הפסוקים - ע"פ **מהרש"א**.

[1830] המהרש"א תמה, איך ניתן להוכיח מפסוק זה שמשה "הטיח דברים", והרי אין זה פשוטו אלא רק אם תשנהו ב"אל תקרי". וביאר ה**צל"ח** שלא התפרש מה התפלל במתאוננים, ובהכרח שזרק טענותיהם כלפי מעלה, ולכן דרשו "אל תקרי".

[1831] **המהרש"א** גרס "ואתפלל אל ה'" [דברים ט כו], שבו מצינו הטחת דברים, באומרו "מבלתי יכולת ה'", וכדלהלן. אך הפסוק בגירסא שלפנינו נאמר בפרשת המתאוננים, ולא מצינו בה "הטחת דברים". אמנם ה**צל"ח** ביאר שלפני פרשת מתאוננים נאמר "ויצעק העם אל משה וגו'", ואותם דברים שצעקו העם אליו, הטיח משה כלפי מעלה, וזו כוונת רש"י בביאורו "הטיח לשון זריקה" - שהשליך מעליו תלונות העם וזרקם על ה', אבל לעיל גבי חנה ואליהו לא פירש מה היא "הטחה", כי שם נקט כפשוטו שהוא דיבור קשה וניצוח כלפי שמיא, ויעויין **בפני יהושע** ובהערה הבאה.

מאי "ודי זהב"? אמרי דבי רבי ינאי, כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל בביזת מצרים וביזת הים, **עד שאמרו "די"** [והיינו "די זהב"], **הוא גרם** להם **שעשו את העגל** עם אותו זהב.[1832]

והיינו דאמרי דבי רבי ינאי: **אין ארי נוהם** [שמח ומשתגע ומזיק] **מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר**, ומשל הוא, שאין אדם חוטא מתוך דחקות, אלא מתוך שפע והרחבה.

אמר רבי אושעיא: משל נוסף,[1833] למה הדבר דומה? - **לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה** אוכל הראוי לה **מכרשינין**, והשמינה, **והיתה מבעטת בו, אמר לה** בעליה: **מי גרם ליך שתהא מבעטת בי**? - הלא אין זאת **אלא** מחמת **כרשינין שהאכלתיך!** וכן אירע גם עם ישראל שמרוב שפע שהשפיע להם, באו לידי חטא.[1834]

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משל למה הדבר דומה? - **לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו** האב את הבן, **וסכו, והאכילו והשקהו, ותלה לו כיס** עם מעות **על צווארו, והושיבו על פתח של זונות. מה יעשה אותו הבן שלא יחטא!**? וכן אירע גם עם ישראל, שמרוב כסף וזהב שניתן להם, באו לידי נסיון וחטאו.

אמר רב אחא בריה דרב הונא, אמר רב ששת, היינו דאמרי אינשי: "מלי כריסיה, זני בישי" [מילוי הכרס הוא ממין החטאים הרעים, כי הוא גורם את החטא] - והמקור לכך ממה **שנאמר** [הושע יג ו] "**כמרעיתם וישבעו, שבעו וירם לבם, על כן שכחוני**".

רב נחמן אמר, המקור שריבוי ממון גורם לחטא הוא **מהכא**: שנאמר [דברים ח יד] "**ורם לבבך, ושכחת את ה'**."

ורבנן אמרי שהמקור לכך **מהכא**: שנאמר [דברים לא כ] "**ואכל ושבע ודשן, ופנה** אל אלהים אחרים ועבדום, ונאצוני והפר את בריתי".

ואי בעית אימא מהכא: שנאמר [שם לב טו] "**וישמן ישרון ויבעט**".

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה על טענתו בדבר הזהב שהרבה להם?

[1832] ביאר **המהרש"א** שהגמרא מדייקת מיתור תיבת "די", שאילו היתה כוונת משה רק להוכיחם על מעשה העגל, היה אומר רק "זהב".

[1833] **הגרא"מ הורביץ** ביאר ששלשת המשלים הם כנגד סוגי החוטאים בעגל, "ארי" דרכו להזיק, והוא כנגד הערב רב שעליהם נאמר "שחת עמך". "פרה" אין דרכה לבעוט, אלא מחמת שמלאו כרסה, והיא כנגד ישראל, שלולי שפע הזהב לא היו חוטאים בעגל. ו"בן מלך" אינו חוטא אלא עם הושיבוהו בין חוטאים, והוא כנגד אהרן, שלולי הערב רב לא היה נכשל בעגל, וראה ביאור נוסף **בבן יהוידע**.

[1834] **החינוך** [רמח] ביאר כי הטעם ששפע האוכל מביא לידי חטא, הוא "לפי שהמזונות הם עיסת החומר, והתבוננות במושכל וביראת אלוקים ובמצותיו היקרות, הוא עיסת הנפש, והנפש והחומר, הפכים גמורים, הם כמו שכתבתי בראש הספר, ועל כן בהתגבר עסת החמר תחלש קצת עסת הנפש".

שנאמר [הושע ב י] "**וכסף הרביתי להם, וזהב עשו לבעל**".
נאמר [שמות לב ז] **וידבר ה' אל משה, לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים**", ומבררת הגמרא: **מאי "לך רד"**?
אמר רבי אלעזר: אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, רד מגדולתך! [1835] שהרי **כלום נתתי לך גדולה, אלא בשביל ישראל**, שתלמדם תורה ומצוות, **ועכשיו שישראל חטאו, אתה למה לי!**? [1836]
מיד תשש כחו של משה, ולא היה לו כח לדבר זכות על ישראל, ואולם **כיון שאמר** לו הקדוש ברוך הוא [דברים ט יד] "**הרף ממני ואשמידם**", ורמז למשה בכך, שאם לא יניח לו להשמידם אלא יתפלל עליהם, ימחל להם.
וכששמע משה כן, **אמר משה**: הרי **דבר זה תלוי בי**, לפיכך **מיד עמד ונתחזק בתפלה וביקש רחמים. משל** למה הדבר דומה? - **למלך בשר ודם שכעס על בנו, והיה מכהו מכה גדולה. והיה אוהבו** של המלך **יושב לפניו, ומתיירא לומר לו דבר** ולבקש ממנו רחמים על הבן, אך כיון שהמלך רצה שיפייסו האוהב לרחם על בנו, **אמר המלך** לבנו: **אלמלא אוהבי זה שיושב לפני, הרגתיך!** וכששמע האוהב רמז זה, **אמר**: הרי **דבר זה תלוי בי, מיד עמד והצילו**.
נאמר בהמשך דברי הקב"ה למשה [שמות לב י]: "**ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול**".
אמר רבי אבהו: אלמלא מקרא כתוב הוא, הרי זה דבר **שאי אפשר לאומרו**, שהרי לשון "הניחה לי" **מלמד שכביכול תפסו משה להקדוש ברוך הוא, כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו** ואינו מניח לו, [1837] **ואמר** משה **לפניו: רבונו של עולם, אין אני מניח עד שתמחול ותסלח להם** לישראל.
עוד נאמר בהמשך דברי הקב"ה למשה: [שם פסוק יא] "**ואעשה אותך לגוי גדול**" -

[1835] **הגר"א** ביאר שהכוונה לשתי האותיות הגדולות בפסוקים "לא תשתחוה לאל אחר" ו"ה' אחד" שבמעשה העגל הפסידום.
[1836] **הב"ח** גרס "למה לך גדולה".
[1837] כתב **הצל"ח** כי אף שדברים אלו נאמרו רק לשבר את האוזן, אעפ"כ דקדקו חז"ל בלשונם, להרחיק את ההגשמה כפי האפשר, ולא אמרו "כאדם התופס את חברו" סתם, אלא "בבגדו", כי הבגדים שאדם לובש מורים על מה שבלבו, שבשעת שמחה ילבש בגדי כבוד, ובשעת אבל ילבש שחורים, וכן הקב"ה, בו עצמותו אין שום שינוי, אבל השינוי הוא כביכול במדות שמשתמש בהם ביחס למקבלים, וכפי מעשי המקבלים כן ישתנו מדותיו, שאם עושים רצונו, הריהו לובש בגדי חסד, ואם מכעיסים לפניו לובש בגדי דין, והמדות מכונות "לבושים", ולכן אמר ש"תפסו בבגדו", דהיינו במדת הדין שנתלבש בה, ואמר "אינו מניח עד שתמחול להם". **והגר"א** ביאר שהלוחות נחשבו חלק אלוה ממעל, וכל זמן שהם בידי ישראל, אפילו רק שבריהם, אי אפשר לכלותם, ועל כך אמר הקב"ה הניחה לי, והשב את הלוחות, ואכלם.

אמר רבי אלעזר: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא והשיב: **רבונו של עולם, ומה כסא של שלש רגלים** [ישראל הנשענים על זכויות שלשת האבות], **אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד** - העם שאתה רוצה לעשות ממני - **על אחת כמה וכמה** שלא יעמוד לפניך בשעת כעסך, שהרי לא יהיו לו אלא זכויותי.[1838]

ולא עוד, אלא שאם אתרצה לכך, **יש בי בושת פנים מאבותי**. שמ**עכשיו יאמרו: ראו פרנס שהעמיד** הקדוש ברוך הוא **עליהם**, שכשרצה הקדוש ברוך הוא להשמידם הסכים לכך, **וביקש גדולה לעצמו, ולא ביקש עליהם רחמים**.

עוד נאמר שם [פסוק יא]: "**ויחל משה את פני ה'** אלהיו" -

אמר רבי אלעזר: מה שנקט הכתוב לשון "ויחל" ולא "ויתפלל" **מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא, עד שהחלהו** [הפציר בו בהקדוש ברוך הוא].

ורבא אמר: "ויחל" הוא מלשון חילול והפרה, ומלמד שעמד משה בתפלה **עד שכביכול הפר לו** לקדוש ברוך הוא את **נדרו**, שנדר ואמר "אכלם".[1839]

והמקור לדרוש כך: **כתיב הכא** "ויחל", **וכתיב התם** בפרשת נדרים [במדבר ל ג] "**לא יחל דברו**", **ואמר מר**: רק **הוא**, בעל הנדר, **אינו מיחל** את נדרו, **אבל אחרים מחלין לו** את הנדר [והיינו התרת נדר על ידי חכם].

ושמואל אמר: "ויחל" מלשון "חלל" הוא, **מלמד שמסר** משה **עצמו למיתה עליהם!** ותלה את המשך חייו בקיומם, **שנאמר** [שמות לב לב] "**ואם אין, מחני נא מספרך**".[1840]

[1838] **המהרש"א** העיר, שהרי לבני משה יהיה כסא של ד' רגלים, כי שלשת רגלי האבות יועילו גם להם, ועל כך תתווסף להם זכותו של משה. ולכן ביאר שלא טען בדרך ק"ו מכסא של ג' רגלים, אלא שטען כי אם כסא של ג' רגלים יכול לעמוד כראוי, ובכל זאת בעת כעסך אין לו קיום והעמדה, אם כן, מה תועיל הרגל הנוספת. וה**פני יהושע** תירץ, שכנגד כך אמר משה "ולא עוד, אלא יש לי בושת פנים מאבותי", והיינו שלא תעמוד לבניו זכות האבות, כי יתרעמו על כך שהסכים לכלות זרעם ולהעמיד עם אחר משלו. ו**באור החיים** [במדבר יד יז] הוכיח מכך שהגוי שהיה עומד ממשה היה מנטעי נשמות שלא באו מאברהם יצחק ויעקב. וה**חתם סופר** ביאר ע"פ מה שאמרו לעיל [י א] התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, והתולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו, הרי שאם יתלה בזכות אבות יהיה בעל רגל אחת, ואף אם יתלה בזכותו, ויתלו לו באבות, לא יהא אלא בעל ג' רגלים. ו**בן יהוידע** ביאר ששלשת רגלי הכסא הם שלשת הבריתות שכרת ה' עם האבות, ואילו כילה את ישראל, הרי היה מפר בכך את בריתם, וכל קיום זרעו של משה היה מכח ברית חדשה שהיה כורת עמו, ונמצא שדומה לכסא בעל רגל אחת.

[1839] **החינוך** [ל] הקשה, הרי אין מפירים נדר אלא כשיש לנודר "פתח" שהוא סיבה שהתחדשה לו, אחר שנדר, ואילו ידעה מראש לא היה נודר, וא"כ לא יתכן למצא פתח לנדרו של הקב"ה שהכל ידוע לפניו. וביאר שודאי אין הקב"ה נצרך לנדר ולא להפרתו, אלא שהכוונה כלפינו, להורות שהחטא היה כל כך חמור עד שהעונש היה ברור, ולא היה כלל מקום לקבל תשובתם, ולפיכך נחשבת עקירת העונש בזכות תפלת משה, כהפרת נדר. וראה **בגור אריה** [בראשית ט ט] שרק אם דבר ה' נאמר בלשון שבועה יש לה התרה, אך אם נתן "אות", הרי הוא חזק וקיים ואין לו התרה. ו**במשנה למלך** [נדרים ז ט] הקשה לשיטת הירושלמי שנוגע בדבר אינו יכול להתיר נדר, איך התיר משה, והרי לולי היתרו היה יורד מגדולתו, וראה **קהלות יעקב** [נדרים טז].

[1840] ראה בר"ה [טז ב] שמקרא זה למדו שג' ספרים נפתחים בר"ה, [מחני משל רשעים, מספרך משל צדיקים וכו'], וביאר **התוס' רי"ד** שאמר אל תגיעני לר"ה להכתב באחד מהספרים, וכן ביאר **הרשב"ם** [שמות לב לב]. אך

אמר רבא אמר רב יצחק: "ויחל" מלשון חלות הוא, **מלמד שהחלה** [גרם שתחול] **עליהם מדת הרחמים!**

ורבנן אמרי: "ויחל" לשון חולין הוא, **מלמד שאמר משה לפני הקדוש ברוך הוא**: **רבונו של עולם**, **חולין** [1841] **הוא לך מעשות כדבר הזה** - להשמיד את ישראל!

עוד שנינו על הכתוב "**ויחל משה את פני ה'**" - **תניא**: **רבי אליעזר הגדול אומר** "ויחל" מלשון "אחילו" הוא [ויתבאר בסמוך], **מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא**, **עד שאחזתו "אחילו"**.

מאי "אחילו"? - **אמר רבי אלעזר**: **אש של עצמות**.

מאי "אש של עצמות? - **אמר אביי**: **אשתא דג רמי**.

עוד אמר משה בתפלתו [שם פסוק יג] "**זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך** וגו'".

מבררת הגמרא **מאי** "נשבעת להם **בך**"? - **אמר רבי אלעזר**: **אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא**: **רבונו של עולם! אלמלא נשבעת להם בשמים וארץ**, **הייתי אומר כשם ששמים וארץ** יכולים להיות **בטלים**, [1842] **כך שבועתך** יכולה שתהיה **בטלה**. ואולם **עכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול** [שנאמר בעקידת יצחק "בי נשבעתי"], הרי **מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים - כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים**.

נאמר שם בסוף הפסוק: "**ותדבר אליהם**, **ארבה את זרעכם ככוכבי השמים**, **וכל הארץ הזאת אשר אמרתי** אתן לזרעכם ונחלו לעולם".

שואלת הגמרא: **האי "אשר אמרתי" - "אשר אמרת" מיבעי ליה** לכתוב, שהרי משה הוא שאומר להקב"ה שכך הבטיח לאבות לתת לזרעם.

אמר רבי אלעזר: **עד כאן** [עד "ככוכבי השמים"] **דברי התלמיד** [משה], **ומכאן ואילך** [סוף הפסוק] הם כבר **דברי הרב** [הקדוש ברוך הוא], שאמר לו, כן אעשה כדבריך ולא אשמידם, וכל הארץ אשר אמרתי לאבות אתן לזרעם, ונחלו אותה לעולם.

ורבי שמואל בר נחמני אמר: **אלו ואלו דברי התלמיד הן**, וגם סוף הפסוק מדברי משה הוא.

רש"י [שם] ביאר "מחני מכל התורה כולה, שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם", ולדבריו מובן למה הוצרכו ללמוד מלשון "חלל" שמסר נפשו, כי "מחני" אינו אלא מן התורה.

[1841] ביאר **המהרש"א** שכוונתו כטענת אברהם בתפלתו על סדום [בראשית יח כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה - להמית צדיק עם רשע" ודרשו [ע"ז מה א] "חולין הוא לך", וא"כ מסתבר שזו היתה גם טענת משה, שבזכות הצדיקים שבעם לא ישמיד את כלם.

[1842] **בשפתי חכמים** ביאר שהכוונה למה שמצינו [ישעיהו סח יז] שעתיד הקב"ה לברא שמים וארץ חדשים, ומשמע שאלו הקיימים יבטלו לעתיד לבא [וראה סנהדרין צז א].

אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, הרי דברים אלו **שאמרת לי** בסנה: **לך ואמור להם לישראל בשמי**, "ואמרת אליהם אעלה אתכם אל ארץ זבת חלב ודבש" **והלכתי ואמרתי להם** את הדברים **בשמך**, **עכשיו**, אם אי אתה מוחל להם - **מה אני אומר להם**!? [1843] וכוונת הכתוב "אשר אמרתי", היא, שאחר שאמרתי דבר בשמך איך יתכן שלא יתקיים.

כשם שהתפלל משה אחר חטא העגל, כך התפלל גם אחר פרשת המרגלים, ושם מצינו שאמר משה לה': אם תמית את העם, יאמרו הגויים "מבלתי יכלת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם, וישחטם במדבר".

דנה הגמרא: למה נכתב [במדבר יד טז] "**מבלתי יכולת ה'**" בלשון נקבה? והרי "לא **יכול ה'" מיבעי ליה** לכתוב [1844].

אמר רבי אלעזר: לשון זה נכתב ללמד שכך **אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, עכשיו יאמרו אומות העולם**: כביכול **תשש כחו** של הקב"ה **כנקבה, ואינו יכול להציל** את עמו מידינו.

אמר הקדוש ברוך הוא למשה: והלא כבר ראו הגויים **נסים וגבורות שעשיתי להם** לישראל **על הים**, ואיך יאמרו שאין בכחי להצילם?!

אמר לפניו משה: **רבונו של עולם! עדיין יש להם** לאומות **לומר**: לנגד **מלך אחד** [לפרעה] **יכול** הוא **לעמוד**. אבל **לשלשים ואחד מלכים** [שמלכו אז בארץ כנען] **אינו יכול לעמוד** ולהורישם, ויטענו שמפני כך לא הכנסת אותם לארץ. [1845]

אמר רבי יוחנן: מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה? - שנאמר [שם פסוק כ] "**ויאמר ה' סלחתי כדברך**".

[1843] **הצל"ח** פירש כדברי **הרמב"ם** [בהקדמתו לפיה"מ], שדבר שההטיח הקב"ה על ידי נביא, אי אפשר שלא יתקיים, ואף החטא אינו גורם לבטלו, וזו היתה טענת משה: "דברים שאמרת לי לך אמור להם, הלכתי ואמרתי בשמך", ולפיכך אי אפשר שיתבטלו על יד שום חטא.

[1844] **הגר"א** ביאר ש"יכול" הוא שם תואר, והוא דבר קבוע ותמידי, ואילו "יכולת" היא שם מקרה [פעולה], ואינו קבוע בתמידות, אלא לפעמים יכול ולפעמים אינו יכול, וזו כוונת הגמרא "יכול" מיבעי ליה, כי טען שמא יאמרו, אף שכנגד פרעה הוא יכול, אבל נגד ל"א מלכים אינו יכול. וכן ביאר **בגור אריה** [במדבר יד טז] והוסיף, כי אע"ג שאין היכולת מביאה לארץ, אלא בעל היכולת, הלא היכולת היא כלי לבעל היכולת, וכיון שבא לומר שיאמרו האומות תשש כחו כנקיבה, לכך אמר "מבלתי יכולת", שהיכולת לשון נקבה, והוא ויכולתו אחד, ויטענו שכביכול תש כחו כנקבה.

[1845] ביאר **הרשב"א** שמשה טען לפרעה ועבדיו שהקב"ה הוא סיבת הכל והוא בחר בישראל, והם טענו נגדו שישראל ככל האומות שהם תלויים במזל, וכאשר עולה מזלם מתגברים וכיורד נופלים לפני אומה שמזלה עולה, ובעת יציאת מצרים הודו למשה, ואמרו "ה' נלחם להם", ולכן אמר משה שאילו ימיתם במדבר יחזרו לטעון שתלויים במזל. וטענה זו נרמזת בלשון "מבלי יכולת ה'", שהרי ודאי לא יאמרו ש"ה'" אינו יכול, שהרי הוא כל יכול וזו סתירה מיניה וביה, אלא יאמרו שכחם של ישראל אינו מצד "יכולת ה'" אלא של מזל, והיינו תשש כוחו כנקבה שאין כחם ככחו יתברך שהוא פועל הכל מצדו כזכר, אלא מצד המזל, שהוא כנקבה שהיא מקבלת, ותלויה במה שישפיעו לה.

תני דבי רבי ישמעאל: מאי "כדברך"? - עתידים אומות העולם לומר כן, כדבריך [שאכן חשבנו כי "לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד"].

אשרי תלמיד שרבו מודה לו!

ומבארת הגמרא את המשך הכתוב שם [פסוק כא] "**ואולם חי אני**" - **אמר רבא אמר רב יצחק: מלמד שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, החייתני** בפני האומות **בדבריך!** [1846]

דרש רבי שמלאי: לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך יתפלל על צרכיו. [1847] **מנלן** המקור לסדר זה? - **ממשה. דכתיב** [דברים ג כג] "**ואתחנן אל ה' בעת ההיא**", **וכתיב** לפני כן, "**ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה, אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך**". הרי שקודם סידר משה את שבחי הקדוש ברוך הוא, ורק אחר כך בקש על עצמו, [1848] **ובקשתו** מובאת בפסוק **דכתיב בתריה** "**אעברה נא ואראה את הארץ הטובה** אשר בעבר הירדן, ההר הטוב הזה והלבנון". [1849]

[1846] כתב **רב נסים גאון**: זה הדבר היה קשה בפני התלמידים, [מה שייך "החייתני בדבריך" אצל הקב"ה שאין לפניו מיתה] ואני ברחמי שמים פירשתיה פירוש צח: דע כי ה"חיים" וה"יכולת" שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה, שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפות ממנו כלל, כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי, ומי שהוא "חי העולמים" שלא יתמו שנותיו, אי אפשר שלא יהיה יכול, ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם, אמר משה: יאמרו "מבלתי יכולת ה'", וכיון שלא היתה מתבררת לאומות העולם יכולת ה', לא היה מתברר להם שהוא "חי העולמים", ועל ידי תפלת משה והצלת ישראל, הודו אומות העולם כי הקב"ה חי וקיים, והיינו דא"ל הקב"ה למשה "החייתני בדבריך", שעל ידך נתבררה חיותי בעולם. וביאר **מו"ר הגראי"ל** כי כל תואר הנאמר כלפי הקב"ה, הוא רק כפי השגתינו, ונמצא שלהשגתינו הוא "חי", אך אומות העולם שסברו ש"אינו יכול" לא השיגו זאת כלל, וכשסלק טענתם הרי גרם שישיגו מעט ויבינו שהוא "חי", וכאילו החייהו בפניהם, וזו גם כוונת ביאור רש"י "החייתני, בפני האומות". והוסיף מו"ר, שהנהגת הקב"ה להפרע מהחוטאים אף שיהיה בכך חילול ה', ולכן רצה לכלותם, ומכאן, שדי בכך שיחיד כמשה רבינו כואב על חילול ה' כדי למנעו.

[1847] דעת **הרמב"ם** [תפלה א ב] שסידור השבח קודם התפלה על צרכיו הוא חיוב מה"ת, וראה לעיל [כט הערה 52] שביררנו איך כתב **החינוך** [תלג] שלדעת הרמב"ם בתפלה קצרה יוצא ידי חובת תפלה, אף שבנוסחה לא הוזכר שבח כלל.

[1848] **בפמ"ג** [פתיחה לסי' מו] **ואור שמח** [תפלה א ב] כתבו שלדעת **הרמב"ם** [שם] שיש שני חיובים בתפלה, שבח ובקשה, צריך גם לסיים בשבח, ו**המהר"ם שיק** [מצוות תמידיות] כתב שדי לסיים בשבח ואין חובה דוקא לפתוח בו.

[1849] **הטור** [נא] נקט מאמר זה לגבי הקדמת פסוקי דזמרה לפני התפלה, אך **רש"י** [ע"ז ז ב] ביאר שכוונת רב שמלאי שלא ישאל צרכיו בג' ראשונות, [וראה **אור זרוע** קד, **מעדני יו"ט** נ]. וכן הוכיח **הפני יהושע** מדרשת הפסוק כי "גדלך" היא כעין ברכת "מגן אברהם", כי "גדולה" היא החסד והיא מדת אברהם. ו"ידך החזקה" היא מדת גבורה, וכנגד ברכת "אתה גבור", "ומי אל בשמים ובארץ" כנגד האל הקדוש. וכבר ביאר **הרשב"א** שצריך להקדים ג' ברכות אלו, כדי להודיע שמכיר בכך שמילוי בקשתו תלוי ברצון השי"ת, כי המבקש מאדם בקשתו תלויה בג' דברים: א. אם מבקש מאדם שחייב לו גמול. ב. אם ביכולתו למלאות מבושו. ג. אם יש עוד אדם שיוכל למלאות בקשתו. ועל כך הקדים משה, וממנו למדו להקדים ולומר בג' ברכות ראשונות, א. שה' נותן הכל במדת חסדו, כאדון הנותן לעבדו. ב. גבורתו ללא גבול ויכול למלאות כל בקשה. ג. "מי אל בשמים" וכן האל הקדוש שכל המלאכים מודים שכל כוחם ממנו, ובודאי אין מי שיכול למלאות מבוקשו מבלעדי השי"ת, וראה **בית אלוהים** [תפלה ב].

[**סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל** - להלן יובאו מימרות בענינים אלו].

דף לב:

אמר רבי אלעזר: גדולה תפלה, יותר ממעשים טובים בלא תפלה, [1850] **שהרי אין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו, ואף על פי כן, לא נענה** מחמת מעשיו הטובים לבד, **אלא בתפלה.**

שנאמר [דברים ג כו] "**אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה**", לבקש להכנס לארץ, ורק מילא את בקשתו לראות את הארץ, שהרי **סמיך ליה "עלה ראש הפסגה** ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך, כי לא תעבר את הירדן הזה". ואף על פי שודאי היו בידי משה מעשים טובים, בכל זאת הוצרך לתפלה, הרי שתפלה גדולה יותר ממעשים טובים בלא תפלה. [1851]

ואמר רבי אלעזר: גדולה תענית יותר מן הצדקה! [1852]

מאי טעמא? - משום שאת **זה** [התענית] הוא מקיים **בגופו**, ואילו את **זה** [הצדקה] הוא מקיים **בממונו**.

ואמר רבי אלעזר: גדולה תפלה יותר מן הקרבנות. שנאמר [ישעיהו א יא] "**למה לי רוב זבחיכם** אמר ה'", **וכתיב** שם בהמשך, "**ובפרשכם כפיכם** אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפלה אינני שומע", ואם קרבנות גדולים יותר מתפלה, למה הוצרך לומר שגם אינו חפץ בתפלתם, אחר שכבר אמר שאינו חפץ בזבחיהם? - בהכרח, שתפלה גדולה יותר, ולכן הוסיף שלא רק בקרבנותיהם אינו חפץ, אלא אף בתפלתם. [1853]

[1850] כך פירשו **תוס**' [ד"ה גדולה], ותמוה שהרי פשיטא שתפלה עם מעשים טובים עדיפים ממעשים טובים בלבד [ובשו"**ת מהרשד"ם** או"ח ל נקט שתוס' גרסו גדולה תפלה ממעשים טובים, ולא גרסו "יותר"]. ואכן **המהרש"א** נקט שהדברים כפשוטם, ותפלה בפני עצמה עדיפה ממעשים טובים, שהרי משה תלה שנענה בזכות תפלתו, ולא במעשיו הטובים. וה**פני יהושע** כתב שאין הנידון לענין שכר, כי מצות התפלה אינה יותר מכל מצוה אחרת, [וביותר למ"ד שחיוב תפלה רק מדרבנן], אלא לענין לבטל גזר דין, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ואילו בתפלה יכול לבקש מתנת חינם.

[1851] ביארנו לפי תוס', אך **הגרא"מ הורביץ** דייק מדברי רש"י [ד"ה עלה] שביאר כי רק "בדבר הזה" - בזכות התפלה, ולא בזכות מעשים טובים - מילא בקשתו ואמר לו "עלה ראש הפסגה", ולביאורו נדחית ראיית התוס' ממשה שהוצרך לתפלה חוץ מהמעשים הטובים שהיו בידו.

[1852] לכאורה תמוה, שהרי לעיל [ו ב] אמרו אגרא דתעניתא צדקה, ומשמע שהיא עיקר מעלת התענית, ואיך יתכן שהתענית גדולה ממנה [וראה **רא"ש** תענית פ"א טז, שהוכיח מכאן שאי אפשר לפדות תענית בצדקה]. וב**עיון יעקב** ביאר שבעוה"ז צדקה עדיפה, כי בכך הוא נוח לשמים ולבריות, אך לעוה"ב תענית עדיפה. וב**אהבת איתן** נקט שרבי אלעזר לטעמו [בתענית יא] שהיושב בתענית נקרא קדוש.

[1853] כך פירש רש"י, וה**ב"ח** גרס גם את המשך הפסוק "ידיכם דמים מלאו", וכוונתו לבאר שתפלתם לא התקבלה רק משום שידיהם מלאו דמים, ומשמע כי לולי זאת היתה מתקבלת אף שהקרבן לא היה מתקבל.

אמר רבי יוחנן: כל כהן שהרג את הנפש, לא ישא את כפיו לברך את ישראל, **שנאמר** [שם פסוק טו] "**ידיכם דמים מלאו**". [1854]

ואמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית המקדש, ננעלו שערי תפלה, שנאמר [איכה ג ח] "**גם כי אזעק ואשוע, שתם תפלתי**". [1855]

ואף על פי ששערי תפלה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו.

שנאמר [תהלים קט יג] "**שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה, אל דמעתי אל תחרש**". ומשמע שעל התפילה והשועה צריך להתחנן שהקב"ה ישמעם, אולם הדמעות נראות לפניו בכל מצב, שהרי לא אמר "את דמעתי תראה", ומשמע שהיא נראית לפניו, ולכן ביקש רק שהקב"ה ייענה לדמעות. [1856]

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא [יום המעונן], **משום שנאמר** [איכה ג מד] "**סכותה בענן לך מעבור תפלה!**" שהענן משמש לפעמים כמלאך רחמים, אך יתכן גם שישמש כחסימה בפני התפילה שלא תעלה למעלה. [1857]

ואמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית המקדש, נפסקה [מפסיקה] **חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים.**

שנאמר [יחזקאל ד ג] "**ואתה קח לך מחבת ברזל, ונתת אותה קיר ברזל בינך ובין העיר**",

---

[1854] ביאר **המהרש"א**, שהדרש מתחילת הפסוק "גם כי תרבו תפלה אינני שומע, ידיכם דמים מלאו", והיינו יום כפור, שמרבין בו בתפלת נעילה, ומרבין בו בנשיאות כפים בכל התפלות, ועם זאת אינני שומע כי ביום זה הרגו הכהנים את זכריה בן אבקולס ומלאו ידיהם דמים, כמבואר בגיטין [נז ב]. ובת**וס**' [יבמות ז א, סנהדרין לה ב] הקשו למה הוצרך הפסוק "מעם מזבחי תקחנו למות", ללמד שכהן שרצח לוקחים אותו להמיתו אפילו אם יש בידו עבודה, והרי אם אינו ראוי לישא כפיו כל שכן שאין עבודתו עבודה, ותרצו שדוקא לישא כפיו אינו יכול, כי מצוה זו הוא עושה בידיו, ואין קטיגור נעשה סניגור, שהרי הרג בידיו, ועוד שחומרא היא שהחמירו רק בנשיאת כפים [וביאר ה**ערוך לנר** שהחמירו משום ששכינה שורה עליהם, ולפיכך אף שעיקר הברכה בפה, גם הידים נחשבות כ"סניגור"]. וב**אור שמח** [תפלה טו ג] כתב שסברת תירוצם היא כדעת **הרמב"ם** [שם] שאפילו אם עשה תשובה אינו נושא כפיו, משום שעשה בידיו עבירה, והיינו שהוא דין בנשיאת כפים דוקא, שנפסלו ידיו לברכה, אך ה**ב"י** [קכח] הביא ש**ראבי"ה** התיר לישא כפיו כשחזר בתשובה, כדי שלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה, חוץ ממי שהוא מועד ומפורסם בכך, וסבר שהיא חומרא שהחמירו בנשיאת כפים. וב**תורת כהנים** [אמור א טז] מצינו שכשהרג חילל קדושתו, אך תשובה מועילה להחזיר קדושתו, כמבואר בביאור הר"**ש משאנץ** [שם]. וב**פמ"ג** [א"א נא] כתב שאפילו הרג גוי לא ישא כפיו, וב**מאמר מרדכי** נחלק עליו.

[1855] ב**מכתב מאליהו** [ח"ב 47, ח"ד 262] ביאר שהשערים הנעולים הוא לשון מליצה על אטימות הלב שגבר מעת החרבן, ואי אפשר להבקיעו אלא באמצעות תפלה בדמע, שהיא בוקעת מקרב לב ומקרבתו להשי"ת.

[1856] כך פירש **רש"י** [ד"ה אל] ובב"מ [נט א ד"ה שמעה] ביאר שתחלת הפסוק בלשון בקשה, ואילו "אל תחרש" הוא סיפור העתיד, דהיינו בזאת אני בוטח כי אין דרכך לשתוק ולהחריש במקום דמע, וראה **סמ"ע** [חו"מ רכז ה].

[1857] **מהרש"א**, **והרשב"א** הביא בשם **רב האי גאון** שעניינם ביום תענית הם סימן שלא תתקבל התענית והתפלות הנאמרות בה. ו**ר' צדוק הכהן** [דובר צדק 63] ביאר שיום הגשמים הוא כיום דין [תענית ח ב] ולכן לא תיקן בו תענית לבקש בה רחמים. ובשם **החתם סופר** אמרו שלפיכך תקנו לומר עשה למען **ש**מך, **י**מינך, קדו**ש**תך, **ת**ורתך, שראשי התיבות "קשתי", ונאמר "את קשתי נתתי בענן".

והיא כנגד מחיצת הברזל המפסקת בין ישראל להקדוש ברוך הוא.[1858]

אמר רבי חנין אמר רבי חנינא: כל המאריך בתפלתו, אין תפלתו חוזרת ריקם![1859] **ומנא לן** דבר זה? - **ממשה רבינו!** שנאמר במעשה העגל, [דברים ט כו] "**ואתפלל אל ה'**, **וכתיב בתריה** [דברים ט יח] "**וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא**".

מקשה הגמרא: **איני, והא אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו, ומעיין בה** - מצפה שתתמלא בקשתו בזכות הארכתו, **לבסוף** אינה נענית,[1860] ומחמת שלא התמלאה תאותו, הריהו **בא לידי כאב לב, שנאמר** [משלי יג יב] "**תוחלת** [תפלה, לשון חילוי ותחנה] **ממושכה מחלה לב**". **ומאי תקנתיה** שישיג מבוקשו?[1861] - **יעסוק בתורה, שנאמר** בסוף הפסוק [שם ג יח], "**ועץ חיים תאוה באה**", **ואין "עץ חיים" אלא תורה, שנאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה"**, ואם כן קשה לרב חנין שאמר, כי על ידי אריכות התפלה, הוא נענה.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** דאמר רבי יוחנן "סוף בא לידי כאב לב", מדובר באופן שהוא **מאריך** בתפלתו **ומעיין בה**, מצפה שתיענה מפני שהתפלל בכוונה.[1862] **ואילו הא** דאמר רבי חנין "אין תפלתו חוזרת ריקם", מדובר באופן שהוא **מאריך** בתפלה, **ולא מעיין בה.**

אמר רב חמא ברבי חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל: שנאמר [תהלים כז יד] "**קוה אל ה'** בתפלה, ואף אם לא נענית, **חזק ויאמץ לבך, וקוה** בתפלה נוספת **אל ה'**!".

תנו רבנן: ארבעה דברים **צריכין חיזוק! שיש** לו לאדם להתחזק בהם תמיד בכל כוחו.

[1858] **המהרש"א** תמה שהרי אמרו [פסחים פה ב] אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. וביאר שבסוגיין מדובר על הבקשות שבתפלה, ואילו שם מדובר על השבח שאנו אומרים בקדיש וברכו, וראה **תוס' סוטה** [לח ב]. ור' צדוק הכהן [שם] ביאר שהמחיצה היא מתיחת הדין מחמת מיעוט מעשי המצוות, שרובן נחסרו מאתנו מעת החרבן.

[1859] **בחיי עולם** כתב שאין הכוונה להאריך במשך התפלה, אלא לעסוק בה הרבה, כגון לשוב ולבקש כמה פעמים במשך היום. אך להלן [נד ב] כללה הגמרא דין זה בין ג' דברים שהמאריך בהם מאריכין לו ימיו ושנותיו, ובכלם מדובר על אריכות זמן עשייתם.

[1860] **תוס'** [ד"ה כל] הקשו שהרי בשבת [קכז א] אמרו ש"עיון תפלה" הוא אחד מהדברים ש"אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא". וחילקו שאין הכוונה לעיון תפלה הנידון בסוגיין, אלא למי שמכוין את לבו בתפלה.

[1861] **המהרש"א** ביאר שיתכן כי בקשתו לא התמלאה מפני שעוון ביטול תורה מנע קבלתה, וכאשר יתקנו תהא בכך תקנה גם לבקשתו [ויש שפרשו כי "תאוה באה" היינו עוברת, כמו "השמש באה", ולא יצטרך למלוי בקשתו, כי תעבור ממנו החמדה]. **והגר"א** [בביאורו למשלי] כתב שתפלה היא על ענייני העולם הזה, ועליו לבטוח בה' ולא לצפות שימלא בקשתו, כי יתכן שלא יתן לו, אך תורה מועילה לחיי עולם הבא, ואת שכרה ודאי יקבל בעוה"ב.

[1862] **תוס'** [ד"ה כל], וראה להלן [נה א] שמתוך שחושב כך מפשפשין במעשיו אם אכן ראוי הוא לבטוח בזכויותיו, וכן הובא **בשו"ע** [צח ה].

ואלו הן: תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ [משלח ידו של האדם. אם אומן הוא, צריך להתחזק באומנתו, ואם סוחר הוא, במסחרו. ואם איש מלחמה הוא, יתחזק במלחמתו].

מפרשת הגמרא: **תורה ומעשים טובים מנין** שצריכים חיזוק? - **שנאמר** [יהושע א ז]: "**רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות ככל התורה**" וגו'. ודרשו, "**חזק**" **בתורה**, **ו"אמץ**" **במעשים טובים**.

תפלה מנין שצריכה חיזוק? - **שנאמר**: "**קוה אל ה', חזק ויאמץ לבך, וקוה אל ה'**". וכפל דברי החיזוק מורה שצריך להתחזק שוב ושוב כדי לכוון לבו כראוי.

דרך ארץ מנין? - **שנאמר** במלחמת עמון וארם, שאמר יואב [שמואל ב י יב]: "**חזק ונתחזק בעד עמנו** ובעד ערי אלהינו, וה' יעשה הטוב בעיניו". וכפל דברי החיזוק בא להורות שישובו ויתחזקו במלחמה, וכן כל אחד צריך להתחזק במשלח ידו.

נאמר [ישעיה מט יד] "**ותאמר ציון עזבני ה', וה' שכחני**".

שואלת הגמרא: הרי **היינו** "**עזובה**" **היינו** "**שכוחה**", ומה מלמדנו כפל הכתוב?

אמר ריש לקיש: אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, טבע העולם כש**אדם נושא אשה** נוספת **על** אשתו **הראשונה**, הרי הוא עדיין **זוכר** את **מעשה הראשונה**, אף על פי שעזבה, אבל **אתה**, לא די ש**עזבתני** אלא אף **שכחתני**.

אמר לה הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל: **בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע. ועל כל מזל ומזל, בראתי לו שלשים חיל** [ראשי גייסות על קבוצות חלוקות], **ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון**, [1863] **ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון, ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון, ועל כל קרטון וקרטון, בראתי לו שלשים גסטרא**, [1864] **ועל כל גסטרא וגסטרא, תליתי בו שלש מאות ששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים**, [1865] **כנגד** שלש מאות ששים וחמשה **ימות החמה. וכולן לא בראתי אלא בשבילך. ואת** עוד **אמרת** "עזבתני ושכחתני!?"

על דרך זו מבארת הגמרא גם את הפסוק שאחריו [פסוק טו]: "**התשכח אשה עולה, מרחם פרי בטנה, גם אלה תשכחנה, ואני לא אשכחך**". **שאמר הקדוש ברוך הוא** לכנסת ישראל: **כלום אשכח עולות אילים, ופטרי רחמים** [בכורות בהמה], **שהקרבת לפני במדבר!**?

[1863] לגיון, רהטון, קרטון, וכו' כלם שמות של שררה בגרמי השמים, כמו שמצינו בצבא ובמלכות דרגות של שלטון, כהגמון ודוכס ופחה, וכל אחד מבעלי הדרגה הגבוהה שולט על שלושים מבעלי הדרגה שתחתיו.

[1864] דהיינו 291, 600, 000 בעלי שררה.

[1865] דהיינו 10, 643, 400, 000, 000, 000, 000 כוכבים. וראה **בראשית חכמה** שמספר הכוכבים שישים רבוא, אך **רש"י** [דברים א י] נקט שהם רבים יותר.

אמרה כנסת ישראל לפניו: רבונו של עולם, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי אף את **מעשה העגל**!?

אמר לה: "**גם** "**אלה**" **תשכחנה**"! והיינו חטא העגל, שאמרו בו "ויאמרו "אלה" אלהיך ישראל".

אמרה לפניו: הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי אף את **מעשה** הר **סיני**!?

אמר לה: "**ו**"**אנכי**" **לא אשכחך**"! והיינו מעשה סיני שנאמר בו "אנכי" ה' אלקיך".

והיינו דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב "**גם אלה תשכחנה** - "**זה מעשה העגל**. ואילו הכתוב שאחריו "**ואנכי לא אשכחך**" - **זה מעשה סיני**. [1866]

שנינו במשנה: **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת** ומתפללין.

מבררת הגמרא: **מנא הני מילי** שכך ראוי לעשות?

אמר רבי יהושע בן לוי: יש לכך מקור ממה **דאמר קרא** [תהלים פד ה] "**אשרי יושבי ביתך**", ומשמע שבתחילה שוהים כ"יושבי ביתך", ורק אחר כך נאמר "עוד יהללוך סלה".

ועוד **אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר** שסיים **תפלתו, שנאמר** [שם קמ יד] "**אך צדיקים יודו לשמך, ישבו ישרים את פניך**". ומשמע כי לאחר שהודו, עדיין הם יושבים לפניך.

תניא נמי הכי: המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו, ושעה אחת אחר תפלתו.

קודם תפלתו מנין? - **שנאמר** "**אשרי יושבי בית ך**".

לאחר תפלתו מנין? - **דכתיב** "**אך צדיקים יודו לשמך, ישבו ישרים את פניך**".

תנו רבנן: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלתן **ומתפללין שעה אחת, וחוזרין ושוהין שעה אחת** לאחר תפלתן, [1867] נמצא שכל תפלה ארכה להם שלש שעות, ושלשת התפלות יחד, תשע שעות.

[1866] **הרשב"א** ביאר שכל הדרשות אינם ביאור פשוטו של מקרא, אלא שרצו לתת רמז לענינים נשגבים בפסוקים העוסקים מעין הענין, וראה דבריו כאן בה רחבה.

[1867] טעם השהיה קודם התפלה מבואר **בטור** [צח] "שהיו מתבודדים ומכוונין התפלתן עד שהיו מגיעים קרוב להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. וראה **בדעת חכמה ומוסר** [ח"א ק] שאחר התפלה שהו שעה כדי לרדת ממדריגתם העליונה, וכ"כ **במכתב מאליהו** [ח"ג 65]. וה**גרש"ז אויערבאך** ביאר שהיו שוהין לברר את הנידונים שעלו בלבם בעת התפלה, והסירום ממחשבתם מפני שאסור לעיין באמצע התפלה. **והרמב"ם** [תפלה ד] כתב שכל אדם צריך לשהות גם אחרי התפלה, כדי שלא יראה כאילו תפלתו כמשוי עליו.

תמהה הגמרא: **וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה**, [1868] **תורתן היאך** משתמרת? באיזה זמן הם חוזרים על תלמודם, **ומלאכתן היאך נעשית** והרי לא נותר להם זמן להתפרנס.

אלא, **מתוך שחסידים הם**, **תורתם משתמרת** בתוך לבם ואינה משתכחת, וכן **מלאכתן מתברכת**, אף שאין להם פנאי לעסוק אלא מעט. [1869]

שנינו במשנה: **אפילו המלך שואל בשלומו** [באמצע תפלתו], **לא ישיבנו!**

אמר רב יוסף: **לא שנו** ש"לא ישיבנו", **אלא למלכי ישראל**, **אבל למלכי עכו"ם**, **פוסק**, כי אם לא ישיבנו יבא לידי סכנה, שמא יהרגנו.

מיתיבי: **המתפלל**, **וראה אנס בא כנגדו**, או **שראה קרון בא כנגדו**, **לא יהא מפסיק בתפלתו**, **אלא מקצר בה**, [1870] **ועולה** ממנה [דהיינו מסיים], הרי שאפילו במקום סכנה אין להפסיק.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא - הא** ששנינו בברייתא "לא יהא מפסיק", מדובר באופן **דאפשר** לו **לקצר** ולגמור בלא שיסתכן, כגון שעומד סמוך לסוף התפלה.

ואילו הא שאמר רב יוסף "פוסק", באופן **דלא אפשר** לו **לקצר**. והכלל בדין זה הוא: באופן ש**אפשר לקצר**, **מקצר**. **ואי לא**, **פוסק**. [1871] **תנו רבנן**: **מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך**, **בא שר אחד ונתן לו שלום**. **ולא החזיר לו** אותו חסיד **שלום**, **המתין לו** השר **עד שסיים תפלתו**.

[1868] **רבינו יונה** דייק מכאן שהיו שוהין שעה שלימה ממש, ו**הטור** [צג] כתב "ישהה מעט קודם שיקום להתפלל, דתנן חסידים הראשונים וכו", וביאר ה**פרישה** שכוונתו שכל אדם ישהה מעט, כי חסידים היו שוהין שעה ממש, וזה ביאור הברייתא דלעיל "המתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפלתו", ובה משמעות "שעה אחת" היא "זמן מועט". וכן נקט ה**ריטב"א**.

[1869] ה**מהרש"א** ביאר שאין התורה משתמרת אלא ע"י חזרה תדיר, ולהם לא היה זמן לחזור. וגם השאלה אודות הפרנסה היא משום שתורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, ועל כך אמרו שהתברכה מלאכתן כאילו השלימוה. וראה **בן יהוידע** שהגמרא לא שאלה מתי למדו, כי הרי "אין עם הארץ חסיד" וכיון שנקראו "חסידים" בהכרח שכבר למדו תורה והיו ת"ח, וכל הפלא איך "משתמרת". ואכן בירושלמי הנוסח "אימתי עוסקין בתורה - מתוך שהיו חסידים תורתן מתברכת".

[1870] **רש"י** פירש כדלהלן, שמדובר באופן שעומד בסוף התפלה, וה**רא"ה** כתב שאומר בחפזה, או מקצר ממש בברכות, או אומר הביננו. אך **רבינו יונה** ביאר שמקצר אומר את פתיחת הברכות וחתימתן בלבד, וכן פסק ה**שו"ע** [קד]. וכתב ה**צל"ח** כי אף שלעיל [ל] נחלקו רב ושמואל, מהי תפלה קצרה, ודעת רב פותח וחותם בכל ברכה, ואילו שמואל סבר שהיא תפלת הביננו, והלכה כשמואל, בכל זאת כאן לא אמרו שיאמר "הביננו", כי אחר שהתחיל לומר ברכות האמצעיות, שוב אינו יכול לומר "הביננו". [והוכיח ממה שאין אומרים הביננו במוצאי שבת, משום הבדלה, ואינו יכול לומר רק "אתה חונן" ואחר כך הביננו]. ויתכן שרבינו יונה סבר כי "מעין י"ח" נחשב כקיצור שמונה עשרה, ואף שמואל מודה שהיא עדיפה, ו"הביננו" היא תפלה בפני עצמה, שנתקנה רק לאופן שאינו יכול לומר מעין י"ח. אך רש"י סבר שלשמואל לא תקנו כלל מעין י"ח, אלא רק "הביננו", ולכן כשאינו יכול לאומרה מקצר בתפלה.

[1871] כך גירסת ה**רי"ף**.

לאחר שסיים תפלתו, אמר לו השר: **ריקא, והלא כתוב בתורתכם** [דברים ד ט] "**רק השמר לך ושמור נפשך**", ועוד **כתיב** בה [דברים ד טו] "**ונשמרתם מאד לנפשותיכם**",[1872] ואם כן **כשנתתי לך שלום, למה לא החזרת לי שלום**, וסכנת את עצמך?! והרי **אם הייתי חותך את ראשך בסייף, מי היה תובע את דמך מידי!**?

אמר לו אותו חסיד: **המתן לי עד שאפייסך בדברים!**[1873]

דף לג.

וכך פייסו לשר. **אמר לו: אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום**, וכי **היית** (תחילת העמוד) **מחזיר לו** שלום? **אמר לו** השר: **לאו!**

אמר לו החסיד: **ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך** בבית המלך?[1874]

אמר לו השר: **היו חותכים את ראשי בסייף!**

אמר לו החסיד: **והלא דברים קל וחומר. ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם, שהיום** הוא **כאן**, ול**מחר** הוא **בקבר**, היית חושש **כך** מעונשו, ולא היית מחזיר שלום בפניו.

אני, שהייתי עומד בתפלה **לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה** שלא היה לי להפסיק לפניו, ולהחזיר לך שלום! **מיד נתפייס אותו השר, ונפטר** ממנו **אותו חסיד לביתו לשלום.**

שנינו במשנה: **אפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק.**

אמר רב ששת: לא שנו ש"לא יפסיק", **אלא בנחש**, משום שאין בו סכנה, **אבל כשעקרב**

[1872] **הרמב"ם** [רוצח יא ד] נקט שמשמעות פסוקים אלו שמצוה להשמר ולמנוע כל מכשול שיש בו סכנת נפשות. ותמה **המנחת חנוך** [תקמו] שהרי "השמר לך" נאמר על שכחת התורה, כמבואר באבות [פ"ג ה"י], ו"ונשמרתם" נאמר על עשיית פסל, ואינם עוסקים כלל בסכנת הגוף, ומסוגיין אין להוכיח, כי מה איכפת לן איך פירש השר הגוי הזה את הפסוק, וסיים שיתכן שסמך על מה שדרשה הגמרא [שבועות לו א] מ"השמר לך" שאסור לקלל עצמו [ודבריו הם ביאור דברי **המהרש"א**]: והגר"י קמנצקי [בהקדמת **אמת ליעקב**] כתב שבשכחת התורה למדו מ"השמר לך" שמתחייב בנפשו, וכיון שהוזהרו להשמר מכך, מוכח שאסור להסתכן.

[1873] **הט"ז** [סו סק"א] תמה, איך סמך אותו חסיד על הנס, והכניס את עצמו לסכנה? ואפילו אם סמך שבזכות התפלה ינצל, מכל מקום לא השיב כלל על שאלת השר. וביאר, שאין דרך השררה להעניש מיד, אלא חוקר תחלה למה עשית כך וכך, ולכן אמר לשר: המתן עד שאפסיק בדברים, וכוונתו, שהרי כן היא דרכך להמתין, וסמכתי על כך שאפייסך, ותבין שלא עשיתי זאת מתוך מרידה, ונמצא שלא עברתי על "ונשמרתם ". **והצל"ח** הוסיף, שראה אותו חסיד שיש באותו שר מידת ענוה, מכך שהקדים לו שלום, ולכך בטח בו שלא יהרגנו עד שישמע טענותיו [וראה **מהרש"א ומג"א** קד א, ולהלן לג א הערות 2-1].

[1874] **הגר"א** ביאר שהוצרך להקדמת שאלה זו, כדי שלא יתחייב בנפשו על שמסר נפשו למיתה בחינם, והתכוון לומר, שגם אני אילו הייתי מפסיק הייתי מתחייב מיתה לשמים, והעדפתי לתהרגני מאשר להתחייב מיתה בידי שמים. וראה **בתבואות שור** [ג ב] שהוכיח מכאן שאין להפסיק בתפלה אלא בברי היזקא, ואפילו איסור תורה נדחה לצורך כך, כי אין זו דרך ראויה להפסיק בעומדו לפני מלך מלכי המלכים.

על עקבו, מסוכן הוא, לפי שהעקרב מוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך, [1875] ולכך **פוסק** מתפלתו. [1876]

מיתיבי: מי שראוהו **שנפל לגוב אריות, אין מעידין עליו שמת**, להתיר את אשתו להנשא! משום שאין הדבר ברור שמת מחמת כן כי לפעמים אין האריות רעבים, ואינם אוכלים אותו.

אבל אם ראוהו **שנפל לחפירה מלאה נחשים** או **עקרבים**, הרי הם **מעידין עליו שמת!** משמע, שהדבר ברור שהנחש ימיתו, ואיך אמר **רב ששת** [1877] שהנחש אינו מסוכן?

מתרצת הגמרא: **שאני התם** בנפל לחפירה, **דאגב איצצא** [דוחק] שדוחק את הנחשים בנפילתו, **מזקי ליה**! **אמר רבי יצחק**: היה עומד בתפלה **וראה שוורים** באים כנגדו, הריהו **פוסק** מתפלתו! כי אף בשור תם יש משום סכנה. **כדתני רב אושעיא**: **מרחיקין משור תם** [שלא הוחזק כנגחן] **חמשים אמה** מפני הסכנה, **ומשור המועד** [שנגח שלשה פעמים] מתרחק **כמלא עיניו**!

תנא משמיה דרבי מאיר: **ריש תורא בדיקולא, סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך**! והיינו ששור הוא בעל חי מסוכן, עד כדי כך, שאפילו כשהוא עסוק באכילתו מתוך סל של תבן, ברח מפניו ועלה לגג, והשלך אחריך את המדרגות העולות לגג, כדי שלא יעלה אחריך ויזיקך [ואמר בדרך גוזמא, שצריך ליזהר ממנו ביותר].

אמר שמואל: מה שאמרו ששור בעל חי מסוכן הוא, **הני מילי בשור שחור, וביומי ניסן, מפני שאז השטן מרקד לו בין קרניו**! שמתוך שעברו ימי הסתיו שבהם יבשה הארץ, ועתה רואה אותה מלאה דשאים, זחה דעתו עליו, ונכנס בו יצר הרע.

[1875] כך פירש **רש"י**, **והרמב"ם בפיה"מ** כתב שנחשים רוב פעמים אינם נושכים, והעיר **הרש"ש** שהרי אין הולכים בנפשות אחר הרוב, **ובקובץ שיעורים** [פסחים ח א] תירץ שכיון שרובן לא ממיתין נחשב כמקום שלא שכיח היזקא ושלוחי מצוה אינן נזוקין [**ובשואל ומשיב** קמא ח"א ו, הוכיח כן שהרי נחש מועד לעולם, ובהכרח שרק לשלוחי מצוה אינו מועד. וראה הערה 4]. ובפשטות אין זה הכרע בנידון של נפשות, אלא באיסור הפסק בתפלה. **ובתבואות שור** [יג ב] שהוכיח גם מכאן שאין להפסיק בתפלה אלא בברי היזקא, ואפילו איסור תורה נדחה לצורך כך, כי אין זו דרך ראויה להפסיק בעומדו לפני מלך מלכי המלכים. **ובשש"כ** [כה טו] הביא **שבגרש"ז אוירבעך** תמה למה לא יפסיק, והרי מפני פחדו אינו יכול לכוון. **ותוס'** הביאו **מירושלמי** שאם רואה שהנחש בא כנגדו בכעס, מפסיק, כי מתכוון להזיקו, [ובאופן זה נחשב שכיח וברי היזקא]. **וביאר הגר"א** כי אף שבירושלמי אמרו שלא יפסיק, היינו לדיבור אך תוס' סברו כהרא"ש שאף הליכה נחשבת הפסק, ועליה כתבו שמותרת.

[1876] דעת **תוס'** שאם הפסיק, חוזר לתחלת הברכה שהפסיק בה, ובג' ראשונות חוזר לראש, ובג' אחרונות חוזר לעבודה, משום שנחשבים כברכה אחת, [כדלהלן לד א לגבי טעה]. אבל **הרשב"א** תמה שהרי אינו חוזר אלא למקום שפסק, כמו בק"ש, ואין חילוק היכן פסק, ואפילו באמצע הברכה, וראה **ב"י** [קד] שתפלה חמורה מק"ש.

[1877] בספר **ברכת ראש** ביאר שהגמרא הקשתה על רב ששת ולא על המשנה, כי במשנה יתכן לבאר שהאיסור רק במקום שאין הנחשים ממיתים, [כמו שחילק **הרמב"ם** תפלה ו ט], אך רב ששת שלא חילק אלא בין נחש לעקרב, משמע שאין מפסיקין מפני שום נחש, ועל כך הקשו מהברייתא.

תנו רבנן: מעשה במקום אחד שהיה בו ערוד [בעל חי שנולד מכלאי נחש וצב], **והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא.**

אמר להם: הראו לי את חורו!

הראוהו את חורו, נתן רבי חנינא בן דוסא **את עקבו על פי החור, יצא** הערוד **ונשכו** לרבי חנינא, **ומת אותו ערוד.** [1878]

[כי כשהערוד נושך אדם - אם הערוד מגיע קודם למים, האדם מת, ואילו אם האדם מגיע למים לפניו, הערוד מת. ונעשה נס לרבי חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו, ולכן מת הערוד] [1879].

נטלו רבי חנינא לערוד **על כתפו, והביאו לבית המדרש, אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית, אלא החטא ממית!** [1880]

באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא!

מתניתין:

מזכירין גבורות גשמים ["משיב הרוח ומוריד הגשם"] [1881] **בברכת תחיית המתים.**

ושאלה של גשמים ["ותן טל ומטר"] מזכירין **בברכת השנים!**

והבדלה ["אתה חוננתנו"] שבתפלת מוצאי שבת ויום טוב, מזכירין **בחונן הדעת!** [1882]

[1878] **המהרש"א** תמה איך עמד רבי חנינא במקום סכנה וסמך על נס. **והחיד"א** [בפתח עינים] ביאר ע"פ דברי **החינוך** [תקמו] שקצת בני אדם הקב"ה חפץ ביקרם ומסר את הטבע בידם, ורבי חנינא ידע שהוא מכללם, וכ"כ **המהרש"א** [תענית כ ב]. **ובעיון יעקב** ביאר שידע שכל חייו הוא שלוח משמים לטובת הכלל [שהרי הוא ניזון בקב חרובים, וכל העולם ניזון בזכותו] וראה **בשו"ע** [חו"מ תכו] אם חייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל אחרים מסכנה ודאית. **ובגליון הש"ס** ציין **ליפה מראה** שכתב כי לצורך קידוש ה' שעשה מותר לסכן עצמו.

[1879] **רש"י** בשם **בה"ג**, ובחולין [קכז א] מצינו שהוא בריה הנוצרת מנחש וצב, ועליה הקב"ה אומר שתבא בריה שלא בראתי בעולמי ותפרע מהרשעים שמביאים בריות שלא בראתי, ויתכן שלכן אין לו תקנה אלא בבריאת מעין חדש לרפואתו [וראה **בעל הטורים** שמות י יז, **ויערות דבש** ח"ב ח, **ושל"ה** כי תצא תו"א ו]

[1880] **ברוח חיים** [אבות ה ה] כתב שמשום כך שנינו שם "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם", שהרי "לא לן אדם בירושלים ועבירה בידו", ולא יכלו להזיקם.

[1881] בתענית [ב א] אמרו שנקראו "גבורות גשמים" מפני שיורדין בגבורה, **ובתוס'** שם כתבו משום ש"גבורה" כוללת כח וגדולה, **והרמב"ם** בפירוש משנתנו כתב שנקראו גבורות מפני שיש בהן תועלת. **והרא"ה** ביאר שגשמים נקראו גבורה כי הם דבר פלא.

[1882] כתב **הארחות חיים**: אין מתחילים ב"אתה חוננתנו", לפי שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה אינו אלא טועה, אלא מתחיל "אתה חונן" עד "וחננו מאתך", ומתחיל "אתה הבדלת", וכן דעת **הרמב"ם** [תפלה ב ד], וכן דקדק **הב"ח** מהלשון "והבדלה בחונן הדעת". אבל **הבית יוסף** [רצד] כתב: "והעולם נוהגים לומר "אתה חוננתנו", שאין זה נקרא שינוי מטבע, שהכל ענין אחד הוא", ומשמע שסברו שאין ההבדלה ממטבע התפלה, שהרי אם כן אין זה שינוי ממטבע, כי הנידון מהו המטבע הנכון במוצ"ש, ובהכרח שהוא דין הבדלה בפני עצמה, שתקנו לאומרה בתפלה. **והדרכי משה** כתב "ומיהו משמע דלכו"ע אין לומר תרוייהו", אך **הלבוש** יישב מנהגינו לומר שניהם, שהרי אין בכך כפילות, כי "אתה חונן" נאמר על כל אדם, בין על ישראל ובין על האומות, שחננם ה' בדעת להשכיל בשבע חכמות, אבל "אתה חוננתנו" נסוב על חכמת התורה, ותקנוה על החיבה יתירה שנתן הקב"ה לישראל על ידי התורה. **ובדברי חמודות** האריך בזה, וראה הערה.

רבי עקיבא אומר: אומרה להבדלה **כברכה רביעית בפני עצמה**, קודם חונן הדעת, וחותם בה "ברוך אתה ה' המבדיל בין קודש לחול". [1883]

רבי אליעזר אומר: אומר את ההבדלה **ב**תוך ברכת **ההודאה**! וטעמו, משום שמודים בה לה' שזיכנו להכיר ולהבדיל בין קדש לחול. [1884]

גמרא:

שנינו במשנה: **מזכירין גבורות גשמים** בתחיית המתים!

דנה הגמרא: **מאי טעמא**? **אמר רב יוסף**: **מתוך ששקולה** ירידת הגשמים **כתחיית המתים**, **לפיכך קבעוה** אנשי כנסת הגדולה **בתחיית המתים**! שכשם שתחיית המתים מביאה חיים לעולם, כן ירידת הגשמים מביאה חיים לעולם. [1885]

עוד שנינו "**ושאלה**, **בברכת השנים**", וגם בזה דנה הגמרא: **מאי טעמא**?

אמר רב יוסף: **מתוך שהיא** צורך **פרנסה**, **לפיכך קבעוה בברכת** השנים שאף היא שאלת **פרנסה**.

עוד שנינו: "**הבדלה בחונן הדעת**", וגם בזה דנה הגמרא: **מאי טעמא**?

אמר רב יוסף: **מתוך ש**הבדלה **היא חכמה**, כי החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור, **קבעוה בברכת החכמה**! שעל ידי הדעת אנו מכירים את מעלת המנוחה, ויודעים אנו להבדיל בין קודש לחול. [1886] **ורבנן אמרי** כי הטעם שמזכירין הבדלה בחונן הדעת, הוא: **מתוך ש**הבדלה **היא** הזכרת יציאת הקודש וכניסת **החול**, **לפיכך קבעוה ב**תחלת **ברכת החול**, [1888] שהיא "חונן הדעת", שהרי ג' ראשונות נאמרות אף בשבת. [1887]

אמר רבי אמי: גדולה "דעה" שניתנה בתחלת ברכה של חול ב"חונן הדעת".

ואמר רבי אמי: גדולה דעה, לפי **שניתנה בין שתי אותיות** [שתי אזכרות השם]! **שנאמר**

[1883] אף שלעיל [כח ב] אמרו שמנין הברכות נתקן כנגד י"ח אזכרות, וגם ברכה שנוספה, תקנוה כנגד אזכרה - לרבי עקיבא ברכת ההבדלה אינה ברכה ממטבע התפלה, אלא דין הבדלה בפני עצמה, ורק תקנו לאומרה בתפלה, ולפיכך אין צריך שתהא אזכרה כנגדה [ובע"ב אמרו "תמני סרי לא תקון" שלא מצינו שתקנו תפלה של י"ט ברכות, אך לא מצד האזכרות]. ולביאור זה אם דילג ברכת ההבדלה, אינו חוזר, אך אם היא ברכה ממטבע התפלה מסתבר שיחזור, ובברייתא שנינו "אין מחזירין אותו" ולא מצינו שנחלק בה ר"ע.

[1884] **רבינו יונה**.

[1885] ע"פ **ירושלמי**, הביאו רב ניסים גאון.

[1886] **רבינו יונה**, **והרשב"א** כתב שלכן הקדימו את ברכת הדעת לפני כל ברכות הבקשה, כי לולי הדעת איך ידע למי יפנה לבקש צרכיו.

[1887] **הגר"א** [רצד] כתב שמנהגנו להתחיל ב"אתה חונן" ולומר גם "אתה חוננתנו" הוא לקיים את טעמי רב יוסף ורבנן, שכיון שקבעוה בחונן הדעת משום שהיא חכמה, ראוי לפתוח ב"אתה חונן", אך צריך לומר בה גם "אתה חוננתנו" כי היא תחילת ברכות החול, ואין לבקש על צרכיו לפני שמבדיל.

[1888] **מג"א והגר"א** [רצד] פירשו ע"פ הירושלמי, כי כמו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל כך גם אסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל, ולכן צריך להבדיל קודם ברכות האמצעיות, וראה **רא"ה ומהרש"א**.

[שמואל א ב ג] "**כי אל דעות ה'**". [1889]

וכל מי שאין בו דעה, אסור לרחם עליו, [1890] **שנאמר** [ישעיה כז יא] "**כי לא עם בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו**".

אמר רבי אלעזר: גדול מקדש, לפי **שניתן בין ב' אותיות**. שנאמר [שמות טו יז] "מכון לשבתך **פעלת ה'**, **מקדש ה'** כוננו ידיך". [1891]

ואמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו דעה, הרי זה **כאילו נבנה בית המקדש בימיו!** שהרי **דעה ניתנה בין שתי אותיות**, כשם שמקדש **ניתן בין שתי אותיות**, כאמור.

מתקיף לה רב אחא קרחינאה: אלא מעתה וכי נאמר גם כך: **גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות!**? **שהרי** אף בה **נאמר** [תהלים צד א] "**אל נקמות ה'**". [1892]

אמר ליה: אין, אכן נכון הדבר, כי אף הנקמה, **במילתה** [במקום שצריך לה] **מיהא גדולה היא!**

והיינו דאמר עולא: על הכתוב "אל נקמות" בלשון רבים - **שתי נקמות הללו למה**? - נקמה **אחת לטובה, ואחת לרעה.**

[1889] ביאר **המהרש"א** כי הדעת היא המדה העליונה שבג' מדות, חכמה בינה ודעת, והיא רוח הקדש, ולא אמרו בין שתי "תיבות ה'", אלא בין שתי "אותיות ה'", לפי שתיבות ה' אינן ככל תיבה המחוברת על ידי אותיות, ויש לה משמעות בפני עצמה, אלא מי שיש בו רוח הקדש [שהיא ה"דעת"] יודע לצרף את שמותיו של הקב"ה, ["דעת" הוא לשון חיבור, כמו "והאדם ידע את חוה אשתו"]. וניתנה ה"דעת" בין "אל" שהוא דין, ל"ה'" שהוא רחמים, והיודע לצרפן יודע צירוף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ שהם דין ורחמים.

[1890] **בבאר שבע** [סנהדרין צב א] כתב שאין הכוונה לשוטה מלידה, שהרי אינו אשם בחוסר דעתו, אלא במי שיש בו דעה ואינו רוצה להתבונן. ובב**ברכת פרץ** [פר' בשלח] ביאר שהכוונה למי שהוא בר דעת אלא שאין לו דעה להכיר טובה, [אבל על מחוסר דעה חובה לרחם, שהרי אפילו על בהמה וחיה נאמר "ורחמיו על כל מעשיו" וכמבואר בב"מ פה א]. והוסיף, שהאיסור רק לענין רחמנות בדבר שאין עליו חיוב מצוה, אבל חייבין ליתן לו צדקה ולהשיב אבידתו, אולם ב**יד רמה** [ב"ב ח א] כתב שמי שאינו בכלל דרך ארץ ומצוות אין ליתן לו צדקה. וב**אור יחזקאל** [ד נט] ביאר שמי שאינו מחשב מחשבות להזהר מחטא, אין לרחם עליו אם יחטא, שהרי יודע ודאי שיכשל בחטא.

[1891] ביאר **המהרש"א** שהמקדש נעשה על ידי בצלאל שהיתה בו "דעת" ורוח הקדש, שנאמר "וימלא אותו רוח אלקים, בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה" [ראה נה א]. ועל ידי כן היה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. והמקדש כמו ה"דעת" ניתן בין שם אל"ף דל"ת, לשם הוי"ה, שהוא צירוף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ שהם דין ורחמים, ולכן אמר "כל אדם שיש בו דעה, כאילו נבנה בית המקדש בימיו", שהדעת מצרפת בין שתי אותיות, וגם בנין המקדש נעשה על ידי צירוף זה.

[1892] **המהרש"א** ביאר על פי דרכו, שקושיית הגמרא הרי בנקמה אין אלא גבורה ומדת הדין, ומה שייך בה צירוף רחמים ודין. ועל כך מתרצת "אין, במילתה מיהא גדולה היא", והיינו, שכשעושה נקמה באומות העולם, יש בה גם טובה לישראל, ולכן נכתבה בין אותיות של רחמים לאותיות של דין. [ומסתבר שלכן נקט "גדולה היא", כי "גדולה" היינו חסד]. וב**מכתב מאליהו** [ח"ב 124] נקט שנכתבה בין שני שמות של חסד, להורות כי אינה כנקמת אדם, שבאה להשלים את הפגיעה בכבודו, שהרי אין פגיעה בשמו יתברך, אלא שבהגתינו נראה כחילול ה', ונמצא שהנקמה היא לקדש את ה' כפי השגתינו, וכולה חסד עמנו שמלמדנו קידוש שמו.

נקמה **לטובה** - **כדכתיב** [דברים יג ב] "**הופיע מהר פארן**", ודרשו [בב"ק לח א]: מפארן הופיע והפקיר ממונן של הגויים לישראל. [ולכן שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם, פטור].

ונקמה **לרעה** - **כדכתיב**, "**אל נקמות ה'**, **אל נקמות הופיע**", להפרע מן הגויים שלא רצו לקבל את התורה.

שנינו במשנה: **רבי עקיבא אומר**: **אומרה ברכה רביעית** בפני עצמה.

אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן: **מכדי**, **אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות** [1893] **והבדלות**, ואם כן, מה מקום יש למחלוקת זו, והרי **נחזי היכן תקון** להבדלה? [1894]

אמר ליה רבי יוחנן: **בתחלה** כשעלו מן הגולה והיו עניים, ולא היה ביכולתם לקנות יין, **קבעוה** אנשי כנסת הגדולה את ההבדלה **בתפלה**, ולאחר ש**העשירו** ויכלו לקנות יין, בטלו את ההבדלה שבתפלה ו**קבעוה על הכוס** של יין, [1895] ובאותו זמן נשתכחה תקנת עזרא שקבעה בתפלה, ולאחר מכן, שוב **הענו** ולא היתה ידם משגת לקנות יין, **וחזרו וקבעוה בתפלה**, ואז נחלקו היכן נקבעה בתחילה. [1896]

והם אמרו: כשחזרו וקבעוה בתפלה - **המבדיל בתפלה**, אם יש לו אפשרות להשיג כוס יין, לכתחילה **צריך שיבדיל** גם **על הכוס**! [1897]

[1893] **במנחת חנוך** [לא] העיר שמכאן יקשה לכאורה על דעת **החינוך והרמב"ם** שקידוש דאורייתא, וביאר כי אע"פ שהחיוב מה"ת, רבנן תקנו את נוסח הקידוש ומקום הזכרתו, וכעין שכתב **הב"י** [קפז] לגבי ברכת המזון. **והמג"א** [רעא א] **ושאגת אריה** [ס] הקשו מכאן לרשי [נזיר ד א] שנקט שהבדלה על יין מה"ת, עי"ש, וראה הערה 33.

[1894] **הריטב"א** כתב שלא מצינו שיקשו כן על תקנה אחרת, כי יתכן שנשכחו פרטיה ומסורתה, ולכן תמהו כן רק על הבדלה שישנה כל שבוע ולא מסתבר שנשכחה מסורת, וראה הגהות **מהר"ץ חיות**.

[1895] **הצל"ח** ביאר שבקידוש קבעו מתחילה גם בתפלה וגם על הכוס, משום שאפילו עני חייב לאכול פת בשבת, ואם לא יקדש על היין יקדש על פת, אך הבדלה אינה על הפת, וראה הערה 24. **וברא"ש יוסף** כתב שבקידוש חוזר לראש אף שיכול לאומרו על הכוס, ושלא כהבדלה, שאם יכול לאומרה על כוס אינו חוזר בתפלה, כי מתחילה תקנוה רק בתפלה, וכשהעשירו קבעוה רק על כוס, ואף לבסוף נשאר דינה שדי בהבדלה על כוס, אך קידוש מתחילה נקבע בתפלה ועל כוס, ולכן אין הכוס מועילה במקום התפלה. והטעם לחלק ביניהם, משום שקידוש הוא הזכרת שבת, ושייך בתפלה ועל הכוס, אך הבדלה, כיון שכבר הבדיל ויצאה שבת, לא שייך שיבדיל שוב [כמבואר בהערה 29].

[1896] **הרמב"ן בספר תורת האדם** כתב שהבדלת מוצ"ש שחל בט' באב אינה צריכה תשלומין, שלא נתחייב אותו מוצ"ש בהבדלת כוס, כי כיון שהבדלה על הכוס מטולטלת היא בין עניות לעשירות אין לך עניות גדול מלילי ט' באב שכל ישראל עניים מרודים הם, ולפיכך אינה מחוייבת בתשלומין, וראה נידון רחב בזה בראשונים לפסחים [קז א].

[1897] בפשטות נראה שנשאר חיוב הבדלה על הכוס, אלא שאם אין לו כוס חייב להבדיל בתפלה, אולם ראה בהערה 28 שדעת הרשב"א שלמסקנא חזרו וקבעו עיקרה על התפלה. **והריטב"א** ביאר שתקנו שאם יהא אפשר לו יבדיל על הכוס, ולמד מכך שאין מבדילין על הפת, שהרי ודאי ודאי היה להם פת לאכול, ובכל זאת לא תקנו להבדיל עליה, וכ"כ **הר"ן** [פסחים קז, **ובשו"ע** רצו ב הובאה מחלוקת בזה]. **ובמשנה ברורה** [שדמ ג] למד מכך שההולך במדבר ואין לו יין, יוצא ידי חובת הבדלה בתפלה.

איתמר נמי, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, קדושות והבדלות, בתחלה קבעוה להבדלה בתפלה, העשירו, קבעוה על הכוס, חזרו והענו, קבעוה בתפלה, והם אמרו: המבדיל בתפלה, צריך שיבדיל על הכוס.

איתמר נמי, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: המבדיל בתפלה, צריך שיבדיל אף **על הכוס.**

אמר רבה: ומותבינן אשמעתין [על מה שאמרתי שצריך להבדיל גם על הכוס] ממה ששנינו בברייתא: **טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו.**

אבל אם טעה ולא הזכיר **הבדלה בחונן הדעת, אין מחזירין אותו,** [1898] **מפני שיכול לאומרה על הכוס,** [1899] ומשמע שדוקא כשלא אמרה בתפלה אומרה על הכוס, אבל אם אמרה בתפלה אינו צריך לאומרה שוב על הכוס. [1900]

[1898] **דעת רס"ג** שרק אם סיים תפלתו אינו חוזר, אך אם נזכר בתוך התפלה חוזר לראש, ויתכן שנקטו כי הבדלה נתקנה כתוספת במטבע ברכת חונן הדעת [והיינו אף לדעת רבנן במשנה, והרשב"א כתב שאינו נכון, כי א"כ גם כשסיים יחזור לראש]. אך **הרמב"ם** [תפלה י יד] **והרשב"א** נקטו שאם לא אמר בחונן הדעת, אפילו נזכר באמצע התפלה, לא יחזור, ויתכן שסברו כי דין הבדלה הוא חיוב בפני עצמו, ורק תקנו לאומרה בברכת חונן הדעת [והיינו לדעת רבנן, ובכך נחלק עמם רבי עקיבא], וראה הערה הבאה.

[1899] **דעת רס"ג** שאם אין לו כוס להבדיל, חוזר ומתפלל, וכן הביא **הכסף משנה** [תפלה י יד] בשם **בה"ג**, וביאר **הרשב"א** שהטעם לכך משום שהבדלה "תקנה קבועה היתה עד שקבעוה על הכוס" ויש לדון אם כוונתו שהיא חלק מהתפלה, ואינה כיעלה ויבא שחוזר ומתפלל רק כדי לקיים חיוב ההזכרה, או שאע"פ שהיא חיוב הבדלה, ואינה מנוסח התפלה, חייב לחזור, כי היא הזכרה שקבעוה בתפלה ואינו יכול לקיימה אלא בתפלה [והראיה שהרי רק לגבי גבורות ושאלת גשמים נקט ש"ברכות קבועות הן", ולעיל כו הערה 27 הבאנו ביאור חילוק זה **מכתבי הגר"ח**, וראה עוד ב**אבן האזל** תפלה י יד, וב**קהילות יעקב** יז וב**אשר לשלמה** מועד יב]. **והרמב"ם** [שם] כתב ש"אם לא הזכיר הבדלה, אינו צריך לחזור" ולא תלה דין זה בטעם שיכול לאומרה על הכוס, וסבר כי מעת שעקרוה מנוסח התפלה ותקנו לאומרה על הכוס, שוב אינה מנוסח התפלה אלא הזכרה בעלמא, ואף אם אין לו כוס אינו חוזר. **ורבינו יונה** כתב שאם יודע שמחר תהיה לו כוס, אינו חוזר ומתפלל, וכן נקט **הרא"ש** [תפלת השחר טו], וביאר ב**קהלות יעקב** כי אף שכבר יצא חובת תפלה, אם אין לו כוס צריך לחזור כדי לקיים חובת הבדלה, שאינו יכול לקיימה אלא בתפלה שלימה, אך אינו מדיני התפלה. וב**דברי חמודות** כתב כי אף שדעת הרא"ש [ערבי פסחים יג] שאם לא הבדיל יכול להבדיל עד יום ג', מכל מקום אם ידוע לו שתהיה לו כוס רק ביום ג', חוזר, כי כיון שטעה בתפלה וכעת אין לו כוס, לא רצו להרחיב לו את הזמן. **והגרעק"א** [רצט ו] כתב שיכול לסמוך רק על כוס שתהיה לו ביום א', כי הוא עיקר זמן הבדלה שהרי היום הולך אחר הלילה, אבל אח"כ הוא רק השלמה, ואינו מועיל במקום הבדלה בתפלה [וב**בה"ל** רצד ד"ה אומרים תמה, למה יחזור, והרי יכול להבדיל בשחרית שהיא בתוך עיקר זמן הבדלה, ולשיטתו אומרה בשחרית שלא בתורת תשלומין, כמובא בהערה 29 וראה **אשר לשלמה** מועד י]. וב**בה"ל** [שם ד"ה וסובר], וביאר שכוונת הדברי חמודות שחוששין שמא לבסוף לא יהיה לו כוס. ומשמע כי אף שיתכן שתהא לו כוס, אינו נפטר מתפלה, ויתכן שסבר שהבדלה היא חלק מהתפלה, והשוכח חייב בתפלה, ורק באופן שודאי תהיה לו כוס תקנו שיפטר עליה, אך אם יתכן שלא תהא לו נשאר בחיובו הראשון [ולפ"ז אין ההבדלה בשחרית לכתחילה, כי היא חלק מתפילת ערבית של מוצאי שבת].

[1900] **הצל"ח** העיר שהרי רבה ורב יוסף אמרו שניהם שצריך להבדיל גם על הכוס, ולמה רק רבה הקשה על דבריו מהברייתא? וביאר, שרבה ורב יוסף נחלקו [בפסחים קו] במי שטעם קודם שהבדיל, לרב יוסף אמר שאינו מבדיל, ורבה אמר מבדיל, ונמצא שלרב יוסף כוונת הברייתא "מפני שיכול לאומרה על הכוס" לאפוקי, שדוקא אם יכול

מתרצת הגמרא: **לא תימא "מפני שיכול לאומרה על הכוס", אלא אימא "מפני שאומרה על הכוס"**, והיינו שצריך לאומרה על הכוס, בין אם טעה בתפלה ובין אם לא טעה.

איתמר נמי, אמר רבי בנימין בר יפת: שאל רבי יוסי את רבי יוחנן בצידן, ואמרי לה שאל **רבי שמעון בן יעקב דמן צור את רבי יוחנן, ואנא שמעית** כששאלו: **המבדיל בתפלה, צריך שיבדיל** גם **על הכוס או לא? ואמר ליה** רבי יוחנן: **צריך שיבדיל על הכוס! איבעיא להו: המבדיל על הכוס** קודם שהתפלל, **מהו** האם צריך **שיבדיל** אחר כך גם **בתפלה**, או לא?

אמר רב נחמן בר יצחק: צריך שיבדיל אף בתפלה, שהרי **קל וחומר** הוא ממי שהבדיל ב**תפלה, ומה** הבדלה ב**תפלה, דעיקר תקנתא** של הבדלה **היא** בתפלה,[1901] **אמרי** חכמים: "**המבדיל בתפלה צריך שיבדיל** גם **על הכוס**"

- **המבדיל על הכוס, דלאו עיקר תקנתא היא, לא כל שכן** שכליו להבדיל גם בתפלה כדי לקיים את עיקר התקנה.[1902] **תני רב אחא אריכא קמיה דרב חיננא: המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס, ואם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו.**

תמהה הגמרא: **הא גופא קשיא, אמרת "המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס", אלמא** הבדלה ב**תפלה לחודה סגי, והדר תני "אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו"**, ולכאורה **כיון דנפיק ליה בחדא, אפטר**, ונמצא שההבדלה השניה **הויא ברכה שאינה צריכה**, ואם כן אינו משובח, שהרי **אמר רב ואיתימא ריש לקיש, ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום "לא תשא"** [שמות כ ז].[1903]

להבדיל אינו חוזר, אבל אם טעם, ושוב אין יכול להבדיל, חוזר ומתפלל. אבל לרבה שאפילו אם טעם הרי הוא מבדיל, יקשה מאי "מפני שיכול", והרי תמיד הוא יכול להבדיל.

[1901] **הרשב"א** הקשה הרי עקרו תקנת תפלה וקבעו עיקרה על הכוס, ומה שחזרו קבעוה בתפלה הוא רק מפני שהענו. והעלה מכך שאחר שהענו חזרו וקבעו שלא יעקרוה שוב מהתפלה, כדי שלא ישנו מקומה מדי פעם, או שמא ישובו ויענו.

[1902] **המג"א** [רצד א] הוכיח מכאן שאם שכח להתפלל ערבית במוצאי שבת, אף שהבדיל על הכוס, חוזר ומבדיל בתשלומין בשחרית, שהרי לא גרע ממי שמתפלל אחר שהבדיל על הכוס. **והפמ"ג** כתב שאומרה בתפלה השניה בשחרית, וכן הביא **הגרעק"א** בשם **תוספת שבת**, וחלק עליו, ובכתבי **הגר"ח** ביאר שאומרה בראשונה, [כי אינה ממטבע התפלה, ו] כיון שאין חיובה מצד תפלת מוצאי שבת שחיסר, אין צריך להשלימה בשניה, אלא הוא חיוב להבדיל בתפלה הראשונה שאחר השבת, [ויתכן שסבר כי אף שעל הכוס יצא ידי חובת הבדלה, עדיין חייב בהזכרה, ולפיכך אף שאינה מעכבת בתפלה, אומרה בשחרית, וראה עוד לעיל כו הערה 28]. וכן משמע מדברי **המג"א** [קח יג] שאע"פ שהשוכח להתפלל מנחה בערב ר"ח אומר בערבית יעלה ויבא בשתי התפלות - השוכח מנחה בשבת, אינו מבדיל בשחרית אלא פעם אחת, כי די בהבדלה אחת [אך יתכן שכוונתו שכבר נעשה חול ולא שייך להבדיל שוב, ראה רע"א שם].

[1903] **רבינו יונה** [לט ב בדפי הרי"ף] **ותוס'** [ר"ה לג א] **וחינוך** [תל] **והריטב"א** כאן נקטו שאיסור זה מדרבנן ואסמכוהו אקרא, וכתב **המ"ב** [רטו כ] שחומרת האסמכתא אוסרת לברך מספק. **והרמב"ם** [ברכות א טו] כתב "הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא" וכתב **המג"א** [רטו ו] שכוונתו לאיסור דאורייתא, וכן נקט

אלא אימא הכי: אם הבדיל בזו על הכוס **ולא הבדיל בזו** בתפלה, **ינוחו לו ברכות על ראשו.** [1904]

בעא מיניה רב חסדא מרב ששת: טעה בזו בתפלה **ובזו** ועל הכוס, [1905] **מהו?**

אמר ליה: טעה בזו ובזו, חוזר לראש.

דף לג:

אמר ליה רבינא לרבא: הלכתא מאי?

אמר ליה: כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי, אף על גב דמבדיל בצלותא, מבדיל אכסא. [1906]

בשו"ת **רעק"א** [קמא כה], אך **הכסף משנה** [מילה ג ו] הביא תשובת הרמב"ם שהוא איסור דרבנן [ו**בפאר הדור** קה מבואר שהוא דאורייתא], וראה **פמ"ג** [פתיחה לברכות, כא] שדן בזה. וכתב **החזו"א** [או"ח קלז ו] שהרמב"ם רק העתיק את לשון הגמרא, אך האיסור אינו אלא מדרבנן, שהרי אמרו [תמורה ד א] כי אפילו המוציא שם שמים לבטלה שאיסורו מה"ת, אין בו לאו של לא תשא, וכל שכן כשאומרו דרך הודאה [וכ"כ **נשמת אדם** ה א], אלא שאסרו לאומרו כדרך ברכה שתקנו חכמים, ואינו משום הזכרה השם לבטלה, אלא משום חסרון יראה לאומרו בכל עת, ולכן גם בכינוי אסור לברך [כמבואר ב**שו"ת רע"א** שם]. וראה **חוות דעת** [יו"ד בית הספק כ] שהאיסור לברך רק דרך חובה, וביאר ב**מנחת שלמה** שאף בלא הזכרת ה', נחשבת הברכה כזלזול בתקנת חכמים, וכמו שמצינו שאסרו להוסיף על הכריעות, אך ב**זכר יצחק** [סה ב] נקט, שהמברך בשוגג וסבור שחייב לברך, אין בכך איסור כלל, כי אינו מתכוון להזכרת ה' סתם. וראה ב**פני יהושע** שהבדלה חמורה יותר מכל ברכה שאינה צריכה, כי בכלל אין איסור דאורייתא, שהרי מותר להזכיר שם בדברי שבח, ועיקר האיסור הוא משום שנראה כבל תוסיף, אבל בהבדלה, אם די להבדיל בתפלה, כבר נעשה חול גמור, וכשמבדיל על הכוס, הריהו כמבדיל בימות החול, ומוציא ש"ש לבטלה.

[1904] כך ביאר **הגר"א**, וביאר שהבדלה על הכוס עדיפה, אלא שמפני החשש שמא ישכח להבדיל, אמרו שיותר משובח להבדיל בתפלה, אך אם באמת הבדיל על הכוס, ודאי עשה דבר עדיף יותר.

[1905] ב**אור זרוע** [מוצ"ש צא] פירש, שטעה בתפלה ולא הבדיל, וטעה בהבדלה על הכוס, ואמר רק ברכות הנפן הבשמים והאש, ולא אמר "המבדיל", ולפיכך חוזר לראש התפלה, ועל הכוס אומר רק הבדלה, ואינו חוזר בה על הברכות שכבר אמר, כי הן בכלל ברכה שאינה צריכה, אך בתפלה אמרו "הלואי ויתפלל כל היום כולו" ואין בה ברכה שאינה צריכה. וה**מאירי** הביא שיש מפרשים שמדובר בשכח בתפלה ונזכר, ולא חזר משום שסמך על הכוס. ולבסוף נמצא שאין לו כוס, והצד שלא יחזור ויתפלל, הוא משום שכבר נדחה חיוב התפלה כאשר סמך על הכוס. **רבינו יונה והרא"ש** ביארו שמדובר ביום טוב שחל במוצאי שבת, ולא אמר "ותודיענו" בתפלה, וגם טעם לפני שהבדיל על הכוס, שלא אמר הבדלה אחר קידוש, והנידון שמא כיון שטעה בשניהם, קנסוהו שלא תועיל לו חזרה על הבדלה גרידא, אלא יחזור ולהתפלל. **והרשב"א** ביאר שעשה מלאכה קודם שהבדיל, "וכיון שטעה אפילו בכוס חוזר לכסדרו", והיינו שעשיית מלאכה נחשבת כטעה בכוס. וראה **פמ"ג** [רצד א"א ג] שלדבריו אם עשה מלאכה ביו"ט שחל במוצ"ש לפני הבדלה, אינו חוזר לראש, שהרי גם אחר הבדלה אסור בה [ולכאורה היינו במלאכה שלא לצורך או"נ]. ומדברי רבינו יונה והרא"ש מוכח שרק אכילה לפני הבדלה נחשבת כ"טעה", ולא מלאכה, וב**בה"ל** [רצד ד"ה ואם], העלה מכך כי אף דקיי"ל טעה בזו ובזו חוזר, אם עשה מלאכה אינו חוזר. וטעם החילוק, כי איסור האכילה אינו מחשש שמא ימשך, אלא הוא איסור בעצם האכילה קודם הבדלה, כאכילה קודם קידוש, ולכן גם טעימה אסורה, ואם אכל נחשב כטעות בהבדלה. אך איסור מלאכה הוא מדיני השבת, וכמו שביאר **הגרי"ז** [שבת כט ה] שחייב בברכה להתיר את המלאכה, כי אין האיסור מדיני ההבדלה, ואם עשה מלאכה טעה בדיני שבת ולא בהבדלה, ולכן אינו חוזר [והרשב"א סבר שגם איסור עשיית מלאכה מדיני הבדלה, וראה **באשר לשלמה** מועד יא בהרחבה].

[1906] ב**בה"ל** [רעא] כתב שלדעת רש"י שהבדלה על יין מה"ת, צריך לפרש שזה גופא תירוץ הגמרא, שהבדלה כקידוש, ולכן צריך לאומרה גם על הכוס, כי כעין דאורייתא תיקון [אך למדו רק את חיוב הכוס, ולא כל דיני קידוש, ולכן אין צורך שתהא במקום סעודה].

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר בהודאה**:
רבי זירא הוה רכיב חמרא, הוה קא שקיל ואזיל רבי חייא בר אבין בתריה, אמר ליה, שאל רבי חייא את רבי זירא, **ודאי** [האם נכון] **דאמריתו משמיה דרבי יוחנן "הלכה כרבי אליעזר** שאומר הבדלה בהודאה **ביום טוב שחל להיות אחר השבת**" משום שאין אומרים בו "חונן הדעת"? **אמר ליה** רבי זירא, **אין!** אכן כך אמרתי בשמו.
תמהה הגמרא: [1907] מתוך שהוצרך לומר שכך "**הלכה**", **מכלל דפליגי** על רבי אליעזר בדין זה. ומי הם החולקים?
משיבה הגמרא בתמיהה: **וכי לא** מצינו מי **פליגי**? **והא פליגי** עליו **רבנן** במשנה היכן אומר הבדלה.
דוחה הגמרא: **אימר דפליגי רבנן** בממשנה לגבי הבדלה במוצאי שבת של **שאר ימות השנה**, אולם רבי זירא עסק **ביום טוב שחל להיות אחר השבת**, שאין אומרים בו "חונן הדעת", ובזה לא מצינו **מי פליגי**? ולמה הוצרך לומר "הלכה" כרבי אליעזר?
ועדיין דנה הגמרא שאין בכך קושיא על רבי זירא, **כי הא פליג רבי עקיבא**, ודעתו שאומרה ברכה בפני עצמה, ולכן הוצרך לומר שהלכה כרבי אליעזר, ולא יאמרה בפני עצמה אפילו כאשר מוצאי שבת חל ביום טוב.
דוחה הגמרא: משום כך אין צורך לומר ש"הלכה" כרבי אליעזר, כי **אטו כל השנה כולה מי עבדינן כרבי עקיבא**, **דהשתא ניקו ונעביד כוותיה**, ובוודאי לא התכוון רבי זירא לאפוקי מדעת רבי עקיבא.
ומבארת הגמרא למה אין צד לאומרה כברכה בפני עצמה כשחל מוצאי שבת ביום טוב: שהרי במוצאי שבת של **כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא** - משום דרק **תמני סרי** ברכות **תקון** בתפלה, **תשסרי לא תקון**, וטעם זה שייך **הכא נמי** בתפלת יום טוב, **שב** שבע ברכות **תקון**, **תמני לא תקון**, ואם כן אין רבי זירא צריך לומר "הלכה" כדי לאפוקי מדעת רבי עקיבא.
אמר ליה רבי זירא לרבי חייא: **לאו** "**הלכה** כרבי אליעזר" **אתמר**, **אלא** "**מטין**" **אתמר**.
וביאור הדברים, כמו **דאתמר**, [1908] **רבי יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו**: "**הלכה**", שכך ראוי להורות בדרשה לרבים.

[1907] ביארנו כמשמעות דברי **הגר"א** [בהגהותיו וחידושיו], אך **הגרעק"א** ציין לשו"ת דבר שמואל שביאר בתחילה רבי זירא שאל את רבי חייא, ואחר שענה לו חזר רבי זירא ושאל כדלהלן.
[1908] **הגר"א** גרס "איתמר", שהרי לא הוכח שרבי יוחנן אמר "מטין" אלא אדרבא משמע שסובר שרבנן "מודים". **והרש"ש** דקדק מדברי רש"י [ד"ה נקוט] שיש לגרוס "ורבי יוחנן אמר מודים, ואמרי לה [בשם רבי יוחנן] נראין".

ואמרי לה, "**מטין**", שרק אם יחיד שואל כיצד לנהוג במוצאי שבת שחל ביו"ט, מורים לו כרבי אליעזר, לאומרה כברכה בפני עצמה.

רבי יוחנן אמר, "**מודים**" חכמים לרבי אליעזר, שבמוצאי שבת שחל ביום טוב, אומר את ההבדלה בברכת הודאה, וממילא מורין כן לרבים.

ורבי חייא בר אבא אמר, אין מורין כן לרבים, אך כיון שבאופן זה "**נראין**" דברי רבי אליעזר, אם עשה כמותו ואמרה בהודאה, אין מחזירין אותו. **אמר רבי זירא**: **נקוט** את הנוסח **דרבי חייא בר אבא בידך**, שאמר "נראין", משום דהוא **דייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא**, שהיה מדקדק לומר בלשון ששמע מרבו.

כמו שמצינו **דאמר רחבא אמר רבי יהודה**: [1909] **הר הבית סטיו כפול היה**, **והיה סטיו לפנים מסטיו** [היו בו אצטבאות לשבת עליהן, והיו מסודרות זו לפנים מזו], ולא אמר שהיה בו "איצטבאות" כלשון המשנה, כי שמע מרבו בלשון "סטיו". [1910]

אמר רב יוסף אנא לא האי ["נראין"] **ידענא ולא האי** ["מודים"] **ידענא**, **אלא מדרב ושמואל ידענא**, **דתקינו לן מרגניתא בבבל** [1911] לומר ביום טוב שחל במוצאי שבת בברכה רביעית [1912] תוספת זו: "**ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך**, **ותלמדנו לעשות חקי רצונך**, **ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה**, [1913] **ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד**

[1909] ראה **רש"י** [ד"ה כרחבא], **ותוס' בביצה** [יא ב ד"ה רחבא] הביאו משמו שרחבא דקדק לקראו "רבי" שהוא תואר של תנא, משום שהיה מסופק אם שמע שמועה זאת מרבי יהודה הנשיא שהיה תנא, או מרב יהודה שהיה רבו, ואף שהוא אמורא יכל לקראו "רבי". והקשו שהרי בפסחים [נד ב] ביאר שהיה מדקדק בשמועתו לדעת ממי קיבלה, ואם כן, כשהיה מסופק ממי שמע היה לו לומר שהוא מסופק מי אמרה, ולא לתלותה בשם תנא. ולכן ביארו שאמר "רבי" יהודה, משום שהיה רב יהודה רבו מובהק, ורצה להדגיש שלא שמע מרב אחר. ואילו דקדוק השמועה ביאורו שדקדק לומר אותו לשון ששמע מרבו, ולא רצה לשנותו.

[1910] ראה **באגרות משה** [או"ח א קלז] שביאר כי הסטיו הוא מקום שבו עומדות האיצטבאות, והאריך בבירור הענין.

[1911] ביאר **המהרש"א** שדוקא בבבל תקנו תפלה זו משום שבארץ ישראל ברוב השנים אין יו"ט חל במוצאי שבת, ורק בחו"ל שיש שני ימים טובים מצוי שיחול במוצ"ש.

[1912] לכאורה תמוה למה הזכיר רב יוסף רק את הנוסח שתקנו רב ושמואל, ולא אמר את העיקר, שהם סברו כי בין בחול ובין ביו"ט אומר את ההבדלה בברכה הראשונה מהאמצעיות, וחלקו על רבי יוחנן הוא משום שהבדלה אינה שייכת לברכת קדושת היום, ואדרבא היא סתירה להזכרת הקדושה, ולכן נתן טעם שראוי לאומרה בברכת קדושת היום, כי בנוסחה מוכח שמהותה הוא להבדיל "בין קודש לקודש", וממילא ראוי לאומרה בה מהטעם שכל הבדלה נאמרת בברכה הראשונה מהאמצעיות [פסחים קד א]. ויתכן שבסברות אלו נחלקו הראשונים לגבי יו"ט שחל בע"ש למה אינו מבדיל לשבת, שרש"י [חולין כו ב] כתב שהנכנס חמור מהיוצא, ולא שייך בו הבדלה, ואילו הרשב"ם [פסחים קד א] נקט כי אף ששייך הבדלה בין שתי קדושות "אין הדרך ללוות את הפחות במקום חשוב ממנו", וראה **בשבט הלוי** [ח קיח] שאם אמר ביו"ט שחל במוצ"ש הבדלה של חול לא יצא, והיינו כרב ושמואל שמהות ההבדלה בין קדושות שונה מהבדלת חול שעיקרה לצאת מהקודש.

[1913] **הגר"א** מחק תיבות אלו, שהרי אין מקריבין קרבנות נדבה ביו"ט. **והמהרש"א** ביאר שנסוב על יו"ט שני, ונקרא נדבה כי אינו חיוב מן התורה, אלא ישראל קבלוהו עליהם בנדבה, [והוא טעם נוסף למה תקנו תפלה זו דוקא בבבל]. **וברא"ש יוסף** כתב שכל המועדות נתנו כזכר ליציאת מצרים, והרי הם נדבת הקב"ה, כי די לעבד שרבו הוציאו לחרות.

וחגיגת הרגל, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי משאת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה, **וכו**'".

מתניתין:

האומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" ו"על טוב יזכר שמך" או "מודים, מודים" משתקין אותו [1914].

גמרא:

דנה הגמרא: **בשלמא "מודים, מודים" משתקין אותו, משום דמיחזי כשתי רשויות. ו"על טוב יזכר שמך" נמי, משמע על הטובה ולא על הרעה. ותנן, חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה.**

אלא, "על קן צפור יגיעו רחמיך", מאי טעמא משתקין אותו?

פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, כביכול הוא חס רק על מינים מסוימים. [1915] **וחד אמר, מפני שעושה מדותיו** [מצוותיו] **של הקדוש ברוך הוא** כאילו נקבעו מחמת **רחמים, ואינן אלא גזרות**, שקבע לישראל כדי להודיע שהן עבדיו, ושומרים מצוותיו רק מפני ציוויו, ולא מחמת טעמיהם [1916]

ההוא שליח ציבור **דנחית** שירד לפני התיבה בתפילה **קמיה דרבה, ואמר: אתה חסת על קן צפור, אתה חוס ורחם עלינו!**

[1914] **תוס'** [נדפסו לד א] הביאו מירושלמי שרק בציבור אינו כופל, אך יחיד יכול לכפול דרך תחנונים, אך בגמרא הקשו מברייתא שרק נקרא "מגונה", ודייק **הב"י** [סא] שהבבלי סבר כי אף ביחיד משתקין אותו, שאל"כ היה אפשר להעמיד את הברייתא ביחיד, ודחה **הפרי חדש** שאילו ליחיד מותר, אינו נחשב אפילו "מגונה".

[1915] **המאירי** ביאר שלבני אדם יש השגחה פרטית ואילו בבעלי חיים ההשגחה על כלל המין, וכשאומר "על קן ציפור יגיעו רחמיך" נראה שיש השגחה פרטית לציפור, ובכך מעורר קנאה. וראה ביאור המהר"ל [**תפארת ישראל** ו]

[1916] **הרמב"ם** במורה נבוכים [ג מח] כתב שטעם מצות שילוח הקן היא כמו שנצטוונו שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, משום שגם לבעלי חיים יש צער בשחיטת בנם לעיניהם, ואף שהאומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" משתקין אותו משום שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, אין הלכה כמשנה זו, כי היא כדעת הסובר שאין טעם למצוות, אך האמת היא כדעת האומרים שיש בכל מצוה טעם, וכן משמע במדרש [רבה דברים ו א, **ותנחומא** פר' אמור] שהאיסור משום אכזריות, וכן דעת **תוס' במגילה** [כה א]. **והרמב"ן** [דברים כב ו] נקט שציוונו בשילוח הקן כדי שלא נתאכזר, ואין הטעם משום רחמנות על בעלי החיים, כי אילו כן היה אוסר השחיטה, ולכן אמרו ש"אינם רחמים אלא גזירות" דהיינו שאינו מרחם במצוות אלו על בעלי החיים, אלא מלמד אותנו מדת רחמנות, שאנו לא נתאכזר, **ורבינו בחיי** [דברים כב ז] נקט שזו גם כוונת הרמב"ם. אכן הרמב"ם עצמו כתב [תפילה ט ז, ובפירוש משנתנו], שמשתקין אותו כי "אינם רחמים אלא גזירות", וביאר **התוס' יו"ט** שטעם זה שייך למי שאומר כן בתפלתו, אך ודאי הדורש טעמי המצוות מותר לו ליתן טעם זה כדי ללמוד לקח ומוסר [ודקדק כן בלשון רש"י]. [וראה עוד **בשו"ת הרשב"א** ח"ד רנג **ובכל בו** קיא, **ואבן עזרא** שמות כג יט, **ומלחמות ה'** חולין עט א **וברכי יוסף** יו"ד טז ב, **ומהר"ל** בגו"א ריש חקת, **ותפארת ישראל** ו, **והרחבנו** בזה בהקדמות לפרקים אוא"ב ושלוח הקן].

אמר רבה: כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה. אמר ליה אביי: והא "משתקין אותו" תנן?

ומבארת הגמרא: **רבה נמי** לא שכח דין זה, אלא רק **לחדודי לאביי הוא דבעי** [1917].

ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא. אמר "האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד".

המתין לו רבי חנינא עד דסיים. כי סיים אמר ליה: וכי סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? והרי **אנן**, אפילו **הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא** [דברים י יז] **ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הוינן יכולין למימר להו,** [1918] **ואת אמרת כולי האי, ואז לת?**

משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, [1919] והלא גנאי הוא לו!

[1917] **המהרש"א** העיר, שמשמע כי רבה ואביי לא השתיקו את הש"ץ, והוכיח מכך שבשעת התפלה אין חיוב לשתק אותו, אלא רק אחר התפלה יוכיחו שלא יעשה כן שוב. אך **הצל"ח** נקט שאין דין זה מפורש במשנה, והחידוד בנידון זה הוא שמשתיקין אותו מיד, אף שעדיין לא שמעו מפיו את הסיום "כן תרחם עלינו", ומשמע שאין מניחים לו לסיים.

[1918] **הרא"ש והרשב"א** נקטו שהאיסור להוסיף שבחים, הוא רק בתפלה, אך מחוץ לתפלה אומר כרצונו. **והטור** [קיג] העלה מדברי **הרמב"ם** שגם חוץ לתפלה אסור. **והב"י** כתב שהאיסור רק בברכה ראשונה שבתפלה שהשבחים נתקנו בה כהזכרת שבח, אך בבקשה פרטית הוא מזכיר את התוארים כפי הנצרך לבקשתו, וזה מותר. ותמה **המעדני יו"ט**, וכי בשאר ברכות האמצעיות מותר להוסיף תוארים כרצונו.

[1919] **הריטב"א** [מגילה כה א] הקשה שהרי כנגד הנמשל היה ראוי לומר "באלף דינרי זהב", כי באמת שבחו בחלק ממדותיו [ואילו במשל שבחו בשבח פחות ממה שיש לו]. וביאר שהגנות היא, משום שמשבח בשבחי בשר ודם, שהם עניינים גופניים, ואינן כלל ממין שבחו של הקב"ה, ולכך דמוהו לכסף וזהב, שב' מינים שונים הם. וכעין זה כתב **הרמב"ם במורה נבוכים** [א נט]. **והמהרש"א** ביאר כי אמנם "הגדול הגבור והנורא" הם שבחים שנאמרו על השי"ת ונחשבים כ"דינרי זהב", אך "האדיר והעיזוז וכו'" הם שבחים שאולים ממלך בשר ודם, ונחשב כהתחיל לקלס בדינרי זהב והוסיף לקלס בדינרי כסף, שהוא דבר מגוחך.

[1920] **הרמב"ם** [פרק ו ג] מהלכות תשובה מבאר, כי יראת שמים היא בבחירתו הבלעדית של האדם, והוא צריך להגיע אליה בכוחות עצמו בלבד, וכל מה שהאדם יכול לבקש על סייעתא דשמיא בענין יראת שמים הוא רק שהקב"ה יסיר ממנו את הדברים המפריעים והמונעים ממנו להגיע אליה. וכך מפרש הרמב"ם את דברי הכתוב "הורני ה' דרכך", שיסיר ממנו את המונעים ממנו מלהגיע לדרך ה'. **והחזון איש** כתב [בסוף אורח חיים, ועיין בספר **פרקי אמונה והשקפה לפי החזון איש**, **בהוצאת חברותא**], שיכול אדם לבקש מהקב"ה על אדם אחר שיחזירנו הקב"ה בתשובה, ואין זה סותר את הכלל ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", כיון שהקב"ה נעתר לתפילתו ולבקשתו של אדם המבקש בעד חברו, ושוב אין זה "בידי שמים", אלא "בידי אדם" ! ובשם **הגר"ח מוולאז'ין** מובא, שכל מדות האדם הם בתוצאה ממה שנשמתו היא חלק אלוה ממעל, אך יראה לא שייכת אצל הקב"ה, ולכן נחשבת כ"אינה בידו" ונתונה ב"אוצר". וראה **פחד יצחק** [פסח נד] שדחה ביאור זה. ולעיל [י הערה 6] הבאנו ביאורי **אור החיים** [במדבר יד כד] **מסילת ישרים** [יט] **בית אלהים** [תפלה יד] **ומור וקציעה** [מו] ראה שם בהרחבה. **ור' צדוק הכהן** [דברי סופרים כא] ביאר, שגם מעשי המצוות בידי שמים, ואין הקב"ה שואל אלא ליראה בלב, והיינו רק לבחור לרצות ולהשתדל, וראה כעין זה לעיל [י הערה 34]. ובשם **חידושי הרי"ם** ידוע שביאר כי כל בקשות האדם הן בידי שמים, אם להענות להו או לא, חוץ מבקשת יראת שמים, שודאי תתקבל בקשתו אף אם אין בידו זכויות. ויש לביאור זה מקור **בספר חסידים** [קלא, עי"ש, וראה להלן נ א שבדברי תורה יכול לשאול כל תאוותו, שלא ככל בקשת טובה].

ועוד **אמר רבי חנינא: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים**, [1920] **שנאמר** [דברים י יב] "**ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל** [1921] **מעמך, כי אם ליראה**". תמהה הגמרא: **אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא!?**

והאמר רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחי: אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, [1923] **שנאמר** [ישעיה לג ו] "**יראת ה' היא אוצרו**"? [1922] מתרצת הגמרא: **אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא.** [1924]

דאמר רבי חנינא: משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו, דומה עליו ככלי קטן. אבל אילו מבקשים ממנו קטן **ואין לו, דומה עליו ככלי גדול.** [1925]

שנינו במשנה: האומר "**מודים מודים**" **משתקין אותו. אמר רבי זירא: כל האומר "שמע שמע" כאומר "מודים מודים" דמי.**

מיתיבי: הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה. משמע כי רק "**מגונה**" **הוא דהוי**, אבל **שתוקי לא משתקינן ליה?**

[1921] **הצל"ח** ביאר, שלשון "שואל" מלמד ששונה יראת שמים מכל המצוות, שבכלם הקדים ה' לגמול טובה עם המקיים [כגון שנתן לו בן למולו, ובגד להניח בו ציצית] אך יראה תלויה רק בבחירת האדם, ונמצא שכביכול ה' הוא ה"שואל" וחייב לשלם שכרו.

[1922] **המהרש"א** ביאר שהגמרא לא הקשתה מסברא, אלא מכח ברייתא זו, כי רבי חנינא דיבר על יראה שכלית, ולא על יראת העונש, שהיא באמת מילתא זוטרתא, ולכך תמהה הגמרא שהרי יראה שכלית היא באמת דבר גדול הנמצא באוצר המלך, ואיך אמר עליה משה "מה ה' שואל, כי אם ליראה", ועל כך תירצה שאף שאינה דבר קטן, אצל ישראל כבר היתה יראה כלפי משה, משום שראו שקרן אור פניו, ולכן אמר להם מה ה' שואל ממכם, הרי רק לירא ממנו כמו שאתם יראים ממני, ולכם יראה זו קלה להשגה.

[1923] **בנפש החיים** [ד ד-ה] ביאר כי מה שאמרו לעיל [ח א] "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד", אינו סותר לאמור כאן, אלא משלים, כי היראה היא בית האוצר לתורה שנחשבת כתבואה, וכפי גודל ה"אוצר" שהכין האדם, כך יוכל להכיל תורה ולשמרה בקרבו.

[1924] **בדרשות הר"ן** [י] תמה הרי משה אמר כך לישראל, ומנין שאצלם יראה היא מילתא זוטרתא? **והמהרש"א** ביאר כדרכו שאמר להם, הרי לא ביקש מכם אלא לירא ממנו כמו שאתם יראים ממני, ויראה זו קלה להשגה. **והגר"א** [בתפלת חנה ו] ביאר שכוונת הגמרא על דור המדבר שהיו "לגבי משה", ואצלם היתה היראה מילתא זוטרתא, משום שהיו "דור דעה", ודעת כוללת גם יראה. **ובעיון יעקב** ביאר שבעיני משה היתה היראה דבר קטן, כי הוא היה ענו, ואמרו [ע"ז כ א] ענוה יותר מכלם. **ובעץ יוסף** הוסיף, שמשה החשיב את כלם כענוים, ולמד ק"ו, שאם אצלו היראה היא דבר קטן, ודאי שכך היא אצל כל אלו שזכו לענוה הגדולה מכלם, וכ"כ בהקדמת **נפש החיים** [בהגה] וראה **העמק דבר** [דברים י יב]. ו"**הכותב**" ביאר שמשה אמר לישראל, הביטו עלי וראו כי היראה היא דבר קטן, שהרי גם לי היה קשה לרוכשה, אך אחר העמל זכיתי בה ואין לי אלא לשמור שלא תאבד. ובשו"ת **זית רענן** כתב שכוונת משה על שכר יראת שמים שמצינו אצל המילדות [שמות א כא], ומצינו במדרש [שמות רבה מ] ששכר יראה תורה, שהרי מיוכבד העמיד את משה, ובענוונותו אמר שאם זה כל שכרה בהכרח שהיא מצוה קלה. **ובקובץ הערות** [ביאורי אגדות יב] כתב שעצם האמונה והיראה מוכרחות המציאות, אלא שהאדם נמשך אחר תאוותיו, ולכן נחשבת מילתא זוטרתא.

[1925] כוונת הגמרא לבאר כי אף שהיראה היא דבר גדול, אצל משה נחשבה כדבר קטן, כיהיתה לו. **ובראש יוסף** נקט שהסיפא "קטן ואין לו, דומה עליו ככלי גדול" מתייחסת להקב"ה, והיינו שלכאורה אין ראיה מהפסוק "מה ה' שואל ממך" כי יתכן שהיא בידו ועם זאת הוא מבקש מישראל, ועל כך אמרו שרק אצל משה נחשבת כדבר קטן, ואילו אצל הקב"ה כדבר גדול.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** שנחשב רק "מגונה" הוא באופן **דאמר מילתא מילתא ותני לה**, דהיינו שחזר וכפל כל תיבה בפני עצמה, [1926] **ואילו הא** ש"משתקין אותו" הוא באופן **דאמר פסוקא פסוקא ותני ליה**, ואז נראה כמקבל על עצמו שתי רשויות, ולכן משתקין אותו [1927].

אמר ליה רב פפא לאביי: למה נראה כפונה לשתי רשויות, [1928] **ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף**, כשחזר וכפל **כוון דעתיה**? [1929]

אמר ליה:

דף לד.

הרי בקריאתו השניה הוא מגלה שקודם לכן דבר כאיש אל חברו, [1930] ולכן לא כיוון, וכי **חברותא כלפי שמיא מי איכא**?! - הרי מלמדים אותו לכוון, **ואי** דרכו **שלא לכוון דעתיה מעיקרא**, [1932] **מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה**. [1931]

מתניתין:

(**האומר "יברכוך טובים", הרי זה דרכי מינות**, כי משמע כאילו רק הטובים ראויים לברך את ה', אך באמת צריך לצרף גם את הרשעים ולהתפלל עמם). [1933] **שליח צבור**

[1926] **בבה"ל** [קכא] כתב שכוונת הגמרא שהוא "מגונה" אפילו אם כפל רק תיבת "שמע", ולא לאחר שכפל כל תיבה ותיבה, שהרי על "פסוקא פסוקא" ודאי משתקין אותו אחר פסוק אחד. ודן להלכה שמשתקין אותו גם כשכפל מילתא, אם ישתקו אותו באופן שכפל רק תיבת "מודים" והשאר אמר כראוי, או שאינו נראה בזה כשתי רשויות, שהרי ממשיך ואומר "שאתה הוא ה'".

[1927] כך פירש **רש"י**, ואילו **תוס'** [נדפס לד א] הביאו **שרבינו חננאל ובה"ג** פירשו להיפך, שאם אמר פסוק שלם וחזר עליו, הרי הוא מגונה ואין משתקין אותו, ותמהו על כך מלשון הגמרא [ראה **מהרש"א שנות אליהו צל"ח ורש"ש**].

[1928] **בשנות אליהו** ביאר שקושית רב פפא היא למה "משתקין אותו", אך פשיטא ליה שנחשב "מגונה" על כך שמעיקרא לא כוון. ברם **הצל"ח** נקט שהקושיא למה נקרא "מגונה", [וביאר שמכאן דקדקו תוס' שלא כבה"ג, כי נקטו שקושיתו למה משתקין את הכופל פסוק].

[1929] **הט"ז** [סא ג] הבין שרב פפא סבר שאין אופן שיכול לחזור ולקרא, והקשה שהרי באופן זה יכול לחזור, וענה לו אביי שאין מניחין לו. והוכיח מכך שלא כ**ספר חסידים** [יח] שנקט שיקרא בלחש פעם שניה בכוונה, שהרי אם כן היה אביי עונה לו שאילו רוצה לכוון יקרא שוב בלחש. ודחה, שרב פפא הקשה למה גוערים בו, והרי אפשר לדונו לזכות, ועל כך השיבו אביי שאין זה צד זכות כלל.

[1930] ע"פ **רש"י במגילה** [כה א ד"ה חברותא], ו**בעיון יעקב** פירש שנראה שכופל דבריו כאילו לא הבין השומע היטב בפעם הראשונה.

[1931] **תוס'** [ד"ה אמר] העלו מסוגיין שאנשים האומרים ב' או ג' פעמים "שמע ישראל" משקין אותם, וה**ב"ח** [סא] תמה, שהנידון בסוגיין הוא כשיחיד אומר בפני רבים, אבל הרבים יכולים לחזור כמה פעמים כדי לעורר כל ישראל ולהראות שאנו מוחזקין על יחוד שמו, וה**מג"א** [שם ט] דחה סברא זו מהסוגיא במגילה [נג ב, עי"ש].

[1932] ע"פ **רש"י** [ד"ה מחינן].

[1933] הגירסא ע"פ **רי"ף ורא"ש**, והביאור ע"פ **רש"י ותוס' במגילה** [כה א], שהביאו לכך מקור מכריתות [ו ב] שלמדו מהקטרת שהיה מעורב בה לבונה שריחה רע, בצירוף שאר הסממנים. **ורבינו יונה** ביאר ש"טובים" הם אלו שהשפעת עליהם טובה, והם שבעים, ודרך מינות היא לפרש "ואכלת ושבעת וברכת" שרק השבעים יברכו, וראה **טור** [קפז].

העובר לפני התיבה וטעה באמצע תפלת שמונה עשרה,[1934] ואינו יודע כיצד לתקן ולהמשיך תפלתו, **יעבור אחר** וימשיך את התפלה **תחתיו**, ואף שבכל תפלה ראוי לסרב מעט כאשר מבקשים ממנו לרדת לפני התיבה, באופן זה, כיון שגנאי הוא שתנא התפלה מופסקת זמן רב, **לא יהא** השני **סרבן באותה שעה**, אלא יסכים מיד לרדת לפני התיבה. **מהיכן הוא** השני **מתחיל**? - **מתחלת הברכה שטעה זה** הראשון.[1935]

שליח צבור **העובר לפני התיבה**, **לא יענה אמן אחר** ברכת **הכהנים**, **מפני** חשש **הטרוף** [שיתבלבל בהקראת תיבות ברכת כהנים]. ומפני חשש זה, אפילו **אם אין שם כהן אלא הוא**, **לא ישא את כפיו**,[1936] שמא יטעה ולא יתחיל כראוי בברכת שים שלום, ואולם **אם הבטחתו** [בטוח בעצמו] **שיכול הוא** להיות **נושא את כפיו וחוזר לתפלתו** בלא טעות, **רשאי**[1938] לשאת את כפיו.[1937]

גמרא:

תנו רבנן: כאשר מבקשים מאדם להיות **העובר לפני התיבה**, **צריך לסרב** בתחילה, ולעשות עצמו כאינו רוצה, כאומר שאינו ראוי לכך, **ואם אינו מסרב**, אין בו דרך ארץ,

---

[1934] **רש"י** [ד"ה מתחילת] פירש שדלג ברכה, ותמה ה**צל"ח** א"כ למה שנינו שיחזור לתחילת אותה ברכה שטעה, ולכן פירש שנבהל והתבלבל באמצע ברכה, וראה הערה הבאה.

[1935] ה**צל"ח** ביאר שאין מצרפין ברכה אחת משני שליחי צבור. ויש לעיין אם הטעם לכך משום שהשני אינו יכול לומר חצי ברכה, או שאין שומע כעונה לחצי ברכה, ומפני הציבור יתחיל מתחילתה [וראה **שו"ת רע"א** ז, **וקהילות יעקב** יא]. ובביאור **הגר"א** [קד ה] משמע שצריך לחזור לתחילת הברכה משום שהיה בה הפסק, עי"ש. ו**בדרכי משה** [קכו א] כתב שעדיף שיעמוד תחתיו מי שכוון לצאת בתפילת הש"ץ [וראה הערה 9]. ו**בבה"ל** [ד"ה ואם] צידד שאם העומד תחתיו שמע תפלת הש"ץ וכוון לצאת, אפילו טעה הש"ץ באמצע ברכה, חוזר רק למקום שפסק, וכיון שבאופן זה אין חסרון של חילוק ברכה, משמע שאינו משום שומע כעונה לחצי ברכה, וראה **שעה"צ** [קכד מז], **ושמירת שבת כהלכתה** [ח"ב מז הערה קע] ולהלן הערה 13.

[1936] חסר טקסט !!!

[1937] ה**מג"א** [קכח לא] דייק מלשון המשנה [והשו"ע] שהחיתר לישא כפיו כשמובטח, הוא רק כשאין כהן אחר, אבל אם יש כהנים אחרים לא יעקור רגליו לצורך כך, [אלא יאמר או"א ברכנו, וראה פמ"ג]. **והגרעק"א** דקדק כן מלשון המשנה, אם אין כהן", שלא אמרה "ואפילו אם אין" כי כאשר מובטח אינו נושא כפיו אלא רק אם אין כהן. אך ה**פרי חדש** הקל אף במקום כהנים אחרים, [ומה שנקטה המשנה "אם אין שם כהן אחר" הוא לחדש שמי שאינו מובטח לא ישא כפיו אפילו באופן זה]. ו**בהגהות מיימוניות** [תפלה טו אות ו] כתוב שהמקרא לכהנים ישמע את תפלת הש"ץ מתחילתה, והוא יאמר "שים שלום" ולא הש"ץ שנשא כפיו וצריך להמתין שיחזור מהדוכן, וכתב הב"י שרק לצורך מקרא תקנו כן, כי אפשר לייחד מראש אדם שישמע, אך בש"ץ שארע שטעה ולא יכלו לדעת מראש, כל אדם יכול להשלימו.

[1938] ה**טז"** [קכח יד] נקט שהחיתר רק לשאת כפיו, כי החשש שמא מחמת אימת הציבור יתבלבל בברכת שים שלום [רש"י ד"ה אם], ועל כך יכול להיות מובטח כפי הכרת טבע עצמו, אך בעניית אמן אחר הכהנים, החשש שיתבלבל מחמת כוונתו באמן, ועל כך אינו יכול להיות מובטח, כי אין בידו להפוך מחשבתו כרצונו, ואינו רשאי לענות. אולם ב**מדרש רבה** [ריש כי תבא] אמרו שאם יכול לחזור לתפלתו, יענה גם אמן. וביאר **בתוס' יו"ט** שהמשנה נקטה חידוש שאפילו נושא כפיו, אף שהוא הפסק גדול. וכל שכן שיענה אמן. אך מסקנתו, שאין למדין הלכה ממדרש. וכתב ה**פרי חדש**, שלא דייק, כי בדבר שלא התפרש בש"ס סומכים על מדרש. ו**באליהו רבה** כתב שאם מתפלל מתוך הסידור ומובטח לו שלא יתבלבל, מותר, וב**חיי אדם** [לב] נקט שכל המתפלל מתוך הסידור, מותר. וכתבו שההיתר לענות רק על הברכת כהנים, שאינה הפסק כי הברכה היא צורך התפלה, והאמן מורה על קבלת הברכה, אך על מה שמברכים "אשר קדשנו בקדושתו" לא יענה, וראה **אגרות משה** [או"ח ח"ד כא ב]

והוא **דומה לתבשיל שאין בו מלח, ואם מסרב יותר מדאי, דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח**, כי נראה כמתייהר [1939].

כיצד הוא עושה? - פעם ראשונה יסרב, שניה, מהבהב - מראה שמתכונן לקום, [1940] **שלישית, פושט את רגליו ויורד** לפני התיבה.

תנו רבנן: שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן: שאור שראוי ליתן ממנו קצת בעיסה להחמיצה, אך אם יתן יותר מדאי, תחמיץ. **ומלח** שמיעוטו נותן טעם טוב בתבשיל, אך ריבויו מקלקל, **וסרבנות** כגון של ש"ץ, וכדלעיל.

אמר רב הונא: שליח צבור **שטעה** באחת **משלש** ברכות **הראשונות**, [1941] העומד תחתיו **חוזר לראש** התפלה, [1942] כי שלשתן עוסקות בשבח הקב"ה, ונחשבות כברכה אחת.

ואם טעה **ב**אחת מהברכות **האמצעיות חוזר ל"אתה חונן"** שהיא תחילת האמצעיות, וכלן כברכה אחת של בקשת צרכיו.

ואם טעה **ב**אחת משלשת הברכות **האחרונות חוזר ל"עבודה"**, כי שלשתן עוסקות בהודאה לה', ונחשבות כברכה אחת.

ורב אסי אמר: ברכות **האמצעיות אין להן סדר**, ולפיכך אם טעה ודלג ברכה אחת, אומרה במקום שנזכר, [1943] ואינו חוזר לראש התפלה.

מתיב רב ששת: הרי שנינו במשנתנו [1944] "**מהיכן הוא חוזר? - מתחלת הברכה שטעה זה**", והיינו אפילו בברכות האמצעיות, **תיובתא דרב הונא** שאמר שצריך לחזור ל"חונן

[1939] התבאר ע"פ **מאירי**.

[1940] **רש"י**, וה**ערוך** פירש שמנענע בראשו להסכמה. וב**ירושלמי** גרסו "מעמעם", והיינו שמראה כרוצה ואינו רוצה.

[1941] לדעת **רש"י** מדובר באופן שדלג את אחת הברכות הראשונות. וה**רא"ה** וה**ריטב"א** וה**מאירי** נקטו שטעה באמצע הברכה, ואם לא נזכר עד שסיים את הברכה שטעה בה, חוזר לראש. אך ב**ארחות חיים** [תפלה צח] כתב בשם **הרשב"א** שבג' ראשונות אם עבר את מקום הטעות חוזר לראש, אף שלא חתם הברכה, וראה **בה"ל** [קיד ד"ה ובכל] שטעות בהזכרה אינה נחשבת טעות גמורה עד שסיים הברכה, ויש אומרים עד שיתחיל ברכה שאחריה. **והטור ושו"ע** [קיד ז] חילקו באמצעיות, שאם טעה בשוגג שחוזר לברכה שטעה בה, ואילו במזיד חוזר לראש.

[1942] ב**מ"ב** [קכו יא] ביאר כי כיון שנחשבות ברכה אחת, אין לחלק ברכה לשני אנשים. וב**בה"ל** [ד"ה ואם] כתב שאם העומד תחתיו שמע תפלת הש"ץ וכוון לצאת, אינו חוזר לראש, אלא לברכה שפסק.

[1943] כך פירש **רש"י**, וב**על המאור** הקשה שהרי לעיל מצינו ששמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. וביאר שסידר את ג' ראשונות בתחילה וג' אחרונות בסוף, ושיהיו האמצעיות ביניהן, אבל באמצעיות עצמן אין סדר. **ותוס'** [ד"ה אמצעיות] הקשו ממה שאמרו במגילה [יז א] המתפלל למפרע לא יצא, [וב**מלא הרועים** יישב שהכוונה רק על ג' ברכות ראשונות ואחרונות, כי רק משום שהן כ"ברכה אחת", שייך בהם "למפרע"]. ודעת ה**רי"ף** ו**תוס'** שאף לרב אסי ממשיך מאותה ברכה ואילך לפי הסדר, רק שאין כל האמצעיות כברכה אחת, ולכן אינו חוזר לחונן הדעת, אלא מאותה ברכה שטעה בה ואילך בלבד.

[1944] **רש"י** [ד"ה חדא] **והרשב"א** נקטו שהגמרא מקשה ממשנתנו, וכן משמע מה**רי"ף** שגרס "מהיכן הוא מתחיל", אך ה**צל"ח** כתב ששינוי הלשון "מהיכן הוא חוזר" מוכיח שהקושיא מברייתא.

הדעת". [1945]

אמר לך רב הונא: אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו, ומה ששנינו שחוזר "מתחלת הברכה שטעה זה" ביאורו שחוזר ל"חונן הדעת" שהיא תחילת האמצעיות.

אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו הפרטיים, **לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות**, [1946] כיון **דאמר רבי חנינא**: בברכות **ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו**, ו**באמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו**, ואז מבקש צרכיו הפרטיים, [1948] ואילו **באחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו**. [1947]

תנו רבנן: מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר, והיה מאריך בתפלתו **יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו, רבינו, כמה ארכן הוא זה! אמר להם, כלום מאריך יותר ממשה רבינו, דכתיב ביה** אחר מעשה העגל [דברים ט כה] "**את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו**'".

שוב היה **מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר, והיה מקצר** בתפלתו **יותר מדאי, אמרו לו תלמידיו, כמה קצרן הוא זה! אמר להם, כלום מקצר יותר ממשה רבינו, דכתיב** [במדבר יב יג] שבתפלתו על מרים אחותו, כשלקתה בצרעת, אמר רק "**אל נא רפא נא לה**". [1949]

[1945] **בקרבן נתנאל** כתב שמצא גירסא שונה "תיובתא דרב אסי, לימא תהוי תיובתא דרב הונא וכו", ועליה נסוב פירוש רש"י [ד"ה מתחלת] שמשמע מהברייתא שמתחיל מהברכה שדלגה הראשון, ואומר מכאן ואילך, ונמצא שיש להן סדר, וראה **צל"ח**.

[1946] **תוס'** [ד"ה אל] כתבו כי אף שגם בהם יש בקשות, כגון "זכרנו" בראשונות, ו"ותחזנה עינינו" ו"שים שלום" באחרונות, אין אלו בקשות פרטיות אלא לצורך הציבור, וביאר **הרא"ש** שלכן אומרם בברכות שבח והודאה, כי שבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו.

[1947] **רש"י** ביאר שנוטל רשות ללכת, **והרמב"ם** [תפלה א ב] כתב שנפרד מרבו ומודה לו על מה שהטיב עמו, וכ"כ **מהרש"א**.

[1948] כתב **רבינו יונה** שבכל ברכה מבקש על צרכיו מעין ברכה זו, אך רק בסוף הברכה אחר שכבר אמר את המטבע שתקנו לה חכמים, ורק בלשון רבים, כי אם אינו מבקש עבור כלל ישראל נחשב הפסקה. אולם צורך שיש לו באותו זמן, יכול לבקשו באמצע הברכה, ודוקא בלשון יחיד, שלא יראה כמוסיף על מטבע הברכה. ורק "שמע קולנו" היא ברכה כללית לבקש כל בקשה שירצה בכל לשון, ומקורו מהסוגיא בע"ז [ח א]. **והב"י** [קיט] הבין מדבריו שבכל הברכות אסור לשאול בסופם לצורך הכלל בלשון יחיד, ובשמע קולנו יכול לבקש באמצע אפילו בלשון רבים, אך **הב"ח** נקט שלצורך רבים אסור לומר בלשון יחיד, ולכן בסוף הברכה יאמר רק בלשון רבים, ובאמצעה רק בלשון יחיד. והרא"ש לא הזכיר חילוקים אלו, ודייק **הב"י** כי לדעתו יכול לשאול בכל ברכה מעין הברכה בכל לשון, בין לצורך עצמו ובין לרבים, ובשמע קולנו שואל בכל ענין שירצה, **והדרישה** [שם ב] ביירר השיטות.

[1949] **המהרש"א** העיר שהרי לעיל [לב ב] למדו ממשה שיש להאריך בתפלה. וכתב שהכל תלוי בגודל הענין, ולכן אחר מעשה העגל וחטא המרגלים הוצרך להאריך, ולהזכיר כמה שמות וכינויים, ואילו בתפלתו על מרים, ולא הזכיר אלא "אל", כי היה חטא של יחיד, וראה הערה הבאה.

[1950] **המהרש"א** נטה לגרוס "דאמר", כי דברי רבי יעקב הובאו כאן רק כדי לסייע שקיצר כל כך, שאפילו לא הזכיר את שם החולה. ובקול **אליהו** [בלק, בהערה] הקשה שהרי משה קיצר רק כדי שלא יאמרו אחותו עומדת

אמר [1950] **רבי יעקב אמר רב חסדא: כל המבקש רחמים על חבירו, אין צריך להזכיר** את **שמו**, [1951] כי הקב"ה יודע למי כוונתו, **שנאמר "אל נא רפא נא לה", ולא קמדכר שמה דמרים. תנו רבנן** [בתוספתא, א יא]: **אלו ברכות שאדם שוחה בהן: ב"אבות"** ישחה **בתחלה וסוף, ב"הודאה" תחלה וסוף.** [1952]

ואם בא לשוח בסוף כל ברכה [1953] **וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה.** [1954]

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: הדיוט שוחה **כמו שאמרנו.**

דף לד:

כהן גדול שוחה **בסוף כל ברכה וברכה.**

והמלך, בתחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. כי ככל שהאדם נכבד יותר, צריך להכניע את עצמו יותר.

אמר רבי יצחק בר נחמני: לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי, הדיוט שוחה **כמו שאמרנו. כהן גדול בתחלת כל ברכה וברכה** ולא בסופה. ואילו **המלך, כיון שכרע** בתחילת ברכת אבות, **שוב אינו זוקף** עד שיגמור להתפלל. **שנאמר** [מלכים א, ח נד] **"ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו".**

תנו רבנן: "קידה", על אפים. שנאמר [שם א לא] **"ותקד בת שבע אפים ארץ".**

בצרה והוא עומד בתפלה, [רש"י במדבר יב יג] ואין ראיה לקצר בתפלה ושאין מזכירין את שם החולה. וביאר שהכוונה להוכיח כי גם קיצור תפלה נחשבת תפלה.

[1951] **והפרי חדש** [קיט] דייק כי אם רוצה מותר להזכיר שמו, אלא שאינו צריך, **ומג"א** [שם א] הביא בשם **מהרי"ל** שרק מתפלל בפני חברו אינו צריך להזכיר, כמו שהיה אצל מרים, [אך כדי לברכו צריך להזכיר את שמו אפילו בפניו, ראה **משך חכמה** בראשית לב כט], וה**חתם סופר** [נדרים מ א] כתב על מה שאמרו שם "המבקר את החולה גורם לו שיחיה, ושאינו מבקר גורם שימות" כי כשמתפלל שלא בפניו, בהזכרת שמו גורם שיתעוררו עליו דינים, ואם מבקרו יכול להתפלל בלא להזכיר שמו, וראה הגהות **יעב"ץ ואגרות משה** [יו"ד ח"א רכג].

[1952] **הב"ח** [קא] נתן טעם לכך, משום ש"אבות" היא תחילת ג' ראשונות שבהם מסדר שבח, וכן "הודאה" היא תחילת ג' אחרונות שבהם מודה לרבו.

[1953] **באליהו רבה** [קיג ה] נקט שרק כשאומר "ברוך אתה" אסור לשחות, אבל בסופה ממש מותר, וה**פמ"ג** [א"א ד] נחלק עליו, שהרי האיסור בתחילת הברכות, קיים גם באלו שאינן פותחות ב"ברוך". וב**בה"ל** [ד"ה ואם] הוכיח מדברי רש"י [ד"ה תחלה] שהאיסור גם בסופה ממש, שהרי נקט שהנידון על "מודים" ו"הטוב שמך" ומשמע שהאיסור בתיבות החתימה.

[1954] **תוס'** [ד"ה מלמדין] ביארו שאם כל אדם ישחה כמו שהוא רוצה, יעקרו דברי חכמים. ועוד, דחיישינן ליוהרא, [**רבינו יונה והב"י** נקטו שהם ב' תירוצים], וביאר **הט"ז** [קיג א] שאם יוסיף לכרוע כרצונו יסברו שהכריעות לא תקנום חכמים אלא חומרא של יחיד, ויבואו להקל בהן. ואת החשש ליוהרא ביאר **מעדני יו"ט** כדלהלן, שכל שגדול יותר צריך לשחות יותר, ומראה בכך את עצמו שהוא גדול, וכתב **הט"ז** [שם ב] שלכן לא חששו באמצעיות, כי חיובי מלך וכה"ג הם רק בתחילה וסוף. אך **הפמ"ג** [קיג משב"ז א] הביא **מנחלת צבי** שתירוץ אחד הוא, וביאורו שתקנו לכל דרגה דיני שחיה שונים, ואם ישחה בסוף כל ברכה הרי מתייהר בשחיה ככהן גדול ועוקר התקנה. ומה שיכול כל אדם לשחות באמצע ברכה, אף שרק מלך שוחה באמצע, הוא משום שאינה דומה שחיית המלך ששוב אינו זוקף, לשחיית כל אדם שחייב לזקוף בסוף הברכה.

"**כריעה**", **על ברכים**. **שנאמר** [מלכים א, ח נד] "**מכרע על ברכיו**".

"**השתחואה**", **זו פשוט ידים ורגלים**. **שנאמר** [בראשית לז י] שיעקב אמר ליוסף על חלומו "**הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה**". [1955]

אמר רב חייא בריה דרב הונא: **חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלוויי**, מטין על צידיהם ואין פושטין ידיהם ורגליהם.

תני חדא: "**הכורע בהודאה**, **הרי זה משובח**".

ולכאורה תמוה, שהרי **תניא אידך**: "**הרי זה מגונה**".

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**. **הא** הכורע **בתחלה** משובח, ואילו **הא** הכורע **לבסוף** מגונה.

רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. **אמרי ליה רבנן**: **אמאי קא עביד מר הכי**?

אמר להו: **חזינא לרב נחמן דכרע**, **וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי**. [1956]

מקשה הגמרא: איך עשו כן, **והתניא** בברייתא "**הכורע בהודאה הרי זה מגונה**", והעמדנוה על הכורע בסוף?

מתרצת הגמרא: **ההיא**, **בהודאה שבהלל**, כשאומר "הודו לה' כי טוב". אך בהודאה שבתפלה צריך לכרוע.

תמהה הגמרא: **והתניא** "**הכורע בהודאה** שבתפלה **ובהודאה של הלל הרי זה מגונה**"? הרי שגם בהודאה שבתפילה נחשב "מגונה"?

מתרצת הגמרא: **כי תניא ההיא**, **בהודאה דברכת המזון**. ובאמת הכורע בסוף הודאה שבתפלה עושה כראוי.

מתניתין:

המתפלל וטעה, **סימן רע לו**.

ואם שליח צבור הוא, וטעה, **סימן רע לשולחיו**, **מפני ששלוחו של אדם כמותו**. [1957]

אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר "זה חי" ו"זה מת".

[1955] **המנחת חנוך** [כח] הקשה למה לא הביאו את פסוק שנאמר קודם [בראשית יט ב] כשבאו המלאכים ללוט "וישתחו אפים ארצה". וביאר שהיה אפשר לדחות כי התורה מספרת שכך השתחוה לוט לפניהם, אף שגם ללא פישוט ידים ורגלים נחשבת השתחוואה, ורק מתשובת יעקב ליוסף ניתן ללמוד שללא פישוט אינה השתחוואה, שהרי לא סיפר שראה בחלומו שישתחוו ארצה בפישוט ידים ורגלים, אלא רק "משתחוים לי" ובכל זאת הבין יעקב שכך היא צורת ההשתחוואה.

[1956] **הרשב"א** הוכיח מטענת רבנן לרבא, ומתשובתו שנהג כרבותיו, שלא גורסים בתוספתא לעיל "בהודאה תחלה וסוף", אלא "אלו ברכות שאדם שוחה בהן - באבות ובהודאה", שהרי אילו היה מפורש כן בתוספתא לא היו דנים בכך. אך בשם **הראב"ד** כתב שגרס בברייתא "תחלה וסוף", וביאר שרבא ורב נחמן ורב ששת לא כרעו כשהתפללו שמונה עשרה, אלא ב"מודים דרבנן", וכמובא בירושלמי "הכל שוחחין עם הש"ץ בהודאה", ואף בסוף "מודים דרבנן" יש לכרוע. אך אין צריך לכרוע עם הש"ץ כשמגיע ל"לך נאה להודות".

[1957] **רבינו יונה והריטב"א** הביאו כאן את המקור מה"ת לדיני שליחות, ומשמע שהש"ץ נחשב כשליח ממש, אך **החתם סופר** [יו"ד שכא] נקט שהוא משום ערבות, ושומע כעונה, וכן משמע **במ"ב** [קכד כ], **ובכף החיים** [נג טז] הביא מהזוהר, שהש"ץ נחשב ככהן המקריב קרבן לצורך הישראל.

אמרו לו: מנין אתה יודע?

אמר להם: אם שגורה [סדורה] **תפלתי בפי** ללא מכשול, וכל מה שאני חפץ לומר נובע מלבי לפי, **יודע אני שהוא** החולה **מקובל, ואם לאו, יודע אני שהוא מטורף** [נטרפה שעתו].[1958]

גמרא:

דנה הגמרא: **אהייא**, על איזו ברכה שנינו שטעות בה נחשבת כסימן רע?

אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד האמוראים **דבי רבי: בברכת אבות**, שהיא תחילת התפלה, והטעות בה מרמזת שאין ה' חפץ בתפלה זו.

איכא דמתני לה על מה ששנינו **בברייתא**: "**המתפלל צריך שיכוין את לבו בכל** הברכות **כולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן, יכוין את לבו באחת** הברכות". ועל כך **אמר רבי חייא אמר רב ספרא**[1959] **משום חד דבי רבי**: מה ששנינו ש"יכוין את לבו באחת", היינו **בברכת אבות**.[1960]

שנינו במשנה: **אמרו עליו על רבי חנינא וכו'**:

מנא הני מילי, שתפלה שגורה מוכיחה שתתקבל, וכן להיפך?

[1958] ע"פ רש"י, ועוד פירש, שהתפלה שהתפלל עליו "טרפוה בפניו" ודחוה, ואינה מקובלת, וראה **תוס' אנשי שם** [על המשניות].

[1959] **בהגהות מיימוניות** [תפלה י א] גרס "רב ספרא משום רב אמי אמר באבות, רב חסדא אמר בהודאה", וה**ב"י** [קא] הביא שה**סמ"ק** כתב שצריך לכוון לפחות באבות ומודים, ואם אינו יכול לכוון בשתיהן, יכוון באבות, ותמה מנין לו שגם מודים עדיף משאר ברכות, ויתכן שגרס כנ"ל [ובהג"מ פ"ד הט"ז הביא שהסמ"ק נקט שמדובר בכוונת פירוש המילות, וראה הערה הבאה]. וב**קהלות יעקב** [כז] הביא מה**רוקח** שיכוון או באבות או במודים" והעלה מכך שאם לא כוון באבות יכוון במודים כדי שיצא יד"ח ודעת הרוקח.

[1960] **הרמב"ם** [תפלה ד א] כתב ש"אם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל", ומשמע שהכוונה מעכבת בכל התפלה, ולכאורה תמוה שהרי פסק גם כסוגיין [שם י א], וכתב **הגר"ח** שכוונת פירוש המילים אינה חלק מעצם התפלה, ואינה מעכבת אלא ב"אבות", [כי אף שתפלתו נחשבת תפלה, חוזר על התפלה כדי לכוון בה], אך הכוונה שעומד לפני ה', היא מעצם מעשה התפלה, ואם אינו רואה את עצמו כעומד לפני ה' הרי הוא כמתעסק, ולכן כוונה זו מעכבת בכל התפלה, כי נחשב כמדלג את התיבות שלא כוון בהם כך, ונפקא מינה שאם אין דעתו מיושבת להבין את התיבות, אך יכול לכוון שעומד לפני המלך, חל עליו חיוב להתפלל [וראה **עמק ברכה** תפלה, **וקהלות יעקב** כז]. אך ה**מ"ב** [קא ג] כתב שאם אינו יכול לכוון באבות לא יתפלל, ומשמע שנקט שאם לא הבין את ביאור ברכת אבות נחשב כמו שלא אמרה כלל, ולכן כתב ב**בה"ל** [ד"ה יכוין, והאידנא] שהשומע מש"ץ שאינו מבין, אינו יוצא, אף שנחשב כאילו הוא עצמו אמר הברכה, והוא כיוון ביאור התיבות, שהרי חסר בעצם מעשה התפלה של הש"ץ, ובאמת אם לא כוון היה ראוי שיפסוק, ולא יאמר שאר הברכות לבטלה, אלא שיכול לשמוע אבות בחזרת הש"ץ, ואז ימשיך בתפלתו [וראה **ריטב"א** ל ב]. וכן נקט ה**חזו"א** [בגליונות], שאם אינו יכול לכוון בתיבות התפלה, אף שיכול לכוון שעומד לפני המלך לא יתפלל, והוכיח כן ממה שאמרו לעיל [ל ב] לעולם ימוד אדם עצמו וכו'. ועל דברי הגר"ח השיג, שכל העומד בתפלה יש לו ידיעה קלושה שהוא עומד לפני ה', ואף שאין די בזה לכתחילה, אינו חשוב מתעסק. וכתב עוד, שאין אדם יכול לכוון כל התפלה שהוא עומד לפני המלך, ובהכרח שחיוב זה רק כשעומד להתפלל, ובזמן התפלה יוצא משום שסתמא לשמה, וראה **אבי עזרי** [תפלה ד א] **ומנחת שלמה** [א ב]. וב**בה"ל** [שם ד"ה המתפלל] הביא שה**רשב"א** [יג ב] כתב לגבי ק"ש שלא יהרהר אפילו בין תיבה לתיבה, כי אינה כוונה גרידא, אלא שיהא מצבו כממליך קוב"ה על עצמו, ודימה ברכת אבות לק"ש, אך **באגרות משה** [או"ח ח"ה ה] נחלק בזה.

אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא [ישעיה נז יט] "**בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו**", וביארו כך, כאשר ה"ניב" [התפלה] בריא, שלומו מובטח.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו. אבל על מה שיזכו **תלמידי חכמים עצמן**, נאמר [ישעיה סד ג] "**עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחכה לו**".

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא על הטובות והנחמות שיהיו **לימות המשיח, אבל** את העונג הרוחני שיהא **לעולם הבא**, "**עין לא ראתה אלהים זולתך**".

ואימרה זו של רבי חייא בר אבא **פליגא** על האימרה **דשמואל**.

דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר [דברים טו יא] "**כי לא יחדל אביון מקרב הארץ**".

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים, "**עין לא ראתה אלהים זולתך**".

ואימרה זו של רבי חייא בר אבא **פליגא** על האימרה **דרבי אבהו**.

דאמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר [ישעיה נז יט] "**שלום שלום לרחוק ולקרוב**". ומשמע כי ל"**רחוק**", לבעל התשובה שהיה רחוק מקודם, מתייחס הכתוב **ברישא**, שהוא מקדימו, **והדר**, ורק לאחר מכן מתייחס הכתוב ל"**קרוב**", שהוא הצדיק הקרוב לה'. [1961] **ורבי יוחנן** שאמר כי צדיקים עדיפים על בעלי תשובה **אמר לך: מאי** "**רחוק**"? זה צדיק, **שהיה רחוק מדבר עבירה, מעיקרא. ומאי** "**קרוב**" זה בעל תשובה, **שהיה קרוב לדבר עבירה, ונתרחק ממנו**. ונמצא שהקדים הכתוב את הצדיק לבעל תשובה.

וממשיכה הגמרא בביאור הכתוב: **השתא, מאי** "**עין לא ראתה**"?

אמר רבי יהושע בן לוי: זה יין המשומר בענביו [1962] **ששת ימי בראשית.**

[1961] **המהרש"א** נקט שבעלי תשובה על עבירות ממש, אין להם מעלה יתירה על צדיקים גמורים, אלא שרבי יוחנן דיבר על מי שהיה רק "קרוב לדבר עבירה", והיינו שבמחשבתו היה קרוב לחטוא, אבל נתגבר על יצרו ולא חטא. ונקרא בעל תשובה, כי שב ממחשבתו הרעה. ובו נחלקו, שרבי אבהו, סבר שהעומד בנסיון, עדיף מצדיק גמור שלא נתנסה כלל, ורבי יוחנן סבר, שצדיק גמור שלא חטא אף במחשבה, עדיף. וה"**עיון יעקב**" כתב, שרבי אבהו סבר כי בעל תשובה [מאהבה] עדיף, משום שזדונות נעשות לו כזכויות.

[1962] **המהרש"א** פירש, ש"יין המשומר" מרמז על סודות התורה, כמו שאמרו [סנהדרין לג א] "יין" בגימטריה "סוד" [וראה ביאורו על ששת ימי בראשת וכו'], וראה **צל"ח**. **ורס"ג** [בפירושו לשיר השירים], ביאר במשל למלך ששלח לבנו אבן יקרה, והיה ירא שיגנבוה בדרך, לכן חיפה אותה מבית ומחוץ בכסף וזהב, כדי להסתיר בהירותה ויקר תפארתה, ורק לבנו לבד הודיע, כי לפנים מחומת הכסף יושבת אבן יקרה, כך עשה הקב"ה, והסתיר את

רבי שמואל בר נחמני אמר: זה עדן, שלא שלטה בו עין כל בריה.
שמא תאמר, אדם הראשון היכן היה? - בגן.
ושמא תאמר, הוא גן הוא עדן!? תלמוד לומר [בראשית ב י] **"ונהר יצא מעדן להשקות את הגן". גן לחוד, ועדן לחוד.**
תנו רבנן: מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל, שגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים, כיון שראה אותם, וכבר ידע שבנו של רבן גמליאל חולה, והבין ששלחם לבקש רחמים עליו, **עלה לעלייה ובקש עליו רחמים, בירידתו אמר להם, לכו, שחלצתו חמה.**
אמרו לו וכי נביא אתה? -
אמר להן: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני, אם שגורה תפלתי בפי, יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף.
ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה, וכשבאו אצל רבן גמליאל אמר להן: העבודה! לא חסרתם ולא הותרתם בדיוק השעה, **אלא כך היה מעשה, באותה שעה** שענה לכם כך, **חלצתו חמה, ושאל לנו מים לשתות.**
ושוב היה **מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו, חנינא בני, בקש עליו רחמים, ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו, ובקש עליו רחמים, ויחיה.**
אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו משמים, **אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך,** כי הוא רגיל לעמוד תמיד בבית ה' להתפלל על המאורעות, ונחשב כעבד הממלא תפקידו בבית המלך, **ואני דומה כשר לפני המלך,** כי אני מלמד תורה לציבור, והריני כשר שאינו פועל בבית המלך, וכשרוצה להכנס לפניו צריך לפנות אל עבדיו.[1963]

פנימיות התורה מפני רשעי הארץ, שלא יקחו סודותיה, והשכר בעולה"ב הוא גילוי רזי התורה, שנעלמו מאתנו בעולם הזה מהטעם הנ"ל. והריהם כיין המשומר בענביו ומחופה בקליפה פשוטה, כדי לשומרו לעתיד לבא.

[1963] **ע"פ מהרש"א**, והוסיף, שרבי יוחנן ענה כך לאשתו רק כתשובה לטענתה, אך עיקר טעמו היה שתפילת אחרים עליו עדיפה מתפלת אדם על עצמו, כי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. **והגר"א** [משלי יז ב, אסתר א ג] ביאר שאלו שעיקר עסקם בתפלה ומצוות נקראים "עבדי ה'" ומי שעיקר עסקו בתורה נחשב ל"שר". ואילו **רבינו בחיי** [דברים כח ב] כתב "עבדו של מלך אפילו השרים והסגנים אשר למלך יראים מפניו לאימת המלך, מאחר שהעבד נקרא בשם המלך אדוניהם". **והגר"ח מוולאז'ין** ביאר שסגולת התפלה היא כעבד, שהוא עובד מנעוריו, ואילו שר אינו נעשה אלא בבגרותו, ומצינו [בר"ה יח א] שריב"ז עד מ' שנה עסק בפרקמטיא, ולכן אמר שאף אם נחשב כשר, אינו יכול להחשב כעבד רבי חנינא שעבד את ה' מנעוריו, וראה **כוכבי אור** [יא].

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות, שיסתכל דרכם אל השמים ויהא לבו נכנע ויכוין בתפלה, [1964] **שנאמר** [דניאל ו יא] **וכוין פתיחן ליה בעליתה** (**לקבל**) [**נגד**] **ירושלם**. [1965]

אמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא [בבקעה], כי היא מקום פרוץ, ואין הלב נכנע אלא במקום צניעות שבו חלה עליו אימת מלך. [1966] **ואמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמפרש חטאיה, שנאמר** [תהלים לב א] **אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.**

הדרן עלך פרק אין עומדין

פרק שישי - כיצד מברכין

מתניתין:

דף לה.

כיצד מברכין על הפירות קודם אכילתם?

על פירות האילן הוא אומר: "ברוך אתה ה' וכו' **בורא פרי העץ**", **חוץ מן היין, שעל היין** מתוך חשיבותו קבעו לו חכמים ברכה לעצמו, ועליו **הוא אומר**: "**בורא פרי הגפן**".

[1964] רש"י. והקשה **הב"י** [צה], הרי אמרו ביבמות [קה א] "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה". וכתב בשם **מהר"י אבוהב**, שאין כונת רש"י שיהיו עיניו תלויות למעלה כל זמן התפלה, אלא שאם יסתכל כלפי שמים באקראי, יכנע לבבו. **ומהרש"א** כתב שבית שאין בו חלונות נחשב כמקום סתום, וכאילו אין מקום לתפלתו לעלות, וכמובא לעיל שרבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא, שהוא כביכול חוצץ ומעכב מהתפלה לעבור, [ולכן הוצרך לומר בסמוך "חציף עלי מאן דמתפלל בבקעה", כדי שלא יאמרו שהמקום העדיף ביותר לתפלה הוא בבקעה שאין כל מחיצה בפני התפלה]. **והגר"א** ביאר שאם תתבטל כונתו, יביט לשמים, ותכנס בלבו יראת הרוממות, כדברי **הרמב"ם** [יסוה"ת ב ב] שלמד מדוד שאמר "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך, מה אנוש כי תזכרנו". **ורבינו יונה** כתב, שיהיו החלונות פתוחים כנגד המזרח [א"י וירושלים], וע"י ההבטה בהם יכוין בתפלתו כנגד המקום, ותהיה תפלתו רצויה ומקובלת. ועוד שע"י החלונות יכנס אור לבית שמתפלל בו, ותתיישב דעתו יותר, ויוכל לכוין כראוי, [ולביאור זה אפשר לפתחן לכל צד], וכתב **הבית מאיר** שעל כך סמכו לסתום את חלונות ביהכנ"ס בזכוכית, כי אין צורך שיהיו "פתוחין" אלא לאור, וראה בהגהות **הגרעק"א** שהביא מהזוהר שלא יתפלל לפני חלון פתוח, אלא אם יש בו זכוכית או יעמוד רחוק מהחלון.

[1965] **הכסף משנה** [תפלה הו] כתב שרק יחיד צריך שיהיו לו חלונות בבית הכנסת, כמו בעליית דניאל שהיה יחיד, אך בביכנ"ס של ציבור אין צורך בחלונות, וביאר **הפמ"ג** [צ א"א ד] שתפלת רבים מקובלת ואינה צריכה זכויות כל כך, וראה **רש"ש** שעל כך סמכו בוילנא ולא עשו חלונות בצד מזרח בביהכנ"ס.

[1966] **תוס'** הקשו, הרי מצינו ביצחק שהתפלל בשדה. ותירצו, שהאיסור רק בבקעה שעוברים בה עוברי דרכים. ותמה **הב"י** [צ ה] שזה הוא חשש שמא יפסיקוהו, אך למה נקרא "חצוף"? ותירץ **המג"א** [ו], שחציפותו בכך שמתפלל שם ומראה שלא יתבטל מכוונתו אפילו שיעברו רבים על פניו. **והב"ח** ביאר שאין כוונת תוס' שלא יתפלל שם כדי שלא יפסיקוהו, אלא שהעוברים שם רואים אותו מתפלל ואין זה מקום צנוע להכניע לבו מפני השי"ת [ועוד תירץ על קושייתם, שיצחק התפלל בין האילנות ולא במקום פרוץ, ולכן נאמר "לשוח", שמשמעותו בין השיחים].

ועל פירות הארץ הגדלים על פני האדמה, כאבטיחים, קישואים וכדומה, או מיני קטניות ותבואה, [1968] **הוא אומר**: "**בורא פרי האדמה**", **חוץ מן הפת**, [1967] **שעל הפת** מתוך חשיבותה קבעו לה ברכה לעצמה, ועליה **הוא אומר**: "**המוציא לחם מן** [1969] **הארץ**".
וגם **על הירקות**, כמו כרוב חסה ושום, שהפירות עצמם בלועים באדמה ורק העלים הגדלים מעליה נאכלים, **הוא אומר**: "**בורא פרי האדמה**".
רבי יהודה אומר: מאחר שכל מין ומין צריך ברכה מיוחדת לעצמו, מברך עליהם "**בורא מיני דשאים**" [1970].

גמרא:

הגמרא דנה מהיכן נלמד החיוב לברך ברכת הנהנין:
מנא הני מילי, מהיכן למדים דברים אלו שיש לברך על הפירות והירקות לפני האכילה ולאחריה?
דתנו רבנן: נאמר בפרשת נטע רבעי (ויקרא יט כד) "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו **קדש הלולים לה**'" - מכך שנקטה התורה "הלולים" [שהוא מלשון הלל ושבח] בלשון רבים, **מלמד** הכתוב **ש**פירות אלו **טעונים** שני הלולים [ברכות] באכילתן, **ברכה** אחת **לפניהם**,

[1967] **הפני יהושע** מקשה, מדוע לא שנו במשנתנו "חוץ ממעשה קדרה" [תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן] כפי ששנו "חוץ מן הפת", שהרי גם "מעשה קדרה" נעשית מפרי האדמה והוציאוה מכלל ברכת "בורא פרי האדמה" וקבעו לה נוסח ברכה בפני עצמה כמו הפת, עיין בדבריו. וראה עוד **בצל"ח** לקמן (לו א ד"ה פשיטא). [ויש לבאר, שחלוק "מעשה קדרה" מיין ופת השנויים במשנה. כי יין ופת, אף שלכאורה הם תוצאה של **שינוי** שנפעל בגפן ובחטה אין בזה בכדי להפקיע שם "פרי" מהם, כיון שאדרבה, תוצאה זו היא שלימותו ותכליתו של הפרי [וכמבואר ברש"י לקמן (לו א) "שעיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך **פרי** הוא"], נמצא אם כן שהברכות שתוקנו להם נכללים ב"ברכת **הפירות**" [ורק מחמת חשיבותם קבעו להם נוסח בפני עצמו], מה שאין כן "מעשה קדרה", כיון שאינה תכליתו של פרי החטה [שעיקרה עומדת ללחם] נמצא שהשינוי הפקיע ממנה שם "פרי", וברכת "בורא מיני מזונות" שתיקנו לה אינה מתייחסת ל"פרי" שבה אלא לתכונתה שהיא מזינה. וכיון שמשנתנו עוסקת בברכת **הפירות** בלבד וכפי שנראה מהלשון שבה המשנה פותחת - "כיצד מברכין על **הפירות**", לפיכך לא נשנתה בה ברכה זו].

[1968] **מאירי ומלאכת שלמה**. אכן **תלמידי רבינו יונה והריטב"א** פירשו ש"פירות הארץ" היינו "קטניות". [ויש להעיר, שלדבריהם לא מצינו במשנה מהו נוסח הברכה לפירות האדמה כאבטיחים קישואים וכדומה].

[1969] לחם שעשאוהו מחטה שצמחה בעציץ שאינו נקוב - דעת **החיי אדם** (כלל נ"א סי"ז) שאין לברך עליו "המוציא לחם מן הארץ" משום שאין צמיחת החיטה מה"ארץ" [וברכתה בורא מיני מזונות]. וכן ירק הצומח בעציץ שאינו נקוב אין לברך עליו "בורא פרי האדמה" שהרי אין זה נחשב "אדמה". ורק בפירות אילן שצמחו בעציץ שאינו נקוב מסתפק החיי אדם וכותב שיתכן שזה נחשב כ"עץ" וברכתם "בורא פרי העץ", ונשאר בצ"ע לדינא. אכן בספר **שדי חמד** (כללים מערכת כ' כלל ק') השיג עליו, וכתב שאין חילוק בין עציץ שאינו נקוב לגידולי קרקע רגילים. ובספר **מקראי קדש** (פסח ח"ב סי"ב) כתב שנידון זה הוא ספק בירושלמי בכלאים (סוף פ"ז).

[1970] ולקמן (לז א) מבואר שעל קטניות ותבואה יש לברך לדעת רבי יהודה "בורא מיני זרעים". **המאירי** נוקט, שרבי יהודה חולק על חכמים רק בירקות [וקטניות] בפירות הארץ הוא מודה שיש לברך עליהם "בורא פרי האדמה", וכן נקט **הנצי"ב** בספרו **מרומי שדה**, אכן **השאגת אריה** (סימן כ"ג) סובר שלדעת רבי יהודה לא תיקנו כלל נוסח ברכה של בורא פרי האדמה אלא על זרעים וקטניות מברכים "בורא מיני זרעים" ועל שאר מיני האדמה מברכים "בורא מיני דשאים".

וברכה נוספת **לאחריהם**. **מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך** [1971].

מקשה הגמרא וכי **האי** "**קדש הלולים**" **להכי הוא דאתא** - ללמדינו שיש לברך לפני האכילה ולאחריה? והרי **האי** קרא **מיבעי ליה** ללמדינו שני דינים אחרים העוסקים באופן חילולם של פירות אלו. [1972] ["הלולים" מלשון "חילולים" הוא]. הלול **אחד** מלמדנו **דאמר רחמנא**, אם אינך מעלה את פירות נטע רבעי לירושלים, **אחליה**, הוציאם לחולין על ידי שתפדם על מעות, ורק **הדר**, לאחר החילול, **אכליה**, רשאי אתה לאוכלם מחוץ לירושלים. **ואידך**, ההלול הנוסף בא ללמדנו, שרק יין שהוא **דבר הטעון שירה** [היינו, "הלול" שמהללים בו את ה' בבית המקדש וכפי שיבואר להלן] הוא זה **שטעון חילול** בשנה הרביעית, ורק בו נוהג דין "נטע רבעי", ואילו כל פרי מלבד היין, שאינו טעון שירה [הילול], **אין טעון חילול**, ומותר באכילה.

דהיינו, שלא נאמר דין "נטע רבעי" אלא בכרם ענבים ולא בשאר פירות!

ומנין לנו שרק "יין" נחשב ל"דבר הטעון שירה"?

וכדרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **מנין שאין** הלויים **אומרים שירה** על שום "אכילת" מזבח כגון בשעת זריקת דם הקרבנות וניסוך המים [1973] **אלא על** ניסוך **היין** למזבח? - **שנאמר** (שופטים ט יג): "**ותאמר להם הגפן: החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים**". **אם אנשים** היין **משמח, אלהים, במה** הוא **משמח**? אלא, **מכאן** אנו למדים **שאין אומרים שירה** במקדש **אלא על** ניסוך **היין** בלבד.

וכיון ששני ה"הלולים" שבפסוק הוצרכו להשמיענו שני דינים אלו שהוזכרו, שוב אין כאן "הלול" מיותר שיהא אפשר ללמוד הימנו חיוב ברכה לפני האכילה ולאחריה, ואיך הברייתא למדה מפסוק זה לחיוב ברכה?

הגמרא מבארת שקושיא זו קיימת רק לדעה אחת במחלוקת שנחלקו התנאים באיסור "רבעי".

הניחא, עדיין יתכן ללמוד מפסוק זה לחיוב ברכה **למאן דתני**, הגורס בכל המשניות העוסקות באיסור "רבעי" "**נטע רבעי**", דהיינו, שדין "רבעי" נוהג לא רק בכרם ענבים

[1971] הטעם שרבי עקיבא למד מפסוק זה רק לחיוב ברכה שלפניה, ומה מוסיף על דברי תנא קמא, עיין **בצל"ח ובביאורי הגר"א** על מסכת ברכות.

[1972] בשנה הרביעית, אף שהפירות כבר אינם אסורים משום ערלה, יש בהם עדיין קדושה ויש לאכלם רק בירושלים או לחללם על מעות ואת המעות להעלות לירושלים, וכפי שפירש **רש"י על התורה** (שם): "ודבר זה הלולים לה' הוא שנושאו שם לשַבֵּח ולהַלֵּל לשמים".

[1973] **תוספות**.

אלא בכל פירות האילן, שהרי לשיטתו אין צורך ב"הלול" השני ללמדנו שרק יין טעון חילול, והוא נותר לדורשו לענין חיוב ברכה.

אלא למאן דתני גורס בכל המשניות העוסקות באיסור "רבעי" "**כרם רבעי**", דהיינו, שדין "רבעי" נוהג רק בכרם ענבים, ולמדים זאת מה"הלול" השני האמור בפסוק שרק "דבר הטעון שירה טעון חילול" - **מאי איכא למימר**? איך נלמד מפסוק זה חיוב ברכה, והרי לא נותר שום "הלול" ללמד חיוב זה.

ומביאה הגמרא אלו תנאים נחלקו במחלוקת זו אם גורסים "נטע רבעי" או "כרם רבעי".

דאתמר: **רבי חייא לרבי שמעון ברבי** נחלקו בדין זה. **חד תני** בכל המשניות "**כרם רבעי**" [1974] **וחד תני** בכל המשניות "**נטע רבעי**" [1975].

מוסיפה הגמרא, שגם למאן דאמר "כרם רבעי" הקושיא קיימת רק לדעה אחת במחלוקת שנחלקו מהו המקור לכך ש"רבעי" נוהג רק ב"כרם".

וגם **למאן דתני** "**כרם רבעי**", **הניחא** עדיין יתכן ללמוד מה"הלול" לחיוב ברכה **אי יליף** ש"רבעי" נוהג רק ב"כרם" **מ"גזירה שוה**" שתתבאר בסמוך, **שהרי לשיטתו** אין צורך ב"הלול" ללמד ש"רבעי" נוהג רק ב"כרם",

ומי הוא התנא הסובר כך? **דתניא**: **רבי אומר**, **נאמר כאן** (ויקרא יט כה) לענין "רבעי": "**להוסיף לכם תבואתו**", **ונאמר להלן** (דברים כב ט) לענין כלאי הכרם: "**ותבואת הכרם**" - וכיון שבשניהם הוזכר ענין "תבואה" למדים אנו ב"גזרה שוה": **מה להלן**, בכלאיים, הכונה ל**כרם**, **אף כאן**, ב"רבעי" אין הכתוב מדבר אלא **בכרם** ולא בשאר פירות.

נמצא, שגם למאן דתני "כרם רבעי" עדיין **אייתר ליה חד** "**הלול**" משני ה"הלולים" האמורים בפסוק **לחיוב ברכה** וניחא.

אבל, **ואי לא יליף** דין זה ש"רבעי" נוהג רק ב"כרם" מ"**גזירה שוה**" יקשה **ברכה מנא ליה**?

[1974] **הבעל המאור** בסוגייתינו סובר שלענין "ערלה" כולם מודים שהאיסור קיים גם בשאר האילנות ולא נחלקו אלא לענין "רבעי", ואולם **רש"י** על מסכת סוטה (מג ב ד"ה קלא) סובר שמחלוקתם קיימת גם לענין איסור "ערלה". וכבר התקשה **הגאון רבי עקיבא איגר** בגליון הש"ס ובתשובותיו (סימן קע"ו) מנין לו לחדש כן. ויש לבאר זאת על פי דברי **זרע אברהם** (סימן י"ד-כ"ב) שהוכיח מדברי התוספות בקידושין (לח א ד"ה והוא) ש"רבעי" אינו איסור בפני עצמו אלא הוא מהווה המשך לאיסור "ערלה", ורק יש לו היתר להאכל בירושלים ע"ש, ומעתה, כיון שלענין איסור רבעי ישנו מי שסובר שהאיסור נאמר רק בכרם בהכרח שלאותו מאן דאמר גם איסור ה"ערלה" נאמר רק בכרם.

[1975] כתבו **התוספות** (ד"ה ולמאן) שלהלכה נוקטים שגם בחוץ לארץ נוהג איסור "רבעי", ואולם האיסור נוהג רק בכרם מכח הכלל שבידינו ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", ואולם **הרמב"ם** (פ"י ממאכ"א הט"ו) חולק וסובר שהאיסור אינו נוהג כלל בחוץ לארץ, ועיין **בחידושי רבינו חיים הלוי** על הרמב"ם (שם) ובספר **מלבושי יו"ט** (חובת קרקע ס"ה) מה שכתבו בביאור מחלוקתם.

מוסיפה הגמרא ומקשה: **ואי נמי יליף** לדין "רבעי" שנוהג רק ב"כרם" **מגזרה שוה**, עדיין יקשה, **אשכחן** לחיוב ברכה **לאחריו** בדומה לברכת המזון על הפת שמברכים אותה לאחר האכילה [1976], אבל חיוב ברכה **לפניו**, **מנין**?

מתרצת הגמרא את קושיתה האחרונה:

הא - לא קשיא. משום **דאתיא** יש ללמוד חיוב ברכה שלפני האוכל **בקל וחומר** מברכה שלאחריו: ומה אם **כשהוא שבע** הוא **מברך** - **כשהוא רעב** ומרגיש את הצורך במזונו **לא כל שכן** שצריך לברך על כך?!

מוסיפה הגמרא להקשות, שאף לתנא הסובר שהלימוד ש"רבעי" נוהג ב"כרם" הוא מ"גזירה שוה" [וממילא נותר "הלול" לחיוב ברכה], עדיין יקשה, כיון שהפסוק "קדש הלולים" עוסק לדבריו ב"כרם" בלבד, אם כן **אשכחן כרם** שמברכים על פריו - **שאר מינין** שכאמור אינם כלולים בפסוק זה **מנין** שמברכים עליהם?

מתרצת הגמרא:

דיליף מכרם ב"במה מצינו": **מה כרם** הוא **דבר שנהנה** ממנו האדם **וטעון ברכה** על הנאתו - **אף כל דבר שנהנה** ממנו האדם **טעון ברכה** על הנאתו.

דוחה הגמרא:

איכא למיפרך: **מה לכרם שכן** החמירה תורה בהלכותיו, שהרי הכרם **חייב ב**השארת **העוללות** לעניים ומשום כך החמירה בו גם לחייב את הנהנה ממנו בברכה, אבל בשאר פירות שלא החמירה בהם התורה לענין עוללות, מנין לחייב את הנהנה מהם בברכה?

מנסה הגמרא ללמוד חיוב ברכה לשאר פירות ממקור אחר:

"**קמה**" מ"דגן" שעושים ממנה לחם ואין בה חומרה של השארת עוללות [שהרי אין בה כלל עוללות] ואף על פי כן חייבים לברך עליה ברכת המזון **תוכיח** לכל שאר הפירות שאף שאין בהם חומרה זו של השארת עוללות יהא חיוב לברך עליהם.

דוחה הגמרא:

מה ל"**קמה**" שהחמירה תורה בהלכותיה **שכן חייבת ב**חיוב הפרשת "**חלה**" [1977], ולכן החמירה בה גם לחייב את הנהנה ממנה בברכה, אבל שאר פירות שאין בהם חומרה זו מנין לחייב את הנהנה מהם בברכה?

מתרצת הגמרא:

[1976] **רש"י**. **והתוספות** פירשו משום שעיקר הברכה היא לאחריו כדכתיב: "ואכלת ושבעת וברכת".

[1977] יש להעיר, שהרי חיוב הפרשת חלה חל כבר על **העיסה** משעת גיבולה ואילו כאן הנידון הוא החומרה המיוחדת **שבלחם**, ויש לומר על פי דברי **רבינו חיים הלוי** בספרו על הרמב"ם (חו"מ פ"ו ה"ה) שסיבת חיוב הפרשת חלה היא מחמת שם "לחם", והטעם שהחיוב חל בעודה עיסה הוא משום שכבר אז יש לעיסה שם "לחם" והאפיה רק מכשירתו לאכילה.

"**כרם**" **יוכיח** שאינו חייב בחלה ואף על פי כן חייבו עליו בברכה,
וחזר הדין: לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה.
הצד השוה שבהן - בכרם ובקמה, ששניהם **דבר שנהנה** מהם האדם **וטעון ברכה, אף כל דבר שנהנה** ממנו האדם טעון ברכה.
דוחה הגמרא שאין ללמוד מ"צד השוה" זה לשאר מינים:
מה להצד השוה שבהן שכן חמור הוא **שיש בו צד מזבח** שמ"קמה" מביאים סולת למנחות ומ"כרם" מביאים יין לנסכים!
ומוסיפה הגמרא - שאף שמחמת דחיה זו שוב אי אפשר ללמוד חיוב ברכה לשאר מינים, מכל מקום עדיין יש ללמוד מ"צד השוה" זה חיוב ברכה לזתים.
ואתי נמי ברכה על **זית** מכרם וקמה, משום **דאית ביה** בזית **צד מזבח** כמותם, שהרי מביאים שמן למנחות.
מקשה הגמרא על פרט זה [שחיוב ברכה על זית נלמד מ"צד השוה"]:
וכי זית - מצד מזבח אתי?
והא בהדיא כתיב ביה בזית לשון "**כרם**".
דכתיב (שופטים טו ה): "**ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית**" ואם כן הרי ניתן לכוללו בפסוק "קדש הלולים" הנלמד ממנו חיוב ברכה, ומדוע יש צורך ללמוד חיוב ברכתו מ"צד השוה"?
מתרצת הגמרא:
אמר רב פפא: שונה הוא הזית ש"**כרם זית**"
- **אקרי** אבל "**כרם**" **סתמא - לא איקרי**, ולכן שוב אין הוא נכלל בפסוק "קדש הלולים" המתייחס לענבים הקרויים "כרם" סתמא.
חוזרת הגמרא לקושייתה הקודמת:
מכל מקום קשיא, כיצד ניתן ללמוד חיוב ברכה מ"כרם" ו"קמה" לשאר מינים, והרי יש לדחות: **מה להצד השוה שבהן, שכן יש בהן צד מזבח**, ואיך נלמד מהם חיוב ברכה לשאר מינים שאין בהם חומרה זו של "צד מזבח"?
ולכן, חוזרת בה הגמרא מלימוד זה, ומביאה מקור אחר לחיוב ברכה לשאר מינים:

[1978] לדעת **הרמב"ם** (פ"ח מברכות הי"ג) **והסמ"ג** חיוב הברכה הוא מדרבנן, וכן פסק **השו"ע** (ר"ט ס"ג), ואילו לדעת **הרא"ש** (סימן ט"ז) **הרשב"א** (ד"ה הכי) **והריטב"א** (מ"ט ב ד"ה והכא) חיוב הברכה הוא מהתורה, וכן נקט **הטור** (ר"ט).

אלא, **דיליף לה משבעת המינין** שמצינו שהנהנה מהם חייב בברכה: [1978] **מה פרי משבעת המינים** הוא **דבר שנהנה** ממנו האדם **וטעון ברכה** על הנאתו - **אף כל דבר שנהנה** ממנו האדם **טעון ברכה** על הנאתו. [1979]

דוחה הגמרא:

מה לשבעת המינים שהחמירה בהם תורה שכן חייבין הם בביכורים ולכן החמירה בהם התורה גם לחייב את הנהנה מהם בברכה, אבל שאר פירות שאין בהם חומרה זו מנין לחייב את הנהנה מהם בברכה?

ועוד יש להקשות - אפילו אם היה אפשרות ללמוד שאר פירות משבעת המינים. **התינח** יש ללמוד מהם חיוב ברכה לאחריו שהרי חיוב הברכה האמור בשבעת המינים **לאחריו** הוא כדכתיב "ואכלת ושבעת וברכת", אבל חיוב ברכה **לפניו מנין**? [1980]

מתרצת הגמרא את קושיתה האחרונה כפי שכבר יישבה לעיל על קושיא זו:

הא - לא קשיא, משום **דאתי** יש ללמוד ברכה שלפני האכילה **בקל וחומר** מחיוב הברכה שלאחרי האכילה, ומה אם **כשהוא שבע** הוא **מברך - כשהוא רעב** ומרגיש את הצורך במזונו **לא כל שכן** שצריך לברך על כך?! [1981]

אכן הקושיא הראשונה שהקשתה הגמרא איך יתכן ללמוד חיוב ברכה לשאר פירות משבעת המינים עדיין במקומה עומדת! ומוסיפה על כך הגמרא קושיא נוספת:

וגם **למאן דתני** בכל המשניות "**נטע רבעי**" שהתבאר לעיל שלדבריו אין צורך ב"הלול" השני ללמוד הימנו שרק יין טעון חילול, ואם כן ניתן ללמוד ממנו חיוב ברכה לכל הפירות, עדיין יקשה:

הא תינח כל דבר נטיעה שבהם עוסק הפסוק של "קדש הלולים" שממנו המקור לחיוב ברכה, אבל מאכל ד**לאו בר נטיעה** הוא **כגון בשר ביצים ודגים - מנא ליה** שיש חיוב

[1979] הקשה **הרשב"א**, כיון שניתן ללמוד חיוב ברכה משבעת המינים איזה צורך יש עדיין בלימוד מ"קדש הלולים" למאן דתני "כרם רבעי", והרי "כרם" נכלל כבר בשבעת המינים, ותירץ, שאף שבפסוק המפרט את ז' המינים נכלל במפורש "גפן" ו"זית שמן", אין הכונה ל"ענבים" ו"זתים" אלא ל"שמן" ו"יין" שהם התכלית של פירות אלו, ולפיכך נצרך עדיין הלימוד מ"קדש הלולים" ל"ענבים", ו"זתים" נלמדים ב"במה הצד" כמבואר בגמרא]. ובשם **רש"י** תירץ שאדרבה, "גפן" ו"זית שמן" המפורשים בפסוק המפרט את שבעת המינים הכונה ל"ענבים" ו"זתים" וכמשמעות הפשוטה של הפסוק, ולכן נצרך עדיין הלימוד מ"קדש הלולים" ל"יין" [ו"שמן" נלמד ב"במה הצד" כמבואר בגמרא].

[1980] הטעם שהגמרא חזרה והקשתה קושיא זו אף שכבר תירצה זאת לעיל, עיין **בצל"ח** ובספר **ביאור מרדכי לגאון רבי מרדכי בנעט** (סק"א).

[1981] כתבו **התוספות** (ד"ה לפניו) שאין זה קל וחומר גמור, שאם לא כן נמצא שברכה שלפניה [כגון ברכת הלחם - שהברכה שלאחריה מהתורה לכולי עלמא], יהא חיובה מהתורה, ולעיל (כא א) משמע שחיובה מדרבנן, וכן נקטו **רוב הראשונים** [מלבד **רבינו חננאל** הסובר שמאכל שחיוב ברכתו האחרונה הוא מהתורה אזי גם חיוב ברכתו הראשונה הוא מהתורה], והטעם שאין זה ק"ו גמור, ביארו משום שיש לפרוך הק"ו ולומר "מה למזון שכן נהנה" וכו' וכפי שהגמרא פרכה כן לעיל (שם).

ברכה עליו? ומכח קושיות אלו מסיקה הגמרא שבאמת חיוב הברכה אינו נלמד מהפסוק "קדש הלולים לה'".

אלא סברא הוא[1982]: **שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה** השייך להקדוש ברוך הוא **בלא** שיברך **ברכה** על הנאתו ויודה למי שברא זאת[1983].

תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא שיברך **ברכה** על הנאתו, **וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל** - וכאילו נהנה מן ההקדש, [וכפי שיבואר בסמוך טעם הדבר][1984].

מאי תקנתיה? ילך אצל חכם!

מקשה הגמרא: ואם **ילך אצל חכם** לאחר שכבר חטא **מאי עביד ליה** החכם, **הא** בזה שאכל ללא ברכה כבר **עביד ליה איסורא** ומה יועיל לו החכם עכשיו?

אלא אמר רבא: כוונת הברייתא היא **שילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו** הלכות **ברכות, כדי שלא יבוא לידי מעילה**[1985].

[1982] למסקנת הסוגיא שחיוב ברכות הנהנין נלמד מסברא, כתבו **התוספות** (ד"ה אלא) **והרשב"א** ששוב אין צורך בלימוד מ"קדש הלולים" שהובא לעיל ואינו אלא אסמכתא בעלמא. ולדבריהם כל ברכות הנהנין חיובם מדרבנן מלבד ברכת המזון [וכן הברכה על שבעת המינים לחלק מהראשונים - הובאו דבריהם לעיל הע' 12] וכך נפסק **ברמב"ם** (פ"ב הי"ד ופ"ח הי"ב). אכן **רבינו חננאל** סובר שגם למסקנא למדים עדיין מ"קדש הלולים" שיש חיוב ברכה מהתורה על כל גידולי קרקע [למאן דתני "נטע רבעי"] ולכל הפחות על שבעת המינים [למאן דתני "כרם רבעי"] וכמו כן הברכה שלפניהם היא מהתורה מכח הקל וחומר [וחלוק הוא על שאר הראשונים שנקטו שהקל וחומר אינו ק"ו גמור - ראה הערה 11], ולדבריו הלימוד מסברא נצרך רק למינים שאינם יכולים להיות למדים מהפסוק.

[1983] לדעת **הרשב"א** יש בסברא זו כדי לחייב בין בברכה שלפניה ובין בברכה שלאחריה, ואילו לדעת **הריטב"א** יש בסברא כדי לחייב רק בברכה שלפניה [וברכה שלאחריה - בז' המינים החיוב נלמד מקרא ושאר המינים באמת פטורין מברכה]. **וטעמם**, שהריטב"א נקט שהסברא לברך היא שיש **ליטול רשות** קודם ההנאה, והברכה היא מעין נטילת רשות, ואם כן סברא זו אינה קיימת לאחר שנהנה. אולם הרשב"א נקט שהסברא היא כפי שפירש רש"י (ד"ה אלא): "דכיון שנהנה צריך להודות למי שבראם". ואם כן סברא זו מחייבת גם בברכה אחרונה, [**ובספר החינוך** נקט אף הוא כדעת הרשב"א שיש חיוב ברכה אחרונה בשאר המינים ואולם לא חייב זאת מכח הסברא אלא למד כן מברכת המזון].

[1984] כתבו **תלמידי רבינו יונה והריטב"א**, שגם אם לא יודע לברך אלא ברכת שהכל, יש בברכה זו בכדי להוציאו מידי איסור מעילה, כיון שבדיעבד יוצא בה ידי חובתו, וכמבואר לקמן (מ א) במשנה. והסיבה שיש לברך ברכה פרטית על כל מין ומין אינה בכדי להתיר האסור אלא לקיים חיוב חכמים שחייבו בכך, וכן נקט **באליה רבא** (ר"ב סק"א). אכן **האבודרהם** (עמ' שי"ב) כתב שהאיסור להנות "ללא ברכה" היינו בלא הברכה המיוחדת לאותו מין.

[1985] מפשטות דברי הגמרא נראה, שחיוב הברכה הוא רק בכדי להתיר את איסור המעילה. אך בספר **עמק ברכה** (ברכה"נ אות א) הוכיח שבברכת הנהנין יש ב' דינים. **א**. התרת האיסור, וכמבואר בסוגיתנו. **ב**. מצוה וחיוב שחייבו חכמים לברך על האכילה. וחקרו האחרונים [ראה בהרחבה בספר **מנחת שלמה** (ח"א סימן י"ח-ח)] בשורש האיסור המבואר בסוגייתנו, האם הוא נובע מחמת החיוב לברך, היינו שכדי לחזק ולהאלים את חיוב הברכה הטילו חכמים איסור מלאכול כל עוד לא קיים האדם את החיוב. או שהאיסור נקבע כדין בפני עצמו, ואין יסודו מחמת חיוב הברכה. ומדברי **המהרש"ל והמהרש"א** בפסחים (קב ב) נראה שנחלקו בדבר, עיין בדבריהם. ומדברי **הגאון רבי עקיבא איגר בגליונו** לעיל (יב א) נראה שתלה זאת במחלוקת הראשונים שהובאה בתוספות שם (ד"ה ולא). אכן, **העמק ברכה** (שם אות ב) הוכיח שהאיסור בא כתוצאה מהחיוב לברך, מהמבואר לעיל (יז ב) ש"אונן" [מי שמתו מוטל לפניו ועדיין לא נקבר] אוכל ואינו מברך. ואם האיסור להנות ללא ברכה הוא דין בפני עצמו, האיך הותר לו לאכול כך, והרי הפטור שפטרוהו ל"אונן" הוא רק מקיום מצוות אך לא הותר לו לעבור

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה ללא ברכה הרי הוא **כאילו נהנה מקדשי שמים**, **שנאמר** (תהלים כד א): "**לה' הארץ ומלואה**", וכיון שהארץ וכל אשר בה היא של הקב"ה, אם נהנה ממנה בלא שיודה לו על כך, הרי הוא כאילו נהנה מקדשי שמים.

רבי לוי רמי, שאל על הסתירה, לכאורה, בין דברי הכתובים: **כתיב** "**לה' הארץ ומלואה**", ומאידך **כתיב** (תהלים קטו טז): "**השמים שמים לה'**", **ואילו** את "**הארץ** וכל אשר בה **נתן לבני אדם**"! ותירץ רבי לוי:

לא קשיא, כאן, הפסוק "השמים שמים לה'" נאמר **קודם ברכה** שעדיין של ה' הוא.

דף לה:

כאן, הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" נאמר **לאחר ברכה**, שמעתה מותרת היא לבני אדם.

אמר רב חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא את ברכתו, [1986] **ואת כנסת ישראל** הוא גוזל בכך שעל ידי חטאיו הוא גורם שפירותיהם ייפסדו.[1987]

שנאמר (משלי כח כד): " [אדם] ה**גוזל אביו ואמו**, **ואומר אין** בכך **פשע - חבר הוא לאיש משחית**" ! **ואין "אביו" אלא הקדוש ברוך הוא**, **שנאמר** (דברים לב ו): "**הלא הוא אביך קנך**", **ואין "אמו" אלא כנסת ישראל**, **שנאמר** (משלי א ח): "**שמע בני מוסר אביך**, **ואל תטוש תורת אמך**".

מאי "חבר לאיש משחית"?

אמר רב חנינא בר פפא: חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, כך גם הנהנה בלא ברכה, הריהו חוטא ומחטיא את ישראל, שאחרים רואים ולמדים ממנו לעשות כן.

איסורים [ראה **פתחי תשובה** (יור"ד שמ"א) ש"אונן" חייב בנטילת ידים, כי **אסור** לאכול ללא נטילה משום "סרך תרומה"], ומוכח, שהאיסור נקבע כתוצאה מחיוב הברכה, ומאחר שאין עליו חיוב, ממילא נפקע ממנו גם האיסור. בספר **מנחת שלמה** (שם) הוסיף להוכיח כן מהמבואר לעיל (כ ב) ש"בעל קרי" פטור מלברך ברכה ראשונה משום טומאתו, וכמו כן מבואר לעיל (טז א) שחכמים פטרו פועלים העוסקים במלאכתן מלברך על אכילתם, בכדי שלא יופסד בעל הבית, ולכאורה, אף שישנה סיבה מספקת לפטור פועלים ובעל קרי מחיוב ברכה, מכל מקום, איך התירו להם **לאכול** ולעבור על האיסור שעדיין מוטל עליהם [שהרי לא יתכן שטומאתו של "בעל קרי" תתיר לו איסור אכילה, וכמו כן לא מסתבר שמשום טובתו של בעה"ב יתירו לפועלים להנות מדבר שאינו שלהם]. ומוכח שהאיסור נקבע כתוצאה מחיוב הברכה, וכנ"ל.

[1986] **רש"י**. ואולם **המהרש"א** פירש כפשוטו שכשנהנה ללא ברכה הרי זה כאילו גוזל את **המאכל** מהקב"ה, שהרי לפני הברכה של הקב"ה הוא.

[1987] **רש"י**. ואולם **המהרש"א** פירש שאין זה עונש, אלא שהברכות הן אלו הגורמות לירידת השפע בעולם, נמצא אם כן שכשאינו מברך הוא מונע בכך את השפע מלירד.

רב חנינא בר פפא רמי: כתיב (הושע ב יא): "**ולקחתי דגני בעתו**", הרי שהדגן הוא של הקדוש ברוך הוא ונוטלו כשרוצה, ומאידך **כתיב** (דברים יא יד): "**ואספת דגנך**", הרי שהדגן של ישראל.

לא קשיא.

כאן, הפסוק שנאמר בו "ואספת דגנך" עוסק **בזמן שישראל עושים רצונו של מקום** שאז הדגן שלהם הוא.

כאן, הפסוק שנאמר בו "ולקחתי דגני בעתו" עוסק **בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום**, שאז הקדוש ברוך הוא נוטלו ומראה להם ששלו הוא.

תנו רבנן: "ואספת דגנך" - מה תלמוד לומר?

לפי שנאמר (יהושע א ח): "**לא ימוש ספר התורה הזה מפיך**", **יכול** נלמד את **הדברים** שבפסוק **ככתבן** שלא יעסוק האדם כלל בפרנסתו אלא אך ורק בלימוד התורה?

תלמוד לומר: "ואספת דגנך", ללמדינו ש**הנהג בהן** עם דברי התורה גם **מנהג דרך ארץ** שתהא עוסק גם בפרנסתך[1988], **דברי רבי ישמעאל.**

רבי שמעון בן יוחי אומר: וכי **אפשר** לומר כדברי רבי ישמעאל, והרי אם **אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת נשיבת הרוח, תורה מה תהא עליה!**?

אלא בהכרח יש ליישב הענין באופן שונה ולומר שהפסוק שנאמר בו "לא ימוש ספר התורה מפיך" מתקיים **בזמן שישראל עושין רצונו של מקום**, שאז **מלאכתן נעשית על ידי אחרים** והם עצמן יכולים לעסוק אך ורק בתורה, **שנאמר** (ישעיהו סא ה): "**ועמדו זרים ורעו צאנכם**".

[1988] שאם לא כן תצטרך לבריות וסופך בטל מדברי תורה - **רש"י**.

[1989] הקשו **התוספות** שהרי לעיל פירשה הגמרא שפסוק זה עוסק בזמן שישראל עושים רצונו של מקום. ותירצו שישנם שלש דרגות בדבר: א. כשעושין רצונו של מקום באופן מושלם אזי מלאכתן נעשית על ידי אחרים, וכפי שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם". ב. כשעושין רצונו של מקום אבל לא באופן מושלם אזי מלאכתן נעשית על ידי עצמן וכפי שנאמר "ואספת דגנך". ג. כשאינם עושין רצונו של מקום כלל, עליהם נאמר "ולקחתי דגני בעתו". ועיין בדבריו ישוב נוסף לזה. לדברי התוספות מיושבת קושיית **המפרשים** [עיין **ריטב"א**] שהקשו איך יתכן לפרש את הפסוק "ואספת דגנך" בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, והרי בתחילת הפרשה נאמר "והיה אם שמע תשמעו" וגו' "ואספת דגנך", הרי שהפרשה עוסקת בזמן שעושים רצונו של מקום, [ואילו כשאינם עושים רצונו של מקום מתפרש רק בהמשך הפרשה "השמרו לכם פן יפתה" וגו']. אכן לדברי התוספות יש לומר, שאף שהפרשה ודאי עוסקת באלו שעושים רצונו של מקום, מכל מקום, אינם עושים כן באופן מושלם, וכפי שנראה מזה שלא מוזכר בפרשה זו "בכל מאדכם". כפי שמוזכר בפרשת "שמע". - **מהרש"א**. עיין בדבריו. **ובספר נפש החיים לגאון רבי חיים מואלזין** (שער א' פ"ח) יישב קושיית המפרשים, שודאי גם רבי ישמעאל אינו סבור שיש רשות לאדם לבטל מלימודו בכדי לעסוק בפרנסתו, ורמז לזה רבי ישמעאל בלשונו "הנהג **בהן** מנהג דרך ארץ", היינו "עמהם"

ואילו בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, שאז, כיון שלא זכו **מלאכתן נעשית על ידי עצמן**, מתקיים בהם הפסוק **שנאמר** (דברים יא ד): "**ואספת דגנך**" [1989] ואינם יכולים לעסוק אך ורק בתורה.

ולא עוד אלא שגם מלאכת אחרים נעשית על ידן, **שנאמר** (דברים כח מח): "**ועבדת את אויבך**".

אמר אביי: **הרבה עשו כדברי רבי ישמעאל**, שבד בבד עם עסק התורה עסקו בפרנסתם - **ועלתה בידן**. והרבה עשו **כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן**.

אמר להו רבא לרבנן: **במטותא מינייכו**, **ביומי ניסן** שקוצרים בהם את התבואה, **וביומי תשרי** שדורכים בהם את הענבים בגתות היין וסוחטים בהם את השמן בבתי הבד - **לא תתחזו קמאי** אלא בטלו את לימודיכם ועיסקו בפרנסת ביתכם **כי היכי** [כדי] **דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא** [במשך כל השנה].

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: **בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים**.

דורות הראשונים אף על פי [1990] **שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי**, כיון שהיו חסידים - **זו וזו נתקיימה בידן**. אבל **דורות האחרונים** שלא היתה מעלתן כדורות הראשונים, אף על פי **שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי - זו וזו לא נתקיימה בידן**.

ואמר רבה בר רב חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: **בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים**.

דורות הראשונים שחפצו לקיים מצוות ה' **היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון** [פתח החצר והבית] **כדי** שיראו "פני הבית" ובכך **לחייבן במעשר** וכפי שיבואר בסמוך.

עם דברי התורה, שגם באותה שעה שאתה עוסק לפרנסתך תהא מהרהר בדברי תורה. ועל זה אמר אביי "הרבה" עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם והרבה עשו כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם, ודייק בדבריו לומר "הרבה" כי רק לכלל המון העם כמעט בלתי אפשרי שיתמידו כל ימיהם בלימוד התורה כרבי שמעון בר יוחאי אבל וודאי אפשרי הדבר שיחיד ינהג כך לעצמו וכל ימיו יהא עסוק בתורה ועבודת ה', ומי שבאפשרותו כן ודאי מוטלת עליו החובה שלא לפרוש מלימוד התורה כלל. והנה הפסוק "ואספת דגנך" - בלשון יחיד, מוזכר בפרשת "והיה אם שמוע" שנאמרה כולה בלשון רבים, ומאחר שיתכן שיחיד ינהג כרבי שמעון בר יוחאי הרי נמצא שכשעוסק בפרנסתו אין הוא עושה רצונו של מקום, ולכן דרשו חז"ל פסוק זה לזמן "שאין ישראל עושין רצונו של מקום", ואולם הפרשה כולה העוסקת ברבים שבהם לא יתכן שינהגו כרבי שמעון בר יוחאי מתפרשת היא לזמן שישראל עושין רצונו של מקום. כי לרבים אין שום עוולה שנוהגים כרבי ישמעאל ולא כרבי שמעון בר יוחאי.

[1990] על פי **מהרש"א**.

[1991] צריך ביאור, שהרי דרך החצר היא עיקר הכניסה לבית ומדוע אין זה נחשב שהפירות ראו "פני הבית". - עיין **צל"ח** וספר **עטרת ראש** ישוב לזה.

אבל **דורות האחרונים** שלא היתה מעלתן כדורות הראשונים היו **מכניסים פירותיהן דרך גגות דרך חצירות** [1991] **ודרך קרפיפות כדי** שלא יראו את "פני הבית" ובכך **לפטרן מן המעשר**.

דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר מן התורה [1992] - **עד שיראה פני הבית** והצד שבו הפתח הוא פני הבית [1993]. **שנאמר** (דברים כו יג): לענין ביעור מעשרות "**בערתי הקדש מן הבית**". וכיון שהביעור חייב להיות מהבית משמע מכך שלא נקבע חיובו עד שיכנס לבית [1994].

ורבי יוחנן אמר: אפילו הכניס הטבל אל **חצר** הבית הריהי **קובעת** את התבואה והפירות לחיוב מעשר.

שנאמר (שם יב): "**ואכלו בשעריך ושבעו**".

שנינו במשנה: על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ **חוץ מן היין** שעל היין הוא אומר "בורא פרי הגפן".

מקשה הגמרא: **מאי שנא יין** שתיקנו לו נוסח ברכה בפני עצמו בשונה משאר פירות האילן [1995].

אילימא משום דאשתני לעלויא בכך שנהפך מ"ענב" ל"יין" [שיין מעלתו גדולה יותר מענבים] [1996] לכן **אשתני** גם **לענין ברכה** וקבעו לו נוסח לעצמו.

והרי שמן, דאשתני לעלויא בכך שנהפך מ"זית" ל"שמן" [ושמן מעלתו גדולה יותר מזתים] ובכל זאת **לא אשתני** השמן **לענין ברכה** שלא קבעו לו נוסח לעצמו. **דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ** כפי שמברכים על הזתים.

מתרצת הגמרא: **אמרי: התם** לענין שמן, הטעם שלא קבעו לו נוסח לעצמו הוא **משום דלא אפשר**,

---

[1992] אבל מדרבנן אסור לאכול מהפירות "אכילת קבע" אף אם לא ראו "פני הבית".

[1993] **חידושי מהר"ם בנעט**.

[1994] אכן עדיין לא נתבאר בפסוק שדוקא אם הפירות נכנסו לבית דרך הפתח מתחייבים הם במעשר, ואמנם **הגמרא במס' בבא מציעא** (פח א) מוסיפה שלמדים זאת מהנאמר (שם יב): "ואכלו בשעריך ושבעו" שהבית קובע למעשר רק אם הפירות נכנסו דרך השער [ושלא כדעת רבי יוחנן הלמד מכך שגם חצר קובעת].

[1995] לגמרא לא הוקשה מדוע שונה היין משאר **משקין** שנסחטו מפירות שמבואר לקמן (לח א) שברכתן "שהכל". משום שבאמת היין והשמן שונים משאר משקין בכך שגם לאחר שנהפכו ליין ושמן עדיין שם "פרי" עליהם, וכמבואר **ברש"י שם** (ד"ה זיעה וד"ה ורבי יהושע). [וטעם הדבר פירש **רש"י לקמן** (לו א ד"ה הכא) "אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך "פרי" הוא". - וה"ה ליין]. ולפיכך מקשה הגמרא במה שונה "פרי" היין מפרי הענבים שתיקנו לו נוסח ברכה לעצמו.

[1996] **הפני יהושע** פירש שהסיבה לכך היא משום שבשונה מענבים היין ראוי לעלות על גבי מזבח לנסכים. וכמו כן השמן עולה על גבי מזבח למנחות. וכן כתב בספר **הפרדס** (שער י' ד"ה ועל מיני). אכן מדברי **הפרי מגדים** (ר"ב א"א סק"ב) נראה שסובר שמעלת היין והשמן כלפי ענבים וזתים היא בכך שהם חשובים **לאדם**.

היכי ניבריך עליו?

אי ניבריך עליו "**בורא פרי הזית**", הרי **פירא גופיה** "**זית**" **אקרי**, וכיון שהפרי עצמו קרוי "זית" נמצא שהנוסח "בורא פרי הזית" מתפרש שה' ברא את השמן שהוא פריו של הזית וזה לא יתכן, שהרי השמן הוא יצירתו של האדם ולא יצירת הבורא. [אבל יין, כיון שהעץ קרוי "גפן" נמצא ש"פרי הגפן" הוא הענב - שהוא יצירתו של הבורא - ולכן שייך לברך עליו "בורא פרי הגפן" כלומר "הענב" שממנו נעשה היין.

מקשה הגמרא: **ונבריך עליה בורא פרי עץ זית** בדומה לברכת "בורא פרי הגפן"?

אלא,[1997] **אמר מר זוטרא**: טעם אחר לחלק בין יין לשמן.

חמרא, יין, **זיין**, מזין, ומשום חשיבות זו קבעו לו נוסח ברכה לעצמו, אבל **משחא**, שמן, **לא זיין**.

מקשה הגמרא: וכי **משחא לא זיין**!?

והתנן: **הנודר** שלא יהנה **מן המזון** - **מותר במים ובמלח**.

והוינן בה: כיון שמשמע ממשנה זו **שמים ומלח** בלבד **הוא דלא אקרי** "**מזון**", **הא כל מילי אקרי מזון**, **נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי**: **אין מברכין בורא מיני מזונות אלא** במאכלים העשויים מ**חמשת המינין** של דגן **בלבד**, כי רק הם לבדם קרוים "מזון".

ואמר רב הונא ליישב קושיא זו: שאין המשנה בנדרים עוסקת במי שאסר על עצמו בנדר להנות מ"מזון", כי "מזון" כולל באמת רק את חמשת המינין בלבד וכדברי רב ושמואל. אלא **באומר**: **כל** דבר **הזן** את האדם אסור **עלי** בקונם, ומשום כך הוא נאסר בכל חוץ ממים ומלח כי כל הדברים מלבדם מזינים את האדם במידה מסויימת אף שאינם קרויים "מזון".

חוזרת הגמרא לענין שלפנינו ומקשה: **אלמא** נמצינו למדים ממשנה זו **שמשחא זיין** שהרי הנודר מכל דבר ש"זן" אסור בשמן זית, ומדוע אם כן לא תיקנו לשמן נוסח לעצמו כפי שתיקנו ליין?

אלא מבארת הגמרא טעם אחר לחילוק שבין יין לשמן.

חמרא סעיד, משביע, ומשום חשיבות זו קבעו לו נוסח ברכה לעצמו, **ואילו משחא לא סעיד**.

מקשה הגמרא: **וחמרא - מי סעיד**?

[1997] מלשון הגמרא "אלא", משמע לכאורה שהגמרא חזרה בה מהמבואר לעיל שמעלת היין הוא בזה ש"אישתני לעילויא". ואולם **הנצי"ב** בספרו **מרומי שדה** פירש שהגמרא רק מוסיפה שמלבד שהיין "אשתני לעלויא" - שמעלה זו קיימת גם בשמן - יש בו מעלה נוספת שהוא "מזין" בשונה משמן שאינו מזין. - ועיין בסמוך הערה 14.

והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא [ערב חג הפסח] **כי היכי דנגרריה ללביה** [כדי לעורר תאבונו] ועל ידי כך **ניכול מצה טפי**. הרי ששתיית היין אינה משביעה, אלא אדרבה, מעוררת התאבון.

מתרצת הגמרא: באופן שכמות היין היא **טובא** הריהו **גריר** [מעורר התיאבון], וזוהי הכמות שרבא שתה. אבל כשכמות היין היא **פורתא** הריהו **סעיד**, וכיון שיש ליין תכונה שסועד את הלב [בכמות מסויימת] תיקנו לו נוסח ברכה לעצמו [1998].

שוב מקשה הגמרא: **ומי סעיד** היין כלל?

והכתיב (תהלים קד טו): "**ויין - ישמח לבב אנוש, ולחם לבב אנוש יסעד**". משמע **נהמא הוא דסעיד**, ואילו **חמרא לא סעיד** אלא אך ורק משמח!?

מתרצת הגמרא: כוונת הפסוק אינה לומר שהיין אינו משביע, **אלא** הכונה היא ש**חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח** [1999], ואילו **נהמא - מסעד סעיד**, אבל **שמוחי לא משמח**.

[1998] כתבו **התוספות** (ד"ה טובא) שמסוגיתנו נמצינו למדים, שבערב פסח מותר לשתות יין רק בכמות מרובה [היינו ב' כוסות של רביעית או רוב רביעית (**משנ"ב** תע"א סק"ד), ועיין עוד **בביאור הלכה** (ר"ח ד"ה ברכת) וצ"ע]. משום שרק באופן זה היין גורר תאות האכילה ואינו משביע. ואולם **הטור** (סימן תע"א) מתיר לשתותו בערב פסח אפילו בשיעור מועט. וצריך ביאור, איך תתיישב סוגייתנו לשיטתו. ונראה, שהטור יפרש דברי הגמרא כפירושו של **הראבי"ה** (ח"א ק"נ) שביאר שתיבות "טובא" ו"פורתא" אינם מוסבות על כמות השתיה אלא על התוצאה משתיה זו. היינו, שכששותה יין [בכל כמות שהיא] השתיה מגבירה את תאות אכילתו יותר מאשר שגורמת לו לשבוע, ולכן שתה רבא יין כל מעלי יומא דפסחא. - וכעין זה ביאר הב"ח בדעת הטור. אכן יש להעיר לפירוש זה מהמשך דברי הגמרא, שמקשה, כיון שיין משביע מדוע אין מברכים עליו ברכת המזון כמו על הפת. ולכאורה הרי יש לחלק ש"לחם" משביע ביותר ולכן מברכים עליו ברכת המזון, אבל יין שאינו משביע כל כך שוב אין לברך עליו ברכת המזון. וצ"ע. [עיין עוד **בביאור הלכה** (ר"ח ד"ה) בביאור דברי הגמרא באופן אחר ע"ש].

[1999] מדברי **תלמידי רבינו יונה** (במתניתין) **והריטב"א בהלכותיו** (פ"א ה"כ) נראה שגם למסקנת הגמרא שתיקנו ליין נוסח ברכה לעצמו משום שהוא "סעיד" ו"משמח" מכל מקום הטעם שהוזכר בתחלת הסוגיא שיין "אישתני לעילויא" ג"כ עדיין מהווה סיבה לקביעת נוסח הברכה. ולדבריהם נמצא שקבעו ליין נוסח ברכה לעצמו מחמת ג' סיבות. **א**. חשיבות. **ב**. סועד הלב. **ג**. משמח. - אכן מדברי **המאירי** נראה שלמסקנא אין צורך בטעם שהוא "חשוב" אלא עיקר הטעם הוא שהוא משום ש"סעיד" ו"משמח". **הפרי מגדים** דייק מפירוש רש"י (במתני') שחולק על דברי הראשונים שהזכרנו וסובר שעיקר הטעם הוא משום חשיבותו של היין. ואף שבמסקנת הגמרא הרי התבארו טעמים אחרים לזה, ביאר הפרי מגדים שהרי הסיבה שלא היה נח לגמרא לפרש שמשום חשיבותו קבעו לו נוסח ברכה בפני עצמו היתה משום שהוקשה לה מ"שמן" שגם הוא "אישתני לעילויא" ובכל זאת לא קבעו לו נוסח ברכה בפני עצמו, ואולם, כיון שבסוגיא בסמוך מתבאר ש"שמן" כלל אינו ראוי לשתיה בפני עצמו שוב אי אפשר לומר שכלפי הזתים הוא נחשב "אישתני לעילויא", ואם כן שוב אפשר לחזור לסברא הראשונה שהטעם שקבעו ליין ברכה בפני עצמה הוא משום חשיבותו [שאינה קיימת בשמן]. [ויש להעיר שלדברי **הפני יהושע** [הובא לעיל הערה 11] שביאר שחשיבותם של היין והשמן הוא בזה שהם עולים על גבי המזבח לא יתכנו דברי הפרי מגדים. שהרי אף אם אין השמן ראוי לשתיה - וכמסקנת הגמרא בסמוך - מכל מקום חשיבותו הבאה לו מכח שעולה על גבי המזבח עדיין קיימת אצלו]. לכאורה ישנה **נפקא מינה לדינא** במחלוקת זו של הראשונים לענין "**מיץ ענבים**", שלדעות שנקטו לעיקר את הטעמים "סעיד" ו"משמח" שהוזכרו במסקנת הגמרא לכאורה לא יברכו עליו ברכת בורא פרי הגפן מאחר שאינו משמח. שהרי "משמח" היינו "משכר" וכמבואר בגמרא בב"מ [דף סו ב] וברש"י (ד"ה שכר) ע"ש, ומיץ ענבים כידוע אינו משכר. אבל לדעת רש"י שנקט שחשיבותו של היין היא זו שגרמה לקבוע לו נוסח ברכה בפני עצמו, לכאורה טעם זה שייך גם במיץ ענבים [ולדעת הפני יהושע שהובא לעיל עדיין צ"ע בזה].

מקשה הגמרא: **אי הכי**, כיון שהיין משביע **נבריך עליה** לאחריו **שלש ברכות** של "ברכת המזון", כפי שמברכים על הלחם.

מתרצת הגמרא: אף על פי שהיין משביע אין מברכין עליו "ברכת המזון" משום **שלא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה** בשונה מ"לחם" שבני אדם קובעים עליו סעודתם.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: אי קבע עלויה [על היין] **סעודתיה מאי**? וכי יברך על היין ג' ברכות [2000].

אמר ליה: לכשיבא אליהו ויאמר - אי הויא קביעותא. השתא מיהא כיון שאין בני אדם קובעים סעודתם על היין, הרי אף אם אחד יקבע עליו סעודתו **בטלה דעתו אצל כל אדם** ואין קביעותו קביעות [2001].

גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ [2002].

שואלת הגמרא: **היכי דמי**?

[2000] **החזון איש** (סימן ל"ד סק"ו) מקשה שהרי כשקובע סעודתו על היין ודאי כמות השתיה היא מרובה, ובאופן שכזה הרי התבאר בגמרא ש"טובא גריר" ואינו משביע, ומה הוקשה לגמרא שיברכו עליו ג' ברכות. ותירץ, שהשיעור "טובא" שהוזכר בגמרא שסגולתו לגרור תאות המאכל הוא כששותה הרבה אך לא בכמות מרובה כל כך, אבל בקובע סעודתו על היין שאז השתיה היא בכמות מרובה מאד, בכה"ג באמת היין שוב חוזר ומשביע. ונמצאו ג' שיעורים לדבר: **א. שיעור מועט** - משביע. **ב. שיעור מרובה** - אינו משביע. **ג. שיעור מרובה מאד** - משביע.

[2001] כתבו **תלמידי רבינו יונה** (לקמן כ"ט ב מדפי הרי"ף ד"ה ומיהו) שהשותה יין בגמר סעודתו ברכת המזון פוטרתו. ועוד הוסיפו (לעיל ו' א ד"ה א"נ) שהשותה יין [שלא בשעת סעודה] וטעה ובירך עליו ברכת המזון בדיעבד **יצא** ידי חובתו. והוכיחו זאת מהמבואר בסוגיתנו שאילו היו בני אדם קובעים סעודתן על היין היו מברכין עליו ברכת המזון לכתחלה, הרי שיש לברכה זו שייכות ליין, ואף שלכתחלה ודאי שאין לברך ברכה זו על היין מכל מקום באופנים שהוזכרו לעיל צריכה הברכה להועיל. אכן **הצל"ח** דחה דבריהם וכתב שהנידון בגמרא אם לברך ג' ברכות על יין אינו לג' הברכות שבנוסח הרגיל שבברכת המזון, אלא לנוסח מחודש המיוחד ליין שמוזכר בהם שבח היין, וממילא שוב יתכן שברכת המשון בנוסח הרגיל לא תועיל ליין באופנים שהוזכרו אף בדיעבד, וכן נקט **החזון איש** (סימן ל"ד סק"ה).

[2002] ולענין ברכה אחרונה - כתב **המשנ"ב** (ר"ב סקל"ב) שאם שתה כשיעור המחייב בברכה יש לברך עליו ברכה אחת מעין שלש. ומסתימת דבריו נראה שהשיעור הנצרך להתחייב על השמן בברכה הוא כמו בשאר משקין שכתב **השו"ע** (ק"צ ס"ג) שיש ספק אם שיעורן ב"כזית" או ב"רביעית". ואולם בספר **אמרי בינה** (או"ח סי"ז) הביא לדברי **ספר החינוך** (מצוה תמ"ד) שכתב לענין איסור אכילת מעשר שני חוץ לירושלים שהשיעור להתחייב מלקות על שתיית השמן חוץ לירושלים הוא ב"כזית" כשיעור שנקבע לענין "מאכל", משום שעיקר דרך ההנאה מהשמן הוא בצורת אכילה שמטבלים בו פת וכדומה. ולמד מזה האמרי בינה שגם לענין ברכה אחרונה שיעורו כן.

[2003] **רש"י**. - **הגאון רבי עקיבא איגר** הקשה על דברי רש"י שתלה זאת בחסרון בשם "אכילה", מהמבואר במס' פסחים (כד ב) שהשותה משקין היוצאים מפרי האסור באיסור אכילה כ"ערלה" או "תרומה" וכדו' הריהו פטור ממלקות משום שהשתיה נחשבת כ"הנאה שלא כדרכה" שהרי דרך ההנאה מהפרי היא באכילתו, ואעפ"כ לענין ברכה הדין פשוט שמברכין על משקין אלו ברכתם הראויה להם ולא מתחשבים במה שההנאה נחשבת כ"הנאה שלא כדרכה", ומוכח מזה שלענין ברכה אין חסרון במה שההנאה אינה כדרכה. ולכן תמוהה קושית הגמרא שהשוותה "תרומה" ל"ברכה" והרי יש לחלק שאף שלענין תרומה השותה שמן פטור כי ההנאה הימנו נחשבת כ"הנאה שלא כדרכה" מכל מקום עדיין יש לחייבו בברכה עליו, כיון שלענין ברכה אין צורך שההנאה מהמאכל

אילימא דקא שתי ליה כמות שהוא - הרי **איזוקי מזיק ליה** לגוף [2004] ואין זו אכילה [2003] הטעונה ברכה [2005].

דתניא: זר **השותה שמן של תרומה** בשוגג, **משלם** לכהן רק **את הקרן** שהרי הפסיד לכהן את ממונו. **ואינו משלם את החומש** כפי שמשלם מי שאכל תרומה הראויה לאכילה, כי שתית השמן אינה נחשבת לאכילה אלא כמעשה היזק. אבל זר **הסך שמן של תרומה** בשוגג, כיון שה"סיכה" נחשבת כ"שתיה" **משלם** לכהן **את הקרן ומשלם** לו גם **את החומש**. - הרי ששתיית שמן אינה נחשבת ל"אכילה" ואם כן אין לברך עליו.

מנסה הגמרא ליישב: **אלא דקא אכיל ליה** לשמן **על ידי** שמלפת [2006] בו את **הפת** שבאופן כזה אין השמן מזיק לו וממילא נחשבת אכילתו ל"אכילה" החייבת בברכה.

דוחה הגמרא: **אי הכי**, **הויא ליה פת עיקר והוא** השמן **טפל** שהרי בא ללפת אם הפת.

ותנן: **זה הכלל כל** מזון **שהוא עיקר** ואוכל **עמו** מאכל אחר שהוא **טפלה** - **מברך** ברכה אחת **על העיקר ופוטר** בה גם **את הטפלה**. ואם כן באופן שאוכל השמן על ידי שמלפת בו את הפת אין השמן זקוק כלל לברכה.

מנסה הגמרא ליישב באופן אחר: **אלא דקא שתי ליה** לשמן **על ידי** נתינתו אל תוך מרק הקרוי "**אניגרון**", שדרך שתיית ה"אניגרון" הוא על ידי שמערבים בו שמן ובאופן כזה אין השמן מזיק לו וממילא נחשבת שתייתו ל"אכילה" החייבת בברכה.

תהא "הנאה כדרכה". - ומשום כן פירש הגרע"א ביאור אחר בדברי הגמרא שלא כפירושו של רש"י. עיין בדבריו. אכן בספר **אמרי בינה** (או"ח סי"ז) יישב את קושית הגרע"א וכתב שודאי גם לענין ברכה יש צורך שההנאה המחייבת בברכה תהא "הנאה כדרכה", והטעם שמברכים על משקין היוצאים מהפרי ברכתם הראויה הוא משום שלאחר שהמשקין נסחטו מהפרי הדרך היחידה להנות מהמשקין היא אך ורק בשתייתם וזוהי "דרך הנאתן". ואת ההוכחה שהוכיח הגרע"א מהגמרא בפסחים שמשקין היוצאים מפרי של איסור אין ההנאה מהם נחשבת ל"הנאה כדרכה" יש לדחות, שדוקא לענין איסור ערלה וכדומה נאמר דין זה, כיון שהנידון שם הוא אם האיסור שחל **על הפרי** עדיין קיים במשקין שנסחטו ממנו, ולענין זה מתבאר שם בגמרא ששתית המשקין נחשבת **כלפי הפרי** - שהוא מקור האיסור - כ"הנאה שלא כדרכה" כיון שדרך ההנאה מהפרי הוא באכילתו, אבל לענין ברכת הנהנין שהנידון אינו ההנאה **מהפרי** אלא מהמשקין עצמן, בזה פשוט שההנאה מהמשקין נחשבת כ"הנאה כדרכה". וראה עוד בספר **מנחת שלמה** (ח"א סימן כ"א) שגם הוא יישב בדרך זו את קושיית הגרע"א ע"ש.

[2004] **רש"י**, אכן **הריטב"א** כתב: "פירוש, האי מפסיד השמן הוא וחשוב כמזיק ולא חשיבה הנאה כלל". היינו, שה"היזק" שאליו כיוונה הגמרא אינו **לאדם** אלא **לשמן**, כיון שהשמן אינו עומד לכך, נמצא שהשתמשות זו פוגמת בו ומזיקתו. ואין לאכילה זו שם "אכילה" אלא שם "מזיק". - וכדבריו נראה מלשון **הרמב"ם** (פי' מתרומות ה"ח והי"א) עיין בדבריו.

[2005] **לדעת רש"י** ורוב **הראשונים**, כיון שהשמן בפני עצמו מזיק אין מברכים עליו כלל ואולם דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ב) שיש לברך עליו ברכת "שהכל", וביאר **הכסף משנה** שם שטעמו משום שיש מעט הנאה בשתייתו והנאה זו חייבת בברכה, עיין בדבריו.

[2006] **רש"י**. - משמע מדבריו שרק באופן שהשמן בא ללפת בו את הפת נחשבת הפת ל"עיקר" והשמן ל"טפל", אבל באופן שעיקר כונתו היא לשתות את השמן [לצורך רפואה וכדומה] אזי נחשב השמן "עיקר" והפת "טפל". וכן פסק **המגן אברהם** (ר"ב סק"ח), וחולק בזה על **הב"ח** (סימן ר"ב) שחידש שגם באופן כזה הפת נחשבת "עיקר", עיין בדבריו.

דאמר רבה בר שמואל: "**אניגרון**" הוא **מיא דסלקא** [מרק תרד] "**אנסיגרון**" הוא **מיא** (תחילת העמוד) **דכולהו שלקי** [מרק ירקות מכל המינים].

דף לו.

דוחה הגמרא: **אם כן**, **הוה ליה** "**אניגרון**" **עיקר ושמן טפל** לו.

ותנן: **זה הכלל כל** מזון **שהוא עיקר** ואוכל **עמו** מאכל אחר שהוא **טפלה** - **מברך** ברכה אחת **על העיקר ופוטר** בה גם **את הטפלה**, ואם כן כששותה שמן על ידי עירובו ב"אניגרון" אין השמן זקוק כלל לברכה [2007].

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן** - **בחושש בגרונו**, ולרפואתו נותן כמות מרובה מהשמן לתוך האניגרון ואז השמן עיקר ויש לברך עליו ברכת "בורא פרי העץ" שהרי אינו מזיקו אלא אדרבה מועיל לו [2008].

דתניא: **החושש בגרונו** בשבת - **לא יערענו** לא יגרגר גרונו **בשמן** באופן שכונתו **מתחלה** שלאחר הגרגור יפלטנו מפיו ולא יבלענו, **בשבת** - כי ניכר שעושה כן לרפואה, וחכמים גזרו שלא לעשות בשבת מעשה לצורך רפואה גזירה שמא הדבר יביאנו לידי "שחיקת סממנים" [טחינת סממנים הנצרכים לרפואה] שהיא אסורה בשבת. **אבל נותן** הוא אפילו **שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע** שאז אין הדבר ניכר שעושה כן לרפואה אלא נראה

[2007] כתב **השו"ע** (ר"ב ס"ד) שבאופן זה שהאניגרון הוא העיקר בתערובת יש לברך על התעורבת כולה ברכת "שהכל" כברכה הראויה לאניגרון. **המגן אברהם** (סקי"א) תמה עליו מהמבואר לקמן (לט א) שהברכה על "מי שלקות" [מרק ירקות] היא "בורא פרי האדמה", ובמה אם כן שונה האניגרון [מרק סלק] שמברכין עליו ברכת "שהכל". [וראה **בשער הציון** (שם סקל"ו) שהביא כמה ראשונים הסוברים באמת כסברת המג"א שיש לברך על האניגרון בורא פרי האדמה כפי שמברכים על "מי שלקות"]. **הגר"א** בביאורו (שם) יישב סברת השו"ע, כיון שהאניגרון עומד לשתיה ולא לאכילה הריהו נחשב משום כך כ"משקה" שברכתו "שהכל". וסמך דבריו על דברי התוספות לקמן (לח א). וראה עוד ביישוב דברי השו"ע **בהגהות נתיב חיים** [ובתמיהת **הגרע"א** שם עליו]. **ובהגהות ברכת יונתן להגאון רבי יונתן אייבשיץ** שם.

[2008] **הטור** (סימן ר"ב) הביא מחלוקת הראשונים בדין זה. דעת **הרב ר' יוסף** שאם הירבה בכמות השמן שבתערובת יותר מהרגילות אזי נחשב השמן ל"עיקר" אפילו אם אינו חושש בגרונו ויש לברך על התערובת "בורא פרי העץ". והגמרא שנקטה "חושש בגרונו" אין זה בדוקא אלא אורחא דמילתא הוא שכשחושש בגרונו הריהו מרבה בכמות השמן בתערובת. ואולם דעת **הבה"ג** היא שרק כשחושש בגרונו שאז עיקר רצונו הוא בשמן שבתערובת נחשב השמן ל"עיקר" ומברכים על התערובת "בורא פרי העץ", אבל כשאין השמן ניתן לרפואה אינו נחשב ל"עיקר" בתערובת אפילו באופן שהירבה ממנו יותר מהרגילות. - כדעת הבה"ג נפסק **בשו"ע** (שם ס"ד). **המגן אברהם** (סק"י) נוקט בדעת הבה"ג שבאופן שאינו חושש בגרונו אין השמן נחשב ל"עיקר" בתערובת אפילו אם הירבה בכמות השמן עד שהוא הרוב בתערובת ויש לברך על התערובת כברכת האניגרון. - אכן **הט"ז** (סק"ב) **והפרי מגדים** (א"א סק"י ומ"ז סק"ב) חולקים עליו וסוברים שודאי בכה"ג גם הבה"ג מודה שהשמן נחשב ל"עיקר" בתערובת, שהרי כלל נקוט בידינו שכל תערובת של ב' מינים ששניהם "עיקרים" אצלו [היינו שאין תכליתו של אחד מהם לטבל ולהטעים את המין האחר] אזי המין שהוא הרוב בתערובת נחשב ל"עיקר" והמיעוט ל"טפל". ובהכרח שכל מחלוקתו עם הרב ר' יוסף הוא רק באופן שעדיין השמן מיעוט בתערובת אלא שכַּמותו מרובה מהרגילות.

ששותהו להנאתו [2009].

מקשה הגמרא: כיון שמדובר באופן שהשמן אינו מזיקו כי הוא מעורב עם "אניגרון" וגם הוא "עיקר" אצלו בתערובת הרי **פשיטא** שתהא ברכתו "בורא פרי העץ" ומה השמיענו רב יהודה אמר שמואל?

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין** ולא להנאה היה מקום לטעות ולומר **שלא לבריך עליה כלל**, כי לא תיקנו ברכות הנהנין אלא על ההנאה הבאה מהמאכל ולא על תועלת אחרת שבאה, **קמשמע לן כיון דאית ליה** בפועל **הנאה מיניה** אף שאין כונתו לכך **בעי ברוכי** [2010].

קמחא דחיטי האוכל קמח חטה [2011].

רב יהודה אמר: ברכתו "**בורא פרי האדמה**" כפי שמברכים על החטה עצמה קודם שנטחנה.

ורב נחמן אמר: ברכתו "**שהכל נהיה בדברו**". כי מאחר שהחטה השתנתה מצורתה הקודמת ה"שינוי" מפקיע שם "פרי" ממנה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: לא תיפלוג עליה דרב יהודה, משום **דרבי יוחנן ושמואל קיימי כוותיה. דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית - מברכין עליו** "**בורא פרי העץ**". **אלמא: אף על גב דאשתני** הפרי ונעשה שמן, מכל מקום **במילתיה קאי** במעמדו הקודם הוא נשאר וברכתו עדיין "בורא פרי העץ" כפי שהיתה ברכתו קודם שהשתנה. **הא נמי** קמח חטה **אף על גב דאשתני** מגרעינים לקמח, **במלתיה קאי**, ויש לברך עליו "בורא פרי האדמה" כפי שמברכים על החטה עצמה קודם שנטחנה [2012].

[2009] **רש"י**. אכן **התוספות** הקשו עליו, כיון שהאיסור הוא רק כשכונתו מלכתחלה להשהותו ולא לבולעו, אבל אם בולעו לבסוף מותר לו להשהותו, אם כן מדוע הוצרכה הברייתא להתיר רק כשעירב השמן עם אניגרון ובולעו, והרי באופן שבולע מותר אף לערער עם השמן לבדו בלא אניגרון. ופירשו התוספות לדעת רש"י שדברי הברייתא מתחלקים לשני אופנים שונים. **א**. אם נותן שמן לתוך אניגרון, יכול להשהותו אף בלא בליעה וזהו תחלת דברי הברייתא. **ב**. אם שותה השמן לבדו, אז מותר לו רק אם הוא בולעו מיד בלא שהייה, וזהו סיום דברי הברייתא שאמרה ו"בולע" [תיבת "ובולע" מתפרשת כמו "או בולע"]. ואולם מדברי רש"י שלפנינו לא נראה כן שהרי התיר להשהות השמן בגרונו אם לבסוף בולעו. **והאחרונים** [עיין **ביאור מרדכי ודברי דוד**] יישבו דעת רש"י שאכן כשבולע מותר לו לשתות השמן אף בלא אניגרון, והטעם שהברייתא נקטה שנותן השמן עם אניגרון הוא משום שהדרך לשתות כך את השמן.

[2010] כתבו **התוספות**, מכאן נראה, שאם אדם שותה לרפואה משקה שטעמו רע ואינו נהנה ממנו אינו מברך עליו כלום.

[2011] לדעת **רש"י והרי"ף** הנידון הוא בקמח רגיל, ואולם **התוספות והרא"ש** פירשו שהנידון בסוגייתנו הוא קמח העשוי מחיטים קלויות או שלא נטחן דק דק ועדיין מורגש בו טעם החטה, אבל על קמח רגיל לכולי עלמא מברכין ברכת "שהכל" שהרי אינו ראוי לאכילה כל כך.

[2012] **הצל"ח** תמה על קושית רבא שהרי בסוגיא לעיל (לה ב) התבאר ששמן "אישתני לעילויא", ואם כן יתכן שלכן אינו יורד מדרגתו וברכתו "בורא פרי העץ", מה שאין כן קמח שלא "אישתני לעילויא" סובר רב נחמן שיורד

דוחה רב נחמן את דברי רבא: **מי דמי** קמח לשמן?

התם, ה"שמן", **ליה ליה עלויא אחרינא**, אלא הפיכתו ל"שמן" זהו יעודו ותכליתו ולשם כך נטעוהו לעץ הזית, ולכן על אף השינוי נחשב ה"שמן" כ"פרי" הזית. שהרי אדרבה השינוי הוא זה שהביא את הפרי לשלימותו ולתכלית שלשמה הוא ניטע. אבל **הכא** ה"קמח" הרי **אית ליה עלויא אחרינא** במה שעושים ממנו **פת** ונמצא שכאשר נטחנו החטים והשתנו לא הגיעו בכך עדיין ליעוד שלשמו גידלו אותם, ולכן מצב ביניים זה מפקיע את שם ה"פרי" שהיה להם ובשלב זה ברכתו היא "שהכל" [2013].

מקשה הגמרא: **וכי** דבר שהשתנה **ואית ליה עלויא אחרינא - לא מברכינן עליה "בורא פרי האדמה" אלא "שהכל"**? **והא אמר רבי זירא אמר רב מתנא אמר שמואל**: **א"קרא"** [על דלעת] **חייא** שאינה מבושלת ועל **קמחא דשערי** [קמח שעורה] - **מברכינן עלייהו "שהכל נהיה בדברו"**.

מדייקת הגמרא: **מאי לאו** נקט שמואל בדבריו "קמח שעורה" משום שהוא גרוע ולכן ברכתו "שהכל". אבל קמח **דחיטי** שהוא משובח, יש לברך עליו **"בורא פרי האדמה"**!? [2014] דוחה הגמרא: **לא**. ודאי שמואל מודה שקמח **דחיטי נמי** ברכתו **"שהכל נהיה בדברו"**, וכברכה שנתקנה לקמח שעורים.

מקשה הגמרא: אם כן, **ולשמעינן** שמואל שמברכים "שהכל" על קמחא **דחיטי**, **וכל שכן** נדע שמברכים ברכה זו על קמחא **דשערי**, שהרי גרוע הוא יותר מקמח חטה?

מדרגתו ומברכים עליו ברכת "שהכל". ותירץ, שרבא חולק וסובר שגם קמח נחשב לדבר ש"אישתני לעילויא", כיון שאפשר לעשות מהקמח פת ולכן חשיבותו גדולה יותר מאשר חיטים. ויש להעיר שלדברי **הפרי מגדים** (ר"ב א"א סק"ב) [הובא לעיל לה ב הערה 14] שנוקט שלמסקנת הסוגיא לעיל שהשמן מזיק ואינו ראוי לשתיה בפני עצמו שוב אינו נחשב לדבר ש"אשתני לעילויא" נמצא שקושית הצל"ח מעיקרא ליתא, שהרי גם השמן לא "אישתני לעילויא" ושווה הוא לקמח.

[2013] בספר **דברי דוד** הקשה מדוע אם כן אין מברכים גם על "מעשה קדרה" [תבשיל העשוי מקמח] או "דייסא" ברכת "שהכל", שהרי גם בהם קיימת הסברא ש"אית להו עילויא אחרינא בפת". עיין בדבריו. ויש לומר, שהנה כבר התבאר לעיל (לה א הערה 1) שהסיבה שתיקנו ברכת "בורא מיני מזונות" על "מעשה קדרה" או "דייסא" וכדומה הוא מחמת תכונת המאכל ולא התייחסו כלל לשם ה"פרי" שממנו נעשה מאכל זה. ומעתה יש לומר, שרק כשנוסח הברכה מתייחס לשם ה"פרי", תתכן הסברא שאם הפרי השתנה מכפי שהיה ועדיין לא הגיע לתכליתו הריהו יורד מדרגתו וחשיבותו וברכתו "שהכל", אבל "מעשה קדרה" וכדומה, כיון שנוסח ברכתה אינו מתייחס כלל לשם "פרי" שממנו היא נעשית שוב לא שייכת בה סברא זו ולכן אף ש"אית לה עילויא אחרינא בפת" ברכתה "בורא מיני מזונות".

[2014] עיין **בהגהות הגאון רבי אליעזר משה הורוויץ והגהות מעשה רוקח** (סימן ר"ח) שעמדו על הקשר שבין מסקנת הגמרא בדעת רב נחמן שיש לחלק בין "אית ליה עילויא אחרינא" לבין "לית ליה עילויא אחרינא" לקושיא שהקשתה מרבי זירא בשם שמואל, אף שלכאורה היה אפשר להקשות על עיקר דבריו של רבי נחמן הסובר שעל קמח חיטים מברכים ברכת "שהכל" שמדברי רבי זירא בשם שמואל מדוייק שרק על קמח שעורים מברכים כך. עיין בדבריהם.

מתרצת הגמרא: **אי אשמעינן** שמואל את דינו שמברכים "שהכל" בקמח **דחיטי**, **הוה אמינא**: **הני מילי דחיטי**, **אבל דשערי** כיון שהוא גרוע כל כך **לא לבריך עליה כלל**. לכן **קמשמע לן** שמואל שמברכים עליו "שהכל" [2015].

מקשה הגמרא: איך יתכן שהיה מקום לטעות ולומר שאין מברכים על קמח שעורים כלל?

ומי גרע אותו קמח **מ"מלח" ו"זמית"** [מי מלח [2016]] שמברכים עליהם ברכת "שהכל"? **דתנן**: **על המלח ועל הזמית אומר "שהכל נהיה בדברו"**!

מתרצת הגמרא: **איצטריך** שמואל להשמיענו שמברכים על קמח שעורים "שהכל", משום ש**סלקא דעתך אמינא**: **דוקא "מלח" ו"זמית" עביד אינש** [עשוי אדם] **דשדי לפומיה** [שיטלם לפיו] דרך מקרה. **אבל קמחא דשערי הואיל וקשה לקוקיאני** [הקמח גורם לתולעים במעיים] היה מקום לומר ש**לא לבריך עליה כלל** מאחר שהוא מזיק. **קמשמע לן** שמואל, **כיון דאית ליה הנאה מיניה** אף על פי שהוא מזיק **בעי ברוכי** [2017].

"**קורא**" - האוכל ענף צעיר של דקל בשנתו הראשונה שעדיין לא הספיק להתקשות כעץ **רב יהודה אמר**: ברכתו "**בורא פרי האדמה**", **ושמואל אמר**: ברכתו "**שהכל נהיה בדברו**".

מבארת הגמרא סברת המחלוקת: **רב יהודה אמר "בורא פרי האדמה"** - הואיל ו**פירא** [2018] **הוא**, **ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו** - **הואיל וסופו** בשנה הבאה **להקשות** כעץ ואז לא יהא ראוי כלל לאכילה, לכן גם עתה בהיותו רך אין לו חשיבות "פרי" וברכתו "שהכל".

אמר ליה שמואל לרב יהודה: **שיננא**! [חריף הינך] **כוותך מסתברא**! **דהא** גם **צנון** אם לא יתלשוהו בזמנו **סופו להקשות** כעץ ואף על פי כן **מברכינן עליה** בעודו ראוי לאכילה "**בורא פרי האדמה**" ואם כן גם על ה"קור" היה ראוי לברך "בורא פרי האדמה" אף שסופו להקשות.

[2015] **להלכה** נפסק שיש לברך על קמח חטה [או שעורה] ברכת שהכל וכדעת רב נחמן [עיין **שו"ע** ר"ח ס"ה], ואולם עיין **ברי"ף** שאף הוא פסק כרב נחמן, אך פירש טעם הדבר משום שבני אדם אינם רגילים באכילת קמח, והקשה עליו **הרא"ש** שהרי בגמרא התבאר שהטעם הוא משום "דאית ליה עילויא אחרינא בפת", ועיין **ברבינו יונה** שפירש שהרי"ף הרכיב את ב' הסברות יחדיו. וצ"ב. וראה עוד **בהפלאה**, **בספר דברי דוד ובספר מרומי שדה לבעל הנצי"ב** מש"כ בזה.

[2016] **הגהות הב"ח**.

[2017] אף על פי שלענין שמן זית התבאר בגמרא לעיל (לה ב), כיון שהוא מזיק לגוף אין מברכים עליו כלל [לדעת רוב הראשונים]. ביאר **בספר דברי דוד** (שם) שהשמן מזיק לכל הגוף ועקב כך אין לאדם שום הנאה ממנו, מה שאין כן קמח שעורים, כיון שאינו מזיק אלא לקוקיאני האדם נהנה ממנו כמו משאר מאכלים - עיין בדבריו.

[2018] הטעם שאין מברכים עליו משום כך "בורא פרי העץ" כמו על שאר פירות, מבואר **ברא"ה** משום שבאמת אינו "פרי" אלא "עץ" הראוי לאכילה ונקטו לשון "פרי" כי הוא ראוי לאכילה כ"פרי". ומפורש כן בגמרא בעירובין (כח ב) "רב יהודה אומר בורא פרי האדמה, **אוכלא** הוא".

דוחה הגמרא: **ולא היא**, אין להוכיח מ"צנון" כדעת רב יהודה. משום ש"**צנון**" **נטעי אינשי אדעתא דפוגלא** [על דעת לאוכלו כשהוא רך שאז הוא קרוי "פוגלא"], וכיון שבעודו רך זהו עיקר יעודו יש לו חשיבות "פרי" אף אם בסופו יתקשה כעץ.

אבל **דקלא לא נטעי אינשי אדעתא ד"קורא"**, שאין ה"קורא" עיקר יעודו של הדקל, הלכך אין לו חשיבות במצבו זה, ואין לברך עליו "בורא פרי האדמה" [2019].

מקשה הגמרא: וכי **כל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי - לא מברכינן עליה** את ברכתו הראויה לו? **והרי "צלף"** [מין עץ שבנוסף לפריו גם כמה מחלקיו ראוים לאכילה] **דנטעי אינשי אדעתא ד**אכילת "**פרחא**" שהוא פריו של עץ זה, **ותנן: על** אכילת **מיני** [חלקיו השונים] של "**נצפה**" [צלף] מברכים כך:

על העלין ועל התמרות הגדלות בתוך העלים - **אומר**: "**בורא פרי האדמה**",

ועל האביונות היינו ה"פרחא" שהוא עיקר פריו של הצלף **ועל הקפריסין** הקליפה העוטפת את הפרי ודרכה להאכל עמו, **אומר**: "**בורא פרי העץ**". הרי שמברכים "בורא פרי האדמה" על העלים והתמרות אף שלא נטעו את הצלף עבורם [2020].

מתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן בר יצחק**: "**צלף**" - **נטעי אינשי** גם **אדעתא ד"שותא**" [על דעת לאכול שאר חלקיו כעלים ותמרות] משום שתלישתם אינה ממעטת ומזיקה לאילן.

אבל **דקלא - לא נטעי אינשי אדעתא ד"קורא**", כיון שתלישת ה"קורא" מהדקל ממעטת את ענפיו ופוגעת באילן עצמו ולכן אין לו חשיבות וברכתו "שהכל" [2021].

[2019] מדברי **הרא"ש ופסקי הריא"ז** נראה שלמסקנת הסוגיא טעמו של שמואל האומר לברך על ה"קורא" ברכת "שהכל" הוא משום ב' סיבות: א. "סופו להקשות". ב. "לא נטעי ליה אינשי אדעתא דהכי". אבל מדברי **הרשב"א** נראה, שלאחר שהגמרא חילקה בין "צנון" ל"קורא" ואמרה שאף על פי ששניהם סופם להקשות בכל זאת מברכים על הצנון "בורא פרי האדמה" כי "נטעי ליה אינשי אדעתא דהכי" ואילו על הקורא מברכים "שהכל" משום ש"לא נטע ליה אינשי אדעתא דהכי", נמצא שעיקר הטעם שמברכים על ה"קורא" ברכת "שהכל" אינו משום שסופו להקשות אלא רק משום ש"לא נטע ליה אדעתא דהכי". וכן נראה מדברי **תלמידי רבינו יונה והטור** (סימן ר"ד). ולדבריהם, גם פרי שאין סופו להקשות אם לא נטעו אותו לדעת כן מברכים עליו "שהכל". והנה **הרשב"א בתשובותיו** (תשובה תכ"ח) הקשה, מדוע מברכים על פרי שהוא בוסר ברכת "בורא פרי העץ" והרי "לא נטעי ליה אינשי אדעתא דהכי". ותירץ, בדבר שהוא גוף הפרי עצמו לא מועילה סברה זו לגרע ברכתו ממנו. ונראה, שהרשב"א הקשה כן לשיטתו שסובר בסוגייתנו שגם פרי שאין סופו להקשות אם "לא נטעי ליה אדעתא דהכי" מברכים עליו "שהכל", ולפיכך הוקשה לו מדוע שלא יברכו על פרי בוסר ברכת "שהכל" והרי לא נטעוהו בכדי לאוכלו בעודו בוסר. אבל לדעת הראשונים החולקים עליו וסוברים שרק בפרי שסופו להקשות מועילה סברא זו לגרע ברכתו, פשוט שיש לברך על פרי בוסר ברכת "בורא פרי העץ", שהרי אין סופו להקשות.

[2020] **הפני יהושע** מקשה, לדעת הראשונים הסוברים שכדי לברך על פרי ברכת "שהכל" יש צורך שגם יהא "סופו להקשות" וגם "שלא נטעי ליה אינשי אדעתא דהכי" [ראה הערה 13] מה הוקשה לגמרא מ"צלף", והרי הצלף אין סופו להקשות ולכן אין במה ש"לא נטעי ליה אדעתא דהכי" לגרע ברכתו. עיין בדבריו. ואכן **האבודרהם** (עמ' של"ב) נקט שגם תמרות הצלף סופם להקשות, וכן מבואר **בפסקי הריא"ז ובמאירי**, ולדבריהם ניחא.

[2021] ישוב הגמרא צריך ביאור, שהרי הגמרא בקושיתה נקטה בפשיטות שאת הצלף נוטעים לצורך ה"פרחא", ואם כן איך היא נוקטת ביישובה שנוטעים אותו לצורך "שותא". ביאר בזה **הגאון רבי מרדכי בנעט** בחידושיו, שבין בקושיא ובית בתירוץ סברה הגמרא שאף עיקר נטיעתו של ה"צלף" הוא לצורך ה"פרחא" ולא לצורך ה"שותא" מכל מקום אין הנוטעים מקפידים אם בנ"א יאכלו גם מה"שותא" ואינם חוששים שמא באכילתו יתקלקל העץ.

ואף על גב דקלסיה שמואל לרב יהודה שקראו "שיננא" - **הלכתא כותיה דשמואל** שמברכים על "קורא" "שהכל נהיה בדברו".

אמר רב יהודה אמר רב: צלף של ערלה בחוצה לארץ [2023] - **זורק** [2022] **את האביונות** כיון שהם "פרי" לכולי עלמא ואסורים באיסור ערלה, **ואוכל את הקפריסין** [הקליפות] וכפי שיבואר הטעם בסמוך.

מקשה הגמרא על דברי רב: **למימרא דאביונות פירי** ולכן אסורים בערלה **ואילו קפריסין לאו פירי** ולכן מותר לאכלם.

אלא שבתחילה סברה הגמרא שכדי להחשיב פרי כדבר ש"נטעי ליה אדעתא דהכי" יש צורך שתהא דעת הנוטע עליו באופן חיובי כמו בנטיעת ה"צנון", ומשום כך הוקשה לגמרא שהרי "צלף" אין נטיעתו נעשית לצורך ה"שותא" ואם כן יש לדמותו ל"קורא" שנחשב לדבר ש"לא נטעי ליה אינשי אדעתא דהכי". אכן למסקנא סוברת הגמרא שכדי להחשיב פרי כדבר ש"נטעי להו אינשי אדעתא דהכי" אין צורך שתהא דעתו של הנוטע עליו באופן חיובי, אלא די לנו במה שלבנ"א אין קפידא אם יאכלוהו, ואם כן חלוק הוא מ"קורא" שלא רק שהנטיעה אינה נעשית בשבילו אלא אדרבה מקפידים שלא לאוכלו, וכפי שפירש רש"י (ד"ה דקלא): "שהאוכלו ממעט ענפי האילן". ומשום כך יש לברך על ה"שותא" ברכתו הראויה לו. והנה **השער הציון** (ר"ב סקמ"א) הביא להלכה לדברי **הברכי יוסף** הסובר שבזמנינו, כיון שאין נוטעים את הצלף לדעת העלים והתמרות ואין אוכלים מהם כלל יש לברך עליהם ברכת "שהכל". ולכאורה להאמור נמצא שגם בזמנינו יש לברך עליהם ברכת "בורא פרי האדמה", שהרי למסקנת הגמרא אין צורך במחשבה חיובית בכדי להחשיב את הפרי כדבר ש"נטעי ליה אדעתא דהכי", אלא די במה שאין מקפידים על אכילתו וזה קיים גם בזמנינו. ועיין בספר **תורת חיים** [סופר] (ר"ב סקי"ט) שכבר תמה עליו בזה ומסיק להלכה שודאי גם בזמנינו יש לברך עליהם ברכת "בורא פרי האדמה".

[2022] **הפני יהושע** (ד"ה מאי דעתך) הקשה, מדוע זרקו את האביונות ולא שרפום, והרי משנה מפורשת היא במסכת תמורה (לג ב) שפירות ערלה מצותם בשריפה. עיין בדבריו. [וראה עוד **בשו"ת חתם סופר** (יור"ד רפ"ו בסוף התשובה) וצ"ע].

[2023] בגמרא בקידושין (לח ב) נחלקו אמוראים אם ערלה בחוצה לארץ איסורה מדרבנן או מ"הלכה למשה מסיני", **רש"י** (ד"ה ערלה) נקט כדעת האומר שהאיסור הוא מדרבנן ואילו **הרמב"ם** (פ"י ממאכלות אסורות הט"ו) נקט שמקור האיסור הוא מ"הלכה למשה מסיני". **הגר"ח הלוי בספרו על הרמב"ם** (שם) חוקר לדעת הרמב"ם האם ה"הלכה למשה מסיני" באה לפרש שאיסור הערלה שנאמר בתורה שונה הוא משאר מצות התלויות בארץ ונוהג הוא אף בחו"ל, ולפי זה נמצא שאיסור ערלת חו"ל נכלל באיסור הערלה הכתובה בתורה, או שמא איסור הערלה הנאמר בתורה אינו אלא בפירות ארץ ישראל, והאיסור שנלמד מ"הלכה למשה מסיני" הוא איסור מחודש בפני עצמו ואינו נכלל באיסור הערלה שהתפרש בתורה, [ועיין שם בדבריו שכתב נפקא מינה בזה לענין "נטע רבעי" אם הוא נוהג בחו"ל או לא. שהרי המקור לאיסור "נטע רבעי" נלמד בהיקש מערלה, ולכן יש לומר שאם באיסור ערלה הכתובה בתורה נכלל גם איסור ערלת חו"ל וחל גם עליו ההיקש, ממילא נמצא שגם איסור נטע רבעי נוהג בחו"ל, אך אם הוא איסור בפני עצמו שנלמד מ"הלכה למשה מסיני" שוב הרי אין לנו לימוד לאיסור נטע רבעי בחו"ל, שהרי ב"הלכה למשה מסיני" התפרש רק איסור ערלה. - וביאר שנחלקו בזה הרמב"ם עם הגאונים, עיין בדבריו].

[2024] אף ש"תמרות" אלו דין "פרי" עליהם, וכפי שנראה כן מדברי **תלמידי רבינו יונה**, מכל מקום אין מברכים עליהם ברכת "בורא פרי העץ" משום שאינם נחשבים כ"עיקר הפרי" וכמבואר כן **בטור** (סימן ר"ב). ואולם **הרמב"ן** נקט [לדעת רבי אליעזר] שהתמרות אינם נחשבות כ"פרי" אלא כ"ירק", וחיוב המעשרות שלהם הוא מדין "מעשר ירק", עיין בדבריו.

[2025] הטעם שאין מברכים על ה"עלים" ברכת "בורא פרי העץ" הוא משום שבמהותם אינם "פרי" אלא עלים בעלמא. וכן נראה מדברי **תלמידי רבינו יונה** שכתבו שלרבי אליעזר האביונות הקפריסין והתמרות חייבים במעשר משום שהם "פרי", ומשמע שהעלים אינם נחשבים כ"פרי". וכך נראה מזה שהעלים אינם אסורים משום איסור ערלה [וראה עוד **בחידושי הרמב"ן** שהוסיף שאינם נחשבים אפילו כ"ירק"]. ואולם מפשטות דברי **הטור** (סימן ר"ב) [העתיקו **המגן אברהם** שם (סקי"ז)] נראה שהטעם שאין מברכים על העלים "בורא פרי העץ" הוא משום

ורמינהו: **על מיני נצפה** [על חלקי הצלף] מברכים כך: **על העלים** [2025] **ועל התמרות** [2024] **אומר** "**בורא פרי האדמה**", **ועל האביונות ועל הקפריסין אומר** "**בורא פרי העץ**", הרי מוכח שגם הקליפות נחשבות כ"פרי".

מתרצת הגמרא: **הוא** רב הסובר שהקליפות אינן נחשבות ל"פרי" **דאמר כרבי עקיבא** החולק על ברייתא זו וסובר שאין הקליפות נחשבות ל"פרי".

דתנן: **רבי אליעזר אומר**: **צלף** - **מתעשרים** בו **תמרות ואביונות וקפריסין**, **רבי עקיבא אומר**: **אין מתעשרים** בו **אלא אביונות בלבד מפני שרק הוא פרי**, וכשם שרבי עקיבא סובר כך לענין חיוב מעשרות כך סובר הוא לענין איסור ערלה שהקפריסין אינן נחשבות לפרי מקשה הגמרא: **ונימא** רב "**הלכה כרבי עקיבא**"! ונבין מכך שגם לענין ערלה רק האביונות נחשבות ל"פרי" ומדוע הוצרך רב להשמיענו דין בפני עצמו שהאביונות אסורות משום ערלה.

מתרצת הגמרא: **אי אמר** רב ש"**הלכה כרבי עקיבא**", **הוה אמינא שאפילו בארץ** ישראל שאיסור ערלה הוא מהתורה הלכה כמותו והקפריסים מותרים באכילה, **קמשמע לן** רב שרק בחוץ לארץ פסק כרבי עקיבא כיון שכלל הוא בידינו שדברים שנחלקו בהם תנאים אם נוהג בהם איסור ערלה [או כלאיים [2026]] אזי **כל המיקל** באיסורם של הפירות **שבארץ** ישראל **הלכה כמותו** בפירות **שבחוצה לארץ** [2027] - **אבל בארץ** ישראל **לא** פסק רב כמותו.

מקשה הגמרא: **ונימא** רב: "**הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ**", וממילא היה מובן שהטעם לכך הוא משום **דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ**!?

מתרצת הגמרא: **אי אמר הכי**, **הוה אמינא**: **הני מילי** נאמרו רק ל**גבי מעשר אילן** שאודותיו דיבר רבי עקיבא, משום **דבארץ גופא** חיובו הוא **מדרבנן** [2029] בלבד [2028],

---

שאינם נחשבים **עיקר** הפרי, היינו, שאף שנחשבים כ"פרי" מכל מקום אינם הפרי העיקרי והחשוב שבאילן. הנפקא מינה בזה, לאופן שטעה ובירך עליהם ברכת "בורא פרי העץ". לדעת הטור יש לומר שבדיעבד יצא בברכה זו ידי חובתו, שהרי כבר פסק **המגן אברהם** (ר"ו סק"א) שכל דבר שברכתו "בורא פרי האדמה" משום שאינו "עיקר הפרי", אם טעה ובירך עליו ברכת "בורא פרי העץ" יצא בדיעבד ידי חובתו. ואולם לדעת תלמידי רבינו יונה נראה בפשיטות שלא יצא ידי חובתו בזה אף בדיעבד, שהרי אינו "פרי" כלל. - ועיין **בשער הציון** (ר"ב סקמ"ב) שנסתפק בזה.

[2026] קידושין לז א.

[2027] **לרש"י** הטעם שהקילו בספיקו הוא משום שאיסור ערלת חו"ל הוא מדרבנן (עיין לעיל הערה 14) [ובפשטות זהו מחמת הכלל ש"ספק דרבנן לקולא" - ועיין לקמן הערה 24], ואילו **לרמב"ם** (פ"י ממאכ"א ה"י) שאיסור ערלת חו"ל נלמד מ"הלכה למשה מסיני" הטעם שספיקו מותר הוא משום שכן ניתנה ההלכה למשה מסיני שרק ערלה ודאית אסורה ואילו ספיקה מותרת וכמבואר בקידושין (לט א).

[2028] מכאן מוכח לכאורה שחיוב המעשרות של כל פירות האילן מלבד דגן יין ושמן הוא מדרבנן. וכך היא שיטת **רש"י** [עיין בדבריו כאן ובחולין ו בן]. אולם שיטת **הרמב"ם** (פ"ב מתרומות ה"א וה"ו) שחיוב המעשרות שלהם הוא מהתורה, ורק ירק או צלף חיובם מדרבנן, וצ"ע מסוגייתנו. **הכסף משנה** (פ"א ממע"ש ה"ג) מיישב שיטתו,

אבל לגבי ערלה דבארץ ישראל איסורה הוא **מדאורייתא - אימא שבחוצה לארץ נמי נגזור** ונאסור את הקפריסין שלא יבואו להקל בהם גם בארץ ישראל, **קמשמע לן** - שמותרים הם וכדעת רבי עקיבא.

רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות של צלף ערלה **וקאכיל קפריסין. אמר ליה** רבינא: **מאי דעתך** בזה שהינך אוכל את הקפריסין של ערלה, האם משום שאתה סובר **כרבי עקיבא דמיקל** ואינו מחשיב את הקפריסין כפרי וכלל הוא ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ".

אם כן, **ולעביד מר כבית שמאי דמקילי טפי** מרבי עקיבא וסוברים שאף האביונות אינם פרי ודאי, ומשום הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ" תהא הלכה כמותם [2030].

שסוגייתנו עוסקת בפירות גרועים בדומה לצלף שבזה הרמב"ם מסכים שחיוב מעשרותיהם הוא רק מדרבנן. וראה עוד **בפני יהושע**, **הצל"ח** וספר **ברכת ראש**.

[2029] **תוספות הרא"ש** בסוגייתנו וכן **התוספות** בחולין (ו ב ד"ה והתיר) הוכיחו מכאן שדין תרומות ומעשרות בחוצה לארץ נוהג גם כשעיקר חיוב המעשרות הוא מדרבנן, שהרי מבואר כאן בגמרא שיש לחייב את האביונות בחיוב מעשרות אף בחו"ל אפילו שעיקר חיובן הוא מדרבנן. ויש להעיר מזה על דברי **הרמב"ם** (פ"ב מתרומות ה"ז) שכתב שירק וצלף אינם מתעשרים בחו"ל, וביאר שם **הרדב"ז** טעם הדבר, כיון שעיקר חיובם במעשרות הוא **מדרבנן** לא החמירו עליהם בחו"ל. וזהו לכאורה שלא כמבואר בסוגייתנו.

[2030] צריך ביאור, איך יתכן להכריע כבית שמאי מכח הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", והרי אפילו אם ננקוט כדעת רש"י (עיין לעיל הערה 19) שהטעם בזה הוא משום ש"ספק דרבנן לקולא" הרי במחלוקת זו שבין ב"ש לב"ה כבר נפסקה ההלכה כבית הלל ושוב אין לפנינו ספק. ובשלמא לדעת אלו הסוברים שההלכה כדברי המיקל נלמדת מעיקר ההלכה שנאמרה בסיני שספיקו מותר יש לומר כפי שביאר **הר"ן בקידושין** (לו ב ד"ה כל) שזה גופא חידשה ההלכה ל"משה מסיני" שגם כשהספק אינו שקול אלא הוא ספק כל דהו שלא נחשב כלל ל"ספק" בשאר דיני התורה מכל מקום הלכה כדברי המיקל, ולכן נאמר כלל זה אף בנידון שנחלקו בו יחיד ורבים. ומוסיף **החזון איש** (ערלה יא ז) בכוונתו, שבאופן שדנו על ענין מסויים במושב בית דין והכריעו ה"רוב" כצד אחד גם הר"ן מסכים, כיון שבזה אמרה תורה "אחרי רבים להטות" שוב אין לפנינו ספק כלל ולא שייך בזה "הלך אחר המיקל", אלא רק בנידון שחלקו בו תנאים או אמוראים שבזה הטעם שפוסקים כ"רבים" אינו משום "אחרי רבים להטות" אלא משום הכלל "הלך אחר הגדול" [וכפי שמבואר בגמרא עבודה זרה (ז א) לענין שני חכמים החולקים ביניהם ואחד מהם גדול מחבירו עיין שם], בזה חידש הר"ן שאף שמכריעים כ"רבים" או כ"גדול" מכל מקום הכרעה זו אינה הכרעה גמורה ועדיין יש בה צד קלוש של ספק ושוב שייך לומר בזה "הלכה כדברי המיקל", עיין בדבריו. ולפיכך, סברה הגמרא בקושייתה שגם כלפי דעתם של בית שמאי נאמר כלל זה ולא גרעה שיטתם משיטת יחיד כנגד רבים, שדעתו של יחיד גורמת עדיין שהנידון שבו הם נחלקו יחשב כעומד בספק "כל דהו". אבל לדעת רש"י שהטעם שהלכה כדברי המיקל הוא משום שהספק הוא באיסור דרבנן הקל, הרי לכאורה יש צורך שהספק יהיה "ספק השקול", ומדוע גם כשאין זה כך ההלכה כדברי המיקל. **הפני יהושע** מיישב שלדעת רש"י הטעם שפוסקים כדברי המיקל אינו משום שזהו ספק דרבנן ו"ספק דרבנן לקולא", אלא כפי שמבואר **ברש"י בקידושין** (לח ב ד"ה הלכתא) שלאלו הסוברים שערלת חו"ל איסורה מדברי סופרים הכונה שקיבלו על עצמם לנהוג בפירות אלו באיסור, וידוע היה לאמוראים שבדבר שיש בו צד מחלוקת לא קיבלו עליהם מנהג זה מלכתחילה, ולכן גם במקום שנחלקו בו יחיד ורבים או בית שמאי עם בית הלל אין הפירות אסורים משום ערלה. **והחזון איש** (כלאים א ח) מיישב, שמאיזה טעם שהוא מצאו חכמים לנכון להקל כדעת יחיד בהלכות עירובין אבילות ובערלת חו"ל, ודוקא בענינים אלו אמרו כן - עיין בדבריו. **החתם סופר** (יור"ד רפ"ו) מיישב באופן אחר ומחדש שגם כשרבים נחלקים עם היחיד עדיין הספק נחשב ל"ספק שקול" כי יתכן שבחכמתו שוה הוא לרבים, ורק שגזירת הכתוב הוא לנהוג כדעת הרבים - עיין בדבריו.

דתנן בברייתא: **צלף - בית שמאי אומרים**: אם מגדלים אותו בסמוך לגפן הרי הוא נאסר משום איסור **כלאיים בכרם**,
ובית הלל אומרים: **אין** הצלף נאסר משום **כלאיים בכרם**, **אלו ואלו מודים שה**צלף **חייב** ב**דין ערלה**,
דנה הגמרא בביאור דברי הברייתא: **הא גופא קשיא!**
אמרת בתחלת הברייתא: **צלף - בית שמאי אומרים**: הרי הוא **כלאים בכרם**, **אלמא** צלף **מין ירק הוא**, שהרי איסור כלאים נאמר רק בירק או דגן הגדלים בכרם ולא באילן הגדל בו.
והדר תני בסוף הברייתא: **אלו ואלו מודים שה**צלף **חייב** ב**דין ערלה**, **אלמא**, צלף **מין אילן הוא**!?
מתרצת הגמרא: **הא לא קשיא!**
כי **בית שמאי ספוקי מספקא להו** אם צלף הוא ירק או עץ ולכן **עבדי הכא** בערלה **לחומרא והכא** בכלאיים **לחומרא**.
ומעתה מקשה רבינא למר בר רב אשי: **מכל מקום**, **לבית שמאי הוה ליה** צלף **ספק ערלה** שהרי לדבריהם יתכן שהוא ירק,
ותנן: דבר שהוא **ספק ערלה**, - **בארץ ישראל** שאיסור ערלה הוא מהתורה, הריהו **אסור** משום ש"ספק דאורייתא לחומרא",
ובסוריא שדינה כחוצה לארץ[2031], הריהו **מותר**, **ובחוצה לארץ** [מקומות הרחוקים מארץ ישראל יותר מסוריא] הקילו יותר[2032], שאפילו היה לאדם החשוד על הערלה פרדס והיו בו גם נטיעות האסורות באיסור ערלה **יורד** אדם המקפיד על איסור ערלה אל פרדסו של החשוד

דף לו:
ולוקח ממנו את הפירות שהחשוד נותן לו למרות שיש חשש שיביא לו פירות מנטיעות האסורות בערלה, **ובלבד שלא יראנו** הלוקח - לחשוד **שלוקט** מהנטיעות האסורות בערלה.

[2031] משום שדוד המלך הוא זה שכבשה וכיבוש זה נחשב ל"כיבוש יחיד" שאינו תקף, ולכן אין לסוריא דין "ארץ ישראל". - **רש"י** קידושין (לח ב).
[2032] הטעם שבסוריא לא הקילו כל כך הוא משום שחששו שמחמת קירבתה לארץ ישראל יטעו ויתירו גם את הפירות של ארץ ישראל. - **רש"י** שם.

ולכן מקשה רבינא, היות שלדעת בית שמאי צלף הוא ספק ירק ספק עץ נמצא שמדין "כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ" יש להכריע כמותם, ומדוע אם כן זרקו את האביונות של הצלף וחששו לאיסור ערלה שעליהם.

מיישב מר בר רב אשי לרבינא שיש לחלק בין להכריע כקולתו של רבי עקיבא לבין להכריע כקולתם של בית שמאי. ששיטת **רבי עקיבא** המיקל לומר שרק האביונות שבצלף נחשבות ל"פרי" **במקום** שיטתו של **רבי אליעזר** החולק עליו וסובר שגם הקפריסין והתמרות נחשבות ל"פרי", אינה בטילה כלפי רבי אליעזר, ולכן **עבדינן כותיה** כי תקף בזה הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ".

אבל במחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל הואיל ושיטת **בית שמאי** המקילים לומר שאף האביונות שבצלף אינם נחשבות ל"פרי" **במקום** שיטתם של **בית הלל אינה משנה** ובטלה כלפי בית הלל, ממילא נמצא שהצלף נחשב כודאי עץ ולכן האביונות אסורות משום ערלה גם בחוצה לארץ.

מקשה הגמרא: אף שנכון הדבר שלרבי עקיבא אין הקפריסין חייבים במעשר משום שאינם "פרי", מכל מקום **ותיפוק ליה** לאוסרם באיסור ערלה משום **דנעשה** הקפריסין "**שומר**" **לפרי** ומגן עליו, **ורחמנא אמר** ביחס לערלה (ויקרא יט כג): "**וערלתם ערלתו**, **את פריו**" ודורשים מתיבת "**את**" לרבות גם את **הטפל לפריו** שאסור באיסור ערלה.

ומאי ניהו הטפל לפרי - "**שומר**" **לפרי**.

ומדוע התירו רב ומר בר אשי לאכול את הקפריסין.

אמר רבא: **היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי**

- **היכא דאיתיה** לקליפה המגינה על הפרי **בין ב**שעה שהפרי **תלוש ובין ב**שעה שהפה עדיין **מחובר**.

אבל **הכא** בקפריסין, רק **בפרי מחובר איתיה** לקפריסין אבל **בפרי תלוש ליתיה** לקפריסין לפי שהם נושרים בשעה שהפרי מתבשל על העץ, ולכן אינם נחשבים "שומר" לפרי.

איתיביה אביי לרבא: והרי שנינו במסכת עוקצין: **פטמא** [פרח] שבראשו **של רמון** - **מצטרפת** עם הרימון לשיעור "כביצה" לטמאות אוכלים אחרים במגע על אף שאין הפיטמא נאכלת, היות שהיא משמשת כ"שומר" לפרי.

וה"נ" שלו [השערות הגדלות בתוך הפיטמא] - **אין מצטרף** להשלים לשיעור "כביצה", לפי שהוא נחשב ל"שומר מעל שומר" [מקומו מעל הפיטמא],

ודייק אביי: **מדקאמר** "**הנץ שלו - אין מצטרף**", **אלמא**, דהנץ **לאו** "**אוכל**" **הוא**,

ובכל זאת **תנן גבי ערלה: קליפי רמון והנץ שלו** וכן **קליפי אגוזים והגרעינין**[2033] - חייבין בערלה! כיון שהתרבו מ"את פריו" את הטפל לפריו.

והרי עוד קודם שהפרי נתלש מהאילן ה"נץ" כבר נושר הימנו ונמצא שכשהפרי תלוש ה"נץ" כבר אינו משמש לו כ"שומר", ואף על פי כן חייבים עליו משום ערלה, ומוכח שאף אם אינו שומר את הפרי בתלוש מכל מקום הוא נחשב עדיין כ"שומר" ואסור באיסור ערלה,

אלא אמר רבא: היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי - היכא דאיתיה בשעת גמר פירא, ומאחר שבשעת בישולו של הרימון עדיין ה"נץ" מחובר אליו לכן הוא נחשב כ"שומר" ואסור משום ערלה, אבל **האי קפרס** [קפריסין] **ליתיה בשעת גמר פירא** אלא הוא נושר בסמוך לזמן בישולו של הפרי לכן אינו נחשב כ"שומר" ומותר משום איסור ערלה.

מקשה הגמרא: **איני**, וכי משום שהשומר נושר מהפרי קודם בישולו כבר אינו נחשב ל"שומר"? **והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: הני "מתחלי"** [הקליפות השומרות על התמרים בתחלת גידולם בהיותם קטנים] **דערלה, - אסירי, הואיל ונעשו שומר לפירי!**

[2033]**א**. לדעת **התוספות** (ד"ה קליפי) הגרעינים אסורים באיסור ערלה משום שהם נחשבים כ"פרי", וממילא לענין ברכה יש לברך עליהם "בורא פרי העץ". ואולם **הרשב"א** חולק וסובר שהגרעינים בדומה לקליפות נאסרו מריבוי הפסוק "ועֶרלתם ערלתו **את** פריו", שגם הטפל לפרי אף שאינו פרי נאסר משום ערלה, וממילא לענין ברכה אין לברך עליהם "בורא פרי העץ", עיין שם. ולא התבאר בדבריו מה אם כן הברכה הראויה להם. ונחלקו בזה רבותינו האחרונים. לדעת **האבן העוזר** (ר"ב) כונת הרשב"א לומר שברכתם הראויה היא "בורא פרי האדמה" ככל דבר שאינו "עיקר הפרי" [כגון תמרות הצלף], ואולם **המגן אברהם** (שם סק"ז) הבין בכונת הרשב"א, כשם שעל גרעינים מרים [כגרעיני אפרסק וכדומה] שמיתק אותם וראויים לאכילה מבואר ברשב"א בהמשך דבריו שברכתם "שהכל", משום שלא לדעת כן נוטעים את האילן, כך יש לברך ברכת שהכל על גרעינים מתוקים מתחלה. [ומה שכתב הרשב"א בסוף דבריו שהטעם שמברכים שהכל הוא משום שלא לדעת כן נוטעים את האילן מוסב גם על גרעינים מתוקים שהוזכרו בתחלת דבריו]. ואמנם מסכים המגן אברהם, שלדעת **הרא"ש** באמת יש חילוק בין גרעינים מתוקים מתחלה שברכתם "בורא פרי האדמה" לבין גרעינים מרים שמיתקם שברכתם "שהכל" [וכהבנת אבן העוזר בדעת הרשב"א], וכן נפסק **בשו"ע** (ר"ב ס"ג) עיין שם **במשנ"ב**. **ועיין בהרחבה בחברותא למסכת עוקצין**. ב. לדעת התוספות שגרעינים נחשבים לפרי, הקשו האחרונים [עיין **צל"ח**, **אבן העוזר** (סימן ר"ב) **ביאור הגר"א** (שם) **ופרי חדש** (שם)] מהמבואר במשנה במסכת ערלה (א-ח) שגרעינים אינם אסורים משום "רבעי", וכן מבואר במשנה במסכת עוקצין (ב-ב) שאינם נטמאים בטומאת אוכלים, ואם הגרעינים נחשבים לפרי מדוע לא יאסרו משום רבעי ככל פרי ומדוע אינם נטמאים בטומאת אוכלים. - ומשום כך הכריעו להלכה כדעת הרשב"א שהגרעינים אינם פרי וברכתם בורא פרי האדמה, שלא כדעת השו"ע שפסק כראשונים הסוברים שברכתם בורא פרי העץ. [ועיין עוד **בעוללות אפרים** (דין ו) **ביאור מרדכי לגר"מ בנעט** (אות ח') **ובחזון איש** (ערלה ג-ו, עוקצין ב-ט). **ג**. לענין **קליפות תפוז מרוקחים בדבש** כתב **המגן אברהם** (ר"ג סקי"ז) שכפי שמברכים על גרעינים "בורא פרי העץ" משום שנחשבים לפרי, כך יש לברך על הקליפות "בורא פרי העץ" משום שהקליפה היא חלק מגוף הפרי. ואולם **הט"ז** (ר"ד סקט"ו) חולק, וסובר שיש לברך עליהם "בורא פרי האדמה" משום שאינם נחשבים לפרי עצמו והטעם שאסרום באיסור ערלה הוא מדין "שומר" בעלמא. דעה נוספת מצינו **בעולת תמיד** (ר"ג סק"ד) **ואליה רבא** (שם סק"ב) הסוברים שברכתם "שהכל", משום שלא נטעו את האילן לדעת אכילת הקליפות וברובם משליכים אותם ואינם טורחים לרקחם בסוכר או דבש. **ולהלכה: המשנ"ב** (ר"ב סקל"ט) פסק שמספק יש לברך עליהם "שהכל", ועיין **בחזון איש** (ל"ג סק"ב) שהאריך בענין.

והרי קליפות אלו הנחשבות **שומר לפירי - אימת הוי** [באיזה זמן שומרים הם על הפרי], **בכופרא** כשעדיין התמרים קטנים ונושרים מהם זמן רב קודם לבישולם, בדומה לקפריסין שעל האביונות, ובכל זאת **קא קרי ליה שומר לפירי** ואסור משום ערלה!?

מתרצת הגמרא: **רב נחמן - סבר לה כרבי יוסי** הסובר שגם זמן רב קודם בישול הפרי הריהו נחשב ל"פרי" ונאסר משום ערלה ולכן גם השומר שהיה עליו קודם בישולו נחשב ל"שומר הפרי" ונאסר אף הוא משום ערלה.

דתנן: רבי יוסי אומר: סמדר [ענב בשלב שהפרחים שעל הגפן נושרים וכל גרגיר ניכר לעצמו] על אף קוטנו הריהו **אסור** משום ערלה **מפני שהוא** נחשב כבר **פרי**.

ופליגי רבנן עליה, וסוברים שבשלב זה עדיין אינו נחשב לפרי וממילא גם השומר שלו אינו נחשב ל"שומר הפרי" ואין לאוסרו.

ומאחר ש"יחיד ורבים הלכה כרבים" סבר רבא שהקפריסין מותרים משום ערלה שהרי הם שומרים על האביונות רק בעודם קטנים כשעדיין אין שם "פרי" עליהם וממילא אינם נחשבים כ"שומר פרי".

מתקיף לה רב שימי מנהרדעא: וכי **בשאר אילני** חוץ מהגפן **מי פליגי רבנן עליה** דרבי יוסי?

והתנן: מאימתי מאיזה שלב בגידול הפרי נאמר הדין **שאין קוצצין את האילנות בשביעית** מחמת האיסור להפסיד את הפירות שגדלים עליהם,

בית שמאי אומרים: כל האילנות - מהזמן שיוציאו את הפרי כבר חל האיסור לקוצצם,

ובית הלל אומרים: החרובין אסור לקוצצם רק **מהזמן שישרשרו** [משייראה בהם כמין "שרשרת"], **והגפנים** אסור לקוצצם רק **משיגרעו**, ולקמן יבואר מהו שיעור זה. **והזתים** אסור לקוצצם **מהזמן שיניצו** [משיגדל ה"נץ" סביבם], **ושאר כל האילנות משיוציאו** את הפרי וכדברי בית שמאי[2034].

[2034]**א**. כתבו **הראשונים** [עיין **תוספות רא"ש רשב"א וטור** (ר"ב)] ששיעורים אלו שנשנו במשנה לענין איסור קציצת אילן בשביעית יש בהם בכדי ללמדנו גם לענין ברכה שכל שהפרי קטן מהשיעור המוזכר אין לברך עליו "בורא פרי העץ" אלא בורא פרי האדמה, וכן נפסק **בשו"ע** (ר"ב ס"ב) **וברמ"א** שם. אכן **הגר"א** (שם) חולק וסובר ששיעורים אלו נשנו רק לענין איסור קציצת אילנות בשביעית. אבל בכדי להתחייב עליהם בברכת "בורא פרי העץ" מסתבר שיש צורך שהפירות יצמחו בשיעור שיגיעו ל"עונת המעשרות" [היינו השיעור שמכאן ואילך הפירות ראויים להתחייב בחיוב מעשר] שהוא שלב מאוחר יותר בהתפתחות הפרי. [עיין ברמב"ם (פ"ב ממעשר) השיעור המדוייק לכל פרי], וכן הוא דעת **הפנים מאירות**. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה ושאר) שיש לנהוג כן למעשה וקודם שהגיעו ל"עונת המעשרות" יש לברך עליהם בורא פרי האדמה ויוצא בזה ידי חובתו ממה נפשך. ואולם הנוהג כדעת השולחן ערוך אין למחות בידו - עיין בדבריו. **ב. הרשב"א בתשובותיו** (סימן תכ"ח) הקשה מדוע כאשר הפרי עדיין לא הגיע לגמר בישולו אלא הגיע לשיעור המוזכר במשנה לענין איסור קציצת אילנות בשביעית כבר מברכים עליו "בורא פרי העץ" והרי לא נוטעים את האילן על דעת לאכול את הפרי כשעדיין אינו מבושל די הצורך, ולענין "קורא" התבאר בגמרא לעיל (לו א) שמחמת סברא זו ברכתו "שהכל". ותירץ שבדבר שהוא גוף הפרי לא נאמרה סברא זו, בשונה מ"קורא" שאינו עיקר הפרי. וביאר **החזון איש** (סימן ל"ג ד') כונתו, שכל פרי גם

מבארת הגמרא מהו שיעור "גרוע" שהוזכר בברייתא:

ואמר רב אסי: בכל מקום ששנו חכמים "בוסר" - **הוא** "**בוסר**" **הוא** "**גרוע**" **הוא** "**פול הלבן**", ושלושתם דבר אחד, ונמצא ש"גרוע" היינו "בוסר".

מקשה הגמרא: וכי "**פול הלבן**" **סלקא דעתך** לומר שהוא שיעור הנאמר בענבים, והרי "פולים" הם מין פרי בפני עצמו!?

אלא אימא: **שיעורו** של הבוסר הקרוי "גרוע" הוא **כ**גודלו של "**פול הלבן**".

ולכן מקשה רב שימי לרבא: **מאן שמעת ליה דאמר**: "**בוסר** - **אין**" שדוקא כשהגיע הענב לשלב של בוסר הריהו נחשב לפרי ואילו כשהוא עדיין בשלב ההתחלתי הנקרא "**סמדר**" - **לא** נחשב לפרי? **רבנן** הם הסוברים כך, שהרי למדנו לעיל לענין איסור ערלה שלרבי יוסי גם "סמדר" נחשב ל"פרי", **וקתני** בדעת חכמים: שהשיעור **בשאר כל האילנות** הוא **משיוציאו** [2035], ונמצא אם כן שלענין "אביונות" גם חכמים מודים לרבי יוסי שמיד בתחלת יציאתם בעוד הקפריסין עליהם הם נחשבים כבר ל"פרי", ויקשה מזה על רבא הסובר שהקפריסין אינם נחשבים "שומר" משום שהם נושרים מעל הפרי קודם שהתבשל וחל עליו שם "פרי".

אלא [2036] **אמר רבא**: **היכא אמרינן דהוי שומר לפרי - היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית** פירא, [מתייבש הפרי], אבל **הכא** בקפריסין גם **כי שקלת ליה** הקפריסין מהאביונות **לא מיית פירא**, ולכן אינו נחשב ל"שומר".

הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא - ויבש רמונא, **ושקלוה לפרחא** [לקפריסין] **דביטיתא** [מהאביונות] - **ואיקיים ביטיתא**.

[2037] **והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין**, **ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו - לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו ולא מברכינן עליה "בורא פרי**

לאחר שגדל והגיע לבישולו הגמור מכל מקום חלק הבוסר שהיה בתחלת גידולו עדיין קיים בו גם עכשיו, נמצא אם כן שגם ה"בוסר" נאכל לבסוף, ולכן גם אם אוכלו בשלב מוקדם יותר הריהו נידון כדבר שנוטעים אותו לדעת אכילתו - עיין בדבריו.

[2035] השיעור "משיוציאו את הפרי" הוא שהגיעו לשיעור "סמדר", והיינו שחכמים מודים לרבי יוסי שבשאר אילנות סמדר נחשב לפרי. - **משנה ראשונה** שביעית (פ" מ"י), **חידושי אנשי שם** (שם) **וחזון איש** (שביעית ז' - כ').

[2036] משמעות הלשון "**אלא** אמר רבא" וכו' מורה שרבא חזר בו מישובו הקודם וסובר ששם "שומר" תלוי רק באם הפרי מתייבש כשניטלת ממנו קליפתו. ואולם **הריטב"א והרא"ה** נקטו, שגם למסקנא בכדי לקבוע שם "שומר" יש צורך בשני תנאים, א. שהקליפה תהא קיימת בשעת גמר הפרי ובישולו, וכתירוצו הקודם של רבא, ב. שאם הקליפה תנטל מהפרי הוא יתייבש, וכתירוצו השני של רבא, וכן נקט **ספר החינוך** (מצוה רמ"ו). וכבר העיר עליו **המנחת חינוך** שמלשון הגמרא לא משמע כן וכנ"ל.

[2037] כתב **הרא"ש** שאין זה לשון הגמרא אלא הוא מדברי **בעל הלכות גדולות**.

העץ" אלא "בורא פרי האדמה"] [2038].

פלפל: שדרך לאוכלם בתערובת עם דברים אחרים - אם רוצה לאוכלם בפני עצמם.

רב ששת אמר: ברכתם **שהכל**, **רבא אמר**: **לא** מברכים עליהו **כלום**, לפי שאין דרך לאוכלם בפני עצמם ואין הנאה באכילתם **ואזדא רבא לטעמיה**,

דאמר רבא: מי **שכס** [כל האוכל דבר שלא כדרך אכילתו קרוי "כוסס" ואף כאן אין דרך לאוכלו בפני עצמו [2039] **פלפלי ביומי דכפורי**

- **פטור** מחיוב "כרת", שאין זו "אכילה",

וכן אם **כס זנגבילא** [מין תבלין הקרוי "זנגביל" ואין דרך לאוכלו בפני עצמו] **ביומא דכפורי** - **פטור**, וסובר רבא שהוא הדין לענין ברכה אין אכילת הפלפלים נחשבת ל"אכילה" [2040],

---

[2038] **תוספות** (ד"ה והלכתא) **והרא"ש** חולקים על פסק זה וסוברים שרק לענין ערלה שבחוצה לארץ נקט מר בר רב אשי כדעת רבי עקיבא שהקפריסין אינם נחשבים לפרי, מחמת הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", אבל בארץ ישראל הוא מסכים לדעת רבי אליעזר הסובר שהם אסורים באיסור ערלה משום שנחשבים לפרי, וממילא לענין ברכה יש לברך עליהם "בורא פרי העץ", וכיון שלענין ברכה אין לחלק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ נמצא שיש לברך עליהם "בורא פרי העץ" גם בחוצה לארץ. ואולם **הרי"ף** **הרמב"ם** **הרמב"ן** **והרשב"א** מסכימים לפסק זה שהובא מבעל הלכות גדולות שיש לברך עליהם "בורא פרי האדמה", משום שסוברים שמר בר רב אשי שנקט כדעת רבי עקיבא שהקפריסין נחשבים לפרי אין זה משום ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", אלא משום שהכריע להלכה כמותו גם בארץ ישראל, וכן נראה מלשון **הרמב"ם** (פ"י ממע"ש ה"ג) שהתיר אכילת קפריסין של ערלה ולא חילק בדבריו בין ארץ ישראל לחו"ל, [וכבר דייקו כן בדברי הרמב"ם **הפני יהושע** בסוגייתנו, **ביאור הגר"א** (יור"ד רצ"ד סקי"א) **ופרי חדש** (ר"ב ס"ו)], ולכן גם לענין ברכה אין הקפריסין נחשבים לפרי וברכתן "בורא פרי האדמה". וכך ביאר **בספר נהר שלום** (ר"ב סק"ט) - עיין בדבריו. והנה **רבינו יונה** נוקט כדעת התוספות שהטעם שמר בר רב אשי פסק כרבי עקיבא הוא מחמת הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", ואולם לענין ברכה הוא חולק על דעת התוספות וסובר שברכת הקפריסין היא "בורא פרי האדמה" וכדעת הבה"ג. וטעמו, שכמו לענין ערלה נראה שספק הוא בידינו אם הם נחשבים לפרי, ולכן בארץ ישראל שאיסור ערלה הוא מהתורה הכריעו לחומרא ובחו"ל שהאיסור מדברי סופרים [או מהלכה למשה מסיני] הכריעו לקולא, ממילא גם לענין ברכה יש לקבוע מספק שברכתם "בורא פרי האדמה", שהרי בברכה זו יוצא ידי חובתו גם לצד שהם נחשבים לפרי, וכמבואר במשנה לקמן (מ א) "בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא". [בביאור המחלוקת שבין התוספות ורבינו יונה יש לומר, שתוספות סוברים כדעת הר"ן שהובא לעיל (לו א הערה 24) שהכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ" הוא דין מחודש הנלמד מ"הלכה למשה מסיני" שבערלת חו"ל יש לפסוק כדברי המיקל אפילו אם מצד כללי הפסק ההלכה כדברי המחמיר, וממילא גם במחלוקת שלפנינו סובר מר בר רב אשי שאף שבאמת ההלכה היא כרבי אליעזר [ומשום שדברי הברייתא מסייעים לו - כמבואר ברבינו יונה], מכל מקום, כיון שרבי עקיבא חולק ומיקל, הרי מחמת הדין המחודש ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל" יש לפסוק בחו"ל כדבריו, ונמצא אם כן, שלענין ברכה שלא נאמר לגביה כלל זה יש להחשיב את הקפריסין לפרי גמור וכדעת רבי אליעזר שהלכה כמותו ולכן סוברים התוספות שיש לברך עליהם "בורא פרי העץ". ואולם רבינו יונה סובר שהכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל" נאמר רק בספק השקול [וכדעת **התוספות** בקידושין החולקים בזה עם הר"ן], וממילא במחלוקת שלפנינו הטעם שמר בר רב אשי פסק כרבי עקיבא בחו"ל הוא משום שהיה לו ספק שקול כפי מי ההלכה, ומספק הכריעו בחו"ל כרבי עקיבא ובארץ ישראל כרבי אליעזר, ונמצא אם כן שגם לענין ברכה הספק עומד בעינו, ומשום כך סובר רבינו יונה שיש לברך עליהם "בורא פרי האדמה"].

[2039] **רש"י**.

[2040] וטעמו של רב ששת החולק על רבא ביאר **הרמב"ן** שפלפלים יבשים באמת ראויים לאכילה ולכן יש לברך על אכילתם, והטעם שאין מברכים עליהם "בורא פרי האדמה" הוא משום שנשתנו לגריעותא ואין דרך בני אדם

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר** (ויקרא יט כג): "**וערלתם ערלתו את פריו**", **איני יודע שעץ מאכל הוא**? והרי ברור שהנידון הוא איסור אכילת פרי הראוי לאכילה, **אלא מה תלמוד לומר** בתחלת הפסוק (שם) "ונטעתם כל **עץ מאכל**", והרי תיבת "מאכל מיותרת היא!?

להביא, לרבות איסור ערלה אף בפירות **עץ שטעם עצו ופריו שוה!**

ואיזהו? - **זה הפלפלין**.

ללמדך, **שהפלפלין חייבין בערלה**, שלא נטעה לומר, כיון שהעץ נמוך אין הפלפלים נחשבים כ"פרי עץ" אלא מין ירק הם. [2041] **וללמדך** דבר נוסף, **שאין ארץ ישראל חסרה כלום**, **שנאמר** (דברים ח ט): "**ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, לא תחסר כל בה**".

נמצינו למדים מדברי הברייתא שפלפלים נחשבים כפרי הראוי למאכל שאם לא כן לא היו נאסרים באיסור ערלה וקשיא לרבא שאמר שאין הפלפלים ראוים לאכילה.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**.

הא הברייתא האוסרת פלפלים באיסור ערלה עוסקת **ברטיבתא** [פלפל רטוב הראוי לאכילה ונחשב משום כך לפרי.

הא רבא הפוטר את האוכלם ביום הכיפורים מכרת ופוטר את האוכלם מברכה עוסק **ביבשתא** [פלפל יבש] שאינו נאכל בפני צעמו.

אמרי ליה רבנן למרימר: וכי **כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור**?

והא אמר רבא: **האי המלתא** [מאכל העשוי מתבלינים כתושים בדומה לזנגביל ומעורבים בדבש] [2043] **דאתיא מבי הנדואי** [הבאה מארץ כוש] [2042], **שריא** ואין לחוש לה משום "בישולי נכרים" כי מאחר שהיא ראויה לאכילה גם ללא בישול ואין בישול

לאוכלם כך כשהם בפני עצמם ולפיכך ירדו מחשיבותם וברכתם "שהכל", בדומה לסברת רב נחמן לעניין ברכת הקמח. - ועיין עוד **בחידושי מהר"ם בנעט** בביאור דעת רב ששת.

[2041] **רש"י** סוכה (לה א ד"ה חייבין). ואולם **התוספות** (שם) פירשו הסלקא דעתך, כיון שסופם להתייבש ואז לא יהא עליהם שם "עץ מאכל" כי אינם נאכלים בפני עצמם אלא בתערובת כתבלין ממילא גם עכשיו כבר אין להם שם של "עץ מאכל", קמ"ל שכל עוד שלא נתייבשו שם "עץ מאכל" עליהם. וכן פירש **הריטב"א** שם, - ועיין שם **בכפות תמרים ושפת אמת**. ולעניין ברכה - לדעת **הרא"ש ורבינו יונה** יש לברך עליהם "בורא פרי העץ" שהרי לעניין איסור ערלה הם נחשבים כעץ, ואולם לדעת **התוספות הרי"ף הרמב"ם** (פ"ח מברכות ה"ז) **והרמב"ן** יש לברך עליהם "בורא פרי האדמה", וביאר **הרמב"ן** טעם הדבר, כיון שהפלפלים גדלים בעץ עצמו כמו אבעבועות הם נחשבים כחלק מגופו של האילן עצמו ולכן ברכתם "בורא פרי האדמה", והטעם שהם אסורים משום ערלה הוא כי התורה ריבתה לאיסור גם את עץ המאכל עצמו ולא רק את פירותיו. ועיין עוד **ברשב"א בתשובותיו** (סימן ת') שביאר טעם אחר בזה, וראה **בספר דברי דוד** שדן בדבריו.

[2042] על פי **רש"י ביומא** (פא ב).

[2043] על פי **רש"י ביומא** (פא ב).

נכרי אוסרתה [2044], **ומברכין עליה בורא פרי האדמה**, ולכאורה מזה שרבא לא חשש בה ל"בישולי נכרים" מפני שהיא נאכלת גם לא בישול הרי מוכח שראויה היא לאכילה באופן זה ואם כן מדוע פטר רבא את האוכלה חי מברכה וביום הכיפורים מכרת [2045].

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**: **הא** - רבא שהתיר אכילתה ולא חשש לבישולי נכרי עוסק **בזנגביל רטיבתא** הראוי לאכילה כמות שהוא

הא ואילו רבא הפוטר את האוכלה מרכה ומכרת כשאוכלה ביום הכיפורים **בזנגביל יבשתא** שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא.

האוכל **חביץ קדרה** תבשיל קפוי העשוי מקמח דבש ושמן

וכן האוכל **דייסא** מבושלת העשויה מחיטים שנכתשו במכתשת.

רב יהודה אמר: ברכתם "**שהכל נהיה בדבו**".

רב כהנא אמר: ברכתם "**בורא מיני מזונות**".

בדייסא גרידא מבארת הגמרא: [רגילה] **כולי עלמא לא פליגי** דברכתה היא **בורא מיני מזונות**, לפי שעל מיני דגן האפויים או המבושלים בקדירה מברכים בורא מיני מזונות.

כי פליגי - בדייסא העשויה **כעין חביץ קדרה**, שעירבו בה דבש ובישלוה בקדירה.

רב יהודה אמר: ברכתה **שהכל**, משום ש**סבר דובשא** הוא **עיקר** מאכל זה. ואינו דומה לדייסא שעיקרה הוא הדגן, ולכן מברך על הדבש ופוטר בזה את החיטים הטפלים לו.

רב כהנא אמר: ברכתה **בורא מיני מזונות** - כי **סבר**, **סמידא** [הסולת] היא **עיקר** המאכל בדייסא זו, לפי שהיא מין דגן ולכן נחשבת תמיד לעיקר המאכל על אף שבפועל עיקר כוונת האדם הוא בשביל הדבר המעורב בדייסא זו, וכפי שיבואר בדברי רב ושמואל בסמוך [2046].

אמר רב יוסף: **כותיה דרב כהנא** דאמר שברכתו בורא מיני מזונות **מסתברא**.

[2044] **רש"י כאן וביומא** (פא ב) [עפ"י הגמרא במסכת עבודה זרה (לח א)]. ומוסיף [עפ"י הגמרא שם (לח ב)] שכמו כן אין לחוש לה משום "גיעולי נכרים" [היינו שמא התבשלה בכלי של נכרי ונבלע בה טעם של איסור] מפני שהוא "נותן טעם לפגם" [שהטעם הנפלט מהכלי פוגם את טעמו של המאכל ובאופן כזה אין המאכל נאסר] שמסתמא האיסור התבשל מאתמול והופג טעמו בלינה - **רש"י** (שם). או משום שכשהמאכל נאכל בתוך מרקחת תמיד בליעת האיסור פוגמת את טעמו אפילו אם הוא "בן יומו". - **אמרי נועם להגר"א**. **והמרדכי** (סימן קט"ז) פירש שטעם ההיתר הוא משום שהנכרים משתמשים לבישול מרקחת זו בכלים מיוחדים המיועדים למאכל זה בלבד.

[2045] **רש"י**. אך אין לפרש קושית הגמרא בפשיטות, כי מכך שמברכים עליה "בורא פרי האדמה" מוכח שהדרך לאוכלה כן ומדוע האוכלה ביום הכיפורים פטור, משום שיש לדחות שמדובר באופן שבישלה [וכפי שנראה מזה שהתירוה משום **בישולי** נכרים] שאז הדרך לאוכלה.

[2046] כך פירש **הרשב"א** לקמן (לז א ד"ה תיובתא). ואולם **הריב"ב** [המודפס על דפי הרי"ף (כו א)] פירש שלרב כהנא הקמח נחשב לעיקר התבשיל לא משום חשיבותו המיוחדת וכסברתם של רב ושמואל אלא משום שעיקר הרצון באכילת "חביץ קדרה" הוא אכילת הקמח שבו, ומכח מציאות זו הריהו נחשב לעיקר התבשיל. ורב יוסף שאמר מסתבר כדברי רב כהנא כוונתו שהלכה כדבריו אך לא מטעמו, ולו יצויר שעיקר הרצון באכילת "חביץ קדרה" לא היה באכילת הקמח גם היתה ברכתו בורא מיני מזונות וכדעת רב ושמואל הסוברים שהדגן נחשב תמיד לעיקר התבשיל מחמת חשיבותו המיוחדת.

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל דבר מאכל **שיש בו מחמשת המינין** של דגן - **מברכין עליו בורא מיני מזונות.** לפי שחשיבותו של הדגן גורמת שבכל מקרה הוא נחשב לעיקר המאכל [2047]

גופא, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל שיש בו תערובת **מחמשת המינין** [2048] - **מברכין עליו בורא מיני מזונות** [2049].

ואיתמר נמי, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל מאכל **שהוא** עצמו **מחמשת המינין - מברכין עליו בורא מזונות. וצריכא** לשתי המימרות.

דאי אשמעינן "כל שהוא מחמשת המינים"

- **הוה אמינא משום דאיתיה** לדגן **בעיניה** לכן ברכתו "בורא מיני מזונות", **אבל** מין דגן שבא **על ידי תערובות - לא** מברכים עליו "בורא מיני מזונות" כשאינו משמש כעיקר המאכל.

[2047] **בביאור דין זה** יש להקדים דברי המשנה לקמן (מד א) "זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה". - כלל זה מתפרש בין באופן ששני מיני המאכל עומדים כל אחד לעצמו ומין אחד משמש כמאכל העיקרי והשני בא רק כדי להטעימו, ובין כששני המינים מעורבים בתערובת אחת שאז משמש אחד מהם כ"עיקר" והשני כ"טפל" באחד משני האופנים: א. כשעיקר רצונו באכילת מין אחד ואילו המין השני ניתן בתערובת רק כדי להטעימה. ב. כששני המינים שבתערובת משמשים כעיקר המאכל וניתנו בכונה שוה, אזי המין שמַּזונותו מרובה עד כדי שהתערובת ברובה היא ממין זה, הוא הנחשב לעיקר התערובת והמין המועט נחשב לטפל. רב ושמואל חידשו, שכלל זה תקף רק בתערובת שלא ניתן בה מין דגן, אבל תערובת שניתן בה דגן אזי הדגן מחמת חשיבותו הרבה נחשב לעיקר התערובת בין אם הוא ניתן לצורך נתינת טעם בלבד ובין אם הוא ניתן לשמש כעיקר המאכל אבל כַּמּזונותו מועטת ביחס למין האחר - **רשב"א** (ד"ה דובשא). ועיין לקמן הערה 16.

[2048] **בגמרא לקמן** (לט א) מבואר שרק אם הדגן ניתן לצורך אכילה הוא עומד בחשיבותו ונאמר בו הכלל ש"כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות", אבל כשהוא ניתן רק כדי לדבק את המאכל ולהקשותו [כחומר מייצב וכדומה] אין לו חשיבות מיוחדת ודינו כשאר מיני מאכל. והנה נחלקו הראשונים מהו האופן שבו הדגן עומד בחשיבותו, לדעת **התוספות** (ד"ה כל ולקמן לח א ד"ה והא) יש צורך שהדגן יתן בתערובת כדי שיסעוד את הלב. לדעת **הרמב"ם** (פ"ג מברכות ה"ו) **והרשב"א** גם באופן שהדגן ניתן כדי להטעים את המאכל יש לו חשיבות. ואילו לדעת **המאירי** יש צורך שהמאכל יהא קרוי על שם הדגן ורק אז הוא נחשב לעיקר התערובת אף כשכמותו מועטת. [יש להעיר, שמדברי התוספות והמאירי נמצינו למדים שחידושם של רב ושמואל מתייחס רק לאופן שהדגן ניתן בתערובת כ"עיקר" אך כַּמּזונותו מועטת, אבל באופן שהוא משמש בה כ"טפל", בזה לא התחדש שהדגן בכל זאת נחשב לעיקר התערובת, שהרי אם יש צורך שהדגן יתן כדי לסעוד הלב או שהמאכל יהא קרוי על שמו בהכרח שהוא משמש במאכל כ"עיקר" ולא כ"טפל", וזהו שלא כפירוש הרשב"א שהובא לעיל הערה 15]. בשו"ת **אבני נזר** (או"ח סימן ל"ח) דן באופן שהדגן ניתן כדי להרבות את כמות המאכל או כדי לרככו ולהתפיחו שיהא נח לאוכלו, האם יש לו חשיבות או שיש לדמותו לניתן כדי לדבק המאכל ולהקשותו. עיין בדבריו.

[2049] **ולענין ברכה אחרונה** כתבו **התוספות** (מא ב ד"ה אלא) שיש לברך עליו ברכה אחת מעין שלש, [והיינו באופן שעשה ממנו תבשיל, אך כשעשה ממנו פת יש לברך עליו ברכת המזון]. ואולם, נחלקו הפוסקים מהו שיעור האכילה הנצרך כדי להתחייב בברכה אחרונה על תערובת זו. עיין **שו"ע** (ר"ח ס"ט), **במגן אברהם** (שם סקט"ו) **בביאור הגר"א** (שם) ובדברי **המשנה ברורה** (שם).

דף לז.

קא משמע לן, שגם **כל** מאכל **שיש בו** תערובת של חמשת מיני דגן ובפועל אין הדגן משמש כעיקר המאכל ברכתו היא "בורא מיני מזונות", כי מחמת חשיבותו לעולם הוא נחשב לעיקר המאכל.

ואי אשמעינן רק "**כל שיש בו** מחמשת המינים", **הוה אמינא** שדוקא **כל שיש בו מחמשת המינים - אין**, רק עליו מברכים "בורא מיני מזונות", **אבל** על מאכל שיש בו תערובת **אורז ודוחן - לא** מברכים "בורא מיני מזונות", והיה מקום לטעות שהטעם בזה הוא **משום דעל ידי תערובת** הוא בא, ולכן, כיון שאינו משמש כעיקר המאכל הריהו נטפל למין השני שבתערובת.

אבל באופן **שאיתיה** לאורז ולדוחן **בעיניה** והמאכל כולו [או רובו] עשוי מאורז ודוחן - **נימא שאפילו** על **אורז ודוחן נמי מברכין עליו "בורא מיני מזונות"**.

קמשמע לן: "**כל שהוא מחמשת המינים**" - **הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות, לאפוקי אורז** [2050] **ודוחן, דאפילו איתיא בעיניה - לא מברכינן** עליו **בורא מיני מזונות**.

מקשה הגמרא: וכי על **אורז** [ודוחן] **לא מברכינן בורא מיני מזונות**?

והתניא: **הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן - מברך עליו תחלה** [ברכה לפניו] **וסוף** [ברכה לאחריו] **כפי** שמברכים על **מעשה** קדרה של דגן.

וגבי מעשה קדרה של דגן **תניא**: **בתחלה מברך עליו "בורא מיני מזונות", ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש**, הרי שעל אורז ודוחן יש לברך "בורא מיני מזונות" ושלא כדברי רב ושמואל!?

מתרצת הגמרא: הברייתא שאמרה שברכת האורז והדוחן היא **כמעשה קדרה**, כוונתה להשוותם רק בפרט אחד **ולא** להשוותם **כמעשה קדרה** לגמרי.

והיינו, **כמעשה קדרה - דמברכין עליו תחלה וסוף** [2051].

ולא כמעשה קדרה - דאילו במעשה קדרה, בתחלה מברכים עליה "**בורא מיני מזונות", ולבסוף ברכה אחת מעין שלש**.

ואילו הכא, באורז ודוחן, **בתחלה מברך עליו "שהכל נהיה בדברו", ולבסוף "בורא**

[2050] לדעת **רש"י**, "אורז" המוזכר בגמרא הכונה לזן הקרוי בזמנינו "דוחן", ואילו "דוחן" המוזכר בגמרא הכונה לזן מסויים ממיני הדוחן. אבל לדעת **התוספות** ה"אורז" וה"דוחן" המוזכרים בגמרא הם המינים שגם בזמנינו קרויים כך. - וכדעת התוספות נקטו הרבה מן הפוסקים הובאו דבריהם **במשנה ברורה** (ר"ח סקכ"ה). ועיין עוד **בשער הציון** (שם סקל"א).

[2051] הטעם שהשוו זאת בדוקא למעשה קדרה אף שהרי ישנם הרבה מאכלים שמברכים עליהם תחלה וסוף, עיין **בפני יהושע**, **צל"ח**, **וביאורי הגר"א**.

נפשות רבות[2053] **וחסרונן על כל מה שברא**"[2052].

מקשה הגמרא: וכי **אורז לאו** בכלל **מעשה קדרה הוא** לענין ברכה?

והתניא: **אלו הן** התבשילים הנחשבים ל**מעשה קדרה** שברכתם בורא מיני מזונות:

חילקא, - תבשיל העשוי מחטים שנחלקו לשני חלקים.

טרגיס, - תבשיל העשוי מחטים שנחלקו לשלשה חלקים.

סולת, [2054] - תבשיל העשוי מקמח עבה.

זריז, - תבשיל העשוי מחטים שנחלקו לארבעה חלקים.

וערסן, - תבשיל העשוי מחטים שנחלקו לחמשה חלקים [2055].

ותבשיל העשוי מ**אורז**.

הרי שגם אורז בכלל "מעשה קדרה" הוא, ומדוע שלא יברכו עליו "בורא מיני מזונות"?

מתרצת הגמרא: **הא מני** איזה תנא שנה ברייתא זו הכוללת את האורז בכלל "מעשה קדרה" של דגן? **רבי יוחנן בן נורי היא**.

דתניא: **רבי יוחנן בן נורי אומר**: **אורז - מין דגן הוא** ולכן **חייבין על** אכילת **חמוצו** בפסח **כרת** וכמו כן **אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח** אם עשה ממנו מצה כדין,

אבל רבנן סוברים שאורז הוא **לא** מין דגן.

[2052] **א**. נוסח זה הובא גם **ברא"ש**, **הרוקח והטור** (ר"ז), וכן הסכים **הגר"א**, (שם). ואולם **המגן אברהם** (שם) הביא בשם הכתבים לומר "על כל מה **שבראת**". - וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ג) שכל אחד ינהג כמנהגו "נהרא נהרא ופשטיה". **ב**. כתבו **התוספות** שמסיים "ברוך חי העולמים", אכן **בירושלמי** מבואר שיש לסיים "ברוך אתה **ה**' חי העולמים". וכך פסק **הרא"ש**. והסכים עמו **הגר"א** (ר"ז). ואולם **רבינו יונה** לקמן (מד א) כתב, כיון שבגמרא שלנו לא הוזכר הדבר, יש לחתום בלא שם, וכן פסק **השו"ע** (ר"ז ס"א), ועיין **במשנה ברורה** (שם סק"ה) בשם **המגן גבורים** שכתב שכן נהגו.

[2053] **תוספות** (ד"ה בורא) מבארים את נוסח הברכה כך: **ברוך אתה ה**' וכו' על **שבורא נפשות רבות** וממלא את **חסרונם** ואת כל צרכם ההכרחי כמו לחם ומים, וגם **על כל מה שברא** דברים שאינם הכרחיים לאדם אלא באים רק כדי **להחיות בהם נפש כל חי** ושיתענגו בהם. - ועיין **בטור ובית יוסף** (סימן ר"ז) שביארו באופן אחר. ועיין עוד **בשנות אליהו לגר"א** (סוף פ"ו). **ובכף החיים** (ר"ד סקל"ח) בשם **ה אריז"ל**.

[2054] **הב"ח** מוחק תיבת "סולת", כי הברייתא עוסקת בתבשילים העשויים מחטים שנחלקו לחלקים שונים ולא בחטים שנטחנו לקמח.

[2055] כתבו **הראשונים** שגם אם החטים לא נחלקו באחד מהאופנים שהוזכרו, יתכן להחשיב את הגרעינים שהתבשלו כ"מעשה קדרה" שברכתה "בורא מיני מזונות" באופנים כדלהלן: א. כשהגרעינים התמעכו היטב בבישולם. - כמבואר **בתוספות** (ד"ה הכוסס) **וברא"ש**. ב. כשהגרעינים נקלפו. - כמבואר **ברמב"ם** (פ"ג מברכות ה"ב) לביאורו של **המגן אברהם** (סימן ר"ח ס"ב) על פי הבנת **הפרי מגדים** (שם) בדבריו. [אך עיין **במחצית השקל** בביאור דברי המגן אברהם, ועיין עוד **בחיי אדם** (כלל נד א)]. ולדעת **רבינו יונה** (כה ב מדפי הרי"ף) גם כשהגרעינים נקלפו יש צורך עדיין שידבקו זה לזה על ידי בישולם בדומה ל"חציץ קדרה", אבל אם כל גרעין עומד בפני עצמו אין זה נחשב ל"מעשה קדרה" וברכתם "בורא פרי האדמה ". [ויש להעיר מלשון **רש"י** (ד"ה הכוסס) שמשמע מדבריו שרק אם כסס את החטים כמות שהם חיות מברכים עליהם "בורא פרי האדמה", אך אם בישלם אף שהם שלמים לגמרי ברכתם "בורא מיני מזונות" ונחשבים ל"מעשה קדרה", שלא כמבואר בראשונים הנ"ל]. ולהלכה עיין **שולחן ערוך** (סימן ר"ח ס"ד) ובדברי **המשנה ברורה** שם.

ונמצא אם כן, שרב ושמואל שפסקו שאין לברך על האורז "בורא מיני מזונות" נקטו בזה כדעת רבנן.

חוזרת הגמרא ומקשה: אף על פי שהאורז אינו נחשב למין דגן עדיין יש להקשות וכי לדעת **רבנן לא** מברכים עליו "בורא מיני מזונות"?

והתניא: **הכוסס את החטה** בעודה חיה כמות שהיא [2056], - **מברך עליה בורא פרי האדמה** [2057].

ואם **טחנה**, **אפאה**, ואחר כך **בשלה** לככר הלחם האפויה, הדין הוא כך:

בזמן שהפרוסות של ככר הלחם לא נימוחו בבישול והרי הן **קיימות**, עדיין שם לחם עליהם,

ולכן **בתחלה** - קודם אכילתה, **מברך עליה** "**המוציא לחם מן הארץ**",

ולבסוף - לאחר אכילתה, **מברך עליה שלש ברכות** של ברכת המזון.

אבל **אם** נימוחו בשעת הבישול [2058] ושוב **אין הפרוסות קיימות**, בטל מהם שם "לחם" ונחשבים ל"תבשיל",

ולכן, **בתחלה** - קודם אכילתה, **מברך עליה** "**בורא מיני מזונות**",

ולבסוף - לאחר אכילתה, **מברך עליה ברכה אחת מעין שלש**, כפי שמברכים על כל תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן.

הכוסס את האורז בעודו חי כמות שהוא, - **מברך עליו** "**בורא פרי האדמה**",

ואם **טחנו**, **אפאו**, ואחר כן **בשלו** לככר לחם זה, **אף על פי שהפרוסות קיימות** ועדיין שם לחם עליהם, - **בתחלה מברך עליו** "**בורא מיני מזונות**", **ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש**.

[2056] הכונה לדגן רטוב בטרם התייבש בחמה, כי דגן יבש אינו ראוי לאכילה. - ספר **פתחי הלכה** (פ"ח ז).

[2057] **ולענין ברכה אחרונה** נסתפקו **התוספות** האם יברכו עליהם ברכה אחת מעין שלש [שהרי החטה היא משבעת המינים], ונוסח הברכה יהא "ברוך אתה ה' על האדמה ועל פרי האדמה" כי אין לסיים "על המחיה ועל הכלכלה" רק באופן שבירך על המאכל בתחלה בורא מיני מזונות, או שמא, כיון שלא מצינו שום מקור לנוסח זה בהכרח שחכמים לא תיקנו בזה ברכת מעין שלש כלל אלא מברכים עליהם ברכת "בורא נפשות", ואף על פי שהם משבעת המינים, מכל מקום, כיון שאכילתם באופן זה אינה "אכילה חשובה" לא תיקנו להם ברכת מעין שלש. - ומסקנת דבריהם היא שיש להחמיר מספק ולאכלם רק בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתם. - ועיין עוד ברשב"א. דברי התוספות הובאו להלכה **בשולחן ערוך** (ר"ח ס"ד), וכתב **המשנה ברורה** (שם סקי"ח) בשם **המגן אברהם** שאם אירע שאכל מהם שלא בתוך הסעודה יברך עליהם "בורא נפשות" כי כן הוא מעיקר הדין.

[2058] **רש"י**. אך **התוספות** פירשו, שכדי שהפרוסות יחשבו כ"אינם קיימות" אין צורך שימוחו מעצמן על ידי הבישול, אלא גם אם הן מתפוררות רק כשנוטלים אותן די בכך להחשיבן כ"אינן קיימות". ולדעת **הירושלמי** [הובא בתוספות לקמן (לז ב), "אין הפרוסות קיימות" פירושו שאין שיעור כזית בכל אחת מהן. ועיין לקמן (שם) שכך מתפרשת הברייתא גם לדעת רב יוסף המובא בסוגיא שם.

מני? מיהו התנא ששנה ברייתא זו? **אילימא רבי יוחנן בן נורי היא, דאמר אורז מין דגן הוא**, הרי אם כן "**המוציא לחם מן הארץ**" לפניו **ושלש ברכות** לאחריו **בעי ברוכי** כדין כל לחם העשוי מחמשת מיני דגן!

אלא, לאו - רבנן היא הסוברים שאורז אינו ממיני הדגן ולכן אין לברך עליו "המוציא" ו"ברכת המזון", **ואם כן** תהא מזה **תיובתא דרב ושמואל** שאמרו שאין לברך על האורז "בורא מיני מזונות" אלא "שהכל", שהרי בברייתא מבואר שמברכים עליו "בורא מיני מזונות"!?

מסיקה הגמרא שאכן דברי רב ושמואל הם **תיובתא**, ויש לברך על האורז "בורא מיני מזונות" [2059].

אמר מר: הכוסס את החטה מברך עליה "בורא פרי האדמה".

והתניא: הכוסס את החטה מברך עליה "**בורא מיני זרעים**"!?

לא קשיא.

הא, הברייתא שאמרה שיש לברך עליה "בורא מיני זרעים", **רבי יהודה** היא, שמפרש לקמן שיש לייחד ברכה לכל מין ומין, ולכן על הזרעונים הוא מברך "בורא מיני זרעים" ועל הירקות "בורא מיני דשאים".

והא, הברייתא שאמרה שיש לברך עליה "בורא פרי האדמה", נשנתה לדעת **רבנן** הסוברים שכל דבר הגדל מהאדמה מברכים עליו "בורא פרי האדמה" ולא ייחדו ברכה מסויימת לכל מין ומין.

דתנן: ועל ירקות הוא **אומר**: "**בורא פרי האדמה**", כפי שמברך על כל דבר הגדל מהאדמה.

רבי יהודה אומר: מאחר שייחדו ברכה לכל מין ומין יש לברך עליהם "**בורא מיני דשאים**".

[2059] **א.** בטעם הדבר פירש **הטור** (ר"ח) שאף שהאורז אינו מחמשת מיני דגן, מכל מקום, מכיוון שהוא משביע כמו הדגן תיקנו לברך גם עליו "בורא מיני מזונות". ואולם עדיין שונה הוא מהדגן בזה שאם התבשיל ברובו ממינים אחרים והאורז הוא המיעוט אין לברך עליו "בורא מיני מזונות" כפי שהיה הדין אילו היה מעורב בו דגן, כי רק בדגן התחדש שמחמת חשיבותו הוא עיקר התבשיל אף במיעוטו מה שאין כן אורז [**רי"ף**]. וכמו כן שונה הוא מהדגן לעניין ברכה אחרונה, שלא תיקנו ברכה אחת מעין שלש אלא לשבעת המינים בלבד מחמת חשיבותם [**רא"ש**]. **ב.** לעניין **ברכת הדוחן**: דעת **רבינו יונה**, **הרא"ש והרשב"א** שברכתו "בורא מיני מזונות" כברכת האורז, כי שוים הם בתכונתם ששניהם מזינים וסועדים הלב, ולאחר שלענין האורז נדחו דברי רב ושמואל מכח הברייתא ממילא אין הלכה כמותם גם לענין הדוחן. ואולם **התוספות** (ד"ה תיובתא) סוברים, כיון שדברי רב ושמואל נדחו מכח הברייתא רק לענין האורז שוב יש לומר שלענין דוחן עדיין כהלכה כמותם ויש לברך עליו בורא פרי האדמה, [ובאופן שנתמעכו הגרעינים ואיבדו צורתם או שעשה מהם פת ברכתם "שהכל"]. וכן דעת **הרי"ף והרמב"ם** (פ"ג מברכות ה"י). **ולהלכה**, פסק **השולחן ערוך** (ר"ח ס"ח) כדעת הרי"ף והרמב"ם שדין האורז אינו שוה לדין הדוחן. ועיין במה שכתב **הביאור הלכה** שם בזה.

אמר מר: הכוסס את האורז - מברך עליו בורא פרי האדמה.

טחנו אפאו ובשלו, אף על פי שהפרוסות קיימות - בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

מקשה הגמרא: **והתניא**: אין מברכים **לבסוף** על פת או תבשיל העשוים מאורז **ולא כלום** - היינו לא ברכת המזון ולא ברכה אחת מעין שלש אלא ברכת "בורא נפשות" [2060].

מתרצת הגמרא: **אמר רב ששת: לא קשיא.**

הא, הברייתא שאמרה שיש לברך "על המחיה", **רבן גמליאל** היא.

והא, הברייתא שאמרה שיש לברך "בורא נפשות" נשנתה לדעת **רבנן**.

דתניא, זה הכלל: כל שהוא משבעת המינים,

רבן גמליאל אומר: מברכים אחריו **שלש ברכות** של ברכת המזון כמו אחרי אכילת פת.

וחכמים אומרים: מברכים אחריו **ברכה אחת מעין שלש.**

ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות של תמרים, שהם משבעת המינים, **ואכלו. ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא** לזמן [2061], **ולברך** שלש ברכות של ברכת המזון כדרך שמברכים על הפת, ולהוציא את כולם ידי חובתם.

קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש, כדעת חכמים [2062].

אמר ליה רבן גמליאל: עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת שביני ובין חכמים!? [2063]

אמר לו רבי עקיבא: **רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן**, הרי **למדתנו רבינו** שבמחלוקת שבין **יחיד ורבים ההלכה כרבים** [2064].

[2060] **רש"י**. - הטעם שברכת "בורא נפשות" מוזכרת בלשון "ולא כלום", עיין **בשו"ת הרשב"א** (סימן תתכג), ועיין **בשו"ת הרדב"ז** (ח"ב סימן תש"ט) שתמה עליו ופירש זאת באופן אחר. - **ובביאור הגר"א** (ר"ח ס"ו) פירש על פי המבואר לקמן (מד ב) שמנהג הראשונים היה לברך "בורא נפשות" רק על ביצים ועופות [כי רק בהם יש חיות ונחשבים ל"נפשות"], והאמוראים האחרונים הוסיפו לברך זאת גם על ירקות ומים. ומעתה יש לומר, שהברייתא שאמרה "לבסוף ולא כלום", משום שלמנהג הראשונים באמת לא בירכו כלל ברכה אחרונה על אורז ודוחן, אך אנו הנוהגים כאמוראים האחרונים יש לברך "בורא נפשות" גם על אורז ודוחן שאינם פחותים ממים וירק, ולפי זה כונת רש"י לומר שכל "ולא כלום" שבזמן הברייתא הוא ברכת "בורא נפשות" למנהגינו. [אך אין כוונתו שברכת "בורא נפשות" עצמה קרויה "ולא כלום" וכפי שנראה מדברי הראשונים הנ"ל, עיין בדבריהם].

[2061] כי מאחר שרבן גמליאל סובר שיש לברך על שבעת המינים ברכת המזון ממילא סבר שיש גם צורך לזמן כפי שמזמנים על הפת. - **מהרש"א** בביאור דברי **התוספות**.

[2062] ולא זימן, כיון שלדעת חכמים אין מברכים ברכת המזון על שבעת המינים וממילא גם אין מזמנים עליהם. - **מהרש"א** בביאור דברי **התוספות**.

[2063] **הגר"א בשנות אליהו** (פ"י מ"ח) הקשה, מה טענה היא זו על רבי עקיבא, והרי גם אילו היה נוהג כדברי רבן גמליאל היה מכניס בזה את עצמו למחלוקת, עיין בדבריו. וראה עוד **בקרן אורה** (דיני ברכת הנהנין) **ובספר קהילות יעקב** (סימן יד) שדנו בדבריו. - ובגוף קושיתו, ראה עוד **בספר מנחת ברוך** (או"ח ס"ז).

[2064] הטעם שעלה בדעתו של רבן גמליאל שרבי עקיבא ינהג כמותו. עיין **בשנות אליהו לגר"א** מה שכתב בזה.

רבי יהודה היה שונה את המחלוקת שבין רבן גמליאל לחכמים באופן אחר וכך היה **אומר משמו** של רבן גמליאל:

דף לז:

כל מאכל **שהוא משבעת המינים** (תחילת העמוד) **ולא מין דגן הוא** [שאם הוא מין דגן יש חילוק בדינו, שאם עשאו פת - הכל מודים שמברכים עליו שלש ברכות],

או מאכל שהוא **מין דגן ולא עשאו פת** -

הרי בשני ענינים אלו, היינו, במאכל שהוא משבעת המינים, ובמאכל שהוא ממין דגן שלא עשאו פת, נחלקו חכמים ורבן גמליאל:

רבן גמליאל אומר: מברך לאחריהם **שלש ברכות**.

וחכמים אומרים: מברך לאחריהם **ברכה אחת** מעין שלש בלבד.

וכל מאכל **שאינו לא משבעת המינים ולא ממין דגן, כגון פת אורז ודוחן** -

רבן גמליאל אומר: מברך לאחריהם **ברכה אחת מעין שלש**. **וחכמים אומרים**: אין מברכים לאחריהם **ולא כלום**, אלא ברכת "בורא נפשות".

ומכח הברייתא הזאת מתרץ רב ששת את הסתירה בין הברייתות שבעמוד הקודם:

שהרי התבאר בברייתא זו שלרבי יהודה נחלקו רבן גמליאל וחכמים בפת אורז ודוחן, וממילא יש ליישב שהברייתא שאמרה שיש לברך על האורז ברכה אחת מעין שלש נשנתה לדעתו של רבן גמליאל,

ואילו הברייתא השניה האומרת שאין מברכים אחרי האורז ברכה אחת מעין שלש אלא "בורא נפשות" נשנתה לדעת חכמים.

דוחה הגמרא יישובו של רב ששת: **במאי אוקימתא** לברייתא האומרת שיש לברך על האורז ברכה אחת מעין שלש - **כרבן גמליאל**.

אם כן, **אימא סיפא דרישא** של ברייתא זו, שבה התבאר הדין במי שאפה את קמח החטה ועשאו פת, ואחר כך בישל את הפת: **אם אין הפרוסות** של הפת **קיימות** משום שנימוחו בבישול - **בתחלה מברך עליה "בורא מיני מזונות", ולבסוף מברך עליה "ברכה אחת מעין שלש"**.

מני [לדעתו של מי נשנתה הלכה זו]?

אי לדעת **רבן גמליאל** - לא יתכן!

השתא ומה אם א"**כותבות**" של תמרים **וא"דייסא**" העשויה מדגן שלא נאפו מעולם, **אמר רבן גמליאל** שמברך לאחריהם **שלש ברכות**.

פת אפויה שבישלה, גם **אם אין הפרוסות קיימות** ונימוחו בבישולם - **מיבעיא** וכי יש צורך לומר שמברך עליה שלש ברכות!?

ואילו בברייתא הרי מבואר שמברך עליה רק ברכה אחת מעין שלש.

אלא פשיטא, שברייתא זו שמבואר בה שמברכים על פת אפויה שבישלה ברכה אחת מעין שלש לא נשנית לדעת רבן גמליאל כפי שיישב רב ששת, אלא נשנית לדעת **רבנן** שאמרו שיש לברך על דייסא "בורא מיני מזונות", ופת זו שנימוחה בבישול ובטל ממנה שם פת גם היא נחשבת כדייסא.

אי הכי, חוזרת קושית הגמרא לעיל למקומה, **קשיא דרבנן** שאמרו בברייתא הראשונה [בעמוד הקודם] שמברכים על פת אורז ברכה אחת מעין שלש, **אדרבנן** בברייתא השניה שאמרו שמברך על פת האורז "ולא כלום" היינו ברכת בורא נפשות!?

מתרצת הגמרא: **אלא**, **לעולם** אכן הברייתא הראשונה נשנית לדעת **רבנן**, **ותני** בה [תגיה בה] **גבי אורז**: "**ולבסוף - אינו מברך עליו ולא כלום**". וכפי המבואר בברייתא השניה.

אמר רבא: **האי ריהטא** ["חביץ קדירה" מאכל העשוי מקמח ודבש [2065]] **דחקלאי** [של בני הכפרים] **דמפשי ביה** [שמרבים בו] **קמחא - מברך** עליו "**בורא מיני מזונות**".

מאי טעמא?

היות **דסמידא**, הסולת המעורבת בו - היא **עיקר** המאכל.

ואילו "חביץ קדירה" **דמחווזא**, [של בני הכרכים], **דלא מפשי ביה קמחא - מברך עליו שהכל נהיה בדברו**.

מאי טעמא?

כי **דובשא** הדבש המעורב בו - הוא **עיקר** המאכל.

והדר חזר ואמר רבא: **אידי ואידי** מברכים עליו "**בורא מיני מזונות**". משום **דרב ושמואל דאמרי תרוייהו**: **כל שיש בו מחמשת המינים** אף על פי שהדגן הוא מיעוט בתערובת **מברכין עליו** "**בורא מיני מזונות**, כי הדגן מחמת חשיבותו נחשב תמיד לעיקר המאכל.

[2065] עיין לעיל (לו ב).

[2066] ובאופן שעירה עליהם מים מ"כלי ראשון" כתב **המשנה ברורה** (קס"ח סק") שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם עירוי מבשל או לא. ובבישלם בכלי שני ודאי שאין בישולם בישול (שם).

[2067] **רש"י**. אכן **תוספות ורבינו יונה** הקשו עליו שהרי הברייתא שהובאה לעיל (לז א) העוסקת אף היא בלחם שנתבשל חילקה בין אם הפרוסות קיימות לאינם קיימות ולא הזכירה כלל שהענין תלוי באם יש בהם שיעור כזית או לא. ותירצו, שלדבריו צריך לומר שרב יוסף מפרש שזו גופא כונת הברייתא, היינו, ש"פרוסות קיימות" פירושו שיש בהם שיעור כזית ו"אין הפרוסות קיימות" פירושו שאין בהם כזית. וכך נראה **ברשב"א** בביאור דעת רש"י. ואולם **התוספות** עצמם פירשו [וכך היא דעת רוב הראשונים], ש"חביצא" היא מאכל העשוי מפירורי לחם המעורבים במשקה והמשקה מדבקם זה לזה, ובזה חילק רב יוסף בין אם יש בפירורים שיעור כזית או לא. אך סוגייתנו אינה עוסקת כלל בפירורים שנתבשלו שדינם התבאר כבר בברייתא שהובאה לעיל, שהענין תלוי אם הפרוסות קיימות או לא. מוסיף **הפני יהושע** שהחילוק שבין רש"י לתוספות הוא גם בביאור עיקר חידושו של רב יוסף, שלרש"י עיקר החידוש הוא שאף על פי ש"בישול" מהווה סיבה להפקיע מהלחם את שמו, מכל מקום אם יש בפירורים שיעור כזית חשיבותם מונעת מהבישול מלהפקיע שם לחם מהם, אך לדעת התוספות בהכרח עיקר

אמר רב יוסף: האי חביצא, פירורי לחם שנתבשלו [2067] בקדרה [2066], **דאית ביה פרורין** בגודל של **כזית** -
בתחלה, מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף מברך עליו שלש ברכות של ברכת המזון, כיון ששיעורם כזית, אין בכח הבישול להפקיע את שם ה"לחם" שעליהם, ואילו "חביצא" **דלית ביה פרורין כזית - בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש**, כי מאחר שהפירורין פחותים מכזית, יש בכח הבישול להפקיע שם "לחם" מהם [2068].

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה שעל פירורי לחם שהתבשלו ויש בהם שיעור כזית מברכים עליהם ברכת המזון?

דתניא: ישראל [2069] **שהיה עומד ומקריב** [נותן לכהן להקריב] **מנחות** העשויות במחבת או במרחשת **בירושלים**, אם לא הביא מנחות מזה ימים רבים, **אומר**: "**ברוך** אתה וכו' **שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה**".

נטלן הכהן לאלו המנחות כדי **לאכלן - מברך** עליהם "**המוציא לחם מן הארץ**". **ותני עלה: וכולן**, כל סוגי המנחות - **פותתן** לפתיתים קטנים שיש בהם רק **כזית**, כדי לקיים את הכתוב "פתות אותה פתים", שאז אפשר לקמוץ מהם את הקומץ.

וכיון שמנחות אלו היו מטוגנות בשמן, הרי יש להשוותם לדין פת שנתבשלה [משום שטיגון שוה לבישול [2070]], ומאחר שהתבאר בברייתא שיש לברך על פתיתי המנחות

חידושו של רב יוסף הוא לאידך גיסא, שאף על פי שהפירורים לא התבשלו מכל מקום אם הם פחותים משיעור כזית פקע מהם שם "לחם". - ועיין עוד בהערה 6.

[2068] **הפרי מגדים** (סימן קס"ח א"א סקכ"ח) הובאו דבריו **בביאור הלכה** (שם ד"ה אם) הסתפק האם רק כשכבר בשעת הבישול לא היה בפירורים שיעור כזית אז פוקע מהם שם לחם או שמא פוקע שם לחם מהם גם אם בשעת הבישול עצמו היה עדיין בפירורים שיעור כזית ורק לאחר הבישול פיררם לשיעור פחות מכזית.

[2069] **רש"י**. ואולם **התוספות** פירשו שהמדובר הוא בכהן המקריב ראשון במשמרתו, כיון שיש לו זמן קבוע [שהרי היו עשרים וארבעה משמרות ונמצא שהיה מקריב פעמיים בשנה]. צריך לברך ברכת "שהחיינו". ועיין **בפרש"י במנחות** (עה ב) שאף הוא פירש דין זה בכהן אך ביאר שהכונה לכהן שלא הקריב מנחה מימיו או בכהן המקריב מנחת העומר שהיא מנחה חדשה.

[2070] **תוספות** בביאור פירושו של רש"י בסוגיא. ועדיין יש להעיר בהשוואה שבין הנידון שלפנינו למנחות, שהרי הנידון שלפנינו הוא האם פירורי לחם **אפויים** שבישלו אותם אם הבישול מפקיע מהם שם לחם או לא. ואילו המנחות הרי כלל לא היו אפויות קודם לטיגונם ומה עניינם לנידון שלפנינו, ועיין **בכתבי הגרי"ז** על מסכת מנחות (עה ב) שהעיר זאת, ונשאר בקושיה. **ובגוף ראיית ר' יוסף** ממנחות הקשה **הפני יהושע**, בשלמא לפירושו של רש"י שהנידון שלפנינו הוא פירורים שנתבשלו ועיקר חידושו של רב יוסף הוא שאף על פי שהתבשלו אם יש בהם שיעור כזית לא פקע מהם שם לחם מובנת היטב ההוכחה ממנחות שהרי משם מוכח שאם יש בפירורים שיעור כזית מברכים עליהם המוציא, אך לפירושם של התוספות שהנידון שלפנינו הוא בפירורים שנדבקו זה לזה ועיקר חידושו של רב יוסף הוא שאף על פי שלא התבשלו מכל מקום אם הם פחותים משיעור כזית פקע מהם שם "לחם", מה אם כן ההוכחה ממנחות, והרי בהחלט יתכן שאילו היתה מצות הפתיתה לפוררם לפירורים פחותים מכזית גם כן היו מברכים עליהם המוציא, ומה שמצינו שמברכים המוציא רק על כזית הוא משום שכך מצות פתיתתם. ועיין בדבריו מה שיישב בזה.

שיש בהם שיעור כזית ברכת המוציא יש ללמוד מזה שגם על פירורי לחם שהתבשלו ויש בהם שיעור כזית מברכים "ברכת המוציא" [וממילא לאחריהם יש לברך עליהם ברכת המזון].

אמר ליה אביי לרב יוסף: **אלא מעתה**, **לתנא דבי רבי ישמעאל**, **דאמר**: לא די לפתות את המנחות לפתיתים שיש בהם כזית אלא יש צורך ל**פורכן עד שמחזירן לסלתן** - האם לדבריו, **הכי נמי דלא בעי ברוכי** "**המוציא לחם מן הארץ**", משום שאין בפירורים כזית ובטל מהם משום כך שם לחם?

וכי תימא, **הכי נמי**, שאין מברכים עליהם "המוציא" משום שאין בפתיתים שיעור כזית? **והתניא**: **לקט מכולן**, מכל פתיתי המנחות [2071], שהיו פחותים מכזית וצירפם עד שהגיעו יחד לכדי שיעור **כזית**, **ואכלן** -

אם חמץ הוא ואכלם בפסח - **ענוש כרת**.

ואם מצה הוא - **אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח**! הרי, שאף שפתיתי המנחה פחותים משיעור כזית עדיין הם נחשבים ללחם, שהרי כדי לצאת ידי מצות אכילת מצה יש צורך ב"לחם" וכדכתיב "לחם עוני", וממילא פשוט הדבר שלענין ברכה יש לברך עליהם "המוציא", כפי שמברכים על לחם, ומאחר שברייתא זו בהכרח נשנתה על ידי תנא דבי רבי ישמעאל, שהרי הוא זה הסובר שיש לפותתם לפתיתים פחותים מכזית. ונמצא שאף הוא סובר שיש לברך עליהם המוציא, ויקשה מזה לרב יוסף,

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן** - **בשערסן**. שגיבל את הפירורים הקטנים לכדי שיעור כזית וחזר ואפאן יחדיו ועשה מהם "לחם" מחדש [2072],

[2071] **רש"י**. והקשו עליו **התוספות** שלענין מנחות לא שייך לומר שאם אכלם חמץ ענוש כרת שהרי כל המנחות באות מצה ולא חמץ כמבואר במנחות (נב ב), **ורבינו יונה** הוסיף להקשות איך יתכן לצאת בה ידי חובת מצה שהרי אין יוצאים ידי מצות אכילת מצה אלא במצה הראויה להאכל בכל מקום וכפי שלמדים זאת מהפסוק "בכל מושבותיכם", וכמבואר בגמרא בפסחים (לו א), ואילו מצה זו הרי נאכלת בירושלים בלבד. ולכן פירשו **הראשונים** ש"לקט מכולם" הכונה היא שלקט מכמה מיני לחמים פירורים פחותים מכזית ואכל מהם כדי שיעור כזית בצירוף, ומתוך פירושם זה הוכיחו הראשונים לבאר שהנידון שלפנינו אינו בפירורים מבושלים כפי שפירש רש"י אלא בפירורים שנדבקו. שאם לא כן, מה ההוכחה מדין "לקט מכולם לכדי שיעור כזית" שברכתם המוציא לזה שגם פירורים מבושלים פחותים מכזית ברכתם המוציא, והרי מבושלים גרועים יותר מפירורים בעינם, כיון שהבישול מהווה סיבה להפקיע מהם שם לחם. [ועיין **בנשמת אדם** (כלל נד אות קטן ד) שהקשה מה הרויחו הראשונים בפירושם והרי גם לדבריהם עדיין יש להקשות מה ההשוואה בין הדין "לקט מכולם כזית" ל"חביצא", והרי ב"חביצא" המדובר בפירורים שנדבקו זה לזה ואילו ב"לקט מכולם כזית" המדובר בפירורים בעין, עיין בדבריו. וראה עוד **במעדני יום טוב** (סק"י) **ובביאור הגר"א** (קס"ח ס"י). וביישוב פירושו של רש"י עיין **בבעל המאור והמאירי**.

[2072] **המגן אברהם** (קס"ח סקכ"ח) הוכיח מכאן שהעושים "קניידלך" [כופתאות מבושלות] מפירורים שהתבשלו ומגבלים אותם באופן שיש בכל אחד מהם שיעור כזית צריך לברך עליהם המוציא, והקשו עליו **האליה רבא** (שם סקכ"ב) ועוד אחרונים שהרי ברש"י שלפנינו מבואר שיש צורך לאפות אותם לאחר גיבולם בכדי שיחשבו כפירורים שיש בהם שיעור כזית ולא די להם הגיבול כשלעצמו, ומאחר שאין אופים את ה"קניידלך" שוב אין לברך עליהם "המוציא". ואולם יש להעיר מדברי **רש"י במס' מנחות** (עה ב) שאכן השמיט את הצורך באפייתם

מקשה הגמרא: **אי הכי**, **אימא סיפא**: **והוא**, - באיזה אופן מתחייב האוכל מהם בפסח בעונש כרת - **כשאכלן בכדי** [בשיעור משך זמן של] **אכילת פרס**. דהיינו, שלא שהה מתחלת אכילת שיעור הזית עד סופו יותר מכדי שיעור משך הזמן הנצרך לאכילת "פרס" [חצי ככר לחם, שבשלימותו יש בו כדי שמונה ביצים, וחציו הוא כדי ארבע ביצים] [2073],

ואי המדובר הוא **בשערסן** לפירורים ואפאן יחדיו לפת אחת - מאי **האי** דנקט התנא לשון רבים "**שאכלן**"? והרי כיון שהמדובר הוא שעשה מהם פת אחת - "**שאכלו**" **מיבעי ליה** למימרו!?

חוזרת בה הגמרא מתירוץ זה ומיישבת הקושיא על רבי יוסף באופן אחר:

הכא במאי עסקינן, **בבא מלחם גדול!** שלא פתתו את המנחה לגמרי אלא נשאר בה חלק שלם שלא נפרס, [2074] וכיון שהחלק הגדול קיים ויש בו שיעור כזית, גם לפירורים הקטנים שלו יש חשיבות של לחם, כי הם נחשבים כחלק ממנו [2075], ורק באופן כזה נאמר בברייתא שיוצאים בהם ידי חובת מצה ויש להם שם "לחם".

מסיקה הגמרא: **מאי הוה עלה** דחביצא? [2076]

אמר רב ששת: **האי חביצא**, **אף על גב דלית ביה פרורין כזית** - **מברך עליו** "**המוציא לחם מן הארץ**", שלא כדעת רב יוסף.

של הפירורים שנית - עיין בדבריו. - ועיין **בשו"ת בית אפרים** (סימן יא-יב) **ובשו"ע הגר"ז** (סימן קס"ח קונטרס אחרון סק"י) מה שכתבו בזה.

[2073] **רש"י פירש** דין זה שיש צורך שיאכל שיעור הכזית ב"כדי אכילת פרס" רק לענין "אכילת איסור", שאם הכזית "חמץ" הוא ענוש כרת על אכילתו ולא פירש זאת גם לענין "אכילת מצוה" המוזכרת בברייתא שאם הכזית "מצה" יצא בו ידי חובתו. ועיין **בהגהות מהר"צ חיות** שרצה לפשוט מדברי רש"י אלו את ספיקו של בעל **שו"ת מוצל מאש** (סימן ט"ז) שהסתפק אם רק לענין אכילת איסור נאמר דין זה שיש צורך באכילה כדי אכילת פרס או שמא גם לענין אכילת מצוה נאמר דין זה. וכתב שמדברי רש"י אלו נראה שרק לענין אכילת איסור נאמר דין זה. ואולם תמה על זה מהמבואר בגמרא במסכת פסחים (קיד ב) שהאוכל מרור ביותר מ"כדי אכילת פרס" לא יצא ידי חובתו, עיין בדבריו. ובאמת עיין **ברש"י על מסכת מנחות** (עה ב) שהזכיר דין זה גם לענין אכילת מצוה. וביישוב דברי רש"י כאן, עיין **בצל"ח** ובפירושו של **הגרי"פ פרלא** לרס"ג (מילואים ח"ב סימן ז').

[2074] לרש"י שפירש שהברייתא עוסקת במנחות הקשו **הראשונים** איך יתכן שמדובר שלא פתתו את כל המנחה ונשאר בה חלק שלא נפרס, והרי מצות פתיתה הוא לפתות את כולה. ועיין **בבעל המאור והמאירי** ישוב לזה.

[2075] **רש"י על מסכת מנחות** (עה ב), וראה **בחזון איש** (סימן כ"ו - ד') שביאר באופן אחר.

[2076] שאלת הגמרא "מאי הוי עלה" תמוהה, שהרי רב יוסף כבר ביאר דין זה וכל הקושיות שהקשה עליו אביי כבר יישבם רב יוסף ואביי קיבל לכאורה את כל תשובותיו, ולכן לא מובן מדוע יש לחזור ולשאול "מאי הוי עלה", ועיין **בצל"ח** מה שכתב בזה.

[2077] כתב **הרשב"א**, שלפירוש רש"י שביאר סוגיתנו בפירורים שנתבשלו, צריך לומר שרבא יפרש את דברי הברייתא לעיל, שחילקה בין אם הפרוסות קיימות או אינם קיימות, שהכונה בזה ש"פרוסות קיימות" היא, שיש בהם תואר לחם, ו"אין הפרוסות קיימות" פירושו שאין בהם תואר לחם. וחולק בזה על רב יוסף והירושלמי שפירשו "פרוסות קיימות" היינו שיש בהם כזית ו"אין פרוסות קיימות" שאין בהם כזית. ואילו **התוספות** סוברים שרבא אינו חולק עם פירושם של רב יוסף והירושלמי, אלא סובר שהירושלמי שנקט בדבריו "כזית" אין זה בדוקא, אלא

אמר רבא: **והוא בתנאי דאיכא עליה תוריתא דנהמא**, שניכר בה תואר מראית הלחם [2077].

"**טרוקנין**" [שיבואר בהמשך מה הם] - **חייבין ב**הפרשת חלה. **וכי אתא רבין אמר רבי יוחנן**: "**טרוקנין**" - **פטורין מן החלה** [2078].

מאי טרוקנין?

אמר אביי: "**כובא דארעא**". [גומא באדמה שבחלל הכירה] היינו, שעושים גומא בתחתית הכירה ונותנים לתוכה קמח ומים בלא לישה ונאפית שם.

ואמר אביי: "**טריתא**" [כפי שיתבאר בסמוך] - **פטורה מן החלה** [2079].

מאי טריתא?

איכא דאמרי: "**גביל מרתח**", שנותנים מים וקמח בכלי ומערבים אותם בלי לישה, ושמים את התערובת על הכירה בשעה שהיא מוסקת.

נקט כן משום שבדרך כלל כשיש בפירורים כזית עדיין יש עליהם תואר לחם. **סיכום הסוגיא למסקנא**: **לפירוש רש"י**: ש"חביצא" היא פירורים שנתבשלו, נמצא שלמסקנת הסוגיא **פירורים שנתבשלו** ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית, או אף בפחותים משיעור כזית אבל יש להם "תואר לחם", ואילו **פירורים שלא נתבשלו** אף על פי שנדבקו זה לזה ע"י דבש או משקה ברכתם המוציא בכל אופן שהוא. **לפירוש התוספות** ש"חביצא" היא פירורים שנדבקו, נמצא שלמסקנת הסוגיא **פירורים שנתבשלו**, ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית אך בפחותים מכזית אין עליהם שם "לחם" אפילו אם נראה שיש בהם תואר לחם, כי הבישול מבטל את תואר הלחם אפילו שאין זה ניכר לעין. [דין זה אינו נלמד מסוגייתנו אלא מהברייתא (לז א) שחילקה בין אם הפרוסות קיימות לאינם קיימות ולפירושו של הירושלמי כוונתה לחלק בין אם יש בפרוסות כזית לאין בהם כזית]. **פירורים שנדבקו** זה לזה ע"י משקה, ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית או אף בפחותים משיעור כזית אבל יש להם תואר לחם [ודין זה נלמד מסוגייתנו העוסקת בפירורים שנדבקו זה לזה וכמסקנת רבא]. **והוסיף רבינו יונה** שפירורים שאינם מבושלים או מודבקים זה לזה אלא עומדים בעינם, אף על פי שהם מפוררים דק דק עד שלא ניכר תואר הלחם שעליהם ואין בהם שיעור כזית ברכתם "המוציא". וכדעת התוספות נפסק **בשולחן ערוך** (קס"ח ס"י).

[2078] **הרא"ש והגר"א** בהגהותיהם גורסים "חייבים בחלה", ואין מחלוקת בין רבי יוחנן לדעה הקודמת שהובאה בגמרא.

[2079] להבנת החילוק שבין "טרוקנין" ל"טריתא" יש להקדים את המבואר **במשנה במסכת חלה** (פ"א מ"ה) "**עיסה שתחלתה סופגנין** [שבלילתה רכה] **וסופה סופגנין** [שבישלוה ולא אפאוה ללחם] **פטורה מן החלה**, שהרי לא מתקיים בה בתחלתה "ראשית **עריסותיכם** חלה תרימו תרומה" (במדבר טו כ), כיון שאינה "עיסה", וכמו כן לא מתקיים בה בסופה "והיה באכלכם **מלחם** הארץ תרימו תרומה לה'" (שם טו יט), כיון שאינה נאפית כלחם. **תחלתה עיסה** [בלילה עבה] **וסופה סופגנין** [שבישלוה] **תחלתה ספגנין** [שבלילתה רכה] **וסופה עיסה** [שאפאוה בתנור] **חייבת בחלה**". נמצינו למדים שישנם שני סיבות לחיוב הפרשת חלה א. כשהעיסה עבה - מדין "ראשית עריסותיכם". ב. כשהיא נאפית בתנור - מדין "לחם הארץ תרימו". - ראה **פרי מגדים** (קס"ח א" סקמ"א). **הרא"ש** (סי"א) מבאר טעם החילוק שבין "טרוקנין" ל"טריתא" [לפי הפירוש שזהו גביל מרתח] ש"טרוקנין" אף שעיסתה רכה מאד אבל מכיוון שהיא נאפית בגומא כלחם הריהי מתחייבת בחלה כדין מאכל ש"תחלתו סופגנין וסופו עיסה", מה שאין כן "טריתא" שבלילתה הרכה מתפשטת על גבי הכירה ואינה נאפית כלחם אינה חייבת בחלה וכדין מאכל ש"תחלתו סופגנין וסופו סופגנין". **והרשב"א** ביאר שטעם החילוק ביניהם אינו משום סופם אלא מחמת אופן עשיית העיסה בתחלתה, ש"טרוקנין" עיסתה רכה מאד ואין עליה שם עיסה כלל ולכן היא פטורה מחלה כדין מאכל ש"תחלתו סופגנין וסופו סופגנין".

ואיכא דאמרי: "**נהמא דהנדקא**", בצק שאינו נאפה כלחם אלא ניתן על גבי שיפוד ותוך כדי אפיתו ממשיכים למשוח אותו בשמן.

ואיכא דאמרי: "**לחם העשוי לכותח**", שאין אופים אותו בתנור אלא בחמה [2080].

תני רבי חייא: **לחם העשוי לשימו** בתוך **כותח** העשוי מחלב **פטור מן החלה**.

מקשה הגמרא: **והא תניא**: **חייב בחלה**!?

מתרצת הגמרא: **התם - כדקתני טעמא**:

רבי יהודה אומר: **מעשיה** אופן עשיתה של עיסה זו **מוכיחין עליה** אם עושה אותה לשם לחם.

דף לח.

שאם **עשאן** (תחילת העמוד) לעיסה **כמו** "**עבין**", כשהיא ערוכה ומקוטפת כמו שנוהגים לעשות עיסה עבור גלוסקאות נאות, הרי גילה בדעתו שעשאה כדי לאוכלה כלחם גמור ולכן **חייבין** הלחמים בהפרשת חלה אפילו שאפאם בחמה ולא בתנור,

אבל אם עשאן **כ**"**למודין**", כנסרים בעלמא בלא שיהא להם צורת לחם **פטורים** מחלה, שהרי גילה דעתו שאינם עומדים להאכל כ"לחם" אלא ל"כותח" ולכן אין הם נחשבים ל"לחם" [2081].

[2080] לפירושם של ה"איכא דאמרי" הקשו התוספות מדוע הם פטורים מחיוב חלה והרי שנינו במשנה במסכת חלה (פ"א מ"ה) "תחלתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה" [ראה לעיל הערה 15]. ובשלמא לפירוש הראשון שבגמרא ש"טריתא" היינו "גביל מרתח" הענין מובן, משום שמאכל זה תחלתו וסופו "סופגנים" וכפי שביארו הרא"ש והרשב"א (הובאו דבריהם לעיל הערה 15) עיין שם. אך מאכלים אלו שהוזכרו בפירושם של ה"איכא דאמרי" אף שבסופם הם נחשבים כ"סופגנים" כי אינם נאפים כלחם בתנור אלא על גבי שפוד או בחמה, מכל מקום בתחלתם הם עיסה גמורה ומדוע שלא יתחייבו משום כך בחיוב חלה. [יש להעיר שתוספות הקשו זאת רק ל"איכא דאמרי" שפירש שזהו לחם העשוי לכותח הנאפה בחמה אך לכאורה קושיתו קיימת גם לפירושו שזוהי עיסה הנאפית על גבי שפוד. - ראה בספר **חלת לחם** (סימן ח' סקכ"ג)]. וביארו **הרא"ש והר"ש** במס' חלה, שהדין שנשנה במשנה שבאופן שתחלתה עיסה וסופה סוגפנים חייבת בחלה נאמר רק כשמתחלה חשב לאפות את העיסה כלחם גמור ואחר כך נמלך בדעתו ובישלה או אפאה שלא בתנור אבל אם מלכתחלה בשעה שערך את העיסה חישב בדעתו שלא לאפותה כדרך פת מחשבה זו פוטרת את העיסה מחיוב חלה, ולכן גם "נהמא דהנדקא" ו"לחם העשוי לכותח" שכבר בתחלה נעשתה העיסה במחשבה שלא לאפותם כדרך פת אלא על גבי שפוד או בחמה פטורים מחיוב חלה. אכן דעת **רבינו תם** [הובא בתוספות בסוגייתנו ובמסכת פסחים (לז ב) ובראשונים נוספים] שאף אם מלכתחלה חישב בדעתו שלא לאפות את העיסה כדרך פת הריהי חייבת בחלה. וחולק בזה עם הרא"ש והר"ש. - ולדבריו ביארו **המהרש"א ופני יהושע** שהטעם שפטרו "לחם העשוי לכותח" מחיוב חלה הוא משום שגם עיסתו עיסה רכה היא ונמצא ש"תחלתו וסופו סופגנין". [אכן לדעת רבינו תם צריך עדיין ביאור מדוע "לחמא דהנדקא" פטורה מן החלה והרי ודאי שעיסתה עבה].

[2081] כך פירש רש"י את החילוק שבין עשאן כעבים לעשאן כלימודים. וראה בהמשך הערה זו. כתבו **הרא"ש והר"ש** במסכת חלה, כיון שמלכתחלה חישב בדעתו לאפות עיסה זו שלא כדרך אפיית פת אלא בחמה יש לפוטרה מהתורה מחיוב חלה, וכפי שכבר התבארה שיטתם לעיל (לז ב הערה 16) שהדין "תחלתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה" נאמר רק אם חישב בדעתו לאפותה כלחם ואח"כ נמלך ועשאה סופגנים. ומה שבעשאה כ"עבין" חייבוה בחלה הוא רק מדרבנן גזירה שמא יחליפנה בלחם גמור שנאפה בתנור או שמא ימלך בדעתו ולבסוף יאפנה בתנור. [בעשאה כ"לימודין" אין לחשוש לכל זה, משום שצורתה המיוחדת גורמת לכך שלא יחליפו בינה לבין לחם גמור, וכן שלא ימלכו בדעתם לאפותה כדרך פת]. ואולם **רבינו תם** החולק על ראשונים אלו וסובר שכל

אמר ליה אביי לרב יוסף: האי כובא דארעא, [שהוזכר לעיל] - **מאי מברכין עלויה**?
אמר ליה: מי סברת נהמא הוא, [לחם הוא] וברכתו "המוציא"?
גובלא גיבול מים בקמח [2082] **בעלמא הוא, ומברכין עלויה "בורא מיני מזונות"**.
מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה, וברך עלויה "המוציא לחם מן הארץ" לפניה, ושלש ברכות של ברכת המזון לאחריה [2083].
אמר מר בר רב אשי: ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח.

שתחלתה עיסה הריהי חייבת בחלה אף שדעתו מלכתחלה היתה על מנת לעשותה "סופגנים" נמצא שכשעשאה כ"עבין" חיובה בחלה הוא מהתורה, והטעם שפטרוה באופן שעשאה כ"לימודין" ביאר **המהרש"א** שלדעת ר"ת המדובר כאן בעיסה רכה ונמצא אם כן שתחלתה וסופה סופגנים. להאמור לעיל **צריך ביאור דברי רש"י**, שהרי מה תועלת יש בכך שמתכוין בשעת עריכת העיסה לאוכלה כדרך פת והרי מכל מקום כונתו לאפותה שלא כדרך פת אלא בחמה, ואם כן עדיין היה צריך לפוטרה מחיוב חלה גם אם עשאה כ"עבין". ועיין **ברדב"ז** (פ"ו מביכורים הי"ד) שביאר שגם רש"י סובר כפירושם של הרא"ש והר"ש שהחיוב בעשאה כעבין הוא רק מדרבנן. ואולם מסתימת לשון רש"י לכאורה לא נראה כן, ובפרט שמבואר בדבריו שטעם החיוב הוא משום שגילה בדעתו לאוכלו כלחם, ובאמת **התוספות** בפסחים (מא א ד"ה אבל) נקטו שרש"י סובר כדעת רבינו תם, ואולם גם אם נפרש כך עדיין יקשה לאיזה צורך פירש רש"י שהטעם שבעשאה כ"עבין" חייב הוא משום שכוונתו לאוכלה כדרך פת והרי אם כדעת רבינו תם יש לחייבה אף בלא זה אלא מחמת זה גופא שעיסתה עיסה עבה, וצ"ע.

[2082] כך פירש **הרא"ש**, ואולם **הרמב"ם** כתב שהחסרון של "כובא דארעא" ביחס ללחם אחר הוא בכך שאופים אותו על גבי קרקע כדרך הערביים שוכני המדברות ואין עליו צורת פת. ולדבריו ההגדרה "גובלא בעלמא" אינה מתייחסת לעיסה אלא ללחם האפוי שלא בצורת לחם אלא גובלא בעלמא. וכך נראה מדברי הרשב"א. וראה עוד לעיל (לז ב הערה 15).

[2083] ולענין "**טריתא**" - כתב **בית יוסף** (קס"ח), כשם שחלוקה היא מ"טרוקנין" לענין חיוב חלה [שבשונה מטרונקנין היא פטורה מן החלה] כך חלוקה היא גם לענין ברכה שאפילו אם קבע סעודתו עליה ברכתה בורא מיני מזונות כי אינה "לחם" כלל. ואולם המגן אברהם (שם סקמ"א) נקט בדעת הטור שסובר שלענין ברכה דינה שוה לטרוקנין ובקבע סעודתו עליה ברכתה המוציא, אף על פי שלענין חיוב חלה חלוקה היא מטרוקנין ופטורה מן החלה. וביארו **הפרי מגדים** (שם) **והלבושי שרד** טעם הדבר, שחיוב חלה תלוי בשם "עיסה" שיש על הדבר, וכלשון הפסוק "ראשית **עריסותיכם** תרימו תרומה", ולכן מצינו בזה חילוק בין "טריתא" ל"טרוקנין", כי טריתא עיסתה רכה מאד ואין עליה שם "עיסה" כלל מה שאין כן "טרוקנין" אין עיסתה רכה כל כך, אבל ברכת המוציא אינה תלויה כלל בשם "עיסה" אלא בשם "לחם" וכיון שבזה הם שוים ששניהם נאפים בתנור לכן אם קבע סעודתו עליהם ברכתם המוציא. יש להעיר שביאור זה מתאים רק עם דברי **הרשב"א** [הובא לעיל לז ב הערה 15] הסובר שטריתא חלוקה מטרוקנין בתחלת עשייתה שעיסתה רכה מאד בשונה מטרוקנין שעיסתה עבה מעט, אבל להמבואר **ברא"ש** [הובא גם הוא לעיל שם] שעיסת שניהם רכה היא בשווה והחילוק ביניהם הוא רק בסופן שה"טריתא" מתפשטת על גבי הכירה ואינה נאפית כלחם ואילו עיסת הטרוקנין מתקבצת בגומא ונאפית כלחם, שוב אי אפשר לחלק בזה בין דין חלה לדין ברכה, שהרי אם מצינו שפטרו את ה"טריתא" מחיוב הפרשת חלה ואילו את הטרוקנין חייבו הרי בהכרח שהטעם הוא משום שטריתא אינה נחשבת ללחם והטרוקנין נחשב ללחם ויש לחייבו מדין "והיה באכלכם **מלחם** הארץ", ואם כן גם לענין ברכה התלויה אף היא בשם "לחם" יש לחלק בין טרוקנין לטריתא ואין לברך המוציא על טריתא אפילו אם קבע עליה סעודתו כי אינה "לחם" כלל. - ויתכן שזוהי **סברת הבית יוסף** הנ"ל שהשווה דין הברכה שעליהם לחיובם בחלה. **להלכה**: פסק **השולחן ערוך** (שם סט"ו) שעל "טריתא" מברכים "בורא מיני מזונות" אפילו אם קבע סעודתו על כך. וראה שם **במשנה ברורה** (סק"צ) דברי האחרונים בזה.

[2084] **רש"י** (ד"ה ורבי יהושע) **ותוספות** (ד"ה האי), וכפי שמוכח מהמשך הסוגיא שהשוו משקין משאר מיני פירות לדבש תמרים [לענין תרומה].

מאי טעמא - [דברים טז ג] "**לחם עוני**" **קרינן ביה. ואמר מר בר רב אשי: האי דובשא דתמרי**, דבש היוצא מן התמרים [וכן [2084] משקין היוצאים משאר מיני פירות, מלבד יין ושמן] [2085] **מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו.**

מאי טעמא אין מברכים עליו "בורא פרי העץ"?

כי הדבש או המשקה היוצא מהפרי **זיעה בעלמא הוא** ואינו נחשב כפרי עצמו ולכן מברכים עליו ברכת "שהכל".

כמאן אמר מר בר רב אשי דין זה?

כי האי תנא, כרבי יהושע.

דתנן: זר שאכל או שתה **דבש תמרים**, **ויין תפוחים**, **וחומץ ספוניות**, [חומץ מענבים הגדלים בימות הסתיו ואינם מתבשלים לעולם [2086]], **ושאר מי פירות של תרומה.** - **רבי אליעזר מחייב** את השותה **בקרן וחומש**, כדין האוכל את פרי התרומה בעצמו.

ורבי יהושע פוטר מלשלם את הקרן ואת החומש, משום שסבור שאין אותם המשקים נחשבים לפרי אלא לזיעה בעלמא, ולכן לא חל עליהם שם תרומה [2087].

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: "**טרימא**" שהוא פרי כתוש אך אינו מרוסק לגמרי [2088] - **מהו** ברכתו?

לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה [לא הבין רבא מהי שאלתו של ההוא מרבנן].

[2085] הטעם שיין ושמן שונים משאר משקין מבואר **ברש"י**, כיון שהזתים והענבים עומדים לכך וזהו תכליתן לכן לא פוקע מהם שם הפרי שהרי אדרבה זוהי תכליתו של הפרי. ועיין עוד ברש"י לעיל (לו א ד"ה הכא) שכתב: "שעיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא". יש להוסיף שגם בשאר מיני פרי אם רוב דרך אכילת אותו הפרי הוא באופן שסוחטים אותו ושותים את מימיו ברכתו בורא פרי העץ. - **תרומת הדשן** (סימן כ"ט), ונפסק כן **במשנה ברורה** (ר"ב סקמ"ד). [ביאור נוסף בחילוק שבין יין ושמן לשאר משקין ראה **בפרי מגדים** (ר"ב מ"ז סק"ח)].

[2086] עיין **רש"י** כאן ובחולין (קכ ב), **ובפירוש המשניות לרמב"ם** (פי"א מתרומות מ"ב).

[2087] מסוגייתנו נראה שרבי יהושע ורבי אליעזר נחלקו מסברא, האם המשקין נחשבים לזיעה בעלמא או לפרי, ואולם מדברי הגמרא במסכת חולין (קכ ב) נראה ששורש מחלוקתם הוא באופן שבו ניתן לדרוש זאת מהפסוקים, ועיין **בתוספות** בפסחים (כד ב ד"ה אלא) במה שיישב סתירת הסוגיות.

[2088] **רש"י**. משמע מדבריו שבאופן שריסקוהו לגמרי ברכתו "שהכל", וכן נקטו **תרומת הדשן** (סימן כ"ט) **ובית יוסף** (סימן רב). והוסיף תרומת הדשן שאם דרך אכילת הפרי היא באופן זה ברכתו "בורא פרי העץ". ואולם הבית יוסף דייק מלשון **הרמב"ם** (פ"ח מברכות ה"ד) שלדעתו אף אם הוא מרוסק לגמרי ברכתו "בורא פרי העץ". בביאור המחלוקת, עיין **חזון איש** (סימן ל"ג ה) שתלה מחלוקתם בב' תירוצי התוספות בחולין (קכ ב ד"ה היכא) עיין בדבריו. **להלכה**: **השולחן ערוך** (רב ס"ז) פסק כדעת הרמב"ם שאף אם הפרי מרוסק לגמרי ברכתו "בורא פרי העץ", [ואף שיש אומרים **שהרמ"א** חולק עליו בזה, כתב **המשנה ברורה** (סקמ"ב) שהלכה כדעת השולחן ערוך ורק באופן שהפרי התרסק לגמרי עד כדי שלא ניכר כלל מה הוא יש לברך עליו שהכל, עיין שם **ברמ"א ובמשנה ברורה**]. והנה לדעת רש"י הקשה בספר **קהילות יעקב** (סימן כ"ג) מדוע הוצרכה הגמרא לעיל לפטור מי פירות מברכת "בורא פרי העץ" מטעם שהם נחשבים ל"זיעה בעלמא", והרי ב"טרימא" אנו רואים שגם כשממשות הפרי קיימת אלא שהוא מרוסק לגמרי מברכים עליו ברכת "שהכל" משום שהפרי כבר אינו בחשיבותו הראויה ואם כן מדוע הוצרכנו לפטור מי פירות מברכת בורא פרי העץ רק משום שהם נחשבים ל"זיעה בעלמא", עיין בדבריו.

יתיב רבינא קמיה דרבא ואמר ליה להההוא מרבנן: מהי שאלתך, האם טרימא **דשומשמי קא אמרת**, שכותשים את השומשמים קצת, **או דקורטמי קא אמרת**, שהוא כרכום כתוש שנותנים בו יין, **או דפורצני** ענבים כתושים שנותנים בהם מים לעשות מהם תמד **קא אמרת**?

אדהכי והכי אסקיה הבין **רבא** משאלותיו של רבינא **לדעתיה** של ההוא מרבנן.

אמר ליה: חשילתא [דבר כתוש ומעוך] **ודאי קא אמרת** ושאלת מה ברכתו, **ואדכרתן מלתא** [הזכרתני דבר ששמעתי].

והוא, **הא דאמר רב אסי: האי תמרי של תרומה - מותר לעשות מהן טרימא**, שאין הכתישה המועטת מבטלת מהם את שם הפרי, **ואסור לעשות מהן שכר**, לפי שבכך משנה את התרומה מ"מאכל" ל"משקה" ואסור לשנות תרומה מברייתה [2089]. - הרי שעשיית התמרים ל"טרימא" אינה משנה את הפרי מברייתו ועדיין שם הפרי עליו ולכן יש לברך על הטרימא "בורא פרי העץ".

והלכתא: תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו "בורא פרי העץ",

מאי טעמא? כי גם לאחר שנכתשו עדיין **במלתייהו קיימי, כדמעיקרא**.

שתיתא, מאכל העשוי מקמח קליות שמערבים בו מים שמן ומלח [2090], **רב אמר**: ברכתה "**שהכל נהיה בדברו**".

ושמואל אמר: ברכתה "**בורא מיני מזונות**".

אמר רב חסדא: ולא פליגי, הא דברי שמואל נאמרו **בשתיתא עבה, הא** דברי רב נאמרו **בשתיתא רכה** וכדמפרש ואזיל.

עבה שלאכילה עבדי לה, לכן מברכים עליה "בורא מיני מזונות",

רכה שלרפואה קא עבדי לה ולא להנאה, אין מברכים עליה אלא שהכל [2091].

[2089] **רמב"ם** (פי"א מתרומות ה"ב) ופירוש **הרע"ב** (תרומות פי"א מ"ג). אכן עיין **בפירוש המשניות לרמב"ם** שמבואר מדבריו שטעם האיסור הוא כי בזה שמשנה את המאכל למשקה הריהו מפקיע שם תרומה ממנו כי על משקה אין שם תרומה, וכן פירש **הקרית מלך** (שם). ועיין עוד **בספר דרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א** (שם) בשם **אביו, בעל הקהילות יעקב**.

[2090] **רש"י שבת** (קנ"ה ב ד"ה קלי).

[2091] כך פירשו **הרשב"א הרא"ה הריטב"א והמאירי**, ואולם **התוספות** (ד"ה והא) **ורבינו יונה** פירשו שהטעם שמברכים על שתיתא רכה "שהכל" הוא משום שעומדת לשתיה, ולשון הגמרא "רכה, לרפואה קא עבדי לה" מתפרש לדבריהם, שאם השתיתא רכה כפי שרגילים לעשותה לרפואה, ברכתה שהכל אף אם שתאה להנאתו. **הב"ח** (ר"ח) מבאר שהטעם שהתוספות ורבינו יונה לא פירשו את דברי הגמרא כפשוטם שברכתה שהכל משום שהיא עומדת לרפואה, הוא משום שהוקשה להם מדין שמן המעורב באניגרון המבואר בגמרא לעיל (לו א) שברכתו "בורא פרי העץ" אף ששותים אותו לרפואה, הרי ש"רפואה" אינה מהווה סיבה לגרע את הברכה מהמאכל, ומשום כך הוכרחו לפרש שהטעם שמברכים על שתיתא שהכל אינו מחמת שהיא לרפואה אלא משום שהיא לשתיה. ובדעת הראשונים החולקים על תוספות ורבינו יונה יש לומר כפי שכבר ביאר **הרשב"א**, שחלוקה היא ה"שתיתא" שאין דרך בני אדם בריאים לשתותה להנאתם ולכן הסיבה שהיא עומדת לרפואה מגרעת ממנה

מתיב רב יוסף: הרי שנינו בברייתא במסכת שבת שנחלקו תנאים אם מותר לגבל שתיתא עבה בשבת על ידי שינוי, ומבואר בהמשך הברייתא שם: **ושוין** תנאים אלו, **שבוחשין את השתות** [השתיתא כשהיא רכה] **בשבת** על ידי שינוי,
וכן **ששותים זיתום המצרי** [משקה משלשל] בשבת ולא חוששים לאיסור רפואה.
ומהטעם שיבואר להלן.
ואי סלקא דעתך ששתיתא **לרפואה קא מכוין** וכי **רפואה בשבת**, **מי שרי**? ובהכרח ששותים שתיתא רכה לשם אכילה ומדוע אמר רב לברך עליה שהכל.
אמר ליה אביי: וכי **את לא תסברא** כדברי רב?
והא תנן: **כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת**, **וכל המשקין שותה**, ומדוע אין חוששים בזה משום איסור רפואה,
אלא מה אית לך למימר, שההיתר להתרפאות בהם בשבת הוא משום ש**גברא לאכילה קא מכוין** ולא לשם רפואה,
הכי נמי בשתיתא מותר לעשותה בשבת משום ש**גברא לאכילה קא מכוין** ולא לשם רפואה.
לישנא אחרינא: **אלא מה אית לך למימר - גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא**,
הכי נמי - לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא [2092].
ואף על גב ששנינו כבר בברייתא ששתיתא נחשבת למאכל, שהרי משום כך התירו לעשותה בשבת **צריכא דרב ושמואל** [2093] להשמיענו שטעונים ברכה.
דאי מהאי ברייתא **הוה אמינא** שרק באופן שבו דיברה הברייתא היינו ש**לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא** יש לברך עליה ברכה, **אבל הכא** בנידון שלפנינו, **כיון דלכתחלה לרפואה קא מכוין** היה מקום לומר ש**לא לבריך עלויה כלל** -

---

את חשיבות הברכה וברכתה "שהכל", מה שאין כן שמן המעורב באניגרון גם אנשים בריאים נהנים משתייתו ואינו מיועד אך ורק לחולים ולכן אף כששותה אותו לרפואה אין זה מגרע ממנו חשיבות הברכה וברכתו "בורא פרי העץ". **להלכה**: **השולחן ערוך** (סימן ר"ד ס"ח) פסק כדעת התוספות ורבינו יונה שמאכל או משקה שאוכלים או שותים לרפואה אם טעמם טוב מברכים עליהם ברכתם הראויה להם. ואולם מפשטות דברי **הרמ"א** (שם בסעיף י"א) נראה שחולק על השו"ע וסובר ש"רפואה" מהווה סיבה לגרע את הברכה לברכת שהכל וכדעת הרשב"א הרא"ה הריטב"א והמאירי. [אך ראה **במגן אברהם** (סקכ"ד) שביאר כוונת הרמ"א באופן אחר עיין בדבריו]. **המשנה ברורה** (שם סקנ"ה) הכריע כדעת השו"ע שעל מאכל העומד לרפואה יש לברך ברכתו הראויה לו.

[2092] מפשוטם של דברים נראה שהלישנא השניה אינה חולקת על הראשונה והשינוי ביניהם הוא רק בניסוח הדברים, ואולם **הברכת ראש** סובר שישנה מחלוקת לדינא ביניהם, עיין בדבריו.

[2093] **המהרש"ל** מוחק תיבת "שמואל", שהרי שמואל עוסק בשתיתא עבה שברכתה "בורא מיני מזונות" ואין לפסק זה שייכות כלל למבואר במשנה העוסקת במאכלים הנאכלים לרפואה. וראה **פני יהושע**, **צל"ח ואור שמח** (פ"ח ה"ד) שמיישבים גירסא זו.

קמשמע לן רב ושמואל: שגם באופן זה **כיון דאית ליה** בפועל **הנאה מיניה**, [2094] **בעי ברוכי** [2095].

שנינו במשנה: **שעל הפת הוא אומר**: "**המוציא לחם מן הארץ**".

תנו רבנן: **מה הוא אומר**, כיצד הוא נוסח ברכת המוציא? "**המוציא לחם מן הארץ**".

רבי נחמיה אומר: "**מוציא לחם מן הארץ**".

אמר רבא: **במשמעותה** של מילת "**מוציא**"

- **כולי עלמא לא פליגי - ד"אפיק**" שהוציא כבר בעבר **משמע**.

דכתיב בדברי בלעם, שאמרם אחרי יציאת מצרים [במדבר כג כב]: "**אל מוציאם ממצרים**". ולכן, המברך בנוסח זה ברכתו ברכה הגונה שהרי זהו שבחו של הקב"ה שמודה לו עתה על לחם זה שכבר הוציאו מן הארץ זה מכבר, ואין זו הודאה על הלחם העתיד להוציא.

כי פליגי - במשמעותה של מילת "**המוציא**", האם היא לשון עתיד וממילא אין לברך בלשון זו, או שהיא גם לשון עבר.

רבנן סברי: "**המוציא**" - **דאפיק** בעבר **משמע**, **דכתיב** בדברי תוכחתו של משה, בסוף שנת הארבעים במדבר [דברים ח טו]: "**המוציא לך מים מצור החלמיש**", והרי כבר הוציא כל שנות שהותם במדבר.

[2094] עיין צל"ח שהעיר, שהרי חידוש זה שמענו כבר לעיל (לו א) בדין שמן המעורב באניגרון שמברכים עליו אפילו שלרפואה קא עביד לה, כיון שנהנה, ואם כן לאיזה צורך משמיענו זאת שנית כאן, עיין בדבריו.

[2095] דברי הגמרא התבארו על פי המשמעות הפשוטה. וראה **בביאור הלכה** (שכ"ח סל"ז ד"ה אבל) שכתב שכן נראה דעת רש"י בביאור דברי הגמרא. נמצא לפי זה, שההיתר לבחוש ה"שתות" בשבת, וכן ההיתר השנוי במשנה ש"כל האוכלים אוכל אדם לרפואה", הוא דוקא באופן שכונתו לאכילה ורפואתו באה לו ממילא, ורב האומר לברך על השתיתא שהכל היינו באופן שכונת השותה הוא לרפואה, שבזה היה מקום לומר שלא יברכו עליו כלל, קמ"ל רב שמכל מקום, כיון ש"מאכל" הוא יש לברך עליו ברכת "שהכל". ואולם עיין **ברשב"א ובריטב"א** שנקטו, שההיתר השנוי במשנה "כל האוכלים אוכל אדם לרפואה" וההיתר לבחוש ה"שתות" בשבת הוא אפילו באופן שכוונתו לרפואה [וכדבריהם נראה **ברבינו יונה** - עיין **חידושי אנשי שם** (שם אות ג')] ונפסק כן להלכה **בשולחן ערוך** (שכ"ח סעיף לז). ולדבריהם, הגמרא שפירשה את ההיתר לבחוש את ה"שתות" בשבת ואת ההיתר השנוי במשנה באופן ש"גברא לאכילה קא מכוון" כוונתה הוא, כיון שמאכלים אלו גם בריאים רגילים בהם, נמצא שכשאוכל מהם בשבת אין זה ניכר שאוכל זאת לרפואה ויש מקום לבני אדם לתלות ש"גברא זה לאכילה קא מכוון", לכן אין לאסור בזה משום "גזירת סממנים" ומותר לשתות זאת בשבת. ורב שחידש שיש לברך על השתיתא שהכל אף "שלרפואה קא מכוון" היינו, כיון ש"ברכה" אינה תלויה כלל במה שנראה לבני אדם אלא בכונת הנהנה עצמו, היה מקום לומר, כיון שהוא עצמו ל"רפואה קא מכוון" לכן שלא יברכו על זה כלל, קמ"ל שיש לברך עליו ברכת "שהכל" כיון שמכל מקום נהנה מזה אף שלא כיון לכך מתחלה. וכך ביאר **הביאור הלכה** (סימן שכ"ח סעיף ל"ז ד"ה אבל) עיין בדבריו.

[2096] והפסוק "המוציא לך מים מצור החלמיש" יתפרש לרבי נחמיה בלשון הווה שהרי הקב"ה הוציא להם מים כל ימי שהותם במדבר. - **רש "י**.

ורבי נחמיה סבר: "**המוציא**" - **דמפיק** בעתיד **משמע**, **שנאמר** [שמות ו ז]: "**המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים**", ופסוק זה אמר הקב"ה למשה במצרים לפני צאתם משם.[2096]

ורבנן, מה ישיבו להוכחתו של רבי נחמיה מפסוק זה?

ההוא קרא - **הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל**: **כד מפיקנא לכו** [כאשר אוציא אתכם ממצרים] **עבידנא לכו מילתא** [אעשה לכם דבר] **כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים**, [כדי שתדעו שאני הוא זה שהוצאתי אתכם ממצרים], **דכתיב** [שמות ו ז]: "**וידעתם** בעתיד **כי אני** - הוא ה' **אלהיכם המוציא** אתכם בעבר". נמצא אם כן ש"המוציא" מתפרש גם כאן בלשון עבר.

משתבחין ליה רבנן לרבי זירא, [**את**] **בר רב זביד**, שהוא **אחוה דרבי שמואל בר רב זביד**, **דאדם גדול הוא**, **ובקי בברכות הוא**.

אמר להם: **לכשיבא לידכם - הביאוהו לידי**. **זמנא חדא איקלע לגביה**, **אפיקו ליה ריפתא**, [הוציאו לו לחם שיאכל], **פתח ואמר** "**מוציא** לחם מן הארץ".

אמר רבי זירא: וכי **זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא**, **ובקי בברכות הוא**?

דף לח:

בשלמא אי אמר "**המוציא**" (תחילת העמוד) **אשמעינן טעמא**, את ביאור הפסוק, שהכונה בו ללשון עבר כפי שפירשוהו חכמים, **ואשמעינן דהלכתא כרבנן**, שיכול לומר אפילו "המוציא", לפי שהוא לשון עבר.

אלא במה **דאמר** "**מוציא**" - **מאי קמשמע לן**? **ואיהו**, בר רב זביד, **דעבד** כן לברך בלשון "מוציא", משום שרצה **לאפוקי נפשיה מפלוגתא** [להוציא עצמו ממחלוקת].

והלכתא: מברך **המוציא לחם מן הארץ**. **דקיימא לן כרבנן**, **דאמרי** שגם לשון "המוציא" **דאפיק** בעבר **משמע**.[2097]

שנינו במשנה: **ועל הירקות אומר**: "בורא פרי האדמה".

[2097] הטעם שפסקו לברך בנוסח השנוי במחלוקת ולא בנוסח שמועיל לכולי עלמא, ביארו **התוספות בשם הירושלמי** שבאמירת "מוציא" חששו שיכשל ויערב את האות "מ" שבתחלת מילת "מוציא" עם האות "מ" שבסוף מילת "העולם" ואות אחת תשמש לשתי המילים יחדיו עד שתהא נשמעת כמילה אחת ארוכה, לכן העדיפו לברך בנוסח "המוציא" כך שהאות "ה" תבדיל בין האות "מ" הראשונה לשניה. - ואף שעדיין ישנו חשש לעירוב האותיות בהמשך הברכה כשמסיים המוציא "**לחם מן** הארץ" מכל מקום בזה העדיפו נוסח זה משום שיש לו סמך מהפסוק בתהלים: "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם, להוציא **לחם מן** הארץ וגו'". **הרא"ש** בפסחים (פ"א ס"י) פירש טעם אחר לדבר, שהעדיפו לברך בנוסח "המוציא" כדי להשמיענו שלא נטעה לומר שנוסח זה אינו מועיל, ועיין **ט"ז** (קס"ד סק"ד) **ובדעת תורה למהרש"ם** (שם ס"ב) שדנו בדבריו. וראה עוד **ב"ח** (שם ד"ה ומברך) שפירש טעם נוסף לכך שהעדיפו נוסח זה בדוקא.

מדייקת הגמרא: קתני **ירקות דומיא דפת - מה פת שנשתנה** באפייתה **על ידי האור**, **אף ירקות נמי** מדובר **שנשתנו** בבישולן **על ידי האור**,
ולכן: **אמר רבנאי משמיה דאביי**, **זאת אומרת**: **שלקות**, ירקות מבושלים [2098] - **מברכין עליהן "בורא פרי האדמה"**. שהרי בירקות אלו עוסקת משנתנו [2099].
דרש רב חסדא משום רבינו, **ומנו - רב**: **שלקות**, **מברכין עליהם "בורא פרי האדמה"**.
ורבותינו היורדין מארץ ישראל, **ומנו - עולא משמיה דרבי יוחנן**, **אמר**: **שלקות**, **מברכין עליהן "שהכל נהיה בדברו"**.
ואני, רב חסדא **אומר**, שלא נחלקו בדבר אלא דבריהם מתייחסים לשני מיני ירק שונים.
כל ירק **ש**מברכים עליו ב**תחלתו**, לפני שהתבשל, **בורא פרי האדמה** כי הוא טוב לאכילה חי כמות שהוא, אם **שלקו** משתנה טעמו לרעה [2100], ולכן - מברך עליו **שהכל נהיה בדברו"**.
וכל ירק **ש**מברכים עליו ב**תחלתו שהכל נהיה בדברו** כי אינו טוב לאכילה בעודו חי, אם **שלקו** והשתבח טעמו מברך עליו [2102] **"בורא פרי האדמה"** [2101].
והוקשה לגמרא בדברי רב חסדא: **בשלמא** הדין **שכל שתחלתו "שהכל נהיה בדברו"**, **שלקו "בורא פרי האדמה" - משכחת לה בכרבא** [כרוב] **וסלקא** [תרד] **וקרא** [דלעת], שאינם טובים לאכילה כמות שהם אלא יש צורך לבשלם.

[2098] והוא הדין פירות כפי שנראה מדברי **התוספות** (ד"ה משכחת) וכן נפסק **בשולחן ערוך** (ר"ב סי"ב).

[2099] הקשו **התוספות** איך ניתן ללמוד מההשוואה שבין ירקות לפת שגם כשהירקות השתנו בבישולם לרעה ברכתם בורא פרי האדמה, [לדעת כמה אמוראים כפי שיבואר בהמשך הסוגיא], והרי השינוי שנעשה בפת על ידי האפיה הוא למעליותא. ובביאור ישובו עיין **פני יהושע**, **קרן אורה וספר אמרי נועם לתלמיד הגר" א**.

[2100] כך נראה מפירוש **התוספות** (ד"ה משכחת). ואולם מדברי **הרמב"ם** (פ"ח ה"ג) נראה שהענין תלוי בדרך אכילתו ולא באם טעמו משתבח או משתנה לרעה. [וראה **בפרש"י** ד"ה כל וכו' ובהמשך בד"ה וכל וכו']

[2101] **התוספות** הוסיפו שגם ירקות שטובים למאכל בין בחיותם ובין לאחר בישולם מברכים עליהם בשני המצבים "בורא פרי האדמה". ואולם **הרשב"א** הביא **בשם הראב"ד** שבאופן זה ברכתם [כשהם מבושלים] "שהכל".

[2102] מכאן הקשו **האחרונים** [עיין נשמת אדם (נ"א סק"ה) וספר דברי דוד] על דברי **השולחן ערוך** (ר"ב ס"ב) שפסק כדעת הראשונים הסוברים שעל פרי בוסר שלא התבשל כל צרכו מברכים ברכתו הראויה לו, והרי הבוסר נאכל רק בדוחק ואם כן במה הוא שונה מירקות שאם דרך אכילתם הוא כשהם מבושלים הרי מברכים עליהם בחיותם ברכת שהכל. ומשום כך הסיקו להלכה שיש לברך על פרי בוסר שהכל, ודייקו כן מדברי הרמב"ם עיין בדבריהם. אכן, **הביאור הלכה** (שם ד"ה מברך) יישב קושיתם שפרי בוסר אף שעכשיו הוא עדיין אינו ראוי לאכילה אלא בדוחק, מכל מקום כיון שלאחר שיגדל כל צרכו הוא יהיה ראוי לאכילה מעצמו לכן כבר מעכשיו הוא נחשב כעיקר הפרי. מה שאין כן ירקות שדרך אכילתם היא כשהם מבושלים הרי לעולם לא יהיו ראוים לאכילה מעצמם בלא הכשרתם על ידי מעשה אדם, ולכן כל עוד שלא התחדש בהם שינוי זה אינם נחשבים לעיקר פרי, עיין בדבריו. וראה עוד **בלבוש** סי"ב. עוד הקשו האחרונים על דברי **השולחן ערוך** (ר"ח ס"ד) שפסק שעל דגן חי מברכים "בורא פרי האדמה", וכדעתם של הרבה מן הראשונים. והרי הדגן משובח יותר כשהוא מבושל או אפוי ומדוע אם כן שלא יברכו עליו בחיותו ברכת "שהכל", וראה **בפסקי רי"ד** (לט ב) שכתב: "זרעים שאני דחשיבי", וכעין זה ביאר **הביאור הלכה** (ר"ב דה ואם) כיון שהדגן עומד למזון חשיבותו מרובה ולכן גם בחיותו יש לברך עליו "בורא פרי האדמה". ועיין עוד **באבן העוזר** ישוב נוסף לזה.

אלא הדין **שכל שתחלתו "בורא פרי האדמה", שלקו, "שהכל" - היכי משכחת לה** ירק כזה שהבישול מגרעו[2103]?

אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי [בשומים] **וכרתי**, שטעמם טוב יותר בעודם חיים[2104].

דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו - שמואל: שלקות מברכין עליהם "בורא פרי האדמה". וחברינו[2105] **היורדים מארץ ישראל, ומנו - עולא, משמיה דרבי יוחנן, אמר: שלקות מברכין עליהן "שהכל נהיה בדברו"**[2106].

ואני רב נחמן **אומר: במחלוקת** היא **שנויה. דתניא: יוצאין** ידי מצות אכילת מצה **ברקיק** מצה דקה **השרוי** במים, **וברקיק מבושל** כל עוד **שלא נמוח**, אבל אם נמוח בטל ממנו שם "לחם", ומצות אכילת מצה מתקיימת רק אם יש עליה שם "לחם", **דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אומר: יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל**, כיון שהבישול כשלעצמו כבר מבטל ממנו שם "לחם", **אף על פי שלא נמוח**.

ואם כן סובר רב נחמן שבמחלוקת זו נחלקו גם שמואל ועולא. - שמואל סובר כדעת רבי מאיר שהבישול אינו מבטל שם לחם והוא הדין שאינו מבטל שם "ירק", ולכן יש לברך על ירקות שנשלקו "בורא פרי האדמה", ואילו עולא סובר כדעת רבי יוסי שבישול מבטל שם לחם והוא הדין שמבטל שם "ירק" ולכן יש לברך על ירקות שנשלקו "שהכל".

ונמצא שדין ברכת השלקות, תלוי במחלוקת אם מצה מבושלת עדיין שמה עליה.

[2103] צריך ביאור, שהרי ישנם הרבה ירקות שהבישול משנה אותם לרעה, וראה **ברשב"א** ובספר **אמרי נועם לתלמידי הגר"א**.

[2104] כתבו **התוספות** שאף שנראה לעינים שהבישול משביחם זהו משום שהבשר המתבשל עמהם נותן בהם טעם ומשביחם אבל אילו היו מתבשלים בפני עצמם היה הבישול מקלקלם. והנה בסוף דבריהם הוסיפו התוספות שעל אגוז המטוגן בדבש יש לברך "בורא פרי העץ", ואף שהסיבה לכך שהאגוז משתבח הוא מחמת הדבש אך אילו היה מתבשל לעצמו היה הבישול מקלקל טעמו ובמה דינו שונה מ"תומי וכרתי", פירשו התוספות שזהו משום ש"האגוז עיקר". ועיין **במגן אברהם** (ר"ה סק"ח) שביאר החילוק שבין אגוז לתומי וכרתי, שהדבש שמטגנים בו את האגוז דומה למים שמבשלים בהם את הירקות שודאי אין אומרים שהירקות הושבחו על ידי דבר אחר כיון שזהו גופא צורת בישולם, כך גם הדבש אינו נחשב כדבר בפני עצמו המשביח את האגוז אלא האגוז גופו נחשב שהושבח ע"י טיגונו זה כי זוהי צורת בישולו של האגוז, מה שאין כן בתומי וכרתי המבושלים עם בשר אי אפשר לייחס את הבשר כחלק מצורת הבישול של התומי וכרתי שהרי הבשר הוא מאכל העומד בפני עצמו, ולכן אנו דנים את הבישול כפעולה הגורמת לקלקול התומי וכרתי, ומה שנראה לעין שהם הושבחו זהו משום שגורם חיצוני - היינו הבשר - גרם לכך. [וראה **בפרי מגדים** (שם) שביאר כונת המגן אברהם באופן אחר]. - וראה עוד **בט"ז** (ר"ה סק"ג) שביאר את החילוק בין תומי וכרתי לאגוז באופן אחר.

[2105] רב נחמן כינה את עולא בתואר "חברינו", בשונה מרב חסדא שכינהו בתואר "רבותינו", כי רב נחמן היה חשוב - **רש"י**.

[2106] מהמשך הסוגיא נראה שלפי עולא מברכים על שלקות "שהכל" אפילו אם על ידי הבישול השתנו לעילויא. [עיין הערה 13]. טעם הדבר ביאר **הקרן אורה**, כיון שהבישול גרם שטעמו של הפרי ישתנה מכפי שהיה נפקע משום כך שם פרי ממנו ולכן ברכתו "שהכל". - בספר **דברי דוד** העיר על כך שהרי גם היין והשמן השתנו בטעמם מטעמו של הפרי ואף על פי כן לא נפקע מהם שם פרי משום כך. ותירץ, שאף שטעמם אמנם השתנה מטעמו של הפרי אבל עדיין ניכר בהם מעט מטעמם של הפרי ולכן לא פקע מהם שם "פרי".

דוחה הגמרא: **ולא היא!** אלא **דכולי עלמא** סוברים **ששלקות מברכין עליהן "בורא פרי הא דמה"**.

ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם במצה שאין יוצאים בה אחר שנתבשלה - **אלא משום דבעינן טעם מצה, וליכא** [2108] [ולא משום שבטל ממנה שם לחם] [2107]. **אבל הכא**, בשלקות, **אפילו רבי יוסי מודה** שמברכים עליהם ברכת "פרי האדמה", כי עדיין שם "ירק" עליהם אף לאחר שהתבשלו.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם "בורא פרי האדמה".

ורבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם "שהכל נהיה בדברו".

אמר רב נחמן בר יצחק: **קבע עולא לשבשתיה** [לשיבושו] בלבו, **כדברי רבי בנימין בר יפת**, שאמר בשם רבי יוחנן שיש לברך על שלקות שהכל אף שרבי יוחנן מעולם לא אמרה, ולאחר שנקבעה טעות זו בלבו בא לאומרה בבית המדרש בשמו של רבי יוחנן.

תהי בה רבי זירא: וכי מה ענין רבי בנימין בר יפת להזכיר את דבריו בבית המדרש **אצל** דברי **רבי חייא בר אבא**, כבר פלוגתיה, שהרי אין רבי בנימין בר יפת כדאי לחלוק על רבי חייא בר אבא!? שהרי **רבי חייא בר אבא - דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה, ואילו רבי בנימין בר יפת - לא דייק.**

ועוד, רבי חייא בר אבא - כל תלתין יומין מהדר תלמודיה [היה חוזר על לימודו] **קמיה דרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת - לא מהדר.**

ועוד, בר מן דין ובר מן דין. חוץ משתי טענות אלו יש להוכיח שמעולם לא אמר רבי יוחנן שמברכים על שלקות "שהכל".

דההוא תורמסא [מין ירק], **דשלקי ליה שבע זמנין** [מבשלים אותו שבע פעמים], **בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה.**

אתו ושאלו לרבי יוחנן מה מברכים עליו?

ואמר להו: מברכין עלויה "בורא פרי האדמה".

[2107] מדברי **הרמב"ם** (פ"ו מחמץ ומצה ה"ו) נראה שפירש שהחסרון במה שלא מורגש טעם מצה אינו דין מסויים בקיום מצות אכילת מצה, אלא זהו חסרון בשם "לחם" עצמו שבלא שיורגש טעמו של הלחם אינו נחשב ל"לחם", ולפי זה נמצא שכשאין בה טעם מצה אין מברכים עליה ברכת המוציא, וכך נקט **הגרי"ז** (מנחות עה ב). ולדבריו, הגמרא שאמרה "**שאני מצה** דבעינן טעם מצה וליכא", אין פירושו **שדין המצה** שונה משאר דינים אלא **שמציאות המצה** שונה היא שיש כח בבישול לבטל טעמה בשונה מירקות שבישולם אינו מפיג טעמם.

[2108] עיין **ברשב"א** שודאי גם לדעת רבי מאיר יש צורך ב"טעם מצה", וכפי שמבואר במסכת פסחים (קטו א) שאין לאכול מצה ומרור יחדיו כדי שהמרור לא יבטל את טעם המצה, והסיבה שלרבי מאיר יוצאים ידי חובה במצה מבושלת הוא משום שסובר שגם לאחר בישולה ניכר בה טעם מצה. [אכן יעויין **ברבינו יונה** שסובר לאידך גיסא שודאי גם לרבי יוסי אין צורך שיהא ניכר טעם המצה, וביאר משום כך את דברי הגמרא באופן אחר, עיין בדבריו. - ולשיטתו צריך ביאור, מדוע אין לאכול את המצה והמרור יחדיו, ושמא אין זה לעיכובא אלא דין לכתחלה וכפי שכתבו **התוספות** שם (ד"ה אלא) **והרמב"ן** ב"מלחמ ות"].

ומוכח שלדעת רבי יוחנן יש לברך על השלקות ברכת "בורא פרי האדמה".

ועוד, הרי **אמר רבי חייא בר אבא**: **אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח** שדינו כמבושל - **ובריך עליו תחלה וסוף**.

אי אמרת בשלמא שלפי רבי יוחנן **שלקות במילתייהו קיימי** מובן **שבתחלה מברך עליו** על הזית "**בורא פרי העץ**" **ולבסוף מברך עליו** "**ברכה אחת מעין שלש**".

אלא, **אי אמרת ששלקות לאו במילתייהו קיימי**, ובטל מהם שם "ירק".

בשלמא בתחלה יש לומר **שמברך עליו** "**שהכל נהיה בדברו**".

אלא לבסוף - מאי מברך? והרי אינו יכול לברך עליו ברכה אחת מעין שלש שהרי כבר אינו פרי, ובהכרח שרבי יוחנן סובר שירקות לאחר בישולם נשארים במצבם הקודם ביחס לברכה ועדיין שם ירק עליהם, ולכן בירך עליהם ברכה אחת מעין שלש [2109].

דוחה הגמרא: **דילמא** רבי יוחנן בירך עליו ברכת "**בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא**" [2110]. **מתיב רב יצחק בר שמואל**: **ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו** לאכול מרור **בפסח** - הריהו **יוצא בין בהן** [באכילת העלים] **ובין** באכילת **הקלח שלהן**, **אבל לא** כשהן **כבושין ולא** כשהן **שלוקין ולא** כשהן **מבושלין**.

ואי סלקא דעתך שלקות **במילתייהו קאי** כבתחלה - **שלוקין אמאי לא** יוצא בהם ידי אכילת מרור?

מתרצת הגמרא: **שאני התם**, **דבעינן טעם מרור - וליכא** כשבשלן. ולכן אף שעדיין נחשבים כפרי אדמה אין יוצאים בהם ידי חובה.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: **רבי יוחנן - היכי מברך** ברכה אחרונה **על זית מליח**?

[2109] קושית הגמרא מכוונת בין לרבי בנימין בר יפת שסובר שגם אם הירקות השתנו למעליותא ברכתם שהכל ובין לרבי יוחנן הסובר שרק כשהשתנו לרעה ברכתם שהכל, שהרי הזית משתנה על ידי מליחתו לרעה וכפי שמבואר ברש"י בפסחים (עו א), [וכן נקט **הגאון רבי עקיבא איגר** בהגהותיו (סימן ר"ה)], ואף על פי כן ברכתו בורא פרי העץ, ונמצא אם כן שקושיא זו אינה שווה לקושיא הקודמת שהקשתה הגמרא מתורמסין, שהרי התורמסין משתבחים בבישולם וכמבואר במסכת ביצה (כה ב), ואם כן אין מזה קושיא לרבי יוחנן המסכים אף הוא שכשהירק משתבח בבישולו ברכתו בורא פרי האדמה, אלא רק על רבי בנימין בר יפת הסובר שגם באופן זה ברכתו שהכל. אכן ראה **ברשב"א** שנראה מדבריו שזית משתבח על ידי מליחתו, ונמצא שהקושיא מזית מכוונת רק לרבי בנימין בר יפת בדומה לקושיא מתורמסין.

[2110] בתחלה סברה הגמרא שלא יתכן שהוא בירך "בורא נפשות" כי ברכה זו נתקנה רק לבשר וביצים כשיטת רבי יצחק בר אבדימי לקמן (מד ב), ודוחה הגמרא שמא רבי יוחנן סובר כדעת אלו החולקים (שם) על רבי יצחק וסוברים שברכה זו נתקנה גם על מאכלים אחרים.

[2111] **א**. כתבו **הראשונים** [עיין רי"ף, תוספות, רא"ש, רשב"א, ורמב"ם (פ"ג הי"ב)] שרק לחיוב ברכה אחרונה יש צורך באכילת שיעור כזית, אבל בברכה ראשונה מתחייבים אפילו על אכילה כל שהיא, שהרי אסור לאדם

דף לט.

והא **כיון דשקילא לגריעיניה** (תחילת העמוד) **בצר ליה שיעורא**! שהרי השיעור של "כזית" לברכה אחרונה [2111] כולל גם את הגרעין, ורבי יוחנן הרי לא אכל את הגרעין אלא רק את הפרי!?

אמר ליה: מי סברת שיעור של **כזית גדול בעינן** לברכה אחרונה? **כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה** [שנטלו את הגרעין], **פש ליה** [נשאר ממנו] **שיעורא** של זית בינוני [2112].

דתנן: זית שאמרו לשער בו - **לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו** זית **"אגורי"** [2113].

ואמר רבי אבהו: לא "אגורי" שמו, אלא "אברוטי" שמו, ואמרי לה: "סמרוסי" שמו. ולמה נקרא שמו "אגורי" - ששמנו אגור בתוכו, ועומד לצאת, ואינו כ"זיעה" בעלמא היוצאת משאר פירות שנסחטו.

להנות מהעולם הזה ללא ברכה. **הכסף משנה** (פ"ג הי"ג) ביאר, שחכמים ראו להחמיר בברכה ראשונה שהיא מדרבנן יותר מאשר בברכה אחרונה שהיא מהתורה, כי לענין ברכה ראשונה חששו שאם לא יחייבו ברכה על פחות מכשיעור, יתכן שאדם יתחיל לאכול על דעת שלא להשלים אכילתו לכדי שיעור ולא יברך משום כך, ותוך כדי אכילתו ימלך וישלים אכילתו לכדי כזית ונמצא שאכל ללא ברכה, אבל לענין ברכה אחרונה מכיוון שחשש זה אינו קיים העמידו חכמים דבריהם על עיקר הדין שאין אכילה פחות מכזית. **ב.** הנה דעת **רבינו יונה** שהאוכל פחות מכשיעור יברך תמיד בתחלה ברכת "שהכל" ולא את הברכה שניתקנה לאותו המין, וכתב **הבית יוסף** (סימן ר"י) שמדברי **תוספות והרא"ש** נראה שחולקים עליו וסוברים שיש לברך על כל מין את ברכתו הראויה לו אף כשאוכל הימנו פחות משיעור. וכך נראה להדיא מדברי **הרמב"ם** (פ"ג הי"ב).

[2112] **התוספות** ושאר ראשונים הביאו **בשם הירושלמי** ליישב את הקושיא על רבי יוחנן באופן אחר, כיון שהזית מוגדר כ"בריה" [דבר שלם כברייתו] יש לו חשיבות ולכן צריך לברך עליו ברכה אחרונה, ולהלכה מביאים התוספות שתי שיטות בזה, יש אומרים כיון שהבבלי לא תירץ כן בהכרח שאינו סבור כדעת הירושלמי בזה ובמקום שנחלקו הבבלי עם הירושלמי הלכה כדברי הבבלי, וממילא האוכל "בריה" אינו צריך לברך אחריה ברכה אחרונה. אך יש אומרים שהטעם שהבבלי לא תירץ כן אינו משום שחולק עם הירושלמי בדין, אלא משום שהבבלי הבין שרבי יוחנן אכל זית שהוסר גרעינו ונמלח ובאופן שכזה הרי כבר אינו "בריה". וממילא האוכל "בריה" צריך לברך ברכה אחרונה אף כשאין בה כשיעור זית. ואמנם מכח מחלוקת זו כתב **השולחן ערוך** (ר"י ס"א) שנכון להזהר שלא לאכול "בריה" פחותה מכזית כדי שלא להכנס לספק ברכה אחרונה. ועיין שם **ובמשנה ברורה** פרטי דין זה.

[2113] הנה בגמרא לא התבאר מהו השיעור הנצרך **לברכה אחרונה על שתיה** ונחלקו בזה הראשונים: **לדעת התוספות**: השיעור להתחייב בברכה אחרונה הוא כ"מלא לוגמיו" [שזהו רוב "רביעית" - עיין רש"ש] וכפי שמצינו שיעור זה לענין יום הכיפורים. **לדעת הר"י** [הובא בתוספות בסוכה (כו ב) וביומא (עט א)]: אין ללמוד מהשיעור הנאמר לענין יום הכיפורים, שהרי גם לענין אכילה מצינו ששיעוריהם חלוקים זה מזה, שביום הכיפורים מתחייב רק באכל "ככותבת" ולענין ברכה שיעורו ב"כזית". אך עדיין יש להסתפק אם שיעורו בכזית בדומה לאכילה, או ב"כביצה", כיון שהמקור לחיוב הברכה על שתיה נלמד מהנאמר בפסוק "ואכלת **ושבעת**" ושיעור שביעה הוא ב"כביצה", ואף בזה גופא יש להסתפק שיתכן שהכמות הנצרכת על מנת לשבוע משתיה היא פחותה מהכמות הנצרכת כדי לשבוע מאכילה וממילא שיעורה פחות מכביצה. **לדעת הרמב"ם** (פ"ג הי"ב): שיעורו ב"רביעית" וכפי השיעור האמור לענין מאכלות אסורות [כסף משנה שם]. [**לדעת הר"י שבתוספות שלפנינו**: לברכת "בורא נפשות" אין צורך כלל בשיעור כיון שאינה ברכה חשובה. ורק לענין ברכה אחת מעין שלש [על הגפן] יש צורך בשיעור]. **להלכה**: כתב **השולחן ערוך** (סימן ר"ב ס"א) שמספק טוב להזהר מלכתחלה שלא לשתות אלא או פחות מכזית [שאז לכולי עלמא פטור מברכה] או רביעית [שאז לכולי עלמא מתחייב בברכה]. ועיין שם **במשנה ברורה** לענין דיעבד.

חוזרת הגמרא ודנה בברכת השלקות: **נימא** שדין הברכה שמברכים על שלקות הוא **כתנאי**. **דהנהו תרי תלמידי**, **דהוו יתבי קמיה דבר קפרא**, **הביאו לפניו כרוב ודורמסקין** [מין עשב או כרוב מסויים] [2114] הנאכלים רק כשהם מבושלים, **ופרגיות**, עופות צעירים מבושלים.

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך ולהוציא את המסובים בברכה ראשונה [2115].

קפץ אותו תלמיד, מבלי לשאול את בר קפרא על איזה מהם יברך תחילה, **וברך על הפרגיות** "שהכל נהיה בדברו".

לגלג עליו חבירו על שבחר לברך בתחלה ברכת "שהכל" על הפרגיות, ולא בירך בתחלה ברכת "בורא פרי האדמה" על השלקות.

[טעמם של שני תלמידים אלו יתבאר בסמוך].

כעס בר קפרא ואמר: לא על המברך אני כועס, אלא על המלגלג אני כועס.

כי גם **אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם**, שכל כך היו חביבים עליו הפרגיות עד שהקדים את ברכתם וכמבואר בדיני קדימה שיש להקדים ולברך תחלה על המאכל החביב יותר, - **אתה, על מה לגלגת עליו**? **חזר בר קפרא ואמר: לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס.**

ואמר בר קפרא להסביר את קפידתו: גם **אם חכמה אין כאן**, שאינך סבור שאני החכם שצריך לשאול אותו על מה להקדים ולברך, אבל האם **זקנה אין כאן**?! והיה לך להתייחס אלי בכבוד ולשאלני על מה להקדים לברך [2116].

[2114] **רש"י ותוספות**. ועיין ברש"י שהביא פירוש נוסף ש"דרומסקין" הוא שזיף יבש שברכתו "בורא פרי העץ". וראה לקמן הערה 7.

[2115] כתבו **התוספות** שמדובר באופן שהסבו יחדיו, ואולם אנו אין דרכינו להסב אלא לאכילת הפת ולכן צריך כל אחד לברך לעצמו ואין האחד מוציא את כולם ידי חובתם. והנה **רש"י** (ד"ה זקנה) פירש שמדובר כאן שאכלו זאת בתוך הסעודה והוזקקו לברך משום שאינם באים ללפת את הפת ולכן אינם נפטרים בברכתו. - הטעם שרש"י הוצרך לפרש כן ביאר **תוספות רבינו יהודה החסיד** שרצה ליישב בזה את מה שהוקשה לתוספות איך הוציא אחד את כל המסובים בברכתו והרי אין לנו הסיבה אלא בפת, ומשום כך פירש שמדובר כאן שאכלו זאת בעת הסעודה וכיון שההסיבה מועילה לפת היא מועילה כבר גם לכל מה שנאכל בשעת הסעודה, וכך פירש **הצל"ח**, וראה עוד **בברכת ראש** שביאר דעת רש"י ותוספות לשיטתם.

[2116] צריך ביאור, כדעת מי היה סבור בר קפרא עצמו, שהרי מכעסו על המלגלג נראה שהסכים לסברת המברך ששלקות ברכתם שהכל ולכן המין החביב עדיף, ואילו מכעסו על המברך נראה להיפך. מדברי **הרא"ה** נראה שנקט שבר קפרא סבר כדעת המלגלג שברכת השלקות במקרה זה הוא בורא פרי האדמה כי הבישול משביחם, וכפי שהסיקה הגמרא לעיל ששלקות שהשתנו בבישולם למעליותא ברכתם בורא פרי האדמה. והטעם שכעס על המלגלג פירש **הפני יהושע** שזהו משום שהיה סבור שעל אף שצודקים דבריו לדינא אך אל לא ללגלג על המברך, שהרי יתכן שהמברך סמך על האמוראים הסוברים שהברכה על שלקות הוא תמיד "שהכל" אפילו באופן שהבישול השביחן, וכמבואר בגמרא לעיל. **המהרש"א בחידושי אגדות** ביאר באופן אחר, שכעסו של בר קפרא לא היה מכוון כלל לטעותם בהלכות ברכות, אלא בתחלה כעס גם על המברך שלא שאלו כיצד לנהוג, וכוונתו במה שאמר "לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג", היינו שעיקר כעסי אינו על המברך שלא שאלני, אלא על המלגלג שהוא ממש מורה הלכה בפני רבו ומעיר למברך שלא בירך כדין [בשונה מהמברך, כיון שניתן לו רשות

תנא: **ושניהם לא הוציאו שנתן**.

מאי לאו, **בהא קא מיפלגי** שני תלמידיו של בר קפרא:

דמברך סבר: **שלקות ופרגיות** ברכותיהם שוות ועל שניהם יש לברך "**שהכל נהיה בדברו**", **הלכך** בירך על הפרגיות החביבות עליו כי **חביב עדיף**! ויש לברך עליו ולפטור בברכה את המין הפחות חביב [2117].

ומלגלג סבר: **שלקות**, ברכתן **בורא פרי האדמה**, ואילו **הפרגיות** ברכתן **שהכל נהיה בדברו**,

הלכך, כיון שאין ברכותיהם שוות על **פירא עדיף** להקדים ולברך מכיוון שברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מאשר ברכת "שהכל" [2118].

דוחה הגמרא: **לא** בכך נחלקו תלמידי בר קפרא. אלא **דכולי עלמא** סברי **ששלקות ופרגיות** ברכתם **שהכל נהיה בדברו**.

והכא, **בהאי סברא קא מיפלגי**: **מר**, שבירך על הפרגיות, **סבר**: מאחר שברכותיהם שוות הדבר אשר **חביב** עליו - **עדיף** לברך עליו.

ומר שלגלג עליו **סבר**: שעל אף חביבות הפרגיות **כרוב עדיף**, משום שיש לו מעלה **דזיין** [2119].

אמר רבי זירא, **כי הוינן בי רב הונא** [כשהיינו בבית מדרשו של רב הונא] **אמר לן**: **הני גרגלידי דלפתא**, ראשי לפתות שחיתכו אותם, הרי אם **פרמינהו פרימא רבא**, שחתכום לחתיכות גדולות - ברכתם **בורא פרי האדמה**,

ואם חתכום **פרימא זוטא** [חתיכות קטנות] - ברכתם **שהכל נהיה בדברו**. כי חיתוכם זה שינה אותם לרעה וממילא בטל מהם שם פרי [2120].

לברך אין בברכתו משום "מורה הלכה בפני רבו"], התנצל בפניו המלגלג ואמר לו שלא לגלג על המברך מחמת שבירך שלא כדין אלא על זה גופא שלא חש לכבוד רבו לשאול כיצד לנהוג, ועקב כך חזר בו בר קפרא ואמר "לא על המלגלג אני כועס כי הרי אדרבה עשה זאת לכבודי, אלא כל כעסי נותר רק על המברך בלבד.

[2117] מכאן הוכיח רש"י ש"דרומסקין" אינו פרי אלא ירק, שהרי אם היה פרי מדוע הקדים אותו תלמיד ובירך על הפרגיות שהכל והרי בורא פרי העץ קודמת לשהכל. ותמה **הגאון רבי עקיבא איגר בגליונו** מה הוכחה היא זו. והרי המברך חשב ששלקות ברכתם שהכל ואם כן הרי גם אם הדרומסקין פרי הוא ברכתו שהכל, וכפי שנראה בסוגיא לעיל לענין זית מליח, ומאחר שברכתו שוה לפרגיות הקדים ובירך על הפרגיות משום חביבותם, ודבריו מפורשים כבר בתוספות **רבינו יהודה החסיד** שיישב בזה קושיתו של רש"י. - וראה עוד **פני יהושע**, **ברכת ראש ומרומי שדה**.

[2118] מלשון רש"י נראה שיש להקדים את הירקות לבשר הן משום שברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל", והן משום שמין הירק עצמו חשוב יותר מהבשר.

[2119] מכאן הוכיח **הראש יוסף** לדינא שבאופן שיש לפניו שני מינים שברכותיהם שוות ומין אחד מזין יותר מחבירו יש להקדימו בברכה. וצ"ע שהשמיטו זאת הפוסקים.

[2120] הטעם שהדבר נחשב שינוי לרעה עיין בסמוך הערה 11.

וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בכל צורות החיתוך ברכתם היא **בורא פרי האדמה**. ומשום ד**האי דפרמינהו טפי** הוא **כי היכי דנמתיק טעמיה** [להמתיק טעמו]. ונמצא שהחיתוך שינה אותם למעליותא ולא הפקיע מהם שם פרי, ולכן יש לברך עליהם בורא פרי האדמה [2121].

אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמר לן: תבשילא דסלקא [תבשיל של תרדים] **דלא מפשו בה קמחא**, שהקמח שמערבים בו אינו מרובה, מברכים עליו "**בורא פרי האדמה**", ואילו תבשיל **דלפתא**, [תבשיל של "לפת"] **דמפשו בה קמחא טפי**, שהקמח שמערבים בו הוא מרובה, מברכים עליו - "**בורא מיני מזונות**".

והדר אמר רב אשי: **אידי ואידי**, תבשילא דסלקא ותבשילא דליפתא - ברכתם **בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה** בתבשיל של לפת **קמחא טפי** אין בו כדי לקבוע את ברכת התבשיל, כי **לדבוקי בעלמא עבדי לה**. [לדבק את התבשיל ולא כדי ליתן טעם], ולכן אין בו חשיבות שיברכו מחמתו "בורא מיני מזונות" [2122].

[2121] **א**. ביאור מחלוקתם פירשו **הרא"ה והריטב"א**, שרב הונא סובר שבזה שחתכן לחתיכות קטנות ביטל מהם צורת הפרי ולכן ברכתם שהכל. [בשונה מ"טרימא" שברכתה בורא פרי העץ כמבואר לעיל (לח א), כי ריסוקה מועט וניכר בה עדיין צורת פרי]. ואילו רב יהודה סובר: "דאין זה דרך העברת צורתן כיון שהוא עושה לתקן בישולן ולהכשירן". ויש לפרש כונתם, כיון שהוא משביחם בכך ומכשירם לבישול ולאכילה נמצא שזהו דרך אכילתם ובאופן כזה כבר התבאר **בתרומת הדשן** (סימן כט) שאין שינוי הצורה מגרע את הברכה. **ובשם הגאון רבי משה פיינשטיין** [הובא בשמו **בקובץ** "**עם תורה**" - תשל"ז חוברת ו'] ביארו את המחלוקת באופן זה: דרך אכילת אותם לפתות לרוב בני האדם הוא כשהם חתוכים לחתיכות גדולות, ולכן סובר רב הונא שכשחותך אותם דק דק אין זו דרך אכילתם, ופקעה מהם הברכה הראויה להם, ואף שכשהם חתוכים דק דק הם מוטעמים יותר מכל מקום, כיון שרוב בני אדם אינם טורחים עבור זה ורק מעטים שאינם חוששים לטירחתם או שעיתם בידם עושים כן בטלה דעתם לדעת רוב בני אדם ואין לברך עליהם ברכתם הראויה, אך עדיין צריך לברך עליהם ברכת שהכל שהרי מכל מקום נהנה מהם. ורב יהודה סובר כיון שהמועטים עושים זאת מחמת סיבה מוצדקת להטעים ולהשביח את המאכל לא בטלה דעתם כיון שגם רוב בני האדם חפצם בכך אילו היה להם מי שיעשה זאת עבורם [וציין לדברי התוספות בשבת (צב ב ד"ה ואת"ל) עיין שם]. **ב**. והנה מדברי **הרשב"א** לעיל (לח ב ד"ה אמר רב נחמן) נראה שחולק על הראשונים הנ"ל שפירשו שהמדובר כאן בלפת חי ומפרש שהנידון שלפנינו עוסק בלפת מבושל [וכך הביא המאירי בשם רש"י], ומחלוקתם היא, שרב הונא סובר שכשהם חתוכים דק דק הבישול משנה אותם לרעה ולכן ברכתם שהכל כדין שלקות שהשתנו לגריעותא, ואילו רב יהודה סובר שאדרבה הבישול משביחן ולכן ברכתם בורא פרי האדמה כדין שלקות שהשתנו למעליותא. עיין בדבריו. וצ"ע שנחלקו במציאות. **ג**. **הגאון מליסא בעל נתיבות המשפט בספרו מעשי ניסים** (בפתיחה להגדה של פסח סוף סדר הלילה) מוכיח מסוגייתנו שהמוליל "חריין" לאוכלו בליל פסח אינו יוצא בו ידי חובת מצות אכילת מרור, שהרי מבואר בגמרא שלרב הונא מברכים על "פרימא זוטא" שהכל ופירש הרשב"א משום שטעמו נפגם בכך, ואם כן כמו שלענין ברכה שינוי הטעם מגרעו לברכת שהכל כך יש לומר שאינו יוצא בו משום כך ידי חובת אכילת מרור, ואף לדעת רב יהודה הסובר שברכתו בורא פרי האדמה הרי סברתו היא משום שטעמו משתבח, ואם כן יש לומר שסברא זו מועילה רק לענין ברכת הנהנין שכלפיה יש מעלה בכך שהמאכל השתנה לטובה, אבל לענין מצות אכילת מרור, כל שהשתנה ממרירותו ואינו כבתחילה אין לצאת בו ידי חובת המצוה. אכן **הדברי דוד וברכת ראש** תמהו עליו, שהרי הרשב"א פירש שמדובר כאן בלפתות מבושלים ואילו ה"חריין" חי, ואם כן הרי יתכן שרק כשנפגם טעמו על ידי בישול נחשב הדבר ל"שינוי" משום שנהפך בזה ל"תבשיל", אך כשהירק חי אף שנפגם טעמו אין זה נחשב כ"שינוי", ועיין עוד **בשו"ת בית אפרים** (או"ח סימן מ"ג) **ובנשמת אדם** (כלל ק"ל) שהוסיפו לדון בדבריו.

[2122] הקשו **האחרונים** [עיין בספר דברי דוד, אור שמח (פ"ג ה"ו), ושו"ת אבני נזר (או"ח ל"ח)] שהרי, כיון שרב כהנא היה סבור בתחלה שהקמח ניתן להטעים את המאכל, הרי למדנו לעיל (לו ב) מדברי רב ושמואל שכל שיש

אמר רב חסדא: **תבשיל של תרדין - יפה ללב וטוב לעינים, וכל שכן** שטוב הוא **לבני מעים**.

אמר אביי: **והוא דיתיב אבי תפי** על מושב הכיריים ומתבשל היטב **ועביד** בבישולו קול הנשמע כמו "**תוך תוך**". שזהו הקול הנשמע בעת רתיחת תרד שלוק ונמוח.

אמר רב פפא: **פשיטא לי, מיא דסלקא**, המים שהתבשל בהם התרד וקיבלו מטעמו, ברכתם **כ**ברכת ה**סלקא** עצמו, **וכן מיא דלפתא** ברכתם **כ**ברכת ה**לפתא** בעצמו, **וכמו כן מיא דכולהו שלקי** ברכתם **כ**ברכת **כולהו שלקי** [2123].

בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות אף אם הוא המיעוט בתערובת, ומפשטות דברי הגמרא לעיל משמע שגם רב כהנא הסכים לדבריהם, ואם כן מדוע חילק בין אם הקמח רב או מועט. עיין בדבריהם.

[2123] **א. הקשו הראשונים** מדוע על מי שלקות מברכים בורא פרי האדמה מחמת שניכר בהם טעם הירקות ואילו על מי פירות התבאר בגמרא לעיל (לח א) שברכתם שהכל משום שהם "זיעה בעלמא", והרי גם בהם ניכר טעם הפרי. ונאמרו בזה תירוצים שונים: **לדעת הרא"ש** (סי"ח): מי שלקות כיון שניכר טעם הירקות במים, נחשבים המים כירק עצמו וברכתם "בורא פרי האדמה", מה שאין כן מי פירות היוצאים על ידי סחיטת הפרי אין טעם הפרי מורגש בהם כל כך ולכן הם נחשבים כזיעה בעלמא. - וכבר העירו **המור וקציעה** (ר"ב) **ודברי דוד** שהחוש יעיד להיפך, ובודאי ניכר טעמו של הפרי במשקה היוצא על ידי סחיטה יותר מאשר ניכר טעמם של הירקות במי בישולם. **ב. לדעת הרשב"א**: מי שלקות, כיון שרוב אכילת הירקות הוא על ידי שליקה לכן מי שליקתם כמותם וברכתם "בורא פרי האדמה", מה שאין כן מי פירות שאין דרך הפרי להסחט למימיו יש לברך על המשקה שהכל שהרי אין דרכו בכך. - ולדבריו, פירות שדרך לסוחטם למשקה ברכתם "בורא פרי העץ" כברכת הפרי. **לדעת רבינו יונה והמרדכי** (קכ"ה): מי שלקות, כיון שעיקר ההנאה מהם הוא במה שמטבלים בהם את הפת נמצא אם כן שלא יצאו עדיין מכלל מאכל כמקודם ולכן ברכתם כברכת הירק עצמו, מה שאין כן מי פירות שההנאה מהם היא בשתיה שוב אינם נחשבים כפרי עצמו ולכן ברכתם שהכל. לדעת **מהר"ם מרוטנבורג** (סימן קנ"ד דפוס פראג) הובאו דבריו במגן אברהם (ר"ד סק"ט): מי שלקות, כיון שהמים סמיכים ביותר ויש בהם ממשות מהירק שהתבשל בהם נידונים כירק עצמו וברכתם כברכתו, מה שאין כן מי פירות שאין בהם ממשות ברכתם שהכל. **ג. להלכה**: עיין **בשולחן ערוך** (ר"ב ס"י-י"א) שהביא את דעת הרא"ש והרשב"א ולא הכריע ביניהם. ומשום כך הסתפק במי בישול צימוקים וכדומה שאין הדרך לבשלם מה תהא ברכתם, שהרי לרשב"א צריך לברך עליהם "בורא נפשות", כיון שאין הדרך לבשלם, ואילו לרא"ש צריך לברך עליהם "ברכה אחת מעין שלש", כיון שיצאו ע"י בישול ולא בסחיטה [הטעם שלא הסתפק כן לענין ברכה ראשונה, עיין שער הציון (ר"ה סקכ"א)]. וכתב שירא שמים לא ישתה מהם [וכיוצא באלה] אלא בתוך הסעודה. **ולענין מי סחיטת פירות שדרכם בסחיטה** - עיין **משנה ברורה** (ר"ה סקי"ד) שלדעת הרא"ש יש לברך עליהם שהכל ולדעת הרשב"א כברכת הפרי. ואולם **החזון איש** (סימן ל"ג סק"ה) נקט שבזה גם הרא"ש מסכים לרשב"א שיש לברך עליהם כברכת הפרי. עיין בדבריהם. **ד. הרא"ש בתשובותיו** (כלל ד' סימן ט"ו) כתב שהדין שמי שלקות ברכתם "בורא פרי האדמה" אינו אלא באופן שעיקר הבישול הוא לצורך הירקות והמים רק משמשים כעזר לבישולם, אבל אם מטרת הבישול הוא כדי שהירקות יתנו את טעמם במים בזה נחשב המרק לעיקר ומברכים עליו "שהכל", [וראה מגן אברהם (ר"ה סק"ו) שנקט בדעת הרמב"ם (פ"ח ה"ד) להיפך ממש, עיין בדבריו]. וביאר הרא"ש שזוהי הסיבה שאין מברכים על **בירה** בורא פרי האדמה אף שהמים הם כידוע מי בישול שעורים. כי, כיון שמטרת הבישול הוא לצורך המים ברכתם שהכל. **בשו"ת פנים מאירות** (ח"ב ק"צ) הסיק שדברי הרא"ש בתשובותיו אינם להלכה [מאחר שדברי הרא"ש בפסקיו אינם תואמים עם דבריו בתשובה, ומכיוון שהפוסקים הביאו רק לדבריו בפסקיו נראה שנקטו שדבריו בתשובותיו אינם להלכה]. והסיבה שמברכים על בירה שהכל הוא כפי שביאר **הב"ח** שהטעם המורגש בבירה שונה מהטעם המקורי של השעורים, ולפיכך הסיק הפנים מאירות שעל **משקה תה וקפה** יש לברך בורא פרי העץ ככל מי שלקות שברכתם כברכת הירק שהתבשל בהם, ואולם הוסיף שאעפ"כ הוא נוהג לברך "שהכל" כי כך הוא מנהג העולם. **ה. הקשה הפרי מגדים** (ר"ב מ"ז סק"ד) במה שונה דין מי שלקות שברכתם "בורא פרי האדמה" אף על פי שלא ניכר במים צורת הפרי, מ"טרימא" [פרי מרוסק] שהתבאר בפרש"י לעיל (לח א) שאם הוא מרוסק לגמרי ולא ניכרת צורתו ברכתו שהכל. ותירץ, על פי דברי **תרומת הדשן** (סימן כט) שכתב שגם רש"י מודה שאם דרך אכילת הפרי הוא בריסוקו, הרי אף שלא ניכרת צורתו, עדיין ברכתו בורא פרי העץ, ואם כן יש לומר שלכן מברכים על מי שלקות בורא פרי

בעי רב פפא: **מיא ד"שיבתא"** [מים שבישלו בהם שֶׂבֶת שהוא צמח ריחני] - **מאי** ברכתו? צדדי הספק הם: האם ה"שיבתא" הניתן בתבשיל - **למתוקי טעמא** של התבשיל **עבדי**, ולכן ברכת מי התבשיל היא בורא פרי האדמה כברכת ה"שֶׂבֶת" עצמו וכדין שאר מי שלקות.

או שמא רק **לעבורי זוהמא עבדי לה**, - השֶׂבֶת ניתן בתבשיל רק כדי שה"ליכלוך" הנוצר עקב הבישול ידבק בו.

מוכיחה הגמרא: **תא שמע**: **ה"שֶׂבֶת"** של תרומה שהתבשלה - **משנתנה טעם בקדירה** בטל טעמה ממנה והריהי נחשבת מכאן ואילך כעץ בעלמא ושוב **אין בה משום** קדושת **תרומה** וכמו כן **אינה מטמאה** משום כך **טומאת אוכלים**, שהרי כבר בטל ממנה שם "אוכל".

ומלשון המשנה שאמרה "השבת משנתנה טעם בקדרה" **שמע מינה** שה"שֶׂבֶת" **למתוקי טעמא עבדי לה**.

ומסיקה הגמרא: **שמע מינה**. **אמר רב חייא בר אשי**: **פת צנומה**, [פרוסה יבישה של לחם] שנשרתה **בקערה** - **מברכין עליה** "**המוציא**",

ופליגא דרבי חייא.

דאמר רבי חייא: המברך על הפת **צריך שתכלה ברכה** [שיסיים את ברכת המוציא] יחד **עם** גמר פריסת **הפת**, נמצא אם כן שכדי לקיים דין זה יש לברך על פת שלימה, ושלא כדעת רב חייא בר אשי [2124].

האדמה שהרי דרכם בכך, עיין בדבריו. ואולם עיין בספר **תהלה לדוד** (ר"ב סק"ז) שהעיר, שדבריו תואמים רק עם דעת הרשב"א שחילק בין מי פירות שברכתם שהכל למי שלקות שברכתם בורא פרי האדמה מהטעם שמי שלקות דרך אכילתם בכך, אבל הרא"ש שחילק ביניהם מטעם שבמי פירות לא ניכר כל כך טעם הפרי כפי שהוא ניכר במי בישול, עדיין יקשה מדוע שלא יברכו על "טרימא" בורא פרי העץ והרי ודאי שניכר טעמו הגמור של הפרי בטרימא המרוסקת ובמה גרע ממי שלקות שמברכים עליהם משום כך כברכת הירק. ועיין יישובו לזה.

[2124] פירשו **הראשונים** שרב חייא בר אשי לא בא להשמיענו שאפשר לברך על פת צנומה ברכת המוציא שהרי דין זה למדנו כבר לעיל (לז ב) בסוגית "חביצא" שעל פירורים פחותים מכזית מברכים המוציא אם יש בהם תואר לחם, וכמו כן יקשה איך חולק עליו רבי חייא בזה. אלא הנידון שבו עוסק רב חייא בר אשי הוא, באחד שהיו לפניו פת שלמה ופת צנומה בקערה שחביבה יותר, ומשמיענו רב חייא בר אשי שיברך על הפת הצנומה אף על פי שאינה שלמה משום שמעלת ה"חביב" עדיפה. ורבי חייא החולק וסובר שצריך לברך על השלמה טעמו משום שאף שמעלת ה"חביב" עדיפה ממעלת ה"שלם", מכל מקום, כיון של"שלם" ישנה מעלה נוספת שניתן לסיים את הברכה עם בציעת הפת יש להעדיף משום כך את השלם ולברך עליו. [כך פירשו **התוספות**, וכן פירש **הרשב"א** בפירושו הראשון בשינוי מעט וראה גם **ברבינו יונה**. ועיין עוד **בחידושי מהר"ם בנעט** בביאור דברי התוספות באופן שונה. ביאור נוסף ביארו **הרא"ש הרשב"א** [**בפירוש השני**] **והתוספות במנחות** (עה ב ד"ה אפילו), שהמדובר כאן בהיתה לפניו רק פת אחת שלמה ובכוונתו לפוררה לפתיתים קטנים, ומשמיענו רב חייא בר אשי שיכול לפותתה קודם הברכה ואין בזה משום ביטול שלימותה של הפת, כי מאחר שהבציעה נעשית לצורך האכילה הריהי נחשבת משום כך כמעשה הכנה בפת **השלמה** שתהא מזומנת לו לאכילה ולא כמעשה המבטל את שלימותה של הפת. יש להעיר **שרש"י** סתם דבריו בזה, ונראה שפירש דברי הגמרא כפשוטם שהמדובר כאן בהיתה לו רק פת אחת

מתקיף לה רבא על רבי חייא: מאי שנא צנומה שאמרת דלא לברך עליה אלא יש להעדיף פת אחרת, משום דכי כליא ברכה [כשהוא מברך את הברכה כולה עד לסיומה] [2125] **אפרוסה קא כליא ולא על שלמה.**

הרי כשמברך **על הפת** השלימה **נמי, כי קא גמרה** הברכה [כשמסיים את הברכה] **אפרוסה גמרה** ולא על שלמה ואיזה מעלה אם כן יש במה שמברך על שלמה?

דף לט:

אלא אמר רבא: מברך על הפת בעודה שלימה, **ואחר כך**, לאחר סיום הברכה - **בוצע.** ונמצא שבשעת סיום הברכה הפת עדיין בשלימותה.

נהרדעי עבדי כרבי חייא, שעם סיום הברכה היתה הפרוסה מופרדת מהפת.

ואילו **רבנן עבדי כרבא.** שבצעו את הפת לאחר סיום הברכה.

אמר רבינא, אמרה לי אם [אמי]: **אבוך - עביד כרבי חייא. דאמר רבי חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת. ורבנן עבדי כרבא.**

והלכתא כרבא, דאמר: מברך - ואחר כך בוצע [2126].

איתמר, הביאו לפניהם פתיתין של לחם וככרות לחם **שלמין, אמר רב הונא:** במקרה שהפתיתים שוים בגדלם לשלמים, אם רוצה **מברך** המוציא **על הפתיתין ופוטר** בברכתו **את השלמין.** ובמקרה שהפתיתים גדולים יותר מהשלמים אזי חייב הוא לברך בדוקא על הפתיתים ולפטור בכך את השלמים [2127],

---

צנומה [זה מכבר, ולא שפתתה עתה לצורך אכילתן], ובזה נחלקו רבי חייא ורב חייא בר אשי כיצד לנהוג. ולדבריו עדיין יקשה קושיות הראשונים הנ"ל, וצ"ע.

[2125] עיין **רש"ש** שפירש כן.

[2126] **א.** כתבו **התוספות** שיש הנוהגים שלא לחתוך אפילו מעט קודם הברכה, ואין זה מנהג נכון כי גורם בכך להיסח הדעת [לכאורה כוונתם ל"הפסק"] בין הברכה לאכילה, ואולם בשבת יש חשש שמא כשיחתוך מעט קודם הברכה תשמט ידו ותחתך הפת לגמרי ואז מלבד מה שיפסיד את מעלת ה"שלמה" יפסיד גם את קיום מצות "לחם משנה" לכן שלא יחתוך כלל, [וראה **במגן אברהם** (רע"ד סק"א) שהמדקדקים נוהגים שבשבת מעבירים את הסכין על גבי הפת קודם ברכה, וכתב **הלבושי שרד** שם שזהו מהטעם המבואר בתוספות שחוששים שמא תשמט ידו ולכן אינם חותכים כלל אלא מעבירים הסכין בהעברה בעלמא]. **הנצי"ב בספרו מרומי שדה** הוכיח מדברי התוספות שאי אפשר לקיים מצוות "לחם משנה" בלחם שאינו שלם, שהרי כתבו שאין לחתוך כלל מהלחם קודם ברכה שמא יפסיד בכך מצות לחם משנה. - ובטעם הדבר פירש **הנצי"ב בשו"ת "משיב דבר"** (ח"א סכ"א) שזהו משום שככר שנחסרה שוב אינה קרויה "לחם". [וצ"ע מדוע לענין ברכה אין הדבר כן ומברכים המוציא אפילו על ככר פרוסה]. ועיין שם עוד שחילק בין אם בא הלחם לפניו כשהוא שלם או שבא מלכתחלה פרוס. **ב. התשב"ץ** (סימן שכ"ב) פירש טעם אחר מדוע בשבת אין לחתוך את הככר קודם ברכה וכתב שבשעה שחותך את הככר נושרים ממנה מעט פירורים ונמצאת הככר חסרה ואין בידו "לחם משנה", והיינו שאין זה רק **חשש** שמא לא יהיה בידו "לחם משנה" אלא זוהי מציאות ודאית שהחיתוך יגרום שיחסרו מהלחם אותם פירורים וממילא תתבטל בכך מצות "לחם משנה". וראה **באליה רבא** (קס"ח סק"ה) נפקא מינה לדינא בין פירושם של התוספות לפירוש התשב"ץ.

[2127] **רש"י.** ולדבריו נמצא שלדעת רב הונא אין שום מעלה ב"שלם" יותר מפרוסה. ואולם התוספות פירשו שמדובר כאן במקרה שהפתיתים גדולים מהשלמים, ובזה סובר רב הונא שאין ל"שלם" מעלה כנגד הגדול ועל

ורבי יוחנן אמר: בין כשהפתיתים שוים בגודלם לשלמים ובין אם הם גדולים מהשלמים **שלמה - מצוה מן המובחר** לברך עליה, ולפטור על ידה את הפתיתים [2128].

אבל, אם היו לפניו **פרוסה של חטין** ופת **שלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה** [2130] **של חטין** שהיא משובחת מהשעורים [2129], **ופוטר** על ידה **את** הפת **השלמה של שעורין** [2131].

איזה מהם שירצה מברך, ואילו רבי יוחנן חולק וסובר ששלמה מצוה מן המובחר, אבל כשהפתיתים שוים בגודלן ל"שלם" גם רב הונא מסכים שיש לברך על השלם מפני מעלתו.

[2128] בפשטות משמע שלדעת רבי יוחנן החיוב לברך על ה"שלם" הוא חיוב גמור כפי שיש חיוב לברך על כל מה שמעלתו עדיפה ממעלת המין האחר. [כגון פת חטה ושעורה שיש חיוב להקדים ולברך על של חטה], ואולם עיין **ברבינו יונה** בסמוך שכתב: "ומשום הכי אמר בכאן [היינו בסמוך, לעניין פרוסת חטים ושלמה של שעורים] **דברי הכל מברך על הפרוסה** ולא אמר **מצוה מן המובחר** כמו שאמר למעלה [היינו כאן, לעניין פתיתין ושלמים], מפני שלמעלה היה מדבר במין אחד ולפיכך אין בו אלא מצוה מן המובחר, אבל בכאן, שהם שני מינים האחד גרוע מחבירו אמר **שצריך** לברך על הפרוסה לדברי הכל ד"חשוב עדיף". ומבואר מדבריו שאפילו לדעת רבי יוחנן המצריך לברך על ה"שלם" אין זה בתורת "חיוב" אלא כמצוה מן המובחר. [ויש להעיר שלדבריו נמצא שגם כשיש לפניו גדול וקטן או נקי ושאינו נקי דין הקדימה שבהם הוא רק מצד מצוה מן המובחר, שהרי מדובר במין אחד וצ"ע].

[2129] **א. תוספות** (ד"ה אבל) מבארים שחשיבות החטים נובעת מכך שבפסוק שמנה את שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל התורה הקדימה את החטה לשעורה. ואף לדעת רבי יוחנן שיש חשיבות ל"שלם" חשיבות החטה עדיפה ולכן פרוסה מן החטה עדיפה מ"שלם" של שעורה. והוסיפו התוספות שזהו דוקא בפרוסה מן החטים כנגד שלמה מן השעורים, אבל בפת ממין אחד אזי אף אם אחת מהם פרוסה אבל נקיה ואילו השניה שלמה ואינה נקיה השלמה עדיפה, והוכיחו זאת מדברי התוספתא. [בתוספות מבואר שהשלמה עדיפה אפילו אם הפת השניה גם נקיה יותר וגם גדולה יותר. ואולם עיין בתוספות ד"ה כל היכא שמבואר לא כך, וראה **בראש יוסף** שהעיר בסתירת דבריהם]. ואולם **רבינו יונה והריטב"א בהלכותיו** (פ"ב ה"ג) פירשו את מעלת פרוסת החטים בכך שהיא נקיה יותר מפת של שעורים ולא משום שהחטה מוקדמת בפסוק. ולדבריהם גם בפת ממין אחד שאחת מהם נקיה יותר אך אינה שלמה ואילו השניה שלמה אך אינה נקיה יש לברך על הנקיה גם לדעת רבי יוחנן, [וראה **במגן גיבורים** (קס"ח סק"ב) ביישוב שיטתם מהמבואר בתוספתא שהובאה בתוספות שלא כדבריהם]. **ב. לדעת התוספות** שמעלת "שלם" עדיפה ממעלת נקי כתב **המגן אברהם** (קס"ח סק"ז) שרק מעלת שלם עדיפה עליו אבל מעלת "גדול" אינה עדיפה עליו ויש לברך על הנקי. והקשה עליו **בעל ההפלאה** שהרי מבואר בתוספות שלדעת רב הונא הגדול והשלם שוים במעלתם [הובא לעיל הערה 2] ומאחר שמצינו שהשלם עדיף מהנקי נמצא אם כן שגם הגדול - השוה לשלם - יהא עדיף מהנקי, ואף שרבי יוחנן לא הסכים עם רב הונא וסובר שמעלת שלם עדיפה מגדול מכל מקום לא מצינו שחולק עליו גם לענין גדול לעומת נקי, וכיון שמצינו שלדעת רב הונא הגדול עדיף מהנקי, הרי מן הסתם גם רבי יוחנן מודה לו בזה. עיין בדבריו.

[2130] **בתוספות** (ד"ה) מבואר שהפרוסה שוה בגודלה ל"שלמה" ואולם **בתוספות הרא"ש** כתב שהפרוסה קטנה מהשלמה ואף על פי כן היא עדיפה מאשר השלמה של שעורים, וכן פסק השולחן ערוך (קסח ס"א). ויש להעיר על דברי **הגר"א** שציין לזה את דברי התוספות אף שלכאורה זוהי דעת הרא"ש.

[2131] **השולחן ערוך** (קס"ח ס"א) פסק כדעת רבי יוחנן ששלם עדיף מפרוסה אף אם היא גדולה או נקיה [עיין בדבריו שגם אם יש לפרוסה את שני המעלות נקיה וגדולה, השלם עדיף וראה לעיל הערה 5], והקשה עליו **הפרי מגדים** (רי"א א"א סק"ד) מדוע הביא לדין זה ללא חולק, והרי פת נקיה מעלתה היא משום חביבותה ושיטת הרמב"ם (פ"ח הי"ג) שמעלת ה"חביב" עדיפה אפילו ממעלת "שבעת המינים" וכדעת חכמים לקמן (מ ב). ולכאורה לדעת הרמב"ם לא יתכן ש"שלם" יהיה עדיף מ"חביב" שהרי בסוגייתנו התבאר ששבעת המינים או אפילו המין המוקדם בשבעת המינים עצמם מעלתם עדיפה ממעלת ה"שלם", ומאחר שלדעת הרמב"ם החביב עדיף משבעת המינים הרי כל שכן שהחביב יהיה עדיף גם מ"שלם", וכיון שהשולחן ערוך הביא את דעת הרמב"ם בסימן רי"א ס"ב מדוע אם כן לא הזכיר גם כאן שלדעת הרמב"ם הפרוסה הנקיה עדיפה משלם שאינו נקי. עיין בדבריו.

אמר רבי ירמיה בר אבא: הלכה זו שאמרנו ללא חולק, שיש להעדיף לברך על פרוסת החיטים המשובחת על פני הפת השלימה של השעורים - **כתנאי**, במחלוקת תנאים היא שנויה.

שכך שנינו במסכת תרומות: מי שבידו לתרום בצל קטן שלם או חצי בצל גדול **תורמין בצל קטן שלם**, **אבל לא חצי בצל גדול**, על אף שבחצי הגדול יש שיעור גדול יותר.

רבי יהודה אומר: **לא כי**, **אלא** יש להעדיף ולתרום **חצי בצל גדול** מאשר לתרום בצל קטן שלם.

מאי לאו בהא קמיפלגי, **דמר** [רבי יהודה] **סבר** - **חשוב עדיף** משלם, ולכן עדיף לתרום לכהן חצי בצל גדול [2132],

ומר [תנא קמא] **סבר** - **שלם עדיף** מחשוב ולכן עדיף לתרום לכהן בצל שלם.

דוחה הגמרא: **היכא דאיכא כהן** שאפשר לתת לו את התרומה מיד - **כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף**. וממילא גם לענין ברכה כולי עלמא מודים שפרוסה של חטים עדיפה משלמה מן השעורים מחמת חשיבותה.

כי פליגי תנא קמא ורבי יהודה במקום **דליכא** לפנינו **כהן** ליתן לו את התרומה מיד, ויש חשש שעד שיִמָּצֵא הכהן התרומה תתקלקל, ובזה בלבד סובר תנא קמא שאין עדיפות ל"חשוב" אלא יש להעדיף בצל שלם הנשמר יותר מאשר חצי בצל.

דתנן: **כל מקום שיש כהן** - **תורם מן היפה**, **וכל מקום שאין כהן** - **תורם מן המתקיים**, כדי שיוכל ליתן לכהן לכשיזדמן לו.

רבי יהודה אומר: **אין תורם אלא מן היפה** אפילו במקום שאין כהן לפניו [2133].

אמר רב נחמן בר יצחק: **וירא שמים יוצא ידי שניהן**, [רב הונא ורבי יוחנן שנחלקו בפתיתים ושלמים [2134]] ומברך על השלימה והפרוסה כאחד.

ומנו ירא שמים? בר בריה דרבינא.

[2132] **לדעת רש"י** חשיבותו של חצי הבצל הוא בזה שהוא גדול יותר מהבצל השלם ומתקיימת בזה נתינה חשובה לכהן, ואולם **התוספות** סוברים שחשיבותו היא בזה שהוא טוב יותר לאכילה מאשר הבצל השלם. - עיין בדבריהם.

[2133] עיין **רמב"ם** (פ"ה מתרומות ה"ב) שכתב: "ותורמין בצל שלם אף על פי שהוא קטן אבל לא חצי בצל אף על פי שהוא גדול **בכל מקום**". ופירשו **נושאי כליו** שכוונתו במה שכתב "בכל מקום" להורות שיש לנהוג כן בין במקום שיש כהן ובין במקום שאין כהן, ולכאורה מפשטות מסקנת סוגייתנו נראה לא כן אלא שבמקום שיש כהן לכולי עלמא הגדול עדיף. וראה **בכסף משנה ומהר"י קורקוס**. וצ"ע. ועיין **בדמשק אליעזר** (קס"ח סק"ד) שהרמב"ם סובר שהגמרא שיישבה את הברייתא ואמרה שלכולי עלמא חשוב עדיף ולא נחלקו אלא באופן שאין כהן לפניו, דיחוי בעלמא הוא ועיקר הדין הוא כפי שהגמרא היתה סבורה בתחלה שהנידון תלוי במחלוקת תנאים, והלכה כתנא קמא שנותן לו את השלם בין כשיש כהן ובין כשאין כהן לפניו.

[2134] **כך פירש רש"י**, ואולם לפירוש **התוספות** שפירשו לעיל בתחלת הסוגיא שלרב הונא הסובר שכשיש לפניו פתיתים ושלמים יכול לבצוע על איזה מהם שירצה היינו גם כשהפתיתים גדולים מהשלמים, הרי שוב אין צורך שיבצע משניהם שהרי יכול לבצוע רק את השלם ויצא בזה ידי חובתו גם לדעת רבי יוחנן וגם לדעת רב הונא. ומשום כך **פירשו התוספות בשם רבינו תם** שהמדובר כאן בפרוסה של חטים ושלמה מן השעורים, שאף שמעיקר

דמר בריה דרבינא היה **מניח פרוסה בתוך** [מתחת] **השלמה**, ומברך עליהן, **ובוצע** משתיהן או מהשלימה [2135].

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: מניח הפרוסה בתוך [מתחת] **השלמה ובוצע ומברך** [2136].

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: **מה שמך?**

אמר ליה: שלמן. אמר ליה רב נחמן בר יצחק: **שלום אתה ושלמה משנתך, ששמת שלום בין התלמידים** [2137].

הדין פרוסת החטים עדיפה, מכל מקום יראה שמים יברך גם על השלמה, כדי לצאת ידי המעלות כולם. וכן פסק **השולחן ערוך** (קס"ח ס"א).

[2135] **כן פירש רש"י**. והטעם שיוצא ידי שניהם גם אם הוא בוצע רק את השלמה, ביארו **התוספות**, כיון שהניח הפרוסה תחת השלמה הרי אף שהוא בוצע מהשלמה לבד נראה הדבר שבצע את שתיהם. והוסיפו התוספות שהסיבה שרש"י פירש שיבצע על שניהם או על **השלמה** ולא פירש שיבצע על שניהם או על **הפרוסה**, הוא משום שמלשון הגמרא "מניח פרוסה **בתוך השלמה**" משמע שהשלמה היא העיקר. ואולם עיין **בראש יוסף** שפירש באופן אחר וכתב שלשיטתו פירש כן, כיון שלרש"י הנידון הוא בהיו לפניו פתיתים ושלמים, ואם כן נמצא שמעיקר הדין היה צריך לבצוע על השלמים וכדעת רבי יוחנן שהלכה כמותו, ולכן גם ירא שמים כשאינו בוצע משניהם ממש עדיף שיבצע את השלמה, והפרוסה המונחת תחת השלמה תֵּרָאֶה כאילו בצעו גם ממנה, והוסיף לפי זה, שלדעת **התוספות** שפירשו את הנידון שלפנינו לענין פרוסה של חטים ושלמה מן השעורים צריך לומר שחולקים על רש"י וסוברים שירא שמים כשאינו בוצע משניהם ממש עדיף שיבצע את הפרוסה ולא את השלמה, שהרי מעיקר הדין היה צריך לעשות כן ולבצוע את הפרוסה של חטים. עיין בדבריו. ועיין עוד **בביאור הגר"א** שם (ד"ה משתיהן).

[2136] כתב **המגן אברהם** (רי"א סק"א) שמעלת ה"שלם" לא נאמרה בפת בלבד אלא גם בפירות ישנה למעלה זו, והוסיף שבאופן שפרי אחד הוא משבעת המינים אבל אינו שלם ואילו הפרי האחר שלם אבל אינו משבעת המינים אזי יברך על הפרי שהוא משבעת המינים, וכתב **המחצית השקל** שלפי המבואר בסוגייתנו שכשיש לפניו פרוסת חטים ושלמה משעורים יניח הפרוסה בתוך השלמה ויברך על שניהם כך יהא הדין גם בפירות, ואולם העיר **השער הציון** (שם סק"ג) שמסתימת דברי המגן אברהם נראה שסובר שבפירות אין צורך שיברך על שניהם וחלוק דינם מפת, וביאר טעם הדבר, שבאמת מעיקר הדין ודאי המין שהוא משבעת המינים עדיף מה"שלם" ורק לגבי פת שהיא עיקר קביעות סעודתו של האדם החמירו ואמרו שירא שמים יצא ידי שניהם ויברך גם על השלם, אבל בפירות לא החמירו והעמידו דבריהם על עיקר הדין שיש להעדיף ולברך על הפרי שהוא משבעת המינים.

[2137] יש להעיר, בשלמא לדעת רש"י המפרש את הנידון שלפנינו לענין פתיתים ושלמים, מובנים דברי רב נחמן בר יצחק שאמר ששמת שלום בין התלמידים שהרי נחלקו בדבר רב הונא ורבי יוחנן, אבל לדעת התוספות שהנידון שלפנינו הוא פרוסה של חטים ושלמה מן השעורים הרי בנידון זה לא נחלקו התלמידים מעולם, ואדרבה מבואר בגמרא לעיל שבאופן זה **לדברי הכל** מברך על הפרוסה של חטים, [ואולם להמבואר לעיל הערה 8 שגם למסקנת הסוגיא עדיין שנוי דין זה במחלוקת תנאים, ניחא].

[2138] מלשונו של רב פפא שאמר "מניח פרוסה בתוך **שלמה**" משמע שלקיום מצות "לחם משנה" בפסח אין צורך בשתי מצות שלמות כבכל שבת, אלא מספיק בפרוסה ושלמה אחת, וכן מבואר במפורש בדברי **רבינו מנחם** המובאים **בתוספות** (ד"ה הכל), וכך הוא דעת **הרי"ף** בפסחים (קטו ב). ואולם **רש"י במסכת פסחים** (קטז א), **תוספות ותוספות הרא"ש** (שם) נקטו, שפסח שוה לשאר שבתות השנה ומתקיים בו לחם משנה רק אם יש לפניו שתי מצות שלמות מלבד הפרוסה, והטעם שרב פפא לא הזכיר בדבריו שיש צורך בב' מצות שלמות כי רב פפא כלל לא עסק בדיני לחם משנה, [כך מתבאר מתוך דברי התוספות שם]. והסיבה שהזכיר בדבריו שיש צורך בשלמה אף שהרי לא מקיים בה מצות לחם משנה, יש לומר כפי המבואר **ברבינו יונה** שמפני **כבוד המועד** יש צורך שיברך גם על השלם אף לולי קיום דין לחם משנה, עיין בדבריו.

אמר רב פפא: **הכל מודים** ב**ליל פסח שמניח** מצה **פרוסה בתוך** [מתחת] מצה **שלמה**, [2138] **ובוצע** את השלמה. **מאי טעמא** - "**לחם עוני**" **כתיב** [דברים טז ג] ודרכו של עני לאכול פרוסה לפיכך צריך שיֵרָאֶה כאילו בוצע גם מן הפרוסה [2139].

אמר רבי אבא: **ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות**,

מאי טעמא - [שמות טז כב] "**לחם משנה**" **כתיב** [2140].

אמר רב אשי: **חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי** ככרות לחם כשבירך ברכת המוציא [2141] **ובצע** רק **חדא** [2142].

רבי זירא הוה בצע בשבת, מהפת השלימה, פרוסה גדולה - **אכולא שירותא**, שתספיק לצורך אכילתו במשך כל הסעודה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **והא** בכך שהוא חותך בהתחלה פרוסה כה גדולה הוא **קא מתחזי כרעבתנותא**! כאדם רעב הלוקח לעצמו מיד בתחילת הסעודה פרוסה גדולה כדי לאוכלה מיד, ואין זו הנהגה נאותה [2143].

[2139] כך פירש **רש"י**. ואולם **הרא"ש** חולק וסובר, כיון שדרכו של עני לבצוע מפרוסה ולאכול לפיכך צריך לבצוע בפועל גם את הפרוסה ולא מספיק שיֵרָאֶה כך. [ועיין **ברבינו יונה והריטב"א** הסוברים שיש לבצוע רק מהפרוסה]. והטעם שלרש"י בוצע בדוקא רק את השלמה, ביארו **התוספות** משום שאם יבצע גם את הפרוסה נמצא שברכת "המוציא" שבירך בשעת הבציעה חלה גם על הפרוסה, וכיון שעל הפרוסה הוא צריך לברך "על אכילת מצה" נמצא שמברך עליה שתי ברכות כאחד והרי "אין עושין מצות חבילות חבילות" וכמבואר לקמן (מט א), לכן פירש רש"י שיבצע רק את השלמה ויברך עליה המוציא ואילו על הפרוסה יברך רק ברכת "על אכילת מצה". ואולם דחו זאת התוספות כיון שברכת המוציא היא "ברכת הנהנין" ואילו ברכת "על אכילת מצה" היא "ברכת המצוות" אין בזה משום "אין עושים מצות חבילות חבילות". וראיה לזה, שהרי בקידוש על היין אנו מברכים גם ברכת הקידוש וגם ברכת הגפן, ועל כרחך שבשני מיני ברכות אין משום "אין עושין מצות חבילות חבילות". - וראה **במרומי שדה** במה שביאר פלוגתתם בזה.

[2140] אם "לחם משנה" הוא חיוב מהתורה או שזהו רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ראה **בשו"ת חתם סופר** (או"ח סימן מ"ו).

[2141] הטעם שצריך לאחוז בשעת הברכה את שתיהם אף שבוצע רק אחת מהם מבואר **בגמרא במסכת שבת** (קיז א) שזהו משום ש"לחם משנה" נאמר לענין לקיטה וכדכתיב "ולקטו לחם משנה".

[2142] עיין **בבית יוסף** (רע"ד) שהביא מחלוקת ראשונים אם לבצוע את הלחם העליון או את התחתון. וראה **ב"ח** (שם) שתמה איך יבצע את התחתון והרי "אין מעבירין על המצוות". וכתב **הט"ז** (שם סק"א) שמשום כך היה נוהג להקריב אליו את הלחם התחתון יותר מהעליון כך שפוגש בו בראשונה ואינו מעביר על המצוות, [וראה עוד במגן אברהם (שם סק"א). **הרמ"א** (שם) הוסיף שעל דרך הקבלה יש לבצוע בליל שבת את הלחם התחתון ובשבת ביום או ביום טוב [אף בלילו] יש לבצוע את הלחם העליון.

[2143] **רש"י**. והקשה עליו **הרשב"א** שהרי אדרבה הנהגה טובה היא שבוצע בעין טובה, **והגר"א בביאורו** (רע"ד ס"א) הוסיף והקשה מדוע נחשב הדבר לרעבתנות והרי חותך רק את הנצרך לו לסעודה, ומשום כך פירש הרשב"א ש"אכולא שירותא" היינו שבצע את כל הככרות שהיו לפניו, ובא לחלוק בזה על מנהגו של רב כהנא שבצע רק אחת מהככרות והנהגה זו ודאי נראית כרעבתנות. **להלכה**: **השולחן ערוך** (רעד ס"א) נקט כפירושו של רש"י שרבי זירא אינו בא לחלוק כלל על רב כהנא ומשום כך פסק שדי בבציעת אחת מהככרות כדברי רב כהנא, ואולם **הגר"א** בביאורו נקט לעיקר כפירושו של הרשב"א שרבי זירא חולק על רב כהנא באופן הבציעה וכיון שרבי זירא "בתראה" [שהיה בדור מאוחר מדורו של רב כהנא] הלכה כמותו שכלל הוא בידינו שעד זמן חתימת התלמוד הלכה כבתראי, ולפיכך יש לבצוע את שתי הככרות.

אמר ליה: כיון דכל יומא לא קעביד הכי, לחתוך פרוסות גדולות, ורק **האידנא** בשבת **קא עביד** הכי - **לא מתחזי כרעבתנותא**.

רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא, [כשהיתה מזדמנת לפניהם פת שערבו בה אתמול עירובי חצירות] היו **מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ**. **אמרי**, שהיו אומרים: **הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא** - מצות עירוב **נעביד ביה** נמי **מצוה אחריתי** - ברכת המוציא.

דף מ.

אסור להפסיק בשיחה [2145] בין הברכה לאכילה, ומי שהפסיק חייב לחזור ולברך [2144]. אבל, אם היה הדיבור בענין שהוא צורך הברכה אין ההפסקה הזאת נחשבת כמי שהפסיק בין ברכה לאכילה, ואינו צריך לחזור ולברך.

[2144] טעם האיסור להפסיק בדיבור בין הברכה לאכילה מבואר **בתוספות** שזהו משום "היסח הדעת", ומשמע מכך שבאופן שהפסיק בדיבור אבל לא הסיח דעתו לא יהא בדיבורו משום "הפסק". ואולם ראה **בביאור הגר"א** (סימן מ"ז ס"ח) שכתב **בדעת הרא"ש** שטעם האיסור הוא משום שאין לברכה על מה לחול שהרי על ידי שהפסיק בדיבור נותקה השייכות בין הברכה לאכילה. ומצינו שנחלקו בזה **הפוסקים**, **המגן אברהם** (רע"א סקל"ב) פסק שהמקדש בטעות על מים וסבור היה שזהו יין צריך לחזור ולקדש, ואם בשעה שקידש היה בדעתו להוסיף ולשתות יין נוסף מלבד יין הקידוש, אינו צריך לחזור ולברך ברכת "בורא פרי הגפן", ואולם **הגאון רבי עקיבא איגר** בהגהותיו השיג עליו כיון שברכת הקידוש לאו ברכה היא שוב ברכה זו גורמת ל"הפסק" בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיין היין. ועיין בספר **מנחת שלמה** (ח"א סי"ח) שביאר דעתו של המגן אברהם, ש"הפסק" הבא מכח דיבור יסודו משום היסח הדעת וכמבואר בתוספות בסוגייתנו, ולכן, הרי בשעה שקידש והיה סבור שהוא מקדש על יין לא הסיח דעתו מהברכה ולכן אין זה נחשב ל"הפסק", ואולם מדברי הגאון רבי עקיבא איגר החולק עליו מבואר שסובר שהדיבור אינו מפסיק מטעם "היסח הדעת" אלא משום שגורם שלא יהא לברכה על מה לחול ומשום כך לאחר שהוברר שקידש על מים נמצא שברכת הקידוש הפסיקה בין ברכת "בורא פרי הגפן" לשתיתו ואין לברכה על מה לחול. ויש להעיר לפי זה בדעת **המשנה ברורה**, שלענין המקדש על היין ונמצא מים פסק להלכה (שם סקע"ח) כדעת המגן אברהם, ולמבואר נמצא שנקט שההפסק יסודו משום "היסח הדעת", ואילו בסימן מ"ז (סקי"ט) ובסימן ק"מ (סק"ו) כתב שהטעם שדיבור נחשב להפסק הוא משום שאין לברכה על מה לחול. וצ"ע.

[2145] **העולת תמיד** (ר"ו סק"ג) הסתפק האם הפסק בדיבור נחשב להפסק רק אם הפסיק בדיבור בן שלש מילים לכל הפחות [בדומה להפסק על ידי שהייה ששיעור השהיה הוא כדי ענית שלום לרב שהוא ג' מילים], או שמא גם דיבור בן מילה אחת נחשב להפסק. **התבואות שור** (סימן י"ט סקי"ג) נקט שאין צורך בשלש מילים, והוכיח זאת מלשון **הטור** (שם) שכתב: הא דשיחה הוי הפסק, דוקא בשח דברים שאינן צרכי שחיטה, אבל אם דיבר מצרכי השחיטה כגון "**הביאו לשחוט**" וכיוצא באלו לא הוי הפסק". והנה באמירה שהביא לדוגמא ישנם שתי מילים בלבד, ומשמע שאילו השיחה לא היתה מענין השחיטה גם שתי המילים היו נחשבות ל"הפסק". ועיין עוד **בנשמת אדם** (כלל ה' סקי"ב) **ובכף החיים** (קס"ז סקמ"ד) שדייקו כך גם מלשון **השולחן ערוך** (שם ס"ו) שכתב ש"הביאו מלח" לא נחשב ל"הפסק" ומשמע שאפילו אמירה בת שתי מילים נחשבת ל"הפסק" אם אינה מצורך הברכה. ואולם כבר העיר בספר **תורת חיים** (ר"ו סק"ד) שאם כדבריהם הרי אפשר לדייק מדברי הגמרא להיפך, כי מכך שכפלו ואמרו "טול ברוך טול ברוך" שתי פעמים וכן "גביל לתורי גביל לתורי" כפלו שתי פעמים ואילו אמירת "הביאו מלח" "הביאו לפתן" לא כפלו משמע שבכדי לפרש מה היא האמירה שנחשבת כצורך הברכה הוצרכו לאמירה שיש בה יותר משלש מילים כי בפחות מכך גם אם לא היתה האמירה לצורך הברכה לא היה בה משום הפסק. [וכדבריו נראה מדברי רבינו יונה לעיל (ז ב מדפי הרי"ף ד"ה רב יהודה), עיין בדבריו]. **ולהלכה**, **החיי אדם** (כלל ה' סי"א ובנשמת אדם שם סקי"ב) הסתפק בדבר, ואולם **המשנה ברורה** (קס"ז סקל"ו וסימן ר"ו סקי"ב) הביא **מהפרי מגדים** (א"א סק"ד) שאפילו מילה אחת נחשבת להפסק. **והביאור הלכה** (סימן כ"ה ד"ה ואם) הוסיף והוכיח כן מדברי **הרא"ש**.

אמר רב המברך על הפת והוציא את חבירו בברכתו וקודם שטעם ממנה אמר לחבירו "**טול ברוך**", "**טול ברוך**" [נטול מהפרוסה שברכתי עליה] אין בדיבור זה משום "הפסק" [2146] **ואינו צריך** לחזור **ולברך** שנית [2147].

אבל אם היה חסר לו מלח ואמר בין הברכה לאכילה: "**הבא מלח**" או "**הבא לפתן**", להטעים בהם את הפרוסה שבירך עליה ברכת המוציא **צריך** לחזור **ולברך** כי יש בדיבור זה משום "הפסק" בין הברכה לאכילה [2148].

ורבי יוחנן אמר: אפילו אמר "**הביאו מלח**" או "**הביאו לפתן**" **נמי אין צריך** לחזור **ולברך**, כי הדיבור נחשב כצורך הברכה ולכן אין בו משום "הפסק" [2149].

אבל אם אמר: "**גביל לתורי**, **גביל לתורי**", הכינו את האוכל לשוורים **צריך** לחזור **ולברך**, כי יש בדיבור זה משום "הפסק", כיון שאינו לצורך הברכה [2150].

[2146] אף על פי שלמברך עצמו אין שום צורך באמירה זו, אבל כיון שהיא נצרכת לברכת חבירו [שיצא ידי חובתו בשמיעת הברכה מהמברך] אין זה נחשב להפסק. - **פני יהושע**.

[2147] עיין **בנשמת אדם** (כלל כ"ה ס"ט) שלמד מכאן לענין העומד בתפלה וטעה באיזה דבר ושכח כיצד לנהוג, מותר לו לשאול מה דינו ואין זה הפסק, כיון שזה דיבור שהוא לצורך אותו דבר, וכפי המבואר כאן.

[2148] צריך ביאור מדוע אמירת "הביאו מלח הביאו לפתן" נחשבת לדעת רב ל"הפסק", והרי בהמשך דברי הגמרא מבואר שאסור לברך ולבצוע על פת עד שיביאו לפניו מלח או לפתן, כי אין זה מכבוד הברכה לברך על פת שאינה מוטעמת במלח, ואם כן הרי אמירה זו נצרכת לברכה כמו אמירת "טול ברוך" ומדוע היא נחשבת ל"הפסק". ביאר **הראש יוסף**, שאיסור זה נאמר רק בפת שאינה נקיה כיון שטעמה אינו טוב כל כך ללא שמטעימה במלח, ובפת שכזו באמת גם רב מודה שהאומר "הביאו מלח הביאו לפתן" אין בזה משום הפסק, ודברי רב אמורים רק לענין פת נקיה שאין לה צורך במלח או לפתן כיוון שטעמה טוב אף בלא המלח ומשום כך נחשבת אמירתו ל"הפסק".

[2149] **רש"י**. - ולהמבואר בהערה הקודמת שהנידון שנחלקו בו רב ורבי יוחנן הוא בפת נקיה שמעיקר הדין אין צורך לטבול את פרוסת הברכה במלח, צריך לומר שסברת רבי יוחנן היא, כיון שמכל מקום טעמה משתבח יותר על ידי טיבולה במלח, הרי יש מן ההידור לברך על פת שכזו, וממילא אמירתו "הביאו מלח" נחשבת עדיין כצורך הברכה ולכן אינה נחשבת ל"הפסק". [וראה **בראש יוסף** שביאר טעמו של רבי יוחנן באופן אחר, ואולם מפרש"י לא נראה כדבריו].

[2150] הטעם שאמירת "גביל לתורי" אינה נחשבת כ"צורך הברכה" אף שבהמשך הגמרא מבואר בשם רב שאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ביאר **הט"ז** (קס"ז סק"ז) שאיסור האכילה האמור אינו אלא כשאוכל אכילה גמורה אבל טעימה בעלמא מותרת אף קודם שיאכיל את בהמתו, ונמצא אם כן שאמירה זו נחשבת רק כ"צורך סעודה" ולא כ"צורך ברכה" שהרי יכול לברך ולטעום טעימה כל שהיא אף בלא שיצוה להאכיל בהמתו ולפיכך היא נחשבת ל"הפסק", ורב ששת החולק וסובר שגם אמירה זו אינה נחשבת ל"הפסק" הרי זה משום שסובר שגם אמירה שהיא לצורך הסעודה אינה נחשבת ל"הפסק". ואולם דעת **הבית יוסף** (שם) שאיסור זה נאמר גם כלפי טעימה בעלמא ושלא כהט"ז, ולדבריו צריך לומר שרב ורבי יוחנן חולקים בעיקר הדין המבואר לקמן וסוברים שמותר לאכול קודם שיתן לבהמתו ולכן אמירתו בענין נחשבת ל"הפסק", אכן ניתן לומר זאת רק לגירסת **הרי"ף** הגורס בסמוך שבעל המימרא האוסר לאכול קודם שיתן לבהמתו הוא שמואל, אך לגירסא שלפנינו שבעל המימרא הוא רב יקשה עדיין מדוע אם כן סובר רב עצמו שאמירת "גביל לתורי" נחשבת ל"הפסק" והרי "צורך הברכה" היא. וביאר **המעדני יום טוב** (אות ו') שאף על פי שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל את בהמתו, מכל מקום עדיין אין זה נחשב כצורך הברכה כמו לפתן ומלח, ולכן אמירתו בזה נחשבת להפסק. - **ביאור כונתו**, שבאמירת "גביל תורי" אף שמתיר בכך את אכילתו, מכל מקום אין לשיחה זו מצד עצמה שום שייכות לאכילה ולברכה, ורק סיבה חיצונית - היינו האיסור לאכול ללא שיאכיל קודם את בהמתו - גרמה לכך שאכילתו תהא נזקקת לאמירה זו, ולכן היא נחשבת ל"הפסק", מה שאין כן אמירת "הביאו מלח, הביאו לפתן" שמצד עצמם הם שייכים לברכה ולאכילה אינם נחשבים ל"הפסק". [וראה כעין זה **בפרי מגדים** (סימן רע"א א"א סקי"ב) **ובמחצית השקל** שם].

ורב ששת אמר: **אפילו** אמר "**גביל לתורי**" **נמי** אין בזה משום הפסק **ואינו צריך** לחזור **לברך** [2153] . **דאמר רב יהודה אמר רב**: **אסור** [2152] **לאדם שיאכל** [2151] **קודם שיתן מאכל לבהמתו**, [2154] **שנאמר**: [דברים יא טו] "**ונתתי עשב בשדך לבהמתך**", **והדר** ורק לאחר מכן - "**ואכלת ושבעת**". וכיון שאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו נמצא שאמירת "גביל לתורי" נחשבת כצורך הברכה או הסעודה.

אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא: **אין הבוצע רשאי לבצוע**, **עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד** מהמסובים, כדי שיוכלו לטבול בהם את הפרוסה שכבוד הוא לברכה שהפרוסה שבירכו עליה תהא מוטעמת, וכן כדי שלא יצטרכו להפסיק בין הברכה לאכילה לבקש מלח או לפתן [2155].

רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא. **אפיקו ליה ריפתא** [הוציאו לו לחם כדי שיאכל], **ובצע להדיא**, מיד, מבלי לחכות עד שיביאו מלח.

אמרו ליה: **וכי הדר מר משמעתיה**?

אמר להו: **לית דין צריך בשש** [אין פת זו צריכה המְתָנָה [2156]] למלח או ללפתן, כיון

[2151] **לענין שתיה**: כתב **המגן אברהם** (קס"ז סקי"ח) בשם **ספר חסידים** שאדם קודם לבהמה, וכפי שמצינו ברבקה אמנו שאמרה "שתה אדוני" ורק אח"כ הוסיפה "גם לגמליך אשאב" (בראשית כד, יח-יט), [וראה בשו"ת **כתב סופר** (או"ח סימן ל"ז) שהביא **בשם אביו** לדחות ראיה זו]. הטעם לחילוק שבין אכילה לשתיה ביאר **היד אפרים** (קס"ז מג"א סקי"ח) ששתיית האדם אינה תלויה בזכות הבהמות [בשונה מאכילתו שתלויה בהם לפעמים - ראה הערה קודמת] ולכן אין צורך להקדים את הבהמות. **ובשו"ת בית דוד** (סימן פ') ביאר טעם אחר לזה, ששונה היא האכילה כיון שהיא נמשכת זמן מרובה [הרבה יותר מהזמן הנצרך להכנת מאכלה של הבהמה] לכן חוששים לצערה של בהמתו ויש להקדים ולהאכילה, מה שאין כן שתיה שאינה נמשכת יותר מאשר רגעים ספורים ונמצא שהזמן הנצרך להכנת מאכל לבהמתו שוה לזמן שתייתו יש לומר שצער האדם עדיף מצער הבהמה ויש להקדימו.

[2152] טעם האיסור ביאר **השאילת יעב"ץ** (סי"ז) וזה לשונו: "ואם לא תהא לה עת קבוע לאכילה תמות מרעב, לכן הטילה התורה חובה על האדם שהן שלו לפרנסם קודם שיאכל הוא עצמו לקנות מדת רחמנות בנפשו". וראה **ביד אפרים** (קס"ז סקי"ח) שפירש טעם אחר לדבר, שלפעמים אין האדם ניזון אלא בזכות הבהמות, וכיון שהאדם אינו צריך להחזיק עצמו כזכאי שניזון בזכות עצמו לכן צריך להקדים ולזון את בהמתו.

[2153] כתב **המגן אברהם** (רע"א סקי"ב) בשם **הריצב"א** שרק כשאיסור האכילה הוא מהתורה וכמו האיסור לאכול קודם שיאכיל בהמתו אין באמירתו [הגורמת להתיר איסור זה] משום "הפסק", אבל כשהאיסור הוא מדרבנן יש באמירתו משום "הפסק", ולכן באופן שבירך המוציא ושכח שעדיין לא הבדיל אסור לו להבדיל אף שאמירת ההבדלה תתיר את איסור האכילה שעליו, וראה שם **בפרי מגדים ומחצית השקל**. והנה, מה שנקט הריצב"א שהאיסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו הוא איסור מהתורה אינו מוסכם לכל הפוסקים. עיין **בביאור הלכה** (קס"ז ד"ה ומכל מקום) שהביא בשם כמה מהראשונים הסוברים שהאיסור הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וראה עוד **בנשמת אדם** (כלל ה' סי"א) שדייק מלשון **הרמב"ם** (פ"ט מעבדים ה"ח) שאפילו איסור מדרבנן אין בזה אלא מידת חסידות היא, והעיר מלשון הגמרא "**אסור** לאדם שיאכל" וכו', ואולי גירסתו היתה "**לא יאכל** אדם" וכו' עיין בדבריו.

[2154] **והרמב"ם** (פ"ט מעבדים ה"ח) הוסיף שיש להקדים גם את מזון עבדיו קודם למזונו.

[2155] **משנה ברורה** (קס"ז סקכ"ז), בשם **הגר"ז והגר"א**.

[2156] **רש"י**. אבל **הערוך** פירש "בשש" מלשון "לפתן" שפת זו אינה צריכה לפתן ומלח.

שהיא פת נקיה [2157].

ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא: אין מי רגלים כלים מגופו של אדם **אלא** כשמטיל אותם **במצב ישיבה**. כיון שבשעה שהוא מטיל את מי הרגליים בעמידה הוא חושש שכאשר הקלוח ילך ויפסק ינתזו ניצוצות על רגליו, ולכן הוא נמנע מלהטילם עד שיִכְלו לגמרי.

אמר רב כהנא: ואם משתין **בעפר תיחוח** שאין בו חשש להתזת ניצוצות - **אפילו בעמידה** הוא מטילם עד שיכלו מגופו לגמרי.

ואי ליכא עפר תיחוח - יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון, כך שלא ינתזו הנצוצות על רגליו ולא יחשוש להטילם עד שיכלו מגופו לגמרי.

ואמר רבא בר שמואל משמיה דרבי חייא: אחר כל אכילתך אכול מלח, ואחר כל שתייתך שתה מים ועל ידי כך **אי אתה נזוק** מאכילתך ושתייתך [2158].

תניא נמי הכי: אחר כל אכילתך אכול מלח, ואחר כל שתייתך שתה מים, ואי אתה נזוק. תניא אידך: אכל כל מאכל ולא אכל מלח, או **שתה כל משקין ולא שתה מים, ביום - ידאג מן ריח הפה, ובלילה - ידאג מפני אסכרה.**

תנו רבנן: המקפה אכילתו במים, ששותה לאחר האכילה מים מרובים עד שהמאכל בבטנו צף מרוב מים - **אינו בא לידי חולי מעים.**

וכמה ישתה?

אמר רב חסדא: קיתון מים **לפת.**

אמר רב מרי אמר רבי יוחנן: הרגיל באכילת **עדשים אחת לשלשים יום - מונע אסכרה מתוך ביתו**. כיון שמחלה זו נובעת מעצירות המעיים, והעדשים גורמים לשלשול.

אבל כל יומא, לא יאכל עדשים. **מאי טעמא - משום דקשה** אכילתם **לריח הפה.**

ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן: הרגיל באכילת **חרדל אחת לשלשים יום - מונע חלאים מתוך ביתו.**

אבל כל יומא לא יאכל חרדל, **מאי טעמא - משום דקשה** אכילתו **לחולשא דלבא** [לחולשת הלב].

[2157] כתבו **התוספות** שאף שמעיקר הדין אין צורך להביא מלח על השולחן שהרי בזמנינו הלחם נקי ומוטעם, מכל מקום מצוה מן המובחר להביא גם בזמנינו מלח, משום שמבואר **במדרש** שבשעה שהמסובים יושבין על יד השולחן וממתינים זה לזה עד שיטלו כולם את ידיהם השטן מקטרג עליהם כי בטלים הם בשעה זו מהמצוות, והמלח שעל השולחן בא לזכרון לברית המלח שכרת הקב"ה עם בני ישראל ומגן עליהם. **בעל השפתי כהן** [מגורי האריז"ל] פירש טעם אחר לדבר, כי חורבנה של סדום היה בגפרית ומלח, כיון שלא קיימו מצוות הכנסת אורחים, ולפיכך נצטווינו להביא מלח קודם לכל אכילה כדי שנזכור להזהר מפורענות זו ונרבה בהכנסת אורחים על שולחננו.

[2158] ודוקא כשלא היה המאכל מתובל במלח וכן המשקה לא היה מעורב במים. - **רמ"א** (ק"ע סכ"ב).

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: הרגיל באכילת דגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים. ולא עוד, אלא שדגים קטנים - מפרין ומרבין, ומברין [מבריאים] **כל גופו של אדם.**
אמר רבי חמא ברבי חנינא: הרגיל באכילת קצח [מין זרע הגדל בארץ ישמעאל] **אינו בא לידי כאב לב.**
מיתיבי, רבי שמעון בן גמליאל אומר: קצח - אחד ששים סמני [סממני] **המות הוא. והישן למזרח גרנו** של קצח, שאז הרוח מכניסה את ריחו של הקצח לתוך גופו בעת שנתו - **דמו בראשו!**?
מתרצת הגמרא: **לא קשיא.**
הא בריחו של הקצח שמזיק לאדם, **הא בטעמו** של הקצח שמועיל לו לאדם.
אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא [אמו של רבי ירמיה אפתה לו לחם], **ומדבקא ליה** [ודיבקה לו] קצח כדי שיתן בו טעם, ולאחר מכן **מקלפא ליה** לקצח מן הלחם כדי שלא יריח ממנו.
שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר:** על הירקות הוא אומר: "**בורא מיני דשאים**".
אמר רבי זירא ואיתימא רבי חיננא בר פפא: אין הלכה כרבי יהודה.
ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חיננא בר פפא: מאי טעמא דרבי יהודה?
אמר קרא [תהלים סח כ]: "**ברוך ה' יום יום**".
וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו[2159]?
אלא, לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, בשבת תברך אותו בברכה המיוחדת ליום השבת, וביום טוב בברכה המיוחדת ליום טוב.
ולכן, **הכא נמי** לענין ברכה, על **כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו** המיוחדות לו, ויש לקבוע לירקות נוסח ברכה בפני עצמה ולזרעים נוסח ברכה בפני עצמה[2160].

[2159] אף שבכל מקום הלילה בכלל היום וכפי שמצינו בפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר **יום** אחד", וכשכתוב "יום" אין זה בא למעט "לילה", מכל מקום כאן, כיון שהפסוק כפל ואמר "יום יום" היה מקום לטעות שבא למעט בזה את הלילה, ומשום כך הוצרכה הגמרא לפרש שלא יתכן שהפסוק בא למעט ולומר שאין לברך את הקב"ה בלילה, אלא כפילות הלשון באה להשמיענו שצריך להודות כל יום לפי סוג הישועה המיוחדת ליום זה שאינו דומה יום השבת או יום טוב ליום חול. - **מהרש"א**. וראה עוד **באמרי נועם לתלמיד הגר"א** ביאור אחר בזה.

[2160] מפשטות דברי הגמרא נראה שחכמים החולקים על רבי יהודה וסוברים שאין לקבוע נוסח ברכה לכל מין ומין זהו משום שאינם דורשים כלל את דרשת רבי יהודה, והטעם שקבעו נוסח מיוחד לפרי עץ ונוסח מיוחד לפרי אדמה אין זאת מכח הדרשה שדרש רבי יהודה אלא כפי שביאר **הפני יהושע לקמן** (מ ב), כיון שמצינו לשון זה של פרי עץ ואדמה לענין ביכורים ומעשר, תיקנו חכמים שיזכירו לשון זו גם בברכת הנהנין זכר למעשר וביכורים. וכן נקט **היד דוד** מטעם אחר עיין בדבריו. ואולם עיין **בשו"ת בית אפרים** (או"ח סימן ד') הסובר שחכמים מסכימים לדרשת רבי יהודה שיש לברך על כל מין בנוסח לעצמו, אבל סוברים שברכת "בורא פרי האדמה" היא מפורטת דיה ומתקיים גם בה "תן לו מעין ברכותיו" ואין צורך לפרט יותר מכך. וכדבריו מבואר **במאירי על מסכת סוכה** (מו א) שיישב בזה מה שתמהו רבים [עיין **בהגהות רבי אליעזר משה, ובהגהות חשק שלמה** על מסכת סוכה (מו) **ובשו"ת בית אפרים** (או"ח ד)], בדברי רבי זירא, שבסוגייתנו פסק שלא כדעת רבי יהודה, ואילו בגמרא בסוכה (מו א) שנחלקו שם רבי יהודה וחכמים בברכת המצות שלדעת רבי יהודה יש לברך בנוסח מיוחד לכל

ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חיננא בר פפא: בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם:

מדת בשר ודם - כלי ריקן מחזיק את מה שנותנים בתוכו, ואילו כלי מלא אינו מחזיק את מה שמוסיפים בו.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן - כלי מלא אדם חכם בתורה, מחזיק, ומתווספת חכמה לחכמתו, ואילו אדם ריקן שאינו חכם בתורה אינו מחזיק את חכמת התורה ונאבדת ממנו [2161].

שנאמר [שמות טו כו]: "**ויאמר אם שמוע תשמע**". ודרשינן:

"**אם שמוע**" פעם אחת, **תשמע** פעם נוספת. **ואם לאו**, אם לא שמעת בתחלה - **לא תשמע** כלל.

דבר אחר: אם שמוע בישן, שתחזור ותשנה את לימודך - **תשמע בחדש**. תתחכם להבין דברים חדשים מתוך הישנים שכבר שמעת, **ואם יפנה לבבך** לבטלה ולא תחזור על מה שכבר שמעת סופך **ששוב לא תשמע** [2162].

מתניתין:

מי ש**בירך** [2163] **על פירת האילן** ברכת **בורא פרי האדמה** במקום ברכת בורא פרי העץ - **יצא** בדיעבד [2164].

מצוה ומצוה, ולדעת חכמים מספיק לברך בנוסח אחיד על כל המצוות כולן, פסק שם רבי זירא כדעת רבי יהודה, ולכאורה רבי זירא בעצמו הרי פירש שם שטעמו של רבי יהודה הוא משום "תן לו מעין ברכותיו" וכפי שפירש דעתו בסוגייתנו לענין ברכת הנהנין, ומאחר שהטעם שוה בשניהם מדוע אם כן חלוקים הם זה מזה להלכה. וביאר המאירי שהנידון במסכת סוכה בין חכמים לרבי יהודה שונה מהנידון שבין חכמים לרבי יהודה בסוגייתנו. כי במסכת סוכה נחלקו חכמים עם רבי יהודה בעיקר הדין אם יש צורך לפרט נוסח הברכה לכל מין ובזה פסק רבי זירא כרבי יהודה שצריך לפרט, מה שאין כן בסוגייתנו גם חכמים מסכימים לעיקר הדין שיש צורך לפרט נוסח ברכה לכל מין ורק נחלקו מה היא דרגת הפירוט, בזה פסק רבי זירא כדעת חכמים שגם נוסח "בורא פרי האדמה" הוא מפורט דיו ומתקיים בזה "תן לו מעין ברכותיו".

[2161] **המהרש"א** מבאר שמידת בשר ודם ענינה דברים גשמיים שיש להם מיגבלה של מקום ולכן כלי ריק מחזיק ואילו כלי מלא אי אפשר להוסיף בו דברים נוספים, אבל מידת הקב"ה ענייניה רוחניות, שאין בו שום מיגבלה של מקום ומלא כל הארץ כבודו, כי הוא מקומו של העולם ואין העולם מקומו, ולפיכך מקום המלא ברוחניות אין למקום זה גדר וגבול ולכן ביכלתו להחזיק ולהוסיף עוד ועוד רוחניות אבל כשהמקום אינו רוחני אין בכוחו להחזיק ברוחניות, עיין בדבריו.

[2162] **רש"י סוכה** (מו ב).

[2163] **מרש"י** לקמן (מא א ד"ה אבל) מבואר שדין זה נאמר באופן **שטעה** ובירך בורא פרי האדמה, ומשמע שאם הזיד לא יצא ידי חובתו, ואולם עיין **במשנה ברורה** (ר"ו סק"א) שהביא בשם **הפרי מגדים** שגם בהזיד ובירך כן יצא ידי חובתו.

[2164] באופן שהיו לפניו זית וצנון ובירך בורא פרי האדמה וכיון לפטור בכך גם את הזית, לדעת **רש"י לקמן** (מא א ד"ה אבל) לא נאמר באופן זה הדין השנוי במשנתנו שברכת "בורא פרי האדמה" פוטרת מין אילן, [כך נקטו בדעת רש"י **הבית יוסף** (סימן ר"ח ד"ה ומשמע) **השאגת אריה** (סימן כ"ג) **ושו"ע הגר"ז** (ר"ו ס"ב)], ואולם **רבינו יונה** חולק וסובר שאם כיוון במפורש לצאת ידי חובה בברכה זו גם על הזית יצא. [ועיין **בביאור הגר"א** (ר"ו ס"ב) שנקט שגם רש"י מסכים לרבינו יונה בזה]. **להלכה: השולחן ערוך** (ר"ו ס"ב) פסק כדעת רבינו יונה שיוצא ידי

ואם בירך **על פירות הארץ** ברכת **בורא פרי העץ** במקום ברכת בורא פרי האדמה - **לא יצא**, וצריך לחזור ולברך עליהם ברכת בורא פרי האדמה [2165].

ועל המינים **כולם** [2166] - **אם אמר** ברכת **שהכל נהיה בדברו** במקום ברכתם הראויה - **יצא** בדיעבד, שברכה זו היא שבח על כל מה שברא ה' בעולמו [2167].

גמרא:

כיון שהתנא שבמשנתנו סובר שהמברך בורא פרי האדמה על פרי עץ יצא, משמע שהאדמה נחשבת כעיקר גידולו של הפרי אף שמקום צמיחתו הוא על גבי האילן, שאם לא כן לא יתכן לצאת ידי חובת ברכה על פרי האילן בברכת בורא פרי האדמה, שהרי אינו פרי האדמה כלל.

מבררת הגמרא: **מאן תנא** [מיהו התנא] הסובר **דעיקר** גידול פירות **האילן** - **מארעא היא**? **אמר רב נחמן בר יצחק**: **רבי יהודה היא**.

חובתו. והנה עיין **במשנה ברורה** (קע"ו סק"ב) שהביא בשם **הריטב"א** שבאופן שהיו לפניו פת שברכתה "המוציא" ו"פרפרת" שברכתה "מזונות" ובירך בורא מיני מזונות וכיון בדעתו לפטור בזה גם את הפת אינו יוצא ידי חובתו וצריך לחזור ולברך על הפת "המוציא", ואף על פי שאילו היתה הפת מונחת לבדה והיה מברך עליה בורא מיני מזונות היתה הברכה פוטרתו בדיעבד מכל מקום, כיון שמונח לפניו גם מאכל שברכתו מזונות הברכה חלה רק עליו. והקשה עליו **החזון איש** (ל"ד סק"ז) שהרי דין זה מתאים לדעת רש"י הסובר שהמברך בורא פרי האדמה על צנון וזית אין הזית נפטר בברכה זו, אבל מאחר שהשולחן ערוך פסק כדעת רבינו יונה שהברכה פוטרת את הזית מדוע שברכת בורא מיני מזונות לא תפטור אף היא את הפת.

[2165] **המגן אברהם** (ר"ו סק"א) נוקט שרק אם בירך בורא פרי העץ על "פירות אדמה" ממש אינו יוצא ידי חובתו אבל המברך בורא פרי העץ על פירות בוסר או פירות שאינם נחשבים לעיקר הפרי יוצא ידי חובתו אף על פי שמעיקר הדין יש לברך עליהם בורא פרי האדמה. ואולם **האליה רבא והאבן העוזר** (שם) חולקים וסוברים שאינו יוצא בזה ידי חובת הברכה. **הברכי יוסף** (ר"ו סק"ב) מדייק כדעת המגן אברהם מלשון המשנה ששנו "ועל **פירות הארץ** בורא פרי העץ לא יצא" ולא שנו ועל פירות **שברכתם בורא פרי האדמה**, הרי משמע מכך שרק "פירות אדמה" ממש דינם שאם בירך עליהם בורא פרי העץ לא יצא.

[2166] **התוספות לקמן** (מג א ד"ה ועל) הביאו בשם "יש מפרשים" שברכת שהכל פוטרת בדיעבד אפילו מיני בשמים, ואולם רבינו משה מקוצי חולק וסובר שברכת שהכל היא רק למאכל ומשקה [ראה **משנה ברורה** (סימן רט"ז סקי"ג) בשם **המגן גיבורים** שביאר כן בדעת הר"מ מקוצי].

[2167] עיין **בחידושי ר' אריה לייב מאלין** (ח"ב ס"ב-ג') שחקר בדין זה, האם הטעם שברכת שהכל פוטרת כל מיני מאכל הוא מדין ברכה כוללת, שבדיעבד אף שלא בירך על המאכל ברכה פרטית הוא נפטר על ידה, או שמא התחדש בזה דין חדש שברכת שהכל פוטרת בדיעבד, והיינו, שכך תיקנו חכמים מלכתחילה שבמצב של דיעבד יצאו ידי חובה בברכה זו, ודייק כן מלשון המשנה שלענין ברכת "בורא פרי האדמה" שנינו "בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא", ואילו לענין ברכת שהכל לא שנו בלשון "בירך על הכל שהכל יצא", אלא "ועל כולם אם אמר שהכל יצא", והיינו משום שכששונה התנא את עיקר התקנה של הברכה הריהו שונה זאת בלשון "על פירות האילן הוא אומר" וכו', "על פירות הארץ הוא אומר" וכו', אבל כשמזכיר דין הברכה שלא נתקנה עבור מאכל זה וכברכת "בורא פרי האדמה" על פירות אילן הוא שונה זאת בלשון "בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא" כי בברכה זו לא מתקיימת עיקר התקנה שתיקנו למאכל זה אלא שאף על פי כן הוא יוצא בה ידי חובתו. מה שאין כן המברך ברכת שהכל על שאר מאכלים שיוצא בה ידי חובתו אין זה נחשב שלא קיים בברכה זו עיקר תקנת חכמים, כי באמת מעיקר תקנת חכמים היה שבמצב של דיעבד יברכו ברכה זו על כל מאכל, ולפיכך נשנתה ברכה זו בלשון ששנו את הברכות שניתקנו מלכתחלה, ונמצא אם כן שברכת שהכל נתקנה מלכתחלה בשני אופנים א. על דברים שאין גידולם מן הארץ, וכמבואר במשנה לקמן (מ ב) ב. על כל המאכלים כולם במצב של דיעבד, כמו בספק ברכה וכו'.

דתנן במתניתין במסכת ביכורים: מי שקצר ביכורים משדהו או ליקט ביכורים מאילנותיו ולאחר מכן **יבש המעין** או **נקצץ האילן** - **מביא** את הביכורים לבית המקדש **ואינו קורא** פרשת ביכורים. משום שצריך לומר במקרא ביכורים "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי". וכיון שיבש המעין ונקצץ האילן, אין למביא הביכורים כעת אדמה הראויה לשבח לה' עליה, שהרי נחסר מהאדמה עיקר הכח המצמיח את הפירות [2169] ושוב אינו יכול לומר "האדמה אשר נתת לי" [2168].

זו היא דעת תנא קמא.

רבי יהודה אומר: גם כשנקצץ האילן ויבש המעין - **מביא** ביכורים **וקורא** מקרא ביכורים, משום שהאדמה היא הגורם העיקרי בגידול הפרי, ולא האילן והמים. והרי האדמה קיימת.

וכיון שלענין ביכורים דעת רבי יהודה שעיקר גידול הפרי מתייחס לאדמה, ממילא גם לענין ברכה בהכרח סבור הוא שאם בירך על הפרי בורא פרי האדמה יצא, אף שלא הזכיר את מקום צמיחתו, ומשנתנו רבי יהודה היא. אבל לדעת חכמים הסוברים לענין ביכורים שעיקר גידול הפרי מתייחס לאילן ולא לאדמה ממילא בהכרח שגם לענין ברכה לא יתכן לצאת ידי חובה בברכת בורא פרי האדמה [2170].

[2168] עיין **בנשמת אדם** (כלל נח ג) שהקשה איך יתכן לומר שלרבנן אם בירך על פרי עץ "בורא פרי האדמה" לא יצא והרי הפסוק (דברים כו ב) נוקט בלשון "ולקחת מראשית כל **פרי האדמה**", אף שמצות ביכורים נוהגת בכל שבעת המינים, הרי במפורש שאף פרי העץ - גפן תאנה ורימון זית ותמר - נקראו בתורה בתואר "פרי האדמה". ואף **שבספרי** מתבאר ש"פרי האדמה" שבפסוק שלפנינו כוונתו דוקא לחיטים ושעורים, ואילו שאר המינים נלמדו מריבוי שיש להביאם כביכורים, מכל מקום עדיין יקשה המשך הפסוקים שכשמביא הביכורים אומר (בפסוק י') "ועתה הנה הבאתי את ראשית **פרי האדמה**" אף שהביא גם פירות אילן. ומיישב, שהמילה "האדמה" הכתובה בפסוק אינה מתייחסת למילת "פרי" שקדמה לה אלא לסופו של הפסוק "אשר נתת לי ה'", כלומר, הבאתי מראשית הפירות שגדלו באדמה שנתת לי ה'. [אכן יש להעיר מטַעֲמֵי המקרא המורים שלא זהו פירושו של הפסוק]. - וראה בהמשך דבריו שביאר לפי זה לשון מוקשה ברש"י שלפנינו עיין שם.

[2169] צריך ביאור, בשלמא בנקצץ האילן מובנת דעת חכמים שמביא ואינו קורא, מפני שהם סבורים שעיקר יניקת הפרי הוא מהאילן ומכיוון שהקרקע נצרכת לאילן בשביל עיקר כח הצמיחה של הפירות נמצא שכשנקצץ האילן אזי הקרקע נחסרה את עיקר הכח המצמיח את הפירות ושוב אינו יכול לומר "האדמה אשר נתת לי", אבל ביבש המעיין צריך ביאור מדוע אינו קורא, והרי ודאי שהמעיין אינו משמש כעיקר כח המצמיח של הפירות אלא אך ורק כגורם המוציא את כח הצמיחה שבקרקע מן הכח אל הפועל, ומכיוון שכך מדוע כשיבש המעין נחשבת הקרקע כחסרה והרי עיקר כח הצמיחה קיים בה עדיין. ואכן, **התוספות** (ד"ה יבש) הביאו בשם "**יש מפרשים**" שהטעם שמביא ואינו קורא הוא משום שאם יקרא יֵרָאֶה הדבר כקובל ומתלונן על שנתן לו הקב"ה אדמה שאינה ראויה להצמיח פירות. וביארו האחרונים [עיין **צל"ח ודברי דוד**] שכונת התוספות לבאר בזה מדוע אינו קורא כשיבש המעין שהרי הקרקע לא נחסרה דבר וכפי שהקשינו, והוסיף הדברי דוד לבאר לאידך גיסא, שטעם זה שכתבו התוספות נאמר רק לענין יבש המעין ולא לנקצץ האילן, כי בנקצץ האילן הרי האדמה עדיין ראויה לגדל בה זרעים או לנטוע בה אילנות אחרים ולכן לא תֵּרָאֶה קריאתו כקובל ומתלונן, ובהכרח שבנקצץ האילן הטעם שאינו קורא הוא משום שהקרקע נחסרה. [אכן **המהרש"א** פירש בדברי התוספות שהטעם שנראה כקובל שייך גם בנקצץ האילן וראה **בדברי דוד ועטרת ראש** מה שהקשו עליו].

[2170] כתבו **התוספות הרשב"א והריטב"א** שהלכה כרבי יהודה שבנקצץ האילן ויבש המעין מביא וקורא, שהרי הגמרא השוותה דין ברכה לדין ביכורים, וכיון שהתנא במשנתנו סתם כפי דעתו של רבי יהודה שהמברך "בורא

שנינו במשנה: מי שבירך **על פירות הארץ** ברכת **בורא פרי העץ** במקום ברכת בורא פרי האדמה - **לא יצא**.

מקשה הגמרא: **פשיטא** שלא יצא, שהרי פירות האדמה אין להם שום שייכות לעץ, **אמר רב נחמן בר יצחק**: **לא נצרכה** משנתנו להשמיענו דין זה, **אלא** לדעת **רבי יהודה**, **דאמר**: **חטה - מין אילן היא**. וסלקא דעתך שמשום כך אם בירך על החטה בורא פרי העץ בדיעבד יצא ידי חובתו, קא משמע לן מתניתין דלא יצא.

דתניא: נחלקו התנאים מה היה ה**אילן שאכל ממנו אדם הראשון**,

רבי מאיר אומר: **גפן היה**. ומסתבר כן, משום **שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין**. **שנאמר** (בראשית ט - כא): "**וישת מן היין, וישכר**". ומשום כך מסתבר שעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם.

רבי נחמיה אומר: **תאנה היתה** ובה חטא אדם הראשון, משום שמסתבר לומר **שבדבר שנתקלקלו** בו אדם וחוה - **בו נתקנו**! כי כך היא מידת הקדוש ברוך הוא, שבדבר שמכה בו עצמו הוא מתקן [2171].

שנאמר (בראשית ג - ז): "**ויתפרו עלה תאנה**". וכיון שנתקנו בעלה תאנה מסתבר שחטאו גם כן בתאנה.

רבי יהודה אומר: **חטה היתה**, ובה חטא אדם הראשון.

וראייתו, מזה שהכתוב כינה את העץ שחטא בו אדם הראשון "עץ הדעת", שמע מינה שאכל עץ המביא את האדם לידי דעת, וזוהי חטה. לפי **שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא - עד שיטעום טעם דגן**! ולכן - **סלקא דעתך אמינא**: **הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא - ליבריך עליה בורא פרי העץ** [אם בירך עליה בורא פרי העץ יצא בדיעבד] - **קמשמע לן** שאינו כן, ולא יצא ידי חובתו, משום שאף שבלשון התורה נקראת החטה "עץ", מכל מקום, לענין ברכה אינה נחשבת לעץ [2172].

פרי האדמה" על פרי עץ יצא ממילא הלכה כמותו גם לענין ביכורים. אולם **הרמב"ם** (פ"ד מביכורים הי"ב) פסק כדעת חכמים שמביא ואינו קורא, ואף על פי כן לענין ברכה פסק (פ"ח מברכות ה"י) כסתימת משנתנו שהמברך בורא פרי האדמה על פרי העץ יצא וכדעת רבי יהודה. ויישב **הכסף משנה** שאף שבסוגייתנו נקטו בפשיטות שהמשנה נשנית לפי דעת רבי יהודה, מכל מקום אין זה מוכרח, שהרי בירושלמי ישנה שיטה הסוברת שהמשנה נשנית לדברי הכל, ומשום כך לענין ברכה פסק הרמב"ם כסתימת המשנה ואילו לענין ביכורים פסק כחכמים. ועיין עוד **צל"ח**, **שאגת אריה** (סימן כ"ג) **וחידושי ר' אריה לייב מאלין** (ח"א סימן ב-ג) יישובים נוספים לזה.

[2171] **רש"י סנהדרין** (ע ב), וראה **בתוספות** שם.

[2172] ביאר **המאירי** שהנפקא מינה מכך שהתורה כינתה אותו "אילן" הוא לענין נדר שאם נדר בנזירות בתנאי שחטה היא "מין אילן" הריהו נזיר, אבל לשאר ענינים אין החטה נחשבת כאילן, ואף לענין נדר עצמו אם נדר שלא יהנה מפירות אילן הריהו מותר בהנאה מחטה, כי בנדרים "הלך אחר לשון בני אדם", ובלשון בני אדם אין החטה נחשבת לאילן ורק צמח שיש בו התנאים המבוארים בהמשך הגמרא נחשב לאילן, עיין בדבריו.

והכלל בזה הוא: **היכא מברכינן בורא פרי העץ - היכא דכי שקלת ליה לפירי** מהעץ, עדיין **איתיה לגווזא**, הענף של העץ נשאר בעינו, **והדר מפיק** פירות אחרים [2173].

דף מ:

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי מהעץ תו **ליתיה לגווזא דהדר מפיק**, לא נשאר ממנו ענף המוציא פירות אחרים **לא מברכינן עליה בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה.**

שנינו במשנה: **ועל כולם, אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא.**

אתמר: רב הונא אמר: דין זה שברכת שהכל פוטרת את כל המינים, היינו **חוץ מן הפת ומן היין,**

שאם בירך עליהם ברכת שהכל לא יצא. משום שהפת והיין חשובים הם [2174].

ורבי יוחנן אמר: אפילו פת ויין אם בירך עליהם ברכת שהכל יצא בדיעבד.

נימא שמחלוקת זו שבין רב הונא ורבי יוחנן היא **כתנאי** [תלויה במחלוקת אחרת של תנאים המובאת בברייתא].

דתניא: **ראה פת, ואמר: כמה נאה פת זו - ברוך המקום שבראה! יצא** באמירה זו ידי חובת ברכה על הלחם.

[2173] כך פירש **רש"י**, וכך הביא **הטור** בשם הרב ר' יוסף **והבית יוסף** שם בשם המרדכי. ואולם **הרא"ש** (סימן כ"ג) פירש שכל שאין צורך לנטוע אותו כל שנה אלא השורשים נשארים בארץ ומצמיחים פירות לשנה הבאה הריהו נחשב ל"עץ". **ובשיטת הגאונים**, יש מהאחרונים שנקטו, שיש צורך שגם הענפים ישארו משנה לשנה בכדי שיֵחָשבו כ"עץ" וכדעת רש"י, וכך נקט **ה"עמק ברכה" לבעל השל"ה**, אך יש שפירשו בכוונתם שאם הגזע נשאר משנה לשנה די בכך בכדי שיחשבו כ"עץ", וכך נקט **הרדב"ז בתשובותיו** (ח"ג סימן תקל"א), ולדבריו נמצא שלגאונים שיטה שלישית בדבר, שלא כדעת רש"י המצריך שגם הענפים ישארו משנה לשנה ושלא כדעת הרא"ש הסובר שמספיק שהשורשים ישארו משנה לשנה, - **ולהלכה: הרמ"א** (סימן ר"ג ס"א) פסק: "לא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו אבל מה שמוציא עליו משרשים לא מקרי עץ" וכו', ומשמע מדבריו שגם אם הענפים כלים מדי שנה אבל גזעו קיים הריהו נחשב ל"עץ". וכדעת הגאונים להבנת הרדב"ז. והנה הבית יוסף הביא לדעת הרב ר' מנחם בשם הירושלמי שכל אילן שגובהו פחות משלשה טפחים אינו "עץ" ומברכים על פירותיו "בורא פרי האדמה". אבל ראה **במשנה ברורה** (ר"ג סק"ג) שהביא **מהמגן אברהם** ועוד אחרונים שנקטו, שאף שהאילן נמוך מאד עדיין שם "עץ" עליו [אם מתקיימים בו התנאים שפורטו לעיל] ויש לברך על פירותיו "בורא פרי העץ", ואולם מנהג העולם לברך עליהם "בורא פרי האדמה", וביאר שאולי הטעם בזה הוא משום שאין הפירות חשובים כל כך. ולפיכך, **על "פטל"** מברכים "בורא פרי העץ" אף על פי שגדל על שיח נמוך, כיון שהשיח קיים משנה לשנה, ואילו **על "בננה"** מברכים "בורא פרי האדמה" אף על פי שגדל על נטיעה הדומה לאילן, כיון שכל הצמח שמעל האדמה נובל והצמח החדש גדל מהשורש, [ברכת הבננה הזכיר השולחן ערוך בסימן ר"ג ס"ג תחת השם "מאוזיש" - כך פירש **קצות השולחן** סימן מ"ט סי"ח, וראה **בבאר הגולה** מה שכתב על דברי הרמ"א שם בסעיף א'].

[2174] **רש"י** מפרש חשיבותם "שגורם ברכות הרבה לעצמו בקידוש ובהבדלה ובברכת חתנים", יש לפרש בכוונתו שחשיבותם נובעת מכך שהם גורמים **לברכות נוספות** מלבד המוציא ובורא פרי הגפן כגון ברכת קידוש הבדלה וברכת חתנים, [קידוש שייך גם בפת ואילו הבדלה וברכת חתנים שייכת רק ביין], אבל יש לפרש בכוונתו שחשיבותם היא שגורמים לברכת הנהנין גופא כבורא פרי הגפן והמוציא אף במקום שהאדם אינו רוצה להנות מהם עתה, וכגון בקידוש הבדלה וברכת חתנים שמכח ברכות אלו יש צורך לברך גם בורא פרי הגפן או המוציא, וכך נראה מדברי **רש"י לקמן** (מב א ד"ה דגורם). **ובתוספות** לקמן (מא ב ד"ה אי הכי) פירש כפשוטו, שחשיבות היין והפת היא בכך שקבעו להם נוסח ברכה לעצמם שלא כשאר פירות האילן והארץ, וראה **בראש יוסף** שהעיר מדוע לא היה נח לרש"י לפרש כפירושם של התוספות.

וכן אם **ראה תאנה**, **ואמר**: **כמה נאה תאנה זו - ברוך המקום שבראה**! - **יצא** ידי חובת ברכה על התאנה, **דברי רבי מאיר** [2175].

רבי יוסי אומר: **כל המשנה ממטבע** [מהנוסח] **שטבעו** [שתיקנו] **חכמים בברכות - לא יצא ידי חובתו** [2176].

נימא רב הונא, **דאמר** ברכת שהכל אינה פוטרת פת ויין, סובר **כרבי יוסי**, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו, ולכן סובר רב הונא שהמברך ברכת שהכל על פת ויין לא יצא ידי חובתו [2177].

[2175] מפשטות לשונו של רבי מאיר שאמר "יצא" נראה שרק בדיעבד יצא בנוסח זה, אבל לכתחלה גם רבי מאיר מודה שיש לברך על הפת בנוסח שתיקנו לה חכמים, וכן נקט **הגר"א בביאורו** (סימן ס"ח ס"א), והוכיח זאת מזה שהשוו מחלוקת זו של רבי מאיר ורבי יהודה עם מחלוקתם של רבי יוחנן ורב הונא, והרי לרבי יוחנן המברך ברכת שהכל על הפת יצא רק בדיעבד, וכיון שהשוו דבריו עם דברי רבי מאיר הרי בהכרח שגם לרבי מאיר אין זה אלא בדיעבד, וראה **בב"ח** (סימן קס"ז) **בפרי מגדים** (א"א סקכ"ב) **ובמשנה ברורה** (שם סקנ"ג) שפסקו כן להלכה. ואולם עיין **בתוספתא** (פ"ד ה"ה) שמובא דינו של רבי מאיר בלשון זו: רבי מאיר אומר, אפילו ראה את הפת ואמר "ברוך שברא את הפת זו", "כמה נאה פת זו", **הרי זו ברכתה**. ומשמע, שאף לכתחלה אפשר לברך בנוסח זה. וראה עוד **ברשב"א וברייטב"א** לעיל (יא א) שנראה שנחלקו בדבר, עיין בדבריהם.

[2176] כתבו **הרשב"א והריטב"א** שהלכה כרבי מאיר שיצא, משום שהירושלמי הכריע כמותו, ועוד שהרי מסוגייתנו נראה שרבי יוחנן סובר כרבי מאיר והלכה כרבי יוחנן. אכן **הרמב"ם** בהלכות קריאת שמע (פ"א ה"ז) כתב שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים הרי הוא טועה וחוזר ומברך, ומבואר לכאורה שפוסק כדעת רבי יוסי, ואולם עיין בדבריו בהלכות ברכות (פ"א ה"ה-ו') שכתב שאין ראוי לשנות נוסח הברכה ואם שינה הואיל והזכיר אזכרה מלכות וענין הברכה יצא. ועיין **בכסף משנה** שם שיישב סתירת דבריו שבהלכות קריאת שמע עוסק הרמב"ם באופן ששינה את נוסח הברכה בפתיחתה או בחתימתה ולכן כתב שאינו יוצא ידי חובתו, אבל בהלכות ברכות עוסק הרמב"ם באופן ששינה ואמר את ענין הברכה שלא בנוסח שתיקנו חכמים, ובזה פוסק הרמב"ם שיצא. אכן עיין **בביאור הגר"א** (ס"ח ס"א) שדחה את דברי הכסף משנה וכתב שהרמב"ם בהלכות ברכות חזר בו ממה שכתב בהלכות קריאת שמע ומסיק שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים יצא. וראה **בספר דמשק אליעזר על ביאור הגר"א** הטעם שלא היה ניחא לו לגר"א ביישובו של הכסף משנה.

[2177] הקשו **התוספות**, איך תולים את דברי רב הונא בדברי רבי יוסי והרי רב הונא סובר שאינו יוצא בברכת שהכל רק אם בירך כך על יין ופת אבל על שאר מאכלים מודה רב הונא שיצא ידי חובת הברכה, ואילו רבי יוסי סובר שעל כל המאכלים אינו יוצא ידי חובתו בברכת ברוך המקום ומה השוום יחדיו. [מה שכתבו תוספות בהמשך דבריהם ליישב קושיתם אינו מובן, עיין מהרש"א]. וביאר **הפני יהושע**, שהסיבה שלרב הונא יוצא בברכת שהכל על כל המאכלים מלבד פת ויין היא, ששאר המאכלים אף שתיקנו להם נוסח ברכה פרטי כברכת בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה מכל מקום במה שמברך עליהם ברכה כללית כברכת שהכל אין בזה משום משנה ממטבע שטבעו חכמים, כי מסברא גם ברכת "שהכל" שייכת למינים אלו ורק שלכתחילה תיקנו להזכיר את המין בפרטות מדין "תן לו מעין ברכותיו". מה שאין כן יין ופת הסיבה שתיקנו להם נוסח פרטי הוא משום שרצו להזכיר בברכה את חשיבותם המיוחדת, וכלפי ענין זה כשמברך ברכת שהכל ומחסר בכך את הזכרת חשיבותם הריהו משנה ממטבע שטבעו חכמים ולכן אינו יוצא ידי חובתו. ומעתה יש לומר, שרבי יוסי הסובר שבברכת ברוך המקום וכו' אינו יוצא ידי חובתו גם אם בירך כך על כל המאכלים זהו משום שנוסח זה מצד עצמו הוא שינוי מטבע, אבל גם הוא מסכים שלענין ברכת שהכל יש לחלק בין אם בירך זאת על פת ויין שלא יצא כי כלפיהם יש בזה משום שינוי מטבע לבין אם בירך זאת על שאר המאכלים שיוצא ידי חובה כי בזה שלא פירט את המין אין בכך עדיין משום שינוי מטבע. ונמצא אם כן שההשואה בין רבי יוסי לרב הונא היא ביסוד הדין שכל המשנה ממטבע הברכה אינו יוצא בה ידי חובתו, אבל בפרטי הדין מה נחשב לשינוי יש חילוק בין ברכה לברכה שברכת ברוך המקום נחשבת תמיד לשינוי ולכן אם בירך כך על כל מאכל שהוא אינו יוצא ידי חובתו ואילו ברכת שהכל נחשבת לשינוי רק אם בירך זאת על יין ופת.

ורבי יוחנן דאמר שאף על פת ויין אם בירך שהכל יצא - סובר **כרבי מאיר**. שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים יצא ידי חובתו ולכן גם המברך שהכל על פת ויין יוצא ידי חובתו.

דוחה הגמרא: **אמר לך רב הונא**: **אנא**, **דאמרי** [אני שאומר] שאם בירך שהכל על פת ויין לא יצא, זהו **אפילו** לדעת **רבי מאיר**. הסובר שהמשנה ממטבע הברכה יצא ידי חובתו.

דעד כאן לא קאמר רבי מאיר בברייתא **התם** דיצא ידי חובה כשאמר "כמה נאה פת זו - ברוך המקום שבראה", **אלא היכא דקא מדכר** [במקום שמזכיר] בברכה **שמיה דפת** ואומר כמה נאה "פת" זו. שאז אף ששינה בשאר הנוסח אין זה נחשב לשינוי.

אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת - וכמו בבירך שהכל על הפת ויין שאינו מזכיר בברכתו שם ה"פת" או ה"יין". **אפילו רבי מאיר מודה** דלא יצא [2178].

ואף רבי יוחנן אמר לך: **אנא דאמרי** [אני שאומר] שאם בירך שהכל נהיה בדברו אפילו על פת ויין יצא - זהו **אפילו** לדעת **רבי יוסי** הסובר שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא.

דעד כאן לא קאמר רבי יוסי התם שלא יצא ידי חובה כשאמר "כמה נאה פת זו - ברוך המקום שבראה", **אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן** כלל.

אבל אמר "שהכל נהיה בדברו", דנוסח ברכה זו **תקינו רבנן** על מאכלים אחרים - **אפילו רבי יוסי מודה** שיצא ידי חובה כשבירך ברכה זו אפילו על פת ויין, ואין זה נחשב לשינוי ממטבע הברכה.

בנימין רעיא [הרועה] **כרך ריפתא** [לחם], **ואמר "בריך מריה דהאי פיתא"**.

אמר רב: **יצא** בנימין רעיא בברכה זו ידי חובת ברכת המזון.

מקשה הגמרא: איך פסק רב כן? **והאמר רב**: **כל ברכה שאין בה הזכרת השם - אינה ברכה**!? והרי בנוסח האמור אין הזכרת השם.

מתרצת הגמרא: **דאמר** בנימין רעיא "**בריך רחמנא**, **מריה דהאי פיתא**", וכיוון שהזכיר שם שמים - שאמר "רחמנא", **יצא** [2179].

[2178] כתב **הפני יהושע** שלמסקנת הסוגיא שטעמו של רב הונא שלא יצא בברכת שהכל הוא משום שלא הזכיר פת ויין בברכתו הוא הדין אם בירך ברכת בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה על פת ויין לא יצא, והסיבה שנקטו ברכת שהכל להודיע כוחו של רבי יוחנן שאפילו בברכת שהכל יוצא ידי חובתו.

[2179] כתב **הצל"ח** שלדעת רב צריך לומר, שרבי מאיר, הסובר שהמברך בנוסח "ברוך המקום שבראה" יוצא ידי חובתו, זה משום ש"מקום" משמש ככינוי לקדוש ברוך הוא על שם שהוא מקומו של עולם, כפי שאמירת "רחמנא" נחשבת כמו שהזכיר שם השם. [ולדעת רבי יוחנן הסובר שצריך להזכיר בברכה גם "מלכות" בהכרח צריך לומר שלרבי מאיר יוצא ידי חובתו רק אם הזכיר ואמר "ברוך המקום **מלך העולם** שבראה" עיין בדבריו. וכבר פירשו כן הרשב"א והריטב"א לענין ברכתו של בנימין רעיא שלדעת רבי יוחנן צריך לומר שבירך "בריך רחמנא מריה דעלמא "].

מקשה הגמרא: איך יצא ידי חובת ברכת המזון, **והא בעינן** שיברך **שלש ברכות** ובברכה אחת אינו יוצא ידי חובה?

מתרצת הגמרא: **מאי "יצא"**, **דקאמר רב**? - **יצא ידי ברכה ראשונה** שבברכת המזון, ועדיין צריך לברך עוד שתי ברכות [2180].

מקשה הגמרא: **מאי קמשמע לן** רב שיצא כשאמר "בריך רחמנא מריה דהאי פיתא"? שמא תאמר, שהוא בא לחדש כי **אף על גב דאמרה בלשון חול** יצא?

אי אפשר לומר כך, שהרי כבר **תנינא** [2181] במסכת סוטה: **ואלו נאמרים בכל לשון**: "**פרשת סוטה**", שהיה הכהן קורא בפני האשה, כשמשביעה. וכן "**וידוי מעשר**", שאומרים בזמן ביעור מעשרות. **ו**"**קריאת שמע**", **ו**"**תפלה**", **ו**"**ברכת המזון**".

מתרצת הגמרא: **אצטריך** רב ללמדנו זאת, כי **סלקא דעתך אמינא**: **הני מילי דיצא כשאמרה בלשון חול - כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש**, [שתירגם את הנוסח שתיקנו חכמים בלשון קדש ללשון חול].

אבל, אם שינה **ולא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש**, כגון כאן, שלא אמר בלשון חול תרגום של "המוציא לחם מן הארץ" אלא רק הזכיר את השם וענין הברכה, **אימא לא** יצא.

קמשמע לן שאף אם שינה את מטבע הלשון, הואיל ואמר הזכרת השם וענין הברכה, יצא ידי חובתו.

גופא: **אמר רב**: **כל ברכה שאין בה הזכרת השם - אינה ברכה**.

ורבי יוחנן אמר: **כל ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה**, שמלבד הזכרת השם צריך שיזכיר "מלך העולם".

אמר אביי: **כוותיה דרב מסתברא**, דאף אם לא הזכיר מלכות יצא ידי חובת ברכה.

דתניא: כתיב בקרא בפרשת וידוי מעשר [דברים כו] "**לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי**". ודרשינן:

"**לא עברתי**" - **מלברכך** ברכת המצוות על הפרשת תרומה ומעשר [2182].

[2180] והוא הדין אם בירך ברכה ראשונה על הפת בנוסח זה יצא ידי חובתו. - **תוספות הרא"ש**.

[2181] ראה **פני יהושע** שכתב שיש לגרוס "דתנן" כי משנה ערוכה היא במסכת מעשר שני (פ"ה מי"א), וכן כתב **תוספות יום טוב** שם. ועיין **צל"ח** במה שהאריך להשיג עליהם.

[2182] כך פירש **רש"י**, ומבואר מדבריו שברכת הפרשת תרומות ומעשרות היא מהתורה. ותמהו האחרונים, הרי ברכת המצות חיובה היא מדרבנן וכמבואר בגמרא לעיל (טו א). וביארו **הצל"ח והמנחת חינוך** (מצוה ת"ל) שאף שברכת המצות חיובה אינו אלא מדרבנן, מכל מקום, ישנו חיוב מהתורה להודות על שזכה לקיים את המצוה, [וראה בדברי הגאון רבי עקיבא איגר לעיל שם מה שהקשה על דבריהם]. אכן **הפני יהושע** ואחרונים נוספים פירשו שהדרשה שבברייתא אינה דרשה גמורה, אלא הביאו זאת כאסמכתא לחיוב המוטל מדרבנן לברך ברכת המצוות. וראה בספר **מנחת שלמה** (ח"א סימן צ"א א').

"ולא שכחתי" - מלהזכיר שמך עליו!

ואילו הזכרת "**מלכות**" **לא קתני** בברייתא. שמע מינה שגם בלא הזכרת מלכות יוצא ידי חובת ברכה.

ורבי יוחנן הסובר שכל ברכה טעונה הזכרת מלכות, אמר לך: **תני** [תגיה בלשון הברייתא]: "**ולא שכחתי**" - **מלהזכיר שמך ומלכותך עליו**[2183].

מתניתין:

ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר: שהכל נהיה בדברו.

על החומץ [יין שנתקלקל ונעשה חומץ], כיון שירד ממעלתו שוב אין לברך עליו בורא פרי הגפן אלא שהכל נהיה בדברו. וכן **על הנובלות** שהם תמרים גרועות, מאחר שהתקלקלו וירדו ממעלתם אין לברך עליהם בורא פרי העץ אלא שהכל. **ועל הגובאי** [חגבים טהורים] **אומר שהכל נהיה בדברו** משום שאין גידולם מן הארץ.

רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו כלל, ולפיכך אין לברך על חומץ נובלות וגובאי כיון שהם באים על ידי קללה, שהרי חומץ הוא יין שהתקלקל, נובלות הם תמרים מקולקלים וגובאי מפסיד את התבואה,

היו לפניו מינין הרבה ובא לאכול את כולם, **רבי יהודה אומר: אם יש ביניהן מין שבעה - עליו הוא** מקדים **ומברך**. ששבעת המינים חשובים הם, הואיל ונשתבחה בהם ארץ ישראל.

[2183]**א**. להלכה כתבו **התוספות** שיש אומרים שהלכה כרב מכיוון שמשמעות הברייתא כשיטתו, אבל הרי"ף ור"י פסקו כרבי יוחנן. ולכן המדלג מילת "מלך" בברכתו יחזור ויברך ואפילו אם דילג מילת "העולם" חוזר ומברך כי "מלך" בלבד אינה מלכות, וכך פסק **שולחן ערוך** (רי"ד ס"א). עיין **בביאור הלכה** שם שכתב שאף שלענין נוסח הברכה עצמה שוה דין הזכרת השם להזכרת מלכות שאם לא הזכיר אחד מהם לא יצא בברכתו מכל מקום לענין איסור "לא תשא" הם חלוקים זה מזה, שהמברך לבטלה והזכיר שם השם בברכתו עבר באיסור "לא תשא" אבל המברך לבטלה והזכיר בברכתו "מלכות" אינו עובר בלא תשא. ויש להעיר לפי זה מדוע כשיש ספק אם לברך או לא מבואר בשולחן ערוך בכמה מקומות שיברך ללא שיזכיר **שם ומלכות**, [כך מבואר לענין ברכת הנס (סימן רי"ח ס"ט) ולענין ברכת הגומל (ר"י ס"ג וס"ט) וכך הוא לענין ברכת ברוך שפטרני (רכ"ה ס"ב)], ולכאורה מדוע שלא יזכיר מלכות בברכה זו. [ראה עוד **ברמ"א** (אבל העזר סימן ל"ד ס"ג) **ובחלקת מחוקק** (שם סק"ו)]. וביאר **הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד בספרו שו"ת שלמת חיים** (או"ח סימן קל"ה) שתיקנו שלא להזכיר מלכות משום הטועים, שמא יאמרו ברכה שמוזכר בה מלכות ללא שם נחשבת לברכה, ויוצאים בה ידי חובה. **ב**. כתבו **התוספות** שהטעם לכך שבברכות שבתפלת שמונה עשרה לא מוזכרת "מלכות", כיון שהן "ברכות הסמוכות לחברתן" הרי אינן פותחות ב"ברוך", ו"מלכות" יש להזכיר רק בברכה הפותחת ב"ברוך". והסיבה שבברכה הראשונה שבברכות שמונה עשרה - הפותחת ב"ברוך" - גם כן לא מוזכר לכאורה "מלכות", ביארו התוספות שבכך שמזכירים "אלוקי אברהם" הרי זה נחשב כהזכרת "מלכות" לפי שאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא בעולם ופירסם מלכותו. **והמאירי** פירש, "שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצוות, כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו, וזהו כעין מלכות הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך למלכות".

וחכמים אומרים: באופן שהמין שאינו משבעת המינים חביב עליו יותר **מברך על איזה מהן שירצה** היינו על המין החביב עליו כי מעלת "חביב" קודמת למעלת "שבעת המינים".

גמרא:

תנו רבנן: **על דבר שאין גידולו מן הארץ, כגון בשר בהמות חיות עופות ודגים אומר: שהכל נהיה בדברו**, וכן **על החלב ועל הביצים ועל הגבינה אומר: שהכל**.

על הפת שעיפשה קצת וראויה עדיין לאכילה [2184], **ועל היין שהקרים, ועל התבשיל שעבר צורתו** [נשתנה מראיתו מחמת קלקול [2185]], **אומר: שהכל**. לפי שמחמת קלקולם בטלה חשיבותם ויורדים משום כך מברכתן הראויה להם בתחלה.

על המלח ועל הזמית [מי מלח], **ועל כמהין ופטריות אומר: שהכל**.

מקשה הגמרא: ממה ששנינו בברייתא שעל כמהין ופטריות מברכים שהכל ולא בורא פרי האדמה: **למימרא** [האם נלמד מכך], כי **כמהין ופטריות לאו גידולי קרקע נינהו**.

והתניא: **הנודר** שלא להנות **מפירות הארץ - אסור בפירות הארץ, ומותר בכמהין ופטריות**, מפני שאינם בכלל "פירות הארץ". **ואם אמר** הנודר: **כל גדולי קרקע** אסורים **עלי! אסור אף בכמהין ופטריות**. הרי שכמהין ופטריות נחשבים לגדולי קרקע. ותמוה אם כן, מדוע ברכתן שהכל ולא בורא פרי האדמה?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי**: אמנם הכמהין והפטריות **מירבא רבו מארעא** [גדלים מלחלוחית הקרקע] ולכן הם נחשבים לגידולי קרקע, אבל **מינקי לא ינקי** לחלוחית זו ישירות **מארעא**, אלא דרך האויר. ומשום כך לענין ברכה עדיין אינם נחשבים כפרי האדמה לברך עליהם ברכת בורא פרי האדמה.

מקשה הגמרא: **והא** "**על** כל **דבר שאין גדולו מן הארץ**" **קתני** בברייתא קודם, שמברך שהכל. ולאחר שהקדימה זאת הברייתא, היא חזרה וכללה את הכמהין ופטריות בכלל

[2184] **הביאור הלכה** (ר"ד ד"ה ופת) הוכיח מדברי הרמב"ם שכל מאכל שברכתו הראשונה היא "שהכל" אזי ברכתו האחרונה היא "בורא נפשות", ולפיכך, גם פת שעיפשה, ברכתה האחרונה היא בורא נפשות, כי בתחלה מברכים עליה ברכת שהכל. והקשה, בשלמא לענין ברכה ראשונה שחיובה מדרבנן, יש לומר שחכמים הפקיעו מפת זו את ברכת המוציא, וקבעו לברך עליה שהכל. אבל ברכה אחרונה, שהיא מהתורה, איך יתכן שחכמים יפקיעו החיוב לברך עליה ברכת המזון, וקבעו לברך בורא נפשות. [ואין לומר, כיון שאינה נאכלת אלא בדוחק לאו שמה אכילה, ומהתורה פטורה היא מברכה כלל, שהרי הגמרא לעיל (לו ב) השוותה דין ברכה לדין אכילה ביום הכיפורים, ולענין יום הכיפורים מבואר שגם אכילה בדוחק נחשבת לאכילה]. ולכן כתב הביאור הלכה, שיתכן, כי רק אם אכל מהפת שלא כדי שיעור שביעה אז מברך עליה בורא נפשות, אבל אם אכל הימנה כדי שיעור שביעה, שחיובו הוא מהתורה, יברך עליה ברכת המזון, ונשאר בדין זה ב"צריך עיון".

[2185] ראה **רש"ש** שרצה לפרש ש"עיבור צורה" השנוי כאן פירושו כבכל מקום בש"ס ש"עבר עליו לינת לילה" [ראה **מסכת שביעית** (פ"ח פ"ב **ובפירוש הר"ש** שם)], אך כתב, כיון שהטור והשולחן ערוך (ר"ד) פירשו שהכונה ל"נשתנה צורתו ונתקלקל" בטלה דעתו מפני דעתם.

אלו שאין גידולם מהארץ. ושוב יקשה, מדוע הנודר עצמו מגדולי קרקע אסור בכמהין ופטריות?

מתרצת הגמרא: **תני** [תגיה בלשון הברייתא] **על דבר שאין יונק מן הארץ** מברכים שהכל, ונכלל בזה כמהין ופטריות שברכתם שהכל, כיון שאינם יונקים מהארץ אף שגידולי קרקע הם.

שנינו במשנה: **ועל הנובלות** אומר שהכל נהיה בדברו.

מבארת הגמרא: **מאי נובלות**? נחלקו בזה **רבי זירא ורבי אילעא**. **חד אמר** נובלות הם **בושלי כמרא** תמרים שנשרפו מחמת החום ויבשו[2186], **וחד אמר** נובלות הם **תמרי דזיקא** תמרים שעדין לא הספיקו להבשיל כל צרכן, והרוח השירתן מהעץ.

מקשה הגמרא: איך יתכן לפרש שנובלות היינו תמרים שהרוח השירתם מהעץ קודם בישולם? והא **תנן** במתניתין, **רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו**. ומשמעות דברי רבי יהודה היא, שבא לחלוק על תנא קמא בכל אלו השנויים ברישא דמתניתין, חומץ, נובלות, וגובאי. שלתנא קמא ברכתן שהכל, ואילו רבי יהודה אין לברך עליהם כלל.

ואם כן: **בשלמא למאן דאמר** נובלות הינם **בושלי כמרא** - **היינו דקרי ליה** רבי יהודה **מין קללה**, שהרי נתקלקלו הפירות.

אלא למאן דאמר נובלות היינו **תמרי דזיקא**, קשה: **מאי מין קללה**? והרי אף שנשרו קודם שנתבשלו לגמרי, מכל מקום אינם בכלל מין קללה שלא נשתנו לקלקול?

[2186] כך פירש **רש"י**, וכפירושו נקט **המגן אברהם** (ר"ב סקכ"א), ואולם הרבה **ראשונים** [הובאו דבריהם **בשער הציון** (שם סקנ"ז)] פירשו שהכונה למין תמרים שאינם מתבשלים על גבי האילן אלא תולשים אותם ומחממים אותם בעפר, תבן, או מחצלאות עד שיתבשלו, **הראש יוסף** (ד"ה והנה) הקשה לפירוש זה, שהרי **הטור** (סימן ר"ב) פסק ששיעור התמרים שיהיו ראוים לברך עליהם ברכת בורא פרי העץ הוא "משיוציאו", [עיין לעיל לו ב], ולכן מה החסרון בכך שלא נשלם בישול התמרים על גבי האילן והרי כבר הרבה קודם לשלב בישולם יש לברך עליהם בורא פרי העץ. ויישבו **האחרונים** [הובאו דבריהם **במשנה ברורה** (שם סק"נ)], שתמרים רגילים, כיון שאין בהם שום קלקול אלא נתלשו קודם זמנם לכן נחשבים כבר כפרי גמור מיד כש"הוציאו", מה שאין כן "נובלות", שגרועים הם משאר בני מינם שאינם מתבשלים על גבי האילן לעולם, לכן נחשבים הם כפירות מקולקלים וגרועים שברכתם שהכל. **הביאור הלכה** (ר"ב ד"ה שבשלם) הביא בשם **אחרונים** שמברכים על "נובלות" ברכת שהכל רק כשעדיין לא טמנום בעפר, כי אם כבר התבשלו על ידי העפר וראויים לאכילה יש לברך עליהם בורא פרי העץ, אך בהמשך דעתו נוטה לומר שגם לאחר שנתבשלו ברכתם שהכל ושכך מבואר **בפרישה** (ר"ד סק"ד) **ובשו"ת פנים מאירות** (ח"א סימן ס"ה), וסיים שלמעשה הדין בזה צריך עיון. והנה בספר **שבילי דוד** (ר"ד סק"ד) הוכיח מדברי **הפרי מגדים** (שם מ"ז סק"ג) שגם לאחר שנתבשלו על ידי העפר מברכים עליהם שהכל, והקשה שהרי ירקות שנאכלים מבושלים ברכתם לאחר בישולם הוא בורא פרי האדמה אף על פי שבגמר גידולם בעודם חיים לא היו ראויים כל כך לאכילה. ואם כן מדוע שלא יברכו גם על הנובלות לאחר בישולם בעפר בורא פרי העץ, עיין בדבריו.

מתרצת הגמרא: לדעת הסובר נובלות היינו "תמרי דזיקא", אין רבי יהודה חולק עם תנא קמא אלא **אשארא**, היינו על חומץ ועל גובאי שעל ידי קללה הם באים. אבל בנובלות רבי יהודה מודה שברכתן היא שהכל.

איכא דאמרי שהקושיא על הסובר שנובלות היינו "תמרי דזיקא" היא מדברי תנא קמא במתניתין: **בשלמא למאן דאמר** שנובלות הם **בושלי כמרא**, היינו מובנת סברת תנא קמא **דמברכינן עלייהו שהכל** ולא בורא פרי העץ, שהרי נשתנו לרעה, **אלא למאן דאמר** נובלות השנויים במשנה הם **תמרי דזיקא** קשה, מדוע מברכים **שהכל**, **הא בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי**, שהרי אף שאינם מבושלים עדיין כל צרכן, מכל מקום, לא נשתנו לרעה?

אלא, מסיקה הגמרא משום כך: **בנובלות** השנויים במשנה **בסתמא**, **כולי עלמא לא פליגי דבושלי כמרא נינהו** שנשתנו לרעה, ולכן במשנתנו סובר תנא קמא שברכתן שהכל ורבי יהודה חולק וסובר שאין לברך עליהם כלל. **כי פליגי** רבי זירא ורבי אילעא **ב**פירוש של **נובלות תמרה** השנויים במשנה במסכת דמאי.

דתנן: **הקלין שבדמאי** הפירות שהקלו בהם חכמים שלא לעשרן אף אם נלקחו מעם הארץ, לפי שאינן חשובין ואין עמי הארץ חסים עליהם מלעשרן, הן: **השיתין**, **והרימין**, **והעוזרדין**, **בנות שוח**, **ובנות שקמה**, **וגופנין**, **ונצפה**, **ונובלות תמרה**.

מבררת הגמרא מה הם פירות אלו: **שיתין**, **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: הם **מין תאנים** מדבריות. **רימין** הם **כנדי** [מין מסוים של רמונים [2187] . **העוזרדין** הם **טולשי** [מין פרי הגדל על שיח בר].

בנות שוח - **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: הם **תאיני חוורתא** [תאנים לבנות],

בנות שקמה - **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: הם **דובלי** [תאנה הדומה לפרי השקמה].

גופנין הם **שילחי גופני** ענבים הגדלות בסוף עונתם ואינם מתבשלות יפה.

נצפה הוא **פרחה** [הפרי הגדל בעץ צלף].

נובלות תמרה ששנינו במשנה - נחלקו בפירושו **רבי אילעא ורבי זירא**. **חד אמר** שהם **בושלי כמרא**, **וחד אמר** שהם **תמרי דזיקא**.

מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שנובלות תמרה הם **בושלי כמרא**, ניחא **היינו דקתני** במתניתין "**הקלין שבדמאי**". כיון שרק **בספיקן** שלא ידוע אם הם מעושרים **הוא**

[2187] **מאירי**.

דפטור והקלו בהן חכמים יותר משאר פירות שלא ידוע אם עישרום, **הא ודאן**, אם ידוע בבירור שלא הופרש מהן מעשר - **חייב** לעשרן.

אלא למאן דאמר נובלות תמרה השנויים במשנה הם **תמרי דזיקא**, קשה, מדוע **ודאן** של נובלות תמרה שלא הופרש מהן מעשר, **חייב**? והרי כיון שהרוח השירה אותן, דעתו של אדם להתייאש מהן, ואם כן, **הפקרא נינהו**! וקיימא לן שההפקר פטור ממעשר!?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **שעשאן** לתמרים שנשרו **גורן** [ערימה].

דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: **הלקט והשכחה והפאה** אף על פי שפטורים מן המעשר, אם **עשאן** העני המלקט **גורן** - **הוקבעו** בכך **למעשר** מדרבנן, גזירה מפני הרואים הסוברים שתבואתו של העני היא מקרקע שלו. והוא הדין בכל פירות הפקר שעשאן גורן שהוקבעו בכך למעשר מדרבנן.

איכא דאמרי, כך הקשו על הסובר שנובלות תמרה הם בושלי כמרא:

דף מא.

בשלמא למאן דאמר נובלות תמרה השנויים במשנה שבמסכת דמאי הם **תמרי דזיקא**, מובן מדוע שינה התנא בלשונו. **היינו**, **דהכא** במשנתנו, **קרי לה** התנא "**נובלות**" **סתמא**, לפי שכאן פירושו "בושלי כמרא", **ואילו התם**, במשנה שבמסכת דמאי, **קרי לה** התנא "נובלות **תמרה**" לפי ששם פירושו "תמרי דזיקא".

אלא למאן דאמר שהנובלות השנויים במשנה שבמסכת הם **בושלי כמרא** קשה, מדוע הכינוי של התמרים במשנתנו שונה מהכינוי של התמרים השנויים במסכת דמאי? **ניתני אידי ואידי** בברכות ובדמאי **נובלות תמרה**, **או** ניתני **אידי ואידי**: **נובלות סתמא**!? שהרי בשתיהם הפירוש שוה.

קשיא!

שנינו במשנה: **היו לפניו** [2188] **מינין הרבה**. רבי יהודה אומר: אם יש ביניהן מין שבעה - עליו הוא מברך. וחכמים אומרים: מברך על איזה מהן שירצה [2189].

[2188] עיין **ברמ"א** (רי"א ס"ה) שדין קדימה נאמר רק אם רוצה לאכול את שני המינים. אבל אם רוצה לאכול רק מין אחד, מברך עליו, אף שהמין האחר חשוב או חביב יותר. והוסיף **המשנה ברורה** (סקל"א) שאפילו אם רוצה לאכול את שניהם אבל אחד מהמינים עדיין אינו לפניו אינו צריך להמתין מלאכול עד שיביאו לו מין זה אף על פי שהוא חשוב יותר מאשר המין שלפניו. בספר **הלכות קטנות** (ח"ב סימן קנ"ה) כתב, שדין קדימה נאמר רק אם אין קפידה לאכול מין אחד קודם לחבירו, אבל אם מנהג בני אדם להקדים מין אחד לחבירו וזהו סדר אכילתם של מינים אלו, אין צורך לשנות את סדר האכילה. וראה כעין זה **בריטב"א** כאן.

[2189] כתב **האשל אברהם** [בוטשאטש] (סימן רי"א) כי כשם שנאמר דין קדימה לענין ברכה ראשונה כך הדין גם לענין ברכה אחרונה. ותמה על האחרונים שלא הזכירו דבר זה. ובהמשך דבריו הסתפק אם יש מעלה למין החביב לענין ברכה אחרונה. ומסקנתו, שמסתבר כי גם לענין זה נאמר דין קדימה, ואולם ראה **בצל"ח** (מא ב ד"ה אתמר) שכתב שרק למין שבעה יש בזה דין קדימה ולא למעלת חביב, כי לאחר שכבר אכל אין למאכל חביבות, עיין בדבריו.

ומבארת הגמרא את הפלוגתא בין רבי יהודה ורבנן.

אמר עולא: מחלוקתם בשברכותיהן של המינין **שוות** כגון זיתים ותפוחים שברכתם "בורא פרי העץ" ובא לפטור את שניהן בברכה אחת. **דרבי יהודה סבר: מין שבעה עדיף** לברך עליו תחילה, **ורבנן סברי: מין חביב עדיף** לברך עליו תחילה [וחכמים שאמרו "מברך על איזה מהן שירצה" כונתם שיברך על החביב שאותו הוא רוצה יותר מחבירו]. **אבל בשאין ברכותיהן שוות**, כגון צנון וזית, לא נחלקו, אלא **דברי הכל מברך על זה** החביב לו יותר, [2192] **וחוזר ומברך על זה**, [2191] המין השני. [2190]

[2190] הקשו **התוספות**, כיון שמצינו לעיל (לט א) שברכה מבוררת קודמת לשאינה מבוררת ולכן יש להקדים ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל, מדוע אם כן שלא יקדימו לברך על הזית בורא פרי העץ שהיא ברכה מבוררת יותר מברכת בורא פרי האדמה שיש לברך על הצנון, ותירצו, שחשיבותה של ברכת בורא פרי העץ כלפי ברכת בורא פרי האדמה אינה מספקת בכדי שיקדימוה, ועיין **בדברי דוד** שהקשה שזהו מילתא בלא טעמא שהרי במה גרעה חשיבותה כלפי בורא פרי האדמה מחשיבותה כלפי ברכת שהכל. ויש לומר, הסיבה שברכת בורא פרי העץ אינה נחשבת כל כך כלפי ברכת בורא פרי האדמה הוא משום ששתיהם מוגדרות כ"ברכות פרטיות" בדרגות שונות, מה שאין כן ברכת שהכל מוגדרת כברכה כללית ולפיכך יש לה לברכת בורא פרי העץ שהיא ברכה פרטית חשיבות כלפיה, וכך נראה מדברי **הרא"ש** שכתב: "לפי ששהכל אינה מבוררת **כלל** שכוללת כל דבר". [בהמשך דבריהם הביאו התוספות את דעת **בה"ג** החולק וסובר שיש לברכת בורא פרי העץ דין קדימה גם כלפי ברכת בורא פרי האדמה, ועיין במה שיישבו דבריו מסוגייתנו, וראה עוד בראי"ש].

[2191] הטעם שבאין ברכותיהן שוות אין עדיפות למין שבעה ביאר **הרא"ש**, כיון שכל מין זקוק לברכה לעצמו ממילא אין למינים שייכות זה לזה וכשאין ביניהם שייכות אין משמעות להקדמת מין אחד כלפי המין האחר, [וראה **ברשב"א** טעם נוסף לזה]. והנה בהמשך דבריו הוסיף הרא"ש שכשאין ברכותיהן שוות אף שאין עדיפות למין שבעה מכל מקום עדיין יש להקדים את הברכה המבוררת תחלה, ולכן אם מונח לפניו מין שברכתו "שהכל" ומין שברכתו "בורא פרי העץ" יקדים ויברך "בורא פרי העץ" שחשובה היא יותר מברכת שהכל. ביאור החילוק הוא, ש"מין שבעה" סיבת הקדמתו יסודה בחשיבות המין ולכן כשאין למינים שייכות זה לזה לא שייך בהם דיני קדימה, מה שאין כן "ברכה מבוררת" סיבת ההקדמה יסודה בחשיבות הברכה וכיון שהברכות ודאי שייכות זו לזו שהרי הנידון הוא איזו ברכה עדיפה מחברתה ממילא שייך בזה דיני קדימה. לאור דברים אלו יש לבאר מדוע כשאין ברכותיהן שוות אף שאין מעלה למין שבעה עדיין יש מעלה למין החביב [לכמה מן הראשונים - עיין הערה 3]. והיינו, כי מעלת החביב אינה מעלה בגוף המאכל כמאכל משבעת המינים אלא מעלתו היא בברכה שמברכים עליו שהיא ברכה חשובה יותר מאשר ברכה שמברכים על מאכל שאינו חביב, וכפי שנראה כן מדברי **הפרדס** (סימן פ"ו) **וכל בו** (הלכות סעודה סימן כ"ד) שביארו הטעם להקדמת החביב, כי עליו "נח לי ליתן ברכתו ולשבח את קוני כאשר אני אוהב". וכשהמעלה היא בברכה עצמה הרי להמבואר גם כשאין ברכותיהן שוות שייך בהם דיני קדימה, בשונה מאופן שהמעלה היא במין המאכל עצמו שבזה כתב הרא"ש, כיון שאין למינים שייכות זה לזה אין טעם להקדימם זה לזה.

[2192] כך פירשו **התוספות**, **הרשב"א והסמ"ק**, אבל **הרא"ש** סובר שכשאין ברכותיהן שוות אין דין קדימה כלל, וכונת הגמרא "מברך על זה וחוזר ומברך על זה" היא, שיברך על איזה מין שרוצה תחלה. **הגר"א בביאורו** לשולחן ערוך (רי"א ס"א) הוכיח כהתוספות מהמבואר לעיל (לט א) שתלמידו של בר קפרא הקדים וברך על הפרגיות משום חביבותם, הרי שכשאין ברכותיהם שוות חביב קודם. ולדעת הרא"ש יש לומר, שתלמידו של בר קפרא היה סבור שחכמים נחלקו עם רבי יהודה גם באין ברכותיהן שוות [וכדעה המובאת בהמשך הסוגיא הסוברת כן], וסבר אותו תלמיד שיש לברך על החביב כי כל מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים הוא רק כשיש לפניו מין משבעת המינים אך כשאין לפניו מין זה כולם מודים שהחביב עדיף, והתלמיד שלגלג סבר שברכה מבוררת עדיפה ממעלת חביב ולכן יש להקדים ולברך על השלקות "בורא פרי האדמה" מאשר לברך על הפרגיות "שהכל". לדעות הסוברים שכשאין ברכותיהן שוות מברך על החביב, נחלקו הראשונים בהגדרתו, לדעת **הרמב"ם** (פ"ח הי"ג) הכוונה למין שחביב עליו באותה שעה, [כך דייק מדבריו **הבית יוסף** (רי"א)], ואילו לדעת **הרא"ש ורבינו יונה** הכוונה למין שחביב עליו בדרך כלל [אף שכרגע חביב בעיניו המין האחר], וראה **בשולחן ערוך** (רי"א ס"א) שפסק להלכה כדעת הרא"ש ורבינו יונה.

מדברי עולא שאמר שכשאין ברכותיהן שוות מברך שתי ברכות אנו למדים שכשישנם לפניו שני מינין שאחד ברכתו בורא פרי האדמה והשני ברכתו בורא פרי העץ, מברך שתי ברכות. ואין אומרים שיברך ברכת בורא פרי האדמה ויפטור בכך את שני המינין. אף על גב ששנינו במשנה (מ א) שאם בירך בורא פרי האדמה על דבר שברכתו בורא פרי העץ בדיעבד יצא, אין זה אלא כשטעה ובירך "האדמה" על פרי העץ עצמו, אבל כששני המינים מונחים לפניו ובירך "האדמה" על מין האדמה אינו פוטר בכך את פרי העץ.

מקשה הגמרא **מיתיבי**: **היו לפניו צנון וזית** שברכותיהן אינן שוות, **מברך על הצנון** ברכת בורא פרי האדמה **ופוטר** בה **את הזית**, כדין המברך בורא פרי האדמה על דבר שברכתו בורא פרי העץ. וקשה על דברי עולא הסובר שיש לברך שתי ברכות.

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן** בברייתא - **כשהצנון עיקר**, ושנינו במשנה לקמן (מד א) שכל שיש לפניו עיקר וטפל מברך על העיקר ופוטר בברכה זו את הטפל, לפיכך ברכת הצנון פוטרת את הזית, אבל באופן שרוצה לאכול את שני המינים בפני עצמם יברך שתי ברכות.

מקשה הגמרא: **אי הכי** שהברייתא עוסקת באופן שהצנון עיקר, **אימא סיפא** של ברייתא זו: **רבי יהודה אומר מברך על הזית** תחלה ואחר כך מברך על הצנון משום **שהזית ממין שבעה**. וקשה **וכי לית ליה לרבי יהודה הא דתנן** במשנה לקמן: **כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה**?!

וכי תימא הכי נמי דלית ליה לרבי יהודה דין זה שברכת העיקר פוטרת את ברכת הטפל, **והתניא**: **רבי יהודה אומר**: **אם מחמת צנון בא הזית**, שעיקר כוונת אכילתו לצנון, ורק כדי להפיג חריפותו של הצנון אכל זית - **מברך על הצנון ופוטר את הזית**. הרי שלא נחלק רבי יהודה על דין המשנה שברכת העיקר פוטרת את הטפל. ולכן בהכרח שהברייתא אינה עוסקת באופן שהצנון עיקר, שהרי בזה מודה רבי יהודה שאין מברכים על הזית. ושוב יקשה על דברי עולא הסובר שמברכים שתי ברכות כשלפניו פרי העץ ופרי האדמה, מדברי תנא קמא בברייתא האומר שמברכים רק על הצנון?

מתרצת הגמרא: **לעולם בצנון עיקר** וזית טפל **עסקינן** בברייתא, ומשום כך אין דברי תנא קמא סותרים לדברי עולא. ובדבר הקושיא שלא יתכן שרבי יהודה יחלוק בדבר, אכן רבי יהודה לא נחלק בזה, **וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי**, **וחסורי מחסרא** כמה מילים בנוסח הברייתא. **והכי קתני**:

היו לפניו צנון וזית - מברך על הצנון ופוטר את הזית. במה דברים אמורים כשהצנון עיקר, אבל אם **אין הצנון עיקר לדברי הכל מברך על** מין **זה וחוזר ומברך על** מין **זה**.

ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות, כגון זית ותפוח, שאחד מהם מין שבעה, - תנא קמא סובר ש**מברך על איזה מהן שירצה** היינו על החביב עליו. ואילו **רבי יהודה אומר: מברך על הזית**, לפי **שהזית** הוא **ממין שבעה**. וזוהי גם המחלוקת שנחלקו רבי יהודה וחכמים במשנה [2193].

ובהאי מימרא דעולא - **פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא**.

חד אמר כעולא, **שמחלוקת** התנאים במשנה היא **בשברכותיהן שוות. דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף, ורבנן סברי מין חביב עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה.**

וחד אמר שלא כעולא, אלא **אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת** אם חביב עדיף או מין שבעה.

מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת - שפיר** מובן הדבר, שענין מחלוקתם הוא על איזה מין יש לקבוע את הברכה ולפטור בכך את המין האחר. **אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי** קשה: **במאי פליגי**? והרי ודאי אי אפשר לפטור את שניהם בברכה אחת [2194]? מתרצת הגמרא: **אמר רבי ירמיה** מחלוקתם היא איזו ברכה **להקדים**! לרבי יהודה יש להקדים ולברך על מין שבעה, ולאחר מכן לברך על המין האחר ואילו לרבנן יש להקדים ולברך על החביב ולאחר מכן לברך על המין האחר, הגמרא מביאה סיוע לדברי רבי ירמיה שגם כשאין ברכותיהן שוות נאמרו דיני קדימה: **דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה. שנאמר** [דברים ח ח] "**ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון. ארץ זית שמן ודבש**", הרי שיש דין קדימה גם כשאין ברכותיהן שוות, שהרי החטה והגפן אין ברכותיהם שוות והחטה קודמת לגפן [2195].

[2193] העירו **האחרונים** [עיין ספר **פתחי הלכה** (סימן ל')], לשיטות הסוברות להלכה שכשאין ברכותיהן שוות החביב קודם וכשברכותיהן שוות מין שבעה קודם, כיצד יש לנהוג באופן שהיו לפניו מינים שונים, דרך משל, בננה, תפוח וענבים, התפוח חביב עליו יותר מאשר שני המינים האחרים, הבננה חביבה עליו יותר מאשר הענבים אך פחות מהתפוח, ואילו הענבים חביבים עליו פחות משני המינים האחרים. לכאורה, כיון שכשאין ברכותיהן שוות יש להקדים את המין החביב נמצא שהבננה קודמת לענבים, ואולם לא יתכן להקדימה, שהרי התפוח חביב עליו יותר מאשר הבננה ואם כן הוא קודם לה, אבל אם יקדים את התפוח שוב עשה שלא כדין, שהרי הענבים והתפוח ברכתן שוה וכשהברכות שוות מין שבעה קודם ויש לו להקדים את הענבים, אך כאמור קדימה זו לא תתכן, כיון שכלפי הבננה אין הברכות שוות וכשאין הברכות שוות יש חשיבות לבננה החביבה עליו יותר ויש להקדימה קודם לענבים וחוזר חלילה, עיין בדבריו.

[2194] **הפרי חדש** (ריי"א) הקשה לדעת התוספות ושאר הראשונים הסוברים שכשאין ברכותיהם שוות יש להקדים את החביב [ראה הערה 3], הרי נמצא שבדברי עולא עצמו מתבאר שדין קדימה קיים גם כשאין ברכותיהן שוות, ואם כן מה הוקשה לגמרא עתה, עיין בדבריו.

[2195] דינו של רבי יצחק תואם לכאורה רק עם דעת רבי יהודה, כיון שברכת מין אחד שבשבעת המינים קודמת למין האחר כל שכן שמין משבעת המינים יקדם למין אחר שאינו משבעת המינים כלל וכדברי רבי יהודה, אבל

מוסיפה הגמרא: והא דרבי יצחק, דאמר כל המוקדם בפסוק קודם לברכה, **פליגא דרבי חנן. דאמר רבי חנן: כל הפסוק כולו - לשיעורין** של תורה **נאמר**. להודיע שבחה של ארץ ישראל, בכך שיש בה פירות ששיעורי תורה תלויים בהם,[2196] ולא כדי להודיע סדר חשיבותם של הפירות לענין ברכה.

חטה - שיעורי תורה נתלין בה, כמו **דתנן** במסכת נגעים [פרק יג]:

בית המנוגע בנגע צרעת, מטמא אדם וכלים בשני אופנים: בכניסה אליו, או בשהייה בו. אם נכנס אדם או הוכנסו כלים לבית מנוגע, הם נטמאים מיד מחמת הכנסם אליו. אך אם לא נכנסו לבית אלא רק שהו בו, הם נטמאים מחמת השהייה בבית.

משך השהייה המטמא נמדד ב"אכילת פרס", שהוא הזמן הדרוש לאכילת חצי ככר לחם, העשוי מקמח חיטה.

וכך שנינו: כל **הנכנס לבית המנוגע וכליו** [בגדיו] מונחים **על כתפיו, וסנדליו וטבעותיו** הוא נושא **בידיו - הוא והן טמאין מיד**. כי היות והאדם הנושאם אינו לבוש בהם, הם נטמאים מיד מכח ביאת עצמן אל הבית המנוגע, דכתיב, "והבא אל הבית [בין אדם בין כלים], יטמא עד הערב". וכפי שהאדם נטמא מיד בהכנסו, גם אם לא שהה בו, כך גם הבגדים נטמאים מיד.

אבל, אם **היה לבוש כליו, וסנדליו ברגליו, וטבעותיו באצבעותיו** - הרי רק **הוא טמא מיד**, כדין הנכנס לבית, שנטמא מיד, **ואילו הן**, הבגדים והכלים שעליו, נשארים **טהורין**,

---

חכמים הסוברים שאפילו כשמין אחד הוא ממין שבעה יש להקדים את המין החביב לכאורה כל שכן כששני המינים משבעת המינים יש להקדים את המין החביב ולא את המוקדם בפסוק, ושלא כדברי רבי יצחק. אכן מדברי **רש"י** נראה שגם חכמים מסכימים לדברי רבי יצחק ומפרשים את הלימוד מהפסוק באופן שכל המינים שוים בחביבותם שאז ודאי יש להקדים מין שבעה וכששניהם מין שבעה יש להקדים את המוקדם בפסוק. והנה לדעת עולא הסובר שכשאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא אין עדיפות למין שבעה גם כן יצטרכו לפרש על דרך זה שהפסוק עוסק באופן שכולם שוים בחביבותן. ואולם לדעת הראשונים שפירשו בדברי עולא שכשאין ברכותיהם שוות אין כלל דין קדימה [עיין לעיל הערה 3] עדיין יקשה איך יתאמו דבריו עם דברי רבי יצחק. **רבינו יונה** מפרש [בביאורו השני] שהפסוק עוסק בחטה שעשה הימנה דייסא שברכתה "בורא מיני מזונות", וכיון שברכתה חשובה יותר מאשר ברכת הזית, יש להקדימה משום חשיבות זו. ועיין **במגן אברהם** (רי"א סקי"ג). **הרשב"א** נקט אף הוא, שהחטה המוזכרת בפסוק אינה חטה חיה אך מטעם אחר, והיינו, שמשמעות המשך הפסוק "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בו **לחם**" נראה שהמדובר כאן בחטה שעושים הימנה לחם ולא שנאכלת בחיותה. **הגר"א בביאורו לשולחן ערוך** (רי"א ס"ה) כותב נפקא מינה להלכה בין הרשב"א לרבינו יונה, באופן שרוצה לכסוס חטה ושעורה. לרשב"א לא יהא בזה דין קדימה, כיון שהפסוק כלל אינו עוסק בחטה ושעורה חיים, אך לרבינו יונה יש להקדים את החטה כי מאחר שברכותיהן שוות המין המוקדם בפסוק קודם לברכה.

[2196] **החתם סופר בתשובותיו** (או"ח ק"מ) הקשה, כיון שפירות ארץ ישראל משונים הם בגודלם משאר פירות העולם, הרי בהכרח שיש לשער את השיעורים בפירות העולם ולא בפירות הארץ, ואם כן, איך מבואר בגמרא שהפסוק העוסק בפירות ארץ ישראל לשיעורים נאמר? והרי אין השיעורים נמדדים בפירות הארץ, וראה בדבריו בסימן קפ"א ישוב לזה. ובספר **שיעורין של תורה** (סימן ט' אות ה') כתב, שאין כונת הגמרא לשער בפירות ארץ ישראל אלא שבחה של ארץ ישראל הוא שמשערים במיני הפירות המצויים בה. וכן נראה מלשון רש"י, שכתב: שבחה של ארץ ישראל שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהם.

שאינם נטמאים מיד עם הכנסם לבית, כיון שלא "הוכנסו" אל הבית, שהרי כניסתם אל הבית אינה מתייחסת אליהם אלא אל האדם הלבוש בהם, והם רק טפלים לו, **עד שישהא** בתוך הבית **בכדי** שיעור זמן של **אכילת פרס**, [2197] שהוא חצי ככר **פת חטין**, הנאכלת מהר, [2198] **ולא פת שעורין** שנאכלת לאט. ומשערים את זמן אכילת הפת באופן שהיא נאכלת כשהוא **מיסב**, כי באכילה הנעשית בהסיבה הפת נאכלת מהר, מפני שאינו מסיח דעתו לדברים אחרים. **ואוכלן בלפתן**, שגם אז הפת נאכלת מהר יותר. [2199] ואז הם נטמאים מחמת שהייתם בבית המנוגע.

שעורה - שיעורי תורה נתלין בה, כמו **דתנן** במסכת אהלות [פרק ב]: **עצם** שגודלה **כשיעור שעורה** - **מטמא במגע ובמשא**. והלכה למשה מסיני **שאינו מטמא באהל** [2200].

גפן - שיעורי תורה נתלין בה, שאכילת חרצנים וזגים **כדי** שיעור **רביעית יין** אסורה היא **לנזיר**, ולוקה עליה [2201].

תאנה - שיעורי תורה נתלין בה - שאם הוציא בשבת מאכל מרשות לרשות בשיעור **כגרוגרת**, שהיא תאנה יבשה [2202], חייב, שזהו שיעור החיוב **להוצאת** אוכלין **בשבת**.

רמון - שיעורי תורה נתלין בו - **כדתנן** במסכת כלים [פרק יז]: כלי עץ שנעשה בו נקב, וכתוצאה מכך אין הכלי עומד עוד לשימוש, בטל ממנו תורת כלי ואינו מקבל טומאה. לפיכך, כלי של אומן שעומד להמכר נטהר בנקב כל שהוא. כי לאחר שנעשה בו נקב אין הוא עומד למכירה ולשימוש. אבל **כל כלי בעלי בתים** שחסים על כליהם ומשתמשים

[2197] דין זה נלמד מדכתיב "והאוכל בבית יכבס את בגדיו". כלומר, אין מדובר שאכל בבית בפועל, אלא שהה בו כדי שיעור אכילה. **ועיין בהרחבה בחברותא למסכת נגעים, שם**

[2198] כתב **המנחת חינוך** (מצוה שי"ג) ששיעור כדי אכילת פרס בפת חטים שנאכלת בזמן מועט הוא דין מיוחד שנאמר בבית המנוגע, ולמדים זאת מ"גזרת הכתוב" או מ"הלכה למשה מסיני", אבל בשאר איסורי אכילה יש לשער במאכל שאוכל, ולא בפת חטים, וציין שכן נראה מדברי **המגן אברהם** (סימן פ"א סק"ב). וכן כתב **בשו"ת תורת חסד** (או"ח ל"ב), ואולם ראה **בחזון איש** (או"ח ל"ט סקי"ח) שכתב: ונראה, דכל שיעור פרס הוא בתנאים שאמרו בבית המנוגע, פת חטין, ומיסב ואוכל בלפתן.

[2199] **רש"י עירובין** (ד א).

[2200] עד שיהא שדרה או גולגולת שלמה או רוב מנין איברי האדם או רוב "בנין", היינו ב' שוקיים וירך אחת - **רש"י עירובין** (ד א). ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת אהלות, שם**.

[2201] כך פירש **רש"י כאן, ובסוכה** (ו א), והיינו, שאף על פי שבדרך כלל שיעור "אכילה" הוא בכזית ושיעור "שתיה" הוא ב"רביעית", כאן שיעור אכילת החרצנים והזגים הוא כדי "רביעית", כשיעור השתיה. וצורת המדידה נעשית באופן שמכניס את החרצנים או הזגים לכלי מלא יין, עד שישפך מהכלי החוצה רביעית יין, ועל אכילת שיעור כזה של חרצנים וזגים לוקה הנזיר. ושיעור המדידה באופן הזה נלמד מהמילה "נפן" שבפסוק, שהמדידה צריכה להעשות דוקא באמצעות יין ולא מים או משקה אחר, כי אין המשקין שוים לענין זה, שהרי מים, כיון שאינם סמיכים הרי הם נשפכים בקלות משפת הכלי, ומספיקה כמות מופחתת של זגים וחרצנים כדי לגרום לשפיכת רביעית מים מחוץ לכלי. לעומת זאת יין, שהוא משקה סמיך ואינו נשפך החוצה בקלות אלא גודש את שפת הכלי, יש צורך בכמות מרובה יותר של דברי מאכל כדי שרביעית מהיין תשפך החוצה מהכוס. אכן **תוספות רבי יהודה החסיד** פירש את שיעור הרביעית האמור כאן לענין שתיה גופה, ולא לענין אכילה, עיין בדבריו.

[2202] ראה **ברש"י על מסכת מנחות** (נד ב) שהתכווצות הגרוגרות ביחס לתאנים היא כדי המחצית.

בהם גם לאחר (תחילת העמוד) שניקבו **שיעורן** להיטהר הוא רק כשניקבו נקב גדול **כרמונים**.[2203]

דף מא:

ארץ זית שמן - אמר רבי יוסי ברבי חנינא: ארץ שכל שיעוריה כזיתים, ששיעורי התורה הם תמיד בשיעור כזית.

מקשה הגמרא: וכי **כל שיעוריה סלקא דעתך** שמשערים בשיעור כזית, **והא איכא הנך** פירות **דאמרן** לעיל: חטה שעורה גפן תאנה ורמון שמשערים בהם?

מתרצת הגמרא: **אלא** כך יש לפרש: **ארץ שרוב שיעוריה** של תורה הם **כזיתים** - כגון אכילת חלב, דם, נותר ופיגול.

דבש האמור בתורה הוא דבש תמרים - שיעורי תורה נתלים בה - שכן משערים בה **ככותבת הגסה**, שהיא תמרה. להתחייב עליה משום אכילה **ביום הכפורים**.

מקשה הגמרא: **ואידך**, רבי יצחק שאמר לעיל שמפסוק זה אנו למדים דיני קדימה בברכות, ונחלק על רבי חנן, מנין לו כל השיעורים הללו?

מתרצת הגמרא: אין מזה קושיא לרבי יצחק. וכי **הני שיעורין בהדיא מי כתיבי** בקרא? **אלא מדרבנן** הם[2204], **וקרא אסמכתא בעלמא**. ואם כן עיקרו של פסוק עדיין מתפרש שבא לשבח את ארץ ישראל בפירותיה החשובים ומנאם כפי סדר חשיבותם.

רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא. אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא [נטל רב המנונא ובירך על התמרים תחלה][2205].

[2203] כתב **החזון איש** (כלים סימן כ"ג אות ח') שהשיעור "כמוציא רמון" נאמר רק בכלי שמחמת הנקב שנעשה בו תשמישו הולך ופוחת ומך ערכו בעיני בני אדם אך עדיין משתמשים בו, אבל כלי שנפסד תשמישו לגמרי, גם בנקב מועט הוא טהור. וכן להיפך, כלי שמיועד לדברים העבים יותר מרמון, כמו סלסלה ללחם וכדומה, גם לאחר שניקב כרמון עדיין הוא טמא. **ועיין בהרחבה בחברותא למסכת כלים, שם**.

[2204] מדברי הגמרא שלפנינו נראה שה"שיעורים" נקבעו על ידי חכמים וכן מבואר **בירושלמי במסכת פאה** (פ"א ה"א) **ובמסכת חגיגה** (פ"א ה"ב), ואולם מדברי הגמרא במסכת עירובין (ד א) ובמסכת סוכה (ה ב) מבואר שה"שיעורים" ניתנו מ"הלכה למשה מסיני". אכן **הצל"ח** על מסכת ביצה (ז ב) יישב את סתירת הסוגיות, שה"שיעורים" עצמם נמסרו בהלכה למשה מסיני בסתמא, היינו שיש שיעור "כזית" "כגרוגרת" "ככותבת" וכדומה, אך לא התפרש איזה "שיעור" נאמר לכל איסור, וחכמים הם אלו שקבעו כל שיעור לאיסור הראוי לו, נמצא שהגמרא בעירובין ובסוכה האומרת ש"שיעורים" נמסרו מהלכה למשה מסיני מתייחסת לעצם ה"שיעורים", ואילו הגמרא בסוגייתינו האומרת שחכמים הוצרכו לקבוע את ה"שיעורים" כונתה להתאמתם לכל איסור ואיסור.

[2205] **הצל"ח** מעיר שהלשון "בריך אתמרי **ברישא**" לכאורה אינו מדוקדק, משום שמלשון זה נראה שתחלה בירך על התמרים ולאחר מכן בירך שוב על הרימונים, וזה הרי לא יתכן, שהרי תמרים ורימונים ברכתן שוה וכשמברך על אחד מהם ברכת בורא פרי העץ המין האחר ג"כ נפטר בברכה זו ואם כן היה לה לגמרא לומר "בריך אתמרי" ותו לא, עיין בדבריו.

אמר ליה רב חסדא לרב המנונא, מדוע ברכת על התמרים בתחלה? האם **לא סבירא ליה למר להא דאמר רב יוסף, ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה - קודם לברכה**?! והרי רמון כתוב בפסוק לפני דבש תמרים?

אמר ליה רב המנונא לרב חסדא: **זה**, דבש תמרים, מוזכר ה**שני** ל**אחר** מילת "**ארץ**" הכתובה בפסוק זה, **וזה**, רימון, מוזכר **חמישי** ל**אחר** מילת "**ארץ**" וכל הסמוך ל"ארץ" האמור בפסוק הרי הוא קודם לברכה [2206].

אמר ליה רב חסדא: **מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך** [מי יביא לנו רגלי ברזל שנוכל ללכת אחריך תמיד ולשמוע את דבריך].

איתמר: **הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה** [ולא ללפת את הפת באו, שאם כן לא היו טעונים ברכה, אלא כדי למתק את פיו בתוך הסעודה].

אמר רב הונא: **טעונים** הפירות **ברכה לפניהם** כי מאחר שבאים למתק את הפה אין להם דין טפל, **ואין טעונים ברכה לאחריהם**, לפי שברכת המזון פוטרת את כל מה שנאכל בסעודה, אם אינו בא כטפל לפת.

וכן אמר רב נחמן: **טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם**.

ורב ששת אמר: **טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם**, לפניהם - כסברת רב הונא ורב נחמן, ולאחריהם - כיון שהוא סבור שברכת המזון פוטרת רק מאכלים הבאים כדי לזון, ולא מאכלים - כדוגמת פירות אלו - הנאכלים מחמת מתיקותם לקינוח.

שאין לך [שלא מצינו] **דבר שטעון ברכה לפניו, ואין טעון ברכה לאחריו - אלא פת הבאה בכיסנין בלבד** [2207]! שבתחלה מברכים עליו "בורא מיני מזונות" [ולא המוציא, כי מאחר שאין זה לחם שבני אדם קובעים עליו סעודתן אלא אוכלים אותו דרך עראי בלבד אינו חשוב כ"כ לברך עליו המוציא], ולבסוף אין מברכים עליו את הברכה השייכת לו

[2206] כתבו **התוספות** שאף שזית קודם לשעורה כי הוא נמנה ראשון ל"ארץ" השני ואילו השעורה נמנתה שניה ל"ארץ" הראשון, מכל מקום כשלפניו חטה וזית החטה קודמת לזית משום שהיא נמנית ראשונה ל"ארץ" הראשון ואילו הזית נמנה ראשון ל"ארץ" השני, והמוקדם בפסוק קודם לברכה. נמצא לפי זה שסדר הקדימה בשבעת המינים הוא כדלהלן: חטה, זית, שעורה, תמר, גפן, תאנה, רמון. וראה **בצל"ח** שביאר מדוע התורה לא מנתה את סדר הפירות באופן שהבאנו אלא כתבה פעמיים מילת "ארץ" ושייכה את חלק מהפירות ל"ארץ" הראשון וחלק מהם ל"ארץ" השני. עיין בדבריו.

[2207] **לדעת רש"י** "פת הבאה בכסנין" היא פת שנילושה עם תבלין אגוזים ושקדים ורגילים לאוכלה לאחר הסעודה וברכת המזון לקינוח יחד עם "כיסנין" [נרעיני דגן קלויים באש]. **לדעת רבינו חננאל הערוך והרשב"א** שהובאו **בבית יוסף** (סימן קס"ח) המילה "כיסנין" מתפרשת מלשון "כיס", והכונה לפת העשויה בצורת כיס וממלאים בתוכו שקדים ואגוזים, שמתוך מתיקותה אין בני אדם קובעים סעודתם עליה אלא נאכלת כקינוח. לדעת **רב האי גאון** [הובאה **בבית יוסף** שם] זוהי פת יבשה וקשה שנאכלת בדרך כסיסה. **להלכה** נפסק שיש לחשוש לכל הג' שיטות, ראה שולחן ערוך (קס"ח ס"ז) ובמשנה ברורה זם.

בדרך כלל שהיא ברכת מעין שלש [אלא בורא נפשות בלבד] [2208].
וכיון שלא מצינו חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה אלא בפת הבאה בכסנין בלבד הרי בהכרח שאם מברכים על הפירות בתחלה יש לברך עליהם גם לבסוף.
ופליגא אמוראים אלו אדרבי חייא.
דאמר רבי חייא: ברכת ה**פת** - **פוטרת כל מיני מאכל** בתוך הסעודה בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה, וכן **יין פוטר** בברכתו את **כל** [2209] **מיני המשקים** אף שלא בתוך הסעודה בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה, כיון שהפת היא ראש וראשון לכל

[2208] **א. לדעת רש"י** המדובר כאן באופן שאכל מהפת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה וברכת המזון והטעם שאין מברכים עליה לבסוף ברכה אחת מעין שלש הוא משום שמתוך שמעורב בה הרבה תבלינים אגוזים ושקדים מאכלה מעט. **התוספות** הקשו עליו מהדין המבואר לעיל (לו ב) שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו ברכה אחת מעין שלש, [אף שלעיל נאמר דין זה לענין ברכה ראשונה בלבד נראה מדבריהם שגרסו לעיל דין זה גם לענין ברכה אחרונה וכן כתב **בשו"ת אבני נזר** (או"ח ל"ח)]. ואם כן מדוע שלא יברכו עליה ברכה אחת מעין שלש. **הרא"ש יוסף והגר"א** (סימן ר"ח ס"ט) מיישבים דעת רש"י, שהדין כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו ברכה אחת מעין שלש נאמר רק כשאכל מהדגן המעורב במאכל שיעור כזית בשיעור זמן של כדי אכילת פרס, אבל אם לא אכל שיעור זה אף שבתערובת עצמה יש מהדגן שיעור כזית אין זה מספיק בכדי לחייב ברכה אחת מעין שלש, שהרי לא אכל שיעור כזית מהדגן עצמו וזוהי כונתו במה שכתב "ומאכלה מועט" היינו שלא אכל מהדגן עצמו בשיעור מספיק. ואולם התוספות שהקשו עליו סוברים שכדי להתחייב בברכה אחת מעין שלש אין צורך שיאכל מהדגן עצמו שיעור כזית בכדי אכילת פרס אלא די במה שיאכל כזית מהתערובת כולה. [יש להעיר לפי זה בדברי רב ששת שאמר אין לך דבר וכו' אלא פת הבאה בכיסנין בלבד, שלכאורה אין זה דין מסוים בפת הבאה בכיסנין שהרי בכל מאכל הדין כן שאם אכל ממנו פחות מכשיעור אף שמברך עליו לפניו אינו מברך עליו לאחריו ובמה נתייחדה פת הבאה בכיסנין משאר המאכלים]. **ב. התוספות** עצמם מכח קושיתם זו דחו לדברי רש"י ופירשו שמדובר כאן באופן שאוכל את הפת הבאה בכסנין בתוך הסעודה קודם ברכת המזון והטעם שרב ששת מסכים שאין לברך עליה לבסוף ברכה אחת מעין שלש הוא משום שמין מזון הוא וברכת המזון פוטרת כל מה שמזין, [הלשון בתוספות לפנינו הוא "משום דהוי דבר **מועט**", אך ראה בביאורי הגר"א שכתב שטעות סופר הוא וצריך לומר "משום דהוי דבר **מזון**"], וכך מבואר **ברשב"א**, והוסיף שמסתבר שלרב ששת גם אם אכל תמרים הם נפטרים בברכת המזון כיון שגם הם נחשבים למאכל מזין וכמבואר לעיל בגמרא (יב א), ורב ששת שנקט "פת הבאה בכסנין" לאו בדוקא הוא.

[2209] גם אם ברכת המשקין היא בורא פרי העץ או האדמה כמי שלקות וכדומה - כך מבואר מדברי **הפרי מגדים** (סימן ר"ב א"א סקכ"ו). [ובספר **קצות השולחן** (סימן נג בבדי השולחן סקכ"ח) **ובתהלה לדוד** נסתפקו בזה].

[2210] כתבו **התוספות**, כיון שבדינו הראשון של רב ששת האומר שפת פוטרת את המאכלים כולם נפסקה הלכה שלא כמותו אלא כדעת רב פפא [המובא בסמוך], לכן גם בדינו השני של רב ששת שאומר שיין פוטר את המשקין כולם אין הלכה כמותו. ואולם **הרא"ש** (סימן כ"ו) **ורבינו יונה** חולקים וסוברים שאף שאין הלכה כרב ששת בפת מכל מקום ביין הלכה כמותו, [וראה עוד בתוספות (ד"ה אי הכי) שכתבו כן וכבר העירו האחרונים בסתירת דבריהם - עיין מהרש"א פני יהושע וצל"ח]. אכן דבריהם צריכים ביאור מדוע חלוק דין הפת מיין והרי אם לענין פת אנו נוקטים להלכה שמאכלים שאינם מסייעים באכילת הפת אין הפת פוטרתם על אף חשיבותה, מדוע אם כן יין פוטר שאר משקין אף שאינם מסייעים לשתייתו. בספר **גינת ורדים** (או"ח כלל א' ס"ב) כתב שחלוק הוא היין, כיון שהוא מזין ומשמח הריהו חשוב יותר משאר משקין ונחשב כראש המשקין ומכוחו זה הוא פוטרם בברכתו, מה שאין כן פת אין חשיבותה יתירה משאר המאכלים שהרי ישנם מאכלים משובחים יותר מהפת, והטעם שהיא פוטרת מאכלים הבאים מחמת הסעודה אין זה משום חשיבותה אלא משום שכלפיהם היא נחשבת כ"עיקר" כי היא עיקר הסעודה. **ב. להלכה** נפסק **בשולחן ערוך** (קע"ד ס"ב) שיין פוטר שאר משקין וכדעת **הרא"ש ורבינו יונה**, וראה פרטי דין זה **במשנה ברורה** שם ו**בביאור הלכה**. [וראה בספר **שבות יצחק** (פי"א ב) שהביא בשם **הגרי"ש אלישיב** שליט"א שיש מקום לדון שרק יין פוטר שאר משקין אך לא מיץ ענבים, ולפיכך, במקרה ששתה

המאכלים וכולם נטפלים לה[2210], וכן היין הוא ראש וראשון לכל המשקין וכולם נטפלים לו.

אמר רב פפא: הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהם את הפת **בתוך הסעודה** הרי הם טפלים לפת, ולכן **אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם**[2211]. ודברים הבאים **שלא מחמת הסעודה** הנאכלים **בתוך הסעודה**, כגון דייסא או כרוב ותרדין שאינן לפתן אלא באין למזון ושובע, **טעונים ברכה לפניהם**, כיון שאינם באים ללפת את הפת ואינם טפלים לה, לא נפטרו בברכת המוציא. **ואין טעונים ברכה לאחריהם** מפני שמיני "מזון" הם וברכת המזון פוטרתן.

ודברים הרגילים לבא **לאחר הסעודה** כגון פירות, - אפילו אם הביאם בתוך הסעודה, כיון שלא הביאן כדי ללפת בהם את הפת - **טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם**.

מיץ ענבים יראה לפטור את שאר המשקים בברכת שהכל שיברך על מעט סוכה וכדומה. עיין בדבריו וראה עוד לעיל לה ב הערה 14].

[2211]כך פירש **רש"י**. - ואולם **התוספות** מקשים עליו שאם כן נמצא שרב פפא לא חידש כלום בדינו זה, שהרי הדין מפורש כבר במשנה לקמן (מד א), "כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, ומה השמיענו רב פפא בדבריו. **בעל המאור** מיישב קושיתם, שלולי דברי רב פפא היה מקום לומר שהעיקר פוטר את הטפל רק אם בשעה שמברך על העיקר הטפל לפניו ודעתו לפוטרו בברכתו זו, וקמ"ל רב פפא שאף אם בשעה שבירך על הפת לא היו שאר המאכלים הבאים מחמת הסעודה לפניו ולא היה דעתו עליהם נפטרים הם בברכתו שעל הפת כיון שטפלים הם כלפיה. **המגן אברהם** (רי"ב סק"ב) מבאר בכוונתו, שרב פפא לא בא לחדש זאת בכל עיקר וטפל בעלמא, אלא רק בפת. שאם לא כן, היה לו לרב פפא לקבוע דינו על דברי המשנה לקמן ולא בסוגייתנו. וטעם החילוק הוא, שבפת, כיון שאדם קובע עצמו לאכילה, מן הסתם דעתו על כל מה שיביאו לו, ולכן אף אם הם לא היו לפניו בשעת הברכה ולא היה דעתו עליהם במפורש, נפטרים הם בברכתו שעל הפת. מה שאין כן בעיקר וטפל בעלמא. - כך פירש **המשנה ברורה** (קע"ז סקי"ח) עיין בדבריו. [ויש להעיר, שהרי בכל עיקר וטפל בעלמא כבר כתב **המגן אברהם** (שם) שאם דרכו לאכול את הטפל עם העיקר הריהו נפטר בברכת העיקר אף שלא היתה דעתו עליו במפורש, משום שמן הסתם דעתו עליו, ואם כן הרי שוב נמצא שדין זה שחידש רב פפא אינו חידוש מסויים בפת, וצ"ע]. **רבינו יונה** מיישב את דעת רש"י מקושית התוספות באופן אחר, שרב פפא עוסק באופן שקביעות סעודתו היתה בבשר או מאכלים אחרים, ובאמצע סעודתו הביאו לפניו פירות ללפת בהם את הפת ואכל מהם עם הפת, ועכשיו הוא אוכל מהם ללא פת אבל דעתו עדיין לאכול מהם אחר כך עם הפת, וחידש רב פפא, שגם הפירות הנאכלים ללא פת נפטרים מברכה כדין "טפל" ומצטרפים לפירות שאוכל בתחלה ובסוף עם הפת, וזהו בשונה משאר עיקר וטפל, שאף אם יאכל את הטפל עם העיקר ובחלק מאכילתו יאכל את הטפל לבדו, שלא לצורך העיקר, יתחייב בברכה על הטפל. טעם החילוק ביניהם הוא, שבנידון שלפנינו כיון שאכילת הפירות בתחלה ובסוף היתה בתוך הסעודה ואכלם כחלק מסעודה ממילא מצטרפים האכילות יחדיו ונידונים כאכילה אחת וליפות אחד, ולאחר ששתי האכילות נחשבות לאכילה אחת נמצא שגם מה שאוכל בין שתי האכילות מהפירות לבדם הרי זה נחשב כחלק מהאכילה שאכל מהפירות לצורך ליפות הפת, ולכן אף פירות אלו נחשבים כטפלים ופטורים מברכה. מה שאין כן כשאוכל עיקר וטפל בעלמא אף אם יאכל כמה פעמים את העיקר והטפל ביחד ובין האכילות יאכל מהטפל לבדו עדיין יתחייב עליו בברכה כי מאחר שאין שום שייכות בין אכילה לאכילה ממילא גם מה שאוכל ביניהם מהטפל לבדו נידון כאכילה בפניה עצמה. והנה, דברי רבינו יונה הובאו להלכה **בשולחן ערוך** (קע"ז ס"א), ו**במשנה ברורה** (שם סק"ג) הוסיף שזהו רק באופן שהפירות הובאו לצורך ליפות הפת אבל אם הובאו לקינוח לא תועיל אכילתו מהפירות עם הפת לפטור בכך את הפירות שאוכל לבדם, אלא הם טעונים ברכה. **נמצא לפי זה** שאלו הנוהגים לאכול **ליפתן פירות** בסוף הסעודה יחד עם מעט פת בתחלה ובסוף כדי לצאת מידי ספק ברכה אינם מועילים בזה כלום שהרי הליפתן בא לקינוח.

לפניהם - כיון שאינם טפלים לפת, ואחריהם - משום שאינם בכלל מזון להפטר בברכת המזון [2212].

שאלו את בן זומא: מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם?

אמר להם בן זומא: **הואיל** ונטפלו לפת ה**פת פוטרתן**.

מקשה הגמרא: **אי הכי** מן הראוי היה **שיין** בתוך הסעודה, **נמי**, **נפטריה פת** [יפטר בברכת הפת], שהרי מחמת הסעודה הוא בא [2213].

[2212] **כך פירש רש"י** את שלשת הדינים שאמר רב פפא. ואולם **התוספות והרא"ש** פירשו דבריו באופן אחר וכדלהלן: **א.** "דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה" הינם מאכלים שרגילים לאוכלם בסעודה עם הפת כגון בשר דגים וכדומה, והם נפטרים בברכת הפת אף אם אוכלם בסעודה בלא פת כי מאחר שהפת היא עיקר הסעודה ומאכלים אלו דרכם לבוא בתוך סעודת פת הריהם נחשבים כלפיה כטפלים. **ב.** דברים הבאים "שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה" הינם מאכלים כגון פירות וכדומה שאין הרגילות לאכלם בסעודה, ולכן אינם נפטרים בברכה ראשנה שבירך על הפת. אך מכל מקום נפטרים בברכת המזון, כי ברכת המזון פוטרת את כל מה שנאכל בסעודה. **ג.** "לאחר הסעודה", היינו אם לאחר שסיימו את אכילת הפת הביאו לפניהם בין מאכלים השייכים לסעודה כבשר ודגים ובין מאכלים שאינם שייכים לסעודה כפירות וכדומה, אין ברכת הפת פוטרתם כלל. כי דנים את אכילתם כאילו נאכלו בלא סעודה כלל. [**הראשונים** מוסיפים, שהדין השלישי אינו נוהג כיום, כיון שמנהגינו שלא לסיים את אכילת הפת עד ברכת המזון. ואף שאנו אוכלים פירות וכדומה קודם ברכת המזון דעתינו עדיין על אכילת הפת והרי זה נחשב כבתוך הסעודה. אכן בסעודות גדולות כתב **הטור** (קעז) שגם בזמנינו אנו נוהגים לסיים את אכילת הפת באופן מוחלט ושייך לדון את אכילתו בשעה זו כ"לאחר הסעודה" כמו בזמן התלמוד, אך ראה **בב"ח ובמגן אברהם** (סק"ז) שחולקים עליו, עיין בדבריהם. - ועיין עוד **במגן אברהם** (ר"ח סקכ"ד) לענין האומר "רבותי נברך" אם גם בזמנינו נחשב הדבר שסיים את סעודתו באופן מוחלט או לא]. **להלכה** נפסק **בשולחן ערוך** (קע"ז א-ב) כפירושם של תוספות והרא"ש בדברי רב פפא, עיין שם פרטי הדינים בזה.

[2213] לרש"י שפירש לעיל ש"דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה" היינו מאכלים המלפתים את הפת וטפלים אליו, הקשו **התוספות** שבהכרח גם דברי בן זומא מתפרשים על דרך זה, ולכן אינה מובנת קושית הגמרא על בן זומא שגם יין יפטר בברכת הפת, והרי היין כלל אינו בא ללפת את הפת ומדוע שיפטר מברכה על ידי הפת, ואין לפרש שכונת הגמרא לאופן ששרה פתו ביין, כי באופן זה פשוט הדבר שאין היין טעון ברכה, [ומתוך קושיא זו פירשו התוספות את דברי הגמרא באופן אחר, וכפי שהובא בהערה הקודמת]. **רבינו יונה** [הובא לעיל הערה 10] המבאר שלשיטת רש"י רב פפא עוסק באופן שבתחלה ובסוף הריהו אוכל את הפירות כליפות לפת וחידש רב פפא שאף אם באמצע הוא אוכל מהם בפני עצמן פטורים הם מברכה כדין טפל, מיישב בתוך דבריו גם את קושית התוספות שהזכרנו, וכותב שהנידון בגמרא הוא ביין שהובא לצורך עיכול המאכל ורוצה גם לשתות ממנו בפני עצמו שלא לצורך המאכל, וכיון שהיה פשוט לה לגמרא שצריך לברך על שתיה זו הקשתה הגמרא מדוע שונה דין היין מדין הפירות שהאוכלם באמצע סעודתו בפני עצמם הם נחשבים עדיין כטפל ונפטרים בברכת הפת.

[2214] **התוספות הביאו בשם רבינו תם ור"י** שרק יין אינו נפטר בברכת הפת מתוך חשיבותו, אבל שאר משקין כמים ושכר הבאים מחמת הסעודה נפטרים בברכת הפת. וזהו שלא כדעת **המחזור ויטרי והבה"ג** [הובא ברא"ש] הסוברים שגם מים אינם נפטרים בברכת הפת, והטעם לזה ביארו התוספות שהמים אינם יכלים להכלל בברכת הפת כי אינם מזינים כלל וכמבואר לעיל לה ב) שהנודר מן המזון מותר במים ומלח. [וראה ברא"ש ובמרדכי (קל"ו) מה שהקשו על המחזור ויטרי והבה"ג]. והנה מלשון המחזור ויטרי שהובא בתוספות נראה שרק לענין מים הוא סבור כן אבל בשאר משקין כשכר וכדומה הנחשבים כ"מזון" לענין הנודר מן המזון הוא מודה שהם נפטרים בברכת הפת. וכן נראה מפשטות דברי **השולחן ערוך** (קע"ד ס"ז). ואולם מדברי **המרדכי** (שם) נראה ששוה דינם של שאר משקין למים וכן נקטו **האחרונים** להלכה - הובאו דבריהם **במשנה ברורה** (שם סקל"ג). וכתב **המאמר**

דף מב.

מתרצת הגמרא: **שאני יין** [2214] משאר דברים מאחר שחשוב הוא (תחילת העמוד) הואיל **דגורם ברכה לעצמו** אף כשאין רוצים לשתותו, כגון בקידוש, שהצריכו חכמים לאומרו על כוס של [2216] יין [2215].

רב הונא אכל תליסר ריפתי [שלש עשרה לחמים] מפת הבאה בכיסנין, **בני תלתא תלתא בקבא** [שבכל שלשה מהם היה שיעור קב אחד, נמצא שאכל שיעור ארבעה קבין], **ולא בריך** אחריהם ברכת המזון [2217].

אמר ליה רב נחמן: עדי כפנא, [אלו לרעבון נאכלו] שהרי אכל מהם כמות מרובה כדרך אכילת קבע ולא כדרך אכילה לקינוח שזוהי אכילה מועטת, ובאופן כזה אף שהאוכל עצמו לא קבע סעודתו בזה אין אכילתו נפטרת מברכה [2218]. **אלא כל** שאכל שיעור

מרדכי (שם סק"ט) שלדבריהם צריך לומר שהראשונים שדימו הנידון שלפנינו עם דין הנודר מן המזון לאו בדוקא הוא ובאמת גם שאר משקין אינם נחשבים לענין זה למזינים מלבד יין המזין ביותר כמבואר בגמרא לעיל (לה ב), ולכן היה לו להפטר בברכת הפת לולי חשיבותו. וראה עוד **ברשב"א** שהביא בשם **יש אומרים** טעם אחר לכך שאין שאר משקין נפטרים בברכת הפת, "לפי שהאכילה והשתיה שני ענינים אי אפשר לשתיהן להיות כאחת". וקושית הגמרא שהיין יפטר על ידי הפת לאו בדוקא הוא אלא באמת הקושיא היא על כל המשקין, וזהו גופא ביאור תירוץ הגמרא "שאני יין דגורם ברכה לעצמו", היינו, כיון שאינו "מאכל" אלא "משקה" אינו יכול להפטר בברכת הפת שנתקנה למאכל.

[2215] כתבו **הראשונים** שטעם זה מועיל לחייב את היין רק בברכה שלפניו אבל מברכה שלאחריו הוא נפטר בברכת המזון שמברך על הפת, וביאר **הרשב"א** טעם הדבר, "שברכת המזון פוטרת כל מה שבא בתוך המזון כדרך שהיא פוטרת בברכה אחרונה כל דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה". וכונתו, שאף שחשיבות היין מביאה לכך שאינו נטפל לפת ולכן אינו נפטר בברכת המוציא שבירך על הפת, מכל מקום, כיון שברכת המזון הרי פוטרת אפילו דברים שאינם באים מחמת הסעודה ואינם טפלים לפת לפיכך יש בכוחה לפטור גם את היין. והנה **תוספות בפסחים** (קג א ד"ה אנא) נתנו טעם אחר לדבר וזה לשונם: "התם לא מיירי אלא בברכה שלפניו אבל לענין ברכה שלאחריו לא אשכחן דחשיב". וכעין זה פירש **הרמב"ן שם במלחמות** (כד א מדפי הרי"ף). יש להעיר בדבריהם, שהרי זה "שיין גורם ברכה לעצמו" אין פירושו שזהו גופא הסיבה לכך שהיין לא נפטר בברכת הפת, עד שנאמר, כיון שלאחריו אינו גורם ברכה לעצמו שוב יכול הוא להפטר בברכת המזון שעל הפת, אלא טעם זה משמש **כסימן** לחשיבותו של היין, ואם כן מה בכך שלענין ברכה אחרונה אינו גורם ברכה לעצמו והרי מכל מקום לאחר שאנו רואים שיש לו חשיבות עצמית לא יתכן לחלק חשיבות זו ולומר שהיא מועילה רק לענין ברכה ראשונה ולא לברכה אחרונה.

[2216] ראה עוד לעיל מ ב הערה 1.

[2217] לדעת **רש"י** לעיל (מא ב ד"ה פת) בירך לאחריהם בורא נפשות ואילו לשיטת **התוספות** שם **הרא"ש והרשב"א** בירך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש, ועיין **בפני יהושע** שהעיר לדעת התוספות ושאר ראשונים מהו הלשון "ולא בריך", אכן לדעת רש"י ניחא וכפי שכבר התבאר בגמרא לעיל (לז א) שעל אורז ודוחן אינו מברך לבסוף "ולא כלום" אף שמברכים עליהם "בורא נפשות".

[2218] **רש"י בשם רב האי**, ובהמשך דבריו הביא **מהבה"ג** שהטעם שרב הונא לא בירך הוא משום שלא שבע מאכילתו, וקרא כתיב ואכלת ושבעת וברכת, [ודוחה זאת רש"י מהמבואר לעיל (כ ב) שמחמירים לברך אפילו על כזית או כביצה ואיך יתכן שלא בירך. - וראה **בהגהות מלא הרועים** שיישב דברי בה"ג בכמה אופנים]. והנה עיין **בשער הציון** (קפ"ד סקכ"ה) שהעיר, שלדבריהם נמצא ששיעור שביעה להתחייב בברכה [מהתורה] תלוי בשיעור שאחרים שבעים הימנו, שהרי לדבריהם זהו מה שאמר רב נחמן לרב הונא, כיון שעכ"פ אכל בשיעור שאחרים שבעים ממנו חייב הוא לברך, אכן מדברי **ספר החינוך** (מצוה ת"ל) מתבאר ששיעור שביעה תלוי בשביעתו של כל אחד ואחד. וראה עוד **ברדב"ז** [הובא דבריו **בביאור הלכה** (קפ"ד ד"ה בכזית)] הסובר שבאופן שקודם לאכילת

שאחרים קובעים עליו סעודה - צריך לברך עליו כדין לחם: המוציא בתחלה, וברכת המזון לבסוף [2219].

רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה [עסוק בנישואי בנו] **בי** [עם בתו של] **רב יהודה בר חביבא. אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין. כי אתא, שמעינהו דקא מברכי** עליה **המוציא. אמר להו: מאי ציצי דקא שמענא** [מה הם הקולות שאני שומע], **דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו**? והרי יש לברך עליה בורא מיני מזונות.

אמרי ליה: אין! אכן ברכנו המוציא משום **דתניא: רבי מונא אמר משום רבי יהודה: פת הבאה בכסנין - מברכין עליה המוציא. ואמר שמואל הלכה כרבי מונא.**

אמר להו רב יהודה: **אין הלכה כרבי מונא.**

אתמר: אמרי ליה לרב יהודה: **והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל: לחמניות** הדומות

הפת אכל מדברים אחרים כך ששבע מאכילת כזית פת בלבד הריהו מחוייב בברכת המזון מהתורה. ומוכח שנקט כדעת החינוך ששיעור שביעה תלוי בשביעתו של כל אחד ולא בשיעור שדרך בני אדם לשבוע ממנו.

[2219] **א**. לדעת **הרא"ש** קביעות סעודה על הפת אינה נמדדת על פי רצונו ודעתו אלא הדבר תלוי ברוב בני אדם, שאם אוכל שיעור שרוב בני אדם קובעים סעודתם בכך הרי זה נחשב ל"קביעות" ומברך המוציא וברכת המזון, וזהו שלא כדעת **הראב"ד** הסובר שהענין תלוי בדעתו, [ולדבריו צ"ב לשון הגמרא "כל **שאחרים** קובעים עליו סעודה"] וכן נפסק **בשולחן ערוך** (קס"ח ס"ו). **ב**. נחלקו **הפוסקים** מהו השיעור שרוב בני אדם קובעים בכך סעודתם. יש אומרים שהוא שלש או ארבע ביצים שזהו שיעור של סעודת עניים הפחותה ביותר, ויש אומרים שיש צורך בשיעור של סעודת בוקר וערב שבני אדם רגילים בה. והובאו דבריהם **במשנה ברורה** (שם סקכ"ד). **ובשו"ע הגר"ז** (שם ס"ח) נקט שהשיעור הוא מעט יותר מעשרים ואחד ביצים ומחצה שזה היה שיעור אכילתם של בני ישראל במדבר. **ג**. כתב **המגן אברהם** (שם סקי"ג) שהאוכל מהפת ומלפתה בבשר וכדומה די בכך שיאכל הימנה בשיעור שאחרים קובעים סעודתם עליה כשהיא נאכלת בליפות, ואין צורך שיאכל הימנה בשיעור שאחרים קובעים עליה כשאוכלים ממנה לבדה. ועיין **בשו"ע הגר"ז** (שם ס"ח) שחידש שקולא זו שכתב המגן אברהם שאפשר לצרף לשיעור הקביעות דברים המלפתים את הפת נאמרה רק באופן שאוכל מהפת עצמה בשיעור ארבעה ביצים שאז צירוף הדברים המלפתים את הפת מועיל להשלים על ידם שיעור של סעודת בוקר וערב, ואולם מסתימת דברי **המשנה ברורה** (שם סקכ"ד) נראה שהדברים המלפתים מועילים להשלים אפילו את השיעור של ארבעה ביצים. וכן נקטו **הערוך השולחן** (סי"ז) **ושו"ת אגרות משה** (או"ח ח"ג סימן ל"ב). **ד**. הגר"ז ביאר סברתו, שבאכילת פת כשיעור פחות מארבעה ביצים אין לזה שם "סעודת פת" ולכן לא יועיל צירוף מאכלים מלפתים, ורק כשאוכל מהפת עצמה בשיעור של ארבעה ביצים ויותר שכבר חלה על אכילתו שם "סעודת פת", בזה יש מקום לחידושו של המגן אברהם שצירוף המאכלים המלפתים מועיל להשלמת שיעור סעודת בוקר וערב. ובדעת המשנה ברורה שלא חילק בכך יש לומר. שהנה שני השיעורים שנאמרו לענין קביעות סעודה חלוקים הם זה מזה בעיקרם. כי לדעה שהשיעור הוא כדי סעודת בוקר וערב - נראה שחשיבותם של פת הבאה בכיסנין הוא בכך שהיא נאכלת בפועל כ"סעודה", ואולם לדעה שהשיעור הוא כדי שלשה או ארבעה ביצים יש לומר שחשיבותה אינה משום שנאכלת בפועל כסעודה אלא משום שבשיעור כזה יש לאכילתו "שם" סעודה, כי ראוי הוא לפחותה שבסעודת עניים, ומעתה יש לומר שדברי הגר"ז צודקים רק לשיטה שהשיעור הוא כדי ארבעה ביצים כי מאחר שהחשיבות בשיעור זה הוא משום שיש לזה "שם סעודה" ממילא יש צורך שיאכלו מהפת עצמה כדי שיעור זה ואין בצירוף הדברים המלפתים כדי ליתן לפת חשיבות של "סעודה". ומאחר שהמשנה ברורה נקט לעיקר את הדעה הסוברת ששיעור הקביעות הוא כדי סעודת בוקר וערב [עיין בדבריו קס"ח סקכ"ד], נמצא אם כן שחשיבותה של הפת הבאה בכיסנין הוא בכך שהיא נאכלת בפועל כסעודה, ואם כן יש לומר, כיון שרוב בני אדם אוכלים הימנה בתורת סעודה באופן וכשיעור שהיא נאכלת עתה ע"י דברים המלפתים, זה גופא גורם לחשיבותה ולכן ברכתה כלחם גמור.

לפת הבאה בכיסנין [2220] דינן כלחם ולכן **מערבין בהן** עירובי חצרות אף שיש צורך להניח דוקא פת, **ומברכין עליהן המוציא**, ואם כן הרי הוא הדין שיש לברך על פת הבאה בכסנין המוציא.

אמר להם: **שאני התם** דמברכין המוציא משום **דקבע סעודתיה עלייהו**, **אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו**, **לא** מברכין המוציא אלא בורא מיני מזונות בלבד.

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן, בתר דגמר סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל. שקל רב פפא וקא אכיל.

אמרי ליה: וכי **לא סבר לה מר** כהלכה האומרת שאם **גמר** את סעודתו ונמלך בדעתו להמשיך באכילתו **אסור מלאכול** עד שיברך ברכת המזון על הסעודה שכבר אכל, ויברך ברכה ראשונה על מה שרוצה לאכול מכאן ואילך, ואין הברכה הראשונה שבירך בהתחלת הסעודה מועילה לו על אכילתו הנוספת, כי מאחר שגמר לאכול הסיח דעתו מן הסעודה [2221].

אמר להו: הלכה זו שאמרתם אינה באופן שגמר לאכול, כי כונה בלבד אין בה כדי לסיים את סעודתו ולחייבו בברכה אם נמלך להמשיך ולאכול, אלא "**סלק**" **אתמר**, הלכה זו נאמרה רק כשעשה מעשה וסילק את הלחם ושאר המאכלים מעל השולחן, ורק אז, אם נמלך ורוצה להמשיך ולאכול אסור לו לעשות כן עד שיברך שנית.

רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא ואכלו שם. **לבתר דסליקו תכא מקמייהו** [לאחר שסילקו את השולחן מלפניהם], **שדרו להו ריסתנא** [שלחו להם מנה של בשר מבושל [2222]] **מבי ריש גלותא**.

רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל.

[2220] ראה פרש"י כאן ד"ה לחמניות ולעיל מא ב ד"ה פת שהשווה אותם זה לזה, ועיין עוד **בשו"ע הגר"ז** (קס"ח סי"ג) וביתר ביאורו **בסידורו** (פ"ב ה"ה) שכתב שבין פת הבאה בכסנין ובין לחמניות הסיבה שאינם נחשבות כלחם גמור הוא משום שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתם עליהם.

[2221] **רש"י**. - הטעם שהוא מחוייב לברך ברכת המזון על מה שכבר אכל ולא די במה שיחזור ויברך ברכה ראשונה על מה שרוצה לאכול מעתה ואילך, ביארו **הרשב"א והריטב"א** [וראשונים נוספים - הובאו דבריהם **בביאור הלכה** (קע"ט ד"ה עד שיברך)] שזהו משום שלאחר שכבר קיבל על עצמו לברך ברכת המזון שוב אינו יכול לחזור בו ולאכול אלא צריך לקיים בתחלה את חיובו. **והבית יוסף** ביאר [בדעת רבינו יונה] "שכיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל כבר בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה כלל". אכן דעת רש"י עדיין צריכה ביאור, כי מדבריו נראה שהסיבה לכך שחייב לברך ברכת המזון תחלה הוא משום שהסיח כבר דעתו מהסעודה. וכבר תמה עליו **הטור** (שם) מדוע שלא יסקיף לזה שיחזור ויברך ברכה ראשונה על מה שאוכל מכאן ואילך, ומה צורך יש בכך שיברך ברכת המזון תחלה. **ובגוף דברי רש"י**, ראה **בתוספות** (ד"ה רבי זירא) שפירשו את דברי הגמרא "אסור מלאכול", היינו עד שיברך שוב ברכה ראשונה אבל לא מוטל עליו חיוב לברך גם ברכת המזון בתחלה [כך נקט **הגר"א** (שם) בשיטת התוספות. ואולם ראה **פני יהושע**]. וכך מבואר **בפרש"י חולין** (פו ב ד"ה כיון) ושלא כפירושו בסוגייתנו. ועיין **ב"ח** (קע"ט ד"ה גמר) **ובביאור הגר"א** (שם ס"א) שרש"י בחולין חזר בו ממה שפירש כאן. אכן ראה **בדרישה** (שם), **בהפלאה ובדמשק אליעזר על ביאור הגר"א** שיישבו סתירת דבריו.

[2222] עפ"י **רש"י** (נ ב).

אמר ליה רבי זירא לרבא: וכי **לא סבר לה מר** להלכה האומרת שאם כבר **סלק** את הלחם ושאר המאכלים מעל השולחן **אסור מלאכול**!?

אמר ליה רבא לרבי זירא: **אנן - אתכא דריש גלותא סמכינן** [על שולחנו של ריש גלותא אנו סמוכים] ולכן דעתנו תלויה בדעתו שאם יוסיף ויתן לנו לאכול נאכל, ולפיכך לא נחשב סילוקינו להיסח הדעת [2223].

אמר רב: **הרגיל בשמן** למשוח בו ידיו אחר אכילה - **שמן מעכבו! שאפילו אם גמר וסילק את הלחם לא נחשב הדבר להיסח דעת מסעודתו כל עוד שלא משח ידיו בשמן יכול לחזור ולאכול ללא ברכה נוספת.**

אמר רב אשי: **כי הוינן בי רב כהנא, אמר לן**: **כגון אנן, דרגילינן במשחא - משחא מעכבא לן.**

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, התולים את סיום הסעודה בגמר לאכול או סילק את האוכל מהשולחן או משח כבר ידיו בשמן, **אלא** סיום הסעודה תלוי בנטילת ידיו למים אחרונים, שאם נטל כבר ידיו רק אז נחשב הדבר כסיום הסעודה ואם נמלך ורוצה לחזור ולאכול אסור לו ללא שיברך תחלה.

כי הא דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: **שלש תכיפות הן** ישנם שלשה דברים שעשייתם צריכה להיות ביניהם, ואלו הם: **תכף לסמיכה** של הבעלים על ראשו של הקרבן - **שחיטה**, שלא יפסיק ביניהם לא בשינוי מקום ולא בשיהוי זמן.

תכף לברכת "**גאולה**" - **תפלה** של "שמונה עשרה". שלא יפסיק ביניהם כלל.

[2223] כתבו **התוספות** שהוא הדין במי ששכח לאכול אפיקומן בליל הסדר ואמר "הב לן וניבריך" [הבו ונברך] אין זה נחשב להיסח הדעת משום "שאנן אתכא דרחמנא סמכינן", וביאר **המחצית השקל** (תע"ז סק"ב) כונתו, כיון שמחוייב הוא באכילת אפיקומן נמצא שהסיח דעתו בטעות ולכן אין זה נחשב להפסק. והנה כתב **השולחן ערוך** (ת"פ ס"א) שאם שתה בליל הסדר כוס רביעית מארבעת הכוסות שלא בהסיבה צריך לחזור ולשתותה בהסיבה [כי הסיבה מעכבת]. והוסיף שכשחוזר ושותה צריך לברך על הכוס ברכת "בורא פרי הגפן" לפי שכבר הסיח דעתו מלשתות עוד. וראה **בהגהות הגאון רבי עקיבא איגר** שהביא **מספר גן המלך** שהקשה מדוע שונה דין זה מאפיקומן שכתבו התוספות שאם הסיח דעתו בטעות אין זה נחשב להיסח הדעת, ומשום כך נחלק הוא על דעת השולחן ערוך וסובר שגם בשותה שוב כוס רביעית לא יחזור ויברך בורא פרי הגפן. ובדעת השולחן ערוך יש לומר, שהנה הטעם שכשאורח סמוך על שולחן בעה"ב אין ההיסח הדעת שלו נחשב להפסק הוא כיון שהאורח יודע בלבו שהוא תלוי בדעת בעה"ב נמצא שההיסח הדעת שלו עצמו אינו מוחלט כל כך ולכן אין זה נידון כהפסק. ומעתה יש לומר שגם תוספות שכתבו לענין אפיקומן שאין זה נידון כהפסק משום "שאתכא דרחמנא סמכינן", אין כונתם משום שהוא נעשה בטעות וכפי הבנת המחצית השקל, אלא משום שבשעה שמסיח דעתו הוא עושה זאת על דעת הקב"ה ואין זה היסח הדעת מוחלט כל כך, ולכן גם אם שכח לאכול האפיקומן והסיח דעתו מלאכול יותר אין זה נחשב להיסח הדעת גמור, מה שאין כן לענין שתיית כוס רביעית יש לומר, שאף שנכון הוא הדבר שגם בזה היה ההיסח הדעת על דעת הקב"ה, מכל מקום, כיון שבשעה ששתה את הכוס הרביעית **טעה** וחשב שכבר קיים מצוותו כראוי נמצא אם כן שהסיח כבר דעתו באופן מוחלט - אם כי אמנם בטעות. - [ודומה הדבר שבטעות היה סבור שבעל הבית עצמו סיים את סעודתו ואמר "הב לן וניבריך" ועל סמך זה גם הוא אמר "הב לן וניבריך" שנחשב הדבר כהיסח הדעת מוחלט] ולכן הוא צריך לחזור ולברך.

תכף לנטילת ידים של מים אחרונים [2224] - **ברכה**. ברכת המזון, שלא יפסיק באכילה ביניהם [2225].

אמר אביי: **אף אנו נאמר**: **תכף לתלמידי חכמים - ברכה**! שהמארחו בביתו זוכה מיד שתהא ברכה שרויה בביתו, **שנאמר** אצל לבן שאמר ליעקב: "**ויברכני ה' בגללך**" [2226]. **איבעית אימא מהכא**, **שנאמר**: "**ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף**".

מתניתין:

ברך על היין ששתה לפניהמזון [הסעודה] - **פטר** מברכה **את היין ששותה לאחר המזון** [2227].

ברך על הפרפרת כגון פרגיות ודגים [2229] **שאכל לפני המזון - פטר** [2228] מברכה **את הפרפרת** העשויה מפת הבאה בכסנין **שאוכל לאחר המזון**.

[2224] אף שבסוגייתנו מוכח שהכונה לנטילת מים אחרונים, ראה **בגליון הש"ס** שציין **לירושלמי** הסובר שמדובר כאן במים ראשונים, היינו שיש להסמיך את הנטילה לברכת המוציא. ועיין **בתוספות סוטה** (לט א ד"ה כל) שהוסיפו ששיעור הזמן שבו יש להסמיך את הנטילה לברכת המוציא הוא עד כדי זמן הילוך של כ"ב אמה, ולמדו זאת משיעור הזמן שבו יש להסמיך את מעשה הסמיכה שעל הקרבן לשחיטה שמוכח מהגמרא בזבחים שהוא כדי שיעור זמן של הילוך כ"ב אמה, עיין בדבריהם. ולכאורה לדבריהם נמצא שגם שיעור הזמן שבו יש להסמיך גאולה לתפלה הוא כדי הילוך כ"ב אמה, שאם לא כן איך למדו התוספות משיעור הזמן שנאמר בסמיכה ושחיטה שכן הוא לענין נטילה וברכה, והרי כמו שהשיעור שבין גאולה לתפלה שונה כך הרי יתכן שגם השיעור שבין נטילה לברכה שונה, ובהכרח שלדעת התוספות שיעור אחד נאמר לכולם. וכך כתב **הצל"ח לעיל** (ט ב ד"ה היכי) לדינא. וצ"ע לפי זה על דברי **המשנה ברורה** (סימן קי"א סק"ב) שהביא **בשם הפרי מגדים** (ס"ו א"א סקי"ג) ששהייה בין גאולה לתפלה אסורה לכתחילה אפילו בתוך כדי דיבור. ויש לומר, שסיבת הסמכת גאולה לתפלה באמת שונה היא מסיבת ההסמכה של סמיכה לשחיטה ושל נטילה לברכה. כי הסיבה להסמכת גאולה לתפלה נובעת מכח שייכות הברכות זו לזו, וכפי שנראה כן מסוגית הגמרא לעיל (ד ב), ולכן לא מספיק להסמיכם זל"ז כדי שיעור זמן של הילוך כ"ב אמה אלא יש צורך שיהיו סמוכים יותר, מה שאין כן הסמיכויות האחרות שהוזכרו בגמרא ענינם הוא רק שלא יהא הפסק ביניהם ולשם כך מספיקה סמיכותם זה לזה בשיעור זמן של כדי הילוך כ"ב אמה. [וראה עוד **בפרי מגדים** קי"א מ"ז סק"א].

[2225] ראה **במגן אברהם** (קע"ט סק"א) שגם דיבור נחשב להפסק, ועיין **במשנה ברורה** (שם סק"ב) מה שכתב בזה.

[2226] **רש"י בפירושו על התורה** שם פירש שהברכה שהתברך לבן היתה שנולדו לו בנים. ואולם ראה **במהרש"א** שפירש שהתברך בריבוי נכסים בדומה לפסוק המובא בסמוך שבירך ה' את בית המצרי מפני יוסף שהיתה זו ברכה לריבוי נכסים.

[2227] החידוש בדין זה כתב **המאירי**, שלא נאמר כי הסעודה שאוכל בין שתיה לשתיה מפסיקה ביניהם, עיין בדבריו.

[2228] עיין **ברבינו יונה לעיל** (ד"ה לא סבר) שפירש שדין זה אינו נצרך לגופו שהרי סברא פשוטה היא שברכתו על הפרפרת שלפני המזון תפטור את הפרפרת שלאחר המזון, [ואף להמבואר לעיל הערה 9 בשם המאירי צ"ע, שהרי אין צורך להשמיענו חידוש דין זה פעם נוספת], אלא עיקרו של דין זה הוצרך כדי לדייק מכך שהפרפרת שלאחר המזון נפטרת מכח הפרפרת שלפני המזון בלבד ולא מכח הפת שאכל בסעודה, והיינו שאע"פ שהיה מנהגם לאכול את הפרפרת בגמר הסעודה אין אומרים ששייכת היא לסעודה ותפטר משום כך בברכת הפת אלא יכולה היא להפטר רק מכח הברכה שבירך על הפרפת שלפני המזון.

[2229] כך פירש **רש"י**. ואולם לדעת **התוספות** הכונה לפת צנומה בקערה שאין בה "תואר לחם" וברכתה בורא מיני מזונות.

ברך על הפת - פטר את הפרפרת שאוכל [2230].

ברך **על הפרפרת** שאכל קודם הסעודה - **לא פטר את הפת**, לפי שאין הפת טפלה לפרפרת אלא חשובה ממנה [2231].

בית שמאי אומרים: אין הפרפרת פוטרת **אף לא מעשה קדרה** [**מיני דייסא**], **למרות שברכתן שוה**.

היו יושבין ואוכלים שלא בהסבה **כל אחד מברך לעצמו**, ואין אחד יכול להוציא בברכתו את האחרים, כי היות שלא הסבו אינם נחשבים כקבועים יחד בסעודה, ואין צירוף ביניהם [2232].

אבל אם **הסבו** לאכול, הרי כיון שקבעו עצמם לאכול כאחד בהסבה [2234] - **אחד מברך לכולן** [2235].

[2230] **תוספות**, כי הפרפרת הנאכלת אחר הסעודה אינה יכולה להפטר בברכת הפת, וכפי שפסק רב פפא לעיל (מא ב) שדברים הבאים לאחר הסעודה חייבים בברכה לפניהם ולאחריהם.

[2231] לדעת **רש"י** שהפרפרת שלפני המזון היינו דגים ופרגיות הקשו **התוספות** מה החידוש בזה שאינה פוטרת בברכתה את הפת, והרי אף ששנינו במשנה לעיל (מ א) שברכת שהכל פוטרת הכל, מכל מקום זהו רק כשבירך כן בטעות על מאכל מסויים, אבל בנידון שלפנינו שמברך שהכל על מאכל שראוי לו ברכה זו ויש לברכה על מה לחול פשיטא שלא יפטור בכך מאכל נוסף שאין ברכתו כן - וראה **בפני יהושע** מה שהעיר בזה. [אכן צריך ביאור, שהרי גם לפירושם של התוספות שפירשו מכח זה שהכונה לפת הבאה בכסנין שברכתה מזונות עדיין יקשה קושיא זו גופא שפשיטא הוא שברכת מזונות לא תפטור את הפת כשיש לה מאכל לחול עליו מלבד הפת].

[2232] הקשה **הרשב"א**, מדוע אין אחד יוצא בברכת חבירו והרי קיימא לן "שומע כעונה", והניח הדבר בקושיא. ועיין **במגן אברהם** (קס"ז סקכ"ח) שיישב על פי דברי **הירושלמי** (פ"ג ה"ג) שברכת המזון אינה בכלל זה משום דכתיב "ואכלת ושבעת וברכת" מי שאכל הוא יברך, והוא הדין לברכת המוציא. עיין בדבריו. ואולם יש להעיר, שמפשטות דברי הירושלמי נראה שהמדובר שם באדם שכבר בירך ברכת המזון, ובזה חידש הירושלמי שאף שבכל ברכת המצוות יכול המברך להוציא אחרים ידי חובתם אף שהוא עצמו כבר יצא ידי חובתו מכל מקום בברכות הנהנין התחדש שמי שאכל - ועדיין מחוייב לברך - הוא יברך אך מי שאינו חייב בפועל בברכה אינו מוציא אחרים ידי חובתם. וכך פירשו **הרא"ש** (פ"ז סכ"א) **הרשב"א לקמן** (מח א) **הרא"ה** (מה א) **והר"ן** (ר"ה יא ב מדפי הרי"ף) ומאחר שהנידון שלפנינו הוא כשהמברך עדיין לא יצא ידי חובתו, הרי אין שום הוכחה מהירושלמי שגם באופן כזה אי אפשר להוציא אחרים ידי חובתם. אכן עיין **בר"ן על מסכת מגילה** (יג ב מדפי הרי"ף) שבאמת פירש את דברי הירושלמי באדם שעדיין לא יצא ידי חובת הברכה וכפי הנידון שלפנינו, ולדבריו הטעם שכתב הירושלמי "מי שאכל הוא יברך" אין כונתו שמי שאכל וחייב בברכה הוא יברך ויוציא אחרים ידי חובתם, אלא שמי שאכל ונהנה הוא יברך על הנאתו, והיינו, כיון שהברכה נתקנה על הנאת האדם יש לומר שכפי שהוא נהנה בעצמו כן הוא צריך לברך בעצמו ולא יועיל לזה שאחרים יברכו בשבילו.

[2233] נחלקו **הראשונים** האם דין זה "שאחד מברך לכולם" הוא רשות או מצוה. מדברי **הרמב"ם** (פ"א הי"ב) נראה שאין זו חובה או מצוה אלא רשות בעלמא. ואולם עיין **בכסף משנה** שם שהביא **מהרמ"ך** שכשישנה אפשרות שאחד יוציא את האחרים הרי זה עדיף מאשר שכל אחד יברך לעצמו משום ש"ברוב עם הדרת מלך" וכן היא דעת **הגר"א** (סימן ח' ס"ה). והעתיקו **המשנה ברורה** (ריי"ג סק"ג) לדינא. הרמ"ך הוכיח כדבריו מהמבואר לקמן (נג א) לענין ברכת הנר שלדעת בית הלל אחד מברך לכולם משום "ברוב עם הדרת מלך". הרי שכשישנה אפשרות שאחד יברך לכולם מצוה היא. ובדעת הרמב"ם יש לומר כפי שכבר חילק **הפני יהושע**, שברכת המאור כיון שהיא "ברכת השבח" יש לומר שיש מעלה בכך שברוב עם הדרת מלך ובדכתיב "וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו", אבל בשאר ברכות יתכן שאין זו מעלה. ואדרבה ריבוי הברכות שכל אחד מברך לעצמו עדיף.

[2234] כתבו **התוספות** שבזמנינו שאין אנו רגילים לאכול בהסיבה אזי גם ישיבה מסביב לשולחן אחד נחשבת כקביעות ואחד מוציא את האחרים ידי חובת הברכה. וכך נפסק **בשולחן ערוך** (קס"ז סי"א). ועיין **ברא"ש ובטור** (שם) שהשמיטו את הצורך לשבת מסביב לשולחן ומשמע שלדעתם ישיבה לחוד מספיקה [**ויש להעיר** מדברי

דף מב:

בא להם יין בתוך המזון, ולא בירכו כבר על היין לפני המזון - **כל אחד ואחד מברך לעצמו**, וכפי שיבואר הטעם בגמרא.

אבל אם בא להם יין ל**אחר המזון**, קודם ברכת המזון, - **אחד מברך לכולם**.

והוא, אותו שברך על היין, **אומר** גם את הברכה **על המוגמר**. שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת בשמים שחוקים ומניחים אותם במחתות על גבי האש לריח טוב, ומברכים עליהם בורא עצי בשמים.

ואף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה, דהיינו לאחר ברכת המזון, ויש הפסק גדול בין ברכת היין למוגמר שהרי מברכים בנתיים ברכת המזון, בכל זאת אותו שבירך על היין הוא זה שמברך גם על המוגמר, כי מי שהתחיל בברכות אחרונות - גומרן [2236].

גמרא:

אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: לא שנו שיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר

תוספות עצמם בהמשך דבריהם שכתבו: "ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים **ולא ישבו** כל אחד מברך לעצמו", ומשמע שאם היו יושבים היה די בכך ואין צורך שישבו מסביב לשולחן].

[2235] מבואר **בראשונים** שדין זה שכשהסיבו אחד מברך לכולם נאמר בין לענין ברכת המוציא ובין לענין ברכת המזון, ואולם דינם חלוק, שלענין ברכת המוציא הרי אף לכתחלה הדין הוא שאחד מוציא את חבירו ואילו לענין ברכת המזון אם רק שנים מסובים לכתחלה כל אחד יברך לעצמו, וראה **ברא"ש לקמן** (פ"ז ס"ו) ב' טעמים לדבר, א. שברכת המוציא באה בתחלת הסעודה בשעה שדעתם להצטרף יחדיו ולכן אחד מוציא את חבירו מה שאין כן בברכת המזון דעתם להפרד זה מזה ומשו"כ לכתחלה שכל אחד יברך לעצמו. ב. ברכת המוציא היא מדרבנן ולכן הקילו בה שאחד יוציא את חבירו מה שאין כן ברכת המזון שהיא מהתורה החמירו שכל אחד יברך לעצמו. וראה **במשנה ברורה** (קצ"ג סק"ב) בשם **הפרי מגדים** שראוי לחשוש לטעם הראשון, ולכן אף אם אכלו שלא כדי שיעור שביעה וחיובם בברכת המזון הוא רק מדרבנן גם כן יברך כל אחד לעצמו.

[2236] כך פירשו **רש"י ותוספות**. ואולם **רבינו יונה** פירש שמדובר במוגמר הבא לאחר הסעודה קודם ברכת המזון, וחידשה המשנה שאף שבדרך כלל מביאים את המוגמר לאחר שכבר בירכו ברכת המזון שאז ודאי שאין צורך לכבד בברכת המוגמר את אותו שבירך על היין כי אין שייכות בין זה לזה, מכל מקום עכשיו שהביאו את המוגמר קודם ברכת המזון יש לכבד בברכתו את מי שכבר בירך על היין. [וראה בדבריו שכתב שגם רש"י פירש כן, אך לכאורה מלשונו שלפנינו לא נראה כן]. שיטה שלישית בביאור דין זה היא שיטת **הגאונים** [הובאו ברבינו יונה] **והראב"ד** [הובא ברשב"א], ולדבריהם המדובר במוגמר הבא באמצע הסעודה והנידון הוא שאותו אחד שבירך ברכת המוציא [וכפי המבואר ברישא של המשנה "הסיבו אחד מברך לכולם"] יוסיף ויברך גם על המוגמר. והחידוש בזה שאף שהדרך להביא את המוגמר לאחר הסעודה שאז אין לו שייכות עם הברכה שעל הפת שבירכו בתחלת הסעודה, מכל מקום, כיון שעכשיו הוא הובא בתוך הסעודה יש לכבד בברכתו את מי שכבר בירך על הפת. והנה בשלמא לדעת הגאונים הראב"ד ורבינו יונה מובן מדוע נאמר דין זה רק כלפי ברכת המוגמר ולא כלפי ברכת המזון, כי ברכת המזון באמת אינה שייכת לברכת הפת שבירכו בתחלה, אבל לדעת רש"י ותוספות שגם אם המוגמר בא לאחר ברכת המזון עדיין יש לו שייכות עם ברכת היין שבתוך הסעודה הרי כל שכן שברכת המזון שייכת לברכת היין ומדוע לא הוזכר שיש לכבדו גם בברכת המזון. ואכן **ברמב"ם** (פ"ז הי"ג) מבואר שיש לכבדו גם בברכת המוגמר וגם בברכת המזון. וראה **בתוספות אנשי שם ובראש יוסף** שפירשו שגם לרש"י הדין כן שיש לכבדו גם בברכת המזון, וזוהי כוונת רש"י שכתב: "מי שברך על היין שהתחיל בברכות אחרונות [היינו ברכת המזון] גומרן". והסיבה שלא הוזכר זאת במשנה הוא מפני שיש ללומדו מברכת המוגמר בכל שכן.

המזון [קודם ברכת המזון], **אלא בשבתות וימים טובים**,[2237] **הואיל ואדם קובע סעודתו על היין**, ורגיל לשתות יין גם לאחר המזון הרי מן הסתם כיוון בשעת ברכה לפטור גם יין זה.

אבל בשאר ימות השנה שאין רגילות לשתות יין לאחר הסעודה, הריהו **מברך על כל כוס וכוס**, כיון שלא כיוון עליהם בתחלה בשעה שבירך על היין שלפני המזון.

אתמר נמי, **אמר רבה בר מרי**, **אמר רבי יהושע בן לוי**: **לא שנו אלא בשבתות וימים טובים**, **ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ**, **ובשעת הקזת הדם**, **הואיל ואדם קובע** בזמנים אלו את **סעודתו על היין**, **אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס**.

רבה בר מרי איקלע לבי רבא ביום חול. **חזייה** לרבא **דבריך** על היין שבא **לפני המזון**, **והדר בריך** על היין שבא **לאחר המזון** [קודם ברכת המזון].

אמר ליה רבה בר מרי: **יישר**, יפה עשית. **וכן אמר רבי יהושע בן לוי** לעשות.

רבי יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי ביום טוב, **חזייה** לאביי, **דבריך אכל כסא וכסא**.

אמר ליה לאביי: וכי **לא סבר לה מר להא דרבי יהושע בן לוי**, שביום טוב, כיון שרגילים לשתות יין אף לאחר הסעודה, דעתו בשעת הברכה גם על יין זה ואינו צריך לחזור ולברך?

אמר ליה אביי, **נמלך אנא**! איני רגיל לקבוע סעודה על היין אף ביום טוב, ולא היה בדעתי לשתות עוד, על כן בכל פעם שאני שותה אני צריך לחזור ולברך.

איבעיא להו: **בא להם יין בתוך המזון** ובירכו עליו, ולא שתו יין לפני המזון - **מהו שיפטור** בברכתו **את היין שלאחר המזון**?

וצדדי הספק הם:

אם תימצי לומר להביא ראיה ממשנתנו, שאמרה: "**ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון**", אין זו ראיה.

משום שהתם במשנה, שתי הכוסות שוים בכך **דזה** בא כדי **לשתות** ולהנאה **וזה** בא כדי **לשתות** ולהנאה, ולכן היין שלפני המזון פוטר בברכתו את היין שלאחר המזון.

אבל הכא, בספק שלפנינו, **דזה**, היין שלאחר המזון, בא כדי **לשתות**, **ואילו זה** שבתוך המזון בא רק כדי **לשרות** את האכילה שבמעיו, **לא**! מאחר שאין היין שבתוך המזון חשוב כל כך כדי שיהיה בכוחו לפטור את היין שלאחר המזון החשוב ממנו.

או דילמא, **לא שנא**.

רב אמר: יין שבתוך המזון **פוטר** את היין שלאחר המזון.

[2237] והוא הדין בימי חול במקומות שהיין מצוי ורגילים לשתותו. - **רשב"א בשם הראב"ד ובעל המאור**.

ורב כהנא אמר: אינו פוטר.

רב נחמן אמר: פוטר.

ורב ששת אמר: אינו פוטר.

רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי: אינו פוטר [2238].

איתיביה רבא לרב נחמן, שאמר פוטר:

והרי שנינו במשנתנו: **בא להם יין בתוך המזון**, ולפני המזון לא היה להם יין - **כל אחד ואחד מברך לעצמו**. אבל אם בא להם היין **לאחר המזון אחד מברך לכולם**.

וסבר רבא שהמקרה השני השנוי במשנתנו שעל יין הבא לאחר המזון אחד מברך לכולם עוסק באופן שכבר בירכו קודם על יין שבתוך המזון ומקרה זה הוא המשך למקרה הראשון שהביאו יין בתוך המזון, ומוכח מזה שיין שבתוך המזון אינו פוטר יין שלאחר המזון.

מתרצת הגמרא: **אמר ליה** רב נחמן: אין המקרה השני המובא במשנתנו בא כהמשך למקרה הראשון אלא **הכי קאמר** התנא שבמשנתנו: **אם לא בא להם יין בתוך המזון אלא** רק **לאחר המזון - אחד מברך לכולם** [2239].

[2238] כתבו **הראשונים** שהלכה כרב ששת ותלמידי רב, שיין בתוך המזון, כיון שבא רק כדי לשרות, אינו חשוב כל כך לפטור בברכתו יין שלאחר המזון, שהוא חשוב יותר, כיון שבא כדי לשתות. ואולם הוסיפו, שיין שלפני המזון הבא לשתות ויש לו חשיבות יש בכוחו לפטור יין שבתוך המזון הבא רק כדי לשרות. אכן לדעת **התוספות** דין זה נאמר רק באופן שבירך על היין שלפני המזון **לאחר** שנטל ידיו, אבל אם בירך עליו קודם נטילה, אינו יכול לפטור את היין שבתוך המזון, וביאר **הט"ז** (רצ"ט סק"ו) בטעם הדבר שהשתיה קודם הנטילה אין לה שום שייכות עם השתיה שבסעודה ולכן צריך לחזור ולברך עליה שנית. [וראה עוד **בראש יוסף ופרי מגדים** (קע"ד א"א סק"ו במוסגר) **ובשו"ע הגר"ז** (קע"ד סק"ה בקונטרס אחרון) טעם אחר לזה]. ואולם **הרא"ש על מסכת פסחים** (פ"י ס"ד) חולק וסובר שגם כשהיין בא קודם נטילה הריהו פוטר את היין שבסעודה. והנה **התוספות הוסיפו** שגם **יין של קידוש** אף שאינו בא להנאה אלא למצוה הריהו פוטר בברכתו את היין שבתוך הסעודה, וכתבו **הלבושי שרד** (קע"ד ע"ד המג"א סק"ה) **והצל"ח** שבאופן זה התוספות מודים לרא"ש שאף אם קידש קודם שנטל ידיו הריהו פוטר בברכתו את היין שבתוך המזון, כי מאחר ש"אין קידוש אלא במקום סעודה" הרי נמצא שיש ליין הקידוש שייכות עם היין שבתוך המזון ולכן בכוחו לפוטרו אף אם הקידוש הוא קודם נטילה. **ולענין המבדיל על הכוס** לאחר שנטל ידיו לסעודה, סוברים **התוספות** שפוטר הוא בברכתו את היין שבתוך הסעודה כי אף על פי שלא שייכת בזה הסברא ש"אין קידוש אלא במקום סעודה", מכל מקום הרי לא גרע יין הבדלה מסתם השותה יין לצמאו קודם הסעודה שלדעת התוספות פוטר הוא בברכתו את היין שבתוך המזון, ואולם הביאו שיש החולקים וסוברים שיין הבדלה גרע, וטעמם, כיון שאין היין בא לצורך הסעודה לגרור תאות האכילה אלא לצורך מצוה אין לו שייכות ליין שבתוך הסעודה ואינו יכול לפוטרו. **ולהלכה**: עיין **בשולחן ערוך** (קע"ד ס"ד) שפסק שיין שלפני המזון פוטר בברכתו את היין שבתוך המזון, ומסתימת דבריו דייק **המגן אברהם** (שם) שזהו גם כשבירך על היין קודם נטילה וכדעת הרא"ש. וכן הדין לענין יין קידוש. ולענין המבדיל על הכוס הביא המחבר ב' דעות אם הוא פוטר גם כשהבדיל קודם נטילה [וכדעת הרא"ש לענין השותה לצמאו], או רק לאחר נטילה, [לחשוש בזה לדעת התוספות שהיין פוטר רק כשבירך עליו לאחר נטילה]. ועיין **במשנה ברורה** שם פרטי הדין בזה.

[2239] **א. לענין ברכה אחרונה** על יין שבתוך המזון, מבואר **בראשונים** שהוא נפטר בברכת המזון כדין דברים הבאים מחמת הסעודה - ראה לעיל מב א הערה 2. **ב.** ולענין יין שלפני המזון, דעת **התוספות בפסחים** (ק ב ד"ה ידי יין) שאין הוא נפטר בברכת המזון כיון שאינו שייך לסעודה, ורק אם שותה יין גם בתוך סעודתו דנים את הכל כשתיה אחת, וכשם שהשתיה שבתוך הסעודה נפטרת ע"י ברכת המזון כך פוטר בה גם את היין שלפני המזון, וכן היא דעת **הרמב"ן במלחמות** שם **והר"ן**. ואולם דעת **הרא"ש** (שם) שגם אם אינו שותה יין בתוך הסעודה ברכת

שנינו במשנה: **ברך על הפת פטר את הפרפרת, על הפרפרת לא פטר את הפת.**
בית שמאי אומרים: אף לא מעשה קדרה. איבעיא להו: האם **בית שמאי** מתייחסים בדבריהם לדין הראשון שבמשנה **ואורשא פליגי, או דילמא** מתייחסים הם בדבריהם לדין השני שבמשנה **ואסיפא פליגי**[2240]?
ביאור הספק: האם בית שמאי מתייחסים למה **דקאמר תנא קמא: ברך על הפת פטר את הפרפרת**, אף על פי שאין הפרפרת באה לצורך סעודה למלוי הכרס, אלא לגמר אכילה ולעונג, מכל מקום היא נפטרת על ידי ברכת הפת, לפי שהיא טפלה לו. **ומשמע, כל שכן מעשה קדרה** שהיא באה למזון ולשובע ממש, ודאי שתפטר בברכת הפת.
ועל דין זה אתי בית שמאי לחלוק **ולמימר, לא מבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת, אלא אפילו מעשה קדרה** שבאה למזון ולשובע **נמי לא פטרה** אותה הפת **או דילמא** בית שמאי **אסיפא פליגי**, אבל ברישא - פת פוטרת הכל.
דקתני בסיפא: **ברך על הפרפרת לא פטר את הפת**, כיון שהפת חשובה היא, ואינה נטפלת לפרפרת.
ומשמע מכך שרק **פת** מחמת חשיבותה **הוא דלא פטר** לה בברכתו שבירך על הפרפרת, **אבל מעשה קדרה** שאינה חשובה כפת **פטר** בברכה שבירך על הפרפרת.
ועל דין זה **אתו בית שמאי** לחלוק **ולמימר**, שלא רק את הפת אין הפרפרת פוטרת אלא **ואפילו מעשה קדרה** שאינה חשובה כל כך **נמי לא פטר** בברכה שעל הפרפרת[2241],

---

המזון פוטרת את היין שלפני המזון כי מאחר שהוא גורר את תאבונו הרי הוא נידון כחלק מהסעודה שברכת המזון פוטרת. **ג. להלכה: השולחן ערוך** (קע"ד ס"ו) פסק כרא"ש, ואולם עיין **בביאור הלכה** שם שכתב שלכתחלה עדיף שישתה רק כמלא לוגמיו כדי שלא יתחייב בברכה אחרונה, אך סיים, כיון שבפוסקים ישנם כמה דעות מהו השיעור להתחייב בברכה אחרונה לכן עדיף שיכוון בברכת המזון להדיא לפטור את היין ששתה לפני המזון שאז יוצא ידי חובתו עכ"פ בדיעבד. עיין בדבריו. **ד.** והשותה **מים או שאר משקין** קודם הסעודה אם נפטרים הם בברכת המזון, ראה **בביאור הלכה** (קע"ד ס"ו ד"ה ואפילו) שדעת רוב הפוסקים שצריך לברך עליהם בורא נפשות קודם הסעודה ואינם נפטרים בברכת המזון כיון שאינם נחשבים כצורך הסעודה, בשונה מיין, כיון שגורר את תאות האכילה הריהו נחשב כחלק מהסעודה. ואולם **יי"ש** שגורר תאות האכילה דינו כיין שברכת המזון פוטרתו, והוסיף בשם **החיי אדם** שאם היה צמא קודם הסעודה ומשום כך אינו תאב לאכול ולכן רוצה לשתות כדי שיהא תאב לאכילה אזי אף אם שותה מים וכל שכן שאר משקין ברכת המזון פוטרתם כדין יין, ע"ש.

[2240] צריך ביאור, מדוע הגמרא נדרשת לברר את דעתם של בית שמאי והרי אין הלכה כמותם. **הגר"א** [מובא בספר **אמרי נועם**] מיישב עפ"י דברי **התוספות** לקמן (מז א ד"ה ואמר) שכתבו על מקרה דומה, שהגמרא מבררת מהי בדיוק דעת בית שמאי בכדי שאם ימצא תנא האומר אף הוא כן שנדע שמתלמידי בית שמאי הוא ואין לחוש לדבריו. ואולם **הרשב"א** מבאר שעל פי ההסבר בדעת בית שמאי תתברר לנו מהי דעת בית הלל, שאם בית שמאי מתייחסים בדבריהם לרישא נמצא אם כן שכלפי הדין השני בסיפא יסברו בית הלל שכשם שהמברך על הפרפרת לא פטר בה את הפת כך אינו פוטר בה מעשה קדרה, אבל אם דברי בית שמאי מתייחסים לסיפא נמצא שלדעת בית הלל כשמברך על הפרפרת אינו פוטר בה רק את הפת אבל פוטר בה מעשה קדרה.

[2241] **הרשב"א** מבאר שאף שפרפרת ומעשה קדרה ברכותיהם שוות, הנידון בין בית שמאי לבית הלל הוא באופן שבירך בסתם ולא כיוון בברכתו להוציא את המין האחר, שבית שמאי סוברים שאפילו אם בירך על הפרפרת החשובה יותר ממעשה קדרה אינו פוטרתה בברכה זו כיון שלא כיוון לכך, ואילו בית הלל סוברים שרק מעשה

מסיקה הגמרא: **תיקו**!

שנינו במשנה: **היו יושבין - כל אחד ואחד** מברך לעצמו. הסבו - אחד מברך לכולם.

מדייקת הגמרא: **הסבו - אין**, רק אז אחד מברך לכולם, אבל אם **לא הסבו - לא** יברך אחד לכולם, אלא כל אחד יברך לעצמו [2242],

ורמינהו סתירה לכך, מהמבואר בברייתא: **עשרה** בני אדם **שהיו הולכים בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד** אין בזה די בכדי לצרפם לחבורה אחת, ולכן **כל אחד ואחד מברך לעצמו**. אבל אם **ישבו לאכול** יש בכח ישיבתם יחד לצרפם זה לזה ולהחשיבם כחבורה אחת **אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו** המיוחד לו, ולכן **אחד מברך לכולם**.

קתני, ישבו, אחד מברך לכולם, **אע"פ שלא הסבו**, ואילו ממשנתנו מדוייק שרק בהסיבה מצטרפים הם זה לזה לחבורה אחת.

מתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן בר יצחק**: הברייתא שמחשיבה את ישיבתם כחבורה אחת עוסקת במקרה **כגון דאמרי "ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן"**, שקבעו להם מקום סעודה באמרם "נלך ונאכל לחם במקום פלוני", ובאופן זה ישיבתם נחשבת כקביעות אף בלא הסבה. אבל המשנה עוסקת במקרה שישבו מאליהן יחד בלא שבתחילה קבעו להם מקום, ובאופן זה אין ישיבתם מצרפת אותם יחדיו אלא אם כן הסבו [2243].

קדרה אינה יכולה לפטור את הפרפרת כי הפרפרת חשובה הימנה אבל אם בירך על הפרפרת החשובה הריהו פוטר בזה את המעשה קדרה כפי שפת החשובה פוטרת את הפרפרת.

[2242] הטעם שהוצרכה הגמרא **לדייק** זאת מהלשון "הסבו" אף שהרי מפורש כן במשנה "היו יושבין כל אחד מברך לעצמו". ביארו **התוספות**, שמהלשון "היו יושבין" היה עדיין מקום לטעות ולומר שרק אם תחלת ישיבתם היתה לצורך עסקיהם ואגב כך החליטו לאכול אין לישיבתם זו צירוף, ולכן כל אחד מברך לעצמו, אבל אם ישיבתם מלכתחלה היתה לצורך אכילה משותפת, היה מקום לומר שדי בישיבה זו כדי לצרפם זה לזה, משום כך דייקה הגמרא מהלשון "הסבו", שרק הסיבה מצרפתם יחד.

[2243] **השולחן ערוך** (קס"ז סי"א) פסק שבזמננו, אפילו אם יקבעו מקום לאכילתם לא יועיל הדבר לצרפם זה לזה אלא אם כן ישבו על יד שולחן אחד. וכבר תמה עליו **הגר"א** (שם) במה חלוק זמננו מזמן התלמוד לענין זה, והרי כשם שבזמן התלמוד, שרגילותם היתה לאכול בהסיבה, בכל זאת אם קבעו מקום לסעודתם הרי זה נחשב ל"קביעות" ומצטרפים יחדיו בלא הסיבה, כך בזמננו, שהרגילות לאכול על יד השולחן, הסברא נותנת שאם קבעו מקום לסעודתו תועיל הקביעות לצרפם זה לזה אף בלא שולחן. **בביאור דעת השולחן ערוך יש לומר**, שסיבת הצירוף הנעשית מכח הסיבה שונה היא בעיקרה מסיבת הצירוף הנעשית מכח ישיבה מסביב לשולחן אחד כפי הנהוג בזמנינו. כי הטעם שבהסבו אחד מברך לכולם אינו משום שגוף ההסיבה מצרפתם זל"ז, אלא באמת ההסיבה גורמת רק לכך שיהיו קבועים באכילתם למקום זה וכיון שכל אחד מהמסובין קבוע לאותו מקום שחבירו קבוע לו זה גופא גורם לכך שיצטרפו זה לזה, מה שאין כן בזמנינו שדרכינו לשבת ע"י שולחן אחד יש לומר שישיבה זו גופא מסביב לשולחן אחד המשמש את כולם כאחד מהווה סיבה גמורה לצירופם יחד ואין זה צירוף הנגרם בעקיפין כמו בהסיבה. ומעתה יש לומר, שכפי שחלוקים הם זה מזה בגרימת הצירוף כן בהכרח חלוקים הם זה מזה בביטולו של הצירוף, והיינו, שבזמנינו שדרכם של בני חבורה הוא לאכול יחד מסביב לשולחן אחד הרי נמצא שכשלא אוכלים באופן זה יש בזה גופא סיבה לביטול צירופם זה מזה, ומשום כך סובר המחבר בשולחן ערוך שלא יועיל מה שיקבעו מקום לאכילתם באמירה כי מכל מקום יש בצורת אכילתם גופא סיבה להפקעת צירופם זה מזה, ובהכרח יש להם לאכול ע"י שולחן אחד בכדי שאחד יוכל להוציא את כולם. מה שאין כן לענין הסיבה

כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה ללוות את מיטתו למקום קבורתו. **כי הדרי** כשחזרו מהלויתו **אמרי**: **ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק**, [נלך ונאכל לחם על יד הנהר ששמו "דנק"].

בתר דכרכי [לאחר שאכלו] **יתבי** [ישבו], **וקא מיבעיא להו** והסתפקו לענין ברכת המזון, האם כל אחד יברך לעצמו, כיון שרק במקרה ש"**הסבו**" **דוקא תנן** במשנה שאחד מברך לכולם, **אבל ישבו לא**, אף שקבעו להם מתחלה מקום לשבת יחד.

או דילמא: **כיון דאמרי** "**ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא**", **כי הסבו דמי** [הרי זה כאילו הסיבו] ואחד מוציא את כולם [2244].

לא הוה בידייהו, שלא ידעו לפשוט את הספק.

קם רב אדא בר אהבה שהיה מתלמידי רב

דף מג.

אהדר קרעיה לאחוריה, הפך את חלוקו הקרוע כבר [מהספדו של רב] לאחוריו, כדי שיהא מקום הקרע, שהיה לפניו, מושלך מאחוריו, ומקום הבגד שנשאר שלם מאחור יהא לפניו, **וקרע קריעה אחרינא** על רב להראות בזה אבלותו שקשה עליו כיום המיתה, לפי שעכשיו הרגישו יותר בחסרונו שלא היה מי שיורה להם כיצד לנהוג. **אמר**: **נח נפשיה דרב**, **ואפילו** הלכות **ברכת מזונא לא גמרינן** [לא הספקנו ללמוד ממנו].

נותרו התלמידים בספיקם **עד דאתא ההוא סבא**, **ורמא להו** [הקשה להם לתלמידי רב] את הסתירה מ**מתניתין אברייתא** וכפי שהקשו לעיל, **ושני להו** כפי שיישב רב נחמן בר יצחק לעיל, **כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן - כהסבו דמי**.

שנינו במשנה: **הסבו - אחד מברך** לכולן.

אמר רב: דין זה שרק כשהסבו אחד מברך לכולם **לא שנו אלא בפת דבעי הסבה**, כי מאחר שהפת חשובה היו רגילים לאוכלה בהסיבה דרך קביעות וממילא כשאינם מסיבים יש בזה משום גילוי דעת שרוצים לאוכלה דרך עראי שאז אין צירוף בין האוכלים. **אבל יין** שאינו חשוב כפת ולא נהגו להסב בשתייתו **לא בעי הסבה** אלא אף בלא שהסיבו אחד מוציא את כולם.

יש לומר, כיון שההסיבה עצמה אינה משמשת כסיבה הישירה לצירוף אם כן ממילא גם חסרונה אין בה בכדי להפקיע את הצירוף, ונמצא אם כן שכל החסרון בצורת אכילה שכזו הוא בזה שאינם קבועים באכילתם ואם כן דבר זה בהחלט ניתן להשלים על ידי אמירתם "באו ונשב במקום פלוני", ושוב בקביעותם זו נגרר בעקיפין צירופם זל"ז אף בלא שהסבו.

[2244] **תוספות** מקשים מדוע המתינו בשאלה זו רק כשבאו לברך ברכת המזון, והרי ספק זה קיים גם לענין ברכת המוציא והיה להם להסתפק בו קודם שהתחילו לאכול, ומיישבים שמא מדובר באופן שישבו לאכול בזה אחר זה ולכן כל אחד בירך לעצמו ברכת המוציא אף שקבעו להם מלכתחלה לשבת יחדיו.

ורבי יוחנן אמר: אפילו יין נמי בעי הסבה, כי יש לו חשיבות ורגילים לשתותו בהסיבה, ולכן בשלא הסבו אין האחד מוציא את השאר ידי חובה [2245].

איכא דאמרי: אמר רב: דין זה שהסבו אחד מברך לכולם **לא שנו אלא בפת דמהניא ליה הסבה** [שמועילה לו הסיבה], כי מאחר שהיא חשובה הרי ההסיבה מועילה להחשיב את אכילתה כאכילה בקביעות והמשתתפים באכילה נחשבים כקבועים יחד. **אבל יין לא מהני ליה הסבה**, ואפילו אם הסיבו כל אחד מברך לעצמו. כי מאחר שאינו חשוב כל כך אין שתייתו נחשבת כקבועה ולכן אף שהסיבו בשתייתו אין כאן צירוף.

ורבי יוחנן אמר: אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה, כי גם יין חשוב הוא ולכן בהסיבו אחד מברך לכולם [2246].

מיתיבי: כיצד סדר הסבה? **אורחין** שהגיעו ראשונים **נכנסין**, **ויושבין** וממתינים **על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיגיעו ויכנסו כולם**, ובשעה שהיו הראשונים ממתינים **הביאו להם מים וכל אחד ואחד** היה **נוטל ידו אחת**, שבה היה מקבל כוס יין שרגילים היו לשתות קודם הסעודה [2247],

וכש**בא להם** היין - **כל אחד ואחד מברך** על היין **לעצמו**, כיון שעדיין לא הסבו.

לאחר שכל האורחים הגיעו ונכנסו **עלו** כולם על המטות שהיו בחדר אחר, **והסבו**, **ובא להם מים** פעם נוספת, **ואף על פי שכל אחד ואחד כבר נטל ידו אחת** קודם לשתיית היין, הרי הוא **חוזר ונוטל** עכשיו **שתי ידיו** לאכילת הפת שהרי היא נאכלת בשתי ידיו [2248].

[2245] אכן בשאר מאכלים מלבד יין ופת גם רב יוחנן מסכים שאין צורך בהסיבה כי רגילים לקבוע אכילתם עליהם אף בלא הסיבה וממילא נחשבים הם לחבורה אחת אף בישיבה בעלמא - **רא"ש**, וכן נפסק **בשולחן ערוך** (רי"ג א'). אכן עיין **בריטב"א** שסובר להיפך, ששאר מאכלים דומים לכולי עלמא לפת כי הרגילות לאוכלם בהסיבה ורק יין שהוא שתיה רגילים לשתותו לדעת רב בלא הסיבה.

[2246] עפ"י **משנה ברורה** (רי"ג סק"א-ב). וראה עוד **ברא"ש** בביאור המחלוקת שבין שני הלשונות, ועיין **פני יהושע**.

[2247] טעם הנטילה מבואר **בתוספות** שזהו מפני כבוד הברכה, ואולם **התוספות בפסחים** (קטו א ד"ה כל), **הרשב"א הרא"ה ומאירי** פירשו שהטעם הוא, כיון שסתם ידים טמאות הן חוששים שמא יגע בידו במשקה שבתוך הכוס ויטמא היין. וראה עוד **בתוספות בחגיגה** (יח ב ד"ה הנוטל) שכתבו שזהו משום נקיות.

[2248] הטעם שצריך ליטול את **שתי** ידיו אף שכבר נטל יד אחת קודם לכן, כתב **הבית יוסף** (קנ"ח) עפ"י דברי **התוספות בפסחים** [הובא בהערה 3] שהנטילה הקודמת לא היתה משום חיוב אלא רק לכבוד הברכה ולכן אינו יוצא בה ידי חובתו, וכן נפסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ז). ואולם **הרשב"א** פירש שצריך לחזור וליטול כי צריך להסמיך את הנטילה לסעודה, **והריטב"א** כתב שאין הכי נמי מצד הדין אם שמר ידו עד זמן הסעודה די במה שיטול את ידו השניה בלבד, ואורחא דמילתא נקטו כאן שכשנוטל ידו השניה הריהו כבר נוטל גם את הראשונה, וכן כתבו **הרא"ה והמאירי**.

[2249] ואף שיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון וכל שכן יין שבתוך המזון, מכל מקום יין זה אינו נפטר בברכה שבירכו על היין הקודם כי שינו מקומם ושינוי מקום מחייב בברכה חדשה. - **תוספות**. ויש להעיר שמפשטות

לאחר הנטילה **בא להם יין** פעם נוספת. **אף על פי שכל אחד ואחד כבר ברך לעצמו** על היין ששתה קודם שהסבו, צריכים לחזור ולברך על יין זה [2249] ברכה נוספת. אכן על שתיה זו, כיון שהיא בהסיבה **אחד מברך לכולם**.

מקשה הגמרא מברייתא זו: **להאיך לישנא** קמא **דאמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה - קשיא** עליו **מרישא** של הברייתא שאמרה שעל היין שהיו שותים בתחלה קודם שהסבו, כל אחד מברך לעצמו. והרי לדברי רב יין אינו צריך הסיבה אלא אף אם שתו אותו בישיבה בלבד אחד יכול להוציא את כולם בברכתו.

מתרצת הגמרא: **שאני אורחין** [2250] **דדעתייהו למיעקר**. כיון שאין זה מקום המסיבה אלא דעתם לעקור ממקום זה לחדר אחר ששם הסבו, לכן אי אפשר להחשיב את שתייתם כ"שתיית קבע" כי ישיבה עראית כזו ודאי לא מצרפת את היושבים כדי שאחד יברך לכולם. ודברי רב שיין אינו צריך הסיבה אמורים באופן ששותים יין שלא בשעת סעודה או בשעת הסעודה ובמקום המסיבה.

מוסיפה הגמרא ומקשה מברייתא זו: **ולהאיך לישנא** בתרא, **דאמר רב: לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה, אבל יין לא מהניא ליה הסבה - קשיא** עליו **מסיפא** של הברייתא שאמרה שעל היין שהיו שותים בהסיבה אחד מברך לכולם, והרי לדברי רב לא מועילה הסבה ביין?

מתרצת הגמרא: **שאני התם**, שהסבו לסעודת פת, ובאופן כזה אנו אומרים **דמגו** [מתוך] **דקא מהניא ליה הסבה לפת** [שמועילה להם ההסיבה לענין הלחם] להחשיב את המסובים כבני חבורה אחת, **מהניא ליה הסבה** זו גם **ליין** להחשיבם כקבועים יחד.

שנינו במשנה: **בא להם יין בתוך המזון** - כל אחד ואחד מברך לעצמו.

שאלו את בן זומא: מפני מה אמרו במשנה **בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, לאחר המזון אחד מברך לכולם?**

אמר להם: הואיל ובאמצע האכילה **אין בית הבליעה פנוי** ואין לב המסובין אל המברך אלא לאכילה ואינם מכוונים לצאת ידי חובתם בברכתו [2251].

הדברים נראה שהסיבתם השניה היתה באותו בית שהסיבו בו בראשונה, ולא הלכו לבית אחר, ובאופן כזה מבואר **ברמ"א** (קע"ח ס"א) שאם היה דעתם לזה מתחלה אין זה נחשב כ"שינוי מקום" ואין צורך לחזור ולברך. ומעתה, הרי אף אם נאמר שלא היתה דעתם להדיא להסב במקום השני מכל מקום לכאורה, כיון שזה היה דרכם וסדר אכילתם [וכלשון הגמרא "אורחין דעתייהו למעקר"] הרי זה נחשב כאילו חישבו כן להדיא ומדוע נחשב להם הדבר כ"שינוי מקום".

[2250] אין הכונה לאורחים ממש אלא למסובים בסעודה, וקרויים הם אורחים משום שדרך בעלי הבית העשירים היתה לזמן אורחים עניים לסעודתם - **רש"י**.

[2251] **רש"י**. ואולם **רבינו יונה הרשב"א והרא"ש** פירשו שחששו שמא תוך כדי אכילתו יענה השומע "אמן" על ברכת המברך ויבוא לידי סכנת חנק.

שנינו במשנה: **והוא**, המברך על היין, **אומר** את הברכה **על המוגמר**, ומוציא את כולם ידי חובת ברכה.

מדייקת הגמרא: **מדקתני** במשנה **והוא אומר על המוגמר**, **מכלל** זה משמע שאף **דאיכא** אדם אחר מהיושבים שם, שהוא **עדיף** [חשוב] **מיניה**, מזה שמברך על היין, - אפילו הכי אמרו שהמברך על היין הוא יברך על המוגמר, כי מי שהתחיל בברכות אחרונות הוא גומרן.

מוסיפה הגמרא שדין זה **מסייע ליה לרב**.

דאמר רב חייא בר אשי אמר רב: **הנוטל ידיו תחלה באחרונה**, - אדם חשוב שהשתתף בסעודה וכיבד את אחד מהמסובין ליטול ראשון את ידיו למים אחרונים, **הוא המזומן** גם **לברכה**, הוא זה שיברך ברכת המזון, ואין לכבד בה את החשוב לפי שהמתחיל במצוה ליטול ידיו מים אחרונים אומרים לו גמור ותברך [2252].

רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא. אמר ליה רבי לרב: קום משי ידך [עמוד וטול ידיך]. **חזייה** רבי לרב **דהוה מרתת** [שהיה רועד] מחשש שמא ראה רבי שידיו מלוכלכות או שהאריך בסעודה יותר מדאי ולכן גוער בו שימהר ויטול ידיו.

אמר ליה רבי חייא לרב: **בר פחתי** [בן גדולים], אין לך לפחד שלא ראה רבי בך דבר שאינו הגון. אלא **עיין בברכת מזונא קאמר לך**! שבזה נתן לך רבי רשות לברך ברכת המזון, דקיימא לן: הנוטל ידיו מים אחרונים תחלה - הוא מברך ברכת המזון.

אמר רבי זירא אמר רבא בר ירמיה: **מאימתי מברכין על הריח** של המוגמר?

משתעלה תמרתו - משעה שעשן הקיטור מתמר ועולה.

אמר ליה רבי זירא לרבא בר ירמיה: איך יתכן לברך משיעלה עשן הקיטור, **והא לא קא ארח**, עדיין לא נהנה מהריח?

אמר ליה רבא לרבי זירא: **ולטעמיך**, שצריך להנות ורק אחר כך לברך. מדוע לא שאלת גם על הבא לאכול לחם, "**המוציא לחם מן הארץ**" **דמברך** קודם לאכילתו, **והא** עדיין **לא אכל**? **אלא** בעל כרחך, כיון **שדעתיה למיכל**, יכול הוא לברך על ההנאה הקרובה לבוא אף שטרם אכל, **הכא נמי**, כיון **שדעתיה לארוחי**, יכול הוא לברך על ההנאה הקרובה לבוא אף שעדיין לא הריח [2253].

[2252] על פי **ראש יוסף**.

[2253] **האחרונים** תמהו על שאלת רבי זירא, וכי לא ידע שכל ברכות הנהנין מברכים קודם האכילה משום שאסור לאדם להנות מהעולם הזה ללא ברכה? וכמו כן מדוע רבא השיבו דוקא מברכת הפת ולא מכל ברכות הנהנין. **הפני יהושע** מיישב, שרבי זירא היה סבור שמעיקר הדין הסברא נותנת שיברכו את כל ברכות הנהנין רק לאחר שכבר התחילו להנות מעט מהדבר כדי שהברכה וההנאה יבואו כאחד, אלא שבאכילה ושתיה אי אפשר לנהוג כן שהרי לא יתכן לברך תוך כדי בליעת המאכל או השתיה, ומשום כך שאל מדוע שלא ינהגו כן לכל הפחות בברכת

אמר רבי חייא בריה דאבא בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי: כל המוגמרות - מברכין עליהן כשבאים להריח מהם ברכת "**בורא עצי בשמים**", ואף על פי שכבר נשרף העץ עדיין אפשר לברך ברכה זו בזמן שהעשן מתמר ועולה [2254]. **חוץ** מעל "**מושק**", **שמן חיה הוא** נוצר ולא מהעץ ולכן דינו **שמברכין עליו** ברכת "**בורא מיני בשמים**".

מיתיבי: אין מברכין "בורא עצי בשמים" אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום, וכן כל הדומים להם. כי בכל אלו מריחים את העץ בעודו קיים, ולכן אפשר לברך על העץ בורא עצי בשמים, משא"כ מוגמר שאין העץ קיים אלא הריח בלבד - מברכים "בורא מיני בשמים". ואם כן, מדוע אמרו אותם אמוראים שעל כל המוגמרות יש לברך "בורא עצי בשמים"!?

מסיקה הגמרא **תיובתא**.

אמר ליה רב חסדא לרב יצחק: האי משחא דאפרסמון, שמן אפרסמון, **מאי מברכין עלויה** כשמריחים אותו?

אמר ליה רב יצחק: **הכי אמר רב יהודה** מברכים עליו "**בורא שמן ארצנו**", לפי שהאפרסמון גדל ביריחו [ועל שם ריחו נקראת שמה של העיר "יריחו"].

אמר ליה: בר מיניה דרבי יהודה, דחביבא ליה ארץ ישראל אל תביא ראיה לדין זה מרבי יהודה שארץ ישראל חביבה בעיניו מאד ולכן הוא מזכיר בברכה את ארץ ישראל.

לכולי עלמא לשאר האנשים **מאי** היא ברכתו של שמן האפרסמון.

אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן: מברכים עליו "בורא שמן ערב" [2255].

הריח שבה יתכן להנות ולברך כאחד, והשיב לו רבא מברכת הפת, שאם כדבריך הרי היה צריך לכל הפחות לאחר ולהסמיך את ברכת הפת לאכילה עד כמה שאפשר, ומדוע אם כן מברכים ברכה זו קודם הבציעה, אלא בהכרח שהסיבה שאין מברכין ברכת הנהנין על אכילה ושתיה תוך כדי ההנאה אינה מחמת חוסר ברירה אלא כי כך הוא עיקר הדין לברך בשעה שדעתו להנות ואם כן גם לענין ברכת הריח יש לנהוג כן. **הצל"ח** מיישב באופן אחר, שרבי זירא היה סבור שהסיבה שיתכן לברך על מאכל קודם שנהנה ממנו הוא משום שיש לו עכ"פ מעט שייכות אליו בכך שהוא אוחזו בידו בשעת הברכה, ומשום כך שאל, כיון שאת הבשמים הבוערים אין אפשרות להחזיק איך יתכן לברך עליהם בלא שיש לו עדיין איזו שייכות אליהם, עיין בדבריו. וראה עוד **בב"ח** (ריש סימן רט"ז), **מעדני יום טוב** (אות ל), **ראש יוסף ומרומי שדה**.

[2254] כך פירשו **רש"י ותוספות**, ומבואר מדבריהם שאף שבשעת הנאתו מהריח כבר העץ אינו קיים מכל מקום יש לברך ברכת עצי בשמים, **ואולם הריטב"א** סובר שבאופן זה נחשב הריח כ"ריח שאין לו עיקר" ואין מברכין עליו כלל, ומפרש משום כך את דברי רבי חייא באופן שהעץ עדיין קיים.

[2255] **רבינו יונה** פירש טעם הדבר "דמפני שנמצא בארץ ישראל והוא חשוב קבעו לו ברכה בפני עצמו ומברכין עליו בורא שמן ערב". - ולדבריו יש להעיר מדוע לא תיקנו לברך כך גם על שמן זית שנשתבחה בו ארץ ישראל, [עיין רמב"ם (פ"ט ה"ג) ושולחן ערוך (רט"ז ס"ה)] וראה מש"כ בזה הלבוש שם ס"ה. אכן **הרא"ה והריטב"א** פירשו שהטעם שמברכים על השמן בורא שמן ערב הוא משום שאפילו בפירות מצינו שעל משקה היוצא מהם אין מברכים בורא פרי העץ אלא שהכל, אם כן כל שכן שעל משקה היוצא מהעץ אי אפשר לברך "בורא עצי בשמים" ולפיכך מברכים עליו בורא שמן ערב. וכתב **הב"ח** (שם ד"ה משחא) **נפקא מינה** לדינא בין הטעמים לענין מי

אמר רב אדא בר אהבה: האי כשרתא [עץ בושם הקרוי קושט], **מברכין עליה "בורא עצי בשמים"**, משום שמריחים את העץ עצמו. **אבל משחא כבישא**, שמן שטמון בו הקושט, ונודף ממנו ריחו של הבושם הטמון בתוכו, **לא** מברכים על ריחו ברכה זו הואיל והקושט אינו נראה לעינינו אלא השמן, [והוא הרי אינו גורם את הריח מצד עצמו שיברכו עליו][2256].

ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא מברכים על ריחה, כי מ"מ הוא קיים לפנינו בצורתו אף שאינו נראה לעין, **אבל משחא טחינא**, שמן שטחנו בו את הקושט - **לא** מברכים עליו, כי מלבד מה שהקושט אינו נראה לעין הוא אינו קיים בצורתו הראשונה. **נהרדעי אמרי: אפילו משחא טחינא** מברכים על ריחה, כי אף על פי שהקושט קיים בשמן שלא בצורתו הראשונה וגם אינו ניכר לעינינו, עדיין הוא נחשב כבושם שקיים לפנינו[2257].

שטעה ובירך על השמן "בורא עצי בשמים", שלדעת רבינו יונה יצא בדיעבד שהרי נוסח הברכה מצד עצמו שייך הוא לשמן ורק מפני חשיבותו תיקנו לו ברכה בפני עצמו, ואם כן בדיעבד יש לומר שיצא ידי חובתו גם בנוסח זה, מה שאין כן לדעת הרא"ה והריטב"א, יש לומר שאף בדיעבד לא יצא ידי חובתו, כיון שמשקה היוצא מן העץ אינו נחשב לעץ ודומה הדבר למי פירות שהמברך עליהם בורא פרי העץ לא יצא ידי חובתו. וראה **באליה רבא** (שם סקי"א) שלדעתו נחלקו בזה אמוראים בירושלמי.

[2256] **האשל אברהם** [בוטשאטש] (רצ"ז ס"א) דן בבשמים המונחים בתוך כלי העשוי מעלי לולב קלועים וכדומה ואין הבושם נראה מתוכו לחוץ, האם זה נחשב כריח שאין לו עיקר או לא. ולכאורה יש לתלות זאת במחלוקת האמוראים שבסוגייתנו [לפירושו של רש"י], שהרי "משחא כבישא" הבשמים קיימים ורק אינם נראים מחמת השמן.

[2257] כן הוא **לפרש"י**, ואולם **התוספות** פירשו **בשם ר"ח** ש"משחא כבישא" היינו שמן שכבשו בו בשמים ולאחר מכן הוציאו אותם מתוכו וס"ל לרב אדא בר אהבה, כיון שהבושם כבר אינו לפנינו הרי זה נחשב כבושם שאין לו עיקר ואין לברך עליו, ואולם רב כהנא סובר שאעפ"כ יש לברך עליהם כי הריח עדיין קיים בכל תוקפו, אבל "משחא טחינא" היינו שמן שכבשו בו בשמים זמן מועט ולא נקלט בו הריח כ"כ אין לברך עליו. ואילו נהרדעי אמרי שאף בכה"ג יש לברך עליהם. והנה רש"י שפירש שהבשמים עדיין קיימים בשמן לא פירש מה תהא ברכתו באופן שהוציאום מהשמן ואינם לפנינו, ונחלקו בזה הראשונים. שיטת **הרא"ה והריטב"א** שאין לברך עליו כלל, כיון שאין לברך על ריח שאין לו עיקר [היינו שמקור הריח כבר אינו קיים לפנינו ונותר רישומו בלבד]. שיטת **הראב"ד** [הובאה **ברבינו יונה והרא"ש**] שיש לברך עליו בורא מיני בשמים, ושיטת **"יש אומרים"** שהובאה **בטור** (רט"ז) שמברכים עליו בורא שמן ערב, וכן נקט **פסקי הרי"ד**. **בביאור המחלוקת** יש לומר, שלדעת התוספות והרשב"א נתקנה ברכת הריח על החפצא של **הריח** עצמו, ומאחר שהריח של עצי הבשמים לפנינו יש לברך עליו "בורא עצי בשמים", ואולם הרא"ה והריטב"א סוברים שברכת הריח נתקנה על החפצא של **הבשמים**, ומאחר שהבשמים עצמם אינם לפנינו לא שייך לברך עליהם כלל. ובאופן אחר יש לומר שבאמת גם הם מודים שהברכה נתקנה על הריח, ואולם כשהריח אין לו "עיקר" אינו חשוב בכדי שיברכו עליו. ובדעת ה"יש אומרים" שהביא הטור יש לומר, שבעיקר הדבר הם מסכימים לדעת הראשונים הסוברים שריח שאין לו עיקר אינו חשוב שיתחייבו עליו בברכה, ואולם בנידון שלפנינו שהריח נקלט בשמן יש לומר שהשמן עצמו משמש כ"עיקרו" של הריח ונותן לו את חשיבותו ומשום כך יש לברך עליו "בורא שמן ערב" ככל ברכות הריח שנוסח הברכה ניתקן בהם לפי שֵם "עיקרו" של הריח. ובדעת הראב"ד יש לומר שהוא מסכים לסברת ה"יש אומרים", ואולם הוא סבור, כיון שבפועל מקור הריח בא מעצי בשמים נמצא שיש לו ב' "עיקרים" הנותנים לו ב' שמות שונים "ריח של שמן" ו"ריח של עצי בשמים", ולכן סובר הראב"ד, כשם שריח היוצא מעצי בשמים ועשבי בשמים יחד ברכתו "בורא מיני בשמים" שהוא נוסח הכולל את כל מיני הבשמים, כך בנידון שלפנינו שלאותו ריח עצמו ישנם ב' שמות יש לברך עליו ברכת "בורא מיני בשמים" שהיא ברכה כוללת. **להלכה** מבואר **בשולחן ערוך** (רט"ז ס"ו) שמספק

דף מג:

אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו, ושלשה עלין בכל שורה, - **מברכין עלויה "בורא עצי בשמים"** כי מין "עץ" הוא.

אמר רב חנאל אמר רב: הני חלפי דימא, עשב העשוי כעין גבעולי פשתן, - **מברכין עלייהו "בורא עצי בשמים"**. כי אף הוא מין עץ [2258].

אמר מר זוטרא: מאי קראה מהו המקור שממנו ניתן ללמוד שעשבים אלו קרויים "עץ"? שנאמר: [יהושע ב ו] **"והיא העלתם הגגה, ותטמנם בפשתי העץ"**. ומוכח שאע"פ שאין הפשתן קרוי אילן, מכל מקום הוא נקרא בלשון הכתוב "עץ".

אמר רב משרשיא: האי נרקום דגנוניתא [חבצלת השרון הגדלה בגינה], **מברכין עלויה "בורא עצי בשמים"**. אבל על ריחה של חבצלת השרון הגדלה **בדברא** - במדבר, יש לברך **"בורא עשבי בשמים"** [2259].

אמר רב ששת: הני סיגלי, מין עשב - **מברכין עלייהו** כשבא להריחם **"בורא עשבי בשמים"** [2260].

נכון להזהר מלהריח בו. **ולענין הברכה שעל "טבק הרחה"**, הביא **הכף החיים** (ר"י ל"ג) בשם הפוסקים שנוהגים שלא לברך עליו, וראה **בבאר היטב** (רט"ז יג) בשם **הלכות קטנות** (ח"א סימן ק"א) שהטעם שאין לברך עליו הוא משום שהוא ריח שאין לו עיקר. ולהמבואר לעיל צריך עיון מדוע הוא נחשב כריח שאין לו עיקר והרי הריח נקלט היטב ב"טבק".

[2258] החידוש בשני מינים אלו הוא, שאף על פי שאינם נחשבים כעץ לענין ברכת "בורא פרי העץ", ואם היתה אפשרות שהיו גדלים עליהם פירות היתה ברכתם "בורא פרי האדמה", מכל מקום לענין ברכת הריח הם נחשבים ל"עץ", כי הגדרת "עץ" לענין ברכת הריח תלויה בצורת הגבעולים אם הם קשים כעץ או לא. - **הריטב"א**.

[2259] לפי שהגדל בגינה גבעולו קשה יותר מאשר זה שגדל במדבר ולכן הוא נחשב לעץ בדומה לסמלק וחלפי דימא שהוזכרו לעיל. - **הריטב"א**.

[2260] במקום שיש ספק אם הבשמים הם ממין עץ או ממין עשב, כתבו **התוספות** בשם "יש אומרים" שיברך ברכת "שהכל", ובשם **רבינו משה מקוצי** כתבו שיברך בורא מיני בשמים. וביאר **המשנה ברורה** בשם **מגן גיבורים** (רט"ז סקי"ג) בטעמו של ר"מ מקוצי שאין לברך שהכל כי ברכת שהכל נתקנה על אכילה ושתיה בלבד, וטעם הסוברים שיוצא בברכת שהכל ביאר **העולת תמיד** (שם סק"ב), כיון שברכה זו מועילה לאכילה ושתיה שהנאתם מרובה כל שכן שהיא תועיל להנאת הריח שהיא הנאה מועטת. והנה אף שהתוספות כתבו דין זה רק במקום שהספק הוא אם הבשמים הם ממין העץ או מין עשב מכל מקום ראה **בבית יוסף** (רט"ז ד"ה ועל כולם) שכתב שמדברי **הרמב"ם והטור** נראה שגם המריח פרי וירך בטעות בורא מיני בשמים יצא בדיעבד. ולפי"ז נמצא שגם לענין ספק יהא הדין כן שאם הסתפק אם הריח בא מפרי או מעצי בשמים יברך "מיני בשמים". ובגוף דברי התוספות יש להעיר מדוע כשמסתפק אם הבשמים היו ממין עץ או עשב אינו מברך מספק בורא **עשבי** בשמים שהיא ברכה פרטית יותר מאשר **מיני** בשמים ועדיפה ממנו. ומוכח מדבריהם שברכת עשבי בשמים אינה פוטרת מין עץ, [בשונה בברכת בורא פרי האדמה הפוטרת מין עץ], וכן העלה **הב"ח** (רט"ז ד"ה ויראה) לדינא.

[2261] כתבו **התוספות** [לביאור הטור (רט"ז)] שברכה זו יש לברך רק כשבא להריח מהם בכונה תחלה, אבל הבא לאוכלם ולא התכוון להריח בהם אע"פ שאגב אכילתו גם נהנה מריחם אינו מברך על הנאה זו, וכן היא דעת **הרא"ש** לקמן פרק אלו דברים (ס"ג). ואולם **הגר"א** (שם ס"ב) נוקט שתוספות חלוקים עם הרא"ש, [ושלא כדעת הטור], ואולם לא ביאר במה הם חלוקים זה עם זה. ונאמרו בזה פירושים שונים. **הדמשק אליעזר** שם פירש בכונתו, שלדעת התוספות לא רק באופן שלא כיוון לריחו אין מברכים עליו ברכת הריח אלא אף אם כיוון לריחו אך יחד עם זאת כיון גם לאוכלו אין לברך עליו ברכת הריח, ובזה חולקים הם על הרא"ש הסובר שרק אם לא כיון כלל

אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח [2261] באתרוגא או בחבושא [המריח בפרי האתרוג או בפרי החבוש] [2263] **אומר: "ברוך שנתן** [2262] **ריח טוב בפירות"**.

לריחו אין מברכים עליו. - **הביאור הלכה** (שם ד"ה או) פירש כונתו, שהתוספות מסכימים עם הרא"ש שבנטלו להריח בו ולאכלו מברך גם על הריח ורק נחלקו על הרא"ש באופן שנטלו לאוכלו ולאחר מכן נמלך בדעתו גם להריח בו שלדעת הרא"ש מברך גם באופן זה ברכת הריח ואילו התוספות סוברים שאינו מברך. - **החזון איש** (סימן ל"ה) מפרש את כונת הגר"א שהתוספות חולקים לגמרי על הרא"ש וסוברים שאפילו אם נטל את הפרי רק כדי להריח בו אין מברכים עליו ברכת הריח כל עוד שהפרי לא הוקצה באופן קבוע לצורך זה כי מה שמייחד את הפרי באופן אקראי להריח בו אינו גורם להחשיבו לדבר העומד לריח, ומה שכתבו התוספות בלשונם "ודוקא שמריח בהם" היינו בפירות שיוחדו לצורך זה, **ולדבריו** נמצא, **שאין לברך על קנמון המיועד לתבל** בו את המאכל אף באופן שנוטלו על מנת להריח בו בלבד, ורק אם ייחדו באופן קבוע להריח בו מברכים עליו.

[2262] **בשולחן ערוך** (רט"ז ס"ב) כתב לברך "**הנותן** ריח טוב בפירות", ועיין **במשנה ברורה** (שם סק"ט) בשם **אליה רבא** שהוכיח שהנוסח הנכון הוא "**שנתן**". וצריך ביאור, מדוע שונה ברכה זו משאר ברכות הריח שתיקנו בהם לשון הווה כ"**בורא** מיני בשמים" וכדומה ולא בלשון עבר.

[2263] **א**. הטעם שמברכים על שמן זית שריחו נודף [על ידי כתישתו וטחינתו] "בורא עצי בשמים" כמבואר ברמב"ם (פ"ט ה"ג) ואין מברכים עליו "ברוך שנתן ריח טוב בפירות", אף שפרי הוא והאוכלו מברך עליו בורא פרי העץ, ביאר **הלבוש** (רט"ז ס"ה) [והובא דבריו במשנה ברורה (שם)] שבשאר הפירות הריח גודל עמם מתחילת בריאתם מה שאין כן בשמן זית הריח בא לו רק ע"י הכתישה והטחינה הנעשים בידי אדם, וכבר העיר **הפרי מגדים** (שם א"א סק"א) שמטעם זה הרי גם ברכת עצי בשמים אין לברך עליו. וצריך לומר, שבברכת עצי בשמים נוסח ההודאה מתייחס ל"בושם", ו"בושם" קרוי גם דבר שיש בו את סגולת המבשם בכח אף שעתה אין לו ריח בפועל כזית קודם טחינתו, מה שאין כן בברכת הנותן ריח טוב בפירות הנוסח ניתקן כהודאה על ה"ריח" ומשום כך יש צורך שהריח גופו יהיה בו מתחילתו. וכך נראה קצת מדברי **המשנה ברורה** (שם סקכ"ה) עיין בדבריו. **ב**. בגוף דברי הלבוש יש להעיר ממה שפסקו **האחרונים** הובאו דבריהם **במשנה ברורה** (סקט"ו) שהמריח **קפה כתוש חם** שריחו נודף מברך שנתן ריח טוב בפירות, והרי לולי הכתישה הנעשית בידי אדם לא היה ריחו נודף, [ואף שהלבוש עצמו לא כתב דין זה, מכל מקום צ"ע דעת המשנה ברורה שהביא את דברי הלבוש ומאידך הביא גם את דברי האחרונים]. עוד יש להעיר בדברי הלבוש מהמבואר **ברמ"א** (שם סי"ד) בשם **האבודרהם** שיש לברך על **פת חמה** שריחה נודף ברוך שנתן ריח טוב בפת, והרי גם שם בפת הריח נגרם על ידי מעשה בני אדם. - וכבר העיר זאת בספר **תולדות זאב לגאון רבי זאב פראנק** זצ"ל. [בדעת האחרונים הנ"ל שפסקו לברך על קפה כתוש, יש להעיר מדברי הרמ"א לענין פת חמה, שאף שהביא דעות שיש לברך על הפת, מכל מקום הביא גם חולקים בדבר, ומסקנתו שלכן אין להריח בו מספק, ומדוע אם כן לא חששו לזה האחרונים גם בקפה כתוש. - ואכן ראה **בכף החיים** (סקפ"ו) שחשש לזה, אך עדיין צ"ע על שאר האחרונים שלא הזכירו זאת וצ"ע]. **ג**. **לענין ריח הנודף מיין**, הביא **הערוך לנר** על מסכת כריתות (ו א) בשם **ספר המכריע** שאין לברך עליו כי אי"ז נחשב להנאה. ואולם ראה **בספר תורת חיים** (סופר) (רט"ז סקכ"ח) שהביא מספר **עדות ביהוסף** שיש לברך עליו והוכיח זאת מדין זילוף המבואר בגמרא בפסחים (כ ב) ע"ש. **ד**. בספר **תורת חיים** (שם) הסתפק לענין **פרי שהתקלקל מעט** או **שעדיין לא נגמר בישולו**, האם כשם שבאכילתו מברכים עליו ברכת שהכל ולא ברכת בורא פרי העץ כך גם כשמריחים ממנו יורד הוא מברכת הנותן ריח טוב בפירות לברכה פחותה יותר או לא. עיין בדבריו.

[2264] מלשון הגמרא שנקטה "אילני" לשון רבים נראה לכאורה שיש לברך רק על ב' אילנות ומעלה, ובספר **הלכות קטנות** (ח"ב כ"ח) דייק כן מלשון **הרמב"ם**, [אכן יש להעיר **שהמהריש לומר** (תשו' קמ"ג) גרס בלשון הגמרא "**אילנא**" לשון יחיד]. וראה עוד **בחיד"א** (שם) שעל פי הסוד צריך לברך על ב' אילנות.

[2265] **הגאון רבי צבי פסח פראנק בספר הר צבי** (ח"א סימן קי"ח) כתב לחדש שיש לברך ברכת האילנות רק ביום ולא בלילה, אך צ"ע מדוע שונה ברכה זו מכל ברכות הראיה שמצוותם גם בלילה.

[2266] כתב **המחצית השקל** ש"ניסן" אינו בדוקא אלא אורחא דמילתא נקטו, כיון שבארצות החמות דרך האילנות ללבלב בחודש זה, אבל הוא הדין אם רואה פעם ראשונה אילן מלבלב בחודש אחר מברך עליו, והעתיקו **המשנה ברורה** (שם סק"א) להלכה. ואולם כתב **החיד"א** (מורה באצבע קצ"ח) שעל פי הקבלה שייכת הברכה דוקא לימי ניסן ויש להקפיד בזה.

אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק [2267] **ביומי ניסן**, [2266] **וחזי** [2265] **אילני** [2264] **דקא מלבלבי**, [היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלבים] **אומר: "ברוך שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות** [2269] **להתנאות** [2268] **בהן בני אדם"**.

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מנין שמברכין על הריח? שנאמר: [תהלים קנ ו] **"כל הנשמה תהלל יה"** [2271] . **איזהו דבר** שהנשמה [2270] נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו - הוי אומר: זה הריח [2272].

ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: עתידים בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא **שיתנו ריח טוב כיער הלבנון** שעליו ופרחיו נותנים את ריחם הטוב על בני ישראל שנאמר: [הושע יד ז] **"ילכו יונקותיו** [אלו בחורי ישראל] **ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון"**.

ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מאי דכתיב: [קהלת ג יא] **"את הכל עשה יפה בעתו"**?

[2267] **מלשון הגמרא** נראה שאין זו חובה לחפש אחר אילנות מלבלבים כדי לברך עליהם אלא שאם יצא וראה מברך, וכן נראה מלשון **השולחן ערוך** (רכ"ו). ובאמת שכן הוא הדין בכל ברכות הראיה וכפי שנראה מדברי **המהרש"א לקמן** (נח א) **בחידושי אגדות** (ד"ה שאם). וראה עוד **בשו"ת הרשב"א** (רמ"ה). ואולם כל זה מדובר רק כלפי החיוב לצאת ולראות, אבל כשיצא כבר וראה כתב **בספר הפרדס לרבינו אשר ברבי חיים** ז"ל שחייב לברך עליהם.

[2268] **בשולחן ערוך** (שם) הנוסח "**ליהנות** בהם בני אדם". וכן נוהגים.

[2269] כתב **המשנה ברורה** (שם סק"ב) בשם הפוסקים שאין לברך ברכה זו אלא על אילן מאכל שעתידים בני אדם להנות ממנו וכפי שנראה מנוסח הברכה.

[2270] **המהרש"א בחידושי אגדות** העיר שאף שגם לבעלי חיים ישנו חוש ריח אפילו שאין בהם נשמה, מכל מקום יתכן שאינם נהנים מהריח כי **ההנאה** מהריח באה מהנשמה.

[2271] הטעם שהוצרכה הגמרא לאסמכתא זו ולא למדה זאת מהסברא שאסור לאדם להנות מהעולם הזה ללא ברכה, ביאר **הראש יוסף**, כיון שהנאת הריח אינה הנאה גשמית אלא רוחנית היה מקום לומר שאין לברך עליה, ולפיכך הסמיכוה לקרא דכל הנשמה להשמיענו שיש לברך גם על הנאה זו. **הצל"ח ורבי אליעזר משה הורויץ** בהגהותיו ביארו באופן אחר, כיון שלעיל בתחילת הפרק הגמרא תלתה את הדין שאסור להנות מהעולם הזה ללא ברכה עם הדין שכל הנהנה מן העולם הזה ללא ברכה מעל, היה מקום לומר, כיון שמבואר בגמרא בפסחים (כו א) וכריתות (ו א) ש"קול מראה וריח אין בהם משום מעילה" כי אין בהם ממש, ממילא גם לא יתחייבו עליהם בברכה, קמ"ל קרא דכל הנשמה וגו' שגם בזה תיקנו ברכה. ועיין **בספר ציונים לתורה להגר"י ענגיל** (כלל ז) שכתב שלדבריהם נמצא שאף שקמ"ל הפסוק שגם על ריח צריך לברך, מכל מקום חלוק דין הברכה שעל הריח משאר ברכות הנהנין, שבשאר ברכות הנהנין הברכה באה להתיר את האיסור המוטל עליו מלאכול בלא ברכה, מה שאין כן בברכת הריח אין איסור זה שהרי אין בזה משום מעילה ונמצא שכל ענין הברכה הוא מדין חיוב כשאר ברכות ההודאה והשבח. ובעיקר דבריהם יש להעיר, שמדברי הגמרא בפסחים (שם) מבואר להדיא שלמסקנת הסוגיא ריח נחשב כדבר שיש בו ממש והטעם שאין בו משום מעילה הוא משום שכבר "נעשית מצותו" ע"ש. וכבר העיר כן בספר **עוללות אפרים** (דין א') עיין בדבריו.

[2272] **המהרש"א בחידושי אגדות למסכת סנהדרין** (צג ב) כתב, כיון שחוש הריח הוא רוחני אין הטעות מצויה בו, אבל שאר החושים שהם גופניים יותר הטעות מצויה בהם יותר. וביאר בזה את דברי רבא [המובא שם בגמרא] שאמר שלעתיד לבוא מלך המשיח לא ישפוט את בני האדם לא לפי מראה עינים ולא לפי משמע אוזנים אלא מריח האדם ושופטו אם חייב הוא או לא, והיינו משום שבחוש הריח אי אפשר לטעות כמו בשאר החושים.

מלמד שכל אחד ואחד מהאומנים **יְפֶה לו הקב"ה אומנותו בפניו**. שאפילו לזה שאומנותו אינה יפה, ייפה הקב"ה את האומנות בפניו שתמצא חן בעיניו ויעשנה כדי שלא יחסר העולם אומנות זו.

אמר רב פפא: **היינו דאמרי אינשי** [פתגם שאנשים רגילים לאמרו]: **תלה ליה קורא לדבר אחר, ואיהו - דידה עבידי!** תְּלה לו לחזיר על צוארו את הענף הרך [הנקרא קורא] הגדל בדקל כדי שיאכלנו כשהוא נקי, והוא יעשה את שלו - יגלגלנו באשפה! שזו היא אומנתו של החזיר לגלגל באשפה כל דבר ואינו רואה בזה שום חסרון.

ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אף שאמר מר אל יצא אדם יחידי בלילה, מ"מ מותר לו לצאת כשבידו **אבוקה** כי היא נחשבת **כשנים**, ואילו כשהי**רח** מאיר הרי זה נחשב **כשלשה**. [ההבדל ביניהם יבואר בהמשך].

איבעיא להו: האם **אבוקה** נחשבת **כשנים בהדי דידיה** [יחד אתו], **או דילמא אבוקה** נחשבת **כשנים לבר מדידיה** [בלעדיו] ונמצא שיחד אתו יש כאן שלשה? **תא שמע**: מסיום דברי רב שאמר "**וירח - כש לשה**".

אי אמרת בשלמא שאבוקה כשנים היינו **בהדי דידיה, שפיר** מובנים דברי רב שאמר "ירח כשלושה".

אלא אי אמרת שאבוקה נחשבת כשנים היינו **לבר מדידיה**. אם כן הרי נמצא שגם "ירח כשלושה" הכוונה לבר מדידיה. וקשה: **ארבעה - למה לי**, איזו תועלת ישנה מכך שבצירוף הירח הם נחשבים לארבעה!?

והאמר מר: **לאחד** השד **נראה ומזיק, לשנים** השד **נראה ואינו מזיק. לשלשה אינו נראה כל עיקר**. ואם כן איזו תועלת ישנה בכך שנחשיבם כארבעה והרי כבר בשלושה אין השד נראה כלל,

אלא, לאו, שמע מינה דהא דאמרינן ש"**אבוקה כשנים**" שאמר רב, הכוונה **בהדי דידיה. שמע מינה!**

ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משם רבי שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, [2273] **מנלן? מתמר. שנאמר**: [בראשית לח

[2273] לדעת **רבינו יונה בשערי תשובה** (שער ג' קל"ט) הלבנת פנים דינה כרציחה עצמה, וכשם שעל רציחה ממש נאמר הדין ש"יהרג ואל יעבור" כך הדין לענין הלבנת פנים שהוא אבק רציחה. וכן מוכח מדברי **התוספות בסוטה** (י ב) שביארו הטעם שלא כללו בין הג' עבירות שנאמר בהם "יהרג ואל יעבור" גם הלבנת פנים, כי אינה מפורשת בפסוק ע"ש, הרי שדינה כרציחה גמורה. ואולם יש להעיר מלשון הגמרא "נח לו לאדם" וכו' והרי חיוב גמור הוא, **וביאר הגאון רבי חיים שמואלביץ** (שיחות מוסר תשל"ב מאמר לו), שהגמרא באה להשמיענו שכדאי הוא לאדם לעשות כן אף בלא שהתחייב בכך, שהרי מעשה תמר שזהו המקור לדין זה היה קודם מתן תורה ועדיין לא נצטוו

כה] "**היא מוצאת**", שאע"פ שהוציאוה לישרף לא גילתה שהיא הרה מיהודה כדי שלא להלבין פניו, אלא שלחה לו את הסימנים כדי שיודה לבדו, ואמרה: אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו.

תנו רבנן: **הביאו לפניו** בסוף הסעודה **שמן** לסוך ידיו להעביר את זוהמת האוכל [2274], **והדס** להריח בו,

נחלקו התנאים בסדר הקדמת הברכות.

בית שמאי אומרים: בתחלה **מברך על השמן** בורא שמן ערב" **ואחר כך מברך על ההדס** "בורא עצי בשמים".

ובית הלל אומרים להיפך: בתחלה **מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן** [2275].

אמר רבן גמליאל: **אני אכריע** ההלכה כבית שמאי, כיון שמה**שמן** ניתן להנות שתי הנאות שהרי **זכינו לריחו וזכינו לסיכתו**, ואילו מה**הדס** ניתן להנות רק הנאה אחת שהרי **ריחו זכינו, ולסיכתו לא זכינו**.

אמר רבי יוחנן: **הלכה כדברי המכריע** שהכריע כשיטת בית שמאי כלומר, כדברי רבן גמליאל [2276].

על המצוות, וידועים דברי **הגאון רבי חיים מואלזין בספר נפש החיים** (סוף שער א') שיעקב נשא שתי אחיות משום שידע בהשגותיו העליונות שעל ידי זה יתוקנו תיקונים גדולים בכל העולמות ויבנה על ידן בית ישראל, וכל זה היה אפשרי רק קודם מתן תורה אבל לאחר מתן תורה כל הנהגת האדם כפופה לרצון התורה, נמצא אם כן שקודם מתן תורה לא עמד האדם בפני הכרעה האם מותר הדבר לעשות או לא, אלא היה עליו לבחון את התועלת שתצא מכל מעשה ולהכריע בדעתו האם הוא כדאי, ואם כן מנכותנה של תמר למסור נפשה אנו למדים שאף מבחינת התועלת שבדבר כדאי לאבד אפילו שלשה נפשות ואפילו כאלו אשר בהם תלויה מלכות בית דוד ומלך המשיח ובלבד שלא להלבין פני חבירו ברבים, עיין בדבריו. - ולפי"ז נמצא **שהחיוב** לעשות כן באמת אינו נלמד מתמר אלא ממקום אחר.

[2274] כך פירש **רש"י**. ואולם **התוספות** פירשו שמדובר כאן בשמן הבא לריח שאם לא כן יקשה מהמבואר לקמן (נג א) ששמן שאינו בא לריח אין מברכים עליו כלל. - הטעם שרש"י לא רצה לפרש כפירושם של התוספות ביאר **הב"ח** (רט"ז ד"ה הביאו) שזהו משום שכך היתה הרגילות בזמנם להביא שמן לסוך את הידיים. וליישב את קושית התוספות על פירוש רש"י כתב **המגן אברהם** (רי"ז סק"ה) על פי המבואר ברש"י עצמו לקמן (שם) שהדין שאין מברכים על שמן שאינו עשוי להריח לא נאמר אלא ב"משחא כבישא" אבל בשמן אפרסמון אף בכה"ג מברכים עליו, ע"ש. ולדבריו נמצא שהנידון שלפנינו הוא בשמן אפרסמון, וצ"ע שמלשון רש"י (ד"ה זכינו) מבואר שהמדובר כאן ב"משחא כבישא", וכבר העירו מזה ה**מחצית השקל ומגן גיבורים** (רט"ז סוף סק"ה).

[2275] טעמם של בית שמאי מתבאר בהמשך דברי הגמרא בדברי רבן גמליאל שאמר ששמן עדיף משום ש"זכינו לריחו ולסיכו", ואולם לא התבאר בגמרא מהו טעמם של בית הלל שהעדיפו הדס מאשר שמן, וביאר **הריטב"א** שהדס עדיף משום שגוף העץ הנותן את הריח קיים לפנינו בשונה משמן שמקור הריח אינו לפנינו שהרי אינו גוף הבושם אלא קלט את ריחו מבושם שהיה כבוש בו. - אכן כל זה ניחא רק אם נפרש ש"שמן" היינו "משחא כבישא" וכפי שפירשו רש"י והריטב"א הנזכר, ואולם **הטור** (רט"ז) פירש את הנידון בגמרא ב"שמן אפרסמון", ובשמן זה הרי לא שייך הטעם שפירש הריטב"א שהרי השמן גופו הוא מקור הריח עצמו, וכבר העיר כן **האליה רבא** (שם סקי"ט) וכתב: "ואולי ס"ל דגם שמן אפרסמון לא הוי לבושם בעיניה נגד ההדס, ודוחק מאד". וכבר פירש כן **הרא"ה** להדיא ע"ש.

[2276] **ולהלכה**, **סדר הקדימה בברכות הריח** הוא כדלהלן: א. "בורא שמן ערב" על שמן אפרסמון. ב. "בורא עצי בשמים". ג. "הנותן ריח טוב בפירות". ד. "בורא עשבי בשמים". ה. "בורא מיני בשמים". - **פרי מגדים** (רט"ז א"א סקי"ט). [ויש להעיר **שהפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות** (אות י') כתב שברכת "הנותן ריח טוב בפירות"

רב פפא איקלע [הזדמן] **לבי** [לביתו של] **רב הונא בריה דרב איקא. אייתו לקמייהו** [הביאו לפניהם] **שמן והדס. שקל רב פפא, בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן**, כדעת בית הלל.

אמר ליה רב הונא: וכי **לא סבר לה מר** להא דאמר רבי יוחנן **הלכה כדברי המכריע** כדעת בית שמאי, שתחלה מברך על השמן ואחר כך על ההדס?

אמר ליה רב פפא: **הכי אמר רבא**: **הלכה כבית הלל** דמברך על ההדס ואחר כך על השמן. ולכן אף אני נהגתי כבית הלל שלא כדעת רבי יוחנן.

מוסיפה הגמרא: **ולא היא!** מעולם לא אמר רבא שהלכה כבית הלל. ורב פפא שתלה סברת עצמו בדעת רבא - **לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד** [2277].

תנו רבנן: **הביאו לפניהם שמן** להריח בו **ויין** לשתותו [2278] -

בית שמאי אומרים: [2279] **אוחז השמן בימינו**, מפני שכל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לכתחלה לאוחזו בימינו בשעת הברכה כדי שיכוין היטב על מה הוא מברך. **ואת היין בשמאלו**, לפי שאינו מברך עליו לעת עתה.

בתחלה **מברך על השמן** ברכת "בורא שמן ערב", **ואחר כך חוזר** ונוטל את היין בימינו **ומברך על היין. ובית הלל אומרים**: **אוחז את היין בימינו**, לפי שמקדים ברכת היין. **ואת השמן** אוחז **בשמאלו** לפי שלעת עתה אינו מברך עליו [2280].

קודמת לברכת "עצי בשמים"]. ויש להעיר מהמבואר **בסידור רבי סעדיה גאון** שכתב: "ואם ברכתן היא שונה יקדים "בורא עצי בשמים" ואחריה "בורא שמן ערב", וחוץ מאלו הדבר ניתן ביד המברך".

[2277] **האחרונים** תמהו איך יתכן שרב פפא ימציא לשם כך מאמר בשם רבא ויכשל באיסור שקר. ומבאר **הפני יהושע**, שרב פפא לא בדה שקר מליבו ח"ו, אלא תלה עצמו בדברי רבא **שבהלכות אחרות** פסק באמת כדעת בית הלל כנגד אמוראים אחרים שהסכימו עם דעתם של בית שמאי. וראה עוד **בצל"ח**.

[2278] **לרש"י** הכונה ליין הבא לאחר הסעודה קודם ברכת המזון, ואולם **הרמב"ם** (פ"ז הי"ד) פירש שהכונה לכוס של ברכת המזון. וראה מש"כ בסמוך הערה 23.

[2279] טעם המחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל פירש **הרשב"א לעיל** (מא א) שנחלקו מה חביב יותר, שלבית שמאי השמן חביב יותר משום שהוא מחוסר מעשה כי תיכף שמקרבו לחוטמו מריח בו בשונה מהיין שהוא מחוסר שתיה, ואילו לבית הלל היין חביב יותר, כיון שעומד לשתיה בשונה מהשמן שעומד רק להריח ושתיה חביבה יותר מריח. - מעין זה פירש גם **הריטב"א** בסוגייתנו אלא שהעמיד את נקודת המחלוקת ביניהם לא מצד חביבות הדברים אלא מצד חשיבותן עיין בדבריו. [וע"ש ברשב"א שיישב בזה מדוע ישנם דיני קדימה ביין ושמן, והרי מבואר לעיל (מ ב) שבאין ברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה, ויישב עפ"י שיטתו לעיל שהדין ש"מברך על איזה מהן שירצה" הכונה שמברך על החביב, וזהו עצמו הנידון שלפנינו האם יש להקדים את היין משום חביבותו או את השמן משום חביבותו. - ויש להעיר, שכל זה ניחא לפירושו של הרשב"א, אך לריטב"א שהנידון הוא מה חשוב יותר עדיין קושית הרשב"א במקומה עומדת]. וראה עוד **בדרישה** (רי"ב סק"ב) מה שביאר בזה.

[2280] הטעם שצריך לאחוז את השמן בשמאלו בשעה שמברך על היין ביאר **המרכבת המשנה** (פ"ז הי"ד) **לדעת הרמב"ם** [שפירש שהמדובר כאן בכוס של ברכת המזון] כשם שיש הידור בברכת המזון לאומרה על הכוס כך יש הידור לאומרה גם על הבשמים, ולכן יש לאחוז את השמן בשעת הברכה כמו שאוחז את הכוס, והוסיף שזהו הטעם שהרמב"ם פירש ש"יין" הכונה לכוס של ברכה ולא לסתם כוס של רשות כפרש"י, כי בכוס של רשות אין שום ענין להחזיק את השמן ביד השניה. והנה **השולחן ערוך** (רצ"ו ס"ו) פסק דין זה לענין ברכת הבדלה וכתב

בתחלה **מברך על היין וחוזר** ונוטל את השמן בימינו **ומברך על השמן**.
ואם הסועד תלמיד חכם הוא, **טחו** [מקנחו] את השמן שנשאר על ידיו - **בראש השמש**.
ואם אף השמש תלמיד חכם הוא - טחו לשמן הנותר **בכותל**.
וטעם הקינוח הוא **מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם**, וכפי שיבואר בסמוך.
תנו רבנן: ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם: אל יצא כשהוא מבושם לשוק, ואל יצא יחידי בלילה, ואל יצא במנעלים המטולאים [שיש בהם טלאים], **ואל יספר עם אשה בשוק, ואל יסב בחבורה של עמי הארץ, ואל יכנס באחרונה** [אחרון] **לבית המדרש.**
ויש אומרים: אף לא יפסיע פסיעה גסה, ואל יהלך בקומה זקופה.
מברר הגמרא דינים אלו אחד לאחד: "**אל יצא כשהוא מבושם לשוק**" מה טעמו?
אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דין זה **במקום שחשודין על משכב זכור** נאמר, שהחשודים על כך מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם.
אמר רב ששת: לא אמרן שאסור לצאת לשוק כשהוא מבושם, **אלא** כשהבושם **בבגדו, אבל** כשהבושם **בגופו** מותר, היות **והזיעה מעברא ליה** לבושם [2281].
אמר רב פפא: ושערו - כבגדו דמי. לפי שלא מצוי בו זיעה, ואסור להטיל בו בושם.
ואמרי לה ויש האומרים שמותר להטיל בושם בשערו, כיון ששערו לענין בושם - **כגופו דמי**, היות שגם בשיער מצוי זיעה.
הדין השני המובא בברייתא: "**ואל יצא יחידי בלילה**", מה טעמו?
משום חשדא, שיחשדוהו בזנות.
ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא [ולא אמרו כן אלא כשלא קבוע לו זמן] ללמוד אצל רבו בלילה, **אבל** אם **קביע ליה עידנא**, שזמן קבוע לו ללכת ללמוד בלילה, מותר לצאת יחידי, משום **דמידע ידיע** לכל **דלעידניה קא אזיל**, ולא יבואו לחשוד בו.
הדין השלישי המובא בברייתא: "**ואל יצא במנעלים המטולאים**", **מסייע ליה לרבי חייא בר אבא. דאמר רבי חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים**

שיאחז את היין בימין ואת ההדס בשמאל ויברך על היין, ולאחר מכן יחליף ויטול את ההדס בימין ואת היין בשמאל ויברך על ההדס ושוב יחזיר את היין לימינו ויסיים את ברכת ההבדלה. ולהמבואר בדברי המרכבת המשנה נראה שמחבר סובר שברכת הבדלה צריכה להאמר על יין ובשמים. ונמצא לפי זה שהטעם שמברכים על הבשמים בסדר ההבדלה אין זה רק משום שתיקנו ברכת הבשמים במוצאי שבת אלא זהו מדין וסדר ברכת ההבדלה עצמה שהיא צריכה להאמר על יין ובשמים. [הטעם שלא הוזכר דין זה שאוחז בימינו ושמאלו גם בברייתא לעיל לענין שמן והדס, ראה בצל"ח].

[2281] ואף שהתבאר לעיל שגנאי לתלמיד חכם לצאת בשוק כשידיו מבושמות, כתב **הרש"ש**, כיון שאין דרך הידים להזיע יש להשוות את דינם לבגדים.

לפי שהוא צריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו [2282].

מקשה הגמרא: **איני**, **והא רבי חייא בר אבא** עצמו **נפיק** [יצא] במנעלים המטולאים!?

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן: לא אמרו שגנאי הוא הדבר אלא דוקא **בטלאי על גבי טלאי**.

ולא אמרן שגנאי הוא, **אלא בפנתא** כשהטלאי בגב הנעל, **אבל בגילדא** [בסוליא] **לית לן בה**, ומותר.

ואף **בפנתא** נמי **לא אמרן**, **אלא** לצאת בו **באורחא** [בדרך], **אבל בביתא - לית לן בה**.

ולא אמרן שגנאי הוא, **אלא בימות החמה** לפי שהטלאי נראה, **אבל בימות הגשמים** שהטיט שעל הנעל מכסהו - **לית לן בה**, ומותר.

הדין הרביעי המובא בברייתא: "**ואל יספר עם אשה בשוק**". - **אמר רב חסדא**: **ואפילו היא אשתו**, לפי שאין הכל מכירין בה, ויבואו לחשוד בו.

תניא נמי הכא: אל יספר עם אשה בשוק **אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו**, **לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו**.

הדין החמישי המובא בברייתא: "**ואל יסב בחבורה של עמי הארץ**", - **מאי טעמא**?

דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו [פן יגרר אחריהם].

הדין השישי המובא בברייתא: "**ואל יכנס אחרונה לבית המדרש**" - מה טעמו?

משום דקרו ליה פושע [מתעצל] [2283].

הדין הנוסף המובא בברייתא: "**ויש אומרים**: **אף לא יפסיע פסיעה גסה**", - מה טעמו?

דאמר מר: **פסיעה גסה - נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם** [2284].

מאי תקנתיה של הפוסע פסיעה גסה?

להדריה [יחזירנו] למאור עיניו **בקדושא דבי שמשי**, בשתית כוס של קידוש בליל שבת [2285].

הדין האחרון המובא בברייתא: "**ואל יהלך בקומה זקופה**", - מה טעמו?

[2282] **רש"י במסכת שבת** (קיד א).

[2283] כך פירש **רש"י**, אבל **המהרש"א** פירש מלשון "פוסע", היינו, כיון שבא אחרון לאחר שכולם כבר ישובים על מקומותיהם הריהו פוסע על ראשי עם קודש.

[2284] **התוספות במסכת תענית** (י ב) מבארים את הסיבה שבחמש מאות פסיעות לא ניטל כל מאור עיניו של האדם, כי רק הפסיעה הראשונה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו, אבל הפסיעה השניה נוטלת אחד מחמש מאות מהנותר ממאור עיניו ולפיכך גם כשפוסע חמש מאות פסיעות גסות עדיין לא ינטל כל מאור עיניו.

[2285] כך פירש **רש"י**, ואולם **התוספות בפסחים** (ק ב ד"ה ידי קידוש) **והטור** (סימן רס"ט) הביאו בשם **רב טורנאי גאון** שהרפואה היא בכך שנותן מהיין על גבי עיניו. וכבר העיר **המהרש"א** שבזמנינו אין נוהגים כן ביין קידוש, ורק ביין הבדלה עושים כן משום חיבוב המצוה ולא משום רפואה וכמבואר **ברמ"א** רצ"ו ס"ב. וע"ש בדבריו פירוש נוסף לדברי הגמרא.

דאמר מר: המהלך בקומה זקופה, אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכינה. דכתיב: [ישעיה ו ג] "**מלא כל הארץ כבודו**" [2286].

דף מד.

מתניתין:

הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו - מברך על המליח לפי שהוא העיקר, ופוטר בברכה זו גם **את הפת**, [2288] **כי הפת טפלה לו** [2287].

זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה - מברך על העיקר, ופוטר את הטפלה [2289].

[2286] **המהרש"א** מפרש שהאדם הוא המרכבה והשכינה מעל ראשו, נמצא אם כן שההולך בקומה זקופה הריהו זוקף את ראשו למעלה ודוחק בכך את רגלי השכינה אשר על ראשו, אכן בשפלים ונמוכים הדבר להיפך שעל ידי שמנמיכים עצמם הם מורידים את השכינה למטה לארץ ועליהם אמר הפסוק "ואני אשכון את דכא" וגו'.

[2287] **הרמ"א בתשובותיו** (סימן א') העלה לדינא שכשהפת טפלה למליח אין היא מחייבת בנטילת ידים כי היא בטלה כלפי המליח, ואולם **השל"ה בספר עמק ברכה** (סוף ברכות הנהנין דינים כלליים כלל ז) חולק וסובר שהפת מחייבת בנטילה גם באופן זה, משום שחיוב נטילה נתקן בפת משום "סרך תרומה" [גזירה שמא יאכלו תרומה בידיים שאינם טהורות] וכל מה ששם "פת" עליה הריהי בכלל התקנה, ולכן גם כשטפלה היא כלפי המליח ואין מברכים עליה מחמת טפילותה מכל מקום, כיון שלא פקע ממנה שם פת היא מחייבת בנטילה, עיין בדבריו. ובדעת הרמ"א יש לומר, שלחיוב נטילה, מלבד התנאי שיהא שם פת עליה יש גם צורך שיאכל ממנה, שהרי הנוגע בפת ואין כונתו לאוכלו לא חייבוהו בנטילה, ולכן סובר הרמ"א שכשהפת טפלה למליח עיקר האכילה מתייחסת למליח ולא לפת, כי אכילת הפת רק משלימה את אכילת העיקר ואינה נחשבת כ"אכילה" בפני עצמה ולכן אין חייבים עליה בנטילה.

[2288] **הצל"ח לעיל** (מב א ע"ד רש"י ד"ה ר"ה) כתב לחדש שאם אכל מהפת שיעור של "כדי שביעה" אינו נפטר בברכת בורא נפשות שבירך על המליח, כיון שהתחייב על הפת בברכת המזון מהתורה, וראה **בספר כף החיים** (רי"ב סק"ג) שהביא כן **בשם הלכות קטנות** (ח"ב סימן נ"ט).

[2289] **א.** מבואר **בראשונים** [עיין תוספות ד"ה באוכלין] שברכת העיקר פוטרת את הטפל רק אם הטפל היה לפניו בשעת הברכה או שהיתה דעתו לפוטרו בשעה שבירך על העיקר. והוכיחו מזה **החזון איש** (כז ט) **והעמק ברכה** (ברכת הנהנין ה) שהגדר במה שאין מברכים על הטפל אינו שה"טפל" הופקע מחיוב ברכה, שאם כן, מדוע יש צורך שתהא דעתו עליו בשעת הברכה? אלא ודאי, שגם הטפל זקוק לברכה אלא שהטפל נפטר בברכת העיקר, ובכדי שהברכה תחול גם עליו, יש צורך שיהא המאכל לפניו, או לפחות שתהא דעתו לפוטרו בכך. **ולדבריהם** נמצא, ש"טפל" הנאכל עם "עיקר" שאינו זקוק לברכה, כגון **רפואה שמיתקה בסוכר**, מחוייב לברך על הסוכר, כיון שברכת העיקר לא פטרתו. וכן נקט **בשו"ת אגרות משה** (ח"ד מ"ב) וכן הוא **בספר שמירת שבת כהלכתה** (ח"א סימן מ' או"ק קצ"א) **בשם הגרש"ז אויערבאך** [אכן ראה **בשו"ת אבני נזר** (או"ח לט יג) ובשו"ת **אגרות משה**, וצ"ע]. **ב.** להמבואר שהטפל נפטר בברכת העיקר יש להקשות שהרי ישנם מקרים שאין ברכותיהם שוות ואם כן איך יתכן שהטפל יפטר בברכת העיקר כשאין לו כלל שייכות אליה מצד מינו. וביאר **הראש יוסף** (ד"ה ולענין) שאף שברכת העיקר אינה שייכת מצד עצמה ל"טפל" מכל מקום היא פוטרת אותו כי "הם אמרו והם אמרו" [היינו, כשם שיש כח ביד חכמים לומר שברכה מסויימת לא תפטור אלא מין מסויים כך יש בכוחם לומר שבמקרים מיוחדים שהברכה תועיל]. **והחזון איש** (כז ט) מבאר שבזה גופא שהמאכל נטפל לעיקר הריהו נידון כמאכל העיקרי ונמצא שברכותיהם שוות ע"ש. והיינו, כיון שהטפל מסייע להנות מאכילת העיקר הריהו נידון כחלק מהנאת העיקר עצמו ונמצא שהעיקר והטפל נחשבים למאכל אחד ולפיכך מועילה לו ברכתו של העיקר. **ג. בספר הלכות קטנות** (ח"א ס"ו) הסתפק אם "עיקר" ו"טפל" נקבעים על פי דעת רוב בני אדם או שהדבר תלוי בדעתו של כל אחד ואחד. וראה **בערוך השולחן** (קע"ז ס"ג) שנקט בפשיטות שאין דעתם של רוב בני האדם קובעת בזה, כיון שכל אחד אוכל "לפי מה שיוכשר בעיניו". ואולם מדברי **הגר"א** שהובאו **בספר אמרי נועם** [על דברי התוספות ד"ה באוכלין] נראה שנקט שהדבר נקבע לפי דעתם של רוב בני האדם עיין שם. **ד. כשאוכל את הטפל קודם לעיקר** הביא **הבית יוסף** (ריב) בשם **תרומת הדשן** (סימן ל"א) שצריך לברך על הטפל כי לא יתכן שברכת העיקר שמברך לאחר מכן תפטור למפרע את מה שכבר אכל, ובהמשך הביא לדברי **האור זרוע** (שו"ת מהר"ח

גמרא:

מקשה הגמרא: **ומי איכא מידי** [וכי תתכן מציאות] **דהוי מליח עיקר ופת טפלה**, והרי הפת חשובה יותר ובהכרח שהיא העיקר? מתרצת הגמרא: **אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי**: משנתנו, **באוכלי פירות גנוסר שנו**, שפירות אלו הגדלים סמוך לים כנרת חשובים הם מן הפת, ולפיכך כשבירך על הפירות פטר את הפת שהיא טפלה להם, ו"מליח" השנוי במשנה היינו "פירות גינוסר", שמרוב מתיקותם מולחים אותם במלח[2290].

אור זרוע סימן ל"ח) שמכל מקום אין לברך עליו את הברכה שראויה למינו אלא ברכת שהכל. ואולם דחה דבריו וכתב, כשם שחסרון "שיעור" אינו גורם לשינוי בנוסח הברכה כך גם כשבא לשמש כטפל למאכל אחר אין זו סיבה לשנות את נוסח הברכה שראויה לו מצד מינו. וכבר תמה **הדרכי משה** שם על השוואה זו וכתב שמאכל פחות מ"שיעור" נהנים ממנו הנאה גמורה ולכן אין סיבה לשנות את נוסח ברכתו, מה שאין כן מאכל המשמש כטפל למאכל אחר אין עיקר הנאת האדם ממנו ולכן אין צורך לברך עליו ברכתו הראויה לו מצד מינו ודיו בברכת שהכל. ומשום כך דחה לדברי הבית יוסף והכריע לברך עליו ברכתו הראויה לו מצד מינו, וכ"ה **ברמ"א**. ובדעת הבית יוסף פירש **הט"ז** (סק"ז) שגם כששיעור המאכל הוא מועט הרי זה גורם שלא יהנו ממנו הנאה מושלמת כראוי ולפיכך השווה הב"י את דינו למאכל המשמש כטפל, ע"ש. - ויש להעיר בדבריו, שיש עדיין לחלק ביניהם שכשהחסרון הוא מחמת שיעורו המועט הרי חסרון ההנאה אינו נובע מחמת גוף החתיכה שאוכל שהרי מהחלק שאוכל ודאי נהנה הוא מכל ההנאה שחתיכה זו יכולה ליתן, אלא החסרון הוא מחמת סיבה צדדית שלא הירבה באכילת מאכל זה, מה שאין כן במאכל המשמש כטפל הרי חסרון ההנאה נובע מחמת גוף המאכל עצמו שאינו בא להנות את האדם בטעמו המיוחד אלא משמש כמסייע להנות מאכילת העיקר ולכן ברכתו שהכל. וכבר העיר מעין זה **בהגהות חכמת שלמה** (שם). **ה. עיקר וטפל בתערובת**. - כתב **הבית יוסף** (רי"ב) בשם **התשב"ץ** שדין זה שעיקר פוטר את הטפל אינו רק באופן שכל אחד מהמאכלים עומד בפני עצמו אלא גם כשהם מעורבים ואחד מהמינים בא להכשיר ולהטעים את המין האחר גם אז נאמרה ההלכה שהעיקר פוטר את הטפל בברכתו, והוסיף שבאופן שהמאכלים מעורבים יחדיו ושניהם נחשבים אצלו ל"עיקר" אזי המין שהוא רובה של התערובת נחשב ל"עיקר" והמין המועט נחשב ל"טפל". וכן פסק **הרמ"א** (שם ס"א). **ובאופן שכמות המינים שוה** זה לזה כתב **הפרי מגדים** (ר"ח מ"ז סק"ז), כיון שאי אפשר לצמצם צריך להרבות מין אחד יותר מחבירו ויברך כברכת הרוב. **יש להסתפק** בתערובת המורכבת משלשה מינים השוים אבל מין אחד מביניהם ברכתו "בורא פרי האדמה" ואילו ב' המינים האחרים ברכתם "בורא פרי העץ", [וכגון תערובת המורכבת משליש בננות שליש אגסים ושליש תפוחים], האם הקובע את שם העיקר והטפל הוא כמות המין בלבד ואם כן במקרה שלפנינו שום מין אינו נחשב לעיקר כלפי חבירו, או שמא הקובע הוא מין המאכל **לענין ברכה** וכיון שרוב התערובת מורכבת מפרי העץ יש לברך עליה "בורא פרי העץ". וראה **בספר פתחי הלכה** (מכתבים סי"ט) שהביא **מהגרש"ז אויערבאך** שהכריע כצד השני. ו. בעיקר וטפל הבאים בתערובת, לכאורה נראה שגם כן נאמרה ההלכה שברכת העיקר פוטרת את הטפל רק אם היה לפניו בשעת ברכה או אם כיוון עליו בדעתו. ולכן, אם בירך על משקה ולאחר מכן נמלך והוסיף לו מעט חלב וכדומה, יש לחזור ולברך עליו. ואולם באופן שהוסיף למשקה מעט סוכר, הביא **בספר שמירת שבת כהלכתה** (ח"ב פנ"ד או"ק ס"ז) **מהגרש"ז אויערבאך** שאין לחזור ולברך, כי הסוכר אינו רק **טפל** למשקה אלא הוא **בטל** אליו ממש, ואינו זקוק לברכה.

[2290] כך **פירש רבינו יונה**, [וראה **בב"ח** שנקט שגם רש"י סובר כפירושו של רבינו יונה, וכן נקט הרש"ש]. אולם **התוספות** פירשו שאכל פירות גינוסר [באופן שברכתו עליהם אין בה כדי לפטור גם את המליח והפת, וכגון שלא היו לפניו או שלא היה דעתו עליהם], ולאחר מכן אכל מליח ופת, ועל אופן זה שנינו במשנה שברכת המליח פוטרת הפת. ונמצא לדבריהם, שהמליח נופו נחשב לעיקר כלפי הפת. וצריך ביאור, מה התועלת באכילת הפירות להחשיב משום כך את המליח לעיקר כלפי הפת? וביארו **האחרונים** [עיין **ט**"ז רי"ב סק"ד, **ב"ח ופרישה**] שללא אכילתו מפירות גינוסר אנו נוקטים בפשיטות שהמליח בא ללפת את הפת ונחשב כ"טפל" כלפיה, ורק כשאכילתו מהמליח באה לאחר אכילה מפירות גינוסר יש מקום לתלות שהמליח לא בא ללפת את הפת אלא אוכל אותו כמאכל עיקרי וממילא הפת טפלה לו. ובספר **אמרי נועם בשם הגר"א** ביאר, שבלא אכילת פירות, אף על פי

אמר רבה בר בר חנה: כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר [כשהיינו הולכים אחרי רבי יוחנן לאכול פירות גינוסר שהוא מקום ליד הכינרת ופירותיו מתוקים מאד], **כי הוינן בי מאה** [כשהיינו מאה ההולכים אחריו] **מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה** [היה כל אחד מאיתנו נוטל עבורו עשר פירות], **וכי הוינן בי עשרה** [וכשהיינו עשרה שהולכים אחריו] **מנקטינן ליה לכל חד וחד מאה מאה** [היה נוטל כל אחד מאיתנו מאה פירות], **וכל מאה מינייהו** [ממאות הפירות] היו כה גדולים עד **דלא הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי** [שלא החזיק אותם אפילו כלי גדול ששיעור הנפח שלו הוא שלשה סאים]. **ואכיל להו** רבי יוחנן **לכולהו** הפירות, ואף על פי כן **משתבע**, היה נשבע אחר האכילה, **דלא טעים זיונא**, שלא טעם דבר מאכל.

מקשה הגמרא: וכי **זיונא סלקא דעתך** שלא אכל, והלא פירות, ודאי דבר מאכל הם?

מתרצת הגמרא: **אלא, אימא** שנשבע לאחר אכילת הפירות שלא אכל **מזונא** [מאכל הסועד], לפי שפירות אלו אינם משביעים, מחמת מתיקותם הרבה [2291].

רבי אבהו אכיל מפירות גנוסר כמות מרובה כל כך **עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה** [שהחליק בשרו כל כך עד שהיה הזבוב מחליק ממצחו].

ורב אמי ורב אסי הוו אכלי מפירות גנוסר **עד דנתור מזייהו** [עד שנשרו שערותיהם].

רבי שמעון בן לקיש הוה אכיל מפירות גנוסר **עד דמריד** [עד שדעתו היתה נטרפת עליו], **ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה** [והיה רבי יוחנן מודיע זאת לבית הנשיא], **והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה, ומייתי ליה לביתיה.** [ורבי יהודה הנשיא היה שולח קבוצת אנשים שיביאו את ריש לקיש לביתו] [2292].

כי אתא רב דימי אמר: עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו בה פירות מרובים כל כך, עד **שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית** [שש מאות אלף ספלים מלאים בחתיכות דג] **להאכיל בהם את קוצצי התאנים, מערב שבת לערב שבת.**

שיתכן שאדם יאכל מליח כ"עיקר" ופת כ"טפל", מכל מקום, אין זה מצוי, ובטלה דעתו אצל כל אדם. וזה גופא הקשתה הגמרא, איך יתכן שתהא רגילות שהמליח יהא חשוב ל"עיקר" והפת ל"טפל". ומיישבת, באופן שאכל קודם פירות גינוסר, שאז הרגילות היא לאכול את המליח כעיקר. וראה בשו"ת **משיבת נפש למהרא"ל צינץ** (סימן ה') ביאור נוסף בענין. **והטור והשולחן ערוך** (רי"ב ס"א) הביאו דין זה של מליח ופת ולא הזכירו שאכל קודם לכן פירות גינוסר, וצריך עיון, שהרי גם לדעת התוספות שהמליח נחשב כעיקר כלפי הפת, מכל מקום, אף הם מודים שרק אם אכל קודם לכן פירות גינוסר הדין כן, ואכן ראה **במשנה ברורה** (שם סק"ג) שהביא לדין זה באופן שאכל קודם לכן מאכל מתוק, וע"ש **בשער הציון** (סק"ט).

[2291] ראה **במהרש"א** שיתכן וזוהי היתה תלונתם של המרגלים, שפירותיה של ארץ ישראל מתוקים הם מאד, ואי אפשר לשבוע מהם, עיין בדבריו.

[2292] הסיבה שנהגו האמוראים להרבות באכילת פירות גינוסר היתה כדי לזכך את שכלם. - **חידושי הגר"א**.

ומעשה זה מוכיח את ריבוי הפירות שגדלו בהר המלך עד שהיו נזקקים לפועלים מרובים כל כך לליקוט התאנים.

כי אתא רבין אמר: אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות [משלשה מחזורים של הטלת ביצים], כשבכל מחזור מורידים כמות זו. **בכל חודש**.

כי אתא רבי יצחק אמר: עיר אחת היתה בארץ ישראל ו"גופנית" שמה, שהיו בה שמנים זוגות של **אחים כהנים**, שהיו **נשואים לשמנים זוגות** של **אחיות כהנות**. כלומר, כל זוג אחים כוהנים (מאלו השמונים) היו נשואים לזוג אחיות (משמונים הזוגות) שהיו בנות כהנים. ועשו כן משום שבת כהן הנישאת לישראל אין זיווגם עולה יפה [2293]. **ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו** [ולא מצאו] כהן שנשא ישראלית **בר מבנתיה דרב חסדא** [מלבד בנותיו של רב חסדא] **דהוו נסיבן** [שהיו נשואות] **לרמי בר חמא ולאחיו מר עוקבא בר חמא. ואף על גב דאינהי הוו כהנתא**, שבנות רב חסדא היו בנות כהן, - **אינהו**, האחים שנשאו אותן **לא הוו כהני** אלא ישראלים.

אמר רב: כל סעודה שאין בה מלח, אינה נחשבת ל**סעודה**.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל סעודה שאין בה שריף [תבשיל לח] **אינה** נחשבת ל**סעודה**.

מתניתין:

אכל ענבים או **תאנים** או **רמונים - מברך אחריהם שלש ברכות** של ברכת המזון, **דברי רבן גמליאל**.

וחכמים אומרים: פירות משבעת המינים מברך לאחריהם רק **ברכה אחת מעין שלש**.

רבי עקיבא אומר: אפילו אכל שלק [ירק שלוק], **והוא מזונו** שקבע עליו את סעודתו, - **מברך עליו שלש ברכות** של ברכת המזון [2294].

השותה מים לצמאו, שנהנה מהם, [כי כשאינו צמא אין הנאה מהם], - **מברך** לפני השתיה **שהכל נהיה בדברו**.

רבי טרפון אומר: מברך לפני השתיה **בורא נפשות רבות וחסרונן** [2295].

גמרא:

[2293] וכפי שמבואר **בגמרא בפסחים** (מט א). וראה **במהרש"א** שיתכן שלכן היתה העיר קרויה "גופנית" ע"ש הפסוק "אשתך כגפן פוריה" היינו כענבי הגפן בענבי הגפן.

[2294] **הצל"ח לעיל** (לז ב) מעיר מדוע לדעת רבי עקיבא אינו מברך על השלק בתחלה ברכת בורא מיני מזונות כפי שמברך עליו בסופו שלש ברכות. עיין בדבריו.

[2295] עפ"י **תוספות לקמן** (מה א).

מאי טעמא דרבן גמליאל שמברך ברכת המזון על שבעת המינים?
דכתיב: "**ארץ חטה ושעורה** וגפן ותאנה ורמון ".
וכתיב בפסוק שלאחריו: "**ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם**".
ועוד **כתיב** בפסוק שלאחריו: "**ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך**". וסובר רבן גמליאל שהפסוק האחרון שבו מוזכר הציווי לברך ברכת המזון מוסב על שני הפסוקים שקדמו לו היינו בין על הלחם המוזכר בפסוק השני ובין על פירות שבעת המינים המוזכרים בפסוק הראשון.
ורבנן הסוברים שרק על הלחם יש לברך ברכת המזון, טעמם משום שתיבת "**ארץ**" האמור בפסוק השני באה כדי ל**הפסיק** את **הענין** שהיה מוזכר בפסוק הראשון ולפתוח בענין חדש, ונמצא אם כן שהפסוק האחרון שבו מוזכר הציווי לברך ברכת המזון מוסב רק על הלחם האמור בפסוק הסמוך [2296].
מקשה הגמרא: **ורבן גמליאל נמי**, הרי **ארץ** האמור בפסוק השני **הפסיק הענין**, וכיצד אם כן למד מזה לברך ברכת המזון על כל שבעת המינים? מתרצת הגמרא: **ההוא** "ארץ"

[2296] **א**. בדעת חכמים הסוברים ש"ארץ" הפסיק הענין **נחלקו הראשונים** האם הכונה שזהו הפסק גמור, והפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" כלל לא נאמר ביחס לשבעת המינים שהוזכרו בפסוק הראשון, והחיוב לברך עליהם אינו אלא מדרבנן. וכן נקטו **הרמב"ם** (פ"ח מברכות הי"ב) **והסמ"ג**, וכן פסק **שולחן ערוך** (רט ס"ג) ואולם **הטור** (ר"ט) סובר שהברכה על שבעת המינים היא מהתורה ו"ארץ" שהפסיק ביניהם לא הפסיקו לגמרי אלא רק לענין שיש לחלק בברכותיהם שעל הלחם יש לברך שלש ברכות ואילו על שבעת המינים יש לברך ברכה אחת מעין שלש. וההכרח לזה ש"ארץ" לא בא להפסיק הענין לגמרי הוא מזה שהתורה הסמיכה פסוק זה ל"ואכלת ושבעת וברכת" בכדי להורות שאף הם טעונים ברכה מהתורה, אלא שאין ברכתם שוה לברכה שעל הלחם. וראה **בבית יוסף** (שם) שכן הוא דעת **הרא"ש** (סימן ט"ז) **והרשב"א** (לה א ד"ה הכי), וכן הוא דעת **הריטב"א** (מט ב ד"ה והכא). [בדעת **רבינו יונה** צ"ע, שבסוגייתנו כתב שהברכה היא מדרבנן, ואילו לעיל (לה א ד"ה קדש) כתב שהוא מדאורייתא, ועיין **בחידושי אנשי שם ובפרי חדש** (שם) מה שכתבו בדעתו] **ב. רבינו יונה** מוכיח שברכת מעין שלש היא מדרבנן מהמבואר לעיל (יב א) שאם בירך על התמרים ברכת הזן יצא. ואם ברכת מעין שלש היא מהתורה איך יצא ידי חובתו בברכת הזן בלבד. ובהכרח שאינה אלא מדרבנן ולכן בדיעבד יש לומר, כיון שהזכיר את ברכת הזן יצא. ובדעת הראשונים הסוברים שברכת מעין שלש היא מהתורה ביאר **המעדני יו"ט** (סוף פרק ראשון או"ק נ') שהם סוברים כדעת הרמב"ם שמנין הברכות שמברכים על הלחם [היינו ג' הברכות שבברכת המזון] אינו אלא מדרבנן, ומהתורה די במה שיברכו על הלחם ברכה אחת מעין שלש, ונמצא ש"ארץ" שהפסיק הענין בא למעט שעל שבעת המינים אין צורך לברך ברכה אחת מעין שלש אלא די בברכת הזן בלבד [והזכרת "ארץ" ו"ירושלים" היא מדרבנן ואינה לעיכובא] ומשום כך המברך על התמרים ברכת הזן יצא. [וראה בנשמת אדם (מ"ז סק"א) שרבינו יונה שהוכיח מלעיל, לשיטתו הוכיח כן, עיין בדבריו]. **ג. הביאור הלכה** (ר"ח ד"ה אלא) מוכיח מדברי רבינו יונה הנזכר שהמברך ברכה אחת מעין שלש ולא הזכיר בברכתו "ארץ" ו"ירושלים" יצא בדיעבד, שהרי גם כשמברך ברכת הזן בלבד אינו מזכיר "ארץ" ו"ירושלים" ובכל זאת מבואר ברבינו יונה שיצא ידי חובתו, ובהכרח משום שהזכרות אלו אינם לעיכובא. - ואולם **הפרי מגדים** (שם מ"ז סקט"ז) נוקט להלכה שהמחסר בברכת מעין שלש "ארץ" ו"ירושלים" אינו יוצא ידי חובתו, [ולפלא שהביאור הלכה לא הזכירו]. והטעם שהמברך ברכת הזן בלבד יצא אף שלא הזכיר ארץ וירושלים הוא משום שברכת הזן חשובה היא. וכונתו צריכה ביאור. וראה **בחזון איש** (ל"ד סק"ד) שאף הוא נקט מדעתו כפרי מגדים, וחילק בין זה לבין המברך ברכת הזן, שהמברך ברכה אחת מעין שלש ומשמיט "ארץ" ו"ירושלים" הרי שינה בכך ממטבע [נוסח] הברכות שקבעו חז"ל ולכן לא יצא ידי חובתו, ע"ש. נמצא לדבריו, שהזכרות עצמן אינן מעכבות אלא הסיבה שלא יוצא ידי חובתו הוא משום שינוי מטבע הברכה.

האמור בפסוק השני **מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה** כמות שהיא, כיון שאין זו אכילה חשובה [2298] אינו חייב לברך עליה ברכת המזון [2297].

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי חנינא: כל מאכל **שהוא מחמשת המינין** של דגן - **בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף** מברך עליו **ברכה אחת מעין שלש.**

אמר רבה בר מרי אמר רבי יהושע בן לוי: כל פרי **שהוא משבעת המינין** האמורים בפסוק שנשתבחה בהם ארץ ישראל ואינו מין דגן, - **בתחלה מברך** עליו **בורא פרי העץ, ולבסוף** מברך עליו **ברכה אחת מעין שלש** [2299].

אמר ליה אביי לרב דימי: מאי ניהו הנוסח של **ברכה אחת מעין שלש**?

אמר ליה: אפירי דעץ מברך: "**על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה** [2301] **שהנחלת לאבותינו לאכול** מפריה ולשבוע מטובה [2300], רחם ה' אלהינו

[2297] נחלקו **הראשונים** בשיטת רבן גמליאל, שלדעת **הרשב"א והריטב"א** הכוסס את החטה אין לברך עליה אפילו ברכה אחת מעין שלש [אלא ברכת בורא נפשות בלבד] ואילו **רבינו יונה** סובר שהחטה התמעטה רק מהחיוב לברך עליה שלש ברכות של ברכת המזון אבל ודאי שיש לברך עליה עדיין ברכה אחת מעין שלש. והנה בדעת חכמים החולקים עם רבן גמליאל לענין ז' המינים, כתבו **הרשב"א והריטב"א** שלענין הכוסס את החטה הם מסכימים לדברי רבן גמליאל שאין לברך עליה אפילו ברכה אחת מעין שלש. [לשיטתם, שכך הוא הדין לדעת רבן גמליאל], ואף שלשיטת חכמים הרי מתיבת "ארץ" אנו למדים שעל ז' מינים יש לברך ברכה אחת מעין שלש ומנין לנו אם כן שעל חטה אין לברך כלל, כתב הריטב"א שחכמים למדו זאת מסברא. עיין בדבריו. [אכן ראה ברשב"א, וצ"ע]. וכדברי הרשב"א והריטב"א מבואר גם **ברבינו יונה**, אלא שלדבריו עולה שנחלקו בזה חכמים עם רבן גמליאל [ושלא כדעת הראשונים הנ"ל שדין זה מוסכם לכולי עלמא], שהרי רבינו יונה לשיטתו סובר שלדעת רבן גמליאל יש לברך על החטה מעין שלש, ונמצא לפי זה שחכמים נחלקו עם רבן גמליאל בשני ענינים. א. בשאר ז' מינים, לרבן גמליאל מברך ג' ברכות ולחכמים מעין ג. ב. בכוסס חטה, לרבן גמליאל מברך מעין ג' ולחכמים בורא נפשות. עיין בדבריו.

[2298] והיינו, שלרבן גמליאל תיבת "ארץ" לא באה כדי **להפסיק** הענין [כמו אליבא דחכמים], אלא היא באה **לפרש** שה"חטה" המוזכרת בפסוק אין הכונה לחטה כצורתה אלא לחטה שעשאה לחם. - כך נראה **מפרש"י**. ומסתבר כך, שהרי אם נאמר שתיבת "ארץ" באה להפסיק הענין, איך יתכן שיפסיק רק לענין החטה והשעורה המוזכרים שם בקרא ולא לענין שאר המינים.

[2299] **יש להסתפק** האם ברכת "על המחיה" וברכת "על העץ" הן שני מיני ברכות נפרדות או שמא מין אחד הם ורק שחלוקים הם זה מזה בהזכרת שם המאכל. ויש להוכיח שהם מין ברכה אחת, מדברי **הברכי יוסף** [הובא **בשערי תשובה** (רי"ג סק"ג)] שמסתפק באחד שאכל מיני מזונות ופירות משבעת המינים האם יכול להוציא בברכתו את חבירו שאכל רק מיני מזונות כי יתכן שכשמזכיר בברכתו "על העץ" הרי זה נחשב כ"הפסק" לגבי חבירו, ומסקנתו שאין זה נחשב כהפסק ויכול השומע לצאת ידי חובה בברכת חבירו עיין בדבריו. [וראה **בספר מנחת שלמה** (ח"א ס"כ) מה שכתב בזה], ולכאורה אם ננקוט שהם שני מיני ברכות הרי גם לולי החסרון של "הפסק" לא יוכל חבירו לצאת ידי חובה בברכתו שהרי שני מיני ברכות הם, ובהכרח שבאמת מין ברכה אחת היא.

[2300] **הטור** (ר"ח) הביא **בשם הסמ"ג** שאין לומר בנוסח הברכה "לאכול מפריה ולשבוע מטובה", כי אין לחמוד את הארץ בשביל פירותיה אלא כדי לקיים את המצוות התלויות בה. וראה **בב"ח** שביאר את טעמם של אלו הנוהגים לומר נוסח זה וכתב, שקדושת הארץ משפיעה גם על הגידולים היונקים מאדמתה וכשאנו אוכלים גידולים אלו אנו ניזונים מקדושתה וממילא כוונתינו היא שנזכה לאכול מפריה כי על ידי זה נזכה להתקדש בקדושתה, וכפי שאנו מבקשים בסיום הברכה "ונברכך עליה בקדושה ובטהרה", היינו שעל ידי "שנאכל מפריה" נזכה לקדושה וטהרה. **ביאור נוסף יש לומר**, על פי הידוע משמו של **מרן הגרי"ז** לבאר את מה שאומרים בנוסח הברכה "ובנה ירושלים עיר הקדש וכו' ונאכל מפריה וכו'", שלכאורה, כיון שאין נוטעים גינות בירושלים מפני קדושתה איך יתכן לאכול מפריה, אלא הכונה היא לאכילת פירות מעשר שני שדינם להאכל בירושלים [ונחשבים הם לפירות ירושלים כי הם צריכים להאכל דוקא שם], וזהו גם ביאור המשך הברכה "ונברכך עליה בקדושה ובטהרה", היינו

על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך, ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו, והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה ה' טוב ומטיב לכל".

ועל תבשיל **דחמשת המינין** מברך: "**על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה וכו**'",

וחותם: על הארץ ועל [2303] **המחיה** [2302].

משום שפירות מעשר שני צריכים להאכל בתוך החומה - מקום המוגדר כ"קדוש" - וכמבואר במשנה במסכת כלים (פ"א מ"ו) עשר קדושות הם וכו', וכמו כן הם צריכים להאכל דוקא בטהרה ולא בטומאה. עד כאן דבריו. הרי מבואר לפי זה היטב מנהגינו לומר בברכה "לאכול מטובה", כי באמת אין בכוונתינו לחמוד את הארץ בשביל פירותיה אלא הכונה לזכות לבנין ירושלים ולאכול פירות של מעשר שני בירושלים.

[2301] הקשה **המלא הרועים**, כיון שברכת מעין שלש מכוונת כנגד ברכת המזון מדוע אם כן אין מזכירים בה "ברית" ו"תורה", והרי מבואר בגמרא לקמן (מט א) ש"כל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו". ולעיל (כ ב) משמע מדברי התוספות (ד"ה נשים) שדין זה הוא מהתורה. וכבר עמדו בקושיא זו גם **המהרא"ל צינץ** (סימן ד' סקי"א) וספר **תורת חיים** (סופר), וראה **בספר מועדים וזמנים** (ח"ח שכ"ג) שהביא להקשות כן בשם **האדמו"ר רבי אברהם מרדכי מגור**, עיין שם. [ובאמת **המאירי לקמן** (מט א) הביא בשם "יש אומרים" שמכח קושיא זו נקטו, שחיוב הזכרת "ברית ותורה" בברכת המזון אינה אלא מדרבנן]. יישוב לקושיא זו כתב **בספר אשר לשלמה** (תנינא סימן ע"ו) **לגר"ש ברמן שליט"א**, עפ"י הידוע **מהגר"ח הלוי** שהוכיח מדברי רבינו יונה [יט ב מדפי הרי"ף] שבכל "ברכה כוללת" יש לכלול רק ענינים שיש להם דין "ברכה", אבל הזכרות בעלמא אין לכלול בברכה זו, ומטעם זה אין מזכירים הבדלה בברכת "הביננו" כי אין להבדלה דין ברכה בפני עצמה אלא היא נחשבת להזכרה בעלמא. ולדבריו יש לומר שזוהי הסיבה גם לכך שאין מזכירים ברית ותורה בברכת מעין שלש [שאף היא נחשבת "ברכה כוללת"], שהרי הזכרות אלו אינן חלק מגוף החפצא של הברכה אלא הם הזכרות בעלמא כשאר ההזכרות שבברכת המזון, וכפי שנראה כן מדברי **שער הציון** (קפ"ז סק"ח) שכתב לענין מי ששכח לומר ברית ותורה ונזכר קודם שהתחיל ברכת רחם נא שיאמרה במקום שעומד בו ואינו צריך לחזור לברכת נודה לך, ואם הזכרה זו היא חלק מגוף הברכה מה יועיל שיאמר זאת לאחר סיום הברכה, ומוכח שאין זה אלא דין הזכרה בעלמא, ומאחר שהתבאר בדברי הגר"ח שהזכרה שאין לה דין "ברכה" אין מזכירין אותה בברכת מעין שלש לכן אין מזכירים ברית ותורה בברכת מעין שלש. [הגר"ח הלוי ביאר על פי יסוד זה מדוע בברכת מעין שלש מזכירים הזכרת שבת ["רצה והחליצנו"] רק לאחר "ובנה ירושלים" [קודם לאמירת "כי אתה ה'"] בשעה שבברכת המזון מזכירים זאת קודם ל"ובנה ירושלים". ויישב, שהרי להמבואר ברבינו יונה הנ"ל לא היו צריכים כלל להזכיר את שבת בברכת מעין שלש שהרי אין לזה דין ברכה בפני עצמה אלא זוהי הזכרה בעלמא, ובהכרח שהטעם שמזכירים זאת הוא משום שבאופן ששכח לומר "רצה" בברכת המזון וכבר התחיל "ובנה ירושלים" קבעו לו חז"ל נוסח ברכה בפני עצמו שבה מזכיר את השבת וכפי שנפסק **בשולחן ערוך** (קפ"ח ס"ו), ונמצא אם כן שכל המחייב להזכיר זאת בברכת מעין שלש הוא רק מכח זה שיש לה דין "ברכה" לאחר אמירת "ובנה ירושלים", ולכן גם אמירת "רצה" בברכת מעין שלש מקומה הוא לאחר "ובנה ירושלים", כי רק במקום זה יש לה תוקף של ברכה בפני עצמה. - והוסיף שמטעם זה אין מזכירים בברכת מעין שלש את חנוכה ופורים, כי הזכרות אלו אין להם כלל תוקף של ברכה בפני עצמה בברכת המזון].

[2302] כתבו **התוספות** שעל היין יש לברך בנוסח "על הגפן ועל פרי הגפן", כי כשם שהיין קבע לו ברכה לעצמו בתחלתו כך קבעו לו נוסח בפני עצמו בסופו. ולענין הנוסח **בחתימת הברכה** נחלקו בו הראשונים. לדעת **רבינו יונה**, **הרא"ש**, **הראב"ד והרשב"א** יש לחתום בה "על הארץ ועל פרי הגפן", וכך הבין **המהרש"א** מתחלת דברי **התוספות** שאף שאין לשנות את תחילת החתימה ולומר "**על הגפן** ועל פרי הגפן" אלא צריך לחתום "**על הארץ**" כמו בשאר שבעת המינים, מכל מקום את סופה של החתימה ודאי שיש לשנות ולסיים "**על פרי הגפן**" ולא "ועל הפירות". ואולם לדעת **הרמב"ם** (פ"ח הי"ד) אין לשנות כלל את חתימת הברכה אלא יש לסיימה בנוסח שמסיימים את הברכה שעל הפירות, וכך נראה מסוף דברי **התוספות** שהביאו **בשם ר"ח** ש"על הארץ ועל הפירות" הוא נוסח הכולל בין יין ובין פירות משבעת המינים וראה **בשולחן ערוך** (ר"ח סי"א) שהביא את שתי הדעות ולא הכריע. והנה סברת הרמב"ם צריכה ביאור, מדוע באמת לא ייחדו ליין נוסח בפני עצמו בסוף הברכה, כפי שייחדו לו נוסח לעצמו בתחלת הברכה ובברכה ראשונה. וראה **בשיטת ריב"ב** שכתב: "דכל היכא דמזכר "עץ" בפרי מזכר "גפן" בחמרא, ובזה ישתנה עץ הגפן מכל עץ, אבל השתא דחתים בפירי על הארץ ועל הפירות ולא מזכר "עץ",

קיימא לן [לקמן מט א] ש"אין חותמים ברכה בשתים", היינו שאין לכלול שני ענינים שונים בחתימת הברכה, כי "אין עושים מצוות חבילות חבילות".

ומסתפקת הגמרא: **מיחתם** בברכת מעין שלש, **במאי חתים**, באיזה נוסח חותמים את ברכת מעין שלש שמברכים על הפירות? וביאור הספק, שהרי **כי אתא רב דימי**, **אמר**: **רב חתים** את הברכה שבתפלת מוסף **בראש חודש**: "**ברוך** אתה ה' **מקדש ישראל וראשי חדשים**" ולא חשש שזוהי חתימה בשתים, כי מאחר שהזמנים תלויים בבית דין המקדשים את החודש על פי הראיה, נמצא שזהו ענין אחד, שאנו משבחים לקב"ה המקדש את ישראל שהם מקדשים את ראשי החדשים.

ולכן מסתפקת הגמרא: **הכא**, בברכת מעין שלש שעל הפירות **מאי**, האם אף ברכה זו אינה נחשבת כחתימה בשתים, או לא [2304]?

פושטת הגמרא:

רב חסדא אמר: שחותמים בנוסח: **על הארץ ועל פירותיה**.

ורבי יוחנן אמר: שחותמים בנוסח: **על הארץ ועל הפירות**. הרי שעל אף שינוי הנוסח ביניהם, שניהם מסכימים שיש להזכיר גם את הארץ וגם את הפירות ואין זו חתימה בשתים כי מברכים על הארץ שמוציאה פירות [2305].

בחמרא נמי חתים על הארץ ועל הפירות ולא מזכר "גפן" ע"ש. והיינו, שהעץ קרוי גפן והענבים או היין קרויים פרי והם פרי הגפן.

[2303] **הטור** (ר"ח) כתב שצריך לסיים "על המחיה ועל הכלכלה", וכן הוא הנוסח המובא **במגן אברהם** (שם סקט"ז), ואולם ראה **בבית יוסף** (שם) שהביא בשם כמה ראשונים שאין לסיים "ועל הכלכלה", [ועיין **בשער הציון** (שם סקנ"ב) שכתב שזהו דעתם של רוב הראשונים], ובטעם הדבר הביא **הכף החיים** (שם אות נ"ז) בשם **חסד לאברהם** (אות י"א) שזהו משום "שאין חותמים בשנים" [אין חותמים ברכה בשני ענינים]. ובדעת החולקים יש לומר שאין זה נחשב כ"חתימה בשתים" כי "מחיה" ו"כלכלה" ענין אחד הוא, וכן כתב **רבי יוסף שאול נאטנזון** בהגהותיו.

[2304] הטעם שהגמרא הסתפקה בזה רק לענין "על הארץ ועל הפירות" ואילו לענין "על הארץ ועל המחיה" היה פשוט לגמרא שאינה נחשבת לחתימה בשתים עיין **ראש יוסף**, **צל"ח** (לקמן מט א ד"ה איתיביה) **ומרומי שדה**.

[2305] הטעם שגם בחוץ לארץ מסיימים על הארץ ועל הפירות אף ש"הארץ" הכונה לארץ ישראל ואילו "הפירות" הכונה לפירות חוץ לארץ ושוב אין זה לכאורה ענין אחד, עיין **בלבוש** (ר"ח ס"י) **ובמעדני יום טוב** (אות צ) מה שכתבו בזה. כתבו **הראשונים** שהאוכל מיני מזונות ושתה יין ואכל פירות משבעת המינים יכלול בברכת מעין שלש את כל המינים יחדיו ויאמר "על המחיה על הגפן ועל הפירות", וכן כשהוא חותם את ברכתו יאמר "ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה ועל הפירות", [לענין אם יזכיר בחתימה על הגפן ראה בהערה 17], וכתבו **התוספות** שאין זה נחשב לחתימה בשתים כי הארץ היא זו שמוציאה את המחיה והפירות. והנה **החזון איש** (לד סק"ז) מבאר שברכה שאין בה חתימה כלל נחשבת כולה כחתימה ואין לכלול בה כמה ענינים יחדיו. ע"ש. ולדבריו מובן מדוע אין כוללים בברכה ראשונה מחיה גפן ופירות יחדיו כי מאחר שהיא נחשבת כולה כ"חתימה" הרי אסור לחתום בשתים, ובזה הרי לא שייכים דברי התוספות שהרי הארץ אינה מוזכרת כלל בברכה שתגרום לענינים כולם להחשב כענין אחד. וראה עוד בחזון איש (שם) טעם נוסף לזה שאין כוללים את המינים כולם בברכה ראשונה.

אמר רב עמרם: **ולא פליגי** רב חסדא ורבי יוחנן. **הא**, הוראת רב חסדא [שהיה בבבל] היא **לן** לבני בבל שיברכו "על פירותיה", **והא**, הוראת רבי יוחנן [שהיה בארץ ישראל] **להו** לבני ארץ ישראל שיברכו "על הארץ ועל הפירות".

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: איך יתכן שבני בבל יזכירו בברכתם את פירות ארץ ישראל? וכי **אינהו** בני ארץ ישראל, **אכלי** את פירות הארץ, **ואנן** בני בבל - **מברכין** עליהם?!

אלא, **איפוך**: **רב חסדא** שהיה בבבל **אמר** לבני בבל שנוסח חתימת הברכה היא: **על הארץ ועל הפירות** [2306]. ואילו **רבי יוחנן** שהיה בארץ ישראל **אמר** לבני ארץ ישראל שנוסח חתימת הברכה היא: **על הארץ ועל פירותיה** [2307].

דף מד:

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו: **על הביעא** [ביצה], **ועל מיני קופרא** [בשר], **בתחלה מברך** עליהם **שהכל**, **ולבסוף** מברך עליהם **בורא נפשות רבות**.

אבל על **ירקא** [ירקות] **לא** מברך ברכה אחרונה.

[2306] **א**. כתב **הרשב"א** שכשאוכל בחוץ לארץ פירות הבאים מארץ ישראל הוא חותם "ועל פירותיה", וכן פסק **השולחן ערוך** (ר"ח ס"ז), והאוכל בארץ ישראל פירות הבאים מחו"ל הביא **המשנה ברורה** (סקנ"ד) **בשם האליה רבא** שחותם "ועל הפירות", ומבואר מזה שתמיד הקובע הוא מקום גידולם של הפירות ולא מקום אכילתם. אכן ראה **בשו"ת הר צבי** (או"ח ח"א סימן ק"ח) שדייק מלשון **הרמב"ם** (פ"ח הי"ד) שהקובע הוא מקום האכילה. עיין בדבריו. **ב. הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך** בחידושיו למסכת ברכות [מכת"י] הסתפק באופן שאכל גם מפירות הארץ וגם מפירות חוץ לארץ האם יחתום "על הפירות" או "על פירותיה". וראה בספר וזאת הברכה שהביא **מבעל הקהילות יעקב** שיש לחתום "על פירותיה". וע"ש במילואים פ"כ אות ט"ז מש"כ בזה.

[2307] כתב **הרא"ה** שלענין חמשת המינים אין חילוק בין אם הדגן הוא מארץ ישראל או מחו"ל ואף בארץ ישראל חותמים "על המחיה" ולא "על מחייתה", וכך נראה מזה שלא הוזכר נוסח זה ברמב"ם ובשו"ע, אכן ראה **בברכי יוסף** (ר"ח סק"י) שהביא **בשם ספר כפתור ופרח** שבארץ ישראל יש לחתום "על מחייתה", וכן כתב **בהלכות קטנות** (ח"ב סימן נ"ה) **ובכף החיים** (ר"ח אות ע') עיין בדבריהם. טעמם של אלו הסוברים שאין לחלק בברכת "על המחיה" בין ארץ ישראל לחו"ל ביאר **המרומי שדה** שהסיבה שתיקנו לומר "על פירותיה" הוא משום שבפירות אלו השתבחה ארץ ישראל, ואם כן יש לומר, כיון שברכת "על המחיה" נתקנה גם על מיני דגן שלא הוזכרו בשבח הארץ כמו כוסמין שיבולת שועל ושפון הרי נמצא שברכה זו אינה מיוחדת למינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ולכן אין מקום לייחד נוסח בפני עצמו למינים הגדלים בארץ ישראל. **והאור שמח** (פ"ח הי"ד) ביאר, שעיקר הברכה נתקנה על הפרי, כיון שלא נשתנה וניכר גידולו אבל מזון ומחיה שנשתנו ולא ניכר גידולם לא שייך לשבחם בנוסח המשייך אותם לגידולי הארץ. והנה בברכה אחת מעין שלש שמברכים על היין יש להסתפק האם חותמים "על הארץ ועל פרי גפנה" או "על הארץ ועל פרי הגפן", ומסתימת דברי **השולחן ערוך** שלא הזכיר שלענין זה יש שינוי בין ארץ ישראל לחו"ל נראה שגם בארץ ישראל חותמים "ועל פרי הגפן", ואף **שבספר כף החיים** (שם) כתב שבארץ ישראל חותמים "ועל פרי גפנה" לשיטתו הוא, שהרי הוא סובר שאף על חמשת המינים יש לחתום "על מחייתה". ואולם ראה **ברוקח** (הל' ברכת המזון סימן שמ"א) שלענין יין ופירות חילק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ ואילו לענין על המחיה כתב ששוים הם, וכן הוא מנהגינו. ולכאורה הענין תלוי בשני הטעמים שהבאנו, כי הטעם שכתב המרומי שדה פשוט שאינו שייך כלל לברכה שעל היין, אך הטעם שכתב האור שמח היה נראה לומר שהוא שייך גם ביין שהרי אין גידולו ניכר, ואולם יש לדחות שהיין גופו נחשב ל"פרי" וכפי שמבואר ברש"י לעיל (לו א ד"ה הכא) וממילא גם עליו יש עדיין את מעלת גידולי ארץ ישראל.

ורבי יצחק אמר: **אפילו** על **ירקא** מברך ברכה אחרונה, **אבל** על שתיית **מיא לא** מברך ברכה אחרונה,

ורב פפא אמר: **אפילו** על שתיית **מיא** מברך ברכה אחרונה.[2308]

מר זוטרא עביד כרב יצחק בר אבדימי ולא בירך ברכה אחרונה אלא על בשר וביצה.

ורב שימי בר אשי עביד כרבי יצחק, ובירך ברכה אחרונה גם על ירק, אבל על שתיית מים לא בירך.

וסימנך, סימן יהא לך מי מהאמוראים נהג כמי: **חד** - מר זוטרא שהוזכר כאן יחיד בלא שם אביו, נהג בדין זה כרב יצחק בר אבדימי שהוזכר כאן **כתרי**, בשמו ובשם אביו.

ותרי - רב שימי בר אשי שהוזכר כאן בשמו ובשם אביו, נהג בדין זה **כחד** - כרבי יצחק שהוזכר כאן יחיד.

אמר רב אשי: **אנא**, **זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו** [בפעמים שאני זוכר[2309], אני נוהג כדעת כולם] ומברך על הכל ברכה אחרונה.

תנן במסכת נדה: **כל שטעון ברכה לאחריו - טעון ברכה** גם **לפניו**, **ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו**.

מקשה הגמרא: **בשלמא לרב יצחק בר אבדימי** באה הסיפא של המשנה **לאפוקי ירקא** [ומיא] שמברכים עליהם ברכה לפניה ואין מברכים עליהם ברכה לאחריה. וכמו כן **לרבי יצחק** יש לפרש שהסיפא של המשנה באה **לאפוקי מיא** שמברכים עליהם ברכה לפניה ואין מברכים עליהם ברכה שלאחריה. **אלא לרב פפא** הסובר שיש לברך על הכל ברכה לאחריה - **לאפוקי מאי**, איזה דבר באה הסיפא של המשנה להוציא?

מתרצת הגמרא: המשנה באה **לאפוקי מצוות**, שאין מברכים עליהם אלא לפניהם ולא

[2308] הטעם שלדעת רב יצחק בר אבדימי אין לברך ברכה אחרונה על ירק ומים ביאר **הריטב"א** שזהו משום שאינם חשובים כדי לברך עליהם, וביתר ביאור כתב **הפני יהושע**, כיון שהחיוב לברך ברכה אחרונה הסמיכוהו חכמים ל"ואכלת ושבעת וברכת" שנאמר בשבעת המינים, אם כן יש לומר שרק מאכל שיש לו השוואה מסויימת לשבעת המינים נכלל בחיוב זה, ולכן, לרב יצחק בר אבדימי יש לברך רק על בשר וביצים כי מחמת חשיבותם [וכפי שנראה בהמשך דברי הגמרא] דומים הם מעט לשבעת המינים שאף להם ישנה חשיבות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ורב יצחק סובר שאף לירקות ישנה השוואה לשבעת המינים, כיון שעכ"פ מין מאכל הם בשונה ממים שאינם דומים כלל לשבעת המינים. ואילו רב פפא סובר, כיון ששתיה בכלל אכילה היא הריהי נכללת ב"ואכלת" ויש לדמותה מעט לשבעת המינים. ואולם **תוספות רבינו יהודה החסיד והאור זרוע** (סעודה קפ"ב) פירשו שטעמו של רב יצחק בר אבדימי הוא, כיון שטעם הירקות אינו מורגש כ"כ בפה לאחר האכילה אין מחוייבים לברך עליהם, עיין בדבריהם, ועל דרך זה יש לפרש את סברתם של שאר האמוראים כאן.

[2309] הלשון "דכי מדכרנא" צריכה ביאור, ועיין **בהפלאה וברכת ראש** (לקמן מה א ד"ה א"ל רבא) כוונת הדברים. וראה עוד **בספר הפרדס** (סימן עח-עט) **ובסידור רש"י** (סימן קיב וסימן קיד) שברכת בורא נפשות אינה חובה אלא מנהג, וכך היא דעת **הריטב"א** (לעיל לה א), ולדבריהם מובנת היטב לשון זו.

לאחריהם [2310].

מקשה הגמרא: **ולבני מערבא, דבתר** [2311] **דמסלקי תפילייהו מברכי** [שלאחר שחלצו את תפיליהן היו מברכים: "**אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשמור חוקיו**", [2312] עדיין קשה: **לאפוקי מאי**, איזה דבר המשנה באה להוציא [2313]?

מתרצת הגמרא: המשנה באה **לאפוקי ריחני**, שעל הריח מברכים לפניו ואין מברכים לאחריו [2314].

[2310] אף שמצינו שתיקנו ברכה שלאחריה בכמה מצוות כהלל מגילה וקריאת התורה, כתב **הרשב"א בתשובותיו** (ח"ז קפ"ג) שאלו אינן נחשבות כ"מצוות" אלא כ"תקנות" ועל תקנות מברכים גם לאחריהן. **ובספר המאורות** (לעיל יב א) ביאר, שחלוקים אלו שמצוותם חביבה היא ביותר ולכן תיקנו להן ברכה גם בסופן. ולענין הלל הוסיף שהברכה שלאחריה היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות. וכפי שכתב **הכלבו** (מ"ג) **בשם הראב"ד**, [וכפי שכתב **הרא"ש** (פ"ק דפסחים סימן י') לענין ברכת המילה].

[2311] **הנצי"ב בספרו מרומי שדה** הקשה מדוע בירכו זאת **לאחר** שסילקו את התפילין והרי, כיון שהסילוק נחשב למצוה היה להם לברך קודם הסילוק ככל הברכות שמברכים אותם קודם העשיה.

[2312] על שם הפסוק (שמות יג י) "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה", ודרשו מזה בני מערבא שזמן הנחת תפילין [המוזכר שם לעיל] הוא רק ביום [מימים ימימה] ולא בלילה, ונמצא שכשמסירם קודם הלילה מקיים מצות "ושמרת" ויש לו לברך על כך. ואולם בני בבל דרשו פסוק זה לענין חוקת הפסח שאסור לאוכלו בלילה, כי לדעתם לילה הוא זמן תפילין ומה שאין מניחים אותם בלילה הוא משום נקיות ולכן אין לברך על הסרתם. [והטעם שבני בבל אין מברכין על גמר אכילת הפסח בדומה לבני מערבא המברכים על גמר מצות ההנחה, פירשו **תוספות הרא"ש ותוספות רבינו יהודה החסיד**, שתיקנו ברכה רק למצוה שיש בה מעשה כמו בתפילין שיש בהם מעשה סילוק, אבל בפסח שקיום המצוה נעשה בזה שמפסיק אכילתו ואין שום מעשה בדבר לא תיקנו ברכה על זה].

[2313] לדעת **הרמב"ן**, **הרשב"א והריטב"א בשם ר"י** (נדה נא ב) בני מערבא היו מברכים על כל מצוה שיש לה "גמר" כמו מצות שופר ולולב ואין זה דין מסויים שנאמר בתפילין. ומה שנקטו "תפילין" הוא משום שרק עליהם יש לברך בנוסח "לשמור חוקיו" על שם ה"חוקה", אבל על שאר מצות שלא נאמר בהם "חוקה" מברכים "לשמור מצוותיו". ואולם **התוספות** (כאן ובסוכה לט א, מנחות לו ב, ובנדה נא ב) **והרא"ש** (הל' תפילין ט"ז) הביאו בשם ר"ת שבני מערבא היו מברכין רק על סילוק התפילין אבל לא על שאר מצוות אף שיש להן גמר כי לא כתוב בהן "חוקה". והוסיף הרא"ש בביאור הדברים, כיון שלא כתוב "חוקה", שוב אין איסור מלעשות המצוה גם בלילה ולכן גם אם מפסיק מלקיים את המצוה סמוך לחשיכה אינו מקיים בזה מצוה. **התוספות לשיטתם** מקשים, כיון שעל שאר המצוות אין מברכים לאחריהן, מה אם כן מקשה הגמרא "לבני מערבא לאפוקי מאי", והרי יש לומר בפשיטות שבאו לאפוקי שאר המצוות, ותירצו **התוספות בנדה** (שם) שהיה נח לגמרא ליישב "לאפוקי ריחני" שזה כולל את כל סוגי הבשמים מאשר ליישב "לאפוקי מצוות" שאין זה כולל את כל המצוות כולם.

[2314] הטעם שלא תיקנו ברכה אחרונה על הריח, פירש **רש"י בנדה** (נא ב) משום שיש בו הנאה מועטת. ולדבריו צריך לומר שאף שלענין ברכה ראשונה מצינו שמברכים אפילו על הנאה כל שהיא, מכל מקום ברכה אחרונה הנלמדת מ"ואכלת ושבעת וברכת" [באסמכתא דקרא] יש לומר שרק הנאת אכילה ושתיה שהן הנאות חשובות יש לדמותם לשבעת המינים, אבל הנאת הריח שאינה הנאה חשובה כל כך אין להשוותה לשבעת המינים ואין לברך עליה. - וראה לעיל הערה 1 דברי הפני יהושע. אכן **הכל בו** (סימן כ"ד) פירש טעם אחר, שכמו שלענין אכילה הדין הוא שאם כבר נתעכל המזון שבמעיו אי אפשר לברך ברכה אחרונה, כך גם לענין ריח יש לומר, כיון שמיד לאחר שמריח מפסיקה הנאתו כבר לא שייך לברך על זה. [מדברי **המגן אברהם** (רט"ז סק"א) נראה שהבין שטעמו של רש"י אינו כטעם שכתב הכל בו. ואולם עיין **בט**"ז (שם) שפירש שגם הטעם שכתב רש"י הוא מעין טעמו של הכל בו, ומה שכתב ש"הנאתו מועטת" כונתו שהיא מועטת בזמן כי מיד היא נפסקת]. והנה **החזון איש** (כ"ח סק"ד) חקר האם מה שאין מברכים לאחר שנתעכל המזון במעיו הוא משום שהברכה אינה על מה שאכל כבר אלא על מה שנהנה עתה מהמאכל שבמעיו ולכן אם כבר נתעכל המזון לא שייך לברך על זה, או שמא הברכה היא על מה שאכל כבר ואולם צריך שתהא לברכה שייכות לאכילה שאכל וכל עוד שלא נתעכל המזון במעיו עדיין זה נחשב לשעת אכילה. והוכיח החזון איש כצד הראשון מדברי הכל בו הנזכר שהשווה את הזמן שפסקה הנאתו מהריח למי שנתעכל המזון במעיו, והרי הזמן שפסקה הנאתו מהריח ודאי שייך עדיין לזמן ההנאה [שהרי אין

אמר רבי ינאי אמר רב: **כל** מאכל **שהוא** בשיעור **כביצה** - אכילת ה**ביצה** עצמה **טובה** היא לגוף **ממנו**.

כי אתא רבין אמר: **טבא ביעתא מגולגלתא** [טובה ביצה מגולגלת שהיא צלויה מעט ורכה ועל ידי זה ניתן לגלגלה], יותר **משיתא קייסי סולתא** [מסולת במידה של שש קייסי - מדות המחזיקות לוג].

כי אתא רב דימי אמר: **טבא ביעתא מגולגלתא** יותר **משיתא** קייסי סולת, ואילו **מטויתא** [ביצה הצלויה זמן מרובה והיא קשה יותר] טובה היא **מארבע** קייסי, וביצה **מבושלתא** מעולה היא מכולם ועליה אמר רבי ינאי לעיל **שכל** מאכל **ששיעורו הוא כביצה** - **ביצה** מבושלת **טובה הימנו**. **לבר מבשרא** [מלבד בשר] שאכילתו טובה מאכילת ביצה.

שנינו במשנה: **רבי עקיבא אומר**: **אפילו אכל שלק** של ירק והוא מזונו שקבע עליו סעודתו - מברך עליו לאחר אכילתו ג' ברכות של ברכת המזון.

מקשה הגמרא: **ומי איכא מידי דהוה שלק מזוני**? והלא אין דרכם של בני אדם לקבוע סעודתם על ירק?

אמר רב אשי: **בקלח של כרוב שנו**, שנאכל למזון.

תנו רבנן: אכילת **טחול** - **יפה לשינים וקשה לבני מעים**, ואילו ה**כרישין** - **קשין לשינים ויפין לבני מעים**.

כל ירק חי - האוכל ממנו **מוריק**. ניטל ממנו תואר הפנים.

וכל האוכל דבר שהוא עדיין **קטן** שלא גדל כל צרכו - **מקטין**. אינו גדל כראוי.

כל האוכל דבר שלם שהיה בו **נפש**, כגון דגים קטנים שנאכלים שלמים - אכילתן גורמת לו שיהא **משיב את הנפש**.

וכל האוכל בשר בהמה מהמקום ה**קרוב לנפש** [שהגמרא תבאר בהמשך היכן הוא מקום זה], אכילתו **משיבה את הנפש**.

אכילת **כרוב** טובה היא **למזון** ואכילת **תרדין** טובה היא **לרפואה**.

אוי לו לבית [לכרס], **שהלפת עוברת בתוכו**.

כלל הפסק זמן ביניהם], ובהכרח שהטעם שבנתעכל המזון אינו יכול לברך אין זה משום הזמן המרובה שחלף מאכילתו אלא כי צריך לברך על ההנאה שבמעיו. ואולם דחה זאת החזון איש מהמבואר לקמן (מח ב) שמשה תיקן להם לישראל ברכת המזון על אכילת ה"מן", והמן הרי היה נבלע מיד באיבריהם ואיך בירכו עליו בזמן שכבר אינו במעיים, עיין בדבריו. וצריך לומר, שאף אם הברכה היא על הנאת מעיים וכפי שנראה מדברי הכל בו, אין הכונה שצריך שהאוכל ישהה בפועל במעיים, אלא שהשפעתו תהיה ניכרת עדיין באדם שיהא שבע מחמתו, ולאחר שהוא מתעכל אין כבר לאדם שום הנאה ממנו, ולכן יש לומר שאע"פ שהמן היה נבלע מיד באיבריהם מכל מקום גם לאחר שהיה נבלע היו עדיין שבעים מחמתו ועל הנאה זו גופא יש מקום לברך. - **הגרי"ש אלישיב**, מובא **בקובץ "ישורון"** (חלק ג').

אמר מר: **טחול - יפה לשינים וקשה לבני מעים. מאי תקנתיה** של הרוצה לאוכלו לתועלת שיניו וחושש שיוזק בבני מעיו? **נלעסיה ונשדייה** [ילעסנו ואחר כך ישליכנו] מפיו, כדי שלא יזיק לבני מעיו.

כרישין - קשין לשינים ויפין לבני מעים. מאי תקנתיה של הרוצה לאוכלן לתועלת בני מעיו? **לשלקינהו ונבלעינהו**, [יבשלם זמן מרובה] ולא יזיקו לשיניו.

הפיסקא הנוספת ששנינו בברייתא:

"**כל ירק חי - מוריק**" מבארת הגמרא:

אמר רבי יצחק: אין זה אלא כשאכלו **בסעודה ראשונה של אחר הקזה**.

ואמר רבי יצחק: **כל האוכל ירק קודם ארבע שעות** של היום שזהו זמן סעודת שחרית - **אסור לספר הימנו** [אסור לבני אדם שעדיין לא אכלו לשוחח עמו]. **מאי טעמא? משום ריחא**, - כי האוכל ירק ריחו קשה לבני אדם המספרים עמו.

ואמר רבי יצחק: **אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות**, שלא יוזק מחמתו.

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי. אייתו קמייהו ירק חי קודם ארבע שעות. אמימר ורב אשי אכול מן הירק, **ומר זוטרא לא אכל** מן הירק,

אמרו ליה למר זוטרא: **מאי דעתיך** [מהי סברתך] שאינך אוכל? אם משום שחושש אתה להא **דאמר רבי יצחק**: **כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו משום ריחא**, אם כן **הא אנן, דקא אכלינן** [הרי אנחנו שאכלנו] ירק קודם לארבע שעות, ובכל זאת **קא משתעית בהדן** [שוחחת איתנו], ואם היית חושש לדברי רבי יצחק היית צריך לסור מעמנו?

אמר להו: **אנא - כאידך דרבי יצחק סבירא לי** [כמימרא האחרת שאמר רבי יצחק].

דאמר רבי יצחק: **אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות**, ומשום כך לא אכלתי.

פיסקא נוספת ששנינו בברייתא: ש"**כל** האוכל דבר **קטן** שלא גדל כל צרכו - **מקטין**".

מבארת הגמרא **אמר רב חסדא**: **אפילו גדיא** [גדי] שמן וטוב - ששויו **בר זוזא**, שמחירו יקר, גם כן אין טוב לאוכלו, כי מ"מ לא גדל כל צרכו. **ולא אמרן אלא דלית ביה** בקטן **רבעא** מגדול, - היינו שלא הגיע לרבע מגודלו **אבל** אם **אית ביה** בקטן **רבעא** רביעית מהגדול שבאותו מין **לית לן בה**, וטוב הוא למאכל.

ומה ששנינו עוד בברייתא: "**כל** אכילת **נפש - משיב נפש**",

אמר רב פפא: **אפילו גילדני דבי גילי** [דגים קטנים מאד המצויים בין קנים שבאגם] שגם הם משיבים את הנפש,

ועל מה ששנינו בברייתא: "**כל הקרוב לנפש - משיב את הנפש**". **אמר רב אחא בר יעקב**: היינו **עונקא** צואר הבהמה, שהוא מקום בית השחיטה הקרוב ללב ולמעיים.

אמר ליה רבא לשמעיה: כי מייתית לי אומצא דבישרא [חתיכת בשר] **טרח ואייתי לי** [הטרח את עצמך והבא לי] נתח בשר **מהיכא דמקרב ל"בי ברוך"** [מהבשר הסמוך למקום שברכו עליו בשעת השחיטה]. כלומר, מן הצואר,

מקשה הגמרא על מה ששנינו בברייתא, שאכילת **כרוב** טובה **למזון**, ואכילת **תרדין** טובה **לרפואה**: וכי **כרוב למזון, אין** [למזון הוא מועיל] **ולרפואה לא**? **והא תניא: ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה, ואלו הן: כרוב ותרדין ומי סיסין יבש**, [תבשיל הנעשה מעשב], **וקיבה** של בהמה, **והרת** [רחמה של בהמה], **ויותרת הכבד**.

הרי שכרוב טוב גם לרפואה,

מתרצת הגמרא: **אלא, אימא כרוב** מועיל לרפואה **ואף למזון**.

ועל מה ששנינו בברייתא: "**אוי לו לבית** [לכרס] **שהלפת עוברת בתוכו**". מקשה הגמרא: **איני, והא אמר ליה רבא לשמעיה** [למשמשו]: **כי חזית ליפתא בשוקא - לא תימא לי: במאי כרכת ריפתא**, [כשתראה לפת בשוק שוב אל תאמר לי "מה אכרוך לך עם הלחם"] אלא תבין מעצמך שרצוני שתכרוך לי זאת בלפת, וקשה שהרי שנינו שהלפת אינה טובה לכרס.

מתרצת הגמרא: **אמר אביי**: מה ששנינו בברייתא "אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו", היינו כשבישלה **מבלי** [בלא] **בשר**, שאז היא קשה לגוף. אבל אם בישלה עם הבשר אזי השומן היוצא מהבשר גורם שהלפת לא תזיקנו.

ורבא אמר: הלפת מזיקה לכרס רק כשאוכלה **מבלי** [בלא] ששותה **יין** אחרי האכילה, אבל כששותה יין אחרי האכילה שוב אין הלפת מזיקה לו.

איתמר: **רב אמר**: מה ששנינו בברייתא שאכילת לפת מזיקה, הכונה היא כשבישלה **מבלי בשר** [וכפי שפירש זאת אביי].

ושמואל אמר: אכילת הלפת מזיקה כשהיא **מבלי עצים**, שלא בשלה אלא זמן מועט.

ורבי יוחנן אמר: אכילת הלפת מזיקה כשהיא **מבלי יין**, שאינו שותה אחריה יין, [וכפי שפירש זאת רבא].

אמר ליה רבא לרב פפא: **סודני!** [בעל שכר תמרים], שהיה רב פפא מוכר שכר - **אנן, תברינן לה** אנו שוברים [מחלישים] את כוחו של הלפת **בבשרא וחמרא** בבשר וביין. **אתון**, אתם, ששותי שכר אתם, **דלא נפיש לכו חמרא** שאין היין מצוי אצלכם - **במאי תבריתו לה**? במה אתם שוברים את כוח הלפת שלא יזיק?

אמר ליה: בציבי [בעצים], שאנו מבשלים את הלפת הרבה. **כי הא דביתהו דרב פפא** וכפי שאשת רב פפא היתה נוהגת, **בתר דמבשלא לה** ללפת, **תברא לה**, היתה שוברת [מחלישה] את כוחה **בתמנן אופי פרסייתא** [בשמונים בקעיות של עצים גדולים]. כלומר, לאחר שבישלה את הלפת, היתה מוסיפה לאש כמות גדולה של עצים, כדי שתתבשל הלפת יותר.

תנו רבנן: דג קטן מליח, פעמים שהוא ממית את האוכלו **בשבעה** [ביום השביעי] למליחתו, ולפעמים **ביום שבעה עשר** למליחתו ולפעמים **ביום עשרים ושבעה** למליחתו, **ואמרי לה**: שגם **ביום עשרים ושלשה** למליחתו יכול הוא להמית.

ולא אמרן שיכול להמית **אלא** דוקא **במטוי ולא מטוי**, שצלוי חלקית, **אבל מטוי שפיר** שצלוי היטב - **לת לן בה**, שאינו ממית.

ואף בדלא מטוי שפיר, לא אמרן שממית, **אלא דלא שתה בתריה** [שלא שתה אחריו], **שכרא** [שכר]. **אבל** אם **שתה בתריה שכרא - לית לן בה**, ואינו ממית.

שנינו במשנתנו: **והשותה מים לצמאו** - מברך לפני השתיה שהכל נהיה בדברו.

שואלת הגמרא: מה **ששנינו** במשנה שדוקא "לצמאו" מברך שהכל, **לאפוקי מאי**, מאיזה אופן באה המשנה להוציא שלא יברכו עליו שהכל?

דף מה.

אמר רב אידי בר אבין: לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא [שנחנק על ידי חתיכת בשר] בבית הבליעה ושותה מן המים כדי לסלקה משם, - באופן זה, כיון שאינו רוצה כלל בגוף שתיית המים, אינו מברך עליהם [2315].

שנינו במשנה: **רבי טרפון אומר**: מברך לפני [2316] שתיית מים **בורא נפשות רבות וחסרונן**.

[2315] מפשטות דברי הגמרא נראה, שדוקא אם אין לו כלל כונה לשתות מהמים אלא עושה זאת רק כדי להעביר האומצא אין לברך עליהם, וכן נראה מלשון **השולחן ערוך** (ר"ד ס"ז). ואולם **הביאור הלכה** (שם) הביא **מהגר"א**, שלא רק באופן זה אין לו לברך עליהם, אלא אף אם היתה לו כונה לשתות מהם רק שאינו נהנה מהשתיה כי אינו צמא, גם כן הדין הוא שאינו מברך עליהם. והגמרא שנקטה "חנקתיה אומצא" לאו בדוקא היא, אלא אורחא דמילתא היא. ודייק כן מלשון **הרמב"ם** (פ"ח ה"א) שכתב: "השותה מים שלא לרווית צמאו, אינו טעון ברכה, לא לפניו ולא לאחריו". ולפי זה כתב הביאור הלכה, שגם אם שותה מהמים כדי להצטרף לזימון, או משום שיש לו ספק אם שתה כשיעור ורוצה לשתות עוד כדי להתחייב בברכה אחרונה, לא יתחייב בברכה על שתיה זו, שהרי אינו שותה זאת להנאה.

[2316] כן פירשו **התוספות** ורוב הראשונים בסוגייתנו. - ולעניין **ברכה אחרונה** לדעת רבי טרפון, סובר הרשב"א שגם כן יברך בורא נפשות. ואולם ראה **בתוספות הרא"ש ובתוספות רבינו יהודה החסיד** הסוברים שאין לברך לאחריהם כלל, כי לא יתכן שיברכו לפניהם ולאחריהם באותו נוסח ברכה, ולברך בנוסח אחר לא יתכן, שהרי לא מצאנו נוסח אחר של ברכה לאחריה אלא זו בלבד, וכן היא דעת **הרא"ה**. והנה מדברי הראשונים הנ"ל נראה שהמים מצד עצמן ראוים הם לברכה אחרונה ורק מחמת סיבה צדדית לא תיקנו להם ברכה, ואולם עיין בריטב"א שפירש שלדעת רבי טרפון אין מברכים עליהם כלל ברכה אחרונה משום שאינם מזינים, ומטעם זה נקטה המשנה "השותה מים **לצמאו**" להורות שהמים אינם מוסיפים לאדם שום מזון חדש אלא רק משלימים חסרונו, שאם היה צמא, הוא מרווה בהם את צמאונו, וכל ענינה של "ברכה אחרונה" הוא להודות על **התוספת** החדשה שהתווספה

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי, ואמרי לה, לרב יוסף: הלכתא - מאי? האם הלכה כתנא קמא הסובר שיש לברך עליהם בתחלה שהכל, או כרבי טרפון הסובר שיש לברך עליהם בתחלה בורא נפשות?

אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר! צא וראה היאך נוהגים כולם, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות.

הדרן עלך פרק כיצד מברכין

פרק שביעי - שלשה שאכלו

מתניתין:

שלשה שאכלו פת, והיו יושבין בסעודה **כאחת** [יחד] [2318], **חייבין** [2317] **לזמן** - להזדמן ולהצטרף יחד, כדי לברך "ברכת הזימון" בלשון רבים [2319].

לאדם. יסוד לדברים אלו מצינו כבר **בפירוש המשניות לרמב"ם** (עירובין פ"א מ"א) שכתב: "והמים והמלח אינם מן המזונות אלא הם מוליכין המזון למקומותיו הידועים".

[2317] **הטור** [קפח] הביא בשם **הראב"ד** [בהשגות לבעה"מ מד א] שחיוב ברכת הזימון הוא מן התורה, ואפילו בשלשה, וכן הוכיח **החזו"א** [לא א] מדברי **הרשב"א** [נ א], ונקט שרק עצם הזימון מה"ת, אך חיוב הזכרת השם מדרבנן, אך ה**פמ"ג** [קצג א"א ו] כתב שרוב הפוסקים נקטו שהוא מדרבנן, וכן מבואר בחידושי **הרא"ה והמאירי**, וראה הערה 8. ובקרית ספר [ברכות פ"ה] **ואליהו רבה** [קצט ה] חילקו בין זימון בשלשה שהוא מדרבנן, לזימון בעשרה, שכיון שמזכירין בו את השם הוא מה"ת, וראה **מהרש"א** [חי' אגדות מח ב ד"ה את].

[2318] ראה להלן [נ א] מתי נחשבין "כאחת" ומתי רשאין להחלק. וב**ירושלמי** מצינו ב' ביאורים במה עוסקת משנתנו: א. שקבעו מתחילה לאכול ולברך המוציא יחד. ב. אף אם בתחילה לא קבעו לאכול, ולא ברכו המוציא יחד, כיון שסיימו יחד, הסיום קובע אותם לזימון. והכריע **הרי"ף** שחיוב הזימון חל כאשר התחילו לאכול יחד, ואם לא התחילו יחד יכולים לסיים בנפרד ולהפטר מזימון, אך אם סיימו יחד חייבין לזמן [ראה **תוס'** ד"ה שלשה, **ורבינו יונה**]. ודעת **הרמב"ן** שבמקום שיש חיוב זימון, חובת זימון קובעת אותם בחבורה, ואין צריך שיסבו יחד לקביעות. אך **הרא"ש** כתב שרק אם ישבו שלשתן לאכול בקביעות, חלה חובת זימון על כלם, ושוב אין רשאין להחלק, וכן נפסק **בשו"ע** [קצג ב], וב**מ"ב ושעה"צ** שם הסיק שרק התחלה או גמר ביחד מחייבין, אך אם התחיל אחריהם וסיימו לפניו, רשאין לברך בפני עצמן, אלא שלכתחילה מצוה להמתין ולהצטרף לזימון, וראה **קהלות יעקב** [כז ד].

[2319] **רש"י** פירש: לצירוף ברכה בלשון רבים, כגון "נברך". והיינו, שבאמירת "נברך" מצרף המזמן את כל האוכלים לברך יחד. ועיקר הזימון הוא, שמברכים ברהמ"ז ברוב עם [ע"פ **ריטב"א**, **שעה"צ** רא טו **חזו"א** ל ב]. וה**מאירי** כתב, שהמזמן אומר כן דרך אזהרה להתעורר לברך בכוונה. וכיון שאינה ברכה, לא מזכירים בה שם ומלכות, אלא בעשרה שהם מנין לדבר שבקדושה. וה**גר"א** [או"ח קצח ה] מבאר, שעיקר הצירוף של זימון הוא בכך שהמזמן מברך **לבדו** את ברכת המזון, **ומוציא** את כולם בברכתו. [וכתב ה**לבוש** קצ"ח, שאחר "נברך" אין אומרים אמן, כי אמירה זאת אינה בגדר ברכה. אך אחר "ברוך שאכלנו" אומרים, כי הוא עיקר הברכה, ראה הערה 37]. וראה **תוס'** **להלן** [מו א ד"ה עד] שברכת הזימון בפני עצמה אינה נחשבת ברכה. אולם להלן [מח ב] בגמרא מצינו שנקראת "ברכה". וביאר **הראב"ד בהשגות לבעה"מ** [שם] כי זה שלא אומרים בברכת הזימון שם ומלכות הוא משום שאינה ברכה קבועה, שהרי יחיד פטור ממנה. ו**הרשב"א** [נד א] כתב בשמו, שהקלו בברכת הזימון שלא להזכיר בה שם ומלות, כיון שמברך בה בהמ"ז שיש בה ג' מלכויות ואזכרות. וב**ערוך השלחן** [קצב א] ביאר שברכת הזימון כשלעצמה כן נקראת "ברכה", אף שאין בה שם ומלכות, כיון שהיא הכנה לכמה ברכות, ולכן אומר "נברך" אף עליה, אף שכוונתו היא גם על ענייתם "ברוך שאכלנו".

אכל אחד משלשתן **דמאי**, שהאיסור לאוכלו מדרבנן, ויש בו היתר לעניים, **וכן** אם אכל **מעשר ראשון שנטלה** ממנו רק **תרומתו** [תרומת מעשר, ובגמרא מבואר שמדובר באופן שפטור מתרומה גדולה], או שאכל **מעשר שני והקדש שנפדו**, **וכן השמש** המשרת לפניהם **שאכל** עמהם **כזית** פת, אף שלא ישב עמהם בקביעות [2321], **והכותי**, [2320] כל אחד מאלו שהיה עם שנים אחרים שאכלו פת **מזמנין עליו**, אף על פי שיש מהן שאכל דבר האסור דרבנן, או דבר הדומה לאיסור, או שאינו קבוע בסעודה, בכל זאת מצטרף לזימון.

אבל אם אחד משלשתן **אכל טבל**, אפילו דרבנן, **ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו**, **ומעשר שני והקדש שלא נפדו**, שאיסורן מדאורייתא, [2322] **והשמש שאכל פחות מכזית**, **והנכרי** שאינו חייב בברכת המזון, אף שהיה עם שנים אחרים שאכלו פת, **אין מזמנין עליו**.

נשים ועבדים וקטנים שאכלו יחד עם שני אנשים גדולים ובני חורין שאכלו פת, **אין מזמנין עליהן**.

עד כמה מזמנין מהו שיעור הפת המחייב את הסועד בזימון [2323] - **עד** שיאכל לפחות **כזית**, **רבי יהודה אומר עד** שיאכל לפחות **כביצה**.

גמרא:

[2320] **ב'תוס' רא"ש** כתב שמשנתנו כמ"ד כותים גרי אמת הן [קידושין עה ב] וחייבין בברכת המזון, אך כיון ששוב התברר שהם עובדים ע"ז בהר גריזים, גזרו עליהם שיהיו כנכרים [חולין ו א] ואין מזמנים עליהם, וכן נפסק **בשו"ע** [קצט ב]. וראה להלן [מז ב] מה החידוש בכותי.

[2321] **בפתח הדביר** [קצז] כתב ששמש בזמן הגמרא היה מצטרף אף שאין לו קביעות, משום שכך היתה דרך אכילתו [ראה להלן מז ב, ובסמוך הערה 7], אך בזמנינו שאינו נוהג לאכול משלחן המסובים, אלא מיסב בפני עצמו אחר הסעודה, הרי הוא ככל אדם שאכל דרך ארעי שאינו מצטרף לזימון של שלשה [כמבואר ברא"ש, וראה **של"ה** דף פב, **ושדי חמד** מערכת ז אות ח].

[2322] **הרמב"ם** [ברכות א יט] נקט שאינו מצטרף משום שהאוכל דבר איסור אסור לברך עליו, ונמצא שאינו חייב בברכת המזון. **והראב"ד** השיגו שהאיסור רק בברכה ראשונה, אך חייב בברכת המזון, ומה שאינו מצטרף לזימון, הוא משום שאכילת איסור אינה נחשבת כאכילת קבע, ואינה מחייבת בזימון. **והרשב"א** כתב שהטעם הוא "מפני שאין חבריו רשאין להתחבר עמו בחבורה". **ובבית יוסף** [קצו] דייק מלשון רש"י כהרמב"ם, שביאר כי בכל אלו "אין כאן ברכה בעבירה", וראה **רש"י להלן** [מז א ד"ה הא, **ופני יהושע** שם].

[2323] **רש"י** הוסיף "ונפקא מינה להוציאם ידי חובתן אם יתנו לו לזמן", וביאר ה**פני יהושע** שהוקשה לו הרי כבר שנינו את השיעור בדין "השמש שאכל כזית", וביאר שכאן הנידון מתי יתחייב בפני עצמו בברכה ויוכל להוציא אחרים, ולזה מצריך רבי יהודה שיאכל כביצה, אך ברישא מדובר על צירוף לחיוב של שנים שאכלו כראוי ומצרפים אותו לזימון, ובזה לכולי עלמא השיעור בכזית, כי רבי יהודה מודה בצירוף, כמו שמצינו להלן [מח א] שהאוכל ירק מצטרף לזימון. אך **הגר"א** נקט שהאוכל ירק מצטרף אפילו אכל פחות מכזית, וכתב ה**בה"ל** [קצז ד"ה כזית] דהיינו במצטרף לעשרה, שהרי ממשנתנו מוכח שהמצטרף בירק לשלשה צריך כזית, אך **הרש"ש והגרא"מ הורביץ** נקטו שכוונת הגר"א גם במצטרף לשלשה [וכך הביאו **החזו"א** ל יא], וביארו שלדעתו לא שנינו שצריך שיאכל כזית אלא כדי להוציא אחרים, אבל שמש צריך כזית אפילו כדי להצטרף לזימון, כי אוכל ארעי [ואין לתמוה, שהרי להלן מז ב מקשינן "פשיטא" ששמש מצטרף, ומשמע שדינו ככל אדם, כי כבר ביארנו בהערה 4 שמצטרף בכזית ארעי כי כך דרך אכילתו].

מנא הני מילי שרק אם אכלו שלשתן כאחת מצטרפים לזימון.[2324]
אמר רב אסי: דאמר קרא [תהלים לד ד] **גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו**, ומשמע שאחד אומר לרבים "גדלו", ומיעוט רבים שנים, ועם הקורא להם יחד הם שלשה.
רבי אבהו אמר: מהכא [דברים לב ג]: **כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו**, וגם בפסוק זה משמע שהיחיד קורא לרבים "הבו גודל".[2325]
אמר רב חנן בר אבא: מנין לעונה "אמן" על ברכת חברו **שלא יגביה קולו יותר מן המברך - שנאמר "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו"** כי משמעות "אתי" היא שיענו עמו בדומה לו, ובכלל זה שיענו בקול השוה לקריאתו - ברכתו.
אמר רבי שמעון בן פזי: מנין שאין המתרגם את קריאת התורה **רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא - שנאמר** [שמות יט יט] **"משה ידבר, והאלהים יעננו בקול"**.
שאין תלמוד לומר "בקול", ומה תלמוד לומר "בקול"? -
לומר, שדיבר הקב"ה **בקולו של משה**, שהיה קולו של הקב"ה גבוה כקולו של משה, כדי שלא יהא קולו של משה [המתרגם] גבוה מקולו.[2326] **תניא נמי הכי: אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא - ימעך הקורא קולו ויקרא**, כדי שלא יהיה קולו גבוה מקול המתרגם, אלא שוה לו.[2327]
אתמר: שנים שאכלו כאחת, בדין זה **פליגי רב ורבי יוחנן. חד אמר, אם רצו לזמן, מזמנין, וחד אמר אם רצו לזמן, אין מזמנין**.[2328]

[2324] **רש"י**, וכתב ה**פני יהושע** שלא פירש מנין ששלשה חייבין לזמן, כי אין לכך ראיה בפסוקים אלו, ובהכרח שהנידון מנין שהצירוף לזימון הוא דוקא בשלשה. אך ה**רא"ה** כתב ש"ברכת זימון דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא", ומשמע שהבין כי הנידון על המקור לעצם ברכת זימון, וכן כתב **הריטב"א** שהנידון מנין שזימון בשלשה, וכשהן שלשה מתחייבים לזמן. [ואין להקשות שלהלן מח ב הובא מקור לזימון מ"וברכת", כי כבר כתב ב**קרית ספר** תפלה ב, שהוא מקור רק לזימון בעשרה, וכדרכו [שם פי"ב] ש"גדלו" בא ללמד על חיוב עניית אמן, ולא לזימון, וראה הערה 2].

[2325] **הב"ח** [קצב] כתב שאם הם רק שלשה ואמר "ברכו" ולא "נברך" לא יצא, ונחלק עליו **המג"א** [שם ב], שהרי מקור הזימון בשלשה נלמד מ"גדלו" ו"הבו גודל" שאומר האחד לשנים שיברכו, [ואף ש"גדלו" נאמר "אתי" ומשמעו שלשתם יחד, ביאר ה**פמ"ג** שאילו היה צריך לומר "נברך" היה אומר "נגדלה"].

[2326] **תוס'** [ד"ה בקולו] ביארו שמשה היה מגביה קולו כדי שישמעו העם, ונחשב כ"מתרגם" לדברי הקב"ה, ולפיכך הגביה הקב"ה קולו [כביכול] בדברו אליו, אף שבדברו עמו לחוד לא היה צריך לקול רם. ומכאן יש לתמוה על ה**משנה ברורה** [קכד מז] שמותר לעונה להגביה קולו לצורך השומעים, שהרי גם משה הגביה קולו לצורך ישראל, ובכל זאת הוצרך הקב"ה להגביה קולו כנגדו.

[2327] מבואר, כי כשם שהמתרגם לא יגביה קולו יותר מהקורא, כך אין לו להנמיך קולו יותר, וכן נפסק ב**שו"ע** [קמה א] שאין לקורא להגביה קולו יותר מהמתרגם, [וה**מג"א** שם הביא את דרשת הגמרא כמקור לדין זה]. וראה בהגהות **הגרא"מ הורביץ** שהוא הדין לעונה "אמן" על ברכה, ונקטו בשניהם "שלא יגביה קולו", כי המתרגם מגביה קולו שישמעו העם, והעונה רוצה לענות אמן בכל כוחו כציווי חכמים, ולכן הוצרך להזהירם שלא יגביהו קולם יותר מהקורא והמברך.

[2328] מדברי **תוס'** [ד"ה אם] משמע שהנידון אם אחד יכול להוציא את חברו בברכת המזון, אך **תוס'** בחולין [קו ב ד"ה ושמע] וה**רשב"א** בסוגיין נקטו שהנידון אם מותר לומר "נברך", וביאר ה**ריטב"א** דהיינו משום שזימון הוא כעין דבר שבקדושה הנוהג רק בשלשה, וה**פני יהושע** נקט שנחשב כמוסיף על הברכות. וראה **רמ"א** קצג ב] שאם

מוכיחה הגמרא ממשנתנו כדעת האומר שלא יזמנו: **תנן, שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן**, ומשמע כי דוקא **שלשה - אין** - מזמנים, אבל **שנים לא** יזמנו.

דוחה הגמרא: **התם** במשנה הנידון מתי ברכת הזימון חלה עליהם **כחובה**, ואילו **הכא** במחלוקת האמוראים, הנידון אם לשנים יש **רשות** לזמן בפני עצמם.

תא שמע מברייתא [2329] כדעת האומר ששנים לא יזמנו: **שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, ואין רשאין ליחלק**. ומשמע שדוקא **שלשה - אין** - חייבין לברך, אבל **שנים, לא** יזמנו, כי אילו גם שנים יכולים לזמן בפני עצמן, למה אין השלשה רשאין להחלק, והרי גם אם ילך אחד מהן לא יפקע חיוב הזימון מהשנים הנותרים, ובהכרח ששנים אינם מזמנים, ולכן אסור להחלק שלא יבטל הזימון.

דוחה הגמרא: **שאני התם**, בברייתא, שהאיסור להחלק הוא משום **דכבר קבעו להו בחובה מעיקרא**, ואם יחלקו תהא להם ברכת הזימון רשות, וגדול המצווה ועושה [2330] ממי שאינו מצווה ועושה.

תא שמע מברייתא כדעת האומר ששנים לא יזמנו: **השמש שהיה משמש על השנים, הרי זה אוכל עמהם, אף על פי שלא נתנו לו רשות**, ואין בכך משום גאוה, [2331] כי ודאי הם רוצים שיאכל עמם כדי שיוכלו לזמן יחדיו, [2332] אבל אם **היה משמש על השלשה**, כיון שיכולים לזמן בלעדיו, **הרי זה אינו אוכל עמהם, אלא אם כן נתנו לו רשות**, ואילו גם שנים מזמנים בפני עצמן, למה יאכל עמהם בלי רשות.

דוחה הגמרא: **שאני התם**, בברייתא,

לא הוקבעו מתחילה, אף שרשאין להחלק, עדיף שיזמנו כי ברוב עם הדרת מלך, ונחלק **המג"א** שהרי אם אינו מוציא את חברו אינו רשאי לזמן, וביאר **בשער הציון** [כב] שאין יכול לומר "נברך" כי ביאורו שנברכנו יחד, והם חייבים להחלק ולברך לעצמם, ומשמע ש"נברך" נסוב על ברכת המזון ולא על הזימון.

[2329] **תוס'** [ד"ה שלשה] גרסו "שלשה שאכלו כאחת אין רשאין לחלק", והיא משנה להלן [נ א].

[2330] משמע מכאן שעצם המעשה גדול הוא כשאינו מצווה, ואין כלל זה אמור רק כלפי שכרו, שהרי לא מסתבר שיהא איסור למעט משכרו.

[2331] כך פירש **רש"י**, והיינו שאכל משלו, או שהמנהג היה שאוכל משלהם בפני עצמו, אך לא הותר לו לאכול משלהם בלא רשותם לצורך זימון, ואכן **בערוך השלחן** [קע יח] כתב שאסור לאדם זר לאכול משל חברו שלא ברשותו כדי לחייבו בזימון.

[2332] **הרא"ש** כתב שמכאן משמע שמצוה לחזר אחר שלשה לזימון, כי ברוב עם הדרת מלך, ומדבריו משמע לכאורה כי כיון ש"רוב עם" הוא רק באלו הנצרכים לקיום המצוה, ואם יוסיף על שלשה לא יחשב בכך יותר "ברוב עם", שאם לא כן איך הוכיחה הברייתא שאין מזמנים בשנים, והרי יתכן שרוצים בצירוף השמש ל"רוב עם". אך זה אינו נכון, שהרי גם אם היו ששה או עשרים אין נחלקים משום רוב עם [רמ"א קצג ב וראה שם ט"ז סק"ג], ובהכרח שיש שתידרגות ב"רוב עם", המעולה היא באלו הנצרכים לקיום המצוה, ולצורך זה ירצו שהשמש יאכל עמם, והשניה לה ככל שירבו המשתתפים, אך לצורך זה לא יסכימו שיאכל עמם.

דף מה:

דניחא להו שיאכל עמהם כדי **דמקבע להו** ברכת הזימון **בחובה**, שהרי גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

תא שמע מברייתא כדעת האומר ששנים מזמנים בפני עצמן: שלש **נשים מזמנות לעצמן**, [2333] וכן שלשה **עבדים מזמנים לעצמן**, [2334] אבל אם אכלו **נשים ועבדים וקטנים** יחד, אפילו **אם רצו לזמן אין מזמנין** [והטעם לכך מבואר בסמוך], **והא** לענין זימון **מאה נשי כתרי גברי דמיין** שהרי אין בהם חובת זימון לעולם, ובכל זאת **קתני** "**נשים מזמנות לעצמן**, **ועבדים מזמנין לעצמן**" ואם כן גם שני אנשים יהיו רשאין לזמן אף שאינם חייבין בזימון.

דוחה הגמרא: **שאני התם**, בנשים ועבדים, כי אף שאינם בני חיוב זימון, יש בהם מעלה על שני אנשים, כיון **דאיכא** שלש **דעות**. ולמדו מ"גדלו לה' אתי" שברכת זימון היא הודאה הנאמרת מפי שלשה בני דעה לפחות. מה שאין בשני אנשים בפני עצמם.

מקשה הגמרא: **אי הכי**, [2335] **אימא סיפא** של הברייתא: **נשים ועבדים** שאכלו יחד, אפילו **אם רצו לזמן, אין מזמנין. אמאי לא** מזמנין יחד? **והא איכא דעות**!?

מתרצת הגמרא: **שאני התם**, בנשים ועבדים יחד, שלא יזמנו **משום** שקביעותם יחד נחשבת **פריצותא** [2336] [וכן קטנים לא יזמנו עם עבדים, כי חוששים מהעבדים על משכב

[2333] **תוס'** [ד"ה שאני] כתבו שהמנהג שאינם מזמנות, כי אינו חובה עליהן, ומדבריהם משמע שגם אינן מצטרפות לאנשים לזימון, **ורבינו יונה והרא"ש** כתבו שהן חייבות בזימון אפילו בפני עצמן, **ובשו"ע** [קצט ז] נפסק שלעצמן רשות, אך כשאכלו עם ג' אנשים חייבות בזימון, וכן דעת **הסמ"ג** [עשין כו], וביאר **החזו"א** [ל ח] טעמו, שחיוב זימון חל גם על נשים, אלא שאין זימון אלא בשלשה אנשים כמו שאין דבר שבקדושה אלא בעשרה אנשים [ותמוה, א"כ איך רשאות לזמן בפני עצמן]. **והגר"א הסיק** שגם לעצמן הוא חיוב, והביאו **בבה"ל** וכתב שלא נהגו כן. **ובשו"ע הגר"ז** [קצט] כתב שאם אכלו נשים עם האנשים והתחייבו בזימון, הרי הן כששה שאכלו, רשאות להתחלק ולזמן לעצמן, וזימון זה חובה עליהם. **ובביאור הלכה** הביא **מיד הקטנה** שבצירופה לאנשים לא תזמן האשה אלא רק תענה, **ובכף החיים** כתב שהטעם לכך משום שספק אם היא חייבת בברכת המזון מדאורייתא, ואינה מוציאה את האנשים בברכת הזימון, אולם יתכן שנשים לא התחייבו כלל לזמן, ואפילו בצירופן לאנשים חיובם רק לענות, ולפ"ז, אם הצטרפו לאנשים, לא יוכלו להחלק ולברך לעצמן. וראה **באגרות משה** [או"ח ח"ה ט] שאשה צריכה להצטרף לאנשים, והם חייבים להמתין עליה לזימון.

[2334] **הרמב"ם** [ברכות ה ז] כתב שנשים או עבדים מזמנים לעצמן, ובלבד שלא יזמנו בשם. וביאר ה**כסף משנה** שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה גדולים ובני חורין, כמו שמצינו בתפלה [תפלה ח], ותמה ב**אבן האזל**, שהרי קטן היודע למי מזמנין מצטרף עם גדולים לזימון בשם, ובהכרח שחלוק דין עשרה בזימון מתפלה.

[2335] **תוס'** [ד"ה אין] כתבו, שאין לגרוס "אי הכי" שהרי יש להקשות כן בעצם הברייתא גם ללא ההנחה "דאיכא דעות", וראה **פני יהושע** שמיישב הגירסא בשני אופנים.

[2336] **הראב"ד בתמים דעים** [א] כתב שהטעם לדין ששנינו במשנה שאין אנשים מזמנים עם נשים ולא עם עבדים הוא משום שאינן בני קביעות. **ורבינו יונה** כתב בשם רש"י, שהטעם הוא משום שאין חברתן נאה ואפילו עם בעליהן. אולם **רש"י בערכין** [ד א ד"ה מזמנות] כתב שהטעם הוא משום שנשים לא אומרות "ברית ותורה" ועבדים לא אומרים "נחלתנו", ותמה הגר"א א"כ למה הוצרכה הגמרא כאן לטעם ש לפריצות, והרי גם העבדים אינם אומרים מה שנשים אומרות, ולכן ביאר שאין קפידא על מה שאין נשים אומרות "ברית ותורה" שלא שייך בהם,

זכור עם הקטנים]. דנה הגמרא: **תסתיים**, יש להוכיח **דרב** הוא **דאמר**, **אם רצו לזמן אין מזמנין**.

דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב: שלשה שאכלו כאחת, ולפני שברכו ברכת המזון **יצא אחד מהם לשוק**, **קוראין לו** ומודיעים לו שהם רוצים לזמן עמו, ויענה עמם ממקומו **ומזמנין עליו** אף שאינו נמצא בחדר אחד עמהם.

ומשמע, **טעמא** שיכולים לזמן, הוא רק משום **ד"קוראין לו"** ומצטרף עמהם לשלשה. **הא לא קוראין לו**, **לא** יזמנו. ומוכח, שלדעת רב שנים בפני עצמן לא יזמנו.

דוחה הגמרא: **שאני התם**, באופן שאכלו יחד ויצא אחד מהן, שאינם יכולים לזמן אלא אם מצטרף עמהם, כיון **דכבר אקבעו להו בחובה מעיקרא**, ושוב אינם רשאין להחלק, כדי שיקיימו יחד זימון של חובה. אך עדיין יתכן ששנים שאכלו בפני עצמן רשאים לזמן.

אלא תסתיים ניתן להוכיח להיפך: **דרבי יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין**.

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שנים שאכלו כאחת, **אחד מהן יוצא בברכת** המזון מפי **חבירו**. [2337]

והוינן בה, **מאי קא משמע לן**, הרי כבר **תנינא**: **שמע** ברכה **ולא ענה** בפיו, **יצא**, משום ש"שומע כעונה". ומה החידוש בכך שיוצא ברכת המזון מפי חברו?

ואמר רבי זירא, כוונת רבי יוחנן **לומר**, **שאין ברכת הזימון ביניהם**. דהיינו, שאינם רשאין [2338] לברך ברכת הזימון, שהיא ברכת שניהם יחד, שהאחד קורא "נברך" וחברו עונה "ברוך", אלא אחד שומע ברכת המזון מחברו. [2339] ונמצא שרבי יוחנן סובר שאינם רשאין לזמן.

ומסקנת הגמרא: אכן **תסתיים** שרבי יוחנן הוא זה שאמר "אם רצו לזמן אין מזמנין", ואילו רב סבר שמזמנים.

אמר ליה רבא בר רב הונא לרב הונא: איך יתכן לומר שרבי יוחנן הוא זה שאמר "אם רצו לזמן אין מזמנין", **והא רבנן דאתו ממערבא אמרי: אם רצו לזמן**, **מזמנין**.

אלא שגם הן אינם אומרות "נחלתנו" כעבדים, כי הארץ לא התחלקה לנקבות. וב**ראש יוסף** כתב שאשה אינה מצטרפת כי חיובה מדרבנן, ודינה כקטן שאינו מצטרף אף אם הגיע לחינוך וחייב מדרבנן [קצט י].

[2337] **הרשב"א** צידד שמדובר באופן ששניהם יודעים לברך, והחידוש הוא שבדיעבד יוצא בברכת חברו - כי אילו אחד מהם אינו יודע, איך הוינן בה "מאי קמ"ל", והרי יש כאן חידוש שאע"פ ששנינו בסמוך שבכל שנים מצוה להחלק, מכל מקום באופן זה צריך הבור לצאת מפי החכם - אך ראה בסמוך שדחה ביאור זה.

[2338] החידוש הוא שאין רשאין לזמן [מהטעמים שבהערה 12], ואילו מה שאין חייבין לזמן, פשיטא הוא. אך **רש"י** כתב שאין "צריכין" זימון, וראה **צל"ח** שביאר כוונתו.

[2339] כך פירש **רש"י**. אך **הרשב"א** ביאר שלכתחילה יוצא בברכת חברו ולא יאמרו "נברך" [ובדיעבד אף אם אמר "נברך" יצאו ידי ברכת המזון], והעלה מכך שרבי יוחנן אמר שיוצא לכתחילה בשמיעה, ולא ידע מה שנינו שמצוה להחלק, או שסבר כי אינה אלא "מצוה", אך אין חיוב אפילו לכתחילה.

מאי לאו, דשמיע להו מרבי יוחנן, שהיה בארץ ישראל, שהרי לא יכלו לשמעה מרב שהיה בבבל.

דוחה הגמרא: **לא, דשמיע להו מרב, מקמי דנחית** לפני שהוא ירד **לבבל**.

גופא, אמר רב דימי בר יוסף אמר רב: שלשה שאכלו כאחת, ויצא אחד מהם לשוק, קוראין לו ומזמנין עליו [2340]. **אמר אביי**: ודין זה **הוא** דוקא באופן **דקרו ליה ועני** עמהם "ברוך שאכלנו משלו", [2341] אך אם הוא רחוק ואינו יכול לענות עמהם, אינו מצטרף.

אמר מר זוטרא: **ולא אמרן** שמצרפים את היוצא לזמן עמם, **אלא באופן** שהיו רק **שלשה** שאכלו יחד, **אבל בעשרה** האוכלים יחד ורוצים להזכיר שם ה' בזימון, אין היוצא מצטרף עמם **עד דנייתי** [יחזור] [2342] ויהא עמם במקום אחד.

מתקיף לה רב אשי: אדרבה איפכא מסתברא, שהיוצא מעשרה יצטרף עמהם, כי **תשעה** הם רבים, והנשארים **נראין כעשרה**, ואילו היוצא משלשה לא יצטרף עמהם, כי **שנים** הנותרים הם מועטים, **ואין נראין כשלשה**.

ומסקנת הגמרא: **הלכתא כמר זוטרא**, שהיוצא מעשרה לא מצטרף עמהם.

מאי טעמא - כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא. [2343]

[2340] כתב **רבינו יונה** [להלן נ א] שמועיל רק לקיים את חיוב הנשארים שקראו לו, אך הוא עצמו, כיון שלא התכוון לצאת, אינו יוצא בזימון זה, וכן משמע מלשון **רש"י** [ד"ה קוראין] "ודי להם בכך". אך **הרמב"ם** [ברכות ה יג] כתב שגם הוא יוצא בזימון. ונחלקו אם כיון שיצא בטלה קביעותו, ויכול רק להצטרף ולהשלים לשלשה, או שבענייתו הוא נחשב כהמשך קביעותו עמהם במקום אכילתו, וראה **ברשב"א בשם רב האי גאון** שמצטרף רק אם פתחו של בית לשוק, והיינו רק אם קוראים לו כדי להמשיך קביעותו, אך צירוף אינו תלוי באופן הפתח.

[2341] כך פירש **רש"י**, והיינו אפילו אם בתחילה הלך לרחוק, כיון שבעת הזימון עונה עמהם, מצטרף לזימון [וראה **רמב"ן** שצירוף זה מועיל רק לזימון, כי כבר הצטרפו בתחילת אכילתן, אך לשאר דברים שבקדושה אין צירוף במקצת מועיל, אלא אם שב למקומו]. אך **הרא"ה** ביאר שקוראים לו וחוזר ובא אצלם לזימון, והוא שיעור למרחק, שכל עוד יכולים לקרא לו, נחשב מצורף להם ולא פקע צירופם לזימון ביציאתו, אך בעשרה פקע הזימון מיד ביציאתו, כיון שהיו שעה אחת בלא עשרה, וראה גירסתו בסמוך.

[2342] **הרא"ה** גרס "עד דאיתיה" וביאר שבעשרה צריך שיהא עמם כל הזמן, כי אם יצא פקע צירופם לזימון, ואפילו יחזור לא יתחייב. ו**בעמק ברכה** [עמ' ס] כתב שהיוצא לשוק מצרף רק כג' דעות, ואינו מועיל להזכרת שם שמים, שאינו אלא בצירוף י' אנשים במקום אחד ולא בי' דעות.

[2343] במגילה [כג ב] למדו שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה מדכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ואילו לענין הזכרת השם בזימון נקטו את הטעם של בציר מעשרה לאו אורח ארעא", ומשמע שזימון אינו ככל דבר שבקדושה [וראה רשב"א וטורי אבן שם], ו**בב"י** [ס"ס קצט] כתב שלכן מזמנין על קטן היודע למי מברכין, אף שבתפילה אינו מצטרף למנין. אולם **בירושלמי** [ברכות פ"ז ה"ג] נקט את המקור מ"ונקדשתי" גם לגבי זימון, ונפקא מינה אם צריך לעמוד בהזכרת השם בזימון ככל דבר שבקדושה, [ו**בחתם סופר** או"ח נא, ו**בה"ל** נה ד"ה ולא נקטו שאין עומדין], וראה עוד להלן [מז הערה 53].

[2344] **רש"י** [ד"ה מצוה], אך **תוס'** [ע"א ד"ה אם, חולין קו ד"ה ושמע] נקטו שרק בברכת המזון לא יצא מחברו, וביאר **רשב"ם** שהחמירו בה כי היא מדאורייתא, אך ברכה ראשונה יכול לצאת בשמיעה כי היא מדרבנן, **ור"י** ביאר שברכה ראשונה אינו יוצא מחברו משום שעומדים להפרד, ואילו בברכה אחרונה יוצא, כי יושבים לאכול יחד

אמר אביי: **נקיטינן** הלכה למעשה, **שנים שאכלו כאחת**, **מצוה ליחלק**, וכל אחד יברך בפני עצמו ברכת המוציא וברכת הזימון.[2344] כי לכתחילה אינו ראוי לצאת בשמיעה מפי חברו.[2345]

תניא נמי הכי: **שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק**. **במה דברים אמורים**, **כששניהם סופרים**, חכמים, שיודעים לברך לעצמם, **אבל** אם היה **אחד** מהם **סופר ואחד בור**, שאינו יודע לברך, **סופר מברך ובור יוצא** בשמיעה מפי הסופר.

אמר רבא: **הא מילתא** דלהלן, **אמריתא אנא**, **ואיתמרה** גם **משמיה דרבי זירא כוותי**: **שלשה שאכלו כאחת**, וחלקם רוצים לזמן, דרך ארץ הוא[2346] שיהא **האחד מפסיק לשנים** שרוצים לזמן, וימתין עד גמר הזימון שהוא בסוף ברכת הזן [כדלהלן], ויחזור לסעודתו,[2347] **ואין שנים** צריכים להיות **מפסיקין לאחד**, אלא ימתין עד שיסיימו כדי לזמן יחד.[2348]

תמהה הגמרא: וכי שנים **לא** מפסיקין לאחד? **והא רב פפא אפסיק ליה לצורך "אבא מר" בריה**, שסיים סעודתו ורצה לזמן, אף שהיו עמו בסעודה **איהו** [רב פפא] ועוד **חד**? מתרצת הגמרא: **שאני רב פפא**, **דלפנים משורת הדין הוא דעבד**, כדי לכבד את בנו.[2349]

ודעתם להצטרף, [ע"פ רבינו יונה]. וראה במשנה לעיל [מב א] שהיושבים מסובים מצטרפים לאכול יחד, ואחד מברך לכולם, ברכה ראשונה ואחרונה [תוס' שם], אך כאשר כל אחד אוכל בפני עצמו אינו יוצא בברכת חברו.

[2345] כבר הבאנו בשם **הרשב"א** שרבי יוחנן ביאר בכוונת הברייתא, שאינה אלא "מצוה", אך אין זה "חיוב" אפילו לכתחילה. אולם מדברי **תוס'** [ע"א ד"ה אם] משמע שאינו יוצא בשמיעה מחברו.

[2346] **רש"י** [ד"ה אחד], אך **רבינו יונה** ביאר שאחד חייב מדינא להפסיק לשנים. **והרשב"א** כתב שהשנים מזמנים עליו בעל כרחו, אפילו אם לא יענה, כיון שעומד שם [ויתכן שגם לרש"י רק כשהוא באמצע סעודתו אין מזמנין עליו בעל כרחו, כי אינו מצטרף, אך אם סיים ואינו רוצה לענות, מודה רש"י שיצטרף בעל כרחו]. וכתבו **האור זרוע והרא"ה** שהאחד חייב להפסיק לשנים רק כשהוצרו לצאת, אך אם לא הוצרכו אינו אלא דרך ארץ, אך **השו"ע** [ר] לא הזכיר חילוק זה, וראה **בה"ל** [ד"ה שאכלו]. ו**בעמק ברכה** [שם] כתב שדין זה חלוק מאחד שיצא לשוק, שאין מזמנים עליו אלא אם קורין לו ועונה, כי כששלשה במקום אחד מזמנין משום צירוף ואין צריך שיענה, אך היוצא לשוק מזמנים עמו רק כג' דעות, כמו שמצינו בנשים, ולזה צריך שיענה.

[2347] כך פירש **רש"י** [ד"ה אחד], ואילו **הרשב"א** כתב בשם **רב האי גאון** שהאחד צריך לברך שוב המוציא, וביאר שכוונתו לחייבו לברך ברהמ"ז כיון שהפסיק, ולכן אם רוצה לאכול שוב, צריך לברך המוציא. ובשם **הראב"ד** הביא שצריך ליטול ידיו, כי בברכת הזימון יוצא בברכה ראשונה של ברהמ"ז, ואיך יאכל באמצע ברהמ"ז.

[2348] כך פירש **רש"י** [ד"ה אחד], ואילו **הרשב"א** כתב בשם **רב האי גאון** שהאחד יברך לעצמו בלא זימון, ויצא. וכתב **הב"י** [ר] דהיינו רק באופן שאינו יכול להתעכב, אך אם יש לו זמן חייב להמתין עד שיסיימו השנים, כדי לזמן עמם, ותמה **הב"ח** שהרי אם צריך לצאת מפני הסכנה, פשיטא הוא, ואילו משום הפסד ממון ודאי אסור לעבור על דברי חכמים, והעלה מכך שחיוב זימון חל רק בגמר הסעודה, ורק אז אסור להחלק.

[2349] **ברכי יוסף** דן באופן שרק אחד סיים, אך אחד מהשנים מסכים להפסיק לצרכו, אם השלישי חייב להפסיק. ודקדק מנדון הגמרא על מה שהפסיק "רב פפא" לבנו, שלכאורה תמוה, שהרי היה עמו עוד אחד, והיה ראוי לומר ששניהם הפסיקו, ובהכרח שהשני הפסיק מפני כבוד התורה של אבא בן רב פפא, ובכל זאת לא התחייב רב פפא להפסיק מחמתם, כי השני היה באמצע סעודתו, [או להיפך, שרב פפא הפסיק לכבוד בנו, ובכל זאת לא התחייב השני להפסיק].

יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי, אכלו לחם יחד, וכיון שהיו שלשה התחייבו בזימון, אך כיון **שלא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה** בחכמה או בזקנה מחבריו כדי **לברוכי להו** [והגדול שבחבורה מזמן ומברך ומוציא את כולם בברכתו, כדלהלן מז א], [**אמרו**], **הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, הני מילי** רק **היכא דאיכא אדם גדול**, [2350] **אבל היכא** דכל המסובים **כי הדדי נינהו, חילוק ברכות עדיף**, [2351] ולפיכך **בריך איניש לנפשיה**.

אחר כך **אתו לקמיה דמרימר**, ושאלו אם עשו כראוי.

אמר להו: ידי ברכה [ברכת המזון] **יצאתם**, אולם **ידי** חובת **זימון לא יצאתם**, כי מצות הזימון היא גם במקום שאין גדול הקורא לשאר המסובים.

וכי תימרו, ניהדר כעת **ונזמן**, ונאמר עתה את ברכת הזימון,

אי אפשר לעשות כן, כי **אין זימון למפרע**, אלא רק קודם ברכת המזון. דנה הגמרא: באופן **שבא** אדם שלא אכל, **ומצאן כשהן מברכים** [מזמנים], ואינו יכול לומר "ברוך שאכלנו משלו", **מהו אומר אחריהם**?

רב זביד אמר "ברוך ומבורך", [2353] **רב פפא אמר עונה "אמן"** [2352].

[2350] **תוס' הרא"ש והריטב"א** ביארו שהם סברו כי במקור לזימון מצינו שמשה אמר "גדלו לה'" או שדוד אמר "הבו גודל", ומשמע שהגדול קורא לרבים, ואין זימון אלא באופן כזה שהגדול משאר המסובים קורא והם עונים, אך כשאין גדול עדיף שכל אחד יברך לעצמו. ובשו"ת **פנים מאירות** הוכיח מכך שחיוב זימון אינו רק בקריאת האחד לאחרים לזמן, אלא גם בהוצאתם ידי חובה בברכתו, וסברו שאם אין זימון לא יצאו, וכן מבואר **בב"ח** [קצג] **וביאור הגר"א** [ס"ס קצה] וראה **אשר לשלמה** [מועד טז]. **והחזו"א** [ל ד] כתב שמלשונו של מרימר שאמר להם "ידי זימון לא יצאתם", מוכח שהם כן זימנו, אלא שזימנו בנוסח אחר מתקנת חכמים, ולכן אמר להם שלא יצאו ידי זימון בנוסח שלהם. וראה **במנחת שלמה** [יח ט], שסברו כי אין לזמן אלא כתקנת חכמים, ובמקום שיש ספק אם כך תקנו, עדיף שלא לזמן, כי אם יראו שכל אדם עושה כישר בעיניו יחלש תוקף התקנה [אך ראה בה"ל קצז ד"ה עמהם]. **והט"ז** [קצג סק"ג] כתב, שטעות נוספת היתה להם בכך שברכו כל אחד בפני עצמו, והפסידו מעלת "ברוב עם" [ואולי סברו ששלשה אינם נחשבים "ברוב עם"].

[2351] **הב"ח** [קצג] הוכיח מכאן שהעונים לא יברכו ברכת המזון בעצמם, אלא ישמעוה מהמזמן, שהרי אם מברכים בעצמם נמצא שגם אם יברכו יחד יהא להם חילוק ברכות, וכתב **הט"ז** שרק בזמן הגמרא יכלו לכוון ולצאת בברכת המזמן, אך בזמנינו עדיף שכל אחד יברך בלחש.

[2352] **השל"ה** כתב שגם המסובין יענו "אמן" אחר שיאמר המזמן "ברוך שאכלנו", **והלבוש** [קצח] כתב שלא יענו כדי שיתנו לב לברכתם. וביאר **המג"א** [ריש קצב] שדין זה תלוי במחלוקת דלהלן, כי אם ברכת הזימון היא עד נברך, יענו, כי זו סוף הברכה. אך אם היא עד סוף ברכת הזן, לא יענו, כי סוף נברך הוא באמצע הברכה. **והט"ז** הרחיב בזה, וכתב [קצח א] שהשומעים את בקשת המזמן "נברך", צריכים לברך "ברוך שאכלנו" או "ברוך ומבורך", והשומע את ברכתם עונה אמן כמו אחר כל הברכות, אך אם שמע רק את המזמן חוזר ואומר "ברוך", לא יענה, ואף שאינו צריך לברך, אינו מחוייב יותר מהמסובים שאינם עונים, ושלא כה**לבוש** שהשומע "ברוך" מהמזמן יענה "אמן". וראה **בשעה"צ** [רא טו] ש"נברך" היא ברכת הזימון, ואמירת המסובים "ברוך שאכלנו" נחשבת כעניית אמן, ולכן הבא ושומע שאומרים "ברוך" אומר עמהם "אמן", ואינו כעונה על ברכתם.

[2353] **תוס'** הביאו בשם **בה"ג** שיאמר "ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד", ואם היו עשרה ומזמנים בשם, יוסיף "ברוך אלהינו ומבורך וכו'". וב**מג"א** [קצח א] כתב שאם שתה עמהם, אומר "ברוך שאכלנו", **והפמ"ג** דן אם בעשרה יאמר עמהם "אלהינו".

ולא פליגי, כי דבריהם נסובו על אופנים חלוקים. **הא**, רב זביד עסק באופן **דאשכחינהו דקא אמרי** [המזמן] "**נברך**", ואילו **הא**, רב פפא דיבר באופן **דאשכחינהו דקא אמרי** [העונים] "**ברוך**". והיינו, כי אם **אשכחינהו דקא אמרי** המזמן "**נברך**" **אומר** אחריו "**ברוך ומבורך**", ואם **אשכחינהו דקא אמרי** העונים "**ברוך**", ולא שמע שהמזמן אומר "נברך" ובכך מבקש מהשומעים לברך, אינו יכול לומר "ברוך ומבורך", ולכן **עונה** עמהם "**אמן**".

תני חדא: **העונה אמן אחר** [**כל**] [2354] **ברכותיו** של עצמו, **הרי זה משובח. ותניא אידך**: **הרי זה מגונה**.

מבארת הגמרא: **לא קשיא**, **הא** שנחשב "משובח", הוא **בברכת** "**בונה ירושלים**" שבברכת המזון, כי היא הברכה האחרונה שחיובה מדאורייתא, [2355] וענייתו נסובה על כל שלשת הברכות, ואילו **הא** שנחשב "מגונה", הוא כשעונה אמן **בכל שאר ברכות**, כי כל זמן שלא סיים ברכותיו מגונה הוא לומר "אמן".

אביי עני ליה, ל"אמן" שאחר ברכת "בונה ירושלים", **בקלא**, **כי היכי דלשמעו פועלים** שנגמרה ברכת המזון, שהרי אין עונים "אמן" אלא אחר כל הברכות, **וליקומו** ללכת לעבודתן, ולא היה איכפת לו שיפסידו ברכת "הטוב והמטיב", כיון **דהטוב והמטיב לאו דאורייתא**, וכשתקנוה חכמים לא התירו לפועלים לבטל ממלאכתן לצורכה. [2356]

ואילו **רב אשי עני ליה בלחישא**, כדי שלא ישמעו ויבינו שנגמרו הברכות, **כי היכי דלא נזלזלו בברכת "הטוב והמטיב"**. [2357]

[2354] גירסת **רש"י** [ד"ה הא]

[2355] **תוס'** [ד"ה הא] נקטו, שרק העונה אחר ברכת "בונה ירושלים" בברכת המזון נחשב "משובח", וביאר **המג"א** [רטו ב] שענייתו באה להבדיל בין שלשת הברכות הראשונות שהן מדאורייתא, לברכה שלישית שהיא מדרבנן. אך **רש"י** [ד"ה הא בבונה] נקט שגם העונה אחר ברכות ק"ש שחרית וערבית הרי זה משובח. ודעת **הרמב"ם** [ברכות א טז-יח] שאינו עונה אמן על ברכת עצמו, אלא אם ברך לפחות שתי ברכות סמוכות, ורק העונה אחר ברכותיו בק"ש של ערבית נחשב משובח, אבל בק"ש של שחרית הוא מגונה, וביאר **רבינו יונה** שבערבית יש שתי ברכות ללא הפסק, ואילו בשחרית הק"ש מפסקת, ואינו עונה אלא על ברכה אחת, וה**מאירי** כתב שבשחרית לא יפסיק כי צריך לסמוך גאולה לתפלה. וה**ראב"ד** [שם] **וה"ה** כתבו שבין הברכות אינו עונה משום הפסק, אך במקום שאין חשש הפסק, עונה אפילו אחר ברכה אחת, כגון אחר ברכה אחרונה על הפירות. וכתב **הב"י** שנהגו לענות אחר "ישתבח" ו"יהללוך" בהלל, וביאר המג"א דהיינו משום שנחשבות כסמוכות כי אינו יכול להפסיק ביניהם לברכה שלפניהם, ואינם כברכת הפירות שיכול להפסיק בדיבור בין ברכה ראשונה לאחרונה. ו**במג"א** [נא ב] דייק מלשון השו"ע שגם אם סיים ברכה יחד עם חברו, אינו עונה אמן, [ו**באגרות משה** ח"ה ט נקט שה"ה אם סיים תכ"ד לחברו], אך כתב שבברכות "ישתבח" ו"יהללוך" שנחלקו בהם אם עונה בהם אחר עצמו, כשסיים יחד עם הש"ץ יענה אחריו.

[2356] **הפרישה** [קצא] תמה ממה נפשך, אם אביי אכל עמהם, הרי אין צריכים להפסיק, וכדלעיל [טז א] שאם בעל הבית עמהם מברכין ד' ברכות, ואילו לא היה עמהם הרי אמרו [שם] שמברכין רק ב' ברכות, ודחק שמדובר באופן שארע ואמרו ג' ברכות.

[2357] כתב **הרמ"א** [קפח ב] שרק כשמברך לבדו עונה אמן זה בלחש, אבל כשמזמנין, עונים אחריו אמן כמו על שלשת הברכות הראשונות, וגם המברך עונה בקול כי כיון שכלם עונים עמו, אינו ניכר כל כך. וה**ב"ח** כתב שהחשש שיזלזלו היה רק בזמן הגמרא שלא היו הפועלים אומרים הטוב והמטיב, וכיון שיפסיקו יבואו אחרים לזלזל בה, אך כיום שגם הפועלים מברכים אותה [קצא ב] אין לחוש לזלזול, ויכול לאומרו בקול.

דף מו.

רבי זירא חלש, חלה. **על לגביה**, בא לבקרו, **רבי אבהו**. **קביל עליה**, קיבל עליו רבי אבהו: **אי מתפח** [אם יבריא] **קטינא חריך שקי** [כך היה כינויו של רבי זירא [2358]], **עבידנא יומא טבא לרבנן**!

אתפח רבי זירא, **עבד** רבי אבהו **סעודתא לכולהו רבנן**.

כי מטא למשרי, כאשר בא לפתוח בסעודה, **אמר ליה** רבי אבהו **לרבי זירא**: **לישרי לן מר**! יבצע נא את הלחם לפני המסובים, ויוציא נא את כולם בברכת המוציא.

אמר ליה רבי זירא: וכי **לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן**, **דאמר**, **בעל הבית בוצע**, [2359] והוא זה שמוציא את המסובים בברכתו.

קיבל רבי אבהו את טענת רבי זירא, **ושרא להו**, ובירך על הלחם, והוציא את המסובים בברכת המוציא.

כי מטא לברוכי ברכת המזון, **אמר ליה** רבי אבהו לרבי זירא: **נבריך לן מר**!

אמר ליה: וכי **לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל**, **דאמר**, **בוצע מברך**!? וכיון שאתה בצעת בתחילה למסובים, עליך גם לברך ברכת המזון.

ומבררת הגמרא: **ואיהו**, רבי אבהו, שאמר לרבי זירא לברך אף שהוא עצמו בצע תחילה, **כמאן סבירא ליה**? - **כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי**: **בעל הבית בוצע** ומוציא את המסובים בברכת המוציא [2360], **ואורח מברך** ברכת המזון.

[2358] נקרא "קטינא" מפני שהיה נמוך, ו"חריך שקי" מפני מעשה שהיה, שהיה נכנס לתנור מוסק ובודק עצמו אם תשלוט בו אש הגהנום, עד שפעם אחת נתנו בו חכמים עיניהם ונחרכו שוקיו [ע"פ ב"מ פה א]. וכתב **החיד"א** בפתח עינים, שהזכירו בכינוי זה, כדי להזכיר זכויותיו ולעורר עליו מליצי יושר לרפאותו, והוסיף [במדבר קדמות צ י] שלא יפרט זכויותיו, כדי שלא יפשפשו בהם, אלא יאמרם ברמז, ולכן נקט כינויו.

[2359] **בעל הטורים** [בראשית יח ה] מצא לכך רמז במה שאמר אברהם לאורחיו "ואקחה פת לחם", ולא אמר להם "קחו" כי בעה"ב בוצע. ושלא כ**תוס**' [ד"ה לא] שאם אין בעה"ב מיסב עמהם הגדול שבמסובים בוצע ומברך, שהרי אברהם לא היסב עמהם שנאמר "והוא עומד עליהם" ופירש **הרוקח** "מכאן שלא אכל". וראה הערה הבאה.

[2360] **תוס**' **הרא"ש** **והרשב"א** תמהו, אם סבר כרבי יוחנן שבעה"ב בוצע, למה בתחילה כיבד בכך את רבי זירא. ותירצו, שכיון שכל הסעודה נערכה לכבוד רבי זירא היה רבי אבהו מחשיבו כבעה"ב [אך רבי זירא אמר לו שדוקא בעה"ב ממש בוצע, ולכן אברהם בצע אף שהסעודה היתה רק לאורחיו]. ו**בתוס ר"י החסיד** כתב, שבעה"ב יכול לכבד אורח גדול ממנו, ורבי אבהו סבר שרבי זירא גדול ממנו [ראה **מהרש"א** **ומג"א** קסז לב]. ובספר **המכתם** כתב שבעה"ב יכול לכבד אחר אפילו קטן ממנו, ונחלקו אם בעה"ב בוצע כי כבדוהו במקום גדול, אך כשאינו בוצע חוזר הכבוד לגדול, או שבעה"ב בוצע מפני בעלותו, ויכול לתת לכל אדם לבצוע. ו**המרדכי** כתב שבעה"ב בוצע אפילו כשהאורח כהן, ו**בשלטי גבורים** כתב שלכן בצע רבי אבהו אף שרבי זירא היה כהן, [ושמא בכך דנו, אם כהן קודם לבעה"ב] וראה הערה הבאה. ו**הגרא"מ הורביץ** כתב שרבי זירא בא מבבל, ורצה רבי אבהו לכבדו, ודחה דברי רבי יוחנן מפני רב הונא שהיה בבבל, וכיון שאמר "בוצע מברך" רצה שיבצע תחילה, ואמר לו רבי זירא שהלכה כרבי יוחנן בבציעה, והבין רבי אבהו שהלכה כרבי יוחנן בכל מימרא זו, ולכן כבדו בסוף לברך, אך רבי זירא אמר לו שבברכה הלכה כרב הונא.

והטעם לחלוקה זו: **בעל הבית בוצע, כדי שיבצע בעין יפה**, כי הלחם שלו, ואילו האורח אין דרכו לקחת ולחלק לאחרים פרוסה גדולה משל בעל הבית, [2361] **ואורח מברך, כדי שיברך** את **בעל הבית**. [2362]

מאי מברך? -

"**יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה, ולא יכלם לעולם הבא**".

ורבי מוסיף בה עוד **דברים** [2363]: "**ויצלח מאד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו ונכסינו** [בקרקעות] **מוצלחים וקרובים לעיר**, שיוכל לראותן תמיד ולהשגיח על צרכיהם, **ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם**".

עד היכן נחשבת "**ברכת הזמון**" שנאמרת רק בשלשה מסובים ומעלה, ולא ביחיד או שנים? -

רב נחמן אמר, עד "נברך", דהיינו עד סוף עניית המזמן "ברוך שאכלנו". ומשם ואילך מתחילה "ברכת המזון".

[2361] לטעמו של רבי יוחנן בשם רשב"י נמצא שבעה"ב בוצע לטובת האורחים [ולטעם זה אין בעה"ב יכול לכבד את האורח לבצוע], אך רב הונא אמר ש"הבוצע מברך" והוא מדיני כבודו של בעה"ב [ויכול לכבד אחר]. ויתכן שזו היתה טענת רבי אבהו לרבי זירא, שלדעת רבי יוחנן אין בעה"ב יכול לכבד אורח לבצוע [ועל כך תמהו הראשונים שהרי רבי אבהו סבר כרבי יוחנן, והוכיחו מכך שהחשיב את רבי אבהו כבעה"ב], וכשרצה לכבדו בברכה אמר לו שלשיטתו שסובר כרב הונא, כיון שבצע צריך גם לברך. וראה **בשו"ע ומ"ב** [קסז יד] שהאחרונים נחלקו אם בעה"ב יכול לכבד לגדול, אך לכו"ע הגדול יכול לכבד כהן, והיינו משום שהגדול בוצע מפני כבודו, ויכול למחול עליו לכבוד הכהן, אך בעה"ב בוצע לטובת האורחים, ועל כך אין בידו למחול, ואילו הסוברים שיכול למחול, נקטו כי הטעם "שיבצע בעין יפה" ניתן רק כדי להקדים את כבודו לכבוד הגדול, אך יכול לכבדו. **והגר"א** ביאר להיפך, שרבי זירא נמנע מלבצוע כי שמע הלכה פסוקה שבעה"ב בוצע, והגמרא מבארת שרבי אבהו כבדו, כי ידע שהטעם הוא כדי שהבעה"ב יבצע בעין יפה, אך כיון שאינו מחויב לבצוע בעין יפה, יכול לתת לאורח לבצוע.

[2362] כיון שמעיקר הדין רק המזמן מברך ומוציא את כלם, נמצא שאם האורח יברך יוכל להוסיף ברכה לבעה"ב בברכת המזון [אך אם בעה"ב יברך לא יוכל להוסיף ברכה לעצמו], וראה להלן [נה א] שמטעם זה אסור לאורח לסרב לזמן, אך בזמנינו שכל אחד מברך לעצמו, וכל אורח צריך לומר ברכת בעה"ב, אין האורח חייב לזמן [**אליהו רבה** רא ד, ע"פ **שעה"צ** רא יד **וכף החיים** אות כו]. **והגרי"ש אלישיב** העלה מכך שהמסובים צריכים לשמוע מהמזמן גם את "הרחמן". ויתכן שהטעם לכך כדברי **האבן האזל** [ברכות ב ז] שברכת האורח אינה ברכה בפני עצמה אלא היא המשך ברכת הטוב והמטיב, ולכן צריך לאמרה מיד אחר "אל יחסרנו" ולא יענה אחריו אמן ולא יאמר שאר "הרחמן" קודם כדי שלא להפסיק, ודייק כן מלשון **הרמב"ם** "כשמברך האורח אצל בעה"ב **מוסיף בה** [בהטוב והמטיב] ברכה לבעה"ב". אך **הטור** [קפט] כתב שהמקור לומר "הרחמן" - ולא לחשוש להפסק בין ברהמ"ז לברכת הגפן של המזמן - נלמד מברכת האורח, ומשמע שזה וזה אינם מהברכה.

[2363] ביאר **הגרי"ש אלישיב** שרבי הוצרך לתוספת ברכה לפי שהיה בעל נכסים רבים [כמובא בסוף כתובות], וכמו שכתב **הרמב"ם** [שם] שכל אורח מוסיף דברים לפי מה שרואה אצל בעה"ב.

[2364] ע"פ **רש"י** [ד"ה ברכת, ובע"ב ד"ה למקום], ותמהו **תוס'** [ד"ה עד] איך יפטר יחיד מברכת "הזן" שהיא מדאורייתא, ולכן פירשו שנידון זה נסוב על האמור לעיל [מה ב] שאחד מפסיק לשנים, ונחלקו אם די שאותו אחד יפסיק רק לברכת הזימון, או ש"נברך" בפני עצמה אינה ברכה, ורק אם שמע עד סוף "הזן", נחשב שהשתתף בברכת הזימון. וגם **הרי"ף והרשב"א** נקטו שהנדון באחד העונה לשנים, אך ביארו שמדובר באחד משלשה שרוצה לצאת ואינו רשאי להחלק, או באחד שיצא לשוק וקורין לו לענות עמהם, והנדון עד היכן צריך לשמוע עמהם כדי

ורב ששת אמר, **עד** סוף ברכת "**הזן**", ויחיד או שנים אינם מתחילים אלא מ"נודה לך".[2364]

דנה הגמרא: **נימא** מחלוקת זו **כ**מחלוקת **תנאי**:
דתני חדא, **ברכת המזון** יש בה לפעמים **שנים** ולפעמים **שלשה** ברכות.
ותניא אידך, יש בה **שלשה וארבעה** ברכות.
סברוה בני הישיבה לבאר את מחלוקת הברייתות כך: **דכולי עלמא** ברכת "**הטוב והמטיב**" **לאו דאורייתא היא**, ושתי הברייתות לא חישבו אותה, ואם כן, **מאי לאו**, **בהא קמיפלגי**, **מאן דאמר** "**שתים ושלש**" **קסבר** כרב ששת, שברכת הזימון **עד** סוף ברכת "**הזן**", ונמצא שבמקום זימון יש שלש ברכות [הזן, הארץ, בונה ירושלים], ובלא זימון יש רק שתים, **ואילו מאן דאמר** "**שלש וארבע**" **קסבר** כרב נחמן שברכת הזימון היא **עד** "**נברך**", ובלא זימון יש שלש ברכות [כולל "הזן"] ועם זימון נוספת ברכה רביעית שהיא ברכת הזימון עצמה. ונמצא שרב ששת ורב נחמן נחלקו במחלוקת התנאים ששנו ברייתות אלו. דוחה הגמרא: **לא** בכך נחלקו התנאים, אלא **רב נחמן מתרץ לטעמיה** מבאר במה נחלקו לפי דרכו, וגם **רב ששת מתרץ לטעמיה**:[2365]
רב נחמן מתרץ לטעמיה כך: **דכולי עלמא** ברכת הזימון רק **עד** סוף "**נברך**", **מאן דאמר** שבברכת המזון יש "**שלש וארבע** ברכות" **שפיר**, כי בלא זימון יש שלש ברכות [כולל "הזן"] ועם זימון נוספת ברכה רביעית שהיא ברכת הזימון עצמה, **ואילו מאן דאמר** שיש בברכת המזון רק "**שתים ושלש** ברכות" **אמר לך**, **הכא** בברייתא **בברכת** המזון של **פועלים עסקינן**, **דאמר מר** [לעיל טז א] שפועל שאכל ומברך ברכת המזון באמצע מלאכתו, **פותח ב**"**הזן**" **וכולל** ברכת "**בונה ירושלים**" **בברכת הארץ**, כי הם ברכות דומות, ונמצא שפועל מברך רק שתי ברכות.

לצאת ידי חובת זימון. וביאר **המ"ב** [ר סק"ח] כי אף ש"הזן" היא ברכה בפני עצמה, שהרי יחיד אומר אותה, בכל זאת היא חלק מהזימון, כי "נברך" אין בה שם ומלכות, אלא נסובה על מה שמברך המזמן אחריה "הזן", ויתכן שכוונתו שעצם הזימון הוא בברכת "הזן" ברוב עם ו"נברך" הוא כהקדמה לה וכעין ברכת המצוות.

[2365] ביאור הסוגיא כפירוש **רש"י**, אך **להרי"ף ותוס'** הברייתות עוסקות במסובין שאינם יודעים לברך את כל ברהמ"ז, ויוצאים בשמיעה מחבריהם. [ודייק **המג"א** [קצד ג] כי מי שאינו יודע את כל בהמ"ז, אינו מברך כלום, וראה הערה 16]. ונחלקו לכמה אנשים אפשר לחלק את ברהמ"ז, כי היות ואי אפשר לחלק ברכה לחצאין, אין להם צירוף אלא אם כל אחד יודע לפחות ברכה אחת. [וראה **שו"ת רע"א** ז **חזו"א** ל ב **וקה"י** יא, שהשומע חצי ברכה יכול להשלימה בעצמו, ורק אינו יכול לשמעה משני אנשים לחצאין]. וסברה הגמרא שלמאן דאמר שברכת הזימון עד "נברך", אפשר לחלק לארבעה אנשים [נברך, הזן, הארץ, ירושלים], ולמאן דאמר שהיא עד "הזן" אין לחלק ליותר משלשה [כי אי אפשר לחלק בין נברך להזן, משום שלדעתו "נברך אינה ברכה"]. ודחתה, שאף אם הזימון עד "נברך", בפועלים לא נותרו אלא שתי ברכות, ומאידך, אף אם הזימון עד "הזן" יתכן שיש לחלק עוד שלש ברכות, למאן דאמר שהטוב והמטיב דאורייתא [ולביאורם גורסים "שנים ושלשה" או "שלשה וארבעה" כי מדובר על מספר האנשים המברכים, ולא על הברכות].

רב ששת מתרץ לטעמיה כך: **דכולי עלמא** ברכת הזימון נמשכת **עד** סוף ברכת "**הזן**", **מאן דאמר** שבברכת המזון יש רק "**שתים ושלש** ברכות" **שפיר**, כי במקום זימון יש שלש ברכות [הזן, הארץ, בונה ירושלים], ובלא זימון יש רק שתים, **ואילו מאן דאמר** שבברכת המזון יש "**שלש וארבע** ברכות" **קסבר** שברכת "**הטוב והמטיב**" **דאורייתא היא**.[2366]

אמר רב יוסף: תדע [ראיה] דברכת "**הטוב והמטיב**" **לאו דאורייתא**, **שהרי פועלים עוקרים אותה**, כי חכמים לא חייבום לאומרה בברכת המזון בשעת מלאכתם. אך אם היתה מן התורה, היו חייבים לאומרה.[2367]

אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: תדע ד"הטוב והמטיב" לאו דאורייתא, שהרי פותח בה ב"ברוך אתה ה'" **ואין חותם בה ב"ברוך"**.

והראיה מכך שאינה דאורייתא, היא משום שכל ברכה דאורייתא פותחת ב"ברוך", **כדתניא: כל הברכות כולן פותח בהן ב"ברוך** אתה ה'", **וחותם בהן ב"ברוך", חוץ מברכת הפירות** הנאמרת לפני אכילתן, **וברכת המצות** הנאמרת לפני עשייתן, **וברכה הסמוכה לחברתה**,[2368] **וברכה אחרונה שבקריאת שמע**, שבברכות אלו **יש מהן שפותח בהן ב"ברוך" ואין חותם ב"ברוך"**, כגון ברכת הפירות והמצוות, שמודה בהן לה', ולכן הן ברכות קצרות,[2369]

דף מו:

ויש מהן שחותם בהן ב"ברוך" ואין פותח ב"ברוך", כגון ברכה הסמוכה לחברתה, שסומך על "ברוך" שפתח בו את הברכה שקדמה לה[2370].

[2366] וראה **בדרכי משה** [קצג ג] שלרב ששת צריך לצאת ידי ברכת המזון בשמיעה מהמזמן, ורק במקום הצורך יוצא בשמיעה עד "הזן" בלבד, והיינו כנ"ל, שזימון הוא כשמברכים ברוב עם, וצריך שיברכו יחד לפחות עד "הזן", אך "נברך" בלבד אינו זימון. [ויתכן שאחר שברכו יחד עד הזן, מצטרפים אח"כ אף אם כל אחד ממשיך בפני עצמו]. ואכן גם **השו"ע** שפסק [ר ב] כרב נחמן שאינו צריך להפסיק אלא עד סוף "נברך", כתב [קפג ז] שראוי לכל אחד לומר כל ברהמ"ז בלחש עם המזמן, שמא יפנה לבו באמצע הברכה. והיינו שלכולי עלמא הזימון הוא הברכה ברוב עם, ורק נחלקו אם הצירוף בפועל באומרם יחד, נצרך רק בעצם ברכת "הזן" או די בצירוף ב"נברך".

[2367] **הרשב"א** תמה, הרי בונה ירושלים היא מהתורה ובכל זאת עוקרים אותה הפועלים. וביאר שאינה נעקרת כי נכללת בברכת הארץ, וראה **לחם משנה** [ברכות ב ב]. **והגרעק"א** תמה מכאן על **תוס' לעיל** [טז א] שכתבו שחכמים עקרו בונה ירושלים אף שהיא מן התורה, כי הפועלים טרודים במלאכת בעה"ב. **ובזכרון שמואל** [כא] תירץ ש"בונה ירושלים" לא נעקרה אלא תקנו לכוללה בברכת הארץ, כי הם ברכות דומות, ואילו ראית רב יוסף היא מ"הטוב והמטיב" שנעקרת לגמרי, ובהכרח אינה מהתורה.

[2368] דעת **תוס'** [ד"ה כל] **ורבינו יונה והרא"ש** שברכות קצרות פותחות בברוך אפילו אם הן סמוכות לחברתן. אולם **רש"י** [כתובות ח א ד"ה שמח] **והרמב"ם** [תפלה ז] נקטו שגם ברכות קצרות הסמוכות לחברתן אין פותחות בברוך, אלא אם הן ענין חדש [כגון בברכת נשואין שצריך להזכיר ב' יצירות, ראה הערה 13].

[2369] **פסחים** [קה א], והיינו שרק בברכות שמוסיף בהן תפלה או הזכרת המאורע צריך לחתום בשם, אך בברכות אלו שרק מודה על חלקו, אינו צריך לומר שוב בסופן "ברוך אתה ה'".

[2370] **רש"י** [ד"ה וישו] וכן משמע מדברי **הרמב"ם** [ראה כס"מ ברכות פ"א ה"ה]. אך **בתוס' רא"ש** כתב שסומך על "ברוך" שחתם בו את הברכה הקודמת, וראה להלן [מט הערה 23].

ומכאן הוכיח רב, [2371] כיון שבברכת "**הטוב והמטיב**" **פותח ב**"**ברוך**" **ואין חותם ב**"**ברוך**", **מכלל** זה אתה למד **דברכה בפני עצמה היא**, [2372] ואינה מכלל ברכת המזון שהיא מדאורייתא. [2373]

ואמר רב נחמן בר יצחק: תדע ד"**הטוב והמטיב**" **לאו דאורייתא**, **שהרי עוקרין אותה בבית האבל**, ואומרים ברכה אחרת תחתיה.

כדתניא: מה הם אומרים בברכת המזון **בבית האבל**? - תנא קמא אומר שמברכים כרגיל "**ברוך הטוב והמטיב**", [2374] ואילו **רבי עקיבא אומר** שאינה נאמרת, אלא אומרים תחתיה "**ברוך דיין האמת**", ובהכרח שרק רבנן תקנוה, כי אילו חיובה מדאורייתא לא היתה נעקרת.

ותמהה הגמרא על דברי תנא קמא: וכי "**הטוב והמטיב**", **אין**, [אומרים] ואילו "**דיין אמת**" **לא** אומרים, והרי בבית האבל אי אפשר להודות על הטובה בלא להזכיר את הדין, **אלא אימא** "**אף הטוב והמטיב**", ועל כך נחלק רבי עקיבא ואמר שבבית האבל אין אומרים כלל "הטוב והמטיב.

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, **איתרע ביה מלתא**, נפטר אחד ממשפחת רב אשי, **פתח** מר זוטרא [2375] בברכה הרבעית בברכת המזון **ובריך** כך "ברוך אתה ה' ... האל אבינו

[2371] כך ביאר **הריטב**"**א**, והיינו שתיבות "והטוב והמיטיב פותח בה וכו' הם ביאור ראית רב מהברייתא. אולם בפסחים [קד ב] הובאה רק הברייתא, ובסופה שנינו תיבות אלו, ומשמע שהראיה מתחילה בתיבת "מכלל" וכו'. וכבר כתב **הגר**"**א** למחוק תיבות אלו שם.

[2372] **רש**"**י ותוס**' ביארו שפותחת ב"ברוך", כי אף שהיא אחר ברכה דאורייתא, אינה נחשבת כברכה הסמוכה לחברתה, כיון שלא נתקנה על המזון, אלא היא תקנה בפני עצמה על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה [ראה **מהרש**"**א**]. ומוכח שאין די בעצם הסמיכות לברכה שלפניה, אלא צריך שתהא מאותו ענין, וכיון שהטוב והמטיב אינה מענין ברהמ"ז, אף שתקנו לאומרה סמוך לה, פותחת בברוך בפני עצמה, וכן מבואר מדברי **רש**"**י כתובות** [שם] וראה **פרישה** [קי ח]. אך **הריטב**"**א ומאירי** כתבו שהיה ראוי שלא לפותחה בברוך, כי היא סמוכה לחברתה, אך עשו בה היכר, שהיא מדרבנן ואינה כשאר הברכות שהן מדאורייתא. **ורש**"**י להלן** [מט א ד"ה ומ"ד] כתב שפותחת בברוך משום שכולה ענין הודאה, ונחשבת כברכת הפירות והמצוות שהן ברכות קצרות ומשום כך גם אין בה חתימה [וכ"כ תוס' כאן], והיינו כדרכם שהיא ברכה בפני עצמה, ורק מפני שהיא קצרה אין חותמין בה. אך **הרשב**"**א** נקט שהיא חלק מבהמ"ז, ולכן כתב שהטעם שלא תקנו לחתום בה בברוך הוא כי לא עשאוה מעולה כברכות דאורייתא שלפניה:

[2373] מנידון הגמרא אם "הטוב והמטיב" דאורייתא או לא, משמע ששאר הברכות ודאי דאורייתא הן, וראה לעיל [טז א] שלדעת **תוס**' [ד"ה וחותם] יש בברהמ"ז שלש ברכות נפרדות מהתורה, וראה בהערה 8 שה**מג**"**א** [קצד ג] הוכיח כך מתוס' בסוגיין. אך ה**ב**"**י** [קצא] כתב שלדעת **הרמב**"**ם** [ברכות ב ב] אין מנין הברכות מדאורייתא, והסיק שרק חיוב ברכת הזן הוא מהתורה, ואילו המקור לשאר הברכות הוא אסמכתא בעלמא, וה**מג**"**א** [שם סק"א] העלה מדברי רש"י שיכול להזכיר שלשת ענייני הברכות בברכה אחת, ורק רבנן תקנו שיחתום על כל אחת בנפרד. וראה להלן [מח ב הערה 33].

[2374] ביארנו כפשוטו, אך **רבינו יונה** כתב שעל ברכה שבכל יום לא היה צריך להשמיענו, ובהכרח שכוונת ת"ק שעליו לכפול ולומר "המלך הטוב והמטיב" גם בהוספת ברכת האבלים שבסמוך, כי "צריך לתת שבח לבורא על הצרה שבאה עליו", וראה הערה 19.

[2375] נוסח ברכה זו נקבע בין לאבל שמזמן ובין לאחרים המזמנים אצלו, [**משנה ברורה** קפט ו, וראה דברי סופרים אבלות שעט עמק דבר ב]. ודעת **תוס**' **בכתובות** [ח ב] **ומהר**"**ם מרוטנבורג** [שמחות קמ] שאינה נאמרת אלא כשיש

מלכנו בוראינו קדושנו קדוש יעקב המלך [2376] **הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח במשפט**, [2378] **ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו, כי כל דרכיו משפט**, [2377] **שהכל שלו, ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים**".

דנה הגמרא: אחד שהפסיק לצורך שנים שרוצים לזמן, והמתין עד שסיימו ברכת הזן [כדעת רב ששת], ואחר כך סיים סעודתו ורוצה לברך, **להיכן** [לאיזה ברכה] **הוא חוזר**? - **רב זביד משמיה דאביי אמר, חוזר לראש**, ומתחיל מתחילת ברכת המזון, כי כבר התחייב בברכת הזן כאשר סעד בשלשה, [2379] **ורבנן אמרי**, שחוזר רק **למקום שפסק**, והיינו שמברך רק מ"נודה לך" ואילך. [2380]

שם עשרה [אף שלא אכלו, כי לכתחילה אין אוכלים יחד, ראה חכמת שלמה יו"ד שם], ואילו **הרמב**"ן [בתורת האדם] שאומרה גם ביחידות, וכן פסק **השו**"**ע** [יו"ד שעט ד]. ובב**אר הגולה** [שם] כתב שלא ראה שנוהגים להוסיף ברכת אבלים בבהמ"ז, ונראה שסמכו על תוס' בכתובות שאינה אלא בעשרה, ומשמע שרק יחיד אינו אומרה.

[2376] **תוס**' [ד"ה מר] כתבו שאומר "האל הטוב וכו'", וכתב ה**ב**"**י** [קפט] שאינו אומר ג' הטבות וג' גמולות, כי עיקר הברכה היא רק "הטוב והמטיב", ולכן נקט בשו"ע [יו"ד שעט א] את הנוסח שהבאנו בפנים. אך דעת ה**ב**"**ח** [או"ח שם ויו"ד תג] שאומר ג' הטבות לפני ההוספה וג' גמולות אחריה, וכן דעת ה**ש**"**ך** [שעט סק"א], אלא שהוסיף כי אף שכבר אמר "המלך הטוב והמטיב" כופל ואומר בהוספתו "המלך החי הטוב והמטיב", ומקורו מ**רבינו יונה** [מובא בהערה 17].

[2377] **הרמ**"**א** [יו"ד שעט] גרס "במשפט", **והב**"**ח** [יו"ד תג] גרס "כל דבריו משפט".

[2378] גירסת **רבינו יונה** "לוקח נפשות במשפט", והביא ש**בה**"**ג** כתב שלא לומר תיבות אלו, שהרי אמרו [שבת נה ב] "יש מיתה בלא חטא, שנאמר יש נספה בלא משפט". ותמה, שהרי בגמרא נזכר לאומרו, ובודאי ה' יודע למה עושה כן.

[2379] כך פירש **רש**"**י** [ד"ה חוזר], וכדרכו, שלדעת רב ששת היחיד אינו חייב בברכת הזן, אלא באופן שאכל בשלשה. וביאר ב**ראש יוסף** שאינו יוצא בברכת הזן ששמע מהמזמן, כי שמעה באמצע סעודתו, ולא התכוון לצאת ידי חובה.

[2380] כך פירש **רש**"**י** [ד"ה למקום], וכדרכו הנ"ל, וביאר **הראש יוסף** שרבנן סברו כי אע"פ שבתחילה אכל בשלשה, והתחייב בברכת הזן, כבר יצא ידי חובתו בשמיעה מהמזמן, ואילו על מה שאכל שוב, אינו מתחייב בברכת הזן, כדעת רב ששת בכל האוכל ביחידות, ולכן מתחיל ממקום שפסק. **ותוס**' נקטו שודאי חייב בברכת הזן גם על מה שחזר ואכל, ולכן ביארו שהנידון נסוב על מה שאמרו שהמזמן אומר "נברך" והמסובים עונים "ברוך שאכלנו", ודעת אביי שהמברך חוזר ואומר "נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" [וביאר **רבינו יונה** שבתחלה מצווה לברך, ובחזרתו כולל עצמו עמהם, ונמצא שאחר שענו אומר "הנה אנו מברכין"], ורבנן סברו שאומר "ברוך שאכלנו". ובשם **הר**"**מ מאיברא** הביאו שהנדון באחד שיצא לשוק וקורין לו לענות עמהם, ונחלקו כשיבא אותו אחד לברך מהיכן יתחיל, אם מ"הזן" או מ"נודה לך", וכן הביא **הרשב**"**א בשם הראב**"**ד**, ותמה כיצד מברך ברכה אחת והולך למלאכתו וחוזר לברכה שניה. וראה **רמב**"**ן** [במלחמות ה']. כתב שאין לפרש שהנידון על מי ששמע מקצת בהמ"ז ויצא לשוק,

[2381] **הטור** [ר] דן לדעת רש"י שיחיד המפסיק לשנים, כששב לברך מתחיל ב"נודה לך", מה דין שלשה שהפסיקו לשבעה לברך בהזכרת השם. והשיבו אביו **הרא**"**ש** שיתחילו זימון מתחילתו ב"נברך", כי לא הצטרפו אלא כדי להזכיר השם, ומיד רשאין לאכול, ולא ממתינים לסיום "הזן" כאחד העונה לשנים. וביאר **הב**"**י** בשני אופנים: **א**. כדעת רש"י שיחיד אינו מברך הזן, ולכן כשמברכין אותה בזימון צריך לשמעה כדי להצטרף, אך שלשה שחייבים בפני עצמם ב"הזן", כל צירופם לעשרה הוא רק להזכיר את השם. **ב**. שהמצטרף לזימון צריך להמתין לברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנים עליו, ולכן אחד העונה לשנים ממתין לסיום "הזן" כי "נברך" אינו ברכה, אך הזכרת השם נקראת ברכה, ואחריה אין צריך להמתין [והעיר **הצל**"**ח** שאם כן היה אפשר לבאר בברייתא שמצינו "שלש וארבע

ומסקנת הגמרא: **והלכתא** חוזר **למקום שפסק**.[2381] **אמר ליה ריש גלותא לרב ששת: אף על גב דרבנן קשישי אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו**, שהרי כך הוא מנהגם: **בזמן שהן** מסובין על **שתי מטות**, **הגדול** שבמסובים **מסב** על מטתו **בראש** [ראשון], **ושני לו** מעמידים את מטתו **למעלה הימנו** [לצד ראשו של הגדול]. **ובזמן שהם שלש** מטות, **גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו** מעמידים את מטתו **למטה הימנו** [לצד רגליו של הגדול].

אמר ליה רב ששת: והרי בסידור באופן זה נמצא **כי בעי** הגדול **אשתעויי בהדיה** לדבר עם השני לו, צריך ל**מתריץ תרוצי ויתיב** [להזדקף מהסבתו ולהתיישב] **ומשתעי בהדיה**, שהרי השני מיסב לצד ראשו, ועדיף שיסב למרגלותיו, ויוכל השני לשמעו כשהוא מוטה כלפיו?

אמר ליה ריש גלותא: **שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג**. מנהגם לשוחח בסימני רמזים שעושים באצבעותיהם, ואין השני צריך לראות את פני הגדול בדברו עמו.

שאל רב ששת את ריש גלותא על מנהגי הפרסיים: **מים ראשונים** שלפני הסעודה, **מהיכן מתחילין** מי מהמסובים נוטל ראשון?

אמר ליה, מתחילים **מן הגדול**.

תמה רב ששת: וכי כך ראוי **שישב הגדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן**? [שהרי אין מביאים את האוכל אלא אחר שהמסובים נוטלים ידיהם].

אמר ליה ריש גלותא: מנהג הפרסיים ש**לאלתר מייתו תבא** [שלחן קטן ועליו האוכל] **קמיה** הגדול, ומתחיל לאכול.

עוד שאלו רב ששת על מנהגי הפרסיים, **מים אחרונים מהיכן מתחילין**? -

אמר ליה, מתחילים **מן הקטן**.

תמה רב ששת: **וכי גדול יתיב וידיו מזוהמות עד שנוטלין כולן**? -

אמר ליה ריש גלותא: **לא מסלקי תבא מקמיה** הגדול **עד דנמטי מיא לגביה**, ועד אז יכול להמשיך לאכול ואינו צריך להמתין.

ברכות" בעשרה, שבהזכרת השם הזימון עצמו נחשב ברכה]. ומדבריו עולה שברכת הזן אינה חלק מהזימון, ולכן נקט [קפג] שרק אם אין מברכין עם המזמן צריך להמתין, אך אם מברכין עמו יחד אין צריך. אך **המג"א** [שם יב] כתב שאף אם מברכין עמו יחד צריך להמתין עד סוף הזן, ומשמע שנקט שהחיוב לשמוע ברכת "הזן" הוא משום שהיא חלק מהזימון, ואם כן אין חילוק בין שלשה לעשרה, וגם שלשה ישמעו עד הזן [וראה שם ס"ק ד **וחיי אדם** מח יד **ומ"ב** קצג יז ובשעה"צ]. אכן המג"א עצמו [ר ג] הביא את דברי הרא"ש, ותמוה שהרי ברכת הזן היא חלק מהזימון [וכעי"ז תמה **החזו"א** לא ב עי"ש]. ובהכרח שגם הרא"ש סובר ש"הזן" היא חלק מהזימון, ומה שכתב שלא ימתינו ל"הזן" הוא רק כשהצטרפו שלשה, שהם חייבים בזימון בפני עצמם, ואין חיובם נפקע בצירופם, ולכן אינם חייבים לקיים את חיובם בעת צירופם, אלא יברכו אחר אכילתם, אך שנים שהצטרפו לעשרה, אף שהזכירו את השם, צריכים לשמוע עד הזן.

אמר רב ששת, בתשובה לטענתו של ריש גלותא שמנהגי הסעודה של הפרסיים מעולים משל חכמי ישראל: **אנא מתניתא ידענא**, וממנה למדו את המנהגים הנכונים בסעודה. **דתניא**: **כיצד סדר הסבה**, **בזמן שהן שתי מטות**, **גדול** שבמסובים **מסב בראש** [ראשון], **ושני לו למטה הימנו** לצד רגליו, כדי שיוכל הגדול לשוחח עמו בנוחות.

בזמן שהן שלש מטות, **גדול מסב בראש**, **שני לו למעלה הימנו**, לצד ראשו, כי הוא המקום המכובד ביותר אחר הראשון, ואם ירצה הגדול לדבר, יוכל לעשות זאת עם **השלישי לו** שמקום הסבתו **למטה הימנו**. [2382]

וכשיש שלחן נפרד לפני כל אחד [2384], **מים הראשונים מתחילין מן הגדול**, [2383] ומביאים לפניו את השלחן, כדי שלא יצטרך להמתין לאחרים לתחילת הסעודה. [2385] **מים אחרונים** - **בזמן שהם** עד **חמשה** סועדים, **מתחילין מן הגדול**, כי הנוטל ראשון הוא המזמן, [2386] **ובזמן שהם** יותר מחמשה, ואפילו **מאה**, **מתחילין מן הקטן** שבדרך כלל הוא יושב אחרון בשלחן, **עד שמגיעים אצל חמישי**, **וחוזרין ומתחילין מן הגדול**, ורק אז

[2382] פירש **רש"י** שאין לקבוע את מקום השני למרגלות הגדול לצורך נוחיותו של הגדול בשיחה עמו, כי כבודו של השני עדיף מטרחתו. וראה **בלחם משנה** [ברכות ז א] שכתב שאין מסדרים את השני למרגלות הגדול ואת השלישי למרגלות השני, כי באופן זה נמצא שהשני יושב במקום האמצעי, והוא המקום הנכבד ששמור לגדול שבין המסובים. וב**ראש יסף** כתב שהגדול מעדיף לדבר עם השלישי, ואינו רוצה לטרוח כל כך עם השני.

[2383] **הראש יוסף** דן אם הכוונה רק לגדול שבוצע על הפת, או אפילו אם אינו בוצע, וראה מחלוקת הראשונים [בהערה 29] לגבי קדימה במים אחרונים, ולהרמב"ם תמיד הגדול נוטל ראשון, ואילו להראב"ד שהקדימו את המברך כדי שייעיין בברכה, היינו רק בבהמ"ז שהיא ארוכה, אך בברכת המוציא הבוצע קודם מפני כבוד הברכה.

[2384] **הטור** [קסו] הביא **שהרא"ש** היה נוטל ידיו אחרון, וביאר **הט"ז** [קסה ג] שסבר כי רק בזמן הגמרא היה נוטל ראשון כי היה שלחן נפרד לפני כל אחד והיה אוכל מיד, אך כיום אין כבודו שיטול וימתין לכל המסובין, וב**פרישה** כתב שעשה כן כדי שלא לבא לידי הפסק ודיבור. ו**במשנה ברורה** [קסה ה] כתב שרק אם מוציא את המסובין ברכת המוציא, נוטל אחרון, אך בסעודות גדולות שכל אחד מתחיל את הסעודה בפני עצמו, וגם יש חשש להפסק בשהיה, יטול תחילה ויתחיל לאכול.

[2385] כך פירש **רש"י** [ד"ה מתחילין]. אך **הרמב"ם** [ברכות ז א] לא הזכיר שדין זה הוא באופן שמביאין מיד שלחן לפניו, והעלה מכך ה**כסף משנה** [שם] שסבר כי כיון שבברייתא שהביא רב ששת שנינו "מתחילין מן הראשון" סתם, ומשמע שאפילו אם לא הביאו לפניו שלחן, ואף שרב ששת עצמו תמה על כך בפני ריש גלותא, האמת היא שאין בכך פחיתות לגדול.

[2386] כתבו **הרשב"א ורבינו יונה** שהקדימה במים אחרונים אינה משום כבוד לגדול, שהרי אמרו בסמוך שאין מכבדין בידים מזוהמות, אלא מפני שהנוטל ראשון הוא המברך, ממילא צריך להקדימו במים אחרונים, אך שאר הנוטלים לא יכבדו זה את זה להקדים ליטול אלא יטלו כסדר ישיבתם, וכן דעת רש"י [ד"ה למקום, הנוטל, וראה מז א הערה 1]. עוד כתבו **הראב"ד** [ברכות ז יב] ו**הרשב"א** שתקנו להקדימו לארבעה אנשים כדי שיעיין בברכה קודם שיזמן, ושיערו שבזמן נטילה של ד' אנשים יכול לעיין בד' ברכות, ולא נתנו לו יותר כדי שתהיה הנטילה סמוכה לברכה [ומשמע מדבריו שהתכיפה במים אחרונים אינה כמים ראשונים, שבהן השיעור הוא כדי מהלך כב אמה, וראה **באר שבע** סוטה לט א ו**תורת חיים** קפו ג]. ו**הכסף משנה** העלה מדברי **הרמב"ם** [שם] שביאר כי בזמן הגמרא שהיו נוטלין את השלחן מלפניו, היה הגדול נוטל אחרון [או לפני ארבעה אחרונים], ולכן פסק שבזמננו שהשלחן לפניו, הגדול נוטל תחילה כדי שלא ישב וידיו מזוהמות. ומדבריו משמע שהטעם שמתחילין בגדול הוא מפני כבודו.

נוטלין את השלחן מלפניו. **ולמקום שמים אחרונים חוזרין, לשם ברכה חוזרת**, דהיינו שהנוטל ראשון הוא המזמן, ואם ירצה הגדול יורה לאחד מהמסובין ליטול ראשון ולזמן. **מסייע ליה לרב, דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה** [ראשון בין חמשת הנוטלים האחרונים], **הוא מזומן לברכה**.

וכך היה מעשה: **רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי. אמר ליה רבי לרב: קום משי ידך** במים אחרונים!

חזייה רבי חייא לרב **דקא מרתת**, כי סבר שרבי רוצה להעיר לו שידיו מלוכלכות, או שמאריך יותר מדי בסעודה. **אמר ליה** רבי חייא לרב: **בר פחתי** [בן גדולים], "**עיין בברכת מזונא**" **קאמר לך** רבי, וכוונתו לכבדך לזמן, [2387] ולכן שאמר לך ליטול ידיך תחילה כדי שתוכל לעיין בברכת המזון קודם שתזמן. [2388]

תנו רבנן: אין מכבדין אדם את חברו שילך לפניו, **לא** כאשר נפגשו **בדרכים**, [2389] **ולא בגשרים** מפני הסכנה בשהייה על גבי הגשר, [2390]

דף מז.

ולא מקדימין את הגדול לקטן **בנטילת** מים אחרונים, שנוטלים לנקות **ידים מזוהמות** בסוף הסעודה. [2391]

רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא, קדמיה חמריה דרבין והלך **לפני** חמורו **דאביי, ולא אמר ליה** רבין לאביי "**ניזיל מר**", ולא כיבדו להכנס לפניו.

[2387] **תוס' להלן** [מז א ד"ה והלכתא] העלו מכך שהגדול יכול לתת רשות לקטן לברך, שהרי רב היה גדול מרבי חייא, ובכל זאת כבדו, וביאר ב**מאמר מרדכי** [ראו] שהכיבוד לברך תלוי בדעת בעה"ב שרוצה שיברכוהו, וראה **מג"א** [שם א] שיכול לתת גם לאחר שאינו אורח. ואילו **הרא"ש** הוכיח מכאן שהאורח מברך אפילו אם בעה"ב גדול ממנו, שהרי רבי היה רבו של רב, וראה בביאור **הגר"א** [רא א] **ובה"ל** [שם ד"ה ואם בעה"ב]. ב**ערוך השלחן** הוכיח מדברי תוס' שהגדול אינו נחשב כ"מי שנתנו לו כוס של ברכה", שהרי אסור לסרב לה, אלא כשרוצה ליתנה לאחר הרי הוא מוחל מעיקרא על כיבודו. ובספר **פירות תאנה** דחה, שהרי מבואר להלן [נה א] כי הטעם שאסור לסרב הוא מפני שמברך לבעה"ב ובזכות זה ה' מברכו, אך רבי שהיה הוא עצמו בעה"ב, אין לו חשש זה. אכן, כיון שתוס' הוכיחו מכאן שכל גדול יכול למחול, בהכרח שאינו מדין בעה"ב שאינו מברך, אלא משום שמוחל על כיבודו.

[2388] על פי הראב"ד והרשב"א בהערה 29.

[2389] **רבינו יונה** הביא שני ביאורים: א. בדרך שבתוך העיר, אין מכבדין זה את זה כדי שלא להפריע לתנועת העוברים ושבים. ב. בדרך מעיר לעיר, אין זה דרך ארץ להתעכב כדי לכבד זה את זה. והוכיח [מסוגיא בשבת נא ב שאמורים כבדו זה לזה בדרך] דהיינו רק אם לא נועדו תחילה ללכת יחדיו, וביאר ב**ראש יוסף** כי אז אין חוששין לכבודם כי רוצים להגיע מהרה למחוז חפצם, אך בעיר אפילו לא נועדו, מכבדין, כי אין מקפידים על עיכוב. [ואילו לביאור א, בדרך מעיר לעיר, אם נועדו, מכבדין, ובעיר אפילו נועדו לא מכבדין, כדי שלא להפריע]. ע"פ **רבינו יונה**.

[2390] **רבינו יונה** ביאר שהטעם לכך משום שסכנה היא להתאחר ברחיצת ידים מזוהמות. וראה ב**מ"ב** [קפא יד] "שאין זה כיבוד במה שירמוז לו שהוא ירחץ תחילה ידיו המזוהמות". וה**רא"ה** פירש שכוונת הברייתא שלא ישמש את הגדול בידים מזוהמות, וביאר ה**מאירי** שיש לחשוש שישכח זוהמתו ויאחוז בכנף מעילו [ולא ביאר שהכוונה למים אחרונים, מפני קושיית הראשונים מו ב הערה 28, שהרי מתחילין בהם מן הגדול, ולדבריו אחר המברך נוטל הגדול, ואילו לשאר הראשונים המסובין נוטלין כסדר ישיבתם].

אמר אביי בלבו: **מדסליק האי מרבנן ממערבא** [כיון שרבין בא מארץ ישראל], **גס ליה דעתיה**, ולכן אינו מכבד אחרים.

כי מטא לפתחא דבי כנישתא [בית הכנסת], **אמר ליה** רבין לאביי: **ניעל מר!**

אמר ליה אביי: **וכי עד השתא לאו "מר" אנא**? ולמה לא כבדת אותי בדרך אלא רק כאן?

אמר ליה רבין: **הכי אמר רבי יוחנן, אין מכבדין** את הגדול להכנס תחילה **אלא בפתח שיש בה מזוזה**, ולא בדרך. [2392]

ותמהה הגמרא: וכי דוקא בפתח **דאית בה מזוזה, אין** [צריך לכבד], ואילו בפתח **דלית בה מזוזה, לא** צריך לכבד? **אלא**, נמצא **מעתה, בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה** [2393] **הכי נמי דאין מכבדין** את הגדול להכנס בהם תחילה? ולמה רבין כיבד את אביי בפתח בית הכנסת?

אלא בהכרח, **אימא**, כוונת רבי יוחנן שאין מכבדין אלא **בפתח הראוי למזוזה**, והיינו בפתח מקום שאילו היו גרים בו היה מתחייב במזוזה, [2394] אבל בדרך אין מכבדים את הגדול להקדים.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע מן הפת, [2395] כי הוא מוציא בברכתו את כל המסובים, ובברכת הנהנין אין אדם יוצא בשמיעה מחברו עד שיהנה המברך.

[2392] מסתבר שאביי ידע את הברייתא ש"אין מכבדין בדרך", אך סבר שהכוונה שאין חיוב לכבד בדרך, אך טענתו היתה שבכל זאת ראוי לכבד, ולכן לא ענה לו מדברי הברייתא, אלא הביא מרבי יוחנן שאין כיבוד אלא בפתח, ואין חיוב כיבוד אלא כשיש מזוזה [שהרי ודאי אין כוונת רבי יוחנן למעט כל פתח מכיבוד, כי בברייתא משמע שרק בדרכים אין כיבוד, ובהכרח שכוונתו על חיוב כיבוד]. וראה **תוס' ביומא** [יא א] שביארו כי כוונת רבין היא, שרבי יוחנן למד מהברייתא שאין מכבדין בדרכים אלא בפתח, וכוונתם כנ"ל, שהוכיח לו מדברי רבי יוחנן, שאין כוונת הברייתא שאין חיוב בדרכים, אלא שאי אפשר לכבד בדרכים, ולכן אין טענה על מה שלא כיבדו. ו**בפסקי רי"ד** ביאר שאביי טען כי אף שאין מכבדין לומר "לך לפני", מכל מקום אין לקטן ללכת לפני הגדול [וצ"ע א"כ מה השיבו רבין].

[2393] ראה ביומא [שם] שבית כנסת שיש בו דירה חייב, ושאין בו דירה נחלקו בו. ולגבי ביהמ"ד דנו הראשונים במנחות [לג א] אם חייב במזוזה, או רק באופן שביתו נפתח לתוכו, והרא"ש הביא שמהר"ם מרוטנבורג קבע מזוזה בבית מדרשו כי היתה רוח רעה מבעתתו בשינת צהרים.

[2394] ביאר **רבינו יונה** שפתח נקי ראוי לכיבוד, ובית הכנסת פטור ממזוזה רק משום שאינו בית דירה, אך פתחו ראוי לכיבוד.

[2395] **תוס'** נקטו שדין זה הוא מפני כבוד הברכה, ולכן אין הבוצע יכול להרשות למסובין לבצוע לפניו מהפת שבירך עליה, אך יכול לתת לכל אחד חלקו, וימתינו עד שיאכל [וראה **מג"א** [קסז לה] ו**ט"ז** אם יש בכך חשש הפסק]. **ורבינו יונה והמאירי** כתבו שיכול לתת רשות לרבו, ומשמע שרק מדת דרך ארץ היא שלא להקדימו, וראה הערה 9. אך **הרא"ש** כתב שהטעם שאסור לטעום הוא משום שאין אדם יוצא בברכת הנהנין ע"י שמיעה מחברו עד שיהנה המברך, ולדבריו אפילו אם יש לכל אחד פת בפני עצמו, אסור לאכול עד שיטעום המברך, וראה **פמ"ג** [קסז א"א לה].

יתיב רב ספרא וקאמר: אין רשאין "**לטעום**" **איתמר** בשם רב, [ולא "אין רשאין לאכול"]. תמהה הגמרא **למאי נפקא מינה**, והרי ודאי שגם לפי רב שילת שאמר "אין רשאין לאכול" אסור אפילו לטעום?

מבארת הגמרא: באמת אין נפקא מינה בין הלשונות, ורב ספרא לא בא אלא לצטט במדויק את לשון רב, משום **שחייב אדם לומר בלשון רבו**.

תנו רבנן: **שנים** האוכלים יחד מקערה אחת, **ממתינין זה לזה בקערה**, שאם הפסיק אחד מהם אכילתו כדי לשתות, חייב השני להפסיק גם הוא עד שיסיים הראשון לשתות ויחזור לאכול. [2396]

שלשה האוכלים יחד מקערה אחת, והפסיק אחד מהם מאכילתו כדי לשתות, **אין** השנים האחרים **ממתינין** עד שיסיים לשתות.

הבוצע ומוציא בברכתו את כל המסובים, אפילו אם הוא קטן שביניהם, [2397] **הוא פושט ידו תחלה**, לקחת מהקערה אוכל ללפת בו את הפת, [2398] **ואם בא** הבוצע **לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו** שיטול לפניו מהקערה, [2399] **הרשות בידו**.

רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה לסדר סעודה לנשואיו **בי רב שמואל בר רב קטינא**, **קדים ויתיב** רבה בר בר חנה לפני הסעודה **וקמתני ליה לבריה** שהיה צריך לבצוע את הפת למסובין: "**אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן** [על ברכת המוציא]

[2396] **רבינו יונה ומאירי** ביארו שמדת דרך ארץ היא להמתין לחברו [וכתב ב"י שגם אחד ימתין לשנים], ולכן גם אם חותך הלחם או ממתין לקבל פרוסה, ימתין לו, אך לא כאשר מפסיק לדבר אחר ושוהה הרבה. וה**לבוש** [קע ב] כתב שרק כששותה חששו שיקפיד ויחנק. וראה **מג"א** [סק"ז]. ומדברי **הרא"ה** נראה שדין זה שייך רק כשאוכלים מקערה אחת, אך **בערוך השלחן** [שם ד] כתב שדין זה כולל פרט נוסף ששייך גם כשאוכלין כל אחד משלו, והוא שהבוצע שפושט ידו ראשון, לא יפשוט ידו עד שיהיה הסועד עמו מוכן לאכול.

[2397] **רש"י גיטין** [נט ב ד"ה הבוצע] ביאר דהיינו בעה"ב שמברך המוציא אפילו הוא הקטן שבהם, וה**מג"א** [קסז לז] הוסיף שה"ה באופן שכבדו את הקטן לבצוע.

[2398] **רש"י גיטין** [שם ד"ה הוא] ביאר דהיינו דוקא כשבא ללפת פרוסת המוציא, וכן נקטו **תוס'** [ד"ה אין, פירוש א] שהבוצע פושט ידו לטבול פתו, וראה ביאור **הגר"א** [קסז נה]. וה**ב"ח** ביאר שהטעם לדין זה, הוא, כי כיון שכבדוהו לבצוע תחילה, ראוי לכבדו שגם יפשוט ידו לקערה תחילה, והיינו לפי ביאור השני בתוס' שפושט ידיו להתחיל באכילה, וראה בסמוך.

[2399] **תוס'** [ד"ה אין] הקשו שהרי אין המסובין רשאין לאכול עד שיטעום הבוצע [וביארו **הדרישה וראש יוסף** שלכך אין רשות בידו להרשותם לטעום לפניו], והעלו מכך שהבוצע יכול לתת לכל אחד חלקו, וימתינו עד שיתחיל לאכול, ואם יש לכל אחד פת בפני עצמו יכול לטעום מיד, וכתב **בשו"ע הגר"ז** דהינו דוקא כשיש לפני כל אחד ככר שלם, שאל"כ הרי הם זקוקים לברך על ככרו השלם.

[2400] **רש"י** [ד"ה עד] ביאר שה"אמן" הוא חלק מהברכה, ולכן צריך שיכלה קודם הבציעה, שהרי אמרו לעיל [לט ב] שצריך לסיים ברכת המוציא לפני בציעת הפת. וה**פמ"ג** [א"א קסז לו-ז] הביא **מתרומת הדשן** שהשומע את רוב העונים אומרים אמן יכול לענות עמם, ואינה "אמן יתומה", כי ענייתם היא חלק מהברכה, והעלה מכך שברכת המברך עצמו נמשכת עד שיסיימו, ולכן גם כשאינם יוצאים בברכתו, עליו להמתין שיסיימו לענות [וראה נג הערה 54]. וכן משמע מדברי **הירושלמי** [הובא **בדרכי משה** שם ד, וראה **מ"ב** סק"כ] שהיוצא בשמיעת הברכה, צריך להוציא את המברך ב"אמן" כי הוא חלק מעצם הברכה. והיינו כמבואר לעיל [מה ב] שהעונה אמן אחר

מפי העונים". [2400] **רב חסדא אמר**: אין כוונת הברייתא שיכלה מפי כל העונים, אלא די שיכלה **מפי רוב העונים**, ואינו צריך להמתין למאריכים.

אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא: **מאי שנא רובא** שצריך להמתין שיכלה אמן מפיהם - משום שנחשב כמו **דאכתי לא כליא ברכה** - אם כן **מיעוטא נמי** ראוי להמתין שיסיימו לענות, שהרי עדיין **לא כליא ברכה**?

אמר ליה רב חסדא: **שאני אומר**, **כל העונה אמן** באריכות **יותר מדאי אינו אלא טועה**, כי משמעות התיבה משתנה כשמאריך בה. [2401]

תנו רבנן: **אין עונין לא אמן חטופה**, שלא יבטא את אות אלף שב"אמן" בשוא במקום בקמץ, [2403] **ולא אמן קטופה**, שאינו מסיימה ברור, ונשמע כאומר "אמ", [2402] **ולא אמן יתומה**, שעונה אמן על ברכה שלא שמעה, אלא רק שמע שאחרים עונים [2405] **ולא יזרוק** [2404] **ברכה מפיו**, שלא יאמרנה במהירות, ויראה בכך שהיא לעול עליו, ואינו מברך אלא מפני הרגלו.

בן עזאי אומר: **כל העונה אמן יתומה**, **יהיו בניו יתומים**. **חטופה**, - **יתחטפו ימיו**, ימות קודם זמנו. **קטופה** - **יתקטפו** [יתקצרו] **ימיו**. **וכל המאריך באמן**, **מאריכין לו ימיו ושנותיו**.

ברכת עצמו משובח, אלא שבכל ברכה יש חשש הפסק, ואילו עניית אחר אחריו אין בה הפסק, והיא כהמשך לברכתו. אך ב**שו"ע הגר"ז** נקט שרק אם יוצאים בברכתו אינו רשאי לבצוע, והיינו שהברכה נמשכת רק לגבי העונים, והביאו המ"**ב** [שם פד], וצ"ע.

[2401] ע"פ **תוס**' [ד"ה כל].

[2402] ע"פ **רש"י** [ד"ה קטופה], וכתב הב"**ח** שה"ה אם חיסר א' או מ' וה**ערוך** [אמן ב] ביאר שמפסיק את התיבה לשתים. וה**מאירי** ביאר שמבליע אות אחת.

[2403] **רש"י** [ד"ה חטופה, ע"פ מעדני יו"ט י]. וה**ערוך** [אמן ב] ביאר שחוטף לענות קודם שסיים המברך, וכן נקטו ה**רא"ה** וה**מאירי**. ו**רבינו יונה** ביאר שאומר "אמן" במהירות.

[2404] רש"י, ו**רבינו יונה** ביאר שלא יאמר עם הש"ץ את סיום הברכות, כי היא ברכה לבטלה, שהרי כבר התפלל, ואפילו אם לא התפלל ורוצה לצאת בשמיעה מהש"ץ, לא יאמר עמו את סופי הברכות, כי אז יהא כעונה אמן אחר ברכות עצמו. ו**הריטב"א** ביאר שיעשה היכר בחתימתה, ולא כזורקה מפיו כשאר התיבות שבאמצע הברכה. ועוד, שלא יתחיל בברכה שאחריה, אלא אחר שיפסיק בשיעור שיכולים לענות אחריו "אמן".

[2405] **רש"י** [ד"ה יתומה, ואמן בלא ברכה כיתום ללא הוריו]. והמ**אירי** ביאר שאינו אומרה מיד כששומע את סיום הברכה, אלא לאחר זמן. וכתבו **רש"י ותוס**' כי מה שמצינו [סוכה נא ב] שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כדי שידעו מתי לענות אמן, ומשמע שענוהו אף שלא שמעו הברכה - היינו משום שידעו על מה עונים, ורק לא שמעוה. וכתב **רבינו יונה** שלדבריהם אפילו אם חייב בברכה, כיון שיודע על מה עונה, יוצא בה אף שאינו שומעה. ובסוכה [נב א] הביאו תוס' בשם **רבי ניסים גאון** שהאיסור לענות רק על ברכה שחייב בה, ובאלכסנדריא ענו על ברכת העולה לתורה, שאין הציבור חייבים בברכה. [ונחלקו האחרונים אם אחר שהתפלל יכול לענות על חזרת הש"ץ אף שלא שמע, כיון שנתקנה רק למי שאינו יודע להתפלל, או שהחשיבוה כחובה, כי אם הבקיאים לא יכוונו תראה כברכה לבטלה, ראה **טור ונו"כ** קכד]. ולכאורה תמוה, שהרי כיון שלא שמעה אינו יוצא ידי חובתו, ולמה נחשבת "אמן יתומה"? וביאר **הגרי"ש אלישיב** [בהערות לסוכה] ע"פ המ"ב [ריג יז] שהיוצא בברכת חברו מחויב יותר ב"אמן" כדי להורות שמסכים לברכה, ואמן על ברכה מסוג זה, נקראת אמן יתומה.

רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא, **אתא רב שימי בר חייא**, **הוה קמסרהב** [ממהר] **ואכיל** כדי להצטרף עמם לברכת המזון.

אמר ליה רב לרב שימי: **מה דעתך** מה הסיבה שאתה ממהר באכילתך? - אם כדי **לאיצטרופי בהדן** לזימון, [2406] הרי **אנן** כבר **אכילנא לן**, וסיימנו את הסעודה לפני שהתחלת בה, ואין אתה מצטרף עמנו לחייבנו לזמן.

אמר ליה שמואל לרב, **אילו מייתו לי** כעת לקינוח סעודה מאכל החביב עלי, כגון **ארדיליא** [כמהין ופטריות] וכן אם היו מביאים כעת **גוזליא** [גוזלות] שהוא מאכל החביב **לאבא** [תואר כבוד שחלק לרב [2407]], **מי לא אכלינן**? ולפיכך עדיין אינו נחשב כסיום הסעודה, ויכול רב שימי להצטרף עמנו לחיוב זימון.

תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא. **על רב אחא** ורצה להצטרף עמהם. **אמרי**, **אתא גברא רבא דמברך לן**, שהרי הגדול שבסעודה מזמן ומוציא את המסובים בברכת המזון.

אמר להו, **מי סבריתו** דבאופן זה **גדול מברך**? - אין דין זה אמור אלא אם הגדול אכל עם כולם, אך כשהצטרף לסעודה אחר שכבר התחילו בה, רק **עיקר שבסעודה** [אחד מהמסובים מתחילתה] **מברך**. [2408] ואולם, מסקנת הגמרא: **הלכתא**, **גדול מברך**, **אף על גב דאתא לבסוף**. [2409]

שנינו במשנה: **אכל דמאי וכו'**:

תמהה הגמרא: **הא לא חזי ליה**, כי אסרו רבנן לאוכלו בלא הפרשת מעשר, ואין מזמנים על אכילת איסור? [2410]

[2406] **הרמב"ן** [מה א] הוכיח מכאן שמצטרפין לזימון אפילו בלא קביעות [ושלא כרבינו יונה והרא"ש הובא בהערה 1 למשנה]. אך כבר יישב זאת **רבינו יונה** [נ א] דהיינו דוקא משום שכבר נועדו השניים יחד, ואז השלישי נגרר אחריהם. ו**בשלטי הגבורים** [לב ב בדפי הרי"ף] נקט שלדעת רבינו יונה בלי קביעות רק אין חיוב לזמן, אך יכולים לזמן אם ירצו, וכן ביאר ה**בה"ל** את סוגיין לפי רבינו יונה [קצז ד"ה מצטרף]. אך מקושיית רבינו יונה מסוגיין משמע שאינם יכולים לזמן, או שהבין כי סוגיין עוסקת בחיוב כלשון רש"י [ד"ה אכילנא], וכבר הוכיח ב**ראש יוסף** שסוגין עוסקת בחיוב, שהרי רב עצמו סבר [מה א] ששנים יכולים לזמן, ובהכרח שרב אשי בא להצטרף אליהם לחיוב, וראה **קהלות יעקב** [כז ד].

[2407] כך פירש **רש"י**, והיינו כמו "רבי", **ותוס'** ביבמות [נז ב] כתבו שאבא הוא שמו, וכינוהו בשם "רב" לכבודו, ורק שמואל שהיה חברו קראו בשמו.

[2408] **בבה"ל** [רא ד"ה בא] כתב שרק גדול קודם ל"עיקר סעודה", אך סתם אדם שבא לבסוף לא יברך, ולכאורה דין זה שייך רק אם כשהשלישי מצטרף בסוף הזימון הוא רשות, אך אם הוא חובה על כלם, אין טעם לחלק בין "עיקר הסעודה" לנוסף.

[2409] בשו"ת **חכם צבי** [מה] הוכיח מכאן שמעבירין על המצוות לצורך מצוה מן המובחר, שהרי גדול דוחה את "עיקר הסעודה" אף שכבר חל עליו חיוב זימון.

[2410] רש"י ביאר שהקושיא היא הרי מצוות הזימון באה בעבירה, כי המברך על דבר איסור אינו אלא מנאץ. ותמה ה**פני יהושע** שהרי תירוץ הגמרא הוא שעצם המאכל ראוי לאכילה, ואינו טעון תיקון, אך עדיין יקשה שכל זמן שמברך עליו כפי שהוא עובר בעבירה. וב**ראש יוסף** ביאר שכוונת הגמרא להוכיח שדמאי אינו איסור חמור כל כך, שהרי הוא מותר לעניים, ועבירה כזו אינה גורמת שתהא המצוה נחשבת כבאה בעבירה, וכן משמע מדברי **רש"י** [ד"ה מאכילין] **והריטב"א** [במשנה]. אכן הפני יהושע כתב שקושייתו רק אם דעת רש"י כהרמב"ם שאסור

מתרצת הגמרא: איסור דמאי אינו מונע חיוב זימון כטבל, כי טבל גורם שעצם המאכל לא יהיה ראוי, עד שיתוקן, ואי אפשר לקבוע עליו סעודה, אך את איסור דמאי ניתן להפקיע בלי תיקון בעצם המאכל, ונמצא שהאוכל עצמו ראוי לאכילה, שהרי **כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני, ואז יהיה הדמאי חזי ליה.** [2411]

כמו **דתנן** [דמאי ג א] **מאכילין את העניים דמאי** [כי הקלו בו משום שרוב עמי הארץ מעשרין], **ואת האכסניא** [חיילי המלך שמוטל על בני העיר שחנו בסמוך לה לספק להם מזון] ויכולים לאכול **דמאי**, כי במקום זה הם נחשבים כאשר אין להם מה לאכול כעת [2412]. **ואמר רב הונא: תנא, בית שמאי אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי.** [2413]

שנינו במשנה: **מעשר ראשון שנטלה תרומתו:**

תמהה הגמרא: **פשיטא** שמזמנים עליו, שהרי אחר שהורמה ממנו תרומת מעשר הוא מותר באכילה לכל אדם?

מבארת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו דין זה, **אלא** באופן **שהקדימו** הלוי לכהן, ונטל מבעל הבית את המעשר ראשון לפני שהכהן קבל תרומה גדולה, ובכל זאת המעשר מותר באכילה, ואינו טבל, כיון שמדובר באופן שהתבואה היתה **בשבלים**, ועדיין לא נגמרה מלאכתה ולא התחייבה בתרומה גדולה, ומה ששנינו "שניטלה תרומתו", היינו **שהפריש** הלוי **ממנו** [מהמעשר] **תרומת מעשר, ולא הפריש ממנו תרומה גדולה**, וחידוש המשנה הוא שאף על פי שחלה הפרשת המעשר, אינו חייב בתרומה גדולה, ומותר באכילה, ומזמנים עליו.

לברך ברהמ"ז על דבר איסור, אך להראב"ד שהוא משום חסרון קביעות, ניתן לפרש שהאוכל את הדמאי הוא עני, והטעם שיש לאחרים קביעות עמו הוא משום שיכולים להפקיר נכסיהם. **והגרי"ז** אמר, שגם הרמב"ם מודה שלגבי זימון יש טעם נוסף של חסרון קביעות, וא"כ אף אם אינו איסור חמור, עדיין חסר בקביעות, ולכן צריך לטעם שאינו נחשב כטעון תיקון, כי יכול להפקיר נכסיו, וכך ביארנו בפנים, [וכן משמע מהט"ז קצו ג שהאוכל איסור בשוגג יכול לברך בהמ"ז אך אינו מצטרף לזימון, והיינו משום שיש גם חסרון קביעות, וראה הערה הבאה].

[2411] **בקהלות יעקב** [כז ה] הקשה למה הוצרכו למצא אופן שיהא ראוי לו עצמו, והרי דמאי ראוי תמיד לעניים. ונראה, שהרי גם האוכל תרומה אינו מצטרף, אף שראויה לכהנים, וכן המודר הנאה אינו מצטרף אף שיכול לשאול על נדרו [תוס' מה א ד"ה אכל], ובהכרח שבכל אופן שהאדם האוכל זקוק לתקן בעצם המאכל, אינו ראוי לסעודה קבועה ואינו מצטרף לזימון. וראה **דרך אמונה** [מע"ש ה יב בה"ל ד"ה הפודה] ולהלן הערה 26. [ור**בינו יונה** כתב שמודר הנאה אינו מצטרף אף שיכול להשאל, משום שהוא איסור דאורייתא, ולכן אינו כדמאי].

[2412] כך פירש **רש"י** [כאן ובעירובין לא ב] ונקט שהכוונה על חיילי ישראל, ומדובר על ההיתר של החיילים לאכול דמאי. **ותוס'** [כאן ד"ה ומאכילין ובעירובין יז ב] ביארו באופן נוסף, שמדובר בחיילי מלך עכו"ם שהטילו על בני עיר לספק להם מזון, והחידוש שמותר לבני העיר לספקו מדמאי, כי אילו היה דינו כטבל גמור, היה אסור להאכילם בו, כי אסור להינאות מטבל בהנאה של כילוי.

[2413] **תוס'** [ד"ה ואמר] ביארו שדברי רב הונא הם ענין בפני עצמו, וכוונתו ללמד שאם תמצא ברייתא שסוברת שאין מאכילין אותם דמאי, תדע שהיא כדעת בית שמאי, ואין הלכה כמותה.

וכדרבי אבהו. דאמר רבי אבהו אמר ריש לקיש: מעשר ראשון שהקדימו בשבלים, פטור מתרומה גדולה, שנאמר [במדבר יח כו] "**והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר**", ודרשו: רק "**מעשר מן המעשר**" **אמרתי לך** להפריש ממעשר ראשון, **ולא** חייבתי להפריש **תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר** [שנמצא מפריש ממנו יותר מ"מעשר"]. [2414]

אמר ליה רב פפא לאביי: אי הכי, שמעשר ראשון שניטל לפני הפרשת תרומה פטור מתרומה גדולה, **אפילו הקדימו** הלוי לכהן **בכרי** [אחר שנגמרה מלאכת התבואה] ונטל מעשר לפני הפרשת תרומה, **נמי** לא יתחייב בתרומה גדולה?

אמר ליה: עליך [כדי ליישב קושייתך] **אמר קרא** [שם כח]:

דף מז:

"**מכל מעשרתיכם תרימו**", שמשמעותו לחייב להפריש כל תרומה שנמצאת במעשר, וכיון שכבר התחייבה התבואה בתרומה, אם נטלו הלוי לפני הפרשתה, חייב להפריש משלו.

מבררת הגמרא: **ומה ראית** לדרוש את הפטור האמור בפסוק "מעשר מן המעשר" לגבי הקדימו בשבלים, ואילו את החיוב האמור בפסוק "מכל מעשרתיכם תרימו" דרשת לחייב בהקדימו בכרי, ולמה לא תדרוש להיפך, לחייב בהקדימו בשבלים ולפטור בהקימו בכרי? [2415] מבארת הגמרא: **האי** הקדימו בכרי, חייב בתרומה משום שכבר **אידגן**, וחיוב התרומה חל על התבואה משעה שנקראת "דגן", ושוב אינו פוקע ממנה אף אם הפרישה למעשר ראשון, **ואילו האי** שהקדימו בשבלים, פטור מתרומה, משום

[2414] **המאירי** [ביצה יג ב] הביא מחלוקת ראשונים אם רק הלוי נפטר מתרומת מעשר, או אף הישראל אינו צריך להפריש על חלק המעשר, [ועל חלק החולין לכו"ע חייב להפריש, ראה **באפיקי ים** ח"א מד י]. **ובמשנה ראשונה** [תרומות פ"א מ"ה] נקט שאם הישראל הקדים והפריש תרומת מעשר, עדיין הלוי חייב בתרומה גדולה, **ובדרך אמונה** [תרומות פ"ג צה"ל קצה] כתב שאין נראה לחלק כן, כי סוף סוף מפריש שתי תרומות ממעשר ראשון.

[2415] כך הבינו **תוס'** [ביצה שם ועירובין לא ב] את פירוש **רש"י**, והקשו כיצד יפקע חיובו בכרי, אחר שכבר חל בשלב מוקדם בשבלים? ולכן ביארו שהקושיא היא למה דרשת לפוטרו לגמרי בשבלים ולחייבו לגמרי בכרי, והרי אפשר לומר ששני הפסוקים נאמרו על הקדימו בכרי, והחיוב אחר ראיית פני הבית והפטור קודם ראיית פני הבית. אמנם רש"י בביצה נשמר מקושיית תוס', וכתב שהטעם שבתרומת מעשר נפטר גם מתרומה גדולה, הוא משום ששם אחד לשתיהן, וזו וזו מוציאות מידי טבל, ולא הוצרך לדרוש פטור זה מקרא, אלא מפני שכרוך בו הפסד כהן בתרומה גדולה, שהרי תמיד נוטל שתיהם וכאן מפסיד. ונמצא שבאמת לא נפקע החיוב שחל בשבלים, וקושית הגמרא היא מנין שהפטור מתרומה גדולה התחדש בשבלים ולא בכרי, והרי תרומה אחת פוטרת את שתיהם, ורק משום הפסד כהן נאמר שיקחו "כל מתנותיהם", וטעם זה יכול לפטור בכרי כמו בשבלים, וביאור התירוץ הוא, דהאי אידגן וחלה עליו חובת כהן וזכה בחלקו, ואין תרומה אחת פוטרת אלא כשנמנע רווח לכהן, אך לא במקום שמפסיד מה שזכה בו. **ובתוס' רא"ש** כאן תירץ, שהגמרא צידדה שמא רק בשבלים קנסו את הלוי להפריש תרומה גדולה, כי מסתמא ידע שעדיין לא הפרישוה עדיין בשלב מוקדם זה, ואעפ"כ הקדים להפסיד הכהן, אך בכרי שמסתבר שכבר הפרישוה, לא יקנסוהו בה.

שעדיין **לא אידגן**, וכיון שהפרישו למעשר, שוב אינו מתחייב בתרומה, אפילו אם אחר כך נעשה "דגן".

ולכן מסתבר לדרוש את הריבוי "מכל מעשרותיכם" למעשר ראשון שהקדימו לתרומה גדולה כאשר התבואה כבר היתה נקראת "דגן", שאז כבר זכאי הכהן לקבל תרומה גדולה ממנה, ואם הקדים ליטול מעשר ראשון לפני שניטלה תרומה גדולה, חייב המעשר הראשון הזה בתרומה גדולה, ולא נפטר ממנה בהקדמת המעשר. אבל אם עדיין לא חל על התבואה שם "דגן", ולא התחייבה בתרומה גדולה, ונטל ממנה מעשר ראשון, מסתבר שמעשר זה פטור מתרומה גדולה, משום שלא התחייב ביותר מ"מעשר מן המעשר".

שנינו במשנה: **מעשר שני והקדש שנפדו**:

תמהה הגמרא: **פשיטא**, שהרי חולין גמורים הם!?

מבארת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **כגון שבפדיונם נתן את הקרן ולא נתן את החומש**, אף שבעלים הפודה את הקדשו או מעשרותיו צריך להוסיף חומש, **והא קא משמע לן**, **דאין חומש מעכב** את הפדיון, והרי הם חולין גמורים. [2416] שנינו במשנה: **השמש שאכל כזית**:

תמהה הגמרא: **פשיטא**, שהרי אכל בשיעור המחייב בברכת המזון?

מבארת הגמרא: **מהו דתימא שמש** אינו מצרף לזימון, כי **לא קבע** לו מקום, שהרי הוא הולך ושב לשמש את המסובים, **קא משמע לן** שכיון שכך היא דרך השמש באכילתו, מצטרף הוא עם המסובים לזימון. [2417]

שנינו במשנה: **והכותי מזמנין עליו**. מקשה הגמרא: **אמאי** מזמנין עליו, והרי אפילו אם דינו כישראל, **לא יהא אלא עם הארץ**, שהרי הכותים אינם לומדים תורה, **ותניא "אין מזמנין על עם הארץ** [2419] "? [2418]

מתרצת הגמרא: **אביי אמר**, משנתנו עוסקת **ב**אופן שהיה ה**כותי** - **חבר** [תלמיד חכם].

[2416] לכאורה תמוה, שהרי אף שיצא לחולין, עדיין אסור לאכלו [מע"ש ה יב]. ובהכרח שמצטרף אף שאסור לאכלו, כי טעם איסור אכילתו הוא כדמאי, שחוששין שמא יפשע ולא יעשרנו ובהקדש לא יוסיף חומשו, ואין איסור אכילה מונע לצירוף לזימון אלא אם הוא בגוף המאכל, וראה הערה 21. **והגר"א** [אמרי נעם] ביאר ש"אינו מעכב"- מותר לאכלו, וכוונתו כנ"ל, שאין האיסור מצד המאכל, אלא רק שמא יפשע. וראה **רש"ש** [שבת קכו] שתמה איך פסק הרמב"ם [ברכות א כ] שהאוכל מע"ש והקדש שנפדו מברך תחילה וסוף, והרי פסק מאידך שאסור לאכלו. **ובדרך אמונה** [שם בה"ל ד"ה הפודה] כתב שהאיסור רק לעצמו, אך מותר להאכיל לאחרים, ובהכרח שמצד המאכל אין איסור, אלא רק שמא יפשע, ולכן מברכין עליו.

[2417] **הרא"ש** כתב ששאר אדם שאכל דרך ארעי אינו מצטרף לזימון, ורק שמש בזמן הגמרא היה מצטרף אף שאין לו קביעות, משום שכך היתה דרך אכילתו [וראה הערה 4 למשנה שבזמנינו שאינו נוהג לאכול משלחן המסובים, אלא מיסב בפני עצמו אחר הסעודה, דינו ככל אדם ואינו מצטרף]. **והריטב"א** ביאר ששמש נקבע אגב קביעות המסובים, ונפקא מינה בין הביאורים אם יהא רשאי להחלק, וראה **פני יהושע**.

[2418] **הריטב"א ומאירי** ביארו שהסיבה לכך כדלעיל [מג ב] שאין ראוי לת"ח להסב בסעודה עם עם הארץ, [וראה טעם נוסף בסמוך], ולכן הקשתה הגמרא שמשמעות "מזמנים עליו" היא שכותי מצטרף לזימון עם שני ישראלים,

רבא אמר: אפילו תימא שמשנתנו עוסקת **בכותי עם הארץ**, ובאמת מזמנים גם בצירוף עם הארץ שאינו לומד תורה, **ואילו הכא**, בברייתא שאמרו "אין מזמנין על עם הארץ", **באדם שנחשב "עם הארץ"** לפי הגדרתם **דרבנן דפליגי עליה דרבי מאיר עסקינן**.

דתניא: איזהו הנקרא **"עם הארץ"**? [2420] - **כל שאינו אוכל חוליו בטהרה** כמנהג ה"חברים", **דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, כל שאינו מעשר פירותיו כראוי**. ולכן מזמנים עם הכותי אף שאינו לומד תורה, [2421] שהרי **הני כותאי עשורי מעשרי כדחזי** [כראוי] [2422], כיון **דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי**, כמו **דאמר מר, כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל**.

תנו רבנן: איזהו "עם הארץ"? [2423] - **כל ש**אינו יודע כלום, עד כדי כך שאפילו **אינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית**, [2424] **דברי רבי אליעזר**.

רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין.

בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו אף שיש בו ארבע כנפות. [2425]

רבי נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו.

רבי נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים: אפילו קרא מקרא, **ושנה** משנה, ואולם **לא שמש תלמידי חכמים** ללמוד מהם את טעמי

והרי אין ת"ח מיסב עם עם הארץ. ולכן כתבו, ששלשה עמי הארץ חייבים לזמן בפני עצמם, וכן פסק **בבה**"**ל** [קצט ד"ה מזמנין].

[2419] גירסת **הרא**"**ש והרשב**"**א** [ח"ד פז] "אין מזמנין על ע"ה בחבורה", וביאר **בתוס**' **רא**"**ש** שאפילו כשהוא בעשרה ואינו ניכר, אין מזמנין עליו [וראה **בה**"**ל** קצט שדן בזה]. ולכאורה תמוה, שהרי למסקנא רק ע"ה שאינו מעשר לא מצטרף, ואם הטעם לכך משום שאוכל איסור טבל, למה יהא גרוע מקטן המוטל בעריסה, שמצטרף לעשרה אף שלא אכל. ומשמע שהמניעה לצירוף אינה מפני אכילת איסור, אלא שע"ה בדרגה זו אינו מצטרף, והוא חלק מהשיטות שמצינו בסמוך לגבי דרגת ע"ה.

[2420] **בתוס**' **רא**"**ש** כתב שהברייתא דנה מי נחשב כ"עם הארץ" לענין זימון, כי לענין מעשרות כבר שנינו [בכורות ל א] שהחשוד על טהרות אינו חשוד על מעשרות, וכך הוכחנו בהערה 28. וראה **תוס**' **בסוטה** [כב א ד"ה כל] שיש הרבה ענייני עם הארץ, וכל ברייתא דנה בגדרו לענין שונה, וראה עוד בהערה 33.

[2421] **הריטב**"**א** כתב שאע"פ שסתם עמי הארץ מזמנים בפני עצמם, כשאינם יודעים לעשר, אינם מזמנים, שהרי אין זימון באכילת איסור של טבל.

[2422] **הרמב**"**ן** כתב כי אף ששנינו [דמאי ז ד] שהכותים אינם מעשרים, היינו רק כשמאכילים לאחרים, כי אינם חוששין לאיסור "לפני עור" בהכשלת איסור, אך מקפידים לעשר את מה שאוכלים בעצמם. **והרשב**"**א** כתב שסתם כותים לא מעשרים [והיינו שהמעשרים רק לעצמם, הם בכלל עמי הארץ לגבי זימון], והמשנה עוסקת בשבט מסוים מהכותים שמנהגו לעשר, והם מחזיקים ומדקדקים במנהגם.

[2423] **רש**"**י בסוטה** [כב א] ביאר שברייתא זו דנה מי נחשב כ"עם הארץ" לענין טהרות ומעשרות. **ותוס**' **בגיטין** [סא א ד"ה איזהו] ביארו שנידון הברייתא לענין שאין מזמנין עליו.

[2424] **רש**"**י סוטה** [כב א], אך אם יודע לקרא ואינו קורא, אינו נחשב "עם הארץ" לדעת רבי אליעזר.

[2425] כך צידד לבאר **החזו**"**א** [שביעית י ז, ע"ש], וכן נקט **הב**"**י** [כד], אך **בפסחים** [קיג ב] מצינו שמי שאין לו ציצית בבגדו הוא מנודה לשמים, **ותוס**' שם דנו אם מדובר במי שיש לו ואינו לובש, או גם כשאין לו אם צריך לחזור אחריהן. **ותוס**' **בערכין** [ב ב ד"ה הכל] כתבו דהיינו רק בזמן הגמרא שהיה דרכם ללבוש בגדים של ד' כנפות, והמשנה את הבגד כדי להפטר מציצית נענש, ולדבריהם לא יחשב ע"ה אלא אם לובש בגד של ד' כנפות ואינו מטיל בו ציצית.

המשנה התלויים בסברא - **הרי זה עם הארץ**, כי אינו יודע לחלק בדינים הדומים כגון באיסור והיתר וממונות.[2426]

אמר רב הונא, **הלכה כאחרים**.[2427]

רמי בר חמא לא אזמין עליה [לא צירף לזימון] **דרב מנשיא בר תחליפא**, כי סבר שלא שימש תלמידי חכמים, והרי הוא עם הארץ אף על פי **דתני ספרא וספרי והלכתא**.

כי נח נפשיה דרמי בר חמא, **אמר רבא**, **לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא** כעונש על **דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא**, ופגע בו בהחשיבו כעם הארץ.

מקשה הגמרא על רבא: **והתניא** "**אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ**", ואם כן רמי בר חמא עשה כראוי, ועל מה נתבע?

מתרצת הגמרא: **שאני רב מנשיא בר תחליפא**, **דבאמת משמע** [היה משמש] **להו לרבנן**, ורק **רמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה**, וטעה להחשיבו כעם הארץ.

לישנא אחרינא, באמת רב מנשיא בר תחליפא לא שימש תלמידי חכמים לדון בטעמי המשנה בסברא, ובכל זאת לא נחשב עם הארץ, משום **דשמע שמעתתא מפומייהו דרבנן וגריס להו** כביאורם הנכון, ולכן **כצורבא מרבנן דמי**.[2428]

שנינו במשנה: **אכל טבל ומעשר וכו'**:

מקשה הגמרא: הרי אם אכל **טבל פשיטא** שאינו מצטרף, שהרי כבר שנינו שאפילו האוכל דמאי אינו מצטרף?[2429] מבארת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו דין זה, אלא **בטבל טבול מדרבנן**, וללמד שאפילו איסור דרבנן גורם שלא יצטרף לזימון.[2430]

[2426] **החזו"א** [שם] כתב שבזמן הגמרא מי ששנה ולא שימש ת"ח היה גרוע ממי שלא שנה כלל, אך היה מעולה ממי שלא קרא ק"ש שחרית וערבית. וצידד שבזמננו "לא שימש ת"ח" הוא הלומד מקופיא, ואינו יודע לעיין ולהבין, ומתגאה נגד ת"ח היודעים את התורה באמת, ואינו נכנע להם.

[2427] **תוס'** [ד"ה אמר ובחגיגה כב א ד"ה כמאן] כתבו שבזמננו מצרפים עם הארץ לזימון, וכן נפסק בשו"ע [קצט ב], ובמג"א כתב שרק ע"ה שלא למד מצטרף, מחשש שמא אם ירחיקוהו יפרוש מהציבור, אך אם הוא רשע שעושה עבירות, או שאינו מקיים מצוות שידועה לכל ישראל, כגון שאינו קורא ק"ש, אינו מצטרף, וראה בה"ל [ד"ה ע"ה].

[2428] ביאר הגר"ח שמואלביץ [**שיחות מוסר** בכמה מקומות], שלישנא אחרינא סברה שדי בכך שישמע ויקבל מהחכמים, והיינו שיטול מהם כהבנתו, אאך לישנא קמא סברה שצריך שהחכמים יתנו לו, וימשיכו בו את "מסירת התורה", וראה בהרחבה **באגרות משה** [יו"ד ח"ד לב].

[2429] **בית מאיר** [קצו] הוכיח מכאן כדעת **הרמב"ם** [ברכות א יט] שהאוכל דבר האסור אינו מצטרף משום שאסור לברך עליו, ולכן פשיטא שלא יצטרף לזימון, כי היא מצוה הבאה בעבירה. אך **לראב"ד** שאינו מצטרף לזימון משום שאכילת איסור אינה נחשבת כאכילת קבע, הרי זה גופא צריך להשמיענו שמשום כך אינו מצטרף לזימון. וראה **פני יהושע** [ד"ה אכל טבל].

[2430] והיינו אפילו אם חיוב ברכת הזימון הוא מדאורייתא, כי לרמב"ם האיסור דרבנן גורם שברכתו תהיה בכלל "מנאץ", ולראב"ד אין לו קביעות.

ומבררת הגמרא: **היכי דמי** טבל שהוא טבול רק מדרבנן? - אם גדל **בעציץ שאינו נקוב**, שלא חייבה התורה אלא גידולי קרקע ממש, וזה שאינו מחובר לקרקע, אין על פירותיו חיוב מעשר אלא מדרבנן.[2431]

שנינו במשנה: **מעשר ראשון** שלא ניטלה תרומתו אין מזמנים עליו.

תמהה הגמרא: **פשיטא**, שהרי דינו כטבל גמור?

מבארת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו דין זה, אלא **כגון שהקדימו** הלוי לכהן ובא אחר שהתמרחה התבואה **בכרי**, ונטל מבעל הבית את המעשר ראשון לפני שהכהן קבל תרומה גדולה, ואף שהפריש ממנו תרומת מעשר, אסור לאכול מהמעשר, עד שיפריש ממנו תרומה גדולה [ועליה שנינו "שלא ניטלה תרומתו"], והוצרך להשמיענו שאסור לאוכלו, כי **מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי** לעיל, שידרוש מ"מעשר מן המעשר" לפטור מעשר ראשון מתרומה אפילו אם הקדימו בכרי - **קא משמע לן כדשני ליה**, שהפסוק "מכל מעשרותיכם" מלמד שאם כבר חל חיוב על התבואה כשהיתה "דגן" שוב אינה נפטרת כשעשאה מעשר ראשון, וגם חלק הלוי חייב בתרומה.

שנינו במשנה: **מעשר שני** והקדש שלא נפדו אין מזמנין עליו.

תמהה הגמרא: **פשיטא**, שהרי כל עוד לא נפדו הם אסורים באכילה!?

מבארת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו דין זה, אלא באופן **שנפדו**, **ולא נפדו כהלכתן**, וכדלהלן:

מעשר שני שלא נפדה כהלכתו - **כגון שפדאו על גבי אסימון** חתיכת כסף שלא הוטבעה עליה צורת מטבע, **ורחמנא אמר** לגבי פדיון מעשר שני [דברים יד כה] "**וצרת הכסף בידך**", ודרשו מלשון "וצרת", שהפדיון יעשה רק על **כסף שיש** (לו) **עליו צורה**.

הקדש שלא נפדה כהלכתו, **שחללו על גבי קרקע**, **ולא פדאו בכסף**, **ורחמנא אמר** לגבי פדיון הקדש [ויקרא כז יט] "**ונתן הכסף וקם לו**". וכוונת המשנה להשמיענו שאם פדה ולא קיים פרטים אלו, אין מזמנים עליהם.

שנינו במשנה: **והשמש שאכל פחות מכזית**. תמהה הגמרא: **פשיטא**, שהרי לא אכל כשיעור המחייב בברכה?[2432]

[2431] **בחיי אדם** [נא] הוכיח מכאן שהאוכל מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב מברך ברכת המזון [אך לא "המוציא לחם מן הארץ" שהרי אינו "ארץ" [וראה מח הערה 26]. ובספר **פירות תאנה** דחה, שצירופו הוא כאוכל ירק, שמצטרף לזימון אף שאינו מברך בהמ"ז [להלן מח א, שו"ע קצז ג].

[2432] **הגרא"מ הורביץ** ביאר שהקושיא היא, הרי שנינו ברישא שמצטרף רק אם אכל כזית, ופשיטא שבפחות מכך אינו מצטרף. אך **הרש"ש** כתב שא"א לפרש כך, שהרי תירוץ הגמ' הוא שנקטו סיפא אטו רישא, ואיך יתכן להפוך את הקושיא לתירוץ. ולכן הקשה מכאן לשיטת **הגר"א** [קצז ב] ששמש מצטרף לעשרה אפילו אם אכל פחות מכזית [שהרי לא גרע מקטן המוטל בעריסה], וא"כ צריך התנא להשמיענו שאע"פ שמצטרף לעשרה, אינו מצטרף לשלשה.

מבארת הגמרא: **איידי דתנא רישא** "השמש שאכל **כזית**" **תנא סיפא** "שאכל **פחות מכזית**".

שנינו במשנה: **והנכרי אין מזמנין עליו**:

תמהה הגמרא: פשיטא, שהרי הוא פטור מכל המצוות?

מבארת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בגר שמל ולא טבל**, והשמיענו שדינו כגוי גמור.[2433] **דאמר רבי זירא אמר רבי יוחנן, לעולם אינו גר עד שימול ויטבול. וכמה דלא טבל - נכרי הוא.**

שנינו במשנה: **נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן.**

אמר רבי יוסי:[2434] **קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו.**

מקשה הגמרא: **והא תנן** "**נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם**"?

מתרצת הגמרא: **הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שאמרו** [במשנה] **קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו**, היינו דוקא שאינו מצטרף לחייב זימון בשלשה, **אבל עושין אותו סניף לעשרה**, כי כיון שכבר חל עליהם חיוב זימון, יכול להצטרף עמם כדי שיוכלו להזכיר את השם,[2435] ועל כך נסובו דברי רבי יוסי.

ועוד אמר רבי יהושע בן לוי: תשעה ועבד מצטרפין, לומר דבר שבקדושה, שאינו נאמר אלא בעשרה.[2436]

מיתיבי: מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת להתפלל בציבור,[2437] **ולא מצא**

[2433] ראה **בקהלות יעקב** [יבמות לו] שכך ביארו האחרונים, וכמשמעות לשון רבי זירא "וכמה דלא טבל - נכרי הוא". אולם **בפיה"מ להרמב"ם** כתב שחידוש המשנה הוא כי אף "שיש בו חלק משלמותו" אין מזמנים עליו, ונחלקו בזה הראשונים ביבמות מז א]

[2434] **רש"י** [ד"ה סניף] גרס "רב אסי" שהוא אמורא ולכן הקשו עליו ממשנה ובריית‍א.

[2435] **בעל המאור** דקדק שלא אמרו "מצטרף" אלא "עושין סניף", כי גם ג' או ד' קטנים מצטרפין לזימון, והעיקר שיהיו רוב גדולים, ואילו לדבר שבקדושה אין מצרפין אלא אחד. [וה**ב**"י נה הביא מספר **המנהיג** שהדקדוק הוא ממה שאמרו "עושין סניפין" ולא "סניף"]. אך **המג"א** [נה ח] נקט שריב"ל מודה ששני קטנים אינם מצטרפין, וראה **בירושלמי** [ה"ב] ובמפרשיו. **ובתוס'** [מח א ד"ה ולית] הביאו ממדרש שקטן אינו מצטרף אלא לזימון, אך לא לתפלה - ויתכן שהטעם לכך כמבואר לעיל [מה הערה 27] שזימון אינו ככל דבר שבקדושה, ומה שצריך בו עשרה הוא משום ש"בציר מעשרה לאו אורח ארעא", ולצורך זה די בצירוף קטן - אך מסוגיין הוכיחו שקטן מצטרף גם לתפלה, שהרי הקשו לריב"ל ממעשה דרבי אליעזר שהיה בתפלה, וראה **עמק ברכה** [תפלה ו].

[2436] יש לדון אם מצטרפים גם לזימון, כי במשנה שנינו שאין מזמנין על עבדים, וכתב רבינו יונה בשם רש"י שהטעם משום שאין חברתן נאה ואפילו עם בעליהן, ובזה אין חילוק בין שלשה לעשרה [וראה לעיל מה הערה 20]. וה**ב**"י [קצט] הביא בשם **הר"ן במגילה** שהחשש הוא רק כשצירופן ניכר, ולדבריו יתכן שהמשנה עוסקת בשלשה, שבצירופן נוספת כל ברכת הזימון, וריב"ל דיבר על צירוף לעשרה שרק מוסיפין הזכרת השם, וכן משמע במרדכי קעג ש"מצטרפין לברוך אלוהינו". [ולפ"ז תמוה למה לא הזכיר ריב"ל תשעה ואשה].

[2437] **הרמ"א** [קח ח] פסק שלכתחילה לא יעבור זמן תפלה משום הפסד ממון, ובשו"ת **יד אליהו** [ז] הוכיח מסוגיין שאינו צריך להפסיד, אלא אם יש חשש שלא יתפלל כלל, אך לא לצורך תפלה בציבור, שהרי משמע שרבי אליעזר עשה מדת חסידות כששחרר עבדו לצורך תפלה בצבור, וראה **אגרות משה** [או"ח ב כז].

עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. [2438]

ומדייקת הגמרא: רק משום ש"**שחרר**", **אין**, [יכול היה להצטרף למנין], ומשמע כי אילו **לא שחרר**, **לא** היה יכול להצטרף למנין. ואם להשלים לעשרה אפשר לצרף עבד, למה הוצרך לשחררו?

מתרצת הגמרא: **תרי** אנשים **אצטריכו**, כי בבית הכנסת היו רק שמונה אנשים, וכיון שאין מצרפין אלא עבד אחד, לכן **שחרר חד** והוא הצטרף כישראל גמור, **ונפיק בחד** שצירפו כעשירי.

תמהה הגמרא: **והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר** [ויקרא כה מו] **לעולם בהם תעבודו**?

מתרצת הגמרא: **לדבר מצוה שאני.** [2439] שבה הגמרא ומקשה: הרי **מצוה הבאה בעבירה היא**? [2440]

[2438] **החכם צבי** [צג] דן אם אפשר לצרף למנין אדם שנברא ע"פ ספר יצירה, ו**בברכי יוסף** [נה ד] הוכיח מסוגיין שאי אפשר לצרפו, שהרי רבי אליעזר שחרר עבדו ולא ברא אדם ע"פ ספר יצירה, ודחה ע"פ הרמב"ן [בסמוך] שבמקום מצוה אין איסור חנינה כלל, ועוד שבריאה זו אורכת הכנה גדולה, ולא היה לו זמן לעשותה לפני התפלה.

[2439] **הרמב"ן** [גיטין לח ב] ביאר שבמקום מצוה אין איסור חנינה כלל, כי איסור "לא תחנם" משמעותו שלא ליתן להם מתנת חינם, אך כשעושה כן לצרכיו, מותר. [וראה עוד טעם בסמוך]. וה**מג"א** [צ ל] **וטורי אבן** [חגיגה ב ב] תמהו שהרי בסוגיין דנו בה משום מצוה הבאה בעבירה. וביאר ה**חתם סופר** [גיטין שם] שקושיית הגמרא הרי "לעולם בהם תעבודו" ו"נקדשתי" שתיהן מצוות שקולות הן, ואם כן אין לאדון עדיפות בקיום "ונקדשתי" ונמצא שמשחרר את העבד שלא לצורכו, ושוב היא מצוה הבאה בעבירה. וראה עוד **בשאגת אריה** [צז] ו**בהגהות אמרי ברוך לטורי אבן** [שם], ובהגהות **הגרא"מ הורביץ ומהר"ץ חיות**, **ובאגרות משה** [או"ח א קפח].

[2440] **הרא"ש** לא גרס קושיא זו, ו**בשדי חמד** [מערכת מ כלל עז] ביאר טעמו כדעת **תוס' בסוכה** [כט ב] שמצוה הבאה בעבירה אינה פוסלת למצוה דרבנן. ודחה, שרק אם נעשית כבר עבירה בחפץ ובאים לקיים בו מצוה דרבנן, אין פסול של "באה בעבירה", אך קושיית הגמרא היא שאין לעבור עבירה לכתחילה כדי לקיים מצוה. ועוד כתב שבקדושה הוא מקיים עשה דאורייתא של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ועליה הקשו שהיא באה בעבירה, וראה הערה הבאה.

[2441] כך פירש **רש"י**, וכתב ה**רא"ש** כי שהמצוה היא לקדש את השם, ואף אם חיוב קדושה הוא מדרבנן, כיון שהיא מצוה של רבים היא דוחה עשה דאורייתא, ו**באגרות משה** או"ח א קפח] ביאר שכוונתו כי אף שאין חיוב מה"ת לומר קדושה, מ"מ האיסור לאומרה ביחידות הוא מדאורייתא, והעלה מכך שאסור לעשות מנין לקטנים. [והרא"ש הוסיף שלא מסתבר להעמיד שרצה לקרות פרשת זכור שחיובה מה"ת, כי משמע שמדובר בכל ענין. וראה **תרומת הדשן** קח ו**שעה"צ** תרפה ה שדנו אם כוונתו שחיובה מה"ת, או שגם צריך עשרה מה"ת]. **והרמב"ן** [שם] כתב שמצות תפילה בציבור חמורה, ודוחה אפילו עשה דאורייתא, כי כיון שהקב"ה בא לביהכנ"ס ואינו מוצא שם עשרה, מיד הוא כועס. **והר"ן** שם הוכיח מסוגיין ש"לעולם בהם תעבודו" אינו עשה גמור, ולכן נדחה אפילו לצורך מצוה דרבנן. **ובאגרות משה** [שם] ביאר בתירוץ הגמרא כי כיון שהיא מצוה דרבים, נמצא שיש לאדון רווח בקיומה יותר מקיום העשה של "לעולם בהם תעבודו" [כי כנגד איסורו יקיימו רבים מצוה], ושוב אין איסור חנינה כלל, ואין מצוותו באה בעבירה. וראה ב**קהלות יעקב** [כז ו] שהוכיח כי אע"פ שמצוה דרבנן המתקיימת ע"י רבים אינה דוחה עשה של כל אחד מהם, אלא רק עשה של יחיד שהוא לצורך הרבים [ותרוצו לקושיית תוד"ה מצוה, ראה רא"ש מו"ק ג].

מתרצת הגמרא: **מצוה דרבים**, להוציא את הציבור ידי חובתם בקדושה [2441] - **שאני**. ועוד **אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ישכים אדם לבית הכנסת, כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו, קבל עליו שכר כולם.** [2442]

תמהה הגמרא: "**שכר כולם**" **סלקא דעתך**, וכי שאר המתפללים, חוץ מעשרה ראשונים, אין להם שכר כלל?

מבארת הגמרא: **אלא אימא**, "**נותנין לו שכר כנגד כולם**". [2443]

אמר רב הונא: תשעה וארון [2445] **מצטרפין** למנין לתפילה. [2444]

אמר ליה רב נחמן: וכי ארון גברא הוא, ואיך יצטרף?

אלא אמר רב הונא: תשעה שנראין כעשרה מצטרפין. [2446] יש **שאמרי לה**, שנראים כעשרה רק **כי מכנפי** [כאשר הם מכונסים יחד], כי אז קשה להבחין כמה הם. **ויש שאמרי לה**, שנראים כעשרה, רק **כי מבדרי** [כאשר הם מפוזרים], כי מתוך פיזורם הם נראים מרובים. [2447]

אמר רבי אמי: שנים ושבת מצטרפין לחיוב זימון של שלשה.

אמר ליה רב נחמן: וכי שבת גברא הוא, ואיך תצטרף?

[2442] **רבינו יונה** כתב שהטעם לכך משום שהראשונים גורמים לשכינה שתבא, שהרי השכינה שורה בביהכנ"ס רק כשיש שם ציבור [וראה **מהרש"א**], והעלה מכך ה**מעדני יו"ט** [פ"א סי' ז אות י] ששכר כל אחד מהראשונים שוה לחברו. אך מסברא דיליה כתב שגם כל המקדים בין העשרה נוטל שכר כנגד הבאים אחריו, וכן נקט **הרמ"ע מפאנו** [בעשרה מאמרות] ו**הגר"א** [משלי יד כח], וכ"כ ב**עטרת זקנים** [על השו"ע צ יד] שכל המקדים יותר, ואפילו אינו מעשרה ראשונים, הוא קרוב לשורש הקדושה. וכדבריו מוכח בספר **אגודה** [ברכות טו] שלא הזכיר כלל "עשרה ראשונים" אלא כתב שישכים לביהכנ"ס ויטול שכר כנגד כלם. [וכן משמע קצת מ**הרמב"ם** תפלה ח א עי"ש]. וב**מג"א** [צ כח] הביא מהזהר [נשא רלט] שיתאספו העשרה ויבואו יחד לבית הכנסת, ויתכן שהטעם לכך הוא כדברי **הגר"א** [משלי שם] שביאר את מאמר הגמרא [ו ב] שהקב"ה בא לביהכנ"ס ואינו מוצא שם עשרה מיד הוא כועס, שכועס גם על אלו שבאו, כי לא הביאו עשרה אנשים [כמבואר שם הערה 42], ולכן עדיף שיבואו יחד, ולא יהיה זמן שאין עשרה יחד.

[2443] ה**מעדני יו"ט** [שם] דן אם כוונת הגמרא לתקן את לשון ריב"ל, או לבאר שכוונתו כמו בעה"ב המשלם שכר לפועליו, ונותן לאחד שכר כלם לחלק להם, והוא כבוד למחלק.

[2444] **הגר"א** [דברי אליהו] ביאר ש"ארון" הוא ראשי תיבות של **א**חד **ר**ואה **ו**אינו **נ**ראה, והכוונה שמצרפין את הקב"ה כמו שצירפוהו אחי יוסף לעשרה.

[2445] ב**תוס' חכמי אנגליה** כתבו דהיינו דוקא כשיש בארון ס"ת, וכן משמע בירושלמי שדן על צירוף "קטן או ס"ת" [ומשמע שנקטו כי בתחילה רב הונא דן על ארון, ושלא כמבואר להלן].

[2446] ב**דברי אליהו** הובא מ**הגר"א** שרב הונא ביאר שזו היתה כוונתו מתחילה, שתשעה נראים כעשרה, כמו שאמרו על הארון בקדש הקדשים "מקום ארון אינו מן המדה" [מגילה י ב], והיינו שרוחב קה"ק היה עשרים אמה, ואע"פ שהארון עמד באמצעו נשאר לו מכל צד עשרה אמות, הרי שמצינו בארון שתשעה נראים כעשרה. ו**הגרא"מ הורביץ** כתב שכוון לרמוז שצריך שיהא המרחק ביניהם כשיעור הארון [ראה שם חשבונו] ותמוה, שהרי נחלקו בדבריו אם צריך שיהו מכונסין או מפוזרין.

[2447] ב**ירושלמי** [כאן] מקשה הרי עדיין אין כאן עשרה, ואיך מה שנראין מועיל במקום עשירי. ולפי המובא לעיל [מה הערה 27] שדעת הירושלמי שזימון הוא ככל דבר שבקדושה, יתכן שמשום כך מצריך שיהיו עשרה בפועל, אך הבבלי סבר שזימון אינו ככל דבר שבקדושה, ומה שצריך בו עשרה הוא משום ש"בציר מעשרה לאו אורח ארעא", ולצורך זה די בכך שנראין כעשרה.

אלא אמר רבי אמי: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה, מצטרפין להחשב כשלשה לזימון.[2448] **מחוי רב חסדא: כגון אנא ורב ששת! מחוי רב ששת: כגון אנא ורב חסדא.**[2449]

אמר רבי יוחנן: קטן פורח שהביא סימני גדלות לפני גיל שלש עשרה[2450], **מזמנין עליו** אפילו בשלשה.[2451]

תניא נמי הכי: קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן". ולכאורה **הא גופא קשיא, אמרת "הביא שתי שערות", אין,** [מזמנין עליו], ומשמע שאם **לא הביא, לא** מזמנין עליו, כי אינו גדול. **ואילו הדר תני "אין מדקדקין בקטן"**, ומשמע שיתכן קטן שיזמנו עליו, **לאתויי מאי? לאו** (תחילת העמוד) **לאתויי קטן פורח**, שאם הביא שתי שערות, אין מדקדקין בגילו, אך אם לא הביא, מדקדקין שיהא בן שלש עשרה ומעלה.[2452]

[2448] **בתוס' הרא"ש** ביאר שההלכה נחשבת כשלישי, ותמה ה**צל"ח** א"כ למה לא הקשו גם כאן "וכי הלכה גברא היא", ולכן ביאר שקושיית הגמרא היא רק על אותם אנשים שלפעמים חייבים בזימון [כשיש עמם ארון או שבת] ולפעמים פטורים, אך שני ת"ח תמיד מחוייבים, והיינו כי אין החשיבות בהלכה המצטרפת, אלא בתלמידי חכמים עצמם. וה**מאירי** [מח א] ביאר שכוונת רב אמי, כי אע"פ שאין קובעין כאחת, ההלכה מנענעתן ומצרפתן ואם יש שלישי ביניהם, מזמנין.

[2449] בעירובין [סז א] מבואר שרב חסדא היה מעמיק לדון בנדונים מחודשים, וירא מרב ששת שהיה בקי ומקשה סתירות ממשניות, וראה רש"י בשבת [סג א] שפירש כי שני ת"ח המחדדין, היינו שואלין ומשיבין זה לזה, ויתכן שבכך נחלקו כאן, איזה סוג שו"ת נחשב כחידוד הראוי להצטרף לבהמ"ז.

[2450] **רש"י**, והיינו ששערות מוכיחות על בגרות הגוף, אפילו לפני גיל הבגרות, ומה שאמרו בקידושין [טז ב] ששערות לפני גיל י"ג הן שומא, הוא לגבי דיני גדלות, ולכן נקרא "קטן פורח", [וראה רש"י גיטין סה א, וב**העמק שאלה** קטז ג האריך בבירור נידון זה]. אך **תוס'** [ד"ה קטן] ביארו שכבר נכנס לשנת יג, והתחיל להביא סימנים ולא נגמר שיעורן, שאין בהם כדי לכוף ראשו בצד עיקרו [ונקט שהם עושים את הגדלות, ולא רק ראיה עליה, ולכן כשהגיע לשנים ואינן שומא, כבר בתחילתן יש בו מקצת גדלות]. ונמצא שביאור ראיית הגמרא הוא, שהסיפא מגלה על הרישא, שאין הכוונה לשתי שערות גמורות, אלא די בפורחות.

[2451] **תוס'** [ד"ה קטן] הקשו איך שנינו בברייתא בסמוך שקטן אינו מצטרף, והרי אפילו קטן בעריסה מצטרף, ולכן העמידוה בצירוף לשלשה. וכן העמידו [בסמוך מח א ד"ה ולית] את ההלכה שקטן פורח אינו מצטרף לשלשה אלא לעשרה. וביאר ה**מרדכי** שזימון בשלשה חמור מזימון בעשרה. וה**ראב"ד בתמים דעים** [א] ביאר להיפך, שבעשרה כיון שרוצים להזכיר שם שמים, דוחקין עצמן ומצרפין קטן לסניף כדי להרבות בשבחו של מקום, אך לזימון של שלשה לא אכפת לן, וראה טור ונו"כ [קצט].

[2452] כך הביאור לפי **רש"י**, אך **תוס' והרשב"א** תמהו, שהרי דין קטן שהביא שתי שערות מפורש כבר ברישא של הברייתא, ולכן ביארו כדרכם, שאם הביא שתי שערות כשיעורן, אין מדקדקין אחריו, אך אם עדיין לא צמחו כשיעור, בודקים אחריו, שאם יודע למי מברכין, מצטרף לזימון.

[2453] **הרמב"ן** דקדק, שרק במקום שאמרו "לית הלכתא ככל הני שמעתתא מהא דאמר ר' פלוני" ביאורו שחולק על הכל, אך כאן הלשון "לית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר", וביאורה שאין הלכה ככל הקולות שנזכרו לענין צירוף בזימון, אלא רק כי האי קולא שאמר רב נחמן.

[2454] **רב האי גאון** פירש, שלמסקנא זו נמצא שכל האופנים דלהלן לא מצטרפים: א. תשעה ועבד. ב. תשעה וקטן. ג. תשעה וארון, ותשעה הנראין כעשרה. ד. שנים ושבת. ה. שני ת"ח. ו. קטן פורח, אלא צריך שיביא שתי שערות

דף מח.

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, [2454] שהקלו בדיני צירוף לזימון, **אלא** רק [2453] **כי הא** קולא **דאמר רב נחמן**: **קטן** [2455] **היודע למי מברכין מזמנין עליו**.

אביי ורבא הוו יתבי בקטנותם **קמיה דרבה**, וכשרצה לברך, בדקם אם ראויים להצטרף לזימון. [2456] וכך **אמר להו רבה**: **למי מברכין? אמרי ליה**: **לרחמנא**.

ורחמנא היכא יתיב? **רבא אחוי** [הצביע] **לשמי טללא** [כלפי התקרה], **אביי נפק לברא**, **אחוי כלפי שמיא**. [2457]

אמר להו רבה: **תרווייכו**, **רבנן הויתו**! שניכם תהיו חכמים, כי **היינו דאמרי אינשי**: **בוצין בוצין מקטפיה ידיע**! [טיב הדלעת ניכר בה משעת חניטתה, כשיוצאת משרף האילן]. ומשל הוא, שטיבם ניכר מילדותם.

ויהא יודע למי מברכים. אך **תוס'** [ד"ה ולית] **ובעה"מ** כתבו שדברי ריב"ל לגבי צירוף תשעה ועבד או תשעה וקטן לא נדחו להלכה. ולגבי קטן פורח ביארו **תוס'** **והרשב"א** שאין הכוונה לדחות את הברייתא להלכה מפני דברי רב נחמן, אלא לבארה שלא כביאור רבי יוחנן, והיינו שלא שנינו שמזמנים על כל קטן פורח, אלא רק אם יודע למי מברכין.

[2455] דעת **הרי"ף והרמב"ם** [ברכות ה ז] שמצרפין קטן מגיל חינוך, אם יודע למי מברכין, וכתב **הריב"ש** [תנא] שקודם לגיל חינוך, אפילו אם הוא חריף ויודע למי מברכין, אינו מצטרף. ואילו **תוס'** [שם] כתבו שצירופו תלוי בשני תנאים א. פורח, ב. שיודע למי מברכין. וכתב **הב"י** [קצט] שגם הרא"ש סובר כן, אך בשם **מהרי"ק** [מט] הביא שלדעת הרא"ש אינו מצטרף אלא מבן י"ג ויום אחד.

[2456] כך הביאור לפי **הרי"ף** שקטן ממש מצטרף, אך **תוס'** כתבו שרצה להראות שיש בהם בינה אף שהם קטנים ועדיין לא מזמנין עליהם, שאילו כבר היו פורחים, לא ניכרת חכמה בתשובתם.

[2457] **רב האי גאון** ביאר שאין הכוונה שאמר כך ממש, אלא שראו שהוא יודע את בוראו ידיעה שלמה כידיעת גדולים, ויודע ששכינתו בשמים, וראה **ריטב"א** ששבח בכך את אביי שידע בבירור ששכינתו בשמים.

[2458] דעת **הרי"ף** שמצטרף רק לעשרה, אך לא לשלשה, והעלה מכך **רבינו יונה** שיש להחמיר בשלשה יותר מעשרה, [ומה שמצינו לעיל מה ב שאם יצא אחד מהן לשוק, בג' עונה עמהם, ובעשרה אינו מצטרף אלא אם חזר למקומו, אינו משום חומרא, אלא כך הוא אופן הישיבה הנצרך להזכרת השם]. וראה תוס' ד"ה תשעה.

[2459] **הב"י** [קצז] הביא בשם **הכל בו** שנחלקו הראשונים אם צריך שיאכל כזית ירק, **והרשב"א** כתב שצריך שיתחייב בברכה, לפחות כבורא נפשות [הובא **במ"ב** שם ח], **והריטב"א** כתב שצריך להתחייב ברכה שבהמ"ז פוטרתה [וסבר שעיקר הזימון הוא ברכת הרבים, וצריך שיהא ראוי להוציאם]. ותמה **החזו"א** [לא ב] שהרי הרא"ש להלן [נ א] ביאר כי טעם הדין שאם קדם אחד וברך, מצטרף לזימון, הוא משום שלא גרע מאוכל ירק, אף שאחר שברך כבר אינו מחויב ברכה. ויתכן לחלק בין האוכל ירק, שאם אינו חייב בברכה הרי הוא כאדם מהשוק, שאינו מצטרף אלא רק "עונה", ורק בעת חיובו בברכה יכול להצטרף כ"מברך", לבין האוכל פת, שכבר התחייב בברכת הזימון ולא נפקע חיובו. **והגר"א** נקט שהאוכל ירק מצטרף אפילו אכל פחות מכזית, וכתב **הבה"ל** [קצז ד"ה כזית] דהיינו במצטרף לעשרה, שהרי מוכח ממשנתנו שהמצטרף בירק לשלשה צריך כזית, אך **הרש"ש והגרא"מ הורביץ** נקטו שכוונת הגר"א גם במצטרף לשלשה [וכך הביאו **החזו"א** שצידד שרב חולק על ריב"ל בצירוף קטן ל יא].

[2460] לכאורה תמוה, למה צריך שיאכל ירק, והרי אפילו קטן המוטל בעריסה מצטרף, אף שלא אכל כלל. **והחזו"א** [ל יד] צידד שרב חולק על ריב"ל בצירוף קטן, אך לבסוף הסיק שהאוכל ירק יכול לברך ברכת הזימון, ולכן אפילו ג' אוכלי ירק מצטרפין, מה שאין כן בקטן בעריסה שאין מצרפין אלא אחד בלבד, וכ"כ **במ"ב** [קצז ז] שמצטרף משום שאומר "ברוך שאכלנו משלו" [ומקורו בתוד"ה תשעה]. אך כבר הבאנו שדעת **בעל המאור** שמצרפין אפילו

אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: תשעה [2458] **אכלו** פת העשויה מדגן **ואחד אכל** [2460] **ירק**, [2459] **מצטרפין** לזימון, אף שהאוכל את הירק אינו מברך עמם ברכת המזון. [2461]

אמר רבי זירא: בעאי מיניה מרב יהודה: שמנה שאכלו דגן, **מהו** שיצרפו אליהם שני אוכלי ירק ויתחייבו בזימון? וכן **שבעה** שאכלו דגן, **מהו** שיצרפו אליהם שלשה אוכלי ירק ויתחייבו בזימון?

אמר ליה רב יהודה: **לא שנא**, ומצטרפין. [2462]

אמר רבי זירא: **ששה ודאי לא מיבעיא לי**, והתכוון לומר, שהיה ברור לו שאי אפשר לצרף לששה עוד ארבעה, וכדלהלן. [2463]

אמר ליה רבי ירמיה: שפיר עבדת דלא איבעיא לך, אולם אין הדין כהבנתך, **כי התם**, בשבעה ושמונה, **טעמא מאי**, מפני מה מצטרפין? **משום דאיכא רובא. הכא נמי**, בששה שאכלו דגן, מצטרפין כי **איכא רובא**. [2464]

ואיהו, רבי זירא, **סבר**, **רובא דמינכר בעינן**, [2465] ולכן סבר שאם אין שבעה שאכלו דגן, אי אפשר להצטרף לחיוב זימון.

ב' וג' קטנים [ופסק גם כרב וגם כריב"ל], ובהכרח שסבר כי צירוף האוכל ירק מחייב בזימון, ואילו צירוף הקטן הוא רשות, ואין הגדולים חייבים לזמן עמו אלא אם ירצו, וראה הערה 10.

[2461] בשו"ע [קצז ב] כתב שהמזמן יהיה מאוכלי הפת דוקא, **ובה"ל** [קצד ד"ה אחד] משמע שרק אוכלי הדגן מתחייבים בזימון, אך להאוכל ירק עצמו אין חיוב אלא מצוה גרידא. אך **באור שמח** [ברכות ה ג] נקט שגם לאוכלי הדגן אינו חיוב אלא רשות, וראה בהערה 8 שמדברי **בעה"מ** משמע שהוא חיוב, ויש לדון אם מותר לאוכל ירק להחלק, כי אינו חייב בזימון, או כיון שהוא גורם להפקיע חיובם של אוכלי הדגן, אסור, [וראה רשב"א להלן נ א].

[2462] בשו"ת **גינת ורדים** [י] ביאר שרב נקט "תשעה שאכלו דגן" אף שדי בשבעה, כדי ללמד שיש עדיפות בריבוי אוכלי הפת כמה שיותר, ומצוה מן המובחר שיהיו עשרה אוכלי פת, כי ברכת הזימון נתקנה על הפת. ולדבריו נמצא שאם היו עשרים, ואחד מהן אכל פת, לא יחלקו, כי לכתחילה עדיף שבכל חבורה יהיו עשרה אוכלי פת, וראה **ב"י** [קצד] ולהלן [נ א].

[2463] ביארנו את הגירסא שלפנינו כפשוטה, וכן משמע לעיל [כה ב]. אך **רש"י** [ד"ה ואיהו] פירש שרבי זירא הצטער שלא שאל על ששה, וכתב **במסורת הש"ס** שגרס "וי דא". **והב"י** כתב שנפקא מינה בביאורים אלו להלכה, כי לרש"י רבי זירא הסתפק בצירוף ארבעה לששה ורבי ירמיה פשיטא ליה, ונמצא שהלכה כרבי ירמיה שמצטרפין לששה, אך לגירסתינו גם רבי זירא פשיטא ליה, והלכה כמותו שצריך רוב הניכר.

[2464] **בירושלמי** דן לצרף אפילו מחצה על מחצה, דהיינו חמשה אוכלי פת וחמשה אוכלי ירק. אך כשהרוב אוכלי ירק, ודאי אין מצטרפין לזמן בהזכרת השם, כי אף אם יש ביניהם שלשה שאכלו פת וכלם חייבין בזימון, הרי היא סעודת אוכלי ירק, ואינה מחייבת הזכרת השם.

[2465] **רבינו יונה** ביאר שצריך רוב של שני שליש. והטעם לכך, כי בזימון צריך עשרה משום ש"לאו אורח ארעא לברך בפחות מעשרה" [כדלעיל מה ב, ראה מז הערה 56], אך בדבר שבקדושה די ברוב שאינו ניכר [או"ח נה א], כי בו הצורך בעשרה נלמד מקרא, והוא ככל דין התלוי במנין שמתקיים ברוב המנין, וראה **ט"ז** [יו"ד כא ב].

[2466] **הגרעק"א** העיר, שמכאן מוכח שאשה מצטרפת לזימון, כי משמע שרק המלך והמלכה אכלו, אך מברכת רבי שמעון בן שטח "שאכל ינאי וחבריו" משמע שהיו עמו אחרים, **ובתוס'** [ד"ה תשעה] מבואר שהיו שם עשרה, וכן הוא להדיא בבראשית רבה [מקץ צא ג], וראה **חזו"א** [ל ט].

ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא [אכלו פת] **בהדי הדדי**. [2466] **ומדקטל להו ינאי לרבנן** [שהרג את החכמים בגלל שרצו לפוסלו מהכהונה], **לא הוה ליה איניש לברוכי להו**, להוציאם בברכת המזון. [2467] **אמר לה ינאי לדביתהו**, לאשתו: **מאן יהיב לן גברא דמברך לן**? **אמרה ליה**: **אשתבע לי דאי מייתינא לך גברא, דלא מצערת ליה**.

אשתבע לה. אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה [אחיה, שהחביאתו מפני ינאי], **אותביה בין דידיה לדידה**, הושיבו ביניהם.

אמר ליה ינאי לרבי שמעון בן שטח: **חזית כמה יקרא עבדינא לך!**

אמר ליה: **לאו את קא מוקרת לי, אלא אורייתא היא דמוקרא לי, דכתיב** על התורה [משלי ד ח] "**סלסלה**, חזור עליה בקביעות, **ותרוממך. תכבדך, כי תחבקנה**",

אמר לה ינאי לאשתו: **קא חזית**, רואה את שבצדק הרגתי את החכמים, שהרי לפניך תלמיד חכם **דלא מקבל מרותי!** [2468]

יהבו ליה כסא [כוס יין] **לברוכי** עליו ברכת המזון.

אמר שמעון בן שטח: **היכי אבריך**? הרי לא אכלתי, וכי אפשר לי לומר "**ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו**"? לפיכך **שתייה להההוא כסא**, ובכך הצטרף עמם לסעודתם, [2469] ושוב **יהבו ליה כסא אחרינא, ובריך. אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא** (**אמר רבי יוחנן**) [2470]: **שמעון בן שטח** מה **דעבד, לגרמיה** [על דעת עצמו] **הוא דעבד**, ולא הודו לו חכמים.

[2467] לכאורה תמוה, כיצד יתכן שינאי, שהיה כהן גדול ומלך, לא ידע לברך? וראה **צל"ח** שהעמיד באופן מסוים ע"פ פלפול.

[2468] **בעין יעקב** גרס "דלא מקבלי". והיינו שהוכיח מרבי שמעון בן שטח על כל החכמים שאינם מקבלים מרות, וראה **רש"ש**.

[2469] **תוס'** [ד"ה תשעה] כתבו שהאוכל ירק או שותה כוס יין מצטרף ויכול לומר "ברוך שאכלנו משלו" שהרי שתיה בכלל אכילה.

[2470] **במסורת הש"ס** כתב למחוק תיבות אלו, שהרי לא מסתבר שרבי יוחנן יביא ראיה מדברי עצמו. וה**צל"ח** כתב שלא רבי יוחנן אמר "ר"ש בן שטח עבד לגרמיה" אלא רבי אבא הוא שלמד כך מדברי רבי יוחנן.

[2471] **תוס'** [ד"ה עד] ביארו כי אף שאמרו [ר"ה כט א] שגם אחר שבירך יכול לחזור ולהוציא אחרים, ואפילו לא אכל כלל, מוציא אחרים מדין ערבות, מכל מקום כדי לזמן צריך לאכול כזית דגן, כי אינו יכול לומר "שאכלנו משלו". [ותמה **המהרש"א** שהרי האוכל ירק מצטרף כי יכול לומר "שאכלנו", ולמה צריך המוציא לאכול דוקא פת]. אך **רש"י ובה"ג והרמב"ם** [ברכות ה טז] סברו כה**ירושלמי** [הובא ברא"ש] שהטעם שצריך לאכול כזית, הוא משום שנאמר "ואכלת ושבעת וברכת" ודרשו "מי שאכל הוא יברך", ונמצא שבבהמ"ז התחדש שאינו יכול להוציא את חברו אלא אם הוא מחויב בה לפחות מדרבנן, [וכך הבינו את האמור בר"ה שם "חוץ מברכת הלחם והיין", וראה **תוס' לעיל** מה א ד"ה אם]. ולכן ביארו כדלהלן. וגם **הרשב"א והריטב"א** [הל' ברכות ה ט] ביארו שבבהמ"ז התחדש שאינו יכול להוציא את חברו אלא אם הוא מחויב בה, אך סברו שרק רבנן תקנו כן, כדי שלא יטעו ויוציאו גם בברכת הנהנין, שבה אינו מוציא אלא אם נהנה, ורק אסמכוהו אקרא.

דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם המזמן **אינו מוציא את הרבים ידי חובתן** בברכת המזון, **עד שיאכל כזית** פת העשויה מדגן [2472] ויתחייב בברכת המזון, [2471] כי בברכת המזון אינו יכול להוציא את חברו אלא אם הוא מחויב בה. [2473]

(**מיתיבי**) [**וכדתניא**] [2475]: "**רבן שמעון בן גמליאל אומר**, [2474] **עלה והסיב עמהם, אפילו לא** (תחילת העמוד) **טבל עמהם אלא** ירק **בציר**, [2476] **ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת, מצטרף** לזימון".

דף מח:

ומדייקת הגמרא: משמע שרק אצטרופי מצטרף, אבל להוציא את הרבים ידי חובתן אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. איתמר נמי: אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא,

---

[2472] **הרא"ש** כתב שלא נקט "פת", כי די שיאכל דבר המחייב בברכה מעין שלש, ואין צריך שיהיה חייב ברכת המזון. אך **הרשב"א** נקט שאינו מוציא בברכת המזון, אלא אם אכל כזית פת, והתחייב בברכת המזון, שהרי אומר "נברך שאכלנו" ובהכרח שגם הוא אכל וחייב בברהמ"ז [שהרי בהמ"ז אינה פוטרת את מעין שלש]. וה**ריטב"א** כתב שגם רבי שמעון בן שטח מודה שהמוציא צריך להיות מחוייב בברכה, אלא שסבר כי לצירוף זימון די שיתחייב בברכה מעין שלש על היין, שברכת המזון פוטרתה, והיא בכלל "ואכלת וברכת".

[2473] **רש"י** ביאר כי אף שגם האוכל כזית דגן אינו מחויב בבהמ"ז אלא מדרבנן, מכל מקום נחשב מחוייב בדבר כדי להוציא אחרים בברכתו. והוסיף שקטן שאינו מוציא את אביו בבהמ"ז, אף לאחר שהגיע לגיל חינוך [כדלעיל כ ב], כי חיוב החינוך מוטל על אביו ולא עליו. ותמה **הגרעק"א** שהרי מצינו שם שגם נשים אינן מוציאות אף שהן חייבות מדרבנן. ו**הגרא"מ הורביץ** תירץ שנשים אינן מוציאות אנשים כי אינם בכלל ערבות [רא"ש פ"ג יג], מה שאין כן קטנים שנאמר עליהם בסיני "בניכם ערבים לכם" [וראה לעיל כ הערה 30 שנחלקו האחרונים אם אכן אין ערבות לנשים, או שאין ערבות אלא למי שמחויב בדבר, וכן מוכח מדברי תוס' בסמוך שקטן אינו מוציא כי אינו בר חיובא, אף שיש לו ערבות]. ו**בקהילות יעקב** [כד] כתב שקטן אע"פ שאינו מחויב בהמ"ז, היינו משום שנחשב כאנוס, אך אם הוא מברכה הרי מקיים מצוותה ככל ישראל, ואינו כאשה שאינה חייבת בה, וגם אם ברכה אינה מקיימת מצוה של בר חיובא. ו**בתוס'** תמהו על רש"י איך יועיל חיוב דרבנן לפטור חיוב דאורייתא? וביאר **הראש יוסף** שרש"י לשיטתו שכל מצוה דרבנן יש עליה חיוב מה"ת, מצד "לא תסור". ו**בפמ"ג** [קמז משב"ז א] הביא בשם **הלבוש** שכיון גם חיוב האוכל כזית אסמכוהו אקרא, רצו שיהיה דינו כחיוב דאורייתא ממש, ולכן מוציא גם את מי שאכל ושבע שחיובו דאורייתא. ולביאורו הרי נשים אין מוציאות כי חיובם לא אסמכוהו אקרא. ו**בה"ג** ביאר שרק אם האחרים אכלו כדי שביעה אינו מוציאם, כי אין חיובם שוה, אך אם גם הם אכלו רק כזית, יכול להוציאם, וכן פסק **הרמב"ם** [שם]. ותמהו רש"י ותוס' שהרי בסוגיין משמע כי אילו רבי שמעון בן שטח היה אוכל כזית, היה יכול להוציא את יתר אף שאכל ושבע. ו**בכסף משנה** [שם] הביא תשובת הרמב"ם, שכוונת הגמרא רק להוכיח שהמוציא צריך לאכול פת ואין די ביין, אך לא דקדקה בשיעור האכילה, כי התבאר במקומו לעיל [כ ב]. ו**תוס'** ביארו שרק קטן אינו מוציא, כי אינו בר חיוב כלל, אפילו יאכל כדי שביעה, אך גדול שהוא בר חיובא אם יאכל כדי שביעה, מוציא אחרים שחייבין מדאורייתא, אפילו לא אכל כלל, מדין ערבות.

[2474] **הרשב"א** ביאר שהקשו מדברי רשב"ג, כי ידעו שאין מי שחולק עליו, וזו דעת הבבלי, אך הירושלמי נקט שרשב"ג חולק בזה על חכמים, עי"ש.

[2475] כך תיקן **הב"ח**, שהרי הגמרא מוכיחה כדברי רבי יוחנן שאינו מוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון, עד שיאכל כזית דגן. אולם **הריטב"א** ביאר שקושיית הגמרא היא שאם מצטרפין בהכרח דינם שוה ויכול להוציא אף שלא אכל כזית. והתירוץ הוא שרק מצטרף רך לא מוציא עד שיאכל כזית.

[2476] **הרמב"ם** [ברכות ה ח] נקט שאפילו לא אכל אלא ציר לבד, מצטרף, אך ב**שו"ע** [קצז ב] נקט שטיבל בציר, וכתב **מג"א** [שם ה] שצריך שיעור כזית, ותמה ב**לבושי שרד** שאם יש כזית למה צריך טיבול, וביאר ע"פ ה**לבוש** [שם ב] שהכוונה להשמיענו שהירק מצטרף לשיעור כזית עם הציר, וראה **פמ"ג**.

אפילו לא טבל עמהם אלא בציר, ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת, מצטרף. ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן.

אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא: הלכתא, אכל עלה ירק ושתה כוס של יין, מצטרף לזימון, אך **להוציא** את אחרים בברכת המזון, **אינו מוציא, עד שיאכל כזית דגן.**

אמר רב נחמן: משה תיקן לישראל ברכת הזן [2478] **בשעה שירד להם מן** [2477]. **יהושע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ.**

[2477] **החזו"א** [או"ח כח ד] דן אם הטעם שאין מברכין בהמ"ז אחר שיעור עיכול, הוא משום שמברך על מעשה האכילה, ובשיעור שהיה כזה נחשב הפסק בין המעשה לברכה, או שהברכה לה' על שמספק לו מזונו לשובע [כדברי רש"י ד"ה כשהוא], ואחר עיכול כבר כלתה טובתו. והוכיח ממה שתיקן משה בהמ"ז על המן, אף שהיה נבלע באברים, ובהכרח שהברכה על האכילה, ובעיכול אינו נחשב שכלתה טובתו, אלא הוא שיעור לשהיה, אך יכול לברך מיד [אכן, **בברכי יוסף רי** כתב שהמקיא את האוכל, נחשב כנתעכל, ואינו מברך, ומשמע שאין ברכה אפילו כשהעיכול תיכף אחר אכילה, וראה להלן נא הערה 7, נג הערה 49]. **ובטעמא דקרא** [פר' בשלח] דחה לפי דרכו, שהיו בו תכונות לחם, ולא נבלע באברים עד שיעור עיכול, ועד אז יכלו לברך.

[2478] **בנשמת אדם** [קנב] נקט שלפני אכילת המן לא בירכו "המוציא לחם מן הארץ", כי ירד מהשמים, והעלה מכך שדבר שאין גידולו מן הארץ אף שמברכין עליו בהמ"ז [ראה הוכחתו מז ב הערה 41] אין מברכין עליו "המוציא" כי אינו מה"ארץ": אולם **בשדי חמד** [מערכת כ, ק] הביא לשון הירושלמי [כלאים ז ז] שכל פת שמברכין אחריה שלש ברכות מברך לפניה המוציא, וביאר שעל המן לא ברכו לפניו כלל, שהרי בעת ירידתו נתקנה רק ברכת הזן, ולא אמרו "שלש ברכות" [וחיוב ברכת הנהנין רק מדרבנן], וראה הערה 28. אכן **ספר חסידים ורמ"ע מפאנו** [שבת ה] נקטו שברכו המוציא לפני המן, ובשו"ת **בית יצחק** [יו"ד א פד] כתב שכוונתם שכך יברכו עליו לעתיד לבא, אך במדבר לא ברכו, כי נבלע באברים. **ובבני יששכר** כתב שברכו בשבת ולא ביום חול. וראה **מהרש"א** [חגיגה יב ב] שהוא מאכל העוה"ב, ונמצא שלא היה בו איסור הנאה מעוה"ז בלא ברכה. **ובגליוני הש"ס** כתב כי אע"פ שאין מברכין בהמ"ז אלא על פת מה' מיני דגן, אחרי המן ברכו בהמ"ז, וכמ"ד שהיה בו טעמו וממשו של כל מין שחפצו בו, [יומא עה א], ותמוה, שהרי **הריטב"א** [קידושין לז ב] כתב שלא יצאו בו ידי חובת מצה כי אינו מה' מיני דגן. **ובטעמא דקרא** [פר' בשלח] כתב שלכו"ע היה בו תכונות כל מין שחפצו בו, ולכן מצינו שלא נעשה נקישואים ובצלים שתכונותיהם מזיקות, ולכן כשחפצו בלחם בירכו עליו בהמ"ז, כי היה מזין וקבעו עליו סעודה, אך אם כוונו לפירות היה בו אלא תכונת פירות, ולא ברכו בהמ"ז, ומסתבר שלכן לא הועיל למצה, כי לא היה בו ממשות ה' מינים, אלא תכונות כחפצו. **והגרי"ש אלישיב** תירץ עפ"ד המעדני יו"ט [מובא בסמוך] שמשה תיקן ברכת הזן קודם שחייבה התורה בברהמ"ז, וחיובה אינו תלוי בה' מיני דגן, כי אין בה דיני בהמ"ז. ויש שביארו עפ"ד ה**חתם סופר** [או"ח קצז] שהמן היה החלק המובחר של תבואת ארץ ישראל, ולכן נחשב כ"גידולו מן הארץ".

[2479] **הרשב"א** הקשה שהרי בסמוך אמרו שג' ברכות ראשונות מדאורייתא, ואיך אמרו שמשה דוד ושלמה תקנוה? ותירץ שמה"ת יכל לאומרן בכל מטבע שירצה, עד שתקנו להן מטבע קבוע. [וביאר **החזו"א** כח ח, שאין לומר שמשה תקן להם גם את מטבע ברכת הארץ, ויהושע שינה בה אחר שנכנסו לארץ - שהרי גם ברכת ירושלים השתנתה אחר שנחרבה, ולא נקראת על שם המשנים, ובהכרח שכיון שברכת הארץ עמדה לשינוי כשיכנסו לארץ, לא תקן לה משה מטבע]. וגם **הרא"ש** כתב כן, אך לא דן על תקנת משה, אלא רק על דוד ושלמה, וביאר **מעדני יו"ט** שסבר כי על תקנת משה אין להקשות, שהרי תיקנה בירידת המן בתחילת שנות המדבר, וקדמה לחיוב בהמ"ז שנאמר בסוף ארבעים שנה לפני כניסתם לארץ. ונמצא שכבר בזמן משה רבינו אמרו ג' ברכות, ומשה דוד ושלמה תקנו רק נוסחם [וראה **שעה"צ** קסח ע"א]. אך **תוס'** [מט א ד"ה לומר] כתבו שברכת הארץ טעונה מלכות, כיון כי כאשר תקן משה את ברכת הזן עדיין לא נתקנה ברכת הארץ אחריה, ולכן שם ומלכות שבברכת "הזן" אינו נסוב עליה, ומוכח שבימי משה לא אמרו כלל ג' ברכות [וחיובן מדאורייתא חל בכל אחת אחר שהגיעה זמנה, בכניסתן לארץ ובבנין ירושלים]. וכן נראה מדברי ה**חינוך** [תל] שעזרא תיקן נוסח כל הברכות, ומשה דוד ושלמה תקנו עיקר הענין, וכך אמרו בבמדבר רבה [כג ז] "עד שלא נכנסו לארץ היו מברכין ברכה אחת".

דוד ושלמה תקנו [2479] ברכת **בונה ירושלים**, וכל אחד מהם תיקן חלק מהברכה: **דוד תיקן "על ישראל עמך ועל ירושלים עירך", ושלמה תיקן "על הבית הגדול והקדוש".** [2480] ברכת **"הטוב והמטיב" ביבנה תקנוה, כנגד הרוגי ביתר.**

דאמר רב מתנא: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה "הטוב והמטיב". **"הטוב" - שלא הסריחו, "והמטיב" - שניתנו לקבורה.** [2481] ונמצא שברכת הטוב והמטיב מדדרבנן [ובסמוך נחלקו בזה].

תנו רבנן: סדר ברכת המזון [2482] **כך היא: ברכה ראשונה - ברכת הזן, שניה - ברכת הארץ, שלישית - בונה ירושלים, רביעית - הטוב והמטיב.**

וגם בשבת, אינו צריך לפתוח ולסיים את הברכה השלישית בענין שבת, [2483] אלא **מתחיל בנחמה**, בבקשה על נחמה בבנין ירושלים, **ומסיים בנחמה, ואומר קדושת היום באמצע.**

רבי אליעזר אומר: רצה לאומרה את קדושת היום **בנחמה - אומרה, בברכת הארץ - אומרה, בברכה שתקנו חכמים ביבנה - אומרה. וחכמים אומרים: אינו אומרה אלא בנחמה בלבד.**

מקשה הגמרא: הרי דברי **חכמים** שאומרה בנחמה, **היינו** כדברי **תנא קמא**?

[2480] **הרשב"א והריטב"א** כתבו שנוסח הבקשה שתקנו דוד ושלמה היה לקיים את בית המקדש ולהעמיד את המלכות [ולהמשיך שלוות הארץ], ואחר החרבן שינוה להחזיר את המלכות ולבנות את ביהמ"ק, וראה הערה 28.

[2481] **הרא"ש** ביאר שסמכו את ברכת "הטוב והמטיב" אחר "בונה ירושלים", כי אמרו בירושלמי "כשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל, ואינה עתידה לחזור עד שיבא בן דוד". [ו**במעדני יו"ט** ביאר שהוא טעם נוסף לתקנת הברכה, כדי לסומכה לבונה ירושלים שהיא מענינה. אך אין צריך טעם למה מקומה אחר בונה ירושלים, שהרי רבנן תקנוה, ואי אפשר לאומרה בין ג' ברכות דאורייתא]. ו**במשך חכמה** [דברים ח יז] ביאר שתקנוה על קיום האומה הבודדת במועדיה להיות הולכת בגולה זה אלפים שנה והיא קיימת ברוחה ובהודה ותפארתה, ואחר החורבן חשבו כי קיומה בלתי אפשר ועתידה לכלות ולנדוד כהצועים בלא תפארת אדם, כאשר ראו כי בביתר לא נושעו, אמנם כאשר ראו כי עמד מלך חסד אחר וגזר עליהן קבורה, הבינו כי ישראל שה אחת בין שבעים זאבים וכו', וראה עוד ב**צל"ח ומהר"ל** [נתיבות עולם, עבודה יח].

[2482] **הפמ"ג** [קצד א"א א] **והחזו"א** [כח ח] דנו אם סדר הברכות מעכב בבהמ"ז, אכן **בבאר היטב** [קצד ב] נקט שמעכב, ואף ששנינו במגילה [יז א] "הקורא למפרע לא יצא" ובברייתא שם "וכן בהלל ובק"ש ובתפלה" ואילו בהמ"ז לא הוזכרה, צ"ל ש"תנא ושייר". ו**בערוך השלחן** [קפח ט] הוכיח שאינו מעכב, ואם הקדים אחת לחברתה יצא, שהרי הסדר נלמד מ"וברכת - זו הזן, את ה' אלהיך - זו הזימון" ונקט הכתוב תחילה את ברכת הזן אף שברכת הזימון קודם לה, כדי ללמד שהסדר אינו מעכב [אכן, כבר הגיה **הגר"א** והקדים ברכת הזימון להזן, ראה הערה 34].

[2483] כך משמע מ**רש"י** [ד"ה ובשבת] ומה**סמ"ג** [עשה כז] שכתב "כדרך שמתחיל בנחמה רחם על ירושלים עירך כך מסיים בנחמה ברוך אתה ה' בונה ירושלים, ולא יסיים ברוך אתה ה' מקדש השבת כמו בתפילה". **והרי"ף** כתב שבשבת משנים מטבע הברכה בתחילתה ובסופה, ופותח ב"נחמינו ה' אלקינו" וחותם ב"מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים" [וביאר **בפסקי רי"ד** שהטעם לכך כי שבת היא מעין עולם הבא, ומזכירים בה את נחמת ישראל שתהיה בעת הגאולה], וביאר שזו כוונת הברייתא שבשבת פותח ומסיים ב"נחמה". **ובתוס'** [ד"ה מתחיל] כתבו שטעם המשנים בשבת הוא כדי שלא לומר תחנונים, ודחו דבריהם, כי גם "רחם" לשון נחמה. והרמב"ם [ברכות ב ד] נקט כי בין בחול ובין יכול לומר כל אחת מהנוסחאות, וביאר ה**לחם משנה** שלדעתו נקטה הגמרא את נוסח "נחמנו" כאחת הנוסחאות האפשריות.

מבארת הגמרא: **איכא בינייהו דיעבד**. באופן ששכח ולא אמרה בנחמה. לדעת תנא קמא יכול לאומרה בהטוב והמטיב, ואילו לחכמים "אינו אומרה אלא בנחמה בלבד". ואם שכח, צריך לחזור לראש.

תנו רבנן: מנין לברכת המזון מן התורה? [2484]

-

שנאמר [דברים ח י] "**ואכלת ושבעת וברכת**" - **זו ברכת הזן**.

"**את ה' אלהיך**" - **זו ברכת הזמון**. [2485]

"**על הארץ**" - **זו ברכת הארץ**,

"**הטובה**" - **זו** ברכת **בונה ירושלים**, **וכן הוא אומר** [דברים ג כה] "**ההר הטוב הזה וה לבנון**".

"**אשר נתן לך**" - **זו** ברכת **הטוב והמטיב**. ובריייתא זו סוברת כי גם ברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא.

אין לי מקור מן התורה שצריך לברך על המזון, **אלא לאחריו. לפניו מנין** שצריך לברך? **אמרת קל וחומר: כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן!**

רבי אומר: [**אינו צריך**] ללמוד מקל וחומר, כי כך נדרש הפסוק "**ואכלת ושבעת וברכת**" - **זו ברכת הזן**.

אבל ברכת הזמון מ"גדלו לה' אתי" נפקא. "על הארץ" - זו ברכת הארץ.

"**הטובה**" - **זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר "ההר הטוב הזה והלבנון"**.

אבל ברכת **הטוב והמטיב** אינה מן התורה כי רק **ביבנה תקנוה**.

אין לי אלא לאחריו, לפניו מנין? -

תלמוד לומר "אשר נתן לך" - עליך לברך גם **משנתן לך**.

רבי יצחק אומר: אינו צריך ללמוד מ"אשר נתן לך", **כי הרי הוא אומר** [שמות ג כה] "**וברך את לחמך ואת מימיך**" וכך הוא נדרש **אל תקרי "וברך"** בלשון הבטחה, **אלא**

[2484] דעת **תוס' לעיל** [טז ד"ה וחותם, מו ד"ה ולמאן] שיש בברהמ"ז שלש ברכות מה"ת, ואם אינו יודע את כל בהמ"ז לא יברך כלל [ראה מו א הערות 8-16]. אך **הכסף משנה** [ברכות ב ב] הוכיח שלדעת **הרמב"ם והרמב"ן** רק חיוב ברכת הזן הוא מה"ת, ואילו המקורות שנקטה הברייתא לשאר הברכות הן אסמכתא בעלמא. **והמג"א** [קצד ג] העלה מדברי **הרמב"ן** [במלחמות ה' לעיל מו א] שאין הברכות בבהמ"ז מעכבות זו את זו, אך אין ראיה שאינו צריך להזכיר את ענין שלשת הברכות בברכה אחת, וראה **נשמת אדם** [מז א]. **ובזכרון שמואל** [כא ב] הקשה אם אינן מעכבות, למה השוכח הזכרה חוזר כל בהמ"ז ולא רק את "בונה ירושלים", ובהכרח שגם אם אין מעכבות, אינן ברכות נפרדות, אלא כלולות במצוה אחת, ואף שאם דלג יכול לאמרן שלא כסדרן, הרי מצות ההזכרה היא בבהמ"ז שלמה, ולכן חוזר על כולה.

[2485] **הגר"א** גרס "וברכת - זו ברכת הזמון, את ה' אלוהך - זו ברכת הזן" וכן העתיקו גם **תוס' לעיל** [מו א ד"ה עד].

"**וברך**" שהוא לשון ציווי, ומשמעותו שעליך לברך על לחמך, **ואימתי קרוי "לחם", קודם שיאכלנו**.

רבי נתן אומר: אינו צריך ללמוד מקל וחומר או מדרשת הפסוקים, כי **הרי הוא אומר** מפורש [2486] [שמואל א, ט יג] כששאל שאול את נשי עירו של שמואל הנביא, היכן מקומו, ענו לו "**כבאכם העיר כן תמצאון אותו, בטרם יעלה הבמתה לאכול, כי לא יאכל העם עד בואו, כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים**". הרי שצריך לברך לפני האכילה. [2487]

ומבארת הגמרא את הטעם **שכל כך** האריכו בתשובתן כיצד ימצאוהו - **למה**? - **לפי שהנשים דברניות הן**.

ושמואל אמר שהאריכו בדבריהן **כדי להסתכל ביפיו של שאול, דכתיב** [שם פסוק ב] "**משכמו ומעלה גבוה מכל העם**".

ורבי יוחנן אמר: לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא [כחוט השערה, והיינו שנקבע זמן מדויק לכל מלכות, ואין המלך אחד מולך בזמן חברו אפילו רגע אחד], וכיון ששמואל מסר לשאול את הנהגת עם ישראל, נדרש עיכוב מועט זה כדי שלא יגיע לפני זמן מלכותו. [2488]

[המשך הברייתא] **ואין לי** מקור מן התורה שצריך לברך, **אלא** על **ברכת המזון. ברכת התורה** [2489] **מנין**? -

---

[2486] פירשנו כך כדי לבאר למה העדיף רבי נתן ללמוד מפס' האמור בשמואל יותר מדרשת הפסוק בתורה, וה**פני יוהשע** ביאר שרבי נתן סבר שכל הדרשות [מ"וברך" ו"אשר נתן לך"] הם רק אסמכתא בעלמא. **ומהר"ץ חיות** ביאר שרבי נתן דרש את המקור שלפניו באופן אחר, ואמר כי לומדים גזרה שוה "וברך"-"כי הוא יברך" [וייתכן שיישב בכך גם את קושיית המהרש"א בהערה הבאה].

[2487] ה**מהרש"א** תמה לפי רש"י שמדובר בברכה שלפני אכילת קדשים, מה הראיה מברכת המצוות לברכת הנהנין שלפני המזון? וה**פני יהושע** כתב שהראיה ממה שהמתינו לו לברך ולא ברכו כל אחד לעצמו, ובהכרח שהיה בוצע ומברך תחילה על הפת, ולכן ברך תחילה גם על הזבח וראה **צל"ח והגהות רא"מ הורביץ**. אכן **בתרגום יונתן ורד"ק** פירשו שהיה מברך ברכת המוציא על הפת וברכת הזבח על השלמים.

[2488] ה**מהרש"א** ביאר שהנשים לא התכוונו לעכבו לצורך זה, שודאי לא ידעו ממנו, אלא שהקב"ה סיבב שיאריכו בדבריהן כזמן הנצרך בדיוק.

[2489] לעיל [כא א] למדו ברכת התורה לפניה מקרא, ולאחריה מק"ו, ופרכו הק"ו שהרי במזון הוא נהנה, והפירכא שייכת גם לק"ו של רבי ישמעאל, וכן משמע מדברי ה**רשב"א** שכאן מדובר בברכה שלאחריה, ולהלכה חיובה רק מדרבנן. אך **במעדני יו"ט** [פ"א סי' יג ק] כתב שנידון הברייתא בסוגיין הוא על ברכת התורה לאחריה בקריאתה בציבור, וכיון שהיא רק תקנה דרבנן, ודאי אין הברכה מה"ת, ולכן לא חש לבאר הפירכא, והמקור מקרא הוא רק אסמכתא בעלמא. ומאידך כתב [פ"ו סי' טז ע] שהפירכא "שכן נהנה" שייכת רק על ברכה שלאחריה, כי כבר נהנה, ואילו בסוגיין מדובר על ברכה שלפניה [וכן מבואר ב**ריטב"א ופני יהושע** כא א]. וב**מראה הפנים** לירושלמי [פ"ז ה"א] נקט שהנידון על ברכה שלפניה, ותמה מכאן על **הרמב"ן** [השמטות לסהמ"צ טו] שנקט כי חיובה מה"ת. ואמנם מקור ברייתא זו הוא במכילתא דרבי ישמעאל [סו"פ בא], ושם הנידון בין על ברכה שלפניה ובין על שלאחריה.

אמר רבי ישמעאל: קל וחומר, שהרי אם **על חיי שעה מברך, על חיי עולם הבא** [2490] **לא כל שכן! רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל**: **אינו צריך** ללמוד את ברכת התורה מקל וחומר, כי **הרי הוא אומר** בברכת המזון [דברים ח י] "וברכת את ה' אלוהיך **על הארץ הטובה אשר נתן לך**" **ולהלן הוא אומר** [שמות כד יב] "**ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו**'" וכל דבר שנאמרה בו "נתינה" צריך לברך עליו.

רבי מאיר אומר: **מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה**? - **תלמוד לומר** [2491] "**אשר נתן לך ה' אלהיך**", ודרש מהזכרת השם במדת הרחמים [ה'] ובמדת הדין [אלוהיך] שחובה לברך על הדין כמו על הרחמים, [2492] כי הקב"ה הוא **דיינך בכל דין שדנך, בין מדה טובה** היא התורה שמברך על נתינתה לנו [2493] **ובין מדה פורענות**.

רבי יהודה בן בתירה אומר: **אינו צריך** ללמוד ברכת התורה מלשון נתינה שנאמרה בה, כי **הרי הוא אומר** "על הארץ הטובה", ויש בכך שני יתורים [2494], א. לא היה צריך לכתוב "**טובה**" כי כבר נזכר קודם לכן שהיא ארץ טובה, ב. הוסיף ה' וכתב "**הטובה**", ובהכרח ש"טובה" נסוב על התורה, כי "**טובה**" - **זו תורה, וכן הוא אומר** [משלי ד ב] "**כי לקח טוב נתתי לכם**", וזה מקור לברכת התורה. ואילו "**הטובה**" בה"א הידיעה - **זו בנין ירושלים, וכן הוא אומר** "**ההר הטוב הזה והלבנון**".

תניא, רבי אליעזר אומר: **כל שלא אמר** "**ארץ חמדה טובה ורחבה**" [2495] **בברכת הארץ, ו**"**מלכות בית דוד**" **בבונה ירושלים**, [2497] **לא יצא ידי חובתו**. [2496]

נחום הזקן אומר: **צריך שיזכור בה** בברכת הארץ "**ברית**", כי נתנה לאברהם אבינו ע"י ברית, בבין הבתרים.

[2490] **היעב**"ץ לא גרס "הבא", וביאר שהכוונה ל"חיי עולם", דהיינו חיי נצח.

[2491] ביאר **הרש**"**ש** שדרש את "אשר נתן לך" כהמשך לתחילת הפסוק "וברכת את ה' אלוהיך", וכאילו נאמר "וברכת כל אשר נתן לך ה' אלוהיך".

[2492] ע"פ **מהרש**"**א**.

[2493] ע"פ **רש**"**י**, ו**מהרש**"**א** ביאר כוונתו שמברכין בין על הברכות ובין על הקללות שנכתבו בתורה, והלימוד מקרא שכלם בכלל "מדה טובה". ומשמע שלולי קרא הוה אמינא שלא לברך על לימוד הקללות, והיינו כביאור **הקהלות יעקב** [כב] שברכת התורה היא ברכת הנהנין, ולולי שנכללו הקללות ב"מדה טובה" לא היו בכל "נהנין".

[2494] ע"פ **מהרש**"**א**.

[2495] ביאר **רבינו יונה** שבמקום שמזכיר את הארץ צריך להזכיר שבחה, וארץ ישראל נקראה "חמדה" [ירמיה ג יט], ו"טובה ורחבה" [שמות ג ח]. **ובשבלי הלקט** [קנז] כתב שיהושע ראה איך חמד משה רבינו להכנס אליה, וכיון שהוא זכה להכנס שם תקן בברכתו לומר "ארץ חמדה".

[2496] **הראשונים** נחלקו אם מי שלא אמר פרטים אלו לא יצא כלל, וחוזר ומברך, או שרק לא יצא ידי חובתו כראוי, אך אינו חוזר, ראה **טור וב**"**י** [קפז].

[2497] כי ירשלים התקדשה ע"י דוד [רש"י ד"ה מלכות]. **והמאירי** פירש משום שאין נחמה שלמה בבנין ירושלים אלא עם מלכות בית דוד.

רבי יוסי אומר: צריך שיזכור בה בברכת הארץ גם "**תורה**", כי ירשו את הארץ גם בזכות התורה, שנאמר [דברים ח א] "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות, למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם".

פלימו אומר: צריך שיקדים ברית לתורה, ויאמר "על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו", [2498] משום **שזו** - התורה - **נתנה בשלש בריתות** והם א. בהר סיני ובאהל מועד. ב. בערבות מואב. ג. בהר גריזים ובהר עיבל. [2499]

דף מט.

ואילו זו, מילה, **נתנה בשלש עשרה בריתות**, שהרי תיבת "ברית" מופיעה שלש עשרה פעמים בפרשת מילה [בראשית יז]. [2500]

רבי אבא אומר: צריך שיאמר בה בברכת הארץ לשון **הודאה**, **בתחלה** - נודה לך - **ובסוף** - אנחנו מודים לך, **והפוחת לא יפחות** מהודאה **אחת**, **וכל הפוחת** מהודאה **אחת הרי זה מגונה**. [2501]

וכל החותם "מנחיל ארצות" בברכת הארץ במקום לחתום "על הארץ ועל המזון", וכן החותם רק "**מושיע את ישראל" בברכת "בונה ירושלים" - הרי זה בור**, שהרי ברכת הארץ היא על ארץ ישראל בלבד, ואילו שבח "מנחיל ארצות" משמעותו על ארצות כל הגויים, [2502] וכן החותם רק "מושיע את ישראל" משמיט את העיקר הבקשה על התשועה שהיא ב"בונה ירושלים", כדלהלן. [2503]

וכל שאינו אומר "ברית" ו"תורה" בברכת הארץ, ו"מלכות בית דוד" ב"בונה ירושלים"

[2498] כך פירש **רש"י** [ד"ה שיקדים], וביארו **תוס'** [ד"ה ברית] שאין צריך לומר תיבות "ברית" ו"תורה" אלא את עניינם, ושלא כ**נוסח הרמב"ם** [ס"ס אהבה] "כי הנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ברית ותורה וכו', על תורתך שלמדתנו, וראה **מרדכי** [ריז].

[2499] כך פירש **רש"י**, וראה **מהרש"א וצל"ח** שדנו אלו שתים מברייתות אלו נחשבו כאחת, שהרי נקראו "שלש" אף שנאמרו ברבע מקומות.

[2500] ב**תוס' יו"ט** [נדרים פ"ג מי"א] תמה הרי על מילה נכרתה רק ברית אחת, ורק תיבת "ברית" נזכרה בה י"ג פעמים [ומה שאין כן ראוי להקדים את התורה שנכרתו עליה ג' בריתות נפרדות], וביאר שמספר ההזכרות בא ללמד על מעלת המצוה, שאינה חוזרת ריקם כמו י"ג מדות של רחמים, ובביאור **הרא"ש** עה"ת [ס"פ לך לך] כתב שי"ג בריתות נאמרו כנגד יג מדות שהתורה נדרשת בהן. וראה במאירי [נדרים לא ב] שדנו כיצד מונים את הי"ג בריתות.

[2501] ה**מג"א** [קפז ב] כתב שאם לא אמר תחילה וסוף מחזירין אותו, ותמה ה**בה"ל** [ד"ה ברית] שהרי רבי אבא אמר שהוא רק "מגונה", ורק על "ברית ותורה" אמרו מפורש ש"לא יצא".

[2502] ע"פ **ב"י** [קפז].

[2503] ראה הערה 9.

[2504] ראה **תוס' לעיל** [כ ב ד"ה נשים] שהטעם שאינן חייבות בהמ"ז מה"ת הוא משום שאינן יכולות לומר "ברית" ו"תורה", ומשמע שחיוב הזכרה זו הוא מה"ת [ובכל זאת יתכן שיוציאו אנשים, כי היא אותה בהמ"ז, אלא שפטורות מהזכרה, **ורש"י** שם סבר כי למ"ד שאם לא הזכיר אינו יוצא, פשיטא שאין מוציאות, כי תקנו בהמ"ז

- לא יצא ידי חובתו. [2504] **מסייע ליה לרבי אילעא, דאמר רבי אילעא אמר רבי יעקב בר אחא משום רבינו** [2505]**: כל שלא אמר "ברית" ו"תורה" בברכת הארץ, ו"מלכות בית דוד" ב"בונה ירושלים" - לא יצא ידי חובתו.**

פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, חד אמר: הטוב והמטיב צריכה להזכיר בפתיחתה **מלכות** שמים [לומר "מלך העולם"], **וחד אמר: אינה צריכה** להזכיר בפתיחתה **מלכות.** ומבארת הגמרא שמחלוקתם תלויה במחלוקת הברייתות לעיל [מח ב], שהרי **מאן דאמר "צריכה מלכות"** בהכרח **קסבר** שחיוב ברכת הטוב והמטיב רק **דרבנן**, ואינה נחשבת סמוכה לחברתה עם הברכות שלפניה שחיובן מדאורייתא, ולכן צריך להזכיר בה שם ומלכות, שהרי "ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה", **ואילו מאן דאמר "אינה צריכה מלכות"** בהכרח **קסבר** שחיוב ברכת הטוב והמטיב הוא **דאורייתא**, ולכן אינה צריכה הזכרת שם ומלכות, שהרי היא סמוכה לחברתה. [2506] **תנו רבנן: מהו חותם בברכת בנין ירושלים** [2507]**? - רבי יוסי ברבי יהודה אומר "מושיע ישראל".**

תמהה הגמרא: וכי רק החותם ב"**מושיע ישראל**", **אין**, יצא, ואילו חתם ב"**בנין ירושלים**", **לא יצא!**? והרי עיקר הברכה עוסקת בבנין ירושלים?

אלא אימא, יוצא **בברכתו אף** אם אמר בחתימה רק "**מושיע ישראל**", כי תשועת ישראל

שונה לנשים ולאנשים. וראה **מאירי** שמטעם זה אין מזמנין על נשים, כי אין אומרות ברית ותורה, ומשמע שאין זה רק פטור מהזכרה, אלא שאין זימון אלא בבהמ"ז של אנשים]. והראשונים [הובאו ב**טור** קפז] נחלקו אם לא אמר ברית ותורה אם צריך לחזור מה"ת, וכתב **הב"י** כי אף אם בהמ"ז דאורייתא, יתכן שמטבע שלה מדרבנן. וה**פמ"ג** [א"א ג ובפתיחה כוללת] ביאר כי אף אם המטבע מדרבנן, יתכן שחייב לחזור משום שאם אינו מקיים את המצוה באופן שקבעו רבנן, אינו יוצא אף מה"ת. וראה **בה"ל** [שם ד"ה מחזירין] שבספק אם אמר ברית ותורה לא יחזור, כיון שהזכרתם רק מדרבנן, וצ"ע. וה**רמב"ם** [ברכות ב ג] כתב שאם לא הזכיר "ארץ חמדה טובה ורחבה" צריך לחזור, ואילו על "ברית ותורה" לא הצריך לחזור, וביאר ב**אשר לשלמה** [ג טז] ש"ארץ חמדה" הוא חלק מנוסח הברכה, אך "ברית ותורה" הן הזכרה, שהרי אם נזכר קודם שהתחיל "רחם" אומרים שם [שעה"צ קפז ח], ועל הזכרה שאינה ברכה, אינו חוזר, וראה **עמק ברכה** [בהמ"ז ב] ולהלן הערה 30. וה**מאירי** הביא שהסוברים שלא יחזור, הוכיחו ממה שלא מזכירים "ברית ותורה" בברכה מעין שלש, וראה הערה 28.

[2505] **הערוך** ביאר שהכוונה לרב, ותמה **הגרעק"א** שבסמוך אמר רב חננאל בשם רב שיצא, ואין לומר שהכוונה ב"לא יצא" שיצא ידי חובת בהמ"ז אך לא כתקונה, שהרי בסמוך אמר רבי זירא שעשה לכתחילה כדעת רב [וראה דברי הרש"ש להלן]. ובהגהות **דברי נחמיה** נקט שהכוונה לרבי.

[2506] **רש"י** [ד"ה ומ"ד] הוסיף שהסובר שחיובה מה"ת, סובר שהיא חלק מברכת הארץ, ואילו הסבור שהיא מדרבנן, סובר שאינה חלק מברכת הארץ, וכוונתו, שאף אם אינה טעונה פתיחה בשם ומלכות כי היא סמוכה לחברתה, הרי כיון שאין בה שם ומלכות, אינה ברכה כלל, ולכן פירש שהיא חלק מברכת הארץ. והקשה רש"י, אם דאורייתא היא וסמוכה לחברתה, למה פותחת כלל ב"ברוך", וביאר שנחשבת כברכה קצרה, כמו ברכת הפירות והמצוות, כי אין בכולה אלא הודאה אחת. אך **תוס'** [ד"ה מאן] כתבו שאם דאורייתא היא רק חותם ב"ברוך" ואינו פותח ב"ברוך". וה**ריטב"א** כתב שאם דרבנן היא רק פותח בברוך ואינו חותם, כדי לעשות היכר שאינה מדאורייתא כברכות שלפניה.

[2507] גירסת **הרי"ף** "מהו חותם - בונה ירושלים, רבי יוסי בר"י אומר וכו'.

היא בנין ירושלים.[2508]

רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא, פתח את ברכת בונה ירושלים **בחדא** ואמר רק אחת משתי הבקשות "רחם על ישראל עמך" או "ועל ירושלים עיר קדשך",[2509] **וסיים בתרתי** שחתם ב"מושיע ישראל ובונה ירושלים", **אמר רב חסדא** וכי **גבורתא למחתם בתרתי**? **והתניא** שאין ראוי לחתום כך: **רבי אומר אין חותמין** שום ברכה **בשתים**, מפני הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", וכדלהלן.

גופא: רבי אומר אין חותמין ברכה **בשתים, איתיביה לוי לרבי** הרי בברכת הארץ חותמים "**על הארץ ועל המזון**"? - ביאר לו רבי, שהכוונה להודות על **ארץ דמפקא מזון**, והיא חתימה בדבר אחד.

הוסיף לוי והקשה: הרי בברכת מעין שלש חותמים "**על הארץ ועל הפירות**"? שב רבי וביאר, כי גם בברכה זו הכוונה להודות על **ארץ דמפקא פירות**, ואף היא חתימה בדבר אחד.[2510]

חזר לוי והקשה: הרי ביום טוב חותמים "**מקדש ישראל והזמנים**"[2511]? ביאר לו רבי, שהכוונה על **ישראל דקדשינהו לזמנים**, על ידי קביעת זמני ראשי החדשים שהרגלים תלויים בתאריך החודש. וכן הקשה מחתימת "**מקדש ישראל וראשי חדשים**"[2512] והשיב לו רבי שהכוונה ל**ישראל דקדשינהו לראשי חדשים**.

[2508] בפשטות משמעות דברי רבי יוסי ברבי יהודה שחותם לכתחילה רק "מושיע ישראל", והנידון איזו חתימה יותר לכתחילה, ואם נפרש כן הרי מוכח מדבריו שלא כרבי אבא - שאמר לעיל שהחותם ב"מושיע ישראל" הוא בור. אך רש"י ביאר שכוונתו שיוצא גם אם חתם כבור, ואמר רק "מושיע ישראל", אבל לכתחילה צריך לחתום בשניהם, וכך ביארנו בפנים.

[2509] יתכן שרבה בר רב הונא סבר שיכול לחתום בשתים משום שלא פתח בשתים [ולכן השמיעה הגמרא פרט זה], כי אף לרבי שאין חותמין בשתים כשפתח בשתים [כמבואר בברכות דלהלן] הוא רק מפני "דמיון לחבילות חבילות" [ראה הערה 17], וסבר רבה שאינו נראה כחייב בשתי החתימות אלא אם פתח בשתים, אך אם בפתיחת הברכה לא התחייב בב' חתימות ודאי יכול לסיים בשתים.

[2510] **הלבוש** [רט] הקשה הרי מבואר לעיל [מד א] שבחו"ל אומרים "על הארץ ועל הפירות" ומשמע שמודה על ארץ ישראל בנפרד, ועל פירות של חו"ל בנפרד. והעלה מכך ש"על הארץ" אינו דוקא ארץ ישראל, אלא גם בחו"ל מודה על ארצו שהוציאה פירות [והיינו כדעת **רבינו יונה** שגם האוכל פירות א"י בחו"ל אומר "על הפירות", כי ההודאה "על הארץ" נסובה על חו"ל, וראה **ב"י וב"ח** רח שנחלקו בכוונתו].

[2511] הטעם ששלשה רגלים נכללו יחד ב"הזמנים" ואילו שאר המועדים מפורטים כ"יום הזכרון" ו"יום הכפורים", הוא משום ששלשת הרגלים שוים שנתנו לששון ולשמחה, משמה שאין כן ר"ה ויוה"כ, וכדלהלן.

[2512] קושיא זו של לוי תמוהה, שהרי כבר השיב לו רבי שהכוונה לישראל שמקדשים את המועדים, וכל שכן לראשי חדשים שהם עצמם המתקדשים בבי"ד. וביאר **הגרא"מ הורביץ** שלוי הבין שרק מועדים מתקדשים ע"י ישראל כי התחדשו רק להם, אך ראשי חדשים היו מבריאת העולם. ועוד, שרק על מועדים אמר "דקדשינהו ישראל" כי מקדשים על הכוס, אך ר"ח שאין מקדשים בהן על הכוס צריכים קידוש בתפלה, ועליהם לא אומרים "דקדשינהו ישראל", וגם אי אפשר לומר בהם "מקדש ישראל" בלבד, שהרי אין בהם קדושה יתירה לישראל.

ועדיין הקשה לוי מחתימת "**מקדש השבת וישראל והזמנים**", [2513] שהרי השבת קבועה היא, ואינה מתקדשת על ידי ישראל, ובכל זאת חותם בהודאה עליה יחד עם הודאה על הזמנים?

אמר לו רבי: הכלל שאמרתי תקף בכל הברכות **חוץ** מברכה זו, שאי אפשר שלא להזכיר את שלשת הדברים יחד. ומבארת הגמרא **מאי שנא**? - **הכא** בחתימת שבת והזמנים, אף שהם שני ענינים, הרי ההודאה **חדא היא**, כי הברכה להקב"ה היא על מה שמקדש את הכל, [2514] ואילו **התם** בחתימת "מושיע ישראל ובונה ירושלים" הרי אף שהם ענין אחד, כי התשועה היא בבנין ירושלים, הרי כלפי הקב"ה הוא מודה **בתרתי**, כי אומר שהוא "בונה" ו"מושיע", וצריך לחתום על **כל חדא וחדא באפי נפשה**. [2515]

וטעמא מאי אין חותמין בשתים? - **לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות**, כי מראה בכך כאילו הן מכבידות עליו כמשא. [2516] **מאי הוי עלה**? איך יחתום בברכת בנין ירושלים?

אמר רב ששת: לעולם יחתום מעין הפתיחה, ולכן, אם **פתח ב"רחם על עמך ישראל"**, **חותם ב"מושיע ישראל"**, ואילו אם **פתח ב"רחם על ירושלים"**, **חותם ב"בונה ירושלים"**.

ורב נחמן אמר: **אפילו פתח ב"רחם על ישראל" חותם ב"בונה ירושלים"**, **משום שנאמר** [תהלים קמז ב] "**בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס**", וביאורו **אימתי בונה ירושלים ה'** - **בזמן שנדחי ישראל יכנס** ונמצא שעדיף לומר "בונה ירושלים", כי כלול בכך שהוא "מושיע ישראל".

אמר ליה רבי זירא לרב חסדא: **ניתי מר ונתני**.

אמר ליה רב חסדא: הרי אפילו **ברכת מזונא לא גמרינא** [למדתי כראוי], ואיך **תנויי מתנינא**?! **אמר ליה** רבי זירא: **מאי האי** [מה כוונתך]?

[2513] **בעל המאור** [ביצה ט ב בדפי הרי"ף] גרס כאן "מקדש השבת וישראל ור"ח", ובפרי חדש [או"ח תכה] כתב שאם לא הזכיר ר"ח בברכה זו בשבת, יצא.

[2514] ע"פ **רש"י** [ד"ה חדא חוץ]. והרי"ף גרס "כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא, אבל הכא הא בהא תליא", וביאר **רבינו יונה** שתשועת ישראל ובנין ירושלים הן שני ענינים, שהרי נאמרו בשני פסוקים נפרדים, אך קדושת השבת וישראל והזמנים הן ענין אחד, כי קדושת ישראל תלויה בקדושת השבת [כמבואר בשבת י ב, רש"י ד"ה לדעת], וקדושת ר"ח והזמנים תלויה בקדושת ישראל, נמצא שכלם קדושה אחת.

[2515] **רש"י** הביא **שהבה"ג** גרס להיפך, וביאר ששבת ויו"ט הם שני ענינים ולכן אומרם בנפרד, אך ישועה ובנין ירושלים הם ענין אחד ולכן אין ראוי לכפלם, ותמה רש"י שהרי רבי אמר שבכל הברכות "אין חותמים בשנים", ולאו דוקא כששניהם מענין אחד.

[2516] **ע"פ רש"י בסוטה** [ח א] **ורשב"ם בפסחים** [קח ב], וטעם זה שייך רק כשהוא חייב במצוות [ויתכן שלכן דקדק רש"י לעיל ד"ה אין, וכתב שאין חותמין בבונה ירושלים ומושיע ישראל כי "דומין לעושין מצוות חבילות", והיינו שרק "דומין" כי אין חיוב לאומרן יחד, וראה הערה 10]. אך **תוס' במו"ק** [ח ב] כתבו שהטעם הוא כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה למצוה אחרת, וטעם זה שייך גם כשאינו חייב בשתיהן, וראה **מג"א** [קמז יא] **ושו"ת רע"א** [רצט ד].

אמר ליה רב חסדא: **דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא, וזקפי רב ששת לקועיה** [2517] **עלי כחויא** [כנחש].

שאלו רבי זירא: **ואמאי** כעס עליך רב ששת?

ענה רב חסדא: משום **דלא אמרי לא "ברית" ולא "תורה" ולא "מלכות"**.

שב רבי זירא ותמה: **ואמאי לא אמרת**?

השיבו רב חסדא, אני סובר **כדרב חננאל אמר רב. דאמר רב חננאל אמר רב: לא אמר "ברית" ו"תורה" ו"מלכות" - יצא** [2518]. והטעם לכך: **"ברית"** אין חייבים להזכירה, **לפי שאינה** נוהגת **בנשים**, שאינן מזכירות אותה בברכת המזון כי אינה שייכת בהן, וכן אין חיוב לאנשים להזכיר **"תורה" ו"מלכות"**, [2519] **לפי שאינן** נוהגות **לא בנשים ולא בעבדים** שאינן מזכירין אותן בבהמ"ז כי אינם שייכים בהם. [2520]

תמה רבי זירא, ואמר לו: **ואת** למה **שבקת כל הני תנאי ואמוראי**, שסברו שאם לא הזכיר לא יצא, **ועבדת כרב** שדעתו דעת יחיד בהלכה זו?! [2521]

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ברכת **"הטוב והמטיב" צריכה** להזכיר בפתיחתה **מלכות** שמים.

[2517] גירסת **הריטב"א ומאירי** "לחוטמיה", והיינו שחרה אפו.

[2518] **הרשב"א** ביאר שאפילו לכתחילה לא תקנו לאמרם, כדי שלא יהיו שני מטבעות לברכה, ויתכן שמקורו ממה שנהג כך רב חסדא על פי רב, והמג"א [קפז ג] ביאר שעשה כך לכתחילה, כי היה מזמן והוציא בברכתו גם נשים, וכיון שנשים אינן אומרות "ברית ותורה" ואנשים שלא אמרוה יוצאים בדיעבד, לכן השמיטה כדי להוציא גם נשים, וראה הערה 21.

[2519] **במצפה איתן** ביאר שהכוונה לדין שאין מעמידין אשה במלכות ארץ ישראל [מלכים א ו], ותמוה שמה שאין כן גם גר לא יאמר "מלכות" כי אינו ראוי לה. ו**באור שמח** [שם] כתב שאף אם מעמידין אשה, הרי אינה מחויבת במצוות העמדת מלך, שהרי אינן בנות כיבוש, וכשם שאינן אומרות "תורה" מפני פטורן מלימוד תורה, כך גם אינן אומרות "מלכות". **והגרא"מ הורביץ** ביאר שנשים ועבדים פטורים מהזכרת מלכות שמים בק"ש, ואין נחייבם בהזכרת מלכות בית דוד.

[2520] **הב"י** [קפז בבדק הבית] תמה למה לא יאמרו עבדים "תורה" והרי הם חייבים במצוות, וגם נשים יאמרו "ברית" שהרי איש בלא אשה אינו נקרא אדם, ושניהם כגוף אחד. ו**במג"א** [שם ג] הביאו כטעם למה שהנשים בזמננו אומרות "ברית ותורה". ו**בכל בו** הביא בשם **הראב"ד** שנשים לאו בני ברית, ועבדים לאו בני תורה. ודייק **הפרישה** שנשים נחשבות "בני תורה" כמו שעבדים נחשבים "בני ברית", ונקט שאומרות "על תורתך שלמדתנו" שהרי הן מברכות ברכת התורה, כי הן מותרות ללמוד תורה שבכתב, וכן הן חייבות ללמוד דינים השייכים להן. ו**במג"א** [שם] כתב שארב חסדא לא אמר "ברית ותורה" אלא רק "על בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו" כי הוציא גם נשים, ואין חיובן בברית ותורה שוה לאנשים, כי אנשים נמולים ממש ולומדים כל התורה.

[2521] כבר הבאנו בהערה 6 ש**הגרעק"א** תמה הרי רבי אילעא אמר בשם "רבינו", דהיינו רב, שלא יצא. **והרש"ש** גרס "ואת עבדת כרב חננאל".

[2522] **הרשב"א** גרס "מאי קמ"ל, דהטוב והצטיב לאו דאורייתא? - נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא" [ולמה סתם ואמר "צריכה מלכות"]. וביאר שהגמרא מקשה כך רק על רבה בר בר חנה, ולא על הברייתא דלעיל, כי דרך האמוראים לפרט ודרך התנאים לסתום. ולפי גירסתנו הקשה ב**מלא הרועים** למה לא נקטה הגמרא שרצה להשמיענו כי הטוב והמטיב דרבנן, וממילא צריכה מלכות, כי אינה סמוכה לחברתה שהיא דאורייתא.

תמהה הגמרא: **מאי קא משמע לן**? [2522] ואם תאמר שרצה להשמיענו את הכלל ש"**כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה**", [2523] **והא** כבר **אמרה רבי יוחנן חדא זימנא** [ראה לעיל יב א]?

אמר רבי זירא: כוונת רבי יוחנן **לומר** שברכת הטוב והמטיב **צריכה שתי** "**מלכיות**", **חדא דידה**, שאומר בפתיחתה "מלך העולם", **וחדא** שאומר בה "מלכנו" להשלים את ה"מלכות" **ד"בונה ירושלים**" שלא מזכירים בה מלכות לא בפתיחתה ולא בחתימתה.

מקשה הגמרא: **אי הכי**, שאומר בה "מלכנו" להשלים את ה"מלכות" של ברכת "בונה ירושלים", **נבעי** להזכיר **תלת** פעמים "מלכות": **חדא דידה**, **וחדא דבונה ירושלים**, **וחדא** להשלים את ה"מלכות" **דברכת הארץ** שהרי גם בה אין מזכירים מלכות לא בפתיחתה ולא בחתימתה? - **אלא** בהכרח **ברכת הארץ מאי טעמא לא** צריך להשלים לה "מלכות" - **משום** שלא היה צריך לאומרה בה, כיון **דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה**, ואם כן, "**בונה ירושלים**" **נמי לא תבעי** השלמה ל"מלכות", שהרי גם בה אינו יכול לאומרה, [2524] כיון **דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה**, ולשם מה צריך להזכיר שתי מלכויות בהטוב והמטיב?

מתרצת הגמרא: אמנם, **הוא הדין דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא** להזכיר מלכות" כי היא סמוכה לחברתה, **אלא איידי דאמר** בה "**מלכות בית דוד**" שהיא מלכות בשר ודם, **לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים**, ולכך צריך להשלים ולומר "מלכות" בברכה שאחריה.

רב פפא אמר: **הכי קאמר** רבי יוחנן: "**צריכה שתי מלכיות לבר מדידה**", והיינו שחוץ מהזכרת "מלך העולם" בפתיחתה, צריך לומר בה עוד פעמיים "מלכות", אחת להשלמת מלכות של ברכת "בונה ירושלים", ואחת להשלמת מלכות של ברכת הארץ.

[2523] **תוס** [ד"ה ברוך] כתבו שברכות שמונה עשרה אין בהן "מלכות", כי כלן סמוכות לברכת אל חי וקיים, ובסוף ספר **באר אברהם** [תהילים] כתב שצ"ל "לברכת מלך חי וקיים", והיינו ש"מלכות" האמורה לפני התפלה נסובה גם על ברכות התפלה, אך אין זה משום ברכה הסמוכה לחברתה, כי אילו כן הרי לא היה פותחן ב"ברוך". [עוד תירצו תוס', ש"אלוהי אברהם" הוא כמו מלכות, כי הוא הראשון שהמליך את ה', וכ"כ לעיל מ ב ד"ה אבייי, וראה **מהרש"א**].

[2524] כך ביארו **תוס**' [ד"ה לומר], ולכאורה תמוה, שהרי בסמוכה לחברתה רק "אין צריך לומר מלכות", אך באופן זה שיש צורך לאומרה משום מלכות שמים, למה לא יאמרה. וכבר הבאנו לעיל [מו הערה 13] שלגבי פתיחתה ב"ברוך" נחלקו **רש"י ותוס' רא"ש** אם סומך על "ברוך" שפתח בו את הברכה שקדמה לה, או על "ברוך" שחתם בו את הברכה הקודמת, ולכאורה לגבי "מלכות" אינו יכול לסמוך על חתימת הקודמת, שהרי לא נזכר בה מלכות. וראה **כסף משנה** [ברכות א ה] שרק ב"ברוך" סומך על ברכה שלפניה, ואילו הטעם שאינו אומר "מלכות" הוא כיון שאינו פותח ב"ברוך" ואינו מזכיר את השם ממילא אינו צריך לומר מלכות, ולדבריו מובן למה "אינו יוכל לומר מלכות".

יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל, ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא, שהיה רבם של שניהם, **ויתיב** רב גידל [2526] **וקאמר: טעה ולא הזכיר של שבת** [שלא אמר "רצה"] בברכת המזון [2525] - **אומר "ברוך** [2528] **שנתן שבתות** למנוחה לעמו ישראל באהבה [2527] לאות ולברית, ברוך מקדש השבת". [2529]

אמר ליה רב הונא לרב גידל **מאן אמרה**? - ענה לו רב גידל: **רב** אמר דין זה.

הדר יתיב וקאמר: טעה ולא הזכיר של יום טוב [2531] **- אומר "ברוך שנתן ימים טובים** [2530] **לעמו ישראל לשמחה ולזכרון**, [2533] ברוך מקדש ישראל והזמנים" [2532].

אמר ליה: מאן אמרה? - רב.

[2525] **הב"י** [קיד] כתב שרק בבהמ"ז תקנו ברכה לשוכח הזכרה, כי יכול לאומרה אחר שסיים את הברכות מה"ת, אך בתפלה אינו יכול לאומרה כשנזכר שהרי הוא מפסיק בתפלתו [או משום שמוסיף על י"ח ברכות], ולכן השוכח הזכרה בתפלה, אומרה אחר ברכתה, כי כל עוד לא התחיל ברכה שאחריה, עדיין לא נחשב שסיים את הברכה. וראה הערה 30.

[2526] **רש"י והרא"ש**. **ובתוס' ר"י החסיד** הסתפק אם הכוונה לרב גידל או לרב הונא, וראה **רש"ש**.

[2527] **הלבוש** ביאר שדוקא בשבת אומרים "באהבה" ולא ביו"ט, כי על השבת הצטוו במרה, וקבלוה באהבה, משמה שאין כן ימים טובים שהצטוו עליהם בסיני, ושם כפה עליהם הר כגיגית וקבלוהו בעל כרחם.

[2528] ברכה זו נפתחת ונחתמת בשם ומלכות, וכתבו **תוס'** [ד"ה ברוך] שאע"פ שהיא נאמרת אחר "בונה ירושלים" והיא סמוכה לחברתה, כיון שלא נתקנה לאומרה שם בקביעות, אלא רק כששוכח, אינה חשובה כ"סמוכה". **ובתוס' רא"ש** כתב שכיון שהיא ברכה דרבנן אינה נחשבת סמוכה לברכה דאורייתא שלפניה [וכדלעיל]. **והרשב"א** כתב שהזכרת שבת אינה טעונה שם ומלכות, משום שהיא כלולה בברכת בונה ירושלים, ומועיל לה שם ומלכות של ברכה ראשונה, אך כשאומרה בפני עצמה, יש לה דין ברכה בפני עצמה, וכיון שאינה נחשבת סמוכה, טעונה שם ומלכות, [ולטעמו מובן למה לא מזכירים "ברית ותורה" בברכה מעין שלש, כי אינה כוללת אלא הזכרה שנחשבת כברכה בפני עצמה, וכ"כ רבינו יונה כט א לגבי הזכרת הבדלה בהבינני, וראה הערות 30, 5]. ובשם **הראב"ד** כתב, שברכה זו כברכת הזימון, שכיון שאינן ברכות קבועות אינן פותחות וחותמות ב"ברוך".

[2529] כתב **הט"ז** [קפח] שאם אינו יודע ברכה זו, חוזר לראש [ותמוה, שהרי לא החל הטוב והמטיב], אך אם יודע פתיחתה וחתימתה אף שאינו יודע את כל נוסחה, אומרה כידיעתו, ואינו חוזר לראש. **ובבה"ל** [ד"ה אומר] העיר שלדעת **השו"ע** [קיד ו, תכב א, שהשוכח הזכרה בתפלה, אומרה אחר ברכתה, כמובא בהערה 27, ה"ה בבהמ"ז] אם אינו יודע את הברכה שתקנו לכתחילה, יאמר "רצה" לפני "הטוב והמטיב", וראה **ביאור הגר"א** [קיד יז] הערה 39. אכן, לדעת הרשב"א [בהערה 28] "רצה" נחשב כברכה, וכשאומרו ב"בונה ירושלים" הפתיחה וחתימה של ברכה ראשונה נסובות גם עליו, אולם אחר שסיימה אינו יוצא באמירתו, כי אין בו פתיחה וחתימה, ונמצא שאינו דומה להזכרות בתפילה, שלא תקנום בתורת ברכה, ולכן אומרם גם אחר הברכה.

[2530] **באליהו רבה** [קפח יד] כתב שבחוה"מ לא יאמר "טובים", כי אינו נקרא "יו"ט".

[2531] **תוס'** [ד"ה אי] **ורשב"א וריטב"א** נחלקו אם חוזר [וכן אם אומר "ברוך שנתן"] רק בליל ראשון של פסח וסוכות שבהם יש חיוב מה"ת לאכול פת, או שבכל יו"ט חוזר כי יש גם חיוב אכילה מצד יו"ט עצמו, וה**צל"ח ושעה"מ** [סוכה ו ז] ביארו דבריהם. **ובתוס' רא"ש** כתב שחיוב האכילה ביו"ט הוא מצד שמחת יו"ט, וביאר **במעדני יו"ט** כי אף שאין שמחה אלא בבשר ויין, היינו רק כשאוכלם עם פת, כי האכילה תלויה בפת ועם הבשר היא גורמת שמחה, אך **בשו"ת רע"א** [א בהשמטות] נקט שהחיוב משום עונג יו"ט, וראה הערה 40.

[2532] **תוס'** [ד"ה ברוך] כתבו שאם שכח ביו"ט שחל בשבת, יאמר "ברוך שנתן שבתות למנוחה ויו"ט לעמו ישראל לשמחה [ולזכרון], וכן כשחל ר"ח בשבת מוסיף "ור"ח לעמו ישראל לזכרון".

[2533] **גירסת הרי"ף**: "לששון ולשמחה", **ובשו"ע** [קפח ו], "אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה" וכתב **המג"א** שבראש השנה אין אומרים "לששון ולשמחה", וחולה האוכל ביוה"כ יאמר "שנתן ימים קדושים לעמו וכו'", ואילו **בנהר שלום** נקט שביוה"כ לא תקנו ברכה זו, ואם שכח יעלה ויבא, אינו צריך לחזור לראש.

הוסיף רבי זירא וסיפר, כי **הדר יתיב** רב גידל **וקאמר**: **טעה ולא הזכיר** יעלה ויבא **של ראש חודש - אומר "ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון"**, ואני [רבי זירא] [2534] **לא ידענא אי אמר בה** [בברכה] "לזכרון ולשמחה" **אי לא אמר בה** אלא זכרון, אך לא "**שמחה**", וכן איני יודע **אי חתים בה** "ברוך אתה ה' מקדש ישראל וראשי חדשים" **אי לא חתים בה**, [2535] וכן איני יודע בפרט זה - שתקנו ברכה גם לשוכח הזכרת ראש חודש - **אי** הוא חידוש **דידיה**, **אי** שגם פרט זה אמר משמו **דרביה**.

גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן, **טעה רב נחמן** ולא אמר "רצה" או "יעלה ויבא" (תחילת העמוד) **והדר לרישא**, לתחילת ברכת המזון. [2536]

דף מט:

אמר ליה גידל בר מניומי: **מאי טעמא עביד מר הכי**?

אמר ליה, משום **דאמר רבי שילא אמר רב** "**טעה חוזר לראש**". חזר גידל ושאל: למה צריך לחזור, **והא אמר רב הונא אמר רב** "**טעה - אומר "ברוך שנתן** לעמו ישראל וכו"? **אמר ליה** רב נחמן: וכי **לאו איתמר עלה** "**אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב**, **לא שנו** שאומר ברכה זו במקום ההזכרה ששכח, **אלא** באופן **שעדיין לא פתח** והתחיל **בברכת**

[2534] כך פירש **רש"י**, והכרחו ממה שהוזכר שרבי זירא ישב אחורי רב גידל, ובהכרח שהוא המספר על נידונים אלו [ראה תוס' ע"ז סג ב]. אך **בתוס' הרא"ש ור"י החסיד** נקטו שרב גידל [או רב הונא] אמרו כן. וראה **באור זרוע** [סעודה ר] שרבי זירא הוא ששאל את רב גידל "מאן אמרה", ולכן הוזכר שישב שם.

[2535] **המג"א** [קפח ז] כתב שבראש השנה אין חותמין, כי י"א שמצוה להתענות בו, והרי הוא כר"ח שאין בו חיוב סעודה, ובשעה"צ [שם טו] כתב שדבריו הם כביאור **תוס' הרא"ש** שספקו זה של רבי זירא תלוי בספקו הקודם, שאם אין מזכירין "שמחה" הרי היא ברכה קצרה ואינו חותם, ובר"ה אין מזכירין "שמחה", אך אם ביאור הספק כפשוטו, אם ר"ח נחשב כיו"ט כדי שיתקנו בו ברכה ארוכה, או לא, הרי ר"ה ודאי יו"ט גמור הוא [אך חוה"מ דינו כר"ח ואינו חותם, מ"ב ס"ק כז]. ובה"ל [ד"ה בשבת] כתב שמדברי **המג"א** [טז] משמע שבסעודה שלישית אינו חותם, כי כל שבדיעבד אינו חוזר לברך, אינו חותם ב"ברוך שנתן" [ראה **תוס'** ד"ה אין], אך לביאור שעה"צ הנ"ל, חותם גם בסעודה שלישית כי חיובה תלוי במעלת היום. ובתוס' **ר"י החסיד** ביאר שהצד שלא יחתום הוא משום שאינה אלא כברכת הפירות והמצוות, ואינה אלא הודאה בעלמא וזכרון המאורע. ובה"ל [ד"ה אומר] הוכיח מדבריו כשיטת **הלבוש** [שם ז] שבר"ח פותח בשם ומלכות, שהרי לא גרע מברכת המצוות, אך בברכי יוסף דקדק מלשון **השו"ע** [ס"ז] שבר"ח אינו פותח בשם ומלכות.

[2536] כך פירש **רש"י**, ודימה דין זה לשוכח הזכרה בתפילה ועקר רגליו, וה**רשב"א** הביא שרבותינו הצרפתים כתבו שחוזר לראש משום שגמר את כל הברכות שחיובן מדאורייתא, ונחשב כגמר התפילה, וכן דעת **הרמב"ם** [ברכות ב יב]. אך **הראב"ד** הקשה הרי בתפילה יכול לחזור למקום ההזכרה כל זמן שאומר תחנונים, ולמה תגרע ברכת "הטוב והמטיב" מתחנונים? ולכן כתב שכל עוד הוא אומר ברכת "הטוב והמטיב" חוזר לתחילת "בונה ירושלים", כי עדיין לא סיים בהמ"ז. וכתב **הרא"ה** שרק תחנונים נחשבו כ"תפילה אריכתא", אך בבהמ"ז כיון שתקנו לומר "אמן" אחר "בונה ירושלים" להורות שהיא סוף הברכות, שוב לא יתכן ש"הטוב והמטיב" היא ברכה אריכתא של בהמ"ז, וגם **ראבי"ה** [קלא] כתב שאינה כתחנונים כי פועלים עוקרין אותה. והרא"ש כתב שחוזר לראש משום שכל שלש הברכות בבהמ"ז נחשבות כברכה אחת [וכמו השוכח הזכרה במחיה המתים שחוזר לראש התפלה, וראה **כס"מ** ברכות ב ב **ומעדני יו"ט** ת], וה**מג"א** [קפח ח] העלה מדבריו שבכל טעות בבהמ"ז חוזר לראש, וראה **פמ"ג ובה"ל** [ד"ה לראש], והערה 39.

"**הטוב והמטיב**", **אבל** אם נזכר שטעה אחר שכבר **פתח ב**"**הטוב והמטיב**",[2537] **חוזר לראש**! וגם אני נזכרתי אחר שהתחלתי "הטוב והמטיב" ולכן הוצרכתי לחזור לראש ברכת המזון.[2538]

אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל: טעה ולא הזכיר "יעלה ויבא" **של ראש חדש בתפלה**, וסיים להתפלל, **מחזירין אותו**, ומתפלל כל התפלה כדי להזכירו בתוך התפילה. אך אם שכח "יעלה ויבא" של ראש חודש **בברכת המזון**, **אין מחזירין אותו**.

אמר ליה רב אבין לרב עמרם: מאי שנא תפלה שמחזירין אותו, **ומאי שנא ברכת המזון** שאין מחזירין אותו?

אמר ליה: אף לדידי קשיא לי, ושאילתיה לרב נחמן, ואמר לי: מיניה דמר שמואל שחידש הלכה זו, **לא שמיע לי** טעמו, **אלא נחזי אנן** מה טעם החילוק ביניהם:

תפלה, דחובה היא, מחזירין אותו, כי גם חיוב ההזכרה בו הוא חובה, וצריך לחזור כדי להשלים חיובו. אך **ברכת מזונא** שחיובה תלוי ברצונו, **דאי בעי אכיל** פת[2539] **אי בעי לא אכיל**, לכן **אין מחזירין אותו**.[2540] ורק אם נזכר קודם שהתחיל לברך "הטוב והמטיב", אומר את הברכה שהוזכרה לעיל.[2541]

הקשה רב אידי בר אבין על הטעם שהציע רב עמרם: **אלא מעתה** שאינו חוזר משום שאינו חייב לאכול פת, וכי **בשבתות וימים טובים, דלא סגי דלא אכיל**, כי חייבים לאכול

[2537] **חיי אדם** נקט שרק אם התחיל את נוסח הברכה ["האל אבינו"] חוזר לראש, אך אם אמר רק "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם" יכול להמשיך "אשר נתן שבתות וכו". ותמה עליו **בבה"ל** [ד"ה עד] שהרי הטעם שתלוי בהתחיל "הטוב והמטיב" הוא משום שבכך ניכר היסח דעתו מברכה הקודמת [כהריטב"א בהערה הבאה], וכבר באומרו "ברוך אתה" על דעת "הטוב והמטיב" ניכר שמסיח דעתו.

[2538] **הרשב"א** הקשה לטעם רבותינו הצרפתים שחוזר לראש משום שגמר את כל הברכות שחיובן מדאורייתא, ונחשב כגמר התפילה, למה הדבר תלוי אם התחיל ברכת "הטוב והמטיב" או לא. **והריטב"א** כתב שהתחלת ברכת "הטוב והמטיב" היא הסחת דעת מבהמ"ז, ונחשבת כמו "עקירת רגליו" בתפילה, ולכן חוזר לראש [ולשון **רש"י** ד"ה והדר, "**סיום** הברכה הוא עקירת רגלים"], ולביאורם ודאי הטועה בשאר ברכות חוזר רק לראש הברכה.

[2539] **תוס'** [ד"ה אין] ביארו שאע"פ שאסור להתענות בר"ח, אין הכרח שיתחייב בברכת המזון, כי אינו חייב לאכול פת דוקא. **ובמג"א** [קפח ט ראה פמ"ג] העלה מכך שגם ביו"ט אם שכח יעלה ויבא אחר שכבר אכל סעודה אחת ביום, אינו צריך לחזור. וראה **בשו"ת רע"א** [א] שנשים אינן חוזרות ביו"ט, כי אינן מחוייבות בו בקביעת סעודה משום שיו"ט הזמן גרמן, אולם היינו רק כסברתו שחיוב האכילה ביו"ט הוא משום עונג יו"ט, אך כבר הבאנו [בהערה 31] ש**הרא"ש** נקט שהחיוב מצד שמחת יו"ט, ובזה גם אשה חייבת [ולגבי חזרה בתפילה צ"ע].

[2540] **כתב הרשב"א** שאם שכח יעלה ויבא בר"ח שחל בשבת, מחזירין אותו, כי ביום זה הוא חייב בסעודה, אך **המרדכי והרא"ה** כתבו שאינו חוזר, כי אין חיוב הסעודה מחמת ר"ח, אלא מחמת השבת, והוא טעה בשל ר"ח, וכ"כ **הריטב"א** [בהלכות, ז ז] לגבי שבת חוה"מ.

[2541] כך כתב **הרי"ף**, **ובעה"מ** נחלק עליו, וכתב שלדעת רב נחמן השוכח "יעלה ויבא" של ר"ח בברכת המזון אינו אומר אפילו ברכת "ברוך שנתן וכו", **והראב"ד** ביאר שהרי"ף למד כי רק לא "מחזירין" אותו, אך לומר "ברוך שנתן וכו" אינה נחשבת "חזרה" אלא "תשלום ברכה". **והרמ"א** [קפח ז] דן אם יאמרנו בתוך "הרחמן" כדין השוכח "על הניסים", או שאין לומר "יעלה ויבא" לבטלה כי יש בו הזכרת שמות, וראה **בבה"ל** [ד"ה ואין] שאף שמותר להזכיר שמות בתחנונים - כאן אסור כי רוצה לצאת בו יד"ח ברכה.

בהם פת,[2542] **הכי נמי דאי טעי** ולא הזכיר "רצה" או "יעלה ויבא" - **הדר** [חוזר ומברך] ? **אמר ליה** רב עמרם: **אין**! [אכן, השוכח הזכרה בשבת או ביום טוב חוזר ומברך], ועל כך מצינו **דאמר רבי שילא אמר רב**: "**טעה חוזר לראש**".

שב רב אידי ותמה: **והא אמר רב הונא אמר רב**: **טעה אומר** "**ברוך שנתן** וכו'"? השיבו רב עמרם: וכי **לאו איתמר עלה**: "**לא שנו** - שמברך "ברוך שנתן וכו'" - **אלא** באופן **שלא פתח ב**"**הטוב והמטיב**", **אבל** אם כבר **פתח בהטוב והמטיב**, **חוזר לראש**.

שנינו במשנה: **עד כמה מזמנין**, עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה: דנה הגמרא: **למימרא דרבי מאיר** [ש"סתם משנה" הוא אמרה], **חשיב ליה** שיעור "**כזית**", ואילו **רבי יהודה** מחשיב רק את שיעור "**כביצה**", וזה טעם מחלוקתם לגבי השיעור המחייב בברכת המזון ובזימון.[2543]

והא איפכא שמעינן להו, **דתנן** [פסחים מט א] "**וכן** [כמו הדין שהוזכר קודם לו, שהמוצא חמץ בפסח שצריך לשורפו, כך גם] **מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קודש**, ונפסל ביציאתו מחומת העיר, וטעון שריפה, ומדרבנן צריך לשורפו במקום שראוי לאוכלו, אך הקלו בדין זה, **שאם עבר** את המקום הנקרא "**צופים**" [כי רק עד מקום זה הוא יכול לראות את בית המקדש[2544]] - יהא **שורפו במקומו**, **ואם לאו חוזר** לירושלים, **ושורפו** בהר הבית, **לפני ה**"**בירה**" [מקום המיועד לשריפת קדשים פסולים], וכששורפו שם יכול לקחת **מעצי המערכה** לצורך השריפה. **עד כמה הם חוזרים**? - **רבי מאיר אומר** בין **זה** היוצא עם בשר קודש, **ובין זה** שמצא חמץ ברשותו - שניהם שיעורם **ב**"**כביצה**", **ואילו רבי יהודה אומר זה וזה** שיעורם **ב**"**כזית**". ונמצא שרבי יהודה מחשיב את שיעור "כזית" ורבי מאיר מחשיב את שיעור "כביצה", ולהיפך משיטותיהם במשנתנו.

אמר רבי יוחנן: **מוחלפת השיטה** - צריך להפוך את דבריהם במשנתנו, כי באמת רבי

[2542] **המג**"**א** [קסח טז] הוכיח מכאן שאין יוצאים ידי סעודת שבת בפת כסנין, שאילו היו יוצאים בה, למה מחזירין אותו על טעות בבהמ"ז, והרי אין יו"ט מחייבו בפת דוקא. ואכן **הרא**"**ה** כתב שבברכה מעין שלש אין הזכרת המאורע מעכבת, כי אי בעי לא אכיל, והיינו שאינו יוצא בה ידי חובת סעודת שבת. אך **המאירי** כתב שיוצאין בה ידי סעודה, ובכל זאת מחזירין אותו על בהמ"ז, שהרי גם אילו היה אוכל פת כנין היה צריך לחזור, **ובמנחת חנוך** [י] כתב שאין יוצאים באכילת פת כסנין אלא עם קבע עליה סעודה, וראה **קהלות יעקב** [כה]. **ובאפיקי ים** [ח"ב א] הוכיח מכאן שהשיעור הנצרך לבהמ"ז אינו תלוי בהנאת מעיו, שהרי השיעור הנצרך לסעודת שבת נמדד גם בציורוף הנשאר בין החניכיים. ודחה, כי מיגו שהועיל לסעודת שבת, יועיל לבהמ"ז.

[2543] **תוס**' [ד"ה עד] כתבו שנחלקו גם לענין ברכת המזון, והמשנה נקטה את מחלוקתן בזימון, להשמיענו שלדעת רבי מאיר יש גם חיוב זימון בכזית.

[2544] כך פירש **רש**"**י**, **ותוס**' הקשו שאם שם מקום הוא, היה ראוי לומר "וכמדתה לכל רוח", ולכן ביארו ששיעור ראיה הוא, ובאמת הכוונה **לכל מקום** שעד אליו ניתן לראות את המקדש. וה**גרעק**"**א** ציין לדברי רש"י להלן [סא ב] שפירש "מקום שיכולין לראות משם הר הבית", ומשמע כתוס' שאין הכוונה לראייתו שלו, אלא כל מקום שניתן לראות ממנו [ואולי כוונתו לציין רק על ששינה לכתוב "הר הבית" במקום ביהמ"ק].

מאיר סובר שהשיעורים ב"כביצה" ורבי יהודה סובר ב"כזית". [2545]
אביי אמר: **לעולם לא תיפוך**, כי אפשר לחלק בין השיעורים הנדרשים לזימון ולשריפת חמץ ובשר קדש, שהרי **הכא** במשנתנו, **בקראי פליגי**, [2546] **רבי מאיר סבר** "ואכלת" זו אכילה, "ושבעת" זו שתיה, [2547] ואכילה שיעורה **בכזית** כמו שאר הלכות התלויים ב"אכילה". **ורבי יהודה סבר** כי אף שכל "אכילה" שיעורה בכזית, לגבי ברכת המזון נאמר "**ואכלת ושבעת**" ומשמעו **אכילה שיש בה שביעה**, **ואיזו זו - כביצה**.
ואילו **התם** - לגבי חזרה לשריפת בשר קודש - **בסברא פליגי**, **רבי מאיר סבר** כי השיעור המחייב את **חזרתו** הוא **כשיעור** שגורם **לטומאתו**, [2548] ונמצא כי **מה טומאתו** תלויה **בשיעור** "**כביצה**", **אף חזרתו** אינו חייב אלא אם נמצא בידו **כביצה**, **ורבי יהודה סבר**, שהשיעור המחייב את **חזרתו** הוא **כשיעור איסורו** לאכילה משום "קדשים פסולים", ונמצא כי **מה איסורו בכזית**, **אף חזרתו בכזית**.

מתניתין:

כיצד הוא הנוסח שבו **מזמנין**? - **בשלשה** מסובין, המזמן **אומר** "**נברך** שאכלנו משלו", וכולל עצמו עמהם. **בשלשה והוא** [אם הסבו שלשה חוץ ממנו, דהיינו מארבעה עד עשרה מסובין], שגם בלעדיו היו חייבים בזימון, הרי הוא קורא להם לזמן, ולכן **אומר** "**ברכו** שאכלנו משלו".

[2545] כך ביארו **תוס**' [ד"ה רבי] וה**מהרש"א** תמה מנין שהשיטה מוחלפת במשנתנו ולא במשנה בפסחים.

[2546] **הרשב"א** [מח א] דייק מדברי אביי שנחלקו בחיוב בהמ"ז מה"ת, אם חל על אכילת כזית או כביצה, ונמצא שאביי חולק על רב עוירא שאמר לעיל [כ ב] שלכו"ע מה"ת אין חיוב בהמ"ז עד שיאכל כדי שביעה, וכן פסק **הראב"ד** כאביי [ברכות ה טז]. אך **תוס**' [ד"ה רבי] נקטו שאביי מודה שמה"ת אין חיוב בהמ"ז עד שיאכל כדי שביעה, ומחלוקתן בדרשת הפסוק דלדהלן היא אסמכתא בעלמא, וכן פסק **הרמב"ם** [שם].

[2547] **הריטב"א** ביאר שרבי מאיר דרש מקרא לחייב ברכה אחרונה על שתיה, ואף שהפסוק נסוב על בהמ"ז, אין כוונתו שיברך בהמ"ז על יין, אלא להשמיענו שלא רק על ענבים מברכין מעין שלש, אלא גם על יין אף שהשתנה מגוף הפרי [והעלה מכך שברכה מעין שלש היא מה"ת. כי גם רבי יהודה לא נחלק בדין זה, אלא סבר שאין צריך לדרשו מ"ושבעת" שהרי יין -וכן שמן- השתנו למעליותא, ובודאי לא פקע מהם חיוב ברכתן כמו שהיו בפרי]. וה**מרדכי** [קעז] הביא מספר **יראים** שהפסוק נסוב על בהמ"ז, וכוונת רבי מאיר שאין חיוב בהמ"ז עד שישתה, כי אם אכל והוא צמא אינו בכלל "ושבעת", והעלה מכך כי מי שאכל ולא שתה לא יוציא בבהמ"ז את מי שאכל ושתה, וכן פסק **הרמ"א** [קצז ד] וכתב ה**מג"א** [שם יב] שבאופן שהאוכל כזית שתה, ואילו האוכל לשובע לא שתה, מוטב שיברך האוכל לשובע, כי לרוב הפוסקים שיעור שביעה מעכב, ושתיה לא. וה**חזו"א** [כח ב] העיר שנמצא כי באופן אכל ולא שתה וברך בהמ"ז שחיובה דרבנן, אם ישתה אחר כך, יצטרך לחזור לברך בהמ"ז מה"ת.

[2548] דעת **רש"י** [פסחים [לג ב] **והרמב"ם** [טו"א ד א] שכל שהוא מקבל טומאה, ורק אינו מטמא אחרים עד שיהא בו כביצה, וכתב ה**רשב"א** שלדבריהם צריך לפרש בסוגיין שמדובר על שיעור "טומאתו" רק לענין לטמא אחרים. אולם **תוס**' [שם ד"ה לאימת] הביאו בשם ר"ת שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה [מה"ת, ונחלקו הראשונים אם רבנן גזרו על כל שהוא, וראה **משנה למלך** שם] ולדבריו שיעור "טומאתו" הוא לכל ענין [אך **המנחת חנוך** קמה **ושער המלך** ברכות פ"ו, נקטו כי בבשר קודש גם ר"ת מודה שאין צריך שיעור לקבלת טומאה, ועי' **אבי עזרי** טו"א שם].

בעשרה, אומר "נברך אלהינו שאכלנו משלו". **בעשרה והוא**, שגם בלעדיו היו חייבים בהזכרת השם, **אומר "ברכו** אלוהינו שאכלנו משלו". [2549]

אחד [בין אם היו] **עשרה** מסובין, **ואחד** [ובין אם היו] **עשרה רבוא** [מאה אלף] מסובין, נוסח הזימון שוה, כי מעשרה ואילך אין שינוי נוסף בנוסחו.

אך יש שנחלקו בדין זה ואמרו שיש שינויים נוספים בנוסחו, וכדלהלן: [וטעמי השיטות מבוארים בהמשך המשנה]. [2550]

במאה מסובין, **הוא** [המזמן] **אומר "נברך ה' אלהינו** שאכלנו משלו", **במאה והוא, אומר "ברכו". ובאלף, הוא אומר "נברך לה' אלהינו אלהי ישראל", באלף והוא, אומר "ברכו".**

ברבוא [עשרת אלפים מסובין], **אומר "נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים** [2553] **על המזון שאכלנו** [2552] **", ברבוא והוא, אומר "ברכו".**

כענין [כעין הנוסח] **שהוא מברך, כך** המסובין **עונים אחריו**, ולכן ברבוא הם עונים: **"ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו".**

ומביאה המשנה את דברי התנא שסובר שיש שינוי בנוסח הזימון גם למעלה מעשרה מסובין: **רבי יוסי הגלילי אומר: לפי רוב הקהל הם מברכים**, ולכן בזימון של מאה מוסבין יש להוסיף על נוסח הזימון של עשרה, וכן באלף וברבוא, **שנאמר** [תהלים סו כז] **"במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל"** ו"מקהלות" בלשון רבים משמעותו שיש כמה דרגות ב"קהל", ולכל דרגה נקבעה ברכה בנוסח שונה.

[2549] **הב"י** [קצב] הביא **מאורחות חיים** שאם טעו המזמן והעונים ולא אמרו "אלוקינו" אינם יכולים לחזור, וגם המזמן בענייתו אחריהם יחזור בלא הזכרת השם, כי אין זימון למפרע. ותמוה, שאם בלא הזכרת השם לא קיימו חיובם, הרי עדיין אינו למפרע, כי הם לפני בהמ"ז. וה**פרי חדש** תמה עוד, למה יפסיד ולא יזכיר מפני ששכחו העונים אחריו. ויתכן שסבר כי זימון של עשרה הוא חיוב שונה מזימון של שלשה, וכיון שכבר זימנו כזימון של שלשה, שוב אינו יכול לענות בזימון של עשרה, ואינו יכול לחזור כי אחר שזימנו זימון אחר, נחשב כזימון למפרע.

[2550] כך מבואר בגמרא [להלן נ א], אך **הגר"א** [בשנות אליהו] ביאר שכוונת המשנה שאין חילוק בין עשרה לעשר רבוא לענין הזכרת השם, אך יש חילוק בין מאה ואלף וכו' לגבי התוספת לפי ריבוי במסובים, וראה **בתוי"ט** [נזיר ה ה] שאם אין נפק"מ לדינא אפשר לפרש את המשנה שלא כבעלי הגמרא.

[2551] **תוס'** [ד"ה נברך] גרסו "נברך ה' אלהינו", כמו שמצינו ברישא "נברך אלוהינו" בלי "ל", וכך גרסו בכל המשך המשנה, והטעם לכך, כי רק שיר והודאה נאמר "לה'", אך בברכה מברכים "את ה'", וראה **ב"ח** [קצב].

[2552] **הרא"ש** לא גרס כאן תיבות "על המזון שאכלנו" וביאר **החזו"א** [לא ב] שמקורו להלן [נ א, עי"ש הערה 5] שהאומר כן ביחידות נחשב "בור", ורק בסיפא בעשרה העונים אחריו, יכולים לומר כן, כי מוכח שכוונתם לשם שמים.

[2553] **הרמ"ע מפאנו** [שו"ת מנחם עזריה ז] לא גרס כאן "יושב הכרובים" אלא רק בסיפא [ב"כך עונים אחריו וכו'"], וטעמו כי למדו מקרא "במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל" שיש בו שש תיבות, ללמד כי יש ששה דרגות בריבוי מסובין, ובכל דרגה מוסיפים תוספת אחת, וברבוא הוסיפו "אלהי צבאות", ואילו "יושב הכרובים" שייך לעשרה רבוא.

ומביאה המשנה מאידך את דברי התנא שסובר שאין שינוי בנוסח הזימון למעלה מעשרה מסובין:

אמר רבי עקיבא: יש ללמוד **מה מצינו** מתפילה **בבית הכנסת**, שגם רבי יוסי הגלילי מודה כי אין חילוק בנוסחה, אלא מעשרה ומעלה **אחד מרובים ואחד מועטים אומר "ברכו את ה'"**, והוא הדין בנוסח הזימון, שמעשרה ומעלה אין בו שינוי. [2554]

רבי ישמעאל אומר: נוסח "ברכו" בתפלה כך הוא: "**ברכו את ה' המבורך**".

גמרא:

אמר שמואל: אף על פי שאם יש שלשה או עשרה חוץ מהמזמן, יכול הוא לומר להם "ברכו" כי חיוב הזימון או הזכרת השם חל גם בלעדיו, מכל מקום עדיף שיאמר "נברך", כי **לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל** המברכים יחד. [2555]

מקשה הגמרא ממשנתנו: **תנן: בשלשה והוא אומר "ברכו"**, ומשמע שעדיף לומר "ברכו" כי מכבד בכך את שאר המסובין, כאומר להם הרי אתם מרובים ויכולים לזמן גם בלעדי, [2556] ויקשה לשמואל, שהרי הוא מוציא עצמו מכלל המברכים?

דף נ.

מתרצת הגמרא: **אימא** (תחילת העמוד) שכוונת המשנה היא, שאם יש שלשה חוץ ממנו, יכול לומר **אף** בלשון "**ברכו**", [2557] **ומכל מקום** לשון "**נברך**" **עדיף**, כי בו אינו מוציא את עצמו מכלל המברכים.

ומוכיחה הגמרא כשמואל, ממה **דאמר רב אדא בר אהבה, אמרי בי רב: תנינא** [במשנה הסמוכה], **ששה** שאכלו יחד **נחלקין**, ומזמנים בנפרד בשתי חבורות של שלשה, ויכולים להתחלק **עד** שיהיו **עשרה**, ומעשרה ועד עשרים לא יחלקו, כדי שלא להפסיד את הזכרת השם. ובבית מדרשו של רב הוכיחו מכך: כי **אי אמרת בשלמא** שלשון "**נברך**" **עדיף, משום הכי נחלקין**, כי לא יפסידו בכך ממעלת הזימון, **אלא אי אמרת** שלשון "**ברכו**"

[2554] **תוס'** [ד"ה אמר] ביארו שרבי יוסי הגלילי יענה על טענה זו, כי בתפלה תקנו נוסח קבוע משום שכל העת יש נכנסים ויוצאים בביהכנ"ס ואין הש"ץ יודע כמה הם, אך בסעודה שכלם קבועים ולא יוצאים עד אחר בהמ"ז, תלו את הנוסח בריבוי המסובין.

[2555] **תוס'** [ד"ה לעולם] הביאו ירושלמי שבברכת התורה אומר "ברכו", ואינו נחשב כמוציא עצמו מהכלל, כי מסיים ב"המבורך". **ובתוי"ט** ביאר שבבהמ"ז קצרו שלא יאמר "המבורך" כי ברכותיה ארוכות, ורק בברכת התורה שהיא קצרה קבעו שיאמר "ברכו" ויסיים בהמבורך" כדי לשתף עצמו עם הכלל.

[2556] ע"פ **רש"י** [ד"ה תנן], **והחזו"א** [לא ב] העיר שטעם זה שייך רק כשהוא רביעי, אך אם יהיו ששה יוכלו להחלק, ואילו בסמוך הבינה הגמרא שאם "ברכו" עדיף לא יחלקו. ואמנם **תוס'** [ד"ה תנן] ביארו שהמקשה הבין שלשון "ברכו" עדיף, כי משמעותו ציווי, ואילו "נברך" משמעותו נטילת רשות לברך [וראה בע"ב שנידון הסוגיא איזה לשון "עדיף"].

[2557] אך אם יש רק שלשה, לא יאמר "ברכו", ואפילו לדעת האומר [מה א] שגם שנים מזמנים בפני עצמם - כי אינו אלא רשות, ואילו "ברכו" משמע שהוא חובה עליהם [**מלא הרועים**].

עדיף, **אמאי נחלקין**, והרי לא יהיו אלא שלשה בכל חבורה, ולא יוכלו לומר "ברכו"? [2558] - **אלא לאו שמע מינה** כי לשון "**נברך**" **עדיף**, וכך המסקנא, כי **שמע מינה** שלשון "נברך" עדיף, כדי שלא יוציא עצמו מכלל המברכים [2559].

תניא נמי הכי בברייתא: **בין שאמר "ברכו" בין שאמר "נברך" אין תופסין אותו** [- אין גוערים בו] **על כך**, כי אינו עושה איסור בשינוי זה, **והנקדנין** [- הדייקנים] **תופסין אותו על כך** שהוציא עצמו מכלל המברכים.

ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו, **כיצד**? -

רבי אומר: האומר "ברוך שאכלנו משלו **ובטובו** חיינו" **הרי זה תלמיד חכם**, ואילו האומר "**ומטובו** חיינו" **הרי זה בור**, כי "מטובו" משמעותו מקצת טובו, ונראה כממעט בטובותיו של הקב"ה, וכאילו אומר שנותן לנו רק כדי מחיה ולא יותר.

אמר ליה אביי לרב דימי: **והכתיב** [שמואל ב, ז כט] "**ומברכתך יבורך** (**את**) **בית עבדך לעולם**", ואיך יתכן שדוד ביקש רק מעט "מטובותיך"? ענה לו רב דימי: **בשאלה** [- בבקשה] **שאני**, כי דרך המבקש שאינו מעיז להרים ראש ולבקש בקשה גדולה, ולכן בקש דוד רק מעט מברכת ה'.

חזר אביי והקשה: **בשאלה נמי הכתיב** [תהלים פא יא] שהקב"ה אומר "**הרחב פיך ואמלאהו**", דהיינו בקש במלא פיך כפי שתחפוץ, ואמלא את כל בקשותיך? ענה לו רב דימי: הפסוק **ההוא**, **בדברי תורה כתיב**, שבהם ראוי לבקש הרבה חכמה, אך בשאר דברים לא יבקש אלא מעט.

תניא, **רבי אומר**: האומר "**בטובו חיינו**" **הרי זה תלמיד חכם**, ואילו האומר "בטובו **חיים**" שמשמעותו שאחרים חיים, **הרי זה בור**, כי מוציא עצמו מן הכלל, כאשר אינו כולל הודאה על חיי עצמו עמהם.

נהרבלאי מתני איפכא: האומר "בטובו חיינו" הרי זה בור, ואילו האומר "בטובו חיים" הרי זה תלמיד חכם, כי סברו שבלשון "חיים" כולל את כל העולם, ואילו לשון "חיינו" נסוב רק על המסובים עמו. **ולית הלכתא כנהרבלאי**, אלא עדיף לומר "ובטובו חיינו".

אמר רבי יוחנן: האומר בזימון "**נברך שאכלנו משלו**" **הרי זה תלמיד חכם**, ואילו האומר "**למי שאכלנו משלו**" **הרי זה בור**, כי "למי" משמעותו שיש הרבה מאכילים, והוא מודה

[2558] **בדרכי משה** [קצג] כתב שחבורה גדולה עדיפה משום "רוב עם", **והפמ"ג** [שם משב"ז ג] תמה שא"כ איך הוכיחו ש"נברך" עדיף, והרי לכתחילה גם ששה אין נחלקין, ויתכן דהיינו משום ש"ברכו" עדיף, וראה הערה 16.

[2559] רש"י גרס "שמע מינה 'אף ברכו' קאמר", והיינו משום שאין ראיה ממה שאינם נחלקים ש"נברך" עדיף, אלא רק ש"ברכו" אינו עדיף. וכ"כ **תוס'** [ד"ה אלא], **והוסיפו ש**"עדיף" משמעותו "חשוב", **וביאורו ש**"נברך" נחשב כמו "ברכו". אך **הריטב"א** כתב כי הסברא ש"לא יוציא עצמו מכלל המברכים" מכריעה להעדיף את לשון "נברך".

לאחד מהם, והיינו בעל הבית שהאכילו. אך כשאומר "שאכלנו משלו" סתם, משמעותו להקב"ה שכלם אוכלים משלו.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והא אמרינן בהגדה של פסח "לפיכך אנו חייבים להודות וכו' **למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו**", הרי שראוי לומר הודאה בלשון "למי"?

אמר ליה: התם מוכחא מילתא שכוונתו להודות להקב"ה, שהרי **מאן עביד ניסי - קודשא בריך הוא**, ואינו כברכת המזון, שיתכן לטעות שכוונתו להודות לבעל הבית שהאכילו.

אמר רבי יוחנן: האומר בזימון "**ברוך שאכלנו משלו**" **הרי זה תלמיד חכם**, ואילו האומר "**על המזון שאכלנו**" **הרי זה בור**, כי כיון שלא אמר "משלו" נראה שמברך את המזון שאכל ולא את הקב"ה. [2560] **אמר רב הונא בריה דרב יהושע: לא אמרן** שצריך לומר "נברך שאכלנו" ולא "על המזון שאכלנו" **אלא** בזימון של **שלשה** עד עשרה, **דליכא** הזכרת **שם שמים** בנוסח הזימון, ויתכן לטעות שמברך את המזון שאכל, **אבל** בזימון של **עשרה** אנשים ויותר, **דאיכא** בנוסחו הזכרת **שם שמים**, **מוכחא מילתא** שכוונתם להודות להקב"ה, ויכולים לענות "על המזון שאכלנו", **כדתנן** במשנתנו: **כענין שהוא מברך כך עונין אחריו**, "**ברוך ה' אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו**". הרי שבמקום שמזכירים שם שמים אומרים "על המזון שאכלנו". [2561]

שנינו במשנה: **אחד עשרה ואחד עשרה רבוא**.

הא גופא קשיא: אמרת ברישא "**אחד עשרה ואחד עשרה רבוא**", **אלמא** אין חילוק בין נוסח הזימון של עשרה ושל עשרה ריבוא, **וכי הדדי נינהו**, ואילו **הדר קתני** בסיפא, נוסחאות שונות של זימון לפי ריבוי המסובין: "**במאה אומר**", "**באלף אומר**", "**ברבוא אומר**"?

אמר רב יוסף: לא קשיא, הא, הסיפא, היא מדברי **רבי יוסי הגלילי**, ואילו **הא**, הרישא, היא מדברי **רבי עקיבא**. **דתנן** בסוף המשנה: **רבי יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכין, שנאמר "במקהלות ברכו אלהים"**, ו"מקהלות" בלשון רבים משמעותו שיש כמה דרגות ב"קהל", ולכל דרגה נקבעה ברכה בנוסח שונה, ואילו רבי עקיבא סבר שאין שינוי נוסחאות לפי ריבוי הקהל.

[2560] **רי"ף רא"ש**, וכן הבין **הב"י** [או"ח קצב] מדברי רש"י. ובתוס' [ד"ה על] כתבו שבאומרו "על המזון" נראה כמברך את בעה"ב שהאכילו, שהרי להקב"ה הוא צריך להודות על הרבה דברים, ולא רק על המזון שאכל משלו.

[2561] ביארנו ע"פ **חזו"א** [לא ב הובא בהערה למשנה] שרק העונים יכולים לומר "על המזון שאכלנו", ואילו המזמן אף שמזכיר שם שמים, כיון שהוא יחידי אומר "שאכלנו משלו".

שנינו במשנה: **אמר רבי עקיבא, מה מצינו בבית הכנסת וכו'**. [2562] מבארת הגמרא: **ורבי עקיבא, האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה? - מיבעי ליה לדרשה אחרת, כדתניא: היה רבי מאיר אומר מנין שאפילו עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים** [בעת קריעת ים סוף]? - **שנאמר "במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל"**. והיינו, שבעת "מקהלות" עם ישראל על ים סוף, "ברכו ה'" בשירה אפילו העוברים שהיו ב"מקור".

ואידך, רבי יוסי הגלילי, שדרש מקרא זה לשינוי נוסחאות כפי ריבוי הקהל, מנין ידע שאפילו עוברין אמרו שירה? - **מתיבת "מקור" נפקא**, [2563] ואילו תיבת "במקהלות" נדרשת כנ"ל.

אמר רבא: הלכה כרבי עקיבא. [2564]

רבינא ורב חמא בר בוזי אקלעו לבי ריש גלותא. קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה [חיזר אחר מאה אנשים, כדי לזמן בנוסח "נברך ה' אלהינו"].

אמר ליה רבינא: לא צריכת לחפש מאה אנשים, שהרי **הכי אמר רבא: הלכה כרבי עקיבא**, ואין מוסיפין במאה על הנוסח הנאמר בעשרה. [2565]

אמר רבא: כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא, והיה מאריך בסעודתו, היינו **מברכינן שלשה שלשה** בקול נמוך, וממתינים אחר הברכה שיסיים ריש גלותא את סעודתו ויזמן בקול רם עם היושבים סמוך אליו.

מקשה הגמרא: למה נחלקו לחבורות של שלשה שלשה, והפסידו את הזכרת השם, **וליברכו** בחבורות של **עשרה עשרה**?

מתרצת הגמרא: אילו היו מזמנים בחבורות של עשרה, היה המזמן צריך להגביה קולו, וחששו שמא **שמע ריש גלותא ואיקפד** על שברכו בפני עצמם בפרהסיא, [2566] ולכן נחלקו לחבורות של שלשה. [2567]

[2562] יש גורסים את קטע המשנה כהמשך לתירוצו של רב יוסף, ואין זה ציטוט מהמשנה לתחילת קטע גמרא בפני עצמו.

[2563] **ביפה עינים** הביא שבירושלמי [סוטה ה ד] מצינו מחלוקת, דעת ריה"ג עוללים ויונקים אמרו שירה, אך לא עוברים, ואילו רבי מאיר סבר שאף עוברים אמרו שירה. וסיים שריה"ג לשיטתו בסוגיין. [ותמוה, שהרי גם ריה"ג מודה שעוברים אמרו שירה, אלא שדרש את הפסוק באופן אחר.

[2564] **הט"ז** [קסז ד] כתב שהוצרך לפסוק הלכה כרבי עקיבא - אף שכלל הוא בכל מקום שהלכה כרבי עקיבא מחברו - כדי שלא נלמד מהרישא של המשנה שסתמא כריה"ג.

[2565] **בהגהות מיימוניות** [ברכות פ"ה אות ז] העלה מכאן שמצוה לחזר אחר זימון בעשרה, שהרי בו יש שינוי נוסח מזימון בשלשה, וראה **דברי חמודות** [אות פג].

[2566] כך פירש **רש"י** [ד"ה שמע], אך **בתוס' רא"ש** ביאר שהקפיד על שלא נמנו עמו, ונחסר ב"רוב עם" [וראה הערה 16].

[2567] **הטור** [קצג] כתב "אם היתה חבורה גדולה וכו' וישמע בעה"ב ויקפיד, יכולין להחלק לחבורות של ג' ג'. ודייק **הט"ז** [ר ג] שרק עשרה יכולין להחלק, אך אין לבטל מפני קפידא חיוב זימון של שלשה. והעלה מכך שעשרה שלא

מקשה הגמרא: למה ברכו בפני עצמם, **וניפקו בברכתא דריש גלותא** וירויחו בכך זימון בהזכרת השם?

מתרצת הגמרא: **איידי דאוושו כולי עלמא לא שמעי**, את קול המזמן, כי היה קולו נבלע בקולות המסובים הרבים שסעדו אצל ריש גלותא.[2568]

אמר רבה תוספאה: הני שלשה דכרכי רפתא [- אכלו לחם] **בהדי הדדי, וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה** בלא זימון, אחר שיגמרו סעודתם יצרפוהו לזימון, ויענה עמהם אף שכבר בירך,[2569] אך רק **אינון נפקין בזמון דידיה**, ואילו **איהו לא נפיק** ידי חובתו **בזמון דידהו, לפי שאין זמון למפרע** - אחר ברכת המזון.

שנינו במשנה: **רבי ישמעאל אומר**: נוסח "ברכו" בתפלה כך הוא: "**ברכו את ה' המבורך**".

סיימו יחד מותרין להחלק לשלשה שלשה אף שמפסידין הזכרת השם, כי אילו היה דינם כשלשה - שהתחלתן יחד אוסרתן להחלק, איך יכלו לבטל חיובן מחמת הקפדת ריש גלותא. והמג"א [קצג ז] העלה מכך שעשרה יכולין להחלק לג' ג' לכל צורך מצוה [והיינו שזימון בג' מקיים חלק מזימון עשרה, אך **ביוסף אומץ** נקט שלצורך מצוה יכול לבטל גם זימון בשלשה, וראה **פמ"ג** קצז משב"ז א, ו**חכמת שלמה** קצג ב**אגרות משה** ח"א נו שאם דעתו מתחילת סעודה להחלק, מותר]. ותמה ה**נשמת אדם** [מח ב] שהרי אצל ריש גלותא נחלקו רק משום שלא יכלו לשמוע את הברכה, ומנין שמותר להחלק לצורך אף כשיכול לשמוע את הברכה [ויתכן שראיית המג"א ממה שלא נחלקו מפני כבודו לעשרה, וישמעו] ומסקנת ה**מ"ב** [שם לט] שלא יחלקו אפילו למצוה. וראה לשון **הרשב"א** שזימנו בשלשה כי "נדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת, והא דרבנן הוא", וביאר ה**פמ"ג** [שם א"א ו] שסבר שחיוב זימון רק מדרבנן, וה**חזו"א** [לא א] נקט שכוונתו כי רק זימון של שלשה מה"ת, אך חיוב הזכרת השם בעשרה היא מדרבנן, וראה לעיל [מה הערה 8].

[2568] **הרא"ש** ביאר שחששו שלא ישמעו את המברך, ולא יצאו בברכת המזון, ולכן העדיפו להפסיד זימון בברכת השם כדי לשמעו. ומשמע מדבריו ששמעו ברכת הזימון, וכן נשמע מדברי **רש"י** [ד"ה שמע] שהטעם שלא היו יוצאין בזימון של ריש גלותא עם הזכרת השם, הוא רק משום שאין זמון למפרע. אך ה**טור** [קצג] כתב "ואינן יכולים לשמוע הברכה", וביאר ה**ב"י** [ד"ה ומיהו] שכוונתו לברכת הזימון, כי כל אחד מהעונים לזימון יכול לברך את ברהמ"ז בעצמו, ו**בדרכי משה** נחלק עליו, וכתב שכל אחד מהעונים צריך לשמוע את בהמ"ז גם מהמברך ולענות אחריו אמן, ובהכרח שמדובר באופן שלא יכלו לשמוע את בהמ"ז, וה**פרישה** [אות ה] העיר שהרא"ש כתב "דזה טוב להם ממה שלא יצאו בבהמ"ז" ומשמע שהעונים אינם מברכין עמו בלחש.

[2569] **בתוס' רא"ש** כתב שאינו גרוע ממי שבא בסוף הסעודה ואכל עמם עלה של ירק, שיכול להצטרף עמהם. והוכיח מכך ה**חזו"א** [לא ב] שהצורך שיאכל כזית אינו בכדי שיתחייב באיזו ברכה [ראה מחלוקת הראשונים בזה לעיל מח הערה 9], שהרי אחר שברך כבר אינו מחויב ברכה. וכבר חילקנו שם בין האוכל ירק, שאם אינו חייב בברכה הרי הוא כאדם מהשוק, שאינו מצטרף אלא רק "עונה", ורק בעת חיובו בברכה יכול להצטרף כ"מברך", לבין האוכל פת שכבר התחייב בברכת הזימון ולא נפקע חיובו. עוד כתב ה**רא"ש** שדוקא אחד שברך בפני עצמו מצטרף לשנים שלא ברכו, [ו**הריטב"א** הביא בשם **הראב"ד** שאפילו אם הקדים ואמר ברכת הזימון, אינו כלום ומצטרף], אך שנים שברכו בלא זימון אין מצטרפין ליחיד שעדיין לא ברך, כי אילו היו מצטרפין היתה הגמרא נוקטת אופן זה שהוא יותר מחודש. וב**בה"ל** [קצד ד"ה וכן] כתב שיוכל השלישי להצטרף עם חבורה אחרת, [ואפילו של שנים, אם אכל עמהם], כי לא פקע ממנו חיוב הזימון שחל עליו כשהיה בחבורה, רק שהשנים אינם יכולים לזמן עמו. ולכאורה דינו תלוי בטעם ששנים שברכו אין מצטרפין, שלדעת ה**רשב"א** ש"בטלו תורת זימון מהאחד", לא יוכל להצטרף, אך ל**הריטב"א** "שאין הזימון נמסר ליחיד" עדיין הוא יכול לזמן עם חבורה אחרת.

רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא [לבית הכנסת] דמקום [2570] הנקרא "**אבי גיבר**", **קם קרא** קריאת התורה **בספרא**, **ואמר** כשעלה לקרות: "**ברכו את ה'**", **ואשתיק**, **ולא אמר** "**המבורך**", **אווושו כולי עלמא** [צעקו כל הציבור] "**ברכו את ה' המבורך**"!

אמר רבא: "**פתיא אוכמא** [כלי חרס שחור [2571]], **בהדי פלוגתא** - של רבי ישמעאל ורבי עקיבא - **למה לך**"?!, הרי גם רבי עקיבא מודה לרבי ישמעאל שעדיף לומר "המבורך", ורק אינו מחייב לאומרו, ואם כן למה לך להמנע מאמירתו. **ועוד**, **הא נהוג עלמא** לומר "המבורך" **כרבי ישמעאל**.

מתניתין:

שלשה שאכלו כאחת, התחייבו בזימון, ושוב **אינן רשאין ליחלק** ולברך כל אחד בפני עצמו, **וכן ארבעה**, **וכן חמשה** לא יחלקו, ואף על פי שחיוב החבורה בזימון מתקיים בשלשה, גם בלעדי הרביעי והחמישי, בכל זאת אסורים להפקיע מעצמם את החיוב שלהם בזימון.

ששה נחלקין לזמן בשלשה שלשה, וכן יכולים להחלק **עד** שיהיו **עשרה**. **ועשרה אין נחלקין**, כדי שלא יפסידו את הזכרת השם בזימון, **עד** שיהיו **עשרים**, ואז, אם ירצו, [2572] יוכלו לזמן עם הזכרת השם בשתי חבורות של עשרה עשרה.

שתי חבורות, שבכל אחת שלשה אנשים, [2573] **שהיו אוכלות בבית אחד**, **בזמן שמקצתן**

[2570] ראה **רש"י בעירובין** [סא ב ד"ה בבי] שהיה זה בית כנסת גדול. **ובתענית** [כו א ד"ה אבי] כתב שהוא שם מקום, או שם אדם.

[2571] כאן פירש"י [ד"ה פתיא] שהוא כלי חרס, וראה בע"ז [טז ב] שפירש שהוא כלי שחור, והכוונה לשבחו, כי בגדיו לא היו לבנים, מחמת שהיה עסוק בתורה, ולא היה לו פנאי לכבסם.

[2572] כך פירש **רש"י**, **ובדרכי משה** [קצג ב] דייק מכך שעדיף שלא להחלק, כי חבורה גדולה עדיפה משום "רוב עם" [כמבואר בהערה 10], **והט"ז** [שם ג] כתב שהתנא לא רמז על כך, כי מאידך יש עדיפות גם בחלוקתן, שהרי יעשו שני זימונים, ולכן החלוקה תלויה "אם ירצו". **והפמ"ג** [משב"ז שם] כתב שהדרכי משה כתב כן רק לגבי עשרים, כי בהם יש עדיפות להזכיר את השם בחבורה גדולה, אך ששה יכולין להחלק לכתחילה, ולכן דקדק רש"י לפרש כן רק בעשרים. אך **באליהו רבה** נקט שכוונת הדרכ"מ גם לחבורה של ששה, וראה הערה 19.

[2573] כך דקדק **הגר"א** מהסיפא "ואם לאו, אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן", והעלה מכך שאם בכל חבורה היה א' או ב' אין מצטרפין יחד לזימון. **והגרעק"א** [על שו"ע] הוכיח שמצטרפין יחד לשיעור זימון, מדברי הרא"ש שש"ץ העומד בפתח מצרף למנין אפילו חבורה אחת בחוץ ואחת בפנים, כשם שהמזמן מצרפן, ובהכרח מדובר באופן שאין בכל חבורה שיעור זימון [וראה **מ"ב** קצה ט, נה נד]. **ובבה"ל** [קצה ד"ה שתי] תלה נידון זה בטעם הציווי, שלדעת **הרשב"א** נחשב כהסבו יחד, ואפילו אם אין בכל אחת כדי זימון מצטרפין, וכן נקט **הרמב"ן** [מה א], אך הביא שה**רשב"ש** [לז] כתב שאפילו אם יש בכל אחת יותר משלשה, אין מצטרפין לעשרה לחייב הזכרת השם [וסבר שחיוב הזימון של שלשה אינו כחיוב של עשרה, ואין הצירוף מועיל לחיוב חדש, ולכן מועיל למנין ולא לזימון, אך הגר"א נקט שאם חל כבר חיוב בשלשה, שוב מצטרפין לעשרה כדי להזכיר השם]. והנה דעת **רבינו יונה** ששתי חבורות המצטרפות בראיה, נעשות לחבורה אחת, אולם **בחיי אדם** [מח ה] כתב שאם באחת מהן יש רק שנים, אין אחד מהן רשאי לזמן לבדו עם חבורה השניה, כי מפקיע זימון מחבורתו, ואילו הם כחבורה אחת למה הוא תלוי בבני חבורתו דוקא, וראה **בה"ל** [קצג ד"ה אבל, קצה ד"ה שתי].

רואין אלו מחבורה זו **את** מקצתן **אלו** מחבורה השניה, [2574] **הרי אלו מצטרפין לזמון**, ואם ירצו יזמנו יחד [2575] . **ואם לאו** [- שאין מקצתן רואין את מקצתן] **אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן**.

ומסיימת המשנה בדין ברכת הכוס של ברכת הזימון [2577]: **אין מברכין** "בורא פרי הגפן" [2576] **על היין** כמות שהוא, כי אינו ראוי לשתיה מחמת חוזקו **עד שיתן לתוכו מים**, **דברי רבי אליעזר**. **וחכמים אומרים**, גם על יין כמות שהוא **מברכין**.

גמרא:

שנינו במשנה: "שלשה שאכלו כאחת, אינן רשאין ליחלק", ותמהה הגמרא: **מאי קא משמע לן**? - הרי כבר **תנינא חדא זימנא** במשנה לעיל [מה א] "**שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן**", ופשיטא שכל עוד לא קיימו חיובם אינם יכולים להחלק?

מבארת הגמרא: **הא קא משמע לן - כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל: שלשה שישבו לאכול כאחת**, ואפילו **עדיין לא אכלו**, [2578] **אינן רשאין ליחלק**.

לישנא אחרינא: אמר רבי אבא אמר שמואל: הכי קתני - שלשה שישבו לאכול כאחת, **אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו**, בכל זאת הם מצטרפין, וחלה עליהם חובת זימון, [2579] ולכן **אינן רשאין ליח לק**.

אי נמי, כוונת המשנה לחדש **כי הא דרב הונא**, **דאמר רב הונא: שלשה שבאו משלש חבורות**, שכל אחד מהם הגיע מחבורה אחרת [של שלשה, כדלהלן], ועשו שלשתן

[2574] **הרש"ש** [מכות ו ב] כתב שדי בראית חלק מכת אחת את חברתה, אף שהכת השניה אינה רואה אותה כלל, אך **בערוך לנר** [שם] נקט שצריך שחלק מכל כת יראה חלק מהכת השניה. וראה **אור שמח** [ברכות ה יב] ולהלן ע"ב.

[2575] **הב"ח** [קצה ב] ביאר שיכולים להצטרף יחד, אך ודאי רשאים להחלק ולברך כל חבורה בפני עצמה, כי כיון שיש בכל חבורה כדי זימון, אין בכך משום "רוב עם", כמו ששה ועשרים מתחלקין, ושלא כדרכ"מ.

[2576] ראה **רש"י להלן** [ע"ב ד"ה אין] שמברך "בורא פרי העץ" כי כל עוד לא נמזג לא השתנה לשבח, ונשארה ברכתו כברכת הענבים שיצא מהם. וה**רמב"ם בפיה"מ** כתב שקודם שמזגוהו אינו יין מפני שלא יוכלו לשתותו.

[2577] ה**צל"ח** ביאר שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא רק בכוס של ברכת המזון, כי חכמים סברו שמזמן על יין חי, ומוזגה רק בברכת הארץ [כמבואר ברי"ף, ולהלן נא א], ואילו רבי מאיר סבר שמוזגה קודם ברכת הזימון, ורק המחלוקת המובאת בברייתא להלן [ע"ב] עוסקת בברכת יין שאינו מזוג.

[2578] **תוס' לעיל** [מה א ד"ה שלשה] ביארו שברכו 'המוציא' והתחילו לאכול יחד, אלא שלא אכלו כזית יחד [וראה שם הערה 1]: **ורבינו יונה** נקט שאפילו לא התחילו לאכול, כיון שישבו לאכול בקביעות יחד, שוב אין רשאין להחלק, כי כיון שגמרו בדעתם וקבלו על עצמם לעשות מצוות זימון, אין להם להחלק עד שיזמנו ויפטרו מחיובם.

[2579] **תוס'** [ד"ה שלשה] ביארו שהוה אמינא כי כיון שככרותיהם חלוקים, אין ביניהם צירוף, ולא יתחייבו בזימון.

[2580] כך פירש **רש"י**, ותמה **הב"י** [קצג ה] אם כן במה הצטרפו, והרי ברכת זימון היא רק על פת, ואין מברכין על הפת אלא במקום שאכלה. וביאר שבאו מג' חבורות שאכלו בבית אחד בג' זויות, וכשמתקבצים מפינה לפינה אינו חשוב כשינוי מקום. ובאופן נוסף ביאר, שכיון שבאו להצטרף יחד, אע"פ שלא הסבו יחד, ולא אכלו יחד, כיון שהתוועדו לזמן אינם רשאין להחלק, וצריכים לאכול יחד כדי לזמן, ותמה **הט"ז** [ח] איך יתחייבו לאכול לצורך זימון כאשר עדיין אינם חייבין בזימון. וה**מג"א** [יג] כתב שבמקום צירופם לא אכלו יחד, אך כל אחד אכל שם בפני

חבורה נפרדת, אפילו אם שלשתן לא אכלו כלום יחד, [2580] כיון שכבר התחייבו בזימון בחבורותיהם הראשונות, **אינן רשאין ליחלק**.

אמר רב חסדא: **והוא שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם**, כי אם בתחילה אכלו בחבורות של שנים, וגם אחר שהצטרפו שלשתן לא אכלו יחד, הרי לא התחייבו בזימון.

אמר רבא:

דף נ:

ולא אמרן שהפורשים מחבורות אחרות מצטרפין לזימון, **אלא** באופן **דלא אקדימו הנך** חבורות שפרשו מהם **ואזמון עלייהו בדוכתייהו**, כמו שמצינו לעיל [מה ב] שקורין להם ומצטרפים לזימון בענייתם ממקומם, **אבל** אם כבר קראו להם **ואזמון עלייהו בדוכתייהו**, אף על פי שעדיין לא ברכו ברכת המזון, [2582] **פרח** חיוב **זימון מינייהו**, [2581] ואינם מצטרפין יחד לזימון [2583].

אמר רבא: **מנא אמינא לה** שצירופן יחד אינו מחזיר עליהם את חיובן הראשון [אע"פ שפקע בצירופן לחבורתיהם]?

עצמו, וכ"כ הב"ח. וראה עוד ביאורים ב**מאמר מרדכי ומ"ב**. וב**פסקי רי"ד** הוכיח מכאן כשיטת **הרמב"ן** [מה א] שבמקום שיש חיוב זימון, חובת זימון קובעת אותם בחבורה, ואין צריך שיסבו יחד לקביעות. אך ב**שלטי גבורים** [לב ב אות ד] כתב כי גם לשיטת **רבינו יונה** [שם] שרק הסבתן בקביעות מחייבת זימון, הרי אף שאין חייבין, יש להם רשות לזמן, וכיון שכל אחד מהפורשים כבר התחייב בזימון, ובצירוף שלשת הפורשים יכול לזמן, לפיכך חל עליו שוב חיוב זימון. וה**מג"א** [יג] כתב שבמקום צירופם לא אכלו יחד, אך כל אחד אכל שם בפני עצמו, וכ"כ הב"ח. וראה עוד ביאורים ב**מאמר מרדכי ומ"ב**.

[2581] **הרמב"ן** ביאר [כר"י מפריז] שבני החבורה של כל אחד מהפורשים זימנו לעצמם בלעדיו, אך נקט כי הטעם לפריחת הזימון הוא משום שנשאר שעה אחת יחיד בלי חבורה, ואין זימון אלא בחבורה, ושוב אין חיוב זימון חוזר וניעור עליו [וכן ביאר **הלחם משנה** ברכות ה יא, בדעת **הראב"ד** שם], ונקטו שבאופן ש"לא זימנו עלייהו בדוכתייהו", מזמנים שלשתן מדין חבורה חדשה. ואכן הרמבן נקט כי אם הפורשים הצטרפו לפני שהנותרים זימנו לעצמם, אפילו שאח"כ זימנו הנותרים, לא פרח זימון מהפושים, כי לא היו יחידים שעה אחת. אך ר"י מפריז נקט טעם אחר לפריחת הזימון, והוא משום ששוב אינו יכול להצטרף לחבורתו, כי הם כבר זימנו, ואין מזמנים פעמיים, ונמצא שבאופן ש"לא זימנו עלייהו בדוכתייהו", הרי הם רק מצטרפים לזמן מדין חיובם בחבורה הראשונה. ואם כן גם אם הצטרפו קודם שזימנו הנותרים, כאשר יזמנו בחבורותיהם יפקע מהם הזימון.

[2582] ע"פ **רש"י** [ד"ה אבל, והוסיף שהיה שם רק עד "נברך", ויבואר להלן], ותמה **רבינו יונה** שהרי באופן זה פשיטא שאין מצטרפין, כי אין מזמנים פעמיים? והביא ביאור **ר"י מפריז** שבני החבורה של כל אחד מהפורשים זימנו לעצמם בלעדיו, וע"י כך פרח חיוב זימון גם מעליו, וכשם שכבר אינו יכול לזמן עם חבורתו, כך אינו יכול להצטרף עם אחרים לזימון [וראה רמב"ן וראב"ד בהערה הבאה]. ודחאו, כי "זימנו עלייהו" משמע "עמהם", ולא "בלעדיהם". ולכן ביאר שיש חידוש בכך ששוב אין מצטרפין, שהרי העונה ממקומו אינו מתכוון לצאת ידי חובת זימון, ורק מועיל לצירוף לחבורתו [ולכך כתב רש"י שהיה שם רק עד "נברך", כי אם היה נשאר ל"הזן" היה גם הוא יוצא בזימון], ובכל זאת אינו מצטרף לחבורה אחרת, כי פקע ממנו חיוב זימון כאשר יצאו בני חבורתו ידי חובתם. **ותוס'** [נדפס בע"א] ביארו שענו לשאר בני חבורתם שברכו לפני שסיימו הם לאכול. וגם **הרא"ש והטור** [קצנ] פירשו כתוס', ולכן כתבו שהחידוש הוא ש"שוב אין יכולין לזמן, אפילו אכלו אח"כ שלשתן יחד וגמרו סעודתן" כי כבר זימנו בתחילת הסעודה.

[2583] כך פירש **רש"י** [שם], אך **תוס'** [שם] כתבו רק ש"רשאין להחלק", ודקדק **הב"ח** [קצנ] שאם ירצו יכולין לזמן, וכן העלה **הלחם משנה** [ברכות ה י] מדברי הרמב"ם. ויתכן שלא נחלקו, כי באופן שהמשיך לאכול אח"כ, יכול להצטרף, ואילו כשיצא לשוק וכבר אינו אוכל, פטור לגמרי מזימון, וראה שו"ת **פנים מאירות** [ח"ב ו].

דתנן [כלים יח ט]: **מטה** טמאה **שנגנבה חציה**, **או שאבדה חציה**, **או שחלקוה אחין או שותפין**, **טהורה**, כי כעת אינה נחשבת כ"כלי" המקבל טומאה. ואם תקנוה **והחזירוה** למצבה הקודם, **מקבלת טומאה מכאן ולהבא**. ומדייק רבא: **מכאן ולהבא אין** [- מקבלת טומאה], [2584] אך **למפרע** [- טומאתה הישנה] **לא** חוזרת עליה, **אלמא**, **כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה**, ושוב אינה חוזרת עליה, **הכא נמי** לגבי צירוף יחידים שפרשו מחבורותיהם לזימון - **כיון דאזמון עלייהו**, **פרח זימון מיניייהו**, ואין הפורשים מצטרפים שוב לזימון.

שנינו במשנה: **שתי חבורות** שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו, הרי אלו מצטרפין לזמון. ואם לאו, אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן.

תנא: **אם יש שמש ביניהם**, *שמשמש* את שתיהן, **שמש מצרפן**, אף על פי שאינן רואין אלו את אלו כלל.

שנינו במשנה: **אין מברכין על היין** עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין.

תנו רבנן: **יין עד שלא נתן לתוכו מים**, הרי הוא בחוזקו ואינו ראוי לשתיה, ונמצא שאין לו מעלה של יין, [2585] ולפיכך **אין מברכין עליו** "**בורא פרי הגפן**" **אלא** "**בורא פרי העץ**" כפי שברכו עליו מתחילה כשהיה בענביו [2586]. וכיון שאין לו מעלת יין, הרי הוא נחשב כשאר מי פירות, **ונוטלין ממנו לידים**. **משנתן לתוכו מים**, נחשב ליין, **ומברכין עליו** "**בורא פרי הגפן**", **ואין נוטלין ממנו לידים**, כי אין נוטלים ידים אלא במים, **דברי רבי אליעזר**. **וחכמים אומרים**, **בין כך ובין כך** [בין יין חי ובין מזוג] נחשב "יין", ולפיכך **מברכין עליו** "**בורא פרי הגפן**", [2588] **ואין נוטלין הימנו לידים**. [2587] דנה הגמרא לפי מה

[2584] **הגר"א** הקשה הרי לביאור **הרא"ש והטור** [קצג] ש"שוב אין יכולין לזמן, אפילו אכלו אח"כ שלשתן יחד וגמרו סעודתן" נמצא שזימון אינו אפילו מכאן ולהבא, ונמצא שאינו דומה למטה. ויתכן לחלק, כי במטה הטומאה הישנה אינה חלה שוב על המטה החדשה, ואינה מקבלת אלא רק טומאה חדשה, אך חיוב הזימון בסעודה החדשה, אינו חיוב חדש, אלא שבה מצטרפים לקיים את החיוב הקודם, ואחר שנפטרו ממנו שוב אינם חייבים אף כשהצטרפו. וההוכחה ממטה היא רק שאין חל חיוב למפרע, כי כיון שפקע זימון שוב אינו חוזר, כמו טומאה הפוקעת בשבירת המטה.

[2585] **הפני יהושע** [לעיל לה ב] כתב שלדעת רבי יהושע שכל המשקין היוצאים מפירות נחשבים כ"זיעה", הרי יין השתנה למעליותא בכך שיש לו שם "משקה" ואינו "זיעה" [והיינו רק כשנתנו בו מים, ואפשר לשתותו], ואילו לרבי אליעזר שגם שאר המשקין היוצאים מפירות נחשבים "משקה" בהכרח מעלת היין מפני שראוי לנסכים, ותמוה מסוגיין, שהרי לנסכים דרוש דוקא יין חי ולא מזוג [ב"ב צז ב], ואיך אמר רבי אליעזר שיין חי לא השתנה למעליותא.

[2586] **באור שמח** [ברכות ג ב] תמה למה יברך "העץ", ומה החילוק בין האוכל קמח שמברך "שהכל", כי השתנה מברייתו, ונצרך לשינוי נוסף כדי להגיע למעלתו [כדלעיל לו א]. וחילק בין עשיית פת שהוא שינוי בעצם הקמח, לבין מזיגת יין שהוא עצמו אינו משתנה, אלא שתייתו קלה יותר בתערובת המים, וראה **אבי עזרי** [שם].

[2587] **רש"י** [ד"ה משנתן] הביא גירסא נוספת בברייתא: **יין עד שלא נתן לתוכו מים**, **מברכין עליו** "**בורא פרי העץ**" **ואין נוטלין ממנו לידים** [כי אינו נחשב "משקה" אלא "מי פירות"], **משנתן לתוכו מים מברכין עליו** "**בורא**

ששנינו בברייתא זו: **כמאן אזלא הא דאמר שמואל "עושה אדם כל צרכיו בפת"** ומתיר להשתמש באוכלין לכל צורך, גם שלא לאכילה [2590] - **כמאן**? - **כרבי אליעזר** [2589] שהתיר בברייתא ליטול ידים ביין שאינו מזוג, ואינו חושש ל"הפסד אוכלין". [2591] **אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה** - שעושים עליו קידוש או מברכים עליו ברכת המזון [2592] - **שאין מברכין עליו** ברכת המזון וקידוש **עד שיתן לתוכו מים, מאי טעמא**? - **אמר רב אושעיא**: כיון שעושה בו מצוה, **בעינן מצוה מן המובחר**. ומקשה הגמרא על **רבנן**, שאמרו בברייתא שגם על יין שאינו מזוג מברך "בורא פרי הגפן" - **למאי חזי**? הרי אם אינו ראוי לשתיה, אין בו מעלה שתגרום לשנות ברכתו מ"בורא פרי העץ" ל"הגפן"? [2593] מבארת הגמרא: **אמר רבי זירא**, יין חי **ראוי לקורייטי** - משקה העשוי מתערובת יין דבש ופלפלין, בלי מים. [2594]

פרי הגפן" [כי נקרא "יין", ולכן נחשב "משקה] **ונוטלין ממנו לידים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך מברכין עליו "בורא פרי הגפן"**, ו [בכל זאת, כיון שאסור להפסיד אוכלין] **אין נוטלין הימנו לידים**. ודחה גירסא זו כי לא מצאה בתוספתא, וראה הגהות **הגר"א**. **והרא"ש** הביא בשם **הראב"ד** שגרס בין ברישא ובין בסיפא "**ונוטלין מהן לידים**", וביאר שאין הכוונה לנטילת ידים לאוכל, אלא לנקיות בעלמא. והביא עוד גירסא: "**משנתן לתוכו מים אין נוטלין ממנו לידים**" וביאר שהכוונה למים אחרונים שאין הדרך לזלזל במים המעורבין ביין ליטול בהם מים אחרונים, כי השתנו למעלה לברכת "הגפן", וכן נקט **הרשב"א**, וכתב **הגר"א** שלשיטתם מותר ליטול בשאר מי פירות [**ובשו"ע** קס יב מובאת שיטה לנטילת מים ראשונים מועיל כל מי פירות ואפילו ביין].

[2588] **באבן העזור** [רח כב] הוכיח מכאן שלא כה**מג"א** שנקט כי המברך על יין בורא פרי העץ צריך לחזור, שהרי רבנן לא נחלקו על רבי אליעזר אלא מה היא ברכתו לכתחילה, אך גם הם מודים ששייך לברך על יין "בורא פרי העץ".

[2589] כתב **הריטב"א** שכוונת הגמרא להוכיח מדברי רבי אליעזר כשמואל, אך יתכן שגם חכמים סוברים שעושה כל צרכיו בפת, ורק לענין נטילת ידים סברו שאינו יוצא ביין. **והרשב"א** הקשה מכאן לגירסתנו שאם לא נתן לתוכו מים נוטלין ממנו, שהרי טעמו של רבי אליעזר הוא משום שאינו "יין", ומה ראיה שמתיר להשתמש באוכלין. אכן רש"י נקט שאיסור השימוש הוא משום הפסד אוכלין [ולא משום בזיונם] ויתכן שהפסד שייך גם כשהם ראויים להעשות אוכלין [ע"י מזיגה], ואפילו קודם שחל עליהם שם "יין" גמור [וראה **ש"ך** יו"ד שנט שהפסד אוכלין הוא מדין בל תשחית, ואינו תלוי אם כבר חלה המעלה באוכל או שרק ראוי לה].

[2590] **הפמ"ג** [קעא] כתב שלא התירו לעשות בפת אלא צורך אכילה, כי שאר מלאכות אסורות משום בזיון לה, וכמבואר בסמוך שמפני כך אסור לזורקה, ו**בבה"ל** [שם ד"ה אם] תמה, הרי ממה שמצינו בסמוך שמותר רלסמוך בה קדרה ריקה, כמבואר בהערה 43.

[2591] **תוס'** [ד"ה כמאן] הקשו, הרי בנטילת ידים היין נמאס, ומצינו בשבת [נ ב] ששמואל מודה שאם הפת נמאסת בעשיית צרכיו, אסור לעשותן בה. ותרצו שרק רבי אליעזר התיר לעשות צרכיו אפילו כשנמאסת בכך, ואילו שמואל סובר כמותו רק בהיתר עשיית צרכיו בפת, אך לא באופן שנמאסת. **והריטב"א** כתב שהסוגיות חלוקות בדעת שמואל בזה.

[2592] **רש"י להלן** [נא א ד"ה כוס] פירש "ברכת המזון", אך ה**מגיד משנה** למד מדברי **הרמב"ם** [שבת כט ז] שמדובר בכוס של קידוש, וראה להלן שם.

[2593] ע"פ **תוס'** [ד"ה למאי].

[2594] **הרשב"א** צידד שגם רבנן מודים שאם אינו צריך לקורייטי אינו מברך עליו בורא פרי הגפן, ודחה שנחשב כהשתנה למעליותא, בכך שהוא ראוי לעשות קורייטי, ולכן ברכתו "הגפן". ובת**פארת ישראל** [בועז ח] ביאר כי אף שיין חי ראוי לשתיה גם ע"י מזיגה במים - אין אפשרות זו נחשבת כסיבה לברך עליו "הגפן" כפי שהוא, משום שהמזיגה במים עושה לו "פנים חדשות", כי היא ביחס של שלשה חלקים מים כנגד חלק אחד יין, אך המזיגה לקורייטי עיקרה היין, ולכן גם קודם המזיגה ניתן לברך עליו כמזוג.

תנו רבנן: ארבעה דברים נאמרו בפת, א. אין מניחין בשר חי על הפת, שלא תמאס מחמתו. [2596] ב. **ואין מעבירין כוס מלא** [יין] [2595] **על הפת**, שמא תשפך על הפת, ונמצאת הפת בזויה. [2597] ג. **ואין זורקין את הפת** באויר, ואפילו באופן שאין חשש שתיפול ותמאס, כי הוא דרך בזיון [2598]. ד. **ואין סומכין את הקערה** המלאה בתבשיל - כדי שלא תשפך - **בפת**, כי חוששין שהתבשיל יישפך עליה ותימאס. [2599] **אמימר ומר זוטרא ורב אשי כרכו ריפתא בהדי הדדי, אייתי לקמייהו תמרי ורמוני, שקל מר זוטרא פתק** זרק **לקמיה דרב אשי דסתנא** [מנת בשר מבושל] [2600],

אמר ליה רב אשי: וכי **לא סבר לה מר להא דתניא "אין זורקין את האוכלין"**?

ענה לו מר זוטרא: **ההיא** ברייתא שאסור לזרוק אוכלין - **בפת תניא**, אך שאר אוכלין מותר לזרוק.

אמר לו רב אשי: **והתניא "כשם שאין זורקין את הפת, כך אין זורקין את האוכלין"**? **אמר ליה** מר זוטרא: **והתניא** לאידך **"אף על פי שאין זורקין את הפת, אבל זורקין את האוכלין"**? - **אלא** בהכרח **לא קשיא, כי הא** הברייתא ש"אין זורקין את האוכלין" עוסקת **במידי דממאיס**, כגון תאנים ותותים שמתמעכים בנפילתן [2601], ואילו **הא** הברייתא

[2595] **רבינו יונה** [ד"ה ואין].

[2596] **רבינו יונה**, וכתב טעם נוסף, שאם ידבק בה מהדם שעל הבשר יצטרך להדיחה.

[2597] כך פירש **רש"י** [ד"ה אין], וב**תענית** [כ ב] כתב שהמבזה אוכלין נראה כבועט בטובתו של הקב"ה. **ותוס'** [ד"ה אין] **והרא"ה** נקטו שגם איסור העברת הכוס הוא משום מיאוס, וכ"כ **רבינו יונה** [ד"ה ואין], אך נקט שתבשיל הנופל על פת אינו ממאיסה, וראה הערה 43

[2598] ע"פ **תוס'** [ד"ה אין], וביאר **הב"י** [קעא] שהפת חשובה יותר משאר אוכלין, ולכן אסור לבזותה, ואילו בשאר אוכלין מותר להשתמש בהן לכל צורך, ורק אסור להמאיסם. אך מדברי **רבינו יונה והרשב"א** דייק שמותר לזרוק אפילו פת אם אינה נמאסת, ודעת **רש"י** בזה תבואר להלן [הערה 50].

[2599] **הרי"ף** הביא כל הברייתא להלכה. אך **רבינו יונה** נקט שכיון שהלכה כשמואל שעושה אדם צרכיו בפת ובלבד שלא תמאס, נמצא שמותר לסמוך את הקערה בפת, כי בנפילת תבשיל על פת אין חשש מיאוס כמו בבשר ויין. אך **תוס'** [ד"ה כמאן] נקטו שבסמיכת הקערה יש חשש שתמאס הפת [וב**בה"ח** קעא כתב שהאיסור כשתחתיתה מלוכלכת], ואף שמואל מודה לאסור בזה. וה**רשב"א** העלה מכך שמותר לסמוך בפת קדירה ריקה [ונקיה].

[2600] **רש"י**, וכבר תמה **המהרש"א** שהרי בסמוך אמרו שמותר לזרוק רק רימונים ואגוזים, ולא דבר שנמאס [כגון תאנה בשלה, וכל שכן בשר מבושל]. וב**ב"י** [קעא] כתב שזרקו למקום נקי שאינו נמאס, שהרי עצם הזריקה לא נאסרה אלא בפת [או בתאנים שנמאסים במעיכתם מחמת הזריקה, וראה **מאמר מרדכי** שם ד שהרחיב בזה]. אמנם ב**פסקי רי"ד** גרס שזרק לו "רימונא" מאלו שהגישו לפניהם, וב**הגהות יעב"ץ** גרס "ריסתנא ".

[2601] כך פירש רש"י, והוצרך להוסיף שמתמעכים, להשמיענו כדברי ה**ב"י והב"ח** [קעא] שהאיסור חל אפילו אם זורקם לתוך כלי ואינם מתלכלכים. וה**רמב"ם** [ברכות ז ט] נקט שהאיסור בתאנים ותותים משום שאין להם קליפה, ונקט שהמיעוך ממאיס רק כשאין קליפה, ולכן כתב גם לגבי המכניס אוכל לפיו בלא ברכה, שאם הוא ממינים אלו הרי הוא נמאס בפליטתו, ואל יוציאנו, וכדלהלן.

[2602] **הב"י** [שם] כתב שאפילו אם אינם בקליפתם מותר לזרקם ע"ג מקום נקי [כמבואר בהערה 44], וה**ב"ח** כתב שבימות החמה לא יזרקם ע"ג קרקע, ובימות הגשמים אפילו בקליפתם אסור [כמבואר בהערה 48]. וה**לבוש** כתב שהנידון רק על אגוזים ורימונים חיים, אך מבושלין אסור לזרוק מפני שמתמעכים.

ש"זורקין את האוכלין" עוסקת **במידי דלא ממאיס**, כגון רמונים ואגוזים [2602], אך פת אסור לזרוק משום בזיונה, ואפילו אם אינה נמאסת.

תנו רבנן: ממשיכין - מזרימים - **יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה**, כסימן טוב שתמשך שלוותם, [2603] **וזורקין לפניהם קליות** - גרעיני חטה קלויה - **ואגוזים**, ומנהג זה נעשה רק **בימות החמה** שאין חשש שימאסו האוכלין בנפלם על הארץ, **אבל לא בימות הגשמים** שאז חוששין שימאסו בבוץ. [2604] **אבל לא** זורקים לפניהם **גלוסקאות** - מיני מאפה - **לא בימות החמה ולא בימות הגשמים**, כי הן נמאסות בנפילתן אפילו בימות החמה. [2605]

אמר רב יהודה: שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה, מסלקן לצד אחד בפיו, **ומברך**. ומצינו שלש לשונות בברייתות שהביאו דין זה: **תניא חדא** "**בולען**" בלא ברכה, **ותניא אידך** "**פולטן**" ומברך עליהן וחוזר ואוכלן, **ותניא אידך** "**מסלקן**" לצד פיו ומברך. ומבארת הגמרא: **לא קשיא** סתירה בין שלשת הלשונות, כי **הא דתניא** "**בולען**" בלי ברכה - מדובר **במשקין**, שאם יפלטם ימאסו, ואם יסלקם לצד פיו לא יוכל לברך, ולכן

[2603] ע"פ **לבוש** [או"ח קעא ד], ו**בב"י** [יו"ד קעט] הביא **משו"ת הרמב"ן** [רפג] שאין בכך חשש ניחוש, כי אינו אלא סימן, וביאר **בשלטי הגבורים** [סנהדרין יז א] ביאר שאינו תולה מעשיו בסימן, שהרי כבר נישאו, ומותר לעשות סימן להצלחה. והמקור למנהג זה הוא **בתוספתא** [שבת ח ח], ושם מובא כי היו עושין כן גם לכבוד חכם שבא לעיר. והנה **רש"י** ביאר שאין בכך משום בזיון והפסד אוכלין, כי היין נשפך לתוך כלי, ומשמע שהוצרך לכך מצד בזיון היין, אך מצד ההפסד לבד לא היה איסור אפילו אם היה נשפך לקרקע, כי נעשה לצורך. ואף שלעיל מצינו שביזוי מותר באוכלין, שהרי זורקם כשאינם נמאסין - יין חשוב כפת, שהרי הוא משביע כמו פת [לעיל לה ב] ולכן אסור לבזותו, ועוד, שהרי השתנה למעליותא בברכה. וראה **בפתח הדביר** [או"ח רצו ג] ו**במחצית השקל** [קעא א] שחילקו בין ההיתר להפסיד את היין לצורך זילוף, שהוא להנאת הגוף, ומותר גם ביין של תרומה טמאה, לבין צורך שמחה שאינה בגוף האדם, ואסור להפסידו לצורכה. **והרשב"א** כתב שלצורך שמחת חתן וכלה מותר להמאיס אוכלין, וההיתר רק בהמשכת יין שהוא עיקר השמחה, אך זריקת קליות ואגוזין לא התירו אלא בימות החמה, כי אין בהם אלא מקצת שמחה [ולשון **רבינו יונה**: ד"ביזוי כזה" מותר משום שמחת חתן וכלה] וכתב ה**ב"י** שגם הם מודים שצריך לקבל את היין בכלי, כי לא התירו לצורך שמחה אלא ביזוי אוכלין, אך לא להפסידן לגמרי, אך **הריטב"א** וכן **רבינו מנוח** בשם **הראב"ד** כתבו שלצורך שמחה מותר אפילו לאבדן [וה**ח** כ"כ גם לדעת הרשב"א. וה**רשב"ץ** הוכיח כך מהיתר הזילוף. וראה **מג"א** ו**בה"ל** ד"ה לא, לגבי שימוש לצורך, כשאין דרך שימושו בכך].

[2604] **תוס'** [ד"ה ולא] כתבו כי אע"פ שהאוכל שבאגוז מוגן מלכלוך ע"י קליפתו, מכל מקום כשנפל בטיט הוא נמאס [כך ביארם הב"י], אך **בשעה"צ** [ס"ק יט] הביא מתוספתא [שמחות ח] שמותר לזרוק אגוזים בקליפתן אפילו בימות הגשמים, ולכן ביאר שההאיסור רק באגוזים קלופים. ויתכן שדין זה תלוי אם האיסור הוא רק באופן שיש הפסד בשעת הזריקה, או שכל הפסד אסור, כי **בהגהות מיימוניות** [ברכות ז ל] כתבו שהזורקים חיטין לפני חתן צריכים ללקטן אח"כ כדי שלא ידרסו עליהן, וכן פסק השו"ע [שם ה], אך **בב"י** כתב שלא נהגו כן, וביאר **במאמר מרדכי** שהאיסור רק אם זורקם למקום שנמאסים ומאבדן בידים, אך אח"כ הפסדם בשב ואל תעשה.

[2605] **רש"י** [ד"ה אבל], וה**ב"י** הוכיח מכך שחולק על **תוס'** שנקטו כי אסור לזרוק פת אפילו אם אינה נופלת לארץ, מפני בזיונה [וכן משמע מרש"י לעיל כג ב ד"ה הרי]. אך **הגר"א** כתב שרק זריקת פת אסורה, אך בשאר מיני מאפה כגלוסקאות הזריקה מותרת. וה**רש"ש** כתב שרש"י גרס **כהרי"ף והרא"ש** שגרסו "ולא חתיכות [בשר] ולא גלוסקאות", ונקט את הטעם של חשש מיאוס לגבי זריקת בשר, וראה **מעדני יו"ט** [סי' לב אות ו] ולהלן [נב ב הערה 20]. **ובבני ציון** ביאר כי לולי שהיו נמאסים היה מותר לזרקן רק לצורך שמחת חתן וכלה, שבהם התירו ביזוי, כמו להמשיך יין בסמוך.

מותר לבלעם בלי ברכה [2606]. **והא דתניא "פולטן"** ומברך וחוזר ואוכל - מדובר **במידי דלא ממאיס** ויכול לחזור ולאוכלו אחר שפלטו, **והא דתניא אידך "מסלקן"** לצד פיו ומברך - **במידי דממאיס** כשפולטו, וכיון שלא יוכל לאוכלו שוב, יסלקו לצד אחד, אך לא יבלענו בלא ברכה.

דף נא.

מקשה הגמרא: **במידי דלא ממאיס נמי**, למה צריך לפולטו? **לסלקינהו לצד אחד** כמו שעושה במידי דממאיס, **וליברך**?

תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן: משום שנאמר [תהלים עא ח] **"ימלא פי תהלתך"**, דהיינו שיברך בכל פיו, ולא בפה שיש בו אוכל [ורק במידי דממאיס מסלק לצד אחד, כי אינו יכול לפולטו].

בעו מיניה מרב חסדא: מי שאכל ושתה ולא ברך ברכה ראשונה, **מהו שיחזור ויברך** כעת, לפני שממשיך אכילתו? [2607] -

אמר להו: וכי **מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף?!** והוא משל על מי שכבר חטא, שודאי אין לו לחזור ולחטוא שוב, ופשוט שאסור לו לאכול שוב בלי ברכה.

אמר רבינא: הלכך, כיון שחייבו רב חסדא לברך באמצע אכילתו, נלמד מכך כי **אפילו** באופן שכבר **גמר סעודתו** בלא ברכה, **יחזור ויברך** אחריה ברכה ראשונה. וכן מוכח ממה **דתניא: טבל ועלה, אומר בעלייתו** מהמקוה: **"ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה"**, וכשם שאפשר לברך אחר גמר המצוה, כך אפשר לברך גם אחר גמר

[2606] **הרא"ש** הביא בשם **רבינו חננאל** שכיון שכבר אינם ראויין לשתיית כל אדם, אין להקפיד על ברכתו, ונחלק עליו כי משמעות הברייתא ששלשת האופנים שוים, והכוונה שיבלעם ואח"כ יברך. ואף שהשוכח ולא ברך על האוכל אינו מברך אחר שבלעו, כאן כיון שנזכר כשהיו בפיו, אלא שלא יכל לברך, נחשבת זכירתו כעובר לעשייתו [וראה **פמ"ג** א"א א שמחמת מאיסותן הקלו עליו, ואינו חייב אפילו להרהר את הברכה, אך לטעם רש"י שאי אפשר לסלקן לצד אחד, צריך לומר כמהרש"א לה א, שאם אין מצוה לברך, אינו נחשב כנהנה בלי ברכה. אך **בהגהות אשר"י** פ"א יג נקט שכיון שאסור שיהנה בלי ברכה לפניו, נדחה, וגם אחריה אינו מברך, וראה **אבי עזרי** ברכות יא ה, ולהלן נא הערה 2]. **והרמב"ם** [ברכות ח יב] כתב "בולען ומברך עלים בסוף", **והב"י** [קעב] דן אם כוונתו כרבינו חננאל, שאינו מברך אלא ברכה אחרונה, ולפניהם פטור, או כהרא"ש שמברך עליהם ברכה ראשונה "בסוף" - דהיינו אחר שבולען, ודקדק כצד השני מהשגת הראב"ד "והוא שדעתו לאכול יותר, דאם לא כן הוי ליה גמר", והנידון על ברכה ראשונה שאין מברכים אותה למפרע. אך **הרשב"א** הביא בשם הראב"ד שאם אין לו אלא משקין אלו בולע ומברך למפרע, ואם יש לו אחרים, פולט את הראשונים, ומברך על האחרים ושותה.

[2607] **רש"י** פירש שהנדון "מהו שיחזור - לאחר אכילה ושתיה" וכן ביאר את תשובת רב חסדא "יוסיף על סרחונו ויעשה ברכה לבטלה", וכבר תמה **מהרש"א** אם כן איך למד מכאן רבינא שאפילו גמר סעודתו יחזור ויברך? וגם משלו אינו דומה כלל? ולכן ביאר שהספק באופן שלא סיים לאכול, והנידון אם כיון שלא ברך בתחילת האכילה, אין ראוי שיברך על המשכה בנפרד, ועל כך מתאים המשל, וכן גרס **הגר"א** ברש"י "מהו שיחזור - באמצע אכילה ושתיה" וכך ביארנו בפנים.

האכילה.[2608]

דוחה הגמרא: **ולא היא**, **התם** - בטבילה, **מעיקרא** לפני שטבל לקריו, **גברא לא חזי**, שאסור לברך קודם שיטהר,[2610] ולכן הוא מברך מיד אחר הטבילה,[2609] ואילו **הכא** - במי שאכל ולא בירך, **מעיקרא**, כשהתחיל לאכול, **גברא חזי**, **והואיל ואידחי** כשאכל בלא ברכה, **אידחי**, ושוב אינו יכול לברך.[2611]

[כיון שעסקנו בדיני "יין חי" מביאה הגמרא ענין שיש בו מעלה ליין חי[2612]]:

תנו רבנן: **אספרגוס** - משקה העשוי מיין בתערובת כרוב, **יפה ללב וטוב לעינים**, **וכל שכן לבני מעים**. **והרגיל בו** לשתותו כל בוקר לפני האוכל לרפואה - **יפה לכל גופו**, **והמשתכר הימנו**, **קשה לכל גופו**.

מדייקת הגמרא: **מדקתני** שאספרגוס זה הוא "**יפה ללב**", **מכלל**, **דב**אספרגוס העשוי מ**חמרא עסקינן** [כמבואר בסמוך, שהעשוי משכר קשה ללב], ולפיכך תמהה הגמרא: אם כן איך **קתני** "**וכל שכן** שהוא טוב **לבני מעים**", **והתניא**, על אספרגוס העשוי מיין: **ללע"ט** [**לב**, **עין**, **טחול**] **יפה**, **לרמ"ת** [**ראש**, **מעים**, **תחתוניות**] **קשה**?

[2608] **בהגהות אשר"י** [הובא בסוף דף נ] חילק בין ברכת המצוות שאם לא בירך לפניה מברך לאחריה, לבין ברכת הנהנין שכיון שאסור ליהנות בלי ברכה לפני האוכל, נדחה, וגם אחריו אינו מברך, ולפ"ז ראיית רבינא תמוהה. ובהכרח שכוונת רבינא כי אילו לא היה אופן שיכל לכתחילה לברך על מצוה אחר עשייתה, לא היה יכול לברך אחר האוכל אפילו בדיעבד, ואף שלא גמר אכילתו. [וסבר שהחילוק בין אכילה לטבילה אם מעיקרא חזי או לא, הוא רק לגבי ברכה לכתחילה] וראה **ש"ך ובית מאיר** [יו"ד יט ג]. **ובעמק ברכה** [ברכת הנהנין א] ביאר כי אף שאחר שאכל אין חיוב לברך משום איסור הנאה מהעוה"ז בלא ברכה, מכל מקום יש מצוה לברך, ודין זה הוכיח רבינא מטבילה, שיש מצוה נוספת של ברכה אחר העשיה, וראה **אבי עזרי** [ברכות יא ה]. אכן **רש"י** [ד"ה מי] כתב שהנידון הוא בשכח "ברכת המוציא וברכת היין", ויתכן שכוונתו כי בכל הברכות חיוב הברכה הוא רק לפני האכילה, משום שאסור להינות בלא ברכה, והנידון רק בשתי ברכות אלו שקבעו בהם ברכה שונה מפני מעלתם, ושמא חייב בה גם אחר האכילה.

[2609] לדעת **רבינו חננאל** [הובא בסוף דף נ] רק בטבילה התקינו שיברך אחריה, כי תמיד לפניה הוא אינו ראוי, אך השותה משקין ושכח לברך, אינו מברך אחר כך ברכה ראשונה, כי מצד עצמו היה ראוי לברך לפניהם [וה"ה בכל מצוה שלפניה יכל לעשות שיברך עובר לעשייתה]. ואילו דעת **הרא"ש** שלא תקנו תקנה מיוחדת לברכת הטבילה, אלא בכל אופן שלא יכל לברך קודם מברך אחר כך, ולכן כשאינו יכול לסלק את המשקין לצד פיו, בולעם, ואח"כ מברך [וראה **רעק"א** יו"ד יט א, ואו"ח ח י]. אכן מדברי **הרי"ף ורש"י** [ד"ה התם] משמע שהנידון מצד דיחוי, ובטבילה כיון שהוא דחוי מעיקרא, אינו נחשב דיחוי, ומברך. ואילו בברכת הנהנין שכבר היה ראוי ונדחה, אינו יכול לברך.

[2610] **רש"י** פירש שמדובר בבעל קרי שאסור בדברי תורה [כדלעיל כב א], **ותוס'** נקטו שכוונתו כי משום בעל קרי תקנו בכל הטבילות לברך אחר הטבילה [ועפ"ז מיושבת תמיהת **המעדני מלך** לד אות ט עי"ש]. והם כתבו שהכוונה לטבילת גרים, ומפני טבילת גר הצריכו בכל הטבילות לברך אחר טבילה [ועי' **תוס' בפסחים** ז ב ד"ה על].

[2611] ב**מעדני יו"ט** כתב שדחיית הגמרא רק על האופן שעסק בו רבינא, דהיינו שגמר סעודתו, אך באופן שממשיך לאכול, מועילה ברכתו גם על מה שאכל כבר, כי כל זמן שהוא מתעסק בדבר נחשב כעובר לעשייתו, ושלא כה**לבוש** [קסז ח] שלמד מכאן שאין הברכה מועילה למפרע, אפילו כשממשיך סעודתו.

[2612] ע"פ **תוס' רא"ש**.

מתרצת הגמרא: **כי תניא ההיא** שהוא טוב למעים, **בעשוי** מיין **מיושן**, שעומד כבר שלש שנים. **כדתנן** [נדרים סו א]: האומר "**קונם יין שאני טועם**, מפני **שהיין קשה לבני מעים**". **אמרו לו** "**והלא** יין **מיושן יפה הוא לבני מעים**", **ושתק**, **אסור ביין חדש ומותר במיושן**. **שמע מינה** שיין מיושן יפה למעים, וכן אספרגוס העשוי מיין מיושן יפה למעיים.

תנו רבנן: **ששה דברים נאמרו באספרגוס**: א. **אין שותין אותו אלא כשהוא** מיין **חי** ולא מזוג, ודוקא בכוס **מלא**. ב. **מקבלו בימין**, **ושותהו בשמאל**. ג. **ואין משיחין אחריו**, **ואין מפסיקין בו** בשתייתו, אלא שותה את כל הכוס בבת אחת, [ואינו נחשב גרגרן כי עושה כך לצורך רפואה]. ד. **ואין מחזירין אותו** כוס שקיבלו בו, **אלא למי שנתנו לו**. ה. **ורק אחריו** [אחר שתייתו צריך לירוק]. ו. **ואין סומכין אותו** [אין אוכלין סמוך לשתייתו] **אלא במינו**.

מקשה הגמרא: **והתניא**, **אין סומכין אותו אלא בפת**. והיא אינה ממינו?

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**, **הא** שסומכין לו באכילת פת, מדובר **באספרגוס דחמרא**, ואילו **הא** שסומכין לו רק במינו, מדובר **באספרגוס דשכרא**, שאם הוא עשוי משכר תאנים, אוכל אחריו רק תאנים, ואם עשוי משכר תמרים, אוכל אחרוי רק תמרים.

תני חדא: "**ללע"ט** [לב, עין, טחול] **יפה**, **לרמ"ת** [ראש, מעים, תחתוניות] **קשה**", **ותניא אידך** להיפך "**לרמ"ת יפה**, **ללע"ט קשה**"? - **לא קשיא**, כי **הא** שאמרו "ללע"ט יפה, לרמ"ת קשה", הוא **באספרגוס דחמרא**, ואילו **הא** שאמרו "לרמ"ת יפה, ללע"ט קשה" הוא **בדשכרא**. **תני חדא**: **רק אחריו**, **לוקה** בחולי, **ותניא אידך**, **לא רק אחריו**, **לוקה**? - **לא קשיא**, כי **הא** שאמרו "רק אחריו, לוקה" מדובר **באספרגוס דחמרא**, שאין לירוק אחריו. ואילו **הא** שאמרו "לא רק אחריו, לוקה" מדובר **בדשכרא**.

אמר רב אשי: **השתא דאמרת לא רק אחריו**, **לוקה**, **מימיו** הנותרים בפיו אחר השתיה, **נזרקין** [צריך ליורקן] **אפילו בפני המלך**, כדי שלא יסתכן בחולי.

אמר רבי ישמעאל בן אלישע: **שלשה דברים סח לי** מלאך הנקרא "**סוריאל**" שהוא **שר הפנים** [חשוב וראוי לבא לפני הקב"ה]: א. **אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש** המשרת בביתך **ותלבש**, אלא קחנו בעצמך ממקומו. [2613] ב. **ואל תטול ידיך** בבוקר **ממי שעדיין לא נטל ידיו**. ג. **ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך**, **מפני ש"תכספית"** [חבורת שדים], **ואמרי לה "אסתלגנית"** [חבורת מלאכים], **של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם**, **ואומרים "אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו**, **וילכד"**.

[2613] **בסדר היום** כתב שלא יגע במלבושיו עד שיטול, והביאו **המג"א** [ד א] והשיגו מסוגיין שמשמע שלא יטלם משמש שלא נטל, אך הוא עצמו יקחם אף שלא נטל. **והלבושי שרד והפמ"ג** כתבו שמהשמש אסור לקחת בגדיו אפילו אם השמש נטל ידיו.

אמר רבי יהושע בן לוי: שלשה דברים סח לי מלאך המות: א. אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש. ב. ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו. ג. ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן הלויית **המת, מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי, ויש לי רשות לחבל.**

ומלמדת הגמרא: **ואי פגע** אדם בנשים השבות מלויית המת, **מאי תקנתיה** [מה יעשה כדי שלא יפגע בו מלאך המוות]? - בתחילה **לינשוף** [יקפוץ] **מדוכתיה ארבע אמות.** ואחר כך, **אי איכא נהרא, ליעבריה, ואי** אין נהר, אך **איכא דרכא אחרינא, ליזיל בה, ואי** אין דרך אחרת, אך **איכא גודא** [קיר], **ליקו אחורא, ואי לא** מצא אחת מאפשרויות אלו, **ליהדר אפיה** מהנשים, **ולימא "ויאמר ה' אל השטן** [שמשמש גם כמלאך המוות] **יגער ה' בך וגו'" עד דחלפי מיניה.**

אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה שעושים עליו קידוש או מברכים עליו ברכת המזון [2614]: **טעון** א. **הדחה** ב. **ושטיפה** ג. צריך שיתן בו יין **חי,** [2616] ד. ויהיה הכוס **מלא.** [2615] ה. **עיטור** [כדלהלן] ו. **ועיטוף** [כדלהלן] ז. **נוטלו בשתי ידיו.** ח. **ונותנו בימין,** ט. **ומגביהו מן הקרקע טפח,** י. **וכשמברך עליו נותן עיניו בו. ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו.**

אמר רבי יוחנן: אנו אין לנו אלא ארבעה מדברים אלו **בלבד:** א. **הדחה** ב. **שטיפה** ג. **חי** ד. **ומלא.** [2617]

תנא: "**הדחה**" היא רחיצה **מבפנים,** ואילו "**שטיפה**" היא רחיצה **מבחוץ.**

[2614] **רש"י** [ד"ה כוס] פירש "ברכת המזון", אך ה**מגיד משנה** למד מדברי **הרמב"ם** [שבת כט ז] שמדובר בכוס של קידוש.

[2615] **בטור** [קפג] כתב שתהיה מלאה על כל גדותיה, וכתב ב**מור וקציעה** שאע"פ שבכך גורם שישפך ממנה מעט כשאוחזה, אין בהפסד מועט זה משום "הפסד אוכלין", ובפרט שאינו מאבדן בכוונה. אולם **הט"ז** [שם ד] כתב שימנע ממילוי המביא לידי הפסד אפילו מועט, וראה **בב"ח** [שם] שאין צורך שימלאנה לגמרי, כי רובו ככולו, [ובסי' תעב ו כתב שאפילו לכתחילה די ברוב, וראה פר"ח שם ט, ולהלן נב הערה 13].

[2616] **רש"י** פירש שיתן בו תחילה יין חי ואח"כ ימזגנו, שהרי אינו מברך על יין חי כמבואר במשנה, ובכוס של ברכה גם חכמים לזה [ראה **תוס** נ ב ד"ה מודים, **ורש"ש ומלא הרועים**]. ובאופן נוסף פירשו, שיביאנו חי מהחבית, והיינו שלא ישתמש ביין שנמזג לצורך אחר, אלא ימזגנו רק לצורך הברכה, וראה ביאור נוסף בהערה 12. **ותוס'** פירשו באופן נוסף ש"חי" ביארו "שלם", והכוונה שיברך על כוס שלימה ולא שבורה, וראה **באליהו רבה** שאפילו אם רק בסיס הכוס שבור, פסול לברכה, אלא אם כן אין לו אחר, **ובשעה"צ** [קפג יג] דן אם הקולא כשאין לו אחר היא רק כשיכול לעמוד בלא בסיסו, או אפילו אינו עומד כלל.

[2617] **תוס'** [ד"ה אין] כתבו שרבי יוחנן מיעט רק על עיטור ועיטוף, שהרי בסמוך הוא עצמו דן בדין "נוטלו בשתי ידיו". **והרשב"א** נקט שרבי יוחנן מודה בכל העשרה דברים, אלא שדעתו כי רק ארבעה מהם מעכבים את הברכה, והשאר רק למצוה מן המובחר. **וב'ירושלמי** [ה"ה] הביא רק עיטור הדחה ומלא, וביאר **ב'יפה עינים** שמודה בכל העשרה, ונקט רק מה ששייך לגוף הכוס. **והרמב"ם** [ברכות ז טו] כתב רק את ארבעת הדברים, ומשמע שנקט כי רבי יוחנן מיעט את כל השאר. וראה בהגהות **בן אריה** שבתיקוני זוהר [מז] מבואר שעשרה הדברים נתקנו רק לזמן שביהמ"ק קיים, וכוונת רבי יוחנן שאנו - בזמה"ז - אין לנו אלא ארבעה דברים.

אמר רבי יוחנן: כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [דברים לב כג] "**ומלא ברכת ה' - ים ודרום ירשה**" ודורשים שהמברך את ה' על כוס מלא יירש בארץ ישראל בצד "ים" שאין שם יישוב, וכן בצד "דרום" שהוא מקום המדבר בארץ ישראל, ובמקום שאין יישוב אין שם גבול.

רבי יוסי בר חנינא אומר: זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.

מבארת הגמרא כיצד עושים "**עיטור**": **רב יהודה מעטרהו בתלמידים**, שהיו יושבים סביבו כשהיה מברך. **רב חסדא מעטר ליה בנטלי** - היה מניח סביב הכוס, כוסות מלאות יין.[2618]

אמר רבי חנן: וממלא את הכוסות שמעטר בהן, ביין חי, כי אינם עומדות לשתיה ככוס של ברכה, ומראה בהן את שבח הארץ שמוציאה יין זה.[2619] **אמר רב ששת: וממלא אותן ביין בברכת הארץ**,[2620] כי היא הברכה על השובע, ולכן לא ידלל את היין להכשירו לשתייה אלא אחר הברכה.[2621]

"**עיטוף**": **רב פפא מעטף** בטליתו **ויתיב** בעת שמברך על הכוס, **רב אסי פריס סודרא על רישיה**.[2622]

"**נוטלו בשתי ידיו**":

אמר רבי חיננא בר פפא: מאי קראה שמלמד על דין זה? - [תהלים קלד ב] "**שאו ידיכם קדש, וברכו את ה'**" והיינו שלצורך ברכה יגביהנו בשתי ידיו.[2623]

[2618] **רבינו חננאל** פירש שהיה נותן כוס ליושב בימינו וכוס ליושב משמאלו, וכשמגיע לברכת הארץ מוסיף לכוס מאחת הכוסות שבידיהם, וראה הערה 14.

[2619] ע"פ **יפה עינים**.

[2620] כך ביאור הגמרא לפי גירסתנו, אך **הרי"ף** גרס "חי" - אמר רב ששת עד ברכת הארץ" וביאר **רבינו יונה** שימלא בכוס יין חי ויתחיל בהמ"ז בלא מזיגה, ורק בברכת הארץ ימזגנו, וכדלהלן [וראה הערה 9]. **ותוס' בשבת** [עו ב ד"ה כדי] **ופסחים** [קח ב ד"ה שתאן] הביאו בשם **ר"ת** שבתחילה מברך על יין מזוג ולא מזוג, ובברכת הארץ מוסיף לו מים למוזגו. ובשם **רש"י** כתבו שבברכת הארץ מוסיף עוד יין בכוס [וכנראה גרסו "ומוסיפין בברכת הארץ] וביאר **הב"ח** [קפג] שסבר כרבינו חננאל, שהעיטור נעשה בברכת הארץ, בהוספת יין מכוסות העיטור לכוס של ברכה [וכשם שלדעת ר"ת הניח מקום בכוס למזוג בו מים, כך לרש"י לא מלאהו כולו כדי לקיים "עיטור"].

[2621] ע"פ **ריטב"א**, וכן הביא בהגהות **בן אריה** מהזוהר [בלק קפט ב] שיהא חי בברכת הארץ, וימזגנו קודם "רחם". אך **הב"י** [קפג] כתב שמוזגו בתחילת הברכה, כי הטעם שמוזגה בברכת הארץ, מבואר **ברא"ש** שמודיע בכך את שבח הארץ שיינה חזק וטעון מזיגה, וצריך שיהא ניכר בעת הברכה. **ובכף החיים** הביא שע"פ הקבלה יש למוזגו בשעה שאומר תיבת "את" בפסוק "ואכלת ושבעת וברכת את".

[2622] **רבינו ירוחם** כתב שנותן סודר על ראשו כי אסור לברך בגילוי ראש, והביאו **הב"י** [קפג], ותמה שא"כ אין זו מעלה בברכת המזון על הכוס, כי כל הברכות אסור לברך בגילוי ראש [**ובמעדני יו"ט** כתב שבאמת ה"ה בכל הברכות, אלא שכאן מנו מעלה זו במעלות הכוס], ולכן ביאר שהוא סודר שהעומדים לפני הגדולים פורסים על כובעיהם, וה**ב"ח** כתב שבכל הברכות די בחבישת מצנפת קטנה [כיפה] ובבהמ"ז פורס סודר שמביא לצניעות ומכניע לב האדם ומביאו לכוונת הברכה ולירא שמים. ובדרכי **משה** כתב שכוונת רבינו ירוחם שבבהמ"ז גם העונים לא ישבו בגילוי ראש, ולא רק המזמן. ותמה ה**מחזיק ברכה** שא"כ היה ראוי לומר "בי רב אשי פרסי סודרא".

[2623] ממקור הדין משמע כה**מאירי** שנוטלו בעצמו מן השלחן, אך **הרא"ש** גרס "מקבלו בשתי ידיו" והיינו שימסור לו אחר.

"**ונותנו לימין**":

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ראשונים שאלו: יד שמאל מהו שתסייע לימין באחיזת הכוס?

אמר רב אשי, הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשיטא להו,

דף נא:

אנן נעבד לחומרא, ולא נסייע את יד ימין על ידי יד שמאל.[2624] "**ומגביהו מן הקרקע טפח**":

אמר רב אחא ברבי חנינא, מאי קראה? - [תהלים קטז יג] "**כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא**", ומשמעו שמגביהים את הכוס לפני הקריאה בשם ה'.[2625]

"**ונותן עיניו בו**" - **כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה**.[2626]

"**ומשגרו לאנשי ביתו במתנה**" - **כי היכי דתתברך דביתהו**.[2627]

עולא אקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא, בריך ברכת מזונא על הכוס, **יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן, אמר ליה רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא** גם **לאשתי "ילתא"**,[2628] **אמר ליה**: כיון שאתה שתית מהכוס, אין אשתך צריכה לברכה, ואינה צריכה לשתות,[2629] **כי הכי אמר רבי יוחנן "אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש" שנאמר** [דברים ז יג] "**וברך פרי בטנך**" - "**פרי בטנה**" **לא נאמר, אלא "פרי בטנך"** וכיון שנקראו הילדים "פרי בטנו" של הבעל, בהכרח שהאשה מתברכת בילדים רק בזכות בעלה, ונמצא כי כיון ששתה בעלה אינה צריכה לברכה בפני עצמה.[2630]

[2624] **בשבלי הלקט** כתב שהאיסור הוא רק אם מחזיק את כל הכוס ביד שמאל, אך לסייע מותר, והביאו **הב"י** [שם] ותמה שהרי רב אשי הסיק לחומרא שלא יסייע. וכתב שהשבלי הלקט ביאר שנידון הגמרא רק באופן שאוחז את הכוס גם ביד שמאל, אך אם אוחזה רק ביד ימין, ואילו בשמאלו הוא רק מסייע לימין, מותר.

[2625] **הטור** [קפג] כתב שאם יושב על הקרקע מגביהו טפח מהקרקע, ואם יושב ליד השלחן, מגביהו טפח מהשלחן. ו**בדרישה** כתב שכיון שטעם ההגבה הוא כדי שיראה לכל המסובים, נמצא שהמזמן ביחידות אינו צריך להגביה, וביאר בכך את שיטת הב"י [קפב] שיחיד המברך על הכוס יניחנה על השלחן ולא יגביהנה כדי לחוש לדברי המדרש שאין כוס ביחיד.

[2626] **הרא"ש** ביאר שלא יסיח דעתו מהברכה, ואילו **המאירי** נקט שלא יסיח דעתו מהכוס.

[2627] גירסת **השאילתות** [אחרי צו, הביאו הב"י קצה] "כי היכי דלהוו שלמא".

[2628] **המג"א** [קפג ח] הוכיח מכאן, שצריך לשלח לאשתו אפילו אם אינה אוכלת עמהם, ואמנם עצם דין השיגור שייך רק באופן זה, כי אם אוכלת עמהם, הרי צריך לחלק לכל המסובין [רמב"ם שבת כט, ומ"ב קצ א].

[2629] **בשער הציון** [קפג יט] דן אם עולא חולק על דין "משגרו לבני ביתו", או שסובר כי דין זה שייך רק כאשר בעה"ב מברך, ואילו כאשר אחר מברך ובעה"ב שותה ומתברך, שוב אין האשה צריכה לשתות כי תלויה בברכת בעלה. וראה **מהרש"א** שעולא סובר כרבי יוחנן שנהג רק ארבעה מתוך עשרה דברים.

[2630] בפשטות כוונת הגמרא ללמוד מברכת הבנים, כי ברכת האשה בכל ענין תלויה בברכת הבעל. אך **שאילת יעב"ץ** [ח"א קכו] העלה מכאן שאין צריך לשגר כוס של ברכה לזקנה, כי לא שייך בה טעם ברכת פרי בטנה, ונקט שכל הברכה היא רק ברכת הבנים.

תניא נמי הכי: **רבי נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש**? - **שנאמר** "**וברך פרי בטנך**" - "**פרי בטנה**" **לא נאמר**, **אלא** "**פרי בטנך**".
אדהכי [בינתיים] **שמעה ילתא** שאינו רוצה **לשגר לה כוס של ברכה**, **קמה בזיהרא** [בכעס], **ועלתה לבי חמרא** [בית שבו אכסנו יין] **ותברא ארבע מאה דני** [חביות] **דחמרא**, **אמר ליה רב נחמן** לעולא, **נשדר לה מר** [2631] **כסא אחרינא** כדי לפייסה, **שלח לה** "**כל האי נבגא דברכתא היא**" [כל היין הנמצא בחבית נחשב ככוס של ברכה ואת יכולה לשתות ממנו], [2632] **שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי** [רוכלים מרבים בדברים, כמו שסמרטוטים מרבים כינים, וכוונה שמרבה דברים כרוכל]. **אמר רב אסי**: **אין מסיחין על כוס של ברכה** - אין המסובים רשאים לדבר מעת שהמזמן נוטל את הכוס בידו, עד שמסיים לברך עליה. [2633] **ואמר רב אסי**: **אין מברכין על כוס של פורענות**.
ומבארת הגמרא **מאי** "**כוס של פורענות**"? - **אמר רב נחמן בר יצחק**: שלא יקח לכוס של ברכה **כוס שני**, דהיינו שלא יסיים את הסעודה בכוס זוגי - דהיינו שני או רביעי - כי בזמנם בכל דבר שנעשה ב"זוגות" היה חשש נזק על ידי שדים.
תניא נמי הכי: **השותה כפלים** - זוגות של כוסות - **לא יברך** ברכת המזון על הכוס הזוגי [2634], **משום שנאמר** [עמוס ד יד] **הכון לקראת אלהיך ישראל**", **והאי לא מתקן**, שהרי הוא מברך על כוס של פורענות שאינה נאה.
אמר רבי אבהו, **ואמרי לה במתניתא תנא**: **האוכל ומהלך**, **מברך** ברכת המזון **מעומד**, דהיינו שצריך לעצור מהליכתו כדי לברך בכוונה במקום אחד. **וכשהוא אוכל מעומד**, **מברך מיושב**, שבישיבה הוא מכוון יותר מבעמידה. **וכשהוא מיסב ואוכל**, **יושב ומברך**, כדי שיברך באימה, ולא בהסיבה דרך גאוה [2635].
והלכתא, **בכולהו** - בכל אופן שאוכל, בהליכה, בעמידה, או בהסיבה - **יושב ומברך**, וההחמירו בברכת המזון יותר משאר ברכות, כי חיובה מן התורה [2636].

[2631] ראה **מהרש"א** [בס"מ פז א] שרק כוס ששגר המברך עצמו יש בה ברכה, ו**שאילת יעב"ץ** [שם] תמה שהרי עולא דחה טעם זה, אך כבר הבאנו שהמהרש"א ביאר שעולא נהג כרבי יוחנן, ונחלק על דין "מגרו לבני ביתו" ואין להוכיח ממנו לדידן שנוהגין אותו.
[2632] כתב **הרוקח** [שכט] שכל היין בשלחן נחשב ככוס של זימון, ו**באליהו רבה** [קפב] כתב שמקורו מתשובת עולא, אך ה**מהרש"א** כתב שאמר לה כך רק כדי לפייסה. ו**בערוך** [ערך נבג] ביאר ש"נבגא דברכתא" אלו הכוסות שמניח לעיטור.
[2633] ראה **בתוס'** [ד"ה אין] שבין המברך ובין השומעים לא ישיחו כי כדי לצאת ידי חובה צריך דעת שומע ומשמיע.
[2634] כך ביאר **רש"י**, ולפי זה צריך לשתות את הכוס, ולברך על זו שאחריה. אולם **רבינו יונה** ביאר שאם שתה "זוגות" בתוך הסעודה, אינו מברך אחריה על הכוס, כי על ידם באה פורענות. והוסיף שרק אותו ששתה לא יהא המזמן, אך ודאי מברכים עליו אחרים ומוציאים אותו בבהמ"ז.
[2635] **טור** [קפג].
[2636] **תוס'**, והביאו רמז לכך מהכתוב "ושבעת וברכת" שהוא נוטריקון "שב - עת", ומשמעו "שב בעת הברכה".

הדרן עלך פרק שלשה שאכלו

פרק שמיני - אלו דברים

מתניתין:

אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל שנחלקו **ב**הלכות **סעודה**:

א. קידוש.

בית שמאי אומרים: **מברך** תחילה **על** קדושת **היום**, **ואחר כך מברך על היין** "בורא פרי הגפן".

ובית הלל אומרים: **מברך** תחילה **על היין**, **ואחר כך מברך על היום**.

ב. שתיית יין לפני הסעודה.

בית שמאי אומרים: בתחילה **נוטלין לידים** לסעודה, **ואחר כך מוזגין את הכוס**, ושותים אותו מיד, לפני ברכת המוציא.

ובית הלל אומרים: תחילה **מוזגין את הכוס**, ושותים אותו מיד, לפני נטילת ידים, **ואחר כך נוטלין לידים**. [2637]

ג. אופן הנחת המגבת לאחר ניגוב הידים ממי הנטילה.

בית שמאי אומרים: אחר נטילת ידים **מקנח ידיו במפה** [מגבת] **ומניחה על השלחן** כדי להשתמש בה בשעת הסעודה.

ובית הלל אומרים: לא יניח את המגבת על השלחן, אלא רק **על הכסת** שנשען עליה בסעודה.

ד. סדר סיום הסעודה.

בית שמאי אומרים: **מכבדין** [מטאטאים] **את הבית** משיירי מאכלים שנפלו בסעודה [אם ישבו על הקרקע. ואם ישבו ליד השלחן, מנקים את השלחן], ורק **אחר כך נוטלין** מים אחרונים **לידים**.

ובית הלל אומרים: **נוטלין לידים** תחילה, **ואחר כך מכבדין את הבית**.

ה. אדם שיש לו במוצאי שבת מעט יין, כדי כוס אחת בלבד, ועדיין לא הבדיל, והוא רוצה לברך עליה את ברכת המזון ואף להבדיל עליה, כיצד יעשה? [2638]

[2637] **ראש יוסף** [נב א] כתב שמחלוקת זו אינה שייכת בזמננו, כי כולנו טמאי מתים, ואין אכילת חולין בטהרה, ונטילת הידים היא רק משום שסתם ידים מטונפות.

[2638] **תוס' להלן** [נב א ד"ה מניחו] ביארו שהתירו לו לאכול לפני הבדלה, כדי שיוכל לברך על הכוס, וכמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס. [אך כשיש לו כוס נוספת, אסור לאכול קודם, וגם אינו יכול לברך את כל הברכות עליה, כי אין עושין מצוות חבילות חבילות, כדלעיל מט א, וראה **צל"ח ורש"ש**, ורשב"א להלן נב סד"ה ואסיקנא].

בית שמאי אומרים: יברך תחילה על **הנר**,[2639] ואחר כך יברך ברכת **המזון**, ולאחריה ברכה על ה**בשמים**,[2640] ובסוף **הבדלה**,

ובית הלל אומרים: כך הוא סדר הברכות: **נר ובשמים**, **מזון**, **והבדלה**.

ו. נוסח הברכה על הנר.[2641]

בית שמאי אומרים: "**שברא מאור האש**".

ובית הלל אומרים: "**בורא מאורי האש**".

וכיון שהביאה המשנה את מחלוקתם בנוסח הברכה על נר ההבדלה, מביאה המשנה [במאמר המוסגר] שתי הלכות נוספות לגבי נר הבדלה, שבהן אין מחלוקת:

אין מברכין במוצאי שבת על אור הנר, **לא על הנר ולא על הבשמים של עובדי כוכבים**, **ולא על הנר** שהודלק לכבוד המת, **ולא על הבשמים** שהשתמשו בהם להעביר ריח **של מתים**, **ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה**, כי משמשי עבודה זרה אסורים בהנאה.

ואין מברכין על הנר עד שיאותו [שיהנו] **לא ורו**.

ז. מי שלא בירך במקום שאכל, היכן יברך?

מי שאכל, **ושכח ולא בירך** ברכת המזון, והלך ממקום סעודתו, **בית שמאי אומרים**: **יחזור למקומו**, **ויברך**.

ובית הלל אומרים: כיון שכבר הלך, בדיעבד, אם ירצה, **יברך במקום שנזכר**.[2642]

[2639] ביאר **רבינו יונה**, כיון שמביאים את הנר במוצאי שבת, ונהנה ממנו עכשיו, צריך להקדים את ברכתו לבהמ"ז שכבר נהנה ממנו קודם. ומשמע שסבר כי ברכת האש היא ברכת הנהנין, ותקנו שאין צריך לאומרה כל פעם שנהנה, אלא די פעם בשבוע [וכ"כ ה**ראב"ד בתמים דעים** קעד, ושלא כדעות הראשונים בהערה 5] וכיון שאסור ליהנות בלא ברכה, מקדימה אפילו לבהמ"ז שכבר התחייב בה. [וראה **שערי תשובה** תרצג תרצט שמבדילין קודם קריאת מגילה כדי שלא יהנה מהאור בלא ברכה].

[2640] ראה **תוס' בביצה** [לג ב ד"ה כי] שטעם הרחת הבשמים במוצאי שבת הוא ליישוב הדעת אחר סלוק הנשמה היתרה, והעלו מכך שביו"ט אין נשמה יתירה, שהרי לא תקנו להריח בשמים במוצאי יו"ט. ו**הטור** [רצז] שהיא כדי להשיב את הנפש הכואבת מיציאת השבת. ו**רבינו בחיי** כתב שיום ראשון בשבוע הוא היום השלישי ללידת אדם הראשון, ויום השלישי הוא היום החלוש אצל הנבראים, וריח הבשמים מחזק את הנפש השכלית.

[2641] חכמים תקנו לברך על האש במוצאי שבת, זכר לבריאת האש במוצאי שבת, ומעיקר הדין אפשר לברך עליה מיד כשרואה אש במוצאי שבת, אך נהגו לברכה עם ההבדלה [כמבואר בפסחים נד א]. וביארו **תוס'** [שם נג ב ד"ה אין] וה**מרדכי** [כאן, קפט] שאין ברכת הנהנין באש, ואינו צריך לברך עליה כל פעם שמשתמש בה, כי אינו נחשב כנהנה מהעולם הזה בלא ברכה אלא אם גופו נהנה, ו**בדרכי משה** [רטז] ביאר שמשום כך אין מברכים שמיעת קול ערב. אולם **הרמב"ן** כאן נקט שהטעם הוא, שאין מברכין אלא על הנאות הנכנסות לגוף, ולא בנהנה מחום או מקור או מאור, וראה **בריטב"א** [נג ב] שהיא ברכת השבח, וכתב **המג"א** [שם א בשם **מטה משה**] שלטעמם, מה שאין מברכין על קול ערב, הוא משום שאין בו ממש. וראה **בבה"ל** [רצו ד"ה לא] שהעלה מכך שנשים אינן מברכות על הנר, שאינה ברכת הנהנין, אלא מהברכות שנתקנו בהבדלה, ואפילו לדעות שאשה חייבת בהבדלה כמו בקידוש, כיון שברכת הנר נתקנה על בריאת האור במוצ"ש, ואפשר לברכה בפני עצמה, הרי הזמן גרמא, ואשה לא התחייבה בה, וראה בהרחבה **בשש"כ** [סא הערה סט].

[2642] לכתחילה צריך לברך בהמ"ז במקום שאכל, גם לדעת בית הלל, ומחלוקתן רק בדיעבד, כששכח והלך למקום אחר לפני שברך. וראה להלן [נג א] אם החיוב לברך במקום אכילתו חל רק בבהמ"ז או בכל ברכת הנהנין.

ועד מתי מברך לאחר האכילה? - **עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו**.[2643]
ח. מי שיש לו רק מעט יין, האם חייב להניחו לכוס של ברכת המזון?
בא להן יין אחר שגמרו לאכול את **המזון**,[2644] אפילו **אם אין שם אלא אותו כוס**, **בית שמאי אומרים**: אם רוצה, **מברך על היין** ושותהו, **ואחר כך מברך על המזון** בלי כוס.
ובית הלל אומרים: **מברך על המזון**, **ואחר כך מברך על היין**. שצריך להניח את הכוס לברך עליה ברכת המזון.
ועונין אמן אחר ישראל המברך אפילו אם שמע רק את סוף הברכה,[2645] **ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע** שאומר את **כל הברכה כולה**, כי חלק מהכותים היו מברכים לדמות יונה שעבדו לה.[2646]

גמרא:

תנו רבנן: **דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בהלכות סעודה**, אלו הם: **בית שמאי אומרים**: **מברך על היום ואחר כך מברך על היין**. שברכת קידוש היום קודמת לברכת היין משום **שהיום גורם ליין שיבא**.
חיוב הקידוש על היין חל רק בגלל שהיום קדוש, ונמצא שעיקרו הוא ברכת היום, ולכן יש להקדים את ברכת היום. ועוד טעם, משום שבשעת צאת הכוכבים[2647] **כבר קדש**

[2643] כבר הבאנו לעיל [מח הערה 27] **שהחזו"א** [או"ח כח ד] דן אם הטעם שאין מברכין בהמ"ז אחר שיעור עיכול, הוא משום שמברך על מעשה האכילה, ובשיעור שהיה כזה נחשב הפסק בין המעשה לברכה, או שהברכה לה' על שמספק לו מזונו, ואחר העיכול כבר כלתה טובתו. והוכיח מדברי ב"ש שצריך לחזור למקומו ולברך, שהברכה היא על האכילה, ושיעור עיכול הוא רק מדת הזמן הראוי לברך על האכילה [וראה להלן נג הערה 49].

[2644] **רש"י** [נב א ד"ה אחר] כתב "ובתוך המזון לא בא להם, וכשגמרו סעודתן בא להם לפני בהמ"ז", וביאר **הב"ח** [קעד] שכוונתו שלא נחלקו אלא באופן שהיין בא אחר גמר הסעודה, וכבר חל חיוב בהמ"ז, אך באופן שבא בתוך המזון גם ב"ה מודים שמברך קודם על היין, כי עדיין לא הגיע חיוב בהמ"ז. וזה שלא כ**הרי"ף והרא"ש** שגרסו "בא להם יין בתוך המזון", והיינו שהמחלוקת היא גם באופן שהיין בא כאשר עדיין לא גמרו סעודתן. אך **הט**"ז כתב שגם רש"י לא כתב כן אלא לדעת ב"ש, שמברך על הכוס "הגפן" וטועם ממנה, והיינו דוקא כשבא אחר שסיים סעודתו, אך לב"ה אפילו אם בא באמצע הסעודה, צריך להקדים ולברך עליו בהמ"ז "לפני הגפן". ויתכן שנחלקו אם הכוס נצרכת לקיום המצוה, וא"כ אף שעדיין לא הגיע זמן קיום המצוה, הרי כיון שהחל לאכול, הוא חייב בבהמ"ז על הכוס, אולם אם הכוס נצרכת רק לחשיבות הברכה, הרי כל עוד לא סיים סעודתו ועומד לברך, אינה "כוס של ברכה".

[2645] כך פירש **רש"י**, וכתב **בבה"ל** [רטו ד"ה שלא] כי אף אם לא שמע כלל את הברכה, רק יודע מה בירך, יכול לענות [כדלעיל מז א רש"י ד"ה יתומה], וכוונת רש"י לפרש שידע שברך כי שמע את סוף הברכה.

[2646] כתב **רבינו יונה** שאפילו אם שמע מהכותי את הזכרת השם אינו עונה אמן, כי יתכן שכוונתו לע"ז, אך אם שמע כל הברכה, אפילו מנכרי גמור, צריך לענות אחריו "אמן" כי ניכר שכוונתו לשם, ואף שאינו יודע מהו "השם" וחושב שהע"ז הוא הבורא - כיון שאמר כל הברכה וכוונתו למי שהוא "השם", עונים אחריו, וכן דקדק **באליהו רבה** [רטו] מדברי **הרמב"ם בפיה** "מ. אולם להלכה פסק **הרמב"ם** [ברכות א יג] שאין עונים אמן אחר ברכת גוי או כותי, וביאר **הב"י** [רטו] שבמשנתנו מדובר קודם שגזרו על הכותים שיהיו כגויים, אך אחר שגזרו, אפילו שמע מפיו כל הברכה, אינו עונה אחריו. וה**טור** נקט שאחר כותי אסור לענות, ואילו אחר גוי אינו חייב לענות אלא אם ירצה [-לפי הבנת **הב"ח**, וראה ביאור הב"י להלן נג הערה 46].

[2647] **רש"י** פירש "משקבלו עליו או מאת הכוכבם, ולכאורה תמוה שהרי אם קבלו עליו בקידוש נמצא שהיין בא קודם שקדש היום, **והגרא"מ הורביץ** כתב שגם באופן זה קדושת היום תחול לפני שתיית היין.

היום, **ועדיין יין לא בא** לשלחן כדי לקדש עליו, שהרי אין מביאין אותו אלא כשבא לסעוד.

ובית הלל אומרים: **מברך על היין ואחר כך מברך על היום**, משום **שהיין גורם לקדושה שתאמר**, שהרי אי אפשר לקדש אלא אם יש לו כוס יין. [2648] **דבר אחר** [- טעם נוסף] לכך שברכת היין קודמת, משום **שברכת היין תדירה**, שהיא נאמרת בכל יום [2649], **וברכת היום אינה תדירה** כברכת היין, כי היא נאמרת רק בשבתות וימים טובים, והכלל הוא: **תדיר ושאינו תדיר**, **תדיר קודם**. [2650] **והלכה כדברי בית הלל**, שהמקדש קדים את ברכת היין, ולאחריה הוא מקדש על היום.

ומבארת הגמרא את דברי בית הלל: **מאי "דבר אחר"**? [2651] - מדוע הוצרכו לטעם נוסף? כוונתם לומר: **וכי תימא**, **התם**, בברכת היום, **יש תרתי**, שני טעמים להקדימה, האחד, שהיום גורם ליין שיבא, והשני, שכבר קדש היום ועדיין יין לא בא, **ואילו הכא**, בברכת היין, אין אלא **חדא** טעם להקדימה, [שהיין גורם לקידוש היום] - אין זו טענה, כי **הכי נמי תרתי נינהו**, יש לנו טעם נוסף להקדים ברכת היין, שהרי **ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה**, והכלל הוא, **תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם**.

ותמהה הגמרא: למה הוצרכה הברייתא לסיים: "**והלכה כדברי בית הלל**", והרי **פשיטא** שהלכה כמותם במחלוקתן עם בית שמאי, **דהא נפקא בת קול**, שיצאה בת קול והכריזה שהלכה כמותם [כמובא בעירובין יג ב]?

מתרצת הגמרא: **איבעית אימא**, הברייתא נשנתה **קודם** שיצאה ה**בת קול**, ולכן הוצרכה להשמיענו כמי ההלכה.

[2648] **רש"י** [ד"ה שהיין] הוסיף, שגם המקדש על פת, מקדים את ברכת הפת לברכת היום, משום שהפת במקום היין, ואי אפשר לקדש בלעדיה.

[2649] **הריטב"א** הקשה הרי ברכת היין יותר תדירה מבהמ"ז על הכוס [שאינה אלא בזימון], ולמה אין מקדימין לברכה לפני בהמ"ז. ותירץ שכשמברך בהמ"ז נחשב כסיום האכילה והשתיה, ולא יוכל לשתות את היין אחריה, ועוד שעצם בהמ"ז [בלא כוס] תדירה כמו ברכת היין.

[2650] **השאגת אריה** [ב, כב] הוכיח מכאן שמקדימין מצוה דרבנן לדאורייתא, שהרי חיוב הקידוש הוא מהתורה, ואילו ברכת היין מדרבנן, ובכל זאת מצינו בהם דיני קדימה. ואילו **הפני יהושע** נקט שכאן מדובר באופן שכבר התפלל ויצא ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה, ועתה חיובו מדרבנן כברכת היין, וכן הוכיח **בקונטרס אחרון להשאג"א** ממה שאמרו בית הלל "שהיין גורם לקדושה שתבא" ואם לא התפלל, הרי צריך לקדש אפילו אם אין לו יין, ובהכרח שהנידון רק במי שהתפלל וחייב בקידוש רק מדרבנן. וה**צל"ח** העלה מכך ששאה שאינה מתפללת ערבית, צריכה להקדים בקידוש את ברכת היום לברכת היין, כי חייבת בקידוש מהתורה, וראה **מצפה איתן**.

[2651] ביאר **הריטב"א** כי אף על פי שגם בית שמאי אמרו שני טעמים, לא הקשתה הגמרא למה הוצרכו לטעם נוסף, משום שדרך התלמוד להקשות רק כאשר ההוספה פותחת בלשון "דבר אחר" או "ואומר" בדרשות הפסוקים. **והגרא"מ הורביץ** כתב ש"דבר אחר" משמעו שחולק על האמור קודם לו, וכוונת הגמרא שברישא סברה הברייתא שדי בטעם "שהיין גורם לקדושה" כדי להכריע נגד שני טעמי בית שמאי, שיש חיוב על ברכת היין בפני עצמו, ואפילו אם אינו מברך את ברכת היום, כמו בקידושא רבה ביום, ובסיסא נקטה שאפילו אם אין הטעם תלוי במצוות הברכה, אלא בסיבתה, עדיין היא קודמת לברכת היין מפני תדירותה.

ואיבעית אימא, יתכן שהברייתא נשנתה **לאחר** שיצאה **הבת** קול,

דף נב.

ומה שהוצרכה להשמיענו שהלכה כבית הלל, הוא משום שברייתא זו מדברי **רבי יהושע היא**, **דאמר** [בבבא מציעא נט ב] "**אין משגיחין בבת קול**" ביחס לקביעת הלכה.[2652] מקשה הגמרא על הטעם שאמרו בית שמאי, שברכת קדושת היום קודמת לברכת היין, מפני שעיקר הקידוש הוא בברכת היום: **וכי סברי בית שמאי דברכת היום עדיפא**? - **והתניא**: **הנכנס לביתו במוצאי שבת**, **מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים**, **ואחר כך אומר** ברכת **הבדלה**. **ואם אין לו אלא כוס אחד**, ואם יבדיל עליו לא יוכל לברך ברכת המזון בלילה על הכוס, **מניחו לאחר המזון**,[2653] **ומשלשלן**, מסדר את הברכות האלו **כולן לאחריו**. ואם ברכת היום עדיפה, למה יקדים את ברכת היין לברכת הבדלה.

הגמרא מנסה לפקפק בעצם הקושיא מהברייתא: **והא**, ברייתא זו, **ממאי דבית שמאי היא**? **דלמא** כדעת **בית הלל היא**, והם אכן סוברים שברכת היין קודמת לברכת היום גם בקידוש?

דוחה הגמרא: **לא סלקא דעתך** להעמיד את הברייתא כבית הלל, **דהרי קתני** בה "על **המאור**" **ואחר כך** "על ה**בשמים**". **ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא** להקדים ברכת המאור לפני הבשמים? - **בית שמאי**!

[2652] **תוס**' [ד"ה ורבי] הקשו, הרי רבי יהושע לא אמר כלל זה אלא לגבי מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, שהיו יחיד ורבים, ולכן הלכה כרבים, אך במחלוקת ב"ש וב"ה יתכן שתועיל הבת קול לקבוע את ההלכה. וב**תוס**' **ר"י החסיד** **והראבי"ה** [שו"ת קנה] ביארו שדברי רבי יהושע נסובו גם על הבת קול המוזכרת בעירובין [יג ב] שהלכה כב"ה, ולכן מצינו בחגיגה [כב ב] שרבי יהושע פוסק כב"ש שהיו חריפים יותר. ובחפץ ה' [לבעל האור החיים] פירש בכך גופא את כוונת הגמרא, שכוונת הברייתא להשמיענו שלא בכל מקום אמר רבי יהושע שאין משגיחין בבת קול, אלא כשנחלקו רבים ויחיד, אך במחלוקת ב"ה וב"ש תמיד הלכה כב"ה.

[2653] **תוס**' [ד"ה מניחו] ביארו שהתירו לו לאכול לפני הבדלה, כדי שיוכל לברך על הכוס, וכמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס. ועוד כתבו, שהאיסור לאכול קודם הבדלה הוא רק כשהוא סבור שיהיה לו כוס למחר, אך כשנראה לו שלא תהיה לו כוס נוספת, אינו צריך להתענות, אלא יאכל תחילה כדי לברך על הכוס, וגם יבדיל עליה. וה**טור** [קפב] כתב, שאם אין לו כוס לבהמ"ז ומצפה שתהיה לו, אין לו לאכול ואפילו עובר זמן סעודה אחת. והקשה ה**מג"א** שהרי לא מצינו איסור לאכול אלא קודם הבדלה, אך כשאין לו כוס בהמ"ז אין נאסר לאכול מחמת כך. וב**מחצית השקל** **וראש יוסף** תמהו שהרי התירו לו לאכול קודם הבדלה כדי שלא יברך בלי כוס, ומוכח שבהמ"ז בלא כוס חמורה מאכילה קודם הבדלה, ואם באכילה קודם הבדלה צריך להמתין לכוס, כל שכן בבהמ"ז. וב**אבן האזל** [ברכות ז טו] הביא ש**הגר"י סרנא** ביאר כי מה שמניח את הכוס לבהמ"ז אינו משום שבהמ"ז חמורה מהבדלה, אלא משום שמחמת שהוא צריך את היין לכוס בהמ"ז נחשב הדבר שאין לו יין לכוס הבדלה, ואז מותר לאכול לפני הבדלה [ויתכן עוד, שרק אכילה קודם הבדלה שהאכילה עצמה אסורה, התירוה כשצריך את הכוס לבהמ"ז. אך כשאין לו כוס לבהמ"ז, אין אכילתו אסורה, ופשיטא שיהא מותר לאכול, וראה דברי **הגרעק"א** על המג"א, וב**מחצית השקל** רצו ט].

[2654] רבי יהודה חולק על רבי מאיר - שהוא התנא ששנה במשנתנו את מחלוקת ב"ש וב"ה לענין קדימה בין ברכת המזון והבשמים - ואילו רבי יהודה סובר שלא נחלקו בקדימה זו, אלא רק בקדימה בין ברכת המאור והבשמים.

דתניא, אמר רבי יהודה [2654]: **לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על** ברכת **המזון** שלכולי עלמא מברכה **בתחלה, ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו - על המאור ועל הבשמים, בית שמאי אומרים מאור ואחר כך בשמים, ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור**" הרי שהברייתא שהקדימה את ברכת המאור לבשמים סוברת כשיטת בית שמאי, ושבה הקושיא למה הקדימה את ברכת היין להבדלה, והרי הבדלה היא ברכת היום.

הגמרא עדיין מפקפקת בקושיא מהברייתא: **וממאי** דהברייתא הקדימה מאור לבשמים משום שכדעת **בית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה**, שהעמיד את מחלוקתם עם בית הלל בקדימה בין ברכת המאור והבשמים, **דילמא** כדעת **בית הלל היא ואליבא דרבי מאיר** שנקט במשנתנו שלכולי עלמא ברכת המאור קודמת לבשמים [ונחלקו רק בקדימה בין ברכת המזון והבשמים, והקדימה את הבשמים כדעת בית הלל] ולכן הקדימה גם את ברכת היין להבדלה, כדעת בית הלל שקודמת לברכת היום.

דוחה הגמרא: **לא סלקא דעתך** להעמיד את הברייתא כדעת רבי מאיר בדברי בית הלל, דהרי **קתני הכא במתניתין** "**בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה**" ונמצא שרבי מאיר סובר שלכולי עלמא אין ברכת המזון בתחילה, ואילו **התם בברייתא קתני** "**אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו**" והיינו כרבי יהודה, שלכולי עלמא ברכת המזון בתחילה, וכיון שבסדר הברכות נקטה הברייתא את ברכת המאור לפני בשמים **שמע מינה דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה**.

וכיון שנדחו האפשריות להעמיד את הברייתא כבית הלל, נמצא כי **מכל מקום קשיא** סתירה בין המשנה לברייתא בדעת בית שמאי לגבי קדימה בין ברכת היום לברכת היין.

מתרצת הגמרא: **קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא** [כניסת השבת בקידוש] **מאפוקי יומא** [יציאת השבת בהבדלה], כי **עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף**, ולכן בקידוש צריך להקדים את ברכת היום לברכת היין, [2655] ואילו **אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף, כי היכי דלא להוי** השבת נראית **עלן כמשוי**, ולכן בהבדלה מאחרים את ברכת ההבדלה אחר ברכת היין.

[2655] **הט"ז** [תרפא א] העיר למה לא נקטה הברייתא לעיל את הטעם של הקדמת כניסת השבת כטעם שלישי לדעת בית שמאי שהקדימו ברכת היום לברכת היין. **והגרא"מ הורביץ** כתב שאין כוונת הגמרא לבאר רק את טעם האיחור בהבדלה, אך קידוש דינו כשאר מצוות שעדיף להקדימו כפי האפשר, אך אין זה טעם להקדים ברכת היום לפני ברכת היין.

הגמרא מקשה סתירה נוספת בין המשנה לברייתא בדעת בית שמאי: שהרי בברייתא שנינו שאם אין לו אלא כוס אחד, מניחו לאחר המזון, ולכאורה תמוה, וכי **סברי בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס**? - **והא** במשנתנו **תנן**: "**בא להם יין לאחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון**" **מאי לאו** כוונת בית שמאי **דמברך עילויה ושתי ליה**, ומשמע שאין צריך להניחה כדי לברך עליה ברכת המזון, ושלא כדבריהם בברייתא? [2656]

מתרצת הגמרא: **לא**, כוונת דברי בית שמאי במשנה היא **דמברך עילויה ומנח ליה** כדי לברך עליה ברכת המזון.

תמהה הגמרא, איך יתכן שמניח את הכוס לברכת המזון ואינו שותה ממנה כלל, **והאמר מר** [פסחים קה ב] "**המברך** ברכת המזון או קידוש על הכוס, **צריך שיטעום**" כדי שתחשב ברכתו כברכה על הכוס, [2657] וכל שכן שהמברך עליה ברכת "הגפן" כדי לשתותה צריך לטעום.

מבארת הגמרא: כוונת המתרץ לומר שמניחו לברכת המזון אחר **דטעים ליה**.

שבה הגמרא ומקשה: אם כן יקשה **והאמר מר** [שם], **טעמו** [את כוס היין], **פגמו** בכך שלא יהיה ראוי לכוס של ברכה. [2658] ואם כן, כיון שלדעת בית שמאי מברך וטועם, איך

[2656] **הראב"ד** הקשה למה הקשו מהמשנה לברייתא, והרי מצינו סתירה במשנה עצמה לגבי דין זה, שהרי שנינו בה "בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה", והיינו משום שאינו יכול להבדיל על הכוס ולברך אח"כ בהמ"ז בלא כוס. ותירץ שהמשנה עוסקת באופן שסיים סעודת שבת במוצאי שבת, ובאופן זה שחיוב הבדלה וחיוב בהמ"ז עומדים יחד לפניו, לכולי עלמא אינו יכול לדחות את חיוב הכוס של בהמ"ז מפני כוס של הבדלה. והיינו, כי אף שאין חיוב לברך על הכוס - ברכה על כוס שונה מברכה סתם, ולכן נחשב שנדחית מפני חברתה. **והרשב"א** הביאו, וכתב שאין כוונת המשנה לחייבו לומר כולן על הכוס, אלא אם ירצה, ובאמת אינו חייב להניח הכוס לבהמ"ז, כי גם למ"ד שאינה טעונה כוס יש בכך הידור בהמ"ז, אלא שאינו מחיוב הברכה, ואינו עומד כנגד חיוב כוס של הבדלה. ונקט שברכה על הכוס היא רק הידור, ואין כאן דחית ברכה מפני חברתה.

[2657] דין זה אינו אמור על ברכת הנהנין, אלא על ברכת המצוות או ברכת היום שמברך על הכוס, [ואילו נידון הברייתא רק בהבדלה, שמבדיל על היין ואינו שותהו אלא אחר בהמ"ז, הרי הקושיא היא שצריך לטעום מכוס של הבדלה, אך רש"י נקט שהברייתא עוסקת בבא להם יין בכל השנה, ולדבריו] מסתבר שכוונת הגמרא להקשות שאם מצד ברכת המצוות צריך לשתות, של שכן שאחר ברכת "בורא פרי הגפן" צריך לטעום כדי שלא תחשב ברכתו כברכה לבטלה, וראה **מאירי ובנין מרדכי**.

[2658] כך פירש **רש"י** [ד"ה פגמו] וביארו **תוס'** דהיינו רק שלא יעשה עליו קידוש והבדלה, אך ודאי צריך לברך לפניו, כי אסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, ובמקום שאי אפשר יכול לתקנו גם לכוס של ברכה ע"י הוספת מים. ודעת **המאירי** [פסחים קה ב] שפגמו אפילו לברכת "הגפן" לפניו. ומשמע מדבריהם שהפגימה חלה בעצם היין [ולא רק בכוס], ולכן אינו ראוי לכוס של ברכה, והמאירי סבר שבטל ממעלתו אפילו לברכת הגפן, וגם תוס' לא חייבוהו אלא משום שאסור להינות בלא ברכה, ולכן נקטו שתקנת היין במזיגת מים מועילה לכוס של ברכה [וכן נקט השו"ע לגבי המחזיר יין של כוס פגום לקנקן, שכשר רק משום שקמא קמא בטיל, ובישועות יעקב כתב שרק אינו פוסל, אך נשאר פגום ולא מצטרף לרביעית]. אכן **הרמב"ם** [שבת כט טז] **והרשב"א** נקט שאין היין נפגם אלא רק הכוס, כי היין הנשאר בה נחשב כ"שיורי כוסות", ולפגם זה לכאורה לא יועיל תיקון במזיגת מים [ואם רוצה לטעום, ישפוך ממנו לכלי אחר, ולא יעשנו שיריים - **ראב"ד ומ"מ** שם, **ורא"ש** סי' ב, וראה **ב"י וב"ח** קפב]. ולדבריהם יכול להחזיר מהיין לקנקן, אפילו באופן שאינו בטל, כי היין עצמו אינו פגום.

יוכל לברך עליו אחר כך ברכת המזון? מתרצת הגמרא: **דטעים ליה** על ידי שפיכת מעט יין **בידיה**, ואין פגימה אלא כשטועם בפיו מהכוס עצמה.

ועדיין מקשה הגמרא: **והאמר מר** [שם], **כוס של ברכה צריך** שיהיה בה יין **כשיעור** [רביעית לוג], **והא** על ידי שפיכת היין מהכוס **קא פחית ליה משיעוריה**?

מתרצת הגמרא: אין המשנה עוסקת בכוס בעלת שיעור מצומצם, אלא **דנפיש ליה טפי משיעוריה**, וגם אחר השפיכה נשאר בכוס יין כשיעור הנצרך.

מקשה הגמרא על הנחה זו: **והא "אם אין שם אלא אותו כוס" קתני** במשנה, ומשמע שלא היה לו יין יותר מהנצרך להבדלה.

מתרצת הגמרא: יין כשיעור **תרי** כוסות **לא הוי**, ואולם **מחד נפיש** ויש בו כדי רוב רביעית נוסף.[2659]

מקשה הגמרא: **והא תני רבי חייא "בית שמאי אומרים מברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון"**, הרי שלדעת בית שמאי אינו צריך להניח את היין לברכת המזון?

- **אלא**, מסיקה הגמרא: **תרי תנאי ואליבא דבית שמאי**, והיינו שמשנתנו סוברת כתנא ששנה רבי חייא בשמו, שלדעת בית שמאי ברכת המזון אינה טעונה כוס, ואילו התנא ששנה את הברייתא לעיל סבר שלדעת בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס.

שנינו במשנה לגבי שתיית היין שהיו נוהגים לשתות לפני הסעודה: **בית שמאי אומרים** בתחילה **נוטלין לידים** לסעודה, **ואחר כך מוזגין את הכוס** ושותים אותו מיד, לפני ברכת המוציא. **ובית הלל אומרים**: תחילה **מוזגין את הכוס**, ושותים אותו מיד, לפני נטילת ידים, **ואחר כך נוטלין לידים**.

תנו רבנן בברייתא המבארת את טעמי המחלוקות במשנתנו: **בית שמאי אומרים נוטלין לידים** תחילה **ואחר כך מוזגין את הכוס**, והטעם לכך: משום **שאם אתה אומר** שיהיו **מוזגין את הכוס תחלה**, ואחר כך נוטלין את הידים לסעודה, הרי יש לגזור **גזרה שמא יטמאו משקין - שישפכו** על **אחורי הכוס - מחמת ידיו** שדינם כ"שניות לטומאה" עד שיטהרם בנטילה, **ויחזרו** המשקין שנטמאו **ויטמאו את** אחורי **הכוס**, ובית שמאי אוסרים להשתמש בסעודה בכוס שאחוריה טמא, [כדלהלן] ולכן חייבו ליטול ידיו לפני שמוזג את הכוס.

מקשה הגמרא: למה חששו רק מחמת המשקין, **וליטמו ידים לכוס** עצמה?

[2659] ע"פ **יעב"ץ**. והרשב"א הביא בשם הראב"ד שבית הלל חלקו על בית שמאי וסברו כי אף ששופך לידו, דינו כפגום, כיון שכל היין בא לפניו בכוס אחת, וכשנוטל מעט ממנו נחשב כשיורי כוסות. ובב"י העלה מכך שאפילו שפך לכוס אחר, נחשב פגום. אך להלכה פסקו **הטור ושו"ע** שאין בכך כלום, וסמכו על ביאור הרשב"א שבית הלל נחלקו רק לאסור לשתות מהיין המיועד לבהמ"ז, משום שצריך שהכוס תהיה מלאה ככל האפשר, אך ודאי שאינו נחשב פגום ע"י שפיכה מהכוס לידו או לכלי אחר.

מתרצת הגמרא: סתם **ידים** "**שניות** לטומאה" **הן** נחשבות, **ואין** "**שני** לטומאה" **עושה** על ידי מגעו "**שלישי** לטומאה" **בחולין**, [2660] **אלא על ידי** שמטמא **משקין**, שבהם גזרו רבנן שאפילו אם נגעו המשקים רק ב"שני לטומאה" הם ייעשו "ראשונים לטומאה", ולכן הם עושים את הכוס הנוגעת בהם "שני לטומאה" [2661] [אך בתרומה ובקדשים יש דרגות טומאה נוספות, ונעשים "שלישי לטומאה" במגע].

ומביאה הגמרא את סיום דברי הברייתא בביאור מחלוקת זו:

ובית הלל אומרים: **מוזגין את הכוס** ושותים אותה מיד, **ואחר כך נוטלין לידים**, משום **שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה**, יש לגזור **גזרה שמא** לא ינגב ידיו היטב, **ויטמאו משקין**, המים **שנשארו בידים** אחר הנטילה, **מחמת** אחורי **הכוס**, **ויחזרו** המים, שנעשים "ראשון לטומאה", **ויטמאו את הידים**, ונמצא שהוא אוכל בידים טמאות, ואילו טעם תקנת נטילת ידים הוא בכדי שיתרגלו לאכול בטהרה, ולא יבואו הכהנים לטמא תרומה. [2662] [אך לא אסרו להשתמש בכוס שאחוריה טמאים, וכדלהלן].

מקשה הגמרא: למה חששו בית הלל לטומאת הידים רק מחמת המשקין שנשארו בידים, **וניטמי** ה**כוס** עצמה **לידים**, ומה הועילו בתקנתם שימזוג קודם נטילה, והרי הוא שותה גם בתוך הסעודה, ולמה לא חששו שמא יטמאו ידיו אז מאחורי הכוס? [ולמה לא יטמאו מהכוס אפילו כאשר נגבם היטב].

מתרצת הגמרא: **אין כלי** שנטמא מחמת "ולד הטומאה" **מטמא אדם** אלא אם טימא משקין והם מטמאין את האדם, ובאמצע הסעודה תולין שנגב ידיו היטב, כי אסור לאכול לחם בידים שאינן נגובות לגמרי.

מקשה הגמרא: איך התירו בית הלל לשתות מכוס טמאה? **וניטמי** הכוס **למשקין שבתוכו**, וכיון שחוששים לטהרת הידים, ודאי שראוי להזהר בטהרת האוכל עצמו? [2663]

[2660] **הריטב"א** העיר שהמושג המובא בגמרא "אין שני עושה שלישי" נסוב על אוכל המטמא אוכל, והגמרא נקטה אותו בשיטפא דלישנא, ובאמת עיקר התירוץ הוא שאין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה [ולא מידים שהן "ולד הטומאה", ולגבי משקין ראה הערה הבאה]. ו**בראש יוסף** תמה, למה הוצרכה הגמרא לומר שאינו עושה שלישי, ותיפוק ליה שאין שני מטמא כלי, אלא ע"י משקין.

[2661] **רש"י** [ד"ה אחוריו] הקשה איך משקין מטאין כלי, והלא אפילו אם הם נחשבים כ"ראשון לטומאה" הרי אין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. וביאר, שחכמים גזרו שמשקין שנעשו ראשון לטומאה יטמאו כלי, כיון שמצינו משקין שהן "אב הטומאה" כגון מעיינות הזב [דהיינו רוקו וכל היוצא מגופו] וחששו שיטעו לטהר גם במגע].

[2662] **תוס'** [ד"ה גזרה] כתבו שחשש זה שייך רק בשתיה לפני הסעודה שאין אדם מדקדק לנגב ידיו היטב לפניה, אך בתוך הסעודה אין סיבה לחשש, שהרי צריך לנגב ידיו יפה כי האוכל בידים שאינן נגובות כאילו אוכל לחם טמא [סוטה ד ב].

[2663] ע"פ **ריטב"א**.

מתרצת הגמרא: **הכא בכלי שנטמאו אחוריו** מחמת נגיעה **במשקין** טמאים **עסקינן**, **דתוכו** של הכוס נשאר **טהור**, ורק **גבו טמא**.

כמו **דתנן** [כלים כה ו]: **כלי שנטמאו אחוריו** מחמת מגע **במשקין** טמאים, **אחוריו** [שוליו] **טמאים**, כי הם ראויים לתשמיש. [2664]

דף נב:

ואילו **תוכו ואוגנו** [שפת הכלי] **ואזנו** [ידית מעוקלת] **וידיו** [ידיות ישרות] **טהורין**. אבל אם **נטמא תוכו - נטמא כולו**.

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** בית שמאי ובית הלל? - **בית שמאי** חייבו ליטול ידיו תחילה, כדי שלא יטמאו הידים את המשקין והם יטמאו את הכוס, ואז יהיה אסור להשתמש בכוס, כי הם **סברי אסור להשתמש** בסעודה **בכלי שנטמאו אחוריו במשקין**, **גזרה משום** חשש שינתזו מתוך הכלי **ניצוצות** [טיפות] על אחוריו הטמאים, וישובו ויטמאו את ידיו, ואסור לאכול בידים טמאות.

וכיון שאין משתמשים בכלי טמא בסעודה, נמצא כי **ליכא למגזר** למזוג ולשתות תחילה, כמו שגזרו בית הלל, מחשש **שמא יטמאו המשקין**, המים **שנשארו בידים** אחר הנטילה, על ידי נגיעתם **באחורי הכוס**. שהרי לא תהיה לפניו כוס טמאה.

ובית הלל סברי, **מותר להשתמש** בסעודה **בכלי שנטמאו אחוריו במשקין**, כי הם **אמרי ניצוצות לא שכיחי** שינתזו מתוך הכוס על אחוריה, [2665] ולכן לא הצריכו ליטול ידיו לפני שתיית היין, ואדרבה, לדעתם אין ליטול אלא אחרי השתיה, כי אם יקדים ויטול, **איכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס**, שהרי יכול להשתמש בכוס טמאה. [2666]

ומביאה הגמרא תוספתא: **דבר אחר**, טעם נוסף לשיטת בית הלל שאין נוטלים ידים אלא אחר שתית היין, כי צריך שיהיה **תכף לנטילת ידים**, **סעודה**. והיינו, שאין להפסיק

[2664] **כ"כ הריטב"א** בשם **הראב"ד**, והיינו באופן שיש בהן בית קיבול, כגון רגל של גביע. ועיין **בהרחבה בחברותא למסכת כלים**, שם.

[2665] בספר **עץ השדה** [כ הערה ג] הביא **שהגרש"ז אויערבאך** הוכיח מכאן כדעת הב"ח [נא הערה 10] שאין צורך למלאות כוס של ברכה על גדותיה, שא"כ ודאי היו נצוצות שכיחי.

[2666] **רש"י** [בע"א ד"ה אין] ביאר שאף אם בסעודה יהא על אצבעותיו משקה מאחד התבשילים, לא יטמא מאחורי הכוס, כי אינו נחשב "משקה" אלא "אוכל". **ובמג"א** [קנח י] כתב דהיינו דוקא במשקה הטופח מעצם התבשיל, אך אם יש בו גם רוטב, ודאי נחשב "משקה". **והריטב"א** העיר, שא"כ נמצא, שלפי ב"ה יהא אסור לאכול בסעודה דבר שטיבולו במשקה, שמא יטמאו ידיו מהכלים. ולכן ביאר, שרק בנטילת ידים, שכל ידיו מלאות מים, חוששין שמא לא קינח יפה, אך אם נגע בתבשיל לח ודאי יקנח ידיו היטב.

בין נטילת ידים לאכילה [2667] אפילו במזיגת הכוס.

ומבארת הגמרא: לשם **מאי** הוצרכו בית הלל לומר "**דבר אחר**"? - **הכי קאמרי להו בית הלל לבית שמאי**: אפילו **לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין** כיון **דגזרינן משום ניצוצות**, **אפילו הכי הא עדיפא** למזוג ולשתות את הכוס תחילה לפני הנטילה, משום ד"**תכף לנטילת ידים סעודה**" הוא כלל בעצם הלכות סעודה, ואינו נדחה מפני חשש טומאה. [2668]

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים**: אחר נטילת ידים **מקנח ידיו במפה** [מגבת] **ומניחה על השלחן** כדי להשתמש בה בשעת הסעודה, **ובית הלל אומרים**: לא יניח את המגבת על השלחן, אלא רק **על הכסת** שנשען עליה בסעודה.

תנו רבנן בברייתא המבארת את טעמי המחלוקות במשנתנו:

בית שמאי אומרים, **מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן**, **שאם אתה אומר** שיניחנה **על הכסת**, יש לחשוש שמא יהא נשען בסעודה על כסת טמאה, וראוי לגזור **גזרה** מחשש **שמא יטמאו משקין**, המים **שלא** נספגו לגמרי **במפה** כשניגב ידיו מהנטילה, **מחמת הכסת**, וכשיקנח ידיו באמצע הסעודה **יחזרו ויטמאו את הידים**, ונמצא שהוא אוכל בידים טמאות.

מקשה הגמרא: למה חששו לטומאה רק מחמת משקין שבמפה, **ונטמייה כסת למפה** עצמה, והמפה תטמא את הידים? [2669] מתרצת הגמרא: **אין כלי מטמא כלי** אחר, אלא אם הכלי המטמא הוא בדרגת "אב הטומאה", ולכן נקטו שהחשש רק מחמת משקין שבמפה, שנטמאין מהכסת ומטמאין לידים.

שבה הגמרא ומקשה: למה גזרו על אופן הנחת המפה, **והרי** יש לחשוש **שנטמייה כסת לגברא גופיה**? ואם כן עדיף לגזור שלא יסב על כסת טמאה, שהרי אם חוששים לטהרת הידים בסעודה, ודאי שראוי להזהר בטהרת האדם עצמו?

מתרצת הגמרא: לטומאת המסב מחמת הכסת לא חששו, **כי אין כלי מטמא אדם** אלא אם הכלי המטמא הוא בדרגת "אב הטומאה".

[2667] **רשב"ם ותוס'** [פסחים קו א] נחלקו אם האיסור הוא להפסיק בין נטילת ידים לאכילה, או בין הנטילה לברכת המוציא. ונפקא מינה למקדש על הפת, שהקידוש אחר המוציא, ואינו מפסיק לברכה אלא רק לאכילה, וכן נקט **הרמב"ם** [שבת כט י] שאם נטל ידיו קודם שקידש, יכול לקדש על הפת.

[2668] **הריטב"א והמאירי** כתבו שאין להוכיח מכאן לנידון הראשונים אם באופן שנטל ידיו צריך לקדש על הפת או שיכול לקדש גם על יין [ראה פסחים קו ב] - כי הנידון בסוגיין הוא רק בסעודת חול, ששתיית היין היא דבר בפני עצמו, אך הקידוש הוא חלק מהסעודה, כי אינו אלא במקום סעודה, ובודאי אינו נחשב הפסק בין הנטילה לאכילה.

[2669] **הריטב"א** הקשה שהרי הכסת אינה אלא "ראשון לטומאה" ונמצא שהמפה אינה יכולה להיות אלא "שני לטומאה" שאינו מטמא אדם, ולכן לא חששו אלא מחמת המשקין. וביאר שקושית הגמרא למה החשש רק כשבאו המשקין בתחילה, והרי חשש זה שייך גם אם המשקין נפלו על המפה רק אחר כך.

ומביאה הגמרא את סיום דברי הברייתא בביאור מחלוקת זו: **ובית הלל אומרים**, אחר שנטל ידיו ונגבם במגבת, מניחה **על הכסת**, משום **שאם אתה אומר** שיניחנה **על השלחן**, יש לגזור **גזרה שמא** יאכל על שלחן טמא **ויטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן**, ואם תגע המפה הרטובה באוכלין, **יחזרו** המים שבה **ויטמאו את האוכלין**, ונמצא שנטילת ידיו גרמה שיאכל בטומאה, ולכן גזרו שהמפה שניגב בה ידיו לא יניחנה על השלחן שאוכל בו.

מקשה הגמרא: מה הועילו חכמים בתקנתם, **והרי** אף אם חשש מחמת המפה, עדיין יש לחשוש ש**יטמא השלחן** עצמו **לאוכלין שבתוכו**?

מתרצת הגמרא: **הכא בשלחן "שני** לטומאה" **עסקינן**, וכלל הוא ש**אין "שני** לטומאה" **עושה "שלישי** לטומאה" **בחולין**, **אלא על ידי** שמטמא **משקין**, שבהם גזרו רבנן שאפילו אם נגעו רק ב"שני לטומאה" ייעשו הם "ראשונים לטומאה" ולכן הם עושים את האוכל הנוגע בהם "שני לטומאה".

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** בית שמאי ובית הלל?

בית שמאי העדיפו שיניח את המגבת על השלחן, משום שהם **סברי**, **אסור להשתמש בשלחן** שהוא "**שני** לטומאה" אפילו בסעודת חולין, והטעם שגזרו **גזרה** זו, הוא **משום אוכלי תרומה**, שלא יטעו לאכול בשלחן כזה, שהרי התרומה נפסלת גם על ידי מגע ב"שני לטומאה", ולפיכך אין בכך חשש שיטמאו המים שעל המגבת ויטמאו את האוכלין.

ואילו בית הלל שאסרו להניח את המגבת על השלחן, **סברי מותר להשתמש בשלחן שני**, ואין לגזור מקום לגזור כדי שלא יטעו אוכלי תרומה ויאכלו על שלחן טמא, שהרי **אוכלי תרומה זריזין הם**, ולפיכך חששו שאם יניח את המגבת על השלחן יטמאו המים שעליה, ויטמאו את האוכלין. הגמרא מביאה מתוספתא: "**דבר אחר**" - טעם נוסף לשיטת בית הלל שאין מניחין את המגבת על השלחן - משום ש**אין** חיוב **נטילת ידים לחולין מן התורה** כמבואר להלן.

ומבארת הגמרא: לשם **מאי** הוצרכו בית הלל לומר "**דבר אחר**"?

הכי קאמרי להו בית הלל לבית שמאי: וכי תימרו מאי שנא גבי אוכלין שאסרנו להניח את המפה עמם על השלחן, משום **דחיישינן** שמא המים שבה יטמאום, **ומאי שנא גבי ידים דלא חיישינן** שמא באמצע הסעודה ינגב במפה שעל הכסת והמים שבה יטמאו את ידיו? - תשובתינו היא, כי אמנם יש לחשוש גם על טומאת ידיו, אך **אפילו הכי**, **הא** הנחת המפה על גבי הכסת, **עדיפא**, משום **דאין** חיוב **נטילת ידים לחולין מן התורה**

אלא רק מדרבנן, ולכן **מוטב שיטמאו ידים דלית להו** [לטומאתן] **עיקר מדאורייתא**, **ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא**.

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים**: **מכבדין** [מטאטאים] **את הבית** משיירי מאכלים שנפלו בסעודה, [אם ישבו על הקרקע, ואם ישבו ליד שלחן, מנקים את השלחן], ורק **אחר כך נוטלין** מים אחרונים **לידים**. **ובית הלל אומרים**: **נוטלין לידים** תחילה, **ואחר כך מכבדין את הבית**.

תנו רבנן בברייתא המבארת את טעמי המחלוקות במשנתנו: **בית שמאי אומרים**, **מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים**, **שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה**, לפני שמטאטאים את הבית, **נמצא אתה מפסיד את האוכלין**, כי שיירי האוכלין נמאסים כאשר ה"מים אחרונים" ניתזים עליהם, ואסור להפסיד את האוכלין.[2670]

ומבהירה הגמרא,[2671] שבדין זה אין בית שמאי ובית הלל חולקין לגמרי, אלא שגם לדעתם של בית הלל מותר ליטול ידיו אחר שמפנה את השלחן. אלא שלדעתם, אם ירצה, יכול להקדים וליטול קודם שמפנהו. **אבל נטילת ידים לבית שמאי תחלה**, **לא סבירא להו**, ולדעתם אסור ליטול ידיו לפני שמפנה את השלחן, **מאי טעמא**? - **משום** שנשארים **פירורין** מהאוכל, ואם יטול ידיו כשהם עדיין על השלחן, יש חשש שימאסו במים.

ומביאה הגמרא את סיום דברי הברייתא בביאור מחלוקת זו: **ובית הלל אומרים** שיכול להקדים וליטול ידיו קודם שמפנה את השלחן, שהרי **אם השמש** שמשמש בסעודה **תלמיד חכם הוא**, **נוטל פירורין שיש בהן כזית**, **ומניח** רק את **הפירורין שאין בהן כזית**, שבהם אין איסור הפסד אוכלין.[2672] ובדרך אגב לומדת הגמרא מדבריהם: **מסייע ליה**

[2670] כך ביאר **רש"י**, וכתב **רבינו יונה** שחשש זה היה רק בימי הגמרא שהיו נוטלים מים אחרונים על המקום שקודם עמד שם השלחן, ונמצא שנופלים על הפירורין, אך בזמננו שנוטלים חוץ לשלחן אין לחוש לכך. אך **רבינו חננאל והרשב"א בשם גאון** ביארו ששמש עם הארץ מתעצל ללקט את הפירורים [אפילו של כזית] אחר שנטלו מים אחרונים, ונמצא מפסיד את האוכלין, ומסתבר שחשש זה שייך גם בזמננו. ו**ברכי יוסף** [קפ] הביא מחלוקת אם ההיתר לשפוך על פירורין שאין בהם כזית שייך גם כאשר כל הפירורין יחד מצטרפים לכזית. וכל הנידון שייך רק אם האיסור בשפיכת המים עליהם, אך אם האיסור מפני שהשמש אינו מלקטן, הרי ודאי אין הצירוף גורם לאיסור [וראה בדף נ הערה 47 שנחלקו אם איסור ביזוי הוא רק כשמבזה בידים או גם בשב ואל תעשה, ובשוא"ת אין צירוף].

[2671] קטע זה התבאר ע"פ דברי **הגר"א בשנות אליהו**, שאין כוונת הגמרא לכפול את ביאור טעמם של בית שמאי, אלא להבהיר, שהמחלוקת בדין זה שונה משאר המחלוקות במשנה, כי בכל דיני המשנה נחלקו מהקצה אל הקצה, ומה שחייבו ב"ש לעשות ב"ה אסרו, וכן להיפך, אך בנטילת מים אחרונים רק בית שמאי מקפידים לאחרם אחר ניקוי שייר המאכל, ואילו ב"ה נקטו שאין קפידא, ויכול שיקדים מה שירצה, וראה **מהרש"א ופני יהושע**.

[2672] **הלבוש** [קפ] כתב שאינם נקראים אוכל מפני מיעוטן, ובזה מיושב קושיית האחרונים למה אין איסור חצי שיעור בהשחתתן, שהרי אינו אלא בדבר הנקרא "אוכל". אכן בפשטות כל חצי שיעור הוא בשיעור האיסור, אך בבל תשחית אין השיעור באיסור, אלא בשם המאכל, ואף אם נקרא מאכל לא שייך בו חצי שיעור במעשה האיסור. [וראה כעי"ז בשו"ת **בן פורת** ממהר"י ענגיל, וכתב עוד שכיון שאינו מקפיד על פירורין הרי הן הפקר, ואין בל

לרבי יוחנן, **דאמר רבי יוחנן**: **פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד**, שאין איסור "בל תשחית" בהמאסת מאכל שאינו עומד לאכילה.[2673]

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי** בית שמאי ובית הלל - **בית הלל סברי אסור להשתמש בשמש עם הארץ** שאינו בקי בדיני סעודה,[2674] וכיון שהשמש הוא תלמיד חכם הרי ודאי פינה את הפירורים שיש בהם שיעור כזית, וכבר אפשר ליטול "מים אחרונים" בלי חשש להמאסת אוכלין, **ואילו בית שמאי סברי מותר להשתמש בשמש עם הארץ**, ולכן הם חוששים שאם יטול ידיו לפני ניקוי שולחן או הבית, ינתזו המים על שיירי האוכלין וימאיסום.

אמר רבי יוסי בר חנינא אמר רב הונא: **בכוליה** המחלוקות שמצינו ב**פרקין הלכה כבית הלל**, **בר מהא דהלכה כבית שמאי** שמותר להשתמש בשמש עם הארץ, ולפיכך צריך לפנות את שיירי האוכלין לפני שנוטל מים אחרונים.[2675]

ורבי אושעיא מתני איפכא: "בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית, ובית הלל אומרים מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים", ולפיכך אמר כי **בהא נמי הלכה כבית הלל** שצריך לפנות את שיירי האוכלין לפני שנוטל מים אחרונים.

שנינו במשנה לגבי מי שיש לו במוצאי שבת רק כוס יין אחת, ומניחה לברך עליה אחר סעודתו יחד עם ההבדלה: **בית שמאי אומרים**: יברך תחילה על **הנר**, **ואחריו** ברכת **המזון**, ברכה על ה**בשמים**, ובסוף **הבדלה**, **ובית הלל אומרים**: סדר הברכות באופן זה, הוא ; **נר ובשמים מזון והבדלה**.

רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, **חזייה לרבא דבריך** במוצאי שבת **אבשמים ברישא** לפני שברך על הנר, **אמר ליה**: **מכדי בית שמאי ובית הלל אברכת מאור לא פליגי** שלכולי עלמא היא קודמת לברכת הבשמים, כמו **דתנן** במשנתנו "**בית שמאי אומרים**

תשחית בהפקר, ובספר **אורח מישרים** [כט א] ביאר שבחצי שיעור לא שייך בל תשחית, כי אין דבר מועט שוה את טירחתו, ונמצא שבל שתחי של גופו עדיף].

[2673] ראה **בפמ"ג** [א"א קפ ג] שתמה איך מותר ליטול מים אחרונים ע"ג פירורין שאין בהם כזית, והרי לעיל [נ ב] מצינו שאסרו לזרוק קליות ואגוזים במקום שנמאסים, אף שהם קטנים [וראה בא"א קעא א שאסר לבזות אפילו פרי האסור בהנאה, כי מצוה רק לשורפו ולא לבזותו. ולכאורה תמוה, שהרי מיכתת שיעוריה, ואין בו כזית]. ובספר **עץ השדה** [עמ' רנד] כתב ששיעור כזית שייך רק בפירורין שהם שיירי אכילה, ואם אין בהם שיעור איבדו חשיבותם, אך קליות ואגוזים [וה"ה לככרות קטנים] שמעצם בריייתם אין בהם שיעור, ודאי שאסור לבזותם, שהרי כך היא דרך אכילתן, ומשום כך לא מועיל הטעם של כתותי מיכתת שיעוריה, שהרי אינו שיירי מאכל. וכבר כתב **המג"א** [שם] שגם בית הלל אמרו ש"אח"כ מכבדין את הבית", כי אף שמותר להמאיסם אסור לדרוך עליהם, כמבואר בחולין [קה ב], וראה **בפני יהושע** שכוונת ב"ה "ואח"כ מכבדין" הוא אחר בהמ"ז, ולא בין נטילה לברכה.

[2674] כך ביאר **המאירי**, ולביאורו מובן למה אין חשש לאיסור השתמשות בתלמיד חכם [יו"ד רמג ו]. ולשון **רבינו יונה** "יותר מותר להשתמש בת"ח", **וביד דוד** הגיה "מוטב".

[2675] ראה **בחסדי דוד** [על התוספתא, פ"ה ה ל] שב"ה חזרו בהם בהלכה זו והודו לדברי ב"ש שמותר להשתמש בשמש עם הארץ, שהרי שנינו [שם, והובא בגמ' לעיל מג ב] שאם השמש עם הארץ טח את השמן בראשו.

נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה", הרי שכלם מזכירים תחילה את ברכת הנר.

עני רבא בתריה כתשובה לשאלתו: " משנה זו - **דברי רבי מאיר** היא, **אבל רבי יהודה אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל**, כשיש לו במוצאי שבת רק כוס יין אחת, **על** ברכת **המזון שהוא בתחלה, ועל** ברכת **הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו? - על** ברכת **המאור ועל הבשמים, שבית שמאי אומרים** יקדים ויברך **על המאור ואחר כך** על ה**בשמים, ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור.** [2676] **ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל אליבא דרבי יהודה**", ולכן הקדמתי לברך על הבשמים תחילה.

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים** שנוסח ברכת הנר הוא: "**שברא מאור האש**", **ובית הלל אומרים**: "**בורא מאורי האש**".

אמר רבא: **ב"ברא" כולי עלמא לא פליגי** שאפשר לאומרה, כיון **ד"ברא"**, בעבר **משמע**, ונוסח זה עדיף כשמברך על בריאת האש שהיתה בעבר.

כי פליגי ב"בורא", **בית שמאי סברי "בורא"** משמעותו **דעתיד למברא**, כי לשון הווה משמעותו שממשיך תמיד ובורא, ולפיכך אי אפשר לומר את הברכה על בריאת האש בלשון "בורא", ואילו **בית הלל סברי**, "**בורא" נמי דברא משמע**, כי לשון הווה כולל גם את העבר [2678], וכיון שלשון הכתוב הוא "בורא" עדיף לברך בלשון זו. [2677]

מתיב רב יוסף לרבא: הרי נאמר [ישעיה מה ז] "**יוצר אור ובורא חשך**", וכן [עמוס ד יג] "**יוצר הרים ובורא רוח**", וכן [ישעיה מב ה] "**בורא השמים ונוטיהם**". ובשלשת פסוקים אלו מדובר על ששת ימי בראשית, ומוכח ש"בורא" משמעותו גם על העבר?

אלא אמר רב יוסף: בין **ב"ברא"** ובין "**בורא" כולי עלמא לא פליגי דברא** בעבר **משמע**, ולכולי עלמא אפשר לברך באחת משתי הלשונות, [2679] **כי פליגי ב"מאור" ו"מאורי", דבית שמאי סברי חדא נהורא** [סוג אור] **איכא בנורא**, ולכן יאמר "מאור" בלשון יחיד,

---

[2676] **הריטב"א** ביאר שבית שמאי סוברים שצריך להקדים את ברכת המאור כי ממנו נהנה מיד כשמביאו, ואילו ב"ה סברו שברכת הבשמים קודמת כי באה לכבוד שבת, להשיב נפשו מחסרון נשמה יתירה, וכ"כ **רבינו יונה**.

[2677] **ע"פ תוס'** [ד"ה בברא].

[2678] כי אף שבתור פועל הוא אינו משמש לשעבר, הרי בתור שם עצם, שהוא הבורא, משמעותו על כל זמן, בין עבר ובין עתיד, וראה סוגיית הגמרא לעיל לח א לגבי משמעות "המוציא"].

[2679] **בתוס' הרא"ש** ביאר שלא נחלקו בנוסח הברכה, אלא כל צד נקט את הלשון שהיה רגיל בו. אך **הגר"א בשנות אליהו** נקט שגם לדעת רב יוסף נחלקו בנוסח "בורא" ו"ברא" אך מטעם אחר, וכדלהלן.

[2680] **רש"י** [ד"ה הרבה] פירש שיש בה שלהבות בגוון אדום ירוק לבן שחור, ונמצא שנחלקו אם הברכה רק על גוון אחד או על כל הגוונים [ראה הערה 31]. אולם **הראב"ד** פירש שיש באש הרבה תשמישים, כבישול, אור, וחימום. ולדבריו נמצא שנחלקו אם הברכה על בריאת האור, או על הנאת התשמישים באש. וראה **בשו"ת הרשב"א** [תשלט] שסומא אינו מבדיל כי אינו יכול לומר בורא מאורי האש, ואילו **המנהיג** [שבת סט] נקט שברך "מאורי

ואילו **בית הלל סברי טובא נהורי** [שלל צבעי אורות [2680]] **איכא בנורא**, ולכן ראוי לומר "מאורי" בלשון רבים. [2681]

תניא נמי הכי: אמרו להם בית הלל לבית שמאי הנוסח הראוי לברכת הנר הוא "מאורי האש" כי **הרבה מאורות יש באור**, ומוכח שמחלוקתן נסובה על נידון זה של סוגי האורות באש. [2682]

שנינו במשנה: **אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עובדי כוכבים**, **ולא על הנר** שהודלק לכבוד המת, **ולא על הבשמים** שהשתמשו בהם להעביר ריח **של מתים**, **ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה**, כי משמשי עבודה זרה אסורים בהנאה.

דנה הגמרא: **בשלמא נר** של עובדי כוכבים אין מברכים עליו, **משום דלא שבת** ממלאכה בשבת, [2683] ואין מברכים אלא על נר שלא נעשתה בו מלאכה בשבת, כדלהלן, **אלא בשמים מאי טעמא לא** מברכים עליהם? **אמר רב יהודה אמר רב: הכא בבשמים של מסבת עובדי כוכבים עסקינן**, ואסור לברך עליהם **מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים**

האש" כמו שמברך בשחרית על המאורות, כי מועילים לו שיראוהו אנשים ויצילוהו ממכשולות. ולכאורה הדבר תלוי בטעם הברכה, אם היא על יצירת גווני האש [כדעת ב"ה להלן], או שהיא על תשמישי האש, שגם סומא נהנה מהם.

[2681] דעת **הב"ח** [רצח] שאם אמר "מאור" לא יצא, ואילו **המג"א** [שם ג] נקט שבדיעבד יצא. ולכאורה, הנידון הוא אם מחלוקת ב"ה וב"ש אם הברכה על כמה גוונים מברכים, ואין שינוי הלשון מעכב, שהרי גם לב"ה הזכיר את עצם בריאת האור, אך אם המחלוקת היא האם הברכה על יצירת האור או על תשמישי האש, מסתבר שלדעת ב"ה אם בירך רק על האור אינו יוצא על התשמישים.

[2682] **הגר"א בשנות אליהו** ביאר שבית שמאי סברו שמברכין על בריאת האש, ובבריאתה נברא יסוד האש שהוא בגוון אחד בלבד, ולכן יאמר "מאור", אך ב"ה סברו שאנו מברכים גם על אש שלנו, ובה יש הרבה גוונים [וראה **פתח עינים** לחיד"א]. ומשום כך אמרו שלכולי עלמא שייך באש לשון "ברא" ולשון "בורא", כי "ברא" נסוב על יסוד האש, ואילו "בורא" נסוב על אש שלנו, אך באמת נחלקו איזו לשון ראוי לומר בברכה, כי תלוי על מה מברכים.

[2683] **רש"י** [ד"ה משום] פירש "שלא שבת ממלאכת עבירה, שהעכו"ם עושה מלאכה לאורו", ומשמע דהיינו אפילו לא הודלק בשבת, אך **הגר"א** כתב שצ"ל "באורו" והיינו שהדליקו בשבת, כדברי רש"י להלן [נג א ד"ה למ"ש, ראה שם הערות 4-5]. **ובשו"ע** [רצח ה] כתב שאם הודלק בשבת אינו ראוי להבדיל עליו. וביאר **הט"ז** [ג] כי אף שמותר להשתמש בשבת בנר שהדליקו הגוי לצורך עצמו [רעו א], מכל מקום לענין ברכה צריך שלא יהיה בו שום צד עבירה, וכמבואר **בשו"ת הרא"ש** [כב ה, ראה נג הערה 3] שכל מעשה שאילו עשאו ישראל, היתה זו מלאכת איסור, אינו "אור ששבת".

[2684] כך ביאר **בתוס' הרא"ש**, וטעם זה שייך רק בבשמים [כי נר אינו קרבן, רק משמש להאיר], ואינם ראויים לברכה מפני איסור הנאה שבהן. אך **הרשב"א והריטב"א** [הלכות, כד] כתבו שנחשבים כ"משמשי ע"ז", והיינו גם בנר שהיה מונח לפניה, ואף שאינו אסור בהנאה, כיון שהוא חפצא של איסור, אין מברכין עליו, וכמו שאין מברכין על נר שלא שבת, אע"פ שאינו אסור כלל, וראה הערה הבאה. **והרמב"ם** [ברכות ט ח] כתב שעל בשמים של ע"ז לא יברך כי אסור להריח בהם, ואילו על בשמים של מסיבת עכו"ם נקט משום שסתם מסיבת עכו"ם לע"ז. ומשמע שבבשמים של ע"ז הטעם משום איסור הנאה, ואילו בבשמים של נכרי הטעם משום שאין מברכים ברכה על חפצא של איסור. **והיש"ש** [ביצה פ"ה יד] **והט"ז** [רצח ו, וביו"ד קמב ג] נחלקו בכוונת הרא"ש שם אם יכול לברך על נר שהדליקו מנר של עכו"ם, ומסתבר שנחלקו בטעם הדין, כי רק הנר הראשון נחשב נר של איסור, אך מצד איסור הנאה, גם על הנר השני לא יברך.

לעבודה זרה היא, והבשמים שבה נחשבים כתקרובת עבודה זרה [2684] שאסור להנות ממנה.

מקשה הגמרא: **הא מדקתני סיפא "אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה" מכלל דרישא לאו** בבשמים של **עבודה זרה עסקינן**? **אמר רבי חנינא מסורא**: "**מה טעם**" **קאמר**, דהיינו שכוונת הסיפא במשנה לבאר **מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עובדי כוכבים**? - **מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לעבודה זרה**, וזה וגם הטעם שאין מברכים על הנר, ולא מפני הטעם דלעיל [שלא שבת]. [2685]

תנו רבנן: **אור ששבת** ממלאכה בשבת **מברכין עליו**, ואור **שלא שבת אין מברכין עליו**. [2686] דנה הגמרא: **מאי "שבת". ומאי "לא שבת"**?

דף נג.

אי נימא ש"**לא שבת**" **מחמת** שנעשתה בו **מלאכה**, והכוונה שאין מברכין עליו **אפילו** אם לא שבת **ממלאכה דהתירא**, כגון שהדליקוהו לצורך חולה שיש בו סכנה, והרי אי אפשר לומר כן, כי **התניא** "**אור של חיה** [שהודלק בשבת [2687] לצורך יולדת] **ושל חולה** שיש בו סכנה [2688] **מברכין עליו**"?

אמר רב נחמן בר יצחק: **מאי "שבת"**? - **ששבת מחמת מלאכת עבירה**, [2689] ואפילו אם נעשתה בו מלאכה המותרת מברכין עליו

[2685] **בירושלמי** נקט טעם זה רק בבשמים ולא בנר, אך **בתוס' הרא"ש** כתב שטעם זה נצרך גם לנר, כדי לאסור אפילו נר של עכו"ם ששבת. וה**רמב"ם** [שבת כט כה] כתב טעם זה על נר, וכתב ה**מגיד משנה** שגרס כגירסתנו, וביאר ה**ב"ח** [רצח] שלגירסתנו כוונת רב יהודה לתרץ שאין הטעם בנר משום שלא שבת, אלא מפני מסבת עכו"ם, אך ה**רי"ף והרא"ש** גרסו "הכא בבשמים משום מסיבת עכו"ם" וכן ברב חנינא מסורא "מה טעם אין מברכין על בשמים" ולגירסתם הטעם בבשמים חלוק מהטעם בנר.

[2686] ה**מג"א** [רצח ו] כתב שהמברך על נר שלא שבת לא יצא אפילו בדיעבד, וכתב ה**גרעק"א** שצריך לחזור על ברכת "הגפן", כי ברכת הנר מפסיקה בינה לטעימה. [ויש לדון אם היינו רק כשישראל הדליקו, או גם כשהודלק ע"י גוי, וראה נג הערה 5]. ומקורו מפסק ה**רמ"א** [רצז ב] לגבי המברך על בשמים של ע"ז, שלא יצא, וצריך לחזור ולברך. וב**ראש יוסף** תמה, שבבשמים חוזר ומברך על הרחתו השניה, אך ברכת הנר אינה ברכת הנהנין, וא"כ אף שלא יצא אם יברך שוב תהא זו ברכה לבטלה. וב**פמ"ג** צידד כדעת **האליהו רבה**, שבבשמים חוזר משום שהנאה מאיסור הנאה אינה נחשבת הנאה, ולכן בנר, אע"פ שמצוות לאו להינות ניתנו, כיון שהתחדש שברכתו רק אם נאותו לאורו, לפיכך באיסורי הנאה צריך לברך שוב [ותלוי בטעמי הדין, כמבואר בהערה 33].

[2687] **רש"י** [פסחים נד א] וה**רמב"ם** [שבת כט כז] נקטו שהדליקו בשבת לצורך חולה, אך **רבינו יונה והרא"ה** ביארו שהודלק מערב שבת, ובשבת נעשתה לאורו מלאכה לצורך החולה [ומודים שאם גוי עשה מלאכה לאורו, אין מברכין עליו, כי במציאות "לא שבת", אך מלאכה לצורך חולה נכללת בדיני "שביתה"].

[2688] ה**מג"א** [רצח ז] נקט שהתיתר הוא בין אם הדליקו ישראל לצורך חולה שיש בו סכנה, ובין אם הדליקו גוי לצורך חולה שאין בו סכנה, וב**אליהו רבה** כתב שלצורך חולה שאין בו סכנה, אף אם הדליקו גוי, נחשב כ"לא שבת" כיון שלישראל אסור להדליקו.

[2689] ב**שו"ת הרא"ש** [כב ה] גרס "ממלאכת עבודה", וביאר כי אף שעכו"ם מדליקו בהיתר, נחשב כ"לא שבת", כי אילו הישראל היה מדליקו היה בו מלאכת איסור, וכוונת רב נחמן שלא שבת ממלאכה שהיא עבודה לישראל, ולכן לא אמר "שלא שבת מעבודה". וב**בית מאיר** [אה"ע ה] הוכיח מכאן שאיסור מלאכת שבת אינו רק על הגברא, שאילו כן איך נאסר נר שהדליקו גוי ולא עבר עבירה, ובהכרח שהמלאכה עצמה אסורה, וראה **אתוון דאורייתא** [י].

תניא נמי הכי [2690]: **עששית** שהדליק בה נר לפני שבת, **והיתה דולקת והולכת** בביתו של ישראל [2692] **כל היום כולו, למוצאי שבת מברכין עליה**, [2691] כי לא נעשתה בה עבירה. **תנו רבנן: נכרי שהדליק** במוצאי שבת את נרו **מנר** של **ישראל**, [2693] וכן **ישראל שהדליק** את נרו **מנר** של **נכרי**, **מברכין עליו**. אבל **נכרי** שהדליק במוצאי שבת את נרו **מנר** של **מנכרי**, **אין מברכין עליו**. ומבררת הגמרא: **מאי שנא נכרי** שהדליק **מנכרי דלא** מברכין על נרו? - אם **משום** שהדליק את נרו **מנר דלא שבת, אי הכי ישראל** שהדליק **מנכרי נמי** למה מברכין על נרו, **והא לא שבת**?

וכי תימא הך איסורא אזל ליה, כי האש מתחדשת בכל רגע ורגע, ונמצא שהאש שהדליק מהנכרי כבר איננה, **והא**, השלהבת שלפנינו - **אחרינא הוא**, ובה לא נעשה איסור, שהרי **בידא דישראל קא מתילדא**, אם כן יקשה, [2694] **אלא הא דתניא** "**המוציא שלהבת** מרשות היחיד **לרשות הרבים, חייב**", ואם כל רגע נוצרת אש אחרת, **אמאי חייב** על הוצאת חפץ מרשות אחת והנחתו ברשות אחרת, והרי **מה שעקר לא הניח, ומה שהניח לא עקר**?

[2690] **הריטב"א** תמה, למה הוצרכו להוכיח מברייתא זו, והרי כבר הובאה הברייתא ש"אור של חיה מברכין עליו", ונקט שראיית הגמרא היא שאם לא נעשתה בו עבירה מברכין עליו, אך יתכן לבאר כדלהלן, שהראיה היא שדוקא אם הודלק מערב שבת אין חסרון בעצם האור, וכיון שהוא בבית ישראל ולא נעשית מלאכה לאורו, הוא ראוי לברכה, וזה אינו מוכח מאור של חיה.

[2691] גירסת **הרי"ף** "מביאין ממנה אור להבדלה", וגירסת **הערוך** [ערך עששית] "למוצאי שבת מכבה ומדליקה". ויתכן שסברו שמדובר בעששית שהודלקה לכבוד, ולכן אף אם עכשיו היא עומדת להאיר, אין מברכין עליה, אלא רק על אור הבא ממנה, וראיית הברייתא שאינה נחשבת אור ש"לא שבת", כי ממנו אין לוקחין נר להאיר [אלא בתוספת אורה, כדלהלן], וראה **בה"ל** [רצח ד"ה נר].

[2692] כך פירש **רש"י** [ד"ה דולקת], והיינו כדבריו לעיל [נב ב ד"ה משום] שנר שדלק בבית גוי, נחשב כ"לא שבת" מפני שהגוי עושה מלאכה כנגדו [וכן כתב **הריטב"א** ש"אכלו כנגדו", והיינו שהשתמשו בו רק בהיתר, ולא למלאכת איסור]. ותמוה, שהרי בסמוך נקט רש"י [ד"ה למ"ש] "שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת", ודייק ה**מאירי** שאם רק השתמש בו לאיסור, מברכין עליו. ויתכן שכוונת רש"י שטעמי דין זה חלוקים לפי אופניו, כי אם הדליקו ישראל בשבת הרי גוף הנר אסור, ועל כך כתב "שלא הודלקה בשבת" [ורק באופן זה אם ברך צריך לחזור], אך אם הגוי הדליקו, אף שלא חל איסור בעצם הנר, כיון שאילו ישראל היה עושה כן היה אסור, אין ראוי לברך עליו [כביאור ה**ט"ז** נב הערה 32] ולכן כתב "שהודלקה מערב שבת בבית ישראל", וראה הערה 7.

[2693] כך פירש רש"י, ולכאורה פשיטא הוא, כי אילו הדליקו בשבת הרי "לא שבת", ומסתבר שכוונתו להתיר אפילו אם הדליקו מנר של ישראל שהדליק בשבת [כדלהלן הערה 12], כיון שהתווסף בו אור, מותר, כי הוא פנים חדשות שלא נאסר כלל, ולא גזרו אלא בנכרי שהדליק מנכרי, וכן נקט ה**לבוש** [רצח ו]. אולם **רבינו יונה** נקט שההיתר בנכרי שהדליק מישראל הוא "כיון שהעמוד הראשון של היתר, שהיה של ישראל, ולא עשו בו מלאכה בשבת, וגם העמוד השני של היתר שלא הדליקו הנכרי אלא במוצ"ש", ומוכח שחלוק דין נר של נכרי שנטל מישראל שהדליק באיסור, שאין מברכין עליו משום שעצם הנר נאסר, וכשנכרי מדליק ממנו, האיסור נמשך לנרו, אך נר של ישראל שנטל מנכרי שהדליק באיסור, מברכין עליו, כי אין איסור בגוף הנר, אלא רק אין ראוי לברך עליו, משום שאילו ישראל היה עושה כן היה אסור, והמדליק ממנו ראוי לברכה.

[2694] **תוס'** [ד"ה וכי] כתבו שהגמרא יכלה להקשות שא"כ יברך גם על נר של נכרי שהדליק מנכרי אחר, כי עתה שלהבת אחרת היא, אלא שעל כך יכלו לתרץ כדלהלן [שגזרו משום נכרי ראשון] ולכן העדיפה להקשות מישראל.

אלא לעולם, באמת אש **דאיסורא נמי איתיה** בנר שהודלק מהנר של הנכרי, אך נוספת עמה עוד אש של היתר, **וכי קא מברך** על נר שהדליק הישראל מנר של נכרי [2695] - **אתוספתא** אש **דהתירא קא מברך**. [2696]

מקשה הגמרא: **אי הכי**, שמברך על תוספת אש ההיתר, **נכרי** שהדליק את נרו **מנר של נכרי נמי** יוכל לברך על תוספת האש המותרת שבו? -

מתרצת הגמרא: **אין הכי נמי**, מעיקר הדין היה יכול לברך על התוספת, [2697] אך גזרו **גזרה** שלא יברך על נר שהדליק נכרי מנר חברו, **משום** שחששו שיבא לברך על הנר של **הנכרי הראשון**, ואפילו כאשר עדיין לא נוספה בו אש של היתר, דהיינו ב"**עמוד ראשון**", שהוא השלהבת הראשונה הדולקת מיד בצאת השבת. [2698]

תנו רבנן: **היה מהלך** במוצאי שבת **חוץ לכרך**, **וראה אור**, **אם רוב** תושבי העיר **נכרים**, **אינו מברך** "בורא מאורי האש, על אור זה, כי יתכן ש"לא שבת", **ואם רוב** תושבי העיר **ישראל**, **מברך**. [2699]

[2695] **המג"א** [רצח י] כתב שמטעם זה מברכים גם על נר שהדליק ישראל מנר של ע"ז [וביאר ה**פמ"ג** שלכתחילה אסור להדליק ממנו, אך אם הדליק מברך עליו, כי האיסור רק על עצם הנר, ואילו השלהבת אין בה ממש], ו**בשעה"צ** [שם כא] העלה מכך שההיתר לברך על נר שהדליק ישראל מנרו של נכרי, הוא גם כשהנכרי הדליקו בשבת או במסיבת ע"ז.

[2696] **הרמב"ן** העלה מכך שבמוצאי יום כפור אין מברכים על נר שהודלק מנר של גוי, כי אז מברכים רק על נר שהיה בעולם ולא נהנה ממנו מחמת קדושת היום, ואילו התוספת נחשבת כאור חדש היוצא מעצים ואבנים שאין מברכין עליו, ו**בכל בו** נחלק עליו, וכתב שאפשר לברך מעמוד ראשון ואילך. ונחלקו הראשונים אם אין לו במוצאי יו"כ אלא נר שהודלק לכבוד, אם יברך עליו או על עמוד שני שהדליק ממנו, וכתב ה**רא"ה** כי אם חל יום כפור במוצאי שבת, ודאי אפשר לברך על תוספת אור, מצד הברכה על בריאת האש במוצאי שבת, ופרטי הדינים ב**שו"ע** [תרכד ד-ה **ומג"א ובה"ל ושעה"צ** שם].

[2697] **באגלי טל** [זורע ח ח] הוכיח מכאן שאין המדליק חייב על ההבערה [ועל בישול באש] שמתווספת במוצאי שבת, שהרי נקרא נר ששבת אף שמעשה הדלקה היה בשבת. ו**בחלקת יואב** [או"ח י] דחה, שאף אם המדליק בשבת חייב גם על התוצאות במוצאי שבת, הנר עצמו נחשב כ"נר ששבת" כי לענין זה אין הולכים אחר האדם העושה [שהרי אף בגוי אסור], אלא אחר הנר שנעשית בו המלאכה, וכיון שהתוספת נעשית רק במוצאי שבת, הרי "שבת". [ונידון זה תלוי במחלוקת רש"י ורבינו יונה בהערה 7, אם היתר תוספת האור הוא משום שהיא פנים חדשות, או משום שראוי לברכה, כי מתחילה לא חל איסור בגוף הנר].

[2698] **תוס'** [ד"ה גזירה] כתבו שאין זו "גזירה לגזירה", כי גזרו גזירה אחת על כל אש של נכרי שהיא ביד נכרי [אך לא על אש שמקורה מישראל או שבאה לידי ישראל]. וכתב ה**ב"י** [רצח] שאם ישראל הדליק נר בשבת, אין מברכין עליו במוצאי שבת סמוך לחשיכה, כי לא שבת, אך אח"כ כשנתווסף בו אור, מברך עליו, כי לא גזרו אלא בנכרי. ו**במרכבת המשנה** [כט כז] אסר גם אחר שנוסף בו, כי נראה שהוא אותו אור, אך אם הדליק ממנו נר אחר, מותר, כי אור הנולד מהאור פנים חדשות הוא [אך לדעת רבינו יונה שהיתר תוספת האור הוא משום שראוי לברכה - כי כשהנכרי הדליק את הראשון לא חל איסור בנר - באופן זה יהיה אסור]. ו**המג"א** [שם י] נקט שאפילו אם הדליק הנכרי במוצאי שבת נר מנר אחר לצורך חולה, אין מברכים עליו, ו**הגרעק"א** כתב שנכרי שהדליק בשבת לחולה, דינו כמדליק במוצאי שבת, ולכן אם הדליק מנר שלו אין מברכין, ואם משל ישראל מברכים [וראה **שש"כ** סא הערה צז]. ו**באליהו רבה** כתב שאם הוציא אש מעצים ואבנים מברכין עליה, אך אם הדליק ממנה נר, אין מברכין עליו, מחשש שמא יחליפו בנר של נכרי ראשון [אך המברך על כל אלו בדיעבד יצא, ואפילו אם הנכרי הדליקם מנר שלא שבת].

[2699] **המג"א** [רצח יב] הקשה הרי דבר קבוע דינו כמחצה על מחצה, ויברך מספק, [ולא משמע שהנידון ברואה איש היוצא מהעיר ובידו נר או בשמים, וראה **פמ"ג** א"א יג]. וביאר שהריח והאור נחשבים כדבר הפורש מהעיר,

תמהה הגמרא: **הא גופא קשיא: אמרת** ברישא "**אם רוב נכרים אינו מברך**", ומשמע - **הא מחצה על מחצה, מברך**, ואילו **הדר תני** בסיפא "**אם רוב ישראל מברך**", ומשמע - **הא מחצה על מחצה, אינו מברך**?

מבארת הגמרא: **בדין הוא דאפילו** אם תושבי העיר הם **מחצה על מחצה** ישראל ונכרים **נמי מברך**, [2700] **ואיידי דתנא רישא** "**רוב נכרים**", **תנא סיפא** "**רוב ישראל**".

תנו רבנן: היה מהלך במוצאי שבת **חוץ לכרך, וראה תינוק ואבוקה בידו, בודק אחריו, אם ישראל הוא, מברך, אם נכרי הוא, אינו מברך.**

שואלת הגמרא: **מאי איריא** "**תינוק**", והרי **אפילו** אם אוחז האבוקה הוא **גדול, נמי** יהא הדין כן?

אמר רב יהודה אמר רב: הכא בתחילת הלילה **סמוך לאחר שקיעת החמה עסקינן**, ולפיכך אם ראוה שהאבוקה בידי **גדול, מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא**, [2701] כי ישראל גדול לא היה אוחז אבוקה סמוך לצאת השבת. ורק כשהיא ביד **תינוק**, יש לו לבדוק, כי **אימר ישראל הוא, אקרי ונקיט** [יתכן שקרה מקרה ונטל אבוקה בשעה כזו]. [2702]

תנו רבנן: היה מהלך במוצאי שבת **חוץ לכרך, וראה אור, אם** היה האור **עבה כפי הכבשן, מברך עליו**, כי אור בשיעור כזה מדליקים אותו כדי להאיר, **ואם לאו, אינו מברך עליו**, כי ודאי לא הודלק להאיר, אלא לבשל בו, ואין מברכים אלא על אש שהודלקה כדי להאיר. [2703]

הגמרא מקשה סתירה בין הברייתות שהביאו דין זה: **תני חדא, אור של כבשן מברכין עליו.**

ותניא אידך, אין מברכין עליו?

והולכים בו אחר הרוב, וראה **מחצית השקל ומור וקציעה ושו"ת בית אפרים** [ב] **ומהר"ץ חיות** שביארו כוונתו. [ובהערה הבאה מבואר שאינו מברך בספק השקול, אלא רק כשיש שתי סיבות לברך, וא"כ לא יברך בקבוע שהוא כספק השקול].

[2700] **הריטב"א** ביאר שמברך משום שיש בו שני ספיקות: א. אם הוא של גוי או של ישראל. ב. אפילו אם הוא של גוי שמא לא נעשתה בו עבודה בשבת, וכ"כ **המאירי בשם הראב"ד** [**ובמלא הרועים** ביאר שאפילו אם האור של גוי, שמא הוא גוי שני ועמוד שני]. **והפרי חדש** [יו"ד קיד] תמה שהרי זה כמחצה על מחצה באיסורין, שאין האיסור בטל, ואיך יברך? ודחק שבמחצה נכרים ודאי חלקם הדליקו רק במוצ"ש. **ובאור שמח** [ברכות ט ט] כתב שבאיסורין אין מחצה היתר מועיל, כי האיסור לא בטל, ואילו כאן אף שמחצה של גוי לא בטל, הרי מאידך גם של ישראל לא בטל ואפשר לברך עליו.

[2701] **בתוס' הרא"ש** כתב שאבוקה בידי גדול, הוא בירור ודאי שהוא גוי, ואפילו יצא מעיר שרובה ישראל אין הולכים אחר הרוב.

[2702] **בשעה"צ** [רצח יג] דייק מכאן שנר שהודלק בבין השמשות נחשב כ"לא שבת".

[2703] **בערוך השלחן** [רצח יד] כתב שנר המודלק רק לברך עליו בהבדלה, אינו נחשב כהודלק לכבוד, כי אף שאינו נצרך להאיר, כיון שמודלק למצוה נחשב כעשוי להאיר לזמן מועט, וראה **בשו"ע הגר"ז** [רצו ה] שהטעם לכבות מיד את נר ההבדלה, הוא כדי שיהא היכר שהודלק למצוה, ועיין עוד **בשש"כ** [ס הערה קנא].

מבארת הגמרא: **לא קשיא**. כי **הא**, הברייתא ש"אין מברכין עליו", עוסקת באור כשיעור שמדליקים בכבשן **בתחלה** [בתחילת תהליך שריפת אבני הסיד בכבשן].
ואילו **הא**, הברייתא ש"מברכין עליו", עוסקת באור כשיעור שמדליקים בכבשן **לבסוף** [בגמר תהליך שריפת האבנים], שאז מבעירים אש גדולה למעלה [2704], ובה משתמשים גם להאיר. [2705]

הגמרא מקשה עוד סתירה בין הברייתות: **תני חדא** "**אור של תנור ושל כירים מברכין עליו**", **ותניא אידך** "**אין מברכין עליו**"?

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**, כי **הא** - הברייתא ש"אין מברכין עליו" - עוסקת באור שמדליקים בתנור וכיריים **בתחלה** [בתחילת ההסקה], ואילו **הא** - הברייתא ש"מברכין עליו" - עוסקת באור שמדליקים בהם **לבסוף** [אחר ההסקה, שאז מוסיפין קיסמים דקים בפי התנור, כדי לשמור על חומו, וגם כדי להאיר בהם. הגמרא מקשה עוד סתירה בין הברייתות: **תני חדא** "**אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו**", **ותניא אידך** "**אין מברכין עליו**"?

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**, כי **הא** - הברייתא ש"אין מברכין עליו" - עוסקת בבית כנסת **דאיכא** בו **אדם חשוב**, והנרות הודלקו לכבודו ולא בכדי להאיר, ואילו **הא** - הברייתא ש"מברכין עליו" - עוסקת באופן **דליכא אדם חשוב**, והנרות דולקות בבית הכנסת כדי להאיר. [2706]

ואי בעית אימא: **הא והא** שתי הברייתות עוסקות במקום **דאיכא אדם חשוב**, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **הא** - הברייתא ש"מברכין עליו" - עוסקת באופן **דאיכא חזנא** [שמש]

[2704] כך פירש **רש"י**. **ורבינו יונה הביא שרבינו חננאל** פירש שתחילה עשוי רק לבשל בו [את הסיד, או הקדרות בסמוך] ואילו בסוף משתמש באור גם כדי לראות את מצב הבישול. והיינו שלדעת רש"י צריך מעשה הדלקה מיוחד לצורך האור [כגון אש גדולה למעלה, או הבערת קיסמים כדלהלן], ואילו רבינו חננאל סבר שדי בהשתמשות לאורה, להחשיב את האש כעומדת להאיר. ודעת **הראב"ד** [מובא בהערה 40] שמברכין על כל אור שלא הודלק לכבוד, ואף אם הודלק להסק מברכין עליו, ולכן ביאר להיפך, שאם אור התנור "בתחילה", מברכין עליו, כי לא הוסק בשבת, אך אם הוא "בסוף", מסתבר שהודלק בשבת, ואין מברכין עליו. **ורב האי גאון** פירש ש"אור עבה" הוא אור שהוכהה ע"י עשן, וכך הוא בתחילת הסק הכבשן, אך בסופו כשהעשן סר, ונשאר רק אור השלהבת, מברכין עליו. ומדברי **הרמב"ם** [שבת כט כו] משמע שביאר ש"בתחילה" היינו "לכתחילה", ובדיעבד יכול לברך גם על אור של כבשן.

[2705] **הפמ"ג** [רצח טז] נקט שנר שהודלק גם לכבוד וגם כדי להאיר, אין מברכין עליו, **וראש יוסף** כתב שאין להקשות מכבשן שנעשה להיסק ומברכין עליו בסופו, כי משתמשין בו גם לאורה, שהרי תנור בסוף הסקתו עיקרו להאיר, [**ובה"ל** שם ד"ה נר, הוסיף, שבתנור עושים פעולה נוספת בסופו, ועיקרה נעשית לאורה]. וצידד עוד, שרק אם נעשה לכבוד ולאור אין מברכין עליו, אך להסיק ולכבוד, מברכין, וראה הערה 27.

[2706] כך פירש **רש"י**, אך **תוס'** הביאו **שרבינו חננאל** ביאר להיפך, כי אם יש שם אדם חשוב מדליקים נר להאיר, ואם אין שם, הרי הדלקת הנר היא לכבוד בית הכנסת [ולביאורם גורסים בתירוץ השני "הא והא דליכא אדם חשוב"].

שאוכל בבית הכנסת [2707], והנר משמש גם לאור הנחוץ לו, ואילו **הא** - הברייתא ש"אין מברכין עליו" - עוסקת בבית כנסת **דליכא חזנא**, והנר שהודלק לכבוד האדם החשוב, אין מטרתו להאיר.

ואי בעית אימא: **הא והא** שתי הברייתות עוסקות במקום **דאיכא חזנא**, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **הא** - הברייתא ש"אין מברכין עליו" - עוסקת באופן **דאיכא סהרא** [אור הלבנה] והוא מאיר לשמש האוכל בבית הכנסת, [2708] ואין לו צורך באור הנר שהודלק לכבוד האדם החשוב, ואילו **הא** - הברייתא ש"מברכין עליו" - עוסקת באופן **דליכא סהרא**, ואז הנר נצרך גם כדי להאיר בו לשמש.

תנו רבנן: **היו יושבין בבית המדרש** במוצאי שבת, **והביאו אור לפניהם**, **בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו**, **ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן**, [2709] **משום שנאמר** [משלי יד כח] "**ברוב עם הדרת מלך**".

דנה הגמרא: **בשלמא** דעת **בית הלל** מובנת, כי הם **מפרשי טעמא**, **אלא בית שמאי מאי טעמא**? - **קסברי**, שעדיף שכל אחד יברך לעצמו, **מפני בטול בית המדרש**, שאם אחד מברך ומוציא את כלם, הרי כל הלומדים צריכים להפסיק מלימודם כדי לכוון לצאת בברכתו ולענות אמן. [2710]

תניא נמי הכי: "תלמידיו **של בית רבן גמליאל לא היו אומרים** 'מרפא' לאדם המתעטש **בבית המדרש**, **מפני בטול בית המדרש**". [2711]

[2707] **המג"א** [רצח טו] העיר שבביהכנ"ס עצמו אסור לאכול, ובהכרח שאוכל בחדר הסמוך לבית הכנסת, והאור מגיע מחלון הפתוח מביהכנ"ס לחדרו, כמבואר ב**תוס' פסחים** [קא א ד"ה דאכלן].

[2708] ב**פרקי דרבי אליעזר** [כ] מצינו שאם אין לו נר פושט ידיו לאור הכוכבים שהם של אש ואומר בורא מאורי האש, ובביאור **הרד"ל** הוכיח מכאן שהבבלי אינו סובר כן, שאל"כ הרי יכול לברך על אור הלבנה. ובפשטות אינה ראיה, כי נידון הברייתא רק אם מברך על נר של ביהכנ"ס, ובאמת יכול לברך על הלבנה, אכן, יתכן שמצד אחר אינו יכול לברך על הלבנה, כגון שאינו רואה את גוף הלבנה, וכמו שאינו רואה את השלהבת, וראה הערה 44.

[2709] **רבינו יונה** הקשה הרי אמרו לעיל [מג א] שבברכת הנהנין אין אחד מברך לכלם אלא אם כן הסבו יחד, שהסבה קובעתם. וחילק שבאוכל כל אחד נהנה לעצמו, ולכן צריך קביעות לאחדם, אך בריח כולם נהנים יחד, ולכן אינם צריכים קביעות. **והרשב"א** כתב שכיון שהצטרפו לצאת, הרי ברכת הנאה נחשבת חובה והיא כברכת המצוות שאינה טעונה הסבה, וראה **חזו"א** [לה ז].

[2710] **רש"י**, **ורבינו יונה** כתב שהביטול הוא משום שהיו צריכים לומר אמן, ועל כך הוכיח ממה שלא היו אומרים "מרפא", הרי שאפילו תיבה אחת נחשבת ביטול ביהמ"ד, וראה **מעדני יו"ט ומג"א** [קסח ב] **ואבן העוזר** [שם]. [ומשמע שב"ש מודים כי אם הביאו בשמים בבית, אחד מברך לכלם, וראה **ריטב"א** שב"ה הצריכו רוב עם בברכה זו של שבח, וב"ש סברו שלא צריך רוב עם]. ובמ**גא"** [רל ו] הביא מ**מהרש"ל** שאומרים למתעטש "אסותא" והוא עונה "ברוך תהיה" ואח"כ אומר "לישועתך קויתי ה'", ונמצא שהמברכו גורם להפסק של הרבה תיבות.

[2711] משמעות הגמרא שרק בעת הלימוד אין אומרים "מרפא", אך **הרמב"ם** [ת"תד ט] **והשו"ע** [יו"ד רמו יז] נקטו שהאסור מפני קדושת בתי מדרשות, שקדושתן יתירה, **ובאליהו רבה** [קנא א] נקט דהיינו משום שהשיחה בהן אסורה יותר מאשר בבתי כנסיות, ויישב בכך את תמיהת **הלחם משנה** שהרי בסוגיין יוצא שבית רבן גמליאל נהגו בדין זה כבית שמאי, ואיך פסקוהו להלכה? - ובהכרח שהם נהגו כך אפילו שלא בשעת הלימוד, מפני קדושתו היתירה של ביהמ"ד, ולזה גם ב"ה מודים, ואילו בית שמאי אסרו רק משום ביטול בית המדרש, וראה **שו"ע הגר"ז** [ת"ת ד יא].

שנינו במשנה: **אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים**. דנה הגמרא: **מאי טעמא**? - **נר** המונח ליד המת, **לכבוד** המת **הוא דעבידא**, ואין מברכים אלא על נר שהודלק כדי להאיר. וכן **בשמים** המונחים ליד המת, **לעבורי ריחא** הרע מהמת **הוא דעבידי**, ואילו ברכת הבשמים נתקנה רק כשנוטלן להריח בהן.[2712]

אמר רב יהודה אמר רב: **כל** מת **שמפני חשיבותו היו מוציאין לפניו** נר בין **ביום** ובין **בלילה**, אם הוציאו לפניו נר במוצאי שבת, **אין מברכין עליו**, כי לא הודלק כדי להאיר, אלא רק לכבוד המת.[2713] **וכל** מת **שאין מוציאין לפניו נר אלא בלילה**, כדי להאיר את הדרך, אם הוציאו לפנו נר במוצאי שבת, **מברכין עליו**.

אמר רב הונא: **בשמים** שאיסטניס נוטל עמו כדי להעביר ריח **של בית הכסא**,[2714] **ושמן** מבושם **העשוי** לסוכו על הידים אחר הסעודה, כדי **להעביר** בו **את הזוהמא**, **אין מברכין עליו** בורא מיני בשמים.[2715]

מדייקת הגמרא: **למימרא דכל היכא** דהבשמים **לאו לריחא עבידא**, **לא מברכין עלויה**, ועל כך **מיתיבי** מברייתא: "**הנכנס לחנותו של בשם**[2716] **והריח ריח**, **אפילו ישב שם כל**

[2712] **הריטב"א** כתב שאם נטל בשמים כדי להעביר ריח [וכן אתרוג לאוכלו] אף שלבסוף התכוון להריח, אינו מברך, אך **הגר"א** הבין מדברי **הרא"ש** שאם התכוון להריח, מברך [וכ"כ ריטב"א בשם י"א], וכן דקדק **החזו"א** [לה ב] מדברי **רש"י** [ד"ה בשמים]. ויתכן שנחלקו אם בשמים שאינם עשויים להריח אינם נחשבים "בשמים", ולכן אפילו אם התכוון להריח אינו מברך עליהם, או שהחסרון הוא משום שאינו חפץ בריח, אך אם הוא מריח בהם, חייב לברך. ו**בפמ"ג** [ריז משב"ז א] צידד לחלק בין אתרוג, שסתמו אינו עומד לריח, אבל אם נטלו להריח בו, מברך, לבין בשמים של מת ושל בית הכסא שעומדים להעביר הסרחון, וסיבה זו מפקיעה מהם את הברכה, ולכן אף אם התכוון להריח אינו מברך. וראה **בה"ל** [שם ד"ה של] **ושעה"צ** [שם ס"ק טז].

[2713] כך כתב **רש"י** [ד"ה כל], וביאר **הריטב"א** דהיינו באופן שיש אור ירח, ואין הנר נצרך כלל להאיר. ומשמע מדבריהם כי נר שהודלק לכבוד ולהאיר מברכין עליו, והיינו משום שמעשה ההדלקה לצורך הארה קובע שנעשה להאיר, והרי הודלק גם לצורך אור. אך **רבינו יונה** ביאר כי אף שהנר הודלק גם כדי להאיר, כיון שמשמש גם לכבוד המת אין מברכין עליו, וכדברי **הפמ"ג** [הערה 19] שכיון שהודלק לכבוד, לא מועיל לו מה שהודלק גם לאורה, והיינו משום שכוונת ההשתמשות קובעת למה הוא עומד, וכיון שכיון שמשתמש בו לצורך נוסף, אינו ראוי לברכה, וראה **בה"ל** [רצח ד"ה נר].

[2714] כך פירש **רש"י**, ודייק **הפמ"ג** [ריז א"א ומשב"ז א] שהבשמים עדיין אינם בבית הכסא, שהרי שם אינו יכול לברך, ואף אם הוא בחוץ אינו מברך על ריח הבא בשמים שבפנים, כי נחשב כריח שאין לו עיקר, ותמה **הבה"ל** שהרי במוך מצינו שההולך חוץ לכרך מברך על ריח, ואינו חושש שמגיע מתוך בית ונחשב כאין לו עיקר, ובהכרח שאין מחיצות מחלקות בין הריח לעיקרו.

[2715] **רש"י** הוסיף שאם הוא שמן אפרסמון, מברכין עליו "בורא שמן ערב" [אך לא "בורא עצי בשמים", כי בא בתוך הסעודה], **ותוס' לעיל** [מג ב ד"ה שמן] נקטו שאין מברכין עליו, וביאר **המג"א** שרק על שמן אפרסמון מברכין אף שלא בא להריח, וכבר העיר **הפמ"ג** שתוס' כאן הביאו את דברי רש"י והשמיטו "שמן אפרסמון" ומשמע שעל כל שמן מברכין אף שלא הובא לריח. והיינו כי דבר שלא בא לריח, אינו חסרון בשם בושם שלו, אלא בריחו, וכיון שברכת השמן היא על גופו, מברך עליו אף שאינו בא לריח, אך בשמים שברכתם על הריח, אם לא הובאו לריח הרי חסר בעצם חיוב ברכתם.

[2716] **הט"ז** [ריז א] דקדק שדוקא הנכנס לחנות צריך לברך, אך המוכר עצמו לא, כי הנכנס מכוון להריח, והמוכר עוסק בהם ואינו מכוון, ואין חיוב ברכה כשמריח ממילא אלא כשמתכוון. אך **הב"ח** [שם] **והמג"א** [רטז ה] נקטו שגם אם הריח מאליו, מברך, וכן הביא **המ"ב** [ס"ק ב ושעה"צ ג] בשם חבל אחרונים כי רק בריח פירות מצינו [רטז ב] שתלוי בכוונתו, כי אין עיקרו לריח, אך בשמים שעומדים רק לריח, אם נהנה מהם מברך.

היום כולו, אינו מברך אלא פעם אחד. נכנס ויצא, נכנס ויצא, מברך על כל פעם ופעם [2717] **", והא הכא** בחנותו של בשם **דלאו לריחא הוא דעבידא**, אלא כדי למכרם, ובכל זאת **קמברך**?

מתרצת הגמרא: **אין**, הבשמים בחנותו של בשם **לריחא נמי הוא דעבידא**, שהרי מניחם שם **כי היכי דנירחו אינשי, וניתו ונזבון מיניה**. [2718]

תנו רבנן: היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב תושבי הכרך **עובדי כוכבים, אינו מברך**, כי יתכן שהריח בא מבשמים של עבודה זרה, **ואם רוב ישראל, מברך**, [2719] **רבי יוסי אומר, אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך, מפני שבנות ישראל מקטרות להעביר כשפים** [רוחות רעות] מביתם, ואין בשמים אלו מיועדים כדי להריח בהם. תמהה הגמרא: **אטו כולהו לכשפים מקטרן**, והרי רק מיעוטן עושות כך, ועדיין רוב הבשמים ראויים לברכה? מבארת הגמרא: **הוה לה מיעוטא לכשפים, ומיעוטא** נוסף **נמי** אינו ראוי לברכה, כי נעשה כדי **לגמר את הכלים, אשתכח** ששני המיעוטים יחד [2720] הם **רובא דלאו לריחא עביד, וכל רובא דלאו לריחא עביד, לא מברך**. [2721]

[2717] **הריטב"א** כתב שדין זה שייך רק בברכה על הנאה, כי הנאתו נפסקת, אך בברכת המצוות אפילו פשט טליתו וחזר ולבשה כמה פעמים, כיון שדעתו עליה, אינו מסתלק ממנה, ולכן אינו חוזר ומברך. אך **הטור** [ריז] כתב בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שגם הנכנס ויוצא מחנותו של בשם, אם דעתו לחזור אינו מברך, כי אינו מסיח דעתו. וראה **בדרישה** שם שאין בכך משום "שינוי מקום" שמחייב ברכה אחרת, כי היינו רק כשיכול לאכול במקום אחר, אך ריח זה אינו יכול להריח במקום אחר, ודומה למי שהניח חברים במקום שאכל, שאינו מברך שוב, כי יש לו סיבה לחזור.

[2718] **המג"א** [ריז א] העלה מכאן שדוקא אם הניחם כדי שיריחו צריך לברך עליהם, אך אם היו מונחים בחדר שטינו חנות, אין הנכנס צריך לברך עליהם, אפילו אם התכוון להריח. **ובשעה"צ** ביאר דהיינו בחדרו של בעל החנות שמתכוון להוציאם לחנות, וכעת אינם עומדים לריח, אך בחדרו של סתם בעה"ב הם עומדים לריח, והנכנס מברך עליהם. וכתב **הפמ"ג** שאם נוטלן בידו ודאי צריך לברך, כי ייחדן לריח, אך **החזו"א** [לה א] נקט שאף הוא אינו מברך, כי מחזירן למקומן, ואינו יחוד.

[2719] **במעדני יו"ט** כתב שכאן לא שנינו מה הדין במחצה על מחצה, כי בחשש ע"ז יש להחמיר, וראה הערה 35. אך **הרש"ש** נקט שבמחצה על מחצה מברך על בשמים כמו על אור, וביאר שזו גופא קושיית הגמרא "אטו כולהו וכו", ולכן הוצרכה לצרף שני מיעוטים כדי שיהא רוב שאינו ראוי לברכה.

[2720] ב**תבואות שור** [סג ב] הוכיח מכאן ששני מיעוטים מצטרפים להכריע אפילו נגד רוב דאיתא קמן, **ובחוות דעת** [שם] דחה, שאילו הוא מכריע, למה לא נקטה הגמרא שמצרפין מיעוט עכו"ם שבעיר עם מיעוט בשמים לגמר כלים, ובהכרח שצירוף מיעוטים מועיל רק נגד רוב דליתא קמן, ולכן לא צירפו את מיעוט העכו"ם שהוא נגד רוב ישראל שלפנינו, אלא רק מיעוט של כשפים עם מיעוט העושים לגמר, שהם כנגד רוב הבשמים שבעולם הנעשים לריח, וראה **כרתי ופלתי** [שם ס"ק י] **ואחיעזר** [ח"א יב]. ובשם **מהרי"ל דיסקין** מובא שאין להוכיח מכאן להכרעה נגד רוב, כי צירוף המיעוטים כאן אינו מגרע ברוב, אלא דנים שבאמת הם עצמם הרוב [וראה בתשובותיו קו"א קלא].

[2721] **הרמב"ם** [ברכות ט ב] כתב שאם הריח מעורב משל היתר ומשל איסור, הולכים אחר הרוב, וסבר שהנידון בתערובת ריחות של איסור ושל היתר. **ובמעשה רוקח** כתב כי רק בתערובת ריח של מתים או של בית הכסא הולכים אחר הרוב, אך בתערובת של ע"ז אינו מברך כי ע"ז אינה בטלה ברוב, **ובה"ל** [ריז ד"ה נתערב] כתב כי אף שכאן הלכו אחר רוב ישראל, היינו משום שתולין שהריח בא רק מהם, ולא התערב בהם ריח של ע"ז כלל **והגר"א** [ריז ח] נקט שאין חילוק, ובכל ריח של איסור הולכים אחר הרוב [והיינו רק כשהבשמים עומדים בפני עצמם והריח מעורב, אך אם הבשמים עצמם התערבו, הריח העולה מהם אסור, כי עצם תקרובת ע"ז ודאי לא בטלה].

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח, אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים, כי בטבריא היו מגמרים את הבגדים בערב שבת, כדי שיריחו טוב בשבת, ואילו בצפורי עשו כן במוצאי שבת, כדי להתנחם על נטילת הנשמה היתירה.[2722]

תנו רבנן: היה מהלך בשוק של עובדי כוכבים, אם **נתרצה להריח, הרי זה חוטא**, כי נהנה מעבודה זרה ברצון.[2723]

דף נג:

שנינו במשנה: **ואין מברכין על הנר עד שיאותו** לאורו.

אמר רב יהודה אמר רב: לא התכוון התנא באומרו ש"**יאותו**", שצריך **שיאותו** [יהנו ממנו] **ממש**, והיינו רק שלא יברך אלא כעומד סמוך לנר, **אלא כל** אור שראוי ליהנות ממנו, והיינו **שאילו** רוצה **עומד בקרוב ומשתמש לאורה**, ואז מברך עליו כל עוד הוא רואהו, **ואפילו** אם עומד **בריחוק מקום**.

וכן אמר רב אשי, בריחוק מקום שנינו.

מיתיבי: היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס [בתוך עששית אטומה][2724] ואינו משתמש בנר לאור אלא לחימום,[2725] **או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה, או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת, אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה.**

ומבארת הגמרא את הקושיא: **בשלמא "משתמש לאורה ולא ראה שלהבת" משכחת לה** באופן **דקיימא** השלהבת **בקרן זוית. אלא, "ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה" היכי**

[2722] ע"פ **רבינו יונה** [וביאר שעל כך אמרו בשבת קיח ב "יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ועם מוציאי שבת בציפורי", אך רש"י שם פירש שהכוונה היא לתוספת שבת מחמת הפרשי הגובה]. וה**יעב"ץ** ביאר שטבריה היא בעמק, ולכן היו צריכים לגמר בגדיהם בעש"ק להמתיק את האויר, אך צפורי יושבת בהר, ואין צורך לבשם את אוירה, ודי לגמרם במוצש"ק כדי שישמר ריחם לשבת הבאה. וראה **מג"א** [ש] שלמד מאנשי ציפורי שיש לקפל את הטלית מיד בצאת השבת, והבין שאנשי ציפורי היו מגמרים את בגדיהם לשבת הבאה מיד עם צאת השבת, ולא המתינו למחר או לעש"ק.

[2723] **הרמב"ן** [ע"ז יג א] כתב שאם לא התרצה, אע"פ שהוא מריח אינו נחשב חוטא, ואינו חייב לאטום אפו כדי שלא יכנס בו הריח, וביאר **הש"ך** [יו"ד קמב לד] שאינו נחשב פסיק רישא, וב**חכמת אדם** [עכו"ם פז טז] כתב שכוונתו כי באופן שאוטם אפו אין פסיק רישא שיריח, אך אם אינו אוטם, אפילו כשאינו מתכוון להריח אסור, וראה **חפץ חיים** [להר"ר ו יד].

[2724] **רש"י** [ד"ה בפנס] ביאר "בעששית", ומקורו מירושלמי [ה"ו] ותמה **הרשב"א** שהרי בעששית הוא רואה את השלהבת וגם יכול להשתמש לאורה, ולכן ביאר שהוא כלי בעל מחיצות ברזל שאין רואים דרכו את השלהבת. וב**מג"א** [רצ"ח] ביאר שכוונת הירושלמי כי בפנס אינו מברך כלל, ובעששית אם עומד מקרוב, ורואה אותה ומשתמש בה, יכול לברך, וב**בה"ל** [ד"ה או] כתב שצריך להוציאה מהעששית כדי שיהא האור גלוי כברייתו, ובספר **מאורי אש** [ה א] העיר שאם יוציאה לא תהיה עומדת להאיר, וראה **שש"כ** [סא הערות קא קב] לגבי חצית המשקפיים.

[2725] ע"פ **ריטב"א**.

משכחת לה? - **לאו, דמרחקא**, ולפיכך אף שרואה אותה אינו יכול להשתמש בה, ונמצא שאינו מברך בריחוק מקום.

מתרצת הגמרא: **לא**, אין כוונת הברייתא שאינו משתמש בשלהבת מפני ריחוקה, אלא משום שאינה מאירה במקומה, **כגון דעמיא ואזלא**.

תנו רבנן: **גחלים לוחשות** העומדות כדי להאיר [2726] **מברכין עליהן**, כי הן נחשבות כשלהבות, אך גחלים **אוממות אין מברכין עליהן**, כי אין בהם שלהבת מאירה.

מבארת הגמרא: **היכי דמי** "**לוחשות**"? - **אמר רב חסדא**: **כל שאילו מכניס לתוכן קיסם ודולקת מאיליה**, ובכך הן נחשבות כשלהבות.

איבעיא להו: איך ראוי לומר: "**אוממות**" **או** "**ע וממו ת**"?

תא שמע מהא **דאמר רב חסדא בר אבדימי**: כתיב [יחזקאל לא ח] "**ארזים לא עממהו** [לא הכהו את תארו, כי הוא הנעלה ביותר] **בגן אלה ים**".

ורבא אמר: אין מברכין על הנר אלא העומדים סמוך לנר, כי צריך **שיאותו ממש** לאורו.

ומבררת הגמרא: **וכמה** צריך להיות סמוך לו כדי שיתחייב לברך על ההנאה ממנו?

אמר עולא: **כדי שיכיר** לאורו **בין איסר לפונדיון**.

חזקיה אמר: **כדי שיכיר** לאורו **בין מלוזמא** [מדת משקל [2727] **של טבריא למלוזמא של צפורי**. [2728] **רב יהודה** היה **מברך אדבי** [על האור שבבית אדם הנקרא] **אדא דיילא**, אף שהיה גר רחוק ממנו, וכשיטתו שדי בכך שהאור ראוי להשתמש בו במקומו.

רבא מברך אדבי [על האור שבבית אדם הנקרא] **גוריא**, שהיה גר סמוך לביתו, וכשיטתו שמברך רק על אור שיכול להשתמש בו, [2729] **בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה**.

[2726] ע"פ **ריטב"א**. אך בשם **הראב"ד** כתב שמברכין על כל אור שלא הודלק לכבוד, אף אם הודלק להסק מברכין עליו.

[2727] כך פירש **רש"י**, **ורבינו יונה** כתב שהוא סוג מטבע שנהג בטבריא וצפורי, והיו דומים זה לזה יותר מאשר איסר לפונדיון.

[2728] **בעל המאור** נקט שלדברי רבא צריך שישתמשו בפועל לאור הנר, והשיגו **הראב"ד** שהרי בברייתא של גחלים לוחשות מבואר שדי בכך שהם ראויות להביא אור, [ולכן מברך גם לפני ההנאה, ואילו לבעה"מ הברכה רק אחר שנהנה], ומחלוקת רב ורבא היא אם צריך לעמוד במקום שהאור יכול להנותו, או די בכך שרואה את האור, ובמקום האור יש בו כדי להנות. וכתב **רבינו יונה** שכיון שהלכה כרבא, נהגו להסתכל בצפרני הידים, להראות שיכול ליהנות מהנר, [שהרי אם מכיר בין בשר לצפרן, ודאי יכול] להכיר בין מטבע למטבע. ומה שמסתכל בצפנים דוקא, הוא מפני שהם גדלים והגידול הוא סימן טוב בתחילת השבוע. ו**במשנה ברורה** [רצו לא] כתב "ומסתכל בצפרנים ואומר בורא מאורי האש", אך **באגרות משה** [או"ח ח"ה ט] נקט שקודם מברך ואח"כ מסתכל, והביא מהגר"א וסידור יעב"ץ כי אף שאינה ברכת הנהנין, מכל מקום, הברכה היא על ההנאה.

[2729] כך פירש **רש"י**, אך **בעל המאור** פירש ששלשת אמוראים אלו נחלקו על רבא וברכו בריחוק מקום [וגרס "**רבה** מברך אדבי גוריא"].

אמר רב יהודה אמר רב: אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות, כי אין הברכה על הנר נחשבת כברכת המצוות, ואם אין לו נר במוצאי שבת אינו צריך לחפש אחריו [2730].

אמר רבי זירא: מריש הוה מהדרנא אחר נר במוצאי שבת כדי לברך עליו, **כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב - אנא נמי לא מהדרנא, אלא, אי מקלע לי ממילא, מבריכנא.**

שנינו במשנה: **מי שאכל ושכח ולא בירך** ברכת המזון, והלך ממקום סעודתו, **בית שמאי אומרים: יחזור למקומו ויברך, ובית הלל אומרים**: כיון שכבר הלך, בדיעבד, אם ירצה **יברך במקום שנזכר**. [2731]

אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא: מחלוקת בית הלל ובית שמאי, היא רק **בשכח** ויצא לפני שבירך, **אבל** אם יצא **במזיד** לפני שבירך, **דברי הכל יחזור למקומו ויברך.**

תמהה הגמרא: **פשיטא** שמחלוקתן באופן ששכח, שהרי "**ושכח**" **תנן**? -

מבארת הגמרא: **מהו דתימא הוא הדין** שנחלקו **אפילו** באופן שיצא **במזיד** לפני שבירך, **והאי דקתני "ושכח"**, הוא רק כדי **להודיעך כחן דבית שמאי** - שאפילו אם שכח ויצא, צריך לחזור למקומו כדי לברך - **קא משמע לן** שבית הלל מודים באופן שיצא במזיד שצריך לחזור למקומו ולברך.

תניא: אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך, וכי אומרים לו שיטרח **ויחזור לראש הבירה ויברך**?

אמרו להן בית שמאי לבית הלל, לדבריכם שלצורך ברכה אינו צריך לחזור למקומו, וכי **מי ששכח ארנקי בראש הבירה, לא יעלה ויטלנה**? והרי כל אדם יטרח כדי להחזיר כספו, ואם **לכבוד עצמו הוא עולה - לכבוד שמים לא כל שכן**?! **הנהו תרי תלמידי, חד עביד בשוגג כבית שמאי** וחזר למקומו לברך, **ואשכח ארנקא דדהבא,** [2732] **וחד עביד במזיד** [2733] **כבית הלל**, ויצא ממקומו ובירך במקום אחר, **ואכליה אריא.**

[2730] **הרא"ש** ביאר שאילו היה ברכת המצוות היה חייב בברכה כל פעם שנהנה מהאור, ובהכרח שאינה אלא ברכה שנתקנה לזכר בריאת האור, והוסיף, שכל שכן שאינו צריך לחזור אחר בשמים, שהרי לא נתקנו אלא כדי להשיב נפשו, וברכתם היא על ההנאה. [והרשב"א הוסיף שבמוצאי יו"כ צריך לחזר אחר נר, כי אז הוא כברכת הבדלה, שמברך על שהיה אסור ביו"כ ומותר בכל יום] וכתב **החזו"א** [לה ז] שאם יש לו בשמים או נר חייב ליהנות מהן ולברך עליהם. ובהערות הרד"ל ל**פרקי דרבי אליעזר** הוכיח מכאן שלדעת הבבלי אף אם אין לו נר אינו מברך על ראית צפרניו לאור הכוכבים, שאילו כן הרי אינו צריך לחזר משום שהכוכבים מצויים לרוב.

[2731] **תוס' בפסחים** [קא ב ד"ה אלא] הביאו שתי שיטות אם נחלקו בכל דבר שטעון ברכה לאחריו מה"ת, או דוקא בפת שחייב בבהמ"ז, אך בשאר דברים לכו"ע מברך במקומו. **והרי"ף** שם נקט שב"ש החמירו רק בפת ובמיני דייסא, אך לא ביין ומיני פירות. ולגבי מי ששכח הזכרה וצריך לברך שוב, אם חייב לחזור לברך במקומו או שמברך במקום שנזכר, מסתבר שתלוי אם נחשב כלא בירך, או שחוזר רק כדי לקיים חיובו בהזכרה, וכמבואר לעיל.

[2732] **רבינו יונה** הקשה שהרי לעיל [י ב] מצינו שרבי טרפון הטה כדי לקרות ק"ש כבית שמאי ומשום כך הסתכן? ותירץ דהיינו דוקא בדין שיש עדיפות לעשות כדברי ב"ה, אך ביצא ממקומו גם ב"ה מודים שהעושה כדברי בית שמאי תבא עליו ברכה, ולכן העושה כמותם זוכה בשכר, והוכיח ממעשה התלמיד, כי בדין זה הלכה כבית שמאי.

רבה בר בר חנה הוה קאזל בשיירתא. אכל, ואשתלי [שכח] **ולא בריך. אמר** בלבו **היכי אעבידי**? - **אי אמינא להו** לאנשי השיירה שימתינו לי בהליכתם **כי אנשאי** [שכחתי] **לברך**, - הרי **אמרו לי: בריך** כאן, כי **כל היכא דמברכת, לרחמנא מברכת!**

לכן, **מוטב דאמינא להו "אנשאי יונה דדהבא** [שכחתי יונה של זהב ועלי לקחתה] ". **אמר להו: אנטרו לי**, המתינו לי משום **דאנשאי יונה דדהבא!**

אזיל ובריך, ואשכח וקרה לו נס ואכן נמצאה שם **יונה דדהבא.**

מבארת הגמרא: **ומאי שנא** שנקט דוקא "**יונה**"? [2734] - **דמתילי** [שנמשלה] **כנסת ישראל ליונה, דכתיב** [תהלים סח] "**כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ**", ודרשו: **מה יונה אינה ניצולת** כשאר עופות שנלחמים במקורם או בראשם, **אלא** היא נלחמת רק **בכנפיה** [או שעפה בהם ונמלטת] - **אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות.**

שנינו במשנה: **עד אימתי הוא** מברך? - עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. [2735]

מבררת הגמרא: **כמה** זמן הוא **שיעור עכול**? -

אמר רבי יוחנן: כל זמן שאינו רעב מחמת אכילתו, [2736] **וריש לקיש אמר: כל זמן שיצמא מחמת אכילתו. אמר ליה רב יימר בר שלמיא למר זוטרא, ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא: מי אמר ריש לקיש הכי, והאמר רב אמי אמר ריש לקיש: כמה שיעור עכול, כדי להלך ארבע מילין!**?

והר**ייטב**"**א** דחה שבק"ש הוכח ממעשיו שעושה כב"ש, אך כאן אין הוכחה שחזר כדי לברך כב"ש, כי יתכן שחזר לצורך אחר.

[2733] לכאורה תמוה שהרי ב"ה מודים שבמזיד חוזר למקומו, וכתב **בעץ יוסף** שלכן הוסיף רש"י ש"הוצרך לצאת", כי ע"י כך אפילו במזיד נחשבת יציאתו כשוגג.

[2734] **בעין יעקב** ביאר שכונת הגמרא לבאר שנקט "יונה" כדי שלא לשקר, וכוונתו היתה שחוזר למצוה המגינה על ישראל ככנפי יונה.

[2735] ה**חכמת אדם** [קנג] דן במי שאכל כשהוא אונן, ונקבר המת לפני שהתעכל המזון, אם כיון שבשעת אכילה היה פטור מבהמ"ז, הוא נפטר לעולם, או שזמן חלות חיוב ברכת המזון נמשכת עד שעת עיכול המזון. וה**גרעק"א** [בהגהות לשו"ע קפו] הוסיף, כי אף אם באופן זה חייב לברך, כי חיובו נמשך משעת האכילה, רק שעסוקו במת פוטרו, עדיין יש לדון באופן שאכל פת כשהוא קטן, ולא היה בר חיוב בהמ"ז מה"ת, והגדיל קודם שיעור עיכול, אם יתחייב בבהמ"ז מה"ת, והאם תועיל לו בהמ"ז דרבנן שברך בעודו קטן. [ו**בכתב סופר** או"ח לא ביאר שהנידון הוא אם צריך שהאכילה תהיה בזמן חיוב, או די בשביעה בשעת חיוב, וב**הר צבי** או"ח ח"א צב דן באוכל כזית בזמן פטורו, והשלים לכדי שביעה בזמן חיוב, אם אכילת שביעה מחייבת או תוצאת השביעה]. וכבר הבאנו [בהערה 7 למשנה] שה**חזו"א** [כח ד] הוכיח שהברכה על האכילה ולא על השביעה, ושיעור עיכול הוא רק מדת הזמן הראוי לברך על האכילה, ומתוך כך הכריע שקטן שהגדיל וגר שהתנייר בתוך שיעור עיכול אינו צריך לחזור ולברך.

[2736] כתב **רבינו יונה** שאפילו אם לא גמר המזון להתעכל, כיון שמתחיל לרעוב, נחשב כמו שהתעכל לגמרי, ואינו מברך. וה**רא"ש** הוסיף שבשתיית יין ואכילת פירות השיעור הוא כל עוד אינו צמא ואינו רעב ותאב לאכול עוד מפירות אלו. ותמה ה**כסף משנה** [ברכות ב יד] וכי כשהוא רעב אך אינו יתאוה לפירות אלו עדיין חייב בברכה? והמגיה ל**משנה למלך** כתב שכוונת הרא"ש במברך רק כשהוא עדיין לא רעב וגם אינו תאב לפירות אלו, אך אם חסר אחד התנאים כבר אינו מברך.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא. כאן**, השיעור של "כדי להלך ארבע מילין" הוא **באכילה מרובה**. ואילו **כאן**, השיעור של "כל זמן שיצמא מחמת אכילתו" הוא **באכילה מועטת**.[2737]

שנינו במשנה: **בא להם יין וכו' ועונין אמן אחר ישראל המברך** אפילו אם שמע רק את סוף הברכה, **ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע** שאומר את **כל הברכה כולה**. דנה הגמרא: **למימרא, דאם** שמע ברכה מפי **ישראל, אף על גב דלא שמע כולה ברכה, עונה** אמן.[2738] והניחה הגמרא שמדובר באופן שהעונה הוא אחד מהמסובין שרוצה לצאת בברכה מפי המזמן, ולכן תמהה: **וכי לא שמע** את הברכה **היכי נפיק**?

אמר חייא בר רב: במשנה מדובר **בשומע שלא אכל עמהן**.

וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מדובר **בשלא אכל עמהן**.

אמר ליה רב לחייא בריה: **ברי**, כשמושיטים כוס של ברכה, **חטוף וברוך**! יש לך לחזר אחרי כוס ברכה שיתנו לך לברך עליו.[2739]

וכן אמר רב הונא לרבה בריה: "**חטוף וברי ך**".

דנה הגמרא: **למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן**, ולכן עדיף לאדם שהוא עצמו יברך על הכוס, מאשר שיצא בשמיעה מהמזמן, ומקשה על כך מברייתא: **והתניא** "**רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך**"?

אמר ליה רבי נהוראי: **השמים** [לשון שבועה] **כן הוא**, שהעונה אמן גדול מהמברך! **תדע, שהרי גוליירין** [החיילים הפשוטים] **יורדין** תחילה **ומתגרין** [**במלחמה**], ורק אחר כך **גבורים יורדין ומנצחין**, וכל המלחמה נקראת על שמם. כך גם העונה אמן בא אחר

[2737] כך פירש **רש"י, ותוס'** [ד"ה באכילה] ביארו להיפך, שאחר אכילה מרובה יכול לברך כל עוד הוא צמא, כי אין לה קצבה, ורק אחר אכילה מועטת קבעו שיעור זמן של ד' מילין. וה**מג"א** [קפד ט] כתב שלדעת רש"י אין היתר להמתין בסעודות גדולות ה' שעות עד שמברכין, שהרי נמצא ששיעורו של רבי יוחנן "עד שירעב" הוא כשיעור ד' מיל, כי מסתבר שרצה להשוות את שיעור העיכול באכילה מועטת לשיעורו באכילה מרובה, וא"כ לעולם אין להמתין זמן רב עד בהמ"ז, אך לדעת **תוס'** כיון ששיעורו הקצר של ריש לקיש הוא ד' מיל, נמצא ש"עד שיצמא" הוא יותר מכך, והיינו עד תחילת העיכול, ואילו רבי יוחנן הוסיף "עד שירעב" שהוא סוף העיכול, והוא כשש שעות. והוסיף, שהפוסקים לא חילקו בין אכילה מרובה למועטת, כי חילוק זה נצרך רק לדעת ריש לקיש, והלכה כרבי יוחנן שמברך כל זמן שאינו רעב. ו**בבה"ל** [ד"ה אם] הוסיף שכיון שקשה לשער את שיעורו של רבי יוחנן, אפשר לסמוך על שיעור ד' מילין של ריש לקיש, שהוא שיעור מועט ממנו, ואפילו באכילה מועטת.

[2738] **הרמב"ם** [ברכות א יג] כתב שהשומע חלק מהברכה מישראל חייב לענות אמן, ואילו **הטור** [רטו] כתב שאינו חייב, אלא אם ירצה יכול לענות [ע"פ הבנת הב"י, וראה ביאור הב"ח לעיל נא הערה 9]. ו**בכסף משנה** כתב דהיינו דוקא בברכה שאינו חייב בה, אך בברכה שחייב בה אינו עונה אלא אם שמע את כולה, והיינו משום שרק אמן שהוא שבח אפשר לאומרו בפני עצמו, אך אמן על ברכה שהוא חייב בה, הוא חלק מהברכה [כמבואר ברש"י מז א ד"ה עד, ושם הערה 10, ומקורו לעיל כא א ועי"ש בד"ה כי], ואין לאומרו אלא אם שמע את כל הברכה, [וראה הערה 54].

[2739] **במצפה איתן** ביאר שימהר ליטול ידיו במים אחרונים, כי הנוטל ידיו תחילה מזומן לברכה.

המברך, כי הוא משובח מהמברך עצמו, כי בענייתו הוא גומר את הברכה.[2740]

תנאי היא:

דתניא, אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע הכתוב "ואכלת ושבעת וברכת", **אלא, שממהרין** לתת שכר **למברך יותר מן העונה אמן**".

הרי שברייתא זו סוברת שהמברך עדיף מהעונה.

בעי מיניה שמואל מרב: **מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן**, כאשר הם אומרים את הברכות כדי להתלמד? **אמר ליה**: **אחר הכל עונין אמן, חוץ מתינוקות של בית רבן, הואיל** ורק **להתלמד עשויין**, ואינם מתכונים כלל לברך.

והני מילי בדלא עידן מפטרייהו [שלא בזמן שהם מפטירין בנביא[2741]], **אבל בעידן מפטרייהו עונין**, כי אז הם מברכים כראוי על קריאת התורה והנביא.

תנו רבנן: **שמן** שהיו רגילים לסוכו בסוף הסעודה כדי להעביר את הזוהמא מהידים, כל זמן שלא הובא, הוא **מעכב את הברכה**, ואסור לזמן עד שיביאוהו,[2742] **דברי רבי זי לאי. רבי זיואי אומר, אינו מעכב.**

רבי אחא אומר, גם **שמן טוב** [מבושם] **מעכב**, למי שרגיל לסוך ידיו בו אחר הסעודה[2743].

רבי זוהמאי אומר, כשם שכהן מזוהם פסול לעבודה, כך ידים מזוהמות פסולות לברכה.

אמר רב נחמן בר יצחק: **אנא, לא "זילאי" ולא "זיואי" ולא "זוהמאי" ידענא, אלא מתניתא ידענא.**

[2740] התבאר ע"פ **המפרש ותוס' בנזיר** [סו ב], וכמבואר לעיל שעניית ה"אמן" הוא חלק מהברכה, ולכן כאשר אינו מברך לעצמו, אלא בפני אחרים, עיקר המעלה היא בעונים "אמן" שהם גומרים את הברכה, ונמצא שהמברך אומר רק חלקה. אולם **המאירי** שם ביאר שעצם הענייה היא פחותה מאמירת הברכה, אלא שלרוב כוונת המטה אוזנו לשמוע גדולה מכוונת המדבר [אך אם מכוון בברכה מעלתו עדיפה, ולכן מצינו בסמוך שהחכמים אמרו לבניהם לחטוף ולברך בכוונה]. וה**פסקי רי"ד וכל בו ואבודרהם ומהרש"א** [סוטה מ ב] כתבו ש"אמן" הוא גימטריא של שמות הויה ואדנות יחד, ונמצא שהמברך מזכיר את השם רק בכינויו, והעונה גדול ממנו, כי מזכירו בכתיבתו ובכינויו [ולכן במקדש לא ענו אמן, שהרי היו מזכירים בו את השם ככתיבתו, ומקורם בזהר בראשית רסב, וראה שערי אורה א]. ולהלכה העלה **המג"א** [רא ו] ששכר העונה והמברך שוין, ומה שראוי לחזר אחר כוס של ברכה, הוא משום שממהרים לשלם את השכר למברך, והיינו משום שהוא זריז ליטוף המצוה [וגם כי האמירה קודמת בזמן לענייה].

[2741] כך פירש **רש"י**, וביאר **המאירי** שהגמרא נקטה בשעה שמפטירין - אף שעונים גם על ברכתם בקריאת התורה, כי אין הקטן עולה לתורה אלא במפטיר. **והרשב"א** פירש בשעה שמברכין לפטור עצמם על אכילתן, אף שאינם חייבין בה ומברכין רק מדין חינוך, ועונה עליה כי גם חינוך מצוה היא. וכתב **הראש יוסף** שלדבריהם אין עונים אמן על ברכת קטן שלא הגיע לחינוך. **והערוך השלחן** [רטו ב] שלסברא זו נמצא שאין לענות אחר ברכת בנות עד שיהיו בגיל יב, כי אין חיוב לחנכן לברכות, וכ"כ **משך חכמה** [בראשית יח יט].

[2742] **רש"י**, והוסיף שהוא מעכב גם את הברכה על כל מה שמביא לקנוח סעודה, והיינו שאינו מתחייב לברך על הקינוח, אלא אם הובא אחר שסך ידיו, כי כל מה שאוכל עד אז נחשב בכלל הסעודה. **ורבינו חננאל** פירש שכל זמן שלא סך יכול לאכול בלא ברכה כל מאכל שמחמת הסעודה, אך מעת שסך הסיח דעתו, וצריך לברך על מה שאוכל אחריו. ואילו רבי זיואי סבר כי סיכת השמן אינה מעכבת, וגם אחריו אוכל בלא ברכה.

[2743] **רש"י**, **ורבינו חננאל** ביאר שאם הביאו שמן טוב בסעודה צריך לברך עליו, כי אינו מאכל ואין הפת פוטרתו.

דאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא: "והתקדשתם", [2744] **אלו מים ראשונים. "והייתם קדושים", אלו מים אחרונים. "כי קדוש", זה שמן,** שהמברך [2745] סכו בסוף הסעודה כדי להעביר את הזוהמא מהידים, [2747] **"אני ה' אלהיכם", זו ברכה.** [2746]

הדרן עלך פרק אלו דברים

פרק תשיעי - הרואה

דף נד.

מתניתין:

הרואה [2749] **מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך** אתה ה' אלהינו מלך העולם [2748] **שעשה נסים לאבותינו** [2750] **במקום הזה.**

[2744] **במסורת הש"ס** ציין שהכוונה לכתוב בויקרא [כ, ז] "והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלוהיכם", אך שם מדובר לענין עריות, וגם לא נאמר שם "כי קדוש אני", ואכן **הגר"א** העיר שהכוונה לכתוב בסוף שמיני [שם יא מד] בענין איסורי אכילה "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני", אלא ששם לא נאמר "אני ה' אלוהיכם", ולכן גרס [באדרת אליהו שם] "כי קדוש - זה שמן", "אני - זו ברכה". [ובהגהות הב"ח גרס בסמוך "כי קדוש אני - זה שמן" אני ה' וגו'"].

[2745] **הרשב"א** [חולין קו א] כתב שהמקור מה"ת לסוך נסוב רק על המברך, ורבנן הוסיפו לתקן נטילת מים אחרונים לשאר המסובים, ו**בתורת הבית** [בית ו שער ה] כתב שהמזמן מברך עליהם ושאר המסובים לא, [**והריטב"א** כאן נקט ששאר המסובים די שיטלו אחר ברהמ"ז, וראה **פמ"ג** פתיחה להל' נטילת ידים סי' קנז].

[2746] ביאר **רבינו חננאל**: "אמר הקב"ה לישראל, כשם שאני קדוש ומשרתי שברקיע מטהרין וטובלין בנהר דינור לבקרים כשיבואו לקלסני, כך אתם, כשתבואו לקלסני תהיו קדושים וטהורים ונקיים בגופכם".

[2747] **הב"ח** [קעא] כתב שחכמים תקנו לסוכו משום קדושה, להסיר הזוהמא קודם שמזכיר השם בבהמ"ז, וכיון שהוא מצוה אין בכך חשש של הפסד אוכלין, ואילו **המג"א** [שם] כתב שההיתר הוא משום שהסיכה היא צורך האדם, ואינו דרך ביזוי לאוכל, ו**בבה"ל** הוסיף שההיתר רק בדבר שדרך העולם לעשות באוכל, ונמצא כי במקום ובזמן שאין הדרך לסוך שמן ערב, אסור לסוכו.

[2748] **הראב"ד** [שם] נקט שכל ברכות אלו אינן טעונות הזכרת השם, כי אינן ברכות קבועות, שהרי רשות בידו שלא יראה מקומות אלו, ואף שגם בברכות הנהנין אינו חייב לאכול, ובכל זאת אמרו שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה - כבר ביאר ה**ב"י** [שם] שכוונתו שאינן אלא ברכות שבח והודאה, ובהם אין צורך בשם ומלכות. אך **תוס'** [ד"ה הרואה] כתבו שכל ברכות אלו טעונות הזכרת השם, ו**במג"א** [רטו ה] העלה מכך שבעת לימוד הברכות בגמרא אומרם בלא הזכרת השם, שהרי כשסידר רבי את משנתנו לא הזכיר את השם בברכות, ובהכרח שעשה כן כדי שלא יבואו להזכיר את השם בעת הלימוד [ע"פ מחצית השקל, וראה פמ"ג שפסוקים המוזכרים בגמרא אומרם כמו שהן עם הזכרת השם].

[2749] כתב **הראב"ד** [בהשגות לבעה"מ, וברשב"א] שחיוב ברכות הראיה הוא רק כשרואה דברים אלו בפעם הראשונה, אך מכאן ואילך הן רשות, אפילו לא ראה שוב אלא אחר שלושים יום, ו**הב"י** [ריח] דייק מדבריו שגם הרואה שוב בתוך שלושים יש לו רשות לברך. אך דעת **הרא"ש** שלא יברך אלא אם רואה בהפסק של שלושים יום, ואז הן חובה עליו כאילו רואה פעם ראשונה.

[2750] לעיל [טז ב] אמרו "אין קורין אבות אלא לשלשה", ובפירוש **חרדים** לירושלמי [כאן ה"א] כתב שבברכה על נס שנעשה לישראל, יכול לומר "לאבותינו" כי הצדיקים נקראו "אבות העולם". ו**החיד"א** [בהגדה ש"פ] כתב שאין קורין "אבות" כשם כללי, אך קורין "אבינו" או "אבותינו". ו**החתם סופר** [דרשות ח"ב רס] ביאר שרק לשבטים לא קראו "אבות" כי הם חלוקים כל אחד לשבטו, אך כלל ישראל בדורות קודמים נקרא "אבותינו", וכן משמע בסוטה [לד א] ש"אבות" עברו את הירדן.

הרואה **מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אומר "ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו"**. [2751]

על הזיקין [כוכבי שביט] **ועל הזועות** [רעידות אדמה] **ועל הרעמים ועל הרוחות** [סופות] **ועל הברקים**, [2753] **אומר "ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם"** כי בתופעות אלו [2752] ניכר שינוי הטבע על פני שטחים נרחבים [2754].

על ההרים ועל הגבעות המשונים בגובהם ובמראיהם, וניכרת בהם גבורת הבורא, [2755] **ועל הימים ועל הנהרות** המפורסמים כמו ארבעת הנהרות המוזכרים בתורה [2756], **ועל המדברות**, [2759] **אומר "ברוך עושה** [מעשה] [2758] **בראשית"**. [2757]

[2751] **תוס'** [ד"ה שעקר] הביאו מירושלמי שאומר כן רק כאשר נעקרה מכל ארץ ישראל, וראה שם כי כאשר נעקרה ממקום אחד אומר "מן המקום הזה", [וה**רא"ש** גרס בירושלמי "נעקרה ממקום אחר" וביאר שרק בחו"ל אומר "מן המקום הזה"]. **והגר"א** [רכד ג] דייק מנוסח הברכה המובא להלן [נז ב, ראה שם הערה 92], שלדעת הבבלי בארץ ישראל אומר "מארצנו", ואפילו כשנעקרה רק ממקום אחד. **והמהרש"א** [להלן שם] כתב שהעוקר עצמו אומר "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לעקור ע"ז מארצנו".

[2752] **הגר"א** [בשנות אליהו] ביאר שנקטה המשנה תופעות שהן בארבעת היסודות, ה"זוועות" הן באדמה שהיא יסוד ה"עפר, ה"רעמים" הם ביסוד ה"מים", הברקים מיסוד ה"אש", וה"רוחות" הוא יסוד ה"רוח", וה"זיקין" הן כנגד השמים שהוא יסוד חמישי.

[2753] ברכות הראיה נתקנו בין על טובה ובין על רעה, ורק בברכות הנהנין מצינו לעיל [מ ב] שנחלקו אם מברכין על מין קללה, כי הברכה על ההנאה [וראה **גליוני הש"ס**].

[2754] ברכת "שכוחו וגבורתו" נתקנה על כל שינוי בטבע [שניכר למרחקים], ולכן מברך בכל פעם, אפילו שלא עברו שלושים יום בין ראיה לראיה, שהרי בכל פעם רואה רעם או ברק אחר [ראה מג"א ריח ד] אך לא נתקנה על ראית דבר קבוע, ומשום כך אינו אומרה על הים הגדול, אף שמקיף את כל העולם, [ראה **אליהו רבה ופמ"ג** רכח א"א א].

[2755] ע"פ **שו"ע** [רכח ג], **ובערוך השלחן** כתב דהיינו הרי האלפים הרי אררט וכדו', **ובאורחות רבינו** [או"ח ח"ב קיז] הביא בשם **החזו"א** שבשאר ההרים, כגון הרי ירושלים, החיוב תלוי בהתפעלות הרואה, וכפי הרגלו בראיית הרים גבוהים, וראה **באור לציון** [מו ב] **ובזאת הברכה** [יז ג] על הר החרמון [**ובמור וקציעה** ביאר ש"הרים" הם הגבוהים, ו"גבעות הן הזקופים ותלולים מאד, וכן עמוקים ורחבים ומרהיבים נפש האדם].

[2756] **תוס'** [ד"ה על] כתבו "לא על כל נהרות, אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא, כמו חידקל ופרת", ודייק **המג"א** [רכח ג] שכתבו "כמו" כי כוונתם לכל נהרות המשונים בגודלם כמו חידקל ופרת. וראה **בשו"ע** שם שאין מברך עליהם אלא אם לא שינו את מהלכם מכפי שהיו בעת הבריאה [בשו"ע נקט שלא נשתנו ע"י אדם, וכ"כ מהרש"א, אך הפמ"ג נקט שלא "נתהוו אחר כך", והיינו גם ע"י סחף, וראה רש"י בראשית יד ג שים המלח נמשך מאליו אחר זמן]. ונחלקו **אליהו רבה ופמ"ג** אם כשהוא מסופק אם השתנו מברך עליהם או לא.

[2757] **מהר"ץ חיות** [נדה כג א] הסכים עם האומרים שבתחילת הבריאה היתה ארץ כדורית לגמרי, ולא היו בה הרים וגבעות אלא מהמבול ואילך, אך בספר **פירות תאנה** הביא מ**פרקי דרבי אליעזר** [ה] שבמאמר ה' ביום השלישי "יקוו המים" עלו מקצוות הארץ ההרים והגבעות ונתפזרו על פני כל הארץ, ונתגלגלו המים לעמקים.

[2758] כך הגירסא במשנה שבמשניות, אך **היעב"ץ** כתב שתיבה זו היא ביאר האמוראים ללשון המשנה.

[2759] ב**אשל אברהם** [בוטשאטש] כתב ש"מדבר" הוא מקום שאין עוברים בו אלא מחמת הכרח, מחשש אריות, וגם יערות בכלל זה.

[2760] **בשו"ע** הברכה בלשון הווה "עושה הים הגדול", אבל **בריי"ף והרמב"ם** הלשון עבר "שעשה את הים הגדול". **והרמב"ם** [ברכות י טו] פסק כרבי יהודה, ותמה **הטור** שהרי תנא קמא חולק, כי כלל כל ה"ימים" ב"מעשה בראשית", ולמה פסק כיחיד. **והב"י** הביא משו"ת הרא"ש [ד ד] שרבי יהודה אינו חולק אלא בא לפרש את דברי ת"ק, וכן משמע מדברי רש"י [ד"ה ברוך] שקבע לו ברכה לעצמו רק מפני שהוא חשוב וגדול מכלן, ומשמע שהוא

רבי יהודה אומר: הרואה את הים הגדול, [2761] **אומר "ברוך שעשה את הים הגדול** [2760] " כי מפני גודלו וחשיבותו תקנו לו ברכה נפרדת.

וחיוב הברכות על ראיית מעשה בראשית, אינו אלא **בזמן שרואהו לפרקים**, דהיינו כשבין ראיה לראיה עברו לפחות שלושים יום. [2762] **על הגשמים ועל בשורות טובות, אומר "ברוך הטוב והמטיב".** [2763]

על בשורות [2765] **רעות, אומר "ברוך דיין האמת". בנה בית חדש, וקנה כלים חדשים,** [2764] **אומר "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".**

מברך "ברוך דיין האמת" **על** בשורה **הרעה** שהיא **מעין** בשורה **על הטובה**, והיינו בבשורה שכעת היא רעה אף שיש בסופה גם טובה. [2766]

ועל בשורה **הטובה** שהיא **מעין** בשורה **על הרעה**, מברך "הטוב והמטיב", והיינו בבשורה שכעת היא טובה, אף שיש בסופה גם רעה. וברכות אלו נקבעות כפי המציאות

מין אחד עם שאר הימים, אכן **בביאור הגר"א** [רכח א] נקט שת"ק ורבי יהודה נחלקו לשיטתם לעיל [במשנה לה א-ובגמ' מ א] אם נקבעה ברכה נפרדת לכל מין ומין, ונקט שהים הגדול נחשב כים ממין אחר, ואכן במקוואות [ה ד] אמרו חכמים שכל הימים כמקוה, ורבי יהודה סבר כן רק בים הגדול. [ו**במשכנות יעקב** קא כתב שזו סברת הטור].

[2761] **בשו"ע** [רכח א] כתב דהיינו הים שעוברים בו לארץ ישראל ומצרים, דהיינו הים התיכון, ו**במשנה ברורה** ביאר שנקרא "ים הגדול" מפני חשיבותה של ארץ ישראל [ובמדרש רבה בראשית כג מבואר שנוצר רק בזמן אנוש, כאשר עלה האוקיינוס והציף שליש העולם, וא"כ אין לומר עליו "עושה מעשה בראשית", וראה שו"ת בצל החכמה ח"ב יב]. אבל **המג"א** הביא שה**ראי"ש והרמב"ם וספר התרומה** נקטו כי רק על ים אוקינוס שהוא הים הגדול שבכל הימים, שמקיף את כל העולם, עליו קבעו ברכה בפני עצמו מפני גדלו, אבל על ים התיכון לא נקרא לענין זה ים הגדול, ומברכין עליו כמו על שאר ימים [ובשו"ת **מנחת יצחק** ח"א קי נקט שאחר סיום הברכה נכון להוסיף תוך כדי דיבור גם "שעשה את הים הגדול"].

[2762] **הגרא"מ הורביץ** דן אם דין זה נסוב רק על הים, והחידוש בו כי אף אם ראה ים אחר בתוך ל' יום, יכול לברך אחר ל' על הים הגדול. או שבאמת נסוב על כל הברכות, ומה שנקטוהו בלשון יחיד, הוא ללמד כי אף אם ראה כיוצא בו בתוך ל' יום, כיון שבתוך ל' אינו מברך, אחר ל' חוזר ומברך, אך **בדברי חמודות** [ח] נקט שאינו מברך אלא בהפסק ל' יום בין ראיה לראיה, וביאר **באגרות משה** [או"ח ח"ג פה] שרק אחר הפסק כזה שב להתפעל מראייתו. וראה **מג"א** [ריח ד] שדן אם שלושים יום כוללים את ימי הראיה הראשונה והאחרונה, ואף הרואה ביום שלושים עצמו יברך, או מאידך, שצריך הפסק שלושים יום בין ראיה לראיה, ואפילו ביום ל"א לא יברך.

[2763] **בשו"ע** [רכא א] כתב שברכת הגשמים היא רק כשהיו בצער מחמת עצירת גשמים, וביאר **בבה"ל** שמברך עליהם כמו על בשורה טובה, ואינה נחשבת בשורה אלא אם היו קודם לכן בצער. וצידד שם דהיינו רק במדינות שהגשם מצוי שם תדיר, אך בארץ ישראל מברך תמיד, כי שם המטר בא רק לפרקים, וצריך רחמים שיבא.

[2764] **בירושלמי** [ה"ג] מבואר כי אף אם הכלים ישנים, מברך, מפני שהם חדשים אצלו, וכתב **הרשב"א בשם הראב"ד** שהמשנה נקטה "חדשים" לומר שאם היו אצלו ומכרם, כשחוזר לקנותם אינו מברך. **ותוס' להלן** [נט ב ד"ה ורבי] כתבו שמברך רק על כלים חשובים, וביאר **הרא"ש** שכל אדם מברך לפי מה שחשוב אצלו, ולכן עני מברך על כלים פשוטים, ואילו עשיר יתכן שלא יברך אפילו על כלים חשובים, כי אינו שמח בהם, וראה **מג"א** [רכג י] **ומ"ב** [שם יג].

[2765] **בשנות אליהו** גרס "שמועות רעות", כי רק על טובה שייך לשון "בשורה", כי מצוה לבשרה, אך על הרעה נאמר "מוציא דבה הוא כסיל", ולפיכך היא נשמעת לו מאליה, ונקראת "שמועה" [וראה לעיל יד א ורש"י לעיל ט ב ד"ה דיה וצ"ע].

[2766] כך מבואר בגמרא [ס א], **והגר"א** הוסיף שצריך לשער את שמחתו ברעה כפי שהוא שמח על טובה שכנגדה, וכגון אם נאבד לו מנה צריך שישמח כמו שקבל מנה, ואם נאבדו לו שנים צריך שישמח כמו שהרויח שני מנים.

שעתה לפנינו, ואין תולין בעתידות שיתכן ולא יתקיימו. [ובגמרא יתבארו האופנים שבהם מברך ברכות אלו].

והצועק [מתפלל על] **לשעבר, הרי זו תפלת שוא**, כיצד? כגון **שהיתה אשתו מעוברת, ואומר "יהי רצון שתלד אשתי זכר" הרי זו תפלת שוא**, כי כבר נקבע מין העובר. וכן אם **היה בא בדרך** לביתו, **ושמע קול צוחה בעיר, ואומר "יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי" הרי זו תפלת שוא.**

ההולך בדרך, **ונכנס לכרך** שמצויים בו מושלים רעים שמחפשים עלילות, **מתפלל שתים** תפילות, **אחת בכניסתו** לכרך שיכנס לשלום, **ואחת ביציאתו** מהכרך, ובה הוא מודה שיצא לשלום.

בן עזאי אומר מתפלל **ארבע** תפילות, **שתים בכניסתו ושתים ביציאתו**, ובכל מקום בתפלה הראשונה הוא **נותן הודאה על שעבר**, בכניסתו על שעבר את הדרך בשלום, וביציאתו על שלא ניזוק בכרך, ובתפלתו השניה הוא **צועק על העתיד**, בכניסתו, שלא יארע לו רע בכרך, וביציאתו שלא יארע לו רע בדרך.[2767]

חייב אדם לברך את ברכת "ברוך דיין האמת" **על הרעה** מתוך שמחה **כשם שמברך** ברכת "הטוב ומטיב" **על הטובה, שנאמר** [דברים יא] "**ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו'**". שהרי כך דרשו מקרא זה: "**בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע**[2768]. "**ובכל נפשך**" - יש לך לעבדו באהבה. **אפילו** אם **הוא נוטל את נפשך**[2769]. "**ובכל מאדך**" -

חובתך לאהוב את ה' ולעבדו אפילו **בכל ממונך**, דהיינו שלא יעבור על לא תעשה, אפילו אם לשם כך יפסיד את כל ממונו. **דבר אחר**: "**בכל מאדך**" - **בכל מדה ומדה שהוא מודד לך**, בין מדה טובה ובין מדת פורענות - **הוי מודה לו**. נמצא שחייב לברך על הרעה כמו

[2767] ע"פ **רש"י** [ד"ה ארבע] שהכוונה לפרש דברי בן עזאי. וה**גרא**"**מ הורביץ** הביא מירושלמי שבכל הודאה צועק על העתיד, נמצא שמודה פעמיים, וצועק ארבע פעמים, [וטעם לכך נמצא בפירוש ה**טור** על הפסוק "הפעם אודה את ה' - ותעמוד מלדת", בראשית כט לה, כי הצעקה לעתיד היא שלימות ההודאה למי שיש לו יכולת ליתן הכל]. ואכן מדברי **הרמב"ם** [ברכות י כז] משמע שהוא דין בפני עצמו, שתמיד צריך להיות מודה על העבר וצועק על ה ע תיד.

[2768] **רבינו יונה** ביאר שעבודת יצר הטוב היא לקיים מצוות עשה, ועבודת יצר הרע היא לכבוש את יצרו. ועוד, שלפעמים יש לו לעבוד את ה' עם היצר הרע ומדותיו, כגון להתאכזר על הרשעים, וראה **חזו"א** [או"ח נו ד] שניתן לאדם יצר הנקמה, כדי שלא יהא מרחם על הרשעים בבואו למצות עמם את הדין הראוי להם, וראה עוד **באגרות חזו"א** [ח"א אגרת כב]. וב**שנות אליהו** ביאר שצורך ענייני העוה"ז כאכילה ושתיה, באים מכח יצר הרע שרוצה ליהנות, וכשעושם לשם שמים נמצא שהוא עובד את ה' עם יצר הרע, ומקורו מדברי **הרמב"ם** [דעות ג ב].

[2769] כתב **הצל"ח** כי אף שדרשה זו באה ללמד על חיוב מסירת נפשו על ג' עברות חמורות, או על שאר עבירות בעת שמד, ולכאורה היה ראוי לומר "אפילו [הגויים] נוטלים את נפשך" - בכל זאת שנינו "אפילו הוא [הקב"ה] נוטל", כדי ללמד שהנהרגים על קידוש ה' נשמתם ניטלת כביכול ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

על הטובה.[2770]

לא יקל אדם את ראשו[2771] **כנגד שער המזרח** של חומת הר הבית, ואפילו שעומד מחוץ להר הבית, מפני שכל השערים במזרחו של הר הבית מכוונים זה כנגד זה, ונמצא **שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים**.

וכיון שנצטוונו על "מורא מקדש" **לא יכנס להר הבית במקלו**[2772] **ובמנעלו ובפונדתו** [חגורה שמניח בה מעותיו] **ובאבק שעל רגליו** כי הוא דרך חול, יכנס בו רק לצורך תפלה או עבודה, **ולא יעשנו קפנדריא** [קיצור דרך] ולא ירוק בו **רקיקה**, שהיא דרך בזיון, **מקל וחומר** ממה שאסור להכנס בו נעול במנעל שהוא רק דרך חול.

בתחילה **כל חותמי ברכות שבמקדש** [בבית ראשון] **היו אומרים** בחתימת הברכות בתפילה: "ברוך אתה ה' אלוהי ישראל" **עד** "מן **העולם**",[2773] **משקלקלו הצדוקים** וכפרו בתחיית המתים, **ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו** עזרא ובית דינו[2774] **שיהו אומרים** "**מן העולם ועד העולם**", כדי להוציא מלבם של צדוקים, ולהורות שיש עולם נוסף.

ועוד **התקינו** כדי לחזק את האמונה בלב העם, **שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם** ה'[2776], וסמכו[2775] על מה **שנאמר** [רות ב ד] "**והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה'**

[2770] **רבינו יונה** כתב שיקבל מוסר ה' בסבר פנים יפות, ויחשוב כי הכל הוא כפרת עוונותיו. ואילו **הרמב"ם** כתב שיחשוב בלבו ש"כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד";

[2771] בתוס' **יו"ט** ביאר שאחר שפירטה המשנה את דיני אהבת ה', מביאה המשנה גם חלק מדיני מורא מקדש, כי הוא מדיני יראת ה', כמו שאמרו [יבמות ו א] "לא מן המקדש אתה יראַ, אלא ממי שהזהיר על המקדש". ובגדר "קלות ראש" כתב **הרמב"ם בפיה"מ** שהוא צחוק ושעשועים, **והמאירי** כתב דהיינו כגון תספורת או עשיית מי רגלים, **והריטב"א** כתב שהאיסור לעמוד ערום מול שער המזרח.

[2772] בשו"ת **שבות יעקב** [או"ח א] כתב שהאיסור רק במקל הליכה, אך מותר להכנס עם מקל של כבוד, שהרי מצינו שהקב"ה אמר למשה בסנה "מה זה בידך" על המטה שבידו, אף שהיה אסור להכנס שם בנעליו. וראה **בתפארת ישראל** [שקלים ג ב] שהעמיד את המשנה שם שהתורם במקדש לא יכנס במנעל ובסנדל - דהיינו במנעל של בגד, שהרי בשל עור אסור אפילו שלא בעת התרומה, ואכן כך הובאה משנה זו ביבמות קב ב ע"ש **ובמנחת חינוך** רנד ד].

[2773] **רש"י** פירש שהיו אומרים "עד מן העולם", וכמבואר בפנים שלא אמרו את סיום הפסוק "עד העולם", וזו גם כוונת הגירסא במשנה במשניות "היו אומרים מן העולם" וי"ג "לא היו אומרים עד העולם", **והריטב"א** [סג א] כתב שהיו אומרים כרצונם או "עד העולם" או "מן העולם" וראה **מלא הרועים**. עוד כתב רש"י שהיו מסיימים "ברוך חונן הדעת", ותמה **הרש"ש** הרי כבר אמרו "ברוך" בתחילת החתימה, ולמה כפלוהו [ואכן רש"י בסוטה מ ב והרע"ב כאן לא הזכירו את ה"ברוך" השני].

[2774] **מהר"ץ חיות** ביאר כי אף שהצדוקים החלו זמן רב אחר עזרא הסופר, כבר בימיו החלו להופיע דעות כוזבות אצל יחידים, ובתקופה מאוחרת יותר התאגדו לכת. וראה **בנפש החיים** [בהגהת מהרי"ץ לשער א] שבבית ראשון היתה השראת השכינה בשלמות, וראו כלם איך מתחברים העולמות העליונים והתחתונים, ויכלו לומר רק "עד העולם" כי לא הוצרכו לחיזוק, אך בבית שני שחסרו ה' דברים, הצריכו לומר "מן העולם ועד העולם" כדי להורות שעוה"ז הוא טפל. **ומרן הגרא"מ שך** האיר, כי באמת העוה"ז והעוה"ב הם דבר אחד והמשך אחד, ולכן ראוי לאמרם יחד ב"מן העולם", ורק כשקלקלו הוצרכו לשבר את האוזן, ולהשמיע בבירור שיש עוה"ב, וראה **נפש החיים** [שער ג יא, יד בהגהות].

[2775] **רש"י** נקט שחכמים תקנו כך על סמך הנהגת בועז, אך **הריטב"א** [סג א] כתב בשם הראב"ד שתקנו כך בימי בועז, ונשכחה התקנה, וחזרו ותקנוה בזמן המשנה.

עמכם, ויאמרו לו יברכך ה'", ועוד **אומר** הכתוב [שופטים ו יב] שהמלאך אמר לגדעון: "**ה' עמך גבור החיל**", והמקור שראוי לסמוך על מה שראינו אצל בועז וגדעון, הוא ממה שהכתוב **אומר** [משלי כג כב]: "**אל תבוז כי זקנה אמך**", [2777] אלא עשה כפי שנוהגים זקני האומה. ואין לך לטעון שהמברך בשם מזלזל בכבוד המקום, שהרי הכתוב **אומר** [תהלים קיט כו] "**עת לעשות לה' הפרו תורתך**", **ורבי נתן אומר** שכך ראוי לדרוש כתוב זה: לפעמים **הפרו תורתך** [כגון בשאלת שלום בשם, שנראית תקנתם כדבר האסור] **משום עת לעשות לה'** [כי צורך שאלת שלום לחברו הוא רצון ה', שנאמר בקש שלום ורדפהו] [2778].

גמרא:

שנינו במשנה: הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר "ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה": דנה הגמרא: **מנא הני מילי** שמברכים על הנס?

אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [שמות יח י] "**ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל** אתכם מיד מצרים ומיד פרעה, אשר הציל את העם מתחת יד מצרים". [2779]

מדייקת הגמרא מלשון המשנה "שנעשו בו נסים לישראל" כי דוקא **אניסא דרבים מברכינן**, אבל **אניסא דיחיד לא מברכינן**, ותמהה על כך: **והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא** [שם מדינה] **נפל עליה אריא, אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה**, [2780]

[2776] **רש"י במכות** [כג ב] ביאר תקנה זו היו בשני אופנים: א. שחייב לברך את חברו בשם, ואין לו לחוש שמזלזל בכבוד המקום, כשמשתמש בשמו לצורך כבוד הבריות. ב. שמותר לברך בשם, ואין לחוש לאיסור הוצאת שם שמים לבטלה.

[2777] **הרמב"ם בפיה"מ** ביאר שלא יבוז על דברי החכמים אע"פ שהן תקנות ישנות וקומות, ובשו"ת **משיב דבר** [ח"א טו] כתב שלא יאמר שטעם התקנה בטל, כי ודאי יש לה טעם נכון והוא נעלה מידיעתו.

[2778] ע"פ **רש"י**, והיינו כביאורו שהתקנה היתה להתיר לברך בשם, ולא לחוש לזלזול. אך **הרמב"ם בפיה"מ** ביאר שבעת שהפרו תורתך ועברו על התקנות הנזכרות, יהיה עת לעשות לה' להפרע מהם ולהענישם. **והריטב"א** [סג א] נקט שתקנו כך כדי ששם השם יהיה שגור בפי העם, ולביאוריהם התקנה היתה חיוב לברך בשם, ולכן כשלא יעשו כן יענשו.

[2779] **רש"י** פירש שנידון הגמרא מנין שמברכים על נס, אך אין להוכיח מיתרו שמברכים במקומו, שהרי הוא הגיע אחר שכבר היו במדבר, ולא עמד במקום שארע בו הנס. **והריטב"א** כתב שיכל לברך כי "הרואה רבים הניצולים כרואה מקום הנס", **והמאירי** נקט כי הואיל וראה את משה שעלידו נעשו הניסים, ואת ישראל שלצרכם נעשו, חביב היה בעיניו כאילו ראה המקומות, **והלבוש** [ריח] הוכיח מכך כשיטת **האבודרהם** שמברכים גם בראיית האדם שנעשה לו הנס. **והרא"ה** כתב שבראיית האדם מברך אפילו כשאינו אביו או רבו, ועדיפה מראיית המקום, שבו אינו מברך אלא נס של אביו ורבו, והיינו שעיקר הברכה על ההצלה ולא על הנס, וראה **שעה"צ** [ריח יז]. **והמהרש"א** ביאר שלכתם במדבר היה בכלל הצלתם ממצרים, וגם ראה שם את ניסי המן והבאר ועניני הכבוד, [והוסיף, שלא הוצרך להזכיר בברכתו שם ומלכות כיון שאמר "אשר הציל את העם" ובכך הזכיר שמלכותו בכל] **ובעיון יעקב** כתב שכיון שהענן השפיל את כל ההרים, הרי יכל יתרו לראות את מעברות הים מקום חנייתן [ותמוה, שהרי צריך לעמוד במקום הנס ממש, כמבואר בברכי יוסף, ועוד שהרי בסמוך מוכח שאחר שעבר המחנה במישור חזר המקום לקדמותו, וראה הערה 36].

[2780] **בב"י** [ריט] הביא בשם **אבודרהם** שאין מברכים אלא על נס שחורג ממנהג העולם, כגון שנפל עליו אריה, אך לא על הצלה מידי גנבים בלילה וכדו', וכתב שה**ריב"ש** [שלז] נחלק עליו, אך ה**מג"א** [ריח יב] נקט שכוונת הריב"ש

אתא לקמיה דרבא ואמר ליה: כל אימת דמטית להתם, בריך "ברוך שעשה לי נס במקום הזה" ואם אין מברכים על נס של יחיד למה אמר לו לברך על ניסו? **וכן מצינו שמר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא** [בקעה] **דערבות** [שם מקום] **וצחא** [צמא [2782]] **למיא, איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי, ותו** היה מעשה עמו, **זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא** [שוק] **דמחוזא, ונפל עליה גמלא פריצא** [גמל משוגע] **איתפרקא ליה אשיתא** [נפל כותל הבית הסמוך לו] **על לגוה** [נכנס לתוכו, וניצל], ומאז, **כי מטא לערבות, בריך "ברוך שעשה לי נס בערבות** [במעיין המים] **ובגמל"**, [2784] **וכן כי מטא לרסתקא דמחוזא, בריך "ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות"**, [2783] ואם אין מברכים על נס של יחיד, למה בירך על ניסיו? מתרצת הגמרא: **אמרי, אניסא**

כי אם הסכנה היתה בדבר שאינו טבע העולם, מברך, אף אם ניצל בדרך טבעית, כגון שהזדמנו שם אנשים, כי אף שלא היה שינוי בטבע, הרי נס הוא שהקב"ה הזמינם להצילו, ומשמע שהברכה על עצם ההצלה ולא על ה"נס", וראה עוד **במשך חכמה** [בראשית לז כד] ובהערה 37. **ובנשמת אדם** [סה א] כתב שגם האבודרהם לא הצריך שינצל דוקא בנס לא טבעי, שהרי לא נזכר שההוא גברא ניצל שלא כדרך הטבע, אלא שבא למעט רק אופן שבדרך העולם אינו ניזוק, כגון שבאו גנבים וצעק לעזרה, או יולדת וחולה שרובן לחיים [ונקט שהברכה על ה"נס" ולא על ההצלה] ו**בשעה"צ** [שם כו] תמה שהרי באריה אמרו "איתעביד ליה ניסא" [ואמנם בדק"ס ל"ג זאת, וראה **בה"ל** שם ד"ה וישן].

[2781] **הגרא"מ הורביץ** דקדק שהודאת היחיד פותחת בטובת עצמו "שעשה לי" קודם הזכרת ה"נס", ואינה כהודאה על נס שנעשה לאבותיו שאומר "שעשה נסים לאבותינו" ומקדים הודאה על ההנהגה הניסית לפני ההודאה על טובתם, וראה הערה 41.

[2782] בפשטות הכוונה שצמא והסתכן, אך **היעב"ץ** [מור וקציעה ריח] נקט שרק הצטער, וברכת הנס על הבריאה החדשה, ונקט שהברכה אינה על ההצלה אאל על הנס, וראה הערות 33-36.

[2783] יתכן לבאר שבצמאון רק את המקום "ערבות", כי הסכנה היתה טבעית, והנס שלא כטבע, אך ב"גמל" הזכיר את הסכנה שהיתה לא טבעית [וראה הערות 33-35]. ובאופן נוסף יתכן כדלהלן [הערה 42] שמברכים על המקום רק אם הנס נעשה בגוף האדמה.

[2784] **הרא"ש** למד מכאן שיחיד שנעשו לו כמה ניסים, כשמגיע למקום שארע בו אחד מהם כולל בברכתו את כולם, אבל **הריטב"א** כתב שאת המקום שעומד בו מזכיר ראשון, כי עיקר הברכה עליו, ואילו שאר הניסים יזכיר רק משום חביבות הנס, אך אינו חייב להזכירם, וכן הוכיח **ר"י החסיד** שהרי במשנה לא הוזכר שאומר ש"עשה ניסים לאבותינו בכך ובכך" [ונקט שאין חילוק בין רבים ליחיד בהזכרת כל הניסים]. ויתכן שנחלקו אם מדין ההודאה צריך להודות בברכתו על כל הניסים [ואם רואה אח"כ את מקום הנס השני, חוזר ומברך ומזכיר כל הניסים, וכ"כ ב**עולת תמיד**] או שהיא תוספת לחביבות הנס, ויוצא בברכה זו גם על המקום השני שיראה אח"כ [כמבואר ב**אליהו רבה**]. ו**בשו"ע** [שם ה] פסק שבעל הנס צריך להזכיר בכל מקום נס את כל ניסיו, וכתב ה**מג"א** שיוצאי יריכו אינם מזכירים כל הניסים, וכמו בנס של רבים, ולדבריו צ"ל שיתרו את כל הניסים כי ראה עד מעברות הים, וראה הערה 33.

[2785] **הרי"ף** גרס "איהו ובריה ובר בריה מברכים". וביאר ה**מעדני יו"ט** שכמו שרחמי האב על הבן עד ג' דורות [רש"י בראשית כא כג] כך להיפך שמחת הבן על הצלת אביו עד ג' דורות, וזו גם כוונת **בעל הטורים** [שמות י ב, עי"ש]. אכן **בטור** [ריח] הביא שיש מפרשים [הרשב"א] כי לגירסא זו כל יוצאי יריכו מברכים, עד עולם. וראה **יד אהרן** שרק צאצאיו שנולדו אחר הנס מברכים, והיינו משום שהצלתו הועילה להם שיבואו לעולם.

[2786] ראה **בירושלמי** שנס שארע לשבט אחד, תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה לגבי פר העלם דבר, אם בא על חטא של שבט אחד בלבד. ועוד אמרו שם, שכל ישראל חייבים בברכה על נס שנעשה ל"אדם מסוים", כיואב בן צרויה, או נס שהתקדש שם שמים על ידו בעולם, כגון הנס שארע לדניאל בגוב האריות, ולחנניה מישאל ועזריה בכבשן האש, וכתב ה**מג"א** שעתה אין לנו אדם מסוים, וביאר ב**בה"ל** שאפילו דניאל וחביריו מברכין על ניסם רק

דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי,[2786] אבל **אניסא דיחיד** רק **איהו** [בעל הנס][2785] **חייב לברוכי**.[2787]

תנו רבנן: **הרואה** את **מעברות הים** - מקום שעברו בו ישראל בקריעת ים סוף,[2788] **ומקום מעברות הירדן**, או את **מעברות נחלי ארנון**, או **אבני אלגביש** שהשליך ה' על האמוריים כשנלחמו עם יהושע **במורד בית חורון**, **ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל**, **ואבן שישב עליה משה** ובקש רחמים על ישראל **בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק**, ונציב של מלח של **אשתו של לוט**, **וחומת יריחו שנבלעה במקומה**, **על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום**.[2789]

דנה הגמרא: **בשלמא** "**מעברות הים**" מצינו שנעשה בהם נס, **דכתיב** [שמות יד כב] "**ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה**", וגם ב"**מעברות הירדן**" מצינו שנעשה נס **דכתיב** [יהושע ג] "**ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן**, **וכל ישראל עוברים בחרבה**, **עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן**", **אלא** "**מעברות נחלי ארנון**" **מנלן** שנעשה שם נס?

- **דכתיב** [במדבר כא יד] "**על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה** ואת הנחלים ארנון" ועל כך **תנא**: "**את והב בסופה**" - **שני מצורעים היו**, ושמותיהם "את" ו"הב"

משום שהתקדש בו ש"ש, אך אינם נחשבים כ"אדם מסוים" אע"פ שהיו מפורסמים, עד שיצא טבעם בכל העולם. וראה **במשך חכמה** [בראשית לז כד] שדוד היה אדם מסוים, ובכל זאת לא ברך כשניצל מכף שאול, כי גם שאול היה מסוים.

[2787] משמע שאדם אחר אינו מברך, אפילו אם ראה את הנס בעיניו, והיינו כי אין זו ברכת הראיה אלא ברכת שבח והודאה של הניצול, אכן טעם זה מועיל רק כשחוזר ורואה את מקום הנס, ועדיין צריך טעם למה לא יברך בשעת ראיית הנס על שינוי הטבע.

[2788] לשון רש"י, ודייק **הבה"ל** [ריח ד"ה כגון] כשיטת **הכפתור ופרח** שמברך רק כאשר הגיע למקום שממנו הוא רואה את המקום שארע בו הנס. וב**שערי תשובה** כתב בשם מהריט"ץ שאפילו עומד בעליה אינו מברך על נס שנעשה לו בבית עד שיעמוד במקום שנעשה הנס, ולפי המבואר בהערה 34 יתכן לפרש שלא נחלקו, אלא בנס של יחיד ההודאה על ההטבה שנעשית לו, ולכך צריך לעמוד במקום שנעשתה, אך בנס של רבים ההודאה על ההנהגה הניסית עם הכלל, ולזה די שהוא רואה את המקום כהיכי תמצי לברך. אכן **הרמב"ם** [ברכות י ט] נקט שדי בראיית חלק מים סוף, והבה"ל העיר מכאן, ועוד שהרי במעברות הירדן נקט שצריך לראות מקום שעברו בו ישראל. ויתכן שנקט כי בים סוף מברך גם על מה שננערו המצרים לים, ונס זה לא נעשה רק במקום החרבה, אלא בכל הים, וכדבריו [יסוה"ת ח א] ש"הוצרך להשקיע את המצרים, קרע את הים והצלילם בו".

[2789] **תוס**' [ד"ה אבני] כתבו שעל נס של רבים מברך דוקא בניסים כגון אלו, שניכרים מתוך המקום, ולכן אינו מברך על מקום שנפל בו מחנה סנחריב, אך בעל הנס עצמו מברך אפילו אם הנס אינו ניכר במקום [ויל"ע מה דין יוצאי חלציון]. וביאר **המ"ב** כי אף אם אפשר לכוון היכן היה הנס, כיון שלא נעשה בנוף האדמה אין מברכין עליו [ולדבריו האבן שישב עליה משה הועילה לתפילתו]. והוסיף **הגר"א**/**מ הורביץ** שרק אינו מזכיר את המקום בברכתו, אך ודאי מברך על הנס עצמו, וכמו שמצינו ב"ערבות וגמל", ראה הערה 37.

[2790] ע"פ המבואר בסמוך, וכתב **הצל"ח** ששם השני היה "הב" ו"והב" הוא ו' החיבור בין שני המצורעים, אך **רבינו חננאל** נקט ששמו היה "והב". ולכאורה משמע שישבו שניהם יחד, וכן מוכח בב"ב [כ א], ותמוה שבפסחים [מז ב] מצינו ש"בדד ישב" ולא יהיו טמאים אחרים אצלו.

[2790] **דהוו מהלכין** "בסופה" דהיינו **בסוף מחנה ישראל** כי מצורעים משתלחים מחוץ למחנה, [2791]

דף נד:

כי הוו קא חלפי בני **ישראל** דרך עמק נחל ארנון, **אתו אמוראי** (תחילת העמוד) **עבדי להון נקירותא** [מערות] בהרים שלצדי הנחל, **וטשו** [התחבאו] **בהון**. **אמרי**: **כי חלפי ישראל הכא**, נצא מהמערות שהם בגובה ההר, **ונקטלינון! ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי** [הולך] **קמייהו דישראל**, **והוה ממיך להו טורי מקמייהו** [משפיל את ההרים שלפניהם, כדי ליישר להם את הדרך], **כיון דאתא ארון** להרי ארנון, **אדבקו טורי בהדי הדדי** ונכנסו הבליטות שבהר זה לתוך המערות שבהר שכנגדו, **וקטלינון** לאמוריים שנחבאו בהן, **ונחת דמייהו לנחלי ארנון**. **כי אתו** המצורעים "**את**" **ו**"**הב**" למקום הנחל, שחזר למצבו הקודם אחר שמחנה ישראל עבר מעליו, **חזו דמא דקא נפיק מביני טורי**, **אתו ואמרי להו לישראל**, **ואמרו** ישראל **שירה**, **היינו דכתיב** [שם טו] "**ואשד** [שפך] **הנחלים אשר נטה לשבת ער**, **ונשען לגבול מואב**", ודרשוהו שנסוב על שפך דם האמוריים שנגרם על ידי שההר שבצד האמוריים נטה ממקומו אל ההר שבצד מואב.

שנינו בברייתא שמברך על ראיית "**אבני אלגביש**", ולא מצינו אבנים אלו במקרא אלא לגבי מלחמת גוג ומגוג, שנאמר [יחזקאל לח כב] "ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש, אש וגפרית אמטיר עליו ועל אגפיו ועל עמים רבים אשר אתו".

ומבררת הגמרא: **מאי** "**אבני אלגביש**"? - **תנא** "**אבנים שעמדו** באויר **על גב** [על ידי] **איש**, **וירדו על גב איש**". ומבארת הגמרא את כוונת התנא: "**עמדו על גב איש**" - **זה משה**, **דכתיב** בו "איש" בפסוק [שם יב ג]: "**והאיש משה עניו מאד**", **וכתיב** שהברד במצרים נעצר על ידי תפלתו, שנאמר [שמות ט לג] "ויפרוש כפיו אל ה'::" **ויחדלו הקולות והברד**, **ומטר לא נתך ארצה**", והיינו כי אפילו מה שכבר היה באויר לא הגיע לארץ. "**ירדו על גב איש**" - **זה יהושע**, **דכתיב** בו "איש" בפסוק [במדבר כז יח]: "**קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו**", **וכתיב** במלחמתו עם האמוריים [יהושע י]: "**ויהי בנוסם מפני בני ישראל**, **הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות**", נמצא שאבני אלגביש" הם ה"אבנים הגדולות", ונקראו כך כי ירדו "על גב איש", ושאר אבני הברד שנשארו עתידים ליפול במלחמת גוג ומגוג.

[2791] אונקלוס תרגם פסוק זה באופן אחר, ונקט שהכוונה לניסים ש"יהב" - נתן להם ה' "בסופה" - בים סוף", וביאר הצל"ח שתרגם מפי רבי אליעזר ורבי יהושע, ורבי אליעזר סובר שהותרו המצורעים להכנס למחנה בעת המסעות [תענית כא ב], ולכן אי אפשר לבאר שהם ראו את הנס מחוץ למחנה. [וראה בספרי דבי רב שמה ששנינו בספרי שהענן היה נמשך גם על המצורעים, לא היה על מקומם שם מחנה ישראל].

שנינו בברייתא שמברך על ראיית "**אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל**". ומפרשת הגמרא שדבר זה - **גמרא גמירי לה**. שכך **אמר** עוג: **מחנה ישראל כמה הוי**? - **תלתא פרסי, איזיל ואיעקר טורא** [הר] **בר תלתא פרסי, ואישדי עלייהו, ואיקטלינהו. אזל, עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קודשא בריך הוא עליה** [על ההר] **קמצי** [נמלים [2792]], **ונקבוה, ונחית** ההר **בצואריה, הוה בעי למשלפה**, ונעשה נס **ומשכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא, ולא מצי למשלפה**.

והיינו דכתיב [תהלים ג] "**שני רשעים שברת**", **וכדרבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש, מאי דכתיב "שני רשעים שברת"**? - **אל תקרי "שברת", אלא "שרבבת"**, והיינו שיניו של עוג שהשתרבבו. [2793]

וסופו של עוג כך היה: **משה כמה הוה** גובהו? - **עשר אמות, שקיל נרגא** [מקל] **בר עשר אמין, שוור** [קפץ] **עשר אמין, ומחייה** [משה לעוג] **בקרסוליה**, [2795] **וקטליה**. [2794]

שנינו בברייתא שמברך על ראיית "**אבן שישב עליה משה** ובקש רחמים על ישראל בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק". ומבארת הגמרא את הנס שנעשה בה: **דכתיב** [שמות יז יב]: **וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה** ... ויחלוש יהושע את עמלק. [2796] שנינו בברייתא שמברך על ראיית "**אשתו של לוט**". ומביאה הגמרא

[2792] כך פירש **רש"י**, **והערוך** [קמץ, ד] נקט שהם חגבים, **והרש"ש** הביא שכך פירש בכמה מקומות, אכן ביבמות [קכא ב] כתב רש"י ש"קמצי" הם "חגב או נמלה". **ובמחברת הערוך** [דחף] כתב שהכוונה לעוף הדוכיפת, שתרגומו [ויקרא יא יט] "נגר טורא", ע"ש שנקר את ההר, שהרי אין דרך חגב לנקר הר.

[2793] **הרשב"א** העיר שהרי הברכה נקבעה על ה"אבן" שבקש לזרוק, ואיך הביאה הגמרא שמחשבתו היתה לזרוק "הר". וביאר שבאמת רצה לזרוק אבן גדולה, והרואה אבן זו מברך על הנס, כי ניכר עליה שרק איש בממדים של עוג יכול לזורקה, וכאן מבארת הגמרא שעוג היה היחיד שלא ירא להתעסק עם ישראל, כי ידע שקיום עם ישראל אינו תלוי בריבויים, שהרי כל העם נכלל בג' פרסאות, ובהכרח שהם קיימים בזכות אבותיהם שנמשלו להרים [מראש צורים - במדבר כג], ולכן חשב שהוא קודם להם בזכות אברהם, שהרי הודיע לו על מלחמת המלכים [ראה נדה סא ב], ורצה לעקור זכות זו מהם והופכו עליהם. ועל כן "באו קומצי" שהם ישראל שכוחם בלשונם, ובתחינתם ירדה זכות אברהם מראשו ונתלתה בצוארו והקהתה את שיניו. **והמהרש"א** תמה, שהרי האבות נקראו "הר" רק כלפי בניהם, מלשון "הורים", אך לא כלפי עוג, ואף אם משה ירא מזכותו, הוא עצמו לא יכל לסמוך על זכות אברהם, וראה **גור אריה** [במדבר כא לג] **ובה"ל** [ד"ה ואבן].

[2794] ביאר **הגר"א** שהכהו בקרסולו ומחמת המכה נפל, וכיון שהיה גבוה מאד נמצא שנחבט מאד בנפילתו ונהרג מיד. **והרשב"א** ביאר שהכוונה שהוצרך משה לצרף את זכות עצמו, ואת זכות ישראל שהיא כמקל לפעול בו, ו"קפץ למעלה" היינו זכות אבות, ובכך הכהו בקרסולו, דהיינו שביטל ממנו את זכות הפסיעות שפסע בקרסוליו לבא אל אברהם במלחמת המלכים.

[2795] ראה במדרש רבה [סוף וזאת הברכה] שמי המבול לא הגיעו לקרסוליו מפני גובהו, והיינו כשעמד על ההרים שכוסו הט"ו אמה מעליהם, [ומיושבת הערת **הרד"ל** שם]. **והמהרש"א** הביא פירוש רש"י עה"ת שאורך ערשו היה תשע אמות במדת האמה שלו עצמו, וביאר שהכרחו מסוגיין, שהרי מבואר שהיה גבוה הרבה יותר מט' אמות, ותמה **הרמ"ע מפאנו** [שו"ת ג] הרי כל אדם גבוה ג' אמות באמה שלו, אכן כבר הביא **הרמב"ן** [ב"ב ק ב] מדרש שעוג היה בריה מנוולת, והיה רחבו קרוב למחצית אורכו.

[2796] **הרשב"ץ** הקשה, הרי הנס נעשה במקום המלחמה ולא במקום האבן. וביאר שהנס נעשה בזכות שמשה הצטער בצערם של ישראל, ולא ישב על כר וכסת אלא על אבן. **והמהרש"א** כתב שע"י נשיאת כפיו גבר ישראל, והיינו שכל הנצחון היה ע"י שהביטו אל משה וראו כי ידיו של משה עושות מלחמה. ויתכן עוד, שהרי עמלק

שנעשית נציב מלח בנס, **שנאמר** [בראשית יט כו]: "**ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח**". [2797]

שנינו בברייתא שמברך על ראיית "**חומת יריחו שנבלעה**". ומביאה הגמרא את הנס שנעשה בה: **דכתיב** [יהושע ו]: "**ותפול החומה תחתיה**".

מקשה הגמרא: **בשלמא כולהו**, מצינו שארע בהן **ניסא**, **אלא** "**אשתו של לוט**" הרי **פורענותא הוא**?

מתרצת הגמרא: באשת לוט הכוונה היא **דאמר** "**ברוך דיין האמת**".

תמהה הגמרא: **והא** בסוף הברייתא "צריך שיתן **הודאה ושבח**" **קתני**?

מתרצת הגמרא: **תני** "**על לוט ועל אשתו מברכים שתים**, **על אשתו אומר ברוך דיין האמת**, [2799] **ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים**", [2798] כי זכר ה' את אברהם ובזכותו הציל את לוט.

אמר רבי יוחנן: **אפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא זוכר את הצדיקים**, **שנאמר** [בראשית יט כט] "**ויהי בשחת אלהים את ערי הככר**, **ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו'**".

הגמרא שבה לברר את הנס שארע ב"**חומת יריחו שנבלעה**".

תמהה הגמרא: **וכי חומת יריחו נבלעה**, **והא נפלה** - כפי **שנאמר** [יהושע ו] "**ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה**"?

חישבו את השעה מתי יעלה מזלם לנצח, ומשה העמיד להם את החמה וערבבם [רש"י שמות יז יב], נמצא שהנצחון לא היה בעצם המלחמה אלא בערבוב השעה ע"י תפלתו. ובה**עמק שאלה** [כו ו] תמה הרי מלחמה זו היתה כדרך הטבע, ולא ראו את הנס בנצחון. ולכן ביאר שאין הברכה על הצלת ישראל, אלא על מה שנתן ה' כח למשה להגביה ידיו במשך יום שלם, שאין זה בדרך הטבע אפילו בסיוע אחרים [ונקט שהברכה על הנס ולא על ההצלה].

[2797] **הרמב"ם** [ברכות י] השמיט את הברכה על אשת לוט, וראה בביאור **הרד"ל** לפרקי דרבי אליעזר [כה, פ] שנציב המלח נשטף ונמס כאשר יצא הים מגבולו אחר רעידת אדמה, אולם בפירוש ר"י **בכור שור** [בראשית שם] וב**סדר הדורות** [ב"א מז] מעידים שעדיין הוא קיים [וראה בפרד"א שם שכל יום לוחכין אותה השוורים ובערב צומחת, ובסדר הדורות שם מעיד שתמיד נשאר ממנה ב' טפחים, ובחצות הלילה גודלת].

[2798] גירסת **הרא"ש** "הרואה אשתו של לוט מברך שתים עליה אומר דיין האמת ועל לוט זוכר הצדיקים", ומשמע שבמקום שרואה את אשתו מברך גם על לוט. אולם **הרי"ף** גרס "על לוט ועל אשתו אומר שתים, על לוט וכו' ומשמע שעל כל אחד מברך במקומו. וב**שעה"צ** [שם כג] צידד שגם לדעת הרי"ף מברך שתיהן במקום נציב המלח של אשתו, כי רק שם ידוע שהוא מקום ניסתם מסדום, אך קבר לוט אינו מקום זכירת הצדיקים [וביאר שכוונת "על לוט ועל אשתו" היא בשבילו ובשביל אשתו]. וב**פירות תאנה** כתב שהברכה על אשת לוט אינה משום שמועות רעות, שהרי היא שמועה הידועה לו, אלא כך מברך על נס לפורענות.

[2799] ב**שעה"צ** [שם כב] תמה הרי אשת לוט לא היתה מישראל, ואין מברכין "דיין האמת" על עכו"ם [רכה ט]. וכתב שהצער הוא על שלא הועילה זכות אברהם להצילה, ודבר זה מורה על תוקף הדין, ולכן מברך במקום זה על הצלת לוט, כי במקום זה ניצל אף שהיה הדין בתוקפו [וראה **ט**"ז ב **ומ"ב** כח והערה הבאה].

מבארת הגמרא: **כיון דפותיה** [רוחבה] **ורומה** [וגובהה] **כי הדדי נינהו**, ואילו נפלה על צידה לא היתה הנפילה ניכרת, שהרי גובהה היה נשאר כפי שהיה בעומדה, **משום הכי אבלעה בלועי**, וזו נקראת "נפילה" בחומה כזו.

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות כשיוצאים ממצבם אשר שכיח בו סכנה. [2801] ואלו הם: [2800] א. **יורדי הים** ב. **הולכי מדברות** ג. **ומי שהיה חולה ונתרפא** ד. **ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא** [2802].

ומבארת הגמרא: "**יורדי הים**" **מנלן** שצריכין להודות? - **דכתיב** [תהלים קז כג - כד] "**יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה'**". **ואומר** עוד [שם כה - כו] "**ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות**". [2803] **ואומר** עוד [שם כז] "**יחוגו וינועו כשכור**". **ואומר** עוד [שם כח] "**ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם**", **ואומר** עוד [שם כט] "**יקם סערה לדממה**" **ואומר** עוד [שם ל] "**וישמחו כי ישתוקו**" **ואומר** בסוף הענין [שם לא - לב] "**יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם**" "וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו".

ממשיכה הגמרא לבאר: "**הולכי מדברות**" **מנלן** שצריכין להודות? - **דכתיב** [שם ד - ח] "**תעו במדבר בישימון דרך, עיר מושב לא מצאו**. רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף,

---

[2800] **תוס'** הקשו למה שינה רב מסדר הכתוב שהביאה הגמרא מתהלים, ובו "הולכי מדבריות" הוזכרו תחילה. וביארו, שבתהלים נקט את המסוכנים תחילה, ואילו רב נקט את המצויים תחילה. **ורבינו יונה והערוך** [ארבע] הביאו מרב האי גאון שביאר להיפך שבתהלים נקט את המצויים תחילה, ואילו רב נקט את המסוכנים תחילה, כי רוב החבושים בבית האסורים הם בעבור ממון ואינם מסוכנים כל כך. [וראה **בברכי יוסף** שהביא בשם הר"י **מיגש** שהאסור על עסקי ממון מברך כי לא היה אדון לנפשו, וראה **בבה"ל** ד"ה חבוש דהיינו רק כשנאסר לתקופה ממושכת, אך אם היה רק במעצר לכמה ימים, נחשב אדון לנפשו, ולא יברך]. **ובמג"א** [ריט א] כתב שחיוב ההודאה הוא בחבוש על עסקי נפשות, שהוא בסכנה. וביאר **המחצית השקל** שדקדק בדברי רבינו יונה שלא כתב שהרוב חבושים "על עסקי ממון", אלא "בעבור ממון", והיינו שאף שנחבשו על עסקי נפשות אפשר לפדותם בממון. **ובבה"ל** [שם] ביאר שהערוך לשיטתו שחולה מברך אפילו אם יש לו רק מיחוש, אך המג"א הולך בשיטת השו"ע שחולה אינו מברך אלא אם עלה למטה.

[2801] כתב **המאירי** שהברייתא נקטה את ארבעת האופנים שהסכנה שכיחה בהם תמיד, והיוצא ממצבים אלו מברך אפילו אם לא נקלע לסכנה בפועל, אך ודאי שגם כל הנקלע לסכנה מסוג אחר, אם נחלץ ממנה, מברך, וכ"כ **הריב"ש** [שלז] שהרי סכנת המדבר היא מפני אריה, ומה לי אם ניצל ממנו בעיר, ולכן הורה רבא לברך כשניצל מארי, וראה **ביאור הגר"א** [קיט כ]. אולם **האבודרהם** נקט שמברך רק בארבעת אופנים אלו, שיש להם מקור מהכתוב בתהלים, וביאר **המ"ב** [שם לא] שרק באלו תקנו ברכה, כי הם שכיחים ביותר. **והמהרש"א** כתב שנקטו את ארבעת אלו שכוללים את כל הסיבות המונעות מהאדם להגיע אל שלמותו: א. הולכי מדבריות, שרודפים אחר פרנסה, ונאמר בהם "רעבים וגם צמאים". ב. אסיר, שיד שונאיו עליו. ג. חולה, שובעו החלוש מונעו מלימוד ותפלה. ד. יורדי הים, שהם הטרודים מחמת ריבוי העושר. וראה עוד הערות 56-57.

[2802] **בבה"ל** שם צידד כי לדעת המג"א שרק חבוש על עסקי נפשות מברך מפני שהיה בסכנה, נמצא שאינו מברך אלא אם נאסר עד שיתברר דינו, אך אם עצם המאסר הוא לעונש, אף שנאסר על עסקי נפשות, לא יברך. ודחה, שצריך להודות על שנשפט מתחילה רק למאסר ולא למיתה.

[2803] **בבה"ל** [ד"ה יורדי] כתב שיורדי הים והולכי מדבר מברכים אפילו אם לא נקלעו לסכנת סערה או טעות בדרך, [ואף לשיטת האבודרהם שתקנו ברכה רק בסכנות שיש להם מקור מקרא] אין צורך שיקלע בפועל לסכנה שתיאר הכתוב, אלא שתקנו לכל העלול להקלע לסכנות אלו, שיברך כשיצא ממצב שעלול להם, וכמבואר בהערה 53.

ויצעקו אל ה' ממצוקותיהם יוציאם, **וידריכם בדרך ישרה** ללכת אל עיר מושב, **יודו לה' חסדו** ונפלאותיו לבני אדם".

"**מי שחלה ונתרפא**" מנין שצריך להודות? - **דכתיב** [שם יז - יט] "**אולים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו, כל אכל תתעב נפשם** ויגיעו עד שערי מוות, **ויצעקו אל ה' בצר להם** ממצוקותיהם יושיעם, **ישלח דברו וירפאם** וימלט משחיתותם, **יודו לה' חסדו** ונפלאותיו לבני אדם".

"**מי שהיה חבוש בבית האסורין**" **מנלן** שצריך להודות? - **דכתיב** [שם י - יא] "**ישבי חשך וצלמות** אסירי עני וברזל [2804], **כי המרו אמרי אל** ועצת עליון נאצו, **ואומר** עוד [שם יב] "**ויכנע בעמל לבם כשלו ואין עוזר**", **ואומר** עוד [שם יג] "**ויזעקו אל ה' בצר להם** ממצוקותיהם יושיעם", **ואומר** עוד [שם יד] "**יוציאם מחשך וצלמות** ומוסרותיהם ינתק'" **ואומר** עוד [שם טו - טז] "**יודו לה' חסדו** ונפלאותיו לבני אדם", "ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה". [2805] דנה הגמרא: **מאי מברך**? - **אמר רב יהודה**: "**ברוך גומל חסדים טובים**" [2806].

[2804] **בבה"ל** [סוף ד"ה חבוש] הביא שיש שלמדו מלשון הכתוב כי חבוש מברך רק אם היה כבול בכבלי ברזל, ודחה שאין צריך שיהיה בצרה כלשון הכתוב ממש, כמבואר בהערה הקודמת.

[2805] **הרא"ש** כתב שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה, ותמה ה**חתם סופר** [או"ח נא] שהרי חיובה מבואר בפסוקים אלו, ולמה החשיבה כ"תקנה". וביאר שפסוק טז "ויזבחו זבחי תודה" נאמר אחר ג' שצריכים להודות, והם מביאים זבחי תודה, אך יורדי הים כתוב אחר פסוק זה, ועליהם נאמר הכתוב "וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו" שממנו למדו את הברכה, ואחר החרבן תקנו שעל כלם יברכו ברכה תחת הקרבן [והעלה מכך שכל המודים אינם מברכין בלילה כי ברכתם תחת הקרבן, חוץ מיורדי הים, שלא התחייבו מעיקרא אלא בברכה]. אמנם **רש"י במנחות** [כת"י ד"ה תודת] כתב ש"ויזבחו זבחי תודה" נסוב על כל הארבעה, וראה גם **חזקוני** [בראשית ח כ] שנח העלה עולות בצאתו מהתיבה, כדין כיורדי הים באניות. ותמוה למה לא הביא תודה, ואם משום שלא הותרה לו אכילת בשר אלא אחר קרבן זה [ראה סנהדרין נט ב]. הרי מצינו שהבל הביא שלמים [ראה זבחים קטז א]. ויתכן לבאר שבאמת קרבן עולה עדיף, אלא שחיוב קרבן תודה עיקרו הוא לצורך סיפור הנס בעת אכילתה ברבים, [כדברי **הנצי"ב** בהעמק דבר ויקרא ז יג, העמק שאלה קעא], ואילו נח שכל הניצולים היו עמו, הרי לא היה לו למי לספר, ולכן העדיף להביא עולה [וראה בכתבי **הגרי"ז** לפר' יתרו, שמשה לא יכל לקיים דין סיפור הנס עד שבא יתרו שלא ראה את הנסים]. ו**בתוס'** כתבו שנוהגים לברכה כשעולים לתורה, וביאר החתם סופר [שם] ע"פ דברי ה**מג"א** [רפב] שבעל יולדת חייב לעלות לתורה במקום קרבן יולדת, וכן ברכת הגומל שהיא במקום קרבן תודה מקומה בעליה לתורה.

[2806] **הרי"ף והרא"ש** גרסו "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", **ובב"י** [ריט] ביאר שגומל טוב אפילו לאותם שהם "חייבים" [רשעים], וגם אני כאחד מהם, שאע"פ שאיני הגון גמלני כל טוב [ויתכן שמקור לזה מהפסוק "יודו לה' חסדו - עמם, ונפלאותיו לבני אדם - אחרים שהם "חייבים" כמוהם]. ובשו"ת **מהר"ם מינץ** [יד] כתב שאומר "הגומל לחייבים" כי כיון שחלה מסתמא חטא קודם לכן, וכתב ה**אבני נזר** [או"ח לט] כי גם יורדי הים והולכי מדבר מברכים, אף שהם הכניסו את עצמם לסכנה, כי אם הלכו לפרנסתם הרי הוצרכו לכך כי קלקלו מעשיהם, ואם הולכים סתם, הרי חטאו בכך גופא שהכניסו עצמם לסכנה. ו**במג"א** העלה מכך שקטן אינו מברך, כי אינו יכול לומר "חייבים" כי אינו בר עונשין, ואינו יכול לדלג ולשנות ממטבע הברכה, ו**באבני נזר** [שם] תמה שהרי מצינו בסמוך שיוצא בברכת "בריך רחמנא דיהבך לן וכו'" ומשמע שאין לשון "חייבים" מעכב במטבע הברכה.

אביי אמר: וצריך לאודויי קמי [2808] **עשרה**, [2807] **דכתיב** [שם לב] "**וירוממוהו בקהל עם וגו'**" ו"קהל" הוא עשרה אנשים. [2809]

מר זוטרא אמר: וצריך שיהיו תרין מינייהו [מהעשרה שמברך לפניהם] **רבנן**, **שנאמר** [שם] "**ובמושב זקנים יהללוהו**".

מתקיף לה רב אשי: ואימא צריך שיהיו **כולהו** העשרה **רבנן**?

השיב מר זוטרא: וכי **מי כתיב** "**בקהל זקנים**"? הרי "**בקהל עם**" **כתיב**, ומשמע שאנשי ה"קהל" הם מה"עם", ורק צריך שיהיה בתוכם גם "מושב זקנים" של רבנן.

ועדיין מקשה רב אשי: אם כן, **אימא בי עשרה - שאר עמא**, ועליהם צריך להוסיף עוד **תרי רבנן**?

קשיא! [2810]

[2807] **בבאר היטב** [ריט ד] הביא שב**הלכות קטנות** [ח"א רעא] נקט שהמברך בכלל העשרה, אך ה**ראנ"ח** דייק מלשון הגמרא "קמי עשרה" שצריך עשרה חוץ מהמברך, וב**שעה"צ** [ז] הוכיח שמצטרף לעשרה, שהרי כל המקור לעשרה נלמד מברכת חתנים, ואמרו בכתובות [ז ב] ש"חתנים מן המנין". וב**זכרון שמואל** [כג ה] כתב לחלק, שבברכת חתנים העשרה נצרכים מדין הברכה [כעין עשרה ל'דבר שבקדושה'] ולכן החתן מצטרף [וגם אינו חיוב של החתן], אך ב'הגומל' חיובו להודות בפני עשרה [ולמר זוטרא בפני י"ב], ואין המודה יכול להיות בכלל השומעים.

[2808] **הרמב"ם** [ברכות י ח] כתב ש"עומד ביניהם ומברך", ותמה ה**כסף משנה** מנין לו זה? וב**אליהו רבה** נקט שכוונתו מנין שמברך מעומד, ולכן כתב שברכתו נחשבת כהלל, והלל מברכין מעומד וביום [וראה **ב"ח**]. ודחה ה**חתם סופר** שהרי מברך על הנס, ודומה להלל בליל פסח שנאמר בלילה ומיושב, וכתב שעומד רק מפני כבוד הציבור שמברך לפניהם. וב**מעשה רוקח** ביאר שקושיית הכס"מ מנין שעומד "ביניהם", וביאר ש"בקהל עם" משמע בתוכו. ויתכן עוד שכוונת הרמב"ם להשמיע שאין העשרה נצרכים כ'ציבור' ל'דבר שבקדושה', ומצד 'ציבור' אינו חייב לעמוד, אלא שחיובו להודות בפני עשרה, והוא כדברי **הנצי"ב** [שם] **והגרי"ז** [שם] שחוץ מחיוב הברכה, יש חיוב נוסף של סיפור הנס, ולכך צריך לעמוד 'ביניהם', [וראה הערה הבאה].

[2809] **רש"י בכתובות** [ז ב] כתב שהמקור לכך מהכתוב [במדבר כ ח] "הקהל את העדה" הרי ש"קהל" כ"עדה", ו"עדה" היא עשרה, כמו שלמדו לעיל [כא א] מהאמור אצל המרגלים "עד מתי לעדה" ונקראו "עדה" אחר שיצאו יהושע וכלב ונשארו עשרה. אולם **הריטב"א** הביא בשם תוס' שהמקור מהאמור בפסח [שמות יב ו] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" קהל ועדה וישראל, ואין עדה פחותה מעשרה כאמור במרגלים. והנה **הטור** דייק מלשון אביי שרק לכתחילה "צריך" עשרה, אך בדיעבד גם בפחות, יצא, ולכן אם יודע שלא ימצא עשרה, יברך בפחות, אך **רבינו יונה** נקט שאם בירך בפחות מעשרה, לא יצא, וכתב ה**מחצית השקל** כתב שלדעתו המברך בפחות מעשרה ברכתו לבטלה, אך ה**גרעק"א** כתב שיכול לברך דרך שבח והודאה, אך יש לאסור לברך משום שאם אח"כ יזדמנו לו עשרה, יצטרך לחזור ולברך שוב לפניהם, וראה **בה"ל** [ד"ה וי"א] ובהערה הבאה.

[2810] **תוס'** כתבו שלהלכה הולכים לחומרא ומברך אפילו בלי תרי רבנן, והיינו שרב אשי נחלק על מר זוטרא ולא הצריך תרי רבנן כלל, וביאר **בה"ל** שהכתוב נקט "זקנים" כי הדרך הוא להודות בפניהם כדי שיברכוהו, שהרי גם בועז לקח "עשרה אנשים מזקני העיר" ומבואר בפסוק שרצונו היה שיברכוהו. וב**זכרון שמואל** [כג ה] חילק, שבועז בירך ברכת חתנים, ובה העשרה נצרכים מדין הברכה, ולכך אין חילוק בין זקן לרגיל. [וה**גרעק"א** תמה שהרי בכל דרבנן הולכים לקולא. ובפשטות כוונת תוס' שחיוב הברכה חל בעת הנס, והעשרה הם רק תנאי בקיומה, וכיון שוודאי התחייב כבר, שוב דינו לחומרא לברך, אף שספק אם מברך כהוגן]. וה**טור** כתב בשם תוס' שדין זה לא נפשט והולכים בו לחומרא, והיינו שרב אשי נחלק על מר זוטרא והצריך תרי רבנן חוץ מהעשרה. והביא שה**רי"ף והרמב"ם** נקטו שדי בעשרה ותרי מינייהו רבנן, וביאר ה**ב"י** שטעמם משום שהוא דין דרבנן, והולכים בו לקולא. והעיר ה**מעדני יו"ט** שאם דרבנן הוא, ראוי להקל ולא להצריך רבנן כלל, וביאר ה**גרעק"א** שתרי דרבנן הם רק למצוה, ואם לא מצא יכול לברך בלי רבנן, והנידון אם לכתחילה צריך להחמיר ולחזר שיהיו תרי רבנן חוץ מהעשרה, או שלכתחילה יכול להקל ולכללם בין העשרה, וראה וב**זכרון שמואל** [כג ג].

רב יהודה חלש ואתפח, חלה והבריא. **על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה "בריך רחמנא דיהבך ניהלן, ולא יהבך לעפרא"**. [2811] **אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי**.

מקשה הגמרא: **והא אמר אביי, בעי אודויי באפי עשרה**?

מתרצת הגמרא: **דהוו המבקרים בי עשרה**. [2812]

ועדיין קשה: **והא איהו לא קא מודה**? -

לא צריך, כיון **דעני בתרייהו "אמן"**. [2813] **אמר רב יהודה: שלשה צריכין שימור** מפני המזיקין שמתגרים בהם, ואינם הולכים לבדם אלא בלווי אדם, **ואלו הן**: א. **חולה** שהורע מזלו, ב. **חתן** [2814] ג. **וכלה** שהמזיקים מקנאים בהם.

במתניתא תנא: חולה, חיה - יולדת, **חתן וכלה. ויש אומרים: אף אבל** שגם מזלו הורע [2815], **ויש אומרים: אף תלמידי חכמים בלילה**, [2816] כי המזיקים מקנאים בהם, ובלא שמירה יש חשש שיזיקום. **ואמר רב יהודה: שלשה דברים** [**המאריך בהן**] **מאריכין ימיו ושנותיו של אדם**, א. **המאריך בתפלתו** כדי לכוון בה [2817] ב. **והמאריך על שלחנו** ומתוך

[2811] כתב **הטור** [שם] שאין ברכתם נחשבת כברכה לבטלה, כיון שנתנו שבח והודאה למקום, כדרך שבני אדם משבחים למקום על הטובה שהזמין להם. ולמד מכך הב"י שהוא מקור המנהג, של האנשים המברכים "הגומל" כשנשותיהם יולדות, אולם הביא בשם **רשב"א**, שרב חנא ורבנן ברכו משום שרבי יהודה היה רבם, וכמו שמצינו בברכת "שעשה לי נס", שמברך גם על נס של רבו, ואם כן אין להוכיח מכאן למנהג האמור.

[2812] **הגר"א** הכיח מכאן **כרבינו יונה** שאם בירך בפחות מעשרה אפילו בדיעבד לא יצא. ובהקדמת **אשר לשלמה** [ח"ג] הקשה הרי רב יהודה יצא רק מדין שומע כעונה, ואינו מודה בפני עשרה, ואף לדעת **החזו"א** שהשומע יוצא במצוותו של המשמיע, הרי מבואר לעיל שההודאה אינה ברכה גרידא, אלא דין נוסף של סיפור הנס, וזה לא עשה המשמיע.

[2813] **הטור** [ריט] הביא בשם הרא"ש שלא יכל לצאת בברכתם מדין "שומע כעונה", אלא ע"י עניית אמן, כי הם לא היו חייבין בה, [אך אם ישמע ממי שמחוייב ב'הגומל' יכול לצאת בברכתו]. **והגרעק"א** [על השו"ע שם] כתב שלא שייך בנוסח ברכתם "שומע כעונה", כי המבקר אומר "ברוך שגמלך", ואילו החולה צריך לומר "שגמלני", ורק אם עונה "אמן" נחשב כמשבח ומודה בעצמו, אולם **הריטב"א** נקט שיוצא בשמיעה מהם, וביאר **האבני נזר** [או"ח מ] שאע"פ שנוסחה שונה, כיון שענה 'אמן' יוצא בברכה שנאמרה במטבע הראוי למברך. והגרעק"א דן אם חולה ששמע ברכה של יורד הים יוצא אפילו בלא עניית אמן, כי הוא מחוייב כמותו, או כיון שחיובם משתי סיבות אינו יוצא אפילו אם ענה "אמן", **ובזכרון שמואל** [כג ו] כתב שודאי יצא, כי הרי אף אם שניהם היו חולים, הרי כל אחד מודה על ניסו, ומה שחברו יוצא בה הוא משום שברכתן שווה.

[2814] **בפרקי דרבי אליעזר** [טז] שנינו "החתן דומה למלך, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו", וכתב **הרד"ל** [אות נח] שמשמעות הלשון "אינו יוצא לשוק" היא מפני כבודו ולא משום שימור, אך לעיל שם [פי"ב אות נח] כתב שמלאכי השרת היו משמרין לאדם בחופתו, מפני המזיקין שהם "בני האלוהים" ו"בנות האדם", עי"ש.

[2815] **במג"א** [תקנט ח] כתב שאבל יכול לכת בלילה לבדו אך לא בחבורת אנשים, ומקורו מ**תרומת הדשן** [ח"א רצ] ושם מבואר שצריך ללכת עם עוד אחד או שנים משום שימור.

[2816] **באור זרוע** [ק"ש ג] תמה שהרי לעיל [ה א] אמרו שת"ח אינו צריך לקרא ק"ש על מטתו כי תורתו משמרתו, ויישב [בסי' קלז] שתורתו משמרתו רק במקום טהור, שבכל עת הוא עסוק בה, והשימור נצרך רק כשהוא במבואות המטונפים ואינו יכול להרהר בתורה. **ורבינו יונה** [שם] כתב שהחשש הוא רק כשהולך באישון לילה ואפילה, **והרד"ל** [שם טז נח] דקדק מכאן שרק לת"ח די בשמירה בלילה, אך השאר צריכים שימור גם ביום.

[2817] **המהרש"א** כתב שהברייתא לא הזכירה את המאריך באמן שמאריכין לו ימיו ושנותיו [כדלעיל מז א] משום שהוא כלול במאריך בתפלתו [אכן, לעיל יג ב מצינו כן גם לגבי ה"מאריך באחד", ויתכן שהברייתא נקטה רק

כך עניים באים ומתפרנסים על ידו, ג. **והמאריך בבית הכסא** שהוא מועיל לבריאותו. מקשה הגמרא: וכי **המאריך בתפלתו מעליותא היא**, **והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן**:

דף נה.

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה [מצפה שיענה לפי שהתפלל בכוונה], **סוף** דבר, שאין בקשתו נעשית, **ובא לידי כאב לב**, **שנאמר** [משלי יג] "**תוחלת ממושכה** [תפלה מתמשכת] גורמת **למחלה לב**".

וכן **אמר** גם **רבי יצחק**, **שלשה דברים** גורמים שיפשפשו במעשי בעליהם, ונמצא שהם **מזכירים עונותיו של אדם**, **ואלו הן**: העובר במקום סכנה, כגון תחת **קיר נטוי**, ובכך מגלה שהוא בוטח בזכויותיו, **ועיון תפלה**, שבוטח בזכות תפלתו, **ומוסר דין** שיש לו **על חבירו**, **לשמים**, ומתוך שהוא בוטח בזכויותיו סבור חברו יענש. הרי שאריכות התפלה גורמת לו רעה, ואיך אמרו שהמאריך בתפילתו מאריכין לו ימיו ושנותיו?

מתרצת הגמרא: **הא לא קשיא**, **כי הא** שבא לכאב לב, הוא באופן **דמעיין בה**, ואילו **הא** שמאריכין לו ימיו ושנותיו, הוא באופן **דלא מעיין בה**. **והיכי עביד** ה"מאריך בתפלתו"? - **דמפיש ברחמי**. [2818]

מבארת הגמרא: הטעם ש"**המאריך על שלחנו** מאריכין לו ימיו ושנותיו", הוא משום שסיבתו להאריך בסעודה היא **דלמא אתי עניא ויהיב ליה** לסעוד עמו, [2819] ומצינו שהסועד את העניים שלחנו מכפר לו, **דכתיב** [יחזקאל מא כב] "**המזבח עץ שלש אמות גבוה**". **וכתיב** [שם בסוף הפסוק] "**וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'**", ולכאורה תמוה איך **פתח ב"מזבח" וסיים ב"שלחן**"? -

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: פסוק זה בא ללמד, כי **כל זמן שבית המקדש קיים**, **מזבח מכפר על ישראל**, **ועכשיו** שבטלו הקרבנות, **שלחנו של אדם** שמאכיל עליו את העניים, **מכפר עליו**, ומפני כך נחשב כ"מזבח", וגורם להאריך ימיו. [2820]

אריכות יותר מהרגיל, כדי להרויח תועלת נוספת, אך ב"אמן" ו"אחד" האריכות רק שוללת קיצור ומהירות, ונתנו בה שיעור כדי לכוון במתינות, וכמבואר שם שיותר מכך אין להאריך].

[2818] **המהר"ל** [נתיב העבודה ו] ביאר שהמקשן היה סבור שכוונת רבי יהודה כי "מאריך" היינו שמושך התיבות ושוהה ביניהם, ובאופן זה אי אפשר שלא יבא לידי עיון תפלה. ומבארת הגמרא שרבי יהודה עוסק באריכות בבקשת רחמים, ולא בעיון תפלה, וראה ביאור נוסף **בחפץ ה'** [להאו"ח].

[2819] **רש"י בחגיגה** [כז א] ביאר שהכוונה להכנסת אורחים, אך **תוס'** [שם ובמנחות צז א] כתבו שהכוונה ל"גדולה לגימה".

[2820] אף שראיית הגמרא מוכיחה רק שנקרא "מזבח", הרי ממילא נמצא שמאריך ימיו ושנותיו, כי אמרו [מדות ג ד] ש"מזבח נברא להאריך ימיו של אדם" [**שפתי חכמים**]. והגר"א [לקוטי תורה] כתב ש"שלחן" הוא ראשי תיבות של חלק מסממני הקטורת, ורק ארבעתם התפרשו בתורה: **שרף**, **לבונה**, **חלבנה**, **נטף**. וראה **נפש החיים** [ב ט בהגה].

"**והמאריך בבית הכסא**", תמהה הגמרא וכי **מעליותא הוא**? **והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות** [טחורים], ואלו הם: א. **האוכל עלי קנים** ב. **ועלי גפנים** ג. **ולולבי גפנים** ד. **ומוריגי בהמה** [חלקים מבשרה שאינם חלקים, כגון החיך ועור הלשון שהם מחורצים ודומים ל"מורג חרוץ"], ה. **ושדרו של דג** ו. **ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו**. ז. **והשותה שמרי יין**. ח. אכסנייתי **והמקנח** [אחר שנפנה לנקביו] **בסיד**, ט. **ובחרסית**. י. **והמקנח בצרור שקנח בו חברו, ויש אומרים אף התולה עצמו** [כורע על ברכיו כדי שיפתחו נקביו] **בבית הכסא יותר מדאי**, הרי שהאריכות בבית הכסא מזיקה לאדם, ואיך אמרו שגורמת לאריכות ימיו ושנותיו?

לא קשיא, כי **הא** שמביא לידי תחתוניות, הוא באופן **דמאריך ותלי** עצמו, ואילו **הא** שמאריך ימיו ושנותיו, הוא באופן **דמאריך ולא תלי**, אלא יושב כדרכו בבית הכסא.

ומוכיחה הגמרא ממעשה שהיה: **כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה ברבי אלעאי** "**פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית**" שהם משתכרים שלא טורח, ומתוך שהם שמחים בחלקם פניהם צהובים, וכך נראים גם פניך!

אמר לה: **הימנותא** [שבועה], **לדידי תרוייהו** [נטילת ריבית וגידול חזירים [2821]] **אסירן**, **אלא**, מראה פני טוב, משום **שעשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי** [אכסנייתי] **לבי מדרשא**, **דכי אזילנא** מאכסנייתי ללמוד בבית המדרש, **בדיקנא נפשאי** אם הנני נזקק לנקבי **בכולהו** בתי כסאות אלו, ומתוך כך אני בריא ונראה טוב. [2822]

ואמר רב יהודה: **שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם**, ואלו הם: א. **מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא**. ב. מי שנותנים לו **כוס של ברכה לברך**, **ואינו מברך**. ג. **והמנהיג עצמו ברבנות** [בשררה] [2823].

מפרשת הגמרא: מי שנותנים לו "**ספר תורה לקרות ואינו קורא**" מנין שמתקצרין ימיו? - **דכתיב** [דברים ל] "**כי הוא חייך ואורך ימיך**", וכשמסרב לקרא מראה שאינו חפץ בחיים.

[2821] ראה בגיטין [נח ב] "ארור מגדל חזירים".

[2822] [יתכן שהכוונה שבודק את עצמו מכל חטא לפני הלימוד, ועושה כך כמבואר במדרש פרשת כי תשא שת"ח מקשט את עצמו בכ"ד ספרים כנגד כ"ד קישוטי כלה].

[2823] **המהרש"א** הקשה הרי אמרו [כתובות קג ב] שרב צריך לנהוג ברבנות. וכתב בשם **רבינו חננאל** [מובא בשלטי הגבורים] שרק בצנעה אסור, אך בפרהסיא מותר, [ואף שחילוק זה נזכר בגמרא [כתובות שם] יתכן שר"ח הוסיף איסור בצנעא דהיינו בלבו]. עוד ביאר שכוונת הגמרא לתופס את השררה לעצמו, שהרי אמרו "המנהיג עצמו" ומשמע בכפיה, ולא "הנוהג ברבנות" דהיינו על ציבור שקבלוהו עליהם [ואף שיוסף ודאי לא כפה את עצמו, דרשו מקרא זה, שלא נכתב אלא לדרשה, אך יש שפרשו שיוסף הנהיג עצמו ברבנות בשמעו ה' פעמים "עבדך אבי" כאשר לא היה תחת ממשלתו].

"**כוס של ברכה לברך, ואינו מברך**" - **דכתיב** [בראשית יב] "**ואברכה מברכיך**",[2824] והמברך ברכת המזון מברך את בעל הבית, וכל המברך את חברו מתברך בעצמו, וכשמסרב לברך מראה שאינו חפץ להתברך.[2825]

"**והמנהיג עצמו ברבנות**" - **דאמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו? - מפני שהנהיג עצמו ברבנות.**

ואמר רב יהודה אמר רב: על **שלשה צריכים** לבקש **רחמים** שיבואו, כיון שהם בידו של הקב"ה, ואינם באים אלא אם קבלו רשותו.[2826] א. **מלך טוב** ב. **שנה טובה** ג. **וחלום טוב. מלך טוב דכתיב** [משלי כא] "**פלגי מים לב מלך ביד ה'**". **שנה טובה דכתיב** [דברים יא] "**תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה**". **חלום טוב דכתיב** בתפילת חזקיהו מלך יהודה [ישעיה לח]: "**ותחלימני** (**ותחייני**) [**והחיי ני**]. **אמר רבי יוחנן: שלשה דברים מכריז עליהם הקדוש ברוך הוא בעצמו, ואלו הן: א. רעב ב. ושובע ג. ופרנס טוב.**[2827]

רעב, דכתיב [מלכים ב, ח] "**כי קרא ה' לרעב וגו'**". **שובע, דכתיב** [יחזקאל לו] "**וקראתי אל הדגן והרביתי אותו**". **פרנס טוב, דכתיב** [שמות לח] (**ויאמר**) [**וידבר**] **ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'**.

[2824] **האליהו רבה** [ראו] תמה, איך למדו מקרא זה שמקצרין ימיו, הרי מסופו משמע כי רק "מקלליך אאור", ומשמע שאם לא ברך אינו מתברך אך גם אינו מתקלל. וביאר, שאם "ואברכה מברכיך" לא נאמר לדרשה זו, לא היה צריך לכתבו, כי אפשר ללמדו בק"ו מ"אקללה מקלליך", שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות.

[2825] **רש"י**, ודייק **המג"א** [ראה ה] שדין זה אמור רק באורח ובכוס של ברהמ"ז, ו**בשעה"צ** [שם טז] תמה מנין שאין האורח חייב לברך את בעה"ב אלא כשמברך על הכוס, וצידד שהמג"א למד כן מלשון "נותנים לו כוס". והוסיף, שבזמנינו שכל אחד מברך לעצמו, וכל אורח צריך לומר ברכת בעה"ב, אין האורח חייב לברך על הכוס, וראה **אליהו רבה**, ולעיל מו הערה 5. ובפסחים [קיט ב] מבואר שלעתיד לבא אפילו צדיקים יאמרו שאינם ראויים, ויסרבו לקבל כוס של ברכה, וביאר **היעב"ץ** [מו א] שלעתיד לבא אין חשש קיצור ימים. ועוד כתב, שאינו מקצר ימיו אלא אם כבדוהו כדין, אך שם טענתם שאינם ראויים. ויישב בכך גם את מה שמצינו לעיל [שם] שרבי זירא סירב לזמן, כי סבר שהדין הוא שבוצע מברך.

[2826] ביאר **המהרש"א** כי אף שהכל בידי שמים, שלשת אלו טעונים תפלה בתחילת השנה, כי בר"ה נקבע מצב כל ה"שנה", ובו ממליכים את ה"מלך", ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, וגם "חלום" של ר"ה הוא יותר אמיתי, כי אז נידון האדם. ו**הצל"ח** ביאר ששלשה אלו טעונים רחמים גם אחר שהשיגם, כי "מלך טוב" עדיין צריך רחמים שלא יטה לבבו, "שנה טובה" אף שנגזר שירדו בה גשמים, צריך רחמים שלא ירדו שלא בזמנם [מבואר בר"ה יז א]. ו"חלום טוב" צריך רחמים שיתקיים מהר [שהרי יכול להתאחר עד כב שנה כדלהלן], ושלא יוחלף בבדיחותא, [כדלהלן].

[2827] **באור החיים** [בראשית מא כה] כתב שלכן אמר יוסף לפרעה "את אשר האלהים הראה את פרעה", והיינו שדברים אלו עושה בעצמו ובכבודו שלא על ידי שליח, והם שבע שני "שבע", ושבע שני "רעב", ולכן הציע לו שישלים חלקו וימנה פרנס טוב, שהרי לא לחינם הראה ה' מראה זה דרכו, וגלגל שיוסף יפתור לו חלומו [ומקורו מעץ חיים שער האותיות מא]. ובשם ר' יוסף אחי הגר"ח מוולאז'ין מובא שיוסף הציע למנות פרנס כי החלום היה בליל ר"ה [ראה ר"ה י ב] והבין שמטרתו כדי לנשא אדם, שהוא נידון בר"ה, כי אם היתה מטרתו בעיני התבואה, הרי היה צריך לראותו בפסח שבו דנים על התבואה.

אמר רבי יצחק: אין בית דין [2828] **מעמידין פרנס על הצבור, אלא אם כן נמלכים בצבור,** כדי שיסכימו לדבריו וישמעו לו, **שנאמר** [שמות לא ב] "**ראו קרא ה' בשם בצלאל**", והיינו שבקש מישראל "ראו" - תנו עיניכם ולבכם לבדוק אם אתם מסכימים למינויו, שהרי כך דרשו במקרא זה: **אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה**: "**משה**, האם **הגון עליך בצלאל**?" - **אמר לו** משה להקב"ה: "**רבונו של עולם אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן**?! **אמר לו** הקב"ה: "**אף על פי כן, לך אמור להם** לישראל שיאמרו אם רוצים במינויו. **הלך** משה **ואמר להם לישראל** "האם **הגון עליכם בצלאל**"? - **אמרו לו** "**אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון, לפנינו לא כל שכן**?! [2829]

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא, ומצינו שנקרא "בצל - אל" על שם חכמתו בבנין המשכן, כי **בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה** "**לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים**" [בפרשת כי תשא שמות לא ז, "את אהל מועד ואת הארן לעדות"], **הלך משה והפך** [2830] **ואמר לו**: "**עשה ארון וכלים ומשכן**" [כסדר האמור בפרשת תרומה [2831]], **אמר לו** בצלאל למשה: "**משה רבינו, מנהגו של עולם** הוא, שתחילה **אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר** תחילה **עשה לי ארון** [2832] **וכלים** ואחר כך **משכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם**?

[2828] ע"פ **יד דוד**, והביא **שמהר"ש אלגאזי** הקשה למה צריך להמלך בציבור, והרי בסמוך אמרו שהקב"ה מכריז מי יהיה הפרנס. והשיב, שוודאי הקב"ה יודע וקובע מראש מי יהיה הפרנס, אך צריך לעשות מינוי זה בדרך שיתחבב על הציבור.

[2829] **בב"י** [קפז] הביא **משבלי הלקט** שכאן המקור שמזמן אומר "ברשות מורי" ועונים לו "ברשות שמים", והכוונה היא שאומר להם אם אתם מסכימים שאברך ודאי מסכימים כך גם מהשמים, ועונים לו אנו מסכימים שיסכימו מהשמים שנאה והגון אתה לפנינו.

[2830] ביאר **הגר"א** שח"ו לא הפך משה את דברי ה' [שהרי דבריו בפרשת תרומה הם ציווי ה', וכדלהלן], אלא שהתכלית היא להקדים את התורה במחשבה, ולכן בלימוד הלכות המשכן סידר לו קודם את הארון, אך כוונתו היתה שב"מעשה" יעשה להיפך, וזהו "בצל" דהינו כחותם שמראה להיפך מהכתוב בו, עי"ש היטב. [וראה **עיון יעקב** שדייק מלשון "שאני עושה", שמשה ראה את סדר העשיה לפי מעלתם הרוחנית, ועל כך שאל בצלאל שהרי הוא למעשה הוא עושה כלים גשמיים התלויים במקום].

[2831] **רש"י** ביאר שהכוונה לסדר האמור בפרשת תרומה, וכתב **הצל"ח** שבפרשת תרומה נאמר "משכן" בתחלה וסוף, וארון וכלים באמצע. שכן תחילתה "ועשו לי מקדש", עד "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו". ואחר כך נצטווה על עשיית הארון, ואחר כך נכתבה שוב עשיית המשכן. והיינו שבצווי ה' לא היה חילוק מה יעשה קודם [**והפני יהושע** נקט שמשה עצמו הסתפק בזה], וכמבואר בסמוך שגם אחר עשיית המשכן לא יכל להכניס את הכלים, אלא שבצלאל וכל ישראל לא ידעו דין זה, וסברו שיוכלו להכניס את הכלים מיד, ולכן טען טענתו בחכמה, ומשה שרצה לפרסם את חכמתו היפך לו את סדר הדברים כדי לפרסם את חכמתו, וזו גם כוונת **הריטב"א**. [וראה **ציץ אליעזר** חי"ד סב]

[2832] **בכלי חמדה** דקדק שמשה הזכיר את הארון בפני עצמו, ואילו בצלאל אמר "כלים הין אני מכניס" ולא הזכיר "ארון" בנפרד, כי הארון אינו תופס ואינו צריך מקום [יומא כא ב, וראה **עיון יעקב**]. אכן שיטת **הרמב"ם** [מ"ע כ, ובית הבחירה א ו] שעשיית המשכן וכליו היתה רק לצורך עבודת הקרבנות, ומצוות עשיית המשכן כוללת את הכלים, אך הארון לא נכלל בצווי עשית הכלים, כי הוא היה מצוה לבצלאל בלבד, ואינה תלויה במשכן, ולכן הזכירו משה בנפרד, ובצלאל לא שאל עליו. וראה **במדרש רבה** [שמות נ א] שמשה צוה על בצלאל לעשות תחילה משכן ואח"כ ארון, ובצלאל הפך את הסדר, וכתב **הרש"ש** שם שנחלק על סוגיין, אך יתכן לומר שבצלאל

שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא - "עשה משכן ארון וכלים"! - אמר לו משה, אכן כך אמר הקב"ה, וכי **שמא בצל אל היית וידעת** כיצד אמר לי?! [2833] **אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ** על ידי צירופן, [2834] והראיה לכך, שהרי **כתיב הכא** על בצלאל [שמות לה לא]: "**וימלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת**", **וכתיב התם** על מעשה בראשית [משלי ג יט]: "**ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה**" **וכתיב** [שם כ] "**בדעתו תהומות נבקעו**", הרי שבצלאל זכה לבחינות "חכמה, בינה, דעת" שבהם נבראו שמים וארץ.

אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה, אלא למי שיש בו חכמה, [2835] **שנאמר** [דניאל ב כא] "**יהב חכמתא לחכימין ומנדעא** [דעה] **לידעי בינה**".

שמע רב תחליפא בר מערבא את דברי רבי יוחנן, **ואמרה קמיה דרבי אבהו.**

אמר ליה: אתון מהתם [מהפסוק בדניאל] **מתניתו לה** שהחכמה ניתנת לחכמים, **אנן מהכא** [מפסוק בתורה] **מתנינן לה, דכתיב** [שמות לא ו] "**ובלב כל חכם לב נתתי חכמה**".

טען להקדים את המשכן רק לשאר הכלים ולא לארון [ומה שנקט רש"י דברים י א שעשאו גם לפני הארון, היינו מפני ציווי ה', וצ"ע]. ויתכן לפרש שסוגיין נקטה כשיטת הרמב"ם שעשיית המשכן וכליו היתה רק לצורך עבודת הקרבנות, ונמצא שהכלים משלימים את המשכן, ובהכרח צריך לעשות קודם משכן, אך המדרש סבר כ**הרמב"ן** [מ"ע לג] שעשיית הכלים היא מצוה נפרדת מעשיית המשכן, כי המשכן נעשה לצורך השראת השכינה, והיינו ע"י הארון, ולכן סבר שבתחילה צריך לעשות ארון, ורק אח"כ עושים משכן לצורכו.

[2833] בשו"ת **חתם סופר** [או"ח קפח] תמה, הרי עשיית המשכן וכליו הסתיימה בכ"ה כסלו [ראה טור או"ח תרפד], ואילו הקמת המשכן התעכבה עד ר"ח ניסן, והיכן הונחו הכלים עד הקמתו. וביאר, שהקפידא על הנחת הכלים היתה רק לאחר שהתקדשו במשיחתן בשמן המשחה, ובצלאל כלל גם פרט זה בטענתו, שראוי למשוח את המשכן ורק אח"כ את כליו [אולם ראה **ספרי** נשא א ז, שלא התקדשו במשיחה, אלא אחר שגמר למשוח את כלם, ונמצא שיכל למשוח את הכלים קודם למשכן]. ולמבואר לעיל שהכלים משלימים את המשכן, הרי בהכרח צריך לעשות קודם משכן, ואף שלא הוקם כבר אפשר לעשות כלים להשלמתו, וראה עוד **ביערות דבש** [ח"א ב].

[2834] כמבואר בספר יצירה, ונרמז לעיל [לג א עי"ש הערה 18] ש"מקדש ניתן בין שתי אותיות", והיינו שניתן בין שם אל"ף דל"ת, לשם הוי"ה, שהוא צירוף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ שהם חכמה-רחמים, ובינה-דין, וה"דעת" מחברת ביניהם, ולכן בצלאל שהיתה בו "דעת" ורוח הקדש, היה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, ולהקים את המקדש שהוא כמו ה"דעת", וראה **נפש החיים** [א, ד בהגה]. [ובמדרש קהלת מצינו כי עול הבהמה נקרא בלשון המקרא "דרבן" או "מלמד", ואילו בלשון המשנה נקרא "מרדע", והיינו כי יש בו עץ ה"מרדע", שהוא "מורה דעה" לבהמה, וברזל ה"מלמד", ש"מורה לה בינה", ובצירופן נקראים "מרדעת" כ"דעת" המצרפת].

[2835] **הגר"א** [משלי כג כד] כתב ש"חכם" הוא מי שעוסק בתורה ומחדש חידושים תמיד, ועליו נאמר "ישמע חכם ויוסף לקח". ולכאורה תמוה איך קבל החכם את ראשית החכמה, והרי רק ה' יתן חכמה, וראה בביאור **רבינו יונה** [אבות ד א] ש"חכם" הוא האוהב את החכמה ומתאוה לה, אף שאינו יודע כלום. ו**בנפש החיים** [ד ה, וכן ברוח חיים ד א] ביאר שהכוונה למי שיש בו יראת שמים, כמו שדרשו [שבת לא ב] מהכתוב [איוב כח כח] הן יראת ה' היא חכמה, ואין החכמה ניתנת אלא למי שיש לו "אוצר" של יראת שמים, כדי לשמור בו את החכמה. ו**בתנחומא** [ויקהל], שאלה מטרוניתא את רבי יוסי בר חלפתא, הרי לחכמים כבר יש חכמה, ולמה לא תנתן לטפשים, וענה לה בשאלה, אם יבואו אצלך שנים ללוות, אחד עני ואחד עשיר, לאיזה מהם תלוי? - אמרה לו, לעשיר, שאם יאבדו לו המעות יש לו ממון שיפרע, אבל עני מהיכן יפרע. אמר לה ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, שהרי אם היה הקב"ה נותן חכמה לטפשים היו יושבין במבואות מטונפות ואין מתעסקין בה, אלא נתנה הקב"ה לחכמים שיהו יושבין בביכנ"ס ובביהמ"ד ועוסקין בה. והיינו שמתנה יקרה נתנת רק למכיר בערכה ויודע להעריכה.

אמר רב חסדא: טוב לאדם שיראה **כל חלום**, והעיקר **שלא** יראה **טוות** [חלום שצריך להתענות עליו].[2836]

ועוד **אמר רב חסדא**: **חלמא דלא מפשר** [נפתר] **כאגרתא דלא מקריא**. כי כל החלומות הולכים אחר הפתרון, ואם לא פתרוהו אינו גורם לאדם מטוב ועד רע.

ועוד **אמר רב חסדא**: **לא חלמא טבא מקיים** [מתקיים] **כוליה** [כל פתרונו], **ולא חלמא בישא** [רע] **מקיים כוליה**.

ועוד **אמר רב חסדא**: **חלמא בישא** שלא נפתר **עדיף מחלמא טבא** שלא נפתר, כי כיון שבלא הפתרון אין משמעות לחלום, הרי עדיף חלום רע שהוא מעורר את האדם לתשובה.

ועוד **אמר רב חסדא**: **חלמא בישא עציבותיה מסתייה** - הצער הנגרם מחמתו מבטל את הגזירה שבו, **חלמא טבא, חדויה מסתייה** - השמחה שנגרמת מחמתו, באה במקום הבשורה שבו.[2837]

אמר רב יוסף: **חלמא טבא אפילו לדידי** שאני עוור[2838], **בדיחותיה מפכחא ליה** - מעט השמחה שנגרמת לי מחמתו מבטלת אותו.

ועוד **אמר רב חסדא**: הדאגה מחמת **חלמא בישא** היא **קשה** לגופו יותר **מנגדא** [מלקות], **שנאמר** [קהלת ג יד] "**והאלהים עשה שיראו מלפניו**", **ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: **זה חלום רע** שהקב"ה שולחו כדי לעורר את האדם שישוב בתשובה.

נאמר בירמיה [כג כח]: "**הנביא אשר אתו חלום יספר חלום, ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת, מה לתבן את הבר נאם ה'**", **וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום**? - **אלא אמר רבי יוחנן**: **משום רבי שמעון בן יוחי**: **כשם שאי אפשר לבר** [תבואה] שתהיה **בלא תבן** שהוא פסולת, **כך אי אפשר לחלום** שיבא **בלא** שיהיו מעורבים בו **דברים בטלים**, ולכן

[2836] כך ביאר **בעיון יעקב** את לשון רש"י "ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית". **וביד דוד** ביאר שלא יראה אחד מהחלומות שצריך להתענות עליהם. **ובבניהו** ביאר שלא יראה חלום בערב תענית צבור, כי היא אינה עולה לו כתענית חלום, ואין רפואה גמורה לחלומו. ובפשוטו כוונת רש"י שלא יראה בחלום שהוא מתענה, שזה חלום רע ביותר. אך אי אפשר לפרש שלא יראה חלום בזמן שהוא מתענה, שהרי **בתוס' הרא"ש** ביאר שיש לו לדאוג מכל חלום רע, חוץ מחלום שראה אחר שישב בתענית, כי מתוך צער התענית ראהו, וגם **בערוך** [טוות] ביאר שחלום הנראה בשעת תענית אין בו ממשות, **ובשעה"צ** [רכ א] כתב שה"ה כשרואה אחר כל צער גדול, וראה **שו"ת ריב"ש** [תקיג].

[2837] **ביד דוד** דן אם מדובר בחלום שלא נפתר, וכוונת רב חסדא לבאר דבריו, למה נחשב כ"אגרתא דלא מקריא" - משום שלולי הפתרון הרי הוא בטל בשמחתו או בצערו. או להיפך, שרק אם נפתר צריך צער או שמחה לבטלו, אך אם לא נפתר הרי אין לו משמעות כלל.

[2838] ע"פ **יד דוד**, **ובן יהוידע** כתב שעוור חלומו אמיתי יותר, כי אינו רואה במשך היום מראות שיגרמו לו לחלום, וכל כך אמר רב יוסף ששמחה מפיגה אפילו חלום כזה.

נביא שקר "יספר" את החלום, והוא לשון דברי הבאי, כי רואה כעיקר את הטפל שבו, ואילו נביא אמת "ידבר" רק את דברי האמת שבחלום. [2839]

אמר רבי ברכיה: חלום אף על פי שמקצתו מתקיים, כולו אינו מתקיים, ותמיד מעורבים בו דברים בטלים,

מנא לן? - מיוסף, [2840] **דכתיב** [בראשית לז ט] "**הנה השמש והירח** ואחד עשר כוכבים משתחוים לי" והיינו כנגד אביו ואמו ואחיו שעתידים להשתחוות לפניו,

דף נה:

והרי **בההיא שעתא** שחלם, [2841] **אמיה** כבר **לא הות** בעולם, ונמצא שחלק זה מחלומו לא התקיים. [2842]

אמר רבי לוי: לעולם יצפה אדם לחלום טוב שיתקיים, **עד עשרים ושתים שנה**, [2843] **מנלן? - מיוסף. דכתיב** בו [בראשית לז ב] "**אלה תולדות יעקב, יוסף בן שבע עשרה שנה** היה רועה את אחיו בצאן וגו'". ואז חלם שיבואו אביו ואחיו להשתחוות לו. **וכתיב**

[2839] **במכתב מאליהו** [ח"ד 165] ביאר ע"פ **הזוהר** [בראשית קמט א] שגילוי החלום שייך לעולם הבחירה, ותלוי באדם אם ירצה לפתרו וללמוד ממנו, או לא, וכיון שבחירה היא בין טוב לרע, יש בו בהכרח גם דברים בטלים שלא יהא דבר ברור. וזה בנגוד לנבואה שהיא דבר ברור ואין בו ספק ובחירה [וראה שם שדן אם כוונת הפסוק על נביא שקר, או על נביא אמת בתחילת דרכו שעדיין אינו בדרגת נבואה ברורה]. אכן **רש"י** [בראשית מט כד] נקט שחלומות יוסף היו נבואה, וכן מבואר במדרש [וישב ד יא] על הפסוק ויגער בו אביו "אמר הקב"ה כך תהיו גוערים בנביאכם", ותמוה א"כ, איך שייך דברים בטלים בחלומותיו, והרי הנבואה כולה אמת [ראה רמב"ם יסוה"ת ה ג, ז ב, ומורה נבוכים ח"ב מא-מה], ו**בלבוש האורה** כתב שאפילו חלום של נבואה יש בו דברים בטלים, וראה הערה 51.

[2840] לכאורה תמוה, מנין שכלל הוא בכל החלומות שיהיו בהם דברים בטלים כמו בחלום יוסף. ויתכן שההוכחה ממה שספר גם את חלק החלום על אמו, אף שכבר מתה, ופשיטא שהוא דבר בטל, ובהכרח שרצה להוכיח בכך כי שאר החלום אמת, שהרי יש בו דברים בטלים, ומכך למדו שבכל חלום יש דברים בטלים.

[2841] כך ביאר **רש"י** [ד"ה והיא], ולכן כתב בפירושו עה"ת [בראשית לז י] שרחל מתה, ויעקב לא ידע שהכוונה לבלהה שגדלתו כאמו [כמבואר במדרש]. ונמצא ש"דברים בטלים" הם דברים שאינם יכולים להתקיים. **והרמב"ן** [שם] הקשה שהרי מצינו שבלהה מתה קודם שירדו למצרים, והיינו כי הבין שכוונת הגמרא ל"ההיא שעתא" שהשתחוו לפניו, [ואין מחלוקת בין סוגיין למדרש]. ונקט ש"דברים בטלים" הם דברים שלא התקיימו לבסוף, אף שבשעת החלום היו יכולים להתקיים. אך אין החלום מראה דבר שאינו שייך כלל, כרחל שכבר לא היתה בשעת החלום.

[2842] **רש"י** [בראשית שם] ביאר שזה השיב יעקב ליוסף "הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה" וכתב: "ורבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים, ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו. ולכך אמר לו, כשם שאי אפשר באמך, כך השאר נמי בטל". וביאר **המהרש"א**, שהכתוב מסיים "ואביו שמר את הדבר", והיה מצפה לראות מתי יתקיים, ומוכח שלא שלל יעקב את החלום כולו מחמת החלק שלא היה יכול להתקיים. ומכך למדו, שאין חלום בלא דברים בטלים. ומה ששלל בפני בניו את כל החלום, לא היה אלא בשביל שלא יתקנאו בו. **והחיד"א** [פני דוד] כתב שיעקב נער בו כדי להפיג שמחתו, כי אמרו להלן "חלמא טבא חדוותיה מסתייה", ועל כך נאמר ש"אביו שמר את הדבר" שיתקיים, ולא יתבטל בשמחתו.

[2843] ראה **רש"י ביחזקאל** [כט יא] שבחלום פרעה נגזרו על מצרים מ"ב שנות רעב, ונפרעו אחר מאות שנים, ונמצא שיש פתרון המתקיים רק אחר זמן רב מאד, וראה עוד **במחצית השקל** [תרו ד].

"**ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו'**", ואז התמנה למושל על מצרים. ונחשב **מן שבסרי** מגיל שנה **עד תלתין** שנה **כמה הוי** - **תלת סרי** [13 שנה]. וכיון שפתרון החלום התקיים רק כאשר יעקב ירד למצרים בשנה השניה לשנות הרעב - הוסף לשלש עשרה השנים האמורות עוד **שב** [ע] שנים **דשבעא**, ועוד **תרתי** שנים **דכפנא**, **הא** נמצא שעברו **כ"ב** שנים מיום שחלם יוסף עד שהתקיים חלומו.

אמר רב הונא: **לאדם טוב**, **אין מראין לו חלום טוב**, אלא חלום רע! כדי שמתוך דאגתו, לא יבוא לידי חטא, ואם חטא יכפר לו הצער. [2844]

ולאדם רע, **אין מראין לו חלום רע**, אלא חלום טוב! כדי לשמחו, ובכך יאכל את שכרו בעולם הזה. [2845]

תניא נמי הכי: **כל שנותיו של דוד**, **לא ראה חלום טוב** [2846] . **וכל שנותיו של אחיתופל**, **לא ראה חלום רע**.

מקשה הגמרא: **איני**, **והכתיב** בדוד [תהלים צא י]: "**לא תאונה אליך רעה**", **ואמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא**: בפסוק זה הבטיחו הקדוש ברוך הוא לדוד **שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים**, וכן בהמשכו "**ונגע לא יקרב באהלך**" - הבטיחו **שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך**!, ואם כן מפורש שדוד לא ראה חלומות רעים, ושלא כרב הונא.

מתרצת הגמרא: **אלא**, **איהו** - דוד עצמו, וכן כל אדם טוב - **לא חזי ליה** חלום רע לעצמו, וכוונת רב הונא, **דאחריני חזון ליה** [עליו] חלום רע. [2847]

מקשה הגמרא: אם כן נמצא שדוד לא ראה חלום כלל, שהרי שנינו כי מימיו לא ראה חלום טוב, ולדברי רב חסדא גם חלום רע לא ראה, **וכי לא חזא איהו** - דוד, אף חלום, **מעליותא הוא**? **והאמר רב זעירא**: **כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקר** "**רע**", **שנאמר**

[2844] לכאורה יקשה על כלל זה מחלומותיו של יוסף, שהיו חלומות טובים לו. וביאר **מהרש"א** שדוקא חלום שאין מתקיים, ולא בא אלא לשמחו, אין מראין לו, אבל חלום אמיתי שבא על ידי מלאך [כדלקמן], הוא כעין נבואה, ואותו מראין לו. והצל"ח כתב, שדוקא אם יכול להתקיים הדבר בלא החלום, אין מראין לו אותו. אבל ביוסף, כל התהליך התגלגל על ידי החלום, כי מתוך שסיפרו לאביו, נתקנאו בו אחיו, ומכרוהו, ונעשה מלך על מצרים.

[2845] בספר **החיים** [לאחי מהר"ל מפראג] כתב שאת הצדיק מייסרים רק זמן מועט, כי נבהל בעת החלום שהוא רגע קט, ובזה מתכפרים עוונותיו, והוא רמז לכל צערו בעוה"ז שהוא כחלום יעוף, אך הרשע כל הנאתו היא זמנית, וכמו שנהנה מעט זמן בחלום, ומיד כשיקיץ מגלה שאין בידו כלום.

[2846] כתב **רס"ג** בהקדמת **אמונות ודעות** שחלומות האדם הם לפי מזגו, וכיון שדוד היה תמיד בצער על חטאיו, כאמרו "בדמעתי ערסי אמסה" לפיכך לא ראה חלומות טובים, וזהו גם הטעם שכל אדם טוב אינו רואה חלום טוב. וראה **מהרש"א** [ג א ד"ה ואשה, ולהלן הערה 48] שחלום טוב נראה רק במשמרה שלישית של הלילה, וכיון שדוד קם כל ימיו בחצות לא יכל לראותו.

[2847] ב**משך חכמה** [ריש מקץ, ביאר בכך את הפסוק בתהילים [לא יב] "מכל צוררי הייתי חרפה ופחד למיודעי" כי ידידיו ראו חלומות רעים עליו.

"**ושבע יליז בל יפקד רע**", **אל תקרי "שבע"** [מלשון שביעה] **אלא שבע**! כלומר, אם שבעה ימים יליז ולא יפקוד שום אותו חלום במשך הזמן הזה, הריהו "רע".

מתרצת הגמרא: **אלא הכי קאמר** רב הונא: לעולם אפשר לו לאדם טוב **דחזא** חלום, **ואולם לא ידע מאי חזא**! שעד שלא יקיץ משנתו, ישתכח ממנו החלום. כדי שלא ישמח בו.

אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדא אמר רבי יוחנן: הרואה חלום, ומחמת כן **נפשו עגומה** עליו, [2849] **ילך** [2848] **ויפתרנו בפני שלשה!**

תמהה הגמרא: **יפתרנו**? - **והאמר רב חסדא** לעיל: "**חלמא דלא מפשר, כאגרתא דלא מקריא**", וכיון שנפשו עגומה, מסתבר שהיה זה חלום רע, ואם כן עדיף לו שלא לפותרו, כדי שלא יתקיים ממנו דבר.

מתרצת הגמרא: **אלא אימא, יטיבנו בפני שלשה!** וכך יעשה: **ליתי תלתא** אנשים מאוהביו [2850] **ולימא להו**: "**חלמא טבא חזאי**", **ולימרו ליה הנך** שלשה אנשים: "**טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה** [יעשה את החלום הזה] **לטב, שבע זימנין** [2851] **לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא, ויהוי טבא**"! [2852]

ואחר כך **לימרו** לו: **ג' הפוכות** [פסוקים שנאמר בהם לשון "היפוך"]. **וג'** פסוקים של **פדויות** [שיש בהם לשון פדות] **ושלש** פסוקים של **שלומות**. [שיש בהם לשון שלום].

ומפרשת הגמרא מה הם הפסוקים הראויים להטבת חלום: "**שלש הפוכות**" א. [תהלים ל יב] "**הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה**" ב. [ירמיה לא יב] "**אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו, והפכתי אבלם לששון** ונחמתים ושמחתים מיגונם". ג. [דברים כג ו] "**ולא אבה ה' אלוהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך** ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלהיך".

[2848] **בדרישה** [שם] כתב שזמן ההטבה בסוף היום, כשיוצא מבית הכנסת, ואילו **המג"א** [ס"ק ג] הביא **שהשל"ה** נקט שיטיבנו מיד בבקר.

[2849] כתב **הדרישה** [רכ א] דהיינו אפילו אם לא היה בחלום רמז לדבר רע, כיון שנפשו עגומה עליו, יטיבנו. וראה **בערוך השלחן** [רכ ד] שראוי להרגיל עצמו שלא ישים לבו לחלומות, שלא תהא נפשו עגומה מהם.

[2850] כך כתב **הרא"ש**, וכן הוא **בשו"ע** [רכ א], וכתב **באליהו רבה** שמצוה להשתתף בהטבת חלום, כי משיב בכך את נפשו של החולם.

[2851] **תוס'** [ד"ה שבע] נקטו ש"שבע זימנין" הוא מנוסח ההטבה, ואומרים את הנוסח שלש פעמים. אך הביאו שיש מפרש שהכוונה שיאמר שבע פעמים "חלמא טבא חזאי" וגם הם יענו לו שבע פעמים. **ומהרש"ל** כתב שיאמרו לו ד' פעמים: "טבא הוא וטבא להוי וכו'", ואח"כ יאמרו ג' פעמים" "שבע זימנין:. דלהוי טבא ויהוי טבא" ובכך יצאו ידי שתי השיטות. וראה **בכל בו** [סי כז] שהביא ג' שיטות באופן ההטבה.

[2852] ביאר **המהרש"א**: "**טבא הוא** בראייתו, **וטבא ליהוי** בקיומו, אם הוא חלום שראית ע"י מלאך - **רחמנא לשוייה לטב**, ואם הוא חלום שראית ע"י מערכת השמים שהיא - **שבע זימנין** דהיינו שבעה כוכבי לכת - **לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא**, וגם אם ראית אותו ע"י שד **יהוי טבא**". ולכן אומר "הפוכות", להפוך מטוב לרע, את החלומות שראה מהרהורי לבו ביום. ו"פדויות", לפדותו ממה שראה ע"י מערכת השמים או ע"י שד. ו"שלומות", שיתן לו ה' שלום כנגד מה שראה ע"י מלאך. ואומר שלש פסוקים מכל סוג, כנגד ג' סוגי חלומות: א. על עצמו. ב. על קרוביו. ג. על כלל ישראל.

"**שלש פדויות**" א. **דכתיב**: [תהלים נה יט] "**פדה בשלום נפשי מקרב לי** כי ברבים היו עמדי". ב. [ישעיה לה י] "**ופדויי ה' ישובון** ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה". ג. [שמואל א, יד מה] "**ויאמר העם אל שאול, היונתן ימות אשר עשה הישועה** הגדולה הזאת בישראל, חלילה חי ה' אם יפול משערת ראשו ארצה, כי עם אלהים עשה היום הזה, ויפדו העם את יונתן ולא מת".

"**שלש שלומות**" - א. **דכתיב** [ישעיה נז יט]: "**בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ה' ורפאתיו**". ב. [דברי הימים א, יב יט] "**ורוח לבשה את עמשי** ראש השלישים, לך דוד ועמך בן ישי, שלום שלום לך ושלום לעזרך, כי עזרך ה' אלהיך, ויקבלם דוד ויתנם בראשי הגדוד". ג. [שמואל א, כה ו] "**ואמרתם כה לחי, ואתה שלום וביתך שלום** וכל אשר לך שלום".

אמימר ומר זוטרא הוו יתבי בהדי הדדי. אמרי זה לזה: **כל חד וחד מינן לימא מלתא** [דבר חידוש] **דלא שמיע ליה לחבריה!**

פתח חד מינייהו ואמר: האי מאן דחזא חלמא, ונשתכח ממנו החלום, **ולא ידע מאי חזא**, [2854] **ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו** [בשעה שנושאין כפיהם, [2853] **ולימא הכי** [2855]: "**רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך. חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא. בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי** [עלי] **חבירי, ובין שחלמתי על אחרים** [2856] .

[2853] **רב נסים גאון** הביא שהמקור לכך במדרש תנחומא פרשת נשא: "הנה מטתו שלשלמה, ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל, כלם אחזי חרב מלמדי מלחמה, איש חרבו על ירכו מפחד בלילות". "ששים גבורים" - אלו ס' אותיות שבברכת כהנים. "כולם אחוזי חרב" - שכל אחד ואחד [מהברכות], שמו של הקדוש ברוך הוא נזכר בו. "יברכך ה'", "יאר ה'", ו"ישא ה'". "איש חרבו על ירכו" - שאפילו אדם רואה בחלומו חרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטעת את ירכו, הריהו משכים בבקר לבית הכנסת, ורואה את הכהנים נושאים את כפיהם, והחלום הרע מתבטל ממנו. לכך נאמר "מפחד בלילות".

[2854] ביאר **המהרש"א** שתפלה זו מועילה רק אם אינו זוכר מה ראה בחלום, כי אם יודע מה ראה הרי צריך להטיבו בפני שלשה

[2855] **תוס' בסוטה** [מ א] כתבו שהתירו לאומרו בשעת הברכה, אף שיש בכך היסח הדעת, משום שיש חשש סכנה בחלום רע. וה**ב"י** [קל] הביא שמהרי"ל נקט שאינו היסח הדעת, כי כיון שברכת כהנים יש בה כח לתקן חלום נמצא שהוא מתפלל מענין הברכה, וראה להלן [נז ב הערה 85 שהחלום מתבטל ונעשה חלק מברכת הכהנים]: ו**בהגהות מיימוניות** [תפלה יד ז] כתב שהמנהג לאומרה כשהכהנים אומרים תיבות "וישמרך, ויחונך", שלום", וביאר ה**תרומת הדשן** [כז] דהיינו כשמושכים את ההברה בסוף התיבה, ונמצא שכבר שמע את כל הברכה, והיסח דעתו רק כשמוסיפים עליה.

[2856] ה**מג"א** [קל ב] כתב שראוי להקדים ולבקש על חלומות שראה לאחרים, כי המתפלל על חברו הוא נענה תחילה, ו**במחצית השקל** ביאר שבגמ' גרסו תפילת עצמו קודם, כי בזמן הגמ' היו אומרים תפלה זו רק על חלום שחלם באותו לילה, ולא יכל לאמרה על מה שראה לאחרים, כי סתם אדם חולם רק חלום אחד בלילה, ומדובר באופן שאינו יודע את פתרון החלום, אם הוא עליו או על אחרים, ואם חלם לעצמו, לא חלם להם, ולא שייך בו "הוא נענה תחילה". ו**ביד המלך** [תפלה יד יב] כתב כי אף שאדם טוב לב מקדים להתפלל על חברו, אין מתקנים את נוסח התפלה לציבור באופן זה, כי אם כולם יקדימו להתפלל על חבריהם, לא תהא בכך ראיה שמקדים את חברו מתוך טוב לבו, ולפיכך הנוסח הוא כנזכר בגמרא, ורק מי שנשאו לבו מקדים להתפלל על חלום שראה לחברו.

אם [חלומות] **טובים הם, חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף. ואם צריכים רפואה,** [2857] **רפאם כמי מרה** שהומתקו **על ידי משה רבינו, וכמרים מצרעתה, וכחזקיהו מחליו, וכמי יריחו על ידי אלישע** [שהיו רעים, ונתן בהם מלח ונרפאו] [2858] **וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה, כן הפוך חלומותי עלי לטובה! ומסיים** תפלה זו **בהדי** יחד עם **הכהני** כשמסיימים את ברכתם, כדי שיצא **דעני צבורא אמן** אחרי תפלתו כאשר הם עונים על ברכת הכהנים.

ואי לא מספיק לומר כל נוסח זה [2859], **לימא הכי: "אדיר במרום, שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום!**

פתח אידך ואמר: האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא [הנכנס לעיר וחושש מעין הרע [2860], כי בעיר יש הרבה אנשים, **לנקוט זקפא** [אגודל] **דידא דימיניה בידא דשמאליה, וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה, ולימא הכי: "אנא פלוני בר פלוני, מזרעא דיוסף קאתינא,** [2861] **דלא שלטא ביה עינא בישא", שנאמר** [בראשית מט כב] "**בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין וגו'" אל תיקרי "עלי עין"**, אלא "**עולי עין!**", והיינו שיוסף וזרעו שליטים על העין, ואין עין רעה עולה בהם.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא למדו שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף: שנאמר בברכת יעקב לבני יוסף [בראשית מח טז] "**וידגו לרוב בקרב הארץ" מה דגים שבים,**

[2857] **הפרישה** [קל ב] ביאר שאינו אומר "אם רעים הם, יסתלקו", כי עדיף לו שיהא חלום ויהפך לטובה, שהרי לולי החלום אין לו לא טובה ולא רעה, ולכן מבקש רק שתתרפא רעת החלום, כמו שמשה ואלישע לא ביקשו לסלק את המים כי נצרכו להם, ולכן בקשו שיהפכו לטובה, וכן צרעת מרים ונעמן שהתרפאו הביאו תועלת, מה שלא היה שייך אם מתחילה לא היו באות כלל. ובתורת חיים [ב"ק נה א] ביאר שיתכן שראה גזירה ששורשה כבר יצא לפועל, ואי אפשר לבטלו, אלא רק להופכו לטוב, וראה **שפתי חיים** [מועדים ב קעח].

[2858] **בשלמה משנתו** ביאר שמזכיר דברים אלו שהם כנגד סוגי הצער בחלומות: "מי מרה" היו צרה לכל ישראל, והם כנגד חלום הנוגע לכל ישראל. "מרים נרפאה מצרעתה" ע"י משה אחיה, כנגד חלומות הנוגעים למשפחתו. "חזקיה מחליו" כנגד חלומות הנוגעים רק לו. וכל אלו הם חלומות הנוגעים למיתת הגוף "מרה" צמא במדבר, "מרים" מצורע חשוב כמת, "חזקיה" נטה למות. ועל כך מוסיף "מי יריחו" שהם כנגד חלומות שאין בהם אלא צער, כמי יריחו שהיו במקום ישוב ויכלו לקנות מים.

[2859] גירסת **הרי"ף והרא"ש** "וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי", וביאר **הגר"א** שהוא מקור מנהגנו לומר "אדיר במרום" אחר שהופכים פניהם.

[2860] ראה **מכתב מאליהו** [ח"ד עמ' 5] שביאר כי כל נפשות בני אדם קשורים זה בזה בשרשם הרוחני, וכאשר צרה עין אדם בחברו ואינו חפץ בטובתו, הוא ממעט בכך מחברו את שפע החיים כפי שהוא תלוי בו. ואין חברו יכול לטעון שלא עשה דבר ואיך יפגע מצרות עינו, כי עין הרע באה מחמת קנאה, והצנוע בהליכותיו ואינו מתחרה בהצלחת אחרים אלא נותן משלו לרבים, הרי הוא "מכוסה כדגים שבים", וכיון שאינו מעורר קנאה, אין נותנים בו עין רעה.

[2861] כתב **המהרש"א** שכך הוא נוסח הלחש, אף למי שאינו משבט יוסף. וצידד לומר שכל ישראל נקראו על שם יוסף, שנאמר "נוהג כצאן יוסף". ומקור לזה **בבעל הטורים** [בראשית מח טז] "ויקרא בהם שמי", שכל שבטי ישראל נקראו על שם יוסף, כדכתיב "גאלת בזרוע עמך, בני יעקב ויוסף סלה".

מים מכסים עליהם, ולכן **אין עין רעה שולטת בהם**, **אף זרעו של יוסף**, **אין עין רעה שולטת בהם**.

והמשיך ואמר: **ואי דחיל מעינא בישא דיליה** [מעין הרע של עצמו [2862]], **ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה** [יביט על דופן חוטמו השמאלי].

פתח אידך ואמר: האי מאן דחליש [חלה], **יומא קמא לא לגלי** [לא יגלה] לבריות שהוא חולה. **כי היכי דלא ליתרע מזליה**, שעל ידי שיוכרז כחולה הרי זה כפותח פה לשטן, **ומכאן ואילך** [אחר היום הראשון לחוליו] **לגלי** לרבים את חוליו, כדי שיתפללו עליו.

כי הא דרבא, **כי הוה חליש**, **יומא קמא לא** היה **מגלי**, **ומכאן ואילך אמר ליה לשמעיה**: **פוק ואכריז "רבא חלש!"**, כדי **שמאן דרחים לי** [מי שאוהב אותי] **לבעי עלי רחמי**, **ומאן דסני** [מי ששונא] **לי**, **לחדי לי** [ישמח במחלתי], ומתוך כך ישוב חרון האף מעלי, ואתרפא. **וכתיב** [משלי כד יז] **"בנפול אויביך אל תשמח**, **ובכשלו אל יגיל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו**, **והשיב מעליו אפו!**" כי ירע בעיני ה' שאתה שמח בצרתו, ומשום כך יושיעו.

שמואל, **כי הוה חזי חלמא בישא**, **אמר**: [זכריה י ב] **"וחלומות השוא ידברו"**, בניחותא [2863]. **וכי הוה חזי חלמא טבא**, היה מדקדק בלשון הכתוב "השוא", שמשמעותו בתמיה, ולכן **אמר**: **"וכי החלומות השוא ידברו"**?! והרי אינם שוא, כי **הכתיב** במשה [במדבר יב ו] **"בחלום אדבר בו"**.

רבא רמי סתירה בין שני פסוקים: **כתיב**: **"בחלום אדבר בו!"** ומשמע שדברי החלום הם אמת. **וכתיב** מאידך **"וחלומות השוא ידברו!"** הרי ששקר הם?

[2862] ראה **רמב"ן** [אמונה ובטחון כד] **ותוס' רי"ד** [ב"ק פג א] שאדם יכול להזיק לעצמו בעין הרע שלו.

[2863] כתב **הריטב"א** [תענית יד ב] ששמואל אמר כך כפתרון טוב לחלומו, והיינו שאחר שבטלו לטובה אי לא יחול עליו פתרון רע, אך ודאי אם לא התיישבה דעתו בכך, לא נפטר מתענית, ואינו חולק על רב שאמר [שם] "יפה תענית לחלום כאש בנעורת". אך בשו"ת **הריב"ש** [תקיג] נקט ששמואל היה גברא שלא קפיד, ולא חשש לחלום רע, וכן משמע בשו"ת **הרשב"א** [ח"א קלב].

[2864] **בזוהר** [בראשית שם, קפג א] מובא שהוא גבריאל, ובפרשת מקץ [קצו א] כתב שכוחו להראות מראה מתוך מראה, וראה **ביערות דבש** ח"א ב] שגבריאל יודע מה שבלבו של אדם, והקב"ה נתן לו זאת הבחינה, כי הוא ממונה על חלומות ואין מראין לאדם אלא מהרהור הלב. וכתב **במשך חכמה** [ריש מקץ] שלכן שד אינו יכול להראות חלום נכון, שהרי אמרו בגיטין [סו א] שאין לו בבואה דבבואה, [וראה **מהרש"א** יומא פג ב]. וראה להלן [נז ב] שחלום הוא אחד משישים בנבואה, וברעיא מהימנא [פנחס רלד ב] כתוב דהיינו בחלום הנראה ע"י מלאך, אך חלום שע"י שד אינו מענין נבואה, וראה הגהה שם, שדברים "בטלים" בגימטריא "מלאך", והיינו שכל חלום בא ע"י מלאך, אך מלאך רע נקרא שד, ודבריו בטלים. ו**התשב"ץ** [ח"ב קכח] נקט שאין הכוונה למלאך או שד ממש, אלא מראה מכח שכל ישר נקרא "מלאך", ואילו מראה מכח דמיון יצירתו ברוע ונחשב "שד". ו**בספר חסידים** [תמא] ביאר "שמחמת שד ורוח אין אדם ישן בחוזק, אלא עיניו כאלו הן סגורות וחושב מחשבות, כי השד אינו נכנס במחשבה, אלא מלחש באזנו מתוך עומק חור האוזן, והאדם חפץ להקיץ, והשד מנפח לפני נחיריו ופיו, ואין הדעת יכול לשוב לאדם לנמרי, והוא בדעתו כאדם ער". ו**בערוך השלחן** [רכ א] כתב שאיש טהור שמחשבותיו

מתרצת הגמרא: **לא קשיא. כאן** "בחלום אדבר בו" נאמר בחלום **שעל ידי מלאך**,[2864] שהוא חלום אמיתי, ואילו **כאן** - "שוא ידברו" נאמר על חלום הבא **על ידי שד**, שהוא שקר.[2865]

אמר רב ביזנא בר זבדא, אמר רבי עקיבא, אמר רבי פנדא, אמר רבי נחום, אמר רבי בירים משום זקן אחד, ומנו [אותו זקן]? - **רבי בנאה** הוא: **עשרים וארבעה פותרי חלומות**[2866] **היו בירושלים, פעם אחת חלמתי חלום, והלכתי אצל כולם, ומה שפתר לי זה, לא פתר לי זה. ופתרונות כולם נתקיימו בי**[2867]. ודבר זה יש בו כדי **לקיים מה שנאמר "כל החלומות הולכים אחר הפה!"** - כפי שהפה פותר את החלום, כך הוא מתקיים[2868].

מקשה הגמרא על הלשון "לקיים מה שנאמר": **אטו**, וכי **כל החלומות הולכים אחר הפה, קרא הוא!**?

מבארת הגמרא: **אין**, אכן, אף שלא מצינו בכתוב לשון זה, כך היא משמעות הכתוב. **וכדרבי אלעזר.**

דאמר רבי אלעזר: מנין שכל החלומות הולכים אחר הפה? - שנאמר בדברי שר המשקים לפרעה [בראשית מא יג] "**ויהי כאשר פתר לנו כן היה!**" ומשמע כי משום שכך פתר יוסף, נתקיים כן.

בתורה, מתקיים בו "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך" והוא חולם מה שמראים לו המלאכים, אך אלו המשוקעים בהבלי העולם, שהם השדים הגמורים - השוודדים הצלחת האדם האמיתית - אין ממש בחלומותיהם, וראה בזוהר [שם קמט א] שלכל אדם יש כמה דרגות בחלומותיו.

[2865] **המהרש"א** [לעיל ג א ד"ה ואשה] כתב שמיצנו בסוגיין ג' סוגי חלומות. א. חלום ע"י מלאך, והוא "חלום של שחרית" שהוא אמיתי כי אז שכלו זך. ב. חלום שע"י שד, והוא במשמר שני של הלילה שאז שולטים השדים והרוחות. ג. חלום מהרהורי לבו ביום, והוא בתחילת הלילה שעדיין הוא טרוד בטרדות היום.

[2866] כתבו **תוס'** שהכח לפתור חלום אינו תלוי בחכמה, אלא במזל שעת הלידה, וה**גר"א** כתב שחכמה היא ולא מזל. וראה בהרחבה **בשו"ת מן השמים** [כב ואילך]. **והגרי"ז** אמר, כי מי שנולד במזל של פותר חלומות, צריך לשמוע כל פרטי החלום כדי לפותרו, ואינו נקרא "חכם" אלא הפותר מצד נבואה, כמו שמצינו ביוסף שתחילה אמר לו פרעה "תשמע חלום לפתור אותו", וענהו יוסף שפותר בנבואה, ולכן ניסהו פרעה ושינה לו מפרטי החלום, וכיון שפתר נכון אמר עליו "אין נבון וחכם ממך", כי אין נביא אלא חכם [נדרים לה ב].

[2867] **באור החיים** [בראשית לז ו] כתב כי דוקא אם אין הפתרונים סותרים, מתקיימים כולם, אבל אם הם סותרים, אין פותר שני מוציא מפתרון ראשון. וכן נקט **הריטב"א** [תענית יב ב] שרק חלום שיש לו כמה פנים אפשר לפותרו בכמה פתרונות. [וראה בכתבי **הגרי"ז** על התורה אות כח, שביוסף התקיימו גם "מלך תמלוך" וגם "משול תמשול"].

[2868] **בשו"ת הרשב"א** [תח] כתב: מכאן מוכח שלא כחכמי הפילוסופיה שתולים הכל במנהג הטבע, כי נראה מהכתובים ומהסכמת חכמי התורה, שיש בכל אלו סגולות או דברים נעלמים שלא נתבארה לנו סיבתם. והוא שאמרו "ברית כרותה לשפתיים". וגם הפילוסופים אינם יכולים ליתן טעם לדברים הנראין לעין בעשבים ובאבנים, כאבן השואבת את הברזל. היש מגיד טעם בזה? אמור מעתה, אף פתרון החלומות הוא כאחד מדברים אלו. ובעל אור החיים כתב **בחפץ ה'** שהחלום אינו אמת כנבואה, אלא שכאשר הנשמה יוצאת מן הגוף פוגשים בה רוחות ומראים לה מראות שונים, ואם מבקש פתרון, הרי הוא נותן בידם לשלוט בו כפי הפתרון [ואפילו קריאה בחלום מועילה להם, כדלהלן], אמנם כל זה רק בחלום שבא מחמת רוחות, אך חלום של נבואה אינו תלוי בפתרון, וכדלעיל הערה 47, וראה **דרך ה'** [ח"ג סוף פ"א]. וראה **בפתח עינים**, **ובסידור יעב"ץ ובספר הברית** אודות החלומות על פי הטבע.

אמר רבא: כלל זה ש"כל החלומות הולכים אחר הפה", **הוא** דוקא באופן **דמפשר** [שפותר] **ליה מעין חלמיה**, **שנאמר** בפתרון יוסף [שם יב] "**איש כחלומו פתר**", ורק משום כך "כן היה".

עוד נאמר [שם מ טז] לאחר שפתר יוסף את חלום שר המשקים, "**וירא שר האופים כי טוב פתר**". ומשמע שידע כי פתרונו נכון, ומבררת הגמרא: **מנא ידע** שר האופים, שפתרון חלום שר המשקים נכון הוא? **אמר רבי אלעזר**: **מלמד**, **שכל אחד ואחד** [שר המשקים ושר האופים] **הראוהו** את **חלומו** וגם את **פתרון חלומו של חבירו**! ומתוך כך ידע שר האופים שפתרון יוסף הוא נכון.

אמר רבי יוחנן: **השכים** משנתו **ונפל לו פסוק בתוך פיו**, **הרי זו נבואה קטנה**!

ועוד **אמר רבי יוחנן**: **שלשה** מיני **חלומות מתקיימין**. א. **חלום של שחרית** ב. **וחלום שחלם לו חבירו** [2869] ג. **וחלום שנפתר** לו **בתוך** החלום עצמו - שראה גם את הפתרון בחלומו.

ויש אומר: **אף חלום שחזר ונשנה**, מתקיים! [2870] **שנאמר**בחלום פרעה שאמריוסף [שם מא לב] "**ועל השנות החלום** אל פרעה פעמים, כי נכון הדבר מעם האלהים, וממהר האלהים לעשותו". [2871]

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **אין מראין לו לאדם** בחלום **אלא** מעין מה שמהרהר **בהרהורי לבו**. **שנאמר** בדניאל שאמר לנבוכדנצר, [ב ז] "**אנת מלכא**, **רעיונך על משכבך סליקו**!" [מעין מה שעלה במחשבתך ביום, חלמת על משכבך].

ואיבעית אימא: **מהכא** למדו שמראין לו רק מהרהורי לבו: דכתיב [שם] "**ורעיוני לבבך תנדע**".

[2869] ביאר **המהרש"א** שחלום בעלמא הוא לפי מה שמהרהר ביום, אבל בסוף הלילה לעת שחרית, כבר נח אדם מהרהורי היום, ולכך הוא חלום יותר אמיתי. וכן חלום שחלם לו חבירו אינו הולך כל כך אחר ההרהור, לפי שעיקר הרהור האדם הוא בענייני עצמו, ולא בחבירו. וחלום שנפתר בחלום, פתרונו מועיל לו כפתרון בפה.

[2870] ראה **מרדכי** [שבת סי' רכטו] שבשבת מתענים רק על חלום שראהו שלשה פעמים. ו**מהרש"א** כתב ש"נשנה" משמעותו שחזר פעם שניה על אותו ענין במראה שונה, והטעם שהוא מתקיים, הוא כמו חלום של שחרית, כי כבר נח מהרהורי לבו, וראה הערה הבאה.

[2871] בפירוש **הרשב"ם** לפסוק זה כתב שרק בחלומות פרעה נאמר כן, כי היו באותו לילה, אך חלומות יוסף שהיו בשני זמנים אין בהם הוכחה שממהר ה' לעשותם. ויתכן שלכן "אביו שמר את הדבר", כי כיון שלא היו בלילה אחד ידע שיתכן ויתקיימו אחר זמן רב, ומשום כך לא נאמר "ויקנאו בו אחיו" אלא אחר החלום השני, שמוכיח שיתקיים [אך לביאור המהרש"א, כיון שהיה בשני לילות אין בו מעלת כחלום שנשנה]. וראה **באור החיים** [לז ה] שצידד כי את החלום הראשון שראה יוסף, לא ספרו לאחיו, ויתכן שלא ספר עד שנכפל פעמיים, ולביאור המהרש"א יתכן שבתחילה ראה פעמיים אותו חלום, ולא סיפרו כשנים, כי רק כאשר יש בו שינוי מראה הוא מוכיח שיתקיים.

אמר רבא: **תדע** שאכן כך הוא, דהרי **לא מחוו** [מראים] **ליה לאינש** בחלומו, **לא דקלא דדהבא** [דקל מזהב] **ולא פילא דעייל בקופא דמחטא** [פיל שנכנס בתוך נקב המחט], ובהכרח שדברים שאינם עולים על דעתו בהקיץ, אף בחלום אינם נראים לו. [2872]

דף נו.

אמר ליה קיסר רומי [שהיה טרוד במלחמה עם הפרסים] **לרבי יהושע ברבי חנניא**: אתם היהודים **אמריתו** על עצמכם **דחכמיתו טובא. אימא לי מאי חזינא** [אראה] **בחלמאי**?

אמר ליה רבי יהושע: **חזית** בחלומך, **דמשחרי לך** [עובדים לפניך עבודת המלך] **פרסאי, וגרבי בך** [ושובים אותך], **ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא** [מעמידים אותך לרעות שקצים במקל זהב].

הרהר בה הקיסר **כוליה יומא, ולאורתא חזא** כן בחלומו! וכמו שמצינו לעיל, שאין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו. [2873]

אמר ליה שבור מלכא [מלך פרס] **לשמואל**: **אמריתו דחכמיתו טובא. אימא לי, מאי חזינא בחלמאי**?

אמר ליה: **חזית** בחלומך, **דאתו רומאי ושבו לך** בשבי, **וטחנו בך קשייתא ברחייא דדהבא** [יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים קשים בריחיים של זהב].

הרהר בה כוליה יומא, ולאורתא חזא כך בחלומו.

בר הדיא, מפשר [פותר] **חלמי הוה, מאן דיהיב ליה אגרא**, היה **מפשר ליה** את חלומו **למעליותא** [לטובה]. **ומאן דלא יהיב ליה אגרא**, היה **מפשר ליה** את חלומו **לגריעותא**. [2874]

[2872] **החתם סופר** [ריש מקץ] כתב שמכלל זה הבין פרעה שחלומו על הפרות והשבלים הוא אות מהשמים, ולכן אמר "לא רעיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרוע", והיינו שלא היו פרות כאלו במחשבתי מעולם, ובהכרח אין זה חלום מהרהורי לבי.

[2873] ביאר **הגר"א** שבכך הראה רבי יהושע את חכמתו, כי חכמה גדולה היא להכיר את טבע האדם, ולדעת ממה יתפעל ומה ישפיע על חלומותיו.

[2874] **בן יהוידע** ביאר שבר הדיא נולד במזל של פותר חלומות לפי ממון שיקבל, ואלו שפתרונם היה לטובה ניתן בלבם רצון לתת שכרו, ומה שרבא כעס עליו [בסמוך] הוא משום שיכל לומר את הפתרון דרך רמז, ומה שאמרו בפה מלא היה מפני צרות עינו. וב**עקידת יצחק** [שער כט] כתב שהיתה זאת תחבולה גדולה להגדיל שכרו שהנפתרים יחשבו שבאמת הפתרון תלוי בשכר.

[2875] הראשונים תמהו, איך יתכן שהיה פותר בפניהם חלום זהה בשני אופנים הפוכים, ואיך שבו ובאו לפניו שוב ושוב. וכתב **הריטב"א** שלא שמעו זה את פתרונו של זה [ואף שבסמוך אמרו "לסוף אזל רבא לחודיה" - גם כשבאו יחד ענה לכל אחד בנפרד]. עוד כתב שהם לא ידעו כלום בחכמת פתרון חלומות, והיו סבורים שעונה לכל אחד כפי טבעו מזגו ומזלו [והיינו שפותרי החלומות היו מבררים את מערכת המזלות של השואל, ויכולים לפתור חלום אחד באופנים שונים לפי מזלות החולמים, וסבר רבא שהחלום תלוי בפתרונו, רק כאשר אינם יודעים לפותרו על פי מזלו], עד שמצא רבא את פנקסו שנפל ממנו וגילה שכל פתרון תלוי בדבורו, [ואפילו אם יודע מזלו], וכל רעותיו מחמת צרות עינו, וראה **יד דוד**.

אביי ורבא חזו שניהם **חלמא** זהה, ובאו לבר הדיא שיפתור להם את חלומותיהם,[2875] **אביי יהיב ליה** לבר הדיא **זוזא, ורבא לא יהיב ליה** דבר.

אמרי ליה אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן** [הקריאו לפנינו] **בחלמין** את הפסוק [דברים כח לא] "**שורך טבוח לעיניך** ולא תאכל ממנו"!

לרבא אמר ליה: פתרון חלומך הוא, כי ה"שור" מרמז על פרנסה, וכפי שראית אותו טבוח ומת, כך יהא **פסיד עסקך**, ותתקלקל פרקמטיא שלך לגמרי, **ולא אהני** [ינעם] **לך למיכל** שום מאכל מרוב **עוצבא דלבך!**[2876]

ואילו **לאביי אמר**: ה"שור" מרמז על פרנסה, וכפי ש"שור טבוח" הוא אוכל משביע, כך **מרווח עסקך, ולא אהני לך למיכל** מרוב **חדוא** [שמחה] **דלבך!**

עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן** בחלומותינו את הפסוק [שם מא] "**בנים ובנות תוליד** ולא יהיו לך, כי ילכו בשבי".

לרבא אמר ליה: **כבישותיה!** יתקיים בך קרא כפשוטו, שהוא עתיד רע.[2877]

לאביי אמר ליה: **בנך ובנתך** יהיו **נפישי, ומנסבא בנתך** לאנשים **מעלמא. ומדמיין באפך כאלו דקא אזלן בשביה!**

עוד אמרו לו: **אקריין** בחלומותינו את הפסוק [שם לב] "**בניך ובנותיך נתונים לעם אחר**!" **לאביי**[2878] **אמר ליה**: **בנך ובנתך** יהיו **נפישין, את אמרת** להשיאם **לקריבך**, ואילו **היא** [אשתך] **אמרה** להשיאם **לקריבה** [לקרוביה]. **ואכפה** [ותכפה] **לך** אשתך, **ויהבת להון** - את בניך ובנותיך - **לקריבה, דהוי** בעיניך **כ**" עם אחר".

לרבא אמר ליה: **דביתהו שכיבא** [תמות אשתך]. **ואתו בניה ובנתיה לידי אתתא אחריתי** שתשא לך לאשה אחריה.[2879] **וכדאמר רבא אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב**: **מאי דכתיב "בניך ובנותיך נתונים לעם אחר" זו אשת האב**, שנשא לו לאחר מות אשתו

[2876] כתב **הצל**"ח בחלום זה לא פתר לו כמו בסמוך, שירע לו כפשוטו של מקרא, והיינו שימות שורו - כי ידע שלרבא אין שור. ו**בבן יהוידע** דחה שהרי הפתרון נסוב גם על העתיד, ויכל לומר לו שיקנה שור וימות, עי"ש.

[2877] ביאר **המהרש**"**א** שבמקרא זה פתר לו כפשוטו, כי יתכן שיבואו אנסים ויחטפו רק את בניו של איש אחד, אך את הפסוקים "שורך טבוח לעיניך" ו"בניך ובנותיך נתונים לעם אחר" הטה מפשוטם וביארם כמשל, משום שלא יתכן שיקחו מאדם לעיניו את שורו או את בניו ובנותיו, אלא אם כן כבשו את עירו, ונמצא שאם יפתור כך לרבא שהוא בן עירו אף הוא יהא בכלל פתרון זה, ולכן נקט פתרון ששייך באדם פרטי בלבד.

[2878] **בבן יהוידע** העיר שבשני החלומות הראשונים הקדים לפתור לרבא, ומכאן ואילך הקדים לאביי, וביאר, שרצה להזיק ביותר לרבא, ולכן נזהר שלא לומר פתרון טוב על חלום זה, כדי שלא יחלש לפני שיפתרנו לרע, אך אח"כ הכריחו אביי [ששילם לו] לפתוח בפתרונו הטוב, כדי לחזק פתרונו לטוב.

[2879] ראה ביאור **המהרש**"**א** [בהערה 5] למה לא אמר לו גם בפתרון זה "כבישותא", כדלעיל, ו**הצל**"**ח** ביאר, שבר הדיא ראה כי אם יפתור כן נמצא שהוא שוה לפתרון החלום הקודם, ומתוך שנאתו רצה להוסיף לו עוד פורענות. והוסיף כי אולי בגלל זה אמר לו רבא לבסוף "בכולהו אנא מחיל לך, לבר מברתיה דרב חסדא" שהרי אף שלא רצה לפותרו לטוב, היה יכול לומר לו "כבישותא", ולכל הפחות לא להוסיף לו רעה נוספת.

הראשונה, ונמצא שבני הראשונה גדלים אצל אם חורגת, ואין רחמיה עליהם כמו אמם יולדתם.

עוד אמרו אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן בחלמין** את הפסוק [קהלת ט ז] "**לך אכול בשמחה לחמך!**"

לאביי אמר ליה: **מרווח עסקך, ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדווא דלבך! לרבא אמר ליה**: **פסיד עסקך, טבחת ולא אכלת ושתית** מרוב צערך **וקרית לפחוכי** [להפיג את] **פחדך**.

עוד אמרו אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן** בחלומותינו את הפסוק [דברים שם לח] "**זרע רב תוציא השדה**" [וסוף הפסוק הוא "ומעט תאסוף, כי יחסלנו הארבה"].

לאביי אמר ליה: פתרון חלומך **מרישיה** דקרא, והיינו ששדך יוציא זרע רב.[2880]

לרבא אמר ליה: פתרון חלומך **מסיפיה** דקרא, והיינו שרוב הפירות שיגדלו בשדך לא ישארו בידך.

עוד אמרו אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן** בחלומותינו את הפסוק [שם מ] "**זיתים יהיו לך בכל גבולך**" [וסופו הוא "ושמן לא תסוך כי ישל זיתך"].

לאביי אמר ליה: פתרון חלומך **מרישיה** דקרא, וכפשוטו ש"זיתים יהיו לך".

ואילו **לרבא אמר ליה**: פתרון חלומך **מסיפיה** דקרא, והיינו שלא תהנה משמנן.

עוד אמרו אביי ורבא לבר הדיא: **אקרינן** בחלומותינו את הפסוק [שם י] "**וראו כל עמי הארץ** כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך".

לאביי אמר ליה: **נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית**, ומתוך כך **אימתך נפלת בעלמא**!

לרבא אמר ליה: **בדיינא דמלכא** [אוצר המלך, שרק הוא נכנס בו "בדד"] **אתבר** על ידי גנבים; ויחשדוך בכך, **ומתפסת בעוון גנבי**. **ודייני כולי עלמא** ["כל עמי הארץ"] **קל וחומר מינך**! שאם רבא נחשד בכך, כל שכן שאנו עלולים להחשד. והיינו "ויראו ממך", כי מחמת תפיסתך יפול פחד על הבריות.

ואכן כפי שאמר כך קרה, **למחר אתבר בדיינא דמלכא. ואתו** שוטרי המלך ו**תפשי ליה לרבא**.

עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **חזן חסא על פום דני** [ראינו בחלומותינו חזרת על פי חבית] ושניהם היו סוחרים ביין.

לאביי אמר ליה: **עיף** [כפול] יהא ריוח **עסקך, כחסא** שהיא רחבה וכפולה.

[2880] פשוטו של מקרא הוא שיוציא זרע רב אל השדה כדי לזורעו, ולא יזכה לאוספו, וכן הוא בתרגום, ונמצא שהפתרון הוא בלשון מושאל. אך **הש"ך** [חו"מ שטז ה] ביאר כהבנת בר הדיא, שכוונת הכתוב שהשדה תוציא זרע רב, [ו"שדה" היא לשון נקבה, וראה **רש"ש** ב"ק נח ב, תוד"ה שמין].

ואילו **לרבא אמר ליה: מריר** יהיה **עסקך כי חסא**! - יהיה מר ושנאוי על הכל, ולא יקנוהו.
עוד **אמרי ליה** אמרו אביי ורבא לבר הדיא: **חזן** בחלומותינו **בשרא על פום דני**!
לאביי אמר ליה: בסים חמרך [יינך יהיה משובח], **ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך**!
לרבא אמר ליה: תקיף [יחמיץ] **חמרך**, **ואתו כולי עלמא למזבן בשרא ולמיכל** את הבשר **ביה** [ביינך שנעשה חומץ], כי כן היה דרכם לטבל את הבשר בחומץ.
עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **חזן** בחלומותינו **חביתא דתלי בדיקלא**!
לאביי אמר ליה: מדלי [יגביה] **עסקך כדיק לא**!
לרבא אמר ליה: חלי [ימתק] **עסקך כתמרי** של דקל! והיינו שתהיה סחורתך מתוקה אצל הקונים, משום שתמכרנה בזול.[2881]
עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **חזן רומנא** [עץ רמון] **דקדחי** [שגדל] **אפום דני**.
לאביי אמר ליה: עשיק [יתייקר] **עסקך כרומנא**! שתמכרנו ביוקר כרימונים.
לרבא אמר ליה: קאוי [לשון "קיהוי"] **עסקך כרומנא**! שתהיה סחורתך חמוצה כרימונים, והכל ישנאוה.
עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **חזן חביתא דנפל לבירא**. **לאביי אמר ליה: מתבעי** [יתבקש] **עסקך** ויחזרו אחריו! **כדאמרי** אינשי "**נפל פיתא בבירא ולא אשתכח**!", והיינו שיבוקש הרבה, ולא ימצא די ממנו לכל דורש.
לרבא אמר ליה: פסיד עסקך [תתקלקל סחורתך] **ושדיה ליה** [ותשליכנה] **לבירא**!
עוד **אמרי ליה** אביי ורבא לבר הדיא: **חזינן** בחלומותינו עייר **בר חמרא דקאי באיסדן** [למראשותינו] **ונוער**!
לאביי אמר ליה: מלכא [ראש ישיבה] **הוית**, ותדרוש ברבים. **וקאי אמורא** [תורגמן] **עלך**, להשמיע את דרשתך לרבים בקול רם, כקול חמור הנוער!
לרבא אמר ליה: תיבות "**פטר חמור**" **גהיט** [ימחקו] מהפרשיות שב**תפילך**!
אמר ליה רבא לבר הדיא: **לדידי חזי לי** לפרשיות התפילין שלי, **ואיתיה** לתיבות אלו ולא נמחקו!

[2881] **רש"י**, **והגרא"מ הורביץ** ביאר כמו שמצינו במנחות [פו ב] שחסרון הוא ביין כשהוא מתוק מדי, ורבא היה משתכר ביין, ונמצא שיפסיד בעסקו.

[2882] **בעקידת יצחק** [שם] העיר שבפתרון זה לא גילה את העתיד, אלא מה שכבר אירע, והוכיח מכך שחלק מחכמת פתרון חלומות היא להכיר את מצב מזלו של החולם, ובר הדיא הכיר ברבא שמזלו רע, כמו שאמר רבא עצמו [מו"ק כח א] "בני חיי ומזוני לאו בזכותה תליא מילתא" והיינו משום שהיה קשה יום, וראה **מהרש"א**.

אמר ליה בר הדיא: **וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך!** והיינו ש"פטר חמר" נכתב בכתיב חסר, בלא וא"ו. [2882] ובתפילין של רבא היה כתוב בתחילה "חמור" בכתיב מלא, ואחר כך מחק הסופר את הוא"ו [2883].

לסוף אזל רבא לחודיה לגביה בר הדיא; **אמר ליה** רבא: **חזאי** בחלומי **דשא ברייתא** [דלת החיצונית] שבביתי, **דנפל!**

אמר ליה: אשתך שכבא [מתה]! ונפילת הדלת מרמזת על כך, משום שהאשה היא השומרת את הבית כדלת.

עוד **אמר ליה** רבא: **חזיא ככי** [שינים הטוחנות] **ושני** [שיני], **דנתור** [שהן נופלות] **אמר ליה: בנך ובנתך שכבן!**

עוד **אמר ליה** רבא: **חזאי** בחלומי **תרתי יוני דפרחן!** [2884]

אמר ליה: תרי נשי מגרשת! שאשתו של אדם קרויה "יונה". כמו שנאמר [שיר השירים ה ב] "יונתי תמתי".

עוד **אמר ליה: חזאי תרי גרגלידי דליפתא** [ראשי לפת]!

אמר ליה: תרין קולפי [מכות ממקל עב כראש לפת] **בלעת** [תספוג]! **אזל רבא ההוא יומא, ויתיב בי מדרשא כוליה יומא, אשכח הנהו תרי סגי נהורי** [סומים], **דהוו קמנצו בהדי הדדי** [שנתקוטטו ביניהם]. **אזל רבא לפרוקינהו** [להפריד ביניהם], **ומחוהו** [הכוהו] **לרבא תרי** מכות, **דלו** [הגביהו] את המקל, כדי **למחוייה** עוד מכה **אחריתי**, **אמר** רבא: **מסתיי** [די לי] במה שכבר הכיתם אותי. שהרי רק **תרין** קולפי **חזאי** בחלמי, ולא יותר.

לסוף אתא רבא לבר הדיא, **ויהיב ליה אגרא** לפתרון חלומותיו, בכדי שיפתרם לטובה.

ואמר ליה חזאי אשיתא [יסוד חומת ביתי] **דנפל!**

אמר ליה בר הדיא לרבא: **נכסים בלא מצרים קנית!** שנפילת חומת ביתך היא רמז שיהיו לך קרקעות רחבים ורבים בלא גבולות.

עוד **אמר ליה** רבא לבר הדיא: **חזאי אפדנא** [ביתו] **דאביי דנפל, וכסיין אבקיה** [כיסני העפר] שפרח ממפולת ביתו!

אמר ליה בר הדיא לרבא: **אביי שכיב** [ימות], **ומתיבתיה** ישיבתו של אביי **אתיא לגבך!** שאתה תהיה שם ראש הישיבה.

[2883] **הבית יוסף** [או"ח לב כג ב] העיר הרי בר הדיא רצה להרע לרבא, ואילו כאן גילה לו על פסול בתפיליו, והצילו בכך מהנחת תפילין פסולות. וביאר שהסופר הרגיש בעצמו שכתב "חמור" מלא, ומחקו וכתב את הר' על מקומו כראוי.

[2884] ראה הערה 25.

עוד **אמר ליה** רבא לבר הדיא: **חזאי אפדנא דידי דנפיל, ואתו כולי עלמא ושקיל** מתוך המפולת **לבינתא לבינתא!**

אמר ליה בר הדיא: רמז הוא, **דשמעתתך מבדרן** [מתפזרים ומתפרסמים] **בעלמא!**

עוד **אמר ליה** רבא לבר הדיא: **חזאי דאבקע רישי** [נבקע ראשי], **ונתר מוקרי** [ונשר המח] ממנו!

אמר ליה בר הדיא: **אודרא מבי סדיא נפיק** [מוכין יצאו מן הכר שלמראשותיך].

עוד **אמר ליה** רבא לבר הדיא: **אקריון** [הקראוני] **הללא מצראה** [הלל שאנו קורין בליל פסח על נס יציאת מצרים [2885]] **בחלמא!**

אמר ליה בר הדיא: רמז הוא **שניסא מתרחשי לך!** שכן קורין הלל זה בניסן, ו"ניסן" קרוי על שם הנסים שארעו בו.

הוה קא אזיל בר הדיא **בהדיה** עם רבא **בארבא** [בספינה], **אמר** בר הדיא בלבו: **בהדי גברא** כרבא **דמתרחיש ליה ניסא, למה לי** להפליג? והרי יש לי לחשוש שמא עתה יארע לו אותו הנס שנתבשר עליו בחלום, ותטבע הספינה, ורק הוא ינצל ואני אטבע! [2886]

בהדי דקא סליק [בשעה שעלה מהספינה], **נפל סיפרא מיניה, אשכחיה רבא** לאותו ספר, **וחזא דהוה כתיב ביה**: "**כל החלומות הולכין אחר הפה!**".

אמר רבא: **רשע, בדידך קיימא** ובפיך היו תלויים פתרון כל חלומותי. **וצערתן כולי האי!** שפתרת לי אותם לרעה, בשעה שיכולת לפותרם לטובה. [2887]

על כולהו הפתרונות **מחילנא לך, בר** [חוץ] ממה שפתרת לי שתמות אשתי, **שהיא ברתיה דרב חסדא!**

וקללו רבא ואמר: **יהא רעוא דלמסר ההוא גברא** [בר הדיא] **לידי דמלכותא, דלא מרחמו עליה!** [2888]

[2885] נקרא כך כדי לחלק בינו לבין "הלל הגדול" שהוא פרק קלו בתהלים.

[2886] **בבניהו** ביאר שבר הדיא חשש דוקא לנס זה, כי רבא בחלומו ראה "הלל המצרי" שנאמר על נס קריעת ים סוף, שבו נצלו ישראל וטבעו אויביהם המצרים, ולכן חשש שכך יעשה גם לו שהוא האויב לרבא יטבע, ורבא ינצל.

[2887] ראה ביאור **הריטב"א** בהערה 3 שבתחילה היה רבא סבור שבר הדיא עונה לכל אחד כפי טבעו מזגו ומזלו. ו**בבן יהוידע** ביאר שסבר כי בר הדיא עצמו אינו יודע שהפתרון הולך אחר הפה, ולפי תומו פותרו לרע, עד שמצא בפנקסו שיודע כלל זה ופותר לרע מחמת צרות עין.

[2888] **החזו"א** [סנהדרין כ' י] ביאר שהיה מותר לקללו, כי בר הדיא התחייב נידוי על שצער ת"ח, ואמרו [מו"ק טז א] שהמחוייב נידוי מקללים אותו. והוכיח מכאן שאם שב בתשובה מסירים ממנו את הקללה יחד עם הנידוי, ואינה מזקת לו, שהרי בר הדיא הלך לגלות כדי לכפר על קללתו, ואילו התשובה מועילה רק לנידוי, איך חשב להפטר מהקללה, ובהכרח שמסירין שניהם יחד. ו**בקהלות יעקב** [ב"ק מה] כתב שלא קללו, אלא התפלל שיענש, כי כך ראוי לו.

אמר בר הדיא: **מאי אעביד** לינצל מקללת רבא? הא **גמירי** "**קללת חכם אפילו** אם נאמרה **בחנם**, הרי **היא באה** ומתקיימת, [2889] **וכל שכן** בקללת **רבא**, **דבדינא קא לייט** לי, שהרי ציערתיו הרבה! **אמר**: **איקום ואגלי** אלך בגלות. דהרי **אמר מר**: "**גלות מכפרת עון**!".

קם בר הדיא **וגלי לבי רומאי**, **אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא** [שומרי האוצר] **דמלכא**. ואותו **ריש טורזינא חזא חלמא**.

אמר ליה ריש טורזינא לבר הדיא: **חזאי חלמא**, **דעייל מחטא באצבעתי**! **אמר ליה** בר הדיא: **הב לי זווזא** ואפתרנו לך!

ולא יהב ליה ריש טורזינא כלום, ולכן **לא אמר ליה** בר הדיא **ולא מידי**.

שוב **אמר ליה** ריש טורזינא לבר הדיא: **חזאי** בחלומי **דנפל תכלא** [תולעת] **בתרתין אצבעתי**. **אמר ליה** בר הדיא: **הב לי זווזא** ואפתור לך את החלום! **ולא יהב ליה**, ולכן **לא אמר ליה** את פתרון החלום.

שוב **אמר ליה** ריש טורזינא לבר הדיא: **חזאי** בחלומי **דנפל תכלא** [תולעת] **בכולה ידא**.

אמר ליה בר הדיא: רמז הוא, **שנפל תכלא בכולהו שיראי** [בגדים משי יקרים] **דמלכא**! **שמעי בי מלכא** שהזיקה התולעת את השיראין, **ואתיוה לריש טורזינא** וכמעט **קא קטלי ליה**, על שלא השגיח על אוצר המלך כראוי.

אמר להו ריש טורזינא: **אנא**, **אמאי** מגיעה לי מיתה? **אייתו להאי** פותר חלומות, **דהוה ידע** בזמן שהתחיל נזק התולעת, כשאמרתי לו את חלומי שנפל תכלא בשתי אצבעותי. **ולא אמר** לי מה פתרונו, ואילו היה פותר לי אז בשעה שהתחיל הנזק, הרי אפשר היה להצילם. [2890]

אייתוהו לבר הדיא, **אמרי ליה**: **אמטו זווזא דידך** [בגלל הזוז שדרשת],

ולא רצה ריש טורזינא ליתנו לך, ולכן לא הסכמת לפתור את החלום, ונמצא כי מחמת כן **חרבו** [נזוקו] (תחילת העמוד) **שיראי דמלכא**!

דף נו:

כפיתו תרין ארזי [קשרו שני ארזים וכופפום] זה לזה **בחבלא**, **אסור** [קשרו] **חד כרעיה** [רגלו אחת] **לחד ארזא**, **וחד כרעיה לחד ארזא**, **ושרו** [התירו] **לחבלא**, והזדקפו שני הארזים ונתרחקו זה מזה, **עד דאצטליק** [נחתך] גופו של בר הדיא לשתים עד ראשו.

[2889] **בבאר שבע** [סנהדרין צ ב] תמה וכי עביד קוב"ה דינא בלא דינא. ובקובץ **שיעורים** [כתובות סב ב] ביאר שדיבור של פה קדוש פועל בכוחות הטבע גם אם האומר לא התכוון לכך. ובמכתב **מאליהו** [ח"ד 222] ביאר שלולי היה בלב החכם קפידא על אדם זה, לא היה מקללו, ולפיכך אף שבמעשה זה שקללו, לא היה סיבה לקללו, הקללה חלה מחמת הסיבה הראשונה שגרמה לו להקפיד.

[2890] אף שאמרו לעיל כי חלום שלא נפתר אינו גורם לא טובה ולא רעה, היינו לגבי העתיד, אך בר הדיא נתבע על הסתרת ידיעתו בנזק שכבר החל.

אמר רבא: לא מחילנא ליה עד דאצטליק גם רישיה ונפל בתרין חלקים! [2891]
התירו את החבל לגמרי, **ואזל כל חד וחד** מהארזים **וקם אדוכתיה, ואצטליק** גם ראשו, **ונפל בתרין** חלקים. [2892]
שאל בן דמא, בן אחותו של רבי ישמעאל, את רבי ישמעאל: ראיתי בחלומי את **שני לחיי שנשרו!**
אמר לו: שני הלחיים של הפה, הם רמז, **ששני גדודי רומי יעצו עליך רעה** בפיהם, **ומתו!** [2893]
אמר ליה בר קפרא לרבי: ראיתי בחלומי את **חוטמי שנשר!**
אמר ליה רבי: רמז הוא, **שחרון אף נסתלק ממך!** כי החרון ניכר על החוטם, שבשעת כעס הוא מתחמם ומוציא הבל.
עוד **אמר ליה** בר קפרא לרבי: **ראיתי** את **שני ידי שנחתכו!**
אמר ליה רבי: רמז הוא שתתעשר, ושוב **לא תצטרך למעשה ידיך! אמר ליה** בר קפרא לרבי: **ראיתי** בחלומי את **שתי רגלי שנקטעו!**
אמר ליה רבי: רמז הוא, **שעל סוס אתה רוכב!** ולא תצטרך להלך ברגליך.
עוד אמר ליה בר קפרא: **חזאי דאמרי לי** בחלומי, "**באדר מיתת, וניסן לא חזית**"! [תמות בחדש אדר ולא תזכה לראות את ניסן].
אמר ליה רבי: "אדר" הוא לשון "אדרתא" [כבוד והדר]. ו"ניסן" הוא לשון "נסיון". וכך הכוונה במה שאמרו לך: **באדרותא מיתת, ולא אתית לידי נסיון!**
אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: ראיתי בחלומי, **שאני משקה שמן לזיתים!**
אמר ליה רבי ישמעאל: "**בא על אמו**" אתה! - כמו השמן שיצא מהזית ושב ומשקה אותו. [2894]
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי **דקטיף לי** [שעקרתי] **כוכבא!**

[2891] גירסת **הב"ח**. וראה **בבן יהוידע** שמן השמים הראו לרבא את עונשו, שהרי רבא היה בבל ובר הדיא נענש ברומא.

[2892] **בבן יהוידע** ביאר שגופו נחלק לשנים, כי הפריד בין איש לאשתו שהם כחד גופא, והחל ברגליו, כי אשתו נחשבת כ"רגל", כמבואר בזהר [בראשית קיב א] שעל אשת צדיק נאמר "רגלי חסידיו ישמור", ורבא לא הסתפק בעונשו עד שיחלק ראשו, כדי להדיע מעלת אשתו שהיתה עטרת בעלה. ויש שפרשו שעונשו התקיים בשני ארזים, כי על הצדיק נאמר "כארז בלבנון", והוא הפריד בין שני צדיקים שחלמו חלום אחד ופתרו בשני אופנים.

[2893] **הב"י** [רפח] הביא שיש אומרים שבשבת מתענים רק אם ראה חלום כגון שנפלו שיניו [שפתרונו על מיתת בניו, כדלעיל], וכתב שה"ה לכל החלומות שאמרו בפרק זה שהם רעים, אך החולם שנשרו לחייו, חלום טוב הוא לו, שהרי פתרונו שמתו היועצים רע עליו. **ובבה"ל** [ד"ה או] כתב שאם אין לו בנים לא יתענה על חלום של נפילת שיניו, והעיר על הראיה מפתרונו של בר הדיא שפתרון חלום זה הוא רע, שהרי אמר כך רק לרבא מפני שלא שילם לו.

[2894] רבי ישמעאל פתר את חלומות הצדוקי על חטאיו, כי ראה שאינם מהרהורי לבו, שהרי חלם על דברים שלא יתכנו במציאות, ובהכרח שראה כן כדי לפרסם חטאיו.

אמר ליה רבי ישמעאל: **בר ישראל גנבת!** כי ישראל נמשלו לכוכבים.
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי דבלעתי לכוכבא!**
אמר ליה רבי ישמעאל: **בר ישראל** גנבת, **וזבנתיה ואכלת לדמיה** [את כסף מכירתו] של הישראל.
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי את **עיני דנשקן אהדדי** [קרובות ונוגעות זו בזו]!
אמר ליה רבי ישמעאל: "**בא על אחותו**" אתה! - כי רק קורבת אחוה היא קורבה הדדית, שאין אח נחשב גדול כלפי אחיו [ואילו שאר קורבות אינם בדור אחד].
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי דנשקי לסיהרא** [שנשקתי את הירח].
אמר ליה רבי ישמעאל: "**בא על אשת ישראל**" אתה! כי ישראל נמשלו ללבנה. [2895]
אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי **דדריכנא בטונא דאסא** [שאני דורך בחופת הדסים].
אמר ליה רבי ישמעאל: "**בא על נערה המאורסה**" אתה! שכן היו רגילים לעשות לה בכניסתה לחופה, חופה של הדס, והיא הקרויה "הינומא".
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי טונא** [משא] **מעילאי** [מעלי], **והוא** [אני] נמצא **מתתאי** [תחת המשא]!
אמר ליה: רמז הוא **שמשכבך** עם הנערה המאורסה, **הפוך** שהיתה היא למעלה והוא למטה. [2896]
עוד **אמר ליה** ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי עורבי דהדרי לפורייה** [עורבים שמחזרים אחר מטתי]!
אמר ליה רבי ישמעאל: **אשתך זנתה מאנשים הרבה**, ונראים לך כעורבים המחכים שתתרחק ויוכלו לאכול כרצונם.
אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי יוני דהדרי לפורייה!**
אמר ליה רבי ישמעאל: **נשים הרבה טמאת!**
אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי, **דנקיט** אני **תרי יוני** בידי, **ופרחן!**
אמר ליה רבי ישמעאל: **תרתי נשי נסבת** [נשאת], **ופטרתינון בלא גט!** [2897]
אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי, **דקליפנא ביעי** [שאני מקלף ביצים]!

[2895] וגם אשה נמשלה לירח, שהיא פונה אל בעלה ומקבלת ממנו, כמו הירח מהשמש, וכן מצינו לעיל בחלום יוסף שאמו נמשלה לירח.

[2896] ראה **הגהות הב"ח** בשם רש"י.

[2897] לעיל מצינו שרבא אמר "חזאי תרי יוני דפרחן" ופתר לו בר הדיא "תרי נשי מגרשת", וביאר **הגרא"מ הורביץ** שבחלום הצדוקי נוסף "דנקיט" ומשמע שעדיין הם בידו, לרמז שלא גירשן אלא פטרם בלא גט.

אמר ליה רבי ישמעאל: רמז הוא **דשכבי קא משלחת** [שהפשטת מתים]![2898]
אמר ליה הצדוקי לרבי ישמעאל: **כולהו** הפתרונות שאמרת לי, **איתנהו בי**, **בר מהא** האחרון [שהפשטתי מתים], דהוא **ליתיה** בי!
אדהכי והכי [בינתיים], **אתיא ההיא איתתא**, **ואמרה ליה** לצדוקי: **האי גלימא** דאתה **מכסא** בה, **דגברא פלוני הוא**, **דמית**, **ואשלחתיה** [הפשטתו] מגלימתו, והתלבשת בה! והתגלה הדבר שצדקו כל דברי רבי ישמעאל.
עוד **אמר ליה** הצדוקי לרבי ישמעאל: **חזאי** בחלומי, **דאמרי לי**: **שבק לך אבוך נכסי בקפו דקיא**!
אמר ליה רבי ישמעאל: **אית לך נכסי בקפו דקיא**?
אמר ליה: **לאו**!
הוסיף רבי ישמעאל ושאלו: **אזל אבוך לקפו דקיא**?
אמר ליה: **לאו**!
אמר ליה: **אם כן**, "קפודקיא" ששמעת בחלומך, היא נוטריקון של "קפא" ו"דייקא". ו"**קפא**" היינו **כשורא** [קורה] בלשון פרס ויון, ו"**דיקא**" היינו "**עשרה**" בלשון יונית, ורמז הוא שיש לך ממון בקורה העשירית, **זיל חזי קפא דריש עשרה** [קורה שבראש השורה העשירית] שבביתך, ותמצא **שהיא מלאה זוזי**!
אזל הצדוקי ובדק, **ואשכח שהיא מלאה זוזי**.
אמר רבי חנינא: **הרואה באר בחלום**, רמז הוא שיהא **רואה שלום**, **שנאמר** [בראשית כו]: "**ויחפרו עבדי יצחק בנחל**, **וימצאו שם באר מים חיים**!" ולא התקיימה הבאר ביד יצחק, עד שהיה לו שלום עם הפלשתים, ולא רבו עליה עמו עוד[2899].
רבי נתן אומר: **הרואה באר בחלום**, **מצא תורה**. **שנאמר** על התורה [משלי ח]: "**כי מוצאי מצא חיים**", **וכתיב הכא** על באר [בראשית שם] "**באר מים חיים**".[2900] [ועדיף ללמוד מלשון המקרא ולא מענייננו גרידא].

[2898] ביאר **הגר"א** שביצה מרמזת למת, כי היא אטומה, ובזה היא כמת שאין לו פה.
[2899] ע"פ **מהרש"א**, ותמוה שהרי פסוק זה נאמר בבאר הראשונה, ועליה רבו, ולא התקיימה ביד יצחק. וראה **בתרגום יונתן** שהבאר התייבשה, וכשהחזירוה ליצחק נבעה שוב, ונמצא שלא התקיימה אלא בשלום. **והצל"ח ויד דוד** כתבו שהדרש מהכתוב "מים חיים", שאין חיים אלא בשלום, ומחלוקת גודמת מיתה, ואכן לבסוף היה שלום גם בבארות. **והגר"א** כתב שעבדי יצחק מצאו שלשה בארות, שהם כנגד חלקי התורה, "עסק ושטנה" כנגד "פשט ודרוש" שבהם יש מחלוקות, ואילו "רחובות" היא כנגד "סוד" שאין בו קושי ומחלוקת, ולכן אמרו בה "ופרינו בארץ", והיא מרמזת על "שלום".
[2900] ביאר **המהרש"א** כי אע"פ שהרבה דברים נמשלו במים, מכל מקום באר שיש בו "מים חיים" מרמז לתורה, שנאמר בה חיים. וראה לעיל [ח א] שנחלקו רבי חנינא ורבי נתן אם "לעת מצא" היא אשה או תורה, ונחלקו לשיטתם, אם התפילה והמציאה על עצם התורה, שהיא התכלית, או על האמצעי המביאו ומניח לו לעסוק בתורה בלא הפרעה.

רבא אמר: הרואה באר בחלום, מצא חיים ממש! שהרי מים הם חיים לאדם.[2901] **אמר רבי חנן: שלש** [ה] **חלומות** בשורת **שלומות הן!** ואלו הם: הרואה **נהר**, והרואה **צפור**, והרואה **קדרה** בחלומו![2902] "**נהר**" רמז לשלום, משום **דכתיב** [ישעיה סו יב] "**הנני נוטה אליה כנהר שלום**".

"**צפור**" רומזת לשלום, משום **דכתיב** [שם לא ה] "**כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות** על ירושלים ".

"**קדרה**" רומזת לשלום, משום **דכתיב** [שם כו יב] "**ה' תשפות שלום לנו!**" ובקדירה נופל לשון "שפיתה" בהנחתה על האש.[2903]

אמר רבי חנינא: וברואה קדרה שאין בה בשר שנינו כן. אבל קדירה שיש בה בשר, סימן פורענות הוא, **שנאמר** [מיכה ג ג] "ואשר אכלו שאר עמי, ועורם מעליהם הפשיטו, ואת עצמותיהם פצחו, **ופרשו כאשר בסיר, וכבשר בתוך קלחת**, אז יזעקו אל ה' ולא יענם וגו'" - וביאורו שהגויים ישברו אותם, כמו בשר שפורסים לפרוסות, לשימו בתוך הסיר.[2904] **אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה נהר בחלום, ישכים ויאמר: הנני נוטה אליה כנהר שלום**", קודם **שיקדמנו פסוק אחר** הכתוב לגבי נהר, והוא [ישעיה נט יט]: "**כי יבא כנהר צר**", שהוא ענין פורענות.

[2901] ע"פ **מהרש"א**, ומקורו מאבות דר"נ [ס"פ לד]. ובפשטות כוונת רבא למים ממש, שיהיו לו לצורך חייו, ואכן רבא סבר [תענית ז א] שגדול יום הגשמים מיום מתן תורה, ולכן לא ביאר שבאר מרמז לתורה. ושלשת דברים אלו, שלום, תורה, חיים, הם דברים שמקורם בא מלמעלה, ואחרי שאדם יגע בהם, ימשכו לו ביגיעה מועטת, ואח"כ בלא יגיעה, וראה דברי **הרמב"ם** [מו"נ ג יב], **והגר"א** [משלי ה טו].

[2902] ביאר **הגר"א** שיש שלשה דרגות ב"שלום": "נהר" עובר בין שתי גדות, שכל אחת עומדת בפני עצמה. "צפור" מחברת בין שמים לארץ, כי מקומה בשניהם. ואילו "קדרה" מפרידה בין האש למים, שלא יוכלו להתנגד אחד לשני [והוסיף הגר"ח מוולאז'ין שלכן שוברים קדרה ב"תנאים", לרמז שיהיו בשלום ללא מתווך. ועוד, שהקדרה משחירה בבישול, והיא רמז שראוי לאדם להשחיר עצמו כדי לתווך ולעשות שלום]. וכתב עוד, שנהר הוא כנגד "דעת", ויוצא מחכמה ובינה, וצפור כנגד יסוד [שהוא עצמו שלום], ומקשרת בין נצח שהוא בשחקים להוד שהוא למטה [ראה מגלה עמוקות קן], וקדרה כנגד תפארת, כי מאחדת מים שהם חסד עם האש שהיא גבורה. **ומהר"ל** [נתיב השלום ג] ביאר ששלשה סוגי שלום נצרכים בעולם, א. המלך עם העם המסתופף תחתיו - דומים לצפור הפורח למעלה ובצל כנפיו מסתופפים אלו שלמטה ממנו. ב. שלא יהיה מחלוקת והבדל בין איש לאחיו - כנהר הנמשך מנחל זה לנחל השני עד שמתחברים כל הנחלים לאחד. ג. שלום איש ואשה, שהם נעשים גוף אחד - תבשיל שנעשה בקדירה גוף אחד מהרבה מינים. **ובכתב סופר** [פר' נשא] כתב ש"קדרה" מראה על שלום בית, שבו אוכלים מקדרה אחת, ו"נהר" מראה על שלום באזור, כי הוא מתפשט על אזור שלם, ו"צפור" מראה על שלום בכל העולם, כי היא נודדת בכולו.

[2903] **החיי אדם** [בהספדו על הגר"א] ביאר שהקדירה היא רמז לשלום, משום שהיא עושה שלום בין האש והמים, שהם שני הפכים, ועל ידי הקדירה פועלת האש במים, ואינם מכבים אותה, וכך ישראל עושים שלום בין העולם כולו לאביהם שבשמים. [ובשם **הגר"ח מוולאז'ין** מובא שדקדק כן מפירוש רש"י שהלימוד מ"שפיתה" על האש]. וראה **בסידור הגר"א** [על "יוצר אור"] שאדם אינו יכול להניח אש ומים יחד ואח"כ ליתן את הקדירה, אך הקב"ה "יוצר אור וחושך" בערבוביא ו"עושה שלום" ביניהן, ואח"כ חולקן.

[2904] לפי המבואר ש"קדרה" מרמזת על שלום, כי היא עושה שלום בין האש והמים, נמצא שאם יש בה בשר שאין ניגוד בינו לאש, הרי אינה עושה שלום, ובהכרח שקדרה זו מרמזת לרע, כקדרה האמורה בפסוק במיכה. [וחילוק זה מורה שראה קדרה ממש, ולא שראה תיבת "קדרה" כתובה לפניו, כי בראיה זו אינו רואה מה יש בה].

כי המשכים ונפל לו פסוק בתוך פיו, הרי זו כנבואה קטנה, ולכן עדיף שיאמר פסוק המרמז על טובה, לפני שיפול לו פסוק הרומז על רעה.

הרואה צפור בחלום, ישכים ויאמר: "**כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות** על ירושלים", **קודם שיקדמנו פסוק אחר** שאינו לטובה, הכתוב לגבי צפרים, והוא [משלי כז ח]: "**כצפור נודדת מן קנה** כן איש נודד ממקומו"!

הרואה קדרה בחלום, ישכים ויאמר "**ה' תשפות שלום לנו**", **קודם שיקדמנו פסוק אחר**, והוא [יחזקאל כד ג]: "**שפות הסיר שפות** וגם יצוק בו מים"! שהוא משל לעונש שיענישם ה' על ידי מלך בבל, שירושלים תהיה כסיר ויתננה נבוכדנצר על האש.

הרואה ענבים בחלום, ישכים ויאמר "**כענבים במדבר** מצאת ישראל"! **קודם שיקדמנו פסוק אחר** של פורענות. והוא [דברים לב לב]: "**ענבימו ענבי רוש**, אשכולות מרורות למו".

הרואה הר בחלום, ישכים ויאמר: [ישעיה נב ז] "**מה נאוו על ההרים רגלי מבשר**", **קודם שיקדמנו פסוק אחר**, והוא [ירמיה ט ט]: "**על ההרים אשא בכי ונהי**".

הרואה שופר בחלום, ישכים ויאמר [ישעיה כז יג] "**והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול**", **קודם שיקדמנו פסוק אחר** של פורענות, והוא [הושע ה ח]: "**תקעו שופר בגבעה** חצוצרה ברמה, הריעו בית און, אחריך בנימין"! והם תקעו כדי להזהיר מפני חרב הגייסות הבאים עליהם [2905].

הרואה כלב בחלום. ישכים ויאמר: [שמות יא ז] "**ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו**", **קודם שיקדמנו פסוק אחר**, והוא [ישעיה נו יא]: "**והכלבים עזי נפש**, לא ידעו שבעה". [2906]

הרואה ארי בחלום, ישכים ויאמר: [עמוס ג ח] "**אריה שאג מי לא ייירא**", **קודם שיקדמנו פסוק אחר** של פורענות, והוא [ירמיה ד ז]: "**עלה אריה מסבכו**, ומשחית גוים נסע יצא

[2905] כך פירש **רש"י** [הושע שם], וההפך מכך הוא האמור בפס' "והיה ביום ההוא", שמדבר על כילוי חרב המוות, כמבואר **בתוס' בר"ה** [טז ב ד"ה כדי] שתקיעת שופר בר"ה מערבבת את השטן משום שנאמר "בלע המות לנצח" ועל אותו זמן נאמר "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול", ודרשו בירושלמי כי כאשר השטן שומע קול שופר הוא נבהל, כי סבור שהוא השפר שנאמר עליו "יתקע בשופר גדול", והגיע זמנו להבלע. **ובילקוט שמעוני** [ישעיהו רמז תלו] כתוב: "הרואה שופר בחלום יצפה לישועה, שנאמר והיה ביום וגו'" ויש גורסים "והתוקע בשופר יצפה לחכמה" כמבואר בשבת [קיז ב] שתקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה.

[2906] **בירושלמי** [תרומות פ"ח ה"ג, מד א] אמר רבי: "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו" - זה הכלב", ונמצא שהאומר "לא יחרץ כלב לשונו" מורה שהוא מרוצה להקב"ה. אך כשאינו מרוצה הרי דרך כלב להעיז פניו לאדם [וראה ביצה כה ב], ואז מצטרפים אליו כלבים רבים, כמו שמצינו במדרש [משפטים לא ט] שכאשר "אחד נובח, כלם מתקבצים ונובחים על חנם", ולכן בזה נקט הכתוב לשון רבים.

ממקומו, לשום ארצך לשמה, עריך תצינה מאין יושב"! והוא משל לנבוכדנצר שנמשל לאריה.[2907]

הרואה תגלחת בחלום, ישכים ויאמר [בראשית מא ד]: "**ויגלח ויחלף שמלותיו!**" שהוא אמור לטובה, בתגלחת של חשיבות וגדולה, **קודם שיקדמנו פסוק אחר** האמור לרעה, על שמשון [שופטים טז יז]: "**אם גלחתי וסר ממני כחי**", שתגלחתו גרמה לו חולשה ופחד מאחרים.[2908]

הרואה באר בחלום, ישכים ויאמר: "**באר מים חיים**", **קודם שיקדמנו פסוק** אחר שיש בו פורענות, והוא [ירמיה ו ז]: "**כהקיר ביר** [באר] **מימיה**, כן הקרה רעתה".[2909]

הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [ישעיה מב ג]: **קנה רצוץ לא ישבר, קודם שיקדמנו פסוק אחר.** והוא [מלכים ב, יח כא]: "**הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ**".

תנו רבנן: הרואה קנה בחלום, יצפה לחכמה, שנאמר [משלי ד ז] "**ראשית חכמה קנה חכמה!**,[2911] ואילו הרואה **קנים** רבים, **יצפה לבינה,**[2910] **שנאמר** [שם]: "**ובכל קנינך קנה בינה!**" ו"בכל קנינך" הוא לשון ריבוי, ונרמז בריבוי קנים.[2912] **אמר רב הונא**: הרואה בחלומו **קרא** [דלעת], או **קורא** [החלק הרך הגדל בענפי הדקל בשנתו הראשונה,

---

[2907] **רש"י** [עמוס ג ד] כתב על משל נבוכדנצאר לאריה: "כשאריה אוחז טרף דרכו לשאוג ואינו שואג אלא אחר שלכד", וכבר אמרו לעיל [לב א] "אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר", וא"כ הפסוק "אריה שאג" מורה על סימן לעשירות, שיאכל בשר כדי צרכו, ואילו הפסוק "עלה אריה מסבכו" מראה על מארב האריה, והוא מצפה בשקט לטרפו מפני רעבונו, והוא סימן לעניות ורעב.

[2908] תגלחתו של יוסף היתה לחשיבות, כי בבואו לפני פרעה התגדל והומלך, וכן מצינו בתענית [יז א] שמלך מסתפר בכל יום. ואילו לגבי שמשון מצינו בירושלמי [נזיר מז ב] שהשער מפחד מהברזל שמגלחו, והיינו שעצם התגלחת גרמה לו לפחד.

[2909] כתב **המהרש"א** שכוונת ריב"ל להשמיענו כי אף שמצינו לעיל שהרואה באר פתרונו טוב, ומצא תורה, מכל מקום עדיין הפתרון הולך אחר הפה, וצריך לומר את הפסוק שהביא רבי חנינא כסימן טוב, כי אם יאמר פסוק של פורענות, יהא לרע.

[2910] ביאר **הגר"א** שבראותו "קנים", הרי גם ה"ושט" נראית לו כ"קנה", ומרמז שמאכלו לשם שמים, ולכן יצפה לבינה שהיא יותר מחכמה. והיינו משום שהחכמה היא תחילת הידיעה, והבינה מחלקת ומרכיבה את הידיעה לפרטיה, ומפתחת את החכמה, ונמצא שנעשית לכמה חלקים כ"קנים", [וגם כי הבינה היא תמיד "שניה" לחכמה]. **ובביאורו למשלי** [ד ז] ביאר שאחר לימודו בחכמה, יקח חבר שעמו יבין דבר מתוך דבר, ונמצא שהבינה תלויה בריבוי. [וגירסת ילקוט, משלי שם, "קנים יצפה לכל, שנאמר בכל קניינך קנה בינה" ובינה היא הכל].

[2911] **המהרש"א** כתב שדוחק לפרש שראה קנה של עץ, כי אינו מרמז למשמעות "קנין", ועוד, שהרי לפני כן הובאו הפסוקים שיאמר הרואה קנה של עץ, ובהכרח הכוונה לרואה תיבת "קנה" כתובה לפניו בחלום. **והגר"א** ביאר שה"קנה" בגוף האדם מחובר לריאה, וממנו יוצא הדיבור, ואין מאכל עובר בו, ולכן מרמז לחכמה.

[2912] **החתם סופר** [תורת משה, מקץ] כתב שיוסף הציע לפרעה להעמיד על מצרים איש חכם, כי כך פתר את חלום "שבע השבלים" שעלו ב"קנה" המרמז ל"חכמה" [ולכן רק בשבלים הטובות נאמר "עולות בקנה אחד", כי הן מרמזות לחכמה, וכמבואר ב**בעל הטורים** שם, שכך נאמר גם במנורה]. ופרעה בתשובתו הקדים "נבון" ל"חכם", כי ראה שדבריו באו בנבואה, ואין בינתו באה כתוצאה מחכמתו בידיעת החלום, אלא כולה מה', ורק שזכה לה מפני שהוא חכם.

ומתקשה בשנה השניה], או **קירא** [שעוה], או **קניא** [קנה], **כולהו מעלו לחלמא**, וסימן יפה הם!

תניא: אין מראין דלועין בחלום, אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו! [2913]

הרואה שור בחלום, ישכים ויאמר [דברים לג יז]: "**בכור שורו הדר לו**", שמורה על חשיבותו, **קודם שיקדמנו פסוק אחר** הרומז לרעה, והוא [שמות כא כח]: "**כי יגח שור את איש**", והוא נזק הבא מכח הגאוה שנגרמת לו מחמת החשיבות. [2914]

תנו רבנן: חמשה דברים נאמרו ברואה שור בחלומו, ואלו הם: אם ראה שהוא **אוכל מבשרו** של השור, הריהו **מתעשר** [2915]. ואם ראה **שנגחו** השור, **הויין ליה בנים שמנגחין** זה את זה [2917] **בתורה**. [2916] ואם ראה **שנשכו** השור, **יסורין באים עליו**. ואם ראה **שבעטו** השור, **דרך רחוקה נזדמנה לו** ללכת בה. ואם ראה **שרכבו** [שהוא רוכב על השור] הריהו **עולה לגדולה**. [2918]

מקשה הגמרא: **והתניא** "אם ראה בחלום **שרכבו**, הריהו **מת**"? מתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** שמרמז שיעלה לגדולה, הוא כשראה **דרכיב הוא לתורא, ואילו הא** שמרמז למיתה, הוא כשראה **דרכיב תורא לדידיה**. [2919]

הרואה חמור בחלום, יצפה לישועה. שנאמר [זכריה ט ט]: "גילי מאד בת ציון, הריעי בת ירושלים, **הנה מלכך יבא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור**, ועל עיר בן

[2913] ביאר **רב נסים גאון** שהדלועין הם פירות הארץ הגדולים ביותר, ואעפ"כ הם נמוכים ואינם מתנשאים מעל הארץ, וכמה שהם גדלים כך הם מנמיכים יותר. וכן ירא ה', אע"פ שאין גדולים מהם בכל הבריות, הריהם נוהגים בענוה ובשפלות. ועוד פירש [כרש"י ד"ה קרא], ש"דלועין" הם נוטריקון של "דלו עיני למרום" וזו מדה של יראי שמים, שהם בוטחים ומצפים לה'. [ובמשמר הלוי ביאר ש"בכל כוחו" נרמז בהם, כי עמל בתורה נקרא בירושלמי "לעי באורייתא "].

[2914] מצינו [ב"ק לז א] שיש שור מועד לשבתות מפני שהוא בטל ממלאכה וזחה עליו דעתו, והיינו שמלאכתו גורמת להכניעו, וכשבטל ממנה הרי הוא מתגאה, מפני שהוא "מלך הבהמות" [כמבואר בחגיגה יג ב], ונמצא שראית עצם השור, היא סימן ש"הדר לו", אך יש בה גם צד של "שור נגח", באופן שאינו נוהג כראוי בגדולתו.

[2915] ראה תוספתא [ערכין ד י, הובאה בחולין פד א] שדרשו את הפס' [דברים יד כ] "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר", שלא יאכל בשר אלא לתיאבון, וסוף הפס' "וזבחת מבקרך" נדרש ולא כל בקרך מצאנך ולא כל צאנך, שלא יזבח כל בקרו, נמצא שהאוכל בשר בקר ודאי יש לו עוד בקר, והוא עשיר.

[2916] **הגר"א בביאורו למשלי** [יד ד] כתב שיש שני סוגי שוורים, א. העומדים לשחיטה, שאינם עושים מלאכה, אלא אוכלים כל היום, ב. העומדים לחרישה, שהם בעלי קרנים וכחם גדול, ובלימוד התורה צריך שיהא בפלפול כשוורים המתנגחים זה בזה, שהפלפול מועיל לבירור הענין.

[2917] ביארנו כפשוטו, אך יתכן שהכוונה שינגחו גם אותו בתורה, ודבר זה נרמז במה שנגחו השור, שנגיחת אדם אינה מדרכו הטבעית של השור [ב"ק ג ב, חגיגה שם], וסימן הוא לו שינדלו בניו יותר ממנו בתורה.

[2918] בחגיגה [שם] אמרו שהאדם מתגאה על ארי ושור מלכי החיות והבהמות, שנאמר "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים", והיינו שכל רוכב מתגדל על הנרכב.

[2919] **הרש"ש** הקשה שלתירוץ הגמ' נמצא ששה דברים נאמרו בשור, שהרי נוסף כי שור הרוכב על האדם מרמז שימות. **והגרא"מ הורביץ** ביאר שסימן זה אינו דוקא בשור, אלא בכל בעל חי שרכב על אדם, וכמבואר, שהרוכב מתגדל על הנרכב.

אתונות", ופסוק זה נאמר על מלך המשיח. [2920]

הרואה חתול בחלום, באתרא דקרו ליה לחתול "**שונרא**", רמז הוא **שנעשית לו שירה נאה**. ואילו במקום שקורין לחתול "**שינרא**", רמז הוא **שנעשה לו שינוי רע!** [2921]

הרואה ענבים בחלום, אם ענבים **לבנות** הן - **בין בזמנן ובין שלא בזמנן**, **יפות** הן לרואיהן, וסימן יפה הוא לו. ואם ראה ענבים **שחורות** - אם ראן **בזמנן**, הרי הן **יפות** לו, ואם ראן **שלא בזמנן**, **רעות** הן לו. [2922]

הרואה סוס לבן בחלום, **בין** אם ראהו **בנחת ובין** אם ראהו **במצב** שהסוס **רדוף** [רץ] סימן **יפה** הוא **לו**. ואם ראה סוס **אדום**, אם ראהו **בנחת**, סימן **יפה** הוא לו, אבל אם ראהו **במצב רדוף**, סימן **קשה** הוא לו. [2923] **הרואה** אדם ששמו **ישמעאל בחלום**, **תפלתו נשמעת!** כשם שנשמעה תפלת ישמעאל, שנאמר [בראשית כא יז] "וישמע אלוהים את קול הנער".

ודוקא כשרואה את **ישמעאל בן אברהם** עצמו. **אבל** הרואה **טייעא** [ערבי] מזרע ישמעאל **בעלמא**, **לא** - אין בכך סימן טוב, כי אף אם שמו "ישמעאל", הרי אינו קרוי על שם הפסוק "כי שמע ה'". [2924]

[2920] **בעינים למשפט** ביאר שהחמור מורה על גמר פעולה, כמו שנושאים עליו את האלומות אחר הקצירה [בניגוד לשור שמורה על תחילתה, כי עומד לחרישה, וכאמרם "כשור לעול וכחמור למשא"], ולכן מרמז על הגאולה שהיא תכלית כל הבריאה, והיא גמר הגלות האחרונה. **ומהר"ל** [גבורות ה' כט] ביאר שהחמור מורה על חומריות, שעליה נאמר שיהא המשיח "עני ורוכב על חמור", דהיינו שיכניע את יצר החומריות.

[2921] **בערוך** [שנר] גרס להיפך: "באתרא דקרו לה שינרא נעשית לו שירה נאה, - כי נשמע כ"שיר נא", ואילו "באתרא דקרו לה שונרא נעשית לו שינוי רע" - כי "שון" הוא קיצור של "משונה" ו"רא" נשמע כ"רע". וראה **במג"א** [תקפג ב ומחצה"ש שם] שבכל מדינה הסימן הולך אחר הלשון המדוברת בה, אך מסתבר שלשון הקדש אינו תלוי אם מדברים בה או לא, כמבואר **בה"ל** [סב דה יכול].

[2922] **במדרש שוחר טוב** [תהלים קכח] כתוב שאם ראה ענבים שחורים, בזמנן יפים לו, ושלא בזמנם צריך רחמים, ואם ראה שאכלן, סימן שבן עוה"ב הוא, ובפשטות "שלא בזמנם" היינו בתחילת גידולם, ו"בזמנם" הוא אחר שגמר גדולם. אך בזהר [תרומה קמד א] מבואר ש"בזמנם" היינו בעונת גידולן, ולכן אז גם שחורות יפים לו, כי אז הכל מתבשם מפני הלבנות. **ובמעשה רב** [רי] כתב שאין לאכול ענבים בר"ה, **ובפעולת שכיר** ציין שמקורו מסוגיין, ולכאורה הראיה רק על שחורות, וראה **במטה אפרים** [תר ו] שכתב שלא יאכל ענבים שלא נגמרו, כי אינו סימן טוב, [ולכאורה נקט דהיינו "שלא בזמנם"]. אך כל דבריהם שלא כמבואר במדרש ובזוהר שהאוכלן הוא בן עוה"ב.

[2923] ראה בסנהדרין [צג א] שרב פפא הוכיח מנבואת זכריה שסוס לבן בחלום הוא סימן יפה וסוס אדום הוא סימן רע, וביאר **המהרש"א** שם שלמד מחלום לנבואה, כי חלום הוא אחד משישים בנבואה, והעמיד את סימן הסוס האדום ברדוף. ובחגיגה [ט ב] ביאר המהרש"א, שאדום סימן רע, כי הוא רמז לחטא, ולבן סימן יפה, כי מרמז על ליבון העוון.

[2924] **היעב"ץ** כתב שרק כאשר רואה את האדם ישמעאל צריך שיראה דוקא את בן אברהם, אך כשרואה שכתוב לפניו תיבת "ישמעאל", תמיד סימן יפה היא לו. ולכאורה גם הרואה יהודי ששמו ישמעאל, אין בכך סימן טוב, כי לא נקרא ע"ש הפסוק [וכן משמע בע"ב מהרואה רבי ישמעאל בן אלישע, עי"ש], ואין להוכיח מלשון הגמרא שרק "טעייא בעלמא" לא, כי יתכן שבאה להשמיע כי אף שכל טייעא מעם ישמעאל, אינו סימן אלא ישמעאל עצמו [וכן משמע מלשון **ילקוט שמעוני** לך לך רמז פב, "אבל ישמעאל ממש, לא"].

הרואה גמל בחלום, רמז הוא **שנקנסה לו מיתה מן השמים**, **והצילוהו ממנה!** [2925] **אמר רבי חנינא מאי קראה** המקור לסימן זה? שנאמר [בראשית מו ד]: "**ואנכי ארד עמך מצרימה**, **ואנכי אעלך גם עלה!**" ו"גם עלה", הוא קרוב לנוטריקון של "גמל".

רב נחמן בר יצחק אמר מהכא דרשו שגמל מרמז שניצל ממיתה, שנאמר [שמואל ב, יב יג]: "**גם ה' העביר חטאתך**, **לא תמות!**" ו"גם" הוא גימ"ל ביונית, ו"גימ"ל" הוא מעין "גמל". [2926]

הרואה את **פינחס בחלום**, **פלא נעשה לו!** [2927] כמו שנעשו לפינחס הרבה נסים בעת מעשה זמרי.

הרואה פיל בחלום, רמז הוא שכמה **פלאות נעשו לו!** [2928]

והרואה כמה **פילים** בחלום, **פלאי פלאות נעשו לו!** כלומר, הרבה נסים ייעשו לו.

מקשה הגמרא: **והתניא**: "**כל מיני חיות** סימנין **יפין** הם לראותם **בחלום**, **חוץ מן הפיל ומן הקוף**" שמראיהם משונה?

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**,

דף נז.

כי **הא** שראיית פיל נחשבת כסימן יפה, היא, באופן דהפיל **מסרג**, שיש אוכף על גביו, או שהוא קשור באפסר, ועל ידי כך הוא נראה ככל החיות, ואילו **הא** שאמרו שאינו סימן יפה, הוא באופן **דלא מסרג**, שאז מראהו משונה מכל החיות. [2929]

[2925] ע"פ **רש"י ומהרש"א**, ו**בפרקי דרבי אליעזר** [פרק יב] מצינו שכאשר רצה השטן להכשיל את אדם וחוה, בקש לו חבר בבריות, ולא מצא בהם חכם להרע כנחש שנ' והנחש היה ערום והיה דמותו כמין נמל ועלה ורכב עליו, ונמצא שמקור גזירת מיתה בעולם באה על ידו, וראה **מגיד מישרים** [פר' וישלח]. **והחיד"א** [פתח עינים] הביא מדרש רבה [וישלח עו ז, עי"ש רש"ש] שגמל דומה לבימה שדנים עליה, וגוזרים דינו למיתה. **ובנועם אלימלך** [סוף וישב] כתב שגמל כ"גומל" [וכ"ה בגימטריא גמל חסד, עה"כ], ומרמז על "גמילות חסד" המצילה ממיתה, וכידוע שגמל משמש אחור כנגד אחור [בכורות ח א] והיא ממדת החסד שהנותן אינו רואה את המקבל, והמקבל אינו מרגיש כמקבל אלא כלוקח. **ובבאר יוסף** [פר' וישלח] כתב שמרמז למה ששנינו "הגמלים רובן כשרים, מפני שהולכים במקום סכנה", הרי שהוא מורה על סכנה. וראה עוד ב**פרק בשיר** [להגר"ח קנייבסקי, על פרק שירה, אות סט].

[2926] ע"פ **מהרש"א**, **והגר"א** ביאר ש"גמל" הוא נוטריקון "גם" "לא", שהם התיבות הפותחות את שני חלקי הפסוק.

[2927] אין הכוונה שכבר נעשה לו הפלא, שהרי הוא רמז על נס גלוי, ואילו ארע היה ידוע לו, אלא שכבר נגזר עליו, ונקבע שורש הדבר וכאילו כבר נעשה [ראה **שפתי חיים** מועדים ב קעח, הובא לעיל נה הערה 40].

[2928] הפיל שמו מרמז על "פלא", וגם מראהו פלאי, כי הוא הגדול שבחיות [ראה רש"י נה ב, **ופרק בשיר** עו], ולכן הוא מרמז על ריבוי פלאות [כי מיעוט רבים שנים]. ובספר **חזון טוב** ביאר שכל רמזי הפיל, הם על פלא בתוך פלא, והיינו שנעשים בו שני ניסים שהם דבר והפוכו [שהוא גדול מאד, ועם זאת הוא מהלך ביום ארבעים פרסה עם מטען כבד], ולכך נקראו פלאות, וכמו שמצינו במדרש על מכת ברד שנעשו בה "פלאות", כשירדו אש ומים יחד, אף שהם מנוגדים זה לזה.

[2929] ע"פ רש"י בע"ב, וכוונתו שהפיל נראה משונה ומאיים מחמת גודלו, אך כאשר מונח עליו כלי לשימוש או שהוא קשור, הרי הוא ככל החיות.

הרואה שם "**הונא**" כתוב לפניו **בחלום**, **נס נעשה לו!** כי נו"ן של "הונא" מרמז על נו"ן שבתיבת "נס". [2930]

והרואה שם "**חנינא**" או "**חנניה**" או "**יוחנן**" כתוב לפניו בחלום, **נסי נסים נעשו לו!** כי בשמות אלו יש שני "נונין", ורמז הוא שייעשו לו הרבה נסים. [2931] **הרואה** תיבת "**הספד**" **בחלום**, סימן הוא **שמן השמים חסו עליו ופדאוהו!** כי נוטריקון מלת "הספד" הוא, "חס" ו"פדה". [2932]

והני מילי שתיבות אלה מרמזים לדברים אלו - הוא דוקא אם ראה אחת מתיבות הללו [הונא, חנינא, [2933] הספד], **בכתבא!** שכתובות הן לפניו בחלום, אך אם ראה אדם ששמו הונא או חנינא, או שראה שעושים הספד למת, אינו סימן טוב.

העונה "**יהא שמיה רבא מברך**" בחלום, **מובטח לו שהוא בן עולם הבא!** [2934]

הקורא קריאת שמע בחלום, **ראוי** הוא **שתשרה עליו שכינה**, **אלא שאין דורו זכאי לכך!**

[2930] כך פירש רש"י, והיינו שאינו כרואה את פנחס וישמעאל עצמם, כי בהם אמרו שהפתרון כפי עניינם, אך לגבי "הונא" נקטה הגמרא פתרון שאינו תלוי בגופו ומעשיו, ובהכרח הכוונה שראה שם זה כתוב לפניו, ולכן ניתן ללמוד מאות נ' שבשמו. ו**המהרש"א** תמה הרי הרבה שמות יש בהם נו"ן, כגון אהרן, מנחם, ועוד. וכתב ה**יעב"ץ** ש"הונא" ראשי תיבות "**הו**דך ו**ד**ברי **נ**פלאותיך **א**שיחה". ו**ביד דוד** כתב שהה' ב"הונא" מתחלף בח', ונשמע כ"חינא", והוא כ"חנניה" ו"יוחנן" שמשמעותם חנינה ורחמים, כדלהלן. ו**בחזון טוב** כתב שרק אות נ' בשמו יש בה הברה גמורה, שלא כאותיות ה' ו' א' שאינם נשמעות.

[2931] **רש"י**, ומסתבר שנקטו דוקא שמות אלו [ולא "נחשון" ו"נתן" שיש בהם ב' נונין], כי הרמז לניסי ניסים הוא רק כאשר הנונין הכפולים סמוכים זה לזה. ו**המהרש"א** ביאר כי רק שמות אלו משמעותם חן חנינה ומתנת חנם, וכוונתו כי כפילות הנון מראה רק על ניסים רבים, אך צירוף לשון חנינה מוסיף לרמז על "ניסי ניסים" שהיא הנהגה נסית קבועה, והיינו כי הנהגת ה' עם האדם תלויה בהכרתו, ואם הוא מכיר ויודע שמקבל כל צרכו במתנת חנם, ואינו מכח מעשיו הטובים, הרי שגם ההנהגה עמו אין לה גבולות, וזוכה להנהגה נסית שלא בדרך הטבע, וראה **נפש החיים** [א ח].

[2932] ה**מהרש"א** [ב"ק נה א] ביאר שה' מתחלף בח', ונשמע כ"חס פד", שהוא נוטריקון חסו ופדו. [ו**בתורת חיים** שם כתב שלא הראוהו "חספד" כדי להודיעו שבתחילה נגזר עליו למות, וכיון ששב בטלה הגזירה]. והוסיף שאין חלום בלא דברים בטלים, דהיינו שאין לו לחוש למשמעות הרעה של תיבת "הספד", כי כיון שיש לו גם פתרון טוב כנוטריקון זה, אינו חש לאפשרות פתרון רע.

[2933] כך פירש **רש"י**, והיינו שלא כרואה "פנחס" או "ישמעאל" שהוא רואה את האדם שנקרא כך, ולומד מעניינו, וכמו הרואה פיל שלומד מתארו.

[2934] בשבת [קיט ב] אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה "אמן יהא שמיה רבא מברך" בכל כחו, קורעין לו גזר דינו, וריש לקיש אמר שכל העונה "אמן" בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן. ולכאורה תמוה למה חלום על "איש"ר" מרמז לשכר עניית "אמן". וביאר **הג"ר משה שפירא** שבעניית איש"ר הוא מגלה כבוד השי"ת בעוה"ז כמו בעוה"ב [ראה **תרגום ירושלמי** בראשית מט ב **ונפש החיים** ש"ג יא, יד בהגהות], ולכן כשאומרו בחלום, מוכח שהוא שרוי במצב זה, והרי הוא בן עוה"ב, אך כשאומרו בכל כוחו בהקיץ, הוא גם מתגבר על כל מה שנגזר עליו להסיר ממנו את המניעות כל ימי חייו. ומה שאמרו שם שהוא "בן עוה"ב", וכאן נקטו ש"פותחין לו שערי גן עדן", יתכן לבאר, כי על "אמן" בכל כוחו פותחין לו שערים, אך בחלום אינו בכל כוחו, ואינו מוכיח אלא שהוא "בן עוה"ב", וביאר **המהר"ל** [סנהדרין קי ב, גבורות ה' כט] דהיינו שהוא בדרגה שראוי לעוה"ב, כי עניית אמן מורה על אמונה, והאמונה יהא החבור להשי"ת. ודרגה זו שייכת גם בעוה"ז [כמבואר בתוס' רה טז ב שנידון על כך בר"ה], ואילו "פותחין לו" שייך רק לאחר מיתה [כמבואר בזהר וילך רפה ב, אך ראה בפר' עקב רסד ב].

המניח תפילין בחלום, יצפה לגדולה, שנאמר [דברים כח י] **וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך** ויראו ממך". **ותניא: רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש!** לפי שיש בהם רוב של שם "שדי", שהשי"ן בקציצה של ראש, והדל"ת בקשר של הרצועות.

המתפלל בחלום, סימן יפה לו!

והני מילי, שהוא סימן יפה, דוקא באופן **דלא סיים** את תפלתו, אלא ניעור משנתו באמצע חלומו, כי כשהוא באמצע תפילתו סימן שסמוך הוא אצל הקב"ה. [2935]

הבא על אמו בחלום, [2936] **יצפה לבינה**, שהיא הבנת דבר מתוך דבר, **שנאמר** [משלי ב ג] "**כי אם לבינה תקרא**", והיינו כי הבינה בתחילה מקבלת את החכמה, ולבסוף מתגברת ומשפיעה, ודומה לאדם היוצא מרחם אמו, ושב ובא עליה. [2937] **הבא על נערה המאורסה בחלום, יצפה לתורה!, שנאמר** [דברים לג ד]: "**תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב**", **אל תיקרי "מורשה"** [2939] **אלא "מאורסה"** [2938].

הבא על אחותו בחלום, יצפה לחכמה! שנאמר [משלי ז ד] "**אמור לחכמה, אחותי את**", ונקראת אחותו כי אי אפשר להפריד את החכמה מהחכם, והם נשארים קרובים בכל מקום שהוא. [2940]

[2935] כך פירש רש"י, ובפשטות כוונתו, כי כיון שלא סיים מוכח שהוא סמוך תמיד לה', ואינו מתפלל רק כדי לבקש על צרכיו, אלא מתוך עבודת ה' תמידית. ובעינים למשפט ביאר שכיון שאינו חולם אלא מהרהורי לבו, נמצא שחלומו מוכיח שתפילתו אינו מהשפה ולחוץ בלבד, אלא הוא מכוון בה, והוא סימן יפה לו, כי המכוון תפלתו נשמעת. והיינו כשלא סיים, שאז נראה שמאריך בתפילתו, ועל כך אמרו לעיל [לב ב] שאין תפלתו חוזרת ריקם.

[2936] במכתב מאליהו [ח"ד 164] כתב שבכל חלומות אלו, "מתגלה שורש הטוב שמתחת לתת ההכרה, שהיצר הרע תחליף לו". וכוונתו כדברי המהר"ל (חידושי אגדות יבמות סב ב) על מעלת הנושא בת אחותו, כי המעלה הגדולה ביותר היא לקרב את קרוביו, רק שבאחותו עצמה אסרה התורה את מעשה הביאה, עיין ברקאנטי [פרשת אחרי מות], ולכן, בתור רמז, האחות והאם מרמזות על הדרגות הנעלות של החכמה והבינה.

[2937] המהרש"א כתב שרמז זה אינו כפשוטו של מקרא, שהרי בפסוק נאמר "אם" בחיריק, ולא בצירה מלשון "אמא", אך בתרגום משלי מצינו "ואמא לביוננותא תקרא" והיינו שכוונת הכתוב ל"אמא ". וביאר שהבינה נרמזת ב"בא על אמו", כי אם יעשה את הבינה לעיקר, תהיה לו כאם המרווה את בנה בחלבה. והיינו, שאע"פ שהבינה מוסיפה על החכמה, הוא משתוקק לה כבן לאמו, שחלבה הוא עיקר חייו, ואינו כתוספת גרידא [ולכן נרמזה ב"אם" ולא ב"אחות"], ולפיכך "דדיה ירווך בכל עת". וראה בזהר [שמות קא א] ש"חכמה" נקראת "אבא", כי היא מה שמקבל מרבו, ואילו "בינה" היא כ"אמא" שמפתח את מה שקבל, ומחדש בהבנתו דבר מתוך דבר, ונמצא שאין הבינה מושלמת בקבלתה, אלא כשהופך עצמו מ"בן" הנוצר מאמו, ל"בעל" המשפיע.

[2938] ביאר המהרש"א [פסחים מט ב] שבתחלת נתינתה לישראל, הרי היא בבחינת "ארוסה". ואחר שלומדים אותה, היא נעשית "נשואה". וכוונת הדרש הוא שלא ילמד אדם תורה כאילו כבר היא שלו אחר שקבלה בירושה, כי התורה ניתנה לכל ישראל כמאורסה [פסחים מט ב] וקניינם בה הוא קנין של הקדמה לקנין של תכלית בנישואין, שהעמל בתורה מקבלו בזכות עמלו, ואז חל עליו קנין תורה מן השמים, ונעשית תורתו שלו.

[2939] המהרש"א כתב שאין לפרש את הפסוק כפשוטו, במשמעות "ירושה", שהרי נאמר בה לשון "מתנה" ["ויתן אל משה", שמות לא יח, וראה פסחים צא ב]. וגם שנינו [אבות ב יב] "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך" והיא מונחת בקרן זוית, וכל הרוצה יבא ויטלנה.

[2940] כמו שאמרו לעיל [נה א] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה", וראה שם שהחכם הוא מי שיש בו יראה, ונמצא שהוא והחכמה מקור שניהם ביראת שמים, ושניהם מצפים לחיבור של אחוה, כי המקור המשותף מחברם לעולם, ולכן אין להם הפרדה במרחק, וראה ביאור הגר"א למשלי [ז ד] וחזו"א [אמונה ובטחון

הבא על אשת איש בחלום, מובטח לו שהוא בן עולם הבא! שנוטל חלקו וחלק חבירו בעולם הבא, ודומה לאדם הנוטל את אשת חבירו.[2941]

והני מילי, באופן דלא ידע לה [שלא מכיר את האשה שראה בחלומו] **ולא הרהר בה מאורתא** קודם שנתו[2942], אך אם הרהר בה, אינו סימן כלל, כי תולין שהחלום נגרם על ידי הרהורו.[2943]

אמר רבי חייא בר אבא: הרואה חטים בחלום, ראה שלום שעתיד לבא עליו![2944] **שנאמר "השם גבולך שלום, חלב חטים ישביעך".**[2945]

הרואה שעורים בחלום, סרו עונותיו. שנאמר [ישעיה ו ז] **"וסר עוונך וחטאתך תכופר!"** ו"סר עוון" הוא קרוב לנוטריקון "שעורין".[2946]

אמר רבי זירא: אנא לא סלקי מבבל לארץ ישראל, עד דחזאי שערי [שעורים] **בחלמא!** שבכך הודיעוני שנמחלו כל עוונותי.[2947] **הרואה גפן טעונה בחלום,** סימן הוא **שאין**

ג]. ועוד, שאחוה היא קורבה שאין ביד אדם לעשותה, והוא תלוי באביו, וכן חכמה מקבלה משמים, אך על בינה נאמר [בהמשך הפסוק] "ומודע לבינה תקרא" כי היא תלויה בעמל האדם להבין דבר מתוך דבר.

[2941]כעין זה מצינו בחגיגה [טו ב] "זכה צדיק, נוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע, נוטל חלקו וחלק חברו בגהנום", וביאר ה**בית הלוי** [פר' נח] שהצדיק גורם במעשיו למשוך את גם את חבריו לעשיית הטוב, והרשע גורם לאחרים תשוקה לחטוא, וכיון שהצדיק נענש על מעט חטאיו בעוה"ז, והרשע גרם לו אותם, ואילו הרשע מקבל שכרו בעוה"ז על מעט מצוותיו, שעשאם בהשפעת הצדיק, נמצא שנשאר לשלם בעוה"ב לרשע את חלקו בחטא הצדיק, ולצדיק את חלקו במצוות הרשע. וראה בביאור **הגר"א** למשלי [י"ב יד] דהיינו דוקא כשהצדיק מוכיח לרשע ולא שמע לו, שאז נוטל את כל הטוב שבו, ועי' עוד בפירוש **החסיד יעב"ץ** [אבות ה ב]. ובזהר [אמור קא א] מבואר שהצדיק נוטל חלק הרשע שהתחרט על מצוותיו, כי כיון שהפסיד חלקו, והרשע נוטל חלק הצדיק בגהנום, באופן שספר עליו לה"ר, כמבואר ב**שמירת הלשון** [פ"ז].

[2942]משמע כי בשאר החלומות בסוגיין לא מצוי שיהרהר בהם, ואפילו אם ראה פיל וכדו', מסתבר שלא הרהר בו כמו בעריות שלבו של אדם מחמדתן, [ואילו הרהור במצוות כתפילה ותפילין, אינו גורם לראות את עצמו מקיימם בחלום, שהרי גם ביום אינו רואה את עצמו]. וב**אמרי נעם** מובא בשם **הגר"א** שכלל זה שייך גם באחותו ואמו, אך כיון שאין דרך להרהר בהם, נקטו רק באשת איש, ותמוה, למה לא אמרו כן בנערה המאורסה.

[2943]ביארנו כפשוטו, וראה הערה הקודמת, ובשו"ת **שבות יעקב** [ח"ב לד] ביאר שכוונת הגמרא, כי אחר הרהור עבירה, ודאי אינו בן עולם הבא. וב**גליוני הש"ס** דחה ביאורו, כי א"כ איך אמרו שאם לא הרהר בה "מאורתא" הרי הוא בן עוה"ב, והלא אפילו הרהר הרבה קודם לכן, כבר אינו בן עוה"ב.

[2944]ב**מלא הרועים** תמה למה לא הוזכרה ראית החיטים גם לעיל ב"שלש שלומות הן". וב**סמיכת חכמים** כתב שלכן שינה רב חייא בר אבא בלשונו וכתב "ראה שלום" ולא "רואה", כי באמת החיטים מרמזים לשובע כמבואר בסוף הפסוק "חלב חיטים ישביעך", ואילו השלום נרמז כבר בתחילת הפסוק "השם גבולך שלום" ולכן נאמר בלשון עבר, שבכלל החלום על שובע יש גם רמז לשלום, והוקדם השלום לשובע.

[2945]כך מצינו בב"מ [נט א] "אמר רב יהודה: לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו, שאין מריבה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא על עסקי תבואה, שנאמר השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך", ופותרים לטובה שתהיה לו תבואה, ולא שתהא לו מריבה על עסקי תבואה. וראה **ילקוט שמעוני** [תהלים רמז תתפח] שהביא שתי מימרות אלו יחד.

[2946]כך ביאר ה**מהרש"א**, **ובסמיכת חכמים** כתב ש"סעורים" [בסמך] הוא גימטריא של "סר עון".

[2947]ה**מהרש"א** ביאר שהרמז הוא כמו ששנינו בכתובות [קיא א] "כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון", והיינו בכלל "סר עוון". ולביאורו לכאורה חלום זה שייך רק אחר שעלה לא"י, ואילו בגמרא משמע שנרמז בו לעלות לארץ ישראל, ושמא רצה לעלות נקי בלא עוון, כי בא"י לא יוסיף עוון, ודוחק. וב**עונג יו"ט** [לה] כתב שהרמז כמבואר במדרש רבה [אמור כח ו] שאברהם ירש את ארץ ישראל בזכות מצוות העומר, והעומר בא מן השעורים.

אשתו מפלת נפלים! שנאמר [תהלים קכח ג] "**אשתך כגפן פוריה**", וסיום הפסוק "בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך". [2948]

הרואה שורקה [זמורת גפן] **בחלום, יצפה למשיח, שנאמר**: [בראשית מט יא] "**אוסרי לגפן עירה, ולשורקה בני אתונו!**" ותרגמו אונקלוס על ימות המשיח. [2949] ותרגום "בני אתונו" - "דיבנון היכליה", וקורא להיכל "אתונו", על שם "שער האיתון" [יחזקאל מ טו]. [2950]

הרואה תאנה בחלום, סימן הוא לו **שתורתו משתמרת בקרבו! שנאמר** [משלי כז יח]: "**נוצר תאנה יאכל פריה**". [2951]

הרואה רמונים בחלום, אם רימוני **זוטרי** ראה, סימן הוא שיהא **פרי** [יתרבה] **עסקיה כרמונא!** שיהיו עסקיו מרובים. ואם ראה רימוני **רברבי**, סימן הוא **דרבי** [יגדל] **עסקיה כרמונא!** שיהיו עסקיו גדולים כרמון.

ואם ראה רימונים **פלגי** [חתוכים] **אם תלמיד חכם הוא, יצפה לתורה, שנאמר**: [שיר השירים ח ב]: "**אשקך מיין הרקח, מעסיס רמוני!**", והוא משל לתורה. **ואם עם הארץ הוא, יצפה למצוות! שנאמר**: "**כפלח הרמון רקתך**", ודרשוהו, **מאי** "**רקתך**"? - **שאפילו ריקנין שבך, מלאים מצות כרמון**, שהוא מלא בגרעינים! [2952]

[וראה **באבני נזר** יו"ד תנד כג, שודאי לא למד רבי זירא על חיובו במצוה, כי לא בשמים היא, אלא רק אם ראוי הוא לקיימה, כי אין ישיבת הארץ מצוה למי שעברות בידו, כנאמר "ולא תקיא הארץ אתכם"].

[2948] בפשטות ראית הגמרא ש"גפן פוריה" היא כמשמעות סוף הפסוק שיהיו בניו מרובים [ראה הערה 26], או כמו שביאורו **רבינו בחיי** [בראשית לד א], שהמשיל את הבנים לזית, כי הזית נושא פריו לתשעה חדשים. ובנדה [סד ב] משמע ש"גפן" מורה על ריבוי בנים, כי הדם דומה ליין, ואשה שדמיה מרובים בניה מרובים, אך כיון שסוף הפסוק עוסק בריבוי בנים, מסתבר שכוונת הגמרא ללמוד דבר נוסף מעצם התיבות "גפן פוריה", כי משמעותם שיהיו פירותיה גמורים, ולא תפיל כלל.

[2949] **במלא הרועים** הקשה הרי שורקה בכלל הגפן, וא"כ גם הרואה גפן יצפה למשיח. ועוד הקשה, שהרי רמז השורקה מפורש יותר בפסוק [זכריה י ח] "אשרקה להם ואקבצם" האמור על הגאולה. אמנם קושיא מתרצה בחברתה, כי הרמז הוא רק בזמורה, ולא בכל הגפן, כי רק הזמורה נקראת "שורקה" בפסוק "ולשורקה בני אתונו", ולולי מקרא זה לא נדע שזמורה מרמזת על "אשרקה להם" [וביאור זה נכון רק אם ראית הגמרא מהכתוב על "שורקה", וראה הערה הבאה].

[2950] ע"פ רש"י [בראשית שם], ויתכן שהרמז הוא, בעצם ביאור הכתוב "ולשורקה בני אתונו", שהוא מרמז על הכתוב בזכריה [ט ט] "הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות", וביאור הפסוק הוא ש"לשורקה" מרמז על "בני אתונו" של משיח.

[2951] בעירובין [נד א] אמר רבי יוחנן מאי דכתיב נוצר תאנה יאכל פריה, למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו, כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם", והטעם בתורה גורם לזכרה. ו**בחזון טוב** ביאר שתאנה טעונה ב' שמירות, א. כיון שכל אחת נגמרת ביום אחר, ולמחרתו מתלעת, שומרה שלא תתלע. ב. שלא יגנבוה בעת ששוטחה לקציעות. וכנגדה טעונה התורה שמירה שלא יתחיל בלימוד דבר חדש קודם שחוזר ויודע מה שלמד על בוריו, ועוד שמירה מדברים המשכחים את הלימוד, וראה **פרק בשיר** [אות כד].

[2952] **ביערות דבש** [ח"ב ב] העלה מכך ש"ישראל כולם צדיקים", וכן נקט **בעקידת יצחק** [מד] שמדובר באלו שאין להם דעת ללמוד תורה ולקיים מצוות התלויים בשכל, ועושים רק מצוות מעשיות, וראה **מלבי"ם** על פסוק זה, שכתב כי ברימון יש תרי"ג גרעינים, כי כלם מקיימין את כל המצוות, ו**בפרק בשיר** [כה] ביאר שכוונתו כי

הרואה זיתים בחלום, אם **זוטרי** הם, סימן הוא שיהא **פרי ורבי** [2953] **וקאי עסקיה כזיתים! והני מילי**, דוקא אם ראה את **פרי** הזית, **אבל** אם ראה את **אילני** הזית, סימן הוא **דהויין ליה בנים מרובין**, **שנאמר** [תהלים שם]: "**בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך**". [2954] **איכא דאמרי**: **הרואה זית בחלום**, [2955] **שם טוב יוצא לו! שנאמר** [ירמיה יא טז]: **זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך**".

הרואה שמן זית בחלום, **יצפה למאור שבתורה**, **שנאמר** [שמות כז כ] "**ויקחו אליך שמן זית זך** כתית למאור"! ו"מאור" הוא תורה, שנאמר [משלי ו כג] "כי נר מצוה ותורה אור". [2956]

הרואה תמרים בחלום, סימן הוא **שתמו עונותיו**, [2957] **שנאמר** [איכה ד כב] "**תם עוונך בת ציון**". ו"תמר" הוא נוטריקון של "תמו המורים". ו"מורים" הוא לשון חטאים, שנאמר "שמעו נא המורים". [2958] **אמר רב יוסף הרואה עז בחלום**, רמז הוא **שתהא השנה**

ברמון הגדול ביותר אין יותר מתרי"ג גרעינים]. אך בעירובין [יט א] מוכח ש"ריקנים" כולל אפילו פושעים, וביאר **ביערות דבש** [ח"ב יב] שלא עברו במרד, ו**בכלי יקר** שמות [ל לד] כתב שאילו מתחילה היו מלאים מצוות לא היו נקראים "ריקנים", ובהכרח שרק ע"י תשובה נהפכו מעשיהם הריקים לזכויות, וכן נקט ב**מכתב מאליהו** [ח"ב 210]. ו**הגר"ד פוברסקי** ביאר שנקטו למשל דוקא את הרימון, ולא שאר פירות, כי הצדיקים מקיימים מצוות מפני יראת שמים שבהם, ודומים בכך לכל הפירות שהם מלאים בחטיבה אחת, ואילו ה"ריקנים" מקיימים מצוות מפעם לפעם, מסיבת שונות, וכיון שאין כל מצוותיהם מסיבה אחת, נמצא שהם כרימון, שהוא קליפה ריקה המכילה בתוכה הרבה גרעינים נפרדים.

[2953] ב**דקדוקי סופרים** גרס "זוטרי, פרה ורבה עסקי כזיתים. רברבי, קאי עיסקיה כזיתים".

[2954] ב**פרק בשיר** [פד] ביאר שהכוונה לשתה בכרס אחת [כי שירת השרצים הגדולים היא "בניך כשתילי זיתים", והם יולדים ששה בכרס אחת, כמבואר בילקו"ש שמות רמז קסב]. וב**חזון טוב** ביאר בכך את לשון הפסוק "סביב לשולחנך", כי סתם שולחן כשלחן שבמשכן, אמתיים ארכו ואמה רחבו, וכיון שמקומו של אדם הוא אמה, נמצא שיש סביבו מקום לששה יושבים. וראה בהערה 20 שתחילת הפסוק "נפן פוריה" מורה על ריבוי בנים, כי הדם דומה ליין, ואשה שדמיה מרובים בניה מרובים, וסופו רק מלמד שיהיו סביב שולחנו, ולא ידח ממנו נדח, כביאור **רבינו בחיי** [בראשית לד א] עי"ש.

[2955] במדרש שוחר טוב [תהילים קכח] לא גרס תיבות "הרואה זית בחלום" ומשמע שהאיכא דאמרי נסובו על הרואה אילן זית. והיינו שהוא אילן נכבד, שעומד בפני עצמו, וכמו שאמרו [שם ובירושלמי כלאים א ג] שזיתים אין בהם הרכבה.

[2956] ראה בהוריות [יג ב] שהרגיל בשמן זית, משיב לו את הלימוד של שבעים שנה. ובמנחות [פה ב] אמרו "מתוך שרגילין בשמן זית, חכמה מצויה בהן". ומקור החכמה במנורה שמדליקים בה בשמן זית, כמבואר בב"ב [כה ב] "הרוצה שיחכים ידרים, וסימניך מנורה בדרום".

[2957] משמע שיש חילוק בין הרואה שעורים ש"סרו עוונותיו" - אך עדיין צריך ל"חטאתך תכופר", והיינו בשב מיראה, שזדונות נעשין לו כשגגות, אך לא התכפרו לגמרי - לבין הרואה תמרים, שמרמזים על תשובה מאהבה, שעל ידה העוון "תם" לגמרי, ונהפך לו לזכות [כמבואר ביומא פו ב]. ויתכן לבאר להיפך, כמבואר בתפילת יום הכפורים "מחול לעוונותינו, מחה והעבר פשעינו וחטאתינו מנגד עיניך", ובפשע שייכת רק "מחיית הצורה" והיינו ש"תם" מציאות המזיד, אך נשאר רושם, ואילו ב"חטא" שוגג שייכת גם העברה לגמרי, והיא "סר עוון".

[2958] ע"פ **מהרש"א**, ותמוה שהרי בראית הגמרא מהפסוק "תם עוונך" משמע שהרמז הוא ב"תם" גרידא, ועוד שבפסוק זה נאמר שתמו העוונות, ואילו הרמז מורה שתמו החוטאים.

[2959] כי כשם העז נותנת לו חלב לשתיה וצמר ללבוש ללא טרחה, כך תתברך לו השנה בלא טרחה.

מתברכת לו. [2959] ואם ראה כמה **עזים**, הרבה **שנים מתברכות לו! שנאמר** [משלי כז כו] "**ודי חלב עזים, ללחמך**", ומשמעותו שיהא לך חלב עיזים כדי מחסורך.

הרואה הדס בחלום, רמז הוא שיהיו **נכסיו מצליחין לו!** כי הדס עליו משולשים זה על זה כמין קליעה, ומרמז שכך יתקיימו נכסיו לו ולבניו אחריו, [2960] **ואם אין לו נכסים**, רמז הוא שתהא **ירושה נופלת לו ממקום אחר**.

אמר עולא, ואמרי לה במתניתא תנא, והוא, רמז זה הוא דוקא באופן **דחזא** להדסים **בכנייהו** [במקום גידולם, כשהם במחובר]. [2961]

הרואה אתרוג בחלום, סימן הוא **שהדור הוא לפני קונו, שנאמר** באתרוג [ויקרא כג מ]: "**פרי עץ הדר כפות תמרים**". [2962]

הרואה לולב בחלום, סימן הוא **שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים!** כי "לולב" הוא נוטריקון "לו לב", [2963] ומרמז שיש לו יצר טוב בלבד. ולא כשאר בני אדם שיש להם שני לבבות, יצר טוב ויצר הרע, כמו שדרשו במשנה מ"בכל לבבך".

הרואה אווז בחלום, יצפה לחכמה. שנאמר [משלי א כ]: "**חכמות בחוץ תרונה** ברחובות תתן קולה" [2964] וכן האווז משמיע קולו בראש חוצות.

והבא עליה [על האווזה] בחלום, רמז לו שהוא **הוי ראש ישיבה!** שמכריז ומצוה לרבים,

---

[2960] ע"פ **שפתי חכמים**, **והגר"א** ביאר שהכוונה לעיצה שאמרו חז"ל בב"ק [קז א] שיהיו נכסיך משולשין, שליש בתבואה שליש בזיתים ושליש בגפנים. ובחזון טוב צידד שהכוונה לשלש הסיבות שהעושר תלוי בהם, כמבואר בנדה [ע ב] שירבה בסחורה, ובמשא ומתן באמונה, ויבקש רחמים. או לשלשת זכויות המוזכרות בשבת [קיט א] כמסוגלות לפרנסה, מעשר, כבוד התורה, כבוד השבת. או לשלשת סוגי העשירות המוזכרים בב"ב [קמה ב], עושר שדות וכרמים הניכר לכל, עושר קרקעות ונכסים המכניסים שכר שכירות תמיד, עושר תבואה, שמשתכר בה מזמן לזמן.

[2961] כוונת עולא, שכל הרמזים הנ"ל, שייכים רק כשראה הדס מחובר למקורו, ומרמז שכך גם הוא מחובר אל הקב"ה שהוא מקור השפע, אך אם ההדס תלוש, הרי סופו לנבול, וכך גם סופו של העשיר שאינו דבוק להקב"ה.

[2962] **המהר"ץ חיות** העיר שתיבות "וכפות תמרים" נסובות על הרמז של לולב [בסמוך] שהרי מתיבות אלו למדו בסוכה [מה ב] "מה תמר אין לו אלא לב אחד וכו", אולם ראה שם שאין זה דרש מקרא, אלא לימוד מענין התמר.

[2963] **רש"י** [סוכה שם, מגילה יד א] פירש שהשרף המצוי בעצים, אינו קיים בתמר אלא בעץ האמצעי הזקוף למעלה, ולא בענפיו, ודבר זה נלמד ממראה הלולב. [וראה במדרש תלפיות, ערך דקל, שכל יניקת התמר היא מלמעלה, ולא מהארץ]. ובסידור **דרך החיים** [סדר נטילת לולב] ביאר ש"לו" מרמז לחיבור של לולאות, ו"לב" מרמז לחיבור של "לבובין" [כמו "לבבתיני אחותי כלה, שפירושו אהבתך קבועה בלבי, ומצינו לשון זו בשבת נג ב על קשירת שני כבשים יחד]. והל' שבאמצע משמשת עם שניהם, ומרמזת על "לב אחד". וביאור זה שייך רק אם ראה שכתוב לפניו "לולב".

[2964] במועד קטן [טז ב] אמר רבא על מקרא זה: כל העוסק בתורה מבפנים, תורתו מכרזת עליו מבחוץ. ו**בחזון טוב** כתב שהאווז משורר מחמת שומנו [כארי שנוהם רק מתוך קופה של בשר, לעיל לב א], וכיון ששומנו מוסתר תחת כנפיו [ב"ב עג ב], הרי הוא מרמז על חכמת התורה שאע"פ שאצל החכם היא "בפנים", מכרזת עליו מבחוץ. ו**בכתב סופר** כתב שמנוצות האווז עושים קנה לכתיבת ספרים המרבים חכמה. ו**בבית יצחק** כתב שהאווז יש בו חכמה שיודע לשוט על מים זידונים, וראה **פרדס רמונים** [ערך אווז].

כמו האווז שמשמיע קולו ברבים.[2965]

אמר רב אשי: אני ראיתיה - את האווזה, **ובאתי עליה** בחלום, ואכן **סלקית לגדולה**, נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא!

הרואה תרנגול בחלום, יצפה לבן זכר.[2966] ואם ראה כמה **תרנגולים, יצפה לכמה בנים זכרים**! הרואה **תרנגולת** בחלום,[2968] **יצפה לתרביצה** [גינה, ויש אומרים בית המדרש][2967] **נאה, ולגילה**! כי "תרנגולת"[2969] הוא נוטריקון "תרביצה נאה וגילה".

הרואה ביצים בחלום, סימן הוא **שתלויה בקשתו** ועומדת לפני הקב"ה, וספק אם תיענה או לאו! כביצים הללו, שהאוכל סתום ומכוסה בתוך קליפתן.

ואם ראה בחלומו **שנשתברו** הביצים, סימן הוא **שנעשית בקשתו**! כשם שנתגלה האוכל שבתוך הביצים.[2970] **וכן** אם ראה **אגוזים, וכן קשואים, וכן כלי זכוכית, וכן כל** דברים **הנשברים כמו אלו**, אם ראה בחלומו שנשברו, בטל הסימן שרומז עליו כל אחד ואחד מהם.[2971]

הנכנס לכרך בחלומו, רמז הוא **שנעשו לו חפציו, שנאמר** [תהלים קז ל]: "**וינחם אל מחוז חפצם**", וכרך נקרא "מחוז", וכיון שקראו הכתוב "מחוז חפצם" משמע ששם יעשה חפצו.

[2965] **במלא הרועים** הקשה, למה רמז זה הוא רק ב"בא עליה", והרי הוא מרומז בעצם ראיית האווז. ויתכן, שהזיווג מורה על חיבור גמור, ונמצא שהבא עליה, יעשה בחכמתו ממש כאווז וישמעו כלם את תורתו מפיו.

[2966] בעירובין [ק ב] אמר רבי יוחנן אילמלא ניתנה תורה היינו למידין דרך ארץ מתרנגול שמפייס ואחר כך בועל, ובנדה [כה ב] אמרו שאם אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, וראה **בתרגום יונתן** [במדבר ה כח] שמזרעת תחלה זכר מפני שמוצאת אהבה אצל בעלה, ולכך מרמז התרנגול. עוד יתכן, שהרי מצינו ביומא [כ ב] שתרנגול נקרא "גבר", וראה **טור** [או"ח תרה] **ושל"ה** [יומא תו"א א] שהוא כנגד הזכר.

[2967] **רש"י**, מקור פירוש א' בב"ב [ז א], ומקור פירוש ב' במנחות [פב ב].

[2968] אף שתרנגול מרמז לבן זכר, אין תרנגולת מרמזת לבת. כי בת אינה ברכה [ראה ב"ב טז ב].

[2969] רש"י כתב "תרנגול", וצ"ל "תרנגולת", והנוטריקון הוא "תר" מ"תרביצא", "נ" מ"נאה", ו"גולת" מ"גילה" [ויש גורסים "גילת" כלשון הכתוב בישעיה לה ב "אף גילת ורינת", וי"א שהכוונה לגינה רוויה במים, מלשון "גולת עליות" יהושע טו יט].

[2970] כך ביאר **רש"י**, והקשו **במלא הרועים והגרא"מ הורביץ** שהרי לגבי כלי זכוכית הנשברים [בסמוך] אי אפשר לפרש כך, כי האוכל נראה בהם גם בשלמותם. ובפשטות כוונת רש"י, שהביצה בשלמותה לא ידוע אם תעמוד לאכילה, וכך לא ידוע אם תתמלא בקשתו, וכאשר נשברת, ודאי יאכלנה, וכך גם תתמלא בקשתו. **והמהרש"א** ביאר ש"ביעי" הוא גם תרגום של ביצה, וגם לשון בקשה. וכשם שביצה שנשברה פקע ממנה שם "ביעי", כך גם בקשה, כיון שתתמלא תצא מכלל "בקשה".

[2971] ע"פ **מהרש"א**, ותמוה, שהרי לא נזכר בגמרא מה כל אלו מרמזים. ובפשטות כוונת הגמרא כרשי לעיל, שכל אלו דומים לביצים, וכשם שביצה כשהיא שלמה לא ידוע אם עומדת לאכילה, כך האוכל הנתון באגוז או בכלי, לא ידוע אם יאכלנו - וכך לא ידוע אם תתמלא בקשתו - וכשנשברו ודאי יאכלם ותתמלא בקשתו.

[2972] היינו כשהשכים ואמר את הפסוק "ויגלח ויחלף שמלותיו" [כדלעיל נו ב], וכוונת הגמרא שאפר לפותרו לטובה אם יאמר כן.

המגלח ראשו בחלום, **סימן יפה לו**, כי התגלחת היא סימן לגדולה ולתפארת, כמו שמצינו אצל יוסף בבואו לפני פרעה [בראשית מא יד] "ויגלח ויחלף שמלותיו" [2972].
ואם ראה שהוא מגלח **ראשו וזקנו**, סימן יפה הוא **לו ולכל משפחתו!** [2973]
היושב בחלומו **בעריבה** [ספינה] **קטנה**, **שם טוב יוצא לו**. והיושב **בעריבה גדולה**, שם טוב יוצא **לו ולכל משפחתו! והני מילי** שכך פתרונו - דוקא באופן דרואה שהעריבה **מדליה דלויי** [מוגבהת] והולכת בגובה המים, ואינה שקועה בהם.
הנפנה [עושה צרכיו] **בחלום**, **סימן יפה** הוא **לו!** כי הוא סימן שסרחונו וגנותו פורשים ויוצאים ממנו, **שנאמר** [**ישעיה נא יד**] "**מיהר צועה להפתח**, ולא ימות לשחת, ולא יחסר לחמו". ו"צועה" הוא לשון הרקה. ודרשוהו על הרקת מעיו. [2974]
והני מילי שכך פתרונו - דוקא באופן דרואה שהוא נפנה **ולא קנח** עצמו לאחר מכן, ולא המאיס את ידיו.
העולה לגג בחלום, **עולה לגדולה!**
ואם ראה בחלומו שלבסוף **ירד** מהגג, הריהו **יורד מגדולתו! אביי ורבא דאמרי תרוייהו**:
אין זה סימן שיירד מגדולתו, כי **כיון שכבר עלה** לגג, **עלה!** וכיון שרמזו לו שיעלה לגדולה, שאר החלום הוא דברים בטלים, ושוב אינו יורד. [2975]
הקורע בגדיו בחלום, רמז הוא **שקורעים לו גזר דינו!** [2976]
העומד ערום בחלום, אם הוא **בבבל**, סימן הוא **שעומד בלא חטא!** לפי שחוץ לארץ אין לה זכויות, אלא עון יש בישיבתה. וזה שעומד ערום, סימן שהוא ערום מעוונותיה. אך אם הוא עומד ערום **בארץ ישראל**, שהרבה מצוות תלויות בה, סימן שהוא **ערום בלא מצוות**. [2977]
הנתפש לסרדיוט [חיל המלך] בחלום, **שמירה נעשית לו!** רמז ההוא שיהיה שמור מהיזק, כמו שהסרדיוט שומר אותו שלא יברח.

[2973] יתכן שהרמז מפני התפשטות התגלחת למקום נוסף. או שהזקן עצמו מוכיח שראוי לבנים.
[2974] ראה לעיל [נה ב] שרבי יהודה בר אלעי אמר "עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא, דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו", והתבאר שם [בהערה 5] שהכוונה שבודק את עצמו מכל חטא לפני הלימוד, וכמבואר כאן שהנפנה מרמז על פרישת גנותו.
[2975] יש לעיין אם דברי אביי ורבא הם דוקא כשראה שעלה וירד, אך אם ראה את עצמו רק יורד מהגג, יירד ממעמדו. או שבזה ודאי אין לו לחוש, כי רק אם ראה שעלה, נקטה הגמרא שהרמז הוא שסופו להגיס דעתו, ויושפל, [כמבואר במגילה יג ב, כשהקב"ה פוסק גדולה לאדם, פוסק לבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות, אך אם הגיס דעתו הקדוש ברוך הוא משפילו], ואביי ורבא סברו שהרמז הוא שהוא ישפיל עצמו, והקב"ה יגביהו עוד [כמבואר בעירובין יג ב].
[2976] הרמז בפשוטו הוא משום שקריעת הבגדים ולבישת שק, הוא חלק מדרכי התשובה. ועוד יתכן, שהבגדים מורים על המידות, וקריעתם מורה על שבירת מדותיו הרעות, וכן על קריעת מידת הדין המתוחה עליו.
[2977] רש"י, ומשמע שבחו"ל מרמז רק שאין בו עוון ישיבת חו"ל, ובארץ מרמז רק שאינו מקיים מצוות התלויות בארץ, אך בחו"ל אינו סימן שאין בו כל עוון, וכן בא"י אינו סימן שאין לו שום מצווה.

ואם ראה **שנתנוהו בקולר** [שלשלת של ברזל על צוארו], רמז הוא **שהוסיפו לו שמירה על שמירתו**! כלומר, שיהיה שמור ביותר.

והני מילי שכך פתרונו - דוקא באופן שרואה את עצמו נתון **בקולר**. **אבל** אם קשרוהו **בחבלא בעלמא**, **לא** נרמז בכך שהוסיפו לו שמירה על שמירתו.

הנכנס לאגם בחלום, **נעשה ראש ישיבה**! כי באגם עומדים קנים גדולים וקטנים יחד בצפיפות, וכן אצל ראש ישיבה, מתקבצים כלם, הגדולים והקטנים יחד, לשמוע את הדרשה מפיו.

ואם ראה את עצמו נכנס **ליער**, **נעשה ראש לבני כלה**! שמפרש את דברי השמועה באסיפת התלמידים, וכיון שאינו רבם של התלמידים, אין כלם באים אצלו, אלא רק הגדולים שרוצים להעמיק בדברי הרב, ולכן הוא דומה ליער שיש בו אילנות גדולים ואינם סמוכים זה לזה. [2978] **רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא**, **רב פפא** ראה את עצמו **דעייל לאגמא**, ואכן הוא **נעשה ראש ישיבה**. ואילו **רב הונא בריה דרב יהושע** ראה את עצמו **דעייל ליער**, **ונעשה ראש לבני כלה**.

איכא דאמרי: **תרווייהו לאגמא עיילי** בחלומם, **אלא רב פפא** ראה עוד דבר בחלומו, דהוה **תלי** על צוארו **טבלא** [פעמון] וכיון שעשה רעש, סימן הוא שישמיע קולו לרבים, ונרמז בכך **שנעשה ראש ישיבה**, אבל **רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי** עליה **טבלא** בחלומו, לא **נעשה** אלא **ראש לבני כלה**, שאינו משמיע קולו אלא למעטים.

אמר רב אשי: **אנא עיילית** בחלומי **לאגמא**, **ותלאי טבלא** על צוארי, **ונבחי בה נבוחי**, וקשקשתי בטבלא בקול! ואמנם לבסוף נעשה רב אשי ראש ישיבה במתא מחסיא. [2979]

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: **המקיז דם בחלום**, **עונותיו מחולין לו**, לפי שהעונות נרמזים בצבע אדום, שנאמר [ישעיה א יח] "אם יאדימו כתולע". והקזת הדם מגופו, מרמזת שהעונות פורשים ממנו.

מקשה הגמרא: **והתניא** להיפך: המקיז דם בחלום **עונותיו סדורין לו**! והבינה הגמרא ש"סדורין" היינו שהם עומדים וקיימים.

[2978] **במלא הרועים** נקט שראש כלה חוזר על השיעור לתלמידים שלא הבינו, ולכן תמה שהרי הם ה"קטנים", וביאר שלדרשה מגיעים גם עמי ארצות שהם קטנים, אך תלמידי הרב כלם נחשבים גדולים. ויתכן עוד, שכלפי ראש כלה כל התלמידים נחשבים כ"גדולים". ולביאורים אלו נמצא ששומעי ראש כלה פחותים מתלמידי ראש הישיבה בכמות ובאיכות. אך בפשטות נראה כמבואר בפנים שראש כלה חוזר רק עם גדולי התלמידים, ולכן דומה ליער.

[2979] **במלא הרועים** כתב כי אף שלעיל אמר שראה אווז ובא עליה בחלום, וזה היה לו רמז שיהיה ראש ישיבה - זה וזה רמזו לכך. ויתכן שראש ישיבה יש לו שני תפקידים א. להרבי'ץ תורה ב. להנהיג את הציבור כמבואר במועד קטן [ו א] ובהוריות [י א] ובאגם נרמז רק על הרבצת תורה ולכן רק בחלומו על ראית האווז אמר "סלקת לגדולה".

מתרצת הגמרא: **מאי** "**סדורין**" - **סדורין לימחל**[2980] ונמצא ששתי הברייתות אמרו דבר אחד.

תני תנא קמיה דרב ששת: הרואה נחש בחלום, פרנסתו מזומנת לו! כנחש, שלחמו הוא העפר, ומצוי הוא לו בכל מקום.[2982] ואם **נשכו** הנחש בחלום, **נכפלה לו** פרנסתו.[2981] ואם **הרגו** האדם לנחש, סימן שהוא ש**אבדה פרנסתו!**[2983]

אמר ליה רב ששת: למי ששנה כן לפניו: אדרבה, אם הרג את הנחש ונתגבר עליו, **כל שכן** שיש לומר **שנכפלה פרנסתו!**

אך מסקנת הגמרא: **ולא היא**, באמת אם ראה שהרגו, סימן הוא שאבדה פרנסתו, וטעמו של **רב ששת** שפתר להיפך, **הוא** משום **דחזא חויא** [נחש] **בחלמיה וקטליה!** ולכן רצה לפתור את חלומו לטובה [וכדלעיל, ש"כל החלומות הולכים אחר הפה"].

תני תנא קמיה דרב יוחנן: כל מיני משקין סימנין **יפין** הם **למי** שרואה את עצמו ב**חלום** שהוא שותה אותם, כי מרווה בהם צמאונו, ורמז הוא שיתמלאו משאלותיו, **חוץ מן היין**, שאין לו סימן קבוע, שהרי גם כששותים יין במציאות [ולא בחלום] **יש** מי ש**שותהו** והוא **טוב לו**, **ויש** מי ש**שותהו** והוא **רע לו!** ונמצא שיכול להוות רמז בין לטוב ובין לרע, ולפיכך אי אפשר לברר פתרונו.[2984]

ומבארת הגמרא: **יש שותהו וטוב לו**, **שנאמר** [תהלים קד טו] "**יין ישמח לבב אנוש**". **ויש שותהו ורע לו**, **שנאמר** [משלי לא ו] "**תנו שכר לאובד** [לרשע, שנטרד והולך], **ויין למרי נפש** [לאבל, להפיג צערו] ".

[2980] **הצל"ח** ביאר, על פי הכתוב "מעביר ראשון ראשון", שהקב"ה מעביר ושומט את העון הראשון, ואינו נותנו על כף המאזניים. אלא שאם לבסוף רבו העוונות מוסיפים גם את העון הזה לכלל העונות. ונמצא שאם עוונותיו רבים, אין הם נידונים לפי הסדר, כי נמצא שהעון הראשון נידון בסוף. ולכן אמר שיהיו "סדורין לימחל", שהרי אם כל העוונות נידונים כסדרם, בהכרח שנמחל לו ריבוי עוונותיו, שאם לא כן, לא היו כסדרם. וה**אמרי אמת** ביאר ע"פ המדרש [ויקרא רבה לג ג] שסאה של עוונות גזל מקטרג בראש, וכשמקיז דם נרמז שיצאו ממנו כל ה"דמים" [ממון] שאינם שלו, ושוב אין הגזל קופץ בראש, אלא עוונותיו כסדרן.

[2981] כי הנחש נושך מפני קנאתו באדם, ואילו אין פרנסתו מצויה יותר מהנחש [שפרנסתו מצויה בכל מקום] - לא היתה לו סיבה לקנאה. [וב**שלמה משנתו** ביאר שנכנס בו הארס הנוצר ממאכל הנחש, ונמצא שקיבל מפרנסת הנחש שפרנסתו מצויה לו]. ויתכן שהרמז על כפלים הוא משום שיש כאן שתי ראיות, א. עצם ראיית הנחש, מרמזת שפרנסתו מזומנת לו, ב. כשראה שגם נושך בו, הרי הוכח שוב שפרנסתו מזומנת, וכפילות המשמעות מרמזת על כפילות הפרנסה.

[2982] ע"פ **רב נסים גאון ורש"י**, וכמבואר ביומא [עה א] "שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם: קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו".

[2983] משמע כי אף שראה את הנחש שהוא סימן לפרנסה, כיון שהרגו איבד פרנסתו, ומסתבר שגם אביי ורבא יודו בזה, כי רק לגבי העולה לגדולה אמרו "כיון שעלה שוב לא ירד", אך בפרנסה מצינו [קידושין פב ב] שאם הרע מעשיו קיפח פרנסתו.

[2984] ולא תועיל לו אמירת פסוק לטובה, כי הפסוק מועיל רק לחלום שמרמז על שני דברים, והוא רוצה להטותו לטוב, אך שתיית יין מרמזת לדבר מסויים, אלא שהוא תלוי במזגו של השותה, ואין אמירת הפסוק משנה פתרונו, וראה הערה הבאה.

אמר ליה רבי יוחנן לתנא [לאמורא ששנה לפניו]: **תני**, אמור כך: לת**למיד חכם**, ראיית היין בחלום **לעולם** סימן **טוב** הוא **לו**, **שנאמר** על לימוד התורה [משלי ט ה] "**לכו לחמו בלחמי**, **ושתו ביין מס כתי**!"

דף נז:

ועוד [2985] **אמר רבי יוחנן**: **השכים** לקום בבקר **ונפל פסוק לתוך פיו**, **הרי זה נבואה קטנה!** [2986]

תנו רבנן: **שלשה מלכים** ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה** את **דוד** המלך **בחלום**, **יצפה לחסידות!** שנאמר בדוד [תהלים פו] "שמרה נפשי כי חסיד אני". הרואה את **שלמה** המלך, **יצפה לחכמה!** לפי שהיה שלמה חכם מכל אדם. [2987] והרואה את המלך **אחאב**, **ידאג מן הפורענות**, כי סופו שנהרג ואכלוהו הכלבים, וגם אין לו חלק לעולם הבא [2988].

שלשה ספרי **נביאים** ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה ספר** "**מלכים**" **יצפה לגדולה!** כי בו נזכרו מלכי יהודה וישראל. הרואה ספר "**יחזקאל**", **יצפה לחכמה!** לפי שנאמר בו מעשה בראשית ומעשה מרכבה, שאין דורשין אותם, אלא

[2985] **בסמיכת חכמים** העיר למה לעיל [נה ב] לא פירש רש"י מאמר זה, וכאן כתב שקם ממטתו. וביאר שכאן רצה להבהיר שאין כוונת רבי יוחנן על כל האמור לעיל "ישכים ויאמר:. קודם שיקדמנו פסוק אחר", אלא אפילו אם לא ראה דבר, כיון שנפל לו פסוק, הרי זו נבואה קטנה. **והצל"ח** כתב שרש"י מבהיר שזהו מאמר נפרד של רבי יוחנן, ואינו נסוב על דבריו בשותה יין [דהיינו שאין כוונתו שאם שנפל לו הפס' "ויין ישמח" הרי הוא יכול לברר פתרונו לטובן]. **והגרא"מ הורביץ** ביאר שכוונת רבי יוחנן כי מה שאין אמירת פסוק מועילה להטיב פתרון חלום של שתיית יין [כמבואר בהערה הקודמת], הוא רק אם השכים ואמר מרצונו פסוק מסוים, אך אם נפל בפיו, הרי הוא כנבואה קטנה ומועיל לו. [ובהגהת **ר"ש טויבש** כתב שכוונת רש"י כי רק אם נפל לו אחר שקם ונטל ידיו, נחשבת כנבואה קטנה, אך לא קודם שנטל ידיו].

[2986] **רבינו בחיי** [בראשית מא א] כתב שמצינו [ב"ב יב א] "נבואה קטנה" שנתנה לשוטים ולתינוקות, והיינו שהיא דמיון אמיתי, ושייכת רק באלו שאין להם דעת ולא הטריחו חושיהן בהקיץ להשכיל בדברים המורגשים ולעצור אותם בדמיונם, וגם בעת השינה מדמים דברים אמתיים ומתקיימים, והחלומות ממין זה באים בין לצדיקים בין לרשעים מבלי שיהרהר אדם בענין זה כלל", וכבר ביאר **מהר"ל** [ח"א ב"ב שם] שהחכם מבטל בשכלו את כח הדמיון, ולכן אינו מקבל את הנבואה, בניגוד לשוטה שאינו פועל בשכלו, וכל ידיעתיו הם ממה שניתן לממונים בשמים, וראה זהר [ח"ב רנח א]. **ובתורת חיים** [ב"ק נה א] ביאר שנקראת "נבואה קטנה" כי היא א' משישים בנבואה. **והג"ר משה שפירא** שמשמעותה כלשון הכלל [ב"מ יב ב] "גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן", כי ה"נבואה" שהכיר בה בקומו, כאשר יש לו כבר תודעה עצמית, נגרמת ונסמכת על גילוי שקבל בשנתו, וגם אינה נבואה חדשה שנגלתה לו, אלא היא נסמכת על פסוק, שהוא נבואה שכבר נאמרה לנביא.

[2987] נאמר בפתיחת ספר משלי "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל", וביאר **הגר"א** שספר משלי חלוק לג' חלקים, הראשון עוסק בענייני חכמה, וכנגדו אמר "משלי שלמה" כי עליו נאמר "ויכחם מכל האדם". השני עוסק במוסר, ועליו אמר "בן דוד" שהיה חסיד, והוא ממלא מקום אבותיו. והשלישי עוסק בתורה, ולכן אמר בו "מלך ישראל" כי על התורה נאמר "בי מלכים ימלוכו".

[2988] כך ביאר **הצל"ח**, והכרחו, שהרי גם שאול נהרג הוא ובניו במלחמה, ולא נזכר כסימן לפורענות, ומשמע שהרמז על פורענות בעוה"ז ובעוה"ב, וראה הערה 72.

לחכם ומבין מדעתו. הרואה ספר "**ישעיה**", **יצפה לנחמה!** [2989] לפי שרוב ספר ישעיה מדבר על נחמות. והרואה ספר "**ירמיה**", ידאג מן הפורענות! לפי שרוב ספר ירמיה מדבר על החורבן.

שלשה כתובים גדולים [דהיינו "ספרי" כתובים, שאינם "מגילות"], ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה ספר** "**תהלים**", **יצפה לחסידות!** [2990] שהרי דוד היה חסיד, כדלעיל. הרואה ספר "**משלי**", **יצפה לחכמה!** שהרי נאמר על ידי שלמה שהיה חכם, וכדלעיל. הרואה ספר "**איוב**" **ידאג מן הפורענות!** כי איוב היה בעל יסורים. [2991]

שלשה כתובים קטנים [דהיינו ה"מגילות" שהן בכלל ה"כתובים", אף שאינם "ספרים"], ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה** מגילת "**שיר השירים**" **בחלום, יצפה לחסידות!** לפי שכולה יראת שמים וחיבת המקום. הרואה מגילת "**קהלת**" **יצפה לחכמה** [2992]. הרואה מגלת "**קינות**" [איכה], **ידאג מן הפורענות!** שהרי היא עוסקת בחורבן בית המקדש.

הרואה [2993] **מגלת** "**אסתר**" רמז הוא **שנס נעשה לו!** כנס פורים שנכתב במגלה זו.

שלשה חכמים [שנסמכו להוראה [2994]], ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה** את **רבי** יהודה הנשיא **בחלום, יצפה לחכמה** [2995]. הרואה את **רבי אלעזר בן**

[2989] **הגר"א** לא גרס "הרואה ספר ישעיה", שהרי אמרו רק "ג' נביאים", ואמנם ב**אבות דרבי נתן** [מ יג] לא נזכר ספר יחזקאל. וה**צל"ח** כתב ש"ספר מלכים" אינו ממנין ג' נביאים, אלא אחר מנין ג' המלכים אמרו שאם ראה "ספר מלכים" יצפה לגדולה.

[2990] ב**אבות דרבי נתן** [מ יד] גרסו "יצפה לענווה", שהרי דוד אמר [תהלים כב ז] "ואנכי תולעת ולא איש". ומחלוקת הגירסאות תלויה בנידון הגמרא [ע"ז כ ב] איזו מדה גדולה מכל המדות, חסידות או ענווה.

[2991] אף שאיוב היה בעל יסורים, לא אמרו שהוא סימן רע לרואהו, כי יסוריו היו לנסותו ולא לענשו.

[2992] בזהר [בא לט א] מצינו ששלמה כתב את שיר השירים כנגד חסד, קהלת כנגד דין, משלי כנגד רחמים, ובשו"ת **הרדב"ז** [תשכב] כתב שלכן לא נזכר בקהלת שום שם חוץ מ "אלוהים ".

[2993] כתב ה**צל"ח** שנקט שוב "הרואה" כדי להעמידה כענין בפני עצמו, כי כל הסוגיא עוסקת בסדר של שלש שלש. ו**הגרא"מ הורביץ** כתב שבעל מימרא זו סבר שמגילת אסתר "לא ניתנה להכתב", ולכן לא מנאה עם ג' הכתובים, אלא כדבר בפני עצמו.

[2994] ע"פ **מהרש"א** [לבאר החילוק בין "חכמים" ל"תלמידי חכמים" בסמוך, ומקורו מקידושין מט ב].

[2995] ראה בעירובין [פו א] שהיה רבי מכבד עשירים, וביאר **מהרי"ל** שהיה עשיר, וכיון שלא רצה להשתמש בכתרה של תורה, לימד את העם לכבדו מחמת עשרו ולא מחמת תורתו. ולכן, אף שהיה עשיר, לא הובא כאן כרמז לעשירות [כראב"ע], אלא לחכמה שהיא עיקר מעלתו.

[2996] ראה לעיל [כז ב] ובשבת [נד ב] שהיה עשיר גדול, והיה מעשר י"ב אלפים עגלים מעדרו מדי שנה בשנה. רב **נסים גאון** גרס, "**הרואה רבי עקיבא בחלום יצפה לחסידות** !" כמו שדרשו בסנהדרין [קי א], "אספו לי חסידי" - אלו רבי עקיבא וחביריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה. "**והרואה רבי אלעזר בן עזריה, יצפה לחכמה** !" לפי שהתמנה לראש ישיבה בן יח שנה [כדלעיל כח א], ונקרא קופה של בשמים [גיטין סז א], ו"עטרת החכמים" [סוטה מט א]. ואף שרבי עקיבא הגיע לדרגה יותר עליונה, [כמבואר במנחות כט שמשה רבינו שאל את הקב"ה למה לא נתן את התורה על ידו!] לא הזכירוהו כרמז לחכמה, כי לא התחיל ללמוד אלא בגיל ארבעים, וגם משום שחסידותו היתה יתירה על חכמתו, ומרמז יותר לחסידות, וראה **תוס' בכתובות** [קה א ד"ה דחשיב].

עזריה, **יצפה לעשירות**. [2996] והרואה את **רבי ישמעאל בן אלישע**, **ידאג מן הפורענות**! לפי שהיה מהרוגי מלכות, והפשיטו את עור קרקפתו בחייו. [2997]

שלשה תלמידי חכמים [שלא נסמכו להוראה], ראייתם בחלום באה לרמז, [כדלהלן], ואלו **הם**: **הרואה** את **בן עזאי בחלום**, **יצפה לחסידות**! [2998] הרואה את **בן זומא**, **יצפה לחכמה**! [3000] הרואה את "**אחר**" [אלישע בן אבויה [2999]], **ידאג מן הפורענות**!

כל מיני חיות יפות הן לרואה אותם **בחלום**, **לחלום**, שהרואם סימן יפה הם לו, **חוץ מן הפיל והקוף והקפוד**! [3001] כי שלשה אלו משונים במראיהם, ודבר משונה אינו טוב.

מקשה הגמרא: **והאמר מר**: "**הרואה פיל בחלום**, **פלא נעשה לו**!".

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**. **לא קשיא**, **כי הא** - שראיית פיל נחשבת כסימן יפה, היא, באופן **דהפיל מסרג**, שיש אוכף על גביו, או שהוא קשור באפסר, ועל ידי כך הוא נראה ככל החיות, ואילו **הא** - שאמרו שאינו סימן יפה, הוא באופן **דלא מסרג**, שאז מראהו משונה מכל החיות.

כל מיני מתכת סימנים **יפין** הן לרואה אותם **בחלום**, **חוץ ממר** [את חפירה] **פסל** [מעדר] **וקרדום**!

והני מילי ששלשת אלו אינם סימן יפה - דוקא באופן **דחזנהו בקתייהו** [כשהם מחוברים בקת העץ שלהם]! כי רק באופן זה הם ראויים למלאכתם לחבל ולהשחית.

כל מיני פירות יפין הן לרואה אותם **בחלום**, **חוץ מפגי תמרה**, שאין הגוף נהנה מהן

[2997] **רש"י**, ובא ליישב למה לא אמרו כמו**אבות דרבי נתן** [מ יא] שרבי עקיבא הוא סימן לפורענות, שהרי סרקו בשרו במסרקות של ברזל - ולכך כתב שרבי ישמעאל התייסר יותר, כי הפשטת עור הקרקפת קשה יותר, שהוא מחובר למח [ומה שאמר רבי אליעזר לרבי עקיבא "שלך קשה מכלם" - סנהדרין סח ב - היינו רק כלפי שאר עשרה הרוגי מלכות]. **ורב ניסים גאון** פירש שהיה בסוף ימי בית שני, ובימיו היו ישראל בצרה, ונשבה בנערותו, וקודם החרבן נהרג [ותמוה, שהרי רבי ישמעאל הנהרג היה כהן גדול, ואילו הנפדה היה חברו של רבי עקיבא].

[2998] בחגיגה [יד ב] קראו עליו את הפסוק "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" [**רש"ש**, וראה **מהרש"א** שם שלכן רק בן עזאי מת כשנכנסו לפרד"ס, כי דבקה נפשו בדברים עליונים], ועיין עוד בסוטה [ד ב] שקראו עליו "סוד ה' ליראיו", וראה פירוש **רב ניסים גאון**.

[2999] המקור לשם "אחר" הוא בחגיגה [טו א] שאלישע בן אבויה נכנס לפרד"ס, וכיון שקלקל יצאה בת קול ואמרה "שובו בנים שובבים חוץ מ'אחר'" [והוא פורענות לעוה"ב, ראה הערה 60], וי"א שהבת קול אמרה 'אלישע', והגמרא קראתו "אחר" מפני המעשה המובא שם שאמרה עליו זונה "אחר הוא". **ורב ניסים גאון** [בספר המפתח כאן] כתב שנקרא "אחר" כי חזר לאחוריו.

[3000] בחגיגה [שם] קראו עליו את הפסוק "דבש מצאת אכול דייך". ו"דבש" הוא כינוי לחכמה, שנאמר [שם] "דבש וחלב תחת לשונך".

[3001] **רש"י** פירש שהיא חיה הדומה לקוף, ויש לה זנב ארוך, וכתב **הרש"ש** שסובר כ**תוס'** בנדה [כג א] שגרסו כאן "והקיפוף", כי ה"קיפוד" הוא מין שרץ. ו**בתוס' ר"י החסיד** גרס "והקיפור", וביאר שהיא מין חיה, אך "הקיפוד" הוא מין עוף, ולא נחלקו כי יש שני מיני קיפוד, של שרץ ושל עוף. **והגר"א** [אמרי נעם] ביאר, ששלש מיני קפוד הם: א. מין חיה, והוא המדובר כאן. ב. מין שרץ, ומוזכר בישעיה [יד כג] "ושמתיה למורש קפוד". ג. מין עוף, ומוזכר בישעיה [לד יא] "וירשוה קאת וקיפוד" [אך רש"י נח א כתב שהם "חיות ועופות רעים"].

באכילתם, וכדלהלן. [3002]

כל מיני ירקות יפין הן לרואה אותם בחלום, **חוץ מראשי לפתות!** שמתוך שהן עבים כמקל, הן סימן שיקבל מלקות [כמו שאמר בר הדיא לרבא, לעיל נו א].

מקשה הגמרא: **איני**, וכי ראשי לפתות אינן סימן יפה? **והאמר רב**: **לא איעתרי** [התעשרתי] **עד דחזאי** בחלומי **ראשי לפת ות!**

מתרצת הגמרא: **כי חזא** רב את ראשי הלפתות, **בכנייהו** [במקום גידולם במחובר] **חזא!** ורק באופן זה סימן יפה הם, כי נראה שהם שלו, וגודלם מרמז על פירות טובים. אך הברייתא מדוברת כשראן בתלוש, ואז הן סימן שיהיו כמקל ביד אחרים, וישמשו להרע לו.

כל מיני צבעונין [צבעים] **יפין** הן לרואה אותם בחלום, **חוץ מן התכלת!** שהוא גוון ירוק, ופנים ירוקות הן סימן חולי. [3003]

כל מיני עופות יפין לחלום. חוץ מן קריא [כוס] **וקפופא** [ינשוף] **וקורפראי** ["קרפד", והוא מין שרץ הדומה לעטלף], ששלשת אלו יש להם לסתות מאורכות כלחיי אדם, ולפיכך הם מגונים.

(**הגו"ף הגו"ף מעי"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן - סימן** לקבוצת נושאים המוזכרים בהמשך) **שלשה** מאכלים **נכנסין לגוף, ואין הגוף נהנה מהן** באכילתם, ואלו הן: **גודגדניות** [דובדבנים], [3005] **וכפניות** [מין תמרים רעים [3004]], **ופגי תמרה!**

שלשה דברים **אין נכנסים לגוף, והגוף נהנה מהן, ואלו הן: רחיצה, סיכה, ותשמישׁ!** [3006]

[3002] ביארנו כפשוטו, אך ב**חזון טוב** תמה א"כ למה לא הוזכרו כל שלשת שאין הגוף נהנה מהן באכילתם כסימן רע. ולכן ביאר כדלעיל שרק "הרואה תמרים, תמו עוונותיו", אך "פגי תמרה" שעדיין לא נשלם גדולם, מורים שעדיין לא תמו עוונותיו, ולכן אינם סימן טוב.

[3003] רש"י, **והיעב"ץ** כתב ש"תכלת" נגזר מלשון "תכלה" וקץ. **ובראשית חכמה** [קדושה ו כה] הביא מהזהר [תרומה קלה א- קלט א] שתכלת הוא הכסא שדנים בו דיני נפשות, ובו נהרגו בכורי מצרים, והרואה אותו חלום ידע שנשמתו עולה לדין ונידון לכליה, וצריך רחמים רבים.

[3004] **הערוך** כתב שהן ממין דקל זכר.

[3005] ראה בעירובין [כח א] "גודגדניות מרובי בנים יאכלו חשוכי בנים לא יאכלו", וכתב **החיד"א** [שיורי ברכה או"ח רכה] שרק פרי הגודגדניות [מלא ו'] קשה לגוף, אך ירק הגדגדניות [חסר ו'] טוב לגוף, ועליו אמרו "מרובי בנים יאכלו".

[3006] **הרמב"ן** [נא ב, עי"ש הערה 5] נקט שהטעם שאין מברכין על הנאות אלו, הוא משום שתקנו ברכה רק על הנאות הנכנסות לגוף, ולא בנהנה מחום או מקור או מאור. וכתב **המג"א** [רטז א בשם **מטה משה**] שלטעמם, מה שאין מברכין על קול ערב, הוא משום שאין בו ממש. **ומהרש"ם** [דעת תורה, שם] תמה שהרי מצינו [יומא עו ב] שרחיצה וסיכה נבלעות בעצמות. ויתכן, שעצם הרחיצה והסיכה נבלעות, אך ההנאה מהם היא בחלק שחוץ לגופו, והברכה תלויה רק בהנאה. **ובדרך פיקודיך** [מ"ע א, דיבור ו] **ובמור וקציעה** [רמ] כתבו שאין מברכין על הנאת תשמיש משום שלא ניתנה להנאה אלא למצוה, וגם משום שהוא מכחיש כוחו.

[3007] **הכוזרי** [מאמר ה, אות א, כח] ביאר ששבת נחשבת מעין עולם הבא "כי ביום הזה הושלמו כל המעשים הטבעיים התלויים בזמן, ונסתימו ביצירת האדם המשיג את מדרגת המלאכים שאינם תלויים בכחות הטבעיים

שלשה דברים, הם **מעין העולם הבא. ואלו הן: שבת**, [3007] **שמש** [זריחת החמה], **ותשמיש!**

דנה הגמרא: "**תשמיש**" **דמאי? אילימא תשמיש המטה, הא מכחש כחיש** הוא לאדם, ואי אפשר לומר שהוא "מעין העולם הבא".

מבארת הגמרא: **אלא**, הכוונה ל**תשמיש נקבים** [עשיית צרכים].

שלשה דברים **משיבין דעתו של אדם**. שאם הוא דואג ושרוי ביגון, דברים אלו מסירים את האנחה ממנו, **ואלו הן: קול** כלי זמר או קול ערב של אשה, [3008] **ומראה** נאה, **וריח** טוב!

שלשה דברים **מרחיבין דעתו של אדם**, [3009] **ואלו הן: דירה נאה, ואשה נאה, וכלים נאים!** (**חמש"ה ושש"ה ועשר"ה - סימן** לקבוצת נושאים המוזכרים בהמשך).

חמשה דברים נחשבים **כאחד ששים** של דבר אחר, [3010] **ואלו הן: אש, דבש, ושבת, ושינה, וחלום!**

ומפרשת הגמרא את כוונת המאמר: **אש**, היא **אחד ששים לגיהנום** [מאש הגיהנם]!

דבש, הוא **אחד ששים** לטעם **המן!** [3011]

שבת, היא **אחד ששים לעולם הבא!**

בהיותם שכליים, והשכליים אינם צריכים במעשיהם לזמן, שכן אנו רואים כי השכל האנושי מצייר לעצמו בו ברגע את השמים ואת הארץ, מדרגה זו היא אפוא עולם המלאכות ועולם המנוחה, אשר בדבק בה הנפש האנושית ירווח לה".

[3008] כך פירש **רש"י**, **והגר"א** [משלי כז ט] נקט שהוא קול חברו המייעץ לו עצה טובה, עי"ש שביאר איך שלשת הדברים נרמזים בפסוק.

[3009] **המהרש"א** ביאר שעל ידיהם נעשית נפשו רחבה לחזר אחר תענוגי העולם הזה. ונקט שאינם סיבות למעלה אלא לפחיתות, כמו ששנינו באבות [ה יט] "מי שיש בידו עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה - מתלמידיו של בלעם הרשע", וא"כ ראוי למעט בהם. אך **הרמב"ם** [שמנה פרקים, ה] כתב שדברים אלו הם מעלות למי שמשתמש בהם כדי להרחיב דעתו "שתהיה בהירה וזכה לקבל החכמות, וכמו שאמרו [שבת כה ב] "דירה נאה ואשה נאה ומטה מוצעת לתלמידי חכמים", ובכתובות [סז ב] אמרו ששלשת דברים אלו הם בכלל "די מחסורו" של אדם, וראה **ביאור הגר"א** [משלי יט יא]. אכן יש שביארו שאין הכוונה לתענוגי העוה"ז, אלא משל הם: ב**מטה משה** [ריש שער ד] ביאר: דירה נאה - הם מידות טובות, שידור באחווה עם הבריות. אשה נאה - שישתעשע ב"אילת אהבים" היא התורה. כלים נאים - שיהיו מלבושיו ראויים, פשוטים ונקיים, לא כעני ולא כעשיר, עי"ש שהאריך. **והגר"א** נקט שהם משל להכנת האדם, דירה נאה - שיהא גופו במזג מאוזן. אשה נאה - שתתנאה נשמתו במעשיו. כלים נאים - שיהיו חושיו נאים. וגם ב**ראשית חכמה** [קדושה ז] כתב שדירה נאה היא הלב שצריך להבין, כלים נאים הם כלי המעשה, אשה נאה היא הנשמה. **והשל"ה** [בהעלותך תו"א ח, עקב תו"א ה] הביא מ**האר"י** ש"תשב אנוש עד דכ"א", ר"ת **דירה כלים אשה**.

[3010] **המהרש"א** כתב בשם תוס' שאין כוונת הגמרא לא' משישים" ממש, וכוונתו לדברי תוס' בב"ק [צב ב] ובב"מ [קז ב] שמספר ששים הוא להפלגה, ונקט שהוא הדין ב"אחד משישים". אך בנדרים [לט ב] אמרו שהמבקר חולה נוטל "אחד משישים" מחוליו, והקשו א"כ יבקרוהו שישים ויבריא, ומשמע ש"אחד משישים" דוקא [וכן משמע בפסחים צד א, עי"ש].

[3011] לכאורה תמוה שהרי על המן נאמר "וטעמו כצפיחית בדבש, וכיון שתולין קטן בגדול, משמע שהדבש יותר מתוק מהמן. וביאר **הגר"א** ש"טעמו" היינו שאפילו אם נפל מהמן לקדרה שיש בה פי שישים ממנו, עדיין יש בה טעם כדבש, כי אף שטעם בטל בשישים, נשאר בה טעם דבש שהוא א' משישים מטעם המן.

שינה, היא **אחד מששים למיתה!** [3013] **חלום**, הוא **אחד מששים לנבואה!** [3012]
ששה דברים, הם **סימן יפה לחולה. ואלו הן: עיטוש**, **זיעה**, **שלשול**, **קרי**, **ושינה**, **וחלום!**
ומפרשת הגמרא את המקורות לתועלת דברים אלו:
עיטוש, **דכתיב** [איוב מא י] "**עטישותיו תהל אור!**" שבכל עטישה שהוא מתעטש יזרח לו אור.
זיעה, **דכתיב** [בראשית ג יט] "**בזיעת אפיך תאכל לחם!**" ומשמע שהמזיע עתיד לחיות ולאכול לחם.
שלשול, **דכתיב** [ישעיה נא יא] "**מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת!**" ו"צועה" היינו הרקת המעיים, כי הרקה נקראת "צעיה".
קרי, **דכתיב** [ישעיה נג י] "**יראה זרע יאריך ימים!**
שינה, **דכתיב** [איוב ג יג] "**ישנתי אז ינוח לי!**"
חלום, **דכתיב** [ישעיה לח טז] אצל חזקיה "**ותחלימני והחייני!**", והיינו שעל ידי החלום תבריאני.
ששה דברים מרפאין את החולה מחליו, ועל ידם תהיה **רפואתו רפואה** שלימה, **ואלו הן: כרוב**, **ותרדין**, **וסיסין יבשין** [מין עשב [3014]], **וקיבה והרת** [רחם], **ויותרת הכבד** של בהמה!
ויש אומרים: אף דגים קטנים!
ולא עוד, **אלא שדגים קטנים מפרין ומברין** [מבריאים] **כל גופו של אדם!**
עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו, וגורמים שיהיה **חוליו קשה. ואלו הן: האוכל בשר שור**, **ובשר שמן**, **בשר צלי**, **בשר צפרים**, **וביצה צלויה**, **ותגלחת**, **ושחלים** [מין ירק], **והחלב**, **והגבינה**, **והמרחץ**.
ויש אומרים: אף אגוזים.

[3012] **בדרך ה'** [ח"ג פ"ה] ביאר שאין החלום והנבואה ממין אחד, אלא שהחלום הוא אמצעי להעברת הנבואה, ונקרא "אחד מששים" כי יש בו הגדה והודעה לאדם שלא כדרך הרגילה בהעברת הידעה שהיא בדרך השכל, [וראה נה ב הערה 47]. ו**בתורת חיים** [ב"ק נה א] כתב שטעם התפלה להטבת חלום בברכת כהנים הוא משום שברכת כהנים היא כנבואה גמורה לטובה, ואומר "אני שלך וחלומותי שלך" כדי לערב נבואתו הקטנה לרעה בתוך נבואה לטובה, ומבטלה בשישים, ונעשה החלום לברכה כחלק מברכת הכהנים, ורמז לכך יש בברכת כהנים שישים אותיות, שמבטלת נבואה קטנה בשישים.
[3013] **הגר"א** ביאר שהכוונה לנשימה אחת בשינה, וכשישן כשיעור שישים נשימות נחשבת שנתו כמיתה ממש, ולכן לא ישן דוד שיתין נשמין [ראה לעיל ג הערה 54]. ועוד כתב [משלי יט כג] שהשינה ניתנה כדי שתעלה נשמתו לישיבה של מעלה, ויוכל להשיג בשעה אחת מה שאינו משיג בשבעים שנה. **וברוח חיים** [אבות פ"ו] כתב שזהו אחד משישם של מיתה אצל הצדיק, שנשמתו מתדבקת בשכינה, אך כיון שעדיין היא קשורה לגוף גשמי, אינה יכולה להדבק אלא כא' משישים לדבקותו בשכינה לאחר מיתתו, ומאידך הרשע בשנתו נשמתו נדחית מכל מקום, וחשוב כבהמה ומת, והוא א' משישים שלאחר מותו, שאז ילך בכף הקלע.
[3014] רש"י גרס "מיסיסין", שהוא תבשיל של סיסין.

ויש אומרים: אף קשואים [מלפפונים].

תנא דבי רבי ישמעאל: למה נקרא שמן "קשואים?" - מפני שהן קשים לגוף כחרבות! מקשה הגמרא: **איני**, וכי קשואים מזיקים לגוף? **והכתיב "ויאמר לה ה', שני גוים בבטנך"**, ודרשינן, **אל תקרי "גוים", אלא "גיים"** [שכך הוא הכתיב בתיבה זו], מלשון גאות וגדולה. **ואמר** על כך **רבי יהודה אמר רב**: שני "גאים" **אלו**, הם **אנטונינוס ורבי**, שיצאו מיעקב ועשו, ונקראו "גאים", משום **שעשירים** היו, **ולא פסק משלחנם, לא צנון ולא חזרת**[3015] **ולא קשואין, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים!** הרי שקשואין מאכל משובח הן.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא. הא** - שאמרו שקשואים רעים לגוף, היינו **ב**קשואים **רברבי**, **ואילו הא** שלא פסקו משלחנם של רבי ואנטונינוס - הם קשואים **זוטרי**.

תנו רבנן: הרואה בחלום שנמצא **מת בבית**, הרי זה סימן שיבא **שלום בבית**, כמת ש'נח בשלום', ואם ראה שהמת **אכל ושתה בבית**, ונראה כקבוע בבית, הרי זה **סימן יפה לבית**.[3016] ואם ראה שנ**טל** המת **כלים מן הבית**, הרי זה **סימן רע לבית!**

תרגמא רב פפא למה שאמרו ש"נטל כלים"

- דהיינו דוקא **ב**אופן שראה שהמת נוטל **מסאנא** [מנעלים] **וסנדלא**, אבל אם ראה שנטל כלים אחרים, סימן יפה הוא. כי **כל** מה **דשקיל שכבא** [מת] מן הבית, **מעלי** לבית, **לבר ממסאנא וסנדלא**! משום שהוא מראה שהנמצאים בבית יצאו לחוץ [אל מקום שהולך אליו המת], כי אין אדם נשאר בלא מנעליו, אך אם מוציא שאר כלים, הוא סימן שבני הבית ישארו בו, ורק כלים יוצאו.[3017]

וכל מה שרואה בחלומו **דיהיב שכבא לבית**, הרי זה **מעלי** לבית. ל**בר מעפרא וחרדלא!** שהעפר הוא סימן רע, משום שמרמז לעוד קבורה בבית זה.[3018]

שנינו במשנה: הרואה **מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים**, אומר: "ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו"!

[3015] **תוס'** [ע"ז יא א] כתבו שעשירותם לא התבטאה בחזרת וצנון, אלא שמתוך שהיתה דרכם להרבות בסעודה, היו צריכים להקדימם כדי להרחיב בני מעיים.

[3016] ביארנו כפשוטו שראה בחלומו מת בביתו, ולמת אומרים "לך בשלום" ו"תנוח על משכבך בשלום'. אך יתכן שהכוונה שבחלום נראה לו כחי, אלא שהוא יודע שאדם זה מת מכבר, שהרי בהמשך נקט ראהו אוכל ושותה, ומשמע שאין הכוונה שראה בחלומו גווית מת בבית.

[3017] ביארנו כפשוטו [ע"פ רש"י], וראה ב**ספר חסידים** [תנד] שאין ללבוש מנעלים של מת. וב**נפש החיים** [א ה] כתב שגוף האדם נחשב כ"נעל" כלפי נשמתו, ולפי זה ביאר בנו **ברוח חיים** [ריש אבות] שכוונת רב פפא שלקיחת הנעל מרמזת שיחלצו לאחד מבני הבית את "נעלו" - גופו - מעל נשמתו.

[3018] **בשלמה משנתו** ביאר שגם חרדל מרמז למיתה, כי אמרו בשבת [קלד א] שמכבין בו גחלת, ומרמז על כיבוי גחלת החיים.

תנו רבנן: הרואה עבודה זרה של **מרקוליס**, [3019] **אומר**: "**ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו!**" [3020]

והרואה **מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אומר**: "**ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו**, [3021] **וכשם שנעקרה ממקום זה, כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך!**"

והרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה **בחוץ לארץ, אין צריך לומר** "**והשב לב עובדיהם לעבדך**" **מפני שרובה** של חוץ לארץ מיושבת **בעובדי כוכבים!** ותפילה זו נתקנה רק להשיב לב פושעי ישראל.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בחוץ לארץ צריך לומר כן. מפני שעתידים הגויים **להתגייר. שנאמר** [צפניה ג ט] "**אז אהפוך אל עמים שפה ברורה!**" [שלא יוציאו בשפתם שם אלהים אחרים אלא כולם יקראו בשם ה' שהוא שפה ברורה] לפיכך יש להתפלל עליהם שישוב לבם לעבוד את ה'.

דרש רב המנונא: הרואה את המקומות דלהלן, המצויים **בבבל הרשעה, צריך לברך חמש ברכות**, ואלו הן:

ראה בבל בכללותה, **אומר**: "**ברוך שהחריב בבל הרשעה!**"

ראה ביתו של נבוכדנצר, אומר: "**ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע!**"

[3019] כתבו **תוס'** [שם] שלאו דוקא מרקוליס, אלא כל עבודה זרה שהיא, והתנא נקט את שם הע"ז שהיתה במקומו. אך **רבינו יונה** כתב שאין מברכים על ע"ז הקבועה במקומה, אלא על ע"ז המתחדשת, כי הברכה היא על "שנתן ארך אפים" לעובדי ע"ז אף שמחדשים אותה שוב ושוב. ומרקוליס היא דוגמא לזה, כי היא מתחדשת בכל יום, שהרי עבודתה בהשלכת אבנים ע"ג אבנים, [ולמחר משליכים אבנים על אלו שהשליכו היום, ונמצא שהוסיפו עליה שוב].

[3020] כתבו **תוס'** [ד"ה הרואה], שהיום אין רגילין לברך ברכה זו, כי רואים ע"ז בכל יום. **ובשו"ע** [רכד א] נפסק ש"אם רואה אותה בתוך שלשים יום אינו חוזר ומברך", וכתב הרמ"א "והאידנא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותה תמיד", וביאר **המג"א** שכוונתו להוסיף כי אף אם הלך לעיר אחרת, כיון שראה ע"ז הדומה לזו שבעירו אינו מברך, ועוד, שגם קטן שראה והגדיל כשרואה שוב אינו מברך, כי כבר ראה בקטנותו. ויתכן שנחלקו אם ברכה זו תלויה רק בעצם ראיית ע"ז, ודינה כברכת הראיה שיש לה זמן של ל' יום, או שהיא ברכה על ארך אפים, ושייכת רק בחידוש הע"ז [כנ"ל], ואם אינו רואה חידוש אינו מברך לעולם, ולכן קטן לא מברך, כי אינו רואה חידוש, ואף שבקטנותו לא היה בר חיובא, לא מתחייב בברכה.

[3021] **תוס'** [נד א ד"ה שעקר] הביאו מירושלמי שאומר כן רק כאשר נעקרה מכל ארץ ישראל, וראה שם שכאשר נעקרה ממקום אחד אומר "מן המקום הזה", [**והרא"ש** [כאן] גרס בירושלמי "נעקרה ממקום אחר" וביאר שרק בחו"ל אומר "מן המקום הזה"]. **והגר"א** [רכד ג] דייק מהנוסח המובא כאן, שלדעת הבבלי בארץ ישראל אומר "מארצנו", ואפילו כשנעקרה רק ממקום אחד, שהרי אחר שאמר "מארצנו" הוא מוסיף "וכשם שנעקרה ממקום זה וכו'. והנה במצוות ביעור ע"ז, נאמרו שני מקראות, א. "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים", והיא מצוה על עצם הע"ז, ונוהגת גם בחו"ל [קידושין לז א]. ב. ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, והיא מצוה על טיהור המקום, ונוהגת רק בא"י [ספרי ראה טז]. ונחלקו אם המצוה שהתחדשה בא"י, מתקיימת דוקא בטיהור כל הארץ, אך על מקום אחד אומר כמו בחו"ל "מן המקום הזה", או שכל עקירה בארץ היא בכלל מצוות טיהור הארץ, ואומר עליה "מארצנו".

ראה גוב של אריות שהושלך בו דניאל,[3022] **או** חפירה שהוסק בה **כבשן האש** של חנניה מישאל ועזריה, **אומר**: "**ברוך שעשה נסים לאבותינו**[3023] **במקום הזה!**"
ראה עבודה זרה של **מרקוליס**, **אומר**: "**ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו!**"
ומקום יש בבבל, שאם בהמה נכנסת לשם אינה יכולה לזוז ממקומה, עד שיתנו עליה מעפר אותו מקום,[3024] ואם **ראה מקום** זה **שנוטלין ממנו עפר** להניח על הבהמה בשביל שתוכל לילך, **אומר**: "**ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים!**" כי מעשה זה הוא סימן להשמדת המקום, ומקללותיה של בבל הוא [כדלהלן], לפיכך מברך שם, על שגזר להשמידה, ומקיים גזרתו.
רבא, **כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא** [חמורים שנושאים עפר] מבבל, הוה **טריף להו ידא על גבייהו** של החמורים, **ואמר** להם: **רהוטו** [רוצו] **צדיקי למעבד רעותא** [רצון] **דמרייכו!** שמקיימים אתם את גזירת השמד שגזר ה' על בבל, שינטל עפרה.
מר בריה דרבינא, **כי הוה מטי לבבל**, **הוה שקיל עפרא בסודריה**, **ושדי לברא** [לחוץ מבבל], כדי **לקיים מה שנאמר** [ישעיה יד כג] "**וטאטאתיה במטאטא השמד!**" ו"טאטוא" היינו פיזור העפר.
אמר רב אשי: **אנא**, **הא** דאמר **רב המנונא** - שהרואה מקומות אלו בבבל יש לו לברך חמש ברכות - **לא שמיע לי**, ממנו, **אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו!**

דף נח.

אמר רבי ירמיה בן אלעזר: כשנתקללה **בבל**, **נתקללו** אף **שכניה!** שאוי לרשע ואוי לשכנו. אבל כשנתקללה **שומרון** [מלכות ישראל], **נתברכו שכניה!**
נתקללה בבל נתקללו שכניה - דהא **כתיב** "**ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים**"! וכן כתיב בה "וירשוה קאת וקפוד, וינשוף ועורב ישכנו בה". כשבאים חיות ועופות רעים, הרי הם מזיקים גם את הארצות השכנות.

[3022] **רש"י והרמב"ם** [ברכות ו ט] לא פירשו באיזה "גוב אריות" מדובר, [אף שבכבשן האש פירשו כדלהלן], **והב"ח** [ריח] הביא **שמהרש"ל** הוכיח מכך שמברכים על כל גוב של אריות, כי הוא דבר שאינו מצוי, ובכל גוב מתעורר לזכור את הגוב שהושלך בו דניאל [וצ"ע מהו לשון הברכה, שא"א לומר "במקום הזה"]. **ובאליהו רבה** [שם ט] דחה, כי פשוט שכוונת המשנה לגוב של דניאל, ורק בכבשן הוצרכו לפרש אלא באיזה כבשן מדובר, שלא יטעו לומר שמדובר בכבשן של אור כשדים שבו הושלך אברהם [אך **רשב"ם** ב"ב צא א נקט שמברכים גם על כבשן שהושלך בו אברהם].

[3023] **הרי"ף והרא"ש** גרסו "לצדיקים", וביאר **הרש"ש** שאין אומרים "לאבותינו" אלא על שלשה אבות, וראה הערה 3 למשנה בראש הפרק.

[3024] כך פירש **רש"י** [ד"ה מקום], ועוד הביא בשם רבי יצחק, שנוטלים משם עפר לטיט הבנין, ואין באותו מקום לא ישוב ולא זרע ולא נטיעה. וכתב **המהרש"א** כי לפירוש זה נמצא ש"וטאטאתיה" נגזר משורש "טיט".

נתקללה שומרון נתברכו שכניה - דהא **כתיב** "**ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם וגו**"! שתהיה לעיי חרבות הראויות למטעי כרמים, ולא ליישוב. ואיתא בכך ברכה לארצות השכנות. אבל ליושבי שומרון עצמה היא קללה. כי עדיף להם ארץ יישוב מאשר שדות וכרמים. [מהרש"א].

ואמר רב המנונא: **הרואה אוכלוסי ישראל** כשהם בחיל גדול של ששים רבוא, **אומר**: "**ברוך חכם הרזים**"! וטעמא יבואר לקמן.

והרואה **אוכלוסי עובדי כוכבים**, **אומר**: "**בושה אמכם** מאד, חפרה יולדתכם, הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה"!

תנו רבנן: **הרואה אוכלוסי ישראל**, **אומר**: "**ברוך חכם הרזים**"! משום **שאין דעתם דומה זה לזה**, **ואין פרצופיהן דומים זה לזה** [3025]! ויודע הקדוש ברוך הוא מה שבלב כל אחד מהם.

בן זומא ראה אוכלוסא של ישראל, **על גב המעלה שבהר הבית**. **אמר**: "**ברוך חכם הרזים**, **וברוך שברא כל אלו** [כדי] **לשמשני**"! שהם חורשים וזורעים, ועל ידי כך אני מוצא את מזוני מן המוכן.

עוד **הוא היה אומר**: **כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול**. **חרש**, **וזרע**, **וקצר**, **ועמר**, **ודש**, **וזרה**, **וברר**, **וטחן**, **והרקיד**, **ולש**, **ואפה**, ורק **אחר כך אכל**. ואילו **אני**, הריני **משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני**!

וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש. **גזז** צמר, **ולבן** אותו, **ונפץ**, **וטוה**, **וארג** אותו ורק **אחר כך מצא בגד ללבוש**. ואילו **אני**, הריני **משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני**.

לפי **שכל** [בעלי] **אומניות שוקדות ובאות לפתח ביתי**, **ואני משכים ומוצא כל אלו לפני**! שעשיר היה והכל באו אצלו לסחורה.

עוד **הוא היה אומר**: **אורח טוב**, **מהו אומר**? - "**כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי**. **כמה בשר הביא לפני**. **כמה יין הביא לפני**. **כמה גלוסקאות הביא לפני**. **וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי**"!

אבל אורח רע, **מהו אומר**? - **מה טורח טרח בעל הבית זה**? והלא **פת אחת** בלבד **אכלתי**. **וחתיכה** בשר **אחת** בלבד **אכלתי**. **וכוס אחד** בלבד **שתיתי**. ואין לי צורך בכל הכמות

[3025] שהם מחולקים לס' רבוא דעות. והן כלל כל הדעות שבהם ניתנה תורה. שעל כן נתנה התורה במדבר בדוקא לס' רבוא, להיות התורה כלולה מכל הדעות והחכמות, ואין להוסיף עליה. והיינו דאמרינן שהכל ניתן מסיני, ואף מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. משום שדבר זה כבר היה בכלל אחת מאותן ס' רבוא דעות שהיו בשעת מתן תורה. **מהרש"א**.

שהביא לפני. אם כן, וודאי **כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח בשבילי, אלא בשביל אשתו ובניו!**

על אורח טוב, הכתוב **מהו אומר**? - "**זכור כי תשגיא פעלו, אשר שוררו אנשים**"! ודרשינן לה באורח, שצריך לזכור את מעשיו של בעל הבית, ולהגדיל ולשבח את פעלו שפעל למענך.

ועל אורח רע, כתיב, "**לכן יראוהו אנשים**, לא יראה כל חכמי לב"!

כתיב בישי, "**והאיש בימי שאול, זקן בא באנשים**". מאי "בא באנשים"?

אמר רבא, ואיתימא רב זביד, ואיתימא רב אושעיא: זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא, ונכנס באוכלוסא, ודרש באוכלוסא! שהיה שר על ששים רבוא מישראל. [רש"י, יבמות ע"ו:].

אמר עולא: נקיטינן, אין דין אוכלוסא דישראל **בבבל!**

תנא: אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא!

תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל, אומר: "**ברוך שחלק מחכמתו ליראיו**"!

והרואה **חכמי עובדי כוכבים, אומר**: "**ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו**" [3026]! [וגירסת הרא"ש "**לבשר ודם**"].

הרואה מלכי ישראל, אומר: "**ברוך שחלק מכבודו ליראיו**"!

והרואה **מלכי עובדי כוכבים, אומר**: "**ברוך שחלק מכבודו לבריותיו**"! [ולגירסת הרא"ש, "**לבשר ודם**"].

אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל. ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי עובדי כוכבים. שאם יזכה לעולם הבא בכבוד מלך המשיח, **יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים**! שיראה כמה מרובה כבוד שכר המצוות, יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה.

רב ששת, סגי נהור הוה. הוו קאזלו כולי עלמא לקבולי אפי מלכא [לקבל את פני המלך], **וקם ואזל בהדייהו** אף **רב ששת. אשכחיה ההוא צדוקי** לרב ששת, **ואמר ליה: חצבי** [כדים] שלמים הולכים **לנהרא** לשאוב מים. אבל **כגני** [הכדים השבורים], **לייא**

[3026] וכתב **הבית יוסף** בסימן רכ"ד, בטעמא דמילתא דבחכמי ישראל אומר "שחלק", ובחכמי אומות העולם אומר "שנתן", שהוא מפני שישראל ההולכים בדרכי ה' ועושים את מצותיו, הרי הם כחלק מהשם יתברך. אבל עובדי כוכבים, שרחוקים ממנו יתברך, הריהם כמו שנתן להם מתנה מנכסיו ואינם חלק ממנו. עוד הביא בשם **אבודרהם**, שהחלק הוא כמו צינור הנמשך מן הנהר, שאפשר להרחיבו ואפשר לקצרו. וכן הוא בישראל דכתיב בהו "כי חלק ה' עמו", שלפי זכותם מתרבה ומתמעט השפע. מה שאין כן בעובדי כוכבים, הרי החכמה אצלם כמתנה, שהיא נתלשת ונפסקת מן הנותן. ויעויין עוד ב**מהרש"א**, **ובב"ח** שם.

[לאן יש להם לילך]?! ובדרך משל אמר לו כן. שאתה שהנך סומא, ובין כך לא תראה את המלך, למה תלך?

אמר ליה: **תא חזי** [בא וראה] **דאף** על פי שהנני סומא, **ידענא טפי מינך** בביאת המלך.

חלף גונדא [כת] **קמייתא** ההולכת לפני המלך. **כי קא אוושא** [כשנעשה מזה רעש], **אמר ליה ההוא צדוקי** לרב ששת: השתא קא **אתא מלכא**!

אמר ליה רב ששת: אינו כן. ועדיין **לא קאתי** מלכא!

חלף גונדא תניינא. כי קא אוושא, אמר ליה ההוא צדוקי: **השתא קא אתי מלכא**!

אמר ליה רב ששת: עדיין **לא קא אתי מלכא**!

אחר כך **חלף** גונדא **תליתאי**, ולא אמר הצדוקי דבר [אחר שהתבדה בפעמיים הראשונות]. כי קא שתקא חילות המלך ולא הרעישו יותר, **אמר ליה רב ששת**: **ודאי השתא אתי מלכא**!

אמר ליה ההוא צדוקי: **מנא לך הא** דקאתי מלכא? והא סומא אתה.

אמר ליה רב ששת: ידעתי זאת, מתוך שפסק הרעש. ואין המלך מגיע אלא מתוך שקט ודממה. כמו שמצינו בקדוש ברוך הוא. וקיימא לן, **דמלכותא דארעא** היא **כעין מלכותא דרקיעא**. ובמלכותא דרקיעא **כתיב**, "**צא ועמדת בהר לפני ה'**, **והנה ה' עובר**, **ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה'**, **לא ברוח ה'**. **ואחר הרוח רעש**, **לא ברעש ה'**. **ואחר הרעש אש**, **לא באש ה'**. **ואחר האש קול דממה דקה**"!

כי אתא מלכא, **פתח רב ששת וקא מברך ליה**: "ברוך שחלק מכבודו לבריותיו"!

אמר ליה ההוא צדוקי: והרי סומא אתה, וכי **למאן דלא חזית ליה קא מברכת**?!

ומאי הוי עליה דההוא צדוקי? - **איכא דאמרי**: **חברוהי** ["חברים", אומה רשעה שהיתה בימיהם] **כחלינהו לעיניה** [נקרו את עיניו]! ונענש במדה כנגד מדה על שהקניט את רב ששת על עוורונו.

ואיכא דאמרי: **רב ששת נתן עיניו בו**, [3027] **ונעשה** הצדוקי **גל של עצמות! רב שילא נגדיה** [הלקה] **להההוא גברא דבעל מצרית. אזל** ההוא גברא **ואכל ביה** ברב שילא **קורצי ביה מלכא** [הלשין עליו אצל המלכות]. וכך **אמר**: **איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא** [רשות] **דמלכא**!

שדר המלך **עליה** דרב שילא, **פריסתקא**.

כי אתא שלוחי המלך לרב שילא, **אמרי ליה**: **מה טעמא נגדתיה להאי** גברא?

אמר להו: הלקיתיו משום **דבא על חמרתא** [חמורה]!

[3027] וצריך לומר, דנעשה לרב ששת נס, ונתפקחו עיניו כדי לעונשו. אי נמי, לאו ממש קאמר, אלא קללו בכך שייעשה גל של עצמות. **מהרש"א**.

אמרי ליה: **אית לך סהדי** שמעידין על כך?
אמר להו: **אין**! יש לי עדים בדבר.
אתא אליהו הנביא, **ואדמי** [נדמה] **ליה כאיניש**, **ואסהיד** על ההוא גברא שבא על חמורה.
אמרי ליה שלוחי המלך לרב שילא: **אי הכי**, **בר קטלא הוא** איש זה!
אמר להו רב שילא: **אנן**, **מיומא דגלינן מארעין**, **לית לן רשותא למקטל**! שהרי מיום שגלתה סנהדרין מלשכת הגזית בטלו דיני נפשות. **אתון** אנשי המלך, **מאי דבעיתון עבידו ביה** באיש זה.
עד דמעייני ביה אנשי המלכות **בדינא** דההוא גברא, **פתח רב שילא ואמר**: "**לך ה'** **הגדולה והגבורה** והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ"!
אמרי ליה: **מאי קאמרת**?
אמר להו: **הכי קאמינא**: **בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא**, שהיא **כעין מלכותא דרקיעא** [כדמשמע מדכתיב "כי כל בשמים ובארץ"], **ויהב לכו שולטנא** [שלטון] **ורחמי דינא** [ואהבת הדין]!
אמרו אנשי המלכות: **חביבא עליה** דרב שילא **יקרא** [כבוד] **דמלכותא כולי האי**! ובשכר זה מינוהו לדיין עליהם, **ויהבי ליה קולפא** [מקל לרדות בו], **ואמרו ליה**: **דון דינא**!
אמר ליה ההוא גברא [שרצו לדונו למיתה] לרב שילא: וכי **עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי**? והרי שקר ספרת להם, שבאתי על חמורה. ולמה שלח הקדוש ברוך הוא את אליהו הנביא לחזק שקר זה?!
כי הוה נפיק אמר ליה רב שילא: **רשע**, לא שקר הוא. שהרי באת על מצרית. וכי **לאו חמרי איקרי** המצרים? דהא **כתיב** בהם, "**אשר בשר חמורים בשרם**".
חזייה רב שילא לההוא גברא, **דקאזיל למימרא להו** לאנשי המלכות, **דקרינהו** רב שילא "**חמרי**". **אמר** רב שילא **האי גברא רודף הוא**, שהרי אם יאמר להם מה שאמרתי, יהרגוני. וכל הרודף אחר חבירו להורגו דינו במיתה. שהרי **התורה אמרה**: **אם בא להרגך השכם להרגו**! כדכתיב בבא במחתרת, "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת, אין לו דמים". לפי שבא על עסקי נפשות. ואם תמצאנו חותר, לא תוכל להמנע מלהציל את ממונך. והוא בא על דעת כן, שיקום עליך ויהרגך. ואמרה תורה "אין לו דמים", והשכם אתה והרגהו.
לפיכך, **מחייה** רב שילא לההוא גברא **בקולפא** [במקל], **וקטליה** קודם שימסרנו למלכות.
אמר רב שילא: **הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא** [שעל ידי שאמרתיו, העלוני לגדולה], **דרשינא ליה**!
והכי קא דריש להאי קרא: "**לך ה' הגדולה**"

- **זו מעשה בראשית. שכן הוא אומר** במעשה בראשית "**עושה גדולות עד אין חקר**".
"**והגבורה**" - **זו יציאת מצרים. שנאמר** בה "**וירא ישראל את היד הגדולה** אשר עשה ה' במצרים"! דמדכתיב "גדולה" גבי "יד", הרי היא מורה על גבורה שנעשית ביד [מהרש"א][3028].

"**והתפארת**" - **זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע** במלחמת חמשת מלכי האמורי, ונתאחרה שקיעת החמה. **שנאמר** "**וידום השמש וירח עמד**, עד יקם גוי את אויביו, הלא היא כתובה על ספר הישר, ויעמד השמש בחצי השמים, ולא אץ לבא כיום תמים".

"**והנצח**" - **זו מפלתה של רומי. וכן הוא אומר**, "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים וגו' ואדרכם באפי וארמסם בחמתי. **ויז נצחם על בגדי** וכל מלבושי אגאלתי"! והיא נבואה על הנקמה שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות ברומי שהיא מזרע אדום. ו"יז נצחם", היינו שיותז דמם על בגדי הקדוש ברוך הוא כביכול, כשיהרגם. ודיבר הכתוב בלשון הנוהג בבני אדם, שבהרגם אנשים אחרים ניתז מדמם של ההרוגים על בגדיהם. ו"נצח", הוא כנגד "נצחם" דכתיב בהאי קרא.

"**וההוד**" - **זו מלחמת נחלי ארנון**, שקרבו אז ההרים זה לזה, ומחצו את האמורים שנתחבאו במערות שבצידי הנחל. **שנאמר** שם "**על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה**, ואת הנחלים ארנון".

"**כי כל בשמים ובארץ**" - **זו מלחמת סיסרא. שנאמר** בה "**מן השמים נלחמו הכוכבים ממסלותם** עם סיסרא". ו"כל בשמים ובארץ", הוא מדת ה"יסוד" [מהרש"א].

"**לך ה' הממלכה**" - **זו מלחמת עמלק. וכן הוא אומר** בה, "**כי יד על כס י-ה**"! שעל ידי מלחמת ה' בעמלק, יתעלה כסא מלכותו.

"**והמתנשא**" - **זו מלחמת גוג ומגוג. וכן הוא אומר** בה, "**הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל**"! ו"המתנשא" משמע שיתעלה על הנשיאים. והיינו מעל גוג שהוא "נשיא ראש משך ותובל".

"**לכל לראש**" - **אמר רב חנן בר רבא אמר רבי יוחנן**: כל המתמנה להיות ראש, הקדוש ברוך הוא גוזר על כך, ומעמידו. **ואפילו ריש גרגיתא** [הממונה על חופרי תעלות המים] **מן שמיא מנו** [ממנים] **ליה**.

[3028] וצריך עיון, הא "גדולה" היינו חסד, ודרשינן לה לעיל אמעשה בראשית. ולמה דריש ל"יד הגדולה", על גבורה שהיא מדת הדין. ועל דרך הרמז יש לבאר, דבהא דכתיב בקריעת ים סוף "ימינך ה' נאדרי בכח, ימינך ה' תרעץ אויב", פירש **רש"י**, דשני פעמים "ימין" כתיב. משום שבשעה שעושים ישראל רצונו של מקום, אף השמאל נהפך לימין. והיינו דהדין מתהפך לרחמים. הלכך בשעת קריעת ים סוף, אף השמאל שהוא גבורה, הריהו ראוי להקרא בשם "גדולה". ולכן כתיב "היד הגדולה". שאף שעצם הכאת מצרים היתה במדת הגבורה, נחשבה למדת החסד. **צל"ח**.

במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא: "**לך ה' הגדולה - זו קריעת ים סוף!** ד"גדולה היינו חסד. ובמדת החסד ניצלו בים סוף [מהרש"א]. "**והגבורה**" - **זו מכת בכורות!** שגבורה היא מדת הדין, ובה נידונו במכת בכורות [שם].

"**והתפארת**" - **זו מתן תורה!** שהתורה היא לישראל לשם ולתפארת [שם]. "**והנצח**" - **זו ירושלים!** לפי שהיא נצחונם של ישראל. כדכתיב "ירושלים הרים סביב לה" [שם].

"**וההוד**" - **זו בית המקדש!**

דף נח:

תנו רבנן: **הרואה בתי ישראל** [3029] לאחר שנחרבו וחזרו להיות בישובן [כגון בישוב שהיה בזמן בית שני [3030]], **אומר**: "**ברוך מציב גבול אלמנה**"!

וכשרואם **בחורבנן**, **אומר**: "**ברוך דיין האמת**"!

הרואה **בתי עובדי כוכבים בישובן**, **אומר**: "**בית גאים יסח ה'**, ויצב גבול אלמנה"!

וכשרואם **בחורבנן**, **אומר**: "**א-ל נקמות ה'**, **א-ל נקמות הופיע**"!

עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא. כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי שחרב, **נגד רב חסדא ואתנח** [ונאנח]. **אמר ליה עולא**: **אמאי קא מתנחת? והאמר רב**: **אנחה שוברת חצי גופו של אדם. שנאמר** "**ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו'**"! ומתנים הם בחצי הגוף.

ורבי יוחנן הוסיף יותר בזה, **ואמר**: אנחה **אף** שוברת **כל גופו של אדם. שנאמר** "**והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח, ואמרת אל שמועה כי באה, ונמס כל לב**, ורפו כל ידים. וכהתה כל רוח, וכל ברכים תלכנה במים וגו'"! **אמר ליה** רב חסדא: וכי **היכי לא אתנח**? הרי **ביתא** דרב חנא בר חנילאי, היה בית **דהוו בה שיתין אפייתא** [אופים] **ביממא, ושיתין אפייתא בלילי, ואפיין לכל מאן דצריך** לאכול. **ולא שקל** [הוציא] בעל בית זה **ידא מן כיסא**, משום **דסבר דילמא אתי עני בר טובים** לבקש צדקה, **ואדמטו ליה** ידו **לכיסא**, יצטרך העני להמתין, **וקא מכסיף**.

[3029] **וברי"ף** גריס "הרואה בתי כנסיות ביישובן". וה**בית יוסף** בסימן רכ"ד תמה, דלפי זה "בתי עכו"ם" נמי צריך לפרש בהכי, דקאי על בתי עבודה זרה ממש. והרי לעיל קאמר דמברך עליהם "ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו". ומסיק שם, דלא יפרש **הרי"ף** בבתי עבודה זרה ממש, אלא בבתים שמתכנסים שם העכו"ם לערכאות או להתייעץ. דאהנהו אומר "בית גאים יסח ה'".

[3030] **רש"י. והבית יוסף** שם בתחלה הבין מזה, דקאי על בית המקדש גופו. ומיהו אסיק, דיותר נראה דקאי על בתי ישראל בכלל. אלא דכונת רש"י היא על זמן בית שני, שהיו אז ישראל מיושבין בלא שטן ופגע. וב"ישובן", היינו בתוקפם ובגבורתם, והם בתי עשירי ישראל. ודוקא בזמן בית שני נוהגת ברכת "מציב גבול אלמנה". שהרי לאחר חרבן בית ראשון היו ישראל כאלמנה, ושוב חזרו ונתיישבו בארץ. עוד כתב שם דאפשר דבזמן הזה, לאחר חרבן בית שני, לית לן בה. וכן אפשר דדוקא בארץ ישראל מברכינן כן ולא בחוץ לארץ. ויעויין ב**צל"ח** שכתב, דלא שייכא ברכה זו בזמן הזה. כיון שאין מברכין אלא על בית גדול וחשוב. ובזמן הזה, אסור לבנות בית מסויד ומכויד, משום זכר לחרבן.

ותו, הוו פתיחין ליה לבית זה **ארבע בבי** [שערים] **לארבע רוחתא דעלמא. וכל** מאן **דהוה עייל** לשם **כפן** [רעב] הוה **נפיק כי שבע. והוו שדי ליה** בבית זה **חטי ושערי בשני בצורת אבראי** [מבחוץ], בכדי **דכל מאן דכסיפא** ליה **מילתא למשקל** תבואה **ביממא, אתי ושקיל בלילה** בסתר. **והשתא דנפל** בית זה **בתלא** [שנעשה תל חרבות], **וכי לא אתנח?! אמר ליה** עולא: **הכי אמר רבי יוחנן: מיום שחרב בית המקדש, נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו. שנאמר "באזני ה' צבאות, אם לא בתים רבים לשמה יהיו, גדולים וטובים מאין יושב"!**

ואמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לבתיהם של הצדיקים **לישובן. שנאמר "שיר המעלות לדוד, הבוטחים בה', כהר ציון** לא ימוט לעולם ישב". **מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו, אף בתיהם של צדיקים עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן!**

חזייה עולא לרב חסדא דעדיין **לא מיישב דעתיה. אמר ליה: דיו לעבד שיהיה כרבו!** שאם בית ה' חרב, ראוי אף לצדיקים שיחרב ביתם.

תנו רבנן: הרואה קברי ישראל, אומר: "ברוך אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין"!

מר בריה דרבינא הוה **מסיים בה** בברכה האמורה, **משמיה דרב נחמן**: **"ויודע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם. ברוך מחיה המתים"!**

הרואה **קברי עובדי כוכבים, אומר**: **"בושה אמכם** מאד חפרה יולדתכם, הנה אחרית גוים, מדבר ציה וערבה"!

אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את חבירו, לאחר שלשים יום שלא ראהו, **אומר: "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה"!**

ואם לא ראהו **עד לאחר י"ב חודש**, לכשרואהו **אומר: "ברוך מחיה המתים"** [3031]!

אמר רב: אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש. שנאמר "נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד"! וסתם כלי שאבד, משתכח מן הלב לאחר י"ב חדש, ומתייאש בעליו ממנו. וכדאיתא בבבא מציעא כ"ח; דחייבים להכריז על המציאה שלשה רגלים. ועד שנה משכחת לה [וכגון שמצאו מיד אחר הסוכות. שצריך להכריז עליו בפסח ובשבועות ובסוכות הבא], ותו לא.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא. פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא. אמרו ליה: בהדי דחזינך [בשעה שראינוך] **בריכנן עלך תרתי** ברכות. ברכת

[3031] לפי שבמשך זמן זה עברו עליו ראש השנה ויום הכפורים, שבהם נידון האם יחיה או ימות. ועל כן אומר "מחיה המתים", משום שניצול מדין מיתה בשנה זו.

"**ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו**", וברכת "**שהחיינו**"! לפי שהיה מחכמי ישראל, וגם לא ראוהו שלשים יום.

אמר להו רב חנינא: **אנא נמי**, **כיון דחזתינכו**, **חשבתינכו עלואי** [נחשבתם עלי] **כשיתין רבוון בית ישראל**, **וברכינא עלייכו תלתא** ברכות. **הנך תרתי** דברכתם עלי. ועוד ברכת "**ברוך חכם הרזים**", שצריך לברך על אוכלוסי ישראל [3032]!

אמרו ליה: **חכימת כולי האי**! שמרוב חכמתך חדשת הלכה זו [3033]. **ויהבי ביה עינייהו**, ועל ידי עין הרע שנתנו בו, **שכיב** [מת] [3034].

אמר רבי יהושע בן לוי: **הרואה את הבהקנים** [שיש להם על עורם בהרות לבנות], **אומר**: "**ברוך משנה הבריות**"!

מיתיבי: **ראה את הכושי**, **ואת הגיחור** [אדם אדום ביותר], **ואת הלווקן** [שהוא לבן ביותר], **ואת הקפח** [שבטנו גדולה, ומתוך עוביו נראית קומתו מקופחת. ויש אומרים ארוך ביותר], **ואת הננס**, **ואת הדרניקוס** [שהוא נגוע ביבלות. ויש אומרים: פיו עקום], **אומר**: "**ברוך משנה הבריות**"!

ואם ראה **את הקטע** [שנקטעו ידיו], **ואת הסומא**, **ואת פתויי הראש** [ששערות ראשו דבוקות זו בזו, כמו לבד. רש"י. והערוך פירש, שראשו רחב ולא סגלגל], **ואת החגר** [שנקטעו רגליו], **ואת המוכה שחין**, **ואת הבהקנים**, **אומר**: "**ברוך דיין האמת**"! כשם שאומרים על שמועה רעה. וקשיא לרבי יהושע בן לוי, דאמר, על הבהקנים מברך "ברוך משנה את הבריות"!

ומשנינן: **לא קשיא**. **הא** דאומר "ברוך משנה הבריות", איירי במי שהוא בהקן **ממעי אמו**. **והא** דאומר "ברוך דיין האמת", איירי בנעשה בהקן **לבתר דאיתיליד** [3035]!

ומוכחינן: **דיקא נמי** דברייתא בהכי איירי. **דהא** בהדי "קטע" **קתני** ליה. ודוקא כנעשה בהקן לבתר דאיתיליד, הוי **דומיא ד"קטע**". שהרי אף קטע, נקטעו ידיו לאחר שנולד.

[3032] ואף שטעם ברכה זו הוא משום ריבוי הדעות שיש בס' רבוא, שדעת כל אחד חלוקה מדעת חבירו, צריך לומר דאף באיש אחד שהוא חכם גדול כלולות כל הדיעות שיש בעם ישראל. וכענין שנאמר ביהושע בן נון "איש אשר רוח בו", ודרשינן בספרי, שיכול להלוך כנגד רוח כל אחד ואחד. **מלחמות ה'**.

[3033] שרק אם הרואה הוא איש חכם ראוי לו לברך כן. לפי שהוא יודע להכיר בהן ובמראה פרצופיהן, לראות שיש בהם את המדות הללו. **שם**.

[3034] **והבית יוסף** בסימן רכ"ד עמד על כך שלא הביא הרמב"ם דין זה להלכה. וכתב **הב"ח**, דהרמב"ם יפרש, שלא הסכים רב פפא לדברי רבי חנינא. ואדרבה הענישו על שהורה שלא כשורה. ובתמיה קאמר ליה: וכי חכימת כולי האי לחדש ברכה שלא נשנית במתניתין? !

[3035] והביא **הטור** בסימן רכ"ה בשם **הראב"ד**, דדוקא על מי שהוא מצטער עליו מברך. דומיא דרואה בריות טובות, שמברך עליהם מפני שנהנה בראייתם. ותמה עליו **הבית יוסף**, הא אף על פיל וקוף מברך כן, ומאי שייך בהו מצטער בראיתם? **והב"ח** כתב, דאין כונת הראב"ד לברכת "משנה הבריות". אלא לברכת "דיין האמת", שמברך במי שנשתנו לאחר לידתן. דההיא ברכה איתא דוקא במקום שמצטער.

ומסקינן: **שמע מינה!**

תנו רבנן: **הרואה פיל** או **קוף** או **קיפוף** [ינשוף], **אומר**: "**ברוך משנה הבריות**"! משום שכל אלו משונים הם ביותר משאר חיות.

ראה בריות טובות, ואילנות טובות, אומר: "**ברוך שככה לו בעולמו**"! שנינו במתניתין: **על הזיקין** וכו' אומר: ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם"!

והוינן בה: **מאי** "**זיקין**"?

אמר שמואל: **כוכבא דשביט**! שהוא כוכב היורד ברקיע ממקום למקום כחץ. והוא ארוך כשבט. [והערוך פירש, שנראה כשבט היורד ומכה ברקיע].

ואמר שמואל: **נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא** [שהיא עירו של שמואל].

לבר מכוכבא דשביט, דלא ידענא מאי ניהו!

וגמירי דכוכב שביט **לא עבר** את **כסלא** [קבוצת כוכבים הקרויה "כסיל"]. **ואי** יארע **דעבר** שביט את **כסלא, חרב עלמא**.

ותמהינן: **והא קא חזינן דעבר** שביט את כסיל.

ומשנינן: **זיויה** דשביט **הוא דעבר** את כסיל, ולא שביט עצמו. **ומתחזי כאילו דעבר איהו** עצמו.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: מאי זיקין? "**וילון**" **הוא דמקרע** [**דמגלגל**], **ומחזי נהורא דרקיעא** דרך הקרע הזה! ששבעה רקיעים הם. ווילון הוא התחתון שבכולם. וכשהוא נפתח, נראה אור הרקיעים שמעליו.

רב אשי אמר: הא דאקשינן לעיל והא קחזינא דעבר שביט את כסיל, לא כן הוא. ומה דחזינא, אינו אלא **כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא, וחזי ליה חבריה** [כוכב אחר] **מהך גיסא** אחרינא דכסלא, **ומיבעית** [נבהל] ומזדעזע ממנו [3036]. ולכך **מחזי** לן **כמאן** דהשביל **עבר** את כסיל.

שמואל רמי: **כתיב** "**עושה עש כסיל וכימה**"! וכולם הם שמות מזלות. הרי דהקדים מזל "כסיל" למזל "כימה". **וכתיב** "**עושה כימה וכסיל**". והקדים "כימה" ל"כסיל". **הא כיצד**? והרי מקראות סותרים הם.

ומשני: שניהם שוים הם. ולכך הקדים פעם את זה, ופעם את זה. אלא שבימות החמה שולט "כסיל". ובימות הגשמים שולט "כימה". **שאלמלא חמה של "כסיל", לא נתקיים**

[3036] ויש לבאר, על פי הידוע, שהכוכבים מנהיגים את העולם בהשגחת הקדוש ברוך הוא. ומכל כוכב נמשך כח מסוים בעולם. וכשנעקר כוכב אחד ממקומו ובא לשלוט בעולם, ממילא מתמעט כוכב אחר שכנגדו [שהנהגתו שונה מן הראשון] מכח שליטתו בעולם. **חידושי הגר"א**.

העולם מפני צינה של "כימה". ואלמלא צינה של "כימה", לא נתקיים העולם מפני חמה של "כסיל".

וגמירי: אי לאו עוקצא דמזל עקרבא [היינו "כימה", והוא חלק ממזל "טלה". כן כתב רש"י. וכבר תמה על זה המהרש"א, הא "טלה" הוא מזל בפני עצמו, ו"עקרב" הוא מזל בפני עצמו] **דמנח בנהר דינור**, ומתיש את כוחו של עקרב מחמת כן, **כל מאן דהוה טריקא** [עוקצו] **ליה עקרבא** [כאן, בעולם שלנו], **לא הוי חיי!** שכח העקרב שלמטה מושפע ממזל העקרב העליון. ומשום שנהר דינור מתיש כח מזל עקרב, מותש נמי כח העקרב בעולמנו. ומשום כן אפשר להנצל מעקיצתו.

והיינו דקאמר ליה רחמנא לאיוב: "התקשר מעדנות [קשרי] **כימה, או מושכות כסיל תפתח"?!** כלומר, האם תוכל כמוני לקשור את זנב הכימה עם נהר דינור?

והוינן: **מאי "כימה"**?

אמר שמואל: נוטריקון הוא של "**כמאה ככבי!** שכמאה כוכבים יש בקבוצת הכוכבים של "כימה".

איכא **דאמרי לה**: דמאה כוכבים אלו **מכנפי** [מקובצים] יחד!

ואיכא דאמרי לה: דמבדרן [מפוזרים] הם כוכבי כימה!

כתיב "עושה עש כסיל וכימה".

והוינן בה: **מאי "עש"**?

אמר רב יהודה: "יותא"!

והוינן בה: **מאי "יותא"**?

איכא **דאמרי לה**: היינו **זנב** מזל "**טלה**"! ואיכא **דאמרי לה**: היינו **רישא דעגלא** [ראש מזל "שור"]! שהוא עולה בגלגל המזלות לאחר מזל "טלה".

ומסקינן: **ומסתברא כמאן דאמר**, ד"עש" הוא **זנב טלה**. דהא **כתיב** "**ועיש על בניה תנחם**". ומלשון "נחיה" הוא. שהקדוש ברוך הוא מנחה את עיש בעקבות בניה שאבדו ממנה, כדמפרש ואזיל.

אלמא, "עש" **חסרה** שנים מכוכביה, שניטלו ממנה וניתנו ל"כימה".

דף נט.

ומתחזיא כימה (תחילת העמוד) **כטרפא דטריף** [כמוכה בהכאות], כלומר, כדבר שנחסר וסתמו הנקב שבו מגופו עצמו, על ידי שהכוהו במכות קורנס עד שנתמלא חללו, **והאי דאזלא** "עש" **בתרה** אחר "כימה", הוא משום **דאמרה לה**, "**הב לי בני**" [את הכוכבים שניטלו ממני ונתנו לך]. **שבשעה שהקדוש ברוך הוא בקש להביא מבול לעולם,**

נטל שני כוכבים מ"כימה", ובכך פתח את ארובות השמים [3037] **והביא מבול לעולם.**
וכשבקש לסתמה - לעצור את המבול, **נטל שני כוכבים מ"עיש"** [3038] **וסתמה**, וסתם בהם את חסרון "כימה". [3039] נמצא ש"עש" הוא זנב הטלה, שהרי הוא הולך אחר "כימה", שהוא ממזל טלה.
מקשה הגמרא: **וליהדר לה** ל"כימה" אותם שני כוכבים שנטל ממנה, ולמה הוצרך לנוטלם מ"עיש"?
מתרצת הגמרא: **אין הבור מתמלא מחוליתו**. החופר בור בקרקע, אינו יכול למלאותו בעפר שניטל ממקום הבור, משום שלעולם יחסר עדיין קצת ממנו וילך לאיבוד. ולכך הוצרך להביא כוכבים ממזל אחר בכדי למלאות חסרון "כימה". [3040]
אי נמי, אין קטיגור נעשה סניגור. כיון שאותם שני כוכבים שניטלו מ"כימה", הביאו את המבול, לפיכך, לא השתמש בהם כדי לעצרו.
שוב מקשה הגמרא: **וליברי לה** ל"כימה" **תרי ככבי אחריני**, יש מאין, כדי למלאות חסרונה.
מתרצת הגמרא: אין שום חידוש בבריאה משאת ימי בראשית. כדכתיב [קהלת א ט] "**אין כל חדש תחת השמש**". **אמר רב נחמן: עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לה** ל"עיש" את שני כוכביה. **שנאמר "ועיש על בניה תנחם"**. ודרשו לשון "תנחם" גם כלשון "נחמה".
שנינו במשנה: **ועל הזועות** וכו' אומר: "ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם".
דנה הגמרא: **מאי "זועות"**?
אמר רב קטינא: גוהא. והיא רעידת אדמה.

[3037] ראה **רש"י בראש השנה** [יא ב] ש"המבול ירד דרך נקב שני כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שיש בו כוכבים הרבה". **והגר"א** ביאר שע"י נטילת כוכבים מכימה נחלש הקור, וגבר כח כסיל, וכך דן הקב"ה את דור המבול ברותחין.

[3038] **הגר"א** ביאר כדרכו, שנטלן מ"עיש" כי הוא ממוצע, לא קר ולא חם, וכתב כי כתוצאה מנטילתם העולם לפעמים קר ולפעמים חם, ולעתיד לבא שיחזירם לעיש יהא העולם תמיד ממוצע, וראה הערה הבאה.

[3039] אחר המבול שלח נח את היונה, ושבה אליו עם "עלה זית טרף בפיה", וציין **בעל הטורים** שלשון "טרף" נזכר שוב רק בפסוק "הוא טרף וירפאנו", ויתכן שהכוונה לאמור כאן, כי אחר המבול כימה נראית כ"טרף" עקב מלויה בשני כוכבי עיש, אך עתיד הקב"ה להחזירם ולרפאות את כימה.

[3040] לכאורה תמוה, איך כשנוטל באותה מדה ממקום אחר ימלא בה את חסרון הבור [ובעפר נוטל ממקום אחר כדי צרכו, ראה לעיל ג ב]. ועוד תמוה, אם כוכב אינו מתמלא ממה שניטל ממנו, למה הולך עש אחר כימה, והרי לא יועילו לו החזרת כוכביו. ובהכרח שהכוונה למילוי החסרון של חום וקור, ורק בכימה [וכסיל] מצינו לעיל שצריך שיהיו שוין לגמרי במידתן כדי שלא יחריבו את העולם, ולכן עיש שהוא ממוצע, מועיל למלאות את צינת כימה, וכנגדו יחסר במזגו, וכן כשיחזרו לו, אף שלא יהא שלם לגמרי, כיון שאינו צונן או חם, אין חשש שיחרב העולם.

רב קטינא הוה קאזיל באורחא, כי מטא אפתחא דבי אוביא טמיא [בעל אוב שעושה כישוף בעצמות המת], **גנח גוהא** [רעדה הארץ]. **אמר רב קטינא: מי ידע בעל אובא, האי גוהא מהו**, ומהי סיבתו? [3041]

רמא ליה בעל האוב **קלא** [הגביה לו את קולו], ואמר: **קטינא קטינא, אמאי לא ידענא**? ודאי יודע אני מדוע הוא בא, כי **בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו**, שהם **שרויים בצער בין אומות העולם**, הריהו **מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו. והיינו גוהא**. שעל ידי כך רועשת הארץ. [3042]

אמר רב קטינא: אובא טמיא [בעל האוב] **כדיב** [כזבן] **הוא, ומיליה כדיבין** [ודבריו כוזבים]. שלא משום כך רועשת הארץ, כי **אי הכי** כדבריו, למה בא רק "גוהא" אחד בלבד? והרי **גוהא גוהא מיבעי ליה** - הארץ צריכה להזדעזע פעמיים, כנגד שתי הדמעות. [3043]

דוחה הגמרא: **ולא** ראיה **היא** זו, כי באמת "**גוהא גוהא**" **עביד** והארץ רועדת פעמיים, כדברי בעל האוב, **והאי דלא אודי ליה**, רב קטינא לבעל האוב, **כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה**, ויאמינו לכשפיו.

ורב קטינא מדידיה אמר: רעידת הארץ באה, מתוך שהקדוש ברוך הוא **סופק** את **כפיו** זו לזו, ומקול זה מזדעזעת הארץ, ומצינו שסופק כפיו **שנאמר** [יחזקאל כא כב]: "**וגם אני אכה כפי אל כפי, והניחותי חמתי**, אני ה' דברתי".

רבי נתן אומר: רעידת הארץ באה, מתוך **אנחה שמתאנח** הקדוש ברוך הוא. **שנאמר** [שם ה יג]: "וכלה אפי, **והניחותי חמתי בם והנחמתי**". כביכול, כאדם שהוא מלא חימה, ועל ידי שנאנח הוא מתנחם.

[3041] **בירושלמי** הובאו כאן חמש סיבות שבעטיין באה רעידת אדמה: א. אליהו הנביא אמר "בשעה שהקב"ה מביט בבתי תאטריות ובבתי קרקסיות יושבות בטח ושאנן ושלוה ובית מקדשו חרב, הוא רוצה להפיל לעולמו להחריבו. ב. רבי נהוראי אמר בעוון תרומה ומעשרות. ג. רב אחא אמר בעון משכב זכר, אמר הקב"ה אתה זיעזעת איברך על דבר שאינו שלך, חייך שאני מזעזע עולמי על אותו האיש. ד. רבנן אמרו מפני המחלוקת. ה. רבי שמואל אמר אין רעש אלא הפסק מלכות".

[3042] **רבינו חננאל** ביאר שהקב"ה מחשב להביא מבול, ומוריד מעין שתי טיפות כעין דמעות [ולא דמעות ממש ח"ו], וכאשר מתנחם שלא לאבד עולמו במבול, הרי הן מתגלגלות ויורדות לים הגדול, וקולן הולך מסוף העולם עד סופו, ועושה זאת כדי להראות לישראל שהקב"ה לא עזבם ולא נטשם, לחזק את ליבם שלא יתייאשו מהגאולה וכו'. וראה ביאור מחודש **בחידושי הגדות להרשב"א**, ומה שביארו **האר"י** [שערי רשב"י בראשית א, ספד"צ א] **והמהר"ל** [באר הגולה ד].

[3043] בחגיגה [ה ב] דרשו "דמוע תדמע ותרד עיני דמעה, שתי דמעות הראשונות על שני בתי מקדשות שנחרבו, ודמעה שלישית על ישראל שגלו. ויתכן שבעל האוב הבין ש"גוהא" אחת נעשית מפני דמעה שכנגד ישראל, ורב קטינא טען שאם דמעה גורמת גוהא, הרי היתה צריכה להזדעזע פעמיים מפני שתי דמעות שעל המקדשות, והאמת היא שתחילה עושה גוהא גוהא כנגד שתי הדמעות שעל המקדשות, ושוב עשתה גוהא אחת כנגד דמעה שעל ישראל.

ורבנן אמרי: רעידת הארץ באה, מתוך שהקדוש ברוך הוא **בועט ברקיע**, **שנאמר** [ירמיה כה ל]: **הידד כדורכים יענה, אל כל יושבי הארץ**". שדורך ובועט ברקיע.

רב אחא בר יעקב אמר: מתוך שהקדוש ברוך הוא **דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד**, מזדעזעת הארץ. שהרי היא הדום לרגליו. **שנאמר** [ישעיה סו א]: "**כה אמר ה' השמים כסאי, והארץ הדום רגלי**".

שנינו במשנה: **ועל הרעמים**.

דנה הגמרא: **מאי "רעמים**?"

אמר שמואל: **ענני בגלגלא**. שהעננים מתגלגלים ומתחככים זה בזה, ומתוך כך נשמע רעש, [3044] **שנאמר** [תהלים עז יט]: "**קול רעמך בגלגל, האירו ברקים תבל, רגזה ותרעש הארץ**".

ורבנן אמרי: מאי רעמים? **ענני דשפכי מיא להדדי**, מענן אחד לחבירו, **שנאמר** [ירמיה י יג]: "**לקול תתו המון מים בשמים**". הרי ששפיכת ונתינת המים בשמים משמיעה את קול הרעם.

רב אחא בר יעקב אמר: מאי רעמים? - על ידי **ברקא תקיפא** [ברקי אש] **דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא** [שוברים את חתיכות הברד] שבעננים, נשמע קול הרעמים.

רב אשי אמר: מאי רעמים? - **ענני חלחולי מחלחלי** [חלולים במקצת], **ואתי זיקא ומנשב אפומייהו**, **ודמי** קול הרוח **כזיקא** המנשבת **אפומא דדנא** [פי חבית]. וזהו קול הרעם.

מסקנת הגמרא: **ומסתברא כרב אחא בר יעקב**, שאמר כי הרעמים באים על ידי הברקים ששוברים את הברד שבעננים, שהרי אנו רואים דקודם **בריק ברקא**, ותיכף אחר כך **מנהמי** [מרעימים] **ענני**, **ואתי מטרא** מחמת שבירת העננים.

שנינו במשנה: **ועל הרוחות**.

דנה הגמרא: **מאי "רוחות**" שמברכין עליהן "שכוחו וגבורתו מלא עולם"?

אמר אביי: **זעפא** [רוח סופה]. [3045]

ואמר אביי: **גמירי, דזעפא בליליא לא הוי**, אלא ביום בלבד.

תמהה הגמרא: **והא קא חזינן** דאף בלילה **הוי זעפא**.

[3044] רש"י, והביא שיש מפרשים, שהעננים נאחזים בגלגל, ומתגלגלים עמו בעל כרחם, ומקול פגיעתם בגלגל נשמע הרעם.

[3045] **תוס'** הביאו מירושלמי שרק על רוחות הבאות בזעם מברך "שכוחו וגבורתו", אך על רוחות הבאים בנחת אומר "מעשה בראשית". וכתב **הגר"א** שגם הבבלי לא חולק בזה, כי אביי נקט "זעפא" רק לברכת "שכוחו וגבורתו", אך גם על שאר רוח מברכין, ברכת "מעשה בראשית". וראה **מג"א** [רכז אן] ש"זעף" הוא הרוח הנשמע בכל העולם, ואילו על כל רוח גדול מברך "מעשה בראשית". ו**במרדכי** הביא דברי הירושלמי גם לגבי ברקים ורעמים, שלא יברך עליהם אלא אם באים בזעף. ויתכן שתוס' לא חלקו עליו, שהרי **הגר"א** כתב שרעם בא בנחת כי מקורו רחוק מהארץ, ונמצא שרק ברוח שייך חילוק בון נחת לזעף, וראה הערה 12.

מבארת הגמרא: **ההוא** סופה שנראית בלילה, נחשבת סופה ביום כיון **דאתחולי ביממא**.
ואמר אביי: **גמירי**, **דזעפא**, **תרתי שעי לא קאי**. ואינן נמשכות אלא פחות משעתיים, **לקיים מה שנאמר** [נחום א ט]: "**לא תקום פעמים צרה**". ושעה נקראת "פעם", ונמצא שמשמעות הפסוק: לא יקום הזעף שתי שעות.
תמהה הגמרא: **והא קא חזינן דקאי**, שהרי הסופה נמשכת לפעמים יותר משעתיים.
מבארת הגמרא: סופה אינה נמשכת שעתיים רצופות, אלא **דמפסיק ביני** ל**ביני**.
שנינו במשנה: **ועל הברקים אומר** "**ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם**". דנה הגמרא: **מאי ברקים**?
אמר רבא: **ברקא**. ברקים של אש, והם מלשון "הברקה".[3046]
ואמר רבא: "**ברקא יחידאה**" שלא הבריק אלא פעם אחת בלבד, ו"**ברקא חיורא**" [שצבעו לבן], ו"**ברקא ירוקתא**", **וענני דסלקן** [העולים] **בקרן מערבית** של הרקיע **ואתיין מקרן דרומית**, **ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה** ופוגעים זה בזה, **כולהו קשיין**, ואינם של ברכה.
מפרשת הגמרא: **למאי נפקא מינה**? - **למבעי רחמי**, שלא יבא מכל אלו שום נזק.
והני מילי - שהם קשים, דוקא אם באו באופן זה **בלילא**. **אבל** אם באו **בצפרא**, **לית בהו משא**. ואינם גורמים שום נזק.
אמר רבי שמואל בר יצחק: **הני ענני דצפרא לית בהו משא**, ואין בהם ברכה. **דכתיב** [הושע ו ד]: "מה אעשה לך אפרים, מה אעשה לך יהודה, **וחסדכם כענן בקר**, וכטל משכים הולך". שכל חסדכם וצדקתכם, אינן כלום. וכיון שדמה אותם לענן בקר, משמע, שאף הוא אינו כלום.
אמר ליה רב פפא לאביי: **הא אמרי אינשי** אם יארע **כד מפתח בבי** [כשתפתח דלתך] בבקר, ירד **מטרא**, אם אתה **בר חמרא** [מוביל חמורים], **מוך** [קפל] **שקיך** תחתיך, **וגני** [שכב לישון], ואל תרכב על חמורך ללכת ולהביא תבואה, כי גשם היורד בבוקר יפה הוא לתבואה, ומתוך שתרבה התבואה, יוזלו החיטים, ולא תרויח עליהם כי אם מעט.
משמע כי גשמים של בוקר הם ברכה, ויקשה לרבי שמואל בר יצחק שאמר "לית בהו משא"?

[3046] לעיל פירש רש"י ברקא תקיפא-ברקים של אש, וכאן ביאר שהוא אור מבריק, ויתכן ששינה, משום שקושיית הגמרא נסובה על "שכוחו וגבורתו מלא עולם", ודקדק מכך שכוונתו להקשות למה הזכירה המשנה רעמים לפני ברקים, והרי הברק בא קודם הרעם, ואין לומר שלעיל מדובר בברק של אש, ואילו במשנה ב"ברקא חיוורא" או "ירוקתא" שהם קלים ונראים גם אחר הרעמים, שהרי אין אומרים "שכוחו וגבורתו מלא עולם" אלא על ברקים תקיפים, ולכן הקשה, "מאי ברקים"? ורבא השיבו שמברכים גם על ברקים שאינן תקיפים, והם אינם קודמים לרעמים. ולכך שינה רש"י כאן, ולא פירש ברקים של אש, אלא מבריקים בעלמא, וראה דברי **הצל"ח והגרא"מ הורביץ**.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא**. כי **הא** שהם סימן ברכה, הוא באופן **דקטר** [נתקשרו] השמים **בעיבא** [עננים עבים], ואילו **הא** ש"לית בהו מששא", היינו באופן **דקטר** [נתקשרו] השמים **בענני** קלושים.

אמר רב אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי: לא נבראו רעמים[3047] **אלא כדי לפשוט** את **העקמומית שבלב**. שהרי לא ידועה שום תועלת שיש בהם, מלבד מה שהם מחרידים את הלבבות לשוב בתשובה.[3048]

ואמר רב אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את הקשת בענן, צריך שיפול על פניו. לפי שהוא מראה כבוד ה'.[3049] **שנאמר** במעשה מרכבה [יחזקאל א כח]: "**כמראה הקשת אשר יהיה בענן** ביום הגשם, כן מראה הנגה סביב, הוא מראה דמות כבוד ה', **ואראה ואפל על פני**, ואשמע קול מדבר".

לייטי עלה במערבא, קללו את מי שעושה כן. **משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא**.

אבל ברוכי ודאי מברך על ראיית הקשת.[3050]

ומאי מברך? - "**ברוך זוכר הברית**". שהקשת היא אות על הברית שכרת ה' לנח, שלא יביא עוד מבול לעולם.

[3047] **הרשב"א** כתב שבזמן בית המקדש היו הגשמים יודים בנחת בלא קולות וברקים שלא ליירא את בני האדם, ומשמע שגם ברקים נבראו לפשוט עקמימויות שבלב. וראה **מג"א** [סו ה] שמפסיקים בק"ש לברכת ברק ורעם, כי אם מפסיקים מפני הכבוד לאדם, כל שכן לכבוד ה', ולדבריו ברקים נבראו לגילוי כבוד ה' יתברך.

[3048] כך ביאר **המהרש"א**, אך ב**הלכות קטנות** [ח"א לח] נקט שכל השנויים במשנתנו שברכתם "שכוחו וגבורתו" תכליתם להבהיל את האדם, ואינו טעם לרעם בלבד [ונמצא לדבריו שעל רעם בנחת מברך "מעשה בראשית", כי אינו מבהיל, אך למהרש"א אפילו בא בנחת מברך "שכוחו וגבורתו", כי זו כל מטרת הרעם, וראה הערה 9].

[3049] כך פירש **רש"י**, ו**הב"י** [רכט] כתב ש**אבודרהם** [ברכות ח] שהקשה איך רואה את הקשת, והרי בחגיגה [טז א] אמרו כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם, ואמר רבי אבא זה המסתכל בקשת דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' [וראה שם שעיניו כהות]. והביא בשם הרא"ש שרק המסתכל עיניו כהות, כי הוא מדקדק בהבטתו, אך יכול לראות ולברך. אכן **רבינו חננאל** [חגיגה שם] ביאר שמסתכל ואומר כגון זה דמות ה', וגם המאירי שם ביאר שהכוונה למי שמעמיק בפסוק האמור על קשת, ומעיין ב"מאה דמות כבוד ה'", ולדבריהם אין איסור להביט בגוף הקשת, אלא בעניינה. וראה ב**אבן עזרא ורמב"ן** [בראשית ט יב] שהקשו הרי הקשת היא תוצאה טבעית של שבירת קרני השמש במי הגשם, ואיך תהיה סימן לזכירת הברית. ו**השל"ה** [תושב"כ נח] כתב בשם הרמ"א שאילו היו זוכים היה הגשם יורד רק בלילה ולא היתה הקשת נראית, וכך היה בימי רשב"י. אך **ביערות דבש** [ח"א יב] הביא בשם הזוהר שיש שתי קשתות, אחת בעלת כמה גוונים, והיא הנוצרת בדרך טבעית, ושניה שהיא מראה תכלת לגמרי, והיא הקשת הנרצית להזכרת ברית, כי תכלת מלשון "כליה" רח"ל, [וביאר בכך מה שמצינו בכתובות עז, ששאל רשב"י את ריב"ל נראה קשת בימיך, והיינו קשת התכלת, שאינה טבעית, וכשיש צדיק בעולם אינה באה, וריב"ל השיב לו שנראתה, וכוונתו היתה לקשת הטבעית], אך **הגר"א** נקט ששם קש"ת מרמז לשלשה גוונים שבה, שהם כנגד חסד דין ורחמים. **ומהר"ל** [באר הגולה ד-ו] כתב כי אע"פ שהקשת נוצרת בדרך טבעית, חז"ל לא עסקו אלא בסיבה הרוחנית ליצירתה, וראה **שפתי חיים** [מועדים ב קמו- קנז] בהרחבה.

[3050] ב**מחזיק ברכה** [רכט] כתב שאם ראה שוב קשת בתוך ל' יום, מברך עליה, כי אינה אותה קשת שראה בפעם ראשונה, וב**ברכת הבית** [כט יט] כתב שבאותו יום אינו מברך, אלא אם ראה שוב אחר שהתפזרו העננים, וכברכת ברק ורעם, וראה הערה 30.

במתניתא תנא: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר** "ברוך **נאמן בבריתו וקיים במאמרו**".

אמר רב פפא: **הלכך נימרינהו לתרוייהו**. ויאמר כך: "**ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו**". ובנוסח זה הוא כולל את שני השיטות האמורות בברכה זו.[3051]

שנינו במשנה: **על ההרים**, **ועל הגבעות**, ועל הימים, ועל הנהרות, ועל המדברות, אומר: "ברוך עושה בראשית".

מקשה הגמרא: **אטו כל הני דאמרן עד השתא** במשנה, כגון ברקים וכדומה, שברכתם "שכחו וגבורתו מלא עולם", **לאו מעשה בראשית נינהו**? **והכתיב** [תהלים קלה ז] "**ברקים למטר עשה**", ולמה נשתנתה ברכתם מהרים וגבעות? **אמר אביי**: **כרוך** את כל אלו האמורים במשנה, **ותני** אותם בבבא אחת, כי בכולם הוא מברך שתי ברכות הללו יחד.

רבא אמר: **התם**, על ברקים וכדומה, **מברך** אחת מ**תרתי**, ויכול לברך בין "**ברוך שכחו מלא עולם**", על שהם נשמעים ונראים למרחוק, **ובין "עושה מעשה בראשית**"[3052]. אבל **הכא**, בהרים וגבעות, אינו מברך אלא "**עושה מעשה בראשית**", כי "**עושה מעשה בראשית**" **איכא** בהם, אבל "**שכחו מלא עולם**" **ליכא** בהם, שהרי אין הם נראים אלא במקומם, ולא בכל העולם.

אמר רבי יהושע בן לוי: **הרואה רקיע בטהרתה** כשהוא נקי מענן, **אומר** "**ברוך עושה בראשית**". לפי שכך היה הרקיע נראה בשעת בריאתו, ורק אחר כך כסוהו עננים.

ואימתי נמצא הרקיע בטהרתו?

[3051] כך גירסת **הרמב"ם והטור** [רכט], אך **הרי"ף** גרס "נאמן" בלא ו'. **ותוס'** [ד"ה הלכך א] גרסו בתחילה "נאמן בבריתו" ואח"כ "וקיים בשבועתו וזוכר הברית". וטעם חילוק הנוסחאות תלוי בנידון אם היתה כריתת ברית לנח ולזרעו בנפרד, ולכל נפש חיה בנפרד, ועל הארץ שלא תשחת בנפרד [ראה בראשית ט ח-יא], או שכלם כריתת ברית אחת, והכפילות נאמרה כדי לעשותה כשבועה [כמבואר בשבועות לו א], ולפיכך הוסיפו תוס' "וקיים בשבועתו" כי לדעתם היא ברית אחת; עוד כתבו תוס' שאין חותמים ברכה זו בברוך, ויתכן שכוונתם לאפוקי ממנהג שהביא הב"ח שטועים להפך ולומר "נאמן בריתו וקיים במאמרו, ברוך אתה ה' זוכר הברית".

[3052] כך פירשו **תוס'** **והרי"ף**, וכתב **האליהו רבא** כי הטעם שתקנו שתי ברכות הוא כדי לשבח את ה' בשני שבחים, ואילו **במור וקציעה** כתב, שהוצרכו לכך לאופן שראה את שניהם יחד, שאילו היתה ברכתם שוה לא היה יכול לברך שתי ברכות [וראה בסמוך]. וכתב **הט"ז** [רכז] שהעולם נוהגים לברך על הרעם דוקא "שכוחו וגבורתו מלא עולם", ואולי הוא משום שהרעמים מראים כוח יותר מן הברקים. **והמג"א** [שם] כתב שאם באו ברק ורעם כאחד מברך "עושה מעשה בראשית", ופוטר את שניהם. אך **הראב"ד** [ברכות י יד] **והרשב"א** ביארו שעל ברק לחוד ועל רעם לחוד מברך שתי ברכות, וכן דקדק **הב"י** מדברי **רש"י** שכתב כי על ההרים אינו יכול לברך "מלא עולם" כי כל אחד במקומו, ומשמע שמחלק בין ברק ורעם שעל כל אחד מהם מברך שתים, לבין הרים שמברך עליהם רק "מעשה בראשית". וכתב **המג"א** שאם ראה ברק ושמע רעם כאחד, מברך ברכה אחת על שניהם, דהיינו "מעשה בראשית" ששייכת בשניהם, ולא "שכוחו וגבורתו" שאינה שייכת בברק. **ובערוך השלחן** כתב שהשתרש מנהג טעות להמתין בראיית ברק עד שמיעת הרעם [כדי לוודא שאינו ברק מחמת חום] ואז מברכים שתי הברכות, אולם כיון ש"מעשה בראשית" עולה גם על רעם, נמצא שמברכים "שכוחו וגבורתו" לבטלה.

אמר אביי: כי אתא מטרא כולי ליליא, ובצפרא אתא אסתנא [רוח צפונית] ומפזרת את העננים, **ומגליא להו לשמיא.**

ופליגי רבי יהושע בן לוי ואביי, על מימרתו **דרפרם בר פפא אמר רב חסדא, דאמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה, שנאמר** [ישעיה נ ג]: "**אלביש שמים קדרות, ושק אשים כסותם**".

דף נט:

תנו רבנן: הרואה חמה בתקופתה, כשהיא חוזרת למקום שממנו התחילה את הקפתה בשעת תליית המאורות בששת ימי בראשית, באותה שעה ובאותו יום שעמדה שם אז, [3053] וכן הרואה **לבנה בגבורתה**, [3054] בזמן שתעמוד הלבנה בראש חדש, בתחלת מזל "טלה", [3056] ואינה נוטה לא לצפון ולא לדרום, [3055] **וכוכבים במסילותם** כשאחד מכוכבי

[3053] רש"י ע"פ דברי אביי בהמשך הסוגיא, וראה **חתם סופר** [או"ח נו] שצריך לראות את גוף החמה, ואם היא מכוסה בעבים לא יברך, אף שיומא דעיבא כוליה שמשא. אך **בדגול מרבבה** כתב שאם לא נראתה עד חצות, יברך. וביאר בשו"ת **פנים מאירות** [ח"ב לח] שעיקר הברכה על שזכינו לראות שהיא שבה לנקודה שבה נתלתה, ובחכמת שלמה תמה מה החילוק מברכת לבנה שלא מברכים עליה כשאינה נראית, אע"פ שידוע שהתחדשה, אך בדברי הפנ"מ השיב על כך, שהוסיף כי השמש ניכרת בעולם ע"י אורה, ואילו הלבנה אינה מהנה כשהיא מכוסה. וה**ערוך ורבינו חננאל** הביאו מירושלמי שכוונת הגמרא לאופן שהיו ג' ימים רצופים מעוננים, ולא נראתה החמה, כשיתפזרו העבים ותראה, יברך עליה. וביאר **הגרעק"א** שלא היתה לפניהם גירסתנו, ולא ראו דברי אביי דלהלן, וה**פרישה** [רכט ד] כתב שנקטו כן כי לא פסקו כאביי. וה**חכם צבי** [חדשות ל] כתב שהירושלמי נקט את האופן הנ"ל רק לגירסתו "רקיע בטהרתה", אך **במדרש** רבה [ויק"ר כג ח] גרסו כסוגיין ונקטו כביאור הערוך, וכעין זה פסק **רס"ג בסדורו** [עמ' צ] **ורבינו בחיי** [בראשית א יא] שמברך על השמש "ביום תקופת תמוז", והיינו שאין כוונת הגמרא לזמן תלייתה [מלשון "תקופה"], אלא לזמן שהיא ב"תוקפה", [וראה הערת החתם סופר בהערה 24].

[3054] גירסת **הרי"ף והרא"ש**: "לבנה בטהרתה [כשהיא שלמה בחצי החדש, הגר"א], כוכבים במשמרותם, ומזלות בעתם".

[3055] ע"פ **הרמב"ם** [ברכות י יח], וביאור דבריו, שמברכים עליה רק בזמן שהיא מופיעה מול ראש המזל, ולא צפונית או דרומית לו, וראה **מגיד הרקיע** [טז ב]. ו**בשערי תשובה** [רכט א] הביא שבזמנינו אין מברכים ברכה זו על לבנה בגבורתה [ועל מזלות כסדרן], כיון שחשבון זה אינו ידוע אלא לבקיאים בחכמת התכונה.

[3056] ביאור סדר המזלות ומהלכם: היקף כיפת הרקיע מחולק לשנים עשר חלקים שוים, שכל אחד מהם הוא רצועה שרוחבה 30 מעלות [כי בכל היקף עגול יש 360 מעלות], ונמשכות לאורך כל כדור הארץ מדרום לצפון, ובכל חלק ממוקמת קבוצת כוכבים שצורתה דומה לפרט מסויים שעל שמו נקרא שם המזל, והם: טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזניים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים, וסדרם מקביל לסדר חדשי השנה, מניסן עד אדר, כדלהלן. [וראה לעיל לב ב, ורמב"ם יסוה"ת ג ו]. "גלגל המזלות" הוא רצועת רקיע שבה קבועים כל כוכבי המזלות, והיא מקיפה את כדור הארץ ממזרח עד מערב לרוחבו, ומסלול השמש הוא באמצע הרצועה, ועולה מהמזרח מידי בוקר יחד עם אחד מכוכבי המזלות, והמזל שכנגדו שוקע במערב. אלא שזמן היקף כדור הארץ כלפי השמש נמשך 24 שעות, ואילו כלפי המזלות הוא נמשך 23 שעות ו-56 דקות, כך שבכל יום גלגל המזלות מקדים את השמש בארבע דקות, ואחר חודש הוא מקדימה בשעתיים, וראה עוד בהערה 24. הפרש הזמן היומי שבין מהלך השמש למהלך המזלות הוא בערך כדי זמן היקף מעלה אחת, [כי חלוקת 24 שעות ל-360 מעלות, היא 4 דק' לכל מעלה], וכיון שבכל מזל יש 30 מעלות שזמן היקפם הוא שעתיים [120 דק' = 4x30], נמצא שבכל חודש מתחיל מזל אחר לעלות עם השמש מצד מזרח בתחילת היום, והוא המזל ה"שולט" ו"משמש" באותו חודש. וכן נמצא שמהלך השמש משתווה למהלך המזלות רק פעם בשנה [בערך, כי בשנה יש 365 ימים], ולכן מזל טלה העולה עם השמש בשעתיים הראשונות של הימים בחדש ניסן בשנה זו, יעלה עמה גם בניסן הבא, לפיכך נקבע מזל טלה לחודש ניסן, [לתוספת ביאור, ראה במפרשי **פרקי דרבי אליעזר** פ"ו, ובנספחים לשו"ת תשב"ץ ח"ד ולכפתור ופרח ח"ב].

הלכת, מאדים, כוכב, צדק, נגה, ושבתאי, חוזר לתחלת מזל "טלה", ואינו נוטה ממנו לצפון ודרום [3057], **ומזלות כסדרן** בשעה שהם מופיעים במקום שבו נתלו בעת בריאת העולם [3059], **אומר**: "**ברוך עושה** [מעשה] [3058] **בראשית**".

מבררת הגמרא: **ואימת הוי** חמה בתקופתה?

אמר אביי: **כל עשרים ושמונה שנין** חוזרת חמה למקום שהיתה בו בעת תליית המאורות, בדיוק באותו יום ובאותה שעה שעמדה שם אז, **ומאז** ואילך **הדר** ומתחיל **מחזור** חדש של כ"ח שנה, עד ששוב היא חוזרת למקום תלייתה באותו זמן. והוא יום תחלת תקופת ניסן. כי אחת לכ"ח שנה **נפלה תקופת ניסן ב**שעה הראשונה של הלילה, [3060] שהיא שעה ששולט בה כוכב **שבתאי**, [3061] ובימי השבוע הוא חל **באורתא דתלת**,

[3057] רמב"ם שם. "כוכבי לכת" הם כוכבים הנעים ממקומם - שלא כשאר הכוכבים שיש להם מקום קבוע ברקיע - והם משמשים להנהגת העולם בכח שטבע בהם הקב"ה [ראה נח הערה 64]. שבעה מהם, נראים לעיני האדם, והם: כוכב, צדק, נגה, שבתאי, חמה, לבנה, מאדים, ועליהם מברכים כשהם בראש מזל טלה.

[3058] כך הוסיף **הרא"ש**, וכן פסקו **הטור ושו"ע** [רכט ב]. נהגו להוסיף לומר מזמורים ופיוטים בברכת החמה, ראה **חתם סופר** [או"ח נו] **מ"ב** [שם ח] **ושדי חמד** [סוף הל' חמץ ומצה].

[3059] כך ביאר **רבינו יונה**, **והרמב"ם** [שם] כתב שיעלה מזל "טלה", שהוא הראשון למזלות, באמצע המזרח, ותמוה, שהרי זמנו לעלות עם השמש חל בתקופת ניסן, ואז תמיד הוא עולה עמה במקום זה.

[3060] מהלך השמש יש בו שני מסלולים: א, מסלול יומי, שמהלכו ככל הכוכבים, כמבואר בהערה 19. ב. מסלול שנתי: השמש נראית תמיד כשהיא נעה באמצע רצועת המזלות, והפרש תנועת השמש כלפי המזלות, גורם שיראה כביכול יש לשמש מהלך גם ממערב למזרח, כי מהלך השמש איטי מגלגל המזלות בארבע דק' בכל יום, והוא זמן מהלך מעלה אחת, נמצא שרק אחת לשנה השמש שבה לנקודה שהיתה בה בפעם הקודמת, ו"תקופת ניסן" היא הזמן שבה השמש מגיעה אחת בשנה לראש מזל טלה. זמן זה חל בכל שנה בשעה אחרת, כי בשנת החמה יש 365 יום ועוד רבע יום [כדעת שמואל עירובין נו א, וראה להלן]. והיא נחלקת לארבע "תקופות" שבכל אחת 91 יום ו-7. 5 שעות. [מהלך השמש גורם ל"תקופות" קיץ וחורף, מפני שרצועת המזלות אינה מקבילה לקו המשוה, אלא בהטיה של 23. 5 מעלות, חציה מעל הקו המשוה וחציה מתחתיו, וכיון שבכל יום השמש מתחילה את מסלולה בהפרש מעלה אחת ברצועה, הרי בהיקפה השנתי היא מתקרבת ומתרחקת מקו המשוה]. כיון ש-91 יום נחלקים ל-13 שבועות בדיוק, נמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום שהתחילה קודמתה, אך באיחור של 7. 5 שעות, ואחר שנה בת ארבע תקופות האיחור עומד על שלושים שעות, שהן יום ורבע, ורק אחר ארבע שנים האיחור נשלם לחמשה ימים שלמים, ובשנה החמישית תחול שוב תקופת ניסן בשעה שחלה בפעם הראשונה. בשלב זה אין התקופה חלה באותו יום שחלה הראשונה, אלא באיחור של חמשה ימים, ורק אחר "מחזור גדול" הכולל שבעה שלבים [28 שנים = 4x7], תחול שוב תקופת ניסן ביום ובשעה שחלה בפעם הראשונה, ואז מברכים ברכת החמה. וכבר תמה ב**ספר העיבור** איך משתמשים בחשבון זה, שהוא נכון רק לדעת שמואל, כנ"ל, והרי לגבי עיבור החמה נפסק כרב אדא ששנת החמה יש בה 365 יום 5 שעות ו-997 חלקים ו-48 רגע [שהם כ-55. 4 דק'], ובכל 19 שנה מעברים שבע שנים ובכך משווים את שנות החמה עם שנות הלבנה [ראה טור או"ח תכח], ולחשבונו אין "חמה בתקופתה" בכל כ"ח שנה. והעלה מכך ש"תקופת שמואל בפרהסיא ותקופת רב אדא בצינעא". וביאר **הכוזרי שני** [ה, קמו] ששמואל ידע את חשבונו של רב אדא, ובכל זאת לענין ברכת החמה שכל יחיד חייב בה, העדיף לנקוט חשבון פשוט הקרוב לאמת, שישמש גם לחלושי הדעת, ומודה שחשבון העיבור יעשה כרב אדא, כי הוא נקבע ע"י חכמי ישראל, וכן נקטו **החתם סופר** [או"ח נו] **והחזו"א** [קלח ד]. וראה **רמב"ם** [קה"ח ט ב] **ושקל הקדש** [שם בה"ל ריש פ"י].

[3061] "שבתאי" הוא אחד משבעת "כוכבי לכת" המשמשים להנהגת העולם [ראה הערה 21], וסדרם קבוע, שכל אחד משמש שעה אחת, ואחריו חברו וחוזר חלילה. ומכיון שאין היממה מתחלקת לשבע בשוה, נמצא שרק אחר שבוע, כאשר כל אחד מהם מילא עשרים וארבע שעות שבועיות, חוזר תורו לשמש באותו זמן ששמש בו בשבוע שעבר. סדר הכוכבים לפי תורם לשמש בתחילת הלילות, הוא כוכב- ליל א, צדק - ליל ב, נגה- ליל ג, שבתאי - ליל

נגהי ארבע [בלילה של מוצאי יום שלישי, אור ליום רביעי], שביום זה ובשעה זו, נתלו המאורות בבריאת העולם.[3062]

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: הרואה** את **הים** הגדול, אומר: "ברוך שעשה את הים הגדול". בזמן שרואהו **לפרקים**.

דנה הגמרא: **עד כמה** זמן בלא ראיה קרוי "לפרקים" לענין ברכת הראיה?[3063] **אמר רמי בר אבא אמר רבי יצחק: עד** שלא יראנו **שלשים יום**,[3065] אינו מברך,[3064] ואם לא ראהו זמן רב יותר, נחשב כרואהו "לפרקים", ומברך.[3066]

ואמר רמי בר אבא אמר רב יצחק: הרואה את נהר **הפרת אגשרא דבבל** [ממקום הגשר של בבל] ולמעלה, **אומר**: "**ברוך עושה בראשית**". אבל אם ראה רק ממקום הגשר ולמטה, אינו מברך, לפי שאין מברכין אלא על דבר שעומד ששת ימי בראשית בלא שינוי. וקיימא לן, שמגשרא דבבל ולמעלה לא השתנה הפרת מהלוכו. אבל משם ולמטה, הסבו אותו בני אדם לדרך אחרת.

והאידנא דשניוה [שינוהו] **פרסאי** לנהר הפרת אף למעלה מגשרא דבבל, אינו מברך עליו אלא **מבי שבור ולעיל** [ולמעלה]. כי רק קטע זה של פרת לא השתנה.

רב יוסף אמר: אין מברכים על הפרת אלא **מ"איהי דקירא"** [שם מחוז שעל הפרת] **ולעיל**.

ד, חמה - ליל ה, לבנה - ליל ו, מאדים - ליל ש"ק. וכיון שבבריאת העולם נתלתה החמה בתחילת ליל רביעי, הרי שמברכים עליה רק כשתחזור לראש מזל טלה כשהוא עולה ביום שהכוכב המשמש בתחילת לילו הוא שבתאי, דהיינו ליל רביעי, ומברכים עליה בבקר אף שעת תלייתה היתה בלילה, משום שאז אינה נראית.

[3062] כדעת רבי יהושע [ר"ה יא א] שבניסן נברא העולם, ו"תחילת הלילה" נקבע כפי שהוא באופק ירושלים, ראה **חזו"א** [ס"ס קלח].

[3063] **הרא"ש** כתב שמכאן נלמד לשיעור הזמן הנצרך לכל ברכות הראיה, שאינו מברך אלא אחר ל' יום. ובאגרות **משה** [אה"ע ח"ד סד ג] הוסיף שאין ללמוד מכאן מהו שיעור "לפרקים" הנזכר בשאר דיני התורה, שהרי הגמרא לא דנה כמה זמן הוא "לפרקים", אלא "לפרקים" האמור כאן "עד כמה" הוא.

[3064] **הרמב"ם** [ברכות י טו] כתב "על ראיית הים הגדול מברך אחת לשלושים יום". אך **בשו"ע** [רכח א] לא הזכיר דהיינו רק אחר ל' יום. וכתב **באליהו רבה** שאין לתמוה על כך, כי אינו צריך להזכיר תנאי זה בכל ברכה מברכות הראיה. אך יתכן שרק לדעת הרמב"ם שמברך על אוקיינוס בלבד [ראה נד הערה 13], הרי ברכתו מצד גודל הים וחשיבותו, ותוך ל' אינו יכול להתחייב ברכה על ראיית ים אחר [ואינו כהרים וגבעות שבכל אחד יש שינוי מחברו, כדלעיל נח הערה 38], אך לדעת השו"ע מברך על שעוברים בו לארץ ישראל, ונקרא "ים הגדול" מפני חשיבותה של ארץ ישראל, וא"כ אין הברכה על ראיית דבר מחודש, אלא על חשיבותו, ויתכן שאינה ככל ברכות הראיה. [או שהכוונה שאם יראה את האוקיינוס יברך, כי אינו כים הגדול של ארץ ישראל. ואולי בזה תלוי נידון האחרונים, שם הערה 14, אם לת"ק מברך על הים עושה מעשה בראשית, ורבי יהודה חולק עליו, והיינו ששניהם עסקו באוקיינוס ונחלקו מה ברכתו, או שרבי יהודה מפרש דברי ת"ק, שרק על אוקיינוס מברך "מעשה בראשית" אך על ים הגדול של ארץ ישראל תקנו ברכה נפרדת].

[3065] תקופה של שלושים יום נחשבת כיחידת זמן אחת, ולכן נקראת "חדש", כי אחר שיעור זמן כזה מתחיל זמן חדש, [וראה **מהר"ל** אור חדש עמ' קנא שביאר דברי אסתר "ואני לא נקראתי לבא אל המלך זה שלושים יום", הרי היא כפנים חדשות לו, ואמנם לבסוף היתה זו סיבה שמצאה חן בעיניו].

[3066] **הראב"ד** [בהשגות לבעה"מ] כתב שעל זיקים ברקים רעמים וזוועות מברך גם אם ראה שוב בתוך ל' יום, משום שבכל פעם רואה ברק חדש, ואינם כשאר הדברים הנזכרים במשנה, שאין חידוש בגופם [וראה **מג"א** ריח ה].

ואמר רמי בר אבא: **הרואה** את נהר "**דגלת** [חדקל] **אגשרא דשביסתנא** ולמעלה, **אומר**: "**ברוך עושה בראשית**". כי קיימא לן שמשם והלאה לא נשתנה.

מאי "**חדקל**" - על שום מה נקרא כן?

אמר רב אשי: **שמימיו חדין וקלין**. שהם חריפים, וגם משקלם קל, ומשום כן הם טובים לשתיה, לפי שאינם מכבידים על הגוף. [3067]

מאי "**פרת**"?

שמימיו פרין ורבין.

ואמר רבא: **האי דחריפי בני מחוזא**, היינו **משום דשתו מיא דדגלת** [חדקל] שמימיו חדין.

והאי דבני מחוזא גיחורי [אדומים], היינו **משום דמשמשי** מטתם **ביממא**. לפיכך בניהם אדומים כאדמומית היום.

והאי דניידי עינייהו [שממצמצים הרבה בעיניהם], היינו **משום דדיירו בבית אפל**.

שנינו במשנה: **על הגשמים** ועל בשורות טובות, אומר: "ברוך הטוב והמטיב".

מקשה הגמרא: **וכי על הגשמים** "**הטוב והמטיב**" **מברך**? - **והאמר רב אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא**: **מאימתי מברכין על הגשמים - משיצא חתן לקראת כלה**. ומשל הוא, שירדו הגשמים בשיעור כזה, שכבר יקוו המים על הארץ, וכשנופלת עליהם טיפה מלמעלה, הריהם מתרוממים ועולים לקראתה.

ומאי מברכין על הגשמים? - **אמר רב יהודה**: "**מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו**".

ורבי יוחנן מסיים בה הכי: "**אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנחנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו**", וממשיך **עד** "**כל קומה לפניך תשתחוה**", וחותם בה "**ברוך אתה ה' רוב הה ודאות**".

ותמהה הגמרא על נוסח החתימה: וכי יש להודות לקדוש ברוך הוא רק על "**רוב ההודאות**", **ולא** על "**כל ההודאות**?"

אלא **אמר רבא**: **אימא**, ברוך **האל הה ודאות**". **אמר רב פפא**: **הלכך נימרינהו לתרוויהו** נוסחאות, [3069] ויאמר "**רוב ההודאות והאל ההודאות**". [3068]

[3067] **הגר"א** ביאר חריפין - מועילים לחריפות הבנת השותה, קלין - מועילים שיבין בנקל.

[3068] **הרמב"ן** כתב שיאמר "ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות", והביא שיש גורסים "אל רוב ההודאות", ופירש שנקטו כי "רוב" הוא חלק מהתואר, כמו "רוב אונים". אך **בעל המאור וריטב"א** נקטו שכוונת רב פפא ב"תרווייהו" נסובה על "מודים" ו"אילו פינו", ובחתימה יאמר רק "אל ההודאות".

[3069] **רבינו יונה** פירש, שצריך לומר תרוייהו, משום שהאומר רק "רוב ההודאות" נשמע כאילו רק ברוב הודאות יש להודות, ולא בכולן [כמו שדרשו "רצוי לרוב אחיו" ולא לכל אחיו]. ואילו יאמר רק "אל ההודאות", יראה כאומר שרק מקצת הודאות יש לו, לכך יאמר תרוייהו. **והרמב"ן** במלחמות ה' הוסיף, שאמירת "אל ההודאות", מגלה שאין

ומסימת הגמרא את קושייתה על נוסח הברכה: **ואלא קשיא** ממה ששנינו במשנתנו "על הגשמים אומר: הטוב והמטיב".

מתרצת הגמרא: **לא קשיא. הא** ברכת "הטוב והמטיב", נאמרת רק באופן **דשמע משמע** שירדו גשמים, כלומר, כשנתבשר על כך, אבל לא ראה בעיניו. ואילו **הא** שמברך "מודים אנחנו לך", היינו באופן **דחזא מחזי** בעיניו את ירידת הגשמים.[3070] שבה הגמרא ומקשה: הרי באופן **דשמע משמע** שירדו גשמים, **היינו בשורות טובות**, וכבר **תנן** במשנתנו "**על בשורות טובות אומר "ברוך הטוב והמטיב"**. ולמה חילקן התנא לשני דינים נפרדים?

מתרצת הגמרא: **אלא אידי ואידי** [משנתנו ורב יהודה] עוסקים באופן **דחזי מחזי** בעיניו לירידת הגשמים, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **הא** שמברך "מודים אנחנו לך", הוא באופן שראה **דאתא** גשם **פורתא**, דהיינו "משיצא חתן לקראת כלה", ואילו **הא** שמברך "הטוב והמטיב", הוא באופן שראה **דאתא טובא**.[3071] אולם כששמע על ירידת גשמים, בין טובא ובין פורתא, מברך הטוב והמטיב כמו על שמיעת כל בשורה טובה.[3072]

ואיבעית אימא: **הא והא דאתא טובא** גשם, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **הא** שמברך "הטוב והמטיב", הוא באופן **דאית ליה ארעא**, והגשמים מטיבים איתו, ואילו **הא** שמברך "מודים אנחנו לך", הוא באופן **דלית ליה ארעא**. שאז אין לו כל כך טובה מהגשמים.

כוונתו ב"רוב ההודאות", לאפוקי מ"כל ההודאות", אלא לשון ריבוי הוא, וצריך להוסיף בחתימה ענין "ריבוי", כדי שתהא החתימה מעין הפתיחה, שהרי בפתיחת הברכה אמר "על כל טפה וטפה", שהם הרבה הודאות. **והמהרש"א** ביאר שאילו יאמר רק "רוב ההודאות", הוה אמינא שחוזר בו ממה שאמר בתחלה "על כל טיפה וטיפה", ואינו מברך אלא על ריבוי הטובות, לכך צריך לומר גם "אל ההודאות". ואילו יאמר רק "אל ההודאות", יראה כאילו מכוון רק על ההודאה שאמר בתחלת הברכה, ולא על שאר מיני טובות, ולכן יאמר תרוייהו.

[3070] **הרי"ף והרמב"ם** לא חילקו לענין ברכת "מודים אנחנו לך" בין רואה שירדו גשמים או רק שומע אודותם, **והריטב"א** בסוגיין העלה מכך שלמסקנא בין כך ובין כך מברך, אולם בתענית [ו ב] כתב שגם למסקנת סוגיין רק הרואה את ירידת הגשמים, מברך [וכ"כ רש"י שם ד"ה מברכין, וכן נקט **המג"א** רכא ב], וראה הערה 40.

[3071] כך פירש **רש"י**, [ונמצא כי מה שאמרו "הא והא דאתא טובא", ביאורו, שאם אין לו קרקע יכול לומר "מודים" אף אם ירדו טובא]. אך **הרי"ף והרא"ש** לא הביאו חילוק זה, ותמה **הצל"ח** שהרי גם למסקנא אין לברך הטוב והמטיב אלא אם באו הרבה גשמים. אמנם **הריטב"א** ביאר חילוק זה להיפך מרש"י, והיינו, שאם אתא טובא, כשיעור משיצא חתן לקראת כלה, אומר "מודים" כי "רוב ההודאות" נסוב על ריבוי גשמים. ואילו כשירד פורתא משיעור זה, מברך הטוב והמטיב. [ונמצא, ש"הא והא דאתא טובא", ביאורו, ששתי הברכות שייכות רק אם ירדו טובא, כשיעור משיצא חתן לקראת כלה, ובפחות מכך אינו מברך, וראה **בבה"ל** [רכא ד"ה מברכים] שכך ביארו גם הרי"ף והרא"ש.

[3072] ע"פ רשב"א, וראה הערה 40.

[3073] **הסמ"ג ותוס' בסוכה** [מו ד"ה העושה] הביא בשם **רב שרירא גאון** שלהלכה אין מברכין על כל אלו, כי הברכה נתקנה רק על דבר הבא מזמן לזמן. וגם **הרשב"א** [שו"ת ח"א רמה, הביאו ב"י סוף רכג] כתב שרק על דבר הבא מזמן לזמן, כגון מועדות יש חובה לברך שהחיינו, ואילו בסוגיין מדובר על ברכת רשות. ועוד כתב [ח"א רנ, הביאו ב"י סוף רכה] שגם ברכת שהחיינו על פרי המתחדש, אינה אלא רשות. אך כל הפוסקים סתמו כסוגיין,

מקשה הגמרא: וכי אם **איתּ ליה ארעא "הטוב והמטיב" מברך**? **והא תניא: בנה בית חדש, וקנה** [3075] **כלים חדשים**, [3074] **אומר "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.** [3073] וכמו כן, כשרואה גשמים יורדים בשדותיו, יברך "שהחיינו" ולא "הטוב והמטיב"? מתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** שמברך "הטוב והמטיב", הוא באופן **דאיתּ ליה** שדה **בשותפות**, כי ברכת "הטוב והמטיב" נתקנה על דבר שיש בו טובה לכמה אנשים יחד, ומשמעותה שמודה לה' "הטוב" לי המברך, ו"המטיב" לאחרים. ואילו **הא** שמברך "שהחיינו", הוא באופן **דלית ליה שותפות** בשדה, אלא כולה שלו, [3076] וכיון שהטובה רק לו ולא לאחרים, אינו מברך "הטוב והמטיב". [3077]

ו**בבה"ל** [רכג ד"ה ויש] ביאר שחכמים קבעו שבפרטים המוזכרים בסוגיין יש לאדם שמחת הלב, ועליה מברך אף שאינם באים מזמן לזמן.

[3074] **תוס'** כתבו שמברך שהחיינו רק על בגדים חשובים, דומיא ד"בית חדש", אבל על בגדים שאינם חשובים, כגון אנפילאות וחלוק אין צריך לברך. עוד כתבו בשם **ירושלמי**, שהברכה אינה רק על בגדים חדשים, אלא גם על ישנים שאצלו הם חדשים. **והרא"ש** כתב "יראה לי שהכל לפי מה שהוא, שיש עני שהוא שמח בחלוקו, יותר ממה שהעשיר שמח בכלים חשובים". ודקדק **מירושלמי**, שמברך בשעת הקניה, אף שעדיין לא לבשם, וביאר שהברכה על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתם, כדרך שמברכים על הגשמים בשעת ירידתן, אף על פי שאין הנאתן ניכרת מיד. ונחלקו הפוסקים [רכג ד] מאיזה שעה מברך, **הט"ז** נקט מעת קנין הבגד, אף שעדיין צריך לתנו לחייט לעשותו מלבוש, וכירידת גשם שמברך אף שהנאתו אחר זמן, ואילו **המג"א** כתב שבשעת קנין מברך רק אם ישתמש בכלי כמו שהוא [וראה אליהו רבה, ולהלן ס א הערות 1-4].

[3075] **בירושלמי** אמרו: קנה, מברך "שהחיינו", ניתנו לו במתנה, מברך "הטוב והמטיב". ותמהו **תוס'** הרי בגמרא שלנו מבואר שאין מברכים "הטוב והמטיב", אלא כשאחרים נהנים יחד עמו. וכתב **הרא"ש** שבנתינה יש טובה גם לנותן, כי אם המקבל עני, הרי הנותן נהנה שזיכהו ה' וחננו ממון לעשות עמו צדקה. ואם המקבל עשיר, הנותן נהנה במה שמקבל מתנתו. והקשה **המג"א** [רכג ח] שהרי בקידושין [ה ב] מצינו שרק נתינה לאדם חשוב נחשבת כהנאה לנותן, ומשמע שקבלת העשיר אינה הנאה. ו**בקצוה"ח** [קצ ד] יישב עפ"ד **הר"ן** [ריש קידושין] שקבלת אדם חשוב נדרשת רק להנאה בשיעור שוה פרוטה הנצרך לקידושין, אך לגבי ברכה די בהנאת קבלת עשיר, ו**במחצית השקל** כתב שדעת המג"א שהנאה קלושה כזו שאין בה שוה פרוטה, אין ראוי לברך עליה [וראה **ט"ז** יו"ד קס ח]. **והגר"א** תמה וכי להירושלמי זקן שקמים לכבודו יברך הטוב והמטיב על שזכה לזקנה ומזכה בה אחרים במצות קימה. ולכן ביאר שמברך רק על דבר חדש שלא היה לו כלל, כגון מתנה וירושה או לידת בן, אך לא על קנית כלי שמקבלו עבור כספו שהיה אצלו, וראה בהערה 44 שהבבלי חולק עמו בזה.

[3076] **הרשב"א** נקט שמסקנת הגמרא בתירוץ זה, כי בין הרואה ובין השומע, אם אחרים נהנים עמו מברך הטוב והמטיב [אף שבעת הראיה אינם עמו], ואם לא אינו מברך [ולכן בתירוץ זה לא אמרו "אידי ואידי" כדלעיל, וראה **דמשק אליעזר** רכא בהרחבה]. **והריטב"א** בסוגיין כתב שאת ברכת "מודים אנחנו לך" מברך בכל אופן [ראה הערות 34-36]. וראה **מג"א** [רכא ב] שהשומע על ירידת גשמים ויש לו שדה בלא שותף, מברך שהחיינו, כי ברכה זו נתקנה בין לרואה ובין לשומע, ואם ראה את הגשמים מברך "מודים" [וכן נקט **הרוקח** שמא שאומר רק "מודים" ולא שהחיינו]. אולם **הפמ"ג** הביא **מנחלת צבי** שברכת "מודים" נתקנה רק למי שאין לו שדה וראה בירידת השמים, וראה הערה הבאה.

[3077] **הרי"ף** ביאר שחילוק הגמרא נסוב לגבי ברכת הטוב והמטיב על ירידת גשמים, שאומרה רק באופן שיש לו "שדה" בשותפות, וכן נפסק בשו"ע [רכא א]. אך **רש"י** נקט שאין צורך שיהיה שותף עמו בקרקעו, שהרי כל מי שיש לו קרקע, שותף עמו בטובת הגשמים, ולכן פירשו שנידון הגמרא על בית חדש וכלים חדשים, שאינו מברך עליהם אלא אם מקבלם בשותפות עם אחרים [ו**המג"א** שם א, הוכיח שמברך רק כשזוכה בשדה עם שותפין, ולא כשזוכה עם אשתו ובניו שאינו חייב ליתן להם משלו, שאילו מברך, היה לגמ' לחלק בין יש לו אשה ובנים לאין לו]. **והרא"ש והרשב"א** הוכיחו כפירוש רש"י מיורשין המברכים על ירושתם, שהרי מסתבר כי הוא הדין אף אם אביהם חילק שדה זו לראובן וזו לשמעון, ובהכרח שהברכה בכל אופן שיש כמה נהנים מאותה הנאה. [ודחה **הפמ"ג** שם א"א א, שבאמת יורשין לא יברכו על ירושה שחילק אביהם, כי יתכן שחלקה אחת תמטר וחלקה

מוכיחה הגמרא חילוק זה: **והתניא** [בניחותא]: **קצרו** [כללו] **של דבר, על** טובה **שלו הוא אומר "ברוך שהחיינו וקיימנו"**, ואילו **על** טובה **שלו ועל של חבירו** יחד, **אומר: "ברוך הטוב והמטיב"**.

מקשה הגמרא: וכי **כל היכא דלית** גם **לאחרינא** טובה **בהדיה לא מברך "הטוב והמטיב"**? **והתניא: אמרו ליה שילדה אשתו זכר,** [3079] **אומר "ברוך הטוב והמטיב"**? [3080] [3078]

מבארת הגמרא: **התם נמי** יש "מטיב" לאחרים, דהרי **איכא אשתו בהדיה, דניחא לה בבן זכר.** [3081]

תא שמע, שמברך "הטוב והמטיב" אפילו על טובת עצמו בלבד, שהרי שנינו: מי שהודיעו לו **שמת אביו, והוא יורשו, בתחלה** [3082] **אומר "ברוך דיין האמת"** על השמועה

אחרת לא, ואין הנאתם שוה]. ונמצא לדבריהם שאין בעל שדה יכול לברך ברכת "מודים" על ירידת גשמים, כי אם ראה מברך הטוב והמטיב, ואם שמע מברך שהחיינו, ונתקנה רק למי שאין לו שדה.

[3078] **בספר חסידים** [תתמג] כתב שמברך גם על לידת בן לבנו או לבתו. ואפילו כאשר נולד בן לצדיק, והוא אוהבו מפני צדקותיו, מברך הטוב והמטיב. אך **בשו"ת הרשב"א** [ח"ד עז] הוכיח מקושיית הגמרא, שאינו מברך על כל דבר שאחרים שמחים עמו, אלא רק בדבר שיש ממנו תועלת לכמה אנשים יחד, שהרי בלידת בנו שמחים עמו בניו ובני ביתו, ובכל זאת הצריכה הגמרא שיהא ניחא לאשתו בבן זכר, והוא כי רק לאב ולאם יש תועלת בלידת הבן, שיסעדם בזקנתם, ויירשם כרצונם [כמבואר בכתובות סד ב], וראה **בה"ל** [רכג א ד"ה ילדה].

[3079] **מ"ב** [רכג ב] כתב שאפילו אם נולדה לו בת אחר כמה בנים, והיה חפץ בבת לקיים פרו ורבו, לא יברך הטוב והמטיב, שהרי אשתו - שהיא השותפה לשמחתו - אינה חייבת במצוות פו"ר, והיא מעדיפה בן זכר שיתמכנה בזקנותה, כדלהלן. וסברא זו נצרכת רק לדעת הרמ"א [שם א], שאם מתה אשתו בשעת לידה אינו מברך כי אין כאן הטבה לאחרים. אך הט"ז הוכיח שהמחבר חולק ומחייב לברך. וביאר המשנה ברורה ס"ק ד שהברכה היא על הנאה רוחנית, ולכן היא שייכת אצל האשה גם לאחר מיתתה, שהטובה מתייחסת אליה גם לאחר מיתתה. ואם כן פשוט הדבר שאם נולדה לו בת אחרי כמה בנים, לא יברך על לידת הבת, כי אין בה הנאה רוחנית

[3080] **הגר"א** העיר למה הגמרא מקשה רק לתירוץ זה שתולה את חיוב הברכה בטובה שיש לו שותפין בה, והרי יכל להקשות סתירה בין הברייתות, שבאחת שנינו שמברך רק על טובה שלו ושל חברו, ולגבי לידה וירושה משמע שמברך על טובה שלו לבדו. והוכיח מכך, שדעת המקשן כביאורו בירושלמי [הערה 37] שמברך רק על דבר חדש שלא היה לו כלל, כמתנה או לידת בן, אך לא על קניית כלי שמחליפו במעותיו, ולכן רק בקניית כלי הברכה תלויה בשותפין לטובתו, ואילו בלידה וירושה מברך על טובת עצמו בדבר שלא היה לו כלל. וכל הקושיא רק לתירוץ הגמרא שגם ברכה על גשמים תלויה בשותפות, אף שגשמים נתנים חינם. והעלה מכך שמסקנת סוגיין - שגם על לידה וירושה מברך רק בשותפות - היא שלא כדעת הירושלמי שחייב ברכה על כל דבר חדש, גם אם אין לאחרים שותפות בו.

[3081] **במור וקציעה** ביאר שלא אמרו שיש הנאה לוולד, משום שכבר שנינו שמוטב לאדם שלא נברא יותר משנברא. ועוד, שרק המרגיש בהנאה נחשב כשותף עמו להנאה.

[3082] **רש"י** ביאר "שכן בשרוהו, מת אביו ויורשו". וביאר הרא"מ הורוביץ כי אף שברכת הטוב והמטיב חביבה יותר מדיין האמת, יש לו לומר תחילה דיין האמת, כי המיתה קודמת לירושה, והיא הגורמת לירושה. ועוד, שאינה נחשבת חביבה יותר כי צריך לברך שתיהן בשמחה שוה. וב**הלכות קטנות** [ח"א רה] כתב שמברך תחילה על מה ששמע תחילה, ורק אם שמע את שתי השמועות ביחד משני אנשים, יקדים לברך על הטובה, כי אין מקדימין פורענות. ודייק [שם ח"ב קסב] שאם ידע מתחילה שיש לאביו נכסים, אינו מברך, כי כל הברכה נתקנה רק על שמועה טובה שהתחדשה לו בשמיעה זו.

הרעה, **ולבסוף** [3084] **הוא אומר "ברוך הטוב והמטיב"**. על בשורת הירושה, [3083] אף שאין בה טובה אלא לו ולא לאחרים.

דוחה הגמרא: **התם נמי** מדובר באופן **דאיכא** עוד **אחים**, דאף הם **קא ירתי** [יורשים] את אביהם המת **בהדיה**.

תא שמע שמברך "הטוב והמטיב" אפילו על טובת עצמו בלבד, שהרי שנינו: מי ששתה יין בסעודה, והביאו לו יין אחר טוב מהראשון, על אותו **שינוי היין אין צריך לברך** שוב "בורא פרי הגפן". אבל על **שינוי מקום** [שיצא מכאן והלך לבית אחר, והביאו לו שם יין] **צריך לברך** שוב.

ואמר רב יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו "שינוי יין אין צריך לברך שוב בורא פרי הגפן", **אבל** הוא **אומר** על שתיית [3087] היין השני: [3086] **"ברוך הטוב והמטיב"**.

[3083] בשו"ת **הרשב"א** כתב, שאין חיוב ברכה זו תלוי בשמחה, כי מברך על התועלת, אף שמעורב בה צער ואנחה. והיינו, כי ברכת שהחיינו [והטוב והמטיב] נתקנו גם על ראיית פני חברו וכדומה שאין בה תועלת, ובאופן זה היא תלויה בשמחת הרואה, אך במקום תועלת שדרכה לשמח, מברך עליה גם אם נמנעה ממנו השמחה. וראה **מג"א** [תקנא מב] שאע"פ שאבלות אינה מונעת ברכת שהחיינו, במקום פורענות [כגון בבין המצרים] אינו מברך. ויתכן שזה טעם הגהת **הגרעק"א** שרק בן היורש את האב מברך, אך אב היורש את בנו לא יברך, כי מיתת בנו פורענות היא לו. אולם **הגר"א** [שם] נקט שאפילו בפורענות מברך. וראה **חזו"א** [גליון סוף או"ח] **וחיי המוסר** [ח"א נ], **ומכתב מאליהו** [ח"א 167].

[3084] **בגשר החיים** [יח ב] כתב שימתין ולא יברך אלא אחר שיצא מאינותו, אך ב**הליכות שלמה** [כג לג] דחה שיכול לברכה כמו "דיין האמת", כי כשם שמצדיק עליו את הדין כך צריך להזכיר את חלק הטוב שבדין.

[3085] **הר"ן** [פסחים כ א בדפי הרי"ף] הביא בשם **הראב"ד** שמברך גם על שינוי וריבוי לחם או בשר. ונחלקו עמו **חכמי הצרפתים**, ואמרו שדרך העולם לאכול משני מיני לחם, וכשברך המוציא כבר היתה דעתו על שני המינים. וגם **תוס'** בסוגיין נקטו שדוקא על שינוי וריבוי יין מברך כן, משום שיין יש בו שתי מעלות, א. סועד, ב. משמח. **והרא"ש** הוסיף שאומרים עליו שירה, וקובע ברכה לעצמו. וביאר שתקנו לומר ברכה זו, כי נתקנה על הרוגי ביתר שהגויים השקו כרמיהם בדמם, והיין דומה לדם. **ורבינו בחיי** [כד הקמח ס] ביאר שקבעו ברכה זו דוקא על ריבוי היין, כי ריבוי היין מרבה שמחה, ותקנו להזכיר ברכת האבלים על הרוגי ביתר, כדי למעט בשמחה בעוה"ז. וכתב **הגרעק"א** [בגליון השו"ע קעה] שבכל זאת השווה לשאר הטוב והמטיב, ואינו מברך אלא כששותה בחבורה, כי מטבע הברכה נתקן להודאה על דבר שאחרים נהנים עמו.

[3086] דעת **תוס'** שאין מברכין על שינוי יין, אלא אם כן האחרון משובח יותר מהראשון. ובשם **רבינו תם** כתבו, שמברכים אפילו אם האחרון אינו חשוב יותר, ובלבד שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי.

[3087] **הב"י** [קעה] הביא דעת רבינו קלונימוס שיכול לברך "הטוב והמטיב" אחר שתיית היין, וכיון שאין אומר בה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו" אינו צריך שיהא עובר לעשייתו. ותמה עליו, שהרי כל ברכות ההנאה אין מברך אלא קודם שנהנה. [והמ"ב ס"ק טו כתב שאם היין עדיין בפיו יברך, אך אחר שבלע, לא. ולכאורה נפקא מינה גם לגבי הפסק בין השתיה לברכה, שאינו אסור אלא אם חיובה עובר לעשיה]. ותירץ **הדרישה** שברכה זו אינה כברכת הנהנין על עצם ההנאה, אלא היא ברכת השבח, ורק ברכת השבח שאומר בה "וצונו" צריך להקדימה מצד נוסחה, ומשמע שנקט כי לדעת הב"י היא ברכת הנהנין, וא"כ אסור להפסיק בין השתיה לברכה. אך ה**בה"ל** [רכג ד"ה בלדתה] נקט שגם לדעת הב"י ברכת הטוב והמטיב על היין היא ברכת השבח, שהרי דימה אותה לברכה על לידת בן זכר, אלא שסבר כי החיוב לברך עובר לעשייתן שייך גם בברכת הנהנין, ואינו נובע מנוסח הברכה. [ונמצא שמותר להפסיק בין השתיה לברכה, כי האיסור הוא רק בברכת הנהנין].

[3088] נחלקו הראשונים [ספר **הבתים** ט, וספר **הפרדס** ב] והאחרונים [**לחם חמודות וברכי יוסף**, קעה] באופן שצריך לברך על היין השני שוב בורא פרי הגפן [כגון אחר שברך ברכה אחרונה] האם יברך הטוב והמטיב, וה**מג"א**

[3085] על ריבוי ההטבה שהטיב עמו הקב"ה. [3088] הרי שמברך גם על שתית יין, אף שאין בה טובה אלא לו, ולא לאחרים.

מתרצת הגמרא: **התם נמי** מדובר באופן **דאיכא בני חבורה דשתי** [3090] **בהדיה**. [3089] שנינו במשנה: **בנה בית חדש** [3091] **וקנה כלים חדשים**, אומר: "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

אמר רב הונא: **לא שנו** שמברך כן, **אלא כשאין לו** כלים אחרים **כיוצא בהן**, **אבל** אם **יש** לו כבר כלים **כיוצא בהן**, **אין צריך לברך**.

ורבי יוחנן אמר: **אפילו יש לו** בירושה כלים **כיוצא בהן**, **צריך לברך**. משום שלענין קניה הם חדשים אצלו.

כתב שאם ברך בהמ"ז על כוס יין שני, אינו צריך לברך עליו הטוב והמטיב, כי כבר ברכה בבהמ"ז. ודייק **הגרעק"א** שלולי זאת היה מברך על יין שני את שתי הברכות. ולכאורה דין זה תלוי בסברא דלעיל, שאם היא ברכת הנהנין יתכן שאין לאומרה אלא כשאין ברכת נהנין אחרת, אך אם היא ברכת השבח, ודאי תאמר גם במקום שברך בפה"ג. אך **בשעה"צ** [קעה ב] כתב שהמברך בפה"ג מוכיח שהיא שתיה חדשה, ואינה שייכת ליין ששתה קודם, ולכן אין בו "הטוב והמטיב" [ולכן נקט באות ג, שבליל הסדר מברך הטוב והמטיב על ד' כוסות, כי בכוס שניה מברך שוב מפני שהיא מצוה בפני עצמה, ולא מפני היסח הדעת].

[3089] **תוס' לעיל** [מג א] **והמרדכי** [רטז] **והרא"ש** הביאו מחלוקת ראשונים אם כל אחד מהחבורה יברך בפני עצמו, או שהמברך יפטור את כל החבורה בברכתו, כי אם כל אחד יברך בעצמו, הרי הוא יחיד, והברכה נתקנה על טובת רבים [ויש לדון אם כוונתם שרק ע"י הברכה לכלם נחשבים כחבורה שנהנו יחד, או שהוא דין האמור רק בשתיה, שכל אחד נהנה בעצמו, כי השתיה נפרדת, ורק ע"י הברכה לכלם מתייחסת הברכה להנאה]. והוכיחו שכל אחד מברך לעצמו, ממה שמברך על לידת בן זכר אף כשאין אשתו עמו. ודחה **המג"א** [קעה ד] שבלידת בן זכר הוא ואשתו שותפים בו, אך בשתיית יין, מה ששתה זה לא שתה חברו, והיינו שסברת ההוכחה היא שרק ע"י הברכה נחשבים לחבורה, ומוכח שגם אם מברך לעצמו נחשבים כחבורה כי כלם נהנו באותה הנאה. וסברת הדחיה היא שברכתו מתייחסת רק לדבר שנהנה ממנו, ואם נהנו משני דברים אין הברכה מצרפתם להנאת החבורה.

[3090] מצינו ארבע שיטות בנידון שתיית חבריו עמו. א. **המג"א** הביא בשם **תשב"ץ** שאפילו שתה חברו רק מהיין הראשון, השותה משניהם מברך על היין השני הטוב והמטיב, אף ששתה אותו לבד. והטעם, משום שהברכה נתקנה על ההטבה שיש להם יין נוסף, אף שחברו אינו שותה ממנו בפועל [אך כשחברו לא שתה מיין הא', אין צירוף ביניהם לשתיית חבורה]. ב. עוד שיטה הובאה בתשב"ץ, שאם לא שתה חברו עמו את היין השני, אף ששתה מהיין הראשון, אינו מברך הטוב והמטיב, אך די שישתה עמו מהיין השני בלבד. והיינו, שהברכה היא על הנאת אחרים עמו כאשר יש לו ריבוי הטבה, אך אין צורך שיהא להם ריבוי. ג. **בדברי חמודות** צידד שצריך שישתו יחד, משני היינות, אך גם אם בתחילה שתה הוא מיין א' וחברו מיין ב', ואח"כ החליפו, ושתה הוא מיין ב' וחברו מיין א', מברך הטוב והמטיב, וכן פסק **המ"ב** [טו]. והטעם פשוט, שהרי סוף סוף נמצא שנהנו מריבוי יין. ד. **במחצית השקל ומאמר מרדכי** נקטו שאינו מברך אלא אם שתו שניהם בתחילה מיין א' ואח"כ מיין ב'. ונקטו שאינו מברך אלא אם חברו נהנה עמו מריבוי יין מאותו יין שגרם לו את הנאת הריבוי, וכיון שחברו כבר שתה ממנו, הרי אין לו בו הנאת ריבוי.

[3091] ב**תנחומא** [בראשית ד] "בנה בית חדש מברך שהחיינו כדי שיעשה נחת רוח ליוצרו, וכשם שמברך להקב"ה, כך הוא מברכו". וביאר ה**כתב סופר** [או"ח כה] למה מברך על בית, והרי בשלמא בפרי יש הנאה רוחנית, שבאמצעותו מברך לפניו ואחריו, אך בית כולו גשמי. ועל כך אמרו שהכל הולך אחר הכוונה, כי אם רוצה לקיים בו מעקה ומזוזה, הרי הוא לנחת רוח.

דף ס.

מדייקת הגמרא: **מכלל, דכי קנה** כלים, **וחזר וקנה** כלים אחרים כמותם [אף שכבר אינם בידו [3092]] **דברי הכל אין צריך לברך** על השניים. ורק כשנפלו לו הראשונים בירושה אמר רבי יוחנן שמברך על השניים כי הם ראשונים לקניה.

ואיכא דאמרי את המחלוקת באופן אחר: **אמר רב הונא: לא שנו** שמברכים "שהחיינו" אף אם יש לו כיוצא בהן, **אלא כשלא קנה וחזר וקנה**, אלא הראשונים נפלו לו בירושה. **אבל קנה** כלים **וחזר וקנה** כיוצא בהם, **אין צריך לברך**. לפי שאף בקניה אינם חדשים. **ורבי יוחנן אמר: אפילו קנה** כלים והם עדיין בידו, **וחזר וקנה** כיוצא בהן, **צריך לברך** עליהם.

מדייקת הגמרא: **מכלל דכי יש לו** כיוצא בהן בירושה, **ושוב קנה** אחרים, **לדברי הכל צריך לברך** עליהם. [3093]

מיתיבי מברייתא: **בנה בית חדש ואין לו** בית אחר **כיוצא בו**, צריך לברך "שהחיינו". וכן אם **קנה כלים חדשים ואין לו** כלים אחרים **כיוצא בהם, צריך לברך**. ואם **יש לו כיוצא בהם, אין צריך לברך, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך [בין יש לו כיוצא בהם ובין אין לו], **צריך לברך**, כי בכל קניה נוספת הנאה ושמחה חדשה. [3094]

משמע שנחלקו דוקא כשיש לו כיוצא בהם בירושה. אבל אם קנה וחזר וקנה, לכולי עלמא אין צריך לברך.

[3092] ביארנו כמשמעות הגירסא שלפנינו, שעיקר הנידון על השמחה שבקניה, ואם כבר קנה פעם אחת, שוב אינו מברך, אף שכעת כבר אין הכלי בידו. ונמצא לפי לישנא זו, שדעת רב הונא שהברכה על שמחת ההשתמשות בכלי חדש, ולכן אם כבר יש לו כאלו, אינו צריך לברך, ואילו רבי יוחנן נקט שהברכה על השמחה שבקנייה, ולכן גם אם יש לו כלי כזה, יכול לברך על הקניה, אך מודה שאם כבר קנה [אפילו כעת אינם בידו], אינו מברך שוב על קניה חדשה. אך **בעה"מ** הביא **שהרי"ף** גרס "מכלל דאי קנה וחזר וקנה, הואיל ועכשיו אין לו כיוצא בהן, דברי הכל צריך לברך". וביאר **הרא"ה** שהגמרא דקדקה כן ממה שנחלקו רק בכלים ש"יש לו", ולא קנאם, ומשמע כי אם קנה וכעת "אין לו", מברך, **והרמב"ן** [במלחמות ה'] כתב שדייקו כן מהלשון "לא שנו אלא שאין לו" ומשמעותו שבכל אופן שכעת אין בידו, מברך, אף שפעם קנה כמותן. ולדבריהם גם ללישנא זו, רבי יוחנן אינו מחייב ברכה ב"יש לו" אלא משום שלא קנה, אך גם קניה גרידא אינה מחייבת ברכה, אלא רק קנית דבר חדש שלא היה לו.

[3093] לישנא זו סוברת שנחלקו אם הברכה על השמחה שבקניית כלי חדש, ולכן מודה רב הונא שאפילו אם יש לו, מברך, אך אם כבר קנה, אינו מברך על קניה חדשה. ורבי יוחנן סבר שהברכה על ריבוי ההנאה [ועל השמחה בחידוש הכלי אצלן], ולכן בין אם יש לו כלי כזה, ובין אם כבר קנה, יכול לברך על ריבוי הנאתו. [ויתכן שלכן מברך אפילו בכלי שאינו חדש, ראה נט הערה 36, ובהערה הבאה].

[3094] כך ביאר **הריטב"א**. וכתב שהמשנה נקטה "כלים חדשים" אע"פ שמברך גם על כלי שאינו חדש, כי העיקר שהם חדשים לו. **והרשב"א** כתב **בשם הראב"ד** שהכוונה למעט כלים שמכרן וחזר וקנה אותן לעצמו [וראה **משנה למלך** מלכים ז ח שגם באופן זה נחשב "חדש"]. והעלה מכך **הב"י** [רכג] שאף אם לא הוא והקונה ממנו לא השתמשו בכלים, אינו מברך כי כיון שכבר היו אצלו, אין לו בהם דבר חידוש.

ומסיימת הגמרא את קושייתה: **בשלמא ללישנא קמא**, שמחלוקת רב הונא ורבי יוחנן היא באופן שהיו לו כלים בירושה וחזר וקנה אחרים, נמצא **שרב הונא** סובר **כרבי מאיר**, **ורבי יוחנן** סובר **כרבי יהודה**.

אלא ללישנא בתרא, שלא נחלקו אלא באופן שקנה וחזר וקנה, הרי יקשה, כי **בשלמא רב הונא**, שבאופן שקנה סבר ששוב אינו צריך לברך, יתכן דהיינו רק אם קנה, אך אם ירש צריך לברך, **וכרבי יהודה**, שאם היו לו בירושה וקנה אחרים צריך לברך. **אלא רבי יוחנן**, **דאמר** כי אף באופן שקנה צריך לברך, **כמאן אזיל**? והרי שיטתו אינה **לא כרבי מאיר** שסבר כי אפילו אם ירש אינו מברך, **ולא כרבי יהודה**, שלא חייב בברכה אלא אם היו לו בירושה, אך אם קנה את הראשונים, אינו מברך על החדשים.

מתרצת הגמרא: **אמר לך רבי יוחנן**, **הוא הדין דלרבי יהודה** אף **בקנה וחזר וקנה נמי צריך לברך**, ואני סובר כמותו, **והא דקא מיפלגי** רבי מאיר ורבי יהודה דוקא **באופן שיש לו** בירושה **וקנה**, ולא נחלקו באופן שקנה וחזר וקנה, היינו כדי **להודיעך כחו דרבי מאיר**, שהוא סובר **דאפילו קנה** וכבר **יש לו** מקודם בירושה כיוצא בהן, **אין צריך לברך**, אף שהכלים שקנה הם חדשים לו לגבי קניה. **וכל שכן**, שאם **קנה וחזר וקנה**, **דאין צריך לברך**.

מקשה הגמרא: **וליפלגו בקנה וחזר וקנה**, **דלרבי מאיר אין צריך לברך** ולרבי יהודה צריך לברך, ויהא בכך חידוש **להודיעך כחו דרבי יהודה** שהוא מחמיר לברך אף באופן זה?

מתרצת הגמרא: **כח דהיתרא** של רבי מאיר, שסבר כי אף אם כבר היו לו בירושה, אינו צריך לברך, **עדיף ליה** להשמיענו.[3095]

שנינו במשנה: **מברך על הרעה** שהיא מעין טובה "ברוך דיין האמת".

מפרשת הגמרא: **היכי דמי**? - **כגון דשקל** הנהר את **הבדקא** [סכר] **בארעיה**, ושטף את שדהו, וקלקל את התבואה. **דאף על גב דלבסוף טבא היא לדידיה**, משום דהמים **מסקא** על **ארעא שירטון** [חול וטיט] **ושבחה** הקרקע בכך, מכל מקום **השתא מיהא רעה היא** עבורו, ואין מברכים אלא לפי מה שהוא עתה לפנינו.

שנינו במשנה: **ומברך על הטובה** שהיא מעין רעה, כשם שמברכים על הטובה.

[3095] **הגר"א** הקשה, הרי הטעם שבכל מקום מעדיפים להשמיע כוחא דהיתרא, הוא כי האוסר יתכן שאינו יודע, ופוסק מספק, ואילו המתיר, בהכרח יודע בודאי שהוא מותר, כי לא היה מתיר מספק. אבל כאן חומר הדין הוא להיפך, שהרי ספק ברכות להקל, ונמצא שהמחייב לברך צריך לדעת יותר מהפוטר, וא"כ ראוי יותר להשמיע את דעת המחייב [ואמנם **הפרי חדש** הוכיח מכאן שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן]. אולם **הצל"ח ואליהו רבה** כתבו שברכת שהחיינו שונה משאר הברכות [שאומר בהם וצוונו], כי אף באופן שאינו חייב בשהחיינו, אם הוא שמח יכול לברך, כמבואר בעירובין [מב א], וכיון שהפטור יכול לברך, נמצא שעדיף להשמיע את דברי המקל ופוטר מברכה [וכן נקט **הב"ח**, **והפמ"ג** בפתיחה לברכות השחר נקט שבכל ברכות השבח אין חשש ברכה לבטלה. אך בא"א רכה ט נקט שלא יברך שהחיינו בספק, וכן נקט **הב"י** יו"ד שה].

מפרשת הגמרא: **היכי דמי**? - **כגון דאשכח מציאה, אף על גב** דלבסוף **רעה היא לדידיה**, דהרי **אי שמע בה מלכא** שמצא מציאה **שקיל לה מיניה**, מכל מקום **השתא מיהא טובה היא** עבורו. [3096]

שנינו במשנה: **היתה אשתו מעוברת, ואמר: "יהי רצון שתלד** אשתי זכר" - **הרי זו תפלת שוא**.

מבארת הגמרא: כיון שהיא כבר מעוברת, כבר נקבע מין העובר, **ולא מהני רחמי**, לשנותו מנקבה לזכר.

מתיב רבי יוסף: נאמר על לאה [בראשית ל כא]: "**ואחר ילדה בת, ותקרא את שמה דינה**", ודרשו: **מאי "ואחר"** ילדה בת"? ולמה לא נאמר "ותהר עוד ותלד בת", כמו שנאמר בכל השבטים? [3097] **ואמר רב**: דינה נהפכה לבת **לאחר שדנה לאה דין בעצמה, ואמרה: י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה** כבר **יצאו ממני, וארבעה** כבר יצאו **מן שתי השפחות, הרי** הם יחד **עשרה, ואם** אף עובר **זה** שבמעי יהיה **זכר**, יוותר לרחל ללדת רק שבט אחד, **ולא תהא אחותי** רחל יולדת אפילו **כאחת השפחות**, שכל אחת מהן ילדה שני שבטים, **מיד נהפכה** עוברה מבן **לבת**, [3098] **שנאמר "ותקרא את שמה דינה"**. שהיא מלשון "דין" שדנה לאה בעצמה. ולכן נאמר "ואחר ילדה בת". כי קודם לדין היה זה בן, ורק אחר כך נהפך לבת. [3099] נמצא, שתפלה מועילה לשנות את העובר. ואיך שנינו במשנתנו שנחשבת כ"תפלת שוא"?

[3096] **הרמב"ם בפיה"מ** ביאר, "שהדברים המצויים אשר אין במציאותם ספק יברך על מה שנמצא מהם תחלה ואל יהא חושש למה שיקרה בסופם, לפי שהעתידות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו". וכתב **רבינו יונה** כי אפילו יש חשש שהמלך יקח כל ממונו, ונמצא שמכח טובה זו עתידה לבא עליו רעה שהיא גדולה מהטובה שלפניו, בכל זאת מברך על הטובה [וכן להיפך ברעה]. והיינו משום שהברכה נתקנה על שינוי על מצבו עתה, ואין הברכה על עצם הרעה או הטובה, ולכן אינה תלויה במקרה ובתוצאותיו.

[3097] כך ביארו **בעלי התוס'** [בראשית ל כא], אך **בתנחומא** [ויצא ח] דרש כן ממה שלא נקטה התורה "ואחרת" על הנקיבה, אלא "ואחר" שהוא לשון זכר. וה**מהרש"א והגר"א** ביארו שהוקשה לגמרא שלכאורה "ואחר" מיותר, ועוד שבכל השבטים הוזכר טעם לקריאת שמם ובדינה לא הוזכר, ועל כך דרשו שנולדה רק "אחר" ה"דין" שדנה לאה, ונקראה על שם דין זה.

[3098] ב**תרגום יונתן** [בראשית ל כא] מצינו שהתחלפו עובריהם במעיהם, ויוסף שהיה במעי לאה עבר לרחל ודינה שהיתה במעי רחל עברה ללאה. ולפי שיטתו ביאר **הטור** [עה"ת שם] שזה היה היתרו של שמעון לשאתה לאשה, כי אף שבני נח הוזהרו על אחות מאם [סנהדרין עו א] תחילת יצירתה של דינה היתה במעי רחל, ואינה אחות מאמו של שמעון [וראה **חתם סופר** לפר' וישב שיעקב סבר שדינה נחשבת בת לאה, ושמעון ולוי סברו שהיא בת רחל]. וב**משך חכמה** [בראשית מו כב] דקדק כך ממה שלא נכתב על יוסף "אשר ילדה ליעקב" כמו בשאר נשים, כי דרשו בנדה [לא א] שלשון "אשר ילדה" הוא על הריון, כי כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, אך בלידת יוסף היה לרחל בתחילה בת במעיה, ונמצא שלא הזריעה תחילה. וראה **גור אריה** [בראשית מו טו].

[3099] ב**מדרש רבה** [בראשית עב ו] אמרו שתפלה לשנות את הולד אינה תפלת שוא אלא מעת שיושבת על המשבר, ומקשה מהתפלה על דינה, ומתרץ "עיקר ברייתה זכר היה, ומתפלתה של רחל נעשית נקבה". ועצם הקושיא תמוהה, שהרי לשיטת המדרש התפלה מועילה עד שתשב על המשבר, ואם היא קושיא, מה תועיל התשובה שעיקר ברייתה זכר היה, ועוד תמוה למה שינה מהאמור בסוגיין שלאה דנה בעצמה וכו'. וב**יערות דבש** [א ב] כתב שבסוגיין משמע שלאה דנה רק אחר שכבר היו לה ששה בנים, והיינו אחר שנולד זבולון, וכיון שכתב ה**אבן עזרא**

מתרצת הגמרא: **אין מזכירין מעשה נסים**, כגון זה שנעשה ללאה, להביא ממנו ראיה לתפלת כל אדם, כי אין ראוי להתפלל על נס אלא לצדיק גמור [3100].

ואיבעית אימא: **מעשה דלאה בתוך ארבעים יום** ראשונים להריון **הוה**, שאז עדיין אפשר לשנות את העובר על ידי תפלה. **וכדתניא**: **שלשה ימים הראשונים** לעיבור, **יבקש אדם רחמים שלא יסריח** הזרע, אלא יקלט ויתפתח לולד, אבל אם לא נקלט עד שלשה ימים, כבר לא יקלט. ושוב לא מועילה לו תפלה.

ומשלשה ימים **ועד ארבעים** יום, **יבקש רחמים שיהיה** הולד **זכר**.

מארבעים יום ועד שלשה חדשים לעיבור, **יבקש רחמים שלא** תתעבר אשתו עוד ולד אחר, וידחוק את העובר הראשון ועל ידי כן **יהא** כצורת **סנדל** [מין דג ששמו "סנדל"]. [3101]

ומשלשה חדשים ועד ששה חדשים, **יבקש רחמים שלא יהא** העובר **נפל**. כי אם נולד בתוך זמן זה, הרי הוא נפל.

ששה חדשים **ועד תשעה** חדשים, **יבקש רחמים שיצא** הולד **בשלום**.

וכיון שלאה התפללה בתוך ארבעים יום, נמצא שתפלתה לא היתה תפלת שוא, כי עדיין לא נקבע מין הולד. אך המשנה עוסקת באופן שכבר הוכר עוברה, והיינו אחר שלשה חדשים להריון, ואז כבר אין להתפלל על מין העובר.

מקשה הגמרא: וכי עד ארבעים יום, **מי מהני רחמי** שיהיה הולד זכר? **והאמר רב יצחק בריה דרב אמי**: כשה**איש מזריע תחלה**, **יולדת** האשה **נקבה**, ואילו כשה**אשה מזרעת תחלה**, הרי היא **יולדת זכר**, [3103] **שנאמר** [ויקרא יב ב]: "**אשה כי תזריע וילדה זכר**" [3102], וכיון שהדבר תלוי בהזרעה, איך מועילה תפלה לאחר מכן?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **כגון שהזריעו שניהם** [האיש והאשה] **בבת אחת**. ובאופן זה לא נקבע בשעת הזרעה אם יהיה העובר זכר או נקבה, ועד ארבעים יום עדיין מועילה תפלה שיהיה הולד זכר.

[שם ל, כא] שזבולון ודינה היו תאומים, נמצא שבעת התפלה כבר ישבה על משבר, ולכן נקט המדרש שהתהפך מתפלתה של רחל, שהיתה מתפללת תמיד, והקב"ה שידע שזבולון במעי לאה הפך דינה לבת.

[3100] ראה **בירושלמי** [תענית פ"ג] שאין מתפללים על נס, כי הוא בכלל תפלת שוא. **ובגבורת ארי** [שם יט] כתב שאדם גדול וחסיד יכול להתפלל לנס, כמבואר בסוגיין שלאה התפללה לנס. ויתכן עוד, שלאה רק דנה דין בעצמה ולא התפללה, ורק רחל התפללה כי לא ידעה מהריון לאה [כמבואר בהערה הקודמת, אך רש"י בראשית ל כא כתב שלאה "התפללה עליו ונהפך לנקבה"].

[3101] משמע שאחר ג' חדשים אין חשש שיעשה סנדל, ובדרשות **עונג יו"ט** תמה שהרי ביבמות [מב א] מבואר שגם אחר ג' חדשים חוששין. וראה **מהרש"א** [נדה לא א].

[3102] בזוהר [תזריע מב ב] תמה, הרי אמרו [תנחומא פקודי ג] שהמלאך נוטל כל טיפה ושואל מה תהא עליה, והקב"ה אם תהא זכר או נקבה, ואיך אמרו שהיא תלויה בהזרעת הבעל והאשה. וביאר רבי יוסי שרק המלאך אינו יכול להבחין מי הזריע תחילה, אך הקב"ה שיודע מי קדם, גוזר שתהא כפי כח המזריע, וראה עוד שם [תרומה קסא ב].

[3103] עיין **ברמב"ן** [ויקרא יב ב]

שנינו במשנה: **היה בא בדרך** ושמע קול צוחה בעיר, ואמר: "יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי", הרי זו תפלת שוא.

תנו רבנן: מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צוחה בעיר. אמר: מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. [3104] **ועליו** [על הלל] **הכתוב אומר** [תהלים קיב ז]: "**משמועה רעה לא ייירא, נכון לבו בטוח בה**".

אמר רבא: כל היכי דדרשת להאי קרא, הריהו נדרש יפה. ובין **מרישיה לסיפיה מדריש**, ובין **מסיפיה לרישיה מדריש**. ומפרש כיצד הוא נדרש:

מרישיה לסיפיה מדריש כך: "**משמועה רעה לא ייירא**" - **מה טעם**? - מפני ש"**נכון לבו בטוח בה**".

ומסיפיה לרישיה מדריש כך: מי ש"**נכון לבו בטוח בה**", הרי "**משמועה רעה לא ייירא**". [3105]

ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון, חזייה רבי ישמעאל לאותו תלמיד דהוא **קא מפחיד, אמר ליה** רבי ישמעאל: סימן הוא כי **חטאה** [חוטא] **את**, כי פחד אינו תולדה של יראת ה', אלא כתוצאה מחוסר אונים, דהרי **כתיב** [ישעיה לג יד]: "**פחדו בציון חטאים**". [3106]

אמר ליה אותו תלמיד: **והכתיב** [משלי כח יד]: "**אשרי אדם מפחד תמיד**". הרי שיש מעלה בפחד, ואינו סימן לחטא.

[3104] **המהר"ל** [נתיבות עולם בטחון א] ביאר ש"שמועה רעה" היא כאשר הוא שומע פתאום דבר רע, והבוטח בה' אינו שומע שמועה פתאום [כי דבר שאינו נמשך זמן, אינו מהנהגת עוה"ז התלוי בזמן], ואין יכולה לבא צרה בביתו אלא אם תחול מעט מעט [וכנגד זה אין הבטחון יכול לעמוד, כי כך הוא הנהגת עולם שיש בו רע], וכיון שבטח בה' ידע שצווחה הבאה על צרה פתאומית, אינה יכולה להיות בביתו. **וביערות דבש** [ח"א ז] ביאר שהלל הרגיל את אנשי ביתו בהנהגה ישרה, כי כאשר יקרה שום אסון ודבר צער ומחריד, לבל יצטערו ולבל יקוננו, אלא יקבלו הכל באהבה. **ובאמרי נעם** הובא בשם מפרשים שבטחונו היה שאין ה"צווחה" מתוך ביתו. כי איך יבטח שאין הצרה בתוך ביתו והרי הרבה צדיקים יש להם צרות. ודחה **הגר"א** שהרי הביאו מקרא "משמועה רעה לא ייירא", להשמיע שבטח שלא תהיה "צרה" בביתו [וראה **מורה נבוכים** ח"ג נא **ורמב"ן** בראשית יח יט, דברים כ א, **וחזו"א** ב"ב ה יח, שההשגחה על האדם היא כפי מדת בטחונו, והלל שהיה דבק בה' בכל עת ידע שאין רעה יכולה להגיע אליו].

[3105] **רש"י** נקט שמשמעות שוה לשתי הדרשות, אלא שכפל הדרש כדי לחזק את הענין, ולהורות שהמסובב והסיבה אחת היא [ע"פ מהרש"א]. **והריטב"א** הביא בשם הראב"ד שהדרש מהרישא לסיפא הוא הבטחה לצדיק שלא ייירא, ואילו הדרש מסיפא לרישא אינו הבטחה אלא גילוי המציאות. וכן כתב המהר"ל [שם] שהכוונה ללמד כי אם אתה רואה אדם שאינו שומע שמועה רעה, תגזור אומר שלכך אינו שומע שמועה רעה בשביל שהוא בטוח בה' ולא תאמר כי אפשר שיש לכך סבה אחרת, כי אי אפשר לתלות בסבה אחרת. וכן כאשר רואה אדם שהוא בוטח בה', תדע בודאי, שאדם זה אין צריך שיהיה ירא משמועה רעה.

[3106] **המהר"ל** [נצח ישראל ה, נתיב התשובה א] ביאר שהרע נמשך אחר חסרון, וכיון שהחוטא חסר, הרי הוא בפחד מהרע הרודף אחריו, אך השלם אין לו ממה לפחד. **ובמכתב מאליהו** [ח"ד 234] הביא מהזוהר שהפחד בעניני העוה"ז אינו אלא דמיון, ובאמת שרש הפחד שבלב האדם נובע מפני עבירותיו, והאדם טועה ונראה לו שפחדו על עניני העוה"ז, ואמנם אילו היתה נפשו שלמה ללא פגם, לא היה שום פחד בלבו, כי הירא מפני ה' אינו מפחד מזולתו, וראה **עלי שור** [ח"א ג ג].

אמר ליה רבי ישמעאל: **ההוא** קרא **בדברי תורה כתיב**. והכוונה היא שאשרי אדם שמפחד תמיד שמא ישתכח תלמודו, ומתוך כך הוא מחזר לשנותו תמיד. [3107] **יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא, אתנח** [נאנח] יהודה בר נתן, **אמר ליה** רב המנונא: וכי **יסורים בעי ההוא גברא** [יהודה בר נתן] **לאתויי אנפשיה!**? שהאנחה והפחד גורמים שיבא לו הדבר שממנו הוא דואג, **כדכתיב** [איוב ג כה]: "**כי פחד פחדתי ויאתיני** [יבואני], **ואשר יגורתי יבא לי**". [3108]

מקשה הגמרא: **והא** פחד הוא מעלה, שהרי **כתיב** "**אשרי אדם מפחד תמיד**".

מתרצת הגמרא: **ההוא** פחד, **בדברי תורה כתיב**.

שנינו במשנה: **הנכנס לכרך** [3109] מתפלל שתים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בן עזאי אומר: ארבע. שתים בכניסתו ושתים ביציאתו. נותן הודאה על לשעבר, וצועק על העתיד. [3110]

תנו רבנן: בכניסתו לכרך **מהו אומר**? - "**יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שתכניסני לכרך זה לשלום**". והיינו "צועק על העתיד".

ולאחר **שנכנס** הוא **אומר**: "**מודה אני לפניך ה' אלהי, שהכנסתני לכרך זה לשלום**". והיינו "מודה על לשעבר".

וכש**בקש לצאת**, הוא צועק על העתיד, **ואומר**: "**יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שתוציאני מכרך זה לשלום**".

ולאחר ש**יצא**, הוא מודה על העבר **ואומר**: "**מודה אני לפניך ה' אלהי, שהוצאתני מכרך זה לשלום. וכשם שהוצאתני לשלום, כך תוליכני לשלום, ותסמכני לשלום, ותצעידני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בד רך**".

[3107] רש"י, **ובמסילת ישרים** [כד] נקט דהיינו "יראה מן החטא, שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות או מחמת העלם".

[3108] ראה בספר **אמונה ובטחון להחזו"א** [ב], שהבטחון אינו אמור לקבוע בכל עתיד בלתי מוכרע שודאי יהיה טוב, שהרי כל עוד לא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, אלא ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך. והוסיף, ש"על הבוטח שורה רוח הקדש ומתלוה עמו רוח עוז המבשרו כי אמנם יעזרהו ה', אך זה ענין מתחלף לפי מעלת הבוטח ורב קדשו".

[3109] **הט"ז** [רל א] כתב שגם הדר בכרך כשיוצא ממנו, אומר "יה"ר כו' שתוציאני" כי יש לו מורא ביציאה ממנו, ותפלת הדרך על סכנת הדרך [ולכן הדר בעיר אינו אומר ביציאתו יה"ר וכו' כי אין סכנה היציאה ממנה]. אך **הפמ"ג והנשמת אדם** [סד א] דקדקו שרק אורח "הנכנס לכרך" מתפלל תפלות אלו, כי חושש שיעלילו עליו ולא יהא מי שיסייענו [כמבואר בסמוך], ואילו הדר בו אומר ביציאתו רק תפלת הדרך, שהרי לא תקנו לכל הדר בכרך כזה לומר תפלות אלו בכל יום, ובהכרח שרק אורח חושש לעלילות.

[3110] **החיי אדם** [שם ד] כתב שאם אינו משתהה בכרך, רק עובר דרכו, יכלול הכל בשתי תפלות, דהיינו, קודם שיכנס יאמר "שתכניסני ותוציאני מכרך זה לשלום". וכשיצא יאמר "מודה כו' שהכנסתני והוצאתני מכרך זה לשלום". וצידד שתפלה זו נאמרת דוקא בכרך גדול. אבל בעיר, אין צורך לתפלות האלו. והסיק שהכל לפי הענין, שאם יוכלו להעליל עליו, אפילו בכפר, יתפלל תפלות אלו.

אמר רב מתנא: **לא שנו שמתפללין כן, אלא בכרך שיש** בו מושלים רעים, **ואין דנין** במשפט ואם יצא חייב **הורגין בו**. אלא מחפשים עלילות ומעניש שלא בדין. **אבל בכרך ש**אין הורגים בו את האדם בלא משפט, אלא **דנין** ורק אם יצא חייב **הורגין בו**, **לית לן בה**, אין מקום לתפלה זו, אלא יזהר בעצמו שלא יפשע, וממילא לא יענישוהו. ואם כבר פשע, אין לו ליכנס למקום זה, ולא יבא לידי סכנה.

איכא דאמרי, כך **אמר רב מתנא**: **אפילו בכרך ש**אין הורגים בו את האדם בלא משפט, אלא **דנין** ורק אם יצא חייב **והורגין בו**, גם כן יש לו להתפלל בכניסתו לשם. כי אף אם לא פשע, **זימנין ד**יאשימוהו שפשע ויעמידוהו לדין, **ולא מתרמי ליה אינש ד**יהיה סניגור עליו, **ויליף ליה זכותא**. ועלול הוא ליהרג על לא עוול בכפו.

תנו רבנן: **הנכנס לבית המרחץ** [ובזמנם היה המרחץ מקום סכנה, מפני האש שהבעירו תחת מקום המים, [3111] ולכן] **אומר**: "**יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שתצילני מזה, ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון, ואם יארע בי דבר קלקלה ועון** [ואמות], **תהא מיתתי כפרה לכל עונותי**.

אמר אביי: **לא לימא אינש הכי** [את סוף התפלה "ואל יארע בי וכו'"], כדי **דלא לפתח פומיה לשטן**.

דאמר ריש לקיש, וכן תנא משמיה דרבי יוסי: **לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן**. [3112]

אמר רב יוסף: **מאי קראה** שממנו למד רבי יוסי שלא לפתוח פה לשטן? - **דכתיב** שאמרו ישראל לישעיה [ישעיה א ט]: "לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד, **כמעט כסדום היינו, לעמורה דמינו**". **ומאי אהדר להו הנביא** [שם י]: "**שמעו דבר ה' קציני סדום**, האזינו תורת אלהינו עם עמורה", הרי שהתקיימו דבריהם, וקרא אותם בנבואתו "קציני סדום" כיון שדימו עצמם לסדום ועמורה. [3113]

שבה הגמרא לדיני תפלת הרואה בבית המרחץ: **כי נפיק** מבית המרחץ, **מאי** הוא **אומר**?

אמר רב אחא: "**מודה אני לפניך ה' אלהי, שהצלתני מן האור** [האש שבבית המרחץ].

רב אבהו על לבי בני [נכנס לבית המרחץ], **אפחית בי בני מתותיה** [נפחתה מתחתיו רצפת בית המרחץ, ונפערה מתחתיה החפירה שהמים נופלים לתוכה]. **אתרחיש ליה**

[3111] כך פירש **רש"י**, **והמהרש"א** הוסיף שיש בו סיבה לסכנה, כי האדם עומד בו ערום מן המצוות, ולפיכך יש לו להתפלל, שלא יזכרו אז עוונותיו, משום שאין שם בידו מצוות שיגנו עליו מפני עונש.

[3112] **המג"א** [רלט ה] נקט שחשש זה הוא רק במקום סכנה, וראה **עיון יעקב** לעיל [יט ב].

[3113] התנא בברייתא נקט שכיון שאומר באופן שאינו מוחלט, דהיינו "אם יארע", אין לו לחוש לשטן, כי אין ללמוד מ"קציני סדום" אלא כשקובעים ואומרים "כסדום היינו", אך אביי סבר ש"לעולם" לא יפתח פיו, אפילו בלשון כזו. וראה דברי "הכותב" **בעין יעקב** [שם] שטעם החשש הוא משום שדבריו מתקבלים כהודאת בעל דין, שאחריה אין מקום לרחמים.

ניסא, וקם **על עמודא** [עמד על עמוד אחד שנשתייר מהרצפה], **ושזיב** [הציל] **מאה וחד גברי** שהיו עמו שם, **בחד אבריה**. שהחזיק בידו האחת אדם אחד או שנים, והם החזיקו ביד אחרים וכן הלאה, והחזיקו זה בזה מאה ואחד אנשים, ולא נפלו לחפירה.

אמר רב אבהו לאחר שאירע לו נס זה: **היינו** הטעם **דאמר רב אחא** שצריך אדם להודות ביציאתו מבית המרחץ "שהוצאתני לשלום", שלא אירע לו מקרה כזה שקרה עמדי.

דאמר רב אחא: **הנכנס להקיז דם**, **אומר** [3114]: "**יהי רצון מלפניך ה' אלהי**, **שיהא עסק זה לי לרפואה**, **ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה**, **ורפואתך אמת** [3115] . **לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות**, **אלא שנהגו** [כי באמת לא היה להם לעסוק ברפואה כלל, אלא לבקש רחמים. [3116] לפיכך אני מתפלל שאתה תרפאני, ומה שאני עוסק ברפואה, אינו אלא מחמת המנהג].

אמר אביי: **לא לימא אינש הכי** ["לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות וכו'"], כי אין נכון לומר שכיון שה' הביא חולי על אדם, אין לו רשות להתרפאות על ידי רופא, **דהרי תנו דבי רבי ישמעאל**: ודרשו את הכתוב [שמות כא יט]: "**ורפא ירפא**" **מכאן שניתנה רשות** [3118] **לרופא לרפאות**. [3117]

[3114] **המג"א** [רל ו] כתב שיאמר כך בבואו לעסוק בכל ענין רפואי, ומסתבר שאין צורך לפרט את אופן הטיפול, כי העיקר ש"עוסק" בהשתדלות, ואילו אופן ה"רפואה" נעשה ע"י הקב"ה.

[3115] **בשפתי חכמים** ביאר שמרפא בלא ליטול שכר, ו**בן יהוידע** כתב שבידי אדם רפואה אחת מזיקה לרפואה אחרת, והקב"ה מרפא כמה מחלות בבת אחת.

[3116] **הרמב"ן** [ויקרא כו יא] ביאר שאילו לא היו נוהגים להשתמש ברפואות היה האדם נחלה רק כפי שמגיע לו בעונש חטאו, והיה מתרפא ברצון ה', אבל כיון שנהגו ברפואות, הניחם ה' למקרי הטבע. **והט"ז** [יו"ד שלו א] ביאר שרב אחא נקט שצריך לפרש בתפילתו, שאמנם היה ראוי לסמוך על בקשת רחמים בלבד, ואינו מקיז דם אלא מפני שכך נהגו. ועל כך נחלק אביי, ואמר שכבר הסכימה לכך התורה, כי ירדה לדעת בני אדם, שאין בוטחים כל כך, וראוי שיעשו השתדלות עם בקשת הרחמים, ואחר שנהגו כך הרי הרופא מצווה לרפא ולהציל מפני פקוח נפש.

[3117] התבאר לפי **רש"י** בב"ק [פה א], וראה **מדרש שמואל** [א] שחולה אחד שאל לרבי עקיבא ורבי ישמעאל איך מותר להתרפאות, ואמרו לו שהאדם הוא כאילן, והרפואה היא כזבל המועיל לצמיחתו, וכשם שמותר לטפל בגידול עצים כך מותר לטפל באדם, וראה **זוהר** [ח"ז רצט א]. **ותוס'** [ב"ק שם] נקטו שאילו נאמר רק "ורפא" הוה אמינא כי רק מכה הבאה בידי אדם מותר לרפאות, אבל כשמרפא חולי הבא בידי שמים נראה כסותר גזירת המלך, ולכך נאמר גם "ירפא". **והאבן עזרא ורבינו בחיי** [שמות כא יט] נקטו שנתנה רשות לרופאים לרפא רק מכות ופצעים שנראים מחוץ לגוף, אך חולי שבפנים הגוף רק ביד השם לרפאתו [וראה **תשב"ץ** ח"ג פב שבחולי פנימי יש חשש שהריפוי יסכנו. **והכרתי** קפח ה ביאר שרפואת חולי חיצוני היא מדע מדוייק כהנדסה, אך בפנימי מטפל הרופא כפי שכלו, ולכן אמרו טוב שברופאים לגיהנם, ויתכן עוד, שחולי בסתר, אין מניעתו מרפואה נחשבת כסומך על הנס]. **והרמב"ן** [ויקרא שם] כתב כדרכו, שאמנם לא נתנה רשות לחולה להתרפאות, וכוונת התורה שאם החולה בא להתרפאות, כי נוהג ברפואות - ואינו מעדת הבוטחים בה' שחלקם בחיים - אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, ואין לו לחשוש שמא ימות בידו, כי הוא בקי ברפואה, וגם אין לו לומר שה' לבדו רופא כל בשר, כי כיון שנהגו ברפואות, הניחם ה' למקרי הטבע [וכ"כ **הטור** יו"ד שלו, וראה **אבני נזר** חו"מ קלו **ואגרות משה** או"ח ח"ג צ, אה"ע ח"א צט].

[3118] **בעלי התוס'** [שמות כא יט] הקשו למה לא יהא הרופא חייב לרפאות מפני הכתוב "והשבותו לו" שדרשוהו [סנהדרין עג א] גם לגבי אבידת גופו. ותירצו, שמקרא זה אין חיוב אלא להציל אדם הטובע וכדו', שמאבד גופו

כי קאי מהקזת הדם, **מאי** הוא **אומר**?
אמר רב אחא: "**ברוך רופא חנם**". [3119]

דף ס:

הנכנס לבית הכסא, **אומר** כלפי המלאכים המלוים אותו תמיד [שכן נאמר "כי מלאכיו יצוה לך"]: "**התכבדו מכובדים**, **קדושים משרתי עליון**, **תנו כבוד לאלהי ישראל**, ואל תגרעו מכבודכם להכנס עמי לבית הכסא, ואף שה' צווה עליכם לשמרני, אני מוחל לכם על כך, [3120] ולכן **הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני**, **ואבוא** [אחזור] **אליכם**".
אמר אביי: **לא לימא אינש הכי** ["הרפו ממני" וכו' [3121]], משום שיש לחשוש **דלמא שבקי ליה** המלאכים **ואזלי**, ולא ישמרוהו מהמזיקים בבית הכסא, וגם לא ישובו אחר כך ללוותו, **אלא לימא** כך: **שמרוני שמרוני**, [3123] **עזרוני עזרוני**, [3122] **סמכוני סמכוני**, **המתינו לי המתינו לי**, **עד שאכנס ואצא**, [לפי] **שכן** היא **דרכן של בני אדם** [שנזקקים לנקביהם]. [3124]

כי נפיק מבית הכסא, [3125] **אומר**: "**ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה**, [3127] **וברא בו נקבים נקבים**, **חלולים חלולים** [3126] [שסגורים מסביב] **גלוי וידוע לפני כסא כבודך**, [3128] **שאם יפתח אחד מהם** [מהחללים הסגורים, כגון הלב או הכרס],

---

בבת אחת, אך חולה אין גופו "נאבד" ממנו [אך **הרמב"ם בפיה"מ** נדרים ד ד נקט שגם רפואתו היא בכלל השבת גופו]. ו**בתוס' הרא"ש** כתב שהחידוש הוא כי אע"פ שהרופא חייב לרפאות, מותר לו ליקח שכר על רפואתו. ועוד שלולי ההיתר הוה אמינא כי אף שיודע להציל, אסור לו לרפאות חולי הבא בידי שמים, וכדלהלן.

[3119] גירסת **הרמב"ם** [ברכות י כא] "**ברוך רופא חולים**", ו**רבינו חננאל והרא"ה** גרסו "**ברוך רופא חיים**".

[3120] ע"פ **פרישה** [ג א].

[3121] כך משמע מהרי"ף והרא"ש שהעתיקו "תנו כבוד לאלוהי ישראל, שמרוני וכו', אך **הרמב"ם והטור** השמיטו מ"תנו כבוד וכו'". וראה **בשערי תשובה** [רסב] שאמירת "צאתכם לשלום" למלאכים בליל שבת, אינה בקשה שייצאו, אלא תפלה שגם יציאתם תהיה לשלום, ו**בשפת אמת** [ויצא] כתב שאומר כן למלאכים המלוים אותו ביום חול, כי אמרית "שלום עליכם" היא למלאכים הבאים ללוותו בשבת.

[3122] ה**פרישה** [שם] ביאר שמבקש לעזרו בעשיית צרכיו, שיפתחו ויסתמו נקביו כראוי, ולא יבא לידי היזק, וגם יעזרוהו בצאתו.

[3123] **הגר"א** ביאר שכפילות הלשון היא משום ששני מלאכים מלוים אותו, אחד מימין ואחד משמאל [כמבואר בתענית יא א]. ו**מהרש"א ופרישה** ביארו שמבקש על ההווה, שישמרוהו ממזיקין בבית הכסא, ועל העתיד, שלא יעזבוהו אחר שיצא [ומבקשם קודם שיכנס, כי אח"כ ידיו מטונפות].

[3124] **האבודרהם** הביא בשם **ריב"ש** שרק מי שהוא ירא שמים ושכינה שורה עליו אומר כן, וכתב **הב"י** [ג] שלכן עכשיו לא נהגו לאומרו, ו**במור וקציעה** הקשה שבכמה מקומות בש"ס מוזכר שמלאכים מלוים כל אדם ואפילו רשע [ו**במחזיק ברכה** נקט שגם היום מתלוים לנו], לכן ביאר שנוסח זה נתקן רק בימי הגמרא שהיו בתי הכסא בשדות, והוצרכו לשמירה מהמזיקין השכיחים שם.

[3125] **האבודרהם** נקט שבקומו בבוקר, מברך אשר יצר, אפילו אם לא עשה צרכיו, כי רוח רעה שורה על הידים, וביאר **הדרכי משה** [ד ג] שמפני רוח רעה אינו יכול לגעת בנקביו לפותחן או לסותמן. ו**המג"א** [שם ב] ביאר שבבוקר מברך על שנעשה כבריה חדשה. וכתב **הגרעק"א** שם דהיינו דוקא אם היו לו מים ליטול ג' פעמים, כי בלא נטילה זו אינו יכול לגעת בנקביו.

[3126] **רש"י** [ד"ה או אם] גרס "חללים", **והרי"ף** גרס "חלולים", וביאר **הב"י** ש"חלל" אינו בריאה ששייך להודות עליה, ו**הט"ז** כתב שרש"י סבר שההודאה על בריאת החלל, דהיינו לב וכרס הסתומים מכל צד, [ו**הרמ"א** כתב שלא

או יסתם אחד מהם [מן הנקבים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת][3129], **אי אפשר לעמוד לפניך**".[3130] **ומאי חתים** בברכה זו?

אמר רב: "ברוך: **רופא חולים**".

אמר שמואל: בנוסח חתימה זו **שוינהו אבא** [רב] **לכולי עלמא קצירי** [חולים]. וכיון שאין הדבר כן, **אלא** יחתום: "ברוך: **רופא כל בשר**". שהיציאה היא רפואת כל הגוף.

רב ששת אמר: יחתום "ברוך: **מפליא לעשות**". כי הגוף חלול כמו נאד. ונאד שיש בו נקב אין הרוח עומדת בתוכו, וגוף האדם נברא עם הרבה נקבים, ובכל זאת הרוח עומדת בתוכו, וזו היא פליאה וחכמה[3131].

יאמר "חלל" כי הוא לשון הרג]. וכתב **הטור** [ו] שיאמר "חלולים חלולים" כי יחד הם גימטריא של "רמח" כנגד איברי האדם [כמבואר **בתנחומא** שמיני], וביאר **הגר"א** שהגימטריא מרמזת שאין אבר שאין בו חלל, ואפילו שער.

[3127]**בשו"ע** [ו א] הביא שלשה ביאורי הראשונים. א. "שבריאת האדם היא בחכמה נפלאה". ב. "על שם שהגוף דומה לנוד מלא רוח והוא מלא נקבים", [רש"י, להלן בחתימת הברכה, הערה 40] ג. "שהתקין מזונותיו של אדם הראשון ואח"כ בראו" [תוס', וראה עוד **בכוזרי** ג יז]. וה**מהרש"א** ביאר עוד שכשבירא את האדם, נתן בו חכמה, שלא כשאר הנבראים. וכתב **בערוך השלחן** שהשו"ע האריך בביאור ברכה זו [שלא כדרכו], וגם גוף הברכה ארוכה, כי אינה ברכת הנהנין, שהרי יציאתו באה לו בעל כרחו, ואינה כאכילה שנהנה לפי רצונו, וגם אינה ברכת השבח, שאם כן לא היה מברכה כמה פעמים ביום, אלא שתקנו ברכה על יצירת האדם, משום שלא רצו להזכיר במפורש את עיקר עניינה - ההודאה על הפרשת הפסולת - שהוא דבר שאינו של כבוד, ותקנוה ברמז, ולכן צריך לפרשה.

[3128]**הגר"א** אמר שמזכירים כאן "כסא הכבוד", לאפוקי מדעת הכופרים שטוענים כי לא יתכן שהקב"ה ישגיח בעצמו על עולם שפל כל כך. לכך אנו אומרים שמלפני כסא הכבוד שהוא מקום גבוה כל כך, הריהו משגיח אף על דברים שפלים כאלו. וכידוע "כסא" הוא גימטריא של "טבע", לומר שהנהגת הטבע מושגחת ע"י כסא הכבוד עצמו. **ור"י בן יקר** ביאר כדעת הטור [הערה 39] שהברכה על שעת יציאת הוולד, והוא יוצא ממקום הנשמות, שהוא תחת כסא הכבוד.

[3129]**בשו"ע** [שם] ביאר "שבנקבים יש נקב אחד שהוא הפה, שכשהוא במעי אמו הוא סתום, וכשיוצא לאויר העולם הוא נפתח [נדה ל ב], ואם כשיוצא לאויר העולם היה נשאר סתום לא היה אפשר להתקיים אפילו שעה אחת. והאברים החלולים, אם היה נפתח אחד מהם לא היה אפשר להתקיים אפילו שעה אחת. ועוד יש לפרש שגבול יש לאדם שיכולין נקביו ליסתם ולא ימות, וכיון שעבר אותו הגבול אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת, וכיון שבכלל הנקבים הם פי הטבעת ופי האמה, ובכלל האברים החלולים שאם יפתח אחד מהם אי אפשר להתקיים, הם כרס ומעיים, נמצא ששבח זה הוא מענין עשיית צרכיו. ואפשר עוד, שמאחר שאם יוצא לנקביו ביותר עד שאם עבר הגבול ימות, בכלל "שאם יפתח אחד מהם" הוא, ונמצא שגם "שאם יפתח אחד מהם" הוא מענין עשיית צרכיו ממש.

[3130]**הרי"ף** הוסיף "אפילו שעה אחת", אך ה**מהר"ם מרוטנבורג** טען שאין לומר כן, שהרי אדם סותם פיו כמה שעות, ויכול לחיות. [וכן פסקו מג"א והגר"א או"ח ו]. וה**ב"י** יישב על פי הבנת ה**טור** שהכוונה להודות על שעת יציאתו לעולם, ואילו אז היה נשאר פיו סתום אפילו שעה אחת, לא יכל להתקיים, ולביאורו נמצא שמודה על סתימת הנקבים בעת הלידה, ועל שלא נפתחו האברים החלולים לפניה. אך ה**ט"ז** נקט שלביאור הטור נמצא שכל אבר יש לו שעה שראוי לו להיות חלול, ובשעה אחרת יהיה נקוב, כי פה וחוטם לפני הלידה צריך שיהיהו סתומים, ולאחריה פתוחים, ואילו טבור לפניה צריך להיות פתוח ואחריה סתום, ולכן כופל בכלן "חלולים" ו"נקבים".

[3131]כך פירש **רש"י**, ומשמש שכוונתו לבאר גם את תיבות "אשר יצר את האדם בחכמה". וכתב **מהרש"א** שלביאורו "בחכמה" נסוב על ההמשך, שברא בו נקבים חלולים. והלבוש ביאר שהרכיב באדם כמה כוחות, כח המושך את המאכל מגרונו, וכנגדו כח המחזיקו בגוף ומונעו מלצאת מיד, וכן כח המעכל והמחלק את המזון באבריו לפי צרכו, ולבסוף כח הדוחה את הפסולת, ואילו היו משמשים בבת אחת לא יכל להתקיים. **והגר"א** ביאר שהפלא הוא בכך שאם אינו אוכל כמה ימים תצא נשמתו מגופו, אף שהנשמה אינה זקוקה לאוכל שהוא מזון הגוף בלבד, ובהכרח שהקב"ה זווגם יחד, כדי שהנשמה תרגיש בצרכי הגוף. ויתכן עוד שלשון "מפליא לעשות"

אמר רב פפא: הלכך נמרינהו לתרוייהו, ויחתום: "ברוך: רופא כל בשר ומפליא לעשות".

הנכנס לישן בלילה [3133] **על מטתו**, [3132] **אומר** קריאת שמע שעל המטה, וכך הוא סדרה: **מ"שמע ישראל" עד "והיה אם שמוע"**, ואחר כך [3135] **אומר** [3134]: **"ברוך המפיל חבלי שינה על עיני, ותנומה על עפעפי**, [3137] **ומאיר לאישון בת עין** [3136] **. יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שתשכיבני לשלום, ותן חלקי בתורתך**, [3138] **ותרגילני לידי מצוה, ואל תרגילני לידי עבירה, ואל תביאני** לא **לידי חטא ולא לידי עון**, [3139] **ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון, וישלוט בי יצר** הטוב, **ואל ישלוט בי יצר הרע, ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים, ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים, ותהא מטתי שלמה לפניך** [שלא יהיה פסול

נאמר על המלאך שראה מנוח [שופטים יג יט] ותקנו שיאמר ביציאתו כלפי המלאכים שמכבדם בכניסתו, שאף הם בכלל חכמתו יתברך, וראה **כוזרי** [ג יא].

[3132] ראה **תוס' לעיל** [יא ב ד"ה שכבר] שאין מברכים על שינה בסוכה, מחשש ברכה לבטלה, שהרי יתכן שלבסוף לא יישן, וראה **בביאור הגר"א** [תלה] שברכת המפיל אף אם לא יישן אינה לבטלה, כי לא נתקנה על עצם השינה, אלא על שהולך לישון, כמו הברכה על בדיקת חמץ, שהיא על הבדיקה, ולא על מציאת החמץ. והחיי **אדם** [לה ד] שבברכת המפיל אין חשש זה, כי תקנוה על מנהג העולם, והיא כברכת השחר שמברכם אף שלא נהנה [כדלהלן], **ומהר"ץ חיות** כתב שהברכה על טבע השינה בבריאה, שאינו יכול שלא לישן לעולם], **ובבה"ל** [ורלט ד"ה מברך] דחה טעם זה, שהרי אומרה בלשון יחיד "על עיני", ומשמע שאינה נסובה על מנהג העולם וטבעו, אלא על שינת עצמו.

[3133] **רמב"ם** [תפלה ז א], והיינו כי ק"ש על המטה נתקנה רק בלילה, שאז צריך שמירה מהמזיקים [כדלעיל ה א], וראה הערה 44.

[3134] **המאירי** הביא מחלוקת הראשונים אם גם ק"ש על המטה נאמרת רק בלילה, ויתכן שנחלקו אם היא ברכת הנהנין, ומתי שנהנה מברך, או שהיא ברכת השבח על טבע העולם, ונתקנה רק כשנוהג כסדרו של עולם [ונפקא מינה גם להפסק בינה לשינה]. **ובחיי אדם** [לה] כתב שיש שלש סיבות לא לאמרה בלילה, **א.** שמא לא יישן. **ב.** אסור לישון ביום. **ג.** כיון שהוא מגרה את עצמו לישון, אינו יכול לומר "המפיל חבלי שינה".

[3135] **בתוס' הרא"ש** דייק מכאן שמברכה סמוך לשינה, אחר שקורא ק"ש, והביא מירושלמי שתחילה מברך ואח"כ קורא ק"ש, וריב"ל היה אומר אחרי ק"ש עוד מזמורים. **ובשו"ע** [ורלט א] כתב קורא ק"ש: ומברך המפיל: ואומר יושב בסתר", וביאר **המג"א** [ב] שסבר כי ק"ש אינה לשמירה, אלא כדי לומר ד"ת קודם השינה, ולכן היא נחשבת הפסק אחר ברכת המפיל, ורק פסוקי שמירה, שהם לצורך השינה, אינם הפסק [אך לדעת הרמב"ם שתקנו ק"ש לשמירה, אומרה אחרונה].

[3136] ביאר **האבודרהם** שבעת עייפות האדם חש כאילו עיניו נחשכות, ואחר שנתו הוא מרגיש כמי שאורו עיניו.

[3137] **הגר"א** [משלי ו ד] ביאר ש"שינה" היא הסתלקות המחשבות, ואילו "תנומה" היא סגירת העפעפים, אך עדיין מחשבתו פועלת, ולכן אם קוראים לו הוא עונה. אולם **הרמב"ם** [שם] גרס במקום "ותנומה", "והמשקיע שינת תרדמה", ומשמע שאחר שינה מודה על מצב שהוא יותר משינה.

[3138] **הצל"ח** ביאר שבקשה זו שייכת לפני השינה, כי כוונתו לומר שבלכתו לישון, אין כוונתו להשתמט מחיובו ללמוד יומם ולילה, אלא לאגור כח ללמוד בקומו, ולכן זו הערת הנכונה לבקש על תוספת חלקו בתורה. אך **השל"ה** נקט שמבקש כי אף אם חטא הרבה, לא יכביד הקב"ה את לבו כפי שעשה לפרעה [ועל כך יכול לבקש, אף שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, כי אינו מבקש אלא להסיר ממנו את המניעים, ואף אם יבא להטמאות שלא יפתחו לו].

[3139] בספר **שלמה משנתו** ביאר שבקשות אלו אינם כלפי הקב"ה, שודאי אין חשש שירגילו בעבירה או יביאו לידי חטא, אלא כוונתו לומר שע"י שיקבל חלקו בתורה, תרגילנו למצוות ותצילנו מעבירה וחטא.

ורשע בזרעי], **והאר עיני פן אישן המות. ברוך אתה ה' המאיר** [3140] **לעולם כולו בכבודו".**

סדר ברכות השחר: [3141]

כי מתער האדם משנתו, **אומר: אלהי,** [3143] **נשמה שנתת בי, טהורה.** [3142] **אתה יצרתה בי, אתה נפחתה בי,** [3145] **ואתה משמרה בקרבי,** [3144] **ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא. כל זמן שהנשמה בקרבי, מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, רבון כל העולמים אדון כל הנשמות. ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים".**

[3140] גירסת **הרי"ף** "לכל העולם כולו", וראה **ט"ז** [או"ח תקפב ג] ש"כולו" משמעותו גם רובו, כי רובו ככולו, ואילו "כל כולו" משמיע שהכונה ל"כולו" ממש.

[3141] כתב **רבינו יונה** שבזמן הגמרא היו קדושים ונזהרו בטהרת ידיהם, ויכלו לברך בלא נטילה, אך בזמנינו נהגו לברך כל ברכות אלו רק אחר שנוטל ידיו, משום שכל זמן שאין ידיו נקיות אין לברך ברכה [**ובשו"ת הרשב"א** קנג נקט שרק אם מוחזק שנגע לא יזכיר שם שמים, אך בסתם ידים, מותר] והכלל שכל הברכות מברכין אותן עובר לעשייה, הוא רק בברכת המצוות, אבל ברכות השבח כגון אלו, יכול לברך אחרי כן. **והרא"ש** כתב כי מלשון הגמרא משמע שיכול לברכם קודם נטילת ידים, ונקט שלא תקנו נטילת ידים אלא לקריאת שמע ותפלה [משום שידים עסקניות הן, ואי אפשר שלא יגע במקומות המטונפים בלילה]. וביאר **הגר"א** שבבקר ודאי צריך ליטול ידיו לפני הברכות, אלא שאינה נחשבת נטילה לברך עליה, כי אינה אלא בכדי להעביר רוח רעה [שבת קח א], וברכת נטילת ידים דלהלן, נתקנה רק על נטילה לתפלה, וראה הערה 66.

[3142] כדלעיל [י א] "מה הקב"ה טהור, אף הנשמה טהורה".

[3143] דעת **הרא"ש** שברכה זו אינה פותחת ב"ברוך" כי קודם לה מברך "אשר יצר" ומסמיכה אחריה, ואילו **תוס'** **לעיל** [יד א, מו א] נקטו שאף כשאינה סמוכה לחברתה, כיון שהיא ברכת הודאה אינה צריכה לפתוח ב"ברוך". וב**תוס'** **רא"ש** הביא ש**הראב"ד** ביאר שאומרה מיד בקומו, ונחשבת כסמוכה ל"המפיל" שברך לפני שנתו, וכבר ביארנו [שם הערה 15] שתוס' לא ניחא להו בכך, כי סברו שאין די בעצם הסמיכות לברכה שלפניה, אלא צריך שתהא מאותו ענין. וה**כסף משנה** [ברכות א ה] כתב ש"אלהי" הוא מלכות, ולכן נחשבת לברכה, אף שאינו אומר בה "מלכות".

[3144] **השל"ה** ביאר שהטעם שמשנה כאן ואומר "בקרבי" ולא "בי", הוא כי לשון "בי" משמעותו בעצמי ממש, ושייך על הנשמה שנפח בו השי"ת, והיא באה נקיה, כי האלוהים עשה את האדם ישר, אך אחר שקלקל, הוא רק משמרה ב"קרבו", שהוא לשון קורבה בלבד, ומסיים שעתיד שוב "להחזירה בי" אחר נקיונה בעוה"ב. אולם **החפץ חיים** [מכתב עו] דקדק מלשון "להחזירה" [בה' דגושה] שהנשמה עתידה לחזור לאדם באותו מצב שיצאה ממנו.

[3145] **המהרש"א** ביאר שאומר שלש לשונות, משום ש"נשמה" בלשון המקרא כוללת את כל חלקי הנפש, נפש, רוח, נשמה. נמצא ש"אתה בראת בי" - כנגד הנפש הטבעית. "אתה יצרת בי" - כנגד החלק החיוני. ו"אתה נפחתה בי" - על הנשמה, שהיא החלק השכלי, שנאמר "ויפח באפיו נשמת חיים".

[3146] **רש"י**, וכך פירשו [ר"ה כו א] את לשון המקרא [איוב לח לו] "מי נתן לשכוי בינה", דהיינו תרנגול. **והרא"ש** פירש שהלב נקרא "שכוי", והלב הוא המבין, שנאמר [תהלים עג ז] "משכיות לבב". ומברך בבקר על בינת הלב, שבה האדם מבחין בין יום ובין לילה, וכיון שגם התרנגול מבין בכך, התקינו לאומרה בשמיעת קול התרנגול. והיינו שמהבנת התרנגול מוכח שההבחנה בזמן היא תכונה טבעית, ונקבעה בבריאת העולם עם יצירת הזמן, שהוא מושג שנברא רק לצורך הדעת שניתנה לברואים [ראה סידור הגר"א, יוצר אור].

[3147] ב**מעדני יום טוב**, העיר שכל הברכות הם בלשון הווה, חוץ מזו, ומ"אשר הכין מצעדי גבר". **והגר"א** ביאר, שברכות אלו נתקנו על מה שהשליט הקב"ה את האדם על הכל בתחילת הבריאה, ונמצא שמברך על העבר, וראה הערה 62.

[3148] כתבו **תוס'** [ד"ה כי שמע] שאף אם לא שמע קול תרנגול, מברך, משום שאינה אלא להבחנה על הנאת האורה שהתרנגול מבחין בה. והוסיף **הרא"ש** שאינה אלא הודאה למקום שברא לנו כל צרכינו, שאף אם יישן האדם בבית אפל, יבחין בביאת היום על ידי קריאת התרנגול, אבל שאר ברכות השחר, אינו מברך אלא אם נהנה בהנאה שמברך עליה, [תוס' ד"ה כי פריס, ומשמע שנקטו שהן כברכות הנהנין, וראה **מ"ב** מו א]. אולם שיטת **הגאונים** שמברך את כל הברכות אפילו אם לא נהנה, כי נתקנו על סדרו של עולם, ולכן כתב **הראב"ד** שהישן

כי שמע קול תרנגולא, [3148] **לימא**: "**ברוך ... אשר נתן** [3147] **לשכוי** [תרנגול [3146]] **בינה, להבחין בין יום ובין לילה**".

כי פתח את עיניה, [3149] **לימא**: "**ברוך פוקח עורים**"

כי תריץ [כשמתיישר] **ויתיב, לימא**: "**ברוך מתיר אסורים**". [3150]

כי לביש את בגדיו, **לימא**: "**ברוך מלביש ערומים**".

כי זקיף, לימא: "**ברוך זוקף כפופים**". **כי נחית לארעא** ומציב את רגלו על הארץ, **לימא**: "**ברוך רוקע הארץ על המים**". [3151]

כי מסגי [כשמתחיל לפסוע], **לימא**: "**ברוך המכין מצעדי גבר**" [3152].

כי סיים מסאניה [כשנועל מנעליו], **לימא**: "**ברוך שעשה לי כל צרכי**". [3153]

כי אסר המייניה [כשחוגר את אבנטו], **לימא**: "**ברוך אוזר ישראל בגבורה**". **כי פריס סודרא** [3155] **על רישיה, לימא**: "**ברוך עוטר ישראל בתפארה**". [3154]

כי מעטף בציצית, לימא: "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית**".

ביום לא יברכם, כי לא נתקנו על הנאת היחיד, והיינו שהן ברכות השבח. [ו**בשערי תשובה** שרק ברכות שנאמרו בלשון כללי נתקנו על מנהגו של עולם, אך אם לא ישן, לא יאמר "המעביר שינה מעיני"]. ואילו **הרמב"ם** נקט [תפלה ז ט] שבכל הברכות אם לא נהנה לא יברך, והכרי"ע **הב"י** שיברך בלא שם ומלכות.

[3149] גירסת **הרי"ף** "כי מנח ידיה על עיניה", וביאר **הפרישה** [מו ה] שעושה כן קודם שפותחן, כדי להעביר קורי שינה מעליו, [אך בתוך העין אסור ליגע לפני נטילה].

[3150] **הגר"א** [משלי כג טז] ביאר ע"פ דברי רבי יוחנן לעיל [כח ב] שהקב"ה "אם אוסרני - איסורו איסור עולם" והיינו מצב הנשמה בעת שהיא בגלגול, ומברך על היתרה מגלגול.

[3151] ביאר **הלבוש** שהפך טבע היסודות, כי אף שהמים קלים מהארץ, וטבעם לעלות עליה, רקע הארץ עליהם כדי שיוכלו לדור עליה.

[3152] בספר **אגודה** גרס "אשר הכין מצעדי גבר", ולגירסתו גם ברכה זו בלשון עבר. ויתכן שנוסחה תלוי בביאורה, כי מחד נאמר [איוב יד טז] "כי עתה צעדי תספור", והיינו שצעדי האדם מנויים בכל עת [-הווה] עד שתכלה מכסתו, ומאידך נאמר [תהלים לז כג] "מה' מצעדי גבר כוננו, ודרכו יחפץ", והיינו שמברך על מספר צעדיו שנקבעו מתחילה, [ולא נקבע להיכן ילך, כי הוא "דרכו יחפץ"].

[3153] **הגר"א** ביאר, שמברך בלשון עבר על מה שהשליטו הקב"ה בתחילת הבריאה על הכל, עד כדי שנוטל בהמה ושוחטה, ומעורה עושה מנעל, ודורס עליו ברגליו, ודבר זה מרומז בכתוב [תהלים ח ז] "כל שתה תחת רגליו" [ו**במנחת שי** כתב שבכל הבגדים יכול ברך מיד אחר הלבישה, אך כשנוגע בנעליו צריך ליטול ידיו קודם הברכה, ורק אחר הנטילה מברך על לשעבר]. ו**מהר"ל** [פר' עקב] כתב שנעל אינה ככל בגד שמטרתו לכבוד לובשו, אלא כל תכליתה להגן על הרגל מפני נזקי הדרכים [או כדי לנתקו מהאדמה שהתקללה, ולכן חולצה במקום קדוש, שהוא ברוך ואינה לכבוד], ולכן אינו מברך על נעילתה כמו "מלביש ערומים", אלא כוללה בכלל "צרכיו". ו**בחיי אדם** [מט ב] ביאר שמודה על "כל צרכי", דהיינו אפילו הפחותים כמנעלים, וראה בשבת [קכט א] "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקנה מנעלים לרגליו", ונמצא שהמנעל שווה לכל צרכיו.

[3154] **הלבוש** ביאר שדוקא בב' ברכות אלו מזכיר "ישראל", משום שהן שייכות רק לישראל, כי "אוזר ישראל" הוא כנגד החגור, שחוגר בתפלה, כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה. ו"עוטר ישראל" הוא כיסוי הראש, שאסור לישראל לילך בגילוי ראש. וה**ב"ח** הוסיף שלכן לא נכללו שני לבושים אלו ב"מלביש ערומים", כי אין מטרתם לכסות את הגוף, אלא להבדיל ישראל מהעמים. ובבני יששכר כתב ששני לבושים אלו חייב בהם גם ישראל בעת עבודת ה', ואין הכהן מוסיף עליו אלא כתונת ומכנסיים, ולכן בתרומת הדשן [ויקרא ו ג] נאמר רק "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד".

[3155] דעת **תוס'** שהוא הדין לכל כובע וכיסוי. ודוקא כשנהנה ממנו, אבל כשלא נהנה ממנו, כגון כששוכב על מטתו, לא יברך. וכן הוא בברכת "מלביש ערומים".

כי מנח תפילין אדרעיה [על זרועו], **לימא**: "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין**".

וכשמניח תפילין **ארישיה**, **לימא**: "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין**".[3156]

כי משי [נוטל] **ידיה**,[3157] **לימא**: "**ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים**". **כי משי אפיה** [כשרוחץ פניו], **לימא**: **ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי. ויהי רצון מלפניך ה' אלהי, שתרגילני**[3158] **בתורתך ודבקני במצותיך, ואל תביאני לא לידי חטא, ולא לידי עון, ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון, וכוף את יצרי להשתעבד לך**[3159] **. ורחקני מאדם רע ומחבר רע. ודבקני ביצר הטוב ובחבר טוב בעולמך. ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד**[3161] **ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ותגמלני חסדים טובים**[3160] **. ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים**[3163] **לעמו ישראל**".[3162]

שנינו במשנה: **חייב אדם לברך** על הרעה, כשם שמברך על הטובה.

דנה הגמרא: **מאי** "**חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה**"?

[3156] **תוס'** ביארו שתחלת ההנחה היא בזרוע, ולכן מברך עליה "להניח", אבל בשל ראש מברך "על מצות", משום שכבר התחיל להניח קודם. ותמהו על **שיטת רש"י** [מנחות לו א] שאין מברכים שתי ברכות אלו, אלא אם סח בין תפלה של יד לשל ראש. אבל בלא סח בינתיים, מברך ברכה אחת ["להניח"] לשתיהן [ודוחק להעמיד את סוגיין רק באופן שעבר עבירה וסח באמצע]. ולכך נקטו שלעולם מברך על של ראש ברכה בפני עצמה, משום שהיא גמר המצוה ועיקרה, כי יש בה ד' בתים ושי"ן].

[3157] **הב"י** [ד] ביאר חיוב נטילת ידים בבקר במים, נלמד מ"ארחץ בנקיון כפי" [תהלים כו ו, ראה לעיל טו א], אך לתפילה די לנקותם בכל דבר המנקה [ותקנו עוד נטילה לאכילת פת, כדי להרגילם לאכילת תרומה בטהרה]. והביא [באות ז] **משו"ת הרשב"א** [ח"א קצט] שמברך משום שנעשה כבריה חדשה, וצריך להודות על שבראנו לכבודו לשרתו, וראוי להתקדש ככהן המקדש ידיו מהכיור קודם עבודתו. וה**ריטב"א** ביאר דהיינו כשבא להתפלל אחר שיצא מבית הכסא, כי אז חייב בנטילת ידים. וה**גר"א** נקט שחיוב הנטילה שמברכים עליו, הוא רק לתפלה, [וראה הערה 51].

[3158] ראה ביאור **הגר"א** למשלי [א] שהכל הולך אחר ההרגל, כי האדם משתוקק לטבעו, ואם יתרגל בתורה הרי יחזר אחריה [ובלימוד התורה יש מעלה בלימודה כמצוות אנשים מלומדה].

[3159] בברכת המפיל אומר "ואל ישלוט בי יצר הרע", והיינו היצר הכללי שמכשיל את האדם, וכאן מבקש האדם על יצרו הפרטי, שמטרתו להכביד על האדם שלא יקיים את יעודו הפרטי, ולכן מבקש ש"יצרי" "ישתעבד" לי.

[3160] **תוס' לעיל** [מו א] ביארו שחתימה זו היא מעין פתיחת הברכה, כי הכוונה לגמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כמו שאמרו במדרש שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלתה אף על פי שהיתה עייפה.

[3161] הטעם שאינו אומר "לחן וחסד", מבואר ע"פ **מהרי"ל** [הל' פורים] שלא היה מעולם גם חן וגם חסד על אדם אחד, חוץ מאסתר, ולפיכך מבקש שיהא עליו חן במקום שנצרך לו, וחסד במקום שיצטרך לו.

[3162] **הב"ח** [מו] ביאר שהקב"ה בחסדיו מציל מהחטא רק את עמו ישראל, ולא את שאר האומות.

[3163] **השל"ה** ביאר ש"חסדים טובים" הם כאלו שלא ממעטים תחתיהם מזכויותיו. ו**בסידור הגר"א** מבואר שהכוונה לשלול חסד שסופו רע, כמו שנאמר [קהלת ה יב] יש עושר שמור לבעליו לרעתו. ו**בלב אליהו** [ח"א קצט] ביאר ש"גומל" הוא מלשון "גמול", כי הקב"ה מתנהג עם האדם כאילו הוא חייב לשלם לו על מצוותיו, ובכך האדם חש כאילו אינו מקבל לחם חסד, ונמנעת ממנו בושה, וזהו הטוב שבחסד הבורא.

אילימא, כשם שמברך על הטובה "הטוב והמטיב", כך מברך על הרעה "הטוב והמטיב", הרי אי אפשר לפרש כן, כי **התנן "על בשורות טובות אומר** "ברוך **הטוב והמטיב" ועל בשורות רעות אומר "ברוך דיין האמת"**.[3164] **אמר רבא: לא נצרכה** משנתנו להשמיענו **אלא** שצריך **לקבולינהו** את הבשורות הרעות, **בשמחה**, ולברך עליהן בלבב שלם, כשם שמברך על הבשורות הטובות.[3165]

אמר רב אחא משום רבי לוי: מאי קרא המלמד שכך ראוי לברך על הרעה?[3166] - "לדוד מזמור, **חסד ומשפט אשירה, לך ה' אזמרה"**. ומשמעו, כי בין אם תעשה עמדי חסד, ובין אם תעשה עמי משפט [דהיינו פורענות], אני אשירה לך.

רבי שמואל בר נחמני אמר: מהכא למדו שכך ראוי לברך על הרעה: **"בה' אהלל דבר, באלהים אהלל דבר"** ודרשוהו, **"בה' אהלל דבר - זו מדה טובה**, ששם "הויה" מורה על מדת החסד. ו**"באלהים אהלל דבר" - מדת פורענות**, כי "אלהים" משמעותו "דיין", והיינו מדת הדין. וקאמר דוד, כי בין אם מודד לו במדת החסד ובין אם מודד לו במדת הדין, יש לו להלל להקדוש ברוך הוא.

[3164] נידון הגמרא לכאורה תמוה, שהרי המשנה ביארה כוונתה שדרשו מ"בכל מאדך" - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך, בין מדה טובה ובין מדת פורענות - הוי מודה לו, ויתכן ליישב כדברי **הגר"א** [הובא בהערה 19 למשנה] שצריך לשער את שמחתו ברעה כפי שהוא שמח על טובה שכנגדה, והמקשה סבר שהחיוב רק לברך בשמחה, ותמה למה נקטה המשנה "כמו על הרעה", ועל כך תירצה הגמרא שהיוב גם לשמוח כשיעור השמחה על טובה שכנגדה, וראה הערה 75

[3165] **רש"י** ביאר שהחיוב "לברך על מדת פורענות בלבב שלם", וכן כתב **רבינו יונה** ש"יש לו לברך על הרעה בשמחה, ולקבל מוסר ה' בסבר פנים יפות, ויחשוב כי הכל כפרת עוונותיו". וכן נקטו הטור ושו"ע שהחיוב על הברכה בשמחה, ולא על השמחה בעצם היסורים, וביאר **הב"ח** שאי אפשר שישמח ביסורין עצמם. ותמוה שהרי מצינו [שבת פח ב, תענית ח א] הפלגה במדת ה"שמחים ביסורים". ומסתבר שבמשנה מדובר על פורענות שמברך עליה "דיין האמת", ולא מצינו שמחה אלא ביסורים כגון עלבון. אך **הרא"ה** כתב ש"יש לו לשמוח ולגמור בדעתו דמירוק עוונותיו הוא ומוטב שישלמוהו בעוה"ז משישלמוהו בעוה"ב, כי יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז", ונקט שהשמחה בעצם היסורים. ויתכן שלהלכה פסקו כדרגת כל אדם, שאינו שמח ביסורים, אלא מקבלם באהבה, וחיובו לשמוח רק בעבודת ה' בברכתו על היסורין, אך דרגת אוהבי ה' האי לעבדו בעצם היסורים, וכדלהלן.

[3166] **הגרא"מ הורביץ** תמה, הרי המשנה כבר הביאה מקור לכך מ"ואהבת". וכבר ביארנו בהערה 73 שהנידון על שיערו השמחה כמו על קבלת טובה, ואמנם מ"ואהבת" למדו את החיוב לקבל את היסורים באהבה, ולדעת שהם לטובתו, אך עדיין אין מקור לחיוב לברך עליהם כמו על טובה, דהיינו לקבלם "בשמחה", ולזה הוכיח רב אחא מהכתוב "אשירה". ומקור לכך בדברי **המסילת ישרים** [יט]: "הצער הנראה בעיניו רעה, איננו באמת אלא טובה אמתית, וכהרופא החותך את הבשר או את האבר שנפסד כדי שיבריא שאר הגוף ולא ימות, שאע"פ שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות באמת להטיבו באחריתו, ולא יסיר החולה אהבתו מהרופא בעבור זה המעשה, אלא אדרבא יוסיף לאהבה אותו. אך בעלי הדיעה האמתית אינם צריכים אפילו לטעם הזה, כי הרי אין להם לכוין עצמם כלל, אלא כל תפלתם להגדיל כבוד השם יתברך ולעשות נחת רוח לפניו, וכל מה שיתגברו עיכובים נגדם עד שיצטרכו הם יותר כח להעבירם, הנה יאמץ לבם וישמחו להראות תוקף אמונתם"

רבי תנחום אמר, מהכא למדו שכך ראוי לברך על הרעה: שנאמר "**כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא**", ולפני כן נאמר: "**צרה ויגון אמצא, ובשם ה' אקרא**" ללמד כי גם בעת צרה ויגון יש לקרא בשם ה' מתוך שמחה, כמו בזמן ישועה. [3167]

ורבנן אמרי: מהכא למדו שכך ראוי לברך על הרעה: שנאמר "**ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך**", והיינו שיש לברך על הלקיחה כמו על הנתינה.

אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, וכן תנא משמיה דרבי עקיבא: לעולם יהא אדם רגיל לומר: "כל דעביד רחמנא, לטב עביד". [3168]

כי הא דרבי עקיבא, דהוה קאזיל באורחא. כי מטא להיא מתא, בעא אושפיזא [בקש אכסניא] **ולא יהבי ליה. אמר: כל** מה **דעביד רחמנא, לטב** הוא עושה.

אזל ובת בדברא [לן בשדה], **והוה בהדיה תרנגולא** [להקיצו משנתו], **וחמרא ושרגא** [נר], **אתא זיקא** [רוח] **וכבייה לשרגא, אתא שונרא ואכליה לתרנגולא, אתא אריה ואכליה לחמרא** [3169] . **אמר** רבי עקיבא: "**כל מה דעבד רחמנא, לטב** הוא עושה".

ביה בלילא [באותו לילה], **אתא גייסא** [גייס של אויבים] **ושבייה לבני מתא** בשבי, **אמר להו** רבי עקיבא למלויו: וכי **לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא, הכל** הוא **לטובה**!? שהרי אילו הייתי מוצא אכסניא בעיר הייתי הולך בשבי עם כל בני העיר, ואילו היה הנר דולק היה הגייס רואה אותי ושובני, וכן אילו היה החמור נוער או התרנגול קורא, היה בא הגייס ושובה אותי. [3170]

[3167] ביאר **המהרש"א** שבשני הפסוקים נאמר שם "ה'" שהוא מדת רחמים. ללמד כי אף בעת צרה ויגון, שהיא לכאורה מדת פורענות, הקב"ה עושה לטובה, כשהאדם קורא בשמו מתוך שמחה. וראה בתענית [ח א] שקבלת הגזירה מפקיעה את הדין, וכתב **רבינו יונה** [שע"ת ד יב] ש"אם תמצא את החוטא תלאה ותקרה אותו צרה ויצדיק עליו את הדין ויקבל המוסר באהבה, יהיה זה לו למגן מן היסורים הרבים הראויים לבא עליו", וראה **קובץ הערות** [ביאורי אגדות ה ז].

[3168] לכאורה תמוה מה חידש רב הונא, ולמה הוצרך להוכחה מרבי עקיבא, והרי כבר שנינו במשנה שצריך לברך על הרע בשמחה, ובהכרח שהוא עצמו נחשב לטוב. ומוכח כדברי **מהר"ל** [נתיב אהבת ה' א] שע"י הבטחון בה', שכל מעשיו לטובה, הוא מהפך את הרע לטוב. וראה הערה הבאה. ומצינו מעלה גדולה מזו בתענית [שם], אצל נחום איש גמזו רבו של רבי עקיבא [חגיגה יב א], שהיה אומר על הרע עצמו "גם זו לטובה", ואכן זכה להפך את הרע עצמו לטוב [כגון העפר שהסתכן בו, שנהפך לחיצים והטיב לו], ואילו רבי עקיבא אמר רק שתכלית המעשה לטובה, ולכן זכה רק לראות שתוצאותיו לטובה, וכדלהלן, וראה **שיחות מוסר** להגר"ח שמואלביץ [תשלב ט].

[3169] **המהר"ל** [נתיב הבטחון א] ביאר ששלשת דברים אלו נלקחו מרבי עקיבא, תחת שלשת שהיה מפסיד לו היה בעיר והגזירה היתה מתקיימת גם בו, והיינו "חמור" נגד גופו [שמסמל על החומר], "תרנגול" נגד נפשו [כי מסמל על צורה, ולכן עושים בו כפרות], ו"נר" נגד השכל [שהוא מאיר לאדם], וראה **בבן יהוידע** ששלשה הדברים הם כנגד שלשה פורעניות שהיו לישראל.

[3170] **הרמח"ל** [דעת תבונות] ביאר שכוונת רבי עקיבא ללמד כי בכל רע מסתתר טוב, ולבסוף יתברר שתכלית הדבר היתה לטוב. וכיון שרב הונא בא להוסיף על המשנה, מסתבר שכוונתו שהבוטח יזכה לראות את הטוב המתגלה בסוף, כשם שראה רבי עקיבא שמטרת כיבוי הנר ואכילת החמור והתרנגול היו לטובתו [ולולי בטחונו יתכן ולא היה רואה את השודדים, ונמצא שהטוב היה נשאר אצלו בהסתר הרע, ראה **כתב סופר** פר' צו].

דף סא.

ואמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין, כשמדבר לפני הקדוש ברוך הוא. [3171] **שנאמר** [קהלת ה א]: "**אל תבהל על פיך, ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים**". כי צריך שתהיה אימתו עליך, שהרי אפילו אם החלש למעלה והגבור למטה, אימת החלש על הגבור, כל שכן שהוא גם גבור וגם עליון. [3172] **דרש רב נחמן בר רב חסדא: מאי דכתיב** [בראשית ב ז]: "**וייצר ה' אלהים את האדם**", למה נכתב "וייצר" **בשני יודי**"ן? - לומר לך, **ששני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא** באדם, **אחד יצר טוב, ואחד יצר רע.** [3173]

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אלא מעתה, בהמה, דלא כתיב בה "וייצר" עם שני יודי"ן, **וכי לית לה יצרא** [יצר רע]? **והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא**, מחמת יצר הרע שבה. [3174]

אלא בהכרח, נכתבו שני היודי"ן כדי ללמד **כדרבי שמעון בן פזי. דאמר רבי שמעון בן פזי: "אוי לי מיוצרי"** אם אלך אחר היצר, **ואילו אם לא אלך אחר תאותי, אוי לי מיצרי**, שהוא מייגעני בהרהורי עבירה [3175]. ולכן נכתב "וייצר" בשני יודי"ן, כאומר פעמיים "וי", כנגד "יוצרו" וכנגד "יצרו". [3176]

אי נמי, הטעם שנכתב "וייצר" בשני יודי"ן, הוא כדי ללמד **כדרב ירמיה בן אלעזר. דאמר רב ירמיה בן אלעזר: דו** [שני] **פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון**, פרצוף זכר

[3171] **המהרש"א** נקט שרב הונא הביא דברי רב כהמשך לנידון לעיל, והיינו שאף אם מתייסר לא יתפלל הרבה להפסיק יסוריו, כי בכך יבא להרהר על דיני שמים. אולם **הגר"א והצל"ח** נקטו שהכוונה על כל תפלות ובקשות.

[3172] **רש"י** בקהלת שם, ומכח פסוק זה קרא תגר **האבן עזרא** שם, נגד הפיוטים שהוכנסו בסדר התפלה, ובפרט נגד פיוטי הקליר ויעויין שם באריכות דבריו.

[3173] **רש"י** [בראשית ב ז] כתב שנאמרו באדם שתי יצירות, אחת לעוה"ז ואחת לתחיית המתים, משא"כ בבהמה שאינה חיה בתחיית המתים, וראה **מהר"ל** [דרוש לשבת שובה] שלכן נקבעו שני הפרצופים לכוונים הפוכים, כי הם פונים לשני עולמות שונים.

[3174] **המהרש"א** ביאר שקושיית הגמרא היא, למה לא נכתב בבהמה "וייצר" כלל, והרי אף שאין לה יצר טוב, מכל מקום היה ראוי ליכתוב "וייצר", ביו"ד אחד, להורות על היצר הרע שבה, וביאורו תמוה, שהרי באמת נכתב "וייצר" [בי' אחת] על יצירת בעלי חיים [בראשית ב יט, ראה רש"י ורא"מ שם פס' ז, ובנדה כב ב]. ובהכרח שנכתב בה "וייצר" בי' אחת, משום שיש בה רק יצר טוב, כמו שביאר **באיי הים** [תלמיד הגר"א] שאין הכוונה ליצר טוב ורע של קיום מצוות, אלא במידות, כמו שמצינו שלמדו צניעות וזריזות מבעלי חיים, ומאידך הן נושכין ובועטין, וגם **הרש"ש** כתב שיצר הטוב בבהמה מתבטא בקבלתה עול. [ובאבות דרבי נתן טז ג שנינו: אין יצר הרע לבהמה. וכתב המפרש דהיינו בקטנותה, שהרי מצינו בסוגיין שיש לה ייצר. אך בבנין יהושע כתב, ששם מדובר על הייצר המסית את האדם להזיק לעצמו, ובהמה שאינה מצווה ב"ונשמרתם" אין הייצר מסיתה].

[3175] **הגר"א** ביאר שאינו אומר "אוי" על החשש שמא יחטיאנו, כי זו עבודת האדם לעמוד נגד פיתוי היצר, והדבר מסור בידו שלא יחטא, וכל צערו על ההרהורים שהם מייגעים אותו, כי באים מאליהם ואינו יכול להזהר, אלא צריך לדחותם.

[3176] **ע"פ מהרש"א**.

מלפניו ופרצוף נקבה מאחוריו, [3177] ואחר כך חלקם לשנים, ועשה מפרצוף הנקבה את חוה. [3178] **שנאמר** [תהלים קלט ה]: "**אחור וקדם צרתני**", ו"צרתני" מלשון "צורה", והיינו, שצר בו שני פרצופים. ולכן נכתב "וייצר" בשני יודי"ן, כי יצר באדם שתי צורות [3179].

הגמרא דורשת את הכתוב [בראשית ב כב]: "**ויבן ה' אלהים את הצלע** אשר לקח מן האדם לאשה, ויביאה אל האדם", ונחלקו במשמעותו **רב ושמואל**.

חד מהם **אמר**: "**צלע**" הוא **פרצוף**, וכמו שאמרו לעיל, שיצר שני פרצופים באדם, ומאחד מהם עשה את האשה. [3180]

וחד מהם **אמר**: "**צלע**" הוא **זנב**, שהיה לאדם הראשון זנב, ונטלו הקדוש ברוך הוא [3181] וממנו עשה את האשה. [3182]

מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שהצלע הוא **פרצוף**, **היינו דכתיב** "**אחור וקדם צרתני**" שהרי צר בו צורת שני פרצופים שוים, **אלא למאן דאמר** שהצלע הוא **זנב**, **מאי** "**אחור וקדם צרתני**", והרי אין הפרצופים שוים?

מתרצת הגמרא: "צרתני" יש בו שני משמעויות, וכוונת הכתוב ללמד **כדרבי אמי**. **דאמר רבי אמי**: האדם הוא "**אחור**" [אחרון] **למעשה בראשית**, והיינו ש"נוצר" בסוף, **ומאידך** הוא גם "**קדם**" [קודם] **לפורענות**, וכל "צרה" באה לו תחילה, כדלהלן. [3183] דנה הגמרא:

[3177] להלן משמע שלמ"ד דו פרצופין, כבר בתחילת בריאתם היה בו גם פרצוף נקבה [שהרי דנו מי הלך בראש], וכן מוכח ממה שהצטוו מיד בפרו ורבו, וראה **רמב"ן** [בראשית ב יח] ש"היה בהם טבע מביא כח מוליד או זרע באיברי ההולדה מן הזכר לנקבה, בעיבור והיה הפרצוף השני עזר לראשון", ויעוין עוד בסוף הערה 16.

[3178] **בשו"ת חתם סופר** [ח"ז לד] הביא בשם האר"י שגם אחר שחלקן, אין צורת האדם שלימה אלא עם אשתו, ולכן בשעת יצירת אדם אשתו נוצרת עמו, ומזווגין לו עזר הראוי לו כנגדו, ועל כך אמרו [סוטה ב א] ש"זיווג ראשון מכריזין עליו מ' יום קודם יצירת הוולד", אך אחר שאדם יוצא לאויר העולם הוא יכול לשנות את זיווגו לפי מעשיו, ויחשב "זיווג שני". והסיק מכך החת"ס כי לעתיד לבא כשיזדווגו יחד איש ואשתו כמקדם, יהיה זה הזווג הראשון אשר נקבע לו, שהרי כל אדם ישוב לתקונו, ויהיה כתנוק שנולד ולא השתנה מבריאתו. [וראה דבריו ביו"ד רצד לענין תאומי סיאם, שאע"פ שהם דבוקים בכל גופם נחשבים כשנים לכל המצוות, כבריאת שני פרצופים בגוף אחד].

[3179] **בן יהוידע** ביאר שהוקשה לרב ירמיה למה הקדים הכתוב "אחור" לפני "קדם", וגם למה הוצרך לומר שהיו באדם פנים ואחור, והרי אין לך אדם שאין לו שניהם? - ומכך למד שהכוונה שצורת אדם שלימה היא בשני פרצופים שונים, [ואינה כצורת בהמה, שהזכר והנקבה נפרדים מתחילת ברייתם, ולכן אין להם קשר אישות לעולם, כדלהלן].

[3180] דעת שמואל ביבמות [פג ב] שאנדרוגינוס נחשב כזכר, ורב סובר שהוא בריה בפני עצמו, ומצינו ב**מדרש רבה** [ויקרא יד א] שאדם הראשון היה אנדרוגינוס, וכיון שנאמר בו "זכר" נמצא שלפי רב היה גופו זכר, והנקבה היתה חוץ לגופו, בזנב, ורק לשמואל יתכן לומר שהיה כולו אנדרוגינוס, דהיינו בעל שני פרצופים, ונקרא זכר.

[3181] ביאר **הגר"א** שלכל החיות והבהמות יש זנב, כי הזכר והנקב נבראו בנפרד, ורק אדם שנברא תחילה זכר בלבד, כיון שנלקח ממנו הזנב לבנין האשה, נשאר בלא זנב.

[3182] הג"ר **משה שפירא** ביאר שנחלקו אם עיקר האשה נבראה לעזר, והיא כפרצוף שהוא הדבר הקרוב ביותר לאדם, [והיינו כמשל לכח הדמיון, שאחר שיודע לחלק בינו לאמת יכול להשתמש בו לפתח את כוחו שלו], או שעיקרה כנגדו, והיא כזנב שיוצא חוץ לגוף, ורק אם מפרידו ומעמידו בפני עצמו יכול להשתמש בו, [והאמרי אמת אמר שלכן נעשה לושתי זנב, כי כיון שיצאה מחוקי הצניעות של אשה, חזרה להיות זנב כבתחילה].

[3183] התפרש ע"פ **מהרש"א**, והיינו שתיבת "צרתני", כוללת גם לשון "יצירה", וגם לשון "צרה".

בשלמא, אחור למעשה בראשית", הוא משום **דלא אברי עד מעלי** [ערב] **שבתא**, לאחר כל הברואים, **אלא** "**וקדם לפורענות**" **פורענות דמאי**?

אילימא שעונשו של האדם קדם ל**פורענות דנחש** בחטא עץ הדעת, והרי לא כן הוא, כי **התניא**: **רבי אומר**, **בגדולה** [כבוד] **מתחילין מן הגדול** תחלה, **ובקללה מתחילין מן הקטן** תחלה, והמקור לכך: **בגדולה מתחילין מן הגדול**, **דכתיב** [ויקרא י יב]: "**וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים**, **קחו** את המנחה הנותרת מאשי ה' ואכלוה מצות אצל המזבח, כי קדש קדשים היא" וכיון שפירט את שמות "אלעזר ואיתמר", ולא כתב רק "בניו הנותרים", משמע שרצה ללמד לכל מקום, שבעניני גדולה מתחילין מן הגדול, **ובקללה מתחילין מן הקטן**, שהרי **בתחלה נתקלל נחש**, **ולבסוף**, אחר קללת הנחש, **נתקללה חוה**, **ולבסוף** אחריה **נתקלל אדם**. וכיון שכך אי אפשר לפרש שהאדם היה "קדם" לפורענות על חטא עץ הדעת.

אלא האדם היה "קדם לפורענות" בעונש **פורענות דמבול**, **דכתיב** [בראשית ז כג] "**וימח את כל היקום אשר על פני האדמה**, **מאדם ועד בהמה**", ומפורש כי **ברישא** מת **האדם**, **והדר** מתה **הבהמה**. [3184]

עוד מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שהצלע הוא **פרצוף**, **היינו דכתיב** "**וייצר**" **בשני יודי**"**ן**, כי יצר שני צורות פנים, מלפנים ומאחור, **אלא למאן דאמר** שהצלע הוא **זנב**, **מאי** "**וייצר**", למה נכתב בשני יודי"ן?

מבארת הגמרא: שני היודי"ן נכתבו ללמד **כדברי דרבי שמעון בן פזי** לעיל. דאמר **רבי שמעון בן פזי**: **אוי לי מיצרי**, **ואוי לי מיוצרי**.

עוד מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** צלע הוא **פרצוף**, **היינו דכתיב** בראשית ה ב]: "**זכר ונקבה בראם**", כי האדם נברא בתחלת ברייתו בשני פרצופים, אחד של זכר, ואחד של נקבה, ואחר כך הפרידם לשני גופים. **אלא למאן דאמר** שהצלע הוא **זנב**, **מאי** "**זכר ונקבה ובראם**"? והרי לא נברא בתחלה אלא זכר, ואחר כך נבראה הנקבה.

מתרצת הגמרא: הכתוב בא ללמד **כדרבי אבהו**, **דרבי אבהו רמי** סתירה בין הפסוקים: **כתיב** "**זכר ונקבה בראם**" ומשמע שמתחלת ברייתם היו שנים, ומאידך **כתיב** [שם ט ו] "**כי בצלם אלהים עשה את האדם**", [3185] ומשמע שנברא מתחלה זכר לבדו. **הא כיצד**? -

[3184] **המהרש"א** ביאר כי אף שאי אפשר לכתוב את שניהם בבת אחת, והוכרח להקדים אחד מהם, מכל מקום הגמרא דורשת כך מיתור הפסוק, שהרי היה יכול לכתוב רק "וימח כל היקום", ולא לפרט "מאדם ועד בהמה".

[3185] **בעירובין** [יח א] הקשה רבי אבהו מהכתוב "בצלם אלהים ברא אותו" [בראשית א כז], וביאר רש"י [שם] ש"אותו" משמע אחד. **ורש"י עה"ת** [בראשית א כז] הביא ממדרש רבה שהסתירה היא בין "ברא אותם" ל"ויקח אחת מצלעותיו", וכתב **הרא"ם** שלא נקט את הסתירה שלפנינו, כי הוכיח כמ"ד שהצלע הוא פרצוף, מדברי האמוראים בכתובות [ח א] שסברו ששניהם נבראו ביצירה אחת, וכתב רש"י שם, שאינו כמ"ד שהוא זנב, כי

אלא **בתחלה עלה במחשבה** לפני הקדוש ברוך הוא **לבראת שנים**, ועל כך נאמר "זכר ונקבה בראם", דהיינו במחשבה, **ולבסוף לא נברא אלא אחד**, שהוא הזכר לבדו, ועל כך נאמר "עשה את האדם", כי למעשה נברא אחד לבדו. [3186] עוד מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שהצלע הוא **פרצוף**, **היינו דכתיב** [שם ב כב]: "ויקח אחת מצלעותיו, **ויסגור בשר תחתנה**", כיון שהיו שני פרצופים מחוברים, הוצרך להשלים בבשר את מקום הפרצוף שהיה חלק מן האדם ונחתך ממנו, **אלא למאן דאמר** שהצלע הוא **זנב**, **מאי** "**ויסגור בשר תחתנה**"? והרי לא נחתך מהאדם אלא הזנב המיותר, ולא נחסר מגופו כלום. [3187]

אמר רב ירמיה, **ואיתימא רב זביד**, **ואיתימא רב נחמן בר יצחק**: **לא נצרכה אלא למקום חתך**, לסגור בבשר את המקום שבו נחתך הזנב מגופו. [3188]

לדעתו האשה נעשית אחר כך, והן שתי יצירות. אולם **תוס'** שם הוכיחו להיפך, כי האמוראים שם נחלקו ביצירה אחת אם הולכים אחר מחשבה או אחר המעשה, והמקור בסוגין שעלה במחשבה לברוא שנים הוא רק למ"ד שהצלע הוא זנב, ובהכרח שלמ"ד שהצלע הוא פרצוף, הן שתי יצירות. וביאר ה**מהרש"א** שם, שלמ"ד זנב עלה במחשבה לברא שני פרצופים ולמעשה נברא אחד, ואילו למ"ד שהוא פרצוף, עלה במחשבה לבראם נפרדים, ונבראו שנים מחוברין, וראה **גאון יעקב** [עירובין יח].

[3186] **בשו"ת הרשב"א** [ח"א ס] תמה, איך שייך לומר על הקב"ה, "עלה במחשבה"? וכי אדם הוא ויתנחם?! וביאר שהכוונה ללמד שבריאת האדם היתה בשלמות, וכביכול קדמו לה מחשבות, שהרי הקב"ה יכל לבראם כשני מינים שונים, שלא יולידו זה מזה, אלא יהיו כשמש וירח שכל אחד משמש בפני עצמו, אך קבע בחכמתו כי האדם שהוא עיקר היצירה לא טוב שיהא לבדו, אלא יהיה הוא הפועל, והאשה ככלי לעזרו בפעולותיו, ונחשב כאילו למעשה נברא אחד שהוא הזכר, והאשה טפלה לו, והיינו כמ"ד שנבראת כזנב הטפל לגוף [ו**בתורת חיים** עירובין יח ב הוסיף ש"אם לא זכה, כנגדו", כי נשאר כמו במחשבה, ואשתו שוה לו]. ועוד ביאר שהקב"ה יכל לבראם כשאר בעלי חיים, שאין אצלם קשר אישות בין הזכר לנקיבה, אך בראם כאחד ולקח האשה מצלע הבעל, כדי שתהיה לו כאחד מאיבריו, ומפני כך יהיו משתוקקים להיטיב זה עם זה מחמת דבקותם, יותר מדבקות הבן לאביו ואמו שבא מגופם [וכ"כ **הרמב"ן** בראשית ב יח]. ואמר **הגר"א** שזה טעם ההלכה, שאדם קרוב אצל אשתו יותר מלשאר קרוביו, וכדעת הט"ז [חו"מ לג ח] שאדם עם בן אחיו נחשב ראשון בשני, ואילו עם בן אשתו נחשב ראשון בראשון, כאילו הוא בנו. והוסיף **הגר"א**, כי סוף מעשה במחשבה תחלה, והיינו שמתחלה נבראו כאחד על מנת להפרידם אחר כך, והטעם שברא אותם יחד, הוא כי תכלית האדם לעסוק בתורה, ואילו מתחילה היו נפרדים כבהמות, לא היתה האשה טורחת למענו, והיה צריך לחזר אחר פרנסתו ולבטל מתורתו, אך אחר שנבראו יחד הוצרך לחלקם, כי תכליתם שתוכל האשה ללכת לשוק לבדה, והבעל ישאר ללמוד, ולא יאלץ ללכת עמה [וראה **אור החיים** בראשית ב יח]. ו**בגאון יעקב** [עירובין יח] ביאר שבהוה אמינא נקטה הגמרא שלמ"ד שני פרצופים, נבראו כזכר ונקבה, ורבי אבהו חידש שרק עלה במחשבה לבראותם בנפרד, ולבסוף נברא רק גוף הזכר בצירוף פרצוף נקיבה, כדי שיבקש לו עזר ויכיר בטובה, וראה הערה 7.

[3187] ביארנו כפשוטו, ו**הגר"א** הוסיף, שה"בשר תחתנה" הוא השלמת הגוף תחת החלק שנלקח ממנו, וכיון שכיום אנו רואים שאין לזכר זנב, נמצא שלא זה הוא החלק שניטל לנקבה, שהרי לא בא תחתיו בשר אחר.

[3188] **רש"י** [בראשית א כז] פירש ששני פרצופים נבראו, ותמה **הרא"מ** א"כ למה נקט [שם ב כא] שסגר מקום החתך, וראה **שפתי חכמים** שם. ו**ביד דוד** כתב שהמקשן סבר כי למ"ד שהצלע הוא פרצוף, הקב"ה חתך כל גופו מחצה לזכר ומחצה לקבה, ולכן הוצרך לסגרו בבשר, אך למ"ד זנב, אין צורך בהשלמת בשר, ותירוץ הגמרא הוא, שגם למ"ד שהצלע הוא פרצוף, לא חתך אלא הפרצוף, ונמצא שלכולי עלמא סגר רק את מקום החתך [ולכן, לפני התירוץ, הקדימה הגמרא לומר "לא נצרכה", וראה ביאור ה**ט"ז** עה"ת].

עוד מקשה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שהצלע הוא **זנב, היינו דכתיב** [שם כג]: "**ויבן** ה' אלהים את הצלע", כי היה צריך לבנותה בצורת אשה, **אלא למאן דאמר** שהצלע הוא **פרצוף, מאי "ויבן"**? והרי פרצוף האשה כבר היה קיים מתחלת ברייתו של האדם.

מתרצת הגמרא: "ויבן" נכתב **לכדרבי שמעון בן מנסיא, דדרש רבי שמעון בן מנסיא, מאי דכתיב "ויבן ה' את הצלע"**? - **מלמד ש**קודם **קלעה הקדוש ברוך הוא לחוה** את שערותיה, [3189] ורק אחר כך **הביאה לאדם**, כדי שתמצא חן בעיניו, ודרשו כך מתיבת "ויבן" שהיא לשון קליעה, **שכן בכרכי הים קוראים לקלייעתה** [צמה] - "**בנייתא**".

דבר אחר: "**ויבן**" - **אמר רב חסדא, ואמרי לה במתניתא תנא: מלמד ש**כשהיתה חלק מהאדם היתה כזכר, וכשנטלה ממנו **בנאה הקדוש ברוך הוא לחוה, כבנין אוצר** של פירות, **מה אוצר זה**, בונים אותו **קצר** [צר] **מלמעלה ורחב מלמטה, כדי לקבל את הפירות** [כי אם יהיה צר מלמטה ורחב מלמעלה, התבואה תכביד על הכתלים מלמעלה, ותדחפם לצדדים] - **אף אשה**, נבראה **קצרה** [צרה] **מלמעלה ורחבה מלמטה, כדי** שבעת הריונה תוכל **לקבל** [להחזיק] **את הולד**.

הגמרא דורשת את המשך הפסוק [שם]: "**ויביאה אל האדם**" - **אמר רב ירמיה בן אלעזר: מלמד שנעשה הקדוש ברוך הוא שושבין לאדם הראשון**, כביכול השתדל בחופתו של אדם ובזיווגו כחבר - שושבין שאחראי על עריכת החופה.

מכאן למדה תורה דרך ארץ, שיחזור גדול עם קטן בשושבינות של הקטן, **ואל ירע לו** בעיניו כאילו נפגם כבודו בכך, שהרי מצינו שהקדוש ברוך הוא עצמו עסק בכך.

דנה הגמרא: **ולמאן דאמר** שהצלע הוא **פרצוף**, ושני פרצופים היו לאדם מתחלה, **הי מינייהו** משני הפרצופים היה מלפנים, **וסגי** [הלך] **ברישא**? [3190]

אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא שהפרצוף **דגברא** היה מלפנים **וסגי ברישא**, ופרצוף הנקבה היה מאחור, דהרי **תניא: לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך**, [3191] **ואפילו** אם היא **אשתו** שלו, ואף שבאשתו אין איסור מצד הדין, מכל מקום, גנאי הוא שילך הגדול אחרי הקטן. [3192]

[3189] כך פירש **רש"י בעירובין** [יח ב], אך **ביערות דבש** [ח"א ט] ביאר שהביאה בצינעה בצנעה ובהסתר, מכוסה בלבושי אור ויקר, וקלעה מלשון קלעים שהיו במקדש, שנעשו לצניעות כמבואר במגילה [י א].

[3190] **הגר"א** ביאר שהנדון אם הבעל קודם לאשה, כי הוא קודם במעלה, שהוא עוסק בענייני עוה"ב שהוא חשוב מעוה"ז, או שהאשה קודמת, כי היא עוסקת בענייני עוה"ז שמצד הזמן הוא קודם לעוה"ב.

[3191] **הרמב"ם** [איסו"ב כא כב] כתב "בשוק", והוכיח מכך ה**בית מאיר** [אה"ע כא] שהאיסור משום הרהור, ולא משום יחוד שאינו שייך בשוק, ולכן רק כשהזדמנה לו על גשר אמרו שיסלקנה לצדדין, כי הוא מקום מעבר לרבים, אך בדרך סתם יש בכך גם משום יחוד, ולא יועיל לו סילוק לצדדין.

[3192] ראה הערה 28.

ואם **נזדמנה לו** אשת איש אחר [3193], שהולכת לפניו **על הגשר** [והוא מקום צר שאין בו אפשרות להילוך שניהם בשוה], לא ילך אחריה, אלא **יסלקנה לצדדין** עד שיעבור לפניה. [3194]

וכל העובר אחורי אשה [אשת איש] [3196] **בנהר**, אם הוא רגיל בכך, [3195] **אין לו חלק לעולם הבא**, כי היא מגביהה את בגדיה מפני המים, והוא מסתכל בה, וסופו בא לידי ניאוף. [3197] נמצא שלא יתכן שפרצוף האשה הלך קודם ואחריה הלך פרצוף האדם, שהרי ההילוך באופן זה הוא גנאי אפילו באשתו. [3198]

תנו רבנן: המרצה מעות לאשה מידו לידה, כדי להסתכל בה - אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו, לא ינקה מדינה של גיהנם. שנאמר [משלי יא כא]: "**יד ליד לא ינקה רע**", וביאורו, שאדם רע, המרצה מעות מידו ליד אשה, אפילו הוא כמשה שקבל את התורה מידו של הקדוש ברוך הוא לידו שלו, בכל זאת **לא ינקה מדינה של גיהנם**.

אמר רב נחמן: מנוח [אבי שמשון], **עם הארץ היה, דכתיב** [שופטים יג יא]: "**ויקם וילך מנוח אחרי אשתו**" והרי שנינו לעיל: "לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו אשתו".

[3193] כך פירש רש"י, וכתב **המהרש"א** שבגשר האיסור רק באשת איש, ולא באשתו, כי בה האיסור רק משום גנאי, ולא הטריחוהו חכמים לזמן מועט.

[3194] כך פירש **רש"י**, **והרמב"ם** [שם] כתב "רק ומסלקה לצדדין או לאחריו", וראה בשו"ת **הרדב"ז** [ח"ב תשע] שהעיקר שאינו מבחין בה, ונמצא שאין חילוק בין צדדין לאחוריו. וב**באר היטב** [אה"ע כא ב] דן אם האיסור דוקא בתוך ד' אמותיה, או גם מחוץ להם.

[3195] ע"פ **תוס'** [ד"ה וכל, והיינו כדברי **המהרש"א** בהערה 28 עי"ש]. ומדבריהם משמע שהעונש אינו על עצם עברו אחורי אשה, אלא שע"י כך יגיע לחטוא בעריות וסופו ללקות בעונש זה. אולם מדברי רש"י [בהערה הקודמת] משמע שבנהר יש איסור נוסף משום הסתכלות, ולכן הוא חמור אפילו כשהוא **עובר** שלא בקביעות, ויתכן שמפני כך נקט שמדובר באשת איש, שרק בה יש איסור הסתכלות בהעברה, וראה הערה הבאה.

[3196] כך פירש רש"י, וה**יעב"ץ** כתב לאו דוקא אשת איש, כי כיון שמגבהת בגדיה, גם בפנויה יש חשש הרהור, ולכן בנהר אסור אפילו **לעבור** באקראי מאחוריה, ואילו בדרך [או בשוק] האיסור רק **להלך** אחריה, וראה הערה הבאה.

[3197] ב**פמ"ג** [משב"ז ריש עה] נקט שהאיסור להסתכל במקומות המגולין הוא רק במתכוין להינות בראייתו, ובהכרח שכאן מדובר במגלה מקומות המכוסים, ובהם אסורה אפילו ראיה דרך העברה, ושמא חומר העונש "שאין לו חלק לעוה"ב" נקבע רק למסתכל במקומות המכוסים ובאשת איש.

[3198] כך ביאר **המהרש"א** את כוונת **רש"י** [ד"ה אפילו], והעיר ש**הרמב"ם** [פיה"מ אבות א ה] ביאר "אל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו וכו'", שאף באשתו אסרו, כדי שלא ירגיל עצמו אצלה, וטעם זה שייך גם באיסור ללכת אחר אשתו. וחילק, כי הטעם שאסור לילך אחרי אשה, הוא כדי שלא יביט בה, והרי באדם הראשון אפילו אם היה פרצוף הזכר מאחור, לא יכל להביט באשתו, כי היה מופנה לצד ההפוך, וזה הכריח את רש"י לפרש שהאיסור ללכת אחריה הוא רק משום גנאי. אולם ה**של"ה** [אותיות, ק] הוכיח מכאן שאפילו סומא אסור להלך אחורי אשה, שהרי אדם הראשון נאסר, אף שלא יכל לראותה לעולם. וראה ב**אבות דר"נ** [ב ב] שאסור לאדם ללכת אחר אשתו בשוק, מפני טענת הבריות, ותמה ה**חיד"א** שהרי חשש זה לא היה שייך בזמן שהיו האדם ואשתו מדובקים, כי לא היה אדם נוסף בעולם.

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק לרב נחמן: **אלא מעתה, גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו**[3199], **וגבי אלישע דכתיב** גם בו [מלכים ב, ד ל], "**ויקם וילך אחריה**" [אחר האשה השונמית], וכי **הכי נמי** פירושו שהלך "**אחריה**" **ממש**? - והרי ודאי אין הפסוק מתפרש כך, **אלא** הכוונה שאלישע הלך **אחרי דבריה** של השונמית **ואחרי עצתה**, שביקשתו להחיות את בנה, ואם כן **הכא נמי** לגבי מנוח, מנין שהיה עם הארץ, והרי יתכן לפרש שאין הכוונה שהלך ממש אחרי אשתו, אלא שהלך **אחרי דבריה ואחרי עצתה** של אשתו, לצאת ולפגוש במלאך ה'.

אמר רב אשי: ולמאי דקאמר רב נחמן, ש"**מנוח עם הארץ היה**", והלך "אחריה" ממש, נמצא ש**אפילו** פסוקים שקורין התינוקות **בי רב, נמי לא קרא**? שהרי מקרא מפורש הוא, **שנאמר** [בראשית כד סא]: "**ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים, ותלכנה אחרי האיש**", ומשמע ש**לא** הלכו **לפני האיש**.[3200]

אמר רבי יוחנן: אם מוכרח אדם ללכת באחת משתי דרכים, שבאחת מהן הולך ארי, ובאחת מהן הולכת אשה, עדיף שילך **אחורי הארי**, **ולא** ללכת **אחורי האשה**.[3201] ואם הברירה בידו ללכת או אחורי אשה או אחורי עובד כוכבים, עדיף שילך **אחורי אשה, ולא אחורי עובד כוכבים**, ועדיף שילך **אחורי עובד כוכבים, ולא** יעבור **אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין** בו, כי כיון שאינו נכנס להתפלל עמהם, הריהו נראה כפורק עול, והוא מבזה את בית הכנסת.

ולא אמרן שאין לעבור מאחורי בית הכנסת, **אלא** באופן **דלא דרי** [אינו נושא] עליו **מידי**, אבל **אי דרי מידי, לית לן בה**, שהרי אין בכך משום ביזוי בית הכנסת, כי משאו מוכיח עליו שאינו נכנס מפני שהוא טרוד במשאו.

[3199] **תוס'** מחקו את התיבות "אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו", כי לא נמצא פסוק זה. ו**בילקוט** [סוף שופטים] גרס: "והא כתיב "וילך אלקנה על ביתו", ואלקנה נביא היה". וה**מהרש"ל** תמה אף על גירסא זו, איך נשמע ממקרא זה שהלך אחריה בדרך? וכתב שיש לגרוס, "ויקם אישה וילך אחריה", האמור במעשה פילגש בגבעה [שופטים יט ג], ודעת המקשה, שמדובר באלקנה, אך זה לא יתכן אלא לדעת **הרד"ק**, שמעשה זה היה בין תקופת שמשון לתקופת עלי, אבל לדעת רש"י, שמעשה פלגש בגבעה היה בימי עתניאל בן קנז, אי אפשר להעמיד מקרא זה באלקנה. וה**מהרש"א** קיים גירסת הילקוט, וביאר ש"על ביתו", היינו אשתו, כי "ביתו" זו "אשתו", וכיון שנאמר "על ביתו" ולא "אל ביתו". משמע שהלך אחריה, כי "על" הוא לשון "בסמוך".

[3200] **המהרש"א** הקשה לפי רש"י שחילק בין אשת איש לאשתו שלו [ראה הערה 28], איך מקשה הגמרא על מנוח שהלך אחר אשתו, מרבקה שהלכה אחרי האיש, והרי רבקה אשת איש היתה, כי כבר נתארסה ליצחק. [אך אם האבות היו כבני נח, נמצא שקידושין אינם אוסרים בה עד שיביאנה לביתו].

[3201] ע"פ **מהרש"א**. וה**חפץ חיים** [ו יד בבמ"ח] הוכיח מכאן כי אף שבכל איסורין אינו מתכוון מותר [פסחים כה ב], ראיית ערוה נאסרה, כי קרוב הוא שיהנה בכונה, ולכן אסור גם כשאינו מתכוון.

וכן לא אמרן שאסור לעבור מאחורי בית הכנסת, **אלא** באופן **דליכא פתחא אחרינא** לבית הכנסת, אבל **אי איכא פתחא אחרינא, לית לן בה**, כי אין חשש ביזיון, משום שהרואה שאינו נכנס מפתח זה, יסבור שעומד להיכנס מהפתח האחר.

וכן לא אמרן שאין לעבור מאחורי בית הכנסת, **אלא** באופן **דלא רכיב אחמרא**, אלא הוא הולך ועובר ברגליו. **אבל** אם הוא **רכיב אחמרא, לית לן בה**.

וכן לא אמרן שאין לעבור מאחורי בית הכנסת, **אלא באופן דלא מנח תפילין, אבל** אם הוא **מנח תפילין, לית לן בה**, שהרי מראה בכך שהוא ירא שמים.

אמר רב: יצר הרע דומה לזבוב, שהוא בריה קטנה וחלשה, ואף על פי כן בכוחו להבאיש דבר חשוב [3203], והוא **יושב בין שני מפתחי הלב**, [3202] **שנאמר "זבובי מות יבאיש, יביע שמן רוקח!"** ו"יביע" היינו "מבעבע", שהוא מקלקל את השמן הטוב, עד שהשמן מעלה אבעבועות.

ושמואל אמר: יצר הרע, **כמין חטה הוא דומה**, [3204] **שנאמר** [בראשית ד ז] **"לפתח חטאת רובץ"**, ודרש "חטאת" כלשון "חטה", וסבר שהעץ שאכל ממנו אדם הראשון חטה היה, ונמצא שעל ידה בא החטא [3205].

תנו רבנן: שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה.

[3202] **נפש החיים** [ג ד] כתב שעל יצר הטוב אמרו "לב חכם לימינו", אך יצר הרע יושב באמצע, ולפעמים מזרז את האדם לעשות מצוה, כגון להרבות בהכנות לתפלה כדי שיאחר זמנה, וה**חפץ חיים** [עה"ת, עמ' ראן] כתב שמזרזו למצוה כדי להשקיט בכך את מצפונו שלא ישוב מחטאיו. [ויש שביארו שאחר עשיית מצוה, מגדילה בעיניו כדי שתגאה בה], וזה ביאור התפלה "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו", שלא ימנע ממנו לקיים מצוה, ולא יזרזנו לעשות מצוה לצרכיו. ועוד בשם ה**חפץ חיים** [שם עמ' מו] שהזבוב אין לו בושה או פחד מהאדם, ואף שמגרשו הוא שב, והולך אחריו למקום אחר [ראה **תנחומא** תצא ט, עמלק דומה לזבוב הלהוט אחר המכה, כך היה עמלק להוט אחר ישראל, וכתב **בעל הטורים** שמות יז יד ש"זכרון **ב**ספר ושים **ב**אזני" ר"ת זבוב], וכיון שהיצר נמשל לו, יש ללמוד מכך שאף אם הבריח את היצר, הוא עתיד לשוב ולצערו. ויצר זה בא במקום ביטול תורה, כמבואר **במדרש רבה** [משפטים ל ה] "מרדו בהקב"ה ובטלו את התורה הביא עליהם הזבוב שנאמר (ישעיה יז) ישרוק ה' לזבוב, וכן בפרק שירה "זבוב אומר: בשעה שאין ישראל עוסקים בתורה וכו", וראה בספר קרנים [אות כב] קבלת התורה מבטלת את הזבוב [ולעיל י ב מצינו שאינו נמצא במקום קדוש, וכן בעשרה נסי בהמ"ק, אבות ה ח].

[3203] ע"פ **מהרש"א**.

[3204] ביאר **המהר"ל** [נתיב כח היצר ב], שהחטה והזבוב הם שני הפכים, החטה היא החומר הנקי היותר, ואילו הזבוב הוא הדבר הפחות והשפל ומגונה ביותר. ומחלוקת רב ושמואל, ידועה בין חכמי השכל, כי יש אומרים שהאדם משתוקק אל הפכו, כמו שמי שהוא חם בטבע משתוקק אל הקר, ויש אומרים שאדם אוהב את הדומה לו ונמשך אליו תמיד, ונמצא שרב סובר שיצר הרע דומה לזבוב, כי הדומה מתאוה אל הדומה, ואילו שמואל סובר שיצר הרע דומה לחטה, כי האדם הוא טוב ונקי והוא דומה לחטה שהיא נקיה, ומצד הנקיות שבו הוא נמשך אל הפכו שהוא יצר הרע הפחות והמזוהם. ויתכן עוד, שרב עסק בתכונת היצר ש"היום אומר לאדם עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך", ולכן דימהו לזבוב הנע ממקום למקום, ואילו שמואל המשיל את שיטת הכשלתו שעבירה גוררת עבירה, וכחטה שהיא גודלת ומגדלת אחרות מזעה.

[3205] כתב **הגר"א** שהכוונה ליצר הרע של תאווה, שמקורו בעץ הדעת, ותאות עוה"ז באה רק כשיש בו דעת, ואמרו לעיל [מ] שאין התינוק קורא אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן.

ומסתברא דזו שיועצת לו **טובה** נמצאת **לימינו**. וזו שיועצת **לרעה** נמצאת **לשמאלו**, **כדכתיב** [קהלת י ב]: **לב חכם לימינו, ולב כסיל לשמאלו**". [3206]

תנו רבנן: **הכליות יועצות** את לב האדם מה שיעשה [3207], וה**לב מבין** אם לשמוע לעצת הכליות, או לא.

לשון מחתך את הדבור בצורה שהוא יוצא מהפה. וה**פה** [השפתיים] **גומר** ומוציאו. ה**ושט מכניס ומוציא כל מיני מאכל**, וה**קנה מוציא** את הקול! [3208]

דף סא:

הריאה שואבת כל מיני משקין מהגוף. [3209]

ה**כבד כועס** [מביא את האדם לידי כעס].

וה**מרה זורקת בו** בכבד **טפה** מרה, **ומניחתו** בכך מכעסו. [3210]

ה**טחול שוחק** - מביא את האדם לידי צחוק. [3211]

ה**קרקבן טוחן** את האוכל, בעוף. וכנגדו בבהמה הוא ה"המסס".

ה**קיבה ישינה** [מביאה על האדם שינה].

ועל ידי ה**אף** הוא **נעור** משנתו.

[3206] **במדרש משלי** [א א] מצינו שהחכמה בלב שהוא באמצע הגוף, וביאר **במשך חכמה** [בראשית א ה] שאע"פ שהלב בשמאל ובשליש העליון של הגוף, לגבי החכמה נחשב באמצע, כי הוא בין הראש לכליות, שהם יועציו. ו**באבן עזרא** [שמות כט יג] כתב שנקראו כליות מגזרת "נכספה וגם כלתה נפשי", כי בהם מונח כח תאות המשגל. ותמה **באיי הים** שהרי התאוה היא היפך החכמה, ואיך מקור התאוה יקרא יועץ, וביאר שהכליה מטה את תאוות הלב לימינו, דהיינו לתכלית מעולה, ולא לשמאלו, שהוא עצם התאוה, ועל כך אמר שבה מונח תאות המשגל שתכליתה לטוב להעמיד בנים, ויש בה גם תאוה בפני עצמה.

[3207] ביאר **המהרש"א** שהם האברים הפנימיים היחידים שנבראו בזוג, ולכן קבעו שהם ב' יועצי הלב, אחד לטוב ושכנדו לרע. וראה במדרש [ב"ר צה ב], ששתי כליותיו של אברהם אבינו היו נובעות לו חכמה, ופשוט הוא שאין החכמה נוצרת מכח הבשר שבכליות, אלא כמבואר **בשערי קדושה** [א א] שאיברי הנפש מתלבשים באיברי הגוף, וראה **שפתי חיים** [אמונה ב עמ' שטז].

[3208] ב**הגהות אשר"י** [חולין פ"ה יג] כתבו שריאה שואבת כל מיני משקה ומשמיעה קול, ותמה ה**ב"י** [יו"ד לו] שהרי כאן אמרו שהקנה מוציא את הקול. וראה **במדרש** [ויקרא רבה מצורע יח] שדרשו מהפס' [קהלת יב ג] "וחשכו הרואות" דהיינו כנפי ריאה שמשם הקול יוצא, ושמא הקנה נחשב גם כחלק מהריאה.

[3209] פירש **רש"י** שאע"פ שהמשקין נכנסים לכרס דרך הושט, הריאה שואבת אותם דרך דופני הכרס. ו**במעדני יו"ט** [חולין פ"ה אות פ] ביאר שאין דרך מהושט לריאה, אלא שיש בריאה כח שאיבה דרך דפנותיה, ו**בדעת תורה** [יו"ד לה א] ביאר שכל איברי הגוף יש בהם נקבים דקים שאפילו רוח אינה יוצאה בהם, ובכל זאת הריאה שואבת דרכם ליחות.

[3210] ה**פרישה** [יו"ד רמו כט] כתב שאמרו "זרוק מרה בתלמידים" ולא אמרו "מורא", כי מרה כועס, וכעי"ז כתב ב**יערות דבש** [ח"א יב], ומשמע שלמדו שהמרה נוטלת מעט מכעס הכבד, ובכך היא מניחתו, או שכעסה מבטל לכעסו, וראה **במדרש רבה** [ויקרא ד ד, קהלת ז יט] שהמרה משמשת לקנאה, ובתקוני זהר [פה א] מבואר שהיא אש הגהנום.

[3211] כך פירש **רש"י**, ובשו"ת **באר שבע** [ע] הביא מביאור הרמב"ן לספר יצירה שהוא מושך בשביעות את הליחה המונעת את השמחה, ומנקה את הדם ממרה שחורה. אך **ראבי"ה** [קס] כתב ש"שוחק" אינו מלשון "שחוק", אלא מלשון "שחיקה", כמו שדרשו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו ברא כנגדו באדם, ונגד ריחיים ברא טחול".

ואם **נעור הישן וישן הנעור**, שהם מתחלפים בתפקידיהם והקיבה מעוררת והאף מרדים, אז **נמוק** [מתנוון] האדם, ונמשך **והולך לו** למיתה.

תנא: אם **שניהם** הקיבה והאף **ישינים**, **או ששניהם ניעורים**, **מיד** האדם **מת!**

תניא: **רבי יוסי הגלילי אומר**, **צדיקים**, **יצר טוב שופטן**, ומורה להם איך לנהוג.[3212] **שנאמר** [תהילים קט] "**ולבי חלל בקרבי**", שכך אמר דוד: יצר הרע שבלבי הרי הוא כמת, ששולט בי רק היצר הטוב, כיון שבכוחי לכוף את יצר הרע.

והרשעים, יצר **הרע שופטן**, ומכוון את דרכם, **שנאמר** [תהילים לו] "**נאם פשע לרשע בקרב לבי**, **אין פחד אלהים לנגד עיניו!**" ולשון המקרא מסורס [רש"י שם], וכך ביאורו: אומר אני בקרב לבי, שהפשע [שהוא יצר הרע] אומר לרשע, שלא יהיה פחד אלהים לנגד עיניו, הרי שהוא מרחיקו מהקב"ה כדי שלא יפחד ממנו. **בינונים**, **זה וזה** [יצר טוב ויצר הרע] **שופטן**, ושניהם שולטים עליו, להורות לו דרכו, **שנאמר**: "**יעמד** הקב"ה **לימין אביון**, **להושיע משופטי נפשו**", ומשמע שיש לאדם כמה שופטים. **אמר רבא**: **כגון אנו**, הרינו נחשבים **בינונים**! **אמר ליה אביי**: **לא שביק מר חיי לכל בריה**, שהרי אם אתה מן הבינונים, אין לך צדיק גמור בעולם. **ואמר רבא**: **לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי**, כי הנאות העולם הזה נועדו כדי לפרוע בהם לרשעים את כל שכרם המגיע להם עבור מעשיהם הטובים המועטים, כאן, כדי שלא יהיה להם כל חלק של שכר בעולם הבא. ואילו העולם הבא נברא לצדיקים גמורים לשלם להם שם את כל שכרן, ואין להם בעולם הזה כלום.

אמר רבא: **לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא או לאו**, ובכך השיב על טענת אביי "לא שביק מר חיי לכל בריה", ואמר לו מתוך ענוה: יודע אני בעצמי שאני בינוני.[3213] **אמר רב**: **לא איברי עלמא אלא לרשע כאחאב בן עמרי**, **או לצדיק כרבי חנינא בן דוסא**.

[3212] **רש"י**, וכן מבואר ב**אבות דר"נ** [לב ג], ויתכן שהכוונה כי המרבה במעשים טובים קובע בטבעו להימשך אל הטוב, כי נפש האדם היא ממוצע בין הגוף לנשמה, ואם הרבה לעשות טוב יגבר חלק הנשמה, וכן להיפך, וכמבואר ב**אבן עזרא** [קהלת ז ג] **ובבית הלוי** [ח"ב דרוש טו], וראה להלן דהיינו רק לגבי כח התאוה, אך רוח הטומאה של היצה"ר שולט גם במי שהתייצב על דרך טוב. אך ה**מהרש"א** כתב שאין צריך ראיה שהטוב בא מהיצר הטוב, ולהיפך. ולכן פירש, שהיצר שופטן ממש, יצר הטוב מחייב את הצדיקים בדין אם חטאו, והיצר הרע שופט את הרשעים למיתה [שכן מצינו "הוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, יורד ומסית, עולה ומקטרג, יורד וממית"].

[3213] **ע"פ מהרש"א**. **והגר"א** פירש שאדם צריך לידע דרגתו, כדי שאם אינו צדיק גמור לא ילך אחר עצת היצר הרע, אך צדיק גמור שיצר טוב מנהיגו, גם יצר הרע מסייע לו, כי עיקר עבודתו בו. ו**בשפתי חיים** [עשי"ת] ביאר דבריו, שיצר טוב מנהיג את הצדיק אחר שהרגיל כח תאותו לטוב, ואין תאוות הרע מושרשת בו, אך עדיין יש לו יצה"ר של רוח טומאה [ראה שערי תשובה א יא] והוא נלחם בו, ועבודת הצדיק להכריעו.

[3214] כמבואר במלכים א [כ ג].

לאחאב בן עמרי נברא **העולם הזה**, שהרי היה עשיר גדול [3214], וקבל את כל שכרו בעולם הזה, ולא היה לו לעולם הבא כלום.

ולרבי חנינא בן דוסא שלא היה לו בעולם הזה כלום, [3216] עבורו נברא **העולם הבא**! [3215] שנינו במשנה: חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר "**ואהבת את ה' אלהיך** בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".

תניא: רבי אליעזר אומר, אם נאמר "בכל נפשך" למה נאמר "בכל מאדך" [שביאורו "בכל ממונך"]? [3217] **ואם נאמר "בכל מאדך", למה נאמר "בכל נפשך"**? והרי יכל הכתוב לומר שהאדם חייב לאהוב את בוראו אפילו אם צריך להקריב עבור אהבתו את הדבר לו ביותר [נפשו או ממונו], ובכלל זה היו נכללים כל שאר הדברים!? **אלא**, שכל אדם רואה בעיניו פרט אחר כדבר היקר ביותר, ולכן נקט הכתוב את כל הצדדים:

אם יש לך אדם שגופו חביב עליו יותר מממונו - לכך נאמר "בכל נפשך", ללמד שחייב למסור עצמו למיתה, כדי שלא לעבוד עבודה זרה. [3218]

[3215] כך פירש **רש"י**, **והגר"א** ביאר לפי דרכו, שלצדיקים גמורים טוב בעוה"ז כי יצר טוב מנהיגם, ואפילו כאשר אינם עושים מצוה, כגון באכילתם, גם היא רק לצורך עבודת הבורא. וכן טוב לרשעים שהולכים בהנהגת יצרם הרע, ואפילו לימודם הוא על מנת לקנטר. אך בינונים כל ימיהם במלחמה, כי שני היצרים משתתפים עמו בכל מעשיו, אפילו בקיום מצוה, כגון קניית אתרוג, יצר טוב מזרזו לצורך הדור מצוה, וגם יצר רע רוצה בכך כדי להתפאר בפני הרואים, וראה **מכתב מאליהו** [ח"ג עמ' 56].

[3216] כמבואר בתענית [כד ב] ש"כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת". וראה **מהר"ל** [חי' אגדות ע"ז יח א] שמי שיש לו טוב בעוה"ז אינו מיוחד לעוה"ב, כי אין אחד מיוחד לשניהם.

[3217] **בזכרון שמואל** [סה ז] תמה, הרי מקרא זה לומדים לכל הלאוין בתורה, וכיון ש"בכל נפשך" אמור רק על ע"ז, עדיין נצרך "בכל מאודך" ללמד שצריך להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו. וביאר, שלומדים מע"ז לכל הלאוים שחיובם בכל ענין, אלא שעל פיקוח נפש נאמר "וחי בהם" ללמד שפיקוח נפש דוחה חיובם. וראיה לזה, שהרי אילו מסברא ידענו שבמקום פיקוח נפש אין איסור לאו, א"כ למה צריך פסוק לחייבו ליתן כל ממונו, והרי פשוט שחייב בכך, כי אינו פיקוח נפש, ובהכרח שחיוב מסירת הממון נלמד מע"ז, ורק במקום פיקוח נפש נלמד מקרא לדחות את האיסור, עי"ש באורך.

[3218] דרשה זו נדרשת לשני עניינים: א. בסנהדרין [עד א] למדו ממקרא זה, שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים, ואם לא נהרגך, יהרג ואל יעבור. וכתב **הרמב"ם** [יסודי התורה ה ז] שחיובו על מצות עשה של קידוש ה', ואם עבר ולא נהרג אינו נענש, משום שעבר באונס. ב. בפסחים [כה ב] למדו ממקרא זה שאין מתרפאין בעבודה זרה אפילו במקום סכנת נפשות, כי אין פיקוח נפש דוחה איסור עבודה זרה, ואם עבר ונתרפא בית דין מענישים אותו. ואינו נחשב לו כאונס.

[3219] לכאורה תמוה, מה תועלת יש לאדם בממונו אם תנטל נפשו, וביאר **הגר"א**, שרבי אליעזר לא דיבר כלל על חיוב מסירת הנפש או הממון, אלא אמר, שיש אדם שמעדיף לטרוח לקיום מצוה בממונו ולא בגופו, ויש אדם שרוצה יותר לטרוח בגופו מאשר בממונו, ולכן הוצרך הכתוב לחייבו בשניהם. ולביאורו נמצא, כי מה שלמדו [בפסחים ובסנהדרין שם] מפסוק זה לדין "יהרג ואל יעבור", הוא רק לדעת רבי עקיבא שדרשו בסמוך על מסירות נפש. אולם **המהרש"א** כתב שרבי עקיבא [בסמוך] אינו חולק על רבי אליעזר, אלא בא לפרש דבריו, שאין הנידון רק על טירחה בקיום מצוה, אלא על מסירות נפש ממש, ולכן למדו מרבי אליעזר שפקוח נפש אינו מתיר עבודה זרה, וראה **משך חכמה** [דברים ו].

ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו [3219] - **לכך נאמר "בכל מאדך"**, שאסור לו לעבור על דברי תורה, אף אם יפסיד בכך את כל ממונו [3220].

רבי עקיבא אומר: "בכל נפשך", בא ללמד, **שאפילו** [בשעה] שהקדוש ברוך הוא **נוטל את נפשך** עליך לאהוב אותו!

ועל כך שנינו במשנה ש"חייב אדם לברך על הרעה", כי אפילו אם אירע לו דבר רע יברך את הקב"ה מתוך שמחה ואהבת ה'. [3221]

תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה.

בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא, שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה.

אמר ליה: עקיבא, וכי אי אתה מתירא מפני המלכות שגזרה לאסור לימוד תורה?!

אמר לו רבי עקיבא: **אמשול לך משל:**

למה הדבר דומה? - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ובורחים **ממקום למקום.**

אמר להם: מפני מה אתם בורחים?

אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, בכדי לצוד אותנו.

אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם יחד, כשם שדרו אבותי עם אבותיכם?

אמרו לו: וכי **אתה הוא** זה **שאומרים עליך** שאתה **הפקח שבחיות!**?

לא פקח אתה, אלא טפש אתה.

[3220] **הר"ן** [פסחים כה ב] כתב שאדם מחויב למסור את כל ממונו בשביל שלא לעבור על שום לא תעשה שבתורה, ואף שהפסוק "בכל נפשך" מלמד על חיוב זה רק באיסור עבודה זרה, היינו משום שעל על האיסורים נאמר "וחי בהם", ודרשו "ולא שימות בהם", ולכן נקטו ש"בכל נפשך" נאמר על עבודה זרה בלבד, שכל הכופר בה, הריהו כמודה בכל התורה כולה. ובה תלוי עיקר אהבת ה'.

[3221] **הגרא"מ הורביץ** כתב שרבי עקיבא סובר כרבי ישמעאל שאדם אינו צריך למסור נפשו בצנעא, וכוונתו של רבי עקיבא לומר כי אפילו בשעה שנוטל נפשך לא תסיח דעתך מחמת הצער, מלקבל על עצמך עול מלכות שמים ומלהודות לו. וכבר הבאנו ש**מהרש"א** נקט שרבי עקיבא מפרש את דברי רבי אליעזר, וביאר **באבי עזרי** [יסודי התורה ה ז] שסברו כי אדם צריך למסור נפשו אפילו בצנעא, אלא שרבי עקיבא מחדש כי אפילו אם בשעת מיתתך הגיע זמן קריאת שמע - אתה מצווה לקרותה, למרות שהיא שעת מיתתך, וראה הערה 57.

[3222] **החפץ חיים** [נדחי ישראל ו] ביאר שגם דג הניטל מהמים ממשיך לחיות מעט זמן עד שתיבש הלחלוחית שעליו, אך כבר עתה ידוע שהוא עומד למות, וכן הפורש מהתורה אף שהוא ממשיך זמן מועט לעבוד את ה' בקיום המצוות, סופו שיבש ויפסיק גם מהם. ובהקדמת ספר **ברכת שמואל** [ח"ד] ביאר שפפוס טען לרבי עקיבא שעליו ללמוד בצנעא, ועניהו, כי הלימוד במחבואוביחידות הוא ביטול תורה [כדלהלן סג ב הערה 49], וכשם שהדגים אינם מסתכנים בטביעה בים, אלא אדרבא המים נחוצים להם כי כך הוא דרך גידולם, אף אנו לא מסתכנים בהתקהלות ללמוד תורה, אלא בביטולה, כי היא חיינו, וכדברי הרמב"ם [רוצח ז א] "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה כמיתה חשובים".

והרי **מה במקום חיותנו**, שהוא המים, **אנו מתיראין** שמא נתפס ונמות, **בי**בשה, שהיא **מקום מיתתנו**, **על אחת כמה וכמה** יש לנו להתיירא מן המיתה. [3222] ופירש רבי עקיבא את הנמשל, ואמר:

אף אנחנו כן: אם **עכשיו**, שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה "כי הוא חייך ואורך ימיך", **כך** - אנו נמצאים בסכנת מיתה - **אם אנו הולכים ומבטלים ממנה**, **על אחת כמה וכמה** שאנו מתחייבים בנפשנו!

אמרו: **לא היו** עוברים **ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא**, **וחבשוהו בבית האסורים**. [3223] **ותפסו** אף **לפפוס בן יהודה**, על שחטא למלכות בעניינים שונים, **וחבשוהו אצלו** [עם רבי עקיבא].

אמר לו רבי עקיבא: **פפוס**, **מי הביאך לכאן**? והרי לא עסקת בתורה, מפני פחד המלכות, ולמה נתפסת?

אמר ליה פפוס: **רבי עקיבא**, **אשריך שנתפסת** אתה **על דברי תורה**, **ואוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים**. [3224] **בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה**, **זמן קריאת שמע היה**.

והיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל, [3225] **והיה** רבי עקיבא קורא קריאת שמע בשעת מעשה, **ומקבל עליו עול מלכות שמים**.

אמרו לו תלמידיו: האם **עד כאן** חייב אדם בקבלת עול מלכות שמים, ואסור לו להניחה אפילו מחמת יסורים קשים כל כך?!

[3223] **המהרש"א** הקשה איך הותר לרבי עקיבא להסתכן כדי ללמד תורה ברבים, והרי ביטול תורה אינו משלש עבירות החמורות שדינם ב"יהרג ואל יעבור". וביאר בג' אופנים: א. היתה זו שעת השמד, ואז אפילו על מצוה קלה חייב להרג ולא לעבור. [ואף כי בשו"ע יו"ד קנז א, מבואר שחיוב מסירת נפש הוא רק אם גזרו על לא תעשה, ואילו לימוד תורה הוא עשה, יתכן שביטול תורה הוא חמור יותר, וראה תנחומא נח]. ב. על עבירה בפרהסיא חייב למסור נפשו אף שלא בשעת השמד, משום קידוש ה'. ורבי עקיבא היה מקהיל קהלות ברבים, [ואף שהחיוב הוא רק כאשר כופים אותו לעבור עבירה בפרהסיא, ואילו ר"ע נכנס בסכנה והחל ללמד, יתכן שבשעת גזירה ההמנעות בפרהסיא נחשבת כעבירה בפרהסיא]. ג. ע"פ **תוס'** [ע"ז כז ב] שגם בשאר עבירות אדם רשאי להחמיר על עצמו וליהרג, ורבי עקיבא רצה לקיים מצוה זו, וכ"כ **הגר"א** [יו"ד קנז ג].

[3224] דעת **הגר"א** שהכוונה לפפוס הנזכר בתענית [יח ב] שהוא ולוליינוס אחיו שהיו צדיקים גמורים, וראה רש"י שם שהם הרוגי לוד שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, ויש אומרים שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו היהודים הרגוה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד, ומה שאמר שנתפס על "דברים בטלים" הוא לפי הבנת מלכות הרשעה, שלא תפסתו על מצוה, אף שהוא קיים במיתתו מצוה. **ומו"ר הגראי"ל** [פ"ת עמ' רד] הוסיף שפפוס לא התאונן על רוע מזלו, אלא על שלא בחר מתחילה למות על קידוש ה', כי המיתה היא דין שמים, וביד האדם לבחור על מה יהרג.

[3225] במנחות [כט ב] אמרו שהקב"ה הראה למשה ששוקלין את בשרו של רבי עקיבא במקולין, ורש"י שם כתב שהמקור לכך בסוגיין, וכאן לא מצינו ששקלו בשרו, וצ"ל כגירסת **הערוך** [מקולין] **ורמב"ן** [דברים ה כו] שהראהו "שחותכין" בשרו במקולין. **ובירושלמי** כאן מבואר שרבי עקיבא התייסר במיתה זו, אך ה**תשב"ץ** [תטו] כתב שכיון שגמר אדם בדעתו למסור נפשו על קידוש ה', שוב כל מיתה שיעשו לו אינו מרגיש בה כלל, וראה סוף הערה הבאה.

אמר להם: כל ימי [3226] **הייתי מצטער על פסוק זה - "בכל נפשך"**, שדרשו בו ש"**אפילו נוטל את נשמתך**", אתה מצווה לאהבו, ולמסור את נפשך על אהבתו. [3227]

ואמרתי בצפיה: **מתי יבא** החיוב האמור בפסוק זה **לידי, ואקיימנו!**? [3228]

ועכשיו, שבא לידי קיום ההזדמנות הזאת למות על קידוש ה', **וכי לא אקיימנו**?!

ומה שציפה רבי עקיבא כל ימיו שימות על קידוש ה' ולא שימות מיתה רגילה, משום שהמצוה הגדולה ביותר שיכול האדם לקיים היא למות על קידוש ה'. ובכל משך ימי חייו לא מזדמנת לו לאדם מצוה גדולה שכזאת, אלא רק בשעת מותו.

היה רבי עקיבא **מאריך ב"אחד", עד שיצתה נשמתו ב"אחד"**. [3229]

יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא, שיצאה נשמתך ב"אחד".

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: **וכי זו תורה וזו שכרה**!? וטענתם נרמזת בפסוק [תהלים יז יד] "**ממתים ידך ה', ממתים** מחלד", שפירושו: מידך היה לו למות, ולא מידי בשר ודם, והיכולת בידך להמיתו בדרך כל העולם ["חלד" - עולם], ולא במיתה משונה.

[3226] לכאורה תמוה איך אמר "כל ימי" והרי בארבעים שנותיו הראשונות היה עם הארץ. ומכאן קצת ראיה לדברי תוס' [כתובות סב ב] שרבי עקיבא היה צניע ומעלי גם כשהיה עם הארץ.

[3227] **המהרש"א** ביאר כביאורו [לפי תוס' בע"ז] שרבי עקיבא החמיר על עצמו, ושאלוהו תלמידיו, "עד כאן", והרי אין חיוב בזה? והשיב להם: כל ימי הייתי מצטער וכו', ורצוני להחמיר על עצמי. **והגר"א** ביאר כדרכו [בהערה 49] שתלמידיו סברו כרבי אליעזר שהפסוק מלמד רק על חיוב לטרוח גם בגופו לקיום מצוה, ולכן תמהו איך מוסר נפשו ממש, ועל כך ענה להם שהוא דרש כל ימיו את הפסוק לחיוב מסירות נפש ממש. **ובאבי עזרי** [שם] ביאר כדרכו, שגם תלמידיו ידעו על חיוב מסירת נפש, אך כיון שדרשו כרבי אלעזר לא ידעו ש"בכל נפשך" מלמד על חיוב מצוות קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים בעת המיתה. וכן משמע בביאור **הרא"ש** [פר' כי תבא] שכתב "אמרו לו תלמידיו, רבי, לא למדתנו שמצטער פטור מק"ש", וראה **הרחב דבר** [דברים ה ו]. והגר"ז מוולאז'ין [**תולדות אדם** טז] ביאר ששאלוהו איך זכה למעלה זו שיכול לקבל עול מלכות שמים בעת המיתה, וענה להם שרק מפני שציייר מיתה זו לפניו כל ימיו בקריאת ק"ש, יכול עתה לעמוד בכך, וראה **ב"ח** [סא] **ומכתב מאליהו** [ח"ד 253]. **וביישועות מלכו** הביא מהרי"ל שהנהרגים על קידוש ה', מתוך דביקותם אינם מרגישים ביסוריהם, וביאר שמפני כך נמשכו יסורי ר"ע זמן רב, ואמרו לו שיניח דבקותו ויפסוק סבלו, וענה להם שהשתוקק לדבקות זו כל ימיו ואיך יפסיקנה, [ולשלשת ביאורים אלו נמצא שחוץ ממעלת מסירות נפשו למות, יש כאן מסירות נפש על קדוש ה' בחיים]. **ובעין אליהו** ביאר ע"פ האמור במסכת כלה שר"ח בן תרדיון השביע את ספוגין של צמר שהניחו על לבו שלא ייסרוהו, ושאלו תלמידי רבי עקיבא למה לא יעשה כמוהו וישביע ליסוריו, וענה שהוא חפץ ביסורים. ובשם **הגרב"ד ליבוביץ** ביארו, ששאלוהו הרי הוא עוסק במצוות קידוש ה' ופטור ממצוות ק"ש, וענה להם שגם ק"ש עיקרה למסירות נפש, ונמצא שיכול לקיים שניהם.

[3228] בשם **הגר"ל חסמן** ידוע, שכוונת רבי עקיבא ל"קיום" דהיינו העמדת האמונה, וכמו "קיום שטרות" שהרי **רש"י** [דברים ו ו] פירש "אשר אינכי מצווך היום - שיהיו בעיניך כדיוטגמא [אגרת צו המלך] חדשה שהכל רצין לקראתה, ורצה "לקיים" אגרת זו.

[3229] ביאר **המהר"ל** [נתיב אהבת ה' א] שרבי עקיבא לא מת מחמת יסוריו, אלא מחמת דבקותו והתבטלותו לגמרי לה' אחד, כי באהבתו הגמורה לא השאיר את עצמו כמציאות נפרדת, וראה ביאור הענין ב**מכתב מאליהו** [ח"ג 242]. ובשם **ר"ש אוסטרופולי** ידוע שתשעה מעשרה הרוגי מלכות היו כנגד תשעה השבטים שהשתתפו במכירת יוסף, ורבי עקיבא היה כנגד השכינה שצירפו עמם, והכוונה שיצאה נשמתו בעבור "אחד", ורמז לכך בתורה [ויקרא כז לב] "וכ"ל מעש"ר -**וכי לחנם מת עקיבא ש**היה **רועה** - בקר וצאן? - כל [אחד] אשר יעבור [יהרג ע"י המלכות, מיתתו היא] תחת השבט, [ואילו] העשירי, יהיה קדש לה' [ראה של"ה, וישב].

אמר להם הקדוש ברוך הוא: שכרם של הצדיקים לא יהיה בעולם הזה, אלא בעולם הבא, כמו שנאמר בסוף הפסוק "**חלקם בחיים!**", כלומר, ב"ארץ החיים" שהיא העולם הבא. [3230] **יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא, שאתה מזומן לחיי העולם הבא!** [3231] **שנינו במשנה: לא יקל אדם את ראשו** [3232] **כנגד שער המזרח, שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו'!**

אמר רב יהודה אמר רב: לא אמרו שאסור להקל ראש, **אלא מן הצופים** [מקום קרוב ירושלים] [3233] **ולפנים** [לצד בית המקדש], כי משם הר הבית נראה, אבל מן הצופים ולחוץ אין חיוב מורא, כי משם ואילך אי אפשר לראות את הר הבית.

ואף מן הצופים ולפנים לא אמרו כן, אלא **ב**מקום שהוא **רואה** את הר הבית, אך במקום נמוך, שאינו יכול לראותו משם, מותר להפנות.

איתמר נמי, אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: הכי אמר רבי יוחנן: לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים, וברואה, וגם לא אמרו כן, אלא **בשאין** שם **גדר** שמפסיק בינו להר הבית. [3235] ולא אמרו כן אלא **בזמן ש**בית המקדש קיים, **והשכינה שורה** בו. [3234]

[3230] ע"פ **מהרש"א**. ומיישב בכך שלא אמר "חלקם" בלשון רבים, כי דיבר על חלקם של כל הצדיקים. ובאופן נוסף ביאר, שענה להם כפי שאמרו [חגיגה טו א] שצדיק נוטל חלקו וחלק רשע בגן עדן, ונמצא ששכרו הוא שיטול בארץ החיים את חלקם של הרשעים שהמיתו אותו [ראה דף ה הערה 40]. ויתכן עוד, שנקט "חלקם" כי העולם כולו נחשב כבינוני עד שהצדיקים מטים בזכותם את כולו לכף זכות.

[3231] **תוס' בכתובות** [קנ ב] כתבו שכל מקום שנאמר "מזומן לחיי העולם הבא" היינו בלא דין ובלא יסורין, וב**מכתב מאליהו** [שם] ביאר שהטעם לכך, כי מדובר באדם שכבר במעלתו הרוחנית בעוה"ז הגיע עד לדרגת עוה"ב.

[3232] **הרמב"ם בפיה"מ** כתב ש"קלות ראש" הוא צחוק ושעשועים, וה**מאירי** כתב דהיינו כגון תספורת או עשיית מי רגלים [וכן ביאר הב"ח בדעת הרמב"ם בפיה"ב ז ט, ולכן נקט שאינו נוהג בזמן הזה], ו**הריטב"א** כתב שהכוונה לעומד ערום מול שער המזרח, אך להפנות כנגדו הוא איסור חמור יותר, כדלהלן.

[3233] כך פירש **רש"י**, **ולעיל** [מט ב] פירש שהוא שם מקום ליד ירושלים, והקשו **תוס'** אם שם מקום הוא, הרי ראוי לומר שהאיסור "כמדתו לכל רוח", ולכן ביארו ששיעור ראיה הוא, ובאמת הכוונה **לכל מקום** שעד אליו ניתן לראות את המקדש. ומדברי הגרעק"א שם נראה שדברי רש"י כאן הם כדעת תוס' שם, וראה שם הערה 45.

[3234] בפשטות נראה שרבי יוחנן סובר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, אך **הרמב"ם** פסק [בית הבחירה ו יד] שקדשה לעתיד לבא, ובכל זאת נקט כרבי יוחנן שהאיסור להקל ראשו מן הצופים ולפנים הוא רק בזמן המקדש [שם ז ח]. אכן לגבי הקלת ראש נגד שער המזרח, פסק [שם ז ז] שאסור אפילו בעת החרבן, והקשה ה**כסף משנה** שסותר דבריו בקביעת המקום שאסרו להקל ראשו, והחמיר בעת בנין הבית לאסור אפילו שלא כנגד השער. וביאר שבזמן הבית היה אסור כנגד השער עד צופים שהוא במזרח ירושלים, ואילו בחרבנו האיסור רק בתוך הר הבית, כי שם נשארה קדושה לעולם [וכ"כ ה**קרית ספר**. וראה **מנחת חנוך** רנד, שעדיין תמוה, כי בסוגיין משמע שהאיסור רק בעת שהשכינה שורה שם, וראה **דברי חמודות** [צה]. וה**מלבי"ם** [ארצות החיים ג ד] ביאר שהרמב"ם ביאר בגמרא, שבזמן הבית האיסור עד צופים, ורק בזמן המשנה הוגבל האיסור למקום הר הבית, כי כבר נחרב הבית ולא היה נראה מ"צופים".

[3235] ה**בית יוסף** [ג] הביא מ**מהר"י אבוהב** שדוקא אם המחיצות סמוכות זו לזו, כגון בבית, מותר. אבל בחצר גדולה אסור אף כשהיא מוקפת מחיצות. אולם מדברי תוס' [ד"ה רבי] הוכיח שהאיסור רק במקום מגולה, אך כל מקום שיש בו כותל מותר, וה**ט"ז** [סק"ג] השיב על כל ראיותיו, עי"ש. וכתב ה**מג"א** שעיר המוקפת חומה אינה נחשבת מחיצה לדין זה. והוסיף ש"מחיצות" לאו דוקא, אלא די במחיצה אחת לצד מערב, כיון שכותל מפסיק בינו לבין רוח מערבית שבו עיקר הקפידה, כי הוא נגד הר הבית. וביאר ה**פמ"ג** שאין צריך שיהיה שיעור מחיצה,

תנו רבנן: **הנפנה** לנקביו **ביהודה**, **לא יפנה** כשאחוריו לצד **מזרח** ופניו **למערב**, או להיפך, כי ירושלים היא בין מזרח למערב של ארץ יהודה, [שמשתרעת לכל רוחב ארץ ישראל] ואם ישב ממזרח למערב, יהיה גילוי בשרו מלפנים או מאחור כנגד ירושלים, [3236] **אלא** יפנה כשפניו ל**צפון** ואחוריו ל**דרום** או להיפך, ובלבד שלא יפנה ממש כנגד ירושלים, אם הוא בדרומה של ארץ יהודה במקום המכוון כנגד ירושלים.

ובגליל, שהוא לצפונה של ירושלים, **לא יפנה** מצפון לדרום, **אלא** יפנה בין **מזרח ומערב**.

[3237] **ורבי יוסי מתיר** בכל אלו, משום **שהיה רבי יוסי אומר**: **לא אסרו** לפנות לצד ירושלים, **אלא ב**מקום שהוא **רואה** ממנו את מקום המקדש, **ובמקום שאין שם גדר**, **ובזמן ש**בית המקדש קיים **ו**ה**שכינה שורה** בו.

וחכמים אוסרים אף באופן שאינו רואה, ואף שיש שם גדר, וגם בזמן הזה, ובסמוך יבואר.

מקשה הגמרא: הרי **חכמים היינו תנא קמא**, כי גם תנא קמא אוסר להפנות ביהודה בין מזרח למערב, ובגליל בין צפון לדרום, ובמה נחלקו? מבארת הגמרא: **איכא בינייהו צדדין** של יהודה וגליל, שאינן כנגד ירושלים ממש, שלדעת תנא קמא, גם בצדדים אסור לפנות לצד ירושלים, [3238] שהרי אמר "הנפנה ביהודה", ובכללה כל ארץ יהודה. ואילו

אלא די בכל גדר שמסתיר את פירועו מכנגד הר הבית, ואף אם ראשו גבוה מהגדר ורואה את הר הבית, אך צריך שיהא צמוד למחיצה, כי אינו מוקף, וראה הערה 66.

[3236] כך פירש רש"י [ד"ה הנפנה], וה**ב**"י למד מדבריו שמותר להטיל מים כשפניו לצד מזרח, משום שאין פירועו לצד ירושלים. ובירושלמי [ה"ה] נקט שהאיסור רק אם נפנה ואחוריו למערב, וכתב הב"י שאין ללמוד מכך שמותר להפנות ופניו למערב, כי הכוונה לאסור כשאחוריו למערב אפילו שבהם מגלה רק טפח [כדלעיל כג ב], וכל שכן כשמגלה טפחיים לפניו שאסור. וצידד שאשה שאינה מגלה לפניה כלום, מותרת להפנות אפילו פניה למערב. אך מדברי **הרמב**"**ם** [בית הבחירה ז ט] למד שאין האיסור להפנות למערב כי פירועו כנגד פתח ההיכל במערב, אלא שאסור להפנות בצד מערב ומזרח כי כיון שההיכל בצד מערב, התקדשו שני הצדדים, והאיסור בין באיש ובין באשה, ואילו הטלת מים מותרת גם למערב, ואפילו כלפי המקדש. וה**מג**"**א** [ג ה] למד מכך שאין איסור בפירועו שלפניו, וא"כ גם הנפנה די לו במחיצה אחת מאחוריו [כהערה 64], ודחה ה**פמ**"**ג** שרק למשתין אין גנאי בפירועו, אך הנפנה אפילו לפניו הוא גנאי, שהרי ביהודה אסור להפנות גם כשפניו למערב. וב**כסף משנה** [שם] גרס ברמב"ם שגם המטיל מים לא ישב ופניו למקדש, וב**בכור שור** דייק מלשון הרמב"ם שגם בהטלת מים אסור שיהיו אפילו אחוריו למקדש, רק כלפי צפון או דרום, וראה **דברי חמודות** [צה].

[3237] ה**רמב**"**ם** ו**הטור** כתבו שלא ישב בין מזרח למערב, ולא חילקו בין יהודה לגליל. וכתב **הב**"**י** [שם] שסברו כי רבי עקיבא נחלק על תנא קמא בזה, וסבר שאין הבדל בין מקום שנמצא במערב ובמזרח המקדש, למקום שנמצא בצפונו ובדרומו, ולעולם אין איסור אלא להפנות בין מזרח למערב העולם, מפני ששכינה במערב [וכמו שמצינו לעיל ה ב שמפני כך צריך להניח מטחו בין צפון לדרום], וראה **דרישה וב**"**ח**. אך ה**דרכי משה** כתב, שנקטו "בין מזרח למערב" כי היו גרים במדינות שממערב לארץ ישראל.

[3238] ה**מהרש**"**א** הקשה למה יהיו הצדדים שלא כנגד המקדש אסורים, ובמה הם חמורים מצפון ודרום שמותר להפנות בהם כל עוד הוא אינו כנגד המקדש. ולפי ביאור ה**ב**"**י** אסרו בין מזרח ומערב מפני כבוד השכינה. אך עדיין קשה, כי מדברי רש"י משמע שתנא קמא אוסר בגליל אפילו צדדין שלא כנגד מקדש ממש, וכתב ה**ט**"**ז** [סק"ד] שביהודה רוב הארץ שממזרח וממערב היא נגד ירושלים, ולכן הצדדין נגררים אחר הרוב לאיסור, ואילו צפון ודרום שרובם אינו נגד ירושלים, מותר להפנות בכלן, אף בחלק המיעוט שכנגד ירושלים. וב**פמ**"**ג** שם ביאר שרק בבבל אסרו להפנות בין מזרח ומערב, כי בה יש שני טעמים לאסור, א. שנפנה נגד ארץ ישראל שבמערב,

חכמים סברו, שדוקא כנגד ירושלים ממש אסור להפנות, אבל בצדדין מותר, שהרי דברי חכמים נסובו על מה שאמר רבי יוסי כי אף נגד ירושלים ממש לא אסרו אלא ברואה.
תניא אידך ברייתא: **הנפנה ביהודה, אל יפנה מזרח ומערב, אלא צפון ודרום. ובגליל צפון ודרום אסור, מזרח ומערב מותר.**
ורבי יוסי מתיר להפנות במקומות אלו לכל צד, משום **שהיה רבי יוסי אומר, לא אסרו אלא ב**מקום **שרואה** ממנו את ירושלים.
רבי יהודה אומר: בזמן שבית המקדש קיים, אסור לפנות לצד ירושלים, אבל **בזמן שאין בית המקדש קיים, מותר.**
רבי עקיבא אוסר בכל מקום לפנות לצד ירושלים. [3239]
מקשה הגמרא: הרי **רבי עקיבא היינו תנא קמא**, כי גם תנא קמא אסר אף במקום רחוק, ובמה נחלק עמו רבי עקיבא?
מתרצת הגמרא: **איכא בינייהו, חוץ לארץ**, כי תנא קמא לא אסר אלא בארץ ישראל, ובא רבי עקיבא וחידש שאף בחוץ לארץ אסור. [3240] **רבה** היה בבבל, ומשמשיו **הוו שדיין** ליה **לבני** [מניחים לו לבינים] לצורך בית הכסא, אחת בצפון ואחת בדרום, וראשן האחד **במזרח**, וראשן השני **במערב**, וכשהוא יושב, נמצא שפניו לצפון או לדרום, והכינו לו באופן זה, כי לא רצה לפנות לצד מערב שהוא נגד ירושלים, שהרי בבל היא במזרחה של ארץ ישראל. [3241]
אזל אביי, **ושדנהו** את הלבנים, כשראשן האחד **בצפון** והשני **לדרום**, ומתוך כך, כשבא לשבת עליהם, נמצא שיושב ממזרח למערב. והפכם כדי לבדוק אם יקפיד רבה על כך.
על רבה, **ותרצנהו** [הפכן] והחזירם למזרח ומערב, **ואמר: מאן האי דקמצער לי**? הרי **אנא כרבי עקיבא סבירא לי. דאמר, בכל מקום אסור** לפנות לצד ירושלים, ואפילו בבבל שהיא בחוץ לארץ.

ב. שהשכינה במערב. אך בין צפון לדרום מותר אפילו כנגד ארץ ישראל, כמו ברוב ארצות העולם, שאין בהם שני סיבות לאסור, וגם כי הוא רחוק מירושלים.

[3239] **תוס**' ביארו שרבי עקיבא אסר לפנות בכל מקום כשאחוריו למזרח ופניו למערב, והוכיחו מכך ה**מהרש"א והב"ח** שרבי עקיבא אוסר להפנות בין מזרח למערב העולם מפני ששכינה במערב.

[3240] **הב"י** כתב שאם נבאר [כדלעיל הערה 67] שרבי עקיבא אוסר להפנות בין מזרח למערב העולם, מפני ששכינה במערב, נמצא שאמר דבר אחר מתנא קמא, כי ת"ק מחלק בין מקום שנמצא במערב ובמזרח המקדש, למקום שנמצא בצפונו ובדרומו, והסיק שבאמת הגמרא יכלה לחלק גם כך. אולם **הט"ז וחידושי הגהות** דחו דבריו כי כל ההכרח לומר שרבי עקיבא אוסר בין מזרח למערב העולם, מפני ששכינה במערב, נובע מהנפקא מינה שנקטה הגמרא שרבי עקיבא אוסר גם בחו"ל.

[3241] כך פירש **רש"י**, ו**במצפה איתן** העיר שבירמיה [א יד ורש"י שם] מבואר שבבל היתה מצפון לארץ ישראל. וביאר ע"פ רש"י [ר"ה כג ב] שארץ ישראל היתה משני צדדיה של בבל, ונמצא שבבל היתה גם ממזרח לה וגם מצפונה. **והרמב"ם** [שם] כתב שבכל מקום אסור להפנות בין מזרח למערב, ואפילו בארצות שהן מצפון או מדרום לא"י, וביאר ה**בכור שור** שמקורו מהנהגת רבה, שלא רצה להפנות למזרח, אף שבבל כולה לצפונה של ארץ ישראל.

דף סב.

תניא: אמר רבי עקיבא: פעם אחת נכנסתי [3243] **אחר רבי יהושע לבית הכסא** ביהודה, [3242] **ולמדתי ממנו שלשה דברים:**

למדתי, שאין נפנין מזרח ומערב, אלא לצפון ודרום. [3244]

ולמדתי, שאין נפרעין [מגלים את הגוף בהפשטת הבגדים] שנצרך לנקביו, בעוד הוא **מעומד, אלא** רק לאחר שהוא **מיושב.** [3246] **ולמדתי, שלאחר שנפנין אין מקנחין ביד** [3245] **ימין, אלא ביד שמאל.** [3247]

אמר ליה בן עזאי לרבי עקיבא: **עד כאן העזת פניך ברבך?**

אמר ליה רבי עקיבא: **תורה היא וללמוד אני צריך!** [3248]

תניא: בן עזאי אומר, פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא [3249] **ולמדתי ממנו שלשה דברים: למדתי שאין נפנין מזרח ומערב, אלא צפון ודרום, ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב. ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל.**

[3242] כך הוסיף רש"י, וביאר ה**פמ"ג** [משב"ז ג ג] שלפי פשוטו הוצרך לכך כי בחו"ל יש ארצות שהם מצפון או מדרום לא"י ובהם באמת צריך להפנות בין מזרח למערב. אך לפי ביאור **תוס'** הנ"ל שרבי עקיבא אוסר להפנות בין מזרח למערב העולם מפני ששכינה במערב, צריך לפרש שהאיסור רק במקום שיש שני טעמים לאסור, א. שנפנה נגד ארץ ישראל שבמערב, ב. שהשכינה במערב, ולכן במדינה שיושבת מצפון או מדרום לא"י מותר להפנות לכל צד ולכן נקט שהאיסור בין מזרח למערב הוא ביהודה, וראה הערה 7.

[3243] **הט"ז** [ג ג] הוכיח מהלשון "נכנסתי", שההיתר לפנות בין מזרח למערב, הוא דוקא אם המחיצות סמוכות זו לזו, כגון בבית.

[3244] **המהרש"א** ביאר שלמד מהנהגותיו דברים אלו, כי ראה ששינה מהדרך הנוחה לו בהם, שהיה לו יותר קל להפנות למזרח, ולפרוע מעומד, ולקנח בימין.

[3245] **היעב"ץ** [בסדורו הל' ביהכ"ס ז] **ושו"ע הגר"ז** [מ"ה ג ט] כתבו שהאיסור רק אם מקנח ביד, אך אם מקנח בנייר מותר גם בימין, וראה **ציץ אליעזר** [ח"ז ב ב].

[3246] וכן כשסיים לעשות צרכיו, לובשם בעודו מיושב, שלא יעמוד ויגלה פירועו [מ"ב ג ב].

[3247] **המהרש"א** ביאר שראהו מקנח בשמאלו, ולמד מכך שאסור לקנח בימין, כי אילו היה מותר, היה מקנח בימין, שבה תשמישו של כל אדם. וה**צל"ח** פירש, שלמד כן ממה שראהו אוחז את תפיליו בימינו בשעה שנפנה, ומוכח שאסור לקנח בימין, שהרי הב"י [מג] כתב כי אע"פ שאסרו להשתין בבית כסא שאינו קבוע כשתפילין בידו, מחשש שמא ישפשף הניצוצות ביד שאוחז בה תפילין, בכל זאת מותר להפנות כשהתפילין בימינו, כיון שאסור לקנח בימין, וראה הערה 8.

[3248] **המהרש"א** ביאר שרבי עקיבא לא יכל לשאול את רבי יהושע על הלכות אלו, כי לא ידע באיזה פרטים יש חשש איסור, ורק מתוך ראיה למד אלו איסורים והנהגות יש בענינים אלו. וה**גר"א** ביאר כדלעיל [ז ב] שרצה לראות את ההנהגה, כי "גדול שימושה יותר מלימודה" [ובב"ב קל ב, אין למדים אלא מהלכה שנאמרה למעשה].

[3249] **ביפה עינים** כתב שבן עזאי נכנס אחר שסיפר לו רבי עקיבא על מה שראה אצל רבי יהושע, כי עדותו של רבי עקיבא היתה על הנהגות בית הכסא שביהודה [כפירוש רש"י ד"ה אחר], ואילו בן עזאי נכנס אצל רבי עקיבא בחו"ל, כי רצה לראות אם גם שם אסור בין מזרח למערב, וראה **רש"ש**. והמלבי"ם [ארצות החיים ג ו] כתב שבן עזאי סבר שיתכן כי רבי יהושע לא קנח בימין משום שלא היה הולך ד' אמות בלי תפילין [יומא פו א], וכיון שאחזן בימינו נגד לבו היה אסור לקנח בימין [כדלעיל כג א], אך רבי עקיבא אחזו בבגדו, ורצה לראות אם גם הוא יזהר בכך, ויהיה ראיה שהאיסור בעצם הקינוח בימין. וב**יד דוד** כתב שכיון ששמע מרבי עקיבא שמותר להכנס כי הוא למוד דיני התורה, וחשש שיש עוד פרטים שיש בהם חשש איסור, והם פשוטים בעיני רבי עקיבא ולכן לא פירטם לו, וצריך לראותם כדי ללמוד.

אמר לו רבי יהודה לבן עזאי: **עד כאן העזת פניך** והסתכלת כל אלו **ברבך**? **אמר לו** בן עזאי: **תורה היא, וללמוד אני צריך!**

רב כהנא על וגנא תותיה פורייה דרב [נכנס ושכב תחת מטתו של רב]. **שמעיה** לרב דהוה **שח** עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש, [3251] **ושחק** עמה, [3250] **ואחר כך עשה צרכיו** [שמש מטתו].

אמר ליה רב כהנא לרב ממקומו שתחת המטה: **דמי פומיה דאבא** [רב], **כאדם דלא שריף** [גמע] **תבשילא** מימיו, כלומר, נוהג אתה קלות ראש, כמו אדם תאב שלא שימש מטתו מעולם.

אמר ליה רב: **כהנא, הכא את?! פוק** [צא] מכאן, **דלאו אורח ארעא** שתהיה נוכח כאן עכשיו.

אמר לו רב כהנא: **תורה היא, וללמוד אני צריך!** דנה הגמרא: **מפני מה אין מקנחין ביד ימין אלא בשמאל?**

אמר רבא: מפני שהתורה ניתנה בימין של הקדוש ברוך הוא, **שנאמר** [דברים] "**מימינו אש דת למו**", ומשום כך, הימין [3253] חשובה יותר. [3252]

רבה בר בר חנה אמר: יד ימין חשובה יותר **מפני שהיא קרובה לפה**, שבה רגיל להושיט את המאכל לפה, וחיות האדם תלויה באוכל. [3254]

[3250] **בחגיגה** [ה ב] אמרו שאפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו בשעת מיתה, אלא אם כן צריך לפייסה לדבר מצוה כגון רב דשח ושחק, וכך נפסק **בשו"ע** [או"ח רמ י] "אם היה לו כעס עמה אסור לשמש עד שיפייסנה, ויכול לספר עמה קודם תשמיש כדי לרצותה", ומשמע שאם אין לו כעס אסור. ובנדרים [כ ב] אמרו שרק במילי דעלמא אסור לשוחח בעת תשמיש, אך במילי דתשמיש מותר, וביאר **הלחם משנה** [דעות ה ד] שכדי לרצותה מותר לדבר אפילו במילי דעלמא, ואילו להנאתה כדי לקיים מצוות עונה, ידבר רק בענין תשמיש. אולם **הרא"ש** [נדרים שם] ביאר שמדבר עמה בעניני תשמיש כדי להרבות תאוותו, כי הבועל בלא תאווה מוליד בנים בעלי מידות רעות, **והטור** [או"ח רמ] כתב דבר עמה בעניני תשמיש [וראה לח"מ שם].

[3251] כך פירש **רש"י**, ואף ש**הרמב"ם** [דעות ב] כתב שרב לא שח שיחה בטלה מימיו, יתכן שכיון שהריצוי הוא חלק ממצוות עונה, אף הדיבור בו הוא מצוה, וראה רמב"ן [שמות כא ט].

[3252] **הט"ז ומג"א** [ג] כתבו שנפקא מינה בין טעם זה לטעמים דלהלן, שלטעם זה, אף אטר מקנח בשמאל כל אדם, ואילו לשאר הטעמים מקנח בשמאל שלו שהיא ימין כל אדם, כי חשיבות היד תלויה בשימושה לדבר חשוב, **והפמ"ג** כתב שספק דרבנן לקולא, ומקנח באיזו יד שירצה, וראה הערה 15.

[3253] **בבכור שור** כתב שרבא אינו חולק על רבי יוחנן שאמר [שבת סא א] שהשמאל חשובה יותר, מפני שקושר עליה תפילין. כי רבי יוחנן דיבר על חשיבות הזרוע, ואילו רבא דיבר על כף היד שבה מקנח, והכף הימנית חשובה יותר, וראה הערה 14.

[3254] **ע"פ מהרש"א**, ובאופן אחר ביאר, שטעם זה אינו מחמת חשיבות הימין, אלא משום שצריך לשמרה נקיה, כי משתמש בה בשעת האוכל. שני טעמים אלו שייכים בין באנשים ובין בנשים, ואילו הטעמים שמכאן ואילך שייכים רק באנשים. **ובמור וקציעה** כתב שגם אשה לא תקנח בימין, כי מצינו [בכורות לב] אשת חבר שהיתה קושרת תפילין לבעלה.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: הימין חשובה יותר, **מפני שקושר בה** את **התפילין**.[3255] **רב נחמן בר יצחק אמר**: **מפני ש**הקורא בתורה ובנביאים ובכתובים **מראה בה טעמי תורה** ונקודותיה, שהוא מוליך את יד ימינו לפי טעם הנגינה והנקודות.[3256]

וכשם שנחלקו בזה האמוראים, **כך** נחלקו בזה גם **תנאי**:

דתניא: **רבי אליעזר אומר**: אין מקנחים בימין, **מפני שאוכל בה**! והיינו כרבה בר בר חנה.

רבי יהושע אומר: **מפני שכותב בה** דברי קדושה.[3257]

רבי עקיבא אומר: **מפני שמראה בה טעמי תורה**, וכרב נחמן בר יצחק.

אמר רב תנחום בר חנילאי: **כל הצנוע בבית הכסא**, **נצול משלשה דברים**, ואלו הם: **מן הנחשים**, **ומן העקרבים**, **ומן המזיקין** [שדים], כי מתוך שמתנהג בצניעות ובנחת ובשתיקה, אין הנחשים והעקרבים מרגישים בו, ואף המזיקין חסים עליו.[3258]

ויש אומרים: **אף חלומותיו מיושבים עליו**, שהמזיקין המביאים חלק מהחלומות [כדלעיל נה ב], אינם מבהילים אותו.

ההוא בית הכסא דהוה בטבריא, אפילו **כי הוו עיילי ביה בי תרי** יחדיו, **ואפילו ביממא**, היו **מתזקי**, **רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה**, כל **חד וחד** לבדו, ובכל זאת, **לא מתזקי**.

אמרי להו רבנן: האם **לא מסתפיתו** [אין אתם פוחדים] מפני המזיקין ליכנס לשם?

אמרי להו רבי **אמי ורבי אסי**: **אנן קבלה**[3259] **גמירינן**, שתי קבלות קבלנו; **קבלה** אחת, **דבבית הכסא** ראוי לנהוג **צניעותא ושתיקותא**! ואז אין נזוקים על ידי המזיקים, ולכן נכנסנו כל אחד לבדו, כי אין זה דרך צניעות ליכנס שנים יחד, שהרי כל אחד רואה את פרועו של חבירו. וגם אין זה שתיקותא, כי שנים יחד באים לידי סיפור דברים.

[3255] **המהרש"א** הקשה הרי בשבת [סא א] מצינו שקושר נעל שמאל תחילה, כי קשירת התפילין היא על יד שמאל, הרי שהתפילין מחשיבים את השמאל יותר מהימין. וביאר שהשמאל חשובה לגבי קשירה, אך כיון שהיד הפועלת בקשירה היא הימין, אסור לעשות בה פעולה בזויה. [וכתב **הש"ה** שגם בשמאלו לא יקנח באצבע שכורך עליה רצועת התפילין].

[3256] **רש"י** פירש "בין בניקוד שבספר, בין בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה" והוצרך לשני הפירושים, כי להראות בידו את ה"ניקוד שבספר" שייך רק בקורא להתלמד, או בקורא נ"ך בלבד, שהרי ניקוד בס"ת פוסלו לקריאה בציבור, ולכן הוסיף שהקורא "מוליך ידו לפי טעם הנגינה", והיינו שאינו מראה את הניקוד והטעמים, אלא רק מנענע ידו לפי קצב הניגון [ע"פ **באר שבע** סי' מז]. וכתב **הט"ז** [ג ט] שאפילו לטעם זה אטר המקנח בשמאל [כמבואר בהערה 12], יכול לנענע בידו כניגון הטעמים, וביאר **בלבושי שרד** דהיינו באקראי, שהרי לטעם שהתורה ניתנה בימין יכול לנענע אפילו בקביעות, ולא מסתבר שנחלקו מקצה לקצה.

[3257] **באבות דרבי נתן** [מ ט] הגירסא: "רבי אליעזר אומר מפני שמראין בה דברי תורה. ר' יהושע אומר מפני שאוכל ושותה בה" ולכאורה משמע שכוונת רבי יהושע שעושה בה עיקר תשמישיו, והיינו "שכותב בה". אך **בבכור שור** כתב שכוונת רבי יהושע שכותב בה דברי קדושה.

[3258] כך פירש **רש"י**, **והמהרש"א** ביאר שהמתנהג בצניעות, המלאכים המלוים אותו שומרים עליו מהמזיקין.

[3259] **הערוך** [קבל] גרס "קבלא" והיינו "קמיע", וביאר שכוונתם כי הצניעות והשתיקה הם כמו קמיע להנצל ממזיקים בביהכ"ס.

ועוד קבלה קבלנו, **דיש** לקבל **יסורי בשתיקותא**, ולא לבעוט ביסורים,[3260] אלא יש לאדם להתפלל ול**מבעי רחמי** מאת ה', שירחם עליו.

אביי, **מרביא ליה אמיה אמרא** [גדלה לו אמו שה], בכדי **למיעל בהדיה לבית הכסא**! שלא ילך לשם לבדו, מפני המזיקין.[3261]

שואלת הגמרא: **ולרביא ליה גדיא** [למה לא גידלה לו גדי עזים] לצורך זה?

מבארת הגמרא: גדי הוא ממין "שעיר", וגם שד בית הכסא נקרא "שעיר", וחששה שמא **שעיר בשעיר מיחלף**, שיתחלף הגדי עם השד ויזיקו.

רבא, **מקמיה דהוה רישא** [קודם שנעשה ראש ישיבה], כשהיה נכנס לבית הכסא, הויא **מקרקשא** [מרעישה] **ליה בת רב חסדא** שהיתה אשת רבא, **אמגוזא בלקנא** [היתה נותנת אגוז בספל נחשת ומרעישה בו, מחוץ לבית הכסא], ובכך היה נשמר מפני המזיקין.[3262] ל**בתר דמלך** ונעשה ראש ישיבה, והיה צריך שימור יותר [כי המזיקין מתקנאים בתלמידי חכמים יותר מבשאר אנשים], **עבדא ליה** לבית הכסא **כוותא** [חלון], וכשהיה רבא נכנס לשם, היתה אשתו מכניסה ידה דרך החלון **ומנחא ליה ידא אריסיה**.[3263]

אמר עולא: אם הוא **אחורי הגדר**, הריהו **נפנה מיד**, ואינו צריך להתרחק כלום. אבל אם הוא נפנה **בבקעה**, שהוא מקום גלוי, לא יפנה אלא בריחוק מקום מבני אדם. **וכל זמן** ש**הוא מתעטש** [עיטושים של מטה] **ואין חברו שומע**, די בכך, ואין צריך להתרחק עד שלא יוכלו לראותו.

איסי בר נתן מתני הכי: אם הוא **אחורי הגדר**, צריך להתרחק, ואינו נפנה אלא **כל זמן** ש**הוא מתעטש ואין חברו שומע**. ואילו **בבקעה**, אינו נפנה אלא בריחוק מקום רב, ושיעורו **כל זמן שאין חברו רואהו**.

מיתיבי: הרי שנינו [טהרות י ב]: שומרי שמן של טהרות, אם הוצרכו להיפנות, הרי הם **יוצאין מפתח בית הבד**, **ונפנין לאחורי הגדר**, ואין חוששין שמא בינתים נכנס עם הארץ ונגע בשמנים וטימאם, אלא **הן** [השמנים] **טהורין**! הרי שמותר להפנות מאחורי הגדר,

---

[3260] **בן יהוידע** ביאר שהזכירו שתי קבלות אלו יחד, כדי ללמד שאין חיוב לשמור על שקט גמור בביהכ"ס, אלא רק שלא לדבר, כשם שבעל יסורים אינו צריך לשתוק לגמרי, שהרי "מיבעי רחמי", ורק עליו להזהר בדבורו שלא יבעוט ביסורים.

[3261] **באור זרוע** [קלז] תמה הרי אמרו בקידושין [פא ב] שכאשר הלך אביי ללמוד בשדה לבדו היה משלח את הבהמות מכל השדה מחשש יחוד, ואיך יתייחד עם שה בבית הכסא. וחילק שהחשש רק עם רחל ועז, אך עם כבש ותיש, שהם זכרים, מותר. וראה ע"ז [כב ב] שאפילו גוי אינו חשוד על זכרים כי הם מכחישים בבשר

[3262] ביאר **המהרש"א** שנחש מתייירא מרעש, כמבואר בתרומות [ח ד] שאין חשש גילוי במים נוזלים, כי משמיעים קול טיף טיף, והנחש מתייירא מלקרב אליהם. וכן מצינו שהמזיקים מתייראים מקול, כי סבורים שיש כמה אנשים [ראה ע"ז יב ב].

[3263] **הפמ"ג** [א"א ג א] הוכיח מכך שאפילו אשתו אסורה להכנס עמו יחד בבית הכסא. **והמלבי"ם** [ארצות החיים ג ב] כתב שמותר להכנס עם קטן שאין בו דעת

אפילו בלא ריחוק מקום כלל. ויקשה על איסי בר נתן, שאמר כי גם אחורי הגדר צריך להתרחק עד שלא ישמענו חבירו כשהוא מתעטש.

מתרצת הגמרא: חלוק דינם של שומרי שמן טהור, שיכולים להפנות אפילו מאחורי הגדר כי **בשביל שמירת טהרות הקלו** בדיני בית הכסא [3264]

עוד מקשה הגמרא: **תא שמע, כמה ירחקו** שומרי טהרות מהטהרות, **ועדיין יהיו טהורין**, ולא נחוש שמא נגע בהן עם הארץ וטימאן? - **כדי שיהא** השומר **רואהו** אם נגע או לא. וכיון שאינן יכולים להתרחק יותר, על כרחך, אם הוצרכו לפנות יפנו אף במקום שיכולים להראות, ויקשה על מה שאמר איסי בר נתן כי אם נפנה שלא מאחורי הגדר, צריך להתרחק עד שלא יראוהו.

מתרצת הגמרא: **שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן** בדיני בית הכסא, והתירו להם להיפנות אף במקום שנראים, כדי שיוכלו לשמר את טהרותיהם.

רב אשי אמר: מאי "כל זמן שאין חבירו רואה אותו" **דקאמר איסי בר נתן - כל זמן שאין חברו רואה את פירועו** [גילוי בשרו], **אבל לדידיה** עצמו, מותר שיהיה חברו **חזי ליה**, ואם כן מיושבת הקושיא משומרי טהרות, שהרי אינן חייבים להתרחק, אלא בשיעור שלא ייראה פירועם, אבל עדיין יכולים הם לראות אם עם הארץ נוגע בטהרות [3265].

ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן להספיד את המת, **ואמר** על המת: **האי** נפטר, **צנוע באורחותיו הוה! אמר ליה רב נחמן**: וכי **את עיילת בהדיה לבית הכסא, וידעת אי צנוע** הוא **אי לא!**? והרי אם אינך יודע את מעשיו שם, אין לך לקראו "צנוע", **דתניא: אין** רבנן [3266] **קורין "צנוע" אלא למי שהוא צנוע בבית הכסא!**

[3264] לפי גירסת רש"י וביאורו, אך **הרא"ש** [בטהרות שם] ביאר שהנידון על בעלי בית הבד שהוצרכו להפנות, אם יש לחוש שמא לא יראם השומר ויגעו בטומאה, והקלו להם שיהיו רשאין להתרחק לצורך בית הכסא. ועל כך מקשה הגמרא ממשמעות הסיפא, שלא יתרחק אלא אם רואהו, ומסקנתה [כרש"י] שהקלו להם רק בדיני בית הכסא, שאין חייבין להתרחק, ויתפנו בתוך מקום שהשומר רואה אותם.

[3265] **הרמב"ם** [דעות ה ו] פסק כאיסי, שאחורי הגדר, צריך להתרחק עד שיתעטש ואין חברו שומע. ובבקעה, עד שאין חברו רואהו. ואילו **הרי"ף** פסק שאחורי הגדר יכול להפנות מיד, כעולא, ואילו בבקעה פסק כאיסי בר נתן, שנפנה רק במקום שאין חבירו רואה פירועו. וביאר **הב"י** [ג] שפסק כעולא לגבי איסי, כי עולא היה מרא דתלמודא, אבל בבקעה פסק כרב איסי כי רב אשי שהוא בתראה אמר כמותו. **והב"ח** ביאר שאחורי הגדר פסק כעולא משום שמצינו באשת רבא שהניחה ידה על ראשו, ומשמע שדי בהפסק כותל בלבד, וכתב **הפמ"ג** [משב"ז ז] שלדעת הרמב"ם היתרה של אשת רבא הוא משום שאשתו כנופו. **והגר"א** ביאר, שפסק כרב אשי, כי גם רב אשי אינו סובר כאיסי אלא בבקעה, שהרי מיאן בתירוץ הגמרא "אוכלי טהרות שאני", ולכן פירש את דברי איסי, ברואה את פירועו. ולא תירץ אלא את הקושיה מהסיפא, אבל מה שהקשו מהרישא שאחורי הגדר נפנה מיד, לא תירץ כלל, ובהכרח שבזה רב אשי סובר כעולא.

[3266] **המהרש"א** הוכיח שהכוונה ללשון שדברו בה רבנן, אך בתורה מצינו "ואת צנועים חכמה" ו"הצנע לכת עם אלוקיך" שאינם עוסקים בצניעות בבית הכסא, **והגרא"מ הורביץ** כתב כי אף שנקרא צנוע גם על שאר הליכות, אינו נחשב כצנוע גמור עד שיהא צנוע אפילו בבית הכסא כשהוא לבדו.

שואלת הגמרא: **ורב נחמן**, **מאי נפקא ליה מיניה** במה שאמר הספדן, ולמה הוצרך למחות בו?

מבארת הגמרא: **משום דתניא**, **כשם שנפרעין מן המתים** על המצוות שלא קיימו, **כך נפרעין מן הספדנים** שאמרו על מתים שקיימו מצווה שלא היתה בידם, **וגם מן העונין אחריהן** ומודים לדברי הספדנים, ולכן מחה רב נחמן בספדן, כי לא רצה להענש כשאר העונין אחריו. [3267]

תנו רבנן: **איזהו צנוע**? [3268] - **זה הנפנה בלילה במקום שהוא נפנה ביום**, שאף בצאתו בלילה הוא מתרחק מבני אדם, כמו ביום.

מקשה הגמרא: **איני**, **והאמר רב יהודה אמר רב**: **לעולם ינהיג אדם את עצמו** להפנות **בשחרית** [קודם שמאיר היום] **וערבית** לאחר חשיכה, **כדי שלא יהא צריך להתרחק** מאחרים כאשר יפנה, [כי יש סכנה בהשהית נקביו בעת שהוא מתרחק [3269]], הרי, שאין צריך להתרחק אלא ביום.

ותו קשה: הרי **רבא** כשהוצרך לפנות, **ביממא הוה אזיל עד מיל**. ואילו **בלילא אמר ליה לשמעיה** "**פנו לי דוכתא ברחובה דמתא**", ולא התרחק כלל.

וכן יקשה ממה **שאמר ליה רבי זירא לשמעיה** בלילה: **חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא** [האם יש מישהו מאחורי בית המדרש], משום **דבעינא למפני** [כי רצוני להפנות שם], הרי אין צריך להתרחק בלילה.

מתרצת הגמרא: **לא תימא** בברייתא, "הנפנה בלילה **במקום** שהוא נפנה ביום", **אלא אימא** "**כדרך שנפנה ביום**", והיינו כשם שביום אינו מגלה אלא טפח מאחריו וטפחיים מלפניו, ונפנה כשהוא מיושב, כך צריך לנהוג גם כשנפנה בלילה.

רב אשי אמר: **אפילו תימא** "נפנה בלילה **במקום** שהוא נפנה ביום", לא יקשה, כי **לא נצרכה** הברייתא להשמיענו כמה יתרחק בלילה כשהוא במקום גלוי, **אלא להשמיע** כיצד הדין באופן שיש בסמוך **קרן זוית**, שצריך לפנות שם אף בלילה, כמו ביום, ולא

[3267] ע"פ **מהרש"א**, **ורבינו חננאל** ביאר שנפרעים ממתים חוטאים, ומהספדנים שאמרו עליהם שהיו צדיקים. **והרא"ש** [מו"ק פ"ג סג] כתב שההספד גורם שידקדקו במעשי המת אם הם כפי ששבחוהו, וגורם שיפרעו ממנו, וראה **ב"ח** [יו"ד שמד] שהתירו להוסיף קצת על שבחו, כי יש לחוש מאידך שמא ימעט, **והט"ז** כתב שתולין כי אילו היה יכול בנקל להוסיף על מעשיו, ודאי היה מוסיף.

[3268] **הרמב"ם** הביא את הנהגות הצניעות בבית הכסא בהלכות דעות [ה ו], כהנהגות תלמידי חכמים, **והלחם משנה** [שם ד] נקט שנוהגות בכל אדם, אלא שת"ח צריך להזהר בהם יותר. וראה **בבה"ל** [ג ד"ה יהא] שה**סמ"ק** מנה את הצניעות כמצוות עשה. ו**באגרות משה** [יו"ד ח"ג מז ג] כתב שבבית הכסא לא שייך כבוד, ולפיכך כל דבר שעושה בו לצורך אין בו חשש של חוסר צניעות, וכל ההנהגות הנזכרות כאן, מדת חסידות הן, ולכן אינם בכלל איסור והיתר, אלא כהליכות ת"ח, וכן הבין **הפמ"ג** [ג א"א א] מדברי **הדרכי משה** [שם א].

[3269] כדלהלן [ע"ב], וכתבו **הגהות מיימוניות** [דעות פ"ה ד] שבזמננו אין צורך להתפנות בבקר ובערב, כיון שבית הכסא נמצא בסמוך, אך מדת זהירות היא ומביאה לפרישות וטהרה [וראה **רמ"א** ונושאי כליו או"ח ס"ס ב].

יפנה במקום גלוי.[3270] **גופא: אמר רב יהודה אמר רב, לעולם ינהיג אדם את עצמו, לפנות שחרית וערבית. כדי שלא יהא צריך להתרחק!**

תניא נמי הכי: בן עזאי אומר: השכם וצא להפנות קודם שיאיר היום. **והערב וצא** להפנות לאחר חשכה. **כדי שלא תתרחק** מאנשים בהפנותך באור יום.[3271]

וכשאתה ממשמש בנקביך בצרור או בקיסם כדי לפותחם,[3272] קודם **משמש, ואחר כך שב. ואל תשב** קודם, ואחר כך **תמשמש**, משום **שכל היושב** ואחר כך **ממשמש**, מסוכן הוא מחמת כשפים. **שאפילו עושין כשפין באספמיא** שהיא רחוקה מאד, כשפיהם **באין עליו.**

ואי אנשי [שכח] **ויתיב ואחר כך משמש, מאי תקנתיה? - כי קאי** מבית הכסא, **לימא הכי: "לא לי, לא לי** [לא תוכלו לי], **לא תחים, ולא תחתים** [הם שמות כשפים שבאים על ידי תחתוניות], **לא הני ולא מהני** [לא כל הכשפים ואף לא מקצתן[3273], **לא חרשי דחרשא, ולא חרשי דחרשתא** [לא כשפי מכשפים זכרים, ולא כשפי מכשפות נקבות].

דף סב:

תניא: בן עזאי אומר: על כל משכב שכב, חוץ מן הקרקע, שמא תתקרר,[3274] **ועל כל מושב שב, חוץ מן הקורה**, שמא תפול ממנה.[3275]

אמר שמואל: שינה בעמוד השחר מועילה לגוף,[3276] **כשם** שמועילה **אסטמא** [פלדה] **לפרזלא** [לברזל], שטוב לצפות את כלי הברזל בפלדה כדי לחזקו.

[3270] **בשו"ע** [ג יב] פסק כתירוץ הראשון, ותמה **הפמ"ג** [משב"ז יא] למה לא כתב שצריך להתרחק או לפנות בקרן זוית, וכרב אשי שהוא בתרא. ועל הגמרא תמה, למה לא תירצו שהברייתא באה להשמיע שלא יפנה בין מזרח למערב, ולכך אין חילוק בין יום ללילה, שהרי לפני ה' לילה כיום יאיר.

[3271] **הגר"א** [משלי כד לא] העיר, כי חוץ מפשטות הדברים, יש כאן גם הוראה לנפש האדם, שראוי לנקותה כל יום מעפוש הדעות והמדות.

[3272] **רש"י**, והוסיף, שאין לפרש שימשמש את המושב שלא יהא מלוכלך, שלכך אין צורך בטעם של חשש כשפים, שהרי מאחר שכבר ישב והתלכלך, מה יועיל לו המשמוש.

[3273] רש"י, ובאופן אחר פירש ש"לא מהני" ביאורו, כשפיכם "לא יועילו".

[3274] **היעב"ץ** ביאר שכאן מדובר באופן שאין דבר מפסיק בינו לקרקע, ולכן יש חשש שיתקרר, ואילו מה שאמרו באבות [ו ה] "כך היא דרכה של תורה:. ועל הארץ תישן" היינו באופן שיש בגד מפסיק בינו לקרקע, ורק אינו שוכב במטה נוחה. וכן מבואר **בתוס' רי"ד** [ב"ב נג] עי"ש.

[3275] **רש"י, והגר"א** כתב דהיינו אפילו בקורה רחבה, וכשמונחת במקום גבוה, כי כאשר בא פחד בלבו, השטן מתחיל לקטרג [ראה שבת לב א].

[3276] **הערוך** [אסטמה] הביא בשם **רב האי גאון** שמה ששנינו באבות [ג י] "שינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם", היינו כשמתאחר בשינת הבקר שהיא נעימה מאד, ויש חשש לביטול ק"ש ותורה, אך בעת עלות השחר עדיין מותר לישון. אך **במוסף הערוך** ביאר שכוונת שמואל להשתנה בעמוד השחר [ומצינו בו גזרת לשון "שינה", במלכים ב, יח].

וכן מועילה לגוף **יציאה בעמוד השחר**, **כאסטמא לפרזלא! בר קפרא הוה מזבן מילי** [עצות] **בדינרי** [3277]. ואלו היו עצותיו: **עד דכפנת** [בעוד שאתה רעב], **אכול!** שאם תשהה עד שתעבור ממך תאות האכילה, שוב לא יועיל לך המאכל. [3278]

עד דצחית [בעוד שאתה צמא], **שתי!** [3279]

עד דרתחא קדרך, **שפוך** [- בעוד שקדרתך רותחת, שפוך אותה קודם שתצטנן], ומשל הוא, שכשאתה צריך לנקביך, אל תשהה אותם, אלא שפוך אותם מיד [3280].

אם תשמע **קרנא** [קול קרן] **קריא ברומי**, שהוא סימן של סוחרי תאנים שמבקשים לקנות תאנים, ואתה **בר מזבן תאני** [בן של מוכר תאנים], ואביך אינו בבית, **תאני דאבוך זבין!** ותמכרם אפילו שלא מדעת אביך, כל עוד יש להן תובעים. [3281]

אמר להו אביי לרבנן: כי עייליתו בשבילי דמחוזא, **למיפק ביה** בשביל להפנות **בחלקא** [בשדה], **לא תחזו** [תביטו] **לא להך גיסא**, **ולא להך גיסא**, **דלמא יתבי** שם **נשי** ומתפנות, **ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו!**

רב ספרא על לבית הכסא, ובבית הכסא שלהם לא היתה דלת, [3282] אלא מנהגם, שהרוצה ליכנס לשם, היה נוחר [משמיע קול שיעול], ואם היה אדם אחר בפנים, היה נוחר לו בחזרה [כי אין לדבר בבית הכסא [3283]], ומתוך כך היה יודע שלא להכנס.

אתא רבי אבא, **ונחר ליה** לרב ספרא **אבבא**. **אמר ליה** רב ספרא: **ליעול** [יכנס] **מר!**

[3277] **הגר"א** ביאר שלא רצה ליטול שכר על לימוד תורה, ולכן התפרנס כיוצא בעניני דרך ארץ. ועוד, שרצה להחשיב את עצותיו בלב השומע, ורק לשם כך נטל מהם תשלום.

[3278] **הגר"א** ביאר שהוא משל לעסק התורה, שבשעה שיש לך חשק ללמוד, אל תדחנו להתחילו מחר, כי הלימוד הוא כאוכל, שמעלתו כאשר הוא רעב, ואם דוחהו, הוא נחלש, ושוב אינו יכול לאכול אפילו כפי שרצה לאכול קודם לכן, וכמו שמצינו בירושלמי שהתורה אומרת "אם תעזבני יום, יומים אעזבך".

[3279] **הגר"א** ביאר שהוא משל לעסק המצוות, וכנ"ל בתורה.

[3280] **רש"י**. ותמה **הגר"א** שאין המשל דומה לנמשל, ופירש, שמאכל הניטל מקדרה בשעה שהיא רותחת, הריהו נשמר. אך אם מניח לקדירה לרתוח ואינו נוטל ממנה, נשפך חלקו לחוץ והולך לאבוד. וכן הוא בדמים שביד האדם, שכל עוד יש בידו מעות הרבה, תן מהן לעניים. כי מה שאתה נוטל מהן עתה, הרי הוא נשמר, אך אם אין אתה נותן מהן, הריהם הולכים לאבוד, כי כשם שהקדרה בעת רתיחתה אינה יכולה להכיל את מה שבתוכה, כן אין האדם יכול לשמר ממון שבידו.

[3281] ביאר **הגר"א** שהוא רמז, כי אף אם אתה יודע לומר תורה משל עצמך, אמור תורה ששמעת מאביך. כי תאנים הם רמז לתורה, וכמו שדרשו לעיל [נז א] מקרא "נוצר תאנה יאכל פריה".

[3282] כך משמע גם בסמוך, במעשה הפרסי שנכנס לרבי אלעזר ודחקו, [ורק בבית המוקד תקנו דלת נעולה]. אך **הריטב"א** נקט שהיתה שם דלת, ורב ספרא לא נעלה מפני חששו שמא יבא שם אדם שיכול להסתכן בהמתנתו עד שיפתח, וכדלהלן.

[3283] **הרמב"ם** [דעות ה ו] כתב שלא ידבר כשהוא נפנה, ואפילו לצורך גדול, ו**ברכי יוסף** כתב שמקורו מכאן, ו**בשערי תשובה** כתב דהיינו דוקא בעת שהוא נפנה ממש, ואילו כל עוד בבית הכסא אם יש לו צורך גדול יכול לדבר.

בתר דנפק רב ספרא, **אמר ליה** רבי אבא: **עד כאן לא עיילת לשעיר** [לארץ ישראל שיושבים אצלה בני שעיר [3284]], **וכבר גמרת מילי דבני שעיר**, ונוהג אתה בחוסר צניעות כמותם, [כי הפרסיים שישבו בינותם, צנועים היו בבית הכסא].

וכי **לאו הכי תנן**: **מדורה היתה שם** בבית המוקד שבמקדש, **ובית הכסא של כבוד** היה שם, **וזה היה כבודו** - אם **מצאו** אדם **נעול**, **בידוע** לו **שיש שם אדם**, ולא היה נכנס. ואם **מצאו פתוח**, **בידוע** לו **שאין שם אדם**, והריהו יכול להכנס. **אלמא**, **לאו אורח ארעא הוא** לדבר בבית הכסא, [3285] ולכך קבעו להם סימן זה, כדי שהיושב בפנים לא יצטרך להודיע בפיו על קיומו למי שבא להכנס אחריו, ואם כן היה לך לנחור כנגדי, כדי שאשמט ואלך לי, ולא לומר לי ליכנס עמך. [3286]

ורב ספרא שמיהר לומר לו "ליעול מר", **הוא סבר**, שרבי אבא **מסוכן הוא** אם לא יפנה מיד, ובאופן כזה מותר לדבר עמו אף מבית הכסא [וכן מותר שיכנס עמו יחד לשם].

דתניא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: כשאדם צריך להפנות, ובכל זאת הוא משהה את נקביו ומחזירם לבטנו, אותו **עמוד החוזר** לגוף, **מביא את האדם לידי הדרוקן** [חולי הגורם שכרסו צבה].

וסילון של מי רגלים **החוזר** לגוף מחמת שמשהה את עצמו מלהטילו, **מביא את האדם לידי ירקון**.

רבי אלעזר על לבית הכסא, **אתא ההוא פרסאה**, **ודחקיה** משם כדי שיצא. **קם רבי אלעזר ונפק**, **אתא דרקונא** [נחש], **ושמטיה לכרכשיה** [חלחולת] של אותו פרסי.

קרי עליה רבי אלעזר [ישעיה מג]: "**ואתן אדם תחתיך**", **אל תיקרי "אדם" אלא "אדום"**, כי האדומי הזה ניתן במקומי למיתה. [3287]

מצינו שדוד אמר לשאול [שמואל א, כד י]: "הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה, **ואמר להרגך ותחס עליך**, ואומר לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא".

[3284] ע"פ **באר שבע**. וה**מהרש"א** כתב, שנקט "שעיר", ולא "אדום", משום שכונתו לשד בית הכסא שדומה לשעיר. והתכוון לומר לו "גמרת מילי דשעיר" שנסתכנת בשד של בית הכסא, שמזיק למי שאינו צנוע בבית הכסא, ואינו חפץ בצניעות, בכדי שיוכל להזיק.

[3285] בסנהדרין [יט א] התקינו לנשים שיהיו מספרות יחד בבית הכסא, כדי שאיש הבא לשם ידע שיש אשה בפנים, ולא יכשל באיסור יחוד, והוכיח מכך ה**פמ"ג** [א"א ב] ששתי נשים נכנסות יחד לבית הכסא, אך היינו דוקא בשדה, כי כשהן בעיר, אין חשש יחוד.

[3286] **רש"י** [ד"ה ובית], וה**גר"א** ציין לתמיד [כז ב] שם משמע שהכוונה להוכיח שאין לשני אנשים ליכנס יחד לבית הכסא, וכן נקטו **הריטב"א והב"ח** [ג ד"ה כתב בהגהת], ויתכן שרש"י סבר כי אילו היה מותר לדבר, לא היה צריך לנעול, וכיון שתקנו לנעול, בהכרח שחששו שמא היושב בפנים יענה בדיבור.

[3287] ראה **בירושלמי** [שבת פ"ו ה"ט] שרבי אלעזר התבונן שאין הקב"ה מייסרו לחנם, ולכן המתין לראות אם תצא תועלת מדחיקתו, ואכן ראה איך הנחש ממית את הפרסי שבא תחתיו.

דנה הגמרא: למה נאמר "**ואמר** להרגך"? הרי "**ואמרתי** להרגך" **מיבעי ליה**. וכן למה נאמר "**ותחס** עליך"? הרי "**וחסתי** עליך" **מיבעי ליה**.

אמר רבי אלעזר: אמר לו דוד לשאול: מן התורה, בן הריגה אתה. שהרי רודף אתה אחרי להרגני, **והתורה אמרה "הבא להרגך השכם להרגו"**, [3288] ונמצא שהקדוש ברוך הוא "אמר להרגך", **אלא צניעות שהיתה בך, היא חסה עליך**, והצילתך ממיתה, [3289] ועל כך נאמר "ותחס עליך" [3290].

ומאי היא צניעותו של שאול? - **דכתיב** [שם ג] **ויבא אל גדרות הצאן על הדרך, ושם מערה, ויבא שאול להסך את רגליו**", והיינו שנכנס להפנות שם, משום צניעות, ואף שם נהג בצניעות, כמבואר בסמוך.

תנא: שאול נכנס ל**גדר לפנים מן גדר** בגדרות הצאן, וכן נכנס ב**מערה לפנים ממערה**, [3291] והיא צניעות מעולה.

ומבארת הגמרא מהו "**להסך** את רגליו" [שנזכר בפסוק זה]?

אמר רבי אלעזר: מלמד שסכך שאול את **עצמו** בבגדיו, **כסוכה**, מתוך צניעות שהיתה בו. [3292]

עוד נאמר שם [פסוק ד]: "**ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט**".

[3288] בספר **יד המלך** [רוצח א יג] הוכיח מכאן כדעת **הריב"ש** [רלח, הובא במל"מ חובל ח ב] שמותר לנרדף להרוג את הרודף, ואינו צריך לדקדק אם יכול להנצל ממנו כשיפגע באחד מאבריו בלבד, שהרי דוד יכל לברוח ולהנצל, ובכל זאת החשיב את שאול כרודף. והנה **הגרי"ז** [רוצח שם] נקט שדמו של הרודף הותר לנרדף, כי אינו הורגו רק כדי להציל את עצמו, אלא כי "אין לו דם", ולדבריו מובן למה הזכיר דוד דוקא ש"הבא להרגך השכם להרגו", כי ידע ששאול לא יהרגנו בפועל [כמבואר בהערה 49], ואינו "רודף" שהותר דמו, אלא רק מצד שרצונו להרגו, ומפני כך לא היה דוד חייב להורגו, ויכל לוותר לו, וכדלהלן.

[3289] לכאורה תמוה, שהרי מצינו שם [שמואל א, כד ו] שדוד אמר לאנשיו "חלילה לי אם אעשה את הדבר הזה למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא", ומשמע שלא מחמת צניעותו חס עליו. ומסתבר שדבריו אלו נסובו רק כלפי מה שהבטיחו ה' שיתן כל אויביו בידו לעשות בהם כרצונו [עי"ש מצודות דוד פס' ד], אך מה שלא הרגו מצד חיוב הריגת הרודף, הוא מפני צניעות שראה בו, וכדלהלן.

[3290] לכאורה תמוה, שהרי אפילו אם הרודף הוא צדיק גמור, מצוה להורגו. וביאר ב**סמיכת חכמים** שכוונת דוד למה שאמרו במגילה [יג ב] "בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיתה בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר", וכיון שעדיין לא נולד ממנו הזרע שיוליד את אסתר, לא יכל להרגו, ולכן אמר לו ש"הצניעות" עצמה "חסה" עליו, [אך **המהרש"א** ביאר שאמר לשאול: אתה "חסת" על עצמך, שנצלת בצניעותך]. ונכדו **היעב"ץ** הוסיף שדוד ידע שלא יהרגנו, כי כבר נמשח למלך על פי נביא, ובהכרח תתקיים מלכותו [ואף אם מעשה התלוי בבחירה מועיל לבטל בשורה שראה בחלום, נבואה אינה בטלה על ידו, ראה **אור החיים** בראשית לז כא]. וב**ברכת ראש** כתב שמתוך צניעותו הבין כי אף שעתה רודפהו, לא יהרגנו בפועל, ואם כן אינו בכלל דין "רודף", ואסור להרגו, וראה הערה 47

[3291] **הגר"א** ביאר שאחרי כל גדר היתה מערה. וב**בן יהוידע** ביאר שדרשו כן מכפלות תיבת "ויבא".

[3292] ב**גבול בנימין** כתב שעל ידי ששלשל בגדיו יכל דוד לכרות כנף מעילו, ולפיכך נענש שלא יועיל לו כסוי הבגדים, שהרי גלה מעט מכיסויו.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל המבזה את הבגדים [3294] **לבסוף אינו נהנה מהם** [3293]. **שהרי דוד ביזה את בגדי שאול, ולבסוף נאמר בו** [מלכים א, א א]: "**והמלך דוד בא בימים, ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו.** [3295]

אמר לו דוד לשאול שרצה להרגו: "**אם ה' הסיתך בי, ירח מנחה**" - אם ה' גזר עלי עונש זה, אקריב לו מנחה, ותהיה לו לריח ניחוח, ויכפר לי.

אמר רבי אלעזר: אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: "מסית" קרית לי, לפיכך הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו, שתכשל בעוון ספירת בני ישראל בלא שיתנו כפר נפשם. ומקרא מפורש הוא, **דכתיב** [שמות ל יב] "**כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם, ונתנו איש כפר נפשו** לה' בפקד אותם, ולא יהיה בהם נגף בפקד אותם", הרי שבלא כופר נפשם, אסור לפקוד אותם. [3296]

מיד נאמר [דברי הימים א, כא א]: "**ויעמוד שטן על ישראל**, ויסת את דוד למנות את ישראל". וכן **כתיב** [שמואל ב, כד א] "**ויסף אף ה' לחרות בישראל, ויסת את דוד בהם לאמר, לך מנה את ישראל** ואת יהודה", וכתוצאה מכך נענש על שאמר כי הקדוש ברוך הוא הסיתו, וכמדה נגד מדה, נשלח השטן להסיתו בכך.

[3293] **במשנת רבי אהרן** [ח"א נג] ביאר, כי אף שכוונת דוד היתה לטובה [שהרי הראהו את הכנף, והוכיח לו שלא הרגו כי רצונו בשלום], בכל זאת לא הועילו לו הבגדים, כי כך נקבעה המציאות, שאדם אינו יכול להינות מדבר שבזהו. וה**חתם סופר** [הפטרת חי שרה] כתב ש"כעס" בגימטריא "כנף", ורמז לשאול שאינו ראוי לכנף כי התאכזר לנוב עיר הכהנים, ואף שלא נגע בשאול כי הוא משיח ה', סבר שאין קדושה בבגדיו, וכיון שכל הנאת הצדיק אינה מדברים גשמיים אלא מעין עוה"ב, הרי מאחר שכך היתה דעתו על הבגדים, שוב לא נהנה מהם.

[3294] ב**מדרש** [שוחר טוב ז] מבואר שכרת לו כנף אחד מד' כנפות, ופסל טליתו לציצית, וראה **בבן יהוידע** שזהו ביזוי מצוה, כי יכל לכרות את הבגד שלא במקום הכנף, ולא לפוסלו. ובספר **חסידים** [תשעה] נקט שבשעה שעשה שאול צרכיו לא היה הבגד העליון עליו, ולכן יכל דוד לכרות ממנו כנף, וה**חיד"א** [ברית עולם] דקדק כדבריו מהלשון "המעיל אשר לשאול", דהיינו מעיל שלו אך אינו עליו. אולם **הראבי"ה** [ברכות קסא] הוכיח משאול שמותר להכנס עם טלית מצויצת לבית הכסא, ונקט כפשוטו שכרת מבגדו כשהיה עליו.

[3295] ה**מהרש"א** ביאר שדרשו כי תיבת "בבגדים" מיותרת, ובאה ללמד שרק הבגדים לא חממוהו.

[3296] ה**רמב"ן** [שמות ל יב] ביאר שטעותו של דוד היתה, כי סבר שרק משה הצטווה שלא למנות את ישראל, אך אינה מצווה לדורות. ועוד ביאר [במדבר א ג] שמנה את כלם, ולא כמנין התורה, שהיה רק מבן עשרים עד שישים, שבכך אין עין הרע, כי אינו יודע מנין כולם. ובאופן נוסף כתב [שם] שדוד מנאם ע"י שקלים, ועוונו היה שמנאם שלא לצורך מצוה, שהוא אסור אף במנין ע"י נטילת שקלים [ורק כשהמנין עצמו נצרך, כגון לדעת מספרם כשיוצאים למלחמה, אין צורך בכופר, ראה תוס' יומא כב ב]. [ו**באור החיים** שמות ל יב כתב, שהמנין על ידי נתינת שקלים או דבר אחר הותר רק לצורך, ואילו מנין שלא לצורך טעון נתינת כופר. ולכן נאמר שכל חטאו של דוד הוא רק מפני ש"כופר לא שקל"]. וביאר **שו"ת מקום שמואל**, שדוד סבר שאין איסור בעצם המנין, ומה שהצטוה משה ליטול מחצית השקל, לא היה כדי לכפר על המנין, אלא על שחטאו בעגל, אך היה לו ללמוד מהאמור בשאול שספר את הטלאים ולא את העם, ומכך היה מבין שנאמר למשה איסור למנותם [וראה **מהרש"א** יומא כב ב, **ובאר שבע** תמיד פ"א].

[3297] משמע שאין איסור בעצם המנין, אלא במה שלא נטל כופר לכפר על המנין. וכך ביאר ה**מלבי"ם** [שמות שם] שמותר למנותם, רק צריך ליקח כופר בעת המנין. וכן נראה מ**אבן עזרא** שם] ומ**תוס' יומא** [כב ב] שהאיסור למנותם בלא נתינת כופר. אך מדברי **רש"י** [שמות שם] משמע שנטילת המטבע בעת המנין לא היתה לכופר, אלא

וכיון דמנינהו, היה לו ליקח מהם כופר, ולא עשה כן, **ולא שקל מינייהו כופר**, [3297] ונענשו ישראל על כך בדבר, **כדכתיב** "**ויתן ה' דֶּבֶר בישראל מהבקר ועד עת מועד**". [3298] **מאי** "**עת מועד**"?

אמר שמואל סבא, **חתניה דרבי חנינא**, **משמיה דרבי חנינא**: **משעת שחיטת התמיד** שהוא בבקר, **עד שעת זריקתו** של דמו.

רבי יוחנן אמר: **עד חצות** היום **ממש**! שהוא סוף זמן הקרבת תמיד של שחר. [3299] אחר שהכה ה' את ישראל בדבר, נאמר [שמואל ב, שם טז]: "וינחם ה' אל הרעה, **ויאמר למלאך המשחית בעם רב** עתה הרף ידך ".

מבארת הגמרא מהו "המשחית בעם רב"? - **אמר רבי אלעזר**: **אמר ליה הקדוש ברוך הוא למלאך**, **טול לי** אדם **רב** חשוב **שבהם**, **שיש בו** במיתתו **ליפרע מהם** מישראל **כמה חובות** [עונות], ולכפר עליהם, כי "מיתת צדיקים מכפרת". [3300]

באותה שעה מת אבישי בן צרויה, **שהיה שקול כנגד רובה של הסנהדרין**, והתקיים בכך "רב", בלשון רוב.

עוד נאמר באותו ענין בדברי הימים [שם]: "וישלח האלקים מלאך לירושלים להשחיתה, **ובהשחית ראה ה' וינחם** על הרעה".

מבארת הגמרא: **מה ראה** ה' שעל ידו התנחם? - **אמר רב**: **ראה** הקדוש ברוך הוא באותה שעה את **יעקב אבינו**, [3301] ומצינו ביעקב לשון "ראיה" **דכתיב** [בראשית לב ב]: "**ויאמר יעקב כאשר ראם**".

כתחבולה למנות מטבעות ולא את ישראל עצמם. וגם **הרמב"ן** [במדבר שם] נקט שמנין התורה לא היה על ישראל עצמם, אלא ספרו את השמות של נותני הכופר. וכבר הבאנו דעת האור החיים שמנין לצורך הותר כשנעשה על ידי דבר אחר, ואילו שלא לצורך אסור אפילו באופן זה, ואם עשאוהו צריך ליתן שקלים לכפר. וכן דעת **תוס' רי"ד** [יומא שם]. וראה **נחל איתן** [ו, י יז].

[3298] **הרמב"ן** [במדבר טז כא] ביאר שגם העם נענשו כי היה עליהם לתת שקלים, שהרי המלך לא צוה אותם שלא יתנו השקלים, אלא רק צוה למנותם כדי לדעת מנינם [ומה שכתב שם א ג שאף אם היו נמנים ע"י מטבעות היה יוצא הקצף, כי נמנו שלא לצורך, היינו רק על דוד שמנאם "לשמח לבו, שמלך על עם רב", או שכוונתו כנ"ל, שעל מנין שלא לצורך צריך ליתן שקלים בתורת כופר ולא רק כתחבולה למנין]. ועוד כתב, שכבר קודם לכן היה חיוב עונש על העם, כי אחרו לבנות את בית הבחירה, והיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ, ולא התעוררו השבטים לדרוש את ה' ולבנות בית לשמו [וכן הוא במדרש שוחר טוב יז]. וביאור זה הוא כטעמו של **רבינו בחיי** שמות שם, שהמנין גורם לקצף, כי על ידו כל אחד עומד לדין בפני עצמו, [ותרומת מחצית השקל שבה לצרפם כציבור, שהרי קרבנות ציבור באין רק מתרומת הלשכה], ודוד לא ידע שיש חרון אף על החוטאים שבישראל ולכן מנאם.

[3299] זמן מגיפת הדבר נקבע להמשך שלשה ימים [ראה שם פס' יג], אלא שקרבן התמיד הגן עליהם, כי התמיד קרב מדמי מחצית השקל, והם ניתנים ככופר על מנין ישראל.

[3300] **במדרש רבה** [בראשית מד ה] "בשעה שיהיו בניך באים לידי עבירות ומעשים רעים אני רואה צדיק אחד שבהם שהוא יכול לומר למדת הדין די, ואני נוטלו ומכפר עליהם", ובשיר השירים [רבה א סב] אני רואה אדם גדול שבהן: . ואני נוטלו וממשכנו".

[3301] ראה **רש"י להלן** [סד א ד"ה שיאחז] "יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים".

ושמואל אמר: את **אפרו של יצחק ראה**, כלומר, את מחשבת יצחק שהיה מוכן ומזומן להקרב על גבי המזבח ולהעשות אפר [3302]. **שנאמר בו** לשון "ראיה", בפסוק [בראשית כב ח]: "**אלקים יראה לו השה** לעלה בני", ובזכותו עצר ה' את המשחית שעמד בהר המוריה שהוא מקום העקדה.

רבי יצחק נפחא אמר: את **כסף הכפורים** שנתנו ישראל במדבר [3303], **ראה!** ואותו כסף כיפר גם על המנין שבימי דוד. שהרי מחצית השקל ניתנה גם כזכרון לדורות הבאים, **שנאמר** [שמות ל טז]: "**ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל** ונתת אותו על עבודת אל מועד, והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם", ובימי דוד הוזכר כסף זה, והועיל לכפר להם.

רבי יוחנן אמר: את **בית המקדש** שיבנה במקום שעמד בו המשחית, [3304] **ראה**, ואף בו נאמרה לשון ראיה, **דכתיב** [בראשית כב יד] "**בהר ה' יראה!**"

ובנידון זה, **פליגי בה רבי יעקב בר אידי, ורבי שמואל בר נחמני: חד אמר כסף הכפורים ראה, וחד אמר בית המקדש ראה. ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה, שנאמר "אשר יאמר היום, בהר ה' יראה".**

שנינו במשנה: **לא יכנס אדם להר הבית במקלו** ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא.

מבררת הגמרא: **מאי** "**קפנדריא**"?

אמר רבא: **קפנדריא כפי** משמעותה, כן הוא פירוש **שמה!** והיינו כתרגומה, שהיא קיצור דרך.

[3302] **המהר"ל** [גור אריה ויקרא כו מב] ביאר שזכרון העקדה נחשב לזכות כאילו אפרו של יצחק מונח לפני הקב"ה, כיון שמסר נפשו להיות נשחט ונשרף. **והמהרש"א** ביאר שראה את מחשבת אברהם שהסכים לשחוט את יצחק יחידו ולעשותו אפר, ובזכות זו התברך שירבה זרעו כחול הים, והועילה נגד המשחית שבא למעט זרעו, והוסיף **הצל"ח** שהמשחית עמד בהר המוריה שבו היתה העקדה, ובזכותה בטלה המגיפה. **ובעלי התוספות** [בראשית כב יד] ביארו שהכוונה לאפר האיל שבא תחת יצחק, [וראה דברי החת"ס בתורת משה שם], **והגרי"ז** ביאר כוונתם ע"פ רש"י [שם כב יג] שאברהם אמר בכל עבודה מהקרבת האיל, "יהי רצון כאילו עשויה בבני" [ובעולה צריך לעשות דשן, מעילה י א], ונמצא שבעשיית האפר מהאיל נחשב כאפרו של יצחק, וראה **פחד יצחק** [סוכות כט ח, מד ה].

[3303] **רש"י** פירש שהוא הכסף שנתנו בפעם הראשונה משלשת הפעמים שנמנו במדבר, וראה **רש"י בשמות** [ל טז] שמכסף זה עשו את האדנים למשכן, **ובעל הטורים** [שם לח כז] כתב שכנגד מאה האדנים תקן דוד מאה ברכות, והוסיף **בטור** [או"ח מו] שתקנם מפני שמתו בנגף כל יום מאה איש, ולא ידע על מה, עד שחקר והבין ברוח הקדש, וביאר **הפרישה** [טז] שכיון לסוד המאה הידוע למקובלים, ומסתבר שלמדו מכפרת האדנים, שהיו יסוד המשכן, והועילו לצרפם שוב כציבור, ולבטל את פירודם ליחידים ע"י המנין [ראה הערה 57].

[3304] כך ביאר **הצל"ח**. **והמהרש"א** נקט שרבי יוחנן חלק על רבי יצחק נפחא, וסבר שכסף הכפורים שניתן בימי משה, אינו יכול לכפר בימי דוד, אלא שהקב"ה ראה את כסף הכפורים שעתידים לתת כל שנה בבית המקדש.

ורב חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר: אין התרגום מבטא את פירוש המלה, אלא היא מלת נוטריקון, [3305] **וכמאן דאמר אינש**, כשרוצה לקצר דרכו: "**אדמקיפנא אדרי, איעול בהא**" [- בעוד שאני מקיף את שורת הבתים, אכנס כאן ואקצר דרכי], וכל זה הוא כולל בנוטריקון של "קפנדריא".

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא, אלא כדי לשהות שם, או כדי לעשות בו מצוה, [3306] ואחר כך נמלך להמשיך ולצאת החוצה, אינו צריך לחזור לפתח שנכנס ממנו, אלא **מותר** לו **לעשותו קפנדריא**, ולצאת מפתח אחר בכדי לקצר את דרכו.

רבי אבהו אמר: אם היה שביל עובר דרך בית הכנסת **מעיקרו** [קודם שנבנה], **מותר** לעשותו קפנדריא. [3307]

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת להתפלל, ואחר כך רוצה לצאת ממנו, אינו צריך לחזור דרך הפתח שנכנס בו בדוקא, אלא **מותר** [3308] **לעשותו קפנדריא**

[3305] במגילה [כט א] הגירסא: "מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה, מאי כשמה, כמאן דאמר אדמקיפנא אדרי איעול אדמקיפנא אדרי איעול בהא", ו**בטורי אבן** כתב שהיא הגירסא הנכונה, ואין מחלוקת בין הביאורים. אך ב**גליוני הש"ס** נקט שהאמת כגירסת סוגיין, שהרי "כשמה" ביאור "כמשמעה הידוע לנו", ואיך הקשו שוב "מאי כשמה", ובהכרח שרבא סבר שמשמעותה הוא שלא יעשו בביהכנ"ס קיבוץ בני אדם [כמבואר ברש"י ע"ז יא ב ד"ה חגתא], ורק רב חנא ביאר שהאיסור לקצר דרכו בביהכנ"ס.

[3306] **בכל בו** [יז] נקט שכדי לעבור בבביהכנ"ס די לקרא בו פסוק או לשהות מעט, וכן פסק **הבה"ל** [קנא ד"ה לעשותו], אך **האור שמח** [תפלה יא י] כתב שההיתר הוא רק באופן שנכנס מתחלה להתפלל או לקרות, אבל אם נכנס לקרוא לחבירו או לתנוק, וכדי לקצר דרכו קרא שם פסוק או ענה קדושה, אסור לצאת בפתח שכנגדו לעשותו. ונחלקו אם האיסור מצד בזיון [כשיטת **ראבי"ה** מגילה תקצא], ואם כן אף הקורא פסוק אסור, כי הוא מבזה את המקום. אך אם האיסור מצד עצם השימוש במקום קדוש [כדלהלן סג הערה 1], הדבר תלוי בכוונתו כשנכנס, וכיון שהיו לו שתי מטרות בכניסתו מותר, [וראה **עינים למשפט וציץ אליעזר** יב טז]. והרמב"ם [שם] כתב ש"אסור להכנס בהם אלא לדבר מצוה", ו**הפמ"ג** [קנא א"א ו] העלה מכך שאם הולך לדבר מצוה יכול לעבור בביהכנ"ס, ותמה עליו **הבה"ל** [ד"ה לקצר] שההיתר לקצר, הוא רק כשנכנס לביהכנ"ס לצורך עשיית מצוה בתוכו, ולא כאשר נכנס לקצר דרכו למצוה שבהמשך הדרך, והיינו משום שהמעבר הוא בזיון לביהכנ"ס, אך יתכן שהפמ"ג נקט כי כל שאינו משתמש בביהכנ"ס כמעבר לצורך עצמו, מותר.

[3307] **הרמב"ם** [תפלה יא ח] התיר קפנדריא רק ב"נכנס להתפלל או לקרות" ולא הביא שני היתרים אלו, וביאר **הכסף משנה** שאע"פ שמותר לעשות כן, אין הדבר ראוי, שהרי מצינו במגילה [כז ב] שרבי אלעזר בן שמוע אמר שאריכות ימיו היא מפני שמימיו לא עשה קפנדריא לבית הכנסת, וכפי שביאר **הרשב"א** שם שכוונתו לאופנים שהיה רשאי לעבור ולא עבר, שאם לא כן הרי יש איסור בדבר, ואין זו מעלה. **ורבינו אברהם מן ההר** ביאר שהרמב"ם סבר שהיתרו של רב נחמן הוא רק בנכנס לדבר מצוה, וכללו ב"נכנס לקרות", וגם סבר שרב חלבו ורב נחמן נחלקו על רבי אבהו, ואסרו את השמוש בביהכנ"ס שנבנה על שביל, ולכן השמיטו [ויתכן שרבי אבהו סבר שהאיסור משום בזיון, וכיון שכבר היה שם שביל שוב המעבר אינו גנאי, או שהמקום לא הוקצה לענין מעבר, וראה **חזו"א** יו"ד רט טו].

[3308] זו גירסת **הרמב"ם** [תפלה יא י], וביאר **הכסף משנה** [שם] שרבי חלבו חלק על רב נחמן, וסבר כי רק המתפלל מותר לקצר לכתחילה, שכן היתרו נלמד מקרא [ואין להזהר בו כמו בשני ההיתרים דלעיל], אבל הנכנס לצורך מצוה, אין ראוי לו לקצר. אך **בטורי אבן** [מגילה כז ב] נקט שלדעת הרמב"ם גם הנכנס להתפלל לכתחילה לא יקצר דרכו בביהכנ"ס, ו**בנחלת צבי** הוכיח כך מדברי רבי אלעזר בן שמוע ש"מעולם" לא עשה קפנדריא, אף כשנכנס להתפלל. **והרי"ף** גרס "**מצוה** לעשותו קפנדריא", כמשמעות הפסוק שכך היה חובה לצאת במקדש מהפתח הנגדי, וביאר **הר"ן** [מגילה שם] שבכך מראה את חביבותה, ומסתבר שכוונתו לחיבוב התפלה, ואין זה

ולצאת דרך פתח אחר. **שנאמר** על עולי הרגל הבאים לבית המקדש [יחזקאל מו ט]: "**ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים**, הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער הנגב, והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה, לא ישוב דרך השער אשר בא בו, כי נכחו יצא", [3310] הרי שאין לצאת דרך אותו פתח שנכנס בו, אלא דוקא דרך פתח אחר. [3309] שנינו במשנה: ולא יעשה בו **רקיקה מקל וחומר!**

אמר רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי: כל הרוקק בהר הבית [3312] **בזמן הזה** [3311] **כאילו רוקק בבבת עינו** של הקב"ה כביכול, **שנאמר** בבית המקדש [מלכים א, ט ג] "**והיה עיני ולבי שם כל הימים**".

אמר רבא: **רקיקה בבית הכנסת שריא**, ואין דינו כמקדש, **מידי דהוה אמנעל** שמותר להלך בו בבית הכנסת, **מה מנעל בהר הבית אסור** להלך בו, ובכל זאת **בבית הכנסת מותר**, [3313] **אף רקיקה כן**, ודוקא **בהר הבית הוא דאסור** לירוק, אבל **בבית הכנסת שרי**.

מדיני כבוד ביהכנ"ס אלא מדיני תפלה [ויתכן שגם לפי הרמב"ם, החידוש בדין זה הוא שמותר לצאת בצד אחר, מצד כבוד התפלה, ואין חשש שיראה כמתפלל עראי, ראה **כל בו** יז]. **והגר"א** הוכיח כגירסא זו, שהרי כבר אמרו כי אף כשלא נכנס להתפלל, אלא על מנת שלא לעשותו קפנדריא, מותר לעשותו קפנדריא, ובהכרח שבנכנס להתפלל נוסף חידוש שמצוה לעשותו קפנדריא [וראה **מג"א** קנא ז שרבי חלבו לא נחלק על רב נחמן, אלא הוסיף לחדש שאף אם נכנס גם על דעת לעשות קפנדריא, כיון שהתפלל יש לו מצוה לקצר].

[3309] **בתרומת הדשן** [ח"ב קיד] כתב שדין זה נוהג גם בעולה לבימה, שעליו לירד מצדה האחר, כי קדושתה יתירה מבית הכנסת, **ובמקור חיים** הוסיף, שלדבריו אסור לעשות בה קפנדריא לצורכו.

[3310] **רש"י** [יחזקאל מו ט] פירש "מצוה עליהם שיתראו בתוך העזרה יפה יפה", ולכאורה תמוה, אם כן איך מוכיחים מפסוק זה להתיר קפנדריא בבית הכנסת, והרי הם עשו בכך מצוה. ומוכח כדברי הר"ן הנ"ל, שהנידון כאן אינו מדיני כבוד ביהכנ"ס אלא מדיני תפלה, והמצוה לצאת מפתח השני, כדי להראות חיבוב התפלה, ושאינו מתפלל עראי.

[3311] **המהרש"א** כתב שדין זה הוא רק למ"ד שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא [והרמב"ם לא הזכירו אף שפסק שקדשה לעתיד לבא, כי כיום כולנו טמאי מתים, ואין אפשרות להכנס להר הבית]. ולכאורה תמוה, וכי מי שסובר שלא קדשה לעתיד לבא יחלוק על הפסוק "והיה לבי ועיני שם כל הימים". וראה **בתרגום יונתן** שם שהכוונה שעיני יהיו שם רק כאשר גם ליבי יהיה שם. ואין לתמוה מדברי רבי יוחנן לעיל [סא ב] שאיסור הקלת ראש כנגד שער המזרח אינו נוהג בזמן הזה שאין השכינה שרויה בהר הבית. כי כבר אמרו **במדרש רבה** [שמות ב ב] "עד שלא חרב ביהמ"ק היתה שכינה שורה בתוכו, ומשחרב ביהמ"ק נסתלקה השכינה לשמים", וכיון שהיא כנגדו הרי באותו מקום אסור לעשות דבר בזיון, ורק במקום שכנגדו הותר, כי כיון שאין השכינה שורה בהר אין הבזיון כנגדה [וראה מועדים וזמנים ד שמט באריכות].

[3312] **בירושלמי** [פ"ג ה"ה] נקט "בבית הכנסת", **ורבינו יונה** [טו ב מדפי הרי"ף] גרס שם "בבית המקדש", וכאן ביאר שהירושלמי לא נחלק על סוגיין, כי כאן מדובר כששף את הרוק בגמי [או כיורק לתוך תבן שמתכסה מאליו] ולכן מותר לו לירוק.

[3313] **תוס' בסוטה** [מ א ד"ה שמא] הוכיחו שמותר להכנס לביהכנ"ס בסנדל, שהרי הוצרכו לאסור לכהנים לעלות עמו לדוכן, ולכאורה תמוה, שדין זה מפורש בברייתא כאן [ושם הוכיחו רק מדברי רבא]. ובספר **מנחה חרבה** [שם] כתב שבברייתא ניתן לבאר שההיתר רק במנעל חדש המיועד לביהכנ"ס, ולכך הוצרך להוכיח מסנדל הכהנים, שלולי חששו שמא תפסק רצועה, היו עולין לדוכן בסנדל שמהלכין בו בשוק.

אמר ליה רב פפא לרבא, ואמרי לה שרבינא אמר ליה **לרבא, ואמרי לה, שרב אדא בר מתנא** אמר ליה **לרבא**: **אדיליף** רקיקה **ממנעל** שמותר בבית הכנסת, למה לא **נילף** רקיקה **מקפנדריא** לאסרה אף בבית הכנסת?

אמר ליה: תנא בברייתא **יליף** את עצם איסור רקיקה [אף במקדש] **ממנעל, ואת אמרת** שנלמד **מקפנדריא** לאוסרה אף בבית הכנסת?! והרי מאחר שהמקור לאסור רקיקה נלמד ממנעל, דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ומאי היא הברייתא שלמדה לאסור רקיקה ממנעל? - **דתניא: לא יכנס אדם להר הבית, לא במקלו שבידו, ולא במנעלו שברגלו,** [3314] **ולא במעות הצרורים לו בסדינו, ולא בפונדתו** [חגורה חלולה שנותנין בה מעות] [3315] **המופשלת לו מאחוריו, ולא יעשנו קפנדריא. ורקיקה** אסורה **בו מקל וחומר ממנעל, ומה מנעל שאין בו דרך בזיון** ואפילו הכי אסור, **שהרי אמרה תורה** למשה כשעמד במקום השכינה [שמות ג ה]: "**של נעליך מעל רגליך**", [3316] **רקיקה, שהיא דרך בזיון, לא כל שכן** שאסורה במקדש?!

[3314] **במדרש רבה** [בראשית סא ז] מובא שאלכסנדר מוקדון בא למקדש עשו לו אנפלאות [גרביים], ונכנס בהם עד קדש הקדשים, ומשמע שמותר להכנס בהם גם לעזרה, וכמו שפירש **רש"י ביבמות** [קב ב ד"ה הכי] שגם בעזרה אין בהם בזיון, כי אין דרך להכניסם בטיט, וראה **תוס' ביומא** [עח ב ד"ה בקטע] **ומנחת חנוך** [רנד ד]. ובהגהות **הרד"ל** תמה למה הוצרכו לחייבו לחלוץ מנעליו, והרי הוא נכרי שאינו חייב במצוות. אכן, קושיא זו היא רק אם חיוב חליצת מנעל הוא מחמת מורא מפני השכינה, שהוא חל רק על הנכנס, אולם באמת החיוב הוא לכבד את המקדש [ואת השכינה שבו], והוא חל על כל הנמצא במקדש, והיה מוטל על מלויו לשמור שלא יחלל כבודו בכניסתו עם מנעל, וראה הערה 75.

[3315] כך פירש **רש"י**, **והרמב"ם בפיה"מ** נקט שהוא בגד התחתון שלובש להציל מזיעה, ואין דרך האדם לצאת בו לבדו בלי בגד נוסף מעליו. ומסתבר שרש"י נקט שאסור להכנס בפונדתו, אפילו אין בה מעות, כי המהלך בבגד זה שמטרתו למסחר אינו נוהג במורא לפני השכינה. ואילו הרמב"ם נקט שהאיסור משום כבוד המקום, והוא רק בהולך בבגד מבוזה, או כשמכניס מעות צרורין בסדינו כהולך לפרקמטיא. וראה **תוס' בפסחים** [ז א ד"ה בהר] שהקשו על המשנה "המוצא מעות בהר הבית", הרי אסור להכנס שם בפונדתו עם מעותיו, ותירצו שהאיסור רק בפרהסיא, והיינו כהרמב"ם שהאיסור משום הבזיון שנראה כצורר מעותיו והולך לפרקמטיא, אך לדעת רש"י אין איסור בהבאת מעות בידו, אלא בעצם לבישת בגד של מסחר.

[3316] **במדרש רבה** [שמות ב ו] אמרו על מקרא זה: "כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל", ומשמע שהאיסור אינו מפני קדושת המקום, אלא מפני כבוד השכינה שבו, וכן ביאר **הגרי"ז** את האמור ביבמות [ו ב] על איסור כניסה במנעל "לא מהמקדש אתה מתייירא, אלא ממי שהזהיר על המקדש", וראה **ביראים** [תט] שכל איסור שהוא מפני כבוד השכינה שייך בין בבית המקדש ובין בבית הכנסת. אולם **הערוך לנר** שם נקט שהאיסור מחמת קדושת המקום, וכמשמעות המשך הכתוב "כי אדמת קדש הוא", ולשון **הרמב"ם** [בית הבחירה ו טז] "שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה".

[3317] **לכאורה** תמוה, למה העדיף רבי יהודה את המקור מנביא יותר מאשר המקור בתורה, ועוד, שהרי זה וזה נלמדים מקל וחומר. ויתכן שסבר שאין לומדים מהכתוב קודם מתן תורה. או ששק מוכיח יותר, שהרי יש בו סברא נוספת [חוק ממיאוס או בזיון], שאסור לבא בו אפילו לפני מלך בשר ודם, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים. ולפי המבואר [בהערה 63] יתכן שרבי יוסי ברבי יהודה אמר שהטעם של בזיון, שייך רק כשהאיסור מחמת קדושת המקום, אך אין צריך לכך, כי כיון שמורא מקדש הוא מפני השכינה שבו, אסור לעשות דבר מאוס לפניה, [ואכן רש"י ביבמות ו ב נקט רק את הטעם שרקיקה מאוסה, כי שם אמרו שאינך ירא מפני המקדש אלא מפני מי שהזהיר עליו].

רב יוסי בר יהודה אומר: אינו צריך לקל וחומר כדי לאסור רקיקה,[3317] **שהרי הוא אומר** [אסתר ד ב]: "**כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק**", **והלא דברים קל וחומר, ומה שק שאינו מאוס**, בכל זאת הלובשו אין ראוי לבא **לפני** מלך **בשר ודם כך**,[3318] **רקיקה שהיא מאוסה**, והאדם נמצא בבית המקדש שהוא **לפני מלך מלכי המלכים, לא כל שכן** שיהא אסור לירוק בו?!

מכל מקום מבואר בברייתא זו, שמקור איסור רקיקה אינו נלמד מקפנדריא, ולכך אין לאוסרו בבית הכנסת.

אמר ליה רב פפא לרבא: **אנא הכי קאמינא** שנלמד לאסור רקיקה: **נימא, הכא** [בהר הבית] **לחומרא, והכא** [בבית הכנסת] **לחומרא**, ונלמד בכל אחד מהם מהדין שהחמירו בו יותר, בכדי להחמיר עליו בדין נוסף:

דף סג.

ואימא, הר הבית דאסור במנעל, לילפא לרקיקה שאסורה בו, בקל וחומר **ממנעל. אבל בית הכנסת דשרי במנעל, אדיליף** בו רקיקה **ממנעל, ולהיתר**, הרי כיון שיש סברא להחמיר ברקיקה ממנעל, כי רקיקה מאוסה, אם כן **נילף** בבית הכנסת רקיקה **מקפנדריא, ולאסור**?

אלא אמר רבא: מה שהתירו רקיקה בבית הכנסת, הוא משום שלא הקפידו בו אלא רק **כי** [כמו] **ביתו, מה בביתו, אקפנדריא קפיד איניש**, שלא יעברו דרכו, אבל **ארקיקה ומנעל לא קפיד, אף בית הכנסת** כן,[3319] ולפיכך רק **קפנדריא הוא דאסור** לעשות בו, אבל **רקיקה ומנעל שרי**.[3320]

[3318] **המהרש"א** העלה מכאן שאסור להתפלל בלבוש שק, כי אם לפני מלך בשר ודם כך כל שכן לפני מלך מלכי המלכים. ובמקור חיים דחה, שהרי מצינו מפורש בנביאים שהתפללו בלבוש שק [ראה מלכים ב, יט. דניאל ט].

[3319] **הפמ"ג** תמה הרי כל אדם אוכל בביתו, ואם כן למה אסור לאכול בבית הכנסת. וכבר הבאנו [סב הערה 63] **שהרמב"ם** [תפלה יא ח] כתב "לא יעשנו קפנדריא שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה", ומסתבר שלא נטה מטעם הגמרא, אלא שסבר כי דבר שיש בו בזיון [כגון אכילה], אסור אף שעושהו בביתו, ואילו שאר השימושים במקום, תלויים בקפידתו [כי אין בהם בזיון, כדלהלן], ובכל בית אין מקפידים כשעושה בו את תכליתו, וכיון שבית הכנסת תכליתו לדבר מצוה, לפיכך יש בו קפידא שלא ישתמש בו כקפנדריא שלא לדבר מצוה.

[3320] **המג"א** [קנא ט] כתב שהאר"י היה נזהר מרקיקה, וביאר **הפמ"ג** שלא הותרה רקיקה אלא לצורך, כגון כשמונעת את הכוונה בתפילה, שהרי כל אדם מקפיד על חברו שלא ירוק בביתו להנאתו. אך **בשער הציון** [שם טו] כתב שמדת חסידות היא שלא לירוק, וראה **בערוך השלחן** [שם ט] שרק האר"י גופו הקדוש יכל לעמוד בזה. **ובשעה"צ** שם צידד שהעשירים המקפידים על רקיקה בביתם, יהיו אסורים בה אף בבית הכנסת, והיינו למסקנת רבא שהאיסור משום שמוש שמקפידים עליו, ותלוי בדעת כל אדם, כי אם האיסור משום בזיון, ודאי הוא תלוי בדעת רוב הציבור. [ומסתבר שבימינו שהבתים מרוצפים והכל מקפידים ברקיקה, יאסר לירוק, ראה משנת יוסף סי' כו]. עוד הביא **המג"א** [צא ה] שמהר"ם מינץ תיקן שלא יכנסו עם מנעלים לביהכנ"ס, וביאר **הפמ"ג** שכוונתו למגפיים, שאין נוהגים לעמוד בהם לפני הגדולים, אך בנעל אין לחוש לבזיון שמחמת הטיט הנדבק בה, **ובערוך השלחן** [קנא ט] כתב שהנוהגים לחלוץ נעליהם למדו זאת מהישמעאלים ואינו מנהג יפה.

שנינו במשנה: **כל חותמי ברכות שבמקדש** היו אומרים "עד העולם". והעונים היו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" [כמבואר בתענית טז ב].

דנה הגמרא: **וכל כך למה** האריכו המברכים?

מבארת הגמרא: **לפי שאין עונין אמן במקדש**, אלא אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וכיון שהעונים מאריכים, ראוי שגם המברכים יאריכו בברכתם.[3321] מבררת הגמרא: **ומנין שאין עונין אמן במקדש**? - **שנאמר** [נחמיה ט ה] "ויאמרו הלויים וגו' **קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם ועד העולם**", ומיד אחר כך הכתוב **אומר**, "**ויברכו שם כבודך, ומרומם על כל ברכה ותהלה!**", כלומר, שגם על העונים מוטל לברך[3322] ולומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".[3323]

יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת, ואחר הברכה האחרונה יענו פעם אחת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בשביל כל הברכות יחד?

תלמוד לומר: ומרומם על כל ברכה ותהלה", ללמד, **שעל כל ברכה וברכה תן לו תהלה** בפני עצמה.

[3321] **המהרש"א** נקט שנידון הגמרא על אריכות ענייתם על הברכה, ולכן תמה למה הביאה הגמרא את המקור מהפסוק על המשנה, והרי לא הוזכר בה ענין ענית אמן במקדש, [והובא רק בתוספתא כענין בפני עצמו]. אמנם בפנים ביארנו כה**ריטב"א**, ש"אין עונין אמן במקדש" הוא הטעם לנוסח הברכה במקדש, כי היות והעונים מאריכים, בדין הוא שגם המברכים יאריכו, וראה **רש"י בתענית** [טז ב] שמפסוק זה למדו על אריכות הברכה והעניה, ועי' הג' **הגרא"מ הורביץ**.

[3322] **הריטב"א** ביאר שהפסוק מלמד כי במקדש היה חיוב על העונים להוסיף וברך בענייתם, ושלא ככל עניית אמן שהיא רק הסכמה עם שבח המברך. וראה **תוס' רי"ד** [יומא סח א]. וה**צל"ח** ביאר, על פי **מהרש"א** [סוטה מב ב], ש"אמן" כולל שני שמות, "הוי"ה" שהוא השם בכתבו, ו"אדנ"י" שהוא השם בקריאתו, ויחד הם בגימטריה צ"א, כמנין "אמן". ובמקדש שלא היו עונים אמן, אלא "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", לא נכללו שני השמות בדברי העונים, וגם בדברי המברך לא נכללו, כי במקדש אומר את השם ככתבו, לכך תקנו לומר "ברוך ה' אלוהי ישראל" שהוא מעין שם אדנות המורה על כבוד מלכותו, כי שם אדנות הוא בחינת מלכות [ראה **זהר** ויקרא], נמצא שבדברי המברך נכללים שני השמות יחד.

[3323] **הרשב"א** הביא **שהראב"ד** נקט כי רק בברכות שבתפילה ענו כך [וראה **רש"י במשנה** שנקט לדוגמא ברכת חונן הדעת] אך בשאר ברכות היו עונים אמן, כפי שמצינו [נחמיה ח ו] שעזרא ברך בתורה וענו אחריו אמן, ויתכן שעניית בשכמל"ו לא נתקנה אלא לצבור, ושייכת רק בתפלה התלויה בצבור, ולא בשאר ברכות. **והרע"ב** [תענית ב ה] כתב "שבמקדש לא היו עונין אמן אחר כל ברכה אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפי שהיו מזכירין שם המפורש בחתימת הברכה", ומשמע שכך נהגו בכל הברכות, אך ה**תוי"ט** [סוטה ז ו] כתב שאין אומרים בשכמל"ו אלא כשהמברך אמר בברכתו "ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם" שכן היתה תקנת עזרא במקדש, ויתכן שכוונתו שעונים כך רק על תפלה שנתקנה במקדש דוקא, [וראה רמב"ם תענית ד טו שבתענית היו עונין כך על ההוספה בברכת "גואל ישראל" הנאמרת במקדש. וראה גם רש"י שמות כ כא שאין רשות להזכיר שם המפורש אלא בברכת כהנים במקדש, ומקורו מסוטה לח א]. **ותוס' בסוטה** [מ ב] כתבו שבברכת כהנים עונים מיד בהזכרת השם, ולא בסוף הברכה [ובכתבי הגר"ח תלה הוכיח שהיו עונים רק אחר ההזכרה, ולא בעת ההזכרה], וביאר התוי"ט [שם] שנאמר בה "כה תברכו" כמו שנכתבה בתורה, ואין המברכים יכולים לומר "ברוך ה' אלוהי ישראל וגו'", לפיכך גם העונים לא אמרו בשכמל"ו [ובזה יש סברא נוספת, שאין ברכתם נסובה כלפי הקב"ה, ולא שייך לומר בשכמל"ו על הברכה, אלא על עצם השם].

שנינו במשנה: **התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו** בשם ה', שנאמר "והנה בעז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכך ה'". ואומר [שופטים ו יב] "ה' עמך גבור החיל", ואומר [משלי כג כב] "אל תבוז כי זקנה אמך", ואומר [תהלים קיט קכו] "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

דנה הגמרא: **מאי ואומר**? למה הוצרכו ללמוד מכל הפסוקים האלו? מבארת הגמרא: כוונת המשנה להוסיף, **וכי תימא** שאי אפשר להוכיח ממה שבועז שאל בשלום הקוצרים בשם, כי יתכן ש**בעז מדעתיה דנפשיה קאמר**, ובאמת אין לעשות כן [3324] - **תא שמע** שגם המלאך אמר לגדעון "ה' **עמך גבור החיל**".

וכי תימא, שגם מפסוק זה אין להוכיח שאפשר לשאול בם, כי ה**מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון** כך, לא בדרך שאילת שלום, אלא בשליחות המקום בישרו שהשכינה תשרה עמו - **תא שמע**: "**אל תבוז כי זקנה אמך**" כלומר, אל תבוז לבועז ותאמר שמדעתו עשה, ושלא כדין, שהרי מזקני ישראל היה, ויש לסמוך על מה שאמר "ה' עמכם".

ועל כך מוסיפה המשנה להביא את המקור שעליו סמך בועז עצמו כששאל לשלום הקוצרים בשם: **ואומר**: "**עת לעשות לה' הפרו תורתך**", ומשמעו שכדי לקיים את רצון ה', כגון במצוות "בקש שלום ורדפהו", מותר לעשות דבר הנראה אסור, כהוצאת שם שמים לבטלה.

אמר רבא: **האי קרא** "עת לעשות לה' הפרו תורתך" נדרש בשני אופנים, **מרישיה לסיפיה מדריש**, וגם **מסיפיה לרישיה מדריש**.

מרישיה לסיפיה מדריש כך: "**עת לעשות לה**'" [יש עת לה' לעשות] פורענות בעוברי רצונו, **מאי טעם**? - **משום** ש"**הפרו תורתך**". [3325]

ומסיפיה לרישיה מדריש כך: לפעמים הצדיקים עושי רצון ה' "**הפרו תורתך**", **ומאי טעמא**? **משום** שהיא "**עת לעשות לה**'", והיינו שיש עת שצריך לבטל בה דברי תורה לצורך שמים, כגון אליהו שהקריב בהר הכרמל בשעת איסור הבמות, כדי להוכיח לנביאי הבעל כי ה' הוא האלקים, ובאופן זה דרש בועז את הפסוק לענין שאילת שלום בשם. [3326]

[3324] לכאורה תמוה, הרי מנהג זה נזכר במגילת רות שנכתבה ברוח הקדש, ואילו נעשה שלא כדין, ודאי לא היה נכתב במקרא. וביאר **ביד דוד** שכוונת הגמרא שעל מקרא זה ניתן לומר שלא נתקן לדורות, ועל כך מוכיחה ממעשה המלאך, ומסיקה, שניתן ללמוד מזקני הדורות שהמשיכו ונהגו כך.

[3325] **רש"י**, **והרמב"ם בפיה"מ** ביאר שכאשר יבא העת להפרע מאדם, יזדמנו לו סיבות להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט, וכך הוא נדרש: בעת שהקב"ה עושה משפט, הוא מקדים לכך ביטול תורה, וראה **מהרש"א**.

[3326] בסוף המשנה שנינו "ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'", וביאר **הרמב"ם בפיה"מ** שבעת שהפרו תורתך ועברו על התקנה, יהיה עת לעשות לה' להפרע מהם ולהענישם. **והריטב"א** נקט שתקנו כך כדי שלא ישכחו שם השם, ושלא יהיה שם ע"ז שגור בפי העם. ולביאוריהם התקנה

תניא: **הלל הזקן אומר**: **בשעת המכניסין פזר**, בשעה שחכמי הדור מכניסין [מכונסין לעצמם] ואין מרביצים תורה לתלמידים, פזר אתה דברי תורה לשנותם לתלמידים. [3327] **ואילו בשעת המפזרין כנס!** כלומר, בשעה שגדולים שבדור מפזרין ומרביצים תורה, כנס את עצמך, ואל תטול שררה להרביץ תורה לתלמידים. וכיון שתאחוז במדת הענוה, תרבה בכך כבוד שמים, וגם זה בכלל "עת לעשות לה' הפרו תורתך". [3328]

ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו, פזר והרבץ תורה ברבים, **שנאמר** [משלי יא כד] "**יש מפזר** ובכל זאת הוא **נוסף עוד**, ו[אילו] חושך [חוסך] מיושר אך למחסור".

ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו, כנס, ואל תרביץ תורה, כי כשאתה מפזר תורה ואין השומעים חפצים בכך, הרי אתה מטיל דברי תורה לביזיון, **שנאמר** "**עת לעשות לה' הפרו תורתך**" והיינו שמוטב לבטל תורה ולא לפזרה, בשעה שכונסה בקרבו לשם שמים.

דרש בר קפרא: אם ראית סחורה שהיא **זלת** [נמכרת בזול], **קבוץ וקנה מינה**, אסוף אותה, מפני שסופה להתייקר. וכוונתו שהגדל בדור שאינו מייקר את התורה, ילמד הרבה לעצמו, כי לבסוף כולם יכירו בערכה. [3329]

ועוד דרש [3330]: **באתר דלית בו גבר** [אדם חשוב] המורה הוראה לעם, **תמן הוי** אתה **גבר** והורה לרבים את ההלכה. [3331]

אמר אביי: מדברי בר קפרא שראוי להורות הוראה באתר דלית ביה גבר, **שמע מינה**,

---

היתה חיוב לברך בשם, ולכן כשלא יעשו כן יענשו. ואילו **רש"י** פירש שלפעמים הפרו תורתך, כגון בשאלת שלום בשם, שנראית תקנתם כדבר האסור, וביאר **הגר"א** שכוונת המשנה לפרש שלא נדרוש את "עת לעשות" כזמן נקמה בחוטאים, אלא כרי נתן שבעת תקנה ניתן להפר את התורה, ולכן היתירו לברך בשם, ולא לחוש לזלזול, וראה **רש"י במכות** [כג ב].

[3327] **רבינו יונה** [אבות ב ה] נקט שאף זה בכלל "עת לעשות לה'", כי כיון שחכמי הדור "הפרו תורתך" ולא למדוה, הרי מוטל עליך לעשות לה' וללמדה.

[3328] **רש"י**, וה**מהרש"א** הביא מירושלמי שגם מימרא זו [כמו המימרא דלהלן] עוסקת במצב התלמידים, שאם רצונם לכנוס תורה לקרבם, ראוי ללמדם, ואם אם מפזרים אותה ואינה חביבה עליהם, יכנוס הרב את תורתו בקרבו, ולא ילמדם. ו**בתוי"ט** [אבות א ו] הביא ממהר"ל [דרך החיים] שלכן שנינו "קנה לך רב" ולא "קנה לך תלמיד" כי אין ראוי לאדם לעשות עצמו לרב וליקח לעצמו שם חשיבות לומר תלמוד ממני כמו שעושים בארצות הללו. וכתב שאין צורך לביאור זה, כי משנה זו נאמרה אחר דברי אנשי כנסת הגדולה, והם כבר אמרו "והעמידו תלמידים הרבה" וזה אינו שייך אלא כשהתלמידים חפצים ברב, כי בעל כרחם לא יבואו, ומי שאינו ראוי להעמיד תלמידים לא יכול לקנותם.

[3329] **בספר חסידים** [רסא] כתב "אהוב את המצוה הדומה למת מצוה, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים, ואם תראה שאין חוששים ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו, אתה תלמדם ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה, וראה **תנחומא** [משפטים ה].

[3330] ב**עין אליהו** ביאר שדרש זה הוא כהמשך לקודמו, וכוונתו, כי אף במקום שהמצוות בזול, אם יש אדם אחר שיעשם, יעסוק הוא בתורה והמצוה תעשה ע"י אחר.

[3331] **רבינו יונה** [אבות ב ה] נקט שאף זה בכלל "עת לעשות לה'", כי כיון שהראויים להוראה "הפרו תורתך" ולא הורוה, הרי מוטל עליך לעשות לה' ולהורות.

כי **באתר דאית** בו **גבר** שמורה הורה, **תמן לא תהוי גבר**, ואל תורה לרבים. [3332]
מקשה הגמרא: **פשיטא** שאם יש באותו מקום אדם גדול שמורה הוראה, הקטן ממנו לא יורה, שהרי הוא עובר על איסור "מורה הלכה בפני רבו"?! [3333]
מתרצת הגמרא: **לא נצרכה** לדברי אביי, **אלא בששניהם שוין**, באופן שהוא והתלמיד חכם שנמצא באותו מקום, שוים בחכמתם, בכל זאת לא יטול ממנו את העטרה, לדרוש במקומו, אחר שכבר הורה בקביעות [3334].
דרש בר קפרא: **איזוהי פרשה קטנה**, **שכל גופי תורה תלוין בה**? - זהו מה שנאמר [משלי ג ו] "**בכל דרכיך דעהו**, **והוא יישר ארחותיך**" שתדע בידיעה אמיתית ממציאות הבורא, ושהוא משגיח על כל דרכיך, והוא נותן שכר לצדיקים ועונש לרשעים, ואז "הוא יישר אורחותיך", כי בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. [3335]
אמר רבא: בכל דרכיך דעהו, **ואפילו לדבר עבירה!** שאף אם אתה נצרך לעשות מעשה שיש לו השלכות לטוב ולרע, [3336] תן לבך לכוון בעשייתו לצורך מצוה, ואם כך אתה עושה, הרי הוא יישר אורחותיך. [3337]

[3332] באבות [ב ה] שנינו "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש", וביאר **המהרש"א** דהיינו לגבי עיסוק בצרכי ציבור, אבל כאן מדובר לגבי ללמד תורה, ולכן דייק אביי ש"באתר דאית גבר לא תהוי גבר". והוסיף, שבהכרח כל כוונת בר קפרא היתה לדיוק זה, שהרי עצם דבריו אין בהם חידוש, כי כך דרשו מהכתוב "עצומים כל הרוגיה", זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, וראה הגהות **הגרא"מ הורביץ**.
[3333] משמע מקושיית הגמרא שהאיסור להורות בפני רבו נוהג בכל אדם הגדול ממנו, שהרי לא תירצה הגמרא שחידושו של אביי הוא במי שלא למד ממנו תורה, וראה **חכמת שלמה** [יו"ד רמב].
[3334] ראה **תוס' בסוטה** [כב ב] שאם שניהם קבועים באותו מקום, והם שוים בחכמה, יכול גם השני להורות, וכן פסק **הרמ"א** [יו"ד רמה כב].
[3335] ע"פ **מהרש"א**. **ובשפתי חיים** [מועדים ח"ג עב] ביאר שבכל מעשיו, אפילו המותרים, יכוון לעבודת ה', ומתוך כך יתקרב לה', כי "דעהו" מלשון קורבה, כמו שפירש רש"י [בראשית יח יט] "כי ידעתיו", שהמחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו.
[3336] רש"י כתב "אם צורך מצוה הוא, כגון אליהו [שהקריב קרבן בשעת איסור הבמות] בהר הכרמל, עבור עליה", **ומהר"ץ חיות** נקט שכוונתו להתיר עשיית עבירה לצורך מצוה, אך כבר כתב **בנפש החיים** [א כב] שמיום שנתנה תורה, אין היתר לעבור עבירה לשמה [והרחבנו בזה ב**חברותא להוריות** י ב]. ויתכן שכוונת רש"י רק לקיום הוראת שעה של נביא, שהיא מצוה אף כאומר לעבור על דבר תורה. אכן **הרמב"ם** [בשמונה פרקים, פ"ו] ביאר שהכוונה על העושה מעשה שיש לו תוצאה לטוב ולרע, והוא תלוי בכוונתו [כגון שהורג רודף והוא גם שונאו], שצריך להזהר בכוונתו שתהיה לתכלית טובה. וב**משך חכמה** [ויקרא ו כג] ביאר שהכוונה לכח התאוה אשר באדם, כי אף שבכללו הוא עבירה, אינו ראוי להסירו לגמרי, שהרי זה עצם השלמות, לזכך את כוחות החומר, שלא יאכל אלא לשם שמים לקיום עצמו, ומקורו מה**רמב"ם** [דעות ג ב].
[3337] **בעין יעקב** גרס כאן "אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי: גנבא אפום מחתרתא, רחמנא קרי", וביאר ב**מכתב מאליהו** [ח"ד 289] שמדובר באדם שמעשה נגיבה הוא למטה מנקודת הבחירה שלו, אך לגבי תפילה עדיין יש לו בחירה, ובאופן שדינו של הנגנב אינו מעכב, כגון שמגיע לו נזק, יתכן שתתקבל תפלת הגנב, כדי שיתעלה וירגיש את הסתירה שבנפשו, ואולי ישוב בתשובה.
[3338] ביאר **הגר"א** שהרי בכל אומנות יש עניים ועשירים, ולמה יטרח ללמוד אומנות קשה, ולפיכך עדיף ללמוד אומנות קלה.

דרש בר קפרא: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה. [3338] מבררת הגמרא: **ומה היא** אומנות זו?

אמר רב חסדא: מחטא דתלמיותא - אמנות מחט, שתפירותיה עשויות שורות שורות כתלמים. [3339]

תניא: רבי אומר: לעולם אל ירבה אדם רעים [חברים] **בתוך ביתו, שנאמר** [משלי יח כד] "**איש רעים להתרועע**", כי אדם שיש לו רעים רבים, סופו שהוא מתקוטט עמהם, והם מריעין לו. [3340]

תניא: רבי אומר: אל ימנה אפוטרופוס בתוך ביתו, שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף לאפוטרופוס בתוך ביתו, לא היה בא לאותו דבר של מעשה אשתו עם יוסף. [3341]

תניא: רבי אומר: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? - לומר לך, כל הרואה סוטה בקלקולה, יזיר עצמו מן היין. [3342]

אמר חזקיה בריה דרב פרנך, אמר רבי יוחנן: למה נסמכה פרשה סוטה לפרשת תרומות ומעשרות שנאמרה לפניה? - **לומר לך, כל** מי **שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן,** לבסוף הוא **נצרך לכהן על ידי אשתו,** כי סופו שתשטה אשתו עליו, ויצטרך להשקותה, [3343] **שנאמר** [במדבר ה י] "**ואיש את קדשיו לו יהיו**", ודרשה על מי שמעכב קדשיו [תרומות ומעשרות] לעצמו, ואינו נותנן לכהן, **וסמיך ליה "איש איש כי תשטה**

[3339] **הערוך** [תלמיותא] פירש, שהיא "נקיה" מחשש גזל, ו"קלה" שאין בה חסרון כיס. וב**חובת הלבבות** [בטחון ג] **ומהרש"א** [קידושין פב א] ביארו שהכוונה לאומנות כזו שישאר לו גם פנאי ללמוד תורה.

[3340] **רש"י סנהדרין** [ק ב], וביאר **המהרש"א** [שם] שבמכלול הידידים ודאי יהיו גם כאלו שאינם הגונים, והם ירעו לו. וראה דבריו ביבמות סג ב.

[3341] כמבואר **ברש"י** [בראשית לט ו] "כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו" ומתוך כך "ותשא אשת אדוניו את עיניה וגו'".

[3342] ב**עקידת יצחק** [עג], ביאר שכשאדם רואה נס מפורסם, הוא מתפעל, ונדמה לו שאין צריך עוד להתרחקות יתירה, לכן נאמר, שאז יזיר עצמו מן היין. ויש שביארו שרצון התורה ללמד, שלא יסתפק בהתפעלותו בלבד, כי ההתפעלות עצמה אינה כלום, אלא היא הכנה לקבל עליו אז סייגים והרחקות מהחטא. ואחרים ביארו שאדם סבור שראיית העונש מונעו מלחטוא, אך האמת היא שגם בראיה זו הוא מתעורר להרהר בחטא שגרם לעונש [או שעצם הידיעה על מציאות חטא היא פסולה], ולכן עליו לקבוע לעצמו סייג שלא יחטא.

[3343] **הגר"א** [קול אליהו] ביאר, כיון שהמעכב מעשרותיו סוף שנצרך להם, יתכן שאשתו תחשוד שסיבת עניותו היא ככתוב [משלי כט] "רועה זונות יאבד הון", וכיון שאם האיש חטא אין המים בודקין אותה, לא תחשוש משתייתם, ותזנה תחתיו. וה**חתם סופר** ביאר שעל שני דברים אמרו שמביאים לעשירות, א. מעשר, כמו שדרשו "עשר בשביל שתתעשר". ב. המכבד את אשתו [ב"מ נט א]. וכדי שלא ימנע אדם ממעשר ותחת זה יקשט את אשתו, נקבע שהעושה כן, קישוט אשתו יעשנה סוטה. וב**נבוט בנימין** ביאר ע"פ דברי רב יהודה [ב"מ נט א] שאין מריבה מצויה בביתו של אדם אלא על עסקי תבואה, וכיון שהמעכב מעשרותיו סוף שנצרך להם, הרי תמשך קטטה לתוך ביתו, ותסטה אשתו. ויתכן לפרש שאין הכוונה שתסטה ממש, אלא שעיכוב המעשר ימנע ממנו פרי בטן, שהרי שנינו [מע"ש ה יג] שברכת הבנים באה בזכות המעשרות, ושמא תסתר אשתו, כדי שישקנה, ותזכה לברכה של "ונזרעה זרע" כטענת חנה לעיל [לא ב], וראה **של"ה** [במדבר תורה אור יא].

אשתו" וכתיב עוד בסמוך "**והביא האיש את אשתו** אל הכהן וגו'". [3344]
ולא עוד, אלא שאם מעכב אצלו את המתנות, **סוף שהוא** עצמו **נצרך להן**. **שנאמר** [שם בהמשך הפסוק]: "**איש את קדשיו לו יהיו**" כי לבסוף ירד מנכסיו, ויזדקק ליטול מעשר עני ושאר מתנות עניים.
אמר רב נחמן בר יצחק: ואם נתנן את המתנות לכהן, ל**בסוף** הוא **מתעשר, שנאמר**: "**איש אשר יתן לכהן לו יהיה**". וכיון שבתחילת הפסוק הנסוב על "קדשיו" נאמר "לו יהיו" בלשון רבים, ואילו בסופו נאמר "**לו יהיה**" בלשון יחיד, משמע שסופו עוסק בשכרו, שיהיה לו **ממון הרבה**. [3345]
אמר רב הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר: כל המשתף שם שמים בצערו, ומברך על הרעה "דיין האמת", [3347] **כופלין לו פרנסתו**, [3346] שמצויה היא לו תמיד בהרווחה, **שנאמר** [איוב כב כה]: "**והיה שדי בצריך, וכסף תועפות לך**", ודרשו "צריך" מלשון צרה וצער, שאם בשעה זו יהיה שם שדי בפיו, תיכפל פרנסתו. כי "תועפות" הוא לשון כפילה [3348] שהרי תרגום "וכפלת" הוא "ותעיף" [אונקלוס שמות כו ט].
רבי שמואל בר נחמני אמר: מי שמשתף שם שמים בצערו, **פרנסתו מעופפת לו כצפור** ובאה אליו בלא קושי, **שנאמר: והיה שדי בצריך, וכסף תועפות לו**", ו"תועפות" הוא מלשון מעוף.
אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: כל המרפה עצמו מדברי תורה, אין בו כח לעמוד ביום צרה, שנאמר [משלי כד י]: "**התרפית ביום צרה, צר כחכה**", ודרשו, אם התרפית מהתורה, אז יהיה כוחך צר ביום צרה, כי המלאכים התומכים באדם בעת צרה, אינם עוזרים למתרפה.

[3344] **הצל"ח** הביא רמז לכך מדברי רש"י על הפסוק "ויקחו לי תרומה" - "לי לשמי", שאם תשטה אשתו, ימחק השם לתוך המים המאררים, ועל ידי נתינת התרומה, לא תשטה אשתו ויציל את שם ה' מידי מחיקה.
[3345] ע"פ **מהרש"א והגר"א**.
[3346] **בנפש החיים** [ב יב] ביאר שהשכינה מצטערת בצערו של ישראל [ראה סנהדרין מו א], ונמצא שחוטא שהתייסר, כיון שהצטער על צער השכינה מפני חטאיו ומפני יסוריו, הרי כיון שחטאיו הפכו לזכויות, יש בהם כפלים, על שני חלקי הצער שנגרם בעטיו, וראה **רוח חיים** [ג ב] **ושפתי חיים** [מועדים ג שמט].
[3347] **רש"י**. ותמה **המהרש"א**, שאין זו משמעות לשון "המשתף". ופירש, שמתפלל כביכול על הקב"ה עצמו, שיעשה עמנו למען שמו, כי הוא עמנו בצרה. **והגר"א** ביאר שיודע שאין צערו בא בדרך מקרה, אלא משתף בכך גם את הטעם שה' גזר עליו כך.
[3348] מצינו "תועפות" מלשון חוזק בפסוק [במדבר כג כב] "ותועפות ראם לו", והכפילות גורמת לחזק את הדבר, וכן מעוף הציפור מורה על חוזק. וראה **רש"י** [שם] "וכסף תועפות לשון מעוז המה, ואומר אני שהוא לשון ועוף יעופף, המעופף ברום וגובה ותוקף רב הוא זה".

אמר רב אמי בר מתנה אמר שמואל: ואפילו אם נתרפה **ממצוה אחת** בלבד, ולא חש להתעסק בה כשבאה לידו, יהיה כוחו צר ומועט ביום צרה. **שהרי נאמר "התרפית"**, ומשמע רפיון **מכל מקום**, ואפילו ממצוה אחת בלבד.

אמר רב ספרא: רבי אבהו הוה משתעי [מספר], **שכשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה, היה מעבר** שם **שנים וקובע חדשים** [אם יהיה החדש חסר או מלא] **בחוצה לארץ**, ועשה שלא כדין, כי אין מעברין [3350] את השנה בחוץ לארץ [3349] **שגרו אחריו** חכמים שבארץ ישראל **שני תלמידי חכמים** למחות בו, והם, **רבי יוסי בן כיפר, ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיון שראה אותם** חנינא, **אמר להם: למה באתם?**

אמרו ליה: ללמוד תורה באנו! [3351]

הכריז עליהם חנינא: **אנשים הללו, גדולי הדור הם, ואבותיהם שמשו** בכהונה **בבית המקדש. כאותה ששנינו: זכריה בן קבוטל אומר, הרבה פעמים קריתי לפניו** [לפני כהן גדול בליל יום כפור, בשביל שלא יישן] **בספר דניאל!** ופרחי כהונה היו קורין אז לפני כהן גדול, הרי שזכריה בן קבוטל שימש בבית המקדש.

התחיל חנינא להורות הלכות, ומה שהיה **הוא מטמא**, היו **הם** [רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל] **מטהרים**, ואילו מה שהיה **הוא** אוסר, היו **הם מתירים**, ורצו בכך לגרום שיחשדו בו. [3352]

הכריז עליהם חנינא: **אנשים אלו, של שוא הם, של תוהו הם!**

אמרו לו: הרי קודם אמרת שאנחנו גדולי הדור, ומה **שכבר בנית, אי אתה יכול לסתור**, ולומר שאנו "שוא" ו"תוהו", וכן מה **שכבר גדרת, אי אתה יכול לפרוץ!**

[3349] **רש"י** כאן הביא שבסנהדרין [יא ב] דרשו דין זה מ"לשכנו תדרשו", והיינו שכל דרישות שאתה דורש, לא יהיו אלא בשכנו [בשכנותו] של מקום, דהיינו ביהודה שבה היה המקדש, וראה הערה 40. **ורש"י בקדושין** [לז ב ד"ה תבעי] כתב שגם אין מקדשין את החדש בחו"ל, ותמה ה**מנחת חנוך** [ד] א"כ איך קדשו משה ואהרן את החדש במדבר [תוספתא ר"ה א יז], והעלה מכך שקודם שנתקדשה ארץ יראל, היו מקדשין ומעברים גם בחו"ל, ותמוה מפרקי דרבי אליעזר [ח] שהקב"ה אמר ליעקב כשיצא לחו"ל, שלא יעבר את השנה. ויתכן שהקידוש הנלמד מ"כי מציון" לא נעשה בחו"ל אפילו קודם שהתקדשה א"י, ורק הקידוש הנלמד מ"לשכנו תדרשו" יכלו משה ואהרן לעשותו במדבר, כיון שהיו שכני המשכן, וכדלהלן.

[3350] דעת **הרמב"ם** [קידוה"ח א ח] שגם אין מחשבים את חשבון הראיה בחו"ל, אך **תוס'** [יבמות קטו א] נקטו שאם יש קצת אונס אפשר לחשב בחו"ל ולקבוע ע"פ חשבון זה בארץ ישראל, וראה הערה 40.

[3351] האור החיים בספרו **חפץ ה'** ביאר שאמרו כן כדי שיחשיבם בעיני העם, ואז ישמעו דבריהם, ולכן כשגלה מטרתם אמר שהם "שוא" דהיינו שאמרו שקר, כי לא באו ללמוד ממנו אלא לחלוק עליו, וגם שהם "תוהו" דהיינו שאינם חכמים עד כדי שיהיו ראויים לחלוק עליו.

[3352] **המהרש"א** ביאר שלא היו מטהרין אלא כדי לסתור את דבריו, ולהראות לו שאם לא ישמע לדבריהם, יכולין הם לחלוק עליו אף שלא כהלכה, וכן נקט **הרמ"ע מפאנו** [קח]. אולם **הגר"א והיעב"ץ** נקטו שדעתם היתה לטהר במקרה שבא לפניהם, אלא שלולי היו צריכים להתנגד לו, לא היו מטהרים אחר שכבר הורה חכם לאסור.

אמר להם: **מפני מה**, **אני מטמא ואתם מטהרים** את מה שטימאתי? ומפני מה, **אני אוסר ואתם מתירים**!?

אמרו לו: **מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ**! ואסור לעשות כן, וכיון שעשה שלא כהוגן, סתרו את דבריו, כדי להודיע לרבים שאין ללכת אחרי הוראותיו. [3353]

אמר להם חנינא: **והלא** גם **עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ** כשירד לנהרדעא? [3354]!

אמרו לו: **הנח לרבי עקיבא**, **שלא הניח** חכם **כמותו בארץ ישראל**, לפיכך, גם כאשר ירד לחוץ לארץ יכל לעבר שנים ולקבוע חדשים. [3355]

אמר להם: והרי **אף אני לא הנחתי** חכם **כמותי בארץ ישראל**! ואם כן, אף אני ראוי לעבר שנים בחוץ לארץ.

אמרו לו: אף שבשעה שעזבת את ארץ ישראל לא הנחת כמותך, [3356] אבל עתה יש שם כמותך. לפי ש**גדיים שהנחת**, **נעשו תישים בעלי קרנים** [כלומר, אותם תלמידי חכמים שהנחת שם, נעשו גדולים ממך, ויש להם כח לנגחך בנידוי, כדלהלן]. **והם שגרונו אצלך**, **וכן אמרו לנו**: **לכו ואמרו לו** לחנינא **בשמנו**, "**אם שומע הוא** בקולנו ויפסיק לעבר שנים, **מוטב**, **ואם לאו**, **יהא בנדוי**!".

[3353] בהגהות **חתם סופר** ביאר שעשו לו כן, כי בעיבור השנה יש נפקא מינה לטומאה, שאיו קטן מטמא בקרי עד ט' שנים, וגילו תלוי בתאריך, וכן לאיסורים כגון ערלה ורבעי שהיתרם חל אחר שעבר זמן האיסור. ועוד כתב [ח"ז כז] שנחלקו עמו בחלב של בן ט' חודשים, שהולכים בו אחר חדשי לבנה, שלפי קביעתו כבר היה אסור, והם התירו כי עדיין לא התקדש החודש לחשבונם.

[3354] רש"י הביא שהמקור למעשה זה הוא ממה שאמר רבי עקיבא במשנה [יבמות קכב ב] "כשהלכתי לעבר שנים בנהרדעא". ותמה **במלא הרועים** שהרי באותו זמן עדיין היו שם חלק מרבותיו, כרבי אליעזר ורבי טרפון ועוד [עי"ש הוכחותיו], והעלה מכך שמעשה המובא כאן ארע בתקופה מאוחרת יותר [וכן משמע ממה שכתבו **תוס' ביבמות** שם, שקדש בחו"ל כי היה אונס, ושלא כסוגיין, וראה **שרידי אש** ח"ד קמח]. ו**באור שמח** [קידוה"ח ד טז] כתב שאף אם הניח חכמים גדולים ממנו בתורה, כיון שאינם יודעים לחשב חשבונות הראיה כמוהו, יכול לקדש בחו"ל, וראה **אבני נזר** [או"ח שיד].

[3355] **הרמב"ם** [קידוה"ח יא יז] כתב שהביא את חשבון זמני ראית הלבנה רק לפי אופק ירושלים, כי קידוש החודש לפי הראיה שייך רק בארץ ישראל, וכוונתו כדברי **בעל המאור** [ר"ה ח], שגם גדול הדור שיכול לקדש בחו"ל, אינו מקדש אלא לפי זמני הראיה בארץ ישראל. וביאר **בשקל הקדש** [בה"ל פ"א ד"ה ואם, פ"ה ד"ה על וד"ה זה] שרק ראית הלבנה בארץ ישראל קובעת, ולכן רק עדים מארץ ישראל יכולים להעיד לצרכה. ומכאן מקור דברי הרמב"ם [סהמ"צ עשה קנג] שאם לא יהיה שום אדם מישראל בא"י, יבטלו כל המועדות. והיינו, אפילו אם יהא גדול הדור בחו"ל. כי הקידוש תלוי בראיית ארץ ישראל, ובלא עדים מא"י מקדש על פי חשבון מתי חלה הראיה בארץ ישראל. ו**במנחת חנוך** [ד] כתב שאם יש אדם גדול בחו"ל שלא הניח כמוהו בא"י, עדיף שהוא יקדש, ולא בי"ד קטן ממנו שבארץ ישראל. ו**במשך חכמה** [שמות יב ב] ביאר הטעם שבזמננו שאין ב"ד סמוך, הקידוש תלוי רק בבני א"י, כי אם ירצו ישראל שבא"י לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים, ונמצא שדי בחשבון בני א"י לקידוש, כי היות ויש כח לקיבוץ הכללי שבארץ ישראל להסמיך זקנים, הרי חשבונם נחשב כחשבון ב"ד סמוך.

[3356] ואז באמת יכל לעבר שנים בחו"ל, אלא שמאז ועד עתה קמו חכמים גדולים ממנו בא"י, ושוב אינו יכול לעבר בחו"ל.

דף סג:

ועוד אמרו לנו: לכו **ואמרו לאחינו שבגולה: אם שומעין** הם בקולנו, ואינם הולכים אחרי חנינא, **מוטב, ואם לאו**, אל יעלו עוד לבית המקדש, אלא **יעלו להר** אחר, כמנהג עובדי עבודה זרה שבונים לה מזבח בהרים, **ואחיה** [שהיה ראש לבני הגולה] **יבנה מזבח, וחנניה** [חנניה בן אחי רבי יהושע] שהוא לוי, **ינגן בכנור, ויכפרו כולם** בקרבנות שיקריבו להם שם בבמה. **ויאמרו "אין להם חלק באלקי ישראל!"**, כי אם אינם שומעים לקולינו, נחשב שאילו כפרו בה'.[3357]

מיד געו כל העם בבכיה, ואמרו: חס ושלום לנו מלעשות כן. ודאי **יש לנו חלק באלקי ישראל.**

וכל כך למה החמירו חכמים שלא לעבר שנים בחוץ לארץ אפילו אחר שחרב בית המקדש? - **משום שנאמר** [ישעיה ב ג]: "**כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים**",[3358] ומשמע שלעולם אין היתר לעבר שנים בחוץ לארץ.

תמהה הגמרא: **בשלמא** אם היה **הוא מטהר והם מטמאין**, יכלו שני התלמידי חכמים להורות **לחומרא, אלא** מה שהיו "**הוא מטמא והם מטהרין**" **היכי הוי** עושים כך גם לקולא? **והא תניא: חכם שטמא, אין חבירו רשאי לטהר**[3359]. וכן חכם **שאסר, אין חבירו רשאי להתיר.**[3360]

[3357] **הגר"ח שמואלביץ** [שיחות מוסר לב לה, לג ב] ביאר שחומר הענין הוא משום שאם אין היחיד מקבל מרות רוב חכמי הדור, אף אם הוא גדול הדור, הרי הוא עוקר את מעלת זקני ישראל, שעליהם נשען כל העם, והעושים כך מבטלים את המסורת, ויוצאים מכלל מקבלי התורה, והרי הם "נוטלים" תורה לעצמם, וכאומרים "אין לנו חלק באלוהי ישראל. וזהו גם חומר האיסור להורות הוראה בפני רבו, שאינו משום הפגיעה בכבוד רבו, אלא מפני ביטול מעלת הזקנים שכלל ישראל כולו נשמע אליהם, [ומסתבר שהוא הטעם בחכם שהורה אחר הוראת חכם שלפניו, ולכן הורו להיפך מחנינא, להראות כיצד נעקרת התורה כשמורים בה שלא כמסורה].

[3358] **תוס' בסנהדרין** [שם] הקשו, שהרי שם למדו דין זה מהכתוב "לשכנו תדרשו ובאת שמה". וכשיטתם ביבמות שהחשבון מותר בחו"ל, כי לדעת הרמב"ם שגם החשבון אסור, יתכן ש"לשכנו תדרשו" מלמד רק על הקביעות שהיא "דרישה" בשכנו של מקום, ואילו "כי מציון" בא ללמד שגם את החשבון צריך לעשות בירושלים, ראה הערה 31. **והמהרש"א** תירץ, שמקרא זה אינו ממעט חוץ לארץ אלא בזמן שבית המקדש קיים, כמשמעות "לשכנו", דהיינו בזמן שהשכינה שרויה בו. ואילו כאן מדובר גם בזמן שאין בית המקדש קיים, ולכן הוצרכו למעט מ"כי מציון תצא תורה". **והצל"ח** כתב ש"לשכנו תדרשו" ממעט רק עיבור השנה בחו"ל, ו"כי מציון" מלמד גם על קידוש החדש, עי"ש. **והגר"ח שמואלביץ** [שם] תירץ לפי דרכו, שודאי מקור המניעה לעבר בחו"ל נלמד מ"לשכנו תדרשו", ואילו הפסוק "כי מציון תצא תורה" מלמד מפני מה ענין זה חמור כל כך, כי מקור התורה בזקני ישראל שבירושלים, והפורש מהם, אף אם הוא גדול הדור, סופו לבא לידי כפירה באלוהי ישראל [אך ברמב"ם שם לא משמע כן, כי נקט את "כי מציון" כמקור שאין מקדשין].

[3359] **הרש"ש** הקשה לדעת **תוס' בחולין** [מד ב] שאם היו שני החכמים בביהמ"ד ונשאלה השאלה לשניהם יחד, אף שאסר האחד רשאי חבירו להתיר, הרי כיון שחנינא ושני הת"ח ישבו יחד, למה לא יוכלו לטהר אחר שטמא, ולהפך. ובשם הגר"א גורדון מובא שהיתר הוא רק כששניהם נשאלים יחד, ולא כשיושבים במקום אחד, וראה **עינים למשפט**.

[3360] **הר"ן** [ריש ע"ז] הביא שלש טעמים לדבר. וב**בית לחם יהודה** [גליון שו"ע יו"ד רמב] כתב, דהיינו דוקא בחכם שהורה מתוך ידיעת הדין, אך אם החמיר ואסר בלא טעם, אלא משום שאינו בקי בדין, מותר להתיר אחריו.

מתרצת הגמרא: **קסברי**, שבמקרה זה היה מותר להם לטהר את מה שטימא חנינא, **כי היכי דלא נגרו** בני הגולה **בתריה** בעיבור השנים וקביעת החדשים.

תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה [מקום מושב חכמים שם היה קרוי "כרם", כי היו יושבים שורות שורות כמו גפנים של כרם [3361]], **היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, פתחו כולם בכבוד אכסניא** [כבוד בעלי הבתים שאירחו אותם], **ודרשו**.

פתח רבי יהודה, שהוא **ראש המדברים בכל מקום**, ודיבר **בכבוד** [3363] **התורה**, [3362] וכך **דרש**: נאמר [שמות לג ז] "**ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה**, הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד, והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה", ומחנה ישראל היה שלש פרסאות על שלש פרסאות, הרי שהנמצא בקצה השני של מחנה ישראל, היה צריך לילך מרחק שלש פרסאות שהן שנים עשר מיל, עד לאהל משה.

והלא דברים קל וחומר, ומה ארון ה' [והיינו הארון שהיה באהל משה, ואינו הארון שבמשכן, כי שני ארונות היו [3364]] **שלא היה מרוחק** מן המחנה **אלא שנים עשר מיל** לכל היותר, בכל זאת כל ההולך לשם נקרא "מבקש ה'", שהרי **אמרה תורה** [שם] "**והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד**" - "**תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה** שהם קרויים "מבקשי ה'". [3365]

[3361] ראה **מהרש"א** [ב"ק קיז א] שביהמ"ד ביבנה נקרא על שם סדורו, כי דקדקו בו להושיב כל אחד במקום הראוי לו, וכמבואר שם שמי ששאל שלא כראוי לו, הורידוהו לשורה אחורית כפי ירידתו.

[3362] אף שבאו לדבר בכבוד אכסניא, דיבר בכבוד התורה, כי אילולי מכניסי האורחים לא יכלו תלמידי חכמים ללכת מעיר לעיר ללמוד תורה, וכיון שכבוד התורה הוא רק כשיש "מבקשי ה'", ומציאותם תלויה באכסניא, נמצא שהיא חלק מכבוד התורה [וראה עוד **בתוס' ר"י החסיד ומהרש"א**]. ובהקדמת שו"ת **עמודי אור** כתב שהטעם לפתוח בכבודה **תחילה**, נלמד ממעשה הצרפית [מלכים יז] שהיה לה רק כד קמח, ואמר לה אליהו שתעשה ממנו עוגה קטנה, ושוב לא כלה הקמח, והיינו שרק בזכות שארחה את אליהו המשיך לה הקמח, ולולי מעט הקמח שבתחילה לא היתה מארחתו, ומכאן שאם אין קמח אין תורה ולהיפך, ותלויים זה בזה. **והגרי"ש אלישיב** [קובץ תשובות א ע] ביאר שרבי יהודה בא ללמד כי אע"פ שעשר גלויות גלתה סנהדרין [ר"ה לא], אין צורך לשנות את התורה להתאימה לרצון העם שיהיו לה לאכסניא, ולא יאמרו שהיא ישנה לטעמם, כי האכסניא של תורה היא לומדיה המחבבים אותה, ובעיניהם היא חדשה כל יום.

[3363] **ביערות דבש** [ח"ב ג] העיר שהמשך דבריו נסובו על חביבות התורה, ולא על כבודה. וביאר שהמון העם היו עומדים מפני ס"ת ולא מפני ת"ח [מכות כב], וסברו שאין בכך ביטול עשה של "והדרת פני זקן" כי רק בשעת מלאכתם עשו כן, ואז הם פטורים מכבוד ת"ח, ועל כך בא רבי יהודה לומר שכבוד התורה הוא גם עבור חביבותה, וראוי לעמוד לפניה בכל עת, כמו שנינו בבכורים [ג ג] שהאומנים היו עומדים לפני מביאי הבכורים אפילו בעת מלאכתם, כי היתה מצוה חביבה.

[3364] ע"פ **הגר"א**, וביאר שארון זה לא נעשה ע"י בצלאל, אלא ע"י משה, ועשאו כשקבללוחות ניות, והניח בו שברי לוחות ראשונות, והוא היה יוצא לפני ישראל למלחמה [ראה רש"י במדבר י לג, ותוס' סוטה מב ב ד"ה מפני].

[3365] **המהר"ל** נתיבות עולם א נתיב התורה יא] ביאר שכוונת רבי יהודה ללמד, כי כאשר הולכים ללמוד תורה, אין הליכתם נחשבת כהליכה רק לבית רבם, אלא כמבקשים את ה', כמו שהמבקש את הארון נחשב שהוא מבקש ה', וכאדם ההולך לבית הסמוך לעיר אחרת, שאינו אומר שהולך לבית פלוני, אלא לעיר פלונית, כי הבית הוא נמשך ונטפל להעיר וכן הארון הוא נמשך אחר ה' וטפל לו, ולכך המבקש את הארון נחשב כהולך אל ה', וכל שכן

עוד נאמר [שם יא]: "**ודבר ה' אל משה פנים אל פנים** כאשר ידבר איש אל רעהו, ושב אל המחנה, ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל". ואין לפרש שכוונת הכתוב כפשוטו, שדבר עמו פנים אל פנים, שהרי נאמר "ופני לא יראו".

אלא **אמר רבי יצחק**: אין הכוונה לפני הקב"ה כביכול, אלא כך **אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה**: **משה, אני ואתה נסביר פנים** זה לזה כשנדון **בהלכה!** [3366]

איכא דאמרי: **כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה**: **כשם שאני הסברתי לך פנים** בשעה שלמדתיך את התורה, **כך אתה הסבר פניך לישראל**, [3367] **והחזר** את **האהל** שלך **למקומו**, בתוך מחנה ישראל.

אמר רבי אבהו: **אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה**: מאחר והוצאת את אהלך מתוך מחנה ישראל, **עכשיו יאמרו** "**הרב** [הקב"ה] שרוי **בכעס** על ישראל, ואף **התלמיד** [משה] **בכעס** עליהם", וכיון שאין מי שישכח את כעס הקב"ה, **ישראל מה תהא עליהם!**? לפיכך, **אם אתה מחזיר** את **האהל למקומו** בתוך המחנה, **מוטב, ואם לאו, יהושע בן נון** תלמידך יהיה **משרת תחתיך**, והוא ינהיג את ישראל. **והיינו דכתיב** [שם] "**ושב אל המחנה**, ומשרתו יהושע בן נון נער", כלומר, השב את האהל למחנה, ואם לאו ישרת יהושע במקומך.

אמר רבא: אף שהחזיר משה את האהל אל המחנה, אחר שהתרצה ה' לישראל, **אף על פי כן לא יצא הדבר** שאמר הקב"ה [שיהושע ישרת תחתיו] **לבטלה**, כי כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה אינו חוזר בו, ואמנם אחר מיתת משה התקיים מה **שנאמר** "**ויהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל**" [3368].

ועוד פתח רבי יהודה בכבוד התורה, ודרש: נאמר [דברים כז ט]: "**הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם**", **וכי באותו היום נתנה תורה לישראל**? - **הלא אותו יום לסוף ארבעים שנה** שהיו ישראל במדבר **היה**. שהרי כל ספר משנה תורה נאמר בשנה האחרונה במדבר, ואילו התורה נתנה בשנה הראשונה לצאתם ממצרים.

ת"ח שהולכים מעיר לעיר ללמוד תורה, והתורה נמשכת אחר השכינה, שהם נחשבים כמבקשי ה' שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה.

[3366] ראה בתענית [ח א] שאין התלמיד לומד מרבו, אלא כשהרב מסביר לו פניו, וכן לאידך, כל קבלת התורה היא רק מצד השתוקקות ישראל, ונמצא שלימוד התורה מפי הקב"ה תלוי בהסברת פנים של הלומד והמלמד [וראה **נפש החיים** א ז, **ובן יהוידע**].

[3367] **בעיני יצחק** ביאר, כי כשם שצמצמתי חכמתי העמוקה, והסברתי לך כפי כח שכלך, כך גם אתה תשתדל לצמצם שכלך ללמד ולהסביר לישראל כפי הבנתם, שהתמעטה אחר מעשה העגל. [ועוד אמר לו שגם יחזיר את האהל למקומו].

[3368] **רש"י** לא גרס כאן "שנאמר וכו'", וביאר **הגר"א** שרבי אבהו סבר שכל הפסוק נאמר למשה, ואינו נסוב על מה שיקרה אחר שיקיים את הצווי לחזור למחנה ויתבטל התנאי, ונמצא שרבא אמר דבר בפני עצמו.

אלא ללמדך, שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום, כיום שנתנה מהר סיני, [3369] ולכך כשחזר בפניהם על כל התורה, ובכל זאת היתה בעיניהם כחדשה, סיים ואמר "היום הזה נהיית לעם". [3370]

אמר רב תנחום בריה דרב חייא, איש כפר עכו: תדע שחביבה התורה בכל יום כיום שנתנה מסיני, **שהרי** אף אם **אדם קורא קריאת שמע** כל יום **שחרית וערבית,** ורק **ערב אחד אינו קורא,** הריהו **דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם!** לפי שלא קיים את החיוב שתהיה אצלו בכל יום כדיוטגמא [אגרת המלך] חדשה. אלא מחשיבה כדיוטגמא ישנה ודי לו במה שקראה כבר אתמול, וכן הוא בדברי תורה, שכפי חביבותה על לומדיה, כך מעלתם. [3371]

ועוד דרשו מפסוק זה: "**הסכת**" כאילו נאמר "הס כת", [3372] ומשמעו "הס" - עשו "כת" - כתות כתות ועיסקו בתורה, **לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה,** [3373] **וכדרבי יוסי ברבי חנינא.**

[3369] מו"ר **הגראי"ל** ביאר בספרו "ימלא פי תהלתך" עמוד ר"כ, שמושגי "חדש וישן" הם רק בדבר שאדם משתמש בו לצרכו אולם אין חייו תלויים בו. אך התורה נחשבת ללומדיה כאויר שחיי האדם תלויים בו בתמיד, ובכל רגע ורגע נחשב אצלו כאויר חדש. וכיון שחיי האדם הרוחניים תלויים בלימוד התורה, רצה הקב"ה שכל אחד מישראל יוכל ליטול חלק בה אפילו כשאינו יכול ללמוד, ולכן התחדשה האפשרות של שותפות בלימוד התורה כמו ישששכר וזבולון, מה שלא מצינו כן בשאר מצוות שבגופו [מתוך דבריו במעמד סיום הש"ס מחזור י"א של הדף היומי, בירושלים].

[3370] **מהרש"א והגר"א** [ע"פ סוטה לז ב].

[3371] **המהרש"א** ביאר, כי כשם שדרשו כך על קריאת שמע שנאמר בה "אשר אנכי מצוך היום", כך יש לדרוש גם על התורה שנאמר בה "היום הזה". **והגר"ח שמואלביץ** [לא א] ביאר שבכל פעם שקורא ק"ש נחשב לו כקבלת עול מלכות שמים חדשה, ואינה כהמשך של קבלתו מאתמול, וכן העוסק בתורה נחשבת לו כאילו עתה קיבלה, וזהו כבוד התורה. ויתכן עוד, שהרי אמרו [חגיגה ט ב] שהמבטל ק"ש פעם אחת הוא בכלל "מעוות לא יוכל לתקון", והיינו כי אף שיכול לשוב על ביטול מצוות ק"ש, הרי הוא כעבד המורד בדבר אחד [שע"ת א ו] שנחשב כפורק עול לגמרי, וכן הלומד תורה, קדושתו היא בלימוד ללא הפסק, כי הפסקתו מוכיחה על מיעוט חשיבותה בעיניו [**תשב"ץ** לג ג]. וה**חפץ חיים** [שה"ל שער התורה ג בהגה] הוכיח שקדושת הלימוד היא כפי שמחשיב את התורה, וכמה שמפסיק יותר, כך מפחית בחשיבותה, כמבואר ב**ראש** [פ"א יג] שאם תורתו אומנותו לימודו חשוב משאר אדם, וראה **ב"ח** [או"ח מז] **וביאור הגר"א** למשלי [כא כח], **ואגרות חזו"א** [ח"א ג] ולהלן.

[3372] **הגר"א**: ביאר ש"הס" נגזר מלשון שתיקה, והיינו שבלימוד חבורה צריך לדעת לשתוק בעת שחברו מדבר.

[3373] כתב **המהרש"א** [מכות י א] "דרך למוד תורתנו, מתוך עומק ענינים לא יבא האדם על בוריה של תורה ועל אמיתתה, רק ע"י פלפול וחידוד עם חברים, משא"כ דתי העכו"ם שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו, ואינו צריך לחברים" [ועיין לעיל ו הערה 23, ובסמוך הערה 56]. **ובעץ יוסף** ביאר שרק ע"י הפלפול בחבורה יוציא דברים מחודשים, ומתוך כך תהא התורה חביבה כאילו היום קבלוה. וכבר מצינו בכמה מקומות שריבוי הציבור מועיל לחידוד וליבון הלימוד, [ראה לעיל כח א, וברש"י ד"ה תלויה, סנהדרין לג א רש"י ד"ה אפילו], אך לעיל [ו הערה 23] מוכח שאין זה דבר טבעי מצד ניצוח הלומדים בלבד, אלא שכפי ריבוי המשתתפים גדולה מעלת השראת השכינה, וראה **ב"ח** [או"ח רצד] שהשכינה יושבת כנגדם ומחכמתם ומלמדתם תורה. [ובתענית ז א הגירסא ד"ת אין מתקיימין ביחידי, וראה הערה 58]. **ובבה"ל** [קנה ד"ה ויקבע] כתב שע"י לימוד בחבורה מתרבה כבוד שמים, והביא **תנא דבי אליהו** שעל ידה הקב"ה נושא פניו לישראל.

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: **מאי דכתיב** [ירמיה נ לו] "**חרב אל הבדים ונואלו**" - **חרב תבא על שונאיהם של תלמידי חכמים** [היינו תלמידי חכמים עצמם, בלשון סגי נהור] **שאינם לומדים בחבורה אלא יושבים בד בבד** [כל אחד לבדו] **ועוסקים בתורה!** [3374] **ולא עוד**, **אלא שמטפשים** עצמן בכך, כי הלומד ביחידות מצוי שיבא לידי טעות שהרי אין מי שיעמידנו על טעותו, וגם זה נרמז בפסוק זה, **כתיב הכא** "**נואלו**", שהוא לשון טפשות, **וכדכתיב התם** אחר שדברו אהרן ומרים במשה, אמר אהרן למשה [במדבר יב יא] "אל תשת עלינו חטאת, **אשר נואלנו** ואשר חטאנו".

ולא עוד, **אלא שכשהם** לומדים ביחידות, הרי הם **חוטאים**! כי מתוך שהם טועים בלימודם, הרי הם מתירים את האיסור ובאים לידי חטא. [3375] וגם זה בכלל "נואלו", שהוא כולל גם לשון חטא, כמו **שנאמר** באהרן ומרים "אשר נואלנו **ואשר חטאנו**".

איבעית אימא: **מהכא** למדו ש"נואלו" הוא לשון חטא, שנאמר [ישעיה יט יג] "**נואלו שרי צוען**, נשאו שרי נף, התעו את מצרים פנת שבטיה".

דבר אחר: "**הסכת ושמע ישראל**" - משמעו **כתתו עצמכם על דברי תורה**, כי "הסכת" הוא נוטריקון של "עשו עצמכם כתותים", וצערו עצמכם על דברי תורה, **וכדאמר ריש לקיש**: **דאמר ריש לקיש**: **מנין שאין התורה מתקיימת** [3377] **אלא במי שממית** [3376] **עצמו**

[3374] **המהרש"א** [שם] ביאר כדרכו, שהלומד ביחידות, הרי הוא נוהג כעובדי כוכבים שלימודם ביחידות, והרי עכו"ם שלמד חייב מיתה [סנהדרין נט] וכל מיתתו בסייף, ולכן נאמר בו "חרב על הבדים". [ולמבואר לעיל שרק בחבורה נעשית כחדשה, הרי ביחיד גורם שתהא כדיוטגמא של מלך ישנה, ומפני כך לא ישמעו לה, וחייב מיתת סייף כמורד]. והגר"א ביאר ששלשה החסרונות שנמנו כאן, הם כנגד שלשה דברים שהתורה מועילה להם, כי היא נותנת חיים ומצילה מחטא ומחכמת, והלומד יחידי גורם להיפך. ויתכן עוד כביאור **המהרש"א** ששנים הלומדים מתוך שמחדדים זה לזה יבואו ברוב אל האמת, אבל האחד יתכן שיטעה ולא ישים אל לבו. ומצינו [לעיל ה ב, כט ב] שהתורה נקראה "אמת" והיינו שלימוד התורה לאמיתה אינו מעלה גרידא, אלא שהאמת היא המהות של התורה, ונמצא שאם לומד יחידי ואינו מגיע אל האמת, הרי הוא מנותק ממקור החיים, וממילא הוא מת בסייף כמו שאמרו **בילקוט שמעוני** [ישעיהו שפט] הספר וסייף ירדו כרוכין מן השמים אם אתם מקיימים את התורה הכתובה בספר הזה אתם ניצולים מזה ואם לאו הרי אתם לוקים בו, וראה עוד בסוף הערה 58.

[3375] **היעב"ץ** [תענית ז א] הקשה הרי שנינו באבות [ג ו] ומנין שאפלו אחד היושב ולומד שכינה כנגדו וכו', ומשמע שאין איסור ללמוד יחידי. וביאר, דהיינו באופן שאין לו חברים בעירו ללמוד עמם, שודאי ילמד לבדו, ולא יתבטל מפני לימוד יחידי. וראה **רש"י** [אבות א ו] "עשה לך חבר - אמרי לה ספרים ואמרי לה חבר ממש, לפי שטובים השנים מן האחד", וגם **בספר חסידים** [תתקמ] כתב "יש אדם המצליח בלמודו כשהוא עוסק לבד, יותר ממה שהיה לו חבר", וכ"כ בשו"ת **מהר"י מינץ** [סה] שבימינו הספרים הם חבריו, ובשו"ת **שבות יעקב** [ח"ב סד] נקט שהם נחשבים כרבותיו.

[3376] במהות "מיתה" זו מצינו כמה ביאורים: **בשו"ת מהרשד"ם** [חו"מ צז] כתב שאינו מש מהאהל תורה אפילו כאשר גופו מת וחלל מצרות הזמן. **בעיני יצחק** [המגיד מוילקומיר] ביאר שהוא האדם המסיר מלבו בעת למודו את כל עניני העולם, ועושה עצמו כמת שאינו מרגיש בהם. **ובמכתב מאליהו** נקט שממית את ה"עצמו" ואינו חושב כיצד להתנגד. וראה **בדרך חיים** [מהר"ל לאבות ו ה] שאם הוא עשיר ויאכל פת במלח שלא לצורך, אין זה נקרא שממית עצמו על התורה, אלא רק אם יניח עשרו וכל עסקיו בשביל התורה. **והחפץ חיים** ביאר שבעת למודו צריך לראות עצמו כאילו זו כל תורתו, כאילו היום ימות, ואין לו אלא שעה זו ופרק זה. **אולם הט"ז** [או"ח מז א] כתב שה"מיתה" היא בעצם הלימוד, כי אינו מתקיים במי שלומד בשטחיות ובקלות, אלא רק במי שעוסק בפלפול, ועמל להעמיק בהבנת התורה. ועיין בספר **דברי תורה על פרשת השבוע לפי החזון איש** [בהוצאת

עליה? [3379] - **שנאמר** [במדבר יט יד]: "**זאת התורה אדם כי ימות באהל**". [3378] והיינו אהלה של תורה.

דבר אחר: "**הסכת ושמע ישראל**" כשאתה לומד תורה, קודם "**הס**", **ואחר כך** "**כתת**", שבשעה שאתה מאזין לשמועה, שתוק והקשב עד שתהא שגורה בפיך, אף על פי שאינה מיושבת לך. ורק אחר כך כתתנה, ותקשה עליה קושיות, ותרץ עליה תרוצים, עד שתתיישב לך. **וכדרבא**:

דאמר רבא: **לעולם ילמוד אדם תורה** בתחילה בלא לפלפל בה, ורק **אחר כך יהגה** [3380] בה בקושיות ותירוצים.

אמרי דבי רבי ינאי: **מאי דכתיב** [משלי ל לג]: "**כי מיץ חלב יוציא חמאה, ומיץ אף יוציא דם, ומיץ אפים יוציא ריב**"? כך יש לדרשו: "כי מיץ חלב יוציא חמאה" - **במי אתה מוצא חמאה של תורה**, דהיינו מי יהיה ראוי להוראה, שהיא החלק המובחר, כמו

ספרית "חברותא"], בפרשת חקת, שלדברי החזון איש המיתה האמורה כאן היא **המתת החיים השטחיים**, **ומיתה זו היא היוצרת את החיים האמיתיים**. ו**באבי עזרי** [הקדמת נשים] הקשה הרי אמרו [קידושין יב א] שמעתתא בעיא צילותא. וביאר כנ"ל, שקנין התורה אינו מכח העמל עצמו, אלא שהעמל בה זוכה ונתנת לו כמציאה, ועיקר העבודה היא להתרומם מעל כל הפרעה, ולהשים עצמו כמת, ואז יזכה מתוך הצער למצא הרווחה וצלילות הדעת.

[3377] **בעיון יעקב** [שבת פג ב] ביאר שמשמעות "מתקיימת" היא כירושה, והיינו שרק לאדם כזה התורה עוברת בירושה ותחזור על בניו [ראה ב"מ פה א], אך מי שאינו יגע על התורה, אילו יהיו בניו ת"ח, יראה כאילו התורה באה בירושה, ולא יעמלו בה, ולכן רק העמל בה יהיו בניו ת"ח, למען ידעו שהיא נקנית בעמל. **ורש"י** פירש מתקיימת - מצויה, וכוונתו כמציאה, שבתורה היא באה ע"י יגיעה, כמאמרם [מגילה ו ב] "יגעת ומצאת תאמין", והיינו שאינו משיגה העמל עצמו, אלא שהעמל בה זוכה ונתנת לו כמציאה, ומכוון לאמיתה של תורה, וכן מצינו **בירושלמי** [פאה א א] "דבר שמסרו בי"ד נפשם עליו, מתקיים כמו שנאמר מסיני", [אבל לאוקמי גירסא שלא תשתכח ממנו תלוי בסיעתא דשמיא, מגילה שם]. אולם מדברי **הרמב"ם** [ת"ת ג יב] משמע שלא במהרה הוא משכח, וראה בשבת [קלח ב ומהרש"א שם] ובעירובין [נג א ורש"י שם, ומהרש"א חגיגה יד ב] ש"מתקיימת" בשניהם, שמכוון לאמיתה וגם אינו שוכח. ויתכן שמפני כך הלומד יחידי מתחייב מיתה, כי שנינו באבות [ג ח] שהמשכח דבר מלימודו חייב מיתה, ובאונס פטור, כי חיובו רק כשמסירם מלבו, והיגע בתורה לאמיתה אפילו ביחידי, הובטח לו שלא תשכח מפי זרעו, והוא בכלל אונס, אך אם אינו יגע, כיון שאינה מתקיימת בידו הוא מתחייב מיתה.

[3378] **הגר"י קמנצקי** [אמת ליעקב, חקת] כתב שפסוק זה נאמר בפרשת פרה אדומה, כדי ללמד כי כשם שטעם מצוות פרה אדומה אינו נתפס בשכל האנושי, כך גם לימוד התורה, אי אפשר להשיגו בכל האדם, אלא שהעמל וממית עצמו בעומק בלימוד [כהט"ז הנ"ל] מזכים אותו מהשמים להבינה ולקנותה.

[3379] **השל"ה** [תולדות אדם בית חכמה יד] ביאר, שאילו לא חטא אדם, היה שכלו בהיר היה מבין תורה שבכתב, ומתוך הבנה זו היה יודע הכל, ולא היה צריך לתורה שבעל פה. ורק מכח שחטא וסילק האור והביא מיתה לעולם, הוצרך לתורה שבעל פה כמו התלמוד, שהוא ביאור ופירוש לתורה שבכתב, וצריך להמית עצמו עליה, שאלולי כן היתה מבואר בעצמה, כמו שעינינו רואות בדור הקדמונים, שהיה להם שכל בהיר היו מבינים דבר עמוק בלי פירוש, אחר כך לא היו מבינים בלתי פירוש, ואחר כך פירוש על פירושם, הכל לפי חשכת השכל. **והמהר"ל** [נצח ישראל ז ועוד] ביאר שהגופניות היא סתירה לשכליות, ורק מי שאינו מחשיב את גופו כלפי התורה, בו היא יכולה להתקיים, וראה סנהדרין [קיא א] "לא בארץ החיים" שאין מתקיימת במתענג. ובספר **חסידים** [תתקנה] ביאר שימות באהל ביתו או באהל רבו, ואף שחי חיי צער תורה הוא עמל, וכלשון **הרמב"ם** [ת"ת ג יב] "מי שממית עצמו באהל החכמים", וראה **מהרש"א** [גיטין נז ב].

[3380] רש"י בשבת [סג א] ובע"ז [יט א] ביאר שאם לא ישנן תחילה את דברי רבו, אלא ירבה בקושיות ותירוצים, יתכן שישכח את עיקר הדברים, ושמא לא ימצא רבו זמן פנוי ללמדו, ואילו אם ישנן תחילה ואח"כ יקשה, יעלה בידו לתרץ את הקושיות בעצמו.

חמאה שהיא המובחר שבחלב? [3381] - **במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה**! כי "מיץ חלב" נשמע כמו "מוציא חלב", ומשל הוא למי שמקיא את תענוגי הילדות ממנו ומשבר תאוותיו כדי לעמול בתורה, מסירות זו משלימה את מעלתו בתורה. [3382] "**ומיץ אף יוציא דם**" - מלמד **שכל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה, ושותק**, הריהו מחכים וזוכה **להבחין בין דם טמא לדם טהור**, כי "מיץ אף", נשמע כמו מוצץ וסובל את האף והכעס [של רבו]. [3383]

"**ומיץ אפים יוציא ריב**" - מלמד **שכל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה, ושותק** [כי "אפים" הוא לשון רבים], הריהו **זוכה להבחין בין דיני ממונות** המסובכים **לדיני נפשות!**, [3384] והראיה שהבחנה בדיני ממונות היא חכמה יתירה על הבחנה שבדיני איסור והיתר, ממה **דתנן**: **רבי ישמעאל אומר**: **הרוצה להחכים, יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה** שהוא גדול **יותר מהן**, לפי **שהן כמעין הנובע**. [3385]

אמר רב שמואל בר נחמני: **מאי דכתיב** [שם לב] **אם נבלת בהתנשא, ואם זמות יד לפה**", כך הוא נדרש: "אם נבלת בהתנשא" - **כל המנבל** את **עצמו על דברי תורה**, ושואל את כל ספיקותיו לרבו אף על פי שחבריו מלעיגים עליו, **סופו להתנשא!**

"**ואם זמות יד לפה**" - **שאם מניח זמם** לפיו ושותק מחמת הבושה, סופו שלא ידע להשיב כשישאלוהו, ויתן את **היד לפה**.

פתח רבי נחמיה בכרם דיבנה, **בכבוד האכסניא, ודרש**: **מאי דכתיב** [שמואל א, טו ו] "**ויאמר שאול אל הקיני, לכו סורו רדו מתוך עמלקי, פן אוסיפך עמו, ואתה עשית**

[3381] **מהרש"א**, **והגר"א** ביאר ע"פ מה ששנינו [אבות ה ו] שיש כמה דרגות בתלמידים, יש שסופג הכל, ויש שיודע להפריש את הפסולת, וכמו שותי החלב שיש השותה עם כל הפסולת, ויש שעושה ממנו חלב, והטורח בתורה לקחת רק את המובחר, דומה לעושה החמאה.

[3382] בישעיה [כח ט] נאמר "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה, גמולי חלב עתיקי משדים", וביאר **הגר"א** ש"גמולי חלב" הוא המקיא חלב אמו, והיינו שמשבר כל תאוותיו, אך כל זמן שיש לו תאוות הממון, הוא כתינוק הרוצה להיות קרוב לשדי אמו, כי הממון נצרך לרכוש את התאוות [ואף שאינו נצרך להם, עדיין קשור בהם], ולכן אינו זוכה לשלימות בתורה, עד שיהיה "עתיקי משדים" ויגמל גם מתאווה זו.

[3383] **המהרש"א** [סוף ב"ב] ביאר שהכונה שיזכה להבחין גם בדם שהוא ספק - שאחרים מטמאים אותו מספק, אך אין שורפין עליו תרומה - והוא ידע להבחין ולקבוע אם הוא טהור ודאי או טמא ודאי.

[3384] **המהרש"א** ביאר שלדון בדיני ממונות צריך יותר ארך רוח, כי בא לפניו ריב בין שני בעלי דין [שלא כאיסורים ונפשות שאין צד נוסף], ולכן זוכה לכך רק אם שתק לכעס רבו פעמיים, ובסוף ב"ב הוסיף שלפעמים מתוך דיני ממונות כגון גזלות באים לדיני נפשות, ולכך בדיני גזלות צריך דיין מומחה, ומי ששתק לכעס רבו, יהיה מומחה לדון בדינים אלו שהם "בין ממונות לנפשות". **והגר"א** לא גרס "בין" אלא "בדיני נפשות ובדיני ממונות", והיינו שזוכה לדון בשניהם.

[3385] בשבת [לא א] אמרו ש"חכמה" האמורה בכתוב היא סדר קדשים, וביאר החפץ חיים שכוונת הפסוק לחכמה העליונה, ואילו כאן מדובר על הרוצה להחכים בחכמה אנושית.

חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים" [3386], **והלא דברים קל וחומר: ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו**, ובכל זאת, בזכות זו נעשה להם **כך**, שחס שאול על זרעו, ודאג שלא ייהרגו יחד עם עמלק - **המארח תלמיד חכם בתוך ביתו**, **ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו**, **על אחת כמה וכמה** שישמר מכל נזק, [3387] שהרי עושה כן לכבוד התורה.

פתח רבי יוסי, **בכבוד האכסניא**, **ודרש**: [דברים כג ח] **לא תתעב אדומי כי אחיך הוא**, **לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו**" **והלא דברים קל וחומר**, **ומה מצריים שלא קירבו את ישראל** בימי יוסף ואחיו **אלא לצורך עצמן**, **שנאמר** [בראשית מז ו] בדברי פרעה ליוסף, "**ואם ידעת ויש בהם אנשי חיל**, **ושמתם שרי מקנה על אשר לי**", ובכל זאת, בזכות זו נעשה להם **כך**, שחסה עליהם התורה והתירתם לבא בקהל בדור השלישי - **המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו**, **על אחת כמה וכמה** שיזכה להתחבר למעלתו של התלמיד חכם. [3388]

פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא, **ודרש**: נאמר [שמואל ב, ו יא] "וישב ארון ה' בית עובד אדום הגתי שלשה חדשים, **ויברך ה' את עובד אדום** ואת כל ביתו", **בעבור** שהחזיק את **ארון האלהים** בביתו. **והלא דברים קל וחומר**, **ומה ארון שלא אכל ולא שתה** ולא היה צריך עובד אדום להוציא עליו הוצאות, **אלא** רק **כיבד וריבץ לפניו**, [3389] ובזכות זו נתברך **כך** - **המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו**, **על אחת כמה וכמה** שהוא מתברך. [3390] מבררת הגמרא: **מאי היא הברכה שברכו** ה' לעובד אדום?

[3386] **רש"י** נקט שחסדו של יתרו נזכר בפסוק "ויבואו אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה", וכ"כ בשמואל א [טו ו] שנהנו מסעודתו משה ואהרן וכל זקני ישראל, וראה **מהרש"א** [סד א] שמשה לא אכל עמם רק היה משמש לפניהם. **והגר"א** תמה איזה חסד עשה להם במה שאכל עמם. ולכן ביאר שהכוונה על מה שהאכיל את משה כשברח ממצרים, ונחשב כחסד עם כל ישראל, כי משה הוא עיקרם, וכן משמע מהמשך לשון הגמרא "ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו".

[3387] **המהר"ל** [שם] ביאר שהמכניס ת"ח לביתו ישמר מכל רע, כי כל מציאות קיום העולם הוא לצורך הת"ח, וכדי שיהא קיום לחכם צריך בהכרח להקדים קיום למכניסו כדי שיוכל להעניק לו מקום.

[3388] **המהר"ל** [שם] ביאר שמצרים הם סמל החומריות, וישראל הם סמל הרוחניות, ואם המצרים זכו להתחבר מעט אל הרוחניות, אע"פ שארחום רק לטובתם, המארח תלמיד חכם בביתו ודאי יזכה להתחבר למעלת התלמיד חכם, שגם הוא נחשב כחלק רוחני כלפי שאר בני אדם שהם שקועים בחומריות.

[3389] ראה **בדברי הימים א** [טו יח] שעובד אדום היה לוי מן השוערים במקדש, ולכאורה תמוה, אם כן איך עבד גם בכיבוד וריבוץ, והרי אין משורר רשאי לשער. ושיטת רש"י [ערכין יג ב] שגם כיבוד העזרה הוא מכלל עבודות הלויים [וראה הגהות יעב"ץ שם, ויתכן לומר שהיה שוער רק בביתו, וכיון שלכך לא שייך מינוי לכן היה יכול לעשות עוד עבודה. או שרק כיבוד העזרה נחשב עבודה, ולא כיבוד לפני הארון בביתו]. וראה **מקדש דוד** [י ה] שרק עבודות השירה והשיעור היה בהן מינויים ללויים מסויימים, אך שאר העבודות כל לוי יכל לעשותן כרצונו.

[3390] **המהר"ל** [שם] ביאר שכל הברכה והשפע בעולם הזה מקורו מעולם העליון, והוא בא רק על ידי הארון, או תלמיד חכם שיש לו דביקות בעולם העליון, עי"ש ביאור סוגיין באריכות.

אמר רב יהודה בר זבידא: זו אשתו של עובד אדום, שנקראה **חמות**, **ושמונת כלותיה**, **שילדו** כל אחת מהן **ששה ששה** בנים **בכרס אחד**. [3391]

דף סד.

והמקור לכך ממה **שנאמר** [דברי הימים א, כו ד] "ולעובד אדום בנים, שמעיה הבכור, יהוזבד השני וגו', עמיאל הששי, **ישששכר** השביעי, **פעלתי השמיני**" ואחר שנמנו שמונת בניו, נאמר שוב "**כי ברכו אלהים**", ומשמע שאחר כך נוספו לו עוד בנים, [3392] והם אלו האמורים שם בהמשך: "**כל אלה מבני עובד אדום, המה ובניהם ואחיהם איש חיל בכח לעבודה**, [3393] **ששים ושנים לעובד אדום**", והיינו שאשתו ושמונה כלותיו ילדו ששה כל אחת, ויחד עם שמונת בניו הראשונים, הרי ששים ושנים. [3394]

אמר רבי אבין הלוי: כל הדוחק את השעה, כגון אבשלום שבקש למלוך בחזקה, [3395] **השעה דוחקתו**, והוא מת קודם זמנו. [3396] **וכל הנדחה מפני השעה** ואינו דוחק את השעה לבקש שררה לעצמו, **השעה נדחית מפניו**, שעת מיתתו נדחית, ונוספות לו שנות חיים מחמת כן. [3397]

[3391] **בירושלמי** [יבמות פ"ב הי"ד] מבואר שלא ילדו בבת אחת, אלא כל אחד נולד בהפרש ט"ו מקודמו, ונמצא שכל אחת ילדה בשלשה חדשים שש בנים, ונחשבו כששה ב"כרס אחת", כי עד שלשה חדשים אין עוברה ניכר. והראיה לכך, שהרי נאמר [שמואל ב, ו יב] שאחר ג' חדשים כבר אמרו לדוד שהתברך ביתו של עובד אדום, ואילו נולדו כל הששה בהריון רגיל, הרי עתה לא ניכרה עדיין הברכה, ובהכרח שעד ג' חדשים נולדו כלם בסדר זה. [והגר"א נקט שסוגייתנו שלא כהירושלמי, וביאר, כיון שהיה ההריון גדול כל כך, שהיו ששה בכרס אחד, מסתמא היה ניכר מיד].

[3392] יתכן שפסוק זה בא ללמד למה כל הששה היו בנים, כי **בשנות אליהו** [סוף זרעים] כתב שלידת נקבה עדיפה לצורך העולם, כי היא תוליד כמה בנים, אך לאדם המוליד, עדיף ללדת בנים, כי כל אחד מהם יכול לקחת כמה נשים ויביאו הרבה בנים, וכבר הבאנו [ס הערה 12] בשם **בעלי התוספות** [ויקרא יב ב] שיש באשה שבעה נקבים שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע. אם נכנס הזרע בנקבי ימין תלד זכר, ואם בשל שמאל תלד נקבה, ולכן בני ישראל במצרים ילדו שלשה זכרים ושלשה נקבות בכרס אחד, כי אצלם הברכה נצרכה לקיום העם, אך אצל עובד אדום שהיתה הברכה רק לו עצמו, הועילה לו הברכה שיהיו כלם בנים [וראה **מהר"ל** גבורות ה יב, נצח ישראל לב, בביאור הברכה של לידת ששה בכרס אחת].

[3393] ב**קול אליהו** [שמואל ב, ו יא בהגה] ביאר שהכתוב הוצרך להודיע שהיו בעלי כח וגבורה כי ה**אברבנאל** כתב שבדרך הטבע ששה שנולדו בכרס אחד המה חלשים, ורק אלו שנולדו מכח הברכה עבור הארון, לא שלט בהם הטבע, והיו בעלי חיל בכח לעבודה.

[3394] ע"פ **מהרש"א**.

[3395] כך פירש **רש"י**, **ובעין יעקב** גרס בגמרא "השעה דוחקתו, מאבשלום", וביאר ב**עיון יעקב** [עירובין יג ב] שאבשלום היה ראוי למלוך אחר דוד, ומאחר שדחק את השעה, נדחה הוא.

[3396] כך ביאר **הגר"א**, וכמשמעות ההוכחות מאבשלום ורב יוסף. אך **רש"י בעירובין** [יג ב] ביאר "הדוחק את השעה - מתיגע להעשיר ולהתנדל, ורואה שאינו מצליח, ואף על פי כן חוזר והולך למרחקים, ומכניס עצמו לגבוהות". וה**מהרש"א** ביאר ע"פ רש"י [ב"ב יב ב] ש"שעה" היא "מזל", ואמרו [שבת קנו ב] "מזל שעה גורם", ולכן אין אדם יכול לדחוק את המזל בכח, אלא בסיעתא דשמיא, וראה ב**אבן שלמה** [פ"ג] שהנולד במזל עני, אם דוחק את מזלו, השעה דוחקתו, והיינו שלפעמים מתעשר על חשבון חלקו בעוה"ב.

[3397] כך ביאורו ע"פ **הגר"א**, וכנ"ל. ובעירובין [שם] אמרו שהנדחה מפני השעה, שעה עומדת לו - ופירש רש"י "לאחר זמן עתידה לעמוד לו שעה מצלחת". ואף שאמרו [ב"ב יב ב] "כל המריעין לו לא במהרה מטיבין לו", כבר ביאר **המהרש"א** [ב"ק פ ב] דהיינו רק למי שמצטער ומרגיש שמריעין לו, כי הרודף אחר השררה השררה

וראיה לדבר, **מדרבה ורב יוסף**. **דרב יוסף** היה "**סיני**" [בקי במשניות ובריייתות שהם מקורות ההלכה] **ורבה** היה "**עוקר הרים**" [מחודד בפלפול]. **אצטריכא** חכמים **להו** ההוא **שעתא**, למנות אחד מביניהם לראש ישיבה, **שלחו להתם** "**סיני**" ו"**עוקר הרים**" **איזה מהם קודם**? [3398]

שלחו להו: "**סיני**" **קודם**, לפי **שהכל צריכין למרי חטיא** [בעל החטים [3399]], ומשל הוא, שהכל צריכין למי שהשמועות מקובצות בידיו, [3400] ולפיכך עדיף למנות את רב יוסף לראש הישיבה. [3401] **ואף על פי כן**, **לא קיבל עליו רב יוסף** את המינוי, משום **דאמרי**

בורחת ממנו. ומה שאמרו [בב"ק שם] "דלת הננעלת לא במהרה תפתח", כבר התבאר **בשטמ**"ק שם דהיינו באדם שהיתה לו שעת רצון, ועברה ממנו שלא ברצונו, ולכן צריך להרבות ברחמים שתבא לו שוב [רש"י שם] ועי"ש **מהר**"**ץ חיות**.

[3398] **רש**"**י** [הוריות יד א] פירש ש"סיני" הוא היודע משנה ובריייתא שהן אבוהון דהלכתא, וכוונתו למה שאמרו בירושלמי פסחים [פ"ו ה"א] כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה, והיינו שאי אפשר לסמוך על מה שדורש מעצמו, אלא אם מסתמך ומתבסס על משנה או ברייתא. אמנם כל התועלת של סיני נצרכת רק לתלמידים הבאים ללמוד, ועליהם למגמר והדר למיסבר [כדלעיל] ואם לא יהיה הרב סיני לא יוכל ללמדם, אך בסוגיין כשבקשו ראש ישיבה, היה תפקידו ללמד את החכמים, שהרי גם רב יוסף המשיך ללמוד לפני רבה [כדלהלן], ולפיכך הסתפקו אם עדיף עוקר הרים. וסיבת הספק היא כי בראש ישיבה מצינו שני תפקידים, שיהיה פרנס על הציבור [הוריות י א, וראה לעיל נח ב] ובתפקיד זה עליו להורות לרבים, ומאידך תפקידו להעמיד תלמידים, ובדרך לימודו אין למדים ממנו הלכה למעשה, [ב"ב קל א,] כי עיקר הלימוד לתלמידים הוא בפלפול וסברא, אצל מי ששמועותיו מחודדות ומבין על בורים. [שבת פב א, עירובין סז א ועוד] ובזה דנו, האם צריך שיהא גם סיני או עיקרו עוקר הרים, והסיקו שהעיקר הוא שילמד שמועות פסוקות ששמע מרבותיו. עוד יתכן, שלא הסתפקו מי **עדיף** אלא מי **קודם**, כי לענין עדיפות, הלכה כתנא קמא באבות שסיני עדיף, אך לענין מינוי ראש ישיבה דנו להקדים עוקר הרים, כדי שילמד כיצד לברר הלכות על בוריים, דהיינו שלא יהיו לומדים הלכות מתוך תלמוד, כמבואר ברש"י בנדה [ז ב] שהאמוראים הראשונים שנו לתלמידיהם כל אחד כפי ששמע מרבו, ורק האחרונים העמידו הלכה על בוריה, ודקדקו בטעמיה וקבעו כמי ההלכה.

[3399] **הגר**"**א** [משלי ו ח] ביאר שהמעמיק בלימודו נקרא טוחן, וכמו שמצינו ביומא [מו א] "לא חש לקמחיה", ואילו מי שיודע הרבה אך אינו מעמיק, נקרא "בעל חיטים" כי יש לו חומר שאינו מוכן כחיטים לפני הטחינה, ואף הם נצרכים לכל.

[3400] **רש**"**י** [הוריות שם] פירש שרב יוסף הוא מרי חטיא שמשנה ובריייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני, **ורבינו יהונתן** בעירובין [ל א] כתב שהיה בקי במשניות ובריייתות ומסודרין בפיו כאילו קבלן מהר סיני מפי משה רבינו. ומשמע מדבריו שהבקיאות והסדר שתי מעלות הן. וכן הוא בביצה [טז ב] בסומא שידע משניות והיה חוזר עליהן לפני שמואל שתהיה משנתו סדורה כמעיקרן. וראה דברי **רש**"**י בסנהדרין** [צט ב] שהחוזר על התורה, התורה מחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה. ומבואר שהסדר להעמיד כל הלכה בענין הדומה לה, הוא חלק מגילויי טעמי תורה, ואינו בקיאות וידיעה בעלמא, ואינו בכלל לאוקמי גירסא שלא תשתכח, אלא כתוספת בעצם לימודו. ולכן נחשב סידור משנתו כנתינתן מסיני, שהרי אמרו כי רב שמשנתו סדורה שונה לתלמידיו בדרך קצרה, [לדעת רש"י בעירובין מז ב דלא כהרמב"ם פ"ב מדעות ה"ד] ועל ידי כך יודע פירושה האמיתי, כמו שקבלה משה רבינו כללים כללים, ומתוך ידיעת מקומה בכלל יודע טעמה. [עיין **במדרש רבה** שמות מא ו **ובביאור הגר**"**א** משלי ט ב].

[3401] באבות [פ"ב מ"י ואילך] שנינו חמשה תלמידים היו לריב"ז, וביניהם רבי אליעזר בן הורקנוס שהיה בור סוד [-יודע ובקי ואינו שוכח דבר מתלמודו], ורבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר [-חריף ומחודד ומחדש מסברא], ונחלקו שם ת"ק ואבא שאול מי משניהם שקול כנגד כל התלמידים. וכתב רבינו יונה שלא נחלקו, אלא שכל אחד נקט במה שיבח ריב"ז את אחד מהם יותר מכל תלמידיו, אך רש"י שם נקט שנחלקו בסיני ועוקר הרים מי עדיף, ולדבריו יקשה ממשנה זו לנידון סוגיין, שהרי הלכה כת"ק שרבי אליעזר בן הורקנוס, שהוא סיני, עדיף כנגד כולם. עוד הקשו האחרונים ממה שנפסקה הלכה בכל מקום כרבה במחלוקותיו עם רב יוסף, ובמיוחד תמוה לפי מה שביאר **הרא**"**ש** [שבת פ"ב כג] דהיינו כשחולקים בסברות, שבזה רבה עדיף כי הוא עוקר הרים,

ליה כלדאי [החוזים בכוכבים][3402] לרב יוסף: **מלכת תרתין** [שתי] **שנין**! וחשש שאם ימלוך עתה, ימות לסוף שנתיים.

וכיון שלא נתמנה רב יוסף, **מלך רבה** קודם **עשרין ותרתין שנין**, ואחר מותו **מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא**,[3403] נמצא שמחמת שנדחה מפני השעה, נדחתה שעת מיתתו. **וכל הנך שני דמלך רבה**, לא נהג רב יוסף שום שררה, **ואפילו אומנא** [מקיז הדם] **לביתיה לא קרא**, אלא היה הולך בעצמו לבית הרופא, ולא שלח להזמינו אליו.[3404] **ועוד אמר רבי אבין הלוי: מאי דכתיב** [תהלים כ ב] "**יענך ה' ביום צרה, ישגבך שם אלהי יעקב**".

אך כשחולקים בשמועה לא נאמר כלל זה. ולכאורה המסקנא במשנה באבות ובסוגיין כי סיני עדיף. ואמנם כך כתב **מהרי**"ק [שרש קסט] בשם הריצב"א, שהלכה כרב יוסף נגד רבה, כי מסקינן שסיני עדיף. ולכאורה מוכח כמבואר בהערה 7, שנידון סוגיין הוא רק לענין מינוי ראש ישיבה, ואילו שם מדובר לענין הכרעה בהוראה, ויתכן שבזה סיני עדיף לפסוק. [וראה **בתשב**"**ץ** לג שריש מתיבתא אינו ממונה להורות]. אולם **המאירי** בהוריות כתב, שאין סיני עדיף אלא כשיודע לדמות דבר לדבר ולהוציא דבר מתוך דבר, אך כשמשנתו סדורה בפיו בלבד ואינו יודע לדמות ולהבין אינו בכלל סיני, וצריך להזהר מהוראתו וכו', ונמצא שבמקום שנחלקו בסברות עצמם פשיטא שעוקר הרים עדיף, וכמו שכתב הרא"ש. ומה שאמרו כי סיני עדיף, היינו כי גם לבדוק אמיתות הסברא צריך בקיאות, וכמו שמצאנו בסנהדרין [מב א] במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה, ופירש"י שם כי בעל סברא שלא למד משניות מהיכן יתגלה הסוד, ורק כשיודע ומקשה מדבר על דבר מבין טעם ההלכה [וראה מהרש"א חגיגה כב א]. ונמצא שסיני עדיף לגלות טעמי ההלכה, אבל באופן שהתגלו מקורות הטעמים על ידי סברא ודאי שעוקר הרים עדיף. וראה **בשערי תשובה** [או"ח קלו] בשם **הכנסת הגדולה** שלגבי עליה לתורה של שני בעלי שמחה, תלמיד חכם בעל הוראה קודם לת"ח מפולפל ואינו בעל הוראה, וביאר **הפמ**"**ג** שטעמו משום שסיני עדיף. ועדיין יש לדון בבעל הוראה שהוא עוקר הרים ואינו סיני אם יקדם למי שאינו בעל הוראה אלא רק עוקר הרים. ולכאורה משמע שהבין כי ענין סיני הוא הידיעה לפסוק, וגם בעל הוראה שהוא עוקר הרים יקדם למי שאינו בעל הוראה. ובכך נדחית השגת מהרש"ק על הפמ"ג, שהרי היום אין עדיפות לסיני כי במעט חיפוש ימצא האדם מבוקשו, ואין צורך במרי חיטי, אך הביאור הוא כנ"ל, שמעלת סיני היא בידיעה לפסוק בדברים המתחדשים בכל יום [לשון המהרי"ק, שם], ולכן הוא קודם למי שאינו בעל הוראה.

[3402] **הגר**"**א** ביאר שחוזי הכוכבים באו אל רב יוסף, שהרי אסור לשאול בהם [פסחים קיג ב, וכשיטתו ביו"ד קעט ז שהאיסור רק כשהולך אליהם לשאלם].

[3403] **בבן יהוידע** כתב שנוספה לרב יוסף מחצית שנה כיון שנדחה מפני השעה.

[3404] הרבה ביאורים נאמרו על תיבות אלו. א. **רש**"**י** פירש, שרב יוסף לא רצה לנהוג שררה בזמן גדלותו של רבה, ולפיכך אפילו כשרצה להקיז דם לא קרא את המקיז לביתו, אלא כשהגיע המקיז לבית רבה היה הולך להקיז שם. וביאר **הגר**"**א** שמאחר שאמרו לו שבהיותו נשיא ויהיה לו כבוד יומת מהרה, חשש שמא אם ינהג כבוד, ינכה לו הקב"ה מחייו. ב. **רש**"**י בהוריות** [יד א] הביא פירוש נוסף, שרב יוסף היה עוסק כל הזמן בתורה לפני רבה, ולפיכך לא היה לו זמן אפילו בכדי להקיז דם. ג. **הרא**"**ש** [שם] הביא פירוש **רב האי גאון**, שרבה היה חולק כבוד לרב יוסף, ולפיכך לא הוצרך רב יוסף אפילו להזמין מקיז דם לביתו, כי עשו את כל צרכיו בבית רבה. ד. ובשם **הרמ**"**ה** הביא כי בזכות שהשפיל רב יוסף את עצמו, הגינה זכות ענוותנותו עליו ועל כל אנשי ביתו, ובכל שנות גדלותו של רבה לא הוצרך לקרא מקיז דם לביתו. **ובבאר שבע** [שם] תמה על הפירושים שנקטו כי רב יוסף לא רצה לקבל את ראשית הישיבה מפני ענוותנותו, שהרי בסוגיין אמרו ששמע מחוזי הכוכבים שימלוך רק שנתיים, ולכן העדיף למלוך רק אחר רבה, ומשמע שלא מחמת ענוה ויתר על ראשות הישיבה. **ובחק נתן** כתב שרב יוסף לא חשש לדבריהם, ככתוב "מאותות השמים אל תחתו", ובודאי לא היה דוחה מצוות הרבצת תורה מפני חשש זה, והיה חושש להיפך שמא ימות קודם רבה ולא יזכה להרבץ תורה, אלא משום ענוה לא קיבל על עצמו את המינוי, ומרוב ענוותנותו היה אומר שמפני דברי החוזים נמנע מהמינוי. **ובמלא הרועים** כתב שהרי ממעשה זה הוכיחו שכל הנדחה מפני שעה, השעה עומדת לו. ובהכרח שהשעה שנדחה ממנה במינוי לראש ישיבה, עמדה לו שלא רק שחי ולא מת כפי שחזו לו, אלא אף לא נחלש ולא נזקק להקזת דם. וראה עוד **בקרן אורה** שם **וברמב**"**ן** עה"ת [ויקרא כו יא].

וכי הקב"ה נקרא "**אלהי יעקב**", **ולא "אלהי אברהם ויצחק**", אלא, **מכאן**, שיש לו **לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה**, שאם צריך לטלטלה ממקום למקום, דרך ארץ הוא שבעליה יגביה את צדה העבה שהוא יותר כבד, ויניח לנושא עמו לשאת בצד הדק שהוא קל. ומשל הוא ליעקב אבינו שלא נקראו "בני ישראל" על שם אחד משאר האבות, אלא על שמו, [3405] והוא טרח בגידולם, ולכן עליו לבקש עליהם רחמים.

ועוד אמר רבי אבין הלוי: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, הריהו **כאילו נהנה מזיו השכינה. שנאמר** [שמות יח יב]: "**ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים**", **וכי לפני אלקים אכלו? והלא לפני משה אכלו? אלא לומר לך: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, כאילו נהנה מזיו השכינה.** [3406]

ועוד אמר רבי אבין הלוי: הנפטר מחברו, אל יאמר לו "לך בשלום" אלא "לך לשלום" [3407], **שהרי יתרו שאמר לו למשה** כשהלך מביתו לשוב למצרים [שמות ד יח] "**לך לשלום**", **לבסוף עלה** משה **והצליח**, ואילו **דוד שאמר לו לאבשלום** [שמואל ב, טו ט] "**לך בשלום**", [3409] לבסוף **הלך** אבשלום **ונתלה**. [3408]

[3405] **ע"פ הגר"א**.

[3406] **המהרש"א** ביאר שמשה לא אכל עמם רק היה משמש לפניהם, והוא התלמיד חכם שהיה שרוי בסעודה, וכיון שאכלו לפניו נחשב כאוכלים לפני האלוקים. אך רש"י [שמות יח יב] הביא מכילתא "סעודה שת"ח מסובים בה", והיינו שאהרן וזקני ישראל אכלו בה [ואין הכוונה למשה, כי הוא לא אכל], ונחשב כאכלו לפני האלוקים, כי ודאי אמרו בה דברי תורה, ושנינו באבות [ג ג] שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו ד"ת כאילו אכלו על שלחנו של מקום. **ובמשך חכמה** [שם] נקט שרבי אבין סבר שיתרו בא אחר מתן תורה, ואז כבר היה משה מלך, ולא שמש לפניהם, ואילו דעת המכילתא שבא קודם מתן תורה.

[3407] **הריטב"א** [מו"ק כט א] ביאר שההולך צריך ברכה רק על המקום שהולך אליו, כי מכאן הוא כבר נפטר לשלום, אך המת צריך שיהא לו שלום בעולם הזה שיוצא ממנו, כי כל השלום בעתידו תלוי במעשיו שעשה בעוה"ז. **והמהרש"א** ביאר שלשון "לשלום" מורה שיצליח במקום חפצו שאליו הוא הולך, אבל "לך בשלום" משמעו שעצם ההליכה תהיה בשלום. ולכך בחיים שייך לשון "לשלום", אבל במתים שהולכים לקבר שאין בו חפץ ותכלית, יאמר "בשלום", וכן ביארו **הנימוקי יוסף** [סוף מו"ק] **והפרישה** [רל ג]. **והגר"א** ביאר שהחי נחשב "הולך לשלום" כי בקיום המצוות הוא מתעלה ממדרגה למדרגה, והוא עדיין בדרך לתכליתו בשמים, אך המת נחשב "עומד" [כמלאכים שנקראו "עומדים" כי הם קבועים בדרגה שנקבעה להם] שהרי כבר אין בידו להוסיף ולהתעלות, ולכן אומרים לו "בא בשלום" כי כבר נכנס למדרגתו, והולך עם שלימות מדרגתו כפי שהשיג, וכן מצינו בכתובות [קד א] שהמלאכים אומרים למת "בא בשלום". **ובנימוקי יוסף** [סוף מו"ק] כתב שדין זה נאמר רק לבני אדם שמנחשים וחוששין, אך מי שאינו מקפיד, אינו ניזק מאמירת "לך בשלום", והביאו **הרמ"א** [יו"ד תנג], וראה **מ"ב** [קי יז].

[3408] **בברכי יוסף** [רל] הקשה שבכמה מקומות מצינו שאמרו לשון "בשלום", שהרי כך התפלל יעקב [בראשית כח כא] "ושבתי בשלום", וכך אמר יתרו לשמה [שמות יח כג] "וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום". וראה פרישה שם, **והחפץ חיים** [שמות שם] כתב שדברים אלו נאמרו על מה שיהא אחר השלמת הענין, ועל כך אין צורך לומר "לשלום", כי הוא שייך רק כשיוצא ללכת, ומשמעותו שיסיים וישיג את השלימות [ולכן אין אומרים למת "לך לשלום", כי ישמע שעליו לעבור יסורי גהנום להשלים עצמו]. ועוד יש ליישב כביאור **העיון יעקב** שהחשש בלשון זו החל רק אחר מעשה אבשלום.

[3409] **בעיון יעקב** ביאר שאין לשון "בשלום" גורמת רעה, וכוונת הגמרא היא, שהיוצא לדרך יחשוב שכוונתו לקללו, כי לשון זו כוללת טובה ורעה, שהרי מצינו שדוד ברך את אבשלום בלשון זו, ובכל זאת ניזוק.

ועוד **אמר רבי אבין הלוי: הנפטר מן המת** [כשהיו מוליכים את ארון המת לקבורה בעיר אחרת, היו בני עירו מלוים עד לעיר הסמוכה, וחוזרים למקומם, ובני העיר השניה מלוים אותו עד העיר הבאה, וכן הלאה. והחוזרים נוטלין רשות מן המת להפטר ממנו], **לא יאמר לו "לך לשלום" אלא "לך בשלום"**, **שנאמר** לאברהם על אחריתו [בראשית טו טו]: **"ואתה תבא אל אבותיך בש לום"**.

אמר רבי לוי בר חייא: היוצא מבית הכנסת לאחר תפלתו, **ונכנס לבית המדרש** ללמוד, **ועוסק בתורה**, הריהו **זוכה ומקבל פני שכינה. שנאמר** [תהלים פד ח]: **"ילכו מחיל אל חיל, יראה אל אלהים בציון"**, ו"מחיל אל חיל", היינו מתפלה בציבור ללימוד תורה בחבורה. [3410]

אמר רבי חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, [3411] **שנאמר "ילכו מחיל אל חיל, יראה אל אלהים בציון"**! שהם הולכים מישיבה לישיבה וממדרש למדרש. [3412]

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. שנאמר [ישעיה נד יג] **"וכל בניך למודי ה'**, **ורב שלום בניך"**, [3413] ומאחר שכבר נאמר "וכל בניך" היה ראוי לסיים "ורב שלומם", ומה **שנכתוב ואמר "ורב שלום בניך"**, [3414] **אל תיקרי בו "בניך"**,

[3410] ראה ביאור הגר"א [קנה א] ובה"ל [שם ד"ה ויקבע].

[3411] כתב **הנימוקי יוסף** [סוף מו"ק] שגם בעולם הבא הם עוסקים בתורה בישיבה של מעלה, **וביאר המהרש"א** כי אף שעוה"ב נקרא "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", היינו מנוחה שהיא גמר וסילוק המלאכה כעין מנוחה של שבת בראשית, אבל הפעולה של עיון השכלי, אינו כלה אף לעולם הבא, והיא עצמה פעולת המנוחה, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה בעיון השכלי. ובספר מעלות התורה ביאר שתכלית כל דבר נקרא מנוחה, ותלמידי חכמים אין להם דבר שנחשב כתכלית, כי גם אחרי התענוג והעידון בגן עדן, הם מוכנים לעלות עוד ממדרגה למדרגה, עד להנות מזיו השכינה. ובספר **שלחן של ארבע** [לרבינו בחיי עמ' תקיא] כתב שבעוה"ב אין העליה ע"י עבודה, אלא שכתוצאה מעבודתו בעוה"ז, זוכה להזדכך ולהתעלות ממדרגה למדרגה [וראה **שפתי חיים** אמונה ב עמ' ריג שביאר דבריו]. ולכאורה תמוה הרי עליה והתקדמות תלויות בזמן ומקום, ואילו בעוה"ב אין כלל מושג של זמן, וביאר הרמח"ל [דעת תבונות עמ' פב] שהכוונה לעולם השכר, שאינו עולם הנצח הגמור, ובמ**כתב מאליהו** הבהיר שאז עוד יהיו שיריים ממושג הזמן, ורק ההווה לא יהיה כהרף עין, אלא יתפשט ויתרחב.

[3412] **רש"י בשיר השירים** [ה טז] פירש ש"הם הולכים ממדרשו של פלוני חכם לבית המדרש של פלוני חכם לבקש טעמי תורה". **ורבינו נסים גאון** הביא מירושלמי שהליכה זו היא היגיעה שמשבחין וגורסין בתורה, וכן הביא **רש"י** [ריש פר' בחוקותי] מתורת כהנים, תלכו - שתהיו עמלים בתורה. וראה **במדרש אגדת בראשית** [מו] על הפסוק [משלי ו כב] בהתהלכך תנחה אותך - בשעה שאדם יגע בתורה בחייו. ו**בזכרון שמואל** [עמ' תקצ] ביאר שלשון הליכה מורה על עמל, כי אי אפשר להתקדם ולהתעלות בתורה, אלא ע"י עמל, שבו נעשית "תורתו דיליה" ומרוממתו.

[3413] **הגר"א** אמר ש"בניך" הוא ראשי תיבות של ארבעת המסכתות המסתיימות במימרא זו, והן **ברכות נזיר יבמות וכריתות**, וראה **המהרש"א** [סוף יבמות]. **ובערוך לנר** [שם] ביאר שארבעת מסכתות אלו מרמזות על כל חלקי השלום, ברכות - בין אדם למקום, בק"ש תפלה וברכות. יבמות - בין אדם לחברו, שמקים לאחיו שם. נזיר - בין איש לאשתו, כי היין גורם פירוד, ולכן הרואה סוטה בקלקולה מזיר עצמו מיין. כריתות - בין נשמתו לגופו, שלא יכרת לעולם, ויקום לתחיית המתים.

[3414] ע"פ **מהרש"א**, **והגר"א** הוסיף שאם נאמר "בניך" הרי "ורב שלום" נסוב על הבנים שהם הת"ח, אך אם נקרא "בוניך" נמצא ש"ורב שלום" יבא על העולם בזכות "בונך".

אלא "**בוניך**". [3415] שהם תלמידי חכמים הנקראים "בנאים" [שבת קיד א] על שעוסקים בבניינו של עולם, ובכך הם מרבים שלום בעולם, ומביאים אותו לשלימותו. [3416]
וכן מצינו בפסוק [תהלים קיט קסה]: "**שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול**", הרי שאוהבי התורה מרבים שלום, וכיון שיש ביניהם שלום הם לומדים בחבורה, וכתוצאה מכך אינם באים לידי מכשול. [3417]
וכמו כן נאמר על השלום [תהלים קכב ז]: "**יהי שלום בחילך, שלוה בארמנותיך**".
ועוד נאמר שם בענין השלום: "**למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך. למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך**".
ועוד נאמר [שם כט יא]: "**ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום**".

הדרן עלך פרק הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

[3415] **בנפש החיים** [א ג-יב] ביאר שמעשיו הטובים של אדם המה המסדרים עולמות העליונים, כבונה המסדר בנינו, ונותנים בהם רב כח. וכל העולמות מתנהגים ע"י מעשי האדם, כי המה כפי נטייתם מעוררים שרש נשמתו העליונה שמעליהם, שהיא הנפש חיה שלהם, בהתנועעו ינועו ובעמדם תרפינה. ונמצא שכשאדם מחזק את חלקו למעלה ע"י לימוד התורה, הרי הוא בונה בכך כמה עולמות המשתלשלים משרשו למטה. ומה שאמרו מעלה זו דוקא בתלמידי חכמים, ואילו בסנהדרין [צט ב] אמרו "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה", היינו מפני שקדושת למודו של ת"ח גדולה משל כל אדם, וכמבואר לעיל [סג הערה 52]. אך בספר מעלות התורה השווה את שני המאמרים.

[3416] **הערוך לנר** [סוף יבמות] העיר שהיה ראוי לומר "מביאים שלום לעולם", וה"**רי**"**ף**" על עין יעקב הקשה שהיה ראוי לומר "מרבים שלום לעצמם", וב**עולת שמואל** הקשה שהיה ראוי לומר "התורה מרבה שלום בעולם" [והכל מיושב לביאור נפש החיים הנ"ל]. וה**חתם סופר** [פסחים סוף פ"ד] כתב שהורו לו מהשמים שכוונת הגמרא נסובה על מה ששנינו במשנתנו שחכמים תקנו שאלת שלום בשם, אף שנראה כעובר על איסור, ונמצא שה"חכמים" הם ש"הרבו" והוסיפו באמירת שלום לכל ה"עולם".

[3417] ע"פ **צל"ח**, וביאר בכך את הפסוקים המובאים בהמשך, כי כיון שהם עולים ממדרגה למדרגה, יש שלום ב"חילם", דהיינו בציבור הלומדים, ומתוך כך נסוכה שלוה ב"ארמונותיך" דהיינו בבתי המדרש.