



תוספתו מרובה על העיקר

ברכות - פרק א - מאימתי

דף ב עמוד א - דף יג עמוד א

ברכות - פרק ב - היה קורא

דף יג עמוד א - דף יז עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"א"ך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

אדר תשפ"ה אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

לע"נ מאיר בן אברהם גורן

י"ב כסלו תשפ"ה

להצלחת כל משפחתו

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ"א <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק א' 1, א' 2 - ב' 1, ב' 2, ג' 2; פרק ה';

מסכת בבא בתרא - פרק חזקת הבתים א', ב', ג';

פרק השו"ת פ"א 1, 2;

מסכת בבא קמא - פרק א' ארבע אבות, פרק ב' מיצד הרגל, פרק ו' הכונס, פרק ט' הגזול ע"פ 1, 2, פרק י' הגזול ומאכיל;

מסכת גיטין - פרק א' 1, 2; פרק השולח 1; יש נוהלין;

מסכת ברכות - פרק א' - ב';

מסכת תענית

מסכת קידושין - פרק ב' איש מקדש;

מסכת מגילה

מסכת מכות - פרק א', פרק ב', פרק ג';

מסכת ברכות - פרק א - מאימתי

הקדמה - ראוי ללמוד גם את המסכתות בגירסא עם התוספות

מקור התוספות המצויים בדפוס הש"ס בכלל עם דגש למסכת ברכות

ראוי ללמוד גם בגירסא עם התוספות

קצרה יותר. ולכן בחרתי להוציא לאור, גם על המסכתות הנלמדות באופן זה בישיבה.

מצד שני, כאשר הדברים נכתבים עם ביאור, שאינו מכביד, הרי זה רק משפר את ידיעת התלמיד. וכידוע, שנאמר כבר מגדולי ישראל, כי לימוד ללא תוספות - אינו לימוד.

מקור התוספות הנדפסות - דגש למסכת ברכות

דעה אחת סוברת שהן קיצור תוספותיו של רבי יהודה, עם תוספות מדברי תלמידיו רבי שמשון מקוצי, רבי משה מקוצי ורבי משה מאיוורא. לדעה אחרת, עיקר התוספות מבוסס על תוספות רבנו פרץ (על פי רוב התוספות מקביל לתוספות רבנו פרץ, בדרך כלל מילה במילה. יש קשר כללי לתוס' ר"י שירליאון, אבל נראה שאינו מבוסס עליו אלא ששניהם שאבו ממקור משותף. זאת לעומת תוספות הרא"ש שניכר שדבריו מיוסדים על דברי תוספות הרא"ש). העריכה נעשתה כנראה באשכנז באמצע המאה ה-13 למניינם, בידי מישהו שהכיר את ר"מ מאיוורא. (ויש אומרים שנערכו על ידי רבי מרדכי בן הלל). (הרב יצחק שילת, ראש דברך, עמ' רס"ז. הנ"ל על הראשונים, עמ' 113).

סוגי התוספות השונים על מסכת ברכות

אחד המקצועות בעריכה שקיימים היום במכונים החשובים היא הוצאה של מהדורות שונות של התוספות. רק על מסכת ברכות קיימים הספרים הבאים. תוספות חכמי אנגליה (הרב בלאו - מהדורת מכון ירושלים), תוספות רבינו יהודה שירליאון (על ידי הרב זק"ש, עורך ראשי במכון התלמוד הישראלי השלם), תוספות רבינו פרץ (מכון שלם, רגנשברג ע"י הרב משה הרשור), תוספות הרא"ש (הרב סקלר, מוסד הרב קוק; עוז והדר).

תולדות רבי יהודה שירליאון

ר' יהודה שירליאון מבעלי התוספות בצרפת היה מצאצאי רש"י. נולד כנראה בשנת תתקכ"ו (1166) לאביו רבי יצחק שהיה מתלמידי ר"ת. הוא היה תלמיד מובהק של ר"י הזקן וחברו של ר"ש משנץ. עמד בראש בית המדרש של פריס אחרי עלייתו ארצה של חברו ר"ש. נחשב לראש רבני צרפת, וכונה ע"י תלמידיו 'גור אריה' או 'אריה'. מתלמידיו גדולי בעלי התוספות בדור האחרון, בהם ר"י אור זרוע, ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג, רבי יחיאל מפריס שירש אותו בראשות הישיבה, ועוד. כתב תוספות למסכתות רבות, והתוספות שלנו על מסכת ברכות בנויות על תוספותיו.

תולדות בעל תוספות שאנץ

רבי שמשון ב"ר אברהם מהעיר שנץ שבצרפת נולד בערך בשנת ד"א תתק"י (1150) למשפחה של רבנים ולמדנים, ונקרא

הרגילות היא להעמיק עם לימוד התוספות רק בפרקים הלימודיים, ולא בכל המסכת, או במסכתות הנלמדות מלכתחילה בסדר גירסא. מאחר ואדמו"ר הזקן פוסק על ידיעת התורה כולה. הרי עם היות וראוי להכיר את כל התורה כולה, יש ללמוד את התוס' בכל לימודו. ולא בכדי נקרא הדבר גפ"ת והפך ליחידה אחת. אלא שאת התוס' כאן ניתן ללמוד בדרך

בחרתי בהקדמה זו להתייחס לכמה נקודות: הרקע הכללי של התוספות, ובדגש על עורכי התוספות שהגיעו לדפוס. לאחר מכן לציין מה ההערכה לגבי התוס' במסכת ברכות. הספרים השונים של תוספות הקשורים למסכת ברכות. ותולדות של העורכים הראשיים, ועם היות שציינו את אלו הקשורים למסכת זו, יש גם תוספת של תולדות שני עורכי התוס' המשמעותיים.

בעלי התוס' היתה קבוצה של כמאתיים שלוש מאות חכמים. אך את העריכה הסופית, לתוספות המקובלים כיום, התבצעה על ידי קבוצה קטנה בהרבה, המונה כעשרה בלבד לכל המסכתות שלנו. תוספות טוך (רבי אליעזר מטוך), תוספות שאנץ (רבי שמשון משאנץ ולעתים גם אחיו הריצב"א), תוספות רבינו פרץ מקורביל (או מתלמידיו), תוספות רבי יהודה שירליאון, תוספות רבי אלחנן, תוספות מהר"ם מרוטנבורג, בנוי של רבי קלונימוס שפירא, תוספות איוורא.

אף על פי שנוצרו קבצים רבים של תוספות בבתי מדרש שונים לאורך תקופת בעלי התוספות ונערכו בידי עורכים שונים, מאז הדפסת התלמוד נשמר הכינוי "תוספות" בסתם (ולעיתים "תוספות שלנו") לקבצים שנדפסו על דף הגמרא לצד הגמרא עצמה.

קובצי התוספות במסכתות השונות לא הגיעו ממקור אחד, ובכל מסכת הדפיסו המדפיסים את הקובץ שהגיע לידם. לראשונה הודפסו התוספות למסכת ברכות בשנת גמר"א בידי יהושע שלמה שונצינו בהדפסה הראשונה של מסכתות מהתלמוד בכלל. בהמשך הדפיס בן אחיו גרשם שונצינו עוד 23 מסכתות עם תוספות. דניאל בומברג, השתמש באותם הקבצים במהדורת ש"ס ונציה, ומאז זה הפך הבסיס לכל הש"סים המודפסים.

במסכתות אחדות הוסיפו בדפוסים אחרים הערות על דברי התוספות בשם "תוספות ישנים", אך אין זו נוסחה ישנה של דברי התוספות שלנו, אלא בדרך כלל ליקוט מתוך קבצים מקבילים של תוספות. במקרים מסוימים אלו הערות שנוספו על הגיליון בכתבי היד בידי עורכים מאוחרים.

מקור התוספות הנדפסות במסכת ברכות

על הגירסא הקיימת שלנו במסכת ברכות יש מספר דעות.

בניסוח שבקבצי התוספות המקבילים, שרבים מהם הודפסו בדורנו. קבצים אלו מוסיפים תיבות הבהרה, או שאלות ותשובות נוספות, ומתוך כך מתבהרים דברי התוספות הנדפסים הקצרים. לא בכדי הש"ס הודפס בשני שלבים, מלכתחילה עם הגמרא רש"י והתוספות, אך ממדורות אמסטרדם, שנת 1754, כבר כללו את המפרשים הללו כחלק מהש"ס.

אכן אחת העבודות החשובות שהתבצעה בעריכת ש"ס עוז והדר, היתה ההגהה, תוך שימוש והשוואה בהערות מכל הדורות על הנוסח. ואגב במהדורה זו, שולבו הערותיהם ברובן כבר בפנים הנוסח.

הספרים והכלים שהרביתי להשתמש בהם

בנימה אישית, יש לציין כי כיום כשאניך מבין הינך יכול להשתמש בתוס' הרא"ש, שלעתים מבאר ולעתים מוסיף, את מפרשי האוצר, ופירושים משמעותיים בין השאר שהובאו על המסכת לדוגמא, של מכון עבודה ברורה, ושל הרב שפירא מדינוב מחבר בני יששכר, שפירושיו על המסכת סייעו לי רבות.

המעבר בדור האחרון להנגשת וביאור הש"ס והתוס'

הש"ס האחרון ששרד כמאה וחמישים עד מאתיים שנים, שזה ממש לא יאומן בקפיצת הטכנולוגיה הוא ש"ס וילנא (1840-1846). אך לאחר מכן נהייתה פריצה הן באופן העימוד והעריכה, מצד הניראות, והן בפתיחת פרשנות. דוגמה למדורות של התלמוד הכוללות ניקוד, פיסוק, ביאור ותרגום לעברית, הם מהדורת שטיינזלץ (1967-2010 עם 44 כרכים), מהדורת שוטנשטיין (1990-2012 עם 73 כרכים), מהדורת "מתיבתא" של מכון עוז והדר (2005-2013 עם 135 כרכים), מהדורת "לובלין" של מכון המאור, מהדורת "חברותא" ועוד. ברוב הפעמים היו אלו מכונים עם השקעות ענק של עשרות חברי צוות.

ואעפ"כ עיקר ההנגשה היה בנושא הגמרא, ולא בתוס'. כאן היו מספר נסיונות של אנשים בודדים כמו מי מנוחות (הרב נחמן כהנא) ושערי תוספות (הרב דוד הכהן אוקסנברג), אשר חיברו עשרות כרכים של פרקים הנלמדים בישיבות בעיקר. אולם בשנים האחרונות המכונים החלו לעבוד במשנה מרץ על ביאור התוס', מאחר ורמת ההסברה עליהם דורשת קפיצת מדרגה לאין ערוך.

גם במסכת שאינה נלמדת להעמקה - יש ברכה מרובה בלימוד התוס', ואפילו לגירסא

בנימה אישית, ברוך השם שזכיתי לקבל תגובות ממכלול רבנים, מכל מיגוון הקשת, אשר טענו, כי פרט להקדמות הייחודיות, הדנות על התוספות, שיש בהם אוצר בלום, הרי גופא הספר הינו ייחודי ביותר, ויש בו מעלות רבות, ומקום הניחו לי משמיים, להתגדר ולהועיל בביאור התוס' (וכבר יצאו לאור 23 כרכים, ועוד היד נטויה). עם זאת, בטוחני, שלא רק שאיני צריך להיות שבע רצון מכך, אלא להרגיש את האחריות, ושעדיין נדרשת אפילו קפיצת מדרגה, במספר עניינים מחד, ולהוסיף עוד ריבוי כרכים מאידך. התוס' על ברכות הינם מסוג התוספות שנכתבו על ידי בצורה קלילה יותר, וללא ההדגשה על איך כתבו התוס', שאלו הם הכלים הלמדניים, שאותם בחרתי להדגיש בכל תוספות במסכתות היותר ישיבתיות בעיון.

על שם סבו ר' שמשון מפלייזא, מראשוני בעלי התוספות. כונה בנוסף לר"ש' גם 'השר משנץ', רבנו שמשון הגבור' ולעיתים 'רשב"א' (כך כונה פעמים רבות בתוספות לפנינו, ואין זה הרשב"א תלמיד הרמב"ן שחי בספרד כמאה שנים אחריו). בצעירותו למד תורה מפי אחיו הגדול ר' יצחק (הריצב"א) ואצל רבנו תם ורבי חיים הכהן מגדולי בעלי התוספות, אך את רוב תורתו קיבל מפי ר' יצחק ב"ר שמואל (ר"י הזקן). והוא נחשב לתלמידו המובהק ויורשו הרוחני. רוב התוספות 'שלנו' הגיעו אלינו מבית מדרשו של הר"ש בעיבודים של תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

תולדות רבינו פרץ

רבנו פרץ ב"ר אליהו מקורביל היה מבעלי התוספות בצרפת, תלמיד ר' יחיאל מפרס ובעלי תוספות נוספים. נפטר סביב שנת ס' לאלף השישי (1300). היה תלמיד חבר של ר' יצחק מקורביל מחבר הסמ"ק, וכתב הגהות על ספר הסמ"ק שהפכו לחלק מהספר, וחלקן אף נכנסו בטעות לגוף הספר. בנוסף כתב הגהות גם על ספר תשב"ץ לרבי שמשון ב"ר צדוק תלמיד מהר"ם מרוטנבורג. רבנו פרץ היה ראש ישיבה גדולה וכתב עם תלמידיו תוספות על כמה מסכתות, חלקן הן תוספות 'שלנו' על המסכת, ואחרות שמכונות 'תוספות רבנו פרץ'. הוא נחשב מחותמי תקופת בעלי התוספות.

תולדות בעל תוספות טוך

רבי אליעזר ב"ר שלמה מהעיר טוך שבצפון צרפת פעל בתחילת האלף השישי ונפטר לפני שנת ה"א נ"א (1291). רבותיו היה סבו ר' יעקב ממגדנבורג ודודו רבי יחזקיה ממגדנבורג (מהרי"ח), וכן היה תלמידו של ר' יחיאל מפר"י. חבריו היו המהר"ם מרוטנבורג ורבי חיים אור זרוע. היה מגדולי חותמי תקופת בעלי התוספות, שקיצר וניפה את דברי קודמיו וגם הוסיף עליהם, בעיקר את תוספות הר"ש משאנץ, וסידר מהם את התוספות 'שלנו' על מסכתות רבות.

תולדות בעל תוספות הרא"ש

רבי אשר בן יחיאל, הרא"ש, נולד בשנת ה"א י' (1250) באשכנז ונפטר בשנת ה"א פ"ז (1327) בטולדו שבספרד. הרא"ש למד בישיבות בעלי התוספות באשכנז ובצרפת, ורבו הגדול היה המהר"ם מרוטנבורג. בעקבות רדיפות נגד היהודים באשכנז, ברח הרא"ש לספרד בשנת ה"א ס"ג (1303), ושם התקבל בכבוד רב על ידי הרשב"א בברצלונה, ומאוחר יותר התמנה לרב העיר הגדולה טולדו. לאחר פטירת הרשב"א נחשב הרא"ש לפוסק הדור בספרד. הוא השאיר אחריו יותר מאלף תשובות. בפירושיו לגמרא (פירוש הרא"ש, תוספות הרא"ש), מאחד ר' אשר את האסכולה האשכנזית והפרובנסלית עם האסכולה הספרדית במיזוג גמור, בכך שדעות בעלי התוספות, גדולי פרובנס וגדולי ספרד משמשות כאחד בהבנת הסוגיא ובקביעת ההלכה.

חשיבות הכרת הנוסחאות השונות

לידיעת ההשתלשלות של כתיבת התוספות ישנה משמעות חשובה ללומד. "באלפי מקומות, דברי התוספות הנדפסים על הדף קצרים וסובלים כמה משמעות וביאורים", "ורבותינו האחרונים: מהרש"ל, מהרש"א, מהר"ם ואחרים, נחלקו בביאור כוונתם. כדאי שהמעין יהיה מודע לכך שכמעט תמיד ניתן לפשט ולהכריע מחלוקות וספיקות אלו על ידי עיון

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות - פרק א' - מאימתי

[דף ב עמוד א]

ואם תאמר,

היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום.

מאימתי קורין וכו' -

פי' רש"י,

ואנן היכי קרינן מבעוד יום,

ואין אנו ממתניין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמרא.

על כן פירש רש"י,

שקריאת שמע שעל המטה - עיקר,

והוא לאחר צאת הכוכבים.

והכי איתא בירושלמי,

אם קרא קודם לכן - לא יצא.

ואם כן,

למה אנו קורין קריאת שמע בבית הכנסת,

כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה.

תימא לפירוש,

והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה,

אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:),

ואם כן,

שלש פרשיות היה לו לקרות.

ועוד קשה,

דצריך לברך בקריאת שמע,

שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית.

ועוד,

דאותה קריאת שמע סמוך למטה,

אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה:),

ואם תלמיד חכם הוא - אינו צריך.

ועוד קשה,

דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי,

דאמר תפלות באמצע תקנום,

פירוש באמצע,

בין שני קריאת שמע,

בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית.

ואנן קי"ל כר' יוחנן,

דאמר לקמן (דף ד:),

איזהו בן העולם הבא,

זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה.

לכן פירש ר"ת,

דאדרבה,

קריאת שמע של בית הכנסת - עיקר.

ויש לומר,

דקיימא לן כרבי יהודה,

דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו:),

דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה,

דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע,

ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית.

ואם תאמר,

היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה,

ואפילו לאחר פלג המנחה.

יש לומר,

דקיימא לן כרבנן,

דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב,

ואמרינן לקמן (דף כז:),

השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר,

דעבד כמר - עבד,

ודעבד כמר - עבד.

מכל מקום קשיא,

דהוי כתרי קולי דסתרון אהדדי,

שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין,

ערבית מיד לאחר פלג המנחה,

משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה,

כדברי רבי יהודה,

ומיד הוי זמן ערבית,

ובזמן התפלה עצמה,

לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן.

על כן אומר ר"י,

דודאי קריאת שמע של בית הכנסת - עיקר.

ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום,

סבירא לן כהני תנאי דגמרא,

דאמרי משעה שקדש היום,

וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב,

דהיינו סעודת ע"ש,

והיא היתה מבעוד יום,

ומאותה שעה - הוי זמן תפלה.

וגם ראיא (לקמן כז:),

דרב - הוי מצלי של שבת בערב שבת,

ומסתמא - גם היה קורא קריאת שמע.

נכנסים להסב. והרי רב כך נהג להתפלל תפילת שבת מבעוד יום, ובוודאי שהסתמך על קריאת שמע של התפילה.

התוס' צריכים להתמודד עם הירושלמי

מאחר והירושלמי אמר שהיו קוראים מבעוד יום על מנת להיכנס בדברי תורה, מבצעים התוס' הכפלה, היו שתי קריאת שמע, האחת כמו אשרי שלנו לפני המנחה, שהיא לעמוד בדברי תורה לפני התפילה. ומסבמים התוס', שכעת ברור כי לפני השינה על מטנו אין צורך לקורא מעבר לפרשה ראשונה, ושאינן לו לברך.

ליתני דשחרית ברישא -

כדאשכחן בתמיד, דכתיב של בקר תחלה.

מאחר ולשון הפסוק בתמידים פותח בתמיד של שחר, היה גם צריך לשנות על קריאת שמע של שחרית תחילה

הגמרא הקשתה מה טעם פותחת המשנה בקריאת שמע של ערבית, כלומר הלילה, ולא בשחרית. והרי התפילות הינן במקום הקרבנות. והדגיש התוס' רא"ש בשאלה. "שעיקר המצות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום - חביבא ליה לאקדומה ובקרא נמי, הקדים תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים."

אי הכי סיפא דקתני שחרית ברישא -

אי אמרת בשלמא דסמך אקרא דבשכב,

אם כן אינו מקפיד קרא אלא אק"ש.

אלא א"א דסמך אקרא דברייתו של עולם,

א"כ קפיד אכל מילי,

א"כ סיפא דקתני וכו'.

התוס' מחלקים את ההבדל על איזה פסוק יש ראיה לפתוח בערבית תחילה

הגמרא שאלה מדוע הקדימה המשנה את קריאת שמע של ערבית תחילה, ותרצה הגמרא בשני אופנים, וסמכה את התירוץ על הפסוקים, אלא שכעת נעמדים התוס' לנתח את ההבדל בין שניהם. הפסוק הראשון שהובא בשכב ובקומך. בו אנו רואים כי פותחים בשכיבה, כלומר ערבית. וההקפדה בפסוק זה הינה רק לעניין זה. שהרי לא ניתן לקום אם לא שהלך לשכב תחילה. ואילו הפסוק השני הוא נלמד מברייתו של עולם "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד." ונמצא כי עניין זה הוא כללי בכל ענייני הבריאה, אלא שמתשובה זו נוצרת שאלה, והרי בהמשך המשנה מתהפכת, ולעניין הברכות מקדימים בה את ברכות השחר. ואם בכל עניין קודם הלילה תחילה, כיצד נוצר השינוי?

מברך שתיים לפניו וכו' -

(ירושלמי) ושבע ברכות,

הוי כנגד שבע ביום הללתיך (תהלים קיט).

ולא קא חשיב יראו עינינו,

דההיא ברכה תקנו רבנן,

מכל אותן הראיות משמע, דקריאת שמע של בית הכנסת - היא עיקר.

והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין בבהכ"נ וכו', אומר ר"ת,

שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם,

כמו שאנו רגילין לומר אשרי תחלה,

ואותה ק"ש,

אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה.

ומכאן נראה,

מי שקורא ק"ש על מטתו,

שאינן לברך,

וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה.

זמן קריאת שמע - מהמשנה הוא לאחר צאת הכוכבים

המשנה אומרת "מאימתי קורין את שמע בערבין? - משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר." והגמרא מבארת שזה משעת צאת הכוכבים.

מדייק רש"י, שאם כך לפני כן - אין זמן יכולה להיחשב קריאת שמע, שהוא קדם לזמן השכיבה. "ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן - לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, - כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי, ולפיכך, חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו - יצא."

התוס' מבאים סוללת קושיות להקשות על פירוש רש"י

קושי ראשון, אם העיקר הוא לפני השכיבה, מדוע אנו נוהגין לקרוא רק פרשה ראשונה. קושי שני, לאן נעלמו שתי הברכות לפניו ולאחריה. קושי שלישי, שכל מה שתיקנו לפני שכיבה הוא מפני המזיקין, ויש בכך קושי רביעי, מאחר ותלמיד חכם אינו צריך, וודאי שאם כן דווקא הוא לא יקרא קריאת שמע? קושי חמישי, שאנו פוסקים כרבי יוחנן שהקריאת שמע קודמת לתפילה, ואילו לפני זה, יצא שקריאת שמע של ערבית היא לאחר התפילה וכרבי יהושע בן לוי. ומאחר ויש ריבוי שאלות, הרי ברור שקריאת שמע של בית הכנסת היא העיקרית, אלא שכעת יש להתמודד עם הקושי שהעלה רש"י. ועונים על כך התוס' בשתי שיטות.

התמודדות עם הקושי שרש"י העלה, לשיטת ר"ת

השיטה הראשונה היא של ר"ת, שאנו מקדימים את תפילת ערבית עוד לפני צאת הכוכבים, ובזה מסתמכים אנו על שיטת רבי יהודה, שהגמרא מרשה ללכת לפיה. אלא שיש קושי, שאז אנו מאחרים את המנחה, והיא כרבנן, ונמצא כי יש לנו שתי קולות הסותרות אחת את השניה.

שיטת ר"י - מלכתחילה ניתן להתפלל מוקדם

בגלל הקושי שקיים בשיטת ר"ת, חייבים לקבוע כי קריאת שמע בבית הכנסת היא העיקר, אלא שרשאים אנו להתפלל ערבית מבעוד יום, כי אנו איננו מחשבים לפי צאת הכוכבים, אלא לפי כל שיטות התנאים האחרות, משעה שבני אדם

כ"כ בלשונו, דרך התנא להשמיענו אגב אורחיה, אף על פי ששנוי במקום אחר. והרעיון הוא התווית דרך הלימוד של דרך אגב, שהוא סגנון של רמז, שהרווח הוא לקבל רוחב בדיעות, והמחיר במילים הוא מצומצם.

[דף ב עמוד ב]

דילמא ביאת אורו הוא -

פירש רש"י,

עד שיזרח אורו של יום השמיני.

ומאי 'וטהר' - טהר גברא,

שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו.

ותימא לפירוש,

לפרוך אההיא דהערל (דף עד:),

דהעריב שמשו - אוכל בתרומה וכו',

מנלן דביאת שמשו הוא.

ועוד,

היכי מצי למימר דמיירי בזריחה,

דאי בזריחה הוא הוה מצי למכתב בקרא,

וזרח השמש וטהר,

כמו ממזרח השמש (במדבר כא),

או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית

יט),

מדנקט בקרא ובא השמש,

אלמא דהיינו שקיעת החמה.

ועוד,

דבסמוך קא מבעיא ליה,

האי ובא השמש - אי ביאת אורו הוא,

ופשיט מברייתא סימן לדבר וכו',

תפשוט ממתניתין (דנגעים פ"ד),

העריב שמשו אוכל בתרומה,

אלמא דהיינו ביאת שמש.

וי"ל,

דה"פ,

ממאי דהאי ובא השמש וטהר,

ביאת שמש הוא ממש,

ומאי וטהר - טהר יומא, דהיינו צאת הכוכבים,

דילמא ביאת אורו הוא,

דהיינו תחלתה של שקיעת החמה,

והוא תחלת הכנסתה בריקע,

ועדיין יש שהות ביום,

חמש מילין עד צאת הכוכבים,

ומאי וטהר - טהר גברא.

והשתא למתניתין דהערל,

לא קשה מידי,

כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת.

ודוקא בבית הכנסת שלהם,

שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים,

אבל בבתי כנסיות שלנו,

אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה.

יש לדייק על מניין ברכות השחר, ושיזה קשור לפתיחה ביום, בשחר

הגמרא מציינת את המשך המשנה הדנה על הברכות של קריאת שמע, המסתכמות בשבע ברכות, שלוש בבוקר וארבע בערב. "דקתני בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה". ועם היות שזה רק מחלק מקושת הגמרא, מדוע בברכות פותח בשחרית, בניגוד לקריאת שמע עצמה בה פותח בערבית, ועל כך הביאו את הרמז שאין זה שני דברים, אלא מקשה אחת. ומה עוד שהירושלמי מביא בבחינת והגית בו יומם ולילה, שהוא כנגד לימוד התורה, וכאן הוא פותח ביום תחילה. ונראה לי לחדש, כי הלשון ביום הללתיך, מדגישה את היום. ולכן מונים ופותחים ביום.

מעירים התוס', כי הברכה הנוספת של יראו עינינו שנתקנה על ידי רבנן סבוראי, אינה מברכות אנשי כנסת הגדולה, אלא שזה נועד למשוך זמן, על מנת שגם אחרון המתפללים יסיים. מאחר ובתי הכנסיות שלהם היו בשדות, הרי היה סכנת מזיקים, ואצלו שבותי הכנסיות בעיר, החשש הוא רק בלילה, שאז אכן נדרש להמתין.

והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא -

וא"ת,

הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים (פ"ד),

ומייתי לה בהערל (דף עד:),

העריב שמשו אוכל בתרומה.

וי"ל,

דרגילות של משניות,

לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר.

המשנה רשאית להביא בקצרה ענין שהובא מפורשות ובאריכות, במקום אחר

המשנה מדייקת, כי הזמן בו רשאי לפתוח בקריאת שמע של ערבית הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ודייקו מכאן כי מה שמעכב אותם לאכול בתרומה הוא הזמן, ולא הבאת קרבנות הכפרה. וכפי שמדגישה הגמרא "מלתא אגב אורחיה קמשמע לן, כהנים אימת קא אכלי בתרומה - משעת צאת הכוכבים, והא קמשמע לן: דכפרה - לא מעכבא."

אלא שעולה מאליה השאלה, והרי הדבר גם הובא במשנה בנגעים, וגם בגמרא ביבמות. שדייקה הגמרא שישנם שלושה פסוקים לטהרה, ואחד מהם "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", שהוא בא ללמדנו על תרומה. ומה למשנה לצטט דברים המובאים.

ועל כך עונים, כי לא רק שאין בעיה למשנה להתייחס בקצרה למה שמובא במקום אחר באריכות, אלא יש אף רגילות בדרך זו. וכמבואר בתוס' הרא"ש "כיון שאינו מאריך

האם בצאת הכוכבים או בתחילת השקיעה, הלכך לא יכלו לפשוט את ספקם מהמשנה בנגעים, העריב שמשו - אוכל בתרומה, כיון דהיא גופא מספקא להו, אימתי הוא זמן הערב שמש, אלא פשוט מהברייתא דצאת הכוכבים, דקתני בהדיא סימן לדבר צאת הכוכבים.

אם כן לימא קרא ויטהר -

אף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר.

התם - ליכא למישעי,

אבל הכא - דאיכא למישעי,

הוה ליה למכתב ויטהר.

הגמרא הקשיתה על הברייתא שמדובר בצאת הכוכבים

מקשה הגמרא על הברייתא: וממאי דהאי שאמר הכתוב "ובא השמש", הכוונה היא לביאת [שקיעת] השמש, והאי שאמר הכתוב "וטהר", פירושו טהר יומא, שהיום נטהר [נפנה ועבר] לגמרי מהעולם. כלומר, ששקעה חמה לגמרי עד שיצאו כוכבים, ומאז מותר הוא באכילת התרומה, ואין הבאת הקרבנות מעכבת. דילמא כוונת הכתוב לביאת אורו, דהיינו זריחת אור השמש בבוקר למחרת, ומאי "וטהר", וטהר גברא, שהאדם יטהר עצמו על ידי הבאת קרבנותיו, ורק לאחר מכן יאכל בתרומה?

הגמרא עונה מדוע לא ניתן להקשות, שעז הלשון של הקושיא היתה צריכה להיות שונה

מתרצת הגמרא: אמר רבה בר רב שילא: אם "וטהר" הכוונה לצוות לאדם שיביא קרבנותיו, אם כן, לימא קרא "ויהיה", שהוא לשון צווי לעשות. (וכאן מדייקים התוס', אף שבכמה מקומות נאמר "וטהר", כמו ורחץ במים וטהר, והוא צווי על האדם, היינו במקומות שאין אפשרות לטעות שהכוונה על היום, אבל כאן, שאפשר לטעות, היתה התורה צריכה לומר מפורשות, בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים "ויהיה"). 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]. וזו היא גם כוונת הכתוב "וטהר", שהיום "נטהר".

משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח -

תימא,

עני גופיה מתי יתפלל.

דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש,

וכיון שבא זמן ק"ש,

אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל ברישא,

כדתניא לקמן (דף ד:),

וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך,

וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

ויש לומר,

דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה,

דמצי למימר העריב שמשו דהתם,

היינו לאו דוקא שקיעת החמה,

ואף מהתם - לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים.

משום הכי איצטריך לאתויי הכא,

הברייתא דצאת הכוכבים.

מקשה הגמרא על הלשון ובא השמש וטהר, האם זה הולך על היום או על האדם

הגמרא דייקה, כי תחילת הזמן של קריאת שמע הוא זמן אכילת התרומה על ידי הכהנים שנטמאו ונטהרו. ומדייקים, כי התנא בא 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, אלא כיון שטבלו והגיע זמן צאת הכוכבים, הרי הם מותרים באכילת התרומה. ומקורו: נאמר בתורה: [ויקרא כב ז] "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים".

אלא שעל ברייתא זו מקשה הגמרא, מהיכן בטוח הינך שטהר הולך על היום, כלומר הוא כביכול נטהר וחלף כשבאו הכוכבים, ואולי מדובר על ביאת אורו, וכפי שפירש רש"י, שאור היום השמיני הוא שבא, והטהר הולך על הגברא, שהאדם יטהר רק לאחר הבאת קרבנותיו, כולל כתנאי לאכילת התרומה.

מקשים התוס', מדוע הגמרא לא מקשה על עניין זה ביבמות

מקשים התוס' מיבמות שהביאו את המשנה מנגעים, כי הכהן שהעריב שמשו אוכל בתרומה. וכשהעריב שמשו - הרי זה אוכל אף בתרומה, בנוסף למעשר, ואף שלא הביא כפרתו, שהמחוסר כפורים אוכל רק בתרומה, אבל בקדשים עדיין לא יאכל. ואם אכן קיים קושי בכך, הרי את אותה קושיה היה לגמרא שם להקשות.

מקשים התוס' כיצד ניתן לדייק שזאת זריחה

התוס' מביאים דוגמאות כיצד היה הכתוב צריך לכתוב אם מדובר על זריחה, ומאחר ונקט ובא, הרי זה לשון שקיעה. וקושיה נוספת הוא מהמשנה בנגעים שהובאה ביבמות, שהעריב שמשו מדובר בהחלט על שקיעה ולא על זריחה.

ומתוך כך מבארים התוס' מהלך אחר. וכעין זה הביא בתוס' הרא"ש "ופירשב"ם ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמשו הוא, שנשקע כל השמש ברקיע לגמרי, ומאי וטהר? טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים, דילמא ביאת אורו הוא? כלומר תחלת שקיעתו של שמש, שנכנס הגלגל ברקיע ואור השמש כהה, ועדיין יש שהות חמשת מילין עד שיהא כלו נכנס ברקיע, ומאי וטהר - טהר גברא, כדאשכחן קראי טובא עד הערב וטהר". וכאן התוס' הולכים בשיטת רבינו תם שהובאה בתוס' בשבת לה.

התייחסות לגמרא ביבמות

ואף הקושיא השלישית שהקשו תוס' על פירש"י מיושבת לפי פירושם. דבני מערבא - לא מספקא להו אם כפרה מעכבא או לא מעכבא, אלא מספקא להו אימתי הוא זמן הערב שמש,

קיימים מספר לשונות הוכחה, ראייה גמורה, ראייה וזכר
ונביא את דברי התוס' הרא"ש "וא"ת והלא ראייה גדולה היא דדרשינן מיניה במגילה (כ' ב') דמצאת הכוכבים עד עמוד השחר הוי לילה לענין כל דבר שמצותו בלילה, וי"ל דודאי לילה [הוא], אבל לענין שכיבה שתהא זמנה באותה שעה אינה אלא זכר." כלומר, מאחר ובאים אנו לקשר את הזמנים של יום ולילה לענין חדש של קריאת שמע, שהפסוק קושר זאת למילים בשכבך ובקומך, הרי נדרשים להביא שני פסוקים מנחמיה, שלמרות זריזות העובדים, הם הלכו לישון בזמן שהוא שכיבה.

ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר -

ולא מצי למימר,
דעני קדים לקדוש היום,
או קדוש היום - קדים לשעורא דעני.

דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה,
דכל זמנים הללו אית ביה.

הגמרא מנסה לנתח את הזמנים

דנה הגמרא: הי מיניהו 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. מקשים התוס', ור' חנינא אומר דלא תלינן שיעורא בתחילת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו לאחר שמספר עם שכיניו, ואז הוא זמן שכיבה לרוב בני אדם. ומעירים התוס', שקשה ליתן שיעורים רבים קודם צאת הכוכבים. כי זמן שכיבה הכל מחשיך, ולכן זה הגיוני ללכת ולשכב. וגם לעיל אמרנו כי בעצם זמן העני מחולק להגעה לסעודה, וגוף האכילה שהיא אחר התפילה.

אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים -

תימא,

תיקשי ליה לנפשיה,

שהרי פלג המנחה **מבעוד יום היא,**
והוא אומר (לקמן דף כז.),

מיד כשיעבור פלג המנחה, **הוי זמן תפלת ערבית.**

ויש לומר,

דלדידיה - לא קשיא,

דלא דריש בשכבך ובקומך,

אבל לרבנן דדרשי - קשיא,

דאינו זמן שכיבה.

דלאו דוקא משעני נכנס לאכול,
אלא פורתא מעיקרא קאמר,
שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל.

יש לדקדק כיצד יש לסדר זמן עני לסעודתו ותפילתו

הגמרא ציינה את אחד מהאפשרויות לזהות את זמן קריאת שמע על פי העני. "רבי חנינא אומר: משעה שעני נכנס לאכול פיתו במלח." אלא שאם מגיע זמן קריאת שמע שהוא צמוד לתפילה, ובו זמנית הוא אוכל, והרי זה מתנגש עם הכלל שהסעודה קודמת לתפילה. אלא כפי שהגמרא מציינת בהמשך כי הסדר הוא קריאת שמע, תפילה, אכילת פת וברכת המזון. ואם הוא משנה, אין זה רק חוסר דיוק, אלא הוא ממש מתחייב מיתה.

מתוך כך מציעים התוס', שאכן זה הזמן בו הוא נכנס לאכול. אבל עד שמכניס לו את סעודתו הוא מקדים לקרוא שמע ולהתפלל תחילה, וממילא לא יעבור על דברי חכמים. והתוס' ביארו כי הזמנים אינם מדויקים, אלא הכוונה מעט לפני סעודתו. כלומר מה שחשבנו כי באותו זמן הוא סועד מתחלק שבאותו זמן מתחילה ההכנה.

אף על פי שאין ראייה לדבר -

ראיה גמורה אינה,

דהא לא מיירי התם לענין ק"ש.

הגמרא הביאה הוכחה לדברי חכמים שזמן קריאת שמע הוא צאת הכוכבים

וחכמים אומרים, משעה שהכהנים זכאים לאכול בתרומתן. סימן לדבר, אימתי הוא זמן זה - צאת הכוכבים.

ואף על פי שאין ראייה לדבר שבצאת הכוכבים נגמר היום ומתחיל הלילה, מכל מקום, מצינו זכר לדבר, שנאמר [נחמיה ד טז]: "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 מברייטא זו, היא מקדימה לדון בביאור דברי הברייטא: מאי "ואומר"? לשם מה מביאה הברייטא 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 הברייטא, תא שמע, בא ולמד ראייה 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.

שהנהנים טובלין לאכול בתרומתן וכו' רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב, ופירש"י שם בד"ה נכנסין להסב בשם אית דאמרי דכוונת רב אחאי לערבי שבתות, וא"כ מוכרח דשעורא דכהנים טובלין ושעורא דבני אדם נכנסין להסב בערבי שבתות - לאו חד שעורא הוא, אלא או מוקדם לו או מאוחר ממנו.

קושי נוסף, לא ניתן להעמיד שבערב שבת מקדימים כל כך מוקדם

אע"פ שבני אדם ממהרים להכנס לסעודה בערב שבת, כמבואר בדברינו לעיל דף ב בד"ה משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות, מ"מ אינם ממהרים כ"כ להכנס לסעודה מבעוד יום קודם בין השמשות, בשעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן - הלכך שפיר מקשינן דר"מ אדר"מ, ולא אמרינן דאידי ואידי חד שעורא.

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר -

דלא מצי למימר,

משקדש היום וכהנים נכנסין לאכול בתרומתן,

חד שעורא הוא.

דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע.

הגמרא מקשה על רבי אליעזר מהמשנה על הברייתא

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. וגם כאן קושיא זו כה חזקה, עד שהיא מעמידה שהיו אלו שני תנאים שונים, שכל אחד שנה דעה אחרת בדעת רבי אליעזר.

מבארים התוס', כי סתירה זו מוכחת, כי דעה זו כבר תמוסה על ידי רבי יהושע

ועל כרחך צריך לחלק, בין שעורא דר"א משעה שקדש היום, לשעורא דר' יהושע משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן, דהיינו צאת הכוכבים.

למאן דגני בבית אפל -

וא"ת,

והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:),

עד שיכיר בין תכלת לכתני בק"ש של שחרית.

וי"ל,

מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר.

קודם **שיקום ויזמן עצמו** כבר הגיע אותו עת.

יש חילוק בין קימה לאמירת קריאת שמע, והסימנים הוא לצורך הידיעה, שיכין עצמו

הגמרא דנה, כי לשיטת רבי אליעזר יש שלוש משמרות בלילה, ובסוף משמרת הקב"ה שואג, ונתן לנו גם סימן לסיום המשמרת האחרונה, תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם

עד שמקשה רבי יהודה על רבי מאיר - עליו הקושיא חזקה יותר

מקשים התוס', מדוע ר' יהודה הקשה על ר"מ, דס"ל שאפשר לקרות את שמע בערבין, משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן, דהיינו מעט קודם בין השמשות. ור' יהודה הקשה לר' מאיר, איך אפשר לקרות ק"ש מבעוד יום, הרי לאו זמן שכיבה הוא? והרי לדידיה קשה טפי, דהא ר' יהודה גופיה ס"ל שאפשר לקרות את שמע מפלג המנחה, דהיינו שעה ורביע קודם סוף היום, ולא זמן שכיבה הוא כלל.

ביאור גישת רבי יהודה בקושייתו

נראה דר' יהודה אינו דורש ובשכבך על זמן שכיבה בפועל, דהוא רק משתחשך, אלא הוא מפרש דובשכבך - הוא כינוי ללילה שאז בני אדם שוכבים, ולא בזמן שכיבה ממש תליא מילתא, אלא בלילה תליא מילתא. וכיון דס"ל דאחר פלג המנחה - הוי לילה לענין תפלת ערבית, ממילא גם לענין ק"ש מיקרי זמן שכיבה, לפי שכבר התחיל הזמן שבני אדם שוכבים בו הלילה.

והכי מקשה ר' יהודה לר"מ, לדידך דסברת כרבנן דתפלת המנחה עד הערב - א"כ אותה שעה הוי יום לענין ק"ש, וכיצד אמרת משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן, ולדידיה ניחא, כיון דאותה שעה היא לילה לענין תפלת ערבית, ולא דריש ובשכבך לזמן שכיבה ממש אלא לזמן השכיבה לילה.

[דף ג עמוד א]

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר -

דלא מצי למימר,

בשעה שבני אדם נכנסין וכהן - חד שעורא הוא,

דאם כן רבי מאיר - היינו רבי אחאי,

לפירוש רש"י שפירש,

שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש.

אי נמי,

לא מסתברא למימר,

דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות,

כמו בזמן שהכהנים טובלין,

דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש.

קושיית הגמרא בשני עניינים שסובר רבי מאיר

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, ואילו בברייתא האחרונה מובא בשמו שהזמן הוא משעה שהכהנים טובלים שהוא קודם בין השמשות. וקושיה זו אכן כה חזקה, עד שאכן הגמרא מעמידה שמדובר בשני תנאים שכל אחד גרס זאת בשמו.

לא ניתן לומר שרבי מאיר ורב אחאי באותה הדעה

מקשים התוס', דהא בברייתא דלעיל בסמוך איתא מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין וכו' רבי מאיר אומר משעה

שאינן להיכנס לחורבה, ורשאי היה להתפלל בדרך, אלא שאז היה לו להתפלל תפילה קצרה.

מדייקים התוס', שלכאורה לא ניתן לומר כפירוש רש"י שמדובר בתפילת הבינו. וכפי שהתוס' רא"ש מביע על כך חבילת קושיות. "הא אמרינן לקמן בפרק תפלת השחר (כ"ט ב') דתפלה קצרה אין מתפללין אלא במקום גדודי חיות אבל לא בדרך שלא במקום סכנה, ואי בהבינו מיירי - הא לא אשכחן לקמן דקרי לה תפלה קצרה, אלא קורא אותה מעין י"ח, ועוד דאמרין לקמן מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה, מכלל דהבינו - לא מקרי תפלה קצרה, ועוד דלקמן אמרינן בכל יום מתפלל אדם הבינו ואביי לייט עלה, דלא אשכחן דמפליג אביי בין דרך לעלמא."

קיים סוג נוסף של תפילת חירום

מבארים התוס' מחמת קושיא זו, שלא ניתן לומר צרכי עמך מרובים וכו', כמובא בהמשך, מכיוון שזו כעין תפילת חירום, הנועדה רק למצב בו קיימת סכנה, של לסטים שישדדוהו, ורבי יוסי רק הפריעו לו עובדי הדרכים להתרכז.

**מאחר והתוס' מקבלים לבסוף את שיטת רש"י
שתפילה קצרה כאן זה הבינו, יש לסלק את כל
הקושיות**

ומתוך כך התוס' בן מקבלים את שיטת רש"י, שזו תפילת הבינו. ומסלקים את הקושי בכך שאביי קילל מי שמתפלל בן על ידי חילוק. שבעיר - אכן אסור, אבל בשדה מותר.

ועל כך שיש הבדל בין הבינו לתפילה קצרה, מבארים כי בעצם יש שלוש דרגות. התפילה הרגילה, תפילת הבינו, שזו הברכה האמצעית, שכוללת את הכל, אבל יש שלוש לפנייה ושלוש לאחריה, שמאחר והיא קצרה מהתפילה הרגילה, ניתן לקוראה תפילה קצרה. אבל עדיין יש לה שם תפילה, לעניין שלא צריך לחזור ולהתפלל תפילה נוספת. ותפילת חירום, שהיא צרכי עמך מרובים, שהיא מיועדת רק על מנת לומר שהתפלל, ולא דילג, אך אין כאן גדר תפילה, ומיד שתחלוף הסכנה הממשית, יצטרך לחזור ולהתפלל. ואם בן מאחר והבינו קצרה מהרגילה, עדיין ניתן לקוראה כך. ומה שקוראה מעין י"ח, כי התפילה האמצעית היא כדוגמת תפילת שבת, והוא בסגנון של י"ח. ורק התפילה הקצרה מול גדודי חיות, היא תפילת החירום.

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך -

מכאן יש לסתור, מה שפירש במחזור ויטרי יהא שמיה רבא, **שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו**, כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה, שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם, עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא, **כלומר שאנו מתפללין, שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם, הוי תפלה אחרת, כלומר ומבורך לעולם הבא.**

בעלה. ועם היות וכבר עלה השחר, ומה צורך בסימן, עונים על כך, שזה מועיל למי ששוכב בבית אפל, ואינו יכול לראות, הרי הוא יכול להיעזר בסימנים הללו.

ומדייקים התוס' רא"ש, שהרי סימן זה אינו מועיל לו לקרוא שמע, (שהרי יש לו שיטה עצמית לכך, שהיא מעט מאוחר יותר). "לא שיקרא מיד, דהא ר' אליעזר קאמר במתני', דזמן ק"ש משיכיר בין תכלת לכרתי, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר, יכוין לזמן ק"ש". כלומר, בפרט שיש לנו את הכלל אעירה שחר, שהוא דבר הקשה לבני האדם, לשבור את השינה, הרי עצם הידיעה מסייעת לו בהכנה לקראת אמירת קריאת שמע, וכדרכה של הכנה - הרי הוא מקדים בקימתו אף שרק לאחר מכן יקרא.

היה לך להתפלל תפלה קצרה -

לכאורה משמע,

שאינן זה הבינו.

דהא קא בעי לקמן (ד' ל.),

מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה.

א"כ לפירוש הקונטרס,

שפירש בכאן דהיינו הבינו קשה.

אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא,

כדמפרש לקמן צרכי עמך מרובים וכו'.

וגם על זה קשה,

דלקמן אמרינן,

שאינן לומר תפלת של צרכי עמך,

אלא במקום סכנה.

ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה,

פירוש במקום לסטים.

מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עובדי דרכים,

ולא השיב שמא יהרגוני לסטים.

ונראה לי כפ"ה,

תפלה קצרה דהכא היינו הבינו.

ואף על גב דלייט עלה אביי,

אמאן דמתפלל הבינו.

היינו דוקא בעיר, אבל בשדה - מותר.

והא דאמרין לקמן,

מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה.

הכי קאמר בין תפלה קצרה,

דאמר בפרק תפלת השחר (דף כט:),

כגון צרכי עמך וכו'.

אבל ודאי תפלה קצרה דהכא - צ"ל הבינו.

מה היה צריך רבי יוסי להתפלל בדרך במקום בחורבה?

הגמרא מספרת כיצד פגש רבי יוסי את אליהו הנביא זכור לטוב, לאחר שהתפלל בחורבה. ולמד ממנו שלושה דברים,

וההיא דלעיל,
דבתרי - ליכא משום מזיקין,
איירי בסתם שאין רגילין.

**ההגדרות אינן הגדרה חשבונית, אלא קיים מרכיב נוסף,
עד כמה המקום נקרא מסוכן ממזיקים**

הגמרא מנתחת את ההגנות שיכולים להיכנס לחורבה שניים, ולא לחשוש מהמזיקים. אלא שכאן יש שני מצבים, המצב הרגיל, ומצב לשלילה ולטובה. במקום בו אנו יודעים, כי כבר המזיקים תפסו קביעות, הרי אפילו הכלל הרגיל של שנים אינו מועיל. ובמקומות בו ידוע לנו שאין מזיקים, כלל אין לנו לחשוש. והחילוק האם מדובר בחורבה ישנה, שכבר נקראת אתרא דשכיחי, או שטרם הגיעו לשם מזיקים. ואז כל שנים מסוגלים להציל מחשש זה.

אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת -

ופסק רב אלפס משום רב,
האי - דוקא דברי תורה,
אבל דברים דעלמא - לית לן בה.
ודוקא בארבע אמות שלו.

הגמרא דנה בשני לשונות מה מותר לומר ליד המת
ועוד הלכה אמר רב זריקא, אמר רב אמי, אמר רב יהושע בן לוי: אין אומרים 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, לפי שהכל חייבים לעסוק בדברי תורה, והמת דומם הרי 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] בדברי תורה, וכל שכן מילי דעלמא, שודאי אסור לדבר לפני המת.

מדייקים התוס', מצד אחד להקל, שהאיסור הוא רק בדברי תורה, אך מצד שני מצמצמים התוס' איסור זה, שהוא רק בד' אמות שלו, שזה המקום שקונה אדם לעצמו גם בחייו. ואז במילי דעלמא, מאחר ואין בזה בעיה, מותר גם בתוך ד' אמותיו.

רוח צפונית מנשבת -

פירוש, **לבדה.**
דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.),
שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד.

דוד המלך היה מכון שאת הכינוי תפעיל רק הרוח הצפונית, בחצות הלילה

דוד סימנא הוה ליה לכוון בדיוק את שעת חצות. דאמר רב אחא בר ביזנא, אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממיתנו של דוד, וכיון שהגיע שעת חצות לילה, בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.

וזה לא נראה,
מדקאמר הכא יהא שמיא הגדול מבורך,
משמע דתפלה אחת היא,
ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול **ושלם,**
אלא יהא שמו הגדול **מבורך.**

וגם מה שאומרים העולם,
לכך אומרים קדיש בלשון ארמית,
לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא,
על כן נתקן בלשון תרגום,
שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו.

וזה אינו נראה,
שהרי כמה תפלות יפות, שהם בלשון עברי.

אלא נראה,
כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.),
אין העולם מתקיים אלא **אסדרא דקדושתא,**
ואיהא שמיא רבא,
דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה,
ושם היו עמי הארצות,
ולא היו מבינים כולם לשון הקודש,
לכך תקנוהו בלשון תרגום,
שהיו הכל מבינים, שזה היה לשונם.

מטרת התוס' הוא שאין לנו רק להתבונן בהשלמת שם השם

כוונת התוס' בתחילת דבור זה, לפרש את הנוסח שאנו עונים בקדיש, יהא שמיא רבא מבורך וכו' דהכל תפלה אחת, שאנו מתפללין שיהא שמו הגדול מבורך. ולאפוקי מפירוש המחזור ויטרי דשתי תפלות הן. שאנו מתפללין, שיהא שמו גדול, וגם שיהא מבורך לעולם הבא.

נמצא דג' כוונות יש ביהא שמיא רבא: א - יהא שמיא שאינו שלם - שלם, ויהא שמו מבורך לעולם ועד. ב - יהא שמו הגדול של הקב"ה מבורך לעולם ולעולמי עולמים. ג - יהא שמו הגדול בגדולתו תמיד, ואף שכעת הקב"ה נוהג עמנו בהסתר פנים, מ"מ ה' בגדולתו מתחילה ועד סוף.

מסקנת התוס' היא, שזה הקדיש שנועד לרבים, ולכן בחרו לאומרו בלשון ארמית, כדי שגם אלו שאינם בקיאים בעברית יבינו. ועל מנת לכלול את כולם במעלת הקדיש. ותפילת הקדיש יש בה כמה כוונות משלימות, ולא רק הגדלת השם מי-ה, שהוא בזמן הגלות, אלא שאנו נזכה לראות את גילוי השם כאן בעולם במלוא הדרו.

[דף ג עמוד ב]

במקומן חיישינן -

פירוש,
שידוע שרגילין שם המזיקין.

**ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם,
אז היה דומה למשל.**

ומפרש רבינו תם,
מחוליתו **מנביעתו**,
כלומר אין הבור מתמלא **מן המים הנובעים בו**.
ובתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו,
אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר.

ור"י פירש,
שאם תחפור מצד זה,
ותניח מצד אחר - לא תמלא.
שמה שנותן כאן - חסר כאן.
כמו כן **מה שנוטל** מן העשירים,
יתחסר מן העשירים.

בעיות הפרנסה שהוצגו לדוד המלך, והנסיין לפותרם
חכמים באו לדוד המלך ותינו בפניו את צרות הפרנסה.
וכל דבריהם הוא בלשון משל. "אמרו לו: אדונינו המלך, עמך
ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה.
אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא
מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד." מביאים התוס'
את לשון רש"י, שיש להבין תחילה את המציאות. אם חופרים
בור, ומוציאים את העפר החוצה, ולאחר מכן מחזירים בחזרה,
אז הבור אינו מתמלא מאותו עפר שהוציאו.

מקשים התוס', שהמשל היה מדויק אם היה אומר ליטול
מהעניים ולהחזיר להם. (והיה מי שאמר שהעשירים אין להם
כסף מבחוץ, אלא הוא רק פקדון ליתן לעניים, ונמצא שהכל
הוא בסופו של דבר שייך לעניים, גם כשזה בפועל אצל
העשירים). אבל דוד המלך אמר להם ליקח מהעשירים וליתן
לעניים, שלהם חסר פרנסה. ומבארים התוס', כי יש להזרים
לבור מים ממקור אחר, ומהפירה לא ניתן שיהיה בו מספיק
מים. וכאן הכוונה לבור מים.

אין הבור מתמלא מחוליתו אלא א"כ ממשיכין לו אמת
המים ממקום אחר וכן אין פרנסה לעניים אם לא שיביאו
להם ממקום אחר.

ופעם פירשתי, שפשטו ידיכם בגדוד אינו רק על מלחמה
והבאת שלל, אלא הכוונה היא להביא סחר בינלאומי או
שכידוע שיש התערבות ממשלתית המביאה השקעות, כל
המהלכים הכלכליים נפתרים. וכך ניסו לפתור את המשבר
הגדול בארצות הברית לפני כמאה שנה. אבל בסופו של דבר,
רק הפתרון של המלחמה, היא שהועילה. ואז ניתן לתרץ
שליקח כסף מהעשירים, וליצור עבודה, היא שתתן את
הצמיחה הכלכלית. ויש לבאר זאת, שיש כספים אשר
העשירים מחביאים להגנה ללא שימוש, ואולי לכך כיוונו.

[דף ד עמוד א]

בניהו זה סנהדרין -

מסברא אומר כן.
אביתר - אלו אורים ותומים,
וכן הוא אומר,

רק בחצות לא הפריעו שאר הרוחות לרוח הצפונית

הוקשה לתוס', דמשמע בסוגיין דרוח צפונית מנשבת רק
בחצות הלילה, ובפרק לא יחפור ב"ב כה מבואר דרוח צפונית
מנשבת כל היום עם כל רוח ורוח. והכי איתא התם ד' רוחות
מנשבות בכל יום ורוח צפונית עם כולן, שאילמלא כן אין
העולם מתקיים אפילו שעה אחת, [ופירש"י לפי שהיא רוח
צפונית רכה ומתוקה וצלולה וכו' וממתקתן].

ותירצו התוס', דכוונת הגמ' בסוגיין, שבחצות הלילה רוח
צפונית מנשבת לבדה בלי רוח אחרת. כי אז לא היו שאר
הרוחות החזקות ממנה מסיטות אותה. ולכן גם הנגינה היתה
באופן מופלא.

ואתא איהו ואמר כחצות -

ואם תאמר,
מכל מקום לימא בחצות,
כמו שאמרו לו מן השמים,
דהא אמת אמרו לו.

וי"ל,

שלא רצה לומר להם דבר,
שלא היה יכול להראות ולהוכיח,
אם ישאלו לו.

לכאורה משה רבינו לא ידע מתי בדיוק חצות

הגמרא הביאה כיצד משה רבינו לכאורה לא ידע לכוון
בדיוק מתי יהיה חצות. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת?
השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב כחצות הלילה אני
יוצא בתוך מצרים, מאי כחצות? אילימא דאמר ליה קודשא
ברוך הוא כחצות - מי איכא ספיקא קמי שמיא? אלא דאמר
ליה (למחר) בחצות (כי השתא), ואתא איהו ואמר: כחצות,
אלמא מספקא ליה.

**התוס' מקשים, והרי הקב"ה כן אמר לו את השעה
הנכונה**

מאחר ומשה רבינו קיבל את השעה משמיים, שהיא השעה
הנכונה, מדוע לכאורה, נדרש לדבר בלשון ענווה, ולומר
כחצות, בבחינת בערך. עונים על כך התוס', שאעפ"כ הידע
היה רק אצלו, אבל לא היתה לו הוכחה להראות להם. ובפרט
בשעת מעשה לומר להם בדיוק כמה זמן נשאר, ולכן העדיף
להצטנע. בפרט שעלולים האיטגננים לומר שהוא בדאי. וזה
מה שאמרו למד את לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה
ותאחז. ויש שאמרו, כי בליל הפסח הגיעה רוח מגן עדן ליתן
להם ריח מיוחד באכילת הקורבן.

**ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם
יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא -**

ותימא,

דאין הנדון דומה לראיה,
שהרי לא היה אומר להם,
אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים.
אם היה מצוה,

דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו, וכן חותכין ודנין דין אמת לאמתו. פלתי, מפני שמופלאים בדבריהם, שאין דבריהם מובנים, אלא למי ששורה עליו רוח הקדש ויודע לצרף ולסדר את האותיות.

אולם התוס' לשיטת רבינו תם למדו, שהכרתי והפלתי היו הסנהדרין עצמם. שהכרעת המשפט היתה אצלם, וכמו מופלא בית דין, שהוא החשוב, כך ראו בחוש כיצד ההוראה שלהם היתה לה ברכה שמימית מעל הטבע. הכוונה שדבריהם מתמיהים את רואיהם. וצ"ע מה מעליותא בזה לסנהדרין. והבן יהוידע ביאר כוונתם, ע"פ הא דאיתא בסנהדרין דף יז אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה. והיינו שהסנהדרין צריכים להיות מופלאין בהוראה, עד כדי שיוכלו לומר על כל דבר טעמים לטהר וטעמים לטמא. והביא שבעין יעקב הגירסא בגמ' היא שמופלאין במעשיהם, וביאר שהסנהדרין צריכין לידע בחכמת הכישוף, וכן צריך שידעו בשם המפורש, שאז הם יכולים לעשות מעשים נפלאים הפך הטבע כשיצטרכו לכך בשביל קיום דבר המשפט.

ואביתר - אלו אורים ותומים, שכן מצינו בדוד ששאל לו באורים ותומים, ורש"י ביאר שכל ימי דוד היה נשאל באביתר עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל צדוק ועלתה לו, כדאמרין בסדר עולם, ונסתלק אז מן הכהונה.

ולגבי בניהו מייתי ראייה מסברא, שכן מסתמא היה, שהבן עומד במקום אביו, כי היכא דבניהו בן יהוידע היה ראש סנהדרין כן היה אביו יהוידע.

[דף ד עמוד ב]

וקורא קריאת שמע ומתפלל -

מכאן משמע,
**שמשה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה,
שאינו לו לאכול סעודה,
עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית.**

כל מהלך החכמים הוא על מנת להרחיק את האדם מן העבירה, ולשם כך אמרו שקריאת שמע הינה עד חצות

הגמרא דייקה, שחכמים אכן מסכימים מעיקר הדין לדברי רבן גמליאל, שזמן קריאת שמע הוא עד עלות השחר, וכל מה שאמרו עד חצות נועד על מנת להרחיק את האדם ממצב בו לא יקרא. לעולם כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות - כדי להרחיק את האדם מן העבירה. כדתניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות - קורא, ואם רגיל לשנות - שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך; וכל העובר על דברי חכמים - חייב מיתה.

יש לנתח כיצד דייקו התוס' בהוראה כה חותמת

דייקו התוס', שבשעה שמגיע זמן קריאת שמע בגלל חשש זה, יש לעצור ולא לאכול סעודה. ויש שדייקו שמאחר והלשון

ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי, כלומר היה קודם להם, אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו, היינו אורים ותומים. כך פירש רש"י.

ותימא לפירושו,
פשיטא דאביתר - כהן היה בימי דוד,

שלא היה כהן אחר,

שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים,

ולמה צריך ראייה עליה.

ועוד לגירסת הקונטרס,

בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום.

לכן (מפרש) [גריס] רבינו תם,

כדאיתא (בדה"א כ"ז),

ואחרי אחיתופל, יהוידע בן בניהו - זה סנהדרין,

וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי,

ופירש ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין,

שכורתין דבריהם לאמתו,

ופלתי - שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין.

וא"ת,

היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע.

וי"ל,

דמסתמא ממלא מקום אביו היה,

וכי היכי דאביו היה מסנהדרין,

גם הוא היה מהם.

**מהלך היציאה למלחמה היה מלווה בשלושה שלבי
הכנה: ייעוץ, סנהדרין ואורים ותומים**

הגמרא המתארת, כיצד קם דוד המלך בחצות הלילה ועסק בתורה כל הלילה, ובאו חכמי ישראל בעלות השחר והיו עסוקים לדאוג לעם שצריכים לפרנסה. ומאחר וצריך לתנופה מחודשת, יעץ להם דוד המלך לפשוט ידיהם בגדוד, כלומר לצאת למלחמה. אלא שהחלטה שכזאת היתה ניתנת רק לאחר שלושה מהלכים. להתייעץ באחיתופל כיצד לנהל את המלחמה, רשות מהסנהדרין, ושאלה באורים ותומים. ודייק רב יוסף זאת מפסוק [דברי הימים א כז לד]: "ואחרי אחיתופל, בניהו בן יהוידע, ואביתר, ושר צבא למלך יואב". אחיתופל היה היועץ, 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.

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. ולמה נקרא שמם של אורים ותומים כרתי ופלתי? כרתי, מפני שכורתים דבריהם, שאומרים

דאמר רשות היא,
מכל מקום **מחייב לסמוך.**
אם כן, גם לנו יש לסמוך.

רמז לדברי רבי יוחנן על סמיכת גאולה לתפילת ערבית

הגמרא דייקה ממה שלמדנו לעיל, שמאחר וקריאת שמע מסיימת בברכת גאל ישראל, ומיד לאחריה מתפלל, שיש כאן סיוע לדברי רבי יוחנן, שאמר שראוי להצמיד, לסמוך גאולה זאת לתפילה. "אמר מר: קורא קריאת שמע ומתפלל. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? - זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית."

אף שלכאורה יש פסוקים וקדיש - אין זה נקרא הפסק

מבארים התוס', שהרי חכמים תיקנו שני דברים בין גאל ישראל בערבית לתפילה, ברכת השכיבנו ואמירת קדיש, כך שלכאורה אין כאן סמיכת גאולה לתפילה. אלא שעל הדבר הראשון מבארים את מעלת הוספה זו של חכמים, ומעירים כי אין זה בא לנתק ולהפריד, אלא כל תקנה זו לטובת שלא ישאר חברו לבד, ולכן זה עדיין חלק מהגאולה, בבחינת גאולה אחת ארוכה.

ומאחר ודברי רבי יוחנן נאמרו כמחלוקת מול רבי יהושע בן לוי, והלכה כמותו, סימן שאכן אין זה הפסק, ובפרט שמובאת ברייתא כדבריו: "אמרי: כיון דתקינו רבנן השכיבנו, כגאולה אריכתא דמיא. דאי לא תימא הכי - שחרית היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יוחנן, בתחלה אומר: ה' שפתי תפתח, ולבסוף הוא אומר: יהיו לרצון אמרי פי! אלא: התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח - כתפלה אריכתא דמיא, הכא נמי, כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו - כגאולה אריכתא דמיא."

עם היות ותפילת ערבית היא רשות, אין זה בא לבטל את סמיכת הגאולה אליה

התוס' מבארים, כי גם הקדיש אינו נקרא הפסק, וכפי שרצה בסדר רב עמרם להוכיח. כי אם כן אנו עושים מחלוקת בינו ולבין רב שערבית הינה רשות. ומאחר והלכה שאכן אפילו אם נאמר שישבור שתפילת ערבית הינה רק רשות, אין פירושו שהוא מוותר על הסמיכה של הגאולה לתפילה.

[דף ה עמוד ב]

הא לן והא להו -

פירש רש"י,
לבני ארץ ישראל,
שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות,
לא הוו יסורין של אהבה.

ותימא,
דשילוח מחנות לא היה נוהג,
אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה.
ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג,

הוא אוכל קימעא, הרי הוא מדמה שאכילה מועטה לא תפריע לו, ולכן באו חכמים ועצרו הכל, כי אונס שינה - הוא שהאדם לא מאמין שהוא יכול להירדם עד הבוקר. וגם אינו מאמין - כי מעט אכילה תגרור אותו בהכרח לכך. ופעמים רבות ידוע, כי כל אדם נכנס למהלך של רגילות, ועושה זאת כאוטומאט.

לכן באו חכמים ועקרו את כל הרגליו, כולל האפשרות הטבעית שהוא יכנס למסלול שינה, וממש דרשו ממנו בחריפות, לבצע שני דברים, קריאה או משניות, כלומר לימוד, עד זמן קריאת שמע, ומיד למלא את חובותיו, קריאת שמע ותפילת ערבית, וגם כאן לא לומר, שממילא אינה חובה, ושוב ימצא דרך לעקוף את מה שנדרש, אלא מאחר והאכילה היא משמעותית עבורו, ועליה בוודאי לא ידלג, הרי דחו זאת עד לזמן בו סיים את חובותיו בקריאת שמע ותפילת ערבית. ורק לאחר מכן יאכל את סעודתו.

דאמר רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו' -

ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו.

נראה,
הואיל ותקינו להו רבנן,
ה"ל כגאולה אריכתא.
ותקינו לומר זה,

שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא,
ולא ילך מבהכ"נ, עד שיגמור כל אחד תפלתו.

וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות,
כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה,
ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים,
תקנו לומר חתימה של יראו עינינו.

והלכה כר' יוחנן,
דבריייתא מסייע ליה, וכן פסק ה"ג.
ואם כן יש ליהזר,
שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה.

ומיהו בסדר רב עמרם פי',
מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית,
לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה,
משום דתפלת ערבית רשות.

ולא נהירא,
[דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה,
ופלוגתא היא דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן.
ונכון להחמיר, ולהזהר מלספר בינתיים.

ואי תימא,
קשיא הלכתא אהלכתא,
דקיימא לן תפלת ערבית רשות,
והכא - פסקינן כרבי יוחנן.

צריך לומר,
דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב,

ר"ת דבבית שני נהג היובל ע"ש שהאריכו בענין זה. ועכ"פ בימי האמוראים לכו"ע לא היה היובל נהוג בארץ ישראל, מפני שעם ישראל נתפזרו בגולה, ולא היו בארץ ישראל י"ב שבטים.

מתרצים התוס', שיש לחלק לגבי הזהירות מטומאה, שזה מכריח את המצורע לפרוש. לא להיכנס לבתי האנשים ולא לגעת בהם - הרי זה אינו ייסורים של אהבה.

והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר -

פי' רש"י,

דלאדם חשוב כר' יוחנן,

מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה.

ותימא,

דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל,

לא הוו יסורין של אהבה,

והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים,

וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים.

ואי משום בנות,

ר' יוחנן - נמי הוו ליה בנות,

בפרק בתרא דקדושין (דף עא:).

ונראה לפרש,

דהכי פריך,

והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו',

אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך,

ש"מ דהוו יסורין של אהבה.

אבל אינו תלוי בכך,

שהצדיקים עצמם - **פעמים מעונים ביסורין.**

באיזה אופן מדובר שהקובר את בניו מוחלין את כל

עוונותיו

הגמרא מביאה, כי "תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים, וקובר את בניו - מוחלין לו על כל עוונותיו". והקשה על כך רבי יוחנן "אלא "קובר את בניו", מניין?" וכאן ניתן לצייר שלוש אפשרויות. האחד שהוא חשוך ילדים. השני שנולדו לו רק בנות. השלישי שאמנם היו לו ילדים בנים, אך הם מתו. וידוע כי הביטוי של אב שכול הוא קשה ביותר. שהרי איבד מה שהיה לו, וכל העת הזיכרון מול עיניו.

ואכן כך דנה הגמרא ושואלת על דברי רבי יוחנן: ו"בנים" לא - וכי אינם יסורים של אהבה? היכי דמי - כיצד מדובר? אילמא אם תאמר דהוו להו ומתו על פניו, יקשה על כך: והאמר רבי יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר - "זו עצם מבני העשירי". שהרי רבי יוחנן נפטר על פניו עשרה בנים, והיה רגיל לשאת עמו עצם של בנו העשירי, ולנחם בכך את מי שמת לו בן. ואם אדם גדול כרבי יוחנן נפטר בניו על פניו, ודאי מיתת בנים - יסורים של אהבה הם. משיבה הגמרא: אלא הא שאמרו כי "בנים" אינם יסורים של אהבה, דוקא

כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.),

והיאך היה מדבר ר' יוחנן,

מדבר שלא היה נהוג בימיו.

וי"מ,

הא לן והא להו לענין טומאה,

שנהדין בא"י ולא בבבל.

דין על אלו צרות הינם ייסורי אהבה

מביאה הגמרא: אמר רבי יוחנן: נגעים, נגעי צרעת הבאים על האדם, ובנים שמתו בחייו, אינן יסורים של אהבה. 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!

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]. 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.

בגדר שילוח שלוש מחנות

צריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות - פירוש, יש טמאים שהם טעונים שילוח חוץ למחנה אחד - מחנה שכינה כגון טמא מת שאסור להכנס לעזרה בבית המקדש. ויש טמאים שהם טעונים שילוח חוץ לשני מחנות - מחנה שכינה, ומחנה לוייה, כגון זב שאסור לו להכנס להר הבית. והמצורע - חמור מכולם שהוא טעון שילוח חוץ לשלשה מחנות, מחנה שכינה ולוייה ומחנה ישראל, ואסור לו להכנס לתוך חומת ירושלים, ולא רק ירושלים מקודשת בקדושת מחנה ישראל, אלא כל ערי חומה שבארץ ישראל מקודשות בקדושת מחנה ישראל, כדאיתא בכלים פ"א מ"ז עיירות המוקפות חומה - מקודשות ממנה, משאר ארץ ישראל, שמשלחים מתוכן את המצורעים.

מקשים התוס', שבימיו של רבי יוחנן לא היה נהוג שילוח חוץ למחנה

הכי איתא בערכין דף כט. אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג. [שהמוכר בית בעיר מוקפת חומה יכול לגאול אותו בחזרה מן הלוקח בתוך י"ב חדש ובזמן שאין היובל נוהג אין המוכר יכול לכפות את הלוקח אפילו אם בא לגאול את ביתו בתוך י"ב חדש]. ותוס' סוברים דה"ה לדין שילוח מצורע חוץ לערי חומה, שבזמן הזה שאין היובל נוהג, ואין דין בתי ערי חומה נוהג - אין המצורע טעון שילוח חוץ לעיר.

רש"י בגיטין דף לו. ד"ה בשביעית בזמן הזה כתב שבזמן בית שני לא נהג היובל משום שלא כל השבטים היו בארץ ישראל וכדאיתא בערכין לב: ותוס' שם ד"ה בזמן כתבו בשם

ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, מזה שמורה על עשירות, שאלו מאכלים עונתיים, ולהביא מאכל שלא בעונתו - המחיר מאמיר.

ובהגהות הגר"י פיק על גליון הגמ', ציין להא דאיתא בב"מ דף פה אהוריריה דבי רבי הוה עתיר משבור מלכא (שומר הסוסים של רבי - היה עשיר יותר ממלך פרס) ופירשו התוס' שנתעשר מזבל בהמותיו של רבי - אלמא רבי היה עשיר גדול. וכן הביאו ממסכת הוריות, וכי רע לצדיקים אם הם אוכלים שתי עולמות, והכוונה לשני שולחנות. שהרי שם נתנו דוגמא, כי פעמים רבות מקבלים הצדיקים שכר המגיע דווקא לרשעים.

דינא בלא דינא -

הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם,
אלא הם היו יודעים,
שלא היה נותן שבישא לאריסיה,
והיו רוצים לרמוז לו, שלא יעשה עוד.

יש לעיין כמה מידות טובות ניתן ללמוד מהנהגת
החכמים, אף בשעה שמוכיחים אותם, וגם העדינות בה
מעבירים מסרים קשים

הגמרא בדף הקודם ביארה, כי אם באים ייסורים על אדם, שיפושפוש במעשיו, ואמנם אם לא מצא יתלה בביטול תורה. הוסיף רב הונא, כי עם היות והקב"ה מדכא בייסורין את מי שהוא חפץ בו, הרי זה רק לדעת, בהסכמתו. החמיצו לרב הונא ארבע מאות חביות יין. וכשנכנסו אליו, אמרו לו לעיין בדבריו. כלומר לא רק מעשיו, אלא על מה שהוא עצמו אמר. ועונה הוא להם וכי חשוד אני בעיניכם? וענו לו בחזרה, וכי חשוד הקב"ה שיעשה דינא בלא דינא?

מהלך הדיון עפ"י התוס' נותן לנו הבנה מחודשת

מדייקים התוס', שלא שזאת היתה מסקנתם, שהרי קיימים צדיקים הלוקים בגופם ובממונם. אלא הם ניסו להוציא ממנו את האימרה הבאה. "אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא - לימא". ורק אז יכלו לומר לו את הדברים, באופן שיתקבל בעיניו הדברים לאחר ההכנה. "אמרו ליה: הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה".

ומדייקים התוס' שמלכתחילה ידעו זאת. ורק העבירו לו מסר שלא יעשה כך בעתיד. הביטוי אומר די לחכימא ברמיזא. ויש החושבים כי החכם הוא מקבל הרמז, אולם עומק הדברים הינו שהחכם הוא מוסר הרמז, באופן שהדבר יפעל על השני. (ואכן בתוס' רא"ש נאמר שרצו ממש לומר לו), וכאן בתוס' אמרו בלשון של רמיזה.

"אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה!" וגם כאן תשובתם איננה כבד הרב אשם, אלא אומרים זאת בצורה של משל שהבריות אומרים, וכל זאת על מנת שיבין לבד. " אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי: בתר גנבא גנוב, וטעמא טעים". וכאן כאשר הוא מתחרט יש מחלוקת במציאות, האם התשובה היפכה את החוצץ בחזרה ליין, או רק ששינתה את המחירים ותיקנה לו את ההפסד. "אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא וזהו חמרא; ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא".

באופן דלא הוו ליה בנים כלל. ואילו הא שמצינו שמיתתם חשובה יסורים של אהבה, היינו באופן דהוו ליה ומתו על פניו.

מחלוקת רש"י ותוספות על יסורי האהבה של רבי יוחנן

התוס' מביאים את שיטת רש"י, שמאחר ורבי יוחנן היה אדם גדול, הרי כפי הנראה הייסורים לא היו כנגד עוונות שביצע, אלא רק ייסורי אהבה. והכוונה שיש ברכה בייסורים שהיא מכפרת את העוונות. ומקשים התוס' על דבריו. שמאחר ונמצאו צדיקים רבים שלא היו להם ילדים, אין זה הופך את העניין לייסורי אהבה. ומאחר והיו לרבי יוחנן בנות, הרי אין זה הגדר של החוסר, היוצר ייסורי אהבה.

ומתוך כך מתרצים התוס', שעצם זה שהיה נושא את העצם של בנו העשירי שנפטר, ועם זה הוא היה מנחם אחרים, הרי בשעה שמנחם הוא משפיע עליהם אהבה. כי אם מיתת בנו באו כנגד חטאיו, ועל כך קיבל עונש, הרי זה אינו דבר חיובי שעומו ניתן לפעול ניחום אצל הזולת הסובל.

רבי יוחנן הראה כי עצם יכולתו לנחם עם הצרה - מוכיחה שאלו יסורי אהבה

כלומר יש מקום להסתכל על ה"גברא", מי הסובל, ויש מקום להסתכל על ה"חפצא", קבירת בנו. אלא שכאן אנו מראים כי יש כאן היפוך, שהמצב הקשה היה עבור רבי יוחנן חביבות, ומכאן הגיע הביטוי שיש בו דבר והיפוכו, "ייסורים של אהבה". ומדהימים הדברים שכאן לא רק שיכול היה רבי יוחנן לסבול את הייסורים, אלא אף הפך אותם כמנוף לנחמה, בניגוד למצב שעל פטירת תלמידו, לא היה יכול לשאת, ולא היתה ברירה לחכמים אלא לבקש שימות.

ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות -

אבל אין לגרוס,

אין אדם זוכה,

דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות, כגון רבי,
וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:).

רבי אלעזר בן פדת היה עני גדול, ורבי יוחנן ניחמו גם על עניין זה

הגמרא מספרת כיצד רבי יוחנן ניחם את תלמידו רבי אלעזר בן פדת, אשר הובא אליו, לאחר פטירת ריש לקיש. מאחר ובא לבקרו וראה שהוא חולה וזוכה. וצערנו על שהיה עני, ואפילו הקב"ה אמר לו שלא ניתן לברוא לו צינור פרנסה. ואילו רבי יוחנן ניחמו על עניין זה שלא כל אחד זוכה לשתי שולחנות, גם תורה וגם פרנסה. ומאחר וזכה לתורה, מה לו להצטער?

אין איסור שיהיו לצדיק שתי שולחנות, ויש דוגמא על כך

מדייקים התוס', שלא בא רבי יוחנן לשלול לחלוטין את האפשרות לשני השולחנות, שהרי רבי זכה לשניהם. ומספיקה דוגמא אחת על מנת לסתור את הדעה המנגדת. באשר מצינו לקמן דף נז דלא פסק משלחנו של רבי לא צנון ולא חזרת

ולא ידעתי מנא ליה.

אבל ראייה דשרי ללמוד קודם,
דלקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרין,
דב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה,
וקרי ק"ש, כי מטא זמן ק"ש וכו'.

מלאכה אסורה משעת הקימה לתפילה, ודיון על לימוד התורה

ראינו בדברי אבא בנימין שהצטער כל ימיו, שתפילתו תהיה בזמן הסמוך לכך שהוא מתעורר. והכוונה שמיד כאשר עמד ממיתתו נזהר שלא לעסוק בשום דבר עד לאחר שקרא קריאת שמע והתפלל. ודייקו התוס' דווקא במלאכה ניכר שהוא עוסק בענייניו ולא בענייני הקב"ה.

מאחר וברור לתוס' שכן יכול ללמוד קודם תפילה, ניסו להביא על כך התייחסות בפרטי הפרטים

ומאחר והתקשו התוס' בדברי רש"י על איסור למידה קודם התפילה, הרי הביאו גמרא של מעשה רב הסותר זאת. והרא"ש ניסה לדחוק ולהעמיד מתי תהיה בעיית לימוד לפני התפילה. "ואפשר דמיירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכ"נ דאיכא למיחש דלמא מיטרד בגירסתיה ויעבור זמן תפלה וקריאת שמע.

ההוכחה מרב, יש בה סיבה שהיה זה שיעור לרבים, בבחינת מתניה פירקיה

והביא דברי חמודות, נושא כליו, בעל התוספות יו"ט, התייחסות מרבינו יונה, המתייחסת לדוגמא שהתוס' הביא. "וכתב הר"ר יונה דאפילו לדברי רש"י, מי שמלמד לאחרים ודאי מותר כיון שהשעה עוברת, דזכות רבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו - יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ.

שכן מצינו ברבינו הקדוש, שהי' מלמד לתלמידיו וכשהי' זמן קריאת שמע, הי' מעביר ידיו על גבי עינו וקורא ק"ש וחוזר ללמודו ואח"כ היה מתפלל, ולא היה חושש, אף על פי שהגיע התחלת זמן התפלה ולא חיישינן שמא ישכח ויעבור השעה, דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום, יתן לבו לדבר ויזכור ויתפלל.

כל הנותן משתו בין צפון לדרום וכו' -

ולא בין מזרח למערב,
ודוקא כשישן עם אשתו,
מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב,
והיה הדבר גנאי, לשכב אצל אשתו מפני התשמיש,
וכן משמע ומוכחי קראי.

מדברי הגמרא לברכה בלידה הקשורה בצפון, מובן שגם האיסור קשור לענייני אישות

הגמרא מחזקת את הברייתא של אבא בנימין שהיה מצטער כל ימיו בעניין "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,

יש לעיין את עומק הדברים, הקשורים ליין ולרב הונא

מפליאים הדברים בעין אליהו, לרב שיק. נתון ראשון - הגמרא במגילה כז, ב מדייקת כיצד רב הונא היה זהיר ביין קידוש. נתון שני - הגמרא בשבת כג, ב מדייקת כי כל הזהיר ביין קידוש - זוכה וממלא גרבי יין. נתון שלישי - הגמרא בב"ק נ מתפלאה כיצד דבר שאותו צדיק זהיר בו יכשל בו זרעו, שבתו נפלה לבורות שחפר עבור עולי הרגל. נתון רביעי - הבעיה היתה דווקא בעונש שנחמץ יינו, דבר שלא יעלה על הדעת. ולפיכך התיקון הוא באותו העניין, שהרי השבישא הן זמורות הגפן, ולכן מידה כנגד מידה נחמץ היין.

ונראה לי להוסיף, כי כעת ממילא מובן הלשון דינא בלא דינא, שרומז על מידה כנגד מידה. שהרי הדין הוא מדוקדק לא רק על עצם העונש, אלא על אופן העונש. ולכן הגירסא הראשונה הוא לא רק תיקון בחינת הממון שהפסיד, אלא מאחר וראוי הוא למלא גרבי יין, ברגע שמסתלקת הבעיה, הרי המציאות חוזרת למה שהיה ראוי.

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר -

אבל מלתא דקביעא,

כגון ארון ותיבה - אין זה הפסק.

אבל מטה - נראה שאין זה קבוע.

החילוק בין מטה לארון ותיבה, לעניין הפסק

הגמרא מביאה את תפילת אבא בנימין "תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי - על תפילתי שתהא לפני מטתי, ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום. על תפילתי שתהא לפני מטתי - מאי לפני מטתי? אילימא לפני מטתי ממש - והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - שנאמר: ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל.

מאחר והגמרא למדה מה"ל לא ניתן לביצוע, כמו מיטה, בהיותה חוצצת. הרי מדייקים התוס' לצד השני, כי והארון והתיבה שמניחין עליהם ס"ת, כיון שקבועין ועומדין - לא מיקרי חציצה. ומאחר והתכונה הקובעת הינה חציצה, הרי אין במיטה משהו שיהפכו לקבוע וחשוב. כי לא משקל החפץ הוא המשמעותי, אלא הספר תורה הוא הגורם את חשיבותם. ולכן הלשון הינו העובר לפני התיבה.

יש לעיין בסוגי המיטות

וכתב הב"י סימן צ' וז"ל ונראה דהיינו דוקא מטה שבזמן חכמי התלמוד שהיא לישיבה אבל מטה דידן העשויה לשכיבה הויא קבע עכ"ל. אולם הב"ח שם כתב דאפילו מטה דידן שהיא לשכיבה - לא חשיבא קבע, דלפעמים נוטלין ומעמידים אותה במקום אחר. ולא דמי לתיבה, שאע"פ שלפעמים מוציאים אותה לרחובה של עיר בתעניות - מ"מ חוזרין ומכניסין אותה למקומה הראשון.

אלא אימא סמוך למטתי -

שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל.

ורש"י פירש,

אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה.

שנאמר [ישעיה מח יח]: "לוא הקשבת למצוותי", אם גמלת חסד עם חברך והמתנת עליו, [הקשבת] לשון המתנה, בגלל "מצוותי" שציוויתי לגמול חסד, אזי "ויהי כנהר שלומך, וצדקתך כגלי הים, ויהי כחול זרעך, וצאצאי מעיך כמעותיו" וגו'.

התוס' ביארו את הטעם, והנהגה לפני משורת הדיו

מצד אחד החלק הראשון דן על כך שגם היה זה בשדות שהיו מזיקין, ואף שהאחד מאריך, הרי דווקא בימיהם שהיה זה בשדה, יש לו להמתין. כלומר זה על גבול החובה, ולא רק הנהגה טובה. ואז עוברים לר"י, שמאחר וידוע שיהיו כאלה שירצו לצאת קודם, הרי הוא מושך ומאריך בתפלתו, וגם מצד אחד מנצל את זמנו היטב ללמוד, ומעשה זה עשה, גם כאשר מלכתחילה אותו אחד הגיע באיחור. ואז התוס' משתמשים במילה להחמיר, שהנהגה כזאת הינה לפני משורת הדין. אלא שאם נאמץ הנהגה זו, הרי נאמר שנהא הדבר, ואין זאת הנהגה רק לבעלי מעשה.

ההדגשות של התוס' רא"ש

"פי' ר"ת דוקא בבתי כנסיות שלהם, שהיו רחוקים מן העיר" [כלומר, לא רק שזה בשדה, אלא אף יש מרחק, מה שמכביד את הסכנה לילך לבד], ושם גם בשלנו בלילה, ור"י היה רגיל להמתין אפילו ביום ודוקא כשהיה עומד ומתפלל. (ובהנהגה הוסיפו, לאפוקי אם הוא מאריך בבקשות).

כלומר, יש כמה גורמים, זמן (לילה או יום), מרחק, מצב בו מלכתחילה הוא כבר שם מתפלל, אריכות יתירה (שם מאריך בבקשות אין צורך להמתין לו).

כי כסלא לאוגיא -

כעין תלמים המקיפין את הערוגה,

כדאמרין בריש נדרים (דף ו:),

הדין אוגיא - להוי פאה.

המזיקים מקיפים את האנשים, גם שאין אנו רואים אותם

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

אמר אביי: אינהו המזיקין נפיש 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. וכך המזיקים מקיפים וסובבים אותנו.

הגמרא בנדרים מביאה את שאלת רב פפא, האם יש בעניין פאה גדר של יד הקשור בנדרים

בעי רב פפא: אם תמצא לומר שאין יד לקידושין, לפי שאינם דומים לנדרים - האם יש יד לפאה, לפי שהקיש הכתוב פאה לנדר של קרבן, או אין יד לפאה, למרות ההיקש של פאה לנדר קרבן?

שהנותן מיטתו בצד צפון, ישבע בנים.

רב נחמן בר יצחק אמר: זוכה אף שאין אשתו מפלת נפלים, שהרי כתיב הכא [בפסוק שהוזכר]: "וצפוןך 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.

ועם היות והגמרא נקטה באופן החיובי, הרי התוס' נוקטים בצד השלילי של האיסור, "ולא בין". ומצד שני מצמצמים "ודווקא .. עם אשתו". שזה דווקא בשעת תשמיש, שגנאי הוא שהשכינה במערב. שהרי גם הדוגמאות החיוביות שהגמרא נקטה קשורות לשעת התשמיש. ומה עוד שהזוהר הקדוש פ' וישב, שהתעוררות הזיווג של אדם, מסטרא דצפון.

ויש שדייקו כי התוס' נקטו על שיישן עם אשתו. כי דבר זה יכול להיות או לאחר התשמיש, או מכיוון שהוא איתה, שמה יבוא לשמש. ויש מהפוסקים כמו הרמב"ם שדיברו רק על עצם השינה בכיוון זה, ואפילו ביחיד, וכך פסק השו"ע.

[דף ו עמוד א]

המתפלל ולא המתין את חברו שורפין לו וכו' -

פירש רבינו תם,

דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה,
ולכך, בלילה - יש להמתין.

והר"י **היה מאחר תפלתו, ומאריך עד שיצאו כולם, ואם בתוך כך,**

היה שום אדם **בא בבית הכנסת,**
היה **מעיין בספר** עד שגמרו תפלתם.
ונאה להחמיר אף לנו.

החסרון באי המתנה לגמר תפילת החבר, וכנגד זה שכר ההמתנה

תניא: אבא בנימין אומר עוד בדיני התפילה: שנים שנכנסו [בלילה, להתפלל תפילת ערבית בבית הכנסת, שהיה בזמנם מחוץ לעיר], 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. שנאמר [איוב יח ד]: "טורף נפשו באפו, הלמענך תעזב ארץ".

"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? 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.

ואם החבר שסיים ראשונה המתין לו לחברו עד שיסיים, מה שכרו? אמר רבי יוסי ברבי חנינא: זוכה לברכות הללו,

שני תלמידי חכמים - מחדדים זה את זה בהלכה. ואז גם חידושי התורה שלהם שונה לגמרי. דכשנים עוסקין בתורה - עושה שהדברים ומתן המשא נחקקים בשכלם יותר ויותר, וזהו נכתב בספר הזכרונות, כלומר בזכרון של האדם משא"כ בלומד יחידי

אלו תפילין שבראש -

פרש"י [במנחות ל"ה],
לפי שיש בהן רוב שם של שם שדי,
שהשי"ן - כתובה בקמט שבבתיים,
והדלי"ת - ברצועות.

ותימא,
משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב),
דקאמר מן המותר בפ"ך,
ולא מפיק רצועות - מתורת ה' בפ"ך.
ועוד,

דבפרק בתרא דמגילה (דף כו ב),
קרי לרצועות - תשמישי קדושה בעלמא.

אלא י"ל,
אלו תפילין שבראש,
לפי שהן בגבהו של ראש ונראין,
דשי"ן בהו - וראו,
אבל תפילין של יד - מכוסין,
דכתיב (שמות יג) **לך לאות על ירך,**
ולא לאחרים לאות.

הקב"ה עצמו מניח תפילין

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. 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.

והתוס' התקשו, מה טעם רק התפילין של ראש משויכות לפסוק זה, ולאחר שהקשו על שיטת רש"י, בחרו בדרך אחרת.

בתוס' הרא"ש הרחיב ופרט

"ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש. פרש"י - שרוב אותיות שדי כתובות בו, השי"ן בקמט העור והד' בקשר, ולא נהירא, דהא אמרינן בפ' בתרא דמגילה תשמישי קדושה - נרתק תפילין ורצועותיהן, אלמא לא קרי להו אלא תשמישי קדושה בעלמא, ועוד דאמר' בשבת פ' במה מדליקין - לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור של בהמה טהורה

וגם בשאלה זו דנה הגמרא כיצד הסתפק רב פפא:

היכי דמי? אילימא דאמר הקוצר את השדה: "הדין אוגיא, ערוגה זו ליהוי פאה, והדין נמי, וגם ערוגה זו", אלא שלא המשיך ואמר בערוגה השניה "פאה" - ההיא - פאה מעלייתא היא!

אלא, כי קא מיבעיא ליה לרב פפא, בכגון דאמר "והדין" ["וזאת"], ולא אמר "נמי" - מאי? מהו דין הערוגה השניה, האם יש יד לפאה והיא נעשית פאה או אין יד לפאה, והיא לא פאה?

יש לעיין מה חידשו התוס'

חידוש התוס' הוא הן בכך שצורת החרץ סביב הערוגה הינו עגול, כדוגמת המזיקים המקיפים אותנו, ולא רק תלם שהוא של המחרישה, שהוא בדוגמת הקו. וזאת מכיוון שהם סובבים אותנו. והן שצינו לשון רבים. והן הדוגמא מנדרים שרק מאחר ויש אוגיות כה רבות, לכן היה מקום לרבות לא רק את האוגיא הבודדת, ולשאל על ידות שהן הרחבה על מה שהוא רואה.

חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות -

כלומר **עם אחרים,**
אבל בספר **לבדו - נכתבין,**
כדאמרין,
וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב),
כל שכן מדה טובה.

מעלת הלימוד בשנים לעומת היחיד

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, "אבוא אליך וברכתך", אשרה שכינתי עליך וברכתך, וכיון שנאמר בלשון יחיד, מוכח שהשכינה שורה אף ביחיד.

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.

מאחר וגם על יחיד נאמר שנכתב בספר הזכרונות, הרי גוף הכתיבה חייבת להיות מעולה יותר

מדייקים התוס', מפרקי אבות (ב, א), שוודאי שגם אחד - דבריו רשומים בספר, שנאמר מפורשות לגבי היחיד "וכל מעשיך בספר נכתבין": ומתוך כך עושים חילוק, שמה שנאמר בספר הזכרונות, הכוונה ברבים, שהרי מידה טובה ועדיפה היא הלימוד ברבים. ומתוך כך וודאי ששכרה צריך להיות מרובה עוד יותר.

הרחבות על כתיבה בספר

שמעתי מפה מן הגאון חתם סופר הפירוש, כי הלומד ביחידות, אם טועה - יגע לריק, שלא יהיה מי שיתקנו. ואילו

וכתיב והתפללו **אליך דרך ארצם** (מ"א ח),
ונראה כמו שפירש להם לצד מערב,
יתפרש לנו לצד מזרח.

הגמרא מספרת על האיסור להתפלל מאחרי בית הכנסת, וטעמו

אמר רב הונא: כל המתפלל אחרי בית הכנסת נראה ככופר
במי שהקהל מתפלל 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.

ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא, 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. שלף ספסרא וקטליה, שלף אליהו חרב, והרגו.

התוס' מדגישים, כי הפער ניכר במיוון התפילה

כך שאם הוא עומד ומכוון פניו לצד השונה מהעם - כאן
נוצרת הבעיה, שאלו מתפללים למזרח, והוא מתפלל למערב.
יש עיקרון נוסף שהוא שבית המקדש הוא העיקר, ודרכו צריך
להתפלל. ולכן אף העומד בצד השני, ומתפלל לכיוון ארון
הקודש, וכפי שהביא בתוס' הרא"ש "מיהו קשה דלאחורי
ביהכ"נ משמע כמו אחורי המשכן שקורין אחורי אותו צד
שהופכין לו פניהם, ויש לקיים פרש"י דכי מהדר אפיה לבי
כנישתא - לית לן בה. אף על פי שאינו מהפך פניו לאותו רוח
שהצבור הופכין פניהם - לא מחזי כשתי רשויות, כיון שכולן
הופכין פניהם כנגד הארון ששם התורה מונחת, כדאמרי'
במכילתין (ל' א') שד' רוחות הופכין פניהם כלפי הכפורת."

[דף ז עמוד א]

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו' -

ואם תאמר,
מה היה יכול לומר בשעת רגע.

יש לומר,
כלם.

אי נמי,
מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה,
היה מזיק אפילו לאחר כן.

קללת בלעם כיצד יכלה להיות אפשרית במהירות הבזק
בלעם הרצה רצה לקלל, אף שידע שהקב"ה כועס רק רגע
כמימריה. ואפילו באותו זמן כלל לא כעס הקב"ה אפילו זמן

בלבד, ואמרי' למאי הילכתא? אילימא לעורר? והאמר מר
שי"ן של תפילין - הלכה למשה מסיני, אלא לרצועותיהן.
והאמר ר' יצחק רצועות שחורות - הלכה למשה מסיני. ואי
הוי הד' והיו"ד מן השם - הוי ליה לאקשווי כמה שהקשה
גבי שי"ן, אלמא שאין חשובות מאותיות השם, אלא קשר
בעלמא, כדאמרינן לקמן (ז' א') מלמד שהראה הקדוש ברוך
הוא למשה קשר של תפילין, על כן נראה לי, אלו תפילין
שבראש - (ש)לפי שהן בגובה הראש ונראין לכל, אבל של יד
- אינן נראין, שנאמר לך לאות ולא לאחרים לאות."

מי כעמך ישראל -

זה **שיסד הפייטן** (ביום א' דפסח),
טוטפת כלילו גדלי.

מה חידשו כאן התוס', מעבר להבאת מראה מקום

לאחר שראינו, כי הקב"ה עצמו מניח תפילין, א"ל רב נחמן
בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמארי עלמא מה
כתיב בהו? א"ל ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.

בתוס' שם איתא זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח, הוא
בפיוט המתחיל אור ישע בתחילת ברכת ק"ש של שחרית)
טוטפת כלילי גדלי.

וצריך להבין מה רוצה תוס' לומר בזה, ומה כוונתו? וי"ל
דלתוס' היה קשה, דלכאורה, היה צריך לומר ומי כעמי
ישראל, ולא ומי כעמך ישראל, כי הלא זה כתוב בתפילין של
הקב"ה. ועל זה מתרץ תוס', וזה שיסד הפייטן טוטפת כלילי
גדלי, פי' שהתפילין אומרים להקב"ה ומי כעמך ישראל.
ופירושו טוטפת - כינוי לתפילין, כלילו - שבכתר שלו, מלשון
כליל ועטרה. גדלי - מגדלין ומפארין אותנו, שכתוב בהן שבחן
של ישראל מי כעמך ישראל.

אחורי בית הכנסת -

פי' רש"י,

כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב,
וזה המתפלל אחורי בית הכנסת,
ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ,
נראה ככופר במי שהצבור מתפלל לפניו.

ולא נהירא,
דאדרבה,

במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות,
שהקהל מתפלל למערב,
הוא מתפלל כנגדם למזרח.

ע"כ נראה, אחורי בהכ"נ,
מי שהוא אחורי העם במזרח,
והעם - משתחוים למערב,
ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'.

ודוקא הם שהיה מנהגם להתפלל למערב.
אבל אנו מתפללים למזרח,
שאנו במערבו של א"י,

שתי נוסחאות שונות מי היה אותו אחד שהציק לרבי יהושע בן לוי, ומדוע התחרט, שראה שלא מסייעים לו משמיים

התוס' פותחים בכלל, שאכן לכתחילה - קיים הדין לגבי הצדוקים, שאכן מורידין, כלומר לנו בפועל מותר לעשות מעשה של מיתה, ובנוסף גם לא מעלין, שאין אנו טורחים במעשה ב"פועל" להצילם בשעת סכנה שלהם. ואז התשובה היתה שעשה זאת בעצמך, ואל תטריח את קונך לבצע זאת. אלא שעולה השאלה, שאם לא מדובר בסוגיין בצדוקי, שיש מצוה להורגו, אלא בסתם עובד כוכבים, שהיה מצער את ריב"ל - נוחא הטעם שריב"ל התחרט שלא להורגו, דקאמר התם (בע"ז כו.) דעובדי כוכבים לא מעלין - פי' אין מצילין אותן מן הסכנה, ולא מורידין - פי' ואסור לסבב להם מיתה. אכן אי גרסינן הכא "עובד כוכבים" צ"ב מה סבר ריב"ל מעיקרא כשסבר לקללו, וכי לא ידע שאסור להורג עובדי כוכבים ואף לא לסבב להם מיתה.

והתוס' בע"ז דף ד ד"ה שמע מינה כתבו דאי גרסינן עובד כוכבים צ"ל דריב"ל לא בקש להורגו בקללתו אלא רק להזיקו שזה מותר עכ"ד. אלא דלפ"ז קושית התוס' דידן חוזרת למקומה, מדוע ריב"ל התחרט שלא לקללו, והרי מותר להזיקו, ושמא י"ל דאע"ג שמותר להזיקו - מ"מ אינו מצוה ואין ראוי לעשות כן. וקושית התוס' היתה רק מדין מורידין ולא מעלין, שיש מצוה להורג את הצדוקים.

[דף ז עמוד ב]

לא היה אדם שקראו אדון -

וא"ת,

והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט).

וי"ל,

דהתם - אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות.

וא"ת,

אמאי לא מייתי קרא,

אדני (אלהים) מה תתן לי (שם טו),

שהוא כתוב קודם.

וי"ל,

שהפרשיות לא נאמרו כסדר,

ואין מוקדם ומאוחר בתורה,

וזה הפסוק דבין הבתרים - היה קודם לכן.

וכן צ"ל,

ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה,

בברית בין הבתרים.

ואחר הדברים האלה (שם) נאמר,

אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש,

ובמלחמת המלכים - היה בן ע"ג שנים,

שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים,

כדאמרינן בפ"ק דשבת (דף יא.),

צא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר,

מועט זה. ומאליה עולה השאלה שהרי יש לחקור, ואפילו כן היה כועס, כיצד היה יכול לפעול את קללתו, בזמן קצרצר. ואכן מעלה התוס' רא"ש את השאלה: "ותימה, מה היה יכול לומר בשעה מועטת כזו?"

עונים התוס' שני תירוצים

התירוץ הראשון כליה יכולה להיות בבת אחת "וי"ל שהיה יכול לומר כלם." ועל זה הרי משמעותו במקום מוח, לב כבד, בו המוח שליט על הלב, רצה להפך. ועל זה ענה לו הקב"ה ברמז, ותרועת מלך בו. שהם נשארו בסדר הנכון.

התירוץ השני, שאכן הוא לא מספיק לומר בזמן כה קצר משהו מסוכן. אבל הנקודה הקובעת היא פתיחת דבריו, ואז אף שייקח לו זמן עד שיסתיימו דבריו - כן יוכל לקלקל. א"נ אם היה מתחיל קללתו - באותה שעה היתה מתקיימת, וכן משמע בפרק חלק (סנהדרין ק"ה ב') דקאמר התם, מברכותיו של אותו רשע - אתה למד מה היה בלבו לומר, שלא יהיה להם בתי כנסיות ובתי מדרשות ולא תמשך מלכותם וכו'. ויש גישה האומרת, כי גם במילה כלם, היא רק תחילת הקללה. וההוכחה שרצה לפעול בתחילת דבריו, כי מאחר וברך כל כך באריכות, סימן שרצה מלכתחילה לקלל ריבוי קללות ולא רק כלם.

ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו'

לאו אורח ארעא -

אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין.

היינו בידי אדם,

אבל בידי שמים - **לאו אורח ארעא,**

להענישם ולהטריחם ולהורגם בידי שמים,

שלא כדרך בני אדם.

ואי גרסינן הכא עובד כוכבים - **ניחא,**

דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה,

לא מעלין ולא מורידין.

הגמרא מספרת על נסיון של מעשה קללה שנכשל,

וטעמו

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, אלטייה [אקללנן]. 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], 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.

בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן.

קרא הכי כתיב אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד. ויאמר אברם אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך עירי וכן משק ביתי הוא דמשק אליעזר (שם טו, ב) ופירש"י, וז"ל: אחר הדברים האלה. כל מקום שנאמר אחר - סמוך, אחרי - מופלג. אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים, והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום, אל תירא אברם אנכי מגן לך מן העונש שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת, ומה שאתה דואג על קיבול שכרך, שכרך הרבה מאד.

התוס' מסתמכים על הגמרא בשבת, שבה מוכח כי מלחמת המלכים היתה מאוחרת יותר

הגמרא בשבת מדייקת כי מה שבחר אברם לנוס אל מצער, הוא מחמת ששיבתה מועטה. "ואמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם יחזר אדם וישב בעיר ששיבתה קרובה. שמתוך ששיבתה קרובה עונותיה מועטין. .. אמר רבי אבין: מאי קרא? - דכתיב אמלטה נא שמה, נ"א בגימטריא חמשין וחד הוי, ושל סדום חמישים ושתים. ושלוחת עשרים ושש, דכתיב שתים עשרה שנה עבדו את כדורלעמר ושלש עשרה שנה מרדו ובארבע עשרה שנה וגו'." התוס' כאן הולכים לפי פירוש רש"י בשבת שמחשב את הזמן, כפי שהביאו כאן, אם כי התוס' בשבת אמרו שהיה בן ע"ה. ובכל מקרה גילו היה מוקדם יותר מברית בין הבתרים.

הרשב"ם מיישב קושיה אחרת על פי יסוד התוס'

הפסוק הדין על ההבטחה לזרע נאמרת בלילה, שרק אז אפשרי לספור את הכוכבים, שייכת לפרשה אחת "(טו, ה) וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט־נָא הַשָּׁמַיְמָה וְסַפֵּר הַכּוֹכָבִים אִם־תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זִרְעֶךָ: ואילו בברית בין הבתרים משמע שהיה יום, ולכן נאמר שהשמש שקעה. (טו, יב) וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וַתִּרְדָּמָה נָפְלָה עַל־אַבְרָם וְהָנָה אֵימָה חֲשֹכָה גְדֹלָה נִפְלֶתָ עָלָיו: ולפי היסוד שהיו אלו שתי פרשיות, שלא נאמרו בבת אחת, עם היות ונכנסו לפרק אחד, מובן שאכן אין מוקדם ומאוחר בתורה.

[דף ח עמוד א]

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגריס -

וא"ת,

והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.),

מאי דכתיב וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח),

כיון שנפתח ספר תורה,

אסור לספור, אפילו בדבר הלכה.

ויש לומר,

התם - איירי בקול רם,

כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה,

והכא - איירי בלחש.

והאי דקא מהדר אפיה,

רבנותא משמע,

אף על גב דמהדר אפיה,

וי"ג שנים של מרידה,

ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה,

ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה,

שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק,

צא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה,

נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים.

אם כן היתה פרשת בין הבתרים,

קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים,

ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה,

ולכן הביא אותו פסוק דבמה אדע, שהוא מוקדם.

ומזה מיישב רשב"ם,

דבמקום אחד - **משמע שהיה לילה,**

דכתיב וספור הכוכבים (בראש"י טו),

ובתר הכי כתיב - ויהי השמש לבוא,

משמע שהוא יום.

אלא ודאי - ש"מ **דשני פרשיות הם,**

ולאו בבת אחת נאמרו,

ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

אברהם אבינו הצטיין שהיה הראשון שקראו לקב"ה אדון

"אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון, שנאמר: ויאמר אדני (אלהים) במה אדע כי אירשנה."

התוס' מוכיחים לדייק, שאכן זה קדם, על שני פסוקים שלכאורה קדמו את הפסוק שצוין בגמרא

מבררים התוס', שמאליה עולה השאלה, והרי הפסוק שהובא כפותח בגמרא (לך לך, טו ח) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי ה' בְּמָה אֲדַע כִּי אֵירָשְׁנָה: הינו מאוחר יותר לפסוק אחר שנאמר בו ה'. (נח ט, כו) וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם וַיְהִי כִנְעָן עֶבֶד לָמוֹ: ועונים על כך שעם שמצוין הבורא, אך לא בלשון אדנות. אלא גם תשובה זו אינה מספקת, שעדיין גם על שם אדנות יש פסוק קודם (לך לך טו, ב) וַיֹּאמֶר אֲבִרָם אֲדֹנָי ה' מֶה־תִּתֶּן־לִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עִירִי וּבְנ־מִשְׁק בִּיתִי הוּא דִּמְשָׁק אֱלִיעֶזֶר: ועל כך באה תשובה שונה לחלוטין, שהפסוק הזה עם היותו כתוב תחילה, הרי מאחר ואין מוקדם ומאוחר בתורה, הוא נאמר לאחר המעשה של בין הבתרים.

ההוכחה שפסוק זה אף שינכתב מאוחר בתורה, היה מוקדם יותר

מאחר ואמירה חזקה כזאת, להידחק ולומר שפסוק זה נאמר לאחר הפסוק שהוצע, אינה רגילה, באים התוס' ומוכיחים זאת, שפרשת בין הבתרים קודמת בשלוש שנים לפרשת אחר הדברים, העוסקת בשידוך יצחק.

ההוכחה שהיה בן שבעים בברית בין הבתרים הכי איתא בסדר עולם רבה פ"א אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה, שנאמר שמות יב, מא ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה וגו'. לאחר שנדבר עמו, ירד לחרן ועשה שם חמש שנים, שנאמר בראשית יב, ד ואברם

יכל להתפנות. מאחר ורב ששת ממש שינה את כיוון פניו, להורות כי הוא ממש עסוק רובו וכולו בלימודו.

שנים מקרא ואחד תרגום -

יש מפרשים,
והוא הדין ללועזות בלע"ז שלהן,
הוי כמו

[דף ח עמוד ב]

תרגום,
שמפרש לפעמים.
כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה,
כך הם מבינים מתוך הלע"ז.

ולא נהירא,
שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי,
כדאשכחן בכמה דוכתי,
דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.),
אלמלא תרגומא דהאי קרא - לא ידענא מאי קאמר,
ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית,
כי אם בלשון תרגום.

מעלת אמירת התרגום בשניים מקרא ואחד תרגום

"אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו: עטרות ודיבן." וביאר רש"י, שאין בו תרגום אונקלוס. התוס' מחלקים את הנושא לשנים. עצם קריאת התרגום, ובתוס' הבא ההתייחסות לעטרות ודיבן. ואילו בתוס' הרא"ש הביא הכל בענין אחד, ודווקא סיים במה שקשור לתוס' הזה.

"י"מ דה"ה לכל הלועזות לעז שלהם הוי כמו תרגום, כי התרגום הוא בשביל עם הארץ, שאינן מכירין בלשון הקודש. וא"כ ה"ה לעז למכירין בו, ולא נהירא, משום שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא, כדאמר רב יוסף אלמלא תרגום דהאי קרא - לא ידענא מאי קאמר, ונראה דהקורא בפירוש התורה - יוצא ידי תרגום, כיון שמתפרש בו כל מלה." (ומכאן הדעה שהקורא את הפרשה עם ביאור רש"י, שיש לו מעלת התרגום, מצד ביאור הדברים עצמם).

הגמרא במגילה מבארת את מעלת התרגום, שאינו סתם ביאור מילולי

הגמרא במגילה דנה על שלושה עניינים הקשורים בתרגום. הנושא האחד השיוך מי אמרו. "ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: תרגום של תורה - אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע. תרגום של נביאים - יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי, ונודעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. יצתה בת קול ואמרה: מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם? עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר: אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם; גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל."

הנושא השני, הרי מעלת התרגום התורה כביכול קדמה, אלא שלאחר שנשכח חזרו. "ותרגום של תורה אונקלוס הגר

שנראה כמניח ספר תורה - שפיר דמי, והאי דאהדר אפיה - כדי שיכוון גרסתו.

ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב,
דה"ג מפרשי,
דוקא שיש שם עשרה אחריני,
אזי יכול ללמוד.
אבל אין שם עשרה, כי אם עמו - לא.
והכא מיירי, שהיו שם עשרה בלא הוא.

ועוד תירץ האלפסי,
שאני רב ששת, שתורתו אומנתו הוא.
וכתב, ואנן - מסתבר לן כי האי תירוצא,
ולא כדברי ה"ג.

היכולת ללמוד בזמן שספר תורה פתוח

הגמרא ציינה עד כמה יש להתחבר לקריאת התורה של כולם: ובקושי הרשו לצאת לאחר שסיים אחד מהעולים. אלא שרב ששת, לא רק שהיה לומד במקביל לזמן קריאת התורה ממש, אלא שאף צידד את פניו לצד אחר. "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי: מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו - זה המניח ספר תורה ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא: בין פסוקא לפסוקא מהו? תיקו. רב ששת מהדר אפיה וגריס, אמר: אנן בדידן ואינהו בדידהו."

לכאורה יש להבין את מעשהו של רב ששת

מקשים התוס', והרי זה כנגד גמרא מפורשת. שבשעה שספר תורה פתוח, הכל נעצר. "אמר רבא בר רב הונא: כיון שנפתח ספר תורה - אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר: וכפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה, שנא': והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד. ר' זירא אמר רב חסדא, מהכא: ואזני כל העם אל ספר התורה. התוס' רא"ש מסלק תירוץ אפשרי: "ואין לומר שאני הכא דמהדר אפיה, דאם כן הוי ליה לאתווי מילתיה דרב ששת התם." כלומר מהפסוקים שהובאו במסכת סוטה אנו רואים כי מדובר לכל העם, ואפילו הלכה שהיא חשובה, כתר של תורה - אינה גוברת על קריאת ספר תורה. ואפילו באו לשואלו בניין הלכה, אסור להשיב ולהורות לו.

יש לצמצם, רק כאשר יש הפרעה חזיתית, שניתן לשמוע רק אחד מהם - יש בעיה

"ונראה לי, דהא דקאמר התם אסור לדבר, היינו דוקא בקול רם. לפי שמעכב את אחרים מלשמוע, אבל בלחש - שפיר דמי, והא דמהדר אפיה, ה"ה דלא מהדר אפיה מצי למגרס בלחש, אלא רבותא נקט דאפילו דמהדר אפיה, שנראה כמניח ס"ת - שרי, והוא היה מהפך פניו כדי שיכוין לבו לגרסתו."

נסיון נוסף לתרץ את מעשהו של רב ששת

התוס' מביאים שתי סברות לתרץ הנהגתו. או מצד שהוא לא הפריע לעצם קיום קריאת התורה, בכך שהיו עשרה שיכלו להקשיב לקריאה מבלעדיו. והתירוץ השני, בעצם חלוק על התירוץ הראשון, ונותן את ההיתר לרב ששת בלבד, מצד שתורתו אומנתו. ולא כמי שניסה לדחוק כי רק בעת חזרת התרגום, שהוא בין פסוק לפסוק, ומאחר ואינו נזקק לתרגום

שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי.
היה לו לומר ראובן ושמעון,
 או פסוקא אחרינא, **שאין בו תרגום כלל.**

ויש לומר,
 משום הכי נקט עשרות ודיבון,
 אף על גב שאין בו תרגום **ידוע**,
אלא תרגום ירושלמי,
 וצריך לקרות ג' פעמים העברי,
מ"מ יותר טוב לקרות, פעם שלישית בתרגום.

החזרה על תרגום כשאין תרגום אונקלוס

הכלל הוא שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו: עטרות ודיבון. אלא שיש להבין מה קורה במצב קיצון של עטרות ודיבון שאין בו תרגום. התוס' בתחילה למדו שמאחר ואין, קורא בכל זאת שלוש פעמים, והאחרונה בעברית. אלא שמאחר ונקט דווקא מילים הללו, ולא הביא דוגמא אף ללא תרגום כלל, כמו ראובן ושמעון, יש שרצו ללמוד שעדיף לקוראם בתרגום הירושלמי.

וכן פסק אדמו"ר הזקן בשולחן או"ח רפה, א "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בצבור - חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום. ופסוק שאין בו תרגום - קוראהו ג' פעמים (ועטרות ודיבון וגו') שיש בו תרגום ירושלמי מכללתא ומלבשתא וגו' - צריך לקרותו):"

כאילו מתענה תשיעי ועשירי -

ה"פ **כאילו נצטווה** להתענות יום ש'.

והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל,
 מאי קשיא ליה,
 והא כתיב בראשון **בארבעה עשר** יום לחדש,
בערב תאכלו מצות (שמות יב),
 ואותו ערב - ר"ל **ערב של ט"ו**,
הכא נמי נימא,
מאי ערב - ערב של עשירי.

ויש לומר,

דשאני התם,

דכתיב תאכלו לבסוף,

דמשמע הכי - בראשון ב"ד **בלילה תאכלו** מצות.

אבל הכא - כתיב **ועניתם קודם בערב**,

דמשמע ועניתם **מיד ביום התשיעי**.

וודאי שאין להתענות גם בתשיעי וגם בעשירי

"תנא ליה חייא בר רב מדפתי: כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשרה מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי." דברי הגמרא לכאורה מוקשים, והרי יש איסור לצום בתשיעי, ואדרבא, מצווה להרבות בו באכילה ושתיה. ולכן ביארו התוס', שעם

אמרו? והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב: מאי דכתיב ויקראו בספר תורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא. ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפרש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקין, ויבינו במקרא - אלו פסיקי טעמים, ואמרי לה: אלו המסורת. - שכחום וחזרו ויסדום."

הנושא השלישי - כפי שרב יוסף מבאר, כי אלמלא תרגום יונתן, לא היה ניתן כלל להבין על מה מדובר, כי הוא בפירושו קשר שני עניינים, שלא היה ניתן להבינם כלל מלשון הכתוב. דכתיב ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדרמון בבקעת מגדון, ואמר רב יוסף: אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר: ביומא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדרמון בן טבריון ברמות גלעד, וכמספדא דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו.

מטרת התוס', חשיבות התרגום שאינו רק תרגום מילולי, ומה זה נוגע להלכה

לכאורה, היה מקום לומר, כי התרגום הוא סוג שתל פירוש מילולי, למי שמתקשה, ולכן בכל שפה שהיא יש לה דין "תרגום". אלא שהתוס' דוחים הבנה זו, ומביאים ראיה מרב יוסף. ונראה לי לחדש, שעם היות ורב יוסף מביא דווקא על תרגום יונתן, שבו הארץ נודעזעה על חידושו, ולא על התורה, שנאמר שאין בה סודות, הרי דווקא רב יוסף הוא שבקיא בתרגום, והוא מתרגם פעמים רבות בגמרא. ויש להוסיף, שאפילו רש"י מביא פעמים רבות את התרגום ודן בו. ויש לציין שתכונה זו של הבנת דבר שלא היינו מבינים ללא תרגום, מצוי גם בתרגום אונקלוס, ולא בכדי מונה התורה ממי קיבל זאת, משמע שאין כאן עבודת מתורגמן רגילה.

פסק שו"ע אדמו"ר הזקן שו"ע אורח חיים סימן רפ"ה סעיף ב

מאחר ובשו"ע הרב הוכנסו כל הסברות שבתוס', ראוי להכיר זאת בלשונו. "הקורא שנים מקרא ואחר כך לועז כל מלה ומלה בלשון לע"ז שמבין - לא יצא ידי חובתו במקום תרגום, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. אבל הקורא (בפירוש התורה שמפרש כל מלה ומלה יותר מפירושו של התרגום יש אומרים שהוא יותר טוב מהתרגום וכן הקורא) ב' פעמים מקרא, ובפעם ג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י שהוא בנוי על יסוד התלמוד - הרי זה מועיל יותר מהתרגום שהוא מפרש יותר.

ויש אומרים שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני כגון יגר שהודות והעיקר כסברא הראשונה. ומכל מקום כל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פירוש רש"י ומי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין:"

ואפילו עטרות ודיבון וכו' -

פירש רש"י,

אפילו עטרות ודיבון **שאין בו תרגום**,
 שצריך לקרותו **שלשה פעמים בעברי**.

וקשה,

אמאי נקט עטרות ודיבון,

אחרת, עבר זמנה של זאת. (ולאחר מכן מונה דיעבד גדול יותר).

הגמרא בפסחים נותנת שיעורים אחרים להגדרה מה נחשב לפני ולאחרי שבת

אמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת - מבדיל והולך בכל השבת כולו, כל השבוע.

ומבארינן: ועד כמה? אמר רבי זירא: עד רביעי בשבת! ולא עד בכלל, כי מרביעי ואילך נחשב כבר לשבוע הבא.

וראיה לדבר שמרביעי ואילך כבר נחשב לשבת הבאה: כי הא דיתיב רבי זירא קמיה דרב אסי, ואמרי לה דיתיב רב אסי קמיה דרבי יוחנן, ויתיב וקאמר: לענין גיטין, מי שנתן גט לאשתו ואמר לה: הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זוז אחר השבת, או שאמר על מנת שתתני לי קודם השבת. הרי, חדא בשבתא, יום ראשון בשבוע, וכן תרי ותלתא יום שני ושלישי - נחשבים "בתר שבתא" אחר השבת. ואילו ארבע וחמשה יום רביעי וחמישי ומעלי יומא וערב שבת - נחשבים "קמי שבתא", קודם השבת.

והוא הדין לענין הבדלה, עד יום רביעי עדיין נחשב אחר השבת שעברה, ומכאן ואילך נחשב שהוא לפני השבת הבאה, וכבר אי אפשר להבדיל.

כלומר, התוס' מדייקים כי הגדרת ימי השבוע ביחס לשבת האם הם שייכים לאיזה שבת, משתנה לפי העניין. וכאן מאחר וכבר היתה במנחה קריאת פרשת השבוע הבא - הרי ב"פועל ממש" כבר אנו מצויים בשבוע זה. ואין לערוב הגדרות ממוניות על לשונות בני אדם, שניתן לדמותם לדברים אחרים.

לא לעולם ליליא הוא -

תימא,

אם כן לימא רבותא,

שפעמים יש אדם קורא,

לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים,

ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית.

וי"ל,

דהכי קאמר,

לעולם לילא הוא בשאר מצות,

דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית.

אבל גבי ק"ש - קרי ליה יממא,

בין לגבי ק"ש של יום,

בין לק"ש של לילה,

וקרינן ביה ובקומך,

הואיל ואיכא אינשי, דקיימי בההיא שעתא,

לאו זמן שכיבה הוא.

והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר,

לאו דוקא מיד הוא,

דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין,

(לקמן דף ט:): עד שיכיר בין תכלת ללבן.

היות והוא בפועל אוכל, הרי הוא מקבל שכר על אכילתו, כאילו הצטווה לצום גם בתשיעי וגם בעשירי.

מקשים באופן שמדמים זאת לנאמר באכילת מצות בפסח, ומבארים את ההבדל

מביאים התוס' שלכאורה הקושיה אינה מובנת, שהרי לגבי פסח נאמר בערב תאכלו מצות, ואילו הכוונה היא לא על ארבעה עשרה, אלא על מחרתו. ואם כן גם כאן הכוונה אינה על תשעה אלא על מחרתו, כלומר יום העשירי.

מדייקים מה קודם למה העיני או האכילה או ציון היום, ובכך ההבדל

מבארים התוס', שהסדר בפסח, שיש בפסוק קודם בערב ולאחר מכן תאכלו (מצות). מה שמעיד כי האכילה היא לאחר היום כלומר בערב ט"ו. ואילו ביום כיפור התיבה ועיניתם קודמת לציון הזמן. ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב. כלומר העיניו מקדים את התשעה, ולא ניתן לומר שהכוונה הינה לעשירי.

ישלים פרשיותיו עם הצבור -

נראה,

דכל השבוע,

מכיון דמתחילין לקרות הפרשה,

דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה,

נקראת עם הצבור,

ואף על גב דלענין גיטין,

לא נקרא קמי שבת,

אלא מרביעי ואילך (בפסחים דף קו.).

[וזמן השלמה,

יש] במדרש,

ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר,

שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה,

משמע דקודם אכילה צריך להשלימה.

ומיהו,

אם השלימה לאחר אכילה - שפיר דמי.

מ"מ מצוה מן המובחר - קודם אכילה.

פסק ההלכה שמסכם את התוס' - שו"ע אדה"ז או"ח

רפה תחילת סעיף ה

"חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור. שלא יקרא בשבוע זה פרשת שבוע אחר. אבל מיום ראשון ואילך נקרא עם הצבור, שכבר התחילו הצבור פרשה זו בשבת במנחה.

ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת שחרית, כי כן צוה רבינו הקדוש את בניו, שלא יאכלו שבת שחרית קודם שישלימו הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום.

ואם לא השלים קודם אכילה - חייב להשלים אחר אכילה עד המנחה, אבל משם ואילך כיון שהתחילו הצבור פרשה

[דף ט עמוד א]

הגמרא מתייחסת לזמן שהוא לאחר עלות השחר, שיש בו שתי בחינות של לילה ויום

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.

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, ויוצא בהם ידי חובתו, אחת, בקריאה שקרא לאחר שעלה עמוד השחר ויוצא חובת קריאת שמע של יום הבא, ואחת, בקריאה שקרא קודם עמוד השחר ויוצא 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 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 יממא הוא.

מתרצת הגמרא: לא, אין זו קושיא, לעולם עד נץ החמה - עדיין ליליא הוא, 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 לענין קריאת שמע.

מקשים התוס', שלכאורה יכלו להגיד חידוש גדול יותר
לימא רבואתא - פירוש, הו"ל לאשמועינן רבואתא טפי, שאפשר לצאת ידי חובת ק"ש של ערבית גם לאחר שיעלה עמוד השחר, כיון שלכל דיני התורה - הוי לילה, ורק לענין ק"ש של שחרית - הוי יום, כיון דאיכא אינשי, דקיימי בההיא שעתא.

קיימות שתי הגדרות שונות, האחת קשורה בזמן והשנייה קשורה במעשה המצווה המסויימת

כתב הפני"ו ז"ל נראה דכוונתן אע"ג דלענין כל המצות שמצותן ביום קי"ל שמעלות השחר - יממא הוא, כדאיתא במגילה דף כ., אפ"ה לענין ציצית - לילה הוא, דלאו ביממא לחוד תליא מלתא אלא בראיה, דכתיב (במדבר טו, טז) וראיתם אותו - דהיינו משיכיר בין תכלת ללבן. ולענין תפילין נמי, אע"ג דמדאורייתא מעלות השחר - הוה זמן תפילין לכו"ע, כמו בכל המצות שמצותן ביום, אפ"ה איכא למימר, דמדרבנן - לא הוי זמן תפילין עד שיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו, כדאמר אביי לקמן דף ט: "לתפילין כאחרים".

הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא ממילא לענין ק"ש - קרי ליה יום, דתו לא מיקרי זמן שכיבה אלא זמן קימה. הלכך בדוקא נקטה הגמ' דקורא ק"ש של ערבית קודם שיעלה עמוד השחר, דאחר עלות השחר - הוי זמן קימה ולא זמן שכיבה.

מדייקים התוס', שגם לאחר שיעלה עמוד השחר, צריך להמתין ליכולת האבחנה בין תכלת ללבן.

לעולם יממא הוא -

ואם תאמר,
ליתני שתי פעמים - **קודם** הנץ החמה,
והוי רבואתא טפי,
דאפילו קודם הנץ,
הוי זמן דקריאת שמע של שחרית.

וי"ל,
כדפרישנא דהאי יממא לענין שאר מצות.
אבל לענין ק"ש,
הואיל ואיכא אינשי דגנו - לאו זמן קימה הוא.

ותימא,
דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא,
דהכא - קאמר **אחר הנץ,**
ולקמן (עמוד ב) - קאמר,
משיכיר בין חמור לערוד, דהיינו אפילו קודם.

וי"ל,
דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא.

אי נמי יש לומר,
יממא הוא **אפילו גבי קרית שמע,**
דהא זמן קימה הוא,
והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ,
משום דבעי לאשמועינן,
שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ.

מהלך הגמרא, בקריאת קריאת שמע לאחר עלות השחר ולצאת הן חובת לילה והן חובת יום

הגמרא מביאה פסק "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. ומביאה הגמרא דעה חלוקה, שזה נשנה על הברייתא "רבי שמעון בן יוחאי אומר משום רבי עקיבא: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים 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."

אלא שהגמרא מקשה, שיש כאן סתירה פנימית. מכך שבאת ואמרת שפעמים אדם קורא שתי פעמים ביום - סימן שזה מוגדר כיממא. ובו זמנית אמרת שהוא יוצא ידי חובת לילה, סימן שמדובר על לילה. ומאחר והגמרא הציגה דבר והיפוכו, שיש קושי על כל צד, מתרצת הגמרא במילת המפתח לעולם, שבו הינך חוזר על אחד מהצדדים, ומגן עליו, ומטפל רק במה שהקשו על הצד השני. ועונה הגמרא כי ההגדרה הינה שזה אכן לאחר עלות השחר, נכנסנו לגדר יום בוודאות, ומה שבכל זאת עדיין ניתן לקוראו לילה, הוא מחמת שמאחר

ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. ויש האומרים שכל אמירה זו נאמרה כמצב חירום רק על שני שיכורים שהשתכרו בחתונתו, וכדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק.

וביארנו התוס' שני מהלכים. מהלך ראשון משמו של רש"י, שדברי רבי זירא נסובים על ברייתא ראשונה, שקורא של ערבית קודם עלות השחר. וביארו כי הטעם שכל עוד לא הגיעו להנץ - אכן ניתן לומר השכיבנו מאחר ושוה זמן שכיבה. ועוד שמאחר וזה הנושא הנדון.

אולם משמו של השר מקוצי, שדברי רבי זירא נסובים על הברייתא השנייה, שהקורא קודם הנץ, אינו אומר השכיבנו כי כבר עלה השחר, ורק לא הגיעו עדיין להנץ. שעם היות ולא הגיע הנץ, כבר לא ניתן לקוראו זמן שכיבה.

ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו' -

וא"ת,

היכי מצי למימר,

רבי אלעזר בן עזריה - עד חצות,

והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב),

דמשמע עד בקר - מיהא מצי לאכלו.

ויש לומר,

דמצי למימר,

דהכי קאמר,

לא תעשו דבר,

שיבא לידי נותר עד הבקר.

שאם לא יהא נאכל עד חצות,

לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה,

כדקא אמרינן,

ביום - אתה שורפו, ואי אתה שורפו בלילה,

ואם כן ישאר עד הבקר.

דעת רבי אלעזר בן עזריה שהפסח אכילתו עד חצות

הגמרא מבררת, שהרי המשנה הביאה את דעת רבן גמליאל שאמר לבניו, שגם הם סוברים שמצוותה עד שיעלה עמוד השחר, ונתנה המשנה דוגמא מהקטר חלבים ואיברים. והגמרא כדרכה מדייקת גם ממה שלא נאמר. והיאך יש להתייחס לאכילת הפסחים, כי לפי חשבון זה, מצוותו עד חצות בלבד.

ומקשה הגמרא סתירה מברייטא, הסוברת שאכילת הפסח מצוותה כן עד שיעלה עמוד השחר. ומתרתת הגמרא, משמו של רב יוסף, שיש לתלות זאת במחלוקת רבי אלעזר בן עזריה, הסובר כפי המשנה, שהפסח רק עד חצות, וכפי שמוכח לימודו בברייטא, בשעה שחולק על רבי עקיבא.

נאמר לגבי קרבן פסח [שמות יב ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה", ועל כך רבי אלעזר בן עזריה אומר: נאמר כאן "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.

ועדיין יש אנשים שישנים באותה שעה, הרי לעניין קריאת שמע קובע לא השעון אלא רגילות האנשים, וניתן לומר בשכבך ולצאת באמירת קריאת שמע של לילה, אף שזה לאחר עלות השחר.

התוס' מעלים הצעת ניסוח אחרת שייכלה הגמרא להדגיש

מקשים התוס', ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה וכו' - פי' כיון שקודם הנץ החמה הוי יום, מדוע ר"ע נקט פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, הכי הו"ל למינקט, פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים קודם הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו, אחת - של יום, ואחת - של לילה. והכי הוה אשמעינן רבותא טפי, דאפילו קודם הנץ החמה אפשר לצאת ידי חובת ק"ש של שחרית, ואע"ג דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא.

ומתרצים על כך התוס', כפי שביארו לעיל, שיש שתי אמות מידה שונות, האחת לכל המצוות, והאחת לגבי קריאת שמע.

מקשים התוס' סתירה בדברי רבי עקיבא

רבי עקיבא בהמשך נותן שיעור לקריאת שמע, שמספיק שכבר מאיר קצת היום, וכבר יכול הוא להבדיל בין חמור רגיל לחמור הבר, ערוך. ותמיד התיירץ הראשון לסתירה כזאת, כיצד אדם אחד אמר דבר והיפוכו, שאכן היו אלו שנים, שניתלו בו, ואמרו משמו.

מצד שני, גם לא יכולים המיעוט של בני המלכים והאנשים המפונקים לשנות את גדר קימה לאחר הנץ, ולומר שעדיין נקרא הדבר שעת שכיבה. ומצד שני אינם יכולים לומר לאחר הנץ, שניתן יהיה לתלות לטובת האומרים קריאת שמע של לילה. וגם קודם עלות השחר לא ניתן לקוראו יום, כי הרגילות של מרבית בני האדם הוא לישון בשעה זו.

ובלבד שלא יאמר השכיבנו -

פירש בקונטרס,

אמילתא דר"ש בן יוחי,

דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי.

ונראה לי,

דאז ודאי זמן שכיבה הוא,

ומצי למימר השכיבנו.

ועוד,

דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה.

ופירש השר מקוצי,

דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה,

ולכך קאמר **דלא מצי למימר** השכיבנו,

דלאו זמן שכיבה הוא,

כיון שעלה כבר עמוד השחר, **אפילו קודם הנץ.**

התוס' מבארים שני מהלכים על מה נסובו דברי רבי זירא שלא לומר השכיבנו

הגמרא מתייחס כפסק להכרעת רשב"י. "אמר רבי אחא

רבי שמעון למעט כסות לילה, מאי עבדי ליה, שהרי הם סוברים שלילה זמן ציצית, ונשים חייבות בציצית? ומשני: מיבעי להו לכדתניא: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'". ראה מצוה זו, וזכור על ידה - מצוה אחרת התלויה בו, ואיזו זו, זו קריאת שמע, שזמן קריאת שמע הוא, משעה שיש די אור, המאפשר להכיר בין גווני הציצית. כדתנן בברכות, מאימתי קורין את שמע בשחרית? - משיכיר בין תכלת שבציצית ללבן שבה. והמשמעות בגמ' היא - ראה מצוה זו שיש בה תכלת ולבן, וזכור מצוה אחרת שזמנה בהיכר תכלת ולבן.

ומבארים שם בתוס' משמו של הערוך. "ובערוך פי' בין חוליא של תכלת לחוליא של לבן, ופ"ק דברכות ירושלמי כיני מתניתין בין תכלת שבציצית ללבן שבה."

אחרים אומרים עד שיראה חברו וכו' -

בירושלמי במה אנן קיימין,
אי ברגיל - אפילו ברחוק טפי חכים ביה,
ואי בשאינו רגיל - אפילו בקרוב לגביה לא חכים
ביה,
תפתר ברגיל ואינו רגיל,
כהדין אכסניא דאתי לקיצין.

וצריך לומר,
דהאי אחרים - לאו רבי מאיר ניהו,
דהא רבי מאיר - **איירי לעיל מינייהו.**

הגמרא הביאה ברייתא עם כמה דעות מהו זמן קריאת שמע

תניא: רבי מאיר אומר: זמן קריאת שמע מתחיל משעה שיכיר בין זאב לכלב. רבי עקיבא אומר: משעה שיכיר בין חמור לערוד (חמור בר). ואחרים אומרים: משיראה את חברו בריחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

התוס' מביאים את הירושלמי לבאר מה בדיוק דעת אחרים

אחרים אומרים, וראיתם אותו אין הכוונה על חוטי הציצית אלא על האדם העומד סמוך לו כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומפירו. רב חסדא אמר בהדא דאחרים. ושואל מה אנן קיימין? במה מדבר כאן? אם ברגיל אם הוא רגיל לראות את האדם הזה אפילו רחוק כפמה, חכים ליה! אפילו אם יעמוד רחוק יותר מד' אמות - יכיר אותו! ואם בשאינו רגיל כגון שרואה אותו בפעם הראשונה אפילו קרוב ליה לא חכים ליה! אפילו אם יעמוד קרוב אליו - לא יכיר אותו! ועונה אלא פי' אנן קיימין אלא כאן מדובר ברגיל ושאינו רגיל, כההוא דאזיל ליה לאכסניא ואתא לקיצין כגון אדם שמדי פעם בא לאכסניה. (הכא עסקינן בחברו הרגיל אצלו קצת, כאותו אורח שבא לפעמים להתארח אצלו).

אית תניי תניי יש תנאים השונים עד שיבחין בין זאב לכלב. בין חמור לערוד. ואית תניי תניי ויש תנאים השונים כדי שיהא רחוק מחבירו ארבע אמות ומפירו. הוא בעי מימר רצו לומר

מקשים התוס' על שיטת רבי אלעזר בן עזריה שאם אוכל רק עד חצות אינו מקיים את הפסוק

שהרי הפסוק אומר על קרבן הפסח שלא תותירו ממנו עד בוקר, ובקושיא מדייקים משמע שעד בוקר הוא כן רשאי לאוכלו, על מנת שלא יהיה נותר. ומתרצים, שלא תותירו, יש ללומדו שלא תשאירו ממנו באופן שתהיה תוצאה של נותר. ולכן הקדימו לאוכלו עד חצות, כי בלילה אינו רשאי לשורפו.

והכוונה היא אע"ג שרק בבוקר הוא נעשה נותר, מ"מ כבר מחצות הלילה - אסור לאוכלו. והכתוב מזהיר לאוכלו קודם חצות, כדי שלא יבוא בבוקר לידי נותר.

[דף ט עמוד ב]

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה -

פירש רש"י,
צמר הצבוע תכלת,
ויש מקומות **שלא עלה שם הצבוע** שפיר.
וקשה,
דאמרין במנחות (מג ב ושם),
ראה מצוה זו,
שבה תלוי מצוה אחרת,
ואיזו? - זו ק"ש,
כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן.
ואי קאי אגזית צמר - אינה תלויה בציצית.

ועוד,
בלילה נמי,
פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו.

ע"כ יש לפרש,
בין תכלת ללבן שבה,
בציצית - שהיה קבוע בו תכלת,
וגם שני חוטין לבן,
ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן.

ניתוח שיטת תנא קמא על ההבחנה הנדרשת כמדד ליכולת קריאת שמע בשחרית

המשנה הביאה מחלוקת מאימתי יכול הוא לקרוא את שמע בשחרית. לדעת תנא קמא נדרש הוא להבחין בין תכלת ללבן, ואילו רבי אליעזר דורש הבחנה דקה יותר בין תכלת לכרת, שמאחר והפער קטן יותר, נדרש אור רב יותר.

הגמרא חקרה שאין לך לסבור, כי מדובר גבבא דעמרא חיורא [פקעת צמר לבן] לגבבא דעמרא דתכלתא [פקעת צמר בצבע תכלת]. אי אפשר לומר כן, כי הא - ההבדל בין צבעים אלו, אפילו בלילה - 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.

התוס' מוכיחים מגמרא במנחות, שהפערים בין התכלת ללבן אינן סתם צמר, אלא בציצית עצמה

הגמרא במנחות לומדת: ורבנן, האי "וראיתם אותו" שדרש

**אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע,
שאינן שעה עוברת עד שלש שעות.**

ומיהו קשה,

דאמרינן ביומא (דף לז. ושם),

אף היא עשתה נברשת של זהב,

כיון שהחמה זורחת - היו ניצוצות יוצאות הימנה,

והיו יודעין **שהגיע הנץ החמה,**

ובא זמן ק"ש של שחרית,

ומוקי לה התם **בשאר עמא דירושלים,**

אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה,

והא לא הוי כותיקין,

שהיו קורין קודם להנץ, סמוך להנץ.

וי"ל,

דאותו זמן הוקבע לצבור,

לפי **שלא היו יכולין להקדים ולמהר** כותיקין,

כי רוב בני אדם אינם יכולין לכון אותה שעה.

אביי פוסק כי לקריאת שמע ראוי לכוון כותיקין

הגמרא כאן מביאה הכרעת הזמן כאביי: אמר אביי: הלכה לתחילת זמן הנחת תפילין, כזמן שקבעו אחרים לקריאת שמע, והוא משיכיר את חברו בריחוק ארבע אמות, אך לגבי קריאת שמע זמנה כותיקין. 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.

**מקשים התוס', כיצד ליישב שלוש פעמים בהם נפסק
אחרת**

התוס' מביאים שלושה זמנים שונים הרחוקים מאוד אחד מהשני, וכל אחד נאמר בלשון פסק. מקודם, הזמן המוקדם של עלות השחר. בהמשך התירו עד שלוש שעות, וכאן כותיקין. ובפרט שאביי הוא בתראה, ויש לסמוך על פסק זה. ומתוך כך מציעים איך לקיים את שלושת הדעות. אכן ההתחלה היא כדעה הראשונה מעלות השחר. ואכן נכונה הדעה השנייה, אלא שהיא זמן הסיום, עד ג' שעות. והדעה השלישית כאן היא בבחינת מצוה מן המובחר. וכל אחד מודה לחבירו, שאף הסובר מצווה מן המובחר, מודה שבדיעבד שלא הספיק לקרוא, זמנו עד ג' שעות.

ההוכחה שאין כאן דעה מכרעת השוללת את האחרות

נראה דכוונת התוס' להוכיח, מהא דאיתא לקמן, דר' יהושע אינו חולק על הותיקין, ואף הוא מודה דלמצוה מן המובחר יש לקרות עד הנץ החמה. דכמו כן ותיקין מודו לר' יהושע, שאם לא קרא קודם הנץ החמה - יכול לקרות עד שלש שעות.

הנברשת של הזהב, הודיעה על זמן קריאת שמע לרבים

הגמרא ביומא (לז, א) מספרת "מונבו המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח של היכל". ובהמשך (לז, ב) מדייקת הגמרא "תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה,

מן דמר מי שאומר בין זאב לכלב, בין חמור לערוד סובר כמן דמר בין תכלת לכתרן. ומן דמר ומי שאומר כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו, כמן דמר יסבור כמו האומר בין תכלת ללבן.

מעירים התוס', שלמרות הכלל שאחרים אומרים זה רבי מאיר, כאן לא ניתן לומר כך

אחד התירוצים שלפני שקנסו אותו אמרו בשמו, ואז אחרים הוא לאחר שקנסוהו, כלומר חזר בו ואמר באחרית ימיו.

כתב המגיד תעלומה וז"ל קישור דברי התוס' נ"ל דבזולת דברי הירושלמי י"ל שפיר דאחרים היינו ר"מ רק קודם שנשתנה שמו אמר כך משיכיר בין זאב לכלב ואח"כ לעת זקנותו אמר כך משיראה את חברו והא דלא סידר התנא ביחד, משום שהתנא סידר בסדר החומרות. ר"מ סבר משיכיר בין זאב לכלב ב' מינים, דאפילו שאינו יום כ"כ יכול להכירם. ור"ע מחמיר בין חמור לערוד שהוא ג"כ חמור הבר א"כ הו"ל מין אחד, וצריך לאור יום יותר להכיר בין זה לזה. ור"מ לעת זקנותו החמיר יותר, כשיראה את חברו שאינו רגיל כלל ויכירו, שכך הוא צורת פניו, ולזה צריך אור יום יותר.

אבל לפי הירושלמי, שמבאר דמירי ברגיל ואינו רגיל - יותר קולא הוא, אפילו מבין זאב לכלב, כי זאב אינו רגיל כלל, א"כ הו"ל לסדר אחרים קודם לר"מ. אלא על כרחך אחרים לאו ר"מ הוא, רק מהדורות האחרונים, על כן סידר דבריהם באחרונה עכ"ל.

לק"ש כותיקין -

תימא,

דלעיל פסקינן,

כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד,

ולקמן פסקי' **הלכה כר' יהושע,**

דאמר עד ג' שעות,

והכא פסק אביי שהוא בתרא, **ואמר כותיקין,**

ומשמע דהכי הלכתא.

וי"ל,

דודאי זמן ק"ש **מתחיל** לאחר עמוד השחר,

וזמנו **עד ג' שעות,**

ומיהו **מצוה מן המובחר** כותיקין,

סמוך להנץ החמה **כדי לסמוך גאולה לתפלה,**

ואפילו ותיקין נמי מודו לרבי יהושע,

שאם לא קרא קודם הנץ החמה,

דיכול לקרות עד שלש שעות,

ועל זה אנו סומכין.

וכן בפרק מי שמתו (דף כ"ב ב),

דקאמר,

בעל קרי שירד לשבול,

אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו',

ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב),

דילמא כר' יהושע וכותיקין,

כלומר מתניתין דקתני קודם הנץ החמה כותיקין,

כי בכך שפתח את סדר יומו כך, הרי מצווה רדפה מצווה, ולכן היה כה שמח, והיתה לו הצלחה כה מרובה. ואין לחשוב שמדובר על נזק גופני, אלא על נזק נפש, ובכך לא חטא. ויש שדייקן, כי בכך שהצליח להפריד את קריאת שמע לחוד, ואת הגאולה לחוד, ואז יש לו את שתי המעלות יחדיו, לכן כה שמח, שלא הפכם לעניין אחד שמוחק את מעלת כל אחד בפני עצמו.

[דף י עמוד א]

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו' -

וא"ת,
מאי כל הפרשיות,
והא לא אשכחן שום פרשה אחרת,
שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי, אלא היא.

וי"ל,
דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי.
אלא חתימה מעין פתיחה,
כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה.
תהלת ה' ידבר פי,
וכן הרבה פרשיות,
שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה.

דרך המשורר לפתוח ולסיים באותו הלשון

הגמרא מוכיחה כי פרק א ופרק בתהילים הינם פרשה אחת, אשר פותחת באשרי, ומסתיימת באשרי. "אלא שמע מינה: אשרי האיש ולמה רגשו גוים - חדא פרשה היא. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי; פתח באשרי - דכתיב, אשרי האיש, וסיים באשרי - דכתיב אשרי כל חוסי בו."

מקשים התוס', באמידת כל, סימן שיש עוד פרשיות כאלה, וזו היחידה

התוס' מביארים שאלה העולה מאליה, מאחר ורק פרשה זו פותחת ומסיימת באשרי, הרי לא ניתן לומר כל פרשה שהיתה חביבה. שהרי כל בא לומר שהיו עוד פרשיות בעיקרון זה. ומתמצים, שעם היות ופתיחה וסיום במילה אשרי, הרי פרשה זו הינה יחידנית, אלא שהעיקרון של המשוררים לפתוח ולסיים באותו הלשון קיימת למשל עם המילה תהילה (תהלה לדוד המסתיימת תהלת ה' ידבר פי), וכן עם הללויה.

ומבאר הרשב"א כגון שמתחיל בהללויה וסיים בהללויה (תהלים ק"ו קי"ד קל"ה קמ"ו קמ"ז קמ"ח קמ"ט ק"נ), וכן ה' אדונינו מה אדיר שמך שם ח' (שמתחיל בפסוק זה ומסיים באותו פסוק). כי הוא דרך שבח יותר. ומכאן סמכו חכמים ברוב הברכות, לעשות חתימתן מעין פתיחתן (ע' פסחים קד.).

הבן איש חי מתרץ קושיית התוס' באופן אחר, בספרו בן יהוידע

והתוספות ז"ל הקשו מאי כל פרשה, והא לא אשכחן שום פרשה שמתחלת ומסיימת באשרי אלא זו בלבד, ונראה לי

והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע. מיתבי: הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד - לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים. - אמר אביי: לשאר עמא דבירושלים."

התוס' ביומא הקשו, שהרי אותו אביי ביומא פוסק כאן אחרת, וחזרו על היסוד כאן ובתוספת

"ואומר ר"י, דוותיקין נמי מודו דזמנה עד ג' שעות, אף על פי שהיו ממהרין לקרותה עם הנץ החמה. וכן משמע בפ' מי שמתו (שם דף כה:): דקאמר אפילו תימא ר' יהושע דילמא כוותיקין כו', משמע בהדיא שהם סוברים כרבי יהושע. ואביי נמי לא נקט לק"ש כוותיקין, אלא לומר דאע"ג דהלכה כאחרים לק"ש, צריך לאחר מעט עד סמוך להנץ כוותיקין, כדי לסמוך גאולה לתפלה. ומן הדין זמן ק"ש מתחיל כאחרים, ונמשך זמנה עד ג' שעות כרבי יהושע, אלא שוותיקין מקדימין למצות ומשכימין לקרותה קודם הנץ, כדי שתהא תפלה ביום אחר הנץ, כדכתיב (תהלים עב) ייראוך עם שמש, שהוא אחר זריחת השמש, ומן הדין היה להקדימה כאחרים, שאז הוא זמן קימה."

כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק -

וא"ת,
והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה,
ומאי רבותיה דרב ברונא, דלא פסיק חוכא מפומיה.

ויש לומר,
דהכי קאמר,
כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין,
שקורין ק"ש - קודם הנץ, ותפלה - לאחר הנץ.

מעלת סמיכת גאולה לתפילה, והצלחתו המיוחדת של רב ברונא

הגמרא הביאה "העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהל קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה - אינו נזוק כל היום כולו." ובהמשך "אמר ליה רבי אלעא לעולא: כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה, דאדם גדול הוא ושמש במצות: זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא."

מקשים התוס', וכי במה הוא כל כך מיוחד, והרי כולנו מתפלל כך

אם כי יש קושיא אחת של ואם תאמר, הרי בעצם התוס' שואלים שתי שאלות, שמאחר וזה מבנה התפילה, אשר ברכת השחר האחרונה מסתיימת בגאל ישראל, וממילא יש כאן סמיכת גאולה לתפילה. הרי כל העולם כך מתפללים. ומדוע אנחנו לא מגיעים לדרגת רב ברונא. כלומר השאלה היא עלינו. והשאלה השניה הינה על מעלת רב ברונא. אם כן מדוע רק רב ברונא כה הצליח, עד שלא פסק פיו מחיוך.

מתרצים התוס', כי אופן סמיכתו היה שונה

מוסיפים התוס' גורם נוסף. הסמיכה היתה דווקא באופן של ותיקין, עד אשר את קריאת שמע קרא קודם הנץ, ואת התפילה לאחריה. וביערות דבש ביאר הרב יונתן אייבשיץ,

כלל בעוסק בתורה בשעת ק"ש, אבל אין כוונת הגמ' לומר, שצריך להפסיק מתלמוד תורה כדי לקרוא ק"ש, ומשום שגדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, כי גם לתפלה צריך להפסיק, אף שאינה גדולה מתלמוד תורה.

[דף יא עמוד א]

שנאמר בהם פאר -

פרש"י ואבל מעולל בעפר קרנו,
ואין נאה לתת פאר תחת אפר.

וא"ת,

ולמה לי האי טעמא,

תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל - 'פארך חבוש עליך',
מכלל דלכולי עלמא - אסור.

ותירץ השר מקוצי,

דצריך טעמא של רש"י,

כי היכי דלא נילף,

שאר מצות מתפילין מקל וחומר.

א"נ,

צריך טעמא דרש"י,

לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון,

דלא שייך מעולל בעפר קרנו,

אלא ביום ראשון דוקא.

הגמרא מחלקת בין סוגי טירדה שונים, ומה מונעת ממנו אותה טירדה

הכונס את הבתולה, מאחר וטרוד בבטילת מצווה, הרי הוא פטור מקריאת שמע. ומבארים כי סתם טירדה של רשות, כמו שטבעה ספינתו בים - אין בכוח טירדה כזאת לפוטרו. ומביאים דיון על אבל. שאין הוא פטור מהמצוות בשל טירדת אבלו. אלא רק בגלל שנאמר בתפילין פאר - והוא מתגולל בצערו באפר, הרי אלו אותן האותיות, ולא יתכן מי שמתבזה באפר, שישים עליו תפילין שעניינם מלכות ופאר.

מקשים התוס', לכאורה יש לנו גמרא מפורשת ללמוד הפטור מתפילין

מקשים התוס', כפי שלמדה הגמרא בפרק האחרון של מסכת מועד קטן. שיש דברים הנלמדים מיחזקאל, כיצד לנהוג, ורק הוא קיבל היתר יחיד ללבוש תפילין, פארך חבוש עליך. ומכאן לבד היה ניתן ללמוד, כי לכולם נאסר ללבוש תפילין.

מיחזקאל בלבד היינו עלולים לטעות לגבי שאר המצוות

מתרצים התוס', שמאחר והתורה כולה הוקשה לתפילין, היינו סוברים שיש להרחיב את זה לכל שאר הדברים. וללמוד בקל וחומר, ומה תפילין שהתיר הקב"ה ליחזקאל אסור לכל אדם. כל שכן שאר המצוות, שלא התיר אפילו ליחזקאל. אבל כעת שהנימוק הוא פאר תחת אפר, הרי זה מונע מאיתנו ללמוד לגבי השאר. וגם יכולנו לסבור כי רק אין חיוב לאבל להניח תפילין, ומרש"י למדים שיש כאן ממש איסור. שאין

בס"ד, דמה שכתב מסיימת - לאו דוקא על סוף המזמור, אלא כונתו לומר שכפל אשרי בשני פסוקים באותה פרשה, כי הכפילה של אשרי בשני פסוקים - זהו הוראה על חביבותה ולא תלייא בסיום המזמור ממש, וכדכתיב נמצא במזמור ל"ב [תהלים ל"ב א'] אשרי נשוי פשע כסוי חטאה אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון וכן במזמור קי"ט אשרי תמימי דרך וכו' אשרי נוצרי עדותיו וכו' דנקיט אשרי בתרי פסוקי בחדא פרשה:

[דף י עמוד ב]

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה -

תימה,

אפילו תפלה נמי,

דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.),

כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה.

וי"ל,

דהכי קאמר,

יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת, שלא בשעת ק"ש.

אבל מעוסק בתורה בשעת ק"ש - לא מיירי,

דאפילו בתפלה - פוסק.

הגמרא קובעת שיש מעלה בקריאת שמע אף יותר מלימוד התורה

הגמרא מדייקת, כי בקריאת שמע - יש שני גדרים. הגדר הראשון הינו מצוות קריאת שמע. והגדר השני, אפילו שאינו קוראה על מנת לקיים מצווה, הרי הוא כקורא פסוק בתורה. ומכאן רצה לדייק בגמרא את היסוד הבא. "אמר רבי מני: גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה - עדיף."

העוסק בתורה חייב להפסיק מלימודו לא רק לקריאת שמע אלא גם לתפילה

מקשים התוס', שאלה חזקה, והרי לא רק לקריאת שמע נדרש להפסיק מלימוד, אלא גם לתפילה. הגמרא בשבת קובעת, כי פרט למי שתורתו אומנותו, שאינו פוסק לתפילה, הרי אנו גם פוסקים לתפילה. "דתניא: חברים שהיו עוסקין בתורה - מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפלה. אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו, שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו - מפסיקין לקריאת שמע לתפלה."

אמנם בתוס' הרא"ש מציין כתירוצו ראשון, שזה עבור רשב"י וחביריו, שתורתם אומנותם, ואכן לגביהם לא ניתן להקשות מתפילה, ורק לאחר מכן כתירוצו שני הביא את דברי התוס' כאן.

התוס' מתרצים, באופן שאנו עוקרים את הקושיא, שזה אכן לא קשור על ההעדפה שבגללה אנו פוסקים ללמוד כוונת הגמ' לפרש, שגדול קיבול שכרו של הקורא ק"ש בעונתה, יותר מקיבול שכרו של העוסק בתורה. ולא מיירי

שמאי אומרים: בערב - כל אדם יטה ויקרא, ובבקר יעמוד, שנאמר: ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר: ובלכתך בדרך; אם כן, למה נאמר: ובשכבך ובקומך? - בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

הגמרא מביאה מחלוקת בפסיקה להלכה

"תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך.

רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

אכן יש מקום להקשות על שני הצדדים, ויש להבין מההלכה הפרטית שכאן

לכאורה, מאחר ויצאה בת קול, הרי ברור שאין הלכה כבית שמאי. אלא שיש קושי גם על רב יוסף, וזה לשון תוס' הרא"ש. "תמיה, היכי מיירי, אי בתר בת קול - אמאי קאמר עשה כדברי ב"ש עשה? ואי קודם בת קול - אמאי קאמר רב יוסף לא עשה ולא כלום? ועוד, אמאי לא מוכח מהך ברייתא דעשו ב"ש כדבריהם? ועוד, ממתני' מעובדא דר' טרפון דעבד כב"ש הוי מצי לאוכוחי? ועוד, מאי שייכא האי פלוגתא הכא טפי מבכולי תלמודא.

ותירץ ה"ר יהודה דוקא הכא שייכא הך פלוגתא טפי מבכולי תלמודא, ואפילו לאחר בת קול משום דב"ה נמי מודו שיכולין לקרותה מוטין ועומדין, ואינו נראה כחולק, ורב יוסף אמר דאפ"ה - לא עשה ולא כלום ולא יצא ידי קריאה, כדאשכחן גבי ר' יוחנן בן החורנית שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה, וקיים מצות סוכה מן התורה, ואפ"ה אמרו לו ב"ש לא קיימת מצות סוכה מימך, משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, ה"נ איכא למיחש לפעמים, שלא יוכל להטות וימנע מלקרות, להכי לא מייתי ראייה דעשו ב"ש כדבריהם, דהרואה אותו מוטה אינו אומר שעשה כן לעבור על דברי ב"ה, וכי האי גוונא משנינן התם בפ"ק דיבמות (י"ג ב') הרואה אומר - מלאכה הוא דלית, ליה הרואה אומר - לאפוש אורא הוא דעבד.

גם יש להתייחס האם התוספת היא לכאורה רק גזירה

הכלל הוא שאם הוסיפו חז"ל סייג למצווה, ואף שקיים את המצווה כדן תורה, אלא שרק לא עשה את הסייג - הרי אף חובת המצווה מדאורייתא - לא יצא. וכפי שהתוס' בסוכה מביאים "דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר

זה רק שאלה בהלכות אבלות אלא יש כאן שאלה מצד גדר מעלת התפילין.

הלימוד מרש"י בא גם לחייבו תפילין לאחר היום הראשון

ועוד, מה שהאבל מתגולל באפרו - הרי זה רק ביום הראשון. ולכן אנו לומדים לכיוון ההפוך, שהוא כן מחוייב בתפילין בכל שאר הימים. כי היה לנו מקום לסבור כי יחזקאל נאסר בכל זמן אבלותו.

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום -

וא"ת,

פשיטא דאין הלכה כמותן.

וי"ל,

הואיל וב"ש מחמירים על האדם שפי מב"ה,

לא שייך לומר פשיטא.

דהא דעשה כב"ש - לא עשה ולא כלום,

היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין,

אבל הכא בק"ש - לא פסלי ב"ה דברי ב"ש.

אבל תימא,

א"כ מה מייתי מסוכה כו',

לא קיימת מצות סוכה כו',

ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה,

לא עשה ולא כלום לב"ש,

אף העושה כב"ש,

לא עשה ולא כלום לב"ה,

ומאי קא מדמה,

התם - פסלי ב"ש לגמרי, מה דמכשרי ב"ה.

אבל הכא,

קרא קרית שמע כב"ש, אליבא דב"ה - יצא.

ע"כ פירש הר"ר שמעיה,

דקא מדמה הכי,

מדקאמר לא קיימת,

אף על גב דמן הדין יצא,

שהרי בראשו ורובו בסוכה - אינו אסור,

אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו.

כה"ג גבי ק"ש,

אף על גב דמן הדין - יצא בדיעבד,

כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין,

כדאי היית לחוב בעצמך.

אם עשה כב"ש, לב"ה - לא עשה ולא כלום.

[וע' תוספות סוכה דף ג. ד"ה דאמר].

המשנה מציגה את שיטת בית שמאי ובית הלל, ומיצד מחו חכמים ברבי טרפון

המשנה מביאה את אופן ההנהגה בקריאת שמע. "בית

כל פרשת ציצית והברכה שאחריה, והא שנינו לעיל [יב ב] שהקורא בעי לאדכורי יציאת מצרים בלילה? ומתרת הגמרא: דאמר הכי: "מודים אנחנו לך ה' אלוהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו ניסים וגבורות על הים ושרנו לך", ומסיים "מי כמכה" עד "גאל ישראל", ומקיים בזה את חיובו להזכיר יציאת מצרים בלילות.

נוסח התוס' רא"ש בסדרת השאלות על פירוש רש"י

"וקשה לר"ת, דמה אורך וקוצר יש בכאן בזו יותר מבזו, ועוד גם בשחרית נמי הראשונה ארוכה מן השניה, ועוד, הכי הו"ל למימר, ושנים לאחריה, הארוכה - לא יעשה קצרה, והקצרה - לא יעשה ארוכה, ועוד, דבתוספתא - לא מדכר השכיבנו בהדי קצרות."

מהלכו של ר"ת, הכל קשור רק לברכת אמת ואמונה, שניתן לאומרה בשני אופנים

ופירש ר"ת פירוש אחר, אחת ארוכה ואחת קצרה - אאמת ואמונה קאי. כלומר, בין שהיא ארוכה בין שהיא קצרה, כי בשתי מטבעות נתקנה, כשאומר פרשת ציצית - הוי ארוכה, וכשאינו אומר פרשת ציצית - הויא קצרה. ומביא הוכחה שמשמעות המילה אחת ארוכה ואחת קצרה, שהיא בין שהוא בחר להשתמש בנוסח הארוך, והיא תהיה ארוכה, ובין שיבחר לקצר בה, ותהיה קצרה. ומביאים התוס' על סגנון לשוני זה הוכחה מיבמות.

המשנה ביבמות משתמשת במילה אחד, במשמעות של בין, כלומר, ביו ארוכות ובין נשואות, בין בתולות ובין בעולות. "היבמה לא תחלוץ ולא תתייבם - עד שיש לה שלשה חדשים. וכן כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו - עד שיהיו להן שלשה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות, אחד גרושות ואחד אלמנות, אחד נשואות ואחד ארוסות."

מקום שאמרו לקצר -

כגון, בברכת פירות, ובברכת המצות, אין לו להאריך.

רש"י מבאר את המשנה בדרך אחת, והתוס' - דרך אחרת עימו

ונבאר המשנה תחילה לשיטת רש"י. 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. במקום שתקנו לחתום את הברכה בברוך - אינו רשאי לברך ושלא לחתום בה. ואם תקנו שלא לחתום בברכה, כגון ברכת הפירות והמצות - אינו רשאי לברך ולחתום.

תוס' זה הוא המשך של התוס' הקודם, ואכן תוס' הרא"ש חיבר ביניהם, ואלו דבריו לכאן

"ואגב דתנא אחת ארוכה ואחת קצרה, תנא נמי במקום שאמרו להאריך - אינו רשאי לקצר וכו', לחתום - אינו רשאי שלא לחתום, וקאי אברכות קצרות השניות בתוספתא, כגון ברכת המצות וברכת הפירות - שאינו רשאי להאריך בה יותר, וברכה ארוכה - אינו רשאי לעשותה קצרה, כאחת מן הברכות הקצרות. אבל הרשות בידו לקצר הארוכה מכמו שהיא, ובלבד

שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה."

אחת ארוכה ואחת קצרה -

פירש רש"י,

ארוכה - אמת ואמונה, קצרה - השכיבנו.

ותימה,

דהשכיבנו - נמי ארוכה הרבה,

ותדע, מדלא קא חשיב לה בתוספתא בהדי הקצרות.

ועוד,

פעמים שמאריכין הרבה בתוספת, כמו אור יום הנף.

ועוד,

אמת ואמונה - פעמים שמקצרין בה מאד,

כדאמרינן לקמן,

למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה,

הוא קא מסיים,

מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו',

בפרק היה קורא (לקמן דף יד ע"ב).

ונראה לר"ת,

דהכל קאי - אאמת ואמונה,

אחת ארוכה ואחת קצרה,

כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן.

וכן אשכחנא התם (יבמות דף מא.),

אחת ארוסות ואחת נשואות,

אחת בתולות ואחת בעולות.

התוס' מביא את פירוש רש"י על שתי הברכות של הערב

המשנה אומרת "בשחר - מברך שנים לפניה ואחת לאחריה, ובערב - מברך שנים לפניה ושנים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה". ומבאר רש"י "אחת ארוכה ואחת קצרה - אשתים לאחריה דערבית קאי (נוסח אחר: ארוכה - אמת ואמונה, קצרה - השכיבנו)."

התוס' מערים סוללת קושיות על פירושו

קושיא ראשונה - כיצד ניתן לכנות את השכיבנו ברכה קצרה. ובפרט שבנוסח שלנו יש בה כחמישים מילים, והלזו קצרה תיקרא? ואפילו שהיא יותר קצרה מאמת ואמונה, עדיין לא ניתן לה לזכות בתואר של קצרה. ומביאים ראייה על שאלתם, שמה שהתוספתא מונה מספר ברכות קצרות, והנה השכיבנו אינה מנויה שם.

קושיא שניה - בתפילת מעריב לליל שני של פסח יש נוסחאות בהם אומרים הארכה גדולה של אור הנף יום. כי למחרת הניפו את מנחת העומר במקדש, ולכן בערבית קודם לכך נהגו להוסיף פיוטים. כלומר, לא רק שבדרך כלל אינה קצרה, אלא מאחר והתירו בה להאריך ביותר, הרי בהיותה קצרה, לא היה ניתן לקבוע דווקא בה את ההארכה.

קושיא שלישית - הגמרא בהמשך מביאה גירסה מקוצרת ביותר של אמת ואמונה ומקשה הגמרא: איך יכול לדלג על

דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה,
דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן,
ובשבילה אינו נפטר מברכת התורה,
אלא אם ילמוד מיד,

וגם לא יעשה היסח הדעת.
 אבל ברכת אשר בחר בנו,
 וברכת לעסוק בדברי תורה,
שהן עיקר לברכת התורה - פוטרות כל היום.

וא"ת,

מאי שנא מסוכה,
שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה.

וי"ל,

דשאני תורה שאינו מייאש דעתו,
דכל שעה אדם מחוייב ללמוד,
דכתיב והגית בו יומם ולילה,
והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק.
 אבל אכילה בסוכה - יש שעה קבועה.

וא"ת,

מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה.

וי"ל,

דברכה דאכילה, שמברכין לישב - **פוטרות.**

א"נ,

משום **שמא לא יישן,** והוי - ברכה לבטלה,
שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה.

והיה אומר ר"ת,

כשאדם **עומד ממסתו בלילה** (בשחרית) ללמוד,
 שא"צ לברך ברכת התורה,
 מפני שברכת התורה של **אתמול שחרית,**
פוטר עד שחרית אחרת,
 ולא נהירא.

והצרפתים נהגו לומר,
פסוקים דברכת כהנים,
 וגם אלו דברים שאין להם שיעור,
 שהיא **משנה** (פ"א דפאה),
 ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו',
 שהיא **ברייתא** (מסכת שבת קכז.),
 מפני הירושלמי, **דבעי שילמוד על אתר.**
אבל א"צ כמו שכתבתי כבר.

דיני ברכת התורה והאם יוצא ידי חובה בברכת אהבה רבה

הגמרא מונה שלושה נושאים. הנושא הראשון האם אהבה רבה פוטר את ברכת התורה ובאיזה אופן. "אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע -

שלא יעשנה כאחת מן הקצרות, וכן הרשות בידו להאריך יותר מכמו שהיא, ובלבד שלא תהא מהברכות הקצרות, כגון ברכת הפירות וברכת המצות."

[דף יא עמוד ב]

ורבנן אמרי אהבת עולם וכו' -

הלכך תקינן לומר,
 בשחרית - אהבה רבה,
 ובערבית - אהבת עולם.

הגמרא דנה לגבי הברכה השניה בשחרית

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.

ורבנן אמרי [שאר האמוראים, נחלקו על שמואל ורבי אלעזר, וסברין] שהנוסח בפתחת הברכה הוא "אהבת עולם" [ואין מחלוקת אלא בתיבות הראשונות של הברכה, אבל לכולי עלמא המשך נוסח הברכה שוה]. וכן הוא, הכתוב, אומר [ירמיה לא ב] "ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד".

מאחר ויש מחלוקת תיקנו דרך שיש בה פשרה

ובתוס' הרא"ש פירט ד"ה אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם - "מ"מ כתבו הגאונים, שיש לקיים דברי שניהם, ונהגו לומר, שחרית - אהבה רבה, ערבית - אהבת עולם. וכן סתמא דתלמודא מזכיר לקמן אהבה רבה בשל שחרית."

שכבר נפטר באהבה רבה. עד הלכך נימרינהו לכולהו -

בירושלמי יש,
 הא דאמרינן שכבר **נפטר באהבה רבה,**
והוא ששנה על אתר,
 פירוש לאלתר,
שלמד מיד באותו מקום.

ונשאל להרב ר' יצחק,
 כגון אנו,
 שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר,
שאנו טרודין והולכים כך,
בלא למוד עד אמצע היום או יותר,
 אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה,
 פעם אחרת **כשאנו מתחילין ללמוד.**

והשיב ר"י,

דלא קיימא לן כאותו ירושלמי,
 הואיל וגמרא שלנו - לא אמרו,
 ואין צריך לאלתר ללמוד.

ועוד,

אפילו לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה,

ונדרשים אנו לברך על כל אחת בנפרד, בניגוד ללימוד התורה, שהוא נפטר בברכתו בבוקר לכל מהלך היום. ושואלים התוס' להבין עומק ההבדל. עונים התוס' שמאחר ואינו מתייחס מללמוד תורה ברצף, הרי כל הלימוד הינו יחידה אחת. בניגוד לכך, לכל סעודה יש שעה, וידוע מראש שיאכל מספר סעודות ביום.

חקירה נוספת הינה לגבי שינה, שיש בה חומרא אפילו על סעודה, בכך שאסור לו לישון שינת עראי מחוץ לסוכה, ובניגוד לכך, שרשאי הוא לאכול עראי מחוץ לסוכה. ושתי תשובות בדבר, האחת כי השינה נכללת בברכת הסעודה, והתשובה השניה, שפעולת שינה אינה בכוחו, והיאך יברך עליה, ולא יצליח לישון, ותהיה ברכה לבטלה. מה שאין כן לגבי הלימוד, באשר מי שדעתו תדיר על למודו אם יצא למלאכתו ולעסקיו - לא הוא הפסק.

ההתייחסות לזמן הבוקר קודם ברכת התורה

מצד אחד, ניתן לתלות שהברכה אינה נפעלת מזמן ההשכמה, אלא מאחר ותיקנו פעם ביום, הרי הרצף מאתמול מועיל. ומצד שני, תיקנו שיאמר פסוקי ברכת כהנים, משנה וברייתא, אך לפי שזאת תקנה יומית, אין הכרח בדבר.

ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל -

אבל לא גרס למדני חקין,
שאין זו ברכה, אלא בקשה שאמר דוד.

הגמרא מונה את אופני ברכת התורה, ומכריעה לברך את מולך

"מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו."

התוס' נעמדים על חתימת הברכה

מאחר ורבי יוחנן חתם המלמד תורה לעמו ישראל, באו התוס' לשלול גירסה של למדני חוקך, שאין בה גדר ברכה, אלא בקשה שדוד המלך בתהלים מתפלל שהקב"ה יתן לו.

והיה מי שדייק: "נראה לי, שמזה למד הר"ר יונה (לקמן בפרק כיצד מברכין כ"ח ע"א בדפי הרי"ף) שכתב במי שטעה והתחיל לבטלה ברוך אתה ה' - יסיים למדני חקין, דהוה כמו אומר הפסוק ולא הוי ברכה לבטלה, כי איננו ברכה כי אם בקשה כנ"ל. מה שאין כן אם היה דוד גם כן לשם ברכה נתכווין כגסת למדני חקין, אף אם יסיים למדני חקין - היה ברכה לבטלה, כי זה גופיה ברכה היא."

התוס' באו לשלול היותה לשון ברכה, אלא בקשה שאמר דוד [תהלים קיט יב] ובכך הוסיפו על דברי רש"י. דרש"י כתב שאין זו ברכה והודאה על שעבר וכו', והתוס' לא ניחא להו בזה, דשפיר אפשר לפרש על ההוה בא"י למדנו חקין. רוצה

צריך לברך, משקרא קריאת שמע - אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. והטעם לכך הוא לפי שיש בברכה זו מעין נוסח ברכות התורה: "ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך", מעין "והערב נא", ואילו "ותלמד חוקי חיים" מעין "אשר בחר בנו וחי עולם נטע בתוכנו".

הנושא השני על מה צריך לברך, רק על התורה או יותר מכך. "אמר רב הונא: למקרא - צריך לברך, ולמדרש - אינו צריך לברך; ורבי אלעזר אמר: למקרא ולמדרש - צריך לברך, למשנה - אינו צריך לברך; ורבי יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך, [אבל לתלמוד אינו צריך לברך]. ורבא אמר: אף לתלמוד צריך (לחזור ולברך) [לברך];"

הנושא השלישי - בחירת הנוסח לברכת התורה. הצעת שלושה נוסחים, וההכרעה לחבר את כולן. "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו."

מובא בירושלמי, כי ניתן להיפטר מברכת באהבה רבה, בשעה שהצמיד לזה לימוד

שמואל אמר, השפים לשנות לעסוק בתורה קודם קריאת שמע, צריך לברך ברכת התורה לאחר קריאת שמע אין צריך לברך שכבר יצא בברכת אהבה רבה. אמר רבי בא והוא ששנה שלמד על אחר מיד, כי ברכת אהבה רבה - לא נתקנה על התורה, אבל אם למד מיד אחרי שאמרה, פוטרנו מלברך ברכת התורה.

יש להבין מדוע אנו איננו נוהגים כך

מבאר התוס' רא"ש את הטעם לקריאתה בירושלמי, ומה שאנו לא נוהגים כך. והוא מדלג על הטעם הראשון המובא בתוס' שלנו, מחמת שאיננו נוהגים בירושלמי, מאחר וניתן לבאר זאת גם בלא לשלול את הירושלמי.

"ונראה, דהיינו דוקא בברכה דאהבה רבה, דלא מתחזיא לשם ברכת התורה, אלא כששנה על אתר, ואם שנה על אתר - אז היא נראית ברכה לשם עסק התורה, כמו לשם ק"ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום, אפילו יפסיק ויעמוד וילמוד, וכן המברך על התורה ולמד - אין צריך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע, ולכן הוצרך לומר והוא ששנה על אתר על הנפטר באהבה רבה, ולא על המברך ברכת התורה.

דאי לא תימא הכי, היה לו להשמיענו בעלמא, דהפסק שבאמצע העסק - הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך, וכ"ש הנפטר באהבה רבה, ואפי' את"ל דאין חילוק בין ברכת התורה ובין הנפטר באהבה רבה מ"מ מסתבר דבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרין לעשות צרכיהן כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם - לא חשיב הפסק לענין ברכה."

ההתייחסות לברכות בסוכה, וההבדל ללימוד תורה

מצד אחד, אנו מוצאים כי כל סעודה בסוכה קובעת ברכה,

פירש רש"י,

מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור,

כדאמרין ביומא הקורא כו',

ויכול לסבור הברייתא כותיקין.

מהלך הכהנים באמירת ברכת יוצר אור במקדש

הגמרא לעיל הביאה את המשנה במסכת תמיד. 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. וכאן יש דיוק איזו ברכה אמרו הכהנים, ולומר, כי אפילו לא אמרו את יוצר אור, הרי זה בגלל שעדיין לא הגיע זמן החיוב שלה.

התוס' מחלקים בין זמן שלא ראוי בדיעבד ולכתחילה

מלכתחילה גם זמן שחיתת התמיד הוא משיעלה עמוד השחר. זמן קריאת שמע בשעת הדחק, הוא מעלות השחר. ולעיל (ח, ב) אף פסק רשב"י שמי שקראה אחר חצות כן יצא ידי חובה. והנקודה היא - שאכן לכתחילה ראוי לאומרה כוותיקין בשעת הנץ החמה, ואז לסמוך גאולה (גאל ישראל של ברכות שמע) עם התפילה. שהיא מצווה מן המובחר.

אנשי משמר היו מקדימים לקרות קריאת שמע אמנם אחר עלות השחר. ולכן הגמרא ביומא אמרה, שמי שהיה קורא עם אנשי משמר - שלא יצא בכך, וניתן לומר שרק למצווה מן המובחר לא יצא. מאחר וכל דבר שמצוותו ביום, לכתחילה הוא אחרי הנץ. אמנם הכהנים נמנעו מלומר יוצר אור, אלא רק אהבה רבה, שחששו שמא לא יספיקו לומר לאחר מכן.

ברכה אחת למשמר היוצא וכו' -

תימא קצת,

מאי היא,

הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות.

הברכה שמוסיפים למשמר היוצא

עוד שנינו במשנה במסכת תמיד: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא: מבררת הגמרא: 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!

התוס' מקשים על מבנה הברכה

מבנה ברכה על מנת שתיחשב לברכה גמורה, צריך שיהיה בה שם ומלכות. בבחינת ברוך אתה השם אלוקינו מלך העולם. ולמרות שהלשון שאמרו הינה מעודדת ומחזקת, מקשים התוס', שיש כאן מעט תימהון, לכאורה, כיצד שייך להצמיד לכך את הגדר של ברכה? שהרי הלשון במשנה הוא מוסיפין בה ברכה. ומאחר והיא חלק מרצף של ברכות תקניות, לכן התקשו התוס' בכך.

אמנם תירצו על כך, שנאמר לעיל ז, א שביקש הקב"ה מרבי ישמעאל בן אלישע שיברך אותו, ואמר לו יהי רצון מלפניך, שיכבשו רחמיך את כעסך וכו', והרי אין שם גדר של שם ומלכות. ועוד, שאין זה ברכת הודאה, מצוה או שבח לבורא, שיש בה גדרים, שאמרו על כך מפורשות שכל ברכה

לומר, יברך הש"י אשר הוא לומד אותנו חקיק כמו נותן התורה בהוה, וכמו המלמד תורה וכו' בהוה. רק התוס' כתבו כיון שדוד אמרה (מלכתחילה) בלשון בקשה - אין לנו לשנות הכונה.

וברכת כהנים -

ואין זה דוכן,

שהרי לא היו עומדים לדוכן **עד לאחר הקטרת**

אמורים,

כדאיתא בתמיד ואמרין בתענית (פ"ד ד' כו:),

שלשה פעמים ביום הכהנים נושאים כפיהם וכו',

וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים,

אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה,

אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים,

כמו שאנו אומרים.

סדר עבודת הכהנים בבוקר

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. וברכו את העם [דהיינו, יחד עם העם] ג' ברכות, ואלו הן: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים - שברכו את העם.

מדדיקים התוס', שלא היה זה על הדוכן עם נשיאת

כפיים

הכהנים לא היו עומדים על הדוכן רק לאחר הקטרת האימורים. וההוכחה שאם גם כאן היתה נשיאת כפים נוספת, הרי היו צריכים למנות שהכהנים מברכים ארבע פעמים בכל יום רגיל. ומאחר ולא ספרו ברכה זו, הרי כאן מדובר על אמירה וללא נשיאת כפיים.

הרחיב זאת בתוס' הרא"ש על אופן אמירתם

"וברכת כהנים - היינו שים שלום, או שמא היו אומרים פסוקי ברכת כהנים, כמו שאנו אומרים אותם אחר הודאה קודם שים שלום ומסיים שים שלום, אבל לא היו נושאים כפיהם, דא"כ היה לו להאריך ולפרש דין נשיאות כפים במקדש כמו שמפרש בתמיד פ' החלו עולין, ועוד הוי ליה למיתני בתענית (כ"ו א') גבי ג' פעמים ביום הכהנים נושאים את כפיהם וכו' ובמקדש - ד' פעמים, אחת - לפני הקטרה, ואחת - לאחר הקטרה, ובכל הספרים גרסי' וברכו את העם וגם רש"י גריס ליה ופירש עם העם, ואי אפשר לקיימו, דאכתי לא הגיע אפי' זמן ק"ש."

[דף יב עמוד א]

משום דלא מטא זמן יוצר אור -

דנהי דשחיתת התמיד משיעלה עמוד השחר,

בשיכר, על זה לא היתה בכלל שאלה, כי הפתיחה אינה על הברוך אתה, אלא מה הוא חושב בשעה שמברך בשם ומלכות.

לא לאתויי נהמא -

ופירש רב אלפס,
**השתא דלא אפשר בעיין - אזלינן לקולא,
ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא - יצא.**

ור"י היה אומר - **לחומרא,
דצריך לברך פעם אחרת.**

ומיהו היה אומר ר"ח,
אם היה יודע בבידור שטעה בדבורו,
שאמר **בורא פרי העץ תחת** (בורא) **פרי הגפן,
דבתוך כדי דבור - יכול לחזור בו.**
וכן בי"ט בחתימה של יום טוב,
אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים,
ואמר מקדש השבת **וחזר בתוך כדי דבור - יצא,
אחרי שהוא יודע שהוא י"ט.**

והקשה הר"ר יעקב מקינון,
מאי קא מבעיא ליה,
והא ודאי מצות - **אינן צריכות כוונה.**

והיה אומר הר"י,
דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת,
ולא נתכוין לצאת.
**אבל היכא דנתכוין לברך על היין,
ונמצא שכר - לא מהני.**

הרי"ף פוסק שימאחר ואין הכרעה, הרי בברכות יש להקל היכן שלא מבורר

לשון הרי"ף: "היכא דנקיט כסא דשכרא בידיה, וקסבר דחמרא הוא. פתח בדחמרא וסיים בדשכרא מאי? בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, ולא איפשיטא - ולקולא עבדינן, ולא מהדרינן ליה, דספיקא דרבנן - לקולא." אמנם ר"י מצריכו לחזור ולברך.

יש להבין סברת ר"י להחמיר, ולא לומר ספק ברכות להקל

בדברי ר"י המחמיר, נראה דס"ל, דלא שייך בזה ספק ברכות להקל. דזה אומרים אם ספק לנו אם צריך לברך איזה ברכה. אבל בכאן הספק לנו אם ליהנות מהמאכל ההוא ע"י אותה ברכה שבירך כבר או אסור לו ליהנות עד שיברך כראוי, נראה ביותר דאסור לו ליהנות עד שיברך. והרי אמרו דלכתחילה לא יאכל עד שילך אצל חכם, ללמוד הברכה הראוי, הגם שאפשר לו לצאת ע"י ברכת שהכל. ומכל שכן לנידון שלנו.

גדר טעות שניתן לתקנה תוך כדי דיבור

שאלת התוס' היא בעיה חדשה, הקשורה בנושא. כי כאן יש לו את הכוונה כבר בעת אמירת הברכה, אלא שרק פיו הכשילו, ונמצא כי זאת טעות מסגנון אחר לגמרי. ואין כאן את הגדרים של חוסר ידיעה של מה הברכה, או טעות בהבנת

שין בזה הזכרת שם ומלכות - אינה ברכה. אלא כאדם המברך את חבריו. וכמו שהקב"ה מברך לכהנים בברכתו לישראל בשלום. אלא שבברכה להדיוט לכתחילה אין חסרון בכך. ומה שנאמר ברכה הוא לשון ברכת הדיוט.

והאמרי אמת תירץ, שעצם אחדותם של ישראל, הרי זה כמו שאיחלת שלום בשם, כי כשיש אחדות יש גילוי שם. שהרי שלום הינו אחד משמותיו של הקב"ה.

פתח -

ואמר בא"י אלהינו מלך העולם,
והיה סבור שהיה יין **והבין** שהיה שכר,
ואחר שהבין שהיה שכר - **סיים** שהכל.

כללי הברכות, להאריך ולקצר, וטיפול בטעויות

המשנה לעיל אמרה "מקום שאמרו להאריך - אינו רשאי לקצר, לקצר - אינו רשאי להאריך, לחתום - אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום - אינו רשאי לחתום." אלא שדנה הגמרא, פשיטא לן הלכה זו: היכא דקא נקיט שאחזו 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 אדעתא לסיים את הברכה דשכרא, שהיא "שהכל נהיה בדברך", ונזכר כי הכוס שבידו מלאה יין, וסיים את סוף הברכה כהוגן, בברכה דחמרא, שהיא "בורא פרי הגפן" - באופן כזה פשיטא שיצא בברכה הזאת. וטעמו של דבר: דאי נמי, אפילו אם היה מסיים כפי שהתכוון לומר תחילה בפתיחת הברכה, ואמר "שהכל נהיה בדברך" - גם יצא! דהא תנן: על כולם, בין פרי האדמה ובין פרי העץ, למרות שהתייחדה ברכה מיוחדת לכל אחד, בכל זאת, אם אמר "שהכל נהיה בדברך" - יצא! כי ברכת "שהכל" היא ברכה הכוללת את כל האוכלים והמשקים, ופוטרת אף את ברכת הגפן.

אלא שיש לדון באופן דלדלהלן: היכא דקא נקיט אחז כסא דשכרא בידיה, וטעה וקסבר דחמרא הוא, ופתח וברך 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 בדברך", ובזה יש להסתפק מאי ההלכה? 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 בדברך", וברכה ראויה היא.

יש לדקדק בדיוק על איזה שלב ידיעתו נכונה, ומאיזה שלב הוא מתקן

התוס' דנים על המקרה השני, האמת שיש בידו שיכר, אלא בפתיחה טעה וסבר שזה יין, ולפיכך פתח כברכת יין, ומאחר את לשון המלכות, אלא שלפני שסיים, הבין את טעותו ואז חתם כראוי. שאם היה מסיים ומברך בטעות שהכל, אף שהיא הברכה הנכונה, הרי צריך שיכוון למה שהוא מוציא מפיו, ולא יצא. כלומר, אם לפני אמירת המלכות היה תופס שמדובר

המתים." שהאדם מאמין בהקב"ה ומפקיד רוחו בידו עיפה, ומחזירה לו בבקר רגועה ומחדש כחו, על כן הזכירו אמונה בערב וחסד בבקר. כי אם לא היה מאמין שמחזיר לו באופן נעלה - לא היה נותן.

אמת ויציב וכו' -

לא קאי על השכינה,
אלא קאי אהדבר הזה וכו'.
וכן איתא בהר"ם.

ואיתא בירושלמי, האי מרגניתא דלית ביה שימא, פירוש,
שאין לה שומא - כל מה שמשבח - מתגני לה,
כדאמר לקמן (דף לג ב),
בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא,
והיה מאריך הרבה,
וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמורך,
כי כל פה לא יוכל לספר שבחו.

חובת אמירת אמת ויציב בבוקר

אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית - לא יצא ידי חובתו, שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות. 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. "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.

תפילת אמת ויציב מקשרת שני עניינים

קריאת שמע מסתיימת במילים הללו: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיטֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיכֶם. אָמֵן: הש"ץ חוזר ואומר. יְהוָה אֱלֹהֶיכֶם אָמֵן: וְיִצְיִב וְנִכְוֶן וְקִים וְיִשָּׁר וְנֶאֱמָן וְאֶהוֹב וְחָבִיב וְנַחֲמָד וְנָעִים וְנִזְרָא וְאֶדִיר וְמִתְקַן וְמִקְבָּל וְטוֹב וְיִפְּה הַדְּבָר הַזֶּה עֲלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד: כלומר, יש להבין על מה נאמר יציב, על אחר או קדימה. שהרי כל חמש עשרה מילים המחוברות בואו החיבור הינן יחידה אחת. האחר הולך על הקב"ה ה' אלוקיכם אמת. ואז הפירוש שאותו אנו באים לשלול, כי היציב קשור לה'. ולאחר כל חמישה עשר הדברים מובא הדבר הזה. ומבארים כי זה אכן הולך על כך.

התוס' מדגישים כי זה טעות לסבור שכל חמש עשרה התארים הולכים על הקב"ה

התוס' מביאים ראיה, כי כל חמש עשרה התארים המופלאים אינם יכולים להתקרב ולתאר את מעלת ה', ומתוך כך ברור, כי כפי שהקדימו, שהתארים הללו הולכים על הדבר הזה ולא על ה'. כי כאשר הינך בא לתאר בתיאורים מרשימים ככל שיהיו דבר שהוא מעל כל גדר הגדרה, הרי כל מילותיהם הם מילות של נברא המוגבל, ולא יתקרבו כלל לעולם לתאר את גדלות הבורא.

המציאות, שכאן ניתן לומר, שהיה עליו ללמוד, וזאת הסיבה לדעה המחמירה להחזירו. וטעות של תוך כדי דיבור היא רק לתקן את מה שהוא יודע שהוא הוציא בטעות, ולפעמים הטעות היא שיגרת הלשון. כי שבתות קיימות הרבה יותר ממועדים. והוא מתכוון לומר של יום טוב, אלא מצד רגילות לשונו אומר בניגוד לכוונתו. וזה כל טעות של זמן מידי, בבחינת שלום עליך מורי ורבי.

ההבדל בין חסרון כוונה לטעות ממשית

לכאורה יש להקשות, על חסרון כוונה, אפי' למ"ד מצות צריכות כוונה, מ"מ הברכה דלא חמירי כל כך שהרי אין מעכבת אין סברא שתהא נפסדת. ולמשל שהיה עובר מאחרי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, שאז אין בכוח ההעדר של הכוונה לפוסלה. אפי' בלא שום כוונת הברכה עולה לו, כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה בעולם. ונראה דלאו קושיא היא, דטפי עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה לברכה אחרת.

להגיד בבקר חסדך -

חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו,
גון ממצרים גאלתנו.
ואמונתך - פי' מדבר על העתיד,
שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו,
ויגאלנו מיד המלכים,
ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה,
כדי לסמוך לגאל ישראל.

א"נ,
ע"ד המדרש (רבה איכה ג),
חדשים לבקרים רבה אמונתך,
שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו, ומחזירה בלא יגיעה.

העיתוי המתאים של החסד לבוקר

אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית - לא יצא ידי חובתו, שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות. חסד קשור עם משהו מוחשי, שניתן למשוש. ואמונה הולכת על דבר שאעפ"כ שאין אנו רואים זאת כלל, אנו מאמינים ובטוחים שהדבר יגיע. ויתירה מזו, לילה הוא זמן של חושך והעלם, ורק במצב בו קיימת האמונה, הרי הוא כבר רואה במוחש "בכוח", אף שב"פועל" בדיוק במצב ההופכי. ונראה לבאר, כי כל פירוש התמקד רק על שני תהליכים שונים, ושכל אחד בזמן המתאים לו. אולם הפסוק מדבר על שניהם יחדיו. ומשמעו שהוא רואה בפועל שהעתיד מבחינתו כה בטוח, עד שהוא לוקח זאת וסומך עם גאל ישראל, על הדבר כאילו הוא כבר ממש נעשה.

האמונה היא על זמן הפיקדון, שנועד על מנת לקבל פירות, באיכות חדשה

הובא במדרש איכה, המבליט עד כמה אדם מתפעל מפעולה פשוטה החוזרת בכל יום, כיצד אדם הולך לישון עייף, ושינה היא על גבול המיתתה, וקם רענן, שזה גם סמל לביטחון בתחיית המתים כפשוטה. "א"ר אלכסנדר על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר אנו יודעין שאמונתך רבה לתחית

אם בא לשחות,
**תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה,
מלמדין אותו שלא ישחה.**

הקדמה זו מספרת על עיתוי זמן הכריעה והזקיפה

בתחילת הסוגיא הביאה הגמרא הנהגה כללית. ואמר רבה בר חנינא [סבא] משמיה דרב: המתפלל, כשהוא כורע - כורע בברוך וכשהוא זוקף - זוקף בשם. אמר שמואל: מאי טעמא דרב - דכתיב: ה' זוקף כפופים. מתיבי: מפני שמי נחת הוא! - מי כתיב בשמי? מפני שמי כתיב. אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך! הכי אמר אבוך: כשהוא כורע - כורע בברוך, כשהוא זוקף - זוקף בשם.

אופן הכפיפה הנדרשת בשעה ששוחה

הגמרא מספרת על הנהגתו של רב ששת בתפילתו. "רב ששת כי כרע - כרע כחזרא, כי קא זקיף - זקיף כחויא." בגמרא בהמשך המסכת מובא על אופן הכפיפה בתפילת העמידה. עולא אמר: צריך לכרוע עד כדי שיראה איסר שכנגד לבו בלבד. 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. (ורש"י פירש בסוכה לא, א כי אגמון דומה לאיש גיבן והזקן, שראשיהן שחין וכפופין למטה).

הבעיה עם האופן בו הצב מופף

פירש בערוך בשם רב האי גאון חזרא הוא אחד ממיני קוצין שמצוי בבבל וקורין אותן אלחז"ר, וה"פ וכריעה - שלא יכרע מאמצע מתניו וראשו זקוף ועומד, אלא צריך [לכוף] את ראשו כאגמון, ולכוף צווארו. ובירושלמי דפרקין תני ובלבד שלא ישחא יותר מדאי, א"ר ירמיה ובלבד שלא [נעבד] כהדא חיזרונא, והצב למינהו מתרגם בירושלמי חיזרונא, כלומר הצב דומה לצפרדע כששוחה שוחה ממתניו, [ואמרי] התם מעשה באדם אחד ששחה יותר מדאי והעבירו ר' יוחנן, א"ר חייא בר אבא לא העבירו אלא גער בו.

ההנהגה של ריבוי כפיפות, שיש להדגיש זאת לקראת הימים הנוראים

התוס' מבארים התייחסות לאופן בו האדם שוחה בברכות. תנו רבנן: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחילת כל ברכה וברכה - מלמדין אותו שלא ישחה. ומדייקים התוס', שאכן הוא רשאי לשחות, ובתנאי שיהיה זה רק בברוך, אלא שיזדקף מיד, כך שבשעת סוף הברכה כבר אינו כפוף.

והלכתא כותיה דרבה -

**דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט,
ואם לא אמר - מחזירין אותו.**

וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים,
**מחזירים אותו אם לא אמר.
דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים,
אינו יוצא ידי חובתו.**

רב הונא אמר בשם רב (איוב לו, כג) שדי לא מצאנהו שגיא כח - לא מציינו לספר כחו וגבורתו של הקדוש ברוך הוא. רבי אבהו אמר בשם רבי יוחנן (שם, כ) היספר לו כי אדבר כי אמר איש כי יבלע. אם בא אדם לספר גבורותיו של הקדוש ברוך הוא מתבלע מן העולם. אמר רבי שמואל בר נחמן (תהילים קו, ב) מי ימלא גבורות ה' ודורש את הפסוק, שודד המלך אמר, מי שיוכל להשמיע כל תהילתו, הוא ימלא גבורות ה' פגון אני וחיבירי.

אמר רבי אבון מסביר ע"ד הפשט מי ימלא גבורות ה' מי יוכל למלא גבורות ה' וכו' תרגם יעקב פפר נבוריאי בצור (תהילים סה, ב) לך דמיה תהלה אלהים בציון פירוש הפסוק הוא סמא דכולא סוף דבר משתוקא השתיקה, והיא הדבר המתאים לך. משל למרגלית דלית לה טימי שאין לה ערך מרוב יוקר שלה כל שמשבח בה פגמה שכל מי שינסה לשבח אותה, פוגם בה. כך הקדוש ברוך הוא, אין להוסיף על מטבע שטבעו אנשי הכנסת הגדולה שסדרו שבחיו בתפלה.

התוס' מביאים ראיה על כך מהמשך ברכות

הדרך להבליט מעשה שאינו הגיוני הוא להביאו לידי גיחוך, בבחינת כל המוסיף - גורע. ושמה שהותר לנו לשבחו הוא לא על מנת לתאר אותו, אלא כעין סמל. והוא על דרך שביארו כי מה שמקדשים אשה בפרוטה הוא נועד להראות, כי שום כסף לא יוכל להעריך את כמה שהיא באמת שווה. "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן - אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה - לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!"

[דף יב עמוד ב]

כרע כחזרא -

ולקמן (ד' כח:): אמרינן,
עד שיראה איסר וכו',
פי', **לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף,**
אלא בעי נמי **שיכוף הראש,**
וכן איתא בירושלמי דפרקין,
ובלבד שלא ישוח יותר מדאי.

אמר רבי ירמיה,
ובלבד **שלא יעשה** כהדין חדרונא,
והיינו תרגום ירושלמי של צב (ויקרא יא),
והצב כשהוא שוחה, **ראשו - זקוף.**

ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה,
צריך לזהר שיגביה קודם שיסיים הברכה,
רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד,
דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.),

מנ"ל דמחזירין אותו אין זה נקרא משנה ממטבע ברכות מאחר שלא הוזכר בגמרא: (ויש גירסה שמדובר ברבי משה מאיברא, מבעלי התוספות).

בקשו לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו' -

איתא בירושלמי, דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע, לפי שכלולים בהם עשרת הדברות, ועיין בו ותמצא הכל.

הטעם שרצו לקבוע את פרשת בלק בתפילה כל יום, ומדוע לא קבעוה

אמר רבי אבהו בן זוטרתא אמר רב יהודה בר זבידא: בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע. (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). ומפני מה לא קבעוה? משום טורח צבור.

דנה הגמרא: מאי טעמא רצו לקבוע אותה בקריאת שמע? אילימא משום דכתיב בה [במדבר כג כב] "אל מוציאים מצרים", אם כן לימא פרשת ריבית, וכן יתקנו לומר פרשת משקלות, שהן פרשות קצרות דכתיב בהן יציאת מצרים?!

לכן מביאה הגמרא טעם אחר שמחמתו רצו לקבוע 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 שלמים ושקטים כארי וכלביא. (ועוד, כשם שאין מי שיעיר את הלבאי, אלא הוא קם מאילו, כך יש לאדם לקום בזריות, כדי שלא יאחר זמן ק"ש).

מקשה הגמרא: ולימא האי פסוקא - ותו לא?! ולא יהיה בכך טורח צבור. (ובכך נסלק את הקושי שהינך מעלה. מתרצת הגמרא: גמירי, כי רק כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן, ואילו פרשה דלא פסקה משה רבינו - לא פסקינן. (ובפרט פסוק, שיש איסור לחצות).

התוס' מעלים את שיבח הפרשיות שאנו קוראים, מהירושלמי

שתי דרכים יש לתרץ, הטעם החיובי והטעם השלילי. בעוד שהבבלי ציין את הטעם השלילי, טורח ציבור, הביאו התוס' את הטעם החיובי, מדוע ניתן להסתפק בפרשיות הללו, ובזה הן עדיפות על פרשת בלק. וכפי שהגמרא נדרשת לבאר טעם חיובי בפרשת ציצית, ומדוע כאן אין טעם שלילי של טורח הציבור. (ונראה לחדש, כי גם הצומות קבעום רק לאחר שצינו ב"ז תמוז וט' באב חמישה דברים. כך שהמילה חמש או הכפל שלהם עשר, הן סיבות לטעם עבור קביעת דברים).

מפני מה קורין שתי פרשיות הללו שמע, והיה אם שמוע בכל יום? ולא הזכיר פרשה שלישית, כי יש מי שאומר שאין אומרים אותה בערב (ויש המוחקים את המילה שתי, שיש גם רמזים מפרשת ציצית. ואומרים כי הכוונה להוספת שתי פרשיות בנוסף לשמע עצמה, ואז הכוח של שלושת הפרשיות יחדיו שקוראים, ובפשטות התוס' נוקטים כאן אותן ג' פרשיות).

וכך פסק רבינו יהודה,

ואם ספק לו,

אם אמר אם לא אמר - מחזירים אותו,

כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק,

היה מתפלל ואינו יודע,

אם הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם ואם לאו,

כל שלשים יום - בחזקת שלא למוד.

פירוש, שלא אמר,

אלא כמו שהוא למוד עד עתה,

שלא אמר כן.

אחר כן בחזקת שהזכיר.

והוא הדין, לכל הדברים שצריך להזכיר - כך הדין.

ואם כן בעשרת ימי תשובה,

דליכא שלשים יום - צריך לחזור.

ור"מ כתב,

דאין מחזירין אותו **מכל אותן דברים,**

דלא פסק בספר בפירוש,

והביא ראיה לדבריו.

הכלל של השינויים בתפילת העמידה בעשרת ימי תשובה

הגמרא מביאה כלל חיובי, כיצד יש לנהוג. "ואמר רבה בר חיינא סבא משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט." אלא שכעת הגמרא מביאה דיון, מה קורה אם טעה. והגמרא פותחת בדעה של רבי אלעזר שאינו צריך לחזור. שהרי הנביא ישעיה אומר בפסוק דבר הכולל את שניהם. וַיִּגְבֹּה ה' צְבָאוֹת בְּמִשְׁפָּט וְהָאֵל הַקְדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בַּצְדָּקָה: ולומד כי בעשרה ימים הללו נגבה ה' במשפט, והנה ניתן לומר האל הקדוש. אלא לאחר מכן מובאת מחלוקת אמוראים, רב יוסף המתיר למי שאמר בדיעבד לא לחזור, ואילו רבה לא רק שמחייב אמירת המלך הקדוש, והמלך המשפט, אלא שאם טעה - חוזר.

התוס' מכריעים לחזור אפילו על כל שאר ההוספות

הדגשת התוס' שעם היות ופשוט לנו להכריע כרבה מול רב יוסף, אלא יש לחשוש, כי רבה יקבל בדיעבד את דעת רבי אלעזר. ולפיכך הביאו שני טעמים, שאסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים, והשנית שמאחר זמן עשרת ימי תשובה הינו קצר, הרי אלמלא שהוא יודע שבוודאות שינה, אלא הוא מסתפק, יש לתלות, שהוא נוטה אחר שיגרת לשונו, וטועה.

בדברים שהגמרא לא הכריעה להחזירו, יש האומרים שאין לחזור

וברא"ש מביא את דברי התוס'. "וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר החיים שמוסיפין בעשרת ימי התשובה - אם לא אמר מחזירין אותו, בין ביחיד בין בצבור, דמשנה הוא ממטבע ברכות." אלא שהרא"ש מקשה שיש לחלק בין החזרה. "ותמיהני למה מחזירין אותו מאחר שאינו מוזכר בגמרא. דבהמלך הקדוש והמלך המשפט איכא פלוגתא ופסיק גמרא דלא יצא. אבל בזכרנו ומי כמוך אם תקנת גאונים היא לאמרו

לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. אמר רבי לוי, ליבא ועינא תרין סרסורין דחטאיה הלב והעינים שני סרסורי חטא הם דכתיב (משלי כג, כו) תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצננה. אמר הקדוש ברוך הוא, אי יהבת אם תיתן לי לבך ועיניך, אנא ידע דאת לי אני אדע שאתה שייך לי.

ח. לא תגנב מרומז במלים ואספת דגנך, ולא דגנו של חבירך. ט. לא תענה ברעך עד שקר מרומז במלים אני ה' אלהיכם, וכתיב (ירמיה י, י) וה' אלהים אמת. מהו אמת? אמר רבי אבון, שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר רבי לוי, אמר הקדוש ברוך הוא, אם העדת לחבירך עדות שקר, מעלה אני עליך כאלו העדת עלי שלא בראתי שמים וארץ. י. לא תחמד בית רעך מרומז במלים וכתבתם על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית חבירך.

רבי לוי ורבי סימון. רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה. רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן. א. אנכי ה' אלהיך מרומז במלים שמע ישראל ה' אלהינו. ב. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני מרומז במלים ה' אחד. ג. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא מרומז במלים ואהבת את ה' אלהיך. מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר מי שאוהב את המלך, לא נשבע בשמו ומשקר! ד. זכור את יום השבת לקדשו מרומז במלים למען תזכרו. רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצויותיה של תורה, דכתיב למען תזכרו.

ה. כבד את אביך ואת אמך מרומז במלים למען ירבו ימיכם וימי בניכם. ו. לא תרצח מרומז במלים ואבדתם מהרה. מאן דקטיל מתקטיל מי שהורג נהרג. ז. לא תנאף מרומז במלים



תוספות מסכת ברכות - היה קורא - פרק ב'

[דף יג עמוד א]

היה קורא אם כוון לבו יצא -

בירושלמי אמרין,
זאת אומרת, ברכות אינן מעכבות,
דאע"פ שלא אמר שתיים לפניה ושתיים לאחריה - יצא,
דאם לא כן תקשי,
מאי מהני אם כוון לבו,
הרי לא בירך תחלה.

תימה,

[דילמא הא דברכות מעכבות],
זו דוקא [שלא בירך כלל] ברכות.
אבל אם קרא ק"ש,
[אימא] לך דיצא אם בירך הברכות [אח"כ
דמעכבות]
בפ"ק (דף יב.) מסקין,
סדר ברכות - אין מעכבות,
הא ברכות - מעכבות.

ו"ל,

דהתם - אידי בצבור.
דיקא נמי, דקתני אמר להם הממונה.

התוס' מביאים את כלל המשנה, שאפילו היה קורא
בתורה להגיה, יוצא ידי חובת מצוות קריאת שמע

מדייקת המשנה, 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.

ההתייחסות לעצם הברכות, או לסדרי הברכות או ליחיד
או רבים

מדייקים מכך התוס' שני דיוקים, שהרי יוצא שקורא רק
את גוף הפרשה, ואף שזה לא כסדרה, ואף שזה ללא
הברכות. וכמובא בירושלמי. אָמַר רַבִּי בָּא זֹאת אוֹמֶרֶת מִזֶּה
שְׁכָתוֹב בַּמִּשְׁנָה אִם כּוּון, מִשְׁמַע שְׁאִין הַבְּרָכוֹת בְּרָכוֹת ק"ש
לפני ולאחריה מְעַכְבוֹת שֶׁהִי אִם מְעַכְבוֹת, מִה מוֹעִיל אִם
כוון, הִי לֹא בֵּרַךְ! וְתוֹס' רֵא"ש הֵבִיא שֶׁכֵּן פִּירֵשׁ רִבִּינוּ חֲנַנְאֵל,
שֶׁאֵע"פ שֶׁלֹּא קִרְאָה בִּבְרָכוֹתֶיהָ.

האם ויתרו רק על סדר הברכות - מחלקים התוס' בין
היחיד שיכול לוותר לרבים

התוס' מקשים מהפרק הקודם בו רואים אנו שרק הקלו
בסדר הברכות, אולם לא התירו לוותר עליהן לגמרי. כהכרעת
הגמרא בפרק הקודם: 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 הברכות אינו מעכב, שאם הקדים ברכה שניה לראשונה
יצא ידי חובת שתיהן. ומתוך כך יש לדייק, שלא באו לוותר
על קריאת הברכות לחלוטין, אלא רק על הסדר. ומתמצים
התוס', שזה דין לציבור, שהרי שם קיים הממונה, ואילו הקורא
בתורה ואף שבתחילתו רצה להגיה, הרי זה ביחיד וללא
ברכות קריאת שמע של שתיים לפניה.

ובאמצע שואל מפני וכו' -

ופסק רבינו שמעיה,
דבמקום שאסור לספר,
אסור לדבר אפילו בלשון הקודש,
וכן משמע מתוך מתניתין.

ובירושלמי קאמר,
אפילו באמצע הפסוק.
רב הונא בשם רב יוסף אמר,
ודברת בם - מכאן שיש לך רשות לדבר בם.
והיינו נמי דאמרנו בפ"ק דיומא (דף יט:),
ודברת בם ולא בתפלה,
פירוש,
שאין משיבין בה מפני הכבוד.

כשאסור לספר, אף אסור לדבר בלשון הקודש

המשנה מדברת, כי ובאמצע הפרק שואל שלום רק מפני
היראה, מאדם שחושש שמא יהרגנו אם לא יקדים לו שלום,
וגם משיב לו שלום, [אך אינו שואל ומשיב מפני הכבוד], דברי
רבי מאיר.

מדייקים התוס', שמאחר ובמשנה נאמר ומשיב שלום,
שהוא בלשון הקודש, ולכן דין איסור הדיבור בלשון הקודש
שווה לזמן בו אסור לספר.

ומוסיף הנצי"ב הן אמת שאפשר לפרש שהוא בלשון חול,
וכמו לענין שלום דאבלות במס' מו"ק דף כ"א. מכל מקום
מדתנן בסיפא ומשיב שלום ולא תנא ברישא שואל שלום מפני
הכבוד אלא ע"כ דברישא - מיירי אפילו בלשון חול, ובסיפא
- דמשיב לכל אדם, היינו בלשון הקודש. ומזה למדנו שאם
צריך להפסיק - יותר טוב שיהא בלה"ק.

בשעת הצורך ניתן לדבר - ירושלמי

בירושלמי מובא נִשְׁמָעִינָה מִן הָדָא. ר' יְהוּדָה אוֹמֵר,
בְּאֲמֻצָּע שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה וּמִשִּׁיב מִפְּנֵי הַכְּבוֹד. הָא קִדְמִייתָא
אֲבָל בְּרִישָׁא שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה וּמִשִּׁיב מִפְּנֵי הַיִּרְאָה. עַד כְּדוֹן
עַד כֵּאֵן דְּבִרְנָה בְּאֲמֻצָּע הַפְּרָשָׁה דְּנָה הִגְמֵרָא וְאִפְּלִי וְאִפְּלִי
הַפְּסוֹק? ר' יְרֵמְיָה מְדַמֵּי לֹא עֲנָה מִמֶּנּוּ אֲלָא הִיא עוֹשֶׂה תְּנוּעָה
בִּידוֹ שֶׁלֹּא לְדַבֵּר ר' יוֹנָה מְשַׁתְּעִי הִיא מְדַבֵּר וְלִמַּד ר' חוֹנֵה רַב
יוֹסֵף, וְדִבְרָתָא בָּם לִימְדָה תוֹרָה מִיֵּכָן שֵׁישׁ לָךְ רְשׁוּת לְדַבֵּר בָּם
כְּשִׁישׁ צוֹרֵךְ - אֲתָה יֻכֹּל לְדַבֵּר."

ואף ששוגה הוא בקריאה התקינה מצד הניקוד. כי מאחר והמילה לטטפת נכתבת חסר, הרי הוא קוראה רק לקלוט שהיא נכתבה חסר, אך לא כהלכתה ובניקוד. ואז התוס' מפרשים, כי הכוונה היא אינה על קיום המצווה אלא הולכת על מעשה הקריאה. ואם קרא לא נכון, הרי כלל מעשה הקריאה חסר כאן.

וכן הביא בתוס' הרא"ש משמו של רבינו חננאל: "ור"ח פירש, בקורא להגיה, כלומר, כמו חסרות ויתרות מזוזות ולטטפת, כאדם המגיה ומדקדק לכתוב ע"פ המסורת."

וחכמים אומרים בכל לשון -

אומר הר"י **דהלכה כחכמים**,

דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין מו:).

ועוד,

דרבנן סבירא להו,

כמאן דאמר **לא השמיע לאזנו - יצא**,

וכותיה פסקין לקמן (שו:).

מחלוקת רבי וחכמים באיזה שפה יש לקרוא את

קריאת שמע

"תנו רבנן: קריאת שמע ככתבה (כלומר בלשון הקודש, כפי שנכתבה), דברי רבי; וחכמים אומרים: בכל לשון (על מנת שיוכל להבין את מה שאומר). מאי טעמא דרבי? אמר קרא והיו - בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמיהו? אמר קרא: שמע - בכל לשון שאתה שומע. ולרבי נמי, הא כתיב שמע! ההוא מבעי ליה: השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך."

מביאים התוס' שתי הוכחות לפסוק כחכמים ולא כרבי

מדייקים התוס', כי מאחר ויש לנו כללים שההלכה כרבים, ואפילו רבי ההלכה היא שגובר רק על יחיד, על חבירו אך לא כנגד הרבים, מחביריו. הלשון נאמרה רק בצד האחד "רבי יעקב ורבי זריקא אמרו: הלכה כרבי עקיבא מחבירו, וכרבי יוסי מחבירו, וכרבי מחבירו.", ואעפ"כ המשמעות ברורה, שהגמרא בעירובין הביאה רק את החיוב, כי דיברה בלשון קצרה, וממילא תלמד את השלילה שלא מחביריו. ולכן ר"י מכריע כי ההלכה כחכמים. וטעם נוסף, כי חכמים סוברים שההלכה היא כמי שיוצא ידי חובה, אף כשלא השמיע לאזנו.

הוכחה שניה, וכפי שהבאנו את מהלך הגמרא, כי מה שרבי לומד שמע, נועד ללמוד את הדין של השמעה, שישמיע לאוזניו. אלא מאחר וההלכה שאין חובה בכך, ואף ללא השמעה הוא יוצא ידי חובה, הרי ההלכה אינה כרבי, אלא כחכמים. ולכן בחרו התוס' לומר זאת על דברי חכמים, מכיוון שההלכה הינה כמותם.

בלשון הקדש נאמרה -

פירש רש"י פרק שני דמגילה (יז: ושם),

לקרות בתורה.

ולא נהירא,

דהא עזרא תיקן קריאת התורה,

ומקמי דאתא עזרא, **והיו - למה לי.**

יש לראות את הלימוד באופן מעדי במסכת יומא

"מתני ליה רב חנן בר רבא לחיאי בר רב קמיה דרב: אמר רבי זכריה בן קפוטל. ומחוי ליה רב בידיה: קבוטל. - ונימא ליה מימר? - קריאת שמע הוה קרי. - וכי האי גוונא מי שרי? והא אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא: הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו, ולא יקרוץ בשפתותיו, ולא יורה באצבעותיו. ותניא, רבי אלעזר חסמא אומר: הקורא את שמע ומרמוז בעיניו, ומקרוץ בשפתותיו, ומראה באצבעו - עליו הכתוב אומר: ולא אתי קראת יעקב! - לא קשיא: הא - בפרק ראשון, הא - בפרק שני. תנו רבנן: ודברת בם - בם ולא בתפלה, ודברת בם - בם יש לך רשות לדבר, ולא בדברים אחרים."

וכפי שדייקן שם התוס' "ד"ה בם ולא בתפלה - נראה לי, בם שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ולא בתפלה דאמרין (ברכות דף ל:): אפילו מלך שואל בשלומו - לא ישיבנו. אפילו נחש כרוך על עקיבו - לא יפסיק."

בקורא להגיה -

פירש בקונטרס,

שאין מתכוין לקרות.

תימה,

אכתי הא קא קרי.

ע"כ נראה בקורא להגיה,

שאינו קורא התיבות כהלכתן וכןקודתן,

אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות,

כמו לטטפת ומזוזות,

ואם כוון לבו - לאו דוקא,

אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן.

מהלך הגמרא מה החידוש לקריאה להגיה, מצד מצוות

צריכות כוונה

מדייקת הגמרא, ממה ששינו, כי דוקא "אם כוון לבו יצא": שמע מינה כדעת האומר [בראש השנה כח א] מצוות צריכות כוונה - שיתכוון לעשות את המעשה כדי לצאת בו ידי חובתו במצוה. 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].

החידוש העולה מפירוש התוס', שיש שני סוגי קריאה

ההבנה העולה מפירוש רש"י, וכפי שביארנו לעיל, שאכן היה כאן מעשה קריאה מושלם, ורק הכוונה היא זו שהיה החסירה כאן. ומקשים על כך התוס' הרי בסופו של דבר התוצאה חלה, והיתה כאן קריאה. ומתוך קושיא זו סוללים התוס' הבנה מחודשת, הצוללת להבין את המציאות של קריאה להגיה. מטרת ההגיה הינה רק תיקון הכתיב. ואז על מנת שיצליח יותר בתיקון הכתיב בלבד, הרי הוא קורא לכתחילה בצורה שאינה תקינה, בה הוא מבליט את האותיות,

"האלה" שזה בא למעט שרק אלה כן, והשאר לא) "תלמוד לומר: האלה - עד כאן צריכה כוונה, מכאן ואילך אין צריכה כוונה."

חכמים צמצמו את חובת הכוונה בג' העניינים החשובים ביותר
כאשר מחלקים שאותה פרשה יש בה חלק מובחר, המחייב כוונה, יש להבהיר מה המעלה של מה שנבחר. שהרי קדושת התורה הינה אפילו על המילים ואחות לוטן תמנע. אלא שכאשר באים לראות כי לאדם יש חסרונות, וכדאי לתת לו משהו מרוכז, הרי מצד אחד מצמצמים רק שני פסוקים, ומצד שני יש בהם שלוש מעלות מרכזיות, ייחוד ה' אהבתו ויראתו. ואכן הרמב"ם בתחילת ספרו היד החזקה בהלכות יסודי התורה הדגיש את כל שלושת המעלות הללו. שהרי מתבקשים למשוך כוונה, ולפיכך יש להכניס בה מעט המכיל את המרובה, בבחינת תפסת מועט - תפסת.

[דף יג עמוד ב]

אשר אנכי מצוך -

דאי כדקא אמרת,
הוה ליה למכתב אשר צויתך,
דמצוך - **משמע אפילו מכאן ואילך,**
ומ"מ **אצטריך האלה,**
ודאי לאו הכי - **הוה אמינא,**
דאף פרשה שנייה בכלל.

שיטת רבי עקיבא כל פרשה ראשונה נדרשת לכוונה
הגמרא הביאה בתחילה את דעת רבי אליעזר, הסובר שלא כל הפרשה צריכה כוונה. ודייק מאמירת "האלה" משמע רק זה אבל לעל השאר יכול הוא לקרוא בלא כוונה ולצאת חובת מצוות קריאת שמע. "אמר ליה רבי עקיבא: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך."

רבי עקיבא מדייק ממצוך, שזה בא לכלול כוונה בכל פרשה ראשונה, והאלה בא להפריד שלא נדרשת כוונה בפרשה שניה

מדייקים התוס' בדברי רבי עקיבא, ואילו כדבריהם, שדי בכוונה עד כאן, הרי היה צריך לומר בלשון עבר, "אשר צויתך". ובהכרח, מכאן אתה למד, שגם כל הפרשה כולה צריכה כוונה, שעל כולה נאמר "על לבבך". ואז המשמעות של מצוך הוא גם על העתיד, בבחינת מצוך משמע מה שיש לו לומר. ואז התוס' מבארים, כי 'האלה' - באה רק למעט את הפרשה השניה, ולא שיוכל לקצר ולצאת עם כוונה בשני פסוקים.

אמר רבא הלכה כרבי מאיר -

והכי הלכתא,

דקיי"ל כרבא דהוא בתראה.

הכוונה המחוייבת הינה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע, וכשיטת רבי מאיר, שרבא כבתראה פסק כמותו הברייתא אומרת תנו רבנן: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". עד כאן, עד סוף פסוק זה בלבד צריכה קריאת שמע

וי"ל,

דמייירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא,

כמו פרשת זכור,

אי נמי מקרא בכורים וודוי מעשר ופרשת חליצה,

שמצוה בתורה לקרותו,

אעפ"כ בכל לשון נאמרה בסיני,

שכל דבור ודבור,

שהיה יוצא מפי הקדוש ברוך הוא,

היה מתחלק לשבעים לשון.

האם חובת הקריאת התורה הינה בלשון הקודש?

הגמרא מנסה לדייק, כיצד חושבים רבי וחכמים לגבי הלשון של אמירת התורה כולה. למימרא, דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, ואין צריך לקרא קריאת התורה דוקא בלשון הקדש. דאי סלקא דעתך דוקא בלשון הקדש נאמרה, אם כן, המיעוט של "והיו" דכתב רחמנא לגבי קריאת שמע, למה ליה? והרי לא גרע דין קריאתה מקריאת התורה!?

סוגיה דומה מובאת במסכת מגילה, ושם בתוס' מובא "ד"ה כל התורה בכל לשון נאמרה - פירש הקונטרס שנתנה לקרות בכל לשון שרוצה לקרות בספר תורה. וקשה, שהרי קריאת התורה - אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור דהוי דאורייתא".

מאחר וזמן קביעת קריאת התורה בציבור מאוחרת, כיצד ניתן לדייק מלשון התורה?

אף כאן מקשים התוס', שמאחר ועזרא תיקן את קריאת התורה בציבור, כבר היה לפני כן את המילה בתורה "והיו". ועונים התוס', בדומה למגילה, בשני תירוצים. האחד, שאכן פרשת זכור הינה מהתורה (והתוס' רא"ש מוסיף ופרה אדומה וכיוצא בזה). והשניה היא על חלקי התורה שמובא במסכת סוטה שנדרשים להקריא מהתורה, כדוגמת מקרא ביכורים, וידידי מעשר וחליצה, ששם יש חיוב לקרוא דווקא בלשון הקודש.

בתורה יש שני מרכיבים שונים בו זמנית - לשון הקודש וכל שבעים לשון, שזה קשור להקראה

ומדייקים כיצד התורה נאמרה בכל לשון. שעם היות והכתיבה הינה בלשון הקודש, הרי בשעה שהקב"ה אמרה, התחלקה לשבעים לשון. ונמצא כי יש כאן הוכחה, שגם הקב"ה נתן את הכוח להקריאה בכל לשון.

עד כאן מצות כוונה -

עד בכל מאדך.

ששני פסוקים אלו,

מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו.

הגמרא לומדת שלא כל הפרשה הראשונה של שמע מחוייבת בכוונה

כאשר נאמר "הדברים על לבבך", (רואים אנו שאמירתם צריכה להיות קשורה בלב, כלומר עם כוונה). (מקשה הגמרא וכי יש לכלול את כל הפרשה בחובת כוונת המצווה) "יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה?" מצמצמת הגמרא ואומרת,

תנחומא. שזה ממש איסור לא לעשות כן. וכאן יוצא שאנו רואים, כי אם היתה דעה לכוונה לכל הפרשה הראשונה, ולעיל ראינו כי עד כאן כוונה הוא לשני הפסוקים בלבד, הרי מה שנדרש לעמוד הוא רק בפסוק הראשון, שעם היות ויש כאן רק מצווה מן המובחר, הרי תיקנו לצמצם בחובה שלו, רק לפסוק הראשון.

שואל מפני היראה וכו' -

ר"מ ור' יהודה - הלכה כרבי יהודה,

דאמר אפילו באמצע - משיב מפני הכבוד.

א"כ נראה,

שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש,

דאין לך מפני הכבוד גדול מזה,

אבל באמצע י"ח - אסור,

דמשמע לעיל בפרק אין עומדין (ט:),

וכן משמע בפרק מי שמתו (כא:),

דבין גאולה לתפלה - אין לענות,

וכ"ש בתפלה עצמה.

ומי שמתפלל לבדו וש"צ מגיע למודים,

ישחה למודים, אבל לא יאמר מודים.

ודוקא שהיה באמצע הברכה,

אבל בסוף הברכה - לא,

דנראה ככורע בשביל הברכה,

ואמרינן (לקמן לד.),

דאין לכרוע בכל ברכות,

אלא באותן שתקנו חכמים.

ור"ת היה רגיל שהיה ממתינ בעושה פלא,

כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור,

והיה סובר,

אפילו שהיה כדי לגמור את הכל,

אינו חוזר לראש.

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בגדרי שואל ומשיב בין הפרקים ובאמצע

המשנה הביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, לגבי אפשרות להפסיק באמצע קריאת שמע. אלא שלא כל קריאת שמע הינה מקשה אחת, ויש למשל גמר פרק, כגון לאחר קריאת פרשת שמע ולפני פרשת והיה אם שמוע, שהם נקראות בין הפרקים שדינם קל יותר, מאשר הפסקה באמצע פרשה ראשונה של שמע. לשיטת רבי מאיר המחמיר, בין הפרקים יכול הוא מיוזמתו לשאול שלום, אלא רק לאדם מכובד, ואף לענות כאשר אדם מכובד אומר לו שלום, ואילו רבי יהודה מוסיף, שאם הקדימו בשלומו רשאי הוא לענות לכל אדם. ובאמצע הפרק, שזה זמן שקשה יותר להפסיק, לשיטת רבי מאיר שואל שלום מיוזמתו רק מפני היראה, (עם היות ורש"י ציין, מאדם שחושש שמא יהרגנו אם לא יקדים לו שלום, הרי בתוס' הרא"ש ביארו, שברור שפיקוח נפש מעל לכל, כי פשיטא שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, ונראה דאביו ורבו קא חשיב מפני היראה דכתיב איש אמו ואביו

כוונת הלב, להבין שבדבריו אלו מקבל עול מלכות שמים, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה כרבי מאיר.

מאחר ומקודם אמר רבה בר חנה כי הלכה היא כרבי עקיבא, באו התוס' להכריע שאין הלכה כן. מאחר ורבא ראה דבריו, ואעפ"כ פסק אחרת. עד כאן כונת הלב - דברי ר' מאיר. שפסוק ראשון הוא קבלת מלכות שמים, וקיי"ל כרבא דבתראה הוא. כי במחלוקת התנאים עצמם, אין פוסקים כרבי מאיר, ובפרט שרבי יהודה סובר אחרת. ונמצא כי הפסק הוא מכוחו של רבא. כי הלכה כבתראי הוא אף כנגד אמוראים ראשונים, ואף כתלמיד נגד הרב.

על לבבך בעמידה -

בירושלמי מפרש,

לאו,

דאי היה יושב - עומד,

אלא,

דאם היה מהלך - עומד.

אף על גב דב"ה אמרי,

כל אדם - קורא כדרכו,

מ"מ מצוה מן המובחר - לעמוד כשהוא מהלך,

לפי שאינו מיושב כל כך,

ואינו יכול לכון,

כשהוא מהלך, כאשר היה עומד.

וכן הלכה,

דמהלך בדרך - מצוה לעמוד בפסוק ראשון,

דבעינן כונה בפסוק ראשון לבד.

וכן איתא בתנחומא,

רב יהודה בשם שמואל אמר,

אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך,

אלא יעמוד ויקרא,

וכשיגיע לואהבת - ילך לדרכו.

הירושלמי אומר כי בעת אמירת שמע, מאחר ויש כאן כוונה, עליו לעצור מהליכתו ולעמוד

ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודה אמרו בשם שמואל, צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. ושואל מה, אם ה'יה יושב, עומד? אם היה יושב, האם צריך לעמוד? לא! אינו צריך לעמוד. וא"כ מה כוונתך? ועונה אם ה'יה מהלך, עומד כיון שצריך לכוון.

מבארים התוס' כי וודאי שיש כוונה יתירה בעמידה

בשאלת אף על גב, מציגים התוס' שני קצוות, היתר כללי בכל מצב, וכנגד זה את העדיפות בכוונה של עמידה לעומת הליכה. ומדייקים התוס' בין מותר ורצוי, ובלשונם מצווה מן המובחר. ומטעימים התוס' את דבריהם. כי עם היות ולבית הלל יכול אדם לקרוא את שמע בכל מצב וללא כל הגבלות, ובלשונם "כדרכו", הרי יש דרגה, וודאי שעדיף לכוון בעמידה ולא בהליכה.

מסיימים התוס', שאין זו רק טעם לסברא הגיונית או אף בגדר המלצה, כי אם שזו ממש הלכה, הנתמכת גם מהמדרש

הציבור. ועם היות והוא בחר לעצור באמצע הפרק, לפני שירה חדשה, הרי תוכן העצירה הוא שמיד לאחר מכן יאמר דברי שבח על מלוכה. ושיש בזה גדר קדושה. יחד פלם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלך לעולם ועד:

[דף יד עמוד א]

ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל -

לא דוקא יחיד,

אלא אפילו צבור - קורא יחיד,

כיון שאין כל ישראל ביחד,

כמו שהיו בשחיסת פסחים בי"ד בניסן.

ולאו דוקא גומר,

דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל,

אין חובה לאמרו כלל אפילו בדילוג.

דהכי משמע בערכין (פ"ב דף י:),

דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל,

ופריך ר"ה וי"כ נמי לימא.

משמע דבשאר ימים טובים,

כמו בראשי חדשים,

פשיטא ליה דאין לומר,

מדלא חשיב יותר מכ"א יום,

וגם מדלא קאמר לגמור בר"ה ובי"ה,

דאז הוה משמע,

דבשאר ימים טובים כמו בר"ה,

ודאי אין גומרין אבל קורין,

אבל עתה משמע, אפילו קורין - לא.

וכן משמע בפרק בתרא דתענית (דף כח:),

רב איקלע לבבל,

חזנהו דהו קא קרו הלל בר"ה,

סבר לאפסוקינהו.

פירוש,

שהיה סובר שהיו גומרים אותו,

כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי,

אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם,

אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל,

אין חובה לאמרו,

ומה שאנו אומרים אותו, היינו משום מנהג.

וכתוב במחזור ויטרי,

כיון שאינו אלא מנהג בעלמא - לא מברכין עליה,

כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה דף מד:),

אין מברכין על דבר שהוא מנהג.

ומיהו אומר ר"ת,

דאינו ראיה,

דאטלטול - ודאי לא מברכין,

אבל על מצוה - פשיטא דמברכין,

תיראו ותנן מורא רבך כמורא שמים). ולכן וגם משיב לו שלום, [אך אינו שואל ומשיב מפני הכבוד]. ואילו רבי יהודה מתיר לא רק מפני היראה, אלא להשיב אפילו מפני הכבוד, אך לא לכל אדם.

התוס' משתמשים בכלל שהלכה כרבי יהודה, על מנת להתיר אמירת קדיש, אף באמצע קריאת שמע

מסכמים התוס', שמאחר וידוע, כי ההלכה היא כרבי יהודה, בשעה שחלוק הוא עם רבי מאיר, סימן שמותר לענות קדיש וקדושה אף באמצע קריאת שמע (ולא רק בין הפרקים), שאנו אומרים ומרחיבים, כי מפני הכבוד משמעו לא רק מול בני אדם, אלא מול הבורא. ואדרבא, אין לך מפני הכבוד גדול מזה.

מבארים התוס', כי כל ההקלה הוא רק לגבי קריאת שמע, אך לא באמצע תפילת י"ח

עם היות והראינו כי אף באמצע קריאת שמע ניתן לומר קדיש וקדושה, מכריעים התוס', שאין לעשות כאן באמצע תפילת שמונה עשרה. התוס' מביאים לכך שתי הוכחות. הוכחה אחת (שינינו לפי הגהות עוז והדר) על החשיבות של לסמוך גאולה לתפילה, ושם כן אסור לענות, והתוס' מסיקים שכל שכן באמצע התפילה.

הוכחה שניה (לפי הגהת הב"ח, שהכנסנו בדברי התוס') הוא מפרק ג', מי שמתו. 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 מבורך"? 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 כוותיה. אלא אינו עונה כלל באמצע שמונה עשרה.

התנהגות המתפלל י"ח, בשעה שהגיע הש"ץ למודים

אמירת מודים על ידי השליח ציבור, מפעילה שני עניינים אצל המתפלל, אמירת מודים דרבנן, ושהוא אומר זאת, הרי הוא שוחה, כפי שהוא עצמו מבצע כריעה, בשעה שהוא אומר מודים. אלא שכאן יש חילוק בין הפעולות. שאם הוא מתפלל באותה שעה באמצע י"ח, הרי את הפעולה החמורה של דיבור, כבר ראינו שאפילו לומר קדושה או יהא שמיה רבא, לא ניתן לומר, וכל שכן מודים. אבל פעולה נוספת, שאותה כן ניתן לבצע באמצע י"ח בהיותה פחות ניכרת, היא שרשאי הוא לשחות. אלא שגם כאן ההיתר הוא שהוא באמצע ברכה, על מנת לא לגרום בעיה צדדית אחרת, שאסור לאדם לשחות בשמונה עשרה, אלא רק בארבע המקומות שתיקנו חכמים. וכאן אם יכרע, יתלו זאת, שהוא כורע לברכתו ולא לגבי הציבור.

ר"ת על מנת שיוכל לענות קדיש וקדושה עם הציבור, עצר לפני שמונה עשרה

הדרך בה רבינו תם עקף את הבעיה, שעל מנת שיוכל לענות, עצר לפני שמונה עשרה בעושה פלא. וגם לא הפריעה לו המתנה ארוכה, ובכך הצליח לומר קדיש וקדושה עם

דהא חזינן כל יום טוב שני,

אינו אלא מנהגא ומברכין,

והכא נמי משמע דמברכין,

דאי לא מברכין, מאי הפסקה שייך בה.

ועוד ראה דמברכין על מנהגא,

מהא דרב איקלא לבבל וכו',

ואם לא ברכו בתחלה - אמאי לא הרגיש רב,

דהוה מנהגא עד שדלוג,

אלא בוודאי ברכו,

מפני שמברכים בטוב על מנהגא,

ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג.

וא"ת,

אמאי לא אסיק אדעתיה,

אם ברכו לקרות או לגמור.

וי"ל,

דבכך - אין לחוש,

שבטוב יכול לברך לגמור,

אפילו כשהוא מדלג, או איפכא,

ומה שמברכין כך על הדלוג לקרות,

וכשהו גומרין לגמור,

כדי שלא ישעו,

ומשום הכי,

לא היה יכול להבין מתוך הברכה עד הדלוג.

ויש שרוצין לומר,

דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין,

שאין לו לברך.

ומיהו השר מקוצי היה אומר,

דכיון שרצה לחייב עצמו - מברך,

ואין זה ברכה לבטלה,

מידי דהוה אלולב ואתקיעות,

דהני נשי מברכות, אף על גב שאין חייבות.

ובלילי פסחים - יש שמברכין פעמיים,

בתחלה - לקרות,

ואחר הסעודה, אחר שפוך - מברכין לגמור.

ומייתי ראה מירושלמי (דפרק א'),

מההיא דמייתי עלה **דכל הברכות פותחות וחותמות**

בברוך,

חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה,

וברכת הפירות והמצות,

ופריך בירושלמי עלה,

והא איכא גאולה.

פירוש,

אשר גאלנו דסמוכה לחברתה לברכת הלל,

ואמאי פותחת בברוך.

שנייא,

דאם שמעה בבהכ"נ - יצא.

ופריך,

והרי סופה.

פירוש,

יהללך, דאינה סמוכה,

שהסעודה מפסקת, ואפ"ה אינה פותחת בברוך.

ומשני,

שתים הנה, אחת - להבא, ואחת - לשעבר.

פירוש,

אחת להבא,

זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה לגמור,

ולאותה ברכה היא סמוכה;

אחת לשעבר,

היינו אותה שבירך קודם אכילה לקרות,

אלמא דמברכין שני פעמים.

אבל זה הפירוש - אינו מיושב,

דהרי סופה משמע,

דקאי אברכה דאשר גאלנו דקאי בה מתחלה.

אלא ודאי אברכה דאשר גאלנו קאי,

כאשר אפרש.

מיהו משמע בירושלמי,

שהיו מברכין ב' פעמים תחלה וסוף.

אבל אומר ר' יהודה,

דזו היא תמיהא גדולה,

מאחר שבירך קודם אכילה,

אמאי מפסיק ואוכל בינתים,

שהרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל,

כיון שבירך תחלה כמו הכא,

אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד,

דאי בשלא בירך - אמאי לא יפסיק באמצע,

אפילו שלא מפני הכבוד,

הא לא היה מפסיק שום ברכה.

אלא נראה,

הא דפריך בירושלמי הרי גאולה,

דמשמע דמברכין עליה בתחלה,

איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת,

שאז אינו מפסיק, שאינו צריך לאכול,

אבל אנו שמפסיקין לאכול,

אין לנו לברך כלל, לא בתחלה ולא בסוף.

והא דקאמר בירושלמי,

והרי סופה,

זהו אשר גאלנו דחותמת בברוך,

ואמאי,

והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות,

הגדר השני הוא בבט"ח - עשרים ואחד ימים שבחו"ל אומרים הלל שלם. (ב' - פסח, ב' - שבועות, ט' - סוכות ושמיני עצרת, ח' - חנוכה. הגדר השלישי - כשאין חיוב לומר הלל שלם, לדוגמא בראש חודש. ואז אין כלל חיוב אפילו של חצי הלל, ונמצא כי מה שאנו קוראים את ההלל בדילוג בימים הללו - הרי זה מוגדר מנהג. וכפי שאכן רב בכלל התפלא על עצם אמירתם. ועל מנהג אין צורך בברכה. וכמו שעל חיבוט הערבות, מאחר והוא רק מנהג נביאים אין צורך לברך.

שיטת ר"ת כן לברך, שאין הבדל בברכה לקרוא או לגמור את ההלל, ולמדות שזה רק ברכה על מנהג

מדקדק ר"ת, שצריך לברך עליו אפילו בימים שאין היחיד גומר, דאי אין מברכין עליו תחלה וסוף הוי כאדם שקורא בספר תהלים ולא שייך בו הפסקה.

ראיה נוספת "ועוד הביא ר"ת ראיה מההיא דפ' [בתרא] דתענית גופיה דקאמר התם רב איקלע לבבל חזיניה דהו קרו הלל בר"ח סבר לאפסוקיניה כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם, ואי לא היו מברכין בתחלתו, קודם דחזא דקא מדלגי - היה לו לידע דמנהג בעלמא הוא, כיון שלא ברכו עליו".

"וא"ת ואכתי אמאי לא ידע שהיו רוצין לדלג במה שברכו לקרות את ההלל דאילו היה רוצין לגומרו היו מברכין לגמור, וי"ל דאין חילוק בין לקרות ולגמור דעל קריאת מגילה מברכין על מקרא מגילה ולגמור נמי הוי קריאה כמו ותיקין גומרין לפיר"ח, ומה שנחגו לשנות פעמים לקרות פעמים לגמור כדי לרמוז לצבור מתי גומרין ומתי מדלגין".

ראייה מיום טוב שני של גלויות שמברכים, והדגש הוא שעם היות וזה מנהג, מאחר וזו תקנה חשובה - יש בה ברכה

"ועוד ראיה מי"ט שני, דמנהג אבותינו בידינו, ומברכין וצונו ביום שני על תקיעת שופר ועל אכילת מצה, ולא דמי לההיא דמנהג של ערבה דאינה אלא טלטול בעלמא. וכיון דלאו תקנה היא - לא חשיבא למקבע בה ברכה. אבל קריאת הלל - דבר חשוב הוא, אף על גב דאינו אלא מנהג בעלמא - ראוי לקבוע עליו ברכה".

נגד הדעה שלא לברך, שיטת הרב מקוצי שאין זו ברכה לבטלה

אפילו אם נלך על כך שאין לו חובה לברך, מאחר ואינו גומר את ההלל, הרי השר מקוצי מביא ראיה שהנשים רשאיות לברך על נטילת ד' מינים ועל תקיעות, ולכן אף במקום בו אין לה חובה, שהרי עבורה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, הרי מכוח מעשה המצווה היא מברכת. ואף כאן לגבי אמירת הלל, לסובר שאין חיוב, הרי מכוח המצווה - רשאי הוא לברך, ובוודאי שלא שללו ממנו את הזכות לברך.

מהלך הסוגיא של ליל פסחים, מורכב משתי הנהגות שונות, יוצא בהלל של בית הכנסת או במהלך סעודת ליל הסדר

ראשית אנו מביאים את הירושלמי, עם פירוש. אלו ברכות שפותחין בקו בברוך. כל הברכות פותחין בקו בברוך, ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון קריאת שמע ותפילה, אין

ואמאי חותמת בברוך.

ומשני,

שתי הנה, אותה ברכה מיירי בשתי גאולות,

אחת להבא ואחת לשעבר.

פירוש לעתיד,

כמו יגיענו וגם היא ארוכה קצת,

וגם יש בה לשעבר,

כמו אשר גאלנו מגאולת מצרים,

לפיכך חותמת בברוך.

ומה שקשה מיהללך,

שאינה סמוכה לפי מה שפרשתי עתה,

ואפ"ה אינה פותחת בברוך,

יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא,

ואפילו שהיא ארוכה קצת,

תקנו בה חתימה ולא פתיחה, כמו אלהי נשמה.

וכן משמע בירושלמי,

שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת,

ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר,

דבעי בירושלמי (פרק ע"פ),

שתאן בבת אחת מהו,

פירוש,

זה אחר זה, בלא הלל וסדר בינתים מהו.

נשמעין מן הדא,

דאמר רבי יוחנן,

הלל אם שמעה בבית הכנסת - יצא.

וכן משמע בתוספתא,

דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו',

והשתא נמי מיושב,

דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך,

דטעמא שאינה סמוכה,

כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ - יצא.

ביאורו של רבה, בדיני הפסקה בהלל, ומתנה זאת בגמירתו על ידי היחיד

מאחר וראינו, כי יש לגבי קריאת שמע נקודות הפסק, בין הפרקים, נשאלה שאלת השוואה להלל. צד אחד שקריאת שמע היא מהתורה והיא החשובה, ואם שם פוסק, כל שכן וקל וחומר בהלל. ורבה ענה על כך בחילוק עוצמת חובת ההלל, האם היחיד גומר אותו או שהוא מדלג. ומאחר ויש דילוג, הרי וודאי שאף באמצע הפרק פוסק גם מצד הכבוד. אבל בשעה שגומר רשאי לפסוק לשאול מפני הכבוד רק באמצע הפרק.

הגדרת היחיד אינה כמו המקובל

יש שלושה גדרים, זמן בו כלל הציבור מכונס, ונדרש לומר הלל הזמן הראשון כמו שכתוב בהלכות גדולות, דלא דוקא נקט יחיד, אלא אפילו צבור - קורא יחיד, כיון שאין כל ישראל יחד כגון ערבי פסחים, וכגון שתקנו נביאים הראשונים שיאמרו על כל צרה שנגאלין ממנה, כשכל ישראל ביחד.

כי בעוד שלהנהגת הירושלמי מדובר על אדם שעושה את מהלך הסדר בבת אחת, הרי ההנהגה שלנו הינה שמפסיקים לאכול, ולכן אין לנו לברך כלל לא בהתחלה ולא בסוף.

מהירושלמי מוכח שאמרו את ההלל בבית הכנסת

התוס' מוכיחים מהירושלמי, מכך שהיו שותין את הכוסות בבת אחת, שמשמעו שלא הפסיקו בהלל כמו הסדר שלנו. כי היו אומרים את ההלל בבית הכנסת, ואז כל גדר הד' כוסות בסדר, והכנסת ההלל באמצע היה שונה.

סיכום הדברים ניתן לתרצו מאחר ויש מחלוקת שלימה כיצד יש להתייחס להלל בבית הכנסת ובסעודה

בכך מתורצת קושיית הירושלמי דאשר גאלנו פותחת בברוך. היינו משום דכיון דאם אוכל באמצע - אז אינו מברך על הלל בתחילה, ולא הוי סמוכה, ושפיר פותחת. אם כן גם כשאינו אוכל באמצע, ומברך אהלל - נמי פותחת, כי הא דמשני שאם שמעה בביהכ"נ, לכך פותחת אף שאינו שמעה.

והא דלא משני כן בירושלמי, אפשר דביניהם לא הי' שום מנהג לאכול באמצע, וגם התוס' הוצרכו לזה, דבימינו אין מנהג לומר בביהכ"נ, ואפי' במקום שאומרים בביהכ"נ - אין מנהג לסמוך עליו. וכן משמע לעיל, שלא הי' מנהג לאכול באמצע, מדפשיט דיצא אם שתאן בבת אחת מהא דאמר הלל בביהכ"נ יצא, וא"כ ליכא הפסק. ודלמא מפסיק בין כוס שני לשלישי באכילה.

והיינו דכיון ד"א הלל בביהכ"נ - א"כ אינם מברכים בסעודה על הלל, ושוב אינה סמוכה לחברתה. ולכן אשר גאלנו פותחת בברוך וחותמת בברוך. ואפילו אלה שמברכים על הלל בסעודה, כיון שיש שנוהגים שלא לאמרו - לא חילקו, ותמיד אשר גאלנו פותחת וחותמת בברוך.

ובאמת נחלקו בדיון זה המחבר והרמ"א. דדעת המחבר (תפ"ז ס"ד) דיש לומר הלל בביהכ"נ. והרמ"א פליג (אם כי מסגנונו של הרמ"א שלשנו היא רק אין אנו נוהגים, הביא המאור ושמם ראייה מדוע נהג כחסידיים שאמר הלל בבית הכנסת על שמו). והגר"א בביאורו כתב, כיון דיש ע"ה שאינם יודעים לאומרו - תקנו לאומרו בביהכ"נ. ואפשר דדעת המחבר דיש לאומרו בביהכ"נ משום פירסומא ניסא, ובבית הכנסת יש רוב עם. ומנהג אנשי ירושלים, מכיוון שיש ספק הן על האמירה והן על לברך עליו, שרק הש"ץ מברך, וכולם מכוונים לצאת בברכתו.

ומרן הגאב"ד דבריסק בספרו על הרמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ו מביא דיש לומר הלל כליל פסח מדין שירה על הנס. ולפי"ז אין לברך עליו לפניו, דעל שירה אין מברכין, שירה זו שייכת לשמחת יו"ט, ולכן יש לאומרו בשירה.

ואפשר דהלל שאומרים קודם הסעודה הוא מדין קריאת הלל, והלל שנאמר אחר הסעודה שהוא שמח - זה מדין שירה. ואף שאין מברכים לפניו כדיון שירה, מ"מ מברכים לאחריו, וזכרנו דנחלקו הדעות האם מברך עליו ישתבח כמנהג הגר"א או יהללך כדעת המחבר.

או דילמא הנאה קביל עליה -

האי לישנא משמע,

דמיירי בתענית יחיד - שקבל עליו,

פותרין ביה בברוך והטעם הוא כי הפתיחה ברכה הקודמת פוטרת את זו.

ושואל תיב רבי ירמיה, הרי גאולה הכוונה לברכת אשר גאלנו שאומרים כליל פסח שהיא סמוכה לברכה ראשונה של קריאת ההלל, ומדוע פותח בה בברוך? ועונה שנייא היא - שונה ברכה זו דמר רבי יוחנן, הלל אם שמעה בבית הכנסת כמו שהוא מנהג ספרד אומרו אחר התפילה יצא ואז לא יברך על ההלל בביתו, לכן התקינו ברכת גאולה שתפתח בברוך. ושואל התיב רבי אליעזר בי רבי יוסה קומי ר' יוסה, והא סופה! הרי הודאה בעלמא היא ואינה אלא מטבע קצר כמו ברכת הפירות, ומדוע חותם בברוך? ועונה אמר ליה שתיים הנה ברכה זו כוללת שתי ברכות על שתי גאולות אחת לבא בקשת רחמים לעתיד, שאומרים כן יגיענו למועדים וכו', ונאכל שם מן הפסחים ואחת לשעבר אשר גאלנו וכו'. נמצא הראשונה פותחת בברוך ואינה מסיימת בברוך, והשניה מסיימת ואינה פותחת.

ומדייקים התוס', בברכה להבא, מברכים לאחר האכילה לגמור (את ההלל), ואילו לשעבר היא הברכה קודם האכילה, וזו הוכחה שמברכים פעמיים.

נמצא כי זה מהלך הסעודה והברכות לפי הירושלמי

בשלב מסויים של סדר פסח נוהגים כלהלן: 1. אומרים שני הפרקים הראשונים של הלל: 'הללוי-ה הללו עבדי ה' ויבצאת ישראל'. 2. ממשיכים בברכה 'בא"י א' מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים.. כן ה' א' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו (בעתיד) בא"י גאל ישראל'. 3. שותים כוס שלישית ואוכלים מצה מרור וכל הסעודה. 4. חוזרים להלל החל מ'לא לנו' עד ברכת 'יהללך' המסיימת בברכה 'בא"י מלך מהולל בתשבחות'.

וזה פירוש הירושלמי הנ"ל: הרי גאולה? (ר' ירמיה היקשה על קביעת התוספתא שברכה סמוכה לחברתה אינה פותחת ב'ברוך' והרי ברכת 'אשר גאלנו' פותחת ב'ברוך' למרות שהיא סמוכה לשני הפרקים הראשונים של הלל הפותחים בברוך) שנייא היא ('אשר גאלנו' שונה, כי נוהגים לומר הלל בית הכנסת זכר להלל שהיו הלויים אומרים בזמן שחיטת הפסח, ור' יוחנן כבר פסק שאם התכוון בבית הכנסת לצאת ידי חובת הלל באותו לילה - פטור מלומר הלל שוב בזמן הסדר. ולכן גבי אדם כזה 'אשר גאלנו' אינה סמוכה וחיוב לפתוח ב'ברוך'.

לפיכך קבעו חז"ל ש'אשר גאלנו' תמיד תיפתח בברוך, בשל אלה שהתכוונו לצאת ידי חובת הלל בבית הכנסת) והא סופה (וגם ר' אליעזר מקשה על התוספתא: הרי הקטע 'יהללך' שבסוף המשך ההלל אינו סמוך לברכה שבתחילת הלל היות שהסעודה מפסקת ביניהם, ולמה 'יהללך' לא פותח ב'ברוך') שתיים הנה אחת להבא ואחת לשעבר (ומשיב לא רק החצי הלל שקודם לסעודה פותח ב'ברוך' - לשעבר, אלא גם על החצי שלאחר הסעודה מברך 'בא"י לגמור את ההלל'. לפיכך 'יהללך' נחשבת כסמוכה לברכה השניה ואינה פותחת ב'ברוך'). מכל זה יש להוכיח שאפילו יחיד מברך על חצי הלל.

ומדייקים מהירושלמי שכאן מדובר בהנהגה השונה משלנו

ולהכי מותא לטעום, אבל בתענית הכתוב - לא.

במשכים לפתחו -

וכן הלכה.

אבל פגעו באקראי - מותר.

נתינת שלום לחבירו קודם שיתפלל, חילוק בין יוזמה למקרה

אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל, 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 "בְּמָה", אלא "בְּמָה". ושמאל אמר: אין צורך לדרוש את הפסוק, כי משמעותו היא בלשון תמיהה: במה חשבתו לזה שהקדמת לשאול בשלומי, 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? תרגמה רבי אבא: איסור שאלת שלום לפני התפילה הוא רק במשכים לפתחו של חברו קודם התפילה כדי לשאול בשלומי, ואילו משנתנו עוסקת באופן שנפגש בחברו במקרה [בעת שקרא קריאת שמע].

התוס' מכריעים תוך כדי חילוק, שכאשר הוא הולך אליו קודם הליכתו לבית הכנסת עבור תפילה מוכיח על מעשה ההקדמה. ולא שהוא כבר ב"פועל" באמצע תפילה, ואז השני מגיע. או שהוא באמצע הליכה לבית הכנסת, שב"כוח" הוא כבר בתהליך תפילה.

[דף יד עמוד ב]

למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע -

וא"ת,

תיפוק ליה **דקדמה בתורה.**

וי"ל,

דהכי קאמר,

למה קדמה אף לפרשת **ציצית, דקדמה לכולן,**

אלא ודאי אין אנו חוששין,

לזה שהיא קודמת בתורה,

משום דאמרינן אין מוקדם ומאוחר,

וא"כ היה לנו להקדים והיה,

שהיא מדברת בלשון **רבים.**

בדרך כלל סדר מורה על חשיבות, ומשום כך ביררה המשנה על סדר קריאת ג' הפרשות

דייקה המשנה על סדר הפרשות, שהראשונה ביותר אכן אמורה להיות החשובה מכולן. "אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע - כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, (באומרו "ה' אלוהינו"), ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, (כשאומר "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי"). והיה אם שמוע לויאמר - שוהיה אם שמוע - נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר - אינו נוהג אלא ביום בלבד."

שאלה לגבי טעימה - האם היא בעייתית בעניין תענית
כדרכה של בעיה, שיש בה שני צדדים. מי שקיבל על עצמו תענית, שהיא גדר תענית יחיד. האם רשאי לטעום. טעימה בהגדרתה אינה נקראת גדר אכילה ממשי. ולכן לצד אחד, הכוונה בתענית היא סילוק אכילה ושתייה, ולצד זה אין בעיה, כי הטעימה לכלל אכילה לא הגיעה. ולצד השני - גם קיבל על עצמו איסור הנאה, והרי אפילו שזה רק טעימה, עדיין כן נהנה, ואסור.

מדייקים התוס', שהיות ונאמר כאן קביל עליה, וכל השאלה היא מה היתה דעתו בשעה שקיבל על עצמו. הרי אין זאת תענית חובה, אלא שכל היותו בתענית תלויה רק בהחלטתו האישית, שהוא קיבל על עצמו. וכאן השאלה האם יכול הוא לבחור לצום, בצום שהוא מעט קל יותר, ולכן רשאי לטעום, למרות שבשאר צומות הוא אינו יכול לטעום.

טועם ואין בכך כלום -

פירש ר"ח,

שחוזר ופולט, דלא חשיב הנאה מן הטעימה,

אבל בולע - לא, אפילו בשאר תעניות,

ומשום הכי,

הפולט - אינו צריך ברכה, שאינו נהנה.

ההכרעה האם בתענית יחיד רשאי לטעום

"בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתייה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה - והא איכא? אמר ליה: טועם ואין בכך כלום." (והכריע שרשאי הוא לטעום, כי אין בכך כלום.)

וכעת מבארים התוס', מדוע אין בכך כלום, הרי כן היה צד בשאלה. ובאופן שהם מעמידים, המציאות אכן השתנתה. כי בצד השאלה אכן משהו נכנס לפיו ולמעיו, אלא שמאחר והיה זה כה קטן, אין לזה שיעור אכילה, ובתשובתם ביארו כי אפילו את המעט שהכניס הוא פולט, כך שמעיו לא נהנו מהדבר, ולכן אפילו אין מקום להחשיבו כהנאה. ולמעשה תשובתם היא הכרעה הפוכה, כי אם היה בולע, כן היה נאסר לו. וחזקו דבריהם, שמאחר ופולט, אף לברכה אין כלל צורך, כי הברכה אינה על ההכנסה בפה, אלא על ההכנסה במעיו.)

גם כאשר חוזר ופולט, עדיין קיימת הגבלה על שיעור המטעמת

(מסיימת הגמרא בהוכחה מברייטא, ואם מקודם דיברנו על ה"גברא", הטועם, כאן מדובר על ה"חפצא", המטעמת. שאנו רואים מראש את מה הולך להכניס. אלא שכבר מקודם אנו יודעים כי את המטעמת הזאת עתיד הוא לחזור ולפלוט. ומלכתחילה אף אין בה שיעור של רביעית. ועל שיעור רביעית מרחיב התוס' רא"ש ו"מיהו, דוקא רביעית, אבל טפי מרביעית - חשיבא הנאה לענין תענית, ומיהו נראה, כי ברכה - לא צריך, כיון שאינו נהנה בתוך מעיו.). "תניא נמי הכי: מטעמת - אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית - טועם, ואין בכך כלום. עד כמה? רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעיתא."

מעלת והיה אם שמוע הוא שהיא מדברת גם על היום וגם על הלילה, בניגוד לפרשת ציצית, שזמנה קשור רק ללילה

שאלתו השניה במשנה של רבי יהושע בן קרחה הוא על הקדמת והיה אם שמוע לויאמר

ולמה קדמה אמירת "והיה אם שמוע" ל"ויאמר"? 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, וחיובה - אינו נוהג אלא ביום בלבד.

מדייקים התוס', שהמצמצם את זמן הציצית ללילה, בעצם מגדיר אותה כמצוות עשה שהזמן גרמא

הגמרא במנחות מביאה את דעת רבי שמעון, שמגדיר את מצוות ציצית כמצוות עשה שהזמן גרמא. "ת"ר: הכל חייבין בציצית, כהנים, לויים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; ר"ש פוטר בנשים, מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות." וכן מובאת בקידושין ברייתא האומרת כך. "ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין;" ובתוס' בקידושין מקשר את שני הדברים, ומוסיף עוד הוכחות, שזו ההלכה. "וציצית דחשבינן הכא מצות עשה שהזמן גרמא, אומר ר"י דהיינו כרבי שמעון דבפרק התכלת (מנחות דף מג.), דסבר לילה - לאו זמן ציצית הוא, ופוטר נשים, כדאיתא התם. וכן הלכה."

התוס' במנחות הקשו את קושיית התוס' כאן, שאם הציצית היא חובת הטלית, הרי זה מנטרל את זמן לבישתה

"ותימה, היכי חשיב ציצית מ"ע שהזמן גרמא למ"ד (מנחות דף מא.) ציצית - חובת טלית היא, כיון דכלי קופסא חייבין בציצית, והתם - ליכא זמן גרמא כלל, דבין ביום בין בלילה - חייבין."

החילוק לשיטת הסובר כי בכסות לילה הוא פטור מציצית, אלא שלו יענה מבגד המיוחד הן ליום והן ללילה

וממשיכים התוס' במנחות, ומביאים עיקרון נוסף המובא כאן. "ואפילו למ"ד (שם) ציצית חובת גברא הוא קשה, דכמו דכסות לילה - פטורה כשהוא לובשה ביום, ה"נ כסות יום - חייבת כשלוש בלילה, דהכי אמרינן בירושלמי, כסות יום שלבשה בלילה - חייבת בציצית, וא"כ היכי חשיב לה זמן גרמא, כיון שחייבת בין ביום ובין בלילה. ואומר ר"י, כיון שחייבו תלי במה שהזמן גרם לבישתה ביום - יש לה ליחשב זמן גרמא, שזמן לבישתה - גורם החיוב." וכאן מאריך התוס' רא"ש בשמו של ר"ת בריבי הוכחות שהלכה כרבי שמעון. ואחת ההוכחות שמביא, אף הובאה כאן, שבקידושין האומרת שזו מצוות עשה שהזמן גרמא - היא סתם ברייתא.

ומנח תפילין ומצלי -

ומהתם משמע,

שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה,

וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה.

וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה,

אחד הכללים לסידור הוא סדר מיקום כתיבתן בתורה

כידוע, יש שתי דרכים עקרוניות לסדר, זמן וחשיבות. הדרך הטבעית יותר, הינה סדר הזמן. ועל כן שואלים התוס' על השאלה הראשונה של המשנה, שמאחר ופרשת שמע היא בפרשת ואתחנן, הקודמת לפרשת עקב, בה נאמרה פרשת והיה אם שמוע, הרי זו עצמה כבר תשובה על השאלה. ומה הינך נותן לי תשובה הקשורה לעולם האיכות והחשיבות, קבלת עול מלכות שמיים, שהוא על המצווה, ורק לאחר מכן עול מצוות, על מה שמצווה.

עונים התוס' בשני אופנים, מדוע סדר הכתיבה אינו המשמעותי

תירץ אחד עונים התוס', שתשובה זו מתאימה רק לחלק של פרשה ראשונה ושניה. אבל אם נלך בסדר זה, היינו צריכים בכלל לפתוח בפרשת ציצית, שהיא בפרשת שלח, שקדמה לכולם. ואם כן יש לנו כאן שאלה סמויה, שהיינו צריכים בעצם לשאול שאלה נוספת, למה קדמה אף לפרשת ציצית שמבחינת סדר התורה, היא הקודמת.

תירץ שני עונים התוס', בו אנו עונים תשובה כללית, שאין כל משמעות לסדר התורה, מאחר ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כלומר, הסדר בו נכתבו אינו סדר הזמן שהתרחשו.

אלא התוס' מחדשים, שגם מבחינת איכות, יש מעלה בפרשת והיה אם שמוע שנכתבה בלשון רבים, בעוד שמע בלשון יחיד. ואעפ"כ שבמדד איכות זה היא החשובה, ואז מגיעה תשובתו של רבי יהושע בן קרחה, שהיא עסוקה בנושא המרכזי, קבלת עול מלכות שמים תחילה. כי אם אין מי שמצווה, מה זה איכפת לנו מה הוא מצווה. קבלו מלכותי ורק אחר כך קבלו גזירותי.

ויאמר אינה נוהגת אלא ביום -

מכאן משמע כר' שמעון,

דאמר בפרק התכלת (מנחות מג.),

דציצית - מ"ע שהזמן גרמא,

וכן איתא בקדושין (פ"ק לג:),

דקאמר ציצית - מצות עשה שהזמן גרמא.

וא"ת,

א"כ למ"ד (מנחות מא.),

ציצית - חובת טלית הוא,

ואפילו מונחת בקופסא - אפ"ה חייבת בציצית,

היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא.

וי"ל,

דאם היה כסות המיוחד ללילה - פטור,

והכי איתא בירושלמי דקדושין,

אמר להם ר"ש,

אי אתם מודים לי, דציצית - מ"ע שהזמן גרמא,

שהרי כסות לילה - פטור מן הציצית,

א"ר אילא טעמא דרבנן,

שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית.

ואות, והם מצוה בגופו של אדם, אבל מצות ציצית אינה, אלא שחייב הכתוב להטיל ציצית בבגד שיש לו ארבע כנפות, ואם לא ילבשנו עתה, ילבשנו לאחר זמן, ואין להפסיק בין ק"ש לתפלה בשביל עטיפת ציצית."

היכולת לברך לאחר התפילה משחררת אותנו מהחובה לברך לפני התפילה

הבית יוסף מכריע להלכה כרב משה מקוצי, שיוכל להניח תפילין אף לפני התפילה, ויוכל למשמש לאחר התפילה, ויברך לאחריה. ובשיטה מקובצת כתב, שמאחר וזו פעולה נמשכת, הרי הברכה מועילה גם למקודם. ובכך אנו מתרצים, שהברכה אף שנאמרת מאוחר יותר, ולכאורה היה ראוי להניח תפילין בברכה לפני התפילה, הרי ב"כוח" יש כאן כן ברכה, כי מעצם הנחת התפילין יש לו חיוב לברך, וכך הוא יכול לבצע את שתיהם, כעת להניח, ולאחר התפילה למשמש ולברך.

ומכל מצות האמורות בתורה -

וא"ת,

וכי ק"ש - לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה.

וי"ל,

דאי לא תני בהדיא ק"ש,

הוה אמינא - דדוקא הני,

דלית להו קביעות זמן,

אבל ק"ש,

דקביע להו זמן - לא,

הואיל זמן עובר,

קמ"ל.

הנהגת רב שהקדים קריאת שמע להנחת תפילין סותרת ברייתא

רב משי ידיה, היה נוטל ידיו בבוקר, וקרא קריאת שמע, ואנח תפילין, ומצלי שמונה עשרה.

ומקשה הגמרא: והיכי עבד רב 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, ונוטל ידיו, ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל. ומשמע שמקדים הנחת תפילין לקריאת שמע, ושלא כהנהגת רב שהקדים לקרא שמע לפני הנחת תפילין?

שאלה על הברייתא, שפוטרת ממצוות מסויימות וגם מוסיפה לפטור מהכלל המצוות האמורות בתורה

מקשים התוס', מצד אחד הינך פוטר אותו על מצוות פרטניות, כמו קריאת שמע, תפילה ותפילין, ומצד שני הינך פוטר אותו באופן כללי, מכל מצוות האמורות בתורה. ומאחר ויש לנו את הכלל, מה צורך היה לפטור גם את הפרטים בנוסף, שהרי הן נכללות בכל מצוות האמורות בתורה. וזו הרי שאלת תימהון, המחייבת להבנה אחרת.

שלח אחר טליתו ושהה השליח,
וכבר קרא ק"ש בברכותיה,
ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה,
והביא ראייה מהכא מההיא דרב.

מ"מ יש לחלק בין תפילין לסלית,

דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין,

כדאמר בסמוך,

כאילו מעיד עדות שקר בעצמו,

פירוש באדון שצוה,

שהוא קורא,

והיו לטוטפת ולאות על ירך ואין לו.

ותפלה - נמי כדאמרן,

יניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל,

זו היא מלכות שמים,

אבל ציצית - שאינו אלא חובת טלית,

שאם יש לו טלית - חייב,

ואם אין לו - פטור מציצית,

ויכול לקרוא ק"ש בלא ציצית,

ודאי דהוי הפסקה.

והרב רבי משה מקוצי היה אומר,

דאפילו לתפילין - אין ראייה מכאן,

דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה,

ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך עליהם,

ובהכי סגי,

שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות,

ואחר שיטול ידיו - ימשמש בטליתו ומברך.

מדייקים, כי ניתן להניח תפילין ולהתעטף בטלית בין

קריאת שמע לתפילת העמידה

הגמרא מספרת על הנהגתו של רב "רב משי ידיה, וקרא קריאת שמע, ואנח תפילין, ומצלי." מדייקים התוס', שמאחר והנחת התפילין הינה לאחר קריאת שמע, ולפני התפילה, סימן שרשאים לעשות כן, ומרחיבים את דיוקם שגם מצב דומה אירע עם העדר טלית, וגם שם עצר והניח את הטלית לאחר קריאת שמע בברכותיה, כולל הברכה לאחריה, ועטיפת הטלית היתה ממש סמוך לתפילת שמונה עשרה של שחרית.

מחלקים התוס' בין ההכרח שבשעה שמתפלל יהיו עליו

תפילין, ולבין הציצית

קריאת שמע בלא תפילין היא כביכול לעשות צחוק מהעבודה, באשר הוא אומר והיו לטוטפות ולאות על ירך, וכאילו מעיד עדות שקר. וגם התפילה היא ביחד מביאה למלכות שמים שלימה. ואילו הציצית היא חובת הטלית, שהרי היה יכול לקרוא קריאת שמע ולהתפלל אף בלא ציצית, אם לא היתה לו טלית, ולכן אינה מעכבת.

בתוס' רא"ש מדגיש את החילוק בהיותם מצווה בגופו של אדם

"ועוד נראה, דמן הסברא יש לחלק, דשאני תפילין שכתוב בהן קבלת [מלכות] שמים ועול מצות, וקראן הכתוב זכרון

למרות שיש כלל, תמיד יש חריגים

מתרצים התוס', כי אם לא היינו מציינים את קריאת שמע מפורשות, היתה לנו סברא לומר, שעם היות והוא עוסק במצווה בשעת חפירתו, אמנם ומאחר וזמנה עומד לפוג, הרי היה כן נדרש לעצור את כל החפירה, ועם היות שזה מצווה. ואז לא היה יכולה להיות מציאות בה העיסוק במצווה ידחה את קריאת שמע בזמנה. ואדרבא, שיהפוך, את הסדר, יעלה ויקיים את המצוות שהזמן בהם הוא משמעותי. ונמצא שרק מאחר וחידשו לנו כי הוא דוחה אפילו את הפרטים הללו - זאת הסיבה היחידה שהיא נדחית. ולמרות הסברא המוצקה, משמיעה לנו הברייתא שדוחה הכל.

עולה בלא מנחה -

ה"ה דמצי למימר בלא נסכים,

שהרי עולה - נמי טעונה נסכים.

אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו'.

קריאת שמע חייבת להיות בהנחת תפילין, ומה המשמעות שקוראה בלא תפילין

"אמר עולא: כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין - כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כאילו הקריב עולה בלא מנחה, וזבח בלא נסכים."

יש לדייק מה התוספת של התוס' לגבי רש"י

ותמוה, מה חידשו יותר מרש"י ד"ה נסכים, ואדרבה לתוס' שכתבו דלינקט עולה בלי נסכים, הא אי הוי נקט הכי - יקשה להיפוך ומה יתרון בנסכים ממנחה, וא"כ קושית רש"י מדויק טפי.

וי"ל דרש"י פירש נסכים הוא יין המתנסך ע"ג המזבח, ולכן שפיר הקשה רש"י, דא"כ הו"ל לומר עולה בלי מנחה ונסכים. אבל התוס' ס"ל כרמב"ם בחבורו פ"ב ממעה"ק הלכה א' שהסולת עם היין נקראים נסכים, והסולת לבדה נקראת מנחת נסכים. ולכן שפיר כתבו דה"ה דהוה מצי למימר בלא נסכים, דזה כולל סולת ויין, משא"כ מנחה. (צל"ח).

ויש שלמדו, כי אין זה חלק מהתוס', שהרי ממש זה לשון רש"י, וגם בתוס' הרא"ש אינו מופיע.

[דף טו עמוד א]

אמאן דמהדר אמא בעידן ק"ש -

ויש ספרים דגרסי,

הני מילי לק"ש,

אבל לתפלה - לא,

דקאמר רשב"ל (פסחים דף מו.),

לגבל ולתפלה - ד' מילין.

ונראה דלא גרסינן ליה,

דהוא הדין לענין צלותא נמי,

מטעם שלא יעבור זמן תפלה,

דמאי שנא ק"ש מתפלה.

וגם יש לקמן פרק מי שמתו (כב.),
בטלוה לנטילותא,
כדרב חסדא,
דלייט אמאן דמהדר אמא בעידן צלותא,
ומדלא הזכיר שם ק"ש
משמע, דבכל ענין - מותר.
וההיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין,
פירש רש"י להתפלל שם במנין.

קיימת חובת ניקוי ידיו לקראת התפילה, אלא נחלקו
מים או בדבר המנקה, וכמה צריך לילך, קדימה או
אחורה

נפתח בחובה הכללית: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל - מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב: ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'." לאחר מכן יש דיון, שבשעה שאין מים - יכול לנקותם באופן אחר, ומדייקים, כי הפסוק אומר בנקיון כפי. לאחר מכן מביאים ראייה על כך, דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמא בעידן צלותא.

אלא שהתוספות פותחים דיון על הגירסא הבאה שצמודה לכאן "והני מילי - לקריאת שמע, אבל לתפלה - מהדר." ומביאים התוס' על כך ראייה מפסחים "אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: לגבל ולתפלה ולנטילת ידים - ארבעה מילין."

יש לחלוק על גירסא זו, בלשון התוס' רא"ש, כי יצא
שיכרו בהפסדו, שיחרוג מהזמן

"ולא נמצא גירסא זו בספרים ישנים, וגם רש"י - לא פירשה כן, והדין עמו. דכי היכי דלית ליה לאהדורי בעידן ק"ש, משום שלא יעבור הזמן, ה"ה נמי לענין תפלה, דמאי שנא הא מהא, ורש"י נמי - לא פירש שם טעמא דתפלה משום נטילת ידים, אלא כדי להתפלל בעשרה.

וכן לקמן בפ' מי שמתו (כ"ב א') גבי בטלוה לנטילותא כרב חסדא, דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמא בעידן צלותא, ולא הזכיר ק"ש כלל, הילכך נראה דאין לחלק.

דילמא ר' יהודה היא -

וא"ת,

והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא.

וי"ל,

דפשיטא,

מדסיפא ר' יהודה - רישא נמי ר' יהודה.

יש לדייק מי בעל המימרא במשנה גם מסברא

המשנה אומרת "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא; רבי יוסי אומר: לא יצא." ומבארת הגמרא "מאי טעמא דרבי יוסי - משום דכתיב: שמע - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו."

מקשה הגמרא והרי לשון הקורא הינו לשון דיעבד. ואולי זאת דעתו של רבי יהודה ברישא.

שלא יצא אם לא השמיע לאזנו,
כיון דמה"ת - יצא.

וי"ל,

כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש,
**הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע,
אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז,
דאפילו בדיעבד - אית לן למימר שלא יצא.**

המברך ברכת המזון בליבו

כיצד יש להעמיד את המברך את ברכת המזון ולא משמיע לאוזניו, הרי לכאורה לרבי יוסי גם בדיעבד אינו יוצא. באשר שנינו במשנה "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא; רבי יוסי אומר: לא יצא." וביארה הגמרא את טעמו של רבי יוסי: "משום דכתיב: שמע - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו." ובהמשך מקשה הגמרא מברייתא "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך - יצא, מני? .. אי רבי יוסי - דיעבד נמי לא!"

מעלים התוס' קושיא אפשרית לחלק בין ברכת המזון, לקריאת שמע

התוס' אומרים, שלמרות שאמרנו שלא יכול להיות רבי יוסי, הרי ניתן לומר שאין להשוות את ברכת המזון לקריאת שמע, שהרי לא כתוב בה שמע. ומאחר והיא מהתורה, לא נדרשים לדמותה לקריאת שמע. כיון דתקנת חכמים היא - די לנו בזה שנאמר, שלכתחלה - צריך, אבל בדיעבד - יצא.

ומחדשים בהבנה חדשה, כי מאחר והיתה תקנה כללית להשמיע לאוזנו, הרי ניתן לחדש, כי תקנה זו אינה רק בכל דבר שרבנן תיקנו, אלא שאף שברכת המזון היא מהתורה, הרי אעפ"כ תקנו בה שאפילו מדרבנן אם לא השמיע - לא יצא. והטעם לכך הוא שמסתבר, שכיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש - תקינו לגמרי בכל הפרטים, כולל ברכת המזון.

ורבי יהודה מכשיר בקטן -

וא"ת,

באיזה קטן מיירי,

אי בקטן שלא הגיע לחנוך,

הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.),

שכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים,

ומ"ט דר' יהודה דמכשיר;

ואי בהגיע לחנוך,

מאי טעמייהו דרבנן דאסרי,

הרי קריאת מגילה - דרבנן,

ואמרינן,

קטן שהגיע לחנוך - מדרבנן כגדול ופוסד דרבנן,

כדאמר לקמן בפרק מי שמתו (ד' כ:),

דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית,

דהיינו דרבנן.

וי"ל,

שאני ברכת המזון,

ומדייק התוס' רא"ש שלמרות שלכאורה היה על הכתוב לציין את שמו של רבי יהודה במשנה, ומאחר ואינו נזכר כיצד אנו מכריעים כך. ולומדים זאת מסברא. "לא נזכר ר' יהודה במתני' גבי לא השמיע לאזנו - יצא. אלא פשיטא ליה, מדאייירי ר' יהודה בסיפא, דת"ק דרישא - נמי היינו ר' יהודה."

להודיעך כחו דרבי יוסי -

וא"ת,

לשמעינן כחו דרבי יהודה, דכח דהתירא - עדיף.

וי"ל,

כיון דרבי יהודה - לא דריש השמע לאזנך,

אין כאן שום חדוש,

ופשיטא, דלכתחלה - שרי, **ומהיכא תיתי לאוסרו,**

אי שרי דיעבד, הוא הדין לכתחלה.

החילוק בניתוח בין כוחו של רבי יוסי לכוחו של רבי יהודה

רבי יוסי סובר, בכך שאומר בלשון לא יצא, שהמשנה באה ללמדנו, כי הקורא את שמע, כל כך חייב להשמיע לאוזנו, שאם לא עשה כן, אף בדיעבד אינו יוצא. ומאחר ואנו אומרים, כי אף בדיעבד - לא יצא, אם לא השמיע לאוזניו, סימן שרבי יוסי יש לו כוח, לאסור אף בדיעבד.

התוס' עוברים לנתח כיוון של רבי יהודה

מציעם התוס', עד שהינך בא לאסור, בא נהפך את הכיוון, ונראה כיצד רבי יהודה מצליח להתיר, שאפילו רשאי הוא לכתחילה לקרוא מבלי שמשמיע לאוזניו. ונדגים זאת בלשון התוס' רא"ש. "וא"ת ולישמעינן כח דר' יהודה, דלכתחלה - נמי שפיר דמי, וכח דהיתרא עדיף."

ומתריצים, מאחר ורבי יהודה כלל אינו דורש את החיוב להשמיע, אין כאן גדר איסור, אלא פשוט אין צורך בכך, ואז אין כל דיון על לכתחילה ובדיעבד. ואין בכלל לדעה זו התייחסות שבכלל ראוי להשמיע לאוזניו. "וי"ל דלא חשיב ליה כח דהיתרא, דמילתא דפשיטא היא, דכיון דלא דריש שמע השמע לאזניך וכו', מהיכא תיתי לן דלכתחלה צריך שישמיע לאזנו."

אי ר' יוסי דיעבד נמי לא -

וא"ת,

לעולם אימא לך רבי יוסי היא,

וברכת המזון שאני,

דלא כתיב ביה שמע.

דבשלמא,

תרומה דלעיל ומגילה דלקמן **שהן מדרבנן,**

יש לדמותם לק"ש,

שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש,

ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש,

אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא,

כיון דלא כתיב ביה שמע,

למה יש לנו לתקן,

דקאמר חסורי מחסרא, ולאוקמי אליבא דחד תנא.

ועוד,

לוקמיה כר' יוסי, ובלא חסורי מחסרא.

וי"ל,

משום דלקמן פסקין כר' יהודה,

לכך נחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה.

הגמרא ביארה כיצד המשנה במגילה כדעת רבי יהודה, ונזקקה ללמוד זאת בכלל של חסורי מחסרא

דוחה הגמרא: ודילמא כולה כדעת רבי יהודה היא, ואינו בא לחלוק על הרישא, אלא הרישא והסיפא עוסקים בתרי גווי קטן, וחסורי מחסרא, 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, בקטן שלא הגיע לגיל חינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך, אפילו לכתחילה כשר להוציא אחרים בקריאתו, דברי רבי יהודה, שרבי יהודה מכשיר לצאת בקריאת 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].

מבארים התוס' מה טעם למדו באופן של חסורא מחסרא באופן שכלל לא קיים באף מקום

חסורי מחסרא אמנם מצוי רבות בגמרא, אבל לא בסגנון בו מעמידים כדעה אחת. ובפרט אם היינו מעמידים כרבי יוסי, כלל לא היינו נזקקים להידחק בסגנון זה. אלא שעונים התוס', שהגמרא נדחת להוסיף בלשון המשנה, כדי להעמידה כרבי יהודה, משום שהלכה כרבי יהודה. ובלשון תוס' הרא"ש: "משום דפסקין לקמן כר' יהודה, וסתמא דמתני' - נמי אליביה, נחא ליה לאוקמי, סתם מתניתין דמגילה - כותיה".

אבל בשאר מצות יצא -

וא"ת,

הא לעיל אמר דשאר מצות מדמינן לק"ש,

כגון תרומה ומגילה וברכת המזון.

וי"ל,

דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל.

הגמרא מציינת את דעתו של רב יוסף

לאחר שהקשו לרב יוסף, הרי בסופו של דבר הביע את דעתו "אמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע, דכתיב: שמע ישראל, אבל בשאר מצות - דברי הכל יצא. והכתיב: הסכת ושמע ישראל! ההוא בדברי תורה כתיב."

מדדיקים התוס' שרב יוסף חלוק על מה שנאמר לעיל

עם היות והתוס' מביאים זאת כשאלה ותשובה, הרי בתוס' הרא"ש סגנון הדברים הוא שונה, וישר מובא כמסקנה. "צריך לומר דרב יוסף - פליג אסוגיא דלעיל. משום דלעיל מדמינן ברכת המזון לק"ש, וקשה, דהוה ליה למימר רב יוסף אמר."

שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא,

ובקל - נפטרים ממנה,

כדאמרינן לקמן (שם),

והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה.

א"נ,

התם - ליכא בקטן אלא חד דרבנן,

דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה,

לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן,

אבל הכא - דגבי קטן איכא תרתי דרבנן,

דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן,

אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן.

התוס' מקשים על דינו של הקטן, שהרי יכול להיות או שהגיע לידי חינוך, ואז יקשה לרבנן, או שטרם הגיע - ואז יקשה לרבי יהודה

תנן התם [מגילה יט ב]: "הכל כשרים לקרא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן". וכאן מקשים התוס' בסגנון של ממה נפשך, בכלל באיזה קטן מדובר. ויש שתי אפשרויות, האפשרות הראשונה, שלא הגיע לחינוך, ועל זה יקשה, כיצד יכול הוא להוציא את האחרים, בשעה שהוא לא הגיע לידי חיוב. ומשנה מפורשת ומנומקת היא בראש השנה לגבי תקיעת שופר. "חרש שוטה וקטן - אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן." ואם כן יקשה על רבי יהודה כיצד הוא מכשיר?

לעומת זאת האפשרות השניה היא שהקטן כן הגיע לידי חינוך. ואז הקושי הוא על רבנן. שכמו שראינו שקטן עם היותו מדרבנן בשעה שחיובו של האב הוא רק מדרבנן בברכת המזון מאחר ואכל שיעור דרבנן, כזית, הרי הקטן שהגיע לידי חינוך יכול להוציא ידי חובה, בשעה שיברך.

התוס' מתמקדים רק בברכת המזון שיש לה דין מיוחד

קיימות שתי דרכים, או להחליש את היכולת של הוצאה ידי חובה בברכת המזון, ולכן אפילו קטן יצליח. או לחזק את הקטן, שלכן דווקא בברכת המזון יש לו הצלחה יתירה.

הדרך הראשונה: "דשאני גבי ברכת המזון - שחומרא יתירה היא, מה שחייבו ישראל עצמן בכזית או כביצה, כדאמרינן לקמן בפרק מי שמתו, ולא אשא פנים לישראל - הילכך בקל יכול קטן להוציא, משא"כ בשאר חיובי דרבנן."

הדרך השניה: "אי נמי לא דמי הלל ומגלה לברכת המזון, שהלל ומגלה עצמן - אינן אלא מדרבנן, וקטן מדרבנן - הילכך אינו מוציא גדול, דליכא אלא חד חיובא דרבנן, אבל גבי ברכת המזון, גבי קטן ליכא אלא חד חיובא דרבנן, שהרי הקטן אכל כדי שבעו, ואי הוי גדול - מיחייב מדאורייתא, הילכך מוציא את אביו, דאיכא חד דרבנן."

[דף טו עמוד ב]

דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו' -

תימה,

דאין זה בשום מקום,

המגרש גיטין פה באותיות דבעינן דלורכינהו בגט משום דמשמע מהם טעות עיקרי - צריך להזהר ביותר.

[דף טז עמוד א]

אהלים לנחלים -

פי' הקונטרס,
דכתיב **כנחלים נטיו כאהלים** נטע.
ולי נראה,
דאהלים דהאי קרא,
לאו לשון אהל אלא לשון בשמים.
אלא נראה,
מדסמין מה טובו אוהלין לכנחלים נטיו.

מטרת הסמיכות הינה ללמדנו תכונה בה האהל דומה לנחל

ועוד אמר רבי חמא ברבי חנינא: למה נסמכו "אהלים" ל"נחלים" דכתיב [במדבר כד ו] "כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו'" - 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.

התוס' סומכים למה שנאמר קודם

למעשה נבואת בלעם יש בה שתי סמיכויות בין אהל שלפני הנחלים לאהל שאחרי האוהלים. (בלק כד, ה) מִהֵטְבוֹ אֹהֲלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֶיךָ יִשְׂרָאֵל: (ו) כְּנָחָלִים נְטִיו כְּגִנֹּת עָלֶי נָהָר כְּאֹהֲלִים נְטֵעַ ה' פְּאָרְזִים עָלֶימָם: רש"י מדגיש את הסמיכות של האהל שלאחר מכן, בעוד שהתוס' מדגישים את האהל שלפני כן. הגמרא בסנהדרין קה, ב מביאה אמר רבי יוחנן: מברכתו של אותו רשע - אתה למד מה היה בלבו לקללם. .. ביקש לומר שלא יהא ריחן נודף ממצוות - ולבסוף אמר: "כאהלים נטע ה'" ["אהלים" - מלשון מור ואהלות, שהם מיני בשמים]. ובאופן כזה גם מושג הסמיכה שהראשון המובא הוא העיקר, ועליו מגיע השני ונסמך עליו. ואם כן התוס' פירשו באופן בו הראשון הוא מה טובו אהליך יעקב. וכך הכריע תוס' הרא"ש "ופשטיה דקרא איירי בבשמים, כדכתיב מור ואהלות, וטפי נראה דדריש מדכתיב לעיל מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל וסמין לי' כנחלים נטיו." ואכן אונקלוס תרגם כאהלים כבוסמיה, לשון בושם.

ולא רק מהדיוק הלשוני, אלא שגם תלמיד חכם משול למפיץ ריח טוב. וגם התלמוד נמשל לבשמים. ונמצא כי בהבנת הדברים יש להבין שלושה גדרים, הלשון, כללי הסמיכה, ומשמעות הדבר, שמהסמיכות נרויח את מה שרצינו להדגיש.

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש -

פירוש,
מטעם שאינו יודע מהיכן טעה,
אבל אם היה יודע מהיכן טעה,

מה סיימו התוס' רא"ש בקושיא, הוא מכיון שכאשר אמורא או תנא בא לחלוק אומרים את שמו תחילה, כגון רב יוסף אמר, ואילו כאשר הוא בא לבאר את קודמיו, הרי אז הסגנון אמר רב פלוני. ונמצא כי אם הוא חולק, סגנון הגמרא היה צריך להיות שונה.

בין הדברים -

רב אלפס מוסיף כגון **וחרה אף,**
דאם לא יתן ריוח - אז **נראה כמו וחרף.**

וכן מוסיף וראיתם אותו, וזכרתם את, ועשיתם את,
שצריך ליתן ריוח,
בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה
שאחריה,

וכן צריך להתזי זי"ן של תזכרו,
שלא ישמע שי"ן,

למען שיהיה לנו **שכר מצות,**
ואין לנו לעשות על מנת לקבל פרס.

הדיוקים בביטוי קריאת שמע, שלא ישמע טעויות

מדייקת הגמרא, תני רב עובדיה קמיה דרבא: "ולמדתם" - תיבה זו נדרשת כשתי תיבות "ולמד תם" לומר שיהא למודך תם, ויזהר שלא ישמיט קריאת אות, וזאת על ידי שיתן רווח בין הדברים - שיפסיק מעט במקום שיש הברות דומות סמוכות זו לזו.

עני רבא בתריה: זהירות זו נחוצה במילים סמוכות שתחילת השניה שוה לסיום הראשונה כגון "על - לבבך" "על לבבכם" "בכל - לבבך" "בכל - לבבכם" "עשב - בשדך" "ואבדתם - מהרה" "הכנף - פתיל" "אתכם - מארץ".

הוספות נוספות שיש להדגיש בקריאת שמע, חלקם קשור בדברים, וחלק הגיה

כל תיקון כזה מחולק לשלושה דברים. מה יש להוסיף ולהדגיש. מה הטעות העלולה להיווצר אם לא יבצע זאת. לדוגמא וחרה אף ה', אלא שקל מאוד לטעות ולהצמיד ולקרוא וחרה(ה)ף, ולומר במילה אחת וחרף ה', שזה ממש בעייתי. ולפיכך על מנת למנוע את הדבק, יש לו לתת רווח, שיש בזה מעט המתנה, וכך לא יגיע לידי טעות.

טעות דומה היא מהצמדת מילה המסתיימת במם וצמודה למילה השניה הפותחת באלף. וזה הופך למילה אחת ארוכה וצמודה, אם לא שיקפיד לתת רווח בבירור.

טעות נוספת היא בהיגוי, כי קריאת האות ז' בצורה שאינו מבליט את הזין, גורמת להישמע כשין שמאלית. וכאן מבארים התוס' את התוכן העקום, שעלול מי ששומע קריאה לא מדויקת להגיע. וכן צריך להתזי זיין של תזכרו - שלא ישמע שין למען שיהיה לנו שכר מצות, ואין לנו לעשות על מנת לקבל פרס. משמע דמצד הטעות במבטא לבד - לא הוי קפידא, כיון שהשי"ן והזי"ן קרובים זה לזה, ומתכוין הוא לומר זיין אע"פ שאינו מתזי כ"כ - אין חשש, דאין כאן שיבוש, שמכל מקום ודאי גם בלא התזה משמע זיין. אלא כיון דיש חשש של דעה מוטעית - יש להתרחק ביותר דוגמת סוגיא דפרק

הראשון הוא - כי הוא טרוד בטירדת מצווה, ומאחר והטירדה מבבלבלת אותו, האם היא תהיה בתולה, שחררוהו מקריאת שמע.

אלא שמה שבכל זאת בחר רבן גמליאל בן לקרוא, היה זה מסיבה אחרת, הוא בטח בעצמו כי יוכל לכוון, והטירדה עבורו היא דבר פעוט, לעומת להחמיץ לרגע אחד את מלכות שמים. ולכן עם היות ובפועל לא קרא, אחרי מה שהתנא קמא אמר שיש לו אפשרות לא לקרוא, ולא שיש עליו איסור לקרוא. ומאחר ובהנהגתו הוא הראה, כי יצליח לכוון, לא מנעו זאת ממנו, ואדרבא, הרשות בידו.

לפי שאין דעתו מיושבת עליו -

ואם תאמר, תיפוק ליה משום דאמרין לעיל (דף י:), לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל.

ויש לומר, דהתם - מיירי על גבי כסא או ספסל, אבל באילן - שעלה שם לעשות מלאכתו, הוי כמו עלייה.

יש חילוק הן בסוג העץ והן בזמן הנדרש לריכוז, ולכן יש פער בהלכה בין קריאת שמע ותפילה

המשנה אומרת "האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה". והדבר הובא בפרטות בברייתא: "תנו רבנן: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה, ושאר כל האילנות - יורדים למטה ומתפללין. ובעל הבית - בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו." וחלוקים הזית והתאנה, מפני שענפיהם מרובין ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק, ואין שם פחד ליפול, ויכולין לכוון שם כראוי. ועם היות שהקלו על הפועלים, הרי אין כל חילוק בסוג העץ, ובתפילה בלבד - יש עליו חובה לירד.

מדייקים התוס' (רא"ש) שאין להקשות מעומד במקום גבוה

"ולא דמי להא דאמרין לעיל, לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף ולא על גבי מקום גבוה ויתפלל, דכיון דעלה באילן לעשות מלאכתו - הוי כאדם שעלה לעליה, ומצי להתפלל, אי לאו משום שאין דעתו מיושבת עליו."

נמצא, כי יש שלוש דרגות ביישוב הדעת, ואין בעל הבית דומה לפועלים, כי מפאת רגילותם ועיסוקם בעבודה, הרי הם פחות מתפחדים, ולכן יכלו להשאיר אותם להתפלל על עץ יציב. ועל כסא או שרפרף אין כלל רגילות לעמוד ולעבוד.

הא בפרק ראשון -

לאו דוקא נקט פרק א',

דהיינו אליבא דרבא, ורבא אמר לעיל (דף יג:), פסוק ראשון לבד, והכי הלכתא.

שדלג תיבה או פסוק, אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך. וכן בהלל ומגילה.

לא כל הטעויות שוות, והראייה שתלוי הדבר מה הוא יודע שטעה

המשנה מלמדת אותנו שני דברים, סדר הקריאה, ומה יעשה במידה וטעה. "הקורא למפרע - לא יצא, קרא וטעה - יחזור למקום שטעה." הגמרא מספרת סיפור חי כיצד ניצל את הזמן רבי אלעזר בחתונתו, בשעה שהכינו לו את החופה, והלך ושמע בבית המדרש, את התנא השונה ברייתות. "קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, יחזור לראש, באמצע הפרק - יחזור לתחילת הפרק, בין פרק לפרק - יחזור לפרק ראשון."

יש לדייק שאפילו טעה במילה - חוזר לתחילת הפסוק מדייקים התוס', שהרי אנו רואים אפשרויות שונות לחזור, ואם כן מה שנאמר שחוזר לראש, שאין לו ידיעה כלל על מיקום הטעות, ואינו יכול לקרוא הפוך. ומתוך כך מדייקים, שאם כן היה יודע מהיכן טעה, ונותנים שתי אפשרויות או שדילג תיבה או פסוק, ועדיין מחזירים אותו לראש הפסוק, שלמרות שגם שהביאו תיבה, הכלל הוא מאותו פסוק ואילך.

התוס' רא"ש הביא לכך הוכחה

"ודוקא שאינו יודע היכן טעה. אבל אם ידע שאמר כל הפרק, ונזכר שדילג פסוק אחד או תיבה אחת, אינו צריך להתחיל אלא מאותו פסוק ואילך, והכי תניא בתוספתא דמכילתין, הקורא את שמע וטעה והפסיק בו פסוק אחד, לא יתחיל בראש הפרק, אלא יתחיל מאותו פסוק ואילך, וגומר עד סוף, וכן בהלל וכן במגלה וכן בתפלה."

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה -

לאו מעשה לסתור הוא, דקמ"ל,

אם גדול הוא ובנוטח בעצמו שיוכל להתכוין, והוא ראוי ליטול את השם, הרשות בידו.

מעשהו של רבן גמליאל הוא לכאורה הנהגה הפוכה ממה שנאמר תחילה

המשנה מביאה לכאורה דעה אחת ומעשה רב, שהוא הפוך. "חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה." .. "ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה; אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע! אמר להם: איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים - אפילו שעה אחת."

התוס' מונעים מאיתנו הבנה שגויה שמעשהו של רבן גמליאל חולק על תנא קמא

מדייקים התוס', שאין לך לטעות שמעשהו של רבן גמליאל הוא כנגד המשנה. שהרי הפסק מורכב ממקרה דין וטעם. הגמרא תבאר, כי ההיתר לא לקרוא קריאת שמע לחתן בלילה

רב מרי, מקשה באיזה מקום נדרשת הכוונה

(דרך הגמרא להשליך שני מקורות המובילים למסקנה מנוגדת וכאן בעניין כוונה בעת קריאת שמע). 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".

(תגובתו של רבא מעניינת, מאחר ואינו יודע, הוא מגלגל את השאלה בחזרה לשואל). אישתיק רבא.

אמר ליה רבא לרב מרי: מידי שמיע לך בהא?

יש לנתח את מהלך הגמרא, על מנת להבין כיצד בכל שלב אנו מתקדמים בתשובה

(העוקץ של כל השאלה הינה שאם הם פועלים, ועסוקים, סימן שאינם מכוונים. ואילו התירוץ הוא מדהים, הם יכולים להפסיק לרגע ולכוון, וממילא השאלה נופלת). אמר ליה רב מרי: הכי אמר רב ששת: ביאור המשנה הוא כך: האומנין קורין בראש האילן - והוא, שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהיו קורין בכונה, רשאיין להיבטל ממלאכתן, ונמצא שגם המשנה סוברת כהביריתא, 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? (כלומר, לא ניתן לומר כדבריו, שאם הם פועלים בהכרח הם עסוקים. וכאן מגיע תירוץ ידוע של חילוק, ברגע הקצר הזה אכן ניתן לעצור ולקרוא עם כוונה. שהרי לשיטת רבא לעיל, עיקר הכוונה הוא על פסוק הראשון). ומתרת הגמרא: לא קשיא - הא - המשנה עוסקת בקריאת פרק ראשון שיש חיוב לכוון בקריאתו, ולכן צריך שיהיו בטלין ממלאכתן בעת קריאתו. ואילו הא - הביריתא עוסקת בקריאת פרק שני, שאין צריך לכוון בו, ולכן יכולין לקרא אפילו כשעוסקין במלאכתן.

התוס' יוצרים הבנה אחרת מהגמרא, שעם היות ונכתב פרק ראשון, אין הכוונה למול

מדייקים התוס', שעם היות ונאמר פרק ראשון, הרי זה אינו בדווקא, אלא רק בא לשלול שאין זה לאורך כל קריאת שמע. שהרי הוא עונה לרבא, שהוא בעל המימרא, שמספיקה רק כוונה בפסוק הראשון. ולא שזו רק דעה, אלא יש לתמוך, שזו ממש ההלכה.

והמרתק כי בתוס' הרא"ש הביא חילוק נוסף, על פי הרי"ף. אמנם כוונה היא רק בפסוק הראשון, אלא עדיין על מנת לא להפוך את הפרשה הראשונה כעראי, עוצרים הם ממלאכתם, ובטלים, אכן לכל הפרק הראשון. שהרי נאסר לרמוז בו בעיניים, אלא זו עצירה שיכולה להיות זמן סביר של הפסקה.

אפי' כל אדם נמי -

וא"ת,

הא שאר כל אדם - רשות,

ופועלים - חובה.

וי"ל,

דפשיטא ליה,

כיון שיכול לומר מעין י"ח,

אין זה שום חדוש,

אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה.

החילוק בין הפועלים לשאר אדם באופן תפילתם

תנו רבנן: הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - קורין קריאת שמע, ומברכין לפניו ולאחריה. ואוכלין פתן ומברכין לפניו ולאחריה. ומתפללין תפלה של שמונה עשרה. אבל אין יורדין לפני התיבה כשהם מתפללים בפני עצמם אינם מורידין שליח ציבור לחזור את התפילה, ואין נושאים 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]

ומתרת הגמרא: אמר רב ששת: לא קשיא - הא הביריתא שפועלים חייבים בכל תפילת שמונה עשרה, סוברת כרבן גמליאל, שאמר להלן [כח ב] בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה ברכות. ואילו הא הביריתא שפועלים מתפללים רק "הביננו", סוברת כרבי יהושע שאמר [שם] בכל יום מתפלל אדם מעין שמונה עשרה.

דוחה הגמרא: אי הביריתא שמתפללים "הביננו" כדעת רבי יהושע היא - מאי איריא שנקטה דין זה דוקא ב"פועלים"? והרי לדעתו אפילו כל אדם נמי מתפלל מעין שמונה עשרה! (ועם היות והגמרא בעת מתרתא אחרת, וכפי שנביא, הרי התוס' נאמרים על שלב זה).

ולפיכך מבאר הגמרא שיש חילוק אחר בין הביריתות: אלא אידי ואידי רבן גמליאל, ובכל זאת לא קשיא, כי כאן - שמתפללין מעין שמונה עשרה - מדובר בעושין מלאכה בשכר, שנוטלים שכר פעולתן נוסף על סעודתן שהיא על חשבון בעל הבית, לכן צריכין למחר המלאכה, ומתפללין רק מעין שמונה עשרה. ואילו כאן - שמתפללין שמונה עשרה - בעושין מלאכה בעד סעודתן בלבד, ולכן אינם צריכים למחר כל כך.

יש לשים לב גם לסגנון מהלך התוס'

כאן רואים אנו, שהתוס' נקטו באופן של שאלה העולה ומתבקשת, ואם תאמר, ותירצה. ואפילו שאמרו בתשובתם שפשוט לו הדבר. ואילו בתוס' הרא"ש, מלכתחילה אנו אומרים שאנו באים לשלול אמירה כזאת, כלומר, שמלכתחילה אין לה מקום. ואלו דבריו. "ולכא למימר, דכל אדם - רשות, ופועלים - חייבין. דהא מילתא דפשיטא היא, דכיון שכל אדם יכול להתפלל לכתחלה מעין י"ח, דפועלים - צריכין לעשות כן." וגם בסיום קיים חילוק, כי בתוס' מובא, שיכולים לומר זאת לכתחילה, ואילו בתוס' רא"ש לומר, שממש הם צריכים לעשות כן.

וחותם בברכת הארץ -

אף על גב דמדאורייתא הם.

יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה,

הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית.

יש חילוק בין הפועלים העושים במלאכתן לעושים תמוזת סעודתן

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, ואוכלין פתן, ואין מברכין לפנייה ברכת המוציא, שאינה של תורה. אבל מברכים לאחריה שנים, לפי שחייב ברכת המזון מן התורה. שנאמר, "ואכלת ושבעת וברכת".

כיצד מברכים שנים לאחריה? ברכה ראשונה, הון, מברכים במלואה כתקונה. שניה - פותחים בברכת הארץ, וכוללים את "בונה ירושלים" בברכת הארץ, כי ברכת הארץ ובנין ירושלים דומות, ואין אומרים ברכת הטוב והמטיב כלל. 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.

החכמים משנים מעט, וכך התקנה היא לטובת כולם, גם לבעל הבית וגם לפועלים, ובכך שרק שינו, הרי אין כאן עקירה מלאה

מדייקים התוס', והרי לכאורה יש כאן קושי, כל ג' הברכות של ברכת המזון מגיעות מאכלת ושבעת וברכת, כלומר מהתורה. ומאחר וזאת שאלת אף-על-גב, שיש מלכתחילה מקום לתירוצן. כי זו אינה בעיה, באשר עצם היותן משועבדים לבעל הבית, הרי זאת הסיבה לנצל את האפשרות לעקור דבר מן התורה. אלא שבתוס' הרא"ש הבהיר כי כאן יצרו תקנה, שהיא גם לטובת הפועלים עצמם. "וחותם בברכת הארץ וכולל בונה ירושלים באמצע. יש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים כדי שישכרום בעלי בתים".

[דף טז עמוד ב]

אי הכי מאי איריא בתולה -

אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא, שפיר;

אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה, אלמנה נמי.

הפטור של החתן בקריאת שמע, האם מצד טירדא או מצד מצווה

המשנה למדה כי החתן פטור מקריאת שמע. הגמרא מדייקת את הדין מהתורה בברייתא. "תנו רבנן: בשבתך בביתך - פרט לעוסק במצוה (שאתה טרוד לא בעסקיך, אלא עסוק במצווה, ואז הינך פטור מקריאת שמע), ובלכתך בדרך - פרט לחתן, מכאן אמרו: הכונס את הבתולה - פטור, ואת האלמנה חייב. מאי משמע? - אמר רב פפא: כי דרך, מה דרך - רשות, אף הכא נמי - רשות. מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה, ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי! - אם כן, לימא קרא בלכת, מאי בלכתך - שמע מינה: בלכת דרך הוא דמחייבת, הא דמצוה - פטירת". (כלומר, יש בכוח המצווה לפטור אותך, מלעצור ולקרוא את שמע).

התוס', מבארות מה מקשה הגמרא לשיטת רב פפא, שתלה את הפטור רק במצווה

ומאחר והעמדנו את הדבר שתלוי מצד המצווה, ולא מצד טירדא, מדוע שנינו שרק הכונס את הבתולה הוא הפטור, שטרוד שמא לא ימצא לה בתולין, ומקשה הגמרא, כעת הינך מחדש ותולה בטירדא, אולם מקודם היינו עסוקים שגורם הפטור הינו בכלל מצווה.

ומקשה הגמרא על דברי רב פפא, אם לשיטתך המצווה היא הגורם הפטור, וכפי שמדגישים התוס', כי בכך הוא תולה את הטעם, הרי גם החתן שהוא עם אלמנה, ואין לו טירדא, עדיין מצווה כן יש כאן, כי העיקר כאן הוא החתן, ומבחינת חתן אין זה משנה עם מי הוא כעת התחתן. ומדוע אכן אינו פטור גם בשעה שהוא עם אלמנה, שהרי רק המצווה לשיטתך הוא הטעם?

ולכן דייקה הגמרא, שהפטור נוצר משילוב של שני הגורמים, גם טירדא וגם מצווה. ולכן מאחר וראינו כי לא רק מצווה הוא העיקר, אלא גם טירדא, נוצר ההכרח שיהיו בו שני הגורמים על מנת לפטור.

אסטניס אני -

ואיכא צער - אם לא היה רוחץ, דאינו אסור לרחוץ בימי אבולו אלא משום תענוג.

וגם לחוץ ראשו,

אי אית ליה ערבוביא ברישיה,

שרי - אפילו תוך שבעה.

וכן התיר רבינו שמואל,

לילדת אבלה לרחוץ תוך שבעה,

ולרחוץ נמי בתשעה באב.

וכן משמע נמי במסכת יומא (דף עז:),

מי שיש לו חטטין בראשו,

סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש,

אף על גב דסיכה כשתיה ביוה"כ.

וכן משמע בירושלמי,

אבל אסור ברחיצה,

הדא דתימא ברחיצה של תענוג,

אבל ברחיצה שאינה של תענוג - מותר,

כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו'.

הנהגת רבן שמעון גמליאל בעניין היתר רחיצה למדות האבילות

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,

האנינות היא רק ב"יום", אך בלילה שאחריו כיון שאינו חלק מה"יום", אין האנינות אלא גזירה דרבנן, ובמקום איסטנטיס כרבן גמליאל לא גזרו ביה רבנן, ומותר ברחיצה.

חייבים לומר שכל ההקלה לא לגזור לא היה יכול להיות בעניינים מהתורה

יש לחלק בין לשון אבילות ולבין לשון אנינות. לשון אנינות הינה איסור אכילת מעשר ובשר חטאת. ודין זה הינו מהתורה. אבל גדרה של האבילות הינה מדרבנן. ולכן רק באבילות לילה, שאין בה צד אל דאורייתא לא גזרו. ומאחר ואיסטנטיס הוא קל מחולה שאין בו סכנה, ולכן נזקקו שני מרכיבי דרבנן, גם אנינות לילה וגם מעשר מדרבנן. ומתוך כך רואים אנו, כי רק מאחר ואנינות לילה היא מדרבנן - היה יכול להקל באיסטנטיס.

אין עומדין עליהם בשורה - דילמא אתי לאסוקינהו ליוחסין.

המשנה מספרת את הנהגתו הייחודית של רבן שמעון בן גמליאל, לגבי האבילות על טבי עבדו

וכשמת טבי עבדו הכנעני, קבל עליו תנחומין, כשחזר מבית הקברות ישב באותן מקומות שעושין שורה לאבלים, והעם עשו לו שורה וכבוד כמו שעושים לאבל על קרובו. 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.

הברייתא דנה על מה לא ניתן לעשות לעבדים

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. כי החשש שמא יאמרו כי אינם עבדים, והראייה שקיבלו עליהם תנחומים כישראל. וכעין זה יש ביבמות, שאין חולקין לעבד בגורן, ושוב, שמא יטעו בו. כלומר, התוס' אינם מסתכלים על מה שקורה כעת, אלא שעלול להתפתח מכך חשש.

[דף יז עמוד א]

ונפשי כעפר לכל תהיה -

מה עפר - אינו מקבל כליה לעולם,
כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם,
כמו שהוא אומר והיה זרעך כעפר הארץ.

הגמרא מציינת חלק מהתפילה ובו בסיום תפילת העמידה הוא מוריד מעצמו

מר, בריה דרבינא, כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלהי, נצור לשוני מלדבר דבר רע, ונצור את שפתותי מדבר מרמה. ולמקללי - נפשי תדום. ונפשי - כעפר לכל תהיה.

החוכמה למצוא נקודה שקיימת בעפר, ושניתן לקחת אותה אלינו וליישמה

התוס' בחרו לתכונה של הקיום הנצחי, שהעפר תמיד שורד. ומאחר וזרעי היא ההמשכיות, הרי התוס' רוצים שתכונת

ודייקו התוס', כי לא אסרו לרחוץ בימי אבלו אלא רחיצה של תענוג.

ואם נציג זאת במילים למדניות הרי תענוג הוא כפעולה חיובית, ואילו כאן יש רק סילוק של צער. ומתוך סברא זו, התירו גם לחפוף את ראשו, שהוא סילוק הבעיה. באשר ערוביאי היא עפרוריות ואבן בראשו, כשאינו סורק עצמו.

היולדת אינה רוחצת מצד הנאתה, אלא מצד בריאותה

רחצת היולדת הינה גם מעשה בריאות ולא תענוג, ולכן התירו הן בימי השבעה והן בט' באב. ודייק בתוס' הרא"ש שלא גזרו חכמים, הרי החטטין בראשו זו בעיה של סכנה, והיה מצב של דחק. כפי שהעמידו בירושלמי, ואילו האסטנטיס אינו בגדר סכנה, ולכן כאן צריכים עדות על הגברא, וכפי שרבן גמליאל היה נאמר לומר על עצמו.

וכן הובאה ברייתא במסכת יומא "תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה - רוחץ כדרכו ואינו חושש. אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו - סך כדרכו ואינו חושש." ועבור האיסטנטיס הזיעה שלו שקולה ללכלוך, וזה מקור ההיתר.

בירושלמי יש כמה יסודות להקל, ברחיצה שאינה של תענוג וסילוק בעיה רפואית

ומביא ברייתא דתנן, מקום שנהגו להרחיץ אחר המיטה מקום שנהגו שנושאי המיטה ירחצו לאחר שהמת נקבר מרחיצין. ובדרום מרחיצין! רואים שהתירו לרחוץ! אמר רבי יוסי בי ר' אבון, מי שהיה מתיר את הרחיצה הזאת, עושה אותה כפאכילה ושתיה וכמו שאי אפשר בלא אכילה ושתיה, כך אי אפשר בלא רחיצה למי שרגיל ברחיצה.

וממשיך באותו עניין הדין דתנימר מה שהם חולקים ברחיצה תוך שבעה ימים, זה רק ברחיצה של תענוג, אבל ברחיצה שאינה של תענוג, מותר לדברי הכל. בהדיא כמו המקרה הזה דשמואל בר אבא, עלו בו חטטין פצעים קשים בשבעת ימי אבילות אנתון שילון הלכו ושאלו לר' יסא, מהו דיסחיה? האם מותר לו לרחוץ? אמר לו, דלא יסחי מית הוא אם לא ירחץ ימות, אז אין בעי אם רוצה לרחוץ ירחץ אפילו בתשעה באב! אין בעי אם ירצה אפילו ביום הכפורים!

אנינות לילה דרבנן -

וא"ת,

והרי אונן גמור - נמי אינו נוהג אלא במעשר,

אבל - לענין רחיצה, דאבילות דרבנן הוא,

וא"כ לעולם אימא לך,

דאנינות לילה דאורייתא - הוי גבי מעשר.

ויש לומר,

דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר.

גבי שאר דברים דרבנן - נמי הוה לן למגזר,

דכל דתקון רבנן - כעין דאורייתא תקון.

מבררת הגמרא את היתרו של רבן גמליאל

הגמרא דנה: מאי טעמא דרבן גמליאל שרחץ לילה ראשון? ומבארת: קסבר, אנינות לילה שלאחר יום המיתה - דרבנן היא. דכתיב [עמוס ח י] "ואחרייתה כיום מר", ומשמע שעיקר

חילוק הגמרא בין עושים לשמה, והגדר החמור שלא לשמה - עדיף היה שלא נולד

הגמרא מדייקת מהפסוק בתהילים נאמר [תהלים קיא ז] "ראשית חכמה - יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם". שלא נאמר לעושים אלא דווקא לעושיהם. שהם עושים את עצמם, מאחר ועושים את עצמם כעיקר. 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 שבריאנו היתה לשוא.

לכאורה מפסחים משמע שעדיף ללמוד ולקיים אף שלא לשמה כלל

מקשים התוס' מסוגיה במסכת פסחים. בה רבא משליך שני פסוקים אחד על השני. האחד כי חסדך גבוה מעל השמים, והשני רק עד השמים. ומתריצים כי בעושה לשמה, דרגתו כה גבוהה. אבל עדיין העושה שלא לשמה אינו פושע, אלא אדרבא יש בו מעלה. ולכן אומרים שאכן עדיף שלעולם יסוק אף שלא לשמה, שמתוך השלא לשמה, עתיד הוא להגיע לכלל לשמה. ובחסידות ביארו כי מתוך, הוא הפנימיות, שהיא מביא אותו בוודאות לשמה.

קיים הבדל תהומי האם הוא בלא כוונה, אלא אמנם עושה אלא לעצמו, ובין שלימודו נועד לקלקל

מתריצים התוס', שיש כאן חילוק, ושלמעשה יש כאן שני סוגים. אם הוא רוצה להרוויח על הדרך שגם יכבדו אותו, הרי העיקר המעשים נעשים. ולא אכפת לנו שאינו זוכה לעשות ללא כל כבוד כלל. כי המעשה בסופו של דבר מתקיים. ואפילו לא מפריע לנו לפרסם עושי מצווה.

אבל כאשר כל עניינו הוא להוריד את האחר, וכל לימודו הינו על מנת להוריד את השני. יוצא שכל לימודו נועד למטרת קילקול. ומטרת הבריאה הינה להשפיע אור לרבים. ואם עניינו הוא לבצע חורבן, הרי אין לו כלל זכות קיום. כי לימודו רק נועד לקנטר. וכאשר מקנטר את חבריו, הרי הוא גורם להם שלא יעשו. ונראה כי ההבדל הוא האם אין לו כוונה חיובית, שגם ללא כוונה העיקר שהתוצאה חלה. אבל כאשר הכוונה היא הופכית, הרי היא מקלקלת את עצם המעשה.

[דף יז עמוד ב]

פרץ זה אחיתופל -

שפרץ פרצה במלכות בית דוד.
יוצאת - זה דואג שיצא לתרבות רעה,
כדמפרש בחלק (דף קו:): גבי ווי שיצא זה.

הכוונה לא רק למנות מי האדם הלא טוב, אלא מה שייכת אליו האמירה ואין פרץ, ואין יוצאת

חכמים דרשו את הפסוק (תהלים קמד, יד) אֶלּוּפִינוּ מִסְכָּלִים אֵין־פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צָוָה בְּרַחֲבֵינוּ: תחילת הפסוק הולך על עניין חיובי, אלופינו בתורה ומסובלים במצוות, או אלופינו הן בתורה והן במצווה, ומסובלים ביסורים. וכעת דורשים את מרכיבי השלילה בפסוק.

הנצחיות תמשך. וכך יהיה לי המשך לעולם. הגר"א מפרש את תכונת העפר שיש בו ענוה. "פירוש, שיהיה האדם כלא חשיב בעיניו, וכעפר. ועל ידי זה יהיה לקיום, כמו עפר שאין שולט בו שום כליה."

והמהרש"ל אף הוא לקח את תכונת הענוה של העפר. "ואני שמעתי מה עפר הכל דורסים עליה, ואח"כ היא דורסת על כל הדורסים, אף אני כן לכל מצערי." ונמצא כי המהרש"ל חיבר שתי תכונות הן למקללי והן לעצמי.

אני בריה וחברי בריה -

כלומר יש לו לב כמוני,
להבחין בין טוב לרע.

הגמרא מביאה את מה שהרגילו חכמי יבנה לומר

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: 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 ממלאכתי. והוא מלאכתי בשדה. אני משכים למלאכתי, וגם הוא משכים למלאכתי. כשם שהוא אינו מתגדר מתיימר לעסוק במלאכתי, כך אני איני מתגדר במלאכתי.

יש לומר בכוונת התוס', שהוא אכן סובר כדעת רש"י דאיירי כאן בע"ה שלא לומד כלל, ועוסק רק בעבודתו. אמנם שמא תאמר דמכיון שעסק במלאכה כל ימיו, הרי שהפך להיות כמו עבד ובהמה, שאין לו כבר לב להרגיש, ואיבד את כח הבחירה, ואין עליו שום טענה. ולפיכך אמרו רבנן דיבנה שמצד עצם היות האדם 'נברא' (בריה) הוא בעל בחירה. ומכיון שכך יש בו הכח והיכולת לבחור בין טוב ובין רע, ואיננו מאבד כח זה, ואם כי אמנם קשה לו להתנער מהרגלים של שנים, מ"מ אין הדבר בלתי אפשרי. והיות והוא בעל בחירה, א"כ יש מקום לדבר אליו, ולומר לו שעליו לשנות את דרכו ולקבוע עיתים לתורה, ואע"פ שיוכל להמעט בגלל כל עברו, מ"מ אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לאביו שבשמים.

כלומר, מובאת כאן התפיסה החסידית, תעלה את הזולת, וממילא תוכל להשפיע עליו. ועצם זה שמשווים בינינו, ונותנים לעצמנו את אותו התואר. ובריה הוא גם מוריד לעצמנו, כי כל מעלתנו שהקב"ה ברא אותנו, ולא מצד מעשנו. ונמצא כי רק בשעה שיש לנו שפה משותפת, היא הדרך לפתוח את לב הזולת אף שהוא אינו למדן.

העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא -

וא"ת,
האמר רב יהודה אמר רב,
פרק מקום שנהגו (דף נ:),
לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות,
אפילו שלא לשמה,
שמתוך שלא לשמה - בא לשמה.

וי"ל,

דהכא מיירי - שאינו לומד אלא לקנטר חבריו,
והתם מיירי - שלומד ע"מ שיכבדוהו.

תרי זימני בשתא -

אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד,
לא היו כל כך מתאספין,
ושמא ניסא איתרחיש להו.

וראיתי בספר העתים,
שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי,
ששמע,
שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם,
בכלה דאלול ובכלה דאדר.

הגמרא מזלזלת בגויים של העיר מתא מחסיא, שראו כבוד תורה, ואעפ"כ לא התגיירו

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, ולא קמגייר גיורא מיניהו.

התוס' מעירים הן לגבי העדר הלימוד בעצרת, והן מדוע היה כאן נס כה מרשים

הנס המרשים התרחש רק בזכות הרבים, ולא בעצרת, שלא
היה אפשרי לכנס את כולם רק עבור יום יחיד, שמהתורה
החג הוא יום אחד. אלא יש הלומדים שעם היות והוא יום
יחיד, הצליחו לכנס כמות אדירה של לומדים בדרך נס. ויש
האומרים כי זאת הסיבה שבאו רק פעמיים לשמוע את הדינים
המיוחדים, ולא הגיעו בעצרת שאין דיני החג מרובים.

והסיבה שהתוס' נזקק להביא שהיה כאן מעשה מעל הטבע,
שאם לא כן לא היתה תביעה על הגויים. וכפי שמספרים כי
באשכבתו של בעל הלשם הקדוש בירושלים כ"ז אדר תרפ"ו
אכן ראו עמוד אש. וכל פעולה שהיא מעל הטבע היתה צריכה
לגרום אצלם שינוי. וידוע כי התקיימו הלוויות של גדולי
ישראל בארץ וכמות המלווים הינה אדירה, ואילו כאשר מי
שאינו מחכמי התורה, עד כמה שיהיה מפורסם, לעולם לא
מתקרבים לכמות כה גדולה של אנשים. ואם יש משהו
שמצליח לאחד ולחבר כמות כה גדולה מכל העם - הרי זה
עצמו היה צריך לפעול עליהם, אף שלא בדרך הנס.

רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף -

פר"ח **דהלכה כרב שישא,**
דהוא בתראה,
והלכה כרשב"ג,

דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול,
דבכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתו,
הלכה כמותו,
חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות דף עז.),
וכן פסק ר"ת.

"אין פרץ" - שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד, שיצא
ממנה אחיתופל, ושייך ביה לשון פירצה, שפרץ במלכות בית
דוד. כמפורש שמואל ב' ט"ו פסוק י"ב ל"א ולדוד הגיד המגיד
לאמר אחיתופל בקושרים עם אבשלום וגו'. וא"כ מדויק לשון
התוס' במלכות בית דוד שהרי אחיתופל פרץ פרצה מבנו
אבשלום על בית דוד אביו ממש.

"ואין יוצאת" - שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא
ממנו דואג האדומי לתרבות רעה. כדאיתא באגדת פרק חלק
כתיב דואג וכתיב דוייג בתחלה אמר הקדוש ברוך הוא דואג
אני שמא יצא זה לתרבות רעה כיון שיצא אמר הקדוש ברוך
הוא ווי שיצא זה.

ואית דמהפכי יוצאת גבי אחיתופל, דכתיב ממך יצא חושב
על ה' רעה יועץ בליעל, פרץ ע"ש דואג שפרץ בנוב עיר
הכהנים.

צוחה זה גחזי -

שהיה מצורע,

וכתיב ביה טמא טמא יקרא והיינו צוחה.

הצוחה היא על היותו מצורע

"ואין צוחה" - שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא
ממנו גחזי, שהיה מצורע, וכתוב במצורע "טמא טמא יקרא",
והיינו "צוחה". שהוא מודיע את צערו לרבים בקול רם.

פירוש נוסף, לפי מה שכתוב בנביאים דלאחר שנטרד גיחזי
ניתוספו כמה תלמידים לאלישע. כי כשהיה גיחזי בבית
המדרש היה טורדו ועושה קטטה עמהם. לכן אמר ואין צוחה
זה גיחזי שהיה צווח על התלמידים.

והם נזונין בזרוע -

ולכן יש להגיה בתקיעות,

והם בזרוע עדיך באו,

ולא גרסינן עדיך לא באו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים על הפסוק, והתוס' דנים בצד הראשון

רב ושמואל, ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר נחלקו
בפירוש: חד אמר, פסוק זה נסוב על צדיקים שהם "אבירי
לב", חזקים בעבודת ה'. ולכן, אף שכל העולם כולו נזונים
בצדקה, בצדקתו של הקדוש ברוך הוא ולא בזכות שבידן, הם,
הצדיקים, אינם רוצים לקבל צדקה, אלא נזונים בזרוע, בזכות
שבידם, ונקראו "רחוקים מצדקה" כי אינם נזקקים לצדקתו של
הקדוש ברוך הוא.

ומעירים התוס' שלפי הבנה זו הנוסח אצלינו דורש הגהה.
שזכרונות של יום ב' של ראש השנה נאמר "כי הם בזרוע
עדיך לא באו" והמפרש ציין שהכוונה לצדיקים, שהצדיקים
אינם תולים במעשיהם, אלא באים כמבקשי מתנת חיים.
ונמצא כי בזרוע משמעו בכוח וביד חזקה, כאומרים - מגיע
לנו על פי דין. וזה על פי הנוסח הראשוני. אלא שבפירוש
הגמרא יוצא, שהם כן באים בזרוע, לומר, שאינם נזקקים
לצדקה, אלא מהזכות שבידם. ולכן התוס' מתקנים את
הגירסא אצלנו.

ומיהו אנו,

שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב,

גם חתן - יש לקרות,

דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא,

כלומר,

אני מכין בכל שעה.

אבל לעשות מלאכה בתשעה באב,

אין לעשות מלאכה.

המשנה מביאה מחלוקת תנאים בעניין קריאת שמע של חתן בלילה הראשון של חופתו

"חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון - קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול." אלא שהגמרא רצתה לומר שאולי חש רבן גמליאל ליוהרא, וזה בניגוד לתשעה באב, שדווקא הוא מתיר, אף שאינו תלמיד חכם לא לעשות מלאכה, ואין אומרים שיש לו יוהרה.

ומבאר רב שישא כיצד לקיים את שני הדברים. "רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם לא תחליף, דרבנן אדרבנן לא קשיא: קריאת שמע כיון דכולי עלמא קא קרו ואיהו נמי קרי - לא מיחזי כיוהרא, הכא, כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה

ואיהו לא קא עביד - מיחזי כיוהרא; דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא: התם בכונה תליא מילתא, ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתייה. אבל הכא, הרואה אומר: מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא."

מביאים התוס' פסק והיפוכו, אלא שיש להבין טעם כל דבר

לכאורה לפי רבינו תם, יש סיבה לנהוג בכללי הפסיקה, ולקיים שההכרעה היא כרבן שמעון בן גמליאל. הן מצד הכלל הראשון. שרב שישא הוא בתראה, ומאחר וראו דעות קודמיהם, וטעמיהם - רשאי הוא להכריע. וכלל נוסף, שבכל מחלוקת תנאים אנו מכריעים כרשב"ג פרט לשלושה מקרים.

אמנם כאן יש מקרה מיוחד ויוצא דופן, כי כיום המציאות השתנתה. ונמצא כי פסק רשב"ג וודאי נכון, ואכן כך היא ההלכה הראויה, אלא מכיון שהמציאות בימינו השתנתה, לכן אנו כן קוראים. ואדרבא, אנו משתמשים כן בטעם של יוהרא, אלא בכיוון ההפוך. כי אם רק היום אינו קורא, הרי כאילו אומר, שתמיד הוא כן מכוון בניגוד למציאות כיום. אולם אנו כן משאירים את אי העשייה של מלאכה בתשעה באב, כי אז בגלל שלא יוכלו לזהות שמא הוא סתם בטלן, ואין לו עבודה, ולא יחשדוהו ביוהרא.