ספר

עבדא דמלכא

חידושי וביאורי
סוגיות במסכת
ברכות

פרק א-ג

נערך בעזרת החונן לאדם דעת
ע"י **עובדיה** בא"א ר' סימון **זוננא**

תשע"ו

©
כל הזכויות שמורות

בכל ענייני הספר:
הערות, הארות והוספות
נא לפנות בכתב:
abudzh@gmail.com
או בטלפון:
(5255) 50975652

עימוד:
אותיות

עיצוב כריכה ושערים:
ג. לוריא

ואלה יעמדו על הברכה

הרב **בן ציון קין** הי"ו

ר' **אלי סיט** הי"ו

ר' **משה אמיגה** הי"ו

התורם ומשפחתו

התורם ומשפחתו

יברכם ה' בכל מילי דמיטב
הון ועושר בביתם וצדקתם עומדת לעד
בבריאות גוף ונפש ונחת דקדושה
מכל יוצאי חלציהם
אמן כן יהי רצון.

ואלה יעמדו על הברכה

האחים
ר׳ **יוסף ואברהם פנחוס** הי״ו

האחים
ר׳ **אריאל ומרדכי לוי** הי״ו

ר׳ **מרדכי משען** הי״ו

לרפואה שלימה
להתורם ומשפחתו

יברכם ה׳ בכל מילי דמיטב
הון ועושר בביתם וצדקתם עומדת לעד
בבריאות גוף ונפש ונחת דקדושה
מכל יוצאי חלציהם
אמן כן יהי רצון.

ואלה יעמדו על הברכה

ר' **יוסף מיתא** הי"ו

ר' **עבוד זוננא** הי"ו
ור' **עזרא טוויל** הי"ו

לרפואה שלימה
מרת **פרידה** בת **ג'קאלין אינס** תחי'

ספר זה יוצא לאור בסיוע של קרן
ONEKOSHER
לעידוד מחברי ספרים

יברכם ה' בכל מילי דמיטב
הון ועושר בביתם וצדקתם עומדת לעד
בבריאות גוף ונפש ונחת דקדושה
מכל יוצאי חלציהם
אמן כן יהי רצון.

לעילוי נשמת

ר׳ **חיים** בן **מרי** ז״ל

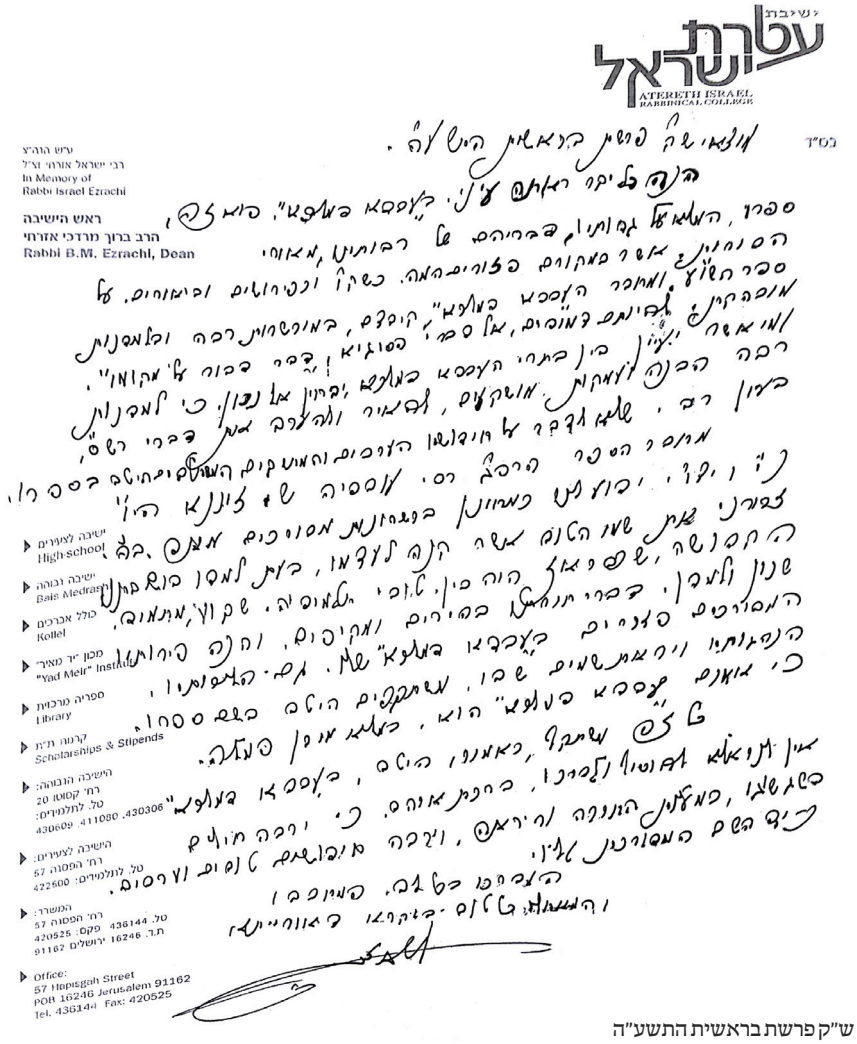
ר׳ **עזרא** בן **לטיפה** ז״ל

איש רב פעלים לתורה ולצדקה
ר׳ **דוד** בן **שרה** ז״ל

ר׳ **יום טוב** בן **לטיפה** ז״ל

ר׳ **בנימין** בן **ויאולטה** ז״ל

ת.נ.צ.ב.ה.



מוצאי ש"ק פרשת בראשית התשע"ה

הנה כל יקר ראתה עיני ב"עבדא דמלכא" הוא זה, ספרו המלא על גדותיו, דבריהם של רבותינו מאורי הדורות, אשר במקורם פזורים המה כשק"ו וכפירושים וביאורים על ספר השו"ע, ומחבר העבדא דמלכא, קיבצם, במוכשרות רבה ובלמדנות מובהקת, להיותם צמודים אל דברי הסוגיא "דבר דבור על מקומו".

ומי אשר יעיין בין בתרי העבדא דמלכא, יבחין אל נכון, כי למדנות רבה הבנה ועמקות מושקעים, להאיר ולהערב את דברי הש"ס בעיון רב, שלא לדבר על חידושיו הערבים והמתוקים המשולבים היטב בספרו.

מחבר הספר הרה"ג רב עובדיה זוננא הי"ו נ"י יצ"ו, ידוע לנו כמחונן בכשרונות מבורכים מאד, ב"ה. זכורני את שמו הטוב אשר קנה לעצמו, בעת למדו בישיבתינו הקדושה, שכבר אז היה בין טובי תלמידיה, שקוע, מתמיד שנון ולמדן, דברי תורתו בהירים ומקיפים, והנה פירותיו המבורכים פזורים ב"עבדא דמלכא" שלו. גם הליכותיו הנהגותיו ויראת שמים שבו משתקפים היטב בשם ספרו, כי אמנם "עבדא דמלכא" הוא, במלא מובן המלה.

כל זה משתקף, כאמור, היטב, ב"עבדא דמלכא".

אין לנו אלא להוסיף ולברכו, ברכת אוהב, כי ירבה חילים בשגשוגו, במעלות התורה והיראה, וירבה חידושים טובים וערבים, כיד השם המבורכת עליו.

המברכו בכל לב, המחבבו, והמאחל לו כל טוב ביקרא דאורייתא

ברוך מרדכי אזרחי

בס"ד

הרב אברהם שבות
ראש מוסדות "כתר תורה"
מקסיקו סיטי

ז' אדר תשע"ה

בא לפני האברך היקר הרב עובדיה זוננא שליט"א וחיבורו בידו, ספר "**עבדא דמלכא**" עמ"ס ברכות, ובו ביאורי סוגיות בהלכה ובאגדה על סדר המסכתא, דף אחר דף, אחד לא נעדר, וניכר בו רוב עמלו בלימוד מסכתא זו בעיון, וזכה כדי מדתו לחבר חיבור זה המלא בעיון ובקיאות, בפשט ובפלפול, ומבאר כל סוגיא וסוגיא בדרך ישר ונכון.

ושמחתי מאוד בראותי חידושי תורה שלו, שהוא מהאברכים החשובים בכולל מאור אברהם, וזכורני עוד בהיותו לומד בישיבתינו הק' ישיבה כתר תורה, וכעת עלה ונתעלה מאז מאוד, ובטוחני שספרו יביא הרבה תועלת לכל העוסקים במסכת ברכות.

ולא נצרכה אלא לברכה, שיעלה עוד מעלה מעלה, בתורה וביראת שמים טהורה, מתוך נחת ושלוה בריאות וכל טוב, לתפארת בכרם בית ישראל.

באהבה רבה

אברהם שבות

אברהם שבות

בס"ד

הרב מנחם יוני
ראש ישיבה גדולה "כתר תורה"
מקסיקו סיטי

י"ג שבט תשע"ה

הנה תלמידנו היקר הרב עובדיה זוננא שליט"א שהוא מבחירי האברכים בכולל מאור אברהם שע"י מוסדות כתר תורה, מתכונן להוציא לאור ספרו "**עבדא דמלכא**", על שלשה פרקים הראשונים דמסכת ברכות.

והוא אוצר בלום של ביאורים חידושים וסיכומי סוגיות קשות וקלות בהלכה וגם באגדה, אשר העלה הר"ר עובדיה בעומק עיונו בלמדו מסכת ברכות, בחבורת אברכים מצויינים, זה כמה שנים בסדר ערב.

והנה המפורסמות אין צריכים ראיה, ידוע לכל באי שער בית מדרשנו, איך שהמחבר הוא חריף ובקי חודר לעמקי הסוגיות וקולע אל המטרה ומעלה פנינים ומרגליות כיד ה' הטובה עליו. וככל שמוסיף בידיעותיו, הוא צמא יותר ויותר, יש לו מנה ורוצה אלפיים, וקורא אני עליו הפסוק "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי".

(וזה מלבד רוחב ידיעותיו החשובות וחידושיו הנעלים בעניני אגדה והשקפה על דרך הפשט, שכבר הדפיס בענינים אלו כמה קונטרסים מרשימים. עי' בסו"ס קובץ הערות להג"ר אלחנן זצ"ל שהשכיל להורות דרך לבני תורה איך לגשת לענינים אלו).

אני חושב שכל אנשי שלומנו שילמדו מסכת ברכות, אם בעיון אם בבקיאות אם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, יפיקו תועלת מרובה מהספר הזה.

ואסיים בברכה לכבוד ידידי תלמידי אלופי ומיודעי הר"ר עובדיה שליט"א, שספרו עבדא דמלכא ימצא חן בעיני רבנן ותלמידיהון דעסקין באורייתא באתרא קדישא הדין ודי בכל אתר ואתר.

ויזכה עוד רבות בשנים לשבת בבית ה' לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ולהוסיף כהנה וכהנה להעשיר ספרות הלמדנית בעולם התורה. קרנו תרום בכבוד (תהלים קי"ב), ויראו עינינו וישמח לבנו.

הכותב וחותם בהתרגשות, ובהודאה להשי"ת שזכינו לתלמיד כזה

רבו ואוהבו
מנחם יוני

בפתח השער

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, על ששם חלקי מיושבי בית המדרש ולא שם חלקי מיושבי קרנות, וזיכני לטעום מצופה של תורה ולראות מנפלאותיה, ואני תפילה עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך, ואל תטשנו ה' אלקינו לנצח.

והנה זכינו בדור זה שרבו המחברים, ולכא' יאמר האומר שעל זה נאמר "בשעת המפזרים כנס", אולם חשבתי דלדידי ולדכוותי קאמינא, דמצאתי בזה כמה תועליות:

חדא, דהלא הרבה מהחידושים של גדולי האחרונים על מסכתא זו לא נדפסו כספר על המסכתא אלא הרי הם מפוזרים בחידושיהם לשלחן ערוך אורח חיים, כדוגמת המגן אברהם והפרי מגדים והפרי חדש, שכתבו חידושיהם על דרך הפסק, ומתוך דבריהם למדנו איך שפירשו מהלך הסוגיא, ואמינא אקבץ נדחים כדי שיוכלו ללמוד דבריהם לא רק לומדי השו"ע על הסדר, אלא אף לומדי הדף עם שיטות הראשונים.

ועוד ענין גדול יש, דהנה מסכתא זו בלולה מהלכה ואגדה, ורבים מהאגדות הם כספר החתום, ובדרך כלל הספרים שנתחברו על המסכת, נתחברו או על חלק ההלכה או על חלק האגדה, ורובי הספרים המדברים באגדות הם בדרך הדרוש והמוסר, ואין איש שם על לב לבאר בדרך הפשט. וכאן באו ביאורי הסוגיות כסדרן, בין הסוגיות בהלכה ובין באגדה, מבוארים בדרך הפשט, עפ"י ביאורי הראשונים והקדמונים, מאשר מפוזר בספריהם, דבר דבור על אופניו.

ועוד ראיתי תועלת גדולה בחיבור זה, שידוע הדבר שלסדר ולכתוב סוגיא הנלמדת בעיון, היא עבודה שעוזרת הרבה להבנת הסוגיא לאשורה.

ועוד דאין בית המדרש בלא חידוש, ומגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה.

קראתי שם הספר "עבדא דמלכא" כי שמי עובדיה בקרבו, וכבר כתבו הקדמונים שיש לרמוז שם המחבר בשם הספר.

חובה יקרה לי לקבוע כאן בשער ספרי, ברכות והודאות לכל אלו שפתחו בפני שערי תורה, ובזכותם הגעתי עד הלום.

ראשית כל, להורי היקרים לי מכל, אבי מורי ר' **סימון** הי"ו ואמי מורתי **תני** תליט"א שהשקיעו את כל כוחם להביאני עד הלום, וכל משאלותם שבניהם ישבו באהלה של תורה יומם ולילה ללא הרף, ישאו מאת ה' מלא חפניים ברכה בכפלים ויזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם, מתוך בריאות ואריכות ימים, ואך חן וחסד ילווה כל ימי חייהם.

ובזה המקום חייב אני להודות לאכסניא של תורה ישיבת **"כתר תורה"** במקסיקו, אשר מאז שנות ילדותי גדלתי בין כותליה, ונטעו בי יקרת התורה, אהבתה ויראתה. ולעומד בראשה הגאון

רבי אברהם שבות שליט"א אשר מוסר את נפשו למען שגשוג המוסד בתורה ויראת שמים, יאריך ה' ימיו בטוב ושנותיו בנעימים.

וכן ברצוני להודות לכולל **"מאור אברהם"** אשר בצלו אני חוסה זה למעלה מעשר שנים, ובפרט להגבאי הנאמן **ר' אברהם קצין נ"י** אשר מוסר נפשו למען החזקת הכולל, ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלימה מעם ה'.

כמו"כ ברצוני להזכיר לטובה את כולל **"אור דמשק"**, שבין כותליו למדתי מסכת ברכות ונתחבר רובו של ספר זה, ולראש הכולל **הרה"ג ר' אליהו חילו שליט"א** ולאחיו הגבאים המסורים **משה, ציון, ודוד הי"ו**, יהי ה' עמם ובכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו.

הכרת הטוב מיוחדת למורי ורבי הגאון **רבי מנחם יוני שליט"א** ראש ישיבה גדולה **"כתר תורה"** אשר מוסר את עצמו בלב ונפש להצלחת התלמידים, וקרבני באופן מיוחד ופתח לי פתחו של אולם בהבנת הסוגיות בלומדות, וסלל לי את הדרך לגשת לעומקה של סוגיא בהבנה ישרה, וכמו כן הדריכני בעניני אגדה, בשיעוריו המפורסמים בחומש, אגדה, והשקפה, ולימדנו איך לגשת להבנת סוגיות אלו בדרך הפשט עפ"י חז"ל והראשונים, והטביע בי חותם בל ימחה בדרכו המיוחדת, יה"ר שימשיך בעבודתו עבודת הקודש וירווה נחת מכל תלמידיו.

הכרת תודה עמוקה שמורה בלבי, לבית שמגדלים בו תורה, מבצר התורה, הישיבה המפוארת **ישיבת "עטרת ישראל"** שבה נתגדלתי, ולעומד בראשה מורי ורבי מרן ראש הישיבה **הגאון הגדול רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א** שמגדל תלמידיו לשאיפות וגדלות בתורה וביראת שמים וכלשונו המיוחד "ברוחניות המינימום הנדרש הוא המקסימום האפשרי". מי יתן ומפעליו הכבירים ימשיכו וישגשגו, ויזכה לעמוד על ממלכתו ממלכת התורה עוד רבות בשנים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אכי"ר.

אזכיר בכבוד את חמי ר' **רפאל מוהנא** הי"ו וחמותי מרת **אסטרייה** תחי', שמיום שהכניסוני לביתם לא חסכו שום מאמץ לרווחתינו, והם לנו סמל ודוגמה לאהבת תורה ודקדוק המצוות, ענוה ויראת שמים. יהי נועם ה' עליהם, וירוו נחת מכל יוצאי חלציהם, מתוך נחת ושלוה, שמחה וכל טוב.

מנשים באהל תבורך רעייתי **יהודית** תחי' שמשאת נפשה להקל מעלי כל טרדה כדי שאוכל לשבת על התורה, יה"ר שנזכה יחד לגדל את בנינו ובנותינו לתורה וליראת שמים.

ואני בצאתי אפרוש כפי בתחינה לקל נורא עלילה, אנא מלא נא משאלות לבבי ואזכה אני וצאצאי לשבת באהלה של תורה מתוך נחת ושלוה, ולעלות בתורה וביראת שמים, ולזכות להקרא עבדא דמלכא אמיתי, וכדברי הרד"ק (יהושע א' א') שכתב וז"ל עבד ה', מי ששם כל כחו וכוונתו וכל השגחותיו בהשי"ת, ואף בהתעסקו בעניני העולם מתכוין לעבודת האל ית', הוא יקרא עבד ה' כמו אברהם עבדי, דוד עבדי, עבדי הנביאים, שהם כמו העבד לאדון, ע"כ. אכי"ר.

תוכן הענינים

פרק ראשון

ב.

סימן א בענין קריאת שמע מבעוד יום ..... א
סימן ב בגדר מצות ק"ש וברכותיה..... ד
סימן ג בענין תרתי דסתרי בספק דרבנן..... ח
סימן ד בענין ק"ש אחר חצות..... יא
סימן ה בענין יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה..... יג
סימן ו בביאור הגמ' תנא אהיכא קאי וכו'..... טז

ב:

סימן ז בענין טעימה לפני ק"ש..... יח

ג.

סימן ח בענין תיקון חצות..... כא
סימן ט בענין לסמוך על אליהו בעניני הלכה ..... כב
סימן י בענין אמן יהא שמיה רבא ..... כד
סימן יא בדינא דאסור ליכנס לחורבה..... ל

ג:

סימן יב בענין שינת דוד המלך ..... לב
סימן יג בענין אמירת תהלים בלילה..... לד

ד.

סימן יד בירור הפלוגתא בנבואת משה כחצות הלילה..... לו
סימן טו בענין נבואת משה אם אינה אלא ביום ..... לז
סימן טז בענין נבואת עד יעבור עם זו קנית..... מא

ד:

סימן יז בענין כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה..... מו
סימן יח בענין סמיכת גאולה לתפלה ..... נג
סימן יט בביאור שיטת ריב"ל דתפלות באמצע תקנום..... נו
סימן כ בדין ההוספות שמוסיפים בין גאולה לתפלה..... ס
סימן כא בענין ק"ש על המטה ..... סג

ה.

סימן כב בענין פשפש ולא מצא ובענין עונש על ביטול עשה ..... סו
סימן כג בענין יסורין של אהבה ..... ע

ה:

סימן כד בענין אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין ..... עג
סימן כה בענין לימוד לפני התפלה ..... עד
סימן כו בדינא להמתין לחבירו בבהכ"נ ..... עו

ו.

סימן כז בענין מציאות ומהות המזיקין ..... עז
סימן כח בענין מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ..... עח

ו:

סימן כט באיסור לפסוע פסיעה גסה ..... פד
סימן ל בענין מצות ת"ת בשוכח ובאינו מבין ..... פו
סימן לא בענין לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה ..... צא

ז.

סימן לב בביאור הא דהקב"ה מתפלל ..... צב
סימן לג ביאור המעשה דר' ישמעאל לפני ולפנים ..... צג
סימן לד בענין אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך ..... צו
סימן לה בענין שעת כעסו של הקב"ה ..... ק
סימן לו במעשה דריב"ל והצדוקי ..... קד
סימן לז בענין נבואה בעכו"ם ..... קיב
סימן לח בענין כשרציתי לא רצית ..... קיז
סימן לט בענין ביטול נבואה לטובה ולרעה ..... קיט

ז:

סימן מ בענין לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון ..... קל
סימן מא בענין זמן ברית בין הבתרים ומלחמת המלכים ..... קלג
סימן מב בענין שמא גרים ..... קלז
סימן מג בענין שמושה של תורה ..... קמא

ח.

סימן מד בענין אריכות ימים בחוצה לארץ ..... קמד
סימן מה בענין לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת ..... קנ
סימן מו בענין שערים המצוינים בהלכה ..... קנג
סימן מז בענין גדול הנהנה מיגיע כפו ..... קס
סימן מח באיסור לצאת כשהס"ת פתוח ..... קסג
סימן מט בענין לימוד בשעת קריאת התורה ..... קסו

ח:

סימן נ בענין שנים מקרא ואחד תרגום ..... קעב
סימן נא במצות אכילה בערב יוה"כ ..... קעט
סימן נב בענין זקן ששכח תלמודו ..... קפו
סימן נג בחיוב הרחקה מן החשד ..... קצא
סימן נד באיסור לעבור אחורי בהכ"נ ..... קצז
סימן נה בענין ק"ש אחר שעלה עמוה"ש ..... רא

ט:

סימן נו בדינא דותיקין ..... רד
סימן נז בענין אם יש לשמוח במפלת הרשעים ..... רט

י.

סימן נח במעשה דר"מ והנהו בריוני ..... ריא
סימן נט בענין תפלה על דברים התלויים בבחירה ..... ריד
סימן ס בביאור הויכוח בין חזקיה לישעיה ..... ריז
סימן סא בענין חוליו של חזקיה ..... ריט

י:

סימן סב בהא דחזקיהו גנז ספר הרפואות ..... רכח
סימן סג בהא דגירר עצמות אביו ..... רלד
סימן סד בהא דסתם מי גיחון ולא הודו לו ..... רלז
סימן סה בהא דקיצץ דלתות ההיכל ולא הודו לו ..... רמא
סימן סו בענין מקום גבוה ומקום נמוך לתפלה ..... רמב
סימן סז בענין כיוון הרגלים בשעת התפלה ..... רמג
סימן סח באיסור אכילה לפני התפלה ..... רמד
סימן סט בענין סוף זמן ק"ש ..... רמח
סימן ע בענין גדול הקורא ק"ש יותר מהעוסק בתורה ..... רנ
סימן עא בדין כניסה לסכנה לצורך קיום מצוה ..... רנא
סימן עב בענין ק"ש בשכיבה ובעמידה ..... רנג

יא.

סימן עג בביאור המתני' דמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו' ..... רנח

יא:

סימן עד בהא דנפטר באהבה רבה מברכת התורה ..... רס
סימן עה בבירור על איזה לימוד צריך לברך ברה"ת ..... רסד
סימן עו בגדר ברכות התורה ..... רסו
סימן עז בסוגיא דברכות מעכבות זו את זו ..... רסט

יב.

סימן עח בסוגיא דנקיט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא ..... ערה
סימן עט בדין ספק ברכות להקל ..... רעח
סימן פ בענין כל שלא אמר אמת ויציב ..... רפב
סימן פא בדין לכרוע בברוך ולזקוף בשם ..... רפד

יב:

סימן פב בענין המלך הקדוש והמלך המשפט ..... רפה
סימן פג בענין תפלה על חבירו ..... רפז
סימן פד בענין העושה דבר עבירה ומתבייש בו ..... רצ
סימן פה בענין אחרי לבבכם זו מינות ..... רצב
סימן פו בענין אחרי עיניכם זו זנות ..... רצד
סימן פז במצות זכירת יצי"מ בלילות ..... רצז
סימן פח במצות זכירת יצי"מ בימות המשיח ..... ש

יג.

סימן פט סדר המאורעות בימות המשיח ..... שב
סימן צ בהא דאברהם נקרא אב המון גוים ..... שג
סימן צא בענין כל הקורא לאברהם אברם ..... שה

פרק שני

סימן צב בענין סדר הפרשיות דק"ש ..... שט
סימן צג בענין ויאמר אינו נוהג אלא ביום ..... שיד
סימן צד בסוגיא דמצות צריכות כונה ..... שטז
סימן צה ביאור הפלוגתא אם תורה בכל לשון נאמרה ..... שכ
סימן צו בענין כונה בק"ש ..... שכב

יג:

סימן צז בדינא דמאריכין באחד ..... שכה
סימן צח בסוגיא דעמידה בק"ש ..... שכו
סימן צט בענין ק"ש של ר' יהודה הנשיא ..... שכט
סימן ק בסוגיא דנאנס בשינה ..... שלד
סימן קא בענין שכיבת אפרקדן בקריאת שמע ..... שלז
סימן קב בענין שכיבת אפרקדן ..... שלח
סימן קג באיסור הפסקה באמצע ק"ש ..... שמ
סימן קד בענין הפסק מפני היראה ומפני הכבוד ..... שמב
סימן קה בענין הפסק לצורך דברים שבקדושה ..... שמה

יד.

סימן קו בענין הפסק בהלל ובמגילה ..... שמז

סימן קז בענין ברכה על הלל של ר"ח ..... שנב
סימן קח בענין הלל בליל פסח ..... שנד
סימן קט בסוגיא דמטעמת לענין תענית ..... שנו
סימן קי בסוגיא דמטעמת לענין ברכה ..... שנט
סימן קיא בענין נתינת שלום לפני התפלה ..... שס
סימן קיב בענין דברים האסורים לפני התפלה ..... שסב

יד:

סימן קיג בענין חוזר ואומר אמת ..... שסד
סימן קיד בדינא דלא יתחיל ואם התחיל גומר ..... שסו
סימן קטו בענין קדימת תפילין לק"ש ..... שסט
סימן קטז בענין הנחת טלית ותפילין בין גאול"ת ..... שעא
סימן קיז בענין הקורא ק"ש בלא תפילין ..... שעד
סימן קיח בענין קבלת עול מלכות שמים שלמה ..... שעו

טו.

סימן קיט הקורא את שמע צריך להשמיע לאוזנו ..... שעז
סימן קכ בהא דהמדבר ואינו שומע לא יתרום לכתחלה ..... שפב
סימן קכא בענין ברכה שהיא דאורייתא אם מעכבת את המצוה ..... שפג
סימן קכב בדין המדבר ואינו שומע להוציא רבים יד"ח ..... שפו
סימן קכג בדין קטן להוציא גדול במקרא מגילה ..... שצא

טו:

סימן קכד בדין דקדוק אותיות בק"ש ..... שצו

טז.

סימן קכה בדין טעה ואינו יודע להיכן טעה ..... ת
סימן קכו בדין האומנין קורין בראש האילן ..... תג
סימן קכז דין פועלים העוסקים במלאכתם ..... תד
סימן קכח בפטור חתן מק"ש ..... תו

טז:

סימן קכט בענין רחיצה לאבל ..... תט
סימן קל בענין אין מקבלים תנחומים על העבדים ..... תיא
סימן קלא בענין אין קורין אבות אלא לשלשה ..... תיד
סימן קלב בענין אין קורין אבא ואמא לעבדים ולשפחות ..... תטז

יז.

סימן קלג בענין שרצוננו לעשות רצונך ..... תיח
סימן קלד בענין וידוי דרב המנונא זוטי ..... תיט
סימן קלה בענין אמירת יהיו לרצון ..... תכא

סימן קלו בענין תענית במקום קרבן ..... תכג
סימן קלז בענין אחד המרבה ואחד הממעיט ..... תכה
סימן קלח בענין אהוב למעלה ונחמד למטה ..... תכט
סימן קלט בענין תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ..... תל
סימן קמ בענין הלומד שלא לשמה ..... תלא
סימן קמא במהות העולם הבא ..... תלג
סימן קמב בענין נשים במאי זכיין ..... תלו

יז:

סימן קמג בענין כל העולם כולו ניזונין בצדקה ..... תמ
סימן קמד בענין כל העולם ניזון בשביל ר' חנינא והוא די לו בקב חרובין ..... תמא
סימן קמה בענין שואלין ודורשין בהל' החג ..... תמה
סימן קמו בסוגיא דחיישינן ליוהרא ..... תמז

פרק שלישי

סימן קמז בסיבת פטור האונן מן המצוות ..... תנב
סימן קמח בגדר הפטור דאונן ודעוסק במצוה ..... תנו
סימן קמט ביאור באיזה מצוה עוסק האונן ..... תסא
סימן קנ בענין מאיזה מצוות פטור האונן ..... תסג
סימן קנא בדין נושאי המטה וחילופיהן ..... תסו
סימן קנב בענין העומדים בשורה ..... תעא
סימן קנג באיסור אכילה בפני המת ..... תעג
סימן קנד דין אונן בברכת הנהנין ובבשר ויין ..... תעו

יח.

סימן קנה דין אונן בתשמיש המטה ..... תעח
סימן קנו דין המשמר את המת ..... תפא
סימן קנז בענין כניסה לבית הקברות עם ס"ת בזרועו ..... תפג
סימן קנח בדין לועג לרש בבית הקברות ..... תפד
סימן קנט בענין מוליך ספר תורה ממקום למקום ..... תפו
סימן קס בענין הרואה את המת ואינו מלוהו ..... תפט
סימן קסא בענין האם מטילין ציצית בטלית המת ..... תצ
סימן קסב עיונים בדין לועג לרש ..... תצה
סימן קסג בענין אם המתים יודעים מה שנעשה בעולם ..... תצח

יח:

סימן קסד בענין קשה רמה למת כמחט בבשר החי ..... תק
סימן קסה במעשה דחסיד אחד שלן בביה"ק ..... תקב

יט.

סימן קסו באיסור סיפור לשון הרע על המתים ..... תקז

סימן קסז בענין הרואה ת"ח שעבר עבירה ..... תקי
סימן קסח בענין בכ"ד מקומות מנדין על כבוד הרב ..... תקטו
סימן קסט במעשה דעקביא בן מהללאל ..... תקטז
סימן קע בענין המזלזל בנטילת ידים ..... תקיט
סימן קעא במעשה דחוני המעגל ..... תקכ
סימן קעב במעשה דרבי אליעזר ..... תקכב
סימן קעג בענין העוסקים בהספד ..... תקכה
סימן קעד בענין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ..... תקכח
סימן קעה בסוגיא דאם יכולים להתחיל ולגמור ..... תקלא

יט:

סימן קעו בהא דמוצא כלאים בבגדו נחשב שעובר בקום ועשה ..... תקלב
סימן קעז בדין הרואה כלאים בבגד חבירו ..... תקלד
סימן קעח בדין להפריש חבירו כשעובר במתעסק ..... תקלז
סימן קעט בדין טומאת בית הפרס ..... תקלט
סימן קפ בענין מדלגין היינו על גבי ארונות ..... תקמא
סימן קפא בענין מדלגין היינו לקראת מלכים ..... תקמז
סימן קפב בענין רוב ארונות יש בהם חלל טפח ..... תקנב
סימן קפג בהא דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן ..... תקנה
סימן קפד בדין זקן ואינו לפי כבודו ..... תקנח
סימן קפה בענין איסורא מממונא לא ילפינן ..... תקסב
סימן קפו בהא דהולך לשחוט את פסחו אינו מטמא לאחותו ..... תקסה
סימן קפז בהא דהולך לשחוט את פסחו מטמא למת מצוה ..... תקסט
סימן קפח בביאור תירוץ הגמ' דשב ואל תעשה שאני ..... תקע
סימן קפט עיונים במסקנת הסוגיא ..... תקעג
סימן קצ בקושיית הראשונים אמאי לא ילפינן מנזיר וכהן ..... תקעה

כ.

סימן קצא בשאלת מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ..... תקפ
סימן קצב במעשה דרב אדא בר אהבה והכותית ..... תקפא
סימן קצג במעשה דרב גידל הוה יתיב אשערי טבילה ..... תקפח
סימן קצד במעשה דר' יוחנן הוה יתיב אשערי טבילה ..... תקצ
סימן קצה בענין אנא מזרעא דיוסף קאתינא ..... תקצה
סימן קצו בפטור עבדים ממצוות שהזמן גרמא ..... תקצט
סימן קצז בדין חינוך קטנים בק"ש ותפילין ..... תרא
סימן קצח בדין חינוך קטנים במצוות הלילה ..... תרה

כ:

סימן קצט בהא דק"ש הוי מצות עשה שהזמן גרמא ..... תרו
סימן ר בפטור נשים מקריאת שמע ..... תרט
סימן רא בענין חיוב נשים בתפלה ..... תריא

סימן רכ בענין מצוה דרבנן שהזמן גרמא..... תרטו
סימן רג בדין חינוך קטנים בתפלה ..... תריז
סימן רד בענין חיוב נשים במזוזה ..... תריט
סימן רה בענין חיוב נשים בברכת המזון..... תרכ
סימן רו הערות בסוגיא דנשים בקידוש היום ..... תרכא
סימן רז ביאור הספק אם נשים בבהמ"ז דאורייתא..... תרכג
סימן רח בענין נשים להוציא אנשים בברכת המזון ..... תרכו
סימן רט בענין מחוייב דרבנן אם מוציא להמחוייב דאורייתא..... תרכט
סימן רי בענין ערבות בברכת המזון..... תרלג
סימן ריא מסקנת הסוגיא בדין נשים בברכת המזון ..... תרלד
סימן ריב בענין הרהור כדבור ..... תרלו
סימן ריג בענין בעל קרי בברכות ק"ש..... תרמב
סימן ריד בענין בעל קרי בברכת הנהנין..... תרמג
סימן ריט בענין בעל קרי בברכת התורה..... תרמה
סימן ריז בענין בעל קרי בזכירת יציאת מצרים ..... תרמז
סימן ריז בענין כדאשכחן בסיני..... תרנא
סימן ריח בדינא לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו ..... תרנד
סימן ריט ההלכה בפלוגתא דהרהור כדבור..... תרנו

כא.

סימן רכ בענין בעל קרי בתפלה..... תרנט
סימן רכא בענין שומע כעונה בקריאת שמע ..... תרסא
סימן רכב בענין אם ברכת התורה הוא דאורייתא..... תרסב
סימן רכג בענין ברכת התורה לאחריה ..... תרסד
סימן רכד בענין ברכה לפניה במזון ולאחריה בתורה..... תרסו
סימן רכה בביאור היכי מיירי הא דספק קרא ק"ש ..... תרסט
סימן רכו בדין ספק קרא ק"ש למ"ד דק"ש דרבנן ..... תרעא
סימן רכז בענין ספק אמר אמת ויציב ..... תרעד
סימן רכח ביאור הכתובים בפרשת שמע ..... תרעו
סימן רכט בגדר ק"ש דרבנן..... תרעח
סימן רל ביאור דעת ר' אלעזר בספק קרא ק"ש..... תרפב
סימן רלא בענין ספק התפלל..... תרפג
סימן רלב בענין היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל..... תרפז
סימן רלג בדין הטועה והתפלל של חול בשבת ..... תרפט
סימן רלד בענין התפלל ומצא צבור מתפללים..... תרצה
סימן רלה בהלכות תפלת נדבה..... תשב

כא:

סימן רלו בענין הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללים..... תשו
סימן רלז בענין תפלה בצבור במצא צבור מתפללים ..... תשי

סימן רלח בענין שמיעת קדושה מהש"צ באמצע תפלת י"ח ..... תשיב
סימן רלט בענין יחיד אומר קדושה ..... תשטו
סימן רמ בענין אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה ..... תשיז
סימן רמא בענין אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה ..... תשיט
סימן רמב בענין עניית קדושה למתפלל עם הש"צ ..... תשכא
סימן רמג בענין להפסיק בתפלה לקדושה ולמודים ..... תשכג
סימן רמד בענין להפסיק בתפלה לעניית יהא שמיה רבה ..... תשכה
סימן רמה איסור בעל קרי בתורה אם הוא דאורייתא ..... תשכח

כב.

סימן רמו ביאור פלוגתא דתנאי בדין בעל קרי בק"ש ..... תשכט
סימן רמז טעם תקנת עזרא ..... תשל
סימן רמח בענין בטלוה לטבילותא ..... תשלו
סימן רמט בגדר חובת הטבילה מתקנת עזרא ..... תשמא
סימן רנ בענין תקנת עזרא בבריא ובחולה ..... תשמג

כב:

סימן רנא בענין טבילת עזרא בשאובין ובחמין ..... תשמז
סימן רנב בענין טבילת ערב יוה"כ ..... תשמח
סימן רנג בענין היה עומד בתפלה ומצא צואה ..... תשמט
סימן רנד בענין היה מתפלל ומים שותתין על ברכיו ..... תשנד

כג.

סימן רנה בדין שהה כדי לגמור את כולה ..... תשנה
סימן רנו בדין הנצרך לנקביו אל יתפלל ..... תשנח
סימן רנז בענין חליצת התפילין בנכנס לבית הכסא ..... תשסב
סימן רנח בענין להשתין כשתפילין בראשו ..... תשסז
סימן רנט בפלוגתא היכן להניח התפילין בנכנס לביה"כ ..... תשסח
סימן רס בענין עושה להן כמין כיס טפח ..... תשעא
סימן רסא בדין להכנים התפילין לביה"כ כשיכול להניחן בחוץ ..... תשעג

כג:

סימן רסב בענין אחיזת דברים בשעת התפלה ..... תשעד
סימן רסג בענין להשתין כשתפילין בידו ..... תשעו
סימן רסד בענין הנכנס לסעודת קבע מהלך ונפנה ..... תשעז
סימן רסה בענין תיובתא והלכתא ..... תשעח
סימן רסו בענין להניח תפילין תחת מראשותיו ..... תשפ

כד.

סימן רסז בדין שנים שישנים במטה אחת ..... תשפג
סימן רסח בענין עגבות אם יש בהם משום ערוה ..... תשפז

סימן רסט בענין ק"ש כשישן עם בניו הקטנים ..... תשפט
סימן רע בענין הסתכלות באצבע קטנה של אשה ..... תשצא
סימן רעא בענין טפח באשה ערוה ..... תשצב
סימן רעב בענין שוק באשה ערוה ..... תשצג
סימן רעג בענין קול ושער ושאר דברים שלא הוזכרו בסוגיא ..... תשצה

כד:

סימן רעד בענין המתעטש בתפלה ..... תת
סימן רעה בענין המשמיע קולו בתפלתו ..... תתא
סימן רעו בענין המהלך במבואות המטונפות ..... תתג
סימן רעז בענין טליתו חגורה על מתניו לק"ש ולתפלה ..... תתו

כה.

סימן רעח בענין צואה על בשרו ..... תתז
סימן רעט בענין ריח רע שיש לו עיקר ..... תתיא
סימן רפ בענין צואה של אדם ושל בעלי חיים ..... תתטו
סימן רפא בגדר שם צואה ..... תתיז
סימן רפב בענין ריח רע שאין לו עיקר ..... תתיח
סימן רפג בענין צואה עוברת ..... תתיט
סימן רפד בענין פי חזיר ..... תתכא
סימן רפה בענין ספק צואה ומי רגלים ..... תתכב

כה:

סימן רפו ביאור דינא דמתני' לקרות ק"ש תוך המים ..... תתכד
סימן רפז בענין לבו רואה את הערוה ..... תתכה
סימן רפח בענין עיניו רואות את הערוה ..... תתל
סימן רפט בענין גילוי ערוה ..... תתלב
סימן רצ בענין צואה בעששית ..... תתלד
סימן רצא בענין צואה בגומא ודבוקה בסנדלו ..... תתלו
סימן רצב בענין ערות עכו"ם ..... תתלח
סימן רצג בענין מים הרעים ומי המשרה ..... תתלט
סימן רצד בענין ביטול מי רגלים במים ..... תתמ
סימן רצה בענין גרף של רעי ..... תתמא
סימן רצו בענין מטה המפסקת בינו לבין הגרף ..... תתמד
סימן רצז בדין תשמיש בבית שיש בו ס"ת ..... תתמז

כו.

סימן רחצ בדין לקרות כנגד בית הכסא ..... תתנ
סימן רצט בענין טבילת עזרא בזבים ובנשים ..... תתנג
סימן ש ביאור פלוגתת ת"ק ור"י ..... תתנה

פרק ראשון

סימן א

בענין קריאת שמע מבעוד יום

א

שיטת רש"י

שיטת רש"י לפסוק כסתם מתני' דזמן ק"ש הוא מצה"כ, וכתב דהא דקורא אותה בבית הכנסת הוא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא.

והקשו התוס' ד' קושיות, א' איך קורא על מיטתו רק פרשה ראשונה, הרי כיון שמקיים אז עיקר המצוה היה לו לקרות ג' פרשיות. ב' הרי צריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה, וכשקורא על מיטתו אינו מברך. ועוד איך מברך הברכות לפנ"כ. ג' הרי אותה ק"ש שעל המטה אינה אלא בשביל המזיקין ולכן אמרי' בגמ' דאם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ד' דא"כ נמצא דפסקינן כריב"ל דאמר תפלות באמצע תקנום פי' בין ב' קריאת שמע, והרי אנן קי"ל כרבי יוחנן דאמר לקמן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה.

יעויין ברשב"א שתי' קושיא ד' שכל דברי ר' יוחנן הם כשקורא ק"ש בזמנה אז איכא ענין למיסמך גאולה לתפלה, אבל תפלה בצבור עדיפא מסמיכת גאולה לתפלה, ולכן כיון שכאן מה שמקדימים הוא משום דאל"כ יהיה קשה לאסוף את הצבור, לכן מוותרים על הענין של סמיכת גאולה לתפלה משום תפלה בצבור.

ועל קושיא ג' עי' ברא"ש דכתב דלק"מ דבאמת י"ל דהגמ' שאומרת שת"ח אינו צריך, היינו בקרא ק"ש בזמנה ואז אינו אלא משום מזיקין, אבל אם לא קרא אלא מבעו"י, אף ת"ח צריך לקרותה בזמנה.

ועל קושיא ב' תירץ הרשב"א (בתשובות סי' מ"ז) דהברכות הם לא ברכות של ק"ש ולכן אפשר לקרותם לפני שקורא ק"ש (והארכנו בזה לקמן בסי' הבא), ועל מה שבלילה קורא בלי ברכת המצוות כתב הרא"ש בשם הרי"ץ גיאת דבאמת בלילה יברך אקב"ו לקרוא את שמע, ובתלמידי רבינו יונה כתב דבלילה יברך אהבה רבה והארכנו בזה לקמן (שם), ועיי"ש בענין ברכת אמת ויציב. (וילה"ק כיון שהרשב"א ס"ל שהברכות אפשר לקרותם לפני ק"ש, א"כ לכא' באמת יש סמיכת גאולה לתפלה כשקוראה בבהכ"נ עם הברכות ולמה ליה לתרץ קושיא ד' באופ"א, וצ"ע).

ועל קושיא הא' כתב השאג"א (בסי' ג') דס"ל לרש"י דק"ש דאו' (וכ"כ בדף יז:), אלא דמדאו' בפרשה ראשונה סגי (וכבר הקדימו בזה הרשב"א בחידושיו). והשתא רש"י ס"ל כדברי ר"ת דלפי ר' יהודה אפשר לקרותה מבעו"י, או כדברי ר"י שסמכינן על הני תנאי שסברי דק"ש היא לפני צה"כ. אולם כל זה שייך בדבר דרבנן דעל זה אמרי' דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, והיינו משום דהוי ספיקא וספק דרבנן לקולא, אבל בפרשה הראשונה שהיא דאו', אין לסמוך על מה דאמרינן דעביד כמר עביד, וכן

על שאר התנאים אין לסמוך בדאו׳ כיון שהם דעת יחידאה, ולכן פרשה ראשונה חוזר וקורא על מיטתו.

אולם כתב דבאמת לא שייך שרש״י יסבור כר״ת, דהרי כתבו תלמידי רבינו יונה (בדף טז.) דהא דאמרינן סד״ר לקולא היינו בשלא קרא כלל אבל בשהתחיל לקרות חייב להחמיר ולקרות ג׳ הפרשיות כדינן, וא״כ ה״נ כיון דע״כ צריך לקרות פרשה א׳ מספק, בע״כ צריך לחזור ולקרות אפי׳ שאר הפרשיות, וא״כ תיקשי לרש״י. אלא צ״ל דס״ל כשיטת הר״י דבשאר פרשיות דרבנן סמכינן על שאר תנאי דמקדמי ק״ש לצה״כ.

ב

שיטת ר״ת

א) **מכח** קושיות הנ״ל כתב ר״ת דאדרבה ק״ש של בהכ״נ עיקר, וא״ת איך אנו קורין כ״כ מבעו״י, וי״ל דקי״ל כרבי יהודה דאמר דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה ומיד אח״כ מתחיל זמן ערבית. כלומר דס״ל לר״ת דהא דס״ל לר׳ יהודה דאחר פלג המנחה הוא לילה לענין ערבית ה״ה דנקרא לילה לענין ק״ש.

והביא ראייה מהא דלקמן דף כז. דרב הוי מצלי של שבת בע״ש ומסתמא גם היה קורא ק״ש, אלמא זמן ק״ש מפלג המנחה ואילך. וכתב עליו הרא״ש (בסי׳ א׳) דזה אינו ראייה דדילמא ס״ל לרב כריב״ל דאמר תפלות באמצע תיקנום וא״צ לסמוך גאולה של ערבית לתפלה והיה קורא ק״ש אחר צה״כ.

ובשאג״א כתב דעדיין איכא ראייה דהרי אמרינן השתא דלא איתמר לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, ותיקשי הרי אנו קי״ל כר׳ יוחנן דבעינן למסמך גאולה לתפלה וא״כ אין ראוי להתפלל עד הלילה כדי שיוכל לקרוא ק״ש ויוכל לסמוך גאולה לתפלה, ואיך אמרינן דעביד כמר עביד דהיינו שיוכל לעשות כרבי יהודה. אלא מוכרח כר״ת דלפי ר׳ יהודה באמת כבר יכול לקרוא את שמע מפלג המנחה.

אולם כתב דלכא׳ יש לדחות דבר זה עפ״י רש״י בדף ל. דכל הענין למיסמך גאולה לתפלה הוא דוקא כשהגיע הזמן של ק״ש, אבל מי שמקדים להתפלל לפני זמן ק״ש אין שום ענין למיסמך גאולה לתפלה, וא״כ שפיר אמרינן דעביד כמר עביד דכיון דעדיין לא הגיע הזמן של ק״ש אין ענין למיסמך גאולה לתפלה, ולעולם י״ל דרב קרא ק״ש בלילה. ותירץ דזה אינו אלא לעולם איכא ענין למיסמך גאולה לתפלה אף כשעדיין לא הגיע זמנו עיי״ש.

עוד רצה לדחות ראיית ר״ת עפ״י מש״כ הרא״ש (בפ״ד סי׳ ו׳) דבאמת רב היה קורא ק״ש לאחר צאה״כ, ואע״ג דלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה. ותי׳ דא״כ קשה מה שאומרת הגמ׳ דמדרב הונא התפלל עד הלילה ש״מ דלית ליה להא דר׳ יהודה, והשתא צ״ע מנא ליה, נימא דלעולם ס״ל כר״י והא דהיה מתפלל עד הלילה היינו משום דלית ליה מצות תוספת שבת, ושפיר היה צריך להמתין כדי למיסמך גאולה לתפלה, וממה דהגמ׳ הוכיחה מוכרח דליכא להאי סברא, אלא דליכא מצות תוספת שבת, או שאף דאיכא מ״מ למיסמך גאולה לתפלה עדיף.

עוד כתב לדחות עפ״י הרשב״א דכתב דברכות ק״ש אינם ברכות כברכת המצוות אלא ברכות מצד עצמן הם ורק דנתקנו ליד ק״ש, וא״כ שפיר י״ל דק״ש היה קורא אחר צה״כ ואעפ״כ היה מקיים מיסמך גאולה לתפלה ע״י הברכות שקרא לפנ״כ.

ב) **מקשה** השאג״א איך כתב ר״ת דכיון דאמרי׳ השתא דלא איתמר לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר

עביד, לכן שפיר אפשר ק״ש מבעו״י, הרי כיון דהוי ספק אם הלכה כרבנן או כר׳ יהודה, א״כ כל מה דאפשר להקל הוא בתפלה שהוא דרבנן וספק דרבנן לקולא, אבל בק״ש דאו׳ איך מקילינן הרי סד״א לחומרא.

ותי׳ שאה״נ י״ל דס״ל לר״ת כשיטת התוס׳ דק״ש דרבנן, ולכן שפיר מקילינן בספיקא (ועי׳ במעדני יו״ט על הרא״ש אות ק׳).

והקשה דא״כ איך אנו סומכים על ר״ת הרי אנו קי״ל דק״ש דאו׳. ועוד דהרי אפי׳ לשיטתו כל מה שהוא דרבנן הוא רק הפרשיות של ק״ש אבל לקרוא ד״ת בבקר ובערב זה לכו״ע דאו׳, ואילו מדברי ר״ת משמע שאין צריך לקרוא שום דבר בלילה שהרי לא הזכיר מזה דבר.

עוד הקשה עפ״י מה שהוכיח דאף דהוי דרבנן מ״מ כל שמחוייב לקרוא משום דבר אחר, צריך לחזור ולקרוא דוקא כפי תקנת חכמים עיי״ש, וא״כ כיון דהכא חייב לקרוא משום החיוב לקרוא ד״ת שוב חייב לקרותו כתקנת חכמים וא״כ אפי׳ לפי ר״ת חייבים לקרותו משתחשך כדינו.

ולתרץ קושייתו הראשונה עי׳ בנימוקי הגרי״ב דכתב, דלא שייך לומר דהא דאמרינן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד הוא משום ספק. דא״כ איך יהיה הפסק לעשות ספק דרבנן לכתחלה, הרי כל הדין שסד״ר לקולא הוא כשנעשה הספק. ועוד איך נתיר מספק להתפלל הרי אולי עדיין לא הגיע הזמן ועובר משום לא תשא, ואף אם נאמר דאפשר להתפלל בנדבה, הרי הדין כן אף בע״ש להתפלל של שבת ואז ודאי הוא ברכה לבטלה אם לא הגיע הזמן, דליכא תפלת נדבה בשבת.

לכן כתב דלא משום ספיקא אתינן עלה כי אם זה דין גמור שהורו לנו חז״ל שהדין כן למי שרוצה לסמוך על ר״י וכן על רבנן, עיי״ש שהאריך בזה.

ועי׳ בקה״י (סי׳ א׳) שכתב דהוא פלוגתא דראשונים והאריך בזה, הובאו עיקרי דבריו לקמן בסי׳ ג׳ עיי״ש.

ג) **עי׳** בראב״ש דהקשה על ר״ת דכל שיטת ר״י דמפלג המנחה הוי לילה היינו רק לענין ערבית דתפלות כנגד תמידים תקנום ותמיד היה קרב והולך עד פלג המנחה, אבל לענין ק״ש דתליא בזמן שכיבה, פלג המנחה לאו זמן שכיבה הוא.

והראוני דברי התרומת הדשן (בסי׳ ק״ט) שכתב דאע״ג דהקפיד רחמנא להדיא אזמן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא, מ״מ נפיק ידי ק״ש משום דחשיב לילה, ועיי״ש דיליף מזה דכ״ש לענין קריאת מגילה דאפשר לקרותה מבעו״י, ודבריו צ״ע.

ג

שיטת ר״י

הר״י כתב דסבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע״ש והיא היתה מבעו״י, ומאותה שעה הוי זמן תפלה.

וכתב השאג״א דברור אנן לא סמכינן עלה, עי׳ שם דלפי הני תנאי אין מאן דמקדים מחצי מיל לפני צה״כ שהוא בערך ט׳ דקות, ואנן הרי מקדימין ומתפללין ערבית וקורין ק״ש הרבה לפני זמן זה.

סימן ב
בגדר מצות ק"ש וברכותיה

א
בגדר המצוה של ק"ש

הנה בפשוטו המצוה של ק"ש היא לקבל עומ"ש, אולם יעויין בקרן אורה (ריש פירקין אות י"ז) שכתב דנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר המצוה, דהבבלי סובר כנ"ל שהמצוה היא קבלת עומ"ש, ואילו הירושלמי ס"ל דהמצוה מדאו' היא ללמוד תורה פעמיים בכל יום ומדרבנן קבעו אלו הפרשיות.

דהנה בשבת יא. איתא שרשב"י וחבריו היו מפסיקים לק"ש ולא לתפלה. אולם הירושלמי (פ"א ה"ב) פליג דאף לק"ש לא היו מפסיקים והקשו התם וכי מי שתורתו אומנותו אינו צריך לקיים מצוות, ומשני זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון (אולם יעויין בתר"י ט: מדפי הרי"ף ובפי' החרדים על הירושלמי דלדבריהם אין ראייה מהתם).

ועוד ראייה מהא דאיתא לקמן כ: דהא דנשים פטורות מק"ש הוא משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, ואילו בירושלמי (פ"ב ה"ג) אמרו דהוא מדכתיב ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם, ולמה הוצרכו לקרא, תיפו"ל דהוי מ"ע שהזמ"ג. ויש להוסיף דהרי קרא זה נאמר לגבי ת"ת כדאיתא בקדושין כט: (אולם עיי"ש דישנה גירסא בירושלמי שהנ"ל ליתא).

איברא דגם בהבבלי ישנם מקורות דכל המצוה היא ללמוד תורה, דהנה לקמן כא. נחלקו האמוראים במצות ק"ש דר' אלעזר ס"ל דהיא מצוה דאו', ורב יהודה אמר שמואל ס"ל דהוא רק דרבנן. ובתר"י ובריטב"א ביארו שיטת שמואל דאעפ"י שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך, ס"ל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומה שאנו קורין זאת הפרשה דוקא אינו אלא מדרבנן. אולם אנן קי"ל כר' אלעזר וכיון שהתורה הקפידה לקרוא דוקא אלה הפרשיות, מוכרח דהענין הוא קבלת עומ"ש.

אבל עדיין שייך לחקור בדעת ר' אלעזר האם גדר המצוה היא לקבל עומ"ש ע"י קריאת הפרשיות האלה, או דילמא אף שמטרת התורה במצוה היא לקבל עומ"ש, מ"מ גדר המצוה היא ללמוד הפרשיות האלה כדי שעי"ז יגיע לקבלת עומ"ש.

ב
שיטת הרשב"א בגדר הברכות

ידועים דברי הרשב"א (בתשובות סי' מ"ז) דבאמת אין הברכות של ק"ש כמו ברכת המצוות שא"כ היה לנו לברך לקרוא את שמע, אלא ברכות הן דנתקנו בפני עצמן, אלא שתקנו לאומרן לפני קריאת שמע ולאחריה, ולפיכך מי שקרא קריאת שמע בלא ברכותיה חוזר ואומר ברכותיה בפני עצמן ואין בכך כלום וכו'. תדע לך מדתנן בדף י: מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה ואסיקנא מאי לא הפסיד, לא הפסיד ברכות, ואעפ"י שעבר זמנה של קריאה מ"מ קורא הברכות, עכ"ל.

והא דנתקנו לאומרם סמוך לק"ש, כתב באבודרהם (דיני ברכות קריאת שמע) וז"ל וכתב בעל המנהגות מה שסמכו אהבת עולם ליוצר המאורות לפי שבה מזכיר יחוד שמו של הקב"ה ונתינת התורה המאירה מכל המאורות שהשמש אינו מאיר אלא ביום והתורה ביום

ובלילה. ואחזו דרך המשורר במזמור השמים מספרים כבוד אל (תהלים י״ט) שהזכיר יצירת המאורות, וסמך לזה תורת ה׳ תמימה משיבת נפש, ואח״כ עדות ה׳ נאמנה שאנו חייבים להעיד על יחודו האמתי. ולפיכך קורא מיד ק״ש שהוא יחוד הקב״ה, וטעם נכון אמר. אבל קשיא לי לדבריו מה יאמר באהבת עולם של ערבית שהיא סמוכה למעריב ערבים, עכ״ל.

ונראה לומר דהנה כבר כתבו הראשונים (עי׳ ראב״ע תהלים שם) שכדי להגיע להכרת ה׳ אפשר להגיע ע״י התבוננות הבריאה או ע״י התבוננות בתוה״ק, וא״כ בברכה הראשונה היא התבוננות בבריאה ובברכה השניה היא התבוננות בתוה״ק, ושפיר הסמיכו זה לקבלת עומ״ש שאחרי שיתבונן בזה יגיע לקבלת עומ״ש.

ג

בענין ברכת המצוות במצות ק״ש

א) **ומעתה** יש לעיין מאי שנא ק״ש דלא תיקנו בה ברכת המצוות כמו שאר המצוות.

עי׳ בהמאירי (בדף יא:) דכתב כהרשב״א וז״ל דברכות אלו עיקרן לעצמן נתקנו, ראשונה למציאות היום ושניה לחיוב תורה, אלא שמאחר שנתקנו יסדום לפני שמע, והפקיעו בהם מלברך אקב״ו לקרוא את שמע וכו׳.

והמבואר מדבריו דבברכות של ק״ש מקיימים המטרה של ברכת המצוות ולכן הפקיעו בהם מברכת המצוות, וצ״ב.

והנה יעויין לקמן (בסי׳ ע״ו אות א׳) שחקרנו בביאור הטעם שחז״ל תיקנו לברך על המצוות, והבאנו שם לבאר עפ״י הריטב״א דהמטרה היא כדי לעורר הכונה שיעשה את המצוה מפני ציווי השי״ת.

ולפי זה יש לומר דכיון שאמרנו דהא דהסמיכו הברכות האלה לק״ש הוא משום דעל ידם אדם מגיע ליחד שמו יתב׳, מובן מאד דלכן מתקיים בהם המטרה של ברכת המצוות שהיא כונת המצוה (ואף שיש לפקפק בזה דעדיין אפשר שיכוין לקבלת עומ״ש ולא לקיים המצוה, י״ל דלא חששו לזה. ועוד שמא כל הענין של מצוות צריכות כונה דצריך לכוין לצאת ידי המצוה הוא כדי שעי״ז יתבונן במצוה ויגיע למטרת המצוה, ולכן כאן שפשוט יגיע למטרת המצוה שהיא קבלת עומ״ש, תו לא הצריכו ברכת המצוות).

ובשו״ת הרשב״ש (סי׳ קע״ד) מצאתי בזה״ל ומה שנראה לי בזה הוא, שאע״פ שברכות אלו לא נתקנו על שמע מ״מ פוטרים הם הקורא מלברך אקב״ו לקרוא את שמע וכו׳, שהרי יש בה קבול מלכות שמים שהרי אומר ויחד לבבנו לאהבה את שמך, על כן לא תקנו לברך על שמע, כן נראה לי, עכ״ל.

ואם גדר מצות ק״ש היא ללמוד תורה ולא לקבלת עומ״ש, ג״כ ניחא דע״י שבאה״ר מודה ומשבח על נתינת התורה, כשמיד ילמד ודאי שיכוין לצאת יד״ח.

ונ״מ רבתי בין הצדדים דאם המצוה היא לקבלת עומ״ש נמצא דב׳ הברכות הם ההיכי תימצי להגיע לקבלה זו ובשתיהם יוצא מדין ברכת המצוות. ואם המצוה היא ללמוד תורה רק נכלל ברכת המצוות באה״ר ולא ביוצר אור.

ב) **ויש** לחקור בהא דכתב המאירי שמשום זה הפקיעו בהם מלברך ברכת המצוות, האם כונתו לומר דמקיים בה התפקיד של ברהמ״צ, לכן לא תיקנו כלל ברהמ״צ בק״ש, או דילמא הכונה שבאמת אף בק״ש איכא חיוב ברהמ״צ וכמו בשאר מצוות, אלא דבברכת אה״ר נכלל בה גם ברהמ״צ, וכשאומרה יוצא בה ידי ב׳ החיובים: א׳ החיוב של הברכה מצד עצמה, וב׳ החיוב של הברכה מדין ברהמ״צ.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים דהנה שיטת רש"י בסוגיין דבקריאת שמע שאדם קורא על מטתו יוצא יד"ח. והקשו עליו התוס' דהרי צריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה. ולכא' נכלל בדבריו קושיא כפולה, חדא איך אומרים הברכות לפנ"כ הרי אז לא מקיים המצוה של ק"ש וא"כ הוו ברכות לבטלה, ועוד למה כשקוראה על מיטתו שהיא עיקר קריאתה איננו מברך.

והנה על הקושיא הראשונה י"ל דס"ל לרש"י כהרשב"א דהברכות הם לא ברכות על ק"ש. ולגבי הקושיא הב', יעויין ברי"ץ גיאת (הובא ברא"ש) דבאמת כשהוא קורא על מיטתו צריך לברך אקב"ו על קריאת שמע, אולם בתר"י כתבו בשם רבם שאין זה נכון, דהא ברכה זו לא מצינו אותה בשום מקום, ולפיכך כתב שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה. ושיטה שלישית היא דעת הרשב"ץ דכתב שאין צריך לברך, שק"ש בלא ברכה נתקנה.

אשר מעתה נראה דנחלקו בהנ"ל, דשיטת הרי"ץ גיאת ורבינו יונה דבעלמא נכלל בברכות של ק"ש תרתי ומעולם לא הפקיעו מק"ש דינא דברהמ"צ, ולכן באופן שקרא את הברכות מבעו"י רק יצא יד"ח מהחיוב של הברכה, אבל כשיקרא ק"ש עדיין יצטרך לברך מדין ברהמ"צ (ושוב הראוני דכשיטה זו מבואר בשבולי הלקט סי' רי"ח בד"ה כנגד, ובריטב"א ר"ה יז: ולד.). ורק דנחלקו דשיטת הרי"ץ גיאת דכשיקרא אותה לבדה הדר דינא כמו כל המצוות דנוסחתה היא אקב"ו לקרוא את שמע, ואילו רבינו יונה ס"ל דכיון שבדרך כלל יוצא באהבה רבה א"כ בכלל לא תיקנו במצוה של ק"ש נוסח אקב"ו, ולכן כל זמן שצריך לברך ברהמ"צ, ברכתה היא באהבה רבה.

אולם לא כן דעת הרשב"ץ דאיהו ס"ל דמכיון דבדרך כלל אומרה עם ברכותיה ובהם נכלל ברכת המצוות, שוב לא תקנו כלל ברהמ"צ בק"ש, ושפיר כתב דאם יקרא ק"ש מאוחר קוראה בלי ברכה.

ומהא דכתב רבינו יונה שיברך אה"ר מבואר דתמיד מתקיים ברכת המצוות באה"ר ולא ביוצר אור, וזה כמו שביארנו לעיל להצד דהמצוה של ק"ש היא ללמוד תורה ולא לקבלת עומ"ש.

ג) **איברא** דמה שכתבנו בדעת הרשב"ץ אינו מוכרח, דיעויין באבודרהם (בדיני ק"ש) דפליג על המאירי וס"ל דהא דלא תקנו ברכת המצוות בק"ש אינו משום דיוצא יד"ח בברכות של ק"ש, אלא טעם אחר יש בו וז"ל שם והטעם שאין מברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על קריאת שמע כמו בשאר מצוות, מפני שענין הברכות כולם הוא לקבל עול מלכות שמים עלינו, כדאמרי' לקמן מ: שכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה. ופסוק שמע יש בו הזכרת השם וגם כן הוא נחשב כמו מלכות כדאיתא בר"ה לב:, והרי הוא חשוב כברכה, עכ"ד. ולפי"ז אפשר דזו כונת הרשב"ץ.

שוב עוררוני דאפשר לומר פשט אחר בכונת הרשב"ץ, עפ"י שיטת הגאונים (הובאו להלן באות ד') דסברי דברכת אמת ויציב היא ברכה לאחריה של ק"ש.

ולפי"ז כונת הרשב"ץ במה שכתב דבלא ברכה נתקנה, היינו בלי ברכה לפניה, אבל באמת נתקנה בברכה לאחריה.

היוצא דבטעם דלא מברכים ברהמ"צ בק"ש (לפי הרשב"א) יש כמה פשטים:

א) דיוצאים בהם בברכות של ק"ש (באה"ר או בשתיהם).

ב) דכיון שבברכות ק"ש מתקיימת המטרה דברהמ"צ, כבר לא תקנו כלל שיברכו ברהמ"צ.

ג) דכיון שהיא עצמה קבלת עומ״ש, תו לא צריכה ברהמ״צ.

ד) דאמת ויציב היא היא הברהמ״צ.

ג

שיטת הרמב״ם והרמב״ן

עד כאן דיברנו בדעת הרשב״א דברכות ק״ש לא נתקנו לברכת המצוות. אולם לא כן דעת הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ברכות הט״ז וי״ז) שכתב וז״ל והעונה אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות הרי זה משובח כגון אחר בונה ירושלים בבהמ״ז ואחר ברכה אחרונה של ק״ש ערבית וכו׳, ולמה לא יענה אמן אחר אהבת עולם מפני שהיא סוף ברכות ראשונות, וכן כל כיוצא בה מברכות שמברכין אותן תחלה לדבר כגון ברכות שמברכין לפני קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה לא יפסיק באמן בין ברכה ובין דבר שבירך עליו, עכ״ל.

הרי דס״ל דב׳ הברכות הם ברכת המצוות ולכן אי אפשר להפסיק בעניית אמן, בינם לבין הק״ש.

ועי׳ ברמב״ן שכתב וז״ל כבר היה מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לק״ש אל מלך נאמן, ובילדותי נתקשה עלי, לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצוה היא לק״ש, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגלה וכן בקריאת התורה, וכ״ש ק״ש. וזהו שאמרנו בהשכים אחר שקרא א״צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה, דברכת שנון תורה היא, אלא שתיקנו בק״ש שתים לפניה מפני שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו, אבל ברכת יוצר אור ומעריב ערבים ברכת השבח הן וכו׳, וברכת אהבת עולם ברכת המצוה לחובת קריאה של שמע וכו׳. וכיון שזו ברכת המצוה היא, הדבר ברור בכל שמברך על המצוות או על הפירות ועונה אמן אחרי עצמו בין ברכה למצוה שהוא טועה גמור וכו׳ ע״כ. ומבואר ממנו דפליג במקצת על הרמב״ם וס״ל דרק אה״ר היא ברכת המצוות.

ולכא׳ מוכרח מזה דס״ל דהמצוה היא לימוד תורה וכמדוייק מלשונו דברכת שנון תורה היא, ולכן אה״ר דהיא שבח על התורה מהני לברכת המצוות.

והא דלא תיקנו נוסח הברכה באקב״ו כמו בשאר מצוות, י״ל דס״ל דהא דחז״ל תקנו ברכת המצוות אינה משום כונה ומשום קבלת עומ״ש, אלא כמו שהבאנו לקמן (שם) בשם הרא״ם דהוא כדי להודות על מה שזיכנו הקב״ה במצוה. וכיון דכאן המצוה היא לימוד תורה שהיא מצוה גדולה לא הסתפקו באקב״ו, אלא תיקנו נוסח ארוך לשבח על זה.

שוב מצאתי בשו״ת הרשב״א (חלק ז׳ סימן ת״ז) דכתב וז״ל יש נוהגין לומר בין ברכת ק״ש לק״ש אל מלך נאמן, ונותנין טעם כי בק״ש יש רמ״ח תיבות ואל מלך נאמן משלימין לרמ״ח כנגד אבריו של אדם, ואינו הפסק שאותן ברכות בפני עצמן הן, שהרי במקדש היו אומרים אהבה רבה בלבד מכלל שאין ברכות של ק״ש וכו׳, ע״כ.

הרי דאזיל לשיטתו דברכות אלו אינן ברכת המצוות ולכן פליג על הרמב״ן. ומבואר ממנו דס״ל כהרשב״ץ דלק״ש לא תקנו כלל ברהמ״צ, ודלא כהרי״ץ גיאת.

ד

בגדר הברכה דלאחריה

הנה מדברי הרשב״א הנ״ל (באות ב׳) מבואר דאף הברכה לאחריה אינה ברכה דק״ש, אלא נתקנה בפני עצמה, וכן מוכח מהראיות שהביא בברכות דלפניה.

אולם בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי׳ ק״ב) הביא בזה״ל שיש טעון ברכה כזה לאחריו ואין טעון לפניו, ק״ש שאין מברכין

אותו אקב״ו על ק״ש, ואעפ״כ אנו מברכין לאחריה אמת ויציב, וזו ודאי ברכה לאחריה של ק״ש היא, שהרי על כל פרק ופרק אומר אמת, ועל חותמה שהוא סוף פרשת ציצית אומר אמת ממצרים גאלתנו, עכ״ל.

וכעי״ז כתבו האורחות חיים (דין ברכו אות ג׳) והכל בו (סי׳ ט׳) דכנגד פרשה הראשונה של שמע שהיא קבלת עומ״ש אומר אמת אלקי עולם מלכנו, וכנגד פרשה שניה שהיא קבלת עול מצוות אומר אמת אשרי איש שישמע מצוותיך, וכנגד פרשה שלישית אומר ממצרים גאלתנו (וצ״ל שה״ה אמת ואמונה היא כנגד הפרשיות דמה שאומרים כי הוא ה׳ אלקינו ואין זולתו הוא כנגד פרשה ראשונה, ומה שאומרים ואנחנו ישראל עמו הוא כנגד פרשה השניה, וצ״ע).

(אולם יעויין בחידושי הרשב״א לקמן יא. שהסכים לדברי הגאונים, וסתרו דבריו אהדדי, וצ״ע).

והקשו הגאונים ממה ששנינו בנדה נא: כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ואם אמת ויציב היא ברכה שלאחר שמע, א״כ איך אפשר לומר שק״ש תהא טעונה ברכה לאחריה ולא לפניה, ותירצו שאין למדין מן הכללות אפי׳ במקום שנאמר בהן חוץ.

עוד יש להקשות מהא דאיתא לקמן יד: דחייא בר רב אמר אני ה׳ אלקיכם צריך לומר אמת, לא אמר אני ה׳ אלקיכם אינו צריך לומר אמת, עיי״ש בסוגיא דלדבריו אינו אומר אמת ויציב כלל, ורק יוצא מזכירת יצי״מ ע״י שאומר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וגו׳, ומשמע ששוב אינו אומר כלל אמת אלוקי עולם וכו׳, ותקשי הרי א״כ חסר העיקר מהברכה לאחריה, וצע״ג.

והרשב״ץ (בדף יד:) הקשה עליהם מסוגיין, דלשיטת רש״י יוצאים יד״ח בק״ש על מיטתו, וא״כ איך מברך אמת ויציב בבית הכנסת, דבשלמא ברכות הראשונות לא קשיא כמש״כ הרשב״א דלא נתקנו על ק״ש, אבל ברכה דלאחריה קשיא, ותירץ שאפשר לברך אותה אחרי ויאמר בלבד, עיי״ש שהאריך ודבריו צ״ב וכמו שתמה עליו המגיה שם.

סימן ג

בענין תרתי דסתרי בספק דרבנן

לקמן כז. נחלקו ר׳ יהודה ורבנן דלר״י תפלת המנחה עד פלג המנחה ומשם ואילך יכול להתפלל תפלת ערבית, ואילו לרבנן תפלת מנחה היא עד הערב ומשם ואילך מתחיל זמן תפילת ערבית. ומסקינן השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

וכתבו התוס׳ (ב. ד״ה מאימתי) דמכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי דהא כמה פעמים אנו מתפללין מנחה מפלג המנחה ולמעלה וזהו כרבנן דסברי דאכתי זמן מנחה הוא.

ובמאירי (בפר׳ תפלת השחר) הביא פלוגתא דראשונים שיש אומרים שא״א להתפלל ביום אחד מנחה מפלג המנחה ומעלה וביום אחר תפלת ערבית באותו זמן, דהוי כתרתי דסתרי. וכתב ע״ז המאירי דאינו נכון כלל דדוקא ביום אחד אינו ראוי להתפלל תפלת מנחה וגם תפלת ערבית באותו זמן דפלג המנחה, אבל מיום ליום אין לחוש כלל ואין

כאן משום תרתי דסתרן אהדדי, דבדרבנן לא חיישינן לזה, והרי זה כשני שבילין אחד טהור ואחד טמא והלכו ב׳ בני אדם ובאו לשאול בזה אחר זה דמטהרינן לכל חד.

א

ובביאור פלוגתתם נראה דהנה ידועה מח׳ הרמב״ם והרמב״ן בגדר הדינים דרבנן, דהרמב״ם (בסהמ״צ שרש א׳ ובהל׳ ממרים פ״א ה״א וב׳) ס״ל שכל העובר על איסור דרבנן הרי הוא עובר על איסור דאו׳ דלא תסור עיי״ש.

והרמב״ן הרבה להשיג עליו וז״ל וראוי לפי הדעת הזו להחמיר מאד בדברי סופרים שכולם תורה הם אין ביניהם שום הפרש, ואין בתורה דבר חמור יותר מן השבות של דבריהם אלא במחוייבי כריתות או מיתות לא בחייבי לאוין שכל דבריהם חייבי לאוין ועשה הם, ורבותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה שהרי הם דנים כל דברי סופרים להקל בהן באיסורין כמו שאמרו ספיקא דאו׳ לחומרא וספיקא דרבנן לקולא וכו׳ עכ״ל.

והר״ן (בדרשות דרוש ה׳) תירץ דס״ל להרמב״ם שכך התנו חכמים שלעולם לא אסור אלא ודאי דדבריהם ולא ספיקותיהם.

ובקוב״ש (קונט׳ דברי סופרים סי׳ א׳) כתב דלפי״ז יצא נ״מ ביניהם דלפי הרמב״ם שס״ל שספק דרבנן לקולא הוא משום שכך התנו חכמים, א״כ נמצא דספיקא דרבנן מותר בתורת ודאי ולא בתורת ספק גרידא. משא״כ לפי הרמב״ן אין לנו הכרח לחדש דבר כזה, אלא י״ל כפשוטו דהא דספיקא דרבנן לקולא הוא בתורת ספק ולא בתורת ודאי.

אשר לפי״ז נראה דכשאנו באים לדון בדין תרתי דסתרי בדרבנן נראה דתלוי בפלוגתת הרמב״ם והרמב״ן, דלפי הרמב״ם שהקולא היא היתר בתורת ודאי א״כ אין שום בעיה בתרתי דסתרי, וכמו שבשני שבילין כיון דאיכא חזקת טהרה א״כ לא סותר מה שמטהרים אחד למה שמטהרים את השני דעל כל אחד יש לנו הדין ללכת בתר חזקה, ורק דאם באו בבת אחת, נראה בעיני האנשים כתרתי דסתרי, ושפיר חיישינן. אולם לפי הרמב״ן דכל מה דאנו אומרים ספיקא דרבנן לקולא הוא רק בתורת ספק ולא בתורת ודאי, א״כ מן הדין אסור לעשות תרתי דסתרי אף בדרבנן דכל מה דאמרינן לקולא הוא כשיש צד שאין כאן איסור כלל, אבל כשודאי עובר על איסור לא נאמר דינא דלקולא.

אשר לפי״ז מובן דבהא פליגי הראשונים דשיטת הי״מ במאירי ס״ל כדעת הרמב״ן שסד״ר לקולא אינו אלא בתורת ספק וא״כ אסור לעשות תרתי דסתרי אף בשני ימים, דסו״ס נמצא שיום אחד לא התפלל כדינו. ואילו המאירי ס״ל כהרמב״ם שהלקולא הוא בתורת ודאי והוי כמו שני שבילין, ולכן בב׳ ימים אין שום בעיה לעשות תרתי דסתרי ורק באותו יום אסור דהוי כבאו לישאל בבת אחת.

ב

ובקה״י כתב לבאר באופ״א דהנה בהא דמסקינן השתא דלא איתמר לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, נחלקו האחרונים דהשאג״א (בסי׳ ג׳) נקט דהוא מדין ספק דרבנן לקולא (ולכן הקשה על שיטת ר״ת בתוס׳ שם, הארכנו בזה לעיל בסי׳ א׳), אולם בנימוקי הגרי״ב האריך להוכיח דלאו מדין ספק אתינן עלה, אלא הוא דין גמור שהורו לנו חז״ל שמי שרוצה לסמוך על ר״י יכול, וכן מי שרוצה לסמוך על רבנן.

והביא בשם בנו הגרח״ק שציין לבעל העיטור (הובאו דבריו בהגהות מרדכי כתובות פר׳ מי שהיה נשוי) בשם ר׳ נחשון גאון דבששה מקומות בש״ס אמרו שודא דדייני וקחשיב א׳ מהם האי דעביד כמר עביד עיי״ש, הרי להדיא

שהוא מעין ענין פסק דין, דאי מטעם סד"ר לקולא אינו ענין כלל וכלל לדין שודא דדייני.

אשר מעתה ביאר דבהא פליגי, דשיטת המאירי היא כשאג"א שהוא מדין ספק ולכן כיון שהתירו חכמים את הספק הרי זה דומה לב' שבילין דלא איכפת לן שיהיה תרתי דסתרי, דכל ספק מותר בתורת ודאי. אולם הי"מ ס"ל כנימוקי הגרי"ב דהוא בתור הוראה, וא"כ היכא דהוי תרתי דסתרי אסור דהא ודאי שאחד מהן הוא שלא כדין, עיי"ש שהאריך בזה.

ג

הר"ן (בפ"ק דמגילה) כתב וז"ל ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים שהולכין אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בה בי"ד, ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ע"כ.

וביאר דבריו במשל"מ (פ"א מהל' מגילה הי"א) דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא אלא דלא אפשר למיזל לקולא דא"כ נמצא אתה פוטרו בשניהם דבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה, מש"ה אמרינן דיקרא בראשון ופטור בשני משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא בראשון, ומאי דאמרינן דיקרא בראשון הוא משום דכיון דעכ"פ צריך לקרות יום אחד או בי"ד או בט"ו צריך לקרות בי"ד, דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה.

והקשה המשל"מ דלכא' הר"ן סותר את עצמו, דבפסחים קח. גבי פלוגתא אם צריך הסיבה בתרי כסי קמאי או בתרי כסי בתראי, דאמרי' והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי הסיבה, כתב הר"ן דאע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ הכא בעו למעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני, ואי ניקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי. ולפי מה שכתב הר"ן במגילה ה"נ גבי הסיבה הול"ל שיעשה הסיבה בתרי קמאי דוקא.

וכתב לתרץ דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו, כגון במצות הסיבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי, את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא, אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת אלא דיש קצת עיירות שמסופקות באיזה יום יקראו, נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרם מכל וכל, מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו, עכ"ד.

אולם אין זה במשמעות לשון הר"ן, דהרי הר"ן כתב לגבי הסיבה "דאי ניזיל לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", ואי כדברי המשל"מ למה ליה להגיע משום דאמאי נקל בהני טפי מהני, תיפו"ל דשמא תיקנו התקנה בכוסות הראשונות ונמצא שמיעקרא התקנה, ומלשון הר"ן משמע שרק הוצרך להגיע לסברא שמיעקרא התקנה כדי לא לומר שנקל בתרוויהו.

ובקה"י כתב לבאר באופ"א דבאמת אין שום דין מיוחד כשמיעקרא התקנה, וכונת הר"ן לומר דכיון דאיכא תרתי דסתרי נמצא שהוא ודאי לא קיים מצות הסיבה. ובסתירת דברי הר"ן כתב דשאני מגילה מהסיבה, דבהסיבה שהוא באותו יום א"כ א"א לעשות תרתי דסתרי דהרי הוי כבאו שניהם לישאל בבת אחת (הקה"י כתב משום שכל המצוות חלות עליו בתחילת הלילה, ולכא' לא בעינן לזה אלא אפ"ל כנ"ל משום שהוא באותו אדם

ובאותו יום), וזה הכונה במש"כ הר"ן "דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מבהני" דלכא' אין לזה ביאור דלמה צריכים להחליט באיזה להקל, שיקל באיזה שירצה, אלא הכונה דזה הוי כבאו בב"א, וכל בב"א א"א לומר היתר לשום צד מפני שצד השני מוכיח לעומתו וכוחו ככח צד הא' ומאי חזית וכו' עיי"ש.

משא"כ במגילה שהם בב' ימים נפרדים א"כ הוי כבאו לישאל בזה אחר זה, וא"כ אעפ"י שא"א להקל בשניהם מ"מ יכול הוא להקל בצד א' ולהחמיר רק לצד הב' ולכן כתב במגילה דאילו היה ספק השקול היה צריך לקרות בי"ד ופטור בט"ו. אולם קשה דכיון דלא הוי כבאו בבת אחת א"כ לא איכפת לן בתרתי דסתרי, ולמה שלא יקל בשניהם, וצ"ע.

והנה ברמב"ם (פ"א מהל' מגילה הי"א) פסק דעיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה קורין בב' הימים. ולכא' ביאור דבריו כר"ן בפסחים, וצ"ע הא הובא לעיל בשם הקוב"ש דס"ל דספק דרבנן לקולא הוא היתר ודאי וא"כ אין בעיה לעשות תרתי דסתרי כשאינו בבת אחת, וא"כ נקיל בתרוויהו. ועי' באבנ"ז (או"ח סי' תקט"ז אות כ"ו) דכתב דס"ל לרמב"ם דמגילה כיון דהוי דברי קבלה, הרי היא כספק דאו' דאזלינן לחומרא, ולכן מחמירים בשניהם.

סימן ד

בענין ק"ש אחר חצות

(ב.) **במתני' מאימתי קורין את שמע בערבית וכו' עד סוף אשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר, וחכ"א עד חצות, ר"ג אומר עד שיעלה עמוד השחר.**

ואמרי' בגמ' דף ד. חכמים כמאן ס"ל, כלומר בפירושא דקרא דובשכבך שנאמר בק"ש של ערבית, אי כר' אליעזר ס"ל לימרו כר"א, כלומר דדריש לובשכבך דקרא כל זמן שבנ"א עוסקין לילך ולישכב וזה אינו אלא עד אשמורה הראשונה, ואי כר"ג ס"ל לימרו כר"ג דדריש ובשכבך כל זמן שכיבה והיינו כל הלילה, ומשני לעולם כר"ג ס"ל והאי דאמרי 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 קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אלא אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא אם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך.

הרי דלחכמים הא דאמרו עד חצות אינו אלא משום סייג לחוד, מכלל דר"ג לית ליה להוא סייג ואפי' לכתחלה רשאי להמתין מלקרות עד קודם שיעלה עמוד השחר.

וכן מוכח בדף ט. דאמרי' מעשה שבאו בניו כו' ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג, הכי קאמרי ליה, רבנן פליגי עילווך ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה, אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם, והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה. הרי להדיא דחכמים אמרו עד חצות רק משום סייג, אבל בעיקר הזמן מודים לר"ג שזמנו כל הלילה.

אולם ברבינו יונה כתב וז"ל ומיהו בין חכמים בין ר"ג כולהו מודו דלכתחלה צריך

לקרותה מיד בצאה"כ תדע דהא אמרי' לקמן כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב וכו' ורוצה לומר שאפי' כשיבא מן השדה קודם זמנה אין לו לומר כיון שלא הגיע עדיין עונת זמן ק"ש אוכל ואשתה תחלה, אלא יש לו לקרות תחלה או לשנות עד יציאת הכוכבים ויקרא ק"ש ויתפלל ואח"כ יאכל, וכיון דחזינן דאפי' כשיבא קודם זמנה חששו שמא יבא לידי פשיעה והצריכוהו לקרות או לשנות כדי שיתפלל מיד, שמעינן דדברי הכל צריך לכת' לקרות מיד בצאה"כ, ופלוגתייהו לא הוי אלא בדיעבד דחכמים ס"ל דאפי' בדיעבד אינו יוצא אלא עד חצות משום סייג, ור"ג ס"ל דבדיעבד יוצא כל הלילה.

ועיי"ש דפליגי הראשונים די"א שק"ש קורא לפי חכמים כל הלילה אלא דבלי ברכות, ואילו רבינו יונה ס"ל דלחכמים אחר חצות לא קורא כלל ק"ש (והארכנו בזה לקמן סי' ה').

וצע"ג על רבינו יונה מהסוגיא בדף ט. דמוכח להדיא שלפי חכמים אפשר לו לקרות כל הלילה, שו"ר שכה"ק הקר"א ונשאר בצ"ע.

והנה הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ט) פסק וז"ל אי זהו זמן ק"ש בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה.

ובפשוטו פסק כרבנן דאיכא סייג ולכן לכת' יקרא עד חצות ואם לא קרא יכול לקרוא כל הלילה. וכן כתב הכס"מ דפסק כחכמים שס"ל לכת' עד חצות ובדיעבד כל הלילה.

והקשה בשאג"א (סי' ד') למה פסק כרבנן הרי בגמ' (ח:) אמר רבי יהודה אמר שמואל הילכתא כר"ג, וכ"כ הרא"ש (שם פ"א סי' ט') בהדיא דהל' כר"ג ואין צריך להחמיר ולהרחיק עד חצות.

וכתב לתרץ דבאמת פסק כר"ג אלא דס"ל כתר"י דלא נחלקו חכמים ור"ג בלכתחלה אלא רק בדיעבד דלחכמים אחרי חצות לא יקרא ואילו לר"ג יכול לקרוא.

איברא דיעויין בהגהות מיימוניות (אות ה') דכתב להדיא שהרמב"ם פסק כר"ג, וכנראה דכונתו כדברי השאג"א.

אולם בקר"א הקשה דהרי עיקר ההכרח לשיטת תלמידי רבינו יונה, הוא דהא לכת' כו"ע מודים דצריך לקרותו מיד בצאה"כ, וא"כ קשה למה ליה לרבנן עוד סייג דעד חצות, אלא מוכרח דחכמים סברי דעד חצות הוא לומר שאח"ז אפי' בדיעבד לא יכול לקרות. וא"כ לדעת הרמב"ם שכתב דעד חצות הוא רק סייג, ע"כ צריך לחלק בין סייג דברייתא לסייג דעד חצות, ולומר ששייכים ב' לכתחלה וצ"ב, אבל עכ"פ מנלן דרבנן בדיעבד קאמרי, דילמא לא אמרי עד חצות אלא לכת' ור"ג לא ס"ל סייג כלל, וצ"ע.

וצ"ל שהרמב"ם לא הכריח זאת מהברייתא, אלא למד דכו"ע מודו דלכת' עד חצות ורק פליגי בדיעבד, וצ"ע מה הכריח אותו לזה.

לכן כתב הקר"א דהעיקר כדברי הכס"מ שהרמב"ם פסק כחכמים וכפשטא של סוגיא שנחלקו רק בלכתחלה, ועל הקושיא מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג, תי' דהכונה כר"ג בפירושו לחכמים דלא אמרו עד חצות אלא משום סייג ולא משום שחולק בפירוש הכתוב של "בשכבך", ודוחק.

ועוד כתב דפסק כדברי בניו של ר"ג בדף ט. דס"ל דיחיד ורבים הל' כרבים והל' כרבנן.

ויש להוסיף דבירושלמי הביא בשם ר׳ יוחנן דהל׳ כרבנן, וברור דזה לא מספיק לתרץ את הרמב״ם דקי״ל דבבלי וירושלמי הל׳ כבבלי, אבל אפשר דכיון שבניו של ר״ג אף בבבלי ס״ל כן, לכן סמך על הירושלמי.

השו״ע (בסי׳ רל״ה ס״ג) פסק וז״ל לכתחלה צריך לקרות ק״ש מיד בצאת הכוכבים וזמנה עד חצי הלילה ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא יד״ח.

הרי להדיא דאיכא ג׳ זמנים צאה״כ חצי הלילה ועמוה״ש. ועי׳ בבאר הגולה דפסק כחכמים וכרבינו יונה (וכדברי הרמב״ם דאיכא ג׳ זמנים), וכ״כ הראש יוסף והגר״א.

ותמה הערוך השולחן למה פסק כיחידאי ולא כרוב הראשונים דנחלקו רק בלכתחלה.

ובעינים למשפט כתב לתרץ דבאמת י״ל דפסק כר״ג וכרבינו יונה דגם לר״ג איכא גדר חצות ובדיעבד כל הלילה. והא דכתב דלכת׳ עד צאה״כ הוא מדין אחר של זריזין מקדימין למצוות. וכן כתב הלבוש וכן נראה מהמאירי עיי״ש.

סימן ה

בענין יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה

בתלמידי רבינו יונה פירש שהמחלוקת בין רבנן לר״ג היא בדיעבד, דלרבנן אחר חצות כבר איבד המצוה, ואילו לר״ג עדיין יכול לקיימה, אבל לכתחלה כו״ע מודו שהיא מיד בצאה״כ.

והוכיח זה מהא דאמרי׳ לקמן כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב וכו׳, דהיינו שאפי׳ כשיבא מן השדה קודם זמנה, אין לו לומר כיון שלא הגיע עדיין עונת זמן ק״ש אוכל ואשתה תחלה, אלא יש לו לקרות תחלה או לשנות עד יציאת הכוכבים ויקרא ק״ש ויתפלל, ואח״כ יאכל וכיון דחזינן דאפי׳ כשיבא קודם זמנה חששו שמא יבא לידי פשיעה והצריכוהו לקרות או לשנות כדי שיתפלל מיד, שמעינן דלדברי הכל צריך לכת׳ לקרות מיד ביציאת הכוכבים.

וביאור דבריו נראה דמסתמא לא פליגי מן הקצה אל הקצה דלרבנן חששו אפי׳ לפני הזמן, ואילו לר״ג לא חששו כלל. אלא ודאי שגם ר״ג מודה שלכת׳ צריך לקרותה מיד כשתחשך, ורק נחלקו בדיעבד.

והמשיך וז״ל ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפי׳ דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות, אם עבר חצות מה יהא דינו, שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דק״ש חיוב מן התורה איך יכולים חכמים לפטרו ממנה. ואית דאמרי דס״ל דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות, שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולים הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן, אבל ק״ש שהוא מן התורה קורא אותה כל הלילה, ואעפ״י שאין שכרו כ״כ כמו אם קרא אותה בברכותיה אפ״ה יש לו שכר כיון שיוצא מחיוב של תורה.

ונראה למורי הרב דס״ל לרבנן שאפי׳ ק״ש עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולים חכמים לפטרו ממצות עשה בשב ואל תעשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה, דהכי חזינן בלולב שמצותו מן התורה

יום ראשון ואפי׳ הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר וכו׳ עיי״ש.

ולכא׳ דבריו ברורים, ויל״ע למה פליגי הראשונים דס״ל שאין כח ביד חכמים לפטרו, ומאי שנא מלולב ושופר בשבת.

א

וכתב השאג״א (בסי׳ ד׳) דס״ל דלא מצינו סייג בכל מקום אלא שלא יבא לידי איסור מצד אחר, כגון סדין שבטלו מן הציצית גזירה משום כסות לילה דהו״ל כלאים שלא במקום מצוה, וכן כל הני דמייתי בפרק האשה רבה (צ:) דבכל הני יש לחוש שלא יבא לידי איסור של תורה בקום ועשה מצד אחר, הילכך בטלו מ״ע של תורה בשוא״ת שלא יבוא לידי איסור דאו׳ בקום ועשה, אבל הכא אין סברא לגזור ולבטל מצות ק״ש בודאי, ממאן דלא קרא קודם חצות מפני הסייג, דכל החשש הוא מפני חשש ביטול מ״ע בשוא״ת, וא״כ מאי אולמא דהאי מהאי לדחות זה בפני זה.

והנה מש״כ דמאי אולמא האי מהאי יש להעיר דהרי עיקר הסייג הוא משום דכשנאמר עד חצות יהיו יותר זהירים לקרותו דכבר לא יכולים לסמוך שיקראו אח״כ, וא״כ יש כאן ריוח דאם היה כל הלילה היו יותר אנשים מגיעים לבטל את העשה של ק״ש ועכשיו כשאנו עושים את הסייג רובם יקראו לפני הזמן, ורק מיעוטם יאחרו עד אחרי חצות, ושפיר הרווחנו עם הסייג.

אבל עיקר הערתו קיימת דשמא כל מה שעשו חכמים סייג הוא כשיש חשש שיעברו על האיסור בקום ועשה, אבל אם רק יעברוהו בשוא״ת, לא חששו לעשות סייג. ורבינו יונה צ״ל שפליג על זה וס״ל דגם בכה״ג שרק יבטלו את העשה בשוא״ת כדאי לתקן.

(ועי״ע שם שכתב טענה אחרת דאיך אפשר לבטל עכשיו מצות ק״ש בודאי ממאן דלא קרא קודם חצות, מפני סייג של ספק ק״ש אחרת שלא יבא לסמוך על שהות שיש לו, ואיך נניח את הודאי דק״ש זו מפני חשש הספק ק״ש אחרת. וצ״ע מאי קאמר הרי גם בלולב ובשופר מניחים את קיום המצוה של ודאי מפני ספק איסור, ואעפ״י שהכא זה על אותה מצוה מ״מ כבר ביארנו שיש ריוח של כמה אנשים שע״י הסייג לא יבואו לידי איסור).

ב

והנה נחלקו הראשונים אם כשחכמים עקרו את המצוה דאו׳, ובכל זאת קיימה האם מקיים את הדאו׳ או״ד ביטלו את המצוה לגמרי וכבר אין מצוה דאו׳.

דהנה יעויין בתוס׳ בסוכה ג. דכתבו לענין מי שהוא ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דכיון שחכמים פסלוה, אם ישב בה אפי׳ מדאו׳ לא יצא, וכ״כ בפסקי התוס׳ ברכות (סי׳ כ״ו).

אולם הר״ן (בסוכה כח.) על הא דאמרי׳ התם אם נהגת כך לא קיימת מצות סוכה מימיך, כתב דאין הכונה שלא קיים את המצוה דהא מדאו׳ סוכה כזאת כשירה, אלא הכונה שלא קיימת מצוה כתיקונה מימיך. וכן כתב בפסחים (כה: בדפי הרי״ף) על הא דאמר רבן גמליאל כל מי שלא אמר ג׳ דברים אלו לא יצא יד״ח, שכונתו שלא יצא ידי המצוה כתיקונה, אבל ידי הדאו׳ יצא. וכ״כ הריטב״א (בסוכה שם).

הרי דפליגי על התוס׳ דחכמים לא עקרו את המצוה לגמרי, ויש לברר במאי פליגי.

והנה יעויין בקובץ הערות (סי׳ ס״ט אות ג׳) דחקר האם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה לגמרי שע״י עקירתם נעקרה המצוה, או דילמא דבאמת דין התורה במקומו

עומד אלא שהתורה נתנה להם רשות לצוות לנו שלא לקיים המצוה במקום שיש להם טעם על זה, והיינו דדין התורה במקומו עומד וכנגדו יש לנו ציווי דרבנן.

ולפי"ז כתב דאם נימא כצד א' צריכים לומר דהא דמחלקינן בין קום ועשה לשוא"ת תלוי במדרגת חומר האיסור דקום ועשה הוא דבר חמור ואין כח בידם לעוקרו, ואילו שוא"ת אינו חמור כ"כ ויש כח בידם לעוקרו. ולצד ב' י"ל דמצד עצמו אין חילוק כלל בין קו"ע לשוא"ת, והא דמפלגינן בינייהו הוא משום דדין התורה במקומו עומד ולעומת זה יש מצוה ג"כ מן התורה לשמוע לדברי חכמים ושני הדינים סותרין זה את זה וע"כ שוא"ת עדיף (ועי' באבנ"ז יו"ד ח"א סי' קמ"א סקי"א שיש לו צד ג').

ושמעתי ממו"ר הגר"מ יוני שליט"א להקשות לפי צד הב' למה חכמים לא יכולים לומר דבר בקו"ע למשל שיאכל חזיר, ויבא עשה של ועשית ככל אשר יורוך וידחה הלאו דחזיר, וצ"ע. שוב הראוני שכן הקשה הפמ"ג (בשושנת העמקים כלל ז'), וכתב דאולי אה"נ אלא דהכי אתנו שלא לעקור דבר בקו"ע, עיי"ש.

והנה כל החקירה של הגרא"ו היא דוקא לשיטת הרמב"ם (סה"מ שורש א') דהמצוה לשמוע לאיסור מדברי חכמים היא משום לא תסור, אבל לשיטת הרמב"ן דזה לא נלמד מלא תסור (ואין כאן אלא רצון התורה כידוע ואכ"מ), א"כ ברור שדין התורה דוחה את הדין לשמוע דברי חכמים.

ועיי"ש (באות ז') שביאר שבזה פליגי התוס' והר"ן, דהתוס' ס"ל כצד א' ולכן כל שחכמים עקרו אין כאן מצוה דאו' כלל, ולכן כתב שכל שישב בסוכה כזאת לא קיים המצוה דאו'. ואילו הר"ן ס"ל כצד ב', וא"כ לא נעקרה המצוה ואם ישב בסוכה כזאת קיים המצוה דאו'.

ויש להוסיף דהתוס' אזלי לשיטתם דהנה בר"ה טז: בהא דאמרי' בגמ' כל שנה שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה, כתבו התוס' בשם בה"ג לאו דמקלע בשבתא אלא דאתילד אונסא. וצ"ע מה נפ"מ בין שבת לאתילד אונסא, הא שבת ג"כ מה"ת מחוייב לתקוע אלא שאנוסים מתקנת חז"ל שלא לתקוע, א"כ הוי ג"כ כמו אונס, אלא ודאי דאונס בתקנת חכמים הוי בגדר פטור, משא"כ אונס אחר אינו פטור.

וביאר בכלי חמדה (פר' כי תצא עמ' רכ"ג והלאה) דכיון דקי"ל יש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשוא"ת, א"כ כשגזרו חז"ל שלא לתקוע בשבת מצד גזירה שמא יעבירנו, הרי הפקיעו המצוה לגמרי, ואפי' מי שעובר ותוקע בשבת לא קיים מצוה כלל אף מהתורה, וא"כ שפיר הוי בגדר פטור. וא"כ מובן דהתוס' אזלי לשיטתם בסוכה.

ואפשר לבאר פלוגתתם בדרך אחר דיל"ע בהא דקי"ל דאין עשה דוחה עשה ושוא"ת עדיף. האם הא דשוא"ת עדיף הוא מדין ספק שאין אתה יודע מה הוא רצון התורה ולכן שוא"ת עדיף, או דילמא שזוהי ההוראה שבמקרה כזה תעשה השוא"ת, והוי כמו עדל"ת (ואולי זו כונת דברי הגר"ח המובא שם בקוה"ע אות ט' עיי"ש).

ונראה דבהא פליגי, דבחקירת הגרא"ו כו"ע ס"ל כצד ב', אלא דהר"ן ס"ל דאינו אלא משום ספק וא"כ הכא דסתרי המצוה דאו' של סוכה והמצוה דאו' לשמוע דברי חכמים, הדין הוא שוא"ת, אבל אינו אלא מספק, וא"כ כל שעבר ועשה קיים המצוה. אולם התוס' ס"ל דהוי כמו עדל"ת שיש הוראה לעשות עפ"י המצוה שבשב ואל תעשה וא"כ זה אומר שהמצוה שבשוא"ת דוחה את המצוה שבקום ועשה וליכא למצוה כלל, ולכן אף אם עבר

ועשה לא קיים המצוה דאו׳ כלל (וגם לפשט הזה התוס׳ בר״ה מובן לשיטתם).

ויש להוסיף עוד דאף אי נימא שהדין דשוא״ת עדיף הוא מדין ודאי, והכונה דהוי דין דחיה כמו עדל״ת, עדיין יש לחקור האם הוי הותרה או דחויה, דאם הוי דחויה הפשט הוא שיש עדיפות לשוא״ת אבל הציווי השני במקומו עומד, ואילו הוי הותרה זה אומר שכבר אין הציווי השני כלל. אשר מעתה נמצא דיש לומר דכו״ע סברי דהוי דין ודאי ואעפ״כ נחלקו, דהתוס׳ ס״ל דהוי בגדר הותרה ואילו הר״ן ס״ל דהוי בגדר דחויה.

[אחרי מופלג מצאתי בחידושי הגר״ח סטנסיל (יבמות דף ה.) **ובשיעורי הגר״ח** (ב״מ עמ׳ כ׳) דנקט בפשיטות דהא דהוי שוא״ת אינו משום דחייה, ועי׳ גם נובי״ק (סוף חו״מ במכתב לחתנו), ושו״ת משיב דבר (ח״ב סי׳ ק״א ק״ב) עיי״ש].

ועי׳ בדבר אברהם (ח״ב סי׳ כ״ו אות י׳) שביאר שיטת התוס׳ באופ״א, דהא דלא יצא ידי המצוה דאו׳ הוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה שעבר על האיסור דרבנן, וכ״כ העונג יו״ט (חלק או״ח סי׳ ט׳) אלא שכתב שהעבירה היא שהוא עושה כמ״ד השני מחמת שחולק עליו, ועובר בזה על האיסור דאחרי רבים להטות, עיי״ש.

ג

ומעתה יש לעיין אם נימא כצד ב׳ של הגרא״ו דחכמים עשו איסור כנגד המצוה, האם שייך לומר זאת לגבי ק״ש, שיאסרו לקרוא ק״ש אחר חצות, די״ל דלא שייך לומר כן כיון שהיא מצוה של לימוד תורה, לא יאמרו שאסור לקרותה.

אשר מעתה אפשר דבהא פליגי הראשונים שהובאו בתלמידי רבנו יונה, דהראשונים ס״ל כצד ב׳ בחקירת הגרא״ו וא״כ לא שייך לומר שעשו איסור לגבי ק״ש, ושפיר אמרו דאחרי חצות עדיין חייב לקרוא מדינא דאו׳ דחכמים אין להם כח לעקור כלל אלא רק לעשות איסור והכא לא שייך. ואילו רבינו יונה ס״ל כצד א׳ שיש להם כח לעקור המצוה ושפיר שייך לומר זה אף בק״ש. עוד אפשר דלעולם ס״ל כצד ב׳ ואעפ״כ סבר דשייך לעשות איסור אף בק״ש, ולכן אחר חצות שלא יקרא כלל דשוא״ת עדיף.

סימן ו

בביאור הגמ׳ תנא אהיכא קאי וכו׳

א

ביאור ב׳ תירוצי הגמ׳

(ב.) **בגמ׳ תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא, תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן ק״ש דשחרית וכו׳. ואבע״א יליף מברייתו של עולם, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. א״ה סיפא דקתני בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, לתני דערבית ברישא, תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית, עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית, והדר פריש מילי דערבית.**

יש להעיר בביאור דברי הגמ׳ מה ההו״א של הקושיא דלתני דשחרית ברישא הרי היום

הולך אחר הלילה ושפיר כתב כסדר היום, ועי׳ תוס׳ בריש שבת שהאריכו דדרך התנא למינקט כסדר היום.

עוד צ״ב וכי לא ידע מקור מצות ק״ש מובשכבך ובקומך.

עוד צ״ב מה שמוסיף בתירוץ ראשון והכי קתני זמן ק״ש וכו׳ דלכא׳ מילים אלו מיותרות.

עוד צ״ב לפי התירוץ הא׳ דילפינן מהקרא דובשכבך ובקומך, מה יענה למ״ד ק״ש דרבנן.

עוד צ״ב דהאבע״א לא מתרץ קושיא א׳ דתנא היכא קאי.

והנה יעויין בפנ״י דכתב דהמקשן סבר דק״ש דרבנן ולכן לא עלה בדעתו לתלות בפסוק של ״ובשכבך ובקומך״ דההוא בדברי תורה כתיב, ולכן שאל תנא היכא קאי, ועוד דלתני דשחרית ברישא. והתרצן ענה לו דבאמת ק״ש דאו׳ ויש פסוק של ״ובשכבך ובקומך״. והאבע״א סבר דק״ש דרבנן ועל הקושיא הב׳ תירץ דהתנא נקט כסדר היום, וקושיא ראשונה לא חש לה די״ל בפשוטו דאף למ״ד דק״ש דרבנן אסמכוהו אקרא ד״ובשכבך ובקומך״.

והוסיף עוד דהמקשן הבין שק״ש דרבנן דאל״כ מה שאל התנא מאימתי וכו׳, הרי להדיא כתוב הזמן בפסוק שהוא בזמן שכיבה, והתרצן ענה לו שלעולם ק״ש דאו׳ ואעפ״כ שאל התנא אם אזלינן בתר כל אדם כשהולך לישון או״ד בתר זמן שכיבה הכללית, וזהו המשך דבריו ״והכי קתני זמן ק״ש דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן״, כלומר דזמן השכיבה הוא שכיבה הכללית ולא פרטית.

דוק דלפי דבריו מתורצות כל הקושיות חוץ מהראשונה.

ועפ״י דבריו אפ״ל באופן אחר דלעולם גם התירוץ ראשון ס״ל שק״ש דרבנן ובכל זאת הביא את הפסוק של ״ובשכבך ובקומך״ כי אסמכוהו אקרא, והתירוץ הב׳ ס״ל דלא אסמכוהו אקרא ולכן הוצרך לתרץ שהתנא נקט כסדר היום.

עוד אפשר לומר עפ״י תלמידי רבינו יונה לקמן דכתבו דאף למ״ד ק״ש דרבנן בעצם יש חיוב מדאו׳ לקרוא ד״ת בשכבך ובקומך, ורק מה שתיקנו שיהיו דוקא הפרשיות האלה של ק״ש זהו מדרבנן. וא״כ י״ל דבהא פליגי שהתי׳ א׳ ס״ל כרבינו יונה ולכן הביא את הקרא, ואילו התי׳ ב׳ ס״ל כשאר הראשונים שק״ש דרבנן היינו הכל מדרבנן ולא אסמכוהו אקרא, ולכן הוצרך לומר תי׳ אחר דהתנא נקט כסדר היום.

ב

תוס׳ ד״ה ליתני

א) **בתוס׳** כתבו ליתני דשחרית ברישא כדאשכחן בתמיד דכתיב של בקר תחילה. לכא׳ הוקשה להם הקושיא הא׳ מה הקשה המקשן הרי פשוט דנקט כסדר היום, וע״ז תירצו דהוה ליה למיתני דשחרית ברישא כדאשכחן בתמיד.

וצ״ע דשאני לגבי תמיד דהתמיד השני הוא בין הערבים א״כ כיון שתמיד של שחר הוא בבקר שפיר נקט הפסוק כסדר היום, ואינו ענין כלל לק״ש שהחיוב הוא מהלילה וא״כ סדר היום הוא ערבית ואח״כ שחרית.

עוד צ״ע לפי דבריהם שהמקשן ידע את הפסוק של קרבנות, מאי חזית לסמוך על הפסוק של קרבנות ולא על הפסוק של ק״ש ושל ״ויהי ערב״, דכתיב של ערבית ברישא.

שו״ר שעמד בזה בספר שלמי יוסף ותירץ עפ״י הפנ״י דכתב דאם ק״ש הוא

מדרבנן הוי חלק מהתפלה, וא"כ הרי זה חלק מהקרבנות, וכמו שתפלת ערבית שהיא כנגד איברים ופדרים ברור שזה המשך מיום הקודם לו, ה"ה ק"ש דהוי חלק מתפילת ערבית, ולכן הקשה דלתני בשחרית ברישא.

ב) **הנה** מה שכתבנו שהוקשה להתוס' קושיא א' ולכן תי' שהמקשן סמך על הפסוק של קרבנות, הוא דוחק, דלפי"ז יצא שנחלקו המקשן והתרצן הב' אם קרבנות עדיפי מסדר היום או לא, דהרי לפי הנ"ל גם המקשן חשב כדבר פשוט למינקט כסדר היום ואעפ"כ הקשה משום דס"ל דסדר של קרבנות עדיפי, וא"כ מה חידש לו התרצן.

לכן נראה לומר פשט אחר דהוקשה לתוס' למה המקשן שואל בפשיטות דלתני בשחרית ברישא למה עדיפא ליה של שחרית משל ערבית (וקושיא א' במקומה עומדת), ועל זה תירצו דהמקשן סמך על הסדר של קרבנות, ואילו התרצן קאמר שאיכא סברא להיפך למינקט כסדר היום (וזה לא עלה על דעת המקשן) וזה עדיפא מקרבנות.

סימן ז

בענין טעימה לפני ק"ש

א

תוס' ד"ה משעה שהעני

(ב:) תוס' בד"ה משעה שהעני הקשו לפי ר' חנינא שזמן ק"ש הוא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח, תימה עני גופיה מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש, וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל כדתניא לקמן ד: וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. וי"ל דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר עד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל, עכ"ל.

ובמהרש"א הקשה למה התוס' נטרו להקשות עד כאן, הרי היו יכולים להקשות במתני' דקתני משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, איך אוכלים הכהנים בתרומתן הרי כבר הגיע זמן ק"ש.

ותי' שבמתני' אפשר לדחוק דכונת התנא לומר משעה שמותרים הכהנים לאכול בתרומתן, ולא שבאמת היו אוכלים אז, אבל בר' חנינא תיקשי.

ועדיין יש להקשות למה נטרו עד ר' חנינא, הרי היו יכולים להקשות על ר"מ שאמר משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, ותיקשי איך היו אוכלים, הרי כבר הגיע הזמן של ק"ש, וצע"ג.

איברא דברשב"א הקשה כקושיית התוס' והוסיף להקשות מר"מ, ותירץ דנכנסים לאכול אין הכונה שאוכלים אלא שאחרים מכינים להם אוכל, וא"כ ניחא דלפני שהיו אוכלים היו קורים ק"ש. ומה שלא הקשה ממתני' צ"ל כמהרש"א.

ב

דברי הגרע"א על המג"א בענין טעימה

הנה המג"א (בסי' רל"ה) הביא מהאגודה והמרדכי דכל האיסור לאכול לפני ק"ש היינו דוקא לקבוע סעודה, אבל טעימה שרי. וכן כתב הב"י בשם התוס' ודייקו מהתוס' בדף

ד. שכתבו וז"ל מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן ק"ש של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית עכ"ל, וממה שנקטו לשון "לאכול סעודה" משמע שרק זה אסור אבל טעימה שרי.

אולם בשם התה"ד כתב שגם טעימה אסורה, והביא ראייה מהא דתנן בדף ד. חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא וכו', וממה דנקט לשון קימעא משמע שאפי' טעימה אסורה. והקשה המג"א דמאי שנא ק"ש מתפלה דהתם רק אסור לקבוע סעודה וטעימה מותרת, וכתב דאין לומר דבאמת גם בתפלה הדין כך, והא דאמרי' שאסור רק לקבוע סעודה היינו בתפילת מנחה, אבל בערבית דאיכא טעם דאונס שינה, אסור אפי' טעימה בין לק"ש ובין לתפלה, זה אינו דהרי התוס' דחו האי טעמא. אלא באמת לענין תפלה מותר טעימה אפי' בערבית, ושאני ק"ש דהוא דאו' לכן החמירו לאסור גם טעימה. וכתב דלמעשה אין להחמיר בזה, אלא אפשר להקל כדברי האגודה והמרדכי, ומה שכתוב "קימעא" צ"ל דהכונה לסעודה רגילה, עכ"ד.

והנה מה שכתב לדייק דטעימה מותרת מדברי התוס' בדף ד. מהא דכתבו לשון "לאכול סעודה", דחה רע"א דאי משום הא למה להו לתוס' ללמוד את הדין מהמשמעות של הברייתא דכאן, הרי משנה ערוכה היא בשבת (פ"א מ"ב) דמפסיקים לק"ש וא"כ כ"ש דלא מתחילים לאכול אז. אלא ודאי מוכח דכונת התוס' לחדש דאף טעימה אסורה ומשמע להו מהא דכתיב "קימעא" כדיוק התה"ד, ומה שכתבו לשון "לאכול סעודה" ע"כ לא בדקדוק כתבו הכי.

עוד הוכיח מדברי המהרש"א דטעימה אסורה, דלכא' תיקשי מה הקשה המהרש"א למה התוס' לא הקשו ממתני', הרי י"ל בפשוטו דאי ממתני' לא קשיא די"ל דנכנסים לאכול היינו טעימה בעלמא ולכן לא קשיא להו להתוס', ורק הקשו מר' חנינא שכתוב לאכול פתן דמשמע סעודה גמורה, אלא מוכרח דהמהרש"א הבין כתה"ד דיש איסור בטעימה וא"כ תיקשי ממתני' איך נכנסים לאכול בתרומתן, וצ"ל כמו שתי' המהרש"א דהכונה במתני' שמותרים לאכול ולא שאכלו.

ג

ישוב רע"א על שיטת רש"י עפ"י הנ"ל

א) **עפי"ז** כתב רע"א ליישב שיטת רש"י ונקדים: הגמ' שאלה ממאי דובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא. ופי' רש"י דהיינו דילמא ביום השמיני. והגמ' פשטה מהברייתא דתנן סימן לדבר צאת הכוכבים.

והקשה הבעל המאור דאם הספק היה דילמא היינו ביום השמיני, למה להו למערבא למפשט מבריי', שיפשוט ממתני' דהרי ק"ש ברור שזה בלילה, וקתני שאז הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ולכן דחה דברי רש"י וכתב לבאר הגמ' כתוס' שהספק הוא באופ"א עיי"ש.

וכתב רעק"א דהנה צ"ע למה ליה לגמ' לומר שמתני' קמ"ל שכפרה לא מעכבא, וקשה שמא מיירי באינו מחוסרי כפרה, אלא התירוץ הוא משום דא"כ יקשה מאי קמ"ל מאי דתלי זמן ק"ש באכילת הכהנים בתרומה.

וא"כ י"ל דלעולם מיירי באינם מחוסרי כפרה, והיתור קמ"ל דטעימה מותרת דאל"כ איך אוכלים הרי הגיע זמן ק"ש כקושיית התוס' אצלנו. והא עדיפא ממה שכתב בגמ', דלפי"ז המשנה אשמועינן דין בדיני ק"ש, ועוד שזה דבר שלא השמיענו בשום מקום.

אע"כ צ"ל דס"ל לגמ' דטעימה אסורה ופשיטא ליה הכי משום הבריי' שכתוב אל יאכל "קימעא" כדברי התה"ד, וא"כ תיקשי מאי קמ"ל היתור, אע"כ דמיירי במחוסרי כפרה וקמ"ל דכפרה לא מעכבא.

אשר מעתה ניחא דמערבא לא רצו להוכיח ממתני', משום דאי ממתני' י"ל דלעולם מותרים לאכול עד יום השמיני, ולא קשה היתור משום דקמ"ל דטעימה מותרת, וא"כ צריך להוכיח מהברייתא דאל יאכל "קימעא" דטעימה אסורה, וכיון שבין כך צריכים לסמוך על הבריי' הוכיחו ישר מהברייתא, וניחא בהכי שיטת רש"י.

ב) **אלא** דכתב דלכא' לא יתיישב ברש"י, דיש להוכיח דרש"י ס"ל דבאמת טעימה מותרת כמג"א, דהנה אמרינן לקמן (ד:) דהברייתא דאל יאכל קימעא מסייע לה לר' יוחנן דאמר דבעינן לסמוך גאולה לתפלה. ופירש"י דהוא ממה שהברייתא נקטה ק"ש ואח"כ תפלה.

וצ"ע למה לא פירש דאיכא סייעתא ממש, דהנה המג"א כתב דטעם התה"ד לאסור טעימה הוא משום דק"ש דאו' ולכן חמירא מתפלה דלא אסור אלא לקבוע סעודה, וא"כ למה כתוב בברייתא שלא יאכל עד שיקרא ק"ש ויתפלל, הרי אפשר לטעום בין ק"ש לתפלה, אלא מוכרח דצריכים לסמוך גאולה לתפלה כדברי ר"י, ולמה רש"י לא פי' כך.

אע"כ דס"ל לרש"י דקימעא לאו דוקא אלא יכול להיות הכונה לסעודה, וא"כ גם בתפלה אסור ושפיר נקטה הברייתא דלא יאכל לפני התפלה, ואין ראייה אלא ממה שכתוב ק"ש ואח"כ תפלה.

וכתב דאולי י"ל דבאמת ס"ל לרש"י דטעימה אסורה אלא דס"ל דאף לפני התפלה אסורה, אלא דהא גופא צ"ע מנ"ל הא, הרי ברור דיש לחלק בין דאו' לדרבנן. ותי' דהנה המג"א כתב שליכא למימר דהא דחמור ק"ש שאסור בה טעימה הוא משום דאיכא טעם דאונס שינה, דהרי התוס' כבר דחו טעם זה. אבל עדיין איכא למימר טעם אחר דכיון שכולה לילה זימנא חיישינן לפשיעה, וא"כ תיקשי לרבי יהודה דס"ל דק"ש דרבנן מהבריי' דאל יאכל קימעא, אלא ע"כ דטעימה אסורה לא משום דהוי דאורייתא, אלא מטעמא דכולה לילה זימנה, וא"כ נמצא שטעם זה שייך גם לתפלה, דכל מה דלא אוסרים טעימה בתפלה היינו דוקא במנחה אבל בערבית אסור, וא"כ מה הראייה לרבי יוחנן מבריי', לכן הוצרך רש"י לדחוק דהוא ממה שכתוב ק"ש ואח"כ תפלה.

אלא דעדיין קשה דהא גופא איך הוכיח רש"י דטעימה אסורה ממה שלרבי יהודה קשה הברייתא, נימא דר"י ס"ל כריב"ל דטעימה אסורה אפי' לענין תפילת מנחה, אבל לדידן דקי"ל דטעימה מותרת באמת אין לחלק בין מנחה וערבית ורק אסור בק"ש משום דהוי דאורייתא, וא"כ שפיר מסייע לרבי יוחנן מגוף הבריי' שאסור לטעום לפני התפלה, והרי זה דרבנן, אלא מוכרח שיש לסמוך גאולה לתפלה.

ותיר"ץ דשמא ס"ל לרש"י דהל' כרבי יהודה דק"ש דרבנן, וא"כ להלכה תיקשי הברייתא דהרי לא קי"ל כריב"ל אלא קי"ל דטעימה מותרת במנחה, וא"כ י"ל דבערבית אפי' שזה דרבנן אסור משום דכולה לילה זימנא, ואין ראייה לרבי יוחנן, ולכן הוצרך רש"י לומר שאין ראייה אלא משום הסדר.

ועפי"ז ביאר פסק הרי"ף דפסק דק"ש דאו', ותיקשי למה לא פסק כרבי יהודה נגד ר"א שהוא רבו דס"ל שק"ש דרבנן, אלא דלנ"ל ניחא שס"ל שהסיוע של הבריי' הוא סיוע ממש, וא"כ מוכח דס"ל לגמ' דטעימה מותרת משום תפלה וא"כ תיקשי לר"י למה כאן אסור משום ק"ש, ולא ס"ל הסברא של כולה לילה זימנא, אלא מוכרח דס"ל לר"י כריב"ל דאסור

לטעום לפני מנחה. וא״כ אנן דקי״ל דלא כריב״ל אלא דטעימה במנחה מותרת א״כ גם בערבית מותר, והברייתא דאוסרת הוא משום ק״ש, וקמ״ל דק״ש דאורייתא.

ועיי״ש דלריב״ל עצמו לא קשה מהברייי׳, כי הוא לשיטתו ס״ל דטעימה אסורה ולכן רק כתוב מסייע ליה לר״י, ולא תיובתא לריב״ל, עיי״ש.

סימן ח

בענין תיקון חצות

(ג.) **בגמ׳ דתניא ר׳ אליעזר אומר ג׳ משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב״ה ושואג כארי וכו׳, מאי קא חשיב ר׳ אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא, אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא, אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא. ואבע״א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך, למאי נ״מ למיקרי ק״ש למאן דגני בבית אפל וכו׳.**

וכתב הרא״ש דנ״מ בהני משמרות שראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש כמו שנא׳ קומי רוני בלילה לראש אשמורות.

והנה לענין נ״מ בין התירוצים עי׳ ברשב״א דלפי תירוץ הראשון הנ״מ לדעת זמן חצות הוא לענין קדשים שנאכלים עד חצות. הרי דס״ל דאין חילוק לענין התפלות והיינו משום דהבין דברי הגמ׳ כפשוטו דגם תירוץ הראשון מודה שהקב״ה שואג בסוף כל משמרה ורק דר״א חשיב הזמנים שצריכים סימן, ועל זה התקשה מה ענין לחצות ותי׳ שהוא לענין קדשים.

אולם בשו״ע (סי׳ א׳ ס״ב) פסק המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה שהתפלה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות רצויה. וכתב עליו המג״א (סק״ד) דהשו״ע פסק כתי׳ בתרא, דאילו לתי׳ הראשון דנתן סימן לאמצעית דאמצעיתא דהיינו חצות משמע דעת רצון הוא, והרי השו״ע לא כתב דהוי עת רצון, אע״כ שפסק כתירוץ בתרא דלדבריו אין הזמן של חצות עת רצון.

והנה ביבמות עא: אמרינן ת״ר כל אותן מ׳ שנה שהיו ישראל במדבר (אע״ג דלא נשבה להם רוח צפונית כדאיתא התם) מ״מ לא היה יום שלא נשבה להם רוח צפונית בחצי הלילה שנא׳ ויהי בחצי הלילה וה׳ הכה וכו׳, מאי תלמודא הא קמ״ל דעת רצון מלתא הוא, ופירש״י דכיון דחצות לילה עת רצון למכת בכורות הוי נמי עת רצון לרוח צפונית עכ״ל. הרי לכא׳ דיש מקור בגמ׳ דחצות הוי עת רצון, אולם כתב המחצה״ש דאין מכאן ראייה דאכתי לא שמעינן דהוי עת רצון לתפלה וביותר על חורבן ביהמ״ק, ובצל״ח פליג וס״ל דכיון דחזינן מהתם דהוי עת רצון א״כ ה״ה לענין תפלה.

עוד כתב המחצה״ש דמה שכתב הרשב״א דחצות היינו רק נ״מ לענין קדשים ולא כתב לענין תפלה היינו כי לא היה לפניו ספר הזוהר כי עדיין לא נתגלה בימיו, אבל עתה שנתגלה הזוהר ומבואר בו דחצות לילה הוא עת רצון להתפלל על החורבן, טפי עדיף להשוות גמרא דידן עם הזוהר ולפרש גם דברי ר״א דאמצעית דאמצעיתא הוי לענין תפילת חצות.

והנה יעויין במשנ"ב (בסי' כ"ה ס"ק מ"ב) דהביא מדברי הכנה"ג כללי פסיקה וז"ל כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמ' והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים, מיהו אם בעלי קבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ. ואם לא הוזכר בגמ' ובפוסקים אעפ"י שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף לנהוג כך. ודין שלא מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה. וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע.

ומעתה יש להקשות אם השו"ע למד כדברי המג"א דהוי פלוגתת התירוצים אם חצות הוי עת רצון, א"כ למה לא פסק כתירוץ הראשון, דהוי כמקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דדברי קבלה יכריע. ואולי יש לחלק בין פלוגתא דפוסקים לב' תירוצים בגמ' דהתם אמרינן דהלכה כתירוץ הב' ואין דברי קבלה מכריע, ויל"ע בזה.

אלא דא"כ הוי כמקום דאיכא מחלוקת בין הקבלה להגמ', דהרי לפי הגמ' אין ענין לחצות ולפי הקבלה דוקא עת חצות, וא"כ פסקינן כהגמ', וניחא בזה השו"ע, אבל עדיין קשה למה הפוסקים הביאו כהקבלה.

סימן ט

בענין לסמוך על אליהו בעניני הלכה

(ג.) **בגמ' תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב וכו' באותה שעה למדתי ממנו ג' דברים וכו'.**

א

בענין גילוי אליהו

הענין שאליהו היה מתגלה לצדיקים נמצא בכל הש"ס, ועי' בספורנו (מאמר כונות התורה) שכתב שנשמות הצדיקים תיכף אחרי מות גופם, ילבשו בגדי ישע בגוף טהור וזך בו יתענגו זמן, ונשמתן עולה ויורדת להרגיל עצמן אל האור והטוב הנצחי הראוי להן בעולם הנשמות, ולא יעתקו מן הקצה אל הקצה כאמרם בשבת קנב: תניא כל י"ב חודש גופם חיים ונשמתם עולה ויורדת. וכזה היתה ביאת רבינו הקדוש אל ביתו אחר המות, ואולי בכמו זה או זך מזה מאד הוא הניתן לאליהו ולמלאכי השרת בהראותם לנביאים וטהורי לב, כמש"כ הרמב"ן (בראשית י"ח ב') באמרו שזה יקרא אצל היודעים מלבוש, עיי"ש שהאריך.

אולם האברבנאל בספר ישועות משיחו (ח"ב העיון הראשון פ"ב) כתב וז"ל:

ואומר שראיית אליהו ודכוותה לחכמים הנזכר פעמים רבות בתלמוד, לא ימלט מאחד משני דרכים. אם שנאמר שהיה זה להם בביטול החושים בחלום בחזיון לילה בנפול תרדימה על אנשים המתבודדים בעיוניהם, שיגיעם מהשפע העליון בחלומותם, וכמו שהיו הנביאים רואים בחלומותיהם המלאך בחלום, כמו שאמר יעקב "ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום" (בראשית ל"א, י"א), ככה היו חכמי ישראל רואים בחלומותיהם אליהו והיו מדברים עמו ושואלים ממנו שאלות, ונראה אליהם כאלו הוא משיב אותם עם רמיזת מקומות והליכת דרכים כאלו היה בהקיץ. אבל לא היה הענין כ"א בחלום, או גם בזולת חלום ברוב התבודדות המחשבה בעניינים המדעיים או העיונים במה שעתיד לבוא, יבא השפע

וירשים צורת אליהו כל כך רשום חזק בכח המדמה עד שלחוזק הדמיון ההוא יראה כנגד עיניו כאלו הם מוחשים ומושגים לאזניהם.

ומזה האופן הוא מה שאמרו (ב"מ קיד:) רבה בר אבוה אשכחיה לאליהו דהוה קאי בבית הקברות, א"ל ולאו כהן ניהו מר. כי הנה כל זה בחלום או בהתבודדות היה, שנתנמנם או נשתקע במחשבתו בהקיץ ונראה לו כל זה הנראה. שג"כ סופר בתלמוד מהחכמים שנכנסו לג"ע ושדברו עם נפשות הקדושים אשר בארץ המה שכבר מתו, האם אפשר שיראה אדם וידבר עם נפש משוללת מכל גשמות, בהקיץ ובשימוש חושיו זה אי אפשר אלא שהיו הדברים האלה כולם נראים אליהם בזה הדרך.

והדרך השני הוא שחכמי ישראל היה מנהגם לדבר בחידות ובמשלים כדרכי הנביאים וגם הפילוסופים היו עושים כן בימים הקדמונים, שברצותם לבאר דרוש אחד היו בוחרים להמציא ויכוח ערוך בין שני אנשים רשומים מזמן קדמון כאלו הם מדברים זה לזה ושואלים ומשיבים, וגם מבע"ח בלתי מדברים יעשו סיפורים בדרך שואל ומשיב כאלו הם מדברים זה עם זה, עד שפשט המנהג לעשות סיפורים וויכוחים גם בשמים ובשכלים הנבדלים ובבורא ית' כאלו מדברים עמם והם משיבים, והוא ג"כ דרך חז"ל בהרבה מהגדותיהם. כן חכמי ישראל פעמים היו מדברים בחכמתם בדרך הזה, והיו קוראים אליהו למדרגת ההתבודדות העליון להיות המדע המגיע אליהם בהדבק רוחם ושכלם בדברים האלקיים, אנושי מצד אחד ונבדל ורוחני מצד אחר, והיו מפני זה מכנים אותו בשם אליהו להדמות אליו עניינו, ועושים הסיפור כאלו אליהו הנביא עומד לפניהם ומשיב דברים נכוחים לשאלותיהם וכל זה מדרכי החכמה הוא, עכ"ל.

ועיי"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד ישרים סו"ס ד') שכתב וז"ל ואשר שאלת ששמעת שהיה להרש"ש גילוי אליהו ז"ל ובקשת להגיד לך השערת שכלי וכו', דע שאין לנו לדבר באנשים גדולים ועצומים עפ"י השערת השכל שלנו כמו שכתבו אל תגעו במשיחי וכו'. אבל רשאי אני לומר לך דבר אחד בגילוי אליהו ז"ל, שבודאי שהדבר קשה במציאות שיזכה האדם לדבר עם אליהו פנים אל פנים, אפי' בדורות הראשונים, וכ"ש בדורות האחרונים, אלא בזה יש להאמין שיהיה גילוי אליהו בשכלו של הצדיק, שיתלבש ניצוץ מאליהו ז"ל בעין השכל של הצדיק ויורה לו האמת, והצדיק אינו מרגיש בגילוי אליהו, בשכלו, אלא חושב שהשיג האמת בשכלו, וזה נזכר בהקדמת מהרח"ו לשער ההקדמות, ולכן חשבתי דרכי שאצל הרש"ש ז"ל היה גילוי אליהו בטמירו בעין השכל שלו, ועל ידי זה השיג כללי החכמה היוצאים מדברי האר"י ז"ל. וזה שאמרו בספר התיקונים, דאית מאן דאתגלי ליה אליהו בטמירו, בעין השכל היינו כמו הגילוי שנגלה להרש"ש ז"ל, עכת"ד.

ב

בענין פסק הלכה עפ"י אליהו

הקשה המהר"ץ חיות דהרי רש"י בשבת קח. (ד"ה מאי עד שיבא אליהו) כתב איסור והיתר אין תלוי בו דלא בשמים הוא עיי"ש, וא"כ איך למד ר' יוסי דינים אלו מאליהו. ותי' וז"ל ואפשר לומר דאם אליהו אומר דינים מצד הנבואה אזי שייך לא בשמים היא ואין נביא רשאי לחדש דבר, אבל אם אומר מלתא בטעמא מה ששמע מפי חכמים אחרים אזי שומעים לו כמו שמצינו בעירובין מב: דרצה הש"ס לומר דהנהו שב שמעתתא אליהו אמרם מה ששמע בבית המדרש עיי"ש, עכ"ל.

ולכא' דבריו הם ב' תירוצים נפרדים דאם אומר מילתא בטעמא מקבלים ממנו

דאינו אומרו משום נבואה. ותירוץ אחר דאם לא אומרו מצד עצמו אלא משום ששמע מפי אחרים מקבלים ממנו.

וביקוט הגרשוני כתב לתרץ עפ״י החת״ס (בח״ו סי׳ צ״ח ד״ה אבל) דכשמתלבש בלבוש גשמי אז יש לו דין אדם, ומקבלים ממנו דברי הלכה.

ובישמח יהודה כתב לתרץ בהקדם דברי הגרש״ש (בהקדמתו לספר שערי ישר) דהביא דברי הגמ׳ בחגיגה טו: ור״מ היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה׳ צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה׳ צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו, ומסיק הש״ס ל״ק הא בגדול הא בקטן.

והקשה איך סתים ר״י דבריו, הרי דבריו הם רק בקטן ולא בגדול. וי״ל דכאשר נדקדק מה שאמר ר״י יבקשו תורה מפיהו, ולא אמר ילמדו ממנו, דבאמת הלומד מחבירו אינו לומד מפי המלמדו, אלא שומע ושוקל בפלס שכלו, והוא מבין הדבר, וזה אינו לומד מפי המלמדו רק משכל של המלמד, ותורה מפה נחשבת אם מקבל הדברים כפי ששמע בלי בקורת, ועל ענין זה אמר ר״י שלקבל תורה מפה, אינו ראוי רק אם הרב דומה למלאך ה׳ צבאות, ולפי״ז מרומז בדברי ר״י הבדל בין קטן לגדול, דקטן לומד תורה מפה, שאינו ראוי לבקר מה לקרב ומה לרחק, וגדול שיש בכוחו לבקר אינו לומד תורה מפה, וכ״כ ראוי לעורר לכל ההוגה בספרי אחרונים שלא ילמדו תורה מפיהם, שלא לעשות יסוד מכל האמור בדבריהם טרם יבקרו היטב את דבריהם, ע״כ דברי הגרש״ש.

ועפי״ז כתב בישמח יהודה לומר כמו״כ הכא דכל מה שאליהו אינו רשאי לפסוק דינים היינו לקבל מפיו, אבל אם ר׳ יוסי התעורר מאליהו, ואח״ז שקל בפלס שכלו, והוא הבין הדבר, אין כאן בעיה דלא בשמים היא.

סימן י

בענין אמן יהא שמיה רבא

(ג.) **בתוס׳ ד״ה ועונים הביאו דברי המחזור ויטרי דפי׳ יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללים שימלא שמו כדכתיב כי יד על כס י״ה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק ופירושו כך יהא שם י״ה רבא, ומברך לעולם הוי תפלה אחרת. וכתבו דזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמו הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא. לכן פירשו דהפי׳ הוא שיהא שמו הגדול מבורך.**

עוד כתבו דגם מה שאומרים העולם דלכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאים בנו, זה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי, אלא נראה מטעם אחר כדי שיהו עמי הארצות מבינים את הקדיש עיי״ש.

א

בביאור קשר דבריהם

לכא׳ אין שום קשר בין דבריהם בהתחלה לענין הפירוש של אמן יהא שמיה רבא, לסוף דבריו בענין מה שאומרים הקדיש בארמית, וצ״ב.

שו"ר בטור (או"ח סי' נ"ו) שאחרי שהביא דברי הר"י דהטעם שהוא בתרגום הוא כדי שיבינו עמי הארץ כתב וז"ל ולפי פירוש זה יהיה כפשוטו שמיה רבא תרגום של שמו הגדול, ע"כ. הרי להדיא דתלה הדברים אהדדי.

והנה יעויין בב"ח (שם) שפירש דהא דהוצרך המחזור ויטרי לחדש את הפירוש המחודש של אמן יהא שמיה רבא, הוא משום דהוקשה לו קושיית העולם למה אומרים את הקדיש בארמית, וסבר כתירוץ שדחו התוס' דהיינו כדי שהמלאכים לא יתקנאו בנו, והוקשה לו מה השבח הגדול שיש ביהא שמיה רבא עד כדי כך שהמלאכים מתקנאים בנו, וע"ז תירץ שפירושו הוא יהא שם י"ה רבא, עכ"ד.

אשר לפי"ז מובן קשר דברי התוס' נפלא מאד, שאחרי שדחו פירושו משום גמ' דילן, א"כ הדרא הקושיא לדוכתא למה המלאכים מתקנאים בנו, ועל זה תירצו דבאמת אין זה הטעם שאומרים את הקדיש בארמית, אלא הטעם הוא משום עמי הארץ. שו"ר שכן כתב הט"ז (שם ס"ק א') לבאר את דברי הטור במש"כ ולפי פירוש זה יהיה כפשוטו, היינו דלפי פירוש זה אפשר לפרש כפשוטו ותו לא מוכרחים לחדש כהמחזור ויטרי.

ובביאור הגר"א ובפרישה (ס"ק ו') כתבו באופן אחר דאם נאמר דהטעם שאומרים בלשון תרגום הוא כדי שהמלאכים לא יבינו, א"כ אפשר לבאר כהמחזור ויטרי דאעפ"י שהמילים שם י"ה הם בעברית ולא בארמית, לא אכפת לן דסו"ס שאר השבח הוא בארמית ולא יבינו המלאכים, אבל אם הטעם הוא כדי שהעמי הארץ יבינו א"כ א"א לומר כהמחזור ויטרי דא"כ איך אומרים שם י"ה בעברית הרי את זה העמי הארץ לא יבינו, אלא מוכרח דלא כמחזור ויטרי, וזהו שכתב הטור ולפי פירוש זה יהיה כפשוטו, היינו דלפירוש זה מוכרח כפשוטו ולא כמחזור ויטרי, עכ"ד.

ואפשר לומר באופן אחר קצת (עי' בחידושי הגהות על הטור בשם המהרל"ח ואולי זוהי כונתו) דכיון שהטעם הוא כדי שהעמי הארץ יבינו, א"כ א"א לומר כהמחזור ויטרי דהא הם לא יבינו ששמיה הכונה לשם י"ה, אלא מוכרח דלא כמחזור ויטרי.

ולפי ב' הפירושים האלה גם בתוס' יש לבאר כך שאחרי שהוכיחו דלא כמחזור ויטרי כתבו שג"כ הטעם שאומרים בלשון תרגום הוא כדי שעמי הארץ יבינו, וא"כ היא עוד הוכחה דלא כמחזור ויטרי.

ב

בביאור הסוגיא בסוכה

בסוכה לח: אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה' אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי. אמר רבא לא לימא איניש יהא שמיה רבא והדר מברך אלא יהא שמיה רבא מברך בהדדי, א"ל רב ספרא משה שפיר קאמרת (בתמיה), אלא התם והכא אסוקי מילתא היא ולית לן בה.

ופירש"י לא לימא איניש, מי שאין אחר מקרא אותו לא לימא ברוך הבא וינשים בינתים והדר בשם ה' דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומיחזי כמוציאו לבטלה. כל אסוקי מילתא, הואיל וכונתו לגמור לית לן בה.

וכתב הכפות תמרים דלכא' מוכח מסוגיא זו דלא כמחזור ויטרי דלדבריו כשאומרים אמן יהא שמיה רבא כבר גמרו השבח שהשם יהיה שלם, ולמה איכא קפידא להפסיק בין רבא למברך, ואף רב ספרא משמע דמודה דפירוש יהא שמיה רבא מברך ר"ל יהיה שמו הגדול מבורך אלא דסובר דאין לחוש להפסקה. וגם הפר"ח הכריע מסוגיא זו דלא כמחזור ויטרי (ועי' במהרש"א שכתב להיפך ודבריו תמוהים, כמו שתמה כבר החיד"א בפתח עינים שם).

ובברכי יוסף (סי׳ נ״ו אות ב׳) כתב ליישב דכיון דאמר רבא לפנ״כ דלא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה׳ ופירש״י דמיחזי כמוציא את האזכרה לבטלה, א״כ מהכא שמעינן דלא לימא איניש יהא שמיה והדר רבא, דכיון דשמיה לדעת המחזור ויטרי היינו שם י״ה הוי כאזכרה ונראה כמוציאו לבטלה. ואח״כ השמיענו רבא חידוש נוסף דהיה הו״א דשרי לומר יהא שמיה רבא והדר מברך, דמברך הוא שבח אחר, קמ״ל רבא דצריך לומר מברך נמי בהדי הדדי, משום דרבא ומברך תרוייהו אשם י״ה קיימי, וכיון דלא אמרינן ״ומברך״ דלישתמע דקאי אדלעיל בעי למימרינהו כי הדדי, ואתא רב ספרא ואמר דאסוקי מילתא היא ולית לן בה, ולעולם כולהו סברי כפירוש המחזור ויטרי.

והנה בהגהות אשר״י (פ״ג דברכות סי׳ י״ט) כתב בשם האור זרוע בזה״ל לא יפסיק בין תיבת שמיה לתיבת רבא, אבל בין רבא למברך לית לן בה, עכ״ל.

ופירש בדרכי משה (סי׳ נ״ו אות א׳) דס״ל לאור זרוע כפירוש המחזור ויטרי ולכן אין להפסיק בין יהא שמיה לרבא אבל בין רבא למברך לית לן בה, אבל לפירוש ר״י אין להפסיק בין רבא למברך דעיקר השבח הוא מברך.

עכ״פ מבואר להדיא דלא למדו כתירוץ הברכ״י דהרי סבירא להו דאם לא אמרי׳ כרב ספרא דאסוקי מילתא היא, לפי הר״י יוצא הדין דאין להפסיק בין רבא למברך ואילו לפירוש המחזור ויטרי אפשר להפסיק, א״כ תיקשי דהיא סוגיא מפורשת נגד המחזור ויטרי.

והנה המג״א (ס״ק ב׳) הביא בשם הש״ך להקשות דדברי הרמ״א שפסק דלא יפסיק בין יש״ר למברך (כפי׳ הר״י), הם נגד מסקנת הסוגיא בסוכה דרב ספרא אמר דלית לן בה, ולמה יש לן לחוש להפסק.

וכתב על זה המג״א דבשלמא להג״א י״ל דבאמת אזיל כרב ספרא דלית לן בה, אלא דס״ל דדוקא בין רבא למברך אמר רב ספרא לית לן בה כיון דעכ״פ אינו דיבור אחד, אבל בין שמיה לרבא באמת אסור להפסיק, אבל לפירוש ר״י אין חילוק בין הפסק שמיה לרבא או בין הפסק רבא למברך דבשניהם רשאי להפסיק לפי רב ספרא וא״כ למה כתב הרמ״א דאין להפסיק.

עכ״פ לפי דבריו מתורצת קושיית הכפו״ת והפר״ח על דברי המחזור ויטרי, דבאמת כל הפלוגתא בין רבא לרב ספרא היתה דוקא בין רבא למברך אבל בין שמיה לרבא לכו״ע אסור להפסיק.

אלא דכבר עמד עליו הברכ״י דהרי רב ספרא גם גבי ברוך הבא בשם ה׳ דאמר רבא התם דלא לימא ברוך הבא והדר בשם ה׳, וכתב רש״י דהוי כאזכרה לבטלה, אפ״ה סבר רב ספרא דלית לן בה, וא״כ מה החילוק בין ברוך הבא דשרי לאפסוקי והדר למימר בשם ה׳, ליהא שמיה והדר רבא אף לפירוש המחזור ויטרי, ונשאר בצ״ע.

והנראה לומר דהנה התוס׳ (לח: ד״ה אמר רבא) הקשו סתירה בדברי רבא וז״ל תימא דבסוף מצות חליצה (יבמות קו:) אמר אביי האי מאן דמקרי ליבמה (בשעה שחולצת שצריכה לומר קרא לא אבה יבמי, והיבם צ״ל לא חפצתי לקחתה) לא לקרי לדידה לא לחודיה אבה יבמי לחודיה דמשמע אבה יבמי, אלא לא אבה יבמי בבת אחת. ולא לקרי לדידיה לא לחודיה חפצתי לקחתה לחודיה דמשמע חפצתי לקחתה, אלא לא חפצתי לקחתה בבת אחת. ואמר רבא אסוקי מלתא לית לן בה. ותירצו די״ל דבתר דשמעה הכא מרב ספרא סברה, עכ״ל.

ומעתה נראה לומר דלא חזר רבא אלא גביה הפסק בין רבא למברך דליכא מיחזי כמוציא אזכרה לבטלה דומיא ללא אבה יבמי,

אבל גבי הפסק בין ברוך הבא לבשם ה׳ דמיחזי כמוציא אזכרה לבטלה, אין לנו מקור דרבא חזר בו. וא״כ י״ל דלכן ההג״א פסק כרבא דאסור להפסיק בין שמיה לרבא דאיכא אזכרה, ואילו בין רבא למברך לית לן בה כרב ספרא ורבא גופיה דהדר ביה.

שו״ר הדברים במקורם באור זרוע (ח״א הל׳ תפלה סי׳ צ״ז) דכתב להדיא כתירוץ המג״א וז״ל והעונה אמן יהא שמיה רבא צריך להזהר שלא יפסיק בין תיבת שמיה לתיבת רבא אלא צריך לומר ביחד יהא שמיה רבא, אבל אם יפסיק בין תיבת רבא לתיבת מברך לית לן בה, דאמר רבה לא לימא אינש יהא שמיה רבא והדר מברך אלא אימא יהא שמיה רבא מברך, אמר ליה רב ספרא משה שפיר קאמרת אלא הכי והתם אסוקי מילתא ולית לן בה, עכ״ל. הרי להדיא דפסק כרב ספרא ומ״מ ס״ל דבין שמיה לרבא אסור להפסיק, ודלא כהברכ״י (ודלא כהערול״נ שתי׳ באופ״א עיי״ש).

[אבל ראוי לציין דגירסתו רבה במקום רבא, ולדבריו בכלל לא קשה קושיית התוס׳, ואין לנו הכרח מה סובר רבא לגבי הפסק כשיש אזכרה].

ועל קושיית הש״ך לפי הר״י דאיך כתב הרמ״א שבין רבא למברך לא יפסיק הרי רב ספרא הסיק דלית לן בה. המג״א כתב לתרץ דהנה באהע״ז (סי׳ קס״ט סכ״ט) כתב הרמ״א בזה״ל י״א שידקדקו עמה שהיא תקרא לא אבה יבמי בנשימה אחת וכן הוא המנהג גם בלא חפצתי לקחתה עכ״ל, הרי דאף שרב ספרא פליג מ״מ יש להחמיר כרבא, משם למד הרמ״א דגם כאן יש להחמיר כרבא דלא להפסיק בין רבא למברך.

ובגר״א ובברכי יוסף דחו תירוצו דהרי הדרכי משה למד דינו מדברי הגהות אשר״י שכתב דלא יפסיק בין שמיה לרבא אבל בין רבא למברך לית לן בה, וממה שכתב דבין רבא למברך לית לן בה, הרי דס״ל כרב ספרא ולא הצריך להחמיר כרבא, א״כ גם מה שכתב הד״מ לפי הר״י דאין להפסיק בין רבא למברך הוא לפי רב ספרא בלי להחמיר כדברי רבא, והדרא קושיא לדוכתא דהוא נגד הסוגיא בסוכה.

ובמשכנות יעקב (או״ח סי׳ ע״ו) כתב לתרץ באופן אחר דהנה במסקנת הגמ׳ ביבמות איתא רב אשי אשכחיה לרב כהנא דמצטער וקרי לא אבא יבמי, אמר ליה לא סבר ליה מר להא דרבא, אמר ליה מודה רבא בלא אבה יבמי. ופירש״י מודה רבא בלא אבה יבמי דבעינן שלא יפסיק, דאי מפסיק משמע דהאי לא ארישא קאי דאמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא, כלומר לא מאן אלא אבה יבמי. אבל בלא חפצתי לקחתה שהיא פתיחת קריאתו ליכא למימר הכי לא לעיל קאי, ואי מפסיק לית לן בה, עכ״ל.

הרי דכשיש מקום לטעות ס״ל לרבא דלא אמרי׳ אסוקי מלתא היא, וא״כ לפי״ז אין ראיה כלל דהדר רבא מהא דבין רבא למברך, דגם כאן אם מפסיק בין רבא למברך איכא מקום לטעות ולפרש כפי׳ המחזור ויטרי דשמיה רבא היא בקשה בפני עצמה ומברך היא דבר בפני עצמו, לכן כתב הרמ״א דלפי פירוש ר״י אין להפסיק בין רבא למברך להורות דהיא בקשה אחת, ואף שרב ספרא אף בזה אמר דלית לן בה, מ״מ רבא ואביי ורב כהנא פליגי על רב ספרא ונקטי׳ כוותייהו דרבים ובתראי נינהו.

ג

הערות בהא דהמלאכים מקנאים

א) **עי׳** בטור (בסי׳ נ״ו) שכשהביא הפירוש דלכן אומרים אותו בלשון ארמית משום שהמלאכים מתקנאים בנו, הוסיף דיקטרגו עלינו, וצ״ב.

ובב״ח פירש דהוקשה לו מה בכך שיתקנאו בנו, אם לא ירע לנו מזה, לכן תירץ

דע״י שיתקנאו בנו יקטרגו עלינו. והטעם השני לחוד לא מספיק דלא חשודים לקטרג עלינו סתם, ולכן צריכים זה דע״י הקנאה יקטרגו עלינו.

ועי׳ בפרישה שהקטרוג זה גופא משום דגרמנו כביכול דאגה להקב״ה שאומר מה לו לאב שהגלה את בניו, ומי אנחנו כדי לעורר דאגה לפניו יתברך, זהו גופא הקטרוג.

ב) **בהא** דהמלאכים מקנאים יש לעיין וכי יש להם בחירה ומידות, כדי שיתקנאו.

עי׳ בשבת פט. דכשמרע״ה עלה לשמים ולא רצו מלאכי השרת לתת לו את התורה, השיב להם משה מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו וכו׳ עיי״ש. הרי דאין בהם קנאה ותיקשי על דברי התוס׳ בסוגיין.

איברא דעי׳ בגליון הש״ס (שם) דהקשה על הסוגיא דהתם מדברי רש״י עה״ת (בראשית א׳ כ״ו) דכתב נעשה אדם, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם וכו׳. הרי דשייך קנאה במלאכים.

וכמו״כ ראיתי מקשים מהא דחולין צא: דאיתא התם עה״פ והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, תנא עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה בעו לסכוניה וכו׳, ופירש״י דהא דבאו לסכוניה היה מחמת קנאה, הרי דשייך קנאה במלאכים.

ובמגדים חדשים הביא עוד מויקרא רבא (פר׳ צו פרשה פ״ט אות ט׳) דאיתא העליונים שאין להם לא קנאה ולא שנאה וכו׳. וממסכת דרך ארץ רבה (פ״ב) אין ישיבה למעלה וכו׳ ולא שנאה ולא תחרות ולא קנאה וכו׳, ובדרך ארץ זוטא אמרי׳ גדול הוא השלום שהמלאכים אין ביניהם לא איבה ולא קנאה ולא שנאה וכו׳.

ויעוויין בט״ז (בספרו יד דוד עה״ת) שכתב לתרץ דמה דלא שייך קנאה במלאכים הוא בינם לבין עצמם, אבל קנאה בבני אדם שייך בהו. וצ״ב דאם אין להם יצר הרע איך שייך שיקנאו אף בבני אדם.

ובגור אריה (שם) ביאר דבאמת אין הכונה בדברי רש״י לקנאה ממש עיי״ש, ולדבריו עדיין תיקשי מדברי רש״י בחולין.

ועי׳ באב״ע (איוב א׳ ו׳) דהביא את דברי הרס״ג דאמר כי השטן אדם היה מקנא באיוב כי המלאכים אין להם קנאה, וחלק עליו בזה, אולם עי׳ במה שכתב בדניאל (י׳ כ״א) דהמלאכים אין ביניהם קנאה וכתוב עושה שלום במרומיו, וצ״ע.

שו״ר מה שכתב רבינו בחיי (בהקדמה לפר׳ וארא) וז״ל לפי דעתי בלשון נתקנאו, כי המלאכים אין ביניהם קנאה, לפי שהקנאה ממדות יצר הרע והמלאכים אין להם יצר הרע, וכן אמרו אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה ולא קנאה ולא תחרות, ומפני שכולן נסכמים לדעת אחת והיא השגת הבורא יתב׳ וכו׳, וכיון שאין להם אלא רצון אחד ודעת אחת מן הנמנע שתהיה הקנאה מצויה בהם וכו׳. אבל ענין הקנאה במלאכים משל, והכונה כי היה רחוק ונמנע אצל שכלם של מלאכי השרת כי החכמה שהיא נעלמת מהם שהם שכל פשוט ואין יצר הרע להם, שיתן הש״י תורה לקוח ממנו לבעלי יצר הרע מזה אמר נתקנאו מלאכי השרת ואמרו חמדה גנוזה שיש לך בשמים אתה נותן לבנ״א, כי בודאי יודעים שכל הענינים האלו נזכרים בתורה וכי הם מצוות גופניות בלתי אפשריות להתקיים רק בבעלי הגוף, וטעם הקנאה הוא ענין המניעה אצלם שתהיה עלוי מדרגה למורכבים בעלי חומר יותר מן השכלים הנפרדים מן החומר, גם עלוי מדרגה אשר למרע״ה שישיג הוא החכמה שהיא נעלמת מהם וכו׳, עכ״ל.

ולפי"ז ניחא גם דברי התוס' בסוגיין דהכונה במה שהמלאכים יתקנאו בנו, היינו דזה נמנע אצלם שבעל חומר יוכל לשבח את הקב"ה בשבח כ"כ גדול, ומחמת זה יכולים לקטרג עלינו, להוכיח דאין אנו ראויים לשבח בשבח כזה גדול, וכן יש לבאר בשאר המקומות הנ"ל, ודו"ק.

ד

בענין אם המלאכים יודעים מחשבות לב אדם

מה שכתבו התוס' שהמלאכים לא מבינים ארמית מקורו בשבת יב: דאיתא התם כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, ועי' שם בתוס' דהקשו דהרי יודעים אפי' מחשבות הלב ואיך זה שלשון ארמי אינם יודעים.

ותמה עליהם המעדני יו"ט (בפ"ב אות ו') דמנא להו הא דמלאכים יודעים מחשבה שבלב כל אדם. וכתב לתרץ כי מי שיש לו רוח הקודש מכיר מה שבלבו של אדם, כמו שמצינו ברבקה "ויאמר עשו בלבו", ומכ"ש המלאך שהוא גדול מרוח הקודש עיי"ש.

והוסיף במהר"ץ חיות (שם) ממה שדרשו במגילה (ז.) אסתר ברוח הקודש נאמרה דכתיב ויאמר המן בלבו, הרי דהוכיחו מזה דע"י רוה"ק היו יודעים מחשבה שבלב.

והעירוני דיש לדחות דכשהקב"ה רוצה לגלות מה בלב איש, מגלה לנביא או למלאך, אבל אין הוכחה מזה שמלאך תמיד יודע מחשבות שבלב.

ובמעיו"ט הקשה דהרי מצינו בתפלת שלמה כי אתה לבדך ידעת את לבב האדם, וכן ירמיה אמר עקוב הלב וגו' אני ה' חוקר לב, והניח בצ"ע.

וביביע אומר (ח"א סי' ל"ה) הביא דמדברי הסמ"ג והאלשיך נראה דלא כהתוס', דהם פירשו את הפסוק לא יהיה לך אלקים אחרים על פני ר"ל אפי' במחשבה שאינה ידועה אלא לפני עיי"ש. ותירץ דהמלאכים יודעים המחשבות אחר שתגיע המחשבה אל הלב, אבל הקב"ה יודע המחשבות גם קודם לכן דיודע מה שעתיד לחשוב, עיי"ש.

ויעויין בתמים דעים להראב"ד (סימן קפ"ד) דבאמת ס"ל דהמלאכים כן מבינים ארמית, וביאור הגמ' שם דאין נזקקים ללשון זה כי מגונה בעיניהם. והא דמגונה ביאר במעדני יו"ט (פ"ב אות ז') שהוא משום דאינה לשון כשלעצמה אלא היא לשון הקודש משובשת (עי' לקמן בסי' נ' אות ד'). ועי' באו"ח סי' ק"א דהובאו השיטות בזה.

ודע עוד דהמאירי (בשבת יב.) פירש את דברי הגמ' בדרך משל, דכיון שאין רגילות ושיגרה כ"כ להתפלל בארמית, לכן אם מתפלל בארמית אין כונת הלב זכה כל הצורך, ומן הסתם לא תתקבל תפלתו, וזהו שאמרו דאין המלאכים מכירים אותה.

ובאוצר הגאונים (שבת יב:) הובאה תשובה מהגאונים דסברי דלית הלכתא כההיא סוגיא דשבת דהרי חזינן לכמה אמוראי דדברו עם מלאכים בלשון ארמית עיי"ש, ועוד דמילתא דלא מסתברא היא דאטו מלאכים שהם ממונים לכתוב שיחת אדם מי לא ידעי לשון ארמית.

ולפי דבריהם מוכרח שהטעם שהקדיש נתקן בארמית הוא משום עמי הארצות.

סימן יא
בדינא דאסור ליכנס לחורבה

(ג.) **תניא** א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי, אמר לי שלום עליך רבי, ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי, ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו, אמרתי לו להתפלל, ואמר לי היה לך להתפלל בדרך, ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים, ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נכנסים לחורבה, ולמדתי שמתפללים בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

ת"ר מפני ג' דברים אין נכנסים לחורבה מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקים וכו', ועיי"ש שהגמ' מביאה נ"מ מהטעמים.

א
חילופי הגירסאות

הנה לפי הגירסא שלנו הסדר של הלימודים הוא א' למדתי שאין נכנסים לחורבה, ב' למדתי שמתפללים בדרך, ג' למדתי שכשמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

אולם יעויין ברא"ש דהביא גירסא אחרת וכתב למדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שמתפללין תפלה קצרה, ולמדתי שאין נכנסים לחורבה. וכתב במעדני יו"ט דלפי גירסא זו הוי בדרך לא זו אף זו, לא זו שבדרך מתפללים כדי לקיים מצות התפלה, אלא אף זו למדתי ממנו דיכול לקצרה, ולא זו דיכול לקצרה דודאי דטוב מעט בכונה מהרבות בלא כונה, אלא אף זו דאפי' להאריך ולכוין אינו רשאי ליכנס מפני כך בחורבה.

ובביאור הפלוגתא בין הגירסאות נראה דתלוי אם ר' יוסי שמיע ליה (או סבירא ליה) הברייתא דלקמן דמפני ג' דברים אין נכנסים לחורבא, דלפי גירסת הרא"ש אפ"ל דאכן שמיע ליה לר' יוסי את הברייתא שאסור להתפלל בחורבה, אלא דסבר שאסור להתפלל בדרך, ולכן ס"ל שממילא הותר להתפלל בחורבה דמשום מפולת ומשום מזיקים י"ל דליתא כיון דאיכא מצות תפלה ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשום חשדא י"ל דמצות תפלה דוחה את הענין של חשדא. ואליהו לימד אותו שמותר להתפלל בדרך ותפלה קצרה, הרי דאליהו הסכים עם סברתו דאילולי שאפשר להתפלל בדרך היה מותר לו ליכנס לחורבה, ורק למד ממנו שלהתפלל בחוץ בקצרה עדיף מליכנס לחורבה להתפלל באריכות דמשום האי עדיפות ליכא שומר מצוה לא ידע דבר רע ועדיפא הענין של חשדא.

כל זה ניחא לגירסת הרא"ש אבל לגירסא דידן א"א לומר כן, דא"כ איך אמר בסתמא למדתי שאין נכנסים לחורבה הרי זה כבר ידע לפנ"כ.

אלא לגירסא דידן צריכים לפרש באופ"א דר' יוסי לא שמיע ליה הברייתא וסבר שמותר ליכנס לחורבה, וע"ז אמר לו אליהו היה לך להתפלל בדרך, היינו דאסור ליכנס לחורבה. וזהו שאמר ר' יוסי למדתי ממנו שאין נכנסים לחורבה, דלא ידע דין זה. ולפי"ז אין לנו ראייה מאיזה טעם אמר לו שאסור וי"ל דאמר לו את הג' טעמים של הברייתא. ויש להוסיף את דברי הצל"ח דמהסיפור מוכח הטעם של מפולת דהרי כתוב דאליהו שמר לו על הפתח עד

שסיים תפילתו, ולמה שמר לו על הפתח הרי כבר היו תרי וכשרי שאין כבר בעיה של חשדא ושל מזיקים, והיה יכול ליכנס, אלא מוכח דאיכא גם טעמא של מפולת (דו"ק דהפשט הזה אפשר לאמרו גם לגירסא של הרא"ש).

ב

שיטת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (בפי"ב מהל' רוצח ה"ו) כתב וז"ל "וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להכנס לחורבה וכן כל כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן". וצ"ע דמשמע מדבריו דכל הענין הוא משום סכנה, ולא הביא הטעם דמשום חשדא, וכן לא הביא את הנ"מ של הגמ' דאיכא גווני שלא שייך הטעם של סכנה ובכל זאת שייך הטעם של חשדא כגון בחדתא.

ולפי הנ"ל אפשר לומר דהבין הפשט בסוגיא כפשט הב' אלא שס"ל שכיון שר' יוסי לא הוה שמיע ליה הברייתא, הרי דלא סבר אף אחד מהג' טעמים, א"כ אעפ"י שסו"ס למד מאליהו הדין שאין נכנסים לחורבה, מ"מ אין לנו לחדש את הג' טעמים, דמנין לנו זה, ורק יש לנו ראייה דאיכא הטעם של מפולת כנ"ל שמוכח ממה דאליהו שמר לו על הפתח, ולכן פסק הרמב"ם רק הענין של סכנה ולא הענין של חשדא.

ואפשר לומר באופן אחר דהנה נקטנו לעיל בפשיטות דלו יצוייר שהיה אסור להתפלל בדרך אפי' תפלה קצרה, א"כ מצות תפלה היה דוחה את הטעם של חשדא והיה מותר להתפלל על אף דאיכא חשדא, אולם אפשר לומר לאידך גיסא דעדיפא הענין של "והייתם נקיים מה' ומישראל" ובכה"ג דאין אופן להתפלל בלי חשדא, אין לו להתפלל. וא"כ קשה למה אמר לו אליהו "היה לך להתפלל בדרך" דמשמע דבלי זה היה מותר ליכנס לחורבה, והרי איכא טעמא של חשדא, אלא מכאן הוכיח הרמב"ם דלא סבירא להו הטעם דחשדא אלא רק הטעם של מפולת, ולכן אם לא היה אופן להתפלל היינו אומרים דיתפלל אפי' שאיכא טעמא של מפולת מ"מ שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולכן אמר לו שכיון שמותר להתפלל בדרך, שוב ליכא היתר להתפלל בחורבה.

ג

פשט ברמב"ם בהל' תפלה

והנה הרמב"ם (בפ"ה מהל' תפלה ה"ו) כתב "ואין מתפלל בחורבה וכו", וצ"ע דמשמע מדבריו דהוא דין בהל' תפלה ואילו בסוגיין משמע שהוא דין כללי.

וכבר עמד בזה הכס"מ וכתב דכיון דלגבי תפלה אמרה אליהו, כתבה רבינו לענין תפלה, ודוחק. ובלח"מ כתב דלרבותא נקטיה דאעפ"י שהוא בדרך וירא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים כההיא עובדא דר' יוסי והוה אמינא דיכנס בחורבא קמ"ל דלא יכנס.

והקשה ע"ז הצל"ח דאם זהו הרבותא למה לא אמר ר' יוסי רבותא זו, וכך הוה ליה למימר למדתי ממנו שאין נכנסים לחורבה אפי' להתפלל. (ולכן תירץ באופן אחר עיי"ש).

ובעינים למשפט תירץ קושיא זו עפ"י גירסת הרא"ש הנ"ל דגרס בסוף שאין מתפללים בחורבה והיינו לרבותא, דלא זו בלבד דיכול לקצרה דודאי דטוב מעט בכונה מהרבות בלא כונה, אלא אף זו דאפי' להאריך ולכוין אינו רשאי ליכנס מפני כך בחורבה. הרי דבאמת ר' יוסי כן כיון לומר שאפי' לתפלה אין ליכנס לחורבא, ומיושבת קושיית הצל"ח.

אולם לפי הנ"ל (באות ב') אינו פשוט לומר כדבריו דאם הרמב"ם גרס כרא"ש א"כ

למה ליה לחדש דר׳ יוסי לא ידע את הברייתא ולפי״ז לחדש דלא קי״ל כהברייתא, ולמה לא פירש כפשט א׳ שפירשנו לעיל שם (ואולי משום דס״ל שחשדא דוחה תפלה ודו״ק).

סימן יב

בענין שינת דוד המלך

(ג:) ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי וכו׳ אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה, רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי, רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות וכו׳.

א) **בסוכה** כו: איתא אמר רב אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס, וכמה שינת הסוס שיתין נשמי. אמר אביי שנתיה דמר כדרב ודרב כדרבי ודרבי כדדוד ודדוד כדסוסיא ודסוסיא שיתין נשמי. אביי הוה ניים כדמעייל מפומבדיתא לבי כובי קרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך.

וכתב רש״י (שם ד״ה ביום) דטעם האיסור הוא משום ביטול תורה. ויל״ע לפי״ז למה דוקא שיתין נשמי אסור, הרי ביטול תורה אסור אפי׳ בכל שהוא. ויש ליישב דהנה יעויין בטור (בסי׳ רל״א) שכתב וז״ל אחר שיגמור סעודתו יחזור ללמוד, ואם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה הרבה דגרסי׳ בסוכה אמר רב אסור לישן ביום יותר משינת הסוס. הרי דמי שאפשר לו ללמוד בלי שינת הצהרים ברור דאסור לו לישן משום ביטול תורה, והסוגיא מיירי במי שאי אפשר לו ללמוד, וא״כ קשה אם הוא צריך יותר משינת הסוס למה לא יוכל לישן. וצ״ל דאמדו חכמים דאדם בינוני לא צריך יותר מזה (כשישן כל צרכו בלילה), וממילא איכא איסור של ביטול תורה. ועי׳ במשנ״ב (סי׳ ד׳ סקל״ו) דהביא בשם המחצה״ש דענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו יתברך, וצ״ע א״כ למי נאמר הדין של שיתין נשמי.

ויעויין במאירי שכתב טעם אחר לדבר וז״ל אין ראוי לאדם לקבוע שינה ביום אלא שישן עראי ויתחזק באומנותו או בתורתו לפי מה שהוא, דרך הערה אמרו אביי הוה נאים כמיזל מבי רב לפומבדיתא קרא עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב, עכ״ל. מבואר מדבריו דאינו איסור גמור אלא רק דבר שאינו ראוי, והטעם משום בזבוז הזמן ועצלות.

ובב״י (סי׳ ד׳) הביא בשם הזוהר (ריש פר׳ ויגש) טעם אחר דכיון ששינה הוא אחד משישים שבמיתה, אז שולט על הישן סטרא דרוח מסאבא, ולכן דוד היה נזהר לישון כשינת הסוס, דשינה כזו עדיין אינה בגדר אחד משישים שבמיתה.

והסתפק הב״י (באו״ח סו״ס ד׳) בישן ביום אם ג״כ שלטא ביה סטרא דרוח מסאבא, וכתב דאף דבזוהר מבואר שדוקא בלילה אפשר דלאו דוקא אלא אורחא דמלתא נקט שדרך בנ״א לישן בלילה. והוסיף דאם נימא כך אתי שפיר הא דאמרינן בפרק הישן אסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי. ומיהו יש לדחות ולומר דדוקא בישן בלילה אמרו לפי שאז הוא זמנו של סטרא מסאבא אבל ביום אין לו כח לשרות על האדם, ומה שאסרו לישן יותר משיתין נשמי הוא כדי שלא לעורר כח ההוא סטרא ביום

שאינו זמנו, מ"מ אע"פ שמתעורר ע"י השינה אפשר שאין לו כח לשרות וצ"ע, עכת"ד.

הרי דס"ל דטעם האיסור הוא משום הרוח רעה ששורה על האדם אלא דהסתפק אם ממש שורה על האדם כשישן ביום או רק מעורר עי"ז את הרוח רעה אפי' שאין לו כח לשרות עליו.

ולפי טעם זה נמצא דהענין שלא לישון יותר משיתין נשמין הוא גם בלילה והא דאמר רב שאסור לישן ביום, הוא לרבותא שאפי' ביום שורה עליו רו"ר, או שאפי' שלא שורה מ"מ אסור כיון שמעורר עי"ז הרו"ר.

ולכא' נ"מ בין הטעמים דלפי רש"י שהוא משום ביטול תורה א"כ הוי איסור גמור, משא"כ להמאירי הוא רק משום מדת חסידות, וכן מסתבר דלהב"י הוא רק מדת חסידות.

והנה השו"ע (או"ח סי' ד' סט"ז) כתב וז"ל דוד היה נזהר שלא לישן שיתין נשמין כדי שלא יטעום טעם מיתה. וכתב עליו הרמ"א הגה ובגמ' פר' הישן משמע דדוקא ביום היה נזהר.

והמג"א (ס"ק ט"ז) הקשה על הרמ"א דבסוגיא דסוכה אין הכרח דדוד היה נזהר רק ביום, דרק על האמוראים אמרו כן, אבל דוד אפי' בלילה היה נזהר כמ"ש הב"י בשם הזוהר ובברכות דף ג' איתא בהדיא עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, והא דאמרו דרבי כדוד היינו כשיעור שינת דוד אבל דוד עצמו היה נזהר אף בלילה. ולכן כתב דצ"ל דהוקשה להרמ"א למאי נ"מ כתב המחבר דדוד היה נזהר, אלא מוכרח שהוא דין לבעל נפש שיחמיר על עצמו ועל זה קאמר הרמ"א דבסוגיא בסוכה משמע שבעל נפש לא יחמיר על עצמו אלא ביום.

אולם בלשון הרמ"א משמע שמדבר על דוד המלך עצמו, וכבר עמד בזה הבאר היטב. ועל קושית המג"א י"ל דהרי מה שהביא מברכות דעד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, הם רק דברי ר' זירא אבל רב אשי דתירץ עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות, הרי דסבר דבלילה לא היה ישן כלל, וא"כ מוכרח שישן ביום ועל זה קאמר בסוכה דרבי כדדוד.

נמצא דהמחבר ס"ל דכיון שבזוהר מבואר שדוד היה ישן בלילה כשינת הסוס, הרי דהזוהר סבר כתירוצו של רבי זירא וחזינן שבעל נפש צריך להחמיר שלא לישון אף בלילה, ואילו הרמ"א ס"ל דהעיקר כתירוצו של רב אשי, וא"כ מוכרח דמה דאמרי' בסוכה דדוד היה ישן היינו ביום, ומעתה בעל נפש צריך להחמיר רק ביום.

ב) **והנה** איתא במנחות מג: דדוד המלך מצא עצמו ערום מן המצוות בבית המרחץ, אמר אוי לי שאני עומד ערום בלא מצוה, כיון שראה במילה שבבשרו נתיישבה דעתו, וכשיצא אמר שירה.

והקשה האריז"ל (הובא במג"א סי' כ"א סק"א) למה לא דאג דוד כאשר הלך לישון, הרי בלכתו לישון לא היה לו תפילין וציצית, והוכיח מזה דדוד המלך לבש הציצית אף בלילה כשהלך לישון.

וביאר בהג' רעק"א על הגליון שם דכונת האריז"ל להוכיח דהעיקר כדעת הרא"ש (הל' ציצית סי' א') דכסות יום חייב בציצית אף בלילה, ונמצא שבאמת דוד היה מקיים מצות ציצית אף בלילה, ודלא כרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית ה"ז) דאין שום קיום מצות ציצית בלילה (וכל ההוכחה היא משעת השינה, דאילו בלילה אפשר דהיה מקיים מצוות אחרות כגון תפילין ות"ת וכדו').

אשר לפי הנ"ל נמצא דדבריו תלויים בפלוגתת ר' זירא ור' אשי, דלפי ר' זירא וכפסק המחבר צדקה הוכחתו דהרי היה יושן בלילה, אולם לפי ר' אשי וכפסק הרמ"א דלא היה יושן בלילה כלל אין מקום להוכחתו. וכבר כתבנו דמהזהר מוכח כר' זירא ולפי"ז שפיר הוכיח האריז"ל.

ג) **והנה** יעויין בכף החיים (סי' רל"א סק"ו) שהביא בשם הבנין עולם דהא דאסור לישן ביום יותר משיתין נשמין הוא דוקא כשישן בלילה כל צרכו אבל הניעור בלילה ועוסק בתורה מותר לישן ביום מעט והכל לפי מה שהוא אדם ומזג טבע הבריאות, וכן אם רוצה להיות נעור בלילה ועוסק בתורה ולישן ביום שקודם לו כדי שתהא דעתו צלולה לעסוק בתורה. ויש להקשות מסוגיין דלפי רב אשי דוד המלך היה עוסק בתורה ובשירות ותשבחות בכל לילה, וא"כ הותר לו לכתחלה לישן ביום יותר משיתין נשמין, ולמה החמיר על עצמו, וצ"ע.

ד) **והנה** המחבר (בסי' רל"א) העתיק לשון הטור שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי. ולכא' סתר את עצמו דבסי' ד' לא כתב בלשון איסור אלא דוד היה נזהר וכו' משמע שהוא מדת חסידות. אלא דזה לא קשיא די"ל דבאמת הוא מדת חסידות ובסי' רל"א העתיק את לשון הגמ'.

שו"ר שעמד בזה האליה רבא (בסי' ד') ותירץ כמו שתירצנו, ועוד תירץ דבסי' ד' שמיירי בלילה י"ל דהוא רק מדת חסידות שלא יטעום טעם מיתה ומשום רוח רעה, ואילו בסי' רל"א שמיירי ביום הוא איסור גמור משום ביטול תורה. ואף שבב"י משמע דס"ל דהאיסור ביום הוא גם משום רו"ר י"ל דבשו"ע לא ס"ל כן. ועיי"ש שתירץ בעוד כמה אופנים.

סימן יג

בענין אמירת תהלים בלילה

(ג:) **ודוד בפלגא דליליא הוה קאי, מאורתא הוה קאי דכתיב קדמתי בנשף ואשועה וכו', אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסום מכאן ואילך היה מתגבר כארי. רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות.**

ויל"ע לפי רב אשי הרי השירות ותשבחות של דוד הינם ספר תהלים, וצ"ע הרי אסור לקרוא מקרא בלילה.

והנה מקור האי דינא דאין לקרוא מקרא בלילה הוא ברבינו האר"י בשער המצוות (פר' ואתחנן), והוסיפו האחרונים (עי' ברכ"י סי' רל"ח סק"ב) שכן מוכח מפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו) ובמדרש תנחומא (כי תשא אות ל"ו) דאמרו שם "והיה שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה", מנין היה משה יודע אימתי יום, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה. ובתנא דבי אליהו (פ"ב) "יום ליום יביע אומר" זה תורה נביאים וכתובים, "ולילה ללילה יחוה דעת" זה משנה.

וכן הובא להלכה בשם האריז"ל בבאר היטב (סי' רל"ח סק"ב) דאין ללמוד מקרא בלילה. אולם בפמ"ג משמע דאין קפידא בזה דהרי כתב דכשם דמצוה לשלש יומו ביום בתורה משנה וגמרא, גם צריך לשלש את הלילה. וכתב

בשעה״צ דנראה דאפי׳ למחמירין לית בזה איסורא אלא שלכתחלה יותר טוב ללמוד מקרא ביום.

עכ״פ צ״ב איך דוד היה קורא תהלים בלילה. ונראה דלק״מ דהרי כשקרא דוד עדיין לא היה לזה דין של מקרא עד שקבעו את התהלים כספר מהכ״ד ספרים.

אולם יל״ע טובא בזה דהנה בנדרים לז: איתא א״ר יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני. ועיי״ש בגמ׳ דהובאו פסוקים מנביאים ומכתובים של קרי וכתיב, וצ״ב איך אפשר לומר עליהם שהם הללמ״ס. ועמד בזה בתפארת ישראל למהר״ל (ס״ו) וכתב דודאי המילים המוזכרות כאן אין הם בעצמן הללמ״ס, אלא שנאמר למשה מסיני הכללים מה רק כותבים ומה רק קוראים.

אולם בשו״ת הרדב״ז (סי׳ אלף כ׳) כתב דגם נביאים וכתובים ניתנו מסיני, וכמו שאמרו חכמים שאפי׳ מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני, דהיינו שהיו מקובלים בע״פ מימות מרע״ה ולא ניתנו להיכתב, עד שכתבום הנביאים ברוח קדשם, וכ״כ רבינו בחיי (באבות פ״א מ״א) ובמחזור ויטרי (שם), ופירשו שלכן נקראו דברי הנביאים דברי קבלה, כי כבר היו מקובלים מזמן מרע״ה.

וכן מבואר ברא״ש (בפירושו עה״ת ריש פר׳ בא) דהקשה בהא דמשה אמר לפרעה שהקב״ה עתיד להביא עליהם מכת ארבה, וצ״ע איך ידע משה שהמכה תהיה ארבה הרי הקב״ה לא אמר לו בפירוש איזו מכה יביא. ותירץ וז״ל וי״ל דהרגיש והתבונן בגזירה שוה דתספר ספרו גבי יואל שיש ארבה בפירוש, וכל הנביאים ניתנו למשה על פה עד בא כל נביא ונביא, לכך נקראו דברי קבלה שלא ניתנו ליכתב אלא בקבלה.

הרי דס״ל שכל הנביאים והכתובים כמו שנמצאים אצלנו כבר ניתנו למרע״ה (וניתן להם אף הקרי והכתיב) רק דלא ניתנו ליכתב (ובדבריו ישנו חידוש נוסף שאף לפני מת״ת כבר ניתנו, וצ״ע), וא״כ יל״ע מאימת חל עליהם דין של מקרא אם משנתנו בסיני או עד שניתנו ליכתב. ונראה להוכיח מהפרקי דרבי אליעזר גופא דהרי לכא׳ בשעה שעלה משה למרום עדיין לא ניתנו חמשה חומשי תורה ליכתב, וא״כ למה הקפיד ללמדו מקרא ביום, אלא מוכח דכיון שסופן ליכתב כבר יש להם דין של מקרא מעתה, וא״כ הדק״ל איך דוד קרא מקרא בלילה.

והנה החיד״א ביוסף אומץ (סי׳ נ״ד) כתב וזת״ד ובעה״ק ירושלים וחברון אשר ישבתי בהם נוהגים שאין לקרות מקרא בלילה, ואעפ״כ מנהג קדום שבכל לילה באשמורת קוראים בבתי כנסיות תהלים. ומקובל מופלא בדורנו (הרש״ש) אמר שאין לימוד תהלים בכלל אזהרת האריז״ל. ומצאתי סמך לזה ממ״ש בבראשית רבה (פר׳ ס״ח) שיעקב אבינו היה קורא תהלים בלילה, ומעיקרא דוד רוב תהלותיו יסדן ואמרן לראש אשמורות, הגם שיש לדחות. ועתה האמת אגיד כי הקורא תהלים באשמורת ושואלני על כך, אני אומר לו שיש לו סמך, אך אני עצמי ירא אנכי, ואין אני קורא תהלים בלילה כי אם בליל שבת וכו׳ אבל בחול מאחר שברבינו האר״י סתם וכתב שאין לקרות מקרא בלילה, וקפסיק ותני מקרא, אלמא דאף תהלים בכלל, דכל כי האי הו״ל לאודועי, עכת״ד (עם מה שהוסיף בהשמטות). ובחיים שאל (ח״ב סי׳ כ״ה) כתב דהרש״ש עצמו שהיה אומר שאין תהלים בכלל זה, לא אמרו לבטח, אלא אין ולאו ורפיא בידיה.

הרי דהביא הראייה מדוד המלך וכתב דיש לדחות ואולי כונתו כנ״ל דלא היה לזה דין מקרא.

עוד אפשר לומר דכיון דקראם אחר חצות תו ליכא שום איסור. איברא דכן כתב בס׳ אמת ליעקב להמקובל מהר״י ניניו (הובא במהר״ח פלאג׳ בהקדמתו לס׳ הכתוב לחיים על תהלים בד״ה ונפשי יסובב) דכבר נתפשט המנהג בכל המקומות לקרות תהלים אחר חצות לילה, אולם בשו״ת חיים שאל להחיד״א (ח״ב סי׳ כ״ה) ובשו״ת המהרש״ם (בח״א סי׳ קנ״ח) כתבו דהאיסור הוא עד עמוד השחר, ויש להוכיח מהמקור גופא דאם אחר חצות תו ליכא איסורא א״כ הדק״ל איך מרע״ה ידע שהיה יום מזה שלימד אותו מקרא דילמא עדיין לילה ואחרי חצות.

עוד יש ליישב עפ״י מש״כ בשו״ת ויחי יעקב (שם) שכל שקורא מזמורי תהלים בלילה דרך תפלה אין בזה שום חשש, וכל האיסור הוי רק דרך לימוד, וא״כ יש ליישב כך המעשה דדוד (ואולי זה כונת הכה״ח (סי׳ רל״ח סק״ט) עיי״ש). אולם גם ההיתר הזה אינו פשוט דבשו״ת רב פעלים (ח״ב סי׳ ב׳) כתב שאין לקרות בלילה מזמור יענך ה׳ ביום צרה לרפואת חולה או למקשה לילד, אעפ״י שהוא דרך תחנה ותפלה. ועי׳ ביביע אומר (ח״ו או״ח סי׳ ל׳) שכתב שעכ״פ חזי לאצטרופי לענין להתיר עכ״פ לאחר חצות לילה.

עוד נראה ליישב דהנה בשו״ת ויחי יעקב (חאו״ח סי׳ ט׳) כתב דאם אומר פסוקי תנ״ך יחד עם פירש״י או שאר מפרשים הרי זה כתורה שבע״פ וליכא ענין כלל להחמיר בכך (וכן מבואר בכה״ח פלאג׳ בסי׳ ל״א אות נ״ה). וא״כ ברור דדוד המלך כשאמר תהלים היה עם כל התורה שבע״פ שלו וא״כ תו ליכא איסורא. אולם לכא׳ גם כשהקב״ה לימד למשה תורה שבכתב זה היה עם כל התורה שבע״פ שבו, ואעפ״כ הקפיד ללמדו דוקא ביום, וצ״ע.

סימן יד

בירור הפלוגתא בנבואת משה כחצות הלילה

(ד.) **רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע וכו׳, וכיון שמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות, משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל, אמר הקב״ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים.**

הנה כדי לברר פלוגתתם, נקדים סדר הפסוקים (שמות י׳ כ״ב והלאה) ״ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה וגו׳. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים וגו׳. ויקרא פרעה אל משה ויאמר לכו עבדו את ה׳ וגו׳. ויאמר לו פרעה לך מעלי השמר לך אל תוסף ראות פני וגו׳ ויאמר משה כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך וגו׳. ויאמר ה׳ אל משה עוד נגע אחד אביא על פרעה וגו׳. ויאמר משה כה אמר ה׳ כחצות הלילה וגו׳״.

והנה רש״י (שמות י״א ד׳) כתב דנבואה זו של כחצות הלילה נאמרה למשה בסוף מכת חשך בעמדו לפני פרעה, שהרי משיצא מלפניו לא הוסיף ראות פניו.

והנה מדברי ר׳ אשי מבואר דהג׳ ימים של מכת חושך היו י״א י״ב וי״ג בניסן, ולכן נגמרה מכת חשך בליל י״ד ואז בחצות נאמרה לו הנבואה דכחצות הלילה, ולפי״ז צ״ל דפרשת החודש נאמרה לו לפנ״כ ואין מוקדם ומאוחר בתורה (ולשיטת רש״י (שמות י׳ כ״ב) דמכת חשך שמשה ו׳ ימים, א״כ מוכרח דר׳ אשי לא ס״ל כהטור (בסי׳ ת״ל) בטעם הנס דשבת הגדול

דהמצריים ראו שקשרו השה במיטתם ולא היו רשאין לומר להם דבר, דהרי היה חשך, ועי׳ בפנ״י עה״ת). אולם בדעת ר׳ זירא י״ל דפליג וסבר כמש״כ רבינו בחיי (שמות י׳ ה׳) דמכת חשך היה בתחילת ימי ניסן, ועי׳ גם ברמב״ן (שם י״א ד׳) ובחיד״א (חומת אנך פר׳ בא אות ז׳).

עוי״ל דהנה רש״י עה״ת (שמות י״א ד׳) הביא רק התירוץ של ר׳ זירא, והשמיט את תירוצו של רב אשי שכחצות היינו כי האידנא. וכתב הרא״ם באחד מטעמיו דרש״י השמיטו כיון דס״ל דדבור זה נאמר ביום ולא בלילה.

וביאור דבריו הוא דכבר התבאר דנבואה זו של כחצות הלילה היתה בסוף מכת חשך, ויש לברר מתי קרא פרעה למשה.

והנה מפשטות הפסוקים נראה דזה היה כשנגמרה מכת חשך וכ״כ בתרגום יונתן (פכ״ד) ״ובסוף תלתא יומין קרא פרעה למשה וגו׳״, והאוה״ח כתב דזה היה אחר ששלמו ימי החשך וכבר היה אור כי קודם לא קמו איש מתחתיו ואיך קרא פרעה למשה, ולכן ניחא דדבר קשות למשה ואמר לו אל תוסף וגו׳ דאם היה עדיין חשך, ברור שהיה מדבר תחנונים, וכ״כ באב״ע. אולם העמק דבר פליג וס״ל דזה היה בעוד מכת חשך נוהגת כמו בכל המכות דפרעה קרא למשה בסוף המכה. והרי המכה נשלמה בשקיעה של יום ג׳ וא״כ לפי האב״ע כשקרא פרעה למשה היה בלילה משא״כ לפי העמק דבר היה עדיין ביום, ונראה דכך ס״ל להרא״ם ושפיר הקשה דאיך אמר ר׳ אשי שדבר אתו בחצות הלילה.

אשר מעתה נראה דבהא פליגי ר׳ אשי ור׳ זירא, דלכו״ע המכה היתה בי״א י״ב וי״ג בניסן, אלא דר׳ זירא ס״ל כרא״ם ולכן לא תירץ כר׳ אשי כיון שהנבואה של כחצות היתה ביום, משא״כ ר׳ אשי ס״ל כאב״ע דפרעה קרא למשה בליל י״ד ושפיר אמר דהנבואה הזאת ניתנה לו בחצות.

עוד כתב הרא״ם דרש״י השמיט טעמו דרב אשי משום דס״ל דלא דיבר ה׳ עם משה אלא ביום ולא בלילה, ולכן לא היה שייך שיתנבא בחצות הלילה. ועי׳ בסי׳ הבא שהבאנו פלוגתא בזה, ונתבאר דנחלקו בזה רב זירא ורב אשי.

ועי׳ בספר בניהו שעמד על דברי ר׳ אשי שאמר והכי קאמר משה לישראל, והלא דיבור זה נאמר לפרעה ולא לישראל. ותירץ דבאמת הדיבור נאמר לפרעה, ומודה ר׳ אשי שלפרעה אמר בחצות הלילה, ונאמרה נבואה זו בסוף מכת חושך ולא היה אז ליל י״ד, אלא דהתורה כתבה כחצות לרמז שדיבור זה נאמר גם לישראל בליל י״ד בחצות, ואז אמר להם כחצות הלילה, ודוחק.

סימן טו

בענין נבואת משה אם אינה אלא ביום

א

מקור הדבר שלא דיבר עם משה אלא ביום

עי׳ בראב״ם (צויין בסי׳ הקודם) דהקשה על תירוצו של ר׳ אשי דאיך אמר דמשה התנבא בחצות הלילה הרי לא היה מדבר עמו אלא ביום שנא׳ ״ויהי ביום דבר ה״ (שמות ז׳), ״ביום צוותו״ (ויקרא ז׳), ״מן היום אשר צוה ה׳ והלאה״ (במדבר ט״ו).

והנה מקורו הוא במכילתא (מס׳ פסחא פרשה א׳) דאיתא התם החודש הזה לכם, רבי עקיבא אומר זה א׳ מג׳ דברים שנתקשה משה

והראהו המקום את כלן באצבע, רבי שמעון בן יוחאי אומר והלא כל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר אלא ביום, החדש הזה הראהו בלילה, וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה, רבי אלעזר אומר נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה (הובא ברש"י עה"ת שם בשינוי קצת).

והנה יש מקור אחר והוא בספרא (בפר' צו פרשתא י"א פי"ח ה"י) "אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צוותו וגו", למדנו לדברות מדבר סיני שלא נאמרו אלא ביום, ומנין לדברות הר סיני שלא נאמרו אלא ביום, ת"ל אלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' אל משה בהר סיני, ומנין לדברות אוהל מועד שלא נאמרו אלא ביום, ת"ל במדבר סיני באהל מועד, מקיש דברות אוהל מועד לדברות מדבר סיני, מה דברות מדבר סיני ביום אף דברות אוה"מ ביום, ע"כ.

וכתב באמרי חן (עה"ת תליתאי סי' כ') דבר נכון דהנה צ"ע למה בעינן לימודים נפרדים דאין דיבור למשה אלא ביום לדברות מדבר סיני ודברות הר סיני ודברות אוהל מועד, הרי מצד נבואת משה ליכא שום חילוק בין הר סיני למדבר סיני ואוה"מ, וא"כ למה בעינן דרשה מיוחדת בכל מקום ומקום. אלא מבואר מזה דמה שהיה מדבר אתו ביום אינו משום החילוק בין נבואת משה לשאר הנביאים, דמצד זה היה אפשר להתנבא אף בלילה, רק שילפינן מכל הנך קראי דמ"מ היה מעלה נוספת דנתנבא רק ביום, דבמציאות הוי כך, אבל לא היה מחייב שמוכרח להיות כך מצד נבואת משה.

והנה לפי"ז מבואר דהמכילתא פליג על הספרא (ובאמ"ח הנ"ל לא נחית לזה) דהרי המכילתא מיירי בנבואת "החודש הזה לכם" דלא היתה במדבר סיני אלא במצרים, והרי ע"ז ליכא ילפותא שהיה ביום, ואיך המכילתא שואלת בפשטות "והלא לא היה מדבר אתו אלא ביום", אלא מוכח מזה דס"ל למכילתא דמה שהיה מדבר אתו ביום היינו מדין נבואת משה דחלוקה נבואתו מכל הנביאים דהוא רק היה מתנבא ביום, וא"כ זה היה מאז ומתמיד, וע"ז שואלת דא"כ איך הראה לו את הלבנה והלא לא היה מדבר אתו אלא ביום.

אולם יעויין באבות דר"נ (פ"ב מ"ג) דתנן משה פירש מן האשה והסכימה דעתו לדעת המקום, כיצד, אמר מה אם ישראל שלא נתקדשו אלא לפי שעה ולא נזדמנו אלא כדי לקבל עליהם עשרת הדברות מהר סיני, אמר לי הקב"ה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ואני שאני מזומן לכך בכל יום ויום ובכל שעה ואיני יודע אימתי מדבר עמי או ביום או בלילה על אחת כמה וכמה שאפרוש מן האשה, והסכימה דעתו לדעת המקום, ע"כ. הרי מבואר דהיה מדבר אתו בין ביום ובין בלילה, וא"כ ניחא דכך ס"ל לרב אשי.

ב

שיטות הראשונים

והנה הרמב"ם (בפ"ז מהל' יסוה"ת ה"ו) כתב וז"ל ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו והוא ער ועומד שנא' ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול ע"כ. והשמיט החילוק דאצל משה אינו אלא ביום.

והנה באב"ע (במדבר פ"ח פ"א) כתב לבאר הסמיכות שבסו"פ נשא כתיב "ובבא משה אל אוה"מ לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר אליו". ובר"פ בהעלותך כתיב "דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, ויעש כן אהרן וגו". וביאר

דנסמכה זאת הפרשה להורות כי הדבור יהיה גם בלילה, כי שם יהיה הנר דלוק ולא יכבה, ע"כ.

והקשה עליו הרמב"ן וז"ל וזה איננו ככה על דעת רבותינו שאמרו והלא לא נדבר עמו אלא ביום, ואילו ידע רבי אברהם מה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, לא חשב כן, והוא מה שאמר הכתוב (פי"ב פ"ו) "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה" שאין נבואתו בחלום, כי החלום בלילה ממש, עכ"ל.

ודבריו צ"ע מנ"ל האי חילוק מהקרא, הרי בפסוק נזכר רק שבשאר הנביאים הוא בחלום, וא"כ החילוק המבואר הוא שאצל משה הנבואה היתה בהקיץ, אבל עדיין אפשר שיהיה בלילה, וצ"ע. שו"ר שכן כתב האברבנאל לתרץ את האבן עזרא, והוסיף דכיון דכתיב שמשה היה יכול לדבר עם ה' מתי שרצה, מסתבר שזה כולל גם בלילה.

עכ"פ נמצא דאיכא פלוגתא דראשונים דדעת הרמב"ם דמה שלא היה מדבר אתו ביום אין זה ממעלת הנבואה של מרע"ה, ואילו דעת הרמב"ן דכן הוא.

אשר מעתה י"ל דנחלקו בהנ"ל (באות א') דהרמב"ם ס"ל כספרא דאיכא החילוק הזה אבל אינו ממעלת הנבואה של מרע"ה או אפשר דס"ל כאבות דר"נ דליכא לענין הזה כלל, ואילו הרמב"ן ס"ל כמכילתא (עי' בלשונו שציטט לשון המכילתא) דהרי הוא מעיקרי החילוקים בנבואת משה.

אולם בשיטת הרמב"ם יש לעיין דלכא' סתר משנתו ממה שכתב בפיה"מ (בהקדמה לפר' חלק ביסוד הז') וז"ל והענין השני כי כל נביא לא תבא לו הנבואה אלא כשהוא ישן כמו שאמר במקומות בחלום הלילה בחזיון לילה או ביום אחר שתפול תרדמה על האדם בענין שנתבטלו ממנו כל הרגשותיו ונשאר מחשבתו פנויה כענין חלום וענין זה נקרא מחזה ומראה, ועליו נאמר במראות אלהים, ומשה יבא אליו הדבור ביום והוא עומד בין שני הכרובים וכו'. הרי דכן כתב דמשה רק ידבר אתו ביום והביא את זה כמעלת נבואת מרע"ה, וצ"ע.

והנה יעויין באברבנאל שהקשה על הרמב"ן דהרי כשעמדו על הים היה לילה כמו שהעיד הכתוב (שמות י"ד כ') "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה ויט וגו' כל הלילה וגו", והרי באה אז הנבואה למשה כמו שנזכר שם (פט"ו) "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו". ובס' נפש חיה (חאו"ח סי' מ"ז) הקשה מסוגיין דחזינן דה' דבר עם משה אף בלילה. איברא דזה לא קשיא כנ"ל דזה גופא הפלוגתא בין התירוצים, ולכן ר' זירא לא אמר כר' אשי.

והנה להספרא לא קשיא מידי דהרי ליכא פסוק ללמוד שלפני הר סיני היה רק ביום, וא"כ שפיר ניחא שדבר אתו בלילה.

ולפי האב"ע ג"כ לא קשיא דהרי הוא כתב דבאוה"מ היה הדבור גם בלילה כי שם יהיה הנר דלוק ולא יכבה. ולכא' ס"ל שכל דאיכא אור אף בלילה שייכת הנבואה, וא"כ ניחא דהרי בשעת קרי"ס היה אור כדכתיב "ויאר את הלילה", וא"כ שפיר היה יכול לקבל נבואה אף בלילה.

אבל לפי הרמב"ן תיקשי, ואין לתרץ עפ"י דברי הרמב"ן (בשמות ג' ה') דבסנה עדיין לא היתה נבואת משה במדרגתו הגדולה, זה אינו דרוב הראשונים סוברים דבמצרים כבר היה בדרגתו הגדולה (עי' ספורנו ורלב"ג בדברים ל"ד י'-י"ב, ואב"ע שמות ו' ג' בפירוש הארוך. אולם עי' רא"ם בר"פ מטות).

עוד צ״ע על הרמב״ן מפר׳ המרגלים דכתיב ״ויבכו העם בלילה ההוא וגו׳ וילנו על משה ועל אהרן וגו׳ ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים וכבוד ה׳ נראה באהל מועד אל כל בני ישראל, ויאמר ה׳ אל משה עד אנה ינאצוני העם הזה וגו׳״ (במדבר י״ד א׳). הרי לכא׳ פשטות הפסוקים דהדבור היה באותו לילה (ולאב״ע ניחא דהרי היה זה באוה״מ), וצ״ע. וצ״ל דבשעת הדבור כבר האיר היום, ודוחק.

ג

פשט חדש בדברי האב״ע

באמרי חן (שם) כתב לבאר שיטת האב״ע באופ״א וז״ל דהנה כתב הרמב״ן (בספרו האמונה והבטחון פ״ג עמ׳ ש״ס בהוצאת מוסד הרב קוק) וז״ל ופירוש אספקלריא מאירה, כלומר נותנת אור למסתכל בה, ולכן קרן עור פני משה שנתנבא מתוך אספקלריא המאירה, והוא הנקרא יום, שנא׳ ויקרא אלקים לאור יום (בראשית פ״א פ״ה), ולכן לא היה מדבר עמו אלא ביום, ואספקלריא שאינה מאירה נקרא לילה, וע״כ כתיב במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו (במדבר פי״ב פ״ו), ע״כ.

והנה על הך קרא דר״פ בראשית ויקרא אלקים לאור יום, איתא ברז״ל בב״ר (פר׳ י״ב סי׳ ה׳) ובגמ׳ בחגיגה (יב.) דאור שברא הקב״ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם עד סופו, כיון שנסתכל הקב״ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו מהן, עיי״ש. ומכיון שהתנבא משה באספקלריא המאירה, והוא הנקרא יום, והיינו אור הגנוז, שמתחלה האיר ביום, ולכן לא היה מדבר עמו אלא ביום, דבו מאיר בחינת אור הגנוז ודו״ק (דבריו צ״ב דכיון דהקב״ה גנזו א״כ למה ביום מאיר בחינת אור הגנוז).

והנה כתיב בפר׳ בהעלותך ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה וגו׳, והמלבי״ם בספרו ארץ חמדה מביא מהזוה״ק, שאצל בריאת האור בששת ימי בראשית מצינו דלא כתיב ״ויהי כן״ הכתוב אצל שאר הנבראים, ואמרו חז״ל שראה שאין העולם כדאי לו, וגנזו לצדיקים לעת״ל, ולכן לא כתיב ויהי כן, כי היה שינוי בבריאת האור, להתהוות של האור. ואיתא בזוה״ק כי בהדלקת המנורה של אהרן, המשיך את האור מהאור הגנוז שהאיר בשעת בריאת העולם, וזוהו ויעש ״כן״ אהרן, שעשה ה״כן״, זה ה״כן״ שהיה חסר בשעת בריאת העולם.

וזהו עומק ביאור דברי האבן עזרא, דבודאי ס״ל כהמכילתא דכל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר עמו אלא ביום, שנתנבא מתוך אספקלריא המאירה, והוא הנקרא יום, וזהו הארת אור הגנוז, ולפיכך לא היה מדבר עמו אלא ביום, אלא דס״ל לאב״ע דרק באוה״מ כאשר הדליק המנורה היה הדיבור גם בלילה, ״כי שם יהיה הנר דלוק ולא יכבה״ כלשון האב״ע, היינו גם בהדלקת המנורה מאיר אור הגנוז, ושוב אפשר להתנבא גם בלילה בביהמ״ק כשנרות המנורה דולקות, עכ״ל. והרמב״ן שהקשה הוא משום דלא ס״ל כזוהר (עיי״ש שכתב באופ״א לבאר את הרמב״ן ודבריו צ״ב).

סימן טז

בענין נבואת עד יעבור עם זו קנית

(ד.) דר' יעקב בר אידי רמי כתיב והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, וכתיב ויירא יעקב מאד, אמר שמא יגרום החטא כדתניא עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה, מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא.

והנה הרמב"ם (בהל' יסודי התורה פ"י ה"ד) כתב וז"ל דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות וכו' אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו וכו' שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה וכו' אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כו"כ ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפי' על תנאי אינו חוזר וכו', הא למדת שבדבר הטובה בלבד יבחן הנביא הוא שירמיה אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה א"ל לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראייה שאני נביא שקר וכו' שנא' "הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו באמת", עכ"ל.

ובהקדמה לפיה"מ הקשה לזה מסוגיין דפחד יעקב אחר שהבטיחו הקב"ה בבשורות טובות, ואמרו חז"ל שהיה מפחד מעון שמא יהיה גורם לו מיתה.

ותי' דיש לדעת שענין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא, אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בנ"א בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי ואח"כ לא יתקיים הטוב זה דבר שא"א להיות, דא"כ לא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו עיי"ש.

נמצא דאין טעם הענין דלא בטלה משום חסדו יתברך אלא משום דבעינן בירור לאמיתת הנביא, ומה שזה רק בנבואה לטובה ולא לרעה זהו משום חסדו יתברך (ועי' לקמן בסי' ל"ט שהארכנו הרבה בשיטות הראשונים בזה).

אולם לכא' עדיין תיקשי מסוגיין לענין "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", דכאן היה נבואה למשה ולכלל ישראל ולא נתאמתה.

א) **שו"ר** שכה"ק הרא"ם (ר"פ וישלח) ותירץ דאחרי שכבר נתקיים עיקר היעוד אעפ"י שלא נתקיים כולו לא הוי חזרה, ומה דאמרינן שאינו חוזר היינו שלא יתקיים כולו, ולכן הכא דהתקיים עיקר היעוד דחזרו לארץ ישראל, אעפ"י דלא נתקיים מה שהיה צריך להיות ע"י ניסים ונפלאות, אין זה חזרה, עכ"ד. ועי' בגור אריה דתמה על דבריו.

ב) **ובצל"ח** תירץ דהרי עיקר טעמו של הרמב"ם שאין הנבואה מתבטלת הוא משום שזהו האות להבחין אם הנביא אמת, וכיון שבמשה רבינו כתיב וגם בך יאמינו לעולם (שמות י"ט ט'), הבטיחו הקב"ה שלעולמי עולמים לא יהרהרו אחר נבואתו כלל, לכן בהבטחה שהבטיח הקב"ה על ידו שפיר גורם החטא לבטלה, כמו שיכול החטא לגרום ביטול ההבטחה שהבטיח הקב"ה לנביא על עצמו.

אולם מצאתי דהמשך חכמה (במדבר י״ד ל״ט) פליג על דבריו מן הקצה אל הקצה, וס״ל דאדרבה כל מה שדבר משה בשם ה׳ היה מוכרח להתקיים אף לרעה, כיון שעל ידו ניתן התורה באזהרותיה ועונשיה, כל דבריו חיים וקיימים.

וצ״ב מה יענה על תלונת הצל״ח מהא דכתיב וגם בך יאמינו לעולם, דיש הבטחה שלא יהרהרו אחר נבואתו כלל, וא״כ תו לא שייך הטעם לומר דלא יתבטל.

ויש מקום לומר דהא דכתיב וגם בך יאמינו לעולם אין הכונה להבטחה, אלא דהקב״ה אמר לו דע״י מעמד הר סיני טבעי שיאמינו אבל לא שלל הצד שמישהו לא יאמין. עוד אפשר דכונת הכתוב דיש הבטחה שעמ״י בדרך כלל יאמינו במשה, אבל אפשר דיהיו יחידים שלא יאמינו.

אולם תירוצים אלה הם דלא כהרמב״ם (באיגרת תימן) שכתב וז״ל, שכבר הבטיחנו הבורא יתברך כאדם הנכנס ערב לחבירו, ודי לנו בערבותו, והודיענו שכל מי שעמד על הר סיני שהם מאמינים בנבואות מרע״ה בכל מה שבא על ידו, הם ובניהם ובני בניהם עד עולם, שכן אמר הקב״ה יתברך הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. לפיכך יש לדעת, שכל מי שנטה מדרך הדת הנתונה במעמד ההוא שאינו מזרע האנשים ההם, וכן אמרו רבותינו ז״ל על כל המסתפק בנבואה לא עמדו אבותיו על הר סיני, עכ״ל.

והנה יעויין בספר משמר הלויים על ברכות (סי׳ ל״ו) שהקשה דהלא בירושלמי (סנהדרין פר׳ חלק ה״א) איתא אמר רב קרח אפיקורסי היה וכו׳ באותה שעה אמר קרח אין תורה מן השמים ולא משה נביא וכו׳, הרי מבואר שכפר בשני עיקרים תורה מן השמים ונבואת משה, וצ״ע הלא לא תיתכן כפירה אצל העומדים על הר סיני ואיך זה כפרו קרח ועדתו.

וממו״ר הגר״מ יוני שליט״א שמעתי לתרץ די״ל דכונת הכתוב וגם בך יאמינו הוא הבטחה שיאמינו שמשה היה נביא והתורה ניתנה על ידו (כמש״כ הרמב״ם בפ״ח מהל׳ יסוה״ת), אבל אין הבטחה שיאמינו שלא הוסיף מדיליה, ומה שאמר קרח שאין משה נביא י״ל דהכונה דאחרי מת״ת הוסיף מדיליה.

ובמשמר הלויים הביא מבעל הקהילות יעקב דתירץ וז״ל, והנראה דמש״כ הרמב״ם דיש הבטחה, כל זה אמור כשאין סיבות אחרות להתבלבל באמונתו רק שהוא על דרך הפילוסופים שאינם רוצים להאמין שום דבר שלא הכירו כיו״ב באחד מן החושים, וכיון שהוא לא ראה בעיניו ענינים כעין האותות והמופתים המבוארים בתורה משו״ה אינו מאמין, ואינו סומך על הקבלה ח״ו, וזה ליתא בזרע ישראל הקשורים באמונתם בתמימות. אבל אם ישתקע אדם בחטאים אז רוח הטומאה תביאהו לידי כפירה רח״ל, כגון האוכל מאכלות אסורות הטמאים והמטמטמים את האדם וכיו״ב. וכן אם יתאוה למה שהתורה אסרתו יפרוץ בכפירה כדי שיהא יכול למלאות תאותו. ובתחילה רק יאמר כן ואח״כ ישתקע יותר ויותר רח״ל.

וכזאת היה אצל קרח שמתוך שנפגע בכבודו שלא נבחר לנשיאות שרצה, כעס על משה. וכדי להתנקם ולנצח למרע״ה התחיל בכפירה רח״ל וכבר מצא טענות כגון חוט אחד תכלת פוטר ובגד שכולו תכלת חייב בציצית. כי במקום שהמדות רעות פועלות כבר הדעת הולך ומשתבש לפי רצון המידות וכידוע כוחה של נגיעה בסוף כתובות, וכן אם מתחילה לא נתחנך באמונה רק בכפירה הרי זה כמו תינוק שנשבה לבין הגויים. וכן אם קורא ספרים חיצונים ועתונים חיצונים שאמונתו בסכנה

גדולה רח"ל. כי לפעמים איזה מילה אחת משתקע במוח ומכרסם שנים על שנים רח"ל, ועל כל זה ליכא הבטחה דגם בך יאמינו לעולם. כי עיקר העוה"ז הוא עולם הבחירה ואין דרך הרע סגור בפני שום אדם, שאם רוצה לטמא פותחין לו, ודברי הרמב"ם ז"ל לא אמורים אלא על הללו שמבלי תאוה ומבלי הרצון להקל מעצמו עול תורה, נעשים בלתי מאמינים לפי שלא ראו בעיניהם דבר כזה וכנ"ל, אבל קרח שבאמת ראה כל האותות והמופתים יום יום ואפ"ה כפר מסיבת תאות הכבוד, לא שייך הבטחת יאמינו לעולם, דההבטחה לא היתה אלא שלעולם יהא מקובל עניני תוה"ק כמו בזמן דור המדבר, אבל במצב הסתבכות התאוה שאפי' בדור המדבר כפר, ע"ז לא נאמרה ההבטחה שהרי הבחירה חפשית. כנלע"ד בירורא דמילתא לפום ריהטא וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורה"ק נפלאות, ע"כ לשון המכתב.

אולם קשה לומר דזוהי כונת הרמב"ם דא"כ איך אפשר לקבוע במסמרות שכל מי שנטה מדרך הדת הנתונה במעמד ההוא שאינו מזרע אנשים ההם, הרי שמא נטה מצד בחירתו החפשית.

עכ"פ לפי דבריו נמצא דשייך למצוא אנשים המפקפקים בנבואת מרע"ה, ולא שייך על זה הבטחה דגם בך יאמינו לעולם, א"כ אפשר דהדר דינא דלפחות נבואה לטובה לא חוזרת כדי שבזה יבחן נבואתו, וידעו כולם דנבואתו אמת. ועל זה הוסיף המש"ח לחדש דאצל מרע"ה גם נבואה לרעה אינה חוזרת, וכנ"ל.

ג) **והנה** הג"ר יצחק אלחנן (בהקדמתו לעין יצחק ח"ב) כתב כעין הצל"ח אבל לא מטעמיה אלא עפ"י מאמר חז"ל דהשכינה מדברת מתוך גרונו של משה, דרק חיתוך הדיבור היה של משה, אבל עצם הקול היה של השכינה משא"כ בשאר הנביאים. ולפי"ז י"ל דהכא שהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, א"כ הוי כמו נבואה מהקב"ה לנביא דהיינו לכל עמ"י, ולא מהנביא לעם, ובזה כתב הרמב"ם דאפשר לנבואה לחזור. שוב הראוני שכ"כ גם המלבי"ם (בארץ חמדה שמות ג' ב').

ויש לומר כעין דבריהם, דהנה כתיב "הנה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך" (שמות ז' א'). ובפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם כתב וז"ל ונמסר מפיו של אבא מרי ז"ל מפיו ומאבי אבא ז"ל מפירושו וגם מר' סעדיה ז"ל עפ"י מה שכתב בפירושו הארוך אשר טעמה כי שם אלהים שם משותף למלאכים וזולתם, והכונה בו כאן מלאך. כלומר הנה לאהרן ושאר הנביאים אני נגלה רק עפ"י מלאך ממוצע ביני ובינו, אבל אתה דבורי אליך בלתי ממוצע פה אל פה, ואתה הוא המלאך ביני ובין אהרן והוא נביאך, כלומר תשפיע לו נביאות ממני במה שיאמר, וזה מן המובחר שבפירושים וכו'. ועפי"ז כלומר באשר שמעו הדיבור מפי משה, היו השומעים דיבורו של משה ושליחותו אליהם בשאר התורה במדרגת נביאים כאשר גם העיר על זה ר' סעדיה ז"ל וזולתו וכו'. ואל תחשוב שמדרגת כל ישראל היא מדרגת אהרן בנבואה מאת ה' שהרי תדע שכל הנביאים התנבאו באמצעות מלאך, ואעפ"כ נשתנו מדרגותיהם בנבואה שינוי גדול לפי הכנתם לקבלתה, וכן הענין בלימוד החכמה מן החכם שיאמר דבר אחד שישמעוהו כולם ואעפ"כ תשתנה תועלתם לפי השתנות הבנתם והכנתם, וזו נקודה שיתגלו בה סודות, עכ"ל.

ועפי"ז ניחא דאף שהם לא שמעו דבר ה' אלא דבר משה, מ"מ הם עצמם היו נביאים, ונבואה שנאמרה לנביא יכולה היא לחזור.

ואין להקשות דעדיין שייך הטעם שלא יחזור, דאם תחזור יאמרו שאין השכינה מדברת

מתוך גרונו של משה, או שאין משה מלאך, זה אינו דכבר כתב הרמב"ם (במורה נבוכים ח"ג פכ"ד) דהנביא בטוח בנבואתו ואין לו שום ספק בדבר, והוי אצלו כמו כל הדברים המציאותיים המושגים בחושים או בשכל. וא"כ כאשר התנבאו עמ"י בשמיעת דיבורו של משה היו בטוחים שהשכינה מדברת מתוך גרונו.

אולם יש לפקפק על דבריו דהנה יעויין ברמב"ן (בשמות ג' ה') ובספורנו (שם ב') דכתבו דבמעשה הסנה עדיין לא היתה נבואת משה כמו שהיתה אח"כ, כמו שהעיד באמרו כי ירא מהביט אל האלקים, הפך מש"כ ותמונת ה' יביט, אבל מיום מתן תורה ואילך שנגלה אז לכל ישראל פנים בפנים והם לא סבלו זה והוא לבדו נשאר באותה מדרגה, אז היתה נבואת משה רבינו פנים בפנים ובמראה ולא בחידות. ודבר זה שהיתה השכינה מדברת מתוך גרונו למדו חז"ל ממה שנא' פה אל פה אדבר בו, וא"כ זה היה רק אחרי מתן תורה ולא בשעת השירה, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא.

ד) **ובעיקר** הקושיא נראה לומר באופ"א דהנה יעויין בסוטה ל: ת"ר בו ביום דרש ר"ע בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה. רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. ופירש"י בדר' נחמיה דכך שרתה רוח הקודש על כולם וכוונו יחד את השירה ככתבה.

נמצא דפליגי תנאי דלפי ר"ע ור"א רוח הנבואה שרתה על מרע"ה, והעם רק היו עונים אשירה לה' או חוזרים על מה שאומר, ואילו לפי ר' נחמיה רוח הקודש שרתה על כולם. אשר מעתה לפי ר' נחמיה ניחא דבאמת היו שישים רבוא נביאים, ולכל אחד נאמרה הנבואה לעצמו ולא לומר לאחרים, ושפיר אפשר לנבואה כזאת להתבטל, כמבואר ברמב"ם. שו"ר שכ"כ לתרץ הפר"ח (בהגהותיו על הרמב"ם), והמהר"ש יפה (ביפ"ת בר"ר פנ"ג סי' ה') אלא דלא תלו לה בהא דסוטה.

אולם עי' לקמן (סי' ל"ט אות ב' ס"ק ב') די"א דנבואה שנכתבה בתורה, הויא כנבואה מהנביא לבני אדם ואי אפשר שתתבטל.

ה) **עוי"ל** דהנה יעויין בר"ן (עה"ת פר' לך לך ט"ו ח') דכתב דבברית בין הבתרים אברהם שאל אות על ירושת הארץ ולא שאל כן על יעוד הזרע, משום שיעוד הזרע היה להטיב לבד וא"א שתתבטל, ויעוד ירושת הארץ היתה טוב לו עם הרעת הכנענים, ואפשר שתתבטל, ולכן הוצרך לאות על זה. הרי דכל דאיכא נבואה לטובה לחד ולרעה לאידך יכולה לחזור, וכ"כ בדרשותיו (בדרוש השני בהוצאת מכון שלם עמ' כ"ח). וא"כ הכא שהנבואה היתה לחזור בנסים ונפלאות מהגלות, הרי היתה נבואה לרעה לכורש דהרי היו עבדים שלו, ושפיר יכולה להתבטל.

ועפ"י היסוד הזה ראיתי מפרשים את הסוגיא בסוף מכות דאיתא התם שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קה"ק התחילו הן בוכין ור"ע מצחק וכו', אמר להן לכך אני מצחק דכתיב ואעדה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה

בנבואתו של אוריה וכו׳, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת, אמרו לו עקיבא ניחמתנו.

והביאור בזה כנ״ל דכיון דתלה נבואתו של זכריה לטובה בנבואתו של אוריה לרעה, כיון שאפשר שנבואה לרעה תתבטל היה מתיירא שאז תתבטל הנבואה לטובה, ולכן עד שהתקיים הנבואה לרעה היה בטוח שתתקיים הנבואה לטובה.

וזה דלא כדברי הגרי״ז (בכתביו על שמואל) דפירש כונת שמואל דאמר לשאול קרע ה׳ את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך וגו׳, דנבואה זו כיון שיש בה נבואה לרעה לשאול ונבואה לטובה לדוד הוי נבואה לטובה שא״א להתבטל וממילא גם הנבואה לרעה לא תתבטל, עיי״ש.

אולם יש לחלק דבסוגיא דמכות הוי במפורש תלויות הנבואות להדדי, וכן בנידון של הר״ן הוי נבואה אחת שיש בה טובה ורעה ולכן אפשר להתבטל, משא״כ בקרא דשמואל הוו ב׳ נבואות ולא תלאן אהדדי.

שוב מצאתי ביפה מראה (סוף פר׳ תצוה) דפליג על הר״ן, וס״ל דנבואה לטובה לחד ולרעה לאידך א״א שתתבטל ע״י תשובה עיי״ש.

ובעיקר דברי הר״ן יש להעיר דהרי מקור החילוק בין נבואה לטובה לנבואה לרעה הוא מנבואת חנניה בן עזור, והרי זו היתה נבואתו ״כה אמר ה׳ וגו׳ שברתי את על מלך בבל, בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ה׳ וגו׳ ואת יכניה בן יהויקים וגו׳ אני משיב אל המקום הזה נאם ה׳ כי אשבור את על מלך בבל וגו׳ (ירמיה כ״ח ב׳). והרי זו נבואה לרעה לבבל שכבר לא ישלטו על עמ״י, ובכל זאת נידונת כנבואה לטובה.

ולכא׳ צ״ל דביטול ממשלת בבל על ישראל אינו נחשב כרעה לבבל אלא כמניעת טובה, ולפי״ז נפל בבירא תירוצינו בסוגיין.

אבל זה אינו דהר״ן (שם בדרשות) הביא מעשה דאלישע ויואש מלך ישראל (מלכים ב׳ י״ג י״ז) דמלכות ישראל היה תחת ארם, ואלישע אמר לו חץ תשועה לה׳ והכית את ארם, והוצרך לעשות פועל דמיוני, משום דאף שהיה נבואה לטובה לישראל מ״מ היתה נבואה לרעה לארם. ומאי שנא מהא דחנניה (ואין לומר דפליג על הרמב״ם וס״ל דבאמת נבואת חנניה היא לא מקור החילוק, דבפירושו עה״ת שם הביא נבואת חנניה כמקור), וצע״ג.

ו) **והנה** יעויין בדרשות הר״ן (דרוש השני בהוצאת מכון שלם עמ׳ כ״ז) שהביא דברי הרמב״ן שכתב דכאשר יעשה איזה דמיון בפועל דומה למה שראוי שיקרה בעתיד, יתקיים העתיד ההוא עכ״פ, ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות. והקשה על זה דהרי הרמב״ן אומר כן לגבי יעודים הטובים שנאמרו לאברהם כי ברובם נעשה פועל דמיוני מקיים היעוד, ותיקשי כיון שהיה נבואה לטובה ולא חוזרת למה בעינן לפועל דמיוני (ולא ס״ל לחלק בין נביא שלוח לנביא שאינו שלוח).

ותיריץ דהרי הטעם דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא משום בחינת הנביא וכנ״ל, דאם לא היה לנו דרך לבחון אותו אי אפשר שנהיה מצווים לשמוע אליו. אבל האבות שלא היו מזה הכלל, ר״ל שלא היו מכלל הנביאים שנצטוינו לשמוע אליהם, נשארו היעודים ההם על טבעיהם המוחלט, ר״ל שהיעודים הטובים מהם אפשרי הבטול כיעודים הרעים, אלא במה שבא עליו פועל דמיוני שזה מקיים היעודים כולם רעים וטובים, עכ״ל.

אשר לפי״ז דכל הנבואות שלפני הציווי דאליו תשמעון יכולות להתבטל, ניחא דגם

הנבואה של עד יעבור עמך ה׳ שהיה בשעת קרי״ס התבטלה.

אולם הרמב״ם לא ס״ל הכי דא״כ לא קשה קושייתו מיעקב אבינו.

ויש להעיר על הר״ן מהא דאיתא בסנהדרין פט: דיצחק היה מחוייב לשמוע לאברהם אבינו בענין העקידה, אף שלא נתן לו אות כי אברהם היה מוחזק בנביאות, הרי לן דכבר היה חיוב דאליו תשמעון לפני מתן תורה, וצע״ג.

וכן נקט באוה״ח (בבראשית כ״ז ח׳) שכתב דיעקב היה חייב לשמוע לרבקה במה שציותה לקחת את הברכות אפי׳ דהיה גניבת דעת, משום דהיתה נביאה וכתיב אליו תשמעון וצריכים לשמוע לנביא באומרו לעבור על מצוה ממצוות התורה לפי שעה (וכעי״ז כתב שם ט״ז ה׳). שו״ר שכ״כ רש״י במכות כד. (ד״ה אף לא רגל).

ויש להעיר עוד דדברי הר״ן כאן סתרי למה שהובא לעיל מפירושו עה״ת בביאור הא דאברהם אבינו שאל אות על ירושת הארץ ולא שאל כן על יעוד הזרע, משום שיעוד הזרע היה להטיב לבד ויעוד ירושת הארץ היתה טוב לו עם הרעת הכנענים. הרי דגם אצל האבות נאמר הכלל דנבואה לטובה אינה חוזרת (וכנראה שבדרשות רק בא לתרץ את שיטת הרמב״ן וליה לא ס״ל).

סימן יז

בענין כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה

(ד:) **כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה וכו׳, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה, אבע״א משום דאיכא אונס שינה, ואבע״א לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קמ״ל דחובה.**

א

האם הוי חיוב מיתה כפשוטו

יש להסתפק אם הא דאמרו דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, הוא כפשוטו שחייב מיתה ביד״ש, או דילמא הוא רק בדרך גוזמא והפלגה ועיקר הכונה לומר שיענש ביד״ש.

הנה איתא בעירובין כא: דרש רבא מאי דכתיב ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה וגו׳, בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. ופירש״י עשה ולא תעשה. יש בהן שאין בהן חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן כדכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש. הרי מבואר דס״ל לרש״י דהוא חיוב מיתה ממש, דדימהו לחיובי מיתה של תורה.

ונראה דמקורו בשבת קי. עיי״ש דהובא מעשה על אדם שנשכו נחש ולא היה לו רפואה, ואמר אביי דילמא חיויא דרבנן טרקיה (שמא נחש החכמים הכישו) דלית ליה אסותא דכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש, ועיי״ש שבדקו ומצאו דכאשר מת רב, גזר רב יצחק בר ביסנא שלא יהא אדם שיביא הדסים וענפי דקל לשמחת נישואין בתופים, והוא עבר על הגזירה.

והא דמשמע דהעונש הוא נשיכת נחש, הוא לאו דוקא, דיעויין ברש״י על הפסוק (קהלת י׳ ח׳) דכתב בזה״ל פורץ גדר, סייג של חכמים לעובר על דבריהם. ישכנו נחש, מיתה

בידי שמים, ולפי שדבר בלשון פריצת גדר הזכיר בתשלומין לשון נשיכת נחש שהוא דר בחורי נקבי כתלי בתים פרוצים.

ועיי"ע בע"ז כז: דאיתא מעשה בבן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל שהכישו נחש, ובא יעקב איש כפר סכניא (שהיה מין) לרפאותו, ולא הניחו ר' ישמעאל (משום דאין מתרפאין מהמינים) וכו', קרא עליו ר' ישמעאל אשריך בן דמא שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה ולא עברת על דברי חבירך שהיו אומרים ופורץ גדר ישכנו נחש. ופריך איהו נמי חויא טרקיה (הרי נשכו נחש והיה יכול להתרפאות, וא"כ לנחש דרבנן נמי לא ניחוש דהרי יכול להתרפאות), ומתרץ חויא דרבנן לית ליה אסותיה כלל. ופירש"י שאם נשכו נחש בשביל שעבר על דברי חכמים לא תעלה לו רפואה וימות שעובר על דברי חכמים חייב מיתה. הרי להדיא דאיכא כאן חיוב מיתה כפשוטו.

ומדברי הר"ן ורבינו יונה המוזכרים להלן (באות ב') מבואר ג"כ להדיא דנקטו שהוא חיוב מיתה ממש.

שו"ר דמאי דמיבעיא לן, כבר הסתפק השד"ח (בכללים מערכת המ"ם כלל צ"ב, ובפאת השדה מערכת המ"ם כלל ט"ו) ועיי"ש שהביא מכמה מחברים שתפסו שהוא רק גוזמא בעלמא, והאריך בראיות והסיק כנ"ל דהוא חיוב מיתה כפשוטו, ובכלל דבריו דברינו.

ועיי"ש שהביא דברי הריטב"א (מועד קטן כד.) שכתב על הא דאמרו שם אבל שלא פרע ושלא פרם חייב מיתה וז"ל נראין הדברים דמיתה מדרבנן קאמר, ולפי שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים, וקרא אסמכתא בעלמא הוא וכו'. ולכא' מבואר דנקט דהוי כפשוטו. וכתב דאפשר לדחות דהריטב"א נקט לישנא דגמרא חייב מיתה, אבל באמת הכונה לעונש בידי שמים, ולא למיתה כפשוטו.

ב

בטעם החיוב מיתה

ויש לעיין מהיכן יצא החיוב מיתה לעובר על דברי חכמים.

בדרשות הר"ן (דרוש ז' בהוצאת מכון שלם עמ' קי"ז) האריך בזה, ונעתיק לשונו: ויראה זה תימה היאך אפשר שהעובר על עשה מן התורה לא יתחייב מיתה, והעובר על אחד מן הלאוין לא יתחייב כי אם מלקות, והעובר על אחד מהשבועות חייב מיתה.

והתשובה בזה, כי ישראל העובר על דברי תורה מצד אשר יתקפנו היצר יענש כמשפטי התורה, אבל העובר על דברי חכמים אחר היותו שומר דברי תורה, לא יהיה זה מתולדת היצר ותקיפתו, אבל מצד הבזיון ולכן יתחייב מיתה.

שמא תשיב ותאמר אעפ"י שטענה זאת מספקת, מהיכן יצא לרז"ל חיוב מיתה זה, שלא מצינו בלאו דלא תסור חיוב מיתה. תשובתך וכו' כי העונשים שנאמרו בתורה הם כללים שישיגו לכל אדם, אבל יש עוד עונשים חלוקים כפי הפרטים. כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר יענש על לאו אחד מלקות ארבעים, אבל העובר על דברי תורה מצד היאוש, בזה הוא בוזה דבר ה', ואין לך כל קוץ וקוץ שבתורה, שלא יתחייב העובר בה בכעין זה מיתה. והחילוק בזה, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר אינו חוטא רק באותו המעשה לבד, אבל העובר על דברי תורה מצד בזותו דבר ה', הנה הוא מבטל באותו המעשה כל התורה כולה. ודבר זה יתחלק כפי העוברים, כי יותר יחשב מרד כאשר ימרוד בהש"י חסידו ונאמן ביתו כאשר יחטא מן האחרים. ולפיכך כל ישראל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, כי יביאו לזה מאשר הוא בוזה דבר ה', ואינו חוטא בלאו דלא תסור בלבד רק בכל התורה.

שמא תאמר היכן נרמז זה בתורה או בדברי רז"ל, הרי ראיה ברורה במסכת סנהדרין צט. ת"ר כי דבר ה' בזה זה האומר אין תורה מן השמים, ואמר שם ר' נתן אומר כל מי שאינו משגיח על משנתו. וזה הענין צ"ע שכבר אמרו במנחות צט: הקורא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וכו' א"כ היאך אמרו כאן שעוסק בתורה תמיד מפני שאינו משגיח על משנתו, יהא בכלל כי דבר ה' בזה. והתירוץ בזה כי מי שאינו עוסק בתורה אינו בוזה דבר ה', אבל מי שעוסק בתורה ואינו משגיח על משנתו הוא בוזה את דברו וחייב מיתה.

הנה הוכחנו שכל העובר על דברי תורה מצד בזותו יתחייב מיתה, וזהו שאמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, אחר שדברי חכמים יסוד למדרגת היראה, העובר על דבריהם, מורה בעצמו שפורק יראת שמים, שכבר ידוע שכונת כל התורה כדי להשיג יראת השם וכו', ולפיכך כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה שהוא מקעקע היסוד וכו', עכ"ל.

ולכא' סתר את עצמו שבתחילת דבריו כתב דכיון דעובר על דברי חכמים אינו משום שתוקפו היצר אלא משום בזיון דבר ה', זה מספיק לחייבו מיתה, וא"כ לפי"ז כל מי שעובר על דין דאו' מצד בזותו את ה' יתחייב מיתה. ואילו בסוף דבריו כתב שדוקא בדברי חכמים חייב מיתה כיון שהם היסוד ליראת שמים ונמצא שהוא מקעקע היסוד.

ונראה דהוקשה לו למה כל ישראל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, הרי אפי' שיש בזה בזיון היה צריך להתחלק כפי העוברים, כי יותר יחשב מרד כאשר ימרוד בהש"י חסידו ונאמן ביתו מן האחרים. ולכן כתב דכיון שמטרת התורה להשיג יראת השם, ודברי חכמים יסוד ליראה, לכן זה מחייב שכל מי שמקעקע היסוד יתחייב מיתה.

ויש להוסיף דצ"ל דכשעובר על דברי חכמים משום שתוקפו יצרו אינו מקעקע היסוד ולכן אינו חייב מיתה, אלא מי שעובר על דבריהם משום בזיון אז מקעקע את היסוד של יראת שמים.

שו"ר שגם רבינו יונה בשע"ת (שער ג' במדרגה הראשונה) הלך בדרך זו וכתב בטעמו הראשון דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה כי העובר על דברי חכמים אשר מלאו לבו לעשות כן, כי תקל מצותם בעיניו, לא מהתגבר יצרו עליו, אבל כי תכהינה עיניו מראות אור דבריהם ולא יהלך לנוגה האמונה, ולא משך בעול גזרתם, ולא יטרח לקיים מאמרם כי לא נכתב בספר התורה. ולא נהג כדרך העובר על דברי התורה אשר נפשו מרה לו ונקוט בפניו ויירא ויצר לו כי ישיאנו יצרו לחטא. על כן משפט מות יהיה לאיש, כי הפיל דבר אחד מכל דבריהם הטובים, והנה הוא כאומר ננתקה את מוסרותימו, ודומה למה שכתוב בענין זקן הממרה את פי החכמים והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן וגו'.

ובטעמו השני כתב וז"ל כי האיש ההוא רחוק מן התשובה, אחרי אשר אין הדבר חמור עליו כי ישנה באולתו תמיד. והחטא הקל ענשו יותר מן החמור בהכשל בו החוטא פעמים רבות וכו'.

ודבריו הם כדברי הר"ן ביומא פה: שכתב לבאר הא דשוחטין בהמה לחולה בשבת דהוא איסור סקילה, ולמה לא נותנים לו נבילה דהוא איסור לאו, ותירץ דהוא משום דבאכילת נבילה יש איסור בכל כזית וכזית, ואם ישחטו לחולה אין כאן אלא איסור אחד, ולכן עדיף לעבור על איסור שבת שהוא איסור אחד ואף שהוא איסור חמור, מאשר לעבור בהרבה איסורים של נבילה, משום דהרבה איסורים של אכילת נבילה יש בהם חומר יותר מאשר של מלאכת שבת, עכ"ד. אולם אין

דבריו מוסכמים דהראשונים שם תירצו קושיית הר״ן באופנים אחרים, ולפי״ז ה״ה כאן לא יסכימו לטעמו של רבינו יונה.

ונ״מ רבתי בין הטעמים דלפי טעם הר״ן אינו חייב מיתה אלא כשעובר משום שלא תקפו יצרו, ואפי׳ פעם אחת שיעבור כבר יתחייב מיתה. ואילו לפי טעם השני יתחייב אפי׳ כשעובר משום שתקפו יצרו, אבל אינו חייב אלא עד שיעבור על האיסור פעמים רבות.

אולם מה שנקטנו שלפי טעם הר״ן אינו חייב אלא כשלא תקפו יצרו, אינו מוחלט דעי׳ בהמשך דברי רבינו יונה שם שכתב וז״ל והנה כי תראה אנשים זוללים מזלזלים בנט״י, וישבו לאכול לחם ואינם מברכים לפני אכלם ואחר אכלם וכהנה רבות מדברי חכמים ותקנותם אשר פורצים גדרם וכו׳ ועליהם אמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, כי המעללים האלה לא יכריחם היצר עליהם, ולא תתקפם תולדות החומר והתאוה הגשמית לחטא בהם, אין זה כי אם רוע לב ופרוק עול שמים צוארם. גם הכת אשר אינם נזהרים מגבינה של עובדי ע״ז ובשולי עובדי ע״ז, כי יקלו דברי חכמים בעינם, אע״פ שחוטאים למלא בטנם, הנה בזו לדברי חכמים ושברו עול התורה והמורא גם עליהם אמרו העובר על דברי חכמים חייב מיתה כאשר בארנו וכו׳, עכ״ל. הרי דגם כשאוכל למלא בטנו הוא נכלל בחיוב מיתה, כי מה שרק עובר על דברי חכמים ולא על איסור תורה, הוא משום בזיון.

אלא דיש להקשות על דבריהם מהמעשה שהובא בעירובין כא: בר״ע שהיה חבוש בבית האסורין, וכשהיה לו מעט מים לא רצה לאכול בלי נט״י, אמר מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי. והרי התם לא היה משום זלזול בדברי חכמים, ורק היה פעם אחת, ומ״מ אמר שחייבים עליהם מיתה, וצ״ע.

ועל טעמו השני יש להקשות מהמעשה הנ״ל בשבת דנשכו נחש משום שעבר פעם אחת על גדרו של רב יצחק בר ביסנא. ושמא זה היה רק גילוי שכשם דזלזל בגזירה ההיא, ג״כ היה מזלזל באיסורים אחרים דרבנן.

איברא דעדיין קשה טובא על טעמו השני מהסוגיא בעירובין הנ״ל באות א׳ דאמר רבא הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. וצ״ע כיון דכל הטעם שחייב מיתה הוא משום שעבר על איסור קל הרבה פעמים, א״כ ק״ו שיש להזהר שלא לעבור על עשה ול״ת הרבה פעמים, דעונשו יוחמר פי כמה, וצע״ג.

ומצאנו שיטה שלישית והיא דעת המהרש״א (עירובין כא: ד״ה שד״ת) שכתב דבדבר שגזרו לעשות גדר על דבר עבירה שיש בגופה חיוב מיתה אז אמרי׳ דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, אבל כשגזרו בדבר שיש בו עשה ול״ת לא מסתבר שיהיה חייב מיתה, דלא יהא טפל חמור מן העיקר, ולכן נקט הזהר בהן טפי מעשה ול״ת, אבל ליזהר בהן טפי מדבר שיש בגוף העבירה מן התורה חיוב מיתה לא קאמר. והקשה על זה דהא מייתי התם מעשה בר״ע דלא רצה לאכול בלי ליטול ידים, ואמר מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, הרי דגם בנט״י חייבים מיתה. ותירץ דהתם משום סרך תרומה נגעו בה שיש בה חיוב מיתה.

הרי להדיא דלא ס״ל כהר״ן דהעונש הוא משום שביזה דברי חכמים, דא״כ מה לי דבגוף העבירה אין חיוב מיתה, הרי החיוב מיתה אינו עונש על שעבר על הסייג של העבירה, אלא משום שביזה דברי חכמים, וא״כ אין שום טעם לחלק על איזה עבירה הוא הסייג.

אלא מוכרח דס״ל דהחיוב מיתה הוא עונש על שעבר על הסייג של חכמים, וכיון שהוא

גדר לדבר חמור דהיינו עבירה שיש בה מיתה, הטילו חכמים גם על הסייג חיוב מיתה.

ולפי דבריו ניחא קושיית הר"ן דהיאך אפשר שהעובר על עשה לא יתחייב מיתה, והעובר על אחד מן הלאוין לא יתחייב כי אם מלקות, והעובר על אחד מהשבותין חייב מיתה. ולהמהרש"א הביאור הוא דכיון שהוא סייג לדבר חמור, לכן חייבו חכמים מיתה על זה כדי שלא יפול בעבירה שיש בה חיוב מיתה.

והקשה עליו הרש"ש מסוגיין דאמרי' דאיכא חיוב מיתה אפי' בסייג לק"ש, אף שהוא גדר לעשה. ותירץ דזהו הא דפריך בגמ' מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה, עכ"ד. ולפי"ז יש לבאר דהיינו דמשני דמשום דאיכא אונס שינה החמירו חכמים טפי. ועוד כיון שהאנשים היו מקילים בזה משום תפלת ערבית רשות לכן חייבו לאשמועינן דחובה.

ויש להקשות על דבריו מהמעשה בשבת הנ"ל באות א' דמת על שעבר על גזירת רב יצחק בר ביסנא שלא להביא הדסים לשמחת נישואין, וצ"ע.

ועי' לקמן (בסי' ע' אות ג') שהארכנו בביאור הסוגיא דלקמן י: גבי ר"ט שקרא והטה כב"ש והתחייב מיתה.

ובעיקר דבריו יש לעיין איך חכמים יכולים לחייב מיתה, ומנא להו הכח הזה.

ועלה בדעתי לומר עפ"י הרמב"ן (במשפט החרם) דכתב וז"ל ואם החרים אותו חרם מלך ישראל או סנהדרין במעמד רוב ישראל, הרי העובר עליו חייב מיתה ורשאין הם המלך או הסנהדרין להמית אותו באיזו מיתה שירצו וזהו דינו של יהושע שדנו עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים. וכן בחרמי שבועת ביטוי מצינו שאול שאמר מות תמות יהונתן, וכן פינחס בן אלעזר בימי פילגש בגבעה הרגו אנשי יבש גלעד וכו'. ואני אומר בשמא אחר בקשת מחילה שזהו פשט הכתוב בתורה כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת כלומר מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם לא יפדה אלא חייב מיתה. ואל תהיה תוהה בעיניך מפני שדרשו רז"ל המקרא הזה לענין אחר וכו', שאעפ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, משמעות הכתוב הוא לזה ולזה וכו'. ולא עוד אלא שהחרם חל אפי' בדורות הבאים אחרי כן אם החרימו על אנשי העיר ועל זרעם וכו', עכ"ל.

וא"כ אפשר לומר דכל איסור דרבנן נכלל בחרם של הסנהדרין ולכן חייב מיתה. אבל יש לעיין אם בכל הגזירות דרבנן התקיים התנאי דבמעמד רוב ישראל. אלא דלפי"ז יצא לנו חידוש עצום דבזמן הסנהדרין היו רשאין להמית אותו, וזה לא שמענו, וצ"ע (ועי' בשד"ח בפאת השדה שם ד"ה והיה שהביא מפסיקתא ומספרי בפרשת שופטים עה"פ עפ"י התורה אשר יורוך, על דברי תורה חייבים מיתה ואין חייבין מיתה על דברי סופרים, ופירש שם דהכונה שאין מיתה בידי אדם, אלא רק מיתה ביד"ש).

והנה יעויין בחזו"א (שביעית סי' י"ח ס"ק ד') שהביא דעת הסמ"ע (סי' ס"ז סק"ב) דס"ל דמה שהתורה הבטיחה וציויתי את ברכתי וגו' לשומרי שביעית, היינו דוקא בשביעית שהוא מהתורה, אבל בשביעית דרבנן אין הבטחה של ברכה. והחזו"א פליג וכתב וז"ל ומסתבר דהיתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן, דבי"ד של מעלה עושין מה שגוזרין בבי"ד של מטה, והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות או במקום שנפטרו מהשתדלות, ועד כמה להשתדל מסור לחכמים עפ"י עיון התורה ברוח קדשם, עכ"ל.

ולפי דבריו אפשר לומר דיש כח לבי"ד של מטה לפסוק דמי שעובר על דבריהם חייב מיתה ביד"ש, וממילא בי"ד של מעלה עושין מה שגוזרים למטה.

(ועיי"ע בספר האשכול ח"ב הל' תשעה באב עמ' 15 שכתב בשם גליון דהא דחייב מיתה בכל עובר על דרבנן הוא משום דרחמנא אמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו' והאיש אשר יעשה בזדון וגו' ומת האיש ההוא וגו'. וכבר תפס עליו בנחל אשכול שם אות י"ג דאף לפי הרמב"ם דעוברים על לא תסור באיסורים דרבנן, מ"מ החיוב מיתה הוא דוקא על זקן ממרא דפליג במידי דאית ביה כרת עיי"ש).

(ועי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשצ"ו בסוד"ה עוד הקשה) שכתב וז"ל הלא תראה שאמרו לי כי החכמים להחזיק מה שבדו מלבם אמרו העובר על דברי חכמים חייב מיתה ואילו העובר על דברי תורה אינו חייב מיתה היש לך אפקרותא גדולה מזו. והם לא ידעו כי לא אמרו חייב מיתה בידי אדם אלא בידי שמים והוא יודע עונש עונו דעקר מן התורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, וצ"ב).

ג

דברי רש"י ותוס' בסוטה

בסוטה ד: א"ר זריקא אמר ר"א כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם. ופירש"י דעובר על דברי חכמים חייב מיתה דכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש.

והקשו עליו התוס' דא"כ מאי אריא נט"י אפי' כל דברי חכמים נמי, ועוד דקאמר הכא דעונשו מיתה וכן משמע בעירובין במעשה של ר"ע, ואילו בשבת סב: אמרי' דעונשו עניות. לכן כתבו וז"ל ונראה דעובר על דברי חכמים חייב מיתה, אבל מי שמזלזל בה תמיד עונשו עקירה ע"י עניות דקשה ממיתה ע"י נחש.

ואפשר לבאר את דברי התוס' בכמה אופנים:

א) דכונתם לתרץ דכאן אינו בגדר העובר על דברי חכמים שחייב מיתה, כי כאן איירי במזלזל ולכן מתחייב עניות. ולפי"ז מה שכתוב דנעקר מן העולם הכונה לעניות, ומה שאמר ר"ע דאיכא חיוב מיתה היינו כי הוא לא היה מזלזל, אלא רק עובר על דברי חכמים, ולכן לא קאי עליו העונש של עניות.

ויש לעיין איך מתורץ מה שהקשו על רש"י דא"כ כל עובר על דברי חכמים נמי, האם ס"ל דבעובר על דברי חכמים אפי' במזלזל אין יותר ממיתה ע"י נחש, וכאן הוי חומרא יתירא בנט"י, או דילמא באמת בכל דברי חכמים במזלזל איכא עונש של עניות, ולא קשיא א"כ כל עובר על דברי חכמים נמי, דזה לא שמענו מהכלל האמור בסוגיין דכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ובאמת ילפי' מנט"י לכל דברי חכמים.

ולפי ביאור זה בתוס' נמצא דפליגי על הר"ן וס"ל דמה שאמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה הוא אפי' כשאינו מזלזל.

ב) בשו"ת מטה יוסף (סי' י"ח ס"ק ל"ד) למד קצת באופ"א דבאמת בעובר על דברי חכמים בלי לזלזל ליכא אפי' חיוב מיתה, והא דכתוב דחייב מיתה הוא רק במזלזל. ובנט"י איכא חומרא יתירא דבמזלזל נעקר מן העולם ע"י עניות.

ועיי"ש שלמד דכונת התוס' במה שאמרו דנעקר מן העולם ע"י עניות, היינו שמת ע"י עניות. וזהו הביאור בדברי ר"ע שאמר מה אעשה שחבירי חייבו עליה מיתה, כונתו למיתה ע"י עניות (ואפשר לבאר כך גם לפי הפשט א').

ולפי ביאור זה נמצא דהתוס׳ ס״ל כהר״ן דהחיוב מיתה הוא משום הזלזול, ובנט״י איכא חומרא יתירתא.

ג) כונתם דבמזלזל פעם אחת חייב מיתה, ואילו במזלזל פעמים רבות חייב עניות. שו״ר שבא״ר (סי׳ קנ״ח ס״ט) נקט כפשט הזה (ובכה״ח שם ס״ק ע״ד כתב כן בשם המטה יוסף וזה אינו כנ״ל).

ועדיין יש להסתפק בהנ״ל לגבי שאר דברי חכמים, האם גם בהו אמרי׳ דבזלזל תמיד חייב עניות, או דילמא דוקא בנט״י אמרו כן.

ולפי הפשט הזה אפשר דס״ל להתוס׳ כהר״ן דהחיוב מיתה הוא משום הזלזול שבו. וברור דלפי״ז פליגי על הביאור השני של רבינו יונה דהחיוב מיתה הוא דוקא כשעובר על זה פעמים רבות, אלא ס״ל דאפי׳ מי שעובר פעם אחת כבר מתחייב מיתה.

ובדברי רש״י (שם) שכתב המזלזל שאוכל תמיד בלא נט״י, ומ״מ ס״ל דהחיוב מיתה הוא מדין דכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, אפשר דסבר כביאור השני של רבינו יונה ולכן כתב דצריך להיות תמיד, או אפשר דס״ל כהר״ן דהעיקר הוא הזלזול ומה שאוכל תמיד בלי נט״י זה רק סימן שהוא משום שמזלזל. אולם יעויין בפרש״ד (דרוש י״ט) דהוכיח דרש״י פליג על יסוד הר״ן ביומא וס״ל דהרבה איסורים קלים אינם יותר חמורים מאיסור חמור, וא״כ מוכרח דס״ל כטעם דזלזול. (ולתרץ דבריו מקושיות התוס׳ עי׳ במטה יוסף (שם) והובאו דבריו בכה״ח (שם) ועיי״ע בא״ר (שם) שתירץ באופ״א).

ד

דברי הרמב״ם

הרמב״ם (בהקדמה לפיה״מ) כתב וז״ל לפיכך היו חלקי הדינין המיוסדים בתורה על העיקרים האלה שהקדמנו נחלקים לחמשה חלקים וכו׳.

והחלק הרביעי הם הגזרות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סייג לתורה ועליהם צוה הקב״ה לעשותם וכו׳ והחכמים יקראו אותם גזרות וכו׳.

והחלק החמישי הם הדינים העשויים על דרך חקירה וההסכמה בדברים הנוהגים בין בני אדם שאין בם תוספת במצוה ולא גרעון, או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה. וקראו אותם תקנות ומנהגים, ואסור לעבור עליהם וכבר אמר שלמה ע״ה על העובר עליהם ופורץ גדר ישכנו נחש. ואלו התקנות רבות מאד ונזכרות בתלמוד ובמשנה, מהם בענין איסור והיתר, ומהן בענין הממונות, ומהן תקנות שתקנו נביאים כמו תקנות משה ויהושע ועזרא וכו׳, ומהם תקנות מיוחסות ליחידים מן החכמים כמו שאמרו התקין הלל פרוזבול, התקין ר״ג הזקן, התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו׳, עכ״ל.

ולכא׳ משמע מדבריו דרק בתקנות נאמר ופורץ גדר ישכנו נחש, ולא בגזירות, וצ״ב מהו הטעם לחלק ביניהם, ועוד אם נחלק לכא׳ היה נראה לחלק איפכא דהלשון ופורץ גדר מתאים יותר על גזירות מעל תקנות.

וי״ל דס״ל דהחיוב מיתה אינו משום הזלזול, אלא כהמהרש״א דחכמים חייבו מיתה על העובר על דבריהם, ולכן י״ל דעל גזירות לא הוצרכו לחייב מיתה כיון דחמיר בעיני האנשים שלא ליפול באיסור דאו׳, משא״כ בתקנותיהם שאין להם שום עיקר דאו׳, הוצרכו לחייב מיתה.

ולכא׳ דבריו נסתרים מסוגיין דאמרי׳ הא דכל העובר על דברי חכמים על סייג לק״ש,

וזה נכלל בגזירות ולא בתקנות. ושמא י״ל דאה״נ וזהו מה שהקשו בגמ׳ מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה, ולפי״ז התירוץ הוא דאה״נ הוי חוץ מן הכלל שחייבו כאן מיתה על גזירה משום שהיה צורך מיוחד משום אונס שינה או ללמד דתפלת ערבית חובה.

אבל עדיין צ״ע מהא דע״ז דאין מתרפאין במינים וקרי עליו הקרא ופורץ גדר, והרי התם הוי גזירה משום דמינות משכא עיי״ש, וצ״ע.

סימן יח

בענין סמיכת גאולה לתפלה

(ד:) **דאמר ר׳ יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית, רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום.**

א

בטעם הדין לסמוך גאול״ת

יעויין ברש״י שכתב דסמיכת גאול״ת רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה׳ צורי וגואלי וסמיך ליה יענך ה׳ ביום צרה. ואמרי׳ בברכות ירושלמי מי שאינו סומך גאול״ת למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב״ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים הוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו.

ועי׳ ברלב״ג (ואתחנן פ״ד התועלת הראשון) שכתב וז״ל להודיע שהמתפלל צריך שישתדל תחלה לסדר שבחי ה׳ יתעלה ולהשיג אותו כפי היכולת. ואחר זה בהיותו דבק בה׳ יתעלה, יאות לו להתפלל ולבקש ממנו מה שירצה. הלא תראה כי משה רבנו ע״ה אע״פ שהיה באופן מהשלמות שהיה תמיד עם ה׳ יתעלה, עד שכבר היה מתנבא בכל עת שירצה, הנה עם כל זה כשרצה להתפלל לה׳ יתעלה לבקש ממנו שיעבור את הירדן ויראה את הארץ, סיפר תחלה שבחי ה׳ יתעלה במה שהורה על השגתו יתעלה בשיעור האפשרי ואחר זה בקשה בקשתו. ולזה תקנו רז״ל שיסמוך אדם גאולה לתפלה, כדי שתהיה ענין התפלה אחר סידור השבחים הנפלאים הנכללים בברכות ק״ש ובק״ש. ולזה אמר והתענג על ה׳ ויתן לך משאלות לבך (תהלים ל״ז ד׳), כי מי שישיג ה׳ יתעלה ההשגה האפשרית לו, הוא מתענג עליו תענוג נפלא. ולזה תהיה אז תפלתו נשמעת, לדבקות ההשגחה האלהית בו, עכ״ל. ואולי זו עומק כונת רש״י.

ורבינו יונה פי׳ באופ״א וז״ל וכי מפני שסומך גאול״ת יש לו שכר כל כך שיהיה בן עוה״ב, ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב״ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנא׳ כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה כדאמרי׳ ועבדתם את ה׳ אלהיכם זו היא תפלה, וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

ועוד אמר מורי נר״ו טעם אחר מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבוטח בה׳ בתפלה, כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום, וכן נראה בשמות רבה (בפר׳ בא) שאומר שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו, ועל זה נאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים ויירא העם את ה׳ ויאמינו בה׳ וגו׳, וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה׳ והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, לפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא, עכ״ד.

יש לעיין במה שכתב דכל אדם שמתפלל הרי הוא מאמין משום שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום. ואי משום הא א״כ לא בעי למסמך גאול״ת דעצם זה שמתפלל, הרי יש כאן ביטחון.

עוד צ״ע כיון שאמר שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא בטחו בו, א״כ לכא׳ הול״ל דכיון שהוא מזכיר הגאולה הרי הוא גם מתבונן באותם ניסים ונפלאות ולכן בוטח ומתפלל, ולמה ליה למימר דכיון שהוא מזכיר שהם בטחו והתפללו, ממילא גם הוא בוטח שיענה כמו שנענו הם.

עוד צ״ע דכיון שבתפלה בעי להתפלל ג׳ ראשונות של שבח, ושם הוא מזכיר נפלאות הבורא, למה זה לא מספיק לומר שלכן הוא בוטח בה׳ שיענה בתפילתו. ואולי זה מה שהוקשה לרבינו יונה ולכן כתב דהבטחון הוא לא ממה שמזכיר את הנפלאות, אלא ממה שה׳ ענה לאבותינו ומתורץ בזה קושיא הקודמת.

ולפי רש״י עדיין תיקשי וכי מפני שסומך גאול״ת ראוי לשכר של עוה״ב, ולכא׳ הוה ליה למימר רק דמשום הא תתקבל תפילתו ברצון.

ועי׳ בשיטמ״ק שכתב וז״ל איזהו בן עוה״ב הזהיר בדברי חכמים לקיימן, ואף בזה הוא זהיר לסמוך גאול״ת ואף של ערבית, עכ״ל.

ובביאור הא דהשכיבנו הויא גאולה אריכתא (ולא כתיב דהויא תפלה אריכתא אלא גאולה אריכתא) כתב ברבינו יונה דהיא מעין הגאולה שבשעה שעבר השי״ת לנגוף היו בני ישראל מפחדין ומתפללין להשי״ת לקיים דברו שלא יתן המשחית לבא לבתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא, וכנגד אותה תפלה תקנו השכיבנו שיצילנו השם מכל דבר רע, וישמור צאתנו ובואנו, וכיון שהתקינו לאומרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה לא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא היא.

ב

בענין אם הוי מהל׳ תפלה או מהל׳ גאולה

הנה בקה״י (סי׳ ב׳) יצא לחקור אם ענין סמיכת גאול״ת הוי צורך התפלה שהתפלה מקובלת כשהיא באה מיד אחר גאולה, או דנימא שזה צורך ברכת הגאולה שמטכסיסי הברכה הוא להסמיך לה תפלה.

וכתב דממה שפירש״י עפ״י המשל של אוהבו של מלך, אין ראייה דאפשר לפרש שמאחר שמצאו המלך שהפליג הוי גריעותא בהברכה של גאולה ואפשר לפרש דהוי גריעותא במה שהתפלל אח״כ כיון שהמלך הפליג.

ולכא׳ זה אינו דאין המשל ממש כפשוטו, דאף שברור במשל דאם דופק בפתח המלך והמלך יצא והוא כבר הפליג דהוי זלזול במלך, מ״מ לא דמי דהרי ברכת הגאולה כשלעצמה היא שבח, ורק שמועיל ג״כ לדפוק על פתחו של מלך, וברור שאין שום זילותא למלך אם לא התפלל אח״כ, דהרי סו״ס שיבח

את המלך. לכן נראה דדעת רש״י היא דהוי צורך התפלה.

אולם לטעם הראשון של רבינו יונה נראה דהוי צורך הגאולה, דכיון שמזכיר יציאת מצרים א״כ כדאי לסמוך כדי להראות שהוא מכיר הגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבד ועובד אותו ע״י התפלה, נמצא דהתפלה היא היכי תימצי להראות מעלת ההכרה שלו בגאולה.

אבל לטעם השני של רבינו יונה יש להסתפק אם הוי צורך הגאולה שכדאי להסמיך כדי להראות שהוא בוטח, ואם לא סומך הוי גריעותא בגאולה, או דהוי מהל׳ תפלה להראות שהוא בוטח לפני שמתפלל, ואפשר לומר צד ג׳ דזה דבר בפנ״ע להראות שהוא בוטח אבל זה לא מהל׳ תפלה ולא מהל׳ גאולה.

ובקה״י הביא ראייה מדברי תר״י במש״כ הראשונים ז״ל על המנהג שקורין ק״ש בברכותיה ומתפללין ערבית מבעו״י, וכתבו תר״י ז״ל ומי שרוצה להחמיר להתפלל עם הצבור לשם חובה (עפ״י גירסת הד״ת) ואח״כ אחר ברכות ק״ש בזמנה יתפלל עוד הפעם לשם נדבה וא״צ לחדש בה דבר דמה שבתפלה זו סומך גאולה לתפלה הוי חידוש עיי״ש. ובשלמא אי ענין סמיכת גאול״ת הוא מצורך התפלה שפיר נתחדש דבר בתפלה זו דהיינו הסמיכה מה שלא היה בתפלה ראשונה, אבל אי כל ענין הסמיכה הוא לצורך הברכת גאולה, לכא׳ אין כאן שום חידוש בתפלה, דמה שנתחדש ע״י תפלתו הוא עילוי לברכת הגאולה ולא הוי חידוש בתפלה.

עוד כתב דהנה בתוס׳ הביאו מחלוקת בין הראשונים דדעת רב עמרם דאם תפלת ערבית רשות לא בעי למסמך גאול״ת, וריו״ח דסבר דבעי למסמך הוא ס״ל דתפלת ערבית חובה. אולם התוס׳ פליגי ע״ז וס״ל דגם ריו״ח מצי סבר כמ״ד תפלת ערבית רשות ומ״מ מחוייב הוא לסמוך.

וכתב לבאר מחלוקתם דדעת ר׳ עמרם דהוא מהל׳ גאולה, וא״כ אם תפלת ערבית רשות, ברור דלא בעי למסמך דהרי היה יכול לא להתפלל כלל. אולם התוס׳ ס״ל דהוא מהל׳ תפלה, וכבר כתב המשיב דבר (בסי׳ י״ב) דודאי אי בעי לא צלי אבל מ״מ אם רוצה להתפלל צריך להתפלל כתיקונה עפ״י כל הלכות תפלה, ולכן צריך שיסמוך גאול״ת.

עוד הביא להוכיח דיש פוסקים שס״ל דהוא מהל׳ תפלה דהנה לקמן דף ל. אמרינן דרב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב וכי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד. ועיי״ש דהמעשה היה בשבת ויש פוסקים שסוברים שאי אפשר להתפלל תפלת נדבה בשבת, מוכח מכאן דבתפלה דמיושב אינו יוצא בה וצריך לחזור ולהתפלל מעומד.

והשתא להפוסקים דבתפלה ראשונה לא יצא ולא התפלל אותה אלא בשביל סמיכת גאול״ת מוכח דהסמיכה הוא בשביל הגאולה שראוי להסמיך לה תפלה ולפי״ז מהני שפיר אפי׳ סומכה לתפלה שאינו יוצא בה, דמ״מ ברכת הגאולה שיוצא בה עשאה כהוגן בסמיכתה לתפלה, אבל את״ל שיסוד סמיכת גאול״ת הוא בשביל צורך התפלה שצריכה להיות מוסמכת לגאולה מה הועיל במה שסמך תפלה הקודמת לגאולה, הא מ״מ התפלה שהיא לחובתו צריכה להיות כדינה, ומכלל הדינים שלה הוא שתהא סמוכה לגאולה. ע״כ דבריו.

ויעויין בהגדה של פסח בריסק (קובץ הוספות עמ׳ קס״ג) שהביא מעשה דהגר״מ הגיע מאוחר לבהכ״נ וכשהגיע לגאל ישראל הצבור התחילו להתפלל מוסף, והתפלל מוסף עמהם משום דסבר דהדין לסמוך גאול״ת אינו דוקא לתפלת שחרית אלא לכל תפלה שיהיה, ומאידך מרויח תפלת מוסף בצבור, והסכים עמו הגר״ח

עיי״ש. ומוכח דסבר דהדין לסמוך גאול״ת הוא מהל׳ גאולה או דהוא דין בפני עצמו, דאם הוא מהל׳ תפלה הרי הלכה זאת איכא בשחרית ולא במוסף.

סימן יט

בביאור שיטת ריב״ל דתפלות באמצע תקנום

(ד:) **דאמר ר׳ יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום, במאי קא מפלגי אבע״א קרא אבע״א סברא, אבע״א סברא דר׳ יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא, ור׳ יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא, ואבע״א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב בשכבך ובקומך, ר׳ יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק״ש ואח״כ תפלה אף שכיבה נמי ק״ש ואח״כ תפלה, ר׳ יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק״ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק״ש סמוך למטתו.**

וצ״ב שיטת ריב״ל דבשלמא לאבע״א קרא אמטו להכי תפלות באמצע תקנום דוקא כדי שיהא ק״ש סמוך למיטתו, אבל לאבע״א סברא התינח דאין שום ענין למיסמך גאולה לתפלה, אבל למה שיתקנו דוקא תפלה לפני ק״ש.

ואפשר לומר בדוחק דאה״נ והאבע״א סברא גם מודה דצריך למילף מהקרא כדי לתקן תפלה לפני ק״ש, ורק שבא לבאר דעל מה שסובר ר׳ יוחנן דבעינן למסמך גאולה לתפלה, על זה ריב״ל פליג מסברא ולא מכח הקרא. ואפשר לומר עוד דאם מסברא היה מסכים ריב״ל לריו״ח דאיכא ענין למיסמך גאולה לתפלה, אז היה דורש את הקרא כריו״ח והא דלא דריש הכי היינו כי מסברא פליג וס״ל דאין ענין למסמך גאולה לתפלה.

שוב הראוני דברי התוס׳ בשבועות כב: (ד״ה איבעית) דהקשו כשהגמ׳ אומרת אבע״א קרא ואבע״א סברא, למה לא תיקשי אחרי דאיכא סברא למ״ל קרא. ותירצו דיש דברים שאין הסברא פשוטה כ״כ וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. הרי דס״ל דכשהגמ׳ אומרת אבע״א קרא ואבע״א סברא אינו מחלוקת אלא יש את הקרא ויש את הסברא, והקרא רק בא להשמיענו מה שכבר ידענו מהסברא, וא״כ נפלו התירוצים שאמרנו והדרא קושיא לדוכתא, דכאן הסברא רק אומרת דלא בעינן למיסמך גאולה לתפלה, ולא דבעינן שיהיה הק״ש סמוך למיטתו.

ובצל״ח עמד בזה וכתב דס״ל לריב״ל דתפלת ערבית חובה וק״ש דרבנן, ומעתה אתי תפלת ערבית דהיא תדיר וקדים לק״ש דאינה תדיר, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. והיינו דאם היה סובר דק״ש דאו׳ אפי׳ שתפלת ערבית היא תדיר אבל צריכים להקדים ק״ש דהוי דאו׳ לתדיר, דעי׳ במנחות צ: דמסתפקינן בתדיר ומקודש הי מינייהו עדיף, אלא ע״כ דס״ל דק״ש דרבנן. אבל גם צריכים לומר דס״ל דתפלת ערבית חובה דאם תפלת ערבית רשות, א״כ קדים ק״ש דהיא חובה לתפלת ערבית דהוי רק רשות (עי׳ להלן פשט אחר בצל״ח).

והצל״ח הלך בשיטתו זאת, ולקמן (בדף נא.) על הא דאמרינן דמברכינן על היין לפני הקידוש משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, הקשה הרי ברכת היין לא הוי אלא מדרבנן, ואילו קידוש היום הוי דאו׳, והיה לנו

להקדים קידוש היום לברכת היין. ומתרץ שכיון שכבר קידש בתפלה לכן גם הקידוש הוי רק דרבנן. ועפי"ז יצא לו דין חדש דנשים שבדרך כלל לא מתפללות, א"כ חייבות קידוש מדאו', וצריכות להקדים את המקודש, וחייבות לומר קידוש היום ואח"כ ברכת היין.

אולם בשאג"א (סי' כ"ב) פליג והוכיח מהסוגיא דקידוש דמזה שלא מחלקינן אם כבר התפלל או לא, מוכח דאין שום קדימה לדברים של דאו' על דברים של דרבנן.

ובטעם הדבר כתב דהרי כל הדין שתדיר ומקודש קדמי אינו אלא בב' מצוות דצריך להקדים תדיר או מקודש לחבירתה כגון הא דאמרי' בהיו לפניו ב' תפלות מתפלל של מנחה קודם לשל מוסף, והיינו דוקא ברוצה להתפלל צריך להקדים התדיר, אבל באינו רוצה להתפלל עדיין הרשות בידו כיון דאכתי לא יעבור זמן התפלה ואם רוצה להתעסק בדבר הרשות קודם שיתפלל לית לן בה. נמצא דמעלת תדיר ומקודש אינם אלא בקדימה מצוה על חבירתה אבל לא לגבי דבר הרשות, וכיון דשל סופרים קלין משל תורה הו"ל נגד ד"ת כדבר הרשות, הלכך אם מקדים של ד"ס לשל תורה אין כאן זילותא לשל תורה דהו"ל כמקדים דבר רשות לשל מצוה דלית לן בה. (ויש סמוכין לזה מהמשנ"ב ריש הל' תפילין דכל שלא מתעסק במצוות אין כאן זילותא, עיי"ש).

וכיון דמדאו' אין שום בעיה להקדים של דברי סופרים, כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, וכיון שמדרבנן הוי מעשה מצוה, תיקנו דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ויוצא לפי"ז דאף תדיר של דבריהם קדים לאינו תדיר של תורה.

ודבריו צ"ע דאחרי שמדרבנן הוי מעשה מצוה, למה חכמים לא מסתכלים על מצוה דאו' כמקודש כלפי מצותן שהיא רק מדרבנן. ואחרי מופלג שמחתי כשמצאתי שכבר התעורר בזה בתוספות אנשי שם (לקמן בפ"ב משנה א').

ועוד יש להעיר על דבריו דהרי בכל איסור דרבנן עוברים לפי הרמב"ם על איסור לא תסור ואף לפי הרמב"ן לפחות הוי רצון התורה, וא"כ לכא' נקרא מעשה מצוה אף כלפי הדאו' ולא כסתם מעשה הרשות, ואיכא כאן זילותא, ודו"ק.

ועפי"ז כתב לדון לענין בהמ"ז וספירת העומר, וכתב דבבהמ"ז של שבת ברור דהוא קדים לספירת העומר כיון דהוי תדיר דהוא יותר מנ' שבתות בשנה ואילו ספה"ע הוי אינו תדיר שאינו כי אם מ"ט יום.

אבל בבהמ"ז של חול כתב דאין לומר דבהמ"ז קדים משום שהוא דאו' משא"כ ספה"ע דהוי רק דרבנן, כנ"ל דאין לזה שום עדיפות. ומצד תדיר נמי לא קדים כי הוא רק תדיר של מצוי ולא של חובה, ולתדיר של מצוי אין שום עדיפות על אינו תדיר. וגם אין לומר לאידך גיסא שיקדים ספה"ע כי הוי חובה לבהמ"ז דהוי רק רשות, דהרי הגמ' אמרה שחטאת קודמים לשלמים רק משום דהוי מקודש ולא משום דהן של חובה חזינן דאין דין קדימה לדבר שבחובה על דבר של רשות. ולכן כתב דאיזה מהם שירצה יקדים.

(יל"ע בדבריו דהרי גם חטאת הוי רק רשות ולא חובה דהרי אינו מחוייב לחטוא, ואחרי שחטא הוי חובה, וכמו"כ שלמים אחרי שנדר הוי חובה אף שלא מחוייב לנדור, וא"כ י"ל דלעולם דבר שבחובה יש לו דין קדימה ושאני הכא דחטאת אינו של חובה, שו"ר שהוא עצמו עמד בסברא כעין זו בסי' כ"א וצ"ע).

והשתא נחזור לנידון דידן, דהנה יש לחקור בהא דתפלת ערבית רשות האם הוי ממש רשות גמור, או דילמא הוי כעין מצוה

קיומית שרשות לקיימה (כמו שלמים), ונחלקו בזה הראשונים לקמן כו. עיי״ש. והנה אם הוי רשות לגמרי נמצא שאין שום קדימה לק״ש ולא לתפלה דכיון שלא מתעסק במצוות איזה מהם שירצה יעשה, וא״כ מוכרח דריב״ל דס״ל דבעינן להקדים תפלה ס״ל דתפילת ערבית חובה, ולכן הוי תדיר וקודמת לק״ש.

ואם הוי כעין שלמים ג״כ יצא כך דאפי׳ דהוי מצוה אבל לא הוי מצוה שבחובה, ולכן לא נידונית כתדיר, דאיכא רק מצוה כזאת פעם ביום, ולא מצטרפת לשאר התפלות דהוו של חובה (כמו שהוא מחלק בין בהמ״ז של חול לשל שבת), וא״כ צריך להקדים ק״ש משום דתדיר הוא, אלא ע״כ דס״ל לריב״ל דתפלת ערבית חובה, כהצל״ח.

אלא דלשיטתו אין כאן הכרח דס״ל דק״ש דרבנן, דלעולם י״ל דק״ש דאו׳ ואעפ״כ אין לו שום קדימה מצד זה על תפלת ערבית שהיא מדרבנן.

ובספר משמר הלויים על ברכות (בפנינים ואגרות סי׳ ח׳) הביא שמועה דהגר״ח היה נוהג בליל שבת להתפלל במנין שבביתו, וכיון שהיה מאריך בק״ש, ולא היה יכול להתחיל עם הצבור תפלת י״ח ביחד, לכן אמר ק״ש בברכותיה אחרי תפלת י״ח, כדין מי שאינו יכול לסיים עם הצבור בשוה ק״ש בברכותיה, שמתפלל עמהם תפלת י״ח ואח״כ קורא ק״ש בברכותיה, אעפ״י שאינו סומך גאולה לתפלה, דהא שיתפלל י״ח בצבור עדיפא מסמיכת גאולה של ערבית לתפלה שתהיה ביחיד.

אבל אח״כ נמלך הגר״ח והיה קורא ק״ש בברכותיה קודם, ואח״כ מתפלל תפלת י״ח, והטעם מפני שכתב המג״א (סי׳ רע״א) שבתפלת ערבית יוצא ידי מצות קידוש דאו׳, ואם יתפלל לפני שיקרא ק״ש, הרי הוא מקדים את מצות קידוש היום, שהיא אינה תדירה, למצות ק״ש התדירה, וזה שלא כדין, שצריך להקדים התדיר לשאינו תדיר.

ומקשים על זה מריב״ל דתפלות באמצע תקנום, והיה מתפלל ואח״כ קורא ק״ש, ולא הוציא מן הכלל את תפלת ליל שבת, הרי שגם בליל שבת מתפלל ואח״כ קורא ק״ש, וא״כ צ״ע שמקדים את קידוש היום בתפלה, שאינו תדיר לק״ש התדירה, ולמה לא חייש לה ריב״ל להקדמת האינו תדיר לתדיר. אלא צ״ל דגם לפי השאג״א ס״ל לריב״ל דק״ש דרבנן, ולכן שפיר מצי לאחרה בתר תפלת ערבית, וכל הנהגת הגר״ח היה להלכה דקי״ל דק״ש דאו׳, ולכן היה צריך להקדים את הק״ש התדירה לקידוש היום בתפלה שאינו תדיר.

(יש לדון עוד דהנה יעויין בשו״ת תורה לשמה סי׳ ס״ו דכתב דאם מתחייב בדבר אחד קודם לדבר אחר אמרי׳ הכלל דאין מעבירין על המצוות וזה דחי לכלל של תדיר, ואין מעבירין על מצוה דרבנן אפי׳ לקיים מצוה דאורייתא (ופליג בזה על המהרש״ל בתשובה סי׳ צ״ז). וא״כ לכא׳ י״ל דבאמת ס״ל לריב״ל דק״ש דאורייתא ובכל זאת תפלה קודמת לה דהרי התחייב בה לפני ק״ש לפי רבי יהודה מפלג המנחה ואפי׳ לרבנן עכ״פ בביהש״מ דספק דרבנן לקולא, משא״כ ק״ש דהוי דאורייתא לא מתחייב עד אחרי ביהש״מ, ולא עיינתי כעת ולא באתי אלא להעיר).

והנה בתוס׳ הביא שיטת רב עמרם דמה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית הוא לאשמעינן דלא בעינן למסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות, וכתב ע״ז ולא נהירא דא״כ ר׳ יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה, דפלוגתא היא דרב ור׳ יוחנן והלכה כר׳ יוחנן.

והקשה בהגהות רי״א חבר למה התוס׳ כתבו דהלכה כרבי יוחנן הרי בכל מקום

פוסקים כריב"ל נגד ר"י (כדמוכח בפר' בני העיר דף כז. בתוס' ד"ה כוותיה) וריב"ל הא ס"ל דא"צ לסמוך וא"כ ס"ל כרב. ותי' דכונת התוס' דהכא הלכה כר' יוחנן משום דברייתא מסייע ליה.

והיינו דהבין בדעת רב עמרם דהפלוגתא בין רבי יוחנן לריב"ל היא אם תפילת ערבית רשות או חובה, דלר' יוחנן תפלת ערבית חובה ולכן בעינן לסמוך ואילו לריב"ל תפילת ערבית רשות ולא בעינן לסמוך.

ולפי דבריו נמצא דרב עמרם דלא כהבנת הצל"ח ודלא כשאג"א, וצ"ב א"כ למה ריב"ל ס"ל דתפלה קודמת לק"ש (ושמא כמו שכתבנו בתחילת דברינו דהאבע"א סברא מודה לאבע"א קרא, ודלא כתוס' בשבועות). וי"ל דפליג על ההנחה של השאג"א לחלק בין בהמ"ז דשבת לבהמ"ז דחול משום דהאי רשות והאי חובה, אלא ס"ל דכיון דשניהם הוו בהמ"ז, הוו כדבר אחד והו"ל תדיר לגבי ספה"ע, וה"ה בענין תפלה דאף דתפלת ערבית רשות, מ"מ תפלה בכלליות הוי יותר תדיר מק"ש ולכן תפלות באמצע תקנום.

אולם עיקר דבריו צ"ע דאם כדבריו למה הגמ' לא מפרשת את הפלוגתא ביניהם כך דר"י ס"ל ת"ע חובה וריב"ל ס"ל דהוי רשות. ובכלל אין דבריו מוכרחים דרב עמרם רק כתב דאם נסבור דהוי רשות ברור דלא בעינן לסמוך, אבל אם נסבור דתפילת ערבית חובה, אין הכרח דבעינן לסמוך והיינו דפירשה הגמ' דריב"ל ס"ל משום דאין גאולה מעלייתא, ולעולם ס"ל דתפילת ערבית חובה.

(ועי' בשלמי יוסף דהוכיח ממהרי"ט צהלון דס"ל בדעת ריב"ל דתפילת ערבית רשות, עיי"ש דתלוי בשינויי נוסחאות).

(בעיקר דברי רב עמרם עי' בצל"ח שהקשה דהרי הברייתא מסייע לר' יוחנן דס"ל דבעינן לסמוך, וא"כ מוכרח דסברא דתפלת ערבית חובה, ואיך אמרי' לעיל דתני כל העובר וכו' לאשמועינן דתפ"ע חובה, הרי בלא"ה כבר ילפינן ממה דבעינן לסמוך, עיי"ש).

ב) הנה בעיקר הנחת הצל"ח דמקודש קודם לתדיר, עי' בערול"נ (סוכה נו.) דהקשה דהרי במנחות הויא בעיא דלא איפשטא. והרמב"ם (בפ"ט מהל' תמידין ומוספין ה"ב) פסק דיעשה כמו שירצה (וע"ש בספר המפתח אם זה משום דלא איפשיטא הבעיא או שיש פשיטות שהדבר שקול). ובאמת יעויין בצל"ח עצמו לקמן נא. דכתב דהוי בעיא דלא איפשטא. אבל מ"מ עדיין דבריו קיימים דאם נימא דס"ל לריב"ל דק"ש דאו' א"כ הוו שקולים והיה יכול להקדים ק"ש לתפלה, וממה דדוקא צריכים להקדים תפלה לק"ש מוכרח דס"ל דק"ש דרבנן.

והנה הט"ז (באו"ח סי' תרע"א סק"א ד"ה ועוד) והרע"ב (זבחים פ"י משנה ו') כתבו דקי"ל דתדיר קודם אף נגד מקודש, וא"כ לפי דבריהם תו אין הכרח, דאפשר דסבר ריב"ל דק"ש דאו' ומ"מ מקדימים התפלה דהוי תדיר.

ולפי דבריהם הא דיין עדיף מקידוש היום הוא אפי' בגוונא דעדיין לא התפלל מ"מ תדיר קודם למקודש.

סימן כ

בדין ההוספות שמוסיפים בין גאולה לתפלה

(ד:) **מתיב מר בריה דרבינא בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו, 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 וכו', אלא התם וכו' כתפלה אריכתא דמיא וכו'.**

א
בענין השכיבנו

וצ"ב אמאי השכיבנו לא הוי הפסק. והיה מקום לומר דכיון דהוי בקשה הרי זה כתחילת התפלה, אולם מלשון הגמ' שאמרה כגאולה אריכתא ולא אמרה כתפלה אריכתא נראה דזה לא מטעם הזה.

והנה יעויין ברבינו יונה שכתב דהטעם שאינו הפסקה הוא מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא, שבשעה שעבר ה' לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא, וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא.

והנה הרמב"ם (בסופ"ז מהל' תפלה) כתב דאמירת השכיבנו אינה הפסק משום דהוי כברכה אחת עם גאל ישראל, וצ"ב אם לא ס"ל כרבינו יונה א"כ למה תיקנו השכיבנו, ואולי משום דלילה צריכה שימור תיקנוה, ועדיין תיקשי הרי הוי הפסק, ולכן הכריח דתיקנוה כחלק מהברכה, וצ"ב דהרי כבר נגמרה הברכה בגאל ישראל.

והא דלא אמר כרבינו יונה י"ל דאזיל לשיטתיה (בהקדמה לפיה"מ) דס"ל דנבואה שנאמרה לנביא לומר לאחרים אינה חוזרת, וא"כ תיקשי למה התפללו הרי משה אמר להם שלא יבא המשחית וגו', והנה רבינו יונה כתב דהוא משום שפחדו שמא יגרום החטא, אבל לרמב"ם ליכא למימר הכי.

ב
בענין ברכת יראו עינינו

הקשו בתוס' אמאי אומרים יראו עינינו הרי הוי הפסק בין גאולה לתפלה. ותי' דהתקנה היתה כדי שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו, וכיון שתקנו חז"ל הוי כגאולה אריכתא. עוד תירץ דגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה, ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו.

וברבינו יונה תירץ דכיון דתפלת ערבית רשות לא היו אומרים תפלת י"ח אלא רק הקיצור שהיא הברכה שיש בה י"ח אזכרות, וכשקיבלו תפלת ערבית לחובה לא זזו ממנהגם.

והנה לפי התירוץ הראשון לכא' רק מתרץ למה תיקנו לומר השכיבנו משום הסכנה, אבל עדיין תיקשי למה לא הוי הפסק ומה בכך שהוא תקנת חז"ל הרי לא הוי גאולה.

ולפי התירוץ הב׳ לכא׳ נראה דההיתר הוא משום דהוי תפלה אריכתא (עי׳ בראב״ש). עוד אפשר דכונתו לתרץ כתירוץ רבינו יונה דהיו אומרים אותם הזכרות כשהיה תפלת ערבית רשות ונשאר מנהג זה כשקבלוהו לחובה, אולם העיקר חסר מן הספר.

ולפי התירוץ הג׳ הטעם דלא הוי הפסק ג״כ הוא משום שכך תקנו כשקבלוהו לחובה ואדעתא דהכי קבעוה. אולם צ״ב אם הטעם הוא משום התקנה למה הוצרך להאריך בטעמים דהשכיבנו הוא מעין הגאולה, הרי השכיבנו היא ג״כ תקנת חז״ל, וזה מספיק כדי שלא יהיה הפסק. וי״ל דאה״נ אלא בא לומר דבהשכיבנו בכלל לא צריכים להגיע לטעם זה דהוי תקנה, אלא אינו הפסק כיון דהוא גאולה עצמה, ודו״ק.

ג

בענין קדיש

יש לעיין איך תקנו לומר קדיש בין גאולה לתפלה הרי הוי הפסק. והנה לפי תי׳ א׳ וג׳ הנ״ל בענין יראו עינינו לק״מ, דכיון דהוא תקנת חז״ל לא הוי הפסק, אכן צ״ב אמאי תיקנוהו בין גאולה לתפלה, וכמו שבשחרית אין קדיש כמו״כ היה צריך להיות בערבית.

ולפי התירוץ הב׳ צ״ל דהוי גאולה אריכתא משום שמדברים על הגאולה, אכן קשה דאין זה גאולת מצרים אלא גאולה העתידה, וצ״ע. שו״ר בטור (בסי׳ רס״ז) דכתב דושמרו לא הוי הפסק משום דהוי כגאולה אריכתא כיון דאם שומרים ישראל ב׳ שבתות כהלכתן מיד נגאלין (ונאריך ע״ז לקמן באות ד׳), הרי דגם התם לא הוי מעין גאולת מצרים אלא מעין הגאולה העתידה ואעפ״כ מהני כדי שלא יהיה הפסק, אולם מסברא צ״ע, למה לא הוי הפסק.

ובאמת רב עמרם הוכיח מזה דתקנו חז״ל קדיש בין גאולה לתפלה, דתפלת ערבית רשות, ואין ענין לסמוך גאולה לתפלה, והנה יעויין בראב״ש דמשמע דהוכחתו היתה ג״כ מהא דאומרים ברכת יראו עינינו אולם בתוס׳ מבואר דכל הוכחתו היתה משום הקדיש, וצ״ב אמאי לא הוכיח מברכת יראו עינינו.

וי״ל דס״ל כתירוץ הב׳ בתוס׳ דמברכת יראו עינינו אין שום בעיה כיון דהוא כתפלה אריכתא דהוי מעין התפלה, אבל לקדיש אין את המעלה הזאת, ולכן הוכיח מזה דתפלת ערבית רשות.

ד

בענין ההוספות בשבת ובחגים בין גאולה לתפלה

עי׳ בטור (בסי׳ רס״ז) דהא דאומרים ושמרו בשבתות ואינו הפסק, הוא משום דהוי כגאולה אריכתא, כיון דאם שומרים ישראל ב׳ שבתות כהלכתן מיד נגאלין.

והקשה בדרישה דהא בחגים אומרים אלה מועדי וברה״ה אומרים וביום שמחתכם וגו׳ וביוה״כ אומרים כי ביום הזה יכפר וגו׳, והתם לא שייך האי טעמא. ולכן כתב דהוי כתפלה אריכתא כיון שבא להזכיר קדושת היום הלכך צריך להזכיר קודם לכן מעין המאורע, ויש סמך לזה מהא דכתב הרשב״א (בשו״ת ח״א סי׳ רצ״ג) להתיר מה שהשמש מכריז בבית הכנסת קודם תפלת ערבית בתחלת ראש חודש יעלה ויבא כיון דצורך תפלה הוא, עכ״ל.

המבואר מדבריו דההיתר הוא משום שהוא צורך התפלה שבא להזכיר מעין המאורע, ומה שקרא לזה תפלה אריכתא, עי׳ לקמן (באות ה׳) דהבאנו דברי רבינו יונה דביאר דמה שכתוב שה׳ שפתי תפתח היינו תפלה אריכתא אינו משום שהיא גופא תפלה, אלא משום דהוי צורך התפלה, וא״כ ה״ה הכא.

והנה בלבוש (בסי׳ תקפ״ב) כתב דבר״ה נוהגים לומר פסוק תקעו בחדש שופר וגו׳ ואין זה הפסק משום דהוי גאולה אריכתא דהוא מעין מה שכתוב ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו׳, עוד כתב דבמועדים שאומרים וידבר משה וגו׳ ג״כ הוי כגאולה אריכתא משום שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים, וביוה״כ שאומר כי ביום הזה יכפר עליהם וגו׳ ג״כ הוי גאולה אריכתא דאין לך גאולה גדולה מזו שהיא גאולת הנפש, עכ״ד.

ודבריו צ״ע חדא מש״כ על שופר וכי גזירה שוה היא שזה מזכיר את השופר הגדול, ומה שכתב לענין יוה״כ זה פלא איך זה נקרא גאולה. ולפי הטעמים שכתבו הראשונים בטעם הענין לסמוך גאולה לתפלה, לא ניחא כלל, וצע״ג.

ה

בענין ה׳ שפתי תפתח

בגמ׳ אמרינן דה׳ שפתי תפתח אינו הפסק, כיון דתקינו רבנן למימר כתפלה אריכתא דמיא.

ובפשוטו הכונה היא שזה גם תפלה שמבקש מה׳ שיפתח שפתיו, ולכן נקרא שכבר התחיל התפלה ולכן לא הוי הפסק.

אולם זה תליא בחקירה שחקרו האחרונים (הארכנו ע״ז בסי׳ י״ח אות ב׳) האם הענין לסמוך גאול״ת הוי מהל׳ גאולה או מהל׳ תפלה. והנה בשלמא אם הוי מהל׳ גאולה, א״כ הענין לסמוך תפלה כל שהיא לגאולה, ושפיר יוצא בתפלה זו של ה׳ שפתי תפתח. אבל אם זה מהל׳ תפלה יש לעיין האם ההלכה נאמרה דבתפלה שתקנו חז״ל יהיה סמוך לה גאולה ואי אפשר להפסיק ע״י תפלה אחרת, או דילמא תפלה אחרת לא מפסקת והעיקר שיהיה סמוך לתפלה גאולה. וא״כ לכא׳ יש להוכיח מסוגיין כצד ב׳.

והנה יעויין ברבינו יונה דכתב דהטעם של ה׳ שפתי תפתח היא תפלה שתהיה תפלתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן, והטעם דלא הויא הפסק היא מפני שנתקן על ענין התפלה ולכן אמרו דכתפלה אריכתא דמיא.

הרי מדבריו דהטעם שאינה הפסק היא כי היא צורך התפלה, וכמו שמותר להפסיק לבקש מלח בין הברכה לאכילה, אשר מעתה ניחא אפי׳ לפי הצד דסמיכת גאול״ת הוי מהל׳ תפלה מ״מ אינה הפסק משום דהוי צורך התפלה. וא״כ לכא׳ יש להוכיח מהא דהוצרך רבינו יונה לומר משום צורך התפלה ולא אמר משום דהיא גופא תפלה, דס״ל דהוי מהל׳ תפלה. אולם עי׳ לעיל (בסי׳ י״ח אות ב׳) דהוכחנו מרבינו יונה דהוא מהל׳ גאולה.

והנה במג״א (בסי׳ קי״א סק״א) כתב דאין להפסיק אף במוסף ובמנחה בין ה׳ שפתי תפתח לתפלת י״ח, משום דכיון דקבעוהו רבנן בתפלה יש לו דין תפלה והוי מכלל התפלה.

והנה מעצם הדין דאסור להפסיק אף בתפלת מוסף אין הכרח דהוא חלק מהתפלה, דאפשר דכך תקנו חז״ל לבקש שתתקבל תפלתנו ע״י ה׳ שפתי תפתח, ודבוק לתפלה ולכן תקנו שלא להפסיק ביניהם, ואין ראייה דהוא חלק מהתפלה, אכן מלשון המג״א ומלשון המשנ״ב משמע שהוא חלק מהתפלה. ולפי״ז הוי פשט חדש אמאי אינו הפסק כי הוסיפו את זה בתפלה.

אולם עיי״ש בביאוה״ל (ד״ה חוזר) דיצא לחקור באדם ששכח לומר ה׳ שפתי תפתח אם זה מקרי חסרון בעצם התפלה כיון דקבעוהו רבנן בתפלה או לא. וז״ל ואין להביא ראייה מהא דכתבו האחרונים שיאמר החזן בלחש א״כ השומעים חסר להם זה הפסוק ואפ״ה יוצאין ידי התפלה, שאני הכא דלא שייך גבייהו כלל זה הפסוק דה׳ שפתי תפתח וגו׳,

כיון שאינם מתפללים בעצמם (ואף דסו"ס שומע כעונה וצריכים לבקש שתתקבל תפלתם, מ"מ לא שייך אצלם הלשון "שפתי תפתח") משא"כ בעלמא. ויותר מסתברא דלא אמרו כתפלה אריכתא דמיא רק לענין שלא יהא הפסק בין גאולה לתפלה אבל לא כתפלה ממש עד שיצטרך לחזור בשביל זה, תדע דהא אמרי' נמי לענין השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, ואפ"ה קי"ל דברכות אין מעכבות זו את זו ואם החסיר השכיבנו יוצא בברכת אמת ואמונה, וא"כ ע"כ דלא נאמר רק לענין דלא הוי הפסק בין גאולה לתפלה, וה"נ לענייננו, עכ"ל.

הרי דלמד דגם בברכת השכיבנו הוי אותו גדר דהוי חלק מהברכת הגאולה וכבר הבאנו לעיל (באות א') שכ"כ הרמב"ם. אבל עדיין אין הגדר ברור "דהוי חלק מהתפלה שלא יהא הפסק אבל לא כתפלה ממש", וצ"ב.

סימן כא

בענין ק"ש על המטה

(ד:) **א"ר יהושע בן לוי אעפ"י שקרא אדם ק"ש בבהכ"נ מצוה לקרותו על מטתו, אמר רבי יוסי מאי קרא רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה, אמר רב נחמן אם ת"ח הוא אין צריך, אמר אביי אף ת"ח מיבעי ליה למימר חד פסוקי דרחמי כגון בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת.**

ובהמשך הגמ' אמרי' א"ר יצחק כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנא' רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם וכו'. ואמר רבי יצחק כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקין בדילין הימנו וכו'.

והנה יש לחקור אם טעם החיוב של ק"ש על המטה אינה אלא משום מזיקין או דאיכא טעם אחר בזה. ועוד יש לחקור אפי' אם זה משום מזיקין, האם הד"ת זה מה ששומר ממזיקין או דילמא הקבלת עומ"ש. ונחלקו המפרשים בדברים האלה כדיבואר להלן.

א) **הנה** יעויין ברבינו יונה דכתב דהא דת"ח אינו צריך הוא משום דתורתו משמרתו. והקשה ע"ז הרי אמרי' לקמן נד: ג' צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה וי"א אף ת"ח בלילה, הרי להדיא דאדרבה ת"ח צריך יותר שמירה. ומתרץ דזהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה.

ויל"ע בדבריו דנמצא לפי"ז דכשעומד יחידי ת"ח בעי שמירה וע"ה לא בעי שמירה, וכשאינו עומד יחידי ע"ה בעי שמירה ולכן צריך ק"ש ואילו ת"ח לא בעי שמירה דתורתו משמרתו, וצ"ב דאם הע"ה בעי שמירה כשאינו עומד יחידי כ"ש באישון לילה, וצ"ע.

עוד הקשה על הא דאמרי' בשבועות דריב"ל אמר להו להני קראי וגני עיי"ש, ופרכי' והאמר ריב"ל אסור להתרפאות בדברי תורה. והקשה רבינו יונה למה לא הקשו כמו"כ הכא לגבי ק"ש על המטה, דהא אסור להתרפאות בדברי תורה. ומתרץ דאותם הפסוקים אינו אומר אותם לעולם לשם חובה והם של שמירה, ונראה כמו שמתרפא בדברי תורה, אבל בק"ש שדרך הוא לאומרו לשם חובה אינו נראה כמתרפא בדברי תורה, ע"כ דבריו.

מכל דבריו מבואר דס"ל דעיקר טעם הקריאה של ק"ש אינה אלא משום מזיקין. עוד מבואר מדבריו דהסגולה של הד"ת הוא הוא השמירה ולכן הקשה דהרי אסור להתרפאות בדברי תורה, דלכא' אם הסגולה לישמר

ממזיקין היא משום הקבלת עומ"ש לא שייכת קושייתו אפי' שסו"ס זה דברי תורה.

אולם יעויין במאירי דכתב וטעם קריאה זו פירשו בתלמוד המערב להבריח את המזיקים וביאורו אצלי דהני מזיקין אינם מזיקין כפשוטו (כנראה דס"ל כהרמב"ם דאין מזיקין), אלא מזיקים הידועים והם הדעות הכוזבים, והזקיקוהו בעתות הפנאי ליחד את השם שלא יטה באמונות השניות, וכשיקרא על הכונה הראויה תהא מטתו בטוחה מהם. ות"ח אינו צריך שתורתו משמרתו וכלי זיניו עליו, ומ"מ צריך הוא לומר פסוק אחד כגון בידך אפקיד רוחי וכיוצא בו שלא ילך לישן כמדת עם הארץ, ע"כ דבריו.

הרי דגם ס"ל דהוא משום מזיקים אלא דפירש שמזיקים הכונה היא לדעות הכוזבות, ועפי"ז כתב שהענין הוא ליחד את השם שלא יטה באמונות השניות, הרי דעיקר הענין הוא קבלת עומ"ש ולא הד"ת, ורק בת"ח סמכו על שתורתו משמרתו וכלי זיניו עליו (והמשך דבריו שצריך פסוק אחד כדי שלא ילך לישן כמדת עם הארץ צ"ב, ואולי זה מפני הרואים).

ולפי דבריו צ"ב קושיית הגמ' בשבועות דהא אסור להתרפאות בדברי תורה, הרי גם הפסוקים האלה הם רק משום המזיקים הידועים והיינו שבזה מחזק את יחודו בה', וא"כ צ"ב למה שיהא אסור, וצ"ע.

והנה הרמב"ם (בפ"ז מהל' תפלה ה"א) כתב וז"ל כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך ברוך וכו' המפיל חבלי שינה וכו' וקורא פרשה ראשונה מקריאת שמע וישן וכו' ואם אנסתו שינה קורא אפי' פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואח"כ יישן, ע"כ דבריו.

והנה מה שכתב דאם אנסתו שינה מספיק בכל שהוא, כתב בלחם משנה דיצא לו מהסוגיא בשבועות, וסובר רבינו דריב"ל לימד להם לומר הפסוקים כשלא היה יכול לומר ק"ש שאנסתו שינה.

וצ"ע הא דהרמב"ם השמיט דינא דת"ח אינו צריך. ויעויין בתפארת שמואל (על הרא"ש אות ז') דכתב פשט אחר בסוגיא דבאמת טעם הדין של ק"ש על המטה הוי פלוגתא דאמוראים דר"נ ואביי ס"ל דהוא מקרא דרגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה, פירוש שלא ידריכו בשינה עד שיקרא ק"ש, וע"ז אמרינן דת"ח אינו צריך וכמו שפירש רש"י לפי שרגיל במשנתו לחזור גרסתו תמיד ודיו בכך, אבל רב יצחק דס"ל דהטעם הוא משום מזיקין באמת ס"ל דאין חילוק בין ת"ח לאחר.

ובזה מתורצת קושיית רבינו יונה למה ת"ח אינו צריך הרי הוא צריך שמירה יותר מע"ה, ולהנ"ל ניחא. ומעתה מיושבת שיטת הרמב"ם דפסק כרב יצחק דבאמת זה משום מזיקין ולכן לא חילק בין ת"ח לאחר, דכולם צריכים ק"ש. ועדיין יש לחקור לפי רב נחמן אם הענין הוא לישון מתוך ד"ת או לישון מתוך קבלת עומ"ש (ומ"מ מובן הא דת"ח אינו צריך).

והנה יעויין במג"א (בסי' רל"ט סק"ב) דכתב דמסדור הטור והשו"ע משמע דאחר שמע יאמר המפיל ואח"כ יאמר יושב בסתר, ואילו מדברי הרמב"ם והג"מ נראה דס"ל שגם שמע אומר באחרונה. וכתב לבאר מחלוקתם דהטור והשו"ע ס"ל דהטעם של ק"ש אינו משום שמירה רק משום דילפינן מקרא אמרו בלבבכם שצ"ל ד"ת או בקשה סמוך לשינה, לכן צ"ל קודם ברכת המפיל שלא יהיה הפסק בין ברכה לשינה, אבל יושב בסתר ואינך דהוי משום שמירה לא הוי הפסק, אבל הרמב"ם והג"מ ס"ל דגם שמע אומר באחרונה משום דס"ל דגם שמע הוי משום שמירה.

חזינן דהמג"א נקט כהתפא"ש בדעת הרמב"ם דס"ל דהוא משום שמירה, אולם לפי

דבריו אזלא הקושיא מהרמב"ם וקיימא בשיטת הטור והשו"ע, דכיון דהשו"ע ס"ל דהטעם אינו משום שמירה א"כ הרי דפסק כסוגיא קמא, ולמה גם הוא השמיט דינא דת"ח אינו צריך. ושמא י"ל כמו שכתב התפארת שמואל דהאידנא שאין ת"ח כראוי לא חל הדין הזה, ושמא לכן השמיטו השו"ע (ויל"ע בשאר המקומות שהשו"ע כתב דיני ת"ח).

אחרי מופלג ראיתי בספר שיח השדה להגר"ח קנייבסקי שכתב דהא דהשמיטו דין ת"ח הוא משום דלקמן דף ח: אמר רבא לבניה לא תגנו בלא ק"ש, ובניו הרי היו תלמידי חכמים כדאשכחן בכמה דוכתי, וחזינן דס"ל לרבא דאף ת"ח צריך ק"ש על מטתו.

ב) **ועי'** עוד במג"א דהביא דאיכא פלוגתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) דרב זעירא קרי וחזר וקרי, כלומר שהיה חוזר וקורא ק"ש עד שישן, משום דס"ל דשמע צריך לומר באחרונה, ואילו ריב"ל ס"ל דאומר מזמורים אח"כ. נמצא דהרמב"ם פסק כרב זעירא דאומר ק"ש באחרונה, ואילו הטור והשו"ע פסקו כריב"ל, ולכן כתבו דאומר מזמורים אחרי ק"ש (לכא' אין הכרח בדעת ריב"ל דאומר שמע לפני המפיל).

והקשה דלפי"ז תימה על הרמ"א שכתב דאם קרא ק"ש ולא יוכל לישן מיד אז חוזר וקורא כמה פעמים, והרי זה נגד דעת השו"ע, והיה צריך להביאו בשם יש אומרים, עכ"ד.

והנה הרמ"א (בסי' תפ"א ס"ב) כתב דבליל פסח נוהגין שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע, ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן כי ליל שמורים הוא מן המזיקין. ולפי דברי המג"א, הרמ"א סתר משנתו דהרי הוא סובר דגם ק"ש הוא רק משום שמירה, וא"כ למה צריך לקרות פרשת שמע בליל פסח, וצע"ג. שו"ר שכבר עמד בזה בהגהות דברי צבי והניח בצ"ע.

והנראה בזה הוא דיעויין במג"א (בסי' תפ"א סק"ב) דכתב דהא דצריך לקרות פרשת שמע הוא משום שמוזכרת להדיא בגמ' (לקמן ס:). והנה הא דלא קורין שאר דברים משום ליל שמורים הוא רק מנהג, לכן נראה דלא רצו לעקור פר' שמע שמוזכרת להדיא בגמ' משום המנהג אפי' שבאמת גם שמע היא רק משום מזיקין (דהא בגמ' לא הוזכר כלל לחלק ליל פסח משאר לילות), ורק נהגו שלא לומר שאר המזמורים שלא הוזכרו בגמ' והם רק מנהג לאומרם כמש"כ המג"א (סי' רל"ט סוף ס"ק ב').

איברא דבעיקר דברי המג"א דנחלקו הרמב"ם והשו"ע אם הוי משום שמירה או לישון מתוך דברי תורה, עי' באליה רבא (סק"ג) דפליג עליו וס"ל דלכו"ע הוי משום שמירה, והא דלפי השו"ע אומר שמע לפני המפיל ואילו המזמורים אומרם אח"כ, היינו משום דכיון דשמע לפעמים נאמר לשם חובה ולא לשם שמירה אפי' שכאן נאמר לשם שמירה מ"מ מחזי כהפסק, משא"כ המזמורים שאף פעם לא נאמרים לשם חובה, לא נראה כהפסק.

ג) **והנה** יעויין בתוס' (חולין קה. ד"ה מים) דמשמע דהטעם שלא מברכים על ק"ש על המטה הוא משום דהוי לצורך אדם, דהיינו שמירה (וכ"כ לעיל ב. סוד"ה מאימתי). וא"כ צ"ע לפי הסוברים דאינו משום שמירה אלא לישון מתוך ק"ש, א"כ למה לא מברכים על זה כמו על כל מצוה דרבנן.

ועי' בשו"ת פאר הדור (סימן ק') שכתב דק"ש על המטה לא יברך עליה, שאינה מצוה הצריכה ברכה. ועיי"ש בהערות שהביא גירסא דכתוב לפי שהיא רשות, ולא מצוה הצריכה ברכה. ועוד הביא (שם) בשם רב האי גאון שהמברך על ק"ש שעל המטה היא ברכה שאינה צריכה שהרי רשות היא. וצ"ב מנא להו דהוי רק רשות ולא חובה גמורה מדרבנן.

ואיכא עוד נ"מ בין הטעמים, עי' במג"א (שם) שכתב ומה שלא נהגו הנשים לאומרה, אפשר דס"ל כיון דאינו נוהג אלא בלילה פטורות, דהוי מצוה שהזמ"ג כמו שפטורות מק"ש. והא"ר (סק"ד) פליג דאטו גברי בעי שמירה, נשי לא בעו שמירה. וכתב הפמ"ג דהמג"א לשיטתו דסבר דהוא משום תורה, ונשי לאו בני לימוד תורה נינהו.

נמצא לפי"ז דלהמג"א יהיה תלוי בפלוגתא, דלשיטת הטור והשו"ע דהוא רק משום תורה נשים פטורות, משא"כ להרמב"ם והגה"מ והרמ"א דהוא משום שמירה נשים חייבות. ולהא"ר לכו"ע חייבות.

סימן כב

בענין פשפש ולא מצא ובענין עונש על ביטול עשה

(ה.) **אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה וגו'.**

א

בהא דפשפש ולא מצא

הנה צ"ע אחרי דפשפש איך לא מצא שהיה לו עון ביטול תורה.

וכבר עמד בזה בנפש החיים ותירץ וז"ל אמנם כבר נזהר רש"י ז"ל מזה במה שפירש שם שלא מצא עון שיהיו ראוין יסורין הללו לבא עליו. והוא כי מדתו יתברך שפועל אדם משלם מדה כנגד מדה, שאותו האבר שקלקל ופגם בחטאו, על אותו האבר עצמו מביא יסורין. ואם פשפש ולא מצא בידו עון אשר חטא באותו אבר ובאותו אופן שיהיו ראויין היסורין הללו דוקא לבא עליו מדה נגד מדה, יתלה בביטול תורה, כי בביטול תורה לא שייך מדה כנגד מדה, כי ביטולה ח"ו הוא נוגע לכל גופו, איזה מקום ואיזה אבר שיהיה, עכ"ל. וכ"כ החיד"א (בלב דוד פי"ז) בשם המהר"ש אלגאזי.

והאור החיים (דברים כ"ב י"ג) כתב שאין שיעור למה שצריך בעסק התורה, והגם שיראה אדם שעסק, כשיראה יסורין באין עליו בלי עון, ידע שלא עשה כמו שהיה ראוי לו לעשות, ועל זה ענשוהו.

ובספר העיקרים (מאמר ד' פי"ג) פירש וז"ל יתלה בבטול תורה, כלומר בחסרון ידיעה, אם לפי שלא היה בקי בתורה ובמצוותיה ועל כן אינו מכיר החטא כדי שיזהר ממנו, על דרך ולא עם הארץ חסיד. ואם לפי שאינו יודע להבחין על איזה צד אפשר שיגיעו אליו היסורין אף על פי שלא חטא הוא עיי"ש.

ב

שיטת הראשונים אם מענישים על ביטול עשה

הנה יעויין ברמב"ן (בשער הגמול) שכתב דבר חידוש, דהנה במנחות מא. אמרי' דשאל ר' קטינא למלאך שנתגלה לו וכי ענשיתו אעשה, א"ל אין בעידן ריתחא ענשינן, הרי דשלא בעידן ריתחא לא ענשינן אעשה, ולכן כשפשפש לא תלה בבטול תורה, דהוא פשפש במצוות לא תעשה שעליהם נענשים ולא במצוות עשה, וע"ז אומרת הגמ' דאם לא מצא

יתלה בביטול תורה וכל כיוצא בזה, דהיינו ביטולי מצות עשה, שאולי הזמן הוא עידן ריתחא ושפיר נענשים עליהם. והדברים מחודשים מאד שאין הקב"ה מעניש על ביטול עשה אם לא בעידן ריתחא.

וכן מבואר בריטב"א בר"ה טז: דעל הא דאמר ר' יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא אערבב שטן, כתב דאין העונש משום שבטלו המצוה של שופר דהא לא ענשי ב"ד של מעלה אעשה אלא בעידן ריתחא, אלא כי בביטול רצוי זה ומצוה זו בטל קרבן ובטלה כפרת עונותינו הקודמין, עיי"ש. הרי מבואר מדבריו דאף על עשה כשופר דהיא מצות עשה חיובית לא נענשים אם לא בעידן ריתחא.

איברא דבתוס' במנחות (ד"ה ענשיתו) פליג ע"ז וכתב דבכל מצות עשה נענשים, ומה שאמרו שם דבלא עידן ריתחא לא מענישים היינו בעשה דציצית וכל כיוצא בו שאין שום חיוב ללבשו, ולכן בעידן ריתחא נענשים על מה שלא הכניס עצמו לחיוב המצוה.

וביאור אחר בסוגיא דהתם היא שיטת המרדכי (הובא בב"י באו"ח סי' כ"ד) דהא דנענשים בעידן ריתחא היינו כשיש לו בגד של ד' כנפות וצריך ללבשה והוא מחפש טצדקי ליפטר מהמצוה, אבל אם בכלל לא היה לו בגד של ד' כנפות, לא נענשים על זה, ומ"מ מצוה מן המובחר ליכנס לחיוב, עיי"ש. ואין לנו ראייה מהי שיטתו לגבי שאר המצוות אם נענשים שלא בעידן ריתחא.

והנה יעויין בהקדמה לספר החרדים (אות ו') דפליג על הרמב"ן, דשאל למה בלא תעשה התורה פירטה עונשם במיתת ב"ד, כרת ומלקות, ואילו בעשה לא מצאנו עונש מפורש בכתוב. ותירץ דודאי עונש העשה הוא גדול מאד יותר מהעונש על הל"ת, ולכן עשה דוחה לא תעשה, והא דלא כתוב בתורה היינו משום שעונשו עצום מאד והוא בגדר עין לא ראתה אלקים זולתך.

ג

ביאור שיטת רש"י

והנה ברש"י (שמות כ' א') כתב גבי עשרת הדברות וז"ל וידבר אלקים וגו' לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל פורענות, יכול אף עשרת הדברות כן, ת"ל וידבר אלקים, דיין ליפרע.

ועיי"ש בראב"ם שפירש דהא דיש פרשיות בתורה שאינו מקבל פורענות היינו שלא בעידן ריתחא, אבל בעידן ריתחא נענשים על כל המצוות.

והשתא ניחזי אנן, אם ס"ל לרש"י כתוס' למה איצטריך קרא למימר דעל עשרת הדברות דיין ליפרע, הרי בעשרת הדברות איכא ג' עשין אנכי ה' אלקיך, זכור את יום השבת, וכבד את אביך ואת אמך, ושלשתם הם מצוות חיוביות ולא דמו לציצית, והרי בכה"ג נענשים על כל המצוות, אע"כ דס"ל לרש"י כרמב"ן דעל כל עשה לא נענשים ולכן הו"א דגם אלה של עשרת הדברות כן, ת"ל וידבר אלקים.

שו"ר שזהו רש"י מפורש (הובא בעין יעקב במנחות שם) שכתב דדברי המלאך לרב קטינא הם על כל מצוות עשה שרק בעידן ריתחא מענישים עליהם. (ועי' בפנ"י שבת נה. מה שביאר עפ"י דבריו).

ובראב"ם שם הקשה מהא דאיתא בחולין קי: אייתוה להוא גברא דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה כפתוהו, אמר להו שבקוהו, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה וכו'. הרי דכיון שעבר על העשה של כבוד אב ענשוהו, חזינן דאיכא עונש על מצות עשה.

והוסיף דבשלמא מההיא דכתובות פו. דתניא בד"א במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, לא קשיא, דאיכא למימר קודם עבירה שאני, דכיון שאומרין לו לקיים העשה ויש בידו לקיימו והוא אינו רוצה לקיימו ראוי להכותו כדי לקיים את העשה, אבל מההיא דפרק כל הבשר דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוה להכותו על מה שעבר על מצות עשה דכבוד אב ואם, מאי איכא למימר.

ולא ידעתי מאי קשיא ליה הרי התם מיירי בכבוד או"א דישנה בעשרת הדברות, וכבר כתב רש"י שעל אלה כן נענשים אפי' שיהיה מצות עשה, ושפיר ענשוהו, וצ"ע.

ונראה דהתקשה בלשון "דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה", הרי דכללא כייל בכל המצוות דלא מענישים עליהם כשמתן שכרן בצדה, שמעינן דכשאין מתן שכרה בצדה מענישים על כל מצות עשה אפי' אלה שלא הוזכרו בתוך עשרת הדברות, ושפיר הקשה דחזינן דמענישים על מ"ע.

ועיי"ש שתירץ דשמא התם מיירי שכפתוהו לפני שיעבור עוד על כבוד אב, וזה איכא אפי' בכל מצות עשה דכופין על המצוות, כנ"ל. וכן מבואר להדיא ברש"י בחולין שם דמיירי לפני שעבר עיי"ש.

אולם הקשה על זה דא"כ לא מסתבר שנהיה פטורים לכופו משום שזה מצוה שמתן שכרן בצדה, וכי בשביל זה נניחהו לעבור על עשה המפורשת, וכונתו היא דבשלמא אם מיירי אחרי שעבר מובן דעל מצוה שמתן שכרה בצדה לא מענישים כמו שפירש רש"י (שם) וז"ל דלכך פירש מתן שכרה, לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תטול שכר זה, אבל אם מיירי לפני שעבר צ"ע מה טעם יש לחלק, ונשאר בצ"ע.

נמצא דהרא"ם הבין דאיכא ב' דינים א' לכפות על המצוות כל שבידו עדיין לקיים וזוהי הסוגיא דכתובות דמכין אותו עד שתצא נפשו, והתם אין שום חילוק בין מצוה שמתן שכרה בצדה לאין מתן שכרה בצדה, דבשניהם כופין. וב' איכא דין להעניש על מה שכבר עבר, וזוהי הסוגיא בחולין, ובזה יש חילוק בין מצוה שאין מתן שכרה בצדה דמענישים, למצוה שמתן שכרה בצדה דאין מענישים. ובדעת רש"י כתב דאיכא רק הדין הראשון לכפות לפני שעבר על המצוה, והתם הוא דמחלקים דבמצוה שמתן שכרה בצדה לא כפינן.

והעירוני לדברי רש"י בסנהדרין (קב. ד"ה ואני מוסר) דכתב וז"ל כלומר אנכי לא חשתי כ"כ לכבוד עצמי וכו' אלא יסורים בעלמא יסרתים, כלומר דעבר בעשה, עכ"ל. ומשמע דתמיד מי שעובר על עשה נענש ביסורים ולא רק בעידן ריתחא.

סוף דבר נמצא דישנה סתירה בדברי רש"י דבפר' יתרו ובמה שהובא בע"י מבואר דס"ל כשיטת הרמב"ן דליכא עונש על עשה, ואילו בסנהדרין משמע דפליג על הרמב"ן, וצ"ע.

ועי"ע ברש"י (שמות כ' י"ב) דכתב בכבוד או"א, למען יאריכון ימיך אם תכבד יאריכון ימיך ואם לאו יקצרון, שדברי תורה נוטריקון הם נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן. ולפי דבריו בכל המצוות דהתורה אמרה שכרם דרשינן מכלל לאו הן ומכלל הן לאו, הרי דיש עוד מצוות דנענשים על מצות עשה ולאו דוקא בעשרת הדברות. וצ"ל דבכל המצוות ילפי' מכלל הן לאו דבעידן ריתחא נענשין, משא"כ בי' הדברות ילפי' דנענשים תמיד, וצ"ע.

ד

אם כופין על המצוות אחרי שכבר ביטל

א) **ויש** לציין את דברי התוס׳ במנחות הנ״ל שכתבו דהא דלא נענשים אלא בעידן ריתחא היינו דוקא בעשה כציצית וסיים וז״ל אבל עשה גמור אפי׳ בית דין שלמטה היו מכין אותו עד שתצא נפשו. ועי׳ במהרש״א דפי׳ דתמיד עונש של מעלה הוא יותר חמור מעונש של מטה, וכיון שחזינן שכאן הבית דין של מטה מענישים אותו ק״ו לבית דין של מעלה.

ולכא׳ צ״ע איך התוס׳ הביאו ראייה מהא דבמצות עשה מכין עד שתצא נפשו הרי שאני התם דמיירי לפני שעבר על העשה, ולעולם אימא לך שאחרי שכבר עבר עליה אין שום עונש. שו״ר שכבר עמדו בזה הגר״ח (בסטנסיל סי׳ קכ״ה) והפנים מאירות (ח״א סי׳ כ״ו) ונשארו בצ״ע.

ולפי הנ״ל ניחא דס״ל לתוס׳ כדעת הרא״ם (בסוגיא דחולין, והתוס׳ סוברים כן בסוגיא דכתובות), דמיירי אחרי שכבר עבר על מצות עשה, ובתורת עונש, ושפיר הביא ראייה דכיון שב״ד של מטה ענשינן ליה, ק״ו לבי״ד של מעלה (אבל עדיין יש כאן הוספה דמדברי הרא״ם לא למדנו שהעונש אחרי שעבר הוא עד שתצא נפשו).

ויעויין עוד לרבינו יונה בשע״ת (שער ג׳ אות י״א) שכתב וז״ל עתה נדבר בענין עונש בטול מצות עשה, אמרו ז״ל אם יזהיר את האיש לעשות סכה או לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. הרי מבואר מדבריו דס״ל דהא דכופין על מצות עשה הוא בתורת עונש אחרי שכבר עבר, וכך מבאר פשט בסוגיא דכתובות.

ואילו יעויין ברמב״ן (בפר׳ יתרו עה״פ זכור) דכתב להדיא דכל הדין של כפייה על המצוות היינו לפני שיעבור ולא אחר כך, ושפיר אזיל לשיטתו דאין עונש על מצות עשה. (ויש לעיין עוד בדבריו בפרשת ויקרא (פ״א פ״ד), ולכא׳ סתר משנתו עיי״ש בכל דבריו, וצ״ע).

ב) **יעויין** בצ״פ (פ״א מהל׳ איסו״ב ה״ח) דציין לכמה מקומות דמצאנו דהענישו על מצות עשה.

א׳ בסנהדרין פט: תני תנא קמיה דרב חסדא הכובש את נבואתו לוקה. ובתוס׳ (שם ע״א) הקשה למה לוקה הרי לית ביה לאו ועוד דאין בו מעשה, ותי׳ דמכין אותו עד שתצא נפשו כמו עשה סוכה ואינו עושה. הרי דפירש דמיירי לפני שביטל את המצוה. אבל לפי הרא״ם אפ״ל שמיירי אחרי שכבר עבר נבואתו ובכל זאת נענש.

ב׳ בסנהדרין יח: דאם כהן גדול עבר על עשה ועל לא תעשה דנים אותו. הרי דשייך דינא על עשה, וקשה לשיטות דאין עונש אחרי שעבר, ומתרץ הצ״פ שמיירי לענין מכת מרדות שנותנים לעובר על עשה. ולפי הרא״ם אפשר ללמוד כפשוטו שמענישים על העשה, ועיי״ע ביד רמה ובערול״נ שם.

ג׳ ביומא פו: למה הדבר דומה לשתי נשים שלקו בבית דין אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית וכו׳, עיי״ש ברש״י שפירש פגי שביעית תאנים שלא בישלו כל צרכם ורחמנא אמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לאכלה ולא להפסד. הרי דאיכא לאו הבא מכלל עשה דהוא עשה, ואמרינן דלקי. ובגליון ציין לדברי הריב״ש (בסי׳ כ״ז) דהכונה למכת מרדות. ואילו לדברי הרא״ם אפשר לפרש את הסוגיא כפשטה.

סימן כג
בענין יסורין של אהבה

(ה.) **אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה וכו' ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנא' כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכו'. ועיי"ש דבעינן שיקבל אותם באהבה, ואם לא מקבלם באהבה, אין לו את השכר ההוא.**

א
שיטת רש"י

ופירש"י יסורין של אהבה הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו. והיינו דס"ל דכיון שתלה ולא מצא הרי דאין לו שום עון, ובכל זאת שייך שיבואו עליו יסורין כדי להרבות שכרו, וצ"ב איך ע"י יסורין מרבה שכרו. ואפ"ל בכמה אופנים:

א) זה גופא הנסיון שלו שבאים עליו יסורין ויודע שאין לו שום עון, וא"כ יכול להרהר על מדותיו של הקב"ה, ואם בכל זאת אינו מהרהר, על זה מגיע לו שכר, וזוהי מטרת היסורין, שו"ר שכ"כ העיקרים (במאמר ד' פי"ג).

ב) אפשר לומר יותר פשוט, דהרי כל מה שבא לאדם בין לטוב ובין למוטב הוא משום שמגיע לו, ואית דין ואית דיין. וא"כ כיון שזה קבל יסורין וצער ולא היה מגיע לו, צריכים לשלם לו שכר עבור זה, זאת אומרת לא בתורת שכר, אלא להשלמה ממה שחיסר כשלא הגיע לו. אולם לכא' זה אינו דא"כ רק מגיע לו בדיוק כפי הצער שקבל ולא יותר מזה, וא"כ מה הריוח במה ששלחו לו את היסורין, ויש לפלפל בזה.

ג) בפנ"י פירש שהנשמה מעורבת עם החשך שהם מעניני התאות הגופניות והגשמיות וכו' ולכן לא תוכל לקבל האור הגדול אלא ע"י יסורין, שמתוך כך מזדכך הנשמה. וצ"ב דכיון דמיירי שאין לו שום עון, א"כ למה הנשמה מעורבת עם תאוות וגשמיות, ועיי"ש שהאריך.

ד) עוד כתב פירוש שני דיסורין של אהבה הכונה דשולחים לו יסורין שהיו ראויים לבא על אחרים, ואפשר שהם לא יקבלו היסורין מדעתן ויבעטו ביראתו ח"ו, לכן שולחים אליו, ונמצא שהוא זיכה את הרבים, ושכרו הוא משום זה עיי"ש.

ולכא' דבריו צ"ע דהרי מטרת היסורין היא כדי שיפשפש במעשיו ויתקנם, או משום דזה האופן לנקות את הלכלוך שנהיה על הנשמה ע"י העון, וא"כ איך מהני שאחד יקבל בשביל השני, ויל"ע בזה, ואכ"מ.

ה) בצל"ח כתב שהשכר הוא על שקשה לקיים המצוות במצב של יסורין, ולפיכך נתרבה שכרו בעשיית אותן המצוות דלפום צערא אגרא.

אולם יעויין ברמב"ן (בשער הגמול) שחלק על רש"י וס"ל דלא יתכן שיבואו יסורין על האדם בלי שום עון. והביא כמה ראיות לדבר דאין יסורין האלו אלא על חטא, ויש לעיין מה יענה רש"י על זה.

א) מה שאמרו להלן בסוגיא אמר רבי יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה, והקשו עליו ונגעים לא, והתניא כל מי שיש בו אחד מד' מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה לישראל. הרי שדמו מזבח כפרה ליסורין של אהבה, ואעפ"י שדחו שם מזבח כפרה הוו,

יסורין של אהבה לא הוו, הכונה היא דהוו כמו מזבח כפרה שכשם שהמזבח מכפר על השגגות כך הם מכפרים על הזדונות, אבל לא הוו יסורין של אהבה דלא באים נגעים לכפר על השגגות, אבל עכ"פ שניהם באים על כפרת חטא. ואילו רש"י יאמר שזה גופא תירוץ הגמ' שנגעים רק באים לכפר ולא ליסורין של אהבה שלא באו על שום עון. ולבאר את המקשן עי' בתורא"ש שפירש שהמקשן לא השוה יסורין של אהבה לכפרה לגמרי, אלא כונתו היא שמבואר מלשון מזבח כפרה שנגעים הם כפרה יותר גדולה משאר יסורין, וא"כ כמו שבאים לכפרה יותר משאר יסורין, פעמים הם באים בתורת יסורין של אהבה יותר משאר יסורין.

ב) ממה שאמרו בסוגיא אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן אלו ואלו (בין שיש בהם ביטול תורה או ביטול תפלה) יסורין של אהבה, אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו, דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין, מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרשב"ל וכו'. הרי דאמרו דהיסורין באין למרק, ואין מירוק אלא מירוק עונות.

ויעויין במהרש"א שעמד בזה וכתב דאה"נ לפי דברי הגמ' אלה כבר לא איירי הקרא ביסורין של אהבה, אלא מיירי ביסורין הבאים למרק גופו של אדם.

ג) מהמעשה שהובא בהמשך בע"ב שהחמיץ יינו של רב הונא, ואמרו לו שיפשפש במעשיו, ואמר להו ומי חשידנא בעינייכו, ואמרו לו ומי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא עיי"ש. הרי מבואר דליכא יסורין בלי שום עון.

אולם יעויין ברשב"א שהביא בשם רב האי גאון (וכעי"ז בתוס' ד"ה דינא) דאעפ"י שיש יסורין של אהבה מ"מ אמרו לרב הונא כן, מפני שידוע היה להם שנהג שלא כהוגן כלפי אריסו כמבואר שם בהמשך המעשה.

ד) מהא דאיתא בסנהדרין קא. כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו אצלו לבקרו, ואמר לר"ע כלום חסרתי מן התורה כולה, אמר לו למדתני רבינו כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, עיי"ש. וצ"ע למה לא נחמו לר' אליעזר אלא ביסורין של מירוק עונות, ולא ביסורין של אהבה, וכי מי היה ראוי ליסורין של אהבה ושלא על חטא אלא ר' אליעזר, אלא מוכרח דאין יסורין אלא לכפרה.

וי"ל דס"ל לרש"י דשמא ר"ע ראה שהיסורין האלו גורמים לר"א ביטול תורה וביטול תפלה, וסבר כאמוראים שכל שיש בטול תורה או בטול תפלה אינם יסורין של אהבה.

ובחזון יואל (הערה 168) תירץ דדעת ר' עקיבא היה שיש לר' אליעזר חטא במחלוקתו נגד חכמי ישראל דמשום זה נדוהו כמבואר בב"מ (נט:) והוא לא חזר בו, וציין לחידושי הרמב"ן בב"מ (שם) דכתב דכיון שהיה מחזיק במחלוקת יותר מדאי לפיכך ברכוהו. ולפיכך רצה ר' עקיבא לרמז לו לשוב מחטאו, וכעין הא דתירצו התוס' והרשב"א בענין ר' הונא.

וכדעת הרמב"ן ס"ל ג"כ להרמב"ם (במורה נבוכים ח"ג פי"ז ופכ"ד) וציין כמקור לדבריו את דברי ר' אמי בשבת נה. דאמר אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון.

איברא דאין מסוגיא זו קושיא לשיטת רש"י דהנה עיי"ש בסוגיא דפרכינן על דברי ר' אמי מכמה מקומות דמוכח דיש מיתה בלא חטא, ומסקנת הסוגיא היא "וש"מ יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון ותיובתא דרב אמי תיובתא". וצ"ב במה שהגמ' אומרת דר' אמי איתותב ויש יסורין בלא עון, הרי רק איתותב במאי דקאמר דיש מיתה בלא חטא, וכבר עמדו בזה התוס' וכתבו וז"ל וש"מ וכו'

ואע״ג דבמאי דקאמר אין יסורין בלא עון לא איתותב, עכ״ל. ועי׳ בפתח עינים דפירש דבריו דבאמת מסקנת הש״ס דיש יסורין בלא עון אע״ג דבהא לא אתותב ולא שמקשים קושיא, רק שלא ביארו טעם הש״ס, ועיי״ש שפירש הטעם.

עכ״פ לפי זה אזלא הקושיא לשיטת רש״י דבאמת מסקנת הסוגיא היא דיש יסורין בלא עון, ושפיר אמר דאלו הן יסורין של אהבה.

ועוד דהנה יעויין בתוס׳ (ד״ה אין) דפירשו הא דאמרי׳ אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון, היינו דאין מיתה בלי עבירת שוגג, ואין יסורין בלי עון של מזיד. והקשו דהרי אמרי׳ גבי שעיר של יוה״כ להגין עליו מן היסורין, משמע דיסורין באים על שוגג. ותירצו דהכא מיירי ביסורי נגעים שהן מכוערים כדמייתי קרא. נמצא לפי״ז דכל השו״ט של הסוגיא היא אם שייך יסורי נגעים בלי עבירת מזיד, אבל על יסורין רגילים לא דיברו בסוגיא, וא״כ שפיר אמר רש״י דאיכא יסורין של אהבה בלי עון.

ב

שיטת הרמב״ן

ומכח הוכחות הנ״ל חלק הרמב״ן על רש״י וכתב בביאור הסוגיא דהוא פשפש ולא מצא במזידים, שעל זה מגיע לו גהינם ובאים על זה יסורין לכפר. ואומרת הגמ׳ שאם פשפש ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם, דהיינו דבאים יסורין על השוגגין ואינם בתורת עונש, דכיון שהוא שוגג, לא מגיע לו גהינם, אבל מ״מ אין שכרו מהמצוות שעשה מושלם, ועל זה הקב״ה שולח לו יסורין, כדי לכפר על השוגגין ויגיע לו השכר האמיתי על המצוות שעשה, ולכן נקראים יסורין של אהבה, וכל זה בזמן שאין ביהמ״ק קיים, אבל בזמן שביהמ״ק קיים היה מביא קרבן ומתכפר לו.

ג

שיטת הר״ן

הר״ן (בדרשות דרוש י׳ עמ׳ קע״ה בהוצאת מכון שלם) כתב דבאמת מיירי בצדיק שאין לו חטא, אבל אי אפשר לאיזה צדיק שעם היות שאיננו חוטא והוא מקיים המצוות כולן, שלא יטרידוהו מעט תאוות העולם מהתדבק בבוראו, אלא א״כ יהיה במדרגה היותר גדולה ממדגת הצדיקים, ואעפ״כ אינו נקרא בזה חוטא ועובר עבירה, שלא היה יהושע חוטא מפני שלא הגיע למדרגת משה. ומפני זה ה׳ יתברך לפעמים מביא יסורין על הצדיקים, אעפ״י שלא נכשלו בעבירה, אלא כדי שיוסיפו עוד להתרחק מעניני העוה״ז ושלא יתפתו אליו כלל.

זאת אומרת דאין היסורים אלא היכי תימצי כדי שלא יפול בעבירה.

ד

שיטת המאירי

המאירי (אבות פ״ד מי״ט) כתב וז״ל וכן צריך שיאמן לפי דרכי הדת לא שיהיה דבר בעול וחמס ובהעדר הסדר חלילה לאל מרשע ושדי מעול. ואל יטעך ענין יסורין של אהבה שאין עניינו אלא שקורבתו אליו יתברך תענישהו יותר בהמרותו והוא שאמר כי את אשר יאהב ה׳ יוכיח וכאב את בן ירצה, כלומר שיוכיח יותר הבן אשר יבחר בו, וכן רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם, וכן בקרובי אקדש וסביביו נשערה מאד וכו׳, עכ״ל.

ולפי זה פשפש ולא מצא, היינו שלא מצא שעבר על איסור להדיא, ויתלה ביסורין של אהבה על איזה הנהגה שעשה שלפי דרגתו יש עליו קפידא.

ה

שיטת הרלב"ג

הרלב"ג (במלחמות ה' מאמר ד' פ"ה) ביאר וז"ל הנה אפשר שיהיה ההשגחה בשיביא בהם ענינים מצערים על צד ההשגחה לשמרם מדברים אחרים רעים מהם מוכנים לבא עליהם, או לכוין אל שיגיע להם טובות, משל מה שיהיה לשמרם מן הרעות, כאילו תאמר שאיש טוב הולך בדרך עם סוחרים לרכב הים, ויכנס קוץ ברגלו באופן שלא יוכל ללכת עמהם, והיה זה סבה אל שימלט מהטביעה בים, ועל כיוצ"ב אמר דוד ע"ה אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני. ומשל מה שיהיה לכוין אל שיגיע להם טובות, כאילו תאמר שכבר התעורר פלוני ללכת בשיירה ונכנס הקוץ ברגלו, ויהיה זה סיבה אל שימנע ללכת עמם ונשאר במדינה, והגיעו לו הצלחות עצומות לא היו מגיעות אם לא נשאר בה. וזה כולו והדומה אליו יקראוהו רז"ל יסורין של אהבה, עכ"ל. וגם עליו יחולו כמה מקושיות הרמב"ן, ועיין.

סימן כד

בענין אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין

(ה:) **רבי חייא בר אבא חלש, על לגביה ר' יוחנן אמר ליה חביבין עליך יסורין, א"ל לא הן ולא שכרן, א"ל הב לי ידך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין, א"ל לא הן ולא שכרן, א"ל הב לי ידך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. אמאי, לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.**

ויש לברר מה הטעם דאין חבוש מתיר עצמו. והנה בסנהדרין צה. אמרינן דאבישי אמר שם, ואוקמיה לדוד בין שמיא לארעא. ופריך נימא ליה איהו (דוד עצמו שיאמר את השם), אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין. ופירש"י אין חבוש, אין דעתו מכונת לומר השם. חזינן דהא דאין חבוש מתיר עצמו הוא משום דחסר לו בכונה.

והקשה הבאר שבע מסוגיין דאי אפשר לפרש שאין דעתו מכונת, כי לְמה צריך שתהיה דעתו מכונת.

והנה לכא' הא דבסוגיין היו מקימים אותם לכא' היה ענין של תפלה, וצ"ב א"כ למה היה צריך לתת לו את היד. ויעויין בחיד"א (בפתח עינים סנהדרין שם) שכתב לפרש בשם האריז"ל דגם בסוגיין היו מכונים בשם ועי"ז היו מקימים אותם. וא"כ לק"מ על פירושו של רש"י דשפיר אפ"ל גם הכא דאין דעתו מכונת לומר השם.

ואילו הבאר שבע צ"ל שהבין באופן אחר, ואולי הבין שהיה ענין של גזירת הצדיק כדי לבטל גזירת המקום, ועל זה הקשה דא"כ למה אמרי' דאין חבוש מתיר עצמו, הרי זה לא ענין של כונה.

ומכח זה מבאר דלא כרש"י אלא כתב דהטעם דאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין הוא משום דאיתרע מזליה, ומידת הדין מתוחה כנגדו.

ולפי ב' הפירושים עומדת קושיא מדברי חז"ל שהובאו ברש"י (בראשית כ"א י"ז) על הפסוק וישמע אלקים את קול הנער, דיפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל. וצ"ע הרי אינו יכול לכוין כראוי, וגם מדת הדין מתוחה כנגדו.

וכבר עמד בזה הרא״ם (שם), וכתב לתרץ דאה״נ וצ״ל דבמצי מכוין עדיף טפי תפלת החולה על עצמו, והא דר׳ יוחנן מיירי שלא היה יכול לכוין, ואז אמרי׳ דתפלת אחרים עדיף.

ועי׳ מה שכתב בגור אריה (שם), ודבריו צ״ב.

שו״ר בפירוש הטור עה״ת (שם) שכתב וז״ל אעפ״י דאין חבוש מתיר עצמו, תפלה שאני, כדאשכחן בחזקיהו ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל, עכ״ל. ומבואר מדבריו דלא ס״ל כרש״י דהטעם הוא משום כונה, אלא צ״ל דס״ל כבאר שבע והא דאיתרע מזליה לא נאמר לגבי תפלה, וצ״ב.

סימן כה

בענין לימוד לפני התפלה

(ה:) **תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי וגו׳ לא תימא לפני מטתי אלא אימא סמוך למטתי, ע״כ.**

ופירש״י סמוך למטתי, כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי, עד שאקרא ק״ש ואתפלל.

ובתוס׳ כתבו עליו וז״ל ורש״י פירש אפי׳ ללמוד שאסור קודם תפלה, ולא ידעתי מנא ליה, אבל ראייה דשרי ללמוד קודם דלקמן יד: אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק״ש כי מטא זמן ק״ש וכו׳.

והנה יעויין שם בסוגיא דמקשינן על הא דרב קרא ק״ש ואח״כ מנח תפילין, היכי עביד הכי הרי בברייתא תניא דקודם צריך להניח תפילין ואח״כ קורא ק״ש ומתפלל, ומשני רב כרבי יהושע בן קרחה ס״ל דאמר עול מלכות שמים תחלה ואח״כ עול מצוות. ומקשינן אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה, קריאה לעשיה מי שמעת ליה. ותו מי סבר ליה כרבי יהושע בן קרחה והאמר רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק״ש, וכי תימא בדלא מטא זמן ק״ש וכו׳, מ״מ קשיא לרב, שלוחא הוא דעוית (השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא והגיע זמן ק״ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו), ע״כ.

והנה בהא דפריך מסהדותיה דרב חייא בר אשי פירש רש״י דהקושיא היא מהא דהיה לומד לפני התפלה, ולא מהא דמנח תפילין. ופירש הב״ח (שם) דאם הקושיא היתה מהא דמנח תפילין א״כ היכי קאמר וכ״ת בדלא מטא זמן ק״ש, הא כיון דלא מטי זמן ק״ש גם זמן תפילין לא מטא דהרי שניהם זמנם משיכיר, אלא ודאי דהקושיא היתה מהא דלמד לפנ״כ, [והא דבאמת לא הקשה מהא דמנח תפילין היינו משום שרצה להוכיח דרבי אפי׳ בקריאה דמצוה (כלימוד תורה) לא ס״ל כריב״ק, ע״ש בדבריו ובהגהות הגר״א]. וע״ז קאמר וכ״ת בדלא מטא זמן ק״ש.

נמצא לפי״ז דלפי המסקנא באמת בעינן להניח תפילין לפני ק״ש, ושאני רב דשלוחא הוא דעוית, א״כ שוב אפשר לומר דס״ל כריב״ק דקריאה של עומ״ש קדים לקריאה של מצוה, וא״כ הא דהיה לומד לפני התפלה עדיין בעינן למיקם בדלא מטא זמן ק״ש.

וא"כ צ"ע מה הקשו התוס' על רש"י מהתם, הרי שם מיירי בדלא הגיע זמן ק"ש ולכן היה מותר ללמוד, ולעולם אימא לך דכשהגיע זמן ק"ש אסור ללמוד כשיטת רש"י.

ולכא' אפשר לומר דהתוס' למדו דהקושיא מלימוד תורה היא דהגמ' הבינה דזה נקרא עשיה דמצוה (ולא קריאה) עיי"ש בב"ח, ולפי"ז לפי המסקנא דבאמת עשיה דמצוה היא לפני קריאה דעומ"ש ולכן היה מניח תפילין לפני ק"ש תו לא בעינן למיקם בדלא מטא זמן ק"ש, דלעולם י"ל דמטא זמן ק"ש ובכל זאת הותר לו לעשות עשיה דמצוה לפני קריאה דעומ"ש (ולכא' זו כונת המעדני יו"ט באות מ'), ועל זה הקשו התוס' דמבואר דמותר ללמוד לפני התפלה.

אולם מהתוס' לא משמע הכי דכתבו דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש, ומדהוסיפו כי מטא זמן ק"ש (וזה לא כתוב בסוגיא שם) משמע דעד עכשיו דיברו כשלא מטא זמן ק"ש.

ובעיקר הקושיא עמד המהרש"ל וכתב די"ל דלשון כשעמדתי ממטתי משמע אחר שעלה עמוד השחר מיד אף שלא הגיע זמן ק"ש, וכ"כ במהרש"א דמדתלה הדבר בסמוך למטתו ולכא' הוה ליה למיתלי באם הגיע זמן ק"ש או לא, אלא משמע דאף בדלא הגיע זמן ק"ש אסור, ושפיר הקשו התוס' דזה נסתר מהסוגיא דלקמן.

ובנמוקי הגרי"ב (על המהרש"א) כתב דקושיית התוס' היא אף אם נימא דרש"י מיירי דוקא כשהגיע זמן ק"ש, מ"מ תיקשי מהסוגיא דהתם דאמרי' וכי תימא בדלא מטא זמן ק"ש, משמע דבהו"א סבר דמיירי כשהגיע זמן ק"ש, וא"כ מוכח דאף שהגיע זמן ק"ש מותר ללמוד. וכ"כ הגר"א (בסי' פ"ט ס"ו).

ובהגהות להר' אלעזר משה הורוביץ כתב דהנה חלוק הזמן של תפלה מהזמן של ק"ש, דזמן ק"ש היא משיכיר משא"כ תפלה דאינו תלוי ב"ובקומך", מתחיל זמנה מעמוד השחר. והנה מבואר בסוגיא התם דרב היה לומד עד דמטא זמן ק"ש, וצ"ב הרי כבר לפנ"כ מטא זמן תפלה, אלא מוכרח דמותר ללמוד לפני התפלה, ושפיר הקשו התוס'. (וכן נראה כונת הב"ח בהגהותיו על הרא"ש, וכנראה שרק מוחק מלת ק"ש). ודוק דרש"י כתב דאסור ללמוד לפני ק"ש ותפלה ואילו התוס' רק ציטטו דברי רש"י על תפלה ועליהם הקשו קושייתם. וכן משמע ברבינו יונה דכל החידוש בדברי רש"י היא בנוגע לתפלה עיי"ש.

והנה רבינו יונה ציין למעשה אחר ברבי (בדף יג:) דהיה מלמד לתלמידיו וכשהיה זמן ק"ש היה מעביר ידיו על גבי עיניו וקורא ק"ש וחוזר ללמודו, ובשלמא לפי הראמ"ה דכל קושיית התוס' היא מתפלה, וכן לפי הגרי"ב דכל הקושיא היא רק מכשמטא זמן ק"ש, ניחא הא דלא הקשו התוס' מהכא, דכאן מיירי לענין ק"ש וכשלא מטא זימנא, אבל לפי המהרש"א והמהרש"ל צ"ע למה התוס' לא הקשו מהתם.

ולתרץ את רש"י כתב הרא"ש דכל האיסור הוא באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכ"נ דאיכא למיחש דלמא מיטריד בגרסתיה ויעבור זמן תפלה וק"ש.

ורבינו יונה מתרץ דכל האיסור הוא רק כשלומד לעצמו מפני שיכול להתפלל תחלה ולחזור ללמודו אח"כ, אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ. והובאו ב' התירוצים להלכה בשו"ע (סי' פ"ט ס"ו).

סימן כו

בדינא להמתין לחבירו בבהכ"נ

(ה:) **תניא אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא, טורפין לו תפלתו בפניו שנא' טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ, ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנא' ויעתק צור ממקומו וכו'.**

והנה בתוס' כתבו בשם רבינו תם דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש להמתין, והיינו דאם מניחו יחידי שמא יסתכן מהמזיקין שמצויין שם יותר, וכ"כ תר"י בשם רבינו חננאל.

וכתבו התוס' דהר"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. ולא כתב הר"י טעם הדבר למה להחמיר אף בבהכ"נ שלנו.

ועי' בתר"י שכתב ונראה דאפי' בבתי כנסיות שבעיר יש זה הדין שדרך העולם כשאדם עומד יחידי בתפלה תפלתו מתבלבלת.

ויש להסתפק בכונתם בהא דאדם יחידי תפלתו מתבלבלת, האם הוא דוקא בלילה משום דמפחד (אפי' שאין מזיקין בבהכ"נ שלנו, מ"מ מפחד משום הלילה), או דילמא מיירי אפי' ביום.

ומצאנו בזה פלוגתא, דיעויין בטור (בסי' צ') שהביא בשם ר"י דהיה ממתין אף בבהכ"נ שלנו ואף ביום, אולם בשו"ע (שם סט"ו) כתב דהאיסור הוא אף בבהכ"נ שלנו אולם רק בלילה.

וברבינו חננאל הנד"מ כתב טעם אחר לדינו של אבא בנימין דהוא מפני שגורם לשכינה להסתלק, לפיכך טורפין לו תפילתו לזה שיצא והניחו לחבירו ויצא, כי השכינה שרויה אפי' בשנים שנא' אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וכיון שיצא גורם לשכינה שתסתלק. ואף שגם באחד שעוסק בתורה יש שכינה, צ"ל שמ"מ יש דרגות בהשראת השכינה, והמעלה של שנים מסתלקת. ויש להעיר דלכא' השכינה נמצאת כששניהם עוסקים בתורה או בתפלה אבל כאן שהוא כבר גמר תפילתו, אז רק יש שכינה משום אחד שעוסק בתפלה, וא"כ מה החסרון במה שיצא.

עכ"פ לפי דבריו נמצא דזה אף בבהכ"נ שלנו ואף ביום, ואפשר שזהו הפשט בשיטת ר"י.

והנה הרמב"ם השמיט דין זה ורק כתב (בפ"ט מהל' תפלה הי"א) דתקנו בליל שבת ברכת מעין שבע כדי להמתין למי שנתאחר לבא ולא השלים תפלתו שלא ישאר לבדו בבה"כ ויבא לידי סכנה. וצ"ע למה השמיט דינא דסוגיין.

ועי' במאירי דכתב וז"ל מדרכי המוסר ומטכסיסן של אוחזים מעשה ת"ח בידיהם, שאם נשארו בערבית שנים בבהכ"נ והתפלל האחד קודם חברו שימתין לחברו עד שיתפלל ולא יניחהו יחידי, ואם לא עשה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו ותפלתו אינה ראויה להתקבל מפני שיצא שכר תפלתו בהפסד רוע מוסרו, ואם המתין לו נכפל שכרו.

הרי דכתב דאין זה דין אלא רק מדרכי המוסר ומתכסיסיו, ואפשר דהוציא זה ממה שלא אמרו אבא בנימין בלשון איסור. אשר מעתה מובן דכך למד הרמב"ם ושפיר השמיט האי דינא, כי ס"ל דאינו אלא מדת חסידות.

סימן כז

בענין מציאות ומהות המזיקין

(ו.) **תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריאה יכולה לעמוד מפני המזיקין וכו'.**

הנה יעויין ברמב"ם (סוף פי"א מהל' עבודה זרה) ובמורה נבוכים (ח"ג פל"ז) דכתב דכל מעשה הכשוף מעונן ומנחש כלם תהו והבל ואינם דברי חכמה, אלא מעשה תעתועים, וזה כי ס"ל שאין מציאות של שדים. ובמאירי הלך בעקבותיו (כבר הבאנו לעיל לענין ק"ש על המטה, ועיין לו בסוגיא של סוף פסחים דמבאר כל האגדות של שדים באופן אחר), וכן ס"ל לדרך אמונה (במאמר ב' שער ב') וכתב שאינו מוכרח מדברי חז"ל שיש שדים, דכל המקורות אפשר שיבוארו על דרך זה שיקראו לפעולות הדמיון שדים, והם צורות ברורות בדמיון מזיקות לשכל אנושי ולא יראו כי אם בדמיון, אם שיהיה להם מציאות, ואם שלא יהיו נמצאים אלא כפי ציור הדמיון.

אולם הרבה ראשונים ואחרונים מאמינים במציאות השדים, ופירשו כל הסוגיות המדברות בענין הזה כפשוטם, ומהם: הרמב"ן (ויקרא י"ז ז'), הרשב"א בתשובותיו (סי' תי"ג), הריב"ש (סי' צ"ב), רב חסדאי קרשקש בספרו אור ה' (מאמר ד' דרוש ו'), ספר האמונות (שער ה' פ"א), האברבנאל (פר' שופטים), הכוזרי (מאמר ה' סי' י"ד), רבינו בחיי (פר' בראשית ועוד), הספורנו (במאמר כוונות התורה), ועי' לרבי מנשה בן ישראל בנשמת חיים (מאמר ג' פי"ב) שהאריך להוכיח כדבריהם.

ובענין מי הם השדים, יעויין בבראשית רבה (פ"ז סי' ה') עה"פ את כל רמש האדמה, רבי אומר אלו השדים שברא הקב"ה את נשמתן ובא לבראות את גופן וקדש השבת ולא בראן. הרי דהם בריאה חדשה שנברא בששת ימי בראשית.

אולם הספרונו (במאמר כונות התורה) כתב וז"ל ונראה שהשדים הם נשמות רשעי ארץ נבדלות זו מזו לרוע כפי מה שהיה רב רשעם בעוה"ז וכו', וזה לזמן קצוב להם בגזרת האל ית' כפי מדרגת רשעם למען ישאו את עונם ברעב ובצמא וכאב ושבר רוח כאמרו הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו וגו' ואתם תצעקו מכאב לב וגו', עיי"ש שהאריך. וכן נקט בספר מעשי ה' (לרבי אליעזר אשכנזי, מעשי בראשית פ"ב) עיי"ש אריכות בזה.

ובמהות השדים האריך הרמב"ן (שם) וכתב דגוף האדם וכל בעלי הנפש והצמחים והמתכות הם מארבע יסודות, שהם אש ומים אויר ועפר, והם נתחברו בכח אלקי להיות גוף גס מורגש. אבל השדים הם יצירה משני יסודות, מן האש ומן האויר, והיה מהם גוף אינו נרגש ולא מושג לאחת מן ההרגשות, והגוף הזה הוא רוחני יטוס לדקותו וקלותו באש ובאויר, וכאשר ההרכבה בכל דבר סבת ההויה וההפסד במורכב מארבע יסודות, כך היא במורכבים האלו משני היסודות כי בהתחברותם יהיה בעל הגוף חי ובהתפרדם יהיה כמת, ולכך אמרו רבותינו (חגיגה טז.) ו' דברים נאמרו בשדים, ג' כמלאכי השרת וג' כבני אדם, ג' כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסים כמלאכי השרת, ויודעים מה שעתיד לבא כמלאכי השרת, יודעים ס"ד, אלא אימא שומעין מה שעתיד להיות. ג' כבני אדם, אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין

כבני אדם, ומתים כבני אדם. וסיבת המיתה פירוד החיבור, היא הסיבה בכל המורכבים, וסיבת הטיסה בקלות יסודותם כאשר נראה גם בעוף, כי מפני שגברו עליו האש והאויר, והיסודות האחרים בו מעטים הוא טס ופורח, וכ״ש אלו שאין בהם מן היסודות הכבדים כלום שטיסתן גדולה, יעופו ולא ייגעו. וענין האכילה ללחוך מן המים והאש הריחות והליחות וכו׳, והוא ענין ההקטרות שיעשו בעלי נגרומנסיאה לשדים וסיבתה היובש אשר תיבש האש אשר באויר בגופן, וצריך להחזירה כאשר היא האכילה באדם לצורך מה שהוא ניתך ממנו. וענין מה שאמרו שומעין מה שעתיד להיות, כי בטיסתן באויר השמים יקבלו העתידות משרי המזלות השוכנים באויר וכו׳.

אולם עי׳ ביפה תואר (בב״ר שם) דהביא דיש אומרים דהם כחות רוחניים לגמרי.

ובנשמת חיים (שם) הביא מהזוהר דיש כמה סוגים מהם יש מהם תלמידי חכמים, ויש מהם עמי ארצים, ויש מהם שיודעים סתרי תורה. וכן הביא מאפלטון דיש ביניהם חכמים גדולים ויש ביניהם טפשים וסכלים אשר אינם יודעים מימינם לשמאלם, עיי״ש.

סימן כח

בענין מחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה

(ו.) **מאי ולחושבי שמו, אמר רב אשי אפי׳ חישב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ע״כ.**

וסוגיא זו הובאה ביתר ביאור בקידושין מ. דאיתא התם מחשבה טובה מצרפה למעשה שנא׳ אז נדברו יראי ה׳ איש אל רעהו ויקשב ה׳ וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה׳ ולחושבי שמו, מאי ולחושבי שמו אמר רב אסי אפי׳ חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. מחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה שנא׳ און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה׳, ואלא מה אני מקיים הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם, מחשבה שעושה פרי הקב״ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי אין הקב״ה מצרפה למעשה. עולא אמר כדרב הונא דאמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, הותרה לו ס״ד אלא נעשית לו כהיתר.

א

פלוגתא דראשונים בפשט הסוגיא

בביאור הא דמחשבה שעושה פרי, פירש רש״י דהיינו שקיים מחשבתו ועשה, וזאת המחשבה מצרפה למעשה, ונפרעים ממנו אף על המחשבה, עכ״ל.

נמצא דהא דבמחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה היינו כשלא עשה מעשה, אבל אם עשה מעשה כן מצרפה למעשה. ולכא׳ כשעשה מעשה מה שייך לצרפה למעשה הרי כבר יש מעשה, אלא מוכרח מזה דכל הדיון כאן הוא אם מענישים על המחשבה, וכמו שכתב רש״י ״ונפרעים ממנו אף על המחשבה״, ולזה הגמ׳ קורא ״מצרפה למעשה״, יוצא דאין כאן צד שהקב״ה מעניש על המחשבה כמו למי שעשה מעשה. וא״כ דכוותה במחשבה טובה אין הכונה במה שאמרו ״מצרפה למעשה״ לומר שמשלמים לו שכר כמי שעשה מעשה, אלא הכונה היא רק שמשלמים על המחשבה, ולפי״ז הא דאמר רב

אסי "מעלה עליו כאילו עשאה" היינו לומר דכמו שבעשה את המצוה משלמים על המחשבה דהרי הוי מחשבה דיש בה פרי, גם כשלא עשה המעשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה וישלמו לו על המחשבה, אבל לא שמענו שהשכר יהיה כמי שעושה המצוה, וכמדומה שזה דבר חידוש ונגד המקובל.

אולם לא כן מבואר במאירי (קידושין שם) דכתב וז"ל לעולם יזהר אדם שלא להרהר בעבירה שאעפ"י שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה כלומר שאין נענש בה כאלו עשה מעשה, מ"מ נענש הוא עליה אחר שהוא מכוין בהרהורו לכונת עשיית העבירה ושלא נמנע מעשייתה מצד כבישת יצרו אלא שלא נזדמן לידו להוציא הרהורו לפועל.

הרי דלמד דבמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה היינו דלא נענש כאילו עשה מעשה, אבל מ"מ נענש, וא"כ דכוותה גבי מחשבה טובה, יוצא דאפי' שלא עשה מעשה מ"מ נותנים לו שכר כאילו עשה מעשה.

וצ"ע איך יפרנס הסוגיא דמחשבה רעה שעושה פרי הקב"ה מצרפה למעשה, וכי למה בעינן שיצרפה למעשה, אם כבר איכא מעשה, אטו יענש כאילו עשה את החטא פעמיים, אתמהה.

ועוד יש לעיין הרי קי"ל דאונס כמאן דעביד לא אמרינן עי' ש"ך (חו"מ סי' כ"א) ובקצוה"ח (שם) דהביאו מירושלמי דהוי פלוגתא דר"י ור"ל וקי"ל כר"י דאונס כמאן דעביד לא אמרינן, וצ"ל דאה"נ כאן במצוות התחדש מחסדו יתברך דאונס כמאן דעביד אמרינן (שו"ר שכ"כ בשו"ת חת"ס חו"מ סי' א' ד"ה ולפי הנלע"ד, וכ"כ בבית הלוי עה"ת סו"פ יתרו), וצ"ע דמ"מ מסברא אינו מובן על מה יקבל שכר.

עוד צ"ע לפי המאירי מהא דהגמ' בקידושין לט: הוכיחה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא ממי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת, ופרכי' ודילמא מהרהר בעבירה הוה, ומשני מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, וקשה הרי מ"מ איכא עונש על המחשבה. ושמא ברירא ליה לגמ' דודאי לא מגיע לו מיתה משום זה.

אולם בעיקר דבריו עי' ברבינו בחיי (דברים כ"ט י"ח) דהביא בשם הרמב"ן שעל המחשבה רעה אינו נענש כלל, וא"כ לדבריו אפשר לומר כנ"ל בדעת רש"י דעל מחשבה טובה נותנים שכר בעד המחשבה ולא בעד המעשה. ועי' שם ברבינו בחיי דפליג על זה וס"ל דנענשים גם על המחשבה, וכן האריך בספרו כד הקמח (ערך טהרת הלב).

הרי לן פלוגתא דראשונים דדעת רש"י והרמב"ן דבמחשבה טובה משלמים שכר על המחשבה ולא על המעשה, ובמחשבה רעה לא נענשים כלל על המחשבה, ואילו לפי המאירי במחשבה טובה משלמים שכר כאילו עשה מעשה, ובמחשבה רעה מענישים על המחשבה, אבל לא כאילו עשה מעשה.

ב

ביאור הפלוגתא ובביאור החילוק בין ישראל לעכו"ם

ולפי רש"י דמשלמים על מחשבה טובה, יש לעיין דאיזה מצוה קיים בזה שלכן מגיע לו שכר.

ואפשר לומר דהנה בכל מצוה איכא ב' ענינים, א' עצם המצוה שזה דבר טוב והיא הסיבה שהקב"ה ציוה עליה. ב' מה שהוא מתגבר על יצרו ומכניעו לעשות רצון ה'. ועל כל אחד מהענינים האלה מגיע לו שכר, וכל שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, אף

שאין כאן עצם המצוה, מ"מ מגיע לו שכר על מה שבחר בטוב והכניע את יצרו.

ובפרט לפי רבינו יונה (שע"ת שער ג' אות י"ז) דכשבוחר בטוב מקיים מצות עשה דובחרת בחיים, ולכן איכא שכר על המחשבה.

שו"ר שרבינו יונה עצמו כתב כן בשערי העבודה (אות מ"ט) וז"ל ועל הבחירה בלבד יקבל שכר כאילו השיג חמדה אחרי אשר איננו יכול להשיג יותר, כי הבחירה מצות עשה היא שנא' ובחרת בחיים, ואמרו ז"ל כל מי שעלה בלבו לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, עכ"ל.

עוד אפשר לומר דהנה ידועים דברי הרמב"ן (שמות כ' ח') דמצות עשה היא היוצאת ממדת האהבה ומצות לא תעשה יוצאת ממדת היראה, וא"כ נמצא שכל המקיים עשה, חוץ מקיום המצות עשה, עוד מקיים מצות אהבת ה' שעושה רצונו, וכל העובר על לא תעשה, מבטל בזה גם מצות יראת ה'. וא"כ ברור שכל שחשב והחליט בדעתו לעשות המצות עשה כבר מקיים בזה מצות אהבת ה', ולא בעינן עד שיעשה המעשה, ומובן הא דמשלמים על מחשבה טובה.

ולפי ב' הדרכים נמצא דבמחשבה רעה מן הדין מגיע לו עונש, וזהו מחסדו יתברך שלא מעניש על המחשבה אלא עד שיגיע למעשה, ואז מעניש אף על המחשבה, ולפי עולא כשעבר ושנה, כבר לא מתנהגים איתו בחסד, ומענישים אף על המחשבה.

עוד אפשר לומר דכיון שהמחשבה היא גורמת למצוה שתבא, מגיע על זה שכר, כעין גדול המעשה יותר מן העושה, (עי' מאירי לקמן ח: דכתב וז"ל כל העושה דבר על דעת שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה בט' כדי שיוכל להתענות בי' הרי אכילתו נחשבת למצות תענית, עכ"ל).

ובפשוטו לפי דרך זה בעינן שיעשה את המצוה בפועל כדי שיהיה מגיע לו שכר על הגרמא דמצוה, וא"כ נמצא דבמחשבה רעה הוי מן הדין מה שלא מצרפה למעשה עד שיעשה המעשה, ואילו במחשבה טובה הוי מחסדו יתברך (ויש לפלפל דאולי כשם שמצאנו אחרונים הסוברים בלפנ"ע שהנותן מכשול לפני חבירו עובר באיסור אעפ"י שחבירו אינו נכשל, א"כ שמא ה"ה כאן), אבל צ"ע לפי"ז דברי עולא למה כשעבר ושנה כבר מצרפים המחשבה למעשה, הרי סו"ס המחשבה לא גרם שום עבירה, ושמא הוי משום עונש.

ואילו המאירי סובר דכיון שמן הדין מגיע עונש על המחשבה רעה, ברור דגם יענש על המחשבה. והא דמחשבה טובה מצרפה למעשה היינו דיקבל שכר כעושה מצוה. נמצא לפי דבריו דבמחשבה רעה הוי מן הדין דאינו מצרפה למעשה ובמחשבה טובה הוי מחסדו יתברך, וגם לפי דבריו צ"ל דדברי עולא דבעבר ושנה מענישים אותו כאילו עשה המעשה, הוא משום עונש.

והנה בתוס' (קידושין לט: ד"ה מחשבה) כתב דבעכו"ם הוי איפכא דמחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה טובה אין הקב"ה מצרפה למעשה.

וצ"ע למה יהיה שונה בין ישראל לעכו"ם, הרי כל מה ששייך שינוי ביניהם היינו במה שזה ממדת החסד, בזה יש לומר שהקב"ה רק עשה את החסד עם ישראל ולא בעכו"ם, אבל במה שזה מן הדין אין שום טעם לחלק ביניהם, וא"כ לפי כל הדרכים צריך עיון.

והנה עד עכשיו נקטנו דהמחשבה טובה והרעה היא אותה מחשבה, ויש כאן מדת החסד שמחלק בין מחשבה טובה למחשבה רעה, לכל אחד מן הדרכים כדאית ליה.

אולם במשך חכמה (בראשית כ"ב י"ד) ביאר החילוק בין מחשבה טובה לרעה, עפ"י דברי הרמב"ם (בהל' גירושין פ"ב ה"כ) דנפש היהודי בעצם רוצה לעבוד את הקב"ה, ולכן אם חושב הישראל לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מצטרפת למעשה, כי המחשבה נתעצמה וחקוקה בנפש הישראלי, ומצדו אין עיכוב כלל. אבל חשב לעשות רעה, היא רק כפורחת אבל זה אינו מרצונו האמיתי, כלומר דאין כאן מחשבה גמורה ואפשר שבבא המעשה לידו התחרט ולא יעשנה, ובזה ביאר החילוק בין עמ"י לעכו"ם שבעכו"ם הוא היפך זה, עיי"ש.

ולכא' כן נראה מדברי רש"י דעל הא דאמר עולא שבעבר ושנה מצטרפת למעשה, כתב וז"ל כי הדר מהרהר לעשות מצטרפת למעשה ואפי' לא עביד לה אין חזרתו לשם שמים, אלא שלא הוצרך לה, עכ"ל. הרי דכל הדיון הוא אם המחשבה היא גמורה או לא, וכל שעבר ושנה אמרינן דמחשבתו גמורה, וא"כ י"ל דה"ה במחשבה טובה שמצטרפת למעשה היינו כי אמרינן שמחשבתו גמורה.

ויש לעיין איך שייך לעשות כללים בזה, והרי קמי שמיא גליא אם מחשבתו היתה גמורה אם לאו, וצ"ע.

ולפי פשט זה נמצא דמן הדין מגיע שכר ועונש על המחשבה, וכל החילוק הוא שבמחשבה רעה אין כאן מחשבה גמורה, והדברים מתיישבים רק לפי ב' הדרכים הראשונים ולא כדרך הג', וכן לא כהמאירי.

ובאמת המאירי לא הזכיר החילוק בין ישראל לעכו"ם, ושמא לא ס"ל לחלק בזה.

ג

מקור לשיטת המאירי

ואפשר דמקור דברי המאירי דאיכא עונש על מחשבה רעה הוא מהסוגיא בנזיר כג. ת"ר אישה הפרם וה' יסלח לה, במה הכתוב מדבר באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר שהיא צריכה כפרה וסליחה, וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוין לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוין לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה.

וצ"ע למה צריכה כפרה הרי רק איכא מחשבה רעה ואין הקב"ה מצרפה למעשה. ואפשר דהגמ' הזאת שמשה כמקור להמאירי לומר שבאמת נענשים אף על המחשבה.

ואילו לפי רש"י י"ל כהמשך חכמה דהא דבמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה הוא רק משום דאמרינן דאין לו מחשבה גמורה, וכיון שהוא ישראל שרצונו לעשות רצונו יתברך שמא לא היה בא לידי מעשה, וא"כ כ"ז שייך כשלא עשה המעשה, אבל כשעשאו נמצא דגם המחשבה הרעה היתה חקוקה בלבו, וע"ז צריך כפרה וסליחה. וא"כ לכא' מוכרח מסוגיא זאת כביאור המש"ח ודלא כביאורינו.

שוב מצאתי במדרש (במד"ר פר' ח' סי' ה') עה"פ איש או אשה כי יעשו וגו' והתוודו את חטאתם, וז"ל כי יעשו שחשבו לעשות ולא עשו, ללמדך שמשעה שמחשב אדם לחטוא כמועל במקום. ועיי"ש בפירוש המהרז"ו דפי' דכונת המדרש הוא כשחישב ועשה דאז נענש אף על המחשבה, אולם דבריו צ"ע דלהדיא אמרו במדרש שחשבו לעשות ולא עשו.

ולכן נראה דהכונה כהמאירי דגם על המחשבה איכא עון, ואפשר דזהו מקורו.

ד

בענין עולה מכפרת על הרהור הלב

כתיב (ויקרא א׳ ג׳) אם עולה קרבנו וגו׳ ונרצה לו לכפר עליו. ויל״ע על מה באה העולה לרצות.

ומצאנו בזה חילוקי דעות דהנה בזבחים דף ז. מבואר דבאה לכפר על מי שמבטל עשה, וכן איתא ביומא לו. רבי עקיבא אומר אין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה, וכ״פ הרמב״ם (פ״ג מהל׳ מעשה הקרבנות הי״ד).

אולם עי׳ בויק״ר (פר׳ ז׳ סי׳ ג׳) דאיתא רבי שמעון בן יוחי אומר אין העולה באה אלא על הרהורי עבירת הלב, אמר ר״ל מקרא מלא הוא והעולה על רוחכם היה לא תהיה, העולה מכפרת על העולה על רוחכם וכן באיוב הוא אומר והעלה עולות מספר כולם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם הדא אמרה אין העולה באה אלא על הרהורי הלב, והובא ברמב״ן (ויקרא א׳ ד׳). וכן איתא במדרש תנחומא (תצוה אות ט״ו), ובתרגום יונתן בן עוזיאל (ויקרא ו׳ ב׳). ועי״ע בתנחומא (לך לך אות י׳) שהובאו ב׳ הדעות.

(וראוי לציין דהנה כבר הבאנו לעיל הסוגיא בנזיר דכשהיה מגיע ר״ע לפסוק וה׳ יסלח לה היה בוכה דנלמד משם חומר המחשבה, ותיקשי למה לא בכה כשהגיע לקרא של קרבן עולה דבאה לכפר על הרהור הלב, אלא דלר״ע לשיטתו ביומא לו. דעולה באה לכפר על עשה, אין מקור מקרבן עולה דמחשבה רעה צריכה כפרה).

ומעתה בשלמא לפי המאירי דבמחשבה רעה לא נענש כאילו עשה מעשה אבל מ״מ נענש, ניחא הא דבעינן עולה לכפר על ההרהור, אבל לפי רש״י דבמחשבה רעה אין נענשים כלל אף על המחשבה תיקשי למה בעינן עולה לכפר.

וי״ל לפי ב׳ הדרכים הראשונים (לעיל באות ב׳) דבמחשבה רעה מן הדין מגיע לו עונש ורק משום חסדו יתברך לא מעניש על המחשבה, א״כ י״ל דאף שלא מעניש אבל מ״מ צריך כפרה וריצוי, ושפיר באה העולה לזה.

ועוד אפשר דהעולה באה לכפר על אופנים דהקב״ה כן מצרפה למעשה כגון מחשבה שעושה פרי וכגון עבר עבירה ושנה בה.

וברש״ש (שם) כתב דהא דעולה באה על הרהור היינו כגון שמהרהר עתה באשה ומצייר יופיה בלבו אף שאינו מחשב כלל לעשות העבירה בפועל, זה מקרי חטא וצריך כפרה.

ה

חידושי האחרונים בענין זה

א) **עי׳** ביערות דבש (ח״ב דרוש י׳ ד״ה אבל באמת) דכתב דאפשר כשיעשה מעשה מצוה, שלא ימלט מקצת נדנוד יוהרא, וכבוד, וכו׳, אבל כאשר אין לו ומחשב וחומד למצוה זו, רק שאין סיפוק בידו, הקב״ה מצרף מחשבה זו למעשה, כאילו עשהו על תכלית השלימות והדקדוק בלי סייג ופשע, כי למחשבה אין תפיסה, והצדיק חושב אילו היה עושה מצוה בשלימות מבלי סיג ופשע, וכמחשבתו כן נחשב אצל ה׳ למעשה, עכ״ל (ועיי״ש שביאר בזה הסוגיא בתענית כה.).

ונמצא לפי דבריו חידוש גדול, דיותר טוב ליאנס ולא לקיים המצוה, דאם מקיימה אפשר שיהיה לו פניות, וגאוה וכו׳, ואילו כשנאנס יקבל שכר על מצוה שלמה, וזה

ודאי חידוש גדול ואינו מסתבר, וצ״ע. ובפשוטו ישלמו לו שכר כמו שכלפי שמיא גליא שהוא היה עושה את המצוה בלי שיאנס.

ב) **בשו״ת** שאילת יעב״ץ (ח״א סי׳ נ״ט) כתב וז״ל ויש להוכיח מאותה שאמרו המקדש את האשה על מנת שאני צדיק גמור, אפי׳ היה רשע גמור כל ימיו מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו ע״ש, ומדפסיק ותני אעפ״י שהוא רשע גמור ולא מפליג, משמע אף שגנב וגזל ועבר על כל עבירות שבתורה, מיד שהרהר בלבו לשוב הרי הוא צדיק גמור, ומי לא עסקינן דלית ליה לשלומי ואפ״ה הוי צדיק גמור משעה שהסכים לעשות תשובה שלמה וגמר בדעתו לפרוע ולצאת ידי חובתו ככל אשר תמצא ידו, דמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה, ואם אח״כ נאנס ולא עשאה מעלה עליו כאילו עשאה, עכ״ל.

ולכא׳ דבריו צ״ע טובא הרי אפי׳ שהקב״ה מצרף למעשה מה שהוא רוצה להחזיר מה שגנב, מ״מ הרי במציאות לא עשה את זה, וזה מעכב את התשובה, ואיך נקרא עי״ז צדיק גמור. ואם כונתו לומר שכיון שיש מה שמעכב תשובתו, הוי מחשבה טובה לגבי המצוה של תשובה, ג״כ תיקשי, דעד כאן לא שמענו שהקב״ה מצרפה למעשה אלא שיתן לו שכר כאילו עשה תשובה, אבל שזה יהפוך אותו מיד לצדיק גמור, זאת לא שמענו, וצ״ע.

ג) **בעיון** יעקב (כתובות קי:) כתב דדוקא בארץ ישראל אין מחשבה רעה מצטרף למעשה, לפי שאז יושבים תחת הקב״ה בעצמו, משא״כ בחו״ל שיושבים תחת השרים של מעלה, ונידונו כעובדי עבודה זרה על המחשבה כמעשה. וכתב התכלת מרדכי דלפי״ז ה״ה מחשבה טובה רק שם מצטרפת, והדברים מחודשים מאד.

ועוד דלפי המש״ח הנ״ל החילוק בין עכו״ם לישראל נובע מהרצון הפנימי שאצל הישראל רצונו לטוב הוא רצון גמור, וא״כ אין שום טעם לחלק בין א״י לחו״ל.

ד) **תנן** באבות (פ״ב משנה ב׳) וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסיעתן וצדקתם עומדת לעד, ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם.

ופירש הרמב״ם שהעמלים עם הצבור שפעמים שימנעו מעשות מצוה בעת התעסקם בצרכי צבור, ואמר שה׳ יתברך יעלה עליהם שכר כאילו עשו המצוה ההיא אעפ״י שלא עשאוה אחר שהתעסקו עם הצבור לשם שמים.

וציין הגר״א לסוגיא דידן שהנאנס ולא עשה מצוה נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה, א״כ מבואר דחידוש המשנה הוא לא חידוש משום שעוסקים בצרכי צבור, אלא זה דין כללי בכל העוסק במצוה שפטור מן המצוה, שמקבל שכר כאילו עשאה.

ה) **ביערות** דבש (ח״ב דרוש ג׳ ד״ה אמנם תדע) כתב דהא דהקב״ה אינו מעניש על המחשבה, זהו דוקא בכל השנה, אבל ביוה״כ אף על המחשבה מעניש, כי היום ההוא צריך להיות תוכו כברו עיי״ש.

סימן כט
באיסור לפסוע פסיעה גסה

(ו:) **אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' נרדפה לדעת את ה' וכו'.**

א
בענין החילוק בין ת"ח לכל אדם

ויש לעיין מהא דאיתא בשבת קיג: כדבעא מיניה רבי מר' ישמעאל בר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת א"ל וכי בחול מי הותרה, שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי, הרי דאיכא איסור לפסוע פסיעה גסה סתם, ומאי חידש רב הונא דאיכא איסור בצאתו מבהכ"נ דוקא.

ולכא' הוי סתירה משולשת דלקמן בדף מג: איתא ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם וכו' ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה, הרי דהוי דין רק לת"ח ולא לכל אדם ואילו בשבת מבואר דהוי איסור לכל אדם כי נוטל אחד מת"ק ממאור עיניו.

איברא דבסוגיא התם איכא סתירה מיניה וביה דאמרי' ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, וצ"ב הרי טעם זה שייך לכל אדם וכנ"ל ולמה ילפינן דדוקא לת"ח.

ועי' בלח"מ (בפ"ה מהל' דעות ה"ה) דהקשה כעי"ז וכתב דאפי' הדברים הנוהגים בכל שאר העם הנזכרים כאן, כתבם גבי ת"ח מפני שהוא צריך להזהר בהם ביותר.

ובביאור הדבר דת"ח צריך ליזהר בזה ביותר, כתב בבן יהוידע (בברכות מג:) דהוא משום שת"ח צריך להורות בכמה דברים התלויים בראיה כדיני אתרוג ומראה נדה וכדו', והוי גנאי לו שלא יוכל לענות, משום שיהיה לו ליקוי בראיה.

עוד כתב ליישב דהוי גנאי משום שהרי כתיב כי השוחד יעור פקחים, וא"כ כשיראו שלקוי בראייתו יהיה לו גנאי שיחשדוהו בלקיחת שוחד. (ובבניהו פי' באופ"א ולדבריו אינו מיושב הלשון גנאי, עיי"ש).

מסקנא דמילתא דבאמת הוי דין לכל אדם, ורק דת"ח צריך ליזהר ביותר משום הגנאי שבדבר.

ב
בביאור הא דמפסיד ראייתו

והנה יעויין בתוס' בתענית י: דהקשה כיון שבכל פסיעה ניטלת אחד מת"ק ממאור עיניו, א"כ בחמש מאות פסיעות גסות יהיה ניטל כל מאור עיניו של אדם והא קא חזינן דלאו הכי הוה.

ותיריץ דהפסיעה ראשונה נוטל אחת מת"ק, והפסיעה שניה נוטל פחות מן הראשונה, משום שהשניה אינה נוטלת אלא אחד מת"ק הנשארים.

אבל הקשה על זה דמאי שנא פסיעה ראשונה דנוטלת יותר מן השניה.

לכן כתב דבאמת לא ניטלת אלא בפסיעה ראשונה דוקא, ומכאן ואילך כיון דדש דש.

עוד כתב דבאמת כתירוצא קמא והא דפסיעה ראשונה נוטלת טפי היינו משום דכל ההתחלות קשות.

ג

בביאור רפואתו ע"י יין שבקידוש

והנה אמרינן התם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי. ונחלקו הראשונים בביאור הדברים.

א) **רש"י** (בתענית שם) כתב דהיינו ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה.

ויש לחקור אם כונתו דהוי רפואה באופן טבעי ובאמת כל שתיית יין מהני, והא דנקט קידוש של שבת אורחא דמילתא נקט, או דילמא הוי רפואה סגולית ודוקא נקט קידוש של שבת.

ויעויין בחידושי הגאונים (שעל העין יעקב) דכתבו דבאמת הוא באופן טבעי, וציינו לגמ' בפסחים דאמרינן דיין ישן מאיר עינים.

אולם ברבנו יהונתן מלוניל כתב דאין הכונה משום טבע היין, אלא משום זכות המצוה של קידוש, וכ"כ הריטב"א שאין רפואתו בטבע העין אלא בחביבות המצוה וקדושתה. ויש לעיין לפי דבריו למה דוקא מצוה זו היא המרפאת ולא שאר מצוות (ולקמן נאריך בזה).

ב) **התוס'** (בפסחים ק: ד"ה ידי קידוש) הביאו בשם רב נטרונאי גאון דאין הכונה על שתיית היין, אלא שיתן יין של הקידוש ע"ג עיניו. וגם הכא יש לחקור כנ"ל האם הוי רפואה טבעית או סגולית.

ג) **והרמ"א** (או"ח סי' רע"א ס"י) כתב דהיינו שיתן עיניו בנרות בשעת קידוש בכוס של ברכה, ועי' במג"א שפי' שב' פעמים נר עולה ת"ק, ולדבריו ודאי דהוי רפואה סגולית.

ד) **ואילו** המאירי (שבת שם) פירש באופן אחר לגמרי דבאמת מה שכתוב יין וקידוש הוא לאו דוקא והכונה דמתרפא על ידי מנוחת השבת, שבזה מועיל לרפא את העינים. ולפי דבריו היינו ענין טבעי.

והנה יעויין ברי"ף (בע"י) שהקשה דמאחר שיש תרופה אמאי עדיין איכא איסור בדבר, עיי"ש.

ובן יהוידע (שבת שם) כתב דבאמת בעינן לזה כוונות מיוחדות ולא כל ת"ח יודע סוד. ולפי הנ"ל דבריו קיימים רק להצד דהוי רפואה סגולית, וכבר התבאר דיש בזה מח' ראשונים.

ד

האם הוי איסור או עצה טובה

יעויין במאירי (בשבת) שכתב דאין כאן איסור אלא עצה טובה, וז"ל דאף בחול ימנע ממנה כמה שאפשר לו אלא לפי הצורך. וכ"כ המהרש"א (בח"א שבת שם) דליכא אלא משום סכנה ואין בזה איסור (ולא כל סכנה הוי איסור כמו שמצינו בהולכי מדבריות דחייבים לברך ברכת הגומל, ואין בזה איסור).

וקשה מהסוגיא שם שאמרי' מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת א"ל וכי בחול מי הותרה וכו', וצ"ע כיון דבחול אינו אלא עצה טובה ברור דאיצטריך ליה למימר דבשבת איכא איסור.

והנה לפי דבריהם תו לא תקשי מה שהקשינו בתחילת דברינו על סוגיין למה ליה לר' הונא למימר דאסור לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבהכ"נ, הרי בלא"ה איכא איסור משום מאור

עיניו, ולהנ״ל ניחא דזה לא הוי איסור אלא עצה טובה, ור׳ הונא חידש דמ״מ כשיוצא מבהכ״נ איכא איסור בדבר.

אולם הפנ״י הבין דהוי איסור כפשוטו ומקשה מסוגיין כנ״ל.

ותירץ דר׳ הונא בא לחדש דאפי׳ לצאת מבהכ״נ כדי ליכנס לבהמ״ד, או דבמחשבתו לחזור, דמצד האיסור שבחול ליכא משום דהוי לדבר מצוה, מ״מ אסור מפני הרואים שאינם יודעים שהולך לדבר מצוה, ויחשבו שעכוב בית הכנסת דומה עליו למשא, וכ״כ המעדני יו״ט.

(עדיין צ״ע למה הוצרך לומר משום דדומה שעכוב בהכ״נ הוי עליו כמשא, ולא אמר משום דיחשבו שעובר על האיסור לפסוע פסיעה גסה).

אולם המהרש״א פליג דהקשה מהו דקאמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט, הרי גם רב הונא אמר במפורש היוצא מבהכ״נ. ותירץ דהכי קאמר לא אמרן אלא היוצא מבהכ״נ ע״מ למיפק דהיינו לעשות צרכיו בחוץ, אבל היוצא מבהכ״נ כדי למיעל לבית המדרש לקיים מה שנא׳ ילכו מחיל אל חיל ודאי מצוה למירהט גם מבהכ״נ.

הרי דאזלו לשיטתם דלפי הפנ״י איכא איסור למירהט בחול וא״כ קשיא מסוגיין למה הוצרך ר׳ הונא לחדש דגם איכא איסור לצאת מבהכ״נ, אלא מוכרח דגם ליכנס לבהמ״ד אסור. אבל המהרש״א דס״ל דאין איסור לק״מ דהרי בא לחדש דלצאת מבהכ״נ איכא איסור, ולעולם לצאת כדי ליכנס לבהמ״ד מותר.

ובטעם הפלוגתא אם לדבר מצוה שרי אפשר דפליגי אם האי דינא דנראה עליו כמשאוי הוא דוקא בינו לבין עצמו או שגם צריכים להתחשב באנשים הרואים, דהמהרש״א ס״ל דהוא רק בינו לבין עצמו ולא אכפת לן מה שהאנשים יחשבו וא״כ מותר לפסוע פסיעה גסה כדי ללכת לבהמ״ד ולא אכפת לן מה שיחשבו האנשים, ואילו לפי הפנ״י צריכים להתחשב באנשים הרואים.

והנה מבואר בסוגיא דלדבר מצוה מותר וצ״ל דהוי בגדר שומר מצוה לא ידע דבר רע. (ויש לעיין אם אפשר לומר דהוי מחוייב להפסיד הדבר המועט הזה מראייתו לצורך מצוה).

סימן ל

בענין מצות ת״ת בשוכח ובאינו מבין

(ו:) **אמר ר׳ זירא אגרא דפרקא רהטא, אמר אביי אגרא דכלה דוחקא, אמר רבא אגרא דשמעתא סברא.**

וביעב״ץ פירש דעל עצם הלימוד, אין שכר בעוה״ז דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ורק על ההליכה נותנים שכר בעוה״ז.

ובמהרש״א פירש דמיירי בת״ח דאינן צריכים לפרקא דכבר יודעים דברי הלכה קאמר, ומ״מ אגרא שלהם רהטא. ומבואר מדבריו חידוש גדול דעל חזרת הלימוד אין לו שכר מצד עצמו, ואולי מיירי דבין כך היה חוזר בביתו, וצ״ע.

אולם רש״י פירש אגרא דפרקא עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי

חכם הוא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד.

ויש לחקור אם כונתו היא לומר דאינם מבינים והבחינה לזה שהרי אינם יכולים לומר שמועה זו אחר זמן, סימן שלא הבינוהו טוב. או דילמא כונתו שכיון שישכחו לאחר זמן לכן לא מקבלים שכר לימוד, וצ״ע.

ואיך שלא יהיה מבואר מכאן חידוש עצום דהלומד ואינו מבין או הלומד ושוכח לא מקבל שכר על מצות ת״ת, אלא רק שכר המרוצה, ויש לברר דבר זה.

א

בענין הלומד ואינו מבין

א) **והנה** ברמ״א (בסי׳ קנ״ה ס״א) הביא בשם רבינו יונה (בברכות ד. מדפי הרי״ף) דאף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו, הרי להדיא כדברי רש״י.

ובביאור הגר״א ציין דמקורו מהא דתנן באבות (פ״ה משנה י״ד) ארבע מדות בהולכי לבית המדרש הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו וכו׳. והיינו דהכונה באינו עושה היא דאינו מבין מה שלומד דמ״מ שכר הליכה בידו.

אולם לפי״ז תיקשי א״כ מה חידש ר׳ זירא הרי מתניתין ערוכה היא כדבריו, וצ״ע.

איברא דרש״י שם כתב וז״ל ואינו עושה שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים. וצ״ב בכונתו, ואולי ס״ל דלא יוצאים יד״ח של ת״ת ע״י ששומע מאחרים, ומשום דלא יוצאים בהרהור. ומ״מ תיקשי סתירה מרש״י בסוגיין דמשמע דאם היה מבין היה מקבל שכר לימוד על אף ששומע מאחרים.

ויעויין ברשב״ץ (במגן אבות) שכתב בשם רש״י דמיירי שהולך לבית המדרש ואינו שומע ואינו שונה ולומד, ומ״מ יש לו שכר הליכה בידו, והיינו כדברי רבינו יונה.

ב) **ובעיקר** הדין באינו מבין מה שלומד יעויין ביראים (סי׳ רנ״ד) דכתב התלמוד לא ילמוד בלא סברא ויקרא ולא ידע מה יאמר אלא שצריך לשמש ת״ח וללמוד סברתם וכו׳ ואמרינן בברכות אגרא דשמעתתא סברא וכו׳.

וכן יעויין במג״א (סי׳ נ׳ סק״ב) דעל דברי השו״ע דכתב דקבעו לשנות אחר פרשת התמיד פרק איזהו מקומן ובריתא דרבי ישמעאל כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, כתב וז״ל נ״ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין, דאל״כ אינו נחשב ללימוד.

ובשו״ע הרב (הל׳ ת״ת פ״ב הי״ב וי״ג) כתב לחלק דבתורה שבכתב אעפ״י שאינו מבין אפי׳ פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לס״ת. אבל בתורה שבע״פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל (ועי׳ ברש״י סוטה מט. ד״ה אקדושה דסדרא דלכא׳ משמע מדבריו דאפי׳ בתורה שבכתב צריך להבין, ויש ליישב דלכתחלה תיקנו באופן שיבין).

אולם יש להקשות על דבריו מהא דאיתא בע״ז יט. ואמר רבא לעולם ליגרס איניש ואע״ג דמשכח ואע״ג דלא ידע מאי קאמר. וכבר עמד בזה החיד״א (מראית עין שם), ותירץ דהכא מיירי כשאין בידו להבין והמג״א מיירי שיש לו כח להבין וקורא בבלי דעת.

ויש לציין דכדבריו נראה מדברי רש״י (בע״ז שם) שעל הפסוק דממנו הביא רבא ראייה,

כתב שמרוב התאוה לתורה היה שובר לפי יכולתו, אעפ״י שאינו טוחנה הדק היטב להכנס בעומק של הלכה, עכ״ל. הרי דמיירי במי שעושה כל השתדלותו כדי להבין ואינו מבין.

והדברים צ״ע מה הסברא לחלק בסוגי האנשים, דממ״נ אם בזה נקרא תלמוד תורה א״כ אף מי שיכול להבין ולא מבין, ואם אין זה תלמוד תורה א״כ גם למי שאינו יכול להבין (ולא נראה מדבריו דהוי משום אונס).

והנראה לומר עפ״י מש״כ בשו״ע הרב (שם) וז״ל ואעפ״כ יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעוה״ז ולא השיגה מקוצר דעתו, עכ״ל.

ומעתה ניחא דבאמת כל שאינו מבין אין זה קיום מצוה של ת״ת, ואתא רבא למימר דבכל זאת ליגרס איניש אע״ג דלא ידע מאי קאמר כדי שלעתיד לבא יוכל להשיג אותם.

שוב ראיתי שהם דברי חז״ל בדברים רבה (פר׳ כי תבא) אמר ר׳ יהושע אמר רב נחמן כל מי שבא לבהכ״נ ושומע דברי תורה זוכה לישב בין החכמים לעת״ל, שנא׳ אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין (הובא במשנ״ב סי׳ קנ״ה סק״ו), (ועיי״ע ברבינו בחיי בספר כד הקמח מערכת תורה).

עוד אפשר לבאר את דברי החיד״א עפ״י דברי הברכ״ש (קידושין סי׳ כ״ז) דכתב לבאר המקראות דמהם ילפינן מצות ת״ת, דהנה ישנם כמה מקראות על זה א׳ ובשכבך ובקומך וילפינן במנחות דף צ״ט דאפי׳ רק קרא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים המצוה, ב׳ והגית בו יומם ולילה, ג׳ ושננתם לבניך דילפי׳ בקידושין ל. שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך.

וכתב דאין המצוה של והגית כמו המצוה של ציצית דבציצית כל רגע ורגע הוי חיוב בפנ״ע, אבל בתורה הוא חיוב אחד דחל בשעת קימה לעשות לימוד של כל היום וכל הלילה, והיינו דמהקרא של והגית ילפינן דשיעור הכמות של ת״ת הוא כל היום וכל הלילה, ושיעור האיכות ילפינן בקרא של ושננתם, שאם יש מי שיכול ללמוד ברגע אחד ע״י שכלו יותר מחבירו הוא מחוייב ללמוד כפי כחו.

וכשאינו יכול ללמוד כנגד אותם שיעורים כגון שנזדמן לו מצוה או דבר אחר שמותר לו להפסיק, אז נפקע ממנו איסור ביטול, ומקיים בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. ונמצא דאי לאו קרא דבשכבך ובקומך היה אסור אפי׳ לאכול ובדרך ארץ משום דין שיעור הת״ת דושננתם ושל והגית, ע״ז בא הדין של ובשכבך ובקומך ללמד דאף אם נפקע ממנו איסור ביטול תורה ע״י האכילה והדרך ארץ מ״מ מחוייב בפרק אחד.

נמצא לפי דבריו דושננתם הוא לא מצוה בפני עצמה של ידיעת התורה אלא הוא רק שיעור באיכות המצוה של הלימוד, דצריך ללמוד עד כמה שידו מגעת.

אשר לפי״ז אפשר להבין דברי החיד״א, דהמג״א שכתב דמי שאינו מבין אין זה נחשב ללימוד מיירי במי שיכול להבין ואינו מבין דנמצא דלא קיים את הושננתם, ואילו הסוגיא בע״ז מיירי במי שאינו יכול להבין א״כ אצלו שיעור הושננתם הוא רק ללמוד לפי כחו, ועל זה אומרת הגמ׳ לעולם ליגרס איניש אע״ג דלא ידע מאי קאמר.

אולם יש לפקפק בזה דאפשר דכל הא דושננתם נותן שיעור לכל אחד ללמוד לפי כחו, היינו כשלפחות יש קצת הבנה, אבל אפשר דבגברא שאינו מבין כלום אין זה נחשב כלל ללימוד, ויהיה פטור משום אונס.

(ועיי"ע בהסכמת הגר"מ זעמבא לספר ילקוט נחמני מה שפלפל בדברי השו"ע הרב).

ובעיקר דברי רש"י יעויין באשר לשלמה דכתב לבאר עפ"י דברי החזו"א (או"ח סי' כ"ט סק"ח) דאף למ"ד דיוצאין מצות בהמ"ז ושאר מצוות ע"י הרהור, כל זה רק אם יש כונת הלב ומבינים את התוכן, אבל הרהור של אותיות ודברים לבד לא מהני מידי, ולפי"ז אפ"ל דגם אם נאמר שמקיימים מצות לימוד אף בלי הבנה, אבל אלו הבאים לשמוע דרשת החכם, הרי אינם לומדים בפה, ורק ששומעים וחושבים בלימוד, ובזה אם מבינים את השמועה מקיימים מצות לימוד ע"י הרהור בלבד, אבל כיון שאינם מבינים אלא ששומעים דברים בעלמא, לא מקיימים בזה מצות לימוד ועיקר שכרם הוא בשכר הליכה.

ב

בענין הלומד ושוכח

והנה יש לברר הפשט השני שאמרנו ברש"י שכל שלומד ושוכח, אינו מקבל שכר לימוד אלא רק שכר הליכה.

עי' ויק"ר (פר' י"ט סי' כ') אמר ר' לוי משל לטרסקל נקוב ששכר בעליו פועלים למלאותו, מי שהוא טפש אומר מה אני מועיל מכניס בזו ומוציא בזו, מי שהוא פקח אומר לא כל שכר חבית וחבית אני נוטל, כך מי שהוא טפש מהו אומר מה אני לומד תורה ומשכחה מי שהוא פקח אומר ולא שכר יגיעה הקב"ה נותן.

הרי להדיא כדברי רש"י דכל ששוכח אין כאן אלא שכר יגיעה.

וביאור הדברים במה דאין כאן שכר לימוד אף שבשעתו למד, יש לבאר עפ"י דברי החיד"א בברכ"י (סי' רמ"ו) וכ"כ בנהורא דאורייתא (מאמר ג' פ"א ה"א), דאיכא ב' מצוות בת"ת א' המצוה לקבוע עתים יום ולילה וזה נלמד מהקרא של והגית, והב' מצות ידיעת התורה וזה נלמד מושננתם לבניך שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך (ודלא כברכ"ש).

אשר מעתה יש לחקור במצות ושננתם האם היא מצוה שבכל רגע של חייו ידע את כל התורה כולה (וכל פעם שלומד הוא הכשר מצוה), או דילמא הוא חיוב אחד שחל מעת שנעשה בר מצוה שידע כל התורה ומתקיימת בסוף חייו אם יודע כל התורה, וכעין מצות פריה ורביה דאם מתו בניו נמצא שלא קיים פריה ורביה כי המצוה היא מצוה אחת שיהיה לו בנים כל חייו (וכצד השני כתב בנהורא דאורייתא).

ובזה תלוי דין השוכח תלמודו דלפי הצד הראשון יהיה לו שכר לימוד כיון שבשעה שלמד הרי הוא ידע וקיים אז מצות ושננתם (וכל זה כששכח אחרי שכבר ידע את כל התורה דאל"כ נמצא שאף פעם לא היה לו ידיעת כה"ת), משא"כ לפי הצד דהוי מצוה כל חייו נמצא דכששכח הפסיד את המצוה של ושננתם, וזהו כונת רש"י שאין לו שכר לימוד.

אולם יש להקשות על זה מדברי רבינו יונה (אבות פ"ב משנה ט"ז) וז"ל לא עליך המלאכה לגמור שלא תעלה על דעתך אינני רחב לב ולא אוכל לגומרה ומה יתרון בעמל ומה אועיל ביגיעתי, שלא עליך לגומרה, אלא אחר שבתורה אתה עמל קיימת מצות בוראך עכ"ל.

וכן הוא בילקוט (דברים י"א י"ג) אשר אנכי מצוך היום, שלא תאמר איני יכול לשמוע כל התורה וכו' משל למלך שהיה לו בור עמוק לאין סוף, שכר פועלים ומי שהוא טפש היה הולך ומביט בבור אומר אימת אני ממלא אותו, ומי שהוא פקח אומר מה אכפת לי שכיר היום אני, אני שמח שמצאתי מלאכה, כך הקב"ה אומר לו מה אכפת לך שכיר יום אתה עכ"ל.

הרי לן דעל אף שלא יגמור לדעת את כל התורה מ"מ נותנים לו שכר על עצם הלימוד, וצ"ע (עי' בשו"ע הרב פ"א ה"ה ואולי יש ליישב עפ"י דבריו שם).

ג

ביאור אחר בשוכח ובאינו מבין

המחבר (או"ח סי' מ"ז ס"ד) פסק דהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך ברכה"ת, והקשו הט"ז והמג"א מהא דפסק (שם בסעיף ג') שהכותב ד"ת אעפ"י שאינו קורא צריך לברך, וקשה שהרי בכתיבה ליכא אלא הרהור וא"כ מ"ט צריך לברך.

ובשו"ת שב יעקב (יו"ד סי' מ"ט) תירץ דבאמת טעמא בעי למה המהרהר בד"ת אין צריך לברך הרי עכ"פ עוסק בד"ת, אלא משום שהמצות עשה של ת"ת נפקא לן מדכתיב ושננתם לבניך, ולמדתם אותם את בניכם וכו'. נמצא שעיקר המצוה בדיבור שהרי בהרהור אי אפשר ללמד לבניו ולכך אין צריך לברך בהרהור, משא"כ בכתיבה שאפשר ללמד לאחרים ע"י כתיבה, וזה פשוט, ע"כ.

ולפי דבריו יש לומר דה"ה באינו מבין ובלומד באופן שישכח, שאינו מקיים מצות ת"ת דהרי הוי אופן שלא יוכל אח"כ ללמד לאחרים, ודו"ק.

אלא דבעיקר דבריו עי' ביבי"א (ח"ד או"ח סי' ח' אות י"ב) דתמה דהא בספר היראים (מצוה כ"ז) כתב שבכל שעה שחושב בד"ת והוגה בהם בלבו מקיים מצות ושמתם את דברי אלה על לבבכם, עיי"ש. נמצא שמלבד הפסוקים הנ"ל יש פסוק המורה על המצוה להרהר בד"ת בלבו, ואע"ג דבמנחות לז: דרשינן להאי קרא לתפילין שיהיו מונחים כנגד הלב, מ"מ בספרי דרשינן להאי קרא בד"ת. ועוד דהאיכא קרא (בדברים ה') ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם ומיניה דרשינן בקדושין כט: שחייב ללמוד בעצמו תורה, ונשאר בצ"ע.

ד

בענין שכר הליכה

לכא' צ"ע לפי ב' הפשטים בדברי רש"י שלא מקבל שכר לימוד משום שאינו מבין או משום ששוכח, א"כ למה יקבל שכר הליכה הרי לכא' שכר הליכה היינו מדין הכשר מצוה, וכל שלא היה מצוה לא שייך לקבל שכר על הכשר מצוה.

וכעין זה כתב בתועפות ראם (יראים מ"ע תל"ג) גבי מצות הקהל אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות, ופירש שכיון שעסוקות בהבאת הטף אינן יכולות לשמוע, ומ"מ הן באות בשביל שכר פסיעות, הרי שאין ההליכה ללמוד תורה רק בגדר מכשירי מצוה, דאפי' לא למד שכר הליכה בידו, וצ"ב.

ואולי הטעם הוא משום דהוי בגדר חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ועי' בסי' כ"ח שהבאנו מח' ראשונים אם הכונה שמשלמים לו על המעשה או על המחשבה, והנה ברור דרש"י לא מתכוין דמשלמים על המעשה דא"כ גם שכר לימוד מגיע לו, אלא ס"ל דמשלמים לו על המחשבה, וביארנו שם דהיינו על הא דבחר בטוב לעשות את המצוה, וא"כ י"ל דזהו שמשלמים לו שכר הליכה, דהיינו משום דהרי הוא החליט בדעתו לעשות המצוה עם הטורח שבהליכה.

ועי' במשנ"ב (סי' קנ"ה סק"ו) דהעכבה בבהמ"ד גופא הוי מצוה. וכונתו להא דאיתא בשו"ע (סי' קנ"א ס"א) שאיכא מצוה שנא' אשרי יושבי ביתך, עכ"ל, וצ"ב. ועי' ברמב"ם (בפי"א מהל' תפלה ה"ט) שכתב וז"ל שהישיבה שם מעסקי מצוה היא שנא' אשרי יושבי ביתך, ע"כ. ולכא' כונתו דאין כאן מצוה גמורה, אלא

דאשרי מי שיושב בביהמ"ד דעי"ז ודאי יבא ללמוד או להתפלל. ובמדרש (דב"ר פר' ז' סי' א') איתא אמר ריב"ל כל מי שנכנס לבתי כנסיות ולבתי מדרשות בעוה"ז, זוכה ליכנס לבתי כנסיות ולבתי מדרשות לעתיד לבא, מנין, שנא' אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה. וא"כ אפשר דעל זה איכא שכר הליכה.

ויעויין במהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ה) דכתב וז"ל וכן אמרו בגמ' שיש ללכת אל בהכ"נ שהוא יותר רחוק מן האדם מפני שהוא נוטל שכר פסיעות, ונראה דאין הדין הזה גבי סוכה שאם יש לו שתי סוכות האחת קרובה והאחת רחוקה אין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות כי אם בבהכ"נ כמו שאמרו ז"ל, כי בהכ"נ הוא מקדש מעט ולכן השי"ת מצוי בבהכ"נ ולפיכך כאשר הולך לבהכ"נ הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך, עכ"ל.

וא"כ אפשר דטעמו שהליכה לבהכ"נ הוי התקרבות מצד עצמו, א"כ שייך אף דלבסוף אינו למד, דלדבריו אין השכר משום טורח המצוה, אלא דההליכה גופא הוי מטרה בפנ"ע, ודו"ק.

סימן לא

בענין לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה

(ו:) **ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנא' ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו', ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנא' תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב, רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנא' ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה.**

בפשטות הני אמוראי פליגי אהדדי דלפי רב הונא רק תפלת מנחה הוי עת רצון, לפי ר' יוחנן מנחה וערבית, ואילו לר' נחמן שלשת התפלות הם עת רצון. וכ"כ בספר חפץ ה' להאוה"ח.

והנה יעויין בטור שכתב וז"ל וכשיגיע זמן תפלת המנחה יתפלל, ומאוד צריך ליזהר בה דאמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה וכו', והטעם מפני שתפלת השחר זמנה ידוע בבוקר בקומו ממטתו מתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו וכן של ערב בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשום אותה אל לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה ואם עשה כן שכרו הרבה מאד, עכ"ל.

והנה הטור רק כתב הדין דצריך ליזהר במנחה ולא בשאר תפלות, הרי דפסק כרב הונא, ובאמת בשו"ע לא העתיקו ואולי משום שפסק כרב נחמן בר יצחק ששלשתם הוו עת רצון.

וביאר בפרישה דמה שכתב והטעם וכו', בא לבאר למה זמן המנחה הוא עת רצון, ועל זה תירץ משום שהוא טרוד בעסקיו.

אולם האור החיים (שם) פירש באופן אחר הא דהוי עת רצון, והוא משום דבזמן שחרית אינו רצון לפניו דקמים כל מלכי אומות העולם ומשתחוים לשמש, וכן תפלת ערבית אינה זמן רצון דהוא זמן של דין ושל מזיקין, ולכן רק זמן מנחה היא עת רצון.

נמצא דנחלקו בהא דזמן המנחה הוא עת רצון, דלפרישה יש בו מעליותא שאין בשאר הזמנים, ואילו לאוה"ח אין בו שום מעליותא אלא דאין בה שום חסרון משא"כ באינך.

אולם יעויין במאמר מרדכי דפירש באופן אחר את דברי הטור, דכשפירש הטעם רק בא לומר למה הוצרך רב הונא להזהיר על תפלת המנחה, ועל זה תירץ משום דהוא זמן שהוא טרוד בעסקיו. והוסיף דבאמת הני אמוראי לא פליגי ולכו"ע שלשת הזמנים הוו עת רצון, אלא דרב הונא הזהיר על תפלת המנחה מטעם הנ"ל, ובא ר' יוחנן להזהיר גם על תפלת ערבית שלא תקל בזה משום דתפלת ערבית רשות, ורב נחמן בר יצחק בא לומר שאל תחשוב ממה שהזהירו באלה, שתפלת שחרית נחית דרגא, אלא גם תפלת שחרית הוי עת רצון.

והביא מחידושי האגדות להרשב"א דכתב כדבריו דהני אמוראי לא פליגי. אולם צע"ג דסתר את עצמו בתשובה (ח"ה סי' א') דכתב שם דרק זמן המנחה הוי עת רצון.

סימן לב

בביאור הא דהקב"ה מתפלל

(ז.) **א"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שהקב"ה מתפלל שנא' והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי, מכאן שהקב"ה מתפלל, מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין.**

א) **וצ"ע** טובא איזה צורך יש בתפלה זו, והרי התפלה מכוונת כלפי הקב"ה עצמו, והרי אפי' באדם לא שייך שיבקש על עצמו מעצמו, ועוד איך שייך תפלה בהקב"ה הרי תפלה היא שייך למי שתלוי באחר, אבל הקב"ה שהוא כל יכול, מי מעכב על ידו לעשות כרצונו.

ויעויין ברשב"א (בחידושי אגדות) שהביא בשם הגאון דהנה אמרו חז"ל שנתעטף הקב"ה כש"צ שיורד לפני התיבה ולימד את משה י"ג מדות, ועל אותה אמרו מנין שהקב"ה מתפלל, נמצא דאין הכונה שהקב"ה מתפלל אלא שמלמד אותנו איך להתפלל, וכשאמר לו הי"ג מדות גם אמר יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי, היינו תתפללו באופן כזה. וכתב עליו הרשב"א וז"ל דרך הגאון ישר אם היה לשון ההגדה מסכים עמו.

ולכא' כונתו דלדבריו צ"ב דלפי"ז היה צריך לומר מנין שהקב"ה התפלל בעבר ולא מתפלל, ועוד שא"כ זה לא קשור לביהמ"ק ולמה קורא לביהמ"ק בית תפילתי.

לכן מבאר הרשב"א באופן אחר דהרי האדם נברא בבחירה חפשית והמעשה מסור בידו מוחלט, והשכר והעונש על מעשה האדם הם כפי מעשיו. א"כ נמצא דאף שהקב"ה רוצה להטיב ולברך, אבל מ"מ כביכול אין הוא יכול כי הרי תלוי בבחירתו החפשית של האדם, ועל זה אמרו שהקב"ה מתפלל דהיינו שמגלה רצונו (מתפלל אלינו) שנטיב את דרכינו כדי שיגבירו כח רחמיו על כעסו. וכעין זה מצינו במדרש (איכה רבה א' ל"ג) כל זמן שישראל עושים רצונו של מקום, כאילו מוסיפים כח בגבורה של מעלה. ומה שאמרו שביהמ"ק הוא מקום לתפלתו היינו מפני שהמקום ההוא מקום העבודה ומשם שואבים הברכה, ומתפלל בו שיתמיד הענין כן כדי שיהא רצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו, עכת"ד.

וכ"כ הרמ"א בתורת העולה (ח"ג פ"ב) וז"ל להיות כי צדיק מושל ביראת אלקים, והכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, א"כ אין ביד הקב"ה לכבוש כעסו עפ"י הדין, אם אין ישראל זכאין וראויין לכך, וא"כ הדבר צריך תפלה מאחר שאינו בידו, וכמו שאדם מתפלל לאלקיו שהיכולת בידו לעשות רצונו, כן כביכול הקב"ה מתאוה ומתפלל שישראל יהיו צדיקים ושעי"ז יכבשו רחמיו את כעסו, ופסוק מלא הוא זה מי יתן והיה לבבם זה כל הימים וגו', אמר בלשון תפלה מי יתן מאחר שאין יראת שמים בידו, עכ"ל.

ובבן יהוידע פירש באופן מחודש דכיון שהקב"ה צופה עתידות ויודע שישראל עתידין לחטוא, ובעת ההיא תתגבר מדת הדין לעשות כליה ואז אין פותח פה להמליץ בעד עמ"י, ואז אינו מרחם על עמו דהרי המדה היא מדת הדין, לכן השי"ת מקדים תפלה זו שיכבשו רחמי וכו', וכשיבא עת הצורך משתמש בזה דכל דיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חוזר.

ב) **צריך** ביאור לשון התפלה דלכא' איכא כפילות לשון ד' פעמים. ועי' בבן יהוידע שפי' שהם כנגד ד' חילוקי כפרה, או כנגד ד' מיתות בי"ד, וצ"ב.

סימן לג

ביאור המעשה דר' ישמעאל לפני ולפנים

(ז.) תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י"ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו, וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.

א

בביאור "וראיתי אכתריאל"

א) **יש** לחקור מה ראה, כלומר מהו הפירוש של המילה "אכתריאל", האם הוא שם ה', או דילמא הוא שם מלאך.

יעויין בפירוש רבינו חננאל שכתב די"א דהוא שם מלאך, וכתב על זה דזה אינו אלא הכונה להשכינה עצמה, וכ"כ הריטב"א.

אולם בתשובות הגאונים (ליק סי' קט"ז) כתבו כי הוא שם מלאך. וכ"כ במגילת סתרים (עמ' קפ"ד), ובמנורת המאור (ח"ד עמ' תקע"ה), וכ"כ הרמ"ק בספר הפרדס (שער סדר עמידתן).

והנה יעויין באור זרוע (הל' ק"ש סוף סי' י"ח) דמוכיח שהוא שם ה' ולא מלאך, דהנה בירושלמי (יומא פ"ה ה"ב) דרש מהקרא דוכל אדם לא יהיה באוהל מועד וגו', דבא לרבות שאפי' למלאכי השרת לא הותרה הכניסה פנימה בעת עבודת הכה"ג, והלא מעשה זה התרחש ביוה"כ כשנכנס ר' ישמעאל לקה"ק, ואיך היה שם מלאך, אלא מוכרח דהוא שם ה'.

ויעויין שם בירושלמי דפריך מהא דת"ר אותה שנה שמת שמעון הצדיק אמר להם ביוה"כ בשנה זו אני מת, אמרו לו מנין אתה יודע, אמר להם בכל יוה"כ היה מזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויצא עמי, והיום נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורים ונכנס עמי ולא יצא עמי, אחר הרגל חלה

שבעת ימים ומת. וקשה הרי אפי׳ למלאך אסור ליכנס לאוהל מועד, ומשני שמא שכינה היה.

אמנם אין דברי הירושלמי מוסכמים דהנה יעויין בויק״ר (סו״פ כ״א) עה״פ דוכל אדם לא יהיה וגו׳, אמר רבי אבהו וכה״ג לא אדם היה, אלא כהדא דאמר רבי סימון דפינחס כשהיתה רוה״ק שורה עליו היו פניו בוערות כלפידים, הדא הוא דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו׳ כי מלאך ה׳ צבאות הוא.

הרי שרק משום זה דהכה״ג נחשב למלאך הותר לו הכניסה לאהל מועד, הא מיהת חזינן דלמלאך ברור שהותר לו הכניסה, ולפי״ז ירדה ראיית האור זרוע, ועדיין אפשר לפרש שאכתריאל הוי שם מלאך (ולפי״ז גם הזקן שנראה לשמעון הצדיק אפשר שהיה מלאך).

ובביאור הפלוגתא שמעתי ממו״ר הגר״מ יוני שליט״א דהנה יש לחקור למה אסור לכל אדם להיות באהל מועד בשעת העבודה, האם הוא משום פרטיות בין הכה״ג והקב״ה (וכ״כ רבינו בחיי והריקנטי שם), או דילמא הוי לרוממות המצב וקדושתו שאסור לכל אדם שאינו ראוי להיות שם.

והשתא יש לומר דבהא פליגי דהמדרש ס״ל דהטעם הוא לרוממות המצב ולכן גם לכה״ג עצמו היה אסור כל זמן שהוא בגדר אדם, ורק משום שהוא בגדר של מלאך מותר. ואילו הירושלמי ס״ל דהטעם הוא משום פרטיות בין הכה״ג להקב״ה ולכן אין שום הו״א לאסור את הכה״ג בעצמו, ולכן גם למלאך אסור.

איברא דהוי סתירה במדרש עצמו דקצת לפני זה הובא המעשה של שמעון הצדיק, ומשני דשמא שכינה היה, ואין לומר דהוי פלוגתא, דשניהם הם מימרות של רבי אבהו. ובביאור מהרי״פ כתב דמה שכתב לעיל היה ליישב לאידך מאן דאמר. ובמתנות כהונה כתב דאולי רבי אבהו חזר בו, וצ״ע.

ומכח זה חידש מו״ר דבאמת יש לומר דלא פליגי המדרש והירושלמי, וגם המדרש מודה דאף למלאך אסור ליכנס, אלא דכונת המדרש בתירוצו דהכה״ג היה כמלאך, הכונה היא שהוא יותר גבוה ממלאך. וביאור הדברים דהנה יעויין בשו״ע (או״ח סי׳ צ״ח ס״א) דחסידים הראשונים היו מתבודדים ומכונים בתפילתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות כוח השכלי עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. והיינו דע״י התפשטות הגשמיות דומה למלאך שכל כולו נשמה. ויעויין בנפה״ח (שער א׳ פ״י) דהביא פלוגתא דראשונים אם יותר גבוה המלאך או האדם, וכתב דאלו ואלו דברי אלקים חיים עיי״ש, והיינו דבאמת מלאך יותר גבוה ע״י שמשיג יותר כי אין לו גוף ובחירה, אבל אדם שמגיע להתפשטות הגשמיות הרי הוא בדרגא כמעט של מלאך, אבל הוא יותר חשוב ממלאך דהרי עם כל זאת שיש לו גוף ורצונות הגיע לדרגה הזאת.

ולפי״ז נמצא דבאמת טעם האיסור להיות באוהל מועד הוא משום רוממות המצב, ואף למלאך אסור, ושאני כה״ג דהוא יותר גבוה ממלאך.

ב) **והנה** לפי הראשונים דאכתריאל הוא שם ה׳, כתב הר״ח דצ״ל שמה שראה לא היה ראיית העינים דהרי אין לו גוף ולא דמות הגוף, אלא היה ראיית הלב. לכא׳ כונתו למחזה נבואי.

אולם צ״ע דהרי שמעון הצדיק ור׳ ישמעאל היו בזמן בית שני ואז כבר לא היה נבואה כדאיתא ביומא ט: דמשמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוה״ק (נבואה) מישראל.

ועוד צ״ע לשיטת הרמב״ם (בפ״ז מהל׳ יסוה״ת) דכל הנביאים נתנבאו בחלום ולא בהקיץ

חוץ ממשה רבינו, א"כ לא יוכל להקטיר קטורת כשיש לו מחזה נבואי.

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן אם שייך שאדם יראה מלאך בהקיץ דדעת הרמב"ן (ריש פר' וירא) שאפשר, ואילו דעת הרמב"ם (במורה נבוכים ח"ב פמ"ב) שאי אפשר אם לא במחזה נבואי, נמצא דלשיטת הרמב"ם אפי' להסוברים דראה מלאך ברור דהיה מחזה נבואי, וא"כ גם לדבריהם תיקשי קושיות הנ"ל.

ואולי יש מקום לומר דבאמת לא היה כאן מחזה נבואי אלא דראו דבר מציאותי וכעין הענן שמסמל השכינה ואפשר לראות אותו אפי' בהקיץ. שו"ר שכעי"ז כתב רב סעדיה גאון בתשובה (מובאת כאן באוצר הגאונים) דרבי ישמעאל ראה את האור נברא המסמל את ה', ויל"ע אם כונתו דזה אפשר לראות אפי' בהקיץ או רק במחזה נבואי.

איברא דיעויין במאמר על דרשות חז"ל לרבינו אברהם בן הרמב"ם (הודפס בהקדמת העין יעקב) דכתב וז"ל החלק השני המעשיות שנראו ואירעו בהם בחלום, וזכרו אותם בלשון צח ופשוט לדעתם כי אי אפשר שיטעה בהם בעל שכל ובינה וכמו שאמרו רז"ל בברכות תניא אמר ר' ישמעאל פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וכו', וכזה בדבריהם בהרבה מקומות וכו' והרואה שאין לבו עמו יחשוב כי הם דברים היו בעולם כמו שנכתבו ויבא לחשוב ולהאמין דבר הנמנע שאי אפשרי אבל חייב, וכל זה יקרה לו לרוב פתיותו ומיעוט ידיעתו בטבע העולם, ובמעשה הנסים ובדרך החכמים ז"ל שהוא דרך הנביאים שספרו בלשון הפשוט מה שראו במראות הנבואה, עכ"ל.

ומובן דהוכרח לזה משום דס"ל דלא יכול להיות מלאך כהירושלמי, או משום שא"א לראות מלאך בהקיץ, וגם לא שייכת מחזה נבואי בהקיץ, וכנ"ל.

ב

ביאור הא דבקש הקב"ה "ברכני"

בביאור הא דבקש הקב"ה מר' ישמעאל שיברכהו כתב הרשב"א בחידושי אגדות וזתו"ד ואל תחשוב כי הברכה ענין הודאה, כי הברכה לשון תוספת ורבוי מלשון וברך את לחמך, ותפלת הצדיקים היא לרצונו יתברך, וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו, ותפלת הצדיקים כובשת את הכעס, והוא ענין תפלת אברהם בהפיכת סדום והוא ענין כל התפלות, עכ"ד. היינו דכשאמר לו הקב"ה ברכני התכוין לבקש ממנו תעשה פעולה דהיינו התפלה כדי שיתרבו הרחמים שלי, ולפי"ז יוצא דר' ישמעאל היה יכול לבקש כל דבר בתפילתו, אלא שמ"מ ביקש יה"ר שיכבשו רחמיך את כעסיך.

ובספורנו (בראשית י"ב ב') עה"פ ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה, כתב באופן אחר וז"ל ברכת ה' היא שישמח ה' במעשיו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יה"ר מלפניך וכו' ויגולו רחמיך על מדותיך. אמר א"כ היה לי ברכה במה שתתבונן ותקנה שלמות, ותלמד דעת את העם, עכ"ל.

וענין השמחה אצל הקב"ה ביאר במאמרו כונות התורה (פט"ו) וז"ל והנה השמחה היא אצלנו בהשיגנו הדבר אשר נרצה בו, וההפך והוא העצבות כאשר יהיה הפכו. ועל זה הדרך יחס המשורר השמחה לאל יתברך באמרו ישמח ה' במעשיו, וזה בהיותם עושים רצונו וראויים לגמול כי חפץ חסד הוא, ועל הפך זה אמר ויתעצב אל לבו כי לא יחפץ במות המת, עכ"ל.

הרי דכונת הקב"ה היתה שתשמח אותי, ולכן ר' ישמעאל שימח אותו בתפלתו.

סימן לד

בענין אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך

(ז.) **תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי וכו', וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.**

וכן אמרינן במגילה טו. ואמר רבי אלעזר אמר ר' חנינא לעולם אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיוטות ונתקיימה בהן ואלו הן דוד ודניאל, דוד דברכיה ארונה דכתיב ויאמר ארונה אל המלך ה' אלהיך ירצך וגו', דניאל דברכיה דריוש דכתיב אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישזבינך. ויש לעיין בטעם הדבר.

והנה איתא בחולין מט. דתניא כה תברכו את בני ישראל רבי ישמעאל אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקב"ה מברך לכהנים. רבי עקיבא אומר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים מפי גבורה לא למדנו כשהוא אומר ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקב"ה מסכים על ידם, אלא רבי עקיבא ברכה לכהנים מנא ליה אמר רב נחמן בר יצחק מואברכה מברכיך.

ונראה לבאר מחלוקתם דהנה יש לחקור מהו המושג של ברכה האם הוא כח שיש לדיבור לפעול באופן רוחני, או דילמא הוא רק תפלה להקב"ה (עי' לקמן בסי' ל"ו אות ה' שהארכנו בזה לענין קללה).

והשתא י"ל דהוא פלוגתא דתנאי דר' ישמעאל ס"ל דהוי כח וא"כ לא איצטריך קרא לומר שהקב"ה יברך את ישראל, דכיון שהוא כח הניתן לאדם בדבורו תו לא צריך הסכמה משמיא, אולם ר' עקיבא ס"ל דברכה הוי תפלה וא"כ המצוה לכהנים היא להתפלל בעד ישראל, אבל עדיין לא למדנו שהקב"ה יקבל תפלתם, לכן כתוב ואני אברכם הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקב"ה מסכים על ידם.

והיה מקום לומר באופן אחר דהנה מלשון הגמ' בר"ע שאמר למדנו ברכה לישראל מפי כהנים מפי גבורה לא למדנו וגו', משמע דיש כאן ב' ברכות לישראל ברכת הכהנים וברכת הקב"ה, אשר מעתה יש לומר דלכו"ע ברכה הוי כח ומ"מ ר"ע ס"ל דחוץ מזה יש ברכה מפי הקב"ה, ואילו ר' ישמעאל ס"ל דהוי רק כח, ואין מקור שיש ברכה אחרת חוץ מזו של הכהנים. אלא דסוף דברי הגמ' דאמר כהנים מברכין לישראל והקב"ה מסכים על ידם, משמע דאין ברכה מצד עצמו של הקב"ה אלא רק הסכמה לברכת הכהנים, לכן נראה דהעיקר כביאורינו הנ"ל.

אולם יעויין בתוס' (שם ד"ה והקדוש) דכתבו וז"ל ולרבי ישמעאל לא איצטריך קרא להכי דפשיטא דמסכים כיון שצוה להם לברך, הרי דהוקשה לו מאיפה ר' ישמעאל קא יליף דהקב"ה מסכים על ידם ועל זה תירץ דכיון שצוה להם לברך פשיטא דמסכים על ידם, ואם כביאורנו הנ"ל לא קשיא מידי דלר' ישמעאל דהוי כח לא צריך להסכים על ידם.

וחזינן דהתוס' למדו באופן אחר, ולכא' היה מקום לומר דס"ל דלכו"ע הוי כח ומ"מ הרי לא תמיד מתקיים הברכה והיינו משום דשייך דיהיו דברים המעכבים אותה מלחול כגון עבירות וכו', וא"כ יש לומר דלפי ר"ע נצרך

הבטחה שהקב"ה יסלק את המעכבים מלחול, ואילו לפי ר' ישמעאל עצם מה שמצוה אומר שהוא יסלק את המעכבים. אולם נראה דזה אינו דא"כ לא מסתברים דברי ר' ישמעאל דאיך מה שמצוה מכריח שהוא יסלק את המעכבים.

לכן נראה דס"ל להתוס' דלכו"ע הוי תפלה, ור"ע ס"ל דאעפ"י שמצוה להם לברך היינו להתפלל אבל לאו דוקא שהוא יקבל תפלתם ולכן בעינן קרא למימר שהוא יסכים על ידם, משא"כ לר' ישמעאל עצם מה שמצוה להם לברך היינו כי הוא יקבל תפלתם, דאם היה רק ספק לא מסתבר שהיה מצוה להם להתפלל.

אולם עדיין לא ניחא דמ"מ מאי קשיא להו להתוס' מהיכן קא יליף ר' ישמעאל דהקב"ה מסכים על ידם, דמי מכריח לומר שר' ישמעאל מסכים לזה נימא דס"ל דהקב"ה רק צוה להתפלל ולא אמר שיקבל תפלתם. וי"ל דאה"נ אין כונת התוס' להקשות מהיכן קא יליף, אלא דקשיא להו דדרשת ר' עקיבא היא יותר פשוטה מדרשת ר' ישמעאל ולכן אילולי דיש לו מקום אחר לדרשה של ר' עקיבא לא היה דורש דקאי על הכהנים.

ויש להאיר דאעפ"י דאמרנו דלכו"ע הקב"ה מסכים על ידם ומקבל תפלתם, אין הכונה באופן מוחלט, דהרי במציאות חזינן דלא מתקיימות תמיד כל ברכות הכהנים, אלא דהוי הבטחה שיהיה עת רצון מיוחד לקבל תפלתם, ודו"ק].

והנה קי"ל כר"ע דהלכה כר"ע מחבירו, וכן יעויין בסוטה לח: דאיתא ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שמברך מתברך ושאינו מברך אין מתברך שנא' ואברכה מברכיך, ופירש"י דאילו ואני אברכם אישראל קאי כר"ע. וכן פסק הרמב"ם (בפט"ו מהל' נשיאת כפים הי"ב) וז"ל וכל כהן שאינו מברך אינו מתברך וכל כהן המברך מתברך שנא' ואברכה מברכיך, ע"כ.

נמצא דלפי מש"נ נקטינן דהוי תפלה, וכ"כ בחינוך בשרשי המצוה של ברכת כהנים (מצוה שע"ח) וזתו"ד שצונו בטובו הגדול לבקש ממנו הברכה ושנשאל אותה על ידי המשרתים הטהורים וכו'.

והנה לכא' היה נראה דכשם שנחלקו ר"ע ור"י לענין ברכת כהנים, ה"ה לענין כל ברכה, ונמצא לפי"ז דכל הראשונים נקטו דברכה פועלת מדין תפלה.

אולם אין זה מוכרח דהנה ז"ל הרשב"ם בפירושו עה"ת (במדבר ו' כ"ג) כה תברכו את בני ישראל כלומר לא תברכו מברכת פיכם כאדם שאומר תבואתה לראש פלוני כך וכך, אלא אלי תתפללו שאברכם אני, כמו שמפרש יברכך ה', ואני אשמע קולכם כאשר תאמרו ואברכם לישראל כמו שמפרש ושמו את שמי על בני ישראל, כשיברכו כהנים לישראל בשמי ולא בשמם, אני אברכם לישראל כמו שיתפללו הכהנים ואומרים יברכך ה', עכ"ל.

הרי דס"ל דיש ב' מיני ברכות שאדם שאומר לחבירו תבואתה לראש פלוני כך וכך אינו פועל משום תפלה וצ"ל דפועל משום כח, אבל בברכת כהנים יש גזיה"כ מכה תברכו, וממה שכתוב יברכך ה', דצריך להיות באופן של תפלה.

א"כ נמצא דאין לנו הוכחה מכל הנ"ל לענין סתם ברכה שלא מברכת כהנים דהוי תפלה, ולעולם י"ל דהוי כח, ואדרבא מהרשב"ם משמע שכל ברכה הוי כח ולא תפלה, ורק ברכת כהנים חלוק ביסודה מכל ברכה.

והאמת דכן מוכרח בהחינוך דהנה בלאו דלא תקלל חרש (מצוה רל"א) כתב וז"ל אעפ"י שאין בנו כח לדעת באיזה ענין תנוח הקללה במקולל ואיזה כח בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות בין ישראל בין שאר

האומות, ויאמרו שקללת בני אדם גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער וכו׳ ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפי׳ במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע וכו׳, והרמב״ם ז״ל אמר בטעם מצוה זו וכו׳ ונראה לי מדבריו שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה וכו׳ עכ״ל.

הרי דדעת החינוך דאיכא כח בדיבור לפעול ולכן קללה פועלת, וא״כ גם בברכה יאמר שפועל משום הדיבור, ועם כל זה בביאור המצוה של ברכת כהנים כתב דהוי תפלה, הרי דלמד כמו הרשב״ם דברכת כהנים חלוקה ביסודה.

מעתה נמצא דבברכה יש לנו פלוגתא דראשונים דדעת הרשב״ם והחינוך דהוי כח ואילו דעת הרמב״ם דאין מושג של כח, וא״כ יצטרך לבאר שלא רק ברכת כהנים אלא כל ברכה פועלת משום תפלה. וכדעת הרמב״ם כתב הראב״ע (בראשית כ״ז מ׳), וכ״כ האברבנאל (בפר׳ תולדות עמ׳ ש״ו) וז״ל והברכה שהיא מהבוראים קצתם לקצתם אינה השפעה ולא הטבה וגם אינה הלול ושבח, אבל באמת היא הכנה למבורך בתפלה ובקשת רחמים אליו יתברך ויענהו ושישפיע עליו בברכתו עכ״ל.

והנה בשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ ס״ב) נשאל אודות כהן אחד שכשירד מן הדוכן אמר להקהל ברוכים תהיו אם עבר בבל תוסיף עיי״ש. והעירוני לומר דלפי הנ״ל כל השאלה היא דוקא לפי הרמב״ם והאב״ע שכל ברכה פועלת גם משום תפלה וא״כ הוי כמו ברכת כהנים ושייך על זה בל תוסיף, אבל לפי הרשב״ם והחינוך אין כאן סרך שאלה דהרי הברכה שנצטוו הכהנים לברך היא רק בתורת תפלה, ואילו מה שאמר ברוכים תהיו שלא הזכיר את שם ה׳ זה פועל משום כח, וברור דלא שייך כאן בל תוסיף.

ועתה נחזור לסוגיין דאם ננקוט כרשב״ם והחינוך דברכה הוי כח שפיר י״ל דאל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך דהרי יש לו כח בדיבורו, ואעפ״י שכתב החינוך דלפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים ימהרו דבריהם לפעול, אבל מ״מ בכל מי שהוא בגדר רוח ממללא נתן בו כח רב לפעול אפי׳ במה שהוא חוץ ממנה.

ושוב מצאנו שהדברים מפורשים בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ ת״ח ונכפל במיוחסות להרמב״ן סי׳ רפ״ו) ששאלו אותו על המעשה בברכות נו. באביי ורבא עם בר הדיא שהיה פותר החלומות של אביי ששילם לו לטוב ולרבא שלא שילם לו לרעה, וכי גזרת הכל תשתנה בעבור פתרון בר הדיא.

והשיב וז״ל זו שאלת פילוסופים שתולין הכל בטבע חוק. אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה אינו כן, אלא יש בכל או סגולות או דברים נעלמים לא נתבאר לנו עתה סיבתם. והוא שאמרו ברית כרותה לשפתים, ואמרו הואי כשגגה היוצאה מלפני השליט ונח נפשיה דיהודה, ורבים כאלה. וזו היא המניעה בקללה וההפך בברכה, ואמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך. ואם נמשך בזה אחר הטבע, מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה יקללו המה וה׳ יברך. ואמרו אל יפתח אדם פיו לשטן והביאו ראיה מהכתוב כסדום היינו וגו׳. ואם חכמי הפילוסופיא אינם יכולים ליתן טעם לסגולות הנגלות בעשבים ואבנים, כאבן השואבת הברזל והברזל ישוטט על פני המים וכו׳, היש מגיד טעם בזה בכל חכמיהם, אמור

פתרון החלומות כאחד מהם, עכ״ל (וכ״כ המהרש״א בחד״א לקמן נה. ד״ה שכל החלומות).

אולם לדעת הרמב״ם דהוי תפלה תיקשי מה יועיל תפלת ההדיוט. וי״ל דמ״מ אפשר שתתקבל משום שיש לו איזה זכות וכדו׳, ולכן אמרו דאין לך לזלזל בברכת הדיוט.

שוב ראינו שהרשב״א בתשובה (ח״ה סי׳ נ׳) עמד על מדוכה זו וז״ל עתה ראיתי כי עוד נסתפק במה שאמרו ז״ל אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ואם הוא הדיוט כמשמעו גם קללתו גם ברכתו מה זאת עושה וכו׳. ותחילה אומר כי כל הירוד מחבירו בדבר נקרא הדיוט כנגדו באותו דבר, והנה דוד המלך ע״ה נקרא הדיוט בעבודת בית המקדש לענין אחד מהכהנים הקטנים, וכן כל הכהנים נקראו הדיוטים בערך הכהן הגדול לפי שאינן ראויים להיות כמוהו. וכן אפי׳ בענין המלאכה הגדול שבישראל נקרא הדיוט כנגד אחד מן האומנים וכו׳ וכל שכן במי שהוא ירוד מחבירו במעלה, כי כל ישראל כהדיוטות לפני המלך, על כן אמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך שהרי ארונה ברך את דוד ה׳ אלקיך ירצך ונתרצה ונענה, והעלו הענין עד שאמרו בפני כל אדם. אבל הברכה לשי״ת והוא מעין כל הברכות וכו׳ וכך היא המדה שהשם יתברך כך חייבה חכמתו שעל ידי תפלת חסידיו וברכותיהם יתרצה ויתרבה טובו למברכיו ומכירי טובו וכו׳ עכ״ל. (וסתר את עצמו לתשובה הנ״ל דשם כתב דהוי רק כח, ואולי תשובה ההיא מהרמב״ן).

הרי דס״ל דהדיוט הוא לאו דוקא אלא הכונה להדיוט בערך השני, ועל זה נאמר שלא יהי קלה בעיניך דשמא יתקבל תפלתו, אבל הדיוט גמור ברור שלא יתקבל תפלתו. ובאמת צ״ב מהי ההו״א שתזלזל בברכתו של זה.

ועפ״י דבריו יש ליישב דברי הרמב״ם (בהל׳ נשיאת כפים פט״ו ה״ו וז׳) דכתב וז״ל כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אעפ״י שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות או שהיו הבריות מרננים אחריו או שלא היה משאו ומתנו בצדק הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים ואין אומרים לאדם רשע, הוסף רשע והמנע מן המצוות. ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב״ה שנא׳ ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב״ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו, עכ״ל.

ועדיין צ״ע דלכא׳ התמיהה במקומה עומדת מה תועיל תפלת הדיוט זו, דהרי ברור דקיבול התפלות תלוי במתפלל, וצ״ל דבהבטחה של ואני אברכם לא רק התחדש שיהיה עת רצון, אלא שיקבל את התפלה מכל מי שיבא.

אולם עדיין תיקשי מה מקום לתמיהתו הרי כבר למדנו בסוגיין דאל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ועוד יותר תיקשי דבתירוצו מבואר דדוקא בברכת כהנים שנא׳ ואני אברכם לכן אין לך לומר דלא תועיל אבל בעלמא שאין הבטחה באמת לא יועיל, ואילו כאן למדנו דבכל הברכות אל תהי קלה בעיניך.

וי״ל דאה״נ דהיה יכול לומר משום דאל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, אבל עדיפא מיניה קמשני דכאן הוא לא רק ספק אלא ודאי שתתקבל משום דיש הבטחה של ואני אברכם.

ולפי דברי הרשב״א הנזכרים זכינו לתירוץ אחר, דכאן אין את הכלל דאל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך דהרי זה לא נאמר אלא במי שהוא בעל מעלה מסויים, ורק נקרא הדיוט כלפי המתברך, אבל הרמב״ם הלא מיירי במי שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות או שהיו

הבריות מרננים אחריו או שלא היה משאו ומתנו בצדק, ועל כזה אדם ברור שברכתו תהיה קלה בעיניך, ועל זה מיישב דשאני הכא דאיכא הבטחה של ואני אברכם.

והנה בהגהות מראה כהן (ברכות ז.) הקשה מאי קמ"ל ר"י בן אלישע שאל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, הא כבר שמעינן דבר זה מדוד ודניאל כמו שאמרי' במגילה, ותירוצו צ"ע עיי"ש.

ונראה לתרץ עפ"י דברי הרשב"ם שכתב דשייכי ב' מיני ברכות דכשאדם אומר תבואתה לראש פלוני כך וכך נקרא ברכת פיו, ואילו בברכת כהנים שאומר יברכך ה' אין זה ברכת פיהם אלא תפלה.

אשר מעתה נראה דבאמת הסוגיא במגילה והסוגיא בברכות סוגיות חלוקות המה, דבמגילה הרי ארונה אמר לדוד ה' אלקיך ירצך, וכן דריוש אמר אלהך די אנת פלח ליה הוא ישיזבינך, וא"כ הסוגיא מיירי בתפלה, ולמדנו מהם דתפלת הדיוט אל תהי קלה בעיניך. אבל בסוגיא בברכות הרי אין זו תפלה להקב"ה אלא זה פועל כמו כח (עי' לעיל בסי' ל"ג אות ב') וא"כ לימוד אחר יש כאן שברכת הדיוט בתורת כח אל תהי קלה בעיניך, והדברים מחודשים (ואם כנים אנו בזה מיושבות תשובות הרשב"א שלא יסתרו אהדדי).

סימן לה

בענין שעת כעסו של הקב"ה

(ז.) **וא"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך. ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין דתניא ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכו', ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ויודע דעת עליון, השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע, אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה וכו'.**

א

בענין אין מרצין לו לאדם בשעת כעסו

הנה בטעם הדבר דאין מרצין לאדם בשעת כעסו כתב רש"י באבות (פ"ד מי"ח) וז"ל אל תרצה, דאינו מועיל לך, שאינו מקבל רצוי מתוך רתחנותו אלא לאחר שנתקררה דעתו.

אולם ברבינו יונה כתב דהטעם הוא משום שעל ידי זה יבא לומר דברים שאינם מהוגנים בו כי יוסיף כעס על כעסו.

ויל"ע בין לפי רש"י ובין לפי רבינו יונה למה צריכים פסוק לזה, ולא נלמד מסברא, ועי' מש"כ בזה בעיון יעקב ודבריו צ"ע.

והנה יעויין ברמב"ם (בפ"ה מהל' דעות ה"ד) דהביא ההלכה הזאת בתוך הדינים של ת"ח, וכתב וז"ל רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד לא ירצה את חבירו בשעת כעסו וכו'. הרי דפירש הטעם כרש"י, והא דהביא את זה כדין בת"ח עי' בלח"מ (שם ה"ד) דהקשה כעי"ז וכתב דאפי' הדברים הנוהגים בכל שאר העם הנזכרים כאן, כתבם גבי ת"ח מפני שהוא צריך להזהר בהם ביותר.

ב

ביאור שאלת הגמ׳ ומי איכא ריתחא קמי שמיא

לכא׳ לא מובנת שאלת הגמ׳ ומי איכא ריתחא קמי שמיא, הרי מקראות מפורשים מדברים על חרון אף של הקב״ה.

ויעויין בצל״ח שפירש דזה ודאי ידע שהקב״ה כועס כשמכעיסים אותו, ואמנם שיהיה לו זמן קבוע שהזמן ההוא יגרום שיכעוס אף על מי שלא הכעיסו אז, זה לא עלה על דעתו, וכ״כ בעיון יעקב והוסיף לבאר לפי״ז המקור מהפסוק דכתיב ואל זועם בכל יום וכתוב אחרי אלהים שופט צדיק, ש״מ שבשעת הזעם שהוא אותו רגע שהוא בכעס גדול אפי׳ צדיק נשפט בדין.

וצ״ע למה הוצרך הקב״ה לומר למשה דימתין עד שיעברו פנים של זעם, הרי כל זעמו רגע, וכבר כלתה הרגע, שו״ר שגם בזה עמד הצל״ח ותירוצו צ״ע עיי״ש.

והנה בהעמק דבר כתב הנצי״ב שהמעשה הזה היה בתוך המ׳ יום האמצעים, ולכן אמר לו הנני בחמתי, שהרי באמת לא נתרצה כל אותם מ׳ יום. ולפי דבריו ניחא הא דאמר למשה שימתין דהרי היו עדיין ימים של כעס, אלא דלפי דבריו תיקשי קושיא הראשונה, דא״כ מה הגמ׳ שואלת ומי איכא ריתחא קמי שמיא, הרי שאני התם דהיה בכעס על מעשה העגל, וצ״ע.

ג

השתא דעת בהמתו לא הוה ידע

התוס׳ בע״ז (ד: ד״ה ויודע) כתבו וז״ל ויודע דעת עליון משמע מעצמו ולא בנבואה ולהכי פריך דעת בהמתו לא הוה ידע, ע״כ.

היינו דהוקשה להתוס׳ דאם ויודע דעת עליון הוא בנבואה מאי מקשה השתא דעת בהמתו לא הוה ידע, הרי כיון שהיה בנבואה רק גילו לו דעת עליון ולא דעת בהמתו, לכן תירצו שמשמע מעצמו ולכן שפיר קשה השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע.

ויל״ע במה דס״ל לתוס׳ שאם היה בנבואה לא היה קשה כלום, הרי לכא׳ לנביאים גם היה רוח הקודש לדעת מה שקורה בעולם ולדעת העתידות, כדמוכח בספר שמואל (א׳ פ״ט) שכשנאבדו האתונות לשאול אמר נלך אצל הרואה כדי שיאמר לנו איפה הם, וכ״כ הרמב״ם להדיא (בהקדמה לפיה״מ) וז״ל ולא היה מתחדש אצלם דבר שלא היו שואלים עליו לנביאים בכל עניניהם ולולי זה לא בא שאול לשמואל בעד אבידה שאבדה ממנו וכו׳ ובשביל ענינים אלו היו קוראים שם הנביא רואה כי היה רואה העתידות קודם היותם כמו שאמר כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה, עכ״ל (וגם במהרש״א לקמן בע״ב ד״ה עד שבאת לאה מבואר דנביא יודע עתידות).

ואין להקשות על זה מהא דשמואל חשב למשוח את אליאב בנו של ישי והקב״ה אמר לו (שמואל א׳ ט״ז ז׳) אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב, הרי דהנביא לא היה יודע שהקב״ה לא רצה אותו, זה לא קשיא דהתם היה עונש על שמואל כי התפאר ואמר אנכי הרואה, כמבואר בספרי והובא ברש״י שם.

ומעתה שפיר קשה השתא דעת בהמתו (עי׳ ברש״י דהכונה דלא ידע מאי בעי לאהדורי) דזה רוח הקודש לא הוה ידע, דעת עליון הוה ידע.

וי״ל דהנה יעויין ברמב״ן (במדבר כ״ב ל״א) ובאב״ע (שם כ״ה) וברבינו בחיי (שם) דבלעם לא היה נביא בעצם, ורק התנבא בלילה ששלוחי בלק הגיעו אליו ובד׳ הפעמים שניסה לקלל את ישראל.

ואם ס"ל לתוס' כן ניחא דכיון שבשעה שדבר עם אתונו לא היה נביא, א"כ לא קשיא השתא דעת בהמתו לא ידע דעת עליון הוה ידע, ולכן פירשו התוס' דכונת הגמ' לא מכח נבואה אלא מחמת עצמו.

אולם מרש"י (שם כ"ב ה') נראה דהיה נביא בעצם דהרי כתב שבלעם היה מתנבא על בלק ואומר לו עתיד אתה למלוך.

ואפשר לומר דהנה יעויין במלבי"ם (שמואל שם פסוק ט') דעל הפסוק כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה, כתב וז"ל כותב הספר יודיענו בל נתפלא איך היה זה שעל שור ועל חמור ועל כל אבדה היו הולכים אל הרואה והיו נותנים לו בשכרו כסף ובעד ראיית פנים תשורה מה שלא מצינו כזאת בכל הנביאים אשר היו אחרי הדור ההוא, אומר כי יש הבדל בין הנביא בדור אחרון ובין הרואה לפנים, שהנביא נקרא שמו על שם דברותיו ותוכחותיו על כי ה' דבר בו וישלחהו להגיד לעם פשעם ולבית יעקב חטאתם, ולא שלחהו במלאכות ה' רק לצורך עניני הכלל והגוי כולו ולא חל רוה"ק עליו להראותו דברים פרטיים הנוגעים אל היחידים, אבל הרואה נקרא בשמו על שם שהיה צופה ברוה"ק השורה עליו כל הדברים ההויים והעתידים וגם עניני היחידים ופרטיהם, ועל כן היו בורחים מן הנביא אשר היה תמיד מגיד פשע ומוכיח עלי עון, ורדפו אחר הרואה באשר כל אחד השיג ממנו מבוקשו על הגניבה ועל האבידה ועל החולה ועל האשה ובנים, והיו נותנים לו תשורה ומתן בעבור שהתבודד לעיין על עניניהם, עכ"ל.

ולכא' דבריו הם חידוש גדול שהיו ב' דרגות בנביאים, וצ"ב מנא ליה הא.

עכ"פ לפי דבריו אפשר לומר דבלעם היה בדרגה של נביא ולא של רואה ולא היה לו רוה"ק, ולכן כתבו התוס' דאם היה מכח נבואה שפיר מצאנו דדעת עליון ידע ודעת בהמתו לא ידע. ואין להקשות על זה דהרי איתא בספרי עה"פ ולא קם נביא בישראל כמשה, בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם, דיעויין ברבינו בחיי (במדבר כ"ד ד') וברמב"ן (שם א') דכתבו דאין כונת הספרי לומר שהיה שוה במעלת הנבואה של משה עיי"ש.

ועוד יש לומר דהנה יעויין לקמן (בסי' ל"ז אות ג') דהבאנו דברי הרמב"ם באגרת תימן דהא דהנביאים היו יודעים העתידות הוא רק בנביאי ישראל ולא בנביאי עכו"ם, ולפי"ז מובנים דברי התוס'.

ב) עוד יש לעיין במסקנת התוס' דשאלת הגמ' היא משום שמשמע מעצמו וע"ז מקשה השתא דעת בהמתו לא הוה ידע מעצמו, דעת עליון הוה ידע, וצ"ע איך שייך לדעת מה שיענה לו אתונו מעצמו. ונראה דהכונה היא דהיו דברים פשוטים שאתונו תענה לו כמו שענתה, וא"כ כל אחד היה יכול לדעת מה שהיא תענה לו ובכל זאת הוא לא ידע, וע"ז פריך השתא דעת בהמתו לא הוה ידע, וחזינן דהיה טיפש, דעת עליון הוה ידע (דהרי להיות נביא צריך להיות חכם).

ויש לעיין לפי"ז מהו תירוץ הגמ' דהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה, ועדיין תיקשי וכי דבר ריק הוא, השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע, ואולי י"ל דהיה חוש שנולד אתו, או שהיה לו בקבלה ממישהו אחר, ולא היה מצד החכמה שבו.

ד

ביאור תירוץ התוס' דהיה יכול לומר כלם

והקשו התוס' וא"ת מה היה יכול לומר בשעת רגע, י"ל כלם.

והקשה ביערות דבש (ח"א דרוש ט') דלאיזה אומה יכלה, אם לישראל או לעמון

ומואב וכדומה, כי הלא לא היה זמן להזכיר שם האומה שמקלל.

ותירץ החיד"א (בפתח עינים כאן) עפ"י הא דאמרינן (לקמן לד.) אמר רב יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנא' אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמא דמרים.

והנה דעת המהרי"ל (הובא במג"א סי' קי"ט סק"א) דהני מילי בפניו אבל כשמתפלל שלא בפניו, צריך להזכיר שמו. ולפי"ז מובן המעשה דבלעם, דהרי היה מסתכל באומה. ואפשר שזה הטעם שהוצרך בלק להביאו כדי שיסתכל בהם, אולם אין זה מוכרח דיעויין ברמב"ן (במדבר כ"ב מ"א) דכתב דהטעם דהוצרך בלעם לראות היה כדי שיחול יותר הקללה עיי"ש. אולם צ"ע דבפשוטו במעשה דריב"ל מיירי שלא היה המין בפניו.

איברא דדעת המהרש"א (שם) שאפי' שלא בפניו אינו צריך להזכיר שמו, ולפי"ז ניחא דגם לגבי קללה מספיק בכונה.

ואפשר דגם לפי המהרי"ל בקללה מספיק בכונה, דשמא דוקא בתפלה נאמר דין שצריך בפניו, דהנה יעויין בזוהר (בפר' וישלח הובא בפר"ח שם) דאיכא דין לפרט בתפלה וז"ל הדא הוא דכתיב הצילני נא מיד אחי מיד עשו וכו' מכאן דמאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדיאות וכו' עיי"ש (וזה דלא כמהרש"א).

ויש להבין אמאי בעי לפרט הרי הקב"ה יודע המחשבות שבלב, וצ"ל דהטעם הוא כדי שהמתפלל יכוין כדבעי וא"כ אפשר דדוקא הוא דין בתפלה, אבל בקללה מספיק בכונה, וירדה לפי"ז קושיית היע"ד. איברא דזה יהיה תלוי אם כל קללה היא כח שפועל באופן רוחני, אבל אם כל קללה היא תפלה (יעויין בסי' הבא שהארכנו בזה), הדק"ל.

ה

בתירוץ התוס' דאזלינן בתר ההתחלה

עוד כתבו התוס' לתרץ דמאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפי' לאחר כן. ובע"ז (ד: ד"ה רגע) הוסיף תדע שהיה רוצה להאריך בקללתו כדאיתא בחלק מברכותיו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו וכו'.

א) **הנה** ז"ל המג"א (או"ח סי' ו' סק"ו) כתב הלבוש שאותם שאומרים תהלים יאמרוהו קודם התפלה עיי"ש הטעם, ע"כ. ובמחצית השקל הביא דבתשובת בית יעקב (סי' קכ"ז) חולק עליו וכתב ודאי אם אמרו בעשרה דהיינו בצבור יש לאומרו קודם התפלה, אבל היחיד טוב שיאמר אחר התפלה. והביא בשם האריז"ל שהשפעה היורדת מלמעלה ע"י תפלת הצבור, כל העסק שאדם עוסק בבית הכנסת אחר התפלה קודם שיצא מבהכ"נ היא נכללת תוך אותה ההשפעה ועולה עמו, והביא ראייה מתירוץ התוס' דאם היה מתחיל לקלל בעת הזעם אף שעבר הזעם מ"מ גם מה שהיה מקלל אח"ז היה חל כי הכל נמשך אחר ההתחלה שהיה בשעת הזעם, וא"כ כ"ש במדה טובה שהיא מרובה כיון שתפלת צבור היא רצויה וכו', א"כ כשהתחיל העת רצון אף גם מה שאומר אחר תפלת הצבור היא בכלל הרצון אף ביחיד כיון שהתחיל עם הצבור, עכ"ל.

ויש לפקפק בדבריו דהרי התוס' תירצו בתירוצו הראשון דהיה יכול לומר כלם ונראה דפליג על יסוד התירוץ השני וס"ל דלא אזלינן בתר ההתחלה, וא"כ למה פסק כתירוץ בתרא. אולם זה לא קשיא כי הרי התוס' בע"ז הביאו ראייה מפר' חלק דהעיקר כתירוץ בתרא. אבל עדיין יש לפקפק דאפי' לפי התירוץ השני זהו דוקא אם היה מתחיל לקלל, אבל כאן הרי את התהלים הוא התחיל בלי צבור ומה זה יעזור מה שהיה צבור לפנ"כ, ושמא זו סברת המג"א.

ויש לומר עוד דהנה בירושלמי (פאה פ"ב ה"ב) אמרי' דאין למדין הלכה מן האגדות, וכתב התויו"ט (ברכות פ"ה מ"ד) דהיינו אפי' כשאין סתירה מדברי הש"ס לדברי המדרש. אולם הפר"ח (סי' קכ"ח אות כ') והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' צ"ב) כתבו דדבר שאינו מפורש בש"ס למדין הלכה מן המדרש.

ב) **והנה** קי"ל דזמן תפלת שחרית הוא עד סוף ד' שעות שהוא שליש היום (שו"ע סי' פ"ט ס"א).

וכתב המג"א (שם סק"ד ובסי' קכ"ד סק"ד) דצריך שיסיים כל התפלה בתוך ד' שעות. וכ"כ הפמ"ג (א"א בסי' פ"ט סק"ד) וכ"פ המשנה ברורה (שם סק"ה וסי' קכ"ד סק"ז).

אולם בערוך השולחן (סי' ק"י אות ה') כתב דכל שמתחיל בתוך הזמן שוב אין בעיה שימשיך אחר זמנה, והביא ראייה מתירוץ התוס' דילן דאזלינן בתר ההתחלה וכ"ש למדה טובה המרובה, וכ"כ להוכיח בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' קכ"א בד"ה ואמנם), וכ"כ בספר גליוני הש"ס (על הירושלמי ברכות אות נ"ד).

ונראה דהמג"א אזיל לשיטתו בסי' ו', אולם אפשר לדחות דאף אם נסכים לדעת הבית יעקב היינו דוקא לענין תהלים שהדיון הוא אם הוי עת רצון, על זה שפיר יש להביא ראייה מהתוס' דדן לענין שעת זעם, ואולי דוקא התם אזלינן בתר ההתחלה, אבל לענין תפלה בזמנה עדיין יש לומר דבעינן דכל התפלה יהיה בזמנה, דזמן התפלה אינה תלויה בשעת רצון אלא הוא דין בהלכות תפלה, ודו"ק.

סימן לו

במעשה דריב"ל והצדוקי

(ז.) **ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי, הוה קא מצער ליה טובא בקראי, יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעיה דערסא ועיין ביה, סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה, כי מטא ההיא שעתא ניים, אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ורחמיו על כל מעשיו כתיב, וכתיב גם ענוש לצדיק לא טוב.**

והקשו התוס' דהרי בע"ז כו: איתא דהצדוקים מורידין ולא מעלין. ותירצו דהיינו בידי אדם, אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם.

והתוס' בע"ז ד: (ד"ה ש"מ) הוסיפו ביאור וז"ל כי לא היה לו לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש, אעפ"י שבזמן הבית היה מותר להרגו בידים.

והיינו דכל האיסור הוא משום דשמא בידי שמים לא רוצים להענישו, והוא מכריח אותם להענישו.

ולפי"ז היינו דהביא הקרא ורחמיו על כל מעשיו, דהיינו דבידי שמים אפשר שירחמו עליו ואעפ"י שחייב מיתה לא ירצו להענישו.

א

בענין מורידין ולא מעלין

יש להקשות קושיא עצומה דהנה יעויין ברמב"ם (בפ"ד מהל' רוצח ה"י) דכתב וז"ל המינים והם עובדי עבודה זרה מישראל או העושה עבירות להכעיס וכו' מצוה להרגן, אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם

לאו יבא עליו בעלילות עד שיסבב הריגתן וכו׳, עכ״ל.

הרי דהאי דינא דמורידין הוא מצוה, וא״כ תיקשי לריב״ל דסבר דאף ע״י קללה מותר להרגו, למה המתין עד שציער אותו טובא, ולא קיים בו מיד המצוה דמורידין ולא מעלין, ולא מצאתי מי שהתעורר בזה, וצע״ג.

והנראה לומר דהנה ברמב״ם (פ״ג מהל׳ ממרים ה״ג) כתב על האי דינא דמורידין וז״ל בד״א באיש שכפר בתורה שבע״פ ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבע״פ תחלה וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס, ואעפ״י ששמע אח״כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן, עכ״ל.

וברדב״ז כתב שם דמ״מ בבני אותן הטועים אם ניסה להחזירן בתשובה ולא רצו לחזור לאיתן התורה, כבר מותר להרגן.

אשר מעתה אפשר דהצדוקי שציער את ריב״ל היה בגדר תינוק שנשבה, ולכן לא היה יכול ריב״ל להרגו, ובכל פעם שבא לצערו בקראי ניסה להחזירו בתשובה, וכשראה שאינו מקבל אז רצה להרגו לקיים המצוה דמורידין ולא מעלין.

עוד יש לומר דהנה הרמב״ם (שם ה״ב) כתב וז״ל מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבע״פ מורידין ולא מעלין כשאר המינים וכו׳, כל אלו אינן בכלל ישראל ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין, אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול, עכ״ל.

הרי דאע״פ דלא צריך לא עדים ולא התראה ולא דיינים, מ״מ התנה דצריך שיתפרסם שהוא כופר בתורה (וכן נקט בחזו״א יו״ד סי׳ ב׳ ס״ק ט״ז ד״ה ונראה).

אשר מעתה אפשר דאותו צדוקי לא היה מפורסם ככופר בתורה, ולכן לא הותר לריב״ל להרגו ורק ע״י שציער אותו טובא התפרסם מינותו, ואז הותר לריב״ל להרגו.

עכ״פ לפי שני התירוצים נמצא דמה שרצה להרגו לא היה משום הצער שציער אותו כמו שמובן מפשטות הגמ׳, אלא דעי״ז חל עליו דינא דמצוה להרגו משום מינותו.

ב

בענין רחמים בעונש ביד״ש

יש להעיר בתירוץ התוס׳ שכתבו דאפשר שירחמו עליו אעפ״י שהוא חייב מיתה, דלכא׳ הוא חידוש דהיה מקום לומר דכשם שבידי אדם לא מתחשבים אם עושה מצוות ומעשים טובים, אלא כל שהתחייב מיתה הורגים אותו, כמו״כ אפשר דבידי שמים כיון שהתחייב מיתה יהרגו אותו, ולא מרחמים עליו אפי׳ שיהיו חשבונות אחרים, ויל״ע בזה.

ואולי אה״נ באמת לא מכניסים חשבונות אחרים וכל שהתחייב מיתה ודאי ימות, אבל מ״מ איכא מדה של ארך אפים, היינו דנותנים לו זמן כדי שיחזור בתשובה, וזה דמקלל אותו מדחיק בידי שמים להעניש אותו מיד בשעת הקללה.

שו״ר דהתוס׳ כתבו כעי״ז בכתובות ל: (ד״ה דין) על הא דתני רבי חייא מיום שחרב ביהמ״ק אעפ״י שבטלו סנהדרין דין ד׳ מיתות לא בטלו. והקשו התוס׳ דהא חזינן כמה עבריינים ועובדי עכו״ם שמתים על מטתם.

וי"ל דע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי או זכות תולה לו ואינו נפרע ממנו בחייו, עכ"ל. הרי דכשהעונש הוא בידי שמים שייכא תשובה וזכות תולה.

וכ"כ רש"י (במדבר ט"ו ל"א) עה"פ הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, בזמן שעונה בה, שלא עשה תשובה, ועיי"ע ברמב"ם בהל' תשובה (פ"ו ה"ב).

ובאמת היא סוגיא מפורשת במכות יג: דתשובה מועילה לחייבי כריתות, ולא לחייבי מיתות בי"ד.

והנה בנודע ביהודה (קמא או"ח סי' ל"ה) הקשה למה לא מהני תשובה לפטור את החייב מלקות ומיתת בי"ד מעונשו, הרי החטא נעקר למפרע ואין על מה להענישו (וכה"ק במגדל עוז בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו). ותי' וז"ל אלא ודאי גזיה"כ הוא שאלמלא כן בטלו עונשי התורה בכללן ואין אדם שיומת בב"ד כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עונות כדי שיתיירא האדם מלעבור, לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת ב"ד.

ובתקנת השבין לר' צדוק הכהן (סי' ח') הקשה על תירוצו, דאיך משום למען ישמעו ויראו נעשה דינא בלא דינא להרוג את מי שאין לו חטא. ועוד דהרי אינו מצוי שהסנהדרין יהרוג, וא"כ איך נאמר שהטעם לעונשים הוא למען ישמעו ויראו.

ועוד תיקשי לפי תירוץ הנוב"י מכל המקורות הנ"ל דבי"ד של מעלה מוחל ע"י תשובה, ואם נימא דכל הטעם של החיוב מיתה הוא למען ישמעו ויראו, הרי הקב"ה רוצה ליתן עונש למען ישמעו ויראו, ולמה שיועיל ע"ז תשובה, וצ"ע.

ובערוך השולחן העתיד (הל' סנהדרין סי' נ"ח אות ב') תי' את קושיית הנוב"י באופן אחר דאם יועיל תשובה לדבר המסור בידי אדם, כל רשע ישקר ויאמר שעשה תשובה, אבל דבר המסור בידי שמים כמו כרת ומיתה ביד"ש, הקב"ה יודע מי שב באמת ומי בשקר. וכ"כ החיד"א (בעין זוכר מערכת מ' אות כ'). ודבריהם צע"ג דאיך נהרוג אותו מספק הרי ספק נפשות להקל, וכה"ק בתקנת השבין (שם).

עכ"פ לפי דבריהם מתורצים המקורות הנ"ל דבעונש בידי שמים מועילה תשובה.

ג

בענין כחו של בעל בחירה

ידועים דברי האוה"ח (בפר' וישב ל"ז כ"א) דחידש דאדם כיון שהוא בעל בחירה ורצון יכול להרוג את מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים.

אולם החינוך (מצוה רמ"א) פליג על זה וכתב בביאור הלאו דלא תקום וז"ל משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבא עליו מאת ה' ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון ה' ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשי"ת גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי אמר לו השי"ת, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא, עכ"ל.

והנה התוס' כתבו דהאיסור דגם ענוש לצדיק לא טוב הוא אפי' בצדוקי דמותר להרגו בידים, מ"מ אסור להרגו ע"י קללה משום שמדחיק בידי שמים להרגו.

וצ"ע לפי החינוך שא"א להרגו כשלא מגיע לו א"כ אם בידי שמים לא רוצים להענישו, למה זה נקרא שהוא מדחיק בידי שמים, הרי יכולים לסבב מן השמים שלא יוכל לקללו, וכמו שבכל מקרה שראובן רוצה להרוג את שמעון ע"י חרב, והרי לחרב יש כח להרוג ובכל זאת אם לשמעון לא מגיע לו ליהרג מסבבים מן השמים שלא יוכל להרגו, א"כ גם הכא שיש לקללה כח להרוג שיסבבו מן השמים שלא יוכל לקללו (ואעפ"י שגם שם מצינו איסור של לא תרצח היינו כי שם מוזהרים שלא להרגו, אבל כאן הרי מותר להרגו בידים, וכל האיסור הוא משום שמדחיק בידי שמים להרגו, ולכן צ"ע למה נקרא שמדחיק בידם להרגו).

ולכא' מבואר דהתוס' סברי כיסוד של האוה"ח דיש כח לבעל בחירה להרוג אפי' שלא מגיע לו, ולכן שפיר מחלקים דלהרוג בידים מותר, אבל להכריח שמן השמים יהרגוהו אסור, דשמא לא רוצים להענישו, ומשום שהוא בעל בחירה חייבים לקיים קללתו.

ד

בענין מיתה שלא ע"י מלאך המות

עוד יש להעיר על דברי התוס' דכמו שרק מותר להרגו בידי אדם, אבל לא ע"י קללה כי זה נקרא להטריח בידי שמים, והיינו משום דהוא מפעיל את השמים להרגו, א"כ למה במורידין בידים אין אותה בעיה, הרי הוא מכריח את המלאך המות לבא ולהרגו, ושמא בידי שמים לא רוצים להענישו.

איברא דיש להסתפק בזה דהנה לכא' בכל מיתה טבעית יש סיבה טבעית למה הוא מת והיינו דהתקלקל לו דבר בגוף, ואין מושג שמת בלי סיבה, וא"כ צ"ע למה נצרכים למלאך המות הרי זה טבע שכל שמפסיק לפעול דבר כזה מהגוף שהוא מת, ולכא' צ"ל דאה"נ אלא שהמלאך המות הוא מי שגורם את הקלקול, והיינו דבאמת הוא לא הממית אלא הוא הגורם למות, ואם כנים אנו בזה לכא' כל שיש סיבה לקלקול בלי המלאך המות כגון שאדם אחר רצח אותו, או שמת ברעב, לא צריך למלאך המות כלל, ואם הדברים נכונים הרי מתורצים דברי התוס' דלכן במורידין אין כאן מדחיק בידי שמים, דלא מת ע"י מלאך המות כלל.

שוב ראינו שהוא רש"י מפורש בתענית יא. שכתב וז"ל מיתה משונה, מת בחרב וברעב וכל מיתה שאינה בידי מלאך המות כדרך כל אדם על מיטתו, עכ"ל.

ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' פ"ג ד"ה וע"ד שכתבתי) הביא השואל ראייה לזה מערכין ז. דאיתא האשה היוצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הוולד תחילה כדי שלא תבא לידי ניוול, למימרא דהיא קדמה ומתה ברישא והא קי"ל דוולד מיית ברישא וכו', ומשני ה"מ לגבי מיתה איידי דוולד זוטרא חיותיה, עיילא טיפה דמלאך המות ומחתך להו לסימנין ברישא, אבל נהרגה היא מתה ברישא, ע"כ.

הרי להדיא דבנהרגה אין טיפה של מלאך המות, דאם יש היה צריך למות הולד ברישא, ולכא' זה מקור דברי רש"י.

ודחה בדברי מלכיאל דשמא יש לומר דלעולם גם בנהרגה מתה ע"י מלאך המות, אלא דמ"מ כשנהרגה זוטרא חיותה טפי ולכן מתה לפני הוולד. אולם יש לדחות דחייתו דלכא' אי אפשר לעשות מזה כלל, דתלוי מה היא הצורה שנהרגה דשמא נהרגה ממקום שהוולד יונק וא"כ הוא זוטר חיותיה, וממה שהגמ' כללה שבכל מקום היא מתה תחילה מוכח שלא מת ע"י מלאך המוות.

והעירוני לסוגיא מפורשת במכות י. דאמר רבי יוחנן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, ופרכי' איני והא אמר רבי יוחנן מנין לדברי תורה שהן קולטין וכו', ומשני באבע"א מאי קולטין ממלאך המות, כלומר דרבי יוחנן שאמר דקולטין היינו שתורה מגינה עליו ממלאך המות, אבל אין התורה מגינה עליו מנקמת גואל הדם. הרי לן דכשהורג הגואל הדם אינו ע"י מלאך המות.

אולם יש לדחות דבאמת גם כשהורגו גואל הדם הוא ע"י מלאך המות, אלא דכונת הגמ' דתורה מגינה ממיתה שנראית טבעית, אבל אין לה כח להגין ממיתה שאינה טבעית כמיתה ע"י גואל הדם (או משום דנראה כנס גלוי, או משום דלא רוצים לסלק בחירתו של גואה"ד וכנ"ל באות ג' בשם האוה"ח).

והנה הרמב"ן (בסוף פר' שופטים) כתב בענין עגלה ערופה וז"ל ולפי דעתי יש בו טעם כענין הקרבנות הנעשים בחוץ שעיר המשתלח ופרה אדומה, ולפיכך מנו חכמים עגלה ערופה מכלל החוקים, עכ"ל.

וכונתו להא דפירש בפר' אחרי מות (ויקרא ט"ז ח') בענין שעיר המשתלח דהא דנעשה בחוץ, הוא משום שאינו קרבן לה' אלא הוא שוחד לס"מ ביוה"כ כדי שלא לבטל את קרבנם, שנא' גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, עיי"ש שהאריך בזה.

ולפי"ז יש להבין דבשלמא ביוה"כ נותנים לו שוחד כדי שלא יבטל את קרבננו לה', אבל בעגלה ערופה מה הטעם לתת לו שוחד.

ועי' בקהלת יעקב (ערך ע"ג בענין עגלה ערופה) שכתב עפ"י הנ"ל דהרוצח את חבירו לא נהרג ע"י מלאך המות, ונמצא שזה הרוצח תפס אומנותו, ולכן בעינן לתת לו שוחד לרצותו (וכ"כ בסמ"ה מצוה מ"ז).

וכדבריו מבואר להדיא בזהר פר' וירא (דף קי"ד ע"א) ועוד שם בפר' ויגש (דף ר"י ע"ב) (צויין בדברי מלכיאל ח"א סי' ס"ו ד"ה ועוד) וז"ל תא חזי הא כתיב כי ימצא חלל וגו' תא חזי כל בני עלמא ע"י מלאך המות נפקא נשמתייהו, אי תימא דבר נשא דא על ידא דההוא מלאך המות נפק נשמתיה, לאו הכי אלא מאן דקטיל ליה אפיק נשמתיה, עד לא מטא זמניה לשלטאה ביה ההוא מלאך המות. ובגין כך ולארץ לא יכופר וגו', ולארץ דילן ולא דין לון, דקאים איהו למסטי עלמא למגנא ולקטרגא תדיר, כ"ש דגזלין מיניה מה דאית ליה לנטלא, וקב"ה חייס על בנוי ובגין כך קרבין על האי עגלא בגין לתקנא עמיה, מה דאתנטיל ההיא נשמתא דבר נשא מיניה, ולא ישתכח מקטרגא על עלמא, ע"כ.

אולם בכנסת יעקב (להג"ר יעקב חיים סופר עמ' ק"י) הקשה מהא דאמרו בע"ז כ: אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים, בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו וטיפה של מרה תלויה בו, כיון שחולה רואה אותו מזדעזע ופותח פיו, וזורקה לתוך פיו, ממנה מת, ממנה מסריח, ממנה פניו מוריקות עיי"ש. וקשה אם כל דלא מת מיתה טבעית אלא נהרג, אין מיתתו ע"י מלה"מ, א"כ היה צריך להיות שהנהרגים לא יסריחו, שהרי ליכא בכה"ג טיפה דמלאך המות, וצ"ע.

ועוד יש להקשות מהא דאיתא בזוהר (ח"ב דף קנ"א סע"א) דבני ארץ ישראל אינם מתים על ידי מלאך המות, אלא על ידי מלאכא דרחמי דשליט בארעא (ועי' מה שהאריך בזה בתורת יעקב להנ"ל סי' י"ח), ותיקשי א"כ למה איכא דין עגלה ערופה בנהרג בארץ ישראל הרי שמה זה לא אומנותו של מלאך המות, ואטו נאמר דצריך לתת קרבן גם למלאכא דרחמי, וצ"ע.

ה

בענין קללה ותפלה על המינים, ובביאור המהות של קללה

הנה נחלקו הראשונים במהות הענין של קללה, יעויין בחינוך (מצוה רל"א) דביאר הלאו דלא תקלל חרש וז"ל אעפ"י שאין בנו כח לדעת באיזה ענין תנוח הקללה במקולל ואיזה כח יש בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות בין ישראל בין שאר האומות, ויאמרו שקללת בני אדם גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער, ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות, נאמר כי משרשי המצוה שמנענו השם מהזיק בפינו לזולתינו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה, וכעין ענין זה אמרו ז"ל (מועד קטן יח.) ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדבר פי אדם.

ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפי' במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע וכו'. והרמב"ם ז"ל אמר בטעם מצוה זו כדי שלא יניע נפש המקלל אל הנקמה ולא ירגילנה לכעוס, ועוד האריך בענין בספרו. ונראה לי מדבריו, שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה, אלא שתרחיק התורה הענין מצד המקלל שלא ירגיל נפשו אל הנקמה והכעס ואל פחיתות המדות. וכל דברי רבינו נקבל, עם היות לבנו נאחז במה שכתבנו יותר, עכ"ל.

הרי דדעת החינוך שקללה הוי כעין כח רוחני שניתן לאדם ע"י דיבורו להזיק בני אדם, ואילו הרמב"ם פליג וס"ל דאין שום כח כזה. ואפשר לומר צד אחר דבאמת קללה אין לה שום כח מצד עצמה, אלא היא תפלה להקב"ה שיזיק את מי שרוצה להזיק.

ויעויין באור החיים (במדבר כ"ג ח') דכתב וז"ל יש להעיר בעיקר הדבר של האיש המקולל, דאם כפי הדין הוא חייב הרעה הבאה אליו באמצעות הקללה, לא ינצל ממנה גם כי לא יקולל, ואם הוא כפי משפט אלוקים לא עשה דבר שיתחייב עליו ביאת הרע, קללתו תשוב על ראש המקלל וכו' כי לא יריע ה' לאדם ח"ו.

(ברור שבקושייתו נקט שקללה היא תפלה דאם היא כח, מאי קשיא ליה הרי ידועה שיטתו בבראשית ל"ז כ"א דבעל בחירה יכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה).

אכן עיקר הדבר הוא לפי שמדתו יתברך להאריך אפו לעוברי רצונו בין צדיק כשיחטא בין רשע הגם שירצה לחטוא, ומדה זו היא אחת מי"ג מדות רחמים שנאמרו למשה, ונוהגת תמיד זולת בעת אשר יזעום ה' דכתיב כי רגע באפו, אז מתגברים הדינים על הנתבע במשפט באותו זמן ולא תנהג מדה זו של ארך אפים, וכמו כן כשיקלל אדם את חבירו תסובב הקללה שעוונותיו אשר ה' מאריך לו אפו עליהם ימהר ליפרע ממנו. אבל אם אין לו עון לא תועיל קללת המקלל כלום, עכת"ד.

ועדיין לא מבואר איך ע"י קללה מסתלקת המדה של ארך אפים, ואולי זה כן יכול לפעול ע"י תפלה, וצ"ע.

והנה לכא' מדברי התוס' דכתב דע"י הקללה הוא מדחיק בידי שמים להעניש את מי שלא רוצים להעניש, לכא' מוכח דקללה הוי כח, דאם הוי תפלה למה זה נקרא שהוא מדחיק בידי שמים להעניש, הרי אם לא רוצים להענישו שלא יקבלו תפלתו.

ויש לדחות דלעולם הוי תפלה, אבל מ״מ יש מצבים מסויימים שתפלה חייבת להתקבל, וכגון מי שיש לו זכויות רבות וכדו׳, ובכה״ג נקרא שמדחיק בידי שמים להענישו.

שו״ר שהיא פלוגתא דראשונים דהנה רבינו יהודה ב״ר יקר (בספרו פירוש התפלות והברכות ביאור ברכת המינים דף מ״ט) הקשה איך מתפללים למינים ולמלשינים אל תהי תקוה, הרי כתיב גם ענוש לצדיק לא טוב. ותירץ וז״ל הא דמייתי בברכות גם ענוש לצדיק לא טוב היינו דוקא לעונשו בהכרח כי התם בכרבלתא דתרנגולא או בכשפים והשבעות, אבל יכולים להתפלל שלא ייטב להם ואם לא ישמע התפלה יחדל, שאין הכרח בתפלה.

הרי דס״ל כמו שרצינו להוכיח בתוס׳ דבאמת קללה הוי כח, ולכן יש איסור שמדחיק בידי שמים, אבל בתפלה אין שום הכרח ואפשר להתפלל עליהן.

ובספר זכות יצחק (להג״ר יעקב חיים סופר סי׳ י׳) תירץ בזה הא דאיתא לקמן י. הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלייהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריה דביתהו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים חטאים כתיב וכו׳, אלא בעי רחמי עלייהו דלהדרו בתשובה וכו׳. והקשה בתוס׳ הרא״ש איך רצה ר״מ לקללם הרי כתיב גם ענוש לצדיק לא טוב עיי״ש תירוצו. ולפי הנ״ל ניחא דבעובדא דר״מ רצה להתפלל עליהם, ובתפלה אין שום הכרח ושפיר מותר היה לו להתפלל, אבל בסוגיין דמיירי בקללה ובזה יש הכרח, נאמר הדין דגם ענוש לצדיק לא טוב.

ובעיקר קושית הר״י בר יקר מברכת המינים יש לתרץ בפשיטות דדוקא להתפלל במיוחד על מין אחד אסור דנמצא שמדחיק בידי שמים, אבל להתפלל בכלליות על כל המינים אין הוא מדחיק דאם הקב״ה לא רוצה להעניש מישהו, יכול לקבל התפלה ולהעניש מישהו אחר.

אולם יעויין בספר הראבי״ה (ברכות סי׳ ט״ז) דכתב וז״ל וצריך אדם שלא יכוין בשעה שהקב״ה כועס להעניש את חבירו שנא׳ גם ענוש לצדיק לא טוב, פי׳ מפני שהוא כהורגו בידים שאז ברור נענש, אבל בענין אחר שפיר דמי היכא דלית ליה דינא בארעא וכענין תפלה למשומדים, וכמו שנמצא בספר תהלים עכ״ל.

והנה ממה שכתב רק שהאיסור הוא בשעה שהקב״ה כועס, ולא כתב שהאיסור הוא לקלל את חבירו בכל ענין, מוכרח דס״ל דבאמת קללה בשעה אחרת מותר משום שאינו ברור שיענש. וכ״כ מדנפשיה בקהילות יעקב (ב״ק סי׳ מ״ה) וז״ל ונראה דדוקא תפלה או קללה שאינו מובטח שתפעיל רק בהסכמת הבי״ד של מעלה באותה שעה עי״ז נענש הלה דכל כה״ג לא מחשב מעשה של המקלל רק מעשה בי״ד של מעלה, אבל קללה בהאי רגע דאפו כביכול זה כבר הובטח מתחילת הבריאה דזה מועיל, ומשו״ה נחשב מעשה דידיה היינו מעשה של המקלל עצמו ולא רק כגורם שהבי״ד של מעלה יענשו וכל כה״ג לאו אורח ארעא, עכ״ל.

והדברים צ״ע דאם קללה הוי כח ולא תפלה, א״כ כשלא פועל אין זה משום שצריך הסכמת בי״ד של מעלה, אלא דיש למקולל מצוות ומעשים טובים שמגינים אותו שלא יחול הקללה, וא״כ צריך להיות אסור אף בגוונא דלא ברי היזיקא דמ״מ אם יחול נמצא דהוא מדחיק בידי שמים להענישו, והוי כמי שזורק חץ על חבירו וספק אם יפול עליו.

אלא נראה דס״ל לראבי״ה דקללה לא הוי כח אלא הוי תפלה, ותפלה לא מוכרח שתתקבל ולכן אין כאן איסור, וכל האיסור הוא בשעה שהקב״ה כועס, דאז אפי׳ תפלה מוכרחת

להתקבל ונמצא שמדחיק בידי שמים להענישו (ודלא כצד שאמרנו לעיל שיש אופנים אחרים שבהם מוכרחת התפלה להתקבל).

נמצא דיש כאן פלוגתא דראשונים דלפי הר״י בר יקר תפלה תמיד מותר וקללה תמיד אסור, ואילו לפי הראבי״ה בין קללה ובין תפלה מותרות בכל היום ובשעת כעסו של הקב״ה שניהם אסורות.

והנה במושב זקנים (שמות ג׳ י״ד) הקשה על הא דפירש רש״י בפסוק הלהרגני אתה אומר דמשה הרגו למצרי בשם המפורש, ותיקשי הרי אפי׳ לגבי מינים אמרינן וגם ענוש לצדיק לא טוב. ותירץ דאותו מצרי שהרג משה היה חייב מיתה שהרי בא על אשת איש, וכ״כ בטור עה״ת.

דבריו הם לפי המדרש שהיה חייב מיתה משום אשת איש, אבל יעויין בסנהדרין נח: דהיה חייב מיתה מדין גוי המכה ישראל.

עכ״פ דבריו צ״ע דכבר הבאנו (לעיל באות ב׳) דברי הרמב״ם שהאי דינא דמורידין ולא מעלין הוא מצוה, ובכל זאת איכא דין דגם ענוש לצדיק לא טוב, א״כ מהו החילוק בין זה למי שחייב מיתה, וצ״ע.

ו

בביאור הגירסא דהיה גוי

והמשיכו התוס׳ דאי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין.

וביארו דבריו יותר בע״ז (שם) וז״ל לספרים דגרסי׳ ההוא עובד כוכבים ניחא, דעובדי כוכבים לא מעלין ולא מורידין, והוא שבקש לקללו, להזיקו בקללתו נתכוין ולא להרגו, ולא דמי להורדה בבור.

והנה בדין רציחת גוי, הנה ברמב״ם דפוס וילנא (פ״א מהל׳ רוצח ה״א) כתוב כל הורג נפש אדם עובר בלא תעשה שנא׳ לא תרצח. אולם דברים אלה של הרמב״ם יד הצנזורא נגעה בם, ובהוצאת פרנקל תיקנו וז״ל כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה וכו׳.

אולם בחינוך (מצוה ל״ד) כתב שלא להרוג נפש שנא׳ לא תרצח. ואולי גם בזה נגעה יד הצנזורא. וכן כתב המנ״ח שם דכל האיסור הוא דוקא בהורג נפש מישראל אבל ההורג גוי ואפי׳ גר תושב שקיבל עליו ז׳ מצוות אינו נהרג עליו וגם אינו בלאו זה.

והנה במכילתא (פר׳ משפטים פרשה ד׳) על הפסוק וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות, וז״ל רעהו להוציא אחרים. איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפ״ד, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו. באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים.

ונחלקו האחרונים בפירושה דהמנ״ח כתב דמיירי בגר תושב ולכן דינו מסור לשמים דהא גר תושב מצוה להחיותו, אבל בגוי באמת אינו אסור ואף בדיני שמים אינו חייב. אולם המשך חכמה (שמות כ״א י״ד) פירש דמיירי לגבי עכו״ם, ונמצא דלפי דבריו באמת איכא איסור דאו׳ להרוג גוי ולא התמעט אלא מהעונש בידי אדם, ולכא׳ זה דלא כהרמב״ם שאין לא תרצח בעכו״ם.

ובכן הראב״ן בב״ק קיג. כתב להדיא שהרוצח גוי עובר בלא תרצח.

והנה הרמב״ם (בפ״י מהל׳ עבודה זרה ה״א) כתב וז״ל אין כורתים ברית לעובדי עבודה זרה וכו׳ לפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לדחפו

לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה.

ובכסף משנה הראה מקורו מהא דאמרי׳ בע״ז (כו.) הגוים לא מעלין ולא מורידין. והיינו דדעת הרמב״ם דהא דכתיב לא מורידין הוי איסור להורגו בידים. ונראה דאיסור זה הוא רק מדרבנן דהרי כבר כתב הרמב״ם שאין איסור לא תרצח.

ויעויין ביראים השלם (מצוה קע״ה) דכתב תולדת הרציחה, שלא להרוג את העובד כוכבים כדתנן בע״ז העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין. ולשון ״תולדת״ בספר היראים פירושו מדרבנן כמו במצוה קט״ז וקכ״ה ועוד. וכ״כ בחידושי רבינו יונה (סנהדרין נז.) דהאיסור באין מורידין הוא מדרבנן.

ובב״י (יו״ד סי׳ קנ״ח) כתב דמדברי התוס׳ בע״ז (כו: בד״ה ולא) יש לדייק דהיתר יש שלא להרגם אבל אין איסור להרגם, עיי״ש (ומה שכתב שגם דעת הרמב״ם כן כבר תמה עליו המנ״ח במצוה צ״ג אות ב׳).

ועי׳ בט״ז (שם סק״א) דדחה דברי הב״י והוכיח שהוא איסור דרבנן. אולם בנקודות הכסף הסכים עם הב״י.

ולכא׳ יש להוכיח מהתוס׳ דידן שכתבו דאם היה גוי הוא התכוין להזיקו ולא להרגו, וצ״ע מי הזקיקו לזה הרי אף מותר להרגו, אלא מוכרח דס״ל שאסור להרגו.

שו״ר שכן הוכיח באורח מישור (על הדרכי משה הארוך), והוסיף דאין לומר שהתוס׳ מיירי בגוי שמקיים ז׳ מצוות ב״נ שאסור להרגו לכו״ע, דהרי התוס׳ (בע״ז כו:) כתבו דסתם גוים עובדי ע״ז הן ועוברין על שבע מצוות, ולמה להו לדחוק דמיירי בגוי שמקיים ז׳ מצוות, ועיי״ש שהאריך להוכיח מכמה מקומות דאסור להרגו.

סימן לז

בענין נבואה בעכו״ם

(ז.) **וא״ר יוחנן משום ר׳ יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב״ה ונתן לו, בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנא׳ הלוא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנא׳ ונפלינו אני ועמך וכו׳.**

א

ביאור בקשת מרע״ה

וענין הבקשה שלא תשרה שכינה על עכו״ם כונתו לענין נבואה, שלא יהיה נבואה בעכו״ם, כן תרגם יונתן בן עוזיאל (שמות ל״ג ט״ז) ויתעבדן לנא פרישן בסלקותך רוח נבואה מעילוי אומיא ותהי מתמליל ברוח קודשא לי ולעמך מן בגלל דניהי משניי מכל עממיא דעל אנפי ארעא, ע״כ.

וכן מבואר בב״ב טו: וכולהו תנאי סבירא להו דאיוב מישראל הוה לבר מיש אומרים (שסבר דהיה בימי יעקב), דאי ס״ד מאומות העולם הוה, בתר דשכיב משה מי שריא שכינה על עובדי כוכבים, והא אמר מר בקש משה שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנא׳ ונפלינו אני ועמך. הרי מבואר דלגבי נבואה התפלל שלא ימצא בעכו״ם (ועי׳ באברבנאל בפי׳ על המורה ח״ב פל״ב, ודבריו צ״ע).

ובחזקוני (דברים ל״ד י׳) פירש בזה הקרא ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וז״ל

אפי׳ בישראל אבל בעובדי כוכבים לא צריך למימר שהרי כתיב ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה.

ויש להקשות למה הוצרך לב׳ בקשות הרי אם הסברא החיצונה בלי בקשתו היתה שלא יהיה נבואה גם לעמ״י, א״כ מספיק בבקשה הראשונה, ואם מסברא החיצונה היה שיהיה נבואה גם לעכו״ם מספיק בבקשה השניה, ותו לא איצטריך הראשונה, וצ״ע. שוב ראיתי שעמד בזה הגר״א בשיר השירים (א׳ ג׳) וכתב דבבקשה הראשונה ביקש שיהיה דרגה גבוהה של נבואה לישראל, ובבקשה השניה ביקש שלאומות העולם לא יהיה אפי׳ הדרגה הפחותה עיי״ש.

והנה יעויין בספרי פר׳ שופטים (הובא ברמב״ן דברים י״ח ט״ו) עה״פ נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה׳ אלהיך דדרשינן מקרבך ולא בחוצה לארץ, מאחיך ולא מאחרים, יקים לך ולא לגוים, ומה אני מקיים נביא לגוים נתתיך בנוהג מנהג גוים.

הרי דקרא מפורש הוא למעט גוים לנבואה כדכתיב מאחיך ולא מאחרים, וא״כ למה הוצרך משה להתפלל. וכתבו בעמק הנצי״ב ובספרי דבי רב דאה״נ פסוק זה נאמר אחרי שמרע״ה ביקש שלא יהיה נבואה בעכו״ם וניתן לו.

אולם המשך חכמה (דברים י״ח ט״ו) פירש דהאי מאחיך ולא מאחרים פירושו דאף גר אתמעיט כמו גבי מלך רק ממובחר שבאחיך עיי״ש. ולפי״ז ניחא דהקרא בא להוסיף דאף גר אתמעיט דזה לא היה נכלל בתפלת משה.

איברא דזה לא כונת המשך חכמה דעה״פ דונפלינו (שמות ל״ג ט״ו) פירש וז״ל בקש שלא תשרה שכינה על האומות אלא על ישראל שנא׳ ונפלינו אני ועמך פירוש אפי׳ אם נתגיירו כמו הכוזרים. וא״כ גם לפי דבריו צ״ל דהקרא בפר׳ שופטים בא לומר דאחרי תפלת משה שוב לא יהיה נביא מאומות העולם אף אם יתגיירו (וכן הוא להדיא בכוזרי (מאמר א׳ סי׳ קט״ו) שגר אינו יכול להיות נביא).

והשתא דאתינן להכי ירדה קושיית הגר״א דלעולם י״ל דהסברא החיצונה היתה שיהיה נבואה גם לעכו״ם ולכן היה נצרך הבקשה השניה, והבקשה הראשונה באה להוסיף שבתוך עמ״י לא יהיה לגרים.

אחרי מופלג ראיתי דדברי המש״ח אינם מוסכמים, דהנה איתא בקידושין ע: אמר רבי חמא ברבי חנינא כשהקב״ה משרה שכינתו אין הוא משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל שנא׳ (בירמיה ל׳) ״בעת ההיא נאם ה׳ אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל״, לכל ישראל לא נאמר, אלא לכל משפחות.

ונחלקו הראשונים אם כייל בזה גם דאינו משרה שכינתו על גרים, דבתורא״ש (שם ד״ה קשים) כתב דלא בא למעוטי אלא משפחות שיש בהם פסול שאינן ראויין לבא בקהל, אבל לא אתמעטו גרים, דגרים ראויים שתשרה עליהם שכינה כדאמרי׳ עובדיה גר אדומי היה. אמנם הר״י שהובא בתוס׳ (שם ד״ה קשים) פליג וסבר דגם גרים התמעטו מהשראת השכינה.

וכן ס״ל לרש״י, דבסנהדרין לט: אמר ר׳ יצחק מפני מה זכה עובדיהו לנביאות וכו׳, פירש״י שהרי גר היה, ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל כדכתיב (בראשית י״ז) להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך (עי׳ יבמות מב.).

ואילו להתורא״ש יש לומר בביאור הסוגיא כמש״כ העיון יעקב דהשאלה היא איך התנבא עובדיה, הרי אין השכינה שורה אלא על עשיר (כדאיתא בנדרים לח.), והרי עובדיה הוצרך ללוות ברבית מיהורם בן אחאב.

המבואר מזה דלהרא״ש גר לא אתמעט כלל מהשראת השכינה ודלא כהמש״ח. והנה לפי הר״י אפ״ל דהא דהתמעט הוא אחרי התפלה של משה, והא דהגמ׳ בקידושין לא הביאה תפלתו של משה, כי רוצה להוכיח מהקרא דאף במשפחות ישראל שאינן מיוחסות אין השכינה שורה. אולם בדעת רש״י אי אפשר לומר כן, דהרי רש״י הביא פסוק הנאמר באברהם, וא״כ ברור דלא היה נכלל בתפלת משה.

ויעויין ברבינו בחיי (דברים ל״ג כ״ח) דיליף באופן אחר דלא כהספרי וז״ל ומן הידוע כי ארבעה דברים הם שזכתה בהן אומה הישראלית ואלו הן הנבואה והתורה וארץ ישראל ותחיית המתים. ונראה לי להוכיחם ולבארם כלם מדברי משה וכו׳ הנבואה הוא שכתוב נביא מקרבך מאחיך כמוני, אמר כמוני שאני מזרע יעקב, ולמדנו בזה שאין הנבואה מצויה אלא בזרע של יעקב, כי מפני שהזכיר מאחיך ובני עשו נקראים אחים שנא׳ כה אמר אחיך ישראל, לכך הוצרך להוסיף כמוני למעט שאר האחים שהם עשו וישמעאל ולהוציאם מן הכלל, הא למדת שאין נבואה אלא בישראל.

ב

נבואת בלעם

לפי הסוגיא בב״ב תיקשי איך התנבא בלעם, הרי נבואתו היתה אחרי בקשת מרע״ה.

והנה במהרש״א (בב״ב שם) כתב דמלשון הגמ׳ דקאמר בתר דשכיב משה מי שריא שכינה על עובדי כוכבים, משמע שהאי דינא שאין נבואה בעכו״ם לא התחיל אלא מפטירת מרע״ה, דלא בקש אלא עד אחר מותו, אבל בלעם דהיה בחיי משה שפיר התנבא, וכ״כ הרי״ף בעין יעקב.

אולם בסדר עולם רבה (פכ״א) איתא בזה״ל אלו הנביאים שנתנבאו לאומות עד שלא נתנה התורה לישראל, אבל משנתנה תורה לישראל פסקה רוח הקודש מן האומות, וכן במשה הוא אומר ובמה יודע איפוא כי מצאתי חן בעיניך וגו׳, מנין שעשה הקב״ה רצונו שנא׳ הנה אנכי כורת ברית וגו׳ באותה שעה פסקה רוח הקודש מן האומות, משמע דלא כמהרש״א אלא שהתקבל תפלתו מיד. ועדיין צ״ב במה שתלה בנתינת התורה.

ועי׳ בויק״ר (פר׳ א׳ סי׳ י״ב) דתלה הדבר בהקמת המשכן וז״ל א״ר יצחק עד שלא הוקם המשכן היתה נבואה מצויה באומות העולם, משהוקם המשכן נסתלקה מביניהם שנא׳ אחזתיו ולא ארפנו. ויש לעיין אם האי מדרש פליג וס״ל דלא תלוי בתפלתו של מרע״ה או דילמא תפלתו התקבלה בזמן הקמת המשכן וכעין הסדר עולם. (ועי׳ ביפ״ת שם שכתב שכונת המדרש לנבואה הטבעית דהיינו השגתם מהשפע השופע על השכל, ואילו בקשת מרע״ה היה על דיבור מהקב״ה עיי״ש).

וברבינו בחיי (שם) כתב לתרץ דהא דבלעם התנבא מקרה היה לו לפי שעה, וגם זה רק היה לכבודן של ישראל, וכן מבואר בויק״ר שם.

והנה דבריו הם כשיטת הרמב״ן (במדבר כ״ב ל״א) וכן האבן עזרא (שם כ״ה) דבלעם לא היה נביא כל הזמן, ורק התנבא בלילה ששלוחי בלק הגיעו אליו ובד׳ פעמים שניסה לקלל את ישראל. אולם מרש״י (שם כ״ב ה׳) נראה דהיה נביא כל הזמן דהרי כתב שהיה מתנבא על בלק ואומר לו עתיד אתה למלוך.

עוד תירץ רבינו בחיי עפ״י הא דאמרו חז״ל דהתנבא כדי שלא יהיה פתחון פה לאומות העולם לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב.

ועי׳ ברמב״ם במו״נ (ח״ב פמ״ח במדרגה הב׳) שכתב דבלעם לא היה נביא ורק היה

במדרגת רוה"ק עיי"ש. ולפי"ז אפשר דתפלת משה היה רק על נבואה ולא על רוה"ק (ועיי"ש בפי' האברבנאל ורבינו קרשקש).

אולם רש"י (שמות ל"ג י"ז) תירץ דבקשת משה היתה שלא ישרה שכינתו על עכו"ם, ואין דבריו של בלעם הרשע על ידי שריית שכינה אלא נופל וגלוי עינים, כגון ואלי דבר יגנב (איוב ד' י"ב) שומעין ע"י שליח.

והקשה עליו המהרש"א דא"כ מנא ליה לסוגיא בב"ב דאיוב מישראל הוה, הרי אף אחר בקשת משה נמי היה להם נבואה בסתר שלא ע"י שריית השכינה כמו בבלעם, וצ"ע.

עוד יש להאיר דדברי רש"י הם דלא כהרמב"ם (פ"ז מהל' יסוה"ת ה"ו) דכתב דכל הנביאים חוץ ממרע"ה הם על ידי מלאך, אלא כשיטת הרמב"ן (בבראשית י"ח א').

ועי' עוד ברש"י באיוב (שם) שפירש ואלי דבר יגונב היינו שאין רוח הקודש נגלה על נביאי עכו"ם בפרהסיא ומביא ראייה מבראשית (כ') ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה, וכן ויבא אלהים אל לבן וגו', לבלעם נופל וגלוי עינים וכו', הרי דגם לפני תפלת משה כגון בלבן ואבימלך היה חילוק שאליהם היה בא בלילה, ולכא' סתר את עצמו מפירושו בחומש, וצ"ע.

ג

שיטת הרמב"ם

והנה יעויין ברמב"ם (פ"ט מהל' יסוה"ת ה"א) דכתב דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא תוספת וכו'. לפיכך אם יעמוד איש בין מישראל בין מן האומות ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה וכו' הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה ומיתתו בחנק וכו' עכ"ל.

וראיתי בספר חמש היריעות (פר' שופטים) שדייק מהרמב"ם שכתב בין מישראל בין מן האומות, דס"ל דשייך נבואה בעכו"ם. ולכא' אין כאן דיוק דהרי הרמב"ם מיירי בנביא שקר ועל זה שייך לומר דגם עכו"ם נכלל בפרשה של נביא שקר שמיתתו בחנק.

אולם יש לקיים דבריו דהנה בפרשת נביא שקר (דברים י"ג ב') כתיב כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום ונתן אליך אות או מופת, וכתב האבן עזרא טעם בקרבך כי אין נביא כי אם מישראל. וביאור דבריו דכל הפרשה נאמרה בנביא שקר מישראל דכיון שאין נבואה באומות העולם, אין צד להסתפק בו שהוא נביא אפי' שיתן אות או מופת. וא"כ מהא דהרמב"ם כתב ששייכא הפרשה של נביא שקר גם בנביא מהאומות מוכח דס"ל דשייכא נבואה בעכו"ם, ודלא כסוגיין.

ולכא' יש לדייק עוד מדברי הרמב"ם (בפ"ז מהל' יסוה"ת ה"א) וז"ל מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם וכו'. וממה שלא כתב שהאל מנבא את ישראל משמע ששייכא נבואה בעכו"ם. אולם אין זה מוכרח דבא לומר רק ששייך מושג של נבואה אצל כולם, אבל אה"נ אפשר דאחרי תפלת משה במציאות לא היה אלא בבני ישראל.

שוב ראיתי שהוא רמב"ם מפורש באגרת תימן כשמדבר על חלק מהעם שהסתפקו בנבואת מוחמד, ולצורך הענין אעתיק כל לשונו שם (בהוצאת רמב"ם לעם עמ' קמ"ד): אבל הראיה שהם מביאים ממה שנא' נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה' אלקיך אליו תשמעון, ואמרת שמקצתם הספק להם זה, ומקצתם הסתלק מהם הספק באומרו מקרבך, ולולי מלת מקרבך מאחיך היתה זאת לכם לראיה במקום הזה, יש לך לכיון שכלך שתתבונן במה שאומר לך.

דע שלא יעבר לשום אדם לקחת מלה אחת מענין שכולו דבק ומתחבר להיות לו לראיה ולסמך עליה [היינו על אותה מלה בודדת מבלי להתחשב עם מה שלפניה ושלאחריה] אבל ראוי לו לעיין במה שקדם מן הענין ומה שאחריו, כלומר שיעיין בתחלת המלה ההיא שסמך עליה, מתחלת ענינה עד שישלים הענין ואז ידע כונת אומר הענין, ואז יקח ראיה ממנו וכו׳.

והפסוק הזה שהוא נביא מקרבך מאחיך כמני, ראוי לעמוד על מה שלפניו ושלאחריו ממה שהוא דבק לענין כדי שיובן ולא ישאר בו ספק בשום פנים. ובאור הדבר שהזהרנו בתחלת הפרשה מלהתעסק בקסמים ובמעוננים ובחכמת הכוכבים ובכשפים ובחברים והדומה להם, בדברים אלו שחושבות האומות שבהם יוכלו לדעת העתידות קודם שיתחדשו ומתכונות אליהם. וכשהזהירנו יתברך מלהתעסק בדברים אלו אמר לנו שכל האומות חושבות שיודעות מה שיתחדש קודם שיתחדש מן הדרך הזה, ואתה לא תדע מזה הדרך מה שעתיד להיות, אבל תדע אותו ע״י נביא שאקים לכם להודיעכם העתידות, ויאמנו דבריו ולא יחטא בכל מה שיאמר, ותהיו יודעים העתיד להתחדש קודם שיתחדש מבלי קסמים וחברים ומאין דין הכוכבים וזולתם.

ואח״כ באר לנו שדבר זה יהיה בנו בלי טורח ואמר שכל נביא שישלח אלינו להודיענו העתיד יהיה מקרבכם, כדי שלא תצטרך לשוטט אחריו מעיר לעיר ולהלך אחריו מהלך רחוק, זהו ענין מקרבך. ואח״כ הודיע דבר אחר ואמר ובהיותו קרוב מכם ובקרבכם יהיה מכם כמו״כ, כלומר מישראל כדי שתהיה המעלה הזאת מיוחדת לכם, והיא לדעת מה יהיה. ולפיכך הוסיף במאמר ואמר כמוני, שמא יעלה על דעתך הואיל וכתיב מאחיך יתכן להיות מעשו ומישמעאל, לפי שמצאנו כתוב בעשו כה אמר אחיך ישראל, לפיכך הוצרך לאמר כמוני, כלומר מבני יעקב. ואין כמוני בכאן להיות כמוהו במעלת הנבואה וכו׳.

הנה התבאר והתאמת שהנביא הזה שהבטיח במקום הזה אינו נביא שיבוא במצוה ולא יחדש תורה. אבל הוא איש שלא יצריכנו לקסמים ולמעוננים ולחכמת הכוכבים ונשאל ממנו מה שיארע לנו, כמו שהאומות שואלים למעוננים ולקוסמים, שכן מצאנו שאול ששאל לשמואל על אבידה שאבדה לו.

אבל שלא נאמין בנבואת זיד ועמר, אין זה בשביל שאינם מישראל כמו שחושבים ההמון עד שנצטרך לדייק ממלת מקרבך מאחיך, שהרי איוב וצופר ובלדד ואליפז ואליהו כלם אצלנו נביאים, ואעפ״י שאינם מישראל, וכן חנניה בן עזור נביא שקר, ואעפ״י שהוא מישראל. אבל נאמין בנביא או נכחישהו מצד נבואתו ולא מצד יחוסו.

ובאור זה הדבר וכו׳ וכל נביא שיעמוד בין שיהיה מיוחס לכהונה או ללויה, או שיהיה עמלקי ויאמר שאחת מכל המצוות הנכללות בספר התורה שבטל חיובה, שיקר והכחיש נבואתו של משה רבנו וכו׳, לפיכך נכחישהו ונהרוג אותו אם תהיה לנו היכולת על זה, ואין לנו להשגיח על מופתיו וכו׳.

לפיכך אם יעמוד נביא מישראל או משאר האומות ויקרא בני אדם לדתו של משה רבנו ולא יוסיף ולא יגרע כמו ישעיהו וירמיהו וזולתם נשאל ממנו מופת, אם יתן מופת נאמין בו ויהיה אצלנו במעלות הנביאים ואם יחסר ויפול שום דבר מכל דבריו יהרג, עכ״ל.

הרי לן דס״ל לרמב״ם דיש ב׳ סוגי נביאים דמה שנאמר בפסוק נביא מקרבך מאחיך כמוני ודרשינן בספרי שהוא דוקא מישראל ולא מאומות העולם, מיירי בנביא שאומר העתידות וזה דוקא מישראל כדי שתהיה המעלה הזאת מיוחדת לנו, אבל נביא שעומד לקרוא בני אדם

לדתו של משה זה שייך בין מישראל ובין מהאומות וכך היו איוב וצופר וכדו׳.

אשר מעתה ניחא דברי הרמב״ם (הנ״ל בפ״ט מיסוה״ת) שגם נביא שקר מהאומות חייב חנק ודלא כאבן עזרא, דהרי לשיטתו שייך נביא באומות כשאינו מנבא עתידות. ולפי״ז גם מדוייקים דבריו (בפ״ז הנ״ל) דכתב מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, והיינו דשייך נבואה אף בעכו״ם וכנ״ל.

ולגבי בלעם עדיין צריכים לתירוצים שבאות הקודם דהרי בלעם אמר עתידות, והיה עכו״ם.

ומה שנקט שאיוב וצופר וכו׳ היו מאומות העולם הוא דלא כרוב התנאים בסוגיא בב״ב, ואולי סמך על מה שמבואר במדרשים שהיו עכו״ם, יעויין בילקו״ש (פר׳ בלק רמז תשס״ו) וז״ל ד״א אמר ליה [בלעם לבלק] אתה אומר לי לקללם אילולי הם לא הייתי בעולם, כיצד מלכה ושרה היו אחיות שנא׳ ויקח אברם ונחור להם נשים ושתיהן היו עקרות, וכיון שנעקד יצחק ע״ג המזבח אמר הקב״ה לאברהם והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, היה אברהם מהרהר ואומר אחרים מתברכין בזכותי ומלכה קרובתי אחות אשתי לא היתה צריכה להפקד, מיד ילדה מלכה גם היא. ילדה מלכה בנים אין כתיב כאן אלא גם היא, שכשם שהיתה שרה עקרה ונפקדה כך מלכה נפקדה, ואמרו רבותינו כל נביאי אומות העולם מן מלכה עמדו שנא׳ את עוץ בכורו זה איוב שנא׳ איש היה בארץ עוץ איוב שמו, את בוז אחיו זה אליהוא בן ברכאל הבוזי, ואת קמואל זה בלעם וכו׳.

וכן איתא בסדר אליהו רבא (פרק כ״ח) אמר לו לבלק שם בן נח נתנבא ד׳ מאות שנה על כל העכו״ם ולא קבלו ממנו, מכאן ואילך נתנבא אליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי, ואיוב מארץ עוץ, ובעור אבי ואני האחרון שבכולם. וכן מבואר להדיא בסדר עולם הנ״ל.

אולם במקורות האלה מבואר דכל הנביאים מאומות העולם היו לפני תפלת מרע״ה, וא״כ היה יכול לומר הרמב״ם דאחרי תפלת משה שוב אין נביאים מאומות העולם, אבל הוא לא ס״ל כן, אלא דשייכי נביאים מאומות העולם אף אחרי מרע״ה, ושמא ס״ל דכשהפסוק אמר נביא מקרבך מאחיך כמוני ודרשינן בספרי מאחיך ולא מאחרים, היינו כדברי הנצי״ב דהפסוק בא לומר דנתקבלה תפלת משה של ונפלינו, א״כ חזינן דתפלת משה היתה לגבי נביא לענין עתידות, ולא לגבי נביא שבא להזהיר על התורה, ודלא כסוגיא בב״ב.

סימן לח

בענין כשרציתי לא רצית

(ז.) **ויאמר לא תוכל לראות את פני, תנא משמיה דר׳ יהושע בן קרחה כך א״ל הקב״ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה, ופליגא דר׳ שמואל בר נחמני א״ר יונתן דא״ר שמואל בר נחמני א״ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש, בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים, בשכר כי ירא זכה לויראו מגשת אליו, בשכר מהביט זכה לותמונת ה׳ יביט.**

בעין יוסף פירש דהא דמתחלה רצה הקב״ה לגלות לו היינו משום דאז היו ישראל במדרגה עליונה קרוב לקץ הגאולה והיו שערי

רחמים ורצון פתוחים, לכן היה יכול משה לבא אל המעלה הזאת, אבל אח"כ כשחטאו ישראל בעגל גרמו לסגור שער הרצון.

ולפי דבריו פירושו של כשרציתי לא רצית, אין הכונה שמשה חטא בכך שלא רצה ולכן נענש, אלא הקב"ה אמר לו שהחמיץ את ההזדמנות שכבר אינו עת רצון. ומה שהגמ' אומרת שפליגא דר' שמואל בר נחמני היינו כי לפי ר' שמואל בר נחמני טוב עשה משה, משא"כ לפי ר' יהושע בן קרחה לא היה צריך לעשות כן והחמיץ את ההזדמנות.

אולם דבריו הם דלא כרש"י שכתב וז"ל ופליגא דר' יהושע בן קרחה שמענישו על כך אדרבי שמואל בר נחמני שאמר קבל שכר על זה, עכ"ל. הרי דלפי ר' יהושע בן קרחה מה שאמר הקב"ה עכשיו שאתה רוצה איני רוצה, הוי בגדר עונש. וכן הבין בתוס' הרא"ש ועיי"ש דהקשה תימה למה להענישו על כך, ונשאר בצ"ע.

ובביאור הפלוגתא נראה דהנה יעויין בספורנו (שמות ג' ב') דכתב דבפר' הסנה עדיין לא היתה נבואת משה כמו שהיתה אח"כ, כמו שהעיד באמרו כי ירא מהביט אל האלקים, הפך מש"כ ותמונת ה' יביט, אבל מיום מתן תורה ואילך שנגלה אז כל ישראל פנים בפנים והם לא סבלו זה והוא לבדו נשאר באותה מדרגה, אז היתה נבואת משה רבינו פנים בפנים ומראה ולא בחידות. וכ"כ הרמב"ן (שם פסוק ה'). וא"כ לפי"ז י"ל דזו היא שיטתו של ר' שמואל בר נחמני דשפיר עשה משה.

אולם בתרגום יונתן (במדבר י"ב ח') כתב דהא דכתיב לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו במראה ולא בחידות וגו', נאמר על התגלות הסנה. הרי דס"ל דכבר אז הגיע משה לדרגתו הגדולה (ועי' לעיל סי' ט"ו אות ב' דהבאנו דלכא' גם מהמכילתא נראה כן).

ומעתה אפשר דכן ס"ל לר' יהושע בן קרחה, ולכן סבר דלא טוב עשה משה להסתיר פניו.

ובאברבנאל (בפרשת שמות) פירש באופן אחר דהנה חקרו הקדמונים בענין הנבואה דיש אומרים שהוא דבר ניסי שהשי"ת בוחר מי שירצה מבני אדם ומנבא אותו ושולחו, וממילא לא צריך תנאים כלל להיות נביא, אלא רק שיהיה קצת טוב ותיקון מדות, דברור דה' לא ינבא אדם רע, וכיון שלא צריך תנאים ממילא שייך שילין אדם בלתי נביא ויקום נביא. ויש חולקים ואומרים שהנבואה הוא דבר בטבע שמי שהוא שלם בשכליות, אם היה כחו המדמה בתכלית השלימות האפשרית ויתכונן, הרי זה מתנבא בהכרח (עי' בזה במו"נ ח"ב פל"ב באריכות).

ועפי"ז כתב דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן ס"ל שנבואה הוי דבר טבעי ויפה עשה משה שהסתיר פניו כיון שלא היה מוכן לנבואה, כי כמו שהחוש כשיכריחהו האדם במה שהוא בלתי מתיחס אליו לקבל יותר ממה שבכחו יפסד, ולא די שלא ישיג מה שביקש אבל גם מה שהיה בכחו ראשונה להשיג לא יוכל עוד להשיגו, ככה בהשכיל האדם מה שאין לו הכנה והקדמות להשיגו תשתבש השגתו או ימות. אולם ר' יהושע בן קרחה סובר שנבואה הוי דבר ניסי ולא תצטרך אל הכנה, וע"כ לא יפה עשה משה במה שהסתיר פניו.

סימן לט
בענין ביטול נבואה לטובה ולרעה

(ז.) **וא"ר יוחנן משום ר' יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום, אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפ"ה אוקמה בזרעיה וכו'.**

מבואר מסוגיין שיש נבואות שאינם יכולות להתבטל, ויש לברר דבר זה.

א
סתירת הפסוקים

הנה כתיב בפר' שופטים (דברים י"ח פכ"א וכ"ב) וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה', בזדון דברו הנביא לא תגור ממנו. הרי דאי אפשר שנבואה תשתנה בשום אופן, ובאם יקרה ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'.

וכן משמע מהנאמר בשמואל (ש"א ג' י"ט) ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה. וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'. הרי דדוקא משום דלא נפל מכל דבריו ארצה לכן ידעו שנאמן הוא לנביא לה'.

אולם זה צ"ע דהרי מצאנו בנבואת יונה שקרא את הנבואה באזני נינוה עוד מ' יום ונינוה נהפכת, וכאשר האמינו באלקים ושבו מדרכם הרע, כתיב וינחם אלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה.

עוד צ"ע הא דכתיב בירמיה (י"ח ז') רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד, ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו. ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע, ועשה הרע בעיני לבלתי שמע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו. הרי דתמיד אפשר שתשתנה.

ב
שיטת הרמב"ם

א) **ובישוב** דבר זה כתב הרמב"ם (בפ"י מהל' יסודי התורה ה"ד) בזה"ל דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות וכו', אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו וכו' שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה וכו'. אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כו"כ ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפי' על תנאי אינו חוזר וכו', הא למדת שבדבר הטובה בלבד יבחן הנביא, הוא שירמיה אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה א"ל לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראייה שאני נביא שקר וכו' שנא' "הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו באמת", עכ"ל.

ומקורו בירושלמי (סנהדרין פי"א ה"ה) אמר לו ירמיה אתה אומר בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל בית ה' אשר לקח נבוכדנצר וגו', ואני אומר שנבוכדנצר בא ונוטל את השאר, אמר לו (חנניה לירמיה) תן סימן לדבריך, א"ל אני מתנבא לרעה ואיני יכול ליתן סימן לדברי, ואתה מתנבא לטובה את הוא שאת הוא צריך ליתן סימן לדבריך, אמר לו לאו את הוא שצריך ליתן סימן לדבריך (עי' מש"כ

בקרבן העדה), אמר לו אין כיני (א"כ הוא) הרי אני נותן אות ומופת באותו האיש השנה ההיא הוא מת וכו'. וכן איתא במדרש תנחומא (פר' וירא אות י"ג), וכן פירשו רש"י והרד"ק בירמיה שם.

ובהקדמה לפיה"מ הקשה הרמב"ם מהא דאיתא לעיל (ד.) דאחר שהבטיח הקב"ה ליעקב בבשורות טובות, עדיין פחד יעקב ואמרו חז"ל שהיה מפחד מעון שמא יהיה גורם לו מיתה, הרי דאף נבואה לטובה אפשר שתחזור.

ותי' דיש לדעת שענין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא, אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בנ"א בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי ואח"כ לא יתקיים הטוב זה דבר שאי אפשר להיות, דא"כ לא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו עיי"ש.

היוצא מדבריו דבעצם מצד מהותם אין שום חילוק בין נבואה לטובה לנבואה לרעה דבשניהם היה יכול לחזור, ואין טעם החילוק משום חסדו יתברך, אלא רק כיון דבעינן בחינה לנביא התחדש דנבואה לטובה אינה חוזרת, ומשום חסדו יתברך לא התחדש דבר זה בנבואה לרעה.

ויש לבאר דבריו דהנה יש לחקור מה הביאור בנבואה שהקב"ה מגלה לנביא מה שיקרה בעתיד, האם הקב"ה אומר לו מצד ידיעתו יתברך דהיינו בתור כל יכול שהוא יודע מה שעתיד להיות ואת זה הוא מגלה לנביא, או דילמא הקב"ה רק אומר לנביא שמצד המצב העכשווי של מצוות ועבירות, עלולים להגיע למצב שיקרה דבר כזה, אבל באמת לא מגלה לו מה שהוא באמת יודע שיקרה.

ולכא' תלוי בסוגיא דידיעה ובחירה, דהנה נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם (בפ"ה מהל' תשובה ה"ה), דדעת האור שמח (שם בפ"ו ה"ה) דידיעת הקב"ה אינה סותרת הבחירה, אבל ידיעת בשר ודם סותרת את הבחירה. אולם דעת הלח"מ (שם) דאף ידיעת בשר ודם אינה סותרת לבחירה. וכן יוצא לפי תירוץ הראב"ד (שם בפ"ה) שאין הידיעה אפי' של בשר ודם סותרת לבחירה, והדברים ארוכים ואכ"מ.

עכ"פ לענינו נראה דהנה לפי האו"ש אם הקב"ה אומר לנביא הידיעה שלו הסופית למשל שיגיד לירמיה שבעוד שנתיים יחרב ביהמ"ק, א"כ זה מכריח את הבחירה שלא יוכלו לעשות תשובה, דהרי ידיעתו של בשר ודם דהיינו ירמיה מכריח את הבחירה. אלא מוכרח דהקב"ה כשמגלה לנביא אינו מגלה ידיעתו הסופית, אלא רק אומר לו שאם ימשיכו במעשיהם הרעים יגיעו לחורבן ביהמ"ק.

ואילו לפי הלח"מ והראב"ד אין כאן הכרח דכיון דאף ידיעת בשר ודם לא מכרחת את הבחירה, א"כ עדיין חקירתנו במקומה עומדת דשייך שהקב"ה יגלה לנביא ידיעתו הסופית.

וא"כ להאו"ש מובן שפיר דהרמב"ם לשיטתו מוכרח לומר שבעצם בין נבואה לטובה ובין לרעה חוזרת דהרי אין כאן גילוי סופי של מה שיקרה אלא רק גילוי של המצב באשר הוא שם, וברור שזה נתון לשינוי עפ"י המצוות ועבירות.

ורק אחרי שהתחדש משום צורך לבחינת הנביא שאין נבואה לטובה חוזרת, א"כ נמצא דידיעת הנביא היא ידיעה סופית של מה שיקרה ואה"נ דבמקרים שתלוי בבחירה, זה יכריח את הבחירה. ולכן שפיר התקשה מיראת יעקב שפיחד שמא יגרום החטא, הרי נבואה לטובה אינה חוזרת, ותירץ שכאן אינו נכלל בכלל הזה.

ב) **ועתה** נבאר הפסוקים לפי דבריו: א. בספר אור ה׳ לר׳ חסדאי אבן קרשקש (מאמר השני כלל ד׳ פרק ב׳) הקשה על דבריו דא״כ במאמר ירמיהו שאמר אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה׳ באמת, העיקר חסר מן הספר דהעיקר הוא שאם לא יבא יודע שאיננו נביא, אבל אם יבא לאו דוקא שהוא נביא אמת, דשמא ע״י חלום או קסם ידע שזה יקרה, דיעויין ברמב״ם (בהקדמה לפיה״מ) שהאריך דע״י קסם לפעמים מתקיים, משא״כ ע״י נבואה תמיד מתקיים, ונשאר בצ״ע.

והנה ז״ל הרמב״ם (בפ״י מהל׳ יסוה״ת ה״ג) והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות ומה הפרש יש בין הנביא ובינם, אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימין ומקצתן אין מתקיימין, כענין שנא׳ יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך, מאשר ולא כל אשר, עכ״ל. ועיי״ע בהקדמה לפיה״מ שם שהאריך בזה.

ויש לחקור בכונתו האם הקוסמים אם יאמרו מאה נבואות מתקיימים מקצתם ומקצתם אינם מתקיימים, או דילמא אף בנבואה אחת מוכרח דמקצת פרטים מתקיימים ומקצתם לא.

ואם נימא כצד השני מתורצת קושיית האור ה׳ דלכן אמר ירמיהו אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה׳ באמת, דכונתו לומר בבא דבר הנביא בשלימות בלי שום יוצא מן הכלל אז יודע ששלחו ה׳ באמת. אולם זה לא כונת הרמב״ם דהרי כתב (שם ה״ב) שבודקין אותו פעמים הרבה ואם נמצאו דבריו נאמנין כולם הרי זה נביא אמת, הרי דלא מספיק בפעם אחת, משום דאפשר שבפעם אחת יכוין לכל הפרטים, וא״כ הדרא קושיית האור ה׳ לדוכתא.

וביפ״ת (בראשית רבה פר׳ נ״ג סי׳ ה׳) תירץ דכונת ירמיה בבא דבר הנביא היינו שאם יאמר הרבה נבואות יתקיימו כולם, וכ״כ הר״ן (בדרוש י״א) בדעת הרמב״ם. אולם זהו דוחק גדול דנמצא לפי״ז דדברי ירמיהו הם לצדדים דאם לא יבא אף בפעם אחת נדע שלא דיברו ה׳, ואם יבא הוי בחינה רק בפעמים הרבה.

ב. על מה שכתב דכשזה מהקב״ה לנביא יכול להשתנות צ״ע מהמקור גופא דהיינו בסוגיין שאמר הקב״ה למשה הרף ממני ואשמידם וגו׳ ואעשה אותך לגוי עצום, וזה הרי נאמר רק למשה עצמו ולא היה נבואה לומר לכלל ישראל, וא״כ למה שלא תוכל להתבטל.

ושמא י״ל דכיון שנכתב בתורה דבר הנבואה, א״כ הוי כמו נבואה מהנביא לבני אדם, דא״א שתתבטל. והטעם דכיון שהתפרסם דבר הנבואה, א״כ אם יקרה שלא יתקיים ולא יתרבה זרעו של משה, יפקפקו על נבואתו. משא״כ בנבואת יעקב שהיה הבטחה אליו שה׳ אמר לו ושמרתיך בכל אשר תלך, א״כ היה שייך שיתבטל, ושפיר דאג יעקב שמא יגרום החטא (ואף שאח״כ נכתב בתורה, מ״מ באותה שעה היה אפשר שתתבטל) שו״ר שכן תירץ המהר״ש יפה (שם).

ג. ובפשט הפסוק בפר׳ שופטים אשר ידבר הנביא בשם ה׳ ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה׳, צ״ל שמיירי דוקא בנבואה לטובה שבזה יבחן הנביא, וכן בשמואל מה שכתוב שלא הפיל דבריו ארצה היינו בנבואות לטובה, וקצת צ״ב סתימת הפסוקים.

ד. ועדיין צ״ע הפסוקים בירמיה רגע אדבר וגו׳ שמבואר שאין שום חילוק בין נבואה לטובה ובין נבואה לרעה. וכתב בספר אור ה׳ דצ״ל שמיירי במחשבת ה׳ בלי שיאמר לנביא או בדבר בין הקב״ה לנביא, שאז הקב״ה חוזר בין מנבואה לטובה ובין מנבואה לרעה, אבל אה״נ דבנבואה מהנביא לבני אדם יש חילוק

בין נבואה לטובה לנבואה לרעה. והקשה על זה דזה דוחק לומר שרישא של הקרא שמיירי לענין שהקב"ה יחזור מהרעה זה נכון אפי' כשיאמר לנביא, ואילו הסיפא שמדבר בענין הטובה מיירי דוקא כשזה בינו לבין הנביא.

וברד"ק (ירמיה פרק י"ח ופרק כ"ח) כתב לתרץ דבאמת הפסוקים חלוקים, דהקרא שמדבר בנבואה לטובה וכתיב שהקב"ה חוזר היינו אחרי שמתקיים הנבואה אז אם יחטא תתבטל הטובה ההיא, אבל הקרא דמיירי בנבואה לרעה ואומר שהקב"ה חוזר בו היינו אף בלי שתחול כלל הנבואה, ועיי"ש דמדייק כך משינוי לשון בפסוקים.

ג) **עוד** הקשה באור ה' מהא דאמר מרע"ה לקרח (במדבר ט"ז כ"ט) אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקודת כל האדם יפקד עליהם לא ה' שלחני. ואם נאמר שנבואה לרעה חוזרת א"כ אפשר שימותו כמו כל אדם ובכל זאת שה' שלחו. ועי' לעיל (בסי' ט"ז) שהארכנו בענין ביטול נבואת מרע"ה.

וכן יש להקשות מהא דאמר מיכיהו לאחאב (מלכים א' כ"ח) אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי, והרי היה שייך שיעשה תשובה ותתבטל מעליו הגזירה וישוב בשלום.

שוב עוררוני לספר העיקרים (במאמר ד' פרק כ"ב) שבתו"ד כתב דדברי מרע"ה לקרח לא היו בדרך נבואה אלא בגדר צדיק גוזר והקב"ה מקיים, וז"ל שם שעיקר גדול אל התורה ושורש אל האמונה שהוא מסועף מאמונת ההשגחה הוא שהשם יתברך מכריח הטבע תחת כפות רגלי המאמינים וכו' ונמצא זה בקצת החסידים, כמו שאמרו על רבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד, ונשכו הערוד ומת הערוד, וכן אמרו על רבי פנחס בן יאיר שנחלק הנהר במאמרו פעמים הרבה וכו', וכ"ש עפ"י הנביאים שהיו הנסים מתחדשים על ידם ככל היוצא מפיהם וכו', ומשה עצמו אמר אם כמות כל אדם וגו' ואם בריאה יברא וכו'.

שוב ראיתי שהם דברי חז"ל בתנחומא (בובר פר' קרח הוספה סי' ג') וז"ל ומשה אף הוא אומר אם כמות כל האדם וגו', אף אני אומר לא ה' שלחני, א"ל הקב"ה משה מה אתה מבקש, א"ל משה רבש"ע אם בריאה יברא ה' וגו', אם בראת פה לארץ מתחלת ברייתו של עולם הרי יפה, ואם לאו יברא ה' עכשיו פה, א"ל הקב"ה וכך אמרת ותגזר אומר ויקם לך וגו'.

ולפי"ז לק"מ מנבואה לרעה, דכאן לא היה נבואה, וכן י"ל בענין מיכיהו דאף שבתחילה היה רק נבואה שלא יחזור בשלום, מ"מ אחרי שאחאב ציוה להשימו בכלא, אז גזר בדין צדיק גוזר שלא ישוב בשלום. ואה"נ צריכים לומר שגזירת הצדיק אינה חוזרת אפי' שיעשה תשובה, וצ"ב.

אחרי מופלג מצאתי יסוד זה באחד מהראשונים ה"ה בעל התרומת הדשן בפירושו על התורה (ביאורי מהרא"י רי"פ מקץ) עה"פ ושבע שבולים הרקות יהיו שבע שני רעב וז"ל תימא אמאי לא כתב ג"כ שבע שנים הנה כדכתיב גבי שבע פרות הרעות וגבי שבולים הטובות, וי"ל דיוסף לא אמר זה דרך פתרון אלא דרך תפלה ובקשה, לפי שרז"ל אמרו נבואה לרעה אפשר שתהא חוזרת ע"י תשובה, וחלום זה נבואה ממש היה כדכתיב אשר האלהים עושה הגיד לפרעה, וידע יוסף דע"י פתרונו יבא שני שובע בודאי, ושבע שני רעב היה ירא שלא יבואו כי היה ירא אולי יתבטלו ע"י תשובה, וא"כ לא הוזקקו אביו ואחיו לבא מצרימה, ולכך אמר דרך תפלה ובקשה שיהיו שני רעב, והיה בטוח שיתקיים מאמרו, דכתיב בהו בצדיקים ותגזר אומר ויקם לך, ולכך כתב אח"כ ותחילנה שבע שני הרעב לבא כאשר אמר יוסף, וגבי שני השובע לא כתב הכי משום דאלו שני הרעב באו ע"י אמירתו של יוסף מלשון

ותגזר אומר, עכ״ל. הרי להדיא כנ״ל דגזירת צדיק עדיפא שאינה חוזרת אפי׳ בתשובה.

ומהר״ר הגר״מ יוני שליט״א שמעתי דאף אם נימא שהיה נבואה יש ליישב דכיון שנאמר בתוך הנבואה באופן מפורש שלא תחזור, דהרי אמר אם כמות כל האדם ימותון לא ה׳ שלחני, וכן במיכיהו שנא׳ אם שוב תשוב לא דבר ה׳ בי, שוב הוי חוץ מן הכלל, ואף שהיא נבואה לרעה אינה חוזרת.

ויש להביא ראייה לדבריו מסוף דברי הירושלמי (הנ״ל באות ב׳) דכשירמיה אמר לו שיתן סימן לדבריו, אמר ליה חנניה לא אלא אתה הוא שצריך ליתן סימן לדבריך, אמר לו א״כ הוא הרי אני נותן אות ומופת באותו האיש, השנה ההיא הוא מת. הרי דהיה נבואה לרעה וניתן בגדר אות ומופת, ומוכרח דכיון שנאמר במפורש בתור אות, לא היתה הנבואה הזאת יכולה לחזור.

אלא דא״כ תקשי למה הנביא לא נבחן בנבואה לרעה שניתנת בתור אות, וצ״ע.

עוד יש לתרץ דכיון שבענין קרח היה פגיעה במרע״ה, א״כ הו״ל עבירה דבין אדם לחבירו שאין תשובה מועלת עד שירצה את חבירו, וא״כ אף שמצד הנבואה היתה אפשר לחזור כי היתה נבואה לרעה, מ״מ אם מרע״ה לא היה מוחל לא היה מהניא תשובתם, וכיון שהיה תלוי בו שפיר אמר דאם כמות כל האדם ימותון לא ה׳ שלחני.

ושו״ר שבקהלת יעקב (להר״י פארדו) תירץ כן ההיא דמיכיהו, דהואיל ונחתם גזר דינו על שהמית את נבות, הו״ל עבירות שבין אדם לחבירו שלא יכופר העון עד החזירו לחבירו מה שגזלו ויפייסהו, וכיון שזה לא היה שייך, שפיר אמר לו מיכיהו אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה׳ בי.

והמהר״ש יפה תירץ דכיון שעדת קרח היו כופרים בנבואת משה, מוכרח שימותו אף שיעשו תשובה כדאמרי׳ במס׳ ע״ז יז. כל הפורש ממינות מיית, ופירש״י כל המשתמדים לעכו״ם אחר שנאבקו במינות אינם שבין ואם שבים ממהרים למות, וזו גזירת מלך היא עליהם שממהרין למות, ע״כ.

ולפי״ז מאמר משה אם כמות כל האדם ימותון אלה לא ה׳ שלחני, לא כלל דוקא שיהיו צריכים למות מיתה משונה, אלא גם היה אפשר דימותו על מיטתם אבל מיד ולא יאריכו ימים (עי׳ בנדרים לט.).

עוד תירץ דכל דברי משה היו דוקא במצב דהיו צריכים לאות, כלומר כל עוד שעדיין המתקוממים מכחישים נבואתו, ועל זה אמר דאם ימותו ככל אדם לא ה׳ שלחו. אבל אם יודו שצדק משה, שוב לא היו צריכים לאות ולמופת, ועל זה לא נאמר דלא ה׳ שלחו (ועיי״ש דברור דלא היה מספיק שיעשו תשובה בלבם אלא היה להם להודות בפיהם בפרהסיא כמו שהיתה כפירתם מפורסמת).

ותירוצים אלה לא יספיקו לתרץ ההיא דמיכיהו.

שו״ר בספר בית שרגא (עמ׳ פ״ח) שהביא בשם בעל העמק יהושע שתירץ ההיא דמיכיהו עפ״י הא דאיתא בר״ה יח. לחד מאן דאמר דתשובה אינה מועלת לשנות הגזירה אחר גזר דין, וא״כ אם נביא יאמר גזירה שהיא אחרי גמר דין, הנבואה מוכרחת שתתקיים עכ״פ דאחר גזר דין אינו נקרע, ועיי״ש שהאריך להוכיח דהגזירה על אחאב היתה אחרי גזר דין, ושפיר אמר מיכיהו אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה׳ בי (אולם יש להעיר על דבריו עפ״י מה שהובא בסי׳ ס״א אות ו׳ עיי״ש).

ד) **והנה** יעויין ברמב"ן (בספר הגאולה בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' רע"ח) דהביא את דברי הרמב"ם והסכים אתו.

ולגבי מה שאמרה הגמ' דאפי' על תנאי לא חוזרת כתב וז"ל מה שאמר אפי' על תנאי, והוא מדברי רז"ל בברכות, איננו תנאי אם תלך בדרכי איטיב לך, כי אז אם לא ישמע וימרוד ישוב עמלו בראשו וחמסו על קדקדו ירד, ואם לא נאמר ככה הנה נבטל כל תנאי הנביאים בטוב, ומה מקום לכל התורה בתנאיה ולהבטחות הגדולות אשר בה בעל מנת. אך הדבר אצלי כפי הענין הנאמר עליו, כי מרע"ה שהבטיחו הקב"ה בטוב ההוא על תנאי ההוא, לא חטא בעברו על התנאי, רצוני לומר בבקשו רחמים על עמו, אבל (כלו' אלא) נתחסד עמהם ונהג כמנהג הראוי לכמוהו, ואין מדרך תמים דעים שיגמול אותו רעה, אעפ"י שהטוב ההוא נאמר בשתקו מלבקש רחמים עליהם וישמיד אותם, והן לא קצרה ידו מהרבות אותם ואותו, ועשות כל אחד לגוי עצום ורב, כי האלקים לא ימנע טוב מן האיש או מן העם רק מפני שלא יהיה ראוי לו, לכן כיון שמחל לו על צוואתו בהרף ממני ואשמידם, נשארה הבטחתו.

היינו דבאמת כל תנאי אפשר לו לחזור, ורק התנאי בסוגיין דאדרבה ביטול התנאי הוא יותר סיבה לקיום ההבטחה, שכיון שיתפלל עליהם יותר סיבה לתת לו שכר, ממה שקיום התנאי תהיה סיבה לקיום ההבטחה.

ובזה יש לתרץ סתירת דברי הרמב"ם בפיה"מ שהביא כמקור לדבריו דנבואה לטובה אינה חוזרת מסוגיין שאמרו כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי אינו חוזר בו, ובהמשך דבריו כתב וז"ל אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי ואחר כן לא יתקיים הטוב ההוא זה בטל ואי אפשר להיות. וכבר עמד בזה הפר"ח בהגהותיו על הרמב"ם, ודבריו צ"ע עיי"ש.

ולפי דברי הרמב"ן ניחא דבאמת בכל תנאי אפשר לחזור, ורק בתנאי של סוגיין שביטולו יותר סיבה לקיום ההבטחה, אז אינו חוזר בו.

אבל עדיין צ"ע הא דסתם ביד בזה"ל אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר שכל דבר טובה שיגזור האל אפי' על תנאי אינו חוזר, עכ"ל. ומדלא חילק בין סוגי התנאים משמע שכל התנאים בכלל, ודוחק לומר שרק העתיק לשון הגמ' ובאמת ס"ל דבכל תנאי אפשר לחזור.

שו"ר להמהר"ש יפה שנקט דס"ל להרמב"ם דאף בתנאי גמור אינה חוזרת וכדסתימת דבריו בהלכות, ועל הסתירה מפיה"מ כתב בדוחק, דבתחילה כתב הרמב"ם דעתו שאף בתנאי אינה חוזרת, אבל כיון שיש מקום לבעל דין לחלוק דבתנאי חוזרת ושאני ההיא דברכות כנ"ל, לכן כתב בסוף דלפחות כשאין תנאי ברור שאינה חוזרת.

והקשה דכיון שכל האי דינא דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא משום בחינת הנביא, א"כ למה כשיש תנאי מפורש אינה חוזרת, הרי כולם ידעו שלא התקיים התנאי, ואי משום בחינת הנביא עדיין נשארת הבחינה בנבואה שאין בה תנאי.

ותירץ דאם התנאי היה מבטל הנבואה, יפול בחינת הנביא דאף שאמר נבואה בלי תנאי, אם לא יתקיים דבריו יכול הוא להתנצל דהיה כאן תנאי דסתמו כפירושו, כגון שיאמר דאם יתחדש דבר עבירה גדולה בעם ודאי דעל דעת זה לא נאמרה הנבואה וכאילו פירש התנאי, ולפי שהדברים אין להם גבול, לכן התחדש דאפי' בתנאי מפורש אינה חוזרת.

והקשה דא"כ כל הברכות שבתורה היו צריכות להתקיים עכ"פ. ותירץ דכיון שהיה תנאי כפול שאמר דאם לא תשמעו יבואו הקללות, א"כ כשחטאו יענשו מכח הקללות, עיי"ש שהאריך.

ג

שיטת א' מבעל האור ה'

מכח הקושיות הנ"ל מייסד בעל האור ה' דבאמת אין שום חילוק בין נבואה לטובה ובין נבואה לרעה, וכמו שמשמע מסתימת הפסוק אשר ידבר הנביא ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה', ולא חילק בין דבר טוב לדבר רע.

אלא דהפסוק מיירי כאשר צריכים לדעת שהוא נביא, ונתן הנביא אות, בזה לא שייך שישתנה בין שיהיה נבואה לטובה או לרעה, דהרי כל אמיתות נבואת הנביא תלויה בקיום האות. ומדוייק הפסוק שלא חילק בין נבואה לטובה או לרעה, דהרי הפסוק מיירי באימות הנביא, כמו שאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' וגו'.

ובאמת כשהדבור איננו בדרך אימות הנבואה אלא סתם נבואה לטובה או לרעה, שתיהם יכולות לחזור דהרי ידוע ומפורסם שייעוד הטוב והרע הוא על צד הגמול והעונש כמו שמפורש כמה פעמים בתורה אם בחוקתי תלכו וגו', וא"כ אפי' שהנביא לא יאמר במפורש התנאי הזה, אין זה סתירה, שכבר התפרסם שדבריו הם על זה הדרך.

וכן כשהדבור של הנביא אינו נבואה לטובה או לרעה, אלא דברים שקרו או יקרו כמאמר שמואל אל שאול בדבר האתונות, צריך להתקיים הדבר ההוא כיון שאין זה קשור לשכר ועונש, ואם לא יתקיים הוא הדבר אשר לא דברו ה'.

ואעפ"י שבסוגיין אמרי' דכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אינו חוזר, הרי דאפי' על תנאי לא חוזר, ולמה ישתנה תנאי מפורש מהתנאי של אם בחוקותי תלכו. מתרץ דבאמת כונת הגמ' היא לתנאי שאינו בעצמות הדבר, דהיינו כמו אצל משה שלא היה תנאי שאם לא יתפלל יבא הטובה עליו, אלא שכל הצורך ממה שהובטח היה במצב שלא יתפלל, אבל לא היה קפידא מפורשת על התנאי, ובאמת אה"נ כשיאמר תנאי במפורש, ברור שצריך שיתקיים התנאי, והתנאי של אם בחוקותי תלכו הוי כתנאי מפורש.

ולפי"ז הפסוקים בירמיה רגע אדבר וכו', הם כפשוטו שבין נבואה לטובה ובין נבואה לרעה חוזרות בהשתנות מעשיו.

ולפי"ז ג"כ ניחא הא דאמר משה לקרח דאם כמות כל האדם ימותון לא ה' שלחני, דכיון דהיתה נבואה שבה תלויה כל אמיתת נבואת משה, אי אפשר שתתבטל בשום אופן. ועיי"ש שמבאר מאמר ירמיהו לחנניה באופן אחר.

אלא דלפי דבריו מה שאמרו בסוגיין כל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, הוא לאו דוקא דממ"נ אם מיירי בזמן אימות הנביא גם נבואה לרעה לא חוזרת, ואם מיירי בסתם נבואה א"כ אף נבואה לטובה חוזרת, וצ"ע (עי' מש"כ לקמן בסוף אות ח').

ד

שיטה ב' מבעל האור ה'

עוד כתב באור ה' דאפ"ל באופן אחר, דבאמת צדק הרמב"ם לחלק בין נבואה לטובה ובין נבואה לרעה וכמאמר סוגיין כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה דייקא, אינו חוזר.

אולם אין לחלק בין נביא שנשלח לומר נבואתו לנבואה שבינו לבין עצמו,

דבשניהם נבואה לרעה חוזרת ולטובה לא חוזרת. ובטעם הדבר צ״ל דאין הטעם במה שלא חוזרת משום בחינת הנביא דכשזה לבחינת הנביא אף נבואה לרעה אינה חוזרת, אלא כל הטעם הוא משום טובו יתברך, דכשהבטיח אינו רוצה לחזור בו.

ומצאתי דדבריו בזה הם כהחינוך (במצוה תכ״ד) שכתב וז״ל אבל כל נביא שהבטיח על הטובה, אם לא נתאמתה נבואתו היא סתירה באמת לנבואתו, שכל דבר טובה שיגזור האל על יד נביא שלוח אפילו על תנאי אינו חוזר לעולם, וזה מרוב טובו וחסדו הגדול, נמצא שבדברי הטובה יבחן הנביא, עכ״ל (אולם פליג בזה דהחינוך התנה דהוא רק בנביא שלוח, ובאמת צ״ע דכיון דהטעם הוא משום טובו וחסדו, למה לחלק בין נביא שלוח לאינו שלוח).

ולפי״ז ביאור הכתובים ברגע אדבר וגו׳ שמבואר שאין חילוק בין נבואה לטובה ולרעה, איירו כשלא נאמר בכלל לנביא.

וביאור הקרא אשר ידבר בשם ה׳ ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה׳, היינו כנ״ל דכשהאות הוא לאימות הנבואה לא יתכן שתחזור בין שתהיה נבואה לטובה ובין נבואה לרעה.

אולם עדיין קשה מפחד יעקב מעשו אחיו, הרי כבר הובטח לו ושמרתיך בכל אשר תלך ולא חילקנו בין נבואה שנאמר לנביא בתור שליח ובין מה שנאמר לעצמו, ודלא כהרמב״ם.

על זה מתרץ שהרי יתכן דכשהקב״ה אמר לנביא שיקרה כך וכך, היינו משום שהוא יודע השתלשלות הסבות שיביאו לדבר ההוא, אבל הנביא שאין הוא יודע השתלשלות הסבות, א״כ צריך הוא להשתדל להגיע לדבר ההוא בדברים שחושב שבאמצעותם תגיע לו השמירה, דשמא הם הם הסבות שעל זה היה להקב״ה ידיעה שיהיו, וזהו שאמרו רז״ל שהכין את עצמו לדורון לתפלה ולמלחמה, והיינו דכיון שאפשר שכל מה שידע הקב״ה שיצליח הוא כי ידע שירבה בתפלה, לכן היה צריך לעשות כל אלו כאלו לא היה בטוח. וזהו ויירא יעקב וייצר לו להכין עצמו לשער התפלה בסכנה העצומה אשר באמצעותה היה ייעוד השמירה.

וכ״כ בשפת אמת (פר׳ בשלח תרל״א) וז״ל נראה כי מדרך הצדיק לצעוק אף על מה שנבטח, שמאמר השי״ת הוא אחר שלימות פעולותיו של האדם. ותפלה וצעקה, הוא הישועה שנבטח עליו. ונראה שאין מבטיחין באמת רק למי שיודע לזה, שצריך צעקה גם אחר ההבטחה.

ודבריהם צ״ע דאחרי דנבואה לטובה לא חוזרת א״כ נמצא דכשהנביא קיבל את הנבואה הוא יודע כבר בידיעה סופית מה שיהיה, וא״כ מה מחייב אותו להתפלל, הרי כיון שכבר יש ידיעה סופית, מוכרח שינצל עכ״פ, דאם כיון שלא יתפלל לא מגיע לו לינצל א״כ איך הקב״ה יודע שהוא ינצל, אלא מוכרח שהקב״ה יודע שבמציאות הוא יתפלל או שלא תלוי בתפלתו, אבל ברור שאין מה שמחייב אותו להתפלל, דהידיעה כבר נמצאת עכ״פ, ודו״ק. אחרי כתבי זה מצאתי ביפ״ת (שם) שהקשה כעי״ז עיי״ש.

איברא דיש להביא ראיה לדבריו מהא דאיתא בויק״ר (פר׳ י״ט סי׳ ו׳) דכאשר נאסר המלך יכניהו ע״י נבוכדנצר, אשר כל מי שהיה נחבש בימיו לא יצא ממנו לעולם, ויכניהו הרי היה האחרון למלכות בית דוד, ז״ל המדרש, באותה שעה ישבה סנהדרי גדולה על דעתה ואמרו בימינו מלכות בית דוד פוסקת, ושוב עשו כל מה שביכלתם כדי להקים זרע מיכניהו, עיי״ש. והרי זה ודאי שלא נסתפקו הסנהדרין שמא באמת יהא נפסק מלכות בית דוד אשר ממנו עתיד לבוא מלך המשיח, דהרי הרבה

נבואות נאמרו דהמשיח יבא מבית דוד, והוי נבואה לטובה. אלא חזינן דצריכים להשתדל על אף שידוע שהנבואה לטובה לא חוזרת.

ויש לציין מקור אחר לדבריו והוא דברי הרמב"ן (בראשית מ"ב ט') שכתב שכל מה שעשה יוסף לצער את אביו ואת אחיו היה כדי לקיים את החלומות. וכבר הקשו האחרונים וכי איכא מצוה שיקויימו החלומות (ועי' באדרת אליהו שם), ולפי הנ"ל ניחא דהבין שהחלומות היו בדרך נבואה ולכן היה צריך להשתדל דשמא הם הם הסבות שעל זה היה להקב"ה ידיעה שיהיו (ושמא יש לדחות דמה שהיה בחלום שאחיו ישתחוו לו זה נבואה לרעה, ודו"ק). אולם עדיין צ"ע מסברא כנ"ל.

ואפשר לומר כדרכו אבל לא מטעמיה אלא דמה שמחייב אותו להשתדל שיתקיים היינו כדי למעט את הנס, שלא יהיה נס גלוי, ולכן עשו הסנהדרין כל מה שביכולתם לסדר שיתקיים כדרך הטבע. אולם לגבי יעקב עדיין תיקשי דלא כתוב שהיה משתדל, אלא שהיה מפחד שמא יגרום החטא, וזה ודאי קשיא דהרי כבר ידע שינצח את עשו וא"כ מה מקום יש לפחדו, וצ"ע.

ובעיקר דבריו יש להקשות מהא דאיתא לקמן י: שחזקיה סתם מי גיחון ולא הודו לו, ופירש"י (בפסחים נו.) דלא הודו לו משום שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר וגנותי על העיר הזאת להושיעה (מלכים ב' י"ט ל"ד). הרי דכיון שהיה נבואה שוב לא היה לו להשתדל, ועי' לקמן (בסי' ס"ד אות ב') שהארכנו בזה.

ה

שיטת הרדב"ז והמאירי

הרדב"ז (ח"ג סי' אלף ס"ג) כתב דנבואה לטובה אינה חוזרת ומתקיימת עכ"פ, אבל מ"מ החטא יכול לגרום לאחר אותה זמן מה, וציין להרמב"ן (שמות י"ב מ"ב) שכתב שמה שחטאו בארץ מצרים גרם להאריך להם הגלות שלשים שנה, כי יעוד האל לא יהיה אלא לפי מה שהוא באותה שעה עיי"ש, וכן אפשר שתבא הברכה והטובה ההיא והחטא יגרום שתסור מהם הטובה ההיא, כל זה בנבואה לטובה, אבל נבואה לרעה חוזרת ואפשר שלא תתקיים כלל (במה שציין מהרמב"ן עי' שם דלכא' לא מוכרח ביאורו).

ועל הקושיא מפחד יעקב תירץ וז"ל ולדעתי צריך עוד תנאי אחר שתהיה הנבואה לרבים, כמו שכתוב רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה וגו', ובנבואת רבים לטובה יוודע נביא האמת מנביא השקר, אבל נבואת יחיד אפשר שיגרום החטא ולא תבוא הטובה כלל שכן כתיב ויירא יעקב מאוד ויצר לו וכו' אמר שמא יגרום החטא.

ועיי"ש שהקשה מנבואת חולדה ליאשיהו שאמר לו ונאספת אל אבותיך בשלום, ולבסוף נהרג במלחמת פרעה נכה, ועיי"ש דיש דעות ברז"ל דלא חטא כלל. ותירץ וז"ל לכן אני אומר כי צריך תנאי שני כי לא היה יעוד הנביא אלא א"כ יעמוד בעל היעוד במקומו ובביתו ולא יתגרה בדעת אחרים אבל שיכניס עצמו בסכנות זה אינו בכלל היעוד וכו'.

הכלל העולה כי יעוד הרבים לטובה אפי' על תנאי מתקיים עכ"פ, ויעוד היחיד לטובה ג"כ מתקיים אם לא יהיה שם א' מב' דברים אלו או שיגרום החטא או שיכניס הוא עצמו בסכנה, עכ"ד. שו"ר שכדבריו כתב המאירי (לעיל ד.).

(עי' בהגהות היעב"ץ בברכות סב: דפליג וסבר דיחיד שנאמר עליו נבואה לטובה יכול ליכנס למצב של סכנה).

ועדיין צ"ע לפי גדרו איך יבחן הנביא כשיהיה נבואה לצבור לטובה, הרי אם לא יבא

הדבר ההוא, יתנצל הנביא באומרו שמא גרם החטא ולכן תתאחר הטובה ההיא עוד זמן מה. וצ"ל כמו שתירצו לקמן (באות ז') הרשב"ם והיעב"ץ דכל בחינת הנביא היא כשלא היה חטא ובכל זאת לא בא הטובה ההיא.

ולפי דבריו ביאור הכתובים הם כמו שנתבארו בשיטת הרמב"ם.

ו

שיטת המהר"ל

המהר"ל (בספרו גבורות ה' פ"ז) כתב באופן אחר דבאמת חילוק יש בין נבואה לטובה דאינה חוזרת ונבואה לרעה חוזרת, אבל אין לחלק בין נביא שלוח לאינו שלוח, ולתרץ פחד יעקב כתב וז"ל אבל העיקר הוא כי חילוק יש בין ההבטחה ובין הנבואה, כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו או בשביל שאהוב לפני ה', דבר זה נקרא הבטחה לצדיקים, ואין הנביא נבחן בדבר זה כי בטל דבר בטל אהבה. וזה הפירוש במה שאמרו שאין הבטחה לצדיקים. ואין הנביא נבחן בדבר שהוא הבטחה רק בדבר שהוא נבואה, וזה כי הנבואה הוא מצד עצמה, דבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, ואין תולה בשום הבטחה וכו'. והנה יעקב הובטח ולא היה זה נבואה ולכך היה מתיירא וכו'.

וכדי לדעת איך נבחין מהו נבואה ומהו הבטחה, כתב דכשנאמר בלשון עבר הוי נבואה, ולכן רוב הנבואות הם בלשון עבר להורות על דבר זה שיהיה הענין כך בודאי מצד עצמו, ואין זה הבטחה שהוא מבטיח לעתיד. ועוד כתב שהבטחה לא שייך רק בצדיק יחיד ולא לרבים שאין הבטחה שייך בהם רק נבואה, עיי"ש.

ז

שיטת הרשב"ם והיעב"ץ

מצאנו שיטה אחרת בראשונים והיא שיטת הרשב"ם (בפר' שופטים שם) דבאמת אין חילוק בין נבואה לטובה ולרעה, דבאמת שתיהם משתנות עפ"י המעשים וכמבואר בכתוב ברגע אדבר וגו', ובכל זאת בשתיהם שייכא בחינת הנביא, וכגון שאין תשובה ומע"ט כדי שינחם הקב"ה בשבילם, ובכל זאת לא יבא דבר הנביא, אז תדע שהוא הדבר אשר לא דברו ה'.

ולפי"ז יראת יעקב שמא יגרום החטא מובן כפשוטו דאפי' שתהיה נבואה לטובה משתנית עפ"י המעשים.

וכן ס"ל ליעב"ץ (בהערותיו להקדמת הרמב"ם הנ"ל) ופי' דמאמר ירמיה לחנניה אינו סותר לזה, כי שם ניבא חנניה לטובה עם היות ישראל עדיין לא שבו ולא הכשירו מעשיהם, וירמיה ניבא דבמצב שנמצאים יבא הרעה, ושפיר אמר לו ירמיהו אם לא יבואו דבריך היינו הטובה הרי סימן שאתה נביא שקר, דהרי כיון שלא הרעו מעשיהם יותר מלפני היעוד צריך לבא הטובה שנבאת.

וכתב דלפי"ז ביאור סוגיין דכל מאמר שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חוזר, היינו כשאין חטא שגורם, ומש"כ לטובה הוא לאו דוקא דאף לרעה אינה חוזרת כשאין חטא, וכשיש חטא ברור שגם נבואה לטובה חוזרת.

ומסברא דבריהם צ"ע דעדיין תיקשי איך יבחן הנביא, הרי אם לא יבא הדבר יכול הוא לטעון דהיה כאן תשובה ומע"ט שאינם ידועים אלא לה', ולכן לא בא הדבר אשר דבר.

ח

שיטת האברבנאל

האברבנאל (פר׳ שופטים) מקשה לכל השיטות הסוברות דאיכא נבואה שאינה חוזרת, דכיון שמי שהתנבאו עליו השתנה בין לטוב ובין למוטב, זה לא יושר שיגיע לו עכ״פ מה שניבאו עליו, ואפי׳ שהמטרה תהיה לבחינת הנביא, מ״מ לא מסתבר שבשביל מטרה כזאת יהיה חוטא נשכר, או איפכא דמי שעשה תשובה יגיע לו רעה.

ולכן כתב דהעיקר כהרשב״ם והיעב״ץ דבאמת אין חילוק בין נבואה לטובה ולרעה, דבאמת שתיהם משתנות עפ״י המעשים, וכמבואר בכתוב ברגע אדבר וגו׳.

ובחינת הנביא היא בדבר שאין בה לא טובה ולא רעה, וזה שייך בב׳ אופנים, א׳ כשיעשה שינוי בטבע להורות שהוא נביא. וב׳ להגיד מה שקרה או מה שיקרה מדברים שלא יהיה בהם טוב או רע כגון הא דאמר שמואל לשאול היכן נמצאים האתונות, וכל כה״ג.

ובמאמר ירמיה פירש דלא היתה הכונה של ירמיה לומר לחנניה דכיון שהוא מתנבא לטובה צריך להתקיים עכ״פ. אלא דהעם היו מכבדים את חנניה לפי שהיה מתנבא לטובה, והאדם בטבעו יכסוף לשמוע הדברים הנאהבים אצלו. לכן אמר ירמיהו לחנניה, אל תחשוב שלהיות נבואתי לרעה ואתה מתנבא לטובה שתהיה מוחזק לנאמן יותר ממני. כי הנה ההאמתה אינה נמשכת אחרי הדברים כי אם אחרי המציאות, וזהו אמרו הנביאים אשר היו לפני ולפניך והתנבאו לרעה ובא נביא אחר וניבא לטובה, לא היו הקדמונים מחזיקים בנביא שניבא לטובה, כי אם על מה שהיה יוצא אל המציאות, וזהו אמרו בבא דבר הנביא יודע אשר שלחו ה׳ באמת, וכן ראוי עתה שלא יחזיקו אותך לנביא אמת עד שיתקיימו דבריך.

ולגבי הא דאמרי׳ בסוגיין כל דבור שיצא מפי הקב״ה לטובה, כתב דבאמת ר׳ יוסי סבר דאיכא חילוק בין נבואה לטובה לרעה, אבל כבר כתב הרמב״ם שהמאמרים שאינם לענין מעשה או בענין הדין, אין האדם מחויב להאמין בהם, כי הסברות ההן לא היו הלכה למשה מסיני לחכמים ההם כי אם מחשבה וסברא עיונית, לא זולת זה, עכ״ד.

ט

סיכום השיטות

בסיכום מצאנו ו׳ שיטות בראשונים בענין זה:

א) שיטת הרמב״ם- שנבואה לטובה אינה חוזרת ואילו נבואה לרעה חוזרת. כ״ז בנביא שלוח אבל נביא שאינו שלוח אף לטובה חוזרת.

ב) שיטה א׳ באור ה׳- דכשהיא נבואה לאימות הנביא שתיהם אינם חוזרות. אבל בעלמא שתיהם חוזרות.

ג) שיטה ב׳ באור ה׳- דכשהיא נבואה לאימות הנביא שתיהם אינם חוזרות. אבל בעלמא איכא חילוק דנבואה לטובה אינה חוזרת ונבואה לרעה חוזרת.

ד) שיטת הרדב״ז והמאירי- שנבואה לטובה לצבור אינה חוזרת, נבואה לטובה ליחיד חוזרת ע״י חטא או ע״י שנכנס לסכנה, ואילו נבואה לרעה תמיד חוזרת.

ה) שיטת המהר״ל- שנבואה לטובה אינה חוזרת ואילו נבואה לרעה חוזרת. וכשזה הבטחה אף לטובה חוזרת.

ו) שיטת הרשב״ם והיעב״ץ והאברבנאל- ששתיהם חוזרות.

סימן מ

בענין לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון

(ז:) **א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון שנא' ויאמר אדני במה אדע כי אירשנה וכו'.**

וכתב רש"י אדני אלהים כתוב באל"ף דל"ת. והקשו התוס' וא"ת והא כתיב (בראשית ט') ברוך ה' אלהי שם. וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות.

וביאר המהרש"א דלא קראו אותו מקודם אלא בשם הויה המורה על מציאותו, אבל אברהם הוסיף וקראו גם בשם אדון שהוא מורה על אדנותו ויכלתו לשנות הגזירות ומערכות השמים.

וצ"ע מה היתה קושיית התוס' הרי התם כתיב בי"ק, וצ"ל דכונת קושייתם היא משום דהקריאה של הוי"ה היא אדנות ולכן הקשו שפיר דגם נח קראו אדון, אלא שמעתה צ"ע מה תירצו דהתם אינו באל"ף דל"ת הרי סו"ס אמר לשון אדנות.

ושמא י"ל בדוחק דבקושיא הבינו דאף שרק ידעו השם הוי"ה מ"מ הרי קראו אותו אדנות דכך קורים שם הוי"ה, ובתירוץ חידשו דבאמת היו קוראים אותו הוי"ה ולא אדנות.

ואף אם כנים אנו בזה עדיין תיקשי הרי אסור להגות את השם באותיותיו ואיך עברו על איסור זה כל הצדיקים שהיו לפני אברהם אבינו. ואולי י"ל דהנה איסור זה נלמד בפסחים נ. מהנאמר למרע"ה זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור, אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ק"א ונקרא אני באל"ף דל"ת, וא"כ אפשר דלפני שאמר הקב"ה למשה זה שמי לעולם לא היה שום איסור בזה.

עוד יש להקשות על סוגיין מהא דאיתא בב"ר (פי"ז) דשאל הקב"ה לאדם הראשון ואני מה שמי, א"ל לך נאה להקראות אדני שאתה אדון לכל בריותיך, א"ר אחא כתיב (בישעיה מ"ב) אני ה' הוא שמי, הוא שמי שקרא לי אדם הראשון וכו'. הרי להדיא דכבר אדם הראשון קדמו לאאע"ה וקראו להקב"ה בשם אדון.

שו"ר שעמד בזה היפ"ת שם והעלה כמה תירוצים ודחאם, ובסוף דבריו תירץ בדוחק וז"ל ושמא י"ל דהא דאדם הראשון לא חשיבא קריאה כי כשקראו אדון לא היה בבואו לשבחו בעצמו או בבואו להתפלל לפניו כדרך הקורא בשם שהוא עשוי לקראו כשקורא לו או כשמדבר עמו, אלא כשנשאל על השם הראוי לו אמר כי לו נאה להקרא ה', אבל הוא לא נשתמש בקריאה זו, אבל אברהם קראו אדון כשהיה מדבר עמו ומתפלל לפניו שכונתו לשבחו תמיד כי הוא אדונו, ולכן גבי אברהם כתיבי קרא באדנות ממש, ובאדם לא חש.

ובחת"ם (השמטות לחו"מ סי' קצ"ב) עמד ג"כ בקושיא זו, ותירץ דבאמת מימי אדה"ר לא היו הוגים את השם באותיותיו אלא היו קוראים לו אדנות, אבל מ"מ חלוק השם אדנות שחידש אברהם, דאיכא שני מיני אדנות, א' במה שהוא הווה כל ההויות כולן אשר יצר וברא, ממילא הוא אדון לכל, ואפי' א"ת שעזב את הארץ ומסר עולמו לשומרים אמצעים ואיננו משגיח כלל עליהם מ"מ הוא אדון הכל מצד שהוא יצר את כולם, והוי כמו אנכי ה' אלקיך אשר בראתיך. אולם יש אדנות אחר מצד

מה שהוא משגיח בעין פרטי על כל, ומבחינה זו הוא אדון הכל מבלי הבחינה שברא הכל, אלא בעצם מה שהוא משגיח על הכל, והוי כמו אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

ודורות הראשונות קראו אותו אדנות אבל זה היה בצירוף שם הויה והיינו דהתכוונו שהוא אדון הכל מבחינה שהוא ברא הכל, אבל אברהם אבינו קראו אדון בלי צירוף שם הויה, דהיינו שהוא הודיע השגחתו בעולם ומבחינה זו קראו אדון בלי צורך להגיע למה שהוא ברא הכל, ע״כ תוכן דבריו.

ובארצות החיים להמלבי״ם (סי׳ ה׳) כתב בנוסח אחר וז״ל אמנם כבר כתב הר׳ שמואל בן חפני דיש הפרש בין השם בהויה ובין השם באדני, כשתהיה כונת אמרו שהוא אדון כל הנבראים ואינו מדבר על עצמו יכתוב הויה, וכשהיה כונת אמרו נגד עצמו שיאמר אדני גבירי ורבוני יכתוב אדני. מעתה זה לא נעלם כי גם קודם אברהם היו שם יחידי סגולה אשר ידעו שיש ממציא כל הנמצאות ומשגיח כללי אבל לא השיגו דבר מן ההשגחה הפרטית, כמו שכתב הרמב״ם (בפ״א מהל׳ עכו״ם) שבימי דור אנוש חשבו שה׳ מסר ההנהגה ע״י המערכת ואנוש עצמו מן הטועים היה, וממילא גם היחידים אשר הודו בהשגחה לא ידעו רק מההשגחה הכללית, אבל לא השיגו מאומה מן ההשגחה הפרטית שלפעמים הקב״ה הורס את ההנהגה הכלולה הסדורה בשביל איש אשר מצא חן בעיניו וכו׳, ואברהם הוא היה אשר שר מראש אמנה וה׳ הוציא אותו החוצה מדעה חיצונית הלזו והורה לו את השגחתו הפרטית קראו לה׳ בשם אדני שיאמר גבירי ורבוני המשגיח עלי בפרטות וכו׳ עיי״ש שהאריך (ושנה דבריו בספרו ארץ חמדה ר״פ קרח).

הרי מבואר מדבריהם דחלוק קריאת שם אדנות במקום שהוא כתוב בלשון אדנות ובמקום שכתוב שם הויה, ואינו אותו שם.

וכן מבואר מדברי הב״ח (בסי׳ ה׳) שכתב דבמקום שכתוב שם הויה יש שקורין שם אדנות בשוא כעין צירי תחת הא׳, [ועי׳ בפמ״ג בא״א סק״א שהביא רמז דניקוד שם אדנות הוא כניקוד לעולם, וזהו דכתיב זה שמי לעולם], אבל במקום שכתוב לשון אדנות, בכל אלו המקומות קורין בפתח תחת הא׳.

ולפי דבריהם ניחא מה דיש להקשות על המדרש גבי אדם הראשון דהביא הקרא בישעיה אני ה׳ הוא שמי, הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הרי בקרא ההוא כתיב בהויה ולא באדנות, ואילו אדם הראשון קרא לו אדנות. ולדבריהם ניחא דאדם הראשון חידש שם אדנות שבקריאת הויה, ולא שם אדנות הנכתב אדנות.

ועפ״י דבריו כתב החת״ס לבאר דברי הרמב״ם (פ״ב מהל׳ עבודה זרה ה״ז) וז״ל אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ד׳ אותיות שהוא אלף דלת נון יוד וכו׳ שנא׳ ונוקב שם ה׳, על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יוד קא ואו קא, ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל עכ״ל.

והכס״מ הביא דהיש מי שמפרש היינו הרמ״ה דס״ל דשם אדנות הוי כינוי, וראייתו (עי׳ בתשובות הרמ״ה דפוס פריז עמ׳ פ״ד) מהסוגיא בסוטה לח. גבי ברכת כהנים כה תברכו את בני ישראל, בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי, ת״ל ושמו את שמי, שמי המיוחד לי. ופירשו רש״י והתוס׳ (שם) המיוחד ככתבו, וכדשנינו התם במתני׳ במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו, ופירש״י ככתבו, ביוד קא. בכינויו, באלף דלת. הרי דאדנות הוי רק כינוי וא״כ ליכא על מגדף שם זה חיוב סקילה.

וכתב החת״ס דלפי הנ״ל דשני שמות חלוקים הם, א״כ י״ל דהא דקרי ליה בסוטה

כינוי, היינו אם נכתב הויה ונקרא אדנות אז הוא רק כינוי של הויה, ועל כן בברכת כהנים דכתיב הויה בקרא אם קוראים הכהנים בא״ד הו״ל כינוי של הויה, אבל המברך השם ואומר א״ד הוי שם מיוחד בפני עצמו שזה הוא השם שקראו אאע״ה.

נמצא דלפי דבריו דעת הרמב״ם היא דהם ב׳ שמות חלוקים, והמגדף שחייב סקילה הוא רק במגדף שם אדנות הכתוב דהוא גם נקרא שם המיוחד, אבל אם מגדף השם אדנות שהוא קריאתו של הויה אינו אלא כינוי ולא חייב בזה. ובדעת הרמ״ה צ״ל דס״ל דאף שם אדנות הכתוב אינו שם המיוחד (ועיי״ע בגליון רעק״א על הרמב״ם שם).

ולכא׳ היה נראה דדברי החת״ס תלויים בהא דחקרו האחרונים בענין כל מקום שיש קרי וכתיב בתורה, כגון שכתוב ישגלנה והקורא קורא ישכבנה, האם צריך הקורא לקרוא את התיבה ישכבנה מתוך הכתב או לא, והספק הוא האם נאמר בהללמ״ס דכאן ישגלנה נקרא ישכבנה או״ד נאמר דלא נקרא ישגלנה אלא קוראים מלת ישכבנה בע״פ, והנה יעויין במג״א (בסי׳ קמ״א סק״ט) ובפמ״ג (שם) דנקטו כפשוטו דהיינו שמלת הקרי קוראים אותה בע״פ (אולם בשערי אפרים ש״ג סי״ג פליג עיי״ש, ועי״ע באגרו״מ או״ח ח״א סי׳ ל״ב ענף ו׳).

ודכוותה יש לחקור לענין קריאת שם אדנות, האם צריך לראות בתורה במה שכתוב שם הויה ולקרוא אותה שם אדנות או דשם קריאתה לחוד ושם כתיבתה לחוד, וכאשר כתוב בתורה שם הויה הקורא קורא בעל פה תיבת אדנות ואין זה קריאה מתוך הכתב.

וא״כ היה נראה דבשלמא אם נאמר דכשכתוב הויה וקוראים אדנות היינו דהתחדש דהקריאה של הויה היא אדנות ואין זה כקריאה בעל פה, שפיר י״ל דאינו אותו שם ממתי שכתוב בשם אדנות, ואינו אלא כינוי וכדברי החת״ס. אבל אי נימא דהוא קריאה בעל פה ולא קוראים שם הויה כלל, א״כ בפשטות נאמר בהללמ״ס דהקרי של הויה יהיה השם אדנות הרגיל, ואין טעם לחדש דהוא שם אדנות אחר.

ואשר מעתה נראה דבהא נחלקו הרמב״ם והרמ״ה דלפי הרמב״ם אדנות הוי קריאה של הויה ולא קריאה בעל פה, נמצא דיש ב׳ שמות וחלוקים במהותם, ואדנות הכתוב הוי שם המיוחד משא״כ אדנות הנקרא הוא רק כינוי, ולכן המגדף שם אדנות הכתוב חייב סקילה, ואילו הרמ״ה שהביא ראייה מסוטה דקרי לשם אדנות כינוי, היינו משום דס״ל דמה שקוראים אדנות הוי ככל קרי וכתיב שבתורה והיינו כמו השם אדנות הכתוב, וקרי ליה כינוי.

ואם כנים אנו בזה נמצא דתירוצו של החת״ס לגבי סוגיין הוא דוקא לפי הרמב״ם אבל לפי הרמ״ה דאין יותר משם אחד, הדרו הקושיות לדוכתייהו (ולפי״ז דברי הב״ח דהם ב׳ שמות חלוקים יתכנו רק להרמב״ם).

והנה יעויין בחי׳ מרן הגרי״ז על הרמב״ם דפליג על החת״ס מן הקצה אל הקצה, וס״ל דשם המיוחד אינו אלא אחד והוא שם הויה, והא דהמגדף את שם אדנות חייב היינו כי ס״ל להרמב״ם דמה שקוראים אדנות כשכתוב הויה אין זה קריאה בע״פ, אלא דשם אדנות הוא הקריאה של הויה, ולכן המגדף שם אדנות חייב סקילה כי כיון שאדנות הוא קריאתו של שם המיוחד חשיב גם הוא שם המיוחד. ועיי״ש דגם הרמ״ה ס״ל כן אלא דסבר דכיון שבמגדף לא כתוב שום שם הויה א״כ מאן משוי לשם אדנות שאמר לקריאה של הויה, וכשהיא לעצמה ג״כ קריאה היא, ולכן הרי הוא מגדף שם אדנות הרגיל שאינו שם המיוחד.

ולפי דבריו נמצא דכו״ע סברי דיש ב׳ שמות חלוקים וא״כ תירוצו של החת״ס בסוגיין יהיה לכו״ע. אלא דלפי דבריו תיקשי מהא

דהרמ״ה הביא ראייה לשיטתו מהסוגיא של סוטה דהוי רק כינוי, והרי התם כתיב הויה וקוראים אדנות וא״כ תיקשי לנפשיה דזה הוי שם המפורש, וצ״ע.

[אבל לפי דבריו אפשר לומר הביאור שאמרנו בחת״ס עם קצת שינוי, דלפי הרמב״ם הוי קריאה של הויה וע״ז חייבים סקילה דזה מה שנקרא שם המפורש ולא שם אדנות הכתוב, ואילו הרמ״ה ס״ל דהוי ככל קרי וכתיב שבתורה].

ועפ״י דרכו אפשר לומר ביאור אחר, דכו״ע סברי שאדנות הוי הקריאה של הויה אלא דס״ל לרמב״ם דאין שם אחר כלל, ואף כשכתוב שם אדנות חשיבותו משום שנתיחד להיות קריאה של הויה, וא״כ תו לא שייך טענת הגרי״ז דמאן משוי לקריאתו לקריאה של הויה הלא הוא לא פירש רק שם אדנות, ולהנ״ל ניחא דאין כאן ב׳ שמות אלא כל חשיבות שם אדנות הוא משום שהוא הקריאה של הויה. ואילו הרמ״ה ס״ל דשם אדנות הוי שם מצד עצמו, ושפיר שייך טענת הגרי״ז דמאן משוי לקריאתו שתהיה קריאה של הויה.

וגם לפי הפשט הזה יצא דתירוץ החת״ס אינו לכו״ע דדבריו יתכנו רק לפי הרמ״ה דיש ב׳ שמות, אבל לפי הרמב״ם דאין כאן אלא שם אחד דגם שם אדנות הכתוב הוא שם משום שהוא קריאה של הויה, א״כ הדרו הקושיות לדוכתייהו.

ועי׳ להמבי״ט בבית אלקים (שער א׳ פ״ב) ולהמשך חכמה (בר״פ בחוקותי) שתירצו הקושיא קצת באופ״א, ויש לעיין אם לפי דבריהם מתורץ אף אי נימא דהוי שם אחד.

שו״ר שמה שנקטנו דדברי החת״ס הם משום דס״ל דהוי קריאה של הויה, לכא׳ נסתר ממה שכתב הוא עצמו בקובץ תשובות (סי׳ נ״א) בזה״ל דבר ברור הוא שהשם הקדוש הויה ב״ה הוא ככל קרי וכתיב שבתורה שנכתב כך ונקרא בענין אחר, ואזי נקוד עליו נקודות תיבת הקרי, וה״נ בכל שמות הויה שבתורה נקוד נקודת אדנות שהוא חטף פתח, חולם, קמץ וכו׳ [היינו שבשם אדנות הוא חטף פתח להקל על הקריאה משום שהיא אות גרונית ובשם הכתיבה כתוב שוא כיון דאינה אות גרונית], ואמנם כשהיה נקוד בנקודות אלקים אזי נקרא אלקים עכ״ל, וצ״ע.

סימן מא

בענין זמן ברית בין הבתרים ומלחמת המלכים

(ז:) תוד״ה לא היה וכו׳ וא״ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי שהוא כתוב קודם. וי״ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ״ל שהרי אברהם היה בן ע׳ שנה בברית בין הבתרים, ואחר הדברים האלה נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש״י בפירוש החומש, ובמלחמת המלכים היה בן ע״ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ״ב שנים כדאמרי׳ בפ״ק דשבת, צא מהם י״ב שנים שעבדו את כדרלעומר 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 כ״ו שנה למפרע של שלוה נמצא שבין ע״ג שנה היה במלחמת המלכים, א״כ היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים ג׳ שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא

מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הכוכבים ובתר הכי כתיב ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום, אלא ודאי ש"מ דב' פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

והנה ברית בין הבתרים היה בארץ ישראל כדכתיב (שם ט"ו י"ח) לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו', וא"כ צ"ל דהיה בארץ ישראל כשהיה בן ע' ואז היה ברית בין הבתרים, ואח"כ חזר לחרן ואז נאמר לו הציווי של לך לך.

(והא דחזר לחרן עי' בב"ר (ל"ט ט') דאיתא שהפריחו מבין הבתרים והביאו לחרן, וביפ"ת שם דנעשה לו נס כדי שיראה את בית אביו וישמח עמהם ימים אחדים).

והנה דבריהם צ"ע טובא דהרי מקרא מלא דבר הכתוב (בראשית י"ב ד') ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן, ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו וגו', וא"כ מוכרח דבשעת מלחמת המלכים היה לפחות בן ע"ה, וכבר עמד בזה בהגהות הראמ"ה.

והנה יעויין בדעת זקנים מבעלי התוס' (ריש פר' לך לך) שכתבו עה"פ ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן וז"ל וקשה שהרי ברית בין הבתרים היתה לאחר יציאתו מחרן, ובפרשת בא כתיב ויהי מקץ שלשים שנה וגו', שיש ל' שנים מברית בין הבתרים עד שנולד יצחק ואברהם היה בן מאת שנה כשנולד יצחק, וא"כ לא היה אברהם בברית בין הבתרים כי אם בן שבעים. וצ"ל שב' יציאות היו, בפעם ראשונה כשהיה בן ע' וילך אתו לוט, ובאותה שנה נשבה לוט ואברהם כבש המלכים ומיד היתה ברית ביה"ב, כי כן נמי פירש רש"י גבי אחר הדברים האלה, כל מקום שנא' אחר סמוך והיינו מיד שכבש המלכים, ונמצא שלא היה כי אם בן ע' באותה שנה ואחר ברית בין הבתרים חזר לחרן ושהה ה' שנים יצא. ועל אותה יציאה קא מהדר קרא ואברהם בן ע"ה שנים. וכן מצאתי בסדר עולם בפירוש וז"ל אבינו אברהם היה בהפלגה בן מ"ח שנה וכשדבר הקב"ה עמו בין הבתרים היה בן ע' שנה שנא' ויהי מקץ וגו', חזר לחרן ועשה שם ה' שנים שנא' ואברם בן ע"ה שנה בצאתו מחרן נמצא מהפלגה ועד שיצא אברהם מחרן כ"ז שנה, עכ"ל, ואיציאה שניה קאי, עכ"ל הדעת זקנים.

והיינו שמה שכתוב לך לך מארצך וגו', היינו בצאתו מחרן בפעם הראשונה ועל זה נאמר וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט, וכל סדר הפרשה דהיינו הליכתו למצרים, פרידתו מלוט, מלחמת המלכים, וברית ביה"ב, הוא כשיצא בפעם הראשונה, וכיון שהזכיר הכתוב צאתו מחרן, הזכיר שבאמת צאתו מחרן מכל וכל שלא חזר עוד דהיינו בפעם השניה היה כשהיה אברם בן חמש ושבעים שנה. שו"ר שכ"כ המבי"ט בבית אלקים (שער היסודות פכ"ח), וציין לדברי הרמב"ן (שמות י"ב מ') שכתב דמה דכתיב ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן, הכונה היא לומר בצאתו מחרן ארץ מולדתו שלא חזר וראה עוד בבית אביו, היה בן שבעים וחמש שנה.

ואין להקשות דלפי דבריהם צ"ל דלוט הלך עם אברהם ונפרדו וישב בסדום ואברהם הצילו במלחמת המלכים, וכשחזר אברהם לחרן בפעם השניה חזר עם לוט דהרי כתיב ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו וגו', ולוט הלך עוד הפעם לסדום דהרי היה שם עד שנחרבה וזה היה שנה לפני שנולד יצחק כמבואר בכתובים וזה דוחק גדול. זה לא קשיא די"ל דבאמת מש"כ ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו כבר חוזר על הפעם הראשונה, ובאמת אברהם חזר לבד לחרן ואילו לוט נשאר בסדום.

ולפי"ז מתורצים דברי התוס' בסוגיין דבשעת מלחמת המלכים היה בן ע"ג שנה, ומה דכתיב ואברם בן ע"ה שנה היינו בצאתו פעם שניה.

אולם מה שמבואר בדעת זקנים דמלחמת המלכים היתה כשהיה אברהם בן ע' שנה והיתה לפני ברית בין הבתרים (ודלא כהתוס' בסוגיין), צ"ע מהסוגיא בשבת דכשנבנית סדום היה אברהם בן מ"ח שנה, והרי כתיב שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעומר ושלש עשרה שנה מרדו, הרי דהיו לפחות כ"ה שנה מישיבתה של סדום עד מלחמת המלכים, ואילו לפי הנ"ל אין כאן אלא כ"ב שנה, וצ"ע.

ומצאתי בספר מים רבים (עמ' פ"ח) שעמד בזה, והביא את דברי המדרש (בב"ר פרשה מ"ב אות ו') וז"ל שתים עשרה שנה עבדו וגו' רבי יוסי ורשב"ג, רבי יוסי אומר שנים עשר ושלש עשרה הרי עשרים וחמשה, אמר רשב"ג כולהון י"ג שנה היו (ופירש"י דבין עבודה ובין מרד לא היו כי אם שלש עשרה, וה"ק שתים עשרה עבדו ובשלש עשרה מרדו). ואם הדעת זקנים אזיל בשיטת רשב"ג ניחא דאפשר דהיו מישיבתה של סדום עד המלחמה רק כ"ב שנים.

והנה יעויין בתוס' בשבת י: שכתבו באופן אחר דעל מה שאומרת הגמ' שישיבתה של סדום היתה נ"ב שנה, כתב וז"ל משמע שהיה אברהם בן ע"ג כשהרג את המלכים, ובסדר עולם משמע שהיה בן ע"ה שנה כשהכה את המלכים, דקאמר התם אברהם אבינו כשנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה היה שנא' ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה וגו' יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים (והיינו ת"ל שנה מברית בין הבתרים, שהם ת' שנה משנולד יצחק), וחזר לחרן ושהה שם ה' שנים שנא' ואברם בן חמש ועשרים שנה בצאתו מחרן וגו', ואותה שנה שיצא מחרן שנת רעב היתה, ירד למצרים ושהה שם ג' חדשים בא וישב לו באלוני ממרא היא שנה שכבש את המלכים, ולפי"ז לא היתה שלותה אלא כ"ד, וצריך לומר שהיתה בשלוה ב' שנים בתחלה.

הרי דס"ל שכל סדר הפרשה היה כשהיה בן ע"ה ואז היה מלחמת המלכים, וצ"ע דלכא' הציווי של לך לך היה כשהיה בן ע"ה, וא"כ נצטרך לחדש דכשהלך בפעם הראשונה לא"י ואז היה ברית בין הבתרים, הלך מעצמו בלי שום ציווי ה', וזה ודאי לא מסתבר.

והנה יעויין ברא"ש ביבמות (פ"ו סי' י"ב) שכתב וז"ל ויש רוצים לומר דהאי דינא דשהה עמה י' שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל, אינו נוהג בחו"ל דתלינן בעונש דירת חו"ל כדאשכחן גבי אברהם שישיבת חו"ל לא עלה לו מן המנין, ולא מסתבר כלל להורות כן שיבטל אדם מפו"ר בסברא רעועה זו, דהא חזינן רובא דאינשי שפרין ורבין בחו"ל, ולאחד מני אלף שלא זכה ליבנות מאשה אחת נתלה לו בעונש דירת חו"ל לפוטרו מפו"ר וכו', ומה שלא עלתה לאברהם ישיבת חו"ל לפי שצוה לו המקום לך לך מארצך אל הארץ אשר אראך ונתעצל ולא הלך, ואף אחר שבא לארץ ישראל חזר למקומו, שהרי בברית בין הבתרים היה אברהם בן ע' שנה, כי גלות מצרים שנא' בו כי גר יהיה זרעך התחיל משנולד יצחק ומה שנא' ויהי מקץ ת"ל שנה, אותם ל' שנה היו מברית ביה"ב, ובאותה שנה בא"י היה כי נאמר לו ולזרעך נתתי את הארץ הזאת וכתיב ואברם בן ע"ה שנה בצאתו מחרן, אלא ודאי משבא לארץ חזר לחרן ועל זה נענש וכו', עכ"ל.

הרי דדעתו דהקרא של לך לך הוא בהליכתו הראשונה, אלא שצ"ע מנ"ל שנתעצל ולא הלך. ועי' בקרבן נתנאל שציין לדברי הראנ"ח (בדרשותיו בפר' לך לך) שהקשה דהנה כתיב "וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט

ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן, ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען". וקשה חדא דבתחילה אמר וילך אתו לוט, ומשמע דרק לוט לבדו הלך, ושוב כתיב ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט וגו'. ועוד מה זה דכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן, הרי זה פשיטא דעד היום לא ישב במקום אחר מיום שהתחיל להיות גבור בארץ ומגייר. ועוד מהו דכתיב ויצאו ללכת ארצה כנען, הרי כשיצא לא ידע שיראהו ארץ כנען, והקב"ה אמר לו אל הארץ אשר אראך.

לכן כתב דהציווי של לך לך מיירי בפעם הראשונה שיצא מחרן, ואז הלך לבדו עם לוט לראות את הארץ ועדיין לא עקר דירתו מחרן אלא הלך על מנת לחזור, וזהו דכתיב וילך אברם וגו' וילך אתו לוט. ואילו מה דכתיב ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו, זה היה בפעם השניה כשהיה בן ע"ה ואז עקר דירתו לגמרי מחרן, ולקח את אשתו ואת כל רכושו, ואז כבר ידע אנה פניו מועדות, כי כבר הלך והראהו ה' את הארץ וזהו דכתיב ללכת ארצה כנען, וזהו דכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן, כי אברהם כשהלך בארץ ישראל פעם ראשונה ג"כ עשה נפשות, ע"כ דבריו.

וכתב הק"נ דהם הם דברי הרא"ש דנתעצל אברהם ולא הלך, דהיינו שלא הלך עם כל משפחתו לעקור דירתו לגמרי, אלא הלך לבדו לראות את הארץ ולכן נענש, ואף אחר שבא לארץ ישראל חזר למקומו ונשתהה שם ה' שנים ע"כ נענש (עי' בלשון הרא"ש דמשמע ממנו שעצם על מה שחזר נענש ולא על שנשתהה, וצ"ל דהיה לו לשלוח לקחת את משפחתו ולא לחזור הוא עצמו). ועי' באברבנאל (בראשית י"ב ב') דכך הבין בדברי הסדר עולם וכתב על זה וז"ל אבל איני יכול להולמו, כי איך יתכן שנייחס לאברהם ראש המאמינים ספק ביעודי השם עד שמפני זה יצטרך ללכת ולחזור, ואיך יעבור על מצות האלהים בשבתו בחרן חמש שנים בחזרתו וכו'. ולפי הרא"ש הרי דבאמת נענש על התעצלותו זו.

אשר מעתה אפשר דזו דעת התוס' בשבת שכל סדר הפרשה הוא בהליכתו השניה ואז היה מלחמת המלכים, ואילו הציווי של לך לך היה בפעם הראשונה ואז היה ברית בין הבתרים.

והנה עד עכשיו דברנו לפי הסדר עולם שהת"ל שנים התחילו מזמן ברית ביה"ב וא"כ מוכרח דהיה אברהם אז בן ע' שנה. אולם זה אינו מוסכם דיעויין ברמב"ן (שמות י"ב מ"ב) דכתב דבאמת הגזרה היתה ד' מאות שנה, והשלשים שנה האלו הם תוספת עליהם בעון הדור ההוא, כי אם נגזר על האדם בחטאו גלות וענוי שנה או שנתים והוא יוסיף על חטאתו פשע בה, יוסיפו עליו שבע על חטאתיו, שאין עונשו הראשון הבטחה לו שלא יענש בעון שיעשה. ובאב"ע (שם) כתב באופן אחר דחשבון הת' שנה הם מיום שנולד יצחק, ואלה הל' שנה הנוספים מספרם מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים ובא עם אביו אל חרן עיי"ש, וכ"כ בספר אמונות ודעות להרס"ג (מאמר ח'), וכ"כ הגר"א בהגהותיו לסדר עולם (ושם הביא זאת בשם המדרש ועי' בהגהות מאיר עין שכתב שלא מצאו במדרש).

עכ"פ לפי דבריהם אין שום צורך לומר דברית בין הבתרים היה כשהיה בן ע', אלא באמת רק הלך פעם א' לארץ כנען כשהיה בן ע"ה, ואז היו כל מאורעות הפרשה כסדרן.

ולשיטתם תחזור הקושיא של התוס' בסוגיין לדוכתא, למה הגמ' לא הביאה את הקרא דכתיב אדני אלהים מה תתן לי שהוא

כתוב קודם. ועי׳ בתוס׳ הרא״ש דכתב דאה״נ יכלו להביא הקרא הזה אלא דלא דק.

ובאמת דגם בדברי חז״ל מצאנו מקור דלא כסדר עולם דהנה איתא בנדרים לב. אמר רבי אבהו אמר רבי אליעזר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים רד״ו שנים, מפני שעשה אנגריא בת״ח שנא׳ וירק את חניכיו ילידי ביתו, ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב״ה שנא׳ במה אדע כי אירשנה, ורבי יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנא׳ תן לי הנפש והרכוש קח לך, ע״כ. ובהגה בעין יעקב כתב בשם המהרש״ק להקשות על דברי רבי אליעזר שאמר שנענש על שעשה אנגריא בת״ח כשיצא למלחמה, דהרי לפי התוס׳ בברכות בהכרח ברית ביה״ב היה קודם למלחמת המלכים, וצ״ע.

ובעיון יעקב כתב דלק״מ דדברי התוס׳ הם לאו אליבא דכו״ע אלא רק אליבא דהסדר עולם, אכן במדרש רבה (פמ״ו) איתא להדיא דברית בן הבתרים היה כשהיה אברהם בן פ״ה שנים ופליג אסדר עולם וכ״כ היפה תואר, וכה״ג פליגי אמוראי שם במדרש (פל״ט) עיי״ש ביפ״ת (סי׳ ח׳). ובהמשך כתב העיון יעקב שגם על דברי רבי יוחנן דקאמר לפי שהפריש את בנ״א מלבוא תחת כנפי השכינה מבואר דברית בה״ב היה אח״כ, ולכא׳ א״א לומר דפליג אסדר עולם שהרי בעל המימרא בברכות ז: הוא ריו״ח משום רשב״י וכתבו התוס׳ דס״ל כסדר עולם ולכן לא הביא את הקרא המוקדם, וא״כ קשיא דריו״ח אדריו״ח, אם לא שנאמר דהתם משמיה דרשב״י קאמר וליה לא סבירא ליה, ע״כ דברי העיון יעקב.

והנה כל דבריו הם לפי התוס׳ בסוגיין, אבל לפי התורא״ש ניחא דבאמת הדיוק ממה שהגמ׳ לא הביאה הקרא דקדים, אינו דיוק די״ל דלא דק, א״כ תו לא קשיא מדריו״ח אדריו״ח, ולעולם פליג על הסדר עולם.

בסיכום יצאו לנו ד׳ שיטות, דעת בעלי התוס׳ דמסכימים לדברי הסדר עולם דפעמיים יצא מחרן, ולכו״ע הציווי של לך לך היה בפעם הראשונה, ורק נחלקו מתי היה מלחמת המלכים, דלפי התוס׳ בברכות היה כשהיה בן ע״ג, ולפי הדעת זקנים היה כשהיה בן ע׳, ולפי התוס׳ בשבת והרא״ש והראנ״ח היה כשהיה בן ע״ה. ואילו דעת האב״ע והרס״ג והרמב״ן דלא היו ב׳ יציאות מחרן והציווי של לך לך היה כשהיה בן ע״ה.

סימן מב

בענין שמא גרים

(ז:) **רות מאי רות, א״ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב״ה בשירות ותשבחות. מנא לן דשמא גרים, אמר רבי אליעזר דאמר קרא לכו חזו מפעלות ה׳ אשר שם שמות בארץ, אל תקרי שמות אלא שמות.**

והנה בהאי ענינא דשמא גרים מצאנו ביומא פג: ר״מ ור׳ יהודה ור׳ יוסי הוו קא אזלי באורחא, ר״מ הוה דייק בשמא ר׳ יהודה ור׳ יוסי לא הוו דייקו בשמא, כי מטו להההוא דוכתא בעו אושפיזא, יהבו להו, אמרו לו מה שמך, אמר להו כידור, אמר ש״מ אדם רשע הוא שנא׳ כי דור תהפוכות המה, ר׳ יהודה ור׳ יוסי אשלימו ליה כיסייהו, ר״מ לא אשלים ליה כיסיה וכו׳. למחר אמרו לו הב לן כיסן אמר להו לא היו דברים מעולם, אמר להו ר״מ אמאי

לא דייקיתו בשמא, אמרו ליה אמאי לא אמרת לן מר, אמר להו אימר דאמרי אנא חששא, אחזוקי מי אמרי וכו'. הרי דר"מ היה סומך למעשה על השם של אדם לדעת אם הוא צדיק או רשע.

ויש לעיין מהו האי ענינא דשמא גרים.

ועי' בספר קורא באמת (הובא בספר ויקרא שמו בישראל עמ' 14) דכתב לפרש עפ"י הפשט וז"ל רבי מאיר שקל במאזני שכלו ובינתו העמוקה, שהאב אשר קורא שם בנו בשם מגונה כזה כידור, קרוב הדבר שדעותיו ומדותיו לא יתכנו ומעשיו אינם תמימים, כי לולא זאת ודאי לא היה בוחר בשם מגונה כזה לבנו. וידוע שעפ"י הרוב טבע האב ירושה היא לבן בהרבה דברים, ואף שיש בכח הבן ובבחירתו לשנות טבעו דעותיו ומעשיו היפך ירושת אביו, עכ"פ צריך לזה זריזות ושקידה ואמיצות כח, ור' מאיר חשב על האפשרות שאביו של כידור לא היה מהישרים בלבותם, כנראה מבחירתו שם מגונה כזה לבנו, וממילא חשש גם להחשש הנולד מזה דהיינו פן כדעת וכמעשי האב כך דעת ומעשי הבן, על כן גמר בדעתו למיחש עכ"פ לזה שלא להפקיד פקדון אצל כידור. ולעומת זה מצינו במדרש (במד"ר פר' נשא פי"ג) למה נקרא שמו נחשון על שם שירד תחילה לנחשול שבים, יש לפרש שעמינדב אבי נחשון היתה חביבה לו המדה הטובה להחיש ולמהר מעשה הטוב בלי מורא ופחד, ועל כן קרא שם בנו נחשון לסימן שאלתו ובקשתו מהשי"ת שגם הבן הזה שנולד לו יאחז במדה היקרה הזאת, עכ"ל.

אולם יש לעיין בדבריו דלכא' ברור שאביו של כידור לא התכוין כשקרא שם בנו לקרא שאומר כי דור תהפוכות המה. ועוד דלפי הסוברים דהשם של רות ניתן ע"י אביה ולא כשהתגיירה (עי' במהר"ץ חיות ובמאור ישראל), א"כ ברור שלא התכוין כשקרא שם רות שירוה להקב"ה בשירות ותשבחות, אלא זה היה שם יפה במואב, ולכן קראה כך.

ומצאתי בתוספת ברכה לבעל התורה תמימה (פר' שמות) דכתב דמה דהיו חז"ל דורשים את השמות היה רק ענין כדי לזכור את מעשיהם חיפשו רמז בשמותם. ואין להקשות על זה הרי בגמ' יליף לה מקרא אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות, ואם רק היה ענין של זכירה מהו ענינה של הדרשה. זה לא קשיא דהרי ידועים דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פי"ג) דכל הדרשות שהגמ' אומרת אל תקרי המה רק דרך מליצות השיר, והמה סימנים למען יהיו הדרושות האמורת בעל פה נסמכות לכתב ויהיו נשמרות בכח הזוכר, וכ"כ הרשב"א (הובא בספר הברית מאמר י"ב ח"ב).

וא"כ י"ל דהא דאמרו אל תקרי שמות אלא שמות, היינו דרמזו בפסוק האי מנהגא לרמז מעשיו של אדם בשמו.

אולם תיקשי לפי"ז הא דר"מ הוה דייק בשמא, דחזינן דבאמת השם גורם. לכן נראה דהאי ענינא דשמא גרים הוא דבר רוחני.

וכ"כ האריז"ל (בספר הגלגולים פרק נ"ט) וז"ל והשם שקורין לו אביו ואמו בעת שנימול, הוא נכתב למעלה בכסא הכבוד וכך הוא נקרא למעלה, כי אין הדבר באקראי, כי הקב"ה מזמין אותו השם בפי אביו ואמו שיקראוהו כן, ולכן רבי מאיר ורבי יהושע בדקו בשמא, ע"כ.

וכ"כ עוד (שם הקדמה כ"ג) בזה"ל כי כאשר נולד האדם וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אינו באקראי ובהזדמן, כי אם הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא, כמו שאמר הכתוב אשר שם שמות בארץ, כפי מקום האבר שבאדם העליון אשר ממנו הוא חוצב, והשם הזה נרשם למעלה בכסא הכבוד כנודע, ולכן אמרו רז"ל שמא

גרים, גם זה הוא טעם אל רבי יהושע בן קרחה ורבי מאיר דהוו בדקי בשמא, עכ"ל. (הובא בשו"ת תורה לשמה (סי' תקכ"ב), ובבן יהוידע (יומא לח: ד"ה בשמך)).

ויש לחקור בכונת האריז"ל האם הפשט הוא שהקב"ה מזמין השם שלו בגדר של מגלה עתידות היינו שם שיתאים לו עפ"י מעשיו אם יהיה צדיק או רשע, או דילמא היינו שם שמתאים לו לפי נשמתו בשעה שנולד, והיינו אם יש לו נשמה שנוטה לצד הטוב או הרע.

והנה מלשון האריז"ל משמע כצד ב', אולם יעויין בחיד"א בספר פני דוד (מקץ אות ט') דכתב וז"ל כי ה' שם ומזמין בפי הבריות או אב ואם לקרות לו שם הצודק לפי שורש נשמתו ובחינתו, כי בשם האדם רומז על כל ענינו ושורש נשמתו ומעשיו, כי הוא יתברך שם פה לאדם לקרותו כך, עכ"ל. ולכא' משמע מדבריו דגם כלול בשמו מעשיו שעתיד לעשות. וכ"כ להדיא בספר אור יקר (פר' נח ש"א סי' ג' דף ח') שה' שם נבואה בפי האדם לקרותו על שם העתיד, ואע"ג דאיהו לא חזי נשמתיה חזי, ורואה נשמתו מה יהיה בסוף אותו הנער ומה משפטו וקורא בלא יודעין, ובלתי מוכן אל הנבואה, עיי"ש, וכ"כ הכותב בעין יעקב (ד"ה אמרה), וכ"כ היפה תאר (בראשית פרשה כ"ה סי' ב' ועי"ש בפל"ד סי' י' דאולי הוא פלוגתא דתנאים), (ועי"ע במהרש"א כאן בד"ה עד שבאת לאה).

שו"ר שהדברים מפורשים בראשונים, דיעויין ברמב"ן (בראשית ל"ח ג') שכתב וז"ל ובבראשית רבה אמרו ער שהוער מן העולם, ולא שהיתה זו כונת יהודה, אבל דרשו כי השמות יורו על העתיד, עכ"ל. וכן מוכח במושב זקנים (בראשית י' כ"ה), וכ"כ התוס' בב"ב (קמג: ד"ה שהיו).

והנה לפי הצד הזה דהוי כעין נבואה יש לעיין מה הענין בזה שהקב"ה יגלה בשמו מה יהיה משפט הנער ומעשהו, יעויין לבעל הנתיבות בספרו נחלת יעקב (עמ"ס ברכות דף טו רע"א) וז"ל כי הוא השם שמות, שהוא שם בפי הבריות לקרוא שם שיהיה ניכר אם צדיק אם רשע, עכ"ל. ומשמע מדבריו דהקב"ה רצה שנוכל לדעת קצת עפ"י השם אם הוא צדיק או רשע כדי שנדע איך להתעסק אתו. אבל עדיין תיקשי הרי כל שם אפשר לפרשו בכמה אופנים, וא"כ איך נדע פירושו.

ואפשר לומר באופן אחר דכמו שלפי הפשט א' הקב"ה מזמין את השם הראוי לפי נשמתו, כמו"כ לפי הפשט ב', רק נחלקו מהו השם הראוי לפי נשמתו, האם עפ"י נטיות נשמתו בהולדו, או"ד עפ"י מעשיו בסוף חייו.

שו"ר הא דאיתא בילקו"ש (ישעיה רמז תמ"ט) וז"ל אילו זכו הדורות היה הקב"ה קורא שם לכל אחד ואחד ומשמו היו יודעים את טיבו ואת מעשיו וכו' אמרו רבותינו כשהיה ר"מ רואה אדם היה למד שמו ומשמעו היה יודע את מעשיו וכו', עכ"ל. הרי מבואר כהנחלת יעקב, וצ"ל דכונת הילקוט היא דאילו זכו הדורות והקב"ה היה קורא שם לכל אחד היינו יודעים באופן בטוח, וכיון שלא זכו אז הידיעה אינה באופן בטוח.

ויש לעיין איך זה שהקב"ה שם את השם על האדם עפ"י מה שמתאים לו אם הוא צדיק או רשע, הרי בודאי שיש בחירה ביד האדם לשנות את עצמו מטוב ועד רע. והנה לפי הצד א' שהקב"ה שם את השם עפ"י מה שראוי לנשמתו בהולדו, לק"מ דהשם רק מגלה הנטיות שיש לנשמה אבל עדיין הוא עומד בבחירתו. ולפי צד ב' דהיינו נבואה, לכא' לא קשיא דידיעה של הקב"ה לא סותרת לבחירה כידוע, אולם כל זה לפי ביאורנו שיש נבואה אבל לא למטרה שהאנשים ידעו, וא"כ כיון שבכל שם שייך לפרשו בכמה אופנים, נמצא דיש רק ידיעה של הקב"ה ולא של בשר ודם, אבל לפי הנחלת יעקב שכל הענין הוא שיהיה

ידיעה של בשר ודם לכא׳ זה סותר לבחירה (כ״ז לפי האו״ש בדעת הרמב״ם בפ״ה מהל׳ תשובה דידיעת בשר ודם סותר את הבחירה, אבל לפי הלח״מ והראב״ד שם שידיעה אפי׳ של בו״ד לא סותר את הבחירה לק״מ). וצ״ל דמ״מ אין זה ידיעה גמורה ובכה״ג לא סותרת לבחירה (אבל תיקשי דאילו זכו הדורות מאי איכא למימר).

שוב הראוני דברי היפה תואר על הא דאיתא בבראשית רבה (פר׳ ע״א סי׳ ג׳) בזה״ל ארבע מדות נאמרו בשמות, יש ששמותם נאים ומעשיהם נאים, יש ששמותם כעורים ומעשיהם כעורים, יש ששמותם כעורים ומעשיהם נאים, ויש ששמותם נאים ומעשיהם כעורים, עכ״ל.

וכתב היפ״ת דבא ללמדנו שלא יבא לטעון איזה אדם לומר כי לא בידו טובו, שהוא מוכרח להמשך במעשיו כפי הוראת שמו אם טוב ואם רע, וגם נתחייב להרחיק לגמרי כל אשר נראה ששמו מגונה ונחליט היות מעשיו מגונים, ונאמין במי ששמו יפה כי כשמו כן הוא, לכן אמר דד׳ מדות בשמות, וא״כ מה שאמרו דשמא גרים היינו על הרוב, אבל אין להוציא האנשים מחזקתן מפני הוראת השם, עכ״ד.

והנה יש במפרשים צד אחר דהשם אינו נגרם למה שיהיה, אלא גורם דהיינו שמי שיש לו שם טוב זה גורם שיהיה צדיק וכן להיפך.

ולכא׳ לפי הצד הזה אין לומר דהקב״ה מזמין את השם בפי ההורים, דא״כ אין בחירה, אולם זה אינו דאפשר לומר דגורם רק נטיה באישיותו, ולא הכרח גמור. אולם עדיין תיקשי למה שהקב״ה יסדר מצב כזה שהשם יגרום, וצ״ע.

האמת דגם אם נאמר דאין הקב״ה מזמין את השם תיקשי למה ניתן רשות לאב להשפיע על בחירתו של בנו, וצ״ע.

עי׳ במגיד מישרים (פר׳ שמות) שכתב וז״ל דרזין דשמהן תלי במאי דאמור רבנן אל תקרי שמות אלא שמות, דמאן דאיקרי אברהם נוטה לצד עשיית חסד, ומאן דאיתקרי יוסף או הוא גבור בעריות או הוא זן ומפרנס לאחרים כמו יוסף שזן וכלכל את אביו ואת אחיו וכן שאר שמות, ואע״ג דאיניש רשיעא אית ליה שמא דצדיקא, ההוא שמא לאו למגנא הוא, דמ״מ אית ליה נטייא למדה דרמיז דהוא שמא ליה עיי״ש. אולם אינו מוכרח מדבריו דהשם גורם, דאפשר דהשם מגלה נטייתו.

אמנם הדברים מפורשים בספר חסידים (בסי׳ רמ״ד) וז״ל ועוד אמר דברים שהשם גורם לטובה או לרעה, לטובה יש אדם שכל הנקראים בשמו יצליחו לגדולה, וזהו ויקרא בהם שמי ושם אבותי וכו׳, הרי שיש אדם שכל אותם הנקראים על שמו יחיו ויהיו בניו קיימים ויעמידו תולדות, ויש שכל אלה להיפך שנא׳ וכו׳, לכן יתפלל אדם שכל הנקראים בשמו יהיו בהם מדות טובות האלה לא אחת מן המדות הרעות, ושלא יקראו זרעו על אותן שמדות רעות תלויות בהן, כיצד יראה אדם כשיש ב׳ אחים יקראו שם בניהם ובנותיהם אחר שם פלוני אפי׳ אחר צדיק ומתו בלא תולדות או שהיה מן המדות הכתובים למעלה לרעה בהם, אל יקראו יותר באותו השם וכו׳, וכשם שיראה החכם שכך הוא אל יאמר אקיים לאבותי שם שלא ישכח, והוא רואה שנקראים אחריהם ונכשלו הרי הוא נושא אל נפשו עון וכו׳.

המבואר מדבריו שהשם גורם לא רק במדות אלא גם בהצלחה גשמית. ועוד בדבריו יש חידוש יותר מהמגיד מישרים שאם יתנו לו שם אברהם לא רק יקח המדות של אברהם אבינו, אלא גם תלוי באיש שעל שמו נתנו לו השם.

ועי׳ בזוהר (ויקרא דף עה ע״ב) שהביא מעשה דאמר רבי אבא לאדם שחטא ועשה

תשובה, ודאי עשית תשובה כראוי ורצה הקב"ה להעביר ממך את הרושם, א"ל מה שמך אמר לו אלעזר, א"ל ודאי שמך גרם שיהיה אלוקיך בעזרך ועזר לך, ע"כ. הרי לן כהספר חסידים שהשם גורם לא רק במדות אלא גם בסייעתא דשמיא.

ועיי"ע ביומא לח: מאי ושם רשעים ירקב א"ר אלעזר רקביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו, ופריך מדואג בן יוסף הרי שקרא לתינוק דואג, ומשני תראה מה קרה לו דלבסוף גבר אויב ואמו שחטה אותו ואכלתו, ומוכח כנ"ל דהשם גורם גם בהצלחה גשמית, וכ"כ שם רבינו חננאל שאין אדם נקרא בזה השם ומצליח (ועיי"ע ביש"ש פר' השולח, ובב"ש בשמות גיטין גבי שם גדליהו, ובחת"ס אבהע"ז ח"ב סי' כ"ה).

ועוד יעויין במדרש תנחומא (פר' האזינו עה"פ זכור ימות עולם) דאיתא וז"ל זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור, לעולם יבדוק אדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק כי לפעמים השם גורם טוב או גורם רע, כמו שמצינו במרגלים וכו'. מבואר דיש לאדם הבחירה לבחור בשם של בנו ואינו מאת הקב"ה, ולכן צריך לבדוק בשם הראוי להיות צדיק כי זה גורם לטוב.

סימן מג

בענין שמושה של תורה

(ז:) **וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו, למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה.**

א) **חשיבות** הענין של שמוש ת"ח מצאנו עוד לקמן מז: ת"ר איזהו עם הארץ וכו' אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה עם הארץ. ועי' עוד בסוטה כא: היכי דמי רשע ערום וכו' עולא אמר זה שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים.

ופירש"י (לקמן שם) שלא שמש ת"ח הוא הגמרא התלויה בסברא שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים. והוסיף ביאור בסוטה (שם) וז"ל ולא שימש תלמידי חכמים ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם. רשע הוא שאין תורתו על בורייה ואין ללמוד הימנו, שע"י הטעמים יש חילוק באיסור והיתר ובדיני ממונות לזכות ולחייב ובטהרות לטמא ולטהר כדאמר בכמה דוכתי, מ"ט אמר מר הכי ומר הכי ואמר מאי בינייהו איכא בינייהו כך וכך. וערום הוא שהשומע את קולו שונה משניותיו כסבור הוא שבקי בטעמיהם ונוהגין בו כבוד כתלמידי חכמים.

א"כ נמצא דכשאמרו גדולה שמושה יותר מלמודה לא כיונו על שירות לת"ח, אלא כיונו ללימוד הגמ', ומה שנקרא שמוש ת"ח כבר פירש רש"י דהיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, ואם רק היה כתוב למד היינו מבינים שרק קבל את ההלכות מרבו, אבל לא יצק דהיינו לא היה אתו בשעת אסיפת הת"ח ללימוד הטעמים.

והנה באבות (פ"ו מ"ה) תנן דאחד מקניני התורה הוא בשמוש חכמים. ופירש"י שם בשמוש חכמים שדוחק ונכנס בכל מקום

לשמוע דבריהן ולשמשן. ויש להשוות דבריו דע"י שנכנס בכל מקום לשמוע דבריהם שומע טעמי ההלכות.

אולם יעויין במהרש"א שפי' באופן אחר דיש כמה הלכות שאדם לומד מרבו שאינן למעשה כדאמרי' בכמה דוכתין, ומשו"ה קאמר דגדולה שמושה שרואה ברבו הלכה למעשה. ולפי דבריו שמוש ת"ח הוא כפשוטו להיות ביחד אתו כל הזמן, אבל עדיין השמוש הוא לא העיקר אלא הוא ההיכי תימצי שיראה מה הם ההלכות למעשה.

ולפי דבריו גם מבואר הא דנקרא עם הארץ ורשע גמור, דמתוך שלא שמש ת"ח ולא ידע איזה הלכות הם למעשה ואיזה לא, יבוא להתיר את האסור ולאסור את המותר. וכן מבואר מה דהוא מקניני תורה כדי שעי"ז ידע את ההלכות על בוריין איך פסיקנן למעשה.

ומעתה גם לפי רש"י יש מקום לפרש שמוש ת"ח שיהיה אתו בשעת ההלכות למעשה, ועי"ז מבין את הטעמים.

ובמדרש שמואל (אבות שם) פי' באופן אחר דהיינו שיהיה בקבע בבית הרב לשמשו לא ימוש מתוך האהל, כי אפי' בעת שמשמשו הוא לומד ממנו שאפי' שיחתן של ת"ח צריכה לימוד, ועל זה אמרו גדולה שימושה יותר מלימודה לפי שבשימוש ימצאו שתיהן לימוד ושימוש.

וכעי"ז כתב בנחלת אבות לאברבנאל דמי שמשתדל להיות רב צריך שיהיה זהיר בשמוש החכמים בשבתם וקימתם בשכבם ובקומם כי ילמד מהם הרבה ענינים והרבה מוסרים, כרב כהנא שנחבא בבית רב לדעת איך היה מתנהג עם אשתו בעת זווגו וכשהרגיש בו רב וצוהו לצאת החוצה, אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. ובן עזאי נכנס לבית הכסא לדעת איך יתנהג שם רבי עקיבא. וכן בענינים אחרים אמרו בפ"ק דברכות אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן מנסיא גדולה שימושה יותר מלמודה וכו' להגיד כי שלמות המתחכם הוא שימצא תמיד אצל רבו כדי שידע סודותיו ומדותיו ומוסריו.

נמצא דלפי דבריהם טעם השימוש הוא ללמוד יותר דברים ממה שהיה יודע (והם הרבה דברים עד שאם חסר להם זה נקרא עם הארץ ורשע גמור, וצ"ב).

ולפי כל השיטות הנ"ל נמצא דהגדלות של שימושה של תורה הוא משום הלימוד שניתוסף על ידה לכל אחד כדאית ליה.

אולם לספר חרדים (פט"ז אות נ') דרך חדש לגמרי דלגבי "מצוות עשה מן התורה התלויות בידים ובכל הגוף ואפשר לקיימם בכל יום" כתב וז"ל לשמש תלמידי חכמים שנא' ועבדתם את ה' אלקיכם, את לרבות תלמידי חכמים, ולמדו מדברי קבלה שגדולה שימושה יותר מלימודה דכתיב ויקם וילך אחר אליהו וישרתהו ולא כתיב שלמד עמו וכתיב אשר יצק מים ע"י אליהו, ואמרו במס' כתובות צו. כל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו ע"כ.

הרי לן דבר חדש שהוא מהלכות כבוד לרבו כמו דכתיב ועבדתם את ה' אלקיכם, ולא מהלכות ת"ת, וצ"ב באמת למה גדולה שמושה יותר מלמודה הרי ת"ת כנגד כולם. ולפי דבריו הא דנקרא עם הארץ ורשע ערום צ"ל כי לא מקיים מצוה זו, וצ"ע.

ויעויין בחובת הלבבות (שער הכניעה פ"ב) דכתב בזה"ל ההכנעה לפני בני אדם נובעת מאחת הסיבות דלהלן וכו' או מפני שהוא יודע שהתנהגותו בעניני העולם הזה ובעניני העולם הבא אינה מוסרית די הצורך,

ואין הוא יודע את הדרך הישרה וכאשר עולה בידו להגיע אל הנביא של דורו, או אל רב המלמד אותו את הדרך הנכונה, או אל מוכיח המטיף ללכת בדרך טובה, הוא מכניע ומשפיל את עצמו לפניו כמו שאמרו רז"ל גדול שימושה של תורה יותר מלימודה וכו'.

הרי דס"ל דענין השימוש הוא עצם השימוש משום שזה נובע מכניעה אל רבו, וכנראה דזה יעזור לו לקבל ממנו, ואולי זהו הפשט בחרדים. וא"כ מה שנאמר גדול שמושה יותר מלמודה צ"ל כמו המדרש שמואל גדול למוד עם שמוש מלמוד בלי שמוש.

ב) **והנה** בכתובות יז. איתא מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת. והקשו התוס' דבהלכות דרך ארץ אמר ר"ע תחלת תשמישי לפני חכמים פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה ונטפלתי בו ד' מילין עד שהבאתיו וקברתיו וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר"א ור' יהושע אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפכת דם נקי. וי"ל דהתם לאו משום ביטול תורה אלא משום דמת מצוה קנה מקומו והיה לו לקוברו במקום שמצאו וכו'. והר"ר יהודה מקורבי"ל תירץ דהתם משום דביטל עצמו משימוש ת"ח קאמר דגדול שימושה יותר מלימודה.

הרי דלפי תי' הר"ר יהודה מקורבי"ל כל מה שמבטלין ת"ת להוצאת המת הוא דוקא לימוד תורה, אבל שימוש ת"ח עדיף מהוצאת המת (ועי' בהפלאה שם).

ובפירוש נחלת יעקב על מסכת שמחות (סופ"ד) הוכיח כתי' הר"ר יהודה מדברי הירושלמי דאמרו מה אם בשעה שנתכונתי לזכות נתחייבתי בשעה שלא נתכונתי לזכות עאכ"ו, באותה שעה לא זזתי מלשמש חכמים. הרי מוכח שהטעם שחייב מיתה משום שלא שימש ת"ח, עכ"ד.

ויש לדחות דלא היתה כונת ר"ע דכיון דביטל שימושה של תורה לכן התחייב, אלא דאם היה משמש ת"ח (לכל אחד כדאית ליה) לא היה מגיע לטעות הזה והיה לומד דמת מצוה קנה מקומו.

ונמצא לפי הר"י מקורבי"ל חידוש גדול דאם נימא כרש"י ששמוש ת"ח הכונה ללימוד גמרא, א"כ כל הלומד גמרא הרי הוא פטור מכל המצוות אף ממצוה עוברת.

וכ"כ האור שמח (בפ"א מהל' ת"ת ה"ב) ועפי"ז יישב שיטת רש"י (בסוכה כה.) דהולכי לדברי מצוה ללמוד תורה פטורים מן המצוה של סוכה, וקשה הרי בת"ת אין דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהרי מפסיקים ת"ת למצוה עוברת שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים. ולהנ"ל ניחא דמיירי במי שהולך ללמוד גמרא דהוא שמוש ת"ח, ובזה איכא הפטור של עוסק במצוה, עיי"ש.

סימן מד

בענין אריכות ימים בחוצה לארץ

(ח.) **אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל, תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי. א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי, וכתיב בתריה כי מוצאי מצא חיים.**

א

בביאור דברי המהרש"א

הנה יעויין במהרש"א שהקשה דאכתי צ"ע איך אהני להו הא דמקדמי ומחשכי בבי כנישתא הרי קרא כתיב על האדמה. ותירץ עפ"י הא דאיתא במגילה כט. עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י, וא"כ בתי כנסיות שבבבל הוו כאלו הם על האדמה ושפיר שייך בהו אריכות ימים.

ויש לעיין בתירוצו דהא דלא מצאנו אריכות ימים בחוצה לארץ היינו אפי' כשקיים המצוה בארץ ישראל, וא"כ מאי אהני דלבהכ"נ יש דין של ארץ ישראל הרי זה רק המקום של עשיית המצוה, אבל מ"מ מקום קבלת השכר הוא בחוצה לארץ. אולם זה לא קשיא דהביאור בהא דהוו מקדמי ומחשכי בבי כנישתא אינו שהיו באים לבהכ"נ בבוקר ובערב, אלא שהיו שם כל היום וכן פירש רש"י דהיו מאריכין בבית הכנסת, ומעתה ניחא דנמצא דאריכות ימיהם היה בבהכ"נ ונמצא שמקום קבלת השכר היה על האדמה.

ובעיקר קושייתו יש להקשות דהקרא דלמען ירבו וגו' כתיב לגבי מצות מזוזה (כמבואר בקידושין לד. ועיי"ש בתוס' ד"ה גברא אם קאי גם על ת"ת), ועל זה כתיב על האדמה, אבל לגבי מקדמי ומחשכי בבי כנישתא דילפי' מקרא אחרינא לא כתיב התם על האדמה, וא"כ שפיר שייך על זה אריכות ימים אף בחו"ל. ושמא ס"ל דאם במצוה כמזוזה כתיב על האדמה כ"ש לשאר ענינים דלא עדיפי מינה. ועי' מה שכתבנו להלן (בסוף אות ג' וד').

ב

בענין אריכות ימים בשלוח הקן ובכבוד או"א

לכא' צ"ע מה היתה תמיהת ריו"ח, הרי איכא גם מצות כבוד אב ואם ושלוח הקן דשכרן אריכות ימים וא"כ שמא הני סבי קיימו המצוות האלה, ובשלמא לגבי כבוד או"א ג"כ כתיב על האדמה דכתיב (דברים ה' ט"ז) כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלקיך נתן לך, אבל בשלוח הקן לא כתוב על האדמה דכתיב (שם כ"ב ז') שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים.

ועוד קשה דהנה יעויין בחולין קמב. דתנן ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר (שאין בה חסרון כיס אלא דבר מועט, רש"י), אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק"ו על מצוות חמורות שבתורה, הרי דילפינן לעוד מצוות חמורות דג"כ שכרן אריכות ימים.

וכעי"ז איתא בירושלמי (קדושין פ"א ה"ז) על הקרא דכבוד או"א אמר ר' אבין ומה

אם דבר שהוא כפריעת חוב כתיב ביה למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, דבר שיש בו חסרון כיס וסכנת נפשות לא כל שכן. אלא דזה לא קשיא דכיון דילפינן מק"ו מכבוד או"א, אמרינן דיו ורק ילפינן דאיכא אריכות ימים על האדמה, אבל מהמשנה בחולין קשיא.

(יש להעיר למה צריכים למילף לשאר מצוות מק"ו הרי מקרא מלא דבר הכתוב (דברים ד' מ') ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלקיך נתן לך כל הימים, וצ"ע).

ועי' גם במתני' בקדושין לט: כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ וכו', הרי דבכל מצוה שיעשה מאריכין לו ימיו. ולכא' מקור הדברים הוא משום הק"ו משלוח הקן, שו"ר שכ"כ החת"ס בחולין שם.

איברא דיעויין שם בגמ' דמסקינן דאיכא מח' תנאים, דדעת ר' יעקב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ודריש הפסוקים של כבוד או"א ושלוח הקן לעוה"ב, למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך (ועי' בהעמק דבר דברים ה' ט"ז ובפנ"י ב"ק נה. דביארו מהו עולם שכולו טוב ומהו עולם שכולו ארוך).

אולם תנא דמתני' דפאה (פ"א מ"א) פליג דתנן אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא אלו הן כבוד או"א וכו', הרי דסבר דשכר מצוה בהאי עלמא איכא. ובגמ' שם מ. דריש דאיכא פירות בעוה"ז וקרן בעוה"ב מדכתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך ופירש"י יאריכון ימיך לעולם הבא, ייטב לך בחייך.

ופרכינן למה לא תני שלוח הקן הא כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, ותריץ דהתם כיון דהוי רק בין אדם למקום אין לה פירות, ומה דכתיב למען ייטב לך והארכת ימים היינו דאוכל מהקרן בעוה"ז ובעוה"ב (עפ"י ביאור המהרש"א שם, אך עי' יעב"ץ דס"ל דבשלוח הקן אין כלום בעוה"ז וכל השכר הוא רק בעוה"ב, ועי' תוי"ט וביאור הגר"א בפאה שמשמע דיש פירות בעוה"ז וקרן לעוה"ב אלא דהתנא לא חשיב אלא דברים דבין אדם לחבירו).

נמצא דלכו"ע הא דכתיב בכבוד או"א למען יאריכון ימיך ובשלוח הקן והארכת ימים, היינו לעוה"ב.

וא"כ הא דילפי' בחולין ק"ו משלוח הקן ובירושלמי ק"ו מכבוד או"א, היינו דבמצוות החמורות איכא אריכות ימים בעוה"ב ולא בעוה"ז. וזהו דתנן כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו, דהיינו מטיבין לו בעוה"ז ומאריכין לו ימיו בעוה"ב.

(ומוכרח דהבבלי פליג על הק"ו של הירושלמי מכבוד או"א דהא מבואר התם בסוגיא דס"ל דמה דתני אלו דברים הוי דוקא אלו ולא יותר ואכ"מ).

ויש לעיין מה שייך אריכות ימים בעוה"ב הרי אין שם מות וכיון שנכנס אדם לעוה"ב נשאר חי לעולם. וי"ל דביאור הקרא הוא דע"י המצוה הזאת תזכה לעוה"ב ובזה יהיה לך אריכות ימים.

ויש להקשות דא"כ מהו שאמרה התורה לגבי כבוד או"א על האדמה, הרי האריכות ימים יהיה רק לעולם שכולו טוב. וכבר עמד בזה בתורה תמימה (שם אות ח') והוכיח דמצינו לשון כזה בתלמוד בכמה מקומות והפירוש הוא על אדמת החיים הנצחיים עיי"ש.

ובהגהות היעב"ץ כתב דס"ל לר' יעקב דהכונה על תחיית המתים וס"ל

כמ"ד (סנהדרין צב.) מתים שעתיד הקב"ה להחיותם שוב אינם חוזרים לעפרם.

אכן לכא' מדברי ריו"ח מוכרח דסבר דאיכא אריכות ימים בעוה"ז, ורק דס"ל שבחו"ל לא שייך אריכות ימים. וצ"ע דלכא' הוי דלא כמאן דברור דלא ס"ל כר' יעקב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל גם אינו כתנא דפאה דלדבריו אריכות ימים קאי על עוה"ב. וי"ל דבאמת סבר כתנא דפאה ודוקא לגבי כבוד או"א דאיכא כפילות הלשון יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, ובשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, אז דרשינן דאריכות ימים קאי על עוה"ב, אבל כאן דכתיב למען ירבו ימיכם ואין כאן כפילות לשון דרשי' הקרא לעוה"ז.

(איברא דלכא' מצאנו סתירות בשיטת ר' יוחנן דבשבת קכז. מבואר דס"ל כתנא דפאה, אבל לעיל ז. מבואר דס"ל כר' יעקב, וכעת צל"ע).

ולפי"ז מיושבים היטב דברי ריו"ח דתמה איך איכא סבי בבבל, דתו ליכא למימר דקיימו כבוד או"א ושלוח הקן ושאר מצוות, דבכל אלו האריכות ימים הוא לעוה"ב, ולכן תמה דלמען ירבו ימיכם שהוא בעוה"ז, על האדמה כתיב.

ג

שיטת הראשונים בענין הנ"ל

א) **אולם** ראשונים והאחרונים מפרשי המקרא ביארו הקרא למען יאריכון ימיך כפשוטו דהיינו אריכות ימים בעוה"ז.

וז"ל הרס"ג (הובא ברבינו בחיי בפר' יתרו) ומדוע הבטיחה התורה דוקא אריכות ימים על כבוד או"א, כי לפעמים עתידים שיחיו האבות עם הבנים זמן ארוך, והאבות הם למשא כבד על הבנים, והכבוד יכבד עליהם לכך קבע עליהם שכר המצוה הזאת למען יאריכון ימיך, כלומר עליך לכבדם ותחיה עמהם, ואם אולי תצטער על חייהם דע שעל חייך אתה מצטער, עכ"ל.

ובאברבנאל (פר' יתרו) כתב למען יאריכון ימיך, כאמור הנני מזהיר אותך על כיבוד או"א מפני שיאריכון ימיך ויהיו לך בנים ובנות, ואם אתה תכבד לאביך ואמך יכבדו אותך בניך בזקנותיך, כי הנה במידה שאדם מודד בה מודדין לו, וא"כ כיבוד או"א אינו בלבד לתועלת הזקנים, כי אם גם הוא לתועלת הבן המכבד אותם, כי גלגל הוא שחוזר לעולם.

ובאבן עזרא (פי' הארוך שמות כ' א') כתב ודע כי השמונה דברים כולם מצוות לא תעשה, ודיבור כבד הוא מצות עשה, ומשיקול הדעת שנטע ה' בלב האדם חייב כל אדם להיטיב למי שייטיב לו, והנה הבן לא יצא לעולם רק על ידי אבותיו, והם גמלוהו וטפחוהו ורבוהו והשקוהו והאכילוהו והלבישוהו חייב לכבדם כל ימיו, כי הם היו לו הסיבה להיותו חי על פני האדמה, על כן שכרו למען יאריכון ימיך.

וביאור דבריו הוא דהמדה כנגד מדה היא דכיון שהוא מכיר טובה למי שנתן לו חיים לכן מאריכין לו ימיו. ועל כפילות השכר כתב וז"ל והנה משה פירש ואמר כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלוקיך, כי השכר הוא על מצות עשה והעונש על מצות לא תעשה, כאשר אפרש בפסוק לא תאכלנו. והנה אומר משה אתה חייב לכבד את האבות למען יאריכון ימיך וזה החיוב הוא בשקול הדעת, גם בעבור שצוה השם שתכבדם יהיה לך עוד שכר טוב, והוא למען ייטב לך, בעבור ששמעת בקול השם.

הרי דבאמת יש כאן שכר כפול א' למען יאריכון ימיך, על מה שהוא חייב בשיקול הדעת, וב' למען ייטב לך על שקיים מצות ה'.

ועי' עוד ברמב"ן (ויקרא י"ח ד') דכתב וז"ל ודע כי חיי האדם במצוות כפי הכנתו להם, כי העושה המצוות שלא לשמן על מנת לקבל פרס יחיה בהן בעולם הזה ימים רבים בעושר ובנכסים וכבוד, ועל זה נאמר בשמאלה עושר וכבוד, ופירשו למשמאילים בה עושר וכבוד. וכן אותם אשר הם מתעסקין במצוות על מנת לזכות בהן לעולם הבא שהם העובדים מיראה זוכים בכונתם להנצל ממשפטי הרשעים ונפשם בטוב תלין. והעוסקים במצוות מאהבה כדין וכראוי עם עסקי העולם הזה כענין הנזכר בתורה בפרשת אם בחקותי והשיג לכם דיש את בציר וגו', יזכו בעולם הזה לחיים טובים כמנהג העולם ולחיי העולם הבא זכותם שלמה שם. והעוזבים כל עניני העולם הזה ואינם משגיחים עליו כאלו אינם בעלי גוף וכל מחשבתם וכונתם בבוראם בלבד כענין באליהו בהדבק נפשם בשם הנכבד, יחיו לעד בגופם ובנפשם כנראה בכתוב באליהו, וכידוע ממנו בקבלה וכמו שבא במדרשים בחנוך ובבני עולם הבא העומדים בתחיית המתים. ולכך יאמרו הכתובים בשכר המצוות למען יאריכון ימיך, למען תחיה, והארכת ימים, כי הלשון יכלול מיני החיים כולם כפי הראוי לכל אחד, עכ"ל.

עכ"פ המבואר מכל הנ"ל דתפסו הלמען יאריכון ימיך כפשוטו דיש אריכות ימים בעוה"ז, וכמובן דכל זה הוא דלא כר' יעקב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

ויעויין באוה"ח (שמות כ' י"ב) שכתב דשכר זה של אריכות ימים שהבטיחה התורה היינו מלבד שכרה מהשי"ת, כי יש מצוות שיש בהם סגולות נפלאות מלבד שכר אשר קבע להם ה' וזו גילה אותה ה', ע"כ. ולפי דבריו אפשר לסבור כר' יעקב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא ובכל זאת לבאר הפסוק כפשוטו על עוה"ז כי אינו בתורת שכר אלא בתורת סגולה.

ב) **ולפי"ז** יש לעיין למה השכר של אריכות ימים הוא רק על האדמה ולא בחו"ל הרי המצוה נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל.

והנה יעויין באבן עזרא (שם) שכתב על האדמה כי כאשר ישמרו ישראל זאת המצוה לא יגלו ממנה. וכעי"ז כתב הרמב"ן (שם) וז"ל ועל דעת רבותינו ענין הכתוב למען יאריכון ימיך ועל האדמה יבטיח כי במצוה הזאת יהיו כל ימותינו ארוכים לעולם הבא שכלו ארוך, ותהיה ישיבתינו לעד על האדמה הטובה שיתן לנו, ובמשנה תורה פירש למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך על האדמה והנה הם שתי הבטחות.

הרי דסברי דלמען יאריכון ימיך ועל האדמה הם שתי הבטחות שונות א' שיאריכון ימיך וב' שתהיה ישיבתינו על האדמה (ועי' במקור חיים שפירש למה בשכר מצות כבוד או"א זוכים לישב על האדמה עיי"ש).

אולם לפי"ז לכא' גם הקרא של למען ירבו ימיכם היה מקום לפרשו הכי ותו אין מקום לתמיהת ר' יוחנן, ולכא' מוכח דריו"ח לא למד הכי. ועוד דאם ס"ל הכי לריו"ח מה תמה דאיכא סבי בבבל הרי אפשר שקיימו מצות כבוד או"א.

והנה יעויין במכילתא דרשב"י (פר' יתרו כ' י"ב) דדרשו רז"ל למען יאריכון ימיך על האדמה ולא בגולה ולא בתושבות. הרי להדיא דס"ל לחז"ל דהשכר של אריכות ימים הוא דוקא בארץ ישראל ולא בחו"ל, ודלא כהאב"ע והרמב"ן.

ובהעמק דבר (שמות שם) ביאר עפ"י דברי הרמב"ן (בראשית כ"ו ה') דאפי' מצוות שאין תלויות בארץ ונוהגות אפי' בחוץ לארץ מ"מ מיוחדות המה בארץ ישראל יותר, ומשו"ה נקראת התורה אלקי הארץ, וא"כ שכרה יותר הוא בארץ מבכל מקום (בדבריו

שם ובדברים כ״ב ז׳ מתבאר דס״ל דגם יש אריכות ימים בחו״ל אבל לא מסוגל כ״כ כמו בארץ ישראל, אבל לפי דבריו אפשר לבאר למה יש דוקא בא״י).

ולפי״ז נמצא דמה שהשכר של כבוד או״א הוא דוקא בא״י אינו דין במקום קבלת השכר, אלא במקום עשיית המצוה, ובאמת אם מישהו יקיים המצוה בא״י יהיה לו אריכות ימים אף בחו״ל, וכן איפכא דמי שקיים המצוה בחו״ל לא יהיה לו אריכות ימים אפי׳ שיבא לא״י.

ולפי דבריו מה שריו״ח הקשה מלמען ירבו ימיכם ה״ה דהוה מצי למיפרך מכבוד או״א וחדא מתרתי נקט.

והשתא דאתינן להכי אפשר ליישב מה שהקשינו על המהרש״א (לעיל בסוף אות א׳) דמהיכן הוציא דגם בענין מקדמי ומחשכי נתינת השכר הוא רק על האדמה, ואם ס״ל כהנצי״ב ניחא דדברי הרמב״ן נאמרו בכל המצוות, ששכרן המרובה אינו אלא כשמקיימן בא״י.

ד

שאר הענינים דמאריכים ימיו של אדם

אלא דעדיין צ״ע הרי יש עוד כמה דברים שמאריכין ימיו של אדם, ועי׳ במעדני יו״ט על הרא״ש (פ״א סי׳ ז׳ אות ט׳) דכתב וז״ל רבי יוחנן תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחו״ל לא, וכן נמי בכבוד או״א ג״כ כתיב על האדמה, ושלוח הקן כבר אמרו בסוף חולין דלעולם שכולו ארוך הוא, והשלמת פרשיות דאיתמר לקמן דמאריכין לו ימים, לא גרסינן בתלמוד וברי״ף רבי יוחנן, אבל קשה מלקמן יג: דתני סומכוס כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, ואולי כל עניני ק״ש בכלל ולמדתם הוא.

אבל עדיין צ״ע דיעויין בסוף ספר קול החיים לרבי חיים פלאג׳י (ועי׳ גם בספר והארכת ימים) דמנה שמונים דברים שזכרו רז״ל שמביאים אריכות ימים לאדם, ומה נענה על כל אחד מהם.

ושמא ס״ל למעדני יו״ט דבאמת ריו״ח הוה פליג על כל אלה, ורק דהוקשה לו ממשלים פרשיותיו עם הצבור דהיה גירסא שבעל המימרא הוא ר׳ יוחנן עצמו, ולכן כתב דלא גרסי׳ לה. ועוד היה קשה לו ממי שמאריך באחד דהיא ברייתא. אולם גם זה אינו דישנם הרבה דברים שמקורן במשנה ובברייתא ולמשל הא דאיתא לקמן מז. ת״ר אין עונים לא אמן חטופה וכו׳ וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, וצ״ע. וגם תירוצו דכל עניני ק״ש בכלל ולמדתם הוא, צ״ע.

עוד כתב שם דכשאמרו לו איכא סבי בבבל על העם בכלל נאמר לו, ולא היה חושב רבי יוחנן בדעתו שיעשו כלל העם מן הענינים הללו שאמרו החכמים, אלא היה סובר שעושים ככל הכתוב בספר תורת משה, ולכן תמה שאעפ״כ בבבל לא יעד הכתוב באריכות ימים, דעל האדמה כתיב, וכשאמרו לו דמקדמי ומחשכי ניחא ליה ואמר היינו דאהני להו. תדע שכך היתה דעתו של רבי יוחנן שלא היה סובר שיעשו מה שאמרו חכמים, שהרי מאמרו של רבי יהושע בן לוי היה יודע, ואפ״ה לא אסיק אדעתיה עד שאמרו לו דמקדמי ומחשכי, ע״כ דבריו.

וגם זה הוא דוחק גדול דישנם עוד הרבה דברים שגם פשוטי העם יכולים לעשות ולאו דוקא בני דרגא גדולה. ועוד דדבריו הם דלא כפירוש המיוחס לרש״י בבראשית רבה (פל״ז סי׳ ד׳) דעל הא דאמרי׳ בארץ שנער זו בבל, למה נקרא שמה שנער וכו׳ ד״א שנער ששריה מתים נערים. וכתב רש״י תלמידי חכמים שבה כי הא דגרסי׳ אמרו ליה לר׳ יוחנן

איכא סבי בבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב, עכ"ל. הרי דלמד דגם ת"ח שבבבל היו מתים נערים ודלא כמעדני יו"ט, ונראה דכונתו שאף הת"ח וכ"ש שאר העם, שו"ר שכ"כ היפ"ת שם.

וראוי לציין הא דאיתא בשבת קה: א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים וכו', איתיביה ר' חייא בר אבא לר' יוחנן ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, א"ל בבלאי ימים האריכו שנים לא האריכו. אלא מעתה למען ירבו ימיכם וימי ביניכם ימים ולא שנים, ברכה שאני (עי' בבן יהוידע פי' התירוץ).

ופירש"י ימים האריכו, שכלו ימיהם בטוב דחשיב אריכות ימים כדאמרי' בסדר יומא (עא.) כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו, וכי יש לך שנים של חיים ושנים שאינם של חיים, אמר רבי אלעזר אלו שנותיו של אדם שמתהפכות עליו מרעה לטובה, עכ"ל.

ומתבאר מדבריו שאריכות ימים היא באיכות ולא בשנים, וא"כ יש לחלק דכשחז"ל אמרו אריכות ימים סתם אפשר דהכונה על איכות ימים, ורק כשאמרו מאריכין לו ימיו ושנותיו אז כלול דיש גם אריכות שנים (וכ"כ במעדני יו"ט פרק ראשון סי' ח' אות ה' ועיי"ש לפירוש נוסף). ומעתה יש לעיין בכל הדברים שהביא ר' חיים פלאג'י איך הלשון בחז"ל דאם הלשון הוא סתם אריכות ימים א"כ לא קשור לתמיהת ר' יוחנן שהיתה על אריכות שנים, ולא עיינתי כעת ולא באתי אלא להעיר, ודו"ק.

ואפשר דמכח זה הוכרח המהרש"א (המוזכר בתחילת דברינו) לחדש דס"ל לריו"ח דהאי קרא דלמען ירבו ימיכם על האדמה הוי גילוי על כל הדברים המוזכרים בש"ס דכ"ש דהם רק נוהגים בא"י, ושפיר התקשה א"כ מאי טעמא אהני ליה הא דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, ותירץ דיש להם דין של ארץ ישראל וכנ"ל.

ה
הערות על הסוגיא

א) **עי'** בעיון יעקב דכתב דכל תמיהת ר' יוחנן היתה משום דאזיל לשיטתו דס"ל בשבת דאין מזל לישראל, ולכן ס"ל דחיי לאו במזלא תליא אלא בזכותא. ולפי"ז נמצא דבאמת אפשר שיהיו מאומות העולם שיאריכו ימים בחו"ל משום דיש מזל לעכו"ם, ולאו בזכותא תליא מלתא.

ב) **יעויין** בקידושין לד. דפרכינן נקיש מזוזה לתלמוד תורה ונאמר מה תלמוד תורה נשים פטורות אף מזוזה נשים פטורות. ומשני לא סלקא דעתך דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעי חיי נשי לא בעי חיי. הרי דכל החיוב של נשים במזוזה הוא משום דבעי חיי, וא"כ לריו"ח תיקשי התינח דחייבים במזוזה בא"י אבל בחו"ל דאין שכר של אריכות ימים מאי איכא למימר, וצ"ע.

ג) **כתב** בספר חסידים (סי' ר"י) אם ראית ת"ח שהאריך ימים, דע לך שהוסיף דקדוקים על חבירו דברים שאינם כתובים בתורה שהרי בפירוש אמרו במסכת מגילה במה הארכת ימים וכו' ואין שם דבר אחד מן התורה אלא דקדוקי של סברא שאינה של תורה, עכ"ל. וכ"כ היעב"ץ (בהגהותיו למגילה כז:).

ויל"ע למה דוקא בענין הקדמה לבהכ"נ מצאנו ילפותא שמאריכין ימיו, ואילו בשאר הדברים המוזכרים שם לא מצאנו ילפותא, וצ"ע.

סימן מה

בענין לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת

(ח.) **אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת, שני פתחים ס"ד, אלא אימא שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל.**

יעויין ברש"י שפי' שיעור של שני פתחים רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח דנראה עליו כמשוי עכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת. ושיעור שני פתחים כתב הבית יוסף בשם האורחות חיים דהוא שמונה טפחים, והוא עפ"י מה שאמרו בעירובין יא: ששיעור הפתח ארבעה טפחים, אולם בתוס' (הובא בהגהות הב"ח אות ה') כתבו דהם ח' אמות.

ובתלמידי רבינו יונה כתבו דכל זה דוקא בימיהם שלא היה מקום מיוחד לכל אחד ואחד, אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם.

ובתוס' (שם) הביאו פירושו של רש"י וכתבו עליו אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בבית הכנסת מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך, וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח.

וקושיותיהם צ"ע דמה שכתבו דמאחר שהוא יושב בבהכ"נ מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך, הרי כבר כתב רש"י דכשאינו סמוך נראה עליו כמשוי בהכ"נ דרוצה להיות מזומן לצאת. וגם קושייתם השניה אינה מובנת דאה"נ במקום דא"א כי בית הכנסת צר יוכל לישב סמוך לפתח דידוע הוא שיושב שם מחוסר מקום ולא כי רוצה לצאת, ואולי הוקשה לתוס' הלשון לעולם דקאמר ר' חסדא דמשמע שאין שום חוץ מן הכלל, וצ"ב.

והתוס' פליגי על רש"י וכתבו דהפירוש הוא שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי.

וצ"ע דאם כל הענין הוא לשהות למה תלו את זה בפתחים, הול"ל כפשוטו דצריך לשהות זמן של ח' אמות. ובשו"ת לב חיים (ח"ב סימן רי"ד) הקשה עוד דלפי דבריו היה צריך רב חסדא למנקט בלישניה לעולם ישב אדם ב' פתחים ולא לשון דיכנס, דמשמע מזה שעיקר הקפידא היא בכניסה. ועוד הקשה הרי שיעור זה הוא מועט ביותר, שהרי אלפיים אמה אדם בינוני מהלך בשמונה עשרה דקות, וא"כ שמונה טפחים שהם אמה ושליש האמה שיעור הילוכם הוא פחות משניה אחת.

והנה קושייתו השניה לכא' אינה מדוקדקת דהרי התוס' כתבו להדיא דשיעור רוחב ב' פתחים הם ח' אמות ולא ח' טפחים, וא"כ יוצא דהזמן הוא קצת יותר מד' שניות וא"כ שמא זה כבר מספיק.

ומצאתי במאירי שכתב וז"ל בשעה שאדם הולך לבהכ"נ לא יתחיל להתפלל מיד, אלא ישהא מעט קודם שיתפלל כדי להתישב בלבו, ודי לו בשיעור שיכנס בב"ה ב' פעמים ויגיע למקומו, אז יתחיל מיד באשרי או בשאר פסוקים וכו' עכ"ל. הרי דפירש כמו

התוס׳ דהענין הוא לשהות לפני התפלה, אלא דס״ל דזה לא כפשוטו זמן של ח׳ טפחים ולא של ח׳ אמות, אלא דהשיעור הוא פעמיים הזמן דאיכא משנכנס לבהכ״נ עד שיגיע למקומו. ולפי דבריו מתורצות כל הקושיות הנ״ל.

אלא דיש לעיין דלדבריו נמצא שלכל אחד יש זמן אחר, דתלוי בכל אחד איפה מקומו בבהכ״נ, ואולי הכונה שבדרך כלל הוא אותו זמן ואה״נ מה שיש לכל אחד קצת שינוי, בהאי מעט לא קפיד, וצ״ע.

והנה בטור (או״ח סי׳ צ׳) הביא שיטה שלישית והיא דעת המהר״ם מרוטנבורק דכל הקפידא היא דוקא כשבית הכנסת פתוחה לרשות הרבים מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכוין, אבל אם אינה פתוחה לרשות הרבים שפיר דמי. והיינו דהבין כרש״י דכונת רב חסדא שיכנס לפנים לבהכ״נ כשיעור ב׳ פתחים, אלא דס״ל דאין הטעם משום שנראה עליו כמשאוי, אלא כדי שלא יהא מביט לחוץ ויוכל לכוין.

והנה הטור כתב וז״ל ולא ישב מיד אצל הפתח אלא יכנס שיעור שני פתחים דאמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים ויתפלל שנא׳ לשמור מזוזות פתחי. וי״א שלא ימהר להתפלל מיד אלא ישהה כדי הילוך שיעור ב׳ פתחים, אבל אם יושב סמוך לפתח אין לחוש. ורבינו מאיר מרוטנבורק היה אומר דוקא כשבית הכנסת פתוחה לרה״ר מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכוין אבל אם אינה פתוחה לרה״ר שפיר דמי. ונראה שאין לחלק דהא יליף טעמא מקרא. וגם גירסת הירושלמי לעולם יכנס אדם לפנים מב׳ דלתות מה טעם אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום משמע דלאו משום פתיחת הפתח היא, ומשמע נמי כפשטיה שיכנס לפנים משתי דלתות, עכ״ל.

והנה מה שכתב דלא נראה פירוש המהר״ם מרוטנבורק דאין לחלק דהא יליף טעמא מקרא. קושייתו תחול גם לפי רבינו יונה בדעת רש״י דכשיש לו מקום קבוע יכול לישב בפתח בהכ״נ.

וכונתו במה שהוכיח מהירושלמי דלא כמהר״ם מרוטנבורק, פירש הפרישה דהיינו מדלא נקט הירושלמי בלשונו פתחים אלא נקט דלתות, ודלת הוא הלוח הסוגר הפתח, ש״מ לאו משום פתיחת הפתח קפדינן אלא שלא יהא נראה עליו כמשאוי. ולכא׳ כונת הטור דמוכח מהירושלמי דלא כהמהר״ם אלא כרש״י ממה שאמרו יכנס אדם לפנים משתי דלתות ודלא כהתוס׳ דקפדינן רק אשהייה.

וכתב הב״ח ליישב דברי המהר״ם דאה״נ ס״ל דנחלקו הבבלי והירושלמי, דהבבלי דיליף מלשמור מזוזת פתחי (לפנינו ליתא המקור מהקרא, אבל זו גירסת הרא״ש והרי״ף) אלמא דס״ל דדוקא בפתוח לרה״ר אבל אם אינה פתוחה שפיר דמי, ואילו הירושלמי דיליף מהקרא לשקוד על דלתותי סבר כרש״י דאין הקפידא משום שמביט לחוץ אלא משום דנראה עליו כמשאוי.

עוד כתב דס״ל למהר״ם דיש לפרש דהירושלמי התכוין לדבר אחר, דלא אתא ללמד דיכנס אדם שיעור ב׳ דלתות דכבר למדנוהו מקרא דלשמור מזוזות פתחי, אלא אתא ללמד דכל בית הכנסת צריך שיעשו עזרה לפני בית הכנסת כדי שיכנס אדם לפנים מב׳ דלתות דוגמת האולם שהיה לפני ההיכל, דלא כבתי תפלות של אומות העולם עובדי עבודה זרה דאינן נכנסין אלא לפנים מדלת אחד. ונראה דהטעם הוא להורות דאעפ״י דבמדת מלך בו״ד מי שמבקש איזה שאלה מן המלך אינו נכנס לפני המלך לטרקלין שלו, אלא עומד בחצר ושואל ע״י עבדו של מלך שנכנס לטרקלין לפני המלך, אבל במדת ממ״ה הקב״ה אסור לשאול ע״י שום אמצעי, וכדי להורות על אמונה זו ועיקר זה צריך האדם ליכנס לפנים

מב׳ דלתות כלומר דאעפ״י שבאתי לעזרה שלפני הטרקלין של ממ״ה הקב״ה אין אנכי מבקש ע״י אמצעי שיכנס לטרקלין ולשאול שאלתי ע״י אחד ממשרתיו, אלא אני נכנס לבהכ״נ עצמו לטרקלין של ממ״ה הקב״ה ומבקש מלפניו יתברך ולא ע״י שום אמצעי, אבל אומות העולם שמעמידין עבודה זרה בביתם תפילתם ומעלין בדעתם שעבודה זרה זו היא האמצעי שעל ידה יתן להם הקב״ה שאלתם לפיכך אין להם אלא דלת אחד שנכנסין בה לבקש שאלתם מעבודה זרה שמעמידים בבית זה, עכ״ל.

והנה בשו״ע (שם סעיף כ׳) הביא ג׳ השיטות ופסק דנכון לחוש לכל הפירושים.

והקשה עליו המג״א (ס״ק ל״ה) דמבואר מדבריו דאם מקומו קבוע אצל הפתח ואינו פתוח לרה״ר ושוהה שיעור ב׳ פתחים שרי, וצ״ע שהשמיט דעת הטור דסבר דבירושלמי יליף מקרא לשקוד על דלתותי וכ״כ הב״ח, וא״כ לעולם יכנס לפנים מב׳ דלתות ולכן נהגו לעשות אכסדרא לפני בהכ״נ.

והיינו דס״ל למג״א דכונת הטור בביאור הירושלמי היינו כמו הב״ח דצריך ליכנס ב׳ דלתות, וכ״כ הברכי יוסף.

אולם י״ל דהשו״ע הבין כפשטות לשון הטור דבא להוכיח מהירושלמי כרש״י ולא שזה פשט רביעי, וכ״כ המאמר מרדכי והפמ״ג.

והנה יעויין בב״ח ובברכ״י שהביאו דברי המדרש בדברים רבה (פר׳ ז׳ סי׳ ב׳) דאמרו הוי מתכוין להכנס דלת לפנים מדלת, ולמה כן שהקב״ה מונה פסיעותיך ונותן לך שכר וכו׳. וכתבו דרצונו לומר שמונה הפסיעות שאתה פוסע כדי להורות על עיקר זה להתפלל לפניו יתברך ולשאול ממנו בעצמו ולא ע״י שליח שיהא אמצעי בינו לבין הקב״ה, וע״כ נותן לך שכר על קיום וחוזק אמונה זו בלב כל ישראל שעי״כ נכנסין דלת לפנים מדלת.

אולם מפשטות דברי המדרש משמע דכל הענין הוא כדי לקבל שכר פסיעות, ולא כמו שהבין הב״ח דזהו השכר והטעם משום שהורה דאינו צריך אמצעי.

שו״ר שכדברינו פירש העיון יעקב את דברי המדרש וכתב דזו היא כונת רב חסדא במה שאמר דלעולם יכנס שיעור ב׳ פתחים.

ויישב בזה קושיית הב״י (בסי׳ תרע״א) דהקשה על הא דאמרי׳ בשבת כג. חצר שיש לה שני פתחים משתי רוחות צריך להדליק בשני פתחים משום חשדא. וקשה מאי שנא מהא דאמרי׳ לקמן ח: אסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין, ולא אמרן אלא דלית ליה פתחא אחריתא אבל אית ליה פתחא אחריתא לית לן בה דאמרי בפתחא אחריתא עייל, והכא נמי נימא דאע״ג דחזו דלא אדליק בחד פתחא לא אתו למחשדיה דאמרי באידך פתחא אדליק, עיי״ש תירוציו (והארכנו בזה לקמן בסי׳ נ״ד).

ולפי הנ״ל ניחא דדוקא הכא דיש ענין ללכת שני פתחים אין חשדא דיאמרו דרוצה לקיים ענין זה ללכת עד הפתח השניה כדי שיהיה לו שכר פסיעות, עכ״ד.

אולם לכא׳ א״א לומר דזו כונת רב חסדא דמאי משני אלא אימא שיעור ב׳ פתחים, הרי לפי המדרש העיקר הוא לא שיעור הפתחים אלא שיעבור דרך ב׳ פתחים משום שכר פסיעות.

סימן מו

בענין שערים המצוינים בהלכה

(ח.) **אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא, אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי.**

א

בביאור מהו שערים המצוינים בהלכה

ולכא' דברי ר' חסדא צריכים ביאור אטו בהמ"ד אינו שערים המצוינים בהלכה.

ועי' בתלמידי רבינו יונה שכתבו וז"ל כלומר הפסוק לא בא להשמיענו שאוהב הקב"ה שערי בתי הכנסיות משערי בתים אחרים שזה דבר פשוט הוא ומה חידוש יש בזה, אלא ודאי רוצה לומר שאוהב הקב"ה שערי ציון מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות וכמו שאוהב ביהמ"ק יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, כך אוהב השערים המצוינים בהלכה כלומר ששם קביעות התורה וההוראות בכל יום יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק, מפני שהמקומות הקבועים הם במקום ביהמ"ק כדאמרי' מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, וכמו שהמקדש חביב יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, כך מקום קביעות התורה חביב משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שאינם קבועים.

ויש מקום לחקור בכונתו שכתב דבשערים המצוינים איכא קביעות התורה וההוראות בכל יום יותר מבהכ"נ ובהמ"ד שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק. האם עיקר המעלה היא דלומדים תורה והוראות ומה שכתב דהוא מקום קבוע הוא רק דבדרך כלל המציאות הוא כך דבמקום קבוע לומדים דברים עמוקים, או דילמא להיפך דהמעלה הוא הקביעות ומה שכתב דלומדים תורה והוראות הוא רק דכך הוא בדרך כלל, ובאמת אם נמצא בהמ"ד קבוע ללימוד חומש ודרשות גם יקרא שערים המצוינים בהלכה. איברא דמסוף לשונו משמע דהעיקר הוא הקביעות ולא סוג הלימוד.

ובעיקר דבריו עי' בספר משמר הלויים (עמ' מ"ו) דהביא ראיות מכמה מקומות דאמרו לשון בהמ"ד, והכונה על מקומות שלומדים בו אפי' שאינו מיוחד לכך עיי"ש.

אולם יעויין במהרש"א שכתב דבתי מדרשות היינו שהיו לומדים שם מקרא ויש לומדין שם משנה ולא עלו בידן הלכה שיוצאת מן התלמוד כדאמרי' בב"מ לג. העוסקין במקרא מדה ואינה מדה במשנה מדה וכו' בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, וזהו שערים המצוינים בהלכה היינו מקום שת"ח קובע מקום לגירסתו בתלמוד המביאה לו הלכה פסוקה. הרי דפליג וס"ל דהעיקר הוא סוג הלימוד.

וכ"כ החיד"א (בפתח עינים שם) אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה כלומר זאת התורה שלומדים גדולי הדור שמעמיקים בהלכה, וזה שכתוב מצוינים בהלכה, לאפוקי ת"ח הלומדים הלכות בבית המדרש לפי פשוטן, וזה שכתוב שערים המצוינים בהלכה שלומדים בעיון נמרץ לעומקה של הלכה, יותר מבתי מדרשות שלומדים הת"ח הלכות כפשטן, והם אינם מצוינים בהלכה וכו', הרי דלמד כהמהרש"א דהעיקר הוא לימוד הלכה והתנה עוד שלא מספיק ללמוד הלכות לפי פשוטן אלא דוקא להעמיק בהלכה.

ועיי"ע בשו"ת מן השמים (סי' ל"ב) דכתב וז"ל אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה, כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצוות (וזה דלא כסוגיין דהכונה במשכנות יעקב לבתי מדרשות) וכו' עיי"ש.

וז"ל השו"ע (או"ח סי' צ' סי"ח) בית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"נ ומצוה להתפלל בו יותר מבהכ"נ עכ"ל. הרי מבואר כרבינו יונה דהמעלה היא משום שהוא בית המדרש קבוע. ובמשנ"ב (ס"ק נ"ה) כתב דמצוה להתפלל בו אפי' מי שאינו לומד בו כלל כדאיתא בגמ' דאוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות וכו'.

והנה הרמב"ם (בפ"ח מהל' תפלה ה"ג) כתב וז"ל בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אעפ"י שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הצבור. ובכס"מ הראה מקורו לסוגיין, והא דכתב רק בהמ"ד ולא כתב קבוע צ"ע הרי להדיא אמרו בגמ' דשערים המצוינים בהלכה הם יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, וא"כ צ"ל כרבינו יונה דשערים המצוינים היינו בתי מדרשות קבועים. שו"ר בטור (סי' צ') דכשהביא את דברי הגמ' נראה דהיה גורס אוהב אני שערים המצוינים בהלכה מכל בתי כנסיות, ולא גרס ומבתי מדרשות, ונראה ברור דזו היתה גירסת הרמב"ם ולכן לא התנה דדוקא בית המדרש קבוע.

נמצא דנחלקו המפרשים בביאור המעלה של שערים המצוינים בהלכה דלפי הרמב"ם הכונה דבית המדרש גדול מבית הכנסת, ולפי רבינו יונה והשו"ע הכונה למקום לימוד קבוע, ונמצא דלשניהם לא שמענו מכאן מעלה בסוג של לימוד מסויים, משא"כ לפי המהרש"א כל המעלה הוא משום דהוא מקום ללימוד הלכה פסוקה.

ולפי"ז יצא נ"מ למעשה במה שאמר אביי לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא, דלפי הרמב"ם הכונה לבית המדרש, ולפי רבינו יונה והשו"ע היינו במקום שלומדים שם באופן קבוע ואפי' אם יהיה בהמ"ד שלומדים שם בקביעות רק מקרא ומשנה מ"מ נקרא שערים המצוינים בהלכה, ואילו לפי המהרש"א דוקא אם הוא מקום שלומדים שם הלכה פסוקה אז צריכים להתפלל שם.

אולם יעויין במשנ"ב (בסי' קנ"ה ס"ק ט') שכתב וז"ל מי שלומד רק מעט נכון שעיקר למודו יהיה בהלכות, שידע איך להתנהג למעשה, ואמרו חז"ל על הפסוק אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מכל בתי כנסיות וכו'. ולכא' מבואר כהמהרש"א דבסוגיין שנינו גודל המעלה של לימוד הלכה פסוקה, ולכא' נמצא דמזכי שטרא לבי תרי. וצ"ל דהבין דרבינו יונה התכוין דכדי שיקרא שערים המצוינים בהלכה תרתי איתנהו שיהיה מקום קבוע וגם שיהיה לימוד הלכה, אולם אין זה במשמעות השו"ע, ותיקשי למה בסי' צ' לא כתב דהעיקר הוא להתפלל דוקא במקום שלומדים הלכה, וצ"ע.

ב

ביאור הדין להתפלל היכא דגרסי

א) **כתב** רבינו יונה בשם התוס׳ דהא דהיו מתפללים היכא דהוי גרסי, אפי׳ בלא עשרה היו עושים כן מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבהכ״נ בצבור כדאמרי׳ אוהב הקב״ה שערים המצוינין בהלכה יותר מבתי כנסיות, ומקורו בתוס׳ לקמן ל: (ד״ה אין) עיי״ש בפנ״י.

אולם הרמב״ם פליג דפסק (בפ״ח מהל׳ תפלה ה״ג) וז״ל בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אעפ״י שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הצבור.

והקשה רבינו יונה דא״כ מאי רבותא הרי כיון שגם בבהמ״ד מתפללים בעשרה כמו בבהכ״נ א״כ פשיטא דעדיפא. ותירץ דיש לומר שבא להשמיענו שאעפ״י שבבהכ״נ מתקבצין הרבה בני אדם וברב עם הדרת מלך אפ״ה יותר היו רוצים להתפלל בעשרה בלבד בבית מדרשם מלהתפלל בבהכ״נ עם הצבור. ועי׳ בכס״מ שכתב די״ל דהיינו רבותא דכי היכי דבהכ״נ קודם להתפלל בו בעשרה לשאר מקומות, בית המדרש נמי קודם להתפלל בו בעשרה לבהכ״נ.

וכתבו תר״י עוד וז״ל ואומר מורי הרב נר״ו שאפי׳ לדעת רבינו משה ז״ל אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד למקום אחר דכיון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל בעשרה או ללכת לבהכ״נ, אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנותו אין לו ללכת לבית הכנסת אף אם לא ימצא עשרה מפני שנמצא מתבטל מלימודו בשעת הליכה וטוב לו שיתפלל ביחיד משיתבטל כלל. תדע שהרי תפלה עצמה היו מבטלים גדולי החכמים מפני הלימוד כמו שמצינו שרבי שמעון בן יוחי לא היה מתפלל אלא משנה לשנה ורבי יהודה הנשיא מחדש לחדש כדי שלא יתבטלו מתורתם, וכיון שהלימוד לא היו מבטלין אותו מפני התפלה עצמה, כל שכן שאין לו לבטלו מפני ההליכה, שיותר טוב שיתפלל בביתו בלא עשרה משיתבטל ללכת לבהכ״נ או למקום אחר.

והנה הטור (או״ח סי׳ צ׳) כתב וז״ל והני מילי (דלא יתפלל אדם אלא בבהכ״נ עם הצבור) להמון העם אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצוה להתפלל בו אפי׳ אין עשרה דרבי אמי ורבי אסי אע״ג דהוו תליסר כנישתא בטבריא לא הוו מצלי אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי פי׳ בבית המדרש וכו׳. ומיהו אדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב בתשובת שאלה וז״ל טוב להתפלל עם הצבור בעשרה כי זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורתינו כל כך אומנותינו ובהרבה שעות ביום אנו מתבטלין, נבטל תורתינו בשעת תפלה ונשלים אותה בשעות אחרות ונצא ידי חובתנו בתורה ובתפלה. וגם אם אין ת״ח מתפלל עם הצבור, ילמדו אחרים ק״ו ממנו ולא יחושו על התפלה כלל, ונמצאו בתי כנסיות בטלות כי לא ידונו אותו לכף זכות שאינו בא בשביל לימודו, עכ״ל.

ודבריו צ״ע דהא דילפינן בסוגיין מאוהב אני שערים המצוינים בהלכה, היינו דבית המדרש הוא יותר קדוש מבית הכנסת ולכן עדיף להתפלל בו מבבהכ״נ, וא״כ מה זה ענין לדברי הרא״ש דדן על ענין ביטול תורה.

וכבר עמד בזה הפרישה (בס״ק כ״ז) וכתב דמ״מ משמע מיהת מדברי הרא״ש שאין לו לפרוש מן הצבור, וממילא בטל נמי טעמא דלעיל.

אולם זה צ״ע דהרי בגמ׳ לא חיישינן לטעמא דפורש עצמו מן הצבור וא״כ עדיין עדיף להתפלל בבית המדרש דתפלתו רצויה יותר. ואולי צ״ל דבזמן הגמ׳ לא היה חשש במה שפורש עצמו מן הצבור דהיו דנים אותו לכף זכות שאינו בא בשביל לימודו, ואילו הרא״ש כתב דלדידן דלא ידונו אותו לכף זכות, תו אין להתפלל אלא בבהכ״נ.

עוד כתב הפרישה דאם נימא דחוזר על דברי רבינו יונה שכתב דאפי׳ בדעת הרמב״ם מי שלומד בביתו יתפלל בביתו אפי׳ ביחידי כדי שלא לבטל מלמודו, אתי שפיר שעל זה כתב הרא״ש דאין לו לעולם להתפלל ביחידי משום ביטול תורה דכבר אין מי שתורתו אומנותו. אולם ודאי שזו לא היתה כונת הטור כשהביא דברי הרא״ש דהרי הטור לא הזכיר כלל את דברי רבינו יונה ואף לא את שיטת הרמב״ם, וצ״ע.

והנה השו״ע (או״ח סי׳ צ׳ סעיף י״ח) כתב וז״ל בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבבית הכנסת והוא שיתפלל בעשרה. והיינו כשיטת הרמב״ם.

וכתב על זה המג״א (בס״ק ל״ב) והוא שיתפלל בעשרה ואע״ג דבבית הכנסת איכא רוב עם הדרת מלך, מ״מ בבית המדרש עדיף שאין לבטל למודו מפני התפלה, דמצינו רבי יהודה הנשיא שלא היה מתפלל אלא מחדש לחדש כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה, עכ״ל.

ודבריו צ״ע וכבר עמד בזה רעק״א דכתב עליו וז״ל לא הבנתי דהכא אין הטעם משום בטול בית המדרש, אלא מטעם דקדוש יותר מבית הכנסת כדאיתא בגמ׳ אוהב ה׳ שערי ציון וכו׳. ומה שכתב בשם תלמידי רבינו יונה שאין לבטל למודו זה כתבו תלמידי רבינו יונה דאף להרמב״ם דזהו דוקא במתפלל בעשרה, מ״מ בתורתו אומנותו מודה שאין לבטל למודו, עכ״ל.

עכ״פ מבואר שהמג״א למד דכל מה דשנינו בסוגיין דרבי אמי ורב אסי לא הוו מצלי אלא היכא דהוו גרסי, אין זה משום דרצויה התפלה יותר בבית המדרש מבבית הכנסת, אלא משום ביטול תורה. וכך יש לבאר את הסוגיא אוהב ה׳ שערי ציון מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות היינו דחשוב יותר לימוד התורה מהתפלה, ועל חשיבות התורה אמרו אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה בלבד, ומזה הוציאו אביי רבי אמי ורב אסי להתפלל היכא דהוו גרסי.

שו״ר שגם הב״ח למד דכל הענין להתפלל היכא דגרסי הוא משום ביטול תורה דכשהביא דברי הרמב״ם דכל ההיתר הוא כשבבית המדרש יש עשרה, כתב דהרבותא היא דאע״ג דאמר ר׳ יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין שנא׳ ואני תפלתי וגו׳, אפ״ה לא הוי ניחא להו להתבטל מלימודם ולילך לבית הכנסת אלא מכנפי עשרה ביני עמודי ומצלי (ולא פירש כרבינו יונה דהרבותא היא משום ברב עם, ולדבריו לא קשה מה שהקשה המג״א בסו״ד עיי״ש).

אשר מעתה נראה ברור דכך למד הטור ולכן אחרי שהעתיק את הסוגיא הביא דברי הרא״ש דהאידנא שבין כך מבטלים ואין תורתינו אומנותינו שוב אין טענה של ביטול תורה ואין לבטל תפלה בצבור משום זה.

ונראה דהדברים מדוייקים, דהנה מצאנו חילופי לשונות בפוסקים כשהביאו דין זה, דהרמב״ם כתב בזה״ל בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אעפ״י שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הצבור. והשו״ע כתב בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבהכ״נ. ואילו הטור כתב

והני מילי להמון העם אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצוה להתפלל בו. הרי דהרמב"ם והשו"ע לא כתבו דמיירי בבית המדרש קבוע בתוך ביתו וג"כ לא כתבו דהיינו למי שלומד בו.

אשר מעתה נראה דבהא פליגי, דהרמב"ם והשו"ע למדו דהסוגיא מלמדת אותנו המעלה שיש להתפלל במקום שלומדים בו כדברי רעק"א ולא משום ביטול בית המדרש קאתי עלה, ולכן אפי' למי שאינו לומד בו עדיף להתפלל בבית המדרש דרצויה התפלה שם טפי. משא"כ הטור סבר דהל' ביטול תורה שנו כאן ולכן דוקא אם הוא לומד בבית המדרש וג"כ הוא בתוך ביתו אז יכול להתפלל בו, דאם אינו לומד בו ברור דצריך ללכת לבהכ"נ, וכן אם בית המדרש אינו בתוך ביתו דאז צריך להחליט אם ללכת לבהכ"נ או לבהמ"ד ברור דצריך ללכת לבית הכנסת (ובחילוף הלשונות בין הרמב"ם להשו"ע כבר עמדנו על זה באות א' עיי"ש).

והנה על הא דהשו"ע פסק כהרמב"ם כתב הרמ"א וז"ל הגה וי"א דאפי' בלא עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו, ודוקא מי שתורתו אומנותו ואינו מתבטל בלאו הכי, ואפ"ה לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת וכ"ש שלא יעסוק בתורה בבית הכנסת בזמן שהצבור אומרים סליחות ותחינות, עכ"ל.

ולשונו צ"ע דמשמע מדבריו דלהי"א רק במי שתורתו אומנותו עדיף אף בלא עשרה, והא זה אינו דהי"א הוא שיטת התוס' שלדידהו הטעם הוא משום שהתפלה שם רצויה ביותר, א"כ אף למי שאין תורתו אומנותו דינא הכי. אלא דאף לשיטת הרמב"ם שהוא דעת המחבר שדוקא בעשרה עדיף, חידש רבינו יונה שיודה בתורתו אומנותו, וכבר עמד בזה הגר"א (ס"ק כ"ז), וצ"ע.

ולהנ"ל ברור דהרמ"א העתיק לשון הטור וס"ל דכל הענין הוא משום ביטול תורה, ולכן כתב דדוקא למי שתורתו אומנותו והם דברי הרא"ש הנ"ל.

ועוררוני לדברי המג"א (בסי' קנ"ג ס"ק א') דכתב וז"ל צ"ע אי מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש ליחיד בביתו, ועי' סי' קנ"א ס"ב, ובסי' צ' סעיף י"ח משמע דשרי עיי"ש, עכ"ל. הרי דהוכיח מהסעיף כאן (לכא' כונתו להרמ"א) דבית המדרש ליחיד בביתו הוא יותר קדוש מבהכ"נ, ואילו לפי מה שאמרנו בדעת המג"א דכל הדין כאן הוא משום ביטול תורה, א"כ אינו ענין להא, ומוכח דהמג"א לא למד משום ביטול תורה, ולכא' סתרי דבריו אהדדי, וצע"ג. שו"ר בהגהות הגר"ח צאנזר (שם) דכתב על ראיית המג"א נ"ב ויש לדחות דהתם משום ביטול נגעו בה, ע"כ. והיה לו להעיר יותר מדברי המג"א עצמו כנ"ל.

ב) **והנה** בביאור הפלוגתא בין התוס' להרמב"ם נראה דפליגי אם איכא חיוב להתפלל בעשרה, דהרמב"ם (בפ"ח מהל' תפלה ה"א) כתב וז"ל תפלת הצבור נשמעת תמיד ואפי' היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הצבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור, עכ"ל. הרי משמע מדבריו דאיכא חיוב להתפלל בעשרה, ולעומת זה המעלה להתפלל בבית המדרש היא רק מעלה בעלמא כדמשמע מלשון אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, וא"כ שפיר הוכיח הרמב"ם דאין לדחות תפלה בצבור שהיא חיוב משום תפלה בבית המדרש דהיא רק מעלה, ולכן כתב דכל הדין להתפלל בבית המדרש הוא דאיכא עשרה. ובדעת התוס' י"ל דס"ל דלהתפלל בעשרה הוא רק מעלה בעלמא ולא חיוב (עי' בשו"ע סי' צ' ס"ט שכתב בזה"ל ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור. ועי' בשו"ת איש מצליח (כרך ג' ח"ב סי' א')

שהאריך בענין אם תפלה בצבור היא חיוב מן הדין עיי״ש דהביא פלוגתא דאחרונים), וא״כ אין שום הכרח לומר דהמעלה של בהכ״נ לא עדיפא על המעלה של תפלה בצבור, וי״ל דהתקשו בקושיית רבינו יונה דאם אביי רבי אמי ורבי אסי רק היו מתפללים בבית המדרש כשהיו שם עשרה א״כ מאי ריבותייהו, ומזה הוכיחו התוס׳ דמיירי אפי׳ ביחיד.

שו״ר שכן פירש גם באגרו״מ (או״ח ח״א סי׳ ל״א) ועיי״ש שכתב דרך אחר והוא רחוק.

ג

בסתירת הסוגיא לסוגיא דמגילה

הנה בסוגיין אמרי׳ דאמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא וכו׳ לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא.

והנה במגילה כט. איתא דרש רבא מאי דכתיב ה׳ מעון אתה היית לנו, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. אמר אביי מריש הואי גריסנא בביתא ומצלינא בבי כנשתא, כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה׳ אהבתי מעון ביתך, לא הואי גריסנא אלא בבי כנישתא היכא דמצלינא.

ולכא׳ צ״ע דסתרי הסוגיות אהדדי דבברכות מבואר שהעיקר הוא מקום הלימוד וצריכים לקבוע מקום התפלה על פי מקום הלימוד, ואילו במגילה שינה מקום לימודו למקום תפלתו.

עוד יש להקשות דבסוגיא במגילה שהיה לומד בביתו ושינה לבית הכנסת מוכח דאף שלומד בבית מ״מ אין לזה דין של בהמ״ד, ואילו בברכות מבואר ממה שאביי הלך לביתו, דלבית יש המעלה של בהמ״ד.

ואין לומר דבאמת סוגיא אחת היא אחרי השניה, דהנה ברור דלא שייך לומר דקודם קרה המעשה שבמגילה וקבע מקום לימודו בבהכ״נ, ואח״כ שמע דאין לו להקב״ה אלא ד׳ אמות של הלכה, והלך ללמוד לביתו. זה אינו דכיון דכבר היה לומד בבהכ״נ נמצא דהתם היה השערים המצוינים בהלכה, וא״כ למה שינה ללמוד בביתו.

אבל לכא׳ יש מקום לומר להיפך דבראשונה היה המעשה של הסוגיא בברכות וקבע מקום תפלתו בביתו, ואח״כ כששמע הקרא דאהבתי מעון ביתך, אז שינה את תפלתו ולימודו לבהכ״נ. אולם גם זה אינו דהרי אמרו במגילה מריש הואי גריסנא בביתא ומצלינא בבי כנשתא, ומבואר דמההתנהגות הזו שינה, וא״כ הדרא הסתירה לדוכתא.

אכן יעויין בגליון במגילה דציינו דגירסת הילקוט (בתהלים רמז תש״ד) רבא במקום אביי ושכן גרס בעין יעקב. וא״כ י״ל דבאמת הם שתי מעשיות שונות, בברכות היה מעשה עם אביי ובמגילה עם רבא. אולם עדיין יש ליישב התוכן של שניהם דסותר.

ואפשר לומר דבאמת הם שני ענינים נפרדים, דבמגילה ילפינן רק דיש ללמוד במקום חשוב דהיינו מקום שיש השראת השכינה וזה יכול להיות בבהכ״נ או בבהמ״ד, ואה״נ דרבא היה יכול ללכת ללמוד לבהמ״ד או לבהכ״נ אחר, דעד כאן לא שמענו אלא שיש ענין ללמוד באותו מקום שמתפלל. ובברכות ילפינן דאיכא ענין להתפלל במקום הלימוד.

ועדיין צריכים לומר דרבא (במגילה) לא ידע דינו של אביי (בברכות) דאם כבר ידע אותו למה היה לומד בבית ומתפלל בבית הכנסת הרי היה צריך להתפלל בבית, אלא ודאי דלא ידע דינו של אביי. וכן צ״ל דאביי לא ידע דינו של רבא דא״כ היה צריך לעקור את לימודו לבהכ״נ כדי לקיים את שניהם.

עכ"פ לפי"ז נמצא דלדידן אפשר לקיים שניהם וצריכים ללמוד בבהכ"נ שמתפלל או להתפלל בבהמ"ד איפה שלומד, וא"כ יתקיים הדין להתפלל איפה שלומד, וג"כ הדין ללמוד במקום דאיכא השראת השכינה.

והנה כבר הבאנו דברי הרמב"ם שכתב וז"ל בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אעפ"י שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה, עכ"ל.

ולכא' יש לעמוד על דבריו דסתם דהדין הוא להתפלל בבהמ"ד, והרי בסוגיא מבואר להדיא דאם לומד בגו ביתא צריך להתפלל שם. ועוד יש להקשות דהשמיט לדינא דמגילה דיש ללמוד במקום דאיכא השראת השכינה דהיינו בהכ"נ או בהמ"ד.

ולגבי קושיא הראשונה י"ל דכשכתב בהמ"ד כונתו גם לבית שלומדים בו דיש בו דין של בהמ"ד ולא הוצרך לכתוב דין זה.

ואילו לפי הנ"ל י"ל דהרי מהא דמגילה מוכח שהבית אין לו דין של בהמ"ד, ואביי בברכות שהיה לומד בביתו היינו כי לא ידע הענין ללמוד במקום השראת השכינה, אבל באמת מודה דבית לא הוי בהמ"ד, ולכן פסק הרמב"ם דצריכים להתפלל דוקא בבהמ"ד ולא בבית. והא דלא כתב הדין דמגילה דצריכים ללמוד במקום השראת השכינה, י"ל דסמך על מש"כ בהל' ת"ת (פ"ג הי"ב) דכל היגע בתלמודו בבהכ"נ לא במהרה הוא משכח.

ובמהרש"א (במגילה שם) כתב לתרץ הסתירה בין הסוגיות דבברכות מיירי דהיה לומד בביתו באופן קבוע (כנ"ל בשם הטור שכתב בהמ"ד קבוע בתוך ביתו) ולכן היה לזה דין של בהמ"ד, ושפיר יכל ללמוד שם דהוי מקום השראת השכינה, וכשהתחדש לו הדין של שערים המצוינים בהלכה שינה מקום תפלתו לשם. אולם במגילה מיירי דבביתו לא היה לימוד באופן קבוע וממילא לא היה לזה דין של בהמ"ד ולכן הוצרך ללכת לבהכ"נ.

אולם נראה דהפוסקים לא למדו כתירוצים הנ"ל, דהרי הרי"ף והרא"ש במגילה לא הביאו סוגיא זו להלכה, ומבואר מזה דלמדו דהוי פלוגתא דסוגיות. ואפשר דהיה להם כגירסא שלנו דבשתי הסוגיות גורסים אביי, ונמצא דהוי פלוגתא דסוגיות, שו"ר שכ"כ הטו"א במגילה שם.

עוד י"ל דהנה יעויין במהרש"א שכתב דהא דאביי במגילה אמר לא גריסנא אלא בבי כנישתא ולא כתב בבי מדרשא, היינו משום דס"ל דהא דכתיב אהבתי מעון ביתך הוא דוקא בבית הכנסת, א"כ י"ל דכך למדו הרי"ף והרא"ש ולפי"ז ברור שסותרות הסוגיות דהרי בברכות אביי הלך להתפלל בביתו (דהיינו בהמ"ד) ואילו במגילה כתוב דצריכים ללמוד דוקא בבהכ"נ, ופסקו כסוגיא דברכות.

איברא דיעויין בילקו"ש (שם) דאיתא אמר רבא מריש הוה גריסנא בגו ביתא, כיון דשמעינא להא דאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך לא גריסנא אלא בבי כנישתא, דאמר רבא מאי דכתיב מעון אתה היית לנו אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. הרי להדיא דמה שכתב בבי כנישתא הוא לאו דוקא אלא ה"ה בבית המדרש, ואולי ממה דאיתא בסוגיין אלא בבי כנישתא היכא דמצלינא משמע דאיכא קפידא דוקא על בהכ"נ דהוא מקום התפלה ולא בבית המדרש, ודלא כילקוט.

סימן מז

בענין גדול הנהנה מיגיע כפו

(ח.) **ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשרך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה. והנה מצאנו כמה פירושים בביאור הך מימרא, ונבארם אחד אחד.**

א

ביאור הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"י) כתב וז"ל כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא. לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם. ועוד צוו ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קורדום לחפור בהם. ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות. ובהלכה י"א כתב וז"ל מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא שנא' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב.

והובאו דבריו ברמ"א (סי' רמ"ו סכ"א) ובתחילה הביא הי"א ואח"כ ה"י וז"ל יעשה תורתו קבע ומלאכתו עראי, וימעט בעסק ויעסוק בתורה, ויסיר תענוגי הזמן מלבו, ויעשה מלאכה כל יום כדי חייו אם אין לו מה יאכל ושאר היום והלילה יעסוק בתורה, ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו שנא' יגיע כפיך כי תאכל וגו'. כל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה הרי זה מחלל את השם וכו'. ועי' בגר"א (ס"ק נ"ו) דציין דמקור הלכה י"א הוא מסוגיא שלנו.

ובגוף דבריו דאין לת"ח לקחת שכר, עי' בפיה"מ לאבות (פ"ד מ"ה) שהאריך לבאר דבריו, וכבר האריכו האחרונים לסותרם עי' בכס"מ על אתר, ובב"ח (סי' רמ"ו), ובהגהות היעב"ץ בפיה"מ, ובשו"ת הרשב"ץ (ח"א מסי' קמ"ב עד סי' קמ"ט), ואכ"מ.

וצ"ע דלכא' הרמב"ם סתר את עצמו דבהלכה י' כתב דהוא איסור גמור וחילול ה', ואילו בהלכה י"א כתב מעלה גדולה למי שהוא מתפרנס מן הצדקה ומדת חסידים הראשונים היא, הרי דהוא רק תוספת מעלה ומדת חסידים, ולא מעיקר הדין.

והיה מקום לומר דבהלכה י' מיירי במי שעוסק בתורה ונותנים לו פרנסה מצד היותו ת"ח, ואילו בהלכה י"א מיירי בסתם אדם שאינו עושה מלאכה ומשליך את עצמו על הצדקה. ולכא' הדברים מדוייקים ברמ"א שכתב הלכה זו כשמדבר על מי שלא לומד כל היום. ויש קצת סמך לזה דבכל אריכות דבריו בפיה"מ לא הביא מימרא זו דסוגיין להוכיח דאין לקחת ממון מהאנשים. אולם יש להעיר על זה ממה שהביא הלכה זו בהל' ת"ת ולא בהלכות דעות משמע דהוא הלכה לת"ח.

ובאגרו"מ (ח"ח יו"ד סי' ל"ו אות ד' ד"ה אבל מ"מ) כתב לתרץ דודאי גם הרמב"ם סובר דכשיודע שלא שייך שיבין היטב מה שלומד כשיצטרך לעבוד איזו שעות ביום לפרנסתו, שמותר וגם מחוייב להתפרנס ממתנות דאינשי, וכ"ש מן הצדקה, דאין לך עני גדול מזה שלא יוכל להתפרנס ממלאכתו כשילמוד תורה. ואין לך קידוש שם שמים ומכבד התורה גדול מזה, שמתבזה ליטול צדקה בכדי שיהיה לו האפשריות ללמוד תורה. וא"כ ודאי ברור שלא רק שרשאי ליטול צדקה ומתנות לחיותו כדי שיוכל ללמוד, אלא שגם מחוייב הוא ליקח מתנות ולהתפרנס מן הצדקה כדי שיוכל ללמוד, ומקדש הוא שם שמים בזה ביותר, שרואין איך שחשוב הוא לימוד התורה שכדאי אף להתבזות בשביל זה. ורק במי שלא יקשה לו לימודיו בשביל איזו שעות שיעשה מלאכה, היינו שילמד בהזמן שילמד באותו הדעת והשכל והבנתו כמו אם היה לומד כל היום, בזה סובר הרמב"ם שאסור לו להתפרנס מן הצדקה, אף שיצטרך לבטל איזו שעות ביום למלאכה כדי להתפרנס, ולא ילמוד הרבה בכמות. דאף דלא למד כל התורה ששייך לאדם ללמוד, הא כיון שצריך לעבוד לפרנסתו לכדי חייו, הרי נמצא שאין לו יותר זמן ללמוד. אבל מסיק הרמב"ם שמ"מ אף שרשאי וגם מוכרח להתפרנס ממתנות ומצדקה באופן זה, אבל מ"מ מעלה גדולה היא למי שאף באופן זה מתפרנס כשאפשר לו לדחוק, במקצת מעשה ידיו. כגון דכשיעשה מלאכה רק שעה אחת יהיה לו להתפרנס בדוחק באכילת לחם וליפתא בלא בשר ובלא חלב וכדו' ויתרגל בזה שיוכל ללמוד כראוי, עיי"ש.

אולם לכא' אם מודה הרמב"ם להיתר הזה הו"ל לפרשו בפיה"מ להדיא, עיי"ש בכל דבריו דמשמע דאין שום היתר לקחת ממון אלא לבעלי מומין או זקנים שלא יכולים לעשות מלאכה.

ובשם יוסף ובכתר תורה (עמ' ל"ד ב') כתבו דהנה מפיה"מ נראה דס"ל להרמב"ם דאפי' לקבל דורון שנותנים לת"ח הוא אסור, וי"ל דחזר בו רבינו מזה וס"ל דכל האיסור הוא לשאול בפה מלא, אבל אם נותנים לו דרך דורון מותר לקבלו, ועל זה קאי ההלכה י"א לומר דמ"מ הוא מעלה ומדת החסידים שלא לקבל אפי' דורון. אולם עי' בכס"מ דפליג על זה וס"ל דהרמב"ם לא חזר בו וגם דורון אסור לקבל.

ולפי כל הפשטים עדיין צ"ב בפשט הסוגיא מהו שאמרו שגדול הנהנה מיגיעו יותר מיר"ש.

בבראשית (ל"א מ"ב) כתיב לולי אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתני, את עניי ואת יגיע כפי ראה אלקים ויוכח אמש.

ופירש רבינו בחיי ויוכח אותך אמש שלא הרגתני. וכתב דא"כ נמצא דזכות יגיע כפיו הצילו מן ההריגה, וזכות יראת שמים הציל ממונו, זהו שאמר ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם וגו'. ומכאן יש ללמוד גדול הנהנה מיגיעו יותר מיר"ש, עכ"ל.

וחזינן דלמד את המאמר כפשוטו כהרמב"ם דמיירי על מי שמתפרנס ממעשה ידיו כיעקב. ובביאור המאמר פירש דגדול זכות הנהנה מיגיע כפו יותר מהזכות של יר"ש, ועדיין צ"ב דנמצא דבשניהם היה שכר בעוה"ז אלא דביגיע כפו יותר ואילו בגמ' משמע דליר"ש אין שכר בעוה"ז אלא רק בעוה"ב (ואם נאמר דכונת הגמ' דהחילוק הוא בעוה"ב ג"כ אין לנו מקור דבעוה"ז שונה שכרן).

והביאור למה גדולה כ"כ המעלה של הנהנה מיגיע כפו דיש לו זכות יותר מיר"ש, הוא כמו הרמב"ם דבנהנה מיגיע כפו מונע חילול ה' וזה יותר גדול מהשכר של יר"ש.

ב

ביאור האוה"ח

בחפץ ה' לבעל האור החיים פירש באופן אחר ונקדים דהנה פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ו ס"א) העוסק בתורה יכול להתנות עם האיש הבא להחזיק בו קודם שיעסוק בתורה שיטול חלק מלימודו, כמו יששכר וזבולון, אבל אחר שעסק בתורה כבר, ובא לתת חלק מלימודו בשביל ממון אינו כלום, שעל זה נאמר אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו.

וכתב על זה הש"ך שהתנאי קודם שילמוד תורה הוא שיחלוקו שכר מה שהרויח העוסק בפרקמטיא ושכר העוסק בתורה, שוה בשוה, בין שניהם יחד עיי"ש. ומשמע מדבריו שבעולם הבא מנכים חצי משכרו של העוסק בתורה על מנת ליתנו להמחזיק בו, וכ"כ באגרו"מ (יו"ד ח"ד סי' ל"ז ס"ק ט"ו). אולם האור החיים (שמות ל' י"ג) פליג וס"ל שהמחזיק בת"ח יטול בעד מחצית כספו, שכרו משלם, וגם לא ינוכה כלל ממחצית החלק של העוסק בתורה, וכ"כ ההפלאה בהקדמתו (פתחא זעירא אות מ"ג), והחיד"א (מדבר קדמות מע' מ' אות ל"ו), ובחידושי הרי"ם (יו"ד רמ"ו), (ועי' ביבי"א ח"ז חיו"ד סי' י"ז).

עכ"פ נמצא דלפי שניהם העוה"ז והעוה"ב של הת"ח ושל מחזיקו יהיה שוה בשוה. אבל חוץ מזה אם המחזיק את הת"ח ג"כ לומד כמה שעות בלילה, הרי על זה הוא לא מתחלק עם אף אחד, ונמצא דיהיה לו יותר עוה"ב, וזהו דכתיב גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים דהנהנה מיגיעו יהיה לו עוה"ז ועוה"ב שלם ואילו הירא שמים יהיה לו עוה"ב לחצאין, זהו תוכן תירוץ החפץ ה'.

אולם יש לפקפק על דבריו דלכא' על השעות שלומד הת"ח ביום שפיר צריך להתחלק עם מחזיקו, דאם השני לא היה מחזיקו לא היה יכול ללמוד אותם השעות, אבל על מה שלומד הת"ח בלילה לכא' אינו צריך להתחלק כלל, דהרי גם אם הוא היה מתפרנס ממעשה ידיו היה יכול ללמוד באותן השעות, וא"כ אותן השעות לא שייכות לפרנסה שמקבל ממחזיקו. ואם כנים אנו בזה הרי נמצא דבאותן השעות של הלילה גם הת"ח מקבל עוה"ב שלם, ושוב הוי שכרו ושכר המחזיקו שוה ושוה.

ואולי יש לתרץ דכיון דלמעשה עכשיו מחזיקו, ואילולי הוא היה מת ברעב ולא היה יכול ללמוד באותן השעות של הלילה, א"כ גם בזה יש חלק למחזיקו, ודוחק.

ג

ביאור המהרש"א

במהרש"א כתב לבאר על פי הגמ' בחולין מד. דאיתא התם דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא כל מי שקורא ושונה ורואה טרפה לעצמו ושימש תלמידי חכמים עליו הכתוב אומר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך.

ופירש"י הרואה טרפה לעצמו, כשנולד ספק טרפה בבהמתו ורואה בה טעם לאיסור וטעם להיתר ואינו חס עליה, ואוסרה. וכתב עוד יגיע כפיך כי תאכל דכיון דעל שלו אינו חומד כל שכן שאינו חומד בשל אחרים לגנוב ולגזול. ועי' עוד באבות (פ"ד משנה א') דאמרו איזהו עשיר השמח בחלקו שנא' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב, ופירש"י אשרך בעוה"ז שלא תצטרך לבריות (כי שמח בחלקו), ולעוה"ב דמתוך שהוא נהנה מיגיעו לא בא לידי גזל, ונוחל שני עולמות.

ולפי"ז יש לבאר דזהו הפשט בסוגיין גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מיר"ש שאינו שמח בחלקו, דאף שהוא ירא שמים ולא יבא לגנוב ולגזול, אבל עוה"ז אין לו דהוא מצטרך לבריות.

והר"ן (ט: בדפי הרי"ף) פי' הסוגיא שם באופן אחר איזהו ת"ח זה הרואה טרפה

לעצמו, כלומר שהגיע לכלל כך שיודע לפרש אי זו כשרה ואי זו טרפה, וכדאי לסמוך על עצמו ואינו צריך להוראת אחרים, ומש"ה קאמר דעליו הכתוב אומר יגיע כפיך כי תאכל ר"ל שהיגיעה שיגע לו בתורה גרמה לו שאינו מפסיד ממון על הספק.

ועפי"ז זו היא כונת הסוגיא אצלנו, גדול הנהנה מיגיעו שיגע בתורה ועל זה הוא סומך לפסוק בכחא דהיתירא לעצמו, ונהנה מהוראתו, יותר מאותו יר"ש שאינו יכול להחליט ופוסק לחומרא, כי הנהנה בעצמו יש לו גם העוה"ז כמ"ש אשרך וטוב לך, ואילו יר"ש בלבד אין לו את העוה"ז שמספק הוא אוסר ואינו נהנה מאותו אוכל. וכן פירש הרשב"ץ בספרו יבין שמועה (דף י"ד ע"ב).

סימן מח

באיסור לצאת כשהם"ת פתוח

(ח.) **אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ס"ת ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו, תיקו.**

(עי' באבות (פ"ד מ"ז) רבי יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות. ופירש"י בשם יש אומרים דהיינו מי שאינו מניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא).

א

בענין בין גברא לגברא

בגמ' משמע דמותר לצאת בין גברא לגברא אף לכתחלה, וכן משמע ברמב"ם (פי"ב מהל' תפלה ה"ט) **ובשו"ע** (סי' קמ"ו ס"א).

אולם המג"א (ס"ק ב') הביא בשם סדר היום דדוקא לצורך גדול מותר לצאת בין גברא לגברא. וביאר הפמ"ג דאפי' מי ששמע קריאת התורה כבר או שדעתו לבוא מיד, מ"מ דוקא לצורך גדול מותר, וכ"פ המשנ"ב (סק"ג). וצ"ב מנא להו הא.

והנה יעויין בחידושי רבינו יהונתן מלוניל (מגילה פ"ד) וז"ל רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא, לפי שהיה רבי אבהו טרוד בעסקי המלכות, כדאמרי' בכמה מקומות וכו', לפיכך לא היה יכול שלא יצא משום שלום מלכות, ואפ"ה לא היה רוצה לצאת כי אם בין גברא לגברא מקום שמותר לכל אדם לצאת.

ומבואר מדבריו דבין גברא לגברא מותר לכולם לצאת ומשמע דאף לכתחלה, אלא דהיה קשה לו למה נקטו דוקא על רבי אבהו שהיה יוצא, ותירץ דהוי רבותא דאצלו היה מעשים שבכל יום שהיה צריך לצאת משום עסקי המלכות, ובכל זאת היה מקפיד דלא לצאת באמצע הקריאה.

הן אמת דהתשב"ץ (ח"ג סי' צ"ח) כתב דאם יוצאים בין גברא לגברא באופן קבוע, הוי כפריקות עול התורה, וגם על זה נאמר ועוזבי ה' יכלו. אבל באקראי אפשר דמותר אף שלא לצורך גדול.

שו"ר בחידושי המהר"י אבוהב על הטור (סי' קמ"ו) שכתב וז"ל אבל בין גברא לגברא שפיר דמי, היה נראה שאפי' בין גברא לגברא אין לצאת, אלא מי שיש לו דבר הכרחי שיצא, כדאמרי' בר' אבהו שהיה לו עסק המלכות, והיה יוצא בין גברא לגברא, אבל עכ"פ יש לו לחזור קודם שיתחילו לקרות בגברא אחרינא, דאי לאו הכי לא יצא ידי חובתו בקריאת

התורה (והיינו כי ס"ל דחובת קה"ת היא חובת יחיד ועי' בסי' מ"ט אות ב' שהארכנו בזה).

הרי דהתקשה בקושיית המהר"י מלוניל למה נקטה הגמ' דוקא את רבי אבהו, ותירץ דדוקא לצורך גדול כמו ר' אבהו שהיה לו עסק המלכות אז הותר לצאת, וזהו אף שיחזור קודם שיתחילו לקרות בגברא אחרינא. ונראה דזהו המקור של הסדר היום.

ב

ביאור ספק הגמ'

בביאור הספק כתב רבינו יונה פי' מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא.

והנה ביומא סח: תנן הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כ"ג כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת.

והקשו בתוס' ישנים (בדף ע.) דלפי מה דאמרי' בסוגיין באמת אינו רשאי לצאת באמצע הקריאה דהרי קרינן עליה ועוזבי ה' יכלו. ותירץ דמ"מ יכול לילך בשעה שגולל מאחרי מות לאך בעשור אעפ"י שאין התורגמן מפסיק, או בשעה שגוללה ומניחה בחיקו. וכ"כ הריטב"א והתוס' רא"ש.

ולכא' תירוצו הראשון צ"ע דכיון דאין התורגמן מפסיק א"כ נמצא דהיינו האיבעיא דבין פסוקא לפסוקא, וא"כ למה לא איפשטא הבעיא בסוגיין ממתני' דהתם. וי"ל דאה"נ תירוץ זה אזיל לצד דבין פסוק לפסוק מותר, אבל כיון דאפשר לומר כאידך תירוצא אין פשיטות משם.

ונראה לומר באופן אחר דהנה יש לחקור למה איכא צד לאסור בשעה שמתרגמים, האם הוא משום דלתרגום יש חשיבות של הקריאה ואם יוצא באמצע איכא ביזיון לתורה, או דילמא כל האיסור הוא משום שבשעה שמתרגמים עדיין נמצאים בין פסוק לפסוק דהוי באמצע ענינא.

והשתא יש לומר דהתו"י למדו כהצד הב' דהאיסור הוא לא משום שיוצא באמצע התרגום אלא משום שיוצא באמצע הקריאה, ולכן שפיר תירץ דכשכבר גמרו פר' אחרי מות יכול לצאת אף שאין התורגמן מפסיק.

ויעויין במג"א (סי' קמ"ו סק"א) שכשהביא הדין דאסור לצאת אף בין פסוק לפסוק, כתב דנפק"מ בשבועות שאומרים אקדמות. ועי' במחצה"ש ובפמ"ג שביארו דיש מקומות שכהן מברך על התורה וקורין עמו פסוק ראשון מחובת היום ואחר זה אומרים אקדמות, קמ"ל דאסור לצאת בשעת אמירת אקדמות. אולם הלבושי שרד ביאר דכונת המג"א היא להתיר לצאת בשעת האקדמות, ואין זה במשמעות דברי המג"א.

עכ"פ יש לומר דתליא בחקירה הנ"ל דאם נימא דהאיסור הוא כמו שהוכחנו בתו"י משום דנמצאים באמצע הענין, א"כ גם בשעה שאומרים האקדמות אסור לצאת, דעדיין נמצאים באמצע הקריאה, משא"כ אם נימא דהאיסור הוא משום שמיעת התירגום, א"כ באמירת האקדמות לא שייך זה ושפיר כתב הלבו"ש להתיר.

שוב התבוננתי דמה שכתבנו בדעת הלבו"ש שמתיר אינו מוכרח, דהנה ז"ל ונ"מ בשבועות שאומרים אקדמות, שנוהגין לאמרו אחר קריאת פסוק ראשון, ויכול אז לצאת, עכ"ל.

וא"כ אפשר לומר דכונתו היא דאף שדין זה אמור בזמניהם שהיו מתרגמים כל פסוק וא"כ יש שהות לצאת בין פסוק לפסוק בעוד שמתרגם הפסוק, אבל לדידן דאין מתרגמים אין שהות בינתים, קמ"ל דגם לדידן איכא נ"מ למקום שאומרים אקדמות אחר קריאת פסוק ראשון ויכול אז לצאת, היינו דיש שהות לצאת. אבל לדינא קי"ל דאסור דהוי בין פסוקא לפסוקא.

ג

בענין איך קי"ל להלכה

ברבינו יונה כתב וסליקו בתיקו והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. ודבריו צ"ע דהרי האיסור נלמד מהקרא דועוזבי ה' יכלו דהוא קרא בנביאים, וא"כ הו"ל רק איסור דרבנן וצריכים לפסוק לקולא.

וכבר עמד בזה בדברי חמודות על הרא"ש (אות ל"א) ותירץ דבתקנות הנביאים יש להחמיר בספיקן כמו בספק דאורייתא. אולם עיי"ש דאין קושייתו משום דהקרא דועוזבי ה' הוא קרא בנביאים, אלא הקשה דהא קריאת התורה אינה מצוה מן הכתוב כלל אלא מתקנות של משה ועזרא. וצ"ע דאף אם הקריאה היא רק דרבנן מ"מ אפשר דלצאת באמצע הקריאה דהוי בזיון יהיה איסור דאו', והו"ל לאקשויי כמו שהקשינו לעיל דהקרא דממנו נלמד האיסור בזיון לא הוי דאורייתא.

ומעתה יש לדון בדין דספק דברי קבלה לחומרא וידועה הפלוגתא דאחרונים בזה עי' בשד"ח (מערכת ד' פאת השדה כלל כ"ה), ואכ"מ.

ויעויין בפמ"ג (סק"א) דכתב דהוי לחומרא משום חשש דעוזבי ה' יכלו. ובפר"ח (שם) כתב וכיון דהוי טעמא משום ועוזבי ה' יכלו פסקו להחמיר.

ויש לעיין בכונתם דאפשר לומר דכונתם כהדברי חמודות דהוי ספק דברי קבלה, או אפשר דכונתם דכיון דחזינן דהעונש הוא חמור דכתיב יכלו, לכן צריכים להחמיר אף דהוא דרבנן, עוד אפשר דכונתם דכיון דהוי ענין של עוזבי ה' הוי חמור ולכן בעינן להחמיר.

שו"ר שהמקור חיים (סק"א) כתב להדיא כצד הג', וכתב דזהו כונת רבינו יונה דהוי תיקו דאו' כלומר דכבודה של תורה חמיר טפי, ולכן יש להחמיר גם בספקו.

והנה הבה"ג (ריש הל' צרכי צבור) ובספר העתים (הל' ברכות ועונג שבת עמ' 260) כתבו דכיון דהוי תיקו דאיסורא לחומרא, וע"ש בעתים לבינה (הערה ס"א) דאולי גם ברבינו יונה צ"ל כן, וצ"ב דהרי הוי רק איסור דרבנן דספיקו לקולא.

איברא דנחלקו הראשונים בענין תיקו בדין דרבנן, יעויין בהגהות מיימוניות (פ"ב מהל' חמץ ומצה אות א' השניה) שכתב כל אלו הדינים קיימי בתיקו, ופסק רבינו לקולא, משום דסבירא ליה דכל תיקו דרבנן לקולא, וכן פסק גם הר"ח. אך הר"א ממיץ (מקורו ביראים סי' רי"ד) ושאר גאונים נחלקו עליהם בזה, ופסקו דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפי' בשל סופרים, ע"כ. ועי' מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד חיו"ד סי' ח' אות ה') ובשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' י' עמ' ס"ב בהערה).

עכ"פ נראה ברור דזו היא שיטת הבה"ג ולכן כתבו דהוי תיקו דאיסורא ולחומרא אף שהוא רק דרבנן.

נמצינו למדים דיש ד' פשטים במה דקי"ל בספק הזה לחומרא, א' ספק דברי קבלה. ב' משום חומרא דיכלו. ג' משום חומרא דעוזבי ה'. ד' משום תיקו בדרבנן.

והנה ברמב"ם (פי"ב מהל' תפלה ה"ט) כתב וז"ל ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא, ומותר לצאת בין איש לאיש, עכ"ל.

וממה שכתב בשעה שהקורא קורא לכא' יש לדייק דהא בין פסוקא לפסוקא מותר, ואף שמסוף דבריו איכא למידק איפכא דדוקא מותר בין איש לאיש אבל בין פסוק לפסוק אסור, מ"מ נראה ממה שהשמיט את הדין לגמרי דס"ל דמותר.

ולפי"ז צ"ל דפליג על ד' התירוצים דלעיל. עוד אפשר לומר דהתקשה בקושיית התו"י מהסוגיא ביומא, ומזה הוכיח דס"ל לסתמא דגמ' לקולא.

והנה בטור פסק דבין פסוק לפסוק אסור, אולם השו"ע השמיט דין זה. וכתב בגר"א דהא דהשו"ע השמיטו הוא משום דבזמנינו תו לא שייך כיון שלא מתרגמים בין פסוקא לפסוקא. (ותירוץ זה לא שייך על הרמב"ם דדרכו לכתוב דינים שלא נוגעים האידנא, ועי' עליו דכתב דיני המתורגמן). ומעתה צ"ב למה הטור הביאו. ואפשר לומר דנחלקו במנהג של אקדמות דהטור היה נוהג לקרותם אחרי שהכהן מברך על התורה, וא"כ יש נ"מ גם לדידן כדברי המג"א, ואילו השו"ע לא נהג כן.

ובמאמר מרדכי כתב דהטור שהביא (בסי' קמ"ה) דברי רב נטרונאי דצריך לתרגם אפי' האידנא, לכך כתב דין זה משום דשמא יש איזה מקומות שנהגו לתרגם, אבל השו"ע לא חשש לזה מפני שבזמנו לא היה שום מקום שהיו נוהגים לתרגם.

סימן מט

בענין לימוד בשעת קריאת התורה

(ח.) **רב ששת מהדר אפיה וגרים אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו.**

א

דברי הראשונים על סתירת הסוגיות

הקשו התוס' וא"ת והא אמרינן בסוטה (לט.) מאי דכתיב וכפתחו עמדו כל העם, כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ורבו תירוצי הראשונים על קושיא זו:

א) **התוס'** תירצו דיש לומר דהתם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת.

והאי דקא מהדר אפיה כתבו התוס' דה"ה אי לא מהדר אפיה, אלא רבותא אשמועינן דאע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ס"ת שפיר דמי, והאי דאהדר אפיה כדי שיכוין גרסתו. וכ"כ הטור בשם רש"י.

ובב"ח (סי' קמ"ו ד"ה ומ"ש פירש"י) ביאר הא דמהדר אפיה דהשתא ליכא לחוש למידי דאעפ"י שיהיה משמיע לאזניו מ"מ לא ישמעו האחרים, משא"כ בדלא מהדר אפיה איכא לחוש דאעפ"י דגריס בלחש מ"מ כיון דהיה משמיע לאזניו ישמעו ג"כ אחרים, ולא יוכלו לשמוע קה"ת מפי הקורא, והילכך היה צריך למהדר אפיה שלא ישמעו כל עיקר.

ב) **ובשם** הבה"ג כתבו דכשיש עשרה אחריני אז יכול ללמוד, אבל אם אין שם עשרה כי אם עמו לא, והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא.

והאי דמהדר אפיה אפשר לבאר כנ"ל כדי שיוכל לכוין גירסתו, ובב"ח פירש דזה היה כדי שיתפרסם דלא ציית איהו לס"ת ולא יסמכו עליו, דאי לא הוה מהדר אפיה היו סבורין דציית איהו לס"ת וסגי בתשעה והוא דציית לס"ת, ונמצא דליכא עשרה, לפיכך היה צריך לגלות למהדר אפיה.

ג) **ובשם** הרי"ף כתבו דשאני רב ששת שתורתו אומנותו, וכתבו התוס' על זה ואנן מסתבר לן כי האי תירוצא. וכן פסק הרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה ה"ט).

והאי דמהדר אפיה י"ל כנ"ל כדי שיוכל לכוין גירסתו, ובב"ח פירש באופ"א עיי"ש.

ויש לחקור בכונת תירוץ זה האם כיון שתורתו אומנותו לכן פטור ממצוה זו משום ביטול תורה, או דילמא דכיון דכל עיקר התקנה היתה כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, לכן מעיקרא לא תיקנו לגברא שתורתו אומנותו.

ד) **והנה** יעויין בתוס' בסוטה (ד"ה כיון) דתירצו דמהדר אפיה שאני. אולם הרא"ש (ברכות פ"א סי' ז') כתב דאין לומר כן דא"כ הוה ליה לאתויי מילתא דרב ששת התם לאשמועינן דבכי האי גוונא שרי.

ה) **עוד** תירצו בתוס' שם דדוקא רב ששת שהיה סגי נהור ולא היה מחוייב בקריאת התורה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, אבל אדם אחר, אפי' תורתו אומנותו אסור.

וצ"ע דנהי דאינו יכול לקרוא בעצמו, מ"מ למה לא יתחייב לשמוע הקריאה מאחר, ויצא מדין שומע כעונה.

ויעויין בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתס"ז) שכתב דסומא אינו חייב לשמוע שנים מקרא ואחד תרגום מפי אחר, דכיון דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ובכתב א"א לו שהרי אינו רואה, לא מצינו שיהיה פטור ע"י עצמו משום דלא שייך ויתחייב ע"י אחרים, והביא ראייה מדברי התוס' האלו דכיון דלא היה יכול לקרוא בעצמו לא התחייב לשמוע מפי אחר, עיי"ש.

ובציונים לתורה (כלל ט' ד"ה ויש) הקשה על יסוד הרדב"ז מהא דר"ה כט. דחצי עבד וחצי בן חורין אף לעצמו אינו מוציא, והדין הוא דצריך לשמוע תקיעת שופר מפי אחר, הרי דאף שע"י עצמו אינו שייך מ"מ חייב ע"י אחרים. ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' ל"ז) תירץ דכיון דעיקר מצות תקיעת שופר היא השמיעה, הרי הוא יכול לשמוע בעצמו, עיי"ש.

ועיי"ע בציונים לתורה (שם) שחקר בחובת קה"ת האם חובת הקריאה מוטלת על כל אחד והקורא מוציא את כולם ידי חובתם בדין שומע כעונה, או שאין זה אלא חובת שמיעה כי עיקרו רק לצורך מצות ת"ת, ומצות ת"ת יוצאים אף בשמיעה בלא דינא דשומע כעונה, דאף בהרהור סגי.

ראוי לציין דהצד דהחיוב הוא הקריאה, אין הכונה דהתקנה היתה לקרוא מתוך הכתב, דעי' בכס"מ (פי"ב מהל' תפלה ה"ח) דמה שאסור לקרוא בע"פ הוא רק מהדין דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, אלא הפשט הוא דהתקנה היתה האמירה ולא רק השמיעה.

אחר סמוך ראיתי דאין דברי הכס"מ מוסכמים, דבשו"ת תורה לשמה (סי' קצ"ז) כתב דאם היה מדין דדברים שבכתב לא היה אסור כי אם בג' פסוקים וממה דהרמב"ם אסר אף בתיבה אחת, מוכח דהוא מדין קריאת התורה שתקנו לקרוא כולה מתוך הס"ת עיי"ש (ועיי"ע בחקרי לב או"ח ח"א סי' י"ד).

ובאמת הדבר מפורש בראשונים דנחלקו בזה, יעויין בתוס' רי"ד (מגילה מהדו"ת דף יז.) דס"ל כהכס"מ, אבל באור זרוע (אות קט"ז

בהל׳ ש״צ) כתב דקריאת התורה מחייבת שיהיה מתוך הכתב, עיי״ש.

ובציונים לתורה הוכיח מהרדב״ז ומהתוס׳ הנ״ל דס״ל דהקריאה היא המצוה ולא השמיעה, דאם היה רק השמיעה הרי סומא יכול לקיים המצוה כשאר כל אדם, ולמה שלא יתחייב.

אולם הביא שם דברי המהר״י ברונא (סי׳ קצ״ז) וז״ל ובאשר״י (בפ״ז מברכות סי׳ כ׳) האריך בדינים אלו והקשה ג״כ מאי שנא קטן דעולה למניין שבעה וקורא בתורה ואינו יורד לפני התיבה, ותירץ דתורה לשמיעה קיימא ואינו ברכה לבטלה ע״כ. ומ״מ קשה לי מאי שנא ממקרא מגילה דקטן פסול, ואולי במגילה חייבים בקריאה גמורה שנא׳ נקראים ונעשים ולהכי מברכים על מקרא מגילה ולא על שמיעת מגילה ותנן הכל חייבין לקרות המגילה, עכ״ל. הרי מבואר דבקה״ת השמיעה היא המצוה.

ובביאור פלוגתתם אפשר לומר עפ״י מה שהובא לעיל (בסי׳ ל׳ אות ג׳) דנחלקו האחרונים אם מקיימים מצות ת״ת ע״י הרהור בלב. והנה טעם תקנת קה״ת היתה כי הלכו ג׳ ימים בלי תורה (ב״ק פב.), וא״כ י״ל דהמהר״י ברונא ס״ל דמקיימים מצות ת״ת ע״י הרהור ולכן מספיק לתקן דהשמיעה היא המצוה, משא״כ להתוס׳ י״ל דלא מקיימים ע״י הרהור ולכן הוצרכו לתקן שהמצוה היא הקריאה, ויוצאים ע״י שומע כעונה.

ומעתה י״ל דהראשונים שלא תירצו כתירוץ הזה של התוס׳, אפשר דס״ל כמהר״י ברונא דהמצוה היא השמיעה, וא״כ גם סומא חייב.

ובעיקר תירוץ התוס׳ יעויין בשו״ת אוצרות יוסף (סי׳ ג׳) דכתב דלכא׳ תירוץ זה תלוי בפלוגתא דראשונים דהנה התוס׳ (ב״ק ג: ד״ה כדמתרגם) הביאו שיש מי שפירש דרב יוסף היה אומר לשון התרגום לפי שהיה סגי נהור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע״פ, ודחו פירוש זה שהרי בגיטין ס. אמרו שמשום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך יש להקל, ואין לך עת לעשות גדול מזה, ע״כ. ולפי זה אף רב ששת שהיה סגי נהור היה מחוייב בקריאת התורה כשאר כל אדם.

ויש לדחות דבדברי התוס׳ רק נכלל דכיון דהיה סומא איכא היתר לקרוא בע״פ, אבל הכא דהתקנה היתה הקריאה והסומא לא נכלל בה, תו לא חייבו אותו בתקנה מיוחדת להגיד הדברי תורה בע״פ.

אולם כל דחייתנו קיימת רק לפי התורה לשמה הנ״ל, אבל לפי הכס״מ אין כאן דחייה, דבאמת לא היתה התקנה הקריאה אלא רק האמירה, וא״כ לפי התוס׳ סומא כן נכלל בתקנה זו, וליכא עליו האיסור לאומרם בע״פ.

ו) **תלמידי** רבינו יונה כתבו שאם קודם שנפתח הס״ת מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע הס״ת אלא לקרוא ומתחיל לקרוא, מותר ואפי׳ לכל אדם, דכיון שכבר התחיל במצוה מתחלה וראו אותו אנשי בהכ״נ שקבע עצמו לקרוא אינו פוסק בה בעבור הס״ת, אבל אם לא התחיל מתחלה אין לשום אדם אפי׳ מי שתורתו אומנותו לספר בשום ענין כלל אח״כ. ודייק הכי מלישנא דאמר הוה מהדר אפיה וגריס ולמה היה צריך להודיענו שהיה מחזיר פניו, אלא ודאי ר״ל שקודם שהתחילו לקרות בס״ת היה מראה עצמו שלא היה רוצה לשמוע ס״ת לקרות, ולפיכך היה מותר לו וה״ה שבכמו זה הענין מותר לכל אדם, עכ״ל.

ולכא׳ ביאור דבריו הוא דכיון שכבר התחיל ללמוד מקודם הוי עוסק במצוה ופטור מן המצוה, וגם אין בעיה של זלזול בס״ת כיון

שכבר ראו אותו אנשי בהכ"נ שקבע עצמו ללמוד (ועי' להלן באות ב' שביארנו דבריו באופ"א).

ז) **בהגהות** הרא"ם הורוביץ הביא בשם ספר חמדת הימים לתרץ דהא דרב ששת הוה מהדר אפיה קאי על בין פסוקא לפסוקא, דהיינו בשעת התרגום, ולכן אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו דהיינו דהתרגום נתקן לעמי הארצות ולא לת"ח.

ח) **הבית** יוסף הביא בשם הכל בו דתירץ שדוקא בזמנם שהראשון היה מברך לפניה והאחרון היה מברך לאחריה אז היה אסור לדבר, דשמא יצטרך לעלות באמצע ואם ידבר בינתים יהיה הפסק. אולם הב"י כתב שאין כן דעת כל הפוסקים שכתבו דין זה בסתם ולא חילקו בין זמן לזמן.

ט) **הראבי"ה** (בח"א סי' כ"א) תירץ שאם השלים פרשיותיו עם הצבור מותר, ורב ששת השלים פרשיותיו. אולם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ר"ו) פליג עליו וס"ל שאפי' השלים הפרשה שמו"ת, אסור לספר בשעת קריאת התורה, וכ"כ רבינו מנוח (פי"ב מהל' תפלה ה"ט).

וביאור פלוגתתם נראה דהראבי"ה ס"ל כראב"ן (הובא בסימן הבא) דכל התקנה של שמו"ת היה למי שדר בכפר ולא יכול לשמוע קה"ת, ולכן במקומה תיקנו שיקרא שמו"ת, ומי שקרא שמו"ת כבר נפטר משמיעת קה"ת. אולם הרשב"א פליג וס"ל שתקנת שמו"ת היא תקנה אחרת וכשאר הטעמים שהובאו לקמן, ולכן אף מי שקרא שמו"ת עדיין חייב בקה"ת.

ב

בגדר החיוב בקה"ת

והנה יעויין בביאוה"ל (סי' קמ"ו ד"ה ויש) דעל תירוץ הראשון דהאיסור הוא דוקא בקול רם אבל בלחש מותר, כתב וז"ל לכא' שיטה זו תמוה דמאי מהני שיגרוס בלחש שלא יבטל שארי השומעים קה"ת, הרי מ"מ גם הוא מצווה לשמוע קה"ת ואם ילמוד את למודו לא יתן לבו לשמוע מה שקורא הקורא, ואפי' אם יש עשרה דצייתי מאי מהני לגבי דידיה הא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא, ובאמת כבר תמה בזה הקדמון בעל שבולי הלקט על שיטה זו והובא בב"י ומפני זה דחאה מהלכה. ולולי דמסתפינא הו"א דשיטה זו מיירי שכבר יצא בעצמו ידי קה"ת ואפ"ה בקול רם אסור שלא יטריד שאר השומעים וכן דעת הבה"ג שנזכר אחר זה יהיה ג"כ מיירי רק בכה"ג, וכן משמע קצת בפסקי הרא"ש דבלחש לבד אינו היתר כ"א בצירוף דתורתו אומנותו שעי"ז פטור בעצם מקה"ת לשיטת רב אלפס עיי"ש, וכו', אלא דבאמת מדברי המחבר בסוף סעיף זה לא משמע כן וצ"ע, עכ"ל.

וכונתו דהרי המחבר כתב דכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאו' שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא ע"כ, ואם נימא דכבר יצא בעצמו א"כ אף בפרשת זכור למה לא יהיו ההיתרים הנ"ל.

ולתרץ את קושיית השבולי הלקט, ראיתי בספר ריח דודאים (מגילה כד.) שהבין דברי הגמ' כפשוטם דרב ששת אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו, כלומר כיון שכל תקנת קה"ת היתה כדי שלא ילינו ג' ימים (כדאיתא בב"ק פב.), לכן מי שרוצה ללמוד דבר אחר אינו מחוייב בקה"ת. והדברים מחודשים עד מאד וכל כי האי גוונא הו"ל להפוסקים לאשמועינן בהדיא.

ובעיקר הקושיא נראה פשוט דהנה האחרונים (עי' ברכת שמואל יבמות סי' כ"א בשם הגר"ח) יצאו לחקור אם חובת קה"ת היא חובה על כל יחיד ויחיד אלא דדין הוא דכיון דהוא דברים שבקדושה צריך עשרה, או דילמא היא

חובה על הצבור, כלומר שהחיוב חל על עשרה ביחד דוקא וכל זמן דליכא עשרה ליכא חיוב כלל של קריאת התורה.

ובאמת היא פלוגתא דראשונים דהנה הראב"ן (סי' ע"ג) כתב וז"ל שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לצבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו, והשיבותי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה בב' וה' ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הרבים ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לצבור אתם צריכין לברך ולקרות כמותי, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי וכו', ע"כ. הרי דנקט שחיובה על כל יחיד ויחיד, ולכן חייבים לצאת בברכת התורה.

וכן נקט השל"ה (בהגהות יש נוחלין) וז"ל אם לא שמע אפי' מילה אחת ואות אחת לא יצא ידי חובת קריאה כלל. ולעיל (בסי' מ"ח אות א') הבאנו דברי המהר"י אבוהב דמבואר ממנו דהוי חובת יחיד עיי"ש.

ומאידך מצאנו להרמב"ן במלחמות (מגילה ג. מדפי הרי"ף) על הא דתנן (שם כג:) אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה ואין מפטירין בנביא בפחות מעשרה, והקשה הבעל המאור אמאי לא חשיב מקרא מגילה שאינה בפחות מעשרה, ותירץ הרמב"ן וז"ל כי כל השנויים במשנתינו כולם חובות הצבור הן ואינן אלא במחוייבים בדבר, אבל במגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, ויחיד שלא קרא צריך עשרה לקרותה משום פרסומי ניסא.

וכן מבואר בריטב"א (מגילה כא:) דהקשה למה מברכין ברה"ת על כל קריאה גזירה משום הנכנסין והיוצאין, ובתקיעת שופר אינו חוזר לברך על כל תקיעה, וביאר דבשופר אין חשש נכנסין ויוצאין דכל אחד חייב לשמוע כל התקיעות. ומשמע מדבריו דקה"ת שאני דבאמת אין חיוב לשמוע כל הקריאה, והיינו משום דס"ל דהיא חובת צבור.

ועיי"ע במגילה כג: דתנן אין קורין בתורה בפחות מעשרה, ובגמ' שם ילפי' מונקדשתי כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'. לכא' מבואר להדיא דהוי חובת יחיד, אולם יעויין בר"ן (יג: מדפי הרי"ף) שכתב דהאי ילפותא אינה לקה"ת דאינה דבר שבקדושה, והא דצריך י' הוא משום דתקנתא דרבנן הוא ולא תקון אלא בצבור. ולכא' כונתו דהיא חובת צבור. ועיי"ע בבית אלקים להמבי"ט (שער התפלה פ"י) שכתב וז"ל ותיקון משה ודאי היה שיקראו בתורה ברבים, דאילו ביחיד כתיב והגית בו יומם ולילה, ולא היה צריך לתקן כי אם לקרות ברבים, ואילו הרבים הם מסתמא עשרה, כיון שמצינו לענין קדושה דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ולכך אמרו על כל השנויים במשנה שהטעם בהם שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה עכ"ל.

אמנם המאירי שם כתב דאף שהקה"ת אינה דבר שבקדושה, מ"מ צריך עשרה משום שצריך לומר ברכו.

וכבר האריכו בזה הפוסקים, עי' בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סי' ט' אות א', וח"ח או"ח סי' י"ד), ובפסקי תשובות (סי' קל"ה אות ב' הערה 12), ובהליכות שלמה (ח"א עמ' ש"נ) ובציץ אליעזר (חי"ח סי' ה').

והנה טעם תקנת קריאת התורה איתא בב"ק פב. דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנא' הוי כל צמא לכו למים כיון שהלכו ג' ימים בלא תורה מיד נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין וכו' כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

ולכא' לפי"ז מסתבר לומר דהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד כדי שלא ילין ג' ימים בלא

תורה, וי״ל דלא רצו לחייב כ״כ על כל יחיד ויחיד, אלא חייבו על הצבור, וסמכו על זה דבדרך כלל רוב העם לא ישהה ג׳ ימים בלא תורה. א״נ י״ל דעיקר הקפידא היה דהתם כל העם היה ג׳ ימים בלא תורה, ולכן תיקנו שהצבור יקרא ובכך רוב העם ילמד, ולא אכפת לן דיהיו כמה יחידים שילכו ג׳ ימים בלא תורה.

והנה איכא צד ג׳ בגדר החיוב דהנה יעויין בשו״ע (סי׳ קל״ה סי״ב) דפסק כדברי המרדכי דיחידים החבושים ורוצים להכניף עשרה שם לקה״ת אסור, והטעם שזלזול הוא לס״ת להוליכה אל אנשים שצריכין לה. וכתב בביאוה״ל (ד״ה אין) דאינו מיירי כי אם ביחידים החבושים, משום די״ל דאין חל על יחיד מצות קה״ת בזמן שאין יכול לילך לבהמ״ד, אבל כשיש שם עשרה כיון דחל עליהם חובת קריאה והם אינם יכולים לצאת משם ולילך אחריה גם המרדכי מודה דצריך להביא להם ס״ת לקרות בה.

ולכא׳ סתר את עצמו למה שכתב בסי׳ קמ״ו, אלא חזינן דס״ל גדר חדש דכל היכא דאיכא צבור חל על כל יחיד ויחיד שבתוך הצבור החיוב בקריאת התורה (ולא רק על עשרה).

אשר מעתה נראה ברור דבהא פליגי תירוצי הראשונים כאן, דהתוס׳ (תי׳ א׳) והבה״ג (תי׳ ב׳) והתוס׳ בסוטה (תי׳ ד׳) סברי דהיא חובה על הצבור, ולכן כל שלומד בלחש (שלא יפריע לאחרים), ואיכא עשרה (שיהיה צבור בלעדו), ומהדר אפיה (דליכא זלזול), מותר לו ללמוד דאין מוטל עליו במיוחד לשמוע הקריאה, וכן בלחש מותר.

ואילו השבולי הלקט ס״ל דהיא חובה על היחיד ולכן אם יקרא בספר ולא יוכל לשמוע מה שקורין, אסור לו ללמוד. וכן ס״ל להרי״ף (תי׳ ג׳) שתירץ שדוקא מותר למי שתורתו אומנותו, והיינו דכיון שהיא חובת היחיד, אף בלחש ודאיכא עשרה אסור דהרי חייב הוא לשמוע קה״ת, ורק מי שתורתו אומנותו מותר כמו שביארנו לעיל.

וכן ס״ל לתירוץ התוס׳ בסוטה (תי׳ ה׳) דדוקא לרב ששת שהיה סגי נהור הותר ללמוד, אבל לאדם אחר אין היתר אפי׳ שתורתו אומנותו, כיון שהיא חובת היחיד, ופליג על הרי״ף בהיתר של תורתו אומנותו.

ובתירוץ רבינו יונה (תי׳ ו׳) דאם קודם שנפתח הס״ת חוזר פניו מותר ללמוד, ביארנו באות א׳ דהוא משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן נפטר ממצות קה״ת. ולפי״ז כל שלא נפטר אסור לו ללמוד והיינו כי ס״ל דהוא חובת יחיד.

אמנם יש לבאר דבריו באופן אחר דס״ל כהגדרת הביאוה״ל דבאמת הוי חובה על כל יחיד שנמצא בבהכ״נ, וא״כ י״ל שכל שהוא מראה עצמו שלא רוצה להתחייב הוי כאילו אינו נמצא בבהכ״נ ולא חל עליו החיוב.

סימן נ

בענין שנים מקרא ואחד תרגום

(ח:) **אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור ואפי' עטרות ודיכון וכו'. רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי וכו'.**

א

טעם התקנה

הנה בגמ' לא מבואר טעם התקנה לקרוא שמו"ת, ונחלקו הראשונים בדבר:

א) **הראב"ן** (הובא בהג"מ פי"ג מהל' תפלה אות ש') כתב דאיירי ביחיד הדר בכרך שאין לו י' לקרות בתורה דצריך לכוין השעה שהצבור קורין בבהכ"נ ויקרא גם הוא ביחיד ב' מקרא כנגד ב' שקורין בבהכ"נ ואחד תרגום כנגד המתרגם. וביאר דבריו במעדני יו"ט (סי' ח' אות ד') דהכונה בשנים שקורין היינו הקורא והשליח צבור.

נמצא דכל התקנה היא למי שלא יכול לקיים התקנה של קה"ת לכן תיקנו שבמקום זה יקרא שמו"ת, אבל מי שכבר שמע קה"ת לא צריך לקרוא שמו"ת.

וכבר הבאנו לעיל (בסי' מ"ט אות א') דברי הראבי"ה דס"ל כראב"ן וכתב שאם השלים פרשיותיו עם הצבור כבר לא צריך לשמוע לקה"ת עיי"ש.

והוכיח הראב"ן כדבריו דאם הוא דין לכל אחד לקרוא הפרשה, מהו דאמר להשלים עם הצבור, אלא ע"כ בא לומר דצריך לקרוא בשעה שהצבור קורא, ועוד דאל"כ מה ענין לקרא שמו"ת הרי כבר יצא יד"ח בשמיעת הפרשה.

ועל קושייתו הראשונה עי' בתוס' (בד"ה ישלים) דכתבו דעם הצבור היינו שצריך להיות בתוך השבוע שהצבור קוראים את הפרשה.

ובהגמ"י הקשה על הראב"ן מהא דאיתא במדרש (מכילתא פר' בא) ג' דברים צוה רבי את בניו וכו' אל תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה, ומסתמא רבי בכל ענין צוה ולא על דעת רק כשיהיו ביחיד בלא עשרה.

ועוד הקשה מהא דרב ביבי סבר לאשלומינהו לכולהו במעלי יומא דכפורי, ומסתמא רב ביבי היה במקום צבור, ובפרט לפי' הר"ח שפירש דהא דלא קרא רב ביבי בזמנו משום טרדת הדרשה, הרי דהיה במקום שהיו שם רבים, וא"כ מסתמא שמע הקריאה ובכל זאת התחייב להשלים קריאת שמו"ת.

ויש ליישב דמחמת טרדת הדרשה גם לא שמע קה"ת, וכהא דרב ששת דהוה מהדר אפיה וגריס וכמו שהארכנו בזה לעיל (בסי' מ"ט) עיי"ש.

ב) **והנה** הרמב"ם (פי"ג מהל' תפלה הכ"ה) פליג על הראב"ן בהדיא וכתב וז"ל אעפ"י שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום, עכ"ל. ויל"ע לפי דבריו מהו טעם התקנה.

והנה יעויין בחינוך בהקדמתו שכתב וז"ל ואחת מן המצוות והיא עיקר ויסוד שכולן נשענות עליו היא מצות לימוד התורה,

כי בלימוד ידע האדם המצוות ויקיים אותן. ועל כן קבעו לנו חז"ל לקרות חלק אחד מספר התורה במקום קיבוץ העם שהוא בהכ"נ, לעורר לב האדם על דברי התורה והמצוות בכל שבוע ושבוע עד שיגמרו כל הספר וכו'. ועוד חייבונו חז"ל לקרותו כל אחד ואחד מישראל בביתו בכל שבוע ושבוע כמו שקורין אותו במקום הקיבוץ, וזהו אמרם ז"ל לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, כדי שישכיל בדברים יותר בקרותו אותו בביתו, עכ"ל. וכ"כ הלבוש (סי' רפ"ה ס"א וס"ז) דטעם התקנה היא כדי שיהיה בקי בתורה.

ולפי"ז צ"ל דהא דצריכים לקרוא פעמיים המקרא הוא כעין חזרה, ושו"ר ברשב"ץ שכתב דהטעם הוא כדי שתהא שגורה בפיו.

ג) **ובמטה** משה (סי' תס"ד) כתב לבאר באופן אחר דהוא כנגד התורה שניתנה ג' פעמים, פעם ראשונה בהר סיני, שניה באוה"מ, ושלישית באר היטב (דהיינו תרגום), ומשו"ה קוראים ג' פעמים פעמיים מקרא ואחד תרגום.

ד) **והנה** בהגמ"י (שם) הביא דעת רבינו שמחה שכתב דאעפ"י שעיקר המצוה היא לקרוא כל פרשה בכל שבת עם הצבור, מ"מ אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הצבור, וראייתו מרב ביבי בר אביי דסבר לאשלומינהו לכולהו פרשתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי אלא שמיחה בו חייא בר רב מדיפתי כדי שלא יבטל מסעודת ערב יוה"כ.

והביא דהר"ח גורס בהא דרב ביבי דסבר לאשלומי להני פרשיות דכלה, דהיינו ד' פרשיות של אלול שלא היה לו פנאי להשלימם מפני טרדת כלה דהיינו הדרשה בהלכות המועד.

וכתב בתרומת הדשן (סי' כ"ג) לבאר פלוגתתם דדעת רבינו שמחה דהטעם של החיוב הוא כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה כמו שעושים הצבור (כהחינוך), ולכן אפשר להשלים עד שמיני עצרת שבו הצבור גומרים. ואילו הר"ח דפליג ולא רצה לפרש דהיינו הפרשיות של כולה שתא הוא משום דס"ל דהטעם של ההשלמה היא כדי שיהא רגיל במה שהצבור קורין. וכתב דהנ"מ בינייהו היא אם בעינן לקרוא שמו"ת גם מהפרשיות של יו"ט דלפי רבינו שמחה לא צריכים כיון שבין כך ישלים הפרישות של כה"ת פעם אחד בשנה, משא"כ לפי הר"ח גם ביו"ט צריך לקרוא שמו"ת כדי שיהא רגיל במה שהצבור קורין, ע"כ דבריו.

ודבריו תמוהים דמה שרבינו חננאל לא פירש כרבינו שמחה זה לא משום שפליג עליה בסברא אלא דהיה לו גירסא אחרת בגמ' דרב ביבי רק השלים הפרשיות דכלה. ועוד דלפי ביאורו בדברי ר"ח תיקשי דכיון שכבר הפסיד הד' פרשיות של אלול א"כ למה היה צריך להשלימם הרי הצבור כבר קראו את אותם הפרשיות, וצ"ע.

ובעיקר דבריו בטעמו של רבינו חננאל יל"ע דלכא' הטעם דאכפת לן שיהא רגיל במה שהצבור קורין הוא כדי שאם יקראו אותו לקרוא בס"ת ידע לקרותה וכמו שכתב בשו"ע (או"ח סי' קל"ט ס"א) דמי שעולה לתורה לא יקרא אא"כ סידר הקריאה ב' וג' פעמים, וא"כ צ"ע למה תיקנו שיקרא גם התרגום (ושמא הוא מסכים לטעם החינוך לגבי התרגום, וטעמו הוא לגבי המקרא).

וי"ל דהנה טעם תקנת קה"ת היתה כדי לעורר לב האדם על דברי התורה והמצוות כמש"כ החינוך הנ"ל, וא"כ צריך שיבין בשעת הקריאה מה שקורא, וא"כ י"ל דלכן תיקנו שיכין אותה מקודם כדי שבשעת קה"ת יבין מה שקורא. אולם זה צ"ב דהרי היו נוהגים בזמנם לתרגם בשעת הקריאה, וא"כ תרתי למה לי.

ואין להקשות כיון דכבר איכא לתקנה דשמו"ת א"כ בשביל מה הוצרכו לתקנה של קה"ת, וי"ל דמ"מ רצו שבמקום קיבוץ העם דהיינו בבהכ"נ גם יקראו.

ויעויין בספר עינים למשפט שכתב לבאר עפ"י התרומת הדשן מש"כ בספר הפרדס לרש"י (סי' צ"ט) וז"ל המנהג הוא שלפני הקריאה בתורה היו יושבים הצבור ומסדרין הפרשה שנים מקרא וא' תרגום, ע"כ. וכ"כ בתר"י שקודם שיקראו הצבור הפרשה בבהכ"נ יקרא אותה בביתו. ולפי הנ"ל ניחא דהרי טעם התקנה הוא כדי שיהא רגיל במה שיקראו הצבור, ולכן צריכים לקרותה שמו"ת לפנ"כ.

בסיכום עלו לנו ד' פשטים בטעם התקנה:

א) הראב"ן דהיא תקנה במקום קה"ת.

ב) החינוך דהוא כדי שיהא בקי בתורה.

ג) המטה משה שהיא במקום הפעמים שניתנה התורה.

ד) התרומת הדשן בדעת הר"ח שהוא כדי שיהא רגיל בפרשה.

ב

בענין פסוק שיש בו תרגום ירושלמי

בגמ' אמרו אפי' עטרות ודיבון, ופירש"י דהיינו אפי' באותם שאין להם תרגום מ"מ צריך לקרוא ג' פעמים המקרא.

והקשו התוס' דלפי"ז נמצא דגם על פסוקים כראובן ושמעון שאין בהם תרגום צריכים לקרותם ג' פעמים, וצ"ב א"כ אמאי נקט עטרות ודיבון שיש להם תרגום ירושלמי הו"ל למנקט ראובן ושמעון שאפי' שאין בהם תרגום כלל, מ"מ צריך לקרותם ג' פעמים.

ותירצו דרבותא אשמועינן שבעטרות ודיבון אפי' שאין בהם תרגום ידוע אלא רק תרגום ירושלמי, והו"א שיקרא ג' פעמים בעברי, קמ"ל שעדיף לקרוא עם תרגומו. מבואר מדבריו שרק בעטרות ודיבון צריך לקרוא התרגום, אבל בראובן ושמעון באמת ס"ל כרש"י שיקרא המקרא ג' פעמים, וכן ביאר המהרש"א.

ובביאור פלוגתתם כתב בספר חבצלת השרון (שמות עמ' ע"ד) דהנה נחלקו הראשונים אם שאר הפירושים עולים כמו התרגום או בעינן דוקא תרגום (עי' להלן באות ד' שהארכנו בזה). והנה הרא"ש כתב דיוצאים אף בשאר הפירושים וא"כ י"ל דכך סוברים התוס', וא"כ תרגום ירושלמי לא גרע משאר הפירושים, ואילו רש"י י"ל דס"ל דבעינן דוקא תרגום משום שניתן בסיני, וא"כ צריכים לקרוא דוקא בתרגום אונקלוס שניתן בסיני ולא בתרגום ירושלמי.

ג

בענין פסוק שאין בו תרגום

כבר הזכרנו דעת רש"י ותוס' דבקרא שאין בו תרגום כלל צריך לקרוא ג' פעמים מקרא, וכן פסק הרמב"ם (פי"ג מהל' תפלה הכ"ה).

אולם הרא"ש (סי' ח') והטור (סי' רפ"ה) כתבו דנקט עטרות ודיבון לומר דאעפ"י שאין צורך כ"כ בתרגום, שיקרא את התרגום, אבל ראובן ושמעון וכיוצא בהם אין צריך לקרות ג' פעמים.

ובביאור הפלוגתא נראה דתלוי בביאור סיבת התקנה של שמו"ת הנ"ל באות א'.

דלפי הראב"ן דקריאת שמו"ת הוא כנגד קה"ת, לכא' בבהכ"נ לא היו מתרגמים הפסוקים שאין בהם תרגום דהרי כל המטרה היתה כדי שהצבור יבינו וכיון שהבינו מתוך המקרא תו לא איצטריך לתרגום, וא"כ גם בשמו"ת אין ענין לקרותו ג' פעמים.

וכן לפי החינוך דהענין הוא שיבין ויהא בקי בתורה מסתבר כדעת הרא"ש דמספיק לקרותו פעמיים. וכן לפי התרומת הדשן שהענין הוא להכין מה שיקרא מחר וביארנו שהתרגום הוא כדי שיבין א"כ מספיק בפעמיים.

ולדעת המטה משה שהוא כנגד ג' פעמים שניתנה התורה, א"כ נראה כדעת התוס' דצריך לקרותו ג' פעמים, דהרי כשניתנה התורה בפעם שלישית באר היטב ניתנו גם הפסוקים שאין להם תרגום.

ואפשר לומר באופן אחר וזה יתאים לפי כל הפשטים, דשמא כשניתן התרגום בסיני לא ניתן רק על הפסוקים הצריכים תירגום אלא שניתנה כל התורה בארמית, וא"כ גם בפסוקים שאין בהם תרגום חל עליהם שם תרגום, ושפיר מובנת שיטת התוס' דבעינן לקרוא ג' פעמים.

ד

בענין שאר לועזות ופירושי המקראות

כתבו התוס' (בד"ה שנים) דיש מפרשים דתרגום לאו דוקא אלא הוא הדין ללועזות בלע"ז שלהן, 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 אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר, ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום, עכ"ל.

ובראב"ש כתב וז"ל ונראה שהקורא בפי' התורה יוצא בו ידי תרגום, ע"כ.

וז"ל ההגהות מיי' (פי"ג מהל' תפלה אות ש') כתב בעל ס"ה (כונתו לסמ"ג) שדן לפני רבותיו שהפירוש מצוה יותר מן התרגום והודו לו, וי"מ ה"ה ללעז, ולא נראה לר"י וכן אמר רב עמרם שהשיב רב נטרונאי גאון דוקא תרגום זכה שניתן בסיני כדמשמע פ"ק דמגילה ופרק אין בן המודר.

ויל"ע במה שכתב ולא נראה לר"י וכו' אם זה קאי על הי"מ דה"ה ללעז, או שקאי על מה שהסמ"ג דן לפני רבותיו, ונחלקו האחרונים בזה כדלקמיה.

הנה יעויין בשו"ת הרמ"א (סי' קכ"ז) שהקשה איך כותבים הגיטין מקצתן בלשון תרגום ומקצתן בלשון הקודש הרי זה נגד דעת הרמב"ם שכתב מקצתו בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול. ותירץ המהר"ש פאדוו"א שלשון ארמי יחשב לשון הקודש גם הוא אלא שהוא לשון משובש. והקשה עליו הרמ"א דהרי לגביה שמו"ת כתבו הפוסקים שיש לקרוא דוקא תרגום אונקלוס משום שניתן בסיני, ולמה לא תלו הדבר במה שהוא לשון הקודש. ותי' המהר"ש דסברא זאת נאמרה רק לאפוקי מאותם שאומרים שאפשר לקרוא שמו"ת עם פירש"י דהתם לא שייך לומר דתרגום עדיף משום שהוא לשון הקודש משובש, וכי מפני זה יש לו מעליותא על פירש"י שהוא לשון הקודש צח ומצוחצח, ולכן הוצרכו לומר שהמעלה של התרגום הוא משום שניתן בסיני.

והקשה עליו הרמ"א (סי' קכ"ח) מדברי התוס' והרא"ש שדחו את שאר הלועזות משום שהתרגום מפרש כמה דברים שאין ללמוד מן העברי, ולמה לא דחו משום שהוא לשון הקדש משובש.

וכן הוכיח מדברי הגמ"י הנ"ל שדחו את הי"מ דה"ה ללעז משום שהתרגום ניתן בסיני, ולמה לא דחוהו משום דהתרגום הוא לשון הקודש משובש.

אולם המהר"ש (בסי' קכ"ט) השיב וז"ל כי למקרא ג' מיני פירושים: הא' אין כונתו כי אם לפרש המלות וממין זה כל לשון לעז שנעתק בהם המקרא. והמין הב' פירוש

הענין כפירש״י רמב״ן רלב״ג וזולתם מן המפרשים וחברו בנ״א פירושים אלו כפי הבנתם וסברותם במקרא, ומגמתם היתה על הרוב הבנת הענין ולא פירוש המלות ולא פירשו כי אם מלות זרות. והמין הג׳ הוא התרגום שמפרש כל מלה ומלה כאשר יעשו שאר העתקות ויפרש ג״כ במקומות רבים הבנת הענין אך לא בבאור רחב כרש״י וזולתו מהמפרשים, האמנם המעט המפורש בו הוא מקובל מפי הגבורה לא כשאר הפירושים שחברוהו בנ״א מדעתם.

ועתה בפירוש חלוק זה באו דעות הפוסקים יש מהם שראו כי אין הפרש לתרגום ושאר העתקות כי אין הכונה אלא המלות, וכיון שהלעז יותר מובן אצלינו מתרגום א״כ כל אחד יוצא בלשון לעז שלו, זו דעת הי״מ שהביאו התוס׳ והגמ״י.

ויש שראו כי הכונה היא להבין הענין, ולזה יוצאים בתרגום שמפרש כמה דברים משא״כ בלשון לעז, ולפי דעה זו כ״ש שיוצאים בפירש״י וזולתו מהמפרשים, וזו היא דעת הרא״ש ומה שדן הסמ״ג לפני רבותיו.

ויש דעה ג׳ שאין אדם יוצא אלא בתרגום לפי שפירוש התרגום ניתן בסיני משא״כ בפירושים אחרים, וזו היא דעת ר״י ורב עמרם.

ולפי״ז ניחא שהתוס׳ והרא״ש שבאו לדחות רק לשון לעז, נתן מעליותא לתרגום שמפרש כמה דברים משא״כ בלשון לעז. והסמ״ג שאמר שדן לפני רבותיו שהפירוש יותר מועיל מן התרגום הביא דברי ר״י ור״ע החולקים והוצרכו לטעם שהתרגום זכה להנתן בסיני, ולא היתה הכונה שלשון התרגום ניתן בסיני על הלשון לבד, כי איך ידחו בזה שאר המפרשים שנתחברו בלשון הקודש, אלא הכלל הוא כי הלשון אינו מעלה ומוריד ולא היתה כונתם במה שאמרו שהתרגום זכה להנתן בסיני אלא על פירוש התרגום שיש לו מעליותא על שאר הפירושים במה שפירושו מקובל וניתן בסיני משא״כ בשאר הפירושים. ע״כ דברי המהר״ש.

קיצור הדברים דס״ל להמהר״ש דמה שכתב בהגמ״י ולא נראה לר״י וכו׳, לא קאי על הי״מ דה״ה ללעז, אלא קאי על מה שהסמ״ג רצה להתיר בפירושים, ועל זה דחו אותו משום שהפירוש של התרגום עדיף שהרי ניתן בסיני. ועיי״ש שהוכיח זה מהסמ״ג עצמו (בסוף מצוה י״ט) שהביא רק מה שדן לפני רבותיו ועל זה כתב ולא נראה לר״י, מוכח שמה שכתוב וי״מ דה״ה ללעז הוא דברי ההג״ה ולא דברי הסמ״ג, ואה״נ על הי״מ דה״ה ללעז היה מספיק הטעם שהתרגום מפרש כמה דברים.

ולפי״ז נתיישבו קושיות הרמ״א, דהרא״ש והר״י לא היו יכולים לדחות דתרגום עדיף משום שהוא לשון הקודש משובש, דבאמת הלשון לא מעלה ולא מוריד, וכל הענין של התרגום הוא הפירוש ולכן הוצרכו לתת טעם דהתרגום מפרש יותר מהלעז ושניתן בסיני. ונמצא לפי״ז שמה שאמרו הראשונים שהמעלה של התרגום היא כי ניתן בסיני, אין הכונה משום שהלשון שלו ניתן בסיני אלא משום הפירוש שבו.

אולם הרמ״א (סי׳ ק״ל) פליג עליו וכתב דמאחר שעכ״פ ההגה״ה הוסיפה מדעתה על דברי הסמ״ג את הי״מ שה״ה ללשון לעז שאינו מוזכר בסמ״ג, נימא ג״כ שהוסיפה זאת מדעתה שלא לדחות מדברי ר״י רק לשון לעז ולא פירושים הכתובים בלה״ק כפשט דברי ההג״ה, ואם שהזכירה בראש דבריה הסמ״ג, סוף דבריה אינם דבריו.

ועל עיקר דברי המהר״ש הקשה הרמ״א שאם נאמר דאין לשון תרגום מעלה כלל קשיא מ״ש ברא״ש (פ״ג ממגילה סי׳ ו׳) והטור (סי׳ קמ״ה) דאף שבזמן התלמוד היו נוהגים לתרגם,

דוקא הם היו מתרגמים לעם שהיו מדברים בלשון ארמי, אבל לדידן מה תועלת יש בתרגום מאחר שאין מבינים אותו, ואין לומר נלמד מהם לפרש הענין בלשון שיבינו די"ל דהתרגום שאני דנתקן ברוח הקודש, עכ"ל. וצ"ע אם אין בלשון עצמו שום מעלה, א"כ למה לא מפרשים בלשון אחר כפי מה שפירש וקבל אונקלוס מסיני.

ועוד צ"ע דהרי הרא"ש ס"ל בברכות דשאר פירושים מועילים כמו התרגום, וא"כ לפי המהר"ש ההסבר הוא כי העיקר הפירוש שבתרגום, וא"כ סתרי דברי הרא"ש אהדדי למה כאן רואה מעלה בתרגום משום שנתקן בלשון הקודש.

אלא מוכרח דבאמת יש לתרגום מעלה מצד לשונו דוקא שניתן בסיני וברוח הקודש (ועיי"ש שהוכיח מעוד כמה מקומות שיש לתרגום מעלה מצד לשונו), ולכן האידנא לא מתרגמים. והר"י והר"ע רק דחו את הי"מ שה"ה ללעז, ועל זה דחו דדוקא התרגום משום שניתן בסיני, אבל שאר פירושים מועילים משום שהם כתובים בלשון הקודש שהוא לשון שניתן בסיני.

ומה שהרא"ש דחה הי"מ שה"ה ללעז משום שבתרגום יש בו תוספת הענין, ותיקשי למה לא דחה מכח שהתרגום ניתן בסיני, היינו משום דלדברי המפרשים שס"ל דה"ה ללעוזות בלעז כי התרגום הוא בשביל עם הארץ, דהיינו שאין טעם תקנת התרגום אלא כדי שיבינו הענין, לכן כתב דאעפ"כ דוקא תרגום שמפרש כמה דברים, עכ"ד.

ולתרץ קושיית הרמ"א על המהר"ש, נראה בזה בהקדם הא דיש להקשות על הרא"ש והטור למה לדידן אין ענין לתרגם בבהכ"נ, ואילו תקנת שנים מקרא וא' תרגום לא בטלה.

ובשלמא לפי המטה משה דטעם תקנת שמו"ת אינה לצורך הבנה, אלא כנגד הפעמים שניתנה התורה, אתי שפיר דאעפ"י דכיום לא מבינים מ"מ איכא מצוה לקרוא שמו"ת, אבל לפי החינוך דהעיקר הוא ההבנה תיקשי (ויש לציין דבין מהרמ"א ובין מהמהר"ש מוכח דלא הבינו כמטה משה).

ועי' במה שכתב בשו"ת החת"ס (ח"ו סי' פ"ד) וז"ל והא דאין אנו מתרגמין בבה"כ תרגום אחר המובן לנו תחת תרגום הארמית ונקיים תקנת עזרא שתיקן להבין להעם, וכבר בימי חכמי התלמוד היו מקומות שלא היו בקיאין בתרגום הארמית ולא העמידו תורגמן ומ"ט לא תרגמוהו בלשונם, משום שאי אפשר בשום אופן לכוין האמת בפשטות כונת הקרא אם איננו מקובל מפי מרע"ה מפי הקב"ה, ואע"ג שאין הפסד אם אדם מתרגם התורה בכל לשון שירצה ולפרש בכל פירוש יפה הנראה לו ולקבל שכר שיחה נאה, אבל לקרות בצבור אם לא יכוין האמת יהיה דובר שקרים לא יכון, עכ"ל.

ולפי דבריו מתורצת קושייתו השניה של הרמ"א, דתו לא סתרי דברי הרא"ש אהדדי, שלגבי יחיד הקורא פרשת תרגום ס"ל דה"ה דשאר הפירושים מועילים דהעיקר הוא הפירוש שבתרגום, אבל לגבי קה"ת שהוא בצבור אי אפשר לקרוא אלא בפירוש האמיתי המוקבל מפי מרע"ה, ולכן בענין לקרוא דוקא בתרגום.

אבל עדיין תקשה קושיא הראשונה דלמה לא מפרשים בלשון אחר כפי מה שפירש וקבל אונקלוס מסיני.

והנה בעיקר השאלה למה התבטל התירגום בשעת קה"ת ולא תקנת שמו"ת, עמד בזה האגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מ' אות כ"א) וכתב לתרץ דבשעת הקריאה בצבור שתיקנו כעין קבלת התורה כמו שמצינו (בסי' קמ"א ס"ד) שצריך אחד לעמוד אצלו שיהיה כעין סרסור,

דכשם שניתנה התורה ע״י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע״י סרסור, לכן אז צריך שיהיה תרגום ופירוש שהכל מודים שלא שייך שום חולק, כתרגום אונקלוס שהוא מהללמ״ס ועפ״י התנאים, ולכן כיון שהתרגום לא מבינים אותו וליכא בו תועלת לא נהגו לתרגם, משא״כ לגבי שמו״ת דהעיקר הוא להבין תוכן הפרשה, אפשר לקיימה ע״י שאר פירושי הראשונים.

והשתא יש לחקור לפי דעת המהר״ש שמה שניתן בסיני הוא הפירוש שבתרגום, האם הפירוש ניתן בלשון הקודש ואונקלוס כתבו בלשון ארמי, או דילמא הפירוש ניתן בלשון ארמי.

ודאתינן להכי אם נימא כצד השני ירדו קושיות הרמ״א על המהר״ש דבאמת לענין שמו״ת אין ללשון מעלה כלל, והא דבזמנינו לא מפרשים בלשון אחר כפי מה שפירש וקבל אונקלוס הוא משום דבעינן שיהיה דומיא דקבלת התורה ואז ניתן בלשון תרגום עצמו.

ותו לא סתרי דברי הרא״ש אהדדי דכיון שאין שום מעלה ללשון התרגום, ס״ל להרא״ש דגם יוצאים בשאר הפירושים, משא״כ לגבי קה״ת איכא ענין בלשון עצמו שניתן בסיני, ולכן בעינן דוקא תרגום.

העולה מהאמור דאיכא פלוגתא דאחרונים דלפי הרמ״א לכו״ע מהנו שאר הפירושים וכל המח׳ בין הראשונים היא לענין שאר לועזות. משא״כ לפי המהר״ש איכא ג׳ שיטות די״א אפי׳ שאר לועזות, וי״א דוקא תרגום או שאר פירושים, וי״א דוקא תרגום.

ולגבי המעלה של התרגום שניתן בסיני, לפי הרמ״א הוא משום הלשון שבו, ואילו להמהר״ש הוא משום הפירוש שבו.

ועי׳ במהר״ץ חיות (מאמר אגרת בקורת) דנקט כדעת המהר״ש שרק עיקר הדרשות והילפותות נאמרו בסיני, אבל גוף המילים אינם מסיני. והוכיח כן מהא שכשכתוב בתורה עברים או עבריות, תרגם אונקלוס יהודאי יהודייתא, וידענו שלא נקראו בני ישראל יהודים רק מזמן גלות בבל שלא שבו רק שבט יהודה ובנימין בלבד, ונקראו יהודים על שם יהודה שהיה הרוב, אבל במדבר ובית ראשון רק נקראו בני ישראל, והתרגום שהוא מסיני, איך מכנה אותם בשם העתיד לבוא בזמן אחרון, וע״כ הסיק דרק הדרשות וילפותות הם מסיני.

אולם הביא דברי המהרש״א (מגילה ג.) שכתב וז״ל תרגום של תורה אונקלוס כו׳ התרגום הוא לשון ארמית, והתורה ודאי ניתנה בלשון הקדש הוא לשון עברי מאבותינו מעבר הנהר, אלא פירושה מסיני היה תרגום כדלקמן מפורש זה תרגום שהוא לשון ארמית שהיה להם, ומורגלים בו מבית אבי אמם לבן הארמי וכו׳, ע״כ. וכתב המהר״ץ חיות שמזה נשמע שגוף הלשון ארמית ניתן בסיני, וזהו שכתב שהיה להם מורגל מבית אבי אמם לבן הארמי.

ולפי מה שנתבאר אין הכרח מדברי המהרש״א דס״ל לגמרי כהרמ״א דגוף הלשון ארמית ניתן בסיני, דאפשר דניתן רק הפירוש אבל זה ניתן בלשון ארמית.

סימן נא

במצות אכילה בערב יוה"כ

(ח:) **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.**

א

טעם המצוה

בטעם הציווי לאכול בתשיעי עי' ברבינו יונה (בשע"ת שער ד') שכתב בג' אופנים:

א) להראות שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעונותיו.

ב) כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגה מאד שכר השמחה על המצוות. ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים.

ג) למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים, ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה.

וכטעם הזה דהאכילה הוא הכנה ליוה"כ כתבו רוב הראשונים אלא דבקצת שינויים בטעם להכנה דברבינו יונה מבואר דהוא כדי שנהיה חזקים להרבות בתפלה ותחנונים ביוה"כ, ואילו בהרא"ש (פ"ח דיומא סי' כ"ב והו"ד בטואו"ח סי' תר"ד) כתב וז"ל משל לאדם שיש לו ילד שעשועים החביב עליו עד לאחת, וגזר עליו להתענות יום אחד, וציוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית, כך הקב"ה לא ציוה לישראל להתענות אלא רק יום אחד בשנה לטובתם, לכפר על עונותיהם, כמו שכתוב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית כדי שיהיה להם כח ויוכלו לסבול הצום, ע"כ. הרי דהטעם להכנה היא כדי שלא יהיה הצום קשה כל כך. ואילו הריטב"א (בר"ה ט.) כתב דהטעם הוא כדי שנסבול את הצום ולא נצטרך לאכול ביוה"כ (וברש"י אצלנו כתב בסתמא דהטעם הוא ההכנה ולא פירש מה המטרה שבזה).

ד) התורה תמימה (ויקרא כ"ג ל"ב) כתב טעם אחר שכאשר אוכל ושותה בערב יוה"כ ומתענה ביוה"כ, קשה לו העינוי יותר. וכמו שמצינו בתענית כו. אנשי מעמד היו מתענים ד' ימים בשבוע מיום שני עד יום חמישי, ולא היו מתענים באחד בשבת כדי שלא יצאו מיום מנוחה ועונג לתענית וימותו.

וכ"כ בצרור החיים לתלמיד הרשב"א (עמ' פ"ח) וז"ל זהו פשט הכתוב ועניתם את נפשותיכם על ידי תשעה לחדש שזהו דרך האכילה, כי דרך האדם כשאוכל מאד כי ליום המחרת יותר מעונה מכשאינו אוכל.

איברא דיעויין בערוך השולחן (תר"ד ס"ג וד') דצירף את טעם רבינו יונה עם טעם התורה תמימה, דבאמת טעם המצוה לאכול הוא כדי שנתחזק ויהיה לנו כח בתענית, אלא דמה דהוי כאילו התענה ט' וי', הוא כי במציאות התענית שאחר העונג קשה יותר על האדם מצד הצער שבו, ומיהו הכוחות חזקים יותר לסבול התענית.

ועיקרי הדברים מקורם בזוהר (פר׳ אחרי מות דף סח ע״ב) וז״ל תענו את נפשותיכם, ועל דא מאן דאכל ושתי בתשיעאה ומענגא נפשיה באכילה ומשתייא, אשתכח בעשיראה ענויא דנפשא סגי, ואשתכח כאילו אתעני בתשיעאה ועשיראה, וכתב החיד״א (בניצוצי אורות) פי׳ הואיל והעינוי בא מתוך העונג באכילה ושתיה, הוא קשה יותר מעינוי שאינו מתוך עונג של אכילה ושתיה, הו״ל כתרי עינויי עיי״ש, וכ״כ בשבולי הלקט (סי׳ ש״ז). ויל״ע אם כונתם לומר שזה עיקר הטעם או שבמציאות מצטער יותר.

ולכא׳ יש לפקפק על עיקר דברי התורה תמימה, דנראה דהא דהתורה כתבה ועניתם את נפשותיכם אין הכונה דהמטרה בצום היא כדי שנצטער וממילא יש ענין לאכול בערב כדי להצטער יותר, אלא דכיון דבמציאות מי שמתענה מצטער נקרא התענית בלשון עינוי.

וניחזי ונראה בראשונים טעמא דצום יוה״כ, וז״ל החינוך (מצוה שי״ג) משרשי המצוה שהיה מחסדי השי״ת לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאים עם התשובה וכו׳, ולכן נצטוינו להתענות בו לפי שהמאכל והמשתה וכו׳ יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא וכו׳, ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבבת מתוך המאכל והמשתה במחשבות החומר אשר היא בתוכו, שאין דנים את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה וכו׳, עכ״ל. וכעי״ז כתב הרמב״ם (במו״נ ח״ג פמ״ג) וז״ל והיה היום ההוא לנצח יום תשובה ועבודה גמורה, ולזה נאסרה בו כל הנאה גשמית וכל טורח ותועלת הגוף, ר״ל המלאכות, אין עושים בו רק הוידוים, ר״ל שיודה בחטאיו וישוב מהם.

ובחזקוני (ויקרא כ״ג כ״ז) כתב טעם אחר וז״ל ועניתם את נפשותיכם, לפי שבלוחות הראשונות כתיב ויראו את האלהים ויאכלו וישתו, ומרוב אכילה ושתיה השתחוו לעגל, ולפיכך צוה הקב״ה להתענות ביום שנתנו בו לוחות אחרונות דהיינו ביום הכפורים. ובריטב״א (בר״ה ט.) כתב דהטעם הוא כדי שנדמה למלאכים. ובראב״ש (שם) כתב שהוא כדי לכפר על עונותיהם, וברבינו בחיי (בספרו כד הקמח) כתב דענוי הגוף חשוב קרבן וגדול שכרו מן הקרבן, שהקרבן בממונו והתענית בגופו, שהרי חלבו ודמו מתמעט.

והשתא ברור דלפי החינוך הרמב״ם והריטב״א אין שום ענין להוסיף עינוי על העינוי דהרי אין ענין להצטער, והתענית כונה אחרת בו, ורק לפי רבינו בחיי (ואולי גם הרא״ש) דהוא כמו קרבן אפ״ל דאם מצטער יותר הרי הוא נחשב קרבן יותר רצוי.

והנה האחרונים דנו אם מותר לו לשתות בערב יוה״כ כדור הנקרא קלי צום, כדי שלא ירגיש בצער הנגרם מן התענית, עי׳ ביבי״א (ח״ט סי׳ נ״ד). ולפי הנ״ל נראה דלפי טעם רוב הראשונים מותר דאין שום ענין להצטער ביוה״כ אף כי בקרא כתוב בלשון ועניתם.

(ועיי״ע בתשובות והנהגות או״ח ח״ג סי׳ קע״ד בענין מי שמותר לו לאכול ביוה״כ האם צריך לשתות הטה או קפה בלי סוכר עיי״ש שהביא פלוגתא דאחרונים).

ה) אפשר לומר טעם אחר עפ״י הא דאיתא בתענית ל: אמר רשב״ג לא היו ימים טובים לישראל כט״ו באב וכיוה״כ. בשלמא יוה״כ משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות אחרונות וכו׳, הרי דב׳ טעמים איכא לשמחה ביוה״כ, וא״כ אפשר לומר כמו התירוץ הב׳ של רבינו יונה דמצוה האכילה היא משום שמחת יו״ט אבל לא משום המחילה וכפרה שבו, אלא משום שניתנו בו לוחות האחרונות ומטעם זה היה צריך להיות יו״ט, ורק כיון שנצטוינו לצום בעשירי, נגררה האכילה לתשיעי.

ב

נפק"מ בין הטעמים

ונראה דנ"מ טובא בין הטעמים: חולה שלא יתענה ביוה"כ- לפי טעם א' דהוא משום שמחה בהגיע זמן כפרתו א"כ גם הוא חייב לאכול דגם בשבילו הוא זמן כפרה. לפי טעם ב' דהוא משום סעודת יו"ט ולפי טעם ה' דהוא משום שמחה על נתינת הלוחות יש לעיין דשמא אפי' שהוא יכול לקיים הסעודה בעשירי כבר נקבע עפ"י התורה דהמצוה היא ביום הט' וא"כ גם הוא צריך לאכול בתשיעי. ולפי טעם הג' דהוא כדי שיתחזק ביוה"כ, וכן לטעם ד' שהוא כדי שיהיה עליו העינוי קשה יותר, ברור שאין טעם לאכילתו.

אולם עדיין אין זה פשוט דלפי טעם ג' וד' אפשר לפטור אותו, דהרי קי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, וא"כ זה יהיה תלוי בפלוגתא אם אכילה בתשיעי היא מצוה דאורייתא או דרבנן (עי' לקמן אות ג') דאם הוי דאו' לא דרשינן טעמא דקרא וחייב, ורק אם נימא דהוי דרבנן אפשר לפוטרו.

ועי' בשאילתות (שאלתא קס"ז) שגרס כל האוכל ושותה בתשעה ומתענה בעשירי מעלה עליו הכתוב כאילו נתענה תשיעי ועשירי. הרי להדיא דדוקא אם מתענה בעשירי אז איכא מצוה לאכול בתשיעי.

אולם בשדי חמד (ח"ח מערכת יוה"כ סי' א' אות ג') כתב דאפי' לטעם זה יש סברא להחמיר דמי יודע מה ילד יום ואולי ירחם ה' עליו ויתרפא למחר, היפלא מה' דבר ואיך נפטור אותו מחובת היום שהוא חייב בודאי ולא אתי ספק ומוציא מידי ודאי עכ"ל, וצ"ב.

מי שיודע שאפי' לא יאכל בעיוה"כ יוכל לצום ביוה"כ- לפי כל הטעמים חייב, ולפי טעם ג' שהוא הכנה לצום פטור, רק דתלוי מהי מטרת ההכנה שלפי רבינו יונה בעינן שיהיה חזק להרבות בתפלה, אולם לפי הריטב"א אם הוא כבר חזק שלא יצטרך לחלל את הצום מספיק בזה. וכמו"כ יש לחקור במי שאכל בערב יוה"כ ובסופו של דבר לא סבל את הצום והוצרך לאכול ביוה"כ האם לפי טעם הג' קיים המצוה דהרי לא היה שום ענין להכנתו, או"ד סו"ס קיים מה שמוטל עליו לעשות, וצ"ע.

נשים- בשו"ת רעק"א (קמא סי' ט"ז) נסתפק אם הנשים מצוות לאכול בערב יוה"כ שאפשר שהן פטורות כדין כל מצות עשה שהזמן גרמא, או שמא כיון שהוציא הכתוב מצוה זו בלשון ועניתם, ממילא כל שמחוייב בתענית של יוה"כ מחוייב לקיים מצות אכילה ושתיה, ונשאר בצ"ע. וכ"כ להסתפק הרש"ש (בסוכה כח:) עיי"ש.

וכתב בחכמת שלמה (סי' תר"ד ס"א) דאין להקשות איך איכא צד לומר שהם חייבות דמהיכן לנו לדרוש דרשות מעצמנו דכל דאיתיה בכלל עינוי איתיה בכלל המצוה לאכול, זה לא קשיא דהיקש דרשינן מעצמינו.

ואם נלך בתר טעמא דקרא בפשטות צריך להיות שחייבות, דלפי טעם א' שהוא שמחה בהגיע זמן כפרתו א"כ יש לחייב גם הנשים. ולפי טעם ב' דהוא משום סעודת יו"ט תלוי במח' אחרונים אם נשים חייבות בסעודת יו"ט (עי' שאג"א סי' ס"ה עד ס"ט ובשו"ת רעק"א קמא סי' א' ובהשמטות שם). לפי טעם ג' שהוא הכנה לצום ולפי טעם ד' שהוא כדי שהצום יהיה יותר קשה א"כ כיון שנשים חייבות בעינוי יש לחייבם ג"כ במצוה זו. ולפי טעם ה' שהוא משום נתינת הלוחות ג"כ יש לחייבם.

אמנם לכא' כיון דקי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא א"כ יש לפוטרם משום דהוי מעשהז"ג. אולם עי' בחתם סופר (חיו"ד סי' רנ"ד ד"ה אבל) דלהחמיר שפיר דרשינן טעמא דקרא, וכ"כ המלא הרועים (ערך טעמא דקרא אות י"א), ולפי"ז שפיר יש לחייבם.

ובשו"ת כתב סופר (סו"ס קי"ב) כתב דאשה שאינה מתענה ביוה"כ ברור שפטורה בממ"נ דאם לא דרשינן טעמא דקרא פטורה משום מעשהז"ג, ואם דרשינן טעמא שתוכל להתענות (טעם הג') פטורה משום שהיא חולה ואינה מתענה. וכבר הבאנו לעיל דהשד"ח פליג עליו בחולה.

האם איכא מצוה לאכול מהלילה- המג"א (סי' תר"ד סוף ס"ק א') הביא בשם השל"ה הנוהגים שלא לאכול בשר כי אם בימים שאין אומרים תחנון או במקומות שאין מרבים בסליחות באשמורת א"כ גם הלילה י"ט ומותר לאכול בשר בלילה, ובמקומות שמרבין באשמורת בסליחות אז לא מחזיקים הלילה לי"ט ואסור לאכול בשר, ע"כ. והגר"א כתב והעיקר שאין המצוה להרבות אלא ביום עיי"ש שהוכיח מרש"י בכתובות ה. (ד"ה אית ליה).

וביאור מחלוקתם אם הלילה היא יו"ט נראה דתלוי בטעם מצות האכילה, דלטעם א' דהוא שמחה בהגיע זמן כפרתו וכן לטעם ב' דהוא משום סעודת יו"ט, וכן לטעם ה' דהוא משום נתינת הלוחות, אפשר לחקור אם כל היום נעשה יו"ט או דילמא אינו יו"ט ורק איכא מצוה לאכול. אבל לטעם ג' דהוא כדי שלא יסבול בתענית או לטעם ד' דהוא כדי שיסבול לכא' נראה דאין טעם לומר שיהיה יו"ט.

האם צריך לאכול פת- המנ"ח (מצוה שי"ג) כתב דחיוב אכילה זו אינו בפת דוקא כמו בשבת ויו"ט דלא מצינו בשום מקום רק מצוה לאכול ויוצא בכל דבר, וכן הוא במג"א הל' מגילה גבי פורים וכאן נמי בודאי הוא כן בפשיטות, עכ"ד.

ועי' בשד"ח (שם) שכתב שדבריו תלויים בטעם המצוה דלטעם א' דהוא שמחה בהגיע יום כפרתו וכן לטעם ה' דהוא משום נתינת הלוחות אפשר דלא צריך פת כמו בפורים, אבל לטעם ב' דהוא משום סעודת יו"ט לכא' צריך פת כמו בכל יו"ט. ולטעם ג' דהוא כדי שנכין עצמנו אינו צריך דוקא פת אלא אפשר בכל מידי דמיזן. ולפי טעם ד' לכא' בכל מידי דמיזן יקשה עליו התענית למחר.

כמות האכילה- המנ"ח (שם) כתב דכיון דאכילה זו נפקא לן מלשון עינוי אפשר דאינו יוצא אלא אם אוכל בערב יוה"כ שיעור ככותבת דבכי האי גוונא לא הוי עינוי ביוה"כ ואכילה זו גזירת הכתוב דנקראת עינוי, אבל בפחות משיעור זה דביוה"כ לא עבר על מצות עינוי והוי כמתענה א"כ בערב יוה"כ לא יצא דהוי כמתענה דפחות מככותבת הוי עינוי, ובערב יוה"כ אסור להתענות, ע"כ צריך לאכול שיעור כותבת בתוך אכילת פרס, עכ"ד.

אולם בשד"ח (שם) הוכיח מהכתב סופר (או"ח סי' קי"ד) ומהט"ז דיוצא בפחות מככותבת ביותר מכדי אכילת פרס.

ולכא' לפי טעם א' ב' וה' היה צריך להיות כמו כל סעודת שבת ויו"ט דחיובה בכזית, ולפי טעם ג' דהוא הכנה לצום לכא' צריך לאכול הרבה כל היום ולא מספיק אפי' ביותר מככותבת, וכן לפי טעם ד' דהוא כדי שיהיה עליו העינוי לכא' זה רק שייך באם אכל הרבה כל היום, וצ"ע.

אכילה בערב תשעה באב- יש לעיין למה לא תקנו רבנן מצוה לאכול בערב תשעה באב כמו דאיכא מצוה בעיוה"כ דכל דתקון כעין דאו' תקון. והנה לפי טעם א' ב' וה' ברור דלא שייך. ולפי טעם ד' דהוא כדי שיהיה עליו העינוי קשה יותר י"ל דלא ראו צורך לתקן בתשעה באב שיהיה יותר עינוי. ולפי טעם ג' דהוא כדי שיתחזק תלוי מה הטעם שרוצים שיתחזק דלפי רבינו יונה שהוא כדי שירבה בתפלה ובתחנונים לא שייך זה בת"ב, אבל לפי הריטב"א דהטעם הוא כדי שיוכל לסבול התענית תיקשי, וי"ל דדאגו רק שלא יאכל ביוה"כ שהוא בכרת ולא בת"ב שהוא דרבנן

בעלמא. אבל לפי הרא"ש דהוא כדי שלא יסבלו כ"כ בתענית תיקשי, וצ"ע.

שוב העירוני לדברי הרמ"א (או"ח סי' תקנ"ב ס"ט) שכתב וז"ל ומנהג בכל גלילות אשכנז לאכול סעודה קבועה קודם מנחה, ואח"כ מתפללין מנחה ואוכלין סעודה המפסקת, ונוהגין להרבות קצת בסעודה ראשונה כדי שלא יזיק להם התענית הואיל ופוסקין מבעוד יום כמו ביו"כ, ויש קצת ראייה לזה ממדרש איכא רבתי, עכ"ל. ושם ברמ"א מייתי דעות אחרות דס"ל שראוי לסגף עצמו. ובביאור הגר"א כתב ע"ז וז"ל, ונוהגים, כמו שכתב הרא"ש בפר' בתרא דיומא הטעם על אכילת עיו"כ. הרי להדיא דלטעם הרא"ש באמת איכא ענין לאכול גם בערב ט"ב כמו בעיו"כ.

ג

אם הוי מצות עשה דאורייתא

בר"ה ט. איתא דר' ישמעאל דריש הקרא דועניתם את נפשותיכם לתוספת יוה"כ, ואילו ר"ע יליף תוספת מבחריש ובקציר תשבות, ופריך ור"ע האי ועניתם מאי עביד ליה, ומשני לאכילה בערב יוה"כ.

הרי דהאי דינא דאכילה בט' היא פלוגתא דתנאי דלרי"ש אין לזה מקור בתורה, ואילו לר"ע הוי דאו'.

ועיי"ע ביומא פא. דאיכא תנא דיליף תוספת מגז"ש דעצם עצם, ולדבריו ועניתם הוא לאכילה בט', ואיכא תנא דיליף תוספת מועניתם, וא"כ לדבריו אין מקור לתוספת.

והנה הרמב"ם (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו) כתב וז"ל כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנא' ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב ט' הסמוך לי' וכו', עכ"ל.

הרי דפסק כרי"ש דהקרא הוא למילף תוספת ביוה"כ, וא"כ לדבריו ליכא מקור מן התורה לאכילה בט' (ועי' במ"מ שכתב שפסק כר"ע, וכבר עמדו על דבריו הכס"מ על אתר, ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף תפ"ו עיי"ש אריכות דברים).

אולם בהל' נדרים (פ"ג ה"ט) כתב הנודר שיצום בשבת או ביו"ט חייב לצום שהנדרים חלות על דבר מצוה וכו', וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יו"ט או ערב יוה"כ הרי זה חייב לצום ואין צריך לומר ר"ח. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהן מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים, עכ"ל.

הרי להדיא דהנדר חל על ערב יוה"כ משום דהוי דאו', דאם היה רק מדרבנן כיון שצריך חיזוק לא חל נדרו, נמצא דפסקי הרמב"ם סתרי אהדדי.

והכס"מ כתב (בהל' נדרים שם) ויש לתמוה על ערב יוה"כ דאטו משום דרשא דועניתם את נפשותיכם שהיא אסמכתא בעלמא לימא שהוא מדאו'.

וביאור דבריו נראה דמשום הסתירה בפסקים צ"ל דהא ددרשינן לאכילה בט' היא רק אסמכתא, ולכן הקשה א"כ למה שלא יחול נדרו (ועי' מה שהתקשה בדברי הב"י בספר דברי צבי הובא בהערות להטור בסי' תי"ח ולק"מ).

ותירץ די"ל דאה"נ שאינן אסורין אלא מדרבנן, אלא שכיון שיש להם קצת סמך בתורה לא אתו לזלזולי בהו, ולפיכך אינם צריכים חיזוק (ויש להעיר דהרי דעת הרמב"ם

(בהקדמה לפיה"מ) דאסמכתא אינה רמז של הקב"ה לחכמים כמו דס"ל לריטב"א (בר"ה טז. ד"ה תניא) אלא הוא רק סימן שנתנו חכמים, וא"כ הרי הם כשאר דרבנן. וי"ל דמ"מ בעיני האנשים הם יותר חמורים דחושבים כהריטב"א, ולכן הם דברים שאינם צריכים חיזוק).

והנה הטור (בסי' תר"ד) הביא הא דרב חייא בר רב מדפתי דילפי' אכילה בט' מועניתם. והקשה הב"י דהא בעינן הקרא למילף תוספת, ואין לומר דס"ל לטור דתוספת הוי דרבנן, דהרי בסי' תר"ח כתב דהא דתוספת נלמד מקרא. ותירץ די"ל דהטור פסק כר"ע דנפקא ליה שמוסיפין מחול על הקודש מקרא דבחריש ובקציר תשבות.

נמצא דנחלקו הרמב"ם והטור אם מצות אכילה בערב יוה"כ היא מדאו', דדעת הרמב"ם שהיא רק מדרבנן ומהקרא דועניתם ילפי' תוספת וכרי"ש, ואילו לפי הטור הוי דאו' והדין של תוספת ילפי' מקרא אחרינא וכר"ע.

אולם יעויין בשו"ע (או"ח סי' תק"ע ס"ג) דכתב וז"ל ואם נשבע להתענות בחנוכה ופורים חלה שבועה עליו כיון שאינן אלא מדרבנן. ונראה לי דה"ה לר"ח וערב יוה"כ שאינן אלא מדרבנן, אלא שמדברי הרמב"ם נראה שהם של תורה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו תרתי, חדא דקושייתו על הרמב"ם דאין זה אלא אסמכתא לא היה מכח הסתירה שבדבריו, אלא דמסברא ס"ל כן, ולכן כתב כאן בדעת עצמו דנראה לו שאינן אלא מדרבנן. ועוד דמה שתירץ בדעת הרמב"ם דאינו אלא מדרבנן, לא ברירא ליה, ונוטה לומר שדעת הרמב"ם שהוא מדאו'.

ומעתה יש כמה תמיהות על דבריו, חדא דמנא ליה מסברא דהוי רק אסמכתא, ועוד כבר תמה עליו המג"א (בסי' תק"ע סק"ט) דא"כ איך יפרנס הש"ס ביומא דאמרי' ותנא דעצם האי ועניתם מאי עביד ליה מבעי ליה וכו', הרי מוכח דדרשא גמורה היא דאל"כ הקושיא במקומה עומדת ועניתם מאי עביד ליה (וכיו"ב הוכיחו התוס' במו"ק ח: ד"ה בחגך), וכן משמע בר"ה דקי"ל כר"ע דאית ליה להאי דרשה לדרשה גמורה עכ"ל, ועוד תיקשי דא"כ סתר משנתו במה שהקשה על הטור דאיך ילפי' מצות אכילה מהקרא דועניתם הא בעינן הקרא לתוספת, ומאי קושיא הרי הא דילפי' מצות אכילה אין זה אלא אסמכתא (על זה י"ל דאם ס"ל לטור דהוי דרבנן הו"ל לפרש ולא לסתום), ועוד דאם ילמד פשט בהרמב"ם דסבר דהוי דאו' הדרא סתירת פסקי הרמב"ם לדוכתא, וצ"ע בכל זה.

ד

בענין כאילו התענה תשיעי ועשירי

התוס' כתבו דהפי' במה דאמרי' כאילו התענה ט' וי' היינו אם נצטוה להתענות יום ט'. ואפשר לומר דהוה קשיא להו להתוס' מה מעליותא בכאילו התענה בתשיעי הרי אין שום מצוה להתענות בט', ולכן כתבו דהיינו כאילו נצטוה להתענות והתענה.

אולם בתוס' בר"ה ט: (ד"ה כאילו) מבואר דדבר אחר הכריחו, דהקשו דמהלשון כאילו התענה משמע דאם מתענה שפיר עביד, והרי אמרי' בפסחים סח: מר בריה דרבינא כולי שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי, ואי מתענה עדיף למה לא היה מתענה כמו שהיה מתענה בכל השנה כולה, ולכן תירץ דהיינו כמו שצוהו הקב"ה להתענות והתענה, אבל השתא ודאי אסור להתענות.

ובב"י (סי' תר"ד) כתב דאפ"ל דבאמת מותר להתענות והא דמר בריה דרבינא לא היה מתענה הוא דלא הוצרך לזה, דכיון דמרבה באכילה ביום זה מקבל שכר כאילו התענה, היה מרבה באכילה והיה מקבל שכר כאילו ציער

עצמו בתענית. וביאר דאפי׳ שאיכא מצוה לאכול בו מטעמים הנ״ל, מ״מ אם מתענה שפיר דמי שהוא מורה כי נפל עליו פחד יוה״כ שהוא יום דין והוא חרד מפחד ה׳ ומהדר גאונו.

וי״ל עוד דמי יימא לן דמר בריה דרבינא היה יכול להתענות ב׳ ימים רצופים, הרי כל הימים שהיה מתענה היה אוכל בלילה, וא״כ הוצרך לאכול בערב יוה״כ כדי שיוכל להתענות ביוה״כ.

והנה יש להקשות למה הגמ׳ אמרה כאילו התענה תשיעי ועשירי, הרי עשירי הוא חיוב אחר, ולא הול״ל אלא כאילו התענה תשיעי, ולמה תלאן אהדדי.

ובפר״ח (סי׳ תר״ד סק״א) כתב דשמא י״ל דקמ״ל דכיון דאכילה ושתיה חשיבה ענוי נותנין לו שכר כאלו התענה ב׳ ימים רצופים, מלבד שכר התענית של יום העשירי, ודוחק.

אולם כתב דמהתוס׳ מבואר דלא כדבריו דבשלמא מה שהתוס׳ הוכיחו ממר בריה דרבינא דאיכא איסור להתענות ולא אמר כתירוץ הב״י דלא הוצרך להתענות, י״ל דסבר דכיון שחייא בר רב היה יכול להתענות ודאי עדיף להתענות מהכאילו התענה. אבל אם זה כמו הפר״ח הרי ברור דהיה עדיף לו לאכול ובזה לקבל שכר כאלו התענה ב׳ ימים רצופים חוץ מהשכר על התענית של יוה״כ, מאשר להתענות ולקבל רק שכר על שני ימים של תענית.

עוד כתב ליישב דבא לומר דכיון דנחשב האכילה כעינוי א״כ יקבל שכר כאילו התענה ב׳ ימים רצופים, דהתענית השני קשה בכפלים, וזהו שאמר כאילו התענה תשיעי ועשירי, וכן תירץ הצל״ח עיי״ש שהאריך מנ״ל להגמ׳ הא.

ובעיקר הדבר דהוי כאילו התענה צ״ב הרי אם היה מתענה היה מקבל יותר שכר משום דלפום צערא אגרא, ועכשיו שלא הצטער, למה שהתורה תתן לו שכר כאילו התענה.

וכבר הבאנו דברי הערוך השולחן שהשכר הוא משום שהוא מצטער יותר ביום העשירי, וזהו הכונה במה שאמרו כאילו התענה תשיעי ועשירי, כלומר שהעינוי של יום העשירי יהיה כפול.

ועי׳ במאירי שכתב וז״ל כל העושה דבר על דעת שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה בתשיעי כדי שיוכל להתענות בעשירי הרי אכילתו נחשבת למצות תענית, והרי הוא כמו שהתענה תשיעי ועשירי, וצ״ב.

ה

תוס׳ ד״ה כאילו התענה

התוס׳ הקשו דמאי קשיא ליה להש״ס וכי בתשעה מתענים והלא בעשרה מתענים, הרי נאמר כיוצא בזה בפר׳ בא בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב הוא ליל ט״ו, וה״נ בתשעה לחודש בערב היינו ליל עשירי עיי״ש.

והחתם סופר בספרו תורת משה (פרשת ויקרא בדרוש לפר׳ החודש) כתב ליישב עפ״י מה שכתב בספר פנים יפות (פר׳ נח עה״פ יום ולילה לא ישבותו) ובמקנה (קידושין לז.) דבב״נ הלילה הולכת אחר היום שלפניה כמש״כ יום ולילה לא ישבותו, ולישראל הוא להיפך דהלילה נמשכת אחר היום שלאחריה כדכתיב מערב עד ערב תשבתו שבתכם. ולפי״ז מיושב קושית התוס׳ דהפסוק שבפר׳ בא נאמר קודם מתן תורה ולכן נאמר בארבעה עשר יום לחודש בערב כי הלילה הולכת אחר היום, אבל הפסוק ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, נאמר בפרשת אמור אחר מתן תורה שהיום

נמשך אחר הלילה שלפניו א״כ היה לו לומר בליל עשירי, אלא לומר לך כל האוכל וכו׳. וכ״כ בדברי חנוך שבספר גן רוה (פר׳ אמור).

אולם יעויין בפנים יפות שהביא מה שהקשו התוס׳ בסנהדרין נט. (ד״ה נאמר) למה לא נימא דהלאו דיום ולילה לא ישבותו לישראל נאמר ולא לב״נ, והלא אזהרה זו לא נשנית בסיני, ואיתא שם דכל מצוה שנאמרה לב״נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב״נ. ותי׳ בתוס׳ דהלא ישראל נצטוו על מצות השביתה בשבת, וע״כ דאינם בכלל אזהרה זו של יום ולילה לא ישבותו, ע״כ.

ותקשי דלפי דבריו אפשר לקיים שניהם בגוונא שישבות בליל שבת וביומו, ובמוצ״ש יעשה מלאכה, דבכה״ג קיים מצות שבת, ואיסור שביתה הנלמד מדכתיב לא ישבותו ליכא אלא ביום ואח״כ לילה. ותי׳ דבשבת קיד. ילפי׳ מקראי דשייך שיוה״כ יחול באחד בשבת, הרי ע״כ מוכרח מן הכתובים דבשבת ויוה״כ הסמוכים זה לזה שובת בשניהם, ובכה״ג ע״כ שובת יום ואח״כ לילה, וע״כ דאזהרה זו דלא ישבותו לא נאמרה אלא לב״נ ולא לישראל.

והגרע״א (בסי׳ קכ״א בהשמטות) הקשה על דבריו דלשיטת ר״ל דחצי שיעור מותר מה״ת, א״כ הרי אפשר לעשות ח״ש של מלאכה בשבת וח״ש ביוה״כ, דלענין שבת ויוה״כ לא מצטרפים זה עם זה כדאיתא בכריתות, ואילו לענין יום ולילה לא ישבותו יצטרפו דהרי הלילה הולכת בתר היום. ומכח זה דחה דברי הפנים יפות וס״ל דבאמת גם הדין של יום ולילה לא ישבותו נאמר לילה ואח״כ יום.

ובבנין ציון (ח״א סי׳ קכ״ו) דחה דברי הפנים יפות באופ״א דהרי ילפינן דיום הולך אחר הלילה מברייתו של עולם (כדאמרי׳ בחולין פג.), ומהיכ״ת שיהיה בב״נ שיעור אחר של חשבון היום, ואי משום דכתיב יום ולילה לא ישבותו ולא לילה ויום הרי סדר הכתוב לכתוב כן להקדים יום משום דהוא עיקר טפי כדכתיב תשבו יומם ולילה, והגית בו יומם ולילה והרבה כן, ולא מצאתי בכל המקרא שהקדים לילה ליום רק בד׳ מקומות, וגם באלה שהקדים לילה יש ליתן טעם, עיי״ש.

סימן נב

בענין זקן ששכח תלמודו

(ח:) **כדאמר** להו ר׳ יהושע בן לוי לבניה וכו׳, **והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין, והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרי׳ לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.**

א

האם הוא דין או מדת חסידות

יש לעיין אם כונת הגמ׳ למדת חסידות בעלמא או דילמא איכא חיוב לכבדו מן הדין. ונראה דהוי פלוגתא דראשונים דהנה בחולין כז. בפלוגתא דר׳ יהודה ורבנן לענין ורידין כתבו התוס׳ (ד״ה השוחט) וז״ל וכרבי יהודה קי״ל כדאמר בפ״ק דברכות ח: הזהרו בוורידין כר׳ יהודה עכ״ל. הרי דהוכיח מהא דריב״ל הזהיר את בניו דהוא הלכה ולא מדת חסידות, וא״כ דכוותיה בהזהרו בזקן ששכח תלמודו גם הוי מן הדין ולא מדת חסידות בעלמא.

אולם הרמב"ם לא כתב בשום מקום שחיטת הורידין, וכתב המגיד משנה (בפ"ז מהל' מאכ"א ה"י) וז"ל ולא כתב רבינו בשום מקום שחיטת הורידין, ולא חלק רבינו בדין חוטי דם וכו', והביאו לזה משום דסתם מתני' הוא דלא בעינן שחיטת ורידין כדאיתא פרק השוחט וקי"ל הלכה כסתם משנה וכ"כ רבינו בפירוש המשנה שאין הלכה כר"י. ואע"ג דאמרי' בפ"ק דברכות דאמר להו ר' יהושע לבניה הזהרו בורידין כרבי יהודה מדת חסידות היא, דאי מדינא הו"ל לר' יהושע למימר הלכה כר' יהודה, ולא דחינן סתמא דלא איתמר עלה מידי בדוכתא משום מימרא כי האי דלא ברירא, זהו דעת רבינו, עכ"ל.

ומעתה אין לנו מזה ראייה מה היא שיטת הרמב"ם לגבי זקן ששכח תלמודו, דאפשר דדוקא לגבי ורידין דהול"ל הל' כר"י מוכח דמדת חסידות היא אבל בזקן ששכח תלמודו עדיין י"ל דהוא מן הדין, או דילמא כיון דלשון הזהרו הוא מדת חסידות א"כ גם בזקן ששכח תלמודו הוי מדת חסידות. וממה דהרמב"ם לא הביא הדין דזקן ששכח תלמודו מוכח דלמד דגם זה הוא רק מדת חסידות בעלמא.

והשתא י"ל לאידך גיסא דכיון דס"ל מסברא דהא דזקן ששכח תלמודו הוא מדת חסידות בעלמא, מזה הוכיח דגם בורידין הוא רק מדת חסידות.

ויש לתמוה טובא על השו"ע (ביו"ד סי' כ"ח ס"א) דפסק כר' יהודה בורידין, הרי דס"ל כהתוס' דמסוגיין מוכח דהוא מן הדין וכן ביאר בב"י, וא"כ למה לא הביא לדינא הא דזקן ששכח תלמודו, וצע"ג.

ב

ביאור בהא דחייבים לכבדו

א) **והנה** רש"י כתב הזהרו בו לכבדו, ולא נתבאר האם החיוב לכבדו הוא חיוב רגיל כמו בכל ת"ח.

והנה במנחות צט. איתא תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון, מכאן לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון. ולכא' משמע מזה שאין חייבים לכבדו כחיוב הרגיל של ת"ח, ורק שאין לנהוג בו מנהג בזיון, ואפשר דגמ' זו שמשה כמקור להרמב"ם דאין חיוב מן הדין לכבדו.

(**והנה** ברור דהכונה דעדיין יש לכבדו דאל"כ מהיכ"ת שיותר לנהוג בו בזיון, אבל משמע שאין כאן כל דיני הכבוד של ת"ח רגיל. ואפשר דכונת הגמ' דאף שלא חייבים לנהוג בו שום כבוד אבל אם התחייב נידוי לא מנדים אותו עיי"ש בגמ' לענין ת"ח שסרח, ולא עיינתי כעת).

אולם במאירי כתב וז"ל זקן ששכח תלמודו מחמת אנסו מוזהרים אנו שלא לנהוג בו בזיון אלא שנכבדהו כאלו לא שכח עכ"ל. הרי דביאר שכונת הגמ' במנחות היא לכבדו כאלו לא שכח.

ובירושלמי (מו"ק פ"ג ה"א) הובאה הלכה זו בנוסח אחר דאיתא התם רבי יעקב בר אביי בשם רבי אחא זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת ארון. והובא להלכה בהגהות אשר"י (מו"ק פ"ג סי' ט"ו).

ב) **ובביאור** שיטת התוס' דמן הדין חייבים לכבדו יש לעיין האם יש כאן חיוב כמו בכל ת"ח מדין והדרת פני זקן, או דילמא הוא רק מדין תשמישי קדושה כמו

שמשמע מדברי הגמ׳ שדימתה זה לשברי לוחות שאין כאן אלא דין תשמישי קדושה.

והנה באגרו״מ (או״ח ח״ב סי׳ ל״ד) יצא לחקור בחיוב כבוד ת״ח שילפי׳ מוהדרת פני זקן, האם הכבוד הוא להתורה שכמו שבתורה כתובה על ספר צריך ליתן לה כבוד כך חייבה תורה ליתן כבוד להתורה שבאדם שלמדה, או דילמא דהכבוד חייבה התורה ליתן להגברא שהשיג בעמלו בכחו ובכשרונותיו שנתן לו השי״ת את חכמת התורה, ולא להתורה שבו דלא נחשב זה בעין כמו בכתובה על ספר, רק להאדם שנתגדל כ״כ שהשיג חכמת התורה החשיבתו תורה וחייבה שיתנו לו כבוד.

והצד הראשון דהוא כבוד התורה אפשר לאומרו בסגנון אחר דאין הכונה משום התורה שיש בו, אלא דכיון דהוא גברא שלמד תורה א״כ הוא מסמל את התורה, ולכבדו הוא כבוד התורה.

אשר מעתה נראה דדינא דידן בהא תליא, דאם נימא דהחיוב הוא על התורה שיש בו א״כ בזקן ששכח תלמודו שכבר אין לו תורה, תו ליכא חיוב לכבדו מדינא דוהדרת פני זקן. ולפי הצד שהוא כבוד התורה משום שמסמל את התורה יש להסתפק אם גם זקן ששכח תלמודו מסמל את התורה משום שהיה בו תורה, ומסתברא שלא, וא״כ גם לצד הזה מדינא ליכא חיוב לכבדו. ולפי הצד שהוא כבוד הגברא שפיר מובן דמן הדין איכא חיוב לכבדו.

ולפי״ז יצא לנו דלפי הרמב״ם החיוב הוא כבוד התורה ולכן מדינא ליכא חיוב לכבדו ואין כאן אלא מדת חסידות, ואילו להתוס׳ יל״ע אם הוא כבוד לגברא והחיוב הוא מוהדרת פני זקן, או דהוי כבוד התורה ואיכא חיוב מצד תשמישי קדושה.

שוב הראוני דברי הר״ן (בקידושין יד. מדפי הרי״ף) שכתב וז״ל ולפיכך נ״ל שכל שמוחזק בבעל מעשים ואין ספק בעניינו כרב יחזקאל עומדין מפניו, שלא צותה התורה בחכם אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשים, אלא שלא פרשה תורה במעשה כמו שפרשה בחכמה, לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל עיי״ש.

ולפי״ז י״ל דכך ס״ל להתוס׳ ולכן ודאי שאף ששכח תלמודו, מ״מ כיון שהוא בעל מעשים, איכא חיוב לקום מפניו מדינא דוהדרת פני זקן.

ויש להביא סמוכים למה שנתבאר דס״ל להרמב״ם דהוא כבוד התורה ממה שכתב הוא עצמו בפיה״מ על הא דתנן במתני׳ (אבות פ״ד מ״ו) כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, כתב וז״ל כבוד התורה הוא בהוראת הזריזות ויכבד החכמים המעמידים אותה והספרים אשר חיברו בה, עכ״ל. הרי דהדין של כבוד חכמים כללו בכבוד התורה, ולמבואר הוי שפיר לשיטתו. אולם אין כאן הכרח דהרי גם לפי הצד שהחיוב דאו׳ הוא כבוד על הגברא שלמד תורה, הרי סו״ס כל הכבוד שלו הוא משום שלמד תורה, וברור דכשמכבדו איכא כבוד התורה.

וגם הגרי״ז נקט כן בדעת הרמב״ם, דהנה הרמב״ם פסק (פ״ה מהל׳ ת״ת הי״א) וז״ל הרב המובהק שרצה למחול על כבודו וכו׳ הרשות בידו. ואעפ״י שמחל חייב התלמיד להדרו ואפי׳ בשעה שמחל, ע״כ. וכתב הכס״מ דהא דנקט הרמב״ם הרב המובהק לרבותא נקט דאפי׳ הרב המובהק יכול למחול על כבודו.

אולם הגרי״ז ביאר באופ״א דחיוב לרבו הוא מילתא דחיובא שהתלמיד מחויב לרבו, ובזה הוא דשייך ענין מחילה, אבל מצות ההידור הנוהגת בכל ת״ח, לא שייך בה ענין

מחילה כלל, דהיא ביסוד דינה מצוה ככל מצוות דעלמא להדר זקנים בקימה שיש בה הידור, ולאו בדידיה תליא מילתא למחול על זה.

והיינו כנ"ל דהחיוב לרבו הוא חיוב להגברא משום דהביאו לחיי העוה"ב, משא"כ החיוב לת"ח הוא רק כבוד התורה ולא שייך על זה מחילה. והביא שם דרש"י והשאילתות פליגי על זה וס"ל דמחילה מהניא לכל מילי בין לענין חיוב הכבוד ובין לענין חיוב ההידור. והיינו משום דס"ל דחיוב הכבוד לת"ח הוא ג"כ חיוב להגברא ושפיר שייך על זה מחילה.

והנה מקור האי דינא דהרב יכול למחול הוא בקידושין לב. רב יוסף אמר אפי' הרב שמחל על כבודו כבודו מחול שנא' וה' הולך לפניהם יומם, אמר רבא הכי השתא התם הקב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא (בתמיה), הדר אמר רבא אין תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה.

ולכא' ההו"א של רבא מוכרח דס"ל דחיוב הכבוד הוא משום כבוד התורה ולכן ס"ל דאינו יכול למחול דתורה לאו דיליה היא, דאם הכבוד הוא להגברא ברור דהוא יכול למחול. אבל מסקנת רבא אינה מובנת ממ"נ אם ס"ל דחיוב הכבוד הוא משום כבוד התורה א"כ מה זה מוסיף מה שנקרא תורתו אטו משום שזה תורתו אין לזה קדושה, ואם ס"ל דהחיוב הוא על הגברא א"כ מובן הא דיכול למחול אבל אין זה קשור למה שזה תורתו, וצ"ע. ואולי כונת הגמ' רק לומר דכיון דהוא עמל ויגע באופן שקנה את התורה וראויה ליקרא תורתו, מגיע לו כבוד מצד עצמו ועל זה יכול למחול, אולם בגמ' לא משמע כך.

ולפי הגרי"ז כיון שזה כבוד התורה באמת אינו יכול למחול ודברי רבא מוסבים רק על רבו, וגם זה צ"ע איך זה תלוי במה שתורה דיליה היא.

והנה בקדושין לג: איתא דאין רשאים לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, ופירש"י שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא שחרית וערבית.

והקשה המאירי מהא דאיתא לקמן כח. דר' זירא כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי, אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא, והרי אין רשאין לעמוד מפני ת"ח יותר מפעם בשחרית ופעם בערבית, א"כ למה ישב שם כל היום. ותירץ כמה תירוצים, ובתירוצו השני כתב שיש מפרשים שמפני אדם אחד הוא דאינו רשאי לעמוד אלא ב' פעמים ביום, אבל להרבה ת"ח עומד מפני כל אחד מהם שני פעמים, וזו היתה כונתו של ר' זירא דעמד להרבה חכמים.

וביאור דבריו נראה דס"ל דהחיוב כבוד לת"ח הוא חיוב להגברא ולכן כל האיסור לעמוד ב' פעמים הוא לאדם אחד, אבל להרבה ת"ח יכול לעמוד כמה פעמים דבזה לא מרבה כבודו של אף אחד מהם יותר מכבוד המקום.

ואם נאמר דהחיוב כבוד הוא משום כבוד התורה אינו מובן למה אי אפשר לעמוד יותר מב' פעמים ביום אף לאדם אחד הרי אינו מכבד את הגברא אלא רק את התורה, וברור דכבוד התורה כבוד שמים הוא, וכמו שברור שאפשר לקום מקמי ס"ת כמה פעמים ביום. ונראה לומר דלא נאמר האי הלכתא אלא ברבו דהוא חיוב כבוד להגברא שהביאו לחיי העוה"ב, אבל באמת לעמוד מפני סתם ת"ח שאינו רבו יהיה מותר אפי' אלף פעמים ביום, ולפי"ז לק"מ מהמעשה דר' זירא.

אלא דדברי המאירי בשאר התירוצים דס"ל דאין לעמוד יותר מב' פעמים אפי'

להרבה ת"ח, ולא מחלק בין רבו לת"ח, צ"ע לשיטתם מהו הגדר של החיוב בכבוד ת"ח.

ג) **ובדרך** חידוד אפשר לתלות הפלוגתא דראשונים בשינויי הנוסחאות בין הבבלי להירושלמי (שהובא לעיל אות א') דלהירושלמי דזקן ששכח תלמודו הרי הוא כקדושת ארון, נמצא דכשהיה בו תורה היה כמו הארון כשיש בו הלוחות, והנה הארון יש לו קדושה של תשמישי קדושה אפי' כשמונחים עליו הלוחות ולא עולה קדושתו משום זה ורק שחייבים לכבד יותר מצד התורה שבו, וא"כ נראה דס"ל דהחיוב כבוד ת"ח הוא משום התורה שבו ולא משום הגברא, וכששכח תלמודו אינו אלא כקדושת הארון דהיינו תשמישי קדושה (או רק מדת חסידות). ואילו הבבלי שדימה לשברי לוחות נמצא דת"ח שלא שכח תלמודו דומה ללוחות עצמם שחייבים לכבדם מצד עצמם, נראה דס"ל דהחיוב הוא כבוד להגברא דאיכא חיוב מצד עצמו. ואינו מוכרח.

ד) **והנה** בס' הקשורים ליעקב (דרשות היעב"ץ) הקשה למה לא צריך לכבד כל אדם מדין זקן ששכח תלמודו, שהרי מלמדין לכל אדם במעי אמו את כל התורה ורק כשיוצא לאויר העולם משכחין אותו ממנו.

והנה ברור דכל קושייתו היא לכבד אדם עד שיהיה ראוי ללימוד, אבל אם אחרי שראוי ללימוד אינו לומד (מחמת פשיעה) אין כאן קושיא דכל החיוב הוא דוקא למי ששכח מחמת אונסו, ולא מחמת פשיעתו.

ולפי הנ"ל נמצא דקושייתו אינה לכו"ע דלפי הרמב"ם דליכא חיוב אלא רק משום מדת חסידות ודאי דלא שייך, דהמדת חסידות היא רק משום בין אדם לחבירו וכאן לא שייך דהוא לא מרגיש שמגיע לו כבוד, ולפי התוס' אם נאמר דהחיוב הוא חיוב על הגברא לק"מ דכאן דלא עמל ולא יגע בשביל התורה אין שום ענין לכבדו, וכל הקושיא תהיה רק אם נאמר דהחיוב הוא משום תשמישי קדושה.

ה) **והנה** בגמ' אמרי' דכל החיוב הוא במי ששכח תלמודו מחמת אונסו, ופי' היד רמ"ה (סנהדרין צו. ד"ה אמר ר' זירא) דשלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא, דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים וגו'.

והשתא לפי הרמב"ם דליכא חיוב לכבדו אלא משום מדת חסידות ניחא דכיון שמתחייב בנפשו תו ליכא לכבדו, ולפי התוס' דאיכא חיוב אם נימא דהוא חיוב להגברא שפיר מובן דכיון שמחמת פשיעתו הוא שוכח תו ליכא חיוב לכבדו, ואם נאמר דהוא משום תשמישי קדושה יל"ע מהו הדין בתשמיש קדושה שהחליפו תשמישו לתשמיש חול (באיסור), האם פקע ממנו הדין של תשמיש קדושה.

סימן נג

בחיוב הרחקה מן החשד

(ח:) **ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין, מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה וכו'.**

ופירש"י אסור לעבור וכו' שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח.

א

מקור החיוב

מקור האי דינא להתרחק מן החשד הוא במתני' שקלים (פ"ג מ"ב) דתנן אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות (שפה כפולה במלבושו) וכו' שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני, או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום, שנא' והייתם נקיים מה' ומישראל (במדבר ל"ב), ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם (משלי ג'), ע"כ.

ובירושלמי שם (סוף ה"ב) איתא רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן בתורה ובנביאים ובכתובים מצאנו שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום, בתורה מנין דכתיב והייתם נקיים מה' ומישראל. בנביאים מנין דכתיב אל אלהים ה' וגו' וישראל הוא ידע (יהושע כ"ב). בכתובים מנין דכתיב ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם. גמליאל זוגא שאל לרבי יוסי בר רבי בון איזהו המחוור שבכולם אמר ליה והייתם נקיים מה' ומישראל, ע"כ.

והנה יעויין בשבת כג. אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות וכו' לעולם משום חשדא וכו'. ומנא תימרא דחיישינן לחשד דתניא אמר רבי שמעון בשביל ד' דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום בל תכלה וכו', ומפני החשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו וכו'.

וצ"ע למה הגמ' לא הביאה מקור דחיישינן לחשדא ממתני' דשקלים. ועוד הקשה החכם צבי (סי' צ"א) מאי שנא דפריך הכא טפי מבכולי תלמודא דחיישינן לחשדא כגון בריש ברכות גבי חורבא. ובנמוקי הגרי"ב (הנדפס בסוף הש"ס) הוסיף להקשות למה לא מייתי ממתני' סופ"ב דיבמות המביא גט וכו' והחכם שאסר וכו' הרי זה לא ישאנה, וכהנה טובא.

ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א) עי' בתוס' הרא"ש שכתב וז"ל ומנא תימרא דחיישינן לחשדא שחושדין אותו שלא קיים המצוה, אבל חשד ממון אשכחן טובא כדאמרי' בב"מ לח. פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן.

ב) בשו"ת חכם צבי תירץ דודאי הך חשדא אינו חשד היודעים אלא הנך דלא בקיאי בדינא ויחשבו שמן הדין הוא להדליק בכל הפתחים משום פרסומי ניסא וכי חזי דלא אדליק בהאי פיתחא יסברו שלא קיים כל עיקר מצות חנוכה דכי היכי דבהאי לא אדליק אף שאינו אלא מצוה מן המובחר באידך שהוא עיקר מצות חנוכה נמי לא אדליק. ועל זה שפיר קאמר ומנא תימרא דחיישינן לחשדא כי האי, ומייתי מפאה

דהתם נמי אינו אלא חשד של הטועין שהרי האמת היה שאינו צריך להניח פאה בסוף שדהו דוקא אלא בין בתחילה ובין בסוף (עי׳ בסי׳ הבא דיש אחרונים שחולקים על דבריו).

ג) בנמוקי הגרי״ב תירץ דזה ודאי שצריך לנקות עצמו מן החשד במקום שעושה מעשה שמחמתו מביא עצמו לידי חשד, כמו הנכנס לחורבה שעושה דבר שמביא לידי חשדא, וזה שפיר מוכח ממתני׳ דשקלים וממתני׳ דיבמות, משא״כ היכי שאינו עושה שום דבר, רק הוא בשוא״ת כמו גבי נר חנוכה שאינו עושה מעשה בקום ועשה, רק שאינו מדליק בפתח הב׳, מנ״ל שצריך לנקות עצמו מהחשד, ועל זה פריך הגמ׳ מנ״ל דחיישינן לחשדא, ולזה מביא הש״ס שפיר ראייה מפאה, דגם שם הוא מפני החשד במה שאינו עושה, ובכל זאת קבע לו הכתוב זמן בסוף שדהו, ש״מ דאף בכה״ג חיישי׳ לחשדא.

ד) בשבת של מי תירץ דמהפסוק לא ילפינן לכולי דוכתא אלא רק למקרה דאיכא ידים מוכיחות לחשוד, דהא בני ראובן ובני גד בקשו ממרע״ה יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזה אל תעבירנו את הירדן, ולכן כשאמרו למשה גדרות צאן נבנה למקננו, בדין השיב להם אם תעשון את הדבר הזה ונכבשה הארץ ואחר תשבו והייתם נקיים מה׳ ומישראל, ומינה ילפי׳ לכל מקום דאיכא חשדא מוכחת כמו בתרומת הלשכה, ובההיא דפסחים יג. דאין פורטין לעצמן, וכן ביומא לח. שלא נמצאו ביד בניהם פת נקייה כדי שלא יאמרו שהוא מלחם הפנים.

אבל היכא דליכא לחשוד כמו הכא בחנוכה דלא גלה דעתו דלא רצה לקיים מצות חנוכה, ואדרבה מצינן למימר דכבר הדליק בפתחא אחרינא אימא דלא חיישינן לחשדא, לכך מייתי ההיא דפאה דמינה ילפי׳ דהגם דהתם נמי ליכא ידים מוכיחות לחשוד שלא נתנה, ואדרבה מצינן למימר דנתנה לכהן שבא ראשון וזכה, ואפ״ה רואין אנו דהתורה הקפידא אפי׳ לחשדא רחוקה, א״כ הכא נמי בחנוכה דכוותה היא דחיישי׳ אף דהיא חשש רחוקה.

ב

טעם הדין

יש לעיין מהו טעמו של איסור זה, דלכא׳ כיון שהוא יודע שכלפי הקב״ה הוא לא עבר על שום עבירה, למה ליה לחוש למה שיחשבו אחרים.

ואפשר לומר כמה פשטים בזה:

א) אטו יבואו ללמוד ממנו. וזה אפשר בב׳ אופנים א׳ דכשיראו שהוא עושה אז יבואו לחשוב שהמעשה הזה הוא מותר. ב׳ אפי׳ שיודעים שהוא אסור אבל כשיראו שהוא לא נשמר מזה גם הם יבואו להקל.

ב) כיון שהשני מוזהר לדון לכף זכות מקרא דבצדק תשפוט עמיתיך, נמצא כשעושה מעשה הנראה כאיסור, מכשיל את חבירו לעבור על איסור זה.

ג) בשבת כג. איתא אמר רבי שמעון בשביל ד׳ דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו וכו׳ ומפני החשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו. וביאר בחכמת מנוח דיעבור בלאו דלא תקלל חרש. א״כ אפשר דזהו הטעם לכל האיסורים של מראית עין וחשדא.

נמצא דלפי ג׳ ההסברים האלה הוא משום לתא דלפני עור.

והנה מרש״י נראה דס״ל כפשט א׳ דהוא משום שמא יבואו ללמוד ממנו שזה מותר. יעויין בסוטה מג: דאמר רבי אליעזר בן יעקב ילדה פחותה מטפח חייב בערלה כל שנותיה דמתחזיא כבת שתא, ופירש״י כל הימים ערלה נוהגת בה דמתחזיא כבת שתא

והרואה שאוכלין פירותיה אומר שפירות ערלה מותרין. ובכריתות כא: אמר רב דם דגים שכינסו אסור, ופירש״י שכינסו בכלי אסור, דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם. ובחולין מא: תנן השוחט לשם עולה שחיטתו פסולה, ופירש״י השוחט חולין בחוץ לשם עולה, דכיון דבאה בנדר ובנדבה הרואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה, וקדשים בחוץ מותרים וכו׳. ושם עה: אמר רב כהנה הפריס על גבי קרקע איכא בינייהו, ופירש״י הפריס עמד על פרסותיו, לת״ק כיון שהלך טעון שחיטה מדרבנן דאתי לחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה. ועיי״ע ברש״י בעירובין פח: (ד״ה אי משום).

אולם יעויין ברש״י בשבת סד: (ד״ה כל מקום) ובע״ז יב. (ד״ה כל מקום) דכתב וז״ל כל מקום שאסרו חכמים דבר המותר ואסרוהו מפני מראית העין שהרואהו חושדו בדבר עבירה אפי׳ בחדרי חדרים אסור. ובציונים לתורה (כלל י׳) הקשה דרש״י סתר את עצמו דכאן משמע דידעו שעושה איסור ויחשדוהו. וי״ל דלא קשיא, דכונת רש״י לומר דהרואה חושדו במעשה שהוא באמת עבירה, ויבא לומר שהוא מותר.

שו״ר שכ״כ בשדי חמד (מערכת המ״ם כלל פר׳) בשם ספר פאת השדה (סי׳ ל״ו) דאין דברי רש״י סותרים כי אם האחד יגלה על חבירו דבאמת מה שאסרו משום מראית עין, לא משום שלא יחשדו את העושה, כי אם דנראה כאילו עושה איסור והרואה לא יאמר שהעושה עושה איסור רק יאמר דמותר לעשות כן ויעשה גם הוא כן.

אלא דבציונים לתורה כתב דלכא׳ מוכרחים לומר שבסוגיא בע״ז אין הכונה שיאמר מותר לעשות כן, דהרי אמרי׳ התם מעיין המושך לפני עבודת כוכבים לא ישחה וישתה מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים, ואם אינו נראה מותר. ופירש בגמ׳ דמיירי במקום דאיכא סכנה דאי לא שיית מיית, ובכל זאת אסור לו לשחות ולשתות משום דהוי אביזרייהו דע״ז. ואם תאמר דכל האיסור הוא משום הכשלת האחרים הרי אין כאן אלא לתא דלפנ״ע וא״כ איננו ביהרג ואל יעבור כמבואר ביו״ד סי׳ קנ״ז ס״א דלפני עור בהכשלה לעבוד עכו״ם לא חשיב אביזרייהו דעכו״ם. אלא מוכרח דהאיסור התם הוא משום שיחשדו אותו שעובד עכו״ם, וזה אביזרייהו דע״ז, עכ״ד.

ולכא׳ יש מקום לבעל דין לחלוק דהנה מקור דברי השו״ע שם הוא מהר״ן ומהרמב״ן במלחמות (סנהדרין עד.) דס״ל דעל איסור לפנ״ע אין יהרג ואל יעבור, אולם הבעה״מ שם פליג וס״ל דאיכא בהו יהרג ואל יעבור. וא״כ אפשר לומר דרש״י ס״ל כבעה״מ.

ד) משום לתא דחילול ה׳, עי׳ ברש״י יומא פו: (ד״ה בחטא שאינו מפורסם) שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא. והיינו משום דמתגלה דהאנשים לא מחשיבים ציווי המקום, ולפי״ז יש לומר דזהו הענין של מראית עין וחשדא שכל שהשני חושב דעשה איסור איכא משום חילול ה׳.

שו״ר בחת״ס (ח״ו ליקוטים סי׳ נ״ט) שנקט דהוא משום חלול ה׳, ועיי״ש דבריו הנוקבים דלפי״ז עונשו קשה מאד יותר ממי שאינו יוצא ידי שמים כדאמרי׳ ביומא פו: דחלול ה׳ אין לו כפרה כלל, עיי״ש.

וגם הרמב״ם נקט כן, דזה לשונו במאמר קדוש ה׳ (בהוצאת רמב״ם לעם עמ׳ נ״ב) חילול ה׳ יחלק לב׳ חלקים כללי ופרטי. הכללי יחלק לב׳ חלקים: האחד מהם, שיעשה אחד מבני אדם עבירה להכעיס לא יעשנה לתענוג או ערבות שימצא במעשה ההוא, אלא להיותה קלה ונבזה בעיניו, הנה זה כבר חלל את השם וכו׳. והשני, שישתדל האדם מעצמו שלא יתקן פעולותיו הגשמיות, עד שיגלו אצל ההמון ממנו ספורים

מגונים מאד, ואעפ״י שלא עשה עבירה, כבר חלל את השם. מפני שראוי לאדם שישמר מפני אדם מעבירות, כמו שישמר במה שיש בינו ובין בוראו כמו שאמר יתברך והייתם נקיים מה׳ ומישראל.

ה) החינוך (מצוה רל״ה) כתב דהטעם של המצוה בצדק תשפוט עמיתך, הוא כדי שיהיה בין אנשים שלום ורעות עם סילוק החשד איש באיש. וא״כ י״ל דמהטעם שמצווה הרואה לשפוט בצדק כדי שיהיה שלום ורעות, מאותו טעם עצמו מצווה העושה להוציא עצמו מן החשד.

ומצאתי בחינוך (מצוה שמ״ט) שכתב דטעם האיסור להשתחוות לה׳ על אבן משכית הוא משום חשד דנראה כמשתחוה לאבן עצמה. וכתב וז״ל והתורה תרחיק האדם הרבה מלעשות דבר שיחשד בו, ועוד שלא יכשלו אחריו. הרי דטעם האיסור של חשד אינו משום מכשול אלא מטעמא אחרינא, ולפי הנ״ל ניחא דהחינוך לשיטתו דהאיסור הוא כדי שיהיה בין אנשים שלום ורעות.

אחרי מופלג מצאתי דברי רש״י בתענית י: שכתב וז״ל לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד לענין תענית עושה, דנראה מגסי הרוח ותנן כל שרוח הבריות נוחה הימנו וכו׳, עכ״ל. הרי דאין לו ליכנס לחשד משום שזה גורם שלא יהיה רוח הבריות נוחה הימנו.

ג

ביאור החילוק בין חשדא למראית עין

והנה בגמ׳ מצאנו חילוקי לשונות בגזירות דרבנן, דלפעמים אמרו שאסור משום מראית עין ולפעמים קראו לזה חשדא, ויל״ע אם הם ב׳ דברים שונים או היינו הך.

יעויין בספר ציונים לתורה (שם) דהוכיח דהיינו הך, דהנה מימרא דר״ש שהובאה בשבת כג. דאמר מפני ד׳ דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו ואחת מהם היא מפני החשד, הובאה ג״כ בסיפרא (קדושים פ״א ברייתא י׳) ובתוספתא (פאה פ״א), ושם איתא מפני מראית עין במקום מפני החשד.

אולם בשו״ת חסד לאברהם תאומים (או״ח סי׳ כ״א) הביא בשם החוות דעת דמראית עין היינו בדבר שנראה בעיני העולם לאיסור ברור, משא״כ חשדא לא שייך רק בדבר שהוא ספק השקול אם עושה בהיתר או באיסור.

ולכן כתב דכשאסרו משום מראית עין אסור אף בחדרי חדרים דכל שיודע לשום אדם בעולם יהיה מי שיהיה יחשוד שעבר על איסור, משא״כ בחשדא אם עושה בצינעה מותר, דיש כאן ס״ס ספק אם יודע למאן דהו, ואף אם יודע לו יכול להיות שיתלה שעושה בהיתר.

ועוד כתב דאיכא נ״מ לגבי רבים העושים מעשה חשוד, שכשאסור משום מראית עין אסור אף ברבים דמה מועיל מה שהם רבים ולא חשידי הרי האיסור נראה ברור לכל, משא״כ כשאסור משום חשדא מותר דברור יתלו שעושים בהיתר, דרבים לא חשידי.

נמצא דלפי החוות דעת אין החילוק בין חשדא למראית עין בתוכן האיסור, אלא רק בסיכויים למעשה איסור.

ויש להעיר על דבריו מהא דאיתא בע״ז יב. עיר שיש בה עבודה זרה אסור ליכנס לתוכה ולא מתוכה לעיר אחרת דברי ר״מ, וחכ״א כל זמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור, אין הדרך מיוחדת לאותו מקום מותר. הרי דדעת חכמים שכל שאפשר לדון לזכות ולחוב בשוה אין בו חשד וכ״כ הראנ״ח (בשו״ת מים עמוקים סי׳ ע׳). וכזו יש להעיר גם על דברי השבת של מי (הנ״ל באות א׳), וצ״ע (ועי׳ בסי׳ הבא דמבואר מהרבה אחרונים דאף בספק השקול חיישינן לחשדא).

האמנם הגר"ש קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סי' ס"ח) פליג על זה וכתב דבאמת חלוקים במהותם, דהאיסור של מראית עין הוא כפשט א' דשמא אחרים ילמדו ממנו שזה מותר וגם המה יעשו כן ויומשך מזה איסורא. ואילו חשדא היינו באופן שידעו שהוא אסור ולא ילמדו ממנו רק שיחשדוהו שהוא עושה איסור (וטעם האיסור י"ל כשאר הפשטים). שו"ר שגם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' מ') חילק כן מדעתו (ועיי"ע בשו"ת זכר יהוסף חאו"ח סי' פ"ה).

וכ"כ בספר פאת השדה הובא בשדי חמד (שם), והוסיף דלפי"ז יש לפשוט מה שנחלקו האחרונים אם באיסור דרבנן איכא משום מראית עין, דאם באיסור דאו' חוששין שהרואה יאמר שדבר זה מותר, כ"ש באיסור דרבנן שיש לחוש לזה.

אולם יש לדחות דבריו דשמא דוקא באיסור דאו' אסרו שמא יבואו ללמוד שמותר, אבל באיסור דרבנן דלא חמירא כולי האי לא דאגו כ"כ שיאמרו שמותר.

והגרש"ק כתב דבזה יש ליישב כונת הסלקא דעתך בגמ' בשבת כג. דקאמר ומנא תימרא דחיישינן לחשדא, ואטו בלא זה עד עתה לא ידענו דחיישינן למ"ע. אך לפי הנ"ל אתי שפיר דבאיסור מפורסם לכל לא שייך לומר דיבואו ללמוד ממנו, ולכן בחנוכה שהחשד הוא שיאמרו מדבהאי פתחא לא אדליק בההיא נמי לא אדליק, לא שייך לומר שילמדו ממעשיו דנמצא דלא הדליק כלל ואיך ילמדו ממנו לבטל נר חנוכה לגמרי לומר דזה מותר. וא"כ אין האיסור משום מראית עין ורק שייך חשדא שיאמרו שהוא רשע ובזה שפיר קאמר מנ"ל דחיישינן לחשדא, ולכך הביא ראייה מפאה דשם נמי אין לחוש שילמדו ממעשיו לבטל מצוה המפורשת בתורה, ובע"כ הוי רק חשש חשדא שיאמרו שהוא רשע ומוכח דגם לזה חיישינן.

אולם מה שנקט בפשיטות שכיון שזה מצוה מפורשת לא שייך שילמדו ממעשיו לומר מותר, אינו פשוט דכבר הבאנו דברי רש"י שאף בערלה, ובדם, ובקדשים בחוץ, ובשחיטה, אפשר שיאמרו שהוא מותר אפי' שהם דברים המפורשים בתורה, וא"כ גם בחנוכה י"ל כן.

ובאמת צ"ע לפי רש"י מי יתן ונדע להגדיר במה חוששים שילמדו שמותר ואסור משום מראית עין, ובמה אין חוששין ואסור משום חשד. ועוד דצ"ע טובא מהסוגיא בע"ז יב. הנ"ל דבנראה כמשתחוה לע"ז איתא בלשון שאסור משום מראית עין ולא משום חשדא, וכי גם באיסור עבודה זרה חיישינן שיאמרו שמותר, ואם נאמר שכן, אז ק"ו לשאר המצוות והאיסורים, ותו לא מצאנו ידינו ורגלינו באיסור חשדא (ויש להעיר על האגרו"מ שם שכתב דבע"ז ליכא מראית עין ורק איכא חשדא, ולא העיר דמסוגיא זו מוכח דלא כדבריו, וצ"ע).

ד

אם הוי דין דאו' או דרבנן

יש לעיין אם האיסור להכנס לחשד הוא מדאו' או מדרבנן. ולכא' מהסוגיא בשבת הנ"ל מוכח דהוי מדאו' דהרי ר"ש כתב דזהו הטעם למה שהתורה צותה להשאיר פאה בסוף שדהו.

אולם בפי' הראב"ד והר"ש משאנץ לתו"כ (קדושים פרשתא א' ה"י) כתבו דדברי ר"ש שנתן טעם למצות פאה הוא כי ר"ש לטעמיה דס"ל בעלמא דדרשי' טעמא דקרא. וא"כ לדידן י"ל דבאמת הוי מדרבנן. והא דהביא הגמ' דברי ר"ש כמקור דחיישי' לחשדא י"ל דהוא רק כדמיון דאם לר"ש הוי דאו', ברור דלדידן יש לאסור עכ"פ מדרבנן.

אולם הרמב"ם (פ"ב מהל' מתנות עניים הי"ב) הביא דברי ר"ש להלכה. ועיי"ע בהל' עבודה זרה (פ"ג ה"י) דכתב וז"ל אסור לעשות

צורות לנוי ואעפ״י שאינן ע״ז שנא׳ לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כלומר צורות של כסף וזהב שהן לנוי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה. וא״כ מבואר דס״ל דלהתרחק מן החשד הוי דין דאו׳. וכן מבואר בחינוך הנ״ל (מצוה שמ״ט) שכתב דטעם האיסור להשתחוות לה׳ על אבן משכית הוא משום חשד (וכ״כ האו״ז הל׳ תפלה אות צ״ג בשם ר״ה גאון, והרמב״ן דברים ט״ז כ״ב).

ואפשר דמה שכתב הרמב״ם דהוי דאו׳ הוא משום דס״ל דקי״ל כר״ש דדרשינן טעמא דקרא, עי׳ באנציקלופדיה תלמודית (ערך טעמא דקרא הערה 33) שהביא מדברי האחרונים דכן כתבו בדעת הרמב״ם.

ובשו״ת מים עמוקים להראנ״ח (סי׳ מ״ב ד״ה ומעתה וסי׳ ע׳ ד״ה וה״ה, הובא בציונים לתורה שם) הביא בשם הרד״ך (בית י״ז) דהוכיח דהוי דאו׳ מדברי ר״ש הנ״ל, והוא הוכיח עוד מהא דאיתא בב״מ קטו. דלר״ש הא דכתיב לא תחבול בגד אלמנה מיירי באלמנה ענייה שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכונתיה, הרי דחשדא הוי דאו׳. וכן פסק באגרו״מ (או״ח ח״ד סי׳ פ״ב) דחשדא הוי דאו׳, ואילו מראית עין הוי רק דרבנן.

אולם בשו״ת פנ״י (ח״ב סי׳ ב׳) ובספר קרבן אליצור (דף מ סוע״ב) כתבו דהוי רק מדרבנן. ועי׳ בשו״ת המהרש״א אלפאנדרי הסבא קדישא (ח״ב או״ח סי׳ א׳) שהאריך מראשונים ואחרונים בענין זה עיי״ש.

ה

בענין יהא חלקי ממי שחושדין אותו

איתא בשבת קיח: ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו, אמר רב פפא לדידי חשדן ולא הוה בי. ופירש בריטב״א דהיא כפרה גדולה למי שסובל הדבר, ולפיכך אמר ר׳ יוסי שיהא חלקו עמהם. ועיי״ע בבעל הטורים (בראשית ט״ו ו׳) דכתב וז״ל ג׳ במסורת. הכא ויחשבה לו צדקה, ואידך ויחשבה לזונה גבי תמר, ואידך ויחשבה עלי לשכורה גבי חנה. היינו דא״ר יוסי יהא חלקי עם מי שחושדין אותו ואין בו, שהרי תמר בשביל שחשדה יהודה זכתה ויצאו ממנה פרץ וזרח שיצאו מהם מלכים ונביאים. וחנה בשביל שחשדה עלי זכתה ויצא ממנה שמואל. וזהו בשביל שנחשדו לזונה ולשכורה נחשב להן לצדקה. אדוני אבי הרא״ש ז״ל, עכ״ל.

וצ״ע טובא הרי אסור להביא עצמו לידי חשד כמבואר לעיל.

וכבר עמד בזה המהרש״א (שם ד״ה כך המקום) דהא דאמר יהא חלקי וכו׳ היינו משום שלא היה מביא את עצמו לידי חשד, אבל אם מתוך מעשיו מביא עצמו לידי חשד לא אמרינן יהא חלקי עמו (ונראה בכונתו לא רק שלא היה מביא את עצמו לידי חשד, אלא גם לא היה לו היכי תימצי לעשות באופן שלא יחשדוהו, דהרי זה ג״כ נכלל בחיובו כמו לעיל גבי חנוכה ופאה).

שו״ר שכ״כ המאירי וז״ל ומ״מ דוקא שיתרחק הוא מדבר המביא לידי חשד כמו שאמרו הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, עכ״ל.

ואכתי צ״ע דמ״מ איך אפשר לומר יהא חלקי משום השכר שבדבר, הרי סו״ס הוא מכשיל את חבירו או שגורם חילול ה׳, ואף דמאי הו״ל למיעבד, אבל מ״מ הרי הוא בגדר כל מי שנענש חבירו על ידו, וצ״ע.

ועוד דלכא׳ אצל תמר היא הביאה עצמה ע״י מעשיה לידי חשד (ואולי גם אצל חנה), וצ״ע.

ובספר זכות יצחק (להג״ר יעקב חיים סופר ח״ב סי׳ י״א) כתב לתרץ עפ״י הא דאיתא בירושלמי שקלים (פ״ד ה״ה) רבי זכריה חתניה דרבי לוי היו הכל מליזין עליו אמרו דלא צריך

והוא נסב, כד מך בדקין ואשכחין דהוה מפליג ליה לחורנין. ופירש בספר מעיל צדקה (סי׳ אלף צ״ז) דמותר לו לאדם להביא עצמו לידי חשד בעבור תועלת אחרים שיגיע להם כסף צדקה. וא״כ יש לומר שרבי יוסי שאמר יהא חלקי עם מי שחושדין בו ואין בו, לא אמרה אלא גבי מצות צדקה גרידא, עיי״ש שהאריך. אולם גם זה לא מתרץ את דברי הבעל הטורים הנ״ל, וצ״ע.

סימן נד

באיסור לעבור אחורי בהכ״נ

(ח:) **ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין, מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר׳ יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה וכו׳.**

הקשה הב״י (בסי׳ תרע״א ס״ח) דמאי שנא מהא דאמרי׳ בשבת כג. אמר רב הונא חצר שיש לה ב׳ פתחים צריכה ב׳ נרות, כדי שלא יחשדוהו העוברים לומר כשם שלא הדליק בזה הפתח כך לא הדליק באחרת, וצ״ע למה לא נימא דאע״ג דחזו דלא אדליק בחד פתחא לא אתו למחשדיה, דאמרי באידך פתחא אדליק.

ולכא׳ הקושיא היא מק״ו דהרי בסוגיין הפשטות הוא ליכנס בפתח הראשון וא״כ מה שלא נכנס מעורר חשדא, אבל בחנוכה אין שום פשטות להדליק בפתח אחד יותר מהשני, וא״כ מהיכ״ת לחשוד אותו (ועי׳ בסי׳ הקודם באות ג׳ לענין חשדא במקום דהוי ספק השקול).

והאחרונים האריכו ליישב קושיא זו:

א) **הב״י** מתרץ בתירוצו הראשון דלענין תפלה שאני דכיון דאי לא מצלי הוה ליה פורק עול מלכות שמים מעליו, כל היכא דאיכא פתחא אחריתא לא אתו למחשדיה משא״כ לענין חנוכה.

והיינו דכיון דתפלה הוא דבר חמור יש יותר סברא לחשוב לכף זכות ולתלות שנכנס בפתחא אחריתא. ולפי מה שביארנו דהקושיא היא מק״ו, א״כ נמצא דבבהכ״נ אפי׳ שהמיעוט הוא שנכנס בפתח השני כיון דחמיר תולים במיעוט (כלומר דלחשוש שהוא ביטל תפלה הוא יותר מיעוט מלומר שנכנס בפתח השני), משא״כ בחנוכה דקיל אפי׳ בספק השקול לא תולים לכף זכות.

ב) **עוד** תירץ הב״י וז״ל דהדלקת נר חנוכה כיון דיש בה הפסד ממון אי איכא פתחא אחריתא אתו למחשדיה כי היכי דבהאי לא אדליק בהאי נמי לא אדליק, אבל בתפלה דלית בה הפסד ממון כי איכא פתחא אחריתא לא אתו למחשדיה.

ולכא׳ עדיין תיקשי דרוב האנשים מדליקין נר חנוכה אפי׳ דאיכא חסרון כיס, וא״כ עדיין איכא רוב לחשוב שהוא מאלה דלא חיישי על חסרון כיס, וצ״ע.

והמג״א (שם ס״ק י״ב) הקשה על הב״י דאטו בבהכ״נ מי לית בה חסרון כיס דאדהכי והכי בטל משווקים.

ותירץ הפמ״ג דבנר חנוכה איכא ודאי חסרון כיס, משא״כ בבהכ״נ האנשים אינם יודעים אם איכא חסרון כיס, ולא יחשדוהו מספק.

ובפר״ח הקשה על תירוץ זה מהא דאמרי׳ בקידושין לג: אין ת״ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית וכתבו התוס׳

דדוקא בתלמידים הדרין בבית הרב, אבל בתלמידים אחרים חייבים לעמוד אפי׳ מאה פעמים, שמא יראה אחר ויחשדם, אלמא דחיישינן לחשדא אפי׳ דליכא חסרון כיס, וצ״ע (וכתב דזה גם קשה קצת על תירוץ הראשון של הב״י משום דמורא רבך כמורא שמים).

ג) **בחידושי** המהרי״ט (שבת שם) תירץ דהנה נחלקו הרמב״ם (פ״ד מהל׳ חנוכה ה״א) והתוס׳ (שבת כא: ד״ה והמהדרין) בדינא דמהדרין מן המהדרין, דלפי הרמב״ם ממ״ה קאי על המהדרין, ומי שיש לו עשרה אנשים בביתו מדליק ביום הראשון עשרה וביום השני עשרים וכן הלאה. ואילו לפי התוס׳ ממ״ה לא קאי על המהדרין דא״כ ליכא היכירא באיזה יום נמצאים, ולכן ממ״ה צריך להדליק ביום הראשון א׳ ומכאן ואילך מוסיף והולך אחד לכל לילה.

והשתא לפי הרמב״ם דלא אכפת ליה ההיכירא נמצא דהענין של ממ״ה הוא שיהיה רבוי נרות כדי לרבות פרסום הנס, א״כ כשיש לו ב׳ פתחים צריך לחלקן בב׳ פתחים כדי שיתרבה פרסום הנס, וממה דלא עביד הכי מביא עצמו לידי חשד שיחשדוהו שכמו שלא עשה ההידור כהלכתו, שמא גם לא עשה אף עיקר הדין. משא״כ בבהכ״נ איכא ספק השקול ואין שום טעם לחשדו, ולכן אמרי׳ דבאידך פתחא עייל.

אבל לפי התוס׳ דבענין היכירא ברור דאינו יכול לחלקן דתו ליכא היכירא, וא״כ הדרא הקושיא לדוכתא, וצ״ל כשאר התירוצים.

ועדיין צ״ע לפי הרמב״ם למה שיחשדוהו הרי שמא הוא אינו מן הממ״ה אלא רק ידליק כעיקר הדין נר איש וביתו. וצ״ל דהרגילות היה שכולם היו ממ״ה (כמבואר בשו״ע שלא הביא כלל עיקר הדין). שו״ר שכ״כ בחי׳ החת״ס (בשבת) בשם המהרי״ט עצמו.

ד) **וכעי״ז** כתב בשו״ת מים עמוקים להראנ״ח (סי׳ ע׳ סוד״ה וה״ה) דלמצוה מן המובחר לפרסומי ניסא יש לו להדליק בשתיהן אעפ״י שלא חייבוהו חכמים ואפי׳ שלא חשדי ליה, וכיון דהאי גברא לא חשש לעשות המצוה מן המובחר, אתו למחשדיה דאינו זהיר במצוות ולא הדליק כלל.

ולא תלה לה בפלוגתא דהרמב״ם והתוס׳, ומשמע דס״ל דאף לפי התוס׳ ואף למי שמדליק רק עיקר הדין, מ״מ למצוה מן המובחר היה לו להדליק בשתיהן משום פרסומי ניסא.

וכן תירץ בשו״ת החכם צבי (סי׳ צ״א) אבל כתב דבאמת הך חשדא אינו חשד מאנשים שבקיאי בדינא, אלא הנך שאר אינשי דלא בקיאי בדינא, ויחשבו שמן הדין הוא להדליק בכל הפתחים משום פרסומי ניסא, וכי חזי דלא אדליק בהאי פיתחא יסברו שלא קיים כל עיקר מצות חנוכה, דכי היכי דבהאי לא אדליק אף שאינו אלא למצוה מן המובחר, באידך שהוא עיקר מצות חנוכה נמי לא אדליק.

והוסיף דהא דהוצרכה הגמ׳ לומר דכי היכי דבהאי פתחא לא אדליק באידך נמי לא אדליק, היינו משום דאי לאו דהחשש היה שאינו מדליק כל עיקר, אף שהיו חושדין אותו שאינו מקיים מצות נ״ח כתקנה להדליק בב׳ פתחים, כיון שהחשד לא היה אלא בדבר קטן, בשביל כך לא היו מתקנים להדליק בשניהם, כיון שהחשד הוא בטעות ובמקצת המצוה לפי דעתם הטועים בדין.

ובזה כתב ליישב מה דפרכי׳ התם אמילתא דרב הונא, ומנא תימרא דחיישינן לחשד, וכבר הבאנו דבריו בסי׳ הקודם (אות א׳).

אולם יעויין באגרו"מ (אה"ע ח"א סי' ל"ו ד"ה ובלא זה) שכתב דאין לחוש לחשדא דטועים, וא"כ צ"ל דבאמת איכא הידור להדליק בב' פתחים, וכהראנ"ח.

ה) **המג"א** (שם) תירץ דבאמת אין כונת חז"ל לחשד שיחשדו שלא התפלל, דהא באמת כמה פעמים הוא פטור מלילך לבהכ"נ כגון שהוא טרוד בעסקיו, ועוד דכשמהלך בשוק בשעת תפלה אנו רואים שאין נכנס לבהכ"נ ולמה אסור דוקא כשהולך ליד בהכ"נ. אלא צ"ל דהטעם הוא משום דכשהולך סמוך לבהכ"נ נראה כפורק עול ומבזה בהכ"נ, שאעפ"י שאינו נכנס לה הולך סמוך לה, דהו"ל להתרחק ממנה ולהתבייש ממה שאינו יכול ליכנס לה, אבל אי איכא פתחא אחרינא ליכא ביזוי לבהכ"נ, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול. משא"כ בחנוכה שאין מי שפטור אז איכא חשדא דביטל המצוה לגמרי.

ולכא' אכתי לא איפרק מחולשיה, דלמה אי איכא פתחא אחרינא ליכא ביזוי, הרי יאמרו מדבהאי פתחא לא עייל באידך נמי לא עייל, וא"כ איך זה שלא מתבייש מללכת סמוך לבהכ"נ, וצע"ג.

ובפמ"ג (סי' צ' ס"ק י"ד) הקשה עליו דלמה אמרי' בסוגיין דאם נושא משאוי לית לן בה, הרי אפי הכי הו"ל להתרחק מבהכ"נ.

ו) **בעיון** יעקב (לעיל ח.) כתב דדוקא בבהכ"נ אין חשדא דאיכא ענין ללכת עד הפתח השניה כדי שיהיה לו שכר פסיעות, וא"כ יחשבו שזה מה שרוצה לעשות, אבל בחנוכה שפיר איכא חשדא. וכ"כ החת"ס (בהג' לשו"ע שם). והחכמת שלמה (שם).

והוסיף החכמת שלמה דלפי"ז יש לומר דהא דבחצר שיש לו ב' פתחים ידליק בשניהם היינו אם שניהם שוים פתוחים לרה"ר דצד שניהם שוה, דכיון דליכא סיבה שידליק בפתח אחד יותר מהשניה, אמרי' כי היכי דבהאי לא אדליק באידך נמי לא אדליק, אבל אם צד אחד פתוח למקום דשכיחי רבים טובא, וצד אחד פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי, בזה אין צריך להדליק רק בפתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא, ובזה לא שייך לומר דמדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק, דהם ידעו דבצד השני שכיחי רבים יותר מכאן. ואין לומר דלא ידעו דבמקום האחר איכא אינשי טובא, דהרי מסקנת הש"ס דלא חיישי' לחשדא דעלמא אלא רק לחדשא דבני מתא.

ז) **הפר"ח** תירץ דבחנוכה דמזמן לזמן קאתו חשדי ליה בשוכח ולכן אפי' בספק השקול חשדי ליה, משא"כ בתפלה דהויא תדירי לא שייך לחושדו בשוכח, ורק שייך חששא דמזיד, ולכן כל דאיכא פתחא אחריתא תולים דבפתחא אחריתא עייל.

ח) **הט"ז** (סק"ט) תירץ דזה העובר אחורי בהכ"נ ודאי הולך בדרך שרבים הולכים שם לבהכ"נ, והרבה אנשים הולכים מהפתח השני משום שיש להם מקום סמוך לפתח ההוא, ואם נכנסים דרך פתח הראשון לפעמים יצטרכו לעבור נגד המתפללים בבהכ"נ, א"כ כיון שהוא דבר שרבים עושים כן ליכא בזה חשדא, דרבים לא חשידי.

ט) **הלבוש** (סי' תרע"א ס"ח) תירץ דשאני בהכ"נ שהכל יודעין שיש לה ב' פתחים ולכן לא אתי למחשדיה, משא"כ בחנוכה דלא כולם יודעים שיש לבית זו ב' פתחים, וא"כ יבאו לחשדו שבעל הבית הזה לא הדליק כלל.

וכבר תפס עליו באליה רבה דלכא' דבריו הם נגד מסקנת הסוגיא דשבת, דאיתא התם אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, אמר רבא לא אמרן אלא מב' רוחות

אבל מרוח אחת לא צריך. מ״ט אילימא משום חשדא, חשדא דמאן אילימא חשדא דעלמא (בני עיר אחרת) אפי׳ ברוח אחת נמי ליבעי (דסבורין הן שהבית חלוק מתוכו), אי חשדא דבני מתא (שיודעין שהבית אינו חלוק) אפי׳ מב׳ רוחות נמי לא ליבעי, לעולם משום חשדא דבני מתא, וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק.

הרי להדיא דלא חיישינן לחשדא דעלמא אלא רק לחשדא דמתא שיודעים שהבית אינו חלוק מתוכו, והם יודעים שיש לזה ב׳ פתחים.

וכתב לתרץ דהוקשה ללבוש מהיכי תיתי יחשדו בני מתא שלא הדליק בפתח האחר, הא יודעים שיש לבית ב׳ פתחים. אלא דבני מתא יחשבו דהוא צריך לחשוש לחשדא דעלמא שאינן יודעים שהבית חלוק, וצריך להדליק בב׳ הפתחים. אלא דזה לא היה אכפת לנו דהרי חושדין אותו שלא עשה דבר שבאמת לא צריך לעשות, אבל כיון דאמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, ואטו לחשדו דלא הדליק אף מה שהוא באמת חייב, שוב חייבים לחשוש, ולכן חייב להדליק בשתיהן. ובזה חילק הלבוש דבבהכ״נ דאף אלה דמעלמא יודעים שאינו חלוק, א״כ אין מקום לחשד. שו״ר שכ״כ בחידושי הגהות על הטור למהרל״ח בתירוצו השני.

והנה מה שכתב דאף אלה דמעלמא יודעים שאינו חלוק, ברורה כונתו דהרי אלה שבאו לעיר ג״כ צריכים ליכנס להתפלל, וא״כ יראו שהוא חלוק, משא״כ בחנוכה אינן יודעים שהבית חלוק. ולכא׳ לא היה צריך לזה שבבהכ״נ כולם יודעים שאינו חלוק, דאף אם יחשבו שחלוק הרי הוי כמו עיר דאיכא בי כנישתא אחריתי דלית ביה חשדא.

ובעיקר דבריו אפשר לחקור האם זה חשדא דטועים שסוברים דצריך לחשוש לחשדא דעלמא, או דילמא באמת איכא הידור כזה למצוה מן המובחר, וכעין מה שנחלקו לעיל בתי׳ הד׳.

וראיתי מיישבים בזה קושיית הבית מאיר על דברי רש״י שם שכתב חצר שיש לה ב׳ פתחים וכו׳ צריכה ב׳ נרות נר לכל פתח כדמפרש טעמא משום חשדא שהרואה יהא סבור שהבית חלוק והרי הוא של ב׳ בני אדם ויאמרו האחד אינו מקיים מצות נר. ותמוה דרש״י מפרש טעם שלא נשאר במסקנא וכתב עליו כדמפרש טעמא.

ולפי הנ״ל ניחא שגם לפי האמת הוי הטעם שהרואה יהיה סובר שהבית חלוק, ומתוך כך יחשדוהו ג״כ בני מתא, שהוא לא הדליק כלל, והוא דוחק מבואר.

(ובענין זה עיי״ע מה שתירץ בזה הב״ח, והפר״ח השיג עליו. ובחכמת שלמה שם הביא עוד ב׳ תירוצים. ועי׳ בחידושי המהרל״ח בתירוצו הראשון ובאגרו״מ שם שביאר דבריו).

סימן נה

בענין ק"ש אחר שעלה עמוה"ש

(ח:) **תניא רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עה"ש ואחת לאחר שיעלה עה"ש, ויוצא בהן יד"ח אחת של יום ואחת של לילה, הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עה"ש ליליא הוא והדר תניא יוצא בהן יד"ח אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא. לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא וכו'.**

איכא דמתני וכו' דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא פעמים שאדם קורא קרית שמע ב' פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא. לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא.

והנה נחלקו התירוצים בתוס' (י. ד"ה לעולם) אי הני לישניה פליגי אהדדי.

לפי תירוץ קמא פליגי, דלל"ק אי אפשר לקרוא ק"ש של ערבית אלא עד עה"ש, משום דכיון דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. ואילו לל"ב כיון דאיכא אינשי דגנו אינו זמן קימה אלא זמן שכיבה.

ולפי תירוץ בתרא בתוס' לא פליגי ולכו"ע בין עה"ש להנץ החמה אפשר לקרוא ק"ש של ערבית ושל שחרית.

א

ביאור מהו מנהג רוב העולם והטעם דאזלינן בתר מיעוט

והנה יש לעיין מהו מנהג העולם בזמן שבין עה"ש להנ"ח האם רובא דאינשי קיימי או רובא דאינשי גנו. דמלשון הגמ' נראה דהוי פלוגתא בין הלישנות דלל"ק איכא אינשי דקיימי משמע דרובן גנו, ולל"ב איכא אינשי דגנו משמע דרובן קיימי. ויל"ע אם באמת הוי פלוגתא ביניהם. ועוד אם נימא דפליגי צ"ב מהו הטעם דבאמת אזלינן בתר המיעוט.

ולכא' י"ל דבאמת לא פליגי במנהג העולם, אלא דלכו"ע כדי שיחשב זמן שכיבה או זמן קימה מספיק עם מיעוטא דאינשי, ולכן הל"ק אמר דאפשר לקרוא ק"ש של שחרית משום דאיכא אינשי דקמו, והל"ב אמר דאפשר לקרוא ק"ש של ערבית משום דאיכא אינשי דגנו. היינו דכיון שודאי יש מיעוט דקמו ומיעוט גנו אפשר לקרוא שניהם. ולפי"ז מנהג העולם לא ידוע, אבל אין לזה נ"מ להלכה.

והא דאזלינן בתר המיעוט ולא בתר הרוב, יעויין ברמב"ן במלחמות דכתב דכיון דכתיב בשכבך ובקומך דרשינן בשכבך דידך ובקומך דידן דהיינו אפי' של המיעוט.

והנה יעויין בר"א שכתב וז"ל דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, כלומר פעמים אלו ופעמים אלו, לומר שדרכן של בנ"א לפעמים להשכים לעמוד משיעלה עה"ש, וכיון שכן שפיר מיקרי זמן קימה, דבשכיבה וקימה תלה רחמנא, ולא שייך למימר הכא מיעוטא הוא, דמנהגא דכו"ע הוא, מיהו זמנין הני

וזמנין הני. וכן פירש בלישנא בתרא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא כלומר פעמים אלו ופעמים אלו.

ולכא' ביאור דבריו כנ"ל דהמציאות לא ידוע אבל מ"מ זה לא נ"מ להלכה. אבל לא מטעמיה דהרמב"ן דהמיעוט מספיק לקוראו בקומך, אלא משום דכאן המיעוט אינו שאנשים מסויימים קמים, אלא לכל האנשים הוי זמן קימה לפעמים. והל"ב הוסיף דאפשר גם לקרוא ק"ש של ערבית משום שהוא זמן שכיבה לכל האנשים לפעמים (היינו אפי' א"ת דהרוב קיימי).

אמנם הרשב"א כתב דבאמת הוי פלוגתא במציאות דלל"ק רובא גנו ומ"מ יוצא ידי ק"ש של שחרית משום המיעוט, והא דאזלינן בתר המיעוט כתב וז"ל ולאו דרך מקרה הוא אלא התחלת קימה לקצתן היא. ואילו לל"ב רובא קמו ומ"מ יוצא ידי ק"ש של ערבית משום המיעוט, וז"ל ומ"מ כיון דאיכא דגנו אכתי נפיק ביה ידי לילה דאכתי בשכבך קרינן ביה.

נמצא לפי"ז דאף דלא פליגי בדין, מ"מ פליגי במציאות מהו מנהג האנשים, ולפי"ז כל אחד אמר חידוש לפי שיטתו, הל"ק דסבר דרובן גנו אמר דיוצאים ידי ק"ש של שחרית, והל"ב דסבר דרובן קמו אמר דיוצאים ידי ק"ש של ערבית.

ובחידושי הרשב"ץ כתב באופ"א דודאי מיד שעלה עה"ש רובא דאינשי גנו ומיעוטא קיימי, וקודם נץ החמה מעט הוי איפכא דרובא דאינשי כבר קמו להו, ומיעוטא הוא דגנו. ולכן ל"ק שמיירי דמעט אחרי עה"ש אפשר לקרוא ק"ש של שחרית אמר דרובא גנו, ול"ב שמיירי קודם הנץ אמר דרובא קמו. נמצא לפי דבריו דלא חולקים לא במציאות ולא בדין, ולכו"ע אזלינן בתר המיעוט.

עלו בידינו ג' צדדים מה היא המציאות: א' דלא ידוע מה היא המציאות אבל זה לא נ"מ להלכה, דעכ"פ איכא מיעוט ואזלינן בתריה. ב' הרשב"א דנחלקו תרי הלישני מה היא המציאות. ג' הרשב"ץ דבזמן הסמוך לעה"ש רובא גנו ומיעוטא קיימי, ובזמן הסמוך להנץ להיפך.

ובטעם הא דאזלינן בתר המיעוט עלו ג' שיטות: א' הרמב"ן משום דכתיב בשכבך ובקומך בלשון יחיד. ב' הרא"ה משום דהוא זמן קימה ושכיבה לפעמים לכל האנשים. ג' הרשב"א משום דלאו דרך מקרה הוא אלא זו זמן התחלת קימה לקצתן.

והנה עד כאן ביארנו התירוץ השני של התוס' דלא פליגי וכן נקטו כל הני ראשונים כנ"ל, אבל לפי תירוץ הראשון של התוס' דפליגי צ"ע מה היא הסברא של הל"ק דאינו יכול לקרוא של ערבית, הרי אי משום המיעוט אמרי' דמקרי זמן קימה ולכן יכול לקרוא של שחרית, כ"ש דיש להחשיבו זמן שכיבה משום הרובא דגנו.

ולכא' מוכרחים לומר דס"ל דמאי דקאמר הל"ק דאיכא אינשי דקמו הוא לאו דוקא ובאמת הכונה דרובא דקמו, ולכן הוי זמן קימה ולא זמן שכיבה דלא אזלינן בתר המיעוט. ואילו הלישנא בתרא צ"ל דפליג במציאות וס"ל דהרוב גנו, ואיכא אינשי הוא לאו דוקא, ולכן לאו זמן קימה הוא.

ב

בהא דאזלינן בתר המיעוט בסוף זמן ק"ש של שחרית

במתני' (ט:) מאימתי קורין את שמע בשחרית וכו' ר' אליעזר אומר וכו' עד הנץ החמה, ר' יהושע אומר עד ג' שעות שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות.

והקשו הראשונים (והובאו דבריהם במג"א סי' נ"ח סק"ו) דכמו דאזלינן בתר בני מלכים דהם מיעוט אנשים לקבוע דהוי סוף זמן ק"ש של שחרית, כמו"כ נימא דכיון דבני מלכים שוכבים עד אז, ניזל בתרייהו שעד ג' שעות יוכל לצאת ידי חובת ק"ש של ערבית.

והנה לפי הרמב"ן דהא דאזלי' בתר המיעוט הוא משום דכתיב בשכבך בלשון יחיד, וכן לפי הרשב"א דהוא משום דלאו דרך מקרה הוא, תיקשי כנ"ל למה אי אפשר לקרוא ק"ש של ערבית עד ג' שעות. אבל לפי הרא"ה דהא דאזלי' בתר המיעוט הוא משום דהוא זמן קימה לכל האנשים, תיקשי להיפוך למה בק"ש של שחרית מותר לקרוא עד ג' שעות, הרי אז לא הוי זמן קימה לכולם אלא רק למיעוט.

א) **הרמב"ן** במלחמות תירץ דבני מלכים נעורים הם במיטתם, ואינם רוצים לעמוד עד ג' שעות, ולכן לא הוי זמן שכיבה.

מבואר דס"ל דזמן ובקומך היינו קימה מהמיטה, וזמן בשכבך היינו זמן שינה, ולא סגי בשכיבה במיטה, וצ"ע מנ"ל הא. ולכא' היה נראה להיפך דבשכבך היינו שכיבה במיטה, דאם הוא זמן שינה, צ"ב איך קורין האנשים הראשונים שהולכים לישון, הרי עדיין אף אחד לא ישן, ולמה נקרא אז זמן בשכבך, אלא מוכרח דהעיקר הוא שכיבה במטה אפי' שלא ישנים, וצ"ע.

ובעיקר תירוצו עי' במג"א (שם) שהקשה דבגמ' משמע דבני מלכים ישנים עד ג' שעות עיי"ש, ובהגהות חת"ס על השו"ע (שם).

ב) **בחי'** הרשב"א (ד"ה איכא) תירץ דבני מלכים הוו מיעוטא דמיעוטא ולכן לא אזלינן בתרייהו. והקשה דא"כ למה לגבי ק"ש של שחרית אזלי' בתרייהו. ותירץ וז"ל דכיון דמחמת יממא חייבה תורה לקרות בשחר אע"ג דתלי ליה בזמן קימה, דינא הוא דנשרי כל זמן קימה ואפי' של בני מלכים, ועוד דאינו בדין דלא יקראו בני מלכים בשל שחר, אבל בשל לילה הנכנס בשל יום, אע"ג דתלה ליה בשכיבה כיון דיממא הוא וכולהו אינשי כבר קמו משום מיעוטא דמיעוטא דבני מלכים לא שרינן, עכ"ל.

ולכא' ביאור כונתו היא דאע"פ דתלה רחמנא בשכיבה וקימה, מ"מ ידעינן דרצון התורה היא שיהיה אחד ביום ואחד בלילה, והא דלא קאמר קרא בבקר ובערב היינו משום דהתורה אינה רוצה שיהיה כל היום והלילה אלא שבתוך הבקר והערב יהיה דוקא בזמן שכיבה וקימה. ולכן בק"ש של ערבית אינו מותר אחרי נץ החמה אפי' דאיכא בני מלכים דגנו כיון דכבר הוי יום, משא"כ לזמן ק"ש של שחרית אזלינן בתר בני מלכים דגנו.

ועדיין צ"ע דכיון דאחרי עמוה"ש הוא יום לכל המצוות שבתורה, א"כ למה התם אזלינן בתר המיעוט דגנו. וצ"ל דאם זה רק מיעוט אזלינן בתריה על אף דהוי יום, משא"כ בבני מלכים דהוו תרתי לריעותא מיעוטא דמיעוטא וגם דהוי יום, תו לא אזלינן בתריה, ואינו מובן מסברא וצע"ג.

והנה יעויין בכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש הי"ג) דכתב דבאמת מדאו' זמן ק"ש של שחרית הוא כל היום, דכמו דדרשינן בשכבך כל זמן שבני אדם עודם שוכבים, כמו"כ דרשינן ובקומך זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום. והא דאמרי' דהוא עד ג' שעות הוא רק מדרבנן עיי"ש.

ולפי דבריו תו לא בעינן לסיום דברי הרשב"א, אלא דבאמת אזלינן בתר מיעוטא ולא בתר מיעוטא דמיעוטא ולכן אי אפשר לקרוא ק"ש של לילה אלא עד הנץ דאז המיעוט עדיין שוכבים, ולא עד ג' שעות אף שבני מלכים

שוכבים משום דהוו מיעוטא דמיעוטא, ובאמת אף לגבי ק"ש של שחרית לא אזלינן בתרייהו. שו"ר שכ"כ בראש יוסף.

והנה הרי"ף והרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"י) פסקו דב' הלישנות לא פליגי והא דאמרי' בל"ק דאחרי עה"ש לפני הנץ כבר אפשר לקרוא ק"ש של יום, הוא רק בדיעבד ובשעת הדחק. וכן הא דאמרי' בל"ב דאחרי עה"ש אפשר לקרוא ק"ש של לילה הוא רק למי שהיה אנוס.

ולפי"ז יש לעיין מהו מנהג העולם, דאם הא דהוי רק בדיעבד הוא משום דהוא רק מיעוט, א"כ איך יתכן דגם ק"ש של שחרית וגם של ערבית הוא רק בדיעבד באותו זמן, הרי למה שלא נלך בתר הרוב.

והנה יעויין בכס"מ (שם) שכתב דהמציאות הוא דמשעה שעלה עמוה"ש עד הנץ רוב בנ"א קמו, ולכן לקרוא של ערבית אז, הוא רק בדיעבד. והא דשל שחרית הוא גם בדיעבד היינו משום דס"ל דלכתחלה בעי לקרוא כותיקין עי' מה שהארכנו בזה לקמן (סי' הבא אות ג').

סימן נו

בדינא דותיקין

(ט:) **אמר ר' הונא הלכה כאחרים, אמר אביי לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין, דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול"ת ונמצא מתפלל ביום. א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים.**

יש לחקור האם דינא דותיקין הוא משום ק"ש או משום תפלה, ונ"מ להנך שפטורין מתפלה וחייבין בק"ש כגון נושאי המטה שלאחר המטה ודומיהן, או הנך שחייבין בתפלה ופטורין מק"ש כגון נשים ועבדים אם שייך בהן זריזות דותיקין, ונחלקו הראשונים בזה כדיבואר.

א

התוס' (ד"ה לק"ש ובאריכות ביומא לז: ד"ה אמר) ס"ל דותיקין מודים דזמן ק"ש מתחיל לאחר עמה"ש כאחרים ונמשך זמנה עד ג' שעות כרבי יהושע, אלא שותיקין מקדימין למצוות ומשכימין לקרותה קודם הנץ כדי שתהא תפלה ביום אחר הנץ כדכתיב ייראוך עם שמש שהוא אחר זריחת השמש, וזה קאי על התפלה כדמוכח בפרק תפלת השחר דדרשי' סוף הקרא לתפלת מנחה.

הרי להדיא דכל הענין של ותיקין היה משום דהתפלה דינה עם השמש, ולכן מאחרים את הק"ש כדי לסמוך גאול"ת.

אולם הביא שם בשם הר"ח דותיקין גומרין אותה עם הנץ החמה ומפרש גומרין קורין, ומפרש ייראוך עם שמש היינו קבלת מלכות שמים דהיינו ק"ש. זאת אומרת שהדין של ותיקין הוא דין בק"ש כדי לקיים בו עם שמש, ובאמת היו קורין אותו עם הנץ ולא לפני הנץ (והיה נראה דזו היא שיטת רש"י שפירש דהקרא קאי על ק"ש, אולם זה סותר למה שכתב בד"ה מאי קראה ועי' בצל"ח ובפנ"י).

והקשו עליו התוס' דהרי בגמ' אמרי' כדי שיסמוך גאולה לתפלה, משמע דהעיקר הוא התפלה. ועוד דקרא דייראוך עם שמש מוקמי ליה בפר' תפלת השחר גבי תפלה. ועוד דלשון גומרין משמע שמתחילין לקרות

קודם הנץ ומכוונין כך שגומרין אותה בתחילת הנץ כדי שיתפללו בתחילת הנץ.

והנה בשאילתות (שאילתא ח׳) כתב וז״ל ומצוה לצלויי צלותא דצפרא עם הנץ החמה כדי שיהא סומך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, הני מילי לותיקין אבל לכו״ע כדתנן תפלת השחר עד חצות ר׳ יהודה אומר עד ד׳ שעות.

והנה מקורו מהבריי׳ המובאת לקמן כו. תפלת השחר עד חצות, ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, כי תניא ההיא לותיקין דא״ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. ופירש״י מצותה, של ק״ש.

אבל חזינן דהשאילתות פליג ופריש דמצותה קאי על תפלה דמצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול״ת. הרי דגם הוא ס״ל דהענין של ותיקין הוא לק״ש, אבל לא כר״ח דעם שמש היינו סמוך להנץ לאחריו, אלא הכונה לסמוך להנץ מלפניו.

והביא בהעמק שאלה (אות ט׳) דכ״כ להדיא בבה״ג וז״ל ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיקרא ק״ש קודם הנץ החמה ויסמוך גאול״ת ונמצא מתפלל ביום, עכ״ל.

ולפי דבריהם לק״מ קושיא הראשונה של התוס׳ מהא דתניא כדי שיסמוך גאול״ת, דבאמת מקדימים התפלה משום הא. וכן ל״ק קושיא הג׳ דבאמת גומרין היינו כפשוטו.

אולם הקשה בהעמק שאלה דמסוגיין מוכח להדיא דמצותה קאי על ק״ש, דהרי הכא אמרי׳ לק״ש כותיקין דאמר ר׳ יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה הרי דקאי על ק״ש, ועל זה אמרי׳ תנ״ה ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה.

והביא דבאמת להבה״ג היה נוסחא אחרת בסוגיין וז״ל בק״ש כותיקין דאר״י ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תנ״ה ר׳ יהודה בן תימא אומר ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא אידך מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום אמר ר׳ זירא מאי קרא ייראוך עם שמש, עכ״ל. מבואר דבק״ש לא נזכר הטעם כדי שיסמוך גאול״ת, אלא הטעם משום דכתיב ייראוך עם שמש ועל ק״ש קאי כפירוש ר״ח שהביאו התוס׳ ביומא (עוד אפשר דהקרא קאי על תפלה וכפירוש רבינו יונה דלקמן), ומצות תפלה היינו בהתחלת הנץ ומשום סמיכת גאול״ת.

ויישב בזה הא דהגמ׳ בדף כו. פריך מהבריי׳ דמצותה וכו׳ ולא הביאה את הבריי׳ דכאן דתניא להדיא דקאי על ותיקין, ולפי הנ״ל ניחא דבאמת גם כאן הובאה רק הבריי׳ דמצותה וכו׳.

ונראה לומר דאף לגירסא דידן אפשר לפרש דהוי מדין ק״ש, דהנה ז״ל הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ק״ש הי״א) מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה עכ״ל. ונראה מדבריו דמה שאמר כדי שיגמור, אינו טעם הדבר אלא הוא רק שיעור הזמן הנצרך שיתחיל לקרות לפני הנץ מספיק זמן שיספיק לו כדי שיגמור לקרות עם הנץ. וא״כ אפשר לומר דזהו הפשט בגמ׳ ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול״ת, היינו הזמן המספיק כדי לגמור בהנץ ולסמוך גאול״ת.

אולם זהו דוחק דלמה הוצרכה הגמ׳ לומר באופן כזה, ולא אמרה באופן פשוט שיגמור כל הק״ש עם הנץ, ואולי כדי להוסיף שיכול לגמור הברכה האחרונה עם הנץ, אבל הא גופא צ״ב דאם הוא דין בק״ש למה לא צריך לגמור הק״ש בהנץ והברכה יאמרנה

אח"כ. שו"ר שכפשט הזה כתב באבן האזל (שם) וכתב דזו היא שיטת הרמב"ם אולם עי' לקמן באות ג' דהארכנו לברר שיטת הרמב"ם.

והנראה לומר באופן אחר (לתרץ דברי הבה"ג עם הגירסא שלנו), דאפשר לחדש דהענין של ותיקין אינו מדין ק"ש ואינו מדין תפלה, אלא דהוא מדיני סמיכת גאול"ת שיש לסמוך בשעת הנץ, ועל זה נאמר ייראוך עם שמש, עי' לעיל (בסי' י"ח אות א') דהבאנו הטעמים לסמוך גאול"ת ועיי"ש דרבינו יונה ביאר בטעמו הראשון דכשמזכיר יצי"מ ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו דהתפלה היא עבודה עיי"ש, א"כ זה שמראה שהוא עבד ה' שפיר נקרא ייראוך.

אשר מעתה ניחא דבאמת הגמ' לקמן כו. שהביאה הבריי' דמצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול"ת, קאי על תפלה והטעם הוא כדי לסמוך גאול"ת, ובסוגיין הבריי' דותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול"ת קאי על ק"ש. ושניהם אמת, דבדף כו. הכונה עם הנץ היינו סמוך להנץ מלאחריו, ובסוגיין סמוך להנץ מלפניו (וכמו שכתבו התוס' ביומא שם דעם משמע סמוך או מלפניו או מלאחריו עיי"ש), ובשניהם המטרה היא שסמיכת גאול"ת תהיה בהנץ.

ולפי זה גם מיושב הא דהגמ' לקמן הביאה הבריי' דמצותה וכו' דהסוגיא התם מיירי בתפלה, וכאן הביאה הבריי' דותיקין וכו' דהסוגיא מיירי בק"ש.

והנה בהמשך הגמ' אמרי' העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאול"ת אינו נזוק כל היום כולו וכו'. ובראב"ש כתב דזה נאמר דוקא על מי שסומך גאול"ת כוותיקין (ועי' בב"י סי' נ"ח ס"ב דזה גם כונת התוס' לקמן בד"ה כל, ועי' בא"ר סי' קי"א סק"א דרצה לומר דהטור פליג על זה וס"ל דהא דאינו ניזוק כל היום הוא אפי' שלא כותיקין ושוב חזר בו). ומ"מ כתב הב"י (בסי' ס"ו ס"ח ד"ה ומתחיל) דאעפ"י שעיקר המצוה היא כשקורא ק"ש סמוך להנץ מ"מ גם כשקורא ק"ש אחר הנץ מצוה לסמוך גאול"ת.

הרי חזינן להדיא דיש מעלה מיוחדת למסמך גאול"ת בשעת הותיקין, וא"כ י"ל דזהו כל הענין של ותיקין כנ"ל. ולכא' כן משמע קצת בדברי הטור (בסי' נ"ח) שכתב ומצוה מן המובחר לקרותה כותיקין שהיו מכונין לקרותה מעט קודם הנץ כדי שיסיים אותה וברכותיה כותיקין עם הנץ וסמוך לה התפלה מיד בהנץ וכו' ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו הרבה מאד ומובטח לו שהוא בן עולם הבא ולא יוזק כל אותו היום, עכ"ד. הרי משמע דמה שכתב שכרו הרבה מאד קאי על המצוה של ותיקין, ולא רק דבר צדדי שחוץ מהדין של ותיקין גם סומך גאול"ת.

והנה בפר"ח (סי' נ"ח סק"א) הביא להקשות על שיטת הר"ח דהוא דין בק"ש, מהא דלקמן כו. דתנן תפלת השחר עד חצות, ופריך בגמ' ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאול"ת ונמצא מתפלל ביום, ומשני כי תניא ההיא לותיקין. והשתא בשלמא אם הא דותיקין הוא דין בתפלה, שפיר פריך דס"ד דהא דצריך להתפלל בהנץ הוא לעיכובא, אבל אי הא דותיקין הוא מדין ק"ש, א"כ מאי פריך, דלמא הכא מקדים התפלה משום דק"ש צריך להיות סמוך להנץ ומשום סמיכת גאול"ת, אבל באמת זמן תפלה עד חצות כדתנן במתני'. אלא מוכרח דטעמא דותיקין הוא משום דבעינן תפלה לאחר הנץ.

ולכא' לפי השאילתות לא קשיא דאפי' דהוא דין בק"ש היינו למסקנא דמשני לותיקין, אבל כיון דמצותה קאי אתפלה הוה ס"ד דהוא דין בתפלה.

ב

עי׳ ברבינו יונה שכתב להוכיח דאפי׳ שקי״ל כר״י דסוף זמן ק״ש הוא עד ג׳ שעות, מ״מ לכת׳ אינו אלא עד הנץ החמה בלבד. מדתנן בפרק מי שמתו ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא. והרי התם בין כך לא יסמוך גאולה לתפלה שהרי צריך לעלות ולהתכסות ואין לך הפסקה גדולה מזו, ואפ״ה הצריכוהו לקרות עד שלא תנץ החמה, אלא מוכח מכאן שזמנה לכתחלה עד סוף הנץ החמה, ובדיעבד עד ג׳ שעות כר׳ יהושע.

והקשה מנ״ל לגמ׳ דותיקין סוברין כך דמדין ק״ש לקרותו כותיקין, דילמא ס״ל דמצד ק״ש אפשר לקרות לכת׳ עד סוף ג׳ שעות, ורק דהיו מקדימים כדי להתפלל מיד שתנץ החמה, וכדי לסמוך גאול״ת.

ותיריץ דמסתמא לשון ייראוך עם שמש אינו רוצה לומר בזריחת השמש דוקא, אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם כדאמרי׳ גבי תפלת המנחה (שבת קיח:) א״ר יוסי יהא חלקי עם מי שמתפלל עם דמדומי חמה, ודאי ר״ל בעוד שהשמש על הארץ עדיין, ואם איתא שזמן ק״ש לכתחלה אחר הנץ, כיון שזמן תפלה אינה בתחלת זריחת השמש דוקא, למה היו צריכין לטרוח ולדקדק כ״כ מפני סמיכת גאול״ת, הרי יכולים לקרוא ק״ש אחר הנץ ולסמוך גאול״ת כיון שעדיין הוא זמן תפלה לכת׳. אלא ודאי אעפ״י שזמן תפלה אחר הנץ הוא, מ״מ זמן ק״ש אינו מהנץ ואילך, ומפני שלא יעבור זמן ק״ש דלכת׳ היו מדקדקין שיקראו ק״ש בעונתה קודם הנץ ושיגיעו לגאל ישראל בהתחלת הנץ שמשם ואילך זמן תפלה ויסמכו גאול״ת.

ולכא׳ לפי מסקנתו מוכרח דייראוך עם שמש לא קאי אק״ש דא״כ היה אפשר לקרותו כל זמן שהשמש על הארץ, אלא ודאי דקאי אתפלה דזמנה מהנץ ואילך, וא״כ צ״ב למה זמן ק״ש אינו אלא עד הנץ לכת׳.

ועי׳ ברעק״א שפירש דהטעם הוא משום דעיקר זמן קימה לרוב העולם הוא רק עד הנץ, ואחרי הנץ הוא רק מיעוט שקמים ולכן רק אפשר לקרוא בדיעבד. (ולפי״ז הפלוגתא בין ר״א ור״י היא דלר״א רק אזלי׳ בתר רוב העולם ולכן אחרי הנץ א״א לקרות, משא״כ לר״י אזלי׳ אף בתר המיעוט לכל הפחות לבדיעבד).

נמצא דשיטת רבינו יונה דהוא דין בק״ש אבל לא כהר״ח והשאילתות דנלמד מייראוך עם שמש, אלא משום עיקר דין דובקומך ולכן אין שום ענין לקרוא דוקא סמוך להנץ, אלא אפשר משיכיר עד הנץ, והא דהיו מאחרים היה כדי לסמוך גאול״ת.

ולשיטתו לא קשה קושיא הא׳ של התוס׳ דבאמת מה שהיו גומרין אותה עם הנץ היינו כדי לסמוך גאול״ת, וכן קושיא הב׳ ל״ק דבאמת ייראוך קאי אתפלה כמו בתפלת מנחה, וכן הקושיא הג׳ ל״ק דגומרין הוא כפשוטו.

ויל״ע מה יענה התוס׳ על ראיית רבינו יונה מהא דבעל קרי דמוכח דאפי׳ בלא סמיכת גאול״ת צריכים לקרוא לפני הנץ. ועי׳ בפיה״מ להרמב״ם שם דכתב וז״ל דברי המשנה הזאת הם בזריזים והזהירים שהיו שומרים להשלים ק״ש עם הנה״ח כדי שתהיה תפלה עם עלות השמש וכו׳ עכ״ל. הרי דס״ל להדיא דהבעל קרי גם יתפלל ויסמוך גאול״ת לתפלה ודלא כרבינו יונה.

ובשו״ת יבשר טוב (סי׳ י״ד) כתב להוכיח כן מהא דפריך הש״ס על הא דתניא דיתכסה במים ויקרא, והרי לבו רואה את הערוה, ומשני כשעוכרן ברגלו. וצ״ב למה לא

קשיא ליה אלא על לבו ולא על פניו, וצ״ל דפניו לא חשיב כרואה את הערוה משום שהיא חוץ למים והוי כאלו כל גופו בכסות אחד ופניו חוץ לכסות, וקשיא דא״כ למה ליה לשנויי כשעוכרן ברגלו, אמאי לא נימא דלבו חוץ למים והוי כאלו לבו נמי ברשות אחר, אע״כ דהוא בא להתפלל גם במים וכשלבו ערום חוץ למים אסור להתפלל, ומשו״ה הוכרח לשנויי שעוכרן ברגלו.

ג

הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ק״ש הי״א וי״ב) פסק וז״ל ואיזה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה וכו׳, ואם איחר וקרא אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלוש שעות ביום למי שעבר ואיחר. מי שהקדים וקרא קרית שמע של שחרית אחר שעלה עמוד השחר אע״פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו וכו׳, עכ״ל.

הרי דס״ל כהתוס׳ דצריך לקרוא סמוך להנץ ולא אחרי הנץ, אבל חידש שלפני הזמן הזה הוא רק בדיעבד.

ובכס״מ ביאר דבריו וז״ל כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, כלומר כדי שתכף שתנץ החמה יתפלל ומה שאמרו ותיקין היו גומרים אותה היינו שגומרים אותה וברכותיה, עכ״ד.

נמצא דלדבריו הענין דסמיכת גאול״ת אינו רק מעלה בעלמא ומצוה מן המובחר, אלא זה ענין של לכת׳ ומי שלא עושה כן יצא רק בדיעבד, ובזה פליג הרמב״ם על רבינו יונה דלפי רבינו יונה זה רק ענין של מעלה, ומדין ק״ש אפשר לקרוא משיכיר עד הנץ. ולשניהם מה שאחרי הנץ הוא רק בדיעבד הוא משום דרובן קמים עד הנץ.

אולם לכא׳ דוחק לומר שזה הפשט ברמב״ם, דהרי הרמב״ם לא הזכיר כלל דהענין הוא כדי לסמוך גאול״ת, והרי איכא נ״מ למי שפטור מתפלה וחייב בק״ש שלא יצטרך לקרוא סמוך להנץ, וכיון שכן הו״ל להרמב״ם להזכיר טעמא דמילתא.

ועוד לכא׳ דוחק לומר דהענין של סמיכת גאול״ת גורם דין של לכת׳, וכבר כתב הרמב״ן במלחמות וז״ל וצורת הגמ׳ מוכחת שכך היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאול״ת שהרי אמרו אדם גדול הוא ושמח במצוות הוא, זימנא חדא סמך גאול״ת ולא פסק חוכא מפומיה, ועוד אמרו אינו ניזק כל אותו היום אמר רבי זירא אנא סמכי, והרי דבר גדול הוא אפי׳ לאדם גדול שהרי המלך חזקיה התפאר בעצמו ותלה זכותו מפני זה, נראה שהוא שבח גדול ודבר שאי אפשר לקיימו בכל יום, לפי שאין אדם יכול לכוין ולקרות בכדי שיגמור עם הנץ ולהתפלל מיד ביום, עכ״ל.

ולכא׳ היה אפשר לומר דס״ל כהשאילתות והבה״ג דהוא דין בק״ש משום הקרא דייראוך עם שמש, ולכן לא כתב טעמא דסמיכת גאול״ת (וכבר הבאנו לעיל בסוף אות א׳ דכ״כ באבן האזל עיי״ש). אבל צ״ב קצת דא״כ למה כתב דהברכה אחרונה צריכה להיות לפני הנץ הרי לכא׳ הקרא דייראוך עם שמש קאי על ק״ש ולא על ברכותיה וא״כ היה מספיק שיגמור הק״ש עצמו עם הנץ והברכה אחרונה יאמרנה אחרי הנץ.

ובפר״ח (סי׳ נ״ח סק״א) כתב פשט אחר בהרמב״ם דס״ל דמעמה״ש עד סמוך להנץ וכן מהנץ עד ג׳ שעות רק מיעוטא קיימי, וסמוך להנץ זה הזמן שרובן קיימי. ולכן לפני ואחרי הנץ הוא רק בדיעבד משא״כ סמוך להנץ הוא הזמן דלכת׳. וזה דלא כרבינו יונה דס״ל דרובן קיימי משיכיר עד הנץ ולכן אפשר לקרוא אז לכת׳. ולפי״ז ניחא דלכן הרמב״ם לא

כתב הטעם דלסמוך גאול״ת, דס״ל דהוא מעיקר דינא דק״ש לקוראו באותו הזמן. (ובביאור הגמ׳ דאמרי׳ כדי לסמוך גאול״ת יבאר כהבה״ג או כהאבן האזל).

אולם יש להקשות טובא דא״כ למה אי אפשר לקרוא לכת׳ ק״ש של לילה אחרי עמוה״ש הרי רובא גנו, ורק מיעוטא קמו, וצע״ג.

אבל יש להעיר על שני הפשטים האלה מדברי הרמב״ם בפיה״מ (ברכות פ״ג מ״ה) על המשנה דבעל קרי דיתכסה במים ויקרא דכתב היפך זה וז״ל שם, דברי המשנה הזאת הם בזריזים והזהירים שהיו שומרים להשלים קריאת שמע עם הנץ החמה ועלותה פאת מזרח, כדי שתהיה התפלה עם עלות השמש וסמכו זה לדבר הנביא ייראוך עם שמש, עכ״ל. הרי דלא משום ק״ש אתי עלה אלא משום סמיכת גאול״ת (ודוחק גדול לפרש כאן דכדי הוא שיעור זמן), ומוכח כפירוש הכס״מ ברמב״ם.

ד

ויש לעיין מהו הטעם בדינא דותיקין, והנה אם הוא דין בתפלה לכא׳ כל הענין הוא משום זריזין מקדימין למצוות, ואף שמאחרים את הק״ש, אבל זה היה כדי להרויח גם לסמוך גאול״ת. וכן נראה מדברי רש״י בדף כו. ד״ה לותיקין דכתב המקדימין למצוות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו.

ועי׳ בספר הישר לרבינו תם (חלק השו״ת סי׳ ח׳) דכתב דבשעת הנץ הוי עת רצון. ובמאירי כתב וז״ל ומה שהיו מכונים להיות תפלתם בשעת הנץ הוא מפני שבאותו זמן היו רוב האומות נכשלות אחר עבודת השמש, והיו ישראל קובעים תפלתם באותו זמן מפני שיש בה ברכות שבהם אדם מכיר וכו׳ לבא מאתו יתברך, עכ״ל. ואפשר דזה הוא טעמו של ר״ת דלכן הוי עת רצון.

אולם זה ניחא אם הוא דין בתפלה וכשיטת התוס׳ ביומא, אבל אם הוא דין בק״ש שנלמד מהקרא דייראוך עם שמש (ולא כפר״ח דהוא מדין ובקומך) צ״ע מה ענין בזה, ובשלמא לפי הר״ח אפשר לומר כמו המאירי דהענין הוא לקבל עול מלכות שמים כשהאחרים עובדים לשמש, אבל לפי השאילתות דצריכים לקרוא לפני הנץ צ״ב. ולפי הצד דהענין הוא בסמיכת גאול״ת ניחא דהתפלה מצד עצמה לא מראה כ״כ עבדות כמו בסמיכת גאול״ת שמראה שהוא קנוי כעבד לה׳, ולכן ילפי׳ דצריכים להראות דבר זה בשעה שאחרים עובדים לשמש.

סימן נז

בענין אם יש לשמוח במפלת הרשעים

(ט:) **דאמר ר׳ יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ק״ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנא׳ יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה׳ הללויה.**

עיקר סוגיא זו אם מותר לשמוח במפלת הרשעים מקורה בסנהדרין לט: ויעבר הרינה במחנה (בשעה שמת אחאב). אמר רב אחא בר חנינא באבד רשעים רנה, באבוד אחאב בן עמרי רנה. ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים, הכתיב בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה׳ כי לעולם חסדו, ואמר רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב, לפי שאין הקב״ה שמח במפלתן של רשעים,

דאמר ר׳ שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה, באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב״ה, אמר להן הקב״ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני. אמר רבי יוסי בר חנינא הוא אינו שש, אבל אחרים משיש.

הרי מסקנת הגמ׳ דהקב״ה אינו שש כדכתיב כי לא אחפוץ במות הרשע כי אם בשובו מדרכו וחיה, ושירת המלאכים היא דוקא כשהקב״ה שמח, אבל אחרים יכולים לשמוח, ולכא׳ היינו משום דהגיע להם תועלת במיתתן.

ולכא׳ מצאנו בזה מחלוקת בדברי חז״ל דהנה איתא בספרי (קרח קי״ז) ואני ברצון הנני בשמחה דברי ר׳ ישמעאל, אמרו לו תלמידיו רבינו לפי שהוא אומר ואני הנני מביא את המבול מים, שמוע אני שיש שמחה לפני המקום, אמר להם יש שמחה לפני המקום כשיאבדו מכעיסים מן העולם, וכן הוא אומר בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה וכו׳ ואומר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה׳ הללויה וכו׳.

הרי דפליג על המבואר בסנהדרין דהקב״ה אינו שש. ובספרי דבי רב מעלה צד כזה, אבל אח״כ הביא דברי הזוהר (פרשת נח דף סא:) דכל מה שהקב״ה שמח היינו דוקא כשנתמלאה סאתם של הרשעים והגיע זמנם ליאבד מן העולם, ולפי״ז יישב דהא דסוגיין דהקב״ה אינו שש אבל משיש אחרים, הוי כשלא נתמלאה סאתם, עיי״ש שהאריך.

ובעמק הנצי״ב חילק באופן אחר שברשעים העוברים להכעיס גם הקב״ה שמח במפלתם, ורק בחוטאים לתיאבון אינו שש לאבדם.

ובילקו״ש (סו״ס תתק״ס, הובא בשבולי הלקט סי׳ קע״ד, ובב״י או״ח סי׳ ת״צ) הובא שאין אומרים הלל בימים האחרונים של פסח משום מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכן משום דכתיב בנפול אויבך אל תשמח.

הרי דאפי׳ אחרים אינם יכולים לשמוח, וכבר עמד על זה המהרש״א בסוגיין דדברי הילקוט הם דלא כגמ׳ שלנו.

והנה בצל״ח הביא בשם מחותנו לתרץ עפ״י דברי הזוהר, דעיי״ש בזוהר שמבואר להדיא דבמצרים עדיין לא נתמלאה סאתם, ושפיר מבואר במדרש שאין לומר הלל על מפלת מצרים, משא״כ דוד אמר שירה על מפלת רשעים שנתמלאה סאתם.

נמצא לפי דבריו דכשנתמלאה סאתם אמרי׳ הוא אינו שש אבל אחרים משיש, וכשנתמלאה סאתם אמרי׳ דאף אחרים משיש. ולפי״ז צ״ל דהא דבספרי דאף הקב״ה שש מיירי כשנתמלאה סאתם ופליגא על הא דסוגיין (ודלא כספרי דבי רב דכשלא נתמלאה הוא אינו שש אבל אחרים משיש).

אמנם בספר פנינים מבי מדרשא (שמות עמ׳ ק״כ) כתב דלכא׳ לא ס״ל להבבלי כהזוהר, דהרי איתא במס׳ שמחות (פ״ב משנה י׳, ונפסק להלכה בשו״ע יו״ד סי׳ שמ״ה) כל הפורש מדרכי צבור אין מתעסקין עמו בכל דבר. אחיהם וקרוביהן לובשין לבנים ומתעטפין לבנים ואוכלין ושותין ושמחים שנאבד שונא של מקום, שנא׳ הלא משנאיך ה׳ אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי, ע״כ.

ואם נימא כדברי הזוהר איך אפשר לדעת אם נתמלאה סאתם של הני רשעים, אלא ע״כ דלא ס״ל החילוק הזה ובכל אופן אפשר לשמוח במפלתן, ומעתה הדרא קושיית המהרש״א לדוכתא דדברי הילקוט הם דלא כסוגיין.

סיכום הדברים הוא, דלכא׳ ישנם ג׳ שיטות:
א׳ הסוגיא בסנהדרין דהוא אינו שש אבל אחרים משיש. ב׳ הספרי דאף הקב״ה שש. ג׳ הילקוט דאף אחרים אינו משיש. ויצאו לנו ב׳ דרכים, דעת הספרי דבי רב דהספרי מיירי כשנתמלאה סאתם, והסוגיא בסנהדרין כשלא נתמלאה סאתם, ואילו הילקוט פליג (וכדברי המהרש״א). ודעת הצל״ח דהסוגיא מיירי כשנתמלאה סאתם, והילקוט כשלא נתמלאה סאתם, ואילו הספרי פליג.

(ועי״ש בספר פנינים מבי מדרשא שהאריך עוד בזה, ואכ״מ).

סימן נח

במעשה דר״מ והנהו בריוני

(י.) הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר״מ והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי ר׳ מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו, אמרה ליה ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, ועוד שפיר לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם, כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם, אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם, בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.

א

בביאור הפלוגתא בין ברוריא לר״מ

והנה יל״ע מה הביאור בהנהגתו של ר״מ שהתפלל שימותו משום שציערו אותו. והנה יעויין ביעב״ץ שביאר דזוהי מדת רחמים עליהם שימותו, שטובה ויאה מיתה לרשעים שחייהם אינם חיים. וכעי״ז כתב הצל״ח שר״מ ראה שהקב״ה נותן להם כל טוב בעוה״ז והבין בזה שהם מאותן דכתיב עליהם ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, לכן ביקש שימותו כדי שיזכו לעוה״ב.

והנה בתוס׳ הרא״ש הקשה איך רצה ר״מ להתפלל שימותו הרי איתא לעיל ז. מעשה דריב״ל דרצה לקלל את הצדוקי, ומסיק דלאו אורח ארעא למעבד הכי, מדכתיב גם ענוש לצדיק לא טוב, וביארו שם התוס׳ דטעם האיסור הוא דאין לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש (עיי״ל בסי׳ ל״ו שהארכנו בזה).

ולכא׳ לפי היעב״ץ והצל״ח לק״מ דהרי כאן לא בא להענישם, אלא אדרבה רצה לעשות להם טובה במה שימותו, וברור דלא שייך כאן גם ענוש לצדיק וגו׳. אולם לדבריהם תיקשי לאידך גיסא, למה באמת ריב״ל לא קיללו כדי לעשות לו טובה, ובשלמא לפי הצל״ח י״ל דהתם לא ראה שמתקיים בו ומשלם לשונאיו וגו׳, אבל להיעב״ץ תיקשי, וי״ל דכיון דהיה מין דמורידין ולא מעלין, לכן אין ענין לעשות לו טובה (כמש״כ הרמב״ם בהקדמתו לפרק חלק).

עכ״פ חזינן דלפי התורא״ש הטעם שרצה להתפלל שימותו לא היה לטובתם, אלא שרצה להענישם, ולכן הקשה מהא דלעיל.

ותי׳ בתוס׳ הרא״ש דלא היה כאן איסור דגם ענוש לצדיק וגו׳, דשמא היו מצערים אותו יותר מדאי, או שמא היו רשעים יותר מדאי.

והנה ביאור תירוצו הראשון הוא דכל הדין דגם ענוש לצדיק הוא דוקא לכת׳, אבל אם מצערים אותו יותר מדאי מותר להעניש אותו.

ותירוצו הב׳ צ״ב דמה בכך דהם רשעים יותר מדאי הרי מ״מ כיון דמן השמים לא מענישים אותו, עדיין שייך הטעם דאין לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש, וצ״ב.

ובעיקר קושיית התורא״ש עי׳ לעיל (סימן ל״ו) דהבאנו דברי הזכות יצחק שכתב לתרץ דאצל ריב״ל שרצה לקללו אסור דזה נקרא מדחיק בידי שמים משום דקללה הוי כח רוחני שיש לאדם בדבורו, משא״כ אצל ר״מ דרצה רק להתפלל אינו נקרא שמדחיק בידי שמים, דאם לא רוצים להענישו לא יקבלו תפלתו.

עוד יש לתרץ דאצל ריב״ל שלא היה מצער אותו אלא רק בקראי (כמו שהתבאר בסי׳ ל״ו אות א׳) שייך הדין דגם ענוש לצדיק לא טוב, משא״כ אצל ר״מ שהיו מצערים אותו י״ל דלא שייך האי דינא וזה עפ״י מש״כ בקה״י (ב״ק סי׳ מ״ה אות ד׳) דהרי ת״ח מנדה לכבודו, מפני שכבודו הוא כבוד התורה, והרי על כל שמתא אמרי׳ שם מיתה, א״כ ה״ה דאפשר לו להתפלל שימותו. ועוד אפשר לומר עפ״י מש״כ בספר חסידים (סי׳ קפ״ה) דכשלית דינא בארעא מותר למסור דין על חבירו לשמים.

והנה בדעת ברוריה יש לעיין דאחרי דסבירא לה דבאמת דהמע״ה התפלל שישובו בתשובה, האם שוב אין לנו מקור דאפשר להתפלל שימותו, והדרינן לסברא החיצונה דאסור. או דילמא סבירא לה דבאמת מותר להתפלל שימותו, אבל יותר טוב להתפלל שישובו בתשובה ולכן דהמע״ה התפלל על זה, ולא שימותו.

ונ״מ בגוונא שידוע שלא יחזרו בתשובה כגון הני שמנה הרמב״ם (בהל׳ תשובה) דלא מספיקין בידם לעשות תשובה, האם עליהם אפשר להתפלל שימותו.

(ומה שנקטנו דבהני שמנה הרמב״ם דלא מספיקין בידם לעשות תשובה, לא שייך להתפלל שיחזרו בתשובה, כ״כ בספר חסידים (סי׳ תרפ״ח), ועי׳ גם במהר״ש סיריליאו (בפירושו על הירושלמי בברכות פ״ט ד״ה ולא נמצא) ובמהר״ש יפה (ביפה ענף רות רבה פרשה ג׳ סי׳ ב׳)).

וביאור הספק הוא האם ר״מ ס״ל מסברא דאפשר להתפלל שימותו וסמך עצמו על הקרא, ואפשר דהיה צריך את הקרא רק כמקור דאין להתפלל שישובו, ואתא ברוריה למימר ליה דמהקרא אין מקור לחידוש זה כשאפשר להתפלל שיעשו תשובה, אבל אה״נ דכשאי אפשר שיעשו תשובה מותר להתפלל שימותו. או דילמא כל החידוש של ר״מ דמותר מקורו מהקרא, וכשדחתה ברוריה את המקור, שוב הדרינן לסברא החיצונה דאסור להתפלל שימותו, וצ״ע.

ואם נימא דלמסקנא אסור להתפלל שימותו, היינו משום דפליגא על סברת ר״מ וס״ל דאף בתפלה, ואף שמצערים אותו טובא, ואף שהם רשעים יותר מדאי, איכא איסור דגם ענוש לצדיק לא טוב.

ועי׳ בגליון הש״ס דציין לדברי הזוה״ק (פר׳ וירא דף קה.) דאיתא התם אמר רבי מצוה לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגהינם דכתיב ואני בחלותם לבושי שק. ואמר רבי אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם, שאלמלא סלקו קודשא בריך הוא לתרח מן העולם כשהיה עובד ע״ז לא בא אברהם אבינו לעולם וכו׳. הרי דבזוהר מבואר דחוץ מהענין להתפלל שיחזרו בתשובה עוד איכא ענין אחר דאסור להתפלל שימותו, והיינו כנ״ל דאיכא איסור לדחוק בידי שמים להעניש את מי שאינם רוצים להעניש, ואפשר דהחשבון בשמים הוא משום דיצאו ממנו בנים צדיקים.

עוד אפשר לומר עפ״י הא דהובא בקה״י (שם אות ג׳) בשם רב אחד להוכיח דכל דבר שבידים אסור לעשותו, אסור להתפלל לרעת חבירו, מהא דיבמות עט. גבי מפיבושת בן יהונתן שדהמע״ה ביקש עליו רחמים ופלטו הארון, דאמרי׳ וכי משוא פנים יש בדבר. ופירש״י הואיל וכבר קלטו הארון לא היה לו לבקש רחמים עליו ולהכניס אחר תחתיו למיתה עיי״ש, הא חזינן דאסור להתפלל על דבר שאסור לעשותו בידים, ויש לפלפל בזה.

ב

בביאור הסוגיא בתענית

בתענית כג: הובא מעשה דאבא חלקיה ואשתו בקשו על הגשמים וקדמו העננים מהצד שהיא התפללה, וכששאלו אותו בטעם הדבר אמר משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניי ואנא יהיבנא זוזא. אי נמי משום הנהו בריוני דהוו בשיבבותן אנא בעי רחמי דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו בתיובתא ואהדרו.

והנה לא מבואר בגמ׳ דהיו מצערים אותו, וצ״ב א״כ למה רצה שימותו, ובשלמא לפי היעב״ץ והצל״ח ניחא דכיון שהיו רשעים רצה שימותו כי ריחם עליהם, אבל לפי מה שביארנו בדעת התורא״ש דר״מ רצה שימותו משום שהיו מצערים אותו והיו מבזים ת״ח, תיקשי דכאן לא שייך דבר זה דלא היו מצערים אותו. וגם אי נימא דהיה יודע שהם חייבים מיתה ביד״ש, תיקשי הרי גם ענוש לצדיק לא טוב (כל הקושיא הזאת היא לתי׳ הראשון בתורא״ש). וצ״ל דאה״נ מיירי שהיו מצערים אותו אפי׳ שלא מבואר להדיא בגמ׳.

והנה יעויין בגבורת ארי שהקשה דהרי אבא חלקיה קדים לר״מ שהיה בזמן הבית, ולמה לא יליף ר״מ מאשתו דאבא חלקיה דצריכים לבקש תפלה שיחזרו בתשובה.

ותיריץ דאפשר דלא שמיע ליה לר״מ הא. א״נ שמיע ליה וקסבר כלישנא קמא דהא דקדמו העננים היה משום דאיתתא שכיחא בביתא. א״נ שאני בריוני דר״מ דהוו מצערו ליה, ואמרי׳ בקדושין לג: אמר רבי אלעזר כל ת״ח שאינו עומד לפני רבו נקרא רשע ואינו מאריך ימיו ותלמודו משתכח וכו׳, אלמא כל שאינו מכבד ת״ח עונשו שאינו מאריך ימיו, כ״ש המצערו כהני שצערו לר״מ וס״ד דר״מ דמותר לבעי רחמי עלייהו דלימותו, ואמרה ליה דביתהו דאפ״ה יותר טוב דלבעי רחמי דלהדרו בתשובה.

גם יש להעיר מהא דכתיב ולפושעים יפגיע (ישעיה נ״ג י״ב), ודרשי׳ בסוטה יד. דקאי על מרע״ה שביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה. ותיקשי א״כ למה ר״מ לא יליף ממרע״ה, וצ״ל דלא שמיע ליה האי דרשא, או כתי׳ הג׳ של הגבורות ארי דמרע״ה בקש על מי שלא היה מצער אותו, משא״כ ר״מ.

סימן נט

בענין תפלה על דברים התלויים בבחירה

(י.) הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ וכו' אמרה ליה ברוריא דביתהו וכו', אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם, בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.

א

המהרש"א הקשה וז"ל ויש לעיין בזה דודאי באדם המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה ניחא, דאע"ג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, הרי אמרו בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו והרוצה לטהר מסייעין לו, וזה המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה הרי זה בכלל הרוצה לטהר. אבל לבקש רחמים על חברו להחזירו בתשובה קשה, מה יועיל בקשתו הא אמרי' הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, ויש ליישב.

ויש ליישב דכיון דהיו מצערים אותו והדרך איך שיפסיקו לצערו היה ע"י שיעשו תשובה, שפיר מהני תפלה אף שהוא נגד הבחירה, דעדיפא ההשגחה שעליו מהבחירה של הבריונים, אלא דדבר זה תליא בפלוגתת האוה"ח והחינוך (שהובאה לעיל בסי' ל"ו אות ג') עיי"ש, ואכמ"ל.

אמנם יש לדחות דכדי שיפסיקו לצערו לא היו צריכים לעשות תשובה דהיה יכול להתפלל שילכו מהעיר וכדו', ומה שהתפלל שיעשו תשובה היה לטובתם, ושפיר הקשה המהרש"א. אולם זה תלוי במה שהתבאר להלן (באות ב') אם תשובתם הועילה לגמרי עיי"ש.

איברא דמצאנו בעוד כמה מקומות שמועלת תפלה על דברים התלויים בבחירה, ושם ודאי דתקשי קושיית המהרש"א:

א) בע"ז ה. תנו רבנן מי יתן והיה לבבם זה להם, אמר להן משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה, בשעה שאמר הקב"ה לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם, היה להם לומר תן אתה, ע"כ.

ב) בשבת קנו: בפירש"י בעי רחמי, בקש רחמים שלא ישלוט בך יצר הרע.

ג) בסוטה לד: ויקרא משה להושע בן נון יהושע, י"ה יושיעך מעצת מרגלים, עיי"ש.

ד) לקמן נז: הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו, וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך.

ה) בזוה"ק (פר' וירא דף קה.) איתא אמר רבי מצוה לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגהינם דכתיב ואני בחלותם לבושי שק.

ו) בסוטה יד. דמרע"ה ביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה.

ז) במכות יא. אמרי' דאיכא תביעה על הכה"ג משום דהיה לו לבקש רחמים על דורו ולא בקש. והנה אמרו שם י: מרשעים יצא רשע וגו', במה הכתוב מדבר בב' בנ"א שהרגו את הנפש אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד, לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקב"ה מזמינן לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו. וצ"ב א"כ מה לו לכה"ג להתפלל, הרי זה טובה לשניהם שיתכפר עונם.

והמהרש"א כתב דהיה צריך להתפלל שיתכפר בלי העונש, א"נ שישובו בתשובה ולא יצטרכו לעונש. ועי' בתיב"ע (במדבר ל"ה כ"ה) שכתב דהכה"ג ביוה"כ היה מתפלל שלא יכשלו בג' עבירות החמורות. חזינן דמהני תפלה על דברים התלויים בבחירה.

ח) בבראשית (י"ז י"ח) כתיב ויאמר אברהם אל האלקים לו ישמעאל יחיה לפניך, ופירש"י יחיה ביראתך, וכן פירש הרא"ם בדעת רש"י, וכ"כ באוה"ח.

אולם בגור אריה ובנחלת יעקב ובשפתי חכמים נתקשו בזה, דודאי לא היה מתפלל שיחיה ביראתו, דהרי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, ועיי"ש שפירשו דברי רש"י באופנים אחרים.

הרי דבאמת ס"ל דלא מהני תפלה על דברים התלויים בבחירה, ויש לעיין מה יענו על כל הראיות הנ"ל.

ב

והנה יעויין בחזו"א (גליונות על החומש שהודפסו בסוף חלק או"ח) דכתב וז"ל המקום ב"ה מניח את הבחירה בידי האדם, אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו ית' בין בכפיה בין בפיתוי, ולא הוי ביטול הבחירה, כיון דהמעשה עושה בבחירה, וכל ישראל כאיש אחד. והיינו מי יתן שיהיה בין צדיקי הדור משתדלים לקרב לב כל העם לעבודתו ית'. אבל המקום ב"ה אינו נותן בלבם את הקירוב, דא"כ לא יתייחס הדבר לברואיו. אמנם אם יש מתפלל לפניו ית' על הקירוב ותפילתו נשמעת, מתייחס הקירוב שעושה הקב"ה לברואיו, כיון שנעשה ע"י תפילת נברא. והיינו דאמרו (בע"ז ה.) היה להם לומר אתה תן, ור"ל ועי"ז היה אפשר לו להקב"ה לעשות הקירוב כיון שהוא עפ"י תפילתם, עכ"ל.

אולם באגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מ' אות י"ג) כתב על זה דהוא דוחק גדול ולא מסתבר זה כלל, ולכן כתב וז"ל אבל צריך לומר שהתפלה היתה שלא יהא להם נסיונות וממילא ישובו, שלא היו חוטאים אלא מחוסר פרנסה וכדו', וגם שייך להתפלל שהשי"ת יזמין להם שישמעו דברי מוסר מאנשים צדיקים וישובו עי"ז בתשובה, וזה יותר נכון, עכ"ל.

כלומר דבאמת ההחלטה לחזור בתשובה תלויה בבחירתו, ורק שהתפלה מהני כדי שהקב"ה ישנה את הנסיון ויקל אותו, דהרי הנתונים של הנסיון הוא דבר התלוי ביד"ש, ושפיר שייך על זה תפלה (ויש לעיין אם זה יתרץ מה דהתפלל משה על יהושע דלכא' הנתונים היו ברורים).

ועל דרך זה כתב בישועות יעקב (או"ח סי' מ"ו סק"ד) וז"ל ואמרתי דבאמת ענין הבחירה הוא אם האדם שקול בדעתו ושכלו לטוב או לרע, בזה הבחירה ביד האדם. אמנם יש בני אדם שנוטים בטבע לאיזה מדה בלתי הגונה יותר משאר בני אדם, בזה הקב"ה עוזרו ומטה לבבו עד שיהיה בגדר הממוצע, למען לא יהיה לבבו נוטה לרע יותר מן הטוב, וע"י עזר ה' נשאר במעמד הממוצע. והני בריוני דפירש רש"י דהיו פרוצים היינו דלפי שהיו בטבעם פרוצים, לזאת בעי רחמי עלייהו עד שיהיה בגדר הממוצע, ואז יהיו בעלי בחירה, עכ"ל.

ואילו לפי החזו"א נמצא דבאמת ההחלטה לחזור בתשובה לא תהיה בבחירתו, ומ"מ אין זה סותר למה שהכל בידי שמים חוץ מיר"ש (וצ"ב כונת דבריו דכל ישראל כאיש אחד, הרי גם גוי יכול להכריח את ישראל בין בכפיה ובין בפתוי).

והנה ברמב"ם (בפ"ו מהל' תשובה ה"ג) כתב וז"ל ואפשר שיחטא האדם חטא גדול או חטאים הרבה עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהיה הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו

שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאים שעשה וכו׳, עכ״ל. הרי דאחרי שמסלקין ממנו הבחירה אינו נענש אלא על העונות שעשה כשהיה בבחירתו, ולא על אותם שהוא מוכרח. וא״כ דכוותיה הכא שעשה תשובה מכח הכרח (לפי החזו״א) לא יקבל שכר על המצוות שיעשה אח״כ, וצ״ב א״כ מה התועלת בתפלתו שיעשה תשובה.

אולם זה לא קשיא דעכ״פ יציל אותו שלא יעשה יותר עבירות ממה שכבר עשה, ואונס כמאן דעביד לא אמרי׳.

ועוד אפשר דכל מטרתו היתה שלא יצערו אותו, ורק דברוריה אמרה לו דבמקום להתפלל שימותו יתפלל שיחזרו בתשובה, אבל כל המטרה היתה כדי שלא ימותו, ולא משום שיש תועלת מיוחדת במה שיעשו תשובה.

אולם לפי״ז נמצא דדבריו הם דלא כהזוה״ק (שהובא באות א׳) דמצוה להתפלל על הרשעים שישובו בתשובה, כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגהינם, והרי לפי החזו״א עדיין יכנסו לגהינם על העבירות שעשו. והעירוני דאין כאן הכרח דאף שעשה תשובה בלי בחירה, מ״מ חרטתו אמיתית מהניא למחוק העוונות, ודו״ק.

והנה הרמב״ם (שם ה״ד) אחרי שכתב דאפשר שיסלקו ממנו הבחירה, כתב וז״ל וכענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה׳ לעזרם על האמת, כמו שאמר דוד הורני ה׳ דרכך כלומר אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנו אדע דרכך ויחוד שמך, וכן זה שאמר ורוח נדיבה תסמכני כלומר תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למונעני מתשובה, אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת, ועל דרך זו כל הדומה לפסוקים אלו, עכ״ל.

ולפי״ז תתיישב קושיית המהרש״א דבאמת ר״מ רק התפלל עליהם דלא ימנעו מהם לעשות תשובה, ולא התפלל עד דבר התלוי בבחירה, וכן בכל המקומות הנ״ל באות א׳. אבל לכא׳ לא יספיק לתרץ הא דמשה התפלל על יהושע, דמהיכ״ת שיסלקו ממנו בחירתו, הרי לא היה רשע, וצ״ע.

ונראה דהגור אריה והנח״י והשפ״ח הנ״ל סברי כהרמב״ם, ובכל זאת פירשו באופן אחר לגבי ישמעאל משום שהלשון יחיה ביראתך, לא משמע דהכונה היא שלא יסלקו ממנו הבחירה.

ג

ומעתה נבא לבאר הפלוגתא בין ר״מ לברוריה, דהנה מקורו של ר״מ היה מהקרא דיתמו חטאים דגם דוד המלך התפלל שימותו הרשעים, ויל״ע מאי קסבר, למה באמת לא התפלל דוד המלך שיעשו תשובה.

ואולי הוה ס״ל כדעת הגור אריה דלא מהני תפלה על תשובה כי הם דברים התלויים בבחירה. או דהוה ס״ל דאף שאפשר להתפלל על זה, מ״מ הפשט הוא כהחזו״א, ולכן סבר דאין לזה שום תועלת, דכיון דההחלטה לשוב לא היתה בידו, א״כ לא יקבל על מה ששב שום שכר כנ״ל, ולכן סבר דיש להתפלל שימותו.

ואילו ברוריה סברה דמהני תפלה על זה, ועל הטענה דאין לזה שום תועלת, י״ל דסברה כהאגרו״מ דבאמת התפלה היא רק שישתנה הנסיון ובאמת ההחלטה לשוב תהיה בידם, ושפיר יש לזה תועלת. עוד אפשר דבאמת ס״ל כהחזו״א, ואעפ״י שאין לזה שום תועלת י״ל דס״ל דמ״מ אסור להתפלל שימותו (עי׳ לעיל סי׳ נ״ח אות א׳), וא״כ האופן היחיד להנצל ממה שמצערים אותו היה ע״י שיתפלל

שיעשו תשובה. וכצד הזה צ"ל לפי הרמב"ם דלא מהני תפלה, ורק שייך להתפלל שלא יסלקו ממנו הבחירה, א"כ תיקשי מה אמרה לו ברוריה דיתפלל על זה, הרי הוא רצה להנצל ממה שמצערים אותו, וא"כ אף שלא ימנעו מהם התשובה שמא לא ישובו, אלא דברוריה סברה דזה האופן היחיד להנצל מהצרות כיון דלהתפלל שימותו אי אפשר.

סימן ס

בביאור הויכוח בין חזקיה לישעיה

(י.) **אמר רב המנונא מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר, מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו, חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב, ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע, מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה וכו'.**

א

בביאור הויכוח

ויש לעיין במה היה תלוי הויכוח בין חזקיה לישעיה מי הולך אצל מי.

והנה איתא בהוריות יג. ת"ר היה הוא ואביו ורבו בשבי הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו וכו' מלך קודם לכה"ג, שנא' ויאמר המלך להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם וגו', כהן גדול קודם לנביא שנא' ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא, הקדים צדוק לנתן וכו'.

והנה התם מיירי לענין פדייה, אולם מהפסוקים שהביאה הגמ' מבואר שגם לענין כבוד נאמרו הדרגות הללו. ולפי"ז נמצא דצדק חזקיה בסברתו דכיון שמלך עדיף מכה"ג, וכה"ג עדיף מנביא, פשיטא דמלך עדיף מנביא, וא"כ יש לעיין מה סבר ישעיהו.

א) **בעיון** יעקב כתב דישעיה סבר דכשהמלך צריך להנביא, אז צריך המלך לילך אצלו, דמאן דכאיב ליה כאיבה אזיל לבי אסיא. והביא דכה"ג איתא בבראשית רבה (פר' ס' סי' ג') דפינחס אמר יפתח צריך לי ואני אלך אצלו, בתמיה.

אבל לכא' דבריו לא מסתברים, דכיון דכבוד המלך עדיף, א"כ הנביא צריך לכבדו כל זמן שהמלך ירצה, וצ"ב.

ב) **ביערות** דבש (ח"א דרוש ט"ו) כתב דישעיה סבר דהא דאמרי' מלך קודם לנביא, היינו דוקא במלך על כל ישראל, אבל חזקיהו שלא מלך רק על שני שבטים הנשארים, אין לו תואר מלך כראוי, ולכך חשב שהוא קודם לו במעלה.

והנה יעויין בתוס' (בסנהדרין כ: ד"ה מלך) שכתבו בתירוצם האחרון דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל. וא"כ לפי"ז צדק ישעיה, אולם עי' בנחלת שמעון (מלכים א' סי' מ') דזה רק נאמר לענין פרשת מלך שבספר שמואל, אבל לא לענין החיוב לכבד המלך, ואפשר דבזה גופא פליגי.

והנה לפי ב' הביאורים האלה נמצא דטענת ישעיה היה משום שהיה נביא, ועי' בקונטרס הערות בדברי ימי חכמי ישראל (להג"ר צדוק הכהן מלובלין, שהודפסו בסו"ס שם הגדולים השלם ח"ב עמ' ח') שהעיר לדעת האב"ע (ריש צפניה) והרד"ק (שם ב' י"א) דחזקיה זקינו דצפניה הוא חזקיה המלך, א"כ מוכח דגם

חזקיה היה נביא כמ״ש במגילה טו. כל מקום ששמו ושם אביו בנביאות בידוע שהוא נביא בן נביא, וא״כ הדק״ל מה סבר ישעיה הלא כל מעלתו היה משום נביאותו, והרי מעלה זו גם היה לחזקיה. ותירץ דודאי ישעיה היה גדול ממנו הרבה בענין הנבואה שנתנבא יותר ממנו, ונבואה שהוצרכה לדורות, ולכן מדין נביא היה הוא עדיף מחזקיה.

ג) **עוד** אפשר לומר דבאמת גם ישעיה היה מודה שמלך ונביא מלך עדיף, ורק דהוא היה יותר ת״ח, והוה ס״ל דמדין ת״ח קדים למלך, כדיבואר.

הנה בהוריות (שם) איתא חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראויים למלכות.

ועי׳ בעינים למשפט (כאן) שיצא לחקור האם חכם עדיף ממלך דוקא לגבי פדייה או״ד ה״ה לגבי כבוד, ויסוד הספק הוא האם מה שאמרו שחכם שמת אין לנו כיוצ״ב משא״כ מלך, דכיון שאין לנו כיוצא בו זו סיבה דלכן צריכים לפדות קודם את הת״ח, אבל באמת לגבי כבוד מלך עדיף מת״ח. או דילמא מה שאמרו שחכם שמת אין לנו כיוצ״ב הוי סימן דמזה נראה דת״ח עדיף, ולכן קדים בין לענין פדייה ובין לענין כבוד.

והנה התוס׳ בשבועות ל: (ד״ה עשה) הקשו אמאי אוקמיה שמעון בן שטח לינאי המלך כשהיו מעידים עליו, הרי אפי׳ חכם דיכול למחול על כבודו אינו צריך לעמוד, וא״כ כ״ש מלך שאינו יכול למחול על כבודו. ותירץ דשאני דיני נפשות דחמירי, אי נמי חמיר כבוד תורה מכבוד המלך, ומה שיכול למחול על כבודו משום דתורה דיליה היא.

הרי דנחלקו ב׳ התירוצים אם כבוד מלך עדיף מכבוד ת״ח או איפכא, ולכא׳ תיקשי לתירוץ קמא מהסוגיא בהוריות הנ״ל, אלא ע״כ דנחלקו בחקירת העינים למשפט דלתירוץ הראשון זה נאמר דוקא לענין פדייה, ואילו לתירוץ השני נאמר אף לענין כבוד.

ועיי״ע בירושלמי (שבת פי״ב ה״ג) דאיתא התם דאפי׳ ממזר ת״ח קודם לכה״ג עם הארץ, וס״ד דזה דוקא לענין פדיה ולכסות ולהחיות הא לישיבה לא, ומסיק אף לישיבה שנא׳ יקרה היא מפנינים. והקשה ביפה מראה למה בעינן למילף מקרא הא חכם קודם אפי׳ למלך כדאיתא בהוריות, ועוד היכי פשיט מקרא דיקרה היא מפנינים דמיירי לענין ישיבה, דילמא הקרא מיירי לענין פדיה. ותירץ דהא דאמרי׳ בהוריות דת״ח קודם למלך הוא רק לענין פדיה ולא לענין כבוד, וממילא כ״ש דעדיף מכה״ג, וא״כ אייתר קרא למימר דחכם עדיף מכה״ג לענין ישיבה.

והשתא אפשר לומר דזו היתה הפלוגתא, דחזקיה סבר דת״ח קודם רק לענין פדיה, אבל לענין כבוד מלך עדיף. ואילו ישעיה סבר דאף לענין כבוד ת״ח עדיף.

שוב התבוננתי דתירוץ זה עומד נגד סוגיא מפורשת בסנהדרין לו. דאיתא התם מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (תורתן וגדולתן של ישראל באדם אחד, שאין כמותו בכל ישראל בתורה ובגדולה, רש״י). ולא והא הוה חזקיה, ומשני הוה שבנא. ופריך והא איקטיל, ומשני כולהו שניה קאמרינן, ע״כ. ומהא דלא הקשו מישעיה, מבואר דחזקיה היה יותר ת״ח מישעיה. ושו״ר להג״ר צדוק הכהן (שם) שהוכיח כן.

ד) **והנה** יעויין ברמב״ם בפיה״מ (בפ״ג דהוריות) שכתב וז״ל דע שאמרו רז״ל החכם קודם למלך ומלך לכה״ג וכה״ג לנביא וכו׳ וזה שטעם קדימת חכם למלך אינו אלא באמונה בלבד, לפי שהחכם תועלתו לאומה גדולה מאד, אבל במעשה אין להקדים על כבוד המלך

שום דבר, ואעפ״י שהוא עם הארץ שנא׳ שום תשים עליך מלך, עכ״ד.

וביאור דבריו דבאמת מדכתיב שום תשים עליך מלך ילפי׳ שבמעשה אין להקדים למלך שום דבר, והטעם הוא דמשום תיקון הנהגת המדינה, בעינן להקדימו לכל דבר, והא דאמרו בגמ׳ דחכם עדיף היינו ללמדך דבאמת תועלת החכם מרובה, ורק לצורך מקדימים את המלך וכנ״ל.

אשר לפי״ז אפשר דבזה נחלקו דחזקיה סבר כהרמב״ם דלמעשה אין להקדים למלך שום דבר, ואילו ישעיה סבר דהא דחכם עדיף הוא גם לענין מעשה.

ב

בבירור מי צדק בויכוח

יש לעיין מי צדק בויכוח, ולכא׳ ממה שהקב״ה סיבב דסוף דבר שישעיה ילך אצל חזקיה, סימן דחזקיה צדק, אולם אין מזה הוכחה דבאמת אחרי שנחלה היה צריך ללכת לבקר את החולה, אבל אילולי זה י״ל דצדק ישעיה. ואדרבה ממה שהביא יסורין על חזקיה נראה דישעיה צדק, דאין לומר דהיסורין היו משום שביטל פו״ר, דהרי אמרי׳ מי כהקב״ה יודע לעשות פשרה, ומזה נראה דאילולי הויכוח לא היה נחלה חזקיה.

(וממה שהקב״ה הוצרך להביא חולי על חזקיה, ולא אמר לישעיה את ההלכה, אין להוכיח דצדק חזקיה, דהרי לא בשמים היא).

שו״ר שכן הבין בעיון יעקב, ועפי״ז ביאר הא דקאמר לו כלה נבואתך וצא, לפי שהרגיש דטעה במה שלא הלך אצל ישעיה, והיסורין באו עליו כדי שיבא אצלו ישעיה לבקר את החולה, ולכן אמר לו כלה נבואתך וצא מאתי, ואולי יסור החולי ממני.

סימן סא

בענין חוליו של חזקיה

(י.) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה׳ צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו׳, מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעוה״ז ולא תחיה לעוה״ב, אמר ליה מאי כולי האי, אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה, א״ל משום דחזאי לי ברה״ק דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, א״ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד, א״ל השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו.

א

חיוב מיתתו של חזקיה

יש לעיין במה דהתחייב מיתה ביד״ש משום דלא עסק פו״ר, האם זה עונש לכל אדם, או דילמא היה רק בגדר וסביביו נשערה מאד.

והנה ביבמות מט: הובאה פלוגתא דתנאי דדעת רבנן דבאמת באותה שעה נשלמו השנים שנקצבו לחזקיה, ורק דאחרי שהתפלל הוסיפו לו. ודעת רבי עקיבא דלא שייך שיוסיפו לו לאדם מהשנים שנקצבו לו, והא דהוסיפו

לחזקיה ט״ו שנים משלו הוסיפו לו, דמתחילה רצו לפחות משניו, וכשחזר בתשובה החזירו לו אותם שנים.

ונמצא דלפי רבנן הא דאמר לו ישעיה כי מת אתה, היינו שהגיע זמנו הקצוב לו, ועל זה שאל חזקיה מאי כולי האי כלומר למה לא זכיתי שיוסיפו לי יותר שנים על הקצוב, והשיב לו משום דלא עסקת בפו״ר. ולפי״ז יוצא דבאמת לא היה כאן חיוב מיתה על מה שלא עסק בפו״ר, אבל לפי ר״ע היה כאן חיוב מיתה.

יעויין בטור (אהע״ז סי׳ א׳) שהאריך בגדלות המצוה דפו״ר וכתב שכל מי שאינו עוסק בפו״ר כאילו שופך דמים, וממעט הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל עיי״ש. ועמד עליו הב״י דהרי איתא ביבמות סד. אבא חנן אמר משום ר׳ יוסי חייב מיתה שנא׳ לגבי נדב ואביהוא ובנים לא היו להם, הא היו להם בנים לא מתו. וכתב דלא ידע למה השמיט הטור דבר זה.

ובב״ח כתב ליישב דהרי התנא של הברייתא דאמרה כאילו שופך דמים הוא ר׳ אליעזר, וגם אבא חנן אמר בשם ר׳ אליעזר (דלא כגירסת הב״י דזה בשם ר׳ יוסי), ומשמע דהם תרי תנאי אליבא דר׳ אילעזר, ופסק כהאי תנא דקאמר כאילו שופך דמים, ומשמע דלא סבירא ליה דחייב מיתה כאידך תנא, ולכן לא כתבו הטור. ודבריו צ״ב מנא ליה דפליגי, ולמה לא נימא דתרתי איתנייהו דהוי כאילו שופך דמים וגם חייב מיתה, ואולי דהלשון כאילו שופך דמים משמע דזה הרבה יותר קל, וודאי דלא חייב מיתה (ובענין זה אם כל כאילו הוא כפשוטו או דהוי רק השוואה בענין אחד, עי׳ בט״ז יו״ד סי׳ רמ״ב סק״א).

ובדרישה כתב להיפך דס״ל להטור דבמה שאמרו כאילו שופך דמים כלול שהוא חייב מיתה, ולכן לא כתבו להדיא.

ניהדר אנפין לנידו״ד דאם נאמר כהדרישה וכהב״י דלא פליגי אמוראי בדבר זה וכו״ע סברי דחייב מיתה, ניחא הא דחזקיה דהתחייב מיתה כפשוטו, אבל לפי הב״ח דהוא פלוגתא דאמוראי צ״ל דהא דהתחייב מיתה היה רק בגדר וסביביו נשערה מאד.

והנה עד כאן דיברנו על חיוב מיתה בידי שמים, אבל עדיין צ״ב למה התחייב מיתה לעוה״ב, והיכן מצאנו דמי שאינו עוסק בפו״ר אין לו חלק לעוה״ב, ועי׳ מש״כ בזה המהרש״א.

ובאהבת איתן תירץ עפ״י המבואר ברמב״ם (בפ״ג מהל׳ תשובה ה״ו) דהשופך דמים אין לו חלק לעוה״ב, וא״כ כיון שאמרו דכל שאינו עוסק בפו״ר כאילו שופך דמים, משו״ה הדין נותן דמי שאינו עוסק בפו״ר דלא יחיה לעוה״ב. וכמובן דדבריו הם רק אם ננקוט דהכאילו לא בא כדמיון בעלמא, וכהדרישה.

ואולי י״ל דמה שנענש בחלקו לעוה״ב לא היה משום ביטול המצוה של פו״ר, אלא משום דלא חשש למצוה כלל (בשוגג) והוי כמומר לדבר אחד, וכדכתיב כי דבר ה׳ בזה הכרת תכרת וגו׳ (עי׳ מה שהבאנו לעיל בסי׳ י״ז אות ב׳ מדברי הר״ן בדרשות).

ב

בענין ביטול מצות פריה ורביה

יש לעיין לפי אבא חנן איך איכא חיוב מיתה למי שלא עוסק בפו״ר, הרי לכא׳ ביטול המצוה של פו״ר היא דוקא אם אין לו בן ובת בשעת מיתה או בשעה ששוב אינו יכול להוליד, דעד הזמן ההוא עדיין אין כאן ביטול, דעדיין אפשר לו להוליד בן ובת.

והנה נחלקו האחרונים בגדר המצוה דפריה ורביה, דדעת המנ״ח (מצוה א׳ אות ט״ו) דהביאה היא רק הכשר מצוה והמצוה היא

שיהיה לו בן ובת, אולם הבית אהרן (בגיטין מא. על התוד"ה לישא) פליג וס"ל דלא שייך שיהיה מצווה על מה שאינו בידו, אלא מוכרח דהביאה היא עצם המצוה, וכשהוליד בן ובת הוא נפטר מהחיוב.

והשתא בשלמא לפי הבית אהרן ניחא דכל פעם שהיה יכול לעשות ביאה ואינו עושה נמצא דמבטל מצות עשה, אבל לפי המנ"ח דהמצוה היא שיהיה לו בן ובת תיקשי.

איברא דיש להסתפק לפי המנ"ח דאפשר לומר דהמצוה היא כל רגע ורגע שיהיה לו בן ובת, וכל רגע שאין לו הרי הוא מבטל את המצוה, אולם זה דוחק גדול.

שוב ראיתי דנחלקו בזה האחרונים, דהנה יעויין בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' צ"א) דמי שנשבע שלא לישא אשה עד זמן ידוע, לא חשיב נשבע לבטל את המצוה, כיון דאפשר לקיים זה וזה, וכ"ש במצות פרו ורבו שאין זמנה בהול, יעו"ש. הרי דבאמת המצוה היא פעם בחיים.

אולם לכא' לא כן מבואר ברמב"ם (בפט"ו מהל' אישות ה"ב) דכתב וז"ל כיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. הרי דהחיוב הוא על כל רגע ורגע, וכך הבין במהרי"ט (ח"ב חיו"ד סי' מ"ז) ופסק עפי"ז בנידון של הרשב"א דלא חלה השבועה כי הוי שבועה לבטל את המצוה.

אמנם עי' בחקרי לב (אהע"ז סי' א') דפליג וס"ל דאין לאפושי בפלוגתא בין הרמב"ם והרשב"א, אלא יש לפרש דכונת הרמב"ם במה דעובר ומבטל עשה היינו כשמת ואין בידו לקיים עוד, וקמ"ל דקודם עשרים שנה אם מת ולא קיים אינו נענש דאינו נקרא שביטל העשה. ועיקר החיוב שישא אשה אחר כ' שנה כמו שאמרו רז"ל עד כ' שנה הקב"ה ממתין, מכאן ואילך אומר תיפח עצמותיו, היינו רק מדרבנן דכיון דהוי זמן מרובה כו"ע מודו דחיישינן למיתה, עיי"ש שהאריך.

והשתא בשלמא לפי המהרי"ט בדעת הרמב"ם שפיר מצאנו חיוב מיתה במי שמבטל המצוה, אבל לפי הרשב"א והחקרי לב בדעת הרמב"ם תיקשי, וצ"ע.

והנה יעויין בדעת זקנים מבעלי התוס' (שמות ל"ד ו') דכתב וז"ל ויקרא ה' ה' אני הוא בעל הרחמים קודם שיחטא האדם ולאחר שיחטא האדם (כך מפרש ליה בר"ה יז:), וצ"ע מה צריך אדם רחמים קודם שיחטא. וי"ל מ"מ הוא צריך רחמים לפי שגלוי וידוע לפני הקב"ה שסופו לחטא, וכעי"ז כתב הרא"ש בר"ה שם.

הרי לן דיש סוברים דבדיני שמים מענישים את האדם על עבירות שעתיד לעשות, ורק ממדת הרחמים דלא מענישים (ועי' מה שהקשה ע"ז האוה"ח שם). ולפי"ז ניחא דאף להסוברים דהביטול מצוה הוא בסוף חייו, מ"מ שייך שמן השמים יענישוהו על מה שעתיד לעבור.

וראה זה חדש בנמוקי חומש לרבינו ישעיה מטראני (בראשית ל"ח ז') דכתב וז"ל ואי קשיא והא אין בי"ד של מעלה עונשין בפחות מכ' שנה ולמה נענשו ער ועונן שלא היו בני כ' אלא בני י"ד וכו'. וי"ל כי על שם העתיד המיתן שהיו עתידין לחטוא, וגם בדור המבול אותן שלא היו בני כ' שנים ענש על העתיד, עכ"ל (ועיי"ע בפענח רזא בראשית כ"א י' לגבי בן סו"מ).

והרי מבואר דס"ל כדעת זקנים דמענישים את האדם על העתיד.

אבל דבריו תמוהים דעד כאן לא שמענו בדברי הדעת זקנים אלא שמענישים את האדם היום על עבירה שעתיד לעשות ובאמת יעשנה, אבל כאן דאחרי שמענישים אותם שוב לא יעברו על העבירה, לא שייך להעניש על עבירה שבאמת לא יעשנה (רק אם נימא דכיון דלא

עשאה משום אונס מענישים אותו, אבל זה אינו דאונס כמאן דעביד לא אמרי'. ועוד דאחרי שמת שוב לא אמרי' דנענש על מה שהיה עומד לעשות כמו דלא אמרי' שיקבל שכר מדין חשב לעשות מצוה ונאנס וכו' על מצוות שהיה עתיד לעשות). וצ"ל דאין כונתו לעונש אלא לחסד ה' שימות זכאי ועל ימות חייב.

ועוררוני להסוגיא בסוטה דר"מ אומר שצריכה האשה הסוטה לישבע אמן שלא נטמאתי אמן שלא אטמא, ואמרי' עלה תניא לא כשאמר ר"מ אמן שלא אטמא, שאם תטמא מים בודקין אותה מעכשיו, אלא לכשתטמא מים מערערין אותה ובודקין אותה. והיינו שהיה הו"א דתבדק עכשיו על העתיד.

הנה מבואר דהיה הו"א שתיענש על העתיד, וכאן מבואר כרבינו ישעיה דהרי אם תמות בשעת השתיה שוב לא תזנה ואיך יתכן שתיענש על עבירה שאחרי שנענישנה שוב לא תעבור.

שוב ראיתי בתוס' הרא"ש שכתב דבאמת פשוט הוא שאין צורך לברייתא ללמדנו שלא תמות בשעת השתיה, שא"כ כיצד היא יכולה לזנות מאוחר יותר, אלא דהיה הו"א שאם תזנה בעתיד המים פועלים בה מעכשיו פעולה חלקית שאינה יולדת ואינה משבחת, ועל זה קמ"ל שאין למים שום השפעה עליה כלל כל עוד שלא נטמאה (ועיי"ע בהגהות פורת יוסף שם, ובמנ"ח מצוה שס"ו אות ו').

ג

בהא דחזא ברוה"ק דנפקי בנין דלא מעלו בנדה טז: אמרי' דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, והקשו התוס' וא"ת והא חזקיה חזא דהוו ליה בני דלא מעלו, אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים. ותי' בתירוצם הראשון די"ל דהראהו מה שעתיד להיות.

לכא' מבואר דס"ל דהא דידיעה לא מכרחת את הבחירה, היינו אפי' בידיעת בשר ודם כדעת הלח"מ (בפ"ה מהל' תשובה ה"ה) ודלא כאו"ש (שם).

וצ"ע אם כבר ידע שיהיו רשעים, מאי קאמר לישעיה אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו, הא כבר ידע שיהיו רשעים. ועוד מה עלה בדעתו שע"י שלא ישא אשה לא יהיו לא בנים רשעים, הא כבר ידע מה שעתיד להיות.

ומוכרחים לומר דהאי ידיעה שידע לא היתה בגדר ידיעת העתידות של הקב"ה, אלא בגדר ידיעה שמצד המצב של עכשיו דמצוות ועבירות, עלולים להגיע למצב שיקרה דבר כזה, ולכן דאג שיהיה לו זכות כדי שישתנה, ואולי לכן גם לא נשא אשה, דעדיין לא היה כאן ידיעה סופית (שו"ר בענין זה דברי השל"ה בבית הבחירה אות י"א עיי"ש).

מעתה ניהדר לקושיית התוס' שהקשו דחזינן מסוגיין דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים, ולכא' לפי הנ"ל זה אינו דהיה יכול להשתנות ע"י מעשיו של חזקיה נמצא שלא נגזר כלום. וצ"ל דקושייתם היא דעל הצד שלא יהיה שינוי בנתונים, נמצא דנגזר על בניו שיהיו רשעים.

שו"ר שעיקר היסוד שאין הנביא מתנבא דברים העתידין להיות אלא לפי הגזירה ולא לפי הזכות, כבר כתבו התוס' ביבמות נ. (ד"ה תדע) ובמהרש"א שם.

עוד תירצו בתוס' (עפ"י המהרש"א והמהר"ם) דהרבה דברים תלויים במזל כדאמרינן בשבת קנו. מאן דאיתיליד בצדק יהא צדקן במצוות וכו', ואין זה בידי שמים, כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות.

לכא' מבואר מדבריו חידוש עצום דבאמת לא היה בחירה לבני חזקיהו להיות צדיקים, ובכל זאת אין זה נקרא בידי שמים אלא בידי המזל, וצע"ג (ועי' בהשגות הראב"ד פ"ה מהל' תשובה ה"ה).

שו"ר דברי הרמב"ם (באגרת לחכמי מארשילי"א) שכתב וז"ל ואני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מחכמי האמת רבותינו ע"ה בתלמוד ובמשנה ובמדרשות שדבריהם מראים שבעת תולדתו של אדם גרמו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם, שאין דרך שנניח הלכה למעשה ונהדר אפירכי ואשינויי. וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת שכבר נתאמתו הראיות בהן וינעור כפיו מהן, ויתלה בדברי יחיד מן החכמים ע"ה, שאפשר שנתעלם ממנו דבר באותה שעה, או שיש באותם הדברים רמז או אמרם לפי שעה ומעשה שהיה. הלא תראו שהרי כמה פסוקים מן התורה אינן כפשוטן, ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו תרגמו המתרגם ענין שהדעת סובלת אותו, ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו כי העינים הם לפנים לא לאחור, וכבר הגדתי לכם את לבי בדברי, עכ"ל.

ויעו"ש בתוספי הרא"ש שביאר דברי הגמ' בשבת דאין הכונה שיהיה צדקן במצוות באופן ודאי, אלא שמזלו נוטה באחד מן הדרכים, אבל מ"מ בידו להתחזק על יצרו. אבל ברור דזו לא כונת התוס' דא"כ למה הוצרך לומר שאין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות.

ולפי האור שמח בדעת הרמב"ם דידיעה של בשר ודם מכרחת הבחירה, מוכרח דס"ל כתירוץ השני של התוס'.

אולם אפשר לומר באופן אחר עפ"י מש"כ הרמב"ם (בפ"ו מהל' תשובה ה"ה) דהא דנפרע הקב"ה מהמצרים אפי' שהיה גזירה של ועבדום וענו אותם, היינו משום דלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא המיצר, וכל אחד ואחד אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו. וא"כ אפשר דאף הכא ידע חזקיהו שאחד מבניו יהיה רשע, ולא היה הכרח על אחד מהם. או שידע שאחד מזרעו יהיה רשע, ולא היה הכרח על בניו.

ד

בענין בהדי כבשי דרחמנא למה לך

א) **בחידושי** הגרי"ז עה"ת (פר' תולדות) כתב דמסוגיין מבואר דאע"ג דיצאו מחזקיה גם צדיקים כמו יאשיהו וצדקיהו וזרובבל ועוד, מ"מ כיון דחזא ברוח הקודש שיצאו ממנו גם רשעים כמו מנשה ואמון לא רצה לעסוק בפו"ר, ורק דישעיה אמר לו דמאי דמפקדת איבעי לך למעבד, דלא ניתנה רשות להבטל ממצות עשה בשביל איזה טעם שיהיה, אבל בלאו האי טעמא צדקו דברי חזקיה דמוטב שלא לעסוק בפו"ר משיצאו בנין דלא מעלו. ולפי"ז באשה שאינה מוזהרת על פו"ר הדין עם חזקיה, דאין שוה לעסוק בפו"ר כל שיודעת ברוח הקודש שנפקי מינה בנין דלא מעלי, ואף אם תלד גם צדיקים.

ובזה ביאר הא דאמרה רבקה למה זה אנכי, והיינו דכיון דכשהיתה עוברת על פתח עבודה זרה עשו מפרכס לצאת, אמרה למה זה אנכי, הרי אנכי לא נצטויתי על פו"ר, ולמה לי כל הטורח והעמל הזה להוליד בן רשע, דעל יצחק לא קשה כלום דהוא מוזהר על פו"ר, אבל אצלה לא שייך הטעם דמאי דמפקדת, עכ"ד.

ועל אותו דרך כתב בשו"ת נשמת חיים להגר"ח ברלין (חלק אהע"ז סי' קל"ה סק"א) וז"ל ובזה"ז דלא אכשר דרי אין להדר להיות לו בנים מרובים, שמי יודע אם ילכו בדרך התורה והמצוה, אך לקיים מצות פו"ר חובה עלינו למלאות חובתינו כמו שאמר ישעיהו לחזקיה מאי דמיפקדת איבעי לך למיעבד, עכ"ל.

ויש לעיין בדבריהם דהנה יש לחקור בהא דלא ניתן לנו למידרש טעמא דקרא האם זה משום דמי יימא לן דמה שנראה בדעתינו זהו באמת הטעם האמיתי ועי״ז נדון חילוק הדין במקרה מסויים, שמא איכא טעם אחר המכוסה ממנו, ולפי אותו הטעם אין חילוק בדין. או דילמא אף שנכוין לטעם האמיתי, מ״מ אם ינתן רשות לכולם לדרוש טעמא דקרא, כל אחד יעשה כטעם הנראה לו, ולכן מטעם לא פלוג הדין הוא דלא דרשי׳ טעמא דקרא כלל.

ומעתה נראה דכל דברי הגרי״ז והגר״ח ברלין שייכים לפי צד השני דכל הלא פלוג שייך היכא דיש ציווי, אבל כשאין ציווי הדרי׳ לסברא דהקב״ה לא רוצה שיולדו רשעים בעולם (כ״ז אם נימא דצדק חזקיה בטעמא דקרא), וזהו דאמרה רבקה למה זה אנוכי, וכן יש להתנהג אחרי קיום המצוה.

אבל יותר מסתברא כצד הראשון, ולפי״ז נמצא דישעיה אמר לחזקיה דשמא איכא טעם אחר במצות פו״ר ושעל פיו אין טעם לחלק ואף שיולדו רשעים שייך טעם המצוה, וא״כ נמצא דאף נשים שאינם מוזהרות, ואף מי שכבר קיים פו״ר אין להם ליתלות בטענת חזקיה (ועי׳ בחינוך במצוה תכ״ה שהביא כמה תירוצים לשאלה דמאחר שה׳ יודע העתיד למה נבראו הרשעים, ולפי אותם הטעמים איכא מצות פו״ר אף שיולדו רשעים).

ב) **אולם** בעיקר הדבר שנקטו הגר״ח ברלין והגרי״ז דישעיה אמר לחזקיה דאי אפשר למדרש טעמא דקרא, וכן נקט בנפש החיים (שער א׳ פכ״ב) עיי״ש, יש לפקפק טובא דלפי דבריהם צ״ל דהא דאמר ישעיה בהדי כבשי דרחמנא למה לך, אין כונתו לסתרי עולם שיהיו בניו רשעים, אלא כונתו לסתרי תורה דלמה לך לבקש טעמא דקרא וזה נקרא כבשי דרחמנא, וזה דוחק. ועוד דלדבריהם הא דסיים ומה דניחא קמי קוב״ה ליעבד, אין לזה שום קשר לטענתו וצ״ל דהיה כעין נחמה דעל מה שאתה דואג שיהיו רשעים מה דניחא קמי קוב״ה ליעביד ואפשר דיהיו צדיקים.

לכן נראה דבאמת גם ישעיה סבר דדרשי׳ טעמא דקרא, אלא דאמר לו בהדי כבשי דרחמנא למה לך, איך ע״י מה שראית ברוה״ק ביטלת את המצוה, הרי הם דברים של סתרי עולם, ואי אפשר לדעת אם באמת יהיה כך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמי קוב״ה ליעבד, עי׳ ביעב״ץ דביאר דאפשר דבכלל לא יהיו לך בנים, או דע״י זכות ישתנה המזל לטובה ויהיו לך בנים צדיקים (וכתי׳ הראשון בתוס׳ בנדה הנ״ל באות ג׳).

והנה יעויין ברש״י (בראשית ד׳ כ״ד) דהביא דברי המדרש דנשי למך היו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה, לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר ז׳ דורות, אמרו מה אנו יולדות לבהלה, למחר המבול בא ושוטף את הכל, בא לו למך אצל אדם הראשון וקבל על נשיו, אמר להן וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום, אתם עשו מצותכם והוא יעשה את שלו.

וכתב הרא״ם דנראה מדברי רש״י דלא רצו לפרוש לפני שקיימו פו״ר. והקשה דכיון שידעו בבירור שאין תועלת בפו״ר הזאת שסופן כלייה וטעם המצוה הזאת אינה רק משום לשבת יצרה, א״כ אין בה קיום מצוה. ותירץ שאעפ״כ חייבות הן לקיים את המצוה כדאמרי׳ בסוגיין בהדי כבשי דרחמנא למה לך. אלא דהן היו סבורות שאין לומר זה אלא במקום קיום מצות פו״ר אבל אחר שקיימו אותה אין ראוי לעשות יותר כיון שסופן כלייה, ועל זה אמר להם אדה״ר דאעפ״כ הן יעשו שלהן וה׳ יעשה את שלו. והוסיף ביפ״ת (בראשית רבה פר׳ כ״ג סי׳ ה׳) דאע״ג דאיתתא לא מיפקדא אפו״ר, מ״מ מצוה קעביד.

הנה מבואר מדבריהם דלא כגרי״ז והגר״ח ברלין, אלא דאף באשה ואחרי שקיימה המצוה, מ״מ אמרי׳ בהדי כבשי דרחמנא למה לך. והיינו כנ״ל דאין לסמוך על סברתם, דשמא לא יהיה כן, אלא יעשו תשובה וימחלו להם הגזירה.

שו״ר דמפורש כדברינו בספר חסידים (סי׳ שע״ה) וז״ל איש אחד אמר לאיש אחר, פלוני קח אשה פלונית עשירה, אמר כיון שיש לי מזונות אע״פ שבצמצום יש לי לא אקחנה, מפני שאחיה רעים ורוב בנים דומים לאחי האם. אמר ליה בהדי כבשי רחמנא למה לך, אמר לפי שישעיה ידע שעתידים לצאת ממנו צדיקים, לכך אמר לחזקיה בהדי כבשי דרחמנא למה לך. אבל אני היה לי כל ימי לדאוג פן יהיו הבנים רעים. ומה שאמרו חות דרגא וסיב אתתא והוא שאחיה טובים, עכ״ל.

האמנם בדבריו כתוב יותר מדברינו, דלפי דבריו אם יש אומדנא שבניו יהיו רשעים כגון שאחי האשה רעים, מותר לאדם להבטל מהמצוה, והא דלחזקיה לא הותר היינו משום דנאמר לו במפורש ע״י הנביא שעתידים לצאת ממנו צדיקים. ואילו לפי ביאורינו, ישעיה רק אמר לו דאי אפשר לסמוך על אומדנא, וא״כ בכל אדם יהיה הדין כן דלא הותר לסמוך על אומדנא לבטל המצוה.

והנה איתא בבראשית רבה (פר׳ מ״ד סי׳ ט׳) רבי יודן ורבי אייבו בשם רבי יוחנן ב׳ בנ״א אמרו דבר אחד, אברהם ודוד, אברהם כתיב ביה ה׳ אלהים מה תתן לי, אמר לפניו רבש״ע אם עתיד אני להעמיד בנים ולהכעיסך, מוטב לי ואני הולך ערירי. דוד וכו׳, אמר לפניו רבש״ע אם עתיד אני להעמיד בנים להעציבך מוטב לי ונחני בדרך עולם, עכ״ל. הרי דאם יולדו רשעים מוטב שלא להוליד כלל, וכשיטת חזקיה.

וכבר עמד בזה ביפ״ת (שם) שכתב דבאמת אברהם ודוד לאו שפיר קאמרי וכטענת ישעיה, דכי היכי שאין לאדם ליבטל מפו״ר עם היותו יודע שבניו יהיו בלתי הגונים וכדאמר לחזקיהו בהדי כבשי דרחמנא למה לך, כן אין לאדם להתפלל שימנע זרעו מההולדה אם יהיו רשעים, כי הקב״ה שיודע בעתידות ועכ״ז אינו מונע היצירה וכו׳, עכ״ל.

ולפי הנ״ל להגרי״ז כל דברי אברהם ודוד היו בלי לעשות מעשה בפועל, דכיון דמצווים בפו״ר אינם יכולים להתבטל מזה. ואילו להספר חסידים אפשר אף לעשות מעשה בפועל, ושפיר אפשר להתפלל על זה, ואין ראייה מחזקיה, דישעיה אמר לו שיהיו לו בנים צדיקים.

אחרי מופלג מצאתי בספר שלמת חיים והם תשובות הגרי״ח זוננפלד (סי׳ תקכ״ט-תקל״ב) שג״כ נקט דאברהם ודוד התפללו, וכתב דכיון שאין להתפלל על דבר שיש בביטולו מצוה, מוכח דבאמת צדק חזקיה בטענתו דאם יהיו לו בנים רשעים מוטב שלא יוליד, ובכה״ג אינו חייב במצות פו״ר, ושפיר התפללו ע״ז אברהם ודוד. ולפי״ז כתב דטענת ישעיה היתה דאין לסמוך על רוה״ק, משום דשמא טועה בדמיונו, וזהו בהדי כבשי דרחמנא למה לך, כלומר אין לך להבטל מהמצוה, כיון דאין אתה בטוח שיהיו בניך רשעים (והיינו כביאורינו הנ״ל, ואין הכרח דמסכים לדברי הספר חסידים דאף עפ״י אומדנא אפשר לבטל).

ועיי״ש דהשואל רבי שלמה סובל התווכח דאפשר להתפלל על דבר שיש בביטולו מצוה, ועפי״ז כתב דאין הכרח מאברהם ודוד דחזקיה צדק.

ויש לפקפק על עיקר דבריהם די״ל דלא היה כאן תפלה, אלא רק הביעו רצונותם.

ג) **והנה** יל״ע למה לא הוזכר בפוסקים דין זה דמי שיש לו בנים רשעים לא קיים המצוה, ואף דקי״ל דלא דרשינן טעמא דקרא,

הרי כבר כתב החת"ס (חיו"ד סי' רנ"ד בד"ה ונראה לי) דלחומרא שפיר דרשינן.

והגרי"ח זוננפלד שם עמד בזה וכתב דהא דלא נזכר בדברי הפוסקים דין זה דאם היו לו בנים רשעים לא קיים מצוה, היינו משום דיכולים לחזור בתשובה, אבל באמת אה"נ דאם לא חזרו לא קיים המצוה.

והדברים דחוקים מאד, דלכא' היה צריך להיות מוזכר דאם יש לו בנים רשעים ישתדל להוליד עוד, שמא הראשונים לא יחזרו בתשובה, דאין זה מילתא דשכיחא טובא שיחזרו בתשובה, וצ"ע.

שוב הראוני דברי הלבוש (אהע"ז סי' א' ס"ז) כתב וז"ל ישראל שהיה לו בן ונשתמד נ"ל שקיים, דאע"ג שחטא ישראל הוא, עכ"ל.

ומאידך ביבמות סב: אמרי' היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו שנא' בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים.

ועי' בנצי"ב (העמק שאלה שאילתא קס"ה) שכתב דדעת השאילתות דהאי דינא הוא מדאו' משום ספק, דז"ל השאילתות (שאילתא קס"ה) אע"ג דכבר יש לו בנים מחוייב לעסוק בפו"ר ולהוליד בנים דלא ידע אי בני דינקותיה מצליחים אי בני דסיבותיה מצליחים. ובפשוטו מבואר דס"ל כמו שנתבאר דאם באמת היו רשעים לא קיים המצוה. איברא דלא מוכרח דאפשר דכונתו דאין אדם יודע איזה בנים יתקיימו דשמא ימותו, וצ"ע בזה.

ה

בביאור כך מקובלני מבית אבי אבא

יש להעיר בדברי חזקיה שאמר כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, וצ"ב איפה מרומז בזה דהוי אפי' אחר שנגזרה גזירה, הרי שפיר אפשר לומר דמונחת על צוארו חרב חדה ומיירי לפני גזר דין, וכדאיתא בר"ה יח. דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה, זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל וכו' ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין, וצ"ע. שוב מצאתי שעמד בזה בספר חפץ ה' לבעל האוה"ח עיי"ש.

והנה ברש"י פירש מבית אבי אבא דוד שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו ולא מנע עצמו מן הרחמים.

ובגר"א פירש דאבי אבא היינו יהושפט, דבירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) אמרי' בו"ד יש לו פטרון (שומר) ובאו שונאים ותפשו אותו עד דצווח ליה, עד דהוא נפיק עברית חרבא על קדליה וקטלית יתיה, אבל הקב"ה הציל את יהושפט מחרב ארם שנא' ויסבו עליו להלחם ויזעק יהושפט וה' עזרו ויסיתם אלקים ממנו, שהיה מונח על צוארו ולא היה חסר אלא חיתוך הראש ויסיתם אלקים ממנו, ע"כ.

ולכא' יש לומר דרש"י נמנע מלפרש כהגר"א דבשלמא לגבי דוד כבר נגזרה הגזירה כדמוכח בקראי בדה"י שם שאחרי שמנה את העם, בא אליו הנביא לומר שיבחר בעונש, והוא בחר שיהיה חרב ג' ימים, וכבר התחיל הנגף ויפול מישראל שבעים אלף איש, וכשבא המלאך לירושלים אז התפלל דוד. ושפיר חזינן דאף שנגזרה הגזירה אפשר לתפלה לבטלה, אבל לגבי יהושפט מי יימא לן דהיה אחרי גז"ד, שמא היה לפני גז"ד ולכן תפלתו הועילה.

ו

בענין אל ימנע עצמו מן הרחמים

בראש השנה יז: אמר ר׳ יוחנן גדולה תשובה שמקרעת דינו של אדם וכו׳. ופריך מברייתא דמשמע דדוקא בעשי״ת מהני לקרוע הגזר דין. ומסיק דבצבור מהני כל השנה, אבל ביחיד דוקא בעשי״ת.

ובהמשך הגמ׳ אמרי׳ וגזר דין דיחיד תנאי היא, דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה, זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, זה התפלל תפלה שלמה נענה, וזה לא התפלל תפלה שלמה לא נענה. ר׳ אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין. רבי יצחק אמר יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, ע״כ. הרי דנחלקו תנאי גבי תפלה דיחיד אם מהני אף אחר גזר דין.

ומדתלי הגמ׳ דינו של ר׳ יוחנן בפלוגתא דתנאי חזינן דדין תפלה ודין תשובה שוים, ואם מהני תפלה אחר גזר דין ה״ה דמהניא תשובה (ועי׳ בשאילתות דהביא גירסא אחרת בר׳ יוחנן דאמר גדולה תשובה ורחמים, וא״כ אפשר דהפלוגתא דתנאי היא רק בתפלה ולא בתשובה).

ולכא׳ הפלוגתא דתנאי היתה הפלוגתא בין חזקיה לישעיה, דחזקיה סבר כר׳ יצחק ואילו ישעיה דאמר לו כבר נגזרה הגזירה סבר כר׳ אלעזר.

ושוב ראיתי שכ״כ בספר העיקרים (מאמר ד׳ פרק כ״א) וז״ל התפלה מועילה לפני גז״ד על כל פנים, ואף לאחר גזר דין מועיל אם אין עמו שבועה. וכן אמרו רז״ל יפה צעקה לאדם בין קודם גז״ד בין לאחר גז״ד, כמו שיראה זה מחזקיה שאחר שנא׳ לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה, נאמר לו שמעתי את תפילתך וגו׳ הנני מוסיף על ימיך וגו׳. וזה היה לאחר גז״ד כמו שאמרו רז״ל במס׳ ברכות וכו׳, עכ״ל.

אולם תיקשי לר׳ אלעזר ממעשה דחזקיה דנתקבלה תפלתו והוסיפו לו ט״ו שנים אפי׳ דכבר נגזרה הגזירה.

ולכא׳ לפי מסקנת הסוגיא דתפלה אחר גז״ד הויא פלוגתא דתנאי, שוב אין צורך לתרץ שרבי יוחנן מיירי בצבור, וניתן לפרש את דבריו אפי׳ לענין גזר דין של יחיד, וס״ל כר׳ יצחק. והנה בסוגיין הובאה מימרא דרבי יוחנן דאמר אפי׳ חרב חדה וכו׳ אל ימנע עצמו מן הרחמים, ומבואר בסוגיא דהכונה היא אפי׳ לאחר שנגזרה הגזירה, ולפי הנ״ל ניחא דלפי המסקנא שפיר אין סתירה בדברי ריו״ח.

אולם עי׳ בחידושי אגדות למהר״ל (בר״ה שם) דס״ל דאף לפי המסקנא בענין לתרוצי דר׳ יוחנן מיירי בצבור, דאף ר׳ יצחק אין כונתו דמתבטלת הגזירה ע״י צעקה אחרי גז״ד, אלא כונתו דצעקה מועילה למעט קצת את הגזירה עיי״ש (ודלא כהעיקרים), ולפי״ז נמצא דדברי ר׳ יוחנן סתרי אהדדי.

וכבר התעורר בזה הטורי אבן, וכתב דליכא למימר דהוה בעשרה ימים שבין ר״ה ליוה״כ, דהא חליו היה בניסן ונקרע גזר דינו לפני פסח עיי״ש. ותירץ דשאני חזקיה דרב גובריה שהיה משונה מאד במעשיו ובתורתו ושקול כמו צבור. א״נ מלך שאני דדמי ושקול כנגד צבור כדאמר שלמה לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל, אלמא שקול מלך כצבור (וכתירוצו השני תי׳ גם בעיון יעקב).

אולם מדברי חזקיה לא משמע כדבריו דאמר כך מקובלני מבית אבי אבא אפי׳ חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, ומשמע מזה שהוא כלל בכל אדם ולא רק לו לבדו ולא רק למלך, וכן מהקרא

דמייתי דאמר איוב הן יקטלני לו איחל מבואר דהוא דין בכל אדם.

ובעין יצחק (בפתח השער אות ב׳) הביא קושיית הטורי אבן, וכתב לתרץ עפ״י מה שכתב בבינה לעתים (דרוש ג׳) דהא דתשובה אינה מועלת לבטל הגזר דין אלא בעשי״ת הוא דוקא בתשובה מיראה דנשאר חלק השוגג, אבל תשובה מאהבה דנמחק החטא לגמרי נקרא הגזר דין אף ביחיד. ועפי״ז תירץ דחזקיה עשה תשובה מאהבה ולכן נתבטל הגזר דין. ועוד דאפי׳ אם נימא דעשה תשובה מיראה מ״מ הא דבתשובה מיראה זדונות נעשו כשגגות, הוא דוקא בלאוין, אבל בעשין לא נשאר אף חלק השוגג עיי״ש, וא״כ בעשין דין תשובה מיראה כתשובה מאהבה דמועלת לבטל הגזר דין אף ביחיד.

אולם דבריו צע״ג דמה שאמר חזקיה דאל ימנע עצמו מן הרחמים הכונה לתפלה ולא לתשובה, כדכתיב להדיא (בישעיה ל״ח ב׳) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה׳ וגו׳, ויהי דבר ה׳ אל ישעיהו לאמר, הלוך ואמרת אל חזקיהו, כה אמר ה׳ אלהי דוד אביך שמעתי את תפלתך וגו׳. וכן הוא בתרגום על הקרא דאיוב לו יקטלני לו איחל, דתרגם הן יקטלינני קדמוי אצלי, (ועיי״ע בויק״ר פר׳ י׳ סי׳ ה׳). וי״ל דס״ל דכל תפלה פועלת מדין תשובה עי׳ לקמן (סי׳ פ״ג) שהארכנו בזה.

סוף דבר בשלמא דברי ר׳ יוחנן אהדדי אפשר דלא סתרי ודלא כמהר״ל, אבל לר׳ אלעזר דס״ל דתפלה לא מהני אחרי גז״ד תיקשי מחזקיה (אם לא שנאמר כהעין יצחק), וצ״ע.

סימן סב

בהא דחזקיהו גנז ספר הרפואות

(י:) ת״ר ששה דברים עשה חזקיהו המלך וכו׳, גנז ספר רפואות והודו לו וכו׳.

א

מי חיבר ספר הרפואות

הרמב״ם (בפיה״מ) הביא דשמע דשלמה חיבר ספר זה, וכ״כ הרמב״ן (בהקדמתו לפירוש התורה).

אולם בספר תשב״ץ קטן (סי׳ תמ״ז) כתב דכשהיה נח ובניו בתיבה היו עמו שדים והיו מזיקין אותם ונעשו חולים ובא מלאך ולקח א׳ מבני נח לגן עדן ולמדו רפואות וכתבן בספר.

ב

דעת רש״י והרמב״ן בביאור טעמו של חזקיה

רש״י פירש שגנז ספר רפואות כדי שיבקשו רחמים. וכן פירש בפסחים נו. לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים אלא מתרפאין מיד.

ועי׳ ברמב״ן (ויקרא כ״ו י״א) שכתב וז״ל והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך ה׳ לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר כי אני ה׳ רופאך.

וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרם עון שיחלו, לא ידרשו ברופאים רק בנביאים כענין חזקיהו בחלותו. ואמר הכתוב גם בחליו לא דרש את ה׳ כי אם ברופאים, ואלו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים אין האשם רק בעבור שלא דרש ה׳. אבל הוא כאשר יאמר אדם, לא אכל פלוני מצה בחג המצות כי אם חמץ. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו.

וכך אמרו (ברכות סד.) כל עשרין ותרתין שנין דמלך רבה, רב יוסף אפי׳ אומנא לביתיה לא קרא. והמשל להם תרעא דלא פתיח למצותא, פתיח לאסיא (שהש״ר ו׳ י״ז). והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו (ברכות ס.), שאילו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה׳, אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. וזו היא כונתם באמרם (ב״ק פה.) ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות, והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו ברפואות וכו׳. ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרוף, יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים וכו׳, עכ״ל.

ג

הערות בדברי הרמב״ן

ונראה להאיר ולהעיר כמה דברים בדברי הרמב״ן:

א) **הנה** ממה שכתב בתחילת דבריו כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל, מבואר דענין זה אינו תלוי בכל יחיד ויחיד, אלא דוקא אם דרגת הדור היא שהם שלמים, אבל אם הדור אינו בדרגה הזאת, הרי הם מונחים למקרי הטבעים, ואף הצדיקים צריכים ללכת לרופאים. ולפי״ז צ״ל דבדורו של רב יוסף גם היו רבים שהיו בדרגה הזאת.

ולפי״ז מש״כ דלכן אמרו שניתנה רשות לרופא ולא לחולה, היינו כי היה צריך להיות דכל אחד ואחד שחלה לא ילך לרופא, ואז היה נוצר המצב דלא צריכים רופא, אבל אה״נ דאחרי שה׳ הניחם למקרים, גם על החולה יש רשות ללכת לרופא, דשוב אין הכרח שחוליו בא לו משום שחטא.

והנה עי׳ בברכי יוסף (יו״ד סי׳ של״ו אות ב׳) דהקשה דהרי הרמב״ן בנה יסודו על הגמ׳ בברכות ס. והרי אין מסקנת הסוגיא כן, דאיתא התם דאמר רב אחא הנכנס להקיז דם אומר יהר״מ ה׳ אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בנ״א לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי לא לימא אינש הכי דתני דבי רבי ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, ע״כ. הרי דאביי הסיק דאין לומר כן.

והנה יעויין בט״ז (יו״ד סי׳ של״ו) דכתב דרב אחא הצריך לומר הלשון שכן אין דרכן של בנ״א לרפאות אלא שנהגו, והיינו דהוא מתנצל למה מבקש רפואה ע״י הקזה שהיא הטבע, אף שאינו מן הראוי לעשות כן אלא לבקש רחמים, מ״מ מאחר שכבר נהגו לעשות רפואה ע״י הטבע גם אני עושה כן, ועכ״פ אני מודה שהכל בא על ידך כי אל רופא נאמן אתה, ועל זה חולק אביי דלא לימא שכן נהגו דגם התורה הסכימה על זה שיקח רפואה עפ״י הטבע כי ירדה התורה לסוף דעת האדם שלא

יהיה זכאי כל כך שתבא רפואתו ע"י נס מן השמים. וכתב שכן נראה בפירוש הרמב"ן.

וכבר עמד עליו בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' קצ"ג) בתשובה מאבי המחבר, דאיך כתב דלזה נתכוין הרמב"ן, הרי הרמב"ן כתב שניתנה רשות לרופא ולא לחולה ומשמע שאפי' אינו זכאי גמור לא ניתנה רשות לחולה (ונראה דלזה התכוין הברכ"י שכתב דדברי הרמב"ן הם בצד מה היפך הט"ז).

וכתב דנראה דהוקשה להט"ז קושיית הברכ"י דכיון דהאמת הוא שניתנה רשות רק לרופא ולא לחולה, א"כ שפיר שייך לומר שאין דרכן של בנ"א ברפואות, ואמאי פליג אביי.

לכן תירץ הט"ז דהרמב"ן לא דיבר אלא על הצדיקים, ומה שאמר הרמב"ן לא ניתנה רשות לחולה היינו רק בצדיקים, והגם כי התורה ציותה לכל אדם שיהיה צדיק, אבל בשאינו צדיק ניתנה רשות גם לחולה, וממילא שפיר קאמר אביי לא לימא אינש הכי, דהגמ' איירי במי שנכנס להקיז דם ונמצא דאינו צדיק גמור, דצדיק גמור לא היה עוסק ברפואות, עיי"ש.

המבואר מדבריהם דס"ל דדברי הרמב"ן נאמרו באופן פרטי לצדיקים שנמצאים בדרגה גדולה. אולם כבר כתבנו דמלשון הרמב"ן מבואר דהוא ענין כללי שתלוי בדרגת הדור, וא"כ קמה וגם ניצבה קושיית הברכ"י דאמאי פליג אביי, הרי שפיר שייך לומר לפי שאין דרכן של בנ"א להתרפאות אלא שנהגו. וגם לפי דבריו דכונת הרמב"ן היא באופן פרטי, אולם משמע ממנו דהוא לכל האנשים ולא רק לצדיקים גמורים, וא"כ מי שהלך להקיז דם הרי הוא שלא כדת ואיך אמרו דצריך לומר התפלה הזאת היה להם לומר דלא ילך כלל. ואם מיירי דכבר הלך פעם וכבר נתון למקרים שוב ניחא לישנא דרב אחא ותיקשי אמאי אביי פליג עליו, וצ"ע.

והנה יעויין בב"ח (יו"ד סי' של"ו) שעל דברי הטור שהביא דברי הרמב"ן בתורת האדם בהא דהוצרכה התורה לתת רשות לרופא לרפאות, שלא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא שכן אין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו וכו', הקשה דמשמע מדבריו דהקמ"ל הוא שאין זה אמת מה שאמר כך בלבו, ואילו בפרק הרואה משמע להדיא דכך הוא האמת, ע"כ. הרי דסבר שגם אביי סובר שאין דרכן של בנ"א להתרפאות אלא שנהגו, ורק פליג על נוסחת אמירה זאת.

ועי' בספר שבט יהודה למהר"י עייאש דג"כ פירש כן, דאביי אמר דלא לימא הכי לפי שיראה ממנו דבא לשלול רפואת הרופא לגמרי, והא ליתא דהא ניתנה רשות לרופא לרפאות, וזהו שדקדק אביי בלשונו ואמר לא לימא איניש הכי, דמשמע דלא קפיד אביי כי אם על הנוסח דאתי למטעי, ולא אתא לאפלוגי אסברת רב אחא, עיי"ש. מעתה אפשר דכך למד הרמב"ן ומתורצת קושיית הברכ"י.

ב) **מה** שהביא מהמעשה דרב יוסף אפי' אומנא לביתיה לא קרא, נראה דמפרש דרב יוסף לא הוצרך לרופא כלל, וצ"ע דמהגמ' נראה דרב יוסף הלך לבית האומן ורק שלא נהג כבוד בעצמו לקרוא אותו לביתו וכמו שפירש"י. וכבר נתעורר בזה הט"ז (יו"ד סי' של"ו) וכתב דהעין יעקב הביא בשם הרמ"ה דכונת הגמ' דהזכות של ענוה של רב יוסף גרמה לו שלא הוצרך כלל לאומן, ולזה כיון גם הרמב"ן.

ג) **עמש"כ** דאילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה'. לפי"ז צ"ל דהא דהקב"ה ברא תועלת ברפואות, גופא היה כדי שיהיה נסיון של בטחון.

ד) **מבואר** מדבריו דעצם זה שנהגו ברפואות, גרם שהקב"ה יניחם למקרים, וכבר יצטרכו באמת לרופאים.

ויש לעיין ממ"נ דאם עדיין דרגת הדור היא שהם שלמים א"כ למה יונחו למקרים, ואם דרגת הדור ירדה א"כ אפי' שלא ינהגו ברופאים צריך להניחם למקרים. ולא מסתבר כלל לומר דכל הענין אם יהיה השגחה פרטית אם לאו יהיה תלוי רק באם הולכים לרופאים.

ואשר מוכרח מזה דחוץ מהענין הכללי שהשגחה פרטית תלויה בדרגת כלל ישראל באותו הדור, איכא עוד חשבון פרטי לגבי רפואה. ולכן אף דדרגת הדור מחייב השגחה פרטית, אבל מ"מ אם ינהגו ללכת לרופאים, שוב מונחים למקרים בענין רפואה בלבד.

ועי' בעקידה (וישלח שער כ"ו) שהקשה דאחרי שלחולה אסור להתרפאות, איך אפשר לומר שיהא הרופא רשאי לרפאות, והרי לכא' זה סותר את מהות הדין דלפני עור לא תתן מכשול.

ה) **במש"כ** בסו"ד "ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה וכו', יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים". מבואר מזה דאילו התורה היתה סומכת דיניה על הניסים לא היה צריך לשלם לו תשלומי הרפואה, כי אין לו ללכת לרופא.

ול"ע הרי כל מה שאין ללכת לרופא הוא משום שהקב"ה רצה שיחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', וא"כ לכא' כל זה שייך בחולי הבא בידי שמים, אבל במכה הבאה בידי אדם, יהיה תלוי אם ע"י בחירה יכול האדם להזיק למי שלא מגיע לו. ועי' לעיל (בסי' ל"ו אות ג') דהבאנו בזה דדעת האוה"ח דאפשר ואילו דעת החינוך דאי אפשר. ונראה מוכח מזה דדעת הרמב"ן כדעת החינוך.

ולפי"ז נמצא דלפי האוה"ח אף אם הדור יהיה בדרגה שלא ללכת לרופאים, מ"מ במכה הבאה בידי אדם, אין שום צורך להחמיר בדבר.

ועי' בתוס' ב"ק פה. (ד"ה שניתנה) דהקשה למה לי ורפא ירפא למילף דניתנה רשות לרופא לרפא, והא מרפא לחודיה שמעינן לה. ותירץ וז"ל וי"ל דהו"א ה"מ מכה בידי אדם, אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך, קמ"ל דשרי. וכן תירץ הרשב"א. ומבואר דדעתם כהאוה"ח דדוקא במכה הבאה בידי שמים סותר גזירת המלך.

ולדברי הרמב"ן הא דאיצטריך תרי זימני ורפא ירפא, עי' בפתח עינים (ב"ק פה.) דה"ק ורפא מאחר שנהגו ברפואות, ממילא ירפא היינו דמותר לרופא לרפאות. ועיי"ע בתורת חיים (שם), ובמושב זקנים (שמות כ"א י"ט) לעוד פשטים.

ד

דעת הרמב"ם

הרמב"ם (בפיה"מ פסחים פ"ד משנה ט') כתב וז"ל ואני הרבתי לך דברים בזה הענין לפי ששמעתי וכן פירשו לי הענין כי שלמה חבר ספר רפואות כשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החולים היה מתכוין לאותו הספר והיה עושה כמ"ש בספר והיה מתרפא, וכאשר ראה חזקיהו כי בני אדם לא היו סומכין על השי"ת הסיר אותו וגנזו. ואתה שמע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השגיונות ואיך יחסו לחזקיהו מן האולת מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון, וכמו כן לסיעתו שהודו לו. ולפי דעתם הקל והמשובש האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק חולי הרעב א"כ כבר נואש ולא ישען באלהיו. נאמר להם הוי השוטים כאשר נודה לה' בעת האכילה שהמציא לי מה שישביע אותי ויסיר רעבתנותי ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חליי

כשאתרפא ממנו, ולא הייתי צריך להקשות על זה הענין הגרוע לולא שהיה מפורסם.

ולכן פירש באופן אחר וז״ל ספר רפואות היה ספר שהיה ענינו להתרפאות בדברים שלא התירה תורה להתרפאות בהן, כמו הדברים שחשבו בעלי הצורות, והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעתים ידועים ויועילו או יזיקו לדברים ידועים, וזו הצורה נקראת בלשון יון טלס״ם, ואומר כי הצורה שהיא נעשית כזו התכונה היא טובה לחולי פלוני וכיוצא בו מן הדברים המטעים. ומחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך החכמה בטבע המציאות, לא על דרך שיעשה אדם פעולה ממה שנכתב באותו הספר, וזה מותר. ועוד יתבאר לך כי יש דברים שמנע ה׳ לעשותם, והם מותרים ללמדם ולהבינם כי השי״ת אמר לא תלמד לעשות, ולמדנו בקבלה (סנהדרין סח.) אבל אתה למד להבין ולהורות. וכאשר השחיתו בנ״א דרכם, והיו מתרפאין באותן הדברים הסירן וגנזן. ואולי שהיה ספר והיה שם רפואה לסם המות, והיה אומר סם המות פלוני מרקחין אותו כך, ומשקין אותו כך, ויארע ממנו מן המקרים כך וכך, ורפואתו בדבר פלוני, וכשיהיה רואה הרופא אותן המקרים היה יודע כי אותו הסם ישקוהו, והיה נותן לו אותה הרפואה להיות כנגד הסם ולהציל ממות. וכאשר השחיתו בנ״א דרכם והיו ממיתים באותם הסמים הסיר הספרים ההם וגנזן, עכ״ל.

ה

ביאור פלוגתתם

עי׳ ביעב״ץ (לחם שמים בפסחים שם) דיישב קושיית הרמב״ם דאינו דומה חולי הרעב שהוא מנהגן וסדרן של בנ״א שהטביע בהם הבורא יתברך, משא״כ בחולי הבא שלא כמנהג שהוא סיבה מהשי״ת להעיר האדם על מעשיו וכו׳, ובהיות הרפואות מצויות בודאי לא ישים אל לבו להשיב מעוול ידו ולא יכנע לאלקיו בעבורו. ואין זה דומה לרפואת הרופאים עפ״י העיון שאפשר שיטעה ורפואתו מסופקת מאד ובודאי צריך רחמים הרבה שיזדמן לו רופא מומחה, לפיכך בנ״א נכנעים בחוליין יותר וכו׳, עכ״ל. וכעי״ז כתב החזו״א (קונט׳ אמונה ובטחון פרק ה׳ אות ה׳) עיי״ש.

ואילו דעת הרמב״ם נראה דס״ל שחולי גם הוא מנהגו של עולם ולא בא כסיבה מיוחדת להעיר מעשיו, ולכן יכול הוא לעסוק ברפואות. א״נ שגם רעב בא להעיר מעשיו, ומ״מ צריך הוא השתדלות טבעית להסיר ממנו הרעב, א״כ ה״ה החולי.

והנה נחלקו הראשונים בענין ההשגחה האלהית בבני אדם האם איכא השגחה פרטית דכל מקרה ומקרה הבא לו הוא משום שמגיע לו לפי זכויותיו, או לא.

והרי לך לשון הרמב״ם (מורה נבוכים ח״ג פי״ח) דאחרי שכתב דההשגחה נספחת לשכל ולכן אין השגחה לבעלי חיים, כתב וז״ל שכל אחד מאישי בנ״א אשר השיג מאותו השפע מנה יתרה כפי עתוד החומר שלו והכשרתו, תהיה ההשגחה בו יותר בהכרח וכו׳. וא״כ לא תהיה ההשגחה האלהית באישי כל מין האדם באופן שוה, אלא יהיו להם יתרונות זה על זה בהשגחה כיתרונות שלמותם האנושית וכו׳. אבל הסכלים הרשעים הרי כפי מה שנעדר להם מאותו השפע, ירד מעמדם ונכללו במערכת שאר מיני בעלי החיים, נמשל כבהמות נדמו וכו׳. ולפיכך יהיו הקרובים אליו בתכלית ההגנה רגלי חסידיו ישמר, והרחוקים ממנו מסורים למקרים שיפגעו בהם, ואין שם מה שיגן עליהם מן המאורעות כהולך בחשך אשר אבדנו בטוח וכו׳, עכ״ל. והוסיף עוד בפרק נ״א דאף אצל הצדיקים בזמן שאינם עסוקים במשוכלות שייך שיפגע בהם רעה מרעות העולם עיי״ש.

אולם הרמב"ן (בסו"פ בא) כתב וז"ל ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת מרע"ה עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר וכו'. הרי דפליג וסבר דאיכא השגחה פרטית על כל עמ"י ואין טבע כלל.

איברא דהרמב"ן סתר את עצמו דעי' בדבריו בבראשית (י"ח י"ט) ובפירושו לאיוב (ל"ו ז') דכתב כדברי הרמב"ם, וצ"ע.

אשר מעתה נראה דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דאין השגחה פרטית אלא בצדיקים, נמצא לפי"ז דאדם שחלה אין כאן כלל הכרח דהוא משום עונו, דאפשר דהוא מהבינונים הנעזב למקרים ולכן בא לו חולי, או דאף אם הוא מהצדיקים מ"מ אפשר דנעזב למקרים באותם רגעים שלא אחז במושכלות, ולפי"ז שפיר הקשה הרמב"ם דלגנוז ספר הרפואות הוי בדיוק כמו לא לאכול כשהוא רעב, דהרי שניהם הם בטבע ולא בהשגחה (ואה"נ דמודה הרמב"ם דאפשר דהוא צדיק וחוליו יהיה בהשגחה אבל לאו כל אדם זוכה לכך, ואין סיבה לגנוז ספר הרפואות).

והנה הרמב"ן אצלנו כתב דהטענה היא בהיות ישראל שלמים והם רבים דאז לא יתנהג ענינם בטבע כלל, ועל זה כתיב כי אני ה' רופאך. נמצא דדבריו הם כשיטתו בבראשית דמסכים עם הרמב"ם דהשגחה פרטית היא רק בצדיקים, ואז כתב דאיכא טענה שלא ללכת לרופא (ויש בדבריו הוספה דהטענה היא רק כשהם רבים כנ"ל). והא דחזקיה גנז ספר הרפואות י"ל כי בדורו היו בדרגה שהיו שלמים ורבים ולא היו צריכים ללכת לרופאים.

ואם כנים אנו בזה נמצא דבאמת הרמב"ם והרמב"ן אצלנו לא פליגי ודו"ק, (וכל הפלוגתא יהיה לפי הרמב"ן בפר' בא דאיכא השגחה פרטית על כל עמ"י, דלדבריו אין ללכת לרופאים).

ו

דעת האבן עזרא ורבינו בחיי

האבן עזרא (שמות כ"א י"ט) הקשה דהפסוקים סותרים את עצמם דמחד גיסא כתיב ורפא ירפא ודרשי' מכאן שניתנה רשות לרופאים לרפא, ומאידך כתיב כי הוא ה' יכאיב ויחבש, וכתוב באסא גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים.

ותיריץ דמה שניתן רשות לרופאים לרפא היינו המכות והפצעים שיראו בחוץ, אבל חולי שהוא בפנים בגוף ביד ה' לרפאותו. והוסיף וז"ל והנה הכתוב הפריש כי לא אמר ורפא ירפא מן הבנין הקל רק ורפא ירפא שהוא מהבנין הכבד, ועוד אפרש זה היטב בפרשה הזאת (להלן כ"ג כ"ה), עכ"ל.

וביאור דבריו עי' ברבינו בחיי שכתב וז"ל כל רפואה בבו"ד לא מצאנוהו בכל הכתובים כי אם בדגש וכו' אבל הקב"ה מצינו ברפא וכו'. והטעם בזה כי הרפואה בבו"ד אינה אלא ע"י צער וטורח והוא שיסבול הסם או המשקה המר, אבל רפואה של הקב"ה בנחת אין שם צער כלל וכו'. ומה שארז"ל ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו אלא במכה שבחוץ שהכתוב מדבר בה, אבל חולי מבפנים אין זה תלוי ביד הרופא אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי, עכ"ל.

וזה לשון האב"ע לקמן והנה כל התחלואים בעבור אוכל הנכנס בגוף, והנה לא יפחד שומר התורה מהם, וזהו וברך את לחמך. ויש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שינוי האויר כפי השתנות מערכת המשרתים, ועל זה כתוב

והסירותי מחלה מקרבך. והנה שומר התורה אין לו צורך לרופא עם ה׳ הנכבד, על כן כתוב גם בחוליו לא דרש את ה׳ כי אם ברופאים, וכו׳. ובפסוק כ״ו כתב וז״ל והנה המת במלחמה או במגפה לא מת ביומו בזמן הקצוב, כפי תולדת החום והליחה, כי מחוץ באו לו מקרים, והנה ה׳ שדבק בו, יצילנו מכולם וכו׳, עכ״ל.

ועפי״ז ביאר בפירוש אבי עזר דחולי הפנימי הכונה לחולי הבא על ידי האוכל ועל ידי שינוי באויר, ובזה לא צריך ללכת לרופא כיון דביד האדם לרפא את עצמו ולהדבק בנשמתו. ומה שכתב דמכות והפצעים שיראו בחוץ אפשר ללכת לרופא, הכונה למכה הבאה בידי אדם, וכיון שהוא לא היה דבוק בה׳ ולכן לא הצילו ממכה זו, צריך ליקח רופא לרפאותו, עכ״ד (ואף שברבינו בחיי צדק חילוקו, אבל בלשון האב״ע זה קצת דוחק דמשמע ממנו דהחילוק הוא בין מכה הנראית למכה שאינה נראית, ולא בין מכה הבאה בידי אדם לזו שבאה בידי שמים, וצ״ע).

סימן סג

בהא דגירר עצמות אביו

(י:) **ת״ר ששה דברים עשה חזקיהו המלך וכו׳, גירר עצמות אביו והודו לו וכו׳.**

א

באיזה אופן גיררו

במאירי (פסחים נו:) כתב גירר עצמות אביו במטה של חבלים כלומר שהוליכו לקבור כאחד העם ולא רצה לקברו בכבוד כדרך שאר מלכים מפני קדוש ה׳ שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים. חזינן דס״ל דבאמת לא גיררו כפשוטו אלא רק לא נהג בכבודו הראוי כמלך.

עי׳ בתוי״ט (פסחים פ״ד מ״ט) שדקדק דלמה כתוב עצמות אביו, ולא כתיב כשמת אביו גררו. אלא שמע מינה שהיה זה אחר עיכול הבשר כי כן היה מנהגם לקבור מתחילה, ואחר זמן כשנתעכל הבשר מלקטים העצמות וקוברים בארזים.

אולם כתב דמלשון רש״י שכתב דלא הוציאו במטה נאה, משמע שזה היה מתחילה ולא אחר עיכול בשר. לכן פירש דהמנהג הזה לא היה קיים אצל המלכים, אלא היו חונטים אותן, והיינו שהיו מוציאים כל האיברים הפנימיים וממלא במקומן בשמים ומשיחת הגוף מבית ומחוץ כדי שלא יתעפש ולא יסרח, ויותכו העור והבשר מעט מעט עד שישארו העצמות לבד. וזהו שגירר עצמותיו היינו שחנטו ואז גררו.

אולם הרמ״ז השיג על התוי״ט שחלילה להאמין שהיו חונטים מלכי ישראל לקיימן זמן רב, שיש בזה צער גדול לנפש, ואין ראיה מיעקב אבינו שהשעה היתה צריכה לכך. והא דכתב התנא לומר דגירר עצמות אביו הוא משום דמת נקרא גל של עצמות.

גם הבית דוד במשניות שם תמה על התוי״ט דאיך כתב דחנטוהו לאחז ואח״כ גרר עצמותיו, דא״כ הוי תרתי דסתרן אהדדי, לחנוט אותו תחילה כדרך השרים ואח״כ לגרור העצמות כדרך החמורים.

אולם בספר שושנים לדוד כתב דאינו יודע מאי קשיא על התוי״ט, דהרי הצער שיש לנפש הוא עד שיתעכל הבשר, וא״כ אדרבה החנטה היא הנאה ונחת לנשמה דנשרף

ונעכל הבשר על ידה יותר מהר משאם יקבר בארץ, ול"ק קושיית הרמ"ז. ואין במעשה דחזקיה תרתי דסתרן, דכיון שהחנטה היא הנאה לנשמה שנעכל הבשר במהרה לא רצה למונעה ממנו מאחר דכבר הויא ליה כפרה בגרירה, ול"ק קושיית הבית דוד עיי"ש עוד.

ב

ביאור למה גיררו

בסנהדרין מו: שקלי וטרי אם הספידא יקרא דחיי הוי או יקרא דשכבי הוי, ואיתא התם ת"ש נבזה בעיניו נמאס, זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ואי משום יקרא דחיי הוא מ"ט, כי היכי דתיהוי ליה כפרה לאבוה, ומשום כפרה דאבוה משהו ליה ליקרא דישראל, ישראל גופייהו ניחא להו דמיחלי יקרייהו לגביה, וכו'. ומסיק ת"ש ר' נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, מת שלא נספד ולא נקבר או שחיה גוררתו או שהיו גשמים מזלפין על מטתו זהו סימן יפה למת, ש"מ יקרא דשכבי הוא שמע מינה, ע"כ.

ועי' בפירש"י שכתב על מטה של חבלים, דרך בזיון מפני שהיה אביו רשע וביזהו לעיני כל כדי שיתייסרו האחרים וכו', עכ"ל.

ולכא' דבריו נאמרו לפי מסקנת הסוגיא דהספידא יקרא דשכבי הוא וא"כ תו לא בעינן למימר דהיה משום כפרה, אלא אפשר לומר דהיה רק לבזותו כדי שיתייסרו האחרים. ורק אם נימא דיקרא דחיי הוא דבעינן למימר דהוי משום כפרה.

ויש להקשות דלמה ליה להגמ' לדחות דלמ"ד יקרא דחיי הוא משום כפרה, לעולם אימא לך דהוא כדי שיתייסרו האחרים וישראל גופייהו ניחא להו בהכי שיתמעטו הרשעים.

ועי' בהגהות הב"ח דהקשה עוד דאיך קאמר דלמ"ד יקרא דחיי הוא עשה משום כפרה דאבוה, הרי בסמוך גבי ת"ש מדר' נתן מבואר דדוקא אם הוא משום יקרא דשכבי אי איכא למת איזה בזיון הרי הוא לו כפרה, אבל אי משום יקרא דחיי הוא, אין לו כפרה למת כלל במה שמבזין אותו לאחר מותו.

ובגליון הש"ס ציין לעיין בשו"ת מהר"י לבית לוי (כלל ה') שכתב דצ"ל דרש"י לא גרס בגמ' כגירסתינו "כי היכי דתיהוי ליה כפרה לאבוה", ולפיכך מפרש רש"י דמשום שיתייסרו ישראל עשאו, ולא אסיק אדעתיה לומר שהוא לכפרת אביו, עכ"ד. ולפי"ז כשמסיק דהוי יקרא דשכבי כבר אפשר לומר דהטעם היה משום כפרה.

אולם בהרחב דבר (דברים ל"ד ו') תירץ באופן אחר דבאמת בהו"א אין הכונה דהכפרה היא הבזיון של המת, אלא כמו שפירש"י כדי שיתייסרו האחרים, והיינו דמשום שהיה בזה זכות הרבים איכא כפרה, אף למ"ד דהוי יקרא דחיי.

וכן נראה מדברי רש"י בפסחים נו. שכתב וז"ל גירר עצמות אביו משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש ה' שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים, עכ"ל. הרי דכתב תרוייהו כפרה וגם שיתייסרו הרשעים, וע"כ דהיינו הך.

ולפי דבריו צ"ל דהא דאמרו "ואי משום יקרא דחיי הוא מ"ט כי היכי דתיהוי ליה כפרה לאבוה" זה לא בתור קושיא ותירוץ, דבאמת אף למ"ד יקרא דשכבי הוא משום טעם זה, וכל הקושיא היא מה שאמרו "ומשום כפרה דאבוה משהו ליה ליקרא דישראל", ודו"ק.

ג

בחיוב לכבד אביו רשע

הרמב"ם (פ"ו מהל' ממרים הי"א) כתב וז"ל הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אע"פ שהוא פטור על מכתו ועל קללתו עד שיעשה תשובה, שאפי' היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתירא ממנו, ע"כ.

אולם הטור (ביו"ד סי' ר"מ) כתב וז"ל נ"ל כיון שהוא רשע אינו חייב בכבודו, כדאמרי' בב"מ סב. גבי הניח להם פרה גזולה דחייבים להחזיר מפני כבוד אביהם, ופריך והא לאו עושה מעשה עמך הוא פירוש ואין חייבין בכבודו, ומשני בשעשה תשובה, אלמא כל זמן שלא עשה תשובה אינם חייבים בכבודו, עכ"ל.

ותיקשי לשיטת הרמב"ם מהא דחזקיה גירר עצמות אביו והודו לו.

ובאמת עי' ברש"י בסנהדרין מז. שכתב דהא דבזהו הוא משום דלא היה חייב בכבוד אב דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך.

והנה יעויין בט"ז (ביו"ד שם) שכתב דשיטת הטור דלא חייבים לכבדו הוא דוקא לענין כבוד, אבל לענין בזיון מודה הוא דאסור אף באביו רשע (ועי' בהג' רעק"א שהוכיח דהתוס' לא חילקו בהכי וכן מוכח מדברי רש"י הנ"ל), ולדבריו תיקשי אף להטור.

והנה לפי המאירי הנ"ל באות א' דלא גיררו, אלא רק הוליכו לקבור כאחד העם לק"מ, דנראה דאף דאביו הוא מלך מ"מ מדין כבוד אב צריך לכבדו כמו כל אחד, ורק משום כבוד מלך צריך לכבדו כמלך, וא"כ כאן לא עבר על מצות כבוד אב.

א) והנה יעויין בלח"מ שתירץ את קושיית הטור מהגמ' בב"מ דהא דלפי הרמב"ם חייב הוא דוקא בחייו, אבל לאחר מיתה אינם חייבים בכבודו כיון דלא עשה תשובה.

וביאור הדברים כתב בתפארת ישראל (פסחים פ"ד משנה ט' בועז אות ג') דס"ל דכל החיוב כבוד או"א לאחר מיתה הוא רק מדרבנן, ובאביו רשע לא גזרו. ובזה יישב הא דחזקיה דכיון דהיה אחר מיתה לא היה חייב לכבדו.

אולם עי' בנובי"ת (אהע"ז סי' מ"ה) ובשו"ת רעק"א (סי' ס"ח) דמבואר מדבריהם דפליגי וס"ל דגם כבוד או"א לאחר מיתה הוא מדאו'.

ובמהר"ם שיק על המצוות (מצוה ל"ג) כתב לאידך גיסא שהחיוב לכבד אביו רשע גם בחיים הוא רק מדרבנן, ורק חייבו מחיים ולא לאחר מיתה.

וכן כתב ביערות דבש (סוף ח"ב) וביאר דהא דחייבו מדרבנן לחייב אביו רשע, הוא מפני מראית העין כי מי יבחון אם הוא רשע אם לאו. ועפי"ז יישב הקושיא מהגמ' בב"מ דהא דאיכא כבוד אביו אם מחזירים את הפרה הוא כדי שלא יאמרו זהו פלוני שגזלו, וא"כ דידעו דגזל אין כאן מראית העין דהא נודע שהוא רשע, ואם לא ידעו אין כאן העדר כבוד לאביהם דהא לא ידעו שגזלו, וקשה ממ"נ למה להם להחזיר, ולכן הוצרך לתרץ דעשה תשובה.

ולפי"ז ניחא הא דחזקיהו דגירר עצמות אביו דכיון דהכל ידעו שהוא רשע מוחלט לא שייך מראית העין.

ב) במגדל חננאל (דרוש ב' דף ו ע"ב) כתב ליישב דחזקיה דנו לאביו כדין מסית, כדאי' בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ב) למה נקרא אחז, שאחז בתי כנסיות ובתי מדרשות וסבור בדעתו לומר אם אין קטנים אין גדולים, ועיי"ע סנהדרין קג: דאחז התיר את הערוה. וכבר כתב

הרמב"ם (בפ"ה מהל' ממרים הי"ד) לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית, שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו, ע"כ.

ג) גם הפר"ח בהגהותיו מים חיים על הרמב"ם עמד בקושיא זו, וכתב דכיון דעשה כי היכי דתיהוי ליה כפרה, אין איסור. וביאור דבריו הוא דכיון דהוא לכפרתו זהו כבודו שיבזוהו.

אולם בעינים למשפט הקשה עליו דהרי גם להכותו ולקללו הוא משום כפרה, ובכל זאת אין הבן נעשה שליח לאביו וכנ"ל, וצ"ע.

ועוד יש להעיר דתירוצו תליא במה שנתבאר באות ב' אם באמת הטעם של חזקיהו היה משום כפרה.

סימן סד

בהא דסתם מי גיחון ולא הודו לו

(י:) **ת"ר ששה דברים עשה חזקיהו המלך וכו', סתם מי גיחון ולא הודו לו וכו'.**

א

יבאר באיזה זמן סתמו והאם הודו לו

בסוגיין ובפסחים נו. מבואר דלא הודו לו על מה שסתם מי גיחון. אולם עי' ברד"ק (בדה"י ב' ל"ב ל') דהקשה איך אמרו דלא הודו לו הרי לעיל מיניה כתיב ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום מימי המעינות, ובכלל שריו חכמי ישראל עמו. והביא דבאמת בהגדה איתא סתם מי גיחון והסכימה דעתו לדעת המקום (עי' להלן בסוף אות ב').

ומקור דבריו באבות דרבי נתן (פ"ד מ"ד) וזה הלשון שם יחזקיהו מלך יהודה עשה ד' דברים והסכימה דעתו לדעת המקום וכו' סתם מי גיחון והסכימה דעתו לדעת המקום שנא' יחזקיהו סתם וגו' ויצלח יחזקיהו בכל מעשהו.

והרד"ל בפרד"א (פ"ט אות ל') ציין לדברי ר"א הקלירי בפיוט הושענות להושענא רבה דמתפללים למען תמים בדורותיו וכו' אז בבא מחרץ סתם עינות מים וכו', הרי משמע דשפיר עבד דאם לא הודו לו לא היה קובעו להזכירו לגנאי ח"ו.

והנה בפסחים נו. פירש"י סתם מי גיחון כדכתיב (דהי"ב ל"ב ד') למען לא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות, ולא הודו לו שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר וגנותי על העיר הזאת להושיעה (מלכים ב' י"ט ל"ד), ע"כ.

ועי' ברש"ש שהבין דדברי רש"י מוסבים בין על הא דסתם מי גיחון ובין על מה שקיצץ דלתות ההיכל, ותמה דמסדר הפסוקים במלכים לגבי דלתות ההיכל ובדה"י לגבי מי גיחון, משמע דשניהם היו לפני הנבואה דוגנותי על העיר הזאת.

דבמלכים (פי"ח) כתיב בעת ההיא קצץ חזקיה את דלתות היכל ה' וגו' ויתנם למלך אשור. ושוב שלח מלך אשור את רבשקה לחרף את ישראל. ובפי"ט הוזכר דכשחזקיה שמע את דברי רבשקה התפלל לה', ושוב בא אליו ישעיה הנביא ואמר לחזקיה בשם ה' וגנותי אל העיר הזאת.

ובדה"י (פל"ב) כתיב ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרהו וגו', ושוב כתיב מה שחירף סנחריב את ישראל, ושוב הוזכרה תפלת חזקיה וישעיה אל ה'.

הרי מבואר דשני הדברים היו לפני הנבואה דוגנותי, ונשאר בצ״ע.

ובאמת יעויין במהרש״א (בסוגיין) שהבין דהא דכתיב בדה״י ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות, אין הכונה למי גיחון אלא למעינות אחרים, ומי גיחון לא הוזכר אלא עד סוף הפרק דכתיב (פסוק ל׳) והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון וגו׳.

אולם הרלב״ג והרד״ק והמלבי״ם פירשו דמה שכתוב דסתם את מימי העינות הכונה למי הגיחון שהוזכר בסוף הפרשה.

אשר מעתה מיושבים דברי רש״י די״ל דס״ל כמהרש״א, דלפני הנבואה סתם מעינות אחרים, ואחרי הנבואה סתם את מי הגיחון. והמהרש״א עמד למה לא היה טענה עליו משאר המעינות עיי״ש, ולפי רש״י לק״מ דכל הטענה היה על מה שלא בטח אחרי הנבואה, אבל מה שהשתדל לפני הנבואה אין זה חסרון (עי׳ להלן באות ג׳), וכבר תפס על המהרש״א בזה בשו״ת עמודי אור (סי׳ קט״ז).

ולפי המבואר יישב הרד״ל (שם) קושיית הרד״ק הנ״ל (באות א׳) דאיך אמרו דלא הודו לו, הרי כתיב ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום מימי המעינות, ובכלל שריו חכמי ישראל עמו. ולהנ״ל ניחא דזה נאמר על מעשה אחר של שאר המעינות. וכתב שבזה פליגי הש״ס והאבות דר״נ, ועיי״ש עוד.

עד כאן תירצנו דברי רש״י לענין מי גיחון, ולענין קיצץ דלתות ההיכל צ״ל דרש״י לא קאי על זה, וס״ל דמה שלא הודו לו היה מטעמא אחרינא כדיבואר בסי׳ הבא.

ב

שיטת רש״י בטעם דלא הודו לו

הוזכרו לעיל דברי רש״י בפסחים דהא דלא הודו לו היה משום שהיה לו לבטוח בהקב״ה שאמר וגנותי על העיר הזאת להושיעה. ומבואר דאם לא היה נבואה אין כאן חסרון בטחון במה שמשתדל, ורק משום דהיה נבואה נחשב זה לחוסר בטחון.

וכבר לעיל (בסי׳ ל״ט) נתבארו שיטות הראשונים בענין נבואה לטובה אם חוזרת. והנה לפי האור ה׳ (בתירוצו הא׳) ולפי הרשב״ם והיעב״ץ דנבואה לטובה חוזרת, לא צדקו דברי רש״י דודאי הו״ל להשתדל ולא לסמוך על הנבואה, דאפשר שתחזור.

ודברי רש״י מתאימים לפי הרמב״ם והרדב״ז והמאירי והמהר״ל דס״ל דנבואה לטובה (כזאת) אינה חוזרת עיי״ש. וא״כ לא צריכים להשתדל דבין כך ובין כך יבא, ולכן נחשב דבר זה לחוסר בטחון.

ועיי״ש דדעת האור ה׳ (בתירוצו הב׳) דאף שנבואה לטובה אינה חוזרת מ״מ צריך השתדלות, דשמא מה שאמר הקב״ה לנביא שיקרה כך וכך היינו משום שהוא יודע השתלשלות הסבות שיביאו לדבר ההוא, אבל הנביא שאין הוא יודע השתלשלות הסבות, א״כ צריך הוא להשתדל להגיע לדבר ההוא בדברים שחושב שבאמצעותם תגיע לו השמירה, דשמא הם הם הסבות שעל זה היה להקב״ה ידיעה שיהיו.

ולפי״ז לא צדקו דברי רש״י, דאף דנבואה לטובה אינה חוזרת, מ״מ צריך השתדלות. אולם כבר תמהנו על דבריו שם דאחרי דנבואה לטובה לא חוזרת, א״כ נמצא דכשהנביא קיבל את הנבואה הוא יודע כבר בידיעה סופית מה שיהיה, וא״כ מה מחייב אותו להשתדל, הרי כיון שכבר יש ידיעה סופית מוכרח שינצל עכ״פ וצ״ע, עיי״ש.

והשתא אפשר דזה הוא הביאור בפלוגתא בין תלמודין להאבות דר״נ, דהבבלי סבר דלא בעינן להשתדל ולכן לא הודו לו, ואילו

האדר"נ סבר כהראשונים הנ"ל, ונמצא דחזקיה השתדל כדין ולכן הודו לו.

ועיי"ש דכתבנו סברה אחרת דאף דנבואה אינה חוזרת ותתקיים עכ"פ מ"מ מחוייב הוא להשתדל, כדי למעט את הנס שלא יהיה נס גלוי. ולהלן (באות ג') הבאנו מדברי הרמב"ן דהקב"ה אומר היה לך לעזרני עיי"ש. ולפי"ז שוב יקשו דברי רש"י למה היה טענה על חזקיה. וי"ל דס"ל לרש"י דהוא לא עשה עם הכונה הזאת, אלא עם הכונה שהשתדלותו תועיל.

והנה יעויין בחי' הר"ן עה"ת (פר' לך לך ט"ו ח') דכתב דאברהם שאל אות על ירושת הארץ ולא שאל כן על יעוד הזרע, משום שיעוד הזרע הוא להטיב לבד, ויעוד ירושת הארץ היתה יעוד טוב לו עם הרעת הכנענים, ולכן הוצרך לאות ע"ז. הרי דכל דאיכא נבואה לטובה לחד ולרעה לאידך יכולה לחזור, וכ"כ בדרשותיו (בדרוש השני בהוצאת מכון שלם עמ' כ"ח).

וזה דלא כדברי הגרי"ז (בכתביו על שמואל) דפירש כונת שמואל דאמר לשאול קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך וגו', דנבואה זו כיון שיש בה נבואה לרעה לשאול ונבואה לטובה לדוד הוי נבואה לטובה שא"א להתבטל, וממילא גם הנבואה לרעה לא תתבטל עיי"ש (ועי' לעיל בסוסי' ט"ז שהארכנו בזה).

אשר מעתה נמצא דהכא שהנבואה היתה לטובה לחזקיה ולרעה לסנחריב, תליא בפלוגתת הר"ן והגרי"ז אם יכולה להתבטל. וי"ל דבזה פליגי דדעת תלמודין כהגרי"ז דאינה יכולה להתבטל ולכן לא הודו לו על השתדלותו, ואילו האדר"נ סבר כהר"ן דיכולה להתבטל, וצדק חזקיה בהשתדלותו ולכן הודו לו.

ג

שיטת המאירי בטעם דלא הודו לו

והנה המאירי (בפסחים שם) כתב דסתם מי גיחון ולא הודו לו שהיה לו לבטוח בהקב"ה, ולא הזכיר דבר מהנבואה דוגנותי על העיר הזאת (ואולי ס"ל דהמעשה היה לפני הנבואה וכנ"ל), ומשמע מזה דאף בלי הנבואה לא הוה ליה להשתדל, ומה שהשתדל נחשב לחוסר בטחון.

וכעין זה מצינו בדברי הרמב"ן (בראשית י"ב י') וז"ל ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלהים כח לעזור ולהציל, גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות, ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה וכו', עכ"ל.

[וברור דאין כונת הרמב"ן דהיה לאברהם להיות בטוח משום שהיה הבטחה דואעשך לגוי גדול ואברכה ואגדלה שמך דמונח בזה שלא יהרגוהו, דהרי מ"מ נבואה זו היתה יכולה לחזור כיון שלא היה נביא שלוח (עי' רמב"ם בהקדמה לפיה"מ), והיה לפני מת"ת (עי' ר"ן דרוש השני), והיה נכנס למקום סכנה (עי' רדב"ז ח"ג סי' אלף ס"ג)].

והנה יעויין ברמב"ן בריש ספר האמונה והבטחון שהאריך בענינים אלו ואת"ד האמונה והבטחון הם שני ענינים, דהמאמין לפעמים ירא שמא יגרום החטא, או שמא קבל כבר על מעשיו הטובים בנסים שעשה לו הבורא. ומאשר מוצא עצמו חוטא ופושע כנגד חסדי הבורא יתברך אינו נושא נפשו לבטוח בו שיצילהו מצרתו, או שיתן לו רצון לבו ותאותו.

ועל כן ישתדל בנוהג שבעולם להנצל מצרתו
או להשיג שאלתו ובקשתו. ולולא היראה שמא יגרום החטא, היה ההשתדלות להנצל אפי׳ ע״י נוהג העולם חסרון באמונתו, שהרי כתיב ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם וכו׳. ע״כ לא יתכן שיירא מי שבוטח בעצמו שלא חטא מעולם, אבל הירא מן החטא יתכן שיירא שלא תבא עליו צרה מצד אותו החטא. והוסיף דאין זה חסרון באמונה אחר שהוא מאמין שהיכולת בידו, אבל מאשר הוא יודע שאין לפניו משוא פנים, ושהקב״ה יכול לקיים הבטחתו מצד אחר ולגבות חובו מצד אחר, לפיכך ירא שמא יגרום החטא שלא ינצל מצרתו (וענין השני הובא להלן).

ודבריו צ״ב דאם ירא שמא יגרום החטא מה
יועיל השתדלותו. והביאור הוא דשמא חטאו גורם שלא יהא מושגח בהשגחה פרטית שעל זה נאמר ולא ראיתי צדיק נעזב, אבל הוא מונח למקרים ולזה מהני השתדלותו.

עוד כתב דהיודע בעצמו שהוא צדיק, אבל
מתכוין למה שאמרו בשבת פט. היה לך לעזרני (היינו שרצון ה׳ שישתדל כדי למעט הנס), הרי לבו לשמים ויפה הוא עושה ואין זה חסרון באמונה.

נמצא כי המאמין יתכן שיירא שמא יגרום
החטא, אבל יש ענין שני דהוא הבטחון, דהבוטח אינו ירא שמא יגרום החטא, כמו שאמר דוד משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה׳, עכת״ד.

ועפי״ז יש לפרש את דברי הרמב״ן לגבי
אברהם בב׳ אופנים: א) דהיה מפחד שמא יגרום החטא משום שהיה מאמין, והטענה עליו היה דלפי דרגתו היה צריך להיות בוטח. אולם אם מה שאינו בוטח זה טענה עליו, תיקשי למה לא היה טענה כזאת אצל יעקב. ב) כיון שלא היה לו חטא לא היה לו לירא, ואין לומר דעשה מה שעשה מדין היה לך לעזרני, כי הרי אמר פן יהרגוני וגו׳, דנראה מזה שהיה מפחד שזה יקרה. אבל ק״ק דמי יבטח בעצמו שלא חטא.

והשתא אפשר לומר דזו כונת המאירי
דהטענה עליו היה במה שלפי דרגתו היה רק מאמין ולא בוטח, או דלא היה לו לירא כי לא היה לו חטא, וצ״ל דלא עשה מדין היה לך לעזרני (ובקרא דהי״ב ל״ב ד׳ כתיב ויסתמו את כל המעינות וגו׳ לאמר למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים וגו׳, ואם מיירי במי גיחון הרי דלא עשה מדין היה לך לעזרני).

ויעויין בתענית כא. דנחום איש גמזו היה
מוטל בבית רעוע, ופעם אחת בקשו תלמידיו לפנות מטתו, ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם בניי, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתי שמובטח לכם שכל זמן שאני בבית אין הבית נופל. פינו את הכלים ואחר כך פנו את מטתו, ונפל הבית.

והקשה המהרש״א איך סמך על הנס, הלא אין
לאדם לעמוד במקום סכנה שמא לא עושים לו נס, ואם עושים לו נס מנכין לו מזכויותיו. ותירץ דנחום היה מחשיב עצמו לצדיק גמור ולכן לא חשש להכנס לסכנה.

ולפי״ז מובנים דברי הרמב״ן דמותר לצדיק
גמור לסמוך על הנס, ולכן היה קפידא על אברהם אבינו במה שלא סמך על הנס. ולפי״ז אפשר דזו גם כונת המאירי דלכן היה טענה על חזקיה משום דכיון שהיה צדיק גמור היה יכול לסמוך על הנס.

סימן סה

בהא דקיצץ דלתות ההיכל ולא הודו לו

(י:) **ת"ר ששה דברים עשה חזקיהו המלך וכו',** קיצץ דלתות ההיכל ושיגרן למלך אשור ולא הודו לו וכו'.

כבר הבאנו בסי' דלעיל שהאחרונים למדו בדעת רש"י שזה היה אחר ההבטחה דוגנותי על העיר הזאת, ונתבע על חוסר בטחון.

ובספר עמודי אור (סי' קט"ז) פירש המחלוקת באופן אחר דהנה בב"ק ס: איתא דדוד המלך הסתפק מהו להציל עצמו בממון חבירו, ושלחו ליה דאסור. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, דדעת התוס' והרא"ש דמילתא דפשיטא הוא דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, והספק היה אי חייב לשלם כשהציל עצמו במקום פקו"נ או לא. אולם רש"י פירש דהספק היה כפשוטו אם גזל נדחה מפני פקו"נ, והשיבו לו דאינו נדחה.

ולפי"ז כתב דלפי רש"י זאת היתה הפלוגתא בין חזקיה לחכמים, דחזקיה סבר שמותר להציל עצמו בממון חבירו ולכן לקח כסף ההקדש להצלת הכלל, ולא הודו לו כי קי"ל דאסור להציל עצמו בממון חבירו.

אלא דקצת קשה לומר דאחרי שפסק הסנהדרין לדוד לאיסור חזר חזקיה לדון להתיר.

ובנחלת שמעון (מלכים ב' ח"ב סי' כ"ח הערה 12) פקפק על דבריו שאף לפי רש"י הטעם דגזל אינו נדחה בפני פקו"נ, הוא משום דהקב"ה התיר האיסורים שנוגעים אליו כדי שלא ימות, אבל הממון של אחרים לא התיר משום זה.

וא"כ כל זה שייך בממון הדיוט, אבל בממון גבוה לכא' הוי כשאר האיסורים שנידחים מפני פקו"נ (ועיי"ש שציין לדברי הש"ש ש"ו פ"ד דבנכסי גבוה דנים כתורת איסור ולא כתורת ממון), וא"כ אצל חזקיה דהוי ממון גבוה מותר להציל עצמו, ולמה לא הודו לו.

ולכא' יש מקום להביא ראייה לדבריו מהמעשה בנוב עיר הכהנים (שמואל א' פרק כ"א) דדוד היה חולה שיב"ס, ואחימלך לא רצה לתת לו מלחם הפנים שלא הוסרו עדיין מעל השולחן משום דהוי גזל גבוה, וכמו דגזל הדיוט אסור במקום פקו"נ ה"ה גזל גבוה, ודוד פסק לו דהכל מותר במקום סכנה. וא"כ תיקשי איך הסתפק דוד אח"כ אם מותר להציל עצמו בממון חבירו. אלא ע"כ כנ"ל דדוד פסק לו דכיון שזה גזל גבוה מותר דנידון כאיסור, אבל בגזל הדיוט הסתפק, ובאמת פסקו לו דאסור (ועי' בפרש"ד דרוש י"ט שביאר המעשה עם אחימלך באופ"א).

אולם עי' בבנין ציון (סי' קס"ח) דפירש באופן אחר דכיון דלמעשה לא הוצרך דוד לאכול לחם זה, הסתפק אולי לעולם גזל אינו נדחה במקום פיקו"נ ושמרו ה' מלחטוא, ולכן כששוב בא מעשה לידו שלח לשאול לסנהדרין והשיבו דבאמת אסור, עכ"ד. הרי דלא חילק בין גזל הדיוט לגזל גבוה וס"ל דבשניהם אסור, ולפי"ז אתיין שפיר דברי העמודי אור.

והנה לעיל הקשינו לפי העמודי אור דאחרי דהסנהדרין ענו לדוד לאיסור, למה חזקיה הורה להיתר. ולפי הנ"ל י"ל דזה גופא היתה סברת חזקיה דעד כאן לא אמרו לו

דאסור אלא בגזל הדיוט אבל בגזל גבוה מותר, ולא הודו לו דחכמים סברי דאין לחלק בהכי ואף בגזל גבוה אסור.

ועי' בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר (ח"א סו"ס קצ"ב) שפירש מעשה דחזקיה באופן מחודש.

סימן סו

בענין מקום גבוה ומקום נמוך לתפלה

(י:) **וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' ממעמקים קראתיך ה'. תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל לפי שאין גבהות לפני המקום שנא' ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטוף.**

יש לדקדק דקשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, דממה שאמרו שלא יתפלל במקום גבוה משמע דבקרקע השוה מותר, ואילו מהסיפא שאמרו אלא יתפלל במקום נמוך משמע דבמקום השוה אין להתפלל.

ובמעדני יו"ט (סי' י' אות ח') כתב דבאמת אין חיוב להתפלל במקום נמוך, והביא שהרי"ף והרמב"ם והשו"ע רק הביאו הרישא דאין להתפלל במקום גבוה ולא הביאו שצריך דוקא מקום נמוך (משו"כ בשם הרמב"ם עי' להלן). וכתב דאין להקשות דמקרא דממעמקים משמע דצריך דוקא מקום נמוך, די"ל דכיון דהלויים אמרו שיר זה במעלות א"כ מקום השוה לקרקע כבר נקרא ממעמקים, והם התכוונו לומר שאפי' שעכשיו נמצאים במעלות היינו דוקא לשיר, אבל כשהתפללו באמת התפללו ממעמקים.

איברא דאין קושייתו קושיא, דגירסת הרי"ף היא ואעפ"י שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנא' ממעמקים קראתיך ה'. וביאר ברבינו יונה דפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך, לכן אמר שאינו ראייה. והיינו דבאמת לומדים מסברא שאין גבהות לפני המקום והקרא הוא אסמכתא בעלמא, וא"כ אין להקשות ממשמעות הקרא (ורק במה שהלויים עצמם עלו למעלות צ"ל כדבריו, אולם עי' בעיון יעקב שפליג וסבר דאף בשעת שירה איכא לדין זה, וא"כ צ"ל שאצל הלויים היה חוץ מן הכלל).

אולם עי' ברש"י בר"ה לב. (ד"ה ירד רבי יוחנן) שביאר דהא דאמרי' בכל התלמודא לישנא דירד לפני התיבה, הוא משום שמצוה להתפלל במקום נמוך. וכ"כ המג"א (סי' צ' סק"ג) שעד היום יש נוהגים שמקום הש"צ יהיה נמוך יותר ממקום עמידת שאר הצבור (ובב"י או"ח ק"נ ד"ה וכיצד ביאר הלשון ירד לפני התיבה באופ"א). הרי דפליג וס"ל דאיכא ענין להקפיד במקום.

וכן מבואר ברמב"ם (בפ"ה מהל' תפלה) דבה"ו כתב תיקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך וכו'. ובה"ז כתב לא יעמוד במקום גבוה ג' טפחים או יותר וכו'. הרי דלא מספיק שלא יעמוד במקום גבוה אלא צריך לעמוד במקום נמוך.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' י"ח) כתב דהיה קשה להרמב"ם קושיא הנ"ל דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, ולכן הכריח דהא דלא יעמוד במקום גבוה הוי איסור, ואילו הא דלעמוד במקום נמוך הוא רק מעלה בעלמא.

וכן צ"ל בדברי רש"י דקשה דכיון דיש ענין להתפלל במקום נמוך מדכתיב ממעמקים

א"כ למה דוקא הקפידו אצל הש"צ ולא אצל כולי עלמא. אלא מוכרח כנ"ל דמקום נמוך הוי רק מעלה בעלמא וכנראה שהיה טורח לכו"ע להקפיד ורק הקפידו אצל הש"צ.

ועי' בתענית כג: דר' יונה אבוה דרבי מני כי הוה מצטריך עלמא למיטרא, הוה קאזיל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתיב ממעמקים קראתיך ה', הרי להדיא דאיכא ענין גם במקום נמוך.

ובאגרו"מ (או"ח ח"ב סי' כ"ו) הקשה מסוגיא זו על הרמב"ם דהרי משמע שרק בתפלה זו דבעת עצירת גשמים הלך למקום עמוק ולא בכל תפלותיו שבכל יום, שאם היה עושה כן בכל תפלותיו לא היה לו להזכיר זה, כיון שלא הוי זה חדוש. וגם בעצירת גשמים נמי לא מצינו זה אלא על ר' יונה ולא על אמוראים אחרים שהתפללו על הגשמים המוזכרים שם, עיי"ש מה שתירץ. ולק"מ דכיון שהוא מעלה בעלמא, לא היו מקפידים על זה במקום טורח כל דהוא.

ואין להקשות דאם משמעות הקרא הוא דגם צריך מקום נמוך למה הוי רק מעלה בעלמא, דכבר כתבנו לעיל דאין זה ילפותא מהקרא אלא אסמכתא בעלמא, ובאמת ילפי' מסברא דאין גבהות לפני המקום לכן ניחא, דלהראות גבהות הוי איסור, אבל להראות כניעה הוי רק מעלה בעלמא.

והנה הרמב"ם (שם בה"ז) כתב לא יעמוד במקום גבוה וכו', היה בנין גבוה אם יש בו ד' אמות על ד' אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצה מכל רוחותיו אע"פ שאין בו ד' אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו, עכ"ל. וכתב עליו הראב"ד א"א ובכולן אם יכול לירד למטה ויתפלל ירד ויתפלל.

והקשה בכס"מ דכיון שגם הוא סובר דאין זה בכלל מקום גבוה א"כ למה צריך לירד. וכבר עמדו על דבריו בכת"ס ובאגרו"מ הנ"ל דדבריו תמוהים דהרי לדעת הרמב"ם דבעינן מקום נמוך, א"כ אף שאינו בכלל מקום גבוה מ"מ גם בכלל מקום נמוך לא הוי ולכן צריך לירד, ומבוארים דברי הראב"ד ואין כאן השגה אלא ביאור דעת הרמב"ם.

סימן סז

בענין כיוון הרגלים בשעת התפלה

(י:) **וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' ורגליהם רגל ישרה.**

ויל"ע מהו הענין להדמות למלאכים בשעת התפלה. ומצאנו בזה ה' פשטים:

א) **בב"י** (בסי' צ"ה ס"א) כתב דכיון שעומד לדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו, לדמות כאילו הוא מלאך. והיינו שלכן מכוין רגליו כעין מלאך להזכיר לו דבר זה.

ב) **עוד** כתב שם בשם המהר"י אבוהב שהוא רמז שהסתלק ממנו התנועה לברוח, ואינו יכול להשיג שום חפץ מבלעדי ה'. וכן כתבו האורחות חיים (בהל' תפלה סי' מ"ז) ורבינו בחיי (במדבר ט"ז כ"ב), ועיי"ש שהוסיף דהאומות מראים הכונה הזאת בכוון הידים בבקשת תחנונים והן עצמן אינן יודעים למה

הורגלו בכך, והטעם בזה כנ״ל להראות בטול כח עצמו כאלו ידיו אסורות והוא מוסר אותו למי שמתחנן אליו, ולפי שתנועת הרגלים גדולה מתנועת הידים לקרב תועלתו ולדחות נזקו, לכך נהגנו בכוון הרגלים ולא הידים.

ולפי״ז י״ל דהמלאכים עצמם יש להם רגל ישרה כי הם באמת כך דלא יכולים לעשות שום דבר מבלעדי ה׳.

ג) **בבית** אלהים להמבי״ט (שער התפלה פ״ז) כתב בשם הרשב״א ב׳ סיבות, הראשונה כמהר״י אבוהב. והשניה כי צריך המתפלל לחשוב בלבו איך היתה כונתו יתברך בבריאת מין האנושי לעשותו שלם בפועל ושיכיר מעשיו ית׳ וידמה למלאכי השרת.

ד) **הלבוש** (בסי׳ צ״ה) כתב טעם אחר דמי שעומד בכוון רגלים צריך פחות כח לעמוד ממי שעומד באופן רגיל, ובזה שעומד בלי כ״כ כח מראה הכנעה להקב״ה. ולפי״ז אין הענין להדמות למלאכים דוקא.

ה) **בכה״ח** (שם סק״א) כתב טעם אחר דעומד כך כדי להראות כאילו רגליו קשורין ביחד ולא יוכל להלך ועי״ז יבא להתפלל במיתון וישוב הדעת מלה במלה. והיינו דצריך לעמוד כך לעורר את המתפלל לכך. וגם לפי״ז אין הענין להדמות למלאכים.

סימן סח
באיסור אכילה לפני התפלה

(י:) **וא״ר יוסי בר׳ חנינא משום ראב״י מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א״ר יצחק א״ר יוחנן א״ר יוסי בר׳ חנינא משום ראב״י כל האוכל ושותה ואח״כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקב״ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים.**

א
האם הוא איסור דאורייתא

החינוך (במצוה רמ״ח) הביא הלאו דלא תאכלו על הדם, וכתב דהוא לאו שבכללות, וכשהביא הדברים הכלולים בלאו הזה הביא הא דאסור לאכול עד שיתפלל, הרי לן דס״ל דהוא איסור דאורייתא.

אולם בתר״י כתב שזה אסמכתא בעלמא דפשטיה דקרא על אבר מן החי נאמר שלא יאכל הבשר בעוד שדמו בתוכו. וכן מבואר ברא״ש (סוף סי׳ י׳) ובריטב״א ובמאירי (אולם עי׳ במאירי בב״מ קטו. דמבואר דהוי דאו׳, וצ״ע).

ובדעת הרמב״ם הנה במנ״ח כתב דמהא שכתב האיסור אכילה (בפ״ו מהל׳ תפלה ה״ד), ולא הזכיר שזה בכלל לא תאכלו על הדם, נראה דהוי אסמכתא. ובתורת חיים סופר (סי פ״ט סקי״א) הוסיף עוד דמדכלל הרמב״ם דין זה עם איסור מלאכה דהוי רק דרבנן, נראה דגם איסור אכילה הוא רק דרבנן.

אולם דבריהם תמוהים, דהרי הרמב״ם בסהמ״צ (שורש ט׳) בביאור לאו שבכללות כתב כמו החינוך וכלל הא דאסור לאכול עד שיתפלל ומבואר דס״ל דהוא דאו׳. אמנם ראיתי מציינים דבסהמ״צ שתורגם מלשון ערבי (ירושלים תשי״ח) ליתא הא דלא יטעום קודם התפלה, ולפי״ז אתו שפיר דברי המנ״ח והתורת חיים.

והנה הראשונים הבינו דהקרא דלא תאכלו על הדם מיירי בתפלת שחרית, כמבואר ברמב"ם (בפ"ו מהל' תפלה ה"ד) ובמאירי וברא"ש (סו"ס י') ובטור (סי' פ"ט). וכן מבואר בתר"י שכתב וז"ל אומר ריה"ז דהא דאמרי' דדוקא להתחיל אסור אבל אם קודם שהגיע זמן תפלה התחיל לאכול אינו פוסק היינו במנחה, אבל בשחרית אם התחיל לאכול קודם שיעלה עמוד השחר, מיד שעלה עמוד השחר פוסק, דהא איכא לאו דכתיב לא תאכלו על הדם, עכ"ל.

אולם בפסקי הרי"ד כתב וז"ל ונראה לי דלאו דוקא אתפלת השחר אמור אלא בכל תפלה שהגיע זמנה אסור לקבוע עצמו במאכל ובמשתה קודם שיתפלל, שמתוך שהוא שבע אינו יכול להכניע עצמו לכוין את לבו לפני הקב"ה, [אלא] דבתפילת השחר אפי' טעימה בלבד אסור לטעום קודם התפלה שהרי שאר צרכיו אסור לעשות קודם תפלה כ"ש לטעום.

וכ"כ בספר מחברת הערוך (למהר"ש פרחון ערך ערב דף נ סע"ד) וז"ל סימן מנחה מו' שעות ומחצה ולמעלה וכו' ואסור מאותה שעה וכו' ולא לאכול עד שיתפלל תפלת מנחה שנא' לא תאכלו על הדם, עכ"ל. וכ"כ בספר מקור חיים (לבעל החות יאיר סי' פ"ט ס"ה) דלאו דוקא על תפלת שחרית קאי רק על כל התפלות.

וצ"ל דסבירא להו דכשם שבמנחה אם התחיל בהיתר אינו פוסק, ה"ה בשחרית וכדעת הרשב"א שהובאה בב"י (בסי' פ"ט ס"ג).

והנה לכא' מוכרחים לומר דס"ל דהאיסור הוא רק דרבנן, ולכן שייך אף בתפלת מנחה.

ולשאר הראשונים שס"ל דקאי רק על תפלת שחרית, יש לעיין דבשלמא אם האיסור הוא דאו' מוכרח שקאי רק על תפלת שחרית (עי' להלן באות ב'), אבל אם הוי דרבנן מנא להו לומר דזה קאי רק על תפלת שחרית, וצ"ע. ואולי ס"ל דלא שייך לומר "לפני שתתפללו על דמכם" כשכבר התפלל תפלה אחת ביום.

ב

האם תליא בחיוב להתפלל

עי' במנ"ח שכתב לתלות הפלוגתא אם האיסור הוי דאו', בפלוגתא אי תפלה דאו' או דרבנן, דלהרמב"ם דהוי דאו' אפשר נמי דהאיסור לאכול לפני התפלה יהיה דאו', אבל להרמב"ן דתפלה עצמה היא רק דרבנן ברור דהאיסור לאכול הוא רק דרבנן.

והדברים מבוארים להדיא בחידושי הרא"ה שכתב וז"ל לא תאכלו על הדם וכו', פי' ותפלה ודאי דאו' היא וכדקי"ל לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזוהי עבודה שבלב זו תפלה, אבל מטבע שלה ונוסחא שלה ותקונה ג' פעמים ביום מדרבנן, אבל אין לוקין על לאו זה, דהאי קרא מדריש לדרשה אחריתי וכו' והו"ל לאו שבכללות, כלומר שכולל דברים הרבה, ואין לוקין על לאו שבכללות, ע"כ.

והנה בהערות המו"ל הקשה דכיון דמדאו' אין זמן קבוע למצות תפלה ויכול להתפלל כל היום, א"כ מתי ינהג האיסור אכילה, וכי נימא דיהיה אסור לאכול כל היום עד שיתפלל, זה לא מסתבר כלל, ונשאר בצ"ע.

והנראה בזה הוא דהנה יש לעיין דכיון דכל הקפידא של התורה היא שלא יתגאה האדם בשעת התפלה, א"כ יש לומר דאין האיסור האכילה לפני התפלה, אלא התפלה במצב של גאוה. ולפי"ז ניחא דאף אם הוא יתפלל לפני השקיעה, איכא איסור להתפלל במצב של גאוה.

אלא דא"כ נפלו בבירא דברי הרא"ה והמנ"ח דלעולם אימא לך דחיוב תפלה הוא מדרבנן, אבל מ"מ ודאי דהמושג של תפלה

הוא דאו׳, וא״כ אף דמדאו׳ ליכא חיוב להתפלל, אפשר דאיכא קפידא שאם מתפלל לא יהיה במצב של גאוה.

ועי׳ ברשב״ץ שכתב להדיא דמי שעבר ואכל פשיטא שיתפלל, דמי שאכל שום יחזור ויאכל שום. הרי דסבר דהאיסור הוא האכילה ולא התפלה, ודלא כדברינו.

ומצאנו להגרי״פ (עשה ב׳ דף ע ע״א ד״ה אלא) שכתב לפקפק על דברי הרא״ה באופן אחר, דבאמת י״ל דתפלה דרבנן, אבל מ״מ שפיר שייכא הך דרשא דלא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, לומר שאם בא להתפלל אסור לו לאכול תחילה עד שיתפלל, דודאי אם אין דעתו להתפלל היום הרשות בידו לאכול ולא יתפלל, ולא בא הכתוב אלא לאסור לאכול כשיש תפלה לפניו דהיינו שדעתו להתפלל עד שיתפלל, עכ״ד. ודבריו דחוקים דלא מסתבר דהאיסור יהיה תלוי בדעתו.

עכ״פ לפי דבריו יתורץ גם הקושיית המו״ל דאף אם יתפלל לפני השקיעה, כשדעתו להתפלל חל עליו האיסור אכילה. אולם א״כ שוב אין הכרח דתפלה דאו׳ וכנ״ל, וצע״ג.

והשתא דאתינן להכי נהדר לשיטות הראשונים (הנ״ל באות א׳) דס״ל דהאיסור של לא תאכלו על הדם נאמר בכל התפלות, וכתבנו שם דסבירא להו דהאיסור הוא דרבנן. ולפי הנ״ל אין כאן הכרח דאפשר דסברי דהאיסור הוא דאו׳ ומ״מ שייך גם במנחה וכנ״ל דהאיסור הוא להתפלל במצב של גאוה או אכילה כשדעתו להתפלל.

והנה יעויין בשו״ת עמודי אש (סי׳ ב׳ אות ל״ב) שהקשה קושיא עצומה על דברי הרא״ה, דהרי לפי הרמב״ם דתפלה דאו׳ יוצאים יד״ח בתפלה הראשונה של היום, וא״כ כשהתפלל תפלת ערבית כבר יצא יד״ח מדאו׳, ולפי״ז צריך להיות דמי שהתפלל ערבית שוב לא יהיה עליו האיסור לאכול לפני שחרית, וצע״ג.

ואין לומר דבדין של תפלה אחת ביום, הלילה הולך אחר היום דמהיכ״ת שיהא שונה דין זה מכה״ת כולה. ועי׳ בפמ״ג (בפתיחה להל׳ תפלה) וברמב״ן (בסה״מ שורש א׳) שמבואר להדיא מדבריהם דגם לענין זה היום הולך אחר הלילה. ועוררוני לדברי החינוך (סוף מצוה תל״ג) שכתב דלפי הרמב״ם אם עבר על זה ועמד יום ולילה בלא תפלה כלל בטל עשה זו, עכ״ד. ולכא׳ משמע דהלילה הולך אחר היום. ועיי״ע בפמ״ג (סי׳ ד׳ סקט״ו), וצ״ע.

ומחומר הקושיות היה נראה לומר דבאמת אין כונת הרא״ה דהאיסור הוא דאו׳ משום דחיוב תפלה הוא דאו׳, אלא רק בא לומר דהמושג של תפלה הוא דאו׳ (לא החיוב), וזהו שהביא מקרא דועבדתם את ה׳ אלהיכם דעבודה שבלב זו תפלה. וכיון דהמושג של תפלה הוי דאו׳ שוב אפשר דהאיסור הוי דאו׳, וכנ״ל דהאיסור יהיה להתפלל במצב של גאוה או לאכול כשבדעתו להתפלל כהגרי״פ. ולפי״ז יסבור הרא״ה כהפסקי הרי״ד דהלאו דלא תאכלו על הדם קאי על כל התפלות.

אולם זה יועיל לנו בדברי הרא״ה, אבל לא יספיק לתרץ דברי הרמב״ם, דהרי ס״ל דהאיסור לאכול הוא דאו׳ וכתב להדיא דרק אסור לפני שחרית. ולכא׳ זה יכריח אותנו לומר דבאמת הרמב״ם ס״ל דהאיסור הוא רק מדרבנן וכספרים דלא גרסי בסהמ״צ הא דלא לאכול לפני התפלה, וצ״ע.

ג

בענין אכילה לפני ק״ש

והנה לדידן דגרסי׳ כל האוכל ושותה ואח״כ מתפלל וכו׳ ולא גרסי׳ וקורא ק״ש, צ״ל דמה דסיים ״אמר הקב״ה לאחר שנתגאה זה

קבל עליו מלכות שמים״, הכונה לתפלה, שכן מצינו דגם תפלה נקרא עומ״ש כמבואר לקמן טו. הרוצה שיקבל עליו עומ״ש שלמה יפנה ויטול ידיו ויקרא ק״ש ויתפלל.

ולפי״ז אין לנו מקור לאסור אכילה לפני ק״ש, ואם מישהו כבר התפלל יהא מותר לו לאכול.

אולם בסמ״ג (עשה י״ח) הביא גירסא אחרת בסוגיין וז״ל כל האוכל ושותה ואח״כ קורא ק״ש עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, ופי׳ בהלכות גדולות דאק״ש של שחרית קאי, ע״כ. וכן איתא במחזור ויטרי (עמ׳ כ׳) כל האוכל ושותה ואח״כ מתפלל וקורא ק״ש עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך.

ולפי דבריהם נמצא דב׳ הלכות נאמרו כאן, האיסור אכילה לפני התפלה מהקרא דלא תאכלו על הדם, והאיסור אכילה לפני ק״ש משום גאוה.

ועי׳ בביאור הלכה (סי׳ פ״ט ד״ה ולא לאכול) דכתב שהקרא דגאוה מיירי בק״ש ולכן הוצרכה הגמ׳ להביא הקרא דלא תאכלו על הדם, ודבריו צ״ע כנ״ל דלגירסא דידן הקרא מיירי בתפלה.

ובעיקר ההערה למה לן תרי קראי, בפשוטו לק״מ דהקרא השני בא לבאר טעם האיסור שהוא משום גאוה, ובקרא השני לא מספיק כי רוצים להביא אסמכתא דאו׳.

(ודרך אגב יש להעיר להראשונים דסברי דהאיסור הוא דאו׳ תיקשי למה לן הקרא השני, ואין לומר כנ״ל דבא לבאר טעם האיסור דא״כ נמצא דדרשי׳ טעמא דקרא, ואולי זה מה שהכריח את הראשונים לומר דדין אחר שנו כאן לאסור אכילה לפני ק״ש, ויל״ע בזה).

ד

בענין טעימה לפני התפלה

במנ״ח (שם בקומץ המנחה) כתב דאם תפלה מדרבנן שייך לדון אם טעימה בכלל האיסור, אבל אם הוא מדאו׳ ודאי שטעימה אסורה מדין חצי שיעור.

והנה יש לעיין באדם שאוכל כמה כזיתות האם עובר על כל כזית וכזית וככל איסורי אכילה שבתורה. וביאור הספק הוא האם גדר האיסור הוא לאכול לפני התפלה, או״ד האיסור הוא להתגאות ואח״כ להתפלל וא״כ כיון שאכל ונתגאה שוב לא עובר על כל אכילה ואכילה.

ודברי המנ״ח תלויים בהנ״ל דכל דבריו בנויים להצד דהאיסור הוא האכילה, אבל אם נימא דהאיסור הוא להתגאות, א״כ תלוי אם בפחות מכזית איכא גאוה או לא.

סימן סט

בענין סוף זמן ק"ש

(י:) **ר' יהושע אומר עד ג' שעות. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יהושע.**

הכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש הי"ג) הביא דיש שואלים מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם, ולמה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבנ"א קמים דהיינו כל היום.

והנה לגבי סוף זמן ק"ש של לילה נחלקו ר' אליעזר וחכמים בריש פרקין דלר' אליעזר הוא עד סוף אשמורה הראשונה ולר"ג עד שיעלה עמוה"ש. ופירש"י (בדף ד.) דלר"א בשכבך היינו כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב ולכן הוא עד סוף אשמורה ראשונה, ולר"ג בשכבך הוא כל זמן שבני אדם שוכבים.

וא"כ לר' אליעזר ניחא דלגבי סוף זמן ק"ש של שחרית ס"ל דהוא עד הנץ החמה, והיינו דלשיטתו ובקומך הכונה כל זמן שבני אדם עוסקין לקום (ולא אזלינן בתר בני מלכים דמיעוטא נינהו). ובדעת ר' יהושע יש לומר דסבר כר' אליעזר ורק דס"ל דאזלינן בתר בני מלכים אע"ג דהוו מיעוטא, ולכן אפשר לקרוא עד ג' שעות. אבל הקושיא היא דקשיא הלכתא אהלכתא דקי"ל כר"ג בק"ש של לילה הרי דדרשי' דובשכבך היינו כל זמן שבנ"א שוכבים, ומאידך קי"ל כר' יהושע בק"ש של יום.

וחידש הכס"מ די"ל דאה"נ דגם ובקומך דרשי' כל זמן שבני אדם קמים, אלא משום דקי"ל דצריך לסמוך גאול"ת ותפלות כנגד תמידין תקנום והתמיד היה קרב עד ד' שעות, וא"כ קודם צריך לקרות ק"ש, ולכך הקדימו זמנה עד סוף ג' שעות, ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בנ"א קמים. ומשום הכי אמרי' הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ואילו לא היה זמן ק"ש כלל היו ברכותיו לבטלה. ותדע דאסמכתא היא ולא עיקר פירושא דקרא, דתלי טעמא עד סוף ג' שעות דשכן דרך בני מלכים לעמוד בג' שעות, ואטו בני מלכים מי הוו רובא דעלמא, אלא ודאי כדאמרן כנ"ל, עכ"ד.

והנה לפי דבריו מה שקבעו דוקא עד ג' שעות צ"ב, ואולי י"ל דכיון דאז קמים בני מלכים קבעו בזמן הזה, דרצו להסמיך לזמן מסויים כדי שיהיה זמן ידוע לכולם.

ויש להעיר על דבריו, חדא דמה שכתב דהטעם לקבוע עד ג' שעות משום סמיכת גאול"ת אינו פשוט כלל, דעי' ברמב"ן במלחמות (ב. מדפי הרי"ף) שכתב דצורת הגמ' מוכחת שכך היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאול"ת שהרי אמרו אדם גדול הוא ושמח במצוות הוא וכו' עיי"ש שהאריך. איברא דזה לא קשיא דעי' לעיל (בסי' נ"ו אות ג') דהכס"מ פליג על הרמב"ן.

עוד יש להעיר דאם סוף זמן ק"ש של שחרית הוא רק מדרבנן ומשום סמיכת גאול"ת, א"כ למה לא אישתמיט שום תנא שיאמר דלתנא קמא (בריש תפלת השחר) דתפלת השחר עד חצות, סוף זמן ק"ש הוא עד שעה לפני חצות, וצ"ע.

עוד יש להעיר דכבר הבאנו לעיל דלר"א דסוף זמן ק"ש של ערבית הוא עד סוף אשמורה ראשונה, הוא משום דאז האנשים עוסקין לילך ולשכב, וא"כ כיון שובקומך היינו כל זמן שבנ"א קמים, צריך להיות דמדאו' זמן ק"ש של שחרית אינו נגמר עם השקיעה אלא עד

שרוב האנשים ישכבו, וזה חידוש גדול, ועוד דלפי״ז הגמ׳ לעיל ח: היתה יכולה לומר פעמים שאדם קורא ק״ש שתי פעמים בלילה והיינו אחרי השקיעה אחת של יום ואחת של לילה, וצ״ע.

ועל ראייתו דאל״כ האיך קבעו סוף זמן עפ״י בני מלכים דהוו מיעוטא. הראשונים כבר עמדו בזה כמבואר לעיל (בסי׳ נ״ה אות ב׳) עיי״ש (ומהרשב״א המובא שם מבואר להדיא דלא ככס״מ אלא דזמן ק״ש הוא מדאו׳ עיי״ש).

ועל מה שכתב דלכן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, ואילו לא היה זמן ק״ש כלל היו ברכותיו לבטלה. כבר העיר המג״א (בסי׳ נ״ח סק״ז) דהא הברכות אינן שייכין לקריאת שמע (כמו שהארכנו לעיל בסי׳ ב׳).

ועוד הקשה דא״כ למה קי״ל דאחר שעה ד׳ הפסיד את הברכות (כהרא״ש דלא כהרמב״ם), הרי סו״ס מקיים מצות ק״ש מדאו׳.

ולכא׳ על זה יש לומר דדברי הכס״מ נאמרו אף לשיטת הרא״ש משום דס״ל דאחרי שחכמים קבעו זמן לק״ש בסוף שעה הג׳, אם קרא אח״ז אינו יוצא יד״ח אף מדאו׳, כדעת התוס׳ בסוכה ג. (ועי׳ לעיל בסי׳ ה׳ אות ב׳ דבירורנו שיטות הראשונים בזה).

שוב ראיתי שצד הזה כבר העלהו הפמ״ג (סי׳ נ״ח משב״ז סק״ב וסק״ד), ויישב בזה קושיא אחרת דלפי הכס״מ תיקשי מה הוא זה שאמרו דמכאן ואילך הרי הוא כקורא בתורה הרי הוא מקיים מצות עשה דאו׳, ולהנ״ל ניחא דהם אמרו דעד ג׳ שעות זה הוא זמנה הראוי, ובשעה ד׳ עדיין קוראה עם ברכותיה ומקרי עבריין (דכיון דזמן ג׳ שעות הוא רק כדי שיסמכו גאול״ת, א״כ גם שעה ד׳ אפשר לקרוא), ואחר שעה ד׳ לא יצא ידי ק״ש כלל ואינו אלא כקורא בתורה.

אלא דלא מסתבר דחכמים יאמרו שאם עובר על הדרבנן לא יצא כלל מהדאו׳, דכיון דזה רק גדר כדי שיסמוך גאול״ת שהוא רק ענין של לכת׳ לא מסתבר דמשום זה יעקרו המצוה דאו׳ למי שמאחר. ולכן יותר נראה לדחוק דס״ל דמה שאמרו כקורא בתורה הוא לאו דוקא אלא יש לו שכר ק״ש (איברא דכל זה להביאור בתוס׳ דיש כח ביד חכמים לעקור את המצוה, אבל להביאור דהא דלא מקיים הדאו׳ הוא משום מצוה הבאה בעבירה, שוב בכל המצוות אמרי׳ כן).

והנה בשו״ע (שם ס״ו) כתב וז״ל אע״פ שזמנה נמשך עד סוף שעה הג׳, אם עברה שעה ג׳ ולא קראה קורא אותה בברכותיה כל שעה ד׳ וכו׳, ואם עברה שעה ד׳ ולא קראה קוראה בלא ברכותיה כל היום, עכ״ל.

וכתב המשנ״ב (בס״ק כ״ז) וז״ל עי׳ בלבוש שכתב יכול לקרותה וכו׳, והכונה הוא שטוב שיקראנה כדי שיקבל עליו עומ״ש אבל אינו מחוייב שאינו מקיים בזה המ״ע דק״ש וכמו שהסכימו כל האחרונים שאין נמשך זמן ק״ש מן התורה רק עד ג׳ שעות, ע״כ. והיינו שהמחבר דקדק לומר קוראה וכו׳ כי אזיל לשיטתו דצריך לקרותה לקיים המ״ע דאו׳, ולא ס״ל דחכמים עקרו את הדאו׳ וכנ״ל.

ועי׳ בפר״ח שהביא מכמה מקומות ברש״י שמוכח ממנו דלא ככס״מ, אלא דסוף זמן ק״ש הוא דאו׳.

מכח קושיות הנ״ל האחרונים חלקו על הכס״מ וסברי דסוף זמן ק״ש של שחרית הוא מדאו׳, וא״כ הדרא קושייתו לדוכתא מאי שנא דבשכבך דרשי׳ כל זמן שבנ״א שוכבים, ואילו ובקומך דרשי׳ בשעה שעסוקים לקום.

וכתבו המג״א והט״ז והפר״ח דכל זמן שהוא שוכב נקרא בשכבך, אבל קימה לא

מקרי אלא ברגע שעומד ממטתו, אבל אח"כ לא מקרי קימה רק עמידה או ישיבה או הילוך.

אחרי מופלג ראיתי מש"כ החינוך (במצוה ת"כ) וז"ל בשכבך ובקומך, ובא הפירוש על זה בשעה שבני אדם שוכבין ובשעה שבני אדם קמין, וקא משמע להו לרבנן שבשעה שבני אדם שוכבין תקרא כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר וכענין שכתוב ושכבתם ואין מחריד, וכן לא ישכב עד יאכל טרף דמשמע כל שעת שכיבה. ועוד שבני אדם חלוקים הם במדותם בענין השכיבה יש מהם שאינם שוכבין עד חצי הלילה, ויש עד סופה, ויש ששוכבין מיד בתחילת הלילה, ומפני כן אמרו שזמן קריאת שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן דהיינו צאת הכוכבים עד שיעלה עמוד השחר, עכ"ל.

הרי דיש לו צד דאף ר"ג ס"ל דבשכבך הוא כל זמן שהולכים לשכב ומ"מ ס"ל דהזמן הזה הוא כל הלילה, ולפי"ז לק"מ קושיית הכס"מ.

סימן ע

בענין גדול הקורא ק"ש יותר מהעוסק בתורה

(י:) **א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף.**

ובתוס' הקשו תימה אפי' תפלה נמי, דהא אמרי' בפ"ק דשבת (יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש, אבל העוסק בתורה בשעת ק"ש לא מיירי ואפי' בתפלה פוסק.

כלומר דהא דפוסק מתורה לק"ש, אינו מראה דגדול ק"ש דאפי' לתפלה פוסק והרי ת"ת גדול מתפלה. והחידוש הוא דהעוסק בתורה שלא בשעת תפלה עדיף מתפלה, אבל לא מק"ש.

וכעין רעיון זה דהא דפוסק לא מראה דגדול ממנו, מצאנו בט"ז (יו"ד סי' רנ"א סק"ו) דעל הא דנפסק התם דיכולים לשנות אפי' מת"ת להצלת נפשות, הקשה המהרש"ל דהרי מסקינן בסופ"ק דמגילה גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות. ותירץ הט"ז דודאי אין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ, אלא דהתם אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידו הצלת נפשות ממי שבא לידו הצלת נפשות ועל ידי כך צריך לבטל ת"ת ולעסוק בהצלת נפש.

ומסברא צ"ב דכיון שצריך להפסיק מת"ת לתפלה, למדנו דהוא יותר חשוב דאל"כ למה צריך להפסיק, וצ"ע.

אולם ברשב"א פירש דבאמת הא דאמרו דגדול ק"ש יותר מת"ת, נ"מ דצריך להפסיק מלימודו כדי לקרוא ק"ש. ומיירי במי שתורתו אומנותו, וקמ"ל דאפ"ה צריך להפסיק לק"ש בעונתה כדאמרי' בשבת (שם) מי שתורתו אומנותו כרשב"י וחבריו מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה.

וכתב דמוכרח דמיירי במי שתורתו אומנותו, דאם אין תורתו אומנותו אפי' אם נימא דת"ת עדיף מק"ש מ"מ צריך להפסיק, דהרי יכול הוא לקרות בעונתה ואח"כ ישלם אותה שעה שהיה שונה מן השעות שהוא מתבטל ומתעסק בהן בצרכיו.

והקשה דמאי רבותא הרי ק"ש היא גם תורה ועוד יש בה המצוה דעונתה. ותירץ דהחידוש הוא דעדיף אף מהלומד משנה, דבעלמא משנה עדיף ממקרא, וקמ"ל כאן דמשום מצות ק"ש עדיף אף ממשנה.

ולכא' הא דהתוס' נד מתירוץ זה הוא משום דנראה לו דוחק דהחידוש דמתני' הוא רק במי שתורתו אומנותו דהם מיעוטא דמיעוטא דאינשי.

והנה בירושלמי (פ"א סוף ה"ב) הובאה שיטת רשב"י דמי שתורתו אומנותו אפי' לקרית שמע לא מפסיקין. והקשו התם ממתני' דהא בעונתה חביבה מד"ת. ומשני רב יודן דאה"נ זה נאמר לשאר אנשים אבל לרשב"י ע"י שהיה תדיר בד"ת לפיכך אינה חביבה יותר מד"ת. ורבי אבא משני דבמתני' כתוב כאדם שהוא קורא בתורה, והיינו דשלא בעונתה הוא רק כקריאה משא"כ בעונתה הוי כמשנה, ורשב"י הרי היה לומד משנה ולכן לא היה צריך להפסיק דשקולים הם.

ובעיקר קושיית הרשב"א דפשיטא דעדיף ק"ש כי אית ביה גם תורה, י"ל עפ"י מש"כ הב"י (בסי' מ"ז) דק"ש לא חשיב לימוד דדברי תחנונים לחוד ודברי ת"ת לחוד. ועי' לקמן (בסי' ע"ד אות ג') שביארנו דדבריו למ"ד מצוות צריכות כונה, וכיון שהוא מכוין רק לשם תחנונים אינו מקיים מצות ת"ת דלא מכוין לזה (ועי' לקמן שם דתליא אם עיקר המצוה של ק"ש לקבלת עומ"ש או לת"ת).

והגר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (סי' רס"ג) כתב לתרץ דר' מני סובר כמ"ד מצוות צריכות כונה, וכונה לשני דברים לא מהני, וא"כ אם מקיים מצות ק"ש אין לו שכר קורא בתורה, וא"כ שפיר הוי ס"ד דאינו עדיף המצוה מקורא בתורה, קמ"ל דבק"ש אינו כן אלא אף דהוי רק מצות ק"ש לבד מ"מ גדול מן הקורא בתורה. ובזה יישב הא דאמרי' דמבטלין ת"ת לשמוע מגילה הרי המגילה נמי תורה, ולהנ"ל ניחא דדבר דבעי כונה לא מהני כונה לשני דברים.

ובשיח השדה (פרומר) (שער ברכת ה' סי' א' ד"ה ואין להקשות) כתב די"ל דקאי על חלק המצוה בלבד אשר בק"ש, דזה לבד גדול מת"ת, חוץ ממה שיש בה ג"כ מצות ת"ת.

סימן עא

בדין כניסה לסכנה לצורך קיום מצוה

(י:) **מתני' בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנא' ובשכבך ובקומך, ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנא' ובלכתך בדרך וכו'. א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים וכו'.**

א

בביאור הא דאמר ר"ט וסכנתי בעצמי

הנה בביאור הא דאמר וסכנתי בעצמי נחלקו המפרשים דהרמב"ם פירש דהוא נכנס לסכנה מדעתו וז"ל שמתי נפשי בכפי לפי שהוא ירד מעל בהמתו וישב לארץ והטה, עכ"ל. וכן דייק המהרשד"ם (בחלק י' סי' קצ"ב) דאם נימא דכונתו לספר דע"י שהטה התגלגל למצב של סכנה, א"כ היה צריך לומר ונסתכנתי, אלא מוכרח שכונתו שהוא נכנס לסכנה.

אולם בתפא"י הקשה דא"כ הול"ל וסכנתי והטתי, ומדכתב והטתי וסכנתי מוכח דכונתו לומר דע"י שהטה התגלגל למצב

דהסתכן. והקשה דא״כ מהו דאמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, הרי גם איהו לזה התכוין.

ובתוספות אנשי שם הביא דברא״ש הגירסא היא ואמרו לי, וכתב דלפי״ז מיושבת קושיית התפא״י דר״ט בעצמו מספר דנסתכן וביארו לו דזה בא לו משום שעבר על דברי ב״ה.

והנה בהמשך הגמ׳ (יא.) אמר רב יחזקאל דעשה כדברי ב״ש עשה, והקשה הרשב״א דזה סותר למתני׳ דאמרו לר׳ טרפון כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב״ה, ונשאר בצ״ע (עי׳ מה שכתבנו בסי׳ הבא אות ג׳).

ובראשון לציון על המשניות כתב לתרץ דלפי הרמב״ם דהוא נכנס למצב סכנה ניחא, דבאמת ס״ל לרב יחזקאל דאין איסור דרבנן לעשות כב״ש, והם טענו על ר״ט דכיון דהלכה כב״ה א״כ אין מצוה שתגין עליך מהסכנה, ולכן אם היית מת היית מתחייב בנפשך.

אולם דבריו דחוקים דמהא שאמרו ליה משום שעברת על דברי ב״ה, משמע דאיכא קפידא על שעבר על דברי ב״ה, דאל״כ היו צריכים לומר לו דהתחייב כי אין הלכה כב״ש.

ובתוספות אנשי שם הקשה דא״כ מדברי רב נחמן בר יצחק מוכח דלא ס״ל כפי׳ הרמב״ם, דהרי הוכיח שהעושה כב״ש חייב מיתה מהא דאמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב״ה, ומאי ראייה דילמא הפירוש במתני׳ הוא כרב יחזקאל.

ולפי הנ״ל אפשר דלא ניחא ליה בהכי משום הלשון שעברת על דברי ב״ה, ולכן הוכיח דבזה לבד שעבר על דברי ב״ה היה חייב מיתה אף אם לא היה נכנס לסכנה.

ב

בהא דנכנס למצב סכנה לקיים המצוה

ובתפא״י הקשה דלפירוש הרמב״ם תיקשי איך הכניס עצמו לסכנה בשביל קיום מצות עשה, וכתב דבשלמא לשיטת הראשונים הלא הם התוס׳ (בע״ז כז:) הרא״ש (שם סי׳ ט׳) והר״ן (בשבת כג:) דהיכא דאמרו דיעבור ואל יהרג רשאי להחמיר על עצמו ניחא דמותר למסור נפשו לקיום מצ״ע, אבל להרמב״ם (בפ״ה מהל׳ יסודי התורה ה״ד) דאסור להחמיר על עצמו תיקשי.

איברא דמש״כ דלשיטת התוס׳ לק״מ אינו מוסכם דדעת רבינו ירוחם שכל מה שמותר להחמיר על עצמו הוא דוקא כשאונסים אותו לעבור על הדת ולכן יש קידוש ה׳, אבל כשיש לו סתם אונס שאין קידוש ה׳ אין היתר להחמיר על עצמו (וכ״פ המחבר ביו״ד סי׳ קנ״ז, ועיי״ע בשו״ת הרדב״ז ח״ג סי׳ תמ״ד). אולם בשו״ת עונג יו״ט (חלק או״ח סי׳ מ״א בהג״ה) פליג עליו וס״ל דאפי׳ כשאינו להעביר על הדת מותר להחמיר על עצמו עיי״ש (וכן מבואר דסברי התפא״י הנ״ל ובתורת חיים דלהלן עיי״ש).

והיינו דפליגי בטעם הענין להחמיר על עצמו דרבינו ירוחם ס״ל דהוא משום קידוש ה׳ ולכן רק יש ענין כשרוצים להעבירו על הדת, ואילו העונג יו״ט סבר דהענין הוא משום קיום המצוה.

וא״כ בשלמא להעויו״ט ניחא הא דר״ט דרצה להחמיר ולמסור נפשו, אבל לרבינו ירוחם תיקשי דכיון שלא היו מכריחים אותו אף לדעת התוס׳ אינו רשאי להחמיר.

והנה האחרונים הקשו לשיטת הרמב״ם מהמעשה שהובא בעירובין כא: בר״ע שהיה חבוש בבית האסורין, וכשהיה לו מעט מים לא רצה לאכול בלי נט״י, ואמר מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי,

וצ״ע איך הותר לו למסור נפשו לקיום מצוה דרבנן. ולרבינו ירוחם תיקשי אף להתוס׳.

ובתורת חיים (בעירובין שם) תירץ די״ל דכל היכא דברי לו שיהרג אינו רשאי למסור עצמו, אבל בספק אם יהרג יכול להחמיר על עצמו, וכ״כ המהר״ץ חיות (שם). ולפי״ז מיושב אצלנו די״ל דר״ט נכנס רק לספק סכנה ולכן היה מותר לו להחמיר על עצמו.

אבל דבריהם צ״ע דהרי שיטת הרמב״ם היא דכיון דליכא הדין של יהרג ואל יעבור הדר דינא דאסור ליהרג, וא״כ אף לספק סכנה אסור ליכנס.

ובאמת בשד״ח (כללים מערכת היו״ד כלל ז׳) פליג וס״ל דאף בספק אם יהרג אמרי׳ יעבור ואל יכנס בספק סכנה, ולדבריו הדרא הקושיא לדוכתא.

ובתפא״י תירץ דכיון דלא היה ודאי סכנה ולא היה שכיח הזיקא, מצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגנא (סוטה כא.), וכתב דזה התירוץ גם על ההיא דר״ע.

סימן עב

בענין ק״ש בשכיבה ובעמידה

(י:) מתני׳ בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנא׳ ובשכבך ובקומך, ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנא׳ ובלכתך בדרך וכו׳. א״ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב״ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב״ה.

א

בהא דאסור להחמיר כב״ש

הנה ב״ה ס״ל דקורא כדרכו, ועי׳ בברייתא בדף יא. ת״ר בה״א עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטין וקורין, הולכין בדרך וקורין, עוסקין במלאכתן וקורין וכו׳. וא״כ צ״ע למה נקרא שר׳ טרפון עבר על דברי ב״ה, הרי לדבריו אין נ״מ איך לקרוא.

א) **הריטב״א** כתב דאיכא איסור לעשות כב״ש שמא יקבעו אחרים הלכה כב״ש, ואפשר דאתי אינש לידי ביטול ק״ש, דאי לא מצי מוטה לא קרי ק״ש.

ב) **הרא״ה** כתב דהא דאסור להחמיר הוא כשעושה לשם חובה, דכל היכא דאפסיקא הלכתא כחד מרבנן אי נמי דאפשיטא הלכתא כותיה ואיכא מאן דפליג עליה, אסור למיעבד כאידך אפי׳ לחומרא וחייב למעבד כהתירא דהאיך דאפשיטא הלכתא כותיה, וטעמא דמילתא משום דמחזי כחולק על רבותיו.

נמצא דלפי דבריו נאמר כאן כלל לכל מקום דנפסקה ההלכה.

ג) **במסילת** ישרים (סוף פ״כ) כתב דהא דהיה אסור לו להחמיר הוא משום דענין מחלוקת ב״ש וב״ה היה ענין כבד לישראל, מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסו״ס נגמר שהלכה כב״ה לעולם. הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים, ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס וחלילה כשתי תורות, ועל כן לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפי׳ לקולא מלהחמיר כב״ש, עכ״ד.

ד) **בשו"ת** הרמ"א (סי' צ"א) כתב דאין להחמיר במקום שאמרו להקל והוא בכלל לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ודרשו רז"ל (ר"ה כה:) אתם אפי' מוטעים אפי' שוגגין. ודוקא בדבר שיש קצת קולא בדבר, כגון לשכוב ולקרות ק"ש דהא עדיף מעומד דהוא יותר דרך כבוד, אלא דלב"ה ג"כ יוצא בשכיבה ולב"ש דוקא בשכיבה, אין להחמיר כב"ש.

ובתוספות רעק"א (כאן אות י') הביא דבריו וכתב דלפי דבריו נמצא דהא דאי אפשר להחמיר כב"ש הוא רק בק"ש דלילה דלשכב הוי קולא, אבל בק"ש של יום דאין בו קולא דהרי עדיף לעמוד משום דרך כבוד, שפיר מותר להחמיר כב"ש.

אולם בשו"ע (סי' ס"ג ס"ב) פסק דאף בק"ש של יום אם מחמיר כב"ש נקרא עבריין, וצ"ע למה הרמ"א לא הגיה עליו כלום.

ה) **אפשר** לומר באופן אחר דהא דאסור להחמיר הוא משום יוהרא, כדאיתא במתני' (לקמן טז:) חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא, רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. ועיי"ש בגמ' (יז:) דלתירוץ קמא פליגי אם חיישינן ליוהרא, ולתירוץ בתרא לכו"ע חיישינן ליוהרא ורק התם סובר ת"ק דליכא יוהרא.

שו"ר דברי המג"א (שם) שעל הא דפסק השו"ע דהמחמיר כב"ש נקרא עבריין, הביא דברי היש"ש (בפ"ז דב"ק סי' מ"א) שכתב וז"ל מי שמחמיר בפני רבים בדבר שמותר דאיכא למיחש ליוהרא מנדין אותו, ואם ידוע שעושה לש"ש אין מנדין אותו, ואם מחמיר בפני רבו ורבו מיקל מנדין אותו אפי' עביד לש"ש, ואפי' אין פשוט כ"כ להתיר לא יחמיר נגד דברי רבו אם לא שיש לו ראיה לסתור דבריו עכ"ל.

ומהא דציין דבר זה כאן מבואר דלמד כההתירוץ הזה דהוא משום יוהרא (ועי' בפמ"ג שם דבנידו"ד אסור אף לשם שמים), או כהרא"ה דמשום מיחזי כחולק על רבותיו.

ב

בסתירה מכמה מקומות דהחמירו כב"ש

במתני' לקמן נא: איתא מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר. ובגמ' נג: אמרי' הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריה. הרי דבכה"ג שאם עושה כב"ש לא עבר על דברי ב"ה, לא רק שמותר להחמיר אלא אף מצוה איכא מדחזינן דקיבל שכר על זה, ולכא' סותר למה ששנינו בסוגיין.

איברא דקושיא זו אינה לכו"ע דנחלקו הראשונים שם כמי פסקינן דרב עמרם (הובא בראש"ש פ"ח סי' ה') פסק כב"ש. אבל הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"א) פסק כב"ה, וא"כ כל הקושיא היא רק לשיטת הרמב"ם.

ועיי"ע בשבת (פ"א משנה ח' וט') ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס נכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום, ובכולן ב"ה מתירין עם השמש. אמר רבן שמעון בן גמליאל נוהגין היו בית אבא שהיו נותנין כלי לבן לכובס נכרי שלשה ימים קודם לשבת. הרי דרשב"ג החמיר כב"ש.

והנה לפי הריטב"א דהקפידא הכא היא משום דאם נפסוק כב"ש אתו לידי קולא, ניחא הא דרשב"ג דהתם אם יקבעו ההלכה כב"ש אין בזה קולא, ולכן אפשר להחמיר כב"ש.

אבל עדיין תיקשי מהא דבהמ"ז דהרי אם יקבעו ההלכה כב"ש יבואו לידי

ביטול בהמ״ז, דאם לא יכול לחזור לא יברך במקום שנזכר.

ולפי הרא״ה דהקפידא היא כל פעם שנפסקה ההלכה תיקשי אף ממתני׳ דשבת, וכן לפי המס״י הרי גם התם הויא פלוגתא בין ב״ש וב״ה, וכן תיקשי לפי התירוץ דיוהרא.

ועי׳ בתר״י (מ. מדפי הרי״ף) שתירץ להיא דבהמ״ז דמודים ב״ה שאפי׳ בשוכח אם רצה להחמיר על עצמו ולחזור למקומו הרי זה משובח, ונמצא שלא עבר על דבריהם ולפיכך מצא ארנקי.

ובפסקי הרי״ד (כאן) תירץ דהתם לא מוכח דעקר דברי ב״ה, דהרי מודו ב״ה במזיד דצריך לחזור למקומו, א״כ הרואה אותו סבר דבמזיד עבד ולכן חוזר למקומו דאין מי שיכיר את לבו. ותירוצו יועיל אף להריטב״א דעי״ז לא יקבעו ההלכה כב״ש.

ולתרץ המתני׳ דשבת עי׳ בתוי״ט (שם) שכתב דהתם אפשר להחמיר כיון דהוא בשב ואל תעשה. וביאור תירוץ זה לפי הרא״ה יהיה דכיון דהוא בשוא״ת לא מיחזי כחולק על רבותיו. ולהמס״י כיון דהוי בשוא״ת אינו נראה דמחזיק כדברי ב״ש ולא הקפידו על זה, ולפי התירוץ של יוהרא כיון דכאן הוי בשוא״ת אינו נראה כיוהרא.

ולפי הרמ״א כל הקפידא כאן היה משום דהוי חומרא דאית ביה קולא, ולכן כתב דלפי״ז לא קשה מההיא דדף נג: דהתם להחמיר כב״ש לחזור למקומו אין בו קולא כלל ושפיר אפשר להחמיר. וכן מיושב בזה ההיא דשבת.

ג

בפלוגתא דרב יחזקאל ורב יוסף

בגמ׳ (יא.) תני רב יחזקאל עשה כדברי ב״ש עשה כדברי ב״ה עשה, רב יוסף אמר עשה כדברי ב״ש לא עשה ולא כלום, דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב״ש פוסלין וב״ה מכשירין, אמרו להם ב״ה לב״ש מעשה שהלכו זקני ב״ש וזקני ב״ה לבקר את ר׳ יוחנן בן החורנית מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום, אמרו להם משם ראיה אף הם אמרו לו א״כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, ע״כ.

בתוס׳ כתבו דהראייה מסוכה היא דמדקאמר לא קיימת אע״ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו, כה״ג גבי ק״ש אע״ג דמן הדין דיצא בדיעבד, כיון דלב״ה אין נכון כדאיתא במתני׳ כדאי היית לחוב בעצמך, אם עשה כב״ש לב״ה לא עשה ולא כלום.

והנה לא מבואר בתוס׳ מה זה שאמרו לא קיימת, האם הפשט הוא דמדרבנן הוי כאילו לא קיים וצריך לחזור ולקרות, או דילמא אף מדאו׳ אינו יוצא.

והנה שיטת התוס׳ (במנחות מג: ד״ה ואיזו) דקי״ל דק״ש דרבנן, וא״כ ברור שכאן הוא רק מדרבנן, ואין לנו הכרח דבמצוות דאו׳ אם עובר על גזירה דרבנן לא מקיים את הדאורייתא.

אולם בתוס׳ בסוכה ג. (ד״ה דאמר) כתבו להדיא דהכונה היא דלא עשה ולא כלום אפי׳ מדאורייתא, וכן משמע קצת בתוס׳ הרא״ש כאן. וצ״ע דשיטת התוס׳ דהוי רק דרבנן כנ״ל.

ועי׳ בפסקי התוס׳ (כאן סי׳ כ״ו) שכתב וז״ל לא עשה ולא כלום מן התורה. יש לדקדק על סייג שהוסיפו חכמים על כל מצוה אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתא בלא התוספת שהוסיפו חכמים הוה כאילו לא קיים כלום. והמו״ל העיר בזה״ל א״ה זה לא נמצא בתוס׳ ואפשר שדקדק כן לפי פירוש התוספות ודו״ק, עכ״ל.

(ועי' לעיל בסי' ה' אות ב' שביארנו איך יש כח בידם לעקור המצוה דאו').

אמנם הריטב"א כתב כאן כדברי התוס', ובכונתו צ"ל דאין הפשט דלא קיים מדאו', דהרי בסוכה כח. ביאר דהא דאמרו לא קיימת מצות סוכה מימיך, לאו דוקא הוא דהא סוכה גדולה וכשרה היא, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפר' ערבי פסחים מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, עכ"ל. הרי דפליג על התוס' בסוכה, וס"ל דאף שעבר על הדרבנן מ"מ קיים את הדאורייתא, וא"כ הא דאמר ר' יוסף לא עשה ולא כלום צ"ל דהיינו דלא קיים מצוה מן המובחר.

וכ"כ הרשב"ץ בסוגיין וז"ל והאי דאמר לא עשה ולא כלום לאו למימרא שלא יצא ידי חובת קריאה וצריך לחזור לקרותה, דהא ודאי לא אפשר שהקורא אותה מוטה כדברי ב"ש לא יצא כלל, אלא מאי לא עשה ולא כלום, לומר שלא יצא ידי חובת קריאה מן המובחר מפני שעשה בכונה כדברי ב"ש.

וכבר אמרנו דהיה מקום לפרש באופן אחר דלא עשה ולא כלום היינו דמדרבנן לא קיים, אבל מדאו' ודאי קיים.

והנה הרשב"א הקשה איך ס"ד דרב יחזקאל למימר דעשה כדברי ב"ש עשה, הא תנן במתני' דאמרו לר' טרפון כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה, ונשאר בצ"ע.

ומקושייתו נראה להוכיח דס"ל כהריטב"א והרשב"ץ, ולכן הוקשה לו איך רב יחזקאל אמר דעשה כדברי ב"ש עשה כלומר דלא עבר על שום איסור דרבנן, הרי להדיא במתני' דטענו על ר"ט שעבר על דברי ב"ה.

אבל אם נימא דס"ל כהתוס' לק"מ דבמתני' רק חזינן דאיכא איסור דרבנן, אבל מ"מ אפשר דפליגי רב יחזקאל ורב יוסף אם כשעבר על איסור דרבנן לא קיים את הדאורייתא, ורב יחזקאל ס"ל דעשה כדברי ב"ש עשה כלומר דזה לא מעכב את הדאו'.

איברא דאין כאן הכרח דהנה בשיטת התוס' דלא קיים הדאו' עי' לעיל (בסי' ה') שביארנו בג' אופנים: א' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה לגמרי שע"י עקירתם נעקרה המצוה. ב' דבאמת דין התורה במקומו עומד אלא דכנגדו יש לנו ציווי דרבנן שלא לקיים המצוה, והדין הוא שוא"ת בתורת ודאי כלומר דהמצוה בשוא"ת דוחה את המצוה שבקו"ע עיי"ש. ג' דהא דלא מקיים הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

אשר לפי"ז כל הוכחתנו מהרשב"א היא רק לפי ביאור הא' דכיון דברבנן תליא מילתא לעקור המצוה, שייך דבמצוה אחת יבטלו ובמצוה אחרת לא יבטלו ותליא בדרגת הקפידא שלא יעשו את המצוה, ולכן שייך דס"ל לרב יחזקאל דכאן חכמים לא רצו לעקור את הדאו'. אבל אי נימא כביאור הב' כיון דאיכא איסור מדרבנן לקיים המצוה שוב חלים הכללים דשוא"ת עדיפי וא"כ לא שייך לומר דקיים את המצוה דאו', וכן לביאור הג' כיון דאיכא איסור דרבנן שוב הו"ל מצהב"ע.

ולפי"ז אפשר דס"ל להרשב"א כהתוס', ומ"מ פשיטא ליה דאם איכא איסור דרבנן זה מעכב את הדאורייתא ואין חולק על זה, ואם בכל זאת ס"ל לרב יחזקאל דעשה מוכרח דסבר דאף איסור דרבנן ליכא, ותיקשי ליה ממתני'.

ובעיקר קושייתו יעויין ברשב"ץ שתירץ דהגירסא הנכונה היא תני רב יחזקאל (וכגירסתינו), ולא אמר רב יחזקאל, ובריתא היא דפליגא אמתני' (ועי"ע על קושיית הרשב"א בסי' הקודם אות א').

והנה בתוספות אנשי שם הקשה למה הרמב"ם השמיט דין זה שאסור להחמיר כב"ש, ותירץ דפסק להלכה כרב יחזקאל. וקשה למה פסק כרב יחזקאל נגד מתני', וצ"ע.

ודבריו יתכנו לפי הרשב"ץ והריטב"א דלרב יחזקאל אין איסור דרבנן כלל, אבל לפי התוס' אינו מוכרח דיש מקום לומר דאף רב יחזקאל ס"ל דאסור להחמיר כב"ש וכנ"ל.

ד

בהא דהעושה כב"ש חייב מיתה

בסוף הסוגיא אמרי' רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר"ט אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה.

ובפי' רבינו חננאל הביא דברי הירושלמי (פ"א ה"ד) דאיתא התם ר' בא בר כהן בשם ר' יודה בן פזי תדע לך שחביבים דברי סופרים מד"ת שהרי ר"ט אילו לא קרא לא היה עובר אלא בעשה (ובר"ח הגירסא עובר בלאו ועי' בפי' עמודי ירושלים תנינא על הירושלמי שם) וע"י שעבר על דברי ב"ה נתחייב מיתה על שם ופורץ גדר ישכנו נחש.

הרי דהחיוב מיתה הוא מדין כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה כדשנינו לעיל (ד:).

והנה הארכנו לעיל (בסי' י"ז אות ב') בטעם החיוב מיתה לעובר על דברי חכמים, והעלינו ג' שיטות בדבר, דדעת הר"ן ורבינו יונה בביאורו הא' דהחיוב מיתה הוא משום דעבר על זה משום בזותו את דברי חכמים ויתחייב מיתה מהקרא דכי דבר ה' בזה.

ובטעמו השני כתב רבינו יונה דהחיוב מיתה הוא משום דהחטא קל בעיניו והוא רחוק מהתשובה, והחטא הקל ענשו יותר מן החמור בהכשל בו פעמים רבות.

ושיטה שלישית היא דעת המהרש"א דהחיוב מיתה הוא עונש על שעבר על הסייג של חכמים, וחידש דדוקא בדבר שגזרו לעשות גדר על עבירה שיש בגופה חיוב מיתה אז הוא דחייב מיתה, אבל כשגזרו בדבר שיש בו עשה ול"ת לא יהא טפל חמור מן העיקר ואז אינו חייב מיתה.

והשתא בשלמא לטעם הראשון ניחא הא דר"ט התחייב מיתה דהרי זה היה זלזול על דברי חכמים דהחמירו שלא לעשות כב"ש, ולטעם השני צ"ל שעבר על זה הרבה פעמים ולכן התחייב מיתה, ודוחק. אבל לפי המהרש"א תיקשי הרי כאן הגדר הוא רק על מצות עשה שאין בגופה חיוב מיתה, ולמה התחייב מיתה.

וי"ל דהנה לעיל (באות א') הבאנו הביאור בהא דהקפידו כאן שלא לעשות כב"ש דלפי הריטב"א הוי רק גדר כדי שלא יבא לבטל ק"ש כשלא יוכל להטות, ולפי הרמ"א הוא רק משום דהוי חומרא שמביא לידי קולא, ולפי דבריהם קשיא כנ"ל. אבל י"ל דהמהרש"א ס"ל כהרא"ה שהאיסור הוא משום דמיחזי כחולק על רבותיו, או כהמס"י דהיה כאן קפידא גדולה לפסוק ההלכה כב"ה, ולכן אפשר דכאן הוי חוץ מן הכלל שהחמירו חז"ל לתת לזה חומרא של חיוב מיתה משום חומר הענין.

ראה זה חדש בשו"ת עונג יו"ט (חלק או"ח סי' ט') שכתב דהא דחייב מיתה הוא משום דין זקן ממרא, כיון דהוי איסור דרבנן לעשות כב"ש ויש בזה נ"מ לענין קידושי אשה, אם הטה לקרות ק"ש והזיק בהטייתו דפטור לב"ש, ואם תפס הניזק וקידש בו אשה אינה מקודשת עיי"ש.

סימן עג

בביאור המתני׳ דמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו׳

(יא.) מתני׳ בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה, מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום.

בביאור מתני׳ זו רבו הפירושים בראשונים:

שיטה א׳

רש״י פירש דאחת ארוכה ואחת קצרה אשתים לאחריה דערבית קאי, ועל זה אמרו דבאמת ואמונה אינו רשאי לקצר ובהשכיבנו אינו רשאי להאריך. ואח״כ אמרו דבברכות שחותמים בברוך אינו רשאי שלא לחתום, ובברכות שלא חותמים כגון ברכת הפירות והמצוות אינו רשאי לחתום.

והקשו התוס׳ דלמה קרי ליה להשכיבנו ברכה קצרה הרי היא ארוכה הרבה, ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא בהדי הקצרות, דתניא אלו ברכות שמקצרין בהן המברך על הפירות, ועל המצוות, וברכת הזימון, וברכה אחרונה שבברכת המזון.

ועי׳ ברשב״א שכתב דזה לא קושיא דהרי גם לדברי ר״ת צריכין אנו לומר שאינו כלל אלא תנא ושייר. אבל עי׳ בתר״י שהביאו בשם ר״ת להקשות באופ״א דהרי השכיבנו יש בה מטבע יותר מקידוש והבדלה שהם ארוכות, ובזה לא יועיל תירוץ הרשב״א.

עוד הקשו התוס׳ דלפעמים מאריכים הרבה שנהגו להוסיף החזנים פיוטין בהשכיבנו בפסח. ועוד דלקמן יד: אמרי׳ דלמ״ד שלא קורין פרשת ציצית בלילה, רק אומר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו׳ במקום אמת ואמונה וזו היא יותר קצרה מהשכיבנו. ותיקשי דא״כ נמצא דלפעמים אמת ואמונה קצרה והשכיבנו ארוכה. ותו דאיך מותר להוסיף בהשכיבנו ולמעט באמת ואמונה הרי עובר על דינא דמתני׳ דמקום שאמרו וכו׳.

וברשב״א כתב דהא דאמת ואמונה לא קשיא, דרש״י שם פירש שבאמת אומר כל נוסח הברכה אלא שאינו מתחיל אמת ואמונה אלא מודים אנחנו לך, ונמצא דתמיד היא ארוכה.

ובתר״י הביא בשם ר״ת להקשות עוד דאם כדברי רש״י דמקום שאמרו להאריך וכו׳ קאי אריש, לא היה לו לומר בזה הלשון, אלא ארוכה לא יעשנה קצרה קצרה לא יעשנה ארוכה.

שיטה ב׳

מכח קושיות אלה פירש ר״ת (הובא בתר״י ובריטב״א) דאחת ארוכה ואחת קצרה, ר״ל דאם ירצה יאריך בהם ואם ירצה יקצר בהם. ואחת ארוכה ר״ל בין ארוכה ובין קצרה. ואח״כ אמר דמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, ר״ל באלו שאמרו בתוספתא דהן ארוכות אינו רשאי לקצר, ומקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך ר״ל באלו שאמרו בתוספתא דהן קצרות אינו רשאי להאריך. ומה שסיים לחתום אינו רשאי שלא לחתום הוא פירוש על מה שאמרו מקום שאמרו להאריך אינו רשאי

לקצר, ובא לומר דהא דאינו רשאי לקצר הוא כי היא צריכה חתימה ואם יקצר לא יצטרך לחתום בה ואינו רשאי שיעשה בענין שלא לחתום. וברכה שהיא קצרה ואין לו לחתום בה אינו רשאי הוא להאריך במטבע ולהוסיף בה שא"כ יצטרך לחתום ומקום שאמרו שלא לחתום אינו רשאי לחתום (ועי' ברשב"א שהבין באופ"א דברי ר"ת ולכן הקשה על דבריו, ולפי הנ"ל לק"מ).

ולפי"ז ניחא הא דמאריכין בהשכיבנו דכיון שהיא לא מהשנויים בתוספתא אין קפידא שתהיה דוקא קצרה. אבל תיקשי דא"כ כשמאריכין בה למה לא נהפכת לארוכה ונצטרך לפתוח ולחתום בה, וצ"ע.

ועוד פירש ר"ת (וזה מה שהובא בתוס' אצלנו) דאחת ארוכה ואחת קצרה, ר"ל פעמים שמאריכה ופעמים שמקצרה, והיינו כשאומרים פרשת ציצית הויא ארוכה וכשאינו אומר פרשת ציצית הויא קצרה. ואח"כ אמרו דין אחר דבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ומקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, כלומר באותן השנויים בברייתא כנ"ל.

וברשב"א ובריטב"א הקשו על פירוש זה דכיון דבמשנתינו תני אחת ארוכה ואחת קצרה ועלה קאמר מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, משמע שקאי על הקצרה דמתני'.

שיטה ג'

לכן פירש הריטב"א דאחת ארוכה ואחת קצרה אין הכונה על המטבע דשניהם הם מטבע ארוך (דמה שאין להם פתיחה הוא משום דסמוכות לחברתה), אלא הכונה דבנוסח שלהם אחת ארוכה ואחת קצרה, ועל זה קאמר דאין לשנות מנוסחתן, ולכן מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ומקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, וכ"כ הרא"ה.

ולפי"ז מה דקרי ליה להשכיבנו קצרה הוא לגבי אמת ואמונה, ומה דתניא בתוספתא קצרות מילתא אחריתא היא דהתם הכונה על מטבע קצר דלא חותם בברוך.

שיטה ד'

ברשב"א פירש דבאמת אין שום דין שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה, דא"כ היה להם לתקן נוסח כל ברכה וברכה במלות מנויות ולהשמיענו כל ברכה וברכה בנוסחתה, וזה לא מצינו בשום מקום. אלא ודאי דכל הקפידא היא במטבע שטבעו חכמים דהיינו שיש ברכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך והיא שנקראת בכל מקום ארוכה, והברכות שלכתחלה נתקנו לחתום ולא לפתוח או לפתוח ולא לחתום היא הנקראת קצרה.

ולפי"ז מה דאמרו אחת ארוכה קאי על ברכה ראשונה של ק"ש בין דשחרית בין דערבית, ואחת קצרה היינו ברכה שניה שבזו ושבזו לפי שאין להם דין ארוכה (עיי"ש שזה לא מדין סמוכה לחברתה דא"כ הו"ל דין ארוכה, אבל כאן כיון דאם רצה להקדים ברכה לחברתה מקדים אינם נקראים סמוכות, ופליג על הריטב"א הנ"ל). ועל זה אמרו מקום שאמרו להאריך כלומר לפתוח ולחתום בברוך, אינו רשאי לקצר היינו לפתוח ולא לחתום או לחתום ולא לפתוח, ומקום שאמרו לקצר היינו אם פותחת או חותמת לבד, אינו רשאי להאריך היינו לפתוח ולחתום.

והא דקתני מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום וכו', בקצרות קמיירי דהו"א דהתם אין קפידא אם חותם במקום לפתוח או להיפך, קמ"ל דאין לו לשנות מן המטבע שטבעו כלל.

שיטה ה'

הרמב"ם בפיה"מ כתב כהרשב"א דארוכה הכונה ליוצר אור ומעריב ערבים דארוכה מקרי כל ברכה שיש בתחלתה ברוך ובסופה ברוך, ושאינה כן נקראת קצרה וכאן הכונה לאהבת עולם.

אבל סיפא דמתני' פירשה באופן אחר וז"ל ופי' לחתום ר"ל שיפסוק במקום שאינו ראוי לפסוק, עכ"ל.

ונראה דר"ל דכאן שנו הדין שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה, דהו"א שכל הקפידא היא שקצרה תישאר קצרה כלומר בלי ברכה תחילה וסוף אבל באמצע רשאי להוסיף, לזה קאמר לחתום אינו רשאי שלא לחתום, כלומר דכיון שאמרו לו להפסיק התם ולחתום אינו רשאי שלא להפסיק. וכן בארוכה הו"א שצ"ל ברוך תחילה וסוף, אבל באמצע רשאי לקצר ולחתום, לזה קאמר ושלא לחתום אינו רשאי לחתום.

והנה יעויין ברמב"ם (בפ"א מהל' ק"ש ה"ז) שכתב וז"ל ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום. ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם. מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו שלא לפתוח בברוך אינו רשאי לפתוח, מקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח. כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע, עכ"ל. ומקורו מהתוספתא (פ"א ה"ז).

ולכא' סתר את עצמו דכאן מבואר דס"ל דלקצר ולהאריך הוא כפשוטו ולא לברך. ועי' בכס"מ שציין לדברי רבינו בפיה"מ ומשמע דס"ל דכן הוא הפירוש כאן, וצ"ע. שו"ר בהגהות הגר"א (באו"ח סי' ס"ח) שכתב דהרמב"ם חזר בו ממה שפירש בפיה"מ עיי"ש.

שיטה ו'

עי' בחי' הרשב"ץ שהאריך לבאר באופ"א.

סימן עד

בהא דנפטר באהבה רבה מברכת התורה

(יא:) **א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה.**

א

בביאור הא דיוצא מברכת המצוות

עי' ברש"י שכתב וז"ל שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך, ותלמדם חקי רצונך.

ובביאור דברי רש"י נראה דרצה לכלול ב' הברכות, דותן בלבנו וכו' הוי מעין והערב נא, ומה שסיים ותלמדם חקי רצונך הוא כנגד ברכת אשר בחר בנו.

אולם עדיין תיקשי היאך יצא מברכת אקב"ו דלא מזכיר מינה מידי.

וכבר עמד בזה באגרות משה (ח"א סי' כ"א) וכתב ליישב דהנה לקמן אמרי' בגמ' מאי מברך, ושיטת רב המנונא דצריך לברך רק אשר בחר בנו, וצ"ע למה לא צריך לברך ברכת

המצוות. וצ״ל דבברכת אשר בחר בנו יוצא גם מברכת המצוות (עי׳ לקמן שביארנו דהוא לפשט דברהמ״צ הוא שבח על המצוה), אשר מעתה ניחא דכיון דבאהבה רבה איכא מעין אשר בחר בנו יוצא אף מברכת המצוות.

אכן עדיין לא מיושב דכיון דלמסקנא אמרי׳ הלכך נימרינהו לכולהו, נמצא דלא מספיק לומר אשר בחר בנו ולצאת בה מברהמ״צ, אלא צריך לאומרה בפירוש. ותירץ דבאמת כשבירך אשר בחר בנו כבר נפטר מברהמ״צ, אלא דלכתחלה צריך לאומרה בפירוש, ולכן אנחנו אומרים תחילה אקב״ו ואח״כ אשר בחר בנו, דאם היינו אומרים קודם אשר בחר בנו שוב לא היינו יכולים לומר אקב״ו דיוצאים בה באשר בחר בנו. ודוגמא לזה הא דקי״ל דלכתחלה צריך לומר מתיר אסורים וזוקף כפופים, אבל אם אומר זוקף כפופים קודם שוב אינו יכול לומר מתיר אסורים.

נמצא לפי דבריו דהא דאמרי׳ דבאה״ר נפטר מברה״ת אינו לכתחלה, דהא לכת׳ צריך לברך בפירוש ברכת המצוות. ויש להעיר דמפשטות הסוגיא משמע דאפשר לצאת באה״ר אפי׳ לכת׳, ולכן רק אם רוצה לשנות עד שלא קרא ק״ש צריך לברך, אבל אם אינו רוצה לשנות יכול לסמוך לכתחלה על אה״ר.

וכן מוכח להדיא בשו״ע (סי׳ מ״ז סעי׳ ז׳ וח׳) שכתב וז״ל ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלי הפסק. ויש להסתפק אי סגי בקורא ק״ש סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם, עכ״ל. ופי׳ במשנ״ב בכונתו דחיישינן שמא ישכח ללמוד אחר התפלה א״נ דכונת השו״ע כשאין דעתו ללמוד מיד. הרי דרק משום זה אין לסמוך על אה״ר, אבל בלא זה אף לכת׳ אפשר לסמוך על זה, ותיקשי על האגרו״מ, וצ״ע.

והנה יעויין בשו״ע (או״ח סי׳ קל״ט סעיף ט׳) דאם קראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו, כבר נפטר מלברך ברכת אשר בחר בנו דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה. וכתב המג״א (סקי״ב) דמ״מ לא דמי לגמרי לנפטר באהבה רבה דהתם יצא בזה גם ברכת אשר קדשנו וגם הערב נא, משא״כ הכא לא נפטר רק מברכת אשר בחר בנו לבד אבל אידך צריך להשלים. וכן פסקו כל האחרונים, ובפמ״ג הביא דהלבוש שינה מלשון המחבר וכתב כבר נפטר מברכת התורה, ומשמע מזה דנפטר מכל הברכות, וכתב עליו דאינו יודע למה שינה מלשון המחבר.

ולפי הנ״ל הדברים מבוארים, דהלבוש למד כהאגרו״מ דאחרי שאומרים אשר בחר בנו נפטרים מאשר קדשנו ולכן גם באהבה רבה הוא כך, ושאר האחרונים ס״ל דרק באהבה רבה אמרי׳ כן ולא באשר בחר בנו.

וא״כ האחרונים שחלקו על הלבוש מוכח דס״ל כמש״כ המחצה״ש שם דמה שנפטר באהבה רבה מברכת המצוות, הוא משום שכלול בה ברכת המצוות.

ויש להוכיח עוד דלא כהאגרו״מ דהא מריה דמימרא דהמשכים לשנות נפטר מאהבה רבה הוא רב יהודה אמר שמואל, והרי הוא ס״ל להלן דמברך רק אקב״ו ולא אשר בחר בנו, ובכל זאת אמר דיוצא באהבה רבה (ואמנם יש צד דלא פליגי עי׳ לקמן בסי׳ ע״ו).

והנה יעויין לקמן (בסי׳ ע״ו אות ב׳) דהבאנו דיש אומרים דברכת אקב״ו אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח שמודים על עסק התורה ועל נתינת המצוות, ולפי״ז כל הפלוגתא היא רק באיזה נוסח תיקנו אבל לכו״ע ענין המצוה היא להודות על נתינת התורה, וא״כ ניחא הא דיוצא באה״ר.

ב

בביאור הגדר דיוצא באהבה רבה

עי' לעיל (בסי' ב' אות א') שהארכנו בגדר מצות ק"ש, אם עיקרה לקבלת עומ"ש או עיקרה ללימוד תורה.

והנה שם (באות ב' וג') ביארנו גדר הברכות של ק"ש, והעולה מהאמור התם הוא דשיטת הרי"ץ גיאת ורבינו יונה דנכלל בהו תרתי חדא ברכת השבח על חיוב תורה ועוד ברכת המצוות על מצות ק"ש. ושיטת הרשב"ץ דבמצות ק"ש לא תקנו כלל ברהמ"צ וברכות ק"ש אינן אלא ברכת השבח. ושיטת הרמב"ן דהיא רק ברכת המצוות.

ומעתה אם המצוה של ק"ש היא ללמוד תורה, ובברכות של ק"ש יש בה ברכת המצוות (ודלא כהרשב"ץ), נמצא דאה"ר היא גופא ברכת התורה.

ובאמת אף אי נימא דמצות ק"ש היא קבלת עומ"ש, מ"מ אפשר דאה"ר היא נאמרת כברה"ת, דסו"ס הקורא ק"ש מקיים מצות ת"ת (עי' לקמן באות ג').

וצ"ע א"כ אף דהוצרכו לתקן ברה"ת למי שמשכים לשנות, אבל למה איכא ב' נוסחאות שונות לברכת התורה. ובשלמא לשיטת הרי"ץ גיאת ותר"י דבאה"ר נכלל בה תרתי ניחא קצת, דבאה"ר איכא נוסח ארוך לשבח ולבקש על התורה. אבל להרמב"ן דאין בה יותר מברכת המצוות תיקשי, וצ"ע.

עוד יש להקשות דאם כל מה דאיכא באה"ר הוא ברכת המצוות והמצוה היא ללמוד תורה, א"כ למה מי שכבר בירך ברה"ת צריך לברך אה"ר הרי היינו הך.

וכבר עמד בזה הריטב"א וכתב וז"ל ומיהו אם בירך בה"ת בבוקר מברך אהבה רבה על ק"ש שהיא ברכה המיוחדת לה, עכ"ל.

והביאור בזה י"ל דכיון שחוץ מהמצוה הכללית של ת"ת, איכא מצוה אחרת דהיא ללמוד פרשה אחת בבקר ופרשה אחת בערב (או דוקא הפרשיות האלה עכ"פ מדרבנן), א"כ צריך ברכה לעצמה ולא מספיק בברכה שבירך מקודם, ולכן מברך אה"ר.

והנה יעויין בביאור הלכה (בסי' מ"ז ד"ה פוטרת) שהביא דברי הפמ"ג דאם שכח לברך ברה"ת והגיע לאה"ר, יכול לכוין בפירוש שלא ליפטר מברה"ת, וכתב שכן מוכח מדברי תר"י.

אולם בסי' נ"ב (סוד"ה ומ"מ) הביא דברי המאמר מרדכי דאי אפשר לכוין שלא לצאת כי אה"ר גופא היא ברה"ת, וכתב שכן מוכח בירושלמי (פ"א דברכות) שקורא שם לאה"ר ברה"ת כי ק"ש נמי תורה היא, ולכן א"א לחלק הכונה לשנים, דהיינו לענין ק"ש יכוין שהברכה זו תהיה לשם ברכה עליה, ולענין שאר דברי תורה יכוין שהברכה זו קוראה ע"מ שלא לצאת בה ברה"ת. ובסי' מ"ז (שם) כתב שכן משמע מהרא"ש.

ולהנ"ל דברי הפמ"ג מבוארים עפ"י הריטב"א דברכת אה"ר היא ברכה המיוחדת לק"ש אלא שאפשר לצאת בה גם יד"ח ברה"ת, ולכן יכול לכוין שלא לצאת בה מברה"ת ורק יצא מברכה על מצות ק"ש.

ואילו המאמר מרדכי דפליג עליו שאי אפשר לכוין שלא לצאת הוא משום דס"ל דאה"ר היא ברכת התורה כללית. וכבר כתבנו דאף בדעת הבבלי דהמצוה של ק"ש היא לקבל עומ"ש, מ"מ אפשר דאה"ר היא ברה"ת.

ולדבריו הא דאף כשבירך ברה"ת צריך לברך אה"ר, הוא משום דאה"ר כולל חוץ מברכת המצוות ברכת השבח, וכמש"נ.

ג

בדברי הירושלמי דצריך ללמוד לאלתר, ואי ק"ש מהני לענין זה

בתוס' הביאו דבירושלמי איתא דהא דאמרי' שכבר נפטר באה"ר והוא ששנה על אתר. 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 ברה"ת פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד.

ובביאור הפלוגתא י"ל דנחלקו אם ק"ש מהני לצאת יד"ח הלימוד. דיעויין בב"י (בסי' מ"ז) שהקשה למה לו להירושלמי לומר על הנפטר באה"ר שצריך שילמוד מיד, הרי לעולם קורא ק"ש אחר אה"ר. ותירץ בתירוצו השני דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי ת"ת לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא. ולפי"ז י"ל דהבבלי פליג על זה וס"ל דאף בדברי תחנונים מהני להיקרא לימוד.

והנה להלכה פסק בשו"ע (בסי' מ"ז ס"ח) דיש להסתפק אם מהני בקורא ק"ש סמוך לאה"ר, ולכן יש ליזהר לברך ברה"ת קודם אה"ר.

ועי' בשו"ע (בסי' מ"ו ס"ט) דהביא פלוגתא בדין לקרוא פסוקים קודם ברה"ת דרך תחנונים, וכתב דנכון לחוש להחמיר שלא לקוראם קודם ברה"ת.

ובביאור הפלוגתא נראה דתליא בדינא דמצוות צריכות כונה, דאם צריכות כונה כיון שהוא מכוין לשם תחנונים אינו מקיים מצות ת"ת ולא בעי ברכה, ואם מצוות לא צריכות כונה כיון שמקיים מצות ת"ת בעי ברכה, שו"ר שכ"כ הקה"י (בסו"ס י"ד).

עוי"ל עפ"י מש"כ בשו"ת שנות חיים להגר"ש קלוגר (סי' רס"ג) דלמ"ד מצוות צריכות כונה, כונה לשני דברים לא מהני, וא"כ אף אם יתכוין גם למצות ת"ת אינו יוצא יד"ח.

ועפי"ז הקשה בקה"י (שם) דלכא' הדיון אם מהני ק"ש תליא בפלוגתא זו, ואילו מדברי המחבר נראה דאף אם נימא דפסוקים דרך תחנונים מצריכים ברה"ת, מ"מ אפ"ל דק"ש קילא ולא בעי ברה"ת, וצ"ע.

ועי' בשאג"א (בסי' כ"ד ד"ה ועוד) דכתב בדיוק הפוך דלא דמי ק"ש לתחנונים, ואף להסוברים דתחנונים לא מצריכים ברה"ת, מ"מ לק"ש ודאי צריך לברך ברה"ת, ולא ביאר טעמו של דבר.

והנה אם נימא דעיקר מצות ק"ש אינה לקבלת עומ"ש אלא ללמוד תורה פעמיים ביום (עי' מש"נ בזה לעיל באות ב'), מובנים דברי השאג"א דלכן אף להסוברים דלתחנונים לא צריך ברה"ת, אבל לק"ש ודאי צריך.

והב"י דפליג עליו הוא משום דלא ס"ל כהצד הזה דהרי תירץ דק"ש הוי כתפלה ולא כתורה.

ולפי השאג"א הדרא קושיית הב"י לדוכתא למה לא מהני ק"ש להחשב שלמד לאלתר, וצ"ל כתירוץ הא' של הב"י דישנו ציור דאינו קורא ק"ש אחר אה"ר, ובכה"ג אמר הירושלמי שצריך ללמוד לאלתר עיי"ש.

אולם התוס' ודאי דלא למדו כתירוץ הראשון של הב"י, דא"כ לק"מ מה שאנו מפסיקים אחרי שמברכים אה"ר דהרי קורין ק"ש.

ובעיקר דברי התוס' אפשר לבאר הפלוגתא בין הבבלי והירושלמי באופן אחר דנחלקו בגדר הברה"ת דאם הם ברהמ"צ מובן

דלכן צריך ללמוד לאלתר, ואם הוו ברכת השבח ניחא דלא צריך ללמוד לאלתר (ועי׳ בסי׳ ע״ה וע״ו דישנם הוכחות דאף ברכת אקב״ו היא ברכת השבח ולא ברהמ״צ). ואינו מוכרח דאפשר דאף דהוי ברכת השבח מ״מ הצריכו דיהיה דוקא כשלומד.

סימן עה

בבירור על איזה לימוד צריך לברך ברה״ת

(יא:) **אמר רב הונא למקרא צריך לברך ולמדרש א״צ לברך. ור׳ אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה א״צ לברך. ור׳ יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך אבל לתלמוד א״צ לברך. ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה וברך ומתני לן פרקין.**

א

ביאור הפלוגתא

נמצא דהדרגות הם באופן הזה: מקרא, מדרש, משנה, ותלמוד.

וביאר רש״י דהמעלה של מדרש היא משום שהוא קרוב למקרא דהם מדרשי מקראות. והמעלה של הגמ׳ כתב משום שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה.

ולפי״ז נמצא דהמחלוקת היא דלרב הונא רק על תורה שבכתב מברכינן, אבל על הפירוש א״צ לברך, וכ״ש על תושבע״פ. ור״א ס״ל שעל פירוש התושב״כ צריך לברך אבל על תושבע״פ א״צ. וריו״ח ס״ל דעל תושבע״פ צריך אולם רק על משנה שהיא עיקר תושבע״פ, אבל על התלמוד שהוא הפירוש למשנה א״צ לברך. ורבא ס״ל דאף לתלמוד משום שממנו הוראה יוצאה.

ויל״ע למה יותר פשוט דצריך לברך על תושב״כ מעל תורה שבע״פ, הרי גם תושבע״פ תורה היא וראוי לברך עליה.

וצ״ל דהנה מקור מצות ברה״ת ילפי׳ לקמן כא. מהא דכתיב כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו, ופירש״י דכשבא משה לפתוח בדברי שירה, אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם ה׳ אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן. א״כ כיון דילפי׳ ממשה שאמר להם השירה דהיא תשב״כ, אין לנו מקור לתורה שבע״פ.

והסברא לחלק בזה נראה דרק תושב״כ שהיא ממש דיבור של הקב״ה בעי ברכה. ור״א ס״ל דגם נכלל בקרא פירוש התורה שבכתב. וריו״ח ורבא פליגי דאין לחלק בהכי וגם תושבע״פ צריכה ברכה, ונחלקו בינייהו אם רק העיקר דהיא המשנה מצריכה ברכה או גם הפירוש שלה דהיא התלמוד.

עד כאן דיברנו לגירסת רש״י, אולם הרי״ף גרס אחרת וז״ל אמר רב הונא למקרא צריך לברך למשנה ולתלמוד א״צ לברך. וריו״ח אמר למשנה צריך לברך לתלמוד א״צ לברך. ור״א אמר אפי׳ לתלמוד צריך לברך אבל למדרש א״צ לברך. ורב אמר אפי׳ למדרש צריך לברך דאמר רב חייא בר אשי וכו׳.

נמצא לפי דבריו סדר הדרגות כך: מקרא, משנה, תלמוד, מדרש.

ויל"ע לפי דבריו למה מדרש הוא הדרגה הכי פחותה, וי"ל דהוא משום שאין את המעלה דמשם הוראה יוצאת, דהרי לא כל הדרשות מוסכמים להלכה.

ועי' בחידושי הרא"ה שכתב כעי"ז דהוא גרס כגירסת הרי"ף, אבל לא גרס אלא ג' שיטות מקרא משנה ומדרש, וצ"ל דס"ל דתלמוד בכלל מדרש. ובביאור הפלוגתא כתב דרב הונא ס"ל דרק תורה שבכתב צריך לברך, ור' אלעזר ס"ל דאף על תושבע"פ צריך לברך, אולם דוקא על משנה שהכל הסכימו עליה אבל על מדרש אין צריך לברך משום שהוא במחלוקת ולא בהסכמת הכל, ור' יוחנן אמר אף למדרש צריך לברך כלומר אף דהיא לא בהסמכת הכל.

ובתר"י ביאר בשיטת הרי"ף דרבי יוחנן דאמר אף למשנה צריך לברך הוא משום שגם במשנה מפרש הפסוקים ומשם לומד טעמי המצוות, אבל לתלמוד שהוא פירוש המשנה לא דאין צריך לברך על הפירוש. ורבי אלעזר אומר אף לתלמוד צריך לברך משום שבתלמוד ג"כ מפרש עיקרי הפסוקים ומסקנא דאפי' למדרש צריך לברך שבמדרש ג"כ לומד מהפסוקים מק"ו ומג"ש ומהמדות שהתורה נדרשת בהם, עכ"ד.

כלומר דלכו"ע רק צריכים לברך על פסוקים ולא על פירוש, ונחלקו אם גם במשנה ובתלמוד שיש קצת פסוקים צריך לברך, ועדיין צ"ב במאי פליגי.

ויעויין בצל"ח שפירש דהפלוגתא שהובאה להלן דפליגי איזה ברכה מברכינן תליא בפלוגתא זו עיי"ש.

והנה כל ביאורינו בין לפי רש"י ובין לפי הרי"ף שייך רק להצד דברה"ת הוו ברכת השבח ושפיר שייך לחלק דיש לברך רק על תורה שבכתב שהיא דיבורו של הקב"ה, אבל אם הוי ברכת המצוות לא שייך לחלק בהכי דהרי מקיימים המצוה בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבע"פ. ולכא' מוכרח מהכא דגם ברכת אקב"ו אינה אלא ברכת השבח, וצ"ע (ועי' בסימן הבא שהארכנו בגדר הברכות).

ב

שיטת הראב"ן

דבר חידוש נמצא בראב"ן (סי' קמ"ב) דפסק דלא כשמואל, דברכת אה"ר אינה פוטרת כלל מברכת התורה. וצ"ב אמאי דחי להא דשמואל מהלכה.

וכתב בדבר אברהם (ח"א סי' ט"ז אות כ"ג) דלהראב"ן דרך אחרת לו בפירוש הסוגיא. דהא דאמרי' אמר רב הונא למקרא צריך לברך למדרש א"צ לברך וכו', אין זו מילתא באפי נפשה דקאי על עיקר ברה"ת. אלא ס"ל דלכו"ע צריך לברך ברה"ת למדרש למשנה ולתלמוד, והפלוגתא היא בדשמואל דאמר דאה"ר פוטרת ועל זה קאמר רב הונא שאינה פוטרת אלא מדרש שאינו גופה של תורה, אבל למקרא צריך לחזור ולברך שאין אה"ר פוטרתו. ורבי אלעזר ס"ל דאף למדרש צריך לחזור ולברך, ורבא מוסיף דאף לתלמוד צריך לחזור ולברך. וכיון דהלכתא כרבא א"כ לית הלכתא כשמואל כלל.

ולפי"ז מה שאמרו צריך לברך הפי' הוא שצריך לחזור ולברך, וכן היתה הגירסא בש"ס רבא אמר לתלמוד צריך לחזור ולברך כלומר שלאחר אה"ר צריך לחזור ולברך ודלא כשמואל, אלא שהוגה ונסגרה המילה לחזור בסוגריים, ואין ספק דגירסא זו היתה לפני הראב"ן.

ולרחק שיטה זו נתכוין רש"י בד"ה לגמרא שכתב א"צ לברך אפי' קודם אה"ר קאמר והכי מוכח מילתא בפ"ב (בדף יד:), עכ"ל. ובאמת מהתם קשה על הראב"ן דמוכח

דעובדא דרב חייא בר אשי מיירי קודם שקרא ק״ש, ואילו לשיטת ראב״ן דעיקר פלוגתייהו אחר אה״ר היא לא מסתייע מזה לרבא מידי.

ותיריץ די״ל דס״ל להראב״ן דהא דהכא והא דפ״ב ב׳ עובדות הם, ובפר׳ שני מיירי קודם שקרא שמע והכא אחר שקרא שמע, ולכן לא מסיק הכא כדהתם דקרא ק״ש ומנח תפילין, וכן התם לא קאמר לתנויי פרקין בספרא דבי רב כדהכא, ע״כ דברי הדבר אברהם.

סימן עו

בגדר ברכות התורה

(יא:) **מאי מברך** א״ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה, ור׳ 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.

א

יש לעיין מה היא מהותה של ברכת התורה, כלומר באיזה סוג של ברכות היא נכלל.

והנה אם נבוא להוכיח מנוסח הברכה לכא׳ תליא בפלוגתא דאמוראי, דלשמואל דהנוסח שוה לכל ברהמ״צ נראה ברור דהוי ברכת המצוות. ואילו לרב המנונא דאין כאן הנוסח של אשר קדשנו, נראה דהוי ברכת השבח.

אלא דאם כנים אנו בזה צ״ע דבשלמא לשמואל ניחא דתורה הוי כשאר המצוות דלא תיקנו בהו ברכת השבח ולכן רק צריך לברך ברהמ״צ, אבל לרב המנונא תיקשי מאי שנא ברה״ת משאר המצוות דלא מברך ברהמ״צ. ואף אם נמצא טעם בדבר, עדיין תיקשי דנמצא דשמואל ורב המנונא פליגי בתרתי דלשמואל תיקנו ברכת המצוות ולא ברכת השבח ולרב המנונא להיפך, וזה דוחק מבואר.

לכן נראה דאף רב המנונא מצריך ברהמ״צ אלא דס״ל דגם תיקנו ברכת השבח, ובנוסח של ברכת השבח יוצא אף מברהמ״צ.

ויש להביא סמוכים לזה ממה שהובא במוסף רש״י מספר האורה וז״ל א״ת הואיל ואמרי׳ שאין צריך לברך על ת״ת שכבר נפטר באה״ר, מ״ט מברכינן על קה״ת בצבור, תריץ האי ודאי לא דמיא להא, דלא מברכינן עלה מזה הטעם, אלא משום דהוה ליה מצוה בפנ״ע כדתיקן עזרא והו״ל כמצות תפילין או ציצית או שאר מצוות דאי עביד ליה בעיא לברכה, עכ״ל. הרי דבברכת אשר בחר בנו יוצאים יד״ח מברהמ״צ.

ובביאור הדבר נראה דהנה יש לברר מה הוא הטעם שחז״ל תיקנו לברך על המצוות.

והנה יעויין בריטב״א (בפסחים ז:) שכתב שהטעם שצריך לברך על המצוות עובר לעשייתן הוא כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי״ת, עכ״ד. ואפשר לומר דזה גופא טעם התקנה דברכת המצוות.

וכעי"ז כתב האבודרהם (בדיני ק"ש) דענין כל הברכות כולם הוא לקבל עול מלכות שמים עלינו.

אמנם יעויין בדברי הרא"ם שהובאו בצל"ח (לקמן מ:), והמבואר ממנו דעיקר הברכה היא להודות לבורא שזיכנו לקיים מצוות הללו.

ולפי דבריו ניחא שיטת רב המנונא, דבברכת אשר בחר בנו שמודים על התורה יוצאים בזה החובה של ברהמ"צ שהיא להודות על המצוה של לימוד התורה. ואף שבאשר בחר בנו מודים על נתינת התורה ולא על המצוה של לימוד תורה, מ"מ ההודאה על נתינת התורה היא הודאה כללית על נתינת כל המצוות ולימוד תורה בכללם.

והנה נחלקו הראשונים אם חיוב ברה"ת הוי מדאו' כדילפי' לקמן כא. מקרא דכי שם ה' אקרא, או דילמא הוי מדרבנן והקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ואם הוי מדאורייתא נמצא דנחלקו בביאור הקרא דכי שם ה' אקרא, האם הוי ברכת השבח או ברכת המצוות (ותדע דבעל המימרא בדף כא. הוא רב יהודה עצמו דהכא ס"ל דמברך ברכת המצוות).

והנה כל זה לפירש"י שם שפי' דכי שם ה' אקרא היא הברכה והבו גודל לאלקינו זה האמן. אבל עי' במהרש"א שפי' דכי שם ה' אקרא היא השירה והבו גודל לאלקינו היא הברכה, ולכא' לפי"ז משמע להדיא דצריך לברך ברכת השבח. וי"ל דפליגי אם צריך לשבח על המצוה דלימוד התורה (וזהו ברהמ"צ) או דצריך לשבח על נתינת התורה (וזהו ברכת השבח). עוי"ל דפליגי בזה גופא בפירוש הקרא, דשמואל סבר כרש"י ורב המנונא כהמהרש"א.

(ועי' ברמב"ן בשכחת העשין עשה ט"ו דס"ל דברה"ת הוי דאו' וכתב שם דהענין הוא ברכת השבח).

ב

שוב ראיתי דמה שנקטנו דלשמואל הברכה היא ברהמ"צ אינו פשוט, דהנה בראשונים הובאו שינויי נוסחאות בברכה דשמואל, דיש שגרסו על דברי תורה ויש שגרסו לעסוק בדברי תורה.

וכתבו בספר המנהיג ובאבודרהם (הובאו בב"י בסי' מ"ז) שיותר נכון לומר על דברי תורה, דאילו לעסוק בדברי תורה אינו אלא על קריאת התורה, משא"כ על דברי תורה עדיף שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות. ובב"י כתב וז"ל ולי נראה דאדרבה מהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה.

ומעתה נמצא דאם מברכים לעסוק הוי רק ברהמ"צ שמודים על מצות לימוד התורה וכנ"ל, אבל אם מברכים על דברי תורה כולל בהודאה עסק הלימוד ועשיית המצוות, ונמצא דאף לשמואל אינו ברהמ"צ פרטי אלא מודים על נתינת כל המצוות. והביאור הוא דכיון שעיקר מצות הלימוד היא כדי לקיים המצוות, כשבאים ללמוד תיקנו לברך גם על קיום המצוות.

ולפי"ז נמצא דבין לשמואל ובין לרב המנונא התקנה היא לברך על נתינת המצוות, ורק נחלקו בנוסח הברכה.

ג

ובפנ"י ביאר הסוגיא באופן אחר, דשמואל אמר הנוסח של ברהמ"צ ורב המנונא אמר הנוסח של ברכת השבח ובאמת לא פליגי אהדדי, והא דאמרו הלכך נימרינהו לכולהו היינו משום דלא פליגי. אולם לפי"ד צ"ב הלשון הלכך, ועוד דוחק לומר דהגמ' הוצרכה לסיים דנימרינהו לכולהו לחדש דלא פליגי אהדדי.

ועי' בהג"ה להלבוש (בסי' מ"ז) שהביא דברי השואל דס"ל דהא דשמואל הוי ברהמ"צ והא דרב המנונא הוי ברכת הנהנין, והלבוש ס"ל דשניהם הוו ברכת הנהנין עיי"ש, ויל"ע לדבריו למה אין ברהמ"צ. ולפי שניהם צ"ל דשמואל ורב המנונא לא פליגי אהדדי ויפלו עליהם קושיות הנ"ל.

אבל לכא' הדברים מוכרחים בשיטת כמה מהראשונים, דהנה בהא דר' יוחנן מסיים בה והערב נא פירש רש"י דבא להוסיף חתימה להברכה דשמואל וכן ס"ל להתוס' (לקמן מו. ד"ה כל), אולם הרי"ף והרמב"ם כתבו דר' יוחנן בא להוסיף ברכה אחרת דהיא ברכת והערב נא.

והשתא בשלמא לרש"י והתוס' אפ"ל דר' יוחנן רק אמרו לפי שמואל כי אין לברכתו חתימה, משא"כ בברכה של רב המנונא דאיכא חתימה לא הוצרך להוסיף הבקשה, אבל לפי הרי"ף והרמב"ם תיקשי למה לפי ר' יוחנן לא אומר ברהמ"צ. ודוחק לומר דכיון שמתפלל על זה נראה שמעריך את המצוה וזהו השבח והודאה על שנתן לנו את המצוה. ולכא' מוכרחים לומר דסברי כהפנ"י דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי אהדדי.

אלא דצ"ע דהרי נוסחת הרי"ף והרמב"ם היא על דברי תורה, ולפי האבודרהם הנ"ל כבר כולל בזה ברכת השבח על נתינת המצוות, ותיקשי א"כ למה בעינן אף לברכת אשר בחר בנו, ונמצא א"כ דסברי דשמואל ורב המנונא פליגי אהדדי ודלא כהפנ"י. ולכא' מוכח מזה דפליגי על האבודרהם וסברי דאף בנוסח על דברי תורה הכונה היא רק על לימוד התורה ולא על קיום המצוות.

ד

והנה בסוף הסוגיא מסקינן הלכך נימרינהו לכולהו. ועי' בגירסת הרי"ף דזהו מימרא דרב פפא.

ונחלקו הראשונים בביאורו, דהבעל המאור כתב דהיא שיטה אחרת דס"ל דיש לברך את כל הברכות בתורת ודאי, דתיקנו כן כנגד תורה ומשנה ומדרש. ולפי"ז צ"ב מהו הלשון הלכך.

ובראב"ד הקשה עליו דלמה צריך ברכה לכל אחד ואחד הרי כל ענין תורה ענין אחד הוא, ועוד דאם צריך ברכה לכל אחד כעין ג' מצוות היה צריך לברך ולקרוא ולא לברך את כל הברכות ואח"כ לקרוא את הכל.

ויש להאיר דלדברי הבעה"מ דמברכים ברכה אחת כנגד כל דבר, לכא' מוכרח דהוו ברכת השבח ולא ברכת המצוות דהרי מצות לימוד תורה אחת היא, ונמצא דאף אשר בחר בנו היא ברכת השבח על לימוד התורה ולא על כל המצוות.

והראב"ד פליג עליו דרב פפא לא אמר דנימרינהו לכולהו בתורת ודאי, אלא משום דמספקא ליה הי מינייהו עיקר.

וניחזי לפי הפשטים הנ"ל מהו הטעם להחמיר לברך כל הברכות.

והנה לפי הפנ"י כונת רב פפא לומר דכיון דלא פליגי אהדדי צריכים למימרינהו לכולהו, ולא כהראב"ד דהוי מספיקא.

ולפי הפשט הראשון דשמואל סובר דהחיוב הוא לברך ברהמ"צ, ורב המנונא סובר

דהחיוב הוא לברך ברכת השבח, וכן לפי הפשט השני דלפי שניהם הוי ברכת השבח, יש לעיין למה מחמירינן בתרוויהו מספק הא ספק ברכות להקל.

והנה אם ברה"ת היא דאו' ניחא לפשט הראשון דכיון שמסופקים אם החיוב דאו' הוא ברהמ"צ או ברכת השבח הו"ל ספק דאו' ולחומרא.

אבל תיקשי דהרי מדאו' אין חיוב על נוסח מסויים, וכיון שלפי רב המנונא יוצאים יד"ח מברהמ"צ באשר בחר בנו למה לא מספיק שיברך רק ברכה זו. וי"ל דלשמואל שהחיוב דאו' היא ברהמ"צ צריך להודות במפורש על לימוד התורה ולא מספיק להודות על נתינת התורה, ורק לרב המנונא דהחיוב דאו' היא לשבח על נתינתה יוצאים יד"ח מברהמ"צ שהיא רק מדרבנן.

עוי"ל דכיון דחז"ל תיקנו נוסח מסויים על המצוה דאו', שוב לא יוצאים אף מהמצוה דאו' בנוסח אחר, דחכמים עקרו את המצוה אם לא יעשנה כתקנתן, והתירוץ הזה הוא אף לפשט השני.

ואם ברה"ת היא מדרבנן תיקשי למה לא אמרי' ספק ברכות להקל, וי"ל עפ"י הר"ן בפסחים דיסד דכיון שאם נלך לקולא, נקל בתרוייהו ותיעקר התקנה לגמרי, שוב לא אמרי' ספק דרבנן לקולא (עי' לעיל סי' ג' אות ג' שהארכנו בדבריו). וא"כ ה"ה הכא דאם נלך לקולא שוב לא יברך כלום לכן מחמירינן בתרוויהו.

אולם עי' בראב"ד שכתב להוכיח מהא דבבית הכנסת יוצאים באשר בחר בנו, דאף שמואל מודה דבברכה זו יוצא, וא"כ הדק"ל שיברך רק ברכה זו, עיי"ש תירוצו, וצ"ע.

סימן עז

בסוגיא דברכות מעכבות זו את זו

(יב.) **מאי ברכה אחת וכו', אתו שיילוהו לרב יהודה אמר להו הכי אמר שמואל אהבה רבה. ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר ר"ש בן לקיש יוצר אור. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר, דאמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר ר"ש בן לקיש זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו, אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי, היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קא אמרי אהבה רבה, אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי. ואי מכללא מאי, דאי מכללא לעולם אהבה רבה הוו אמרי וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי ליה, ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות.**

א) **יש** להקשות לפי הסלקא דעתך דאמרו יוצר אור ולא אה"ר, איך הוכיחו מזה דברכות אין מעכבות, דילמא הא דלא אמרו אה"ר משום דלא היה להם זמן ובאמת הוו אמרי אח"כ, וכמו שלמסקנא הוו אמרי יוצר אור אח"כ.

וכבר עמד בזה המאירי וכתב ליישב דאחרי שכבר קראו את שמע, שוב לא יכלו לברך אה"ר דהיא ברכה המיוחדת יותר לק"ש.

וביאור דבריו הוא דס"ל דאה"ר הוא ברהמ"צ, ולכן לפי ההו"א שוב לא

יכלו לברך אה"ר אחרי שכבר קראו את שמע. משא"כ יוצר אור הוי ברכת השבח ולכן לפי המסקנא היו אומרים אותה אחרי שקראו את שמע, וכ"כ הפני יהושע.

אולם יעויין לעיל (בסי' ב' אות ב') שהבאנו שיטות הראשונים דפליגי וסברי דגם אה"ר הוי ברכת השבח, ולפי"ז שפיר אפשר לאומרה אחרי שקראו את שמע, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא.

ובצל"ח כתב לבאר בהקדם מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שי"ז) דהשואל הקשה איך מסקינן דברכה אחת היא אה"ר, ואיך היו אומרים אותה והרי אינה פותחת בברוך. והשיב הרשב"א דמה שאה"ר אינה פותחת בברוך אינה משום שהיא סמוכה לחברתה, אלא מעיקרא כך נתקנה עיי"ש.

ועפי"ז ביאר הצל"ח דהס"ד סבר כהשואל ולכן ס"ל דהיו אומרים יוצר אור דהרי אי אפשר לומר אה"ר דלא פותחת בברוך, וגם אח"כ שוב לא היו יכולים להשלימה. ולמסקנא סבירא לן כהרשב"א דלא צריכה לפתוח בברוך ולכן שפיר אפשר דהיו מברכים אה"ר.

ב) **מעתה** יש להקשות בהא דאמר ר' זריקא אלא אי אמרת אה"ר דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זימנא, ולמה להו הא, נימא דאמרו אה"ר כי לא היה להם שהות לומר שניהם, ואח"כ השלימו יוצר אור דאפשר לאומרה אחרי ק"ש משום דאינה ברכת המצוות ויש בה פתיחה.

וכבר עמד בזה הצל"ח וכתב דאה"נ אלא דקושטא דמילתא קאמר דלא הגיע זמנה של יוצר אור.

ועוי"ל דפשיטא ליה לר' זריקא דאם איכא שהות לברך ברכה אחת עדיף לברך יוצר אור, וא"כ הצד דבירכו אה"ר מוכרח דהוא משום דלא מטא זימנא דיוצר אור.

ג) **יש** לעיין לפי מסקנת ר' זריקא דבירכו יוצר אור, איך בירכו הרי עדיין לא מטא זימנא.

ואפשר לומר בכמה אופנים:

א. דנחלקו ההו"א והמסקנא של ר' זריקא במציאות מתי היו קוראים ק"ש, דלהו"א זה היה בעמוד השחר ולכן לא מטא זימנא דברכת יוצר אור, ובמסקנא ס"ל דבירכו יוצר אור אחרי נץ החמה וכבר מטא זימנא.

אלא דלפי זה יצא דהיו יוצאים יד"ח בק"ש, ותיקשי מהברייתא שציין רש"י דהקורא עם אנשי משמר לא יצא, וצ"ל דאה"נ ר' זריקא ס"ל דהא ליתא.

ב. דפליגי בזמן של יוצר אור דלהו"א הוא בנץ החמה ולמסקנא הוא מעמוד השחר.

ואפשר לבאר פלוגתתם בג' אופנים: א' דפליגי אם האור דיש בעמוד השחר מספיק לברך יוצר אור או דצריך עד שיתפשט האור ולכן זמנה עד הנץ. ב' דמשום אור לכו"ע אפשר בעמוד השחר, ולכו"ע זמן ק"ש הוא בנץ החמה ופליגי אם זמן הברכות תליא בזמן ק"ש (עי' להלן באות ד'). ג' דלכו"ע הברכות תלויות בזמן ק"ש, ופליגי אם יוצאים בשעת הדחק יד"ח דק"ש מעמוד השחר (עי' להלן שם).

והנה לפי ביאור הראשון דנחלקו במציאות מתי היו מברכים, אפשר לומר כהצל"ח הנ"ל דהא דהכניס ר' זריקא הא דלא מטא זמן יוצר אור הוא לקושטא דמילתא. כלומר דהרי הפשטות היא שהיו קורים לפני הנה"ח, ולכן אי נימא דהברכה אחת היא אה"ר לא צריכים לדחוק דמיירי אחרי הנץ, וממילא קושטא דמילתא דלא מטא זימנא דיוצר אור. ורק אי

נימא דהברכה אחת היא יוצר אור צריכים לדחוק דבירכו אחרי הנץ.

אבל לפי פשט הב׳ דפליגי בזמן של יוצר אור, א״כ שוב אי אפשר לומר דהא דהכניס הא דלא מטא זימנא הוא משום דקושטא דמילתא קאמר, דהרי במסקנתו נוקט דכן מטא זימנא. וא״כ מוכרחים לפי״ז לומר דהא דהכניס הא דלא מטא זימנא הוא כתירוצינו דפשיטא ליה דאם מטא זימנא היו מברכים יוצר אור, ודו״ק.

והנה יעויין ברשב״א בדף ח: דכתב וז״ל דמכיון שעלה עמוד השחר שפיר מצי קרי יוצר אור וכאנשי משמר, והא דאמרינן לקמן גבי אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת אילימא דאמר אהבה רבה ולא אמר יוצר אור דילמא לא מטא זימניה ההיא דיחויא בעלמא, אבל למסקנא הא אסיקנא התם דאמר יוצר אור.

וביאור דבריו, דהנה יעויין ברשב״א בסוגיין דהביא פלוגתא דראשונים כמאן פסקינן וכתב דרב האי גאון פסק כדחייה דברכות מעכבות זו את זו ורק סדרן אינו מעכב, אבל הרשב״א עצמו פסק דבאמת אין מעכבות. וביאר הסוגיא דבאמת ר׳ יצחק בר יוסף לא פליג ארב זריקא, אלא דכי אמרינן לאו בפירוש איתמר אלא מכללא, ואיתחזי להו לבעלי הגמ׳ דמתברר שפיר מההוא כללא נקטי ליה כמפורש, ומקשו ואלא מאי מכללא כלומר כיון דדבר מוכרח הוא כן ממשמעו לאו מכללא הוא אלא בפירוש, ודחו משום דאיכא למימר וכו׳. אבל מ״מ כיון דר׳ זריקא ס״ל הכי לא שבקינן מאי דנקיט מכלליה.

הרי דס״ל להרשב״א כביאור הב׳ שכתבנו דפליגי מתי הוא הזמן דיוצר אור דבהו״א סבר ר׳ זריקא שמתחיל מנץ החמה, ואילו במסקנתו הסיק דמתחיל מעמה״ש (ועיי״ש בתו״ד דפלפל בביאור הבריי׳ דהקורא כאנשי משמר לא יצא ותירץ דההיא ליתא, או דהכונה דלא יצא יד״ח מצוה מן המובחר).

ולפי״ז נמצא דלהלכה זמן יוצר אור בפלוגתא קאי, דלרב האי דפסק כהו״א של ר׳ זריקא דברכות מעכבות והיו מברכים אה״ר, נמצא דזימנא דיוצר אור הוא בהנץ, משא״כ להרשב״א דפסק כמסקנת ר׳ זריקא קי״ל דזימנא דיוצר אור הוא מעמוד השחר. וכ״כ המג״א (בסי׳ נ״ח סק״ה).

ד) **יש** לברר האם אנשי משמר יצאו אז ידי חובת מצות ק״ש.

איתא ביומא לז: הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח ההיכל. תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה, והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע (כדתנן בברכות כו. זמנה עם הנה״ח, רש״י). מיתיבי הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים, אמר אביי לשאר עמא דבירושלים.

ונחלקו הראשונים בביאורה דמרש״י בסוגיין משמע דמתניתין כפשוטה דלא יצאו כלל. וכן ס״ל להבעל המאור (לעיל ב:) דאביי דפסיק לעיל ט: לק״ש כותיקין ס״ל דבעמה״ש לא יצא, ואביי אזיל לשיטתו ביומא שתירץ לשאר עמא דבירושלים.

אולם הרמב״ן (שם) והראב״ד (בפ״י מהל׳ תפלה) והרשב״א (בדף ח:) פליגי וס״ל דזמן ק״ש בשעת הדחק הוא מעמה״ש, והא דאמרי׳ דהקורא עם אנשי משמר לא יצא יד״ח היינו דלא יצא יד״ח מן המובחר, א״נ דמי שקורא שלא בשעת הדחק קנסוהו שלא יצא כלל, אבל ודאי דאנשי משמר שאצלם היה שעת הדחק היו יוצאים יד״ח.

והשתא לרש״י ולבעל המאור דלא יצאו כלל יד״ח דאו׳, צ״ל דכיון שהיו טרודים הרבה בהקרבת הקרבנות, נפטרו מן המצוה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. וצ״ב א״כ מה התועלת בקריאה קודם זמנה. וצ״ל דהיה מצוה

דרבנן שלפחות יקראו ק״ש קודם זמנה. והא דמ״מ היו מברכים הברכות ושקלי וטרי אם ברכות מעכבות זו את זו, צ״ל דסברי כהרשב״א דהברכות אינן ברכות של ק״ש, אלא ברכות בפנ״ע הם.

והנה לעיל (באות ג׳) ביארנו בכמה אופנים הפלוגתא בין ההו״א למסקנא דר׳ זריקא, וביאור הג׳ היה דלכו״ע זמן ק״ש הוא בהנץ ולא היו יוצאים אז ידי ק״ש, ופליגי אם זמן הברכות תליא בזמן ק״ש דההו״א של ר׳ זריקא ס״ל דהברכות תלויות בזמן ק״ש ולכן לא אמרו יוצר אור דלא מטא זימנא, והמסקנא ס״ל דלא תלויות ושפיר אפשר דהיו אומרים יוצר אור.

והפשט הזה ניחא לרש״י ולבעה״מ דס״ל דזמן ק״ש הוא בהנץ. וכן נראה מדברי רש״י שהקשה איך אמרי׳ דלא מטא זימנא הרי קראו ק״ש. וצ״ב מאי קשיא ליה דילמא אף דקרו ק״ש מ״מ לא מטא זימנא דיוצר אור משום שעדיין לא נתפשט האור, אלא מוכח כנ״ל דהצד דלא מטא זימנא הוא משום דתליא בק״ש. ולא משמע מרש״י דמסקנת ר׳ זריקא פליג וס״ל דאנשי משמר יצאו יד״ח, וא״כ מוכרחים לומר דבמסקנתו ס״ל דהברכות אינן תלויות בזמן ק״ש.

(ויש להאיר דלפי ההו״א דהברכות תלויות בזמן ק״ש, י״ל דגם בסוף הזמן אי אפשר היה לברך הברכות אחרי ג׳ שעות וכהו״א לעיל (י:). ואם כנים אנו בזה מוכרחים לומר דרש״י סובר דקי״ל כר׳ זריקא דברכות לא מעכבות זא״ז, וכדעת הרשב״א ולא כרב האי גאון).

אלא דיש לעיין כיון דס״ל בהו״א דהברכות תלויות בזמן ק״ש, איך אמרו אה״ר הרי עדיין לא הגיע זמן ק״ש. וברש״י (בד״ה אי אמרת) כתב דאהבה רבה אפשר לאומרה אף בלילה. וצ״ע מאי שנא דיוצר אור תלויה בזמן ק״ש, ואה״ר אינה תלויה.

ואין לומר דבאמת אף אה״ר תליא בזמן ק״ש, ומה שבירכו הם היה רק לצאת יד״ח מברכת התורה, דא״כ איך אמרי׳ דכשמטא זימנא דיוצר אור הוו אמרי ובאמת ברכות מעכבות זו את זו, הרי לא יצאו כלל מברכת אה״ר כיון דלא הגיע זמנה.

וי״ל דכיון דבאה״ר גם יוצאים יד״ח מברה״ת ומשום זה אפשר לברכה בלילה, שוב לא תלו כלל זמנה בק״ש, ולכן יוצאים בה בלילה אף מדין ברכות ק״ש. משא״כ ברכת יוצר אור תלו זמנה בזמן ק״ש.

(ועדיין צריכים אנו להוסיף דאם כנים דברינו בשיטת רש״י כשמטא זימנא בירכו יוצר אור, וגם קראו את שמע כדי לצאת יד״ח דאו׳. ואם רק היה להם זמן לדבר אחד יל״ע אם בירכו יוצר אור כדי שלא יהיה ברכת אה״ר לבטלה או קראו את שמע לצאת מדאו׳).

והנה דברי רש״י כאן דאה״ר לא תליא בזמן ק״ש סתרי למש״כ לעיל בדף יא: (ד״ה יוצר אור) דברכת ישתבח אינה מן הברכות של ק״ש ולכן אפשר לאומרה קודם זמן ק״ש, ומבואר דאה״ר תליא בזמן ק״ש. וכבר עמד בזה בביאוה״ל (סי׳ נ״ח ד״ה זמן ק״ש) וכתב דיש ליישב בדוחק, ולא ביאר דבריו, וצ״ע.

ה) **ובגוף** הנידון אם ברכות מעכבות זו את זו, יש לעיין במה זה תלוי.

והנה לעיל בסי׳ ב׳ הארכנו בגדר הברכות של ק״ש, והיוצא מהתם ג׳ שיטות: א׳ דיש בם ברכת השבח וברכת המצוות לק״ש. ב׳ דאינן אלא ברכת השבח. ג׳ דיוצר אור היא ברכת השבח ואה״ר היא ברכת המצוות.

והנה לפי ב׳ הצדדים הראשונים ניחא דכיון דחז״ל תיקנו ב׳ ברכות אלו סמוכות

לק"ש אפשר דמעכבות זו את זו דהתקנה היתה לברך את שתיהם, וכמו שמצינו בתפלת שמונה עשרה. אבל לפי הצד הג' דיוצר אור הוי ברכת השבח ואה"ר ברהמ"צ תיקשי למה שיהיו תלויות בהדדי, וצ"ע.

ו) **עי'** לעיל באות ג' דהבאנו הפלוגתא דראשונים כמאן פסקינן דדעת רב האי גאון דקי"ל דברכות מעכבות זא"ז וכדחיית הגמ', ודעת הרשב"א דברכות אינן מעכבות כר' זריקא, דס"ל דר' יצחק בר יוסף לא בא לחלוק עליו אלא לבאר למה נקרא מכללא דר"ל ולא בפירוש.

ואינה ברורה בזה דעת הרמב"ם דבהל' ק"ש (פ"א ה"ח) פסק דאין סדר להברכות, ומשמע רק דאין סדר לברכות אבל ברכות מעכבות זא"ז וכרב האי גאון. ומאידך בהל' תמידין ומוספין (פ"ו ה"ד) כתב דהברכה אחת שבירכו היתה ברכת אהבה רבה, ולא כתב דאחרי כן היו מברכין יוצר אור. ומשמע מזה דס"ל דברכות אינן מעכבות.

ונחלקו המפרשים בדעתו דהכסף משנה (בהל' ק"ש) כתב דבאמת ס"ל להרמב"ם דברכות אינן מעכבות וכיון שכן מכ"ש שאין סדר לברכות. אולם הרדב"ז והמהר"י קורקוס (בהל' תו"מ) כתבו דס"ל להרמב"ם דברכות מעכבות זא"ז והא דלא כתב דהיו מברכין יוצר אור הוא משום דלא כתב אלא מה שהיה אומר להם הממונה והוא סדר העבודה, אבל הדבר פשוט כי אח"כ היו אומרים יוצר אור. ולכן בהל' ק"ש רק כתב דהסדר אינו מעכב אבל הברכות ודאי דמעכבות, וכשיטת רב האי גאון.

ודברי הכס"מ צ"ע מנא ליה דברכות אינן מעכבות ולמה הרמב"ם לא כתב דין זה, וצ"ל שסמך על מה שבהל' תו"מ רק הביא אה"ר ולא יוצר אור.

אלא דהא גופא קשיא כיון שהרמב"ם פסק דאמרו אה"ר, מנא ליה דלא אמרו אח"כ יוצר אור, וצ"ע.

ובאמת יעויין בפירוש המשניות (תמיד פ"ה מ"א) שכתב וז"ל כבר נתבאר בגמ' ברכות שהברכה הזו שמברכין תחלה היא אהבת עולם, ואחר כך כאשר תעלה השמש כלומר התפשטות האור מברכין יוצר אור, לפי שסדר ברכות אינו מעכב כמו שנתבאר שם, עכ"ל.

ז) **בקושיית** רב האי מהא דלקמן יג. הארכנו בר"פ שני עיי"ש.

כבר הבאנו לעיל דברי רב האי גאון דפסק דברכות מעכבות זא"ז. ועיי"ש ברשב"א שהביא דרב האי הקשה על עצמו מהא דתנן לקמן יג. היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, דשמעת מינה שאין הברכות מעכבות, דהא התם לא קרא בברכותיה דהא קורא להגיה כדאוקימנא לה התם והכין דייק מינה התם בירושלמי. ותירץ דהכא בצבור וכדקתני א"ל הממונה, והתם ביחיד. וכ"כ התוס' (לקמן שם ד"ה היה קורא).

וכבר עמדו האחרונים דדבריו תמוהין דהא לקמן איירי שקרא ק"ש בלא ברכות ועל זה דייקינן בירושלמי דברכות אינן מעכבות את ק"ש. ואילו הכא מיירי לענין אם אמר ברכה אחת ולא השניה ועל זה אמרי' דברכות מעכבות זא"ז, ואם אמר אחת אינו יוצא ממצות ברכות ק"ש אבל מ"מ ידי ק"ש י"ל דיצא, ותימה מאי קשיא ליה. והב"ח (בסי' נ"ט) והגר"א (בשנות אליהו ר"פ שני) נשארו בתימה.

ובשאג"א (סי' כ"ו) כתב לתרץ דס"ל לרב האי דע"כ כדי לצאת יד"ח בברכות ק"ש צריך לברכן לפני ק"ש. והשתא קשיא איך אמרי' בסוגיין דאין סדר לברכות ובירכו יוצר אור אחרי ק"ש, הרי לא מקיים הא דצריך שיהיו לפניה. אלא ע"כ דהברכות מעכבות את

הק״ש, ולכן כל זמן שלא בירך יוצר אור עדיין לא יצא יד״ח דק״ש, וכשמברכה אח״כ באותה שעה יוצא יד״ח דק״ש בבת אחת, ושפיר מתקיים הענין דלפניה. וא״כ מוכח מסוגיין דהברכות מעכבות את הק״ש ולכן הקשה דזה סותר את הירושלמי דהוכיח מלקמן דאין הברכות מעכבות את הק״ש.

ועל זה תירץ רב האי דהא דמעכבות היינו בצבור אבל ביחיד אינן מעכבות. ונמצא לפי״ז דביחיד א״א לברך הברכות אחרי ק״ש דהא כבר יצא יד״ח דק״ש ואינו מקיים שיהיו הברכות לפניה.

ובפרי יצחק (סי׳ א׳) כתב לתרץ עפ״י דברי תר״י (לעיל ב.) דס״ל דאם קרא ק״ש לפני צה״כ שלא יצא יד״ח, כשקורא בלילה דאז מקיים המצוה צריך לברך אה״ר שכן היא ברכה המיוחדת לק״ש.

ולפי״ז הקשה למה בהו״א הוצרכו לומר דאם אמרי אה״ר ברכות מעכבות זא״ז והיו אומרים יוצר אור כי מטא זימנא, הרי יכלו לומר בפשיטות דבאמת לא אמרו כלל יוצר אור, ואף דברכות מעכבות זא״ז מ״מ אין אה״ר ברכה לבטלה דמהניא לצאת מברכת המצוות דק״ש.

אלא ע״כ לומר דאם ברכות מעכבות זא״ז, ה״ה דמעכבות את הק״ש, ולכן שוב אי אפשר לומר דלא אמרו יוצר אור דא״כ לא יצאו יד״ח דק״ש ושוב הוי אה״ר ברכה לבטלה. ולכן הוצרכו לומר דאמרו יוצר אור אח״כ. ומעתה שפיר הקשה רב האי דכיון דקי״ל דברכות מעכבות זא״ז ה״ה דמעכבות את הק״ש, וזה סותר למה שמוכח לקמן.

ובגוף תירוצו של רב האי לכא׳ תמוה מהיכי תיתי לחלק בין יחיד לצבור, ולכא׳ אין שום דין של ק״ש בצבור. וי״ל דס״ל דבאמת מן הדין הברכות לא צריכים לעכב את הק״ש ולכן ביחיד לא מעכבי, אלא דבצבור תיקנו שיעכבו דכיון שאוושא מילתא אם יראו האנשים שלא אומרים הברכות יבואו להקל בהם, ולכן תיקנו דמעכבי.

ובספר פותח שער ביאר עפ״י דברי הדבר אברהם (ח״א סי׳ ט״ז אות י״ח) שחידש דכיון דילפינן ברכת התורה ממה שנא׳ כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלקינו, לא ידעינן מהאי קרא אלא דבצבור צריכה ברכה מה״ת דהא משה קרא את השירה לפני בני ישראל בצבור, אבל ביחיד הוי רק דרבנן, וכ״כ בשו״ת משכנות יעקב (או״ח סי׳ ס״א), ועיי״ש בדב״א דהביא דברי הראשונים בזה. עוד כתב שם (באות י״ט וכ׳) דק״ש דקורא כל אחד בפני עצמו בצבור דינה כקורא בצבור. ועיי״ש דהביא דברי תוס׳ הרא״ש (לקמן טו.) דהא דאמרי׳ דברכות אינן מעכבות את המצוה היינו דוקא כשהברכה היא מדרבנן, אבל אם הברכה היא מדאו׳ מעכב את המצוה.

אשר מעתה י״ל דזהו הפשט בתירוצו של רב האי דכשקורא ק״ש בצבור דהחיוב ברכה הוא מדאו׳ הברכה מעכבת את המצוה (ואה״ר היא ברכת התורה), משא״כ הקורא ק״ש ביחיד דאינו אלא מדרבנן הברכות אינן מעכבות.

ועי׳ ברשב״א דפליג על רב האי דכיון דבגמ׳ לא מצינו החילוק בין יחיד לצבור, אין לחלק בזה. ובאמת קי״ל דברכות לא מעכבות זא״ז.

וכתב עוד וז״ל ומיהו לענין פירושא דירושלמי דדייק מהתם אין ברכות מעכבות, יש לי לפרש דמאי אין מעכבות להקדים לקריאתה, אבל חוזר הוא ומברך אותן לאחר מכאן בלא ק״ש, וכענין שאמרו בברכת יוצר אור דכי מטי זימנא מימר אמר, עכ״ל. כלומר דאין ראייה מהירושלמי ואפשר דס״ל דברכות מעכבות זא״ז.

סימן עח

בסוגיא דנקיט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא

(יב.) **פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא, דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא וכו'. אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן וכו'.**

א

שיטת רש"י

שיטת רש"י דהבעיא היא באופן שבשעת אמירת בא"י אמ"ה חשב שהוא מחזיק בידו כוס יין, ובירך על דעת לסיים בפה"ג, ואח"כ ראה שהוא שכר, וסיים שהכל נהיה בדברו. והספק הוא האם אזלינן בתר עיקר הברכה ועיקר הברכה אדעתא דיין נאמרה ולא הוי ברכה, או דילמא בתר חתימה אזלינן, וכיון שחתם כדין יצא.

א) **והקשו** הראשונים אמאי קא מבעיא ליה, הרי קי"ל דמצוות אינן צריכות כונה, וא"כ דל מהכא כונתו והו"ל כאילו לא כיון כלל דיוצא יד"ח.

ועי' בתר"י שכתב דבשלמא לשיטת הרי"ף דפסק דמצוות צריכות כונה ניחא, אבל לשיטת רב האי גאון והרבה מן הראשונים דפסקו דלא צריכות כונה תיקשי. אולם הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף אות ד') הקשה בזה"ל שלא מצאנו מעולם פגם בברכה משום כונה אחרת וכבר ידענו שאפי' בק"ש שהוא מן התורה אין הכונה מעכבתה חוץ מפסוק ראשון וכ"ש זה שמתכוין לשם ברכה בעולם, עכ"ל. ומבואר דכונתו להקשות חדא דמצוות אצ"כ, ועוד שאף למ"ד שצ"כ תיקשי דכאן מתכוין לשם ברכה בעולם. ויש לעיין במאי פליגי.

והנראה בזה דהנה למ"ד מצ"כ צריך לכוין שהוא מקיים בזה מצוה דרבנן של ברכת הנהנין, ויש לחקור האם גם צריך לכוין בפרטי המצוה שמקיים מצוה דברכת שהכל או הגפן.

ומעתה נראה דזו היא הפלוגתא הנ"ל, דהראב"ד ס"ל דלא צריך לכוין בפרטי המצוה, ולכן אף למ"ד דמצ"כ תיקשי דכאן הרי מתכוין לשם מצות ברכת הנהנין. ואילו רבינו יונה ס"ל דזה גופא הספק של הגמ' האם צריך לכוין בפרטי המצוה, ולכן כל הקושיא היא רק למ"ד דמצוות אצ"כ.

ובתר"י תירצו דאפי' מי שסובר דמצוות אינן צריכות כונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כונה כגון נטילת לולב, אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה, וכונתו צ"ב.

ונחלקו האחרונים בביאורו (עי' לקמן סי' צ"ה שהבאנו הדברים בשלימותם) דהאור גדול והמשכנות הרועים כתבו לבאר דכונת רבינו יונה לומר דמצוה שהיא במעשה עיקר המצוה היא המעשה וכיון דעבד המעשה הרי עבד המצוה אף שלא כיון ולכן מצוות אין צריכות כונה, אבל במידי דאמירה כגון ברכות המצוה עיקר הענין הוא כונת הלב שיכוין פירוש המלות שנותן הודאה להשי"ת על כל דבר

שנהנה, ואם אמר המלות בלא כונת פירוש המלות לא נתן הודאה כלל.

אבל אם זה הפשט עדיין צ״ע מה הועיל רבינו יונה בתירוצו דבמילי דאמירה צריכים כונת הלב שיהיו פיו ולבו שוים, הרי מ״מ כאן כשהוציא מפיו בא״י אמ״ה הבין מה שאמר, וא״כ למה ישנו צד בגמ׳ דלא יצא יד״ח. וצ״ל דהספק הוא אם בשעת בא״י אמ״ה צריך לחשוב על מה שבא להודות דאל״כ חסר בהודאה בשעה שממליך את הקב״ה, או דילמא אין צריך לכוין אלא ביאור המילים וההודאה יבא אח״כ בחתימת הברכה.

אמנם שאר האחרונים לא נחתי לפירוש הזה בדברי רבינו יונה, אלא הבינו דהוא מיירי מהכונה של קיום המצוה, וצ״ב א״כ מה הוא החילוק בין מצוות שבמעשה למצוות שבאמירה.

וצ״ל דהנה בביאור המ״ד דמצ״כ, י״ל דס״ל דעשיית המצוה משום רצון ה׳ זה חלק חשוב מהמצוה ולכן זה מעכב. או דסבר דמצריכים כונה כדי שעל ידה יגיע להתבוננות במטרת המצוה. ולפי״ז המ״ד דאצ״כ סבר דההשתעבדות הוא לא כ״כ חשוב לעכב המצוה, ואף בלי להצריך כונה אמרי׳ שכיון שיודע שזה מצוה יגיע למטרת המצוה (שו״ר שכ״כ המאירי בהקדמה לבית הבחירה ד״ה ואחר זה).

וא״כ י״ל דדוקא במילי דעשייה שמתעסק בדבר אז אמרי׳ דמסתמא יגיע למטרת המצוה, אבל במילי דאמירה דלא כ״כ טרוד מזה, חיישינן שלא יגיע למטרת המצוה ולכן לכו״ע בעי כונה, אולם זה נראה דוחק.

ב) **עפ״י** הנ״ל יש להעיר כמה הערות בסוגיא:

במה שדחתה הגמ׳ שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות. צ״ב דמה בכך הרי תקנו ברכה ארוכה שיש בה פתיחה וחתימה, וכאן חסר לו הפתיחה. ועי׳ במלחמות שכתב דמ״מ אם קיצר בארוכה י״ל דיצא.

לפי מה שביארנו דהצד דלא יצא הוא משום דמדין מצ״כ צריך לכוין לפרטי המצוה, קשיא מהו דאמר דפשיטא אם נקט כסא דחמרא ופתח אדעתא דשכרא יצא דא״נ אם אמר שהנ״ב יצא, הרי אף דיצא עם ברכת שהכל, סו״ס הרי בירך הגפן ולא היה לזה פתיחה דלא כיון בפתיחתה למצוה שהוא יקיים. וכמו״כ קשה במאי דקמשני דכיון דצריך להזכיר מדת יום בלילה כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרוייהו קאמר, וצ״ע דסו״ס חסר לו מדין מצ״כ שלא כיון לאיזה ברכה יברך. ולכא׳ מוכרח דזה לא הפשט בסוגיא, וצ״ע.

בסוף הסוגיא דקאמר דכללו של דבר אתא לאתויי דתמרי נמי מיזן זייני, תיקשי דא״כ מהו דקאמר הכל הולך אחר החתום הא זה אינו טעם הדין, וכבר עמד בזה הרשב״א.

ב

שיטת הראב״ד והרא״ש

הראב״ד והרא״ש פירשו דהספק הוא היכא דנקיט כסא דשיכרא בידיה וסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא ואמר בפה״ג וסיים בדשיכרא שאמר גם שהכל נהיה בדברו, מאי בתר פתיחה אזלינן ולא הוי ברכה או בתר חתימה אזלינן והוי ברכה.

א) **בפשוטו** הספק הוא באופן דתיקן בתוכ״ד, דאם לאחר כדי דיבור מהו הצד דאפשר לתקן, וכ״כ להדיא הגר״א (או״ח סי׳ ר״ט ס״ב).

ויש לעיין מהו הצד דאי אפשר לתקן תוכ״ד ומאי שנא מכה״ת כולה דאפשר לתקן תוכ״ד.

והנה בעיקר הדין דתוכ"ד כדיבור דמי, נחלקו הראשונים בטעמו דדעת ר"ת (הובא בתוס' ב"ק עג: ד"ה כי ובב"ב קכט: ד"ה והלכתא) דהוי תקנת חכמים לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו. אולם הר"ן (בנדרים פז. ד"ה והלכתא) פליג וס"ל דהוי מדאו' ומשום דכשאדם עושה דבר לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוכ"ד.

ומעתה בשלמא לר"ת י"ל דספק הגמ' הוא דשמא בברכות לא שייך התקנה דרבנן דתוכ"ד דהרי כל הטעם הוא כדי שיוכל לתת שלום לרבו, והרי בברכות בין כך אינו יכול לתת שלום כי זה הפסק בין הברכה לאכילה, או דילמא לא פלוג רבנן בתקנתייהו והשוו דבריהם דבכל מילי תוכ"ד כדיבור דמי (עי' בתוס' בב"ב הנ"ל).

אבל להר"ן תיקשי מאי שנא ברכות מכה"ת דאמרי' דמה שאמר לא אמרו בגמירות דעת ולכן יכול לחזור ולומר מה היא כונתו האמיתית.

וי"ל דאף דנימא דיכול לחזור בתוכ"ד, אבל הרי מ"מ לא נמחק מה שהוא אמר לפנ"כ, וא"כ הוי הפסק בין עיקר הברכה להחתימה. וצ"ל דהצד דבכל זאת מהני הוא כי מה שאמר תוכ"ד מוחק לגמרי את מה שאמר לפנ"כ, וצ"ע.

והנה מה שנקטנו דהספק הוא כשחזר תוכ"ד, אינו מוסכם דעי' בפמ"ג (סי' ר"ט א"א סק"א) שכתב להיפך דאי נימא דמיירי תוכ"ד פשיטא דיצא דהא בכל מקום תוכ"ד כדיבור דמי, אלא מוכרח דהנידון הוא האם אפשר לחזור ולתקן לאחר כ"ד. וצ"ע למה שיהיה שונה כאן מבכל התורה שרק אפשר לחזור תוכ"ד, ואולי משום דהוי דרבנן הקילו.

ב) **לפי** שיטה זו לא גרסי' בגמ' "אדעתא".

ג

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן במלחמות ביאר דהספק הוא היכא דנקיט כסא דשכרא ופתח בדשכרא וטעה וחזר בו וסיים בדחמרא כלומר שאמר שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן, מאי בתר עיקר ברכה אזלינן ויצא שכבר השלים ברכתו כהלכה וחזרה בטעות שחזר וסיים שלא כראוי לא הויא חזרה לפסלה, או דילמא אפי' בזו בתר חתימה אזלינן.

א) **וביאור** הספק הוא, דהנה עי' ברמב"ן בב"ב קכט: שסובר דתוכ"ד הוי תקנת חכמים וכדברי ר"ת (ועיי"ש עוד בשם הרב אב"ד), וא"כ הספק הוא האם תקנו שיועיל רק לתקן או דילמא לא חילקו חכמים בתקנתם ומהני אף לקלקל.

ב) **ויש** לעיין לדבריו למה אמרו דאם נקט כסא דחמרא ופתח בדשכרא וסיים בדחמרא יצא דא"נ אם אמר שהנ"ב יצא, ולכא' זה לא הטעם אלא משום דלתקן מהני בתוכ"ד. והוא עצמו עמד בזה, וכתב דאה"נ אלא עדיפא מיניה קאמר דאפי' בלי הדין דאפשר לתקן תוכ"ד נמי יצא.

ד

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"ח מהל' ברכות הי"א) פסק וז"ל לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בפה"ג אין מחזירין אותו, וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בפה"א

וטעה ואמר בפה״ע אין מחזירין אותו, וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח וברך על מנת לומר במ״מ וטעה ואמר המוציא לחם יצא. מפני שבשעה שהזכיר השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות, אע״פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו, עכ״ל.

ועי׳ בכס״מ (בפ״א מהל׳ ק״ש ה״ח) ובלח״מ (בהל׳ ברכות שם) שהאריכו בביאור הסוגיא לשיטתו.

ובגר״א כתב דס״ל להרמב״ם כפירוש רש״י דהבעיא היא האם דעתו מקלקלת, ולמד מזה דאם מקלקל ה״ה דמתקן, והקשה דמ״מ צ״ע למה השמיט עיקר הדין.

סימן עט

בדין ספק ברכות להקל

(יב.) **בתוס׳ (ד״ה לא לאתויי נהמא) הביאו שיטת הרי״ף דכיון דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפי׳ פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא, אולם בשם ר״י כתבו דאזלינן לחומרא וצריך לברך פעם אחרת.**

ויש לעיין מה היא סברת הר״י דמאי שנא מכל ספק ברכות דאזלינן לקולא. ונתחיל בהקדם ביאור האי כללא דספק ברכות להקל.

א

בגדר האיסור של ברכה לבטלה

הנה נחלקו הראשונים במהות האיסור דברכה לבטלה, דדעת התוס׳ בר״ה לג. (ד״ה הא) דמדאו׳ לא עוברים על לא תשא אלא כשמזכירים שם שמים בלי שום ברכה, אבל כשמזכירים שם שמים בברכה אין האיסור אלא מדרבנן. אולם דעת הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ברכות הט״ו) דאף המברך ברכה לבטלה הוא עובר אדאורייתא (וכ״כ בדעתו המג״א בסי׳ רט״ו סק״ו ורוב האחרונים ושכן מבואר להדיא בשו״ת פאר הדור סי׳ ק״ה).

והנה התוס׳ הוכיחו כדבריהם מהא דתנן לקמן כא. ספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר, ולמה לא אסרינן מספק משום לא תשא, אלא מוכרח דלא הוי אלא איסור דרבנן.

ולתרץ ראייה זו לדעת הרמב״ם כתב בשו״ת רעק״א (קמא סי׳ כ״ה) דכיון דמדין ספק דאו׳ לחומרא (אי מדאו׳ אי מדרבנן) עליו החיוב להזכיר יצ״מ ולברך בהמ״ז, הוי כמחוייב ודאי, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא דכבר בירך מ״מ אינו עובר בלא תשא, כיון דעושה כן מחמת ספק חיוב, וחייבו אותו חז״ל בכך לחזור ולברך, אין זה בכלל מברך ברכה שא״צ.

איברא דיש לעיין למה התוס׳ לא מסכימים לתירוץ זה, דלכא׳ מוכרח הוא דהנה יש להקשות לפי הרמב״ם דאף המזכיר שם בברכה עובר מדאו׳ על לא תשא, א״כ איך בכלל חז״ל תיקנו ברכות, הרי עוקרים דבר מן התורה בקום ועשה (ושו״ר שכבר עמד בזה החיי אדם (בנשמ״א כלל ה׳ אות א׳) ומכח זה ועוד כמה קושיות כתב דבאמת גם להרמב״ם הוא רק מדרבנן עיי״ש).

ומוכרחים לתרץ דאחרי שחז״ל מתקנים לברך, נמצא האדם מחוייב לברך מדין לא תסור, ושוב לא הוי ברכה לבטלה. וממה דהתוס׳ לא הוכיחו דברכה לבטלה הוא

מדרבנן מכח קושיא זו דאיך חז״ל תיקנו ברכות, מוכח דמסכימים הוא דאם מברכים כדי לקיים מצות לא תסור שוב לא הוי לבטלה, וא״כ צ״ע מה הוכיחו מספק בירך בהמ״ז הרי צדקו דברי רעק״א דכיון שחז״ל חייבו לברך מדין סד״א לחומרא, שוב לא הוי ברכה לבטלה.

והיה מקום לומר דס״ל להתוס׳ דלקיים לא תסור לא נקרא מספיק צורך כדי שלא יקרא לבטלה, ובאמת מדאו׳ לא כל ברכה נכללת בלא תשא, אלא רק ברכה בלי צורך. וחז״ל כשתיקנו לא עקרו דבר מן התורה, אלא מדדו מתי איכא צורך לברך ומתי לא, וכשאיכא צורך אז לא עוברים על האיסור מדאו׳, והרמב״ם שכתב שהמברך ברכה לבטלה עובר מדאו׳, היינו מי שמברך ברכה שחז״ל מדדו דלית בה צורך, אז נקרא ברכה לבטלה ועובר על לא תשא. ולפי״ז שפיר הוכיחו התוס׳ מהא דספק בירך בהמ״ז חייב לברך, דהאיסור הוא מדרבנן דאם היה מדאו׳ איך חייבו לברך ולא חששו על לא תשא.

אלא דהמהלך הזה הוא דחוק דנראה פשוט דכל הכללים בברכות כגון שלא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, או בברכות הראייה שצריך לברך דוקא מי שלא ראה את הים ל׳ יום וכיוצ״ב, נראה דהם כללים דרבנן ולא דאו׳, ועל כגון אלה אמר הרמב״ם דהמברך ברכה לבטלה עובר על לא תשא, וצ״ע הרי זה לא לבטלה כי סו״ס הוא משבח את ה׳ על האוכל.

ולכן נראה דס״ל להתוס׳ דהקיום של לא תסור אינו מסלק הלבטלה של הברכה, ואה״נ שהיה יכול להוכיח דלא הוי אלא מדרבנן מכח הקושיא דאיך תקנו חז״ל ברכות.

שוב התבוננתי דיש לתרץ באופן אחר, דהנה ידועים דברי הר״ן בתשובות (סי׳ נ״א) דכתב דאף דהדין הוא דאין מתירין הנדר עד שיחול, מ״מ למ״ד ספיקא דאו׳ מדאו׳ לחומרא דצריך לנהוג באיסור הנדר מבין השמשות, גם אפשר להתיר בביהש״מ (והוכיחו מזה האחרונים דס״ל להר״ן דהדין לחומרא בספק הוא איסור בתורת ודאי, כעין נקיטות שהתורה אמרה לנקוט שחל הנדר).

וצ״ב דלמה נפשוט דהנדר חל משום דסד״א לחומרא ועפי״ז לומר דאפשר להתירו, ניזיל לאידך גיסא ונימא דכיון דיש ספק אם אפשר להתירו סד״א לחומרא ואין להתירו, וכיון שנקטנו שאין הנדר חל גם אין צריך לנהוג באיסור הנדר בביהש״מ.

וע״כ לומר דכיון דשורש הספק הוא אם איכא כלל נדר ורק התוצאה מזה הוא אם אפשר להתירו, לכן דנים קודם על השורש ואחרי שמשום סד״א לחומרא פושטים דהנדר חל, שוב אפשר להתירו.

ותבט עיני בשו״ת המהרש״ם (ח״ב סי׳ ק״ו) שכתב להוכיח דאין דברי הר״ן מוסכמים, כי הנה בחולין פד: אמרי׳ דבתקיעת שופר ספיקה דוחה יו״ט דתניא טומטום ואנדרוגינוס חייבים אע״פ שהוא ספק אשה ואינה חייבת. וכתבו התוס׳ (בד״ה תקיעת שופר) דהדחייה של יו״ט היא להוציא לצרכה, דאם אשה היא לא מחייבא ואסור להוציא לצרכה, ומ״מ חזינן דספיקה דוחה יו״ט. ואם איתא לסברת הר״ן נימא הואיל ומספיקא דאו׳ חייבים לשמוע קול שופר, הו״ל הוצאה לצורך וליכא כאן דחייה כלל.

אלא ודאי שעלינו לחשוש לכל צד מן הספיקות להחמיר, ולהכי נהי דחייבים לשמוע קול שופר מספק דחיישינן שמא אנשים הם, אזלינן גם לאידך גיסא להחמיר שלא להוציא השופר, דחיישינן שמא נשים הם, והו״ל הוצאה שלא לצורך כלל. ואף דשורש הספק הוא אם חייבת בשופר והתוצאה היא אם הוי הוצאה לצורך מ״מ לא דנים על השורש תחילה, אלא דנים את שני הספיקות ביחד, ולכן אין כאן הוצאה לצורך.

והביאור בזה הוא דס"ל להתוס' דסד"א לחומרא אין הפשט דאיכא דין חדש להחמיר על הספק, אלא שהאיסור במקומו עומד ולא הותר משום חסרון ידיעה, וע"כ מה שהוא חייב להחמיר בספק מצוה אינו דין ודאי אלא דין ספק, ולכן אף שחייב להחמיר מספק דבזה יקיים מצות שופר, מ"מ אזלי' אף לאידך גיסא דשמא אין כאן מצות שופר והו"ל הוצאה שלא לצורך.

אשר מעתה י"ל דהתוס' בר"ה לשיטתם ממש"כ בחולין, ולכן אף שאם היינו דנים על השורש היה יוצא שהמסופק צריך לברך וממילא אין כאן ברכה לבטלה, מ"מ כיון שספק דאו' אינו דין ודאי אלא דין ספק, דנים את שני הספקות בבת אחת, והו"ל ספק דאו' לחומרא שחייב לברך וספק דאו' לחומרא דלא תשא, ושפיר הקשו דא"כ אמאי חוזר ומברך, ולכן הוכיחו דלא תשא הוא מדרבנן.

ואילו הרמב"ם י"ל דסבר כהר"ן דדנים עפ"י שורש הספק, ולכן אף דלא תשא הוא מדאו', מ"מ יכול הוא לברך דכיון שמחוייב הוא (מדרבנן) לברך משום הספק, שוב אין כאן ברכה לבטלה.

והראוני שכבר קדמני בדברים אלה הגרא"ו בקובץ הערות (סי' מ"ב אות ו') ושמחתי שכיונתי לדעתו הגדולה.

ב

בדין סב"ל בברכת המצוות

והשתא נבא לחשבן לפי הנ"ל מהו יסוד הדין בספק ברכות להקל, ונתחיל בברכת המצוות כגון אם מסופק אם כבר בירך על הלולב.

והנה לפי התוס' מצד האיסור ברכה לבטלה כיון שאינו אלא מדרבנן היה אפשר לברך דספק דרבנן לקולא. אבל מאידך אין שום חיוב לברך כיון דהחיוב לברך הוא מצוה דרבנן, וגם על זה אמרי' דספק דרבנן לקולא.

ויעויין בריטב"א בשבת כג. (ד"ה אמר אביי) דסבר כהתוס' וביאר באופ"א דהא דספק ברכות להקל הוא משום דאם אינו מברך הרי מבטל מצוה דרבנן בשוא"ת, ואם מברך הרי עובר על איסור דרבנן בקו"ע, לכן שב ואל תעשה עדיף.

ונראה דהא דנד מביאורינו הוא משום דהנה עי' לקמן (באות ג') דהבאנו דהיכא שבקל אפשר להחמיר גם בדרבנן אמרי' ספק דרבנן לחומרא, וא"כ י"ל דסבירא ליה דמצד המצוה, לברך פעם שניה הוי בקל להחמיר, ומצד האיסור לא לברך ודאי דהוי בקל, וא"כ בשניהם צריכים לומר דספק דרבנן לחומרא, ולכן אמר דנקטינן האיסור הכי קל שהוא בשוא"ת.

ונ"מ בין הפשטים דלפי הפשט א' בספק ברכות אף שאין חיוב לברך מ"מ אין איסור אם מחמיר לברך. אבל לפי הריטב"א ודאי שלא יכול להחמיר דהרי עובר בקום ועשה על ספק איסור דלא תשא (ועי' במאור ישראל בסוגיין דהביא פלוגתא דאחרונים בזה).

ולפי הרמב"ם יעויין בכס"מ (פי"א מהל' ברכות הט"ז) שכתב דהא דספק ברכות להקל הוא משום ספק דאו' לחומרא דאם יברך שמא עובר על לא תשא. ולכא' זה לא מספיק, דהרי אם הדין היה דספק דרבנן לחומרא א"כ היה צריך להחמיר משום המצוה לברך ותו לא היה לבטלה וכמו בספק בירך בהמ"ז. והכל מתחיל דכיון דספק דרבנן לקולא ממילא אינו חייב במצוה של ברכה, ולכן איכא לא תשא.

ג

בדין סב"ל בברכת הנהנין

והשתא נבוא לדון בספק ברכות בברכת הנהנין, עי' בגליון הש"ס שציין להפלוגתא בין המהרש"א להמהרש"ל (בפסחים קב.), דהמהרש"ל סבירא ליה דגם בברכת הנהנין אמרי' ספק ברכות להקל, ואילו המהרש"א (בדעת הרשב"ם) סבר דכיון דאיכא איסור לאכול בלא ברכה דהוי כאילו מעל, ממילא בספק ברכות אפי' דליכא עליו מצוה לברך דספק דרבנן לקולא, אבל אסור לו לאכול.

והיינו דנחלקו במהות הדין דברכת הנהנין דהמהרש"ל ס"ל דחז"ל תיקנו מצוה לברך, והא דאסור לאכול בלי ברכה היינו תוצאה דכיון דיש מצוה לברך אסרו לאכול בלי לקיים המצוה, ולכן כשיש ספק ברכות, הו"ל ספק מצוה דרבנן ואזלינן לקולא דאינו חייב לברך, וכיון שלא חייב לברך שוב ליכא איסור ומותר לאכול בלי ברכה. ואילו להמהרש"א חז"ל תיקנו איסור לאכול בלי ברכה, ולכן אף דמצד המצוה ליכא חיוב דספק דרבנן לקולא, מ"מ האיסור כדקיימא קיימא, ואסור לו לאכול בלי ברכה.

ועפי"ז ביאר רעק"א את דברי הר"י בתוס' דס"ל כהמהרש"א, ולכן כיון דאסור לו לאכול, ממילא שוב מותר לו לברך דזה לא ברכה לבטלה, דהרי אף אם כלפי שמיא גליא דיצא יד"ח בברכה קמא, מ"מ כיון דצריך ברכה זו כדי שיהא מותר לו לאכול, שוב לא הוי ברכה לבטלה דהרי היא לצורך.

ויש לציין דאף שאמרנו דס"ל להתוס' בר"ה דלקיים לא תסור אינו מספיק צורך כדי שלא יקרא ברכה לבטלה, י"ל דמ"מ הצורך לאכול שפיר הוי צורך וזה מוציא מידי ברכה לבטלה. ולפי"ז ארווחנא לתרץ הקושיא איך תיקנו חז"ל ברכות הרי עוקרים דבר מן התורה, ולפי הנ"ל כל הקושיא היא בברכת המצוות אבל בברכת הנהנין לא קשיא, דבאמת חז"ל רק תיקנו איסור לאכול בלי ברכה, וכיון שמברך כדי שיוכל לאכול שוב לא הוי לבטלה.

אלא דדברי המהרש"א צע"ג, דלמה מספק אסור לו לאכול הרי גם האיסור אכילה בלי ברכה הוי רק מדרבנן ולמה לא נאמר ספק דרבנן לקולא.

והנראה בזה דהנה כתב הר"ן (בפסחים כג. מדפי הרי"ף) דבדבר דקל להחמיר אף בדרבנן אזלי' לחומרא. אשר מעתה נראה דכיון דחז"ל יודעים דאם מחמירים בהאיסור לאכול בלי ברכה, שוב יהא מותר לברך ולא הוי ברכה לבטלה, הו"ל דבר שבקל אפשר להחמיר ולכן אף בספק אסרו לאכול בלי ברכה.

ועי' בריטב"א (שם) שהקשה דלפי ביאורו דסב"ל הוא משום דשוא"ת עדיף, א"כ איך בברכת הנהנין חוזר ואוכל בלא ברכה הרי מכניס עצמו בקום ועשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים, והיה ראוי שיחזור ויברך על הספק (אם לא תשא הוא יותר קל), או שלא יאכל יותר, ונשאר בתימה.

ד

עוד פשטים בשיטת הר"י

ומצאנו ביאורים אחרים בשיטת הר"י דפסק לחומרא.

עי' במאירי (לה. ד"ה וכל) דהביא בשם התוס' דכיון דהאיסור לאכול בלי ברכה אסמכוה אקרא וכן עשאוהו כמועל בהקדש, לכן אזלינן לחומרא.

ובשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' א' דף ד ע"ב) כתב לבאר דר"י ס"ל דבכל בעיא דלא איפשטא חשיב ספיקא דחסרון ידיעה דאזלינן בה לחומרא אף בדרבנן, וכמו שכתב בהגהות מיי' (בפ"ב מהל' חמץ ומצה אות ת') בשם

הרא״ם ושאר גאונים דכל איבעיא דלא איפשיטא וסלקא בתיקו אזלי׳ לחומרא ואפי׳ בשל סופרים.

והפנ״י ביאר עפ״י דברי הר״ן הידועים (בפסחים כג. מדפי הרי״ף ד״ה והשתא) דאם לאו מילתא דטריחא היא צריכים להחמיר אף בדרבנן.

ובמג״א (סי׳ ר״ט סק״ג) ביאר עפ״י סוף דברי התוס׳ דכל הבעיא היא למ״ד מצוות אצ״כ (עי׳ בסי׳ הקודם שהארכנו בזה), והר״י פסק דמצ״כ ולכן ס״ל לחומרא. אולם מלשון התוס׳ לא משמע הכי דכתבו דהוי בעיא דלא איפשטא, ועל זה הביאו הפלוגתא איך פסקינן.

והגר״א (באו״ח סי׳ תפ״ז סק״ד) פירש עפ״י הא דאיתא לקמן כא. ספק התפלל ספק לא התפלל, ר׳ יוחנן אמר חוזר ומתפלל משום דהלואי שיתפלל כל היום כולו. וס״ל לר״י דדכוותה אמרי׳ בברכות דהלואי שיברך כל היום (וזה דוחה האיסור דברכה לבטלה דהוא רק דרבנן). אולם בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי׳ רמ״ו) כתב להדיא דלא אמר ר׳ יוחנן סברא זו אלא לענין תפלה ולא לענין ברכה עיי״ש.

סימן פ

בענין כל שלא אמר אמת ויציב

(יב.) **אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנא׳ להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות.**

יש לעיין מה היא כונת רב במה שאמר שלא יצא ידי חובתו.

והנה יעויין בכס״מ (בפ״א מהל׳ ק״ש ה״ז) שהביא בשם הרמ״ך דלא יצא י״ח היינו שלא יצא ידי חובת ברכה זו, אבל ידי חובת ק״ש יצא אפילו לא אמר הברכות כלל. וכתב עליו וז״ל ואני אומר שא״כ פשיטא הוא שמי שלא אמר אותה ברכה לא יצא י״ח אותה ברכה.

ולכן נראה דהכונה היא דלא יצא ידי חובת ק״ש, וא״כ אתאן לשיטת רב האי גאון (עי׳ לעיל סי׳ ע״ז אות ז׳) דס״ל דהברכות מעכבות את הק״ש.

ובטור (סי׳ ס״ו) פירש דלהראשונים דסברי דברכות אינן מעכבות צ״ל דהפשט הוא דלא יצא יד״ח המצוה כתיקונה אבל לעולם יצא, וכ״כ הכס״מ בתירוצו הראשון.

ולפי שניהם תיקשי א״כ ה״ה למי שלא אמר יוצר אור או אהבה רבה, ולמה נקטו דוקא אמת ויציב ואמת ואמונה. ועוד צ״ע מהו דהביא הקרא דלהגיד בבקר חסדך. שו״ר שהמאירי עמד בקושיות אלו, ולכן דחה פירוש זה.

ולכן פירש דהפשט הוא שמי שלא אמר בלשון אמונה בלילה ולשון יציב ביום, אף שאמר כל הברכה לא יצא יד״ח. ופי׳ דמ״מ אין מחזירים אותו, ואע״פ שאמרו לא יצא ידי חובתו הכונה היא שלא יצא ידי עשיית חובת הענין כהוגן.

ובכס״מ בתירוצו השני פירש דה״ק אפילו אמר הברכות האלו אלא שלא התחיל אמת ויציב אמת ואמונה לא יצא י״ח קריאת ברכות אלו כראוי, לפי שעיקרם נתקנו לומר שהקב״ה האמית הבטחתו במצרים ועתיד לאמתה לנו לעתיד לבא.

ומדבריו נראה דהקפידא היא במה שלא אמר מלת אמת, ולא כהמאירי שהקפידא היא שלא אמר ויציב ואמונה.

אולם ברמב"ם מבואר דלא יצא כלל וצריך לחזור ולברך, דז"ל שם ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן וכו'. כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע, וכל שאינו אומר אמת ויציב בשחרית ואמת אמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו דדינא דסוגיין דלא יצא ידי חובתו הוא משום הכלל דכל המשנה ממטבע, ולכן לא יצא כלל וצריך לחזור ולאומרה כמטבע.

ובביאור פלוגתתם נראה דהנה הרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות ה"ו) פסק דאם שינה ממטבע, והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה ואפי' בלשון חול, יצא. אשר מעתה י"ל דבהא פליגי דהכס"מ והמאירי ס"ל דאמת (להכס"מ) ויציב (להמאירי) אף שצריך לאומרו אבל לא מסתבר שיהיה מעיקר הברכה, ולכן סברי דאם לא אמרו יצא יד"ח ולא מחזירין אותו. ואילו הרמב"ם ס"ל דזה מעיקר הברכה, ולכן הוי משנה ממטבע ומחזירין אותו.

אשר לפי"ז להרמב"ם י"ל דזהו החידוש של רב דאם לא אמר אמת ויציב לא יצא ידי חובה מברכה זו, כלומר כיון דכתיב להגיד בבקר וגו', הו"ל מעיקר הברכה וכשלא מזכיר מילים אלו הוי משנה ממטבע. וא"כ י"ל דהם הם דברי הרמ"ך. ויש לתמוה על הכס"מ שפירש דלא כהרמב"ם, וצ"ע.

ויעויין בפרישה שפירש דכונת רב שלא אמרן בנוסח שתקנו חז"ל, דהיינו כמו שהביא הטור מהירושלמי שבאמת ויציב צריך להיות מוזכר יציאת מצרים, ומלכות, וקרי"ס, ומכת בכורות, וצור ישראל וגואלו. ובנוסח ואמונה צריך להיות מוזכר הגאולה העתידה. וכדבריו מבואר בקובץ שי' קמאי (ח"א עמ' רס"ט) בשם הנימוק"י.

אשר מעתה י"ל דהמימרא של רב באה לחדש דבאמת ויציב צריך לומר כל הנוסח, כי הכל הוא עיקר ענין הברכה כנ"ל בשם הירושלמי, ולכן אם לא אמרן כתיקונן לא יצא יד"ח.

ואפשר דכך ס"ל להרמב"ם דבאמת מודה הוא שאם רק חיסר המילים אמת ויציב לא מחזירין אותו דזה לא מעיקר הברכה, אבל כאן מיירי שחיסר עיקר הברכה ולכן הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ובכס"מ הביא בשם רבינו מנוח דתירץ דמיירי שהפך הדבר שאומר אמת ואמונה בשחרית ואמת ויציב בערבית, ונמצא משנה מטבע של חכמים, ומשום הכי לא יצא ידי חובתו.

ובביאור דברי הרמ"ך אפשר לומר באופן אחר דהחידוש הוא שלא יצא ידי חובת אותה ברכה דייקא, אבל ידי חובת שאר הברכות שאמר יצא, דברכות אינם מעכבות זו את זו.

ולפי הראשונים דסברי דקי"ל דברכות מעכבות זו את זו (עי' לעיל שם אות ו') יש לפרש איפכא דכונתו לומר לא יצא ידי חובת הברכות כלל משום שמעכבות זא"ז.

סימן פא

בדין לכרוע בברוך ולזקוף בשם

(יב.) **ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם. אמר שמואל מ"ט דרב דכתיב ה' זוקף כפופים. מתיבי מפני שמי נחת הוא, מי כתיב בשמי, מפני שמי כתיב. א"ל שמואל לחייא בר רב בר אוריאן תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך, הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם.**

בביאור ענין זה כתב רבינו יונה וז"ל והטעם מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניניו שיטיב אליו, וזה תלוי בזה שמי שירא מהש"י הוא בוטח בו כענין שנא' ביראת ה' מבטח עוז.

וביפה מראה (ירושלמי ברכות סי' י"ט) פירש באופן אחר וז"ל שהכריעה בברוך כפשוטו שאחר שמתחיל בשבחו ית' ראוי שיראה שפלותו לפניו וכ"ש בבואו להזכיר שמו המרומם, אמנם בהזכירו שמו יזקוף להורות כי הוא המחיהו ונותן לו קיום והעמדה.

והקשה שם דלשני הפירושים קשה למה בעבודת יוה"כ כשהיו שומעים את שם המפורש היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם, ולמה לא זקפו בשם. וכתב דשמא שאני התם ששכינה באה ע"י הזכרת שמו כאומר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך, וראוי להתנפל לפניה על דרך וירא העם וירונו ויפלו על פניהם ע"כ, ודבריו צ"ב.

ולפי טעם רבינו יונה נראה לתרץ בפשיטות דדוקא בתפלה שמבקש עניניו להקב"ה תיקנו לזקוף בשם להראות הבטחון שיטיב אליו, משא"כ ביוה"כ שלא מיירי בתפלה אלא בוידוי רק היו כורעים להראות הכנעה.

עוד אפשר לומר דביוה"כ שמזכירים את שם המפורש ככתבו שפירושו שהוא מחוייב המציאות (כמש"כ הרמב"ם במו"נ ח"א פס"א), ולא מזכירים שם אדנות, א"כ לא מזכירין את השם ביחס אל הנבראים, אלא את גדלותו בעצמו ולכן מספיק בכריעה להראות שפלותינו והכנעתינו. משא"כ בתפלת י"ח שמזכירים שם אדנות שפירושו שכיון שהוא יצר אותנו הוא אדון עלינו, לכן חוץ מההכנעה ראוי גם לזקוף להראות בטחוננו בהשגחתו ותלייתנו בו יתברך.

ובמג"א (סי' קי"ג סק"ה) כתב לתרץ דהדין של זוקף כפופים לא מחייב לזקוף מצד עצמו, אלא דאם בין כך צריך לזקוף אז מחוייב לזקוף בשם. ולכן בתפלה שבין כך צריך לזקוף דהא אסור לו לשחות כל התפלה (כמו שנפסק בסי' קי"ג סעי' א' וב') אז איכא חיוב לזקוף בשם, משא"כ ביוה"כ שאינו צריך לזקוף ממילא אין חיוב לזקוף בשם.

ובפמ"ג כתב ליישב דביוה"כ הכהנים לאחר ששמעו נופלים על פניהם, עכ"ד. וביאור דבריו נראה דהנה יש לעיין בהא דאמרי' כשזוקף זוקף בשם האם ביאורו שצריך לזקוף בשעת הזכרת השם או דילמא אחר שזקף אומר השם.

ונחלקו בזה הראשונים דהנה רש"י (בד"ה כשהוא) פירש וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. אולם באורחות חיים (הל' תפלה אות כ"ט) אחר שהביא שיטת רש"י, כתב דיש

מפרשים שיהיה זקוף בהזכרת השם, וברשב"ץ כתב כי"מ.

והנה לפי רש"י פשוט שהענין הוא להראות הזקיפה בשעת האמירה, אבל לפי היש מפרשים יש לחקור האם הענין הוא לכרוע ולזקוף לפני השם, או דילמא כל הענין הוא שלא להיות בכריעה בשעת השם אלא בזקיפה.

אשר מעתה נראה דהפמ"ג למד כהצד השני ובזה מובן תירוצו דכיון דהכהנים היו כורעים אחרי ששמעו את השם, נמצא דבשעת אמירת השם היו זקופים וקיימו בזה הדין בזקיפה, דאילו לפי רש"י ולפי הצד הראשון בי"מ הקושיא במקומה עומדת למה לא היו כורעים לפני השם וזוקפים לקיים הדין של ה' זוקף כפופים.

עוד נראה לתרץ דבתפלה שהכורע אומר כל המשפט ברוך אתה ה', אז אמרי' דכשאומר ברוך יכרע דאף שעדיין לא הזכיר את השם, מ"מ כשיזכירהו מתגלה שהכריעה היתה בשביל השם, משא"כ ביוה"כ שהכהנים והעם לא אומרים את כל הנוסח, אם היו כורעים לפני שהכ"ג מזכיר השם והיו זוקפים בשם לא היה נראה שהכריעה היתה משום השם.

אשר לפי"ז נמצא דאם היו כורעים לפני ששמעו את השם והיו זוקפים בשם רק היו מקיימים ענין הזקיפה ולא ענין הכריעה, וי"ל דיותר חשוב ענין הכריעה מענין הזקיפה, ומיושבת קושיית היפה מראה.

ועפ"י הנ"ל י"ל באופן אחר דכיון שהדין לכרוע אי אפשר לקיימו אלא אחרי ששמעו את השם, א"כ אם רוצים לקיים ענין הזקיפה היו צריכים לכרוע ולזקוף לפני השם ועוד פעם לכרוע, על זה י"ל דהדין של זוקף כפופים מחייב רק כשכבר כורעים לזקוף בשם, אבל לא מחייב גם לכרוע. כל זה להיש מפרשים, אבל לפי רש"י שהכריעה היא בשם עצמו פשיטא דלא שייך לזקוף בעת אמירת השם ולכרוע אחרי השם דאין לזה שום משמעות.

סימן פב

בענין המלך הקדוש והמלך המשפט

(יב:) **ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנא' ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה, אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ, וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט, והלכתא כרבה.**

בסוגיא זו ישנם כמה שינויי גירסאות וכמה פשטים בראשונים:

א) **הבעה"מ** כתב דרב ור' אלעזר מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דרב דיבר על הלכתחלה שצריך להזכיר המלך הקדוש, ורבי אלעזר דיבר שבדיעבד אם הזכיר האל הקדוש אין מחזירין אותו.

ולפי"ז רב יוסף שאמר האל הקדוש והאל המשפט פליג על תרוויהו וסבר דאף לכת' אין צריך להזכיר המלך. ורבה שאמר

המלך הקדוש המלך המשפט היינו לכת׳ ובאמת בדיעבד ס״ל דאין מחזירין אותו כרב ורבי אלעזר. והלכתא כרבה.

והקשו הראשונים על דבריו דא״כ היכי בעי בגמ׳ מאי הוי עלה הרי לא היתה שום פלוגתא, וציינו להסוגיא בע״ז עב. דשאילינן מאי הוי עלה ופרכינן מאי הוי עלה כדאמרי׳, א״כ גם הכא דליכא פלוגתא ליכא לשיולי מאי הוי עלה.

ועוד הקשו דממה שאמרה הגמ׳ בלשון רבי אלעזר אמר ולא קתני ואמר רבי אלעזר, משמע דאתא לחלוק.

ב) **בתר״י** הביא בשם רבני צרפת דסברי דרב ורבי אלעזר פליגי רק בלכת׳, דלרב צריך להזכיר המלך ולרבי אלעזר אין צריך, אבל בדיעבד אף לרב לא מחזירין אותו.

ומה שאמר רבי אלעזר בלשון דיעבד דאם אמר האל הקדוש יצא, היינו משום שאם היה אומר רבי אלעזר אמר האל הקדוש היה משמע שדוקא הכי ולא המלך, לכן אמר בלשון הזה לומר דהוא מתיר לכת׳ בין בהכי ובין בהכי.

ומה שהכריח אותם לומר כן הוא משום דקשיא להו מהו שאמר והלכתא כרבה דאמר המלך הקדוש והמלך המשפט דהיינו לכת׳, הרי פשיטא דכך הלכתא דבזה לא פליגי כלל. ולפי דבריהם ניחא דהפלוגתא היא בלכתחלה ועל זה אמר דהלכתא כרבה דלכת׳ צריך להזכיר המלך.

ולפי דבריהם יוצא דיש ג׳ שיטות לרב ולרבה לכת׳ המלך. לרבי אלעזר לכת׳ מה שירצה. ולרב יוסף לכת׳ האל הקדוש.

ג) **הרי״ף** כתב דרב ורבי אלעזר פליגי בדיעבד, והלכתא כרבה דאף בדיעבד מחזירין אותו.

ויש לעיין לדבריו מה ס״ל לרב יוסף דמפשטות הלשון משמע דסבר דאף לכת׳ אומר האל הקדוש וא״כ פליג על תרוויהו. אולם ברא״ש כתב דכונת רב יוסף היא דאם אמר האל הקדוש יצא בדיעבד, וא״כ ר׳ יוסף סבר כשיטת ר׳ אלעזר.

ד) **בתר״י** לא ניחא ליה הפשט של רבני צרפת משום שמלשון רבי אלעזר שאמר יצא שמעינן לרבה שהיה אומר דאפי׳ דיעבד לא יצא. וכן לא ניחא ליה הפשט של הרי״ף דקשיא ליה מה שאמר והלכתא כרבה והרי לישנא דרבה הוא רק לכת׳ ובזה הרי לא פליגי.

ולכן פירש באופן מחודש דבאמת פליגי בתרתי דלרב צריך לומר המלך ואף בדיעבד מחזירין אותו, ולרבי אלעזר אף לכת׳ אומר האל הקדוש.

והנה הא דידעינן דלרב אף בדיעבד לא יצא, הוא מדברי ר׳ אלעזר שאמר בלשון דיעבד ומשמע דבזה פליג על רב. ולא התבאר בדבריו מהיכן ידעינן דלרבי אלעזר אף לכתחלה יצא, וצ״ב. עכ״פ לפי״ז ניחא שהגמ׳ פסקה כרבה וזה כולל מה שאמר בפירוש דלכת׳ צריך לומר המלך, וגם מה שנכלל בדבריו דאף בדיעבד לא יצא. וכדבריו כתב הב״ח (בסי׳ תקפ״ב).

ה) **והנה** יעויין במלחמות שכתב דרבה ורב יוסף פליגי בפלוגתא חדתא, ודכ״ע במלכות חתמי, ודכ״ע לית להו דר״א דאמר יצא.

וביאור דבריו יעויין ברשב״ץ דהביא גירסא אחרת דרב יוסף אמר מלך קדוש ומלך משפט ורבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט.

וזהו שכתב הרמב"ן דלכו"ע לית להו הא דר' אלעזר דיצא, דשניהם סברי כרב דצריך להזכיר מלכות אף בדיעבד.

ובביאור פלוגתתם כתב הרשב"ץ דלרב יוסף מלך קדוש ומלך משפט הוא שבח אחד דהוא מלך קדוש, אבל לרבה אומר המלך הקדוש והמלך המשפט דהכונה דהוא המלך והוא הקדוש, וכן נמי המלך המשפט הוא המלך והוא המשפט, והפלגת שבח הוא יותר ממלך המשפט שהיה משמע שהוא צריך ליטול המשפט ההוא מאחרים, ועכשיו משמע שהוא הוא המשפט ובו הוא מעצמו, וזה דרך פילוסופי ע"ד אמרם הוא היודע והוא המדע והוא הידוע, ע"כ דבריו.

ולענין המלך המשפט לכא' רבי אלעזר לא פליג על רב אלא רק בהאל הקדוש דקרא כתיב, אבל בהמלך המשפט מודה לרב (לכ"א כדאית ליה), וכן כתב הרשב"ץ.

אולם יעויין ברי"ף שבדברי רבי אלעזר גרס ר"א אומר אפי' עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא. והיינו דס"ל דמהקרא שגם מיירי ממשפט וכתיב האל ולא המלך מוכח שגם במשפט י"ל האל.

סימן פג

בענין תפלה על חבירו

(יב:) **ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנא' גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם.**

כאן המקום לעיין איך מהני תפלה של אדם על חבירו.

הנה הקדמונים חקרו מהו המושג של תפלה, הרי אם עפ"י זכויותיו מגיע לו מה שמבקש אף בלי תפלה יתנו לו, ואם לא מגיע לו מה יוסיף שיתפלל. ויש בזה כמה דרכים:

א) **המבי"ט** בספרו בית אלקים (שער התפלה פי"ד) כתב וז"ל דבאותם שאינם צדיקים התפלה צריכה ומחוייבת, כי מבלי תפלתם לא ישיגו מבוקשם למיעוט הכנתם, אבל כשיתפללו לאל ויעוררו לבם בתשובה, הש"י שומע קול תפלתם, עכ"ד. וכ"כ בעל העקידה (שער נ"ח).

וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"א מהל' תעניות ה"ב) דכתב וז"ל ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים וכו'. וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם, עכ"ל. הרי דאין לתפלה כח בעצם אלא רק משום שזה מעורר לתשובה.

(אפ"ל בנוסח אחר דבלי תפלה לא היה מגיע לו, אבל ע"י התפלה מתקרב להקב"ה ע"י שמתבונן ומרגיש שהכל תלוי בו, ונמצא שאחרי התפלה הוא בדרגה יותר גבוה, ואפשר דעי"ז כבר מגיע לו מה שביקש. אולם אין זה פשוט דהרי מה שלא היה מגיע לו היה משום איזה חטא, ומה מהני שעכשיו התקרב הרי לא עשה תשובה מאותו חטא, ואין מצוה מכבה עבירה, ואכ"מ).

ולפי דרך זה צ"ע, דבשלמא כשאדם מבקש על עצמו ניחא, דע"י תפלתו מתקרב או עושה תשובה וכבר מגיע לו מה שביקש, אבל

מה יועיל מה שיתקרב וישוב על חבירו, הרי חבירו עדיין לא מגיע לו. וכבר עמד בקושיא זו הכותב בעין יעקב (בסוף פ"ה דברכות).

ודוחק לומר דכיון שע"י צרת המצטער, חבירו המתפלל התקרב לה', נמצא שהוא גרם שחבירו יעשה מצוה, ולכן כבר מגיע לו דגדול המעשה יותר מן העושה. זה אינו דהרי לא בו הדבר תלוי וא"כ זה לא גרמא דידיה.

וי"ל דהנה ידוע בשם הגרי"ס (הובא בלב אליהו ח"ג עמ' רצ"ו) על הפסוק אין אמונה ואין עוול, דהנה מלכותא דארעא כשפוסקים הדין אף דלגבי דידיה לא נעשה שום עוולה כי ראוי היה לגזר דינו, אבל הרי השאיר אשה אלמנה וילדים יתומים, והם לא חטאו ואינם ראויים לעונש, מ"מ ב"ד מחוייבים לעשות איתו את הדין אע"פ שעי"ז נעשה עוולה לבני משפחתו.

כ"ז בדיני אדם, אבל בדין שמים אינו כן, אם אדם נתחייב בדין שמים עונש מיתה וכדו', מסתכל הקב"ה על סביביו של אדם זה, על משפחתו וידידיו שיהיה להם צער כשיבוא זה על ענשו, ואם להם אינו מגיע הצער הזה הרי הוא ניצול בזכותם. וזה פירוש הקרא אל אמונה ואין עוול שהקב"ה אינו עושה עוול לאחרים שאינם ראויים לעונש, עי"ז שנענש אחד שהוא ראוי לעונש, עכ"ד. וכ"כ הפלא יועץ (בערך בכיה).

ובאמת שהדברים מפורשים כבר בראשונים, יעויין בחינוך בטעם המצוה דאבלות (מצוה רס"ד) דכתב וז"ל בבוא אליו עונש מקרה מות באחד מקרוביו אשר הטבע מחייב האהבה להם, תחייבנו התורה לעשות מעשים בעצמו אשר יעוררוהו לקבוע מחשבתו על הצער שהגיע אליו, ואז ידע ויתבונן בנפשו כי עוונותיו גרמו לו להגיע אליו הצער ההוא, כי ה' לא יענה מלבו ויגה בני איש, כי אם מצד חטאים וכו', עכ"ל.

אשר לפי"ז ניחא דכיון שהגיע לו צער מצרת חבירו, זאת אומרת שמגיע לו עפ"י מעשיו, ואם מתפלל ועי"ז מתקרב ושב, ושוב לא מגיע לו אותו הצער, יסלקו הצער הזה מחבירו כדי שהוא לא יצטער.

אולם זה אינו, דהנה לכא' אף דהקב"ה אינו מעניש אם לא מגיע לכולם העונש, מ"מ מידת הדין אינה לוקה, די"ל דהקב"ה יפרע ממקום אחר או בעוה"ב מאותו האיש, באופן שלא יגיע צער לקרוביו. וא"כ עדיין יקשה לנו בענין תפלה, דהרי מעלת המתפלל על חבירו הוא משום דמרחם עליו ורוצה בטובתו, ולא מתפלל על עצמו שיסירו ממנו הצער. וא"כ מה יהני שתתקבל תפלתו הרי מ"מ יענישו את חבירו בעוה"ב, ושמא אדרבה בזה שהוא מתפלל הוא מתאכזר על חבירו שלא יקבל עונשו בעוה"ז אלא בעוה"ב, וצ"ע.

שוב ראיתי שתירוץ זה כבר כתבנו הרלב"ג (פר' וישב פרק מ' התועלת הראשון) וז"ל להודיע שהאיש הטוב הוא מושגח מה' יתעלה עד שתגיע בעבורו הצלחה למי שהוא יושב עמו מצד חשקו ורצונו שיצליח קנין מי שהוא יושב אתו, ולזה תמצא שההצלחה היתה תחלה בבית המצרי בכל אשר היה יוסף עושה ולא בשאר העניינים, וכאשר הפקידו אדניו בכל אשר יש לו, הנה מפני שהיה יוסף משתדל בהצלחת קנייניו להיות פקיד עליהם כמנהג כל משרת נאמן, הנה הגיע ההצלחה בכל קנייני המצרי בגללו, ובזה הגיעה ההצלחה לשר בית הסוהר בענין האסורים כאשר הופקד יוסף על שמירתם, וזה סוד עצום מסודות ההשגחה, ובזה האופן יוסר הספק איך תועיל תפילת האדם לזולתו, עכ"ל.

ולכא' היה מקום לקבל חידושו ולומר דעליו לא יפול קושייתינו הנ"ל, דהרי שיטתו היא דרוב האנשים מונחים למקרים, ורק לצדיקים איכא השגחה פרטית. ואשר לפי"ז

ניחא דכיון שהצדיק יצטער שוב יש השגחה גם על קרוביו, ומזה הענין מהני תפלה, דהרי קרוביהם לא מצטערים מחמת עונש אלא משום דמונחים למקרים.

אולם שוב הראוני דבריו בפר׳ כי תשא (דף קי״ג ע״א) שכתב וז״ל כבר ביארנו ברביעי מספר מלחמות ה׳ שלדבקות השגחה על הטובים יהיו נשמרים אוהביהם מהרעות הנכונות לבא עליהם כדי שלא יקרה מזה צער ודאגה לאיש הטוב המושגח, ולזה אמר הניחה לי שלא יקשה בעיניך אם אכלה אותם, שאם היה זה קשה בעיניו יהיו ישראל נשמרים לאהבת השי״ת אל משה, ולזה אמרו ז״ל ויחל משה מלמד שאחזתו אחילו, ר״ל שעשה עצמו חולה על הרע שדבר הם יתעלה לעשות לעמו, ומזה הצד נמלטו ישראל, עכ״ל.

והרי דבריו נאמרו בחטא העגל שעמ״י היו ראויים לעונש. ואשר מוכרח מזה דהחידוש באין אמונה ואין עוול הוא דמדת הרחמים היא דכיון שלא מגיע לקרוביו הצער, שוב מוחלים העוון בלי עונש כלל, וצ״ב. וא״כ ניחא הא דמהני תפלה על חבירו.

איברא דאף בלי החידוש של הגרי״ס, י״ל דכשם שע״י תפלתו יכול לבקש דבר טוב לעצמו ומשום שמגיע לו ע״י שהתקרב ושב, מאותו הדין ומאותו הטעם יכול לבקש שיתרפא חבירו מצרתו, דע״י תפלתו מגיע לו שהקב״ה ימלא משאלותיו. אלא דלא תמיד יתקבל תפלתו, דישנם חשבונות סותרים דמחד גיסא מגיע לו לקבל תפלתו, אבל לשני מגיע העונש.

ונ״מ בין הדרכים אם נודע לאחד שמישהו חלה, ולא מכיר אותו כלל ולא מצטער עליו, והוא מתפלל. דלדרך הא׳ תפלתו לא תועיל דאף שהוא יתקרב ושב, אבל הלא אין לו שום צער מזה שהשני חולה, אבל לדרך הב׳ תפלתו תועיל דסו״ס מגיע לו למלא רצונו שהשני יתרפא.

ב) **עוי״ל** דכיון שתפלה היא עבודה שבלב דעל ידה מתקרבים להקב״ה, לכן המציא הקב״ה המושג של תפלה שיענה תפלתנו כדי שנתפלל ונתקרב, ואף שעפ״י הזכויות לא היה מגיע לו, מ״מ ע״י תפלה יכול לקבל מה שירצה.

והדברים מפורשים במדרש תנחומא (פר׳ וירא) אמר להן הקב״ה לישראל הוו זהירין בתפלה שאין מידה אחרת יפה הימנה וכו׳, ואפי׳ אם אדם אינו כדאי לענות בתפלתו ולעשות עמו חסד, כיון שמתפלל ומרבה בתחנונים אני חסד עמו.

וז״ל העיקרים (מאמר רביעי פט״ז) יש בידו כח לרצות ושלא לרצות ולעשות דבר והיפוכו ולעשות חסד חינם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, אלא כשיכין עצמו ע״י התפלה בלבד. וזה דבר נתבאר בכתוב במקומות הרבה, ובפרט במנשה בן חזקיה מלך יהודה, שהיה רשע גמור ולא היה מי שמרה והפליג בעוול כמוהו, לפניו ולאחריו, ואעפ״כ נאמר בו וכהצר לו חילה את פני ה׳ אלקיו וגו׳ ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחינתו וישיבהו ירושלים למלכותו. ולמדנו מזה ב׳ דברים. האחד שאף אם יהיה המתפלל בתכלית הרוע כמנשה, מוכן לקבל החסד ע״י התפלה. והשנית שהתפלה נשמעת אף מתוך הצרה וכו׳, עיי״ש.

ולפי זה גם ניחא הא דמהני להתפלל על חבירו, דאף שעפ״י הזכויות לא מגיע לו, מ״מ תפלה היא מערכת שונה אשר לא פועלת עפ״י הזכויות.

ג) **עוי״ל** עפ״י הא דאיתא ביבמות סד. אמר רב יצחק מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב״ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. הרי דבאמת עפ״י הזכויות היה מגיע להם, ובכל זאת בלי תפלה לא היה נותן להם כדי שיתפללו.

וכ"כ המבי"ט שם דהצדיקים אינם מוסיפים בתפלה כי אם מצות התפלה, כי כל ימיהם הם בתשובה ומעשים טובים, ולזה נראה תפלתם על צרכם דבר מותר, והיה ראוי כי קודם תפלתם ישלח האל ית' צרכיהם, לזה אחז"ל שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים, עכ"ד.

אבל ודאי שזה לא יהני לנידו"ד דודאי לא מריעים לאחד כדי שחבירו יתפלל.

ואמנם בחינוך (מצוה ת"ל) מבואר דביאר הא דהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים כאופן הראשון דז"ל שם ומן השורש הזה הוא מה שאמרו ז"ל שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים, לומר שחפצו שיעשו פעולה שיזכו בה לפניו וימשיכו עליהם מטובו כי חפץ חסד הוא, ולתת עליהם מברכתו מרוב שלמותו כמו שכתבנו עיי"ש.

סימן פד

בענין העושה דבר עבירה ומתבייש בו

(יב:) **ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו, שנא' למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים וכו'.**

א

בגדר הא דמוחלין על כל עונותיו

יעויין בריטב"א ובמאירי שכתבו דמה שאמרו שמוחלין על כל עונותיו הוא לאו דוקא, אלא הכונה על כל העונות שמתבייש מהם.

ובעיקר הדבר יש לעיין איך זה שנמחלים לו עונותיו בלי תשובה.

עי' במאירי שכתב וז"ל שהבושה שהאדם מתבייש על מה שחטא הוא יסוד החרטה, והחרטה הוא יסוד התשובה. יוצא מדבריו דבאמת אין כונת הגמ' שנמחל לו ע"י הבושה, אלא רק להודיע לנו גודל מעלת הבושה, שהיא יסוד התשובה, ולעולם נמחל לו כשיעשה תשובה. ולפי דבריו צ"ב המשך הסוגיא דדילמא צבור שאני, וצ"ע.

אולם יעויין בשערי תשובה (שער א' אות כ"ב) שבעיקר הששי שהוא הבושה כתב דהמדרגה העליונה בזה היא שיכלם האדם על עונותיו מלפני השי"ת. וענין ההכלמה, ההרגשה בבושה, והשתנות זיו פניו. ובכל מקום תראה הכלימה נזכרת אחר הבושה, כי היא יתרה מן הבושה וכו'. ועל זה ציין דברי הגמ' בסוגיין שמוחלים לו על כל עונותיו.

ולכא' מבואר ממנו דלא כהמאירי שזה תחילת התשובה, אלא אדרבה שכאן לא מדברים על הבושה, אלא על כלימה והיא המעלה הגדולה של התשובה. ולפי"ז הא דאמרו שמוחלין על כל עוונותיו היינו כי הגיע למדרגה העליונה של התשובה.

והנה התוס' בשבועות יב: (ד"ה לא זז) הקשו על הברייתא דד' חילוקי כפרה, מהא דאמרי' בחגיגה ה. כל העושה דבר ומתחרט מוחלין לו מיד, דמשמע מזה דבכל העבירות מספיק בתשובה. ותי' דמה שאמרו דמוחלין לו מיד אין הכונה למחילה גמורה, אלא שמקילין לו הדין, אבל במצות עשה מוחלין לגמרי.

אשר לפי"ז אפ"ל דגם בסוגיין הכונה היא שמקילין לו הדין, ואף בלי תשובה (ואפשר דגם המאירי מודה לזה, ולפי"ז תו לא קשיא מהמשך הסוגיא).

ויעויין בט"ז (באו"ח בהקדמה לסי' רמ"ב) דהקשה בהא דאמרי' בשבת קיח: כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו, איכא למידק אי לא עשה תשובה שבת מאי מהני, ואי עשה תשובה שבת למה לי. ותירץ דמיירי שעשה תשובה אלא דתשובה לא מהני שיהא מוחלין לו, כדאיתא בפר' יוה"כ עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה תולה ומיתה ממרקת, קמ"ל כאן דאם בעשותו תשובה שומר שבת כהלכתו מהני תשובה שיהא נמחל לו.

אשר מעתה אפשר דזה הפשט גם בסוגיין דלעולם מיירי שעשה תשובה ואהני הבושה למחול לו על היסורין והמיתה. אולם זה דלא כרבינו יונה שהביא הבושה כאחד מעיקרי התשובה.

ב

בענין איסור פרסום חטאיו

יעויין ביומא פו: א"ר יהודה רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח, לא קשיא הא בחטא מפורסם הא בחטא שאינו מפורסם, רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום.

וכתב רש"י בחטא מפורסם, טוב לו שיודה ויתבייש ולא יכפור בו. בחטא שאינו מפורסם, לא יגלה חטאו וכבוד השם הוא שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא. עבירות שבין אדם לחבירו, יגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו.

והנה הרמב"ם (בפ"ב מהל' תשובה ה"ה) כתב וז"ל ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב וניחם וכו', בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו אבל שבינו לבין המקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהן בפני רבים סתם, וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנא' אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, עכ"ל.

וכתב עליו הראב"ד וז"ל א"א וכן בעבירות המפורסמות ומגולות אעפ"י שאינן עם חבירו שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים.

ופי' הלח"מ דהרמב"ם ס"ל כתירוצא בתרא דסבר דפליג אתירוצא קמא ולא מפליג בין חטא מפורסם לשאינו מפורסם, והראב"ד סבר דלא פליגי ופסק ג"כ כתירוצא קמא, ולכן כתב דבחטא מפורסם אפי' בעבירות שבין אדם למקום צריך לפרסם התשובה.

ומעתה ניהדר אנפין לסוגיא דידן, דהנה חטא שאול שהרג נוב עיר הכהנים הוי חטא דבין אדם לחבירו, וא"כ לפי הרמב"ם לכא' היה מותר לפרסם, ומעלתו היתה דהתבייש ולא פירסם. אבל זה אינו דהרי רש"י פי' דהטעם דבב"א לחבירו מותר לפרסם הוא כדי שיבקשו ממנו שימחול לו, אבל כאן שהרג מעולל ועד יונק ולא היה למי לבקש מחילה, הדר דינא להיות דין עבירה זו כבין אדם למקום שאסור לפרסמם דנראה שאינו מתבייש בדבר, וא"כ צ"ע מה המעליותא דשאול לכא' דינא הוא דעבד.

איברא דמלשון הרמב"ם שלא כתב דההיתר הוא כדי שיבקשו ממנו שימחול לו משמע דלא ס"ל כטעם רש"י, אלא דכל בין אדם לחבירו מותר לגלות, וצ"ב מהו טעמו. עכ"פ אם כנים אנו בזה ניחא הא דסוגיין.

ולדעת הראב"ד ניחא דכיון דעונו היה חטא מפורסם, מותר להודיעו, וזו היתה

מעלתו דהתבייש ולא פירסם. אולם יש להקשות דהא כתב הראב"ד שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים, ומבואר דהוי חיוב לפרסם וא"כ תיקשי מסוגיין. י"ל דהוא דין דוקא ברבים, משא"כ הכא דהיה רק לפני שמואל אין זה חיוב לפרסם אלא רק היתר.

שוב התבוננתי דהנה מריה דמימרא דסוגיין הוא רב, והתם רב הוא דרמי קראי אהדדי. ואפשר לומר דהתירוץ הראשון התם דחילק בין חטא מפורסם לאינו מפורסם, הוא המשך דברי רב, ואם כנים אנו בזה אף להרמב"ם ניחא, דרב אזיל לשיטתו.

עוי"ל דהנה כל האיסור לפרסם הוא משום דנראה שאינו מתבייש בדבר, וא"כ זה שייך כשמפרסם את החטא, אבל לא מצאנו איסור לדבר בדברים אחרים שמזכירים את החטא, ולכן בשאול אם היה אומר ששאל באו"ת ולא נענה לא היה בזה שום איסור, וכיון שהתבייש עד כדי כך שגם זה לא רצה להזכיר, נמחל לו על אותו עון.

ג

בקושיית המנ"ח

איתא בסוטה לב: א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מפני מה תיקנו תפלה בלחש, שלא לבייש את עוברי עבירה, שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה וכו'. והאיכא חטאת נקבה עולה זכר, התם מיכסיא באליה. תינח כבשה, שעירה מאי איכא למימר, התם איהו דקא מיכסיף נפשיה, דאיבעי ליה לאיתויי כבשה וקא מייתי שעירה. חטאת דעבודת כוכבים דלא סגי דלאו שעירה, מאי איכא למימר, התם ניכסיף וניזיל, כי היכי דנכפר ליה.

והקשה במנ"ח (מצוה שס"ד סוף אות י') דנראה מהכא דאם הוא מפרסם מתבייש יותר וזו סיבה כדי שיתכפר לו, ואילו בסוגיין מבואר איפכא דאם לא מפרסם כיון שמתבייש זה סיבה שימחל לו, וכתב דיש ליישב, וצ"ע.

סימן פה

בענין אחרי לבבכם זו מינות

(יב:) **דתניא אחרי לבבכם זו מינות, וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים.**

דין זה הובא להלכה ברמב"ם (בפ"ב מהל' עכו"ם הל' ג') בזה"ל ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה, מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים, כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים

אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות וכו׳. וכן ביאר בסה״מ (ל״ת מ״ז), וכ״כ החינוך (במצוה שפ״ז).

ואין להקשות מהא דתנן (בסוטה פ״ט משנה ט״ו) בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד אדם את בנו יוונית, ובפשוטו הכונה לחכמה יוונית דהיינו פילוסופיא, ומבואר דאינו לאו דאו׳ אלא רק דין דרבנן. דכבר כתבו הראשונים (רש״י במנחות סד: והריב״ש בסי׳ מ״ה) דהתם הכונה לדבר בלשון יווני בחידות ובלשון סתום שלא יבינו אותו ההמון, רק אותם שלמדו והורגלו באותן החידות. וזהו איסור דרבנן, אבל פילוסופיא י״ל דהוא איסור דאורייתא.

והנה יעויין ברמב״ם (בהל׳ יסוה״ת פ״ד הי״ג) דחכמים קוראים פרדס למעשה מרכבה ומעשה בראשית. ובגדר מעשה מרכבה כתב (שם בפ״א ופ״ב) דהוא ידיעת העיקרים כגון מציאות ה׳, ויחודו, ושהוא קדמון, ושאינו גוף ושלא ישיגוהו משיגי הגוף, עיי״ש.

וברדב״ז (מכת״י ח״ח סי׳ קצ״א) הקשה עליו מהא דאיתא בסנהדרין ק: דהקורא בספרים החצונים אין לו חלק לעוה״ב, ופרשו בגמרא מאי חצונים ספרי מינים. ותירץ דהתם הכונה כמו שפרש״י שהם ספרי גלחים, כלומר תלמידי יש״ו. אבל ספרי הפילוסופים נקראין אצל החכמים חכמי האומות.

עכ״פ דברי הרמב״ם סתרי אהדדי דהרי כאן מבואר דלא רק שאין איסור בחקירת העיקרים, אלא אף מצוה רבה היא, דהרי אמרו חז״ל דבר קטן הוויות דאביי ורבא, דבר גדול מעשה מרכבה, ואילו התם כתב דעובר על איסור דלא תתורו, וצע״ג.

ולכא׳ יש מקום לתרץ עפ״י מש״כ הרמב״ם (בפ״ד שם) וז״ל ועניני ארבעה פרקים אלו, הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס, ואע״פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין, ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות וכו׳.

ועפי״ז יש לומר דדבריו בהל׳ עכו״ם הם למי שלא מילא כריסו בש״ס ופוסקים דעליו נאמר האיסור דלא תתורו.

אולם לא נראה דזו כונתו, חדא דכאן כתבו רק בלשון ואני אומר שאין ראוי וכו׳, ולמה לא כתב דהוא אסור ואזהרתו מלאו דלא תתורו, וכן התם כשהביא האיסור לא חילק להתיר למי שמילא כריסו. ועוד דא״כ מנלן לעשות אוקימתא בלאו דלא תתורו לומר דלא נאמר לכל האנשים אלא רק למי שלא מילא כריסו.

והנה מצאנו במפרשים עוד כמה חילוקי דינים בענין זה.

יעויין בתפא״י (סנהדרין פ״י משנה א׳ אות ח׳) דבדרך עראי שרי, וכ״כ הרמ״א (ביו״ד סי׳ רמ״ו ס״ד ועיי״ש בהגר״א). אולם דבריו צ״ב דכיון דטעם האיסור הוא שמא יכנס דעה אחת של מינות בלבו, למה באופן עראי לא חיישינן להכי.

ועי׳ בשו״ת הרשב״א (מסי׳ תט״ו עד תי״ח) שהתיר רק מגיל כ״ה ולמעלה. ובשו״ת הרמ״א (סי׳ ז׳) כתב לחלק בין מחברי הספר וז״ל כי אף אם נאמר שאסרו ללמוד בכל ספריהם, מ״מ בספרי חכמינו ז״ל אשר מימיהם אנו שותים, ובפרט הרב הגדול הרמב״ם ז״ל, בזה לא עלה על שום דעת לאסור, כי בודאי אין לחוש בספריו לשום דעה בטלה וכו׳, עכ״ל.

אולם החילוקים האלה לא יועילו לתרץ דברי הרמב״ם, דאם סבירא ליה לחלק בהכי הו״ל לאשמועינן להדיא, וצ״ע.

ודברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת הובאו להלכה ברמ"א (שם). והשיג על זה הגר"א (בס"ק י"ח) דזה לא הכונה במה שקראו רז"ל פרד"ס וכתב וז"ל אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם. ועי' ביבי"א (ח"א עמ' קפ"ד בהג"ה) שהביא פלוגתא אם דברים אלו יצאו מפיו של הגר"א.

ובעיקר דברי הרמב"ם שעיקר האמונה צריכה להיות ע"י חקירה, כבר ידועים הדברים דהרבה ראשונים ואחרונים חלקו עליו וס"ל דיותר טוב להאמין באמונה פשוטה, והובאו הדברים באריכות בהקדמה לשער היחוד להחוה"ל הוצאת לב טוב עיי"ש.

סימן פו

בענין אחרי עיניכם זו זנות

(יב:) **אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנא' ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני. ועי' בספרי שם דגרס' אחרי עיניכם זה זנות.**

א

בגדר הלאו דאחרי עיניכם

בהגדרת הלאו הזה מצאנו פלוגתא דראשונים:

א) **הרמב"ם** (בל"ת מ"ח) והחינוך (במצוה שפ"ז) ביארו דמה דאמרו זנות הוא לדוגמא בעלמא, ועיקר הכונה היא להתרחק מתענוגי העוה"ז המושכים את האדם ומרחיקים אותו מן עבודת האל.

אולם יעויין ברמב"ם (פ"ד מהל' תשובה ה"ד) דכתב וז"ל המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנא' ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ע"כ. ולכא' סתר את עצמו דמבואר מכאן דהלאו הוא רק על הסתכלות בעריות, ולא משמע כלל שהוא דוגמא בעלמא, וצ"ע.

והנה יעויין בב"ש (בסי' כ"א סק"ב) ובשו"ת פנ"י (ח"ב אהע"ז סי' מ"ד) דהביאו דברי הרמב"ם (בפכ"א מהל' איסו"ב ה"ב) דכתב וז"ל ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו, או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות, או לשחוק עמה, או להקל ראש, ואפילו להריח בשמים שעליה, או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, ע"כ. וכתבו דמהא דערבינהו ותני בהדי קריצת עינים שהוא רק מדרבנן, מוכח דגם הסתכלות הוי רק מדרבנן, ודבריהם צ"ע מהרמב"ם בהל' תשובה וכנ"ל, וכבר עמדו עליהם האחרונים (עי' באוצר הפוסקים סי' כ"א אות ז'). וצ"ל דהבינו דגם בהל' תשובה כונת הרמב"ם היא דמהא דהתורה הביאה כדוגמא הזנות מוכח שגורם לגופן של עריות, אבל באמת הלאו כולל כל שאר התענוגים המושכים את האדם, והאיסור בפרטיות להביט ביפיה הוא רק מדרבנן.

ב) **השע"ת** (שער ג' אות ס"ד) כתב דהאיסור הוא הסתכלות בעריות, ודלא כפשטות לשון הגמ' דאמרו אחרי עיניכם זו הרהור עבירה, דמשמע דהאיסור הוא על ההרהור. וכבר כתבנו דכ"כ הרמב"ם בהל' תשובה.

ובטעם האיסור כתב דהוא פן יוקש בהם, ומהאי טעמא ניחא דהאיסור הסתכלות הוא דוקא בעריות, משא"כ בפנויה דמותרת ליכא שום איסור.

ג) **בסמ"ק** (מצוה ל') כתב כנ"ל דהאיסור הוא הסתכלות, אבל הקשה מהא דבע"ז כ. מפיק איסור הסתכלות בנשים מקרא דונשמרת מכל דבר רע. ותי' דהאיסור דונשמרת הוא כשמסתכל שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלות, אבל האיסור דאחרי עיניכם הוא על הסתכלות בנשים לשם זנות (ואם גם נהנה קעבר בשתים).

והנה בהגדרתו על ונשמרת גם רבינו יונה כתב כן (שם באות מ'), אבל בהגדרתו על לא תתורו יש להסתפק אם רבינו יונה מסכים לזה, או דילמא ס"ל לרבינו יונה דאף שהטעם הוא שמא יוקש בהם, אבל האיסור הוא הסתכלות מ"מ.

ד) **האגרו"מ** (אהע"ז סי' ס"ט) נקט לשון הגמ' כפשוטו ולכן כתב דהאיסור הוא הרהור עבירה, כלומר לחשוב לעשות מעשה זנות, כלומר דהתחדש כאן דמחשבה רעה של זנות הקב"ה מצרפה למעשה, וכ"כ החק"ל (בספר מערכי לב) דנענשים על מחשבה רעה של זנות. אולם הרש"ש (בכתובות ט:) פליג על זה עיי"ש.

ה) **עוד** אפשר לבאר את דברי הגמ' כפשוטה דהאיסור הוא על ההרהור בנשים, ובטעם האיסור י"ל כביאורו של הרמב"ם (במו"נ ח"ג פ"ח) על הא דהרהורי עבירה קשים מעבירה דהיינו משום שההרהור תלוי בלב, והנפש משכנה בלב, ועל כן כשהוא מטמא אותה במחשבה רעה קשה יותר מן העבירה עצמה, כי העושה עבירה עצמה אין מחשבתו כ"כ טרודה.

ב

בגדר הלאו דונשמרת

בע"ז כ. איתא ונשמרת מכל דבר רע, שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפי' מכוערת, ולא בבגדי צבע של אשה, ולא בחמור ולא בחמורה, ולא בחזיר ולא בחזירה, ולא בעופות, בזמן שנזקקין זה לזה.

ושם בע"ב איתא ת"ר ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה.

א) **עי'** בתוס' שם שמוכיח דאיסור זהו הוא מדאו', מהא דאיתא בכתובות מו. אזהרה למוציא שם רע מנלן, ר' אלעזר אמר מלא תלך רכיל. רבי נתן אומר מונשמרת מכל דבר רע. ורבי אלעזר מ"ט לא אמר מהאי, ההוא מיבעי ליה לכדר' פנחס בן יאיר, ונשמרת מכל דבר רע מכאן אמר ר' פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה. וממה דעשו צריכותא מפסוק זה מוכח דהוי דאו', וכ"כ הר"ן (בחולין לז:) והרמב"ן (שם).

נמצא לפי דבריהם דדין זה שנוי פלוגתא דתנאי. ויש לעיין האם ר' אלעזר לית ליה כלל האי דינא, או דמסכים דאיכא דין דרבנן לאסור ההרהור.

והנה יעויין ברמב"ן בשכחת הלאוין (מצוה י"א) דאף אם נימא דלאו זה הוא מדאו', י"ל דהוא רק במחנה דהתם נאמר הקרא, והאזהרה היא שלא יגרום סילוק שכינתו מעלינו במחנה, שיהיה העובר בזה מפיל ישראל בחרב, ומחלל את השם, ומייקר עבודה זרה שלהם בעיני האויבים, עכ"ד.

ועי' ביראים (בסי' מ"ה) דפסק דהוא איסור רק מדרבנן, ולכא' הוא משום שפסק כר' נתן דמכאן ילפי' אזהרה למוציא שם רע, עי' מה שכתב בסי' קצ"א.

ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים אם ס"ל דהוי דאו' או דרבנן, עי' באוצר הפוסקים (בסי' כ"ג אות ח').

ב) **הנה** יש לחקור בגדר האיסור דונשמרת, האם קפידת התורה היא על ההרהור

ומשום דהרהורי עבירה קשים מעבירה, והא דאמרו שלא יבא לידי טומאה הוא רק סימנא בעלמא שזה נקרא הרהור חשוב, או דילמא עיקר הקפידא היא על הטומאה בלילה כמובן מפשוטו של המאמר, וכצד הזה נראה מדברי רש"י (בד"ה ונשמרת ובד"ה זריזות).

ונפקא מיניה אם אסור באכילת דברים המביאים לידי קרי, דאם הקפידא היא על הטומאה מה לי טומאה הבאה ע"י הרהור, מה לי טומאה הבאה ע"י אכילה גסה.

ומצאנו בזה פלוגתא דאחרונים, דהנה יעויין ברוח חיים (אבות פ"ה משנה ה') שכתב בתו"ד וידוע כי קרי אינו חטא, רק העונש על ההרהור. וביתר ביאור כתב בקונטרס עץ החיים (הנדפס בסוף ספר נפה"ח אות צ"ה) וז"ל שאלתיו על מאמרם ז"ל (יומא יח:) אכסנאי לא יאכל ביצים, משמע אבל אחר אין צריך ליזהר מזה, והשיב בביתו בודאי אין צריך ליזהר בזה, ואין חטא בקרי מריבוי אוכלין הגורמים לזה או מן טרדת הדרך, ואין איסור רק לאכסנאי כדפירש"י שם שיהיה מאוס לבריות, ורק אם יראה קרי מחמת ראיית ערוה והרהורים רעים ר"ל חולי רע הוא, וגם על זה אין לדאוג כלל, כי אין זה עיקר החטא רק שנתגלה המחשבה לחוץ, וכל שכן שמדאגה יכול לראות, עכ"ל. ולכא' כן יוצא מהא דכתב הרמ"א (או"ח סי' תר"ח ס"ד) שבעיוה"כ אין אוכלים דברים המחממים שלא יבא לידי קרי, מבואר דבשאר ימות השנה ליכא קפידא בזה.

מאידך בספר יוסף לחוק להחיד"א (פר' יתרו ליום ששי) והיעב"ץ בסידורו (חשבון מאה ברכות את ז') הזהירו שלא יאכל מאכלי חלב ואכילה גסה בלילה, כדי שלא יבא לידי קרי. אולם אין ראייה דסברי דהוא חטא, דאפשר דעיקר קפידתם הוא משום הטומאה עיי"ש בחיד"א.

אמנם בחיי"א (כלל קל"ט אות ז') כתב דנכון למנוע עצמו מלשמש בליל ראש השנה, אכן מי שאכל לשובע בטנו עדיף שישמש מיטתו מח"ו שיבא לידי עבירה. מבואר דס"ל דהטומאה היא העבירה, ולכן אף אם לא באה ע"י הרהור, אלא ע"י דברים המרבים זרע, אסור.

ועדיין יש לחקור לפי החיי"א דעיקר הקפידא היא על הטומאה, האם משום זה התורה אסרה את ההרהור ולכן אף אם בסופו של דבר לא בא לידי טומאה עבר על איסור, או דילמא אין האיסור אלא כשבא לידי טומאה.

ולכא' לא יתכן למימר כצד א' דהרי מי שבא לידי קרי עובר על איסור דהוצאת ז"ל (להחיי"א), וא"כ הרהור שבסופו בא לידי טומאה בין כך אסור מצד עצמו, ומוכרח דונשמרת בא להזהיר גם על הרהור רגיל, שמא יבא לידי טומאה.

אחרי מופלג מצאנו שכבר עמד על חקירה זו בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קכ"ד), ולא איפשטא ליה.

סימן פז

במצות זכירת יצי"מ בלילות

(יב:) מתני' מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ימי חייך הימים, כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל להביא לימות המשיח.

א

בביאור מאמר ראב"ע "ולא זכיתי"

בדברי ראב"ע שאמר ולא זכיתי, נחלקו בפירושו, דרש"י (הובא במוסף רש"י) פירש דכונתו לומר לא ניצחתי לחכמים במחלוקת. אולם הרמב"ם ביאר דהכונה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב, ולשון זכות הוא מלשון מציאה או מלשון זכות (ערוך ערך זך).

ב

בביאור הפלוגתא במתני'

והנה בביאור הפלוגתא במתני' אפשר לבאר בכמה אופנים:

א) **רש"י** (שם, וכן הביא בשמו הריטב"א בהגדה של פסח) פירש דראב"ע ס"ל דהמצוה להזכיר יצי"מ בלילות הוי דאו', ואילו חכמים סברי דאין מצוה כלל בלילות.

ועתה נבוא לביאור המתני', לרש"י דלא זכיתי היינו לא ניצחתי צ"ע מאי קסבר לנצח הרי לא היה לו שום מקור לדינו, ועי' בפנ"י שכתב דהוה ס"ל דפשטא דקרא דימי חייך כולל לילות אפי' בלי ריבוי, ועל זה קאמר דלא הודו לו חכמים.

ולפי הרמב"ם דלא זכיתי הוא כפשוטו, צ"ל שהיה קבלה בידו דהוי דאו', ולא ידע היכן מרומז בפסוק עד שדרשה בן זומא, והלשון שתאמר צ"ע דהול"ל לא זכיתי לדעת.

לפי פשט זה רישא דמתני' דמזכירין יצי"מ בלילות הוי כבן זומא. איברא דלפי רש"י דכשדרשה בן זומא כבר הודו לו חכמים, א"כ הסתמא היא לכו"ע. ואילו לפי הרמב"ם הוי סתמא כבן זומא וא"כ הוי סתמא ואח"כ מחלוקת, ולפי"ז לכא' קי"ל כחכמים דהוו רבים נגד יחיד.

אולם עי' בשאג"א (סי' ח') דכתב דמ"מ אפשר לפסוק כבן זומא משום דסתמא דגמ' דלקמן יד: נוקטת כבן זומא דהקשו איך במערבא לא היו אומרים פר' ויאמר הא בעי לאדכורי יצי"מ בלילה. ובזה יישב פסק הרמב"ם (בפ"א מהל' ק"ש ה"ג) שפסק כבן זומא.

ב) **הריטב"א** בהגדה ביאר דראב"ע ס"ל דהמצוה היא מדאו', ורבנן ס"ל דהוי דרבנן, וכתב דקי"ל כחכמים.

ולפי"ז רישא דמתני' דמזכירין יצי"מ בלילות, וסתמא דגמ' דלקמן, הם לכו"ע.

ועיי"ע ברמב"ם שמבואר ממנו דהמצוה היא מדאו' ודלא כהריטב"א דקי"ל דהמצוה היא מדרבנן.

ג) **הרשב"ץ** והצל"ח פירשו דלכו"ע הוי דאו', ורק נחלקו במקור המצוה דלחכמים מפשטא דקרא דימי חייך כולל לילות אפי' בלי ריבוי, משא"כ לראב"ע ולכן הוצרך לדרשת בן זומא.

לפי פשט זה לכא׳ דוחק גדול לבאר כרש״י דלא זכיתי היינו לא ניצחתי, כלומר דכל הויכוח היה איך דורשים ולבסוף הודו לו לדרשת בן זומא, ועוד דתיקשי קושיית הפנ״י (הנ״ל בפשט א׳) דמעיקרא מהיכן דרש ראב״ע דקאמר לא ניצחתי. לכן נראה יותר לבאר כהרמב״ם דהכונה היא לא זכיתי, כלומר דחכמים סברי דמימי חייך מרבינן לילות, ואני לא הסכמתי ולא זכיתי לדעת מהיכן הוא המקור (דוק דהוא בדיוק הפוך מפשט א׳).

לפי פשט זה סתמא דמתני׳ דמזכירין יצי״מ בלילות וסתמא דגמ׳ הם לכו״ע, ולפי״ז באמת הרמב״ם פסק כחכמים.

ג

ויאמר ואמת ואמונה בלילה

רש״י במתני׳ כתב דהא דתנן מזכירין יצי״מ בלילות, היינו דאומרים פר׳ ציצית בק״ש. כלומר דלפי חכמים לא היו אומרים פר׳ ויאמר, ועל זה קאמר ראב״ע דלא ניצח לחכמים לקבוע פר׳ ויאמר עד שדרשה בן זומא, וצ״ע למה רצה שיקבעו פר׳ ויאמר, הרי בין כך היו אומרים אמת ואמונה לאחריה שמוזכר בה יצי״מ, ויוצאים בזה יד״ח כמש״כ רש״י לקמן יד: (ד״ה והא).

והנה יעויין בחי׳ הרשב״א שהביא בשם הראב״ד בזה״ל תמה אני, בתחלה שלא היו מזכירים יצי״מ בלילות נמצא שלא היו אומרים לא פר׳ ציצית ולא אמת ואמונה, א״כ ב׳ לאחריה היכא משכח״ל, ונ״ל כי מה שאמר ולא זכיתי שתאמר מן התורה קאמר, ולעולם היו קורים פר׳ ציצית ואמת ואמונה מדברי חכמים, עכ״ל.

אמנם הרשב״א פליג על זה וכתב דאם היו קורים פר׳ ציצית מהו שאמר ולא זכיתי שתאמר, אלא ודאי דלא היו קורים כלל פר׳ ציצית, ובכל זאת היו מקיימים שתים לאחריה דהיו אומרים בנוסח אחר שלא היה מוזכר יצי״מ עיי״ש. ולפי״ז צ״ל דכשהודו לבן זומא הוסיפו בנוסח הברכה דאמת ואמונה וכללו בה מענין יצי״מ.

והשתא ניחא דרש״י ס״ל כהרשב״א, ולכן כיון שבאמת ואמונה לא היו יוצאים יד״ח, קבעו פר׳ ויאמר.

ובדעת הראב״ד יל״ע באמת למה היו אומרים פר׳ ויאמר בלילה. ולכא׳ צ״ל דס״ל כפשט הריטב״א דגם לפי חכמים איכא מצות זכירת יצי״מ מדרבנן (ואפשר היה לקיים דבריו אף כהרשב״ץ דגם לחכמים איכא מצוה מדאו׳, אבל ברור דהוא לא סבר הכי דהרי ביאר דלא זכיתי שתאמר היינו מן התורה, אבל עכ״פ הרשב״ץ יכול לסבור כמותו).

איברא דאין זה מוכרח דלעולם י״ל דס״ל כרש״י דלחכמים ליכא מצוה כלל אף מדרבנן, והא דהיו קורים פר׳ ויאמר, היה מטעם שאר הדברים המוזכרים בה וס״ל דאף בלי מצות ציצית ויצי״מ, שאר הדברים מספיקים לקבוע פר׳ ויאמר בק״ש.

עוד אפשר לומר דס״ל דלא חילקו חכמים בנוסח הק״ש, וכיון דבבקר תיקנו למימר פר׳ ויאמר משום ציצית ויצי״מ, שוב לא חילקו ותיקנו לקוראה אף בלילה (שו״ר שסברא זאת מוזכרת בכס״מ בפ״א מהל׳ ק״ש ה״ב).

עוד י״ל דהנה בהא דכתב רש״י דמשום מצות ציצית אין לקוראה דהא לילה לאו זמן ציצית, יל״ע דהנה נחלקו הראשונים בהא דציצית אינו נוהג בלילה, דדעת הרא״ש (הל׳ ציצית סי׳ א׳) דכסות יום חייב בציצית אף בלילה, אולם הרמב״ם (פ״ג מהל׳ ציצית ה״ז) ס״ל דאין שום קיום מצות ציצית בלילה.

והשתא בשלמא להרמב"ם כיון שלא נוהגת מצות ציצית כלל בלילה, שפיר אמרי' דלחכמים לא היו אומרים כלל פר' ויאמר. אבל להרא"ש שכסות יום חייב בציצית בלילה, תיקשי למה לא אמרו פר' ויאמר.

אשר מעתה י"ל דהראב"ד ס"ל כהרא"ש ולכן ס"ל דהיו אומרים פר' ויאמר משום ציצית, אף דלא חייבים בזכירת יצי"מ.

אולם זה אינו, דעי' בפי' הראב"ד למסכת תמיד (פ"ד משנה י') דמוכח ממנו דס"ל כהרמב"ם.

והשתא דאתינן להכי לכא' יש להוכיח מרש"י דס"ל כהרמב"ם דציצית אינו נוהג בלילה כלל אף בכסות יום. ובאמת כ"כ הריטב"א (בשבת כה:) בדעת רש"י.

אמנם עי' בהגהות מיי' (פ"ג מהל' ציצית אות ז') וביראים (סי' ת"א) דס"ל בדעת רש"י כשיטת הרא"ש. ועיי"ע אריכות בזה בהלכה ברורה (ח"א עמ' שס"ה שער הציון אות ב').

וצ"ל דדרכן היה שמיד בחזרתם מהשדה היו לובשים כסות לילה, ולכן לא היו אומרים ויאמר בלילה. ובפרט לדעת רש"י (בדף ב.) דהיו יוצאים יד"ח מהמצוה בק"ש על המטה, א"כ כבר לא היה להם כסות יום אלא כסות לילה, ולכן לא היו אומרים פר' ויאמר.

ד

דברי רש"י בחומש

כתיב זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים (שמות י"ג ג'), וכתב רש"י וז"ל למד שמזכירין יצי"מ בכל יום.

וכבר עמד עליו המנ"ח (מצוה כ"א) וז"ל וזה צ"ע דחז"ל למדו מקרא דלמען המאוחר בתורה, ולא מפסוק זה, ובודאי היתה קבלה בידם, ולמה מביא רש"י דרשה זו על כל יום כיון דבמכילתא מבואר דקרא זה לא קאי אלא על ליל ט"ו, וצ"ע. שוב בא לידי מזרחי על רש"י וכתב שרש"י למד זה ממלת זכור שהוא לשון הווה, תהיה זוכר זה תמיד, וכו'. ובעיני יפלא כיון דבש"ס דילן לא יליף על הזכרה בכל יום רק מלמען תזכור, וגם הר"מ שהביא המכילתא מבואר דזכור קאי רק על ליל ט"ו, וגם מפסוק זה ממילא שמעינן דבלילה ג"כ מזכירין, וראב"ע אמר לא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא מכל ימי חייך לרבות הלילות, על כרחך כולהו סבירא להו דמפסוק זה לא נלמד רק לליל פסח, אבל לא לכל ימות השנה, לא כרש"י ז"ל, וצ"ע מאד, עכ"ל.

והמהר"ם שיק ציין למכילתא כאן דבאמת למדו מהקרא דזכור זכירת יצי"מ בימים, ורק הלילות ילפי' מלמען תזכור עיי"ש.

והדברים מחודשים דאף דכבר ילפי' מזכור המצוה לזכור ביום, מ"מ אם רק היה כתוב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים ימי חייך, לא מרבינן לילות עד דכתיב כל, וצ"ע.

סימן פח

במצות זכירת יצי"מ בימות המשיח

(יב:) **במתני'** וחכמים אומרים, ימי חייך העולם הזה, כל להביא לימות המשיח. **וכגמ'** תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יצי"מ לימות המשיח וכו'. אמרו לו לא שתעקר יצי"מ ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו.

וכן הוא אומר אל תזכרו ראשונות וקדמניות אל תתבוננו, אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות, וקדמניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים, הנני עושה חדשה עתה תצמח, תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג. משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב, פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי, פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש, אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות.

א

בענין מצוות בטילות לעת"ל

בגדה סא: נחלקו האמוראים אם מצוות בטילות לעת"ל. והראשונים נחלקו בסוגיא זו, דדעת הרשב"א דודאי אין המצוות בטילות לעת"ל, וכל הפלוגתא היא אם אסור לספות לו איסור בשעה שהוא מת. אולם הריטב"א ס"ל דהפלוגתא היא כפשוטה אם בזמן תחיית המתים עתידות המצוות להתבטל.

והנה עד כאן לא פליגי אלא בזמן תחיית המתים, אבל ודאי בימות המשיח אין המצוות בטילות.

אולם אין זה פשוט דהנה איתא בשבת קנא: תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר וכו' והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. ואמרו בגמ' דפליגא אדשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות.

וביאר הריטב"א דאין הפשט דשמואל סבר דאין מצוות בטלות לעתיד לבא, אלא דפליגי מתי הוא הזמן של תחיית המתים דלר' שמעון בן אלעזר תחיית המתים הוא בימות המשיח, משא"כ שמואל סבר דתחיית המתים היא לאחר כן בסוף הכל, אבל מודה שהמתים אינם בכלל מצוות.

נמצא דלר' שמעון בן אלעזר בימות המשיח שייכא הפלוגתא האם מצוות בטילות, דהרי היא באותו זמן דתחיית המתים.

אולם הריטב"א בשבת ביאר כונת ר' שמעון בן אלעזר כדברי רש"י דאין בהם לא זכות ולא חובה היינו דלא ימצא עניים שיזכה עמהם או שיתחייב על ידם אם לא יתן להם צדקה. ולפי"ז נמצא דגם לר"ש בן אלעזר בימות המשיח לא יתבטלו המצוות.

והשתא ניהדר אנפין לסוגיין דנחלקו בן זומא וחכמים אם יש מצות זכירת יצי"מ לימות המשיח. והנה לפי הנ"ל אם ר"ש בן אלעזר ס"ל דהיינו הזמן של תחיית המתים, א"כ תליא בפלוגתא דאמוראי אם כל המצוות בטילות, וא"כ יצא דבן זומא סבר דמצוה זו היא ככל המצוות דבטילות, ואילו חכמים ילפי מריבוי דרק מצוה זו לא תיבטל. וצ"ל דמצוה

זו היא מצוה חשובה מאד ולכן לא תתבטל אף בתחיית המתים.

אולם לשמואל דתחיית המתים היא אחרי ימות המשיח, תיקשי למה לבן זומא שונה מצוה זו דתתבטל יותר משאר מצוות התורה, וכמו"כ יש להקשות לרבנן למה במצוה זו בעינן ריבוי למילף דלא תתבטל.

והנה מטרת התורה בזכירת יצי"מ היא כמש"כ הרמב"ן (בסוף פר' בא) שיצי"מ מורה שיש לעולם אלוה מחדשו, ויודע, ומשגיח, ויכול. והנה מטרה זו תתקיים לעת"ל ביתר שאת ע"י האותות שיהיו באותו זמן, אבל עדיין תיקשי איך נימא מסברא דהמצוה תשתנה או תתבטל, הרי א"כ נמצא דאיכא שינוי בתורה ח"ו דעד ימות המשיח המצוה היתה לזכור יצי"מ, ומשם ואילך המצוה היא לזכור הניסים של קיבוץ גליות.

ודוחק גדול הוא לומר דבאמת אין גדר המצוה לזכור יצי"מ אלא לזכור דבר שיורה על ההשגחה, ולכן אם משנים האופן איך לזכור אין זה שינוי במצוה, זה ודאי אינו דמהיכי תיתי שיהיה הגדר כן, הרי הקרא צווח ואומר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך.

אמנם שו"ר שכבר עמד בקושיא זו בחידושי אגדות להרשב"א ותי' כנ"ל, וז"ל ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאה מן הטענה הזו, הנה גם התכלית ההוא שמור בהזכירנו קבוץ עמם ממושך וממורט מעמים נוראים מן הארצות הרחוקות ומצפון ומים, ותהיה הכונה ההיא יותר חזקה בהיותה ההזכרה באותות יותר חזקים, ואם נאמר כן אין מצוה מתבטלת בזה כלל, עכ"ל. ומבואר מכאן חידוש דאם המצוה משתנה בגדרה לקיים אותה מטרה, אין זה בגדר שינוי התורה, וצ"ב וכנ"ל.

ובעיקר הקושיא שמא י"ל דכיון שיש סברא שתשתנה המצוה כי המטרה תתקיים באופן אחר, לכן אמרי' דהוי מצוה שאינה נוהגת לדורות, וברור דמצאנו מצוות שאינם נוהגות לדורות ואין זה נקרא שינוי בתורה, כמש"כ הרמב"ם (בשרש הג') וז"ל דמה שאמרו במכות כג: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני, מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות עיי"ש. וא"כ אם מצוה זו אינה במנין תרי"ג אפשר דהיא מצוה שאינה נוהגת לדורות.

אמנם עדיין יש להקשות דאם נימא דכל שבטלה המטרה בטלה המצוה, היתכן דלפי"ז נאמר דלבן זומא יתבטלו כל המצוות דהם זכר ליצי"מ כגון פסח, מצה, מרור, קידוש בכורות, וכהנה רבות, הרי אין לך שינוי בתורה יותר מזה, והרי הם מצוות שבמנין תרי"ג.

וברשב"א שם עמד גם בזה וכתב דאין טעם מצוות אלה לזכור יצי"מ עיי"ש אריכות דבריו, וצ"ב.

ב

בביאור ראיית הגמ' מהקרא דישעיה

בביאור ראיית הגמ' מהקרא דאל תזכרו ראשונות, יש לבאר בג' אופנים:

א) ממה שהכתוב מזכיר קודם שעבוד מלכיות ואח"כ יצי"מ, ולא כסדר הוויתן מוכח דבזמן דאחרי שעבוד מלכיות זה יהיה העיקר ויצי"מ טפל לו.

ב) ממה שהוצרך הנביא לומר דאחרי מלחמת גוג ומגוג, שוב לא תתבוננו ביצי"מ, וקשה הרי זה כבר נשכח מזמן שעבוד מלכיות, אלא ע"כ דלא נשכח אלא רק היה בגדר טפל לו.

ג) האבן עזרא על הפסוק בישעיה כתב דזכירה היינו בפה והתבוננות הוא בלב, וא"כ שפיר מוכח דשעבוד מלכיות עיקר שמזכירין בפה ויצי"מ טפל דזוכרין רק בלב.

ג

זכירת יצי"מ אחרי מלחמת גוג ומגוג

עי' בגר"א (הודפס ברמב"ם מהדו' פרנקל בפי"ב מהל' מלכים ה"ב) דהקשה דמלשון הקרא דקאמר אל תזכרו משמע שישכחו לגמרי, ועוד קשה דבניצול הארי לא אמר שכח מעשה זאב, ואח"כ אמר שכח מעשה שניהם.

ולכן אומר דבאמת אחרי מלחמת גוג ומגוג שוב לא יזכרו יצי"מ ושעבוד גליות כלל, ולכן קאמר אל תזכרו. והשתא אתי שפיר במשל דקאמר דהיה מספר מעשה ארי ולא קאמר שכח מעשה זאב והיינו משום שלא נעקר עדיין יצי"מ ממקומו אלא ששיעבוד גליות עיקר, ובשעת הצלת ממלחמת גוג ומגוג שכח מעשה שניהם.

אולם המהרש"א פליג וס"ל דהא דכתיב אל תזכרו ראשונות וגו', היינו שיצי"מ וקיבוץ גליות, יהיו טפלים לגבי הזכירה דגוג ומגוג. ולפי"ז מה שאמרו במשל שכח מעשה שניהם, אינו לגמרי אלא דנעשה טפל.

והנה ידועים דברי הגר"ח (הובאו בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קי"ח) דביאר הא דהרמב"ם לא מנה מצות זכירת יצי"מ של כל השנה, משום דפסק כבן זומא דס"ל דליכא מצות זכירת יצי"מ לימות המשיח, וא"כ היא מצוה שאינה נוהגת לדורות, ומצוה שאינה נוהגת לדורות אין מונין אותה במנין המצוות.

וכבר הבאנו לעיל (בסי' פ"ז אות ב') דאינו פשוט דהרמב"ם פסק כבן זומא, דיש מי שמבאר דבאמת פסק כחכמים, ואם נימא כן לכא' אזל תירוץ הגר"ח.

אולם לפי הנ"ל אפשר לקיים תירוץ הגר"ח אף לפי חכמים, דאם נימא כהגר"א בדעת חכמים נמצא דגם לפי דבריהם הוי מצוה שאינה נוהגת לדורות, דאף שלא תתבטל בקיבוץ גליות אבל תתבטל אחרי מלחמת גוג ומגוג, ושפיר לא מנאה הרמב"ם במנין המצוות.

סימן פט

סדר המאורעות בימות המשיח

(יג.) **וכן הוא אומר אל תזכרו ראשונות וקדמניות אל תתבוננו, אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות, וקדמניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים, הנני עושה חדשה עתה תצמח, תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג.**

מבואר דבתחילה יהיה קיבוץ גליות (דהיינו שעבוד מלכיות), ואח"כ מלחמת גוג ומגוג. ומהא דבמתני' קראו לזה ימות המשיח, משמע דע"י המשיח יהיה קיבוץ גליות.

וכן נראה מדברי שמואל הידועים בשבת קנא: דאמר דאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

וכ"כ הרמב"ם (בפי"ב בהל' מלכים ה"ב) וז"ל אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג.

ויעויין עוד שם לעיל (בפי"א ה"א) דכתב וז"ל המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו', עכ"ל.

ומבואר דקודם יהיה בנין בית המקדש ורק אח"כ קיבוץ גליות.

אולם יעויין בויק"ר (פר' ט' סי' ו') דאיתא עורי צפון, לכשיתעוררו הגליות הנתונות בצפון יבאו ויחנו בדרום שנא' הנני מביא אותם מארץ צפון, לכשיתעורר גוג הנתון בצפון יבא ויפול בדרום כמה דתימא ושובבתיך וששאתיך והעליתיך מירכתי צפון, מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום הה"ד העירותי מצפון ויאת ממזרח שמש וכו', ע"כ.

וכתב ביפ"ת וז"ל נראה שאין קיבוץ גליות ומפלת גוג ע"י מלך המשיח, אלא מתחלה יתקבצו הגליות ויהיה ענין גוג ומגוג, ושוב יגלה מלך המשיח לבנות ביהמ"ק. והכי משמע במגילה כב. דאמרו שתקנו תקע בשופר על קבוץ גליות ואחריה השיבה שופטנו דכיון שיתקבצו הגליות עושה דין ברשעים קודם שיבאו להתיישב בירושלים, ותקנו את צמח דוד אחר בונה ירושלים שכיון שבאים לירושלים בא דוד. ולכן פרט כאן ג' ענינים אלו דמקווים לנו מהגאולה, קבוץ גליות ונקמת אויבנו ובנין ביהמ"ק, ולא סמך הכל במלך המשיח, עכ"ל.

סימן צ

בהא דאברהם נקרא אב המון גוים

(יג.) **אברם הוא אברהם, בתחלה נעשה אב לארם, ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו. שרי היא שרה, בתחלה נעשית שרי לאומתה, ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו.**

א

בענין גרים במקרא ביכורים

בביכורים (פ"א מ"ד) תנן הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו, ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל, וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם, ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבותינו.

ובירושלמי שם איתא תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא, מה טעם כי אב המון גוים נתתיך לשעבר היית אב לארם ועכשיו מיכן והילך אתה אב לכל הגוים. רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כר' יהודה, אתא עובדא קומי דר' אבהו, והורי כרבי יהודה.

והרמב"ם (בפ"ד מהל' ביכורים ה"ג) פסק כר' יהודה וז"ל הגר מביא וקורא שנא' לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, וכן כתב בפיה"מ שאברהם אב לכל באי העולם לפי שלימדם האמונה והדת, עכ"ל.

ועי' בלבוש (בסי' תקצ"א ס"ז) שפירש באופן אחר דכמו שהשי"ת נקרא אבינו על שם שמגין ומרחם עלינו כאב, כן אאע"ה מגין על כל האומות וכולם מתברכין בו, דכתיב ונברכו בך וגו', עכ"ל.

אולם התוס' בב"ב פא. (ד"ה למעוטי) הביאו פלוגתא בזה, דהר"י סבר כהרמב"ם דהלכה כר' יהודה (אבל עיי"ש דאף שגר יכול לומר לאבותינו מ"מ אינו יוכל לומר לתת לנו וכל דברי ר' יהודה הם בגר מבני קיני), אמנם רבינו תם פסק כמתני' דביכורים ומכח זה לא היה מניח לגרים לברך ברכת הזימון לפי שאינו יכול לומר שהנחלת לאבותינו ארץ טובה. והיה אומר דההיא דירושלמי משבשתא היא, דהיכי

מצי למימר דגר קורא ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וירד מצרימה וירעו אותנו ויוציאנו.

ב

בענין הנודר מזרע אברהם

בנדרים לא. תנן שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר בעכו"ם. ובטור ובשו"ע (יו"ד סי' רי"ז סעי' מ') פסקו דגם אסור בגרים. וכתב הב"י דטעמא משום דרשא דידן דאברהם נקרא אב המון גויים.

והב"ח כתב דמ"מ יש לתמוה כיון שלא נזכר זה בגמ' וגם הפוסקים לא כתבוה, מנ"ל לרבינו להורות כך.

והנה בבאר הגולה (אות ע"ח) כתב דמקור דברי השו"ע הם מדברי הרמב"ם (בפ"ט מהל' נדרים הכ"ג). אולם דבריו תמוהים דשם הרמב"ם כתב דהנודר מישראל אסור בגרים, ואין זה ענין לנידו"ד דאפשר דגרים נקראו ישראל, אבל לא זרע אברהם, וצ"ע.

וכבר העיר החיד"א (בשיורי ברכה אות ז') דמקור דברי הטור הם בפירוש הרא"ש שם בסוגיא דכתב להדיא דאסור בגרים משום דאברהם נקרא אב המון גוים.

אולם דברי הרא"ש אינם מוסכמים, דיעויין בנימוק"י (בנדרים שם) דכתב דהנודר מזרע אברהם מותר בגרים, דאע"ג דנקראים בני אברהם, אבל מ"מ זרע אברהם לא מיקרו, דזרע משמע שהם בניו ממש.

ולפי דברי הלבוש (הנ"ל באות א') מוכרחים לסבור כהנימוק"י, דהרי לדבריו לא רק הגרים נקראים בני אברהם, אלא אף הגויים בכלל משום דכולם מתברכים ע"י אברהם, וא"כ למה תנן דהנודר מזרע אברהם מותר בעכו"ם, אע"כ דיש לחלק בין בני אברהם לזרע אברהם.

והנה הרמב"ם (בפ"ט מהל' נדרים הכ"א) כתב וז"ל נדר מזרע אברהם מותר בבני ישמעאל ובבני עשו, ואינו אסור אלא בישראל שנא' כי ביצחק יקרא לך זרע וכו', עכ"ל.

ולכא' אין כאן שום גילוי בדעתו בענין הגרים. אולם יעויין באו"ש (שם) ובצפנת פענח (בסוה"י"ח) שכתבו דממה שכתב ואינו אסור אלא בישראל, מבואר דסבר כנימוק"י דמותר בגרים, וצ"ע.

אמנם בפרשת דרכים (דרוש ז' ד"ה וא"ת הרי כתב הרמב"ם) פליג וסבר דדעת הרמב"ם כהרא"ש, והוכיח זה מהא דבהל' ביכורים כתב הרמב"ם וז"ל הגר מביא וקורא שנא' לאברהם כי אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב לכל העולם וכו', ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ, ע"כ. וביאר הכס"מ שכונת הרמב"ם בסו"ד לתרץ דאם נקראים בניו של אברהם א"כ למה לא נטלו חלק בארץ, ותירץ דכיון שנתינת הארץ היתה לפני שנאמר לו לאברהם דהוא אב המון גוים, נמצא דלא היו הגרים בכלל השבועה, עכ"ד. הרי מבואר דאי לאו מהאי טעמא היו הגרים נוטלים חלק בארץ, והרי בשבועה נאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת, וא"כ מוכח דגם נקראים זרע אברהם.

איברא דהשאג"א (בסי' מ"ט) פירש דברי הרמב"ם דלא ככס"מ, אלא שבא ליתן טעם למה גר מביא וקורא מפני שאברהם נקרא אב לכל העולם כולו, דמנלן דאשר נשבע לאבותינו אאברהם קאי, דילמא איצחק ויעקב קאי וגבי דידהו לא מצינו שנקראו אבות כה"ג, לפיכך כתב ולאברהם היתה השבועה תחלה קודם לשאר אבות העולם, ומסתמא עיקר קרא דאשר נשבע לאבותינו עליה קאי, הלכך גר נמי יכול לומר אשר נשבע לאבותינו בשבילו, אע"ג שאין יצחק ויעקב נקראים אבות להן, עכ"ד (וכ"פ המהר"י קורקוס בסוף הל' מעשר שני). ולפי שיטתו ירדה ראיית הפרש"ד מדברי הרמב"ם.

איברא דעי׳ ברמב״ן וברשב״א (בב״ב פר״א.) שכתבו דהא דהגר יכול לומר ארמי אובד אבי, הוא משום דשלשת האבות הן הן אבות לכל העולם.

סימן צא

בענין כל הקורא לאברהם אברם

(יג.) **תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנא׳ והיה שמך אברהם. רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנא׳ ולא יקרא עוד את שמך אברם. אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי, התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכי נמי, שאני התם דהדר אהדריה קרא, דכתיב ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב. מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא אתה הוא ה׳ האלהים אשר בחרת באברם, א״ל התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא.**

א

טעם הקפידא אצל אברהם ולא אצל יעקב

בביאור טעם החילוק דבאברהם הופקע השם אברם לגמרי ואיכא קפידא לקוראו אברם, משא״כ ביעקב שנשאר השם יעקב בתורת טפילה, מצאנו כמה אופנים:

א) **החזקוני** (בראשית י״ז ה׳) פירש דאצל אברהם הקפידא היא משום דהוי שם שנתלוה עמו בגיות, כלומר ולכן הוי גנאי לחזור ולקראו בשם זה, משא״כ אצל יעקב כיון דהוי שם שנתלוה עמו ביהדות, אין קפידא לקראו כך.

ולפי דבריו צ״ע למה אצל שרה ליכא קפידא הרי הוי שם שנתלוה אליה בגיותה. והנה כתיב (בראשית י״א כ״ט) ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה, ודרשינן במגילה יד. יסכה זו שרה. ואפשר דבגיותה נקראת ע״י אביה יסכה, וכשנתגיירה קראו לה שרי, ורק אח״כ הקב״ה החליף את שמה לשרה.

ויעוויין בלב חיים להגר״ח פלאג׳י (ח״ג סי׳ כ״ח) שכתב דיש בזה נ״מ למעשה דגוי גמור שנתגייר אין לקרותו בשם גיותו, דכשקוראו בשם גיותו הוי כאילו אומר לו זכור מעשיך הראשונים ובושה יגיע לו ויש ג״כ ספק בזה שמא יחזור ח״ו, כדכתיב וכי יגור אתך גר וגו׳ לא תונו אותו וגו׳, ופירש״י לא תאמר לו אמש היית עובד ע״ז ועכשיו אתה בא ללמוד תורה שנתנה מפי הגבורה, ע״כ.

ויש לעיין אם זה דין בכל גוי מלא תונו למה בעינן קרא באברהם, ודוחק לומר דבעינן קרא למילף דזה נכלל בלא תונו. וי״ל דהרי הלאו דלא תונו הוא דוקא בפני הגר כדי שלא לביישו, וכאן אסרינן אפי׳ לאחר מיתתו של אברהם אבינו ולזה בעינן קרא למילף דאף אחרי מיתה כיון שיש בזה גנאי אסור באברהם אבינו, משא״כ בכל גר.

ב) **המהרש״א** כתב דהקפידא היא עפ״י הא דאיתא בנדרים שבשינוי השם לאברהם נשתנה מזלו, וכדי שיוליד בן הראוי ליורשו היו צריכים לשנות שמו. ולכן איכא קפידא שלא לקראו בשם אברם כדי שלא למעט שפע כח אלקי שניתן לאברהם להיות אב להמון גוים, אבל שינוי שם של יעקב אינו רק על שם השררה והחשיבות וע״כ אין לחוש לקרותו בשם הראשון, ושינוי שם דשרה נמי

אינו אלא ע"ש השררה ואין לחוש לקרותה בשם שרי, עכ"ד.

והנה מש"כ לענין שרי צ"ע דלהדיא איתא בר"ה טז: דשינוי השם מקרע גזר דינו של אדם, ויליף מדכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, וכתיב וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן. והוא בעצמו כתב כן לעיל (בד"ה אברם) וצ"ע.

והנה במה שכתב דהקפידא היא משום שממעט שפע כח אלקי, לכא' כונתו דאף שהקב"ה שינה שמו, מ"מ אם האנשים ממשיכים לקרותו בשמו הראשון זה משפיע גם שהמזל לא ישתנה לגמרי. כלומר דהמזל לא רק תלוי בשמו האמיתי אלא גם במה שהאנשים קוראים אותו.

ועפי"ז כתב בספר נחלת שבעה שטרות (סימן מ"ה) דיצא מזה נ"מ למעשה דמי ששינו לו השם משום חולי, שהטעם הוא מפני שידוד המערכת, אין לחזור ולקראו בשם הראשון, דא"כ שינוי השם מאי אהני.

ובעיקר דברי המהרש"א יש להקשות כיון שכל הענין הוא כדי שלא למעט שפע האלקי, א"כ למה איכא איסור על דורות הבאים, הרי כבר השתנה מזלו של אברהם והוליד את יצחק.

ולכא' מוכרח דס"ל כמש"כ המהרי"ל דסקין (בקונט' אחרון סי' י"ט בהערה) דכל האיסור הנאמר כאן הני מילי בחיי אברהם, אבל לאחר מיתתו ליכא איסור.

אולם כבר הקשה על זה בעיון יעקב דא"כ מהו שמותיב ר' יוסי מפסוק דנחמיה שאמר אשר בחרת באברם כיון דהיה אחר מיתתו. ועי' מש"כ בבן יהוידע.

איברא דלא יתכן למימר דכונת המהרש"א כהמהרי"ל דיסקין, דא"כ מהו שהקשה דלמה לא זכרוהו הפוסקים, הרי לא נוהג אלא בזמן חיותו של אברהם, אלא מוכרח דס"ל דהאיסור קיים גם בדורות הבאים אחרי אברהם, וא"כ הדק"ל מה שייך שממעט שפע האלקי, וצ"ע.

ג) **ביפה** תאר (בר"ר פר' מ"ו סי' ח') כתב דכל האיסור הוא לקוראו באופן של זלזול. ולקוראו אברם הוי זלזול משום שאומר לו דהוי אב רק לארם ולא לכל העולם, משא"כ ביעקב שזה לא שם שסותר את השם ישראל, אין כאן בעיה של זלזול.

ובזה מתרץ הא דבשרה ליכא קפידא, משום שלקרוא לה שרתי אינו סותר דהיא שרה לכל העולם כולו, דאם אחד יאמר על מלך מלכי לא סותר שהוא מלך גם על כל העם.

ובסמיכת חכמים כתב קצת באופ"א דבאברהם דלקוראו אברם הוי אותו שם רק בחיסרון אות אחת, אז נראה שבא למעט מחשיבותו והוי זלזול, משא"כ כשקורא לו בשם אחר לגמרי אינו נראה זלזול.

וכבר כתב כן רבינו אברהם בן הרמב"ם (בראשית ל"ה י') וז"ל ועכ"פ אין סתירה בקריאת שמו יעקב אחר שנקרא שמו ישראל כמו שתהיה סתירה בקריאת שם אברהם אברם אחר שנקרא שמו אברהם ע"י תוספת של אות בשמו העיקרי ואחר קביעתו ע"י אותה התוספת בביטוי אחר, ולכן הקורא לו אברם בשם הראשון חולק על שם אשר כתב בו יתעלה וקבע אותו בו, אבל יעקב נקרא שמו ישראל לתואר שנתכבד בו מחוץ לשמו העיקרי, לכן הקורא לו יעקב שהוא שמו הראשון אינו חולק על מה שתיאר אותו בו יתעלה, שהרי המתואר בתואר של כבוד נקרא לפעמים בשמו ואין זה ביטול לתוארו ולפעמים הוא נקרא בתוארו ואין זה ביטול לשמו, וזו נתינת טעם וחקירה דקה שלא יהיו יודעים את ערכה אלא המבינים הישרים, עכ"ל.

ועיי"ע בסמיכת חכמים שכתב עפ"י הא דאיתא במדרש (הובא ברש"י בבראשית כ"ה כ"ו) על הא דכתיב ויקרא שמו יעקב, דזה קאי על שהקב"ה קרא לו יעקב, ולפי"ז ניחא דאצל יעקב ליכא קפידא כי שני השמות ניתנו לו ע"י הקב"ה.

אולם מדרש זה אינו לכו"ע דהנה איתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ו) תניא מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושל יעקב ולא של יצחק, מפני שאלו אבותיהם קראו להם שם, אבל יצחק הקב"ה קרא לו שם, כדכתיב ויאמר אלהים שרי אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק, ע"כ.

ב

טעם בקפידא שאברהם לא יקרא לה שרי בתירוץ הגמ' דקודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי. יש לעיין מהו הטעם דהקב"ה הקפיד בזה.

א) **במהרש"א** כתב דכיון שאברהם חשב כי ההבטחה שנאמרה לו מפי הקב"ה יתקיים בישמעאל כמש"כ לו ישמעאל יחיה לפניך, ע"כ בא לו לבד הציווי, כדי שיעקר דבר זה מפיו ושלא יקרא הוא אותה שרי אלא שרה, כי ממנה יבא לך השררה והחשיבות לכל העולם כשתלד את יצחק.

ב) **בבן** יהוידע כתב דאם יקראנה שרי משמע שהוא מנשא אותה עליו שאומר לה שרתי, ובזה א"א שתבנה ותתעבר ממנו, שצריך להיות הוא גדול ומנושא עליה, ולכך א"ל לא תקרא אותה כך.

ג

בביאור למה הפוסקים השמיטוהו

המהרש"א התקשה למה לא זכרו הלכה זו הפוסקים, ונשאר בצ"ע.

ובגליון הש"ס ציין שהדבר הובא להלכה במג"א (בסי' קנ"ו), וציין להפר"ח (בס"ס ס"ז) שכתב דהוא רק דין דרבנן, אבל יל"ע למה לא הובא דין זה ברמב"ם ובשו"ע.

א) **והנה** לפי המהרי"ל דסקין ניחא, דכיון שכל ההלכה היתה בחיי אברהם ולא לאחר מותו, א"כ אין בזה נ"מ להלכה.

ב) **ויעויין** במהרצ"ח שכתב לתרץ דאין למדין מקודם מתן תורה, כלומר דסוגיא זו ס"ל דלמדין מקודם מתן תורה אבל אנן קי"ל דלא למדין, ולכן לא קי"ל כן להלכה.

ג) **ובנמוקי** הגרי"ב כתב באופ"א עפ"י הסוגיא דסנהדרין נט. דאמר ר"י בר חנינא כל מצוה שלא נשנית בסיני לישראל נאמרה, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר' יהודה. ואם איתא הך דלעיל, א"כ יש לנו אליבא דכו"ע מצוה זו שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני, אע"כ דהסוגיא התם פליגא וס"ל דליכא איסור זה.

ד) **ובצל"ח** הביא דברי התוספתא דהביא האי דאברהם בלשון כיוצא בדבר אתה אומר, כלומר דהוי המשך מהראיות שהביאו חכמים לבן זומא דגם כאן מש"כ לא יקרא שמך אברם הוי שנשאר בגדר טפל. נמצא דהוי פלוגתא דבן זומא וחכמים וא"כ להפוסקים שפסקו כבן זומא ניחא, הא דהשמיטו דין זה.

ד

לקרוא אברם למי שקרוי אברהם

יעויין בשד"ח (מערכת הכ"ף כלל פ"ג) שהביא בשם הרב רוב דגן דכתב שמסתמא כותבים בגט אברהם שעל שם אברהם אבינו נקראים הבנים וכל הקורא אברהם אברם עובר בעשה, אם לא שיש קבלה לאותה משפחה שנקראו בשם אברם.

והוציא מזה דמה שאמרו כל הקורא לאברהם אברם לאו דוקא לאברהם אבינו עצמו, אלא כל הנקרא בשמו הרי הוא בכלל כל הקורא.

והביא בשם הרב אורות אלים דרבים אין נזהרים בזה ולמיחש בעי, והרב דברי מנחם כתב על דבריו ואתמהא דפשוט דמה שאמרו כל הקורא אינו לאיניש דעלמא דנקרא בשם אברהם. והשד"ח כתב דלפי הרוב דגן נמצא כמו האורות אלים.

ודבריו צ"ע דמאי ענין זה לזה, דהרוב דגן רק כתב דמסתמא כולם נקראים אברהם, דכיון דעל שם אברהם אבינו קוראים את הבנים ואסור לקרוא לאברהם אברם, ממילא ברור דקראו לו בשם אברהם. אבל מהיכן הוציא דאחרי שקראו את הבן אברהם איכא איסור לקוראו אברם, זה לא מצאנו, וצ"ע.

שוב עיינתי במקור גופא, וזה כל לשון האורות אלים (בדף א' ע"א) ארז"ל כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולאו, ורבים אין נזהרים בזה, והגם דכתבו דלאו דוקא עשה ול"ת, עכ"פ למיחש מיהא בעי, עכ"ד.

ובדברי מנחם (דף פ"א אות ט"ו) כתב על זה וז"ל ואתמהא שדבר פשוט הוא דמה שארז"ל כל הקורא היינו לאברהם אע"ה, ולא לאינשי דעלמא דנקרא בשם אברהם. ואין לדחוק ולומר דכונתו במ"ש ורבים אין נזהרים דהיינו על אאע"ה שקוראים כן, דאין דבריו סובלים פירוש זה, עכ"ל.

ולא ידעתי כונתו למה כתב דאין דבריו סובלים פירוש זה, ולדידי ברור דכונת האורות אלים על אאע"ה, וצ"ע.

עכ"פ לכא' המורם מהאמור הוא דאין שום ענין להזהר מלקרוא למי שנקרא אברהם אברם. איברא דבזאת מודינא דאם כונתם לקוראו על שם אאע"ה, ובשעת קריאת השם קראוהו אברם, כלול בזה דקוראים לאאע"ה אברם, ואסור. אבל אחרי שקראוהו אברהם ע"ש אברהם, אם קוראים אותו אברם מאהבת הקיצור לית לן בה, דאין כונתם שגם אברהם אבינו נקרא כן, וכמו אם קוראים אותו באיזה כינוי לחיבה, ופשוט.

הדרן עלך מאימתי

פרק שני

סימן צב

בענין סדר הפרשיות דק"ש

(יג.) **במתני' אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עומ"ש תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצוות, והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד.**

א

ביאור שאלת למה קדמה

יעויין בתוס' לקמן יד: (ד"ה למה) דהקשו למה בעינן טעם לקדימת שמע לוהיה הרי תיפו"ל דקדמה בתורה. ותירצו די"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן בתורה, אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן אין מוקדם ומאוחר, וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים, עכ"ל (וצ"ב מה הטעם להקדים הנאמר בלשון רבים).

והקשה המהרש"א דא"כ מהו שהמשנה חוזרת ואומרת טעם להא דוהיה קודם לויאמר, הרי מצד מה שהיא מוקדמת בתורה אין מוקדם ומאוחר, ומצד לשון רבים, הרי שתיהם הם בלשון רבים, ולמה היה צריך להקדים ויאמר לוהיה.

ותיריץ דבאמת הענין דמוקדם בתורה הוי טעם להקדים, אלא דלגבי הקדמת שמע לוהיה דאיכא טעמא דלשון רבים, זה עדיפא מקדימה בתורה, ולכן שאלו למה קדמה שמע לוהיה, הרי והיה היא בלשון רבים. אבל בהקדמת והיה לויאמר דליכא טעמא דרבים שוב הדרינן לטעמא דקדימה בתורה, ושפיר שאלו למה קדמה והיה לויאמר.

ויש להקשות על דבריו דא"כ למה התנא לא הקשה בתחילה דלמה לא קדמה ויאמר להכל, הרי היא קודמת בתורה והיא בלשון רבים. וי"ל דאה"נ דהוקשה להתנא דבר זה, אבל התחיל לבאר על סדר הפרשיות למה קדמה שמע לוהיה.

אבל דבריו דחוקים מאד בלשון התוס', דלדבריו היו צריכים לתרץ בפשיטות דלשון רבים עדיף ממוקדם בתורה, ואילו התוס' האריכו לבאר דהתנא הוכיח מויאמר דאין הטעם דהוא מוקדם קובע כלל, וצ"ע.

ויעויין בתוי"ט שתירץ קושיית המהרש"א באופן אחר, דהקושיא למה קדמה והיה לויאמר התחילה אחרי שביאר דהטעם דקדמה שמע לוהיה הוא משום דעומ"ש קדים לעול מצוות, מעתה הקשה דמטעם זה גופא הו"ל להקדים ויאמר לוהיה, דבויאמר הוזכר עומ"ש כדכתיב אני ה' אלהיכם, ולהיות לכם לאלהים.

והנה נחלקו הראשונים בענין אין מוקדם ומאוחר בתורה, דהאב"ע סבר דאפשר לומר אין מוקדם ומאוחר אף בלי הכרח, אבל הרמב"ן (בריש פר' קרח) פליג עליו וס"ל דלא אומרים כן אלא במקום אשר יפרש הכתוב

ההקדמה והאיחור. ולדבריו הדרא קושיית התוס׳ לדוכתא.

איברא דהמאירי פליג על התוס׳ וס״ל דאה״נ דלא בעינן טעם לקדימת שמע לוהיה דהרי קדמה היא בתורה, אבל כיון שראה התנא שפרשת ציצית קדמה בתורה לשאר פרשיות וראה מדברי הפרשיות שסדרוה אחרונה, התבונן על סדורם שלא לחינם הוא נקבע כן, וראה לומר שאף בפר׳ שמע אע״פ שקודמת היא בתורה לוהיה אם שמוע ואין אנו צריכים בה לטעם אחר, אעפ״כ כונה יש להם בקדימתה. ולפי״ז י״ל דגם הרמב״ן ס״ל כהמאירי.

והנה יעויין בצל״ח שהתעורר להא דהתוס׳ קבעו דבריהם לקמן בגמ׳ ולא קבעום על המשנה. ותירץ דכונת התוס׳ לאפוקי מדברי המאירי, דבשלמא על המשנה ליכא לאקשויי קושיית התוס׳ די״ל דמתני׳ חדא ועוד קאמר, חדא דקדמה בתורה ועוד כדי שיקבל עומ״ש תחלה, אבל בגמ׳ דפריך על רשב״י ותיפו״ל משום טעמא דמתני׳ ולא ניחא ליה למימר חדא ועוד קאמר, מוכח דסבר דמתני׳ דוקא קאמר, ושפיר הקשו התוס׳ א״כ למה במתני׳ הוצרכו לטעם אחר.

[ושוב כתב דקושטא דמילתא כמש״כ בסמיכת חכמים שבנוסחת התוס׳ היה מסודר המשנה בדף יד:, וכן הוא בריי״ף בראי״ש וברשב״א].

והנה אחר שתירץ התנא דוהיה קדמה לויאמר משום דויאמר אינו נוהג אלא ביום, א״כ שוב נפלה ההוכחה דהסדר בתורה אינו קובע, דלעולם י״ל דהסדר קובע, והא דויאמר היא באחרונה הוא משום דאינו נוהג אלא ביום (וכבר עמד בזה בהג׳ הר״ש טויבש), וא״כ לכא׳ יוצא דאה״נ בסופו של דבר טעמא דמתני׳ הוא בגדר חדא ועוד קאמר.

אשר מעתה אפשר דבאמת הרמב״ן ס״ל כהתוס׳ דר״י בן קרחה חשב דאיכא הוכחה מויאמר דאמרי׳ אין מוקדם ומאוחר, אבל אחרי שמצאנו הטעם דויאמר אינו נוהג אלא ביום, א״כ שוב ליכא הוכחה, ובאמת לא אמרי׳ אין מוקדם ומאוחר אלא כשיש הכרח.

ולפי״ז לכא׳ גם דברי הצל״ח נפלו בבירא דהרי אחרי תירוץ התוס׳ עדיין אפשר דמתני׳ חדא ועוד קאמר, וא״כ איך המקשן סבר דמתני׳ דוקא קתני.

איברא דהצל״ח לשיטתו לא קשה, דיעויין לקמן (בסי׳ צ״ג) דהבאנו דבריו דהא דויאמר אינו נוהג אלא ביום, אין הפשט דלא היו אומרים ויאמר בלילה, אלא דהמצוות המוזכרות בפרשה של ויאמר לא נוהגות בלילה. אשר לפי״ז ניחא דאף אחרי שיודעים דויאמר אינו נוהג אלא ביום, מ״מ תיקשי דצריכים להקדימה משום שמוקדמת בתורה, אלא מוכרח דאין מוקדם ומאוחר בתורה.

ב

בענין קדימת מצוה דאו׳ למצוה דרבנן

בפר״ח (בסי׳ ס״ז) הוכיח מסוגיין דוהיה אם שמוע ג״כ דאורייתא, דאל״כ מה שאלו למה קדמה שמע לוהיה, הרי תיפו״ל דשמע היא דאורייתא ויש להקדים מצוה דאורייתא למצוה דרבנן.

אמנם כל ההוכחה היא רק לפי התוס׳ (הנ״ל באות א׳) דמתני׳ דוקא קאמר, אבל לפי המאירי דמתני׳ חדא ועוד קאמר, ליכא הוכחה.

והשאגת אריה (בסי׳ ב׳) דחה דברי הפר״ח משום דס״ל דאין דין קדימה למצוה דאו׳ על מצוה דרבנן, וכבר נחלקו בזה האחרונים, עי׳ לעיל (בסי׳ י״ט) שהארכנו בזה.

ובארצות החיים (סי׳ כ״ה ארץ יהודה סק״א ד״ה ויש) דחה דברי הפר״ח באופן אחר

שדין קדימה לא שייך רק בב׳ מצוות נפרדות, אבל במצוה אחת לפעמים תיקנו חכמים שיקדים דבר של דבריהם לדבר דאו׳, והטעם דכשחכמים תיקנו דבר כחלק מהמצוה דאו׳, הכל נדון כמצוה אחת דאו׳, ושוב אין סדר.

ג

ביאור עול מלכות שמים ועול מצוות

בהא דתירץ ר׳ יהושע בן קרחה דטעם הקדימה היא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואח״כ יקבל עליו עול מצוות, יל״ע דלכא׳ היינו הך דעול מלכות שמים היינו שמקבל עליו לקיים המצוות.

והנה יעויין ברמב״ם (בסהמ״צ עשה ב׳) שביאר דכונת הפסוק היא ה׳ שהוא אלקינו הוא אחד, כלומר דעיקר הענין הוא אמונת היחוד, וז״ל והמצוה השניה היא הציווי שצונו באמונת היחוד, והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד וכו׳. ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות. כי הם יאמרו כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. רוצים לומר להודות ביחוד ולהאמינו.

והא דנקרא מלכות, ביאר בספר החינוך (במצוה תי״ז) שהוא משום שאין שלמות הממשלה וההוד אלא עם האחדות הגמור.

נמצא לפי״ז דקבלת עומ״ש היינו להאמין שהקב״ה הוא המושל היחיד על העולם (וקצת צ״ב לפי״ז מלת עול, דעיקר הענין הוא האמונה ולא העול).

והנה איתא במכילתא (מסכתא דבחדש יתרו פר׳ ו׳) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. למה נאמר, לפי שנא׳ אנכי ה׳ אלהיך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה׳ אלהיך, לא יהיה אלהים אחרים. אמר להם, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ע״כ.

מבואר דיש ב׳ שלבים א׳ קבלת המלכות וב׳ קבלת הגזירות, ואף דכל ענין קבלת המלכות הוא בשביל קיום הגזירות, מ״מ זה הולך בב׳ שלבים.

אשר לפי״ז אפשר דזהו קבלת עומ״ש דאנו מקבלים את מלכותו עלינו, ובוהיה מקבלים העול מצוות. ואם כנים אנו בזה נמצא דלהמכילתא עיקר הענין בק״ש הוא מה שאנו אומרים אלהינו דהיינו מלכנו, ודלא כהרמב״ם והחינוך דהעיקר הוא מה שאומרים אחד.

אמנם מצאתי נגד דברינו ברמב״ן (בהשגות על סה״מ עשה א׳, ובשמות כ׳ ב׳) דביאר דכונת המכילתא במה שאמרו קבלת המלכות הענין הוא האמונה במציאותו ויחודו.

איברא דעי׳ להלן בע״ב דאמרי׳ ר׳ ירמיה הוה יתיב קמיה דר׳ חייא בר אבא, חזייה דהוה מאריך טובא, א״ל כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולד׳ רוחות השמים תו לא צריכת. אולם גירסת הבה״ג היא כיון דאמליכתיה עילווך ולמעלה ולמטה ולד׳ רוחות. הרי דחלק מהענין בקבלת עומ״ש הוא להמליכו עליו, וכפשטות דברי המכילתא. ושו״ר שבחי׳ רבינו יהונתן מלוניל כתב להדיא עול מלכות שמים דהיינו ה׳ אלקינו.

היוצא מזה דנחלקו הראשונים בעיקר הענין של ק״ש, דלהרמב״ם הרמב״ן והחינוך עיקר הענין הוא האמונה באחדותו יתברך, משא״כ להבה״ג ורבינו יהונתן מלוניל עיקר הענין הוא קבלת מלכות במילת אלהינו.

ד

דברי הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"א מהל' ק"ש ה"ב) כתב וז"ל ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה ציווי על שאר כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה ציווי זכירת כל המצוות, עכ"ל.

ובביאור דבריו בטעם קדימת והיה לויאמר כתב הכס"מ דהוא משום דבוהיה יש בה ציווי על קיום המצוות, משא"כ בויאמר יש רק ציווי על זכירת כל המצוות, וראוי להקדים הציווי על המעשה מהציווי על הזכירה.

ודברי הרמב"ם צ"ע במה שהוסיף דשמע קודם לוהיה משום אהבתו ותלמודו, ודבר זה לא הוזכר לא במתני' ולא בברייתא שהובאה בגמ'. וכן מש"כ בטעם קדימת והיה לויאמר זה דבר שלא הוזכר לא במשנה ולא בברייתא. ודברי הכס"מ צ"ב עיי"ש.

ובלח"מ מפרש שהרמב"ם לא בא כלל לתת טעם למה שמקדימין והיה אם שמע לויאמר, דמכיון שמקדימין לראשונה שמע משום יחוד ה' תו אם נקדים ויאמר לוהיה אם שמע אין כאן שום סדר מהכתוב בתורה, שהרי בתורה כתוב והיה אם שמע אחרי פר' שמע, ופר' שמע אחרי ויאמר. והרמב"ם בא רק לתת טעם למה אנו קוראים זאת הפרשה של ויאמר, דאי משום זכירת יצי"מ, הרי הרבה פרשיות יש דמוזכר בהם יציאת מצרים, ולכן כתב הרמב"ם דהטעם הוא משום דהוזכר בה זכירת יצי"מ, ונקיט חדא מכל הטעמים המובאים בסוגיא דלעיל יב ע"ב.

אולם הרדב"ז (סי' אלף תכ"ט) דוחה את זה, שאין זו כונת הרמב"ם שהרי נקיט לישנא דמתני' דמיירי בלמה קדמה ולא בלמה קבעוה.

ולכן כתב לפרש באופן אחר עפ"י מה שדקדק בלשון הרמב"ם דעל והיה כתב שיש בה ציווי על זכירת שאר כל המצוות ואח"כ בפר' ציצית כתב שיש בה ציווי על כל המצוות ולא כתב שאר, וביאר דכונת הרמב"ם להביא טעם דמתני' וטעם דברייתא, ולכן כתב דשמע קודם לוהיה משום דיש בו יחודו ואהבתו ותלמודו, משא"כ בוהיה יש בה מעין פרשה ראשונה דהיינו אהבתו ותלמודו עם ציווי על זכירת כל המצוות, וזהו שכתב זכרון שאר מצוות מלבד אותם שיש גם בפרשה ראשונה דאיתנהו נמי בפרשה שניה. והיינו טעמא דמתני' דשמע קודם לוהיה משום דיש בה יחודו דהיינו קבלת עומ"ש, ואח"כ והיה דיש בה זכרון שאר המצוות דהיינו עול מצוות. והיה קודם לויאמר משום דוהיה יש בה אהבתו ותלמודו משא"כ ויאמר דיש בה רק זכרון המצוות ולא מוזכר בה אהבתו ותלמודו, וזהו טעמא דברייתא דוהיה קודם לויאמר משום דזה יש בה ללמוד ולעשות וזו אין בה אלא לעשות בלבד.

והא דלא הביא סיפא דמתני' דויאמר אינו נוהג אלא ביום, י"ל דהוא משום דס"ל דסתמא כחכמים דאין מזכירין יצי"מ בלילות, אבל הוא דפסק כבן זומא אומרים ויאמר אף בלילה (ועי' מש"כ לעיל בסי' פ"ז אות ב').

אלא דצ"ע לפי דבריו מהו הפשט בברייתא דאמרי' בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות, והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד, ע"כ. ואילו הרמב"ם לא חילק בין תלמודו דשמע שהוא ללמוד וללמד, לתלמודו דוהיה שהוא רק ללמד.

ובהגהות ר"א גוטמכר (על המשניות) כתב לתרץ דהנה נחלקו ת"ק ורבי יהודה במתני' אם אפשר להפסיק בין ויאמר לאמת

ויציב. ודעת ר׳ יהודה דאין להפסיק ואמרי׳ בגמ׳ (יד.) דהוא משום דכתיב וה׳ אלקים אמת. א״כ לשיטתו לא בעינן טעם למה והיה קדמה לויאמר, דפשיטא דויאמר צריך להיות בסוף כדי להסמיכו לויציב, ולכן המשנה והברייתא אזלי אליבא דת״ק ולכן אמרו טעם לקדימת והיה לויאמר, משא״כ הרמב״ם דפסק כר׳ יהודה לא בעי טעם, אלא לקדימת שמע לוהיה. וסוף דברי הרמב״ם שכתב ואח״כ פר׳ ציצית שגם היא יש בה ציווי זכירת כל המצוות, כונתו כהלח״מ שרק בא לבאר טעם הקריאה ולא טעם הקדימה.

ה

בענין סדר הפרשיות אם מעכב

הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ק״ש הי״א) פסק וז״ל הקורא למפרע לא יצא, בד״א בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לפרשה אע״פ שאינו רשאי, אני אומר שיצא לפי שאינה סמוכה לה בתורה, ע״כ.

וביאור כונתו כתב הרשב״ץ (לקמן טו. בד״ה הקורא למפרע) דכיון שאינן סמוכות זו לזו בתורה שפיר מקיים בהכי והיו, וסדורן השנוי במשנתינו הוי למצוה ולכת׳ אבל לא לעכב.

ועדיין צ״ע נהי דמדינא דאורייתא דוהיו אין סדרן מעכב, אבל מנ״ל דחז״ל דקבעו הסדר משום טעם המבואר במתני׳, לא קבעוהו לעיכובא, וכבר הקשה כן הפמ״ג (במשב״ז ריש סי׳ ס״ד) ונשאר בתימה.

ויעויין בביאור הגר״א (שם סק״ב) דהקשה על הרמב״ם מהא דאיתא בתוספתא (פ״ב ה״ד) הקורא את שמע וטעה והשמיט בה פסוק אחד לא יחזור ויקרא את הפסוק בפני עצמו, אלא מתחיל באותו פסוק וגומר עד סוף וכן בהלל וכן במגלה וכן בתפלה. הנכנס לבית הכנסת ומצאן שקראו חצייה וגמר עמהן לא יחזור ויקרא מראשה עד אותו מקום, אלא מתחיל מראש וגומר עד סוף, וכן בהלל וכן בתפלה וכן במגילה, ע״כ.

ומדסתם בציור השני משמע דאפי׳ אם נכנס באמצע פרשה ראשונה והוא התפלל השניה והשלישית, מ״מ קאמר דמתחיל מראש וגומר עד סוף, ולא מספיק שרק יקרא פרשה הראשונה.

ובמנחת ביכורים על התוספתא תירץ דלפי הרמב״ם הא דאמרו דצריך להתחיל מראש ועד סוף היינו עד סוף הפרשה שדלג בה, ולא עד סוף הק״ש.

אולם יש לדחות דבריו, דא״כ לכא׳ בבא זו מיותרת לגמרי, דמהא דאיתא ברישא דאם השמיט פסוק אחד לא יחזור לקרוא אותו פסוק אלא מתחיל באותו פסוק וגומר על הסדר, משום דסדר הפסוקים מעכב, א״כ גם בנכנס באמצע הפרשה הא דצריך לגמור אותה הפרשה היינו מדין סדר הפסוקים, ומאי קמ״ל הסיפא. אלא מוכרח דהסיפא באה לאשמועינן דגם סדר הפרשיות מעכב, ודלא כהרמב״ם.

שו״ר שכבר נשאל רבינו אברהם בן הרמב״ם (בשו״ת ברכת אברהם סי׳ ל״ו) בקושיא זו מהתוספתא, וכתב לתרץ דהרי הרמב״ם מודה דלכתחלה צריך לקרותם על הסדר כטעמא דמתני׳, וא״כ כיון שבין כך צריך לחזור ולקרוא הפרשה הראשונה, הו״ל לכתחלה שיקרא כל הג׳ פרשיות כדי שיהיו על הסדר.

והנה יעויין ברשב״א שכתב להוכיח כשיטת הרמב״ם ממתני׳ דתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ומסתמא קרא פרשת ציצית קודם שהיא קודמת בתורה.

אמנם הרא״ה גם כתב כן בתחילת דבריו, אבל אח״כ דחה דמיירי שקורא בתורה מעט כאן ומעט כאן ושלא כסדר, ונזדמן לו וקרא הפרשיות כסדר. א״נ איכא למימר דלא אמר יצא אלא מאותה שקרא כראוי.

סימן צג

בענין ויאמר אינו נוהג אלא ביום

(יג.) מתני׳ והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד.

א

אמירת ויאמר בלילה

הפשט הפשוט במשנה הוא דלא אומרים כלל ויאמר בלילה, וא״כ נמצא דריב״ק סבר כחכמים דאין מזכירין יצי״מ בלילות. אולם יעויין לעיל (בסימן פ״ז) דהבאנו שיטות הסוברים דאף לפי חכמים מחוייבים בזכירת יצי״מ בלילות מדאו׳ או עכ״פ מדרבנן, וא״כ תיקשי דריב״ק דלא כמאן.

איברא דיעויין בצל״ח שפירש באופ״א דבאמת היו אומרים ויאמר אף בלילה, אלא כונת ריב״ק לומר דהדברים הכתובים בוהיה נוהגים ביום ובלילה ע״ש, משא״כ ויאמר שאין כל הכתוב בה נוהג ביום ובלילה, שהרי יש בה פרשת ציצית שאינה נוהגת בלילה.

ועי׳ לעיל (בסי׳ פ״ז אות ג׳) דהבאנו דשיטת הראב״ד דבאמת היו אומרים פר׳ ויאמר בלילה אף לחכמים, ולדבריו מוכרחים לבאר במתני׳ כהצל״ח.

והדברים מפורשים במאירי שכתב וז״ל וקדימת שניה לשלישית, מפני שהשניה יש בה הזכרת מצוות שנוהגות בין ביום ובין בלילה כגון ת״ת ומזוזה, ואע״פ שהתפילין אין זמנן בלילה, מ״מ ת״ת ומזוזה חובתן אף בלילה, אבל שלישית אין בה אלא הזכרת ציצית שאין זמנו אלא ביום, עכ״ל. ולפי״ז ניחא מתני׳ אף לבן זומא.

וצ״ב מה הטעם דאם המצוות הכתובות נוהגות יותר, יש לפרשה דין קדימה. התירוץ הוא דמטרת קריאת הפרשה היא גם לזרז על המצוה הכתובה בה, ולכן עדיף זירוז על מצוה הנוהגת בשעת הקריאה.

והנה רש״י (לעיל יב: בד״ה מזכירין) והרמב״ם (בפ״א מהל׳ ק״ש ה״ג) כתבו דלהסוברים דצריכים להזכיר יצי״מ בלילות, מזכירין אותה בויאמר. אולם יעויין בגר״א (בשנות אליהו במתני׳) שפליג וסבר דאף לבן זומא שמזכירין יצי״מ בלילות, מ״מ לא היו אומרים ויאמר. ולפי דבריו נמצא דבאמת ריב״ק אפשר דסבר כבן זומא.

והנה לשיטת הרא״ש (הל׳ ציצית סי׳ א׳) דכסות יום חייב בציצית אף בלילה, תיקשי למה לא אמרו פר׳ ויאמר.

וכאן כבר אי אפשר לומר כהצל״ח דבאמת היו אומרים ויאמר, והקדימה היא משום דלא כל הבגדים חייבים בציצית אף בלילה, אלא יש מהם דחייבים בשניהם, ויש מהם דפטורים, דהרי במתני׳ קאמר דויאמר אינו נוהג אלא ביום, וזה אינו.

וצ״ל כמו שנתבאר לעיל (שם) דדרכן היה שמיד בחזרתם מהשדה היו לובשים כסות לילה, ולכן לא היו אומרים ויאמר אף להרא״ש, וצ״ע.

ב

תוס׳ ד״ה ויאמר (דף יד:)

התוס׳ הקשו דלמ״ד חובת מנא, היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. כלומר דס״ל להתוס׳ דלסבור שציצית הוי חובת מנא מכריח לסבור כהרא״ש דהפטור של לילה הוא רק בכסות לילה, ולא בלילה ממש. וכ״כ המאירי (שבת כה:) לתלות זב״ז והוסיף דלמ״ד ציצית חובת גברא הוא, מוכרח דהפטור של לילה הוא כהרמב״ם דאף כסות יום פטור בלילה.

וכבר עמדו על זה השאג״א (בסי׳ ל׳) והגרעק״א (אריאלי) דמה ענין זה לזה, הרי אפשר לומר דהוי חובת מנא ומ״מ יהיה פטור בלילה, וכן אפשר דיהיה חובת גברא ושכסות לילה יהיה פטור.

ובאמת יעויין ברא״ש (בהל׳ ציצית סי׳ ט׳) שפסק דציצית חובת גברא, ובכל זאת סבר דהפטור של לילה היינו פטור בכסות לילה. הרי דסבר דלא תליא הא בהא.

ובביאור התוס׳ והמאירי שתלוי זב״ז, עי׳ בהגהות הר״ש טויבש (שהודפסו בסוף הש״ס) שכתב דהמ״ד דציצית חובת מנא ודאי דגם ס״ל דמטרת המצוה היא משום וראיתם אותו, אלא דס״ל דהתורה חייבה אף כשמונח בקופסא, כדי שכאשר יתכסה בו יראה את הציצית. א״כ מוכרח דהפטור של לילה אינו כמו הרמב״ם דהתורה פטרה בלילה משום שאי אפשר לראותו, זה אינו דהרי סו״ס צריכים לחייב משום דכשיתכסה בו [דהיינו ביום] יראה אותו, וכמו כשמונח בקופסא. אע״כ דס״ל למ״ד הזה דהפטור הוא בכסות לילה דהתורה חייבה דוקא בכסות יום שכשיתכסה בו יראהו, אבל בכסות לילה דבדרך כלל כשיתכסה בו לא יראהו, אין התורה חייבה.

משא״כ המ״ד דסבר דציצית חובת גברא הוא, והיינו שאין התורה חייבה אלא כאשר מכוסה בו, א״כ אין שום טעם לפטור בכסות לילה כשלובשו ביום, דסו״ס עכשיו שלובשו רואהו, אע״כ דהפטור הוא למי שלובש בלילה דאינו רואהו.

ואילו השאג״א דס״ל דשייך חובת מנא ומ״מ לסבור כהרמב״ם, י״ל דהיינו משום דס״ל דהא דלמ״ד חובת מנא התורה חייבה כשמונח בקופסא, אינו משום שמא יתכסה ביום, אלא משום שרואה את הציצית כשמונח בקופסא, וא״כ שפיר אפשר לומר דהתורה פטרה בלילה שאינו רואהו.

אבל דעת הרא״ש עדיין צריכה ביאור דאיך יתכן למימר חובת גברא ומ״מ לומר דתלוי בכסות, דכיון שהוא חובת גברא והוא מתכסה ביום מה זה משנה מה שהוא כסות לילה, ולמה שהתורה תפטור בזה, וצ״ע. ואולי י״ל דכיון שבדרך כלל כסות לילה לובשים רק בלילה, התורה לא הטריחה שיטיל בו ציצית במיעוט הפעמים שלובשה ביום.

סימן צד

בסוגיא דמצוות צריכות כונה

(יג.) **בגמ'** ש"מ מצוות צריכות כונה, מאי אם כיון לבו לקרות. לקרות, והא קא קרי, בקורא להניה.

א

בענין פרטי הכונה למ"ד מצ"כ

שמעתי ממו"ר הגר"מ יוני שליט"א להעיר דאף למ"ד מצ"כ כיון שהוא עושה המעשה הזה לשם מצות ת"ת, א"כ הוא מתכוין לקיים רצון ה' במעשה הזה, ולמה נצרך דידע איזה מצוה הוא מקיים (וזה איפכא מדברי הר"ן דלקמן באות ד').

והנה בטעם הדין דמצ"כ אפשר לומר בב' אופנים:

א) דההשתעבדות להקב"ה הוא חלק עיקרי במצוה. (אפשר דס"ל דאין טעם למצוות וא"כ זה כל הענין במצוה, או אף שיש טעם למצוות מ"מ החלק של ההשתעבדות הוא גם חשוב במצוה).

ב) דע"י שיחשוב שהוא עושה המצוה לשם הקב"ה שוב יתבונן בטעם המצוה, ועי"ז יגיע למטרת המצוה.

והשתא לפי הצד ב' ודאי דצריך שידע מה היא המצוה שמקיים כדי שעי"ז יגיע למטרה. ואף לפי הצד א' י"ל דאה"נ צריך לעשות את המעשה משום ב' מחייבים, דהוא משתעבד על כל ציווי.

שוב הראוני מש"כ הערוך השולחן (בסי' ס' סעיף ח') שאין צריך לכוין לשם מצוה זו, אלא סתם לשם מצוה, והוכיח כן מרש"י בסוגיין שכתב מצ"כ שיהא מתכוין לשם מצוה.

ולכא' יש להוכיח מסוגיין דלא כדבריו וכנ"ל, דהרי כאן הוא מתכוין לשם מצוה של ת"ת. ואין לומר דכונתו היא כשעושה לשם מצוה סתם, אבל לא לשם מצוה אחרת, דא"כ הרי זה לשם מצוה זו, וצ"ע.

וכבר העירו עליו מלשון השו"ע (שם סעיף ד') שכתב וי"א שצריכות כונה לצאת בעשיית אותה מצוה. הרי משמע דצריך לדעת איזה ציווי הוא מקיים.

ב

בענין כונה לב' דברים

הגר"ש קלוגר בספרו שנות חיים (סי' רס"ג) חידש דאף למ"ד מצוות צריכות כונה, כונה לשני דברים לא מהני (הובאו דבריו לעיל בסי' ע'), ועיי"ע בספר בית האוצר (ח"ב מערכת ב' כלל ג').

ולכא' דבריו נסתרים מסוגיין שהיה קורא בתורה ותנן דאם כיון לבו גם לצאת יד"ח דק"ש, יצא. וצריכים לדחוק דכונת המשנה דאם כיון לבו, היינו רק לק"ש ולא לת"ת, וצ"ע.

ג

בענין מילי דאמירה

בתר"י (לעיל יב.) חידש דאפי' מי שסובר דמצוות אינן צריכות כונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כונה כגון נטילת לולב, אבל במצוה שתלויה באמירה

בלבד ודאי צריכה כונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה.

ועי' באחרונים (הפר"ח בסו"ס תקפ"ט, והטו"א בר"ה כח: ועוד הרבה) דהקשו מסוגיין, דאיך אמרי' דש"מ דמצ"כ, הרי הכא הוי מילי דאמירה דאף המ"ד דמצוות אצ"כ מודה דצריך כונה. ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א) יעויין בהגהות הב"ח (בתר"י שם אות ו') שכתב דבאמת כל דברי רבינו יונה נאמרו בסוגיא דהתם לתרץ מהו הספק של הגמ' שם, אבל למסקנת הסוגיא לא קיימא הא, ולפי האמת המ"ד דמצוות אצ"כ הוא אפי' במילי דאמירה, ולפי"ז לק"מ.

ב) בספר יום תרועה (ר"ה כח:) כתב דאה"נ היתה יכולה הגמ' לדחות כן.

ג) בהגהות פעולת שכיר על הרי"ף (הודפסו בסוף הש"ס) כתב לתרץ דכיון שבק"ש צריך לדקדק באותיותיה וליתן ריוח בין הדבקים ובמילי טובא, לכן בק"ש עקימת שפתים מחשב מעשה, משא"כ בהני שמצותם באמירה לחוד, וצ"ב.

ונראה דהנה בביאור חידושו של רבינו יונה י"ל דהסברא דמ"ד מצ"כ, היא משום דע"י דמצריכים כונה יגיע להתבוננות במטרת המצוה. ולפי"ז המ"ד דאצ"כ סבר דאף בלי להצריך כונה אמרי' שכיון שיודע שזה מצוה, יגיע למטרת המצוה.

וא"כ י"ל דדוקא במילי דעשייה שמתעסק בדבר אז אמרי' דמסתמא יגיע למטרת המצוה, אבל במילי דאמירה דלא כ"כ טרוד מזה, חיישינן שלא יגיע למטרת המצוה ולכן לכו"ע בעי כונה, ולפי"ז אתי שפיר דבק"ש שאף האמירה היא בטרדה משום שצריך לדקדק באותיותיה, שפיר חשיב כמעשה דלא צריך כונה.

ד) בשדי חמד (כללים מערכת המ"ם כלל ע') הביא בשם המשכנות הרועים דביאור כונת תר"י הוא כמש"כ בשו"ת הרשב"א (בסי' שד"מ) על הא דשאלו אותו במתפלל שלא כיון לבו אם צריך לחזור ולהתפלל, והאם תליא בסוגיא של מצ"כ.

והשיב וז"ל אם לא כיון בראשונה חוזר ומתפלל. ושאין זה תלוי במצ"כ, דמה שאמרו מצ"כ אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא, וזה שהתפלל הרי נתכוין לצאת, ואפי' למ"ד מצ"כ יצא בין כיון לבו ולא הרהר בדברים אחרים בתוך תפלתו בין הרהר בדברים אחרים. אלא שהתפלה וק"ש יש בהן כונה אחרת, והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים כדי שיהיו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים וביחוד ובקבלת עומ"ש ובסדור השבחים. וכנגד הכונה הראשונה שהיא העסק בהן לצאת ידי חובה הוא מה ששאלו בברכות יג. אם כיון לבו יצא, ש"מ מצ"כ. דהוה ס"ד דאם כיון לבו למצות קריאה קאמר.

וא"ת א"כ כל שאני מוסיף בה חיוב כונת הלב, אני מוסיף לומר דמצ"כ, וע"כ מאן דאית ליה הכי כ"ש דאית ליה מצ"כ. לא היא, דאפי' למ"ד בעלמא מצוות אצ"כ, הכא גבי תפלה שהיא סדור שבחיו של יוצר הכל יתב' ובקשת רחמים לפניו מודה, לפי שאינו בדין שינהוג בהן כבשאר המצוות שהן מצות עשייה. דהתם כל שעשה הרי קיים מצות עשייתו אלא שאין זו מן המובחר, עכ"ל.

כלומר דבדברים התלויים במעשה עיקר מטרת המצוה היא המעשה, והכונה היא רק לקיים מצוה מן המובחר. אבל בדברים התלויים באמירה שהמצוה היא הודאה שבח או תפלה, אם חסר הכונה הרי חסר כל מהות המצוה, ולכן לכו"ע צריך כונה ולא איירינן בכונה על קיום המצוה, אלא על ביאור הענין והמילים.

ולפי"ז לק"מ מהא דק"ש דמיירי שכוון פירוש המלות אך לא כיון לצאת, ושפיר קאמר

בגמ׳ ש״מ מצוות צריכות כונה. ושו״ר שכן תירץ הגדול ממינסק בחידושיו על המשניות.

ד

בענין מתכוין למצוה אחרת

הר״ן (בר״ה ט: מדפי הרי״ף ד״ה ואין) כתב וז״ל מוכח בגמ׳ דאפי׳ למ״ד התוקע לשיר יצא, מתעסק לא יצא. וטעמא דמילתא וכו׳ עוד י״ל דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשום מצוה יצא למ״ד מצוות אין צריכות כונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצוה דהיינו לחנך את התינוקות אותה כונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול דומיא דמאי דאסיקנא בשמעתא קמייתא דזבחים ג. דבת מינה מחריב בה, דלאו בת מינה לא מחריב בה, עכ״ל.

א) וכבר עמד עליו הטו״א (בר״ה לב: ד״ה והמתעסק) דדבריו נסתרים מסוגיין דהוכיחה הגמ׳ מהא דתנן אם כיון לבו יצא דמצ״כ, ומה הראייה הרי כאן היה קורא בתורה דהוי מצוה, וא״כ אף למ״ד מצוות אצ״כ, צריך לכוין למצות ק״ש משום דבת מינה מחריב בה.

ובשדי חמד (מערכת המ״ם כלל ס״ט) הביא בשם שו״ת רמ״ץ דתירץ דמדקתני סתמא היה קורא בתורה משמע דמיירי אף אם לא היה מבין כלל מה שלומד ואין כאן מצות לימוד כלל, ומ״מ קתני אם כיון לבו יצא, ומזה הוכיחה הגמ׳ דמצוות צריכות כונה.

והנה מה שנקט דכשאינו מבין לא מקיים כלל מצות לימוד, כבר הבאנו לעיל (בסי׳ ל׳ אות א׳) דברי השו״ע הרב שס״ל דבתורה שבכתב אף אם אינו מבין מה שלומד מ״מ מקיים מצות לימוד.

ועל מה שנקט דמדקתני סתמא כולל אף אם אינו מבין, פקפק בשדי חמד דהרי סתם קורא בתורה הוא כהלכתו ולא משמע באין מבין כלל, וכן הביא בשם הטו״א שכתב דאטו בשופטני עסקינן דקורא ואינו משים על לבו הדברים שקורא.

ובשיח השדה (פרומר) (שער ברכת ד׳ סי׳ א׳ ד״ה עוד יש להביא) תירץ עפ״י חידוש הטורי אבן (בר״ה כט. ד״ה איכוון) דהא דאמרי׳ מצוות צריכות כונה היינו דוקא במצוות שאם לא מקיים במעשה זה, אפשר לקיים אח״כ כגון לולב מצה ושופר, ולכן אמרי׳ דסתמן שלא לשמה, אבל מילה וקדשים שאם עשאה שלא כמצותה בטל לגמרי ממנו מצוה זו, אז אמרי׳ דסתמן לשמה ולא צריכות כונה.

ועפי״ז כתב בשיח השדה דגם תלמוד תורה הרי היא כקדשים כיון דבכל רגע צריך ללמוד אם אפשר לו, וכל רגע שמבטל אין לו תשלומין דמה שילמוד אח״כ אינו תשלומין לזמן העכשיו דהרי גם אח״כ מחוייב ללמוד. ולפי״ז כתב דכל דברי הר״ן דכונה בת מינה מחריב בה, היינו דוקא בכונה הנצרכת, אבל הכא דהכונה לת״ת אינה נצרכת דגם בסתמא הרי היא כלשמה, אז הכונה לא מחריבה.

ועיי״ע מש״כ לתרץ בזה במחנה חיים (ח״א סי׳ כ״א), ובאבנ״ז (חו״מ סי׳ ק״ס), ובבית יצחק (או״ח סי׳ צ״א), ועדיין צ״ע.

ב) ועי׳ בהגהות הגר״ש איגר על הרי״ף (ז. מדפי הרי״ף) שהקשה מתירוץ הגמ׳ דמאי אם כיון לבו, לקרות. והא קא קרי בקורא להגיה. והרי הגהת ס״ת היא מצוה כדאיתא בכתובות יט: אל תשכן באהלך עולה שלא ישהה ספר שאינו מוגה בתוך ביתו, וא״כ למה ליה למימר מאי אם כיון לבו לקרות, נימא דבאמת היה קורא כהוגן, ומאי אם כיון לבו כונת המצוה, דכיון שעוסק במצוה אחרת הוי בת מינה דמחריב בה.

ותירץ דכיון דלהגהה לא צריך ביטוי בשפתיו, א״כ הדיבור שמוציא בשפתיו אינו מצוה.

והנה יעויין ברבינו יונה (ז. מדפי הרי״ף) שהביא דיש מפרשים דקורא להגיה היינו שהיה קורא כדינו אלא שהקריאה שהיא להגיה אינה חשובה כקריאה, אא״כ נתכוין לקריאה ממש.

ובהגהות פעולת שכיר (שם) ביאר דכונתו כהר״ן דכיון שהיה קורא להגיה אף שהיה קורא כדינו מ״מ אינו יוצא, כיון שהגהת הספר הוא מצוה, וא״כ מה שאמרו בגמ׳ אם כיון לבו לקרות, היינו לשם קריאה של מצוה. אולם זהו דוחק גדול דלמה ליה לגמ׳ למימר מאי אם כיון לבו, לקרות. הרי מעיקרא כך היה משמע לה דכונה היינו כונה לשם מצות קריאה. ועוד דלכא׳ צדקו דברי הגר״ש איגר דליכא שום מצוה במה שמוציא בשפתיו, וצ״ע.

ה

ביאור תירוץ הגמ׳ בקורא להגיה

רש״י פירש בקורא להגיה את הספר אם יש בו טעות, דאפי׳ לקריאה נמי לא מתכוין, וברשב״א הביא שכן פירשו רב האי גאון והרי״ץ גיאת.

והקשו עליו התוס׳ תימה אכתי הא קא קרי, ולכן פירשו דאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודותן, אלא ככתיבתן. וברשב״א דחה דבריהם דהא פשיטא שאם קרא ככתיבתן דלא יצא, ולכן כתב דהעיקר כרש״י.

וכדי לבאר פלוגתתם (הדברים מבוארים בחי׳ הרשב״א והרשב״ץ) יש להקדים הסוגיא בר״ה כח: דאמר רבא התוקע לשיר יצא משום דמצוות אצ״כ, ובהמשך הסוגיא איתא אמר ליה ר׳ זירא לשמעיה איכוון ותקע לי.

ונחלקו הראשונים בביאור דברי ר׳ זירא, דהרשב״א בדעת הרי״ף פירש דאף ר׳ זירא סבר כרבא דמאצ״כ, ומה שאמר איכוון ותקע לי אין הפשט איכון למצוה ותקע לי, אלא איכוין להשמיעני קול שופר בעלמא, דאע״ג דלצאת לא בעינן כונה, אבל מ״מ צריך כונה מיהא השומע לשמוע והמשמיע להשמיע.

אמנם הבעל המאור והרמב״ן סברי דר׳ זירא פליג על רבא וס״ל דמצ״כ, והא דאמר איכוון ותקע לי היינו שתכוין להוציאני יד״ח. ולעולם לרבא דמצוות אצ״כ אפי׳ כונת שמיעה לא בעינן אלא כל ששמע וידע שהוא קול שופר אע״פ שלא נתכוין אפי׳ לשמיעה יצא.

אשר לפי״ז מבוארים דברי רש״י בסוגיין דס״ל כהרשב״א דאף למ״ד מצוות אצ״כ כונת שמיעה בעינן, וא״כ דכוותיה הכא בעינן כונת קריאה אע״פ שאינה של מצוה, ולכן הכא דהתכוין להגיה לא יצא יד״ח, משום דאע״פ שאין צריך שיהיו מתכונים למצוה, מ״מ בעינן כונה לקריאה (אבל רש״י בר״ה פי׳ כבעה״מ).

אבל עדיין צ״ב דהא כאן היה כונת קריאה דהרי התכוין לקרות כדי להגיה, והו״ל כתוקע לשיר דהתכוין לתקיעה דיצא. ועי׳ בתר״י שכתב דאף שהיה קורא כדינו מ״מ הקריאה שהיא להגיה אינה חשובה כקריאה. כלומר דאף שעושה אותה פעולה, מ״מ נקראים ב׳ דברים שונים קריאה והגהה [היוצא מזה דאף שלא נקרא מתעסק כי הרי עשה מה שרצה לעשות, מ״מ כיון שלא היה כונת קריאה לא יצא].

וברבינו יונה עצמו ביאר דכשקורא להגיה אין כונתו לקריאה כלל, אלא לראות אם הספר מתוקן, ודרך המגיה הוא כשמביט בב׳ הספרים שלפניו כדי לתקן מהאחד לחבירו שפעמים מזכיר התיבות והפסוקים, ודינו כמתעסק בשופר דלא יצא.

ולפי הבעה״מ והרמב״ן דלא בעינן כונת קריאה, מוכרחים לבאר כהתוס׳ דקורא להגיה היינו שקורא התיבות ככתיבתן. אבל בדעת התוס׳ אין הכרח דמה שהפריכו שיטת

רש״י הוא משום דס״ל כבעה״מ, אלא אפשר דס״ל כהרשב״א ומ״מ פליגי עליו משום דס״ל דכיון שהתכוין לקריאה כדי להגיה, הרי איכא כונת קריאה.

סימן צה

ביאור הפלוגתא אם תורה בכל לשון נאמרה

(יג.) בגמ׳ למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי ס״ד בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי וכו׳. למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי ס״ד בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי וכו׳.

בביאור סוגיא זו נאמרו כמה פשטים בראשונים.

א

שיטת רבינו חננאל

רבינו חננאל (הובא בתוס׳ בסוטה לג.) סובר דהדיון הוא האם מותר להעתיק התורה בכל לשון או לא. והפלוגתא היא פלוגתא דתנאים במגילה ח: עיי״ש.

וביאור הסוגיא לפי״ז הוא דלמ״ד דתורה נאמרה בלה״ק היינו דלא ניתנה להעתיקה בלשון אחר, ולפי״ז לא ניתנה לקרותה בלשון אחר, משום דהוי קריאה בע״פ ודברים שבכתב א״א רשאי לאומרם בע״פ.

המבואר מדבריו דהדין דדברים שבכתב א״א לאומרן בע״פ, היינו אפי׳ אם אומר הפסוקים בלשון תרגום.

וכבר נחלקו בזה הראשונים דיעויין בשבת קטו. דאיכא מ״ד דכתבי הקודש הכתובים בכל לשון לא ניתנו לקרות בהן. ופירש״י דתנא זה הוא רשב״ג (במגילה ח:) דסבר דאסור לכתוב ספרים בכל לשון. ופירשו התוס׳ בשם הרב פורת דלכן לא ניתנו לקרות בהן, דכיון דלא ניתנו ליכתב אסור לקרות בהן, משום דדברים שבכתב אסור לאומרן בע״פ.

אולם התוס׳ הקשו עליו דאין כאן איסור לאומרו בע״פ, כיון שאינו אומרו בלשון הקודש אלא באותו לשון שהן כתובין, דהא שרי למימר בע״פ תרגום כדמתרגם רב יוסף (ועי׳ במהרש״א דתוס׳ כאן פליגי על מש״כ התוס׳ בב״ק ג: ד״ה כדמתרגם דאצל רב יוסף לא היה איסור דדברים שבכתב).

הרי לן דדינו של הר״ח אם כשאומר פסוק בלשון תרגום איכא איסור דדברים שבכתב א״א רשאי לאומרו בע״פ, הוא פלוגתא דראשונים, שו״ר בספר שפתי שושנים (פרק ד׳) שהאריך בזה עיי״ש.

ובמלא הרועים הקשה דאם כדברי הר״ח מאי מקשה דאי ס״ד בלה״ק נאמרה והיו למה לי, הרי אף אם לא ניתן להעתיק בכל לשון, מ״מ ק״ש מותר לאומרה בע״פ כמבואר בב״י (בסי׳ מ״ט), ולכן בעינן קרא דוהיו למימרא דאפשר לקרותה רק בלה״ק.

וכתב דהנה עי׳ בב״י שהביא כמה טעמים בטעם הדין דבק״ש מותר לאומרה בע״פ, וטעם אחד הוא דכיון דרגיל בהן אין איסור, וכתב דלפי״ז לכא׳ אתי שפיר דהכא אי אפשר להיות רגיל בהן דהא מתחילה אסור לקרותן ע״פ דעדיין אינו רגיל, ובכתב לא נכתב אותו לשון דאין רשאי לכתוב כי אם בלה״ק, א״כ איך התחילה לקרות ע״פ מתחלה כדי שיהיה עכשיו רגיל. אבל דוחה זה דעדיין י״ל

דקמ"ל הקרא דוהיו לענין בדיעבד אי עבר וקרא ע"פ דאינו יוצא יד"ח.

ולכא' מוכח מהכא דבאמת הר"ח פליג וסבר דאסור לקרוא ק"ש בע"פ, ויל"ע יותר בזה.

ב

שיטת התוס' והרשב"א והריטב"א

התוס' בסוגיין והרשב"א והריטב"א פירשו דהפלוגתא היא אם הפרשיות המחוייבות לקרותן מן התורה צריכים לאומרם בלה"ק.

ונחלקו בסברא האם כשהתורה חייבה לקרוא הפרשיות מסתבר דהקפידה לשמור גם על לשון הקודש שבו ניתנה או לא.

והנה בסוטה לב. תנן אלו נאמרין בכל לשון וכו', ואלו נאמרין בלה"ק. ועיי"ש בגמ' דהביאה ילפותות לשני הצדדים. ופירשו התוס' (במגילה יז: ד"ה דאי) דצ"ל דהתם בעי לאוקמי אליבא דכו"ע, למ"ד בכל לשון נאמרה צריך קרא לרבויי לה"ק, ולמ"ד בלה"ק נאמרה צריך קרא לרבויי בכל לשון (אולם עי' ברש"י במתני' דסוטה).

ג

שיטת המאירי והראב"ד

המאירי כתב דהפלוגתא היא אם ניתנה התורה ע"מ שיהא שנונה או למודה בשאר לשונות ויוצא בו ידי הגיית יום ולילה, או דילמא ניתנה ע"מ ללומדה דוקא בלה"ק.

והא דהגמ' תולה דין קריאת שמע בפלוגתא זו, הוא עפ"י הירושלמי דבק"ש יש מצות שינון (עי' לעיל בסי' ב' אות א'), וא"כ תליא בדין מצות ת"ת.

והריטב"א הביא כן בשם הראב"ד אלא שביאר יותר דעיקר הפלוגתא היא דכיון שבשעת מת"ת היו גרים משאר לשונות, יש להסתפק אם משה היה מלמדה לכל אחד ואחד בלשונו, וכן כל אחד ואחד יוצא ידי שינון בלשונו, או דילמא לכולם היה שונה בלשון הקודש וממילא אין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלה"ק.

ד

שיטת רש"י

רש"י פירש דהפלוגתא היא האם ניתן לקרות בתורה בכל לשון או דוקא בלה"ק. והקשו עליו התוס' דהרי קה"ת הוא תקנה דרבנן.

ויעויין בתוס' הרא"ש שכתב דכונת רש"י היא כהתוס' דהיינו קריאת פרשת זכור שהיא דאו'. אמנם בשלמא בלשון רש"י במגילה שכתב לקרות בס"ת אפשר לדחוק דזו כונתו, אבל בסוגיין לא משמע כן שכתב מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה ס"ל בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות.

ובפנ"י כתב דבאמת רש"י ס"ל כשיטת הר"ח דהפלוגתא היא אם ניתנה להעתיק בכל לשון, אלא דנ"מ מזה לענין קריאה, והא דנקט רש"י לקרות בס"ת הוא משום דמילתא דשכיחא נקט, והוא דוחק.

ועי' בב"ח (בסי' תרפ"ה) ובקר"א (סוטה שם) שתירצו דהנה איתא בב"ק פב. מרע"ה תיקן במדבר שיהו קורין בתורה, וכיון דהיא תקנת מרע"ה הוי מדאו'.

והדברים צ"ע דהניחא למימר דכיון שזה תקנת מרע"ה יש לזה תוקף דאו' וספיקו לחומרא ניחא, אבל למימר דכיון שמרע"ה בתקנתו תיקן שיהא מותר לקרוא בכל לשון, ממילא גם מותר לקרוא ק"ש בכל לשון, מה ענין זה לזה.

סימן צו

בענין כונה בק"ש

(יג.) ת"ר וכו' הדברים על לבבך, יכול תהא כל הפרשה צריכה כונה, ת"ל האלה ע"כ צריכה כונה, מכאן ואילך אין צריכה כונה, דברי ר"א. א"ל ר"ע הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך, מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כונה. אמר רבה בר בר חנה אמר ריו"ח הלכה כר"ע.

איכא דמתני לה אהא דתניא הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו. רבי אחא משום ר"י אומר כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך. אמר רבה בר בר חנה אמר ריו"ח הלכה כרבי אחא שאמר משום ר"י. תניא אידך וכו' על לבבך, רב זוטרא אומר ע"כ מצות כונה, מכאן ואילך מצות קריאה. רבי יאשיה אומר ע"כ מצות קריאה, מכאן ואילך מצות כונה וכו'.

ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ע"כ צריכה כונת הלב, דברי ר"מ. אמר רבא הל' כר"מ.

היוצא מזה דכולהו תנאי ס"ל דבעינן כונה, ולא נחלקו אלא עד היכא.

א

שיטת הרמב"ן

יעויין ברמב"ן (במלחמות ר"ה ז. מדפי הרי"ף) דנקט דהכונה שנחלקו כאן היא כונה לקיים המצוה, וכתב דזה ודאי דלמ"ד מצוות אצ"כ אף בפסוק ראשון לא בעי כונה, דאם איתא דבעי כונה למה כשדייקו ממתני' דמצ"כ לא תירצו דמאי אם כיון לבו בפסוק ראשון, אלא ודאי דאף בפסוק ראשון לא בעי כונה. ועפי"ז הוכיח דמדקי"ל כר"מ דפסוק ראשון בעי כונה, מוכח דההלכה היא דמצ"כ.

והקשה הרשב"א דא"כ למה לא דייקינן מהני תנאי דמצ"כ כדדייקינן לעיל במתני'. והרמב"ן מתרץ דבאמת ידענו דהענין אם מצ"כ הוי פלוגתא דתנאי ולכן לא דייקו הכא, ורק דייקו במתני' משום דהוי סתם מתני' דמשמע כמ"ד מצ"כ.

אולם הרשב"א מכח קושיא זו כתב דדוקא במתני' דקתני אם כיון לבו יצא דמשמע הא לא כיון לא יצא, דייקינן דמצ"כ. משא"כ בסוגיין אפ"ל דהכונה היא רק לכת' ולא לעיכובא, ולכן לא דייקינן מהכא, כי י"ל דבעלמא אצ"כ והכא ילפי' מקראי דבעינן הכונה הזאת לכתחלה ולא לעיכובא. ולכן כשדייקו ממתני' אי אפשר היה לתרץ דמיירי בפסוק ראשון, דא"כ למה לא יצא אף בדיעבד.

[ודבריו צע"ק דכיון דניחא לה לגמ' למימר דאף שבעלמא אצ"כ אף לכת', מ"מ ק"ש שאני דילפי' דבעי כונה לכת', א"כ למה ממתני' דייקינן דבעלמא מצ"כ, נימא דבעלמא אצ"כ, וק"ש שאני דילפי' מקראי].

אבל הביא דברי הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש ה"א) דפסק דאם לא כיון לבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו. והקשה דא"כ למה כשדייקו ממתני' לא תירצו דמיירי בפסוק ראשון. כלומר דכיון שהגמ' לא דייקה מהפלוגתא דתנאים דמצ"כ, מוכח דאף המ"ד מצוות אצ"כ מודה דבעינן כונה בפסוק ראשון, וכיון שכונה זו היא לעיכובא, שפיר היתה הגמ' יכולה לתרץ כן.

וכתב דהיה מקום לתרץ דמשמע ליה להגמ' דמתני' מיירי בכל הק"ש, ולכן הקשו למ"ד מצוות אצ"כ. אבל כתב דזה לא יכול

להיות בדעת הרמב"ם, דלפי"ז הגמ' תירצה דקורא להגיה פוסל בכל הק"ש, ואילו הרמב"ם פסק דבכל הק"ש אף שקורא להגיה יצא, וז"ל שם הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון וכו' לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון יצא. אפי' היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון, עכ"ל.

וי"ל דהרמב"ם למד כהרמב"ן דלמ"ד מצוות אצ"כ אף בפסוק ראשון לא בעי כונה ולכן הגמ' הוצרכה לתרץ בקורא להגיה, והא דהגמ' לא דייקה מהני תנאי דמצ"כ היינו כי כבר ידעה שזה פלוגתא דתנאי.

ובעיקר דברי הרמב"ם לכא' דבריו תמוהים דהרי בפירוש אמרי' בסוגיין דבקורא להגיה לא יצא יד"ח, אף למ"ד מצוות אצ"כ.

ופירש בכס"מ דס"ל להרמב"ם דכל מה דחידש בגמ' דקורא להגיה לא יצא היינו מכח הקושיא ממתני', אבל לדידן דקי"ל שצריך לכוין בפסוק ראשון, מתפרשת המשנה כפשוטה ולא בעינן לחדש דקורא להגיה לא יצא, ולכן פסק הרמב"ם דאם כיון בפסוק ראשון יצא, אף שבשאר הפרשה הוא קורא להגיה.

כלומר דכל מה דהגמ' חידשה דקורא להגיה לא יצא, היינו למ"ד מצוות אצ"כ. אבל לדידן דקי"ל מצ"כ, אף קורא להגיה יצא.

והנה כידוע נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם אם פסק כמ"ד מצ"כ או כמ"ד אצ"כ, וכל דברינו הנ"ל הם אם נימא דס"ל דמצ"כ.

ב

קושיות על דברי הרמב"ן

ובעיקר דברי הרמב"ן דהני תנאי איירו בכונה לקיים המצוה, עי' בריטב"א (ר"ה כח: ד"ה בקורא להגיה) דהקשה דיוצא דכולהו תנאי ס"ל דמצ"כ והיכי לא פרכינן למ"ד מצות אצ"כ דאיהו דלא כמאן. אולם הרמב"ן הביא דאיכא סתם מתני' בפסחים דסברא דמצוות אצ"כ.

עוד הקשה בריטב"א דהרי רבא פסק הכא כר"מ, ואילו בר"ה שם ס"ל דמצות אצ"כ. ועי' ברמב"ן דכתב דאע"ג דאמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, דילמא זאת אומרת קאמר וליה לא ס"ל, אלא דאתא לאשמועינן דלמאן דלא בעי כונה באכילת מצה, בתקיעת שופר נמי לא בעי.

עוד הקשה בריטב"א דאיך מתרצינן מתני' למ"ד מצות אצ"כ, הרי סתם מתני' ר"מ היא, ואיהו אמר דצריך כונה בפסוק ראשון ומוכח דס"ל דמצ"כ.

והרמב"ן הקשה על עצמו דא"כ למה בעינן למילף מקראי דצריך לכוין, דמאי שנא מכל המצוות דבעו כונה. וכן למה בשאר הק"ש לא בעיא כונה הרי הקריאה היא מצוה ומצ"כ. וכתב לתרץ דעיקר ק"ש פסוק ראשון ובו יוצא ידי חובתו, עכ"ד. לכא' כונתו לומר דאה"נ מהקראי ילפי' עד היכן עיקר המצוה של ק"ש, והשאר הוי רק מדרבנן ולא בעי כונה. וזה דוחק דא"כ למה הפסוקים מדברים על הכונה.

ובטו"א (ר"ה כח: ד"ה מאי לאו) הקשה דהרי למ"ד מצ"כ אפי' מצוה דרבנן בעי כונה, וא"כ למה הכא לא צריך כונה בשאר הפרשיות.

עוד הקשה דאי בכונה לצאת מיירי, מהו דאמרי' לקמן ר' יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה, ואזדא ר"י לטעמיה דאמר הלכתא דכל הפרשה צריכה כונה. ואי כונה זו כונה לצאת הוא מאי ואזדא ר"י לטעמיה דקאמר, וכי משום דצריך כונה לצאת צריך עמידה, הא וודאי אין ענין זה לזה. ועוד אטו למ"ד מצ"כ יהיו כל המצות צריכות עמידה הא ודאי לא שמענו.

ג

שיטת הרשב"א ורוב הראשונים

רוב הראשונים (הרשב"א בסו"ד, והריטב"א, והרא"ה, והמאירי, ועוד) כתבו דבאמת לא קשורה סוגיא זו עם הסוגיא דמצ"כ, דהפלוגתא דהתם מיירי בכונה לצאת ידי חובת המצוה, אבל כאן מיירי בכונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב.

והרשב"א שנה משנתו בתשובותיו (סי' שד"מ) והוסיף שם וז"ל וא"ת א"כ כל שאני מוסיף בה חיוב כונת הלב, אני מוסיף לומר דמצ"כ, וע"כ מאן דאית ליה הכי כ"ש דאית ליה מצ"כ. לא היא, דאפי' למ"ד בעלמא מצוות אצ"כ, הכא גבי תפלה שהיא סדור שבחיו של יוצר הכל יתברך ובקשת רחמים לפניו, מודה, לפי שאינו בדין שינהוג בהן כבשאר המצות שהן מצות עשייה. דהתם כל שעשה הרי קיים מצות עשייתו אלא שאין זו מן המובחר, עכ"ל.

וכתב דהא דדייקו מהכא דמצ"כ היינו משום דמשמע ליה דבכולי ק"ש קאמר, והרי כונת הלב ליכא למ"ד דצריך יותר מפרשה שניה, ומוכרח דמה דתנן אם כיון לבו היינו כונה למצוה, וש"מ דמצ"כ, אבל אה"נ דהוה מצי לשנויי כאן בפסוק ראשון, כאן מפסוק ראשון ואילך. אולם בטו"א (שם) כתב דאי היה אפשר לתרץ כן דהרי בקורא בתורה מיירי, ואטו בשופטני עסקינן דקורא ואינו משים על לבו הדברים שהוא קורא, אלא ודאי אם כיון לבו דקאמר היינו לצאת, ובהא כל ג' הפרשיות שוות.

ומעתה אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם דמה שאמר שצריך כונה בפסוק ראשון היינו כונת הענין, ולפי"ז ניחא אף להסוברים דס"ל להרמב"ם דמצות אצ"כ.

והא דכתב דבשאר הק"ש אף בקורא להגיה יצא, י"ל כעין תירוץ הכס"מ, דס"ל דכל מה דחדיש בגמ' דקורא להגיה לא יצא היינו כי עדיין לא אסיק אדעתיה דבעינן כונת הענין בפסוק ראשון או משום דמשמע ליה דמתני' מיירי בכל הק"ש, אבל אחרי דקי"ל כר"מ דבעינן כונה בפסוק ראשון, שוב לא צריכים לחדש דקורא להגיה לא יצא, והא דתנן אם כיון לבו היינו כונת הענין בפסוק ראשון (שו"ר שכעי"ז כתב בס' קובץ עיי"ש).

ולכא' היה מקום לומר דבאמת אף הרמב"ן מודה דכאן מיירי מכונת הענין, והא דכתב דהני תנאי סברי דמצ"כ, הוא משום דס"ל כקושיית הרשב"א הנ"ל דהקשה וא"ת א"כ כל שאני מוסיף בה חיוב כונת הלב, אני מוסיף לומר דמצ"כ, וע"כ מאן דאית ליה הכי כ"ש דאית ליה מצ"כ דכיון דמצריכים אף כונת הענין, כ"ש דמצריכים כונה לצאת יד"ח.

ובזה היתה מתורצת קושיית הטו"א דלמה מצריכים עמידה, ואטו למ"ד מצ"כ יהיו כל המצות צריכות עמידה, ולהנ"ל ניחא דבאמת מה דמצריכים עמידה זה משום כונת הענין. אבל עי' בלשון הרמב"ן דלא משמע כן, ודו"ק.

סימן צז

בדינא דמאריכין באחד

(יג:) **תניא סומכוס אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת, אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' חייא בר אבא חזייה דהוה מאריך טובא, א"ל כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת.**

א

ובלבד שלא יחטוף בחי"ת

רש"י פירש דבשביל אריכות הדל"ת, לא ימהר בקריאתה שלא יקראנה בלי פת"ח ואין זה כלום. ומבואר מדבריו שכל הכונה להמליך הקב"ה למעלה ולמטה ולד' רוחות היא בדל"ת ולא בחי"ת.

אבל תר"י כתבו בשם רבני צרפת לבאר מה שאמרו ובלבד שלא יחטוף בחי"ת שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור שימליכהו בשמים ובארץ, ובדל"ת יאריך ג"כ כשיעור שימליכהו בד' רוחות העולם.

ולדבריו דברי רב אחא בר יעקב צ"ב למה אמר ובדל"ת והשמיט שגם צריך להאריך בחי"ת. ושמא י"ל דהענין שמאריכין לו ימיו ושנותיו הוא רק למאריך בדל"ת, ורב אשי לא בא לומר דצריך גם להאריך בחי"ת כדי שיאריכו לו ימיו, אלא רק בא לומר שיזהר דבשביל אריכות הדל"ת לא יניח מלהאריך בחי"ת, ועדיין צ"ע.

ב

אם יש איסור להאריך יותר מדי

השו"ע (באו"ח סי' ס"א ס"ו) כתב וז"ל ויאריך בדל"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם, ולא יאריך יותר מכשיעור זה, עכ"ל.

אולם הפר"ח (אות ו') כתב לדחות דברי השו"ע שמהגמ' דאמר לו כיון דאמליכתיה וכו' תו לא צריכת, משמע דאינו צריך אבל אי בעי להאריך יותר ליכא איסורא.

אבל סתר את עצמו למש"כ בסי' תע"ב (אות ה') וז"ל ומה שאמר תלמיד אצל רבו אין צריך הסיבה, בגמ' פסחים קח. אמר אביי כי הוינן בי מר הוה זגינן אברכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. ואע"ג דקאמר לישנא דלא צריכתו ודאי דאסור למיסב משום מורא רבך כמורא שמים. ואשכחן דכוותיה בברכות יג: דאמר תו לא צריכת, ומרן המחבר כתב דאיסורא נמי איכא להאריך יותר מזה.

ובטעם האיסור יעויין לקמן מז. כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה, וכתבו התוס' (בד"ה כל המאריך) דהיינו טעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך בה יותר מדי, עכ"ל. וא"כ ה"ה לנדו"ד.

ג

בענין רמיזה בעינים לד' רוחות העולם

בתר"י הביא די"א שירמוז בעיניו בשעה שממליכו בשמים ובארץ וד' רוחות

העולם. והביא ראייה לזה מדאמרי׳ להלן דרבי היה מעביר ידיו על גבי עיניו כשהיה קורא ק״ש, והיינו כדי שלא יראו הרמיזות שהיה עושה לכל צד.

אולם הרא״ש (בסי׳ ג׳) דחה הראייה די״ל דכיון שהיה יושב בתוך הצבור היה מעביר ידיו על עיניו כדי שיוכל לכוין.

ובעיקר דברי רבינו יונה עי׳ במעדני יו״ט (אות ג׳) שהקשה איך ירמוז בעיניו, הרי לא יתכן להזיזם לד׳ רוחות העולם. ולכן כתב דצ״ל דכונתו שיטה הראש לד׳ רוחות, והביא דכן הוא לשון הטור שכתב יש נוהגים להטות הראש כפי המחשבה. אולם הקשה דא״כ אין שום ראייה מהא דרבי היה מעביר ידיו על עיניו. ולכן כתב דצ״ל שמטין העינים בפתיחתן כפי המחשבה ולפי שא״א לעשות בלא הטיית הראש משום כך כתב הטור להטות הראש, אבל ר״ל וירמוז להם בפתיחת עיניו עם הטיית הראש עיי״ש, וצ״ע.

סימן צח

בסוגיא דעמידה בק״ש

(יג:) **אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה, על לבבך סלקא דעתך, אלא אימא עד על לבבך בעמידה, מכאן ואילך לא. ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה, ואזדא ר׳ יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א״ר יוחנן הלכה כר׳ אחא שאמר משום ר׳ יהודה.**

ועי׳ בתוס׳ (ד״ה על לבבך) שהביאו דברי הירושלמי דמפרש לאו דאי היה יושב עומד, אלא דאם היה מהלך עומד.

א

שיטת התוס׳ ובעל המאור

מבואר בסוגיא דהאי דינא דעמידה הוא מדין כונה, ולפי״ז כתבו בתוס׳ דלדידן דקי״ל כר״מ דבעינן כונה בפסוק ראשון לבד, רק צריכים לעמוד בפסוק ראשון.

והנה יעויין לקמן טז. דהאומנין קורין בראש האילן אבל דוקא אם בטילין ממלאכתן. ופרכי׳ והתניא ב״ה אומרים עוסקין במלאכתן וקורין, ומשני לא קשיא הא בפרק ראשון והא בפרק שני. וכתבו התוס׳ והבעל המאור (ט. מדפי הרי״ף) דגם התם הוא משום כונה, ותירוץ הגמ׳ הוא לפי רבי יוחנן אבל למה דקי״ל כרבא דפסיק כר״מ, האומנין בטלים ממלאכתן רק בפסוק ראשון.

ועיי״ע ביומא יט: דרב רמז בידיה בשעת ק״ש, ופרכי׳ והא״ר 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 ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתותיו ומראה באצבעו עליו הכתוב אומר ולא אותי קראת יעקב, ומשני לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. וכתב הבעל המאור דגם כאן לרווחא דמילתא הוא דקא משנינן הכי ומילתא פסיקתא להיתירא נקיטא דליכא בכולהו תנאי ואמוראי מאן דאית ליה קריאה וכונה כי הדדי בפרק שני, אבל בפרק ראשון איכא פלוגתא.

ולפי דבריהם הא דאמרי בית הלל (לעיל יא.) עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטין וקורין, הולכין בדרך וקורין, עוסקים במלאכתן וקורין, הוא רק מפסוק שני ואילך. וכן מבואר ברש״י (בד״ה בעמידה).

אולם יעויין בתוס׳ שתירצו דהא דב״ה מיירי מעיקר הדין דמותר לקרוא אפי׳ במהלך, ודינא דסוגיין מיירי ממצוה מן המובחר דצריכים לעמוד כשהוא מהלך כדי שיכוין דעתו. ועפי״ז פסק בפמ״ג (סי׳ ס״ג משב״ז סק״ב) דבדיעבד אם קרא כשהוא מהלך אינו צריך לחזור ולקרות.

ויש להקשות מהא דאיתא לקמן טז. דהאומנין בטלים ממלאכתן ופריך מב״ה, ומשני הא בפרק ראשון הא בפרק שני, ולפי התוס׳ תיקשי למה לא תירצו דלעולם מיירי בפרק ראשון אלא דב״ה מיירי מעיקר הדין, והא דבטלים ממלאכתן הוא מצוה מן המובחר.

שוב מצאתי בנחלת דוד דכתב דאדרבה כל הוכחת התוס׳ היא מהא דלקמן, דהוקשה לו למה בסוגיין לא הקשו מב״ה כמו דהקשו התם, ומזה הוכיחו דבאמת מדאו׳ אפשר לכוין אף במהלך, וכל דינא דסוגיין הוא רק מדרבנן, ולכן לא קשיא מב״ה שמיירו מדאו׳. משא״כ בעוסקין במלאכתן דדבר ברור הוא דאי אפשר לכוין כלל, א״כ אף מדאו׳ צריכים לבטל מלאכתן, ולכן פריך מדב״ה, ומשני דב״ה מיירו בפרק שני (ולפי״ז אם עוסק במלאכה בפסוק ראשון לא יצא יד״ח וצריך לחזור ולקרות).

ב

שיטת הרי״ף וסייעתו

אולם הרי״ף (ט. מדפי הרי״ף) והרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ק״ש הל׳ א׳ ג׳ וד׳) והרמב״ן (במלחמות שם) סבירא להו דתרי דיני שנו כאן, דסוגיין שמצריכה עמידה הוא משום כונה ולכן צריך לעמוד רק בפסוק ראשון.

אבל הסוגיא דלקמן דמצריכה לבטל ממלאכה והסוגיא ביומא דאסור לקרוץ, אינה משום כונה אלא משום דאיכא דין דצריך לעשות ק״ש קבע ולא עראי, ועל דין זה אמרו דהוא בכל פרק ראשון.

(באמת עי׳ ברי״ף דלא פירש דהסוגיא דהתם היא משום עראי, אלא דהתם מיירי מדין כונה ואזלא אליבא דריו״ח, אבל רבא מסכים עם דינו אבל לא מטעמיה אלא משום עראי. והיינו משום דבסוגיא שם מוכח דמיירי מדין כונה כדאמר התם למימרא דלא בעי כונה וכו׳).

ודין זה ילפי׳ בסוגיא דיומא שם דת״ר ודברת בם, בם ולא בתפלה. ודברת בם, בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים. רבי אחא אומר ודברת בם עשה אותן קבע ואל תעשם עראי. וכתב הרמב״ן דדין זה הוא מדרבנן, והא דהקילו בפרק שני הוא משום דכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, או שמא מפני שאין חכמים מטריחין על האדם יותר מדאי, ולפיכך לא גזרו בפרק שני.

אולם הבעה״מ כתב דהא דאמרו דאסור לעשותו עראי קאי את״ת ולא אק״ש, וכשם שהרישא דדרשי׳ בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים, מיירי בת״ת.

ולפי הרי״ף וסייעתו נמצא דבהליכה לא נקרא דהוי עראי, ולכן יש רק בעיה דכונה ועל כן הוא רק בפסוק ראשון.

ולפי״ז דברי ב״ה לאו מילתא פסיקתא הם, דמה דאמרו הולכין בדרך וקורין הוא אף בפסוק שני, משא״כ מה דאמרו עוסקין במלאכתן וקורין הוא רק בפרק שני.

והנה יש לעיין להרי״ף האם דינא דסוגיין דצריכים לעמוד הוא מדאו׳ או מדרבנן, ומקור הספק הוא דיעויין לעיל (באות א׳) שדעת התוס׳ דהוי רק מדרבנן, והנחל״ד כתב דההכרח הוא משום דאל״כ למה הגמ׳ הקשה מב״ה בטז. ולא בסוגיין, אלא מוכרח דהתם הוי דין דאו׳ והכא דרבנן.

אבל להרי״ף שוב אין הכרח דבסוגיא דדף טז. מיירי בדינא דעראי דהוא רק מדרבנן, ומ״מ הקשו מב״ה, וע״כ דס״ל לגמ׳ דאי אפשר לומר דב״ה מעיקר הדין מיירי, משום דמדבריהם משמע דהלכה למעשה קאמרי, וא״כ צ״ל דהא דבסוגיין לא הקשו מב״ה הוא משום דסמכה הגמ׳ על מה דאיתא התם, ועדיפא לה להקשות שם על מתני׳ מלהקשות כאן דהוא רק מימרא דאמוראי. ואשר מעתה י״ל דבאמת דינא דסוגיין דצריכים לעמוד משום כונה הוא מדאו׳.

ונראה דאיכא עוד הכרח דהוא מדרבנן, דהנה בפלוגתא דב״ש וב״ה (לעיל י:) מבואר דהא דב״ה לא אמרי כב״ש דבשכבך ובקומך היינו שכיבה וקימה ממש, הוא משום דכתיב ובלכתך בדרך. ואם נימא דהאי דינא דעמידה הוא מדאו׳, א״כ ע״כ הא דכתיב ובלכתך בדרך קאי על פסוק שני, וא״כ תיקשי למה לא אמרו כב״ש דבשכבך ובקומך הוי ממש ובפסוק ראשון, ובלכתך בדרך הוי בפסוק שני, אע״כ דהוא רק דרבנן. ויש לדחות דלעולם הוי דינא דאו׳, ודוחק לב״ה למימר דסכינא חריפא מפסקי קראי.

ג

שיטת הראב״ד

שיטה שלישית היא שיטת הראב״ד שהובא ברא״ש דגם במהלך איכא בעיה דקריאת עראי, ולפי״ז היה צריך להיות דצריך לעמוד כל פרק ראשון, אבל כיון דכתיב בפסוק דבתריה ובלכתך בדרך אלמא דקורא במהלך, לכן רק צריך לקרוא עד על לבבך בעמידה.

ויש לחקור האם פליג על הרמב״ן וס״ל דהאיסור לקרוא קריאת עראי הוא מדאו׳, ולכן מובלכתך בדרך ילפי׳ דמכאן ואילך אפשר לקרוא במהלך. ולפי״ז צ״ל דבאמת בהליכה היא קריאת עראי אבל לא כ״כ כמו בעוסקין במלאכתן, ולכן בהליכה רק מקפידים עד על לבבך, משא״כ במלאכה מקפידים בכל פרק ראשון.

או דילמא מסכים הוא להרמב״ן דהוא רק מדרבנן ובאמת היו צריכים לאסור הליכה בכל הפרק, אלא דאין כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש בתורה להיתר (כידועים דברי הט״ז באו״ח סי׳ תקפ״ח סק״ה, וביו״ד סי׳ קי״ז). שו״ר שבצל״ח נקט כצד הב׳.

ויש להקשות על הראב״ד דא״כ מהו דאמרינן בגמ׳ ואזדא ריו״ח לטעמיה דאמר דהלכה כר׳ יהודה דצריך לכוין בכל פרק ראשון, הא כאן אינו משום כונה אלא משום עראי, וא״כ אף אם ריו״ח היה סובר כר״מ דלא בעינן כונה אלא בפסוק ראשון, מ״מ אפשר דכאן צריך עמידה בכל הפרק משום דלא לשוויה עראי, וכבר עמד בזה בנחלת דוד ונשאר בצ״ע (ועי׳ לשון הגר״א בסי׳ ס״ג ס״ק ו׳).

והנראה לומר בזה דבאמת כונת הגמ׳ לומר דכיון שריו״ח ס״ל דצריכים כונה בכל פרק ראשון, והליכה מעכב הכונה, א״כ מוכרח הוא לומר דצריך לעמוד בכל הפרק מדין כונה. אבל אה״נ רב נתן דסובר שצריך לעמוד עד על לבבך אינו מוכרח שסובר שעד כאן מצות כונה, דאפשר דכונה היא רק בפסוק ראשון, ומה דצריך לעמוד הוא מדין קריאת עראי ולא משום כונה. שו״ר שכבר קדמני בזה בספר דמשק אליעזר (על הגר״א שם).

ד

בענין אם רשאי להשאר עומד לקרוא כל הק״ש

הב״ח (בסי׳ ס״ג) יצא לחדש דלאחר שעמד עד שקרא פסוק ראשון או עד על לבבך אסור לו לעמוד יותר, אלא יקרא מכאן ואילך דרך הלוכו, שאם יעמוד יותר נראה שעושה

כבית שמאי דבבקר צריך לקרותו מעומד, ודייק כן מדברי הרמב"ם עיי"ש.

אולם הט"ז כתב לדחות דבריו דדוקא היה יושב אינו רשאי לעמוד מפני שאינו מכוין יותר כשהוא עומד, ואדרבה מכוין יותר כשהוא יושב, משא"כ כשעומד מכוין יותר ממהלך, עיי"ש.

ובעניותי לא הבנתי כלל דבריהם דלמה אם עומד מהליכתו נקרא שעושה כב"ש, הרי ב"ש רק אמרו דצריך להיות מעומד ולא מיושב, וא"כ אף במהלך מתקיים ובקומך, ואין שום עדיפות במה שעומד מהליכתו. והא דב"ה הביאו ראייה מובלכתך בדרך היינו רק שאין הקרא מקפיד אם בשכיבה או בקימה, וצל"ע.

סימן צט

בענין ק"ש של ר' יהודה הנשיא

(יג:) **ת"ר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא. א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים, א"ל בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עומ"ש.**

א

בהא דהיה מפסיק רק לפסוק ראשון

מפשטות הגמ' משמע דהיה קורא רק פסוק ראשון של ק"ש, אמנם יעויין ברבינו יונה (ט. מדפי הרי"ף ד"ה למימרא) דכתב דבאמת היה קורא כל הפרשה הראשונה.

והא דלא קרא שאר הק"ש (לכ"א כדאית ליה) כתבו הראשונים דהוא משום דהיה קורא רק מה שמחוייבים מדאו', אבל מה שמחוייבים מדרבנן לא היה קורא.

והקשו הראשונים מהא דאיתא בשבת יא. חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש, ואין מפסיקין לתפלה. ואמר רבי יוחנן לא שנו אלא כגון רשב"י וחבריו, שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה.

א) **הרא"ה** והריטב"א מתרצים דרבי היה תורתו אומנותו, ולכן צריכים להפסיק רק על מצוה דאו'. ובאמת יעויין במאירי (בשבת שם) דפירש דהא דמפסיקין לק"ש ולא לתפלה, הוא משום דק"ש דאו' ותפלה דרבנן, ולפי"ז ה"ה דמפסיקין לכל המצוות דאו', ולא מפסיקין למצוות דרבנן.

והנה יעויין לעיל (בסי' ע') דהבאנו דהירושלמי פליג על הבבלי וס"ל דרשב"י וחבריו לא היו מפסיקין אף לק"ש, ולפי"ז מוכרחים לומר דרבי לא היה תורתו אומנותו (עי' לקמן באות ה' בגדר תורתו אומנותו), והדרא הקושיא לדוכתא.

והנה יעויין ברשב"א שכתב דמסוגיין שמעינן דהא דמפסיקין לק"ש היינו רק על מה שחייבים מדאו' ולא מדרבנן, ומדלא התנה דמיירי למי שתורתו אומנותו, משמע דאף מי שאין תורתו אומנותו אינו צריך להפסיק לקרוא שאר הק"ש, וזה ודאי צ"ב וכי מי שאין תורתו אומנותו אינו מפסיק לשום מצוה דרבנן, וצ"ע.

ב) **הרא"ש** תירץ דהא דאיתא בשבת דמפסיקין הני מילי אדם שלומד לבדו, אבל מי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק.

ולכא' היה מקום לומר דכונתו משום דמצות ת"ת דרבים דבר גדול הוא, ולכן לא

צריך להפסיק. אולם בתר״י (בדף ג. מדפי הרי״ף ד״ה על) כתב דהוא משום דאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו, ולא יוכלו ללמוד אח״כ, עיי״ש. מבואר דאינו משום ת״ת דרבים, אלא משום ביטול תורה דרבים.

ויש לחקור בכונת דברי הרא״ש האם הלימוד ברבים דוחה רק מצוה דרבנן ולא דאורייתא, ולכן היה קורא פסוק ראשון דהוא דאו׳ (ולרבינו יונה בדף ט. מדפי הרי״ף שכל פרשה ראשונה היא דאו׳ צריכים להפסיק לכל הפרשה). או דילמא לימוד הרבים דוחה אף מצוה דאו׳, והא דרבי היה קורא פסוק ראשון הוא משום דבדבר מועט כזה לא היה גורם שיתפזרו התלמידים.

בשו״ע הרב (פ״ד מהל׳ ת״ת ה״ד) נקט כצד השני, וכן נקט הפר״ח (בסי׳ ס״ז) יעו״ש דס״ל דב׳ הפרשיות הם דאו׳, והקשה דא״כ למה רבי היה מפסיק רק לפסוק ראשון, ותירץ דמשום דבר מועט לא היה ביטול ביהמ״ד. וילה״ק דאם ב׳ הפרשיות הם דאו׳, מה היה מקיים במה שהיה קורא רק פסוק הראשון, הרי המצוה היא לקרות כל הפרשה, וצ״ע.

והנה ידועים דברי הכס״מ (הובאו לעיל בסי׳ ס״ט) דסוף זמן ק״ש הוא מדרבנן, אבל מדאו׳ כל היום כשר לק״ש. ולדבריו נמצא דבאמת רבי אף שהיה מקיים מצות ק״ש דאו׳, אבל היה מבטל משום מצוה דרבנן, דמדאו׳ היה יכול לקרוא אחר לימודו, וא״כ תיקשי מאי שנא דהיה מפסיק לפסוק ראשון ולא לשאר הפרשה הרי שניהם הם רק דרבנן, וע״כ דס״ל כצד השני דבדבר מועט לא היה ביטול בית המדרש (ויש לדחות לפי הפמ״ג המובא להלן בסוף אות ב׳).

ויש להעיר מדברי הרמ״א (בסי׳ ק״ו ס״ג) שהביא דברי הרא״ש להלכה, וז״ל ואם לומד לאחרים אינו פוסק וכו׳ ומ״מ פוסק וקורא פסוק ראשון של ק״ש. ואם נימא כצד השני איך סתם דצריך לפסוק בפסוק ראשון, הרי זה תלוי בכל מקום אם זה יגרום ביטול בית המדרש, ומשמע מזה כצד א׳. ושמא דיבר בהווה דבדרך כלל פסוק ראשון לא גורם ביטול בהמ״ד, וצ״ע.

והנה דברי הרא״ש אינם מוסכמים, יעויין בא״ר (שם) שהביא בשם פסקי התוס׳ דפליג בהדיא על הרא״ש, וס״ל דאף בת״ת דרבים צריכים להפסיק לקיים מצוה. ובשו״ע הרב (שם) כתב דהתוס׳ במגילה ג: (ד״ה מת מצוה) והלח״מ (בפ״א מהל׳ מגילה ה״א) פליגי על הרא״ש, עיי״ש.

ב

ביאור הפלוגתא בין התירוצים

הנה מבואר דנחלקו הרא״ש והריטב״א בדין מי שתורתו אומנותו, דדעת הריטב״א דצריך לקרוא רק פסוק ראשון דהוא דאו׳, משא״כ דעת הרא״ש דצריך לקרוא כל הק״ש.

והנה הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ק״ש ה״ה) כתב וז״ל היה עוסק בת״ת והגיע זמן ק״ש פוסק וקורא ומברך לפניה ולאחריה. וברבינו מנוח הקשה מסוגיין דרבי לא היה מפסיק אלא לפסוק ראשון, ותירץ ב׳ התירוצים הנ״ל, תירוץ הריטב״א ותירוץ הרא״ש.

ובמג״א למד דהרמב״ם ס״ל כתירוץ הרא״ש, ולכא׳ דייק כן ממה דלא חילק שתורתו אומנותו לא צריך להפסיק, לכן סבר דכונת הרמב״ם לחלק בין ת״ת דיחיד לת״ת דרבים, וזה מדוייק בלשון הרמב״ם שכתב היה עוסק בת״ת דמשמע דוקא עוסק ולא מלמד.

וכתב המג״א דלפי״ז נמצא דמי שתורתו אומנותו לא רק דצריך להפסיק ולקרות כל הק״ש אלא אף הברכות.

ויש לעיין מה הטעם דצריך לקרות כל הק״ש עם הברכות, הרי שאר הק״ש והברכות הם

מדרבנן, וא"כ צריך להיות פטור כמו שפטור מן התפלה.

איברא דהא דכתבנו לעיל דמבואר מהראשונים דהא דמפסיקין לק"ש ולא לתפלה, הוא משום שמפסיקין למצוות דאו' ולא למצוות דרבנן, אינו מוסכם, דעי' בשו"ע הרב (פ"ד מהל' ת"ת ה"ה) דכתב וז"ל ואפי' רשב"י וחבריו לא אמרו עליהם שלא היו מפסיקין מלימודם לתפלה, אלא לתפלת י"ח שהיא בקשת רחמים ותחנונים לחיי שעה, והתורה היא חיי עולם. אבל מפסיקין היו לברכות ק"ש שחרית וערבית, אע"פ שהן מדברי סופרים, וכן לשאר מצות מדברי סופרים, שאם אינו מפסיק נמצא שלמד שלא על מנת לעשות כמ"ש למעלה, עכ"ל (ועי' במשנ"ב סי' ק"ו סק"ז דמזכי שטרא לבי תרי, וצע"ג).

ואשר מעתה י"ל דזו שיטת הרא"ש ולכן אף מי שתורתו אומנותו חייב בכל הק"ש עם ברכותיה, ורק איכא פטור דת"ת דרבים.

ובפמ"ג (סי' ק"ו א"א סק"ד) כתב לבאר עפ"י דברי הרשב"א המובא בכס"מ (בפ"ב מהל' ק"ש הי"ג) על הא דספק קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה, וצ"ע הרי הברכות הם דרבנן וספק דרבנן לקולא, ותירץ דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות, קורא לכתחלה עם ברכותיה. ועפי"ז כתב דה"ה כאן, כיון שצריך לקרוא ק"ש קורא עם ברכותיה.

והדברים צ"ב דבשלמא התם י"ל דכך תקנו לברך אף על ק"ש דחייב מספק, אבל הכא למה מותר לו להפסיק הרי הברכות הם רק מדרבנן, והוא עוסק בלימודו, וצ"ע.

ג

בענין ק"ש של התלמידים

יל"ע טובא מתי קראו ק"ש התלמידים, והנה לפי הריטב"א י"ל דגם התלמידים היה תורתן אומנותן, והיו קוראים רק פסוק ראשון במשך השיעור. אבל לפי הרא"ש צ"ע טובא דכיון דכל אחד מהתלמידים היה צריך לקרות כל הפרשיות משום דאין לו היתר דיתבטלו, א"כ למה לא היו מפסיקים כולם באותה שעה, ויאמר רבי עמהם כל הק"ש.

ואפשר לומר בתרי אנפי: א' דרבי היה מוסר שיעור כל הזמן, אבל לקבוצות אחרות של תלמידים, ולכן התלמידים היו קורין לפני או אחרי השיעור, משא"כ לרבי לא היה זמן. ב' רבי התחיל השיעור לפני זמן ק"ש לכמה תלמידים, אבל היו אחרים שרק היו מגיעים לשיעור אחרי שהתפללו, וא"כ אם היו מפסיקים בשביל אלה שהגיעו מוקדם, היה ביטול ביהמ"ד והיו הולכים אלה שהגיעו מאוחר, לכן כל מי שהגיע מוקדם היה קורא באמצע השיעור, אבל רבי לא היה יכול להפסיק, ודו"ק.

שוב מצאתי שעמד בזה באבן האזל (פ"ב מהל' ק"ש אות ו') וכתב כאופן הראשון, ועיי"ש מה שכתב עפי"ז.

ד

ביאור הפלוגתא אם חוזר וגומרה

בגמ' חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה, בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה. א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יצי"מ, אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי, כדי להזכיר יצי"מ בזמנה.

יל"ע מהו הענין לר"ש ברבי לחזור ולגומרה, הרי כבר עבר זמנה. ואפשר לבאר בכמה אופנים:

א) **י"ל** עפ"י חידוש הכס"מ (פ"א מהל' ק"ש הי"ג) דזמן ק"ש מדאו' הוא כל היום, ולכן

היה צריך לחזור ולקרותה כולה כדי לקיים המצוה בזמן הדאו׳.

אבל לכא׳ זה אינו, דהרי המצוה דאו׳ כבר קיימה ע״י פסוק ראשון, ועל שאר הק״ש שהוא מדרבנן כבר עבר זמנה.

אמנם יעויין בשו״ע (בסי׳ נ״ח ס״ו) דפסק דמי שלא קרא ק״ש כל עיקר אע״פ שעברה שעה ד׳ קוראה כל היום, ואזיל לשיטתו דכל היום מקיים המצוה דאו׳. ותיקשי א״כ שיקרא רק פרשה ראשונה שהיא דאו׳, אבל פרשה השניה דהיא מדרבנן למה קוראה, הרי מדרבנן כבר עבר זמנה. אע״כ דאף חז״ל כשתיקנו לקרוא פר׳ שניה תיקנוה עם הגדרים של המצוה דאו׳, ולכן תיקנוה גם אחרי שעה ג׳, אף שלכת׳ צריך לקרותה לפנ״כ. וא״כ ה״ה בנידו״ד י״ל דהיה חוזר לקרוא שאר הפרשיות כדי לקיים המצוה דרבנן בזמן הדאו׳.

אבל כמובן שיש לחלק דדוקא התם דעדיין צריך לקרוא הפרשה דאו׳, חייבו אף בחיוב דרבנן. אבל הכא דהמצוה דאו׳ כבר קיים, י״ל דלא תקנו כלל לקיים רק המצוה דרבנן בזמן הדאו׳, ויל״ע בזה.

ולפי הפר״ח (הנ״ל באות א׳) דב׳ הפרשיות הם דאו׳ ניחא, דלכן היה צריך לגומרה כדי לקיים המצוה בזמן הדאו׳. ובדעת בר קפרא שלא היה חוזר וגומרה אפ״ל בכמה אופנים: א׳ דפליג על הפר״ח וסבר דשאר הפרשיות הם מדרבנן. ב׳ דפליג על הכס״מ וסבר דזמן ק״ש דאו׳. ג׳ דסבר כמש״כ הפמ״ג (הובא לעיל סי׳ ס״ט אות א׳) דאם קרא אחרי זמן ק״ש חכמים עקרו המצוה דאו׳, וא״כ שוב אין ענין לקרותה אחר זמנה. אבל יש לפקפק בזה דשמא כל מה שעקרו המצוה היינו כשלא קראה בזמנה בפשיעה, משא״כ הכא דהיה אנוס, י״ל דבכה״ג לא עקרוה, כמש״כ הפמ״ג (בפתיחה כוללת ח״ג אות ז׳).

ב) **המשנ״ב** (בסי׳ נ״ח סקכ״ז) כתב דאף להחולקים על הכס״מ וסוברים דאחר שעה ג׳ תו אינו מקיים המ״ע, מ״מ טוב שיקראנה כדי שיקבל עליו עומ״ש. וא״כ י״ל דזו היא הסיבה דלר״ש ברבי היה חוזר וגומרה.

ג) **הרא״ה** והריטב״א פירשו דאע״ג דהוה נפיק ידי ק״ש דאו׳, מ״מ היה חוזר ואומרה בברכות, והוי ק״ש וברכות דרבנן. כלומר דהיה גומר לימודו לפני שנגמר זמן הברכות, ולכן היה צריך לקרוא הברכות, והברכות מחייבות קריאת שמע סמוך להם מדרבנן. והביאור בזה הוא עפ״י המבואר לעיל (בסי׳ ב׳ אות ב׳) בטעם הא דנסמכו הברכות לק״ש אף שאינן ברכת המצוות עיי״ש וצרף לכאן.

אולם הב״י (בסו״ס מ״ו) העתיק דברי הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ מ״ז ושי״ט) וז״ל הא דתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, מסתברא דחוזר ואומר ברכות בפני עצמן, ואע״פ שאינו קורא ק״ש שהברכות לא נתקנו על ק״ש, תדע שהרי אינו מברך על ק״ש, ע״כ. הרי דסבר דיכול לקרוא הברכות בפנ״ע, ואינן מחייבות לקרוא ק״ש סמוך אצלם. ואפשר דכך סבר בר קפרא ולכן לא היה חוזר וגומרה (ועי׳ בפר״ח סי׳ נ״ח סק״ו שפי׳ באופן אחר שיטת בר קפרא).

ויוצא נ״מ בין הפשטים דלפי הפשטים הראשונים לא היה חוזר וקורא פסוק ראשון דהרי כבר יצא בזה יד״ח, ורק היה קורא שאר הפרשה. משא״כ לפשט הג׳ דהברכות מחייבות עוד ק״ש דרבנן, היה צריך לחזור ולקרות אף פסוק הראשון.

ה

בגדר תורתו אומנותו

יל״ע לר״ש ברבי דהיה חוזר וגומרה, למה לא היה לו הפטור שהיה לו בשעת הק״ש.

בשלמא להרא״ש דהפטור הראשון היה משום דהיה מלמד לרבים, א״כ הכא דכבר גמר שיעורו, תו אין לו פטור ולכן היה חוזר וגומרה. אבל להריטב״א דהפטור היה משום דתורתו אומנותו תיקשי מאי שנא דלא היה לו הפטור לחזור ולגומרה.

איברא דיעויין בריטב״א שכתב וז״ל חוזר וגומרה פירוש לאחר שעומד מבית מדרשו, עכ״ל. וכ״כ בפסקי הריא״ז (אות ה׳) ת״ח שתורתו אומנותו, שהשכים ללמוד והיה עוסק בתורה, בשעת ק״ש קורא פסוק ראשון בלבד ודיו. כשעומד מלימודו, אע״פ שעבר זמן ק״ש חוזר וגומרה וקורא אותה כולה בברכותיה וכו׳.

הרי מבואר דתורתו אומנותו אין הכונה שלא מבטל כלל מלימודו, ולכן כל מה שהוא פטור מן המצוות הוא רק כשעוסק בלימודו, אבל כשעומד מלימודו שוב אין לו פטור, ואז היה חוזר וגומרה. ויל״ע א״כ מהו הגדר של תורתו אומנותו.

ועי׳ ברמב״ם (בפ״ו מהל׳ תפלה ה״ח) דכתב וז״ל מי שהיה עוסק בת״ת והגיע זמן התפלה פוסק ומתפלל. ואם היתה תורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה כלל והיה עוסק בתורה בשעת תפלתו אינו פוסק, שמצות ת״ת גדולה ממצות תפלה וכו׳, עכ״ל.

ולכא׳ הא דכתב תורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה כלל, אין כאן ב׳ דברים, אלא דבר אחד דתורתו אומנותו היינו כל מי שאינו עושה מלאכה כלל, ואף שהוא מבטל מקצת כמו שמבואר בריטב״א ובריא״ז. ושו״ר שכ״כ בערוך השולחן (בסו״ס ק״ו) עיי״ש שהאריך, ומסיק כן למעשה וז״ל ולפי״ז גם האידנא מי שאין לו שום מלאכה ג״כ לא יפסיק, עכ״ל. וכ״כ המקור חיים (שם) עיי״ש.

וכ״ז דלא כהמג״א (שם סק״ד) שכתב דמי שתורתו אומנותו אסור לו להתפלל, כיון דבלא״ה אין מבטלין מלימודן אפי׳ רגע. איברא דהיה מקום לומר דלשונו הוא לאו דוקא דלא בא כאן להגדיר מהו תורתו אומנותו, אולם המשנ״ב (שם סק״ג) העתיקו להגדיר דזהו תורתו אומנותו מי שלא מבטל מלימודו אפי׳ רגע, ולכן ליכא בזמנינו מי שתורתו אומנותו. וכן מבואר במגן גבורים (אלף המגן אות ו׳) שכתב ומיהו לדידן אין נפקא מינה בכל זה כי בעוונינו אין לנו מי שתורתו אומנותו בזה, עכ״ל. וקשה דזה נגד המבואר בראשונים הנ״ל, וצ״ע.

ו

שיטת רבינו חננאל בחוזר וגומרה

רבינו חננאל מפרש דהא דחוזר וגומרה לא קאי על כל הק״ש, אלא רק על פרשת ויאמר.

ונמצא דלר״ש ברבי דהיה חוזר וגומרה, היינו משום דאע״פ דקיים מצות זכירת יצי״מ בשמעתתא דמוזכר בה יצי״מ, מ״מ מדרבנן איכא חיוב לקיים דוקא ע״י פר׳ ויאמר, וכיון שמדרבנן עדיין לא קיים המצוה, היה חוזר לקרותה. ואילו בר קפרא סובר דהא דתקנו לומר ויאמר אינו לעיכובא, וכל שיצא יד״ח מדאו׳ שוב אינו צריך לחזור ולקרות ויאמר.

והיה נראה פשוט דאף לפי דבריו כל הפלוגתא היא אחרי שכבר יצא בשמעתתא דיצי״מ, אבל מי שאינו כרבי ודאי דצריך לקרוא לכת׳ פר׳ ויאמר כתקנת חכמים.

אמנם יעויין במג״א (בסי׳ ע׳ סק״ה) דכתב דמי שהיה עוסק בצרכי רבים שאין צריך להפסיק לק״ש, מ״מ יאמר פרשה שיש בה יציאת מצרים אפי׳ עבר זמן ק״ש. ומבואר ממנו דבכל פרשה יוצא ואפי׳ לכת׳ אין צריך לדקדק דוקא לקרות פר׳ ויאמר. וכן מוכח מדברי המשנ״ב (בסי׳ נ״ח סקכ״ז, וסי׳ ס״ז סק״ג).

וכבר עמד בתהל״ד (סי׳ נ״ח סק״ח) דמנ״ל להמג״א לחדש דלכתחלה יכול לצאת

יד"ח הזכרת יצי"מ בכל פרשה שרוצה, הרי חכמים בחרו לומר פר' ויאמר מהטעמים המבוארים לעיל יב:, ונשאר בצ"ע.

והנראה בזה דהנה יעויין ברמב"ם (בפ"א מהל' ק"ש ה"א) שכתב דאחרי פר' והיה קורין פרשת ציצית משום שיש בה ציווי על זכירת כל המצוות. והקשה הכס"מ דלמה לי טעם זה תיפו"ל משום שיש בה זכירת יצי"מ. ותירץ דאילו לא היינו קורין אותה אלא מטעם יצי"מ לא היינו מצרפים אותה עם שמע והיה אם שמוע שאינה מעניינם, אבל לפי שיש בה ציווי זכירת כל המצות נצטרפה עם פרשיות אלו, עכ"ל.

ומבואר מזה דס"ל להכס"מ דהה' טעמים דאמרי' בסוגיא דלעיל, הם לא הסיבות להא דתקנו פר' ויאמר ולא פר' אחרת לקיים זכירת יצי"מ, אלא הם סיבות לקשר פר' ויאמר לפר' שמע, ועל זה אמרי' דכיון שמוזכרים בה דברים חשובים כזכירת המצוות, והרהור ע"ז וכו', הם שייכים לקבלת עומ"ש.

אשר לפי"ז י"ל דכל מה שמקפידים לקיים המצוה עם פר' ויאמר, זהו דוקא כשבא לקרוא פרשת שמע והיה עם שמוע, אבל בציורים של המג"א והמשנ"ב דלא בא לקיים אלא יצי"מ בלחוד בלא ק"ש, שוב אין טעם להקפיד דוקא על פר' ויאמר.

ונמצא לפי"ז דאפשר לקיים המצוה עם כל פרשה שיהיה, אלא דחכמים אמרו דתקרא פר' ויאמר ותסמיך אותה לק"ש, ואז נרויח תרתי קיום מצות זכירה, ועוד זכירת כל המצוות בשעת קבלת עומ"ש.

אולם יעויין בשו"ע הרב (בסי' מ"ו ס"ט) שכתב דכשירא שהצבור יעברו זמן ק"ש יש לו לקרות כל הפרשה כדי לצאת י"ח, אבל זכירת יצי"מ אע"פ שמצותה ג"כ בזמן ק"ש, מ"מ יוכל לסמוך על זכירת יצי"מ שבפסוקי דזמרה כגון אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים, עכ"ד. ולדבריו נפל תירוצינו בבירא דהרי התם הוא מקיים מצות ק"ש ובכל זאת לא מצריכים ממנו שיקרא פר' ויאמר, והדרא קושיית התהל"ד לדוכתא, וצ"ע.

סימן ק

בסוגיא דנאנס בשינה

(יג:) **אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן. אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד, אמר ליה בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה.**

א

שיטות הראשונים בפירוש הסוגיא

נחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו, דדעת רש"י (בד"ה בפסוקא קמא) והרא"ש (בסו"ס ג') והריטב"א דלא מיירי כאן דהוא ישן לגמרי, דא"כ פשוט דלא יצא, וכן פשוט דהיה צריך רב נחמן לומר דיעירו אותו לקרוא את כולה. אלא ודאי דכאן מיירי דהיה קורא את כולה ורק דהיה מתנמנם ואינו יכול לכוין כראוי, ולכן כל שבפסוק ראשון קרא כראוי יצא יד"ח, משא"כ בשאר הפרשיות אינו צריך לכוין.

אולם הבה"ג (ברכות סופ"ג) ובפסקי הריא"ז (והובאו דבריו בשה"ג ז: מדפי הרי"ף אות א') פירשו דבאמת מיירי דנאנס בשינה כפשוטו,

אלא דהכא מיירי בק"ש על המטה, ולכן לא קפדינן אם לא קרא את כולה. והא דהיו מצערים אותו בפסוק ראשון הוא משום דכשהיה מתפלל ערבית מבעו"י לא היה יוצא יד"ח ק"ש רק מדרבנן ולא מדאו', ולכן היה צריך לקרות פסוק ראשון בלילה לצאת ידי המצוה דאו' (וכשיטת רש"י בריש המסכת).

ועי' בחי' הרשב"ץ שכתב וז"ל בפסוקא קמא צערן אם ראיתני מתנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון, מכאן ואילך לא תצערן דמשום אונס שינה אני פוטר עצמי מהשאר משום דהוא מדרבנן. ואח"כ מביא שיטת הרא"ש ושיטת הבה"ג. ויש להסתפק אם בתחילת דבריו מתכוין לפשט אחר דבאמת אונס שינה היינו שישן לגמרי, ומ"מ פטור הוא בשאר הפרשה משום דהוא רק מדרבנן (והיינו משום דלא הטריחו רבנן בכה"ג שאנוס בשינה). או דילמא רק כתב כן כהקדמה לשני הפירושים עיי"ש בלשונו, וצ"ע.

ב

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש ה"ג) כתב וז"ל היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון מכאן ואילך אם אנסתהו שינה אין מצערין אותו, עכ"ל.

והכס"מ והלח"מ כתבו דכונתו כהרא"ש דמיירי במתנמנם. והוסיף הכס"מ דהנה בהי"ב כתב הרמב"ם וז"ל קראה מתנמנם והוא מי שאינו לא ער ולא נרדם בשינה יצא ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון, ע"כ. ובזה גילה דעתו דכשכתב כאן דמצערין אותו עד שיקרא פסוק ראשון עניינו עד שיקרא פסוק ראשון בכונה והשאר קורא והוא מתנמנם, עכ"ד.

וצ"ע דא"כ למה ליה להרמב"ם לכפול ההלכה פעמיים. ולכן היה נראה יותר דס"ל דבסוגיין מיירי דישן לגמרי ומ"מ לא מעירים אותו רק בפסוק ראשון (וכמו שהבאנו מהרשב"ץ), ובהל' י"ב אשמועינן דאם לא היה אנוס ובא לקרוא כל הק"ש אינו צריך לכוין אלא בפסוק ראשון, והשאר יכול לקרוא מתנמנם, וצ"ע.

והנה יעויין ברמב"ם (בפ"ז מהל' תפלה ה"ב) דכתב וז"ל כשיכנס אדם למיטתו לישן בלילה מברך וכו', וקורא פרשה ראשונה מקרית שמע וישן, ואם אנסתהו שינה קורא אפי' פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואח"כ יישן, עכ"ל.

ועי' בלח"מ שכתב דמקור הלכה זו הוא מסוגיא בשבועות, עיי"ש.

אולם בפירוש הר"ש בר מרדכי (שהודפס בספר הליקוטים) כתב דמקורו מסוגיין, וס"ל להרמב"ם כהבה"ג דמיירי בק"ש שעל מטתו, דאי בק"ש של חובה לא יצא עד שיקרא ג' פרשיות עם הברכות שלפניה ואחריה.

והיינו דס"ל דבהל' ק"ש כונת הרמב"ם להעירו שלא יתנמנם, ואילו כאן מיירי להעירו לגמרי ומקורו בסוגיין כבה"ג. אבל עדיין צ"ע דאם הרמב"ם למד בסוגיין כהבה"ג, מהיכן יצא לו הדין שמעירים את המתנמנם בפסוק ראשון.

ועי' בהעמק שאלה (שאילתא קמ"ג אות ד') שכתב דס"ל להרמב"ם דב' סוגיות שנו כאן, מה שאמר רב אמר שמע ישראל ונאנס בשינה יצא, דמשמע שישן לגמרי מיירי בק"ש על המטה וזה המקור של הרמב"ם בהל' תפלה. ואילו המשך הסוגיא מעשה דרב נחמן ורבא מיירי בק"ש של חובה שצריך להעיר אותו שלא יתנמנם וזה המקור של הרמב"ם בהל' ק"ש, והדברים דחוקים עד מאד.

ג

בענין להעיר מי שכבר ישן

הנה הא דכתב הרא"ש דהיה צריך רב נחמן לדאוג שיעירו אותו כדי לקיים המצוה, פשוט הוא דבתוך החיוב של כל מצות עשה איכא חיוב לדאוג שלא להגיע למצב של אונס, וכל זה כשכבר הגיע זמן חיוב המצוה, אבל אם עדיין לא הגיע זמנה נחלקו בזה הצל"ח והמנ"ח (מצוה ה' אות י"ג) והדברים עתיקים.

ויל"ע מה הדין במי שכבר ישן באונס, האם חייבים להעיר אותו, והנה בלשון הרמב"ם (הנ"ל בהל' ק"ש) מבואר שכן, דז"ל היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון מכאן ואילך אם אנסתהו שינה אין מצערין אותו, עכ"ל. אולם כבר כתבנו דלפי הכס"מ לא מיירי כאן כלל בישן, אלא רק במתנמנם וא"כ ליכא ראייה לנידו"ד.

והדברים תלויים בגדר הישן האם הוא כשוטה לכל דבר דאין הוא מצווה במצוות, או דילמא הרי הוא מצווה ורק שאנוס בקיומם (וגם זה תלוי אם אונס נידון כבר חיובא עי' מש"כ בזה לקמן בסי' קכ"ב אות א').

וידועים דברי הגרשז"א (בהליכות שלמה עמ' קס"ו) דהרואה את חבירו שנרדם חוץ לסוכה אינו צריך להקיצו, כי הישן לאו בר חיובא הוא כלל, ובשעת שינתו יש לו דין כשוטה גמור. ולפי דבריו גם אין להעיר לק"ש מי שכבר ישן.

אולם בשו"ת קרן לדוד (סי' י"ח) האריך להוכיח דישן הרי הוא בר חיובא אלא דאנוס. וכ"כ האגרו"מ (ביו"ד ח"א סי' ר"ל ד"ה ומש"כ כתר"ה) עיי"ש. וכן יש להוכיח מדברי האריז"ל (הובא במג"א סי' כ"א סק"א) שכתב להוכיח כשיטת הרא"ש דבגד יום חייב בציצית אף בלילה, מהא דדוד המלך לא דאג שלא היה לו קיום מצוה כשהלך לישון, והיינו משום שהיה לבוש ציצית. הרי דס"ל דבאותה שעה שהוא ישן אינו נידון כשוטה.

ועדיין יש לדון בגוונא דידן דאף שהוא בר חיובא, מ"מ י"ל דכיון שהוא מבטל המצוה באונס אין שום ענין להפרישו.

ובקרן לדוד כתב דהנה הרמ"א ביו"ד (סי' שע"ב ס"א) הביא בשם המהרי"ל דכהן שהוא ישן ומת עמו באוהל צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא, והש"ך (בס"ק ג') הביא לשון המהרי"ל שכתב דאע"ג דלא ידע מ"מ איסורא עביד בשוגג, ואע"ג דאינו עושה מעשה, איסורא איכא ולאחרינא דידעי מצוה להפרישו, ע"כ. ועיי"ש בש"ך דדייק ממנו דזהו דוקא באיסורא דאורייתא, אבל באיסור דרבנן אין צריך להקיצו. וביאר בקרן לדוד דהטעם הוא עפ"י דברי הנתיבות הידועים (בחו"מ סי' רל"ד) דשוגג בדרבנן אין צריך כפרה.

ועפי"ז כתב דמי שהיה ישן צריכים להעירו בפסוק ראשון משום דהוי דאו' וצריכים לאפרושי מביטול עשה דאו', משא"כ בשאר הק"ש דהוי רק מדרבנן אינן צריכים להפרישו.

אולם הקשה שם דצ"ע הא דמדמה המהרי"ל ישן לשוגג והרי אונס הוא, ואונס לא צריך כפרה (כדאיתא ביו"ד סי' קפ"ה) ואמאי צריכין להקיצו, ודוחק לומר דמיירי בגוונא דהו"ל לאסוקי אדעתא קודם השינה שימות המת, דהו"ל כתחילתו בפשיעה בסופו באונס דקי"ל דלאו אונס מקרי, דמדלא חילק כן משמע דבכל גוונא מדמי ליה לשוגג, ונשאר בצ"ע.

סימן קא

בענין שכיבת אפרקדן בקריאת שמע

(יג:) **אמר רב יוסף פרקדן לא יקרא ק"ש. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא שפיר דמי, והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד. אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי. מקרא אף על גב דמצלי נמי אסור. והא רבי יוחנן מצלי וקרי שאני רבי יוחנן דבעל בשר הוה.**

א

פלוגתא דראשונים בביאור הסוגיא

רש"י (בנדה יד. ד"ה כי מצלי) **והתוס'** (שם ד"ה ק"ש) **והרמב"ם** (בפ"ב מהל' ק"ש ה"ב) סברי דעל צדו לגמרי מותר אף לכת', ובזה תירצו התוס' הא דאיתא לקמן (כד.) שנים שהן ישנים במטה זה הופך פניו לכאן וזה הופך פניו לכאן וקורין ק"ש, ותיקשי הרי אף במצלי אסור לקרות, אע"כ דעל צדו לגמרי מותר, והכא שאסר במצלי היינו שמוטה רק מעט על צדו.

אולם רבינו יונה (בדף טו. מדפי הרי"ף ד"ה שני) פליג וסבר דאף על צדו לגמרי נכלל בכלל מצלי דאסור לק"ש, והא דבשנים שהיו ישנים במטה מותר להם למצלי היינו משום דכיון שפשט את בגדיו הו"ל טירחא לחזור וללבשן, והרי חזינן בסוגיין דהיכא דאיכא טירחא שרי כדאמרי' דרבי יוחנן מצלי וקרי משום דהוה בעל בשר והו"ל טירחא.

ונחלקו האחרונים מה יהיה הדין במוטה על צדו לדעת רבינו יונה, דהפמ"ג (סי' ס"ג במשב"ז סק"א) ס"ל דמצלי רק כולל על צדו לגמרי דזה אסור כשליכא טירחא ומותר בטירחא, אבל על צדו מעט עדיין נקרא אפרקדן שאסור בכל גווני אף כשיש טירחא.

אולם רעק"א (בהגהותיו שם) נקט דמצלי כולל אף מוטה על צדו מעט, וממילא גם זה מותר במקום טירחא או חולי.

והנה יעויין בראש יוסף דהקשה על רבינו יונה דכיון דמצלי הוי על צדו לגמרי למה נקרא אפרקדן, ונשאר בצ"ע. ואולי זה מה שהכריח את רעק"א לומר דבאמת אף לרבינו יונה מיירי כשמוטה על צדו מעט דעדיין נקרא אפרקדן ועל זה אמרי' דבמקום טירחא מותר.

ועי' בלבוש (סי' ס"ג ס"א) שכתב דאם הוא מוטה מעט על צדו לא יקרא מפני שנראה שמקבל עליו עומ"ש דרך שררה וגאוה, מ"מ אם הוא שמן ובעל בשר והוא שוכב כבר על צדו מעט וקשה עליו לעמוד או שהוא חולה שוכב פרקדן מחמת חוליו או אונס אחר ואינו יכול להתהפך על צדו נוטה מעט לצדו וקורא. אבל אם הוא שוכב ממש על צדו אינו נקרא דרך גאוה ומותר לקרות ואפי' אינו בעל בשר ואינו חולה, שכיון שהוא שוכב כבר ואיכא טירחא לעמוד לא הטריחוהו לעמוד שהרי אינו דרך גאוה כשהוא שוכב ממש על צדו, עכ"ד.

והיינו דס"ל כדברי רבינו יונה דהא דבשנים ישנים במטה מותר להם למצלי היינו משום שזה טירחה לחזור וללבוש. וכנראה שהוקשה לו דא"כ למה בסוגיין צריכים לומר דדוקא הותר לר' יוחנן משום דהוה בעל בשר, ולמה לא אמרו דלכל אחד מותר כשיש טירחה. ומזה הוכיח דישנם ב' דרגות דכל מה שהותר במקום טירחה הוא על צדו ממש וזו היא הסוגיא דשנים ישנים במטה, אבל בסוגיין מיירי במוטה על צדו וזה לא הותר אלא רק באונס כבעל בשר ולא בסתם טירחה.

ב

בענין ק"ש שאינו של חובה

יעויין במג"א (בסי' רל"ט סק"ה) דדין זה דאסור לקרוא ק"ש כשהוא אפרקדן נוהג רק בק"ש של חובה, אבל בק"ש על המטה אינו נוהג דין זה.

והביא ראייה מהא דאיתא בירושלמי שרב זעירא היה קורא וחוזר וקורא ק"ש על המטה עד דמשתקע בשינה.

וכבר עמד עליו הפמ"ג (א"א ס"ק ה') דמה הראייה מהתם, דהרי להרמב"ם י"ל דרב זעירא היה קורא על צדו לגמרי, אבל מוטה מעט י"ל דאף בק"ש שאינו של חובה אסור. ואף לרבינו יונה י"ל דדוקא ק"ש הראשון צריך לקרות שלא על צדו, אבל אח"כ כשאי אפשר לישן כבר מותר אף על צדו, דלא גרע מטירחא. ובס"ק ו' כתב לתרץ דהנה במג"א כתב דהא דחוזר וקורא הוא לאו דוקא אלא ה"ה אם מהרהר בד"ת שפיר דמי, א"כ תיקשי כיון שלרבינו יונה איכא איסור לקרות ק"ש על צדו לגמרי ורק מותר משום טירחא, למה ליה לרב זעירא להקל הרי היה יכול להרהר בד"ת, אלא מוכח דכיון שאינו ק"ש של חובה ליכא איסור כלל (נמצא דכל ההוכחה היא לרבינו יונה ולא להרמב"ם).

ויעויין בחיי"א (כלל ל"ה סעי' א') דפליג על המג"א וסבר דאף בק"ש שאינו של חובה, אסור לקרוא אפרקדן.

סימן קב

בענין שכיבת אפרקדן

(יג:) **והא** רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד.

א

טעם האיסור

בביאור טעם האיסור נחלקו הראשונים:

א) **רש"י** בסוגיין כתב דהוא משום שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים והוא דרך גנאי.

ב) **רש"י** (בנדה יד. ד"ה דגני) פירש דכשישן כך ידיו מונחות לו על אברו ומתחמם.

ג) **התוס'** (בנדה שם ד"ה לייט) כתבו בשם הרשב"ם דהוא משום שבגדיו נופלין על אמתו ומתחמם.

ד) **בגליון** התוס' שם כתב דכששוכב אפרקיד מתחמם השדרה, ומחמת זה יתקשה האבר ויבא לידי קרי. וכעי"ז כתב בתוספי הרא"ש שם דעגבותיו מתחממין על המטה ובא לידי קרי.

והנה יעויין באגרו"מ (אהע"ז ח"א סי' ס"ח) דביאר פלוגתתם, דלרש"י כשיש ב' ספיקות הוי חשש רחוק ולא חיישינן להכי, ולכן אם יש חשש שמא יתקשה ושמא יוציא שז"ל אינו נאסר (כי האיסור להתקשות המוזכר בשו"ע אהע"ז סי' כ"ג ס"ג אינו איסור עצמי אלא רק אם יוציא ז"ל), ולכן לא פירש כהתוס', ומכיון שכן הוצרך לפרש שמא יתקשה ויתגנה.

והא דבביאורו השני פירש דכשידיו מונחות על אברו מתחמם, דלכא' איכא ב' חששות, תירץ דבאמת אינו משום חשש שז"ל, אלא משום האיסור דלא תנאף ביד, דבידיו

מונחות על אברו שודאי מתחמם מזה הוא ניאוף ביד, וזה אסור אף שלא יוציא זרע מזה עיי״ש שהאריך בזה, ונמצא שהוא רק ספק אחד ולכן אסור.

ואילו התוס׳ פליגי וסברי דחיישינן אף לב׳ חששות ואינו נקרא חשש רחוק.

אולם יעויין בבן יהוידע דמבואר מדבריו דפליג וסבר דרש״י בנדה אוסר משום שמא יתקשה ויוציא ז״ל.

ב

בענין בית אפל לשיטת רש״י

התוס׳ בנדה דחו פירושו הראשון של רש״י משום דאם כל האיסור הוא שמא יתקשה ויתגנה, א״כ בבית סגור או בבית אפל מאי איכא למימר.

ובבן יהוידע (כאן) הוסיף דאין לתרץ דאה״נ בכה״ג מותר, דא״כ למה הוצרך רב יוסף למימר דמ״מ אסור לקרוא ק״ש כן, ולמה לא משני הכא דמיירי בבית אפל ולכן ליכא איסור לישן פרקדן. אלא ע״כ דאף בכה״ג אסור וקשה לרש״י דהכא לא שייך טעם האיסור.

ותירץ דס״ל לרש״י דאף דלא שייך טעם האיסור, מ״מ אסרו אף בכה״ג דאם נתיר באופן זה שמא יתרגל לישן כן, ואף אם יישן מן הצד יתהפך בתוך שנתו מתוך הרגלו לישן פרקדן, ולכן אסור בכל גווני.

ג

בענין שכיבה כשהוא ער

יש לדון אם איסור זה קיים כשהוא ער, ולכא׳ לכל הטעמים האיסור הוא דוקא בישן.

אבל יש להוכיח מהסוגיא דגם בער אסור, דאל״כ מאי קא מקשה לרב יוסף, הרי ריב״ל לייט למי שישן פרקדן, ואילו רב יוסף מיירי דמי שהוא ער דליכא איסור לשכב כן, מ״מ אסור לקרוא ק״ש כשהוא אפרקדן.

וכבר עמד בזה בערול״נ (בנדה שם) וכתב דאין לומר דגם אסרו כשהוא ער ומשום דגזרינן שמא יישן, דהרי לא מצינו אלא גזירה של שינת עראי אטו שינת קבע אבל בלי שינה כלל לא גזרינן דאל״כ איך מותר לקרות ק״ש בתפילין בשכיבה הרי ניחוש שמא יישן, אלא ודאי דאם לא יתחיל לישן שינת עראי לא חיישינן, ונשאר בצ״ע.

איברא דבספר שונה הלכות (סי׳ רל״ט ס״ג) הוכיח מסוגיין דבאמת אסור אפי׳ שכיבה כשהוא ער, והביא ג״כ בשם החזו״א דאסר. ובספרו שיח השדה (ח״ג) הביא דכן מוכח מדברי ר״י החסיד (שהודפס בס׳ ברכה משולשת) שכתב וז״ל פירש״י שמא יישן ויתקשה וכו׳. וכן הביא מקיצור פסקי הרא״ש (בברכות) דכתב וז״ל ועל גבו אסור לשכב אף בלא קריאה, עכ״ל.

והנה מלשון הר״י החסיד מבואר דהטעם לאסור הוא שמא יישן ודלא כערול״נ. אבל אפשר לומר באופן אחר דכשאסרו לישן, לא אמרו דהאיסור הוא השינה (ואולי כי לא שייך ציווי לישן) אלא אסרו לשכב כן לפני השינה, וכיון שכן כללו בזה אף בשוכב בלי שישן.

אולם בספר חידושים וביאורים ובאז נדברו (ח״ו סי׳ נ׳) כתבו דבאמת אם לא הולך לישון מותר וכהערול״נ, אבל בשוכב לישון גם השכיבה בכלל האיסור, ועפי״ז תירצו קושיית הערול״נ דהא דפרקדן לא יקרא ק״ש מסתמא מיירי כשהולך לישן, ושפיר פריך דא״כ אסור אף בלי קריאה, ודו״ק.

סימן קג

באיסור הפסקה באמצע ק"ש

(יג:) **בפרקים שואל וכו', חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב, ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב, דברי ר"מ. רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.**

יש לחקור בהא דאסור להפסיק באמצע ק"ש האם זה משום הברכות דכיון שבירך אסור להפסיק באמצע, או דעצם הק"ש מחייב שלא להפסיק.

בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ס"ז) נשאל במי שקורא ק"ש עם תפילין דר"ת בלא ברכות שלפניה ולאחריה, האם יכול להפסיק באמצע הפרק בכל מילי, או דילמא הדין כמו בכל ק"ש דאפשר להפסיק רק באמצע הפרק מפני היראה ובין הפרקים מפני הכבוד.

והשיב דזה תליא בפלוגתא דראשונים, דהנה נחלקו הראשונים אם מברכים על ההלל בימים שאין גומרים אותו, דעת ר"ת (לקמן יד. ד"ה ימים) דמברכין עליו, והביא ראייה מהא דאמרי' ימים שאין היחיד גומר את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק מפני היראה ומפני הכבוד, ולא לשיחה אחרת, ומוכח מזה דמברכים עליו דאל"כ למה יהא אסור להפסיק. אולם הרמב"ם והרי"ף סברי דלא מברכים, והא דאסור להפסיק ביאר רבינו יונה (בדף ז: מדפי הרי"ף) דס"ל דאסור להפסיק כשעוסק בשבחו של מקום.

ועפי"ז כתב דגם בנידון דידיה תליא בפלוגתא זו, דלר"ת דאין דין שלא להפסיק בשבחו של מקום וכל האיסור הוא דוקא כשמברך, א"כ הכא דקורא ק"ש בלא ברכות, מותר לו להפסיק. משא"כ לרי"ף ולרמב"ם איכא איסור להפסיק משום דעוסק בשבחו של מקום, עכ"ד.

וכתב הביאוה"ל (בסי' ס"ו ס"ה ד"ה ואלו) דמוכח מראיית הפנים מאירות דמיירי דוקא בק"ש שקרא פעם שניה כמו שנוהגין לקרות בתפילין דר"ת דאינו יוצא בה מ"ע של ק"ש, ורק קורא אותה כדי לקרות שמע בתפילין, אבל אם אחד קורא ק"ש אפי' בלי ברכות לצאת בה ידי קריאה כי ירא שיעבור הזמן, אסור להפסיק באמצע הפרק מדינא כמו בשאר ק"ש.

והביאור בדבריו הוא דהנה הדין הוא שבימים שאין גומרין את ההלל האיסור הפסק הוא כבין הפרקים, כלומר דאף באמצע הפרק מותר לשאול מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ואילו בימים שגומרין את ההלל האיסור הוא כאמצע הפרק, כלומר דבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד (כמבואר בסי' תכ"ב ס"ד וסי' תפ"ח ס"א).

והשתא לדעת ר"ת דהמחייב שיהיה איסור הפסק הוא הברכה, מה הטעם לחלק בין ימים שגומרין את ההלל, לימים שאין גומרין אותו. אע"כ דכל דברי ר"ת הם לומר דהברכה מחייבת דין של בין הפרקים (ששואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם), אבל ישנו מחייב אחר דהוא המצוה וזה מחייב הדין של אמצע הפרק (ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד), ולכן בימים שגומרין את ההלל דחוץ מהברכה איכא מצוה, אסור להפסיק כאמצע הפרק, משא"כ בימים שאין גומרין את ההלל דליכא מצוה ורק איכא ברכה הדין בו כבין הפרקים.

והדברים מבוארים להדיא לקמן יד. שאמרו בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק״ו ק״ש דאו׳ פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף עיי״ש. הרי להדיא דהמצוה היא המחייבת שלא להפסיק, ולכן דנו ק״ו למצוה דרבנן.

ועפי״ז כתב הביאוה״ל דאם קורא ק״ש מוקדם לצאת ידי המצוה אף שקורא בלי ברכה, מ״מ המצוה מחייבת הדין של אמצע הפרק.

ולפי״ז נמצא דכשקרא מוקדם הק״ש ויצא בו יד״ח, ואח״כ קורא הק״ש עם הברכות דכבר ליכא מצוה, ורק איכא ברכה, הדין יהיה כמו בין הפרקים.

והא דס״ל לר״ת דהמצוה מחייבת שלא להפסיק, י״ל דאין כונתו דבכל מצוה כנטילת לולב וכדו׳ יהיה אסור להפסיק מצד המצוה, אלא דבמצוה דעיקרה בדיבור אז מקפידים על ההפסק בדיבור, אבל במצוה התלויה במעשה אה״נ דאין איסור להפסיק בדיבור, ודו״ק.

ובשיטת הרי״ף והרמב״ם דהאיסור הוא משום שמפסיק בשבחו של מקום, לכא׳ אפשר לומר דפליגי על ר״ת וס״ל דהא דכשמברך אסור להפסיק כאמצע הפרק הוא משום דהברכה מחייב כן, ולא משום המצוה. אולם למה לנו לאפושי מחלוקתם, ולכן נראה דגם לשיטתו הברכה מחייב כבין הפרקים והמצוה כאמצע הפרק.

חשוב לציין שכל דברי הפנים מאירות הם לפי מה שנפסק להלכה בדין הפסק בהלל, אבל עי׳ לקמן (בסי׳ ק״ו) שהארכנו בביאור שיטות הראשונים בזה, ולפי דבריהם ישתנה ההסבר באיסור הפסק, ודינו של הפמ״א עיי״ש.

ובעיקר דברי ר״ת דכיון דאיכא ברכה אסור להפסיק, אפשר לבאר בכמה אופנים.

יעויין ברא״ש (פ״ב סי׳ ה׳) דכשהביא דברי ר״ת כתב וז״ל דאי אין מברכין עליו תחלה וסוף, הוי כאדם שקורא בספר תהילים ולא שייך ביה הפסקה, עכ״ל.

מבואר דבאמת משום הברכה דאיכא בתחילה אין איסור להפסיק בכל המצוה, וכל הקפידא היא רק משום דאיכא ברכה בתחילה וסוף.

וכן נראה דעת הרי״ף (בדף כג. מדפי הרי״ף) שכתב וז״ל ותקינו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו, ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח, הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאישתעויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים לי״ח, עכ״ל.

ובביאור הדברים כתב הגר״א (בסי׳ נ״א ס״ד) עפ״י דברי התוס׳ (לקמן מו. ד״ה כל הברכות) שכתבו דהא דישתבח אינה פותחת בברוך הוא משום שהיא סמוכה לברוך שאמר, ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם, עכ״ל.

אבל יש להעיר דבלשון הרי״ף והרא״ש לא משמע כ״כ, דא״כ חסר העיקר מן הספר דלא הול״ל דתקינו ברכה מקמייהו ומבתרייהו, אלא הול״ל דברכת ישתבח אינה פותחת בברוך לפי שסמוכה, וצ״ע.

והנה בסוגיא דלקמן יד. מתבאר דהדין במגילה כמו בק״ש דבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובבין הפרקים אף שואל מפני הכבוד.

והנה הטור בהל׳ מגילה (סי׳ תרצ״ב) הביא דברי הבעל העיטור שכתב וז״ל מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא, אלא בקריאה תליא מילתא. וכתב עליו הטור ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיקו, דמאי נ״מ דתלי במנהגא, סוף

סוף הוא מברך. והבית יוסף תירץ וז"ל אינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף, נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמו שכתב הר"ן, והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה, עכ"ל.

ומבואר מזה דאין הענין בהפסק מהברכה משום דהיא סמוכה לחברתה, דהרי ברכת הרב את ריבנו מתחלת בברוך, ומ"מ אי לאו דבמנהגא תליא מילתא, היה אסור להפסיק. וע"כ דסבירא להו להני ראשונים דהטעם שאוסר להפסיק אם איכא ברכה תחילה וסוף הוא משום דממה שתיקנו ברכה תחילה וסוף, נראה דרצו שיהיה הכל חטיבה אחת של הילול, ולכן אסור להפסיק, ודלא כהגר"א. וכ"כ הביאוה"ל (בסי' ס"ו ס"ה ד"ה ואלו).

(והא דמבואר מדבריהם דהמצוה לא מחייבת כלום, יתבאר להלן בסי' ק"ו עיי"ש).

והדברים מוכרחים גם לשיטת הרשב"א (שהובא לעיל בסי' ע"ג) דסבר דאין הברכות של ק"ש סמוכות אחת לחברתה, ואם כך סוברים הני ראשונים, ע"כ דאין הביאור כהגר"א.

אמנם בתוס' (לקמן יד. ד"ה ימים) כשהביאו דברי ר"ת לא כתבו כלשון הרא"ש, אלא כתבו דאם לא מברכים מאי הפסקה איכא. ובהמשך כתבו כיון שבירך תחלה כמו הכא אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד. משמע דמשום ברכה שלפניה בלבד כבר אסור להפסיק, ועיי"ע ברא"ש בפסחים (פ"א סי' י') די"א שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים אם סח בדברים בעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכתב על זה וכ"ז אינו נראה לי אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין הברכה לתחילת הבדיקה ואחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק מידי דהוי אישיבת סוכה וכו'. ולכא' הי"א היא שיטת התוס'.

וכן הבין הר"ן (סוכה כב. מדפי הרי"ף ד"ה איתמר) את שיטת ר"ת דעיי"ש דהקשה עליו וז"ל ואיזה איסור מוצא הרב יותר מפני שמברכין עליו, והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה, אבל לאחר שהתחיל במצוה לא וכו', והרי רב אחא בר יעקב הוה אמר גירא בעיניה דשיטנא אע"פ שמברכים על הלולב כמו שכתבתי למעלה שכל שיחה שהיא באמצע המצוה אינה מפסקת, ע"כ.

סימן קד

בענין הפסק מפני היראה ומפני הכבוד

(יג:) **בפרקים שואל וכו', חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב, ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב, דברי ר"מ. רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.**

א

מקור ההיתר להפסיק

איתא ביומא יט: ת"ר ודברת בם בם ולא בתפלה, ודברת בם בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים, רבי אחא אומר ודברת בם עשה אותן קבע ואל תעשם עראי.

ונחלקו הראשונים בביאור ברייתא זו, דדעת הבעל המאור (ט. מדפי הרי"ף) דכל הברייתא מיירי בדברי תורה, והא דאמרי' בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים היינו כדאמר רבא התם דהשח שיחת חולין עובר בעשה.

אמנם התוס׳ (לעיל יג. ד״ה ובאמצע וביומא שם) והרמב״ן (במלחמות שם) הביאו מהירושלמי דהברייתא מיירי לענין ק״ש, דבו מותר לשאול מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ולא בתפלה דאמרי׳ אפי׳ מלך שואל בשלומו לא ישיבנו, אפי׳ נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

ויל״ע האם האיסור הפסק בדברים אחרים הוא מדאו׳, ומהקרא ודברת בם ילפי׳ היתר לשאילת שלום באופן המותר, או דהוי אסמכתא בעלמא וכל האיסור הפסק הוא מדרבנן, וכן מסתבר, וצ״ע.

שוב ראיתי להפני יהושע (לקמן ריש יד.) דכתב וז״ל ואילולי דמסתפינא היה נראה לי דבק״ש הפסקה הוי בכלל למפרע דשייך נמי בדרשא דוהיו בהוייתן, וממילא שאין להפסיק בינתים דאי מפסיק לא מיקרי בהוייתן, אלא דגלי קרא בק״ש דכתיב ודברת בם ודרשי׳ בירושלמי דיש רשות לדבר בם, והיינו מפני היראה או מפני הכבוד למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה שהדבר מסור לחכמים, עכ״ל. ולפי דבריו נמצא דבאמת דרשה גמורה היא ולא רק אסמכתא.

והנה יעויין בסי׳ דלעיל ובסי׳ ק״ו שהארכנו אם איסור ההפסק הוא משום הברכות של ק״ש או גם משום המצוה, ולדברי הפנ״י מבואר דודאי איכא איסור מצד הק״ש עצמו אף בלי הברכות, משום דהוי כקריאה למפרע.

ב

טעם ההיתר

הנה בתחילת העיון עלה במחשבה לומר דהטעם דצריך להפסיק לשאילת שלום הוא כדי לקיים המצוה של כיבוד ומורא (ויש לחשבן שיטות הראשונים דלהלן אות ג׳ בגדר מפני הכבוד והיראה). ואף דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, יש לומר דזה נקרא אפשר לקיים שניהם (עי׳ בהלכה ברורה סי׳ נ״א סקכ״א).

אולם נראה דזה אינו דא״כ תיקשי למה במתני׳ תפסו דוקא המצוה של שאילת שלום ולא דברו על כל מצוה הבאה לפניו, ועוד א״כ מה שייך לחלק באמצע הפרק בין שואל למשיב, הרי לא מסתבר לחלק בחומר המצוה לענין זה. ולכן נראה ברור דאין היתר ההפסק משום המצוה.

ובטעם הדבר יעויין בכד הקמח לרבינו בחיי (ערך שלום) שכתב וז״ל בא וראה כמה גדול כח נתינת השלום וכו׳, וגדולה מזו מצינו שאסור להפסיק ולהשיח בק״ש וברכותיה בין הפרקים, אבל בענין נתינת שלום למי שהוא חייב לכבדו כגון אביו או רבו או גדול ממנו, התירו לשאול שלום בין הפרקים וכו׳ וזה ממוסר התורה שיתחייב אדם לכבד מי שגדול ממנו או מי שהוא חייב בכבודו כיון שאהובה מדת השלום, עכ״ד.

ובשו״ת יד אליהו רגולר (בפסקים סו״ס ט׳) הוסיף להביא דברי הגמ׳ במכות כג: אריב״ל ג׳ דברים עשו ב״ד של מטה והסכימו ב״ד של מעלה על ידם, ואחד מהם היא שאילת שלום בשם. ועי׳ בריב״ן שפי׳ בפירושו הראשון דהתירו חכמים שיהא אדם מזכיר את שמו של הקב״ה כשהוא שואל בשלום חבירו ואין בכך משום מוציא שם שמים לבטלה (עיי״ש דהוא משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך), הרי לן החשיבות שנתנו חכמים לשאילת שלום לחבירו, משום דגדול השלום.

ובענין זה עד כמה חשוב שאילת שלום עיי״ע בתוס׳ (ב״ק עג: ד״ה כי) שכתבו בשם ר״ת דהאי דינא דאפשר לחזור בתוכ״ד מכל דבר הוא משום דכשאדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר וחבירו נותן לו שלום או רבו, ע״כ יש לו להשיב ולהפסיק כדאמרינן לעיל ו: הנותן שלום לחבירו ואין מחזיר נקרא גזלן, ולכך תיקנו חכמים שלא יהיה זה חשוב הפסק עיי״ש.

והא דמוגבל ההיתר לאדם שחייב לכבדו, הוא משום דהתם הקפידא היא יותר גדולה, משא"כ בכל אדם דאין כ"כ קפידא לא ראו ענין להתיר ההפסק.

ויש לחקור האם ההיתר הוא דוקא משום שאם לא יתן לו שלום יקפיד, או דילמא אף בגוונא שלא יקפיד מ"מ התירו משום שדבר זה גורם שלום ורעות בין האנשים.

והיה נראה לפשוט כצד ב', דאילו לצד א' יש להקשות דלכא' יש כאן גלגל החוזר, דכל מה שהתירו הוא משום שחבירו יקפיד, אבל תיקשי דכיון שחבירו יודע דהא דלא שאל בשלומו לאו מדידיה נפיק אלא משום שאסור להפסיק, א"כ למה שיקפיד.

אולם יעויין בחינוך (במצוה ת"כ) שכתב דכיום אין היתר להפסיק משום דזה כמה שלא ראינו מי שיקפיד על חבירו כלל אם לא יפסיק לו, ואפי' בין הפרקים.

ועיי"ע בחידושי אנשי שם על המרדכי (בפ"ב אות ד') שכתב דדוקא בפנים חדשות שואל ומשיב, שאם לא ישאל יבא לידי שנאה, אבל במכירו אין צריך להפסיק.

ומבואר דסברי דכל ההיתר הוא משום שחוששים שיקפיד, ובאמת כשליכא חשש שיקפיד אין שום היתר. ולפי"ז צריכים לדחוק דמיירי באדם שאינו יודע דמה שלא מפסיק הוא משום דעוסק בק"ש, ולכן הוא מקפיד.

איברא דהיה מקום לומר דמשום הני אינשי שוב אמרי' לא פלוג ומותר לתת שלום לכולם, אבל מהחינוך ומהחידושי אנ"ש מבואר דלא אמרינן לא פלוג. ושמא י"ל דבזמנם דרוב האנשים היו מקפידים אמרי' לא פלוג אף למקצתם דלא מקפידים, והחינוך מיירי בזמנינו דרובם ככולם לא מקפידים דאז אמרי' דבטלה התקנה, וצ"ע בזה.

ג

בגדר מפני היראה ומפני הכבוד

נחלקו הראשונים מהו הגדר של מפני היראה. דרש"י פירש דהיינו אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו. והקשו הראשונים דא"כ זה פשיטא שאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ, ולמה ליה לתנא למיתני מפני היראה.

ועי' בב"ח (בריש סי' ס"ו) שתירץ דסכנת מלך היא רק ספק דשמא לא יקפיד, וכאן הוא ודאי איסור שמפסיק בשבחו של מקום, וקס"ד דאין ספק מוציא מידי ודאי, קמ"ל דלא אמרי' כן. ודבריו צע"ט דהרי אף ספק פיקו"נ דוחה כל התורה, וא"כ מה הס"ד דנאמר דאין ספק מוציא מידי ודאי, וצע"ג.

וברש"ש פירש דכונת רש"י לאדם שיש בידו כח להרגו, אבל אינו ירא שיהרגנו מחמת שלא יאמר לו שלום. כלומר דכיון שחשוב מאד להיות בשלום עם אדם כזה לכן התירו לו להפסיק אף באמצע הפרק. אולם מלשון רש"י לא משמע כדבריו. ועיי"ע מש"כ בזה בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ס"א) ודבריו מחודשים מאד.

שיטה שניה היא שיטת הרא"ה והמאירי שפירשו דלא כרש"י אלא דמפני היראה היינו שיש חשש שיזיקנו. ויל"ע למה זה לא פשיטא, וכי על כל האיסורים דרבנן (כגון הכא האיסור להפסיק) חייבים לסבול נזק ולכן קס"ד דהוא הדין כאן. ועי' בתפא"ש (אות ז') שפירש דהכונה להיזק ממוני, ואולי לפי"ז ניחא.

ושיטה שלישית היא דעת הרשב"א והריטב"א והרא"ש שפירשו דמפני היראה היינו אביו ורבו שמחוייב במוראם.

והנה לפי המבואר לעיל (באות א׳) דטעם ההיתר לשאילת שלום הוא משום דגדול השלום ולא משום המצוה, א״כ אין כונת הראשונים דחייב לשאול בשלום אביו ורבו מדין יראה, אלא דהוי סימן בעלמא דעל מי שהתורה חייבה במורא שייך שיקפיד יותר, ולכן יש יותר ענין להפסיק לתת לו שלום.

ובגדר מפני הכבוד גם מצאנו פלוגתא דראשונים, דדעת רש״י דהיינו אדם נכבד סתם, אבל הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ק״ש הט״ו) כתב דזה דוקא למי שחייב בכבודו, אבל איש נכבד שראוי להקדים לו שלום, לא.

והדבר פשוט דאף אם נאמר כהרשב״א ביראה דהוא מי שמחוייב במורא, מ״מ אפשר לסבור כהרמב״ם בכבוד, ויהיה נכלל כבוד אחיו הגדול, ואשת אביו, וחמיו וכיוצ״ב דחייבים בכבודם ולא במוראם.

סימן קה

בענין הפסק לצורך דברים שבקדושה

(יג:) תוס׳ ד״ה שואל וכו׳ ר״מ ורבי יהודה הל׳ **כרבי יהודה דאמר אפי׳ 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 לקמן בפר׳ אין עומדין דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ״ש בתפלה עצמה וכו׳. ור״ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור וכו׳.**

מדברי התוס׳ נראה דהא דמותר להפסיק כדי לענות לקדיש ולקדושה הוא דוקא משום דקי״ל כר״י, אבל לר״מ אין היתר, והיינו משום דס״ל דדברים שבקדושה הוו כמו מפני הכבוד ולר״מ באמצע הפרק אסור להפסיק. ונראה מזה דס״ל דמפני היראה הוא כפירוש רש״י דאיכא חשש שמא יהרגנו וכפשטות דברי רש״י (ודלא כהרש״ש שהובא בסי׳ דלעיל).

והנה איתא לקמן כא: הנכנס לבהכ״נ ומצא צבור שמתפללין, ריב״ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל.

והנה ברור דמיירי באדם שכבר נמצא בברכות דק״ש ורוצה להתחיל להתפלל, ואמרי׳ דאם לא יספיק להתחיל ולגמור אל יתפלל, והיינו דיענה קדושה במקום שנמצא, הרי מבואר דאפשר להפסיק בק״ש וברכותיה לעניית קדיש וקדושה, וצ״ע למה התוס׳ לא הביאו ראייה מהתם. וי״ל דהתם לא מבואר דמפסיק באמצע הפרק, דאפשר דצריך להמתין בבין הפרקים כדי לענות, ולכן הוצרכו התוס׳ לומר דאפשר להפסיק אף באמצע הפרק מסברא דאין לך מפני הכבוד גדול מזה.

והנה עי׳ בסימן דלעיל (אות ב׳) שהארכנו דטעם ההיתר להפסיק לשאילת שלום הוא כדי שלא יקפיד חבירו עליו, וגדול השלום. וא״כ צ״ע מהו הק״ו לדברים שבקדושה, הרי התם לא יקפיד הקב״ה אם לא מפסיק דהרי קורא הוא את שמע. וצ״ל דמ״מ מקפידים להנראה בעיני האנשים, דנראה זלזול שמפסיקים לכבוד בו״ד ולא מפסיקים לדברים שבקדושה. ויש להעיר על זה מכמה אנפי:

א) כיון שכל הענין הוא משום מה שנראה לאנשים, א״כ למה לא אומרים שלא צריך לקרות עמהם הדברים שבקדושה, אלא רק שיעשה כאילו אומר עמהם, וכדמצינו במשנ״ב (בסי׳ ס״ה סקי״א), וצ״ע.

ב) עוד צ״ע מה זלזול שייך ביה הרי הוא עוסק בשבח אחר וא״כ מובן מאד למה לא הפסיק. ויעויין ברא״ש שהביא בשם המהר״ם מרוטנבורג דמכח קושיא זו פליג על התוס׳.

איברא דמחומר הקושיא כתבו רעק״א (בח״ג סי׳ ע״א) והבכור שור (בסוגיין) דבאמת התוס׳ לא סומכים לגמרי על הסברא הזאת משום דסברא פריכא היא כנ״ל, ועיקר הילפותא הוא כמש״כ תר״י מהא דמצאנו לקמן כא: דפליגי בגמ׳ אם מפסיק בתפלה לקדיש ולקדושה או לא (עי׳ ברעק״א שם משה״ק על זה), וכיון דחזינן דחולקים בתפלה דחמירא דאפי׳ המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, מכלל דבק״ש דקילא דמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, לכו״ע מפסיק.

אלא דלא נראה כלל דזו כונת התוס׳ דהרי לא הזכירו כלל ההיא דלקמן, וא״כ הדרא הקושיא לדוכתא מה יענה על טענת המהר״ם.

והיה מקום לומר דס״ל דק״ש אינו נקרא שעוסק בשבחו של מקום, אלא רק מקיים בה מצוה, ולכן אם לא יפסיק לשבח את הקב״ה, איכא זלזול דלשאול בשלום חבירו מפסיק ומפני הקב״ה לא מפסיק. אבל דבר זה לא מספיק דהרי הדין הוא שמפסיק לדבר שבקדושה אף בברכות ק״ש (וכמבואר בהמשך התוס׳ בשם ר״ת), והרי התם עוסק הוא בשבחו של מקום, חוץ אם נדחוק דעשו לא פלוג מק״ש לברכותיה, וצ״ע.

וצ״ל דסו״ס כיון שכבר אמרנו דעיקר ההיתר הוא משום הזלזול הנראה לאנשים, י״ל דאף שעוסק בשבחו של מקום אבל אם לא מצטרף עם כל הצבור לשבח, האנשים רואים בזה זלזול. ועפי״ז יש לתרץ הא דלכא׳ קשה דמהא דאיכא זלזול אם אינו מפסיק לדברים שבקדושה, מוכח דהאנשים מבינים דעדיף שבחו של מקום משאילת שלום של בו״ד, וא״כ תיקשי למה מקפידים כשלא שואלים בשלומם באמצע ק״ש. ולהנ״ל ניחא דלא רואים מה שעוסק לבדו בק״ש כשבחו של מקום, וצ״ע בכל זה.

והנה מהא דהתירו התוס׳ לענות דברים שבקדושה באמצע הפרק, מוכח דס״ל דזה נחשב למשיב מפני הכבוד, וצ״ע הרי כיון שהקב״ה לא שאל בשלומו הו״ל רק שואל, ואף בקדיש שהש״צ אומר להם לענות אמן, הרי בכה״ג בחבירו כגון שראובן אומר לשמעון שיתן שלום ללוי נראה ברור דשמעון הו״ל שואל ולא משיב. ושמא סברי דלא גרע שואל להקב״ה ממשיב לבו״ד.

ובאמת יעויין במג״א (בסי׳ ס״ו סק״ה) שכתב עפ״י התוס׳ דלאו דוקא קדיש וקדושה, אלא אף אם שמע קול רעמים יפסיק ויברך.

אולם בהג׳ רעק״א תמה עליו כנ״ל דהתוס׳ רק התירו כשזה משיב, וברכת רעמים ודאי דהוי שואל ולא משיב. והא דקדיש וקדושה נקרא משיב כתב דהוא משום דכל הצבור עונים, וצ״ב.

ובסוף דבריו כתב לתרץ דברי המג״א דהרי התוס׳ סברי כרש״י דמפני היראה היינו אדם שירא ממנו להרגו, ולכן כתבו דעניית דברים שבקדושה לא הוי היתר מפני היראה אלא רק מפני הכבוד, ולכן ההיתר הוא רק במשיב ולא בשואל. אבל למה דקי״ל דמפני היראה היינו אדם שחייבים לירא ממנו, ק״ו דמפני הקב״ה מקרי מפני היראה, ולכן מותר אף לברך על הרעמים, דמותר לשאול מפני היראה.

לפי הנ״ל דכל ההיתר הוא משום דנראה זלזול בעיני האנשים דמפסיק לשאול בשלום חבירו, ואינו מפסיק לדברים שבקדושה, יש לחקור האם זה מחייב רק היתר לענות ולא חיוב, דהרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון וגם

אצל חבירו אין חיוב לשאול בשלומו, או דילמא אם לא יהיה חיוב וימצאו אנשים שלא יענו עדיין איכא זלזול.

והנה מהסוגיא דלקמן הנ"ל מבואר דאם לא יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע הש"צ לקדושה אל יתפלל. והתם ודאי דאין זלזול אם אינו עונה באמצע תפלת י"ח, אלא ודאי דאיכא חיוב להמתין כדי לקיים המצוה דקדושה.

ועפי"ז נראה ברור דאף אם נימא דהכא הזלזול רק גורם היתר לענות, שוב איכא חיוב לענות מצד המצוה, דכיון שהמצוה מחייבת אף להמתין ולא להתחיל להתפלל ק"ו שאם נמצא במקום שיכול לענות מחוייב לענות.

סימן קו

בענין הפסק בהלל ובמגילה

(יד.) **בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק"ו ק"ש דאו' פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף. א"ל פוסק ואין בכך כלום. אמר רבה ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק, באמצע הפרק אינו פוסק. וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק. איני והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא, וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה, ולא פסיק ליה, שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא.**

א

מה הם ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל

נחלקו הראשונים באיזה ימים של הלל איירינן, דדעת רש"י דסוגיין מיירי בכל הכ"א יום שגומרים ההלל דכולם הם דרבנן, ועל כולם אמרי' הק"ו מק"ש.

אולם דעת הרמב"ן (בסהמ"צ שרש הראשון בדפוס פרנקל עמ' ל"ח) דהחיוב לגמור את ההלל בג' רגלים הוא מדאו', ולא נאמר הק"ו אלא על חנוכה ועל ימים שאין גומרין את ההלל דאינן אלא מדרבנן. אמנם צד השני של האיבעיא דמשום פרסומי ניסא הלל חמור מק"ש, נראה דקאי גם על הלל שבג' רגלים.

ב

מה הם ימים שאין היחיד גומר את ההלל

התוס' (בד"ה ימים) כתבו דלאו דוקא יחיד אלא ה"ה צבור, והא דקורא אותם יחיד הוא משום שאין כל ישראל ביחד. וכתבו הראשונים בשם הבה"ג דההכרח הוא מההיא דרב דהיה צבור ומ"מ סבר לאפסוקינהו, ש"מ דבימים שאין היחיד גומר ה"ה צבור אינו גומר.

עוד כתבו התוס' דגם הא דאמרו אינו גומר הוא לאו דוקא, דבאמת בימים שאין היחיד גומר אף לקרוא אינו חייב, עיי"ש שהוכיחו כן מג' מקומות.

אולם הר"ן (בשבת יא: מדפי הרי"ף) הביא בשם הרמב"ן דמחלק בימים שאין גומרים בהם את ההלל בין ששת ימי הפסח לר"ח, דבפסח כיון דאיקרו מועד חייבים לקרוא ההלל, והא דלא גומרים אותו הוא משום דאינו חלוק בקרבנותיו. אבל בר"ח כיון דלא אקדיש בעשיית מלאכה לא חייבים לקוראו כלל אף בדילוג.

ועפי"ז כתב דסוגיין מיירי בששת ימי הפסח ובזה אמרינן דבאמצע הפרק רק מותר להפסיק כק"ש, אבל בר"ח דאין חיוב כלל לאומרו מותר להפסיק לכל דבר.

ועי' ברשב"ץ דיצא להסתפק דשמא כיון שלהרמב"ן אינו גומר הוא דוקא, אולי גם יחיד הוא דוקא, דרק ביחיד אמרי' דלא חייב לגמור בפסח, אבל צבור באמת חייבים לגומרו אף בפסח. או דילמא מודה הרמב"ן דיחיד הוא לאו דוקא. והמגיד משנה (בפ"ג מהל' חנוכה ה"ז) נקט כצד הב'.

וברשב"ץ הביא ראייה לדברי הרמב"ן מבעל האיבעיא דהצד דחמיר מק"ש הוא משום פרסומי ניסא, והרי זה שייך רק בפסח דמפרסמים את הנס, משא"כ בר"ח. אע"כ דסוגיין לא מיירי כלל מהלל של ר"ח. ולא ידעתי מי הכריחו לומר דבעל האיבעיא דיבר גם על ימים שאין היחיד גומר את ההלל, דבפשוטו הספק היה רק בימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, וא"כ אזלה לה הראייה.

ג

שיטת רוב הראשונים בביאור הסוגיא

בביאור דברי ר' חייא ורבא ישנם כמה שיטות בראשונים:

שיטת רש"י והרא"ש ורוב הראשונים דרב חייא ורבא לא פליגי, והא דאמר רבי חייא פוסק ואין בכך כלום, היינו שפוסק קק"ש דהיינו באמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם. והן הן דברי רבא שאמר דבימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק כלומר לשאול מפני הכבוד, ובאמצע הפרק אינו פוסק לשאול מפני הכבוד. ובימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם.

לפי"ז המעשה דרב בר שבא שהיה בימים שאין היחיד גומר את ההלל, מיירי שרבינא לא שאל בשלומו ולכן פריך בגמ' דהרי מותר לשאול מפני הכבוד, ומשני דלא חשיב עלה דרבינא, ולא היה אצלו אלא כשואל לכל אדם, וזה אינו מותר.

יעויין ברשב"ץ שהקשה מדברי רבא שאמר באמצע הפרק אינו פוסק, דליכא למימר דפוסק היינו לשאול מפני הכבוד, דכיון דרבא תפס לשון דרבי חייא שאמר פוסק ומתכוין כק"ש, משמע שגם הוא כשאומר פוסק מתכוין כק"ש. וא"כ מה שאמר באמצע הפרק אינו פוסק, מתבאר דאינו פוסק כק"ש, וא"כ משמע מזה דבאמצע הפרק הוא יותר חמור מק"ש.

ובתר"י הקשה מה הוסיף ר' חייא במילתיה כשאמר ואין בכך כלום, הרי כיון שהדין הוא שפוסק כק"ש, דהיינו הצד שהעלה באיבעיא, היה מספיק שיאמר רק פוסק. ותירץ דבא לומר רק פוסק כמו בק"ש, ומשום פרסומי ניסא דקאמרת אין בכך כלום, ומותר.

וכבר נתבאר לעיל (בסי' ק"ג) דר"ת הוכיח דע"כ מברכים על ההלל בימים שאין גומרין את ההלל, דאל"כ למה יהא אסור להפסיק. אולם הרמב"ם והרי"ף סברי דלא מברכים, והא דאסור להפסיק ביאר רבינו יונה (בדף ז: מדפי הרי"ף) דס"ל דאסור להפסיק כשעוסק בשבחו של מקום.

ונמצא לפי"ז דלר"ת הברכה מחייב איסור הפסק בדרגה של בין הפרקים כלומר דמותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם, וזה הדין של ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל. ולהרי"ף והרמב"ם אין ברכה, והמחייב הוא שבחו של מקום. ובימים שגומרים בהם את ההלל המצוה מחייבת שבאמצע הפרק רק מותר לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד.

ד

שיטת תר"י והרשב"ץ

תר"י והרשב"ץ פירשו דבאמת ר' חייא ורבא פליגי. דלר' חייא פוסק היינו כק"ש

דבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. ולפי״ז מה שאמר ר׳ חייא ואין בכך כלום, היינו כנ״ל דבא לומר רק דלא איכפת לן מה שהוא פירסומי ניסא.

ואילו רבא סובר שבאמצע הפרק אינו פוסק כק״ש, כלומר דיותר חמור הוא מק״ש ואף לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, אסור.

ובטעם הדבר כתב בתר״י דק״ש אינו נחשב כשבחו של מקום, משא״כ הלל הוא שבחו של מקום, ולכן יותר חמור להפסיק בו. וצ״ב למה ליה האי סברא חדשה, נימא כמו הצד השני של האיבעיא דהוא משום פירסומי ניסא, ועי׳ ברשב״ץ דבאמת פירש משום פירסומי ניסא.

וצ״ל דס״ל לתר״י דכיון שבעל האיבעיא העלה הצד של פירסומי ניסא להחמיר, והרי הוא לא חילק בין אמצע הפרק לבין הפרקים, משמע דטעם זה מחייב שלא יפסיק אף בבין הפרקים. וע״כ אם רבא מחלק ביניהם הוא מטעמא אחרינא דשבחו של מקום שזה מחייב שלא יפסיק דוקא באמצע ולא בבין הפרקים.

ולענין בין הפרקים לפי רבא כתב בתר״י שהדין הוא כמו בק״ש דהיינו שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם, ונמצא לפי״ז דבבין הפרקים נחתינן שתי דרגות מבאמצע הפרק, דבאמצע אסור לשאול אף מפני היראה, ובבין הפרקים מותר אף לשאול מפני הכבוד.

אולם הרשב״ץ מעלה צד דנחתינן רק חד דרגא, ולפי״ז בבין הפרקים שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. אלא דא״כ דחוקים דברי רבא שסתם בלשון פוסק, ואין כונתו כר׳ חייא דפוסק כק״ש, אלא יותר חמור ממנו.

ובימים שאין גומרין את ההלל, אפי׳ באמצע הפרק פוסק כק״ש, היינו לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד. ובין פרק לפרק שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם (לפי תר״י זה פשוט דהרי כך הדין אף בימים שגומרין את ההלל, ולהרשב״ץ הוא משום דתמיד נחתינן חד דרגה מאמצע הפרק לבין פרק לפרק).

והמעשה דרב בר שבא דהיה בימים שאין גומרין את ההלל, אפשר דהיה באמצע הפרק ורבינא היה משיב, ולכן פריך הרי מותר להשיב מפני הכבוד. א״נ דהיה בבין הפרקים ורבינא לא שאל, ופריך הרי מותר לשאול מפני הכבוד.

ובפר״ח (סי׳ תכ״ב סק״ד) הקשה על פשט זה דדוחק לומר דרבא פליג על ר׳ חייא, ועוד דא״כ נמצא דהשואל מהמעשה דרב בר שבא רצה לאלומי ימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל יותר מק״ש, ולאסור באמצע הפרק להשיב מפני הכבוד או בבין הפרקים לאסור לשאול מפני הכבוד, וזה דוחק.

ועתה נבוא לברר מהו המחייב שלא להפסיק לפי שיטה זו:

ונתחיל עם שיטת תר״י, דלדבריו נמצא דהברכה (לר״ת) או השבחו של מקום (להרי״ף והרמב״ם) מחייב שלא להפסיק אלא לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם, ולכן זהו הדין בין פרק לפרק של ק״ש ושל הלל בין בימים שגומרים ובין בימים שאין גומרים. ובאמצע הפרק של ק״ש שרק הותר לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד הוא משום המצוה דאו׳ (ואף להרי״ף והרמב״ם אין לומר דהברכה מחייבת דין זה דא״כ למה אין הדין כן אף בבין הפרקים). ואיכא מחייב אחר דשבחו של מקום, וזה מחייב באמצע הפרק שלא להפסיק אף מפני היראה, ובבין הפרקים שרק מותר לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד [ולפי הרי״ף והרמב״ם צריכים לומר דאיכא דרגות בשבחו של מקום, וצ״ע].

ולהרשב"ץ יוצא דהברכה (לר"ת) או השבחו של מקום (להרי"ף והרמב"ם) מחייב שלא להפסיק אלא לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם. ופרסומי ניסא בלי חיוב מחייב שבאמצע הפרק רק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. ומצוה של פרסומי ניסא מחייב שבאמצע הפרק לא יפסיק אף מפני היראה, ובבין הפרקים שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, וזהו הדין בימים שגומרין את ההלל. ובק"ש בבין הפרקים הברכה או השבחו של מקום מחייב שרק שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם, ובאמצע הפרק המצוה דאו' מחייבת שרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.

ה

שיטת הבעל העיטור והרמב"ם

הבעל העיטור (עשרת הדברות סוף הל' מגילה, הובא בטור בסי' תרצ"ב) כתב דבמגילה מותר לשוח, משום דהברכה אחרונה של המגילה אינה אלא מנהג בעלמא. והקשו הרשב"ץ והדברי חמודות (אות כ') דהרי אף ברכה אחרונה של הלל במנהגא תליא כדתנן בסוכה מקום שנהגו לברך אחריו יברך, ומ"מ אסור להפסיק.

ועוד קשה דהרי בגמ' מדמינן מגילה להלל, וא"כ משמע דרבא שאסר בהלל, כונתו גם על מגילה.

והנראה בזה דס"ל לבעל העיטור דר' חייא ורבא פליגי, ור' חייא בא להקל יותר מק"ש דכשאמר אין בכך כלום הוסיף דזה פחות מק"ש.

והיה מקום לומר דלר' חייא נחתינן חד דרגא מק"ש, דהיינו שאף באמצע הפרק מותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם, אולם נראה דהבעה"ט למד דנחתינן שתי דרגות ומותר אף לשוח. וס"ל לפסוק כרבי חייא. שו"ר שכ"כ בנובי"ק (או"ח סי' מ"א).

והנה מדברי הבעה"ט מתבאר דכל המחייב שלא להפסיק הוא הברכה וכל שאין ברכה מותר אף לשוח, ואילו המצוה לא מחייבת כלום. וצ"ע דהרי כבר הוכחנו לעיל דמהא דבק"ש איכא חילוק בין אמצע הפרק לבין הפרקים מוכרח דהמצוה מחייבת שלא להפסיק. וכן מתבאר מהסוגיא דאמרו ק"ש דאו' פוסק הלל דרבנן מבעיא או"ד פרסומי ניסא עדיף, הרי דמצד המצוה נגעו בה.

וצ"ל דכשר' חייא אמר אין בכך כלום בא לומר דמותר אף לשוח, ואי משום המצוה לית לן בה, דדוקא מצוה דאו' כק"ש מחייבת שלא להפסיק, אבל הלל ומגילה דהוו דרבנן אין המצוה מחייבת שלא להפסיק. ועדיין היה צריך להיות אסור להפסיק מצד הברכה, על זה אמר בעה"ט דכיון שברכה האחרונה של הלל ומגילה תלויה במנהגא גם לא מחייבת.

ומעתה נבא לבירור שיטת הרמב"ם (בפ"ג מהל' חנוכה ה"ט) שהעתיק לשון רבא וז"ל ימים שגומרין בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק, אבל באמצע הפרק לא יפסיק. וימים שקוראין בהן בדילוג אפי' באמצע הפרק פוסק, עכ"ל.

וכתב הרב המגיד דמדברי הרמב"ם דבימים שגומרים בהן את ההלל בבין הפרקים לא פירש על מה הוא מפסיק, משמע דהוא פוסק לכל דבר ואינו כדין ק"ש שאינו מפסיק אלא לדברים ידועים.

ולהנ"ל י"ל דלמד הסוגיא כבעה"ט וס"ל דרבא פליג על רבי חייא וסבר דהא דמותר להפסיק לגמרי, הוא דוקא בבין הפרקים, אבל באמצע הפרק אסור להפסיק. ומשום דס"ל דאף דהברכה דתליא במנהגא אינה מחייבת שלא להפסיק, ולכן בבין הפרקים

מותר אף לשוח, מ״מ מצוה דרבנן הוי כמצוה דאו׳ שאסור להפסיק בה.

והנה מהא דהרמב״ם לא פירש איזה הפסקה אסורה באמצע הפרק, משמע שאסור להפסיק לכל דבר אף לשאול מפני היראה, וכדעת תר״י והרשב״ץ.

ובימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל אף באמצע הפרק פוסק, דכיון שאין מצוה, מותר אף לשוח.

ובמעשה דרב בר שבא כיון שהיה בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל, היה יכול להפסיק רבינא אף לשוח איתו, וצ״ל דהא דמשני שאני רב בר שבא דלא חשיב עלה דרבינא, היינו שלא רצה לשאול בשלומו כלל, וכ״כ הראש יוסף. ונראה יותר דרבינא היה שואל ולא משיב, דאם שאלו בשלומו ומותר היה להפסיק, איך לא חשש להא דאיתא לעיל ו: דאם נתן לו חבירו שלום ולא החזיר לו נקרא גזלן.

ולפי״ז נמצא דנחלקו כמאן לפסוק, דהבעה״ט פסק כר׳ חייא והרמב״ם כרבא. ואפשר דהרמב״ם גרס רבא ולכן פסק כמותו דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי, והבעה״ט גרס רבה ובזה אין הלכה כבתראי וע״כ פסק כר׳ חייא.

והנה דברי המגיד משנה אינם מוסכמים, יעויין בפר״ח (שם) דהקשה דדוחק לומר דרבינא לא רצה לשאול בשלום דרב בר שבא כלל, ועוד קשה דבבין הפרקים מקילינן טפי בהלל מבק״ש, ובאמצע הפרק מחמירינן טפי בהלל מבק״ש. ועוד דדוחק דבעל האיבעיא לא אסיק אדעתיה הצד הג׳ דהלל גריע מק״ש ופוסק לכל דבר.

ולכן פליג דבאמת דעת הרמב״ם כשאר המפרשים דהדין בימים שגומרים בהם את הלל הוא כמו ק״ש, והא דלא ביאר כלום הוא משום שכן מנהג הרמב״ם להעתיק לשון הגמ׳, ומה שיש לפרש בגמ׳ יש לפרש בלשונו.

אולם דבריו דחוקים מאד דבגמ׳ מובן דפוסק היינו כק״ש דכך התחילה האיבעיא, משא״כ הרמב״ם היה צריך לבאר דההפסק הוא כק״ש.

ולגבי קושייתו הב׳, כבר נתבאר דבבין הפרקים הוא יותר קל משום דהמחייב הוא הברכה דאיכא בק״ש וליכא בהלל. ובאמצע הוא יותר חמור כי המחייב הוא שבחו של מקום (לתר״י) או פרסומי ניסא (להרשב״ץ) דאיכא בהלל וליכא בק״ש.

ובמעשה רקח כתב לתרץ קושיא זו, דבאמת אין כונת הרה״מ לומר דבאמצע הפרק אסור להפסיק לכל דבר, דאף דהרמב״ם גם בזה סתם דבריו מ״מ בזה סמך על מה שכבר כתב לעיל דקריאת ההלל אינו אלא מדברי סופרים, א״כ לא מסתבר כלל שיהא חמור מק״ש. ולכן הדין הוא שבאמצע הפרק הדין הוא כק״ש ובבין הפרקים הוא יותר קל מק״ש.

נמצאו לפנינו ג׳ שיטות בדעת הרמב״ם: א׳ הפר״ח בדעת הרה״מ שבאמצע הפרק אסור להפסיק לכל דבר, ובבין הפרקים מותר לכל דבר. ב׳ המעשה רקח בדעת הרה״מ דבאמצע הפרק הרי הוא כק״ש, ובבין הפרקים מותר לכל דבר. ג׳ הפר״ח דבכל מקום הדין הוא כק״ש.

ו

בענין הפסק במגילה

א) **הנה** רבא רק דיבר על הלל ולא הזכיר מהו הדין במגילה, ובפשוטו לא פליג על מה שבעל האיבעיא דימה אותם להדדי, ולפי״ז יצא אותו דין כמו בהלל בימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, דבין פרק לפרק פוסק ובאמצע הפרק אינו פוסק.

אולם יעויין ברשב״ץ שכתב דמשמע דרבא לא פליג עליה דרבינא בהא, דכיון דלא מדכר למגילה משמע דכר׳ חייא ס״ל במגילה, ואמאי משוינן בינייהו פלוגתא בכדי.

ולפי״ז יצא דאף דבימים שהיחיד גומר בהם את ההלל סבר רבא דבאמצע הפרק חמיר מק״ש ואינו פוסק כלל, מ״מ מודה הוא לר׳ חייא שבמגילה הדין הוא כמו בק״ש דבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.

ויש לעיין דבשלמא לתר״י דהא דהחמיר רבא בהלל יותר מק״ש הוא משום דהלל הוי שבחו של מקום, ניחא די״ל דמגילה אינה שבחו של מקום אלא סיפור דברים. אבל להרשב״ץ דהטעם של רבא להחמיר הוא משום פרסומי ניסא, א״כ למה לחלק בין הלל למגילה, וצ״ב.

והשתא דאתינן להכי אפשר דבאמת זה הכריח את תר״י למימר דטעם החומרא הוא משום שבחו של מקום ולא משום פרסומי ניסא.

ב) **עי׳** ברמב״ם דהשמיט כלל האי דינא דהפסק במגילה, וצע״ג.

והנראה בזה דהנה בשלטי הגבורים כתב דצ״ע מה נקרא בין פרק לפרק גבי מגילה מאחר שצריך לקרות כולה ביחד כאיגרת.

גם הרשב״ץ עמד בזה וכתב דשמא איש יהודי ואחר הדברים האלה ובלילה ההוא וכיוצא בהן הם בין הפרקים, או שמא כולה הויא כפרק אחד כיון דקי״ל הלכה כדברי האומר כולה (מגילה יט.). ובדברי חמודות (אות כ׳) כתב דאף דקריאתה ביחד איכא סתומות בין הפרשיות שיש בה, ואע״פ שהן פרשיות סתומות פרקים נקראו שפיר.

ומעתה נבוא ליישב השמטת הרמב״ם לפי המעשה רקח (הנ״ל באות ד׳), דס״ל להרמב״ם דכיון דקי״ל הלכה כדברי האומר כולה, הויא כל המגילה כאמצע הפרק. והרי גם בהלל לא פירש דאמצע הפרק הרי הוא כק״ש, וביאר המעשה רוקח דהרמב״ם סמך על מה שכבר כתב דהלל אינו אלא מדברי סופרים, א״כ לא מסתבר כלל שיהא חמור מק״ש. וא״כ י״ל דה״ה במגילה שהיא רק מדברי קבלה לא מסתבר כלל שיהא חמור מק״ש ולכך לא הוצרך לכותבו, ורק דבהלל כתב הדין לחדש דבין הפרקים קל יותר מק״ש, משא״כ במגילה דאין בין הפרקים לא הוצרך לכותבו.

סימן קז

בענין ברכה על הלל של ר״ח

(יד.) תוס׳ ד״ה ימים וכו׳. וכתוב במחזור ויטרי כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה, כדאמר פרק לולב וערבה אין מברכין על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר״ת דאינו ראיה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן, דהא חזינן כל יו״ט שני אינו אלא מנהגא ומברכין. והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה. ועוד ראיה דמברכינן על מנהגא, מהא דרב על לבי כנישתא וכו׳, ואם לא ברכו בתחלה אמאי לא הרגיש רב דהוה מנהגא עד שדלגו, אלא בוודאי ברכו מפני שמברכים בטוב על מנהגא, ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג.

והנה על ראיית ר״ת מיו״ט שני, התוס׳ בסוכה (מד. ד״ה כאן) כתבו לדחות דהא טעמא

דאין מברכין אערבה למ״ד מנהג נביאים, הוא משום דלא אפשר לומר וצונו, וב׳ ימים טובים של גליות אין בהם וצונו אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכת המזון. ואי משום דמברכין אתקיעת שופר בי״ט שני של ר״ה, הנהו תקנתא נינהו וחמירי מב׳ ימים של גליות, דקדושה אחת הן, עכ״ד.

והקשה הר״ן (סוכה כב. מדפי הרי״ף) מברכת מצה של יו״ט ב׳ של גליות, ובגליון הש״ס (שם) הוסיף להקשות מברכת מרור שאף מוזכר בהן וצונו, ומברכים אותה ביו״ט של גליות.

ורעק״א כתב דשמא יש לחלק בין נוסח ברכה בלשון לעשות ובין נוסח בלשון על. כלומר דכשאומר בלשון לעשות משמע דעכשיו איכא החיוב לעשות ולכן אי אפשר לברך על מנהג דאין שום חיוב לעשותו, משא״כ כשמברך בלשון על לאו משקר הוא, דשפיר משמע מיניה דאיכא מצוה כזאת של אכילת מצה בפעם אחרת.

אולם עדיין לא ניחא, דעי׳ ברשב״ץ ובמהר״ם שהקשו מהלל גופא דביו״ט שני מברכים ואומרים וצונו, והתם הרי מברכים בלשון לעשות, וא״כ שפיר הביא ראייה ר״ת דאפשר לברך על המנהג. ועי׳ מש״כ בזה הרשב״ץ, ומלשון התוס׳ לא משמע כדבריו.

ובר״ן דחה ראיית ר״ת באופן אחר, שאין מנהג ב׳ ימים טובים של גליות כמנהג קריאת הלל בר״ח, משום דהתם תקנה קבועה היתה לעשותן כדאמרי׳ בביצה ד: שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, ואע״ג דמעקרא מתורת מנהג היו עושין אותן, אבל עכשיו כבר הוקבע להם מדרבנן, ושפיר מצינן לברוכי עלייהו ולמימר וצונו ככל מצות דרבנן. ועי׳ ברשב״ץ דפליג עליו וס״ל דגם התם החיוב לעשות יו״ט שני הוא רק מנהג שנהגו אבותינו, ולא היתה תקנה אחרת כלל.

ועל ראיית ר״ת מסוגיין דאי לא מברכים מאי הפסקה שייך בה, כבר הבאנו לעיל (בסי׳ ק״ג) דברי תר״י שכתב דהאיסור להפסיק הוא משום שעוסק בשבחו של מקום.

ולפי הרמב״ן (שהובא בסי׳ ק״ו אות ב׳) ליכא ראייה כלל, דהא דאמרי׳ בסוגיין שאסור להפסיק הוא רק בששת ימי הפסח, אבל על הלל דר״ח לא דיברו כלל בסוגיא.

ובעיקר שיטת ר״ת דס״ל דאפשר לברך על מנהג אף שלא שייך וצונו, לכא׳ היה מקום לומר דהוא משום דלפעמים ישנה מצוה לקרוא את ההלל שוב שייך לומר בזה וצונו. אולם ודאי דזו לא כונתו דא״כ למה ליה למימר דהא דלא מברכים על ערבה הוא משום דהוא טלטול בעלמא, הרי בערבה לא נצטוינו בשום פעם. ולכן נראה יותר דס״ל דאפשר לברך על מנהג וצונו, כיון שחייבים לקיים את המנהגים משום ואל תטוש תורת אמך (כדאיתא בפסחים נ:).

והא דלא מברכים על הערבה הוא משום דהוי טלטול בעלמא, וצ״ב. ושמא י״ל דכיון דהמצוה היא דבר שלא מתעסקים בה הרבה, לא רצו לחייב בה ברכה, דא״כ היה העסק בטפל דהיא הברכה יותר מהעיקר דהוא הטלטול.

בהמשך התוס׳ כתבו וז״ל 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 ואתפילין דהני נשי מברכות אע״ג שאינן חייבות עכ״ל.

ומפשטות לשונם נראה דלכו״ע נשים מברכות על מצות עשה שהזמ״ג ולא פליגי בזה, והנראה בביאור פלוגתתם דהנה טעם המנהג לקרוא הלל בר״ח כתבו המפרשים (מאירי בתענית כח: והרשב״ץ כאן) דבני בבל שלא היה להם בית הועד נהגו לקרותו בדילוג כדי לפרסם לעם שהוא ר״ח, משא״כ

בארץ ישראל שהיה בהן בית הועד ויודעים שהיום נתקדש החדש לא נהגו בו כלל.

ומעתה יש להסתפק באמירתו ביחיד, האם נימא דכיון שכל הענין הוא לפרסמו ברבים אין שום טעם לאומרו ביחיד, או דילמא סו"ס איכא קצת ענין במה שמפרסמו לעצמו ולבני ביתו. אשר מעתה י"ל דבהא פליגי דהי"א סברי דאין שום טעם לאמירתו ביחיד ולכן לא מברכים, ואילו השר מקוצי סבר דיש קצת ענין לאמירתו אף ביחיד והו"ל כאינו מצווה ועושה דשייך לברך.

סימן קח

בענין הלל בליל פסח

(יד.) **תוס' ד"ה ימים וכו'. ובלילי פסחים יש שמברכין פעמיים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור וכו', עד סוף הדיבור.**

בענין זה דברכת הלל בליל פסח רבו שיטות הראשונים:

הר"ן (בפסחים כו. מדפי הרי"ף) הביא הוכחות הראשונים דמברכים על ההלל בליל פסח, ותלתא הם, חדא מהא דתנן בפסחים קיז: דבכוס רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר. ובגמ' אמרי' דברכת השיר היינו יהללוך. וממה דמברכים עליו ברכה דלאחריה משמע שמברכים גם לפניה, שהרי שנינו (נדה נא:) כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו.

שנית מהא דתניא במס' סופרים (פ"כ הל"ט) ר"ש בן יהוצדק אומר י"ח יום ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל, ואלו הם ח' ימי חנוכה, ויו"ט של עצרת, וחג הסוכות, ויום שמיני עצרת, ויו"ט הראשון של פסח ולילו. ובגולה כ"א יום וב' לילות. ומצוה מן המובחר לקרות הלל בבהכ"נ בב' לילות של גליות ולברך עליהן ולאמרו בנעימה לקיים מה שנא' ונרוממה שמו יחדו. וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים. הנה מבואר דכשהוא קורא אותו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבהכ"נ אינו צריך לברך בביתו שכבר בירך ברבים.

והקשה מהא דבערכין י: תני להא דר"ש בן יהוצדק דאמר י"ח יום שיחיד גומר בהן את ההלל, ולא קתני לילה הראשון של פסח. ותירץ דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני. ועוד דהתם ימים קתני, לילות לא קתני.

ושלישית מדברי הירושלמי שהביאו התוס' דאמרי' כל הברכות פותחין בברוך, ואם היתה ברכה הסמוכה לחברתה אין פותחין בהן בברוך. ופריך מברכת אשר גאלנו דהיא סמוכה ומ"מ פותחין בה בברוך. ומקושיא זו מבואר דהיו מברכין בה בתחלה, ולכן חשבו אשר גאלנו כסמוכה לברכה זו.

והתוס' אצלנו הביאו שיטה דהיו מברכים ב' ברכות, חדא לפני האכילה, וחדא אחרי הסעודה. והסמ"ג (סוף עשין מ"א) ייחס שיטה זו לרב צמח גאון וסדר רב עמרם.

והוכיחו כן מהמשך דברי הירושלמי דפריך והרי סופה, פירוש יהללוך דאינה סמוכה דהרי הסעודה מפסקת, ואפ"ה אינה פותחת בברוך. ומשני שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר, וביאור התירוץ דבאמת מברכים ב' ברכות אחת להבא והיא אחר אכילה דמברכים לגמור ולאותה ברכה היא סמוכה,

ואחת לשעבר היינו אותה שבירך קודם אכילה. אלמא דמברכים שני פעמים.

והיינו דסברי דכיון דמפסיקין ע״י הסעודה חייב לברך עוד הפעם. אולם הראבי״ה (ח״א עמ׳ 177 ופסחים עמ׳ 168) כתב דלא יתכן לברך על מצוה אחת שתי פעמים.

ובתוס׳ הקשו דמאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתיים, הרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל כיון שבירך תחלה כמו הכא, אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד. וצ״ל דס״ל דכאן הוי צורך להפסיק, כי כך סדר היום לומר המשך ההלל על כוס הרביעי, וא״כ צריך לאכול לפנ״כ לברך עליו בכוס הג׳ בהמ״ז.

ושיטה שניה היא דעת הרמב״ן והר״ן דמברכים רק ברכה אחת, ונחלקו בביאור תירוץ הירושלמי שתים הנה, דהרמב״ן ביאר דשתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר, דלגמור היא להבא כלומר על מצותה, וקאי אף על פרקים האחרונים ולכן יהללוך היא סמוכה ואינה פותחת בברוך, והא דאשר גאלנו אינה הפסק הוא משום דהיא לשעבר כלומר שאינה על מצותה של קריאה, אלא הודאה היא לשעבר על גאולתם של מצרים.

והר״ן ביאר דעל הקושיא הראשונה מברכת אשר גאלנו שהיא סמוכה ואינה פותחת, משני שניא היא דאמר ר׳ יוחנן הלל אם שמעו בבהכ״נ יצא. וביאר דאם שמעו בבהכ״נ שוב לא מברך על ההלל, ובכל זאת מברך אשר גאלנו. אלמא דהיא ברכה שתקנו על כוס שני ולכן מתבטלת הסמיכות להלל. והדר פריך והרי סופה דהיינו יהללוך שאע״פ שנתקנה לכוס רביעי ואינה פותחת בברוך, חזינן דמשום זה לא נתבטלה הסמיכות. ועל זה משני שתים הנה, דלא דמו דברכת יהללוך אע״פ שמברכים אותה על כוס רביעי אפ״ה על קריאת ההלל היא באה, שהרי בכל הימים שגומרין בה את ההלל אומרים אותה, ושתים הם להבא כלומר על קריאת הלל. אבל אשר גאלנו אינה אלא הודאה לשעבר על גאולתה של מצרים, שהרי לא נתקנה אלא מפני כוס שני.

והא דאין קביעת סעודה שבינתיים חשובה הפסק, הוא מפני שאין הפסק הבא מחמת המצוה מבטל המצוה ולא קבע ברכה, ולכן אף כאן אינו הפסק שכך נתקנו למצוה וסדרו של יום.

ושיטה שלישית היא דעת הסוברים שאין מברכים כלל על הלל זה, והיא דעת התוס׳ אצלינו דכיון שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף.

והר״ן הביא בשם רב האי גאון טעם אחר דכיון שאין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו ר״ג אומר וכו׳ ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו׳, לכן אין מברכים עליו.

והביאור בזה נראה דהנה יעויין בחינוך (במצוה כ״א) דחלק מהמצוה של סיפור יצי״מ הוא להלל ולשבח, ולפי״ז זה הפשט דאין אומרים בתורת קורין כלומר דאין חיוב לקרות ההלל, אלא יש דין להלל ולשבח ותפסו אותם הפרקים שיש בהלל. ועיי״ע לשון הר״י מיגש בתשובותיו (סי׳ מ״ד) שכתב דמצות הלל היא ביום כמו שעשו במקדש בשעת הקרבנות, אבל בלילי פסחים אינה מצוה, אלא כעין שמחת בעלים ושבח והודאה, ואין מקום לברכה.

ועל הראייה מדברי הירושלמי דמוכח שמברכים, תירצו התוס׳ די״ל דמיירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק, ועל זה פריך דבכה״ג למה אשר גאלנו פותחת בברוך הרי היא סמוכה לחברתה.

ועל הראייה מהא דמברכים יהללוך, והרי כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו.

תירצו התוס׳ דכיון שהיא הודאה בעלמא ואפי׳ שהיא ארוכה קצת תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלהי נשמה, וביאר הדברים בר״ן שברכת יהללוך בלילי פסחים אינה באה על קריאת ההלל לאחריו כדי שנאמר שתהא טעונה לפניו אלא על כוס רביעי היא באה, ומצינו ברכות השבח שבאות בחתימה בלא פתיחה.

והוא תירץ עוד דברכת יהללוך הויא כסמוכה לברכת אשר גאלנו ששתיהן באות על מה שנתחדש בליל זה, ולפיכך דנו אותה ברכה של יהללוך כסמוכה. ועוד תירץ דכיון שברכת יהללוך בימים שקורא בהם את ההלל סמוכה ואינה פותחת, אף בלילי פסחים שאינה סמוכה לא ראו לפתוח בה, שלא רצו לתקן ברכה אחת בשתי מטבעות, כדי שלא יבא לפתוח בה בזמן שהיא סמוכה.

ועל הראייה מהא דתנן במסכת סופרים דחייבים לגמור את ההלל בליל פסח. תירץ הרשב״א (בסוגיין) דעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבהכ״נ היתה ולא בביתו.

סימן קט

בסוגיא דמטעמת לענין תענית

(יד.) **בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא. א״ל טועם ואין בכך כלום. תנ״ה מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה, רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא.**

א

פלוגתא דראשונים בביאור הסוגיא

הנה התוס׳ הביאו בשם הר״ח דמיירי שטועם וחוזר ופולט, וכ״כ הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תעניות הי״ד), וכן מתבאר מהרי״ף (תענית ד. מדפי הספר).

ולפי דבריהם ספק הגמ׳ הוא האם אכילה ושתיה קביל עליה דהיינו אכילה כל שהוא והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא דאף שאינו בולע מ״מ יש לו הנאה. ובפשוטו הגמ׳ פשטה דאכילה ושתיה קביל עליה ולכך טועם ואין בכך כלום.

והנה בסוגיא דלעיל נחלקו הראשונים (עי׳ מש״כ בסי׳ ק״ו) אם הא דקאמר ואין בכך כלום בא להוסיף יותר מהצדדים של האיבעיא או לא.

ולפי״ז גם בכאן יפול החקירה, האם רק בא לומר דאין בכך כלום כלומר דמה שעלה בדעתך לאסור משום הנאה אין בכך כלום דהרי לא קיבל עליו הנאה אלא אכילה, או דילמא בא להוסיף צד שלישי כמו שיתבאר.

הנה מלשון התוס׳ שכתבו בזה״ל דלא חשיב הנאה מן הטעימה ומש״ה הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה, ע״כ. משמע דפשיטות הגמ׳ אינה כצדדי האיבעיא, אלא דהגמ׳ פשטה צד ג׳ דבאמת הנאה קביל עליה ואעפ״כ אין בכך כלום כי הנאת טעימה אינה נקראת הנאה.

שוב מצאתי שכ״כ בשיירי כנה״ג (או״ח סי׳ תקס״ז בהגהת הב״י) בשם אחיו, והוכיח כפירוש זה מהא דהביא עלה תניא נמי הכי מטעמת אינה צריכה ברכה והשרוי בתענית טועם וכו׳, ובשלמא אי פשיט ליה דמטעמת לית בה הנאה, שפיר דמטעמת אינה צריכה

ברכה דלית בה הנאה, אבל אי פשיט ליה דטועם משום דאכילה קביל עליה ומינה שאם היה מקבל הנאה היתה מטעמת אסורה דחשיבה הנאה, א"כ אמאי אינה צריכה ברכה ומאי שנא מכל שאר ברכת הנהנין. ואע"ג דנוכל לומר דלא נחית תלמודא אלא לומר סיוע לענין הדין הפסוק דהשרוי בתענית אין בכך כלום מבלי התבוננות אי טעונה ברכה אי לאו, מיהו מתיישב יותר אי אמרי' דפירושא דמלתא הוא דהנאה נמי קביל עלייהו, עכת"ד.

ודבריו צ"ב דעדיין י"ל דאכילה קביל עליה, והא דאינה צריכה ברכה הוא משום דלגבי ברכה צריכים הנאת מעיו (וכמבואר בסי' הבא בדעת כמה ראשונים). וכנראה דכונתו דכיון שהגמ' נוקטת דמטעמת הויא הנאה, א"כ הו"ל לפרש להדיא למה לא צריכה ברכה.

ובצל"ח כתב דלפי ביאורו מוסבר הלשון ואין בכך כלום שאפי' יהיבנא לך שקיבל גם הנאה אין בכך כלום שאין כאן הנאה, עכ"ד. ויש להעיר דעדיין אינו כמו בסוגיא הקודמת דכשהשיב פוסק ואין בכך כלום בא לומר דאין שום בעיה ויכול לפסוק למה שירצה, משא"כ הכא אין בלשון ואין בכך כלום מה שיורה שבא לחדש צד שלישי באיבעיא.

אולם השיירי כנה"ג פליג על אחיו וסבר דהגמ' כפשוטה דפשיט דאכילה ושתיה קביל עליה. והא דכתבו התוס' דלא חשיב הנאה, כונתם דכיון שזה לא בדרך אכילה לא חשיב הנאה, דהוא קיבל על עצמו הנאה הבאה ע"י אכילה.

והנה בביאור דברי רבי אמי ורבי אסי דאסרי ביותר מרביעית נחלקו הראשונים, דהרי"ף (שם) פירש שאילו יכניס בפיו יותר מרביעית חוששין שמא מתוך שלוגמיו מלאים יבלע ממנו ולאו אדעתיה, וכ"כ בתשובות הרשב"א (ח"א סי' רס"ז). ואילו הרא"ש (בסי' ו') פירש דטפי מרביעית חשיבא הנאה לענין תענית. ובהגהות החת"ס (סי' תקס"ז ס"א) פירש דלהכניס בפיו שיעור גמור בלי בליעה הוי בגדר חצי שיעור שאסור, משא"כ בפחות מכשיעור הו"ל כשתי ח"ש ומותר.

וטעמו של הרא"ש צ"ב דמה בכך שיהיה הנאה, הרי אכילה ושתיה קביל עלה ולא הנאה. ומוכח ומבואר דס"ל דהגמ' פשטה כצד ג' דהנאה קביל עליה, ובפחות מרביעית לא חשיב הנאה משא"כ ברביעית כבר נחשב הנאה.

והנה דברי הר"ח שהביאו התוס' אינם מוסכמים, דהרא"ה ורבינו ישעיה (הובא בשבולי הלקט סי' רע"ט), סברי דסוגיין מיירי בבולע. ורבינו ישעיה הוכיח כדבריו מהא דאסור ביותר מרביעית, וכבר כתבנו הביאור בזה לדעת הר"ח.

ובדעת רש"י, הנה רש"י כתב מהו שיטעום את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין, וכתב הרשב"ץ דדרך האשה הטועמת לטעום ולפלוט, וא"כ דעת רש"י כרבינו חננאל. אולם המג"א (בסי' ר"י סק"ו) נקט דלרש"י מיירי שבולע.

ובשבולי הלקט הקשה על רבינו ישעיה דא"כ שמיירי בבולע, למה מטעמת אינה טעונה ברכה, הרי אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ואפי' בכל שהוא. ועוד א"כ איך קאמר אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא, הרי איכא אכילה ושתיה.

ועל קושייתו השניה י"ל דביאור האיבעיא הוא האם אכילה ושתיה קביל עליה כלומר שיעור אכילה ושתיה והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה כלומר טעימה כל שהוא. ופשיט טועם ואין בכך כלום, כלומר דאכילה ושתיה קביל עליה ולכן מותר בפחות מכשיעור (ולדבריהם ברור דאין פשיטות לצד שלישי).

והנה דינא הוא דמי שנשבע סתם שלא יאכל, נאסר בכזית. ועי׳ בר״ן (שבועות ט. מדפי הרי״ף) שהביא דיש אומרים דמותר לו לכתחלה לאכול פחות מכשיעור, דלא דמי לשאר האיסורין דקי״ל כריו״ח דאמר דח״ש אסור מן התורה ואפי׳ ר״ל דפליג עליה מודה דאסור מדרבנן, דהני מילי איסורא דאו׳, אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא, וכיון שלא נתכוין אלא לכזית, פחות מכזית היתר גמור הוא. אבל הרמב״ם כתב דאסור אף בפחות כזית, והר״ן כתב דכן נראה דהא אפי׳ באיסורי תורה לא מיתסר בחצי שיעור אלא משום דחזי לאיצטרופי, וא״כ בשבועות נמי אע״פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם, מ״מ כיון דחזי לאצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא.

ובדעת החולקים צ״ל דסברי דחזי לאצטרופי אינו סיבה לאסור משום גזירה שיאכל כל השיעור, אלא דהוי סימן דהתורה הקפידה על כל חצי שיעור של האיסור, ולכן י״ל דבשבועות האדם לא התכוין לאסור כלל בחצי שיעור ולכן לא שייך חזי לאצטרופי.

אשר מעתה אפשר לומר דהראשונים בסוגיין בהא פליגי, דהר״ח והרמב״ם והרי״ף סברי דחצי שיעור אסור אף בשבועות, וא״כ דכוותה בתענית אף אם קיבל עליו אכילה ושתיה דהיינו כזית, מ״מ יש לאסור בכל שהוא מדין חצי שיעור, ולכן מהא דאמרי׳ דאם אכילה ושתיה קביל עליה מותר לטעום מוכרח דמיירי כשפולט. משא״כ הרא״ה ורבינו ישעיה י״ל דסברי דחצי שיעור בשבועות מותר, וא״כ שפיר קאמרינן דאם אכילה ושתיה קביל עלה מותר במטעמת אפי׳ בבולע [וכמובן שאינו מוכרח, דאפשר דהר״ח הוכרח לזה משום הדין דברכה וכנ״ל בשבולי הלקט].

ועי׳ במג״א (שם) שכתב דהכל תלוי בכונת הלב דאם מתכוין לטעום התבשיל מקרי טעימה, אבל אם מתכוין ליהנות מקרי אכילה. ולפי״ז ביאור האיבעיא הוא האם אכילה קביל עליה כלומר דהתכוין רק לאסור אם כונתו לאכילה והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עלה ולכן אף שכונתו לטעימה הא איכא.

ועיי״ע במג״א (סי׳ תקס״ז סק״א) דהעלה צד דאף להר״ח דמיירי בפולט, מ״מ אם כונתו להנאה מקרי אכילה ושתיה, וזה מחודש. ולפי״ז שוב אפשר דרש״י ס״ל כהר״ח דמיירי בפולט ומ״מ כתב דדוקא אם כונתו לטעום התבשיל ולא ליהנות.

ב

דברי התוס׳ לענין תענית הכתוב

התוס׳ כתבו דמהלשון או דילמא הנאה קביל עליה, משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו, אבל בתענית הכתוב, לא.

דבריהם צ״ב דאיך איכא דיוק מהלשון של קביל עליה לדין תענית הכתוב, הרי בשני הצדדים של האיבעיא אמרי׳ לשון כזה דקביל עליה, וא״כ שוב ליכא דיוק, וצע״ג.

בפשטות כונת התוס׳ דדוקא ביחיד שקבל עליו התענית אמרי׳ דאיכא צד דהנאה קביל עליה, אבל בתענית הכתוב אינו אסורה ההנאה אלא אכילה ושתיה, וכ״כ הפנ״י.

אולם התרומת הדשן (סי׳ קנ״ח) וההגהות מיי׳ (פ״א מהל׳ תענית אות ל׳) והב״י (בסי׳ תקס״ז ס״א) הבינו דכונת התוס׳ לחומרא שבתענית הכתוב אסור אף בהנאה.

והקשה הפנ״י דא״כ למה התוס׳ כתבו דבריהם על האי צד של האיבעיא, הו״ל למיכתב על הצד הראשון דאמרי׳ אכילה ושתיה קביל עליה דמשמע דדוקא כשקביל עליה איכא צד דכונתו לאכילה ושתיה, אבל בתענית הכתוב האיסור הוא אף ההנאה. ועוד

דמלשון התוס׳ בד״ה טועם מבואר דכונתם לקולא דהרי כתבו וז״ל פירש ר״ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא, אפי׳ בשאר תעניות וכו׳, עכ״ל. וממה שכתבו בלשון אפי׳, מבואר להדיא דדין שאר תעניות יותר לקולא מיחיד שקיבל התענית.

ועי׳ בצל״ח שקיים פירושם של הראשונים, ועל טענת הפנ״י מדכתבו לשון אפי׳, פירש בב׳ אופנים:

א׳ דמש״כ אפי׳ בשאר תעניות היינו הני דלא כתיבי, ולפי שבדיבור הקודם כתבו שבתעניות דכתיבי לא קמספקא ליה דודאי אפי׳ הטעימה אסורה, לכן כתבו כאן דבולע אסור אפי׳ בשאר תעניות דלא כתיבי.

ב׳ לעולם מש״כ אפי׳ בשאר תעניות היינו הני דכתיבי, ומ״מ לא קשה מהלשון אפי׳, אם נימא דפשיטות הגמ׳ היא צד ג׳ דאף אם הנאה קביל עליה מ״מ בטעימה אין כאן הנאה, ולפי״ז ניחא הכל, דבדיבור הקודם דברו לפי ההו״א דהנאה קביל עליה ולזה התיר בשאר תעניות, אבל הכא מיירי להמסקנא דאין כאן הנאה כלל, ולכן מתירים אף בשאר תעניות, וכונת האפי׳ לא על האיסור של הבליעה קאי, אלא על ההיתר של פולט.

אולם בראשונים דהביאו להלכה דברי התוס׳ דאוסרים בטעימה, מוכח דלא למדו כפשט השני.

ועי׳ בב״י (שם) דהביא עוד שיטות בראשונים בדין תעניות צבור.

סימן קי

בסוגיא דמטעמת לענין ברכה

התוס׳ **בשם הר״ח כתבו דאף הא דאמרי׳ דמטעמת אינה טעונה ברכה מיירי בחוזר ופולט, ומש״ה אינו צריך ברכה דהא אינו נהנה. אבל אם בולע אפי׳ בכל שהוא צריך ברכה דאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה.**

וכתב הרא״ש דלפי״ז הא דאמרו דעד שיעור רביעית קאי רק על הדין בתענית, אבל לענין ברכה אף ביותר מרביעית לא צריך ברכה כיון שאינו נהנה בתוך מעיו.

אולם הב״י (בסי׳ ר״י) הביא בשם האהל מועד דקאי אף לענין ברכה דברביעית צריך ברכה אף בחוזר ופולט הואיל והחיך טועם.

והנה הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ברכות ה״ב) כתב דמטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית, ולא פירש אם מיירי בחוזר ופולט או בבולע. אמנם בהל׳ תענית (פ״א הי״ד) כתב כדעת הר״ח דהא דמותר לו לטעום את התבשיל הוא דוקא בטועם ופולט ולא בבולע.

ונחלקו המפרשים בדעתו, דהרשב״ץ כתב דמש״כ בהל׳ תעניות מגלה להל׳ ברכות, דגם התם מיירי בחוזר ופולט (ועי׳ במג״א סו״ס ר״י). ולפי״ז נמצא דס״ל להרמב״ם כהאהל מועד דברביעית אסור אף שפולט ודלא כהרא״ש.

אולם הכס״מ כתב דממה שסתם דבריו לענין ברכה נראה דס״ל דאפי׳ בבולע אינה צריכה ברכה, ופירש בשם רבינו מנוח וז״ל ואפשר לתת סמך לדבר דטעמא משום דכתיב ואכלת וברכת שיהא לו כונת אכילה משמע, ורביעית אע״פ שהיא מטעמת כונת אכילה יש

לה, ואע"ג דהאי קרא לענין ברכה אחרונה מיירי מ"מ יש לסמוך למקרא זה ברכה ראשונה, עכ"ל.

והנה יעויין בא"ר (סי' ר"י סק"ה) שהביא ראייה מהא דאיתא במדרש שמואל (הובא ברד"ק שמואל א' י"ד מ"ג) ויפדו העם את יונתן ולא מת, ריו"ח אמר אמרו וכי לחם אכל, והלא דבש אכל, ר"ל אמר וכי לא מטעמת טעם, א"ר אבהו א"ר זעירא מטעמת אין בו משום אכילה, ולא משום שתיה, ולא משום הפסק תענית, ואינה טעונה ברכה. הוי ויפדו העם את יונתן. ע"כ. והא ודאי שיהונתן טעם דבש ובלע, וכמו שנא' (שם כ"ז) ויונתן לא שמע בהשביע אביו את העם וישלח את קצה המטה אשר בידו ויטבול אותה ביערת הדבש וישב ידו אל פיו ותאורנה עיניו. ומשמע שאפי' ע"י בליעה א"צ לברך, שהרי מסיק המדרש ע"ז שאינה טעונה ברכה.

ועי' בהגהות הגר"א (בסי' ר"י ס"ב) ובפמ"ג (יו"ד סי' צ"ח משב"ז סק"ב) שכתבו דמשמע ליה להרמב"ם דמה שאמרו עד רביעית קאי אף על ענין ברכה, ומזה הכריחו דמיירי בבולע, דאל"כ אף יותר מרביעית מותר, ודלא כאהל מועד.

ולפי שיטות אלה דמיירי בבולע, עי' במג"א (בסי' ר"י סק"ו) שהביא דברי רש"י שכתב מטעמת לידע אם צריך מלח או תבלין, ולמד מזה דהכל תלוי בכונתו דכשכונתו לטעום הוי טעימה דפטור מלברך, אבל אם כונתו ליהנות הוי אכילה וחייב לברך.

אולם במג"א (בסי' תקס"ז סק"א) יש לו צד דאין זה תלוי בכונה אלא בשיעור דכל שאוכל פחות מרביעית מקרי מטעמת וא"צ ברכה. אולם הרמב"ם (שם) והשו"ע (בסי' ר"י ס"א) פסקו דאף האוכל פחות מכשיעור חייב לברך, ולדבריהם צ"ל דהכל תלוי בכונתו.

סימן קיא

בענין נתינת שלום לפני התפלה

(יד.) **אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה, שנא' חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, אל תקרי במה אלא במה. ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלוה. מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, תרגמה רבי אבא במשכים לפתחו. (אמר רבי יונה אמר רבי זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאלו בנה במה. אמרו לו במה אמרת, אמר להו לא אסור קא אמינא, וכדרב אידי בר אבין. דאמר) [אמר] רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנא' צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו.**

מפשטות הסוגיא נראה דבמשכים לפתחו אסור, אבל בפגעו בו מותר הכל, אף להקדים לו שלום, וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה ה"ד). וביאור החילוק פשוט דכל האיסור הוא להקדים לפתחו דהוי נתינת כבוד מרובה, משא"כ בפגעו בו.

אולם תר"י הביאו בשם חכמי פרובינצ"א לבאר דכל האיסור האמור בסוגיין הוא דוקא כשמזכיר לו שלום משום ששמו של הקב"ה שלום, אבל לומר צפרא דמרי טב מותר אף במשכים לפתחו. ולפי"ז צ"ב מה הטעם לחלק בין משכים לפוגע בו, הרי מ"מ מזכיר שמו של הקב"ה. וצ"ל דלעשותו לכת' דהיינו

להשכים לפתחו אסור, אבל במצב של בדיעבד שכבר פגע בו מותר. ואף שגם בכה"ג היה יכול לומר לו צפרא דמרי טב, מ"מ כאן התירו כיון שזה היה דרכם להזכיר שלום.

ויש להקשות א"כ למה לא משני דמתני' דמתירים לשאול מפני הכבוד מיירי באמירת צפרא דמרי טב. וי"ל דאורחא דמילתא היה דהיו שואלים שלום בהזכרת שלום, ולכן משני לחלק בין משכים לפתחו לאם פגע בו.

ושיטה שלישית היא שיטת רבינו יונה דסבר דבמשכים לפתחו אסור אף אם אומר צפרא דמרי טב וכפשטות הסוגיא, ובפגעו בו מותר אפי' להזכיר שלום. ויש ציור אמצעי דהיינו כשהולך לעסקיו או לשום ענין, דבכה"ג נתינת שלום אסור, וצפרא דמרי טב מותר.

ולדבריו ביאור הסוגיא אפשר בג' אופנים: א' שלמד כפשט הרמב"ם והא דמתירים בפגעו היינו כשהולך לעסקיו, והאיסור בהזכרת שלום נלמד מסברא. ב' שלמד כחכמי פרובינצ"א והא דאוסרים במשכים לפתחו היינו אף בהולך לעסקיו, והאיסור באמירת צפרא דמרי טב כשמשכים לפתחו נלמד מסברא. ג' שלמד דהסוגיא מיירי בין בהזכרת שלום ובין באמירת צפרא דמרי טב, ולכן אמרי' דבמשכים לפתחו הכל אסור, ובפגעו בו הכל מותר, ובדרגה האמצעית מסברא אמרי' דשלום אסור וצפרא דמרי טב מותר. ומדברי תר"י שכתב דבריו על דברי חכמי פרובינצ"א משמע כצד השני.

ונחלקו האחרונים בביאור הא דאמר רבינו יונה שהוצרך ללכת לראות עסק מעסקיו, דמדברי הב"ח (בסי' פ"ט) נראה שהבין דהיינו שמשכים לפתח חבירו לראות איזה עסק ושואל בשלומו באותה שעה. אולם המג"א (בס"ק ז') ביאר דהיינו שהלך לראות איזה עסק ואגב אורחא סר לבית חבירו לשאול בשלומו, ובכה"ג שרי לומר רק צפרא דמרי טב, וכתב הביאוה"ל (בד"ה ואפי') שלדבריו אם משכים לבית חבירו לראות איזה עסק ושואל בשלומו באותה שעה יש להקל אף באמירת שלום.

ושיטת רבינו ירוחם (הובא בב"י שם), שהדרך שלהם בנתינת שלום היה ע"י כריעה, ועל זה אמרי' דלהשכים לפתחו לכרוע אסור, ובפגעו בו מותר. אבל שלום בפה מותר אף במשכים לפתחו.

והנה עד כאן ביררנו השיטות לפי גירסא דרש"י בסוגיא דלא גרס הא דא"ר יונה א"ר זירא (ולגירסתו צ"ע מהו דסמיך כאן המימרא דר' יונה א"ר זירא בענין כל הלן בלא חלום). אולם יעויין ברשב"ץ שהביא גירסא השניה ולפי דבריו יוצא בסוגיא עוד דין בשאילת שלום.

וכה תוארה: א"ר יונה א"ר זירא כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה, אמרו ליה רבי במה אמרת, אמר להו אסור אמרי, וכדאמר רב אידי בר אבין א"ר יצחק בר אשיאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל שנא' צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו.

וכתב דרש"י לא גרס כן משום דקשיא ליה דאי במשכים לפתחו עסקינן אמאי תמהי עליה ואמרי ליה במה אמרת ואיהו נמי אמאי הדר ביה ואמר אסור אמרי, והא רב ושמואל ס"ל דעשאו במה, ואי לא השכים לפתחו אמאי אסור, והא תנן במתני' בפרקים שואל ואפי' קודם התפלה.

ותיריץ הרשב"ץ דלעולם מיירי בשאינו משכים לפתחו, ובמתני' לא שרינן אלא שלום בלשון קצרה כדי נתינת שלום תלמיד לרב, אבל שלום כדרכו בכל יום אסור קודם התפלה כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, עכ"ד.

ובשטמ"ק גרס קצת באופ"א דבמקום במה אמרת, גריס היכי אמרת, וביאר דהגמ' שואלת דהיינו דרב, ומשני כדרב אידי דכשם שאסור לצאת לדרך ולעשות חפציו קודם שיתפלל, כך אסור להתעכב בדרכים וליתן שלום לפוגעים בו, אלא שימהר לבית הכנסת ויתפלל כדי שלא יתיאש מן התפלה.

והרא"ה גרס באופ"א, דהוא גורס המימרא דר' יונה ור' זירא כנ"ל אבל לגירסתו לא משני כדר' אידי בר אבין, אלא דברי ר' אידי הם מימרא בפני עצמה דאסור לצאת לדרך קודם שיתפלל.

ומבאר דהמימרא של ר' יונה ור' זירא באה לומר דהא דאמרי' דבפגעו בו מותר, הוא דוקא כששואל מפני הכבוד אבל לשאול בשלום חבירו דרך רשות אע"פ שאינו כבמה, מ"מ אסור הוא.

סימן קיב

בענין דברים האסורים לפני התפלה

(יד.) (**אמר רבי יונה אמר רבי זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאלו בנה במה. אמרו לו במה אמרת, אמר להו לא אסור קא אמינא, וכדרב אידי בר אבין. דאמר**) [**אמר**] **רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנא' צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו.**

א

חילוף הגירסאות

כבר הזכרנו בסי' דלעיל (בסי' קי"א) מחילוף הגירסאות שבסוגיין, והיוצא מזה ד' שיטות:

א) **גירסת** רש"י דהמימרא דרב יצחק באה לאסור עשיית חפציו, ולא גורסים המימרא דר' יונה, ולא הוזכר בסוגיין כלל איסור יציאה לדרך.

ב) **גירסת** הרשב"ץ דהמימרא דרב יצחק באה לאסור עשיית חפציו, והמימרא דרב יונה אוסרת נתינת שלום לפני התפלה, ולפי"ז כשאמרו וכדרב אידי באים להשוות דין נתינת שלום לדין עשיית חפציו.

ג) **גירסת** השטמ"ק דהמימרא דרב יצחק אוסרת בין עשיית חפציו ובין יציאה לדרך, והמימרא דרב יונה אוסרת נתינת שלום. ולפי"ז כשאמרו וכדרב אידי באים להשוות דין נתינת שלום לדין עשיית חפציו ויציאה לדרך.

ד) **גירסת** הרי"ף והרא"ה דלא מוזכר בסוגיין איסור עשיית חפציו, אלא מימרא דרב יצחק בר אשיאן היא לאסור יציאה לדרך לפני התפלה.

ואף לגירסא זו אפשר דיש איסור ביציאה לדרך דהוי בכלל עשיית חפציו. ואף את"ל דלא הוי בכלל, עי' בכס"מ (בפ"ו מהל' תפלה ה"ד) שכתב דזה נלמד מהא דאיתא לעיל ה: תניא אבא בנימין אומר כל ימי הייתי מצטער על ב' דברים על תפלתי שתהא סמוכה למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום, ופירשו התוס' שם דבא לומר שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל.

ב

טעם האיסור

והנה יש לחקור בטעם האיסור בעשיית חפציו וביציאה לדרך לפני התפלה, דאפשר לומר בג׳ אופנים: א׳ שמא יתעכב בחפציו ויעבור זמן התפלה. ב׳ משום כבוד ה׳, דאין לו לאדם להתעסק בשום דבר בתחילת היום לפני שמתפלל לפני קונו. ג׳ כי מחשבתו נטרדת עקב ההתעסקות בדברים אחרים, ואף בבואו להתפלל יהיה טרוד במחשבתו (כן נראה מקושיית המהר״י אבוהב שהובא בב״י בסי׳ פ״ט ס״ג).

ונפקא מינה רבתי בין הצדדים האם האיסור קיים דוקא לפני תפלת שחרית או בכל התפלות, דלפי צד א׳ וג׳ יש לאסור אף לפני שאר התפלות, משא״כ לפי צד ב׳ אפשר דהוא איסור דוקא בשחרית.

והנה הרמב״ם (בפ״ו מהל׳ תפלה ה״ד) כתב וז״ל אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה וכו׳, עד שיתפלל תפלת שחרית, וכן לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפלת שחרית, ולא יצא בדרך קודם שיתפלל וכו׳, עכ״ל.

ומהא דביציאה לדרך כתב בסתמא קודם שיתפלל משמע דלאו דוקא בשחרית אלא אפי׳ איזו תפלה שתהיה כיון שהגיע זמנה אין לו לצאת בדרך עד שיתפלל אותה, וכ״כ רבינו מנוח.

ומבואר ממנו דחלוק דין עשיית חפציו דאסור דוקא בשחרית, לדין יציאה לדרך דהוא בכל התפלות. והביאור הוא כנ״ל דס״ל דטעם האיסור בעשיית חפציו הוא משום כבוד, משא״כ האיסור ביציאה לדרך הוא משום שמא יתעכב או משום שמא יטרד מחשבתו ולכן שייך בכל התפלות, ועי׳ ברבינו מנוח שלמד ברמב״ם דהאיסור הוא שמא יתעכב.

ומקורו של הרמב״ם הוא משום דגרס כגירסת הרי״ף דבסוגיין רק הוזכר דין יציאה לדרך, ואילו איסור עשיית חפציו נלמד מהסוגיא בדף ה: ולכן שפיר יש לחלק ביניהם, ומהא דאבא בנימין אמר בלשון שתהא תפלתי סמוך למטתי מבואר דכל האיסור הוא בתפלת שחרית ומשום כבוד.

אולם הרשב״ץ כתב דטעם האיסור בעשיית חפציו הוא כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, ובשיטמ״ק כתב דהוא כדי שלא יתייאש מן התפלה. ומבואר מהם דאף בעשיית חפציו הטעם הוא שמא יתעכב, ולפי״ז יש איסור אף בשאר התפלות.

אלא דלגירסת הרשב״ץ עדיין לא למדנו שום איסור ליציאה לדרך חוץ אם נימא דכלול בעשיית חפציו, משא״כ לגירסת השיטמ״ק אף יציאה לדרך בכלל איסור זה.

והנה יעויין בב״י (סי׳ פ״ט ס״ג) שמבואר ממנו דלא גרס כהרי״ף והרמב״ם, ולכן כתב דהא דפסק הטור דאסור לצאת לדרך קודם התפלה אינו מבואר להדיא בגמ׳, אלא שס״ל להטור דבכלל עשיית חפציו הוא, ובשו״ע העתיק לשון הטור.

ויעויין במשנ״ב (ס״ק י״ט) שהעתיק דברי רבינו מנוח לענין יציאה לדרך דאפי׳ קודם מנחה ומעריב אם הגיע זמנם דינם כמו קודם שחרית.

ודבריו צ״ע דהרי דברי רבינו מנוח נאמרו בשיטת הרמב״ם שחילק בין עשיית חפציו ליציאה לדרך, אבל להב״י דיציאה לדרך בכלל עשיית חפציו, א״כ י״ל דכל האיסור הוא משום כבוד, ורק יהיה אסור לפני תפלת שחרית. ובאמת עי׳ במשנ״ב (בסק״כ) שהעתיק דברי הב״י, וכתב דאפי׳ אם במקום שיבוא יהיה יכול ג״כ להתפלל עם הצבור בזמנה, אעפ״כ אסור דהליכה בדרך הוי כעוסק בצרכיו, ולכא׳

כונתו דטעם האיסור הוא משום כבוד ולכן אסור אף אם יגיע למקום שיתפלל עם הצבור בזמנה, וא"כ צ"ע למה יהיה אסור אף במנחה.

ואשר מוכח מהכא דס"ל דהענין של כבוד הוא לא רק בתחילת היום שצריך להתפלל לפני עשיית צרכיו, אלא דזה שייך בכל משך היום, שכשיגיע זמן התפלה אסור לו לזלזל בתפלה ולעשות חפציו לפני שיתפלל לפני קונו. אבל עדיין צ"ע מה שציין דברי רבינו מנוח כמקור לדבריו, הרי מהתם לא מוכח מידי לדידן, וצ"ע.

וממוכים לזה דשייך הענין של כבוד בכל התפלות, יש להביא מדברי הא"ר בשם פסקי התוס' דהאיסור של נתינת שלום הוא אף בערבית, אולם ברמב"ם הנ"ל ובריטב"א מבואר דס"ל דהאיסור של נתינת שלום הוא רק בשחרית.

שוב התבוננתי דשמא י"ל דמש"כ דאסור לצאת לדרך אפי' אם במקום שיבוא יהיה יכול להתפלל, באמת הוא משום שמא יתעכב ולא יתפלל, ולפי"ז שפיר מקורו מרבינו מנוח דיש לאסור יציאה לדרך (ולהשו"ע אף עשיית חפציו) בכל התפלות, ודוחק.

סימן קיג

בענין חוזר ואומר אמת

(יד.) אלו הן בין הפרקים וכו'. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה דאמר, בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב וה' אלהים אמת. חוזר ואומר אמת, או אינו חוזר ואומר אמת, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן חוזר ואומר אמת. רבה אמר אינו חוזר ואומר אמת. ההוא דנחית קמיה דרבה, שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני, אמר רבה כל אמת אמת תפסיה להאי.

א

ביאור שיטת רבי יהודה

נחלקו הראשונים בדעת רבי יהודה, דהרא"ש סבר דכונתו לומר דבין ה' אלקיכם לאמת לא יפסיק כלל, אף לא מפני היראה כאמצע הפרק. אולם הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש הי"ז) פליג וסבר דכונתו דדינו כאמצע הפרק דמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד.

וכתב הרשב"ץ דהרמב"ם הוכרח לזה משום דלשיטתו מפני היראה היינו כפירש"י דהוא אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, וא"כ ברור דלא יתכן שרבי יהודה יחמיר אף במפני היראה, וע"כ שכונתו דדינו כאמצע הפרק. משא"כ הרא"ש שסובר שמפני היראה היינו אביו או רבו שחייב לירא ממנו, שפיר יכול לומר דר"י מחמיר ואוסר אף מפני היראה.

אולם הכס"מ שם פירש דהרמב"ם לא רצה לבאר פלוגתא דת"ק ור"י באופן קיצוני, ולכן ביאר דר"י ס"ל דהוא רק כאמצע הפרק. והא דלא פירש כהרשב"ץ הוא משום דלשיטתו דעת הרמב"ם במפני היראה היא שמתיירא שיצערנו ולא שמתיירא שיהרגנו (כמש"כ בפ"ב מהל' ק"ש הט"ו).

ב

ביאור הפלוגתא אם חוזר ואומר אמת

בפשוטו משמע דלר' יוחנן אומר פעמיים אמת, אחד כדי לקיים הדין של וה'

אלקים אמת, והשני כדי להתחיל הברכה של אמת ויציב. ואילו לרבה אינו חוזר ואומר אמת, דאף דאיכא דין דוה׳ אלקים אמת, מ״מ באמת אחד מתקיים, דקאי אדלעיל ואדלהבא. וכן פירש הרא״ה.

ועי׳ במהרש״א דהיה לו הו״א לבאר בדעת רבה דסבר דקאי רק אלדעיל לקיים הדין של וה׳ אלקים אמת ולכן אינו מפסיק בין אלקיכם לאמת, ולא קאי כלל להבא, ולפי״ז פליגי ת״ק ור״י בנוסח הברכה דלת״ק מתחיל באמת ויציב ואילו לר״י מתחיל בויציב.

אלא דלפי״ז יקשה מה שבכל מקום משמע דהברכה נקראת אמת ויציב (עי׳ לעיל יב. כל שלא אמר אמת ויציב, ולקמן כא: ספק אמר אמת ויציב), והרי קי״ל כרבא. ועוד צ״ע א״כ למה הברכה מתחיל ויציב עם וי״ו החיבור.

אולם תר״י והרא״ש פירשו דאף לריו״ח אינו אומר פעמיים אמת, והפלוגתא היא בגוונא דהפסיק לשאול מפני היראה או להשיב מפני הכבוד בין אמת לויציב, דאז לפי ריו״ח חוזר ואומר אמת. משא״כ לרבא אינו חוזר ואומר אמת.

וביאור הפלוגתא היא דודאי לכו״ע אין כאן הפסק וכמו בכל פעם שמפסיק מפני היראה דאינו צריך לחזור לראש הפרק, אלא דס״ל לריו״ח דכיון שיש לאמת ב׳ משמעויות אדלעיל ואדלהבא, א״כ אם לא יחזור, יפסיד המשמעות דלהבא, ולכן תיקנו שיחזור ויאמר אמת. ואילו לרבא אף בכה״ג לא תיקנו לחזור לאומרו.

והנה על פירוש הרא״ה יש להקשות דאיך אמרו במתני׳ ר״י אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, הול״ל בין ויאמר לאמת ואמת לא יפסיק, וצ״ע. ושמא זה הכריח את הרא״ש לבאר דגם לריו״ח לא אומר פעמיים אמת.

ובמעדני יו״ט (אות ב׳) כתב דהכרח הרא״ש היה משום דס״ל דודאי אי אפשר למימר פעמיים אמת דדמי כאומר שמע שמע או מודים מודים דמשתקין אותו. וכ״כ רבינו ירוחם (הובא בדרכי משה סי׳ ס״א אות ב׳) דיחיד שאומר בלחש ה׳ אלקיכם אמת, לא יחזור שנית לומר אמת עם החזן, דהוי כאילו אמר ב׳ פעמים שמע דמשתקין אותו, עכ״ל.

אולם בשו״ת הרא״ם (ח״א סי׳ ב׳) פליג וסבר דאין איסור אם אומר פעמיים אמת, דעיי״ש שרצה לבאר דבזה גופא פליגי בסוגיין, דריו״ח שאמר חוזר ואומר אמת כונתו לומר דרשאי לומר פעמיים אמת ואינו כאומר שמע שמע, ואילו לרבא אינו רשאי.

והקשה על זה דא״כ לא הוה ליה למימר בלשון חוזר ואומר, אלא לפרושי ולמימר יכול לחזור אמת או אינו יכול. ועוד שהיה ראוי שיאמרו האומר אמת אמת משתקין אותו, כמו שאומר בשמע שמע ובמודים מודים, ולא מצינו דבר זה בשום מקום. ועוד דא״כ ויציב הוא כמו אמת ולמה תקנו אותו. ועוד אי באיסור פליגי מ״ט לא פליג ריו״ח בשמע שמע מודים מודים כי היכי דפליג באמת אמת. ועוד דהא בלחש קאמר ליה וליכא למיחש למידי אפי׳ אם אמר אמת בלא הפסק, והכי משמע בהדיא בירושלמי דקאמר מודים מודים משתקין אותו, הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם, הרי בהדיא שאפי׳ מודים מודים דאפסיקתא הלכתא לכ״ע דמשתקין אותו אפי׳ הכי ביחיד שפיר דמי. ומכח כל הני קושיות כתב דודאי לא דמו אהדדי דדוקא בשמע שמע ומודים מודים נראה כשתי רשויות משא״כ באמת אמת.

והנה השו״ע (בסי׳ ס״ו סעיף ו׳) הביא להלכה כשיטת הרא״ש, ובמשנ״ב (סקל״א) פירש כהמעיו״ט דאם לא שהה משתקין ליה כשחוזר ואומר אמת כמו בשמע שמע ומודים מודים,

אבל בשהה אף דלא משתקין ליה מ״מ אינו צריך לחזור, דלמה לו לכופלו פעם שניה.

ויעויין בביאוה״ל (בסי׳ קכ״א ד״ה האומר) בהא דאמרי׳ האומר מודים מודים משתקים אותו, דהסתפק אם אמר רק תיבת מודים מודים לבד והשאר אמר כהלכתו האם גם בזה משתקין אותו דאולי הגמ׳ מיירי דכפל גם התיבות שאח״ז אבל בזה לבד לא מיחזי כב׳ רשויות אחרי שאח״כ אמר שאתה הוא ה׳ אלקינו עיי״ש שהאריך, ובסו״ד כתב דאף את״ל דלענין שמע מקילינן בתיבת שמע שמע בלחוד דעי״ז לא מיחזי כב׳ רשויות אפשר בתיבת מודים מודים חמור טפי דומיא דמאי דאמר שם בדף יד: כל אמת אמת תפסיה להאי גברא וצ״ע, עכ״ד.

ולכא׳ כונתו לחלק בין שמע למודים, דבאמירת שמע אינו מדבר להקב״ה אלא אומר שמע ישראל, ולכן אפשר דהתם אם אומר שמע פעמיים ולא כופל כל הפסוק אינו מיחזי כב׳ רשויות, משא״כ כשאומר מודים דמדבר להקב״ה י״ל דאף אם אינו כופל השאר מ״מ מיחזי כב׳ רשויות.

אבל על הראייה מסוגיין יש להעיר דבפשוטו המעשה שהובא בגמ׳ הוא קשור לפלוגתא דרבה וריו״ח, דהיינו שהיה הפסק בין אמת לויציב וההוא גברא חזר לומר אמת כריו״ח, ועל זה אמר רבה כל אמת אמת תפסיה להאי, וא״כ אין זה מענין דינא דמשתיקין אותו שזה דוקא כשלא היה הפסק בינתיים, וצ״ע.

ושמא י״ל דס״ל להביאוה״ל כמש״כ לדייק הרא״ם (שם) דלמה קאמר דאמר אמת אמת תרי זימני, ולא קאמר אמת תרי זימני שהיה לשון יותר מדוייק שר״ל אמת שני פעמים, ולשון אמת אמת תרי זימני משמע שאמר אמת אמת ב׳ פעמים וא״כ הם ד׳ פעמים וזה שקר, אלא ודאי דאמר בזה הלשון להורות שאמר ב׳ פעמים אמת זה אחר זה בלי הפסק כלל, עיי״ש. ולפי״ז הא דאמר רבא כל אמת אמת תפסיה להאי היינו דהשתיקו משום דמיחזי כב׳ רשויות, ושפיר הביא מזה ראייה דאף בכה״ג משתיקין אותו. אולם זהו דוחק גדול דכל כה״ג הוה ליה לאשמועינן.

סימן קיד

בדינא דלא יתחיל ואם התחיל גומר

(יד:) אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא, דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר, אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ אלהיכם אמת. א״ל מאי מעליותא, והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל, ואם התחיל גומר, וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה, והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה, ואמרת אליהם הוי התחלה. אמר רב פפא קסברי במערבא, ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה, עד דאמר ועשו להם ציצית. אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא, וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן, דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל, ואם התחיל גומר. חייא בר רב אמר אמר אני ה׳ אלהיכם צריך לומר אמת, לא אמר אני ה׳ אלהיכם, אינו צריך לומר אמת. והא בעי לאדכורי יציאת מצרים, דאמר הכי מודים אנחנו לך ה׳ אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך.

הנה מה שאמר רב דלא יתחיל, פירש״י דכונתו דלא צריך לקרוא פרשת ציצית בלילה,

לפי שאין מצות ציצית בלילה, אולם עי׳ בט״ז (יו״ד סי׳ קי״ז סק״ד) דהבין דכונת רב דאסור להתחיל, וכבר עמד בחידושי הגרשוני (שם) דדבריו הם דלא כרש״י, ועי׳ בחידושי החת״ס.

והנה לעיל יב: תנן פלוגתא דבן זומא וחכמים
אם מזכירין יצי״מ בלילות, ופירשו רש״י והרמב״ם (בפיה״מ) דהא דאמר בן זומא דמזכירין היינו שאומרים פרשת ציצית בק״ש, ואע״פ שאין לילה זמן ציצית. וכבר עמד עליהם השאג״א (בסי׳ ט׳) והגר״א (בשנות אליהו סופ״א וריש פ״ב) דא״כ נמצא דרב דאמר הכא לא יתחיל הוא דלא כבן זומא, וא״כ מאי פריך הש״ס והא בעי אזכורי יצי״מ, הא על כרחך להני אמוראי לא בעי אזכורי יצי״מ בלילה מדלא אמרי פר׳ ציצית ערבית, ומאי קא קשיא ליה, וצ״ע. ועל כן פירשו דלכו״ע לא אומרים ויאמר משום דלא הוי זמן ציצית, ולבן זומא מזכירין יצי״מ ע״י מודים אנחנו לך כמבואר בהמשך הסוגיא.

והנה בסברת בני מערבא דפליגי על רב
וסברי דיש ענין להתחיל, יש לומר דכונתם היתה כדי לקיים הדין דלעיל דה׳ אלקים אמת, וי״ל דזהו דקאמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא, דהיו מקיימים הדין של וה׳ אלקים אמת.

ואילו רב ס״ל דאם כבר אומרים ה׳ אלקיכם
יש ענין להסמיכו לאמת, אבל בשביל זה לבד לא מתקנים שיאמר כל הפסוק.

ופרכינן על רב יוסף מאי מעליותא והא אמר
רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר, ויל״ע אם הקושיא היא על רב יוסף דאיך קאמר דבני מערבא עשו כהוגן הרי זה נגד דינו של רב, או דילמא הקושיא היא אף על בני מערבא דאיך התחילו ולא גמרו הרי דינא דרב דאם התחיל גומר דין פשוט הוא ולא שייך לחלוק על זה.

ויש לפשוט מתירוץ הגמ׳ דבני מערבא סברי
דואמרת אליהם לא הויא התחלה, ותיקשי אם הקושיא היא דרב יוסף נגד רב, עדיין קשה דרב סבר דהויא התחלה, אלא ע״כ דהקושיא היתה על בני מערבא למה לא סברי דינו של רב, אבל בשאלה מהיכן הויא התחלה שפיר שייכא פלוגתא.

ויש לעיין לפי הנ״ל דטעמא דמערבא היה כדי
לקיים הדין של וה׳ אלקים אמת, א״כ למה התחילו בפר׳ ויאמר ולא אמרו סתם אני ה׳ אלקיכם אמת. והנה הקשו הראשונים איך בני מערבא קאמרי חצי פרשה הא אמרי׳ לעיל י: דכל פרשה דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. ותירץ הרשב״א דכל שלא אמר מעיקר המצוה כלום אין בעיה למיפסק באמצע הפרשה ובאמצע הפסוק. והריטב״א תירץ דלא חשיב הפסק משום דפסוק שלם הוא בסוף אחרי מות (ויקרא י״ח א׳) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ אלקיכם. וביד המלך (בפ״א מהל׳ ק״ש ה״ג) ביאר דזה מה שאמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא, שקילס ההמצאה שהמציאו הבני מערבא להושיע לעצמם מהא דכל פרשה דלא פסקה משה.

אשר מעתה בשלמא להריטב״א כיון שרצו
לקיים הדין דוה׳ אלקים אמת, הוכרחו לומר תחילת פרשת ויאמר, דאל״כ אסור משום כל פרשה וכו׳, אבל להרשב״א תיקשי למה לא אמרו רק אני ה׳ אלקיכם, וצ״ע. ויותר תיקשי לאביי דאמר הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון שאתחלינן מגמר נמי גמרינן, ובשלמא להריטב״א כיון שרוצים לקיים דינא דמערבא אי אפשר לדלג על ואמרת אליהם משום כל פרשה וכו׳, אבל להרשב״א למה לא מדלגים על ואמרת אליהם ונקיים דינא דמערבא, ולא נצטרך למימר כל הפרשה, וכבר עמד בזה ביד המלך (שם), וצ״ע.

ובהאי דינא דאם התחיל גומר, יעויין ביד המלך שהביא מספר תפארת צבי דס"ל דהא דצריך לגמור הוא משום דינא דלעיל י: דכל פרשה דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן.

וכבר עמד עליו שם דמקושיית הראשונים דלעיל מוכח דסברי דאין זה דינא דאם התחיל גומר, דאל"כ נמצא דקושייתם היא גופא קושיית הגמ', וע"כ דאם התחיל גומר דינא אחרינא הוא.

אולם אין דבריו פשוטים, דנכון שמדברי הריטב"א נראה דמקשה איך אמרו דבר אל בני ישראל הרי כל פרשה וכו'. אבל ברשב"א נראה דהקשה דבר אחר דז"ל קשיא לי תיפו"ל דכל פרשה דלא פסקיה משה לא פסקינן, וא"כ איך היו קורין מיהא אני ה' אלקיכם. וי"ל דכמו שאין דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם התחלה כיון שלא התחיל בעיקר המצוה ה"נ אני ה' אלקיכם לא חשבינן ליה בהפסק פרשה כיון שלא אמר מעיקר המצוה כלום וכו', עכ"ל.

ומהא דהקשה רק מאני ה' אלקיכם ולא הקשה מהא דהתחילו דבר על בני ישראל ואמרת אליהם, משמע דס"ל דעל מה שאמרו דבר אל בני ישראל לא קשיא דזה כבר תירצו בגמ' דלא הויא התחלה, ורק דקשיא ליה מה שאמרו אני ה' אלקיכם. וא"כ מוכח דס"ל דהא דאם התחיל גומר הוא משום דינא דכל פרשה וכו', וכדברי התפארת צבי.

עכ"פ להריטב"א דהאי דינא דאם התחיל גומר אינו משום כל פרשה וכו', אלא דינא אחרינא הוא, י"ל דטעם הדין הוא אטו שחרית דגזרינן דאם ידלג חלקים מהפרשה, יבואו לטעות ולאומרה כן אף בשחרית.

ולפי"ז הפלוגתא בין רב לבני מערבא דלרב ואמרת אליהם הוי התחלה ולמערבא לא הויא התחלה, בהא תליא אם כשאומרים ואמרת אליהם כבר ניכר לאנשים דהיא אותה פרשה של ציצית ויבואו לטעות בשחרית, או דילמא אף בכה"ג אינו ניכר.

ואילו לפי הרשב"א והתפארת צבי צ"ל דטעם האיסור דכל פרשה וכו', הוא משום דאם נקבע חצי פרשה האנשים יבואו לטעות שזה כל הפרשה ויש בזה קלקולים כגון לענין כתיבת ס"ת וכו', ולכן כל שלא אמר מעיקר הפרשה אין חשש שיחשבו דזה כל הפרשה, וכאן נחלקו אם בלי ואמרת אליהם יבואו לחשוב שזה כבר פרשה שלמה, ועדיין צ"ב.

בהמשך הגמ' חייא בר רב אמר אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת, לא אמר אני ה' אלהיכם, אינו צריך לומר אמת. והא בעי לאדכורי יציאת מצרים, דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך.

עי' ברש"י שפירש וז"ל אמר אני ה' אלקיכם דהיינו פרשת ציצית, עכ"ל. לכא' כונתו לומר דחייא בר רב אזיל בשיטת אביו דלא צריך לומר פר' ציצית ואם התחיל גומר ודלא כמערבא, ולכן אין ציור שאמר אני ה' אלקיכם בלי לומר פרשת ציצית. והחידוש של חייא בר רב הוא דאף שלא היה צריך בכלל לומר פרשת ציצית, מ"מ אם אמרו מתחייב לקיים הדין דוה' אלקים אמת, וכבר צריך לומר כל ברכת אמת ואמונה.

עי' ברש"ש שהקשה היכי קאמרי מודים אנחנו לך וכו' ויוצאים בזה יד"ח, הרי אמרי' לעיל יב. כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא י"ח. ותירץ דהש"ס קיצר ובאמת צ"ל ג"כ מעין האמונה.

והנה אין קושייתו לכו"ע דכבר הארכנו לעיל (בסי' פ') בביאור שיטות הראשונים בסוגיא זו, וי"א דאין כונת הסוגיא שם לחדש דצריך לומר מלת אמונה, עיי"ש.

סימן קטו

בענין קדימת תפילין לק"ש

(יד:) **רב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין וצלי.**

והיכי עביד הכי, והתניא וכו' הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל וכו'. רב כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה, דאמר עול מלכות שמים תחלה ואחר כך עול מצות. אימר דאמר ריב"ק להקדים קריאה לקריאה, קריאה לעשיה מי שמעת ליה. ותו מי סבר ליה כריב"ק, והאמר רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין, ומנח תפילין והדר קרי ק"ש. וכי תימא בדלא מטא זמן ק"ש, א"כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי, לאפוקי ממאן דאמר למשנה אין צריך לברך, קמ"ל דאף למשנה נמי צריך לברך. מ"מ קשיא לרב, שלוחא הוא דעוית.

א

ביאור השו"ט בסוגיא

הקושיא מבוארת דלמה כשאמר ותו מי סבר ליה כריב"ק, לא הקשה סתירה בדברי רב גופיה.

והנה רש"י פירש דהקושיא היא מהא דהקדים ת"ת לק"ש, וצ"ע למה לא פירש כפשוטו דהקושיא היא מתפילין גופיה דהקדימו לק"ש.

ויעויין במאירי שהביא דיש מוחקים בעדותו של רב חייא הא דתפילין, משום קושיא זו דקשיא סתירה ברב, ולפי"ז קושיית הגמ' היא מת"ת. וכ"כ הרש"ש בדעת רש"י, והביא דגם בתוס' (לעיל ה: ד"ה אלא) מוכח כגירסא זו.

וכתב המאירי דלא קשה כלום דרב אדרב כי מה שקרא ואנח תפילין פעם אחת הוא שאירע לו כן, עכ"ד. משמע שהבין שמחקו הגירסא משום דלמסקנא תיקשי דרב אדרב, אבל להנ"ל י"ל דהוקשה להם בהו"א למה לא הקשו דרב אדרב, ולכן מחקו הגירסא.

אולם הב"ח (באות ב') והגר"א (בסי' פ"ט סקכ"ב) גרסו כגירסא דידן, ולענין הקושיא למה רש"י פירש דהקושיא היא מת"ת ולא מתפילין, כתבו דלא יתכן שהקושיא היא מתפילין דא"כ מהו דאמרי וכ"ת דלא הגיע זמן ק"ש ולכן הניח תפילין קודם, הרי ק"ש ותפילין זמנם שוה משיכיר, ואם לא הגיע זמן ק"ש, אף זמן תפילין לא הגיע. אע"כ דכונת הקושיא היא מת"ת, ועל זה שפיר אמרי' וכ"ת דלא הגיע זמן ק"ש ולכן למד לפנ"כ.

וא"ת הא גופא קשיא, למה המקשן הקשה מת"ת ולא מתפילין, בזה נחלקו הגר"א והב"ח, דלהגר"א ת"ת היא בגדר קריאה, ולהב"ח היא בגדר עשייה. ולכן להגר"א ניחא דרצתה הגמ' להקשות דאף בקריאה וקריאה לא ס"ל לרב כריב"ק ולכן הקשה מת"ת ולא מתפילין, משא"כ להב"ח דאף אם הקושיא היא מת"ת הוי רק מקריאה לעשייה עדיין תיקשי, וצ"ע, עיי"ש.

ולגבי הקושיא למה לא הקשו סתירה ברב גופיה נצטרך לומר דעדיף ליה להקשות דלא ס"ל כריב"ק אף בקריאה וקריאה, מלהקשות סתירה ברב גופיה, וצ"ע. עכ"פ ברור דכשהגמ' הביאה עדותו של ר' חייא בר אשי כבר קשה הסתירה מרב לרב, וא"כ כשפריך מ"מ קשיא לרב כלול בזה אף הסתירה ברב,

וכ״כ המהרש״א. אולם הצל״ח כתב דזה דוחק גדול לומר דכונת הגמ׳ לקושיא שלא הזכירה.

והמאירי מקיים גירסא דידן ומבאר דכונת הקושיא היא מתפילין דלא כרש״י, ולפי״ז תקשי עליו קושיית הגר״א מהו דאמר וכ״ת בדלא מטא זמן ק״ש. ועי׳ בגר״א דהרגיש דאפשר לתרץ דרצה לקרוא ק״ש עם ותיקין, ונמצא דהגיע זמן תפילין ולא הגיע זמן ק״ש. ודחה זה משום דהרי כל הענין של ותיקין הוא לסמוך גאול״ת ואיך היה מפסיק ע״י ברכת תפילין, אע״כ דרב לא חשש לסמוך גאול״ת, וא״כ למה ליה להמתין לקרוא ק״ש כותיקין.

ולפי המאירי י״ל דס״ל כהראשונים דסברי דהא דאמרי׳ לעיל ט: לתפילין כאחרים לק״ש כותיקין, היינו דבאמת תחלת הזמן של ק״ש הוא כותיקין ולא למעליותא בעלמא (עי׳ תוס׳ יומא לז:). עוי״ל דהענין של ותיקין אינו כדי לסמוך גאול״ת אלא זה דין בק״ש לאומרו סמוך להנץ (עי׳ לעיל בסי׳ נ״ו שהארכנו בזה). עוי״ל דס״ל דלא היה מברך על התפילין, או שאף שהיה מברך לא הוי הפסק בין גאול״ת (כמש״כ התוס׳ בד״ה ומנח). עוי״ל דס״ל דרב היה מברך ומניח התפילין באמצע הפרק ולא בין גאול״ת. ומעתה צ״ע איך הוכיח הגר״א מהוכי תימא, ולמה נד מכל הנ״ל.

ובעיקר הענין דיש צד לגמ׳ דבקריאה יש קדימה לעומ״ש משא״כ בעשייה, צ״ל דמה שמתעסק בקיום המצוה עדיף מסתם קריאה אפי׳ שתהיה קריאה של עומ״ש, ולפי״ז פלוגתת הב״ח והגר״א היא האם למוד תורה נקרא מספיק התעסקות להקרא עשייה או לא.

ב

בטעם דתפילין קדמי לק״ש

הנה מכל הסוגיא מבואר דמצד הדין תפילין קדמי לק״ש, ואף להו״א מה דק״ש קדים הוא משום דינא דר׳ יהושע בן קרחה אבל בלי זה תפילין קדמי, ויש לבאר דין זה בכמה אופנים:

א) **טעם** הקדימה הוא משום מה דאמרי׳ לקמן בסוגיא דכל הקורא ק״ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו.

ב) **יעויין** בריטב״א (בשבת מט.) שכתב בתו״ד וז״ל דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עומ״ש, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות עיי״ש. והדברים מחודשים מאד, ואולי דבריו הם לאו דוקא וכונתו רק שחייב רגע אחד.

ג) **מבואר** בריטב״א הנ״ל דהחיוב בתפילין מדאו׳ הוא רק רגע אחד מהיום וכ״כ רוב הראשונים, אבל בחינוך (מצוה תכ״ב) מבואר שעיקר מצות תפילין מן התורה היא שיהיו התפילין עליו כל היום (עי׳ בהלכה ברורה סי׳ ל״ז ס״א שסיכם כל השיטות בזה). ואשר מעתה לפי החינוך ברור דתפילין קדים לק״ש, דהוי תדיר שחיובה כל היום, כלפי ק״ש שרק חייב פעמיים בכל יום. אולם לרוב הראשונים אדרבה ק״ש תדיר שהיא פעמיים ביום, משא״כ תפילין שחיובה רק פעם אחת ביום.

ד) **יש** להקדים תפילין לק״ש, כי כשמאחרים ק״ש לא מפסידים שום מצוה, משא״כ כשמאחרים תפילין מפסידים זמן של קיום מצוה (דאף לרוב הראשונים יש מצוה קיומית מדאו׳ או לפחות מדרבנן להניחם כל היום).

ה) **נחלקו** הראשונים אם קי״ל דק״ש היא מצוה דאו׳ או רק דרבנן. והנה ידועה הפלוגתא בין השאג״א להצל״ח בדין מי שיש לו מצוה דאו׳ ודרבנן, דדעת הצל״ח דדאו׳ קדים דהוי מקודש כלפי הדרבנן, משא״כ להשאג״א בכה״ג אין דיני קדימה (עי׳ לעיל בסי׳ י״ט שהארכנו בזה).

אשר מעתה אם ק"ש היא דרבנן, לפי הצל"ח ניחא דצריכים להקדים תפילין דהוי דאו', לק"ש דהוי דרבנן.

אולם אין זה פשוט דהנה נחלקו הראשונים בשיטת שמואל דסבר דק"ש דרבנן, דדעת רבינו יונה (יב: מדפי הרי"ף) דמדאו' חייב לקרוא בתורה באיזה מקום שירצה, ורק מדרבנן חייבו לקרוא דוקא פר' ק"ש. אבל התוס' (כא. ד"ה ההוא) פליגי וס"ל דלשמואל אין שום חיוב מדאו' (ועי' בהעמק שאלה פר' יתרו שאילתא נ"ג אות ד' שהאריך בזה). אשר מעתה כל דברינו שייכים להתוס', אבל לרבינו יונה לכו"ע ק"ש היא דאו', ושוב אין כאן סיבה להקדים תפילין לק"ש.

ו) **יעויין** בשו"ת תורה לשמה (סי' ס"ו) דסבר דעל דבר שמתחייב תחלה איכא דין של אין מעבירין על המצוות (ועי' במשנ"ב סי' ז' סק"ב מש"כ בשם המהרש"ל).

ולפי"ז י"ל דכיון שהתחייב בתפילין לפני שהתחייב בק"ש, לא מבעיא למ"ד לילה זמן תפילין דבתפילין התחייב מהלילה, משא"כ בק"ש. אלא אף למ"ד לילה לאו זמן תפילין, מ"מ בתפילין מתחייב מעמוה"ש ובק"ש משיכיר. וא"כ שפיר יש להקדים תפילין לק"ש מדין אין מעבירין על המצוות (וזה אף אם נימא דק"ש היא תדיר כלפי תפילין, דבתורה לשמה שם כתב דאין מעבירין על המצוות עדיפא מתדיר).

אולם יש לפקפק בזה דשמא כל הדין של אין מעבירין שייך כשכבר התחייב בפועל במצוה, אבל אם התחייב מדאו' אבל מדרבנן אי אפשר לו לקיימה, לא חל על זה הדין דאין מעבירין על המצוות. וא"כ למ"ד לילה לאו זמן תפילין הרי מדרבנן אי אפשר לקיימה בלילה, ולמ"ד לילה זמן תפילין אין לקיימה מדרבנן עד משיכיר, וא"כ ק"ש ותפילין באים כאחד משיכיר, ודו"ק.

סימן קטז

בענין הנחת טלית ותפילין בין גאול"ת

(יד:) תוס' ד"ה ומנח תפילין ומצלי, ומהתם משמע שמותר להניח תפילין בין גאול"ת, וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאול"ת. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלח אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה, ונתעטף בטליתו, וגמר שמונה עשרה, והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית, דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו וכו'. ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל 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 דאפי' מכאן אין ראיה, דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך עליהם ובהכי סגי וכו'.

יש לעיין מה היא הוכחת הר"י ברבי יהודה דמותר להניח תפילין בין גאול"ת מסוגיין, שמא רב היה מניח תפילין באמצע הפרק של ק"ש. ומוכח מהכא דס"ל להתוס' דבין גאול"ת דינו כאמצע הפרק של ק"ש או יותר קל, ושפיר הוכיחו דלפחות מותר להניח תפילין בין גאול"ת.

וכן סבר רבינו מנוח (בסופ"ב מהל' ק"ש) עיי"ש שכתב וז"ל ובגמ' לא איירי בין אמת ויציב לתפלה, ומסתברא דכאמצע הפרק הוא משום דבעי למסמך גאול"ת, דלא עדיפא סמיכת

גאול״ת טפי מסמיכת אלהיכם לאמת דקאמר הרב דדינו כאמצע הפרק, עכ״ל.

ובנחלת דוד כתב עוד יותר מזה, דס״ל להתוס׳ דבין גאול״ת יותר קל אף מבין הפרקים. דהנה יש להקשות איך הוכיחו התוס׳ דמותר להניחם בין גאול״ת, שמא רב הניחם בבין הפרקים, אע״כ דמשמע ליה מש״כ וקרי ק״ש שקרא כל הק״ש, ואשר מעתה לפי ההו״א דהיו תפילין מצויים לרב ומ״מ הקדים ק״ש לתפילין משום דריב״ק, תיקשי למה לא הניחם בבין הפרקים אחרי שקרא פר׳ שמע שכבר קיבל בה עומ״ש. אע״כ דסברי התוס׳ דבין גאול״ת יותר קל אף מבין הפרקים, עכת״ד. איברא דאין ראייה שהוא יותר קל, אלא שלפחות הוא באותה דרגה של בין הפרקים.

אמנם התוס׳ לעיל (יג: ד״ה שואל) כתבו דבין גאול״ת חמיר טפי מאמצע הפרק, ולכן אף שמותר לענות דברים שבקדושה באמצע הפרק, מ״מ בין גאול״ת אסור. ולפי דבריהם צ״ל דרב היה מניח באמצע הפרק, ולהו״א באמת היה מניח בבין הפרקים אחרי פר׳ שמע.

ודחו התוס׳ ראיית הר״י ברבי יהודה דדוקא בתפילין, דעיקר ק״ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ותפלה נמי כדאמרן קרי ק״ש ומתפלל זו היא מלכות שמים, משא״כ בציצית.

הנה הראייה דתפילין שייך לתפלה היא מהא דלקמן טו. דאמרי׳ הרוצה שיקבל עליו עומ״ש שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק״ש ויתפלל, ועי׳ לקמן (בסי׳ קי״ח) דהריטב״א ורבינו יונה סברי דהענין הוא להתפלל כשתפילין בראשו, ונראה דזו כונת התוס׳.

ויש להקשות כיון שכל דברי התוס׳ באו לבאר למה ליכא בעיה להפסיק בין גאולה לתפלה ע״י תפילין, א״כ רק היה צריך לומר דהתפילין קשור לתפלה משום דגם היא מלכות שמים, אבל מאי אהני לן מה שגם קשור לק״ש משום מעיד עדות שקר, הלא כבר קרא ק״ש, ושוב לא צריך את התפילין לק״ש אלא לתפלה. ובאמת בתוס׳ הרא״ש לא הביא כלל הא דמעיד עדות שקר, וצ״ע.

ואם נימא דסברי התוס׳ דסמיכת גאול״ת הוי כאמצע הפרק או כבין הפרקים ולא יותר קל, ניחא, דהתוס׳ באו לומר דאף בגוונא שהוא עדיין בק״ש בבין הפרקים או באמצע הפרק, מ״מ מותר להפסיק דתפילין צורך ק״ש הוא משום מעיד עדות שקר.

ובדרך חידוד אפשר לומר דהנה לעיל (בסי׳ י״ח אות ב׳) הבאנו פלוגתא אם דין סמיכת גאול״ת הוא מהל׳ גאולה או מהל׳ תפלה, עיי״ש. ואשר מעתה נראה דאם זה מהל׳ גאולה לא מרויחים כלום במה דתפילין הוא חלק מהקבלת מלכות שמים שבתפלה, דמ״מ תפילין אינו צורך גאולה, ולמה יהיה מותר להפסיק בהנחת תפילין בין גאול״ת. לכן ניחא הא דכתבו התוס׳ דכיון דהקורא ק״ש בלי תפילין הרי הוא כמעיד עדות שקר, נמצא דתפילין הוא צורך ק״ש, וכיון שגאולה היא מברכות ק״ש, לכן אין זה הפסק דמישך שייכי תפילין למצות ק״ש. ולפי״ז הא דכתבו דתפילין היא צורך תפלה, הוא להצד דסמיכת גאול״ת הוא מהל׳ תפלה.

ובשיטת ר״י בר רב יהודה כתב הרשב״ץ דאף טלית הוא ג״כ צורך תפלה, כמש״כ הרמב״ם (בפ״ה מהל׳ תפלה ה״ה) שדרך החברים להתפלל כשהן עטופין, ועיי״ע בהל׳ ציצית (פ״ג הי״א) שכתב וז״ל אע״פ שאין אדם מחוייב לקנות טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד לפטור עצמו ממצוה זו וכו׳, ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, עכ״ל. וכ״כ בהגהות מיימוניות (רפ״ג מהל׳ ק״ש) וז״ל שוב מצאתי בהגה׳ דאדרבה גבי

ציצית יש לומר דהוי תפלה נמי עיקר מצוה משום עטוף מטעם הכון.

ולפי"ז שציצית הוא רק צורך תפלה ולא צורך ק"ש, יצא דמותר רק בין גאול"ת, ולא באמצע הפרק של ק"ש.

אבל אינו מוכרח דהנה מש"כ התוס' דבציצית כיון שהיא חובת טלית שרק אם יש לו טלית חייב, לכן אינו נקרא שמעיד עדות שקר, אינו מוסכם, דעי' במג"א (סי' כ"ד סק"ג) שהביא בשם הזוהר דהקורא ק"ש בלא ציצית, הוי כמעיד עדות שקר בעצמו. ועיי"ע בהגהות מיי' (סוף הל' ציצית) שהביא בשם מדרש שוחר טוב דהא דכתיב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, היינו שישים הציצית כנגד הלב, ושיש ענין לאחוז הציצית בידו השמאלית כנגד לבו בזמן ק"ש.

ובצל"ח כתב לתרץ דברי הר"י ברבי יהודה דראייתו אינה ממסקנת הסוגיא, אלא מההו"א דרב הקדים ק"ש לתפילין, וא"כ מוכח דלא ס"ל לרב הא דהוי כאילו מעיד עדות שקר, ולא מימרא דהרוצה שיקבל עומ"ש שלמה, ולפי"ז לא שייך תפילין לק"ש יותר מטלית, ואיך הפסיק רב בהנחת תפילין בין גאול"ת, אלא ודאי דגם טלית רשאי להתעטף בו בין גאול"ת.

ויעויין בריטב"א דבאמת הקשה כן וז"ל וא"ת למאי דס"ד השתא דכל זימנא הוי עביד הכי אימתי היה מברך על התפילין, א"ת בין הפרקים אינו נכון לומר כן דכל פעם היה פוסק בק"ש, ובין גאול"ת נמי לא אפשר למימר דלעולם לא יהא סומך גאול"ת. ותירץ כהר"מ מקוצי שהיה מניח אותם ולא היה מברך עליהם עד לאחר התפלה.

אבל דברי הצל"ח לא הבנתי, מהיכן מוכח דלא ס"ל הא דהרוצה שיקבל עומ"ש שלמה, דילמא מה שהיה מניח תפילין לפני התפלה היה כדי לקיים מימרא זו, וצ"ע.

ולפי דברי הר"י ברבי יהודה יש להקשות למה לא הוזכר שרב הניח ציצית לפני שקרא ק"ש. וכן קשה למה לא הוזכר הנחת ציצית במימרא דהרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה. ובמגן גבורים (סי' כ"א שלטה"ג סק"ג) כתב דהיה ישן בציצית והוכיח מכאן כדברי האר"י שיש לשכב בלילה בציצית. וכבר הבאנו לעיל (בסי' י"ח) דברי הגרע"א שכונת האר"י כדעת הרא"ש דכסות יום חייב בלילה, ודלא כהרמב"ם.

ובעיקר הקושיא כבר עמד בזה הלבוש (בסי' כ"ה ס"א) וכתב דבזמנם הבגדים היו של ארבע כנפות, וא"כ ודאי שאי אפשר להניח תפילין בעודו ערום קודם שיתכסה וילבש, ולכן לא הוזכר בכל אלו המאמרים הנחת הציצית (ועיי"ש באליהו זוטא), ולפי"ז ניחא אף להרמב"ם.

סימן קיז
בענין הקורא ק"ש בלא תפילין

(יד:) **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.**

א
בענין המניח תפילין אחר כך

בפשוטו כל הענין שמעיד עדות שקר דהיינו שאינו מקיים מצות תפילין, שייך דוקא אם אינו מניח תפילין באותו יום כלל, אבל אם מניח אח"כ אין כאן עדות שקר דהרי מצותן כל היום.

איברא דלכא' תלוי בהא דנחלקו הראשונים בעיקר מצות תפילין דיעויין בחינוך (מצוה תכ"ב) שכתב בתו"ד ולכן נצטוינו להניח יסודות אלו כל היום בין עינינו ועל לוח לבנו וכו', ומבואר דעיקר המצוה מדאו' היא להניחם כל היום, וכ"כ הלבוש (בסי' ל"ז סעי' ב'), והישועות יעקב (סק"א). אולם הריטב"א (בשבת מט. וקל.) והכס"מ (בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ג) כתבו דמן התורה די בכך שהניחן פעם אחת ביום אפי' רגע אחד, ועי' בפמ"ג (סי' ל"ז א"א סק"ב).

ומעתה נראה דנידו"ד תלוי בהנ"ל דלהחינוך שפיר הוי כמעיד עדות שקר אם עתה אינו מניחן, דאף דדעתו להניחן אח"כ, מ"מ הרי מדאו' מחוייב אף ברגע הזה, וכיון שלא מניחן הוי כמעיד עדות שקר. אבל להריטב"א כיון שזמן קיום המצוה היא כל היום, אין כאן עדות שקר כלל במה שאינו מניחן עתה.

שוב ראיתי דפליגי בזה האחרונים, דבשו"ת האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר (סי' שנ"ד) כתב וז"ל ומה שהקשה במ"ש כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, והרי בעולה אמרי' שיכול להקריב עולה היום ונסכים למחר, וא"כ למה לא יועיל במה שאח"כ יניח תפילין. זה לק"מ דשאני התם דאין עליו חיוב להביא נסכים רק כשהקריב עולה, ואז כל זמן שמביא הנסכים שייכים לעולה. אבל תפילין הרי חיובם כל היום מה"ת, ורק עתה בטלוהו שאין בידינו לשמרם, לכן כל שעה שלובשן י"ל דבשביל חובת שעתו הוא, ואין ראיה דשייכא לק"ש שלפניו, לכך לא מהני ואתי שפיר, עכת"ד.

אבל בספר עמק יהושע אחרון (דף קנט:) כתב בשם החוזה מלובלין דלא אמרי' דהוי כמעיד עדות שקר בעצמו כשמניחן לאחר שעה, וראייה מדסמיך ליה מש"כ כמקריב עולה בלא מנחה וכו', וקי"ל מביא אדם זבחו היום ונסכיו אף למחר עיי"ש. ולכא' הדברים תלויים בפלוגתא דראשונים בגדר מצות תפילין וכנ"ל.

איברא דיש לפקפק בזה, דהנה יש לעיין למה בק"ש של ערבית ליכא בעיה משום מעיד עדות שקר, דבשלמא אם לילה לאו זמן תפילין ניחא, אבל למה דקי"ל דלילה זמן תפילין היא (שו"ע סי' ל' ס"ב), נמצא דמדאו' חייב להניח תפילין בלילה, ולמה ליכא בעיה דמעיד עדות שקר.

וע"כ לומר דכיון שחכמים בטלו מצוה זאת משום שמא ישכחם ויישן בהם, תו ליכא משום מעיד עדות שקר בעצמו דאחרי תקנת חז"ל שוב אסור להניחם (ועי' בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' רנ"ח שכתב וז"ל שאלת ממני למה אני מתפלל ערבית עם טלית ותפילין.

תשובה סעד גדול יש לי, ובתחילה אני טוען כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, מי התיר זה בק"ש של ערבית וכו', עיי"ש. ולכא' דבריו הם להסוברים דליכא איסור ללובשם בלילה, משא"כ להשו"ע דאיכא איסור ללבשן בלילה, ודו"ק).

אשר מעתה י"ל דגם בשחרית הרי מה שלא מניחן כל היום הוא משום שלא יכול ליזהר בהם להיות בגוף נקי, וא"כ אף אם המצוה כל היום, ליכא משום מעיד עדות שקר.

וכן נראה במאירי שכתב דהא דאמרי' דהוי כמעיד עדות שקר בעצמו, היינו אם עשה זה דרך פירוק עול מצות תפילין או דרך זלזול, והוסיף וז"ל מה שביארנו שהדברים אמורים במי שמיקל בהנחת תפילין דרך פירוק עול מצות הוא מפני שיש נמנעים מזה מצד אחר, והוא שהתפילין צריכים גוף נקי ושצריך להזהר שלא יישן בהם ושלא יסיח דעתו מהם, וכ"ש שלא יתעסק בשום דבר לכלוך, עכ"ל.

איברא דיש לחלק מההיא דלילה, דהתם חכמים אסרו להניחן ומש"ה ליכא משום מעיד עדות שקר, משא"כ ביום דאינו אלא מנהג שלא להניחם כל היום כלשון השו"ע (בסי' ל"ז ס"ב), י"ל דאיכא משום מעיד עדות שקר בעצמו.

ועי' בלבוש (בסי' נ"ח ס"ב) שכתב דהא דאמרי' דהוי כמעיד עדות שקר, היינו דוקא במזיד, אבל כשיש לו אונס שאין לו תפילין או ציצית, מוטב הוא שיקרא ק"ש בזמנה בברכותיה אפי' בלא ציצית ותפילין משיעבור זמנה, דהא מצות ק"ש מצות עשה בפני עצמה היא ולא תלאה אותה התורה בהנחת ציצית או תפילין, עכ"ד.

וכ"כ בשואל ומשיב (תנינא ח"ג סי' ע"ב) והוכיח כן ממעשה דרב דשלוחא הוא דעוית ולא הגיעו לו התפילין, ומ"מ קרא ק"ש בזמנה. ועוד הוכיח ממעשה דרבי (לעיל יג:) שהיה מעביר ידיו על פניו ומקבל עול מלכות שמים, והרי עדיין לא הניח תפילין. וכן מהא דאמרינן התם דרב נחמן אמר לדרו עבידה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן, והרי אסור לישן בתפילין (עי' מש"כ לעיל בסי' ק').

וביביע אומר (ח"א חאו"ח סי' ד' אות ה') הוסיף להוכיח כן מהא דשנינו לקמן כב: ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ע"כ. ובודאי בכיוצא בזה קורא ק"ש בלא תפילין, ולא חששו משום מעיד עדות שקר כיון שהוא אנוס דרוצה לקיים ק"ש בותיקין, ואין לו כעת תפילין.

ובשו"ת אוצרות יוסף (שבסוף ספר הלכה ברורה ח"ב סי' א') כתב להוכיח עוד מהא דפסק השו"ע (בסי' ל"ח ס"ו) שחייבים להניח תפילין בט' באב, ובכל זאת כתב (בסי' תקנ"ה ס"א) להניח תפילין בט' באב במנחה. ולמה לא חייש דבשחרית הוי מעיד עדות שקר.

וכל ההוכחות הנ"ל מוכיחות חדא מתלת, או שכל שיניח תפילין במשך היום ליכא משום מעיד עדות שקר, או כהמאירי דכל שאינו קורא בדרך פריקת עול ליכא משום עדות שקר, או שכל שיש סיבה במה שאינו מניח תפילין ליכא משום עדות שקר.

(ובעיקר הדבר דהאחרונים לומדים מהדין במקריב עולה בלא מנחה, דקי"ל דמביא אדם זבחו היום ונסכים למחר, הדברים תמוהים דבפשוטו כונת הגמ' רק לדוגמא בעלמא דחסר לו חלק מן המצוה, ולא שכל הדינים דהתם שייכי לכאן, וצ"ע).

ב

אם יוצא יד"ח ק"ש בלי תפילין

כתב רבינו יונה וז"ל הפירוש הנכון כך הוא, דעולא ס"ל דכיון שהוא קורא וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה שיצא ידי ק"ש, אפ"ה עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו. ורבי יוחנן ס"ל שאפי' המצוה עצמה אינה נעשית שלמה, כיון שלא קבל עליו עומ"ש, דהו"ל כמי שמקריב תודה בלא מנחה וכו', כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים.

אולם באלפסי זוטא להרמ"ע מפאנו פירש להיפך וז"ל אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, פי' אם יש לו אפי' ידי קריאה לא יצא. ור' חייא בר אבא א"ר יוחנן כאלו הקריב תודה בלא מנחה זבח בלא נסכים ובכולם לר' יוחנן יצא ידי קריאה שהרי אדם מביא קרבנות היום ונסכיו אחר עשרים יום, ה"נ מניח ציצית ותפילין אחר שעה ואינו חוזר וקורא.

סימן קיח

בענין קבלת עול מלכות שמים שלמה

(יד:) **ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה.**

יש לעיין מה עיקר החידוש בדברי ר' יוחנן, כלומר איזה חלק מדבריו אינו מעיקר הדין שעל זה אומר שמ"מ יש להקפיד בזה משום עומ"ש שלמה.

בעיון יעקב כתב דהכונה בעומ"ש שלמה, כלומר בלי הפסק, כי כשאינו מפנה תחלה יבא לידי הפסק בק"ש ותפלה כי יצטרך לילך לעשות צרכיו, נמצא לפי"ז דעיקר החידוש במה שאמר שיפנה תחילה. וכן מבואר בטור (או"ח סי' ב') שכתב וז"ל ויבדוק נקביו דא"ר יוחנן הרוצה לקבל עליו עומ"ש שלמה יפנה וכו'.

ולכא' יש לומר דגם מה שאמר שיטול ידיו לפני ק"ש ותפלה, אינו מעיקר הדין ורק הוא מעליותא להרוצה לקבל עומ"ש שלמה. אולם לדעת רש"י לקמן דלגבי תפלה צריך למיהדר עד פרסה, משמע דהוא חיוב מעיקר הדין מדכתיב ארחץ בנקיון כפי, ולא מעליותא בעלמא. וכן מתבאר לדעת הראשונים שהנוטל ידיו לק"ש ותפלה צריך לברך (עי' בב"י או"ח סי' ד' סכ"ב).

איברא דבירושלמי (בפ"ב ה"ג) ליתא יפנה ויטול ידיו, ומבואר דהחידוש בר' יוחנן הוא בהמשך דבריו שכתב ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל.

וכן מתבאר מדברי רבינו יונה שכתב טעם הדבר מפני שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות ובזה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו וכו', וכשקורא ק"ש ומתפלל בענין שמשעבד לו נשמתו וגופו זו היא מלכות שמים שלמה, ומדאמר ומתפלל משמע שגם בתפלה

צריך שיתפלל ותפילין בראשו, עכ״ד. ועי׳ לעיל (בסי׳ קט״ז) דכן מבואר בתוס׳ (יד: ד״ה ומנח).

הרי דעיקר הקפידא היא במה שקורא ק״ש ומתפלל כשתפילין בראשו, וצ״ל דאי משום דינא דהוי כמעיד עדות שקר, כל שהניח תפילין לפני הק״ש או כל שיניח במשך היום ליתא משום מעיד עדות שקר, ומ״מ איכא ענין לקרוא הק״ש כשיש לו תפילין משום עומ״ש שלמה.

ועתה נבא לחשבן מה שיש לחקור בפשט הסוגיא דאמרי׳ דהעושה כל הני מילי הוי קבלת עומ״ש שלמה, האם השלמות הוא שמחזק קבלתו ע״י הרבה דברים שמורים על אותו דבר, או דהשלמות הוא במה שכל דבר מורה על נקודה שונה של מלכות שמים.

והנה לפי העיון יעקב שעיקר החידוש בר׳ יוחנן הוא שיבדוק נקביו תחלה, א״כ הכונה בשלימות הוא לרציפות קבלתו בלי הפסקים.

ואילו לפי רבינו יונה השלימות הוא במה שנוסף על אמירתו של יחוד ה׳, או שהקב״ה הוא מלכנו (עי׳ לעיל בסי׳ צ״ב אות ג׳), גם משעבד לו נשמתו וגופו. וכן בשעת התפלה שהיא עבודה כדאמרי׳ ועבדתם את ה׳ אלהיכם זו היא תפלה, גם משעבד נשמתו וגופו. נמצא לפי״ז דהשלימות הוא במה שמראה נקודות שונות בעול מלכות שמים.

ואפשר לומר באופן אחר דהעיקר הוא שיעשה כל הפעולות בבת אחת דהיינו שיניח תפילין כשקורא ק״ש, ועי״ז שמניח תפילין דכתוב בו הקבלה של עומ״ש, הוא מחזק את הקבלה שמקבל. ולפי״ז השלימות הוא שמחזק קבלתו ע״י הרבה דברים.

סימן קיט

הקורא את שמע צריך להשמיע לאוזנו

(טו.) מתני׳ הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ר׳ יוסי אומר לא יצא. וכגמ׳ מ״ט דר׳ יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, ות״ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע, ור׳ יוסי תרתי שמע מינה.

ובהמשך הסוגיא תנן רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו, שנא׳ שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד, א״ל רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים.

א

ביאור שיטת ר׳ יוסי

נחלקו הראשונים בדברי ר׳ יוסי דאמר דתרתי שמע מינה.

רש״י כתב כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע, ש״מ נמי דצריך להשמיע לאזנו. ומשמע דהיינו משום שדורשים בכל לשון שאתה שומע הרי דצריך להשמיע.

אולם הרשב״א היה גורס ור׳ יוסי אמר לך ממילא שמעת מינה, והקשה על רש״י

דמנא לן דשמעת מינה תרתי, ועוד דלאו היינו ממילא.

והריטב"א פירש דכיון דאמר רחמנא השמע לאזניך, ממילא שמעינן דבכל לשון שהוא שומע, דהרי מה שהתורה הקפידה שישמיע לאזנו הוא כדי שיכוין יותר ואם אינו מבין הלשון שקורא בו, מאי אהני שמיעת אזניו. ונמצא דפליגי ר' יהודה ור' יוסי איזה דרשה מסתבר לדרוש קודם, דלר' יהודה דרשי' לבכל לשון, משא"כ לר' יוסי דרשינן להשמיע לאזנו וממילא ילפי' דמותר בכל לשון.

והנה לעיל יג. הובאה שיטת רבי דק"ש צריך לקרוא דוקא בלה"ק משום דכתיב והיו בהוייתן יהו, והא דכתיב שמע הוא למידרש השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך. הרי דצריך להשמיע לאזנו אף שאינו מבין הלשון.

וצ"ל דאה"נ בזה פליגי רבי ורבי יוסי, דלרבי השמעת האוזן הוא כדי שישים לב לקרוא בדקדוק וע"כ אף שאינו מבין צריך להשמיע לאזנו, משא"כ לר' יוסי השמעת האוזן הוא כדי שיכוין, ולכן זה מוכרח שמותר בכל לשון.

עוד אפשר דאף לרבי השמעת האוזן הוא משום כונה, ובכל זאת ס"ל דבעינן דוקא לה"ק, דס"ל דרוב האנשים מבינים לה"ק.

והרשב"א כתב להיפך דכיון דאיכא קרא לרבויי בכל לשון, ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזניו, דאם אף בהרהור מותר לא צריך לרבויי בכל לשון, דהרי בהרהור לא שייך לשון.

וכונת דבריו דפליגי ר' יוסי ור' יהודה אם אחרי הדרגא של הרהור, ישנה דרגא דחיתוך שפתים בלי להשמיע לאזנו, דר' יהודה סבר דישנה דרגה כזאת, ולכן אף דאיכא ילפותא לרבויי בכל לשון וע"כ מזה דבעינן דיבור, מ"מ עדיין לא שמענו דבעי להשמיע לאזנו, משא"כ לר' יוסי ליכא דרגא דחיתוך שפתים בלי להשמיע לאזנו ולכן צריך להשמיע לאזנו, ואם לא השמיע לאזנו לא יצא.

והנה סברת ר' יוסי דחיתוך שפתים בלי השמעה לאזנו לא נפיק מידי הרהור, היינו כי ס"ל דעיקר דיבור היינו להשמיע לזולתו. והקשה החזו"א (או"ח סי' י"ד) דא"כ כשדיבר בקול רם רק שלא שמע לאזנו משום שהתעטש, למה לא יקרא דיבור, וכי תימא דהכי נמי דיצא, הא בסוגיא דימו חרש ללא השמיע לאזנו, והרי אצל חרש איכא השמעה לזולתו מעליא, ורק פומא הוא דכאיב ליה שאינו יכול לשמוע.

וצ"ל דאף שעיקר הענין של דיבור הוא להשמיע לזולתו, מ"מ אי אפשר לקבוע בדיוק מתי נקרא דיבור דתלוי בצלילת האוזן של השומע דיש אנשים ששומעים בקול יותר נמוך וישנם כאלה דבעינן קול יותר חזק, וגם תלוי בריחוק השומע מהמשמיע. ולכן מסתבר לגמ' דגדר הוא דכל שהמשמיע שומע את עצמו (דהוא הכי קרוב אצל עצמו) נקרא דיבור. וממילא אף בגוונא דאחרים שומעים והוא אינו שומע, לא חילקה התורה בגדריה ואינו נקרא דיבור.

ב

הערות בדברי הרשב"א

א) **יש** לעיין לפי הרשב"א מה היא שיטת ר' יוסי לענין הרהור כדיבור בכל התורה, דאם ס"ל כדקיי"ל דהרהור לאו כדיבור, א"כ למה ליה להוכיח מהא דצריך רבוי לכל לשון דלא מהני בהרהור, תיפו"ל דהרהור לאו כדיבור. ואולי כונת הגמ' בדרך את"ל דאף אם נימא דסבר ר' יוסי דהרהור כדיבור, מ"מ בק"ש ודאי לאו כדיבור מדאיצטריך לרבויי בכל לשון שאתה שומע.

ב) **עי'** בחזו"א (שם) שהוכיח דהתוס' (בד"ה אי) לא למדו כהרשב"א דהרי הקשו היכי מדמינן בהמ"ז לק"ש, הרי שאני בהמ"ז דלא כתיב ביה שמע. ואילו להרשב"א לק"מ דאף בק"ש לא ילפי' מהא דכתיב שמע, אלא משום דמהני בכל לשון, וא"כ אף בהמ"ז דמותר בכל לשון כדאיתא בסוטה, ממילא בעינן דיבור בהשמיע לאזנו.

ג) **בעיקר** יסוד הרשב"א דבהרהור לא שייך לשון, יעויין בשבת יב: דכל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלה"ש מכירין בלשון ארמי. והקשו התוס' דהרי המלאכים יודעים אפי' מחשבות הלב, ואיך זה שלשון ארמי אינם יודעים.

וצ"ב מאי קשיא להו הרי כששואל בלשון ארמי, הרי הוא חושב באותו לשון, שהוא לשון שאינם מבינים. ולכא' מוכח מהכא דס"ל להתוס' כהרשב"א שבהרהור לא שייך לשון, וע"כ הקשו איך שייך שלא מבינים לשון ארמי, הרי תיפו"ל דיודעים מחשבות הלב.

והנה בשבת מ: איתא דרבי אמר הלכה לר' יצחק בר אבדימי בבית המרחץ, ופריך היכי עביד הכי והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא, ואמרי' וכ"ת בלשון חול אמר ליה, והאמר אביי דברים של קודש אסור לאומרן בלשון חול עיי"ש.

והקשו התוס' מה זה וכ"ת בלשון חול אמר ליה הרי מ"מ אסור להרהר. ותירצו דלוכי תימא נימא דאין אסור להרהר אלא בלשון קדש והא הרהר בלשון חול. וכתב הרש"ש להוכיח מכאן דהתוס' פליגי על הרשב"א וסבר דשייך לשון בהרהור.

ובשאג"א (סו"ס ז') תמה על הרשב"א דודאי בהרהור נמי שייך לשון. והוכיח זה משיטת ר"מ דס"ל דאין צריך להוציא בשפתיו, ואפי' לכת' במהרהר בלבו יצא. וכן ס"ל לרבינא (לקמן כ:) דהרהור כדיבור דמי. ולשיטתם מהא דכתיב שמע לא דרשי' להשמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, וע"כ דרשינן לכל לשון שאתה שומע, ומוכרח דשייך לשון אף במהרהר.

והנה ראייתו מר"מ אינה מוכרחת כמו שיתבאר להלן (באות ד') דיש אומרים דאף לר"מ צריך להוציא בשפתיו. אבל ראייתו מרבינא לכא' מוכרחת היא. אולם זה אינו, דעי' לקמן (בסי' רי"ב אות א') שהבאנו דברי הראב"ד דדברי רבינא נאמרו רק לבעל קרי ולא לכל אדם עיי"ש.

ובחזו"א (או"ח סי' כ"ט אות ח') כתב לחלק דלהרהר כונת הענין ודאי דלא שייך לשון, אבל להרהר המילים ודאי דשייך לשון, ועיי"ש מה שביאר בדעת הרשב"א.

ג

ביאור שיטת ראב"ע

לעיל יג. אמרי' דרבנן דפליגי על רבי יליף מדכתיב שמע בכל לשון שאתה שומע, ופריך מהיכא יליף הא דצריך להשמיע לאזנו, ומשני דרבנן סברי כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא, כלומר כר' יהודה.

והשתא לרש"י ולהרשב"א דלר' יוסי אחרי שילפי' בכל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזניו, תיקשי למה ליה להגמ' לאוקמיה כר' יהודה דפליג על דין להשמיע לאזניו, נימא דסברי כר' יוסי דתרתי שמעת מינה. שו"ר שכה"ק התוס' (בסוטה לב: ד"ה ורבנן) ונשאר בתימה. ולכא' יש לתרץ בפשיטות דאה"נ ובעי לאוקמי כר' יהודה דהלכתא כוותיה, וכן תירץ הריטב"א.

והנה יעויין ברשב"א לעיל יג. שגרס להדיא בגמ' דרבנן סברי לה כרבי יהודה דאמר

קורא ולא השמיע לאזנו יצא. והקשה הרשב״א דהרי למסקנא ר׳ יהודה סבר לה כראב״ע דלכת׳ צריך להשמיע לאזנו ורק בדיעבד יצא. וכתב דבאמת דברי הגמ׳ הם לאו דוקא כר׳ יהודה, אלא כמאן דאמר דאין צריך להשמיע לאזנו. והקשה דא״כ למה לא אמר להדיא סברי לה כרבי מאיר דאינו צריך להשמיע לאזנו אפי׳ לכת׳.

ומבואר מקושייתו דס״ל דראב״ע דמצריך להשמיע לאזנו לכת׳ היינו מדאו׳ והיינו מהקרא דשמע, ולכן הקשה דא״כ עדיין צריך הקרא דשמע להצריך להשמיע לאזנו. וכן מבואר בראב״ד שהביא הרשב״א בסוף הסוגיא עיי״ש.

אבל הריטב״א (במגילה כ.) פליג וסבר דהא דראב״ע מצריך להשמיע לאזנו לכתחלה הוא רק מדרבנן, דבדאורייתא לא מחלקינן בין לכת׳ לבדיעבד (וכ״כ התוס׳ בגיטין ג: ד״ה וכי לא, ובמנחות לח. ד״ה ואם הקדים).

וכן הוכיח השאג״א (בסי׳ ז׳) מדברי התוס׳ (לעיל יג. ד״ה וחכמים) שכתבו בשם הר״י דהלכה כחכמים דרבי דאפשר לקרוא ק״ש בכל לשון משום דרבנן סברי כמ״ד לא השמיע לאזנו יצא וכוותיה פסקינן. וצ״ע הרי פסקינן כראב״ע דלכת׳ בעינן להשמיע לאזנו ויליף ליה משמע, נמצא דדרשי׳ שמע להשמיע לאזנו ולא לכל לשון שאתה שומע והיינו דלא כרבנן. אע״כ משמע להו להתוס׳ דהא דאמר ראב״ע דלכת׳ צריך להשמיע לאזנו אינו אלא מדרבנן, ואייתר הקרא דשמע למידרש כל לשון שאתה שומע כרבנן.

וכן מוכח בתוס׳ בסוגיין (בד״ה להודיעך) שהקשו היכי אמרי׳ דהא דקתני הקורא הוא להודיעך כחו דר׳ יוסי דאמר דיעבד נמי לא, הרי כח דהיתירא עדיף, וא״כ ליתני בלשון לכת׳ להודיעך כחו דר׳ יהודה שאף לכת׳ אינו צריך להשמיע לאזנו. ותירצו דכיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש, ופשיטא דלכת׳ שרי, ומהיכ״ת לאסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכת׳.

והקשו האחרונים א״כ איך איכא כחו דר׳ יוסי במה דקאמר בלשון דיעבד, הרי אף אם תני בלשון לכת׳ ידעינן דלר׳ יוסי שדורש שמע אף בדיעבד לא יצא, דאין שום סברא לומר דאסור רק לכת׳.

ותיריץ בנימוקי הגרי״ב (שהודפס בסוף הש״ס) דהנה האי ענינא דכח דהיתירא עדיפא מבואר בריש ביצה דהוא משום דליכא חידוש כל כך במחמיר, דאפשר דהחמיר מספק, משא״כ במתיר איכא חידוש דהוא בטוח שמותר, דאל״כ לא היה מתיר מספק. והנה כל זה שייך במילתא דאו׳ דספיקו לחומרא, אבל במילתא דרבנן דספיקו לקולא, אדרבא כח דאיסורא עדיף דכדי לאסור צריך להיות בטוח.

ואשר מעתה ניחא דס״ל להתוס׳ דבדאו׳ אין לחלק בין לכת׳ לבדיעבד, ולכן אם תני בלשון לכת׳ דאשמועינן דר׳ יהודה מתיר אף לכת׳ וליכא דין דרבנן להשמיע לאזנו, הרי בזה ליכא כח דהיתירא עדיף. משא״כ כשתני בלשון דיעבד דאשמועינן דלר׳ יוסי מה שצריך להשמיע לאזנו אינו רק מדרבנן ולכת׳, אלא מדאו׳ ואף בדיעבד, שפיר הוי רבותא. ועל דרך זה ביאר גם בנחלת דוד עיי״ש.

עכ״פ כל זה שייך כשנאמר דס״ל להתוס׳ דליכא לחלק בלכת׳ ובדיעבד במילי דאו׳, והיינו לשיטתו לעיל יג. דשיטת ראב״ע דמצריך לכת׳ להשמיע לאזנו היינו רק מדרבנן.

ד

ביאור שיטת ר״מ

יש לחקור בדברי ר״מ שאמר אחר כונת הלב הן הן הדברים, האם כונתו דעכ״פ צריך

לחתוך בשפתיו ורק שלא צריך להשמיע לאזניו, או דילמא בהרהור הלב לבד סגי.

ובפשוטו כיון דיליף מהקרא דעל לבבך משמע דבהרהור לבד סגי, ולא צריך לחתוך בשפתיו כלל.

והנה לקמן כ: פליגי אמוראי דרבינא סבר דהרהור כדיבור דמי ורב חסדא סבר הרהור לאו כדבור דמי.

וכתב הרא"ש (בפ"ג סי' י"ד) דהני אמוראי פליגי בחקירה הנ"ל בדעת ר"מ דלרבינא דהרהור כדבור דברי ר"מ הם כפשוטם דאף בהרהור יוצא, משא"כ רב חסדא דסבר הרהור לאו כדבור יאמר דדבריו הם אף לר"מ, דלא בעי השמעת האוזן אבל מ"מ צריך שיוציא בשפתיו.

אולם בשטמ"ק (לקמן כב.) הוכיח מהברייתא שהובאה שם דר"מ סבר דצריך לחתוך בשפתיו, דתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא ק"ש ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי ר"מ. ואי נימא דלר"מ מספיק בהרהור א"כ מה בין בעל קרי לכל אדם, דכל אדם נמי יוצא בהרהור.

שו"ר דהפנ"י (בסוגיין) והטו"א (במגילה כ.) ובשאג"א (סו"ס ז') נקטו בדעת ר"מ כפשוטו דיוצא בהרהור לבד, ועיין.

ה

ביאור דברי רב יוסף במסקנת הסוגיא

בסוף הסוגיא (טו:) אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, והכתיב הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב.

א) **מבואר** דדעת רב יוסף דהא דלר' יוסי בעינן להשמיע לאזנו היינו משום דדריש משמע השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך, ולכן דוקא בק"ש דגלי קרא אמרי' כן ולא בשאר מצוות. ולהרשב"א מוכרחים לומר דרב יוסף פליג על הסוגיא דלעיל דביארה דלר' יוסי אינו נלמד משמע, אלא מבכל לשון שאתה שומע, וכ"כ החזו"א (שם).

ב) **בביאור** מה שאמרו ההוא בדברי תורה כתיב, יעויין בפנ"י שכתב דלמסקנא זו בתלמוד תורה צריך להשמיע לאזנו, ואם לא השמיע אף בדיעבד לא יצא.

וכן פסק להלכה בשו"ע הרב (פי"ב מהל' ת"ת סעיף י"ב) וז"ל וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר. וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו, עכ"ל. וציין מקורו מהפני יהושע הנ"ל.

אולם נראה להביא ראייה לסתור מהרי"ף שכתב וז"ל אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא דתניא לא יברך בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא, עכ"ל. ואם איתא דהתחדש בסוף דבריו דבדברי תורה בעינן להשמיע לאזנו, איך זה שלא העתיקו הרי"ף להלכה. שוב ראיתי שכבר קידמני בהוכחה זו הגר"י ענגיל בציונים לתורה (כלל ט' ד"ה והנה מ"ש). ולכן כתב דבמסקנא דהקרא מיירי בד"ת

כיון שכל עניינו של הלימוד הוא ההבנה והידיעה, א"כ מה לי אם מדבר בפיו או לא, ע"כ מפרשינן ושמע מלשון הבנה, שציוה הכתוב לשום לב להכניס לתוך לבו היטב את הד"ת.

ועי' גם בריטב"א שכתב וז"ל ההוא בדברי תורה כתיב כלומר לא בא להשמעת האוזן אלא לכונת הלב לשינון, והיינו בהרהור אע"פ שאינו מוציא בשפתיו.

(ונראה דאין כונתו דאם אינו מבין אינו יוצא, אלא דהקרא בא לומר דרך הערה דתכניס הד"ת בלבך. ובעיקר דין ת"ת באינו מבין עי' מה שנתבאר לעיל בסי' ל').

סימן קכ

בהא דהמדבר ואינו שומע לא יתרום לכתחלה

(טו.) **תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום, ואם תרם תרומתו תרומה.**

ופירש"י דלא יתרום לכתחלה לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה.

ויש לעיין הרי כלפי החיוב שיש לו לברך הוא אנוס, ואונס רחמנא פטריה ונמצא שאינו חייב לברך, וא"כ למה לא יכול לתרום. וצ"ל דכיון דיכול לשלוח שליח לתרום, א"כ אינו פטור מלברך, ולכן אינו יכול לתרום ע"י עצמו אלא ישלח שליח.

אמנם אינו פשוט דהנה יש לחקור כשאדם שולח שליח לברך האם חיוב הברכה הוא על המשלח דהוא מקיים המצוה, או דילמא החיוב הוא על השליח שהוא עושה מעשה המצוה.

והנה המגן אברהם (בסי' תל"ב סק"ו) כתב גבי בדיקת חמץ דמדברי השו"ע משמע דאם הבעה"ב אינו בודק ורק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, והקשה דהאיך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק. ותירץ דצ"ל דמ"מ מצוה קעביד. ועי' בכת"ס (יו"ד סי' ק"נ) שהבין בכונתו דכיון שמדין ערבות מחוייב הוא שחבירו יבדוק, לכן יכול הוא לברך. ואפשר לומר באופן אחר דכונתו לומר דהמעשה מצוה הוא המחייב של הברכה, על אף שהוא לא המקיים.

והמשנ"ב (שם בסק"י) תירץ דאותו אחר המברך הוי כשלוחו גם לענין הברכה. הרי דחיוב הברכה היא על המשלח, ורק שהשליח הוא שליח גם להברכה.

אשר מעתה בשלמא להמשנ"ב דחיוב הברכה הוא על המשלח וע"י השליח מקיים הוא המצוה לברך, דהשליח הוא שלוחו אף לענין הברכה ניחא הא דחרש לא יתרום בעצמו, כיון שיכול הוא לקיים החיוב ברכה ע"י שליח. אבל להמג"א דחיוב הברכה הוא על השליח, תיקשי למה החרש אינו יכול לתרום הרי הוא לא יכול לקיים החיוב של ברכה, ואף אם יעשה ע"י שליח לא יקיים המצוה לברך, וצ"ע.

והנה הרדב"ז כתב (ח"ג סי' תתס"ז) דסומא אינו חייב לשמוע שנים מקרא ואחד תרגום מפי אחר, דכיון דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ, ובכתב א"א לו שהרי אינו רואה, לא מצינו שיהיה פטור ע"י עצמו משום דלא שייך ויתחייב ע"י אחרים. ומעתה תיקשי אף להמשנ"ב דהחיוב הוא על המשלח, מ"מ איך מתחייב לשלוח שליח הרי לא מצינו שיהיה פטור ע"י עצמו משום דלא שייך ויתחייב ע"י אחרים, וצ"ע.

שוב הראוני בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונט' אחרון סי' קפ"א) שכתב דדינא דחרש לא

יתרום, מיירי בשליח כלומר שלא יעשוהו שליח לתרום, דלעצמו ודאי דיעבד מקרי, ואין מחייבין אותו לעשות שליח, עכ"ל. והיינו כסברת הרדב"ז הנ"ל.

אולם עי' בדרך אמונה (פ"ד מהל' תרומות ה"ד ביאוה"ל ד"ה חרש) שדייק מדברי הרשב"ץ שהובא להלן (סי' קכ"ב אות ג') דלא כמהרי"ל דיסקין, אלא דמחוייב החרש לעשות שליח לתרום. ולכא' היינו משום דפליג על סברת הרדב"ז הנ"ל, ועי' מש"כ על דברי הרדב"ז לעיל (בסי' מ"ט אות א').

אחר סמוך מצאתי שבעיקר דברינו בסימן זה כבר עמד בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' ג') עיי"ש.

סימן קכא

בענין ברכה שהיא דאורייתא אם מעכבת את המצוה

(טו.) **תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום, ואם תרם תרומתו תרומה. מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכת' לא, אמר רב חסדא רבי יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר לא יצא. עד כאן לא קאמר רבי יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאו', אבל תרומה משום ברכה הוא, וברכה דרבנן, ולא בברכה תליא מילתא.**

א

ביאורי הראשונים בסוגיא

הריטב"א כתב דלא גרסי' דיעבד אין לכת' לא, דהא לא שמעינן ממתני' דיצא בדיעבד ידי ברכה, דאע"ג דתרומתו תרומה היינו משום דברכה לא מעכבת את המצוה, אבל אפשר דידי ברכה לא יצא כלל. לכן כתב דהגירסא הנכונה היא מאן תנא חרש לכת' לא.

ויל"ע דא"כ כל דיון הגמ' הוא אם יוצא יד"ח מהברכה, ועל זה אמר רב חסדא דכיון דברכה דרבנן יוצאים יד"ח, ומה זה שהוסיף ולא בברכה תליא מילתא, הרי אין הדיון על ההפרשה אלא על הברכה, וצ"ע.

עוד יש להקשות דמה הכריח את רב חסדא לחדש דר' יוסי מודה בדרבנן דיוצא בדיעבד, נימא דלא מחלקינן בין דאו' לדרבנן, ובאמת לא יוצא יד"ח של ברכה אף בדיעבד. וצ"ל חדא מתרתי, או דמסברא סבירא ליה לחלק בין דאו' לדרבנן, או דזה בדרך את"ל, דאף את"ל דיוצא בדיעבד מ"מ אפשר לאוקמי כר' יוסי, ולחלק בין דאו' לדרבנן.

אולם בתוס' הרא"ש גרס כגירסא דידן, וכתב דמבואר בסוגיא דהא דהברכה אינה מעכבת את המצוה היינו כיון שהברכה היא דרבנן, אבל אילו החיוב ברכה היה מדאו' היה מעכב את המצוה.

והפנ"י כתב דכן מוכח גם מרש"י דעל הא דאמרי' וממאי דרבי יוסי היא, דילמא רבי יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין, לכתחלה לא. וכתב רש"י דלא גרסי' דילמא אפי' ר' יהודה היא, והוכרח לזה מהא דאמרי' לקמן במאי אוקימתא כר' יוסי, הרי דלמה דאמרי' דילמא לאו היינו כר' יוסי אלא רק כרבי יהודה. וביאור הדבר דסלקא דעתיה דלר' יהודה אף בק"ש לכת' צריך להשמיע לאזנו, אבל לר' יוסי י"ל דאף בדברים דרבנן אם אינו משמיע לאזנו אינו יוצא אף בדיעבד, ומשום דכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון. הרי לן דאם היה מדאו' לא היה יוצא אף בדיעבד, ולכן אמרי' דאף בדרבנן כל דתקון כעין דאו' תקון.

אבל הפנ״י עצמו כתב דנראה לו דהגמ׳ קושטא דמילתא קאמר דהברכה דרבנן, אבל ברור דאף אם היתה הברכה מדאו׳ לא היה מעכב את המצוה, וכונת הגמ׳ בחדא דאית ביה תרתי חדא דברכה דרבנן ולכן לא מעכבא, ולאו בברכה תליא מילתא אף אם היתה דאו׳. ולפי״ז אין שום שלב בגמ׳ דלר׳ יוסי אף בדיעבד לא יצא, כיון דהברכה לא מעכבת את המצוה. והא דבסוף אמרי׳ במאי אוקימתא כר׳ יוסי, לאו משום דלפנ״כ לא היה כר׳ יוסי, אלא כונת הגמ׳ במאי אוקימתא רק כר׳ יוסי ולא כר׳ יהודה.

ואשר מעתה לכא׳ אף ברש״י אפ״ל כן, דהרי כל דברי רש״י הם לפי הדוחה דדילמא רבי יהודה היא, ובזה הוכיח מהא דאמרי׳ במאי אוקימתא כרבי יוסי דאיהו ס״ל דלא אתיא כרבי יוסי. אבל עדיין אפשר לומר דרב חסדא פליג וס״ל דתרי טעמי איכא כדי שלא יעכב, דברכה דרבנן ואף אם היתה דאו׳ ברכות לא מעכבות. אבל זה אינו דכיון דהדוחה ס״ל דהתנא הוא ר׳ יהודה ולא ר׳ יוסי, משמע דהפשטות הוא שר׳ יוסי סובר דאף ברכה דרבנן מעכבת, ורב חסדא מתוך ההכרח דא״כ מני מתני׳ הוצרך לחדש דר׳ יוסי מודה דלא מעכבת, וא״כ למה לחדש תרתי דאף אם היתה דאו׳ לא היתה מעכבת.

ולפי רש״י נמצא דלהמסקנא דאוקימנא מתני׳ כר׳ יהודה, שוב לא בעינן לחדש דר׳ יוסי מודה בדרבנן, וצ״ע דלא שמענו מעולם דסבר ר׳ יוסי דהברכות מעכבות את המצוה.

וכעי״ז עמדו על התוי״ט (פ״א מתרומות מ״ב) שכתב דמתני׳ דחרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, אתיא כר׳ יהודה. והקשה בתוס׳ אנשי שם דלמה לא מוקים כר׳ יוסי ונימא שמודה דבמילי דרבנן יצא בדיעבד, דאע״ג דמסיק תלמודא דר׳ יהודה היא, מ״מ לא נדחה מה שאמרו תחלה דאתיא כר׳ יוסי, שהרי לא שמענו מעולם דיסבור רבי יוסי דברכות מעכבות, עיי״ש מה שתירץ.

ב

ביאור פלוגתתם

והנה עי׳ לעיל (בסי׳ ע״ו אות א׳) דהבאנו טעם להא דתקנו חז״ל לברך על המצוות דלהריטב״א הוא כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי״ת. ואילו להרא״ם עיקר הברכה היא להודות לבורא שזיכנו לקיים המצוות.

ומסתברא דלהרא״ם ההודאה על קיום המצוה אינו חלק מהמצוה, וא״כ אף אם היה ברכה דאו׳ לא היה מעכב את המצוה וכדברי הפנ״י, אבל להריטב״א שמודיע שעושה אותה מפני מצות השי״ת והמטרה בזה היא שיכוין בתוכן המצוה, אפשר להבין שהיא חלק מהמצוה, ושפיר כתב התורא״ש דאילו היה ברכה דאו׳ היה מעכב את המצוה. ואילו הריטב״א עצמו סובר דאע״פ דהוי כדי לכוין אינו חלק מהמצוה.

ג

הערה בדברי התורא״ש

בעיקר דברי התורא״ש דאם החיוב ברכה היה מדאו׳ היה מעכב את החלות של תרומה, יעויין בתורת זרעים (מס׳ תרומות פ״א מ״ב) שהקשה דנהי דברכות מעכבות המצוה אי הויין דאו׳ ואין כאן מצות הפרשת תרומה, אבל מ״מ למה לא תחול הפרשתו אף בלי מצוה, הא מצינו גבי עכו״ם דתרומתו תרומה אף דאינו מקיים מצות תרומה, ומוכח דהחלות של תרומה איננו קשור לקיום המצוה, עיי״ש מש״כ בזה.

איברא דאין ראייתו מוכרחת דעל המתני׳ בתרומות (פ״ג מ״ט) דהעכו״ם תרומתו תרומה כתב הרמב״ם בפיה״מ וז״ל אע״פ שאינן חייבין במצות אם עשו מהם שום דבר

יש להם קצת שכר וזהו מן העיקר שלנו, וכיון שהם משתתפין עמנו בשכר, מעשיהן במצות קיימין כאשר תראה, עכ"ל. הרי דס"ל דהחלות שלהם הוא חלות רק משום שישנם בקיום המצוות כאינן מצווין ועושים, הרי דבאמת החלות קשור עם קיום המצוה, וניחא לפי"ז דאם אינו מקיים המצוה אף החלות אינו חלות.

ד

בענין ברכת התורה בפר' זכור

והנה בענין עליית קטן למפטיר בפרשת זכור, כתב הט"ז (בסי' תרפ"ה סק"ב) וז"ל ולעניות דעתי נראה דבקטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאין ידי הברכה על ידו ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה וכו', עכ"ל.

וכתב עליו בפמ"ג (משב"ז סק"ב) דמה שכתב דלא יוצאים בקריאה בלא ברכה אפשר דלאו דוקא הוא דהרי ברכות אין מעכבות ורק שצריך מדרבנן לברך. והוסיף דאפשר להבין דברי הט"ז עפ"י דברי הרמב"ן בהשגות דמצוה מדאו' לברך על קריאת התורה, וא"כ שפיר י"ל דכיון דהברכה היא מדאו' מעכבת את המצוה. אבל דחה דזה אינו דהרי כבר ברכו ברכת התורה בתחלת היום ודעתם על כל היום, וברכה בצבור נתקן רק מדרבנן משום כבוד הצבור, עכ"ד.

ולכא' עדיין אפשר לקיים דברי הט"ז עפ"י מה שחידשו בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' ט"ז אות י"ח) ובשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ס"א) דכיון דילפינן ברכת התורה ממה שנא' כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו, לא ידעינן מהאי קרא אלא דבצבור צריכה ברכה מה"ת, דהא משה קרא את השירה לפני בני ישראל בצבור, אבל ביחיד הוי רק דרבנן, עיי"ש. ומעתה אם ס"ל להט"ז כן, ניחא דמה שבירכו בבקר הוי רק דרבנן ולא אתי דרבנן ומפיק חיוב דאו', ולכן בשעת הקריאה בצבור מתחייבים בברכה מדאו', ושוב אמרי' דברכה דאו' מעכבת את המצוה.

אלא דבעיקר דברי הפמ"ג לתרץ שיטת הט"ז עפ"י הרמב"ן יש לפקפק טובא, דעיי"ש ברמב"ן דמשמע דהמצוה דאו' לברך על התורה אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, וא"כ יש לומר דעד כאן לא שמענו מסוגיין דאם הברכה היא מדאו' מעכבת את המצוה, אלא בברכת המצוות, ולא בברכת השבח דאינה חלק מהמצוה (ועי' להלן בסוף אות ה').

ה

ברכת התורה אם מעכבות את המצוה

בדבר אברהם (ח"א סי' ט"ז) הביא בשם הגרא"ו להקשות דלפי התורא"ש דברכה שהיא מדאו' מעכבת את המצוה, א"כ ברכת התורה דהויא דאו' תעכב את מצות תלמוד תורה, וזה דבר חדש שלא שמענו. ועוד דלפי"ז יהא מותר ללמוד בלא ברה"ת כיון דבלא ברכה אינו מקיים המצוה וכמדומה שהדין מבואר להיפך.

ותירץ בדבר אברהם (אות כ"ו) עפ"י מה שחידש (הובא לעיל אות ב') דהא דברכת התורה מדאו' הוא דוקא בקריאה בצבור ולא ביחיד, וא"כ לא שייכת הקושיא דאפי' תימא דברה"ת בצבור מעכבות, מ"מ הלומד בצבור בלא ברה"ת, מצות ת"ת דיחיד מיהא בידו, משום דעד כאן לא שייך לומר שהברכות יעכבו אלא היכא דכל המצוה קשורה בהברכה דהיינו שעל קיומה לעולם חייבין בברכה זו וכיון שהיא מעכבא אין מצוה בידו משא"כ בלומד בצבור שנכלל בזה גם לימוד דיחיד דלא בעי ברכה לא שייך לומר שחסרון הברכה יבטל את המצוה לגמרי דלימוד יחיד אין צריך ברכה כלל, עיי"ש שהאריך.

ולפי מש"כ לעיל (באות ג') בלאו הכי לק"מ דברכת התורה שהיא דאו' היא ברכת

השבח ולא ברכת המצות, ועל ברכת השבח לא נאמר דתעכב את המצוה, ועי׳ מה שנתבאר לעיל (בסי׳ ע״ו אות א׳).

ועי׳ בשיח השדה (שער ברכת ה׳ סי׳ א׳ ד״ה והלום) דבאמת נקט דברכת התורה מעכבת המצוה, וביאר בזה הא דאיתא בנדרים פא. דנחרב הבית על שלא ברכו בתורה תחילה, דכיון דהברכה מעכבת המצוה נמצא דלא למדו כלל.

סימן קכב

בדין המדבר ואינו שומע להוציא רבים יד״ח

(טו.) **תנן התם הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן. מאן תנא חרש דיעבד נמי לא, אמר רב מתנה רבי יוסי היא וכו׳. וממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא, דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא, הא דיעבד שפיר דמי.**

א

בהא דהחרש אינו יכול להוציא אחרים לר׳ יוסי

הנה האחרונים חקרו האם אנוס הוי בר חיובא אלא דהוא אנוס, או שאינו כלל בר חיובא.

והוכיח בקובץ הערות (סי׳ מ״ח אות י״ד) מסוגיין דלא הוי כלל בר חיובא, דאם איתא דהוי בר חיובא למה לר׳ יוסי אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובתן מדין שומע כעונה.

ושוב כתב לדחות עפ״י מה דחידש דהא דבעינן שהמוציא יהיה בר חיובא הוי משום דבעינן שאצל המוציא יהיה מעשה מצוה, ולכן חרש המדבר ואינו שומע כיון שאצלו אין זה מעשה מצוה לא מהני כלום הא דהוי בר חיובא, ולפי״ז כתב דאפי׳ במדבר ושומע אם סתם את אזניו וקרא ולא השמיע לאזניו, לא יצא השומע ממנו.

ובביאור הדברים נראה, דהנה יש לעיין בהאי דינא דכדי להוציא אחרים בשומע כעונה בעינן שיהיה המשמיע בר חיובא, וצ״ב מהו הענין בזה (ועי׳ בחזו״א סי׳ כ״ט אות א׳).

והנראה בזה דלא התחדשה ההלכה דשומע כעונה אלא בדברים של מצוה ולא בדברים בעלמא, דאם אחד יקרא אגרת במילי דעלמא וחבירו שומע, ליכא דינא דשומע כעונה.

ומעתה יש לחקור עפ״י מי נקבע דהוי מצוה האם בעינן שיהיה מצוה אצל השומע או אצל המשמיע או אצל שניהם. ונראה דזהו מה שהתחדש בהא דבעינן שהמשמיע יהיה בר חיובא כלומר דבעינן שאצלו יהיה מעשה מצוה כדי שיצא מגדר דברים בעלמא, ונוכל לדון דיני שומע כעונה.

ולפי״ז ניחא דאף אם החרש שהוא אנוס הוי בר חיובא אבל ודאי דקריאתו הוי דברים בעלמא ולא דברים של מצוה, וכדי להוציא אחרים בעינן שאצלו יהיה מעשה מצוה.

(שו״ר שיש בזה פלוגתא דאחרונים דהנה דינא דשומע כעונה יליף בסוכה לח: מדכתיב אשר קרא יאשיהו, וכי יאשיהו קרא והרי שפן קרא, אלא מכאן לשומע כעונה. והרי התם שפן לא הוציאו ליאשיהו יד״ח בשום דין קריאה, ולכא׳ מוכרח מזה דכל השומע דבר מחבירו אפי׳ בדברים בעלמא, הוי ליה כעונה. ושו״ר שכן נקטו החת״ס (הובא לקמן בסי׳ רי״ב אות ו׳)

והשיח השדה (הובא לקמן בסי' רי"ג אות ב'). אולם בתורת הקנאות (סוטה ל:) כתב דמה שקרא שפן לפני יאשיהו גם יאשיהו היה מצווה על ת"ת, וגם על קריאת הפסוק דיולך ה' אותך ואת מלכך שקרא לפניו דהוא בכלל ת"ת, עיי"ש).

אבל בקובץ ביאורים (ריש חולין) דחה זה מהא דכתב הרא"ש (בר"פ ערבי פסחים) שאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, יכול אדם להוציא אחרים ידי קידוש אע"פ שאינו סועד עמהם, אלמא דאע"ג דאצלו אין זה מעשה מצוה, כל שאצל השומעים הוי מעשה מצוה סגי בהכי.

ויש לדחות דחייתו דלעולם צריך שיהיה אצל המקדש מעשה מצוה, וגבי קידוש במקום סעודה כיון דאיכא ערבות נקרא שאצל המוציא הוי מעשה מצוה, כיון שהוא מחוייב שחבירו יצא יד"ח (שוב יצא לאור הוצאה חדשה מספר קובץ הערות ובסופו הובאה מכתב מהגרא"ו שציין לדברי הריב"ש בסי' שצ"ו עיי"ש).

והגרא"ו כתב דבאמת הטעם דחרש אינו מוציא הוא משום דאף אם נימא דאנוס הוי בר חיובא, מ"מ כדי להוציא אחרים בעינן שיהיה חייב בפועל, ועיי"ע בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"א) שהאריך בזה. וצ"ב הטעם בזה דלא בעינן שיהיה מעשה מצוה, ובכל זאת לא מהני מה שהוא בר חיובא אם אינו בר חיובא בפועל, וצ"ע.

שוב ראיתי בקובץ הערות הנ"ל שבסופו נדפס מכתב ששלח בעל הקה"י להגרא"ו וכתב (בדף רצ"ד) וז"ל והא דמוציא כשיוצא בעצמו במעשה זו אינו מטעם ערבות, ונלע"ד דהוא מטעם מגו, דמגו דמוציא לעצמו מוציא נמי לאחריני, וכדאמרי' מגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לסוכה (סוכה ז) מגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולה יומא (סוכה מו) מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה (ב"מ ט), מגו דהוי פושע לגמלים הוי פושע לשוורים (ב"ק נד) מגו דחייל איסורי לגבי גבוה חייל נמי להדיוט, וכיו"ב גבי איסור כולל ומוסיף (כריתות יד), וכהנה רבות, אע"ג דיש מקום לבאר בכמה מקומות, מ"מ נראה כמש"כ, עכ"ל.

ב

בענין ערבות במי שאינו מחוייב בדבר

א) **ואכתי** יש לעיין דנהי דכדי להוציא אחרים בעינן שיהיה חייב בפועל, מ"מ תיקשי אמאי אינו יכול להוציא אחרים מדין ערבות, כמו כל מי שכבר יצא יד"ח דעדיין יכול להוציא אחרים מדין ערבות.

והנה הרא"ש כתב (בפרק ג' סי' י"ג) דאם נשים חייבות בברכת המזון מדרבנן אינן יכולות להוציא את האיש יד"ח משום שאשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

וידועה הפלוגתא באחרונים בביאור דברי הרא"ש, דהדגול מרבבה (בסי' רע"א ס"ב) ביאר כפשוטו דנשים אף במצוות שחייבות אינן ערבות לאחרים, ואילו הפמ"ג (סי' תפ"ט משב"ז סק"ב) ורעק"א (שם, ובמהדו"ק סי' ז') והיעב"ץ (לקמן כ:) ביארו דכונת הרא"ש רק לומר דבמצוות שאינן חייבות אינן ערבות, אבל ודאי דבמצוות שחייבות אף נשים בכלל הערבות ויכולות להוציא אחרים יד"ח מדין אף שיצא מוציא.

ובביאור פלוגתתם נראה דהנה יש לחקור האם ערבות הוא דין כללי או הוא דין פרטי, כלומר האם הוא דין כללי שנתחייבו להיות ערבים על המצוות של האחרים, או דילמא הוא דין פרטי שבנוסף לחיוב המצוה התחייבו שגם השני יקיים המצוה, והוא כפרט למצוה (עי' בלשון הראשונים דכל שחבירו לא יצא הוי כאילו לא יצא הוא), ולכן במצוה שאינו מחוייב בעיקר ג"כ אינו מחוייב בערבות.

ולפי"ז יש לומר דבהא פליגי דהדגו"מ ס"ל דהוא דין כללי, ולכן אף מי שאינו מחוייב במצוה זו מ"מ הוא אחראי שהשני יקיים, אבל הפמ"ג ורעק"א ס"ל דהוא דין פרטי, ולכן רק מי שהוא מחוייב במצוה הוא ערב בשביל השני.

איברא דאין זה מוכרח דאפשר דגם לפי הפמ"ג ורעק"א הוא דין כללי, ומ"מ מאותה סיבה שהוא פטור מן המצוה גם הוא פטור מן הערבות עליה.

והנה הפמ"ג ורעק"א כתבו להוכיח מהא דאמרי' בסוגיין דלר' יוסי חרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים משום דאינו מחוייב בדבר. ותיקשי למה שלא יוכל להוציא אחרים הרי ישנו בכלל ערבות, אלא מוכרח דמי שאינו בר חיוב במצוה זו אינו בכלל ערבות על אחרים. וא"כ צ"ע למה הוצרך הרא"ש לומר דנשים ליתניהו בכלל ערבות הרי תיפו"ל דאף אם ישנם בכלל ערבות, מ"מ כיון שלא חייבות בבהמ"ז אינם ערבות על אחרים. אלא מוכרח דזו היא כונת הרא"ש, עכת"ד.

והנה מההוכחה מסוגיין חזינן דסברי דהוא דין פרטי במצוה, ולא כמו שנקטנו דהוא דין כללי אבל מאותה סיבה שפטור על המצוה גם פטור בערבות, דזה לא שייך בחרש דמה שהוא פטור הוא משום דהוא אנוס, וא"כ למה שלא יתחייב להוציא את השני מדין ערבות, אלא מוכח דהוא דין פרטי במצוה.

וכל זה להצד דאנוס אינו בר חיובא, אבל אם אנוס הוי בר חיובא נצטרך לומר דאם בפועל פטור משום שהוא אנוס, גם אינו בכלל ערבות. וזה ודאי צ"ב דכיון שהוא בר חיובא הרי גם התחייב בערבות, ומה בכך שבפועל הוא אנוס.

וי"ל דהגדר של ערבות הוא שאם שמעון לא מקיים המצוה הוי כאילו גם ראובן לא קיים מצוותו, וא"כ כל זה שייך כשראובן חייב במצוה, אבל אם הוא חרש שכיון שהוא אנוס אינו חייב, שוב אי אפשר לחייבו בערבות בשביל שמעון דלא שייך למימר דהוי כאילו הוא לא קיים, דהא לא חייב לקיים.

אבל יש להוכיח דזה אינו, דהרי בברכת המזון יכול הוא להוציא את חבירו אף שהוא לא אכל כלל מדין ערבות (כמבואר בתוס' לקמן מז. ד"ה עד), והרי התם לא שייך לומר דהוי כאילו הוא לא קיים, דהרי לא אכל כלל (איברא דאפשר דרש"י שלא ס"ל כהתוס' שם הוא משום הסברא הנ"ל, וכבר הארכנו בזה לקמן בסי' ר"י).

ובמכתב מבעל הקה"י (הנ"ל באות א') ביאר באופן אחר וז"ל דענין ערבות שחל על ישראל נראה דהוא משום שקבלו ישראל התורה ביחד והוי כשנים שלוו או שקבלו פקדון שנעשו ערבים זה לזה (כמבואר בחו"מ סי' ע"ז), וכיון שכן נראה פשוט דלא נעשה ראובן ערב לשמעון אא"כ שמעון ערב בשבילו, דכן הסברא נותנת, וכיון שכן י"ל דכיון שהוא אינו מחוייב בדבר ונמצא שחבירו לא ערב בעדו א"כ ממילא לא ערב ג"כ הוא בעד חבירו ומהאי טעמא אינו מוציא, כן י"ל בטעמא דהך כללא. ולפי"ז ה"ה נמי כשהוא אינו יכול לקיים המצוה מטעם אונס אף אם נאמר דאיכא חיובא עליה, מ"מ כבר לא ערב חבירו בעדו על מצוה זו כיון שהוא אנוס, וממילא גם הוא לא ערב בעד חבירו ומהאי טעמא אינו מוציא, עכ"ל.

והנה לגבי הוכחת הפמ"ג ורעק"א, הנה הצל"ח (לקמן סוף מח:) חידש דכל דינא דערבות נאמר כלפי מצוות דאו', אבל במצות דרבנן לא נאמר ערבות כלל. אולם הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב אות ט"ו) פליג וסבר דאף במצות דרבנן יש ערבות.

אשר מעתה ניחא הדגו"מ לשיטתו, דאף דאיכא ערבות למי שאינו מחוייב היינו

דוקא במצוות דאו׳ אבל במצות דרבנן כמקרא מגילה ליכא ערבות, וע״כ אין החרש יכול להוציא אחרים במקרא מגילה מדין ערבות, ואילו לשיטת הפמ״ג דגם במצוות דרבנן איכא ערבות שפיר יש הוכחה מסוגיין דמי שאינו מחוייב אינו בכלל ערבות.

אולם רעק״א הוכיח כדבריו עוד מהא דפסק השו״ע (בסי׳ תקפ״ט ס״ב) דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים בתקיעת שופר דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא. וכאן כבר אי אפשר לתרץ כנ״ל דהרי שופר היא מצוה דאו׳ ואיכא ערבות, ותיקשי א״כ למה אינו יכול להוציא אחרים יד״ח.

והנה מקור דין השו״ע הוא מהכלבו והרשב״ץ כמבואר בב״י, וא״כ אפשר לומר דבאמת הרא״ש שכתב דליכא ערבות בנשים פליג עליהם, וס״ל דאף שאינו מחוייב יכול להוציא מדין ערבות, אבל על הדגו״מ שכתב דבריו להלכה תיקשי מדברי השו״ע הנ״ל, וצ״ע.

ובחקרי לב (או״ח סי׳ מ״ח) הוכיח עוד מהא דאיתא בפסחים קטז: אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה וכו׳, ופריך איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת, קסברי רבנן מצה בזמן הזה דרבנן, ע״כ. ואם איתא לדברי הדגו״מ תקשי מאי פריך נימא דאף דפטורים מ״מ הוציאו יד״ח את קרוביהם מדין ערבות, וצ״ע.

ב) **ובעיקר** הוכחת הפמ״ג ורעק״א מסוגיין יש להקשות טובא דלכא׳ אף לטעמם דשייך ערבות רק במי שמחוייב בדבר עדיין תיקשי למה אין החרש בכלל ערבות, דנהי דאינו בר חיובא במגילה, אבל הרי מגילה היא מצוה דרבנן וחיובה מלא תסור, והרי החרש הוא בר חיובא בלאו דלא תסור לשמוע דברי חכמים ורק במצוה זאת לא חייבו אותו חז״ל, וא״כ שפיר הוא ערב שחבירו יקיים מצות לא תסור.

והגע בעצמך הרי אחד ערב שחבירו יקיים מצות כבוד או״א ואף שהאב ציוה אותו להאכילו, ולערב לא ציוהו אביו, מ״מ נקרא בר חיובא משום דאם היה מצוהו היה חייב. א״כ דכוותיה הכא אם היו מצוים אותו חז״ל היה חייב, ולמה אינו נקרא בר חיובא.

ולכא׳ יש לומר דס״ל לרעק״א דליכא ערבות דאו׳ על מצוות דרבנן, אלא רק ערבות דרבנן ובזה אתי שפיר דדנים על כל מצוה ומצוה בפרט, וכיון שבמקרא מגילה אינו מחוייב, לכן אינו ערב בשביל חבירו.

אולם עי׳ בסי׳ הבא (אות ג׳) שהוכחנו דס״ל לרעק״א דאיכא ערבות דאו׳ על מצוות דרבנן, וא״כ לשיטתו הדרא הקושיא לדוכתא, וצע״ג.

איברא דלכא׳ יש לתלות דבר זה בשאלה אם האיסור דלא תסור הוא דין כללי הוא פרטי, עי׳ מש״כ בקונט׳ דברי סופרים (סי׳ א׳) בשם הגר״ח, ולא עיינתי כעת.

ג

בדינא דחרש לר׳ יהודה

התשב״ץ (ח״ג סי׳ קי״ג) נשאל על אחד שהיה כבד שמיעה אם נפסל הוא להיות ש״צ. והשיב דכיון שהוא מחוייב במצוות למה לא יוציא את הרבים יד״ח, ואיני יודע פסול לש״צ מפני כובד השמע אלא לענין תקיעת שופר וכו׳, אבל לשאר מצוות אינו נפסל שהרי מחוייב הוא בהם, שהרי פסקו הלכה כרבי יהודה שאמר שאם קרא ק״ש ולא השמיע לאזנו יצא, וכיון דמי שיכול לשמוע אם לא השמיע לאזנו יצא בדיעבד, זה שאינו שומע כלל יוצא אפי׳ לכת׳, דלכת׳ דידיה כדיעבד דאחרים דמיא.

ובחידושי רעק"א תמה מסוגיין דאמרי' דמתני' דאין קורין אתיא אפי' כר"י דלכת' צריך שישמיע לאזנו, הרי דבאינו שומע כיון דלכת' צריך שישמיע לאזנו אינו מוציא אחרים לכת', ולא אמרי' דלכת' דידיה כדיעבד דאחרים דמיא, ונשאר בצ"ע.

וכבר עמד בזה הרשב"ץ עצמו בחידושיו כאן וז"ל אבל יש תמהין א"כ זה החרש המדבר ואינו שומע כלל היאך יעשה בקרית שמע וברכת המזון ומגילה ובכל מצות שחובה עליו לשמען הוא אינו יכול להוציא עצמו לכת' ולאחרים אינו שומע כלל, דבשלמא ברכת תרומה וכיוצ"ב אמרי' דלא יתרום לכת' דאפשר באחרים, אבל אלו המוטלות עליו חובה האיך יעשה.

לפיכך מפרשין דכיון דקיי"ל כר' יהודה דאמר שאם לא השמיע לאזנו יצא והיינו במי שיכול להשמיע לאזנו א"כ חרש שאינו יכול להשמיע לאזנו כלל אפי' לכת' שפיר דמי דלכת' דידיה כדיעבד דמי, ומפרשים עוד דכיון דלכת' יכול להוציא את עצמו ה"ה דיכול להוציא אחרים לכת', דהא מחויב בדבר הוא ואינהו הא שמעי ליה מפי מחוייב בדבר.

ומתני' הכי מפרשא הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש ומי שאינו משמיע לאזנו כלל דבכלל חרש הוא דלכת' לא יקרא, ונקט חרש משום דאינו יכול להשמיע לאזנו וה"ה לדכוותיה, וממילא אית לן דכיון דבדיעבד מוקמינן לה דמי שאי אפשר לו בהשמעת אוזן דלכת' יקרא וה"ה להוציא אחרים, ולא חייש תנא לפרושי דכיון דטעמא דחרש משום שאינו שומע הוא ובכלליה איתיה כל מי שאינו משמיע לאזנו, א"כ לכת' דתני לא יקרא אינו בחרש ממש דהא לכת' דידיה דיעבד הוא, אלא בהנהו דדמו ליה דאין משמיעים לאזנם, הא חרש עצמו יוצא ומוציא לפיכך לכת', וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל שלא מיעט בשום מקום חרש המדבר ואינו שומע אלא בתרומה וכדטעמא דכתיבנא וכו', עיי"ש.

ד

בהא דלר' יהודה אינו מוציא אחרים לכת'

יעויין בקובץ הערות (סי' מ"ח אות י"ד) דתמה בהא דמבואר בסוגיין דלדעת ר' יהודה חרש אינו מוציא את חבירו לכתחלה, ותמוה שהרי חרש מחוייב בק"ש, וא"כ למה לא יוציא את חבירו לכתחלה מדין שומע כעונה, ואף שהוא עצמו אינו יוצא ידי חובתו לכת' מ"מ חבירו ששומע ממנו הק"ש ומשמיע לאזניו שפיר יצא ידי חובתו לכת'.

והנה בגדר שומע כעונה חקרו האחרונים האם פירושו שכשם שאפשר לצאת יד"ח מהמצוה גם אפשר לצאת בשמיעה לחוד, או דילמא באמת רק אפשר לצאת בדיבור, אלא דשומע כעונה הפשט הוא שע"י שמיעתו מתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע, ועי' בחזו"א (או"ח סי' כ"ט) שהאריך בזה.

ולשני הצדדים קשה הקושיא הנ"ל, דאם יוצא בשמיעה והיוצא שומע באזניו למה לא יוציאוהו לכת'. וכן להפשט שמתייחס הדיבור של המשמיע אל השומע, הרי השומע שומע באזניו, ולמה אין זה לכתחלה שיוציאוהו.

וכתב הגרא"ו לחדש דבאמת הגדר בשומע כעונה הוא שמתייחסת התוצאה של המעשה של המשמיע, וע"כ אם אצל המשמיע אין זה מעשה מצוה לכתחלה, גם השומע מקבל מעשה מצוה שאינו לכתחלה, ואף שהשומע שמע לאזניו, זה רק ההיכי תימצי כדי שיתייחס אליו המעשה של המשמיע.

והנה יש לחקור באיזה אופן מתייחס התוצאה של המעשה להשומע, האם

הפשט הוא שהוא מקבל קריאה בלי שמיעה, או דילמא הוא מקבל התוצאה הסופית דהיינו מצוה של בדיעבד.

ונראה דנחלקו בזה התשב"ץ ורעק"א הנ"ל, דלהתשב"ץ הוא מקבל התוצאה הסופית ולכן כיון שאצל החרש היינו במצב של לכת' דלכת' דידיה כדיעבד דמי, א"כ שפיר יכול החרש להוציא אחרים לכת' דהם יקבלו מצוה של לכת'. משא"כ לרעק"א השומע מקבל קריאה בלי שמיעה וא"כ אף שאצל החרש לכת' דידיה כדיעבד דמי, מ"מ השומע יקבל קריאה בלי שמיעה שאצלו זה בדיעבד, ולכן אין החרש יכול להוציא אחרים לכת'.

סימן קכג

בדין קטן להוציא גדול במקרא מגילה

(טו.) תנן התם הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן.

א

בקושיית התוס' באיזה קטן מיירי

בתוס' הקשו וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחינוך מ"ט דר' יהודה דמכשיר, ואי בהגיע לחינוך מ"ט דרבנן דאסרי, הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחינוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמרי' לקמן דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן.

ונאמרו על קושיא זו כמה תירוצים:

א) **הרמב"ן** כתב לתרץ דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, וטעמא דרבנן דאסרי הוא משום דסברי דחובת חינוך היא על האב, אבל הבן פטור הוא, והו"ל אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא אחרים יד"ח.

ובדעת ר' יהודה דמתיר, אפשר דבזה גופא פליג וסבר דמצות חינוך היא על הבן. אבל הרמב"ן עצמו כתב דהוא מתיר משום דאף הן היו באותו הנס.

וכבר הקשה עליו הר"ן (במגילה ו: מדפי הרי"ף) דאם הוא עצמו לאו בר חיובא הוא אפי' מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה, והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצות כנשים, דמחייבינן להו נמי בהאי מפני שאף הן היו באותו הנס, אבל מאן דלא שייך בו חיובא היכי מחייבינן ליה משום הכי.

ונראה דלהרמב"ן באמת מדרבנן היה שייך לחייב את הקטן אלא דחז"ל לא רצו לחייב אלא לאב, ורק במגילה דאף הן היו באותו הנס רצו שיהיו הם עצמם מחוייבים, ואילו הר"ן הבין דמה שחייבו בחינוך את האב ולא את הבן הוא משום דלא יתכן לחייב את הקטן כלל, ולכן הוקשה לו דא"כ כי הוו באותו הנס מאי הוי.

והנה יעויין בתוס' (בעירובין צו. ד"ה דילמא, ובר"ה לג. ד"ה הא) דכתבו דלר' יהודה אפי' מי שהוא רק רשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן.

ולגבי הקושיא דא"כ לפי רבנן למה קטן יכול להוציא את הגדול בבהמ"ז, עי' ברמב"ן דכתב דבאמת מה שאמרו שבן מברך לאביו מיירי בבן גדול. ועי' במלחמות (לקמן כ:) דהיה לו גירסא אחרת בסוגיא שם.

והתוס' תירצו דשאני בהמ"ז שהיא חומרא יתירתא יותר מדאו' ובקל נפטרים

ממנה כדאמר לקמן כ: והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. ולפי הנ"ל הביאור הוא דלכן בבהמ"ז הקילו דאף מי שאינו מחוייב כלל יכול להוציא את אחרים (אבל מי שלא אכל כלל אינו יכול להוציא, כמבואר לקמן מח. בתוס' ד"ה עד).

ב) **בשו"ת** הרמ"ע מפאנו (בסי' קי"א) תירץ דבאמת מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ונחלקו רבנן ורבי יהודה אם חז"ל חייבו חינוך רק על מצוות דאו' או אף על מצוות דרבנן, דלרבנן לא חייבו על מצוות דרבנן והו"ל הקטן אינו מחוייב בדבר ולכן אינו מוציא אחרים, ואילו ר' יהודה סובר דאיכא חיוב חינוך אף במצוות דרבנן ולכן הוי מחוייב שיכול להוציא את הגדול.

והנה מה שכתב בדעת ר' יהודה אינו מוכרח, דאפשר לומר כנ"ל דבאמת ס"ל דליכא חינוך במצוות דרבנן ורק הכא חייבו את הקטנים משום דאף הן היו באותו הנס. עוד אפשר כהתוס' בעירובין דס"ל דאף דלא חייבים בחינוך מ"מ בדרבנן אף רשות מוציא בר חיובא. עוד אפשר דשאני מגילה דהיא מדברי קבלה דהוי כדאו', ועל זה כן חייבו חז"ל בחינוך.

ולגבי הקושיא דא"כ לפי רבנן למה קטן יכול להוציא את הגדול בבהמ"ז, אפשר לתרץ כהרמב"ן דמיירי בבן גדול, או כהתוס' דשאני בהמ"ז דהיא חומרא יתירא. עוד אפשר כהתירוץ השני בתוס' דמיירי דהקטן אכל כדי שביעה, וכיון שהיא מצוה דאו' איכא חיוב חינוך, ולכן יכול להוציא את הגדול.

שו"ר בחידושי הרשב"א (במגילה שם) דתירץ על קושיית התוס' כעין דברי הרמ"ע, דכתב דיש תרי גווני במצות חינוך, דבמצוות דאו' הוי חיוב גמור כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, אבל במצוות דרבנן מצות חינוך קילא טפי דהוי מצוה בעלמא ולא חיוב גמור.

ולכן במגילה דכל המצוה היא דרבנן אין הקטן מוציא את הגדול משום דהמצוה חמירא ואילו מצות חינוך קילא טפי, משא"כ בבהמ"ז דעיקרא מדאו' אלא דחכמים החמירו אף בכזית דגזרו פחות משיעורו אטו שיעורו, לכן חייבו את הקטן בחיוב גמור של חינוך כמו במצוה דאו', דכל המצוה דרבנן היא אטו אדאו', ושפיר מוציא הקטן את הגדול בבהמ"ז.

ג) **התוס'** תירצו דהקטן הו"ל תרי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן, ולכן אינו יכול להוציא למי שליכא אלא חד דרבנן.

ולגבי הקושיא דא"כ לפי רבנן למה קטן יכול להוציא את הגדול בבהמ"ז, אפשר לתרץ כתירוצים הנ"ל.

ולא נתבאר בדבריהם טעם למה תרי דרבנן אינו מוציא לחד דרבנן. ודוחק לומר דחכמים גזרו דאם הקטן יוציא בדרבנן את הגדול, יבואו להתיר גם שהקטן יוציא בדאו' את הגדול, וצ"ב.

ובביאור הפלוגתא בין רבנן לר' יהודה לפי תירוץ זה, עי' לקמן (באות ב') שהארכנו בזה.

ד) **בהגהות** מיימוניות (פ"א מהל' מגילה אות א') כתב בשם רבינו שמחה דרבנן ס"ל דאף דחייבו את הקטן משום דאף הן היו באותו הנס, מ"מ לא חייבוהו אלא בשמיעה, ולכן אינו יכול להוציא את הגדול שחייב בקריאה. וצ"ל דכל חיובו של הקטן הוא מדין אף הן היו באותו הנס, אבל מדין חינוך אינו חייב כהביאורים הנ"ל, דאל"כ פשיטא דחיובו שוה לחיוב שיהיה לו בגודלו.

ואילו ר׳ יהודה פליג וס״ל דאף משום אף הן היו באותו הנס חייבו את הקטן בקריאה כמו הגדול, ולכן שפיר יכול להוציא את הגדול.

ולגבי הקושיא דא״כ לפי רבנן למה קטן יכול להוציא את הגדול בבהמ״ז, אפשר לתרץ כתירוצים הנ״ל.

ה) **בתוס׳** בעירובין ובר״ה הנ״ל כתבו דלר׳ יהודה הקטן יכול להוציא משום דהכלל דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד״ח נאמר דוקא במצוות דאו׳, אבל במצוות דרבנן אף רשות יכול להוציא את המחוייב. ולכא׳ כונתם בזה דבאמת מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, ולכן הוי רק רשות דלר״י רשות מוציא את המחוייב בדרבנן ואילו לרבנן אינו מוציא.

וביאר בכת״ס (או״ח סי׳ כ״ט) דלפי״ז כונתם לומר דהסוגיא לגבי בהמ״ז אזלא אליבא דר״י דרשות מוציא את המחוייב, ובאמת למה דקי״ל כרבנן דאף בדרבנן בעינן מחוייב בדבר, אין הקטן יכול להוציא את הגדול.

והנה התוס׳ בתירוצו הראשון רק כתבו דשאני בהמ״ז שהיא חומרא יתירתא יותר מדאו׳ ובקל נפטרים ממנה. ומבואר דבאו לתרץ דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, ובכל זאת לרבנן אינו מוציא אחרים יד״ח, ולא ביארו טעמו של דבר. ונצטרך לומר כהרמב״ן או כהרמ״ע מפאנו או כהתוס׳ בעירובין, אולם צע״ג דלא פירשו עיקר התירוץ.

ב

ביאור הפלוגתא לתירוץ השני בתוס׳

התוס׳ כתבו דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, וס״ל לרבנן דאין הוא מוציא את הגדול משום דהוי תרי דרבנן ואינו מוציא לחד דרבנן.

ובדעת ר׳ יהודה י״ל דפליג בזה וס״ל דכיון שתרוויהו דרבנן לא מחלקינן בין תרי דרבנן לחד דרבנן. אולם התוס׳ (במגילה כד. ד״ה אבל) כתבו דבאמת אף לר׳ יהודה בעלמא אמרי׳ דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, ושאני מגילה דאף הן היו באותו הנס.

והיינו דבאמת אין הקטן חייב במגילה כדי שיתרגל כמו בכל המצוות שחייב בחינוך, אלא שהוא חייב בעצם המצוה משום שאף הוא היה בנס, ולכן הוי רק חד דרבנן.

והנה שם בדף ד. הקשו התוס׳ (בד״ה שאף) למה לי היקשא גבי מצה דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפו״ל מטעם שהן היו באותו הנס. ותירצו די״ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, ולכן בעינן ההיקש לחייבן מדאו׳. עוד תירצו בשם רבינו יוסף איש ירושלים דלולי ההיקש, היה ס״ד למיפטרה מג״ש דט״ו ט״ו דחג המצות.

נמצא דנחלקו התירוצים אם האי כללא דאף הן היו באותו הנס היא סברא דאו׳, דלהתירוץ הראשון מדאו׳ נשים פטורות במ״ע שהזמ״ג אף אם היו באותו הנס, ורק מדרבנן חייבות מסברא זו, משא״כ לר״י איש ירושלים נשים חייבות מדאורייתא במצוות שהזמ״ג אם היו באותו הנס.

ולפי הנ״ל נמצא דלחייב במצוה דרבנן משום דאף הן היו באותו הנס, תליא בפלוגתא דראשונים אם הוי תרי דרבנן. דלהתירוץ הראשון בתוס׳ הוי תרי דרבנן, דהמצוה עצמה מדרבנן, והסברא דהיו באותו הנס היא גם מדרבנן. משא״כ לר״י איש ירושלים אין כאן רק חד דרבנן דהיינו המצוה, אבל מה שמחייבים הנשים משום דהיו באותו הנס היא סברא דאו׳. ושו״ר שכ״כ הטו״א (במגילה שם).

ועתה נשוב לדברי התוס׳ (במגילה כד.) שכתבו דלר׳ יהודה הקטן מוציא את הגדול

משום דאף הן היו באותו הנס, והרי לתירוץ הראשון עדיין תיקשי דסו"ס הוי תרי דרבנן ואיך יכול להוציא את הגדול שהוא חייב רק בחד דרבנן.

ואפשר דזה גופא היא הפלוגתא דתנאי, דרבנן סברי כתירוץ הראשון בתוס', ולכן אף שהקטן היה באותו הנס, אין הוא יכול להוציא את הגדול דסו"ס הוא תרי דרבנן. ואילו ר' יהודה סבר דאף הן היו באותו הנס הוא סברא דאו' כר"י איש ירושלים, וא"כ הקטן הוא רק חד דרבנן ושפיר יכול להוציא את הגדול (ולפי"ז גם נשים אם מוציאות את האנשים תליא בפלוגתא זו).

אולם אינו מוכרח, דאפשר דכונת התוס' לומר דס"ל לר' יהודה דכיון שהיו באותו הנס יש ענין לתקן שיהיה בדיוק כמו הגדול ויוכל להוציאו, ולכן דחינן הכלל דאין תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן. ולפי"ז באמת כו"ע מודו דאף הן היו באותו הנס הוא סברא דרבנן.

עוד אפשר דבאמת כו"ע מודו דמשום הסברא דהיו באותו הנס היה צריך להיות שהקטן יוציא את הגדול (או משום דהוי חד דרבנן, או משום הדחייה). אלא דסברי רבנן דאף הן היו באותו הנס לא יכול לחייב אלא למי שהוא בן דעת דיכול הוא להודות על הנס, אבל קטנים דאינם בני דעת להודות, אין הסברא דהיו באותו הנס מחייבם, ואינם חייבים אלא משום חינוך ולכן הוו תרי דרבנן ולא יכולים להוציא את הגדולים (ולפי"ז בנשים לכו"ע מוציאות את האנשים).

אבל יש להוכיח דלא לזה כיוונו התוס', דלעיל שם (יט: ד"ה ורבי יהודה) הקשו לפי רבנן איך אמרו בפסחים דאם הגדה דרבנן סומא יכול להוציא אחרים יד"ח, הרי מדאו' סומא פטור במצוות והו"ל תרי דרבנן.

ואם איתא דרבנן לא פליגי אלא בקטנים שאינם בני דעת, לק"מ דסומא שהיה באותו הנס הו"ל חד דרבנן, ומוכח מזה דכונת התוס' היא כאחד מהפשטים הקודמים.

ג

ביאור דברי התוס' דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה

התוס' כתבו דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה ולכן הוי רק חד דרבנן, ושפיר מוציא את הגדול שאכל כזית דגם הוי חד דרבנן.

ומבואר דאם הקטן רק אכל כזית אינו יכול להוציא את הגדול משום דהו"ל תרי דרבנן ולא מוציא מי שחייב חד דרבנן.

והקשה רעק"א (מהדו"ק סי' ז') דהא גדול שאכל כזית יכול להוציא לגדול שאכל כדי שביעה, דהוא ברכת המצות ומדינא אף בלא אכל כלל יכול להוציא, אלא דבעי שיאכל כזית מכח האסמכתא דואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך. א"כ גם בקטן שאכל כזית דשייך ביה ואכלת ושבעת היה ראוי להוציא לגדול שאכל כדי שביעה, ואינו מעכב בזה רק חסרון דקטנות, דהגברא בעצמו לאו בר חיובא דמצוה כלל, וא"כ ממילא יכול להוציא לגדול שאכל כזית, ולא מקרי תרי דרבנן דמה שאינו מחוייב עתה מצד שלא אכל רק כזית זה אינו מזיק, דמ"מ בר חיובא מקרי אילו יאכל, ויכול להוציא לבני חיובא דאו'.

וכתב דנראה לו דזו כונת הרא"ם שהביא המג"א (בסי' תרפ"ט סק"ד), דהקשה כקושיית התוס' איזה חילוק יש דבמגילה קטן אינו מוציא את הגדול משום דהוי תרי דרבנן, ואילו בבהמ"ז קטן מוציא את הגדול. ותירץ דלא דמי דהתם יכול הקטן לאכול כדי שבעו להביא עצמו לידי חיוב דרבנן, משא"כ הכא דלא יכול להיות הקטן חד דרבנן, לכו"ע אינו יכול להוציא את הגדול. וביאר רעק"א דמש"כ

דבידו לאכול כדי שביעה, היינו כדי לומר דלכן נקרא בר חיובא, וממילא יכול להוציא אחרים. והניח דברי התוס׳ בצע״ג.

ועפי״ז דחה דברי הדגו״מ שכתב דקטן שהתפלל אינו יכול להוציא ידי קידוש לאשה שהתפללה, דהקטן הוא תרי דרבנן ואילו האשה היא רק חד דרבנן. ולהנ״ל זה אינו, דמה שהקטן התפלל לא מעלה ולא מוריד דתיפו״ל דהוא יכול להוציא מדין מי שיצא מוציא, והו״ל רק חד דרבנן.

ולתרץ דברי התוס׳ נראה בב׳ אופנים:

א) יעויין במג״א (סי׳ קצ״ט סק״ז) שכתב דבקטן לא שייך ערבות. וכ״כ הפמ״ג (בפתיחה הכוללת ח״ב אות י״ז).

וא״כ לכא׳ נפלו בבירא דברי רעק״א, דבקטן לא שייך אם יצא מוציא דכל הדין הזה הוא משום ערבות, וא״כ קטן שאינו בכלל ערבות אינו בדין זה, וא״כ כל שיכול קטן להוציא הוא רק מדין שומע כעונה, וא״כ כל שהוא עכשיו תרי דרבנן אינו יכול להוציא לחד דרבנן ומה מהני מה שיכול לבא לידי חד דרבנן. וכבר עמד החזו״א (או״ח סי׳ כ״ט אות ה׳) לתרץ בזה קושיית רעק״א.

ב) ובאופן נוסף נראה דהנה לכא׳ אין הקושיא מובנת, דהרי המצוה דאו׳ שאם אוכל כדי שביעה מחוייב בבהמ״ז, מחייבת ערבות רק למי שאוכל כדי שביעה, וכאן שהגדול אכל כזית אין בערבות של חיוב כדי שביעה כדי להוציא את הגדול שרק אכל כזית, וצריכים להגיע למה שהקטן חייב בבהמ״ז אם אכל כזית, ולכן גם ערב אם חבירו אכל כזית, וא״כ שוב הו״ל הקטן תרי דרבנן, חדא מה שהוא קטן ושנית דגם אם היה גדול החיוב עליו ועל חבירו כשאכל כזית הוא דרבנן, ושפיר כתבו התוס׳ דאם הקטן אכל רק כזית לא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן. ואחר זמן מצאתי שכן תירצו הצמח דוד והאבני נזר (הובא בשיח השדה סי׳ ג׳ ד״ה אמנם בדברי), ושלי״ת שכיוונתי לדעתם.

והנה לעיל (בסי׳ קכ״ב אות ב׳) הבאנו הפלוגתא בין רעק״א להצל״ח בענין ערבות במי שאינו מחוייב במצוה, דהצל״ח ס״ל דערבות שייך אף במי שלא חייב במצוה, ורעק״א פליג וס״ל דמי שלא חייב במצוה אינו ערב בעד חבירו במצוה זו.

ונמצא דלפי הצל״ח הדין דאפשר להוציא מי שאכל כזית אינו משום שהוא חייב אם אכל כזית, אלא משום שהוא ערב בשביל מצות חבירו, משא״כ לרעק״א הוא רק תוצאה משום שאכל כזית.

ומעתה י״ל דכל קושיית רעק״א היא לשיטת הצל״ח עצמו דלדבריו ערבות אינו תוצאה מהמצוה, וא״כ כשבאים לדון על ערבות לא איכפת לן מה שהוא חייב מדרבנן באכילת כזית. אבל לפי רעק״א לק״מ וכנ״ל, וצ״ע דלא משמע מדבריו דתלוי בזה כלל.

ולתרץ דברי הצל״ח נראה דהנה יש להסתפק במה שקבלו ערבות על המצוות בערבות מואב, האם רק קבלו ערבות על מצוות דאורייתא, או דילמא גם קבלו על מצוות דרבנן.

ונראה דלהרמב״ם דבכל איסור דרבנן עוברים על לא תסור ועל ככל אשר יורוך, פשוט דלא גרע לאו זה מכל המצוות שבתורה שנכללו בכלל הערבות. ורק לפי הרמב״ן דבאיסור דרבנן אין לאו מפורש, ורק דחייבים משום שיודעים שזה רצון ה׳, בזה יש להסתפק אם גם על דברים אלה נכנסו בערבות.

וכבר נחלקו בזה האחרונים, דהפמ״ג (בפתיחה כוללת ח״א אות ט״ז) יצא לחקור אם הא דכל ישראל ערבים הוא דוקא בתורה שבכתב או גם בתורה שבע״פ. והקשה דאיך נימא דאין ערבות על תורה שבע״פ, הרי אפי׳ על דרבנן

איכא ערבות כדאמרי׳ דמי שיצא מוציא. ותירץ דדרבנן הוי דבר המפורש בתורה משום לא תסור ועפ״י התורה אשר יורוך, עיי״ש.

אולם הצל״ח (לקמן מח. ד״ה ומדקטל) כתב דלא נכנסו בערבות אלא במצוות דאו׳ אבל במצוות דרבנן לא נכנסו בערבות (שוב הראוני דברי הברכי יוסף בסי׳ קכ״ד אות ג׳ שהאריך בזה, עיי״ש).

ובטעם הדבר כתב עפ״י הרמב״ם דמי שלא פירש קצב הדבר שהוא ערב כגון שאמר כל מה שתתן לו אני ערב וכו׳ אין זה הערב חייב כלום. ומעתה בשלמא תרי״ג מצות כבר שמענו וידענו קצבה שפיר נשתעבדנו בערבות, אבל מצות שעתידין חכמים לגזור זה דבר שלא היה לו קצב בשעה שקבלנו הערבות, לכך לא חל ערבות על מצות שהם מדרבנן.

[ויש לעיין בטעמו דלכא׳ כיון שקבל על עצמו כל מה שיאמרו חז״ל לא נקרא שאין לו קצב. הגע בעצמך איך קבלו ערבות על מצות כבוד או״א הרי הוי דבר שאין לו קצב, וצ״ע].

והנה עיי״ש שכתב דכן משמע בסוטה לז: שעל תרי״ג מצות קבלו ערבות, והרי מצות דרבנן אינם נכללים במספר תרי״ג מצוות. ולכא׳ דבריו בזה הם דוקא לפי הרמב״ן.

אשר מעתה נראה דבהא נחלקו רעק״א והדגו״מ, דרעק״א ס״ל כהפמ״ג דאיכא ערבות דאו׳ על מצוות דרבנן, ולכן הוי הקטן רק חד דרבנן משום שהוא קטן אבל מצד הערבות אף על מה שאכל הגדול כזית הוי דאו׳, ושפיר הקשה דא״כ למה לא יוציא הקטן את הגדול. וזו היא שיטת הרא״ם.

ואילו התוס׳ ס״ל דליכא ערבות דאו׳ על מצוות דרבנן, ורק איכא ערבות מדרבנן, וא״כ הוי הקטן תרי דרבנן ולכן לא יכול להוציא את הגדול. ועי׳ בצל״ח שם שס״ל דאף מדרבנן ליכא ערבות על מצוות דרבנן (ועי׳ מש״כ בזה הפמ״ג בפתיחה כוללת ח״ב סי׳ ט״ז).

ולפי״ז הא דפסק הדגו״מ לגבי קידוש הוא שפיר לשיטתו דליכא ערבות במצוות דרבנן.

סימן קכד

בדין דקדוק אותיות בק״ש

(טו:) **תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים, עני רבא בתריה כגון על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ. א״ר חמא ברבי חנינא כל הקורא ק״ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם וכו׳.**

א

ביאור מה נכלל בדקדוק אותיות

נחלקו הראשונים בביאור הפלוגתא במתני׳ בקורא שלא דקדק באותיותיה דלר׳ יהודה לא יצא ולר׳ יוסי יצא, דהריטב״א ורבינו יונה כתבו דהיינו שהדגיש את הרפה וריפה את הדגש, ונמצא לפי״ז דמימרא של רב עובדיה ליתן ריוח בין הדבקים אינו בכלל דקדוק אותיות, ובפשוטו בזה אף לר׳ יוסי הוא רק דין לכת׳ אבל בדיעבד יצא. וצ״ל דלהחליף דגש ורפה הוי יותר חסרון בקריאה, ולכן לר׳ יהודה לא יצא.

אבל הריטב״א הביא דיש שביארו דקדוק אותיות היינו ליתן ריוח בין הדבקים, ונמצא דבזה הוא דפליגי ר׳ יהודה ור׳ יוסי.

ויש לעיין לדבריהם מה יהיה הדין בהחליף דגש ורפה, וברור דאין לומר דבזה לכו"ע מעכב, דאיך לא אישתמיט למיתני דין זה בשום דוכתא. וצ"ל דהוא יותר קל ובזה ליכא אף דין לכתחלה לדקדק, ואם כנים אנו בזה נמצא דהראשונים פליגי בסברות הפוכות, דלהריטב"א דגש ורפה יותר חמור ולהי"א יותר קל. חוץ אם נדחוק דכונת הי"א דליתן ריוח, ודגש ורפה, היינו הך ופליגי בשניהם.

ובאמת כן מבואר ברמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש ה"ט) שכתב וז"ל כיצד מדקדק יזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה ולא יניד הנח ולא יניח הנד, לפיכך צריך ליתן ריוח בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחרת תחלת תיבה סמוכה לה וכו', עכ"ל.

ובתפארת ישראל (יכין אות י"ט) הקשה דאם נימא כהריטב"א דריוח בין הדבקים לא נכלל בדקדוק אותיות, א"כ למה ליה לרבא למימר דצריך לחלק בהכנף פתיל ועשב בשדך, הרי אחד דגש ואחד רפוי, וא"כ תיפו"ל דצריך לחלקן משום דינא דמתני' דצריך לדקדק באותיותיה, וצ"ע.

ב

ביאור אם הילפותא הוא דרשה גמורה

והנה בסוגיין דילפי' דין ליתן ריוח בין הדבקים מהקרא דולמדתם שתהא למידה תמה, יש לעיין אם הוא דרשא גמורה או אסמכתא בעלמא.

והנה לפי הראשונים דליכא חילוק בדאו' בין לכת' לבדיעבד (הובאו בסי' קי"ט אות ג'), ברור דהוי אסמכתא בעלמא.

ובב"י (בסי' ס"א סכ"ב) הביא בשם הרד"ק שכתב וז"ל שבכל עת שיקרא אדם בתורה נביאים וכתובים צריך ליזהר, אבל הזהירו בק"ש וה"ה לכל קריאה, ומה שהזהירו בק"ש הוא לשתי עילות האחת מפני שיש באותם הפרשיות יחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים, והאחרת שכל ישראל קוראים אותה פעמים ביום חכמים ועמי הארץ לפיכך היו צריכים להזהיר עליהם מפני עמי הארץ שאינם בקיאים בקריאה, עכ"ל.

נמצא דבאמת האי הלכתא ליתן ריוח בין הדבקים אינה הלכתא בק"ש, אלא הוא דין כללי לכל הקורא בתנ"ך. והטעם י"ל כדי שלא תשתנה התורה עי"ז ח"ו וכעין ההלכתא דכל פסוקא דלא פסקא משה וכו'. ולפי"ז נראה ברור דהקרא דבק"ש הוא אסמכתא בעלמא. ובפשוטו כל דבריו נאמרו להלכה דקי"ל כר' יוסי דמי שלא דקדק באותיות יצא, אבל לר' יהודה דלא יצא מסתבר דהוא דין בק"ש ולא הלכה כללית בשמירת התורה, דאל"כ לא היה מעכב.

ובשאג"א (סוסי' ב') הוכיח עוד דהרי שיטת ר' יוסי דאם לא השמיע לאזנו לא יצא והיינו משום דס"ל דכיון דילפי' מהקרא דהשמע לאזנך שצריך להשמיע לאזנו, הוי לעיכובא. וא"כ אם נימא דאף דרשה זו היא דרשה גמורה צריך להיות לעיכובא ואיך ס"ל לר' יוסי דאם לא דקדק באותיותיה דיצא, אע"כ דדרשה דולמדתם היא אסמכתא בעלמא.

ג

בדין חיסר אות אחת

יש להקשות איך יוצא בדיעבד כשאמר רק למ"ד אחת בעל לבבך, הרי חיסר אות אחת מהק"ש.

וצ"ל דכיון דמשתמע כסוף התיבה וכתחילתה, עולה לכאן ולכאן.

ובפשוטו הענין להחמיר לכת' הוא כדי שיהיה אות לכל תיבה ולא יסמוך על מה שעולה לכאן ולכאן. אולם בכס"מ

(בפ״ב מהל׳ ק״ש ה״ט) כתב דהענין בלכת׳ הוא משום דאם יסמוך למ״ד בכל לבבך נמצא אומר בכ לבבך והרי הוא מניע למ״ד בכל שמשפטה להיות נחה, ואם יסמוך בענין שיראה כאומר בכל בבך הרי הוא מניח למ״ד לבבך שמשפטה להיות נעה.

ואם כנים אנו בזה דמה שיוצא בדיעבד הוא משום דעולה לכאן ולכאן, נמצא דכל מה שיוצא בדיעבד הוא דוקא כשלא נתן ריוח בין הדבקים, אבל אה״נ דאם חיסר אות אחת לגמרי לא יוצא יד״ח.

וכ״כ החינוך (במצוה ת״כ) וז״ל וכן מה שאמרו שצריך לדקדק באותיותיה, ואם לא דקדק בהן יצא. אמרו מן המפרשים שאין הענין שלא יזכיר התיבות והאותיות, שבזה ודאי לא נאמר שאם לא דקדק יצא, שכל שלא קרא ק״ש כולו לא יצא יד״ח. אבל ענין לא דקדק הוא שלא נתן ריוח בין הדבקים, עכ״ד.

וראיתי מי שהוכיח דהמאירי פליג על החינוך, דכתב קרא ולא דקדק באותיותיה, אלא שקראן בגמגום ובחטיפת תיבות ובהבלעת אותיות, לכת׳ אין קורין כן ובדיעבד יצא, ע״כ. אולם אין מכאן ראייה דאפשר דכונתו בהבלעת אותיות, היינו כשלא נתן ריוח בין הדבקים.

אולם עדיין נראה להוכיח דאין דין החינוך מוסכם, דהנה לגבי ס״ת תפילין ומזוזות ילפי׳ בשבת קג: מדכתיב וכתבתם שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפי״ן עייני״ן, עייני״ן אלפי״ן, ביתי״ן כפי״ן, כפי״ן ביתי״ן, גמי״ן צדי״ן, צדי״ן גמי״ן, וכו׳. ופירש״י דיש אנשים דכיון דהאל״ף והעי״ן דומין בקריאתן, לכן מחליפים אותם בכתיבתם. אבל הרשב״א והריטב״א הקשו דהא פשיטא ואין האיסור בזה משום כתיבה תמה אלא שמשנה הדבר לגמרי וכותב אות שאין לו לכתוב, ופעמים שהיא חרבן עולם בחילופו וכאלו כתב בראשית ברא אלקים עת השמים ועת הארץ וכיוצ״ב. ולפיכך פירשו באופן אחר, עיי״ש.

והנה לעיל (באות ב׳) הוכחנו דהקרא שהובא בסוגיין דילפי׳ מולמדתם דבעינן למידה תמה הוא אסמכתא בעלמא.

אשר לפי״ז נמצא דמדאו׳ ליכא דינא דלמידה תמה, ומעתה לרש״י דס״ל דבעינן וכתבתם לפסול הכותב אלפי״ן עייני״ן, א״כ בק״ש דליכא ילפותא דולמדתם, אף אם קורא באלפין עיינין יוצא יד״ח. ולכא׳ ה״ה אם חיסר אות אחת והיינו דלא כהחינוך. (ועיי״ע בסי׳ קל״ז ס״ג לגבי קה״ת, דיש אומרים דאם דילג אות אחת כשלא נשתנית הבנת הענין, לא מחזירין אותו, ויל״ע אם אותם מפרשים יחלקו בין קה״ת לק״ש).

ואם כנים אנו בזה בשיטת רש״י, שוב לא צריכים לחדש דאות למ״ד עולה לכאן ולכאן, אלא אף שחיסר אות אחת יוצא יד״ח, ורק לכת׳ צריך ליתן ריוח בין הדבקים.

ד

בענין אל״ף שאחר מ״ם

כתבו הראשונים דה״ה דצריך ליזהר בכל תיבה שגומרת במ״ם ותיבה שאחריה מתחלת באל״ף.

ובספר היראה לרבינו יונה כתב וז״ל וכשהוא מתפלל וכו׳, גם סוף התיבות יחתוך להפרידן מהתיבה הסמוכה להן, פן יכשל בספרו בגוים את כבודו, שבחי ירושלים את ה׳, וכן כל את, ואותו, ואותה, הסמוכות למ״ם, צריך להפרידן זו מזו, וכן אלהיכם אמת, וכיוצא באלה, עכ״ל.

והובא להלכה בטור (בסי׳ ס״א סכ״א) וז״ל וצריך ליזהר בכל אל״ף שאחר מ״ם להפסיק כגון ולמדתם אותם, שאם אינו מפסיק נראה כקורא מותם, ושמתם את, וראיתם אותו,

וקשרתם אותם, עכ״ל. ובב״י ציין דמקורו ברבינו יונה הנ״ל.

ומבואר דאף בק״ש כל החשש שלא להדביק הוא משום שלא ישמע מת, מותם. וצ״ע הרי תיפו״ל דאינו יוצא אף בדיעבד משום שמחסר המבטא של האות אל״ף.

ובשלמא לשיטת רש״י דאין בעיה כשמחסר אות ניחא, אבל להחינוך תיקשי. וכאן לא שייך לומר דעולה לכאן ולכאן, דהא לא ביטא כלל האות אל״ף.

ועי׳ בתוי״ט שהקשה כעין זה על מה שכתבו הראשונים דצריך להתיז זיי״ן דלמען תזכרו, דלא לישתמע תשכרו והוי כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. וצ״ע ותיפו״ל דשינה האות וזה דין בכל הק״ש דלא יוצא אף בדיעבד, כגון אם יקרא מסוסות או סונים במקום מזוזות וזונים. וכתב דאה״נ אלא כונתם לומר דלכך יש קפידא יתירה בהתזת זי״ן זו, ולעולם בכל האותיות יש לדקדק.

ועפ״י דבריו יש לתרץ כמו״כ במ״ם שאחריה אל״ף, דכונתם לומר דלכן צריכים ליזהר ביותר, ולעולם בכל כי האי גוונא אינו יוצא יד״ח.

אולם דבריו דחוקים מאד דהראשונים הניחו העיקר דהיינו טעם דלא יוצא אף בדיעבד, ולקחו טעם טפל, וצע״ג.

ובעיקר קושייתו שמא י״ל דבאמת מיירי דקורא תזכרו כהלכתו, אלא דיש ענין מיוחד בלמען תזכרו להדגיש הזיי״ן ביותר, כדי שבשום פנים לא ישמע תשכרו.

ה

בענין הדגיש את הרפה ונשתנה הענין

בהל׳ קה״ת (סי׳ קמ״ב ס״א) קי״ל דאם קרא באופן שמשתנה הענין מחזירין אותו. והנה פעמים רבות אם ידגיש אות שאין בה דגש או שלא ידגיש אות שיש בה דגש משתנה המשמעות.

ונביא כמה דוגמאות לזה: בפסוק השופט כל הארץ לא יעשה משפט (בראשית י״ח כ״ה), דפירושו בלשון שאלה, אם ידגיש את השי״ן בתיבת השופט ויקראנה עם דגש, תהיה המשמעות שלא בלשון שאלה. וכן פסוק ושאלך לאמר למי אתה ואנה תלך (שם ל״ב י״ח), שמשמעותו להיכן תלך, אם ידגיש את הנו״ן תהיה המשמעות בבקשה תלך.

ונמצא דאם עושה שינוי כזה בקה״ת מחזירין אותו ואפי׳ סיים קריאתו ובירך הברכה שלאחריה, צריך לחזור ולקרוא כראוי. ויל״ע למה שונה ק״ש בענין זה, דלא מצאנו בפוסקים שחילקו בזה, ומבואר מזה דאף אם משתנה הענין יוצא בדיעבד.

ואדרבא בלמען תזכרו משמע דהקפידא היא משום שנראה כרוצה לקבל פרס, ולא בעצם משום שהשתנה הענין, וצ״ע.

סימן קכה

בדין טעה ואינו יודע להיכן טעה

(טז.) **רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לרבי אלעזר, אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא, ואייתי ואימא לכו. אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, באמצע הפרק יחזור לראש, בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון, בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה. אמר ליה רבי יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם, סרכיה נקט ואתי.**

א

בדין בין פרק לפרק

רש"י פירש דהא דאמרי' דבין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון, היינו להפסק ראשון כלומר שיתחיל והיה אם שמוע.

אולם הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש הי"ג) כתב וז"ל נעלם ממנו בין פרשה לפרשה ואינו יודע אי זו פרשה השלים ואי זו צריך להתחיל, חוזר לפרק ראשון שהוא ואהבת את ה' אלקיך וכו', עכ"ל.

ודבריו תמוהים דלמה יחזור על ואהבת אחרי שכבר אמרו, ועוד דאם כבר אמרי' דאף על מה שאמר יחזור, א"כ שיחזור מתחילת הק"ש.

וכתב הכס"מ דמיירי שהסתפק גם על ואהבת, דהרמב"ם קורא פרק להפסק ראשון שהוא בין שמע לואהבת, ונמצא שברור לו דקרא פסוק שמע ישראל ומסופק על ואהבת ועל זה אמרי' דיחזור להפסק ראשון דהיינו ואהבת.

ובלח"מ תירץ דלעולם מיירי שודאי קרא ואהבת, אבל כיון שמסופק אם קרא ואהבת או גם והיה אם שמוע, סימן שלא כיון במה שקרא דאם היה מכוין היה זוכר, ולכן צריך לחזור גם על ואהבת. והא דלא חוזר על פסוק שמע ישראל הוא משום האומר שמע שמע הרי זה מגונה.

וביאר דבריו הפמ"ג (סי' ס"ד משב"ז סק"א) דהרי איכא חזקה דכל ישראל חבירים לענין לכוין בפסוק ראשון של ק"ש, אלא דכיון שמסופק לא היה לנו לסמוך על החזקה כיון דבקל אפשר להחמיר, לכן כתב הלח"מ דכיון שיש בעיה לחזור משום האומר שמע שמע, לא מחמירים וסומכים על החזקה. והיינו דהחזקה שכל ישראל מכונים בפסוק ראשון עדיף מהחזקה דמי שמכוין זוכר מה שכיון.

ב

ביאור דברי ר' יוחנן

בהמשך הגמ' אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי.

הרשב"א מפרש דריו"ח קאי אבין כתיבה לכתיבה דמה דאמרי' דיחזור לכתיבה ראשונה, היינו כשלא התחיל בלמען ירבו, אבל אם התחיל בלמען ירבו אמרי' דסירכיה נקיט ואתי, וממשיך בפרשת ויאמר.

ובדעת רש"י פירש דריו"ח קאי אבאמצע הפרק דחוזר לראש, וס"ל לרש"י דאף שמצא עצמו באמצע הפרק חוזר לראש, ועל זה קאמר ריו"ח דכל זה בב' הפרשיות דלא רגיל בהם הרבה, אבל בפרשת ויאמר דרגיל בה

הרבה, אם מצא עצמו באמצע הפרק אינו חוזר לראש, אלא ממשיך במקום שפסק.

והקשה על זה הרשב"א דמאי שנא ויאמר דאמרי' דיותר רגילים בו משאר הפרשיות, הרי אף פעם לא אומר ויאמר בלי לומר פרשיות הראשונות, ועוד דאדרבה ויאמר אינו נוהג אלא ביום (עי' מש"כ לעיל בסי' צ"ג). ויש לתרץ דאף שאומר את כל הפרשיות בשווה, מ"מ כיון שבפרשיות הראשונות יש מילות דומות עלול יותר לטעות, משא"כ בויאמר.

ובפר"ח (סי' ס"ד סק"ד) הקשה על רש"י מהא דמתנמנם יצא, דמי יימא לן דלא דילג שום תיבה, הרי לדבריו מה שמוצא עצמו בסוף הפרשה אינו ראייה שקרא הכל, ועיי"ש דלכן פירש שיטת רש"י באופ"א.

ויש ליישב קושייתו דאף לרש"י אין הפשט דסירכיה נקט זה לא סברא כלל, אלא דאם מעצמו מסופק שמא טעה, בזה אמרי' דסירכיה נקט לא פושט ספיקו, אבל אם אין לו סיבה לעורר הספק כגון במתנמנם, שפיר אמרי' דסירכיה נקט ואתי.

והרשב"א מכח קושיותיו פליג על רש"י וס"ל דהא דאמרי' דבאמצע הפרק חוזר לראש היינו דוקא כשלא מצא את עצמו באמצע הפרק, אלא שיודע שהוא התחיל הפרק ואינו יודע כלל היכן הוא נמצא, אבל אם מצא את עצמו באמצע הפרק אמרי' דסירכיה נקיט ואתי, וממשיך במקום שמצא עצמו. והא דר' יוחנן נקט חידושו דסירכיה נקט בלמען ירבו, כתב הפמ"ג (סי' ס"ד סק"ג) דרבותא נקט דאפי' כשיש ב' פסוקים שוים כמו בוכתבתם, מ"מ אמרי' דאם התחיל בלמען ירבו הוא משום ששם היה נמצא, וכ"ש בשאר הפסוקים דאמרי' סירכיה נקט ואתי.

והנה ברישא דברייתא איתא טעה ואינו יודע להיכן טעה באמצע הפרק חוזר לראש (עי' בראשונים שמבואר מדבריהם דיש רק ב' ציורים בברייתא ודלא כהב"ח. ואולי גם לפי הב"ח אין זה ציור ראשון אלא נאמר הדין באופן כללי שחוזר לראש ואח"כ מבאר שבאמצע הפרק חוזר לראש הפרק ובבין הפרקים חוזר לפרק ראשון). ופירש"י שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה.

והקשו הפר"ח והפמ"ג דלמה ליה למימר דודאי טעה, הרי הדין דחוזר לראש הוא אף שמסופק אם טעה. דבשלמא מה שכתב שהיה יודע שבפרק זה טעה אפשר לבאר דאינו מלשון טעות אלא מלשון תועה בדרך, ורש"י בא לומר דיודע דבפרק זה טעה לאפוקי שבפרק הקודם אינו מסופק, אבל באמת לא נחית לומר דודאי טעה. אבל מה שכתב ודילג דמשמע מזה דודאי דילג, צ"ע. וצ"ל דאה"נ כונת רש"י היא דבפרק הזה טעה או דילג.

ובפמ"ג כתב דלהרשב"א ניחא שמיירי שודאי טעה, ולא ידעתי מה הכריחו לזה, הרי גם להרשב"א אפשר לומר דמיירי אף בספק טעה דכשלא מצא עצמו חוזר לראש, וצ"ע.

ג

בהא דלא אמרי' ספק דרבנן לקולא

בתר"י הקשו אליבא דשמואל (בדף כא.) דסבר דק"ש דרבנן, א"כ אמאי יחזור הרי ספיקא דרבנן לקולא, וכמו דאמר התם דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא (לכא' הקושיא קשה אף לר' אלעזר דסבר דק"ש דאו' דמ"מ פרשה שניה היא דרבנן, ויש להוכיח דסברי דלר"א כל הפרשיות הם דאו').

והנה ידועים דברי הר"ן (בפסחים כג. מדפי הרי"ף ד"ה והשתא) דאם לאו מילתא דטריחא היא צריכים להחמיר אף בדרבנן. ומהשתא אפשר לומר דאם עכשיו אינו עוסק כלל בק"ש, טריחא מילתא לחייבו לעזוב מה שמתעסק בו

כדי לקרוא ק״ש, ולכן אמרי׳ לקמן כא. דלשמואל דק״ש דרבנן אם מסופק אם קרא אינו חוזר וקורא, אבל אם עכשיו בין כך עסוק בק״ש לאו מילתא דטריחא היא להצריכו לחזור על כל הפרק.

ובתר״י תירצו דאינו דומה זה לזה דבשלא קרא כלל אינו חוזר וקורא דק״ש דרבנן, אבל כשהתחיל לקרוא אפי׳ שמואל מודה שאם טעה יש לו לתקן כיון שהתחיל עכ״ד, וצ״ב.

והנה על שיטת ר״א דספק קרא ק״ש ספק לא קרא חוזר וקורא ק״ש, הקשו הראשונים דבפשוטו משמע דחוזר על כל הק״ש אף על פרשה שניה, וצ״ע הרי כל מה שחוזר הוא משום סד״א לחומרא, וא״כ למה לו לחזור על פרשה שניה דאינה אלא מדרבנן.

ובחידושי הרא״ה כתב דכיון דק״ש בכללותה דאו׳, נתנו חז״ל לכל החלקים של ק״ש דינים דאו׳ אף לחלקים דהם רק מדרבנן. וכתב דהיינו דאמרי׳ בסוגיין דאם טעה בין כתיבה לכתיבה חוזר לכתיבה ראשונה.

כלומר דס״ל דסוגיין אתיא אליבא דר״א דק״ש דאו׳ והחמירו חז״ל אף בחלקים דרבנן למיחשבינהו כדאו׳, ואה״נ דלשמואל דק״ש דרבנן כשם שאם מסופק אם קרא ק״ש אינו חוזר וקורא, הוא הדין והוא הטעם דאינו חוזר אם טעה בין כתיבה לכתיבה. והיוצא מזה דאף אם בטוח שקרא פרשת שמע ורק מסופק אם קרא והיה צריך לחזור ולקרות, משום דהוי כדאו׳.

וידועים דברי הרשב״א (בתשובות סי׳ ש״כ) שנשאל על מה שכתב הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ק״ש הי״ג) דספק קרא ק״ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, והאיך אפשר והלא דינא הוא דספק ברכות להקל. והשיב דכך היתה התקנה דכל שהוא חייב לקרות יקרא לכתחלה עם ברכותיה. וכתב דאולי למדה הרמב״ם מהא דאמרי׳ ספק קרא ק״ש ספק לא קרא דמשמע שחוזר על הפרשיות ואע״פ שאין דאו׳ אלא פסוק ראשון, ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא. וטעמא דמילתא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא כעיקר תקנתו, עכ״ד.

ומבואר מדבריו דאם בטוח שקרא פר׳ ראשונה ורק מסופק בוהיה אינו חוזר וקורא, דספק דרבנן לקולא, ודלא כהרא״ה.

ותיקשי מה יענה על המבואר בסוגיין דאף אם כבר קרא פר׳ ראשונה ורק מסופק אם טעה בפר׳ שניה, צריך לחזור ולקרות. וצ״ל דס״ל כתירוצינו דהוי דבר שבקל להחמיר, או כרבינו יונה דכל שהתחיל לקרות צריך לחזור אף על הספק דרבנן.

אבל זה אינו דא״כ למה ליה לרשב״א לחדש דכל שצריך לקרות צריך לקרותה כתיקונה, ומזה להוליד דתיקנו לחזור אף על הברכות, נימא דמה שחוזר על והיה כשמסופק הוא משום דכיון דצריך לחזור על פר׳ ראשונה, א״כ התחיל לקרות וצריך להחמיר אף על הספק דרבנן.

וצ״ל דהנה יש לחקור במה שכתבו תר״י שכיון שהתחיל לקרות צריך לתקן, האם כונתו דכיון שהתחיל בדבר המחוייב שוב מחייבים אותו להחמיר אף בספק דרבנן, או דילמא כיון שהתחיל תקנו שיקרא אותה כתיקונה, וע״כ מחייבים אותו חיוב חדש של פרשה שניה, ולא כדי שיצא מהספק.

ונראה דהרשב״א למד כצד השני, ולכן אף בנידון דידיה הוצרך לחדש דכך תקנו דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא כעיקר תקנתו.

סימן קכו

בדין האומנין קורין בראש האילן

(טז.) **תנו רבנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה, ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין. ובעה"ב בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו.**

רש"י פירש דבאילן אי אפשר לכוין משום דכיון דאי אפשר לעמוד אלא מתוך הדחק מסתפי דילמא נפלי.

והרא"ה פירש דבאילן שהענפים רכים ויכולים לישבר מסתפי דילמא נפלי.

ונחלקו הראשונים האם הא דמותר לפועלים לקרוא בראש האילן היא קולא משום ביטול מלאכה, או דילמא שלכונה הנצרכת בק"ש מספיק לכתחלה בכונה שבראש האילן.

דהנה רבינו יונה כתב דהא דתנן האומנין קורין בראש האילן לאו דוקא אומנין, דאפי' בעל הבית קורא ג"כ בראש האילן אלא איידי דאיצטריך למימר בסיפא ומתפללין בראש הזית שאינו מותר לבעל הבית, נקט ברישא נמי האומנין. אולם המאירי והגר"א (בשנות אליהו) כתבו דמתני' דוקא נקט הפועלים משום ביטול מלאכה, אבל בעה"ב צריך לרדת אף לק"ש. ויצא נ"מ ביניהם גם כשבעה"ב מוחל על מלאכתו.

והא דבראש הזית ובראש התאנה מותר לפועלים להתפלל, פירש"י לפי דרכו משום דענפיהם מרובים ויכולים לעמוד שם שלא בדוחק ולכן אין שם פחד ליפול.

והרא"ה פירש לפי דרכו דבראש הזית ובראש התאנה שענפיהם קשים אין שם פחד ליפול.

ועי' בירושלמי דטעמא דבזית ובתאנה לא צריך לירד משום דטרחתן מרובה, והרא"ה פירשו כפירושו דהיינו שכובד שלהם מרובה כלומר הם מרובים בענפים ואף הם חזקים, והמאירי פירשו בב' אופנים א' שיש טורח גדול בעלייתם וירידתם ויש בטול יותר מדאי, ב' מפני שאדם טורח בהם הרבה שיש הפסד מרובה אם ירבה בעליה וירידה בשבור הענפים.

וגם בזה נחלקו הראשונים אם הוא קולא לפועלים או זה היתר לכת', דעל הא דאמרי' דבעה"ב בין כך ובין כך יורד פירש"י דדוקא הקלו בפועלים מפני בטול מלאכה משא"כ בבעה"ב. אולם הרא"ה פירש דבעה"ב לפי שאינו רגיל בכך לכן אין דעתו מיושבת עליו, ובאמת אם היה בעל הבית אומן ועושה לעצמו דינו כשאר אומנין דעלמא. מבואר דבעה"ב יש לו גריעותא אבל ההיתר בפועלים הוא לכת'.

והמו"ל בהערות לרא"ה כתב דעפי"ז מבוארים דברי הרמב"ם (בפ"ה מהל' תפלה ה"ח) שהביא דהאומנים אינם יורדים מזית ותאנה, ולא הזכיר כלל דינו של בעה"ב, ולהרא"ה ניחא דכיון דתלה דינו באומנין ולא בפועלים, בעה"ב בכלל דאם הוא אומן אינו צריך לירד ואם אינו אומן צריך לירד.

ביאור המשך הסוגיא עי' מה שנתבאר לעיל (בסי' צ"ח).

סימן קכז

דין פועלים העוסקים במלאכתם

(טז.) ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה, ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה, ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם. והתניא מעין י"ח, אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג הא רבי יהושע. אי רבי יהושע, מאי איריא פועלים, אפילו כל אדם נמי, אלא אידי ואידי ר"ג, ולא קשיא כאן בעושין בשכרן, כאן בעושין בסעודתן. והתניא הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין, ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה, אבל מברכין לאחריה שתים. כיצד ברכה ראשונה כתקונה, שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ. בד"א בעושין בשכרן, אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה.

א

בענין ברכת הנהנין

נחלקו הראשונים בדין ברכת הנהנין דרש"י כתב דאין מברכין לפניה משום שאינה מן התורה, ועי' בגליון הש"ס שציין דגם התוס' בכמה מקומות גרסו כן. אבל הרי"ף והרא"ש גורסים ומברכים לפניה.

ובביאור פלוגתתם אפשר לבאר בכמה אופנים:

א) **דרש"י** ותוס' סברי דברכת הנהנין היא מדרבנן, ועיי"ש בתוס' שהוכיח מסוגיא זו דהוי רק מדרבנן. ואילו הרי"ף והרא"ש י"ל דסברי דברכת הנהנין דאו' כדברי הפנ"י הידועים לקמן לה. עיי"ש.

ב) **לכו"ע** החיוב הוא מדרבנן, אבל להרי"ף והרא"ש כיון שהיא ברכה קצרה וכמעט אין בה ביטול מלאכה חייבו אותם, וכ"כ הריטב"א.

ג) **י"ל** דכל מה שהקילו לפועלים הוא לבטלן ממצוות דרבנן, אבל לא התירו להם לעבור על איסורים אף שהם רק מדרבנן. וא"כ י"ל דס"ל להרי"ף דלאכול בלי ברכה הוי בגדר איסור אכילה ולא בגדר מצוה (עי' לעיל בסי' ע"ט אות ג').

ב

בענין ברכת המזון

התוס' כתבו דהא דאמרי' דכולל ברכת בונה ירושלים בברכת הארץ אע"ג דמדאו' הם, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

מוכח מדבריהם דג' הברכות בבהמ"ז הם דאו', ולא רק להזכיר הענינים המוזכרים בהם, אלא אף לאומרם כל אחד עם ברכה, ולכן נמצא דכאן שרק אומר ב' ברכות עקרו דבר מן התורה. ועי' לקמן כ: (בתוד"ה נשים) דמוכח דסברי דהברכות של בהמ"ז מעכבות זו את זו, ולפי"ז יוצא דלא רק עקרו את הברכה השלישית, אלא דעקרו המצוה של בהמ"ז לגמרי.

והנה בהא דלא כללו הברכה הראשונה עם האחרות פירש"י דכללו רק הברכות שהן דומות, ובורא"ה כתב דהחמירו בברכת הזמן מפני שמשה רבנו ע"ה תקנה.

וצע"ג דעדיף היה להם לתקן נוסח מקוצר בכל אחת מהברכות, ועי"ז לקיים המצוה דאו' דבהמ"ז.

והנה אין דברי התוס' מוסכמים, דעי' בראה (לקמן מד. ומח.) שכתב דברכת המזון יש לה קצת נוסח מן התורה שהוא צריך לברך על מזונו ולהזכירו ולהזכיר הארץ וירושלים, ומבואר דאף דהענינים המוזכרים בבהמ"ז הם דאו', אבל הג' ברכות הם לא דאו'. וכן מתבאר מדברי הריטב"א (לקמן מ: בד"ה סד"א) שאם בירך מעין שלש במקום ברכת המזון יצא. ועי' בב"י (בסי' קפ"ז וקצ"א) דיש אומרים דאף הענינים המוזכרים בנוסח בהמ"ז הם דרבנן. ולפי דבריהם נמצא דבפועלים לא עקרו כלל המצוה דאורייתא.

ובגליון הש"ס הקשה על התוס' מהסוגיא דלקמן מו. דהוכיחו דהטוב והמטיב לאו דאו' מדפועלים עוקרים אותה, ואם איתא לדברי התוס' דעקרו אף המצוה דאו', נימא כן אף בהטוב והמטיב. ולק"מ דההוכחה היא מדעקרו אותה לגמרי, ודברים שהם דאו' לא עקרו לגמרי, ועי' ברשב"א ובריטב"א שם.

ג

בענין תפלה

בברייתא השניה כתוב ומתפללים סתמא, וצ"ע הרי מיירי בעושין בשכרן, וא"כ הול"ל דמתפללין מעין י"ח. וי"ל דברייתא זו אזלא כר' יהושע, ולכן תני ומתפללין סתמא דהיינו מעין י"ח.

ועי' בריף שהעתיק הברייתא השניה דמתפללים סתמא, ובראש כתב להדיא דמתפללים י"ח. וכבר עמדו כל האחרונים דדבריו הם נגד סוגיא ערוכה שחילקו דדוקא בעושין בסעודתן מתפללין י"ח, אבל אם עושין בשכרן צריך להתפלל תפלת י"ח.

ובשיטת הריב"ב כתב דס"ל להריף דכיון דהברייתא השניה לא חילקה בתפלה בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן, מוכח דס"ל דאין לחלק בהכי. והריף פסק כהברייתא הזאת, ולכן לא חילק בזה.

ובטור (בסי' ק"י) כתב וז"ל כתב הרמב"ם הפועלים שעושין מלאכה אצל בעה"ב מתפללין הביננו אם עושין בשכרן שנוטלין שכר פעולתן לבד מסעודתן שאז צריכין למהר למלאכה, אבל אם אין נותן להם שכר אלא שעושין בשכר הסעודה מתפללין כל שמונה עשרה, אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהן, ואפשר שחושב פועלים כשעת הדחק.

ודבריו תמוהים דתלה הדבר בדברי הרמב"ם בעוד שסוגיא ערוכה היא אצלנו.

ובמעדני יו"ט (אות ע') כתב דנראה מכל זה דבגמרא של הריף והטור לא היתה סוגיא זו כלל.

ד

בענין ברכות ק"ש

בברייתא הראשונה מבואר דמברכים ק"ש עם ברכותיה, אבל בברייתא השניה לא כתוב כלל דמברכים ברכות ק"ש. ולכא' י"ל דהבריי' השניה סתמה, ובאמת הכונה היא דקורא ק"ש כתיקונה.

והנה זה צ"ע למה קורים ק"ש עם ברכותיה הרי הם רק מדרבנן, והרי לפי התוס' משום חוסר זמן אף עוקרים בהמ"ז דאו'.

ובקובץ שיעורים (ח"ב עמ' קי"ז אות ב') הביא מכתב מהרב מאיר אבאוויץ שכתב דהברכות של ק"ש קורין בשעה שעסוקין במלאכתם וא"כ אינם מבטלים כלום ממלאכתם בשביל הברכות דהא גם בברכות עוסקין במלאכתם ומברכים, משא"כ בברכת המזון, לפניו של סעודתם ע"כ מבטלין ממלאכתם

והולכים לאכול, וא"כ ע"י שיברכו לפניה יהיה ביטול מלאכה קצת בשביל זה, שהרי צריכים לברך במקום שאוכלים.

אולם דבריו הם דלא כירושלמי (פ"ב ה"ה, הובא בב"י בסי' קצ"א) דמקשה למה אמרו שבהמ"ז לא יברכו אלא שתים מפני ביטול מלאכתו של בעה"ב, יברכו השתים אחרונות והם עוסקים במלאכתם. ותירץ דמהכא משמע דאסור לברך בשעת עשיית מלאכה. הרי דהדין הזה הוא אף בברכות שהם מדרבנן, וא"כ ע"כ הא דאמרי' שמברכין ברכות ק"ש היינו שבטלין ממלאכתן ומברכין.

ובעיקר דברי הירושלמי הנה נראה ברור דאיסור זה לברך בשעה שמברך הוא רק מדרבנן, וא"כ צ"ע לפי התוס' דג' ברכות הם דאו', וכי עדיפא להם לעקור דבר מן התורה, ולא לעבור על איסור זה לברך בשעה שעוסק במלאכתו.

וכן צ"ע הא דאמרי' דמתפללין מעין י"ח, ועי' ברמב"ם (בפ"ה מהל' תפלה ה"ח) דמשמע דמתפללין ג' התפלות, וצ"ע וכי לא עדיף שלא יתפללו כלל דהוא רק מדרבנן, ובמקום זה יברכו בהמ"ז כתיקונה לקיים המצוה דאו', וצע"ג.

סימן קכח

בפטור חתן מק"ש

(טז.) **ת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, 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 ואפי' הכי אמר רחמנא ליקרי, א"כ לימא קרא בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת, הא דמצוה פטירת. אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי, הכא טריד והכא לא טריד. אי משום טרדא אפי' טבעה ספינתו בים נמי, אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה וכו', אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה.**

א

באיזה מצוה עוסק החתן

הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דהחתן עוסק במצות פריה ורביה, ונמצא לפי"ז דחתן שכבר קיים מצות פריה ורביה, אף שכונס את הבתולה, חייב בק"ש.

והצל"ח כתב דכיון שנשא אותה בחופה חייב הוא לקיים מצות עונה, ולכן הפוסקים לא חילקו אם כבר קיים מצות פו"ר, וכ"כ הערול"נ (בסוכה כה. ד"ה הכא).

ונראה דזו גם דעת הרמב"ן (בתורת האדם שער האבל ענין האבלות) שכתב וז"ל ומה שאמרו בחתן בועל בעילת מצוה ופורש ולא אסרוהו משום שאנינותו בזה תורה, מפני שבעילת מצוה נמי עשה של תורה היא וכדתניא ובלכתך בדרך פרט לחתן ודחו זה מפני זה, עכ"ל.

(ועי' במצפ"א סוכה י: דלא קשה מה שהפוסקים לא חילקו, משום דאף שכבר קיים מצות פו"ר עדיין יש מצוה דרבנן, ועוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאו', עי' לקמן בסי' קנ"ב אות ב' שהארכנו בזה).

ב

טעם הטרדה של החתן

נחלקו הראשונים בטעם הטרדה של החתן. דתר"י כתבו דמתיירא שלא יעשה כרות שפכה, וביאר בתויו"ט דמתבייש להשהות בביאתו, וכיון שעושה במהרה ישנו חשש דיעשה כרות שפכה, וכל זה כשיש בתולים אבל באלמנה אין חשש כזה. והא דאחרי מוצ"ש כבר חייב משום דאחרי ד' ימים לבו גס בה ואינו בוש להשהות בבעילתו.

והרמב"ם (שם) כתב דהטרדא היא משום שמא לא ימצאנה בתולה, ולכן באלמנה ליכא טרדא. והא דאחרי מוצ"ש מותר, ביאר התוי"ט דכיון שלבו קרוב לה ימחול לה אף אם לא ימצאנה בתולה.

והמאירי כתב דהוא טרוד מעצם הביאה, והיינו משום הבתולים ולכן באלמנה ליכא טרדה. וכן נראה מרש"י בסוכה כה. (ד"ה חתן טריד) עיי"ש. והא דאחרי מוצ"ש מותר, עי' בראה"ה שכתב שמן הסתם נפטור אותו ד' לילות הללו שעומד לעשות מעשה, אבל אחר ד' לילות הללו לא יפטר אלא הלילה שיהא ודאי לו שיעשה מעשה. והיינו דעד ד' לילות כיון שמסתמא יבעול לכן פוטרים את כולם משום לא פלוג, משא"כ מליל ד' ואילך רק פטור אם יודע שיבעל.

והנה הפטור של חתן הוא משום שטרוד מחמת המצוה, והנה לפי הרמב"ם דהמצוה היא פו"ר אם הטרדה היא שיעשה כרות שפכה או שלא ימצאנה בתולה ניחא, דנמצא דהוא טרוד במצוה דאם יעשה כרות שפכה או לא ימצאנה בתולה לא יוכל לקיים המצוה. אולם אם הטרדה היא משום המעשה ביאה נמצא דאינו טרוד במצוה, דהרי המצוה היא פו"ר והוא טרוד בביאה, ונצטרך לחדש דגם הטרדה של ההיכי תימצי של המצוה פוטרת, ולכן בטרדה של הביאה נפטר.

וכן צ"ל אם המצוה היא מצות עונה, דהרי אינו טרוד משום המצוה, דאף אם יעשה כרות שפכה או לא ימצאנה בתולה מ"מ קיים המצוה, אלא זה טרדה שנגרמת ע"י המצוה, וצ"ל דאף בזה פטור.

ג

בענין עוסק במצוה כשאפשר לקיים שניהם

נחלקו הראשונים בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דדעת התוס' (בסוכה כה. ד"ה שלוחי מצוה) והריטב"א (שם) דאם יכול לקיים שניהם ודאי חייב דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצוות. אולם הר"ן (שם) והאו"ז (הל' סוכה סי' רצ"ט) פליגי וסברי דפטור אף אם יכול לקיים שניהם, ודוקא אם טורח משום המצוה, דכל שטורח במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות, אבל במקיים מצוה בלי לטרוח כגון מי שיש לו ציצית בבגדו ודאי חייב.

ויסוד פלוגתתם היא דהנה הריטב"א הקשה למה לי קרא לעוסק במצוה פטור מן המצוה פשיטא, דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. ותירץ דסד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות.

אולם האור זרוע כתב וז"ל אמאי אצטריך קרא למיפטריה דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת אפי' מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ותו דאל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס,

אלא ודאי אע״פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא, ע״כ.

והיינו דנחלקו בסברא החיצונה בלי הקרא, דלהריטב״א דבלי הקרא לא ידענו שאסור אצטריך הקרא למילף שאסור. משא״כ להאו״ז שאף בלי הקרא ידענו שאסור, ע״כ הקרא בא למילף דפטור אף באפשר לקיים שניהם.

וכתב הר״ן דמסוגיין דפטרו חתן מק״ש מוכח כדבריו דהפטור הוא אף באפשר לקיים שניהם, דזה ודאי דלא מיירי באופן שלא יכול לכוין כלל בק״ש, דא״כ הרי הוא אנוס ואף אם טבעה ספינתו בים הרי הוא פטור, ועוד דהרי אמרי׳ דאם רצה לקרות לילה הראשון קורא, אע״כ דכל שהוא עוסק וטורח במצוה כחתן פטור, אף שיכול לקיים שניהם.

ועי׳ בתוס׳ (שם ד״ה ובלכתך) דכתבו דהגירסא הנכונה בסוגיין היא בשבתך פרט לחתן ובלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה, ומחתן לא הוה ידעינן שאר עוסק במצוה, דדלמא שאני חתן שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מלבו, אע״פ שבטירדא דרשות מיבעי ליה ליתוביה דעתיה ולהסיר מחשבת טרדתו.

ולפי״ז ניחא דמהנך תרי קראי ילפינן ב׳ דינים חלוקים, בשבתך בביתך פרט לחתן דילפי׳ דמי שטרוד במצוה באופן שקשה לו מאד להסיר מחשבת טרדתו הרי הוא פטור אף שיכול לקיים שניהם, ומובלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה ילפי׳ פטור לעוסק במצוה כשאי אפשר לקיים שניהם, ולכן מי שלובש ציצית אין לו אף אחד מהפטורים וחייב בכל המצוות.

ד

פטור חתן בזמננו

התוס׳ (לקמן יז: ד״ה רב שישא) כתבו וז״ל ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה, עכ״ל.

וצ״ב הגדר בזה כמה צריך לכוין, דהרי אנו שלא מכונים היטב ודאי דמ״מ יוצאים יד״ח דק״ש, וא״כ מהיכן נבע החיוב על מה שהיו מכונים בזמנים קדומים, וצ״ע.

והנה לשיטת התוס׳ בסוכה דכל הפטור של חתן הוא משום דהוא טרוד במחשבת מצוה וקשה לו הרבה להסיר הטרדא מלבו, לכא׳ כל זה הוא בכונה שהיו מכונים לפנ״כ, אבל להכונה שמכונים בזמננו אפשר לכוין אף שהוא עדיין טרוד במצותו. וא״כ תקשי למה הוצרך לומר דהחיוב בזמננו הוא משום דאל״כ נקרא יוהרא, הרי תיפו״ל דיש חיוב מן הדין משום דכבר אינו טרוד במצוה.

ולשיטת הר״ן ניחא, דעי׳ בביאוה״ל (סי׳ ל״ח ד״ה אם צריך) דהגדיר דדברי הר״ן שאם אין טורח כלל הרי הוא חייב, נאמרו כשאינו מוסיף טרחה כלל בשביל מצוה השניה אלא טורח אחד לשתיהן, וכדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שתיהן, אז בודאי יראה לצאת ידי שתיהן. ולפי״ז לא הוי בגדר דאין בה טורח כלל, ואף בזמנינו חתן פטור בק״ש.

וכדי לא להשוות סתירה בדברי התוס׳ נצטרך לומר דאף הכונה שמכונים היום, קשה לו הרבה להסיר הטרדא מלבו. ולכן הוצרך לטעם של יוהרא כדי לחייב.

סימן קכט
בענין רחיצה לאבל

(טז:) **מתני'** רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ, אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. **וכגמ' אמרי'** מ"ט דרבן גמליאל, קסבר אנינות לילה דרבנן דכתיב ואחריתה כיום מר, ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן.

א
דיני אבלות אם הם דאורייתא

נחלקו הראשונים בדיני האבלות אם הם דאורייתא (הובאו בראב"ש), דיש ראשונים שסוברים דשבעת ימי האבלות הם דאו' וילפי' מדכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ושיטה זו הובאה בפרקי דרבי אליעזר (פי"ז) וז"ל ר' יוסי אומר ז' ימי האבל מנין אנו למדין מיעקב אבינו שעשה לו יוסף ז' ימי אבל שנא' ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ולפי"ז הפלוגתא אם אנינות לילה דאו' או דרבנן היא על שבעת הימים אם האיסור דאו' כייל הלילות או לא.

ושיטת הרי"ף והרמב"ם דיום ראשון לבד הוא האסור מדאו', ועי' ברמב"ם (בפ"ה מהל' אבל ה"א) שמנה י"א דברים שהאבל אסור בהן מן התורה. ופליגי תנאי אם גם לילה הראשון דאו'.

ושיטת התוס' דאבלות לחוד ואנינות לחוד, דדיני אנינות הם דאו' דהיינו שאסור לאכול מעשר שני וחטאות כל יום הראשון, ופלוגתא דתנאי אם גם לילה הראשון בכלל, אבל דיני אבלות דהיינו הי"א דברים אף ביום הראשון אינם אלא מדרבנן.

והנה מסוגיין מוכח דלא כהתוס', דהרי אמרינן דר"ג רחץ בלילה הראשון משום דקסבר אנינות לילה דרבנן, ומבואר דביום הראשון היה אסור לו לרחוץ משום דהוי דאו'. והביא הרא"ש לתרץ דס"ל להתוס' דביום הראשון דאיכא דינים דאו' דהיינו אנינות, אז חז"ל החמירו אף באבלות דרבנן (לכא' הוא משום גזירה דלא יבואו להקל בדיני אנינות במקום צער). משא"כ בלילה הראשון דאין דינים דאו' דקסבר אנינות לילה דרבנן, אז חז"ל לא החמירו באבלות והתירו לאסטניס להתרחץ.

ב
היתר רחיצה לאסטנים

יש לחקור בהא דמותר לאסטניס לרחוץ, האם זה משום שרק אסור רחיצה של תענוג וע"כ אסטניס שאינו רוחץ לשם תענוג אינו בכלל האיסור, או דילמא כל רחיצה בכלל האיסור, אלא שחז"ל התירו לאסטניס משום צער.

ונ"מ רבתי למי שרוחץ כדי להעביר לכלוך או זוהמא, אבל אינו אסטניס ואין לו צער, דלצד א' מותר ולצד ב' אסור.

ואפשר דהוא פלוגתא דראשונים, דהתוס' (ביומא עז. ד"ה דתנן) כתבו דכל העינויים דיוה"כ חוץ מאכילה, אינן אלא מדרבנן, והוכיחו כן מהא דאמרי' דאם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש, ומי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. אבל הר"ן (דף א. מדפי הרי"ף) כתב דבאמת כולם מדאו', אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו אלא מרבויא דשבתון אתו, קילי טפי ומסרן

הכתוב לחכמים והן הקילו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג.

והנה להר״ן דמסרן הכתוב לחכמים על כרחך הפשט הוא דהם הגדירו האיסור דאורייתא עפ״י סברתם, ואמרו דאסרה התורה רק רחיצה של תענוג. ואילו התוס׳ דלא הסכימו לזה י״ל דסברי דההיתר בכל אלו משום צער, ולכן הוכיחו מזה דהעינויים הם רק מדרבנן.

והרי התוס׳ ועוד ראשונים מדמים הדינים של אבלות לדינים של יוה״כ, ואם הוי אותו גדר, נמצא דההיתר של אסטניס באבלות קאי בפלוגתא דראשונים הנ״ל.

אבל כמובן דבדעת התוס׳ אינו מוכרח, דאפשר דסברי דצריכים מקור להגדיר דכל האיסור הוא רחיצה של תענוג, ואי אפשר דחז״ל יאמרו כן עפ״י סברתם, ולכן הוכיחו דכל העינויים הם דרבנן.

והנה להצד דהאיסור הוא רחיצה של תענוג, יצא דבר מחודש דלשיטת הרי״ף והראשונים (הנ״ל באות א׳) דאבלות ביום הראשון הוא דאורייתא, נמצא דהאיסור דאו׳ ברחיצה הוא סתם רחיצה ולא רחיצה של תענוג ולכן אסרינן לאסטניס לרחוץ ביום הראשון, ואילו בלילה דאסור רק מדרבנן תקנו גדר אחר של איסור רחיצה (לא כעין דאו׳) ואסרו רק רחיצה של תענוג, ולכן מותר לאסטניס לרחוץ.

וכן להתוס׳ דאבלות ביום הראשון הוא דרבנן אלא שחז״ל החמירו משום אנינות, יצא דיש שני גדרים של איסור רחיצה, דביום הוא איסור רחיצה סתם, משא״כ בלילה הוא איסור רחיצה של תענוג.

ומכל זה היה נראה יותר כהצד דבאמת הגדר של איסור רחיצה הוא סתם רחיצה, אלא שחז״ל התירו למצטער לרחוץ.

והנה מלשון התוס׳ משמע דהאיסור הוא רק רחיצה של תענוג, דכתבו וז״ל דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג, ע״כ. ומשמע דבאו להגדיר את האיסור, ולא שזו התוצאה אחרי ההיתר של צער. והדברים מפורשים בירושלמי בפרקין אבל אסור ברחיצה כל שבעה, הדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל רחיצה שאינה של תענוג מותר.

ושוב ראיתי הא דאיתא בתענית יג: הלכתא אבל אסור לרחוץ כל גופו בין בחמין בין בצונן כל שבעה, אבל פניו ידיו ורגליו בחמין אסור בצונן מותר, אבל לסוך אפי׳ כל שהוא אסור, ואם להעביר את הזוהמא מותר.

וממה דלא אמרי׳ דדוקא במצטער משמע דבכל ענין להעביר את הזוהמא מותר, ומוכח מזה דכל האיסור הוא רחיצה של תענוג. וכן ביאר את הסוגיא להדיא הטור (בריש סי׳ שפ״א).

וכתב הרמב״ן (הובא בטור שם ובשו״ע ס״ג) דלא כל מי שאומר אסטניס אני מתירין לו, אלא דוקא שהוא ידוע שהוא אסטניס ומתנהג בנקיות ואם לא ירחץ יצטער הרבה ויבא לידי מיחוש.

וצ״ע למה בעינן שיבא לידי מיחוש, הרי אם מתרחץ משום שהוא אסטניס ומצטער, תו לא הוי רחיצה של תענוג, והרי מה שמצטער בלי להגיע למיחוש לא גרע ממה שמצטער ע״י לכלוך של טיט וצואה.

וצ״ל דאה״נ מן הדין כל שמצטער מותר לו לרחוץ, ורק כדי שלא יותר הרצועה שכל אחד יאמר אסטניס אני, הגדירו דדוקא מי שידוע שיבא לידי מיחוש הרי הוא מותר.

ג

בענין רחיצה ליולדת

מבואר להדיא בסוגיין דההיתר של אסטניס הוא רק בלילה ראשונה, ולא ביום הראשון.

הרא"ש (במו"ק פ"ג סי' ל"ז) כתב וז"ל וכתב ר"י דיולדת מותרת לרחוץ דאמר בפ"ב דברכות דר"ג רחץ בלילה הראשונה כשמתה אשתו משום דאסטניס הוה, וכ"ש יולדת שצריכה לרחוץ לרפואה, עכ"ל.

ובפשוטו לפי"ז כל ההיתר של יולדת הוא בלילה הראשון, אבל ביום הראשון דאסטניס אסור אף יולדת אסורה, וכ"כ להדיא המרדכי (מו"ק סי' תתקי"ז), והאו"ז (הל' אבלות סי' תל"ה), והמהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סי' קצ"ז).

אבל השו"ע (בסי' שפ"א ס"ג) העתיק הדין דיולדת ולא הוציא מן הכלל יום הראשון. והש"ך כתב להדיא דמותר לה לרחוץ אף ביום הראשון ורק אם אינה צריכה כ"כ, יש לה להחמיר ביום הראשון. ודבריו צע"ט דזה נגד המבואר בסוגיין ובראשונים הנ"ל.

ומחומר הקושיא י"ל דס"ל דמהא דבסוגיא בתענית אמרו דלהעביר את הזוהמא מותר ולא חילקו דביום ראשון אסור, מוכח דפליג סוגיא דהתם לסוגיא דהכא, ומותר לרחוץ אף ביום הראשון.

ובספר בדי השולחן (ציונים אות כ') תירץ דס"ל להש"ך דכל מה שאמרו בסוגיין דאסור ביום ראשון היינו דוקא באסטניס, אבל ביולדת דצריכה הרבה יותר מותר לה לרחוץ אף ביום הראשון, ולכן כתב דאם אינה צריכה כ"כ יש לה להחמיר ביום הראשון, כי אז היא רק בדרגה של אסטניס. ויש להעיר דדבריו רק יתכנו לשיטת התוס' דאבלות אף ביום הראשון הוא דרבנן, אבל להרי"ף דיום הראשון הוא דאו', א"כ אין להתיר אף ליולדת.

שוב ראיתי מה שהביא הטור מהירושלמי דמקום שנהגו לרחוץ אחר המטה מרחיצין, וכתב הרמב"ן יראה מכאן שהיו נוהגין במקצת מקומות שהקרובים המברין האבל היו מרחיצים אותו קודם הבראה לפי שעשו אותו כאכילה ושתיה שצריכה להם הרבה מפני שצריכין להעביר מהם הזוהמא והיו מתירין זו הרחיצה הראשונה, וא"כ היו נוהגין איסור ברחיצה כל שבעה, הלכך אי איכא דוכתא דנהיגי ברחיצה זו אין ממחין בידם, עכ"ל. הרי דרחיצה כזו שקודם הבראה שצריכה הרבה קילא יותר מאסטניס ומותר אף ביום הראשון, וא"כ י"ל דהש"ך הבין דה"ה ביולדת וכנ"ל.

סימן קל

בענין אין מקבלים תנחומים על העבדים

(טז:) **במתני' וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין, אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים, אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה.**

ובגמ' ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם ברכת אבלים, ותנחומי אבלים וכו'.

א

הנה הברייתא לא חילקה דבעבד כשר מותר, ולכא' מבואר דפליגי על ר"ג ואסרי אף בעבד כשר. וכן מבואר להדיא ברמב"ן (בתורת האדם עמ' קנ"ז) דכתב ומסתברא דלית הלכתא כרבן גמליאל ורבנן פליגי עליה ואמרי לעולם אין מקבלין תנחומין על העבדים. והרשב"ץ

כתב דזו גם היא שיטת הרמב״ם (בסופי״ב) דלא חילק דבעבד כשר מותר. אבל בפסקי הרא״ש הביא דברי ר״ג להלכה, ואפשר דס״ל דבכלל אין כאן פלוגתא.

והנה בטעם הדין כתבו התוס׳ דהוא משום דילמא אתי לאסוקי ליוחסין, והיינו משום דכיון דמן הדין לא צריך לעשות מנהגים אלה לעבדים, ממילא לא היה נהוג לעשותם, ושוב אסרו לעשותם משום דילמא אתי לאסוקי ליוחסין.

ויל״ע א״כ למה התיר ר״ג בטבי, דמה בכך דעבד כשר היה מ״מ דילמא אתי לאסוקי ליוחסין. ואפשר לומר דס״ל דהענין להספיד אדם כשר דוחה להאיסור דלא לקבל תנחומים. אולם יותר נראה דס״ל לר״ג דהאי מימרא דאין מקבלים תנחומים על העבדים הוא רק לומר דלא צריך ולא שאסור, משא״כ הברייתא ס״ל דאסור דדילמא אתי לאסוקי ליוחסין, ולכן לא מחלקים ואסור אף בעבד כשר.

ואפשר לומר עוד דבאמת כו״ע סברי דלא כתוס׳ דאין כאן איסור לקבל תנחומים על העבדים, ולרבנן הוי רק רשות דלא תיקנו שורה וברכת אבלים על העבדים ולא חילקה בין עבד לעבד, ואילו לר״ג כל זה דוקא בעבד שאינו כשר, אבל בעבד כשר חייבים בכל הענינים של אבלות כמו בישראל.

ב

בירושלמי על הא דתנן אין מקבלים תנחומים על העבדים, פריך דמשמע מזה דדוקא משום שהם עבדים, הא בני חורין אף שאינם קרובים מקבלים עליהם תנחומים. ולפי גירסת הגר״א (הובא ביפ״ע כאן) מתרץ הירושלמי דהברייתא מיירי בבני העבדים דאף הם אינם מקבלים תנחומים עליהם. ואמרי׳ התם דר״ג שקבל תנחומים על טבי הוא משום דהוה חשיב עליה כבריה.

ובחידושי הרא״ה פירש באופן אחר דסד״א כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי, קמ״ל. הרי דהא דאין מקבלים תנחומים על העבדים מיירי דאין לאדון להתאבל עליו. ולפי״ז ניחא הא דר״ג קבל עליו תנחומים על אף שלא היה קרובו.

והנה יעויין ברמב״ן (שם) דהקשה למה ליה למתני דאין מברכים ברכת אבלים, וכי אבלות יש כאן שיברכו ברוך מנחם אבלים, ואפי׳ היו לו בנים הלא אין להם חייס, ואין בהם שאר כלל שיתאבלו קרובים עליהם. ולפי הרא״ה לק״מ דכיון דגופו קנוי איכא הו״א לחייב אבלות גמורה עם ברכת אבלים.

ותיריץ הרמב״ן דכיון שהוצרכו לשנות בתנחומין והספד, אגב זה שנו אף ברכת אבלים.

עוד תירץ דשמא אע״פ שאין לעבדים שאר לענין יוחסין, מתאבלים הן לענין קרובים. כלומר דבאמת איכא אבילות על העבדים, ורק דלא מברכים להם ברכת אבלים.

והרשב״ץ כתב דברור דלא מתאבלים עליהן כלל, שאילו היו מתאבלין עליהן אמאי אין מברכין ברכת אבלים, אלא דהיא גופא קמ״ל דלא תימא דלענין יוחסין הוא דאין להן שאר אבל לענין אבלות מתאבלין, משו״ה קאמר דאין מברכין עליהן ברכת אבלים כלל משום דלא שייך בהו אבילות.

ולכא׳ אין קושייתו מובנת די״ל דהא דאין מברכין ברכת אבלים אף שיש אבלות, הוא משום שחז״ל רצו לעשות שינוי באבלותם כדי שלא יבואו לאסוקי ליוחסין. אבל זה אינו, דכבר נתבאר דכל הבעיה דאתו לאסוקי ליוחסין הוא כשעושים דבר שהעבדים לא רגילים, ולכן אם עושים יבואו לחשוב שהם כשרים, אבל אם הם חייבים באבלות נמצא דכולם ינהגו אבלות

ולא אתו לאסוקי ליוחסין, ושפיר מקשה הרשב״ץ דא״כ למה לא מברכים ברכת אבלים.

ובדעת הרמב״ן נראה דס״ל דאף שיש חיוב אבילות, מ״מ על עבדים לא תקנו כל התקנות של אבלות. ולהרשב״ץ לא ניחא ליה בהכי דכל דאיכא אבלות תקנו עם כל הדינים, ולכן כתב דהו״א דאיכא אבילות וקמ״ל שלא.

ג

ובעיקר דברי הרמב״ן דבני העבדים חייבים באבלות, צ״ב למה שיהא שונה דינא דשאר לענין אבלות מלענין יוחסין.

והיה מקום לומר דס״ל להרמב״ן בתירוץ הזה דהחיוב להתאבל על האב אינו רק משום שילדו, אלא גם מה שגידל אותו מחייב להתאבל עליו, ונ״מ דבן מאומץ יהיה חייב להתאבל על אביו המאמצו. ולפי״ז ניחא דהעבד חייב להתאבל על אביו דאף שמצד הדין אינו אביו כי עבד אין לו חייס, מ״מ חייב משום שגידל אותו דלא גרע מאביו המאמצו.

אולם הדברים מחודשים דמהכ״ת לחדש דהחיוב באב הוא משום שגידלו דבפשוטו הוא רק מצד הקורבא, ולא מצינו בפוסקים דבר זה דחייבים להתאבל על אביו המאמצו.

ובקובץ הערות (סי׳ כ״ב סק״ה) כתב באופ״א דס״ל להרמב״ן דאבלות בצערא תליא מילתא וכיון דהן קרובין בטבע אע״ג שעפ״י דין אין להן קורבא נוהג בהן דין אבלות.

והנה נראה ברור דאין הכונה דרק בצערא תליא מילתא, דלפי״ז יצא דמי שמצטער על חבירו כמו שמצטער על אחיו יהיה חייב להתאבל, וכן איפכא דמי שאינו מצטער על ז׳ קרובים לא יהיה חייב להתאבל, והרי זה ודאי דמה דהובא לעיל מהירושלמי דר״ג חשיב עליה כבריה אין הכונה שמשום זה היה חייב באבלות עבדו מן הדין.

אלא הפשט הוא דכיון שהתורה חייבה בז׳ קרובים משום שבדרך כלל יש עליהם צער, לכן נקבע הדין דהקרובים האמורים כאן אינם צריכים להיות קרובים מצד הדין, אלא כל שקרובים במציאות דיש עליהם צער, מתחייבים עליהם אבלות.

והקשה הגרא״ו דא״כ אף בגרים צריך שיהיה דין אבלות לקרוביהן דמצטערין על קרוביהן, וזה נגד המפורש בכל הפוסקים, וצ״ע.

והיה נראה דמה שבגרים אין אבלות הוא משום שאין להתאבל על גויים, משא״כ בעבדים שחייבים במצוות כנשים שפיר איכא אבלות.

יעויין ברמב״ם (בפ״א מהל׳ אבל הי״א) דלא מתאבלין על מאבד עצמו לדעת, אבל עומדין עליו בשורה ואומרין עליו ברכת אבלים וכל דבר שהוא כבוד לחיים. אולם הרמב״ן (בתורת האדם ענין הספד) ס״ל דאף מתאבלים עליו. הנה מבואר מדברי הרמב״ם דברכת אבלים שייכא אף בלי אבלות. ולכא׳ לדבריו קושיית הרמב״ן דלמה הוצרך לשנות דאין ברכת אבלים על העבדים הרי ליכא אבילות, מעיקרא ליתא דשפיר הוצרכה הברייתא למימר דאין ברכת אבלים על אף שאין אבלות, דלא קשורים אהדדי.

אולם זה אינו דכל זה אי נימא דהא דלא קשורים אהדדי הוא משום דברכת אבלים בצערא תליא מילתא, ולכן לא תליא בדין אבלות. אבל יותר נראה דהא דלא קשורים הוא משום דברכת אבלים נתקנה משום יקרא דחיי, אבל לעולם צריך שיהיה קורבה הראויה לחייב אבלות.

סימן קלא

בענין אין קורין אבות אלא לשלשה

(טז:) **ת"ר אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע, אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן, אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן, אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי.**

א

בגדר האיסור

יש לעיין אם יש כאן איסור, ומה גדרו.

א) **שיטת** רב האי גאון (הובא ברשב"א) דלא נשנה כאן חובה לקרוא לאבות אבות, ולא איסור לקרוא לאחרים אבות, אלא לכבוד בעלמא נאמר דאין חשובין להקרא אבות לכל ישראל ואמהות לכל ישראל אלא ג' אבות וד' אמהות. ונראה דזו היא שיטת הרמב"ם ושאר הפוסקים דלא הביאו דין זה להלכה.

ב) **הר"ח** (בפירושו הב') כתב דכל הענין הוא רק בשעת הספד, דאין משבחין את המת בהספד שהוא בן ראובן ולא בן שמעון, אלא שהוא בן אברהם יצחק ויעקב והנשים שהן בנות שרה רבקה רחל ולאה.

ג) **הראב"ד** (הובא ברשב"א) ס"ל דאין איסור לקרוא לאחרים בשם אבות, אלא שאין חובה לכבוד זה אלא לג' אבות, דכשמזכירין שמותיהן צריכים לכבדם ולהזכיר עליהם תואר אבות, משא"כ באחרים אין חובה, ואם עשה לא הפסיד.

ד) **הריטב"א** (ביבמות מו.) ס"ל דאיסור שנו כאן, אבל כל האיסור הוא דוקא בתפלה. ונראה הביאור בזה דדוקא בתפלה שהוא מקום רשמי אז אסור להזכיר אחרים בתואר אבות, אבל בעלמא דזה באופן לא רשמי אין קפידא.

ה) **הר"ח** (בפירושו הראשון) כתב דבאמת אין האיסור לקרות לאחרים עם התואר של אבות, אלא דכל הענין הוא שאין לבקש בזכות קדמונינו כמו שנאמר זכור לנו זכות ראובן, אלא דוקא בזכות אברהם יצחק ויעקב דחשיבי וזכותייהו גדולה, אבל השבטים לא חשיבי כי הני לפיכך אין ניתלין בזכותן. ולפי דבריו אפשר לבקש בזכות ג' האבות בלי להזכיר עליהם תואר אבינו.

ו) **במעדני** יו"ט (אות ג') כתב דודאי כשמתכונים להזכיר תואר אבות משום שהם מולידינו אין שום איסור, וכל האיסור הוא כשקורין אותם אבות בדרך חשיבות, על זה אמרי' דאין קורין אלא לג'.

ז) **בספר** איי הים (הובא בחידושי גאונים בעין יעקב) ביאר דלא שנו איסור כאן כלל, אלא כונת הברייתא לומר דהא דאמרי' בעלמא מעשה אבות סימן לבנים, הוא רק בג' אבות.

ועי' ברמב"ן (בראשית י"ב ו') שכתב וז"ל אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא

משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו, עכ״ל.

ולפי דברי האיי הים נצטרך לחדש דענין הזה של מעשה אבות סימן לבנים קיים אף באמהות, ויש לעיין היכן מצאנו דבר זה באמהות.

ח) **ידועים** דברי הגר״ח מוולאז״ין ברוח חיים (פ״ה משנה ג׳) על הא דתנן באבות עשרה דורות מנח לאברהם, ואילו במשנה שאחר זה כתוב י׳ נסיונות נתנסה אברהם אבינו, וצ״ב הא דהזכיר מלת אבינו כאן ולא במשנה דלעיל.

וביאר דכל המהות של אב היא במה שיש לו קשר לבן, וא״כ במשנה ראשונה שמדובר על הדורות שביניהם אין שום משמעות למלת אבינו, משא״כ במשנה השניה שמדובר על הנסיונות, שפיר מתבטא מה דהוא אבינו, שכיון שהוא עבר את הניסיונות, מעתה כבר יש טבע בבנים לזה, ויותר קל להם לעבור את הנסיון, ובזה ביאר הא דבכל הדורות מצינו מוסרים נפשם לקידוש ה׳ אפי׳ אנשים פשוטים, וא״כ למה אצל אברהם אבינו נקרא נסיון גדול, ולהנ״ל ניחא דאחרי אברהם אבינו כבר אין בזה כ״כ נסיון, וכ״כ אחריו המש״ח (בראשית כ״ב י״ד).

אשר מעתה י״ל דעל זה נאמר דאין קורין אבות אלא לשלשה, דהיינו שרק קבלנו הדברים שהשרישו לנו ג׳ האבות, אבל מעשה השבטים וזולתם לא השתרש לכל הדורות.

ויש לציין דגם אצל האמהות מצאנו ענין זה דהנה בהספדו של דוד על יונתן אמר נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים (שמואל ב׳ א׳ כ״ו). ובתרגום יונתן תרגם מפרשא רחמתך לי מרחימת תרתין נשין, וצ״ב. ופירש הרמ״ע מפאנו (בספר עשרה מאמרות חיקור הדין ח״ד פי״ז) דדוד המלך היה מתפלא מאיפה נבע האהבה שהיה ליהונתן אליו, דהיתה חוץ מן הכלל, וע״ז ביאר דזה נבע מאהבת נשים דהיינו מאהבת רחל ללאה, דהיתה אהבה עצומה עד כדי שהיתה מוכנת לתת לה הסימנים ולוותר על יעקב וכ״ז רק כדי שלא תתבייש. וזה אמר דוד שזה היה שורש האהבה דיהונתן שהיה מזרע רחל, לדוד שהיה מזרע לאה.

ב

בהא דמצאנו תואר אבות על אחרים

והנה מצאנו כמה מקומות שהוזכר תואר אבות ואמהות אף על מי שאינו מג׳ אבות, ויש לעיין בזה:

א. ביבמות מו. אמרי׳ שכן מצינו באמהות, שטבלו ולא מלו, ובפשוטו קאי ביציאתן ממצרים, הרי דהוזכרו בתואר אמהות. ובאבות (פ״ה משנה ד׳ וה׳) תנן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, עשרה נסיונות נסו אבותינו את הקב״ה, עשרה נסים נעשו לאבותינו בביהמ״ק.

ודוק דלפי כל הפשטים הנ״ל לק״מ, ואמנם במאירי ביבמות הביא דיש מפרשים דהסוגיא דהתם קאי על ארבע אימהות דכשנכנס אברהם לברית הטביל את שרה וכן בארבע אימהות, וגם לפי״ז לק״מ.

ב. במשנה בעדיות (פ״א מ״ד) מזכירים את שמאי והלל כאבות העולם.

וזה ניחא לכל הפשטים חוץ מפשט המעדני יו״ט דהרי כאן מזכירים עליהם תואר אבות לשם חשיבות ולא משום שהם מולידים, וצ״ע.

וכבר עמד בזה בפתח עינים (שם) ותירץ בשם היעב״ץ דאבות העולם מיקרו אבות סתמא לא מיקרו.

ובספר מאור ישראל יישב עפי״ז דברי המדרש (ב״ר פנ״ה סי׳ ד׳) קרית ארבע שקבורים

בה ד׳ אבות העולם אדם הראשון, אברהם יצחק ויעקב.

ג. במה שנוהגים לומר מי שבירך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה, ודוחק לומר דסכינא חריפא מפסיק והכונה לומר מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב, וחוץ מזה משה ואהרן.

וכן במה שנוהגים לומר בברכת החודש מי שעשה נסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחרות וכו׳.

והקושיא כאן היא לפי הריטב״א דבתפלה אסור, ושמא כיון שזה לא תקנה רשמית של אנשי כנה״ג אין בעיה.

וגם לפי הר״ח דהאיסור הוא לתלות בזכותן, יש להקשות דלכא׳ הפירוש במי שבירך הוא דמזכירין אותם כדי שה׳ יעננו בזכותם, ויל״ע בזה.

ד. בהא דאמרי׳ לקמן נד. הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

ויש להקשות לפי הריטב״א דאף שכאן לא הוי בצורה של תפלה אלא בצורה של הודאה, מ״מ לפי מה שביארנו דהקפידא היא להזכיר בשם אבות במקום רשמי, א״כ גם הכא צריך להיות אסור, וצ״ע.

וכן יש להקשות בהא דכתיב (יהושע כ״ד ב׳) ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה׳ אלהי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. הרי בקרא הוא מקום רשמי, ואיך מוזכר תרח כאב, וצ״ע.

ה. בהא דבתפלת י״ח אמרי׳ אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, קשיא לפירוש הראב״ד למה לא מזכירים עליהם שם אבות, וצ״ע.

ו. בהא דמתפללים בסליחות רחמנא אדכר לן זכותיה דיוסף צדיקא, קיימיה דמשה נביא, קיימיה דאהרן כהנא, וכו׳. וכן מה שאומרים עננו מגן דוד עננו, וכמה כהנה.

ולפי הר״ח בפירושו הראשון אין לאומרו דנמצא דמבקשים בזכות אחרים שאינם ג׳ האבות.

סימן קלב

בענין אין קורין אבא ואמא לעבדים ולשפחות

(טז:) **תניא אידך עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית, ושל ר״ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית. מעשה לסתור,** משום דחשיבי.

יעויין במאירי דבפירושו הראשון כתב דאין כאן איסור כלל, אלא דאין חובת המוסר מכרחת עליהם להזכירם דרך כבוד, ומי שרוצה לעשות כן יעשה. משא״כ בעבדים של ר״ג דחשיבי מזכירים אותם דרך כבוד.

ובפירושו השני כתב דאיסור שנו כאן, דאין לו לאדם לעשות כן שמא יעלו מאותו הכבוד ליוחסין. ובפשוטו כונתו דיעלוהו ליוחסין משום דכיון דאין הרגילות לכבד אותם כ״כ (כמו שכתב בפירוש הראשון),

לכן יבואו לחשוב שהוא בן חורין ואתו לעלותו ליוחסין. משא"כ בעבדים של ר"ג כיון דחשיבי ידועים לכל העולם שהם עבדים, ולא אתי לאסוקי ליוחסין.

ויש להקשות מאי שנא דהכא מתירים בעבדי ר"ג שכולם מכירים אותם משום שאין בעיה של יוחסין, ואילו בסוגיא דלעיל דאין עומדים בשורה לא מחלקינן בהכי, ור"ג אמר שאני טבי דחשוב היה, ותיפו"ל משום שכולם מכירים אותו, וצ"ע.

ובחידושי ההפלאה על השו"ע (חו"מ סי' רע"ט ס"ה) פירש דאתו לאסוקי ליוחסין מטעמא אחרינא, דאם אנו מוחזקים בזה שהוא כשר וקורא לשפחה אמא פלונית ימשך מזה טעות שהשפחה כשרה, ויתן לה בן ישראל.

ולפירוש זה הא דאמרי' חוץ משל ר"ג דחשיבי אפשר לבאר בכמה אופנים: דכיון דהיו מכירים את השפחות שוב לו יבואו לחשוב שהן כשרות. או שכיון שמכירים את הבנים הדבר ידוע שהם בני ר"ג ולא בני השפחות. עוד אפשר כמש"כ במלא הרועים דכיון שהם שפחות של ר"ג שהן חשובות, הדבר ידוע שמה שקורא אמא פלונית זה לא משום שהיא אמא, אלא משום חשיבות, ולא אתי לאסוקי ליוחסין.

ופשט זה רק מבאר הבעיה בשפחות דאתו לאסוקי ליוחסין, אבל בעבדים לא קיימת בעיה כזאת דאף אם יחשבו שהאיש הזה הוא בן של העבד, מ"מ לא יבואו להסיק מזה דגם העבד כשר, דהרי עבד הבא על בת ישראל הולד כשר, לכן כתב ההפלאה דבעבדים כל הבעיה היא משום שימשך מזה שהאיש פגום, ויהיו בנותיו פגומות לכהונה.

וברמב"ם (פ"ד מהל' נחלות ה"ה) פירש כפירוש הפשוט דיבואו לחשוב שהאיש הזה הוא בנו של השפחה וממילא הוא עבד, או שהוא בנו של העבד ואף שאינו נפסל מ"מ נפגם. וגם לפי דבריו הא דשל ר"ג שאני אפשר לבאר בג' אופנים הנ"ל.

וז"ל הרמב"ם לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול והרי כל הקהל מכירין אותן ואת בני אדוניהם כגון עבדי הנשיא, הרי אלו מותרין לקרות להן אבא ואמא, ע"כ.

משמע מדבריו דכל הבעיה היתה שבן האדון יקרא לשפחה אמא, אבל אם מישהו אחר יקרא לה אמא כיון שלא דרים באותו בית ליכא חשש שיחשבו שהוא בנה, ולכן אמר דאם כל הקהל מכירין אותה ואת בני אדוניהם כגון עבדי הנשיא, שוב אין חשש שיחשבו שהיא אמם.

אלא דעדיין צ"ב למה ליה למימר דמכירים את השפחה הרי מספיק לומר שמכירים את בני האדון, ואולי אה"נ אלא דאורחא דמילתא נקט.

ואפשר לבאר באופן אחר דכיון שקורא לשפחה אמא, יבואו לחשוב דאביו בא על שפחתו, ועי' באהע"ז (סי' ט"ו ס"י) דיש סוברים דהבא על שפחתו ודאי שחררה. אולם א"כ צריך להיות הדין רק שבן האדון לא יקרא לשפחתו אמא, ומפשטות הגמ' משמע שהוא דין על כל העולם שלא לקרוא לשום שפחה כן.

סימן קלג
בענין שרצוננו לעשות רצונך

(יז.) **ורבי אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם.**

יש לעיין מהו הביאור במה שאמר רצוננו לעשות רצונך אלא ששאור שבעיסה מעכב, הרי כיון שבשעה שבא לו הנסיון, הוא בוחר בעבירה, נמצא שרצונו הסופי היה לעשות העבירה, וא"כ מהו רצוננו לעשות רצונך.

א) **והנה** הדבר הראשון שעולה במחשבה הם דברי הרמב"ם הידועים (בפ"ב מהל' גירושין ה"ב) בענין מי שכופין אותו לתת גט שכתב וז"ל ולמה לא בטל גט זה וכו' שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, עכ"ל.

והיינו שבפנימיות כל אדם מישראל יש רצון לעשות רצון ה', ואף שבשעת הנסיון הוא מחליט כיצרו הרע, מ"מ בתוך תוכו רוצה לעשות רצון ה' (ועי' במש"ח בראשית כ"ב י"ד דזה דוקא באשי ישראל ולא באומות העולם).

ולפי"ז ניחא הא דאומר שרצוננו לעשות רצונך, אלא ששאור שבעיסה מעכב.

אבל עדיין יש להעיר דמתפלתו משמע כאילו יש כאן מעלה שרצוננו לעשות רצונך אלא שהוא דבר קשה, ואילו להרמב"ם אין כאן שום מעלה אלא זה טבע כל נפש מישראל.

ב) **הר"ן** בדרשות (הדרוש העשירי) והעיקרים (מאמר ג' פל"ב) כתבו שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו ודומה לו, וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק לעשות להשלים רצון השי"ת כי זה דבר טבעי אליו.

ובעבור זה היה החכם אומר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכו', רוצה לומר כי זה דבר נכון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבד הפחות לנכבד, כי מזה הצד נשתעבדו הבעלי חיים למין האדם, ואולם טבע החומר ויצר הרע שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולמרוד תמיד ולזלזל בכבוד הגדול.

כלומר דרצוננו לעשות רצונך מתייחס אל השכל, ושאור שבעיסה מעכב היינו כח החומרי והמתאוה.

וגם לפי דבריו יש להעיר כנ"ל דא"כ אין שום מעלה במה שרצוננו לעשות רצונך דכך הוא טבע השכל, וצ"ל דמ"מ יש מעלה במה

שהתבונן בדברים, ולכן שכלו רוצה לעשות רצון ה׳.

ודוק דלפירוש הא׳ עפ״י הרמב״ם זה לא שייך בגוי לפי מש״כ המש״ח, משא״כ להר״ן זה שייך גם בגוי.

ג) **עוד** אפשר לומר עפ״י מאמרם בסוטה ג. אין אדם עובר עבירה אא״כ נכנס בו רוח שטות. כלומר דהא דעובר על העבירה היינו כי בשעת הנסיון מטושטש ואינו שוקל את הצדדים כראוי, ונמצא א״כ דבאמת הוא רוצה לעשות רצון ה׳ אלא ששאור שבעיסה היינו הרוח שטות שמטשטש את הכרתו, מעבירו על דעת קונו.

ולפי״ז ניחא דרצוננו לעשות רצונך הוא מעלה, דהוא בדרגה שרוצה לעשות רצון קונו.

ד) **עוד** אפשר לומר כהבנה הפשוטה דשלא בשעת הנסיון רצוננו לעשות רצונך אלא ששאור שבעיסה מעכב, היינו שבעשת הנסיון אינו יכול להתגבר על יצרו, ועל מה ששאלנו א״כ מהו רצוננו לעשות רצונך הרי בשעת הנסיון מתגלה שאין הוא רוצה לעשות רצון קונו, י״ל דמ״מ הוא שואף להתגבר על הנסיון (וזה כעין הרמב״ם שבתוך תוכו יש רצון להתגבר על הנסיון, אלא שכאן לא צריכים לומר דהוא באופן טבעי, אלא שמיירי באדם שבאמת יש לו רצון כזה).

סימן קלד

בענין וידוי דרב המנונא זוטי

(יז.) **רבא בתר צלותיה אמר הכי אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי, עפר אני בחיי ק״ו במיתתי, הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה. יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים, אבל לא ע״י יסורין וחלאים רעים. והיינו ודוי דרב המנונא זוטי ביומא דכיפורי.**

בגדרו של וידוי יש לחקור האם הוי רק הודאה על החטא, או דילמא הוי לבקש מחילה מהקב״ה.

והנה יעויין במלבי״ם (ויקרא אות שי״ט) שכתב וז״ל גדר הוידוי הוא הפך הכפירה וההכחשה והוא שמפרסם בפיו דבר שטבע בני אדם להעלימהו, והוא שמודה שבח חברו או שמודה גנות עצמו וכו׳. ומין השני ההודאה על חטאיו, כי מטבע האדם להעלים חטאיו ותנאי הקרבן שיכיר ויודה חטאו ויתודה וידוי דברים, עכ״ד.

הרי דאין זה בגדר בקשת מחילה אלא רק הודאה על חטאיו, וכן מבואר ברבינו יונה (שער א׳ עיקר הי״ד והט״ו) שמנה הוידוי והבקשה לכפר עונותיו לשני עיקרים שונים.

אולם ביומא לו: איתא פלוגתא דר״מ ורבנן, כיצד מתודה עויתי פשעתי וחטאתי דברי ר״מ, וחכ״א חטאתי עויתי ופשעתי, וביארו בגמ׳ טעם הדבר דמאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות. ופירש״י בתמיה אם על זדונות ימחלו לו אין צריך לבקש שוב על השגגות. מבואר מדבריו דמצות וידוי היא לבקש מחילה מהקב״ה (ולפי רבינו יונה צ״ל שהדרך במי שיש לו הרבה עבירות להודות מן הקל אל החמור, דאל״כ הוי חוצפה).

וכן כתב הרמב״ם (בסהמ״צ עשה ע״ג) וז״ל היא שצונו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמר אותם עם

התשובה, וזה הוא הוידוי. וכונתו שיאמר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך, ויאריך המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחות לשונו וכו׳, עכ״ל. וכ״כ החינוך (מצוה שס״ד) שיזכיר החטא שעשה בפירוש בפיו, ויבקש כפרה עליו, ויאריך בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו. וכן מבואר מדברי החובות הלבבות (שער התשובה ריש פ״ד) עיי״ש, וכ״כ הר״ן בדרשות (דרוש הששי) וז״ל שבמה תהיה התשובה וכו׳ החרטה על מה שעבר וכשרון המעשה להבא, ובקשת הרחמים מהש״י שתקובל תשובתו וכו׳.

ומעתה נחזור לסוגיין לברר איך יצא רב המנונא זווטי ידי חובת וידוי במה שאמר. והנה אם עיקר הוידוי הוא הודאה שחטא יש לומר שיוצא במה שאמר ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי, והיינו משום שחטאתי. ואם עיקר הוידוי הוא בקשת מחילה הרי דיוצא במה שאמר יה״ר שמה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים.

יעויין ברמב״ם (בפ״א מהל׳ תשובה ה״א) שהביא שבתוך הוידוי צריך להזכיר החרטה והקבלה לעתיד, וז״ל כיצד מתודה אומר אנא ה׳ חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי ניחמתי ובשתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה, זה הוא עיקרו של וידוי.

והנה מזכירת החרטה הוא יוצא במה שאומר הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה. אבל הקבלה לעתיד אינה מוזכרת כאן, ועי׳ בספר שערי תבונה להגרי״י קנייבסקי (בסי׳ א׳) שכתב וז״ל ובהיסוד דקבלה בפה דהיינו לומר לפני הקב״ה שמקבל שלא יחטא צ״ע שכמדומני שלא נתקן זה בנוסח התפלה דיו״כ, ואפשר בשביל שלא יהא כדובר שקרים מי שאינו מקבל באמת, ואכתי צ״ע, ועכ״פ צריך כל בעל תשובה ליזהר בזה.

ביומא פז: ת״ר מצות וידוי וכו׳ מאי אמר, אמר רב אתה יודע רזי עולם, ושמואל אמר ממעמקי הלב, ולוי אמר ובתורתך כתוב לאמר, ר׳ יוחנן אמר רבון העולמים, ר׳ יהודה אמר כי עונותינו רבו מלמנות וחטאתינו עצמו מספר, רב המנונא אמר אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי וכו׳ והיינו וידויא דרבא כולה שתא ודרב המנונא זוטא ביומא דכפורי. אמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל אנחנו חטאנו, אבל אמר אבל אנחנו חטאנו תו לא צריך.

והנה בהגהות מיימוניות (בפ״ב מהל׳ תשובה אות ה׳) ביאר דהאמוראים הראשונים היו יוצאים ידי חובת וידוי במה שאמרו, ועל זה בא מר זוטרא למימר דכל זה כשלא אמר אבל אנחנו חטאנו אבל אמר אבל אנחנו חטאנו תו לא צריך, דזה עיקר הוידוי.

אולם בשפ״א ובשיח יצחק הקשו איך נימא דשאר אמוראי לא אמרו אבל אנחנו חטאנו, ואיך יצאו יד״ח וידוי במה שאמרו, הרי חסר כל עיקרו של וידוי, ולמשל במה שאמר לוי ובתורתך כתוב לאמר דהיינו שאמר הקרא דכי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, אטו וידוי יש כאן. ועל כן כתבו דהתפלות שאמרו אלה האמוראים הם לא עיקר הוידוי אלא היו אומרים אותם כפתיחה לוידוי. אלא דלפי״ז צ״ע מה זה שאמר מר זוטרא לא אמרן וכו׳, הרי תמיד צריך לומר אבל אנחנו חטאנו, ואם אומר אבל אנחנו חטאנו עדיין יכול לומר שאר התפלות, וצ״ע.

עכ״פ לפי דבריהם תו לא צריכים לכל מה שנתבאר לעיל לבאר איך בתפלת רב המנונא יצא יד״ח מצות וידוי, דבאמת חוץ מהתפלה הזאת היה אומר עיקר הוידוי דהוא אבל אנחנו חטאנו.

סימן קלה
בענין אמירת יהיו לרצון

(יז.) מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי אלהי נצור לשוני מרע, ושפתותי מדבר מרמה, ולמקללי נפשי תדום, ונפשי כעפר לכל תהיה, פתח לבי בתורתך, ובמצותיך תרדוף נפשי, ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם, וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

א
מקום אמירת יהיו לרצון

הרשב"א הביא בשם הראב"ד דיש לומר יהיו לרצון מיד לאחר י"ח ברכות קודם התחנונים, דכך תיקנוהו כדאיתא לעיל ד: דצריכים לאומרו אחר י"ח ברכות כשם שאמרו דוד לאחר י"ח מזמורים.

והביא ראייה לזה מדאמרינן לקמן כט: טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה וכו', סיים חוזר לראש. ואמרינן עלה הא דאמרת סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לעבודה. ואי איתא דיהיו לרצון אומר בסוף התחנונים, כי אינו רגיל לומר מאי הוי, הא בעי למימר יהיו לרצון.

ולפי"ז הא דמבואר בסוגיין דמר בריה דרבינא היה אומרו אחרי התחנונים, צ"ל דהוא רצה להוסיף עוד יהיו לרצון אחרי התחנונים אבל לעולם גם לפנ"כ היה אומרו. ובתר"י (דף כ. מדפי הרי"ף ד"ה לא אמרן) כתב דאפשר דתפלה זו של מר בריה דרבינא לא היתה בתר צלותיה מיד בסוף תפלת י"ח, אלא אחר שהיה מתפלל היה אומר אלו תחנונים מיושב, וע"כ היה אומר יהיו לרצון בסופה.

ורבינו יונה פליג על הרשב"א וכתב דאף שמבואר בסוגיא דלקמן דמנהגם היה לאומרו לפני התחנונים, מ"מ אם אדם יאמרנו אחרי התחנונים אין בכך כלום, דהרי אפי' בברכות עצמן אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה אומר (כדאיתא בע"ז ח.), ובודאי לא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמן, וכיון דבאמצע הברכות אומר תחנונים כ"ש שיכול לאומרם קודם יהיו לרצון.

והקשה על זה הפמ"ג (סי' קכ"ב משב"ז אות א') דהא דאפשר להוסיף בסוף הברכה היינו לפני שאומר ברוך אתה ה', אבל אחרי שאמר הברכה לא יכול להוסיף.

והיינו דס"ל דהא דאמרו בע"ז דאפשר להוסיף בסוף כל ברכה הכונה היא לפני ברוך אתה. אמנם יש מקום לומר דרבינו יונה ס"ל דאף לפני ברוך אתה אין להוסיף, משום דנראה כמוסיף על הנוסח שתיקנו אנשי כנה"ג, וא"כ ע"כ מה שאמרו שבסוף הברכה מותר היינו בין ברכה לברכה.

ועיי"ש בפמ"ג דבתו"ד כתב וז"ל וא"כ אם יהיו לרצון מכלל הסיום הוא אסור עכ"ל, וצ"ב. ולכא' ס"ל דיהיו לרצון תקנוהו כסוף החתימה של שים שלום, ולכן הקשה שזה באמצע החתימה, וצ"ע דמנא ליה הא.

עוד הקשה בפמ"ג דהא דאפשר להוסיף היינו מעין הברכה, והכא לא הוי מעין הברכה. וי"ל דכל מה שמבקשים באלקי נצור הוי מעין הברכה של שים שלום, שמבקשים דברים

כלליים שלום, טובה, ברכה, חיים, חן וחסד ורחמים. (כגון בקשת נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה י"ל דמטרתה היא כדי שיהיה שלום וא"כ הוי מעין הברכה, וכן י"ל בכל הבקשות).

ושיטה שלישית מצאנו להגר"א (אמרי נעם לעיל ד: ולקמן מח:) דס"ל דדוקא יש לומר יהיו לרצון בסוף התחנונים, משום דאל"כ הרי גמר תפלתו ונמצא שאומר התחנונים מחוץ לתפלה. ועפי"ז כתב דהוידוי של יוה"כ שתקנו לאומרו בתפלה, יש לאומרו לפני יהיו לרצון, דאל"כ לא יצא יד"ח.

ויל"ע למה זה נקרא סוף התפלה, הרי עדיין חסר ג' הפסיעות ונתינת שלום שהן מן הדין כמבואר בשו"ע (סי' נ"ו סעיף ה'). וצ"ל דס"ל שהתפלה נגמרה עם אמירת יהיו לרצון, וג' פסיעות ונתינת שלום הם רק להיות נפטר מן המלך.

והגר"א הביא ראייה לדבריו מהא דאמרי' לקמן לא. אמר רב חייא בר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יוה"כ אומר. ואם איתא דכבר אמר יהיו לרצון פשיטא שמותר להוסיף דהרי כבר גמר תפלתו, אע"כ דעדיין לא אמר יהיו לרצון, וקמ"ל דאף שבשומע תפלה אפשר להוסיף אבל אין להאריך, מ"מ לפני יהיו לרצון מותר אף להאריך.

ולפי דבריו צ"ל דאף שהוזכר יהיו לרצון רק בדברי מר בריה דרבינא, האמת היא דכל האמוראים שאמרו תחנונים היו גומרים עם יהיו לרצון. ואפשר לומר כנ"ל ברבינו יונה דמר בריה דרבינא לא היה בסוף התפלה ולכן הוזכר בדבריו שאמר יהיו לרצון בסוף, משא"כ שאר האמוראים דמיירי בתחנונים שבסוף תפלתם לא הוצרך למימר דודאי היו אומרים יהיו לרצון בסוף.

והנה יעויין בט"ז (בסי' קכ"ב ס"ק ב') דס"ל דהא דאפשר להוסיף תחנונים הוא רק באופן עראי, אבל באופן קבוע אין להוסיף תחנונים, וכ"כ בערוך השולחן (בסי' קי"ט ס"ב) וז"ל ודע דזה דבר פשוט שלא התירו חז"ל להוסיף בשמ"ע אלא במקרה כשצריך לזה, אבל להוסיף תפלה קבועה תמידית בשמ"ע הוא העזה יתירה וחוצפא כלפי אנשי כנה"ג ועל זה יודה כל ת"ח וכל אשר יראת ה' בקרבו. ובכן יש לצעוק על המדפיסים שהוסיפו בסידורים שמע קולנו תפלה קבועה אנא ה' חטאתי וכו' ורבים מעמי הארץ אומרים זה תמיד ככל תפלת י"ח ולבי עלי דוי על המעשה הזה, ושמעתי שכבר הרעיש על זה אחד מגדולי הדור בדור שלפנינו אלא שבעוה"ר אימסר עלמא בידא דטפשאי, והמדפיסים עושים כרצונם ואין בידינו למחות.

ועפי"ז הקשה הט"ז לדעת רבינו יונה שאפשר לומר היהיו לרצון אחרי התחנונים, הרי נמצא שמוסיף תפלה שאינה מתפלת י"ח באופן קבוע.

ב

עניית דברים שבקדושה לפני אלקי נצור

בב"י (בסי' קכ"ב) הביא תשובת הרשב"א (בח"ז סי' ת"ה) שנשאל אם מותר לענות קדיש וקדושה בין התפלה ליהיו לרצון. והשיב דכיון שיהיו לרצון הוא מכלל התפלה אסור, אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים פוסק שאינן מכלל התפלה.

ובשם המרדכי כתב דלאחר שסיים י"ח ברכות קודם אלהי נצור יכול לענות קדיש וקדושה, ובדרכי משה (הארוך) הבין דהמרדכי פליג על הרשב"א וס"ל דמותר לענות קו"ק אף לפני יהיו לרצון. והוסיף דכן מבואר ברבינו יונה שכתב דבסוף התפלה אפי' קודם יהיו לרצון יכול להוסיף כרצונו, וס"ל להרמ"א

דבמקום שמותר להוסיף תחנונים, כ״ש דיכול לענות קו״ק.

אבל הב״ח כתב דודאי כונת המרדכי במה שכתב ולאחר שסיים י״ח ברכות קודם אלקי נצור, היינו לאחר שאמר ג״כ יהיו לרצון דתקנת חכמים לאמרה בתר תפלת י״ח, אלא שכתבו בסתם לאחר י״ח לפי שדבר פשוט הוא דיהיו לרצון מכלל י״ח הוא.

והנה בדרכי משה שם יצא לחקור בדעת הרשב״א האם מה דס״ל שאסור להפסיק לקו״ק הוא דוקא לשיטתו דצריכים להסמיך יהיו לרצון לברכה אחרונה, ואף באלקי נצור אסור להפסיק. אבל לרבינו יונה דמפסיקין באלקי נצור, יודה הרשב״א דה״ה שמותר להפסיק בקו״ק. או דילמא ס״ל להרשב״א דאין להפסיק לקו״ק בשום אופן באמצע התפלה, אף אם נפסיק באלקי נצור, עיי״ש.

ועפי״ז הגיה בשו״ע (סי׳ קכ״ב ס״א) דהא דאינו פוסק בין שמונה עשרה ליהיו לרצון היינו דוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מפסיק ג״כ לקדיש וקדושה.

אולם הגר״א שם פליג וס״ל דאף לנוהגים כרבינו יונה אסור להפסיק, והיינו משום דס״ל דיהיו לרצון הוא מכלל התפלה ובאמצע התפלה אין להפסיק בקו״ק, ואף שמותר להפסיק בתחנונים שאני תחנונים דהם מענין התפלה, אבל לא בקו״ק.

סימן קלו

בענין תענית במקום קרבן

(יז.) **רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני.**

ויש לעיין מה היה המטרה של הקרבן, ועפי״ז איך התענית הוא כעין הקרבן, ואחרי שיתבאר דהוא כעין קרבן יש לבאר מכוין שהתענית מגיע לאותה מטרה של הקרבן, א״כ למה הוצרך להתפלל שיהא חשוב כקרבן.

א) **המהרש״א** כתב לפי דעת הרמב״ן (ויקרא א׳ ט׳) דטעם הקרבנות כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהים בגופו ונפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולי חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן, שיהיה דמו תחת דמו נפש תחת נפש וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו. ועל כן אמר רב ששת דעכשיו שאין בהמ״ק קיים הנני בתעניתי שנתמעט מנפשי חלבי ודמי, הרי אינני צריך לנפש בהמה תחת נפשי.

ולפי פשט זה ניחא הא דהוצרך רב ששת להתפלל, דכיון דאין כאן תחליף גמור לדמו, הוצרך לתפלה שמקצת דמו יחשב כאילו הקריב קרבן.

ב) **החינוך** (במצוה צ״ה) ביאר דטעם הקרבנות הוא לעשות רעש גדול מהחטא וזה יגרום שלא יחטא עוד, וז״ל כי עיקרי הלבבות תלויין אחר הפעולות, ועל כן כי יחטא איש לא יטוהר לבו יפה בדבר שפתים

לבד, שיאמר בינו ולכותל חטאתי לא אוסיף עוד, אבל בעשותו מעשה גדול על דבר חטאו, לקחת ממכלאותיו עתודים, ולטרוח להביאם אל הבית הנכון אל הכהן, וכל המעשה הכתוב בקרבני החוטאים, מתוך כל המעשה הגדול ההוא יקבע בנפשו רוע החטא, וימנע ממנו פעם אחרת, עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהוא הטעם עצמו בדברי רב ששת דע"י דעשה מעשה גדול וטרחה לשבת בלי אכילה ושתיה יום שלם, זה יעזור לקבוע בנפשו רוע החטא וימנע ממנו פעם אחרת.

וכיון שהקרבן היה גורם קבלה לעתיד יותר רצינית ע"י שעשה מעשה גדול, יש לחקור האם כדי שהעבירה תתכפר צריך תשובה דוקא באופן כזה, או דילמא באמת מספיק עם קבלה לעתיד אף בלי מעשה גדול, אלא שכיון שאפשר לעשות מעשה גדול התורה תלתה את הכפרה שלא יתכפר אלא ע"י קרבן כדי להרויח קבלה יותר טובה.

ונ"מ לזמן הזה שאין לנו קרבנות דלצד הא' אם לא הגיע לדרגה של קבלה לעתיד שע"י מעשה לא יתכפר לו. ולפי"ז ניחא הא דהוצרך להתפלל שאף שלא הגיע לדרגה כ"כ גדולה, מ"מ יה"ר שמשום השתדלותו ע"י טרחה של התענית יתכפר כאילו הביא קרבן.

ולצד הב' נמצא דבאמת מספיק במה שעשה, והא דהתפלל צ"ל דעיקר התפלה היה על הריצוי כמש"כ רבינו יונה בשע"ת (שער א' אות מ"ב) שכל תשובה צריך תפלה, כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזירה ואין לה' חפץ בו, עיי"ש.

אולם זה דוחק דבפשוטו משמע דהתפלל גם שיהיה כאילו הקריב קרבן על גבי המזבח.

ולכן נראה עפ"י מש"כ החינוך בסו"ד שם וז"ל והבטיחה התורה שבמעשה הגדול הזה ובהסכמת עושהו שיתנחם על חטאו מלב ומנפש תכופר אליו שגגתו, עכ"ל. ולפי"ז י"ל דזהו שהתפלל יה"ר שיהיה כאילו הקריב קרבן דיש על זה הבטחה שתתקבל תשובתו ויתכפר, ועי' בשע"ת (שם אות מ"א) דכל תשובה צריך תפלה שיתכפרו עונותיו.

ג) **עוד** כתב החינוך דבקרבן יש התעוררות דגוף האדם והבהמה ידמו בכל עניניהם, ולא יתחלקו רק שבזה נתן השכל ולא בזה, ובהיות גוף האדם יוצא מגדר השכל בעת החטא, יש לו לדעת שנכנס בעת ההיא בגדר הבהמות, ועל כן נצטוה לקחת גוף בשר כגופו, ולהביאו אל המקום הנבחר לעלוי השכל ולשרפו שם, כדי לצייר בלבבו ציור חזק שכל ענינו של גוף בלי שכל אבד ובטל לגמרי, וישמח בחלקו בנפש המשכלת שחננו האל שהיא קיימת לעולם, ובקבעו ציור זה בנפשו יזהר מן החטא הרבה.

ולכא' לא שייך ההתעוררות הזה במה שיושב בתענית, דרק מראה בזה ביטולו של הגוף, אבל לא מראה בזה שהעיקר הוא השכל.

ויש ליישב עפ"י דברי החינוך בטעם מצות צום יוה"כ (מצוה שי"ג) שכתב דנצטוינו להתענות בו לפי שהמאכל והמשתה יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא עיי"ש. ולפי"ז ניחא דבזה שצם מראה דאינו רוצה להמשך אחר התאוה והחטא אלא אחר השכל, והוי בדיוק כמסר של הקרבנות.

ושו"ר מש"כ רבינו בחיי (כד הקמח ערך תענית) וז"ל ודבר ידוע שהסבה הגדולה שבהכנעת הנפש הבהמית הוא התענית, כי האדם בטבעו כשיחסר לחמו רגע שהוא צריך אליו יהרסו כוחותיו, וכאשר יצום ויתענה הכח הבהמית תשש והחומר מדלדל, ובאותה שעה

יהל עליו אור השכל ויכוין אל האמת ותהיה עבודתו רצויה ותפלתו מקובלת, עכ״ל.

והא דהוצרך רב ששת להתפלל י״ל כנ״ל בביאור הראשון של החינוך.

ד) **ועי׳** ברבינו בחיי (ויקרא שם) דביאר ענין הקרבנות על דרך הסוד דכל חוטא הן במחשבה הן במעשה הוא מצד רוח הטומאה שהוא מתלבש בו, וכאשר ירצה שיתכפר לו יצטרך שיכלה ויבריח ממנו אותו רוח הטומאה, ועם זה היה נטהר ומכופר מעונו, ולכך יש לו להקריב העז או השעיר שהם מחלק רוח הטומאה ומצד ההוא, ואש המזבח תשרף ותכלה הכל ביחד, עכ״ל. ופשט זה לכא׳ לא שייך בתענית.

יעויין ברבינו בחיי (כד הקמח שם) כתב וז״ל ואמנם עינוי הגוף עם עינוי הנפש הוא התענית המקובל והצום הנבחר, והוא חשוב קרבן, וגדול שכרו מן הקרבן שהקרבן בממונו והתענית בגופו שהרי חלבו ודמו מתמעט. ותיקשי מהא דמבואר בסוגיין איפכא דעל תענית הוצרך להתפלל שיהיה כקרבן, וצ״ע.

סימן קלז

בענין אחד המרבה ואחד הממעיט

(יז.) **מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו, ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.**

ופירש״י ושמא תאמר הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופס אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי, והיה ממעיט ואין לו שכר, שנינו שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה.

ועיי״ע לעיל ה: רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן וכו׳. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה אמאי קא בכית, אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

ובפשוטו משמע דיהיה אותו שכר למרבה כמו לממעיט, דאין השכר תלוי בהשגות אלא ביגיעה, ומי שטרח בתורה כפי כוחו שכרו שוה למי שטרח והשיג יותר ממנו.

ובאור זרוע (הל׳ ק״ש סי׳ ו׳) הקשה על זה מהא דתנן (אבות פ״ב משנה ט״ז) אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה. ועוד הקשה מהא דאיתא בב״מ פה: דחלש דעתיה דריש לקיש שמא לא פלפל תורה כר׳ חייא, וצ״ע אמאי חלש דעתיה כיון שפלפל כפי כוחותיו. ותירץ דבאמת פירוש המשנה הוא אם טרח בתורה הרבה כפי מה שהיה יכול לטרוח אעפ״י שלא עלה בידו אלא דבר מועט, נותנים לו כאותו שטרח כמותו ויתנו לך שכר הרבה דלפום צערא אגרא. וריש לקיש חלש דעתיה משום שהיה חושש שלא פלפל כפי כוחו.

ועיי״ש שכתב דזה לאו דוקא נאמר בתורה אלא ה״ה בנותני צדקה ובכל מעשים טובים, רק שאדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות, אין למעלה הימנו לפני קונו.

וכן כתב המהר״ל (דרך חיים אבות שם) וז״ל ואפשר לומר בכאן דלענין העמל נאמר,

שאם למדת תורה ונצטערת עליה הרבה, נותנים לך שכר הרבה לפי העמל והטורח. אבל בודאי אם אחד למד תורה הרבה בשנה אחת ע"י עמל שנה, ואחד למד תורה מועטת בעמל שנה, שניהם שוים, עכ"ל.

וכזה האריך המבי"ט (בהקדמתו לספרו בית אלהים) על המשנה (שם משנה ח') אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת, וז"ל גם כי למד הרבה יותר מחבריו אם היתה הכנתו יותר ממה שלמד, וחבריו לא למדו כמוהו אלא שלמדו כפי כל הכנתם, יהיה להם יותר שכר ממנו כי השלימו את חק הכנתם והוא לא השלימו וכו'. וכן הוא לענין קיום מצוות שיגדל השכר לבלתי מוכן ועושה כדי מיעוט הכנתו מן שכר המוכן ועשה יותר אלא שגרע מחק הכנתו. משל למלך שצוה לשני עבדיו אחד חלש ואחד גבור שיעשה הגבור כפלים מן המלאכה שיעשה החלש ולא גמר לעשותה והחלש גמר חלקו, כי יענש העבד הגבור על שנתעצל מלגמור מלאכה שנצטווה שהיה בכחו לעשותה כולה. וזאת תהיה כונת התנא שאמר (שם משנה ד') ואל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו, שלא ידון ולא יזור על פלוני שהוא גדול מפלוני עד שיגיע למקום חק תכונת כל אחד ואחד, כי גודל השכר הוא לפי גודל המעשים על חק ההכנה. וגם אפשר שזאת תהיה כונת מה שראה בן בנו של ריב"ל עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה (בפסחים נ.), כי אותם שהם גדולים בתורה ובמע"ט בעוה"ז והיה בכח וחק הכנתם לעשות יותר ולא עשו, הם בעוה"ב למטה מן מדרגת התחתונים ושפלים מהם שלא השיגו לעשות כל מה שעשו הם ולא נמנעו אלא מפני מיעוט הכנתם, עיי"ש.

ועיי"ע בספר חסידים (סי' תתשס"ד) שכתב וז"ל דע כי אם היה לב האדם כלב שלמה המלך, ולא רצה לעסוק כדאיבעי ליה, והיה יכול לעסוק בתורה בחייו, ולא שימש כל צרכו בפשיעתו, שהיה לו ללמוד לפני חכם ולא למד, כשמתוכחין עמו באותו עולם לא יכוין לומר אמת ושיודו לו ישיבה של מעלה ולא יבא ביניהם. ואם אדם טורח לדעת בזה העולם למודים, אע"פ שאין לו לב עתה יהיה לו לב במתיבתא דרקיע, עכ"ל.

אולם ברבינו יונה (אבות שם משנה ט"ז) ביאר את המשנה כפשוטה (ודלא כאו"ז) וז"ל אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה, לומר לך שיש יתרון למרבה מדעתו ונחכם על הממעיט אע"פ ששניהם לא נתבטלו, עכ"ל. וצ"ע איך יפרנס המבואר בסוגיין ובמעשה דריו"ח עם ר' אליעזר דאחד המרבה ואחד הממעיט שוים.

ועל דברי האו"ז וסייעתו יש להקשות איך נימא דהעיקר הוא הטורח ואין ההשגות קובעות בשכר, הלא שנינו (שם משנה א') הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ועוד שנינו (פאה פ"א משנה א') אלו המצוות שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב וכו', ותלמוד תורה כנגד כולם, ועוד הרבה מימרות דמבואר מהם דיש מצוות קלות וחמורות. ואם נימא דכל מה שקובע השכר הוא הטורח, א"כ יצא דמי שקיים מצוות קלות וטרח בהם כפי מה שהיה יכול לטרוח, והשני קיים מצוות חמורות ולא טרח כל מה שהיה יכול, יקבלו שכרן בשווה. וא"כ למאי נאמרו הדרגות בחומר המצוות.

ואשר נראה בזה דברור דיש עבירות ששכרן גדול יותר מאחרות, ובזה השכר לא רק נקבע על פי העמל שטרח במצוה, אלא גם עפ"י השווי של המצוה. וכל הנאמר בסוגיין דאחד המרבה ואחד הממעיט מקבלים השכר בשווה, היינו דמי שלפי מצבו רק היה לו ההזדמנות לקיים מצוות קלות וכגון שנולד בסביבה שלא השרישו בו קיום התורה ומצוות, אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וישלם לו אף

על המצוות החמורות שלא הזדמנו לו. אבל אם הזדמן לו מצוה קלה וחמורה וקיים את הקלה בכל עמלו, והשני קיים את החמורה בלי כל כך טורח ולא את הקלה, ברור דישלמו יותר שכר למי שקיים את החמורה.

וכן נראה מדברי הספר חסידים (סי׳ תתקמ״ה) וז״ל ללמד שבית דינו של גדעון ושל שמשון ושל יפתח שקולים כנגד משה ואהרן ושמואל וכו׳, לפי שאצל הקב״ה לב שאינם פקחים בדורות אחרונים כלב הפקחים בדורות ראשונים, שאם לא תאמר כן יוכל כל דור לומר למה לא נבראתי בימים הראשונים שהיו חכמים גדולים והייתי לומד תורה הרבה, אומר לו מה איכפת לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, ולא ישב בטל אלא יהגה בכל עת אעפ״י שאין לבו חריף כל כך, עכ״ל.

ועוד כתב (בסי׳ תק״צ) וז״ל תדע מי שמזכה את הרבים לאחר מותו ואינו עמל כל כך לשם שמים, כגון אדם שלא עסק לשמה ועשה פירוש או תוספות או העמיד תלמידים והכל שלא לשמה, ואדם אחר עסק בכל כחו לשמה ולא עלתה בידו לא העמיד תלמידים ולא עשה פירוש ותוספות לזכות את הרבים לאחר מותו, אותו שלמד לשמה עדיף מיניה מאחר שלמד לשם שמים וברצון היה מזכה את הרבים ולא עלתה בידו רחמנא ליבא בעי, עכ״ל.

ובתנחומא (כי תשא אות ג׳, הובא ברש״י קהלת ה׳ י״א) איתא וז״ל כך פתח רבי תנחומא בר אבא מתוקה שנת העובד אם מעט אם הרבה יאכל (קהלת שם), אמרו לו לשלמה אילו אחר אמר הפסוק הזה היינו שוחקין עליו אתה שכתוב בך ויחכם מכל האדם תאמר מתוקה שנת העובד אם מעט אם הרבה יאכל, אין הדבר כך שכל מי שהוא רעב אכל קמעא שנתו מתנדדת ממנו אכל הרבה שנתו מתוקה, אמר להם איני מדבר אלא בצדיקים ובעמלי תורה כיצד, אדם שכל שנותיו שלשים שנה ומעשר שנים ואילך הוא עמל בתורה ובמצות ומת לשלשים שנה ואדם אחד חיה פ׳ שנה ומעשר שנים ואילך עמל בתורה ובמצות עד שמת, את אומר הואיל ולא יגע הראשון אלא עשרים שנה בתורה וזה שיגע שבעים שנה שהקב״ה מרבה לזה שכר יותר ממי שעסק בתורה עשרים שנה, לפיכך אני אומר אם מעט אם הרבה יאכל, שיכול בן עשרים שנה לומר לפני הקב״ה אלולי שסלקתני מן העולם בחצי ימי הייתי מאריך שנים ומרבה בתורה ובמצות, לפיכך אני אומר אם מעט אם הרבה יאכל שמתן שכרו של זה כמתן שכרו של זה.

תדע א״ר חנינא שהרי משה שמש את ישראל במצרים ובמדבר מ׳ שנה וחיה ק״כ שנה, ושמואל כל ימי חייו שנים וחמשים וסבל משאן וטרחן של ישראל ושקלן הכתוב כאחד שנא׳ משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו (תהלים צ״ט), הוי מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל וגו׳.

אמר רבי לוי משל למה הדבר דומה למלך ששכר פועלין למלאכתו עם שהן עושין נטל המלך אחד מהן וטייל עמו, לערב באו הפועלין ליטול שכרן, בא אותו פועל שטייל עם המלך ליטול עמהן שכרו, ושמא יכול המלך לומר לו אתה לא עשית עמהם אלא שתי שעות טול כפי מה שעשית, אף הוא יכול לומר למלך אלולי אתה שבטלתני וטיילתני עמך היה שכרי מרובה, המלך זה הקב״ה והפועלין אלו עמלי התורה, מי שיגע בתורה חמשים שנה ומי שיגע בתורה עשרים או שלשים יכול לומר אלולי שסלקתני הייתי עוסק בתורה, לפיכך אמר שלמה אם מעט אם הרבה יאכל שמתן שכרן שוה, עכ״ל.

עכ״פ מבואר להדיא דאחד המרבה ואחד הממעיט הוא על המצוות שיש לממעיט תביעה שלא היה לו הזדמנות לקיימן.

והנה היערות דבש (הובא לעיל בסי׳ כ״ח אות ב׳) חידש דכשאדם מקבל שכר על מחשבה טובה שהקב״ה מצרפה למעשה עדיף מכשעשה מעשה, דכשעשה מעשה אפשר שלא ימלט מקצת נדנוד יוהרא וכבוד וכו׳, אבל כאשר אין לו ומחשב וחומד למצוה זו, רק שאין סיפוק בידו, הקב״ה מצרף מחשבה זו למעשה, כאילו עשהו על תכלית השלימות והדקדוק בלי סייג ופשע, כי למחשבה אין תפיסה, והצדיק חושב אילו היה עושה מצוה בשלימות מבלי סיג ופשע, וכמחשבתו כן נחשב אצל ה׳ למעשה, עכ״ד.

ולפי״ז אף בנידו״ד יאמר כן ויקבל יותר שכר הממעיט מהמרבה, וזה ודאי קשיא טובא, דא״כ לקתה מדת היושר לאידך גיסא דיוכל המרבה לבא בטענה הפוכה דהלואי שסלקתני מן העולם בחצי ימי והייתי מקבל יותר שכר. איברא דדבריו בזה הם חידוש גדול, ולא מסתברים. ובפשוטו ישלמו לו שכר כמו שכלפי שמיא גליא שהוא היה עושה את המצוה אם היו נותנים לו ההזדמנות, ושמא דנים לפי איכות המעשים שכן עשה, ועפי״ז דנים לנסיונות שלא קבל.

ועדיין יש לעיין בדברי התנחומא עד מתי יתנו שכר למי שנפטר, האם יכול לבא בטענה שהוא היה רוצה לחיות לעולם כסרח בת אשר, או דילמא יש גבול בזה, וצ״ע (עי׳ בהגהות כבוד חכמים על ספר יפה מראה בפ״ב דברכות הערה י״ד).

והנראה בזה דבאמת אין הפשט כפשוטו דיתנו שכר למי שחי עשרים שנה, על כל המצוות שהיה יכול לעשות אילולי שסילקוהו מן העולם. אלא דיש מקסימום של שכר וזה מה שיקבל בין מי שחי עשרים שנה ובין מי שחי שבעים שנה אם שניהם נתייגעו כפי כחם, ומה שהקשינו דא״כ איך מצינו מצוה קלה וחמורה, התירוץ הוא שבאותם נסיונות שכל אחד קיבל, מי שעבר על מצוה קלה מנכין לו קצת מהשכר המקסימלי, ואילו מי שעבר על חמורה ינקו לו הרבה מהשכר.

ועדיין צריך ביאור דאם יתנו שכר לממעיט כמו למרבה, א״כ לקתה מדת היושר לאידך גיסא דהמרבה שיגע יותר יתנו לו אותו שכר כהממעיט, והרי יוכל לבא בטענה הפוכה דהלואי שסלקתני מן העולם בחצי ימי והייתי מקבל אותו שכר בחצי יגיעה. ואין לומר דעדיין כדאי לו להתייגע יותר בקיום המצוות כי עי״ז יהיה לו פחות נהמא דכיסופא, דא״כ עדיין הממעיט יכול לבא בטענה דאילולי שסלקתני הייתי מקבל שכר בלי נהמא דכיסופא, וצ״ע. ואחרי מופלג מצאתי ביפה מראה (בפ״ב מברכות אות י״ד) שעמד בזה ותירץ שה׳ גזר חכמתו לסלק צדיק זה בזמן זה לאיזו סבה כגון לכפר על הדור או בעון הדור.

ועוד צ״ב מה נאמר על אחד שהיה רשע וחי חמישים שנה ובסוף ימיו אסתייעא מילתא ועשה תשובה, ואילו השני חי שלשים שנה ולא עשה תשובה. דלכא׳ יכול הוא לבא בטענה דאילולי שסילקתני מן העולם הייתי חוזר בתשובה ע״י מה שסייע להראשון לחזור בתשובה, וצ״ע.

עוד יש להעיר בהא דמברכים שלא עשני אשה משום שהיא לא חייבת במצות שהזמן גרמא (כמבואר בב״י או״ח סי׳ מ״ו). ותקשי מה בכך הרי מ״מ היא תקבל שכר בדיוק כמו האיש דהרי יכולה לבא בטענה דאילולי נבראתי זכר הייתי מקבלת יותר שכר, וצ״ע.

עוד יש להעיר בהאי דינא דאסור לקיים מצוות בפני המת משום לועג לרש (לקמן יח.), ומה שייך לועג לרש הרי הוא לא יקבל פחות שכר משום שכבר מת וכמבואר, וצ״ע.

עוד יש להקשות על המעשה הידוע מהגר״א דלפני פטירתו היה בוכה, ואמר שבעוה״ז

אפשר לקנות עוה"ב ע"י כמה פרוטות שקונים בהם ציצית משא"כ בעוה"ב שוב לא שייך לקנות כלום, וצ"ע הלא זו היתה שאלתו של ר' יוחנן לר' אלעזר ואמר לו שאין לו לבכות על זה דאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. שו"ר הא דאיתא בכתובות קג: כשחלה רבי נכנס ר' חייא אצלו ומצאו שהוא בוכה, א"ל רבי מפני מה אתה בוכה וכו'. א"ל אנא אתורה ומצוות קא בכינא. וזהו כמעשה דהגר"א, וצ"ע מהסוגיא דהכא.

סימן קלח

בענין אהוב למעלה ונחמד למטה

(יז.) **מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה, מענה רך משיב חמה, ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפי' עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות, אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפי' נכרי בשוק.**

בביאור הא דאמר כדי שיהא אהוב למעלה, פירש המהרש"א בב' אופנים: א' שזה משום ריש המאמר דאמר לעולם יהא אדם ערום ביראה. וב' שזה משום המשך המאמר דכיון שהוא מקובל על הבריות הרי תנן (אבות פ"ג משנה י') כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו. וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו, אין רוח המקום נוחה הימנו.

ומשנה זו צ"ב, איך ע"י שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, דעדיין אפשר שיהיה צדיק במצוות שבין אדם לחבירו ורשע במצוות שבין אדם למקום.

ועי' ברש"י שפירש דהוא סימן דכל מי שהוא אהוב למטה בידוע שהוא אהוב למעלה. והביא התוי"ט בשם הרשב"ם שנא' ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, ואומר וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו שכל מי שמשוך עליו חוט של חסד בידוע שהוא ירא שמים.

ופירושו לא שייך בסוגיין דאמרי' שירבה שלום עם אחיו כדי שיהא אהוב למעלה.

ואפשר בזה דהוא בדרך מדה כנגד מדה, דכשם שאמרי' כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים, ומשמע מזה דאף שיהיה רשע מ"מ מתנהגים אתו במדה כנגד מדה, א"כ ה"ה הכא כיון שהוא מרבה שלום עם אחיו והוא נחמד למטה, ממילא מדה כנגד מדה הוא אהוב למעלה.

עוד אפשר לומר עפ"י הא דאיתא בשבת לא. שהלל אמר לגוי שבא להתגייר דעלך סני לחבירך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואידך זיל גמור. ופירש"י חבירך ממש כגון גזלה, גנבה, ניאוף, ורוב מצוות. וכ"כ רבינו יונה (בשע"ת ח"ג אות ל"ט) דהשנאה היא מדה מעוללת פשעים רבים ומסבבת כמה עלילות נשחתות. ועי' ברמב"ם (במו"נ ח"ג פנ"ד) שכתב דרוב המצוות מזהירות על ענין בין אדם לחבירו.

ולפי"ז ניחא דע"י שהוא מרבה שלום עם אחיו והוא נחמד למטה, יבא לקיים הרבה מצוות, ועי"ז הוא אהוב למעלה.

עוד אפשר עפ"י מש"כ בפני משה (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד) שיש לאהוב את החבר

משום שנברא בצלם אלקים ועי״ז ק״ו שיבא לכבד את ה׳. ולפי״ז ניחא דע״י שמרבה שלום עם אחיו משום שנבראו בצלם אלקים ממילא יבא לקיים אף המצוות שבין אדם למקום ולכן הוא אהוב למעלה.

ורבינו יונה פירש על המשנה שם דהא דרוח המקום נוחה הימנו הוא משום הקידוש ה׳ שעושה, כדאמרי׳ ביומא פו. כל תלמיד שקורא ושונה ונושא ונותן באמונה עם הבריות מה הבריות אומרות עליו אשרי פלוני שלמד תורה אשרי אביו אשרי אמו שלמדוהו תורה, ולכן רוח המקום נוחה הימנו מפני שהתורה מתקלסת על ידו.

סימן קלט

בענין תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים

(יז.) **מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנא׳ ראשית חכמה יראת ה׳ שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם.**

בספר ראשית חכמה (בהקדמתו) הבין את המאמר כפשוטו דכל מטרת התורה היא קיום המצוות, דכתב וז״ל נודע היות אמת שעיקר עסק התורה הוא להביאה לקיום המעשה כדפירש במס׳ ברכות מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים וכו׳.

אולם רש״י לא פירש כן, דכתב וז״ל עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, כלומר דבא לומר ששלימות התורה היא כשיש עמה גם תשובה ומעשים טובים, ולא שכל תכלית התורה הוא הקיום. ובביאור דבריו אפשר לומר בכמה אופנים.

תנן באבות (פ״ג משנה ט׳) רבי חנינא בן דוסא אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת. ועי׳ באבות דר״נ (פכ״ב) דדרשי׳ זה מן המקרא ראשית חכמה יראת ה׳.

ופירש הרמב״ם וז״ל הנה דבר זה מוסכם עליו מהפלוסופים ג״כ שהרגל המעלות כשיקדם לחכמה עד שיהיה קנין חזק ואח״כ ילמד החכמה אשר תזרזהו על הטובות ההם, יוסיף שמחה ואהבה בחכמה ובחריצות להוסיף ממנה אחר שתעוררהו למה שהורגל, וכשיקדימו קניני הדעות ואח״כ ילמד ותהי החכמה מונעת אותו ממה שיתאוה בהרגל, תכבד עליו החכמה ויניחנה, עכ״ל.

ולפי״ז יש לבאר סוגיין תכלית חכמה היינו עיקר אופן לימוד החכמה כדי שתתקיים, היא ע״י תשובה ומעשים טובים שקודמים לה, דאל״כ תכבד עליו החכמה ויניחנה וזהו דאמרי׳ דיהא בועט באביו ובאמו וברבו, כלומר שיניח החכמה שלימדוהו הם.

ועי׳ בנפש החיים (שער ד׳ פ״ל) שפירש עפ״י הא דאיתא ביבמות קט: כל האומר אין לו אלא תורה אפי׳ תורה אין לו, כלומר דהאומר אין לו אלא תורה ואינו מקיים, אפי׳ שכר לימוד אין לו. ולפי״ז היינו דאמרי׳ הכא עיקרה של תורה כדי לקבל עליה שכר היא ע״י תשובה ומעשים טובים, דאל״כ לא יקבל עליה שכר.

והרד״ק (בתהלים פרק קי״א) פירש דבא לומר דאדם שבא ללמוד פילוסופיא, אם ילמד אותה תחילה, אולי יבהל ברוחו, ויעיז

מצחו להכחיש האותות והמופתים הגדולים הנמצאים בכתבי הקודש. לפיכך צריך להקדים לימוד התורה שהיא יראת ה׳, וישים בלבו להאמין כל הכתוב בה חידוש העולם ושינוי הטבע באותות ובמופתים. ואחר שהתבונן החכם המבין בדברי התורה, וישימה יסוד לחכמה, וישתדל בלבו לקרב הדברים הרחוקים אל הדעת, וילמוד חכמת הפילוסופיה אחרי כן, לא תשתבש דעתו בלומדו החכמה בתורה אשר למד תחילה. כי כבר תקעה יתד במקום נאמן, ויקרב דרכי החכמה אליה בכל כחו, עכ״ד.

ולפי דבריו הא דאמרי׳ שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו וברבו, הכונה היא שיבעט בתורה. אבל לפי דבריו צ״ב הלשון תשובה ומעשים טובים, היה צריך לומר תכלית חכמה לימוד תורה.

עוד אפשר לבאר דכונת המימרא כפשוטה עיקרה של חכמה ע״י קיום המצוות דאם אינו מקיים הרי הוא גורם חילול ה׳, ועדיף שלא ילמד. כדאיתא ביומא פו. מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה, ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו.

סימן קמ

בענין הלומד שלא לשמה

(יז.) **מרגלא בפומיה דרבא וכו׳ וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.**

הקשו הראשונים מהא דאיתא בפסחים נ: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי׳ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

והנה ברש״י הקשה סתירה בדברי רבא, ועי׳ בצל״ח שהוכיח דהתוס׳ גורסים מרגלא בפומיה דרב, והקשו סתירה בדברי רב.

א

הסוברים דב׳ המימרות פליגי

והנה יעויין במסכת כלה רבתי (פ״ח) רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ופריך ולרבי מאיר אדתני כל העוסק בתורה לשמה לית ליה הא דא״ר יוחנן ויאמר ה׳ על עזבם את תורתי לא על ע״ז ולא על גילוי עריות ושפיכות דמים. אמר הקב״ה לא הגליתי את ישראל בשביל שעזבו את תורתי שנא׳ אותי עזבו ואת תורתי לא שמרו, האותי עזבו למה תורתי לא שמרו, מכאן אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפי׳ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. כי קאמר בשיטת רבי עקיבא דתניא רבי עקיבא אומר כל הקורא שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו, ע״כ.

הרי דכבר הקשו כקושיית הראשונים, ומשני דבאמת ב׳ המימרות פליגי אהדדי.

ובאבי עזרי (מהד׳ רביעאה פ״ג מהל׳ ת״ת ה״ה) כתב דאין זה קושיית הראשונים, דהרי ר׳ יוחנן אמר אף שאותי עזבו שלא שמרו את התורה מ״מ היה להם ללמוד תורה, ומבואר דיש ללמוד אף בלימוד שלא על מנת לקיים, ועל זה מביא דר״ע פליג מדאמר שיש לימוד שנוח שלא נברא והכונה בלימוד זה שלא על מנת לקיים. ואנן קי״ל כר״ע שיש לימוד שנוח שלא נברא, והתוס׳ מקשו מרב ארב, דכאן אמר

כר״ע שנוח לו שלא נברא, ובפסחים אמר שיעסוק שלא לשמה. ועל זה הוא דמתרצי דאף לר״ע ישנו לימוד שכדאי שיעסוק בו והיינו כשכונתו להתגדל.

אולם זה אינו, דהרי ס״ל לגמ׳ שם דר״מ שאמר הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, סובר דאין ללמוד בשום אופן שלא לשמה. ועל זה הוא דפריך מדברי ריו״ח שאמר דהלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, ומשני דר״מ אזיל בשיטת ר״ע שאמר דהלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ואם נימא דאף לר״ע ישנו אופן המותר ללמוד שלא לשמה, א״כ עדיין הוי דלא כר״מ.

אע״כ ס״ל לגמ׳ שם דאין חילוק בלימוד שלא לשמה, ולר״מ ור״ע הכל אסור ולריו״ח הכל מותר. ודלא כרב דס״ל לחלק בסוגי השלא לשמה.

ב

הסוברים דהמימרות מדברות על נושאים חלופים

רש״י והתוס׳ תירצו דאיכא ב׳ סוגי שלא לשמה, דהכא וההיא דתענית ז. דאמרי׳ כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, מיירי כשלומד על מנת לקנטר. וההיא דמתוך שלא לשמה בא לשמה מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו.

והיינו דאף שכבוד הוא דבר שלילי מ״מ אינו כ״כ גרוע, וכדאי לעסוק על מנת שיכבדוהו כדי שלבסוף יבא לעסוק לשמה. משא״כ לקנטר שהוא דבר גרוע מאד, אין ללמוד כלל.

ויש לחקור האם גם כשלומד על מנת לקנטר סופו לעסוק לשמה, ומ״מ אמרי׳ דעדיף שלא יעסוק כלל. או דילמא אם היה מגיע ללשמה היה עדיף שיעסוק אף שלומד ע״מ לקנטר, אלא דכשלומד באופן כזה לא יבא לעסוק לשמה, ועל כן אמרי׳ דלא ילמוד כלל, וצ״ע.

והקשה המהר״ל (דרך החיים אבות פ״ד משנה ה׳) מהא דתנן שם רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם הבא. וכעי״ז איתא בנדרים סב. אל תעשה עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קרדום להיות עודר בו, וק״ו ומה בלשאצר שלא נשתמש אלא בכלי קודש נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה.

ושמא י״ל דהני מימרי הם למי שכבר השתמש בכתרה של תורה, אבל התוס׳ מיירי על עצם הלימוד שלומד כדי שיכבדוהו ועדיין לא הגיע לידי כך, ועל זה הוא דאמר דלעולם יעסוק שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ועדיין צ״ע.

התוס׳ (בפסחים נ:) והמאירי (שם) והר״ן (שם) חילקו באופן אחר דהא דאמרי׳ נוח לו שלא נברא היינו כשמתכוין לשם עבירה כגון להתגאות ולקנטר ולא לקיים, והא דאמרי׳ לעולם יעסוק שלא לשמה היינו כשמתכוין להנאת עצמו.

והריטב״א (ביומא עב:) ותוס׳ הרא״ש (שם) חילקו באופן אחר דהלומד ע״מ שיכבדוהו נוח לו שלא נברא, והא דאמרי׳ לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה היינו כשלומד מיראת העונש ומאהבת השכר. והביאור בזה הוא דכבוד הוא דבר שלילי ועל כן אמרי׳ דנוח לו שלא נברא משא״כ השכר שמקבל מן השמים אינו דבר שלילי, ולכן מותר לו לעסוק בה בכה״ג.

ג

הסוברים דב׳ המימרות אמת

והנה הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ תלמוד תורה ה״ה) כתב וז״ל תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח״כ על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפי׳ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, עכ״ל.

וביאר בשו״ע הרב (פ״ד מהל׳ ת״ת ה״ג) דכונת הרמב״ם לומר דאע״פ שאמרו דהלומד שלא לשמה נעשית לו סם המות ונוח לו שלא נברא, אעפ״כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה בא לשמה. כלומר דס״ל להרמב״ם דב׳ המימרות אמת ואין כאן פלוגתא כלל.

והדברים מפורשים בתשובת הרמב״ם (סי׳ תנ״ה), וכן מבואר בפיה״מ (בהקדמתו לפרק חלק), וכ״כ אחריו בנו ר׳ אברהם (המספיק לעובדי ה׳ בפרק על נאמנות המעשה), וכן מבואר מדברי המנורת המאור (נר ד׳ כלל א׳ חלק א׳ פרק ז׳).

ובשו״ת מהר״ח או״ז (סי׳ קס״ג) כתב כעי״ז וז״ל דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אז אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה, כמו מציל אשה בנהר ומפקח גל בשבת, וכן משמע בנזיר שמדמה אותה למעשה דיעל. אבל מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה נוח לו שלא נברא, עכ״ל.

ומשמעות דבריו דאם בסופו של דבר לא מגיע לעסוק לשמה משום פשיעתו שמקשה ערפו, אז הוא דאמרי׳ נוח לו שלא נברא.

והמהר״ל (שם) כתב קצת באופ״א דאם לא ילמד כלל ק״ו שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ונמצא דבכל אופן יהיה במצב של נוח שלא נברא, על כן עדיף שילמד שלא לשמה כדי שעי״ז יגיע ללשמה.

סימן קמא

במהות העולם הבא

(יז.) מרגלא בפומיה דרב לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הבא אין בו לא אכילה, ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה, ולא שנאה, ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנא׳ ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.

א

פלוגתא דראשונים במהות העוה״ב

הנה רוב הראשונים הלא הם הרס״ג (אמונות ודעות סוף מאמר ז׳), הרמ״ה (בסנהדרין צ. ובאגרות), הרמב״ן בשער הגמול (כתבי הרמב״ן מה״ק עמ׳ ש״ד) שם), הרשב״א (חי׳ אגדות לב״ב עד:), הריטב״א (ר״ה טז:), הראב״ד (בפ״ח מהל׳ תשובה ה״ב), והתוס׳ שאנץ (הובאו אגרותיו באגרות הרמ״ה) סוברים דהשכר הנצחי שהוא העולם הבא הוא ביחד עם הגוף כשיקומו בתחיית המתים, ומ״מ אין בו אכילה ושתיה כמבואר בסוגיין. ותמצא חבל הראיות שלהם ברמ״ה וברמב״ן עיי״ש.

אולם הרמב״ם (בפ״ח מהל׳ תשובה ה״ב) כתב וז״ל העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה

ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה, כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן, כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה. וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו, כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה, וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה בעטרה שעטרה לו אמו, והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה, ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל, עכ"ל. ובהקדמה לפר' חלק ובאגרת תחיית המתים האריך עוד הרבה בזה דתכלית השכר הוא בעוה"ב והוא יהיה מקום שאין בו גוף אלא שכל בלבד, עיין עליו.

ועי' בחידושי הר"ן (ריש פר' חלק) שכתב דהיא פלוגתא ישנה ומדרשי רבותינו וההגדות חלוקים בזה.

והנה במה שהכריח דאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה, עי' באגרת הרמ"ה (הודפסו בסוף חידושי היד רמה לסנהדרין) שהבין דכונתו דכיון שאין אכילה ושתיה א"כ איך יתקיים הגוף וע"כ מזה דאין שם גוף. וכתב על זה דזה לא קשיא, דהיד ה' תקצר לעשות נס שיתקיים הגוף בלי אכילה ושתיה, וכשם שהתקיים אליהו ומשה בארבעים יום.

והרמב"ן (שם) כתב דהגוף יתקיים מזיו השכינה, והביא דכן אמרו במדרש (שמו"ר פר' מ"ז סי' ה') על משה רבינו מאין היה אוכל מזיו השכינה היה ניזון. כי קיום הנפש בהתיחדה בדעת עליון כקיום המלאכים בו, והתעלות הנפש על הגוף מבטלת הכחות הגופיות, עד שיתקיים הגוף בקיום הנפש בלא אכילה ושתיה, וכקיום משה בהר ארבעים יום.

איברא דבאגרת תחיית המתים ביאר היטב הרמב"ם כונתו, וז"ל שבעולם הבא אין בו מציאות גופות, אחר שאמרו חכמים ז"ל שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא משגל, ומן השקר שיהיו לו הכלים לבטלה. חלילה לאל מפועל הבטלה. כי כשיהיה לאדם פה, ואצטמכא וכבד וכלי המשגל, והוא לא יאכל ולא ישתה ולא יוליד תהיה א"כ מציאותם בטלה גמורה, עכ"ל.

ותיריץ הרמב"ן (שם עמ' ש"ה) דכיון שהוצרך הגוף בתחילת תחיית המתים כשעדיין אין הגוף מזוקק כל כך, שוב אין הקב"ה רוצה בבטולה אחרי כן. ועוד כתב דיש בצורה הזאת סודות עמוקים, כי לא היתה היצירה על זה הדמות הפקר בלא טעם, רק לצורך גדול ולטעם נכבד והעושו יתברך רוצה בקיומו.

והרשב"א (שם) ורבינו בחיי (דברים ל' ט"ו) תירצו דכיון שהנשמה עשה המצוות ביחד עם הגוף, אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וצריכים לשלם גם לגוף, ולזו המטרה תחזור עם גוף. והדברים צ"ב דבפשוטו אין הגוף דבר בפני עצמו אלא מלבוש לנשמה, וא"כ למה צריך להיות בשעת התשלום, אטו בשעת התשלום צריכים להיות המלבושים שהיה לובש בשעת קיום המצוה. שו"ר ביד רמה (סנהדרין צ.) שאף הוא תירץ כן, ועמד בקושיא זו עיי"ש שהאריך, ודבריו צ"ב.

ב

בענין אכילת לויתן ויין המשומר

בב"ב עד: איתא דהקב"ה הרג נקבת הלויתן ומלחה לצדיקים לעתיד לבא. ובסנהדרין צט. אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך וכו'. מאי עין לא ראתה, אמר ריב"ל זה יין שמשומר בענביו מששת ימי בראשית.

ותקשי מסוגיין דאין בעוה"ב לא אכילה ולא שתיה.

והנה להרמב"ם אפשר לומר דמיירי בתחיית המתים, אבל להרמב"ן קשיא.

ותירץ הר"ש משאנץ (באגרת ב') דבאמת לא מיירי בתחיית המתים אלא לימות המשיח. והרשב"א (שם) תירץ דבאמת בתחילת תחיית המתים יהיה אכילה, מלויתן ומעוד כמה דברים משובחים שמועילים לשמח את הלב ולפתוח את השכל, ועי"ז יגיעו לדרגה יותר גדולה של הזדככות הגוף, ושוב לא יצטרכו לאכילה, וכבר הבאנו לעיל שאף בדברי הרמב"ן מבואר כן.

ועיי"ש עוד דאולי כל ענין הלויתן אינו אלא משל בעלמא, וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם (מלחמות השם עמ' ס"ו) דהנחש נקרא לויתן, ואכילתו רומז לכליון ליווי התאוות השקועות באדם עיי"ש שהאריך.

וכ"כ היד רמ"ה (בסנהדרין צ.) בענין יין המשומר וז"ל לא נתכוונו אלא לטובה שהיא צפונה ומשומרת להן וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין כענין שנא' ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד, עכ"ל.

והנה תנן באבות (פ"ג משנה ט"ז) והכל מתוקן לסעודה, דהיינו עוה"ב. וכתב הרמב"ם (פ"ח שם ה"ד) דזה רק דרך משל.

והקשה הראב"ד (שם) מהא דאיתא בפסחים קיט: שלעתיד לבא סעודה שהקב"ה עושה לצדיקים נוטל כוס של ברכה ומחזר על כל האבות עד שמגיע לדוד והוא נוטל ומברך, ואם סעודה היא דרך משל, א"כ אין כאן כוס של ברכה.

ובפשוטו הרמב"ם יסבור שגם כל ענין כוס של ברכה הוא דרך משל. והכסף משנה כתב דלהרמב"ם ענין כוס של ברכה הוא לעולם התחייה, ולפי"ז נצטרך לומר דלשון סעודה בחז"ל פעמים שהוא כפשוטו בעולם התחייה, ופעמים שהוא רק משל לשכר העוה"ב.

והקשה הכס"מ דמה יעשה הראב"ד עם המבואר בסוגיין דעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה. ולק"מ דיסבור כמש"כ הרמב"ן והרשב"א דבתחילת עולם התחייה יהיה הסעודה וכוס של ברכה, וזה עדיין לא עיקר השכר, ואחר שהזדככו הגופות אז יהיה עיקר השכר ועל זה הוא ששנינו דעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה.

ג

ביאור הילפותא

צ"ב האיך ילפי' שאין בעוה"ב אכילה ושתיה מקרא דויחזו את האלהים ויאכלו וישתו (שמות כ"ד י"א).

והנה הרמב"ן (בעמ' ש"ד) כתב לפי דרכו דניזונו מזיו השכינה, והראייה היא דכתיב ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו, ותקשי מה הקרא בא ללמדנו, אלא דהכונה היא ויחזו

את האלהים ומזה ויאכלו וישתו, ואולי זו כונת רש"י במה שפירש ששבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו.

ועי' באב"ע (שמות שם) שהביא בשם ר' יהודה הלוי דפיוש הפסוק דאע"פ שנהנו מזיו השכינה מ"מ הוצרכו לאכול, והזכיר זה לכבוד משה שחי מ' יום ומ' לילה בלא אכילה. ולפי"ז י"ל דזו הראייה דממה שהוצרך לומר ויאכלו וישתו מוכח דישנו מצב (כמשה) דנהנין מזיו השכינה וכבר לא צריכים לאכול, ולכן בעוה"ב דיהנו מזיו השכינה לא נצטרך לאכילה ושתיה.

ואילו לפי הרמב"ם י"ל דאין הראייה על תחילת המאמר דבעוה"ב אין אכילה ושתיה, אלא הראייה היא דלהשיג את ה' היא הנאה גדולה, כדכתיב ויחזו את האלהים ונהנו כאילו אכלו ושתו.

סימן קמב

בענין נשים במאי זכיין

(יז.) גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנא' נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטחות האזנה אמרתי. אמר ליה רב לרבי חייא נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן.

א

ביאור שאלת הגמ'

במהרש"א הביא גירסת הילקוט (ישעיהו רמז תל"ז) דגרס נשים במאי זכיין לעלמא דאתי. וכן פירש הרשב"ש (בסי' שכ"ד) ששאלת הגמ' היא במה הן זוכות לעוה"ב.

וכבר עמדו המפרשים דמאי קושיא היא זו, הרי הן חייבות בכל המצוות שאין הזמן גרמא, ובכל הל"ת (וכל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה).

א) **בחפץ** ה' להאוה"ח פירש דס"ל להגמ' דהא דצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ליכא למיזכי לה אלא בזכות התורה דוקא, ועל זה פריך דנשים שפטורות מת"ת איך זוכות לשכר כזה.

ואפשר דשאלת הגמ' היא על תורה דכיון שת"ת כנגד כולם, א"כ נשים איך זוכות לשכר גדול זה.

ב) **החפץ חיים** (מכתבים ח"ב סי' מ"ז בהגה"ה) פירש עפ"י הא דאיתא בכתובות קיא: כי טל אורות טליך, כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו. הרי דלזכות לתחיית המתים בעינן דוקא תורה. ואמרי' התם דעם הארץ שאין לו תורה ישיא בתו לת"ח, ויעשה פרקמטיא לת"ח, ויהנה ת"ח מנכסיו. ופירש"י דעי"ז הם יהיו פנויים לתורה ויזכו אף המחזיקים אותם לאור התורה.

ולפי"ז זו שאלת הגמ' לגבי נשים במה יזכו לתחיית המתים הרי אין להם אור תורה, ומשני דע"י שעוזרות לבעליהן ולבניהן יזכו לאור תורה.

ג) **הגר"א** פירש עפ"י הא דאיתא בסוטה כא. דמצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא, כלומר דמגינה עליו מן היסורים אך אינה מצילתו מן החטא, משא"כ תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא בעידנא דלא עסיק בה

אגוני מגנא אצולי לא מצלא. א"כ שאלת הגמ' היא איך יזכו הנשים בסגולת התורה להנצל מן החטא. ועל זה אמרי' דזוכות ע"י שעוזרות לבעליהן. ולפי"ז בעידנא דעסקי בעליהן מגנא ומצלא ובעידנא דלא עסקי בה מגנא ולא מצלא. וכעי"ז פירש ביערות דבש (ח"א דרוש א') דכיון דאמרי' (קידושין ל:) בראיתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין נמצא דהתרופה הבלעדית ליצר היא התורה, ועל זה פריך דאיך יזכו הנשים.

ופירוש זה לא מתאים להגירסא במאי זכיין לעלמא דאתי, חוץ אם נימא דהכונה היא דכיון שאין להם מי שיציל אותם מהחטא א"כ במאי זכיין לעלמא דאתי.

ד) **בכללי** המצוות (לר' יוסף ג'יקטיליא, ערך אשה) כתב דהא דיש לנשים חלק במה שעושות בעליהן ובניהן, אין זה רק בתלמוד תורה אלא אף בשאר המצוות דאינן מצוות ועושות. ולפי"ז שאלת הגמ' היא במאי זכיין בכל המצוות שפטורות מהן, וכ"כ הפנ"י (ועיי"ע במה שהובא מהתורת חיים בסוף אות ג').

אבל צ"ב דבשלמא בת"ת יש להם חלק דאלמלא דממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה, לא היו יכולים לקיים מצות ת"ת. אבל בשאר מצוות ישנם הרבה דאף בלעדי הנשים היו יכולים הבעלים לקיימם.

ולכא' זה תליא במה שחקרנו לעיל (בסי' מ"ז סוף אות ב') בענין השעות שלומד היישכר שאף בלי החזקת הזבולון היה לומדם, עיי"ש ותמצא נחת.

ובדרך החידוד י"ל עפ"י דברי האבודרהם הידועים (עמ' כ"ה) בטעם הדבר דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג, שכתב לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במ"ע שהזמ"ג אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה, וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו, עכ"ל.

אשר מעתה י"ל דכיון שכל מה שהאשה פטורה מן המצוות היא כדי לשרת את בעלה כראוי, א"כ מן הדין שבעלה יתן לה חלק במצוותיו.

ב

בענין לימוד הדינים במצוות שחייבות בהן

יש להקשות מה שאלת הגמ' הרי הן צריכות ללמוד ההלכות שמחוייבות בהן.

יעויין במג"א (בסי' מ"ז סקי"ד) שכתב דנשים מברכות ברכות התורה משום דחייבות ללמוד הדינים שלהן. אולם הגר"א כתב וז"ל ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם והיאך תאמר וצונו ונתן לנו עיי"ש. והיינו דס"ל דאף שצריכות ללמוד הדינים שלהם זה רק בתורת היכי תימצי כדי שיוכלו לקיים, אבל אינן חייבות ללמוד מצד מצוה של ת"ת.

והנה לפירוש הראשון דהגמ' מחפשת איך יש להן מצות ת"ת, להגר"א ניחא דאף שצריכות ללמוד מ"מ שפיר קמקשי' במאי זכיין דהרי אינן חייבות ללמוד, משא"כ להמג"א תיקשי. ולפירוש השני והשלישי תיקשי לכו"ע, דלכא' הא דבעינן לאור תורה כדי לזכות לתחיית המתים, וכדי שיהיה מגנא ומצלא, מספיק בת"ת שאינו מצווה ועושה ולא בעינן שיהיה דוקא מצווה ועושה, וא"כ

אף להגר״א תקשי, וצ״ע. ורק לפירוש הרביעי ניחא.

ג

בשכר הנשים אי הוי כמסייע או כשותפות

בסוטה כא. אמרי׳ לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו.

ויש לעיין אם הא דאמרי׳ דפלגן בהדייהו זה כפשוטו. ויסוד השאלה היא דהנה אם יש עני הצריך מאה זוז, ושני אנשים נתנו כל אחד חמשים זוז, זה ברור דכל אחד יקבל חצי שכר מהמצוה כי העני קבל כל צרכו ע״י שניהם (מצד מה שקיים הציווי של צדקה כל אחד יקבל שכר שלם, אבל מצד החפצא של המצוה שנתן לעני כדי צרכו כל אחד יקבל חצי).

והשתא יש לחקור במסייע לדבר מצוה שאחד הוא זה שנתן לו המאה זוז, אבל השני לקח אותו אל העני ובלעדיו לא היה יכול להגיע אליו. דבפשוטו נוקטים דעיקר השכר יקבל הראשון והשני רק יקבל שכר של מסייע. אולם מסברא אינו נראה כן דגם בזה נעשה המצוה בין שניהם, ולמה יגרע חלק השני מהראשון. ואם כנים אנו בזה נמצא דהא דאמרי׳ דפלגאן בהדייהו זה כפשוטו שכל אחד יקבל חצי מהשכר משום דהמסייע מקבל חלק כמו העושה.

איברא דבפתח עינים (בסוטה שם) נקט דהנשים לא מקבלות חלקם משום מסייע, אלא דזה מדין שותפות וכתב דהוא על דרך הא דכתיב כי כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו, והכא הת״ח עוסק במלחמתה של תורה והיא יושבת על הכלים להכין לו צרכיו. ועיי״ע בשו״ת אפרקסתא דעניא (ח״א סי׳ נ״ז) שכתב דאיניש אחרינא צריך תנאי והכל לפי התנאי, אבל באיש ואשתו אין צריך תנאי דסתמו כמפורש דחלק כחלק יאכלו דתחלת יצירת האשה על זה היה כמש״כ אעשה לו עזר כנגדו (ועי׳ בפירוש המלבי״ם שם).

וכעי״ז מבואר בתורת חיים (סנהדרין ק.) דביאר הא דאמרי׳ עתיד הקב״ה ליתן לכל צדיק ש״י עולמות, וביאר טעם מספר זה דהרי יש תרי״ג מצות ושבע מצות בני נח הרי תר״ך, וכנגדן יש לו לאדם תר״ך עולמות, אלא לפי שהאדם נברא דו פרצופין זכר ונקבה, ובין שניהם נשלם ונעשה האדם במלואו וטובו לשמור ולעשות את כל מצות ה׳, לכך גם אותן תר״ך עולמות יחדיו יחלוקו מחציתן לזכר ומחציתן לנקבה, והיינו ש״י עולמות לכל צדיק וצדיק.

ד

ביאור הא דגדולה הבטחה לנשים

א) **והשתא** נחזור לריש הסוגיא דאמרי׳ גדולה הבטחה לנשים יותר מלאנשים, ואפשר לבאר דהוא משום דהאשה תקבל שכר ממה שעזרה לבעלה ועוד ממה ששולחת את בניה לבי כנישתא, משא״כ האיש רק יקבל על מה שהוא למד.

והמלבי״ם (ארץ חמדה אגדות) פירש דנשים מקבלות שכרן בעבור שמחזיקות בידי בעליהן ובניהן שילמדו, וא״כ אף אם הם לומדים שלא לשמה, מ״מ היא עשתה את שלה לשמה ומקבלת שכרה משלם, ועל כן נקראו נשים שאננות כי אינן דואגות שמא יש שמץ פסול בתלמודם כמו שדואגים האנשים. וכעין זה יש לומר דאם הבעל מבטל לא יקבל שכר על אותו זמן, משא״כ האשה מקבלת שכרה משלם כי היא עשתה את שלה.

וכבר כתב כן בשו״ת בית שלמה (ח״ב מיו״ד סו״ס צ״ד) בשותפות של יששכר וזבולון,

שאפי׳ אם העוסק בתורה ע״י מחזיק אינו עוסק בתורה לשמה, שכר המחזיק לא יהיה נגרע בשביל כך, ונותנים לו שכרו כאילו היה החכם עוסק בתורה לשמה וכו׳.

ויש להעיר על דבריו דכיון שאמרנו דהאשה מקבלת שכר כשותפות או כמסייע בלימוד בעלה, אם בעלה רק למד שלא לשמה למה שיהיה לה שכר כלשמה, ואף שהיא עשתה את שלה מ״מ אין כאן לימוד לשמה כדי שתקבל שכר של לשמה, והרי לא נותנים מן השמים שכר בלי שיעשה מצוה. ולכא׳ רק תקבל שכר מדין מחשבה טובה שהקב״ה מצרפה למעשה שמצדה היא היתה מוכנת לסייע ללימוד לשמה (ועי׳ לעיל בסי׳ כ״ח דאין זה פשוט דמחשבה טובה היא כמעשה ממש).

והנצי״ב פירש באופן אחר דאנשים יקבלו שכר על מה שלמדו ויענשו על מה שביטלו, משא״כ הנשים רק יקבלו שכר על מה שלמדו בעליהן ולא יענשו על מה שביטלו, וזהו גדולה הבטחה.

עוד יש לומר דהא דגדולה הבטחה לנשים הוא כי לפום צערא אגרא דיותר מצטערת האשה במה שהיא לבד ממה שמצטער האיש, וכדאמרי׳ בעלמא רוצה אשה בקב ותפלות מט׳ קבין ופרישות (סוטה כ.). ועוד דהרי האיש נהנה מלימודו, ואילו האשה המחכה אין לה התענוג הזה.

עוד יש לומר עפ״י הא דאיתא בילקו״ש (שמואל רמז ע״ח) למה נשתתפו הנשים עם הקטנים והעבדים לענין המצות, לפי שאין להם אלא לב אחד. ופירש המג״א בזית רענן דאין יצר הטוב שולט כ״כ בנשים, ולכן מצוה שאינה נוהגת לעולם קרוב הדבר שלא יעשום לפיכך פטרה אותן התורה. אשר לפי״ז יש לבאר הא דגדולה הבטחה לנשים דהוא מכיון שאין יצר הטוב שולט כ״כ בנשים, ולכן עם בכל זאת עושות גדול שכרן. ולפשט זה אינו מוכרח שהסוגיא הזאת היא משום ההמשך דנשים במאי זכיין בת״ת, אלא היא מימרא בפני עצמה.

ב) **יש** להקשות בהא דמברכים שלא עשני אשה משום שהיא לא חייבת במצות שהזמן גרמא (כמבואר בב״י או״ח סי׳ מ״ו), והרי הכא אמרי׳ דגדולה הבטחה לנשים יותר מלאנשים. והנה לפירוש הר׳ יוסף מג׳יקטיליא ודאי קשיא דהרי ס״ל דהא דאמרי׳ בסוגיין שיש לנשים חלק כאנשים הוא לא רק בת״ת אלא בכל המצוות, והרי אדרבה אמרי׳ דגדולה הבטחה לנשים יותר מלאנשים.

ולשאר הפירושים י״ל דהא דיש להם חצי מהשכר הוא רק במצות ת״ת ועל זה הוא דאמרי׳ דגדולה הבטחה לנשים, אבל מ״מ מברכים שלא עשני אשה כי חסרים לה כל המצוות שהזמן גרמא.

סימן קמג

בענין כל העולם כולו ניזונין בצדקה

(יז:) **שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה, רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע.**

פירש"י כל העולם כולו נזונין בצדקה בצדקתו של הקב"ה ולא בזכות שבידן, והם נזונין בזרוע בזכות שבידם.

עי' בזוהר החדש (מגילת רות מאמר עשרה דברים) דתנינן קשין מזונותיו של אדם קמי קב"ה כקריעת ים סוף. אמאי קשין אלא בגין דמזוני דעלמא לא אתיין אלא מגו דינא, והקב"ה אעבר על דינא וזן לרשעים, להגונים ולשאינן מהוגנים, והקב"ה זן לכולם מקרני ראם עד ביצי כנים. הרי מבואר כמו בסוגיין דכל העולם ניזון בחסד ולא מן הדין.

ובפירוש לברכת המזון להר' נתן שפירא (הודפס בספר ברכת מנחם) ביאר עפי"ז נוסח הברכה האל הזן אותנו ואת העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים, דהצדיקים כדי לקבל מזונם מספיק להם במה שמוצאים חן בעיני הקב"ה היינו שיש להם עזר אלוקי למצוא מזונותם, ולא צריכים חסד. ובחסד נאמר על הבינונים שהן ניזונים על ידי חסד, ואילו הרשעים צריכים רחמים.

וכעין זה פירש המהר"ל (בנתיבות עולם נתיב העבודה פי"ח) דבחן הכונה מי שמצא חן בעיני הקב"ה שהוא הצדיק, אבל בהמות ובני אדם שאין בהם דעת נזונין בחסד, וקטנים ניזונים ברחמים, עיי"ש.

ועיי"ע בתוס' (ר"ה יז: בהגה"ה) שביאר דמדת אל שבי"ג מדות הכונה למה שמכין מזון לכל הבריות כדכתיב הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם. וממה שהיא מי"ג מדות מוכח שמה שמזין את העולם הוא רחמים.

אולם התוי"ט (לקמן בפ"ז משנה ג') ביאר דהא דבברכת הזימון מברכים בלשון אלהינו שהוא שם המורה על מדת הדין הוא משום שהדין נותן שהקב"ה יכלכל את ברואיו. וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם (מספיק לעובדי ה' בחלק הג' מחלקי הבטחון) והשל"ה (שער האותיות אות ס') שמובטח לו לאדם שיקבל את הדברים ההכרחיים לחיותו, בהבטחה ודאית.

ולכא' דבריהם הם דלא כסוגיין דאמרי' דהרשעים רק מתפרנסים בחסד וברחמים של הקב"ה ולא מן הדין (וגם למאן דאמר השני לא מתפרנסים מן הדין אלא בזכות הצדיקים).

ואולי אין כונת הסוגיא לדברים הבסיסיים המוכרחים לחיות כגון פת ומים, דאלה הם ודאי מן הדין, אלא הכונה על מה שמתפרנסים יותר בריוח וזהו רק בצדקתו של הקב"ה.

אמנם עדיין יש להקשות על דבריהם מהא דכתיב (תהלים קל"ו כ"ה) נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו, הרי דמה שמזמן לכל בריאה ובריאה מזון הראוי לה, הוא חסד שעושה לכל הברואים, ולא מן הדין, וצ"ע.

ולכל הדברות תיקשי בסוגיין מהא דאיתא בתענית כח. אמר רבא בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, ואיך

אמרי׳ דהצדיקים נזונין בזכות שבידם. והנה יעויין בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ ת״ט) מבואר דס״ל דדברי רבא הם כמאן דאמר יש מזל לישראל ואנן קי״ל דאין מזל לישראל, ולפי״ז ניחא דסוגיין אליבא דהלכתא. אבל התוס׳ (בשבת קנו. ויבמות מט:) ס״ל דדברי רבא הם אף למ״ד אין מזל לישראל, דמ״מ כולם תלויים במזל ורק בזכות גדול אפשר לשנותו, וזה לא שכיח כלל שישתנה. ולדבריו תקשי מסוגיין, וצ״ע.

סימן קמד

בענין כל העולם ניזון בשביל ר׳ חנינא והוא די לו בקב חרובין

(יז:) **שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה. רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר וכו׳, וחד אמר כל העולם כולו נזונין בזכותם, והם אפי׳ בזכות עצמן אין נזונין. כדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת.**

א

כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני

יש לעיין מה הוא הביאור בהא דכל העולם נזון בזכות הצדיקים. ואפשר לומר בכמה אופנים:

א) **הרמב״ם** (בהקדמה לפיה״מ) הקשה דכיון שתכלית כל הנבראים הוא האדם, ותכלית מין האנושי הוא השגת המושכלות, א״כ מדוע המציא ה׳ כל הבני אדם שאינם משיגים מושכל, ואנחנו רואים שרוב בני אדם ריקים ממדע רודפי התאוות, והאדם המלומד הפרוש נדיר ופלאי, לא ימצא אלא יחיד באחד הדורות.

והשיב שכל מציאות אותם הנבראים לשתי סבות, האחת, לשרת את אותו היחיד, כי אילו היו כל בני אדם למדנים מתפלספים היה העולם אבד, והיה האדם כלה ממנו בזמן קצר, לפי שהאדם חסר מאד זקוק לדברים רבים, והיה מוכרח ללמוד חרישה וקצירה ודישה וטחינה ובשול, ועשיית כלים לכל אלה עד שיושג לו המזון, וכן היה צריך ללמוד טוייה ואריגה כדי לארוג מה שילבש, ובנין כדי לבנות לו מקום לחסות, ויעשה כלים לכל אלה, ולא יספיקו חיי מתושלח כדי ללמוד כל המלאכות שאדם זקוק להם בהכרח למען קיומו. וא״כ מתי ילמד אותו אדם חכמה ויבין במדע, לפיכך נמצאו כל אלה כדי לעשות את העבודות הללו שהעולם צריך להם, ונמצא המלומד בשביל עצמו, ובכך נבנה העולם ונמצאת החכמה.

ושמא יאמר אדם והלא אנו רואים אדם טפש וכסיל יש לו נחת בעולם ואינו יגע בו, ואחרים משרתים אותו ועושים מלאכתו, ופעמים שהעושה מלאכתו אדם מלומד, אין הדבר כמו שדמה במחשבתו, כי סבת נחת אותו הכסיל מפני שגם הוא משרת לאדם שהוא מטרת הבורא, כי בעבור הנאתו ובעשרו או בשלטונו יצוה לעבדיו לבנות ארמון ענקי, או לנטוע כרם גדול, כדרך שעושים המלכים והמתדמים להם, ויהיה אותו הארמון מוכן לחסיד שיבוא במשך הזמן באחד הימים לחסות בצל קיר מקירות אותו ארמון ותהיה בכך הצלתו ממות, ושיוקח מאותו כרם כמות של יין

באחד הימים כדי לעשות צרי להציל אדם שלם שנשכו אפעה. כך היא הנהגת ה׳ יתעלה ויתרומם וחכמתו ששעבד בה את הטבע, עצות מרחוק אמונה אומן, וענין זה כבר ביארוהו חז״ל, אמרו שבן זומא היה יושב בהר הבית ורואה ישראל עולים ואומר ברוך שברא כל אלו לשרתני, לפי שהיה ע״ה יחיד בדורו.

והסבה השנית למציאות מי שאין בו חכמה, לפי שבעלי החכמה מעטים מאד, ולפיכך הומצאו ההמון להיות לצוות לבני עלייה, עכת״ד.

ועפ״י דבריו י״ל דזהו הא דאמרי׳ הכא כל העולם כולו ניזונים בשביל חנינא בני, כלומר שהם ניזונים כדי שישרתו את ר׳ חנינא, ויהיה לו מזון וצרכיו וחברה.

ולפי״ז הא דאמרו דכל העולם ניזונים בזכותם, היינו בשבילם, ואין הכונה על זכויות. וזה קצת דוחק דסוף המימרא דהם אפי׳ בזכות עצמן אין ניזונין, הכונה לזכויות ממש.

ואם כנים אנו בזה נמצא דכל העולם כולו הוא לאו דוקא, דודאי לא היה צריך ר׳ חנינא לבד את כל העולם.

ב) **ידועים** דברי הגרי״ס (הובאו בלב אליהו ח״ג עמ׳ רצ״ו) דאם אדם נתחייב בדין שמים עונש מיתה וכדו׳, מסתכל הקב״ה על סביביו של אדם זה על משפחתו וידידיו שיהיה להם צער כשיבוא זה על ענשו, ואם להם אינו מגיע הצער הזה הרי הוא ניצול בזכותם.

ויסוד זה כבר הוזכר במפרשים בביאור תפלת אברהם על סדום דכתיב ״ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע. אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה״ (בראשית י״ח כ״ג כ״ד). ובביאור טענתו שהרשעים ינצלו בזכות הצדיקים ביאר באברבנאל דהטענה היתה דבמות קרוביהם ושכניהם בהכרח יקבלו נזק רב או תגרום מיתתם בידים, כי בהיות האדם הצדיק יושב במדינה הרעה מסתפק בצרכיו בכל יושבי העיר וחי בהם, ואם ימותו כולם וישאר הוא לבדו ימות גם הוא ליומו. וכן ביאר הרלב״ג (וירא עמ׳ כ״ט תועלת הי״ח), וכעי״ז כתב בפי׳ הר״ן עה״ת כי איככה יוכלו וראו באבדן מולדתם ומקומם וצאתם נקיים מנכסיהם.

אשר מעתה י״ל דזהו הביאור כאן דלכן היו העולם ניזונין בזכות ר׳ חנינא כדי שר׳ חנינא לא יצטער.

אלא דלפי״ז מוגזם מאד הביטוי כל העולם כולו, דהענין הזה שייך רק באנשים שר׳ חנינא הכירם ואם היה חסר להם היה מצטער. ועוד דעי׳ לקמן בביאור הא דלר׳ חנינא עצמו לא היה אלא קב חרובין, שהוא משום שהשכר של המצוות המשתלם בעוה״ז (פירות), החליפו כדי שישלמו לו בעוה״ב. והרי הא שלא מגיע לר׳ חנינא להצטער הוא משום הפירות, והרי את זה החליפו לעוה״ב, ושוב אין סיבה שהוא לא יצטער.

ג) **נחלקו** הראשונים בהא דהעולם נידון אחר רובו, דרש״י (בקידושין מ: ד״ה לפי) ס״ל דדנים עפ״י רוב האנשים שבעולם ולא אחר רוב המעשים. אולם לא כן דעת הרמב״ם (פ״ג מהל׳ תשובה ה״ב) דס״ל דדנים עפ״י רוב המעשים.

אשר מעתה לפי הרמב״ם י״ל דזו כונת הסוגיא דבדברים הנידונים עפ״י רוב הצבור כגון גשמים וכדומה (עי׳ בתענית ט. אמר ריו״ח מטר בשביל יחיד פרנסה בשביל רבים), היו נזונים בזכות ר׳ חנינא כלומר דע״י זכיותיו היו מגיעים לרוב זכיות.

ד) **המבי״ט** (בית אלוקים שער התפלה פי״ד) פירש דאין כונת הגמ׳ לזכיות, אלא

שכל העולם היה נזון בתפילותיו של ר׳ חנינא שהיה מתפלל על הכלל, וחנינא בני די לו בקב חרובין משום שלא היה מתפלל על עצמו כלל.

ה) **בשו״ת** הרשב״א (ח״א סי׳ ת״ט) הקשה האיך אמרי׳ דכל העולם נזונין בזכות הצדיקים, הלא אמרי׳ במו״ק כח. בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא. ותירץ דזהו דוקא זכות האדם על עצמו, אבל על אחרים מהני זכותייהו. הרי דסבר דכונת הגמ׳ כפשוטה דע״י הזכיות שעשה יש מזונות להעולם. וצ״ב למה שיתנו משכר מצוותיו לכל העולם. וי״ל דהצדיקים רוצים לעשות חסד ע״י שכר מצוותם, וזה נחשב להם לתוספת זכות.

ואשר מעתה שוב אפשר לומר כן אף אי נימא דלא כהרשב״א אלא דמהני זכות אף על עצמו, מ״מ י״ל דמעדיפים לקיים חסד עם פירותיו כדי לקבל יותר שכר.

ב

בענין וחנינא בני די לו בקב חרובין

בחולין פו. פריך היכי נפל תולעת בפשתנו של ר׳ חייא, והאמר רבין בר אבא, משעלו בני הגולה פסקו הזיקין והזועות והרוחות והרעמים, ולא החמיץ יינם ולא לקה פשתנם, ונתנו חכמים עיניהם ברבי חייא ובניו. ומשני כי מהניא זכותייהו אעלמא, אדידהו לא. כדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מע״ש לע״ש.

וכתב הרשב״א (שם) דהא דלא מהני הזכות לעצמו הוא על דרך מה שאמרו אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין, ולכן רק על אחרים מהני. ועי׳ לעיל (בסי׳ כ״ד) שביארנו הא דאין חבוש מתיר עצמו, וכל מה שנתבאר שם לא שייך כאן, וצ״ב.

וצ״ע לפי דבריו למה לא היו מזונות לר׳ חנינא בזכות צדיק אחר של הדור, הרי הזכות מהני על אחרים, וצ״ע.

בקידושין לט: נחלקו התנאים דסתמא דמתני׳ סברא דשכר מצוה בהאי עלמא איכא דברוב זכיות מטיבין לו בהאי עלמא. אבל ר׳ יעקב פליג וסבר דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, עיי״ש.

והשתא יש לעיין דבשלמא לר׳ יעקב ניחא הא דר׳ חנינא היה עני כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל לתנא דמתני׳ תקשי למה לא קבל פירות ממצוותיו בעוה״ז. ואפשר לומר בכמה אופנים:

א) להרשב״א הנ״ל לק״מ דהפירות של מצוותיו ניתנו לאחרים, ואף הפירות של מצות חסד ניתנת לאחרים, דלעצמו לא מהני כי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

ב) יעויין בגר״א (משלי ח׳ י״ט) שכתב שהצדיקים מעדיפים לפרנס את עצמם בעוה״ז בדוחק כדי שגם הפירות יהיה להם בעוה״ב כי הפירות שהאדם אוכל מהם בעוה״ב הוא יותר מהמובחר שבעוה״ז.

וכ״כ האלשיך (משלי שם י״ז-כ״א) שהלל וחנינא בן דוסא שחיו בדוחק משום שהעושר וכבוד שזהו הפירותיהם בעוה״ז, הקב״ה ממיר את זה לעושר בעוה״ב שהוא עתק עיי״ש, וכן כתבו המבי״ט (שם), והראנ״ח (בדרשות פר׳ אמור).

ועיי״ע באלשיך (תהלים קי״ט קמ״ב) דפירש הקרא צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת וז״ל וא״ת מפני מה לא יתן הקב״ה עכ״פ הפירות מהמצות לצדיקים בעוה״ז, לזה אמר צדקתך שאתה נותן פירות מהמצוות צדק לעולם כי אם היה נותן לו בעוה״ז היה צדק חלף עבר, אך עתה נעשה הצדקה לעולם

נצחי קיים לעד. ותורתך אמת שהבטחת טובות עוה"ז אם שמוע תשמעו וגו' וכדומה הרבה יעודי טוב עוה"ז, אמת שהתורה מבטיח למי שאינו מישרי לב ויהרהרו חלילה, אבל לא לישרי לב שאינם מהרהרים ומקבלים באהבה, עכ"ל.

ולפי דבריהם זהו הביאור בסוגיא דחולין דמהניא זכותייהו אעלמא אבל אדידהו לא, משום דכדאי להם שישמרו פירותיהם לעוה"ב.

ג) כל הנ"ל הוא בהנחה דפירות היינו שכר על המצוות בעוה"ז, אולם ידועים דברי הרמב"ם (פ"ט מהל' תשובה ה"א, ובהקדמתו לפר' חלק) דהשכר הנאמר בתורה על המצוות אינו בתורת שכר, אלא שהם כלים כדי שנהיה פנויים ללמוד ולקיים.

ולדבריו מי שצריך כלים ברור דאינו בר תחליף, והא דר' חנינא היה עני מובן בפשוטו, דהוא משום דלא היה צריך יותר כלים, כדי להמשיך ללמוד ולקיים.

ולפי"ז זהו הביאור בסוגיא דחולין דמהניא זכותייהו אעלמא אבל אדידהו לא, משום דהם אינם צריכים כ"כ לכלים לעבוד את ה'.

ד) המבי"ט הנ"ל שביאר דכונת הגמ' שכל העולם היה מתפרנס מכח תפלותיו של ר' חנינא, מבאר דהא דר' חנינא לא התפלל על עצמו הוא משום דאין להתפלל אלא דבר צורך והכרח והוא לא היה צריך אלא קב חרובין.

ובזה ביאר הא דאיתא בתענית כה. דאשתו של ר' חנינא אמרה לו עד מתי נצטער כולי האי, על כן בקש תפלה ונתנו לו רגל שולחן של זהב, והראו לו בחלומו שחסר לו רגל בשולחנו של עוה"ב, לכן בקש שיקחו אותו. ותנא גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון.

וביאר המבי"ט דכיון שלא היה דבר צורך והכרח, לכן רק היה יכול לבקש מפירות מצוותיו. והראו לו דלפי חסידותו לא היה לו לבקש פירות דעדיף ליה שישאר לעוה"ב, לכן הראו לו כאילו חסר לו קרן. וזהו דאמרי' גדול הנס האחרון יותר מן הראשון, דאם היו נותנים לו קרן אז יותר גדול הנס הראשון, דאין דרך לתת קרן בעוה"ז. אבל כיון שנתנו לו פירות שהדרך הוא לתת בעוה"ז, א"כ גדול הנס שלקחו אותו יותר ממה שנתנו אותו.

ויש להעיר דדבריו הם דלא כמהרש"א (קידושין כט:) שסובר שדבר הניתן ע"י תפלה לא מנכין משום זה מזכיותיו. וכדברי המבי"ט ס"ל להישועות יעקב (או"ח סי' תרפ"ב ס"א), והתבואות שור (הובא בישוע"י שם), והבן יהוידע (שם). וצ"ע מה יענה המהרש"א על דברי הגמ' בתענית, ואכ"מ.

סימן קמה

בענין שואלין ודורשין בהל׳ החג

(יז:) **אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו.**

ופירש״י שבחא דאו׳ שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהל׳ הפסח מדרש דרב אשי ובאלול לשמוע הלכות החג. וכתבו התוס׳ דבעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספים.

וצ״ב דלכא׳ הטעם דלא נתאספו הוא משום שהלכותיו מועטות, ואין זה קשור למה שהיו״ט יום אחד, תדע דבפסח אף אם היה יום אחד ודאי דהיו מתאספין משום דהלכותיו מרובות, וצ״ע.

יש לעיין האם הא דהיו מתאספין היה מכח ההלכה דדורשין בהל׳ פסח קודם הפסח ל׳ יום (פסחים ו.), והאם זה נוהג אף בסוכות ובעצרת.

והנה הקושיא ידועה (הובאה בב״י או״ח סי׳ תכ״ט) על האי הלכתא דשואלין בהלכות פסח קודם הפסח ל׳ יום, מהא דאיתא במגילה לב. משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג.

ותירץ הר״ן (מגילה ב: ד״ה פורים) דהא דתניא שואלין ודורשין קודם הפסח ל׳ יום לאו למימרא דאנו מחוייבים לשאול ולדרוש בהל׳ הפסח, אלא דמשום דקי״ל בב׳ תלמידים ששואלים אחד שואל כענין ואחד שלא כענין נזקקין לשואל כענין, אתא לאשמועינן דכל ששואל בהל׳ הפסח ל׳ יום קודם לפסח חשיב שואל כענין. נמצא לפי״ז דאין חיוב לדרוש בהלכות החג אלא בחג עצמו ולא ל׳ יום קודם.

ולפי דבריו הא דהיו נאספין תרי זמני בשתא לא היה מכח ההלכה דשואלין ודורשין, אלא היה מנהג בעלמא, וניחא לפי״ז דבעצרת שאין כ״כ הלכות לא היו מתאספין.

והב״י תירץ דדיני פסח עכ״פ צריך להודיעם לעם קודם לפסח ל׳ יום כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים, ואפיית מצה, והגעלת כלים, וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי, משא״כ בשאר מועדים דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו״ט, ובסוכות אע״ג דאיכא מצות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כ״כ דינים דאפילו סוכת גנב״ך ורקב״ש כשרה, ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים. ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה, ודיין להתעסק בהם בערב החג, ומשו״ה לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כ״כ זמן קודם. והא דתניא ששואלין בהל׳ פסח בפסח והל׳ חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא, וג״כ לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו״ט. ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו אבל שאר הלכות קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח ל׳ יום קודם ובסוכות יום או יומיים.

ולפי דבריו הא דהיו נאספין לפני פסח היה מכח ההלכה, ולפני סוכות אם היו מתאספין קצת זמן קודם היה מכח ההלכה, ואם התאספו ל׳ יום קודם היה רק מנהג. ואילו בעצרת לא נהגו כלל להתאסף משום דהלכותיו מועטות.

עוד תירץ הב״י דהרי אמרי׳ בעבודה זרה ה: דטעמא דבעינן קודם לפסח ל׳ יום הוא מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין, כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג משום זה צריכין ל׳ יום לדרוש להם בהל׳ הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין, ואע״ג דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין ל׳ יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה. ולפי״ז בפסח נאספו מכח ההלכה, ולפני סוכות היה רק מנהג בעלמא.

ועי׳ בביאור הגר״א (שם) שציין דברי הסוגיא בבכורות נח. דמבואר שם דלת״ק ההלכה של ל׳ יום היא אף בסוכות ועצרת, ואף דאמרי׳ בע״ז שהל׳ יום הם משום קרבן פסח, ה״ה בשאר החגים משום קרבנות חגיגה, ואף האידנא דליכא קרבנות, מ״מ התקנה לא זזה ממקומה.

ולפי״ז צ״ע למה לא היו מתאספין בעצרת. והגר״א שם כתב דהיינו משום דבן עזאי פליג על ת״ק, וסבר דבעצרת לא צריך ל׳ יום אלא מספיק בא׳ בסיון עיי״ש (כונתו דלבן עזאי דגורן המעשר הוא בא׳ סיון א״כ אין טעם לדרוש בהלכות הרבה לפני זה דהרי כל הדרשה היה משום הקרבנות, ולא היו קרבנות עד א׳ סיון).

ולא הבנתי דבריו דמ״מ למה לא היו מתאספין בא׳ בסיון כדי לקיים ההלכה דשואלין ודורשין, וצ״ע.

הנה יש לחקור האם החיוב דשואלין בהלכות החג, הוא חיוב על היחיד שכל אחד חייב להתעסק בהלכות החג ל׳ יום, והא דהחכם היה דורש היה מנהג בעלמא. או דילמא ההלכה היה על הצבור להעמיד חכם שידרוש בהלכות החג ולעולם אין חיוב על כל יחיד.

ואם נימא כצד הב׳ ניחא הא דלא היו מתאספין כ״כ בעצרת, ובכל זאת התקיים ההלכה דשואלין בהלכות החג בהא דהעמידו חכם שידרוש לפני הצבור. ולפי״ז אפשר דסוגיין היא אף לת״ק ומ״מ לא היו מתאספין כ״כ בעצרת משום דהלכותיו מועטות.

ויעויין בב״ח שכתב וז״ל כתוב במחזורים דעכשיו בגלות שאין לנו קרבנות סגי לדרוש בשבת שלפני הפסח ומ״מ מצוה לכל אחד ואחד לעסוק בהל׳ הפסח כל ל׳ יום לפני הפסח ע״כ, וכיוצ״ב במהרי״ל. אבל לפי דברי התוס׳ בפ״ק דע״ז דלעיל צריך לדרוש ל׳ יום אף עכשיו שאין לנו קרבנות, עכ״ל.

ויש להסתפק במה שכתוב במחזורים שכל אחד יעסוק בהל׳ הפסח האם הוא כדי להחמיר לשיטת התוס׳ דאף היום לא בטלה התקנה, ולפי״ז יהיה מוכח מדבריהם דהמצוה היא על כל אחד לעסוק. או דילמא כונתו דכדאי לכל אחד לעסוק בהל׳ הפסח ולא משום חיוב אתו עלה, והא דנקט ל׳ יום הוא סתם כי לפנ״כ היתה הלכה של ל׳ יום.

ובמהרי״ל (הל׳ ל׳ יום קודם הפסח עמ׳ ט׳) הביא דברי החולקים על התוס׳ בע״ז דבזמנינו דאין קרבנות בטלה התקנה. וכתב דמהפייט (פיוט הנאמר בשבת הגדול) דקאמר ״להוציא חובת צבור״ אלמא דחובה היא לדרוש. ומלשונו דקאמר להוציא חובת צבור לכא׳ מבואר דהיא חובה על הצבור לדרוש. ויש לדחות דהכונה היא להוציא את כל הצבור מהחיוב שיש לכל אחד ללמוד.

ובביאה״ל (סי׳ תכ״ט ד״ה שואלין) הביא דברי הבה״ג שכתב ומקמי פסחא בתלתין יומין מיבעי ליה לישראל למיגמר מילי דפסחא ואגמורי אנשי ביתיה דתניא שואלין בהל׳ הפסח וכו׳, הרי להדיא דהחיוב הוא ללמוד ולא לדרוש (ועיי״ש מש״כ בשם הירושלמי). אולם בריטב״א (מגילה ד.) מבואר דהחולקים על הר״ן סברי דהחיוב הוא לדרוש ברבים.

סימן קמו

בסוגיא דחיישינן ליוהרא

(יז:) חתן אם רוצה לקרות וכו'. למימרא, דרשב"ג חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא, והא איפכא שמעינן להו, דתנן מקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, וכל מקום תלמידי חכמים בטלים, רשב"ג אומר לעולם יעשה כל אדם את עצמו כת"ח. קשיא דרבנן אדרבנן, קשיא דרשב"ג אדרשב"ג, אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה. רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף, דרבנן אדרבנן לא קשיא ק"ש כיון דכו"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא, הכא כיון דכו"ע עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד מיחזי כיוהרא. דרשב"ג אדרשב"ג לא קשיא התם בכונה תליא מילתא, ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה. אבל הכא, הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא.

א

טעם האיסור דמיחזי כיוהרא

בהא דחיישינן ליוהרא עי' ברש"י (חולין קו. ד"ה ופליגא) שכתב דאסור לנהוג עצמו בגסות הרוח, ולאו רשות היא. ויש לעיין מהו הטעם באיסור זה, הרי כיון שהוא עושה לשם שמים משום שיודע שיכול לכוין, מה איכפת ליה שהאנשים יחשבו שהוא מתייהר.

והנה יש לעיין בטעם האיסור של גאווה האם האיסור הוא על ההרגשה של גאוה שיש בזה דבר רע בעצם, או שכל הבעיה היא משום שזה גורם קטטה בין האנשים, וא"כ אין האיסור במה שמרגיש גאוה אלא במה שעושה מעשים של גס רוח.

והנה נחלקו הראשונים במטרת כל המדות הטובות, דהחינוך (מצוות ס"ו וע"ד) כתב דאין הברכה מצויה וחלה אלא במתדמים אל הקב"ה במעשיהם, ועל כן נצטוינו במדות הטובות כדי שמתוך הכשר גופינו נהיה ראויים לקבלת הטובה, ובהיטיב השי"ת לטובים יושלם חפצו שחפץ להיטיב לעולם, את"ד.

אולם הרמב"ם (במו"נ ח"ג פנ"ד) כתב וז"ל כבר ביארו הפילוסופים הקדומים והאחרונים, שהשלמיות הנמצאות לאדם ד' מינים וכו'. והמין השלישי הוא שלמות בגוף האדם יותר מן השני, והוא שלמות מעלות המדות, והוא שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם. ורוב המצות אינם רק להגיע אל זה המין מן השלמות, וזה המין מן השלמות ג"כ איננו רק הצעה לזולתו ואינו תכלית כונה בעצמו, כי המדות כולם אינם רק בין האדם ובין זולתו, וכאלו זה השלמות במדותיו הוכן בה לתועלת בני אדם ושב כלי לזולתו, שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר, אמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו, עכ"ל. הרי דפליג על החינוך וסבר דכל ענין המדות הם לתיקון העולם.

ומעתה פלוגתתם אף לענין גאוה, דלהחינוך אפשר דהאיסור הוא בעצם להיות גאותן אף אם לא יגיע מכך היזק לאנשים, דמ"מ אין הוא מתדמה להקב"ה. משא"כ להרמב"ם איסור גאוה היא כשמתנהג במדה זו וגורם בזה רע לאנשים. וכ"כ הרלב"ג (פר' וירא פי"ח התועלת הראשון) שראוי לאדם להתנהג

במדת הענוה, כי בזה התועלת בתקון הקבוץ המדיני מה שלא יעלם, ע"כ.

ואם כנים אנו בזה נמצא דלהרמב"ם כיון שעושה מעשים שמראים גאוה, יש כאן איסור גמור של גאוה אף שהוא מכוין לשם שמים. ואילו לפי החינוך אף דאין זה האיסור של גאוה, מ"מ אפשר דהא דחיישינן ליוהרא הוא משום תיקון המדיני כנ"ל.

שו"ר מש"כ רש"י (בתענית י: ד"ה לא) וז"ל דנראה מגסי הרוח ותנן כל שרוח הבריות נוחה הימנו וכו'. מבואר שהאיסור הוא משום דאף שהוא עושה לשם שמים, מ"מ האנשים יבואו לחשדו, ושוב לא יהיה רוח הבריות נוחה הימנו (ועי' מש"כ לעיל סי' קל"ח בביאור משנה זו). ואינו מבואר בדבריו אם זה האיסור של גאוה או דבר אחר.

ואפשר לומר באופן אחר דאף שאין כאן איסור של גאוה, מ"מ האנשים יבואו לחשדו שהוא גאותן, ואיכא איסור של מראית עין (ועי' לעיל בסי' נ"ג אות ב' די"א דכל האיסור של מראית עין הוא כדי שיהיה שלום ורעות, וא"כ אין זה צד חדש).

והרמב"ם (בפיה"מ) כתב דכשיקרא יביטו אליו בני אדם בעין הדור וכבוד וכשהוא מדקדק במצות, ואפשר שיהיה מעשהו לפנים ולא לשם שמים. לכא' מבואר דאין האיסור משום גאוה אלא משום דהוי כגונב דעת הבריות, שאינו עושה אלא לפנים והם חושבים שעושה לשם שמים.

ב

ביאור הפלוגתא דת"ק ורשב"ג

בביאור הפלוגתא דתנאי, אפ"ל דנחלקו בגוונא דאינו יכול לכוין בק"ש, ובכל זאת רוצה לקרות כדי להראות שיכול הוא לכוין, ובזה לת"ק יכול הוא לקרות משא"כ לרשב"ג. אולם לא מסתבר דמיירי בהכי דאטו ברשיעי עסקינן, ועוד דא"כ מאי קושיא דרשב"ג אדרשב"ג, הרי החילוק פשוט דבק"ש שאינו מקיים שום מצוה דהא אינו מכוין חיישינן ליוהרא, משא"כ בת"ב שהוא מקיים את המנהג שלא לעשות מלאכה לא חיישינן ליוהרא.

לכן נראה דמיירי בגוונא דיכול הוא לכוין, וא"כ אף שהוא פטור מן המצוה משום דעוסק במצוה, מ"מ ע"י שיקרא יקיים המצוה.

ובביאור דברי ר' שישא במה שתירץ דרבנן אדרבנן, דק"ש כיון דכו"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא, צ"ב מה מהני דכו"ע קא קרו הרי מ"מ יש יוהרא דהם קורין כשאינם טרודים, משא"כ הוא שמראה שיכול לכוין אף שהוא טרוד.

ואפשר לפרש בכמה אופנים: א' דס"ל דהאנשים אינם יודעים שהוא חתן, וזהו דאמרי' דכיון דכו"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא בולט במעשיו, ולא ידעו מעולם שהעומד בפניהם הוא חתן. אולם זה דוחק דא"כ נמצא דבזה פליגי, דלת"ק האנשים לא יודעים שהוא חתן ואילו לרשב"ג האנשים כן יודעים. ב' אפשר לומר דאף שהאנשים יודעים שהוא חתן מ"מ כיון שהוא קורא כמו כולם אינו בולט ואינם שמים לב למה שמתרחש בפניהם שיש חתן שקורא ק"ש, ולכן אין בעיה של יוהרא. ג' עוד אפשר דכונת הגמ' היא דבעלמא כולם קורין ק"ש, כלומר דאף שהם אינם טרודים מ"מ כיון שהם גם קורים ק"ש אינם רואים במה שהחתן קורא דבר חשוב ואינם מחשיבים מעשיו, משא"כ בט"ב שהוא עושה דבר שהם לא עושים ממילא מחשיבים אותו דבר לדבר גדול.

והנה יש לעיין איך לפי ת"ק רק אם רוצה לקרות קורא, הרי קי"ל דמי שקרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין צריך

לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עומ"ש (או"ח סי' ס"ה סעי' ב').

וי"ל דאה"נ והא דאמר ת"ק דלא חייב הוא כשאינו נמצא בצבור המתפללים, והא דמ"מ דנים אם כשקורא יש בזה יוהרא הוא משום האנשים שנמצאים בצדו שרואים שקורא ק"ש. אולם דבר זה תלוי במה שנתבאר לעיל בפשט הא דאמרי' דבק"ש דכו"ע קא קרי ליכא יוהרא, דלפשט א' וב' הסוגיא מיירי כשנמצא עם הצבור בשעת שקורין שמע.

ואם נימא דידוע שהוא חתן, לק"מ דלא נראה כפורק עול דכו"ע ידעי שהוא חתן.

עוי"ל דאה"נ דאם יושב בטל צריך הוא לקרות אף לת"ק משום דין זה, אבל הכא מיירי שעוסק בדברי שיר ושבח שבזה אינו נראה כאינו מקבל עומ"ש (כמש"כ בתרומת הדשן סי' ג').

ג

כמאן פסקינן

התוס' כתבו דהלכה כר' שישא דלא מוחלפת השיטה דהוא בתראה, והלכה כרשב"ג דכל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו. נמצא לפי"ז דההלכה היא דחיישינן ליוהרא בק"ש אבל לא בתשעה באב משום דכמה בטלני איכא בשוקא.

אבל הרי"ף כתב דהלכה כת"ק. אמנם המהר"ם פדוואה (בסי' ל"ט) ביאר דכונת הרי"ף כמש"כ המרדכי דהלכה כת"ק בזמנינו משום דלא מכונים, אבל באמת הלכה כרשב"ג.

והנה הרמב"ם (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ז) פסק דאפשר להחמיר על עצמו ולקרות. וכתב הב"י (בסי' ע') דהרי"ף והרמב"ם פסקו כריו"ח דמוחלפת השיטה וכרשב"ג דכל מקום וכו', ולכן פסקו דאפשר להחמיר משום דלא חיישינן ליוהרא כלל.

והקשה התוי"ט (פסחים פ"ד משנה ה') מדברי הרמב"ם (בפ"ה מהל' תעניות ה"י) דלענין ת"ב העתיק דברי ת"ק ולא כתב דאפשר לכל אחד לעשות עצמו ת"ח. ועוד בפיה"מ בברכות ובתענית כתב דאין הלכה כרשב"ג. ולכן כתב דבאמת הרמב"ם פסק כר' שישא דלא מוחלפת השיטה וכת"ק, ונמצא דבעלמא חיישינן ליוהרא ורק בק"ש לא חיישי' משום דכו"ע קא קרי, וכן פסק הר"ח (לעיל טז:), ואף הב"י סתר את עצמו דבכס"מ (בהל' ק"ש) פירש כהתוי"ט.

אולם בלח"מ (בהל' ק"ש שם) תירץ דכיון שכתב הרמב"ם בהל' תעניות דכל העושה מלאכה בט' באב אינו רואה בה סימן ברכה, וזה נאמר אפי' במקום שנהגו לעשות, הרי מוכח מזה דראוי לכל אדם שלא לעשות מלאכה ביום ההוא, ומוכח דלא חיישי' ליוהרא, ודבריו דחוקים.

ד

בענין חתן בזמננו

התוס' כתבו דאנו שבשום פעם אין מכונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא, כלומר אני מכוין בכל שעה.

א) **מדברי** התוס' משמע דאף בזמנינו מדינא חתן פטור מק"ש, וכבר הארכנו בזה לעיל (בסי' קכ"ח אות ד') עיי"ש.

דברי התוס' הם בב' שלבים, קודם כל דהיום שוב אין יוהרא לקרוא משום דכיון שהכונה שמכונים תמיד היא כונה פחותה, א"כ כל אחד יכול לכוין אף כשהוא חתן ולא רק הת"ח. ועוד דאדרבה יש לחייב אותו לקרות משום דאל"כ מיחזי כיוהרא כלומר אני מכוין בכל שעה, ועי' בתורא"ש שהשמיט האדרבה ורק כתב דבזמנינו אפשר להחמיר ולקרוא.

והנה בביאור היוהרא בזמן הגמ׳ כתב רש״י דהיא במה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו. אולם הרש״ש כתב דהיוהרא היא במה שמראה בעצמו שהוא חסיד ומדקדק במצות מאד ואף שפטור אינו רוצה ליבטל מהמצוה. דהיינו שהוקשה לו על דברי רש״י דמה שיכול לכוין לבו תלוי במציאות ולא בצדקות וחסידות. וצ״ל דס״ל לרש״י דכיון שזה דבר קשה מאד, רק צדיק שאיכפת לו מאד יכול לכוין לבו.

עכ״פ לפי הרש״ש אין מקום למה שכתבו התוס׳ דאף בזמנינו רק החסיד איכפת לו לקיים המצוה כשפטור, ועדיין שייכא יוהרא. ואפשר לדחות דרק מצוה קשה לא מקיים אלא החסיד, אבל בזמננו שזה יותר קל, אף למי שאינו חסיד איכפת לו לקיים, ושוב ליכא יוהרא.

ובעיקר דברי התוס׳ יש להקשות למה בזמן הגמ׳ לא קראו כל העם כהכונה של זמנינו ובזה היו יוצאים יד״ח, ושוב לא היה בעיה של יוהרא. ובשלמא להרש״ש לא קראו משום שהיו פטורים ולא רצו להחמיר על עצמם, אבל לרש״י תיקשי, וצ״ע.

והנה בדברי התוס׳ שכתבו דאדרבה יש לחייב אותו לקרות משום דאל״כ מיחזי כיוהרא כלומר אני מכוין בכל שעה, מבואר דהחסידים בזמן התוס׳ לא היו קוראים, ולכן כשלא קורא הרי הוא מתדמה להחסידים, וצ״ע למה לא קראו כהכונה הפחותה והיו יוצאים בזה יד״ח.

ואם נימא דהת״ח של זמננו הוא כמו הפשוט של פעם, כשם שלא קראו אז הפשוטים (וכבר נתקשינו בזה לעיל), כמו״כ לא קורא הת״ח של היום, אולם לא מסתבר דזו הדרגה של הת״ח. אלא נראה דבאמת הת״ח של היום הוא כמו הת״ח של פעם ובאמת הוא כן קורא בכונה המעולה, ואעפ״כ מי שלא קורא יש יוהרא שמראה שבעלמא הוא בדרגה של הת״ח, אף שכשהוא טרוד אינו בדרגתו.

ובדברי התורא״ש שהשמיט האדרבה, י״ל שפליג על התוס׳ משום הנ״ל, דס״ל דכיון שהת״ח של היום כן קורא, לא נראה כיוהרא במה שהוא לא קורא. עוד אפשר דסבר דאם לא קורא לא יבואו לתלות שהוא מכוין כל שעה, אלא שכיון שהוא פטור אינו רוצה לקבל עליו עומ״ש.

ב) **לכא׳** דברי התוס׳ באדרבה הם אף לפי ת״ק דבק״ש לא חיישינן ליוהרא, מ״מ הכא דכולם קוראים והוא לא קורא הוי כמו בתשעה באב שמודה ת״ק דחיישינן ליוהרא.

שו״ר שכ״כ הפמ״ג (סי׳ ע׳ א״א סק״ב), דעיי״ש שכתב דדברי התוס׳ תלויים בפלוגתא כמי פוסקים (עי׳ לעיל אות ג׳), דאם פוסקים כריו״ח וכרשב״ג (כמש״כ הב״י) נמצא דלא חיישינן ליוהרא כלל, וא״כ לא שייכים דברי התוס׳ לחייב לחתן לקרוא בזמננו. ברם אם פוסקים כר׳ שישא וכרשב״ג שייכים דברי התוס׳. ועל כן הקשה על השו״ע שהעתיק דברי התוס׳ וזה סותר לביאורו בב״י, דלדבריו הרי״ף והרמב״ם פליגי על התוס׳ ואיך פסק רק כהרא״ש. אבל להתוי״ט שהרי״ף והרמב״ם פסקו כר׳ שישא וכת״ק נמצא דלכו״ע חיישינן ליוהרא ואתי שפיר פסק השו״ע, עכ״ד. ולא העיר דלפי דברי המחבר בכס״מ לק״מ.

ה

כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

בירושלמי (בריש פרקין) מסופר על ר׳ שמואל בר רב יצחק שהיה אוכל וכשהגיע זמן התפלה הפסיק וקם להתפלל, א״ל רבי מיישא הרי אם התחילו אין מפסיקין, ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, א״ל (ר׳ שמואל) והא תנינן חתן פטור

חתן אם רוצה, א"ל (ר' מיישא) יכיל אנא פתר כר"ג, דרבן גמליאל אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים.

בביאור כונת חזקיה דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, נחלקו המפרשים דבפי' החרדים (שם) ביאר דהיינו משום יוהרא. אבל בחי' הרא"ה (לעיל י:) מבואר דהטעם לאסור הוא משום שנראה כחולק על רבותיו שפטרוהו מן המצוה, ועי' גם בחי' הרמב"ן (קידושין לא.). ובחסדי דוד (מקוואות פ"ה י"ד) כתב דהאיסור הוא משום שמוציא לעז על האחרים שאין מחמירים כן.

ובביאור תירוץ ר' מיישא ביאר בקרבן העדה (שבת פ"א ה"ב) בב' אופנים:

א' דשאני ק"ש דיש בו קבלת מלכות שמים ולכן אפשר להחמיר, אבל בעלמא אסור להחמיר.

והשתא לפי החרדים שהוא משום יוהרא, נמצא דהבבלי פליג על הירושלמי, דהרי בסוגיין כשהקשו מדרבנן אדרבנן לא כתבו דדברי ת"ק הם דוקא בק"ש. ובסתירה מרשב"ג לרשב"ג אף הירושלמי יצטרך לתרץ כהבבלי. ולפי"ז דינו של חזקיה יהיה תלוי בפלוגתא דראשונים כמאן פוסקים.

ולהחסדי דוד שהדיוט זה לא משום יוהרא, נמצא דהא דק"ש חמיר רק מהני לסלק הבעיה של הדיוט ולא לסלק הבעיה של יוהרא, ולכן הוצרכו בסוגיין לתרץ הא דלא חיישי' ליוהרא.

ב' דת"ק הסובר שאפשר להחמיר, הוא דעת יחיד כר"ג דסבר דחתן חייב בק"ש. אבל הלכתא כחזקיה דאסור להחמיר על עצמו.

והשתא איך שנסביר הא דהוי הדיוט, לא פליג הבבלי על הירושלמי.

ויש להקשות דבשלמא להחסדי דוד שפיר מוכיחים מר"ג שפליג על חזקיה, דנהי דאצלו לא היה שייך החשש של יוהרא משום דהיה גדול בחסידות, אבל מ"מ תקשי למה לא חשש להא דהדיוט, וע"כ דס"ל לר"ג דשאני ק"ש, או דפליג על חזקיה. אבל לפי החרדים שכל דברי חזקיה הם משום יוהרא תקשי איך מוכיחים מר"ג דלית ליה דחזקיה, הלא שאני ר"ג שהיה גדול בחסידות ולכן אצלו לא היה חשש יוהרא, וצ"ע.

הדרן עלך היה קורא

פרק שלישי

סימן קמז

בסיבת פטור האונן מן המצוות

(יז:) מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש, ומן התפלה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה.

בירושלמי (ריש פירקין) א"ר בון כתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימים שאתה עוסק בהן בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים. תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו, למה, מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו. ואמרי' מאי בינייהו אם היה לו מי שישא משאו, דאם תאמר מפני כבודו של מת אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משאו, הרי יש לו מי שישא משאו. ופריך והתני פטור מנטילת לולב, תיפתר בחול. והתני פטור מתקיעת שופר, א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין כדתנן מחשיכין על התחום לפקח על עיסקי הכלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין, ע"כ.

א

פלוגתא בפשט הירושלמי

בפשוטו חקירת הירושלמי היא בטעם למה אסור להחמיר על עצמו, אם משום כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו, אבל לעולם הטעם שפטור הוא משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן פירשו להדיא הב"י (באו"ח סי' ע"א), הפנ"י, והקרבן נתנאל (מו"ק פ"ג סי' נ"ד סק"י), וכן משמע ברא"ש.

אבל צ"ע א"כ למה אמרי' דכשיש לו מי שישא משאו פטור ומותר להחמיר, הרי כיון שיש לו מי שישא משאו שוב אינו טרוד במצוה והיה צריך להיות חייב מעיקר הדין.

ומצאתי בלבוש (בסי' ע"א) שכתב וז"ל מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אפי' אינו מוטל עליו לקוברו, כגון אחותו נשואה שבעלה חייב לקוברה וכן אחיו שיש לו בנים שבניו חייבים לקוברו, או יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי הקבורה, אפ"ה פטור מק"ש ומתפלה, מפני שהוא טרוד ונבהל בטרדת מצוה להיות מסייע ומתעסק בצרכי קבורתו, עכ"ל. הרי דאף שיש לו מי שישא משאו, מ"מ הוא טרוד כי רוצה לסייע ולהתעסק בצרכי קבורתו, ולפי"ז מובן דפטור אף שיש לו מי שישא משאו, וספק הירושלמי הוא האם הא דאסור להחמיר הוא משום כבודו של מת, או דכשאין מי שישא משאו חיישינן שאם יחמיר על עצמו, יבא להתעכב ולהזניח את מתו.

אולם המעדני יו"ט (אות ח'), האור גדול, והחזו"א (או"ח סי' ט"ו סק"ג) הקשו דא"כ מה מביא הירושלמי מהא דתני שפטור מלולב ומתקיעת שופר להוכיח מזה דאף שיש לו מי שישא משאו אסור להחמיר על עצמו, הרי התם לא קתני כלל איסור אלא רק פטור מהמצוה, וצע"ג.

ומשום חומר הקושיא נראה לדחוק דהמשך הירושלמי והתני פטור, אינו כראייה לאחד מצדדי הספק, אלא הוא ענין בפני עצמו, שמקשים על דינא דמתני׳ איך אמרי׳ דאונן פטור מן המצוות משום טרדה דמצוה כמו שאמר ר׳ בון ולא ימים שאתה עוסק במתים, והתני שפטור מלולב אף שביו״ט אינו עסוק עם המתים.

ומכח הקושיא כתבו האו״ג והחזו״א דהספק בירושלמי לא קאי על הברייתא דאינו רשאי להחמיר, רק על גוף המשנה דאומרת דאונן פטור מהמצוות, ועל זה חוקר הירושלמי למה פטור מהמצוות האם משום שאין לו מי שישא משאו והרי הוא טרוד במצוה, או דילמא ישנו גם פטור אחר משום כבודו של מת, ולכן אף שאינו טרוד פטור. ולפי״ז שפיר מביאים מהא דפטור מלולב ומשופר אף שאינו טרוד במצוה, דמוכח מזה דיש גם הפטור משום כבודו של מת. והברייתא דאינו רשאי להחמיר קאי על כל ענין שפטור (וכן משמע מדברי הריטב״א, עיי״ש).

אלא דלפי״ז יש לעיין דבשלמא אם טעם הפטור הוא משום כבודו של מת, בזה מונח גם הטעם להא דאסור להחמיר. אבל אם טעם הפטור הוא משום שאין לו מי שישא משאו כלומר משום דטרוד במצוה, א״כ למה אסור להחמיר על עצמו. ועי׳ בפנ״י שכתב דטעם האיסור להחמיר הוא משום כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

ונ״מ עצומה בין הפשטים בירושלמי במי שהוא בעיר אחרת ואינו יכול כלל להתעסק בקבורה, דלהב״י בכה״ג פשיטא שחייב במצוות. משא״כ לשאר האחרונים עדיין יש צד שהוא פטור משום כבודו של מת.

ועי׳ בט״ז (בסי׳ ע״א סק״א) שכתב שדין זה תליא בפלוגתא דראשונים, דר״ת (בתוס׳ לקמן יח. ד״ה ואינו) ס״ל שאם הוא בעיר אחרת מותר לו לאכול בשר ויין, ונחלק עליו הרא״ש (בסי׳ ג׳). והט״ז כתב דפלוגתתם היא גם לענין פטור במצוות, ותלה הפלוגתא בטעמי הירושלמי דלפי הטעם שהפטור הוא משום שאין לו מי שישא משאו, א״כ בזה שהוא בעיר אחרת שאינו טרוד כלל, חייב הוא במצוות ומותר בבשר ויין. משא״כ להטעם דהוא משום כבודו של מת דהיינו כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו של אונן ולא חרד על מיתתו ואין נבהל (כמו שביאר הלבוש), א״כ אף בעיר אחרת פטור הוא מן המצוות.

והיינו דהט״ז הבין את הירושלמי כהאו״ג והחזו״א, אבל להב״י דאין הטעם דכבודו של מת טעם לפטור אלא רק טעם לאסור להחמיר, וכל הטעם לפטור הוא משום טרדה, א״כ בעיר אחרת פשוט שחייב הוא במצוות.

ובמה שהבאנו מדברי הלבוש בביאור הטעם דכבודו של מת שהוא כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו, ברא״ש ביאר אחרת דכבודו של מת שיהא פנוי לחשוב בצרכי הקבורה, ולכן כשחלק על ר״ת הנ״ל כתב דמה שפטור בעיר אחרת הוא משום דלא פלוג רבנן, ואילו להלבוש לא צריכים להגיע ללא פלוג, אלא אף בעיר אחרת שייך טעם הפטור.

ולפי הרא״ש צ״ל שביו״ט שהגמ׳ נוקטת ששייך כבודו של מת ולא טרוד, היינו שאף שיחשוב בצרכי הקבורה, מ״מ כיון שעכשיו אינו יכול להתעסק כלום, איננו כ״כ טרוד (עי׳ להלן באות ב׳).

הובאו לעיל דברי הירושלמי בשם ר׳ בון דדריש מקרא ימים שאתה עוסק בהן בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים. ולפי הנ״ל להב״י והלבוש שחקירת הירושלמי היא בטעם האיסור להחמיר, אבל הפטור של אונן הוא משום טרוד במצוה, צ״ע למה לן קרא, תיפו״ל מובלכתך בדרך פרט לחתן.

וכבר עמד בזה בפירוש החרדים (שם) ותירץ דטרדת המת מרובה מטרדת החתן, ולכן אם היה רק פסוק אחד הו״א דוקא טרדת המת פוטרת, אבל טרדת חתן אינה מספיקה לפטור, קמ״ל.

והפנ״י ביאר דהקרא בא ללמד הפטור דמשום כבודו של מת. ולפי״ז ר׳ בון אזיל דוקא כהצד דמשום כבודו של מת. אולם זהו דוחק בפשט הירושלמי, שהביאו קודם דברי ר׳ בון ורק אח״כ הביאו האיבעיא.

ובעיקר דרשת ר׳ בון מקרא דכל ימי חייך, בנימוק״י כתב שהוא אסמכתא בעלמא, וכ״כ הט״ז (בסי׳ שצ״ח) דהא דפטור אונן מן המצוות הוא רק מדרבנן, ובודאי כונתו על הפטור משום כבודו של מת, דאם טרוד במצוה ודאי דהפטור הוא מדאו׳, וכ״כ החכמת אדם (כלל קנ״ג) שחכמים עקרו המצוות בשוא״ת, ועי׳ בחזו״א (שם).

ב

דין אונן בשבת

יעויין בברייתא שהובאה בהמשך הסוגיא דתנן דבשבת חייב האונן בכל המצות האמורות בתורה.

והנה להב״י דבחול הפטור הוא משום דטרוד הוא במצות קבורה, אתי שפיר דבשבת דאין קבורה לא טריד ולכן חייב הוא בכל המצוות.

והקשו הראשונים דהרי בירושלמי רצו לפשוט כהצד דמשום כבודו של מת מהא דתני פטור מתקיעת שופר, ומשני דאף לפי הטעם דמשום שישא משאו פטור מכיון שהוא צריך להחשיך על התחום להביא לו ארון ותכריכין. ותקשי א״כ היכי אמרי׳ דבשבת חייב הרי טרוד הוא להחשיך על התחום.

וכתבו התוס׳ (בד״ה ואינו מברך) בשם הר״י דאה״נ נחלקו בזה הבבלי והירושלמי. ובשם רבי נתנאל תירצו דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך, ומה שמחייבים כאן בשבת הוא כשאין בדעתו להחשיך על התחום. והרא״ש (במו״ק פ״ג סי׳ נ״ד) תירץ דהא דפטור הוא לעת ערב שטרוד הוא משום שבא להחשיך, וכאן דחייב מיירי בבוקר דעדיין אינו טרוד על מה שיחשיך.

והחזו״א כתב דלפי שיטתו דספק הירושלמי הוא בטעם הפטור, א״כ מבואר בירושלמי דלפי הטעם דכבוד המת פטור הוא אף בשבת ויו״ט, ולכן מוכיח כצד הזה ממה דתני דפטור מלולב ושופר. ולכן כתב החזו״א דממה שהבבלי מחייב בשבת מוכח דס״ל דקיי״ל דטעם הפטור הוא משום טירדה, ולכן בשבת שאין טירדה חייב.

(ועיי״ש שנשאר בקושיא על השו״ע שפוסק דאף אם יש לו מי שישא משאו פטור מן המצוות, והרי זה רק לטעם דכבוד המת ולא קיי״ל כן. ולק״מ דהשו״ע לשיטתו בביאור הירושלמי דהספק הוא בטעם האיסור להחמיר, אבל הפטור הוא אף ביש לו מי שישא משאו, דגם הוא טרוד כי רוצה לעזור בקבורה).

ולכא׳ אין הכרח בדבריו דהנה כבר הבאנו לעיל (באות א׳) פלוגתא בביאור הטעם דמשום כבודו של מת, דהלבוש ביאר שהוא כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו. והרא״ש ביאר דהוא כדי שיהא פנוי לחשוב בצרכי הקבורה.

אשר מעתה אפשר דבהא פליגי הבבלי והירושלמי, דלהבבלי הוא כדי שיהא פנוי בצרכי הקבורה, ולכן בשבת שאין קבורה חייב הוא במצוות, והירושלמי ס״ל דהוא כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו, ולכן אף ביו״ט פטור.

עוד אפשר דלכו"ע הוא משום שיהא פנוי בצרכי הקבורה, אלא דהבבלי ס"ל דבשבת שאין קבורה לא צריך להיות פנוי, והירושלמי ס"ל דמ"מ יש ענין שיחשוב בצרכי הקבורה.

ג

ביאור פלוגתא דרב פפא ורב אשי

בגמ' פריך מוטל לפניו אין ושאינו מוטל לפניו לא, ורמינהי וכו' קתני מיהת פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. אמר רב פפא תרגמא אמחזיר פניו ואוכל, רב אשי אמר כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי.

נמצא דלרב פפא כל הברייתא מיירי במחזיר פניו ואוכל, ולרב אשי כיון שמוטל לקברו כמוטל לפניו דמי.

והנה כבר הובאו לעיל דברי החזו"א דהברייתא סוברת דהפטור הוא משום טרוד ולא משום כבוד המת, ולכן מחייבת אונן בשבת בכל המצוות.

ולפי"ז מוכרח דפלוגתתם היא דלרב פפא כל מה שאדם טרוד בעסקי הקבורה באופן דלא יכול לקיים מצוות הוא כשנמצא באותו בית של המת, דאז אינו יכול להסיח דעתו מהמת, אבל בבית אחר יכול הוא להסיח דעת ולכן חייב הוא בכל המצוות. ורב אשי סבר דאף בבית אחר טרוד הוא.

אבל לפי מה שנתבאר דאפשר דאף הברייתא ס"ל דהטעם הוא משום כבודו של מת כהרא"ש כדי שיעסוק בצרכי הקבורה, א"כ אפשר דכך סבר רב אשי, ולכן פטור אף בבית אחר.

והנה לפי רב פפא הא דתנן דאינו אוכל ואינו מברך ואינו מזמן ופטור מכל המצוות מיירי כשהוא בפני המת ומחזיר פניו. ויש להסתפק אם המשך הברייתא אינו מיסב ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, האם גם זה דוקא בפני המת ובבית אחר מותר, ונצטרך לומר דאין הטעם באיסורים אלה משום שיתעצל ויאריך בתענוגיו, אלא משום כבוד המת, ולכן בבית אחר מותר. או דילמא באמת הטעם בבשר ויין הוא כמש"כ ר"ת והרא"ש שמא יתעצל בקבורתו של מת וא"כ אפי' בבית אחר אסור.

וזה דוחק גדול דהרישא דמחזיר פניו ואוכל מיירי בפני המת, והמציעתא מיירי אפי' שלא בפניו, והסיפא דאינו מברך מיירי רק בפניו. ואף המשך הברייתא דבשבת מותר בכל הדברים, זה מיירי אף בפניו.

ד

בדין נמסר לכתפים

התוס' הביאו דברי הירושלמי דאם נמסר לרבים, אוכל בשר ושותה יין. והטעם בזה פשוט כיון שטעם האיסור בבשר ויין הוא שמא ימשך ולא יתעסק בצרכי הקבורה (כמבואר לקמן בסי' קנ"ד אות ב'), א"כ כל שנמסר לרבים ולא מוטלת עליו הקבורה, מותר הוא בבשר ויין.

ויש לעיין מהו הדין לגבי מצוות, האם גם בהם מתחייב כשנמסר לרבים.

והנה לפי הב"י שכל הפטור דאונן מהמצוות הוא משום עוסק במצוה, א"כ כל שנמסר לרבים דשוב אינו טרוד י"ל דחייב בכל המצוות. ואף דס"ל דגם כשיש לו מי שישא משאו פטור הוא מן המצוות, זהו דוקא מפני שהוא טרוד ונבהל להיות מסייע ומתעסק בצרכי קבורתו כמובא לעיל מהלבוש, אבל כשנמסר לרבים ולכתפים שוב אינו טרוד כלל ולכן חייב הוא במצוות.

והנה יעויין בשו"ע (יו"ד סי' שמ"א ס"ג) שרק כתב דנמסר לכתפים מותר בבשר ויין ולא הזכיר כלל מחיוב מצוות, אבל הדגול מרבבה והכתב סופר (יו"ד סי' קפ"ב) העלו שגם חייב הוא בכל המצוות.

ולהפשט של החזו"א בירושלמי, הנה להצד דהפטור הוא משום טרדה שייך כל מה שדיברנו לפי הב"י. משא"כ להטעם דהוא משום כבודו של מת, וביאר הלבוש דהוא כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו של אונן ולא חרד על מיתתו ואין נבהל, א"כ אף בנמסר לכתפים צריך להיות פטור ממצוות.

ולהנתבאר לעיל (באות ב') שהחזו"א הוכיח דהבבלי ס"ל דעיקר הטעם הוא משום טרוד במצוה ולא משום כבודו של מת, א"כ להלכה אף נמסר לרבים יהיה חייב במצוות, ועי' מש"כ שם על דבריו.

ה

באיסור להחמיר על עצמו

בחכמת שלמה (סי' ע"א ס"א בסו"ד) כתב דלפי הטעם דאסור להחמיר על עצמו משום כבודו של מת, היינו דוקא במצוה שיש בו מעשה דניכר לכל שעושה לשם מצוה בזה אמרי' דהוי בזיון למת, אבל בדבר שאין בו מעשה כגון אם עומד האונן ושומע ש"צ תוקע שופר רשאי לכוין לצאת ונפטר בזה, דבזה לא שייך שום איסור מכח כבודו של מת.

וכתב דיש להקשות מדברי הרא"ש (בסי' א') שמביא ראייה דביו"ט לא שייך אנינות מהרמב"ם שהיה אונן בר"ה וציוה לתקוע לפניו בשופר כדי להוציאו י"ח, ומה ראייה היא זו הרי לשמיעה רשאי להחמיר על עצמו.

ותיריץ דשאני לומר בפירוש לאחר להוציאו, דבאמירה זו גופא הוי בזיון להמת, והוי כעשה מעשה ממש, עכת"ד.

אולם הרא"ש הביא בשם כמה גדולים דהיו אומרים לאחר להבדיל ובזה נפטר האבל, עיי"ש. וצ"ע הרי אסור להחמיר על עצמו, וע"כ דס"ל דאף לומר בפירוש כיון דסו"ס לא מתעסק בדבר אחר, מותר.

סימן קמח

בגדר הפטור דאונן ודעוסק במצוה

הרא"ש (בסי' ב') כתב וז"ל אמרו שפעם אחת היה ר"י ז"ל אונן ואכל בלא הבדלה א"ל תלמידיו ונבדיל לפניך. אמר להם האמרי' בירושלמי אם ברכו אין עונה אחריהם אמן. ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו למה אינך עושה הבדלה האמרי' טעם מבדיל והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן גם עתה פטור אני, שכן מצינו בפ"ק דחגיגה ט. חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני כיון שנדחה ביום ראשון שוב אינו חייב ביום שני.

והר' מאיר ז"ל דנורנבערג כתב בהלכות שמחות שלו מי שיש לו מת בשבת ולא נקבר עד למחר ולא הבדיל במוצאי שבת נ"ל שמותר לאכול בלא הבדלה, דאמרי' בפר' מי שמתו מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצות שבתורה ואמרי' עלה בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. וביום המחרת לאחר שנקבר מתו אסור לאכול עד שיבדיל דהא קי"ל בערבי פסחים טעם מבדיל ואמרי' נמי מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה וכו', וא"כ בנדון זה

כיון דזמן ההבדלה כל יום המחרת וכל השבת כולה אע״פ שלא היה יכול להבדיל קודם שנקבר מתו יבדיל לאחר שנקבר מתו כדפרישית וכו׳. ואפי׳ אם שמע מאחרים שהבדילו במוצ״ש אינו עולה לו כיון דבההיא שעתא לאו בר חיובא הוא וצריך למחר לחזור לברך ולהבדיל וכו׳.

שמעתי שיש גדולים שאומרים לאחר להבדיל ובזה נפטר האבל ואין נראה לי כלל אלא כדפרישית וכו׳, עכ״ל הרא״ש.

א

אופן א׳ בביאור פלוגתתם

מבואר דהר״י והר״מ סברי דאונן שפטור מן המצוות לאו בר חיובא הוא כמו חיגר בראיה, ורק דפליגי אם הדין דמי שלא הבדיל מבדיל והולך כל השבת כולה, האם הוא בגדר תשלומים וממילא אונן אינו בתשלומים, או דלא הוי בגדר תשלומים אלא דזהו זמנה ולכן אף אונן חייב בה. ואילו היש גדולים סוברים דאונן הרי הוא בר חיובא, ועל כן אם שמע מאחר נפטר האבל. ויש לעיין במאי פליגי.

והנה בביאור הגדר מתי נקרא בר חיובא אלא שאנוס, ומתי אינו בר חיובא, נראה דכשהרצון של התורה הוא שיעשה המצוה אלא שאי אפשר לחייב אותו משום שהוא במצב מסויים שאינו יכול לקיים, אז נקרא בר חיובא אלא שאנוס. אבל כשהפטור הוא משום שיש איזה חשבון שלכן התורה פוטרת אותו, אז נקרא שאינו בר חיובא, משום שהרצון הסופי הוא שלא יקיים המצוה.

והשתא נבוא לעיין בגדר אונן, והנה בסי׳ הקודם הארכנו בפטורו של אונן אם הוא מדין עוסק במצוה או משום כבודו של מת. ולכא׳ איך שלא יהיה יוצא דהאונן אינו בר חיובא, כיון שהתורה לא רוצה לחייבו משום כבודו של מת או משום דעוסק הוא במצוה.

אמנם לעיל שם הבאנו פלוגתא אם האי דינא דכבודו של מת הוא דינא דאו׳. ואם נימא דהוא דרבנן נמצא דחכמים עקרו המצוה דאו׳ בשוא״ת.

והנה ידועה חקירת הגרא״ו (בקובץ הערות סי׳ ס״ט אות ג׳) אם הביאור בהא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא כפשוטו דיש להם כח דנעקרה המצוה, או דילמא דין התורה במקומו עומד אלא שכנגדו יש לנו ציווי דרבנן שמצווים שלא לקיים המצוה (ועי׳ לעיל בסי׳ ה׳ אות ב׳ שהארכנו בזה).

אשר מעתה אם נימא כצד הא׳ ברור דהאונן לאו בר חיובא הוא כיון שיש כח ביד חכמים לעקור ממנו חיוב המצוה, אבל י״ל דהיש גדולים ס״ל כהצד הב׳ שדין התורה במקומו עומד, וא״כ הרי הוא בר חיובא אלא שאנוס הוא משום ציווי דרבנן העומד כנגדו ולא מניחו לעשות המצוה.

ועי׳ לעיל (בסי׳ ה׳) דהבאנו דאף לצד הב׳ יש להסתפק האם הא דקי״ל שוא״ת עדיף הוא מדין ספק שאין אתה יודע מה הוא רצון התורה ולכן צריך להישאר בשוא״ת, או דילמא שזוהי ההוראה שבמקרה כזה תעשה השוא״ת, והוי כמו עדל״ת.

והוספנו שם לחקור דאם נימא דהוי דין ודאי לישאר בשוא״ת עדיין יש לחקור אם הא דמבטל את הציווי דקו״ע הוא בתורת דחויה או בתורת הותרה, עיי״ש.

ולפי״ז שוב אפשר דאף הר״י והר״מ סברי כצד הב׳, ומ״מ האונן הוא לאו בר חיובא כיון שההוראה אומרת שרצון ה׳ הוא שלא יקיים המצוה בתורת הותרה.

ב

אופן ב׳ בביאור פלוגתתם

עוד אפשר לומר דבאמת אף היש גדולים סברי דאונן הוא לאו בר חיובא, ומ״מ ס״ל דאם שמע מאחר הרי הוא נפטר, דאף שקיים המצוה בשעה שהיה פטור מועיל לו לקיים בזה בשעה שהתחייב.

ונאריך בדין זה, איתא בר״ה כח. כפאו ואכל מצה יצא, ופריך כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו.

ובטורי אבן יצא לחקור האם הא דלא יצא הוא משום דכיון דבאותה שעה הוי שוטה ופטור מן המצות, אכילה דאותה שעה לאו כלום, וכי הדר חלים באותו לילה ונעשה בר חיובא צריך לחזור ולאכול. או דילמא לא מפריע מה שלא היה בר חיובא באותה שעה, אלא המעשה מצוה שעשה כשהיה שוטה, דהרי אינו אלא כמתעסק בעלמא, והמתעסק לא יצא לכו״ע אפי׳ אם מצות אין צריכות כונה.

ונ״מ להני ב׳ פירושים אם היה גדול בשעת חיוב המצוה אלא שהיה עבד ועשה המצוה ובו ביום נשתחרר, דלפי׳ א׳ לא יצא ידי חובה במה שעשה המצוה קודם שנעשה בר חיוב, ולפי׳ ב׳ יצא כיון שהיה בן דעת בשעה שעשה המצוה לא הו״ל מתעסק.

וכתב להוכיח כפירוש הא׳ מהא דאיתא בר״ה כט. דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא משום דלא אתי צד עבדות דידיה ומוציא צד חרות דלנפשיה, ומיניה דכ״ש כשכולו אינו בר חיוב כגון קטן ושוטה דלא אתי שעת פטור דידיה ומפיק שעת חיובא אחר שנתגדל. ועי׳ ברמב״ם (בפ״ו מהלכות חמץ ומצה ה״ג) שכתב להדיא כפירוש הא׳.

ויש לדון בראייתו דשאני תקיעת שופר דאף שהמצוה היא לשמוע קול שופר מ״מ צריך תקיעה של בר חיובא, ולכן ניחא דחצי עבד אינו יכול להוציא את הצד חירות משום שאין כאן תקיעה של בר חיובא (עי׳ בחזו״א או״ח סי׳ כ״ט סק״א), אבל לעולם אימא לך דקיום מצוה בשעת פטור מהני לצאת בשעת החיוב.

עכ״פ אם נימא כצד הב׳ של הטו״א ניחא שיטת היש גדולים דסברי דקיום המצוה בשעת הפטור מהני לשעת החיוב, ולכן אם האונן שמע הבדלה מאחר, לא צריך לחזור ולהבדיל.

ובעיקר הדין אם מהני מצוה בשעת הפטור לשעת החיוב, הנה מסברא נראה דתלוי איך היה שעת הפטור, דזה ברור דאם קיים כשאין שום תוכן למצוה כגון שאוכל מצה לפני פסח לא יועיל לפטרו בשעת החיוב. אבל אם עשה המצוה כשיש תוכן למצוה וקיים כאינו מצווה ועושה, לכא׳ אין שום טעם שיתחייב עוד הפעם דהרי מטרת המצווה כבר התקיימה.

ואפשר לחלוק על זה בב׳ אופנים: א׳ דאף דמטרת המצוה התקיימה, מ״מ גדר הוא דלא מהני כשקיים בשעת הפטור, והטעם בזה הוא דא״כ יבואו לחשוב דאף בשעה שאין שום תוכן למצוה קיים המצוה וזה אינו.

ב׳ דהנה קי״ל דגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ובטעם הדבר כתב בעיקרים (מ״ג פכ״ח) דהוא משום שמי שאינו מצווה מקיים רק מטרת המצוה, אבל המצווה ועושה מלבד מטרת המצוה עוד מקיים ציווי השי״ת. והתוס׳ (בקידושין לא. ד״ה גדול) כתבו טעם אחר דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח. ובדרשות הר״ן (דרוש ה׳ נוסח ב׳ בהוצאת מכון שלם עמ׳ פ״ט) כתב טעם שלישי דאפשר שלא תשלם

כונת המצוה וסודה במי שאינו מצווה בה כאשר תשלם במי שצוהו השי״ת, ולכן לזה ציוה ולזה לא ציוה.

והשתא אפשר דלפי טעם א׳ וב׳ כיון שקיים המצוה כשהיה אינו מצווה לא מהני לכשהתחייב, משום שחסר לו חלק עיקרי של המצוה דהוא חלק קיום הציווי, ולכן מחוייב לקיים עוד הפעם.

ולפי שני ההסברים נמצא חידוש גדול דבאמת מחייבים אותו שיעשה עוד פעם המצוה, אף שכבר אין שום מטרה למצוה, דהמטרה כבר קיים במעשהו הראשון.

ג

איך קי״ל בדין אונן

א) **השו״ע** (ביו״ד סי׳ שמ״א ס״ב) כתב וז״ל מי שמת לו מת בשבת יאכל במוצ״ש בלא הבדלה, ולא יתפלל. ולאחר קבורה יתפלל תפלת שחרית, אם לא עבר זמנה. אבל תפלת הערב לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתים, כיון שבלילה לא היה חייב להתפלל, עכ״ד. ומקורו בתשובת הרא״ש (כלל כ״ז סי׳ א).

והנה יעויין בדרישה (בסי׳ שמ״א) דמפסק השו״ע למד דעוסק בצרכי צבור שפטור מהתפלה משום עוסק במצוה, אין בו תשלומים.

אולם הט״ז (שם ובאו״ח סי׳ ק״ח) הקשה עליו דשאני אונן שיושב ובטל והיה יכול להתפלל ומ״מ פטרוהו חז״ל, אז אמרי׳ דלאו בר חיובא הוא, אבל בעוסק במצוה שאינו יכול להתפלל משום דעוסק במצוה הוי אנוס ולא פטור.

הרי דנחלקו ביסוד הפטור של אונן דלהדרישה הוא משום עוסק במצוה, משא״כ להט״ז ע״כ זה לא משום עוסק במצוה אלא משום כבודו של מת.

והנה בסי׳ הקודם הבאנו פלוגתא דראשונים ואחרונים בסיבת הפטור דאונן, ונתבאר דברא״ש מבואר דהוא משום עוסק במצוה ולא משום כבוד המת. ולפי״ז לכא׳ צדקו דברי הדרישה (והבאנו לעיל דבאמת הט״ז למד דהפטור הוא משום כבודו של מת).

אמנם עדיין אין כאן הכרח, דכבר נתבאר (באות א׳) דיש צד דהא דאונן הוא לאו בר חיובא הוא משום האיסור שאסרו חז״ל להחמיר וממילא הכח שלהם הוא להפקיע המצוה. וא״כ אף אם הפטור הוא משום עוסק במצוה, מ״מ אין לדמות אונן לשאר עוסק במצוה דשאני אונן דיש איסור דרבנן להחמיר וממילא הוי לאו בר חיובא משא״כ בשאר עוסק במצוה.

והנה במשכנות יעקב (ח״א או״ח סי׳ פ״ה) חלק על הרא״ש והביא ראייה מהא דילפי׳ בסוכה כה: דעוסק במצוה פטור מן המצוה מהדין דפסח שני דהתעסקו במת מצוה אף שנטמאו ודחו הפסח. והרי נחלקו תנאים בגדר פסח שני (פסחים צג.) אם הוא רגל בפני עצמו או תשלומים דראשון, ואם נימא דהוא תשלומים איך אמרה התורה דאלו שהיו טמאים יעשו פסח שני, והרי היו עוסקין במצוה ופטורין מן המצוה, אלא ע״כ דאף העוסק במצוה בר חיובא הוא ויש לו תשלומין. ומזה הוכיח דה״ה אונן אף אחר חצות חייב בתשלומין.

והגר״ש קלוגר בחכמת שלמה (סי׳ ע״א ס״א) כתב לדחות ראייתו, חדא דהרי בסוכה שם יש דעות דאלה שלא עשו פסח שני היו נושאי ארונו של יוסף או מישאל ואלצפן וכבר היו יכולים ליטהר אלא שטעו ולא נטהרו, ולדידהו אין ראייה כלל מהתם לדין עוסק במצוה. וא״כ אפשר דהמאן דאמר דפסח שני

תשלומין דראשון סבר כוותיהו, ואילו המ"ד דיליף מהתם עוסק במצוה הוא יסבור דשני רגל בפנ"ע הוא.

ועוד דהרי התם בשעת חיובא דפסח אינו נפטר מכח דעוסק במצוה, אלא מכח דטמא הוא ואינו רשאי לאכול הפסח, א"כ הטומאה הוא דדחי ליה מפסח, ומה בכך דהטומאה באה לו תחלה ע"י עסקו במצוה, סוף סוף עתה אין המצוה פטרו רק הטומאה, ולגבי הטומאה הוי כאונס ולכן יש לו תשלומין. ומה דלמדו משם דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו משום דאיך נטמאו בו הרי ידעו דלא יכלו לעשות הפסח, ובע"כ דעוסק במצוה פטור מן המצוה, עכ"ד. (מה שכתב דטומאה הוי כבר חיובא ולא כפטור אינו פשוט עי' חגיגה ט. וברמב"ם בפ"ב מהל' חגיגה ה"ה).

עוד יש להעיר דהרי ראיית המשכנ"י היא לגבי עוסק במצוה, ואם נימא כהט"ז הרי המחבר מודה דעוסק במצוה הוא בר חיובא וכל דינו הוא דוקא באונן.

ב) **והנה** יעויין בפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ב אות כ"ט) דאונן הוי בר חיובא ואם הוציא אחרים יצאו יד"ח. והפתחי תשובה (בסי' שמ"א סקי"א) הביא בשם הפנים מאירות דאונן ששכח והבדיל יצא בדיעבד. ורעק"א (בסי' קפ"ו) כתב דאונן לא דמי לקטן, דקטן לא הוי בר חיובא משא"כ אונן הרי הוא בר חיובא, עיי"ש.

ועל כולם יקשה איך סברי דאונן הוא בר חיובא, הרי זה סותר לפסק הרא"ש שחלק להדיא על היש גדולים וכתב דאונן שעשה המצוה לא קיים משום דלא הוי בר חיובא, וגם לפסק השו"ע דאונן אינו בתשלומין משום דלא הוי בר חיובא, וצע"ג. וכבר עמד בזה בפתח הדביר (בסי' ע"א אות ד') והשאיר דברי הפמ"ג בתימה.

ובדברי רעק"א מצאנו סתירה דבסי' ע"א כתב דאונן שקרא ק"ש צריך לחזור ולקרות, הרי דסובר דלאו בר חיובא הוא, וצ"ע.

ד

איך קי"ל לענין עוסק במצוה

כבר הבאנו לעיל פלוגתת הדרישה והט"ז, דלהדרישה מהא דאונן אין בו תשלומין ילפי' דאף עוסק במצוה הוא לאו בר חיובא, משא"כ להט"ז שאני אונן שיושב ובטל והיה יכול להתפלל ומ"מ פטרוהו חז"ל אז אמרי' דלאו בר חיובא הוא, אבל בעוסק במצוה שאינו יכול להתפלל משום דעוסק במצוה, הוי אנוס ולא פטור.

והש"ך (בנקודות הכסף שם) והמג"א (בסי' צ"ג סק"ה) סברי כהדרישה וכתבו דאף עוסק במצוה כיון שפטור מן הדין הו"ל פטור ולא אנוס, ודברי הט"ז שחילק ביניהם צ"ב.

ובדברי המשנ"ב לכא' מצאנו סתירה בדבריו דבסי' תע"ה (בשעה"צ סקל"ח) פסק דשומר אבידה ומשמר מת דקיימו מצוה בשעת הפטור יצאו יד"ח. וכ"כ בסי' ע"א (סקי"ח) דהעוסק בצרכי רבים אם פסק וקרא יצא יד"ח, הרי דס"ל דעוסק במצוה הוי בר חיובא. ואילו בסי' צ"ג (בשעה"צ סק"ט) פסק כהדרישה דאין תשלומים לעוסק במצוה ודלא כהט"ז, וצ"ע.

סימן קמט

ביאור באיזה מצוה עוסק האונן

הובאו לעיל השיטות דהפטור של אונן הוא משום דטרוד בטרדה דמצוה. ויש לעיין באיזה מצוה הוא עסוק.

א) **בסוטה** ג. לה יטמא רשות דברי רבי ישמעאל, ור״ע אומר חובה.

ונחלקו הראשונים בשיטת ר״ע דקי״ל כמותו, דרש״י (בב״מ יח. ד״ה ולא מטמאה ובכתובות נג. ד״ה ולא מטמאה) ס״ל דמצוה על כל אדם להתעסק בשבעה קרובים האמורים בפרשת אמור. וכן ס״ל להראב״ד (בפ״ב מהל׳ אבל ה״ו).

אבל הרמב״ם (שם) והרשב״א (תשובות ח״א סי׳ כ״ז) פליגי וסברי דכל המצוה הזאת נאמרה לכהנים דלא רק שמותר להם להטמאות על ז׳ קרובים, אלא אף חובה איכא, אבל אין ישראל נכלל במצוה זו.

ולפי״ז לדברי רש״י ניחא דהאונן עוסק במצוה דלה יטמא.

ב) **בסנהדרין** מו. תנן כל המלין את מתו עובר בלא תעשה. ובגמ׳ בע״ב אמר ר׳ יוחנן משום רשב״י מנין למלין את מתו שעובר עליו בל״ת, ת״ל כי קבור תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה. ופירש״י דמריבויא דתקברנו דריש כל המתים.

ונחלקו המפרשים אם הא דמרבינן שאר המתים הוא רק לגבי הלאו דלא תלין נבלתו על העץ, או אף לגבי העשה דכי קבור תקברנו, וכמו שיתבאר.

דהנה בפשוטו כשם שנתרבה בלאו ה״ה דנתרבה בעשה, ואדרבה יותר פשוט לרבות בעשה דהתם הוא הריבוי דתקברנו (ועי׳ במסורת הש״ס שהביא גירסת הילקוט דמפורש להדיא דאף בכל מת יש עשה ול״ת).

וכ״כ הלחם משנה על דברי הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ אבל ה״ח) שכתב וכל המלין את מתו עובר בלא תעשה. והקשה הלח״מ דכיון דכל המתים הוו בלא תעשה מרבויא דתקברנו א״כ הוו ג״כ בעשה דקבור תקברנו, ולמה לא כתב הרמב״ם דעובר בעשה ולא תעשה. ותירץ דאולי הרמב״ם נמשך אחר לשון המשנה דלא הזכירה אלא לא תעשה לחוד.

ובאמת יעויין בסהמ״צ (עשה רל״א) שכתב הרמב״ם להדיא דישנו עשה אף בשאר מתים. וכן מבואר בהל׳ אבל (פי״ב ה״א) שכתב אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנא׳ כי קבור תקברנו.

ועיי״ע בהל׳ סנהדרין (פט״ו ה״ז וח׳) שכתב וז״ל ואם לן עוברין עליו בלא תעשה שנא׳ לא תלין נבלתו על העץ. ומצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום ההריגה שנא׳ כי קבור תקברנו ביום ההוא. ולא הרוגי בית דין בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה, עכ״ל. וצ״ב למה בכל המתים רק כתב שעובר בלא תעשה ולא בעשה. ובשבט יהודה כתב דלשון זה של הרמב״ם מורה שיש בכל אדם גם עשה וגם לא תעשה, וכ״כ בגנת ורדים (יו״ד כלל ה׳ סוף סי׳ ג׳), וזה דחוק מאד בדברי הרמב״ם. ועי׳ בשו״ת שאגת אריה החדשות (שאלה ו׳) שביאר דברי הרמב״ם, ומסקנתו שיש גם מ״ע וגם ל״ת, עיי״ש.

והנה ז"ל הרמב"ם בסהמ"צ (שם) היא שצונו לקבור הרוגי בית דין ביום שייהרגו, והוא אמרו ית' כי קבור תקברנו ביום ההוא. ולשון ספרי כי קבור תקברנו מצות עשה. וה"ה בשאר המתים. כלומר שיקבר כל מת מישראל ביום מותו. ולכן יקרא המת שאין מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה, כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו כאמרו יתעלה קבור תקברנו, עכ"ל.

ודבריו צ"ע דכיון שבכל המתים יש מצות עשה, א"כ למה נקרא מת מצוה רק המת שאין מי שיתעסק בקבורתו.

וביאר בלב שמח (בשורש א' עמ' מ"ז בדפוס פרנקל) דבאמת רק על הקרובים חלה מצוה זו דכי קבר תקברנו, ורק כשאין מי שיתעסק בו חלה המצוה על כולם, עיי"ש, ולכן נקרא מת מצוה רק מי שאין לו קוברים כי הוא מת שהיא מצוה על כל אדם לקברו, (ובשאג"א שם כתב ביאור אחר בדברי הרמב"ם עיי"ש).

וכ"כ הרמב"ן כשיצא ליישב שיטת הבה"ג שמנה מצות קבורת מתים (והרמב"ם תמה עליו שהיא מצוה מדרבנן) הוסיף וא"ת שמא הקפיד הרב מפני שאמר קבורת מתים ולא קבורת מתו שאין מתחייב בה אלא קרובים, גם זה אינה תורה שבמקום קרובים ודאי עליהם מוטל, אבל אם אין שם קרובים יהיה מת מצוה שעשה שלו דוחה פסח וכו', עכ"ל.

ולפי כל מה שהתבאר מבואר היטב סוגיין דהקרובים עסוקין במצוה דקבור תקברנו, ולכן הם עוסקין במצוה ופטורין מק"ש.

ובביאור הא דלפי רש"י (הנ"ל באות א') ישנם ב' מצוות לה יטמא וקבור תקברנו, עי' בהגהות אמרי ברוך (על הטו"א ר"ה טז.) דהמצוה דקבור תקברנו מתקיימת אף אם יוקבר ע"י אחרים, והמצוה דלה יטמא היא מצוה שיתעסק בעצמו (ולהרמב"ם רק בכהנים יש מצוה להתעסק בעצמו).

ג) **אולם** הרדב"ז (בח"א סי' שי"א) כתב דאף דלאו דלא תלין איכא בכל המתים, אבל אין עשה אלא בהרוגי ב"ד, ולכן לא נזכר בתלמוד ובפוסקים אלא דהמלין עובר בל"ת ולא נזכר מהעשה כלל.

וטעמא דמלתא דבשלמא הרוגי ב"ד היו דנין אותם בבקר ויש שהות ביום לקוברם, אבל במיתה אפשר שימות סמוך לשקיעת החמה ואי אפשר לקיים בו כי קבור תקברנו ביום ההוא. ואע"ג דאפשר שימות סמוך לעמוד השחר ואין מתקיים בו לא תלין הא לא קשיא שמתקיים בו לא תלין בלילה של מחר, אבל ביום ההוא אינו מתקיים. ומשום הכי בהרוגי ב"ד משכחת ליה לאו ועשה בכולהו, אבל במתים דעלמא משכחת ליה לאו בכולהו ולא משכחת עשה בכולהו ומשום הכי אין עשה באחד מהם אפילו בהנך דשייך, ומזה הטעם לא הזכירו בו עשה כלל, עכ"ד.

וכשיטה זו משמע קצת בפי' רבינו חננאל שכתב ת"ל כי קבור, שאין ת"ל תקברנו, ומה ת"ל תקברנו לרבות שאר מתים, ומדסמיך לא תלין ש"מ ללאו הוא דאתא, עכ"ל. ומשמע דיש בו רק לאו ולא עשה, ואינו מוכרח.

והשתא יש לחקור באדם שטרוד לעשות מעשה כדי לא לעבור על ל"ת אם גם בזה איכא לדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכא' בפשוטו גם בל"ת שייך לדין זה, דהרי הילפותא היא בשבתך בביתך בשבת דידך הוא דמחייבת ולא בשבת דמצוה, וא"כ מה לי עשה ומי לי ל"ת.

והנה יעויין לעיל (בסי' קכ"ח אות א') דהבאנו דברי הצל"ח (ושכן משמע ברמב"ן) שביאר דהמצוה שעוסק בה החתן היא מצות

עונה, והרי עונה היא רק ל״ת דועונתה לא יגרע, ומוכח דישנו פטור של עוסק במצוה אף בל״ת.

ויש לדחות עפ״י מש״כ הסמ״ק (במצוה רפ״ה) במצות ושמח את אשתו שהיא מצות עשה לבוא על אשתו בשנה ראשונה דעי״ז משמחה. ולפי״ז באמת איכא מצות עשה ושפיר איכא לדינא דעוסק במצוה.

והנה במצוה דכי קבור תקברנו נחלקו האחרונים אם רק הוא ביום הקבורה או דעובר על זה בכל יום ויום. דהשאג״א (שם) ס״ל דאם לא קברוהו באותו יום עובר על העשה בכל יום ויום, אבל הלח״מ (בפ״ד מהל׳ אבל ה״ח) פליג דליכא מצוה אלא באותו יום שמת. ולהלח״מ תיקשי אם המצוה הפוטרת מק״ש היא מקבור תקברנו, למה לא מצאנו בפוסקים דהא דאונן פטור מק״ש הוא רק ביום המיתה. ואם נימא דיש פטור של עוסק במצוה אף בל״ת, ניחא דלכן אף ביום השני פטור דאף שאין עשה, מ״מ הרי הוא פטור משום שעוסק בלא לעבור על הל״ת.

ד) **ועי׳** לקמן (בסי׳ קנ״א אות ב׳) שביארנו דבנושאי המטה מקיימים מצוה דגמ״ח, ואהבת לרעך כמוך, והלכת בדרכיו, ומצוה דרבנן לקבור את המת, ומצוות אלה גם מקיימם הקובר את המת, עיי״ש.

סימן קנ

בענין מאיזה מצוות פטור האונן

(יז:) **מתני׳ מי שמתו מוטל לפניו פטור מק״ש, ומן התפלה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה.**

א

פטור מן התפלה

התוס׳ (בד״ה אלו) לא גריס מן התפלה דכיון דפטור מק״ש ומן התפלין דהם דאו׳ כ״ש דפטור מן התפלה דאינו אלא דרבנן (ובד״ה פטור יש טעות סופר כ״כ התוי״ט).

אולם הרי״ף והרא״ש ותר״י גרסי מן התפלה ופירש התוי״ט דהא דנקט תפלה לפני תפילין הוא משום שהתפילין מונחין עליו אפי׳ לאחר התפלה. א״נ משום דק״ש ותפלה תדירי דשבת ולילה לאו זמן תפילין.

ב

פטור מן התפילין

הקשה בירושלמי למה בעינן לטעמא דאונן למיפטריה מהתפילין, הלא אף אבל פטור כדאמרי׳ לעיל יא. אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנא׳ פארך חבוש עליך. ותירץ דבגין דתנא דא תנא דא, כלומר דאה״נ אלא בשביל דתני ק״ש במתני׳ תני נמי תפילין.

א) **יעויין** ברשב״א דהקשה כקושיית הירושלמי ותירץ דמסתברא דתפילין אגב קריאת שמע ותפלה נקיט להו, וכתב דבירושלמי בעו לה ופריקו בה פרוקא אחרינא. וכבר עמד בפירוש החרדים בירושלמי, דלפנינו בירושלמי תירצו בדיוק כהרשב״א. ואולי הרשב״א הבין בירושלמי

דבגין דתנא דא תנא דא, כלומר דבמתני׳ תנו מן התפילין אגב המשנה דלהלן כ. לענין נשים ועבדים וקטנים דתני פטורין מן הק״ש ומן התפילין.

עוד תירץ הרשב״א דכל הפטור של אבל בתפילין הוא לאחר שחל עליו אבילות ולא באונן, לכן בעינן פטור מיוחד לפטור אונן בתפילין.

וכדי לבאר דבריו נקדים טעם הפטור של אבל בתפילין, דרש״י (בכתובות ו: ד״ה שנאמר) פירש דכיון שאבל מעולל בעפר קרנו וראשו, אין זה פאר לתפילין. ולא פירש מהיכן בא לו העפר לקרנו וראשו. ולמד סתום מן המפורש דלעיל (יא.) פירש דאבל מתגולל בצערו בעפר, ולכן אין זה פאר. ולכא׳ לטעם זה אף אונן בכלל דגם הוא מתגולל בצערו בעפר.

אולם אפשר לפרש באופן אחר דהרי היו רגילין ליתן אפר במקום התפילין (כדאיתא ברשב״ם בב״ב ס:). ולפי״ז אפשר דזה היו עושין רק אחרי דחל עליו האבלות ולא כשהיה אונן, ושפיר כתב הרשב״א דלא שייך פטור זה באונן.

ורש״י (בסוכה כה. ד״ה שנא׳) פירש דהאיסור הוא משום דכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל. ויל״ע אם ענין זה להראות אבילותו הוא רק באבל או אף באונן.

ועיין להלן שהבאנו דברי המג״א בשם הרא״ש דהטעם הוא משום דהוא יום מר לו. ולכא׳ הכונה שלכן יש בזה משום היסח הדעת, ויש לחקור אם הטעם הוא משום היסח הדעת דאבילות או משום היסח הדעת דתפילין.

ולפי טעם זה ברור דשייך פטור זה ביום המיתה אף שעדיין לא נקבר.

ועי׳ במאמר מרדכי (בסי׳ ל״ח סק״ד) שכתב דביום קבורה שאינו יום מיתה לא נקרא יום מר. והקשה עליו במחזיק ברכה דא״כ מאי מקשה בירושלמי, נימא דנ״מ כשהקבורה היא ביום אחר דכבר לא שייך הפטור של אבל ומ״מ פטור מדין אונן. ובמאמר מרדכי כתב דלא ניחא ליה להירושלמי תירוץ זה דמסתמא מתני׳ בנקבר בו ביום קא מיירי.

ב) **המג״א** (בסי׳ תקמ״ח סק״ה) כתב דאף אבל ביום הראשון מניח תפילין בחוה״מ, דהרא״ש כתב דהטעם דאבל אסור בתפילין משום שהוא לו יום מר ואבל מעולל בעפר קרנו, וזה לא שייך בחוה״מ דאין נוהג בו אבילות.

והקשו הצל״ח ורעק״א דמהירושלמי מוכח דלא כדבריו, דאם כן למה לא תירצו דהנ״מ בפטור אונן בתפילין היא לחוה״מ דלא שייך פטורו של אבל ובכל זאת פטור משום אונן.

וכתבו דבשלמא להרשב״א (תשו׳ ח״א סי׳ תר״צ) דחול המועד בלא״ה לאו זמן תפילין הוא ניחא, אבל להרא״ש (הלכות קטנות תפילין דין ט״ז) דחול המועד הוא זמן תפילין תיקשי, ועי׳ מה שתירץ בזה הצל״ח.

ג

פטור מכל מצוות האמורות בתורה

הרא״ש גרס ומכל מצוות האמורות בתורה, אבל הרי״ף והרשב״א ותר״י והמאירי לא גורסים כן.

והביא בתר״י דיש מפרשים דבאמת רק פטור מהני תלת ק״ש תפלה ותפילין, אבל בשאר המצוות חייבים. וזאת עפ״י הא דאיתא בסוכה כו. חתן פטור מכל המצות האמורות בתורה ותנא שילא חייב (ולפנינו גירסא אחרת), וסברי דהלכתא כשילא שחייב מכל המצוות ורק פטור מג׳ אלה משום דצריכות כונה יותר משאר מצות. והיינו דיש פטור של

טרוד במצוה אבל שאר המצות דלא בעו כונה אף חתן יכול הוא לקיימן, ורק הני תלת הוו בדרגה שאינו יכול לקיים שניהם.

אולם הביא דרבינו יונה לא הסכים עמם, וסבר כרש"י שם דהני תנאי פליגי על הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן חייבו בכל המצוות, אבל לדידן דקי"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אה"נ דהפטור הוא בכל המצוות, והיינו משום דאף בשאר מצוות הוו בדרגה שאינו יכול לקיים שניהם.

והא דנקט אלו הג', בתר"י כתב דהיה הו"א דאף שפטור משאר מצוות מ"מ בג' אלה יתחייב משום שהם קבלת עומ"ש. ובריטב"א תירץ דלרבותא נקטינהו דלא מיבעיא שאר מצות דפטור מפני שצריך להניח המת, אלא אפי' הני דיכיל למעבדינהו ולמיקם קמיה פטור. ונמצא דלתר"י הני ג' חמירי משאר המצוות משא"כ להריטב"א הני ג' קילי משאר המצוות.

והנה זו גירסא דידן בסוכה כה: ת"ר חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפלה ומן התפילין וחייבין בקריאת שמע, משום רבי שילא אמרו חתן פטור והשושבינין וכל בני החופה חייבין.

וכתב הרא"ש דהני תנאי אית להו דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא ת"ק מחייב להו בק"ש משום דעיקר כונת קריאה היא בפסוק ראשון ובקל יוכל לכוין ולייישב דעתו בפסוק ראשון, ורבי שילא סבר דחתן אי אפשר לו לכוין דעתו כלל.

ויש לעיין מה ס"ל לרבי שילא בענין שאר המצוות, האם נימא דכיון שפטר בק"ש דצריך כונה רק בפסוק ראשון, כ"ש שפוטר בשאר מצוות (כסברת הריטב"א דק"ש קילא). או דילמא רק בק"ש פטר משום דצריך כונה יתירה, אבל בשאר מצוות דלא בעי כונה כ"כ אף לשילא חייב (כסברת תר"י). ואם נימא כצד ב' נמצא דהרא"ש ס"ל כהיש מפרשים שהביא תר"י.

ועי' בריטב"א שפירש כהרא"ש והקשה על ת"ק מהא דשנינו שחתן פטור מק"ש. ותירץ דהא דחתן פטור מיירי קודם בעילה דהחתן טרוד הרבה ואף ת"ק מודה דפטור, וכל הפלוגתא דת"ק ושילא היא אחרי הבעילה. ואם נימא דהרא"ש מסכים להריטב"א בזה, א"כ שוב לא מוכרח דהרא"ש הוא כהיש מפרשים דאף אם נימא דשילא מחייב בכל המצוות שמא הוא דוקא אחרי הבעילה.

אולם יש להוכיח דאין הרא"ש מסכים לזה, דהנה לעיל (בפ"ב סי' ט"ו) פסק דהכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב משום דלא טריד. ואם ס"ל כהריטב"א נמצא שסותר את עצמו, דבסוכה כתב דהלכה כשילא דאף בשאר הימים החתן טרוד, וא"כ אף הכונס את האלמנה צריך להיות פטור, אע"כ דס"ל להרא"ש דהפלוגתא היא לפני הבעילה וקי"ל כשילא דחתן פטור משום דטריד, ומיירי בכונס את הבתולה (ואמנם עי' בב"ח בסי' ל"ח שכתב דט"ס הוא ברא"ש וצ"ל דאין הלכה כשילא).

והנה בסוגיין כתב הרא"ש דאונן פטור מכל המצוות האמורות בתורה, ולכא' מוכח מזה דפליג על היש מפרשים וס"ל דשילא פטר אף בק"ש וכ"ש בשאר המצוות. אבל יש לדחות דבחתן ס"ל כהיש מפרשים דחייב בכל המצוות, ורק באונן ס"ל דפטור מכל המצוות משום כבודו של מת, או דס"ל דאונן יותר טרוד מחתן (כמש"כ החרדים בפי' על הירו' בר"פ), ולכן פטור בכל המצוות.

ובאמת במאירי מבואר צד זה שכתב וז"ל ולא הוזכר במשנה על שאר מצות אם פטור בהן או שמא לא נפטר אלא מאלו הג' מתוך דהם צריכות כונה ויש לו טרדת הלב עכ"פ, אלא שבגמ' הוזכר בברייתא שפטור הוא מכל המצות האמורות בתורה וטעם הדבר שלא

יסיח דעתו מן המת ויתרשל בעניני קבורתו, עכ"ד. הרי דבג' אלה פטר משום טרדה דמצוה ובשאר המצוות משום כבודו של מת.

ולפי"ז אתי שפיר הא דלגבי חתן תני דפטור מק"ש ולא תני מכל מצוות האמורות בתורה, ואילו באונן תנן דפטור מכל המצוות, וכבר עמד בזה הצל"ח עיי"ש. ולהנ"ל באמת זהו הדין דבחתן חייב בכל המצוות כיון שהפטור של טרוד רק פוטר מהמצוות הצריכות כונה, משא"כ אונן פטור מכל המצוות משום כבודו של מת.

סימן קנא

בדין נושאי המטה וחילופיהן

(יז:) **מתני' נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה, את שלפני המטה צורך בהם פטורים, ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין, ואלו ואלו פטורין מן התפלה.**

בהם כלומר ללוותה, חייבים הם בק"ש משום דאינם טרודים משום הלויה. וזה דוחק גדול דברישא שלפני המטה צורך בהם הכונה היא צורך לשאתו, ובסיפא שלאחר המטה צורך בהם הכונה ללוותו.

א

ביאור דברי רש"י

רש"י פירש דלאחר המטה היינו שנשאוהו כבר, ואף אם צורך בהם חייבים הואיל וכבר יצאו ידי חובתן מן המת.

וצ"ע מאי אהני לן מה דכבר נשאוהו פעם אחת, מ"מ כיון שעכשיו צורך בהם הרי הם עוסקין במצוה ולמה חייבים בק"ש.

וכתב המרדכי דכיון שנשאו אותו אין טרודין כ"כ במצוה. ולכא' כונתו היא דהרי הטרדה היא משום שרוצים לזכות במצוה, אבל כל שכבר נשאוהו שוב לא טרודים כ"כ, דסו"ס כבר קיימו המצוה פעם אחת. ואולי כונתו דהטרדה היא משום עצם ההתעסקות עם המת, וכל שכבר נשאו אותו, שוב לא טרודים כ"כ מזה.

והפנ"י כתב דבאמת כיון שנשאו אותו שוב לא נושאים אותו פעם אחרת, וכונת רש"י לומר דלאחר המטה אף שלמטה צורך

ב

באיזה מצוה עוסקים נושאי המטה

בהמשך הסוגיא כתבו רבינו יונה (יא: מדפי הרי"ף ד"ה מתני') **והריטב"א** (יט: ד"ה מתני') דגמילות חסדים היא מן התורה כדאמרי' בעלמא (ב"מ ל:) והודעת להם זה גמ"ח. ולפי"ז זו המצוה שעוסקים בה נושאי המטה. אולם הרמב"ם בסהמ"צ (שורש ב' דפר' פרנקל עמ' נ"ד) כתב דאין זה אלא אסמכתא בעלמא, עיי"ש.

וז"ל הרמב"ם (בפי"ד מהל' אבל ה"א) מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת וכו' ולעסוק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו, ולספוד, ולחפור, ולקבור וכו'. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אותן אתה לאחיך בתורה ובמצוות, עכ"ל.

ודבריו צ"ב דכיון שאיכא מצוה דאו', למה הוצרכו חז"ל לתקן מצוה דרבנן.

והנה יעויין ברמב"ם (סוף הל' שכנים) שכתב כל הרוצה למכור קרקע ובאו שנים כל אחד מהן אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהן בעל המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה שכן העיר קודם, שכן ות"ח ת"ח קודם וכו'. קדם אחד וקנה זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו הואיל ואין אחד מהן בעל המצר, שלא צוו חכמים בדבר זה דרך דין אלא דרך חסידות, ונפש טובה היא שעושה כך, עכ"ל.

וכתב המגיד משנה וז"ל וענין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו, והכונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות. וכן אמרה ועשית הישר והטוב, והכונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, וההכרח חייב לעשות כן, ומדות האדם והנהגתו מתחלפות לפי הזמן והאישים. והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכת' ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל. ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנא' כי טובים דודיך מיין, עכ"ל.

אשר מעתה נראה ברור דזה הפשט גם בדבריו בהל' אבלות דהתורה חייבה באופן כללי ואהבת לרעך כמוך, ולא ציותה על פרטים כיון שהם דברים העשויים להשתנות לפי הזמן והמקום, וחז"ל חייבו בדין גמור בכל הפרטים האלה.

והנה יעויין בבה"ג (אות ל"ב-ו', הובא ברמב"ן בסהמ"צ שורש א' עמ' מ"ד) שכתב דהמצוה דאו' היא והלכת בדרכיו דילפי' מינה מה הוא קובר מתים אף אתה קבור מתים. ולהנ"ל אף כאן אפשר לומר דזה הציווי באופן כללי והפרטים הם מדרבנן.

ויש לעיין למה היו צריכים לעשות דין גמור מדרבנן, הרי היה מספיק רק לגלות שבזמנם רצון חבירו היא שיקברוהו וכל הדברים האלה, וממילא מחוייבים מצד המצוה דאו' דואהבת לרעך כמוך. וצ"ל דלא היה מספיק ואולי האנשים לא היו מקיימים את זה, ולכן הוצרכו לעשותו דין גמור מדרבנן, אבל אה"נ דמקיים בזה הדין דאו'. ולפי"ז נמצא דהקובר את המת הרי הוא עוסק במצוה חיובית דאו' ובמצוה חיובית דרבנן.

עוי"ל דבאמת כיון שהתורה לא יכלה לצוות על הפרטים משום דהם תלויים בזמן ובמקום, לכן אין ואהבת לרעך כמוך מצוה חיובית דאו', דלא שייך מצוה חיובית כשלא מצווים על דבר מסויים ומפורט (וצ"ל דכבוד אב הם דברים יותר מוגדרים). וע"כ דואהבת לרעך כמוך היא מצוה קיומית כלומר שהקב"ה מגלה שרצונו הוא שתעשה מה שחבירך רוצה, ולכן הוצרכו חז"ל לצוות במצוה חיובית דדבריהם בפרטים.

הנמצא לפי"ז דהקובר את המת הרי הוא מקיים מצוה חיובית דרבנן ומצוה קיומית דאו'.

ויש לעיין אם שייך הפטור דעוסק במצוה כשעוסק במצוה קיומית (ולגבי עוסק במצוה דרבנן עי' לקמן בסי' קנ"ב אות ב').

והנה יעויין באו"ז (הל' סוכה סי' רצ"ט) שכתב דגבי ציצית אין שייך לומר עוסק במצוה, דאי בעי לא מיכסי כלל, דלאיכסויי לא חייביה רחמנא.

ויש לדון מדבריו ק"ו, דאם ציצית שהיא מצוה חיובית מ"מ כיון שהיא על תנאי דיכול

ליפטר ממנה ליכא עוסק במצוה, ק"ו למצוה קיומית דליכא בזה פטור דעוסק במצוה.

ולדבריו תקשי אם נימא דואהבת לרעך כמוך הוי קיומית, א"כ היכי אמרי' דפטורין מן המצוה.

והנראה בזה דהנה לכא' הביאור בדבריו הוא דמזה גופא שהתורה לא חייבה ללבוש בגד של ד' כנפות כמו שחייבה בשאר מצוות לקנות לולב, מצה וכדו', מוכח חדא מתרתי, או שאין מטרת המצוה באופן חיובי ללבוש ד' כנפות עם ציצית אלא דאיכא קפידא ללבוש ד' כנפות בלי ציצית (כעין איסור עשה). או דאין המטרה כ"כ חשובה ולכן התורה לא הטריחה ללבוש בגד של ד' כנפות, ורק אם כבר לבוש בבגד של ד' כנפות מחייבים אותו לשים ציצית.

ולכן ס"ל דכל מה שהתורה פטרה בעוסק במצוה, היינו כשעוסק במצוה חיובית דהיא מצוה חשובה, אז התורה פטרתו ממצוה חיובית אחרת. אבל אם רק עוסק במצוה חיובית על תנאי דאינה כ"כ חשובה, צריך הוא להפסיק כדי לקיים המצוה היותר חשובה.

אשר מעתה נראה דהא דלמדנו מק"ו למצוה קיומית לאו בחדא מחתא מחתינהו, דזה שייך במצוה כגון מצה ביום שני של פסח להגר"א, דע"כ הא דהתורה לא חייבה הוא משום דאין המטרה כ"כ חשובה. אבל כאן דהא דהתורה לא חייבה הוא משום דהפרטים הם דברים המתחלפים מזמן לזמן כדברי הרב המגיד, אבל באמת מצד מטרתה יש בה אותה חשיבות של מצוה חיובית, א"כ שפיר שייך בה פטור דעוסק במצוה כמו בכל מצוה חיובית.

(ולפי"ז יש לדון בנשים שמקיימות מצות עשה שהזמ"ג, לפי דברי האבודרהם הידועים (עמ' כ"ה) דהא דאשה פטורה הוא משום דהיא משועבדת לבעלה, ונמצא דבעצם שייך גם אצלה מטרת המצוה כמו באיש ומה שהיא קיומית, דבר אחר גרם לה. וא"כ יהיה שייך בזה הפטור דעוסק במצוה).

אמנם יעויין בנתיבות (סי' ע"ב סקי"ט) דהקשה בהא דקי"ל דהשוכר את הפועל לשמור את הפרה של הקדש, דאם אין נותנים שכר שבת לא הוי אלא שומר חנם. ותיקשי דלמה לא הוי שומר שכר משום פרוטה דרב יוסף, דכיון ששומר בשביל ההקדש הו"ל עוסק במצוה.

ותיריץ דלא שייך פרוטה דרב יוסף רק במקום שעוסק במצוה שהיא מצות עשה ומוטלת עליו בחיוב ואסור לקבל עליה שכר כגון בהלואה או בהשבת אבידה. אבל צדקה, החיוב מוטל על כל אדם ליתן צדקה, אבל אין חיוב ומצות עשה מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה, דאם היה מצות עשה להיות גבאי היו כל ישראל מחוייבים להיות גבאים, עכ"ד.

ולכא' הרי הוא מקיים מצות חסד, שהיא בכלל והלכת בדרכיו, ולמה לא שייך פטור דעוסק במצוה משום מצוה קיומית. וע"כ דס"ל דלא שייך עוסק במצוה במצוה קיומית, אף במצוה דוהלכת בדרכיו שמה שלא נאמרו הפרטים הוא כמו בואהבת לרעך כמוך, ולדבריו הדק"ל מסוגיין. ולדבריו צריכים לומר דבאמת ואהבת לרעך כמוך היא מצוה חיובית.

(והנה קי"ל (שו"ע או"ח סי' ע') דהעוסק בצרכי צבור פטור מן המצוות ונחלקו האחרונים שם אם הפטור הוא משום עוסק במצוה או משום דהוי כתלמוד תורה דרבים עיי"ש. ואם נימא כצד א' לכא' מוכח דאף עוסק במצוה קיומית פטור מן המצוות, עיי"ש).

והנה עד עתה נקטנו בדברי הרמב"ם דלשאת את המת איכא מצוה דאו' (עכ"פ קיומית) דואהבת לרעך כמוך. אולם יעויין בפמ"ג (בסי' ע"ב א"א סק"ד) שהביא דברי

המהרש"א (בחדושי אגדות שבת לב:) דואהבת לרעך כמוך לא כולל לעשות באופן חיובי לעשות לחבירך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך, אלא זה רק באופן שלילי מה דעלך סני לחברך לא תעביד, וכתב שכן מבואר ברמב"ם בסהמ"צ (שורש א') שתמה על הבה"ג דמנה מצות ניחום אבלים במנין המצוות, והקשה עליו דזו רק היא מצוה דרבנן, הרי דלא נכלל במצוה דואהבת לרעך כמוך (אולם בדבריו בשורש ב' שהבאנו בריש אות זה כתב להדיא דנכללות במצות ואהבת, וצ"ע).

ולפי"ז אין בנושאי המטה מצות ואהבת לרעך כמוך, ורק איכא מצוה דרבנן, והוכיח מזה דעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאו', ועי' לקמן (בסי' קנ"ב אות ב') שהארכנו בזה.

ג

אלו ואלו פטורים מן התפלה

רש"י פירש דפטורין מן התפלה משום דלאו דאורייתא היא, וצ"ב. ונראה לבאר דאף שכבר נשאו את המת מ"מ כיון דהם מהמזומנין לשאתו פטרום רבנן מן התפלה, משום שמא יצטרכו לשאתו עוד הפעם. שו"ר שכ"כ הרא"ה וז"ל פי' דאע"ג דאין המטה צורך בהם, הרי הם עומדין ומזומנין לכך אם שמא יצטרכו, ומשום הכי פטרינהו רבנן מן התפלה מיהת דהוא מדבריהם.

והרמב"ם בפיה"מ פירש דהטעם הוא משום טרדת הלב, והיינו דמשום דמצטערין על המת, קשה להם להתרכז ולכוין בתפלה. ולכן אע"פ דאינה טרדה דמצוה פטורין מן התפלה, ולא עוד אלא שאסור להם להתפלל וכמו שכתב בפ"ד מהל' תפלה הט"ו וז"ל כל תפלה שאינה בכונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כונה חוזר ומתפלל בכונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מצר אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, עכ"ל.

והנה יעויין בב"י (בסי' ק"ו) שהביא דברי הרמב"ם (בפ"ו מהל' תפלה ה"י) שכתב כל המלוין את המת אע"פ שאין למטה צורך בהם פטורין מן התפלה. וכתב דהטור פליג על זה דהרי כתב דחילופי נושאי המטה שאין למטה צורך בהן פטורין מן התפלה, ומשמע דדוקא נושאי המטה בין שהם לפני המטה או לאחריה פטורין, אבל שאר המלוים חייבים.

וכתב הב"י דפשטא דמתני' משמע כהטור דאלו ואלו לא קאי אלא אנושאי המטה בין שהם לפניה או לאחריה שנזכרו בראש המשנה ולא אשאר מלוים שלא נזכרו. אלא דהרמב"ם למד כן מסברא דכיון שנושאי המטה כבר אין צורך בהם אין חילוק בינם לשאר המלוים.

וכבר עמד עליו במאמר מרדכי דהרי הרמב"ם בפירוש המשנה ביאר את שלמטה צורך בהן פטורין היינו כל מי שיבא לשאת המטה או יצטרך לעזור נושאי המטה אחד שיהיה לפני המטה או אחר המטה הוא פטור מק"ש, ומה דאמרי' ואת שאין למטה צורך בהן חייבין פירש וז"ל ואם לא יהיה מן המזומנים לשאת המטה ולא מן העוזרים אבל בא ללוותם בלבד הוא חייב בקריאת שמע, עכ"ד. וא"כ לפי"ז הא דאמרי' ואלו ואלו פטורין מן התפלה קאי בין על נושאי המטה ובין על המלוין. ושפיר דין הרמב"ם נובע להדיא מהמשנה ולאו מכח הוא הדין. (והקשה שם דהב"י עצמו הביא פירוש הרמב"ם בסי' ע"ב, ולא היה צריך לזה דכאן גופא העתיק לשונו של הרמב"ם, וצע"ג).

ואילו הטור ס"ל דביאור המשנה הוא כפשוטה את שלמטה צורך בהן פטורין היינו המזומנים לנשאה, ואת שאין למטה צורך בהן היינו מי שכבר נשאה אבל הוא היה מנושאי המטה.

ובביאור סברת הטור לחלק בין מי שהיה מנושאי המטה למלוין, י"ל דס"ל כפירוש הרא"ה שהפטור הוא משום דתפלה היא דרבנן, ורבנן פטרוהו משום דשמא יצטרך לשאתו עוד הפעם. וא"כ כל זה שייך למי שהיה מזומן לשאתו, אבל במלוין שלא נושאין אותו כלל בשום פעם, אין סיבה לפוטרם, ולכן חייבים הם בתפלה.

ואילו הרמב"ם דלפי פירושו תנינן במתני' דאף המלוין פטורין, הוצרך לפרש דהפטור הוא משום טרדת הלב, ולא משום דתפלה דרבנן.

ורבינו יונה פירש באופן אחר דהא דפטורין מן התפלה הוא מפני שהתפלה צריך להתפלל מעומד ואין יכולין לשהות כל כך, אבל ק"ש שיכולין לאומרה בעוד שמהלכין ודי לעמוד בפסוק ראשון בלבד שלא יתעכבו בו אלא מעט חייבין. והיינו דכיון שא"א להתפלל בעודו מהלך ממילא אי אפשר לקיים שניהם, וכיון שעסוק במצות לויה פטור מן התפלה, משא"כ בק"ש יכול לקיים שניהם משום דמתעכב רק מעט (ועי' בב"ח בסי ק"ו שכתב דהרמב"ם כשכתב דהטעם הוא מפני טרדת הלב התכוין לזה, ולא נראה כן אלא כמש"כ).

והא דשאר הראשונים לא פירשו כרבינו יונה הוא משום דסברי דמותר להתפלל בהליכה, וכשיטת התוס' לקמן ל. (ד"ה מסמך), ולכן אי משום מצות לויה לא מיפטר, דאפשר לקיים שניהם (ועי' ברבינו יונה שם דפליג על התוס').

ועי' במג"א (בסי' ק"ו סק"א) שכתב טעם הפטור כרבינו יונה דהוא משום דא"א להתפלל מהלך, והקשה דהרי מותר להתפלל בעודו מהלך מידי דהוה אמתפלל בדרך. ולכן תירץ דאף שאפשר להתפלל במהלך, אבל קשה מאד לכוין וכיון שעוסק במצות לויה פטור מן המצוה של תפלה, דאף שאפשר לקיים שניהם אבל זה ע"י טורח גדול. ותימה על מי חלה קושייתו הרי רבינו יונה הוא מי שסובר דאסור להתפלל במהלך, ואילו על התוס' אין להקשות דאפשר דס"ל דהפטור בנושאי המטה הוא כרש"י או כהרמב"ם, וצ"ע.

ורש"י הביא בשם רבותיו דהא דפטורין מן התפלה הוא משום שיש להם עוד שהות ביום להתפלל, והקשה עליהם דאין זה לשון פטור.

והנה הא דסברי דאם אין להם שהות חייבים בתפלה הוא משום דפליגי על כל ההסברים הנ"ל, דסברי דאין חכמים פטרו מן התפלה למי שכבר לא נצרך, ואין הם טרודים, ומותר להתפלל במהלך.

והנה נראה ברור דלפי הפשט שלהם אין הכונה דמה שחייבים בק"ש הוא משום דאם לא יקרא יפסיד זמן ק"ש, דא"כ מאי פסקא דעובר זמן ק"ש ולא עובר זמן תפלה. לכן נראה דסברי דחייבים בק"ש אף שיש זמן אח"כ. ובביאור הדברים נראה, דבק"ש זריזים מקדימים למצוות ולכן אין לו לאחר אותה, משא"כ בתפלה יכול הוא לאחר כדי שאח"כ יתפלל בעמידה, ודו"ק.

סימן קנב
בענין העומדים בשורה

(יז:) מתני׳ קברו את המת וחזרו, אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו, ואם לאו לא יתחילו. העומדים בשורה, הפנימיים פטורים, והחיצונים חייבים.

א
בדינא דאם לא יגיעו לשורה לא יתחילו

א) **בתר״י** כתב דכל הדין הזה דאם לא יגיעו לשורה לא יתחילו נאמר על הפנימיים, אבל החיצונים לעולם יתחילו. וצ״ב למה חייבים הרי לא יגיעו לשורה, וע״כ דהחיצונים לא היו מנחמים ורק היו עומדים שם לכבוד המת, וס״ל דבזה לא מקיימים שום מצוה, ולכן לעולם חייבין בק״ש.

אולם הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ ק״ש ה״ו) לא חילק בזה, ומשמע דדעתו שאף על החיצונים נאמר דאם לא יגיעו לשורה לא יתחילו. והיינו משום דס״ל דאף החיצונים היו מנחמים, או דס״ל דאף שלא היו מנחמין מ״מ עצם הימצאותם שם הוי כבוד החיים והמתים, ולכן כשהולכים לעמוד שם הרי הם עוסקים במצוה ופטורים מק״ש.

ב) **הקשה** הריטב״א דלמה אם לא יגיעו לשורה לא יתחילו, הרי כשנגמרה הקבורה חלה עליהם המצוה של ק״ש, ועדיין לא עסוקין בהליכה לשורה.

ותירץ דמשעת קבורה הוי אתחלתא, דהא מצוה דשורה מענין קבורה הוא, דכבוד עושין למתים ולחיים, וכיון דכן אשתכח דמצות שורה קודמת.

ויש לעיין האם לפי דבריו ה״ה אם הזדמן לו מצוה אחרת הנכללת בואהבת לרעך כמוך אם גם בזה נקרא דכבר היה אתחלתא ע״י הקבורה, או דילמא לא מספיק שיהיה קיום דאותה מצוה אלא בעינן שיהיה מאותו ענין. ואת״ל כן עדיין יש לעיין אם נזדמן לו קבורה של מת אחר האם כיון שהוא מאותו ענין נקרא דכבר התחיל במצוה או דילמא בעינן שהמצוה המזדמנת לו תהיה כבוד אותו המת שהתחיל בו, וצ״ע.

אולם הרמב״ם (שם) כתב דכל דינא דמתני׳ דאם לאו לא יתחילו, מיירי כשיש שהות ביום לקרות ק״ש אחרי התנחומין, אבל אה״נ אם יעבור זמן ק״ש אינם נפטרים, וחייבים לקרות ק״ש. נמצא דכל מה דאמרי׳ במתני׳ דאם אינו יכול להתחיל ולגמור לא יתחיל היינו משום שאפשר לקיים שניהם.

ויש לעיין למה אם יש שהות ביום רק למצוה אחת עדיפא מצות ק״ש, הרי כשגמר הקבורה התחייב בב׳ מצוות בק״ש ובתנחומי אבלים, ולמה ידחה ק״ש למצות תנחומין. ואפשר לומר בכמה אופנים:

א) אפשר דק״ש נקרא תדיר כלפי תנחומין דהוא נכלל במצות ואהבת לרעך כמוך, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אף שעי״ז דוחה לגמרי השאינו תדיר (כמבואר במנחות מט.), ויש לפלפל בזה.

ב) עוד אפשר עפ״י מש״כ בשו״ת תורה לשמה (סי׳ ס״ו) דעל דבר שמתחייב תחלה איכא דין של אין מעבירין על המצוות (ועי׳ במשנ״ב סי׳ ז׳ סק״ב מש״כ בשם המהרש״ל), ולפי״ז אם

התחילו לקבור המת אחרי שהגיע זמן ק"ש חייב הוא להקדים ק"ש משום אין מעבירין על המצוות. ואף אם התחילו לקברו בעוד לילה, מ"מ אם נימא דהעוסק במצוה אחת נקרא בר חיובא כלפי המצוה השניה (כשיטת הט"ז הנ"ל בסי' קמ"ח אות ד'), א"כ נמצא דהתחייב בק"ש לפני שהתחייב בתנחומין, ולכן איכא אין מעבירין על המצוות.

ג) עוד אפשר דהא דעדיפא ק"ש הוא משום שהיא מצוה חיובית, משא"כ מצות תנחומי אבלים אם נימא דהיא רק קיומית (עי' לעיל בסי' קנ"א אות ב' שהארכנו בזה).

ד) הא דעדיפא ק"ש הוא משום שהיא מצוה דאו', משא"כ תנחומי אבלים היא רק מצוה דרבנן (עי' לעיל שם). וכ"כ הפמ"ג (בסי' ע"ב א"א סק"ד).

ב

בדין העוסק במצוה דרבנן

והנה בהמשך ההלכה הביא הרמב"ם סיפא דמתני' דבני אדם העומדין בשורה הפנימיים שהן רואין פני האבלים פטורין מק"ש והחיצונים הואיל ואינן רואין את האבלים חייבין בק"ש במקומן. ובזה לא חילק דמיירי כשעדיין יש שהות ביום לקרות, ומשמע מזה דהפנימיים פטורים אף שיעבור זמן ק"ש, וצ"ב מאי שנא הכא דמצות שורה דוחה מצות ק"ש.

התירוץ הוא דכל מה שאמר הרמב"ם דעדיפא מצות ק"ש הוא משום דעדיין לא התחיל במצות תנחומין, ולכן ק"ש עדיפא מהטעמים המבוארים באות א', אבל כשכבר עומדים בשורה הרי הם כבר עוסקים במצות תנחומין ופטורין ממצות ק"ש (הדברים מבוארים במג"א בסי' ע"ב סק"ד ובפמ"ג שם).

והפמ"ג (שם) למד דהא דק"ש עדיפא הוא משום דהוא דאו' ואילו תנחומין הוא רק דרבנן. וכתב דלפי"ז מבואר דהא דאמרי' דאין שום מצוה דאו' נדחית מפני דרבנן היינו כל זמן שלא התחיל במצוה דרבנן, אבל אם התחיל אינו פוסק, דעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאו', וכתב דצ"ע מנלן זה.

אולם יעויין בריטב"א שעל דינא דמתני' דאם ליכא שהות להתחיל לפני שיגיעו לשורה לא יתחילו, כתב וז"ל טעמא דמילתא משום דתנחומי אבלים גמילות חסדים היא וגמ"ח היא מן התורה כדאמרי' בעלמא והודעת להם זה גמ"ח, ולפיכך פטורים מק"ש אע"פ שכבר נקבר המת משום דעוסק במצוה הוא, עכ"ל. ומדוייק מדבריו דדוקא משום שגמ"ח דאו' אינו פוסק, אבל אם היה עוסק במצוה דרבנן פוסק. ויש לעיין במאי פליגי.

והנה בקוב"ש (ח"ב סי' ל"ב) יצא לחקור בהא דילפי' (לעיל יא.) דעוסק במצוה פטור מן המצוה מדכתיב בשבתך בביתך בשבת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת, האם עיקר הילפותא היא דכל דבר שהוא שבת דידך חייב בק"ש, ולפי"ז עוסק במצוה דרבנן שאינו שבת דידך פטור (וכ"כ המצפ"א סוכה י:). או דילמא עיקר הילפותא היא לומר דכל שהוא שבת דמצוה פטור, ולפי"ז עוסק במצוה דרבנן שמדאו' אינו שבת דמצוה, אף שגם אינו שבת דידך לא מיפטר.

ולפי הנ"ל נחלקו הראשונים בחקירה זו, דהרמב"ם (לפי הפמ"ג) ס"ל דהעיקר הוא לחייב בשבת דידך, ולכן עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאו', ואילו הריטב"א ס"ל דהעיקר הוא לפטור כשהוא של מצוה, ולכן עוסק במצוה דרבנן חייב.

עוד אפשר דכו"ע סברי דהעיקר הוא לפטור כשהוא עסק של מצוה, אלא דהרמב"ם לשיטתו דכל דרבנן נכלל בלאו דלא תסור

ובעשה דועשית ככל אשר יורוך, א"כ נמצא דבאמת אף העוסק במצוה דרבנן עסוק הוא במצוה דאו', ולכן פטור הוא ממצוה דאו' (וכ"כ הביכור"י בסי' תר"מ סקכ"ב). ואילו הריטב"א י"ל דסבר כשיטת הרמב"ן דאין במצוה דרבנן אלא חיוב לעשות רצון ה' אבל לא נכלל בלאו דלא תסור, ולכן נקרא שאינו עוסק במצוה ולכן חייב.

עוד אפשר דאף אם נימא כהרמב"ן דאין במצוות דרבנן לאו דלא תסור, מ"מ הרי כל מצוה דרבנן היא רצון ה', והשתא יש לחקור כשהתורה פטרה כשעוסק במצוה, האם נכלל בזה כל סוג מצוה אף מה שאינו דאו' אלא רק רצון ה', ולפי"ז אף העוסק במצוה דרבנן פטור הוא ממצוה דאו', או דילמא לא נכלל בזה אלא מצוות דאו', אבל עוסק במצוה דרבנן יהיה חייב.

(וראיתי מביאים ראייה לנידון זה מהא דתנן במס' פרה (פי"ב מ"ד) המזה מחלון של רבים ונכנס למקדש ונמצאו המים פוסלים פטור וכו'. מחליקין היו לפני חלון של רבים ודורסין ולא נמנעים מפני שאמרו מי חטאת שעשו מצותן אינן מטמאין. ופי' הרא"ש המזה מחלון של רבים פי' חלונות היו בנויים בכותלי העזרה ובהם היו נותנים האפר למשמרת ויש חלון מיוחד להזות על בנ"א שנטמאו בספק טומאה ברה"ר שאע"פ שהם טהורים מה"ת היו מקבלין הזאה כדי לצאת מן הספק, ואם אחר שהזה נכנס למקדש ונמצאו המים שהזה מהם פסולים פטור מקרבן, דבלא"ה הוא פטור מה"ת. מחליקין היו כו', כ"כ נפלו מי חטאת על הארץ שהיו רגלי אדם מחליקין בהם ולא נמנעו מלדרוס עליהם, ולא חשו לטומאת גופן ובגדיהם לפי שכבר נעשית מצותן, ושוב אינם מטמאין. ונקט חלון של רבים לרבותא דאע"פ שהזה מהם על ספק טומאה ברה"ר חשיב להו נעשה מצותן, עכ"ל. מבואר איפוא דאע"ג דס"ט ברה"ר מה"ת ספיקו טהור ואין צריך הזאה כלל ורק מדרבנן הוא דצריך הזאה עכ"ז חשיבו המים נעשה מצותן גם מה"ת להקל שלא יטמאו עוד טומאת מי חטאת מטעמא דמי חטאת שנעשו מצותן אין מטמאין, ויל"ע בזה).

סימן קנג

באיסור אכילה בפני המת

(יז:) **מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו, ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל, ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל וכו'.**

א

טעם האיסור

בטעם האיסור פירש רש"י דהוא מפני דנראה כלועג לרש.

ויש לעיין למה הוי לועג לרש הרי לא הוי דבר מצוה, ומאי שנא משאר פעולות שמותר לעשות בפני המת כגון לדבר, ולהלך וכדומה.

ואפשר לומר דשאני אכילה שהיא דבר תענוג וע"כ יש לועג לרש שמראה שהוא יכול להתענג והמת לא. אי נמי כיון שאכילה היא המחיה את האדם, לכן הוי הסמל של החיות, וע"כ יש לועג לרש.

ויעויין בלבוש (יו"ד סי' שמ"א) שמבאר דהאיסור הוא משום חסרון בכבוד המת, כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו

של אונן ולכן הרי הוא אוכל ואינו מתעסק בקבורתו, ואין לך לועג לרש גדול מזה.

ואפשר לומר באופן אחר דלא משום הקבורה אתינן עלה, אלא דיאמרו דמת זה קל הוא בעיניו, דאם היה נבהל על מיתתו איך זה שהוא יכול לשבת לאכול.

ובט"ז (שם סק"א) הבין כהלבוש, ולכן כתב דאחרים שאינם צריכים להתעסק בקבורתו לא שייך אצלם האיסור, ומותרים הם לאכול בפני המת.

ובש"ך (שם סק"ג) כתב דהאיסור לאכול בפני המת שייך אף בשבת. וכתב הפתחי תשובה דמבואר דפליג הוא על טעמו של הט"ז, דלהט"ז שכל הענין הוא משום קבורה א"כ בשבת שלא מתעסק בקבורתו מותר לאכול בפני המת. ואילו להש"ך דבשבת אסור חזינן דלאו משום קבורה אתינן עלה, ולפי"ז האיסור אינו רק לאונן אלא אף לאחרים.

ותמה על הבאר היטב של המהרי"ט שהעתיק דברי הט"ז והש"ך להלכה דכתב דאין איסור לאחרים אלא רק לאונן, ולאונן אף בשבת אסור, עכ"ד.

ולהנ"ל הדברים מבוארים, דהפתחי תשובה למד בש"ך כמו פשט הראשון או השני דהלועג לרש הוא כמו במצוות דבאכילתו הרי הוא לועג שהמת אינו יכול לאכול, ולכן כתב דלפי"ז האיסור הוא אף לאחרים ואף בשבת.

ואילו הט"ז למד כהלבוש דאין הלועג לרש כפשוטו אלא מפני קבורת המת, ולכן לא שייך האיסור לא באחרים ולא בשבת.

ואילו המהרי"ט למד כפשט הרביעי דהלועג לרש הוא משום דכשאוכל מראה שאינו נבהל על מיתתו, ולכן כתב דהש"ך והט"ז לא פליגי דלאחרים מותר משום שהם לא צריכים להראות שנבהלו, ואילו האונן עצמו אסור אף בשבת כיון דלאו משום קבורה אתינן עלה.

ולהפתחי תשובה בהבנת הט"ז תיקשי למה הברייתא כשמונה מה שהותר בשבת לא מזכירה דמותר לאכול בפני המת, וצ"ע.

ב

בדין כל הבית כד' אמות דמי

בהא דתניא דצריך לאכול בבית אחר, משמע דבאותו בית אסור אף חוץ לד' אמות.

ויש לעיין מאי שנא מלועג לרש במצוות דמותר חוץ לד' אמות כדאמרי' בהמשך הסוגיא.

ובשלמא לפשט ג' וד' ניחא דבמצוות שהוא משום צער המת, כל שהוא חוץ לד' אמות שוב לא מצטער, משא"כ איסור אכילה דהוא מפני כבודו של מת שהאנשים יאמרו שאינו נבהל א"כ זה שייך אף חוץ לד' אמות. אבל לפשט א' וב' דאף באכילה הוא כמו במצוות דהוא משום צער המת, תקשי מאי שנא שכאן אסור אף חוץ לד' אמות.

איברא דלגבי הדין דאין אומרים תוך ד' אמות של מת אלא דבריו של מת, כתב הש"ך (ביו"ד סי' שמ"א סקי"א) בשם המרדכי דכל הבית כד' אמות דמיא.

ויש לעיין אם זה נאמר גם לגבי הדין דלועג לרש. ואם נימא שכן, ניחא דבאמת בין באכילה בין במצוות הדין שווה שבתוך אותו בית אסור אף חוץ לד' אמות, וכ"כ בעטרת זקנים (או"ח סי' מ"ה ס"א) דלגבי מצוות אמרי' דכל החדר חשוב כד' אמות, ולכא' מקורו הוא מהמרדכי שהובא בש"ך.

איברא דדברי הש"ך צ"ע דבסוגיא דלעיל ג: איתא ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי

אמר ריב"ל אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת, אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה, אבל מילי דעלמא לית לן בה. ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה, וכ"ש במילי דעלמא.

ובטעם הלישנא קמא דאסרי' אף במילי דעלמא כתב הריטב"א (לעיל שם) דהוא מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל, ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו.

ועי' במרדכי (מועד קטן סי' תתקי"ח) שכתב וז"ל אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת א"ר אבא בר כהנה לא נצרכה אלא לדבר הלכה וכ"ש מילי דעלמא. ואיכא דאמרי לא נצרכה אלא לדבר הלכה אבל מילי דעלמא לית לן בה. והא דאסרינן דבר תורה היינו דוקא תוך ד"א כדאמר פרק מי שמתו לא ילך אדם בבית הקברות וס"ת בזרועו וכו' ואם עשה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו ומוקי לה תוך ד"א, אבל מילי דעלמא אפי' תוך ד"א, וללישנא קמא אסור בכל אותו חדר שהמת מונח בו.

והקשה הב"י (סי' שד"מ סט"ז) וז"ל ואם טעמו משום דכל החדר חשוב כד' אמות לא ידענא למה תלה הדבר בלישנא קמא.

והנה הב"י הבין דהמרדכי כתב דבריו על לישנא קמא המובא אצלינו דאסור רק בדברי תורה ולא במילי דעלמא, ולפי"ז מה שאסור בדברי תורה הוא משום לועג לרש שרק איכא בד' אמות, וע"כ ס"ל להמרדכי דכל החדר הוא כד' אמות, ושפיר הקשה דא"כ אף בלישנא בתרא יש לאסור בד"ת בכל החדר משום לועג לרש.

אולם לק"מ דהמעיין בלשון המרדכי יראה שסידר הלישנות הפוך מהסדר הנמצא אצלינו, וא"כ לישנא קמא הוא האומר דאסור אף במילי דעלמא, ושפיר כתב המרדכי דללישנא זו שאינו משום לועג לרש אסור בכל החדר שהמת מונח בו משום שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו ולא משום דכל החדר חשוב כד' אמות, משא"כ ללישנא דכל האיסור הוא בד"ת רק יהיה אסור בתוך ד' אמות.

והשתא לדידן דקי"ל דאסור רק בד"ת משום לועג לרש, א"כ אין לאסור אלא בתוך ד' אמות של מת, ודלא כדברי הש"ך שדבריו בנויים על הבנת הב"י שדברי המרדכי הם משום דכל החדר הוא כד' אמות, וזה אינו כמש"נ. שו"ר שכ"כ הא"ר (בסי' א' סק"ד).

ובאמת עי' בחזו"א (או"ח סי' ט"ו אות ב') שכתב להוכיח דבמצוות לא אמרי' דכל הבית כד' אמות דמיא, דהרי לפי רב פפא אונן פטור מהמצוות רק כשהוא אצל המת ומחזיר פניו, ובהאי גוונא רק האונן פטור אבל אחרים חייבים במצוות ואוכלים, ותקשי איך מחוייבים במצוות הרי הם בתוך הבית ואיכא משום לועג לרש, אלא על כרחך דלא אמרי' דכל הבית כד' אמות דמיא. ולפי זה הדרא הקושיא לדוכתא מאי שנא באכילה שאסור בכל הבית, ממצוות שאסור רק בתוך ד' אמות, וצ"ע.

ג

בביאור ההיתר להחזיר פניו

בברייתא תנן דאם אין לו בית אחר מחזיר פניו ואוכל, ויש לעיין מאי שנא מכל לועג לרש במצוות שאסור תוך ד' אמות, ולא מתירים להחזיר פניו כדי לקיים המצוה.

ובשלמא להפשט הג' וד' דהאיסור מפני כבודו, י"ל דשאני הכא דכל שאין לו בית אחר שוב לא יאמרו דמת זה קל הוא בעיניו דהרי יודעים שאין לו בית אחר, משא"כ במצוות שהאיסור הוא משום שהמת מצטער לא מהני מה שיחזיר פניו.

אבל לפשט א׳ וב׳ דאף באכילה האיסור הוא משום צער המת תיקשי. צ״ל דאכילה שאני דכיון שצורך הוא לאכול, התירו לו כשאין לו מקום אחר. אלא דעדיין צ״ע קצת למה צריך להחזיר פניו, הרי המת בין כך יצטער כיון שהוא בתוך ד׳ אמות, ויש ליישב.

סימן קנד

דין אונן בברכת הנהנין ובבשר ויין

(יז:) **מי שמתו מוטל לפניו וכו׳ ואינו מיסב ואוכל, ואינו אוכל בשר, ואינו שותה יין, ואינו מברך, ואינו מזמן, ואין מברכין עליו, ואין מזמנין עליו וכו׳.**

א

בדין ברכת הנהנין

רש״י פירש דאינו מברך היינו דאינו צריך לברך ברכת המוציא.

אולם האורחות חיים (ח״ב עמ׳ תק״ע), והכל בו (סי׳ קי״ד) הביאו דברי רש״י וכתבו ולי נראה שצריך לברך המוציא, מפני שאסור לאכול בלא ברכה, ושכן כתב הבה״ג.

ולדבריהם פירוש הברייתא ואינו מברך אין הכונה להמוציא, אלא כמו שפירש בשיטת תלמיד רבי יחיאל מפאריש (מו״ק כג:) שכתב ואינו מברך היינו ברכת המזון. עוד אפשר דס״ל כמו שכתב הר״ש (בפ״א דדמאי משנה ד׳) דאינו מברך המוציא להוציא אחרים ואין מברכין עליו היינו שאין פוטרים אותו, אבל לעולם הוא עצמו חייב בברכת המוציא.

ובביאור הפלוגתא דרש״י והאורחות חיים, אפשר לבאר בכמה אופנים:

א) **יש** לחקור בגדר התקנה דברכת הנהנין האם חז״ל תיקנו מצוה לברך, והא דאסור לאכול בלי ברכה היינו תוצאה, דכיון דיש מצוה לברך אסרו לאכול בלי לקיים המצוה, או דילמא חז״ל תיקנו איסור לאכול בלי ברכה, ועי׳ לעיל (בסי׳ ע״ט אות ג׳) דהבאנו דנחלקו בזה המהרש״א והמהרש״ל.

אשר מעתה י״ל דבהא פליגי דרש״י ס״ל שזה מצוה ולכן אונן שפטור מן המצוות יכול לאכול בלי לברך המוציא. ואילו האורחות חיים סבר שהוא איסור, והנה יעויין בשו״ת חכם צבי (סי׳ א׳) שכתב דהא דאונן פטור מן המצוות הוא רק ממצוות עשה, אבל חייב הוא בכל הל״ת שבתורה. ולכן אין האונן יכול לאכול בלי ברכה דהרי הוא עובר על איסור דרבנן.

ובביאור דברי החכ״צ י״ל דהתורה פטרה האונן דוקא מעשה דקיל, אבל לא פטרתו מל״ת דחמיר. והלא כל המקור דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מק״ש דהוא מצות עשה, ולא ילפי׳ מעשה לל״ת. וכן אם הפטור של אונן הוא משום כבודו של מת, י״ל דפטרוהו רק מעשה דקיל ולא מל״ת דחמיר.

ב) **יעויין** בפמ״ג (פתיחה כוללת ח״ב אות כ״ח) דביאר דברי החכם צבי באופן אחר, דבאמת אין החילוק בין עשה לל״ת, אלא דאונן פטור מכל דבר שהוא קום ועשה, וחייב בחיובים שבשב ואל תעשה. והביאור הוא דכיון דטורח בעסקו של מקום או משום כבוד המת, לא הטריחוהו לקיים מצוות, אבל אין שום טעם לפטור אותו ממצוות שמקיימן בשוא״ת.

ולכן כתב דאונן שיש לו חמץ בחוה"מ פסח, אינו מוזהר בבל יראה, כיון שהמצוה מחייבת אותו להתעסק בביעורו.

והנה להצד שהגדר בברכת הנהנין הוא שיש איסור לברך, יש לחקור האם עצם האכילה אסורה משום מעילה והברכה היא רק מתיר. או דילמא באמת אין קפידא על האכילה מצד עצמה, וכל הקפידא היא על מה שאינו משבח בשעת האכילה, ורק דאין הגדר שיש מצוה לברך אלא שיש איסור לאכול בלי ברכה.

ומעתה אפשר דבהא פליגי דהאורחות חיים ס"ל כצד א' דהקפידא היא על האכילה, ונמצא דכשאוכל הוא עובר על האיסור בקום ועשה, והרי זה לא הותר לאונן, ולכן אם רוצה לאכול צריך הוא לברך (ואין להקשות מ"מ איך הוא יכול לברך הרי בזה שמברך מחסר בכבוד המת. זה אינו כיון שהברכה אינה מעשה מצוה אלא מעשה כדי לא לעבור על איסור).

ואילו רש"י ס"ל כצד ב' דהאיסור הוא לאכול בלי ברכה, ונמצא דכשאוכל אין האכילה מעשה האיסור אלא רק מה שלא בירך, ועל זה הרי עובר בשב ואל תעשה וע"כ פטור הוא מלברך.

ג) **איברא** דמה שנקטנו שלפי צד ב' דהאיסור הוא לאכול בלי ברכה נקרא שעובר בשב ואל תעשה, אינו פשוט דהלא ההיכי תימצי המוכרח כדי לעבור הוא ע"י מעשה האכילה, וא"כ אפשר דנחשב שעובר על האיסור בקום ועשה.

וכבר נחלקו בזה האחרונים, דהנה יעויין בסמ"ג (עשין מ"ב) דהביא הוכחת ר"ת דנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג, דאל"כ איך ר' יוסף שהיה סומא הוה עביד יומא טבא לרבנן כשחשב דגדול שאינו מצווה ועושה ממי שמצווה ועושה, הרי בזה שאינו מצווה מפסיד כל ברכת המצוות וברכת הנהנין, אע"כ דאף שאינו מצווה יכול הוא לברך.

והקשה הרא"ם (בתוספותיו שם) דאיך כתב הסמ"ג דרב יוסף היה פטור מברכת הנהנין הרי אסור ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה. ותירץ דהפטור של סומא הוא בלאוין שעוברים עליהם בשוא"ת, אבל בלאוין שעוברים עליהם בקו"ע כגון אכילת חזיר חייב. ולכן בברכת הנהנין פטור דהא כשאוכל הרי הוא עובר בשוא"ת. מבואר להדיא דאף שההיכי תימצי לעבור הוא ע"י מעשה, כיון שעצם האיסור הוא בלי מעשה, הוי שוא"ת.

אולם הפמ"ג (או"ח סי' תר"מ א"א סק"י) פליג, שכתב דאונן אינו יכול לאכול חוץ לסוכה משום שעובר בקום ועשה, עיי"ש. והרי התם ההיכי תימצי הוא האכילה, אבל הביטול הוא בשוא"ת שאכל חוץ לסוכה.

אשר מעתה אפשר דבהא פליגי, דרש"י ס"ל כהרא"ם דזה נחשב שעובר בשוא"ת ולכן האונן פטור מלברך משום דפטור הוא מכל דבר של התעסקות. משא"כ האורחות חיים ס"ל כהפמ"ג דנחשב שעובר בקו"ע, וזה לא הותר לאונן, וע"כ חייב הוא לברך כדי שלא יעבור על האיסור.

ב

בדין אכילת בשר ושתיית יין

התוס' (סוד"ה ואינו מברך) הביאו מעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין, ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין, וכתבו התוס' דאפשר שגם אם היה בעיר עצמה היה מיקל מאותו הטעם.

והיינו משום דס"ל כמש"כ תר"י דטעם האיסור באכילת בשר ושתיית יין הוא

מפני שאם יבא לאכול בשר ולשתות יין ימשך אחר תענוגיו ויתעצל בקבורת המת.

ועיין בראב"ש (מועד קטן פ"ג סי' נ"ד) דפליג על ר"ת וכתב דלא פלוג רבנן בתקנתן, ולכן כל שחייב להתאבל עליו, אפי' שאינו מוטל עליו אסור בבשר ויין. ומוכח דמודה הוא לטעמו של ר"ת ורק דס"ל שאסור משום לא פלוג.

ובט"ז (בסי' ע"א סק"א) כתב דפלוגתתם היא גם לענין פטור במצוות, ותלה הפלוגתא בטעמי הירושלמי דלפי הטעם שהפטור הוא משום שאין לו מי שישא משאו, א"כ בזה שהוא בעיר אחרת שאינו טרוד כלל, חייב הוא במצוות. משא"כ להטעם דהוא משום כבודו של מת, וביאר הלבוש דהוא כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו של אונן ולא חרד על מיתתו ואין נבהל, א"כ אף בעיר אחרת פטור הוא מן המצוות (ועי' מש"כ על דבריו בענין מצוות לעיל בסי' קמ"ז אות א').

עכ"פ מבואר דס"ל דטעמי הירושלמי מדברים גם על איסור אכילת בשר ושתיית יין, דישנו צד דאין האיסור כדי שיתעסק בצרכי הקבורה, אלא משום דבזה מראה שאינו חרד על מיתתו ואינו נבהל, ולפי"ז אף בעיר אחרת אסור.

(ועי' בפמ"ג שם דהא דהרא"ש הוצרך לאסור משום לא פלוג משום דאזיל לשיטתו דטעם כבודו של מת הוא שיתעסק בצרכי הקבורה ולא משום שאינו חרד על מיתתו, ולכן היה צריך להיות דבעיר אחרת שאינו מתעסק בקבורה יהיה מותר, אילולי דאמרי' לא פלוג).

אלא דדבריו צ"ע טובא דא"כ למה בשבת אוכל בשר ושותה יין, הרי עדיין איכא כבודו של מת. וצ"ל דס"ל דמצות עונג שבת דוחה כבוד המת.יח.

סימן קנה

דין אונן בתשמיש המטה

(יח.) **ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין וכו'** וחייב בכל המצות האמורות בתורה, רשב"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן. וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו. ופירש"י דלר"ש חייב בעונה בשבת.

בתר"י הביא פלוגתא דראשונים בביאור הסוגיא, דהרי"ף ס"ל דנחלקו באיסור וחיוב, דלת"ק אסור לאונן לשמש מיטתו ולרשב"ג חייב. והר"י מיגש ס"ל דנחלקו ברשות וחיוב, דלת"ק יכול הוא לשמש מיטתו ולרשב"ג חייב.

והנה יעויין במועד קטן כג: דפליגי אם יש אבילות בשבת, ואמרי' לימא כתנאי דנחלקו בזה ת"ק ורשב"ג, דלת"ק יש אבילות בשבת ולרשב"ג אין אבילות. ודחי דילמא עד כאן לא קאמר ת"ק התם אלא משום דמתו מוטל לפניו, אבל הכא דאין מתו מוטל לפניו לא. וע"כ לא קאמר ר"ג התם דאכתי לא חל אבילו עליה אבל הכא דחל אבילו עליה הכי נמי.

הרי לפנינו ג' שלבים בגמ':

א. ההו"א דפליגי אם יש אבילות בשבת.

ב. דחיה הראשונה דלכו"ע אין אבילות בשבת, והא דאסר ת"ק אינו משום אבילות אלא משום דמתו מוטל לפניו, וביארו הראשונים

דטעם האיסור דמאחר שמתו מוטל לפניו קלות ראש הוי לשמש מטתו בעת כזאת, או כדי שלא ימשך אחר דברים אחרים (תוס׳ במו״ק). ולרשב״ג אין איסור דמתו מוטל לפניו, ובתר״י כתב דאף לרשב״ג יש איסור ורק דמצות עונה דוחה את האיסור, ולכן אחרי מצות עונה אסור לו לבעול.

ג. דחיה השניה דלכו״ע יש אבילות בשבת ולכן אסור לפי ת״ק, ואילו רשב״ג ס״ל דמותר משום דעדיין לא חל עליו האבילות.

א) **והנה** נחלקו הראשונים האם דיני אבילות חלים בעודו אונן, דדעת הרמב״ם (בפ״א מהל׳ אבל ה״ב) והרי״ץ גיאת (הובא בתורת האדם עמ׳ ע״ג) דכל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן. אבל דעת הרמב״ן (בתוה״א עמ׳ רי״ב) דהאונן אסור בכל הדברים שאסור האבל בהן חוץ מדברים המעכבים אותו לעסוק בצרכי הקבורה.

והרמב״ן (בעמ׳ ע״ד) הקשה דדבריהם נסתרים מהסוגיא הנ״ל דבהו״א שנחלקו אם יש אבילות בשבת, ודאי נוקטים דהאונן יש בו דיני אבלות ורק חולקים אם יש אבילות בשבת. ובשלב ב׳ רק חזרו מההנחה בדין אבילות בשבת, אבל לא מההנחה דכל אונן יש בו דין אבל, ולכן רשב״ג רק פליג בשבת אבל בחול ודאי דאסור מדין אבילות. ובשלב ג׳ באמת הפלוגתא דת״ק ורשב״ג היא הפלוגתא דהרמב״ם והרמב״ן.

ורק מיושבים דבריהם אם נימא דפסקו כשלב ג׳ וכרשב״ג. והנה במסקנת הסוגיא הובאו דברי רב ושמואל דסברי דתשמיש המטה בשבת לאבל הוא רשות, ור׳ יוחנן אמר דברים שבצנעא נוהג. ונחלקו הראשונים די״א דריו״ח לא פליג על רב ושמואל, וי״א דפליג ואוסר התשמיש לאבל.

והשתא אם קי״ל כרב ושמואל דאין אבילות בשבת, מוכרח דביאור הפלוגתא היא כשלב ב׳, וא״כ לכו״ע יש לאונן דין אבל, ודלא כרמב״ם. ואם קי״ל כריו״ח שאוסר התשמיש דהיינו שיש אבילות בשבת, ביאור הפלוגתא הוא כשלב א׳ או ג׳.

ולפי״ז מיושבים דברי הרי״ץ גיאת די״ל דפסק כריו״ח וכשלב ג׳ ופסק כרשב״ג. אבל דע דזה לא מתרץ את הרמב״ם דהרי הוא פוסק (בפ״ד מהל׳ אבל ה״ו) כת״ק, וצ״ע.

ב) **והנה** קי״ל הלכה כדברי המיקל באבל, ולכן כתב רבינו יונה דצריכים לפסוק כרשב״ג דהוא המיקל, ולפי״ז שפיר פסק הרי״ץ גיאת.

אבל הרי״ף והרמב״ן פוסקים כת״ק, וכתבו דלא שייך כאן הלכה כדברי המיקל דזה רק באבלות, אבל הכא דהוא אנינות החמירו בכבודו של מת בפניו.

ולכא׳ דבריו שייכים רק אם קי״ל כשלב ב׳ דהפלוגתא היא בהל׳ אנינות אם איכא איסור דמפני כבודו של מת, אבל לשלב א׳ דפליגי אם יש אבילות בשבת ולשלב ג׳ דפליגי אם חל עליו האבילות, הרי הפלוגתא היא בהלכות אבילות וקי״ל דהלכה כדברי המיקל.

וא״כ יש לתמוה על הרמב״ן (עמ׳ רכ״ה) שפוסק כר׳ יוחנן דיש אבילות בשבת, ולפי״ז ביאור הפלוגתא הוא כשלב א׳ וג׳ ותקשי א״כ איך פסק כת״ק. וצ״ל דאין כונתו דבהל׳ אנינות לא קי״ל כדברי המיקל, אלא דבאבילות כשהוא בפני המת חמירא ולא מקילים.

(עי׳ לרעק״א בכתבים שבסוף דרוש וחידוש עמ׳ שי״ז שהקשה על הרמב״ן דסבר דכל אונן יש בו דין אבל, מדברי רשב״ג בשלב ג׳.

ולא הבנתי קושייתו דהא בזה פליג ת"ק עלה, ופסק כת"ק).

ג) **והנה** יעויין בכתובות ד. שחתן שמת לו מת מכניסים את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ופורש ונוהג ז' ימי המשתה, ואותם הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. ופריך מאי שנא מאבילות דעלמא דהוא ישן עם אשתו ואינו חושש. ומשני דהכא קילא ליה משום שהקילו באבילותו. ופריך מאי קילותא אילימא דקתני בועל בעילת מצוה ופורש, התם משום דאכתי לא חייל עליה אבילות.

והנה לרמב"ם ולרי"ץ גיאת דאין לאונן דין אבל ואינו אסור בתשמיש ניחא דאין שום קילותא. אבל לפי הרמב"ן שיש לאונן דין אבל ואסור בתשמיש, נמצא דמה שהתירו לו לשמש היינו קולא בהל' אבילות, ותקשי א"כ מהו דאמרי' דעדיין לא חייל עלה אבילות.

ותירץ הרמב"ן דאנינות יותר קל מאבילות, ולכן אם מוצאים קולא באנינות לא יבואו ללמוד מזה לאבילות (לכא' זה סותר למה שהובא לעיל בשמו דבאנינות אין הל' כמיקל, הרי דחמיר מאבילות, וצ"ע).

ורבינו יונה תירץ דבאונן שהאיסור דתשמיש הוא משום קלות ראש אין זה איסור גמור אלא חומרא בעלמא, ולכן אם מקילים בזה לא יבואו להקל באבילות שהאיסור שם הוא מעיקר הדין.

ובגוף דברי רבינו יונה יש להעיר דכתב דכל הקושיא היא אם פוסקים כת"ק אבל אם פוסקים כרשב"ג לא קשיא כלום. וצ"ע הרי הוא מבאר דהאיסור לת"ק הוא משום קלות ראש ונמצא דס"ל דהעיקר כשלב ב' דהפלוגתא היא בדין אנינות, וא"כ הא דפליג רשב"ג הוא משום דבשבת אין איסור אנינות אבל בחול מודה הוא שאסור, וכיון שמתירין לחתן לבעול בעילת מצוה נמצא דיש קילותא אף לרשב"ג, וצ"ע.

ד) **ובשיטת** הר"י מיגש דסבר דהפלוגתא היא דלת"ק רשות הוא לבעול ולרשב"ג חייב הוא, יש להקשות הרי בשלב א' נקטו דפליגי אם יש אבילות בשבת, וע"כ דסברי דת"ק אוסר בתשמיש ולא רק רשות, וא"כ בדחייה שאמרו דטעמא דת"ק משום מתו מוטל לפניו, לכא' לא השתנה הפשט בת"ק דהוא איסור ולא רשות.

וצ"ל דאה"נ בשלב א' וג' סוברים דלת"ק אסור, ובשלב ב' השתנה הנחה זו וסוברים דבאמת ת"ק רשות איתמר ולא איסור, וכ"כ הבעל המאור (במו"ק יד: מדפי הרי"ף). אולם הרמב"ן (במלחמות שם) כתב דפשטא דסוגיא לא נראה כן.

איברא דיעויין ברמב"ן (תורת האדם עמ' רכ"ג) שהביא דברי הראב"ד דפירש דספק הגמ' אם יש אבילות בשבת, אין הכונה דאסור במילי דאבילות, אלא ספק הגמ' הוא אם רשות הוא לו להתנהג במילי דאבילות וזהו יש אבילות בשבת, או דילמא אין אבילות כלומר ואסור לו להתנהג כאבל.

ולפי"ז ניחא דאף בשלב א' ידענו דת"ק רשות איתמר ולא איסור, ובכל זאת הו"א דהיינו משום דסבר דיש אבילות שמותר לו להתנהג כאבל, ודחינן לעולם אין אבילות דאסור לו להתנהג כאבל והא דמתיר ת"ק הוא רק משום דמתו מוטל לפניו, והיינו דכיון שעצוב הוא ביותר התירו לו במנהגי אבילות.

והנה בדברי הרי"ץ גיאת והרמב"ם שכתב דאין לאונן דיני אבילות והתיר אף תשמיש המטה, כתב הרמב"ן דדברי שגגה הם, דהלא כל הפלוגתא בין ת"ק לרשב"ג הוא

בשבת, אבל בחול כו"ע מודו דאסור, וא"כ איך הוא מתיר לשמש מיטתו בחול.

ותירצו הלח"מ (בפ"א מהל' אבל ה"ב) והב"ח (יו"ד סי' שמ"א אות ו') דהם למדו כהר"י מיגש ונמצא דאף בשבת אין איסור לשמש מיטתו, ושפיר פסקו דבין בחול ובין בשבת רשות הוא.

סימן קנו

דין המשמר את המת

(יח.) **מתו אין אבל משמרו לא, והתניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה, משמרו אע"פ שאינו מתו, מתו אע"פ שאינו משמרו. מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות לא והתניא וכו', התם תוך ד' אמות הוא דאסור חוץ לד' אמות חייב וכו', הכא חוץ לד' אמות נמי פטור. גופא המשמר את המת וכו' היו שנים זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא וכו'.**

א

המשמר את המת

הנה המשמר את המת פטור משום שעוסק במצוה לשמור את המת מן העכברים. ובביאור באיזה מצוה עוסק יעויין ברמב"ם (בפי"ד מהל' אבל ה"א) שכל צרכי הקבורה הם בכלל ואהבת לרעך כמוך, וא"כ י"ל דגם המשמר את המת בכלל זה. (עוד יש לומר דכיון שהוא שומר שלא יאכלוהו העכברים הוי הכשר מצוה דמצות קבורה שיוכלו לקבור את כל האיברים של המת, אולם עי' לעיל בסי' קמ"ט דאפשר דרק הקרובים חייבים במצות קבורה, ואכ"מ).

והנה הגירסא שלפנינו היא הכא חוץ לד' אמות נמי פטור, אולם תר"י (בריש הפרק) והרא"ש (בסי' א') גרסו הכא חוץ לד' אמות נמי אסור (ועי' תוס' במו"ק כג: ד"ה ואין).

ובטעם האיסור לגירסא זו אפשר לומר עפ"י הריטב"א (בסוכה כה.) דכל עוסק במצוה לא רק שפטור מן המצוה אלא דאסור לו לעזוב המצוה שעוסק בה.

עוד אפשר לומר דעל כל אבר ואבר מן המת איכא חיוב לקברו משום מצוה דכי קבור תקברנו ולאו דלא תלין נבלתו, ולכן אסור לו להניח שיאכלוהו העכברים כי יבטל בזה מצות קבורה (עי' אגרו"מ יו"ד ח"ב סי' ק"נ. וכמובן שצד זה הוא אם גם מי שאינו קרוב מקיים מצות קבורה וכנ"ל).

והנה הראשונים הנ"ל כתבו דטעם האיסור הוא משום כבודו של מת, ואפשר לבאר דהיינו משום דאם יאכלוהו העכברים הוי בזיון למת. עוי"ל דאם עוסק במצוות כשהוא לפניו יאמרו מת זה קל הוא בעיניו ולא חרד על מיתתו ואין נבהל. אולם צד זה הוא נגד התוס' (בסוגיין) שנקטו דאף בקרובו כשאינו מוטל עליו לקברו אפי' שמוטל לפניו אין עליו דין אונן, וכאן הרי לא על השומר מוטלת הקבורה.

וחשבתי לומר באופן אחר דהנה איתא לעיל ג: אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת, ופליגי שם ב' לישנות, דללישנא קמא דוקא אסור בד"ת אבל במילי דעלמא לא, ולליישנא בתרא אפי' במילי דעלמא אסור. ודעת רב האי גאון (הובא ברא"ש בפרקין סי' ו') דמיירי חוץ לד' אמות. ופירש הריטב"א דהל"ב דאסר אף במילי דעלמא

היינו מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל, ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו. ולל"ק דקי"ל כוותיה צ"ל דהא דמצטער הוא רק כשמתעסק בד"ת ולא במילי דעלמא.

עכ"פ מבואר דבד"ת אסור אף חוץ לד"א משום שהמת יודע כל מה שאומרים בפניו, וא"כ ע"כ הא דאמרו בסוגיין דחוץ לד"א שרי, היינו רק בבית הקברות דכיון שכבר קבור שוב אינו יודע כל מה שאומרים בפניו. ולכן המשמר את המת אסור בק"ש אף חוץ לד"א דכיון שאינו קבור יש איסור לועג לרש אף חוץ לד"א, וא"כ אפשר דזו היא כונת הראשונים שאסרו משום כבודו של המת, דהיינו לועג לרש.

אולם זה לא יתכן בדעת התוס' (דלעיל ג: ד"ה אין) דפליגי על רב האי וס"ל דהא דאסרי' בד"ת היינו דוקא תוך ד"א שלו.

והנה יעויין בר"ן (בסוכה יא. בדפי הרי"ף) שהוכיח דעוסק במצוה פטור מן המצוה אף כשאפשר לקיים שניהם, מהא דמשמר את המת פטור מכל המצוות אף שיכול לקיים שניהם.

ומדבריו מוכח דגרס כגירסא דילן, דלהגירסא דאסור שוב אי אפשר להוכיח כלום, דאפשר דבעלמא אם יכול לקיים שניהם חייב, ושאני הכא דיש איסור כדיבואר להלן.

ובב"י (או"ח סי' ע"א ס"ג) כתב דהתוס' והרא"ש פליגי על הר"ן וסברי דהמשמר את המת אינו פטור אלא כשאי אפשר לקיים שניהם. וכונתו על דברי התוס' בסוכה כה. (ד"ה שלוחי מצוה) והרא"ש (שם) דפליגי על הר"ן וסברי דעוסק במצוה אינו פטור אלא כשאי אפשר לקיים שניהם.

וצ"ע איך הב"י כתב דלהתוס' והרא"ש כשאפשר לקיים שניהם חייב, הרי זה דוקא בעוסק בשאר מצוות, אבל במשמר את המת סברי דאסור לעשות כן. ובאמת אדרבא היה נראה דזה גופא תירוץ התוס' על ראיית הר"ן דבאמת לעולם כשאי אפשר לקיים שניהם חייב, ושאני הכא דרבנן אסרו לקיים המצוה משום כבודו של מת.

והנראה בזה דס"ל להב"י דהא דאמרי רבנן דאסור היינו רק כשיש פטור מעיקר הדין דעוסק במצוה, אבל כשאפשר לקיים שניהם דמעיקר הדין חייב, חכמים לא אסרו לקיים המצוה מפני כבודו של מת. ולכן כתב הב"י דלהתוס' והרא"ש כשאפשר לקיים שניהם חייב, אבל אה"נ דכשאי אפשר לקיים שניהם סברי דאסור, ולא נחית הב"י לפרש דבר זה.

ולפי"ז תחזור קושיית הר"ן לדוכתא, ונצטרך לומר דס"ל להתוס' דאה"נ מה דאמרי' דמשמר פטור מכל מצוות האמורות בתורה הכונה כשאי אפשר לקיים שניהם.

ב

שנים המשמרים את המת

יש להקשות למה אמרי' דאם היו שנים משמרים את המת זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא, הרי כיון שרק נצרך אחד לקיים המצוה, א"כ הראשון שהגיע לשם הוא המקיים, ולמה הוא צריך להפסיק הרי הו"ל עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

ולא מיבעיא דקשיא לפי הר"ן דאף כשאפשר לקיים שניהם פטור מן המצוה, אלא אף להתוס' הרי כאן הוא מקיים מצוה בכל רגע שהוא שומר, וא"כ הוי אי אפשר לקיים שניהם.

ולפי התוס׳ אפשר לתרץ דשייך לקיים המצוה ע״י שליח, וא״כ מיירי שהשני הוא שלוחו, ולכן הו״ל עוסק במצוה שאפשר לקיים שניהם דחייב במצוה השניה. ובאמת לא צריכים לחדש דעשה אותו שליח, אלא דאין גדר המצוה לשמור את המת רק לדאוג שהמת ישמר, וא״כ כל שדאג והניח אחר לשמור הרי הוא מקיים המצוה.

עוד אפשר לומר דאין גדר המצוה לשמור המת אלא שישמר, ולכן הדבר ברור דאם שמר קצת זמן ואח״כ הניחו ואכלוהו העכברים אין הוא מקיים המצוה. ולפי״ז גם אם שמר זמן קצר ובסופו של דבר נשמר ע״י אחר הרי הוא מקיים המצוה, דהרי גם הוא גרם שישמר. וגם תירוץ זה לא יועיל לתרץ את הר״ן דלפי דבריו אף שיכול לקיים שניהם פטור הוא כיון שטורח בעסקו של מקום, ותקשי למה מחייבים אותו לעזוב את המת.

ולהר״ן צריכים לומר דכיון שיש ב׳ משמרים על כל אחד אומרים כיון שבלעדיך גם נשמר, אין אתה נקרא עוסק במצוה דאף אם תלך המת הוא שמור, ואף דאם הולכים שניהם שוב חייב כל אחד להשאר, מ״מ מסתכלים על כל אחד ואחד, ועדיין צ״ע.

שוב התבוננתי דאפשר דכל השאלה טעות, די״ל דהא דאמרי׳ שנים משמרים את המת זה משמר וזה קורא היינו שרק היו צריכים אחד כדי לשמור, אלא דהיו שנים ומתחלפים ביניהם דכשאחד מתעייף מתחיל לשמור השני, ולכן שפיר אמרי׳ דכשהוא נח והשני שומר הרי הוא חייב בק״ש.

סימן קנז

בענין כניסה לבית הקברות עם ס״ת בזרועו

(יח.) **והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו.**

התוס׳ הרא״ש ותר״י כתבו דה״ה לקרות בע״פ אסור, והא דהברייתא נקטה קריאה בס״ת משום דאורחא דמילתא נקטה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע״פ.

ובפשוטו סברי דהא דאמרי׳ וס״ת בזרועו וקורא הוא מילתא חדא, דאסור לקרוא בס״ת, ואין כאן מקור לאסור הכניסה לביה״ק עם ס״ת בזרועו.

אולם בחידושי הגר״א פירש דתרתי קתני, חדא לא יאחוז ס״ת בזרועו ועוד ולא יקרא דיש איסור לקרות בין בכתב בין בע״פ (וזה דלא כגירסת הרי״ף שגרס וקורא בו).

וכן מתבאר מדברי הרמב״ם (בפי״ד מהל׳ אבל הי״ג) שכתב וז״ל לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו, ולא יתפלל שם, עכ״ל.

ועי׳ גם בהל׳ ספר תורה (פ״י ה״ו) שכתב וז״ל לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אע״פ שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו, ולא יקרא בו עד שירחיק ד׳ אמות מן המת וכו׳, עכ״ל.

וצ״ב למה איכא לועג לרש באחיזת ס״ת. והנה יעויין בכס״מ (בהל׳ ס״ת, וכ״כ בב״י יו״ד סי׳ רפ״ב) דאחיזת ס״ת מצוה היא, וצ״ע לאיזה מצוה כונתו. (וסתר משנתו בפ״ה מהל׳ תפלה ה״ה שכתב שם דאין מצוה באחיזת ס״ת, וצ״ע).

עוד יש לומר דכיון שהס"ת מסמל כל המצוות כולם, לכן באחיזתו יש לועג לרש שמראה למת שהוא יכול לקיים מה שכתוב בס"ת והמת לא יכול, ושו"ר שכעי"ז כתב בערוך השולחן (ביו"ד סי' שס"ז).

ובנחל אשכול (הל' מועד קטן ואבילות עמ' 165 אות ב') כתב שלועג לרש כיון שיש מצוה של כתיבת ס"ת. והנה יעויין במנחת חינוך (מצוה תרי"ג אות ה') שמסתפק אם מצות כתיבת ס"ת היא הכתיבה לחוד, או שהיא מצוה תמידית שיהיה לו ס"ת כל הזמן. ולפי הצד השני ניחא, דכשאוחז בפני המת ס"ת, הרי הוא מראה לו שמקיים מצוה במה שיש לו ס"ת, והוי לועג לרש.

ועי' ברדב"ז (בהל' אבל שם) שגרס בדברי הרמב"ם לא ילך אדם בתוך ד' אמות של קבר ותפילין בידו. וביאר דלהרמב"ם כל אדם הלוקח חפץ של מצוה ליד המת אף שאינו מקיים מצוה ברגע זה, מ"מ הרי הוא בכלל לועג לרש. ולפי"ז ניחא דאף בס"ת שהוא חפץ של מצוה איכא לועג לרש.

והנה תנן במסכת שמחות (פי"ג ה"ג) היה עובר בין הקברות לא יתן תפילין עליו, ולא כתבי הקדש בידו, מפני שהוא דרך בזיון. ולפי"ז אפשר דבאמת הרמב"ם למד בסוגיין כשאר הראשונים דחדא קתני וכל האיסור משום לועג לרש הוא לקרוא ולא לאחוז ס"ת (ודלא כגר"א). ומ"מ ס"ל דיש איסור ליכנס לביה"ק עם ס"ת משום שהוא דרך בזיון, ומקורו במס' שמחות הנ"ל, ושפיר הביא הך הלכתא בהדי ההלכה דאסור ליכנס עם ס"ת לבית הכסא ולבית המרחץ דכולם משום בזיון.

ובאמת כ"כ רבינו מנוח (בפ"ג מהל' ק"ש ה"ב) על דברי הרמב"ם דלא קורין ק"ש בבית הקברות, וכתב וז"ל לפי שסתם בית הקברות הוא מזוהם ומעופש, ותו משום לועג לרש, עכ"ל.

סימן קנח

בדין לועג לרש בבית הקברות

(יח.) מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבית הקברות **לא, והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו, התם תוך ד' אמות הוא דאסור חוץ לד' אמות חייב, דאמר מר מת תופס ד' אמות לק"ש, הכא חוץ לד' אמות נמי פטור.**

בטור ובשו"ע (או"ח סי' מ"ה ס"א) כתבו וז"ל אסור ליכנס בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת ותפילין בראשו משום לועג לרש, עכ"ל.

והקשו האחרונים דמלשון זה משמע דבבה"ק אסור אפי' חוץ לד' אמות מן הקבר, דאל"כ ליערבינהו וליתנינהו ולימא אסור לילך תוך ד' אמות של קבר או של מת.

והב"ח כתב דאה"נ אף בביה"ק לא אסור אלא רק תוך ד' אמות של הקבר, ועיי"ש שמיישב לשון הטור, ודבריו צ"ע.

וכן ס"ל למאמר מרדכי וכתב דהטשו"ע לא חילקו בבית הקברות דדוקא תוך ד"א מן הקבר, משום דסתם ביה"ק מלא הוא בקברות,

אבל אה"נ דאם ידוע לו שסביב ד"א אין שום קבר מותר לו ליכנס עם תפילין בראשו.

אולם הט"ז מכח קושיא זו חידש דאף שמן הדין אין האיסור אלא רק תוך ד"א של קבר, מ"מ ס"ל להטשו"ע דאין ליכנס כלל לבה"ק משום גדר דשמא יתקרב לתוך ד"א של קבר ולאו אדעתיה, וכמ"ש בנזיר סחור סחור לכרמא לא תקרב. וכבר הקשה עליו הפמ"ג (משב"ז סק"א) דמנא להו להטשו"ע גדר זה דלא מבואר בגמ'.

והמגן אברהם חידש דבאמת בביה"ק אסור אף חוץ לד"א של הקבר מן הדין. וביאר דזה כונת דברי הגמ' בסוגיין התם תוך ד"א הוא דאסור חוץ לד' אמות חייב, היינו תוך ד"א של בית הקברות אסור וחוץ לד"א של ביה"ק חייב.

ובביאור הדבר צ"ל דהא דמת תופס ד"א לק"ש, היינו כמש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' ש') שתוך ד"א הוי מקומו של מת, וא"כ י"ל דכל בית הקברות נקרא מקומו של המת, ולכן אסור לקיים שם מצוות (ויש לחלק מהא דהוכחנו (בסי' קנ"ג אות ב') דלא אמרי' דכל הבית כד' אמות דמיא).

והקשה הפמ"ג (שם) דעדיין תיקשי ליערבינהו ולימא אסור ליכנס תוך ד"א של בית הקברות או של מת.

אמנם יעויין במחצית השקל (בסי' ע"א ס"ז) שלמד דבאמת אף המג"א מודה להט"ז דמן הדין אין איסור אלא תוך ד"א של קבר, והביאור בגמ' דאסור תוך ד"א של ביה"ק היינו כשיש קבר בגבולות הביה"ק, ונמצא שהוא קורא תוך ד"א של קבר.

והנה השו"ע (בסי' ע"א ס"ז) כתב וז"ל אסור לקרות ק"ש תוך ד' אמות של מת או בביה"ק, ואם קרא לא יצא, עכ"ל.

ולהמג"א ניחא דלקרוא בביה"ק אסור מדינא אף חוץ לד"א מן הקבר, ולכן לא יצא.

אבל להט"ז תקשי למה לא יצא הרי זה לא אסור מדינא, אלא רק משום סחור סחור אמרי' לנזירא. ועמד בזה הט"ז עצמו (שם בסק"ה) ותירץ דכונת השו"ע במה שאמר ביה"ק הוא לאו דוקא, אלא הכונה שקרא תוך ד"א של קבר. ואין להקשות א"כ למה לא פירש כן אף בסי' מ"ה דבית הקברות הוא לאו דוקא והכונה לקבר. התירוץ הוא דהתם אף דנימא דהכונה היא לקבר תיקשי ליערבינהו וליתנינהו, משא"כ הכא אפשר לדחוק דהכונה היא תוך ד"א של מת או "של" ביה"ק.

ועי' בספר נתיבות החיים (ח"א עמ' תמ"ט) שהביא ראייה להט"ז מהתוס' (בב"ק טז: ד"ה שושיבו) שהקשו איך הושיבו ישיבה על קברו של חזקיהו מלך יהודה והלא איכא לועג לרש. וכתבו דלא על קברו ממש אלא בריחוק ד' אמות דליכא לועג לרש. וצ"ע הרי קברוהו בקברי בית דוד (דה"י ב' ל"ב ל"ג), וא"כ להמג"א אכתי איכא איסור מדינא משום לועג לרש בתוך ביה"ק.

[ובעיקר שיטת השו"ע, המג"א הוכיח כדבריו מהא דאיתא ביו"ד שע"ו ס"ד עיי"ש, ויש לדחות כדברי המאמ"ר הנ"ל. ועי' באו"ר שכתב דביו"ד רפ"ב ס"ד משמע כהמג"א שכתב וז"ל ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מהמת או מבית הקברות, עכ"ל. (ולכא' אפ"ל דגם כאן ביה"ק הכונה לקבר, אולם עי' ט"ז שם וביאוה"ל או"ח סי' מ"ה ד"ה אסור). אמנם באו"ח סי' מ"ה ס"א, ובסי' ע"א ס"ז, וכן ביו"ד סי' שס"ז ס"ב ג' וד' משמע כט"ז משום דהמחבר לא הביא הדין דאסור תוך ד"א של ביה"ק אלא רק כתב דאסור בתוך ביה"ק. ועי' בב"י סי' כ"ג ובסי' ע"א].

סימן קנט

בענין מוליך ספר תורה ממקום למקום

(יח.) ת"ר המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון, ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. אהייא אילימא ארישא פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות, אלא אסיפא.

א

פלוגתת הראשונים בביאור הסוגיא

התוס' (דבריו מבוארים ברא"ש שהרכיב ב' דבורי התוס' יחד והוסיף תיבת ודקאמר) סברי דס"ת שווה לגמרי לעצמות דבלי סכנה אסור לרכוב עליהם ומותר להפשיל לאחוריו על החמור, ובשעת סכנה מותר אפי' לרכוב עליהם.

ומוכיחים דמותר להפשיל לאחוריו הס"ת כשאין סכנה, מדנקט הברייתא ס"ת ולא נ"ך, דליכא למימר דהא דנקט ס"ת משום רבותא דסיפא דבשעת סכנה מותר לרכוב אפי' על הס"ת, דזה פשיטא דינהג בו בזיון ולא יתן ליד הגנבים והלסטים.

וצ"ע א"כ איך הגמ' מסיקא דקאי אסיפא הרי גם בסיפא תקשי פשיטא, והול"ל אדיוקא דרישא. ועי' במהרש"א דצ"ל דזה גופא הכונה דהגמ' קרי לדיוקא דרישא סיפא, וזה דוחק גדול.

אולם הרי"ף כתב כדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בס"ת שאם היה מתיירא מפני הגנבים או מפני הלסטים מותר להניחה ע"ג החמור שהוא רוכב עליו. ולכא' משמע מדבריו דאף בשעת סכנה לא הותר לרכוב על הס"ת ממש, אלא רק להניחו בצדו על החמור, וכ"כ רבינו יונה שיותר טוב שיאבד אותם משינהג בהם בזיון גדול כזה.

נמצא דפליג על התוס' וס"ל דכשאין סכנה אסור לשבת בצדו וכ"ש עליו ממש, ובשעת סכנה רק הותר בצדו ולא עליו.

ולדבריו צ"ל דהרישא דאסור לרכוב עליהם אבל מותר להפשיל לאחוריו רק נאמר בעצמות ולא בס"ת, והא דאמרי' כדרך שאמרו קאי אסיפא והחידוש הוא דבשעת סכנה מותר לשבת בצדו, ופליג על התוס' דכתבו דפשיטא הוא אף לרכוב עליו.

ויעויין ברא"ש דאחרי שהביא דברי התוס' שעיקר החידוש הוא דיוקא דרישא, העתיק דברי הרי"ף וכתב וז"ל משמע דקאי דוקא אסיפא, ע"כ.

ולכא' בא לומר דהרי"ף פליג על התוס' ואוסר להפשילו לאחוריו, והוכיח זה ממה שברי"ף משמע שהחידוש הוא בסיפא ולא אדיוקא דרישא.

ויש להקשות למה ליה להוכיח ממשמעות הרי"ף, הרי להדיא הוא ברי"ף דלהניח בצדו רק מותר בשעת סכנה ודלא כתוס' דמתיר אף שלא בשעת סכנה.

ועי' בקיצור פסקי הרא"ש (אות ז') ובטור (יו"ד סי' רפ"ב) שהביא הפלוגתא בין הרי"ף להתוס' בדין להפשיל לאחוריו, והשמיט שיטת הרי"ף דבשעת סכנה אסור לרכוב עליהם.

והמוכח מזה דהרא״ש והטור לא דייקו כרבינו יונה, וסברי דלשון הרי״ף הוא לאו דוקא, ובאמת כונתו דבשעת סכנה אף לרכוב עליהם מותר וכדברי התוס׳. ולכן הוצרך הרא״ש לדייק דממה שביאר הרי״ף החידוש בסיפא משמע דזה לא פשיטא, וא״כ שוב לא מוכרח שיהיה דיוק ברישא.

ב

ביאור מהו להפשילו מאחוריו

כבר הובא לעיל מה שדו הראשונים בדין להפשילו לאחוריו, ויש לעיין איך הוא המציאות בזה, האם הכונה שרוכב על החמור והס״ת מונח בצדו על החמור (כן נקטנו עד עכשיו), או דילמא הכונה היא כפשוטו דמפשילו לאחוריו על כתיפו, והוא רוכב על החמור.

ונראה דפליגי בזה הראשונים דהנה ברבינו יונה אחר שהביא שהרי״ף אוסר בשעת סכנה לרכוב על הס״ת, הקשה מהברייתא המובאת בירושלמי דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו, וכתב וז״ל הנה שאפי׳ שלא בשעת הסכנה מותר להניחה ע״ג הבהמה שרוכב עליה עכ״ל. הרי להדיא שהבין דלהפשילו לאחוריו היינו על החמור ולא על כתפו.

אבל הריטב״א פליג עליו, דהנה הוא סובר כהרי״ף שבשעת סכנה אסור לרכוב עליו, ובלי סכנה אסור להניחו בצדו, וכתב וז״ל ולא אסרו אלא לרכוב, אבל אם מפשילו לאחוריו מותר דבהדיא אמרי׳ בירושלמי וכו׳. הרי דס״ל דלהפשילו לאחוריו היינו על כתיפו, ובכה״ג מותר שלא בשעת סכנה, משא״כ על החמור בצדו רק הותר כשיש סכנה, וכן מבואר במאירי עיי״ש.

והשתא יש להסתפק למה כיוונו התוס׳ והרא״ש כשאמרו מפשילו לאחוריו, וצ״ע.

והנה לעיל (באות א׳) הוכחנו דהרא״ש פירש ברי״ף דלא כרבינו יונה ממה שהוכיח דהרי״ף פליג על התוס׳ ממשמעות הרי״ף ולא ממה שכתב להדיא.

אולם להנתבאר יש לדחות דלעולם הרא״ש לומד ברי״ף כרבינו יונה דבשעת סכנה אסור לרכוב עליהם, וס״ל כהריטב״א דלהפשילו לאחוריו היינו על כתיפו, וא״כ מה שכתב הרי״ף מפורש דעל צדו אסור שלא בשעת סכנה אינו ענין כלל להנדון אם מותר להפשילו לאחוריו, ושפיר הוצרך הרא״ש להוכיח ממה שמשמע ברי״ף דהחידוש הוא בסיפא ולא ברישא, דמוכח מזה דס״ל דבלא סכנה אסור אף להפשילו על כתיפו, ודלא כהריטב״א.

והנה במנחות לב: הובאה פלוגתא דאמוראים דרב הונא אוסר לשבת על גבי מטה שספר תורה מונח עליה, ור׳ יוחנן מתיר. ונחלקו הראשונים כמאן פסקינן דהתוס׳ (בד״ה דאמר) פסקו כר׳ יוחנן, אולם הרמב״ם (בפ״י מהל׳ ס״ת ה״ו) והשו״ע (בסי׳ רפ״ב ס״ז) פסקו כר׳ הונא.

והשתא לדעת רבינו יונה דלהפשילו לאחוריו היינו שמניחו בצדו על החמור, נמצא דזה גופא הפלוגתא דאמוראי, ושפיר פסקו התוס׳ דמותר להפשילו לאחוריו לשיטתו דפוסק כר׳ יוחנן. ואילו הרי״ף דאוסר י״ל דסבר כהרמב״ם דפסק כר׳ הונא.

אמנם לכא׳ יפלא דהראשונים מדייקים מהברייתא כאן לפשוט הדין להפשילו לאחוריו, ולא הזכירו שזו פלוגתא מפורשת. ולכא׳ זה מוכיח כהריטב״א דלהפשילו

לאחוריו היינו על כתיפו, ואין זה ענין לפלוגתת רב הונא ור׳ יוחנן.

איברא דבין להריטב״א ובין לרבינו יונה יש להקשות איך יש מי שמתיר להפשילו לאחוריו, הרי אסור להחזיר אחוריו לספר תורה (כמבואר ברמב״ם בפ״י מהל׳ ס״ת ה״י, ומקורו בסוגיא דיומא נג.).

וכבר עמד על זה המאירי ותירץ דדרך שאני כיון שאי אפשר להביאם ממקום למקום בדרך אחרת אא״כ בדוחק גדול.

והשתא דאתינן להכי שוב לא מוכרח מה שכתבנו דהתוס׳ שמתירים להפשילו לאחוריו הוא משום דאזלי לשיטתייהו שפוסקים כר׳ יוחנן, דאף אם היו פוסקים כר׳ הונא דבעלמא אסור יש לומר דהכא שהוא בדרך מותר. אבל עדיין תקשי למה לא קישרו הסוגיות, כיון שסו״ס הם פוסקים כר׳ יוחנן דאף שלא בדרך מותר כ״ש שבדרך מותר, וצ״ע.

ג

בענין רכיבה על הס״ת בשעת סכנה

התבאר לעיל דבדין רכיבה על הס״ת בשעת סכנה ישנם ג׳ שיטות מן הקצה אל הקצה, דלהתוס׳ לא איצטריך למיתני כלל שמותר דהוא דבר פשוט, ולהרא״ש בדעת הרי״ף מותר אבל איצטריך למתני, ולרבינו יונה בדעת הרי״ף זה אסור.

וכדי לא לאשוויי פלוגתא קיצונית נראה לחדש דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דהנה יש לחקור מה היא הדאגה שעליה דואגים אם יבואו הלסטים ויקחו את הס״ת, האם דואגים שכשיקחו את הס״ת ינהגו בו בזיון, או דילמא שדואגים על ההפסד שיהיה לבעלים כשיאבדו הס״ת.

ונראה דחלוקים בזה התוס׳ ורבינו יונה, דהתוס׳ למדו דכל הדאגה היא הבזיון ולכן פשיטא דעדיף בזיון שהוא יעשה לפי שעה ממה שהגנבים ינהגו בזיון גדול, וזה מדוייק מלשונם שכתבו פשיטא הוא שינהג בו מנהג בזיון ולא ימסרנו ביד הגנבים והלסטים, הרי שהדאגה היא מה שימסרנו ביד הגנבים ולא מה שהוא יפסיד.

והרא״ש בדעת הרי״ף ס״ל שאין זה כ״כ פשוט, דהיה מקום לומר דעדיף שהוא לא יבזה בידים בזיון קטן, אף שיגרום שהגנבים יבזוהו בזיון גדול.

אולם רבינו יונה למד דהדאגה היא מה שיפסיד את הס״ת כמדוייק מלשונו שיותר טוב שיאבד אותם משינהג בהם בזיון גדול.

ולפי״ז נמצא דלא פליגי לדינא דכו״ע מודו דאם יש חשש שהגנבים יבזוהו שמותר אף לרכוב עליו, ואם ליכא חשש אלא שיאבד אותו כו״ע מודו שאסור לרכוב עליו.

(ועפי״ז יש ליישב בדוחק הא דהב״י לא הזכיר כלל את דברי רבינו יונה שבסכנה אסור לרכוב עליו, ולהנ״ל ניחא דהוא משום דרבינו יונה מודה להרא״ש, וס״ל להב״י דהחשש הוא שהגנבים יבזוהו).

סימן קס

בענין הרואה את המת ואינו מלוהו

(יח.) **אמר רחבה אמר רב יהודה כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש חרף עשהו.**

א

ביאור הא דעובר משום לועג לרש

בביאור הא דאיכא לועג לרש, הריטב"א פירש דנראה שאינו רוצה ללוותו כיון שהמת לא יוכל לשלם לו גמולו, והוי כלועג עליו.

עוד אפשר לומר דזה כדי שלא יאמרו מת זה קל הוא בעיניו של אונן, ולכן אינו מתעסק בהלוייתו, ואין לך לועג לרש גדול מזה.

ב

בענין אם מיירי בשעת הוצאה

הטור (ביו"ד סי' שמ"ג) כתב וז"ל מת בעיר כל בני העיר אסורין במלאכה, ואם יש חבורות בעיר שכל א' מתעסק במתים ביומה כל א' מותרת ביום שאינו יומה, בד"א שלא בשעת הוצאתו אבל בשעת הוצאתו הכל בטלים. רב המנונא איקלע למתא שמע קול שיפורא דשכבא וחזי להנך אינשי דעבדי עבידתא, אמר בשמתא ליהוי הנך אנשים לאו שכבא איכא במתא, אמרו ליה חבורתא איכא.

והביא שהרמב"ן כתב מכאן אני רואה שכל הרואה את המת ואינו מלוהו בר נידוי הוא.

ונחלקו המפרשים בביאור דברי הרמב"ן, דהב"ח ביאר דכונת הרמב"ן היא דמי שאינו מתלוה אל המת כדי לטפל בקבורתו חייב נידוי, כלומר דהרמב"ן קאי על הדין שהתחיל בו הטור דמי שאינו בטל כדי לקבור המת חייב נידוי.

אולם הפרישה ביאר דהרמב"ן מיירי בלויה ממש, ובא לחדש דכשם שמי שאינו עוסק בקבורתו חייב נידוי כמבואר מעובדא דרב המנונא, ה"ה מי שאינו מלוה את המת חייב נידוי, דכל מי שאינו עושה עם המת כדינו, חייב נידוי.

והנה הטור (שם בסי' שס"א) כתב וז"ל כל הרואה את המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש ובר נידוי הוא כדפרישית לעיל (בסי' שמ"ג), עכ"ל.

ובשלמא להפרישה ניחא מש"כ הטור כדפרישית לעיל, דשפיר פירש בסי' שמ"ג דמי שאינו מלוה את המת חייב נידוי, אבל להב"ח תיקשי מהו כדפרישית לעיל, הרי לעיל לא איירי מענין מי שאינו מלוה את המת, אלא מיירי במי שאינו מתעסק בקבורתו. וצריכים לדחוק דכונת הטור דזה נלמד בה"ה, דכדפרישית לעיל שמי שאינו מתעסק בקבורתו חייב נידוי ה"ה למי שאינו מלוה את המת, ועדיין צ"ע.

והנה הב"י (בסי' שס"א) הביא דברי רבינו יונה בסוגיין שכתב וז"ל כל הרואה את המת ואינו מלוהו כלומר אעפ"י שאינם נושאים אותו לקברו, כיון שרואה שנושאין אותו בדרך ואינו מלוה אותו עובר משום לועג לרש.

וכתב הב"י דמדברי הטור משמע שלא היה מפרש האי אינו מלוהו כדפירש רבינו

יונה דא״כ אינו ענין למה שפירש בסוף סי׳ שמ״ג, עכ״ד, וצ״ב.

ונראה דס״ל דרבינו יונה הוכרח לומר דמיירי שלא בשעת הוצאתו, משום דהוה קשיא ליה למה אמרו בסוגיין דמי שאינו מלוה את המת עובר משום לועג לרש, תיפו״ל דאיכא חיוב מן הדין כמבואר ברמב״ם (בפי״ד מהל׳ אבל ה״א) דזה נכלל במצות ואהבת לרעך כמוך. ולכן תירץ דכאן מיירי שלא בשעת הוצאתו, וכנראה שבזה ליכא ואהבת לרעך כמוך ורק איכא לועג לרש, וצ״ב.

ולפי״ז שפיר כתב הב״י דכיון שהטור כתב דמי שאינו מלוהו חייב נידוי כדפרישית לעיל, והרי נידוי רק מחייבים את מי שעובר על חיוב מן הדין ולא על מי שעובר משום לועג לרש, וא״כ ע״כ דהטור הבין דמימרא דסוגיין היא בשעת הוצאה דחוץ ממה שחייבים נידוי משום שזה חיוב מן הדין, אף עובר משום לועג לרש, ודלא כרבינו יונה דעיקר המימרא נאמרה שלא בשעת הוצאה, דא״כ היה לו להביא את המימרא שלא בשעת הוצאה.

והנה כל זה ניחא להפרישה, אבל להב״ח דמה שציין הטור לעיל הוא רק כמקור ששייך נידוי על צרכי המת ונלמד לכאן בה״ה, א״כ אין שום הכרח ממה שציין לעיל שהטור פליג על רבינו יונה.

והנה השו״ע (בסי׳ שמ״ג ס״א) כתב וז״ל מת בעיר כל העיר אסורים במלאכה וכל הרואה את המת ואינו מלוהו בר נידוי הוא וכו׳. בד״א שלא בשעת הוצאה אבל בשעת הוצאה הכל בטלים, עכ״ל.

ומבואר מדבריו דהא דכל הרואה את המת ואינו מלוהו מיירי שלא בשעת הוצאה, ובודאי דאין כונתו כרבינו יונה דמיירי בלויה ממש, דהרי עירב דין זה בדין דכל העיר אסורים במלאכה, אע״כ דכונתו כפירוש הב״ח דאינו מלוהו לטפל בו לקוברו. וזה צ״ע ממה שהוכחנו מדבריו בב״י דס״ל כהפרישה ולא כהב״ח, וא״כ נמצא דהרמב״ן מיירי בלוית המת בשעת הוצאה, וצ״ע.

סימן קסא

בענין האם מטילין ציצית בטלית המת

(יח.) **רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן, אמר ליה רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו.**

מבואר בסוגיין דאין ציצית למת ולכן איכא לועג לרש אם נגררים הציציות על הקבר. וכן מבואר במס׳ שמחות (פי״ב) שצוה אבא שאול לבניו התירו תכלת מלפני.

והקשו הראשונים מהא דאיתא במנחות מא. אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל כלי קופסא חייבין בציצית. ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו שפטורה, מאי טעמא אשר תכסה בה אמר רחמנא האי לאו לאיכסויי עבידא. בהיא שעתא ודאי רמינן ליה משום לועג לרש חרף עושהו. אלמא מטילין ציצית לטליתו של מת.

וכן מבואר במדרש למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת ציצית לומר שהמתים חייבין בציצית.

וכן מבואר בהא דאיתא בב"ב עד. דמתי מדבר היו לבושים בציצית. מיהו התוס' (בב"ב שם) דחו ראייה זו דהרי מתי מדבר לא מתו על מטותיהן אלא הם עצמן היו הולכין כל ערב ט' באב וישנין בקברות שלהן, לפיכך היו הולכין בטליתות שלהן כמו שהיו לבושין בהן.

ורבו התירוצים בדברי הראשונים על קושיא זו:

א) **הראבי"ה** (תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף קנב) תירץ דהא דאמרי' במנחות רמינן לה, יש לפרש לשון הסרה והשפלה כדמתרגמינן וישליך, ורמא.

ולפי"ז כונת הגמ' הוא דיש להסירן מהמת משום לועג לרש, והיינו כמו שהובא לעיל (בסי' קנ"ז) מהרדב"ז (בפי"ד מהל' אבל הי"ג) דכל אדם הלוקח חפץ של מצוה ליד המת, אף שאינו מקיים מצוה ברגע זה, מ"מ הרי הוא בכלל לועג לרש. ולכן ה"ה הכא אם מניח הציצית על המת אף בלי קיום מצוה הרי הוא עובר על לועג לרש.

והבעל המאור (סוף מו"ק) דחה פירוש זה מדקאמרי' רמינן לה, ולא אמרי' רמינן לה מינה.

וברשב"ץ כתב דזה הפירוש אינו כלום שבכל מקום הטלת הציצית לבגד נקרא כן, ועקירת הציצית מן הבגד קורין בתלמוד התרה, והוה ליה למימר שרינן לה כאבא שאול דאמר התירו תכלת מטליתי.

ועוד ממה שאמרו בההיא שעתא ודאי רמינן לה, משמע דבא לחייב דאע"פ שעד אותה שעה פטרנו אותה, באותה שעה ודאי אין פוטרין אותה, והיינו דקאמר ודאי, עכ"ד.

ואפשר לדחות דבאו לומר דאף דעד אותה שעה רק פטרנו אותה ואם רוצה יכול להניחן, מ"מ באותה שעה ודאי צריך להסיר אותן, ולא רק פטור אלא גם אסור להשאירן.

ב) **לכא'** היה מקום לתרץ בפשיטות דבאמת מטילין ציצית למתים משום לועג לרש כמבואר במנחות, ומ"מ אמרי' בסוגיין דלא יגרור הציצית בביה"ק משום דשמא כבר בלו ציציות המתים, ובזה שמראה להן הציציות איכא משום לועג לרש. ושו"ר שכן תירץ הראבי"ה (שם), וצ"ע למה נדו הראשונים מתירוץ פשוט זה.

והנראה בזה דהנה המציאות הוא דהגוף נבלה יותר מהר מהבגדים, ובגוונא דציציות המת בלו ק"ו דהגוף שלו בלה, וי"ל דסברי דכל הלועג לרש הוא כשיש גוף למת דשייך הוא בקיום מצוות ומ"מ פטור ואינו יכול לקיים, אבל כל שאין גוף שוב אין לועג לרש.

ג) **הרשב"א** והראב"ן (הובא בהעמק שאלה שאילתא צ"ד אות ח') תירצו דזה תליא בפלוגתא דאמוראי בנדה סא: אם מצוות בטילות לעתיד לבא, כלומר בשעת מיתה, דר' ינאי סובר דאסור לקבור את המת בבגד שאבד בו כלאים משום דמצוות אינן בטילות בשעת מיתה, ור' יוחנן מתיר אף לקוברו משום דמצוות בטילות בשעת מיתה.

ועפי"ז ביאר דהא דמבואר בסוגיין, וכן ההיא דאבא שאול דאין ציצית למתים היינו אליבא דר' יוחנן דמצוות בטילות לעת"ל, ואילו הסוגיא דמנחות דשמואל, הוא אזיל לטעמיה דס"ל בשבת קנא: דמצוות לא בטילות לעת"ל, ולכן מטילין ציצית למת, וכן ס"ל להמדרש.

ורק דנחלקו כמאן קי"ל, דהרשב"א פוסק דהלכה כריו"ח דמצוות בטילות, ואילו הראב"ן פוסק דאינן בטילות עיי"ש.

(והא דלדבריו לא דואגים לכשיעמדו המתים, עי׳ בכתב סופר (סי׳ ד׳) דתירץ דסבירא להו דהא דהמתים יעמדו בלבושיהם אין הכונה בלבוש שנקברו עמו אלא בלבוש שלבשו בחיים, עיי״ש דהיא פלוגתא דתנאי בירושלמי).

והקשה הרשב״א דא״כ למה במנחות אמרי׳ דהטעם דצריך להטיל ציצית למת הוא משום לועג לרש, והרי תיפו״ל דחייבים הם במצוות. ותירץ דאף שהמת חייב, מ״מ זה לא מחייב אותנו להטיל עליו ציצית, ורק חייבים משום לועג לרש, כלומר דאם לא מטילים ציצית למת הוי כלועגים שאין הוא יכול להטיל ציצית בעצמו.

והא דחלוק ציצית דאין אנו מחוייבים להטיל עליו, מהא דאסור להלבישו בכלאים, י״ל כמו שתירצו הכת״ס והקוב״ש (הובאו להלן בתירוץ הד׳) עפ״י דברי המרדכי דכשאין לו ציצית מותר ללבוש הבגד בלא ציצית, והטעם משום דלא כתיב לא תלבש בגד בלא ציצית, אלא מצוה היא דרמי רחמנא, וכשהוא אנוס רחמנא פטריה. ומשום הכי לא איכפת לן להלביש אותו בבגד בלי ציצית דכיון שהם לא יכולים להטיל ציצית הרי הן אנוסין, וכל הטעם לחייב הוא משום לועג לרש, משא״כ בכלאים דהלבישה אסורה אסור לגרום שיעברו באונס.

ובעיקר דברי הרשב״א קשיא לי הרי במנחות שם אמרי׳ דאף לשמואל דכלי קופסא חייבים בציצית, מ״מ זקן שעשה תכריכין לכבודו פטור מדכתיב אשר תכסה בה, ולכא׳ גם המת צריך להיות פטור מהאי טעמא, וא״כ אף למ״ד מצוות לא בטילות אינו מובן מהו הענין להטיל ציצית למת.

ובדוחק י״ל דס״ל דהפטור דאשר תכסה בה לא מפקיע לגמרי המצוה, אלא רק מפקיע החיוב ועדיין שייך לקיים המצוה כאינו מצווה ועושה (כמבואר בתוס׳ חולין קי: ד״ה טלית לענין טלית שאולה), משא״כ הפטור דבמתים חפשי מפקיע את המתים לגמרי מהמצוה, וליכא מצוה כלל אף כאינו מצווה ועושה. ולכן למ״ד מצוות לא בטילות יש לועג לרש אם לא מטילין ציצית למת דהלא אם מטילין בהם מקיים כאינו מצווה ועושה, משא״כ למ״ד מצוות בטילות דאין מצוה כלל, אין לועג לרש אם לא מטילין עליו ציצית.

ואם כנים אנו בזה תו לא קשה מאי שנא דאסור להלבישו כלאים ומותר להלבישו ציצית, ולהנ״ל ניחא דבכלאים איכא איסור, משא״כ בציצית ליכא ביטול מצוה, ורק דאם מטילין עליו מקיים כאינו מצווה ועושה. אמנם לא משמע כן בדברי הרשב״א.

יש להעיר דברשב״א כאן מבואר שהמ״ד מצוות לא בטילות היינו שהמת חייב במצוות, אולם בסוגיא דנדה סא: כתב הרשב״א דהמת ודאי פטור, ורק שהחיים מצווין לא לספות איסור בידים למתים. ולדבריו שוב לא שייך לומר דהסוגיא במנחות היא כמ״ד מצוות לא בטילות, דכיון שאין המת מצווה איזה לועג לרש איכא אם לא מטילין עליו ציצית.

איברא דהרשב״ץ כאן כשמביא שיטת הרשב״א מבאר כמו דבריו בנדה דאין המת מצווה ורק שהחיים מצווים שלא לספות איסור למתים. והא דבמנחות אמרי׳ דצריך להטיל ציצית הוא כי החיים מצווים על המתים.

ומוכח דלא ס״ל כשיטת המרדכי, ולכן יש איסור לספות בידים למת אף שביטול המצוה יהיה באונס.

עוד יש להעיר דדבריו הם דלא כמהר״ם (שהובא בהגהות מיימוניות בפכ״ט מהל׳ שבת אות מ׳) דאיסור ספייה שייך דוקא בלאו, אבל בעשה ליכא איסור ספייה.

ולדבריו תחזור הקושיא מה זה דאמרי׳ במנחות דטעם החיוב הוא משום לועג לרש, דמאי לועג לרש איכא אם אין המת מצווה כלל. דאין לומר כמו שפירש רש״י שם דהוא משום דאי לא רמינן ליה הרי הוא כלועג שמראה לו שפטור הוא ממצוות, דא״כ למה זה תליא בפלוגתא אם מצוות בטילות, וצ״ע.

ד) **התוס׳** (בע״ז סה: ד״ה אבל) הביאו בשם רבינו יהודה שתירץ כעין דברי הרשב״א לתלות בפלוגתא דמצוות בטילות לעת״ל, אבל הוא ס״ל כשיטת הריטב״א (בנדה סא:) דאין הפלוגתא בשעת מיתה, דזה פשוט לכו״ע דפטור המת מן המצוות, אלא הפלוגתא היא אם המצוות בטילות לאחר התחייה.

ובזה תלה דהסוגיא דמנחות אזלא כמ״ד מצוות לא בטילות לעת״ל, ולכך צריך שיהיה לו ציצית. ואילו סוגיין אזלא למ״ד מצוות בטילות לעת״ל, ולכן כיון שאף לאחר התחייה לא יקיימו לא מטילין ציצית למת, ואיכא משום לועג לרש.

והקשו התוס׳ א״כ למה במנחות אמרי׳ דהטעם דצריך להטיל ציצית למת הוא משום לועג לרש, והרי תיפו״ל דיש להטיל עליהם כדי שכשיחיו לא ילבשו בגד ד׳ כנפות בלי ציצית, וכמו דאמרי׳ דאסור לקבור אותו בבגד שיש בו כלאים, ולא אתינן עלה משום לועג לרש. ועיי״ש תירוצו ודבריו סתומים (ועי׳ במהר״ם, ולפי דבריו קשיא למה זה תלוי בפלוגתא אם מצוות בטילות, ועי׳ כת״ס או״ח סי׳ ד׳).

ותירצו הכת״ס (שם) והקוב״ש (ח״ב סי׳ כ״ט) עפ״י דברי המרדכי (בהלכות קטנות סי׳ תתקמ״ד) דכשאין לו ציצית מותר ללבוש הבגד בלא ציצית, והטעם משום דלא כתיב לא תלבש בגד בלא ציצית, אלא מצוה היא דרמי רחמנא, וכשהוא אנוס רחמנא פטריה. ומשום הכי לא איכפת לן להלביש אותו בבגד בלי ציצית דכיון שהם לא יכולים להטיל ציצית הרי הן אנוסין, וכל הטעם לחייב הוא משום לועג לרש, משא״כ בכלאים דהלבישה אסורה אסור לגרום שיעברו באונס. ועי׳ בהגהות הרש״ש בתוס׳ שם דלדבריו זה גופא תירוץ התוס׳.

(יש לעיין דאף שבמצב דעכשיו המת אנוס, מ״מ במצב שהיה יכול לצוות שיקברו אותו עם ציצית ולא ציוה, הרי הוי נכנס למצב של אונס, וא״כ במת כזה היינו צריכים להטיל עליו ציצית דשוב לא שייכים דברי המרדכי, וצ״ע).

ויש להקשות כיון שלא דואגים משום שיתבטל ממצוות לעתיד, וכל הטעם הוא משום לועג לרש, א״כ למה זה תלוי בפלוגתא דמצוות בטילות, הרי גם למ״ד מצוות לא בטילות יש להטיל בהם משום לועג לרש.

התירוץ הוא דהנה בביאור הא דרמינן למת משום לועג לרש פירש רש״י דהוא משום שעת המיתה דאי לא רמינא דמי כליעוג, כלומר איפטר ליה ממצות. אבל התוס׳ (בב״ב עד. ד״ה פסקי) והרא״ש (במו״ק סי׳ פר׳) כתבו דלפירוש רבינו יהודה אין הקפידא משום שעת המיתה, אלא משום שעת התחייה דאם יסירו לו הציצית במותו נמצא שלעתיד יעמוד בלא ציצית, ויתבייש מאותם שחיים באותו זמן שיש להם ציצית בבגדיהם. ולכן רק שייך זה למ״ד דמצוות לא בטילות.

יש להקשות דמה מועיל שיטיל ציצית במת הרי זה יתבלה במשך הזמן ולא יהיה קיים בזמן התחייה. התירוץ הוא דהרי איתא בסנהדרין צ: עתידים צדיקים שיעמדו בלבושיהן (וסברי דהכונה בלבוש שנקבר עמו), ולכן צריך להשים עליו ציצית. ועי׳ במשך חכמה (סוף פר׳ ויחי) דהקשה דכיון שבין כך יחזרו ללבושיהן ע״י נס ופלא, א״כ יכול להתהוות בגד עם ציצית, עיי״ש.

ה) **הבעל** המאור (בסוף מו"ק) תירץ בשם רבינו יצחק בר מלכי צדק דהסוגיא דמנחות מיירי בשעת הולכת המת, דכיון שנושאי המטה יש להם ציצית, אף במת מטילין ציצית משום לועג לרש. אבל לעולם בשעת קבורה מסירין ממנו הציצית כמו שצוה אבא שאול וזה כדי לקיים דברי ר' יוחנן דאמר מצוות בטילות לעת"ל, ולכן בסוגיין יש לועג לרש לגרר הציצית בביה"ק.

ודבריו צ"ב כיון שהמת לא מקיים מצוה א"כ מאי מהני מה שמטילין עליו ציצית בשעת הולכת המת. וצ"ל דס"ל דכיון שהוא עושה כל מה שיכול כדי שהמת יקיים ולכן מטיל בו ציצית, אף שבפועל אין הוא מקיים, שוב לא מראה דלועג עליו ואין כאן משום לועג לרש, וצ"ע.

וברשב"ץ הקשה עליו דאחרי שמטילין ציצית בהוצאתו, מה הצורך להסיר אותם ממנו בשעת קבורה. וצ"ל דמה שכתב הבעה"מ לקיים דברי ר' יוחנן היינו שיש ענין לפרסם דהלכה כריו"ח ולכן מסירין ממנו הציצית בשעת קבורה.

ו) **הראב"ד** (בהשגותיו על הרי"ף בסוף מו"ק) תירץ דבמנחות דאמרי' רמינן לה היינו שמטילין ציצית בבגד המת אבל לא קושרים אותם, ולכן בסוגיין אמרי' דאיכא לועג לרש משום דאין למת ציצית קשור כמו לחי, וזהו שציוה אבא שאול התירו ציצית מטליתי כלומר שיתירו הקשרים אבל ישאירו אותם תלויים.

וביאר דלא קושרים לו את הציצית משום דאם יקשרו אותם איכא לעג על שאר המתים דסתמא דכל המתים דאין להם ציצית מתוקנות. ולכא' כונתו דהציצית של שאר המתים כבר בלו במשך השנים ולכן אין להם ציצית מתוקנות (ועי' מש"כ לעיל בתירוץ הב').

ומ"מ מטילין בו ציצית דאם מסירן איכא לועג לרש שמראים לו שהוא יכול ללבוש בגד ד' כנפות בלי ציצית. ואעפ"י שלא מקיים בזה המצוה, מ"מ אין אנו לועגים עליו דהרי עושים בו כל מה שאפשר לעשות.

ז) **הרא"ה** (בסוגיין), הרמב"ן (במלחמות סוף מו"ק), הריטב"א (בסוגיין), והתוס' (ע"ז סה: ד"ה אבל) תירצו דאין המת מקיים מצוות, ולכן אמרי' בסוגיין דאיכא לועג לרש בהולך בביה"ק. ואזלו לטעמייהו דסברי דהפלוגתא אם מצוות בטילות היינו לאחר התחייה, אבל בשעת מיתה לכו"ע מצוות בטילות.

והא דמטילין ציצית למת היינו כמו שפירש רש"י דאם מסירן הוי לועג לרש שמראים לו שכבר לא שייך במצוות. וההיא דאבא שאול פירשוה עפ"י הברייתא דמסכת ציצית דמבואר דסבר אבא שאול דאסור לקבור הציצית שהשתמש בחייו כיון שעדיין ראוי להשתמש בו.

ח) **התוס'** (בסוגיין ובפסחים מ:) תירצו דבאמת מטילין ציצית למת משום לועג לרש כדאיתא במנחות, ומ"מ אמרי' בסוגיין דאיכא לועג לרש כשעובר בביה"ק משום דהחי מצווה והמת אינו מצווה, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והתוס' בב"ב (עד. ד"ה אבל) כתבו בנוסח אחר דהלעג הוא משום דהחי מקיים והמת אינו מקיים.

ובפשוטו יש כאן פלוגתא דלהתוס' בב"ב המת לא מקיים כלל, ולהתוס' בסוגיין מקיים כאינו מצווה ועושה. והיינו דנחלקו בגדר הפטור של במתים חפשי, דבב"ב סברי דזה מפקיע את המתים לגמרי מהמצוות, ואילו בסוגיין סברי דזה רק מפקיע אותם מהחיוב אבל עדיין יש להם קיום מצוה (כמש"כ

התוס׳ בחולין קי: ד״ה טלית לענין טלית שאולה). ויל״ע במה זה תלוי אם אומרים שהפטור מפקיע אותם לגמרי או לא.

ויש לעיין איך שייך במת קיום כאינו מצווה ועושה, הרי השכר באינו מצווה הוא משום רצונו לעשות רצון ה׳ ומשום מטרת המצוה, והרי למת אין בחירה וגם לא שייכת בו מטרת המצוה, וצ״ע.

ולהתוס׳ בסוגיין יש להקשות למה במנחות אמרי׳ דחייבים להטיל עליו ציצית משום לועג לרש, ותיפו״ל כדי לזכותו במצוה דאינו מצווה ועושה. צ״ל דעדיפא ליה הטעם דמשום לועג לרש, דאיכא ביה איסורא.

והא דאבא שאול דאמר התירו ציצית מטליתי פליג על ההיא דמנחות, וכתבו התוס׳ בנדה סא: (ד״ה אבל) דלא נתברר טעמו.

ט) **התוס׳** בב״ב עד. תירצו דהא דמנחות דרמינן ביה ציצית, הכונה דמטילין עליו הציצית ומסירן מיד, והא דמטילין הוא משום לועג לרש דכיון שהוא בגד חדש שלא הושם בו ציצית מעולם, מטילין עליו ציצית להודיע שהמת קיים בחיותו מצוה זו. וזו גם כונת המדרש דהמתים חייבים בציצית, כלומר שיש להניח עליהם טלית עם ציצית לכמה רגעים.

וניחא הא דבסוגיין אסור ללכת לביה״ק עם ציצית כיון שקוברים אותו בלי ציצית, ומובן בזה הא דאבא שאול ציוה שיתירו הציצית מטליתו.

סימן קסב

עיונים בדין לועג לרש

(יח.) **רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן, אמר ליה רבי חייא דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו.**

א

אם יש לועג לרש בציצית

כתב רבינו יונה דמדחזינן שלא חששו אלא שלא ישליכם על הקברים, מוכח דאם לובש ציצית בלי לגרום על הקבר ליכא משום לועג לרש, והיינו טעמא משום דאינו יכול להסיר המלבוש שלובש בשעה שהולך בביה״ק. וכתב דאפשר דדוקא בימיהם שהיו לבושים כל היום לצורך עצמם בבגדים של ד׳ כנפות, אבל בזמנינו שלא מכונים בהם למלבוש, אלא לקיים המצוה של ציצית בלבד, יש בו משום לועג לרש.

אולם בתשובות הרשב״א (הובא בב״י בסי׳ כ״ג) פליג, דכתב דאם הציצית מכוסים מותר וביאר דכונת הסוגיא היא דלייה וכסייה. הרי דס״ל דבעצם גם בזמנם היה לועג לרש, אף שהיה מלבוש שלהם.

ב

אם לועג לרש הוא משום צער המת

כתב הרא״ה דהאי טעמא דאמר ליה ר׳ חייא לר׳ יונתן שלא יאמרו וכו׳, אין זה טעמא דלועג לרש. דבאמת כאן לא אסור משום לועג לרש משום דלא מצריכינן ליה שיסיר את מלבושו (בפשטות הוא כרבינו יונה הנ״ל באות

א׳ אולם עי׳ ב״י בסוסי׳ כ״ג). ורק דמ״מ איכא משום שלא יאמרו וכו׳.

ויישב בזה הא דמדייקינן כאן אם המתים יודעים או לא, ולא דקדק כן על הברייתא דלועג לרש, משום דהאיסור דלועג לרש הוא אף אי נימא דאין המתים יודעים מאומה, ומעולם לא עלה על דעתו דר׳ יונתן לחלוק על דינא דלועג לרש, משא״כ הענין דלא יאמרו הוא רק אם המתים יודעים ושפיר שאל ר׳ יונתן ומי ידעי כולי האי.

ובטעמא דלועג לרש צריכים לומר דאף שאין המת יודע ולא מרגיש, מ״מ זה מרגיל את החי למדת האכזריות (וכעין הא דמצינו ענין הכרת הטוב לדומם, ואכמ״ל).

ולפי דבריו נמצא דבאמת בברייתא דלעיל חוץ מהאיסור משום לועג לרש, עוד יש בה משום שלא יאמרו וכו׳. ויש להקשות דא״כ עדיף היה לברייתא למינקט האיסור דלא יאמרו דהוא משום צער המת דיש לו עיקר דאו׳ כמש״כ הריטב״א (לעיל ג: ד״ה וכ״ש) דהמצער מת עובר משום ועשית הישר והטוב, וצ״ע.

אולם הריטב״א (כאן בד״ה לא יהלך, ולעיל שם) פליג וסבר דטעמא דלועג לרש הוא משום שהמת פטור מן המצות ודואג כשרואה שאחרים עוסקים במצוה והוא אינו יכול. ולדבריו נמצא דטעמא דר׳ חייא דשלא יאמרו הוא עצמו הטעם דלועג לרש.

ג

בענין לועג לרש בצדיקים

בהמשך הסוגיא אמרי׳ דאמר ר׳ חייא לר׳ יונתן דהא דכתיב כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים.

ועי׳ בספר חסידים (סי׳ תתשכ״ט) שכתב וז״ל ורבינו הקדוש היה נראה בבגדים חמודות שהיה לובש בשבת וכו׳, ופוטר את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצות כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפי׳ במיתתם ופוטר בקידוש בני הבית, עכ״ל.

וכתב החיד״א בשם הגדולים (אות א׳ ערך ר׳ אליעזר בר נתן) שכמה שנים היה תמיה על מנהג ישראל שהולכים להתפלל על קברי הצדיקים, והרי אסור לקרות ק״ש ולהתפלל תוך ד״א של מת או בביה״ק, עד שמצא ספר החסידים הנ״ל ונחה דעתו, דכל האיסור דלועג לרש הוא בשאר מתים אבל בצדיקים אין איסור דלועג לרש משום שאף במיתתם חייבים הם במצוות.

והנה בגליוני הש״ס (כתובות קג.) הקשה על דברי הס״ח מהא דאיתא בשבת קנא: תינוק בן יומו חי, מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת. תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחד, כדי שישמור שבתות הרבה. דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו, כיון שמת אדם בטל מן המצות. והיינו דאמר רבי יוחנן במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות.

הרי דאף על דהע״ה אמרי׳ דבשעה שמת נעשה חפשי מן המצוות. ותירץ דאין כונת הספר חסידים דהצדיקים מקיימים המצוות עם הגוף, אלא דנשמות הצדיקים מקיימים מצוות, ולכן אין צורך לחלל את השבת כדי להציל את הגוף, דהגוף חפשי הוא מן המצוות.

אבל הקשה מהא דתנן באבות (פ״ד משנה י״ז) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה״ז מכל חיי העוה״ב, ואם נימא דגם הצדיקים מקיימים מצוות, א״כ למה עדיף עוה״ז מעוה״ב. ואין לומר משום דאחרי מותו הוי רק אינו מצווה ועושה, דהרי כיון שרבי היה מוציא את בני ביתו בקידוש מוכח דגם

אחרי מותו היה מחוייב במצוות. ותירץ דמ"מ עדיף קיום מצוות בעוה"ז מבעוה"ב, דבעוה"ז יש לו יצה"ר ולפום צערא אגרא.

ועפ"י דבריו מיושב הא דאיתא בכתובות קג: כשחלה רבי נכנס ר' חייא אצלו ומצאו שהוא בוכה, א"ל רבי מפני מה אתה בוכה וכו'. א"ל אנא אתורה ומצוות קא בכינא. ולהספר חסידים תיקשי דהרי אף אחרי מותו מחוייב הוא במצוות, ולהנ"ל ניחא דמ"מ היה בוכה על יתרון השכר שיש לחיים משום דלפום צערא אגרא.

והשתא דאתינן להכי נשוב לדברי החיד"א דלפי הנ"ל יש לפקפק בדבריו שכתב דליכא לועג לרש בקברי הצדיקים, ולהנ"ל אין זה פשוט כ"כ, דכיון דסו"ס לחיים איכא יתרון שכר דלפום צערא אגרא, שפיר יש לומר דחיישינן ללועג לרש.

ד

אם האיסור הוא להתקרב למקום הגוף או למקום הקבר

בהעמק שאלה (שאילתא י"ד סוף אות ו') יצא לחדש דאם המת קבור למטה מי' טפחים אין לועג לרש, והא דאמרי' בסוגיין דאיכא לועג לרש הוא משום דדרכן היה לקבור את המת בפחות מי' טפחים מהקרקע (כמבואר בתוס' מו"ק ה: ד"ה מנפח), עיי"ש.

והנה בספר שתילי זיתים (סי' כ"ג סק"ג, הובא בכה"ח בריש סי' כ"ג) הקשה בהא דקי"ל דאם הציצית מכוסה ליכא משום לועג לרש, וקשה דמאי שנא מהא דאיכא לועג לרש בכל קבר, אף שהמת מכוסה. ותירץ עפ"י מש"כ המקובלים (עץ חיים שער טנת"א פ"ה, ובשער המצוות פר' ויחי) שיש מבחינת הנשמה החונה על הציון, ולכן איכא לועג לרש דאין הוא מכוסה.

ואשר עפי"ז הקשה בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ט"ז) על דברי הנצי"ב הנ"ל דכיון שהנשמה חונה על הציון, א"כ איכא לועג לרש אף שגוף המת הוא בעומק י' טפחים.

והנה נראה ברור דאין הלועג לרש כלפי הגוף דכבר לא מרגיש כלום, וכל האיסור הוא כלפי הנשמה המצטערת במה שלא יכולה לקיים מצוות, ומ"מ נחלקו בזה דלהנצי"ב הנשמה רואה דרך הגוף ולכן כל שהגוף קבור בעומק י' טפחים שוב אין בעיה, משא"כ להשתילי זתים הנשמה חונה על הציון, ולכן אין זה קשור איפה נמצא הגוף.

והנה איתא בשבת קנב: כל י"ב חודש גופו קיים, ונשמתו עולה ויורדת. לאחר י"ב חודש הגוף בטל, ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת. ומעתה יש להקשות למה איכא איסור דלועג לרש אחר י"ב חודש הרי הגוף כבר כלה והנשמה עולה ואינה יורדת, והנה להנצי"ב ודאי קשיא, ואילו להשתילי זתים יש לעיין אם האי בחינה החונה על הציון גם אזלה אחר י"ב חודש.

אבל מ"מ נראה דהקושיא היא אף להשתילי זתים דכבר נתבאר לעיל (בסי' קס"א בתי' הב' ועיי"ש בתי' הו') דמסתבר דכשיש גוף למת דשייך הוא בקיום מצוות ואינו יכול לקיים אז הוא דאיכא לועג לרש, אבל כל שאין לו גוף כלל, שוב אין לועג לרש, וצ"ע.

סימן קסג

בענין אם המתים יודעים מה שנעשה בעולם

(יח.) **רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן. א"ל רבי חייא דלייה, כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. א"ל ומי ידעי כולי האי, והא כתיב והמתים אינם יודעים מאומה, וכו'.**

בני רבי חייא נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו, הוו קא מצערי לאדכוריה. א"ל חד לחבריה ידע אבון בהאי צערא, אמר לו אידך, מנא ידע, והא כתיב יכבדו בניו ולא ידע, א"ל אידך ולא ידע, והא כתיב אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, ואמר רבי יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי. אמרי בצערא דידהו ידעי, בצערא דאחרינא לא ידעי וכו'. ואף ר' יונתן הדר ביה דאמר ר' יונתן מנין שהמתים מספרים וכו'. עיי"ש כל הסוגיא.

א

ביאור מה המסקנא בסוגיא

התוס' בסוטה לד: (ד"ה אבותי) כתבו דמסקנת הסוגיא דמיתי לא ידעי.

והקשו האחרונים (רעק"א בגליון כאן, החיד"א בפתח עינים בסוטה שם, מלא הרועים שם, ועוד) דהלא מסקנת הסוגיא היא דידעי כדאמרי' ואף ר' יונתן הדר ביה וכו'.

והנה בהא דאמרי' דאף ר' יונתן הדר ביה והוכיחו מהא דמשה הלך לספר לאבות שכבר ירשו את הארץ, הקשה המהרש"א דאיך מוכח מזה דידעי הלא אמרי' לעיל דאף מאן דאמר דלא ידעי היינו מעצמן, אבל מי שמת אח"כ יכול לבא ולספר למת. ותירץ דבאמת ר' יונתן ובנו של ר' חייא לא אמרו דבר אחד, דלר' יונתן לא ידעי היינו שלא מבינים כלום אף שמספרים להם (וכפירש"י בד"ה ואי ס"ד), ואילו הלא ידעי דבנו של ר' חייא היינו דלא ידעי מעצמן, אבל אי שכיב איניש אחרינא ואמר להו שפיר ידעי.

וזהו דאמרי' דר' יונתן הדר ביה, היינו דכבר ס"ל דאם איניש אחרינא שכיב ואמר להו שפיר ידעי, אבל ליכא ראייה אם ס"ל דידעי מעצמן.

וכיון שמר' יונתן אין ראייה אי ידעי מעצמן, נראה דהמסקנא היא דלא ידעי דהרי בנו דר' חייא הוכיח כן מהקרא דיכבדו בניו ולא ידע, ולא דחו ראייה זו בכל הסוגיא. ולפי"ז שפיר כתבו התוס' דהמסקנא היא דלא ידעי.

והאחרונים שהקשו עליו מוכח דלא נקטו כמהרש"א, אלא דר' יונתן ובנו דר' חייא קיימי בשיטה אחת, ולכן כשאמרו דאף ר' יונתן הדר ביה נמצא דמסקינן דמיתי ידעי. וצ"ע מה יענו על קושיית המהרש"א, ומה יענו על הראייה מהפסוק.

ושוב הראוני דברי המהרש"א (בחדושי אגדות חגיגה ד: ד"ה דליכא) דכתב דמסקנת הסוגיא דהמתים יודעים, ועפי"ז תירץ קושיית התוס' דהתם. ולפי הנ"ל התוס' שם לשיטתם ממש"כ בסוטה, ודברי המהרש"א נפלאו דלפי דבריו כאן המסקנא היא דלא ידעי וכנ"ל, וצע"ג.

ב

בענין איסור דלועג לרש אם לא ידעי

יש להקשות לפי התוס׳ דר׳ יונתן לפני שחזר בו סבר דהמתים לא מבינים כלום, א״כ איך איכא לועג לרש, והרי ברייתא מפורשת היא (לעיל יח.) לא יהלך אדם בביה״ק וכו׳ משום לועג לרש.

והקושיא היא אף למסקנא דהנה אף דמסקינן דלא ידעי היינו בצערא דאחריני, אבל בצערא דידהו ידעי וזהו דאמר קרא אך בשרו עליו יכאב.

ובסוף הסוגיא איתא אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן, איכא דאמרי דלא ידעי, ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו. (עי׳ בסי׳ הבא אות ב׳ שביארנו פלוגתתם). והשתא תיקשי לא״ד הראשון דסבר דידעי רק בצער הרמה, אבל שאר דברים לא ידעי כלל, א״כ מה שייך איסור דלועג לרש.

והנה לעיל (בסי׳ קס״ב אות ב׳) הבאנו פלוגתא דראשונים דלהריטב״א האיסור דלועג לרש הוא משום שהמת מצטער משא״כ להרא״ה הלועג לרש הוא משום מדות החי עיי״ש. ומעתה בשלמא להרא״ה ניחא דאף לר׳ יונתן ולא״ד הראשון שייך איסור דלועג לרש משום החי, אבל להריטב״א תיקשי.

איברא דיעויין בספר כללי המצוות להגר״י ג׳יקטיליא (ערך מת) דמבואר מדבריו דאה״נ ר׳ יונתן (לפני שחזר בו) ור׳ יצחק פליגי על דינא דלועג לרש.

והנה איתא בשבת קנב: אמר רבי אבהו כל שאומרים בפני המת יודע, פליגי בה רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד אמר עד שיסתם הגולל, וחד אמר עד שיתעכל הבשר.

וצ״ע לפי התוס׳ הרי הכא מסקינן דמיתי לא ידעי, וצ״ל דבאמת שאני בפני המת דידעי עד שיסתם הגולל או עד שיתעכל הבשר. ולפי״ז ניחא דלכן איכא לועג לרש כיון שזה בפני המת. אלא דצ״ע דא״כ רק יהיה לועג לרש עד שיסתם הגולל או עד שיתעכל הבשר, וזו לא שמענו, וצ״ע.

ואילו לאחרונים דסברי דמסקנת הסוגיא היא דמיתי ידעי, תקשי א״כ איך אמרי׳ בשבת דידעי רק עד שיסתם הגולל או עד שיתעכל הבשר.

וכבר עמד בזה הנשמת חיים (מאמר ב׳ פכ״ב) ועיי״ש שמאריך לתרץ דבאמת מן הסתם לא ידעי כל הנעשה בעולם ולא כל מה שיקרה לבניהם וקרוביהם אלא רק עד שיסתם הגולל או עד שיתעכל בשר, והא דאמרי׳ בסוגיין דמיתי ידעי היינו דלפעמים על צד העונש והשכר נגלים להם כדי שישמחו בלבם עם הצלחת אהוביהם וקרוביהם, או יצטערו בכל צרתם. כי אם הבנים הם צדיקים ואוחזין מעשה אבותיהם ומצליחים אז יודעים האבות מענינם ששון ושמחה ישיגו, אבל אם הם רשעים יתכסו מעיניהם כי בן חכם ישמח אב ובן כסיל תוגת אמו, עכת״ד.

ולפי דבריו מה דבנו דר׳ חייא אמר דאביו יודע בצרתם, היינו דבשמים הודיעו לו על צד השכר כדי שיתפלל עליהם.

אלא דיש להעיר דלפי״ז מהו דקאמר הא״ד השני בדברי ר׳ יצחק דידעי ולא אכפת להו, הרי הא דידעי הוא על צד העונש כדי שיצטערו, ואם לא אכפת להו מאי עונש שייך ביה, וצ״ע.

סימן קסד

בענין קשה רמה למת כמחט בבשר החי

(יח:) **בני רבי חייא נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו, הוו קא מצערי לאדכוריה. א"ל חד לחבריה ידע אבון בהאי צערא, אמר לו אידך, מנא ידע, והא כתיב יכבדו בניו ולא ידע, א"ל אידך ולא ידע, והא כתיב אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, ואמר רבי יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי. אמרי בצערא דידהו ידעי, בצערא דאחרינא לא ידעי.**

א

ביאור אם המאמר הוא כפשוטו

יש לעיין אם הא דקשה רמה למת הוא כפשוטו שהמת מרגיש.

א) **הר"י** אבן שושן (הובא בתוי"ט אבות פ"ב מ"ז) הרחיק מכל וכל שחז"ל יחשבו שהמת מרגיש, ולכן כתב דכונתם לומר דקשה לחי שיודע שהרמה יאכל את גופו כשימות, כמחט לבשרו החי.

אמנם התוי"ט הקשה עליו דמאי איכפת ליה שהרמה יאכל את גופו, הרי כשיאכלנו לא ירגיש כלום.

אמנם היה מקום לומר שמ"מ האנשים מצטערים בזה, דלא יכולים לתאר לעצמם שהרמה יאכל אותם ולא ירגישו. ועי' לעיל ה: ובע"ז כ. דבכו על שופרא דבלה בארעא, ויש לדחות.

אבל דבריו צ"ע מסוגיין דא"כ איך הגמ' מדייקת מזה שהמתים ידעי צערא דידהו. ועוד דבשבת יג: הקשו מהא דר' יצחק דקשה רמה למת על דברי ר' יוחנן דאין בשר המת מרגיש באיזמל, ולדבריו לק"מ. ועוד תקשי מהא דאמרי' בסנהדרין מו: דאיכא צד דחיוב קבורה הוא כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות. ואם לא מרגיש כלום איזה השפלה יש לו, וצ"ע.

ב) **התוי"ט** כתב בשם הכלבו, וכן הוא בספר חסידים (תתשס"ג) דבאמת אין הגוף מרגיש כלל, אלא שהנפש מצטערת כשרואה ניוול הגוף. והדברים מפורשים כן בתנחומא (ויקרא אות ח').

ובנשמת חיים (מאמר ב' פכ"ד) כתב בשם הרמב"ן (הובא בציוני פר' אחרי מות) דאין הצער סתם משום ניוול הגוף, אלא דהנשמה תוך י"ב חודש עדיין יש לה תאוות העוה"ז ורוצה לחזור לכאן, וכשרואה שהגוף הולך וכלה, מצטערת כמחט בבשר החי.

ודקדק התוי"ט כן משינוי הלשון דצ"ב למה לא אמרו קשה רמה בבשר המת כמחט בבשר החי, או שיאמרו קשה רמה במת כמחט בחי. אע"כ דלזה גופא כיוונו חז"ל דקשה רמה למת היינו לנשמה ולא לבשרו, כמחט בבשר החי.

וביאר דלפי"ז הילפותא מהקרא דאך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, אין הכונה דזה נלמד מרישא דקרא דהרי התם כתיב דהבשר יכאב. אלא הפירוש יכאב הוא מלשון השחתה והילפותא היא מסיפא דקרא, דכשבשרו ישחת נפשו עליו תאבל.

אולם המהר"ץ חיות (שבת יג:) הקשה עליו דא"כ מהו דרמינן בשבת מדברי ר' יצחק על דברי ר' יוחנן דאמר דאין בשר המת

מרגיש באיזמל, ומאי קושיא הלא ריו"ח מיירי מגוף המת שלא מרגיש ואילו ר' יצחק מיירי מנשמת המת שהיא מצטערת, והניחו בצע"ג.

איברא דבעין יעקב הגירסא היא קשה רמה בבשר המת כמחט בבשר החי, ולפי"ז נפל בבירא דיוקו של התוי"ט. ושמא עדיין היסוד אמת, ונדחוק דאף דאמרי' בשר המת, מ"מ הכונה היא לנשמה.

ג) **בנשמת** חיים (שם) כתב בשם הזוהר והמקובלים דחבוט הקבר היינו שהגוף מצטער, וכתב דאין כונתם דהגוף מרגיש דודאי הרי הוא כאבן דומם, אלא הכונה על גוף רוחני.

ולדבריו גם תקשי מה הקשו בסוגיא דשבת הלא התירוץ פשוט דר' יצחק דיבר על הגוף הרוחני שמרגיש, ור' יוחנן דיבר על שאין הגוף הגשמי מרגיש, וצ"ע.

ועוד תקשי מסוגיין איך דייקינן מר' יצחק דהמתים ידעי קורות העוה"ז, הרי התם מיירי שהגוף הרוחני מרגיש בצערו, וצ"ע.

ד) **עי'** בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תפ"ד) דנשאל על מש"כ הרשב"א (בח"א סי' שס"ט) דמותר לשים סיד על הגוף כדי שיתעכל הבשר ואין כאן משום צער, שאין בשר המת מרגיש באזמל כ"ש בסיד. וצ"ע מסוגיין דקשה רמה למת, והא דאין בשר המת מרגיש באזמל כבר תירצו בשבת דהכונה היא דאין בשר המת שבחי מרגיש באזמל.

והשיב דהרשב"א ס"ל כהסלקא דעתין בשבת דאין גוף המת מרגיש כלל, ורק רמה מרגיש דזו מפליאות השגחתו שירגיש כדי להעניש אותו על מעשיו. וה"ה דהגמ' הוה מצי לתרוצי הכי, אלא דעדיפא מיניה משני התם לפי הענין בסוגיא דהתם עיי"ש.

ובנשמת חיים הנ"ל ביאר דדעת הרשב"א כהתוי"ט דאין הגוף מרגיש כלל ורק דהנפש מצטערת כשרואה ניוולה.

ה) **השבות** יעקב (ח"ב סי' צ"ז) כתב דבאמת הרשב"א ס"ל כפשטות הגמ' דשבת דהמת מרגיש בין באזמל ובין ברמה, ואף בסיד הוא מרגיש. והא דמותר הוא משום דבנידון שנשאל הרשב"א רצו לשים עליו סיד כדי להוליכו ליקבר עם אבותיו עיי"ש, וכיון שהוא לכבודו מוחל הוא על צערו, וכונת הרשב"א לומר דמוחל בזה על צערו כאלו אינו מרגיש באיזמל, ומה שכתב אין בשר המת מרגיש באיזמל רהיטא לישנא דש"ס נקט, אבל עיקר כונתו משום כבודו, עיי"ש. ודבריו דחוקים.

עכ"פ נמצא דלדבריו באמת המאמר הוא כפשוטו דגוף המת מרגיש בכל דבר.

ב

ביאור מה נכלל בצערא דידהו

יש לעיין בהא דאמרי' דלמ"ד לא ידעי מ"מ צערא דידהו ידעי, האם רק צער גופו ממש, או דילמא כל הדברים הנוגעים אליו.

והנה כל הספק הוא להנשמת חיים הרדב"ז והשבו"י דיש כאן צער הגוף ממש (ורק נחלקו אם זה גוף הרוחני או הגשמי), אבל להתוי"ט דאף ברמה אין צער לגוף, אלא רק צער לנפש שרואה ניוולה, א"כ נראה דבכל הדברים הנוגעים אליו איכא צערא.

והנה בסוף הסוגיא הובאה מימרא מר' יצחק עצמו דאמר כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן, איכא דאמרי דלא ידעי, ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו.

ויש לומר דבהא פליגי דלא"ד הראשון סברי דלא ידעי, דצערא דידהו היינו רק צער גופו, ואילו הא"ד השני סבר כהתוי"ט, ולכן

ס"ל דגם מה שמדברים עליו הוי בכלל צערא דידהו.

אולם יש לדחות דלעולם כו"ע סברי כהתוי"ט, ומ"מ ס"ל להא"ד הראשון דמה שגופו מתנוול ידעי, דזה עונש מן השמים כדי שיצטערו (כמו שמבואר בתנחומא הנ"ל), ואילו שאר הדברים לא ידעי כלל.

סימן קסה

במעשה דחסיד אחד שלן בביה"ק

(יח:) **והתניא מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ר"ה בשני בצורת והקניטתו אשתו, והלך ולן בביה"ק, ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו, אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם, אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים, אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי, הלכה היא ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד, אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. הלך הוא וזרע ברביעה שניה, של כל העולם כולו לקה שלו לא לקה. לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות וכו', אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו, הלך וזרע ברביעה ראשונה, של כל העולם כולו נשדף ושלו לא נשדף. אמרה לו אשתו מפני מה אשתקד של כל העולם כולו לקה ושלך לא לקה ועכשיו של כל העולם כולו נשדף ושלך לא נשדף, סח לה כל הדברים הללו. אמרו לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד ובין אמה של אותה ריבה, אמרה לה לכי ואראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים. לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות וכו', אמרה לה חברתי הניחני דברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים.**

א

אם המעשה קרה בפועל או בחלום

יעויין במהרש"א שכתב בשם הריטב"א שדבר זה היה בחלום.

ועי' בספר מבוא התלמוד למהר"ץ חיות (פרק כ"ח) שהביא דברי הרמב"ם (בריש פר' חלק) שכתב בא"ד וז"ל ועוד אחבר חיבור אקבץ בו כל הדרשות בש"ס, ואסבור בם סברות שיהיו נאותים לאמתת הענין, ואגלה מן הדרשות מהם שבאו דרך הפשט, ואשר מהם היה משל, ואשר מהם היה בחלום, וזכרו אותם במאמר פשוט ומוחלט כאלו היו בהקיץ, עכ"ל.

והביא גם מספר כפתור ופרח שכתב שהרבה דברים תמוהים בתלמוד יכולין להתפרש על דרך זה שהיו מתנמנמים בבית המדרש וראו ענינים תמוהים בדיומין ובמראה החלום, עיי"ש שהאריך.

והנה יעויין בהכותב לעין יעקב ובמהרש"א שנקטו דלהצד הזה בהיותו ישן בביתו חלם שהיה בביה"ק, אמנם בהגהות היעב"ץ ובחת"ס (הובאו להלן) נקטו דהמעשה היה כפשוטו שהלך לישן בביה"ק, ועדיין אפשר להסכים להריטב"א דמה ששמע ב' רוחות היה רק בחלום. אולם אפשר לומר צד ג' דבאמת לא היה בחלום אלא שמע באזניו הב' רוחות שמספרות זו עם זו. שו"ר בדרשות הר"י אבן שועיב (בדרשה לר"ה) שכתב שזה היה בהקיץ וכגון רוח הקדש והיו מספרים בלא חתוך שפה ולשון כדברי השומע דברי מלאך (עי' בזוהר המובא בסוף הסימן דאיתא להדיא התם דהרוחות מודיעים לאנשים ע"י חלום).

עוד יש לחקור האם מה ששמע את הרוחות היה דבר שבמקרה קרה לו כשישן בביתו

או כשהלך לביה"ק, או דילמא היה בכונה שהוא רצה לשמוע את הרוחות ע"י חלום או ע"י הליכתו לביה"ק. והנה לכא' כל החקירה היא בשנה הראשונה, אבל בשניה ושלישית הדבר ברור שהלך בכונה לשמוע את הרוחות, אמנם עי' בב"י שהובא להלן (באות ד').

והרבה ענינים מסתעפים מחקירות הללו כדיבואר בהמשך.

ב

הערות להצד דהמעשה היה בחלום

א) **הנה** בשלמא אם המעשה היה כפשוטו שפיר סיפרו דהקניטתו אשתו כי זו היתה הסיבה שבגללה הלך ללון בביה"ק, אבל אם המעשה היה רק בחלום בביתו תקשי א"כ למה הגמ' מספרת שהקניטתו אשתו, הרי לא היה לזה שום נ"מ בסיפור.

מתרץ המהרש"א דכיון שהיה עני ולא נשאר לו כלום, לכן השתמש בחלום ע"י השבעות בשמות כדי שיודיעו לו הגזירות של שנה הבאה כדי שיוכל ליזהר מהם.

נמצא דנוקט הוא דמה שחלם החסיד לא היה המעשה במקרה, אלא בכונה ע"י השבעה בשמות.

ואם ננקוט דבאמת היה דבר במקרה, י"ל דמה שהקניטתו אשתו היה משום שהיה עני ונתן לו הרבה כסף, ולכן מן השמים הראו לו מה שעתיד להיות כשכר על המצוה הגדולה שעשה, ושפיר מספרת הגמ' שהקניטתו אשתו.

ב) **יש** להקשות לפי המהרש"א איך הגמ' מדייקת דהמתים יודעים מהנעשה בעולם, הרי הוא לא דיבר עם המתים, ורק דכך הראו לו בחלום.

בהכותב לעין יעקב תירץ דכיון שמן השמים הראו לו כך בחלום, סימן שכן הוא האמת.

ועוד תירץ דכיון שהחסיד חלם כן, מוכח דכן היה סברתו דהמתים יודעים, דהרי אין מראים לו לאדם דבר שלא עלה על דעתו.

ויותר נראה לומר עפ"י מש"כ הרמח"ל (דרך ה' ח"ג סופ"א) דכשאדם ישן הנשמה שלו משוטטת בעולם, ויהיה להם עסק וענין עם הרוחנים, וכבר תגיע לאדם הודעה ע"י אמצעי הזה ממה שעתיד לבא עליו, עיי"ש. ונמצא דבאמת רוח החסיד פגש את ב' הרוחות ושמע אותם משוחחות.

ג

הערות להצד דהמעשה היה בפועל

א) **בביאור** הא דהלך ללון לביה"ק, כתב בשו"ת החת"ס (ח"ב חיו"ד סי' של"ה) דלא היה לו מקום לישן משומר מהליסטים אלא בבית הקברות.

והב"י (יו"ד סי' קע"ט) כתב דהיה מתבייש לישן למקום אחר, דלא רצה שירגישו שהתקוטט עם אשתו.

והיעב"ץ הביא הא דאיתא בתענית טז. דבתעניות היו יוצאים לביה"ק לומר הרי אני חשוב כמת, ועי' במאירי שם שביאר דהענין היה כדי להתעורר עי"ז בתשובה (אולם עי' בירושלמי תענית ח.), וטעם אחר איתא שם שיצאו כדי שיתפללו עליהם המתים, ועפי"ז כתב דמאותם הטעמים הלך החסיד לביה"ק.

וכל הני תירוצים נצרכים להצד דהלך לביה"ק ובמקרה שמע את הב' רוחות, אבל כבר נתבאר דיש צד דהלך בדוקא לביה"ק לשמוע את הרוחות המספרות.

ב) **החת"ם** (שם) הקשה איך הלך ללון לביה"ק, הרי כבר כתב הרמב"ם (בפי"ד מהל' אבל הי"ג) בתי הקברות אסורין בהנאה, כיצד, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין עושין בהן מלאכה, ולא קורין בהן ולא שונין בהן, כללו של דבר אין ניאותין בהן.

ותירץ דכמו דשרי בבהכ"נ לחכמים ולתלמידים לאכול ולשתות ולטייל משום דכבוד וצורך תורה עדיף, ה"ה בביה"ק.

ובגשר החיים (ח"ב עמ' נ"ט) הקשה דהלא הא דהתירו לאכול ולשתות בבהכ"נ זהו משום שזה גופא צורך הלימוד הוא, אבל בביה"ק מה שייך זה, עכ"ד.

ולק"מ דכיון דלא היה לו מקום לישן יש לומר דגם אצל החסיד היה צורך הלמוד כדי שיוכל ללמוד למחרת. אולם הקושיא תחול בשנה השניה והשלישית שהיה יכול לישן בביתו ובכל זאת הלך לביה"ק, וצ"ע.

ובעיקר קושיית החת"ס ראיתי מי שתירץ דבאמת אין הכונה דהלך לישן בביה"ק, אלא הלך ללון פירושו שיעבור עליו הלילה בביה"ק כמו לא תלין פעולת שכיר.

ג) **בדרשות** הר"י אבן שועיב (שם) הביא להקשות דאיך נאמר דהיה המעשה בפועל ונמשך המעשה כמה שנים, הרי הנשמה תוך י"ב חודש היא עולה ויורדת, ולאחר י"ב חודש עולה ומתקשרת בצרור החיים ושוב אינה יורדת, וכתב דזה הכריח את הראשונים לומר שהיה חלום וחלם בחלום אחד כל הסיפור. והוא עצמו תירץ דבראש השנה בלבד הם מתעוררות ושטות.

ד

בענין דורש אל המתים

יש לעיין אם החסיד עבר על האיסור דדורש אל המתים.

תנן בסנהדרין סה: ודורש אל המתים זה המרעיב עצמו והולך ולן בביה"ק, כדי שתשרה עליו רוח הטומאה.

והנה להמהרש"א יש להסתפק אם גם לדרוש אל המתים ע"י השבעת שמות נכלל בהאיסור, ואילו לשאר האחרונים הסוברים שהמעשה היה בפועל לכא' זהו דורש על המתים ממש שהלך ללון בביה"ק.

יעויין ברא"ם (בסי' של"ד) שחידש דכל האיסור דדורש אל המתים הוא רק כשדורש לגופו של מת, אבל אם דורש לרוחו מותר. ותירץ בזה המעשה דחסיד אחד ודשמואל ודזעירי שדרשו לרוחות ולא לגופות, ולכן לא היו בכלל דורש אל המתים.

והקשה הב"י (יו"ד סי' קע"ט סי"ג) דמה שייך לדרוש להגוף, הרי הגוף בלי הרוח לית ביה ממשא, וע"כ דתמיד הוא שואל להרוח, וא"כ איזה חילוק יש ביניהם.

ובש"ך כתב דלפי מה שביארו המקובלים ניחא. לכא' כונתו דבגוף נשאר איזה בחינה מהנפש והרוח היא הנשמה, ולכן כל שדורש להגוף אסור ורק מותר אם דורש מהנשמה.

ובתועפות רא"ם ביאר דדורש לגופו של מת היינו שהולך לביה"ק ומרעיב את עצמו ועושה כישוף, וע"י הכישוף מדבר עם הגוף ממש, כלומר דהרוח בא אל הגוף ומדבר עם הגוף בעודו בקבר. משא"כ דורש לרוחו היינו שהולך לביה"ק ומרעיב את עצמו ומדבר עם הרוח בלי גוף, ובזה לא צריך לעשות שום כישוף, ולכן מותר.

אולם הב"י נוקט דאין שום חילוק בין גופו לרוחו, ועל המעשה דחסיד אחד תירץ דלא הלך החסיד לביה"ק בכונה לשמוע את הרוחות, אלא זה היה במקרה דמשום

שהקניטתו אשתו והלך לישן שם שמע אותם, ואף בשנה השניה והשלישית הקניטתו אשתו, והא דלא מפרש לה בגמ׳ הוא משום דסמכו ארישא. וכבר כתב הגר״א דדבריו דחויים.

עוד תירץ דכל האיסור הוא ללכת לביה״ק כדי שהמת ידבר עמו, אבל הכא לא הלך לדבר עמהן, אלא לשמוע מה שמדברות ביניהם, ובכה״ג אין איסור.

עוד תירץ דכל האיסור הוא לעשות מעשה ולהרעיב את עצמו, והחסיד לא עשה שום מעשה.

ועל המעשה דשמואל ודזעירי תירץ שהיו ע״י השבעת שמות שבהקיץ נזדמנו להם, ובזה אין איסור. אולם הביא דרבינו ירוחם אסר אף ע״י השבעת שמות, וא״כ לדבריו מוכרחים לתרץ כהרא״ם.

ולהמהרש״א צ״ל כהב״י אף במעשה דחסיד אחד דהרי היה ע״י השבעת שמות, וע״כ דבזה אין איסור.

ובפרישה תירץ דהנה בפירוש הגמ׳ דאמרו זה המרעיב עצמו והולך ולן בביה״ק כדי שתשרה עליו רוח הטומאה. פירש״י רוח הטומאה שד של ביה״ק יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו. ועפי״ז תירץ דלהשרות עליו רוח הטומאה הוא דאסור, אבל החסיד רצה רק לשמוע את המתים ובזה אין איסור. ולפי״ז ניחא אף ההיא דשמואל ודזעירי.

אולם עי׳ בב״ח שהבין דהשד הוא רק מסייעו להביא את המת לשאול אותו, אבל באמת מדבר הוא עם המת.

ועדיין צ״ע אף אי נימא דלא היה כאן איסור דדורש אל המתים, אבל הרי לדעת עתידות יש בו משום תמים תהיה עם ה׳ אלקיך כמש״כ הרמב״ן (דברים י״ח י״ג) דמקרא זה בא לאסור ידיעת עתידות בכל האופנים שאינם עפ״י נביא, וצע״ג.

ה

בענין בפסח דנים על התבואה

התוס׳ בר״ה טז. (ד״ה בפסח) הקשו איך החסיד שמע בר״ה מה שנגזר על התבואה, הלא תנן דבפסח דנים על התבואה.

ותירצו דשמא בשמים בר״ה היו מזכירים דין הנגזר בפסח. וצ״ע מה הענין בזה.

ועי׳ במשנה למלך (בפ״ג מהל׳ תשובה ה״ג) דביאר עפ״י דברי הר״ן שהקשה איך תנן דאדם נדון בר״ה הלא בפסח דנים על התבואה, ובשבועות על פירות האילן, ובסוכות על המים. ותירץ דבג׳ הרגלים דנים באופן כללי על כל הדברים האלה כמה יהיו בעולם, ובר״ה דנים על כל יחיד כמה יקבל מאותם ענינים. ולפי״ז ניחא דלכן מזכירים בר״ה הדין דפסח כדי שעל פיו יוכלו לדון הדין דר״ה.

אולם הריטב״א (שם) הביא בשם ר״ת דפליג על הר״ן וס״ל דבפסח דנים על התבואה בין על הכלל ובין על הפרט, ואילו בר״ה דנים אם יהיה שבע מהפירות שקבל או רעב, וזהו שמתפללים בתפלת מוסף ועל המדינות בו יאמר איזו לרעב ואיזו לשבע. ולפי״ז אין שום נ״מ לדין בר״ה במה שדנו בפסח ונמצא דתירוץ הראשון בתוס׳ לא אזיל כר״ת.

עוד תירצו התוס׳ דהמעשה בסוגיין אתיא כר׳ יהודה דאמר הכל נידונים בר״ה וגזר דין בפסח על התבואה.

והנה בפשוטו דעת ר׳ יהודה היא דדנים בר״ה לא על התבואה שיזרעו בשנה הזאת דא״כ אין עליה גזר דין, אלא דנים על התבואה שיזרעו בשנה הבאה, והגזר דין שלה היא בפסח הקרוב לתשרי של הזריעה. וא״כ תקשי

במעשה דסוגיין דמשמע דבשנה ששמע החסיד שיהיה ברד באותה שנה זרע ברביעה השניה והיה ברד.

ובמשל"מ (שם) הבין דלר' יהודה בר"ה דנים על התבואה של שנה זו, ובפסח נגזר דין על התבואה של שנה זו במצב שהיא נמצאת, ונמצא דבין ר"ה לפסח לא היה גז"ד, ושפיר כתבו התוס' דאתיא כר' יהודה.

אלא דעדיין תקשי למה התוס' לא תירצו באופן יותר פשוט דהמעשה בסוגיין אתיא כר"מ דס"ל שהכל נידון בר"ה ונגזר ביוה"כ. ובאמת כן כתבו הריטב"א והר"ן.

יעויין בתוס' הרא"ש שכתב דכיון דבתמורה טו: אמרי' דכל היכא דכתיב מעשה בחסיד אחד הוא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר אילעא, וסתם ר' יהודה הוא ר' יהודה בר אילעא לכן ניחא להו להתוס' לאוקמי סוגיין כר' יהודה, וכ"כ הערול"נ מדנפשיה.

ויש להקשות איך שאר התנאים בר"ה שם פליגי על ר' יהודה, ומה יענו על מה שחלם החסיד וכך הוה. וצ"ל דסברי דאין לסמוך על החלום, ולפי"ז לכא' הם יחלקו אף על ההוכחה בסוגיין דהמתים ידעי, וצ"ע.

ו

בבירור מתי היה המעשה

הנה בגמ' משמע דהחסיד שמע הב' רוחות בליל ר"ה, ועי' בערוך לנר (ר"ה טז.) שהקשה איך שמע החסיד מה שנגזר הלא אמרי' במדרש (בראשית רבה פר' נ' סי' ג') אין הקב"ה דן את ישראל אלא ביום בשעה שהם עסוקים במצות.

ובגליוני הש"ס (כאן) הקשה מהא דאיתא בראש השנה ח: אין בית דין של מעלה נכנסין לדין, אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש. והלא אין מקדשין את החודש בלילה.

ועי' בע"ז ד: דאיכא פלוגתא אם דנים בג' שעות ראשונות של היום או בג' שעות השניות, אבל לכו"ע לא מתחיל הדין בלילה.

וכתב בערול"נ דלהתירוץ הראשון של התוס' בר"ה (הנ"ל באות ה') ניחא דכתב דהחסיד שמע ההכרזה של הדין שדנו בפסח, ולא מה שדנים בר"ה. וא"כ לפי"ז אפשר דמכריזים בלילה מה שדנו בפסח והדין של ר"ה מתחיל ביום.

ובגליוני הש"ס ציין לגמ' בב"ב י. דהובא שם מעשה דריו"ח חלם דבני אחתיה יפסידו שבע מאות דינרים, וברש"י (לפי גירסת הב"ח) כתב דזה היה במוצאי ר"ה. וביאר בגליוני הש"ס דהא דלא פירש רש"י בליל ר"ה היינו משום הקושיא הנ"ל דאין דנים בלילה.

ובאמת בחידושי וביאורי הגר"א כתב דהמעשה היה בליל שני של ר"ה, ולכא' היינו משום קושיא הנ"ל.

וצ"ע לדבריו מה היה ביני לביני דכיון שהקניטתו אשתו בערב ר"ה, היכן לן בליל א' דר"ה, ולמה רק הלך לביה"ק עד ליל ב'.

ונראה דהגר"א ס"ל דמה שהחסיד הלך ללון לביה"ק לא היה כי לא היה לו מקום לישן, אלא בכונה הלך לשם משום שרצה לשמוע מה נגזר בר"ה, ולכן הלך עד ליל ב', שאז כבר נגזר הדין.

ובאמת עי' בזוהר תרומה (דף קמב.) דאמרי' להדיא דבלילה דאחרי הדין הרוחות משוטטות בעולם לדעת את הדין הנגזר בר"ה,

וזימנין דמודיעים זה לחיים בחלום, עיי״ש. והיינו להדיא כדברי הגר״א.

(יש לעיין למה רש״י פירש דהיה במוצאי ר״ה ולא כהגר״א דהיה בליל שני, ושמא באמת זו הכונה שלו, עוד אפשר לומר דס״ל דאף ביום ב׳ דר״ה איכא דינא רפיא, וכיון שעדיין לא נגזר לגמרי לכן פירש במוצאי ר״ה, ואם כנים אנו בזה נמצא דהגר״א פליג על זה, וצ״ע).

ז

הערות במעשה

א) **במה** שאמרה לחברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים. עי׳ בריטב״א וביעב״ץ דנראה מכאן דכשהגוף הרוחני משוטט בעולם, יש לו דמות כמו המלבוש שנקבר אתו.

ב) **יש** להעיר דלמה הרוחות פסקו מלדבר עד שהיתה הקטטה בין אמה של הריבה לאשתו של החסיד, ולמה כשראו שהחסיד הלך ללון שם לא שמו לב דהוא שומע, ובפרט אחרי שראו שהלך ועשה כדבריהם וניצל, או לכל הפחות כשהחסיד סיפר לאשתו. ובזה אפשר דאה״נ כשסיפר לאשתו כבר ידעו שהחיים שומעים אותם אלא לימים מועטים היתה הקטטה, ולכן כשהגיע ר״ה כבר היתה הקטטה.

ג) **יש** לעיין איך זה היה שהריבה לא ידעה שחברתה קבורה במחצלת של קנים, ועוד למה בשנה השניה לא זכרה מזה אחרי שכבר בשנה הא׳ הודיע לה, וצ״ע.

סימן קסו

באיסור סיפור לשון הרע על המתים

(יט.) **אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן. איכא דאמרי דלא ידעי, ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו. איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובועא לארנקא דמוחיה, שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה.**

(הפלוגתא בין ב׳ המ״ד נתבאר לעיל בסי׳ קס״ד אות ב׳).

א

לשון הרע על מי שאינו מקפיד

החפץ חיים (כלל ח׳ מהל׳ לשה״ר ס״א) כתב דיש איסור סיפור לשה״ר אף על קרוב, אף דרגילות הוא כמה פעמים שלא יקפיד האיש שנאמר הגנות עליו על המספר מצד אהבת הקורבה אשר ביניהם.

והדבר פשוט דכונתו דאף שאין איסור דבין אדם לחבירו דהרי לא מקפיד, אבל מ״מ איכא איסור דבין אדם למקום (עי׳ בח״ח כלל ו׳ סי״ב).

ובבאר מים חיים (סק״ב) כתב דמקורו מדברי הרמב״ם (בסוף הל׳ טומאת צרעת) שכתב וז״ל ועל ענין זה מזהיר בתורה ואומר השמר בנגע הצרעת, זכור את אשר עשה ה׳ אלקיך למרים בדרך, הרי הוא אומר התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחיה וכו׳, והוא לא היה מקפיד על כל אלו הדברים שנא׳ והאיש משה עניו מאד, ואעפ״כ מיד נענשה בצרעת, עכ״ל. הרי לן דאף שמשה רבינו לא הקפיד על זה מ״מ נענשה מרים.

ובאילת השחר (במדבר י״ב) הקשה על דבריו מסוגיין דאמרי׳ דאין איסור לספר לשוה״ר על המתים כיון שלא איכפת להו.

והנראה בזה דהנה טעם האיסור לספר לשה״ר הוא כדי שלא יגרום נזק לחבירו, אבל מ״מ התורה אסרה בכל גווני ואף במקום שלא איכפת ליה לא נתנה דבריה לשיעורים. אבל לדבר על המתים שלא שייך בשום אופן שיבא לידי היזק משום דאף פעם לא איכפת להו, בכה״ג התורה לא אסרה כלל (עדיין יל״ע ממש״כ החפץ חיים כלל ג׳ באר מים חיים סק״ז בשם רבינו יונה).

עוד אפשר לומר דבאמת אין כונת הגמ׳ דכיון שלא איכפת להו ממילא מותר לספר, דודאי אסור לספר אף בכה״ג וכנ״ל, וכל דברי ר׳ יצחק באו לאשמועינן דכיון שלא איכפת להו ליכא איסור דבין אדם לחבירו.

ובזה מיושב הא דמקשה בפני יצחק זוטא (מובא בעין יעקב) דאיך אמר ר׳ יצחק דמותר לספר על המת משום דהוי כמספר אחרי האבן, הלא באבן גופא יש איסור כדאיתא בערכין טו. אמר ר׳ אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כח של לשה״ר, מנלן ממרגלים, ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה. ולהנ״ל לק״מ דאין כונת ר׳ יצחק להתיר לספר לשה״ר על המתים.

איברא דבלא״ה לק״מ דעי׳ ביראים (בסי׳ קצ״א) ובחפץ חיים (כלל ה׳ מהל׳ לשה״ר ס״ז) דמבואר מהם דכל איסור לספר על חפצים היינו כשהם חפצים של חבירו ומשום דעי״ז יגיע לו נזק, אבל ודאי דאין שום איסור לספר על חפץ של הפקר וכדו׳, וא״כ שפיר קאמר ר׳ יצחק דכל המספר אחר המת כמספר אחר האבן שאין בו איסור כלל.

והנה דברי הרמב״ם הנ״ל אינם מוסכמים, דעי׳ ברמב״ן (במדבר י״ב ג׳) שפירש דלפי האומר דבפניו של משה דברו, הפסוק אומר והאיש משה עניו מאד, להזכיר ענותנותו שסבל ולא ענם, וה׳ קנא לו. ומשמע מזה דבאמת משה הקפיד אלא שלא ענם, וא״כ אין מקור לדינו של החפץ חיים, ואפשר דבאמת בגוונא שחבירו לא מקפיד אין איסור לדבר עליו לשה״ר, וניחא סוגיין כפשטה.

עוד הקשה באילת השחר דמנא ליה להרמב״ם להוכיח דאסור לדבר על חבירו אף שלא הקפיד, הלא מהא דנענשה מרים אין להוכיח, דאפשר לדחות כדאמרי׳ בסוגיין דשאני צורבא מרבנן דקוב״ה תבע ביקריה, ולעולם לא עברה על איסור סיפור לשה״ר.

והנראה בזה דכיון דמרים נענשה בנגעים מוכח דעברה על איסור לשה״ר דעל עון זה נגעים באים, כדאמרי׳ בערכין טו: ואמר ר׳ יוסי בן זימרא כל המספר לשה״ר נגעים באים עליו שנא׳ מלשני בסתר רעהו אותו אצמית וכתיב התם לצמיתות, עיי״ש.

ובזה יש ליישב קושיית המפרשים שם דלמה הוצרכו ללמוד דנגעים באים על לשוה״ר מקרא דתהילים, ולא הביאו מעשה דמרים. ולהנ״ל ניחא דאי ממרים הו״א דלא עברה על איסור לשוה״ר, אלא דהקב״ה תבע ביקריה דמשה, אבל כיון דילפינן דנגעים באים על לשוה״ר מקרא דתהילים, שוב ידעינן דמרים נענשה משום שעברה על איסור לשוה״ר, ושפיר הוכיח הרמב״ם דאף במי שלא מקפיד איכא איסור לשוה״ר.

אמנם בויקרא רבה (פי״ז סי׳ ד׳) ילפי׳ דנגעים באים על לשה״ר ממרים, ולפי״ז הדק״ל מנלן דנענשה על לשה״ר, שמא נענשה על כבוד התורה.

ובאמת יעויין בספורנו (שם ב׳) שכתב בזה״ל וישמע ה׳ כאמרם ז״ל שאני צורבא דרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה עכ״ל, וצ״ע דא״כ נמצא דלא נענשה על לשוה״ר אלא על שזלזלה בכבוד התורה, וצ״ע.

ב

בהא דאמרי׳ דלא ידעי ולא איכפת להו

יש להקשות מכמה דוכתי שמבואר מהם דהמתים יודעים מה שמספרים עליהם ואיכפת להו.

בסנהדרין קב. איתא דר׳ אבהו הוה רגיל דהוה קא דריש בשלשה מלכים דאין להם חלק לעוה״ב (ירבעם, אחאב, ומנשה), וכשחלה קיבל עליו דלא לדרוש, כיון שנתרפא הדר קא דריש, וכשנשאל וכי לא קיבלת עליך דלא לדרוש, ענה אינהו מי הדרו בהו מדרכם הרעה דאנא אהדר לי מלדרוש.

הרי דאילולי דהם לא חזרו בתשובה, היה ראוי לו שלא לדרוש, וחשב שנענש על זה במה שחלה.

וכן אמרי׳ התם רב אשי אמר למחר נפתח בחברין, אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה, אמר חברך וחבירי קרית לן, מהיכא בעית למישרא המוציא, אמר ליה לא ידענא וכו׳.

הרי דמנשה ידע מה שר׳ אשי דיבר עליו והקפיד.

והנה במעשה דר׳ אבהו אפשר לומר דחשב דהקב״ה תבע ביקרייהו, משום דהיו ת״ח, ובסוף חזר בו דכיון שהיו רשעים ולא עשו תשובה, אין הקב״ה תבע ביקרייהו. אבל במעשה דר׳ אשי אי אפשר לומר כן, דהרי מנשה בעצמו תבע עלבונו.

שו״ר שעמד בזה בבן יהוידע וכתב דלעולם אף במנשה לא הוא עצמו בא, אלא דהקב״ה תבע ביקריה משום שעשה תשובה (ופליג על ר׳ אבהו), ורק דנדמה לו בחלום כאילו מנשה עצמו בא לו בחלום.

ולפי״ז צ״ל דאף ההלכה שאמר לו מנשה, באמת לא היה הוא עצמו, ורק דגילו לו מן השמים מה שמנשה היה יודע.

אולם יש להקשות טובא על דבריו דא״כ איך הוכיחו בסוגיין דהמתים יודעים מהמעשים המובאים, הרי שמא באמת לא המת עצמו דיבר איתם, אלא רק דמן השמים הראו להם כאילו המת דיבר איתם, וצע״ג.

החיד״א (במראית העין סנהדרין שם) כתב דהגמ׳ מספרת על ג׳ מלכים שאין להם חלק לעוה״ב ללמד דכשם שאמרו שפתותיו דובבות בקבר, כך כשמספרים בגנותו שומע ומצטער ויש לו כפרה.

ובמשמר הלויים (לקמן נה:) הביא ראייה לזה מהא דאיתא במגילה כה: מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם, ופריך פשיטא, מהו דתימא ניחוש לכבודן של ישראל, קמ״ל כ״ש דניחא להו דהויא להו כפרה. ותיקשי מסוגיין דאמרי׳ דלא ידעי ולא איכפת להו.

וי״ל דאין הכונה דיש להם כפרה ע״י הבזיון, אלא דע״י שהאנשים יראו חומר החטא יחזרו בתשובה, וכיון שהתגלגל על ידם נזקף זכות בשבילם.

עוד יש לעיין מהא דאיתא בבמדבר רבה (פר׳ י״ט סי׳ ט״ו) וירעו המצרים לנו ולאבותינו, שכל זמן שישראל בצרה אף הם בצרה, הרי דידעי ואיכפת להו, וצ״ע.

והנה בסנהדרין מו: מסקינן דהספידא יקרא דשכבי, ומבואר דמה שמדברים על המתים ידעי ואיכפת להו. וי״ל עפ״י הא דאיתא בשבת קנב: דכל מה שאומרים בפני המת יודע

ופליגי שם אם עד שיסתם הגולל או עד שיתעכל הבשר. אמנם לפי"ז יצא דדברי ר' יצחק לא נאמרו לפני שנתעכל הבשר לחד מ"ד, דעדיין ידעי ואיכפת להו.

עוד יש להעיר מהא דאיתא בסנהדרין צ: אמר ר' יוחנן כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעוה"ז שפתותיו דובבות בקבר. ועי' בנשמת חיים (מאמר ב' פכ"ב) שפירש דאין הדברים כפשוטם, אלא הכונה שיש ניחותא ושמחה לנפש ממה שנאמרה הלכה בשמו, הרי דידעי ואיכפת להו, וצ"ע.

סימן קסז

בענין הרואה ת"ח שעבר עבירה

(יט.) **תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה, שמא סלקא דעתך, אלא ודאי עשה תשובה. והני מילי בדברים שבגופו, אבל בממונא עד דמהדר למריה.**

א

אם דין זה הוא משום בצדק תשפוט עמיתך

בשערי תשובה (שער ג' אות רי"ח) כתב וז"ל

והנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד חובה ולצד הזכות, אם האיש ההוא ירא אלהים נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה. ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות, כמו שאמרו רז"ל הדן את חבירו לכף זכות, המקום ידינהו לכף זכות, והיא מצות עשה מן התורה שנא' בצדק תשפוט עמיתך. ואם הדבר נוטה לכף חובה, יהיה הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חובה.

הנה מבואר מדבריו דבצדק תשפוט עמיתך רק

מחייב לדון לכף זכות את האיש הבינוני, אבל באיש ירא אלהים מה שצריך לדונו לכף זכות אינו משום המצוה, אלא על דרך אמת, כלומר דאיכא אומדנא דמעשיו ישרים. וא"כ הביאור בסוגיין דודאי עשה תשובה היינו משום האומדנא.

וכן מבואר בדבריו בשער א' (אות ג') שכתב

וז"ל ולא ימצא איחור התשובה זולתי בעמי הארץ, אשר הם ישנים שוכבים, ולא ישיבו אל לבבם, ולא דעת ולא תבונה להם למהר להמלט על נפשם, ויש מהם נדחים מעל השם ברוך הוא, לא יאמינו לעונש החטא. ואמרו רז"ל אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום, כי ודאי עשה תשובה. וכן כתב בפירושו לאבות (פ"א משנה ו').

אולם הרמב"ם (בפיה"מ שם) כתב דצדיק

שעשה מעשה שנוטה לכף חובה כיון שיש אפשרות שהיה לטובה, אינו מותר לך לחשדו, וע"ז אמרו (שבת צד.) החושד בכשרים לוקה בגופו. הנה מבואר דהא דצריך לדון ת"ח לזכות אינו משום האומדנא, אלא משום המצוה דבצדק תשפוט עמיתך.

ולפי"ז הביאור בסוגיין הוא דפרכינן שמא

סלקא דעתך, הרי איכא מצוה דבצדק תשפוט עמיתך, אלא ודאי עשה תשובה משום המצוה ולא משום האומדנא.

ב

בענין בינוני שעבר עבירה

בהא דתנא דבי רי"ש נקט דוקא ת"ח יש לעיין דלכא' צריך להיות אותו הדין בבינוני, דאף דאין עליו אומדנא שעשה תשובה, אבל עכ"פ איכא ספיקא, וא"כ מדינא דבצדק תשפוט עמיתך צריך להכריע שודאי עשה תשובה.

וצריכים לומר דהמצוה לדון לכף זכות היא רק כשעשה מעשה שמסופקים אם היה כדין, אבל הכא דכדי לומר דעשה כדין צריכים לחדש מעשה חדש שעשה תשובה, זה לא נכלל במצוה.

ויש לעיין אם זה דבר מסברא דכיון שצריך לעשות מעשה תשובה, יש פחות סיכויים שעשה, וא"כ הוי ספק הנוטה לכף חובה דכתב רבינו יונה דצריכים להשאר בספק (ועי' בח"ח הל' לשה"ר כלל ג' באמ"ח סק"י שאף זה רק מדה טובה אבל מעיקר הדין יכול להכריעו לחובה. אולם עי' ברבינו יונה באבות שסתר את עצמו וכתב דאף כשנוטה לכף חובה צריך להכריעו לזכות). או דילמא באמת אף הספק אם עשה תשובה הוי ספק השקול, אלא דכך הם גדרי המצוה דלא מחדשים דבר חדש כדי לדונו לזכות, וצ"ע.

ג

נפק"מ לדינא היוצאות מהסוגיא

הנה להרמב"ם (הנ"ל באות א') דמאי דאמרי' דת"ח ודאי עשה תשובה הוא לא משום האומדנא אלא משום המצוה דבצדק תשפוט עמיתך ניחא, דזה גופא חידושו של תנא דבי רי"ש דאע"פ שהכף נוטה לכף חובה צריכים לנקוט שודאי עשה תשובה. אבל לרבינו יונה דזה אומדנא דודאי עשה תשובה, יש לעיין מאי אתא לאשמועינן.

א) **בפשוטו** י"ל דנפק"מ להלכות לשה"ר דדוקא על ת"ח דאיכא אומדנא שעשה תשובה אסור לדבר עליו לשה"ר, אבל על בינוני שאין אומדנא הוי רשע ומותר לדבר עליו.

אולם זה אינו, דעי' בשע"ת (שער ג' אות רט"ו) שכתב דאף על בינוני אסור לספר עליו דשמא עשה תשובה. והביאור בזה הוא דלא מיבעיא להצד (הנ"ל באות ב') דהספק אם עשה תשובה הוא ספק השקול דאף שאינו חייב להכריעו לזכות אבל גם אינו יכול להכריעו לחובה. אלא אף להצד דהספק אם עשה תשובה נוטה לחובה, מ"מ רק הותר משום זה להכריעו לחובה, אבל זה לא מספיק כדי לדבר עליו דחיישינן למיעוט שעשה תשובה (וכ"ש לרבינו יונה באבות דאף בכה"ג צריך להכריעו לזכות).

איברא דרבינו יונה שם כתב דמ"מ מותר לספר לחכם צנוע אשר לא יספר ליתר ההמון רק הרחק ירחיק מחברתו עד אשר יודע אליו כי שב מדרכו הרעה. וא"כ שפיר איכא נ"מ דזהו רק בבינוני, אבל בת"ח דודאי עשה תשובה אסור לגלות אף לחכם צנוע.

ב) **יעויין** בחפץ חיים (הל' לשה"ר כלל ד' באמ"ח סקי"ח) שהביא מהיד קטנה (בפ"ט מהל' דעות דין כ"ד) דבת"ח אסור אפי' להוכיחו בינו לבין עצמו אפי' בדרך תוכחת מוסר ויראה, מפני שבודאי עשה תשובה.

ולדבריו שפיר חידש ר' ישמעאל דאיכא אומדנא שעשה תשובה, ולכן נפטרים מהמצוה דהוכח תוכיח.

אולם החפץ חיים פליג עליו וכתב דדין הגמ' הוא רק לענין לימוד זכות, אבל לא לפטור עי"ז ממצות עשה דאו' של תוכחה, וכמו שכתב בחוות יאיר (בסי' ס"ב) דלא אמרי'

דודאי עשה תשובה להכשירו לעדות, וא"כ ה"ה בנידו"ד.

וכבר עמד על דבריו בחלקת בנימין (בסקל"ד) דהוי תרתי דסתרי דאיך יחזיק בדעתו דודאי שב, ושמ"מ צריך להוכיחו, שאם בא להוכיחו ע"כ הוא מסתפק דילמא לא שב, והרי בזה קעבר על בצדק תשפוט עמיתך.

דבשלמא בעלמא יש לומר דבבינוני שעשה מעשה המסופק דיש מצוה דבצדק תשפוט עמיתך, אין מצוה דהוכח תוכיח, וכל המצוה היא רק בגוונא דליכא מצוה דבצדק תשפוט עמיתך. אבל איך יתכן לומר דבגוונא אחד שייכות שתי המצוות, הרי הוי תרתי דסתרי, וצ"ע.

ד

בזמן הזה

בשו"ת חוות יאיר (סי' ס"ב) כתב דבזמן הזה דאין לנו דין ת"ח לענין ליטרא דדהבא (כמו שנפסק ברמ"א יו"ד סי' רמ"ג ס"ז), ה"נ י"ל לענין דיון לכף זכות לומר שודאי עשה תשובה.

ועי' בשו"ע (חו"מ סי' ט"ו ס"א) דמצוה על הדיין להפך בזכות התלמיד חכם כל מה שיכול. ומקורו בשבת קיט. אמר רבא דכי אתא צורבא מרבנן לקמאי לדינא איני מניח ראשי על הכר עד שאראה אם יש בדבריו לזכותו. ובמהרש"א פירש טעמא משום דלא חשיד הת"ח בעיניו.

ונחלקו האחרונים בדין זה, דהסמ"ע (סק"ד) כתב דאין לת"ח בזמנינו דין זה, והב"ח כתב דאף בזמן הזה נוהג דין זה.

ולכא' יהיה אותה מחלוקת בסוגיא דידן כיון דזה מאותו טעם דאיכא אומדנא דהת"ח עושה כדין, ונמצא דדברי החוו"י בפלוגתא קאי.

אמנם יש לדחות דדוקא התם דאיכא מעשה הנוטה לכף חובה כתב הב"ח דאף לת"ח בזמן הזה אין לחשדו וצריך להפך בזכות, אבל לומר שעשה תשובה הוי דבר יותר רחוק, ובזה מודה להחוו"י שאינו נוהג בת"ח דזמן הזה.

ה

אבל בממונא עד דמהדר ליה

בשע"ת (שער ג' אות רכ"ח) למד דהא דאמרי' אבל בממונא עד דמהדר ליה, מיירי כשידוע שהגזילה בידו ועל כן לא תלינן בתשובה, עד שיחזיר לו. וה"ה בכל בין אדם לחבירו אם ידוע שלא בקש ממנו מחילה, מותר להרהר אחריו.

אמנם המאירי כתב וז"ל ובד"א שחטא בעבירות שבין אדם למקום, אבל אם חטא בעבירות שבין אדם לחבירו מהרהרין אחריו עד שיתפרסם הדבר שחבירו מפוייס ממנו, עכ"ל. מבואר דלמד דלא כרבינו יונה, אלא דאף שאינו ידוע אם החזיר או לא, נוקטים שלא החזיר עד שיתפרסם הדבר שהחזיר.

וצ"ע מאי שנא מכל תשובה דכשלא ידוע איכא אומדנא דחזר, עי' בחלקת בנימין (הל' לשה"ר כלל י' סק"ו) דתירץ דשאני השבת הגזל מתשובה, דהשבה בעי מעשה להחזיר הגזל וגם לפיים חבירו עד שימחול לו, ועל זה לא מהני החזקה דת"ח ודאי שב.

ועדיין יש להעיר בדברי המאירי שכתב עד שיתפרסם שחבירו מפוייס ממנו, דלכא' היה צריך לומר שיתפרסם שפייס את חבירו.

ולכן היה נראה לבאר בדברי המאירי דלאו משום דחסר מעשה השבה אתא עליה,

אלא דס"ל דאף דאיכא אומדנא שהצדיק הלך להחזיר ולפייס את חבירו, אבל מי יימא לן דחבירו התפייס, וכבר נחלקו בזה האחרונים במי שבקש מחילה מחבירו ג' פעמים כדין ולא מחל לו, דהפר"ח (בסי' תר"ו סק"א ד"ה ומה) ס"ל דבכה"ג כיון שעשה כל מה שביכולתו לעשות מתכפר לו אף שהשני לא מחל, אולם המנ"ח (במצוה שס"ד אות ל"ב) ס"ל דאף שהוא אנוס, מ"מ בחבירו הדבר תלוי, וכל שלא מחל לו אינו מתכפר. וא"כ י"ל דהמאירי ס"ל כהמנ"ח ולכן בעינן שיתפרסם הדבר שחבירו מפוייס ממנו.

אולם אין זה פשוט דעי' באות הבא שהארכנו לבאר דשם צדיק לא תלוי במה שהתכפר לו, וא"כ אף להמנ"ח אע"פ שלא התכפר לו, מ"מ שם צדיק עליו, ואי אפשר להרהר אחריו.

עוד היה מקום לומר עפ"י הא דאיתא ביומא פז: ונפסק ברמב"ם (בפ"ב מהל' תשובה ה"ה) וז"ל ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים, ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב וניחם וכו', בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו אבל שבינו לבין המקום אינו צריך לפרסם עצמו וכו', עיי"ש. וא"כ שפיר כתב המאירי דהכא דהוי עבירה שבין אדם לחבירו שצריך לפרסמה, כל עוד שלא נתפרסם ברבים ששב נקטינן שלא שב, דאם היה שב היה עושה כדין.

אולם זה אינו דבטעם הא דמפרסמים עבירות שבין אדם לחבירו פירש"י (שם) דיגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו, הרי דאין זה מצוה לפרסם אלא זה רק היתר דאף שבעבירות שבין אדם למקום אסור לפרסם ועזות פנים היא לו, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו מותר. וא"כ אין ראייה ממה שלא התפרסם דלא שב כדין, דשמא הלך לפייס את חבירו וחבירו התפייס מיד ולכן לא הוצרך לפרסם חטאו.

ו

אם שם צדיק תלוי בכפרה

איתא בקידושין מט: המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק, אפי' שהוא רשע גמור מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בלבו.

ובב"י (אהע"ז סי' ל"ח סל"א) הביא מה שכתב רבינו ירוחם (נתיב כ"ב ח"ד קפח.) ויש מפרשים שאם הוא רשע לבריות כגון גזלן וכיוצ"ב, אין יכול להיות צדיק עד שישיב הגזילה. ויש מפרשים דכיון שהרהר להשיב הרי הוא צדיק. וכיש מפרשים השני כתב ר"ת בספר הישר (חלק החידושים סי' ק"מ).

והנה יעויין במנ"ח (מצוה שס"ד אות א') שיצא לחקור אם וידוי מעכב הכפרה, וכתב דלכא' מהא דאמרי' דאף ברשע גמור חיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, מוכח דאף שלא עשה וידוי אין זה מעכב הכפרה. ותירץ דבאמת צדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה, ומ"מ כיון שמתחרט ושב הוי צדיק, הכא נמי נהי דאין לו כפרה בתשובה בלב, מ"מ הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו ית', ואינו תלוי בכפרה כלל, עכ"ד. וכ"כ האור זרוע (בסי' קי"ב).

ובאות ל"ב ציין לפלוגתא דראשונים הנ"ל, וכונתו דיסוד זה ניחא בשיטת ר"ת דלכן אף כשהגזילה בידו כיון שרוצה לתקן נקרא צדיק, אבל ביש מפרשים הראשון חזינן דשם צדיק תלוי בכפרה, וכל זמן שלא מתכפר לו אינו נקרא צדיק.

ועל הוכחות המנ"ח י"ל דסברי דבאמת וידוי אינו מעכב הכפרה ולכן ברשע המקדש חיישינן שעשה תשובה והתכפר לו, ועל

הקושיא מעבירות חמורות צ״ל דסברי כמש״כ המנ״ח (שם באות ל״ה) והחיד״א (מדבר קדמות אות ת׳ סי״ח) דלא נאמרו חילוקי הכפרה אלא בעושה תשובה מיראה, אבל בתשובה מאהבה אפי׳ על עבירות החמורות מתכפר מיד.

ויעויין בספר עצי ארזים (אהע״ז שם סקס״ז) שהקשה על ר״ת מהמבואר בסוגיין דבממונא אפשר להרהר אחריו עד דמהדר ליה, וצ״ע למה, הרי כל שהרהר בתשובה הרי הוא צדיק אפי׳ שעדיין לא התכפר לו.

והנה יעויין לעיל (באות ג׳) שהבאנו דהנפק״מ מזה שאסור להרהר אחר הת״ח, היא לגבי לדבר עליו עם חכם צנוע כדי שיתרחק ממנו, ולגבי תוכחה דכיון שנוקטים שעשה תשובה שוב נפטר ממצות תוכחה. א״כ לכא׳ הקושיא היא אף להיש מפרשים דצדיק תלוי בכפרה, דמאי איכפת לן דהוא עדיין נקרא רשע כיון שלא התכפר, הרי מ״מ כיון דמסתמא עשה תשובה שוב אי אפשר לדבר עליו דלמה שיתרחקו ממנו, וגם נפטר מתוכחה דלמה להוכיח אותו אם כבר עשה תשובה.

ושמא דכך הוא גדר המצוה של תוכחה דכל שיש עליו שם רשע חייב להוכיחו אף שכבר הרהר תשובה בלבו, ורק אם יש לו שם צדיק נפטר מלהוכיחו, וצ״ע.

והחיד״א בספרו טוב עין (סו״ס ו׳) תירץ דכיון שהגזילה בידו הוי ריעותא גדולה דיותר מסתבר דלא הרהר תשובה בלבו, ממה דנימא דהרהר ועדיין לא הזדמן לו להחזיר הגזילה, ולכן שוב אין אומדנא שעשה תשובה. והא דבקידושין חיישינן שעשה תשובה אף שהגזילה בידו הוא משום שכיון שאמר הרי את מקודשת ע״מ שאני צדיק גמור האמירה מעוררת החשש שעשה תשובה.

ומסברא צ״ע דברשע גמור וגם יש לו ריעותא שהגזילה בידו, מ״מ משום האמירה חיישינן שמא עשה תשובה, ואילו בצדיק גמור דאיכא אומדנא שעשה תשובה, רק משום הריעותא נוטה הדבר לחובה, אתמהה (דאם היה נשאר בספק אז היה מצוה לדון לכף זכות).

איברא דיעויין בשו״ת מים עמוקים להרא״ם (סי׳ ל״א) דהא דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו זה רק בקידושין משום חומרא דאשת איש, וא״כ ניחא דבאמת הריעותא דהגזילה בידו היא ריעותא גדולה, ולכן בסוגיין כבר אפשר להרהר על הת״ח, ובקידושין מחמירינן משום חומרא דא״א.

אמנם כל תירוץ החיד״א רק ניחא לרבינו יונה (הנ״ל באות ה׳) דהכא מיירי שהגזילה בידו, אבל להמאירי שאין הגזילה בידו הדרא הקושיא לדוכתא למה לא תולים שהרהר בתשובה, וצ״ע.

סימן קסח

בענין בכ"ד מקומות מנדין על כבוד הרב

(יט.) **ואמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב, וכולן שנינו במשנתנו, א"ל ר' אלעזר היכא, אמר ליה לכי תשכח, נפק דק ואשכח תלת, המזלזל בנט"י והמספר אחר מטתן של ת"ח והמגים דעתו כלפי מעלה וכו'. אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא, ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא.**

ופירש"י כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו אומר ראוי היה כאן נדוי.

נמצא דבאמת יש רק מעט ענינים שעליהם מנדין לכבוד הרב, והא דקאמר ריב"ל דיש כ"ד מקומות, הכונה דיש כ"ד מעשים במשנה שהיו ראויים לנידוי.

ובפשוטו ההו"א היתה שמצינו כ"ד ענינים שונים שמנדין עליהם, ועל זה שאל ר' אלעזר דמצא רק ג' ענינים. אבל יש להוכיח דזה אינו דהנה על הא דפריך והא איכא הא דתודוס פירש"י והיינו נמי לכבוד הרב שאסרו חכמים את הדבר, וצ"ע הרי זה כבר היה נכלל במזלזל בנט"י דענינו העובר על דברי חכמים כמו שפירש רש"י שם. אלא ע"כ שגם בהו"א לא רצה למצוא כ"ד ענינים אלא כ"ד מקומות שהיה נדוי, ורק שרצה למצוא אותם במפורש במשנה שנידוהו ורק מצא ג', והמסקנא היא דבאמת אין כ"ד מפורשים במשנה אלא דיש כ"ד מקומות שראויים לנידוי.

והנה יעויין בכס"מ (בפ"ו מהל' ת"ת הי"ד) שהביא בשם הקונדרסין להקשות למה הרמב"ם השמיט הא דמחזיק במחלוקת, ותירץ דזה נכלל במבזה את החכם דרבים אצל יחיד הוה ליה כרב אצל תלמיד. וכתב עליו הגר"א (ביו"ד סי' של"ד סקס"ה) וז"ל ודבריו תמוהין ולא עיין בריש פ"ג דברכות, עכ"ל. וכונתו דמהא דפריך בגמ' והא איכא המעשה דתנורו של עכנאי מוכח שזה לא נכלל במספר אחר מיטתן של ת"ח. ולהנ"ל לק"מ דלעולם מחזיק במחלוקת הוא בכלל מספר אחר מיטתן של ת"ח, ומ"מ פריך והא איכא דהא לא מחפשים כ"ד ענינים אלא כ"ד מקומות.

וצ"ל שהגר"א פליג וס"ל דבהו"א מחפשים כ"ד ענינים ולא מקומות, ועל הקושיא דא"כ מאי פריך מתודוס הרי זה נכלל במזלזל בנט"י, י"ל דס"ל כמו שכתב הכס"מ דמזלזל בנט"י אין הנידוי משום עובר על תקנת חז"ל, אלא משום מזלזל בתקנתן, ולכן שפיר פריך דהא איכא הא דתודוס דהתחייב נידוי משום מביא את הרבים לידי אכילת קדשים בחוץ.

והנה יעויין ברמב"ם (שם) דמנה כ"ד דברים שמנדין עליהם, ומבואר דפליג על רש"י וסובר דהא דאמרי' במסקנא דריב"ל מדמה מילתא למילתא, הכונה דמהג' המבוארים במשנה יליף עוד ענינים שמנדין עליהם ובזה הגיע למספר כ"ד. וצ"ע במה דומים הכ"ד דברים שמנה שם לג' שמצא ר"א במתני'.

ויעויין בהעמק שאלה (שאילתא צ' אות ב') שכתב דשגבה דעת הרמב"ם מדעתנו לדעת איך הכ"ד שמנה דומים לג' דמתני'.

ויש להסתפק האם הדמיון הוא בשורש ששורשן של הכ"ד דברים הם אותו

שורש של השלשה, או דילמא הדמיון הוא בחומר העבירה דהם חמורים כמו הג׳ דמתני׳, וצ״ע.

ועוד צ״ע הרי ריב״ל אמר שהם כ״ד דברים שמנדין לכבוד הרב, ואילו בדברים שמנה הרמב״ם רובם אינם שייכים לכבוד הרב (ואין לומר כפירש״י בנט״י דכבוד הרב היינו שעובר על איסור דרבנן, וא״כ גם הכא י״ל דזהו לכבוד הרב שעובר על איסור. אבל זה אינו דהרי ודאי דזו לא הסיבה של הנידוי, דהא לא על כל האיסורים מנדין).

וכתב בהעמק שאלה דהרמב״ם גרס כגירסת הבה״ג, דהשמיט המלות ״על כבוד הרב״.

ועיי״ש שכתב לתרץ מה שמקשים על הרמב״ם דמצאנו עוד הרבה שחייבים עליהם נידוי ולמה לא מנאם הרמב״ם, וכתב דאין הרמב״ם כתב אלא הכ״ד שדומים להני דמתני׳. ודבריו צ״ע דאף שכונת ריב״ל רק על כ״ד הדומים למתני׳ ולא בא להשמיט דיש יותר מהני, מ״מ הרמב״ם היה צריך למנות כל אלה שחייבים עליהם נידוי. ובאמת יעויין בשו״ע (ביו״ד סי׳ של״ד) שאחרי שהעתיק הכ״ד דברים שמנה הרמב״ם, כתב שאר הדברים שהשמיט הרמב״ם.

על כן נראה לעיקר שהרמב״ם תפס שיטת הירושלמי (במו״ק פ״ג) דבמימרת ריב״ל לא מסיק וכולן שנינו במשניתנו וגם לא כתוב שם דהם לכבוד הרב, דמשמע דריב״ל ידע במנין כ״ד דברים ותו לא (ושאר הדברים שמצאנו בגמ׳ שנידו עליהם ע״כ היו כעין ב״ד עונשים להוראת שעה). וצ״ע למה שביק תלמודא דידן לתפוס כהירושלמי.

סימן קסט

במעשה דעקביא בן מהללאל

(יט.) המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא, דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון, ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנידויו וסקלו ב״ד את ארונו. והמזלזל בנט״י מאי היא דתנן א״ר יהודה ח״ו שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל, אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנט״י.

א

בביאור הזלזול במאמר עקביא

רש״י פירש דכונתו היה לומר דבאמת לא משקין את הגיורת והא דהשקוה שמעיה ואבטליון היה משום שהיו גרים כמותה, ונמצא שלדבריו עברו על עבירה דמחיקת ה׳.

התוס׳ הביאו פירושו של הערוך דדוגמא השקוה היינו דבאמת לא מחקו התורה עליה אלא השקוה מי צבע כדי ליראה. וצ״ב א״כ מהו הזלזול בדברי עקביא.

עי׳ בפימה״ש להרמב״ם (בפ״ה מעדיות משנה ו׳) שפירש כהערוך, וכתב דכונתו היה דזה גופא שהשקוה מי צבע היה משום שהיו גרים, והם לא רצו להרחיקה מדת ישראל, ולכן השקוה כדי שתרגיש שהיא חלק מעמ״י. ויש להעיר דלדבריו חסר במשנה העיקר דבמה

שאמר דוגמא השקוה עדיין אין כאן שום זלזול בדבריו.

והראב"ד (שם) פירש דאיכא איסור להשקות מי צבע לסוטה משום דעי"ז יבואו להוציא לעז על מי המרים דאינם מועילים, ולכן במה שאמר דדוגמא השקוה היה כאן זלזול שעברו על איסור זה.

ולכא' היה מקום לבאר באופ"א דאין להשקות מי צבע לגיורת משום דעי"ז יבואו לחשוב שמשקין מי סוטה לגיורת. אולם זה אינו דא"כ טענת חכמים היא רק לשיטתיה דעקביא, כלומר לשיטתך דאין משקין מי סוטה א"כ היה צריך להיות איסור אף להשקות מי צבע, וזה דוחק דאין שום הכרח לומר כן, ושפיר יכול לסבור עקביא דאין איסור בזה.

ובתוס' שאנץ (שם) כתב דלפירוש הערוך דהשקוה מי צבע באמת לא היה כאן זלזול בדברי עקביא, והא דנדוהו היה משום שהחזיק במחלוקת נגד רבים. ודבריו צע"ג ממה דבסוגיין אמרו דהטעם שנידוהו היה משום שסיפר אחר מטתן של ת"ח.

ב

ביאור הפלוגתא דת"ק ורבי יהודה

התוי"ט (בעדיות שם) פירש הפלוגתא בין ת"ק לר' יהודה בב' אופנים:

א' דטענת ר' יהודה היתה דכיון שעקביא היה אדם גדול בתורה ויר"ש לא מסתבר שנתכוין לזלזל בכבודן כלל, וא"כ ודאי כונתו היתה כדברי הערוך דהשקוה מי צבע, וס"ל דאין בזה שום זלזול כלל (דלא כסברת הרמב"ם והראב"ד). ונמצא דלפירוש זה כו"ע מודו דאם היה מזלזל היה חייב נידוי וכל הפלוגתא היא במציאות אם באמת זלזל.

ב' דלכו"ע היה כאן זלזול, והפלוגתא היא דלת"ק אפשר לנדות אדם גדול ולר"י אי אפשר. ודייק כפירוש הזה מדלא אמר ר' יהודה ח"ו שזלזל אלא ח"ו שנתנדה. וכפירוש הזה פירש המאירי (בסוגיין).

והנה יעויין במועד קטן יז. דת"ח שסרח פעם ראשונה מנדין אותו בצינעא ולא בפרהסיא, דהיינו שאומרים לו הכבד ושב בביתך (עשה עצמך כאילו כבד עליך ראשך ושב בביתך).

ועי' בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"א) שר' יעקב בר רב בון זלזל בר' ירמיה, וכשבא ר' ירמיה לנדותו שאל אותו ר' חייא דהלא דוקא אפשר לנדות ת"ח אם עשה כירבעם בן נבט, והשיב ר' ירמיה דממה שנידו את עקביא מוכח דאפשר לנדות אף כשלא עשה כירבעם.

והנה בפשוטו ר' ירמיה הוכיח מהא דנידו את עקביא דלא בעינן כלל שיהיה ירבעם, ויל"ע מה יענה על זה ר' חייא.

וביאר הכס"מ (בפ"ז מהל' ת"ת ה"א) דר' חייא ס"ל דאין ראייה מעקביא די"ל דנידוהו בצינעא, אבל לעולם כדי לנדות ת"ח בפרהסיא בעינן דוקא שיעשה כירבעם.

ולפי פירושו השני של התוי"ט נמצא דלר' ירמיה פליגי תנאי אם מנדין בפרהסיא בפעם הראשונה שסרח, דלת"ק מנדין ולר' יהודה לא מנדין. וכיון שקי"ל כת"ק נמצא דר' ירמיה פליג על המבואר במו"ק דבפעם ראשונה לא מנדין בפרהסיא.

ואילו לר' חייא לכו"ע בפעם ראשונה אין מנדין בפרהסיא, והפלוגתא היא אם מנדין בצנעא, דלת"ק מנדין ולר' יהודה לא מנדין, וקי"ל כת"ק כמבואר במו"ק.

והנה בשו"ת אבקת רוכל (בסי' ר"ב) ביאר דברי הירושלמי באופן אחר, דהא דכדי לנדות ת"ח בעינן שיעשה כמעשה ירבעם, הוא לאו דוקא שמחטיא את הרבים, אלא כל המחלל את

ה׳ הוא בכלל מעשה ירבעם, והמזלזל ת״ח שהוא מופלג ממנו הוי בכלל מעשה ירבעם, ולכן נדו את עקביא. ור׳ חייא סבר שר׳ ירמיה לא היה מופלג מר׳ יעקב ולכן לא היה יכול לנדותו, וזהו ששאלו שמעתי שאין מנדין אלא א״כ עשה כירבעם והרי אין אתה מופלג מר׳ יעקב, ור׳ ירמיה השיב לו דהרי מהא דנידו את עקביא חזינן דכל המזלזל בת״ח מופלג ממנו הוי כירבעם, והרי אני מופלג מר׳ יעקב.

ולפי דבריו יש לבאר דביסוד זה פליגי ת״ק ור׳ יהודה (לפירושו הב׳ של התוי״ט), דלת״ק הא דבעינן שיעשה כירבעם הוא לאו דוקא וכל המזלזל ת״ח בכלל, ולכן נידו את עקביא. ואילו ר׳ יהודה פליג וס״ל דמעשה ירבעם דוקא, ולכן לא היו יכולים לנדות את עקביא שהיה אדם גדול. א״נ י״ל דסבר ר׳ יהודה שעקביא היה כ״כ גדול דאף שמעיה ואבטליון לא נחשבים כת״ח מופלגים ממנו, ולכן לא היו יכולים לנדותו.

ולהמשל״מ (בפ״ז מהל׳ ת״ת ה״א) שיטה אחרת בזה דבאמת הא דבעינן שיעשה כירבעם הוא דוקא במחטיא את הרבים, ואילו בשאר העבירות לא מנדין ת״ח. אבל כל זה בכל העבירות חוץ מהמזלזל בת״ח, דהלא כל מה שלא מנדין ת״ח הוא משום כבוד התורה, אבל כשזלזל בת״ח אחר, מאי חזית דניחוש לכבוד ת״ח המזלזל ניחוש לזלזול ת״ח המזולזל, ולכן מנדין אותו. וזהו שהשיב ר׳ ירמיה לר׳ חייא דמהא דנידו את עקביא מוכח דזלזול ת״ח הוא חוץ מן הכלל, וצ״ל שאה״נ ר׳ חייא לא עלה בדעתו קושיא זו, וחזר בו.

ולפי דבריו י״ל דר׳ יהודה פליג וסבר דזלזול ת״ח לא הוי חוץ מן הכלל, ובכל גוונא בעינן מעשה ירבעם, ולכן ס״ל דלא נידו את עקביא.

והנה בהמשך הסוגיא הובא מעשה דחוני ששלח לו שמעון בן שטח צריך אתה להתנדות ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו. ורש״י בתענית כג. פירש אלמלא חוני אתה ואדם גדול. ודייק התוי״ט (בעדיות שם) דכונת רש״י לומר דהסיבה דלא גזר עליו נידוי אין זה רק משום דהוא כבן המתחטא לאביו כלומר דהקב״ה עושה רצונו, אלא דחדא ועוד קאמר חדא דאתה אדם גדול ולכן אי אפשר לנדותך, והדר קאמר אבל מה אעשה לך שאע״פ שאינך אדם גדול לא הייתי יכול לגזור עליך שאתה כבן המתחטא.

ולפי דבריו נמצא דשמעון בן שטח ס״ל כר׳ יהודה דאי אפשר לנדות אדם גדול. ורק לפי הכס״מ לדעת ר׳ חייא דפליגי ת״ק ור׳ יהודה אם מנדין בצנעא, אפשר דשמעון בן שטח סבר כת״ק, ומ״מ אמר לו דכיון שהוא אדם גדול אי אפשר לנדותו בפרהסיא.

ובמעשה דתודוס דשלח ליה שמעון בן שטח אילמלא תודוס אתה חייב אתה להתנדות, עי׳ בפסחים נג: דאיבעיא להו מאי אלמלא תודוס האם משום דהיה גברה רבה ומפני כבודו לא גזרו עליו נידוי, או שמא בעל אגרופין היה והא דלא גזרו עליו נידוי היה מפני היראה, ופשיט דגברה רבה הוה.

והשתא להפשט של הכס״מ לפי ר׳ ירמיה שמעון בן שטח סבר כר׳ יהודה, ואילו לר׳ חייא אפשר דסבר אף כת״ק וכנ״ל בענין חוני. ולהאבקת רוכל ולהמשל״מ ניחא לכו״ע, דלכו״ע בעינן שיעשה כמעשה ירבעם, וכאן לא היה כמעשה ירבעם.

איברא דעי׳ בירושלמי (מו״ק פ״ג ה״א) דמבואר דהא דלא נידו את תודוס היה משום שהיה מפרנס ת״ח, ובפשוטו אין הכונה דמשום זה היו חייבים לכבדו כת״ח, אלא דהיו מפחדים דע״י הנידוי יפסיק מלהחזיק ת״ח,

ולפי״ז אין זה ענין לסוגיא דת״ח שסרח (גם בפסחים שם הובא זה בשם ר׳ יוסי בר אבין, ויש להסתפק אם פליג על פשיטותא דלעיל וכהירושלמי, או שרק בא לומר מעלה אחרת שהיה בתודוס. עי׳ ברש״י פסחים נג. שכתב דתודוס אדם חשוב היה וכתב התוי״ט דהיינו כהירושלמי עדיות ה׳ ו׳, אולם בביצה כג. פירש דתודוס היה חכם גדול ונכבד).

סימן קע

בענין המזלזל בנטילת ידים

(יט.) **והמזלזל בנטילת ידים מאי היא, דתנן א״ר יהודה חם ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל, אלא את מי נידו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים.**

ופירש״י אלעזר בן חנוך שפקפק זילזל, והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע״פ הגוזרים על הידים.

ומבואר מדבריו דכל מי שעבר על דין דרבנן חייב נידוי, ועי׳ בר״ן (בפסחים יז: מדפי הרי״ף ד״ה ואיכא למידק) ששאל למה בכמה דוכתי מצאנו דהעובר על דרבנן חייב מכת מרדות ובכמה דוכתי אמרי׳ דחייב נידוי. ותירץ דבדבר שעיקרו דאו׳ וחז״ל עשו סייג, העובר על דבריהם מכין אותו מכת מרדות, אבל העובר על דבר שעיקרו דרבנן ענשינן אותו בנידוי דחמיר ממכת מרדות.

וביאר דחמיר דבר דעיקרו מדרבנן דאם נעקר הרי נעקר כולא מילתא, משא״כ בדבר שעיקרו דאו׳ אף שהוא יעבור על הסייג מ״מ הרי מטרת הסייג היא שלא יעבור על הדין דאו׳, וא״כ אף העובר על הסייג אין זה בטוח שיעבור על הדאורייתא.

וכ״כ הרמב״ן (בספר המצוות שורש א׳ במהד׳ פרנקל עמ׳ כ״ב), **והמגיד משנה** (בפ״א מהל׳ שבת ה״ג), **והמאירי** (בפסחים נ: ד״ה זה שהשוינו), אבל המאירי פירש טעם אחר, דבעיקרו דאו׳ דאם היה עובר על הדאו׳ היו מלקין אותו מלקות אף רבנן כעין דאו׳ תקון ולכן העובר על הסייג חייב מרדות, אבל בעיקרו דרבנן חייבוהו בנידוי.

ועיי״ש בדף נב. (ד״ה הוזכר) דסיים אלא שאין הדברים מספיקים לכל המקומות שמצינו בהם נידוי.

ובחי׳ אנשי שם הקשה על חילוק זה מהא דאיתא בקידושין דההוא גברא דזרע בית כור דחיטי ושערי ולא שמטוהו משום דאפי׳ מדרבנן שרי, משמע דאי היה אסור מדרבנן היו משמטין אותו אעפ״י דעיקרו מדאו׳.

והפר״ח (באו״ח סי׳ תצ״ו סק״א) הקשה מהא דאיתא בירושלמי (פסחים פ״י ה״א) דהאוכל מצה בערב הפסח הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו ומכין אותו מכת מרדות, ותיקשי הרי אין באיסור זה עיקר מן התורה.

והקשה עוד מהא דאיתא בשבת קל. דלוי רצה לנדות עיר שהיו אוכלים בה עוף בחלב, והרי איסור עוף בחלב אינו אלא סייג לבשר בחלב, וא״כ צריך היה להענישם במכת מרדות.

ועוד הקשה מהא דאיתא בעירובין מד: הנהו בני גננא דאעילו מיא במחיצה של בני אדם נגדינהו שמואל, והרי עיקרו מדאו׳.

והנה הכס״מ (בפ״ו מהל׳ ת״ת הי״ד) פליג על הר״ן וחילק באופן אחר, דבאמת כל עובר על מילתא דרבנן מכין אותו מכת מרדות, ורק המזלזל בדבריהם חייב נידוי, והא דנידו את אלעזר בן חנוך הוא משום דפקפק היינו שזלזל בנט״י.

אמנם הרמב״ם בפיה״מ (עדיות פ״ה משנה ו׳) פירש דפקפק היינו שעבר על נט״י, ולא שזלזל. אולם ביד החזקה (שם) מנה כ״ד דברים שחייבין עליהם נידוי, וברביעית כתב המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים ואין צריך לומר בדברי תורה. ועיי״ש בשאר הדברים שמנה עוד איסורים דאו׳, ותיקשי הרי זה כבר נכלל ברביעית, ולכא׳ מוכרח מזה דס״ל כהכס״מ דברביעית רק נכלל המזלזל ולא העובר, וצ״ע (ועי׳ ש״ך יו״ד סי׳ של״ד סקפ״ח).

ועי׳ בפר״ח (שם) דהאריך בקושיות מהרבה סוגיות דמבואר דלא כהכס״מ.

והנה הכס״מ מקשה על הר״ן מהא דבמזלזל בנט״י חייב נידוי והרי אין עיקרו מדאו׳. וכל הרואה מתפלא על קושייתו, דאה״נ הם הם דברי הר״ן דכיון שאין עיקרו מדאו׳ לכן חייב נידוי ולא מרדות.

ויעויין בשו״ת מהרח״ש (בקונטרס עיגונא דאיתתא דף נז ע״א) דגרס בכס״מ דנט״י עיקרו מדאו׳, ולכן הקשה דכיון דעיקרו מדאו׳ למה חייב נידוי הו״ל להתחייב מרדות. ועל זה מתרץ הכס״מ דכל המזלזל חייב נידוי, ועיי״ש דס״ל דאין הפשט בכס״מ דהכל תלוי אם עובר או זלזל, אלא דבאמת מודה הוא להחילוק של הר״ן דכל שעיקרו דרבנן מנדין, ורק דס״ל דבעיקרו דאו׳ יש לחלק דאם רק עבר חייב מרדות, משא״כ במזלזל חייב נידוי אף שעיקרו דאו׳.

ושיטה רביעית היא להפר״ח (שם) להרדב״ז (בח״ח סי׳ קצ״ג) ולהמהר״ם חלאווה (בפסחים שם) דהא דמצינו לפעמים שחייב נידוי ולפעמים שחייב מלקות היינו משום דאין כללים בזה, אלא הכל לפי ראות עיני הדיין, דיש לו רשות להכות או לנדות עפ״י הצורך עיי״ש שהאריך.

והריטב״א (בפסחים נב.) חילק באופן אחר דכל שלא עבר על המצוה מכין אותו מכת מרדות כדי שיקיים הדין דרבנן, וכשכבר עבר משמתינן ליה.

סימן קעא

במעשה דחוני המעגל

(יט.) המגים דעתו כלפי מעלה מאי היא, דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו, ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

מבואר בסוגיין דהטענה על חוני היה משום דהגיס דעתו כלפי מעלה כמו שפירש״י לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים לא כך שאלתי כמה פעמים.

אולם בברייתא בתענית כג. הובא המעשה דחוני באריכות ואיתא התם דשלח לו

שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי שאילו שנים כשני אליהו שמפתחות גשמים בידו של אליהו לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום וכו׳. ופירש״י שאלמלא היה גזירת עצירת גשמים כשני אליהו ומפתח של גשמים בידו של אליהו לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך בתמיה, שאליהו נשבע חי ה׳ אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, ואתה נשבע שאין אתה זז עד שירדו גשמים, נמצא שם שמים מתחלל על ידך דזה או זה בא לידי שבועת שוא. הרי לן דזו היה הטענה על חוני שיבא לידי שבועת שוא.

איברא דעי׳ ברש״י שם דס״ל דחדא ועוד קאמר דפירש גוזרני עליך נידוי שמנדין לכבוד הרב שהטיח דברים ואמר לא כך שאלתי, וכן גרסת הגר״א שם גוזרני עליך נידוי ולא עוד אלא שאילו שנים כשני אליהו וכו׳. ולפי״ז ניחא דבאמת היו שתי טענות על חוני.

אבל עדיין יש להקשות א״כ למה בסוגיין אמרי׳ דמצאנו רק ג׳ מקומות שמנדין עליהם, הרי יש כאן ד׳ דבמעשה דחוני יש ב׳ סבות, חדא מגיס דעתו כלפי מעלה, ושנית המביא את עצמו לידי שבועת שוא. וצ״ל דבאמת הסבה לנידוי רק היה מה שמגיס דעתו, אבל מה שמביא עצמו לידי שבועת שוא אינה סיבה לנידוי אלא רק היה טענה עליו, וכן משמע בלשון הגמ׳ לגירסת הגר״א גוזרני עליך נידוי ולא עוד אלא שאילו שנים וכו׳, ואם שאילו שנים הוא סיבה אף לנידוי היה צ״ל גוזרני עליך נידוי משום מגיס דעתו ולא עוד אלא שאילו שנים וכו׳.

אולם יעויין בירושלמי (מו״ק פ״ג ה״א) דאיתא בזה״ל שלח לו שמעון בן שטח צריך אתה לנדות שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו לא נמצאת מביא את הרבים לידי חילול ה׳, שכל המביא את הרבים לידי חילול ה׳ צריך נידוי. הרי לן דאילו שנים וכו׳ הוא סיבה לנידוי.

והנה הרמב״ם (בפ״ו מהל׳ ת״ת הי״ד) מנה כ״ד הדברים שמחייבים נידוי, ומנה שם המביא את הרבים לידי חילול ה׳, וציין הכס״מ מקורו מהירושלמי הנ״ל ממעשה דחוני. ובהמשך דבריו הביא קושיית הקונדרסים שהקשה למה הרמב״ם השמיט הא דמגיס דעתו כלפי מעלה, ותירץ הכס״מ דהיינו הך דמביא את הרבים לידי חילול ה׳. והקשה במשל״מ דהא בסוגיין אמרי׳ דטעם הנידוי לא היה משום מביא את הרבים לידי חילול ה׳ אלא משום מגיס דעתו כלפי מעלה כמו שפירש״י שהטריח לפני המקום לומר לא כך שאלתי.

וצ״ל דהרמב״ם פליג על רש״י וס״ל דבברייתא בתענית לא גרסי׳ ולא עוד אלא, ורק יש סיבה אחת דמביא את הרבים לידי חילול ה׳ ואין פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, והא דאמרי׳ בסוגיין דהוא משום מגיס דעתו כלפי מעלה ס״ל דזה גופא הפשט דמביא את הרבים לידי חילול ה׳ הו״ל מגיס דעתו כלפי מעלה.

ובספר עבודת המלך הביא שבדקדוקי סופרים כת״י מינכן גורס בסוגיין אילו שנים כשני אליהו וכו׳, וא״כ מבואר להדיא דמגיס דעתו כלפי מעלה ומביא את הרבים לידי חילול ה׳ היינו הך.

סימן קעב
במעשה דרבי אליעזר

(יט.) **והא איכא הא** דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים, וזהו תנורו של עכנאי. מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו. ותניא אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו, אפ"ה נידוי במתני' לא תנן.

א
בהא דר' אליעזר החזיק במחלוקת

רש"י פירש דהא דנדוהו היה לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה.

ויל"ע באמת מה היה טעמו דר"א דלא נכנע להרוב, הרי מקרא מלא דבר הכתוב אחרי רבים להטות.

וכבר עמד בזה הירושלמי (במו"ק פ"ג ה"א) דפריך ולית ר' אליעזר ידע שאחרי רבים להטות, ומשני לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו.

ופירש בקרבן העדה וז"ל לא הקפיד ר"א אלא ע"י שטהרותיו שטיהר שנגעו בתנור שנחלקו בה שרפו בפניו, וחשב ר"א שמעשיהם שלא לשם שמים רק להכעיסו, שהיה להם לחוש לכבודו שהוא זקן ולשרפו שלא בפניו לכך לא חשש למנינם, עכ"ל.

ואפשר לבאר דבריו בתרי אנפי: א' דכשראה שמעשיהם שלא לשם שמים חשב שמא באמת הם יודעים שהלכה כמותו, ולכן אין כאן רוב החולק עליו. ב' דאף שבאמת הם חולקים עליו מ"מ כיון שמעשיהם שלא לשם שמים, הויין בכלל קשר רשעים וקשר רשעים אינו מן המנין (כדאיתא בסנהדרין כו.).

ויעויין בתוס' ביבמות יד. (ד"ה רבי יהושע) שהקשו מאי שנא דלא קי"ל כבת קול דר"א, וכבת קול דבית הלל קי"ל. ותירצו משום דבת קול דר"א לא יצאה אלא לכבודו שאמר מן השמים יוכיחו עיי"ש. ולפי"ז י"ל דר' אליעזר סבר דהבת קול היתה אמיתית, ולא משום כבודו, ולכן לא חזר בו דסמך על הבת קול.

ואמנם יעויין ברמב"ן בב"מ נט. שכתב וז"ל ואילו הורה למעשה בזמן הבית היה נעשה זקן ממרא לפיכך החמירו עליו וברכוהו. ויש להסתפק בדבריו אם ר' אליעזר הורה למעשה רק שלא היה בזמן הבית ולכן לא נעשה זקן ממרא, או דילמא לא הורה למעשה וכונתו אילו הורה ואילו היה בזמן הבית אז היה נעשה זקן ממרא. ואם נימא כהצד הראשון מוכח דבאמת ר' אליעזר לא עשה כהוגן במה שהחזיק במחלוקת ועבר על האיסור דזקן ממרא. איברא די"ל דאין כונת הרמב"ן לומר דלא היה לר"א טעם במה שעשה, אלא דבא לבאר שיטתם במה שבירכוהו.

ב
בטעם דמחזיק במחלוקת חייב נידוי

והנה בפשוטו החומר דמחזיק במחלוקת שלכן חייב בנידוי, הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל.

אולם יעויין ברמב"ם (בפ"ו מהל' ת"ת הי"ד) שמנה הכ"ד דברים שמנדין את האדם,

והשמיט הא דמחזיק במחלוקת. ותירץ הכסף משנה דזה נכלל בהמבזה את החכם, דרבים לגבי יחיד הו"ל כרב אצל תלמיד. ולכא' מבואר דאין החומר כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל, אלא משום כבוד הרבים.

ג

בפלוגתא דראשונים אם היה נידוי או חרם

יעויין במו"ק טו: דמיבעיא לן אם מנודה חייב בקריעה ובחליצת הסנדל ולא אפשיטא.

והקשו הראשונים למה לא פשטוה מהא דאיתא בב"מ נט: דכשר"א שמע שנידוהו קרע בגדיו וחלץ מנעליו.

והוכיח מזה הרמב"ן (בב"מ שם) דלא נידו את ר"א אלא החרימוהו, דחרם חמור מנידוי וחייב הוא בקריעה ובחליצת הסנדל. וכתב בתוס' הרא"ש (בב"מ שם) דכן מוכח מהא דאמרי' דברכוהו דהיינו לשון סגי נהור של קללה, וזהו שייך בחרם דאמרי' דיש בו קללה, משא"כ בנידוי דאין בו קללה.

והא דהחמירו להחרימו אף שרק מנדין על כבוד הרב ולא מחרימין, הוא משום דהיה מתחזק להם במחלוקת הרבה, דכיון שלא רצה לחזור ואמר חרוב ואמת המים וכותלי ביהמ"ד ומן השמים יוכיחו, מיחזי להו כאפקרותא והיה נראה להם כזקן ממרא, לפיכך החמירו עליו להחרימו.

והא דאמרי' בכמה דוכתיה ר"א שמותי הוא אפשר לומר דשמתא אף הוא לשון חרם, אבל העיקר כמו שפירשו בירושלמי (תרומות פ"ה ה"ב) דהכונה לומר שהיה מתלמידי שמאי.

אולם התוס' (בב"מ ובמו"ק שם), והריטב"א (בב"מ) פליגי וס"ל דלא החרימוהו אלא רק נידוהו, והא דלא פשטו מהכא דצריך לחלוץ מנעליו, תירצו דהיינו משום דשמא ר"א היה מחמיר על עצמו. ועוד דאיכא דכוותה טובא בתלמודא דאיבעיא בחדא דוכתא ולא איפשטא ובדוכתא אחריתא איפשטא. ועוד דשמא לצערא בעלמא הוא דעבד הכי. ועוד אפשר דמספקא ליה כי היכי דמספקא לן.

והנה איתא בסנהדרין סח. בשעת פטירתו של ר"א נכנסו תלמידיו אצלו, אמר להם למה באתם, א"ל ללמוד תורה באנו, אמר להם ועד עכשיו למה לא באתם, אמרו לו לא היה לנו פנאי, ועיי"ש דבסוף המעשה שאלו אותו כמה שאלות אם חזר בו במה שהיה חולק על חכמים.

וכתב הרמב"ן דלשיטתו ניחא למה לא באו עד עכשיו דכיון שהיה מוחרם, הרי לא היו יכולים לבא ללמוד תורה דהדין הוא דמוחרם לא שונה ולא שונים לו (כדאיתא במו"ק טו.). והא שבאו עכשיו היה רק לבקר אותו לפני פטירתו ואף שאמרו לו ללמוד תורה באנו, זה היה רק כדי לדחותו בדברים, שלא רצו לומר לו מפני הנדר שברכוהו.

וכבר עמד הריטב"א דדבריו צ"ע דלמה הוצרך לשאול אותם למה לא באתם הרי ידע דמוחרם היה ולא שונה ולא שונים לו.

עוד יש לעיין א"כ איך באמת בסופו של דבר שאלו אותו כמה דברים הרי עדיין מוחרם היה ואסור ללמוד ממנו. ועי' במעשה רוקח (בפ"ז מהל' ת"ת ה"ה) שעמד בזה ותירץ דכיון שכבר ידעו סברתו ורק רצו לבודקו אם חזר בו אין זה נכנס בגדר האיסור דדברי תורה. וצ"ב וכי מותר למוחרם לחזור על תלמודו עם תלמידיו, ועוד איך רצו לבודקו הרי אם באמת חזר בו לא היה יכול לומר להם דזה ודאי נקרא ללמד תורה, וצ"ע (ויל"ע בזה מהא דאיתא ברמ"א או"ח סי' פ"ו דלפסוק דין לא הוי בכלל ת"ת).

ואילו לפי התוס׳ והריטב״א דרק היה מנודה דשונה ושונין לו (מו״ק שם), הא דלא באו עד עכשיו היה משום שהיו בושין שהיו צריכים להתרחק ד׳ אמות ממנו, ולכן אמרו לא היה לנו פנאי. והא דבאו עכשיו היה כדי ללמוד תורה ממנו לפני פטירתו, דהרי מותר הוא ללמד.

ובשו״ת הריב״ש (סימן קע״ג) הוכיח כהתוס׳ והריטב״א מסוגיין דאמרי׳ בכ״ד מקומות מנדין לכבוד הרב ומייתינן הא דר׳ אליעזר, ש״מ דנידוי היה ולא חרם.

ויש לדחות דהגמ׳ מבינה דאילולי דיש נידוי על מחזיק במחלוקת לא היו מחרימים את ר׳ אליעזר דהיה מתחזק להם במחלוקת הרבה, ושפיר הביאו מעשה דר״א למימר דבעלמא המחזיק במחלוקת מנדין אותו.

אחרי מופלג ראיתי להרד״ל (במאמר עמק הברכה שהודפס בריש פירושו על פרדר״א) שהאריך בפלוגתא דראשונים הנ״ל, ואחרי חבל של קושיות לב׳ הצדדים מסיק צד שלישי ואת״ד אשר מכל זה היה נלע״ד לומר דאף עיקר הנדוי לא היה נדוי גמור לכל הלכותיו, וכל עיקר כונתם היה רק להבדילו ולהרחיקו מביהמ״ד שלא ירבו מחלוקות בישראל. וכשגזרו עליו הנדוי לא גזרו מכל חומרי נדוי עליו כי אם ההרחקה ד׳ אמות כדי שעי״ז יפרשו מללמוד אצלו, והוא יפרוש מלבא לביהמ״ד שע״י ההרחקה ממנו ד׳ אמות בזיון הוא לו ליכנס לביהמ״ד, וכן בזיון לתלמידים שיבואו ללמוד אצלו וירחיקו ממנו ד׳ אמות, ומפני דרב גובריה והיו יראים שאם ילמד תורה ברבים לא יהיה בידם לעכב הצבור שלא ינהגו להלכה כדבריו, לכן ראו להרחיקו מביהמ״ד ולהרחיק התלמידים ממנו, אבל שאר דיני נדוי לא גזרו עליו כלל, לכן הניח תפילין ונשא אשה. ומה שנשמט וישב ע״ג קרקע וחלץ מנעליו וכן קרע בגדיו, לא מתורת חיוב מנודה היה, אלא מלתא יתירתא ולצערא בעלמא הוא דעבד.

ומ״מ מקשינן מיניה בברכות מ״ט לא חשב ליה בהני דאשכחן במתני׳ דמנדין על כבוד הרב, דעכ״פ יש ראיה מזה שמנדין על כבוד הרב, ונהי דרל״א משום כבודו הגדול חששו ולא נדוהו נדוי גמור, מ״מ ראיה יש מזה דלאחר ראוי לנדות על כבוד הרב.

ומעתה י״ל בפשיטות דכיון שכל עיקר הנדוי היה להרחיק מללמוד ממנו שלא ירבה מחלוקת, לא היה לו מקום כי אם עד שעת פטירתו, אבל סמוך לפטירתו שלא היה עוד חשש זה, ממילא בטל הנדוי ובאו באמת ללמוד ממנו תורה באותה שעה, עכת״ד.

ד

בדינא דאין מנדין ת״ח

עי׳ לעיל (בסי׳ קס״ט אות ב׳) שהארכנו בדין נידוי לת״ח, ונביא קיצור ממה שהתבאר.

לפי מהלך הכס״מ נחלקו האמוראים בדין זה דלר׳ ירמיה מנדין ת״ח שסרח אפי׳ אם לא עשה כירבעם, אבל לר׳ חייא אין מנדין אא״כ עשה כירבעם בן נבט.

וא״כ תיקשי לפי ר׳ ירמיה איך נידו את ר׳ אליעזר הרי לא עשה כירבעם. ותירץ הכס״מ (בפ״ז מהל׳ ת״ת ה״א) דאיכא למימר דנידוהו בצנעא (והיינו שאומרים לו הכבד ושב בביתך). ועוד תירץ דההיא דר׳ אליעזר מפני שלא ירבו מחלוקת בישראל שאני.

והקשה בזיו משנה דא״כ למה הרמב״ם כשהביא דין זה לא הוציא מן הכלל דמחזיק במחלוקת שאני.

ולפי מהלך האבקת רוכל בין לר׳ ירמיה ובין לר׳ חייא בעינן שיעשה כירבעם, אבל אין זה דוקא מחטיא את הרבים אלא כל

המחלל את ה׳ כגון מבזה חכם שמופלג ממנו נכלל במעשה ירבעם, ולפי״ז י״ל כמו שכתב הכס״מ (בסו״פ ו׳ מהל׳ ת״ת) דרבים לגבי יחיד הו״ל כרב אצל תלמיד, ושפיר נידוהו.

סימן קעג

בענין העוסקים בהספד

(יט.) ת״ר העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין, אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם, הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין וכו׳.

א

החילוק בין הרישא להסיפא

יש לעיין למה ברישא לא מפסיקים את ההספד אלא נשמטים אחד אחד, ואילו בסיפא מפסיקים לגמרי את ההספד ויושבים כולם וקורין.

ובפשוטו י״ל דברישא שהמת לפניהם אם מפסיקים את ההספד הוי בזיון למת, משא״כ בסיפא שאין המת מוטל לפניהם, ושו״ר שכ״כ הרא״ה.

ועוד י״ל דהנה מסקנת הסוגיא בסנהדרין מו. דהספידא הוי יקרא דשכבי, א״כ י״ל שאין מצות הספד אלא כשהמת מוטל לפניהם דכל מה שאומרים בפני המת יודע (כמש״כ הט״ז בסי׳ שד״מ סק״א), ולכן בסיפא שאין המת מוטל לפניהם אין מצוה כלל של הספד, ושפיר מפסיקים לק״ש. משא״כ ברישא דהמת לפניהם הוו עוסקים במצוה, ולכן אי אפשר להפסיק ההספד לגמרי ורק נשמטין אחד אחד כמו שיבואר להלן באות ב׳.

ב

בהא דלא פטורים משום עוסק במצוה

יש לעיין מאי טעמא מחייבים אותם בק״ש בין ברישא ובין בסיפא, הרי הם עוסקים במצוה ופטורים מן המצוה.

והנה יעויין בירושלמי שהובאו דברי התוספתא דתני ההספד וכל העוסקים בהספד מפסיקין לק״ש ואין מפסיקין לתפלה, מעשה היה והפסיקו רבותינו לק״ש ולתפלה. ופריך מזה על הא דתנן במתני׳ אם יכולים להתחיל ולגמור יתחילו ואם לאו לא יתחילו, הרי דההולכים לשורה אם אין להם זמן פטורין מק״ש, ולמה בתוספתא תני שהעוסקים בהספד חייבים בק״ש. ומשני מתניתא ביום ראשון ומה דתני תנא ביום שני.

בפשוטו כונת התירוץ הוא דהא דשנינו במשנה דהעוסקים בשורה פטורים מק״ש הוא ביום הראשון, והא דבתוספתא אמרי׳ דעוסקים בהספד חייבים היינו ביום שני.

ולכא׳ הירושלמי פליג על מה דשנינו בסוגיין דאפי׳ ביום ראשון חייבים בק״ש, דהלא הכא מיירי בזמן שהמת בפניהם ומ״מ מחוייבים לישמט ולקרות.

וע״כ דסבירא לן דחלוק שורה מהספד, דרק העוסקים בשורה נפטרים כדתנן במתני׳, משא״כ העוסקים בהספד חייבים אף ביום ראשון. ויש לבאר דבר זה בב׳ אופנים:

א' דבשורה דכולם מקיימים מצות ניחום הוו עוסקים במצוה דפטורים מן המצוה, משא"כ בהספד י"ל דרק הסופד מקיים מצוה ולא השומעים, וע"כ חייבים הם בק"ש.

ב' דאף שגם השומעים מקיימים מצוה, מ"מ אפשר לקיים שניהם ברישא ע"י שנשמטים אחד אחד ונשארים בהספד שומעים כדי צרכו של ההספד (ענין של כדי צרכו בהספד מצינו בסי' שמ"ד סי"ד), ובסיפא ע"י שמפסיקים ההספד וקורין ק"ש ואח"כ חוזרים להספד (או שבסיפא אין כלל מצוה כנ"ל באות א'). משא"כ בשורה אם יקראו ק"ש שוב לא יוכל להתקיים מצות תנחומין דהאבל לא יתעכב שם יותר, וכ"כ הרא"ה והריטב"א.

(ועדיין צ"ב דאף שבלעדו מתקיים ההספד, אבל מ"מ בזמן שהוא נשמט אין הוא מקיים. עי' במאירי שכתב דהיינו כענין מה שאמרנו במשמרים שזה משמר וזה קורא, ועי' מה שנתבאר בזה לעיל בסי' קנ"ו אות ב').

אמנם צד זה לאו לכו"ע הוא דהרי שיטת האו"ז והר"ן דעוסק במצוה פטור מן המצוה אף בגוונא דאפשר לקיים שניהם (ועי' לעיל בסי' קכ"ח אות ג' שהארכנו בזה). חוץ אם נימא דזה לא הוי טורח כלל להעתיק עצמו מהספד לק"ש, ובכה"ג הר"ן מודה שחייב.

ואילו הירושלמי דחילק בין יום ראשון ליום שני הוא משום דס"ל דביום ראשון אף העוסקים בהספד פטורים משום דגם הם מקיימים מצוה (ואה"נ דבגוונא דאפשר לקיים שניהם אף הוא מודה דחייבים).

והנה ברבינו יונה הביא פלוגתא אם העוסקים בהספד פטורים אף מתפלה. והוכיח מהתוספתא הנ"ל דפטורים בין מק"ש ובין מתפלה דהלכה כרבותינו שהפסיקו אף לתפלה. וממה שהוכיח מהתוספתא מוכח דס"ל דזה מיירי ביום ראשון, ודלא כהירושלמי דמוקים להתוספתא ביום שני, וע"כ דס"ל כנ"ל דהבבלי פליג על הירושלמי.

(אמנם עי' בנחלת דוד שהקשה על הוכחתו דשמא מיירי התוספתא בזמן שאין המת מוטל לפניהם ולכן מפסיקים לק"ש ולתפלה).

אולם עיין ברמב"ן (בתורת האדם שער ההספד) דהעתיק הברייתא דהובאה בסוגיין ואח"כ העתיק את הירושלמי, וכתב וז"ל שמעינן השתא דקודם קבורה בפני המת נשמטין כל אחד וקורין ק"ש ואין מתפללין, בזמן שאין ההספד בפני המת קורין ומתפללין. ואחר הקבורה אין מפסיקין השורה לא לק"ש ולא לתפלה, אבל ההספד מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה, עכ"ל.

וצ"ע כיון שהעוסקים בהספד חייבים בק"ש אף ביום הראשון, א"כ ע"כ דיש חילוק בין הספד לשורה כשנ"ת, ותקשי א"כ מה היא קושיית הירושלמי.

וכתב הגר"א (ביו"ד סי' שד"מ סק"ז) דהרמב"ן מפרש דזה גופא תירוץ הירושלמי הא ביום ראשון הא ביום שני, הא ביום ראשון הכונה לניחום אבלים דאין דרך לעשות הספד ביום הראשון לפני הקבורה (כן ביאר בנחל"ד), וכיון שעוסקים במצוה לכן פטורים. והא ביום שני היינו הספד דלא מקרי עוסקים במצוה (מפני חד מתרי טעמי הנ"ל) וחייבים בק"ש (ואה"נ דחייבים אף ביום ראשון), ולעולם הבבלי והירושלמי לא פליגי. והדברים דחוקים מאד.

והנה יעויין בטור (בסי' ע"ב) שכתב דהחזנין של ההספד פטורים אפי' לפני הקבורה ביום ראשון, והא דאמרי' בסוגיין דנשמטין אחד אחד זה קאי על העם. והדבר

ברור דהוקשה לו הסתירה הנ״ל בין הבבלי והירושלמי, וע״כ תירץ דבסוגיין מיירי בעם דהם חייבים בק״ש (מפני חד מתרי טעמי הנ״ל), ואילו הירושלמי מיירי בחזנין, ובזה מחלקים בין יום הראשון דפטורים ליום השני דחייבים.

(ועי׳ בב״י שהקשה בדין של הסיפא דכל העם יושבים וקורין ועומדים ומתפללין והאבל מצדיק עליו את הדין, דא״כ בשביל מה החזנין ממשיכים בהספד דמי ישמע להם. ועוד שאם הוא ממשיך בהספד הרי מבטל כונת המתפללים. ותירץ הט״ז דאה״נ אם כל העם יעמדו להתפלל גם החזן מתפלל עמהם, אבל אם כולם כבר התפללו חוץ מהחזן כיון שהוא פטור ממשיך בהספד. ובדרישה תירץ דהחזן רק פטור מק״ש, וא״כ האבל שהוא יושב ודומם שומע אותו, ומדבר בקול נמוך כדי לא לבטל כונתם. אבל בתפלה אף החזן חייב ומתפלל עם כולם עיי״ש).

ג

בגוונא דיעבור זמן ק״ש

בביאור הלכה (בסי׳ ע״ב ד״ה נשמטין) כתב דלכא׳ משמע דהא דנשמטין אחד אחד ולא מפסיקין ההספד היינו אף בגוונא דהרבה אנשים לא יספיקו לקרות עד שיעבור זמן ק״ש.

ודבריו צע״ג דהרי מהדין של הסיפא דמפסיקים ההספד לקרות ק״ש, מוכח חדא מתרתי או דהספד זה לא מצוה או דאפשר לקיים מצות הספד אחרי ק״ש וכנ״ל, וכל מה שברישא לא מפסיקים ורק נשמטין הוא משום כבוד המת. וא״כ בגוונא דיעבור זמן ק״ש פשיטא דיפסיקו ההספד ויקראו ק״ש ואח״כ יחזרו להספד, דאטו משום כבוד המת יבטלו מצות ק״ש. ובאמת יעויין בפר״ח דפליג על זה וס״ל דבכה״ג שאם יהיו נשמטין יעבור זמן ק״ש, יפסיקו לקרות ק״ש ואח״כ ימשיכו בהספד.

ומוכח מזה דהביאוה״ל ס״ל דהא דמפסיקים בסיפא אינו משום שאפשר לקיים שניהם דהלא אנן קי״ל כדעת האו״ז והר״ן דעוסק במצוה פטור אף באפשר לקיים שניהם (כדאיתא באו״ח סי׳ ל״ח ס״ח), וגם לא מסתבר ליה לומר דאין שום מצוה על השומעים בהספד. ולכן הכריח דחלוק הרישא מהסיפא, דבסיפא שאין המת מוטל לפניהם אין שום מצוה ולכן מפסיקים (אף בגוונא שלא יוכלו לחזור להספד), משא״כ ברישא דהמת מוטל לפניהם הוו עוסקים במצוה ואי אפשר להם להפסיק, ורק דיכולים לישמט אחד אחד דעי״ז נקרא שאפשר לקיים שניהם, אבל אם יעבור זמן ק״ש פשיטא דלא יפסיקו דהרי פטורים הם.

סימן קעד

בענין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין

(יט.) ת"ר העוסקים בהספד וכו' אין המת מוטל לפניהם הן יושבים וקורין והוא יושב ודומם, הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף, יה"ר מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים. אמר אביי לא מבעי ליה לאינש למימר הכי דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. ואמר ר' יוסף מאי קראה שנא' כמעט כסדום היינו, מאי אהדר להו נביא שמעו דבר ה' קציני סדום.

א

בהא דמצדיק עליו את הדין כשכולם מתפללים

צ"ב למה האבל מצדיק עליו את הדין בשעה שכולם מתפללים, הרי עיקר דין צידוק הדין מצינו לקמן מו: בברכת המזון, ועי' ביו"ד סי' של"ט שהובא בשם הרמב"ן דיש מנהג להצדיק עליו את הדין בשעת יציאת נשמה, אבל בזמן שאחרים מתפללים אין שום דין של צידוק הדין.

ולכא' צ"ל דזהו מהלכות דרך ארץ דלא ישב בין העומדים ולא יעמוד בין היושבים כמו ששנינו בב"מ פו. לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, ולכן כשכולם מתפללים גם הוא מתפלל תפלה הראויה לו דהיא יה"ר שתגדור פרצותינו, אלא דלפנ"כ ראוי לו לומר צידוק הדין, משא"כ בשעת ק"ש שאין לו מה לומר יושב ושותק.

ואמנם עי' בשו"ע (באו"ח סי' ע"ב ס"ג) שכתב אין המת מוטל לפניהם הם קורין ומתפללין והאונן יושב ודומם. וצ"ע שהשמיט דינא דהוא מצדיק עליו את הדין.

ב

בענין צידוק הדין

לפנינו הגירסא בצידוק הדין היא הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף, ורש"י פירש דאביי שאמר דלא לימא אניש הכי הכונה על "ולא נפרעת ממני", ונמצא דצידוק הדין הוא מה שאומר "הרבה חטאתי לפניך".

אולם יעויין ברי"ף שכתב דהצידוק הדין הוא לומר "ואתה צדיק על כל הבא עלינו", ולא מזכיר כלל "הרבה חטאתי לפניך".

בפשוטו מהות המושג של צידוק הדין, ענינו להודות שהצער שהגיע לו היה עפ"י דין שמים, ולא היה במקרה.

אלא דצ"ע איך יכול הוא להיות בטוח דהיה בצדק, הרי איתא בחגיגה ד: דיש נספה בלא משפט, כגוונא דאיתא התם דשלוחו של מלאך המות טעה ובמקום מרים מגדלא שיער נשייא, הביא את מרים מגדלא דרדקי שהכניסה עצמה למצב של סכנה.

ועיי"ש בפירוש הר"ח שפירש הקרא דיש נספה בלא משפט כגון אדם שהרג חבירו.

ועיי"ע במהרי"ל (בסי' מ"א) שכתב דבמקום שיש דבר בעיר יש לברוח, דהלא אמרי' דיש נספה בלא משפט וכו', וכ"ש כהאי גוונא דאיתיהיב ליה רשותא ודרשי' מלא תצאו

וגו׳, כיון שניתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע, עיי״ש שהאריך.

הרי לן דיש מושג שאדם מת בלא עתו וזה למכניס עצמו לסכנה, או הנהרג ע״י חבירו, או הנמצא בתוך עיר שניתן רשות למשחית להשחית. ומעתה תקשי איך הוא מצדיק עליו את הדין.

והנה לקמן מו: איתא מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא, פתח ובריך הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח במשפט, ושליט בעולמו וכו׳. וכתבו התוס׳ וז״ל ופירש הבה״ג דאין לומר במשפט דקיי״ל דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ומיהו בכך אין למחקו, עכ״ל.

ובאורחות חיים (הל׳ אבל אות ל״ב) כתב הטעם בזה וז״ל כתב הבה״ג שאין לומר לוקח נפשות במשפט, וגם הרי״ף לא הביאו בהלכותיו. והטעם שלהם לפי ששנינו במס׳ חולין יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, וכיון שכן איך אומר לוקח נפשות במשפט. אמנם נראה שאומר אותו שהרי התלמוד מביא אותו. ונוכל לומר כי אע״פ שיש מיתה בלא חטא, מ״מ הצור תמים פעלו, עכ״ל. וכ״כ רבינו יונה (ברכות לד: מדפי הרי״ף ד״ה פתח) שאע״פ שיש מיתה בלא חטא, מ״מ כל דרכיו משפט והוא יודע למה עושה.

ולכא׳ כונתו לומר דמשפט לא מוכרח דהיינו שמגיע לו, אלא כיון שכך צריך להיות משום חשבונות של הקב״ה, אף זה נקרא משפט.

ועי׳ בחקרי לב (או״ח דף פג ע״ד) שכתב וז״ל הרואה קברי ישראל וכו׳ והמית אתכם בדין וכו׳, כן הגירסא בהרי״ף והרמב״ם, וכתב מרן (בסי׳ רכ״ד) משם רבינו יונה דאע״ג דיש מיתה בלא חטא אפ״ה דינו דין אמת. וקשה טובא שהרי הרי״ף בברכות פסק כהבה״ג דלא אמרי׳ לוקח נפשות במשפט משום דיש מיתה בלא חטא, והם תרתי דסתרי, וצ״ע.

והחיד״א ביוסף אומץ (סי׳ ס״ח) תירץ וז״ל דבעוה״ר מאדם הראשון עד זמן התלמוד לא מצינו כי אם ד׳ מתו בעטיו של נחש, א״כ רובא דרובא וכמעט הכל בחטא מתו, ק״ו מהאבות והנביאים, ולכך שפיר מצי לברך המית אתכם בדין דעל הסתם כל המתים שבקברות ההם בחטאם מתו, ובהא מודו כ״ע דאפי׳ ר״מ למיעוטא דמיעוטא לא חייש, וק״ו בזה שאינו מצוי כלל. אבל גבי לוקח נפשות במשפט שהוא תואר להשי״ת סברי הרי״ף והרמב״ם שלא יאמרו כן, דהאיכא ד׳ שמתו בעטיו של נחש, ואם היו אלף כמותם היו מתים, וא״כ אין לומר זה, עכ״ד.

ועפ״י הנ״ל יש לפקפק בדבריו דלא רק המתים בעטיו של נחש מתים בלא חטא, דהלא אף כל הנאמר עליהם ויש נספה בלא משפט מתים בלי חטא, וא״כ איך אפשר לומר על כולם והמית אתכם בדין.

והנראה בזה עפ״י הא דאיתא בע״ז ד. דרמי קראי אהדדי דכתיב והכרתי ממך צדיק ורשע (יחזקאל כ״א) וכתיב חלילה לך להמית צדיק עם רשע (בראשית י״ח), ומשני הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור. לפי״ז י״ל דבכל הני דנאמר עליהם יש נספה בלא משפט מיירי בצדיק שאינו גמור, אבל צדיק גמור לא נספה בלא משפט, ושפיר אמר החיד״א דעל רובא דרובא אפשר לומר והמית אתכם בדין, משום דסו״ס גם עונותיהם גרמו שיכנסו לגדר דאפשר להם למות בלא משפט.

והשתא ניחא דזהו הענין דצידוק הדין לדעת רש״י שאומר הרבה חטאתי לפניך, דאף שיש נספה בלא משפט, מ״מ היינו דוקא בצדיק שאינו גמור. ולהרי״ף דאומר רק ואתה צדיק על כל הבא עלינו, ניחא טפי כמש״כ

רבינו יונה דאף שיש נספה בלא משפט מ״מ הוא יודע למה עושה.

ג

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן

יש לעיין איך פועל הענין הזה דע״י שהוא מדבר גורם שיקרה הדבר הרע שדיבר.

בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ ת״ח) כתב וז״ל אלא יש בכל או סגולות או דברים נעלמים לא נתבאר לנו עתה סיבתם. והוא שאמרו ברית כרותה לשפתים, ואמרו הואי כשגגה היוצאה מלפני השליט ונח נפשיה דיהודה, ורבים כאלה. וזו היא המניעה בקללה וההפך בברכה, ואמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך. ואם נמשך בזה אחר הטבע, מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה יקללו המה וה׳ יברך. ואמרו אל יפתח אדם פיו לשטן והביאו ראיה מהכתוב כסדום היינו וגו׳, עכ״ל.

אמנם החינוך (במצוה רל״א) נתן טעם לדבר וז״ל ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפי׳ במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע וכו׳, עכ״ל.

והמהרש״א (בכתובות ח:) כתב דע״י שבעצמו מודה שמגיע לו העונש, זה מעורר כח המקטרג שיאמר הנה אף הבע״ד עצמו מודה בעונש המגיע לו (ועיי״ע ביע״ד דרוש י׳). ועפי״ז כתב המהרש״א (במו״ק יח.) דהמושג של ברית כרותה לשפתים אינו אותו ענין, דהלא שם פועל אף על אדם אחר ולא שייך האי טעמא דהודאת בע״ד, ולכן ביאר דהוא כענין ניבא ולא ידע מה ניבא, עיי״ש. אולם התוס׳ במו״ק פליגי וס״ל דברית כרותה לשפתים ואל יפתח פיו לשטן היינו הך, וע״כ דס״ל כהרשב״א והחינוך.

ד

קושיית המהריק״ש

הקשה במהריק״ש (הובא בברכ״י ביו״ד סי׳ שע״ו) מהקרא בתהילים (ק״ג י׳) לא כחטאינו עשה לנו כעוונותינו גמל עלינו, והרי בסוגיין אמרי׳ דזה הוי פתיחת פה לשטן. ותירץ דרבים שאני, ולכא׳ כונתו דרבים יש להם יותר זכות ולא נפעלים מהדיבור.

ובברכ״י הקשה על זה דהרי המקור להאי ענינא הוא מהקרא דכסדום היינו וזה הוי דרבים.

והנה יעויין ברש״ש שכתב דאין הפשט בפסוק דישראל אמרו כמעט כסדום היינו והנביא השיב להם בשם הקב״ה קציני סדום, אלא דהנביא הוא שאמר כמעט כסדום היינו והקב״ה השיב לו קציני סדום. ולפי״ז שוב לא קשיא על המהריק״ש מהקרא דהרי באמת היה דיבור של יחיד ולא של רבים. אבל לכא׳ זה אינו דהמעלה של רבים אינה אם רבים פותחים פה לשטן, אלא כל שנוגע לרבים, אף שהיחיד הוא מי שפתח פיו לשטן.

ותירץ הברכ״י דצריכים תרתי למעליותא שיהיו רבים ושלא יאמרו בלשון חיובי אלא בשלילה, ולכן בלא כחטאינו עשה לנו דהוא בלשון שלילה דאין הוא אומר שמגיע לו יותר, אלא רק מדוייק כן מלשונו, לית לן בה. משא״כ בכסדום היינו דאומר בלשון חיובי אף דהוי דרבים איכא משום אל יפתח פיו.

סימן קעה
בסוגיא דאם יכולים להתחיל ולגמור

(יט.) **קברו את המת וחזרו וכו'. אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא. ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או פסוק אחד, הכי נמי קאמר אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפי' פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו.**

א

יעויין לעיל (בסי' קנ"ב אות א') שהבאנו פלוגתא דראשונים בפשט המשנה, דהריטב"א פירש דכיון דשורה מענין קבורה היא, לכן משעת קבורה הוי כאילו התחיל במצות שורה, והוי עוסק במצות שורה ולכן פטורים מק"ש אף שיעבור זמנה.

אולם מהרמב"ם (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ו) משמע דהא דאמרי' דילך לשורה היינו דוקא אם יש שהות לקרוא אח"כ ק"ש דאז אפשר לקיים שניהם, אבל אם יעבור זמנה, יקרא ק"ש כיון שעדיין לא התחיל במצות תנחומין.

והנה הב"י (באו"ח סי' ע"ב) הביא בשם המהר"י אבוהב דאחרי שהתחילו לקרות פסוק אחד יגמרו כל הק"ש. וכ"כ הרשב"א בסוגיין בשם רש"י.

אבל המאירי הביא חולקים דסברי דיקראו רק פסוק אחד ואח"כ יפסיקו לנחם האבלים, וכ"כ הטור (ביו"ד סי' שע"ו).

ושיטת המהר"י אבוהב צ"ב בין להריטב"א ובין להרמב"ם, דלהריטב"א דכבר עוסק במצות תנחומין א"כ איך נאמר דיגמור כל הק"ש ויפסיד המצוה שכבר היה עוסק בה. ולהרמב"ם כיון דאם יקרא כל הק"ש יפסיד התנחומין, עדיף הוא שילך לנחם ואח"כ יקרא ק"ש ועי"ז יקיים שניהם.

וי"ל דלעולם ס"ל כדעת הריטב"א דכבר עוסק במצות תנחומין, ומ"מ אחרי שהתחיל בפסוק אחד הו"ל גם עוסק במצות ק"ש, וס"ל דמה שעוסק במצות ק"ש דוחה מה שעוסק במצות תנחומין דבתנחומין הוא רק עוסק בהליכה לתנחומין ולא בגוף המצוה, משא"כ בק"ש שעוסק בגוף המצוה, ולכן ק"ש דוחה תנחומין, ויש לעיין בזה.

והנה יש לעיין למה לא אומרים כמו"כ דאם יש זמן רק לחצי פסוק שיתחיל לקרוא הק"ש ואז הוי עוסק במצוה ושוב יוכל לגמור את כולה. התירוץ הוא דכיון שבחצי פסוק אין שום מצוה, א"כ אין שום ענין שיתחיל לקרוא החצי פסוק. ורק בפסוק אחד שיש בו מצוה ויכול לקיימו בלי שזה יעכב מצות תנחומין אז אמרי' שיקרא, ושוב הו"ל עוסק במצוה ופטור מהתנחומין, ודו"ק.

וצ"ב המשך הברייתא דאם יש להם זמן להתחיל ולגמור פרק אחד יתחילו, ומאי קמ"ל הלא אפי' אם יש רק זמן לפסוק אחד צריך הוא לקרות את כולה. ובשלמא להטור ניחא דהחידוש הוא שיקראו פרק אחד ואח"כ יפסיקו, ואם יש להם זמן רק לחצי פרק לא יקראו אלא פסוק אחד, אבל למהרי"א תקשי. ונראה דבאמת לא גרס בברייתא המלים "או פרק אחד", וכן מבואר ברמב"ם שהשמיט חלק זה של הברייתא.

ועי' במאירי שהקשה לשיטת הטור דמפסיקים אחרי פסוק ראשון, הרי אסור להפסיק באמצע ק"ש. ותירץ דכיון שהאבל מתעכב שם כדי שינחמו אותו הו"ל שואל, ומותר להשיב מפני הכבוד.

ב

והנה ממה דאמרי' דאם יש להם זמן יקראו פסוק אחד, מוכח דבזה מקיים המצוה דאו' דאל"כ איזה ענין יש שיקרא פסוק אחד. וצ"ב מה יענו הסוברים דהמצוה דאו' היא יותר מפסוק אחד.

איברא דלכא' אף אם המצוה דאו' היא פסוק אחד לא מובן הא דגרסי' בברייתא דאם יש להם זמן יקראו פרק אחד, ותקשי הרי מדרבנן המצוה היא לקרוא ב' הפרקים. וי"ל דיש מצוה דרבנן על כל פרק ופרק ולא מעכבים זה את זה, ויל"ע בזה. וכבר הבאנו דהרמב"ם השמיט המלים "או פרק אחד".

סימן קעו

בהא דמוצא כלאים בבגדו נחשב שעובר בקום ועשה

(יט:) **אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק, מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב.**

ומסקינן דכבוד הבריות דחי רק איסור בשוא"ת, משא"כ בכלאים דהוי קום ועשה, ויש לבאר למה נקרא קו"ע הרי רק משהה הבגד עליו בשוא"ת.

במכות כא. תנן היה לבוש כלאים כל היום אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תלבש אל תלבש לוקה על כל אחת ואחת. ופליגי התם בסוגיא דרב ביבי ס"ל דלוקה רק אם פושט ולובש, ורב אשי אמר דאפי' אם רק שהה כדי לפשוט וללבוש לקי.

ופירשו התוס' (בשבועות יז. ד"ה או אין צריך) דס"ל לרב אשי דאף דהשהייה היא בלי מעשה, מ"מ לקי כיון דתחילת הלבישה היתה ע"י מעשה. ולכא' הביאור הוא דכיון שההיכי תימצי של האיסור היה ע"י מעשה נידון כלאו שיש בו מעשה, ואף שכבר לקה על הרגע הראשון מ"מ אף מה שנמצא עליו ברגע השני נגרם מהמעשה לבישה, ונמצא שעובר על האיסור ע"י מעשה (ואף שע"י הלבישה אינו מוכרח שיעבור אחר זמן, דהיה יכול לפשטו באמצע).

והנה יעויין ביבמות צ: דהא דחכמים יכלו לעקור מצות ציצית בסדין של פשתן הוא משום דיש כח ביד חכמים לעקור מצוה בשב ואל תעשה.

והקשו התוס' דמאי שנא מכלאים דאמרי' בסוגיין דהוי קום ועשה משום שהיה ע"י מעשה לבישה, א"כ אף בציצית י"ל כן דכיון שהוא עובר ע"י מעשה לבישה נחשב לקום ועשה. ותירצו דבכלאים האיסור הוא בלבישה ולכן כשלובש עובר בקו"ע, משא"כ בציצית אין החיוב להטיל ציצית מתחיל בשעת העטיפה אלא אחר שהוא לבוש, וא"כ בשעת העטיפה אין הוא עובר, ואחר העטיפה הרי הוא עובר בשוא"ת.

בפשוטו כונתו לחלק דהא דאמרי' דכשהתחיל במעשה נקרא קו"ע היינו דוקא במעשה איסור כמו כלאים דהמעשה לבישה היא באיסור, אבל מעשה היתר לא מצטרף לקוראו קו"ע, ולכן בציצית

דהמעשה עטיפה הוא מעשה היתר אין הוא מצטרף, ונקרא שוא"ת.

ועי' במנ"ח (מצוה י"א) שהוכיח כיסוד זה מדברי הרמב"ם דכתב דהקונה חמץ בפסח לוקה ואם קנה לפני הפסח אינו לוקה, והביאור הוא כנ"ל דקונה חמץ בפסח הוי מעשה איסור ולכן מצטרף הוא להשהייה ולוקה, אבל קנה חמץ לפני הפסח דהוי מעשה היתר אינו מצטרף ולכן אינו לוקה. וכתב עוד דכן מוכח מפסק הרמב"ם לגבי האיסור לשוב למצרים דהאיסור הוא רק אם כונתו להשתקע שם, וכתב דאם נכנס על דעת שלא להשתקע ואח"כ השתקע שם לא לוקים עליו, והיינו כנ"ל דהכניסה היתה בהיתר ואין היא מצטרפת להחשיב את האיסור כמעשה.

ויש להקשות דהרי בציצית הרגע הראשון ודאי יעבור איסור וההיכי תימצי מכריח אותו לעבור על איסור, והיכ"ת כזה ודאי מצטרף אף שיהיה מעשה היתר, כמו בקנה חמץ בפסח שהאיסור הוא מה שיש לו חמץ וההיכי תימצי לקנות הוא מעשה מותר, ובכל זאת מצטרף משום דהוא היכי תימצי המכריח את האיסור. ובזה יש לומר דאה"נ הרגע הראשון שלבוש ציצית עדיין לא עובר דהרי הוא אנוס, ומתחיל לעבור רק אחרי שיש לו זמן לקשור הציציות, ובזה הזמן כבר היה יכול לפושטו, ונמצא שהלבישה אינה מכריחה את האיסור.

אמנם עיקר החילוק צ"ב מסברא למה לחלק בזה, הרי כלפי האיסור של אחר זמן, הלבישה היא רק היכי תימצי, ומה יוסיף מה שבאותו רגע גם עובר על עוד איסור של כלאים, כדי שההיכי תימצי יצטרף להיות כמעשה איסור לאחר זמן, וצע"ג.

ובאמת עיין בשאגת אריה (בסי' ל"ב) דפליג על המנ"ח וס"ל שאין חילוק בין מעשה היתר למעשה איסור, ואף מעשה היתר מצטרף להחשיב את השהייה כמעשה, והוכיח כן מהאיבעיא בשבועות יז. נזיר בבית הקברות בעי שהייה למלקות או לא. ומיירי שנכנס בשידה תיבה ומגדל בהיתר ובא חבירו ופרע עליו המעזיבה, ומבואר בגמ' דלקי. הרי שאף מעשה היתר מצטרף. וכ"כ במשל"מ (בפ"ג מהל' ביאת מקדש הכ"א ד"ה וגרסי') עיי"ש שהאריך.

ואמנם התוס' בעצמם (בנזיר מג. ד"ה כגון) והרא"ש (שם ובנדרים ד.) פירשו דמיירי שהוא סייע לחבירו לפרוע את המעזיבה, וא"כ לא מוכח מידי, דבזה שפיר לקי דהיה מעשה איסור.

אולם השאג"א (בשו"ת החדשות סי' י"ב) הקשה דא"כ מה טיבו של חבירו לכאן דלמה אמרו שבא חבירו ופרע עליו את המעזיבה, ועיי"ש שהאריך לסתור דבריהם. ובאמת התוס' בנזיר יז. (ד"ה אי לימא) ס"ל כהשאג"א דמיירי שהוא לא סייע ובכל זאת לקי.

ובעיקר קושיית התוס' ביבמות דלמה ציצית הוי שוא"ת, תירץ השאג"א (בסי' ל"ב) דבציצית אין איסור ללבוש ד' כנפות בלי ציצית, אלא רק יש מצוה דאם יש בו ד' כנפות חייב להטיל בו ציצית, וא"כ נמצא דהביטול הוא בשוא"ת במה שלא הטילו בו ציצית, דאף שהתחיל ע"י מעשה לבישה, מ"מ הלבישה אינה ההיכי תימצי של האיסור, אלא ההיכי תימצי להתחייב, ומה שאח"כ לא הניח עליו ציצית הוי ביטול מצוה בשוא"ת.

וכתב דהתוס' לא תירצו כן משום דס"ל דבציצית יש איסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלי ציצית, עיי"ש שכבר נחלקו בזה הראשונים שהובאו במרדכי (מנחות סי' תתקמ"ד).

יעויין בכס"מ (בפ"י מהל' כלאים ה"ל) שכתב ביאור אחר בשיטת ר' אשי שמחייב מלקות בכלאים כשאומרים לו אל תלבש אל תלבש, וביאר דכיון דהיה יכול לפשוט את

הבגד לכן השהייה הוי כמעשה. וכבר עמד עליו בשאג״א (בשו״ת החדשות שם) דמה בכך שהיה יכול לפשטו הרי סו״ס הוא עובר בשוא״ת, וצ״ע.

סימן קעז

בדין הרואה כלאים בבגד חבירו

(יט:) **אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי׳ בשוק, מ״ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳, כל מקום שיש חלול ה׳ אין חולקין כבוד לרב.**

א

פלוגתת הרמב״ם והרא״ש

כתב הרא״ש (בנדה פ״ט הל׳ כלאי בגדים סי׳ ו׳) וז״ל אדם הרואה כלאים בבגד חבירו והלובש לא יודע, אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו, דמשום כבוד הבריות אל יפרישנו משוגג.

אולם הרמב״ם (בפ״י מהל׳ כלאים הכ״ט) כתב וז״ל הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפי׳ היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד. ומדלא חילק בין שוגג למזיד מבואר דאף בשוגג הדין כן.

והנה איתא בשבועות ל: דת״ח דזילא ביה מילתא לילך לב״ד להעיד, יכול הוא לכבוש עדותו משום כבוד הבריות, ואמרי׳ והני מילי בממונא אבל באיסורא (כגון שבאה אשה לפני חכם להתירה לינשא ותלמיד זה יודע שבעלה חי), אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳. והקשו התוס׳ (בד״ה אבל) מסוגיין דמסקינן דבשוא״ת דחי אף באיסורא, והתם מניעת עדותו הוי בשוא״ת.

ותירצו בתירוצם הראשון דיש חילוק בין גנאי גדול לגנאי קטן, דהא דדחי אף מילתא דאיסורא היינו דוקא בגנאי גדול כגון מת מצוה או לילך ערום בשוק, אבל בגנאי קטן כגון לילך לב״ד רק בממונא דחי.

ועוד תירצו דאף אם הוא עובר על איסור בשוא״ת, מ״מ אם אחר עובר על ידו הוי איסור בקו״ע, ולא דחי רק בממונא.

מבואר דפליגי ב׳ התירוצים כשהוא עובר בשוא״ת וחבירו עובר על ידו בקו״ע, דלתירוץ הראשון הוי שוא״ת דאין אנו דנים על כל האיסורים שיעברו על ידו אלא רק על מה שהוא עובר, ולתירוץ השני הוי קו״ע כי דנים על כל האיסורים שיעברו על ידו.

והנה תירוץ השני ודאי דס״ל כהרמב״ם דהרואה חבירו לבוש כלאים חייב להודיעו, דכיון שחבירו עובר על ידו הו״ל קו״ע ואין כבוד הבריות דוחה. ואף דהוי שוגג הנה גם בגוונא דהתוס׳ משמע דהאשה אינה יודעת שבעלה חי ורק תעבור בשוגג, ומ״מ אמרי׳ דלא דחי.

ואילו לתירוץ הראשון דדנים רק על עצמו ולא על חבירו, לכא׳ יצא הדין דלא כהרמב״ם ודלא כהרא״ש אלא דאף אם חבירו מזיד אין צריך להודיעו, דהרי סו״ס הוא רק יעבור על מצות תוכחה בשוא״ת ואין אנו דנים על מה שיעבור חבירו.

אבל יש לדחות דאה״נ אם צריך לילך ולהעיד בגוונא דהאשה מזידה, אינו חייב לילך דהוא רק יעבור בשוא״ת, וגדול כבוד הבריות שלו דוחה האיסור שלו בשוא״ת. אבל ברואה חבירו לבוש כלאים, דהדוחה יהיה כבוד

הבריות של חבירו י"ל דחייב להודיעו, דכיון שחבירו עובר במזיד הוא עצמו חייב לפשוט הכלאים, ונמצא דאין כבודו חשוב לפני המקום, וא"כ אף חבירו חייב להודיעו משום דאין כאן כבוד הבריות שידחה מצותו להפריש את חבירו מהאיסור.

שו"ר דכן נקט הפרי יצחק (ח"א סי' כ"ו) והוסיף דמעתה אם נימא דאף שוגג בקו"ע אינו נדחה מפני כבוד הבריות, א"כ אף כשחבירו שוגג יהיה הדין כן, דכיון שעובר בקו"ע חייבים להודיעו, דאין כבודו חשוב לפני המקום, ושוב אין כבוד הבריות שידחה.

ולפי"ז כתב דנמצא דב' התירוצים של התוס' אינם קשורים לפלוגתא דהרמב"ם והרא"ש, דהרמב"ם והרא"ש נחלקו אם איסור שוגג נדחה מפני כבוד הבריות, ואילו התירוצים בתוס' נחלקו אם מסתכלים רק על האיסורים שלו או גם על מה שיעברו על ידו. ושוב אפשר דבין הרמב"ם ובין הרא"ש יסברו כאיזה תירוץ שיהיה בתוס' (כמובן כונתו לעיקר הפלוגתא בין התירוצים בתוס', בלי מה שמוכח בתירוץ הב' דס"ל כהרמב"ם דגם שוגג הוי איסור).

ב

ביאור פלוגתתם

הנה התבאר דנחלקו הרמב"ם והרא"ש אם איסור שוגג נדחה מפני כבוד הבריות, ויל"ע במאי פליגי.

ולכא' מסתברים דברי הרא"ש דהלא הדברים ק"ו אם כבוד הבריות דוחה איסור תורה במזיד בשוא"ת, ק"ו שידחה שוגג הקל אפי' שהוא קו"ע (פשוט הוא דשוגג בקו"ע קל ממזיד בשוא"ת, וביאור הדבר הוא משום דבשוגג רק עובר על החפצא של האיסור משא"כ במזיד עובר גם על הציווי. ובקה"י (ברכות סי' י"ז) ביאר עוד דהלא כל החומר של קו"ע כלפי שוא"ת הוא משום שיש יותר מרידה במה שעובר בקו"ע, וא"כ כל זה שייך במזיד, אבל בשוגג שאין מרידה אין שום חומרא במה שעושה בקו"ע, ויש לדחות).

ודעת הרמב"ם ניחא דאזיל לשיטתו (כמבואר להלן בסי' קפ"ח) דלא מחלק בין קו"ע לשוא"ת, ואין שום מקור דכבוד הבריות דוחה איסור תורה, ולכן אינו דוחה אף איסור שוגג.

(והנה אם נימא דהרמב"ם ס"ל כהר"ח ניחא דאין כבוד הבריות דוחה שום איסור דאו', ואם ס"ל כרב האי גאון צ"ל דס"ל דשוגג דל"ת חמיר מעשה במזיד, ולכן כבוד הבריות רק דחי עשה במזיד ולא דחי שוגג דל"ת, וליכא ק"ו).

והנה מסקנת הסוגיא היא דכבוד הבריות רק דחי איסורא בשוא"ת ולא בקום ועשה.

והדברים צ"ע דהנה החומר שיש בקו"ע כלפי שוא"ת הוא משום שיש יותר מרידה במה שעובר בקו"ע, וא"כ כל שבאנו לדון בדין דחייה לא שייך לדון מצד המרידה, דהלא כשיעשה משום כבוד הבריות הרי הוא עושה בהיתר ואין כאן מרידה כלל, וא"כ רק צריכים לחשבן עצם האיסור אם הוא יותר חמור מכבוד הבריות, ואין לחלק בזה בין קו"ע לשוא"ת.

וצ"ל בדוחק דכיון שבדרך כלל קו"ע חמיר משוא"ת משום שיש יותר מרידה, אף שכאן אחרי הדחייה לא יהיה מרידה, מ"מ איכא לא פלוג ודנים את האיסור בקו"ע כחמור כלפי השוא"ת, ועדיין צ"ע.

ומעתה אפשר לומר דקושיא זו הכריח את הרמב"ם להוציא דברי הגמ' מפשוטה דמחלקים בין שוא"ת לקו"ע, ולכן פירש הגמ' באופן אחר. וממילא מאותה סיבה אין שום חילוק בין שוגג למזיד, דהלא כל

החומר דמזיד כלפי שוגג הוא מה שיודע דאיכא איסור ומתכוין לעבור, ואילו כשיש דחייה ולא מתכוין לעבור אין שום חומר במזיד כלפי שוגג, דבשניהם אינו עובר על הציווי ורק איכא החפצא של האיסור, ואם לא דוחה במזיד הוא הדין דלא דוחה בשוגג, ושפיר הרמב"ם לשיטתו.

אבל בדעת הרא"ש צ"ע, דעי' לקמן (בסי' קפ"ח) דכתבנו דאף הוא ס"ל דאין לחלק בין קו"ע לשוא"ת, וא"כ אין לו הק"ו, ומנא ליה דכבוד הבריות דוחה איסור בשוגג בקו"ע, וצ"ע.

[אלא דאם משום סברא זו פליג הרמב"ם, א"כ אף בכלל דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקו"ע שייך להקשות כן, ויהיה מוכרח מזה דהרמב"ם ס"ל דמה שהתם הוא בשוא"ת הוא משום דיש ציווי של חז"ל נגד המצוה, וההוראה היא להשאר בשוא"ת, עי' לעיל בסי' ה' שהארכנו בזה].

ג

ביאור הסוגיא דמנחות

במנחות לז: רבינא הוה קא אזיל אבתריה דמר בר רב אשי בשבתא דריגלא, איפסיק קרנא דחוטיה ולא אמר ליה ולא מידי, כד מטא לביתיה אמר ליה מהתם איפסיק, א"ל אי אמרת לי מהתם שדיתיה.

ואיכא דאמרי מהתם אמר ליה, וא"ל מאי דעתיך למשדייה והאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, והא תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור, הכא נמי כרמלית דרבנן היא.

וכתבו השאג"א (בסי' נ"ח) והפמ"ג (בשושנת העמקים כלל ו') להוכיח מב' הלישנות כהרמב"ם דהלא הכא מר בר רב אשי לא ידע כלל שנפסק, וללישנא קמא תבע את רבינא למה לא אמר לו, וללישנא בתרא רב כהנא הודיעו דלא אסיק אדעתיה דיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן.

ודחה השאג"א דבלישנא קמא י"ל דמר בר רב אשי לא התרעם על רבינא על שלא אמר לו, אלא אמר ליה בניחותא דאם היית מודיע לי הייתי צריך למשדייה, וקמ"ל שציצית מעכבים אלו את אלו, ולעולם לא היה צריך להודיעו כי היה שוגג.

ובלישנא בתרא כתב דאין ראייה, דודאי רבינא ידע שהיה כרמלית, והא דפריך מרב בר שבא בלאו דלא תסור ומאי דמשני כרמלית דרבנן, זה שאלת הגמ' ולא היה המו"מ בניהם. וא"כ נמצא דרבינא לא היה יודע שכבוד הבריות דוחה איסורין, וממילא כשראה שעובר איסור בשוגג פשוט שהיה צריך להפרישו, ומר בר רב אשי אמר לו דכבוד הבריות דוחה איסורין, ולכן לא היה צריך לומר לו מתרי טעמי דהיה שוגג והיה דרבנן. והא דפריך והא תרגמא רב בר שבא בלאו דלא תסור הקושיא היא למה מר בר רב אשי כשידע לא פשטו, הרי זה כבר מזיד דאו', ומשני דהיה כרמלית דהוא רק דרבנן.

ד

במעשה דיהודה ותמר

הקשה הגרי"ש אלישיב (בספר הערות על מסכת ב"מ דף נט.) דלדעת הרמב"ם דהמוצא כלאים של חבירו אף שהוא שוגג קופץ עליו וקורעו (דלא כהרא"ש), א"כ למה אמרי' דנוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים וילפינן מתמר דלא ביישה את יהודה, וצ"ע הלא אם יהודה היה הורגן היה עובר בשוגג על איסור רציחה בקו"ע, ובכה"ג חייבת היתה לביישו כדי להפרישו מהאיסור.

וי"ל דהרי לא מיירי בגוונא דיהודה רצה להורגה בידים, אלא דשלח שליח

להורגה והרי אין שלדב"ע, א"כ י"ל דבכה"ג לא נדחה כבוד הבריות של יהודה משום האיסור של השליח. ואף שיהודה עצמו אילו ידע היה חייב לבייש את עצמו כדי להפריש את השליח, מ"מ כל זמן שאין יהודה יודע אינו חייב להפריש את השליח, ואי אפשר לביישו (כעין דברי הראב"ד בשיטמ"ק ב"ק קיז: בענין אסור להציל עצמו בממון חבירו וז"ל ואם זה חייב להצילו בממונו מה טעם אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו. ואיכא למימר מה שאדם חייב להציל חברו בממונו ה"מ בפניו אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך, עכ"ל).

ויש להוסיף עוד דהשליח אינו עובר איסור כיון שאם לא יעשה מצות המלך יתחייב מיתה, וב"נ אינו מצווה על קידוה"ש (עי' בשו"ת מהרי"ל דסקין קונטרס אחרון אות קמ"ד).

אולם אין תירוץ זה פשוט, דהרי נחלקו הראשונים בדין שלדב"ע בשוגג ודעת התוס' (בב"ק עט. ד"ה נתנו) דבשוגג יש שלדב"ע. ועוד יעויין בבראשית רבה (פל"ד סי' י"ט) דבב"נ יש שלדב"ע, (עי' בפרש"ד דרוש ב' שהאריך בזה). ועיי"ע ברד"ק (שמואל ב' י"ב ט') דחידש דבמלך יש שלד"ע (ועי' בשואל ומשיב ח"ב מהדו"ת סי' ס"ט שהרבה להשיב עליו), ואכמ"ל. וא"כ מכל הני טעמי, העבירה מתייחסת ליהודה והדק"ל.

והגריש"א תירץ דהנה יעויין ברמב"ן (בראשית ל"ח כ"ד) שכתב דיהודה היה קצין שוטר ומושל בארץ, ולכן התחייבה תמר מיתה משום דהיתה כמבזה את המלכות. ועפי"ז כתב דאף אם היה מתברר האמת ליהודה, מ"מ היתה חייבת מיתה משום דרימתה אותו, ונמצא דלא היה כאן איסור רציחה בשוגג.

איברא דיש לפקפק על דבריו דהנה נחלקו המפרשים אם מורד במלכות צריך לדונו בסנהדרין, דדעת התוס' (במגילה יד: ד"ה מורד) דצריך לדון אותו בב"ד ככל דיני נפשות, אולם דעת הר"ן (בסנהדרין לו.) והטו"א (במגילה שם) דרשות יש למלך להרגו ולא צריך למידייניה, ומיד שמרד נגמר עונשו למיתה.

אשר מעתה כל תירוצו קיים לשיטת הר"ן והטו"א דעל מה שרימתה אותו אין צריך למדייניה, ועל כן אף שיהודה לא ידע מזה, מ"מ מעת שמרדה יש עליה חיוב מיתה, ואין יהודה עובר על איסור רציחה. אבל לשיטת התוס' כיון שעדיין לא נגמרה דינה על מה שרימתה אותו, עדיין יש איסור רציחה, והדרא הקושיא לדוכתא. אולם גם לדעת הר"ן אינו פשוט דהנה יעויין במנ"ח (מצוה רצ"ד) ובשדי חמד (ח"ט דברי חכמים סי' מ"ה) שכתבו דכיון דהמלך יכול למחול למורד במלכות כמש"כ הרמב"ם, א"כ אף שנגמר דינו למיתה עדיין אינו גברא קטילא ואם הרגו אחר נהרג עליו. וא"כ אף אם לא צריך למידייניה, עדיין איסור רציחה על יהודה. אולם זה יש ליישב דודאי יהודה לא ימחול על מה שרימהו כדי שלא יעבור על איסור רציחה בשוגג.

סימן קעח

בדין להפריש חבירו כשעובר במתעסק

(יט:) **אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב.**

יעויין במקור חיים (בסי' ת"ל סק"א) דהקשה למה חייב אדם לבדוק החמץ שבביתו כדי לא לעבור בשוגג על איסור בל יראה, הרי כיון שאינו יודע שיש לו חמץ אינו שוגג אלא

מתעסק. ותירץ דכל הפטור של מתעסק הוא בעבירה שיש בה מעשה, אבל בבל יראה שאין בה מעשה אין הפטור של מתעסק.

אולם רעק"א (קמא סי' ח') חידש דמתעסק אינו פטור רק מקרבן, אבל לעולם איכא מעשה עבירה, ולכן צריך בדיקה כדי שלא יכשל באיסור במתעסק.

ומו"ר הגר"מ יוני שליט"א רגיל לבאר דנחלקו בפטור של מתעסק, דלהמקו"ח החסרון הוא במעשה דכיון שאינו יודע שעובר על איסור אינו מתייחס אליו, ולכן כל הפטור שייך בעבירות דבעינן מעשה. אבל רעק"א ס"ל דהחסרון הוא במזיד, דכיון שהוא מתכוין להיתר חסר במזיד ולכן פטור הוא מקרבן, אבל מ"מ יש כאן עבירה, ולכן שייך פטור מתעסק אף בעבירה דאין מעשה.

ורעק"א הביא ראייה מסוגיין דלדעת הרמב"ם המוצא כלאים בבגד חבירו בשוק צריך להודיעו, ותקשי למה צריך להפרישו הרי חבירו שאינו יודע כלל שעובר עבירה הרי הוא מתעסק. אלא על כרחך דאף במתעסק יש עבירה.

והנראה בזה דס"ל למקור חיים דהעבירה של כלאים הרי היא עבירה שאין בה מעשה, דהרי עובר עליה כל רגע שהוא לבוש בלי מעשה, ואף שלענין מלקות הוי לאו שיש בו מעשה היינו משום שההיכי תימצי היה במעשה וממילא יש בזה החומר של קו"ע (כמו שהארכנו בזה לעיל בסי' קע"ו), וכן לגבי לידחות מפני כבוד הבריות הוי איסור חמור כיון שהיה ע"י מעשה, אבל לגבי מתעסק אין אנו דנים על ההיכי תימצי אלא על העבירה והרי היא בלי מעשה ואין בה פטור של מתעסק, ושפיר חייב להודיעו (כלומר דהא דבמתעסק אמרי' שלא מתייחס אליו אינו דבר טבעי דא"כ גם בהיכי תימצי צ"ל שלא מתייחס אליו, אלא חידוש דין, וזה רק נאמר בעבירות ולא בהיכי תימצי).

ואילו רעק"א ס"ל דכיון שמסתכלים על ההיכי תימצי כחלק מהאיסור, א"כ אף לגבי מתעסק צריכים לדון כעבירה שיש בה מעשה.

ושמעתי ממו"ר הגר"מ יוני שליט"א דלפי מה שהתבאר דס"ל להמקור חיים דהפטור של מתעסק אינו חסרון במזיד אלא חסרון במעשה לק"מ, דהא דשייך למימר שיש חסרון במעשה היינו כשחסר לו ידיעה במציאות מה שעושה כגון בנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר דאינו יודע שבמעשיו עוקר דבר מגידולו, אבל הכא דיודע הוא מציאות המעשה ורק שחסר לו ידיעת האיסור, שפיר מתייחס אליו ואין כאן פטור מתעסק. ושוב הראוני דכ"כ המנחת ברוך (בסי' י') דכל שחסר לו ידיעת האיסור הוי שוגג ולא מתעסק.

ורעק"א עצמו דחה ראייתו דשאני בכלאים דיש לו הנאה, והוי כמתעסק בחלבים ועריות דליכא פטור של מתעסק משום שנהנה, ולכן צריך להפרישו.

והקשו עליו האחרונים (צמח דוד שם אות ב', קוב"ש ח"ב סי' כ"ג אות י"א, ועוד) מדברי הר"ן (בחולין לב. מדפי הרי"ף ד"ה אביי אמר) שכתב דמוכרי כסות מותרים בכלאים משום דהוי דבר שאינו מתכוין, ואף דהוי פסיק רישיה מ"מ באיסור הנאה כל שלא נהנה מותר אף דהוי פסיק רישיה. ובהמשך דבריו כתב דהא דנחלקו אביי ורבא בבת תיהא (נקב שנוקבין במגופת החבית ומניחין פיהן עפ"י הנקב ושואפין ריחו של יין לדעת מה טיבו), היינו דאביי ס"ל דהנאת הריח מילתא היא והוי כאכילה דאמרי' המתעסק בחלבים ועריות חייב ולכן ס"ל שאסור, ורבא ס"ל דהנאת הריח אינה כמו אכילה ולא הוי כמתעסק בחלבים ועריות, ולכן מותר. הנה מבואר מדבריו דבהנאת ריח פליגי, אבל בהנאת לבישה כו"ע סברי דלא הוי נהנה

ולא אמרי׳ בהו דהוי כחלבים ועריות, וזה דלא כרעק״א שכתב דהוי נהנה.

איברא דכבר נשאל בזה רעק״א עצמו (בספר שו״ת וחידושי רעק״א סי׳ כ׳ אות ה׳), וכתב לתרץ דכדי שיהיה דין נהנה צריך הנאה חשובה כאכילה וביאה, ובמוכרי כסות כיון שלא מתכוין ליהנות אין זה נקרא הנאה חשובה, אבל בלובש כלאים כיון שמתכוין ליהנות הוי הנאה חשובה, ואין פטור של מתעסק, ולכן חייב להפרישו.

עוד הקשה בצמח דוד מהא דאיתא בפסחים לג. דאם רצה להתחמם בגיזי חולין ונמצאו גיזי עולה חייב משום מעילה כיון שאין פטור של מתעסק במעילה. וצ״ע אם הנאת חימום הוי כחלבים ועריות, א״כ אף אם במעילה היה פטור מתעסק מ״מ היה חייב משום נהנה, ונשאר בצ״ע.

ולכא׳ יש להקשות עוד על דברי המקור חיים מהסוגיא במנחות לז: דרבינא הוה קא אזיל אבתריה דמר בר רב אשי בשבתא דריגלא, איפסיק קרנא דחוטיה ולא אמר ליה ולא מידי, כד מטא לביתיה אמר ליה מהתם איפסיק, א״ל אי אמרת לי מהתם שדיתיה. והרי מר בר רב אשי לא ידע כלל דהוא עובר על איסור, והו״ל מתעסק ולמה היה צריך להגיד לו, אע״כ דמתעסק הוי מעשה עבירה, והרי התם לא ידע כלל מהמעשה שמטלטל ברשות הרבים, וצ״ע.

סימן קעט

בדין טומאת בית הפרס

(יט:) **מתיבי קברו את המת וחזרו ולפניהם ב׳ דרכים אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבוד, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה לנגד ה׳, תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן, דאמר רב יהודה אמר שמואל מנפח אדם בית הפרס והולך, ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב בית הפרס שנדש טהור.**

א

בדין טומאת בית הפרס

התוס׳ בכתובות כח: (ד״ה בית הפרס) כתבו דכל הדין דבית הפרס דטמא מדרבנן הוא בבית הפרס שהוא ברה״ר, שאז מדאו׳ טהור משום ספק טומאה ברה״ר, ורבנן הוא דהחמירו. והא דהחמירו כאן יותר מכל ספק טומאה ברה״ר, היינו משום דבעלמא טיהרו היכא שהטומאה מבוררת ולא נולד הספק אלא באקראי ופעם אחרת לא יטמא כיון שמקום הטומאה ידוע, אבל הכא שלעולם השדה ספק לא רצו לטהר אע״ג דמדאו׳ טהור.

אולם המשנה אחרונה (בר״פ י״ז דאהלות) כתב דהכא אפי׳ ברה״י טהור ורק טמא מדרבנן. והוכיח כן ממשנה דמס׳ טהרות (פ״ד משנה ה׳), וסיים דמה שכתבו התוס׳ בכתובות דמיירי דוקא ברה״ר הוא ט״ס עיי״ש.

אולם הרש״ש (בכתובות שם) מתרץ דהמשנה דטהרות מיירי כשהביא גוש עפר מבית הפרס והוא ברה״י דאז טהור הוא מדאו׳, אבל בית הפרס עצמו שהוא רה״י טמא מדאו׳.

והנה התוס׳ (במו״ק ה: ד״ה מנפח) והריטב״א סברי דאפי׳ ברה״י טהור, ובטעם הדבר דמאי שנא מכל ספק טומאה ברה״י דספיקו טמא מדאו׳, תירצו התוס׳ דלא מסתבר שהמחרישה העמיקה כ״כ באדמה עד שהגיע

למת. והריטב"א תי' דמסתבר שהמחרישה ריסקה העצמות לגמרי עד שלא נשארה שום חתיכת עצם כשעורה.

ב

חילוף גירסאות בסוגיא

לשון הברייתא דבא בטהורה באין עמו בא בטמאה באין עמו, מורה דהאבל אינו כהן, אלא דבתוך הצבור יש שם כהנים, ואם הוא בא בטמאה יכולים הכהנים לעבור אתו דרך הטמאה.

והשטמ"ק הביא בשם הראב"ד שהקשה דא"כ האיך הותר לכהנים ההם להטמאות כי כמה כבוד או בזיון יש לאבל בהפרד בהן אחד מתוך הצבור הבאין עמו. ולכן כתב דהעיקר כגירסא דמס' שמחות דגריס באין בטהורה בא עמהם בטהורה, באין בטמאה בא עמהם בטמאה. והיינו דהאבל היה כהן ומשום כבוד הצבור שלא ישנו את דרכם מטמא עמהם.

ונראה דגירסא דידן סברא דלא פלוג רבנן, דכיון שלפעמים הכהן הוא אדם קרוב לאבל דמעוניין מאד בליוויו, ועוד דלפעמים כהנים הם חלק גדול מהצבור, לא נתנו דבריהם לשיעורים והתירו בכל אופן.

והמאירי הקשה על גירסא דידן דלא מסתבר שכבוד יחיד ידחה כבוד הרבים, והיינו בגוונא דהצבור כבר החזיקו בדרך ואין כבודם שישנו דרכם בשביל כבוד היחיד. ולכן כתב דהעיקר כגירסת מס' שמחות.

ג

אם צריך ניפוח כדי לעבור בבית הפרס

התוס' בבכורות כט. (ד"ה היכי) הביאו ג' שיטות במאמר שמואל דמנפח אדם בית הפרס והולך:

א' שיטת ר"ת דע"י ניפוח יכול הוא לילך בבית הפרס אפי' לדבר הרשות. ובלי ניפוח אסור לדבר הרשות, ורק לדבר מצוה או משום כבוד הבריות מותר.

ולפי דבריו מה שבסוגיין הובאה מימרא דשמואל הוא רק להוכיח דטומאת בית הפרס דרבנן, אבל בסוגיין דדחינן מפני כבוד הבריות מותר אף בלי ניפוח.

ב' שיטת השאילתות (שאילתא ק"ג) דבלא ניפוח אסור לכל דבר, ואילו ע"י ניפוח מותר אבל רק לדבר מצוה או לכבוד הבריות, אבל לא לדבר הרשות.

ולפי"ז בסוגיין הובאה מימרא דשמואל לא רק להוכיח דבית הפרס הוא מדרבנן, אלא להודיע דהא דמותר לעבור דרך בית הפרס הוא רק ע"י ניפוח. אלא דלכא' לפי"ז הול"ל וכדאמר ר"י אמר שמואל.

והקשו התוס' דא"כ מה כבוד האבל יש בזה שהולך ומנפח אחריו וצריך האבל להמתינו לכל פסיעה ופסיעה.

ומכח קושיא זו כתבו התוס' דבאמת ס"ל להשאילתות דלדבר מצוה ולכבוד הבריות מותר אף בלא ניפוח, וכ"כ בהעמק שאלה (אות א') להוכיח שכן דעת השאילתות עיי"ש.

איברא דבעיקר קושיית התוס' י"ל דס"ל להשאילתות כהראב"ד דהכהן הוא האבל, וכיון שכולם באין לכבדו במה שמלוים אותו, שפיר יכולים להמתינו עד שינפח.

ג' שיטת הר"י דמצוות גדולות כגון ללמוד תורה, לישא אשה, לדון, ולערער, ולכבוד הבריות, מותר אף בלי ניפוח. ואילו לשאר מצוות שרי בניפוח. ולפי דבריו ביאור הסוגיא היא כמו לר"ת דמימרא דשמואל רק באה להוכיח דבית הפרס הוא דרבנן.

ד

בביאור הכבוד שיש לאבל במה שבאים עמו

הנה בפשוטו כבוד הבריות היינו ללוות את האבל, דהוי בזיון אם ילך לבד. וכן מבואר מהא דהקשו התוס׳ על השאילתות דמה כבוד האבל יש בזה שהולך ומנפח אחריו וצריך האבל להמתינו לכל פסיעה ופסיעה, משמע דס״ל דהבזיון הוא מה שאף אחד אינו מלווהו בדרך, ולא משום ניחום האבל.

אמנם הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ אבל הי״ד) כתב וז״ל אבל שהלך לבית הפרס הכל הולכין אחריו לנחמו שם, ע״כ. ומשמע מדבריו דהא דמתירין לילך בדרך הטמאה אינו כדי ללוותו בדרך, אלא כדי להגיע איתו לשורה ולנחמו שם.

ועפי״ז י״ל דהשאילתות ס״ל כהרמב״ם ולכן אף שהאבל ינפח ויצטרכו להמתין לו עד שיבא לשורה, מ״מ מתקיים הכבוד לאבל בשעת הניחום.

ובזה יש לתרץ גם קושיית הראב״ד על הגירסא שלפנינו דהקשה למה הותר לכל אחד ליטמא וכי כמה כבוד או בזיון יש לאבל בהפרד בהן אחד מתוך הצבור הבאין עמו. ולפי ביאור הרמב״ם ניחא, דודאי שייך שהניחום של אחד יעשה נ״מ לאבל.

סימן קפ

בענין מדלגין היינו על גבי ארונות

(יט:) **ת״ש דאמר ר׳ אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים וכו׳.**

א

איך היו מונחים הארונות

הנה יל״ע אם הני ארונות היו מגולים על פני השדה, או שהיו כבר טמונים בקבר ומדלגין היינו הכונה לא ע״ג הארונות ממש אלא ע״ג העפר המכסה את הארונות.

הנה התוס׳ הקשו על רש״י דאיך היו מדלגין הרי הגולל מטמא באוהל, ומהא דהקשו דוקא מדין טומאת אוהל ולא הקשו מטומאת מגע, מוכח דהבינו דלא היה כאן מגע כיון שהארונות טמונים היו בקרקע.

אולם יש לדחות דהנה רש״י פירש מדלגין מארון לארון ומשמע דבאמת היו עומדים ע״ג הארונות, וכן משמע פשטא דלישנא דעל גבי הארונות, אבל אפשר לדחות דבאמת היו קופצים את הארונות, וא״כ שפיר י״ל דהיו מגולים ומ״מ לא קשיא מדין מגע דלא היו נוגעים בהם.

שו״ר במאירי שהקשה מדין מגע, וכתב וא״ת דמדלגים היינו קופצים, א״כ תיקשי מדין אוהל.

ונחלקו בזה הראשונים דהנה בתוס׳ (בסנהדרין מז: בשם יש מפרשים, ובכתובות ד: בשם הר״ר דוד) כתבו דהארונות היו טמונים בקרקע.

אולם ברמב״ם (בפי״ב מהל׳ טומאת מת ה״ו) ובראב״ד (שם) מבואר דסברי דהארונות היו מגולים. וכ״כ הכס״מ שם וז״ל שהיו מניחין בארונות מגולים בעוד שהיו חופרין הקברות, ולפעמים היו רבים שהיו תופסים כל הדרך, והיו צריכים לדלג עליהם. וכ״כ המאירי דהארון לא היה גנוז בתוך הקבר.

ולגבי השאלה אם היו נוגעים בארונות או קופצים עליהם, הנה התוס׳ (בכתובות ד: ד״ה עד) הקשו על רש״י דס״ל דגולל היינו כיסוי הארון, א״כ היכי מרבינן גולל מדכתיב על פני השדה, הרי הארונות הם טמונים בקרקע. ותירץ הרשב״א (בסוכה כג.) שאפשר שהיה מנהגם להגביה הארון על הקרקע מעט כדי שיהא נראה וניכר שיש שם קבר, ואח״כ הביא הקושיא מסוגיין דאיך היו מדלגים הרי הגולל מטמא באהל. ומהא דלא הקשה ממגע אף שס״ל שהארון היה גבוה מעט מן הקרקע, מוכח דסבר דמדלגים היינו שקופצים בלי לנגוע בארון (ועי׳ להלן באות ג׳ שהוכחנו דכן ס״ל גם להתוס׳ בסוגיין).

אולם מלשון הרמב״ם (שם) משמע דהבין דהיו נוגעים בארון ממש עיי״ש.

שוב הראוני דברי האור זרוע (ח״ב הל׳ אבילות סי׳ תכ״ג) שאחרי שפלפל בענין איסור הנאה של קבר כתב וז״ל וא״כ לפי מה שפירשנו אסור לדרוך ע״ג בית הקברות משום דאסירי בהנאה, ושמא היינו דקאמר בפר׳ מי שמתו מדלגין היינו ע״ג ארונות של מתים שלא רצו לדרוך על גביהם משום איסורא, מיהו י״מ מדלגין כלומר ממהרין ורצין, עכ״ל.

ב

בדין טומאת גולל

תוס׳ ד״ה מדלגין היינו על גבי ארונות, תימה לפ״ה דפי׳ גולל כיסוי של ארון דתניא כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק, וא״כ גם הגולל מטמא באהל והאיך היו מדלגין עליו (פי׳ דבנזיר נג: דרשי׳ מעל פני השדה לרבות המאהיל על פני המת, וכיון דהאי קרא משתעי באהל גם הגולל מטמא באהל).

ורבו התירוצים בראשונים על קושיית התוס׳:

א) **התוס׳** תירצו דתניא במס׳ שמחות כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה, וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס׳ נזיר פרק כהן גדול וכו׳. וכן תירץ הראב״ד (בפי״ב מהל׳ טומאת מת ה״ו).

והקשה ר״ת דהרי על רביעית דם אין הנזיר מגלח, ומ״מ כהן מוזהר עליה כדדריש ר״ע בחולין עב. מעל כל נפשות מת לא יבא דרביעית דם הבא מב׳ מתים טמא.

ותירצו התוס׳ דמ״מ על שם טומאה זו הנזיר מגלח דהרי על חצי לוג דם מגלח, משא״כ בגולל שאין הנזיר מגלח עליה כל עיקר. עוד תירצו דהברייתא דר״ע אזלא כזקנים הראשונים דסברי בנזיר נג. דנזיר מגלח על רביעית דם.

יעויין ברש״ש דתירץ עפ״י דעת הראב״ד (בפ״ג מהל׳ טומאת מת ה״ג) דהא דקיי״ל דאין נזיר מגלח אלא על חצי לוג דם היינו במגע ובמשא, אבל באוהל הנזיר מגלח אף על רביעית דם, ועל זה דרש ר״ע דרביעית דם הבא מב׳ מתים הכהן מוזהר דהיינו על טומאת אהל (ויש לחקור האם הכהן מוזהר גם על מגע ומשא דרביעית דם כיון שעל האהלן מגלח דהוי אותו שם טומאה או לא).

ב) **התוס׳** (בכתובות ד: ד״ה עד) הביאו בשם ה״ר דוד מנצינבורק דכיון דהא דמרבינן גולל הוא מעל פני השדה, א״כ הגולל והדופק מטמא רק כשפירש דהוא על פני השדה, אבל כל זמן שטמון בקרקע בטל אגב קרקע.

ובסנהדרין מז: הביאו בשם י״מ כעין זה דדוקא כשהוא בגלוי דהוא ע״פ השדה אז מטמא, אבל כשהוא טמון אינו מטמא.

ג) **בתוס'** ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש תירצו דהיו טומנין את הארון בכוך, והא דאמרי' דרוב ארונות יש בהן חלל טפח היינו בין הארון לכוך, ולכן כיסוי הארון לא מטמא באהל דהרי הכוך חוצץ בפני הטומאה.

ד) **הפנ"י** מתרץ דס"ל לרש"י דאין הגולל מטמא באהל, דבאמת הוא פלוגתא דברייתות דבנזיר נג: דדריש מעל פני השדה לרבות מאהיל על פני המת ס"ל דאין הגולל מטמא באהל, והברייתא בחולין עב. דדריש מעל פני השדה לרבות גולל ודופק לא דריש דמטמא באהל.

אולם דבריו צ"ע דבחולין קכו. אמרי' להדיא דגולל מטמא באהל, וברש"י ותוס' שם פירשו דאף לר"ע דדריש מע"פ השדה לרבות גולל ודופק מודה דמטמא באהל, וע"כ דאין כאן מחלוקת בין הברייתות, אלא דמ"על" דרשי' מאהיל ע"פ המת, ומ"פני השדה" דרשי' לרבות גולל ודופק.

ה) **הנה** הרמב"ם (בפ"ב מהל' טומאת מת הט"ו) כתב גולל ודופק מדברי סופרים. וכתב הכס"מ דס"ל להרמב"ם דטומאת גולל הוא רק מדרבנן, והא דדרשי' מעל פני השדה הוא אסמכתא בעלמא.

וכן מבואר עוד ברמב"ם (בפ"ג מהל' אבל הי"ג) שכתב וז"ל בגולל ודופק וכיו"ב מכין אותו מכת מרדות מפני שהן אבות של דבריהם וכו'. וכן מבואר במה שכתב (בפ"ג מהל' טומאת מת ה"ג) וז"ל הגולל והדופק מטמאין במגע ובאהל וכו' יראה לי שכולן טומאתן אינה דין תורה שהרי אין הנזיר מגלח עליהן וכו', לפיכך אני אומר שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אינה דין תורה, ע"כ.

והנה בחולין עב. הובאה פלוגתא דתנאי דלר"ע ילפי' גולל מעל פני השדה, ואילו לר' ישמעאל הלכתא גמירי לה. ועיי"ש דשקיל וטרי בפסוקים לכל אחד, ומסקנת הדברים דלר' ישמעאל עובר שמת במעי אשה כיון שהוא טמון הרי הוא טהור (וזה יליף מעל פני השדה). ורביעית דם הבאה משני מתים אינו מטמא. משא"כ לר"ע עובר במעי אשה טמא, ורביעית דם הבאה מב' מתים טמא.

והשתא צ"ע דברי הכס"מ שנקט דהרמב"ם פסק כר"ע וס"ל דהקרא אסמכתא בעלמא היא, הרי ממה שהגמ' שקיל וטרי מבואר דלר"ע הוא מדאו', וכבר הקשה כן הראש יוסף כאן.

ויותר קשה דהרי הרמב"ם פסק דעובר במעי אמו טהור (בפכ"ה מהל' טומאת מת הי"ב), ורביעית דם הבא מב' מתים טהור (בפ"ד מהל' טומאת מת ה"א), הרי להדיא דפסק כר' ישמעאל.

ועי' בעמק הנצי"ב (פר' חוקת עמ' קפ"ב) שיצא לחדש דבאמת הרמב"ם פסק כר' ישמעאל, ומ"מ ס"ל דהוא רק מדרבנן, דרק היכא דאמרי' הלכתא גמירי לה מסיני או הללמ"ס הכונה דהוא מדאו', אבל היכא דכתיב הלכתא גמירי לה אינו מוכרח דהוא דאו', דאפשר דהכונה דהוא קבלה איש מפי איש ולעולם הוי רק דרבנן, עיי"ש שהאריך להוכיח כן מהרבה מקומות.

איברא דאין דברי הכס"מ מוסכמים דיעויין ברדב"ז (בח"ה סי' רכ"ג) שכתב דבאמת ס"ל להרמב"ם דגולל מטמא מדאו', והא דכתב דהוא מדברי סופרים כונתו דאינו מפורש בתורה כיון דנלמד מריבוי דעל פני השדה (ונוקט דפסק כר"ע). וכ"כ במעשה רוקח (בפ"ב מהל' טומת מת הט"ו) דכיון שהוא הלכה למשה מסיני קרי ליה מדברי סופרים (דנוקט דפסק כרי"ש).

וכן פירש המעשה רוקח (בפ"ה מהל' נזירות הט"ו) דמה שכתב הרמב"ם (בפ"ג מהל'

טומאת מת הי"ג) אינה דין תורה הכונה דאינו מפורש בתורה.

ומה שכתב בהל' אבל דמכין אותו מכת מרדות יישב הראש יוסף דכל דבר שאתי מריבוי ואינו מפורש לא לקי מן התורה.

ובאמת יעויין בפיה"מ (אהלות פ"ב משנה ד') שנקט דגולל מטמא מדאו'.

עכ"פ לפי הכס"מ דטומאת גולל הוא מדרבנן לא קשיא קושיית התוס' דכיון שטומאתו מדרבנן נדחה מפני כבוד הבריות. שו"ר שכן תירץ המאירי.

ו) **במאירי** תירץ דלא נאמר דין גולל אלא בקבר, אבל כאן שאינו אלא ארון ולא קבר, לא נאמר בו דין גולל.

ז) **וכעי"ז** תירץ בסדרי טהרות (אהלות סג.) עפ"י שיטת הראב"ד (בפ"ז מהל' טומאת מת ה"ז) דאין טומאת גולל אלא בקבר סתום, וכאן שאין טומאת קבר סתום (כמו שנבאר באות ג') ליכא טומאת גולל, ועיי"ש שהוכיח שכן היא שיטת רש"י.

ח) **בגור** אריה (במדבר י"ט ט"ז) תירץ דאין הגולל מטמאים בעצמם אלא דינא הוא דכל הנוגע בהם הוי כאילו נגע במת עצמו, ולכן אם יש פותח טפח שהמת עצמו אינו מטמא, ה"ה דאין הגולל והדופק מטמאים (ועיי"ש שתירץ גם באופ"א).

ט) **ומכח** הקושיא תירץ ר"ת דגולל אינו כיסוי הארון אלא המצבה, והדופק הוא האבנים שנותנים אחת בראשה ואחת ברגלה, וכתבו התוס' בכתובות ד: דלר"ת מיירי הכא שלא היו מצבות לארון, ולכן היו מדלגין.

ג

בהא דהכיסוי מפסיק הטומאה

עוד כתבו התוס' בזה"ל ומיהו תימא אמאי אין המת מטמא באהל, כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה, דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה, א"כ מטמא באהל. וי"ל דאין מטמא אלא צד חיצון שבו אבל צד פנימי טהור, עכ"ל.

דוק דכל קושיית התוס' היא רק לתירוץ א' וד' הנ"ל, אבל לשאר תירוצים לק"מ.

והנה יעויין בשו"ת תמים דעים להראב"ד (בסוף סי' ר"ד) שכתב דדבר שרק טמא משום גולל חוצץ, ולא ביאר טעמא דמילתא.

ובקובץ שיעורים (כתובות אות י"ז) כתב דאה"נ באמת אין הגולל חוצץ והכהן נטמא בטומאת מת, אלא דכיון דנטמא בטומאת גולל דאין הוא מוזהר עליו א"כ הוי מחולל ועומד, ולכן מותר לו כבר ליטמא בטומאת מת. ואף דשניהם באים בבת אחת וקי"ל דבבת אחת חייב שתים, היינו היכא דתרוייהו איסורא דהי מינייהו מפקת, אבל היכא שהאחד היתר אפשר דאינו חייב על השני, עיי"ש שהאריך בזה.

ודבריו צ"ע דא"כ למה הוצרכה הגמ' לתרץ דרוב ארונות יש בהם חלל טפח, הרי אף בלי זה אין הוא מוזהר על טומאת מת משום דכבר נטמא בגולל.

ועל עיקר קושיית התוס' יש להקשות דמה בכך דהגולל אינו חוצץ, מ"מ דל מהכא הגולל, ושיחצוץ העפר שלמעלה ממנו.

וי"ל דס"ל להתוס' דכיון שכל העפר מכסה את הארון, יש גם לעפר דין גולל וגם אינה חוצצת. אלא דקשה א"כ למה התוס' הוצרכו להקשות בקושייתם הראשונה מדין אוהל, ולא הקשו בפשוטו משום טומאת מגע דכשמדלגין נוגעים בעפר. ומוכח מזה דס"ל להתוס'

דמדלגין היינו קופצים, ולכן לא קשיא להו מדין מגע.

יש לעיין דהנה התוס׳ הקשו לשיטת רש״י דהכסוי טמא משום גולל וכמו דמוכח מתירוצם, וצ״ע דתקשי גם לדידהו דכיון שהארון הוא כלי עץ שיש לו בית קיבול מקבל טומאה מדאו׳, וא״כ הוי דבר המקבל טומאה שאינו חוצץ. ואף אם נימא דאין הכיסוי מחובר עם הדפנות והוי פשוטי כלי עץ, הלא כתב הרמב״ם (בפ״א מהל׳ כלים ה״י) דפשוטי כלי עץ מקבלים טומאת מדרס, ושוב הוי דבר המקבל טומאה.

וכבר עמד בזה המקדש דוד (טהרות סי׳ מ״ט אות ג׳) ותירץ דכלי עץ הבא במדה חוצץ (רמב״ם בפי״ג מהל׳ טומאת מת ה״ג), וביאר הרמב״ם (שם בפ״ו ה״ב) דכלי עץ הבא במידה הוא כלי שיש בו שוליים ומחזיק מ׳ סאה, דאז אינו מקבל טומאה מדאו׳ ולכן חוצץ בפני הטומאה. והרי מ׳ סאה הוא מקום שנכנס גופו של אדם, וא״כ ברור דהארון יש בו מ׳ סאה ולכן הוי כלי עץ הבא במדה שחוצץ. ולפי״ז צ״ל דהכיסוי הוא חלק מהארון ואינו מופרד לדבר בפני עצמו.

ועוי״ל דהנה נחלקו הראשונים בהא דתנן בשבת כז: כל היוצא מן העץ אינו מיטמא טומאת אוהלים אלא פשתן, כלומר דהאהל עצמו אינו טמא, ודעת התוס׳ (שם) והראב״ד (בפ״ה מהל׳ טומאת מת הי״ב) דכל דבר שעשוי כאהל דהיינו שיש בו דפנות וקבוע בקרקע אינו טמא, אולם הרשב״א שם הביא די״א דאם עשוי כאהל אף שאינו קבוע בקרקע אינו טמא. ולפי היש אומרים ניחא דלכן אין הכיסוי טמא בטומאת אהל, כיון שהוא האהל עצמו.

ד

בדין קבר סתום

התוס׳ (בד״ה רוב ארונות) הקשו דמאי משני דיש כאן חלל טפח, הרי כיון שיש בו פותח טפח, יש כאן דין קבר סתום דהדין הוא דמטמא כל סביביו אפי׳ בצד הריקן שבו.

ונאמרו הרבה תירוצים על קושיא זו:

א) **התוס׳** תירצו דצ״ל שראש הארון היה פתוח, ולכן אין כאן קבר סתום.

ב) **הרמב״ם** (בפי״ב מהל׳ טומאת מת ה״ו) תירץ דארונות של עץ שמניחים בהם את המת אינם כקבר. ופירש במשנה אחרונה (בפ״ב מאהלות משנה ד׳) דרק בקרקע עולם או דבר קבוע בבנין יש לו דין קבר סתום, אבל ארון עץ שהוא כלי אינו נקרא קבר.

ועי׳ בסדרי טהרות (אהלות דף סג וסד) שהביא גירסת השאילתות דגרס בגמ׳ אמר רבא דבר תורה אהל כלי שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה, ומשמע מזה כהרמב״ם דתירוץ הגמ׳ הוא דכיון שהוא כלי אין בו דין קבר סתום.

ג) **אולם** הראב״ד השיג עליו וז״ל א״א זה המחבר דלה מים מבורות עמוקים אלא שהמים עכורים, כי הוציא דבר זה ממלתיה דר׳ אלעזר בר׳ צדוק דאמר מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים וכו׳, ומאותה שמועה בנה זה הבנין וטעה, כי הארונות שהיו עומדים בשדה של אבן היו ובמקום קברות היו, ויש עליהם תורת גולל ודופק וקבר סתום, אלא שאין הכהנים מוזהרים אלא על הטומאה שהנזיר מגלח עליה וקי״ל שאינו מגלח אלא על גופו של מת לא על קבר ולא על גולל ודופק, ואם אין בה חלל טפח גופו של מת הוא מפני שהיא בוקעת ועולה, עכ״ל.

ויש להקשות מ"מ אף שאין הכהן מוזהר עליה, אבל איך חוצץ בפני הטומאה הרי כל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. וי"ל עפ"י מש"כ הרמב"ם (שם בפ"ג ה"ג) דביאור האי כללא דכל טומאה שאין הנזיר מגלח אין הכהן מוזהר, היינו משום דאם אין הנזיר מגלח היא טומאה דרבנן, אשר מעתה ניחא דכיון שהוא רק טומאה דרבנן חוצץ בפני הטומאה (כמש"כ התוס' בב"ב כ. ד"ה ועובד כוכבים).

ד) **עי'** בראב"ד (שם בפ"ז ה"ד) שכתב דבקבר סתום ג' מדות יש בו: א. אם יש במקום הטומאה טפח מרובע אע"פ שהטומאה ממעטת החלל הרי היא כטומאה רצוצה ומטמאה באהל וכן מטמא כל סביביו במגע, וזהו קבר סתום. ב. אם נשאר טפח פנוי חלל אינו מטמא באהל אבל מטמא במגע. ג. אם אין במקום הטומאה טפח מרובע זו היא טומאה רצוצה שבוקעת ועולה ומטמא באהל ולא במגע בצידיה. וסיים דדברים אלו נתבררו במשנה ומארונות דראב"צ.

וביאור דבריו דמשום קושיית התוס' דלמה אין כאן טומאת קבר סתום תירץ דכיון שיש חלל טפח פנוי לא מטמא באהל רק במגע, והארונות היו טמונות בקרקע או שמדלגין היינו קופצים.

וצ"ע דסתר דבריו למה שכתבנו לעיל בשמו דהתירוץ על קושיית התוס' הוא משום דאין הנזיר מגלח עליו.

ובחידושי הגר"ח (שם בפ"ז ה"ז) חידש דהראב"ד ס"ל דקבר סתום שמטמא באהל, אין הכונה דיש כאן טומאת קבר, אלא חידוש הקרא דכיון שיש קבר סתום שוב טומאת המת בוקעת ועולה אע"פ שיש בו חלל טפח. ולפי"ז נמצא דהיא טומאת גופו של מת והכהן מוזהר עליו, ולכן הוכרח לחדש דכשיש חלל פנוי כבר לא מטמא באהל רק במגע. ועדיין תקשי כיון שהיה נוגע בארון הרי נטמא משום טומאת מגע, לזה תירץ דאין הכהן מוזהר עליה כיון שאין הנזיר מגלח עליה.

ה) **הראב"ד** (שם בפ"ו ה"ח) כתב דארון כסותו של מת הוא ולא מטמא לא משום גולל ולא דופק ולא קבר סתום. והקשה החזו"א (אהלות סי' ז' סק"י) דשוב קשיא סתירה בדברי הראב"ד, דא"כ איך חידש דכשאין פותח טפח אינו מטמא באהל.

ו) **בתוס'** הרא"ש תירץ דכיון שהיו מניחין את הארון בכוך והכוך פתוח למערה, נמצא דהכוך אינו קבר סתום, ואי משום הארון הרי יש טפח בין הארון לגג הכוך, והכוך חוצץ בפני הטומאה.

ה

בענין איסור הנאה ואיסור קפנדריא

הנה איתא בסנהדרין מז: שקבר אסור בהנאה, ודעת המהרשד"ם (ח"א יו"ד סי' ר') דהוא רק איסור דרבנן, אולם כל האחרונים חולקים עליו וס"ל דאיסור זה הוא מדאו' (כמבואר כל זה בשד"ח ח"ה מערכת קו"ף כלל ל"ד שהאריך בזה). והשתא תקשי איך היו מדלגין ע"ג הארונות הרי אין כבוד הבריות דוחה איסור הנאה מהקבר שהוא איסור תורה.

ובשלמא אם מדלגין היינו קופצים ניחא דלא היו נוגעים כלל בארונות, אבל אם נימא דמדלגין היינו שהיו נוגעים בארונות תיקשי.

בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' צ"ד הובא בפת"ש יו"ד ריש סי' שס"ד) תירץ דכיון שעדיף היה לו אילו לא היה כאן קבר כלל דעי"ז היו יכולים ללכת יותר בקלות, א"כ עכשיו שעובר עליהם לא חשיב שנהנה מהם.

אולם לא נראה כן דסו"ס עכשיו שנמצאים הקברות הרי הוא נהנה במה שעובר עליהם.

ובשבט סופר (חיו"ד סי' ק"ד ד"ה והקשתי) תירץ דכיון שיש מצוה לכבד את המלך א"כ אמרי' דמצוות לאו ליהנות נתנו. ודבריו צ"ע דהרי כאן אין הוא נהנה מקיום המצוה, אלא ההנאה היא בהיכי תימצי של המצוה במה שמקצר דרכו דרך הקברות.

והנה יעויין בשו"ע (יו"ד סי' שס"ח ס"א) דאסור לעשות קפנדריא בבית הקברות, ותקשי א"כ איך היו מדלגים ע"ג הארונות. איברא דביהודה יעלה (יו"ד סי' שס"ג) כתב דאיסור זה הוא מדרבנן, ושפיר נדחה איסור זה משום כבוד הבריות.

והנה עי' לקמן (בסי' הבא אות ב') דהבאנו מבעל ספר החרדים דלדלג על ארונות איכא איסור משום לועג לרש, אולם גם זה י"ל דהוא איסור דרבנן ומשום כבוד הבריות לא גזרו.

והנה קיי"ל שאסור לכהן להתקרב בתוך ד' אמות של קבר, משום שמת תופס ד' אמות, אולם דין זה הוא מדרבנן ומשום כבוד הבריות לא גזרו.

ולפי מש"נ מוכח בסוגיין דכבוד הבריות דוחה ב' איסורים דרבנן דלא כמו שהעלה צד בתוספת שבת (בסי' שי"ב סק"ה) דדוחה רק איסור אחד דרבנן.

סימן קפא

בענין מדלגין היינו לקראת מלכים

(יט:) **ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה, ורוב ארונות יש בהן חלל טפח, וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן.**

א

ביאור ההיתר לצאת לקראת מלכי ישראל

א) **יש** להקשות איך בעי למילף מהא שדילגו ע"ג ארונות דכבוד הבריות דוחה איסורים, דילמא הכא מותר משום כבוד מלכים דאיכא מצוה לכבד המלך כמש"כ הרמב"ם (בפ"ב מהל' מלכים ה"א ובסהמ"צ עשה קע"ג) וז"ל כבוד גדול נוהגים במלך ומשימין לו אימה ביראה בלב כל אדם שנא' שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ע"כ. שו"ר שכן הקשה הפרי יצחק (בסי' נ"ד ד"ה ובעיקר).

ואפשר לתרץ בכמה אופנים:

א. אפשר לומר דלא מסתברא לגמ' דכבוד מלכים הוא דבר גדול כ"כ שידחה איסורין, ולכן פשיטא לה דהדוחה כאן הוא כבוד הבריות.

ב. יעויין בספר אגדות התנאים (כרך א' עמ' 36) דר' אלעזר בר צדוק היה בזמן חורבן הבית, ובזמנו המלך בישראל היה אגריפס, כמש"כ רש"י (בסוטה מא. ד"ה אגריפס המלך) וז"ל מלך

ישראל היה מזרעו של הורדוס, והוא שנחרב בהמ"ק בימיו, ע"כ.

והנה בסוטה שם תנן דכשאגריפס המלך קרא לא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעות, ואמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה. ובע"ב תני משמיה דר' נתן באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, דרש"י פירש דהיה אמו מישראל והיה כשר למלכות אפי' שאין אביו מישראל, והא דנתחייבו כלייה משום דכיון שעבד היה זילא ביה מילתא שיהיה מלך, והחניפו לו. אולם התוס' פליגי דדבר תימה הוא לומר דעל חנופה מועטת כזאת יתחייבו עונש גדול כ"כ, לכן פירש דבעינן שיהיה אביו ואמו מישראל, וממילא אגריפס פסול היה למלכות, ושפיר נתחייבו ישראל בהא דהחניפו לו. ואילו הרמב"ם בפיה"מ ס"ל כרש"י דמספיק באמו מישראל, אבל ס"ל דלא היתה אמו של אגריפס מישראל, ופסול היה למלכות.

והנה להתוס' והרמב"ם דפסול היה למלכות בפשוטו אינו איסור רק לכתחלה אלא אף בדיעבד אחרי שהמליכוהו אין לו דין מלך, וכ"כ המנ"ח (במצוה ע"א), וההפלאה (בכתובות יז.), ועי' בקובץ הערות (בסי' ל"ז אות י') שהניח דין זה בצ"ע.

אשר מעתה ניחא דכיון שלאגריפס לא היה לו דיני מלכות, ע"כ דמה שהיו מדלגים ע"ג ארונות לצאת לקראתו לא היה משום כבוד מלכים, אלא משום כבוד הבריות, ושפיר הוכיחה הגמ' דכבוד הבריות דוחה איסורים. ואילו לרש"י דאגריפס היה מלך גמור הקושיא במקומה עומדת.

ג. הנה הרמב"ם לא הביא בהל' מלכים דמשום כבודו של מלך חייבים לצאת לקראת המלך, ורק בהל' אבל כשהביא דינא דסוגיין כתב דמשום כבוד הבריות אפשר לדלג על ארונו. וא"כ אפשר דבאמת אף שחייבים בכבודו של מלך, מ"מ לא נכלל בזה חיוב לצאת לקראתו, ושפיר הוכיחו בסוגיין דכבוד הבריות דוחה איסור טומאה, משום דאחרי שנהגו לצאת לקראתו, אם לא יוצאים הרי הוא מתבזה, ואיכא כבוד הבריות.

ד. בסנהדרין מט. דרשינן כל איש אשר ימרה את פיך וגו' יומת, יכול אפי' לדברי תורה כן ת"ל רק חזק ואמץ. ופירש"י רקין מיעוטין שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו. ועיי"ע ברמב"ם (בפ"ג מהל' מלכים ה"ט) שכתב המבטל גזירת מלך בשביל שנתעסק במצוות אפי' במצוה קלה הרי זה פטור, דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין, עכ"ל.

הנה מבואר דמצוות התורה עדיפי מכבוד המלכות, א"כ אי אפשר לומר דהא דהיו מדלגים ע"ג הארונות היה משום כבוד מלכים, ושפיר הוכיחו מזה דכבוד הבריות הוא הדוחה האיסור (אלא דלפי"ז צ"ל דבמה שלא מקיימים ציווי המלך כשציוה לבטל דברי תורה אין בזה כבוד הבריות).

ה. יעויין לקמן (בסי' קפ"ד אות ג') שהבאנו דברי הגר"נ אמשטרדם ועפ"י דבריו יש לתרץ גם כאן, דכיון שטומאה הוי עשה ולא תעשה בעינן לצירוף של שני הטעמים כבוד מלכים וכבוד הבריות כדי לדחות האיסור, אלא דבעי למילף לעלמא בהדרגה דכבוד הבריות לחוד דוחה ללאו לחוד.

ב) **יש** לחקור במסקנת הסוגיא האם ההיתר לדלג ע"ג ארונות ולעבור על איסור דרבנן הוא משום כבוד הבריות, או דילמא ההיתר הוא משום כבוד מלכים.

והנה בפשוטו דבר זה לא השתנה מההו"א, וא"כ אף במסקנא ההיתר הוא משום כבוד הבריות.

וכן נקט הרמב"ם (בפ"ג מהל' אבל הי"ד) שכתב וז"ל וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לכבוד הבריות, כיצד אבל שהלך לבית הפרס וכו', וכן מדלגים ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכים וכו'.

אולם השאילתות (שאילתא ק"ג) כתב דטומאה דרבנן נדחה מפני כל מצוה, והוכיח כן מהא דמותר לילך בבית הפרס משום ניחום אבלים, ומהא דהיו מדלגין ע"ג ארונות לכבוד מלכים. הרי דס"ל דבמסקנא ההיתר הוא משום המצוה.

וכן מבואר בטור (יו"ד סי' שע"ב) שכתב אע"פ שכהן אסור ליכנס לשדה שנחרש בו קבר או לארץ העמים, אם צריך לילך שם לדבר מצוה כגון לישא אשה או ללמוד תורה ואין לו דרך אחרת לעבור יכול לעבור דרך שם וכו', וכן אבל העובר דרך שם יכול כהן לילך אחריו לנחמו, ומטעם זה קאמר בגמ' שהיו מדלגים ע"ג הארונות וכו'.

וצ"ע מנא להו להוכיח מהכא דטומאה דרבנן נדחית מפני כל מצוה, הרי בפשוטו ההיתר הכא הוא משום כבוד הבריות. ואפשר דלשון הש"ס הכריחם מהא דאמרי' ומשום כבוד מלכים לא גזרו ביה רבנן, ולמה לא אמרו משום כבוד הבריות, ושו"ר שכן דייק במגן גבורים (סי' רכ"ד שלטה"ג סק"ב). אולם זה אינו דהרי השאילתות הוכיח גם מבית הפרס, והתם לא אמרי' דההיתר הוא משום ניחום אבלים. ולכן נראה דס"ל דמשמע בסוגיא דהא דאמרי' דמשום כבוד הבריות דוחין איסור דרבנן, התחדש רק בסוף הסוגיא במימרא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה. אבל מ"מ קשיא דאחרי שהתחדש דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן, שוב אין מקור דטומאה דרבנן נדחית מפני כל מצוה, דשמא הא דבית הפרס ודמדלגים היינו הוא רק משום כבוד הבריות, וצ"ע.

ועי' בספר המפתח ברמב"ם שם דנח' האחרונים אם הרמב"ם ס"ל כהשאילתות, ולפי מה שהתבאר זה לא יתכן, דהרי המקור של השאילתות הוא מסוגיין, ואילו להרמב"ם דביאר הא דסוגיין משום כבוד הבריות, שוב אין מקור לדינו של השאילתות].

ועי' באגרו"מ (יו"ד ח"א סי' רמ"ט) שכתב דבאמת השאילתות והטור מודים דטעם ההיתר הוא משום כבוד הבריות ולא משום מצוה עיי"ש שהאריך. וזה צ"ע דהרי כל הוכחת השאילתות שמותר לדחות טומאה דרבנן משום מצוה הוא מסוגיין וכנ"ל.

והנה במג"א (או"ח סי' רכ"ד סק"ז) כתב דהא דמתירים לעבור על איסור טומאה היינו דוקא לצאת לקראת מלכי ישראל, אבל לצאת לקראת מלכי עכו"ם לא דוחה שום איסור.

והקשה בחמד משה (הובא במחצה"ש) ממש"כ רש"י (בשמות ו' י"ג) דהקב"ה צוה למשה לחלוק כבוד לפרעה, הרי לן דיש מצות כבוד מלכים אף על מלך גוי, וא"כ כשם דדחינן איסור טומאה לצאת לקראת מלכי ישראל, כמו"כ יש לדחות לקראת מלכי עכו"ם.

ולמה שנתבאר לק"מ, דהרי מה שמדלגים לקראת מלכי ישראל אינו משום כבוד מלכים אלא משום כבוד הבריות, וא"כ שפיר י"ל דדואגים רק על כבוד הבריות של ישראל ולא של עכו"ם.

עיי"ע במג"א שם שכתב דהשו"ע השמיט דינא דמדלגים לקראת מלכי ישראל, משום דלא נוהג עכשיו דאין לנו מלכי ישראל. וצע"ק כיון שההיתר אינו משום כבוד מלכים אלא משום כבוד הבריות, א"כ שפיר נוהג דין

זה בזמנינו לצאת לקראת גדול הדור או נשיא ישראל, דאם לא יצאו יהיה בזיון. ואולי לא היה מנהג לצאת לקראת גדול הדור או לנשיא, ולכן כתב דלא נוהג עכשיו. אבל אה"נ דאם יתחיל מנהג לצאת לקראתם יהיה מותר להטמאות משום דגדול כבוד הבריות.

או שמא י"ל דדוקא למלך הוי בזיון גדול אם לא יוצאים לקראתם, אבל לגדול הדור ונשיא אף אם יהיה מנהג לצאת, מ"מ אין בזיון כ"כ אם לא יוצאים לקראתם, ואין זה נגדר ככבוד הבריות כדי שיהא מותר לעבור על איסור טומאה, ועדיין צ"ע.

(אין להקשות על המג"א מהא דאיתא בירושלמי (בפ"ג ה"א) דמצוה לראות גדולי המלכות לכשתבא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות, ע"כ. הנה מבואר שאין זו הלכה רק במלך, אלא בכל גדולי המלכות כגון נשיאים. זה אינו, דהמג"א מודה דהדין דיש לראות מלכי עכו"ם כייל אף גדולי המלכות דאף בהו שייך דאם יזכה יבחין (ובזה ס"ל דאינו דוחה איסור טומאה), וכל דבריו נאמרו רק לגבי הדין דיוצאים משום מלכי ישראל שזה דין רק במלכים משום כבודם ולא בנשיאים).

ב

ביאור הדין לצאת לקראת מלכי עכו"ם

א) **בפשוטו** משמע דמותר לכהן להטמאות בין למלכי ישראל ובין למלכי עכו"ם. ויש לעיין מהו הביאור בהא דמשום שאם יזכה יבחין דוחין איסור טומאה.

יעויין בחת"ס (בגליון השו"ע או"ח סי' רכ"ד) שכתב דהענין שאם יזכה יבחין הוא כבוד שמים שיראה כמה גדול הרבה כבוד מלך המשיח יתר על האומות עכשיו, ובזה פשיטא שדוחה איסור טומאה, והחידוש הוא שאף במלכי ישראל שיש רק כבוד הבריות דוחה האיסור טומאה.

והקשה בשבט סופר (ח"א סי' י"ג) דא"כ איך אמרי' ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם, דמבואר דיותר פשוט היה הדין במלכי ישראל, ואילו להחת"ס החידוש הוא להיפך. ויש לתרץ דכונת הגמ' דלא רק במלכי ישראל דיש הטעם דכבוד הבריות אלא אפי' במלכי עכו"ם דליכא משום כבוד הבריות, מ"מ צריך לצאת לקראתו משום כבוד שמים.

אולם הכתב סופר (או"ח סי' ל"ז) ביאר דהענין דאם יזכה יבחין אינו משום כבוד שמים, אלא משום כבוד המלכות של מלך המשיח, שעי"ז יראו כבודו ויוסיפו לכבדו. נמצא לפי"ז דאף הענין לצאת לקראת מלכי עכו"ם הוא משום כבוד הבריות של מלך המשיח.

ועי' ברמב"ם (בפ"ג מהל' אבל הי"ד) שכתב וז"ל וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לכבוד הבריות כיצד וכו', וכן מדלגין ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכים, אפי' מלכי גויים כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודם למקומם וכו'. הרי שפוסק דאף למלכי עכו"ם מתטמא, ומרהיטת לשונו משמע כמו הכת"ס דאף במלכי עכו"ם ההיתר הוא משום כבוד הבריות.

אולם המג"א (באו"ח סי' רכ"ד סק"ז) כתב דלצאת לקראת מלכי עכו"ם לא דוחים שום איסור ואין הכהן רשאי להטמאות, כיון דכל הענין הוא משום שאם יזכה יבחין. ומאי דאמרי' ולא לקראת מלכי ישראל וכו' היינו שיש ענין להשתדל לראות מלכים, ועל זה אמרי' דיש להשתדל לצאת אף לקראת מלכי עכו"ם.

וכדבריו יוצא בגירסא שהביא הרשב"ץ וזו תוארה: א"ר אלעזר בר צדוק מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכים, דא"ר יוחנן לעולם ישתדל לראות מלכי ישראל, ולא מלכי ישראל בלבד וכו'. הנה משמע דיש להשתדל לראות מלכי עכו"ם, אבל אין שום הכרח דמותר לדחות איסור טומאה בשביל זה.

שו"ר בתוס' ר' יהודה חסיד שהביא בשם רבינו שמואל דס"ל כמג"א, וכתב דלדבריו לא גורסים כלל המילים ולא לקראת מלכי ישראל וכו'.

אולם ר' יהודה החסיד והמג"א כתבו דבירושלמי משמע כהרמב"ם דאיתא התם (בפ"ג ה"א) א"ר ינאי מטמא כהן ליראות את המלך, כד סליק דוקלטיינוס מלכא להכא חמון לר' חייא בר אבא מיפסע על קברין דצור בגין מחמוניה. אלמא דאפי' למלכי עכו"ם הדין כן.

ואמנם בפירוש בעל ספר החרדים פירש דר' חייא בר אבא לא היה כהן אלא ישראל, והרבותא היא שהיה דולג על הקברות ועובר משום לועג לרש כדי לצאת לקראת מלכי עכו"ם. אבל עכ"פ הוא כהרמב"ם דאילו להמג"א אין דוחין שום איסור משום מלכי עכו"ם.

ויעויין עוד במג"א שדייק מסוף הסוגיא דאמר ומשום כבוד מלכים לא גזרו ביה רבנן, דמבואר מזה דלא כהרמב"ם, דאילו להרמב"ם יש כאן ב' היתרים משום כבוד מלכים של מלכי ישראל ומשום שאם יזכה יבחין דמלכי עכו"ם. והנה להכת"ס אין כאן דיוק כלל דאף שאם יזכה יבחין הוא משום כבוד מלכים, ואילו להחת"ס י"ל דלא הוצרך למינקט שאם יזכה יבחין, דאם משום כבוד מלכים לא גזרו, ק"ו דמשום כבוד שמים לא גזרו.

ב) **יש** להקשות להרמב"ם דמותר לכהן להטמאות משום שאם יזכה יבחין ויראה ימות המשיח, הרי זה רק ספק אם יזכה דשמא ימות לפני ימות המשיח, ואיך דוחין ודאי איסור משום הספק שמא יבחין.

יעויין באגרו"מ (או"ח ח"ה סי' ח') שכתב דהדין לצפות לישועה הוא שישים במחשבתו בתורת ודאי שבכל יום ובכל רגע יבא. והוכיח כן מהא דאיתא בר"ה ל. דר' יוחנן בן זכאי אסר לאכול חדש כל יום הנף כולו משום שאם יבנה ביהמ"ק יאמרו אשתקד אכלנו משהאיר המזרח. ופריך א"כ למה לא מספיק לאסור עד חצות היום דהרי לא היו מאחרים להקריב קרבן העומר יותר מחצות היום. ומשני דחיישינן שיבנה המקדש סמוך לשקיעה ביום ט"ו או בליל ט"ז דניסן, ועד שיגמר הבנין ויקריבו העומר יהיה כבר סוף יום ט"ז.

ולכא' תקשי הרי החשש הזה הוא דבר רחוק מאד, אלא מוכח דהמצוה היא לנקוט בכל רגע שיבא, ולכן שפיר חיישינן להכי, עכ"ד.

והנה יעויין בחפץ חיים (בקונטרס צפית לישועה פ"ב) דכתב דאינו מחכה לביאתו פירושו שמתייאש ממנו מאיזה סיבה שהיא. ולכא' היינו דהמצוה היא להאמין שיכול לבא בכל רגע, אבל לא שצריך לנקוט שיבא (והרי אין חיוב לעזוב את כל עניניו משום שצריך לנקוט שכבר יבא המשיח בעוד רגע).

וכן מוכח מדברי המהרש"ל (הובא בב"ח ביו"ד סי' ק"ב) שהסתפק בדבר שנאסר משום תיקו אם נדון כדשיל"מ משום שמא יבא אליהו ויתירנה או דילמא אמרי' דעד שיבא אליהו יתקלקל. ואילו להאגרו"מ ודאי דלא אמרי' דיתקלקל דהרי צריך לנקוט שיבא ברגע הבא.

עכ"פ לפי האגרות משה ניחא דכיון שצריך לנקוט שיבא בכל רגע, שפיר אמרי' דיכול הוא להטמאות כי ודאי יזכה לראות את המשיח.

סימן קפב

בענין רוב ארונות יש בהם חלל טפח

(יט:) **כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה, ורוב ארונות יש בהן חלל טפח, וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהן.**

א

בהא דהוצרך למימר משום רוב

הקשה הצל"ח דלמה הוצרך רבא לומר דרוב ארונות יש בהם חלל טפח ושלכן אין כאן טומאה דאו', הרי אף אם היה רק מחצה על מחצה, תיפו"ל דטומאה ברה"ר ספיקו טהור, ובזה אפי' איסור מדרבנן ליכא (אפי' אם ביה"ק הוא רה"י, מ"מ כל שהספק נוגע לג' בנ"א הוי דינו כרה"ר (כמבואר בנזיר נז.), ולדעת הרמב"ם (בפ"ט מהל' אבות הטומאה ה"ב) אפי' אם הדיון הוא רק לאדם אחד אבל היו נמצאים באותו רשות עוד שני בנ"א).

ומתרץ דהדין דספק טומאה ברה"ר טהור הוא רק בנוגע לטומאה, אבל בנוגע לאיסור הכהן להטמאות דנים אותו ככל איסור דעלמא דספק דאו' לחומרא, ואסור לכהן להטמאות. והקשה דהתינח להרשב"א דספק דאו' מדאו' לחומרא, אבל להרמב"ם דספק דאו' מדאו' לקולא ורק מדרבנן לחומרא, הדרא הקושיא לדוכתא דאף בלי רוב ארונות אין כאן איסור דאו' (עיין בספר ברכת חנוך שתירץ עפ"י המלא הרועים (ערך ספיקא דאו' אות ח' וי"ח) שהוכיח דר' אלעזר ברבי צדוק ורבא סברי ספיקא דאו' מדאו' לחומרא).

ותירץ דצ"ל דהדין דמדרבנן לחומרא הוא איסור יותר חמור מסתם איסור דרבנן, ואין כבוד הבריות דוחהו, ולכן אתי עלה מדין רוב ארונות.

והנה יעויין במנ"ח (מצוה רס"ג אות ל"ד) דפליג על הצל"ח וס"ל דכיון דהתורה הוציאה האיסור לכהן להטמאות בלשון לא יטמא, א"כ עיקר האיסור תלוי בדין הטומאה, ולכן בספק טומאה ברה"ר דטהור, שוב אין איסור להטמאות.

וביאור פלוגתתם נראה דהנה יש לחקור האם האיסור שהטילה התורה על הכהן הוא להטמאות או דילמא להיות טמא, וי"ל דבזה פליגי דלהצל"ח האיסור הוא להטמאות וא"כ אף שבפועל לא יהיה טמא משום הדין דספק טומאה ברה"ר טהור, מ"מ הרי הוא עובר על ספק איסור להטמאות. משא"כ המנ"ח ס"ל דכל האיסור הוא להיות טמא, ולכן כיון שבפועל לא יהיה טמא אין עליו שום איסור.

(ועי' במרחשת ח"א סי' ב' בהגה"ה דבאמת תרתי איתנהו דהאיסור דלא יטמא הוא לא להיות טמא והאיסור דלא יבא הוא לא להטמאות, ובאחיעזר ח"א סי' א' אות ב' כתב דדבר זה הוא פלוגתא דאמוראי בירושלמי עיי"ש).

ובעיקר קושיות הצל"ח אפשר לומר בפשיטות דאה"נ אף במחצה על מחצה היה כבר מותר מדאו', ומ"מ רבא קושטא דמילתא קאמר.

א"נ י"ל דהנה מימרא דרבא לא נאמרה כדי לתרץ קושיא זו, ורק הגמ' ציטטה אותה כאן לתרץ הקושיא, וא"כ שפיר י"ל דכדי לתרץ הקושיא היה מספיק במחצה על מחצה אלא דהביאו המימרא דרבא.

עוי"ל דהגמ' תירצה דרוב ארונות יש בהם חלל טפח כדי לתרץ גם במקרה דיש לביה"ק דין דרה"י, דאז מצד הספק ספיקו טמא.

עוד אפשר לומר דהנה הדין הוא דבספק טומאה ברה"ר אם יש רוב לטומאה ספקו טמא, ומעתה אם היה מחצה על מחצה אחרי שמדלג בהרבה ארונות היה רוב דנטמא (ואין לומר דדנים על כל קבר בנפרד ואומרים דספקו טהור, דהרי בב' שבילין שא' טהור וא' טמא אם הלך באחד ואח"כ בשני הוא ודאי טמא כמש"כ הרמב"ם פי"ט מהל' אבות הטומאה ה"א), ולכן הוצרך לחדש דרוב ארונות יש בהם חלל טפח, ולכן אף כשמדלג ע"ג הרבה ארונות יש עדיין רוב או לפחות ספק, וספק טומאה ברה"ר ספקו טהור.

ואולי אפשר לתרץ בסגנון הזה גם הקושיא על הרמב"ם, דהנה יעויין בשפת אמת (ר"ה לד:) שכתב לחדש דהדין דסד"א מדאו' לקולא לפי הרמב"ם, וכן הדין דספק דרבנן לקולא, הוא דוקא כשיש חמישים אחוז לסמוך עליו, כגון ספק אם נטל לולב דיכול לסמוך על החמישים אחוז שנטל ויצא יד"ח. אבל אם יש מאה אחוז דלא יצא ורק דאיכא ספק אם חייב כגון שהוא בבין השמשות דסוף יומא, בכה"ג אף להרמב"ם מדאו' לחומרא.

ובזה ביאר הסוגיא שם דאמרי' דאם יש עיר שיש שם ספק תקיעות ועיר אחרת שיש בה ודאי ברכות, צריך לילך לעיר של ספק תקיעות משום דתקיעות דאו' וברכות דרבנן, ותקשי הרי להרמב"ם אף תקיעות הוי רק דרבנן משום דסד"א מדאו' לקולא, ולהנ"ל ניחא דכיון שעדיין לא יצא יד"ח מהמצוה אף להרמב"ם מדאו' לחומרא.

ועפ"י דבריו אפשר לחדש דלא נאמר ההיתר דספק דאו' לקולא אלא רק אם בסופו של דבר יהיה חמישים אחוז שלא עבר על האיסור, אבל אם כשנתיר יהיה מאה אחוז או עכ"פ רוב דעבר על האיסור לא נאמר כאן הכלל דספק דאו' לקולא. ולכן כאן אם רק היה בארונות מחצה על מחצה, כשנתיר לו לדלג יהיה רוב דעבר על האיסור, לכן בכה"ג לא נאמר הכלל דספק דאו' לקולא, ושפיר הוצרך למימר דרוב ארונות יש בהם חלל טפח.

שוב הראוני דברי הגרא"ו (בקובץ ביאורים הערות על הש"ש אות י"ג) שביאר בדרך זה דינא דספק דאיקבע איסורא חמיר טפי דאף אם ספיקא דאו' לקולא, מ"מ כשאיקבע איסורא אזלינן לחומרא, דהיינו טעמא משום דאי אפשר להתיר שתיהן דממ"נ נעשה איסור, ולכן ספק כזה אסור מן התורה עיי"ש.

אלא דיש להקשות על זה מהא דבחתיכות חד בתרי דינא הוא דמותר לאכול את כולם משום שדנים על כל אחת בנפרד, וי"ל דשאני הדין של רוב דהוא בירור על המציאות, ולכן דנים על כל חתיכה וחתיכה. משא"כ הדין של ספק דאו' לקולא, אינו פושט את המציאות אלא הוא דין על הגברא שיכול הוא לסמוך על הצד שמותר, ולכן כשבסופו של דבר לא יהיה לו אלא מיעוט, לא נאמר הדין דאזלי' לקולא.

עוד יש לומר על קושיית הצל"ח עפ"י האחרונים הסוברים דבספק עשה מודה הרמב"ם דמדאו' לחומרא. ובביאור הדבר כתב החוו"ד (בסי' ק"י בבית הספק) דכל התורה דיברה על הודאי ולא על הספק, ולכן בל"ת אמרי' דחזיר ודאי אסרה התורה ולא חזיר ספק, ובעשה אמרי' דודאי לולב צריכים ליטול ולא ספק לולב.

ומעתה ניחא דכיון דכהן המיטמא מלבד הלאו עובר גם בעשה דקדושים תהיו דספיקו לחומרא, לכן איצטריך למימר דאיכא רוב ארונות.

וראיתי בספר ברכת חנוך שתירץ דהוי דבר שאפשר לברר, ובכה"ג לא אמרי' ספק דאו' לקולא. אולם הדברים תלויים במה שהתבאר לעיל (בסי' ק"פ אות א') אם היו הארונות מונחים על הארץ או קבורים, ועיין.

ב

בענין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי

הקשה הרוקח (בסי' תס"ז) דלמה אזלי' בתר רובא הרי כיון שיש מיעוט ארונות שאין בהם חלל טפח והם קבועים בקבר, נימא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

ותירץ וז"ל שמא בארונות שהיו מדלגין היה פותח טפח, ומספיקא אנו יודעים אם יש ארון שאין בו פותח טפח, לא נאמר בו קבוע, עכ"ד. ודבריו סתומים, ונראה בכונתו דבשעת עשיית הארונות היו עושים כולם עם חלל טפח, אלא דאיכא חשש דבכמה מהם אחר כמה זמן נשבר הארון ומתמעט הטפח, ולזה חידש דלא נאמר דין קבוע אלא כשאנו רואים את המיעוט הקבוע, אבל הכא דאיכא רק אומדנא דמסתמא נשברו כמה מהם, לא אמרי' בזה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

והנה בספר הכריתות להר"ש מקינון (בסופו) הקשה דליאסר כל העולם ליזרע משום ספק נחל איתן, ואין לומר דרוב העולם הוא מותר דהלא הקרקע הוי קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותירץ דכיון שלא נודע איזה קרקע אסור לא נאמר בה דין קבוע.

וכ"כ הא"ר (בסי' תרפ"ח סק"ה) בהא דהקשו על שיטת הגאונים דבעיר שהיא ספק מוקפת חומה קוראין בה בי"ד משום דשדינן לה בתר רוב עיירות, ותקשי הרי העיירות הם קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותירץ דכיון דמיעוט העיירות דמוקפות חומה אינן ידועות לנו לא נאמר בה דין קבוע.

אשר לפי"ז ניחא קושיית הרוקח דכיון דלא ידעינן איזה ארונות הם שאין בהם פותח טפח לא נאמר בזה דין קבוע.

אולם הכרתי ופלתי (בסי' ק"י סקי"ב) הוכיח דהתוס' (בסנהדרין פ:) והרשב"א בשם הרמב"ן לא ס"ל כלל זה, ולדידהו אפי' לא נודע האיסור במקומו הוי ליה קבוע.

ובמשנה הלכות (ח"ט סי' רכ"ו) תירץ דלא אמרי' קבוע במת שפוחת והולך ואפשר שכבר איננו בעולם, וא"כ אין כאן ודאי קבוע. אולם לפי דבריו דוקא היה מותר לדלג בביה"ק ישן דאפשר שכבר אין המת בעולם.

ואפשר לומר עפ"י דבריו דבמת שפוחת והולך אינו דבר חשוב ולכן לא אמרי' ביה קבוע, ולפי"ז מותר לדלג אף בביה"ק חדש.

סימן קפג

בהא דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן

(יט:) **ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', תרגמא רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה, לאו דלא תסור דאורייתא היא, אמר רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן.**

ברש"י פירש (בד"ה בלאו) דאחיכו עליה משום דהיו סבורים דאפי' אמרו לו דבר תורה והוא עומד בפני הכבוד יעבור עליו. ונראה דאין כונתו דאם רבנן אמרו לו לקיים מצוה דאו' שיש בזה לא תסור, אלא כונתו דכשעובר על דבר הנלמד מהמדות שהתורה נדרשת יש בזה לא תסור והוי דאו' גמור, ומשני דהתכוין לדבר שהוא מדברי סופרים.

והנה ידועה הפלוגתא דראשונים בהא דחייבים לקיים מצוות דרבנן, דדעת הרמב"ם (בסהמ"צ שורש א', ובפ"א מהל' ממרים) דנצטוינו בכל איסור דרבנן בלא תסור. ואילו הרמב"ן (בסהמ"צ שם) פליג וס"ל דלא קאי הך קרא אלא על דברים הנלמדים במדות שהתורה נדרשת בהן, אבל על של דבריהם לא קאי כלל. ועי' בקונטרס דברי סופרים (סי' א' אות י"ז) שביאר דלפי דעתו המחייב לקיים מילי דרבנן הוא משום שידוע לנו על ידם שדבר זה הוא רצון ה'. ומדברי רש"י בסוגיין (בד"ה כל מילי) מוכח דס"ל כהרמב"ם.

והנה הרמב"ן הוכיח כשיטתו מהמסקנא בסוגיין דאמרי' כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, הרי דאסמכתא בעלמא היא דאסמכינהו אלא תסור, אבל אין עיקר הלאו על זה. אבל לפי דבריו תקשי לשון הברייתא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, והרי אין זה ל"ת שבתורה אלא רק ל"ת דאסמכוהו על קרא דאו', וכבר הקשה כן במגילת אסתר (במהד' פרנקל עמ' כ"ח אות ב').

ובדעת הרמב"ם, כתב הרשב"ץ בזוהר הרקיע (הובא במגילת אסתר שם) דמה שאמרו אסמכינהו הוא לאו דוקא וז"ל דכלפי מה שאמר רב בר שבא שגדול כבוד הבריות שדוחה את לאו דלא תסור ולא לאו אחר ואחיכו עליה דלאו דלא תסור נמי דאו' הוא ומאי שנא משאר לאוי, אמר דלא לחכו עליה, דרבנן לאיסורייהו אסמכינהו אהאי לאו, דודאי רחמנא אזהר לשמוע לדבריהם בהאי לאו, והאי דמקילין ביה למידחייה לכבוד הבריות טפי משאר לאוי, משום דרבנן מעיקרא כי אסרי ההוא מידי ואסמכוה אהאי קרא איתנו בהאי איסורא דנדחי מקמי כבוד הבריות, עכ"ל. ולפי הרמב"ם מה שנקטה הברייתא גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה הוא כפשוטו.

(ועי' במרגניתא טבא (שורש א' אות ה' במהד' פרנקל עמ' תמ"א) שתירץ דהא דס"ל להרמב"ם דמילי דרבנן יש בהם לא תסור, היינו דוקא בגזירות ב"ד הגדול שבירושלים כמש"כ בריש הל' ממרים, אבל שאר גזירות דרבנן שלא נגזרו ע"י ב"ד הגדול, מודה הרמב"ם דאין על זה לאו דלא תסור, ועל זה כיוונו בסוגיין דכל מילי דרבנן אסמכינהו אקרא דלא תסור עיי"ש שהאריך. אבל מלשון הרמב"ם שהובא להלן מבואר דלא כדבריו).

והנה להרמב"ן הא דאמרי' ומפני כבודו שרו רבנן, ודאי שאין הכונה כמש"כ רש"י

דרבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם מפני כבוד הבריות כלומר דכך התנו מתחילה דאין גוזרים אלא במקום כבוד הבריות, דהרי לאו בדידהו תליא מילתא אלא רבנן רק מגלים מהו רצון ה׳, אלא ע״כ דשקלו דאף דכבוד הבריות אינו דוחה דבר דאו׳ היינו משום דכיון דכתיב מפורש הוי איסור חמור, אבל מילתא דרבנן דהוא רצון ה׳ יותר קל כיון דלא כתיב מפורש בתורה, סברי דרצון ה׳ הוא דכבוד הבריות עדיף, ולפי״ז ניחא הלשון גדול כבוד הבריות שדוחה ל״ת שבתורה, דיש כאן דחייה מהרצון ה׳ המחייב האיסור דרבנן.

אבל להרמב״ם הא דאמרי׳ מפני כבודו שרו, היינו כמש״כ רש״י דכך התנו דלא יהיה גזירה במקום כבוד הבריות. וצ״ע א״כ מהו הלשון גדול כבוד הבריות שדוחה, הלא אין כאן דחייה כלל.

וכבר עמד בזה הרא״ם (בתוספותיו לסמ״ג הל׳ מגילה ד״ה דאמר מר) ותירץ וז״ל י״ל דהתם נמי כשגזרו על טלטול אבנים סתמא גזרו, והדר אחלו ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, ומקרי שפיר דוחה ללאו דלא תסור, עכ״ל. כלומר דבאמת הגדר הוא דכך התנו, והא דנקרא שדוחה היינו משום דזה לא היה באותו הזמן, אלא בתחילה היה האיסור טלטול אבנים, ואח״כ התנו עליו, וזה נראה כדחייה.

והנה יעויין ברמב״ם (בפ״ט מהל׳ כלאים הכ״ט) שכתב וז״ל הרואה כלאים של תורה על חבירו אפי׳ היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד וכו׳, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה וכו׳. אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואע״פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר, הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות, ע״כ.

ודבריו צ״ב דמשמע ממנו דאע״פ שיש לאו מ״מ דוחה, ולא דכך התנו רבנן דבמקום כבוד הבריות ליכא לאו כלל. ועוד צ״ב בריש דבריו שכתב ״שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה״ ויל״ע מה בא לאפוקי עם מלת ״המפורש״.

ע״כ נראה דהוקשה לו קושיית הרא״ם דאם רבנן התנו גזירתם במקום כבוד הבריות, א״כ מהו דאמר גדול כבוד הבריות שדוחה, ולכן ביאר דבאמת לא התנו כלל על איסור דרבנן, ומ״מ נדחה מפני כבוד הבריות, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה, אבל לא תסור דהוי לאו שאינו מפורש הוי יותר קל ונדחה מפני כבוד הבריות. וכ״כ הרדב״ז שם וז״ל וטעמא דכיון שאינו מפורש בתורה אלא כלל לכל מילי דרבנן אסמכוה אההוא קרא לפיכך נדחה מפני כבוד הבריות, עכ״ל.

וכן מבואר ברש״י במנחות לח. (ד״ה בלאו) שכתב וז״ל כגון טלטול איסור דרבנן וכו׳, אבל לשאת משא דכתיב בהדיא לא דחי כבוד הבריות, וכבר דייק כן הפמ״ג (בשושנת העמקים כלל ו׳ ד״ה הנה בהא דמנחות), דלמה ליה למימר משום דכתיב בהדיא, הול״ל אבל לשאת משא דהוי דאו׳. אלא ע״כ דעיקר החילוק בין דאו׳ לדרבנן הוא משום דזה כתיב בהדיא וזה לא [אולם בגליון מהרש״א שם פירש דברי רש״י באופן אחר עפ״י דברי הר״ן בשבת צד: דאיסור דרבנן שעיקרו מדאו׳ לא נדחה מפני כבוד הבריות עיי״ש].

והביאור בזה דלא תסור הוי לאו שאינו מפורש בתורה, הוא משום דיש לחקור האם עיקר הקפידא בלא תסור היא שלא לעבור על דברי חכמים, ולעולם אין קפידא בפרטיות על מה שהם אמרו. או דילמא עיקר הקפידא היא לעשות מה שהם אמרו (עי׳ בקונטרס דברי סופרים סי׳ א׳ אות ל״ב). והשתא

שאלה דידן תליא בהנ״ל, דלהצד הא׳ אף לא תסור הוא לאו המפורש בתורה דלהדיא נאמר הציווי לשמוע בדברי חכמים, אבל להצד הב׳ נמצא דהלאו נאמר באופן כללי, אבל על הדברים שאמרו רבנן אין לאו מפורש בתורה.

אלא דאף אם כנים אנו בזה צ״ב מנא לן שאיסור שאינו מפורש כיון דקיל נדחה מפני כבוד הבריות, וצ״ע.

ואפשר לומר עפ״י המבואר לקמן (בסי׳ קפ״ה) דהא דממונא קיל היינו משום דאיתיהב למחילה, ולאו דאפשר למידחיא קיל מלאו רגיל, ולפי״ז ניחא דאף לא תסור קיל, כיון דהוי לאו שאינו מפורש בתורה ותלוי בציווי חכמים א״כ הוי לאו דאיתיהב למחילה, ולכן אף כשלא מחלו עליו נדחה מפני כבוד הבריות.

והנה יעויין במג״א (סי׳ י״ג סק״ח) שהאריך בדין מי שנודע לו שהטלית שעליו פסול, ותו״ד דיש חילוק בין חול לשבת, דבחול דהלובש בגד של ד׳ כנפות בלי ציצית מבטל מצות עשה דאו׳, אף אם נמצא במצב שכבוד הבריות דוחה המצוה משום דציצית הוי שוא״ת, מ״מ צריך למהר לביתו כדי להסירו מעליו. משא״כ בשבת דאינו עובר בעשה דאו׳ כיון שהוא אנוס ואינו יכול לתקן הציצית, ורק עובר על איסור דרבנן ללבוש בגד בלי ציצית אם נמצא במצב של כבוד הבריות אין צריך למהר לביתו, והיינו משום דאיסור דרבנן הותרה במקום כבוד הבריות.

והוכיח כן מדברי הרמ״א (ביו״ד סי׳ שע״ב) דכהן השוכב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע אין להגיד לו אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחילה, והרי אף שנכנס ע״י מעשה ונחשב קו״ע, מ״מ דעת הרמ״א (בסי׳ ש״ג) כהרא״ש דכבוד הבריות דוחה איסור בשוגג אף בקו״ע, וא״כ למה צריכים לקרוא לו שיצא. אע״כ דכשכבוד הבריות דוחה איסור דאו׳ הוי דחויה וצריכים למנוע הדחייה. ואילו בסי׳ ש״ג פסק הרמ״א דהמוצא כלאים דרבנן בבגדו אין צריך לצאת מבית המדרש לילך לביתו, הרי דבדרבנן הוי הותרה.

ואילו למש״נ אין הדברים מוסכמים דלא מיבעיא לשיטת הרמב״ן דהוי רק דחייה, אלא אף לשיטת הרמב״ם אפשר דהוי דחייה ולא שכך התנו מתחילה.

ועיין שם במג״א שהביא בשם אחיו להקשות על דברי הרמ״א שם שפסק דבשבת אם נפסק אחד מן הציציות ומתבייש לישב בלא טלית, יכול ללבשו בלא ברכה, מכח כבוד הבריות. וקשה הרי איכא תקנתא שיתננו לאחר במתנה ויחזור וישאלנו, וטלית שאולה פטור מציצית, עיי״ש. ועפ״י דברי המג״א לעיל מיניה אין מקום לקושייתו דכיון דבשבת ללבוש בגד ד׳ כנפות בלי ציצית הוא רק איסור דרבנן, שוב הוי הותרה ולא צריך למיהדר אהיתירא, וצ״ע.

סימן קפד

בדין זקן ואינו לפי כבודו

(יט:) **ת"ש והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', שאני התם דכתיב והתעלמת מהם, וליגמר מינה, איסורא מממונא לא ילפינן.**

א

פלוגתא דראשונים בגדר זקן

בבא מציעא ל: איבעיא להו דרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר מהו, מי אמרינן השבה מעליא בעינן וכיון דלאו דרכיה להחזיר בעיר לא לחייב, או דילמא בשדה מיהת הוא דאיחייב ליה וכיון דאיחייב ליה בשדה איחייב ליה בעיר, תיקו.

אמר רבא כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר וכל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי פורק וטוען.

ובהמשך הובא שם מעשה דרבי ישמעאל ברבי יוסי מצא אדם שהיה צריך שיסייעו לו במשא עצים, ור' ישמעאל קנה לו העצים כדי שלא יצטרך לעוזרו.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא דדעת הרמב"ם (בפי"א מהל' גזילה ואבידה הי"ג) שזקן ואינו לפי כבודו הוא חכם או זקן מכובד, ובאיבעיא פסק לחומרא דכיון דאיכא ספק מצוה דהשבת אבידה אזלינן לחומרא. והא דלא אמרי' שמספק יחמיר ולא יקל בכבוד התורה, כתב הכסף משנה דלהחזיר האבידה הוי כבוד שמים ואין כאן חסרון בכבוד התורה, וכל הפטור של זקן הוא משום כבוד הבריות. ודברי רבא באו להגדיר מהו זקן ואינה לפי כבודו, דכל שבשלו אינו מחזיר הוי בכלל אינו לפי כבודו. ומהמעשה דר' ישמעאל למד הרמב"ם (בהי"ז) דמותר להזקן להחמיר על עצמו, והיינו כנ"ל דאין כאן חסרון בכבוד התורה ושפיר יכול להחמיר.

והר"ן והמהרש"ל הבינו דדברי רבא נאמרו על כל אדם, דבאמת זקן הוא לאו דוקא, אלא כל שבשלו אינו מחזיר נכלל בפטור דזקן ואינה לפי כבודו (והרמב"ם דפליג על זה הוא משום דס"ל דבכל אדם אף שבשלו אינו מחזיר אמרי' דהוא איסטניס ואין בושתו בושה, ולכן בעינן דוקא זקן).

אבל דעת הרא"ש (בפ"ב סי' כ"א) דהפטור של זקן ואינה לפי כבודו הוא דוקא בחכם ומשום כבוד התורה, ובאיבעיא פוסק לקולא דאינו חייב להחזיר משום דאם מחזיר הוי מיקל בכבוד התורה. ולכא' ס"ל דדברי רבא הם מילתא באפי נפשא דלא קאי על זקן חכם, אלא בכל אדם דאם בשלו אינו מחזיר אף בשל חבירו אינו מחזיר, דבזקן לא שייך דבר זה דכיון דחסרון הוא בכבוד התורה במה שמחזיר, מה איכפת לן דבשלו היה מחזיר (וכן נראה ממש"כ בתפא"ש עיי"ש. אבל צ"ע א"כ למה הובאו דברי רבא באמצע הסוגיא העוסקת בזקן ואינו לפי כבודו). וכתב דאסור לזקן להחמיר על עצמו ורבי ישמעאל ברבי יוסי לא טען על עצמו העצים אלא רק שילם עליהם כדי ליפטר.

וכדברי הרא"ש כתב גם הריטב"א (בשבועות ל:) וז"ל שמעינן מהכא דזקן ואינה

לפי כבודו האמור גבי השבת אבידה היינו צורבא מרבנן ומשום כבוד תורתו, אבל לא באיניש דעלמא משום כבוד עושרו, דעשה של מצוה עדיף. וכ"כ הרמב"ן (בב"מ לב:).

ב

ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם ובגדר הדחייה דכבוד הבריות

בחידושי רבי שמואל (ב"מ סי' כ"ד ובשיעורים סי' מ"ד) יצא לחקור בהא דכבוד הבריות דוחה איסור שבתורה, האם הוא בגדר פטור, כלומר דהתורה לא חייבה את האדם להתבזות מפני המצוה, דדרכיה דרכי נועם. או דילמא הוי בגדר דחייה, כלומר דרצון ה' הוא שלא יתבזה, וזה דבר יותר חשוב מהאיסור.

וכתב להוכיח דהוי פטור משיטת הרמב"ם הנ"ל דכל שבשלו מחזיר אין פטור דאינו לפי כבודו, והשתא אם נימא דהוי דחייה מה בכך דהוא היה מוותר על כבודו לקחת אבידתו, סו"ס רצון ה' הוא שלא יתבזה, וא"כ באבידת חבירו צריך להיות פטור. אע"כ דהוי רק פטור, והשתא ניחא דאין התורה מחייבתו להתבזות כל זמן שאף על עצמו לא היה מתבזה, אבל כל שלעצמו היה מתבזה שוב אין התורה דואגת על כבודו.

ועוד הוכיח מהא דכתב הרמב"ם דמותר לזקן להחמיר על עצמו, ואם נימא דהוי דחייה איך שייך להחמיר הרי הוא מיקל בכבוד הבריות, אע"כ דהוי רק פטור והיתר שאין התורה מחייבתו להתבזות, ואם הוא רוצה שפיר יכול להחמיר.

אולם יש להקשות מהמשך הסוגיא בהולך לשחוט את פסחו ומצא מת מצוה, דצריך הוא לבטל הפסח מפני כבוד הבריות של חבירו, והלא הכא לא שייך לומר דהוא פטור דהרי מיירי בכבוד הבריות של חבירו ולא של עצמו. ולכא' מוכח מזה דהוי דחייה דרצון ה' שלא יתבזו בני אדם, וזה דוחה למצות פסח שלו. ודוחק לומר שהוא מצטער על מה שמניח את המת בבזיון ולכן התורה תפטור אותו, ועוד דלפי"ז יוכל הוא להחמיר ולעזוב את המת מצוה, וזה לא שמענו.

ואפשר לומר דבהו"א דבעינן למילף מוהתעלמת דכבוד הבריות דוחה היינו לומדים דהוי בגדר פטור, ועל זה דחינן דאיסורא מממונא לא ילפינן, ובמסקנא דיליף מולאחותו ילפי' דבאיסורא הוי בגדר דחייה וק"ו בממונא. והנה הקשו התוס' (בב"מ ל:) דא"כ למ"ל קרא דוהתעלמת, ומשני דאיצטריך לגנאי קטן. והשתא נמצא דגנאי גדול הוי בגדר דחייה בין באיסורא ובין בממונא, וגנאי קטן הוא רק בגדר פטור ודוקא בממונא ולא באיסורא. ולכן אם הזקן מחזיר בשלו צריך להחזיר בשל חבירו, וגם יכול להחמיר ולהחזיר, דאין כאן אלא פטור ולא דחייה (בחידושי ר' שמואל תירץ כעי"ז עיי"ש).

והיה נראה לומר דבאמת יש רצון ה' שלא יתבזה, אבל מ"מ אין הפשט דכבוד הבריות דוחה האיסור, אלא דשקולים הם כבוד הבריות והאיסור (ולא שאנו מסופקים דא"כ שוא"ת עדיף אלא דשקולים הם בתורת ודאי), ולכן יכול הוא לעשות מה שירצה, ושפיר יכול הזקן להחמיר ולהחזיר האבידה.

אולם זה אינו דא"כ מהו שכתב הרמב"ם דההולך בדרך הישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה אע"פ שאינה לפי כבודו, הרי גם אם אינו מחזיר עושה כדרך הישר דמחמיר הוא בכבוד הבריות.

ולכן נראה לומר באופן אחר דלעולם הוא דחייה, ומ"מ יכול להחמיר על עצמו, דהרצון ה' שלא יתבזה הוא דוקא על גברא שאינו רוצה להתבזות, אבל אם הוא עצמו לא איכפת ליה, אין התורה דואגת על כבודו (דוגמה לזה הצד דכיבוד או"א הוא

מצוה דב"א למקום, ומ"מ יכול האב למחול על כבודו).

אולם בזה רק תירצנו הא דיכול להחמיר על עצמו, אבל עדיין תקשי מהא דכל שבשלו מחזיר מחזיר נמי בשל חבירו.

וע"כ מחוורתא כדשנינן מעיקרא לחלק בין גנאי קטן לגנאי גדול. אולם בשיעורי רבי שמואל (שם אות ג') הוכיח מדברי השיטמ"ק דכבוד הבריות הוי רק בגדר דחייה ולא בגדר פטור עיי"ש. ולדבריו הדרו הקושיות לדוכתייהו, וצ"ע.

ג

ביאור הסוגיא לשיטת הרא"ש

לשיטת הרמב"ן הריטב"א והרא"ש דזקן הוא חכם והפטור הוא משום כבוד התורה, א"כ צע"ג איך בעי למילף מזה בסוגיין דכבוד הבריות דוחה איסורים, והלא כבוד התורה חמיר מכבוד הבריות כמש"כ הריטב"א דדוקא זקן חכם פטור מאבידה ולא זקן מכובד.

ונדחקו האחרונים ביישוב קושיא זו:

א) **הפרי יצחק** (ח"א סי' נ"ב ד"ה הן אמת) תירץ לפי שיטת הרמב"ם (הנ"ל בסי' קע"ז) דהסוגיא מיירי במוצא כלאים בבגד חבירו, ומש"כ דכל מקום שיש חלול ה' אין חולקים כבוד לרב היינו דאף אם מצא כלאים בבגד רבו צריך לקורעו מעליו, א"כ מבואר במימרא דרב יהודה אמר רב דכבוד התורה אינו דוחה איסור כלאים, ועל זה מקשינן מזקן ואינה לפי כבודו דכבוד התורה דחי אבידה.

אולם זה דוחק גדול דכל הראיות של הגמ' לפני ואחרי זאת הם על עיקר דינו של רב שכבוד הבריות לא דחי לאיסור כלאים, ורק ראייה זאת היא על דינו השני דכבוד התורה לא דחי איסור כלאים.

ועוד דלפי"ז להמסקנא דילפינן מולאחותו דכבוד הבריות דוחה איסורא בשוא"ת וק"ו ממונא, כ"ש דיש ללמוד משם שידחה כבוד התורה דחמיר מכבוד הבריות, ותקשי א"כ איך כתב הריטב"א דזקן מכובד אינו פטור מהשבת אבידה.

אלא דבזה י"ל דאה"נ ילפינן מולאחותו דאף כבוד התורה דחי, אבל תקשי קושיית התוס' בב"מ דא"כ למ"ל קרא דוהתעלמת, וצריכים לומר כתי' התוס' דאצטריך לגנאי קטן בממונא, ולפי"ז יוצא דגנאי קטן בממונא רק כבוד התורה דוחה אותו דבזה מיירי הקרא דוהתעלמת, ושפיר כתב הריטב"א דזקן מכובד חייב להשיב האבידה משום דהוי גנאי קטן ואין כבוד הבריות כזה דוחה ממונא.

ועיי"ש בפרי יצחק שתירץ עוד באופן אחר, ודבריו צ"ע.

ב) **ר' נפתלי אמשטרדם** (הובא בפרי יצחק שם סי' נ"ג) תירץ דבאבידה דאיכא עשה ול"ת, לא מספיק כבוד הבריות לדחותם ולכן בעינן שיהיה בצירוף לכבוד הבריות גם כבוד התורה, ועל כן זקן מכובד שרק יש בו כבוד הבריות חייב להשיב האבידה. ומ"מ שפיר יליף בגמ' דבל"ת גרידא נחתינן דרגא, ומספיק בכבוד הבריות לבד לדחותו.

ד

דברי הרמב"ם בהלכות עדות

הרמב"ם (בפ"א מהל' עדות ה"ב) כתב וז"ל היה העד חכם גדול והיה בית דין פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפניהם, עשה של כבוד תורה עדיף ויש לו להמנע. בד"א בעדות ממון, אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור וכן בעדות נפשות או מכות הולך ומעיד אין חכמה לנגד ה' כל מקום שיש חלול ה' אין משגיחין על כבוד הרב, עכ"ל.

והנה הא דעשה דכבוד תורה עדיף, נאמר בשבועות ל: גבי הדין דת"ח יכול להעיד בישיבה, דאף שיש עשה דועמדו שני האנשים מ"מ עשה דכבוד תורה עדיף.

אבל בסוגיא שם גבי צורבא מרבנן דיכול לכבוש עדותו, אמר רב שישא בריה דרב אידי אף אנן נמי תנינא מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול הרי זה לא יטול, הרי מבואר דמדין כבוד הבריות אתינן עלה (דהרי להרמב"ם הפטור הוא אף בזקן מכובד) ולא מדין כבוד התורה, וצ"ע על הרמב"ם דכתב דהוא משום כבוד התורה.

ושמא ניתן לומר דס"ל להרמב"ם דבקרא דוהתעלמת התחדשו ב' דינים א' כבוד הבריות דוחה אבידה והיינו בזקן מכובד, וב' דכבוד התורה דוחה אבידה והיינו בחכם דס"ל דליכא ביה כבוד הבריות אלא רק כבוד התורה. ולכן בברכות דמיירי מכבוד הבריות מייתינן הקרא דוהתעלמת, וגם בשבועות דמיירי מכבוד התורה מייתי הקרא דוהתעלמת. והא דנלמדים שני הדינים מקרא אחד הוא משום דשקולים הם ויבואו שניהם.

ולפי"ז מש"כ הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה דזקן מכובד או חכם אינם צריכים להחזיר לאו בחדא מחתא נינהו, אלא מתרי דינים חלוקים אתינן עלה.

ואם כנים אנו בזה נמצא דלהמסקנא דילפינן מולאחותו דכה"ב דוחה איסורא וכ"ש ממונא, נמצא דוהתעלמת רק נצרך לכבוד התורה שדוחה ממונא ולא איסורא (ולא ילפי' מכבוד הבריות לכבוד התורה דחלוקים הם), ומיושבת קושיית התוס' בב"מ ל: ובשבועות ל: דהקשו למ"ל קרא דוהתעלמת לפטור זקן ואינה לפי כבודו הרי תיפו"ל מולאחותו, ותירצו דאיצטריך לגנאי קטן שדוחה ממונא ולא איסורא. ולהנ"ל ניחא דאיצטריך למילף דכבוד התורה דוחה ממונא, ושוב אין מקור לחלק בין גנאי גדול לגנאי קטן, ולכן הרמב"ם לא מחלק בהכי.

ולפי"ז יוצא דבאמת זקן מכובד אינו צריך לילך להעיד אף באיסורא, דכבוד הבריות דוחה אף איסורא.

ה

בפטור דאינו לפי כבודו בהצלת נפש

בחכמת שלמה (חו"מ סי' תכ"ו) יצא לחדש דזקן ואינו לפי כבודו פטור מלהציל את חבירו הטובע בנהר, ויסוד דבריו מהסוגיא בסנהדרין עד. דילפינן השבת גופו מוהשבותו לו, ופריך למ"ל קרא דלא תעמוד על דם רעך, ומשני אי מהתם הו"א ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל. וכיון דילפינן השבת גופו מקרא דהשבת אבידה, גם הוא נכלל בפטור דזקן ואינה לפי כבודו. ואין לומר דאף דפטור מעשה דוהשבותו לו, מ"מ אינו פטור מלאו דלא תעמוד על דם רעך, דא"כ מה מקשי דלמ"ל קרא דלא תעמוד עלם דם רעך, הלא בעינן הקרא כדי לחייב את מי שאינו לפי כבודו, אלא ע"כ דכשם שפטור מהעשה פטור גם מהלאו, עיי"ש.

וצ"ע על דבריו מסוגיין דאיך אמרי' דכבוד הבריות אינו דוחה איסורא, הלא הדברים ק"ו, ומה נפשות דחמירא כבוד הבריות דוחה אותו, איסור הקל לא כ"ש.

והנה המנ"ח (בקומץ המנחה מצוה רל"ז אות ב')

כתב דאין חיוב להציל את המאבד עצמו לדעת, דכיון דחיוב הצלת נפשות נלמד מהשבת אבידה, כשם שפטור להשיב אבידה מדעת, גם פטור להצילו כשמאבד עצמו לדעת. ורא"ייתו כדברי הגרש"ק דאל"כ מאי פריך דלמ"ל קרא דלא תעמוד על דם רעך, הלא תיפו"ל לאבידה מדעת דפטור מוהשבותו לו ויתחייב מלא תעמוד על דם רעך, אע"כ דכיון דפטור מהעשה פטור גם מהלאו. והסיק המנ"ח

דשמא אה"נ הומ"ל האי נפקותא אלא דעדיפא מיניה קמשני.

אולם הגר"ש קלוגר דלא ס"ל דעדיפא מיניה קמשני יסכים לדינו של המנ"ח.

אשר מעתה נראה דכיון שדינו של המנ"ח אמת, נמצא דאדם יכול למחול על גופו וזה נקרא אבידה מדעת, וא"כ נמצא דנפשות הוי כממונא דאיתיהב למחילה, ואי אפשר למגמר מיניה לאיסורא דלא איתיהב למחילה.

אולם יעויין ברדב"ז (בפי"ח מהל' סנהדרין ה"ו) שכתב דהא דאין אדם נאמן בהודאת פיו לחייבו מיתה ומלקות הוא משום שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, ולא מהני הודאתו אלא על עצמו. ומכאן הקשו האחרונים על דברי המנ"ח, ולפי דבריהם אין מאבד עצמו לדעת דומה לאבידה מדעת (עי' מה שצויין בזה בספר המפתח שם).

סימן קפה

בענין איסורא מממונא לא ילפינן

(יט:) **ת"ש והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', שאני התם דכתיב והתעלמת מהם, וליגמר מינה, איסורא ממונא לא ילפינן.**

א

ביאור הא דממונא קיל מאיסורא

רש"י פירש דלהכי לא ילפי' איסורא מממונא, משום דממונא קל מאיסורא.

ועי' בתוס' שבועות ל: (סוד"ה אבל) גרסי שאני ממונא דאיתיהב למחילה. וצ"ע למה זה סיבה להיות יותר קל.

בכתובות מ. מקשינן למה האונס אינו חייב לינשא לאשה שאינה ראויה לבא בקהל, וניתי עשה וידחה לא תעשה, ומשני היכא אמרי' ניתי עשה ונידחי ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה דלא בעינא מי איתיה לעשה כלל.

וצ"ב דמה בכך דאם אינה רוצה אין כאן מצוה, מ"מ עכשיו שהיא רוצה יש כאן מצוה.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא:

א) **רש"י** פירש דמלמדים אותה לומר איני רוצה. והקשו הראשונים דמלשון המשנה שם משמע שאסור לו לישאנה בכל אופן, ואילו לרש"י אם אף אחרי שמלמדים אותה עדיין רוצה, יכול לישאנה.

ולכא' אפשר לומר דה"ה בסוגיין לא ילפינן ממונא מאיסורא, דדוקא ממונא נדחה מפני כבוד הבריות משום שכיון שחשוב כבודו של מוצא האבידה לפני המקום, מחייבים את בעל האבידה למחול על אבידתו משום כבוד הבריות של חבירו.

אולם זה אינו דהרי אין בעל האבידה מצוי אצלנו כדי לחייבו.

אמנם אחר סמוך מצאתי בכתב סופר (או"ח סי' ל"ז ד"ה והנה מה שכתב) בשם החת"ס שכתב וז"ל דכונת ש"ס ברכות שאני ממונא מאיסורא לאו משום קילותיה דממונא מאיסור,

אלא משום דממון אתיהב למחילה חייביה התורה לבעל האבידה למחול על ממוניה נגד כבוד זקן שאינו לפי כבודו, וכן כל כיוצ״ב הנוגע לענין ממון. אבל דבר איסור שהוא כבוד שמים לא ניתן ומי יוכל למחול, עכ״ל. וצ״ע כנ״ל דברש״י חזינן דמחייבים אותה לומר איני רוצה, אבל לא אומרים דמחייבים אותה למחול אף שרוצה.

ב) **התוס׳** רי״ד פירש דכיון שהיא יכולה לומר לא בעינא, חזינן דכל הציווי דלו תהיה לאשה הוא כדי להפיס דעתה, וכיון שהיא מצוה שמטרתה בין אדם לחבירו היא מצוה קלה, ואינה דוחה ל״ת.

והשתא אפשר לומר דזהו הפשט בסוגיין דלא ילפינן ממונא מאיסורא, דשמא דוקא ממונא דהיא מצוה דבין אדם לחבירו וקילא נדחית מפני כבוד הבריות, משא״כ באיסורא דחמיר.

וכן משמע בלשון הרדב״ז (בפ״י מהל׳ כלאים הכ״ט) שביאר דאין ראוי שידחה כבוד הזקן מפני ממונו של זה.

ג) **הר״ן** פירש דכיון דאי אמרה לא בעינא נפקעת המצוה, הוי עשה קל ואין הוא דוחה ל״ת. והביא ראייה מהא דאיתא בב״מ ל. גבי מציאה שאם היה כהן והיא בבית הקברות לכך נאמר והתעלמת, ואיכא נסחי דכתיב בהו פשיטא מי דחינן איסורא מפני ממונא, כלומר פשיטא שאינו מטמא שהרי אם באו בעלים ואמרו לא בעינן ליתיה לעשה כלל, ועשה דקיל דאפשר דלידחי אינו בדין שידחה ל״ת.

ולדבריו יש לבאר כמו״כ בסוגיין דממונא קיל דאיתיהב למחילה, וי״ל דלכן נדחה מפני כבוד הבריות, משא״כ באיסורא.

ד) **הרמב״ן** והרשב״א פירשו דאיכא אומדנא שהיא לא רוצה שתדחה הלא תעשה על ידה, ולכן אפי׳ אי אמרה דבעיא לינשא קים לן שהיא אינה רוצה, וכופין אותה עד שתאמר לא בעינא.

ואף בסוגיין אפשר לומר כן דקים לן דבעל האבידה מחיל על אבידתו כדי שלא יתבזה חבירו (דגם הוא אם יהיה במצב דומה היה רוצה שימחלו לו כדי שלא יתבזה).

ב

בקושיא מאין הולכים בממון אחר הרוב

בבבא מציעא כ: אמרי׳ דאדם המוצא שטר שיש בו הנפק צריך להחזירו, ולא חיישינן לב׳ יוסף בן שמעון. ובעי למילף דאף המוצא גט מחזירו, ודחי דאיסורא מממונא לא ילפינן.

והקשו התוס׳ וא״ת טפי אנן מחמירין בממונא, דהא אין אנו הולכים בממון אחר הרוב, ובאיסורא אזלינן בתר רובא אפי׳ היכא דאיכא חזקה דאיסורא כנגד הרוב, ולא חיישינן שמא במקום נקב קא שחיט. ותירצו די״ל דמ״מ באשת איש החמירו.

מבואר מדבריהם דרק אשת איש חמיר מממונא אבל שאר איסורים קילי. וצ״ע מסוגיין דלא מיירי באשת איש ואעפ״כ אמרי׳ דאיסורא מממונא לא ילפינן.

יעויין ביד מלאכי (אות מ״ד) שהביא להקת אחרונים שתירצו דהא דאמרי׳ איסורא מממונא לא ילפינן היינו דחייה לפי ההו״א, אבל לפום מסקנא דמשני שב ואל תעשה שאני, תו לא צריכינן לתירוצא דלעיל איסורא מממונא לא ילפינן, כיון דבאבידה נמי שב ואל תעשה הוא. ולפי המסקנא באמת ממונא חמיר מאיסורא, כדמוכח בהא דאין הולכים בממון אחר הרוב.

ועי' בקול בן לוי שהקשה על תירוץ זה בשם הבתי כהונה דעדיין תיקשי איך סלקא דעתך דממונא קיל מאיסורא, אטו לא ידע כללא דאין הולכים בממון אחר הרוב.

והפמ"ג (בספר שושנת העמקים כלל ו') והבתי כהונה (ח"ד בב"מ כ:) תירצו דהלא בעל המימרא דהמוצא כלאים בשוק הוא רב יהודה אמר רב, והלא ס"ל לרב דהולכים בממון אחר הרוב, וא"כ לדבריו אפשר דאיסורא חמיר מממונא, ושפיר אמרי' בסוגיין דאיסורא מממונא לא ילפינן. אבל למאי דקי"ל כשמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב, מוכרח דממונא חמיר מאיסורא כדברי התוס' בבא מציעא.

נמצא דלתי' הא' במסקנא דממונא חמיר מאיסורא, ולתירוץ הב' למאי דקי"ל כשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב וממונא חמיר מאיסורא, תיקשי דלכתוב רחמנא והתעלמת דכבוד הבריות דוחה לאו שבממונא ונילף ק"ו לאיסורא, ותו לא איצטריך קרא דולאחותו. ונצטרך לומר כתירוצי התוס' בשבועות דאיצטריך לגנאי קטן או כשנגרם על ידו איסור בקו"ע, אבל יצא איפכא מהתוס' דבממונא דחמיר רק דוחה גנאי גדול וכשנגרם על ידו איסור הוי קו"ע, ואילו באיסורא דקיל אף גנאי קטן דוחה וכשנגרם איסור על ידו הוי כשוא"ת.

אבל בבתי כהונה דחה זה דלא מסתבר דכל הסוגיא אזלא דלא אליבא דההלכתא. ועוד יש להקשות דכל הפלוגתא בין רב לשמואל היא אם הולכים בממון אחר הרוב, אבל אינם חולקים אם ממונא חמיר מאיסורא, וכיון שלשמואל מוכרח דממונא חמיר, למה לן לאפושי פלוגתא ביניהם.

והצל"ח תירץ דהא דממונא חמיר מאיסורא היינו היכא דאיכא מוחזק ואז הוא דאין הולכים בממון אחר הרוב, אבל כשאין מוחזק הרי הולכים בממון אחר הרוב ואז הוא קיל מאיסורא. ולכן בזקן ואינו לפי כבודו דמיירי באבידה כיון שלא מוציאים מהמוחזק אמרי' דאיסורא מממונא לא ילפינן. אלא דלפי"ז כשילפי' מולאחותו דכבוד הבריות דוחה איסורא, אין לנו מקור דידחה ממונא כשמוחזק דחמיר מאיסורא.

עוד יש להקשות על דברי התוס' בב"מ מהסוגיא בשבועות ל: דת"ח דזילא ביה מילתא אין צריך לילך ולהעיד, ואמרי' וה"מ בממונא אבל באיסורא אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. ולפי התוס' תיקשי הרי איסורא קיל מממונא, וא"כ הו"ל למימר איפכא דבאיסורא ילך להעיד ובממונא לא. וי"ל דהתם מיירי באשה הבאה לינשא והוא יודע שבעלה חי כמש"כ רש"י ותוס' שם, וא"כ ניחא דכיון דהוי איסורא דאשת איש חמיר מממונא וחייב הוא להעיד.

והיותר נראה בדברי התוס' דלעולם בעלמא ממונא חמיר מאיסורא כדמוכח מהא דאין הולכין בממון אחר הרוב, ורק דלגבי הדין דכבוד הבריות דחי, ממונא קיל מאיסורא משום דאיתיהב למחילה, כמו שהתבאר באות א' מדברי הרשב"א דקים לן דבעל האבידה מחיל על ממונו משום כבודו של חבירו. ולכן אף בסוגיא בשבועות דמיירי לענין כבוד הבריות אמרי' דממונא קיל מאיסורא.

אבל עדיין קשה דלפי התוס' דאיסור אשת איש חמיר משאר איסורי, א"כ מנ"ל מולאחותו שכבוד הבריות דוחה איסור אשת איש בשוא"ת, הרי התם מיירי בשאר איסורי.

ובעיקר דברי התוס' בב"מ הנה אין דבריהם מוסכמים דיעויין בסנהדרין ג: (ד"ה דיני ממונות) דהקשו למה לא ילפי' דאזלינן בממון אחר הרוב מק"ו דדיני נפשות. ותירצו דבאמת אזלינן בממון אחר הרוב, ורק ברוב

גרוע כרובא דרדיא לא אזלינן. ולפי דבריהם שוב לא קשה קושיית התוס׳ בב״מ, דלעולם י״ל דאיסורא חמיר מממונא, ושוב אין ראייה מהא דלא הולכים בממון אחר הרוב.

ועוד יש לדחות דהא דלא אזלינן בממון אחר הרוב אינו משום דהוא יותר חמור מאיסורא, אלא משום דהוא זכות לזה וחובה לזה.

ולפי״ז שוב אין צורך לחדש דאשת איש חמיר משאר איסורים, ולכן מולאחותו נלמד לכל האיסורים שנידחים בשוא״ת מפני כבוד הבריות.

סימן קפו

בהא דהולך לשחוט את פסחו אינו מטמא לאחותו

(יט:) ת״ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת״ל ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה.

א

בטעם דאינו נטמא לאחותו

יעויין בגמ׳ זבחים ק. דפריך סתירה בדברי ר׳ שמעון אם אונן מביא קרבן פסח, ואביי משני דהא דאמר ר״ש דאונן אינו מקריב קרבן פסח היינו כשמת קודם חצות דכיון שעדיין לא היה האונן ראוי להקריב את הפסח חיילא עליה אנינות, ומחמת כן אינו יכול להקריב את הפסח. והא דאמר ר״ש שאונן מקריב קרבן פסח מיירי כשמת אחר חצות דאיחזי לפסח ולכן לא חיילא עליה אנינות.

ואמר אביי ומנא תימרא דשני ליה בין קודם חצות בין לאחר חצות, דתניא לה יטמא מצוה, לא רצה מטמאין אותו על כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא ונמנו אחיו הכהנים וטימאוהו בעל כרחו. ורמינהו ולאחותו מה ת״ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יטמא אמרת לא יטמא. לאו שמע מינה כאן קודם חצות כאן לאחר חצות.

והנה לכא׳ מבואר דהמצוה דלה יטמא שהיא המצוה דטומאת קרובים תלויה בדין אנינות, ולכן אחר חצות דלא חל האנינות אין מצוה דלה יטמא.

אולם יעויין ברש״י שם (ד״ה ולאחותו) שמבואר ממנו דלא תליא מצות טומאה באנינות, אלא דלפני חצות דחל האנינות זה מפקיע מצות פסח, אבל אחר חצות דלא חל האנינות, שוב אתיא מצות פסח דיש בה כרת, ודחי למצות טומאה.

והנה יעויין ברשב״א ובמאירי כאן שכתבו דהטעם דלאחותו לא יטמא הוא משום דכיון דמיירי אחר חצות לא חלה עליו אנינות, ולא הזכירו כלל דברי רש״י דהוא משום דפסח יש לו כרת. ולכא׳ פליגי בהנ״ל דלהרשב״א והמאירי מצות טומאה תליא באנינות, וכיון שאין אנינות ליכא מצות טומאה ולא בעינן לטעמא דכרת. משא״כ רש״י לשיטתו דלא תלויים בהדדי, הוצרך לומר דאתי עשה שיש בו כרת ודחי לעשה דאין בו כרת.

והנה יעויי״ש בזבחים בע״ב דרבא מתרץ הסתירה בדברי ר״ש באופן אחר דאידי ואידי אחר חצות, ולא קשיא כאן קודם ששחטו

וזרקו עליו, כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו. והיינו דס"ל דהאנינות חל אף לאחר חצות שהגיע עונת הפסח ואין הוא יכול להקריב קרבן פסח, ורק בדיעבד אם שחטו וזרקו עליו יכול הוא לאכול משום דסבר דאכילת הקרבן מעכבא מצות הקרבה.

ויש לעיין איך יפרנס רבא הברייתא דולאחותו דמיירי לפני ששחטו וזרקו עליו, ובכל זאת אמרי' דלא יטמא (ואין לומר דכיון שמיירי שכבר הולך לשחוט את פסחו פטור הוא ממצות קבורה משום דעוסק במצוה, דמ"מ כיון שחל האנינות אסור בקדשים ואינו יכול להקריב, וא"כ למה שלא יטמא). עי' בקרן אורה שתירץ דרבא ס"ל דההוא תנא פליג על ר"ש וס"ל דאונן משלח קרבנותיו, ולכן אף שחל האנינות יכול הוא לשלוח הקרבן, ולכן לא יטמא כדי שיוכל לאכלו דאכילת פסחים מעכבא.

אולם האור שמח (בפ"ו מהל' קרבן פסח ה"ט) והחזו"א (קדשים קמא סי' ל"ח אות ג') תירצו דלרבא מיירי הברייתא כשמת לו מת בי"ג, וא"כ ליכא אנינות דאו' כיון שאינו יום מיתה, ולכן אתי העשה דפסח ודחי לעשה דטומאה (ואף שחל עליו מצות טומאה לפני מצות פסח, כתב החזו"א דמיירי ששמע שמת לו מת אחר חצות, וא"כ נקרא שחל עליו מצות פסח קודם עיי"ש).

וברמב"ם (בפ"ו מהל' קרבן פסח ה"ט) מבואר שאביי ורבא לא נחלקו בדין, דהביא דברי שניהם להלכה ופסק דאם מת אחר חצות יכול להקריב פסחו, ואם מת קודם חצות אם שחטו וזרקו עליו הרי זה יאכל את פסחו, אבל אם לא שחטו וזרקו עליו שלא יקריב את פסחו. ובהגהות הגר"א כתב שהרמב"ם גרס בדברי רבא אידי ואידי קודם חצות, ולכן פירש כן. ולפי"ז אף רבא יתרץ על הסתירה בברייתות כאביי דההיא דיוסף הכהן מיירי שמת קודם חצות, והברייתא דהיה הולך לשחוט את פסחו מיירי שמת לאחר חצות.

עכ"פ להקרן אורה בשיטת רש"י לרבא דקיי"ל כמותו אי אפשר לומר דהטעם דלא יטמא הוא משום שלא חל האנינות ומצות טומאה תלויה באנינות, דהלא כאן אזלי' כמ"ד שיש אנינות ואין היא מעכבת את הפסח, ומוכרחים לומר דהא דלא יטמא הוא משום דפסח הוא עשה שיש בו כרת. משא"כ להחזו"א אף בשיטת רבא אפ"ל דהוא משום דמצות טומאה תלויה באנינות.

והנה רש"י כתב דלא יטמא משום דכבר הגיע עונת שחיטת הפסח, וחלה עליו חובת הפסח.

וצ"ב למ"ל למימר הכי, דבשלמא להרשב"א והמאירי דהא דלא יטמא הוא משום דאין מצות טומאה משום דלא חל האנינות, ניחא דהא דלא חל האנינות הוא משום שכבר חל עונת הפסח, וכן ניחא לשיטת רש"י אליבא דאביי דבעינן שלא יחול האנינות כדי שיוכל לעשות הפסח, אבל לשיטת רש"י אליבא דרבא דאין האנינות מעכבת הפסח (משום דאונן משלח קרבנותיו או משום שמת בי"ג), א"כ למה לא אמר בפשטות דעשה שיש בו כרת דוחה לעשה שאין בו כרת. והמוכח מזה דס"ל לרש"י דאין עשה שיש בו כרת דוחה לעשה שאין בו כרת כשאינו בעידנה, וכבר נחלקו בזה בעלי התוס' בפסחים נט. (ד"ה אתי עשה), עיי"ש.

ב

קושיית המהרש"ל דאונן פטור מפסח

בשו"ת המהרש"ל (סי' ע') הקשה למה לא יטמא, הרי כיון שמתה אחותו נעשה אונן ופטור ממצות פסח.

והנה לעיל (בסי' קמ"ז) הארכנו בטעם הא דאונן פטור מן המצוות, ונאמרו שם ב'

טעמים: א׳ משום טרדה דמצות קבורה. ב׳ משום כבוד המת.

והשתא לטעם הראשון לכא׳ לא קשיא קושיית המהרש״ל דכיון דכל הפטור הוא כתוצאה מן המצוה, א״כ הכא דהעשה שיש בו כרת דחי לעשה דטומאת קרובים וליתא למצוה כלל, ממילא אין הוא פטור מן המצוות. וכל הקושיא היא רק לטעם השני דהפטור הוא משום כבוד המת.

אולם אין זה פשוט, דהנה יש לחקור בהא דעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, האם הוי הותרה או דחויה (עי׳ לעיל בסי׳ ה׳ אות ב׳), דהא דאמרנו לעיל הוא דוקא אם הוי הותרה, אבל בפשוטו דהוי רק דחויה נמצא דבאמת איתא למצוה בעולם, וכשהתחיל לעסוק בה הדר דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ושפיר הקשה המהרש״ל.

והנה לפי מש״נ באות א׳ דדעת הרשב״א והמאירי דמצות טומאה תלויה בדין אנינות, א״כ לטעם הראשון דטעם הפטור הוא משום טרדה דמצוה לק״מ, דכיון דמת אחר חצות ולא חל האנינות גם מצות טומאה ליכא, ושוב אין כאן פטור במצוות. ובאמת במאירי פירש דההו״א בברייתא דיכול יטמא הוא משום דאונן פטור מן המצוות, ועל זה קמ״ל דלא יטמא משום דלא חל האנינות.

ויעויין במגן גבורים (סי׳ ע״א שלטה״ג סק״א) דתירץ דכיון דאונן פטור מן המצוות משום עוסק במצוה, א״כ כאן שהיה הולך לשחוט את פסחו אדרבא עוסק הוא במצות פסח, ולא חלה עליו מצות טומאה, ולכן אינו פטור מן המצוות.

אבל לטעם דכבודו של מת לא מספיקים התירוצים הנ״ל, והדרא הקושיא לדוכתא. ואפ״ל דכיון שעוסק במצות פסח פטור הוא מכבוד המת.

והמהרש״ל חידש דאין אונן פטור ממצוה כגון פסח דקביעא בה זימנא. ועי׳ בט״ז (בסי׳ שמ״א סק״ו) דהביא בשם הרמ״א דפליג על המהרש״ל. והנובי״ק (חאו״ח סי׳ כ״ז) חידש דאין אונן נפטר ממצוות שיש בהם כרת ולכן אינו נפטר מפסח ומילה.

עוד יש להקשות למה לא יטמא הרי אף דפסח הוא עשה שיש בו כרת מ״מ יש בו תשלומין בפסח שני, ונימא דליתי עשה דקבורה דאין בה תשלומין וידחה עשה דפסח שיש בה תשלומין. ובשלמא להרשב״א והמאירי דליכא כלל מצות טומאה כיון שהאנינות לא חל ניחא, אבל לרש״י תקשי.

איברא דקיי״ל דפסח שני הוא רגל בפני עצמו ולא תשלומין דראשון, וכל הקושיא היא למ״ד דפסח שני הוא תשלומין דראשון. וצ״ל דמ״מ התשלומין אינם כמו המצוה ממש, ולכן עדיף לקיים פסח (ועי׳ בזבחים ק. רש״י ד״ה הא ר״ע הא ר׳ ישמעאל, ובתוס׳ שם).

ג

בהא דליכא הפטור דעוסק במצוה

יש להקשות למה הוצרך רש״י לומר דלא יטמא משום דפסח הוא עשה שיש בה כרת, הלא בלי זה כיון שכבר הולך לשחוט את פסחו איכא פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכבר הקשה כן במלא הרועים.

ולהנוב״י הנ״ל ניחא דמשום עוסק במצוה לא היה פטור, דאדרבא כשמתה אחותו נעשה אונן ונפטר מן המצוות, ורק משום דיש כרת בפסח אין הוא פטור, ושפיר הוצרך רש״י לומר דבפסח איכא כרת.

והשתא דאתינן להכי יש להקשות לאידך גיסא למה הברייתא נקטה דלא יטמא בגוונא דהולך לשחוט את פסחו דמשמע מזה דדוקא בכה״ג פטור, הרי אפי׳ אם עדיין

לא עוסק בפסחו אלא רק הגיע זמן הפסח אינו יכול להטמא. וצ״ל דלרבותא דסיפא נקיט כן דבמת מצוה יכול ליטמא אף דפסח יש בו כרת ואף שכבר עוסק במצות פסח.

איברא דיש להקשות דהא גופא קשיא מנ״ל להברייתא דהקרא מיירי במצוה שיש בו כרת, ושכבוד הבריות דוחה אף מצוה כזאת, נימא דמיירי שעוסק במצוה שאין בה כרת, ולאחותו לא יטמא משום דכיון שעוסק במצוה לא חל עליו האנינות ולמת מצוה מטמא, וצ״ע. בשלמא להמהרש״ל והנוב״י ניחא דכדי שנוכל לדרוש דלאחותו לא יטמא בעינן שיהיה מיירי במצוות כאלה דקביעא בהו זימנא ויש בהם כרת, דבכל שאר המצוות יכול ליטמא לאחותו משום דפטור מהמצוה השניה דהרי הוא אונן, אבל להמגן גבורים דבכל המצוות אין פטור תקשי, וצ״ע.

ד

בענין הולך למול את בנו

רש״י פירש בב׳ אפנים הא דלמול את בנו, א׳ דמיירי ביום חול ואף שאין כרת על האב שלא מל את בנו, מ״מ היא מצוה דשייכא בה כרת. ב׳ דמיירי בערב פסח דמילת זכריו מעכב הפסח.

והנה לפי הנ״ל (באות א׳) בשם הרשב״א והמאירי דהא דלא יטמא ויעשה פסח הוא משום דכיון שהגיע עונת הפסח לא חל האנינות, לכא׳ הוא דין דוקא לגבי פסח, וא״כ ע״כ יפרשו הא דמילה כפירוש הב׳ דמיירי בערב הפסח.

ובפירוש הב׳ של רש״י הקשו האחרונים דאם מיירי בע״פ תיפו״ל משום הפסח שלא יוכל לעשותו בטומאה. ותירצו דמיירי בפסח הבא בטומאה דרוב הצבור טמא, ולכן מצד הפסח אין בעיה, וכל הבעיה הוא משום דמילת זכריו מעכבתו.

ה

בהא דלא נפטר מהפסח משום כבוד הבריות

מבואר בברייתא דרק במת מצוה איכא כבוד הבריות אבל בלאחותו ליכא, והיינו משום דאינה מוטלת בבזיון.

והנה איתא בסנהדרין מו. איבעיא להו קבורה משום בזיוני (היינו כבוד החיים, תוס׳ רא״ש) או משום כפרה, ולא איפשטא. ויש להקשות להצד דהוי משום בזיוני, א״כ למה לא יטמא דאף דליכא כבוד הבריות של המת, מ״מ איכא כבוד הבריות של החיים.

ולפי התוס׳ בשבועות ל: (ד״ה אבל) דרק גנאי גדול הוי כבוד הבריות ולא גנאי קטן, ניחא די״ל דזה הוי גנאי קטן ולכך לא דחי.

עוי״ל דמיירי שהיה שם טמא שיכול לקוברה דהכבוד הבריות של החיים אפשר לקיימו ע״י אחרים, ולכן לא יטמא.

סימן קפז

בהא דהולך לשחוט את פסחו מטמא למת מצוה

(יט:) **ת"ש ולאחתו מה ת"ל, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא. יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת"ל ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. אמאי, לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. שאני התם, דכתיב ולאחותו וליגמר מינה, שב ואל תעשה שאני.**

א

בהא דחייב בכבוד הבריות אף שעוסק בפסח

יש להקשות למה כבוד הבריות דוחה פסח, הרי כיון שעוסק במצות פסח, יהיה פטור מהמצוה דכבוד הבריות דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

וי"ל דאין סברא לומר שיהיה פטור מכבוד הבריות משום שעוסק בפסח דהרי כבוד הבריות דוחה מצות פסח לגמרי.

אולם אין זה פשוט דיעויין בריטב"א (בסוכה כה.) שכתב דעוסק במצוה פטור מן המצוה אף שהמצוה השניה חמורה מן הראשונה, וא"כ מוכח דאף שהחמורה היה דוחה את הקלה, מ"מ עכשיו שכבר עוסק בקלה שוב לא יכול להניחה, וא"כ גם הכא נימא כן שאחרי שעוסק בפסח לא יניחנה כדי לעסוק בכבוד הבריות, וצ"ע.

והנה יעויין לעיל (בסי קפ"ד אות ב') שהבאנו צד דכבוד הבריות הוא פטור, כלומר דהתורה לא חייבה את האדם להתבזות מפני המצוה, ולא שרצון ה' הוא שלא יתבזה, ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא.

ב

בקושיית הפנ"י דהאיכא מצות קבורה

יעויין בפנ"י שהקשה דאיך ילפינן מהכא שכבוד הבריות דוחה איסור של תורה, נימא דכבוד הבריות גרידא לא דחי, ושאני הכא שחוץ מכבוד הבריות יש גם מצות קבורה (ממצות קבורה לבד לא קשיא דהרי בלאחותו אמרי' דלא יטמא אף שיש מצות קבורה).

ומתרץ דכיון שפסח יש בו כרת ודחי מצות קבורה, הוי כאילו אין כאן מצות קבורה, ועל כרחך כבוד הבריות הוא שדוחה (עי' בתוס' בד"ה אמרת שכתב סברא כעי"ז).

עוד י"ל עפ"י דברי הגר"נ אמשטרדם (הובאו בסי' קפ"ד אות ג') דכיון דפסח ומילה יש בהם כרת לכן בעינן לצירוף של שני הטעמים כבוד הבריות ומצות קבורה כדי לדחות האיסור, והא דילפינן לעלמא הוא בהדרגה דכבוד הבריות לחוד דוחה ללאו לחוד שאין בו כרת (עי' מש"כ לקמן בסי' קפ"ט אות ג').

ויעויין בברוך טעם (דין עשה דוחה ל"ת דין ה' סופ"ב ד"ה אמנם) דכתב דשיטת הרמב"ן דהדין שמטמא למת מצוה הוא אפי' בגוונא שקרוב לעיר ויכול לילך להביא אנשים משם, מ"מ חייב הוא ליטמאות. ולפי"ז כתב דא"כ ודאי שהמצות קבורה היא לא הדוחה דהא אפשר לקיימה ע"י אחרים, וע"כ דכבוד הבריות לבד הוא הדוחה.

אמנם יעויין באמרי משה (סי׳ י״ב אות ד׳) שחקר במצוה שאפשר לקיים ע״י אחרים האם הוי כיכול לקיים שניהם ששוב לא אמרי׳ דאתי עשה ודחי ל״ת (כן נקט השאג״א בסי׳ כ״ט והקוה״ע בסי׳ י״ד אות י׳ י״א ובסי׳ י״ז), או דילמא כיון שהוא עצמו לא יכול לקיים אלא ע״י הדחייה, הוי כאי אפשר לקיים שניהם ואתי עשה ודחי לא תעשה.

ויעויין בקרן אורה (בנזיר מח.) ובברוך טעם (דין עשה דוחה ל״ת דין ה׳ פ״ז) שכתבו דזה גופא תירוץ הגמ׳ דכיון שיש מצות קבורה לא גמרי׳ מינה לעלמא. ולכן הרמב״ם השמיט הא דכבוד הבריות דוחה האיסור (כמו שיבואר להלן בסי׳ קפ״ח).

ועי׳ לקמן (שם) מה שהבאנו מהפמ״ג על דברי רש״י.

ג

בקושיית התומים דנימא דשאני פסח שיש בו תשלומים

יעויין בתומים (בסי׳ כ״ח סקי״ב) שהקשה איך ילפינן מכאן דכבוד הבריות דחי איסור בשוא״ת, דלמא שאני פסח שיש בו תשלומין דיכול לעשות פסח שני. כל הקושיא היא למ״ד דפסח שני הוא תשלומין דראשון אבל למאי דקי״ל דהוא רגל בפני עצמו לק״מ (וצ״ע שהתומים מתרץ בזה דברי הרמב״ם עיי״ש).

ותיריץ דבאמת הברייתא מיירי אף בפסח שני דלא יטמא אף ששוב ליכא תשלומין.

והנה בתירוץ הגמ׳ דשב ואל תעשה שאני כתב רבינו חננאל וז״ל פירוש לא ענש הקב״ה למיטמא ובטל מלעשות פסח, אלא ענש כרת לטהור ולמי שלא היה בדרך רחוקה וביטל ולא עשה פסח, ולא עבר המיטמא אלא מפני שגרם לבטל הפסח ויכול לעשות פסח שני, וזהו שב ואל תעשה שאני, כלומר קל הוא זה ולפיכך דחאו כבוד מת מצוה, עכ״ל.

ויש להסתפק בכונתו האם הקולא היא רק משום דמי שנטמא לא ענוש כרת ורק היא עבירה קלה שגרם לבטל הפסח, או דילמא הקולא היא משום דיש פסח שני לתשלומין. ובפשוטו משמע כצד הא׳.

והנה זה ברור דאחרי חצות שכבר חל עליו חובת הפסח אסור לו לגרום ביטול המצוה ע״י שמיטמא, כמו שהאריך בזה המנ״ח (במצוה ה׳), אלא דרבינו חננאל סובר שאיסור זה קל הוא, כיון שזה רק גרמא של הביטול מצוה. ואילו המבארים הגמ׳ כפשוטה סברי דאין זה קולא, ושפיר ילפינן מפסח לשאר איסורים שבתורה.

סימן קפח

בביאור תירוץ הגמ׳ דשב ואל תעשה שאני

(יט:) **ת״ש והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳, שאני התם דכתיב והתעלמת מהם, וליגמר מינה, איסורא מממונא לא ילפינן.**

ת״ש ולאחותו מה ת״ל הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא

יטמא, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', שאני התם דכתיב ולאחותו, וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני.

מסקנת הסוגיא דכבוד הבריות דוחה איסור דאו' רק בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, וכ"פ רש"י ותוס'.

והנה ז"ל רש"י שב ואל תעשה שאני, דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות, היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת, וסדין בציצית, ודכוותייהו טובא ביבמות, אבל מעקר בידים לא עכ"ל. וצ"ב מאי שיאטיה להכא הא דיש כח ביד חז"ל לעקור דבר מן התורה, הרי מסקנת הסוגיא דילפינן מולאחותו דכבוד הבריות דוחה איסור תורה.

יעויין בפמ"ג (בשושנת העמקים כלל ו' ד"ה והנה לפי' רש"י) שכתב דהנה כבר הקשה הפנ"י (הובא לעיל בסי' קפ"ז אות ב') איך ילפי' מולאחותו דכבוד הבריות דחי איסור תורה, דילמא כבוד הבריות גרידא לא דחי, ושאני הכא שחוץ מכבוד הבריות יש גם מצות קבורה. וכתב דודאי המקשן ידע שהדין הוא שצריך ליטמא למת מצוה אף בגוונא דיכול הוא לשחוט את פסחו ואח"כ לקבור המת מצוה, והתם מצד המצוה הרי אפשר לקיים שניהם, וע"כ הא דצריך ליטמא למת מצוה הוא משום כבוד הבריות גרידא, ולכן הקשה דנגמר מיניה. ומשני שב ואל תעשה שאני כלומר באמת הברייתא מיירי בגוונא שאי אפשר לקיים שניהם דאז מה שנטמא למת מצוה הוא משום כבוד הבריות בצירוף למצות קבורה, והא דידוע לך שהדין הוא כן אף כשאי אפשר לקיים שניהם, דין הזה הוא מדרבנן שיש להם כח לעקור את המצוה בשב ואל תעשה.

אולם התוס' נקטו דברי הגמ' כפשוטה דהא דכבוד הבריות דחי איסור דין תורה הוא שילפי' מולאחותו.

ויעויין בתוס' בב"מ ל: שהקשו דלמה בעינן הקרא דוהתעלמת תיפו"ל מולאחותו, דאם באיסורא אמרי' דגדול כבוד הבריות, כ"ש בממונא.

ובשבועות ל: הקשו בהא דאיתא התם דת"ח דזילא ביה מילתא לילך לב"ד להעיד, יכול הוא לכבוש עדותו משום כבוד הבריות, ואמרי' והני מילי בממונא אבל באיסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. וצ"ע הרי הכא אמרי' דבשוא"ת דחי אף באיסורא.

ותירצו בתירוצם הראשון דיש חילוק בין גנאי גדול לגנאי קטן, דהא דילפי' מולאחותו דדחי אף מילתא דאיסורא היינו דוקא בגנאי גדול כגון מת מצוה או לילך ערום בשוק, אבל בגנאי קטן כגון לילך לב"ד להעיד לא ילפי' מהתם, ורק בממונא ילפי' מוהתעלמת דדחי אף בגנאי קטן.

ובתירוצם השני תירצו דאף אם הוא עובר על איסור בשוא"ת, מ"מ אם אחר עובר על ידו איסור בקו"ע לא דחי. ולכן בגוונא דעדות מיירי באשה הרוצה לינשא והוא יודע שבעלה חי, דאם אינו מעיד יעבור האיש על איסור בקו"ע, ולכן לא דחי. ומוהתעלמת ילפי' דבממונא דחי אף בגוונא דע"י יוציאו ממון בקו"ע.

יעויין ברבינו חננאל שביאר תירוץ הגמ' באופן אחר לגמרי דהא דפסח נדחה מפני כבוד הבריות הוא משום שמי שנטמא בערב פסח כיון שבשעת החיוב לא היה טהור

אין בו חיוב כרת, וזהו דאמרו שוא״ת שאני כלומר שאין הוא מבטל המצוה בידים אלא רק גורם מצב שלא יוכל לקיימה, ושפיר נדחה דבר זה מפני כבוד הבריות. אבל לעולם שאר עבירות לא נידחים משום כבוד הבריות.

ובספר הערוך (ערך שב) הביא פירוש אחר בשם רב האי גאון דהחילוק אינו בין קו״ע לשוא״ת, אלא בין מצות עשה ללא תעשה, דרק מצות עשה נדחה מפני כבוד הבריות דילפי׳ מולאחותו, אבל מצות לא תעשה אינו נדחה ולכן בכלאים פושטו אפי׳ בשוק.

ולפי דבריהם ניחא הסוגיא דשבועות כפשוטה דהתם עובר על לאו דאם לא יגיד, ולכן לא נדחה מפני כבוד הבריות.

ואפשר דהא דלא ביארו הגמ׳ כפשוטה דהחילוק הוא בין שוא״ת לקו״ע, הוא משום דסברי דשוא״ת של כרת חמיר מקו״ע של לאו, וא״כ כיון שכבוד הבריות דוחה פסח שיש בו כרת, ק״ו שדוחה כלאים שאין בו כרת.

והנה יעויין ברמב״ם (בפ״י מהל׳ כלאים הכ״ט) שפסק וז״ל הרואה כלאים של תורה על חבירו אפי׳ היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפי׳ היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. ולמה נדחה בהשב אבדה כמו שיתבאר מפני שהוא לאו של ממון. ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו ומפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, עכ״ל.

ולא פירש דבריו מאי טעמא לא גמרי׳ מולאחותו, וצ״ע למה לא פירש החילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה.

ועי׳ בפמ״ג (שושנת העמקים כלל ו׳ ד״ה והנה הר״מ) שכתב דאה״נ באמת כונת הרמב״ם דהא דלא גמרי׳ מולאחותו הוא משום דמהתם ילפי׳ רק לשוא״ת, אולם דבריו דחוקים עד מאד.

ובאור שמח כתב דס״ל להרמב״ם דהא דנדחה פסח ומילה הוי הותרה ולכן לא ילפי׳ מהתם כמו שפירש״י בענין נזיר וכהן, ולא גרס הרמב״ם תירוץ הגמ׳ דשוא״ת שאני.

והקרן אורה (בנזיר מח:) תירץ דכונת הגמ׳ שוא״ת שאני היינו דהא דמטמא למת מצוה הוא משום שיש כה״ב בצירוף מצות קבורה (עי׳ לעיל בסי׳ קפ״ז אות ב׳), ולכן ליכא מקור דכבה״ב בלי מצוה דוחה איסורא אף בשוא״ת. ועדיין תקשי למה לא כתב הרמב״ם דבצירוף מצוה כה״ב דוחה איסורא.

ובתומים (בסי׳ כ״ח סקי״ב) כתב דאי אפשר ללמוד מפסח משום דשאני פסח שיש בו תשלומין, וע״כ כונת הגמ׳ היא ללמוד מפסח שני. אבל הא דשייך ללמוד מפסח שני הוא למ״ד נשים בשני חובה, אבל הרמב״ם דפסק דנשים בשני רשות א״כ אף מפסח שני אי אפשר ללמוד משום דשאני פסח שני שאינו שוה בכל. ועדיין תקשי למה לא כתב הרמב״ם דכבה״ב דוחה לאו שאינו שוה בכל.

ואילו להמתבאר לא בעינן לכל זה דבפשוטו הרמב״ם למד הסוגיא כפירוש הר״ח או רב האי גאון, ולדבריו ליכא כלל החילוק בין קו״ע לשוא״ת. ויותר מסתבר דס״ל כרב האי ולכן דייק בלשונו לומר שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה, דמשמע מזה דבאמת במצוה עשה כבוד הבריות דוחה. וכן משמע ממש״כ בהשבת אבידה דנדחה מפני שהוא לאו של ממון, ומבואר דהיה קשה לו רק מהלאו, אף שאיכא בהשבת אבידה גם עשה דהשב תשיבם.

אבל לכא׳ זה אינו דיעויין ברמב״ם (בפ״א מהל׳ עדות ה״א) דס״ל דהכובש עדותו אינו עובר בלאו אלא בעשה, ומ״מ אמרי׳ בשבועות דאם העדות הוא במילתא דאיסורא לא דחי, הרי דאין חילוק בין עשה לל״ת.

איברא די״ל דס״ל כעין דברי התוס׳ בתירוצם השני שתירץ דאף דהכובש עדותו עובר בשוא״ת מ״מ כיון שעל ידו עוברים על איסור בקו״ע, נחשב קו״ע ולא דחי. והשתא י״ל בדעת הרמב״ם כעי״ז דאף שהוא רק עובר על מצות עשה, מ״מ כיון שעל ידו האשה הנשאת עוברת בל״ת, נחשב לל״ת ואין כבוד הבריות דוחה ל״ת.

ולכא׳ גם הרי״ף והרא״ש סבירא להו כן, דהעתיקו רק המימרא דהמוצא כלאים בבגדו, ולא חילקו כלל בין קו״ע לשוא״ת. וכן בשבועות העתיקו הגמ׳ כפשוטה דבמקום איסורא אינו יכול לילך ולהעיד, ולא חילקו כלל בין גנאי גדול לגנאי קטן, ובין קו״ע לשוא״ת. ומוכח מזה דס״ל שאין שום חילוק בזה (ואף שבתוס׳ הרא״ש העתיק דברי התוס׳ בשבועות ידוע שדרך התורא״ש להעתיק דברי התוס׳, אף שלא ס״ל כוותיה). ובאמת אף השו״ע לא כתב בשום מקום לחלק בהכי, ולהנ״ל ניחא כיון דשלשת עמודי ההוראה לא חילקו בזה. וצ״ע מה שהאחרונים הביאו להלכה חילוק זה.

סימן קפט

עיונים במסקנת הסוגיא

(יט:) **ת״ש ולאחתו מה ת״ל, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא. יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת״ל ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. אמאי, לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳. שאני התם, דכתיב ולאחותו וליגמר מינה, שב ואל תעשה שאני.**

א

בביאור החילוק בין שוא״ת לקו״ע

הגרא״ו (בקונטרס דברי סופרים סי׳ ג׳ אות כ״ז וכ״ח) יצא לחקור בהא דכבוד הבריות דוחה ל״ת רק בשוא״ת ולא בקו״ע, האם הוא משום דחמיר עבירה בקו״ע מעבירה בשוא״ת, ולכן כבוד הבריות עדיף רק מעבירה בשוא״ת ולא מעבירה בקו״ע. או דילמא באמת אין החילוק בחומר העבירה, וגם אין כבוד הבריות עדיף מהעבירה, אלא שקול הוא כמו העבירה, ולכן ההוראה היא לישאר בשוא״ת.

ופשט מהא דכשהולך לשחוט את פסחו צריך ליטמאות למת מצוה, והרי התם עושה מעשה ליטמאות בקו״ע, ואם שקולים הם וצריך להשאר בשוא״ת, א״כ בכה״ג דשניהם הם בקו״ע, היה צריך שיעשה מה שרוצה. אע״כ דהא דכבוד הבריות דוחה איסור בשוא״ת היינו שעדיף מהעבירה ולכן צריך הוא ליטמאות למת מצוה.

ובקה״י (ברכות סי׳ י״ז) כתב דעדיין נשאר לנו לחקור בהא דאין כבוד הבריות דוחה איסורא בקו״ע, האם הפשט הוא דאיסור בקו״ע חמיר מכבוד הבריות או דשקולים הם ולכן צריך לישאר בשוא״ת.

ויש לפשוט מהמוצא כלאים בבגדו דצריך לפושטה משום דהיא עבירה בקו״ע, ואם נימא דשקולים הם למה צריך לפשוט הרי

השוא״ת הוא להשאר לבוש, אע״כ דעבירה בקו״ע חמיר מכבוד הבריות.

ב

בענין ביטול הפסח

א) **יש** לעיין למה נקרא שעובר על הפסח בשוא״ת, דבשלמא המילה דאף שנטמא יכול עדיין למולו, א״כ כשעבר היום ולא מל עובר בשוא״ת, אבל בהולך לשחוט את פסחו ונטמא הרי הוא עובר ע״י שנטמא וזה הוי בקו״ע. וצ״ל דאף שההיכי תימצי היה ע״י מעשה, מ״מ העבירה היא שלא עשה פסח וזהו בשוא״ת, וכ״כ השאג״א (בסי׳ ל״ב) לגבי ציצית (הובאו דבריו בסי׳ קע״ו עיי״ש).

וכבר הקשינו לעיל (שם) דמאי שנא מהא דפסק הרמב״ם דהקונה חמץ בפסח לוקה, אף שהאיסור הוא בלי מעשה ע״י מה שיש חמץ ברשותו, מ״מ כיון שההיכ״ת היה ע״י מעשה הוי קו״ע, עיי״ש.

ב) **בספר** דברי חנוך (שבתוך ספר גן רוה רי״פ שמיני) הקשה דהנה חייב אדם לטהר עצמו ברגל כמש״כ הרמב״ם (בפט״ז מהל׳ טומאת אוכלין ה״י) וז״ל כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש וכו׳ וזה שנא׳ בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד וכו׳. וא״כ תקשי למה יכול להטמאות למת מצוה הרי בזה עובר על הלאו דבנבלתם לא תגעו בקום ועשה.

ואפשר לומר בזה בכמה אופנים ונביאם בקיצור: א׳ יש אומרים דהחיוב לא להטמאות הוא ברגל ולא בערב הרגל (עי׳ צל״ח ביצה יז.). ב׳ יש אומרים דהרחוקים מירושלים לא חייבים בזה (עי׳ צל״ח שם), וא״כ לאו זה הוא לאו שאינו שוה בכל ושפיר נדחה לפי התוס׳ אף בקו״ע. ג׳ יש אומרים דנשים פטורות ממצוה זו (עי׳ שד״ח מערכת החי״ת כלל מ״ח), וא״כ הוי לאו שאינו שוה בכל. ד׳ יש אומרים דלאו זה הוא מדרבנן (עי׳ משל״מ שם) וא״כ שפיר נדחה מפני כבוד הבריות. ה׳ עוי״ל לפי התומים שמיירי בפסח שני, ויל״ע אם קיים לאו זה אף בפסח שני.

ג

בקושיית האחרונים מדין עדל״ת

האחרונים מקשים דאיך אמרי׳ דכבה״ב דוחה איסורים בשוא״ת ולא בקו״ע, הרי כיון שדוחה עשה בשוא״ת, ועשה דוחה ל״ת, א״כ ק״ו דכבוד הבריות ידחה לא תעשה אפי׳ בקו״ע.

ותירץ הפנ״י דבאמת ל״ת חמיר מעשה (כדאיתא ביבמות ו.), והא דעשה דחי ל״ת הוא משום דמעיקרא לא נאמר הלאו אלא במקום שאין עשה, ולכן הכא כבוד הבריות דוחה עשה ולא דוחה ל״ת.

והקשה הפמ״ג (בשושנת העמקים כלל ו׳ ד״ה והנה לפירש״י) דא״כ מנא ידעינן דכבוד הבריות דחי ללאו בשוא״ת, שמא דוקא דחי לעשה דקיל מלאו.

ועי׳ בברוך טעם (דין עשה דוחה ל״ת דין ה׳ סופ״ד) שכתב דזו קושיית הגמ׳ בסנהדרין לה. ותהא מת מצוה דוחה שבת מק״ו, דאם מת מצוה דוחה עבודה ועבודה דוחה שבת, ק״ו דמת מצוה דוחה שבת, ומשני רציחה תוכיח שדחי עבודה ולא דחי שבת, א״כ אה״נ אע״פ דלפי הסברא איכא ק״ו דדחי לל״ת, מ״מ איכא פירכא דרציחה.

ובשושנת העמקים כתב דלפי שיטת רש״י דהא דכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשוא״ת הוא מדרבנן ניחא. וצ״ע דהא גופא קשיא אם חכמים יכולים לעקור מצות עשה בשוא״ת, ועשה דוחה ל״ת, א״כ למה לא יכולים לעקור ל״ת.

ולפי הצד דהא דחכמים עוקרים בשוא"ת אינו משום שזה יותר קל, אלא דרבנן מצוים לא לעשות ואיכא ציווי דלא תסור כנגד המצוה, ולכן ההוראה היא להשאר בשוא"ת (עי' לעיל בסי' ה' שהארכנו בזה), לפי"ז ניחא. אבל כבר הוכחנו לעיל (באות ב') דכאן אי אפשר לומר כך דהרי ההולך לשחוט את פסחו מיטמא למת מצוה אף שהוא קום ועשה. וא"כ מוכח כהצד דהא דעוקרים עשה בשוא"ת הוא משום שהוא יותר קל מקו"ע והדק"ל, וצ"ע.

ושמא י"ל דבעצם אין החילוק בין שוא"ת וקו"ע נובע מצד החומרא שביניהם, אלא דבעיני האנשים נראה יותר חמור קו"ע (ואינם יודעים הק"ו הנ"ל), ולכן אף שבאמת יש להם כח לעקור אף בקו"ע, מ"מ לא עוקרים משום שנראה תמוה בעיני האנשים, וצ"ע.

ד

קושיא מדין פקו"נ

הנה דעת התוס' (בסוטה י.) ורבינו יונה בשע"ת (שער ג' אות קל"ט) דהא דאמרי' בב"ב נט. דנוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים הוא כפשוטו, דאיסור דהלבנת פנים הוא יהרג ואל יעבור.

נמצא דהלבנת פנים חמיר (או שוה) מנפש ישראל, ויש להקשות הרי מזה דכל האיסורים נדחים מפני פקו"נ מוכח דעדיף נפש ישראל משאר איסורים, והשתא כיון שהלבנת פנים עדיף מנפש ישראל ק"ו דעדיף משאר איסורים, ואיך אמרי' דכבוד הבריות אינו דוחה איסורא בקו"ע, ומשום זה צריך לישאר ערום בשוק, הלא אין לך הלבנת פנים גדול מזה, וצע"ג.

וכעין זה הקשה במנחת שלמה (ח"א סו"ס ז') דלמה לא מותר לחלל שבת כדי למנוע הלבנת פנים, הרי משום פקו"נ מחללים שבת, והלבנת פנים חמיר או שוה לנפש ישראל עיי"ש.

סימן קצ

בקושיית הראשונים אמאי לא ילפינן מנזיר וכהן

(יט:) **ת"ש ולאחותו מה ת"ל הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת לא יטמא, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', שאני התם דכתיב ולאחותו, וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני.**

הראשונים הקשו אמאי לא ילפינן מהא דנזיר וכהן נטמאים למת מצוה כדילפינן מלאביו ולאמו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה, ונילף מהתם דכבוד הבריות דוחה איסורא אפי' בקום ועשה.

א

שיטת רש"י

ותירץ רש"י וז"ל דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב לא תעשה דטומאה לא על מת מצוה נכתב, כשם שלא נכתב על הקרובים, אבל השבת אבדה ופסח לכל ישראל נאמר, ואצל כבוד הבריות נתנו לדחות, עכ"ל. והיינו דהא דכבוד הבריות דוחה טומאה בנזיר וכהן אין זה

דחויה אלא הותרה, משא"כ הא דכבוד הבריות דוחה איסורא הוא בגדר דחויה.

והקשו התוס' דא"כ בכל דבר נימא דגם זה הותרה, כגון בעשה דוחה ל"ת למה לא נימא דאין כאן דחייה אלא דמעיקרא כשנכתב לא תעשה לא נכתב כשיש עשה כנגדו (קושייתם צ"ב דבאמת מצינו דברים שהם הותרה ולא דחויה כמו טומאה הותרה בצבור (יומא ו:), ושבת הותרה בקרבנות צבור (יומא מו:), וא"כ לא על רש"י קושייתם).

והנה הרמב"ן (בתורת האדם שער הכהנים במהד' מוסד הרב קוק עמ' קל"ז) תירץ דהותרה היינו כשאי אפשר לקיים המצוה בלי לעבור על הלאו אז אמרי' דמעיקרא כשניתן הלאו לא ניתן על מצוה זו דמצותה בכך בעבירת הלאו, ולכן כיון שאי אפשר דנזיר וכהן יקברו מת מצוה בלי להטמאות, הוי הותרה. משא"כ עשה דוחה ל"ת כגון כלאים בציצית דאפשר לקיים העשה בלי לעבור על הלאו, ורק דבגוונא זו נזדמנו ביחד העשה והלאו, אז אמרי' דהוי דחויה דהלאו קיים, ורק שהעשה דוחה אותו. וכן הוא בשאר כבוד הבריות כגון מדלגין היינו ע"ג ארונות שאפשר למצוא כבוד המלכים בלי לעבור על איסור טומאה.

ולפי דבריו ניחא הא דאי אפשר ללמוד מנזיר וכהן ונאמר דבכל כבוד הבריות הותר האיסור, דשמא דוקא בגוונא דליכא אופן אחר אז התורה התירה, משא"כ בעלמא.

ועדיין צ"ב מה הסברא בזה, הרי כיון שרצון התורה לדאוג על כבוד הבריות שלא יתבזה האדם, א"כ מה איכפת לן מה דלפעמים אפשר לקיים הכבוד הבריות בלי לדחות הלאו, מ"מ הכא דאם לא דוחים הלאו יתבזה האדם נימא דכבוד הבריות דוחה אותו.

וצ"ל דבאמת הא דהתורה דואגת שלא יתבזה האדם אין הכונה שיש רצון התורה על כל אדם שלא יתבזה, אלא רצון התורה הוא שבאופן כללי לא יגיע בזיון לאדם משום דיני התורה דדרכיה דרכי נועם, ולכן בנזיר וכהן שאם לא נתיר האיסור בכל הפעמים יגיע בזיון לאדם אז התורה התירה, משא"כ במדלגין היינו ע"ג ארונות שאף אם לא נתיר האיסור, מ"מ ברוב הפעמים לא יתבזה האדם, אין התורה מתרת האיסור, אף דיש מיעוט פעמים שיגיע מזה בזיון לאדם, ודו"ק.

ובשו"ת חוות יאיר (סי' צ"ה) ביאר דברי רש"י באופן אחר דאם ההיתר כתוב אצל הלאו הנדחה הוי הותרה, דכיון ששם כתוב ההיתר נאמר דין בלאו שלא נכתב במקום המצוה, ולכן בכהן ונזיר דבפרשת איסור טומאה כתיב דיכול ליטמא למת מצוה הוי הותרה. אבל אם כתוב ההיתר אצל הדוחה כגון במילה בשבת דכתיב וביום אפי' בשבת א"כ הוי דחויה דהוא דין במצוה שיש לה כח לדחות את הלאו. וברש"ש כתב כעי"ז עיי"ש.

הנה התבאר בזה איך ידעינן מתי זה הותרה ומתי דחויה, אבל טעם התורה שכאן הוי הותרה וכאן דחויה לא התבאר, וא"כ עדיין צ"ב למה אי אפשר ללמוד דכשם שכאן התורה התירה טומאת קרובים משום כבוד הבריות נילף דבעלמא כל כבוד הבריות במקום איסורא הוי הותרה, וצ"ע.

והנה התוס' נקטו דתמיד בשבת הוי דחויה והקשה המנ"ח (מצוה רס"ד אות ח') דביומא מו: מבואר דשבת הותרה היא בצבור, ועוד נקטו התוס' דמילה דחויה היא בשבת, והקשה המנ"ח דהרמ"א (ביו"ד סי' רס"ו סי"ד ובשו"ת הרמ"א סי' ע"ו) והשאג"א (בסי' נ"ט) הוכיחו דמילה הותרה בשבת עיי"ש, וצ"ע.

והנה מה שתמיד בשבת הוי בגדר הותרה ניחא היטב לפי הרמב"ן דכיון שציווי התורה הוא לעשות הקרבן בכל יום, ובשבת אי אפשר לקיימו באופן אחר, א"כ הוי מצותו בכך

והותר האיסור כלפי המצוה, והלשון שמצינו אצל קרבנות דדוחים שבת הוא לאו דוקא ובאמת הכונה היא להותרה, כ"כ בשו"ת עטרת חכמים (לבעל הברוך טעם סי' ד'). ולדבריו גם מילה צריך להיות דחויה כמש"כ התוס' כיון שאפשר דלא יזדמן בשבת, וכ"כ החכמת שלמה (בסי' של"א ס"א).

ולפי החוות יאיר והרש"ש מילה בשבת הוי ליה דחויה דהרי הריבוי כתיב אצל מילה ולא אצל שבת, וכן תמיד בשבת דכתיב במועדו כתיב אצל המצוה, וצ"ע למה הוי הותרה.

ב

שיטת התוס'

התוס' כתבו דהא דלא ילפי' מנזיר הוא משום דמה לנזיר דאיתא בשאלה, ולא ילפי' מכהן משום דמה לכהן דהוא לאו שאינו שוה בכל. ועי' ברמב"ן (בתורת האדם שער הכהנים) ובבעל המאור דהביאו נוסחי עתיקי דכך היו גורסים להדיא בגמ'.

א) **הפנ"י** הקשה דמ"מ נילף במה הצד דכי פרכת מה לנזיר דאיתא בשאלה, נימא כהן יוכיח, מה לכהן דאינו שוה בכל, נזיר יוכיח וחזר הדין.

והביא דכבר הקשו כן התוס' (ביבמות ה. ד"ה שכן) ותירצו דעל מה הצד פרכינן כל דהו אף דבר שאינו לא קולא ולא חומרא, ואיכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שיש בהם איסור גילוח זה בראשו וזה בזקנו.

והקשה הפנ"י דמ"מ נילף במה הצד עם פסח, דכי פרכת מה לנזיר וכהן שישנם בגילוח פסח יוכיח, מה לפסח שכן הוא בשב ואל תעשה, כהן ונזיר יוכיחו שהם בקו"ע, וחזר הדין, ונשאר בצ"ע.

ודבריו תמוהים דהלא כעי"ז הקשו התוס' שם בהמשך דבריהם ותירצו דכיון דהיה אפשר ללמוד מפסח ואחד מהם, נמצא שאחד מהם מיותר, וא"כ שוב הו"ל ב' כתובים הבאים כאחד דלא מלמדים, וא"כ גם הכא י"ל כן, וצ"ע.

ב) **עי'** ברמב"ן (שם) שמקשה דלפי התוס' נמצא דאיסור שאינו שוה בכל ושישנו בשאלה נדחה מפני כבוד הבריות אפי' בקום ועשה, וא"כ למסקנת הסוגיא מותר לכהן לדלג על הארונות משום כבוד מלכים, וכן מותר למנחמים לילך עם האבל בדרך הטמאה, ותו לא בעינן לשינויי דלעיל דמיירי בטומאה דרבנן, דאף בטומאה דאו' הדין כן, וכתב דקולא גדולה היא זאת.

ויש להסתפק אם כונתו להקשות דזה חידוש גדול שלא שמענו, או דלא משמע כך מהסוגיא, דהו"ל להגמ' להדגיש דהשתא דאתינן להכי תו לא בעינן לשינויי דלעיל.

ועי' בתומים (בסי' כ"ח סקי"ב) שכתב דהרי התוס' בשבועות ל. (הובא בסי' הקודם) כתבו דיש לחלק בין גנאי גדול לגנאי קטן, דהא דילפי' ממת מצוה הוא דוקא שגנאי גדול דוחה איסורא, אבל גנאי קטן לא ילפינן מהכא. וא"כ בבא בטמאה ובמדלגין היינו דהוא גנאי קטן אין כבוד הבריות דוחה האיסור, ועדיין צריכים אנו לתירוצים דלעיל דמיירי בטומאה דרבנן (אם קושיית הרמב"ן היא כאופן ב' דלא משמע בגמ' שחזרה מהתירוצים דלעיל שפיר תירץ התומים, אבל לאופן א' דזה חידוש דין דלא שמענו, עדיין יש מקום לקושיית הרמב"ן דיש חידוש שבגנאי גדול דחי איסור אפי' בקו"ע).

וכתב הברוך טעם (דין עשה דוחה ל"ת דין ה' פ"ב ד"ה אמנם) דהנה שיטת הרמב"ן דמת מצוה היינו כל מי שקורא במקום שמצאו ואין עונים לו, ואפי' שיכול לילך לעיר ולהביא קוברים אינו רשאי לזוז ממקומו אלא יטמא עצמו ויקברנו. אולם התוס' בב"מ ל: כתבו

דהא דמת מצוה הוי בזיון גדול הוא פן יסריח או יאכלוהו הכלבים, וא"כ זה שייך דוקא אם רחוק מהעיר אבל אם הוא קרוב ילך ויביא קוברים ובזמן קצר לא יסריח וגם יכול להניחו במקום משומר שלא יאכלוהו הכלבים.

ולפי"ז לדעת הרמב"ן נמצא דבמת מצוה אף שאין גנאי גדול מ"מ דחי פסח, וא"כ ע"כ דהרמב"ן פליג על התוס' וס"ל דכבוד הבריות דחי איסורא אפי' בגנאי קטן, ושפיר הקשה דא"כ אף בבא בטמאה ובמדלגין היינו כבוד הבריות דוחה איסורא דאו' ותו לא בעינן לשינויי דלעיל. ואילו התוס' לשיטתם דס"ל דיש חילוק בין גנאי גדול לגנאי קטן, א"כ בבא בטמאה ובמדלגין היינו דהוי גנאי קטן עדיין בעינן לתרוצי דמיירי בטומאה דרבנן.

ג) **יעויין** ברמ"א (ביו"ד סי' שע"ב) שכתב דכהן ערום השוכב באהל עם המת, והודיעוהו שיש שם מת, אסור לו להמתין עד שיתלבש, אלא צריך לצאת מיד אף שהוא ערום. וכתב הגר"א דדין זה הוא כהרמב"ן ודלא כהתוס', דלהתוס' דטומאת כהן נדחה מפני כה"ב אפי' בקו"ע א"כ כאן יכול הוא להתלבש ואח"כ לצאת (אף דהוי קו"ע במה שנכנס לאהל), והלא כתבו התוס' בשבועות ל: דלהיות ערום הוי גנאי גדול. אלא ע"כ דס"ל כהרמב"ן דהותרה טומאת מת רק באופן שאי אפשר לקיים המצוה אלא ע"י שיטמא, משא"כ הכא לא הותרה ואינה נדחית בקו"ע.

ד) **הנה** הרי"ף והרא"ש השמיטו דינא דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן, וצ"ב. ואפשר דהיו סוברים כקושיית הרמב"ן דבמסקנת הסוגיא שוב לא בעינן לשינויי דלעיל דבא בטמאה ובמדלגין היינו הוי דרבנן, וא"כ י"ל דאף דכבה"ב דוחה איסור דאו', מ"מ לא דחי דרבנן דהעמידו חכמים דבריהם במקום תורה.

אבל זה אינו דבמנחות לז: סתמא דגמ' נוקטת דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן, וצ"ע.

ג

קושיית רעק"א

בספר שו"ת וחידושי רעק"א (סוסי' ב' ד"ה ואזכיר) הקשה על התוס' דלמ"ד נשים בראשון רשות נמצא דפסח הוי אינו שוה בכל, וגם מילה אינה שוה בכל דליתא בנשים, והא דבעינן ולאחותו ולא ילפי' פסח ומילה מנזיר וכהן הוא משום דיש בהם כרת, אבל תקשי א"כ איך ילפי' מולאחותו דכבוד הבריות דוחה איסורא דילמא שאני פסח ומילה שאינם שוים בכל, משא"כ כלאים דשוה בכל.

ולכא' צ"ל דעשה שיש בו כרת שאינו שוה בכל שקול כמו לאו השוה בכל שאין בו כרת. ואם נאמר כן יפול התירוץ שאמרנו לעיל (בסי' קפ"ז אות ב' ולהלן באות ד') על קושיית הפנ"י דהקשה איך ילפי' מולאחותו דילמא שאני הכא דיש מצות קבורה וכבוד הבריות, ותירצנו דכיון דהוי עשה שיש בו כרת א"כ ילפי' בהדרגה דאם שניהם נדחים ע"י מצוה וכבוד הבריות, אז כבוד הבריות לחוד דוחה איסורא לחוד עיי"ש. אבל להנ"ל זה אינו דכיון שהעשה הוי אינו שוה בכל, אף שיש בו כרת, שקול כלאו השוה בכל ואין בו כרת, וא"כ הדק"ל שמא הדוחה הוא כבוד הבריות ומצות קבורה.

והנה לרש"י שפירש דלאחותו לא יטמא משום דעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, יש להקשות הרי פסח ומילה הוו אינו שוה בכל ומצות קבורה שוה בכל (עי' לעיל בסי' קמ"ט מהיכן נלמד מצות קבורה), וא"כ למה לאחותו לא יטמא. ולכא' מוכרח מזה דהברייתא לא אזלא כמ"ד נשים בראשון רשות.

והנה למאי דקי"ל נשים בראשון חובה (רמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח ה"א) נמצא דפסח

הוי שוה בכל, אבל מילה לפירושו הראשון של רש״י הוי אינו שוה בכל, והקשה רעק״א דא״כ מנ״ל להברייתא למידרש דכבוד הבריות דוחה מילה ופסח, נימא דדחי רק מילה שאינו שוה בכל, אבל פסח דשוה בכל לא דחי. ואין לומר דמילה נלמד מנזיר וכהן כיון שאינה שוה בכל, זה אינו דהלא בברייתא איתא להדיא דזה נלמד מולאחותו והיינו טעמא דמנזיר וכהן לא אתיא דהרי יש בה כרת, ונשאר בצ״ע.

ולפירושו הב׳ של רש״י דמיירי במילת זכריו שמעכבו לפסח נמצא דאף מילה שוה בכל, ושפיר ילפינן מינה לעלמא. והקשה רעק״א דהא גופא קשיא מנ״ל להברייתא דהקרא מיירי במילה בער״פ, נימא דמיירי במילה בשאר ימות השנה דאינו שוה בכל, ולכן נדחית מפני כבוד הבריות, ולעולם נימא דפסח ומילה דשוה בכל לא נדחה מפני כבוד הבריות.

וכתב די״ל דס״ל להך פירושא דמילה בשאר ימות השנה נלמד מנזיר וכהן, ולא מחלקים בין יש בה כרת לאין בה כרת. א״נ ס״ל דכיון דעל מילת בנו ליכא כרת לא הוי מצוה שיש בה כרת, ולכן נלמד מנזיר וכהן (ואין להקשות למה הברייתא לא אוקים במילת עצמו דלכו״ע יש בה כרת והוי אינה שוה בכל. זה אי אפשר דהרי דרשינן מדכתיב ולאחותו לא יטמא ואם מיירי במילת עצמו למה לא יטמא הרי מצות קבורה שוה בכל וידחה מצות מילה דאינה שוה בכל).

ד

שיטת הפני יהושע

הקשה הפנ״י דלמה לא תירצו הראשונים דלא ילפי׳ מנזיר וכהן משום דאפשר דדוקא במת מצוה דחי ויכולים ליטמא כיון שיש כבוד הבריות בצירוף מצות קבורה, אבל בעלמא דאיכא רק כבוד הבריות י״ל דלא דחי איסורא.

והנה יעויין לעיל (בסי׳ קפ״ז אות ב׳) דהבאנו קושיית הפנ״י במסקנת הסוגיא דאיך ילפי׳ מולאחותו דכבוד הבריות דוחה, דילמא כבוד הבריות בצירוף עם המצוה הוא הדוחה.

ותירצנו עפ״י דברי הגר״נ אמשטרדם דילפי׳ בהדרגה דאם כבוד הבריות בצירוף עם המצוה דוחה עשה שיש בו כרת, אז כבוד הבריות לחוד דוחה לאו לחוד. אשר לפי״ז שפיר הקשו הראשונים מנזיר וכהן דנילף מהתם דאם כבוד הבריות והמצוה דוחים עשה ול״ת בקו״ע, נילף דכבוד הבריות לחוד דוחה ל״ת לחוד בקו״ע.

עוד הבאנו שם דיש מי שפירש דזה גופא תירוץ הגמ׳, ולפי״ז שפיר הקשו הראשונים למה בגמ׳ לא פריך מנזיר וכהן דקודמים בברייתא.

ולתירוץ הברוך טעם גם ניחא דלדעת הרמב״ן אין כאן מצות קבורה כי אפשר לקיימה ע״י אחרים, וכל הדוחה הוא כבוד הבריות. וכל הקושיא היא לדעת התוס׳ דמצות קבורה אי אפשר לקיים ע״י אחרים, עיי״ש.

וכל הקושיא היא רק לתירוץ הפנ״י שם דכיון שיש כרת לפסח א״כ אין המצוה מצטרפת כלל, וע״כ הקשה דהכא דאין בו כרת נימא דזה בצירוף המצוה. ואולי י״ל דכיון דאין עשה דוחה ל״ת ועשה, א״כ הוי כאילו ליתא לעשה כלל, וכל הדוחה הוא כבוד הבריות, ודו״ק.

סימן קצא

בשאלת מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא

(כ.) אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא, אי משום תנויי, בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי, וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא. ואילו רב יהודה, כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן. אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם.

א

בביאור הסלקא דעתין דתלוי בתורה פירש העיון יעקב דהנה איתא בתענית ז: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל ביטול תורה, הרי חזינן דלימוד תורה הוא סיבה שירדו גשמים. ואין להקשות דא"כ דלמדו תורה למה נעצרו, זה לא קשיא דעיי"ש בתענית דיש הרבה סיבות למה גשמים נעצרים, וא"כ יש לומר דנעצרו בגלל סיבה אחרת, ומ"מ רבוי בלימוד התורה הוא זכות המועיל כדי שירדו, ועדיין צ"ע.

ונראה באופן אחר עפ"י דברי האוה"ח (שמות י"ד כ"ז) דביאר הא דהתנה הקב"ה עם הים שיקרע, וז"ל אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים שהתנה ה' על כל מעשה בראשית להיות כפופים לתורה ועמליה, ולעשות כל אשר יגזרו עליהם, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא, ולזה תמצא כמו כן בשמים ובארץ ובכוכבים ובשמש וירח שלטו עליהם הצדיקים יחידים וכו', עכ"ל.

ובתשובת אביי דמסרו נפשייהו על קדושת ה', יש לעיין למה שיעשו נסים תלוי במסירות נפש. בעיון יעקב כתב דכיון שעשה דבר חוץ מן הטבע, עושים לו דבר חוץ מן הטבע. ועי' מש"כ להלן (בסוף אות ב').

ב

בתענית כד: איתא רבה גזר תעניתא, בעי רחמי ולא אתא מיטרא. אמרו ליה והא רב יהודה כי הוה גזר תעניתא אתא מיטרא, אמר להו מאי אעביד אי משום תנויי וכו'. אי משום עובדא, אי איכא דחזא מידי לימא, אבל מה יעשו גדולי הדור שאין דורן דומה יפה.

ולכא' מבואר מזה דפליגי אביי ורבה בטעם הא דרב יהודה היה נענה, דלאביי הוא משום דהוו קא מסרין נפשייהו, ולרבה משום שהדור היה יפה.

אמנם בגבורת ארי כתב דלא פליגי אלא דרבה היה יודע בעצמו שהיה מוסר נפש ולכן תלה בדור, ואילו אביי שידע שאינו מוסר נפש תלה בסיבה זו. (וכ"כ בחידושים שבעיון יעקב בתענית אלא שהוא גרס רבא במקום רבה עיי"ש, וראייתו דהיה רבא מוסר נפש יש לדחות).

נמצא לפי"ז דבאמת בעינן ב' תנאים חדא שהמתפלל יהיה מוסר נפש, ועוד שהדור יהיה ראוי לכך. ואביי נקט הסיבה

הראשונה, ורבה דידע דאין לו חסרון מצד הסיבה הראשונה תלה בסיבה השניה.

עוד אפשר לומר דהא דאמר אביי דבעינן מסירות נפש אין הכונה דצריכים שיהיה מדה הזאת רק במתפלל אלא ברוב הצבור, וזהו דאמר רבא שאין הדור דומה יפה כלומר דלא מסרי נפשייהו, ולפי"ז אביי ורבה אמרו דבר אחד.

והנה בסנהדרין קו: איתא אמר רבא וכו' בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין וכו'. ורב יהודה שליף מסאני ואתא מטרא, ואנן צוחינן וליכא דמשגח בן. אלא הקב"ה ליבא בעי.

ויש לחקור בכונת רבא דרחמנא ליבא בעי, האם הכונה דבעינן מעשים טובים, או דילמא הכונה דבעינן לימוד עם יראת שמים.

והשתא אי נימא דהכונה על מעשים טובים ניחא דהיינו כמו שאמר רבה בתענית אי משום עובדא וכו', וצ"ל דרבא חשב שיש לו איזה חסרון במעשים.

ואם נימא דהכונה דבעינן לימוד עם יראת שמים, א"כ י"ל דזהו הפשט גם בסוגיין דאין המסירות נפש מעלה מצד עצמה (כמש"כ העיון יעקב הנ"ל באות א'), אלא דאם מוסר נפש מגלה דיש לו יראת שמים וממילא הלימוד שלו חשיב טפי, ולפי"ז הגמ' נשארה אף במסקנא במה שנקטה בהו"א דהכל תלוי בלימוד, ורק הוסיפה דיש תנאי בלימוד שיהיה עם יראת שמים. וכן משמע קצת מדברי רב נסים גאון דציין להגמ' בנדה יג. דאמרו שאני רב יהודה דאימתיה דמאריה עליה, הרי שהבין דמסירות נפש הוא רק סימן יראת שמים.

סימן קצב

במעשה דרב אדא בר אהבה והכותית

(כ.) **אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא וכו'. אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה להיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה, אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי.**

א

בביאור איזה איסור עברה

יש לעיין על איזה איסור עברה האשה שחשב רב אדא בר אהבה להפרישה.

יעויין באוצר הגאונים שהביא בשם ר' צמח גאון דהכרבלתא היה בגד שהיה בו שעטנז, וכ"כ בתרומת הדשן (בסי' רע"ו) (ועיי"ש דלגרסתו המעשה היה באיש ולא באשה).

ובערוך (ערך כרבל) פירש דהוא בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולתא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה.

יעויין בשו"ת המהרי"ק (שורש פ"ח) דבאיסור ובחוקותיהם לא תלכו נכללים ב' ענינים, א' דבר שהגויים עושים בלא טעם נגלה ולכן איכא חשש שהוא מדרכי האמורי, וב' דבר שנוהגים בו הגויים ואין היהודים נוהגים בו משום נדנוד פריצת גדר הצניעות והענוה. והא דאיתא בספרי אל תאמר הואיל והן יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן וכו', שדברים אלו דברי שחץ וגאוה הם ולא באלה חלק יעקב.

וביאר המהרי״ק דזו היא כונת הערוך דההיא איתתא עברה בלאו דבחוקותיהם לא תלכו, דכיון שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו משום שמביא לידי עבירה, הוי בכלל מלבושי גויים (והובאו דבריו בגר״א ביו״ד סי׳ קע״ח סוף סק״א).

ועיי״ש במהרי״ק שחידש דעוברים על הלאו דוקא כשמתכוין להדמות להם, אבל אם עושה לתועלת לא עובר על הלאו. ולפי״ז צ״ב איך ידע רב אדא שהאשה מתכונת להדמות לגויים. וצ״ל דהיה ברור לו שלא היה שום תועלת בלבוש עצמו וברור התכונה להדמות לגויים.

איברא דיש חולקים על המהרי״ק וסברי דאף כשאין כונתו להדמות אסור, עי׳ בקוב״ש (ב״ק אות צ״ח) דהוכיח כן מהתוס׳ שם. ולפי״ז ניחא שפיר דרב אדא היה צריך להפרישה דלא איכפת כונתה.

אולם הגר״א (שם סק״ז) הקשה על המהרי״ק מהסוגיא בסנהדרין נב. דפריך איך מותר להרוג בסייף הלא איכא משום ובחוקותיהם לא תלכו. ומשני דכיון שלא מינייהו ילפינן ליכא איסור. והרי התם אין זה דבר בלי טעם וגם לא דבר של פריצות ומ״מ אסור, אע״כ דבכל דבר שדומים להם איכא איסור אם לא במקום דלאו מינייהו ילפינן.

עוד אפשר לבאר את דברי הערוך כפשוטם דאין זה משום ובחוקותיהם לא תלכו, אלא משום דבלבוש הזה שיש בו פריצות הרי היא מכשילה את האנשים לעבור על איסור דלא תתורו אחרי עיניכם ושל ונשמרת מכל דבר רע, ושפיר קרעה מינה רב אדא להפרישה מאיסור לפני עור (עי׳ לעיל בסי׳ פ״ו שהארכנו בגדר האיסורים הללו, וכל הנ״ל הוא רק להצד דהאיסור הוא ההסתכלות בעצם, ולהשיטות דהוא דרבנן צ״ל כאחרונים דמכשיל באיסור דרבנן עובר על איסור דאו׳, דאם רק עובר באיסור דרבנן הרי הכבוד הבריות שלה דוחה האיסור דרבנן).

יעויין בסמ״ק (במצוה נ״ז) שמונה מצות צניעות למצוה דאו׳ מקרא דוהיה מחניך קודש עיי״ש שזה כולל להיות צנוע בבית הכסא ובשעת תשמיש.

והנה בדיני צניעות מצאנו הענין להיות צנוע בשעת לבישה כמו שאמרו אל יאמר הנני בחדרי חדרים ומי רואני כי הקב״ה מלא כל הארץ כבודו (שו״ע או״ח סי׳ ב׳), ועי׳ באגרו״מ (יו״ד ח״ג סי׳ ס״ח) שכתב דאין זה מן הדין אלא רק מדת חסידות. ועוד איכא הלכתא להיות צנוע בבית הכסא (שו״ע או״ח סי׳ ג׳), ולכא׳ היינו מאותו דין דמלא כל הארץ כבודו. אמנם באגרו״מ (שם סי׳ מ״ז ענף ב׳) הקשה על זה דהא בית הכסא אינו מקום דשייך בו כבוד, ולכן חידש דהוא מדין אחר אולי כדי להרגיל עצמו במדת הצניעות עיי״ש.

והנה הסמ״ק מיירי בצניעות דבית הכסא, ולכא׳ מוכח דלא כאגרו״מ דלא מסתבר דהענין הזה להרגיל עצמו בצניעות יהיה דאו׳, ולכן נראה דס״ל דאף בביהכ״ס הוא משום מלא כל הארץ כבודו. עכ״פ אם כנים אנו בזה נמצא דלהסמ״ק האיסור דוהיה מחניך קדוש אינו רק לכסות כל דבר הנקרא ערוה, אלא כל מקום שנוהגים לכסותו נכלל באיסור משום מלא כל הארץ כבודו.

ניהדר אנפין לנידו״ד דלהסמ״ק אפשר לפרש דכרבלתא הוא בגד שלא היה מכסה כל הגוף, ונמצא שעברה על והיה מחניך קדוש.

אלא דלפי״ז יקשה מה הועיל במה שקרע לה הבגד הרי אדרבא בזה יהיה יותר פריצות. ועי׳ בסנהדרין מה. אם חיישינן להרהורא כשמגלים אותה דרך זלזול.

ב

מקור החיוב לאפרושי מאיסורא

יש לעיין מנא הא מילתא דחייב אדם לאפרושי חבירו מאיסורא.

והנה השאג"א (בסי' נ"ח) כתב דהוא מדאו', ותמה עליו הפרי יצחק (ח"א סי' כ"ו ד"ה גם הנה בעיקר) דמנ"ל זה מן התורה, אם לא דנאמר דחייב מה"ת להפריש לחבירו מאיסור משום ליתא דמצות תוכחה, ונשאר בצ"ע. והביא דבאמת הב"ח (ביו"ד סי' ש"ג) כתב דהוא מדרבנן בעלמא ואסמכוהו אלאו דלפני עור.

אולם הג"ר נפתלי אמשטרדם (בתשובה שהודפסה בפרי יצחק סי' נ"ג ד"ה עוד) כתב וז"ל ולפע"ד נראה לומר דדברי השאג"א נכונים ואדרבה דברי הב"ח תמוהים, די"ל דבוודאי החיוב להודיעו ולהפרישו הוא מן התורה והוא משום מצות תוכחה המפורש בתורה הוכח תוכיח ודרשו חז"ל וכשלו איש באחיו מלמד שכולם ערבים זה לזה, וכיון דגם בשוגג מיקרי עובר עבירה, א"כ וודאי דגם בשוגג הוי דין ערבות כמו במזיד.

וכ"כ המנ"ח (במצוה ח' אות י') דליכא שום חיוב לאפרושי מאיסורא אם לא משום תוכחה, וז"ל אבל לאפרושי מאיסורא הוא קצת מצוה, אבל אם אינו מפריש חבירו, אם אינו מכשילו בידים אינו עושה שום איסור אם יודע שאינו מקבל תוכחה, או שהוכיח אותו ולא קיבל לא עבר כלל.

והנה הא דנקט הגר"נ אמשטרדם דחיוב תוכחה וערבות היינו הך אינו מוסכם, דכדבריו נקטו השמע יעקב למהר"י אלגאזי (ריש פר' ויצא) **והמהרש"ם** (ח"ו או"ח סי' מ"ח) עיי"ש. אולם דעת הגינת ורדים (כלל ג' סי' ט"ו) והחקרי לב (או"ח סי' מ"ח) דדינא דערבות וחיוב תוכחה שני דינים חלוקים הם, ונ"מ טובא ביניהם עי' בגרי"פ (ח"ג פרשה נ"ז) דמשום חיוב תוכחה אינו אלא בשכבר חטא והלך בדרך לא טובה, ומ"מ מצד חובת הערבות ודאי בכל ענין חייב כיון שגם הוא ערב בדבר וכאילו הוא גופיה עומד לחטוא, וכן מצד עשה דתוכחה לא מיחייב אלא כשעבר במזיד אבל בשוגג לא שייכא תוכחה משא"כ חובת ערבות ודאי חייב להפרישו ולמנעו, ועוד כתב החק"ל דערבות לא מיחייב אלא כשיש כח בידו למחות אבל מצות תוכחה איתא אפי' בענין שאין כח בידו למחות עיי"ש, ועוד נ"מ לענין נשים וגרים דלדעת כמה ראשונים אינם בכלל ערבות ומ"מ חייב למחות דאיתנייהו בכלל עשה דתוכחה, עיי"ש דהביא עוד כמה נ"מ.

(ולכא' לפי"ז מיושבים דברי הב"ח דס"ל דתוכחה וערבות היינו הך, וס"ל דתוכחה הוא רק במזיד, ולכן הוצרך לומר דבשוגג הוא רק מדרבנן, ויל"ע בזה).

והשתא נחזור לסוגיין, הנה ידועים דברי הרא"ש (בסי' י"ג) דנשים אינם בכלל ערבות, ונח' האחרונים בביאורו, דהדגול מרבבה (בסי' רע"א ס"ב) ביאר כפשוטו דנשים אף במצוות שחייבות אינן ערבות לאחרים, ואילו הפמ"ג (סי' תפ"ט משב"ז סק"ב) ורעק"א (שם, ובמהדו"ק סי' ז') ביארו דכונת הרא"ש רק לומר דבמצוות שאינן חייבות אינן ערבות, אבל ודאי דבמצוות שחייבות אף נשים בכלל הערבות עיי"ש.

והשתא תיקשי מאיזה דין רב אדא קרע הכרבלתא לאשה הרי ליתא בכלל ערבות, והקושיא היא בין להשמע יעקב דתוכחה וערבות היינו הך ובין להגנת ורדים הרי הדין לאפרושי מאיסורא על איסור העתיד לעשות אינו משום תוכחה אלא משום ערבות. ורק ניחא לגירסת התרומת הדשן דהמעשה כאן היה דרב אדא קרע כרבלתא מאיש.

איברא דבשמע יעקב שם הקשה על הרא"ש מכמה סוגיות שמבואר בהם דחייבים

למחות אף באשה. ולכן חידש דאפי׳ דמדאורייתא כל שליכא ערבות כגון בנשים ליכא חיוב מחאה, מ״מ איכא חיוב מחאה מדרבנן. אשר לפי״ז גם רב אדא היה חייב להפרישה מדרבנן.

ג

בביאור הא דקרעה מינה

א) **יש** לעיין מנא לן שהיה מותר להזיק ממונה כדי להפרישה מהאיסור.

איתא בערכין טז: ת״ר לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו לא יסטרנו ולא יקללנו, ת״ל בלבבך שנאה שבלב הכתוב מדבר. ופירש״י דזה מיירי בענין תוכחה דיכול לא יכנו על דברי תוכחה ת״ל בלבבך, דאל תשאר בשנאה בלב אלא מותר לך להכותו ולקללו.

אולם הרמב״ם (בפ״ו מהל׳ דעות ה״ו) פירש דלאו לענין תוכחה מיירי, אלא מיירי באיסור דשנאה דלא עוברים על הלאו אלא אם נשאר עם השנאה בלב, אבל אם מראה לו ששונאו אינו עובר על הלאו.

ואיתא בב״ק כח. ת״ש מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור, ת״ל לא תקחו כופר לשוב, לא תקחו כופר לשב. ומוקמי לה התם בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, והוא רוצה לחזור אליה כשהוא בן חורין, דרשאי האדון להלקותו ולהפרישו (עי׳ בשד״ח אסיפת דינים אות ד׳ עמ׳ 390 שהאריך להוכיח דהא דאיתא בגמ׳ שפטור היינו שפטור ומותר, דלא כהנצי״ב שרצה לומר דלדעת הרמב״ם פטור אבל אסור).

(ואף דפליגי הקצוה״ח (בסי׳ ג׳ סק״א ובמשובב שם) והנתיבות (שם) אם הא דכופין על המצוות הוא רק על הבי״ד או שהוא על כל אדם, מ״מ זהו רק כשלא רוצה לקיים מצות עשה, אבל בל״ת לכו״ע על כל אדם מוטל לכופו, כמבואר בדבריהם. ורק לפי הצד הנ״ל דהאשה היתה עוברת על עשה דוהיה מחניך קדוש אז יהיה תלוי בפלוגתא הנ״ל).

וכתבו הרמב״ן (בב״ב קעה: ד״ה הא דאמר רבא) והריטב״א (בכתובות פו.) דכל מקום שמותר לכופו בשוטים מותר אף לרדת לנכסיו, דעד שאתה כופהו בגופו כופהו בממונו. וא״כ נמצא לפי״ז דבכל ל״ת דמותר להכותו, מותר אף להפרישו ע״י שמזיק את ממונו.

איברא דנחלקו האחרונים בדין כפייה בל״ת, דדעת המנ״ח (במצוה ח׳ אות י׳) והגרעק״א (כתובות פו.) דאף בל״ת כופין אותו עד שתצא נפשו כפשוטו עד שימות, אולם הקצוה״ח (במשובב שם) כתב דבל״ת רק מותר הכאה בעלמא (ודעת רבינו יונה בשטמ״ק כתובות שם דאף בעשה עד שתצא נפשו אין הכונה עד שימות רק שיחלישו כוחו).

והשתא בשלמא להמנ״ח ורעק״א ניחא הק״ו דאם מותר אף להרגו ק״ו שמותר להזיקו, אבל להקצוה״ח דמותר רק הכאה בעלמא יש להסתפק אם מותר להזיקו, וצ״ע.

(יש לדון להתיר ממקור אחר דכיון דעל העובר איסור לתת כל ממונו כדי לא לעבור על הלאו, א״כ אף לאחר מותר להזיק ממונו, ויש לפלפל בזה).

ב) **אמנם** עדיין יש לעיין אף שמותר להזיק ממון חבירו להפרישו מאיסורא, מ״מ למה לא הודיעה לפני שקרעה ממנה, וכשם שמצינו במנחות לז: לחד לישנא דכשנקרע הציצית מבגדו של מר בר רב אשי בשבת הודיעו רבינא כדי שיפשיטנו מעליו.

ויש מקום לומר דקרעו משום דלהודיע לה היה לוקח יותר זמן, ובין כך ובין כך

ממשיכה לעבור באיסור, ולכן קרעו כדי להפרישה מהאיסור באותם רגעים.

אלא דלפי"ז תקשי א"כ למה במנחות הודיעו רבינא למר בר רב אשי ולא קרעו ממנו. וי"ל דמיירי התם דלא היה יכול לקרעו או שהיה לוקח אותו זמן כמו להודיעו. א"נ י"ל דהתם לא היה יכול לקרעו משום דהרי מיירי בשבת, וא"כ אם היה קורעו היה עובר משום קורע, ואף שזה מקלקל מ"מ אסור מדרבנן, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך (עי' תוס' שבת ד. ד"ה וכי שכתבו בתירוצם הראשון דכל שלא נעשה איסור על ידו אמרי' כן).

אולם הרדב"ז (בפ"י מהל' כלאים הכ"ט) כתב דאה"נ אינו רשאי לקרעו אם רוצה הוא לפושטו, וכאן ע"כ מיירי דמקודם אמר לה ולא רצתה לפושטו.

וצ"ב למה לא אמר כנ"ל דאף אם רוצה לפושטו מ"מ צריך הוא לקרעו משום הרגעים שעובר על הלאו עד שמודיעו. ואולי מיירי בגוונא דלקרעו לוקח אותו זמן כמו להודיעו. אולם עדיין תקשי דמ"מ כדאי לקרעו משום דאם מודיעו עדיין לוקח זמן עד שפושטו. איברא דבזה י"ל דכיון שכבר רוצה לפושטו, שוב הרגעים שלוקח הפשיטה הוי אונס ואין כאן עבירה כלל, ולא חייב להפרישו (ועי' לעיל בסי' ק' אות ג' בשם הקרן לדוד). אלא דצ"ע א"כ למה במנחות הודיעו, הרי הוי אונס ולא חייב להפרישו. וצ"ל דמר בר רב אשי היה שוגג ולא אונס, ולכן הודיעו.

ובעיקר הקושיא י"ל עוד דבאמת היה יכול רב אדא להודיעה שיפשוט, אבל משום גדר לא רצה לעשות כן, ויש רשות לב"ד להכות ולענוש שלא מן הדין, ועי' בלבוש (חו"מ סי' ב') דאף גדול בדורו יכול לעשות כן.

אולם ברמב"ם (בפ"י מהל' כלאים הכ"ט) מבואר דלא למד כן דהרי כתב וז"ל הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפי' היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד. הרי דדינא הוא לכולי עלמא דאפשר לקרוע בגד חבירו.

ג) **הנה** קיי"ל דהמוכיח את חבירו אינו יכול לביישו כדכתיב ולא תשא עליו חטא, וא"כ צ"ע איך רב אדא בייש אותה ברבים כדי להפרישה מהאיסור.

והנה אם תוכחה וערבות הם שני דינים חלוקים, אפשר דכל האיסור שלא לבייש היינו בשעת תוכחה אחרי החטא, אבל לאפרושי מאיסורא דהוא מחיובא דערבות מותר אף אם יתבייש מזה. וכן י"ל דלדעת הב"ח דהחיוב לאפרושי מאיסורא הוא מדרבנן אפשר דהתירו אף לביישו. אבל להשמע יעקב דתוכחה וערבות היינו הך, מוכרח דאסור לבייש את חבירו אף אם זה לאפרושי מאיסורא.

והנה הרמב"ם (בפ"ו מהל' דעות ה"ח) כתב דבעבירות שבין אדם למקום אם אינו חוזר מהתוכחה, יכול הוא להכלימו ברבים. ולפי"ז ניחא דלהרדב"ז הנ"ל דמיירי שכבר אמר לה פעם אחת, היה מותר לו להכלימה דהוי כפעם שניה.

ד) **עוד** יש לעיין למה כבוד הבריות שלה לא דחי האיסור. ובפשוטו י"ל דהרי בלבישתה היא עוברת על האיסור בקום ועשה (כמו בכלאים), ואין כבוד הבריות דחי איסורא בקו"ע.

אולם זה ניחא רק לפי דעת הרדב"ז הנ"ל דהיא היתה מזידה, אבל אם ננקוט שהיתה שוגגת תליא בפלוגתא דהרמב"ם והרא"ש (שהובאה לעיל בסי' קע"ז) דלהרמב"ם דאף בשוגג אין כבוד הבריות דוחה ניחא, אבל

להרא״ש דכבוד הבריות דוחה איסור בשוגג אף בקו״ע, הדק״ל.

והנה יעויין בצל״ח שכתב לקשר סוגיא זאת עם סוגיא הקודמת, לפי דעת הרמב״ם הנ״ל דכשם דהמוצא כלאים בבגד חבירו קורעו אפי׳ בשוק, וכמו״כ הכא קרע רב אדא בגד ההיא כותית בשוק.

אולם רש״י (בד״ה בנזיקין) פירש באופן אחר וז״ל והאי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרין נפשם על קדושת השם, ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק. והא דלא פירש כהצל״ח אפשר דס״ל כהרא״ש דבאמת משום כבוד הבריות אי אפשר לקרוע בגד חבירו כשחבירו עובר בשוגג. א״נ י״ל דס״ל דהכא הא דרב אדא לא היה מן הדין, אלא כמו שצדדנו לעיל דהיה משום מכין ועונשין שלא מן הדין למיגדר מילתא.

ובדעת הרא״ש הא דקרעה מינה י״ל דהיה כאן גנאי קטן, וכדעת התוס׳ בשבועות ל: דהא דכבוד הבריות דוחה איסור היינו דוקא בגנאי גדול, אבל בגנאי קטן לא דחי.

ד

ביאור מה היה המסירות נפש

יש לעיין מה היה המסירות נפש דרב אדא בר אהבה, ואם זה היה מן הדין איך אביי לא עשה כן.

א) **הנה** לעיל העלנו צד דהא דרב אדא קרעה מינה היה משום גדר דמכין ועונשין שלא מן הדין, ועי׳ בלבוש (חו״מ סי׳ ב׳) דהא דמכין שלא מן הדין הוא רק רשות, ולפי״ז ניחא דאביי לא עשה כן ורב אדא מסר נפשו. אולם ברמב״ם (בפ״ב מהל׳ ממרים ה״ד) משמע דהוא חיוב גמור.

ב) **עוד** הבאנו לעיל דהא דהיה מותר להכלימה הוא משום מה שכתב הרמב״ם דבעבירות שבין אדם למקום אם אינו חוזר מהתוכחה, יכול הוא להכלימו ברבים. והנה בחינוך (מצוה ר״מ) הגירסא היא מצוה להכלימו, אולם המנ״ח גריס מותר להכלימו וכתב דזה לאו דוקא אלא חייב להכלימו ושכן משמע מדברי הרמב״ם.

עכ״פ אם זה רק היתר ניחא דלכן אביי לא היה עושה כן, והיה מסירות נפש דרב אדא.

ג) **וכעין** זה יש להסתפק בהא דמותר לאדם להזיק ממונו של חבירו לאפרושי מאיסורא, אם זה רק היתר או חיוב.

ועי׳ במנ״ח (במצוה ח׳ אות י׳) שכתב דאין חיוב כלל על איש מישראל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו, והא דמבואר בב״ק כח. דיכול להכות האדון את העבד לאפרושי מאיסורא היינו דהרשות בידו.

ולפי״ז ניחא דלכן אצל רב אדא היה נחשב למסירות נפש.

ד) **בבן** יהוידע ביאר דהיה לו לר׳ אדא לחוש למיעוטא אולי נכרית היא ויענש על זה, וזה היה המסירות נפש שלא חש לזה.

וצ״ב כיון דאיכא רוב ישראל, אזלינן בתר רובא והרי הוא מחוייב לאפרושא מאיסורא. וצ״ל דכיון דאיכא מיעוט שהיא נכרית ולא יקיים המצוה, אינו מחוייב ליכנס לצד שיהיה לו עונש משום ספק מצוה, וצ״ע.

ה) **בהגהות** הג״ר אליהו גוטמכר (הודפסו בסוף הש״ס) ציין לדברי הרמ״א (ביו״ד סי׳ של״ד סמ״ח) שהביא דברי המהר״י וויל שכתב אעפ״י שחייב אדם למחות בעוברי עבירה, וכל מי שאינו מוחה, ובידו למחות, נתפס באותו עון, מכל מקום אין אדם חייב להוציא ממונו על זה. ולכן נהגו להקל מלמחות

בעוברי עבירה, שיש לחוש שיהיו עומדין על גופנו ומאודנו, עכ"ל.

ולפי"ז מובנת הנהגתו של אביי דלכן לא היה מוחה בה משום דלא חייב להוציא ממונו על זה, ואילו רב אדא בר אהבה מסר נפשו בזה.

אולם בתרומת הדשן (סי' רע"ו) כתב דאם נידו לאדם אחד על שעבר עבירה דבין אדם למקום, וגזר השר עונש על מי שיחזיק הנידוי, חייבים ליכנס בספק עונש כדי להחזיק דתנו. והוכיח כן מסוגיין דרב אדא הכניס עצמו לספק עונש כדי להחזיק הדת. וכן נפסק בשו"ע (שם).

הרי דפליג על המהר"י ווייל וסבר דרב אדא עשה כדין, ולפי"ז צ"ל דאביי עשה שלא כדין, וזה תימה.

איברא דכן משמע ברש"י שכתב וז"ל והאי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרין נפשם על קדושת ה', ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת ה' לפשוט כלאים בשוק, עכ"ל. הרי דלפשוט כלאים בשוק הוי קדושת ה' אף שהוא חיוב מדינא, מ"מ כיון שהוא דבר קשה מאד הוי קידוש ה'. ומשמע דדכוותה מיירי בסוגיין דרב אדא עשה דבר קשה שהיה חייב מן הדין, ואביי לא עשה כן.

ויש להקשות על הדרכי משה (שם באות ה') שהביא דברי התרוה"ד והמהר"י ווייל, וכן בשו"ע לא הביא דברי המהר"י ווייל בשם י"א, ומשמע דס"ל דלא פליגי, וצ"ע. ושמא י"ל דס"ל דהא דרב אדא לא היה סתם משום לאפרושי מאיסורא אלא משום חיזוק הדת ובזה נאמרו דברי התרוה"ד, ואילו דברי המהר"י ווייל נאמרו כשזה רק לאפרושי מאיסורא.

ו) **עוד** י"ל דכאן לא היה רק ספק עונש או ספק הפסד ממון, אלא דהיה ספק פיקו"נ, ורב אדא החמיר על עצמו כדעת התוס' (בע"ז כז:) שמותר לאדם למסור נפשו בכל העבירות, א"נ לפי מש"כ הנימוק"י (הובא בכס"מ בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ד) דאף לפי הרמב"ם אם הוא אדם גדול שרואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את ה' ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את ה'.

ה

אם היה תקלה לרב אדא במה שהזיק גוי

המנ"ח (קומץ המנחה מצוה י"א) כתב דלא מצינו איסור להזיק בעכו"ם, דגם בישראל נראה דלא הוי רק מכח דהתורה ציותה להשיב אבידתו מכש"כ שלא להזיקו, אבל בעכו"ם לא שייך זה, ואף דבישראל אפי' רוצה לשלם לו אסור להזיקו, היינו משום מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך ומה דסני עלך וכו' אבל בעכו"ם לא שייך זה, עכ"ל.

והנה היד רמה (בפרק לא יחפור סי' ק"ז) כתב דהאיסור להזיק הוא משום לפני עור, ועי' במנ"ח (מצוה רל"ב אות א') שיצא להסתפק אם גם בגוי יש איסור להכשיל אותו בעצה רעה, ואם כן נמצא דבאמת אסור להזיק גוי.

והשתא יש להקשות להצד דאסור להזיק גוי א"כ איך נכשל בזה רב אדא הלא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

והנה ידועים דברי התוס' (שבת יב: ובגיטין ז.) שיסדו דנאמר כלל זה רק במידי דאכילה, ולפי"ז לק"מ. אולם הרמב"ן (בחולין ז.) פליג וס"ל דזה נאמר בכל האיסורים, ולדבריו קשיא.

והנה הרמב"ן שם הביא בשם רבו דכל הכלל הוא שלא בא תקלה לאחרים על ידי הצדיקים אבל לעצמן אין הבטחה, ולפי"ז

לק״מ. עוד כתב דאם יש בדבר פשיעה לא נאמר כלל זה, וא״כ י״ל דאף הכא היה קצת פשיעה שהיה קל לו לברר אם היתה כותית.

ועי׳ במהר״ם (בשבת שם) שביאר בדברי התוס׳ דהכלל הזה נאמר דוקא בתנאים ולא באמוראים, ולפי״ז לק״מ.

סימן קצג

במעשה דרב גידל הוה יתיב אשערי טבילה

(כ.) **רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר להו הכי טבילו והכי טבילו. אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע, אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי.**

יעויין ברש״ש שכתב דהא דשאלו לרב גידל אמאי לא מסתפי מיצר הרע ולא שאלו כן לר׳ יוחנן היינו משום דרב גידל היה מורה אותם הכי טבילו והכי טבילו, והיינו שהיה יושב סמוך לבית הטבילה וראה אותן ערומות, אבל ר׳ יוחנן אפשר דיתיב להלאה מן המקוה בעינים עצומות, א״נ דלא היה רואה אותן כי גבות עיניו היו גדולות (כדאיתא בב״ק קיז.).

אולם בספר בניהו כתב שהיו עומדות לפניו במלבושים, ומ״מ כיון שהן יורדות לטבילה ומדבר עמם על עסקי טבילה שטובלות ערומות, וגם שבאות לטבול בשביל תשמיש המטה, יש מקום ליצר הרע להתגרות בו.

יש לעיין לפי הרש״ש איך עבר על איסורא דהסתכלות בעריות כדי ללמדן האיך לטבול.

והנה יעויין לעיל (בסי׳ פ״ו) שהארכנו בגדר הלאו דלא תתורו אחרי עיניכם והלאו דונשמרת מכל דבר רע. והיוצא מזה דלרמב״ם ולחינוך דהלאו דלא תתורו אין זה איסור בפרטות על הסתכלות בעריות, אלא עיקר הלאו להתרחק מתענוגי העוה״ז. וא״כ לשיטה זו לא קעבר רב גידל על איסור זה.

ולדעת הסמ״ק (במצוה ל׳) לא תתורו הוא איסור להסתכל בעריות לשם זנות, והלאו דונשמרת הוא כשמסתכל לשם הנאה. ועפי״ז כתב דלכן ניחא דרב גידל לא קעבר על שום איסור משום שלא היה נהנה, וכ״כ המהר״ח אור זרוע (בסי׳ י״ג ד״ה יונתי).

אולם רבינו יונה (שע״ת ש״ג אות מ׳) הסכים לגדר הלאו דונשמרת, אבל בגדר הלאו דלא תתורו (שם אות ס״ד) לא התנה שיהיה לשם זנות, ומשמע דאף שלא לשם זנות אסור, וכן משמע ברמב״ם (בפ״ד מהל׳ תשובה ה״ד), ולפי״ז קשיא לרב גידל. וצ״ל כמו הבניהו דלא היה רואה אותן ערומות אלא לבושות.

עוד י״ל דהנה המפרשים נחלקו בגדר האיסור, דדעת הרא״ש דאפי׳ ראייה בעלמא אסור, אולם ביש״ש (כתובות פ״ב סי׳ ג׳) כתב דכל האיסור הוא דוקא הבטה והסתכלות בדמותה והתבוננות בצורת קלסתרה (עי׳ באוצר הפוסקים סי׳ כ״א אות י״ט). ולפי״ז י״ל דרב גידל לא היה מסתכל אלא בראיה בעלמא. אבל לכא׳ כיון שהיה צריך לבודקן ולומר להן הכי טבילו לא שייך בלי הסתכלות.

איברא דעדיין יש לעיין הרי איכא איסור דרבנן להתרחק מעריות כמש״כ הרמב״ם (בפכ״א מהל׳ איסורי ביאה ה״ב) וז״ל ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או

להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפי׳ באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, עכ״ל. וכתב החינוך (במצוה קפ״ח) שאע״פ שהוא מוצא עצמו חשוך התאוה קצת לא יאמר יודע אני בעצמי שלא יתעורר יצרי בכך ומה איכפת לי שאסתכל בנשים, שהרבה אמרו כן ונכשלו.

והקשה מכל הני מעשים שרואים בגמ׳ שלא היו נזהרים בזה. ותירץ דדוקא במקום מצוה היו מקילים בזה קצת. עוד תירץ שהם היו כמלאכים שלא היה עסקם אפי׳ שעה קלה כי אם בתורה ומצוות, והיתה מפורסמת כונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצוות, אבל אנחנו אין לנו לפרוץ אפי׳ גדר קטן בענינים אלו כלל.

וכזה האריך הריטב״א על הא דאיתא בקידושין פא: דרב אחא בר אבא הושיב את בת בתו בחיקו, ופריך מאין משתמשין באשה, ומשני דהכל לפי דעת שמים. וביאר הריטב״א דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, וסיים דמ״מ אין ראוי להקל בזה רק לחסיד גדול שמכיר ביצרו. ועפי״ז ביאר הא דר׳ יוחנן הוה יתיב אשערי טבילה, וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרוניתא, והא דרב אדא נקיט כלה אכתפיה. ובשבת יג. ביאר בזה הא דעולא היה מנשק את אחותו.

ועי׳ בתוס׳ קידושין שם שכתב דלכן כולם נהגו להקל להשתמש באשה כיון שלא מתכונים להנאה (וכן פסק הרמ״א באהע״ז סי׳ כ״א ס״ה). הרי דמן הדין מותר לכל אדם לומר אני לא אכשל, ודברי החינוך והריטב״א הם כעצה בעלמא שלא כדאי לכל אחד להקל בזה.

[הלבוש (סוף או״ח מנהגים אות ל״ו) כתב דכהיום מותר לברך שהשמחה במעונו אף במקום שאנשים ונשים רואין זה את זה, דכיון דמורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין עלן כקאקי חיוורי מתוך רוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו, עכ״ד. ובפוסקי זמנינו דנו עפי״ז להתיר לילך אחר אשה, ולהרבות שיחה עם האשה, עי׳ בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ט סי׳ נ׳), ובשו״ת יבי״א (ח״ג אבהע״ז סי׳ י׳ אות ט׳)].

יעויין בע״ז כ: דאף שאסור להסתכל בבגדי צבעונין של אשה, מ״מ מותר לתת לכובס בגד צבעונין של אשה משום דבעבידתיה טריד. וכן מותר להכניס כמכחול בשפופרת בבהמה משום דבעבידתיה טריד.

ולפי״ז יש להעיר למה הוצרך רב גידל לתרץ דדמיין עליה כקאקי חיורי, הול״ל דבמלאכתיה טריד להורות להם הלכות הטבילה, וצ״ע.

סימן קצד

במעשה דר׳ יוחנן הוה יתיב אשערי טבילה

(כ.) **רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי, ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי.**

א

במטרה דיהיו להן בנים יפים

יש לעיין מה היתה מטרת ר׳ יוחנן בזה שרצה שיהיו בנים יפים לבנות ישראל. ועי׳ לעיל (בסי׳ הקודם) שהבאנו דברי החינוך דהא דהיה ר׳ יוחנן מיקל לעמוד במקום ששייך שיתגרה בו היצה״ר הוא משום דזה היה במקום מצוה, וצ״ב מה המצוה שבזה.

והנה יעויין בב״מ פד. דר׳ יוחנן גם אמר שעל ידי שהוא יושב יהיו הבנים גריסי באורייתא כוותיה, ולפי״ז ניחא דהיה כאן מצוה, אבל מצד היופי עדיין צ״ב.

ואפשר לומר דכיון שבני אדם רוצים שיהיו להם בנים יפים, א״כ יש כאן מצות חסד במה שהוא מסייע לזה.

ובספר פלא יועץ (ערך יופי) כתב דמטרתו היתה כדי שהבנות שלהן יהיו יפות, דזו מטרה באשה כדאמרי׳ בכתובות נט: אין אשה אלא ליופי. וביאר דהא דכתיב שקר החן והבל היופי אשה יראת ה׳ היא תתהלל הכונה דחן ויופי בלי יראת ה׳ הוא שקר והבל, אבל אם היא יראת ה׳ אז גם החן והיופי הוא מעלה בה. וכתב דראוי לכל אדם להשתדל ליקח לבניו נשים יפות כדי שלא יתנו עיניהם באחרת.

ועי׳ בשבת כה: עה״פ נשיתי טובה דזו מטה נאה ואשה מקושטת לת״ח. וביאר האורחות חיים (בהל׳ כתובות סי׳ כ״ז) דהמטרה בזה היא כדי שלא תתאוה לאחרת, לפי שיצרו גדול משאר בני אדם כאמרם כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו. וכ״כ הרלב״ג (בראשית כ״ט בתועלת העשירי) דהא דיעקב בחר ברחל שהיתה יפת תואר משום דזה כדי שתשקוט תאוותו בה, ולא יהרהר באשה אחרת (עי׳ גם באוה״ח בראשית כ״ט י״ח).

ועיי״ע במדרש (בראשית רבה פר׳ מ״ה סי׳ ד׳) דאמרי׳ שם ולמה נתעקרו האמהות וכו׳, ר׳ הונא ור׳ אבין בשם ר׳ מאיר אמר כדי שיהנו בעליהן מהן שכל זמן שהאשה מקבלת עוברין היא מתכערת ומתעזבת, שכל צ׳ שנה שלא ילדה שרה היתה ככלה בתוך חופתה.

אמנם ביפה תאר כתב וז״ל תימה מי ניחא לקדושים אלו הנאה זו טפי מהעמדת בנים בנעוריהם. וי״ל שלהיותם פרושים מתענוגי העולם צריך יופי טפי בנשותיהם כדי שיתעורר לבם לדבר מצוה, וזהו שאמרו בפ״ב דשבת נשיתי טובה זו מטה מוצעת ואשה מקושטת לת״ח, שלהדבקם בהתבודדות עיונם צריכים הכנת אשה וכלים נאים כדי להפנות לבם קצת לצרכיי הגוף, וכבר כתב מפרש אחד שזהו טעם לקיחת שלמה נשים רבות לפי שהיה לבו שקוע מאד בחכמותיו כדי שע״י יופי כמה מיני הנשים יטה לבו לעסק העולם, עכ״ד.

ב

בביאור איך היה משפיע ראייתן בר׳ יוחנן

א) **רבינו** אברהם מן ההר (בנדרים כ:) כתב דע״י שהיו רואים את ר׳ יוחנן בצאתם מן הטבילה, היו מציירין צורתו בלבבן כל הלילה, ונמצא שבשעת החיבור היו חושבים עליו.

ועי׳ באגרת הקודש (המיוחסת להרמב״ן בפ״ה) שהאריך לבאר דהמחשבה בשעת החיבור משפיע לולד, ולכן ר׳ יוחנן היה יושב בשער הטבילה כדי שיהרהרו בו בשעת החיבור. ועיי״ש שביאר על דרך הקבלה דכיון שר׳ יוחנן היה כל מחשבתו דבוקה בעליונים, שוב כשהאשה היתה חושבת בר׳ יוחנן מתדבקת מחשבתה במחשבתו, ומחשבתו נקשרת בעליונים.

ועיי״ע באוה״ק (ויקרא י״ב ב׳) דבניו של חזקיה היו רשעים משום שאשתו היתה חושבת בשעת תשמיש בעבדי מרודך בלאדן, ובזה המשיכה נפש רעה לב׳ בניה.

(ועי׳ בברכ״י (בסי׳ ר״מ) שמחשבת האשה משפיע יותר מהאיש. אולם ביפה ללב שם כתב איפכא).

אולם רבינו חננאל ביאר דהא דהיה עומד שם ר׳ יוחנן היה כדי שלא יפגעו בה כלב או חזיר או חמור או דבר טמא.

ובשערי דורא (הלכות נדה אות כ״ג) האריך בזה דאשה היוצאת מן הטבילה יפגע בה חברתה תחילה, פן יפגעו בה גוים או חזיר או כלב או חמור לקראתה, כי ספר המקצועות כתב דאם טבלה ופגעה בה כלב או כל דבר טמא, אם האשה יראה שמים לא תשמש עם בעלה עד שתחזור ותטבול כדי שלא יהיו לה בנים מכוערים, עיי״ש שהאריך במעשה מופלא באמו דר׳ ישמעאל בן אלישע כהן גדול. וסיים דזהו היתה כונת ר׳ יוחנן ביושבו בשערי טבילה כדי שלא יפגע בה כלב או דבר טמא (ועיי״ע בפרישה יו״ד סי׳ קצ״ד סקל״ד).

ויש לעיין בביאור הדברים האם ההשפעה היא באופן סגולי בדבר הראשון שפוגעת בצאתה מהטבילה, או דילמא ההשפעה היא כנ״ל ברמב״ן דבשעת תשמיש חושבת על הדברים שפגעה בהן.

בפשוטו נראה דהוא אופן סגולי, דאל״כ למה הקפידא היא דוקא בפגיעה ראשונה (כמו שמבואר בשע״ד שם ועי׳ גם בשיורי טהרה סי׳ קצ״ח סקצ״א דאם פגעה בחברתה תחילה ואח״כ פגעה בכלב לית לן בה), לכא׳ אדרבא יותר מסתבר שבשעת תשמיש חושבת על הדבר האחרון שפגעה לפני התשמיש. וכן נראה שהבין הערוך השולחן (שם סעיף צ׳) שכתב דהעיקר הוא הפגיעה הראשונה דהמחשבה פועלת אז (וכ״כ האמרי שפר הובא להלן באות ג׳).

אמנם בלשון הלבוש (סו״ס קצ״ח) משמע יותר כצד השני שכתב וז״ל מפני שפגיעת דברים אלו מעלין לה מחשבות רעות ופוגמין את הולד אם תתעבר בלילה הזו, וצ״ע.

ב) **יש** להקשות לדעת הרמב״ן שהנשים היו חושבות עליו בשעת תשמיש, היכי קעבדי על הא דאיתא בנדרים כ: אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עיניו בכוס אחר. ואמרי׳ שם דאם נותן עיניו באשה אחרת נמצאו בניו באין לידי ממזרות.

ובספר בניהו יצא לחדש דכל הקפידה דלא יחשוב בכוס אחר היא דוקא באיש ולא באשה.

וצ״ב מהו הטעם לחלק בזה. וי״ל דס״ל דטעם האיסור הוא משום חסרון במצות עונה

דכיון שלבה בל עמה, אינו יכול למלא את הצורך של האשה שהוא ביטוי קשר הנישואין והדבקות עם בעלה לבשר אחד.

אבל צ״ע דלכא׳ אישתמיט מיניה הא דאיתא להדיא במדרש (במדבר רבה פר׳ ט׳ סי׳ ל״ד) אמרו רבותינו בזמן שהאשה מיוחדת עם בעלה והיא משמשת עמו ולבה לאיש אחר שראתה בדרך, אין לך ניאוף גדול מזה שנא׳ האשה מנאפת תחת אשה תיקח את זרים וכו׳, וכי יש אשה שמנאפת תחת אשה, אלא זו היא שפגעה באיש אחר ונתנה עיניה בו והיא משמשת עם בעלה ולבה עליו, ע״כ. הרי דשייך האיסור אף באשה, וא״כ הדרא הקושיא לדוכתא.

ושמא י״ל דכל האיסור הוא שבשעת תשמיש תצייר במחשבתה כאילו אותו האיש בא עליה, אבל לחשוב באיש אחר סתם מותר, וניחא בזה מעשה דר׳ יוחנן.

אמנם יעויין בכף החיים (בסי׳ ר״מ ס״ק נ״ח) דכשהביא דהאשה צריכה לחשוב בצדיקים וחסידים, כתב דהיינו שתחשוב שחסיד פלוני כך עושה מצוות ומעשים טובים וכך לומד ביום ובלילה, עכ״ד. משמע דס״ל דלחשוב סתם על הצדיק גם אסור, ורק מותר שיחשוב על התורה ומצוות שלו.

עוד אפשר לומר דהנה בתוס׳ ישנים (בנדרים כ: ד״ה ודומה עליו) ביאר הא דאמרו שאם יתן עיניו באשה אחרת באין בניו לידי ממזרות, היינו משום שיהיו דומים בניו למשפחה של אותה אשה שחשב עליה, ונראים כממזרים.

ואם נימא דזהו כל החשש שקיים בנותן עיניו באשה אחרת, ניחא הכא דהרי כולי עלמא ידעי דהא דדומים למשפחת ר׳ יוחנן הוא משום שהוא עומד בשערי טבילה. ועוד דכיון שכל הילדים דומים למשפחה זאת שוב ליכא שום חשש.

שוב מצאתי בספר אמרי שפר לבנו של המהר״ם חלאווה (בראשית סו״פ ל׳) דמכח קושיא זאת הכריח דציור דשעת הטבילה מהניא אע״ג דלא הוי תשמיש, דאי לא ר׳ יוחנן היכי עביד הכי, תקשי ליה קרא דאשה מנאפת תחת אשה כדאמרן.

ג

בענין האי מאן דפגע באיתתא

בפסחים קיא. איתא האי מאן דפגע באיתתא בעידן דסלקא מטבילת מצוה, אי איהו קדים ומשמש אחדא ליה לדידה רוח זנונים, אי איהי קדמה ומשמשה אחדא ליה לדידה רוח זנונים, מאי תקנתיה לימא הכי שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך.

והקשו התוס׳ (קי. ד״ה האי) דא״כ איך ר׳ יוחנן הוה יתיב אשערי טבילה. וכן הקשה בתוס׳ ר׳ יהודה חסיד במעשה דר׳ גידל, אמנם התם היה אפשר לומר דר׳ גידל רק היה רואה אותן לפני הטבילה לומר להם הכי טבילו, אבל כשיצאו מהטבילה לא היה פוגע בהם.

והנה הרש״ש והב״ח הנ״ל כתבו דהא דלא שאלו את ר׳ יוחנן אמאי לא קא מסתפי מיצה״ר הוא משום שהיה בעינים עצומות או דעפעפיו היו כסוס ולא היה רואה אותן. ואם ס״ל להתוס׳ כן, מוכח דהא דאמרי׳ הכא דהאי מאן דפגע באיתתא אחדא ליה רוח זנונים הוא אפי׳ אם אינו רואה אותן אלא רק פוגע בהן, דהאי ענינא הוא ענין סגולי ולא טבעי.

ותירצו התוס׳ בג׳ אופנים: א׳ דכל הקפידה היא כשפוגע בעת שעולה מן המים (ובב״מ פד. ד״ה יתיב הוסיפו דהיינו כשרואה אותה ערומה), משא״כ ר׳ יוחנן דאשערי טבילה יתיב. וצ״ע איך התוס׳ מדייקים ממה שכתוב בשערי טבילה שהיה יושב בחוץ הרי רב גידל היה בפנים להורות להן הכי טבילו וגם התם איתא דהיה יושב אשערי טבילה. שו״ר שכה״ק הבדי

השולחן (ביאורים בסו"ס קצ"ח) וכתב דאולי זו כונת רעק"א בסוגיין שציין להתוס' שם. וי"ל דס"ל להתוס' כמו הבניהו דרב גידל לא היה רואה אותן ערומות, אלא היה יושב מחוץ לטבילה ואומר להם הכי טבילו הכי טבילו.

ב' דהא דאמרי' דאחדא ליה רוח זנונים היינו כשפגע בה, אבל ר' יוחנן דהיה יושב שם בקבע אין זו פגיעה.

ג' דבאמת ר' יוחנן היה אומר בכל פעם הפסוק שופך בוז על נדיבים. והקשה המהרש"א דמ"מ אי איהי קדמה ומשמשה אחדה לה לדידה רוח זנונים, ולא מסתבר דכל אשה גמירי דינא לומר כן, ודוחק לומר שאמירתו מתקנה לה לדידה. אולם בדבר שמואל (הובא באוצר מפרשי התלמוד ב"מ עמ' תצ"ט הערה 24) נקט דאמירתו מהני לדידה.

והריטב"א (בב"מ שם) תירץ דכל מה דאמרי' דאחדא ליה רוח זנונים היינו באיניש דעלמא, אבל לא בר' יוחנן שדמיין לגביה כקאקי חיוורי.

מבואר מדבריו דהא דאחדא ליה רוח זנונים היינו משום שהוא רואה את האשה וחושב עליה, ודלא כמו שנתבאר לעיל בדברי הרש"ש דפגיעה באשה משפעת אף אם אינו רואה אותה.

ד

בענין הסתכלות והרהור נשים על אנשים

יש לעיין אי איכא איסור לנשים להסתכל או להרהר באנשים, דאם כן תיקשי איך יתיב ר' יוחנן אשערי טבילה הרי נמצא מכשיל את הנשים המסתכלות בו.

איתא בילקו"ש (שמואל א' רמז ק"ח) "כבואכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה", כל האורך הזה למה, מביטות בנויו של שאול היו ולא היו שבעות ממנו דברי ר' יהודה, אמר ליה ר' יוסי אם כן עשית בנות ישראל כזונות, והלא כשם שאי אפשר לאיש לזון את עיניו מאשה שאינה ראויה לו כך אי אפשר לאשה לזון את עיניה מאיש שאינו שלה, אלא שלא הגיע עדיין השעה שאמר הקב"ה לשמואל כעת מחר אשלח אליך.

ויש לחקור האם ר' יהודה פליג על הדין וס"ל דמותר לאשה לזון את עיניה מאיש, או דילמא מסכים הוא לדינא דר' יוסי אבל לא חש לטענה זו כי כמה פרוצות איכא בשוקא.

והנה בשו"ת דברי יואל (או"ח סי' י' הודפסה תשובה זו גם בספר טהרת יו"ט ח"ו עמ' מ"ה) כתב דיעויין לקמן מח: דהובאה הפלוגתא של הילקוט ולא הוזכרה הטענה דר' יוסי דעשית בנות ישראל כזונות, והוכיח מזה דבאמת תלמודא דידן ס"ל דאין איסור.

וכן הוכיח מהא דאיתא בסוכה נא: דתיקון גדול עשו בעזרת נשים, שעשו גזוזטראות כדי שיהיו הנשים למעלה והאנשים למטה ולא יוכלו האנשים לראות את הנשים, ומבואר דהנשים היה מותר להם להסתכל באנשים. וכן הוכיח מסוגיין דאל"כ תקשי איך ר' יוחנן הכשיל את הנשים. וחלק על התשורת שי (ח"א סי' קכ"ה) שנקט לאיסור.

והנה על הראייה דסוכה יש לדחות דהיה מותר כי כונתן היתה לראות שמחת בית השואבה, ולא לשם הנאה. אבל מסוגיין שפיר מוכח דאף הסתכלות לשם הנאה מותר.

ואעיקרא דדינא הנה יעויין לעיל (בסי' פ"ו) שהארכנו בגדרי האיסור ודונשמרת מכל דבר רע. והבאנו דברי הסמ"ק (במצוה ל') דונשמרת קאי על הסתכלות לשם הנאה. ובפשוטו כיון דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל האיסורין שבתורה, א"כ אף הנשים מוזהרות בלאו זה.

אולם יש לעיין בזה דהנה בע"ז כ: ילפי' מונשמרת שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאת קרי בלילה. ושם בע"א ילפי' מונשמרת שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפי' פנויה באשת איש ואפי' היא מכוערת. ובפשוטו האיסור גם בזה הוא כדי שלא יבא לידי קרי בלילה. ולפי"ז לכא' לא שייך איסור זה בנשים.

אולם זה אינו פשוט דהנה בנדה יג. תנן כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, ובאנשים תקצץ. ובגמ' מאי שנא נשים ומאי שנא אנשים, נשים לאו בנות הרגשה נינהו משובחות, אנשים דבני הרגשה נינהו תקצץ. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, דרש"י ורבינו חננאל סברי דנשים מצוות על השחתת זרען, ורק דרש"י ס"ל דע"י הבדיקות הם לא מתחממות ולא משחיתות זרען, ורבינו חננאל ס"ל דאף שמשחיתות זרען מ"מ כיון שלצורך היא עושה להפריש מטומאת טהרות ומלשמש עם בעלה בטומאה, לית לן בה. ואילו ר"ת ס"ל דכונת הגמ' לומר דאינן בנות איסור הרגשה נינהו, דאינן מצוות שלא להשחית זרען.

[הכונה בזרע דידה היינו לדם חימוד כמו שפירש הרמב"ן (בריש פר' תזריע) על הא דאמרו דאשה המזרעת תחילה יולדת זכר, דהכונה היא שמתאסף דם ברחם כדי לקלוט הזרע של האיש. עי"ע ברמב"ם (בפ"ה מהל' איסו"ב ה"ד) **ובחזו"א** (הל' אישות סי' ל"ו סק"ג)].

אשר מעתה נמצא דלר"ת דלא מוזהרת על השחתת זרעה ודאי שאינה מחוייבת בונשמרת דהאיסור הוא שלא לבא לידי השחתת זרע, אבל לרש"י ולהר"ח שמוזהרת על השחתת זרעה, א"כ אף אסור לה להרהר משום ונשמרת שמא יבא לידי השחתת זרעה. חוץ אם נימא דרחוק הוא מאד שע"י הרהור גרידא יבואו הנשים לידי חימום והשחתת זרע.

עי' ברכ"י (יו"ד סי' של"ה אות ה') דהביא דברי התוס' דאינן מוזהרות בהשחתת זרע וממילא אינן מוזהרות על ההרהור, ועפי"ז ביאר הא דפסק השו"ע (ביו"ד סי' של"ה ס"י) וז"ל בחולי מעיים אין האיש משמש את האשה, אבל האשה משמשת את האיש. וכן הא דפסק (שם בסי' שנ"ב ס"ג) האיש אינו כורך ומקשר האשה, אבל האשה כורכת ומקשרת האיש, והיינו משום דבאשה לא חיישינן להרהור.

ולפי הנ"ל אפשר דאף לרש"י והר"ח ניחא משום שע"י הרהור לא מגיעה האשה לידי השחתת זרע. ושו"ר שכן כתב הדרכי משה שם דטעם החילוק הוא משום דיצרו של איש גדול משל אשה.

הנה עד כאן ביררנו הלאו דונשמרת, ולגבי הלאו דלא תתורו אחרי עיניכם הבאנו לעיל שם דעת הסמ"ק דהאיסור הוא הסתכלות לשם זנות, וא"כ בפשוטו אף נשים מוזהרות על זה, אבל בסוגיין זה לא נוגע כי הנשים לא היו מסתכלות בר' יוחנן לשם זנות. אבל לפי דעת רבינו יונה שהאיסור הוא סתם הסתכלות בנשים, לכא' אף הנשים מוזהרות בזה וכדעת ר' יוסי במדרש, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא איך ר' יוחנן היה מכשילן. וצ"ל דכיון דכתב רבינו יונה דהטעם הוא פן יוקש בהן יותר חיישינן באנשים דיצרו גדול מבנשים, וצ"ע מנלן הא.

סימן קצה

בענין אנא מזרעא דיוסף קאתינא

(כ.) רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי, ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי. אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא, אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם. ואבע"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו, אין עין הרע שולטת בו.

א

ביאור ענין עין הרע

בענין איך פועל העין הרע מצינו בזה גישות שונות:

א) **הכותב** בעין יעקב (בסוף מסכתין) הביא דברי הרב יצחק ברבי ידעיה הברדשי שכתב דודאי לא היה דעת חז"ל לומר דהעין מזקת, אלא דקראו עינא בישא ההסתכלות בנשים שעי"ז מגרה בו היצר הרע, וזהו דקאמרו ליה אם לא מסתפי מהתגרות היצר הרע, והשיב להם ר' יוחנן אנא מזרע דיוסף כלומר דאנא שליט ביצראי כמו יוסף ששלט ביצרו.

ולא ביאר איך נפרש ענין עין הרע בשאר סוגיות הש"ס דלא מדברים מענין נשים, ושמא יבאר דאין לאדם לגרום התפעלות מאנשים, משום שזה מעורר קנאה עליו ויכול לבא לידי הפסד בזה.

ב) **הנה** יעויין ברמב"ן (באגרת הקודש פרק ה') שהאריך לבאר כחה של המחשבה, כי בהיות החסידים מדביקים מחשבתם בעליונים כל דבר שמחשבין עליו באותה שעה היה מתקיים אם טוב ואם רע, וזהו שאמרו בב"ב עה. נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות, וביאר דזה היה כחו של בלעם הרשע להזיק או להטיב ע"י מחשבתו, ולפיכך היה צריך לעיין בישראל בשעת הקללה, כדי להדביק מחשבתו בעליונים והיה מושך כח עליון אל מי שהוא מתכוין ומעיין בו.

אשר לפי"ז י"ל דזהו כחו של עין הרע דיש אנשים שע"י מחשבתם יכולים להזיק כשבראייתם מתכונים להזיק.

שו"ר מש"כ בדרשות הר"ן (דרוש ח' עמ' קל"ה במכון שלם ירושלים) וז"ל ויש לקצת נפשות כח לפעול בזולתם כי מאשר עצם הנפש הרוחני מושפע מהשכלים הנבדלים, חומר זה העולם התחתון משועבד לנפש והנפש תפעל בו, וכאשר הוא ידוע ומפורסם שכל נפש ונפש תפעל בגוף שלה, כאשר ישתנה מזג האדם כפי מחשבותיו והפעלויותיו נפשיים, כן אפשר שתמצא נפש פועלת יותר אשר לא תרשום בגופה לבד אבל בגופות אחרים, ומזה המין הוא ענין עין הרע שהזכירו חז"ל וזה אינו מצד שלימות הנפש ומעלתה אבל מצד שתהיה רעה קנאית כפי כוחות השופעים עליה בעת הקשר הגוף, עכ"ל. הרי כנ"ל דאין ההיזק בא מכח העין אלא מכח המחשבה.

ג) **רבינו** יונה (במס' אבות פ"ב משנה י"א) כתב עין הרע פי' מי שאינו שמח בחלקו ועויין את חברו העשיר ממנו מתי יעשר עושר

גדול כמוהו, והוא גורם רע לחברו כאשר אמרו חכמי הטבע מכל אשר לרעהו אויר עולה מן המחשבה ההוא ושורף את הדברים שעויין בהם בעיניו הרע.

וכ"כ הרשב"ץ שם והוסיף וז"ל ואל תתמה מזה שיצאו ניצוצות מהעין מזיקין, שהרי אמרו חכמי הטבע כי האשה בתחילת נדותה כשתסתכל במראה זכה של זכוכית יראו בה טיפי דם וכן יש בני אדם זכי החוש מתפעלים מעין הרע, ועל זה אמר כי מי שיש לו עין הרע על חבירו, יצא מהעולם מהרה. כי כמו שמוציא הבל מעיניו לשרוף את חבירו ונכסיו, כל שכן שהוא נשרף באותו הבל ותשלוט בו הקנאה וירקבו עצמותיו, עכ"ל.

ועיי"ע בספר עקדת יצחק (ריש פר' תזריע דף מא ע"ב בהערה) שהביא בשם החוקר פליניוס כי יש אנשים באפריקא אשר בהבטת עין אחת יכולים להוביש ולייבש העצים והעשבים ולהמית אנשים נשים וטף, וכתב שבארץ בולגריה היו אנשים אשר לא יכול איש לעמוד נגדם כי מידי ראו והביטו איש בעת כעסם המיתוהו בסקירה אחת, עיי"ש שהאריך עוד.

ובספר תוספת ברכה לבעל התורה תמימה (פר' בלק עמ' 182) הביא מעיתון רוסי כי בעת ההיא חקרו בעולם המדעים דבר אפשרות פעולה ממשית מהבטה עמוקה מן עין רעה, ועשו בחינה בזה, כי בעת ההיא נדון שם איש אחד למיתה ותבקש האקדמיא למדעים שם מהממשלה למסור לרשותה את האיש הזה לעשות עמו בחינה מדעית בענין זה עפ"י אופנים שתמצא לתכלית זו.

ויקחו את האיש הזה וירעיבו אותו במשך ג' ימים רצופים, ואח"כ הניחו לנגד עיניו ככר לחם באופן שיוכל רק לראותו ולא להשיגו, ובראות האיש את הככר שלח בו חיצי עיניו בהבטה עמוקה מרוב צערו מרעבונו עד כי נלאה נשוא צערו ותאחזנו בולמוס. ואח"כ חתכו את הככר ומצאו כי מלא רעלים וארסים חזקים, ויחליטו החכמים כי זה פרי ההבטה העמוקה של האיש אשר מרוב צערו וכעסו על אשר לא יכל לקחת את הככר הגיח לתוכו חיצי ארסו, ומזה באו החכמים לידי החלטה כי אמנם יש כח ארסי בעין כמו שיש בכח עלעקטרי ומגנטי אע"פ שלא נראה אותם בחוש, עכ"ל.

ד) **החזון** איש (ליקוטים חו"מ סי' כ"א ד"ה הבו ביה) כתב וז"ל מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים, ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחת מעמידים את מציאות זו בסכנה, ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה עינו יותר פועלת.

הרי מדבריו דאין זה היזק מכח המחשבה וגם לא מהעין, אלא מכח ההתפעלות.

וכן משמע מדברי רש"י בברכות לא: ד"ה ולא חכם יותר מדאי שכתב וז"ל שלא יהיה תימה בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע. וכ"כ בעירובין סד. (ד"ה המחזיק בנכסי הגר) ושם בע"ב (ד"ה בעל).

ולכא' יוצא נ"מ בין הצדדים דלהר"ן ולרבינו יונה לא שייך היזק עין הרע אלא בשונא ולא באוהב, משא"כ להחזון איש שזה ענין של התפעלות שייך היזק זה אף באוהב.

אמנם בספר העקידה (רי"פ תזריע) כתב דשייך היזק עין הרע אף באוהב מטעם אחר וז"ל שכבר תזיק ההבטה באדם מצד ההשגחה באשר יהיה שמגיס דעתו מפני הבטתו ורום לבבו בענין המובט כי מזה אמרו אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, ואמרו אסור לו לאדם לעמוד על שדה חבירו בעודו בקמותיו, ולא הבדילו בין אוהב לשונא כי זה

המין מהנזק אינו מבחין בזה, אדרבה יותר מזיק בדברי האוהב או בעניני עצמו, עכ"ל.

ועיי"ש עוד דיש ענין גם של עין טובה שירצה המזג הטוב האלוקי אשר ממנו תמשך ההבטה הטובה וההשקפה המבורכת בכל הענינים עד שלא יבא איתו למושקפים ומובטים ממנו רק טוב, עכ"ל.

ב

בענין למי מזיק עין הרע

איתא בב"מ קז: והסירותי מחלה מקרביך אמר רב זו עין, רב לטעמיה דרב סליק לבי קברי עבד מאי דעבד ואמר צ"ט מתו מעין הרע ואחד בדרך ארץ.

והקשו התוס' דא"כ בני יוסף דלא שלטא בהו עינא בישא היה להם לחיות יותר משאר השבטים. ותירצו דבני יוסף מתו בדרך ארץ יותר מאחרים דכשהקב"ה היה רוצה להמיתן היה שולח להם חלאים אחרים.

הנה מבואר דבשאר השבטים דמתו צ"ט מעין הרע היה בהגיע זמנם, ורק דהקב"ה לא הוצרך להמיתן בדרך ארץ כיון דחל עלייהו עין הרע.

אמנם רש"י כתב וז"ל עבד מה דעבד יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת, אם מת בזמנו אם בעין הרע, עכ"ל. הרי דאלו שמתו בעין הרע לא מתו בזמנן, ולדבריו הדרא קושיית התוס' לדוכתא.

וי"ל דהנה קושיית התוס' דלא היו חיים יותר משאר השבטים י"ל דבנויה על הא דבכל הפקודים לא מצאנו שהיה מספר פקודיו יותר מכל השבטים.

ואילו רש"י י"ל דס"ל כהגר"א (באדרת אליהו רי"פ ראה) דכיון שנאמרה בברכת יעקב וידגו לרוב בקרב הארץ לא התחילה הברכה עד זמן כניסתן לארץ.

ובעיקר הפלוגתא דרש"י ותוס' אם הני דמתו בעין הרע מתו בזמנן, י"ל דפליגי אם שייך שאדם יריע לחבירו על אף שלא מגיע לו, דידועים דברי האוה"ח (בפר' וישב ל"ז כ"א) דחידש דאדם כיון שהוא בעל בחירה ורצון יכול להרוג את מי שלא נתחייב מיתה.

אולם החינוך (מצוה רמ"א) פליג על זה וכתב בביאור הלאו דלא תקום וז"ל משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד עליו השלום הניחו לו ויקלל כי אמר לו השם יתברך, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא, עכ"ל.

והשתא י"ל דהתוס' סברי כהחינוך ולכן כתב דאף מי שמת בעין הרע מת בזמנו, ואילו רש"י ס"ל כהאוה"ח ולכן כתב דמי שמת בעין הרע לא מת בזמנו.

ובשיטת התוס' עי' בחזו"א (ליקוטים חו"מ סי' כ"א ד"ה יהבו ביה) שכתב בג' אופנים: א' שנגזר ביוה"כ שימות או יגיע לו נזק זה בשעה זו ונתגלגל ע"י עין הרע. ב' שנגזר ביוה"כ להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס ולכן ניזוק ע"י עין הרע. ג' שאדם נידון בכל יום והשטן מקטרג בשעת הסכנה.

ג

אנא מזרעא דיוסף קאתינא

א) **בגמ'** לקמן נה: איתא האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימינא, ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא וכו'. ומשמע דזה מהני לכל ישראל ולא רק לבני יוסף, וצ"ב.

ועי' במהרש"א דאה"נ כן הוא הלחש וזה מהני לכולם. ועוד תירץ דכל ישראל נקראו על שם יוסף כדכתיב נוהג כצאן יוסף (תהלים ע"ז ט"ז), וכדאיתא בסנהדרין יט: גאלת בזרועא עמך בני יעקב ויוסף סלה, וכי יוסף ילד והלא יעקב ילד, אלא יעקב ילד ויוסף כילכל לפיכך נקראו על שמו.

נמצא דשבט יוסף אף בלי לומר כלום לא חל עליהם עין הרע וזו היה ברכתו של יעקב, וכל ישראל יכולים להשתייך ליוסף ע"י הלחש.

ב) **יש** לעיין למה ר' יוחנן הוצרך להא דהוא מזרעא דיוסף, תיפו"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין. וי"ל דזה הוי שכיח היזיקא, וכ"כ היפ"ת (בראשית רבה סו"פ נ"ו) על הא דאיתא התם דאחרי העקידה שלח אברהם את יצחק לביתו בלילה כדי שלא ישלוט בו עין הרע, והקשה ביפ"ת דהלא שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן, ותירץ דהוי שכיח היזיקא.

עוי"ל דהנה הברכ"י (אהע"ז סי' ט') כתב דהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין היינו במצוה חיובית ולא במצוה קיומית. וא"כ ניחא דהכא דלא היה עוסק במצוה חיובית לא נאמר זה.

א"נ י"ל דכיון דלא היה ברור שיצאו הבנים יפים, הוי עוסק בספק מצוה ובכה"ג לא נאמר דאינן ניזוקין.

ג) **עי'** בב"ב קיח. דבני יוסף באו ליהושע לומר דהם מרובין וצריכים יותר נחלה, ואמר להם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה, אמר להו לכו והחבאו עצמם ביערים שלא תשלוט בכם עין רע, אמרו ליה אנן מזרעא דיוסף דלא שלטא ביה עינא בישא וכו'.

והקשה ביפה תואר (בראשית רבה פר' צ"ז סי' ה') דמאי סלקא דעתך דיהושע וכי לא ידע מברכתו של יוסף. ותירץ דיהושע אמר להם דאין ראוי לסמוך על הנס, והשיבו לו דזה אמת אילו היה אפשר לעשות זאת בנקלה, אבל מכיון שצריכים לטרוח או להסתכן בעליית ההר אין ראוי לעשות כן מאחר שהם מבורכים בעין, וראוי לסמוך על ברכתם.

והשתא יש להקשות איך ר' יוחנן היה סומך על הנס דלא ישלוט בו עין הרע. וצ"ל דכיון שהיה בזה תועלת וקצת מצוה ראוי לסמוך על ברכתו.

סימן קצו

בפטור עבדים ממצוות שהזמן גרמא

(כ.) מתני׳ נשים ועבדים וקטנים פטורין מק״ש ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון.

א

התוי״ט כתב דהא דעבדים פטורין מק״ש נלמד מהגז״ש דלה לה מאשה, דבאשה כתיב וכתב לה, ובשפחה כתיב או חפשה לא נתן לה. מבואר דס״ל דבלי הגז״ש עבד כנעני היה חייב בכל המצוות מסברא החיצונה, וגזיה״כ לפוטרו כמו נשים.

אולם רעק״א (שם במשנה אות כ״ח) והטו״א (חגיגה ד. ד״ה דגמר לה ובאבנ״מ שם ב: ד״ה לא תוהו) הקשו דהרי בגז״ש לא הוקש עבד לאשה אלא שפחה, והרי שפחה בלא״ה פטורה ממ״ע שהזמ״ג מצד שהיא אשה, א״כ נמצא דאין הגז״ש מלמדת פטור ממצוות שהזמ״ג, וא״כ איך ילפינן לעבד.

ומכח זה הכריחו דאין הגז״ש באה לפטור את העבד ממצוות שהזמ״ג אלא לחייבו, כלומר דבלי הקרא עבד היה פטור מכל המצוות, ובאה הגז״ש לחייבו במצוות שהנשים חייבות בהם. ונמצא לפי״ז דהא דעבד פטור ממצוות שהזמ״ג לא יליף מנשים אלא דאין מקור לחייבם.

והדברים מבוארים בתוס׳ (ב״ק פח. ד״ה ועבד) שכתבו דכי גמרינן לה לה מאשה, היינו להחמיר על העבד לעשותו כישראל לכל הפחות בכל המצוות שהאשה חייבת בהן, אבל לגרעו מאיש לפוסלו מעדות כאשה לא נלמד, דמן הדין כשר הוא לעדות. וכן משמע מדברי רש״י (שם ד״ה במצות).

אולם מדברי הרמב״ם (בפי״ב מהל׳ ע״ז ה״ב) הוכיחו דלא ס״ל כן, דכתב וז״ל כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף, ואשה אינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן, לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורים בהקפה, עכ״ל. ותיקשי מה בכך דעבד יש לו זקן, מ״מ מהיכי תיתי לחייבו כיון דאי אפשר לחייבו מהא גז״ש דלה לה מאשה דהא אשה פטורה וא״כ ממילא העבד פטור. אע״כ דס״ל להרמב״ם כמו התוי״ט דבעצם העבד חייב בכל המצוות והגז״ש מהני לפוטרו, וכאן דלא ילפי׳ הפטור מאשה משום דאשה אינה פטורה בעצם רק דאינה שייכת בזה, ממילא העבד חייב.

ויש לדחות דבאמת הגז״ש באה לחייבו, ושפיר ילפינן החיוב מאשה דלא איכפת לן מה שבפועל אין האשה חייבת, אלא כיון דבכח היא חייבת אילו היה לה זקן, מזה ילפינן החיוב לעבד. ושו״ר שכ״כ בקובץ הערות (סי׳ י״א אות ג׳).

ובבני בנימין (הובא בספר הליקוטים) כתב דהא דכתב הרמב״ם דעבד אסור בהקפה היינו רק מדרבנן, אבל אה״נ מדאו׳ פטור משום דליכא מקור לחייבו.

והנה יעויין בתוס׳ (בחגיגה ב: ד״ה לא תוהו) דכתבו דעבד חייב בפו״ר, והקשו האחרונים דהרי עבד הוקש לאשה ואשה פטורה מפו״ר. ותירצו הטו״א (באבנ״מ שם) והפנ״י (בגיטין מא: תוד״ה לא תוהו) דהא דאשה פטורה מפו״ר אינה בעצם אלא משום דכתיב וכבשוה ואין דרכה ליכבוש לכן עבד שדרכו ליכבוש חייב בפו״ר. והוכיח מכאן הטו״א דס״ל להתוס׳ כהרמב״ם דהגז״ש באה לפטור,

דאם הגז״ש באה לחייב עדיין תיקשי מהיכי תיתי לחייבו הרי אשה פטורה. וגם הכא שייכת דחיית הקובץ הערות דכיון דבכח גם אשה היתה חייבת שפיר ילפינן חיוב לעבד.

ב

בחגיגה ד. יליף דעבדים פטורים מראייה מדכתיב אל פני האדון ה׳ מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר. ופריך למה לי קרא מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה העבד חייב בה וכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה דגמר לה לה מאשה עיי״ש. משמע דמסברא חיצונה העבד חייב והגז״ש באה לפטור. ויש לדחות דלעולם הגז״ש באה לחייב וקושיית הגמ׳ היא למ״ל קרא הרי מסברא חיצונה הוא פטור, ורק דהגמ׳ העתיקה כל המימרא כצורתה. אבל מ״מ בלשון המימרא דהובאה הגז״ש בסוף משמע דמזה ילפינן לפטור, ודלא כרעק״א והטו״א.

בנזיר סא. יליף דיש לעבדים נזירות מדכתיב ואמרת אליהם, ופריך למ״ל קרא האמרת כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, ע״כ. משמע מזה כרעק״א והטו״א דמסברא העבד פטור והא דילפינן מאשה היינו לחייבו. ויש לדחות דבאמת כונת הקושיא היא דמסברא עבד חייב, ורק לסימנא בעלמא אמרי׳ דהעבד חייב בכל מצוה שהאשה חייבת, אבל לא דילפינן מאשה.

בכריתות ז: תנן דשפחה חייבת בקרבן לידה, ובגמ׳ אמרי׳ סד״א כי אמרי׳ כל מצוה שהאשה חייבת וכו׳, הני מילי בדבר השוה בין איש ובין אשה, אבל יולדת דבנשים איתא באנשים ליתא אימא לא תחייב שפחה, אהכי תני שפחה. ומשמע מזה כרעק״א והטו״א דמסברא חיצונה היתה פטורה, ולכן אם היינו אומרים דהגז״ש רק מלמדת דבר השוה בין איש ובין אשה, היתה נשארת השפחה בפטורה. ויש לדחוק דההו״א לחלק בדבר השוה בין איש ובין אשה היא בסברא החיצונה, דמסברא רק היינו מחייבים את העבדים בדבר השוה בין איש ובין אשה, וצ״ע.

ג

הרמב״ם (בפי״ג מהל׳ איסורי ביאה הי״א וי״ב) כתב דיש לעבד ב׳ טבילות, א׳ כשנלקח מן הגוי מטבילין אותו לשם עבדות וזה עושה מקצת גירות. ב׳ כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת שבה תיגמר גרותו ויהיה כישראל גמור. ובפי״ב שם הי״א כתב דאסור לישראלית להתחתן איתו משום דיצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל עדיין לא באו. מבואר דס״ל דטבילה שניה היא דאו׳, וכן ס״ל להתוס׳ (ביבמות מז: ד״ה שם גר).

אולם הנימוק״י (יבמות טז: מדפי הרי״ף) פליג וס״ל דטבילה שניה היא רק מדרבנן. והביא שיטה זו המגיד משנה שם בשם יש מפרשים וכתב דלכן כל ששחררו רבו אע״פ שלא טבל אם קידש אשה קידושיו קידושין.

והנה לשיטת הנימוק״י נמצא דעבד אחרי טבילה ראשונה הרי הוא ישראל גמור, ורק דיש לו דינים של עבד דאסור להתחתן עם ישראלית, וכשמשתחרר פקעו ממנו דיני עבד, אבל הגירות שלו קיים מטבילה ראשונה. ולפי״ז נראה פשוט דהסברא החיצונה היא לחייב אותו בכל המצוות דהרי הוא ישראל גמור, וצריכים הגז״ש לפוטרו מן המצוות, ודלא כרעק״א והטו״א.

חוץ אם נחדש דאף שבטבילה הראשונה היה צריך לחול הגירות, מ״מ כל זמן שהוא עבד לא יתכן שיחול הגירות, ותלוי ועומד עד שישתחרר ואז הוא דחל הגירות. וא״כ נמצא דבשעה שהוא עבד דעדיין לא חל עליו הגירות הסברא היא שיהיה פטור מן המצוות ובעינן לגז״ש לחייב אותו.

ואילו להרמב"ם דלפני שחרורו הרי הוא רק מקצת גר, נראה פשוט כרעק"א והטו"א דמסברא הרי הוא פטור מן המצוות, ובעינן לגז"ש כדי לחייבו.

סימן קצז

בדין חינוך קטנים בק"ש ותפילין

(כ.) מתני' נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון.

הראשונים נתקשו באיזה קטן מיירי, דאם הגיע לחינוך מ"ט דרישא דפטורין מק"ש ומתפילין. ואם לא הגיע לחינוך מ"ט דסיפא דחייבים בתפלה מזוזה ובהמ"ז.

א

שיטת הרי"ד הרא"ה והריטב"א

מכח קושיא זו בפסקי הרי"ד כתב דלא גרסינן כלל קטנים במשנה. והרא"ה והריטב"א כתבו דשגרת לישנא הוא דמרגלא בפומיה דתנא למיתני קטנים אצל נשים, אבל באמת אין שום חילוק במצוות, דאם הגיע לחינוך חייב בכולם ואם לא פטור מכולם.

ב

שיטת רש"י

אמנם רש"י ס"ל דמתני' כפשוטה, ומיירי בקטן שהגיע לחינוך ומ"מ פטורין מק"ש משום דאינו מצוי אצל אביו בזמן ק"ש, עי' בטור שפירש דאינו מצוי אצל אביו בערב וישן הוא בבוקר, ומן התפילין פטורין משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן, ואף דלכא' כיון דאינו יודע לשמור גופו הו"ל קטן שלא הגיע לחינוך, צ"ל דנקרא הגיע לחינוך כי כבר יודע להניח התפילין.

א) **צ"ב** כיון דפטורין מק"ש משום דישנים הם בבוקר א"כ למה חייבים בתפלה. וכתב המאירי דכיון דתפלה נמשך זמנה שעה אחת יותר אז כבר מצויים אצל אביהם.

ובביאור הלכה (סי' ע' ד"ה קטנים) הביא דברי הגר"ז דכתב דלפי רש"י פטורים גם מברכות ק"ש, ורצה לדחות כנ"ל דכיון דנמשך זמנה עוד שעה יש לומר דכבר מצויים אצל אביהם. אולם הוכיח מדברי רש"י בע"ב שכתב וז"ל דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים עכ"ל, ומדהוצרך לטעמא דרחמי היא לחייב קטנים מוכח דאף בשעה הרביעית אינו מצוי אצלו, ושפיר כתב הגר"ז דפטורים גם מברכות ק"ש (עי' מש"כ בזה לקמן בסי' ר"ג).

ב) **בתוס'** הקשו על רש"י מהא דאיתא בסוכה מב. קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, אלמא דבהגיע לחינוך חייב בתפילין. ותירצו הריטב"א והרשב"ץ דרש"י מיירי בסתם קטן דפטור משום שאינו יודע לשמור תפילין, אבל אה"נ אם ישנו קטן היודע אביו חייב לחנכו.

ורבינו יונה תירץ דהתם לא קאמר על דרך חיוב אלא להרגילו במצוות. כלומר דבאמת אין חיוב חינוך למצות תפילין אף בקטן היודע לשמור גופו, דכיון דסתם קטנים אינם יודעים לשמור גופן, לא תקנו כלל מצות חינוך במצוה זו, ומ"מ אמרו דקטן היודע לשמור גופו אביו לוקח לו תפילין דרך עצה טובה להרגילו במצוות.

והדברים מדוייקים בברייתא שם דתנן קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש. וצ"ב שינוי הלשונות דבלולב ובציצית נקט לשון חיוב, ואילו בתפילין ובלימוד תורה וק"ש לא נקט חיוב. ולהנ"ל ניחא דבאמת בתפילין ובק"ש ליכא חיוב חינוך ורק הוא עצה טובה ולכן לא נקט לשון חיוב.

איברא דבתוס' כאן וברי"ף שם הגירסא היא חייב אביו ליקח לו תפילין, ולפי"ז לא יתכן תירוצו של רבינו יונה, וכבר העיר כן הברכ"י (או"ח סי' ל"ז בשיורי ברכה אות ב').

(עי' בסו"ס חי' הגר"ח על הש"ס שהובא מהגרי"ז ביאור אחר בדברי רבינו יונה, ודבריו צ"ב).

ובפירוש תפלה של ראש על מסכת תפילין מהגר"ח קנייבסקי (עמ' מ"א) הביא בשם אביו לתרץ דמתני' איירי מענין מצות להניח תפילין כל היום דבזה אמרי' דפטור משום שאינו יודע לשמור עצמו מלהפיח בהם כמש"כ רש"י, אבל מ"מ להניח שעה אחת ודאי שיכול לשמור עצמו ובזה הוא דאמרי' בסוכה דחייב אביו ליקח לו תפילין, והא דאמרי' אם יודע לשמור עצמו פירש רש"י שם דהיינו שלא יכנס עמהם לבית הכסא, כלומר דאף שיש לו אותם בידיו ולא מונחים עליו מ"מ אסור ליכנס בהם לבית הכסא, ובדוקא שינה רש"י מפירושו כאן.

עוי"ל עפ"י שיטת בעל העיטור (בהל' תפילין שער א' ח"ז ובהל' ציצית ריש שער ג') דהסוגיא בסוכה לא מיירי בקטן אלא בגדול ובזה הוא דאמרי' דאם אינו יודע לשמור גופו פטור. ובהכי ניחא דמתני' כאן איירי בקטן ובזה הוא דאמרי' דפטור מחינוך משום שסתם קטן אינו יודע לשמור גופו, והתם אמרי' דהגדול היודע לשמור גופו הוא דחייב (אין זו שיטת בעל העיטור עצמו כמבואר להלן).

ג) **עוד** הקשו התוס' מהא דאיתא בסוכה שם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש.

ובביאור קושייתו עי' בפנ"י שנקט דהא דמלמדו פסוק ראשון של ק"ש הוא משום מצות חינוך למצות ק"ש, והקשה דא"כ ילמדנו כל פרשה הראשונה שהיא דאורייתא. ועוד הקשה דלא מצינו דמשיודע לדבר מחייבים אותו בכל המצוות התלוים בדיבור כגון ברכות וקידוש ובהמ"ז, ולכא' היינו משום דאין לו דעת כלל להבין מה שעושה, וא"כ למה נחנך אותו בק"ש.

אולם יעויין במרדכי (סי' ס') דפירש דאין הכונה דכשיודע לדבר איכא מצות חינוך של ק"ש, אלא דאז מלמדו ק"ש כדי שידע לקרות ק"ש כשיגיע לחינוך (וצ"ב למה במצוה זו דוקא תקנו הקדמה למצות חינוך). ולפי"ז נראה דאה"נ כונת הגמ' שמלמדים אותו לאט לאט עד שידע כל פרשה הראשונה, ושפיר הקשו התוס' דמבואר מזה דאיכא חיוב חינוך במצות ק"ש.

ותירצו האחרונים דס"ל לרש"י דהא דמלמדו תורה ושמע אינו משום מצות ק"ש אלא כמו שמבואר ברמב"ם (בפ"א מהל' ת"ת ה"ו) דמשום המצוה דולמדתם אותם את בניכם חייב ללמדו תורה משיודע לדבר, ונקטו פסוקים אלה דיש בהם עיקרי הדת.

עוי"ל דהא דכשיודע לדבר מלמדו פסוקים אלה אינו משום מצוה, אלא כדי ללמדו מקטנותו עיקרי הדת.

וגם כאן שייך תירוצו של רבינו יונה דלא משום חיוב קאמר אלא להרגילו במצוות.

ג

שיטת הר"י

הר"י תירץ דרישא מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך וסיפא בקטן שהגיע לחינוך. והקשו התוס' דא"כ לא הוו קטנים דומיא דנשים ועבדים שפטורים בכל ענין, ואילו בקטנים כשהגיעו לחינוך חייבים.

וכבר העיר המהרש"א דטפי הו"ל להקשות דלהר"י למה נקט התנא דמק"ש ותפילין פטורין ומשאר המצוות חייבים, הלא באמת אין שום חילוק במצוות, דבכולם אם הגיע לחינוך חייבים ואם לא הגיע פטורים.

ד

שיטת ר"ת

ר"ת פירש דלעולם מיירי שלא הגיעו לחינוך וסיפא לא קאי אקטנים כלל. והא דהובאו ברישא הוא משום דכן דרך התנא לשנות יחד נשים ועבדים וקטנים שלא הגיעו לחינוך.

ה

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"ד מהל' ק"ש ה"א) כתב וז"ל נשים ועבדים וקטנים פטורין מקרית שמע, ומלמדין את הקטנים לקרות אותה בעונתה וכו', עכ"ל.

וביאר המאירי דכונתו לומר דפטורין מדאו' וחייבים מדרבנן משום חינוך, ולפי"ז הא דתני במתני' דפטורין היינו מדאו', והסיפא לא קאי על קטנים רק על נשים ועבדים.

והנה הרמב"ם (בפ"ה מהל' תפילין ומזוזה ה"י) כתב וז"ל הכל חייבין במזוזה ואפי' נשים ועבדים, ומחנכין את הקטנים לעשות מזוזה לבתיהם, עכ"ל. ובפשוטו הוציא דין זה ממתני', אולם לפי הנ"ל דמתני' לא קאי כלל אקטנים, ע"כ דאין זה המקור.

איברא דהכס"מ ציין דהמקור הוא ממתני', נמצא דס"ל דמתני' איירי בקטן שהגיע לחינוך וחייבים מדרבנן, ותקשי דגם בהל' ק"ש ציין למתני' בהא דכתב הרמב"ם דפטורין מק"ש. וע"כ דס"ל דדעת הרמב"ם כהר"י דהרישא מיירי שלא הגיעו לחינוך ולכן פטורים, ובסיפא דהגיעו לחינוך ולכן חייביים.

והלח"מ ביאר דבאמת ס"ל להרמב"ם כרש"י דקטנים פטורין מק"ש אף מדין חינוך וזהו שכתב הרמב"ם דפטורין, ומה שסיים דמלמדין את הקטנים לקרות אותה בעונתה היינו למצוה בעלמא ולא מדין חינוך (כדברי רבינו יונה).

ו

שיטת בעל העיטור

יעויין בבעל העיטור (הל' תפילין שער השביעי) דפירש דקטנים דמתני' היינו גדולים שלא יודעים לשמור תפילין ולכן הם פטורין, ושפיר קאי סיפא אקטנים דחייבים בתפלה מזוזה וברכת המזון כיון שהוא גדול.

וצע"ג א"כ למה פטורין מק"ש הלא בגדולים איירי.

(והנה יעויין בגר"א ובברכ"י (באו"ח סי' ל"ד) שכתבו דס"ל לבעל העיטור כרש"י דמתני' איירי בקטנים ופטורין מק"ש משום דאינו מצוי אצלו, והסוגיא בסוכה מיירי בגדולים. אולם האמת יורה דרכו דדבריהם נאמרו כי לא ראו את ספר העיטור בפנים שבימיהם עדיין לא היה נדפס, והתם איתא להדיא דמתני' מיירי בגדולים).

ובביאור הסוגיא דסוכה דלבעל העיטור מיירי בגדול הקשה רעק"א (קמא סוסי' ז') דא"כ היכי קתני דאביו לוקח לו תפילין דמשמע דמדין חינוך לבד הוא, הרי הוא חייב מדינא.

ותירץ דמיירי כשלא הביא ב׳ שערות ועפ״י משו״כ הב״ש (בסי׳ קנ״ה) דאם הביא ב׳ שערות קודם מלאות שניו שהם שומא, ואחר מלאות שניו עדיין לא נשרו, בזה לא חיישינן דהיו אחרות ונשרו, דאם השומא לא נשרו שערות גמורות לא היו נושרים.

עוד תירץ די״ל דחזקה דרבא לא מחייבת אלא כשיש חשש דעובר בידים על איסור דאו׳, אבל בביטול מצוה בשב ואל תעשה לא חיישינן דנשרו ב׳ השערות, ולכן אין הוא חייב מחמת עצמו בתפילין ורק אביו חייב לחנכו.

ובפמ״ג הקשה באופן אחר דכיון דהוא גדול איזה חיוב יש על אביו ליקח לו תפילין הלא איש בפני עצמו הוא, ואם הוא עני כל ישראל מצווין להחיותו. ותירץ דמיירי בשלא הביא ב׳ שערות וחייב אביו לחנכו עד שיביא ב׳ שערות. וביאר הביאוה״ל (שם ד״ה וי״א) דאף דכיון שהגיע לי״ג שנה חייב מחמת חזקה דרבא, מ״מ ס״ל להפמ״ג דלא פקע מאביו מצות חינוך כל זמן שאין ידוע שהביא ב׳ שערות, וכתב שזה דוחק גדול. והיינו דקשה מה הצורך לחייב את אביו לחנכו אם כבר הוא חייב מצד עצמו.

ואילו למש״כ רעק״א באמת אין הבן חייב כלל ורק אביו חייב. ועדיין קשה למה לא סמכינן על חזקא דרבא לפטור את אביו מחובת חינוך הרי בדרבנן סמכינן על חזקה דרבא, וכבר העיר כן הביאוה״ל שם.

ועוד כיון דבקטן ליכא מצות חינוך משום דאינו יודע לשמור גופו, א״כ מה בכך שהוא בן י״ג מ״מ כיון דלא הביא ב׳ שערות הרי הרי הוא קטן ואינו יודע לשמור גופו. ואין לומר דנקטינן שיודע לשמור גופו משום החזקא דרבא, לא מבעיא לתירוץ הראשון של רעק״א דליכא הכא חזקה כלל, אלא אף לפי הפמ״ג ותירוצו השני של רעק״א דאיכא לחזקה מ״מ הרי הוי סתירה מיניה וביה דאם ננקוט דהוא גדול משום החזקה אין לאביו חובת חינוך, ואם הוא קטן אינו יודע לשמור גופו. ודוחק גדול לומר דחז״ל מדדו דבן י״ג שנה אף שהוא קטן כבר יודע לשמור גופו וחייבו במצות חינוך, וצ״ע.

ובביאור הלכה כתב לתרץ קושיית הפמ״ג עפ״י משו״כ הברכ״י (בשיורי ברכה אות א׳) בשם הרמ״ע מפאנו דאיכא חיוב על האב לחנך את בנו בשמירת תפילין וז״ל אבל תפילין חובת גברא הן ואתקוש לדברי תורה וצריכים חנוך לשמירתן, עכ״ל. ולפי״ז ניחא דלעולם מיירי בגדול ממש, ומ״מ אביו חייב לחנכו דיש דין חנוך לשמירתו אף בגדול.

ובשו״ת תורת מרדכי (רבינוביץ סי׳ מ״ח) תירץ דלעולם מיירי בגדול, ומ״מ הטילו על אביו החיוב לחנכו דכיון שבקטנותו לא היה יכול להרגילו משום דאין הוא יודע לשמור גופו, חייבו אותו לחנך את בנו בתחילת חיובו במצוה (ולפי״ז יצא דלדעת רש״י גם בק״ש חייבים לחנך את הגדול כיון שלא חינכו בקטנותו).

סימן קצח

בדין חינוך קטנים במצוות הלילה

(כ.) מתני׳ נשים ועבדים וקטנים פטורין מק״ש ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון.

נחלקו הראשונים בביאור המשנה, דלרש״י מיירי בקטנים שהגיעו לחינוך ומ״מ ליכא מצות לחנכן משום דאינו מצוי אצלו בזמן ק״ש וביאר הטור דבלילה אינו מצוי אצלו ובבוקר ישן הוא. ואילו התוס׳ פליגי וס״ל דאיכא מצות חינוך אף לענין ק״ש.

והנה בהא דקטנים חייבים בתפלה לא איתפרש בכמה תפלות הוא חייב, ועי׳ בשו״ע הרב (בסי׳ ק״ו) ובמשנ״ב (שם סק״ה) שכתבו דחייב בתפלות ערב ובוקר.

וצ״ע לרש״י כיון דאינו מצוי אצלו איך מחייבים לחנכו בתפלת ערבית, ולכא׳ י״ל דמשום דרחמי נינהו חייבו אותו לטרוח ולחזור לביתו כדי לחנכו, אבל תקשי כיון שבין כך מצוי אצלו משום התפלה, א״כ למה לא חייב לחנכו גם לק״ש.

ויש לדחוק דבאמת אין כונת המשנה לחייבו בתפלת ערבית, דכיון דתפלת ערבית רשות ודאי שלא חייבים לחנך את הקטנים. וכל דברי הפוסקים נאמרו האידנא דתפלת ערבית חובה ולכן יש לחנך את הקטנים משום דרחמי נינהו, ואף דממילא כבר מצוי אצלו מ״מ לא חייבים לחנכן בק״ש, כיון דבזמנם לא נתקנה מצות חינוך בק״ש, וצ״ע.

(שוב התבוננתי דאפשר דהא דכתב רש״י דאינו מצוי אצלו היינו משום דס״ל דזמן ק״ש בצאה״כ, משא״כ ערבית דהיו מתפללים מוקדם מפלג המנחה, אפשר דאז היה מצוי אצלו. ואם כנים אנו בזה היה מקום לומר דהתוס׳ אזלי בשיטת ר״ת דגם ק״ש אפשר מפלג המנחה, ולכן פליגי על רש״י, אבל לעולם מודו לדינא דרש״י דכשאינו מצוי אצלו אין חיוב. אולם מדבריהם לא משמע כך, דא״כ למה לא מודים בק״ש של בוקר).

והנה השו״ע (בסי׳ ע׳ ס״ב) כתב וז״ל קטנים פטורים לר״ת כשלא הגיעו לחינוך, ולרש״י אפי׳ הגיעו לחינוך מפני שאינו מצוי אצלו בזמן ק״ש בערב וישן הוא בבוקר וראוי לנהוג כר״ת, ע״כ. ופירש במשנ״ב (בסק״ט) דכונתו לומר דאע״ג דמדינא מסתברא כרש״י אעפ״כ נכון לנהוג כר״ת.

ובמשנ״ב (בסי׳ תכ״ו סק״א) הביא בשם היעב״ץ דכתב דקטן משהגיע לחינוך מחנכין אותו לברכת הלבנה, והעיר עליו וז״ל ונראה דזהו רק לר״ת אבל לרש״י לא נהירא ודמי לק״ש, ואפשר דכונתו ג״כ דטוב לנהוג כן לכת׳ וכמו שפסק שם בשו״ע לענין ק״ש, עכ״ל.

ועפי״ז יש לעיין דלדעת רש״י כל מצוה שזמנה בלילה אין חיוב חינוך בקטן משום דאין האב מצוי אצלו, ולא מצינו בפוסקים שהעירו זה.

והנה בהא דאיכא מצות חינוך במצוות דליל הסדר (כדאיתא ברמב״ם בפ״ו מהל׳ חמץ ומצה ה״י, ובשו״ע בסי׳ תע״ב סט״ו), ובקידוש דליל שבת (כדאיתא במשנ״ב בסי׳ שמ״ג סק״ג), לק״מ דאז האב נמצא אצלו בסעודת שבת ויו״ט. וכעי״ז י״ל במצות הבדלה (משנ״ב שם), דדוקא בחול דהיה הולך מן השדה לבהכ״נ לקרות

ולשנות ולהתפלל (כדאיתא לעיל בדף ד:) אז לא היה מצוי אצלו וכשהגיע מאוחר בלילה לביתו הילד כבר היה ישן, אבל במוצ״ש י״ל דהיה חוזר לביתו מוקדם ומצוי עם בנו ושפיר איכא מצות חינוך.

בשו״ע (בסי׳ תרפ״ט ס״א) פסק דמחנכין את הקטנים בקריאת המגילה, ומשמע דאף קריאת הלילה בכלל. ובהל׳ חנוכה (סי׳ תרע״ז ס״ב) פסק דקטן שהגיע לחינוך צריך להדליק נרות חנוכה. ואפשר דכיון דהוא פעם אחת בשנה הטריחו את האב שיהיה אצל בנו לחנכו, משא״כ בק״ש דהוא כל יום לא הטריחו את האב להיות מצוי אצלו. א״נ י״ל דמשום פרסומי ניסא או משום שהיו באותו הנס חשיב טפי וחייבו את האב לחנכו אף שאינו מצוי אצלו (וכן משמע בירושלמי בפ״ב מהל׳ מגילה ה״ה דחייבו קטנים במגילה משום דאף הן היו באותו הנס, ועי׳ מש״כ לקמן בסי׳ ר״ג). ובמגילה י״ל עוד דהרי הבן מצוי אצל אמו וכיון דנשים חייבות במגילה ותצטרך ללכת לבהכ״נ או האב לחזור לביתו, א״כ יהיה האב מצוי אצל בנו ולכן חייבו בחינוך.

האחרונים האריכו בדין קטן שהגדיל בימי הספירה (ברכ״י סי׳ תפ״ט סק״כ) עיי״ש. ומבואר מדבריהם דבקטנותו היה חיוב לחנכו, ותקשי כנ״ל דלשיטת רש״י דאינו מצוי אצלו ליכא מצות חינוך, וצ״ע (ואף להסוברים דיכול לספור ביום מ״מ לא הוי לכת׳ דהלא בעינן תמימות, ודוחק לומר דתקנו מצות חינוך אף בגוונא דיכול לקיים רק בדיעבד).

בשו״ע (יו״ד סי׳ רמ״ה סי״א) פסק דמלמדין את הקטנים כל היום וחלק הלילה כדי לחנכם ללמוד ביום ובלילה. ושמא י״ל דכיון דהרגילות היה ללמד ע״י מלמד לכן חייבו לחנך אף דהאב אינו מצוי אצלו. אולם זה חידוש דתקנו חיוב חינוך אף במצב דיכול לקיים רק ע״י שליח, וצ״ע.

סימן קצט

בהא דק״ש הוי מצות עשה שהזמן גרמא

(כ:) **ק״ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכו׳.**

א

בדברי הכסף משנה

ידועים דברי הכסף משנה (פ״א מהל׳ ק״ש הי״ג) שהביא דיש שואלים מ״ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם, ולמה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבנ״א לקום דהיינו כל היום.

וכתב די״ל דאה״נ דגם ובקומך דרשי׳ כל זמן שבני אדם קמים, אלא משום דקי״ל דצריך לסמוך גאול״ת ותפלות כנגד התמידין תקנום והתמיד היה קרב עד ד׳ שעות, וא״כ קודם צריך לקרות ק״ש, ולכך מדרבנן הקדימו זמנה עד סוף ג׳ שעות, ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בנ״א קמים. ומשום הכי אמרי׳ הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ואילו לא היה זמן ק״ש כלל היו ברכותיו לבטלה. ותדע דאסמכתא היא ולא עיקר פירושא דקרא, דתלי טעמא עד סוף ג׳ שעות דשכן דרך בני מלכים לעמוד בג׳ שעות, ואטו

בני מלכים מי הוו רובא דעלמא, אלא ודאי כדאמרן כנ"ל, עכ"ד.

ובמג"א (בסי' נ"ח סק"ז) הקשה דא"כ איך אמרי' בסוגיין דק"ש הוי מ"ע שהזמ"ג הלא מדאו' זמנה כל היום וכל הלילה.

ובספר נוה שלום (סי' נ"ח אות ב' ד"ה והראיה שהביא) כתב דלא הוי מ"ע שלא הזמן גרמא אלא במצוה כגון צדקה דאינה תלויה בזמן כלל, אבל ק"ש כיון דאם עבר יום אחד ולא קרא ביטל המצוה, נמצא דהמצוה תלויה בזמן דכל יום זמנה, ושפיר הוי מ"ע שהזמ"ג.

ודבריו צ"ע מהא דאיתא בעירובין צו. דלר"מ דמחייב בתפילין אף בלילה ובשבת ויו"ט, הויא תפילין מ"ע שלא הזמ"ג, והרי גם התם כל יום זמנה, ואם עבר יום ולא הניח ביטל המצוה של היום. איברא דנחלקו הראשונים במצות הנחת תפילין די"א דעיקר מצות תפילין מן התורה היא שיהיו התפילין עליו כל היום, וי"א דמן התורה די בכך שהניחן פעם אחת ביום אפי' רגע אחד (עי' בהלכה ברורה ריש סי' ל"ז שבירר דברי הראשונים בזה), וא"כ כל דבריו שייכים רק לשיטה הראשונה.

אמנם גם אם המצוה היא להניחן כל היום עדיין לא ניחא, דמ"מ כל רגע ורגע הוי מצוה בפני עצמה, וכשעבר רגע שלא הניחן הרי ביטל המצוה, וא"כ למה לא הוי מ"ע שהזמ"ג. וצ"ל דס"ל דלא הוי זמן גרמא אלא כשהתורה הקפידה שיעשה המצוה בזמן מסויים, אבל כשהמצוה היא כל הזמן לא נקרא שיש קפידה על זמן מסויים, ולא הוי בזה מ"ע שהזמ"ג, וצ"ע. וכן צ"ל במצות מזוזה דאיתא בקידושין לד. דהוי מצוה שלא הזמ"ג אף דכל רגע שאין לו מזוזה בפתחו עובר על המצוה.

ואילו המג"א ס"ל דכיון שהיא אותה מצוה שחייבים בכל יום, הו"ל מ"ע שלא הזמ"ג.

והשאגת אריה (בסי' י"ב) והפמ"ג (בסי' נ"ח א"א סק"ז) תירצו דהוי מ"ע שהזמ"ג כיון דק"ש של יום אין זמנה בלילה ושל לילה אין זמנה ביום.

והנה נחלקו הראשונים במנין המצוות איך למנות מצות ק"ש, דדעת הרמב"ם (עשה י') דק"ש של יום ושל לילה נמנה כמצוה אחת ועי' בשורש י"א דאף שאינן מעכבות זו את זו מ"מ כיון שענינם אחד נמנין כמצוה אחת. אולם הרמב"ן (בסוף ספר המצוות בד"ה ואתה אם תבין) מנה ק"ש לב' מצוות.

אשר מעתה נראה ברור דלשיטת הרמב"ן דהם ב' מצוות צדקו דברי השאג"א דמצות ק"ש הוי מצוה שהזמן גרמא, דשל יום ושל לילה אינן מצטרפות, כיון דהם מצוות חלוקות. ואמנם לפי הרמב"ם אין הכרח, דאפשר דבמנין המצוות מונה ענין המצוה וכיון שענינם אחד נקראים מצוה אחת, אבל מ"מ בכללים דזמן גרמא אפשר דנקראים ב' מצוות כיון דלא מעכבות זו את זו.

ובקרן אורה (ה ע"א מדפי הספר) העיר על השאג"א ממצות תלמוד תורה דכתיב בה והגית בו יומם ולילה, ובקידושין לד. קרי לת"ת מצוה דלא הזמ"ג, ומאי שנא מק"ש דהוי מ"ע שהזמ"ג (ויל"ע בקושייתו הלא והגית הוא קרא מדברי קבלה, וצ"ע).

ויש לדחות דהתם הוי חיוב אחד ללמוד ביום ובלילה ומעכבין זה את זה דמי שלא למד ביום אין הוא מקיים המצוה כשלומד בלילה, ותדע דהרמב"ן לא מנה מצות ת"ת לב' מצוות, משא"כ בק"ש דשל יום ושל לילה לא מעכבין זא"ז. אלא דצ"ב באמת מנלן חילוק זה. וכבר נחלקו בזה האחרונים דבשו"ת בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' ה') נקט כהקרן אורה דהם ב' חיובים, ואילו בים התלמוד (בב"ק פ:) נקט שהוא חיוב אחד.

ועל קושיית המג"א נראה לתרץ עוד דהנה הכס"מ כתב דמדרבנן אמרו דזמן ק"ש הוא עד ג' שעות כדי שיסמוך גאול"ת. וידועה הפלוגתא דראשונים כשרבנן עשו גדר להמצוה דאו' דדעת התוס' בסוכה ג. דרבנן ביטלו את המצוה לגמרי ואם עבר על הדרבנן ועשה המצוה לא קיים המצוה דאורייתא. ואילו דעת הר"ן (בסוכה כח.) דחכמים לא עקרו המצוה דאו' (והארכנו בזה לעיל בסי' ה' אות ב').

אשר מעתה נמצא דלהתוס' בסוכה כיון שחכמים תקנו שיקרא ק"ש רק עד ג' שעות, אם קראה אח"כ לא קיים שום מצוה (ועמש"כ בזה לעיל בסי' ס"ט). וכן בק"ש דערבית דעת רבינו יונה (הובא לעיל שם) דאם קראה אחר חצות לא קיים כלל המצוה דאו'. וא"כ אחרי תקנת חז"ל זו, שוב נהפכת מצוה זו למצוה שהזמן גרמא.

ובדעת הר"ן עי' לעיל (שם) שהבאנו דברי הגרא"ו שביאר דאיכא ציווי דאו' נגד הציווי דרבנן ולכן שב ואל תעשה עדיף, אבל אם עבר על הדרבנן קיים המצוה דאו'. א"כ אפשר דאף שמצד המצוה אין לה זמן קבוע, מ"מ כיון דמעוכב מלקיימה משום ציווי אחר, שוב הו"ל מ"ע שהזמ"ג.

ולכא' מצאנו בזה פלוגתא דאחרונים, דיעויין באבני נזר (או"ח סי' תק"ט) שכתב דמצות מחיית עמלק חשיב מ"ע שהזמ"ג כיון דאינה דוחה שבת עיי"ש. ואילו השעה"מ (בפי"ט מהל' פסולי המוקדשין ה"ה ד"ה אלא) כתב דמילה שלא בזמנה ושריפת קדשים, הוי מ"ע שהמז"ג. ועי' בדברי יחזקאל (סי' מ"ה סק"ב וג').

שו"ר בפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ב סוף אות ט"ו) שכתב וז"ל גם אני מסופק אי מדרבנן אין נוהג בכל זמן אי הוה מ"ע שהזמ"ג, עכ"ל. ולא תלה לה בפלוגתא דהתוס' והר"ן.

והנה כל זה שייך בדעת הרא"ש וכ"פ השו"ע (בסי' נ"ח ס"ו) דאם עברה שעה רביעית ולא קראה קוראה בלא ברכותיה כל היום, דבזה אפשר לומר דהוא משום דכבר אין מצוה דאו' ואינו אלא כקורא בתורה, אבל לפי הרמב"ם דקוראה כל היום עם ברכותיה, כתב הכס"מ דהוא משום דעדיין מקיים המצוה דאו' (ועי' מש"כ על דבריו בסי' ס"ט), וא"כ ע"כ דחז"ל לא עקרו את המצוה.

ב

בדברי הטורי אבן

הטורי אבן (במגילה כ:) כתב דביכורים לא הוי מצוה שהזמ"ג, דאף שמסוכות עד חנוכה מביאים ולא קורין משום דכתיב ושמחת בכל הטוב וזה כבר לא זמן שמחה, ואחר חנוכה שוב לא מביאין משום דכתיב אשר תביא מארצך דבעינן שיהיו הפירות מצויות בשדה, מ"מ כיון דאין קפידא על הימים, ואילו היה זמן שמחה או היו מצויות בשדה אז היו יכולים להביא, נמצא דרק במציאות הוא דתלוי בזמן ולא מצד קפידת התורה, ולכן הוי מצוה שאין הזמ"ג. והארכנו בדבריו לקמן (בסי' ר"ה).

ויש להקשות דא"כ איך אמרי' בסוגיין דק"ש הוי מצות עשה שהזמן גרמא, הרי נימא דאין הקפידא על יום ולילה, אלא על זמן שכיבה וקימה, ואילו היה זמן שכיבה ביום וזמן קימה בלילה, היה אפשר לקרות ק"ש על היום, ורק דבמציאות הוא תלוי בזמן.

ויש לתרץ עפ"י מש"כ הרשב"א (הובא לעיל בסי' נ"ה אות ב') דאף דיש אנשים שישנים אחר עמוד השחר מ"מ אי אפשר לקרות ק"ש של לילה, כיון דכבר יום. והיינו דאע"פ דתלה רחמנא בשכיבה וקימה, מ"מ ידעינן דרצון התורה היא שיהיה אחד ביום ואחד בלילה, והא דלא קאמר קרא בבקר ובערב משום דהתורה אינה רוצה שיהיה כל היום והלילה

אלא שבתוך הבקר והערב יהיה דוקא בזמן שכיבה וקימה.

אשר לפי״ז שפיר הוי זמן גרמא גם לפי הטורי אבן, דאף דמצד זמן שכיבה וקימה לא הוי זמן גרמא אלא מציאות, מ״מ מצד יום ולילה הוי זמן גרמא, ודו״ק. אלא דצ״ע איך ידעינן שקפידת התורה הוא על יום ולילה ולמה בביכורים לא אמרי׳ כן, ולכא׳ תלוי בדרשינן טעמא דקרא, וצל״ע.

סימן ר

בפטור נשים מקריאת שמע

(כ:) **ק״ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ״ל.**

א

ביאור הסוגיא

בפשוטו כונת הגמ׳ לומר דאף דהוא מ״ע שהזמ״ג, מ״מ כיון דהוא ענין חשוב כקבלת מלכות שמים, מסתברא דלא נאמר על זה הפטור דזמן גרמא.

ובפני יהושע ביאר דהנה בקידושין לה. איכא מ״ד דהפטור דנשים במ״ע שהזמ״ג נלמד משום דבמצה שמחה והקהל איכא קראי דחייבות, ושלשה כתובים הבאים כאחת אינן מלמדים. והנה כל זה הוא במה מצינו אבל בק״ו שפיר ילפינן, ולכן בק״ש דאית בה מלכות שמים הוה ילפינן מק״ו ממצה שמחה והקהל שחייבות. וקמ״ל כאידך מ״ד דמקור הפטור הוא משום דאיתקש כל התורה כולה לתפילין, וא״כ אף בק״ו לא ילפינן דאין משיבין על ההיקש. א״נ קמ״ל דמ״מ פטורות כדיליף בירושלמי (בפירקין הל׳ ג׳) מקרא דולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, עכ״ד.

וכן פירשו החרדים והפני משה בירושלמי דהא דהוצרך הקרא הוא משום דאל״כ הו״א דחייבות בק״ש משום דאית בה מלכות שמים.

אבל צ״ב הלא הך קרא נאמר גבי ת״ת ולא גבי ק״ש, ועי׳ בפירוש המהר״ש סיריליאו שכתב דק״ש איתקש לת״ת דכתיב את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך וגו׳, וההוא קרא בק״ש מיירי.

א״נ י״ל דהירושלמי ס״ל דמצות ק״ש היא ללמוד תורה פעמיים בכל יום ורק מדרבנן קבעו אלו הפרשיות, ושפיר נתמעטו הנשים ממצות ק״ש מהקרא דולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם. ולפי״ז אינו פשוט לומר דהקמ״ל בסוגיין הוא עפ״י הקרא דבירושלמי, דיש צד דהבבלי פליג על הירושלמי בזה וס״ל דגדר המצוה היא לקבל עול מלכות שמים ולא משום ת״ת (וכבר הארכנו בזה לעיל בסי׳ ב׳ אות א׳).

ובמראה הפנים בירושלמי כתב דכונת הגמ׳ שם לבאר מנלן דנשים פטורות מתפילין ועל זה מביא הקרא דולמדתם אותם את בניכם, ותפילין הוקש לת״ת, ובאמת לא קאי על ק״ש כלל.

וגם לפי״ז צ״ל דהקמ״ל בסוגיין אינו משום הקרא דבירושלמי אלא משום ההיקש, או מסברא.

ואפשר לפרש כונת הגמ׳ באופן אחר דהו״א דאף דמדאו׳ נשים פטורות משום

מ״ע שהזמ״ג, מ״מ חייבות מדרבנן משום דאית בה מלכות שמים, קמ״ל.

ולפי״ז נמצא דכונת המשנה דנשים פטורות מק״ש היינו אף מדרבנן. והנה יעויין לעיל (בסי׳ הקודם) דהבאנו דהמאירי ביאר בדעת הרמב״ם דמתני׳ דפוטרת קטנים מק״ש היינו מדאו׳ אבל מדרבנן חייבים, ולפי״ז לא יתכן לומר כפשט זה, אלא צ״ל דההו״א כאן היא מדאו׳ וכאופן הראשון.

ובשאגת אריה (סי׳ א׳ ד״ה ולפי) ביאר באופ״א עפ״י שיטת רבינו יונה דלמ״ד דק״ש דרבנן, אין הכונה דמדאו׳ אין שום חיוב, אלא דמדאו׳ איכא חיוב ללמוד באיזה פרשה שירצה ערב ובוקר, ומדרבנן הוא דקבעו ללמוד פרשת ק״ש משום מלכות שמים.

והשתא יש לחקור מה היה אילולי המצוה דאו׳ לקרוא פרשה אחת, האם רבנן היו מתקנים לקרוא ק״ש משום עול מלכות שמים או לא.

ובזה ביאר דזו השקלא וטריא בסוגיא דמהו דתימא כיון דאית ביה מלכות שמים חייבו את הנשים בק״ש, קמ״ל דתקנת חז״ל היא רק כחלק מהמצוה דאו׳ דתלמוד תורה, ולא תקנו למי שלא חייב במצוה דאו׳.

ב

שיטת האוהל מועד

בבית יוסף (בסי׳ ע׳) הובא בזה״ל כתוב באהל מועד (שער ק״ש דרך ב׳ נתיב ג׳) נראה דעבד ואשה חייבים הם בקבלת היחוד דהיינו פסוק ראשון.

ובמגן גבורים הביא ראייה לזה מהא דאיתא לקמן כד. שנים שהיו ישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא, ומוקמינן לה באשתו. אלמא דגם היא חייבת בקרית שמע. ויש לדחות דמיירי באשה דרוצה לקיים המצוה אף שאינה חייבת. א״נ י״ל דמיירי בק״ש על המטה להשיטות דהיא חייבת בה (עי׳ בסי׳ רל״ט שעה״צ סקט״ז).

והגר״א והעולת תמיד הקשו על האהל מועד מסוגיין דמבואר דרק סלקא דעתך דחייבות משום מלכות שמים, אבל קמ״ל דאף שיש בה מלכות שמים פטורות.

ובאליה רבה כתב דלפי גירסת הרשב״א לק״מ, דלא גריס בגמ׳ פשיטא, אלא גריס מאי שנא ק״ש ותפילין ומשני משום שהם מצות עשה שהזמן גרמא.

והב״ח תירץ דכונת הגמ׳ לומר דהו״א כיון דאית בה מלכות שמים שחייבות, ליתחייבו נמי בקריאת כל שלשת הפרשיות, קמ״ל.

וביריעות האהל העיר דלפי דבריו הוה ליה למימר כיון דאיתנייהו במלכות שמים. והפר״ח הקשה דהיכן תני במתני׳ שחייבות בפסוק ראשון, כדי שיבא התנא כאן לאפוקי הו״א דמשום פסוק ראשון חייבות בהכל.

ובדברי חמודות (אות ל״ב) כתב דודאי כונת האהל מועד דחייבות רק מדרבנן בעלמא, דאלת״ה למ״ד דהמצוה דאו׳ היא רק בפסוק ראשון ליכא שום חילוק בין אנשים לנשים, ואיך תנן דנשים פטורות מק״ש. אולם בספר סביב לאהל (סק״ב) כתב דלק״מ דדעת האהל מועד (בדרך ג׳ נתיב א׳) דמדאו׳ המצוה היא כל פרשה הראשונה, וא״כ שפיר תנן דבזה פטורות הנשים, אבל מפסוק ראשון אפשר דחייבות.

אבל עדיין תיקשי מנ״ל להאהל מועד דאיכא חיוב דרבנן שיקראו פסוק ראשון.

ונראה בזה עפמש"כ לעיל (בסוף אות א') בדעת רבינו יונה דלמ"ד דק"ש דרבנן איכא חיוב מדאו' דלימוד פרשה אחת וחז"ל תקנו שיהיה פרשת שמע משום עומ"ש. וחקרנו שם אם חז"ל היו מתקנים תקנה זו אף בלי המצוה דאו' או לא. והשתא אם נימא כצד הראשון נמצא דבנשים אף דליכא המצוה דאו' משום דהוי מצוה שהזמ"ג, מ"מ איכא המצוה דרבנן לקבל מלכות שמים, וי"ל דזהו מקורו של האהל מועד.

ולפי"ז אפשר לבאר הסוגיא כעין מש"כ הב"ח, דהו"א הואיל וחייבות בקבלת מלכות שמים נחייבן בכל הקריאת שמע משום דלא פלוג רבנן בתקנתן, קמ"ל שלא עשו כן, ורק חייבות בקבלת עול מלכות שמים.

אולם זה לא יתכן בדעת האהל מועד דכבר נתבאר דס"ל דפרשה הראשונה היא דאו', הרי דלא פסק כרב יהודה.

סימן רא

בענין חיוב נשים בתפלה

(כ:) **וחייבין בתפלה דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל.**

א

חילופי הגירסאות

ידועה הפלוגתא דראשונים במצות תפלה, דדעת הרמב"ם (בפ"א מהל' תפלה ה"ב) דמדאו' מצוה להתפלל בכל יום ויליף לה מדכתיב ועבדתם את ה' אלקיכם, ואין מנין התפלות מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. אולם הרמב"ן פליג וס"ל דמדאו' רק מצוה להתפלל בעת צרה, אבל תפלת כל יום היא רק מדרבנן.

והנה בסוגיא זו רבו חילופי הגרסאות, ויש לחשבן איזה גירסא מתאימה לכל אחת מהשיטות הנ"ל:

א) **בתוס'** ר' יהודה החסיד הביא גירסא זו "מאי שנא הני ומאי שנא הני, ומשני ק"ש ותפלין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, תפלה מזוזה ובהמ"ז מצות עשה שלא הזמן גרמא וחייבות".

ונראה דזו היתה גירסת הרי"ף והרמב"ם (שם) שכתבו דנשים חייבות בתפלה משום דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, ולא הזכירו כלל הא דרחמי נינהו. והנה דברי הרמב"ם שם הם המשך למש"כ שם דמדאו' אין זמן קבוע לתפלה, ונמצא לפי"ז דהסוגיא מיירי מהמצוה דאו' דנשים חייבות משום דהוי מ"ע שלא הזמ"ג (וזה דלא כנוה שלום הנ"ל בסי' קצ"ט דס"ל דכל דבר שהיא חובה כל יום הוי מצוה שהזמ"ג), ואין הגמ' מתייחסת אם חייבות במצוה דרבנן.

אולם לכא' זה לא יתכן בדעת הרמב"ם, דבפיה"מ (סוף פ"ק דקידושין) כתב דישנם מצוות שהזמן גרמא ומ"מ חייבות כגון תפלה עיי"ש. וע"כ כונתו משום רחמי, וא"כ מוכרח דלא גרס כגירסא הנ"ל.

וצ"ל דהרמב"ם שם מיירי בתפלה דרבנן ועל זה כתב דחייבות משום רחמי, ואילו בחיבורו מיירי בתפלה דאו' דחייבות משום דהוי שלא הזמ"ג, ושו"ר שכ"כ במעשה רוקח. אלא דא"כ תקשי דנמצא לפי"ז דמתני' מיירי דחייבות בתפלה דרבנן, ואיך השמיט מחיבורו דינא דמתני'. שו"ר בכפות תמרים (סוכה לח. ד"ה

מ׳) שכתב דהרמב״ם לא השמיט דין זה דהרי לקמן (בפ״ו ה״י) כתב וז״ל נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה, ע״כ. וזהו דינא דמתני׳ ומדסתם מבואר דכונתו לג׳ התפלות, והטעם הוא משום דרחמי נינהו.

איברא דגירסא זו תיתכן אף להרמב״ן דתפלה מדרבנן, ואף דאיכא ג׳ תפלות ביום מ״מ הוי מצוה שלא הזמ״ג כיון דאין רגע בהיום דליכא חיוב תפלה, וכבר כתב כן המג״א (בסי׳ נ״ח סק״ז) והביא מזה ראייה למש״כ בענין ק״ש דאם זמנה כל היום הוי מצוה שלא הזמ״ג (וכבר הארכנו בזה לעיל בסי׳ קצ״ט) (והעירוני דאף שכן כתב השאג״א בסו״ס י״ב והמחצה״ש בביאור דברי המג״א, מ״מ האמת יורה דרכו דאין כונת המג״א להביא ראייה מתפלה דרבנן לק״ש, וכל כונתו היא רק לומר דק״ש צריך להיות מצוה שהזמ״ג והביא כדוגמא תפלה דאו׳ שהיא כל היום והוי שלא הזמ״ג, וכן מוכח מדבריו בסי׳ ק״ו סק״ב, ושו״ר שכ״כ הפמ״ג).

ובשאג״א (סו״ס י״ב) הקשה דהרי תפלת ערבית רשות, וא״כ ליכא חיוב תפלה בכל היום.

ולפי הכס״מ דק״ש אף שזמנה כל היום מ״מ הוי מ״ע שהזמ״ג משום דשל יום ושל לילה ב׳ מצוות הם, א״כ אף ג׳ תפלות ביום הם ג׳ מצוות וכל אחת היא מצוה שהזמ״ג, ולא יתכן לגרוס כגירסא זו.

אמנם רבינו יונה כתב דכיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום הו״ל כמצוה שלא הזמ״ג, וא״כ ניחא גירסא זאת אף להכס״מ. וביאור דבריו נראה דאף שהחיוב הוא רק בזמן מוגבל, מ״מ כיון דשייך לקיים המצוה כל היום בתורת קיומית, דיינינן ליה כמצוה שאין הזמ״ג.

ועי׳ במעיו״ט (סי׳ י״ג אות צ׳) דכתב דממה שרבינו יונה הוצרך לטעם זה מבואר דלא גרס כלום בגמ׳ בענין תפלה. וכן י״ל ברי״ף והא דכתב דהוי שלא הזמ״ג מדעתיה דנפשיה כתב כן.

והנה יעויין בשו״ע (בסי׳ ק״ו ס״ב) דכתב דנשים חייבות בתפלה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. וכתב המג״א דהעתיק לשון הרמב״ם וס״ל דתפלה דאו׳ וחייבים פעם ביום. ויש להעיר דבב״י לא הוזכר כלל שיטת הרמב״ם, ורק הביא דברי רש״י דרחמי נינהו, וצ״ע. שו״ר שכבר העיר כן בשיורי כנה״ג שם.

ב) **התוס׳** גרסו ״פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי, קמ״ל דרחמי נינהו״. ועיי״ש דמיירי בתפלה דרבנן.

וצ״ע מאי מקשה פשיטא, הלא אדרבא פשטות הדבר הוא דכיון דאיכא ג׳ תפלות הוי זמן גרמא.

עי׳ בכפות תמרים (שם) שמיישב דהמקשן הוה סבר דמיירי בתפלה דאו׳ ועל זה מקשה פשיטא דהיא מצוה שלא הזמ״ג, ומשני דמיירי בתפלה דרבנן ולכן סלקא דעתך דהוי מצוה שהזמ״ג (כסברת הכס״מ), קמ״ל דמ״מ חייבו אותן כיון דרחמי נינהו.

והדברים דחוקים מאד, דליכא שום משמעות בגמ׳ דבתירוץ שינה מתפלה דאו׳ לתפלה דרבנן.

ולפי דבריו נמצא דדעת התוס׳ כהרמב״ם דתפלה דאו׳. אולם המג״א (בסי׳ ק״ו סק״ב) כתב דדעת התוס׳ כהרמב״ן דתפלה דרבנן, ולדבריו הדק״ל א״כ מאי קא פריך פשיטא.

וצ״ל דס״ל כמש״כ בתוס׳ הרא״ש וז״ל תימא מאי פשיטותא היא והלא מצות עשה

שהזמן גרמא היא וכו׳, וי״ל דאגב דפריך על אחריני פשיטא פריך נמי הכא.

וביאור הקמ״ל לפי גירסא זו אפ״ל בב׳ אופנים: א׳ כיון דגם נשים צריכות רחמי חייבות אף דהוי מ״ע שהזמ״ג, דומיא להא דאיתא בקידושין דנשים חייבות במזוזה משום דנשי בעו חיי. ב׳ דכיון דהיא רחמי ומשום זה אמרי׳ דהלואי שיתפלל כל היום, ממילא הוי מצוה שלא הזמ״ג, כדברי רבינו יונה.

ג) **הב״ח** (בסי׳ ק״ו) כתב דהרי״ף והרמב״ם לא גרסו דרחמי נינהו, והיינו דגרסו רק ״מהו דתימא כיון דכתיב ערב בבוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא הוי, קמ״ל״.

וביאור הסוגיא לפי״ז י״ל דהו״א דהקרא בתהילים הוא גילוי מדברי קבלה דמדאו׳ חייבים להתפלל ג׳ פעמים ביום, ולכן הוי הזמן גרמא (כסברת הכס״מ) קמ״ל דהג׳ תפלות הם רק דרבנן.

א״נ י״ל דהו״א דכיון דחז״ל תקנו ג׳ תפלות, אם אינו מקיימן אף המצוה דאו׳ לא קיים (כדברי התוס׳ בסוכה ג.), וא״כ נהפכת המצוה דאו׳ למצוה שהזמן גרמא (עי׳ לעיל בסי׳ קצ״ט), קמ״ל שלא עשו תקנה לעשות צורה למצוה דאו׳, אלא כמצוה בפני עצמה מדרבנן, והדאו׳ כדקיימא קיימא דהוי מצוה שלא הזמ״ג.

והנה גירסא זו גם אפשר לפרשה בתפלה דרבנן וכנ״ל בגירסת התוס׳, ולכן סלקא דעתך דהוי מצוה שהזמ״ג (כסברת הכס״מ). אלא דלגירסא זו אפשר לפרש הקמ״ל באופן אחר דכיון שיש מצות תפלה כל היום הוי מצוה שלא הזמן גרמא (כמג״א). ולפי״ז כבר אפשר לפרש דלא ככפות תמרים, אלא דמקשי פשיטא דהסברא פשוטה היא כמג״א דכשיש ג׳ תפילות הוי לא הזמ״ג, ועל זה משני דהיה הו״א לחשוב כמו הכס״מ, קמ״ל כמג״א.

עוד אפשר לפרש דקמ״ל דחכמים תקנו כעין דאו׳, וכיון דמדאו׳ חייבות אף מדרבנן חייבום, שו״ר שכן פירש בהעמק שאלה (שאילתא כ״ו אות כ״ב ד״ה מי).

א״נ י״ל דכיון דהאנשים יתפללו ג׳ תפלות ובזה יצאו מהמצוה דאו׳, אם תפטור נשים בג׳ תפלות יבואו לטעות דפטורות לגמרי אף מדאו׳, ולכן חייבו אותן אף בדרבנן.

ד) **גירסת** רש״י דגורסים רק ״תפלה דרחמי נינהו״, ומיירי בתפלה דרבנן.

וכונת הגמ׳ לבאר למה חז״ל תקנו תפלה אף לנשים, ולזה קאמר דכיון דשייכות במצוה דרחמי נינהו, לכן תקנוה אף על הנשים.

וגירסא זו גם אפשר לפרשה כהתוס׳ דהגמ׳ באה לבאר למה ליכא פטור דמ״ע שהזמ״ג.

ב

תפלת שבת ויו״ט

יש לעיין האם נשים חייבות בתפלות דשבת ויו״ט. והנה זה פשוט דלהסוברים דעיקר תפלה דאו׳ ודאי דבזה חייבות. ובג׳ התפלות דרבנן לפי הפשט דהקמ״ל בסוגיין הוא כהמג״א דהוי מצוה שלא הזמן גרמא כיון דכל רגע ביום איכא מצות תפלה, א״כ ודאי גם חייבות בתפלת שבת ויו״ט דהיא מצוה שלא הזמ״ג.

וכן לפי הפשט דהקמ״ל הוא דכיון שחייבות במצוה העיקרית דאו׳ חייבות גם בדרבנן, א״כ גם חייבות בתפלות שבת ויו״ט.

אבל לפי הפשט דרבינו יונה דקמ״ל דהוי מצוה שלא הזמ״ג משום המצוה קיומית דתפלה דהלואי שיתפלל כל היום, א״כ לכא׳ זה לא שייך בשבת ויו״ט דאין מתפללין בהם תפלת נדבה. אבל לפי״ז תקשי א״כ איך חייבות

בתפלה דכל יום, הלא כיון דבשבת לא מתפללין נדבה, נמצא דתפלה הוי מצוה שהזמ"ג דבשבת לא נוהגת כל הזמן. ושמא י"ל דכיון דמצד מצות תפלה גם היה יכול להתפלל בשבת, ורק דאיכא עיכוב צדדי דאין קרבין נדבות בשבת, עדיין נחשב מצוה שלא הזמן גרמא, ועדיין צ"ע.

ולגירסת רש"י ותוס' דעיקר הטעם דחייבות הוא משום דרחמי נינהו איכא לעיוני טובא, דיעויין בתר"י (יג. מדפי הרי"ף ד"ה ויש בזה) דהביא ג' שיטות בענין תפלת נדבה בשבת:

א' דעת רב האי גאון דאף בשבת ויו"ט מותר להתפלל תפלת נדבה, דהא דאמרי' דתפלות כנגד קרבנות היינו רק בתפלות חובה, אבל דתפלות נדבה הם כנגד קרבנות זו מנין לנו.

ב' דעת הרי"ף והרמב"ם דאין תפלת נדבה בשבת משום דתפלה כנגד קרבנות, ואין קריבין נדרים ונדבות בשבת.

ג' דעת רבינו יונה דאין תפלת נדבה בשבת, משום דרק בחול דהיא תפלת רחמים אפשר להוסיף בבקשת רחמים, משא"כ בשבת דאינה תפלה של רחמים אלא כולה שבח והודאה, ולכן אם יודה ויחזור ויודה הוי ברכה לבטלה כמו בכל הברכות שאי אפשר לאמרם פעמיים, וכ"כ הראב"ד (בפ"א מהל' תפלה ה"י).

והקשה הב"י (בסוף סי' ק"ז ד"ה והוי יודע) דהרי אף בתפלות שבת מבקשים שיעלנו לשמחה לארצנו, וג' ברכות אחרונות הם בקשת רחמים. ותירץ דלא חשיבי תפלת רחמי כיון דלא מבקש על כל הענינים.

ושוב הביא תר"י דאפשר דיכול להתפלל נדבה בשבת דאע"פ שהיא כולה שבח, מ"מ כיון שנתקנה כנגד תפלת י"ח שהיא רחמי, לגבי זה דיינין לה כתפלת רחמים ויכול להתפלל אותה בנדבה.

ולכא' כונתו דתקנת התפלה בכל יום היא להרגיש שהוא תלוי כולו בהשי"ת ולזה תקנו תפלה של רחמים. ובשבת לא רצו לתקן רחמים, ותקנו משום זה תפלה של שבח והודאה שגם בזה יכול הוא להגיע לאותה המטרה.

והנה לרב האי גאון דסבר דתפלת נדבה אינה כנגד קרבנות, ע"כ סובר דגם תפלת שבת יסודה היא תפלה של רחמים ורק שקצרו ברחמים, ולכן ס"ל דשאני תפלה דאפשר להתפלל בנדבה מכל הברכות דאי אפשר. ולפי"ז יוצא דאף נשים חייבות בתפלת שבת ויו"ט דיסודה היא רחמי.

וכן יוצא לפי מש"כ רבינו יונה דיסודה דתפלת שבת היא במקום תפלה דרחמי, ודיינינן ליה כתפלת רחמים, וא"כ נשים גם חייבות בתפלה זו.

ורק לפי שיטת הראב"ד ורבינו יונה (בצד הא') דיסוד התפלה היא שבח והודאה, א"כ יצא דנשים פטורות בתפלת שבת ויו"ט דליכא הסיבה דרחמי.

ועי' בהגהות היעב"ץ שכתב דאף דתפלה דרחמי היינו י"ח ברכות מ"מ לא פלוג בין תפלה לתפלה וגם של שבת ויו"ט אע"פ שאין בהן בקשת רחמים ממש, מ"מ גם בהן הזכרת רחמים וריצוי. וכ"כ הצל"ח (בריש פרק רביעי), עיי"ש.

והנה נקט בפשיטות כהראב"ד דאין תפלת שבת רחמי וצ"ע דלא העירו מכל הנ"ל, ועוד צ"ב מנא ליה דבאמת אמרי' לא פלוג, שמא באמת נשים פטורות בתפלות שבת ויו"ט (ומה שהביא הצל"ח ראייה מתר"י לקמן לענין תשלומין התם אזיל לפי מה שצידד כאן

דתפלת שבת היא כנגד תפלת רחמים כמבואר למעיין שם). עוד יל"ע למה אמרו לא פלוג בזה ולא אמרו לא פלוג גם שיהיה אפשר להתפלל נדבה בשבת, ויש ליישב.

סימן רב

בענין מצוה דרבנן שהזמן גרמא

(כ:) **וחייבין בתפלה דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל.**

א

וז"ל רש"י הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו ולא גרס פשיטא דהא לאו דאו' היא.

והבינו התוס' בכונת רש"י דבמצוות דרבנן ליכא פטורא דמצוה שהזמן גרמא, ולכן אי אפשר לגרוס ההו"א דכיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא פטורות. אלא רק גורסים תפלה דרחמי נינהו, כלומר דזו הסיבה שחז"ל חייבו את הנשים במצוה זו משום ששייכת בהם מטרת המצוה כמו באנשים. ובראש יוסף (ד"ה רחמי) פירש דהיה הו"א דחז"ל לא יחייבו את הנשים משום דלא מצי לכוין כראוי, ועל זה קאמר הגמ' דרחמי נינהו.

איברא דלכא' אין הכרח דזו כונת רש"י דאפשר דבאמת ס"ל כהתוס' דנשים פטורות במצוה שהזמ"ג אף בדרבנן, אלא דהוקשה לו מאי פריך פשיטא, דמאי פשיטותא כיון דהיא מדרבנן מי יימר לן דחייבו כלל את הנשים במצוה זו, דאף אם היא מצוה שאין הזמ"ג לא חייבו את הנשים אם לא שייכת בהן, ולא שייך להקשות פשיטא. שו"ר שכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא כ"ו סקכ"ב ד"ה מי).

ובחי' הגרי"פ (ח"א דף נ"ד ע"א) דחה באופן אחר דכונת רש"י לומר דלא שייך להקשות פשיטא, דכיון דהיא דרבנן אדרבא תקשי למה חייבות הרי היא מצוה שהזמן גרמא (כהשאג"א). משא"כ אם היה דאו' היה שייך להקשות פשיטא, דודאי זמני התפלות אינן אלא מדרבנן.

אמנם יעויין בשו"ת המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם בר ברוך סי' תע"ג, הובא בגליוני הש"ס) דהביא בשם ר"ת שכתב להדיא כסברת רש"י הנ"ל דבמצוות דרבנן אע"ג דזמן גרמא נשים חייבות, ועפי"ז כתב לחייב הנשים במצות לחם משנה בשבת, עיי"ש.

וצ"ב מאי טעמא לשיטה זו, למה שחז"ל לא יתקנו מצות עשה שלהם כעין דאו' ויהיה פטור דמצוה שהזמן גרמא. ובפרט לפי דברי האבודרהם (עמ' כ"ה) שכתב דהטעם שהתורה פטרה נשים במ"ע שהזמ"ג הוא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במ"ע שהז"ג אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה, וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו, עכ"ל. והרי זה טעם אף לפטור נשים במצות עשה דרבנן.

וביאר האור גדול (בתשובה שהודפסה בספר קובץ המועדים עמ' תכ"ו) עפ"י הקושיא שהובאה בשו"ת חוות יאיר (סי' ט') דל"ל טעמא דאף הן היו באותו הנס לחייב נשים במצוות

דרבנן, תיפו"ל ד"דרבנן הו"ל דאו' מלאו דלא תסור וכל לא תעשה נשים חייבות. ולפי"ז אפשר דזה הוא טעמא דרש"י דס"ל דבדרבנן אף במצות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות משום דהוי בל"ת דלא תסור.

ואילו התוס' י"ל דמ"מ כיון דהיא מצות עשה תקנוה חכמים כעין דאו' לפטור הנשים במצוה שהזמן גרמא. א"נ י"ל דס"ל כהרמב"ן דאין במצוה דרבנן מצוה דלא תסור.

ובחוות יאיר שם ציין לדברי התוס' בפסחים קח: דכתבו וז"ל שאף הן היו באותו הנס, ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אע"ג דארבעה כוסות דרבנן כעין דאו' תיקון, עכ"ל. ונחלקו שם אם כונת התוס' לקושיא זו דכיון דהוא דרבנן הו"ל בכלל לא תסור, ועל זה תירצו דמ"מ כעין דאו' תקון. או דכונת התוס' להקשות דכיון דהוא דרבנן ליכא לפטור דמצוה שהזמן גרמא דנלמד מקראי, ועל זה תירצו דמ"מ כעין דאו' תקון.

ב

א) **התוס'** הקשו דהרי הלל היא מצוה דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דהוי מצוה שהזמן גרמא.

ותירצו הכפות תמרים (סוכה לח. ד"ה מי) והמגן גבורים (בסי' ע' שלטי הגבורים סק"א) דס"ל לרש"י כשיטת הרמב"ן (בסהמ"צ שרש הראשון בדפוס פרנקל עמ' ל"ח) דהחיוב לגמור את ההלל בג' רגלים הוא מדאו', ולכן נשים פטורות משום דהוי מצות עשה שהזמ"ג.

ולכא' זה אינו דבסוגיא לעיל יד. אמרי' דהלל דרבנן ופירש הרמב"ן (שם) דזה קאי על הלל דחנוכה ועל ימים שאין גומרין את ההלל. אולם רש"י פירש דמיירי בכל הכ"א יום שגומרים בהם את ההלל, הרי לן להדיא דפליג על הרמב"ן וס"ל דאף הלל דרגלים הוא מדרבנן.

איברא דהרמב"ן שם כתב דלא רק הלל דרגלים הוא מדאו' אלא אף הלל דאכילת פסחים ודנטילת לולב הוא מדאו' עיי"ש.

וא"כ י"ל דבזה מודה רש"י דהוא דאו' (עי' רש"י בפסחים צה: ד"ה אפשר), ובהכי מיירי המשנה בסוכה בהלל דנטילת לולב, ולכן נשים פטורות משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, כן תירץ הגרי"ז (בקונטרס למס' סוכה עמ' 62).

ובראש יוסף כתב לחלק דבמצוות דרבנן כתפלה נשים חייבות, משא"כ בהלל נשים פטורות כיון דהיא מצוה מדברי קבלה כדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש החג, ודין דברי קבלה כדין דאו' דנשים פטורות.

והאור גדול תירץ לפמש"כ דטעמו של רש"י הוא משום דאיכא לא תסור, ועפ"י דברי הר"ן (בדרשות דרוש ז') שכתב דכל דברי הרמב"ם דכל דרבנן הוא בכלל לא תסור, זה הוי רק בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל המצוות המחודשות מהם שאין להם שום עיקר ושום סמך בתורה אינם בכלל זה. ועפי"ז יישב דלכן ס"ל לרש"י דנשים פטורות מהלל דהוי מצוה מחודשת מדבריהם דאין בזה לא תסור, ובזה שפיר איכא לפטורא דמצוה שהזמן גרמא דכעין דאו' תקון.

ב) **בתוס'** הרא"ש ובתוס' רבי יהודה החסיד הקשו על רש"י דא"כ אמאי איצטריך במגילה וחנוכה ובד' כוסות לטעמא דאף הן היו באות הנס כדי לחייב הנשים, תיפו"ל ד"דרבנן נינהו, וא"כ בלא"ה נשים חייבות.

ותירצו האור גדול (שם) והמגן גבורים (שם) דס"ל לרש"י דטעמא דאף הן היו

באותו הנס אינו בא לסלק את הפטור דמ״ע שהזמ״ג, אלא רק בא לבאר דחז״ל תקנו המצוה אף לנשים משום דאף הן שייכות בו דהיו באותו הנס, כמו שביארנו לעיל בסוגיין בטעמא דרחמי נינהו (ועי׳ באור גדול שכתב דתירוץ זה רק שייך לדברי רש״י במגילה ד. דאף הן היו באותו הנס היינו שהיו בספק דלהשמיד ונצלו, אבל לדבריו שבפסחים קח: דהפשט הוא דעיקר הנס נעשה על ידן, א״כ לא שייך לתרץ כנ״ל, דנראה מזה דבאין לומר טעמא לסלק הפטור ולכן לא מספיק במה שהיו בנס, אלא צריכים לומר שהיו עיקר הנס, עיי״ש שהאריך).

ג) **ובמהר״ם** מרוטנבורג (שם) הקשה עוד דא״כ לרב יהודה אמר שמואל דסבר דק״ש דרבנן, למה תנן דנשים פטורות מק״ש, וכה״ק הצל״ח.

ותירץ בשאג״א (סי׳ א׳ ד״ה וה״נ) עפ״י שיטת רבינו יונה דאף למ״ד ק״ש דרבנן, בעצם איכא חיוב מדאו׳ לקרוא ד״ת בשכבך ובקומך, ורק מה שתיקנו שיהיו דוקא הפרשיות האלה של ק״ש, זהו מדרבנן. והשתא שפיר נשים פטורות כיון דעיקר המצוה דאו׳, והיא מצוה שהזמן גרמא.

ולפי האור גדול לק״מ אף לשיטת התוס׳ דכיון דק״ש היא מצוה מחודשת דרבנן שאין לה סמך מן התורה, בזה מודה רש״י דנשים פטורות כשהזמן גרמא.

סימן רג

בדין חינוך קטנים בתפלה

(כ:) **וחייבין בתפלה דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים במצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ״ל.**

במתני׳ מוזכרים קטנים דפטורין מק״ש ותפילין וחייבים בתפלה מזוזה ובהמ״ז, ועי׳ לעיל (בסי׳ קצ״ז) דהבאנו דברי הראשונים דסברי דאם הגיעו לחינוך חייבים בכל המצוות, ואם לא הגיעו לחינוך פטורין מכולם, ועיי״ש פירוש המשנה לדבריהם.

ונמצא דנקטו בפשיטות דקטן שהגיע לחינוך חייבים לחנכו במצות תפלה כמו בכל המצוות.

והנה יעויין ברש״י (בד״ה וחייבין תפלה) שכתב וז״ל דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחינוך קטנים, עכ״ל.

וצ״ב לשם מה הוצרך לטעמא דרחמי כדי לחייב את הקטנים, ותיפו״ל בפשוטו משום מצות חינוך, כמו שאר הראשונים הנ״ל. ובאמת רק לגירסת רש״י דגריס ובתפלה דרחמי נינהו שייך לומר דקאי גם על קטנים, אבל לשאר הגירסאות מבואר להדיא דהגמ׳ מיירי רק מנשים ולא מקטנים.

וכבר עמד בזה בביאור הלכה (סי׳ ע׳ ד״ה קטנים) והוכיח מזה דס״ל לרש״י דכשם דליכא מצות חינוך בק״ש משום דאינו מצוי אצל אביו בשעת המצוה, ה״ה דבמצות תפלה היה צריך להיות דליכא מצות חינוך, ולכן הוצרך רש״י לטעמא דרחמי נינהו, דמשום זה חייבו את האב לחנך את בנו אף שאינו מצוי אצלו.

אולם המאירי כתב דבתפלה ליכא פטור דמצות חינוך דהרי נמשך זמנה יותר

מק״ש ובאותה שעה כבר מצוי אצל אביו. ולדבריו הדרא הקושיא לדכותא לשם מה הוצרך רש״י לטעמא דרחמי נינהו כדי לחייב את הקטנים בתפלה.

ויעויין בראש יוסף שכתב דהו״א דאין חינוך קטנים בתפלה כי אינם יכולים לכוין כ״כ, ולזה בעינן טעמא דרחמי דכיון דהוא דבר חשוב כרחמי חייבו אותם כדי שיתרגלו להתפלל כשיגדלו אפי׳ במקצת כונה.

עוי״ל דהנה במגילה יט: תנן הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן. וביאר בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סי׳ קי״א) דנחלקו רבנן ורבי יהודה אם חז״ל חייבו חינוך רק על מצוות דאו׳ או אף על מצוות דרבנן, דלרבנן לא חייבו על מצוות דרבנן והו״ל הקטן אינו מחוייב בדבר ולכן אינו מוציא אחרים, ואילו ר׳ יהודה סובר דאיכא חיוב חינוך אף במצוות דרבנן ולכן הוי מחוייב שיכול להוציא את הגדול. וכיון דקי״ל כרבנן נמצא דליכא חיוב חינוך במצוות דרבנן, ועפי״ז פסק דלא צריכים לחנך קטן בארבע צומות.

איברא דיעויין באליה רבה (בסי׳ קפ״ו) שכתב בדעת הלבוש דליכא מצות חינוך במצוות דרבנן, ולכן קטן האוכל פחות מכדי שביעה פטור מברכת המזון. ועיי״ע בברכי יוסף (בסי׳ תרנ״ז סק״ג) שהביא ספק הבתי כהונה אם חייבים לחנך קטן בלולב בשאר ימי החג, דשמא כיון דהוא רק מצוה מדרבנן ליכא מצות חינוך. וכתב דאע״פ שקטן חייב בבהמ״ז חנוכה ופורים שמא יש לחלק בין זה ללולב.

ולכא׳ כונתו פשוטה דאף אם ליכא מצות חינוך בדרבנן, מ״מ חייבוהו בחנוכה ובפורים משום דאף הן היו באותו הנס. ומה שכתב בבהמ״ז דיש לחלק לא מובן כונתו (ומש״כ בזה הבכורי יעקב שם סק״ד, צ״ב), ובכלל לא מובן מנא ליה דבאמת חייב כשאכל פחות מכדי שביעה, וכבר הקשה כן בחקרי לב (חאו״ח סי׳ צ״ט).

ואולם החקרי לב האריך לדחות דבריהם ולהוכיח דאיכא חיוב חינוך אף במצוות דרבנן, וכן ס״ל להמג״א (בסי׳ שמ״ג סק״ב) והוכיח כן ממתני׳ מהא דאיכא חיוב חינוך במצות תפלה.

עכ״פ אפשר דס״ל לרש״י כהני אחרונים דליכא חיוב חינוך בדרבנן, ולכן גם בתפלה לא היה חיוב חינוך אילולי דתפלה רחמי נינהו.

שו״ר שכ״כ בערוך השולחן (סי׳ ק״ו סק״ח) דקטנים חייבים בתפלה לפי הרמב״ם משום דהיא מצוה דאו׳ ואיכא חיוב חינוך עליה, ואף להסוברים שהיא מדרבנן, מ״מ משום רחמי היטילו חיוב חינוך עליהם.

ואם כנים אנו בזה יש לעיין למה הוצרך רש״י למימר דפטורין מק״ש משום דאינו מצוי אצלו, ותיפו״ל למ״ד דק״ש דרבנן משום דליכא חינוך בדרבנן. ובפשוטו צ״ל דרש״י ביאר המשנה למ״ד דק״ש דאורייתא.

איברא דלפי השאג״א (שהובא בסי׳ הקודם באות ב׳) לא בעינן לזה דהרי הוכיח דרש״י ס״ל כרבינו יונה דאף למ״ד דק״ש דרבנן, עיקר המצוה היא דאו׳ ללמוד תורה ורק מדרבנן לקרוא פרשיות אלו משום עומ״ש, ושפיר היה בזה מצות חינוך אילולי דאינו מצוי אצל אביו בשעת ק״ש.

והנה התוס׳ ס״ל דדעת רש״י דבמצוה דרבנן ליכא פטור דמצוה שהזמ״ג, ולפי דבריהם ביארנו (בסי׳ הקודם) דהא דאמרי׳ רחמי נינהו היא סיבה למה שחז״ל תקנו תפלה לנשים, ובראש יוסף פירש דהיה הו״א דלא תקנו לנשים משום דלא מצי מכווני, קמ״ל דמשום דרחמי נינהו תקנו אף לנשים.

והשתא לפי הפשט הראשון דוחק דרש״י פירש הא דאמרי׳ רחמי נינהו לצדדים, דלגבי נשים אשמועינן סיבת התקנה, ולגבי קטנים בא לסלק הבעיה דאינו מצוי או דלא מצי מכווני, או דליכא חינוך בדרבנן. לכן נראה מזה דהתוס׳ למדו ברש״י כפירוש הראש יוסף, ודו״ק.

סימן רד

בענין חיוב נשים במזוזה

(כ:) **וכמזוזה פשיטא, מהו דתימא הואיל ואיתקש לתלמוד תורה, קמ״ל.**

ופירש״י דקמ״ל דנשים חייבות דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי.

ביומא יא: ת״ר בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין חייבת במזוזה, פשיטא מהו דתימא ביתך ולא ביתה, ביתך ולא בתיהם קמ״ל. ואימא הכי נמי אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם, הני בעו חיי והני לא בעו חיי.

והקשה רעק״א דא״כ היכי פריך פשיטא, הרי י״ל דמתני׳ אשמועינן דחייבות ולא ממעט מן ביתך ולא ביתה. ובפשוטו צ״ל דהמקשן דפריך פשיטא לא ידע מההיקש לת״ת וגם לא מהמיעוט דביתך ולא ביתה.

ובגבורת ארי (יומא שם) הקשה באופן אחר דלהו״א למה לי תרי קראי, ביתך ולא ביתה וגם ההיקש לתלמוד תורה. ובפשוטו גם זו אינה קושיא די״ל דכיון דהוא רק סלקא דעתך לא דייק בה הגמ׳ כולי האי, ואה״נ אם היה זה נשאר למסקנא היה מפריך הכי.

ותירצו הדרישה (ביו״ד סי׳ רצ״א) והגבורת ארי דשני סוגיות חלוקות הם, דבסוגיין איירינן בחיוב הנשים עצמם כגון אשה הדרה בבית איש, והסוגיא דיומא מיירי בחיוב דבית של אשה וכגון איש הדר בבית השייך לאשה. ולכן בעינן תרי קראי דמההיקש לת״ת רק ילפינן דנשים פטורות אבל אפשר דבית אשה חייב בסוכה ולכן בעינן הקרא דביתך, וכן איפכא.

ומוכיח מזה דלא כתוס׳ (במנחות מד. ד״ה טלית) שסובר דליכא חיוב מזוזה על הדר בבית שאינו שלו, דחוץ מהתנאי דבעינן שיהיה דר בבית גם בעינן שיהיה שלו, עיי״ש. ולפי הנ״ל זה ליתא, דא״כ איך אמרי׳ בגמ׳ דיומא דקמ״ל דגברי בבי נשי חייב.

והא דרעק״א נד מזה הוא משום דס״ל דא״כ דכל הדיון הוא על בית האשה, איך מסקינן דחייב משום דנשי בעו חיי, ומה בכך הרי יהיה לה חיי כשיהיה בבית של איש, אע״כ דגם ביומא הדיון הוא על האשה עצמה ולא על הבית.

וכן מבואר בגליון הש״ס ביומא שם שהקשה איך ילפינן מהא דבעו חיי דבית השותפין חייב במזוזה, דהא באנו לפטור מצד בית דבית כזה אין בו חיוב מזוזה, אבל גברי בר חיובי נינהו כשיהיה לו בית מיוחד, ומאי שנא בית שאולה דפטור ויכול לדור כל ימי חייו בבית שאולה בלא מזוזה ולא אמרי׳ ביה הני בעי חיי, דמ״מ שייך אקרקפתא דגברי מצות מזוזה בבית שלו, וא״כ ה״נ דילמא בית

שותפין פטור דליכא חיוב אלא בבית המיוחד לו, ונשאר בצע"ג.

והנה בהא דתנן במתני' דעבדים חייבים במזוזה, להתוס' דאין חיוב על הדר אלא א"כ הוא בעלים, צ"ל דמיירי שהעבד קנה בית בכסף שנתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו. ואילו להגבו"א לא בעינן לזה דהלא לא צריכים שיהיה בעלים על הבית.

עי' בהגהות הר"ש טויבש שהביא גירסת הבה"ג דגריס סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב בה ובשכבך ובקומך הוי כמצות עשה שהזמ"ג, קמ"ל. וצ"ב מה כונתו הרי במזוזה לא כתיב בשכבך ובקומך. ודוחק לומר דכונתו מצד דהוקש לק"ש או לת"ת דכתיב בה בשכבך ובקומך דא"כ מהו דקאמר כמצות עשה שהזמ"ג, וצ"ע.

סימן רה

בענין חיוב נשים בברכת המזון

(כ:) **וכברכת המזון פשיטא, מהו דתימא הואיל וכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל.**

בהגהות מצפה איתן ציין להא דאיתא ביומא עה: על הפסוק הזה, אמר רב אחא בר יעקב בתחילה היו ישראל דומין כתרנגולים שמנקרין באשפה, עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה.

וצ"ב מהו הסלקא דעתך, דנהי דקבע להם משה זמן סעודה, מ"מ רשאי אדם לאכול כל זמן שירצה וא"כ נמצא דמצות בהמ"ז שייכת כל הזמן, ולמה שיחשב למצוה שהזמן גרמא.

והנה יעויין במג"א (ריש סי' תכ"ו) שכתב בשם השל"ה דנשים פטורות מברכת הלבנה משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, דאי אפשר לברכה כל החודש.

אולם החכמת שלמה שם פליג דאין זה נחשב הזמן גרמא כיון שאין קפידא שהברכה תהיה בימים מסויימים, אלא דהקפידא היא לברך על הלבנה בחידושה, ורק דבמציאות ליכא חידוש לבנה אלא רק בכמה ימים מהחודש.

וכן נקט הטורי אבן (במגילה כ:) דכתב דביכורים לא הוי מצוה שהזמ"ג, דאף שמסוכות לחנוכה מביאים ולא קורין משום דכתיב ושמחת בכל הטוב וזה כבר לא זמן שמחה, ואחר חנוכה שוב לא מביאין משום דכתיב אשר תביא מארצך דבעינן שיהיו הפירות מצויות בשדה, מ"מ כיון דאין קפידא על הימים, ואילו היה זמן שמחה או היו מצויות בשדה אז היו יכולים להביא, נמצא דרק במציאות הוא דתלוי בזמן ולא מצד קפידת התורה, ולכן הוי מצוה שאין הזמ"ג. ובדבריו יש חידוש גדול יותר מהחכמת שלמה דהיה מקום לומר דבביכורים איכא קפידא על הזמן ורק שהתורה מלמדת את זה ע"י דכתיב ושמחת בכל הטוב ואשר תביא מארצך.

אולם בספר משנה ראשונה (בפ"א מביכורים משנה ה' ד"ה והאשה) פליג וס"ל דביכורים הוו זמן גרמא, עיי"ש. ויש להסתפק אם זה משום דס"ל כהמג"א דכיון דבפועל תלוי בזמן הוי זמן גרמא, או דס"ל דשאני ביכורים דאין זה תלוי במציאות אלא שהקרא גילה דמקפיד על הזמן, וכנ"ל.

אשר מעתה ניהדר אנפין לסוגיין דהנה ההו"א היתה דכיון שהרגילות הוא לקבוע סעודה בבוקר ובערב וזה ההיכי תימצי של המצוה להוי כמצות עשה שהזמן גרמא. ובביאור הקמ"ל יהיה תלוי בהנ"ל דלהמג"א הקמ"ל הוא דכיון שאין ההיכי תימצי מוכרח שתלוי בזמן אלא רק הרגילות הוא כן לא הוי זמן גרמא, אמנם במקרה שההיכי תמצי תלוי בזמן הוי זמן גרמא. ואילו להחכמ"ש והטו"א הקמ"ל הוא שכאן בכלל זה לא הזמן גרמא כיון שרק ההיכי תימצי תלוי בזמן, ולא עצם המצוה.

(יש להאיר דלפי דברי האבודרהם (עמ' כ"ה) בטעם הפטור דמ"ע שהזמ"ג דהוא משום שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במ"ע שהזמ"ג אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה, וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו, עכ"ד. א"כ מסתברים דברי המג"א דאין שום טעם לחלק בין אם הקפידא בזמן הוא מעצם המצוה או מצד המציאות).

שוב ראינו בצל"ח (כ: סוד"ה למאי נפק"מ) שכתב דודאי אין שום הו"א כלל לומר שבהמ"ז היא מ"ע שהזמ"ג דהרי אין מצוה לאכול בבוקר ובערב דוקא, אלא דהתנא אתא לאפוקי מהטועין שיטעו לחשוב דהוי כמ"ע שהזמ"ג.

סימן רו

הערות בסוגיא דנשים בקידוש היום

(כ:) **אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אמר אביי מדרבנן, א"ל רבא והא דבר תורה קאמר, ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן, אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.**

א) **יש** לעיין למה לא הוזכר במתני' האי דינא דנשים חייבות בקדוש היום. התירוץ הוא דיעויין ברשב"א ובריטב"א במתני' שביארו דמתני' נקטה מצוות אלו דוקא משום דתפלה באה אחרי ק"ש, תפילין ומזוזה משום דכתיבי בפרשת ק"ש, ואף בהמ"ז כתיב בפרשת ק"ש דכתיב ואכלת ושבעת. ולפי"ז ניחא דלא הוזכר קדוש היום, דהמשנה לא באה למנות כל המצוות שהזמן גרמא דנשים חייבות.

ב) **בקושיא** הראשונה של רבא י"ל דס"ל לאביי דלשון דבר תורה יכול להיות אף על מילתא דרבנן, וכבר מצאנו כיוצא בזה בתוס' מועד קטן ג: ד"ה ניסוך המים דמה שאמרו בשבת ניסוך המים מן התורה אינו אלא אסמכתא בעלמא. ואילו רבא ס"ל דשאני לשון מן התורה ללשון דבר תורה, דבזה ודאי הכונה דהוא מן התורה ממש. ועי' בשד"ח (ח"ב עמ' 61,73,80) שהאריך בזה.

והנה יעויין בצל"ח שהקשה מאי קושיית רבא הרי שפיר י"ל דהוי מדרבנן והא דקאמר דבר תורה הכונה משום לא תסור, כדאמרי'

לעיל יט: דגדול כה"ב שדוחה ל"ת שבתורה ואוקימנא בלאו דלא תסור.

ובראש יוסף תירץ דשאני הכא דהוא אמורא וצריך לבאר יותר דבריו משא"כ התם דהיא ברייתא.

והצל"ח תירץ דהתם לא נפיק מינה חורבא דאף אם יטעו לומר דכונתו דדוחה דאו' ממש, הרי גם זה אמת דדוחה לאו דאו' בשוא"ת, משא"כ הכא לא הוה ליה למסתם כיון דנפיק מינה חורבא דיטעו דהוי ממש דאו', ויבאו להוציא נשים את האנשים בקידוש היום.

ודבריו צ"ע דלעיל משני בלאו דלא תסור בסלקא דעתך שסבר דלא דחי כלל שום איסור דאו' אף לאו בשוא"ת, וא"כ נפיק חורבא מיניה, ומ"מ לא חיישינן בהכי.

ג) **בשבועות** כ: כדתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע, וביארה הגמ' דהנפקא מיניה מזה היא לכדרב אדא בר אהבא דנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ופירש"י כלומר להקיש זכור לשמור בקידוש היום דאע"ג דשאר מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות בזו חייבות דאיתקש לשמור בדיבור אחד.

הנה מבואר דאף דאינם כתובים ביחד, מ"מ דרשינן ההיקש משום שנאמרו בדיבור אחד.

ועי' בפסחים ו: דהא דאמרן שאין מוקדם ומאוחר בתורה היינו דוקא בתרי ענינא אבל בחד ענינא לא, דאלת"ה כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דלמא פרט וכלל הוא.

והקשה בקוב"ש (אות כ"ה) דמאי קושיא דילמא דאף בחד ענינא אין מוקדם ומאוחר, והא דדרשינן כלל ופרט הוא משום דכך ניתנה המדה לדרוש כלל ופרט לפי הסדר שנכתב ולא כפי שנאמר. ותירץ דכל מצוה מתורה שבכתב ניתנה יחד עם כל השייך לה מתורה שבע"פ עפ"י כל המדות שהתורה נדרשת בהן, א"כ הלימוד בכלל ובפרט כבר נאמר בשעה שנצטוה קודם שנכתב, וזה מכריח דבחד ענינא איכא מוקדם ומאוחר, עכ"ד.

ולפי"ז ניחא אף בסוגיין דדרשינן ההיקש כפי שנאמר למשה ולא כפי הסדר שנכתב.

והנה יעויין באבן עזרא (שמות כ' א') וברלב"ג (דברים ה' י"ב) שכתבו דהא דאמרי' דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו, אין זה כפשוטו, אלא כונת הגמ' לומר דכל המטרה לזכור את יום השבת היא כדי לשמרו ממלאכה, ולכן נשים חייבות בזכירה כיון שמטרתה היא השמירה שאף הן חייבות בה.

ולפי דבריהם באמת אין זה משום היקש, ולא מוכח מכאן היסוד הנ"ל דההיקש הוא כפי סדר שנאמר ולא כפי שנכתב.

שוב הראוני מש"כ בספר חבצלת השרון (פר' ואתחנן עמ' קע"א) עפ"י דברי הרדב"ז (בח"ג סי' תקמ"ט) דבלוחות היה כתוב גם זכור וגם שמור, ושפיר שייך היקש בזה, עיי"ש שהאריך בפלוגתא בענין זה.

ד) **התוס'** בשבועות כ: הקשו דלמה לא מקשינן איפכא דכל דליתא בזכירה ליתא בשמירה, ונשים דפטורות מזכירה משום דהוי מ"ע שהזמ"ג יהיו פטורות משמירה. ותירצו דכל היכא דאיכא למיקש לקולא ולחומרא, לחומרא מקשינן.

והנה יעויין בפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"א אות י') שכתב דהא דקיי"ל דלחומרא מקשינן אינו משום דכך היא המדה, אלא היינו רק מספק וככל סד"א לחומרא, אבל לענוש מלקות או מיתת בי"ד אי אפשר מכח זה, עיי"ש. וכבר האריך בזה באתוון דאורייתא (כלל י"ח) בראיות לכאן ולכאן עיי"ש.

ולפי דבריו נמצא דלדעת הרמב"ם דסד"א מדאו' לקולא, הא דחייבים בקידוש היום הוא רק מדרבנן, וצ"ע דהרי זו היתה קושיית רבא והא דבר תורה קאמר. ולכא' מוכרחים לומר עפ"י שיטת החוו"ד (ביו"ד סי' ק"י) דבספק עשה מודה הרמב"ם דמדאו' לחומרא. אבל קשה דהפמ"ג עצמו (באו"ח סי' שד"מ במשב"ז סק"א) כתב בדיוק איפכא דבספק עשה אף להרשב"א מדאו' לקולא. ורק ניחא אם ס"ל דלהרמב"ם זה לא משום היקש אלא כהאב"ע והרלב"ג, וצ"ע.

ועוד תיקשי מה שנפסק בשו"ע (בסי' רע"א ס"ב) דכיון דנשים חייבות בקידוש מוציאות את האנשים יד"ח, והרי הנשים חייבות רק מספק.

ובשדי חמד (מערכת הכ"ף כלל קמ"א ומערכת הלמ"ד כלל ד') הקשה דא"כ אמאי חייבות נשים בקרבן אם חיללו שבת עיי"ש.

סימן רז

ביאור הספק אם נשים בבהמ"ז דאורייתא

(כ:) **א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאו' או דרבנן וכו'.**

א

שיטת רש"י

רש"י פירש דהספק הוא משום דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק. ואי משום בנות צלפחד, חלק אביהם הם דנטלו שהיה מיוצאי מצרים.

(וצ"ב הלא גם בנו של האיש שנכנס לארץ רק קבל חלק בתורת ירושה, וצ"ל דמ"מ אילו היה שם היה מקבל חלק בעצמו, משא"כ הנשים, וצ"ע בזה).

והקשו התוס' דא"כ יפטרו גם כהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ, וא"כ לא יוציאו אחרים יד"ח בבהמ"ז.

ובאמת בשלטי הגבורים (דף יא: מדפי הרי"ף אות ח') כתב דאה"נ לשיטת רש"י כהנים ולויים אינם חייבים מדאו'.

אולם הדברים מחודשים מאד, ועוד עי' ברמב"ן (בב"ב פא. ד"ה והכתיב) שכשהביא קושיית התוס' הוסיף דהרי רב חסדא כהן הוה ובריך בי ריש גלותא (בדף מט.).

והנה לגבי וידוי מעשר איכא פלוגתא (מעשר שני פ"ה משנה י"ד) דלרבי מאיר כהנים ולוים אינם מתודים כיון דלא נטלו חלק בארץ ואינם יוכלים לומר ואת האדמה אשר נתת לנו, ור' יוסי סבר דמתודין משום דקבלו ערי מגרש. וקי"ל דר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי.

ולפי"ז נמצא דקושיית התוס' אינה אליבא דהלכתא דכיון שקבלו ערי מגרש כהנים ולויים חייבים מדאו', וכל קושייתם היא דלר' מאיר נמצא דאינם חייבים מדאו', וזאת לא שמענו.

ומכאן תשובה לדברי השלטי הגבורים דכיון דקי"ל כר' יוסי נמצא דלהלכה לא תליא בחלק הארץ. וכבר הקשו כן בכנסת הגדולה ובשערי תשובה (בסי' קפ"ו).

ועל קושיית התוס' תירץ הרמב"ן דאה"נ י"ל דלר' מאיר אין כהנים ולויים מוציאים את

הישראל, ורב חסדא והספק בסוגיין אזלו אליבא דהלכתא כר׳ יוסי.

עוד כתב דאפשר דלר׳ מאיר בהמ״ז לא תליא בחלק בארץ ולכן כהנים ולויים חייבים מדאו׳ ומוציאים ידי חובה, ובעיין בסוגיין היא אליבא דר׳ יוסי.

אבל גם זה צ״ב דמהיכי תיתי להמציא פלוגתא בזה בין ר׳ מאיר לר׳ יוסי, דכיון דלר׳ מאיר לא תלוי בחלק הארץ, למה לחדש דר׳ יוסי פליג על זה, וצע״ג.

והנה יעויין ברשב״א שהקשה למה לא מיבעיא להגמ׳ בעבדים כמו דמיבעיא לה בנשים. ותירץ דעבדים ודאי שחייבים משום דשם זכרים עלייהו, וזכרים נטלו חלק בארץ.

ודבריו צ״ע דעד כאן לא פליגי ר״מ ור״י בכהנים ולויים אלא משום דנטלו ערי מגרש, אבל ליכא מאן דמחייב משום דשם זכרים עלייהו. ועוד דבהדיא תנן התם דגרים ועבדים מושחררים אינן מתודין, וכן בביכורים (פ״א משנה ה׳) תנן דעבד מביא ואינו קורא משום שאינו יכול לומר אשר נתת לי, הרי דלא אמרי׳ שם זכרים חד הוא.

ובפשוטו מיבעיא להגמ׳ בנשים וה״ה בעבדים דחד דינא להו, וכן מבואר ברמב״ם (בפ״ה מהל׳ ברכות ה״א).

ויש לברר מהו באמת הצד באיבעיא דנשים בבהמ״ז דאו׳ דכיון דלא נטלו חלק בארץ פשיטא דאינן חייבות, וכמו בביכורים דהאשה מביאה ולא קורא משום שאינה יכולה לומר אשר נתת לי כדתנן בביכורים (שם).

וי״ל דשאני ביכורים דהיא חובת הארץ ועל כן עיקר ההודאה היא על הארץ וכל שלא קבלה חלק בארץ אינה יכולה להודות עליה, משא״כ בבהמ״ז דהיא חובת הגוף דאף האוכל לחם בחוץ לארץ חייב בבהמ״ז, ורק דהתורה חייבה דכשמודה על המזון אף שבחו״ל יודה על הארץ שנתן לנו, ולכן ישנו צד באיבעיא דהא דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך הוא לאו דוקא, והעיקר שיודה דכלל ישראל קבלו ארץ ישראל, ולכן אף נשים בכלל אף שלא קבלו חלק בארץ.

עוי״ל דמספקא ליה דשמא רק באנשים שקבלו חלק בארץ הקפידה התורה שיודו עליה, משא״כ נשים דלא קבלו חלק בה אינם צריכות להודות עליה, ולכן נשים בבהמ״ז דאו׳. אבל בביכורים דעיקר ההודאה על הארץ פשיטא דאין הנשים בכלל.

ב

שיטת התוס׳

התוס׳ פירשו דקא מיבעיא ליה דכיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן, או דילמא כיון דלא שייך בהו הוו שפיר דאורייתא.

ולדבריו מצד חלק בארץ לא קא מבעיא ליה, דפשיטא ליה דעל הארץ הטובה אשר נתן לך הוא לאו דוקא, דלא צריכים להודות על הארץ שנתן לו (אבל אין לומר דס״ל דרק בנשים כיון דלא שייך בהו לא צריכות להודות כביאור הב׳ הנ״ל, דא״כ למה בארץ פשיטא ליה ובבו״ת מבעיא ליה).

והא דרש״י לא ס״ל דזה טעם הספק, י״ל דסבר דאמירת ברית ותורה הוא מדרבנן בעלמא, וכמש״כ הרא״ה והרשב״א (לקמן מט.). ובאמת כבר תמה החזו״א (בסי׳ כ״ח סק״ז) על התוס׳ דמנא להו לחז״ל חיוב אמירת ברית ותורה מדאו׳, ועיי״ש שהביא מי שכתב דהוא הללמ״ס (כ״כ בנשמת אדם ח״א כלל מ״ז אות ג׳), וכתב דלא משמע כלל הכי.

והנה יעויין במאירי (לקמן מח:) שכתב דנשים מזכירות ברית ותורה אע״פ שלא

שייכות בהם, מידי דהוה אברכת הארץ אע״פ שאין להם חלק בארץ שהרי בכלל ישראל הם ועל ישראל הן אומרות כך.

ולפי דבריו אפשר לבאר האיבעיא באופן אחר דהספק הוא האם ההודאה של ברית ותורה היא על מה שיש לעצמם, ונשים דאינן שייכות בהן פטורות, או דילמא ההודאה דברית ותורה היא על מה שיש לכלל ישראל, ולכן אף נשים בכלל.

ואילו מהתוס׳ דלא פירשו כן נראה דפשיטא להו שברית ותורה אינה הודאה על הכלל, ולכן כל הצד דנשים חייבות הוא משום דלא שייכי בהו, ולפי״ז להצד דנשים חייבות מדאו׳, אינן אומרות ברית ותורה.

ובבדק הבית (ב״י או״ח סי׳ קפ״ז ס״ג) הביא בשם הראב״ד דנשים ועבדים לא אומרות ברית ותורה. והקשה עליו דהרי אין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה, וא״כ הו״ל זכר ונקבה גוף אחד, ושפיר מצו למימר על בריתך שחתמת בבשרנו. ובאליה רבה תמה עליו דאלו דברים אין להם שחר, דכיון דסו״ס גופים מחולקים ודאי דאינן שייכות למימר ברית.

ועיי״ע במג״א (בסי׳ קפ״ז סק״ג) שכתב דשייכות בברית משום דאיתתא כמאן דמהילי דמי. ובמור וקציעא תמה עליו דזה רק לומר דאינן בכלל ערלות, אבל מ״מ אינן יכולות לומר על בריתך שחתמת בבשרינו.

עכ״פ עפי״ז אפשר לבאר דזהו ספק הגמ׳ האם כיון דאינן בברית ותורה פטורות או דילמא כיון דהם כגוף אחד עם הזכר או דכמאן דמהילי שפיר שייכות בברית.

ג

שיטת רבינו מנוח

רבינו מנוח (בפ״ה מהל׳ ברכות ה״א) ביאר דקא מיבעיא ליה אם בהמ״ז הויא מצוה שהזמ״ג כהו״א בסוגיא דלעיל דכיון דתליא באכילה הוי זמן גרמא, או דילמא העיקר כמסקנה דלעיל.

והצל״ח כתב דממה שרש״י והתוס׳ הוצרכו לביאורים אחרים ולא פירשו כרבינו מנוח מוכח דסברי דודאי אין שום הו״א דמשום האכילה יהיה מצוה שהזמ״ג, אלא דהתנא אתא לאפוקי מהטועין שיטעו לחשוב דהוי כמ״ע שהזמ״ג.

אולם אין דבריו מוכרחים דאפשר דבאמת היה הו״א רצינית לומר דהוה מ״ע שהזמ״ג, והא דלא פירשו רש״י ותוס׳ כרבינו מנוח, הוא משום דלא ניחא להו דהגמ׳ נקטה לעיל כן בפשיטות, ואח״כ מיבעיא לה.

ד

בענין באיזה ברכות היא האיבעיא

ברבינו מנוח (שם) כתב דלפי רש״י ותוס׳ כל הספק בחיוב נשים הוא בברכת הארץ דשם הוזכר ארץ ברית ותורה, אבל בברכת הזן ודאי דחייבות.

והיינו דס״ל דברכות אינן מעכבות זו את זו, אבל עי׳ במג״א (בסי׳ קצ״ד סק״ג) שהביא פלוגתא דראשונים בזה, וא״כ להסוברים דברכות מעכבות זא״ז, הספק יהיה גם על ברכת הזן.

ועי׳ בצל״ח דבתחילת דבריו רצה לומר כרבינו מנוח, אבל כתב דמלשון הגמ׳ משמע שהספק הוא על כל ברכת המזון ולא רק על ברכת הארץ, ועי׳ בחזו״א (בסי׳ כ״ח סק״ז) שכתב דאף אם ברכות לא מעכבות זא״ז מ״מ לא חייבה התורה אלא למי ששייך בכולם, וצ״ב מנלן זה.

סימן רח

בענין נשים להוציא אנשים בברכת המזון

(כ:) **א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.**

א

בענין נשים בברית ותורה

הנה הראב"ד (הובא בב"י בסי' קפ"ז ס"ג) ס"ל דנשים אינן אומרות ברית ותורה כיון דלא שייכי בהו. אולם הרשב"ץ (לקמן מט.) פליג וס"ל דלא חילקו רבנן בין נוסח האנשים לנוסח הנשים, ולכן אף הן צריכות לומר ברית ותורה. והמאירי (לקמן מח:) ס"ל דמדאו' צריכות לומר משום שההודאה היא באופן כללי שכלל ישראל יש להם ברית ותורה.

והשתא בשלמא להמאירי ניחא דאם נשים חייבות בבהמ"ז מדאו' מוציאות את האנשים כיון דגם הם אומרות ברית ותורה, אבל להראב"ד והרשב"ץ תיקשי איך מוציאות אותם, הלא אף שהם מדאו' מ"מ נוסחתן אינה שוה, ויהיה חסר לאנשים ההודאה דברית ותורה.

וכבר עמדו בזה במלא הרועים ובביאור הלכה (סי' קפ"ו ד"ה ומוציאות) וכתבו דמיירי שהנשים אומרות ברית ותורה ושפיר מוציאות את האנשים.

והדברים צ"ע דכיון דהם אינן מחוייבות בהזכרה זו, הו"ל אינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח.

וכתב החזו"א (בסי' כ"ח סוסק"ז) דכיון דמן הדין יכול אחד לברך בשביל חבירו ואף שלא אכל משום טעמא דערבות, אלא שאין זה כי אם בבר חיובא במצוה זו, והלכך אי נשים בבהמ"ז מן התורה, יכולות לברך וגם לומר ברית ותורה בשביל אנשים.

וצ"ע דמ"מ תיקשי כיון דנשים אינן בר חיובא בברית ותורה איך יוכלו להוציא מטעם ערבות.

והנראה בזה דהא דבעינן שיהא גברא בר חיובא כדי להוציא חבירו מדין שומע כעונה הוא משום דאל"כ אין לברכה שמברך שם מצוה, ולא התחדש דין שומע כעונה אלא בדבר מצוה (והארכנו בזה לעיל בסי' קכ"ב אות א'). ולכן כיון שלא חייבות בברית ותורה אינן יכולות להוציא את האנשים בזה, משום דאצלן הוו מילי דעלמא ולא מילי דמצוה.

אמנם חלוק מזה הא דבעינן בר חיובא בדינא דערבות, דדינא דערבות הוא דין פרטי במצוה, דכשם שהוא חייב במצוה כמו"כ חייב במצוה של חבירו (והארכנו בזה שם), ולכן כל שהוא עצמו אינו בר חיובא אין הוא חייב במצוה של חבירו. אשר לפי"ז ניחא דכיון שנשים חייבות בבהמ"ז חל עליהן הערבות דברכת המזון של האנשים, וכיון שהם חייבים בהזכרת ברית ותורה, הרי נשים ערבות בעדם בהזכרה זו, ושפיר יכולה להוציאו (ובזה דנים באופן כללי במצוה ולא אמרי' דכיון שבפרט

של ברית ותורה אינן חייבות לא נכנסו לערבות לדבר זה).

ובקיצור דעיקר החילוק הוא דבדין שומע כעונה בעינן שיהא מצוה אצל המשמיע, משא"כ בדין ערבות בעינן שיהא מצוה אצל השומע.

יעויין בהגהות אשר"י (פ"ק דמגילה סי' ד') שכתב נשים חייבות בבהמ"ז מדאו' אבל אינן מוציאות האנשים, שאינן יכולות לומר ברית.

והיינו דס"ל כקושיא הנ"ל דכיון דלא יכולות לומר ברית אינן יכולות להוציא, אבל דבריו תמוהין דהם נגד המבואר בסוגיין דאם נשים בבהמ"ז דאו' יכולות להוציא את האנשים.

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' מ"ח) תירץ דס"ל להגהות אשר"י דסוגיין אתיא אליבא דרב דס"ל לקמן מט. דאנשים לא אומרים ברית ותורה, ולכן אם נשים בבהמ"ז דאו' מוציאות אותם, אבל למאי דקי"ל דאנשים אומרים ברית ותורה אין הנשים מוציאות אף אם הם חייבות דאו'.

אבל דבריו לא מסתברים דסוגיין אזלא שלא אליבא דהלכתא.

ובחידושי רעק"א תירץ דכונת הסוגיא היא דהנשים מוציאות את האנשים בכל הברכה אבל האנשים יאמרו לעצמן ברית ותורה. והגה"א מתכוין לומר דאם האנשים לא יאמרו ברית ותורה אין הנשים יכולות להוציאם. אבל החזו"א והקה"י דחו דבריו משום דסברי דליכא דין שומע כעונה בחצי ברכה, והארכנו בזה להלן באות ב'.

ובחזו"א (סי' כ"ח סק"ו) תירץ דספק הגמ' הוא בכל הבהמ"ז דאם הן פטורות משום ברית ותורה אז פטורות מכל הברכות (כנ"ל בסי' הקודם אות ד'), אבל מה דאמרי' דאם חייבות מוציאות את האנשים היינו בברכת הזן, אבל בברכת הארץ ודאי דאינן מוציאות כיון שאין נוסחתן שוה (וכן ביאר החת"ס שם), וזהו שכתב הגה"א דלא מוציאות.

ב

שומע כעונה בחצי ברכה

כבר הבאנו דברי רעק"א דס"ל דאיכא דין שומע כעונה בחצי ברכה, ולכן יכולה האשה להוציא האיש בכל הברכה, ואילו ברית ותורה יאמרו האנשים עצמן.

וכן מוכח מדברי רעק"א בתשובות (קמא סי' ז' ד"ה ובהיא) דהביא דברי המג"א (בסי' קצ"ג) שכתב דכיון שאין האשה מבינה לה"ק אין האיש מוציאה ידי קידוש והבדלה, וביאר רעק"א דהפתיחה והחתימה של הברכה שהיא מבינה תשמע מהאיש, ושאר נוסח הברכה תאמר לעצמה, דאם לא תאמר כן אלא היא תאמר הכל נמצא שלא בירכה על הכוס.

(בקה"י סי' י"א הוכיח מדברי רעק"א שם בענין קטן בן י"ג המקדש להוציא אשה שכתב דהיא תאמר נוסח הקידוש לעצמה כדי לצאת יד"ח דאו', משום דבדאו' לא סמכינן שהביא ב' שערות, ואילו הפתיחה והחתימה ישמע מהקטן. אבל זה יש לדחות דשמא כונתו דלצאת מדרבנן היא שומעת כל הקידוש מהקטן, ומה שהיא אומרת הנוסח האמצעי זה רק לצאת הדאו', ולא נקרא הפסק משום דהוי צורך הברכה).

ובקה"י שם הביא כמה ראיות דשייך שומע כעונה בחצי ברכה, חדא דאיתא בסוכה לח: דבהלל הש"צ אומר ברוך ה' והם אומרים בשם ה', והרי הוי חצי פסוק.

ועוד מהא דקי"ל (סי' תר"צ משנ"ב סקי"ט) דהשומע את המגילה מהש"צ ואיבד כמה מילים יכול הוא להשלימם.

ועוד מהא דכתבו תר"י בפ"ז דמי שבא לצאת יד"ח בשמיעה מהחזן שלא יאמר עם החזן חתימת הברכה, משום דכשיענה אמן הו"ל עונה אמן אחר ברכותיו. ומשמע מזה דעכ"פ יד"ח יצא אפי' ששמע מקצת הברכה והשאר השלימה בעצמו.

אולם החזו"א (בסי' ל' סק"ב) פליג וס"ל דאין שומע כעונה בחצי ברכה, והוכיח כן מלקמן מו. בהא דתני בהמ"ז שנים ושלשה וכו', דלפירוש הרי"ף מיירי דכל אחד יודע רק ברכה אחת, ולכן יכולים לחלק את הבהמ"ז לשלשה אנשים, אבל אי אפשר לחלק ליותר משלשה אנשים כגון שכל אחד יודע חצי ברכה, ומזה מוכח דאין אומרים שומע כעונה בחצי ברכה.

ובקה"י שם הוכיח עוד מהא דאיתא לקמן לד. העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו וכו', מהיכן הוא מתחיל מתחילת הברכה שהתחיל זה, הרי דאין לו להתחיל ממקום שנשאר הטועה כיון דאין שומע כעונה בחצי ברכה.

והביא עוד הא דאיתא בטור (או"ח סי' רפ"א) דהיה מנהג שהקהל מתחילים ברכת יוצר אור והש"צ אינו אומר תחילת ברכה זו בקול רם כדרכו כל השבוע, אלא אחר שאמר לאל אשר שבת מתחיל באמצע הברכה, והביא דהרא"ש היה תמה על מנהג זה. ולכא' המנהג היה כרעק"א דשייך שומע כעונה בחצי ברכה, ואילו הרא"ש ס"ל כהחזו"א ולכן תמה על מנהג זה.

ובביאור פלוגתתם נראה דלרעק"א הדין דשומע כעונה הוא שכל מילה ומילה מתייחסת להשומע, ושפיר אפשר לייחס אליו חצי ברכה.

ואף דכדי שיהיה דין שומע כעונה בעינן שהשומע יהיה בר חיובא ומזה מוכח דבעינן שיהיה חפצא של מצוה אצל המשמיע, מ"מ יתכנו דבריו של רעק"א משום דע"י שהוא ערב בעד חבירו, איכא לחצי ברכה שהוא אומר שם חפצא של מצוה, כיון דבין שניהם יהיה ברכה שלמה.

ואילו להחזו"א שומע כעונה הוא שמתייחס התוצאה של המשמיע דהיינו הברכה, אבל אי אפשר לייחס אליו מילים בעלמא.

ובקה"י תירץ דבאמת אף רעק"א ס"ל דשייך שומע כעונה בחצי ברכה (והיינו משום דמתייחס כל מילה להשומע), אלא שצריכים שאצל השומע יהיה ברכה שלמה כדי שיהיה לזה שם חפצא של מצוה, ואז הוא דאפשר לייחס להשומע חצי ברכה (ולא ס"ל סברא הנ"ל דע"י ערבות יש לחצי ברכה שם חפצא של מצוה, וצ"ב).

וניחא בזה הא דדף מו. דמיירי שהמשמיע רק יאמר חצי ברכה ולכן אינו יכול להוציא בחצי ברכה, וכן ההיא דדף לד. שהש"צ הטועה לא יגמור הברכה, ולא יהיה אצלו ברכה שלמה (אמנם ההוכחה מהרא"ש עדיין לא מתורצת דהרי החזן יאמר כל הברכה לעצמו).

סימן רט

בענין מחוייב דרבנן אם מוציא להמחוייב דאורייתא

(כ:) **א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאו' ומפיק דאו', ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי, ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו וכו', ולטעמיך קטן בר חיובא הוא, אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.**

איתא לקמן מח. דינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי, ואתיוהו לשמעון בן שטח לברוכי להו, ואמרי' דאם היה אוכל כזית היה יכול להוציא אותם ידי חובה. והרי בפשוטו בין המסובים היו כאלה שאכלו כדי שביעה, ומ"מ אמרי' דהיה יכול להוציאם, ומוכח דמחוייב דרבנן יכול להוציא המחוייב דאו'. והקשו הראשונים דזהו נגד המבואר בסוגיין דקטן אינו יכול להוציא את הגדול שאכל כדי שביעה.

א

שיטת הבה"ג ושיטת רש"י

והנה רש"י שם הביא בשם הבה"ג דאה"נ רק היה יכול להוציא מי שאכל כזית ולא מי שאכל כדי שביעה. אבל רש"י ותוס' תמהו עליו דודאי לא משמע כן, אלא משמע שהיה יכול להוציא את כולם.

וכתב רש"י דבאמת מחוייב דרבנן יכול להוציא המחוייב דאורייתא. וכתב דמה שמוכח בסוגיין דקטן אינו יכול להוציא את הגדול שאכל כדי שביעה, הוא משום דבזה אף מחוייב דרבנן אין כאן, דמצות חינוך היא על האב ולא על הבן.

(והקשו התוס' דא"כ איך מסקינן דקטן מוציא את הגדול שאכל כזית, הלא אינו בר חיובא כלל. ותירץ הרא"ם (בהגהותיו על הסמ"ג הל' מגילה דף ל"ח ע"ב) דס"ל לרש"י דקטן אע"ג דלגבי דאו' לא מיקרי מחוייב בדבר, לגבי מילי דרבנן מיהא מיקרי מחוייב בדבר מכיון דשייך קצת במצות על ידי אביו, וסופו נמי לבא לידי חיוב דאו', עכ"ל).

וצ"ב איך יהני מה שמחוייב דרבנן הלא סו"ס מדאו' אין כאן מחוייב. ויש בזה ב' אופנים: א' הטו"א (בר"ה כט.) כתב דס"ל לרש"י דהאי כללא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח הוא דינא דרבנן, ולכן מהני החיוב דרבנן לאשווי על זה שם חפצא של ברכה. ב' המהר"ם שיק (חאו"ח סי' רס"ט) כתב דס"ל לרש"י כהרמב"ם שכל מצות דרבנן הם בכלל לאו דלא תסור, והלאו הוא לאו פרטי דהיינו שהחיוב הוא לקיים הפעולה שחכמים ציוו, ולא רק לשמוע דברי חכמים (עי' קונטרס דברי סופרים סי' א'), ונמצא דהחייב מדרבנן באמת חייב מדאו'.

והנה רעק"א הקשה על רש"י מסוגיין דמבואר דנשים אם חייבות בבבהמ"ז מדרבנן אינן מוציאות את האנשים, ומוכח דמחוייב דרבנן אינו מוציא מחוייב דאו'.

וכבר עמד בזה הרא"ם (על הסמ"ג הל' מגילה עמ' ל"ח) ותירץ דס"ל לרש"י דשאני נשים דליתינהו בר חיובא כלל מדאורייתא, משו"ה לא קרינן בהו מחוייב בדבר, משא"כ איש

שאכל כזית נקרא בר חיובא כיון דשייך ביה חיובא דאו׳ אילו היה אוכל כדי שביעה, וכ״כ הפנ״י (בדף מח:) והנצי״ב (מרומי שדה כ:).

אולם הצל״ח הקשה על זה דא״כ למה הוצרך רש״י לומר דקטן אפי׳ מדרבנן אינו מחוייב, תיפו״ל דקטן לית ביה חיובא דאו׳ כלל. אבל האחרונים הנ״ל קיימו תירוץ זה וכתבו דאף קטן היה נחשב בר חיובא כיון דשייך ביה חיובא דאו׳ לכשיגדיל, ושפיר הוצרך רש״י לתרץ דקטן אינו בר חיובא אפי׳ מדרבנן.

והא דלא ניחא ליה להצל״ח בתירוץ זה עי׳ בקוב״ש (ח״ב סי׳ ל׳) דכתב דהרי בקטן הגברא מצד עצמו פטור ומה מהני מה שאח״כ יתחייב, ולא דמי למי שכותב תפילין בלילה דאע״ג דלילה לאו זמן תפילין, מ״מ הגברא בר קשירה הוא דחייב הוא במצוה ורק דאיכא פטור צדדי.

הנה מתבאר דשיטת רש״י היא דבעינן ב׳ תנאים, חדא שיהיה הגברא בר חיובא ובזה מספיק מה שיבא לידי חיוב, ועוד בעינן שיהיה חייב עכשיו בפועל עכ״פ מדרבנן שיאכל כזית, ולכן קטן אינו מוציא כי חסר לו התנאי השני. וצ״ב צירוף זה מה טיבו.

וביארו בקוב״ש ובזכרון שמואל (סי׳ י״ט) דהדין דשומע כעונה הוא רק במי ששייך במצוה, ולכן בעינן התנאי הראשון שיהיה הגברא בר חיובא. ולא מספיק לזה מה שחייב מדרבנן, דאף דאיכא לא תסור, מ״מ החיוב הוא רק לשמוע דברי חכמים ולא על עצם הפעולה, ולכן לא נקרא ששייך במצוה. והתנאי השני הוא משום דכדי שיהיה שומע כעונה בעינן שיהיה לדבר הנאמר שם חפצא של ברכה (עי׳ לעיל בסי׳ קכ״ב אות א׳), ובזה מספיק החיוב דרבנן דסו״ס כיון שחייב לשמוע דברי חכמים איכא לברכה הזאת שם חפצא של ברכה.

והנה הזכרון שמואל כתב דיסוד זה דבעינן ב׳ תנאים מתבאר מדברי הרא״ש (הובא בטור בסי׳ רי״ט) בהא דאיתא בברכות נד: רב יהודה חלש ואיתפח, על לגבי רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו פטרתון יתי מלאודויי. והא איהו לא קא מודה, לא צריך, דעני בתרייהו אמן. וכתב הרא״ש וז״ל אע״ג דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דוקא כשהמברך חייב ג״כ בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן, אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו לכך הוצרך הוא לענות אמן, ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם, עכ״ל.

והוכיח מזה הגרש״ר דבעינן שיהיה חפצא של ברכה ולכן הקשה דהלא איכא ברכה לבטלה. ויש לדחות בפשוטו דכונת הרא״ש רק להקשות עליהם איך בירכו הלא עברו על ברכה לבטלה, ואין קושייתו איך הוציאו אותו יד״ח.

עוד הביא דברי הבעה״מ בסוגיין שכתב וז״ל מ״מ כזית שיעורא דרבנן הוא וכיון דאכלה מאן דמחוייב מדאו׳ כאילו אכל שיעורא דאו׳, עכ״ל. ובפשטות כונתו כרש״י דבעינן ב׳ התנאים.

ובקוב״ש הביא דברי המרדכי (מגילה סי׳ תשצ״ח) שכתב וז״ל נשאל לה״ר טוביא מוינא איך סומא פוטר בני ביתו בקידוש לר״י דסומא פטור מדאו׳, היכי אתי דרבנן ומפיק דאו׳, והשיב דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופא, מתפלל אדם של שבת בע״ש ואומר קידוש אע״ג דתוספת שבת לפניה היא דרבנן ואע״ג דגבי נשים בבהמ״ז דרבנן אינן מוציאות אנשים, יש לומר דשאני נשים שלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל סומא יכול לבא

לידי חיוב דאו׳ אם יתפקח והואיל וכן יכול להוציא אחרים אעפ״י שהוא מדרבנן והם מדאורייתא עיי״ש. ובודאי אין כונתו דבעינן רק התנאי שיכול לבא לידי חיוב דאו׳, דא״כ מה מביא ראייה מדין תוספת שבת, אע״כ דס״ל כרש״י דבעינן ב׳ התנאים, ושפיר מביא ראייה מתוספת שבת דברכה דרבנן יש לזה שם חפצא של מצוה, ולכן גם מהני לקיום התנאי השני.

ב

שיטת התוס׳ ושיטת הרא״ש

ובעיקר הקושיא דלמה מי שאכל כזית מוציא מי שאכל כדי שביעה ואילו קטן לא מוציא גדול שאכל כדי שביעה, תירצו התוס׳ דקטן שאינו בר חיוב כלל דאו׳ אפי׳ אכל כדי שביעה, הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה, ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאו׳, אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה, מחויב בדבר קרינן ביה אפי׳ לא אכל כלל כדאמרי׳ בר״ה כל הברכות אע״פ שיצא מוציא, והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה, וה״ה בבהמ״ז אע״פ שיצא מוציא, וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו.

(והריטב״א בר״ה כט. כתב דמדרבנן עשו בהמ״ז כברכת הנהנין דאם יצא אינו מוציא משום דמיחלף, וכיון שזה רק דרבנן מספיק באכילת כזית).

הנה מבואר דס״ל דכדי שיהיה בכלל ערבות צריך להיות מחוייב במצוה, ולפי״ז ניחא הא דסוגיין דנשים אם אינן חייבות בבהמ״ז דאו׳ אף שחייבות מדרבנן אינן יכולות להוציא את הרבים יד״ח, דהוו אינן מחוייב בדבר וליתנייהו בכלל ערבות.

והנה הרא״ש (בפרקין סי׳ י״ג) לא הקשה כרש״י ותוס׳ מקטן, אלא מהא דנשים אם חייבות בבהמ״ז דרבנן לא יכולות להוציא את אחרים יד״ח. ותירץ וז״ל וי״ל דלא דמי, דאיש אע״ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית אעפ״י שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן, עכ״ל.

ובפשוטו פליג על התוס׳ וס״ל דערבות אינו קשור דוקא למי שהוא בר חיובא, ולכן אם נשים היו בכלל ערבות היו יכולות להוציא את האיש בבהמ״ז אף שהן אינן מחוייבות, אלא שלא נכנסו נשים לערבות.

וכן הבין בדגול מרבבה (או״ח סי׳ רע״א סעיף ב׳) ועלה ונסתפק לפי״ז באשה שלא התפללה ערבית של שבת והאיש כבר התפלל, דהאיש אינו מחוייב בקידוש מן התורה דכבר יצא בתפלה, ואילו האשה שלא התפללה חייבת מן התורה, אם יוצאת בשמיעתה מן האיש, ואף שבכל הברכות אף שיצא מוציא היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, והרי לפי הרא״ש אשה אינה בכלל ערבות, והספק הוא האם האשה אינה ערבה בעד אחרים, אבל האנשים שקיבלו ערבות נתערבו גם בעד הנשים, וא״כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דילמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים, ונשאר בצ״ע.

אולם רעק״א (שם) הקשה דבסוגיא משמע דאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציא גם את המלכה, ותיקשי אם נימא דנשים מחוייבות בבהמ״ז דאו׳, איך היה יכול להוציאה, הרי היא חייבת דאו׳ ושמעון בן שטח רק מדרבנן, וליכא ערבות.

ונמצא דמוכח מכאן חדא מתרתי, או דלא כהרא״ש אלא דנשים ישנן בערבות.

או לכה"פ צד אחד בספק של הדגו"מ שאף שנשים אינם ערבות בשביל אנשים, אבל אנשים ערבים בשביל נשים.

איברא דכבר עמד בקושיא זו הצל"ח עצמו כאן, ותירץ דכיון שעכ"פ אכלו ינאי וחבריו כדי שביעה ונתחייבו מן התורה, ושמעון בן שטח הוא ערב עבורם, שוב נקרא שמעון בן שטח ג"כ מחוייב מן התורה ומוציא את הנשים אף שאינו ערב בעדם, דאתי דאו' ומפיק דאו' מדין שומע כעונה.

והנה התוס' לעיל הקשו על רש"י איך כהנים ולויים יכולים להוציא אחרים יד"ח הרי הם לא קבלו חלק בארץ, ויש צד דחייבים רק מדרבנן כמו נשים.

והקשה הצל"ח דמאי קושיא דמ"מ יכולים להוציא משום ערבות, והנה אין קושייתו דזה יועיל לתרץ שיטת רש"י דהרי בדף מח. מבואר דס"ל לרש"י דליכא ערבות בבהמ"ז, אלא הקושיא היא למה התוס' דחו פירוש רש"י מכח קושיא זו, הרי הם סברי דאיכא ערבות בבהמ"ז כמבואר בדבריהם לקמן שם.

וכתב דהתוס' דסברי דכל שאינו מחוייב אינו בכלל ערבות, שפיר הקשו לשיטתם דאם כהנים ולויים אינן חייבים אף בכלל ערבות ליתניהו. ואילו הרא"ש דס"ל דערבות אינו קשור לבר חיובא, שפיר אחז כשיטת רש"י ולא הוקשה לו מכהנים ולויים משום דכהנים ולויים דישנם בכלל ערבות יכולים להוציא אחרים ידי חובתן (זה לא מתרץ את רש"י עצמו משום דהוא ס"ל דאין ערבות בבהמ"ז וכנ"ל).

שוב דחה הצל"ח די"ל דשפיר הקשו התוס' מכהנים ולויים אף להרא"ש דערבות אינו קשור לבר חיובא, דהנה התוס' (בקידושין ע: ד"ה קשים גרים) הוכיחו דגרים אינן בכלל ערבות מדאמרי' בסוטה לז: שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים בריתות, ומספר זה הוא מישראל לבד מגרים. ולפי"ז ממילא שמענו שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות, שהרי מספר זה הוא לבד משבט לוי, וכ"כ היעב"ץ (בהגהותיו כאן). ולכן שפיר הקשו התוס' מכהנים ולויים דאם הם דרבנן איך יכולים להוציא אחרים, הרי אינן בכלל ערבות. והא דשמעון בן שטח היה יכול להוציא את ינאי אע"פ שהוא היה כהן, היינו משום שכיון שאכלו על שלחן המלך כל שריו והיה בהם ישראלים ושמעון היה ערב עבורם, היה יכול להוציא את כולם. (אולם בפרדס יוסף החדש (דברים כ"ט כ"ח בעניני ערבות אות ד') העיר מתנא דבי אליהו (פי"א) דמפורש דין ערבות בפנחס שהיה כהן עיי"ש).

ורעק"א פליג על הצל"ח וס"ל דאף הרא"ש כונתו היא כהתוס' דהא דנשים אינן בערבות זה הוא רק משום דליכא ערבות במי שאינו חייב במצוה, וכן ס"ל להיעב"ץ כאן, ולהפמ"ג (בסי' תפ"ט משב"ז סק"ב). ועי' לעיל (בסי' קכ"ב אות ב') שהארכנו בביאור פלוגתתם. ועי' בסי' הבא שביארנו למה הבה"ג ורש"י לא תירצו כהתוס' והרא"ש.

סימן רי

בענין ערבות בברכת המזון

הנה התבאר בסי׳ הקודם דהתוס׳ והרא״ש סברי דאף ברכת המזון היא ככל המצות דאם יצא מוציא משום דכל ישראל ערבים זה בזה, והא דבעינן שיאכל כזית הוא רק כדי שיוכל לומר ברוך שאכלנו משלו.

ומהא דהבה״ג ורש״י לא תירצו כן מבואר דסברי דליכא ערבות בבהמ״ז, ויל״ע במאי פליגי.

איתא בר״ה כט. תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן, אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא.

ופירש״י דה״ה לכל ברכות הנהנין דאם יצא אינו מוציא כיון שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך.

ובביאור דבריו אפשר בב׳ אופנים: א׳ כל מה שאדם קיבל ערבות על חבירו הוא רק במה שהוא חייב לעשות, אבל לא במה שהכניס עצמו לחיוב, דעל זה הוא טוען לא ליתהני ולא ליבריך, וכן פירש המאירי שם.

ב׳ כיון דאין רגע אשר הוא מתחייב לברך דאף שהחליט לאכול אינו מחוייב עדיין לברך, דהרי יכול הוא להתחרט, אלא ע״כ דאין ברכת הנהנין מצוה חיובית אלא איסור דאין ליהנות בלי ברכה (עי׳ לעיל בסי׳ ע״ט אות ג׳), ועל זה הערבות הוא שלא יעבור על האיסור דהיינו שלא יתן לו לאכול בלי ברכה, אבל זה לא עושה אותו בר חיובא להוציא בברכה. וזהו הפשט דלא ליתהני ולא ליבריך כלומר הרי אם הוא לא אוכל לא יעבור וא״כ הערבות הוא שלא יאכל.

ולשני הצדדים נמצא דבבהמ״ז איכא ערבות כברכת המצוות, דלצד הראשון כיון שכבר אכל הרי הוא חייב לברך, ואף שהוא נכנס לחיוב, מ״מ עכשיו כבר חייב. דאלת״ה א״כ אף במזוזה מעקה וכדו׳, לא יהיה ערבות כיון שהוא נכנס להחיוב (ולענין ציצית דיכול לומר לא ליתעטיף ולא ליבריך עי׳ תבואת שור יו״ד סי׳ א׳ סקנ״ט, ופמ״ג או״ח סי׳ ח׳ א״א סק״ח). וגם להצד השני כיון דהוי מצוה חיובית איכא ערבות.

וא״כ לכא׳ צדקו דברי התוס׳ והרא״ש, ותיקשי מה יענו הבה״ג ורש״י על זה (ועי׳ בבה״ג בסי׳ י״ז דגריס בגמ׳ בר״ה חוץ מברכת הפירות וברכת המזון).

ועי׳ בראב״ש (בפ״ז סי׳ כ״א) שהביא דברי הירושלמי דתניא כל מצות שאדם פטור מהם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מבהמ״ז וכו׳ א״ר אילעאי שאני בהמ״ז דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא מברך. ומשמע שהוא דין דאו׳ שאם לא אכל לא מוציא, וכן ביאר המאירי (בר״ה שם). ואילו הרא״ש דחה דאפשר שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

עוי״ל דסבירא להו כמש״כ הריטב״א (בר״ה שם ובהל׳ ברכות פ״ה ה״ח) דאה״נ מדאו׳ איכא ערבות אף בבהמ״ז, אלא מדרבנן הוא דליכא ערבות משום דמיחלף בברכת הנהנין.

עוי״ל דהגדר של ערבות הוא שאם שמעון לא מקיים המצוה הוי כאילו גם ראובן לא

קיים מצוותו, דמה שהוא חייב שיצא חבירו הוי חלק מהחיוב במצוה שלו, וא"כ כל זה שייך כשראובן אכל דחייב הוא במצוה, אבל כשלא אכל דאינו חייב על עצמו, שוב אי אפשר לחייבו בערבות בשביל חבירו דלא שייך למימר דהוי כאילו הוא לא קיים, דהא לא חייב לקיים (ועי' מש"כ לעיל בסי' קכ"ב אות ב').

ובשאג"א (סי' י"ג וכ"כ בטו"א ר"ה כט. ד"ה כל הברכות) חידש דסבירא להו דהא דמי שיצא מוציא משום דע"י דכל ישראל ערבים זה בזה הו"ל כמחוייב בדבר, זהו רק מדרבנן, אבל מדאו' לא מהני הערבות ליקרא מחוייב בדבר, ולכן רק מהני לגבי מצוות וברכות דרבנן, אבל בבהמ"ז דהוי דאו' לא אמרי' דמי שיצא מוציא עיי"ש שהאריך. אולם הגרי"פ (בפרשה נ"ז) האריך להוכיח מדברי הבה"ג בכמה מקומות דלא ס"ל כמש"כ בדעתו השאג"א, עיי"ש.

סימן ריא

מסקנת הסוגיא בדין נשים בברכת המזון

(כ:) **א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא אתי דאו' ומפיק דאו', ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי, ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה, אכל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ולטעמיך קטן בר חיובא הוא, אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.**

[בסוגיא דבן מברך לאביו הארכנו לעיל בסי' קכ"ג עיי"ש].

א

פלוגתא דראשונים במסקנת הסוגיא

בפשוטו לא נפשטה הבעיא אם נשים חייבות בבהמ"ז, וכן כתבו הרמב"ם (בפ"ה מהל' ברכות ה"א), הרא"ש (בסי' י"ג), והרא"ה.

אולם הרשב"א הריטב"א והראב"ד (בהשגות על הרי"ף, וצ"ע למה לא השיג ברמב"ם) כתבו דהלכה כרבא דנשים חייבות מדאו' משום דרבא רביה דרבינא, וסתמא דסוגיא לעיל דפריך בסתמא פשיטא שחייבות בבהמ"ז נוקטת שהוא מדאו', היינו כשיטת רש"י לעיל שם דעל מצוה דרבנן אי אפשר להקשות פשיטא (ובחי' רעק"א דחה ראייה זו עיי"ש), וכן לגירסא דגרסי' שם תפלה מזוזה ובהמ"ז דהו"ל מ"ע שלא הזמן גרמא משמע דהוי דאו'.

ובביאור הברייתא לדעת רבא כתב הרשב"א דבן מברך לאביו היינו בשעונה אחריו מה שהוא אומר, והכי אוקמה בירושלמי.

והרמב"ן במלחמות כתב דקי"ל דמי שאכל כזית חייב בבהמ"ז מדאו', וא"כ נפלה דחיית הגמ' דמיירי שאכל שיעורא דרבנן, דבאמת ליכא שום שיעור דחייב מדרבנן, והדרא ראיית רבא לדוכתא דכיון דאשה מברכת לבעלה מוכח דנשים חייבות בבהמ"ז דאורייתא. והא דתני בן מברך לאביו, תירץ הרמב"ן דמיירי בבן גדול שאף הוא חייב

מדאו׳ ושפיר מברך לאביו, וכתב דלא גרסינן בגמ׳ האי ולטעמיך.

ושיטה שלישית מצאנו לרבינו יונה שכתב דנשים חייבות בבהמ״ז דרבנן, וכבר תמה עליו בחי׳ רעק״א (בדף כ.) דזאת מנין לו הרי בגמ׳ הויא בעיא דלא איפשטא.

ויש לדחוק דכונתו דהוי ספיקא דאו׳ דרק מדרבנן לחומרא, אבל ברעק״א שם הקשה דמ״מ הול״ל דהוי ספק דהרי יש נ״מ אם חייב בתורת ספק או בתורת ודאי, עיי״ש, וצ״ע. ועי׳ מש״כ בזה בגליון אלפס ובתורת חיים סופר (או״ח סי׳ קפ״ו סק״ג).

ב

בדברי הרמב״ם דאינן יכולות להוציא את האנשים

כתבו הרמב״ם (שם) והרא״ש דכיון דלא נפשטה הבעיא ונשים חייבות רק מספק, אינן יכולות להוציא את האנשים יד״ח.

והנה בליקוטי הפר״ח (או״ח סי׳ קפ״ד) דן באיש המסופק אם בירך בהמ״ז אם יכול להוציא מי שודאי לא בירך, ותלה לה בפלוגתא דהרמב״ם והרשב״א בדין ספיקא דאו׳, דלהרמב״ם דסד״א מדאו׳ לקולא ורק מדרבנן לחומרא נמצא שהוא חייב מדרבנן ואינו יכול להוציאו דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. אבל לשיטת הרשב״א דמדאו׳ לחומרא נמצא שהוא חייב מדאו׳ ושפיר אתי דאו׳ ומפיק דאו׳.

והנה מבואר דס״ל להפר״ח דפלוגתת הרמב״ם והרשב״א היא גם בספק עשה, אבל לפי המהרי״ט אלגאזי (בספר הל׳ יו״ט פ״ג דבכורות דף נג ע״ד) והחוו״ד (בסי׳ ק״י) דכל הפלוגתא היא בל״ת אבל במצוות עשה אפי׳ להרמב״ם לחומרא נמצא דאף להרמב״ם יכול הוא להוציא. ולהפמ״ג (או״ח סי׳ שד״מ במשב״ז סק״א) דכתב איפכא דבעשה אף להרשב״א לקולא, א״כ אף להרשב״א אינו יכול להוציא.

אכן בשו״ת רע״א (סו״ס ו׳) העלה לומר דלא כהפר״ח אלא דאף לדעת הרשב״א אין המחוייב מחמת הספק יכול להוציא זה שמחוייב ודאי מדאו׳.

ובביאור דבריו אפשר לומר בב׳ אופנים: א׳ דס״ל דסד״א מדאו׳ לקולא היינו שהתורה התירה באופן ודאי את הספק, ומדאו׳ לחומרא אין הפשט שהוא איסור ודאי, אלא דהתורה לא הקילה, ממילא חיובו הוא לחוש שמא לא קיים, ולכן אין הוא יכול להוציא את חבירו דאיכא למיחש שמא הוא כבר קיים ואין חבירו יוצא.

ב׳ עוד אפשר לומר דבאמת מודה הוא דגדר החומרא מדאו׳ היא שהוא חייב בתורת ודאי, אבל ס״ל דאין על זה שם מצות בהמ״ז, אלא הוא חייב מדין סד״א לחומרא, ואין הוא יכול להוציא את מי שודאי אכל דחיובו הוא מחמת מצות בהמ״ז (וכן נקט בצפנת פענח בפ״ד מהל׳ מתנות עניים ה״ח שאיסור ספק אינו חלק מהאיסור עצמו אלא איסור נפרד, שיש איסור כללי על כל הספיקות).

שוב כתב רעק״א די״ל דאף להרמב״ם יכול הספק להוציא את הודאי, משום דמדאו׳ אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא חבירו בבהמ״ז משום דכל ישראל ערבים זה בזה, ורק דמדרבנן אמרו דמי שאכל הוא יברך, וא״כ כלפי הדין הזה דהוא דרבנן אמרי׳ ספק דרבנן לקולא, ונוקטים שהוא לא בירך ושפיר יכול הוא להוציא.

והנה בסוגיין דאיכא ספק אם נשים חייבות לא שייך שיוציאו את האנשים משום ערבות, דליכא ערבות בנשים. וא״כ להפר״ח מה שכתב הרמב״ם דאינן מוציאות את האנשים

הוא לשיטתו, אבל להרשב"א יכולות להוציא. ולרעק"א אף להרשב"א אינן יכולות להוציא.

שו"ר שנחלקו להדיא האחרונים בסוגיין דהרב מוצל מאש (סי' י"ב) כתב דמדברי הרא"ש שכתב דאין הנשים מוציאות את האנשים מוכח דס"ל דסד"א מדאו' לקולא. והשיגו בערך השולחן (יו"ד סי' ק"י אות י"ט בד"ה וראיתי) דלעולם אימא לך דס"ל דסד"א מדאו' לחומרא, והא דלא מוציאות האנשים היינו טעמא דהני חייבים מן התורה בתורת ודאי והני בתורת ספק (וביאר כאופן הראשון הנ"ל).

והנה המהרי"ט אלגאזי והחוו"ד שכתבו דמודה הרמב"ם בספק עשה, נחלקו בביאור הדבר, דהמהריט"א ביאר דכיון דדין זה נלמד מספק ממזר דהוא לא תעשה, ועשה חמיר מלא תעשה, אין לך בו אלא חידושו. והחוו"ד ביאר דלא דיברה התורה אלא על הודאי, ולכן באיסור התורה רק אסרה את הודאי, ובמצוה התורה רוצה קיום ודאי.

והשתא להמהרי"ט נמצא דנשים חייבות בבהמ"ז מדאורייתא, וע"כ מה שכתב הרמב"ם דאינן מוציאות היינו כמו שביאר רע"א ברשב"א דלא אתי חיוב מחמת ספק ומוציא חיוב מחמת ודאי.

אבל להחוו"ד נשים חייבות רק מדרבנן, דעד כאן לא אמר החוו"ד אלא בספק קיום דצריך להחמיר מספק משום דקיום ודאי אמר רחמנא ולא קיום ספק, אבל בגברא שהוא ספק אם מחוייב לא שייך לומר כן, ולכן הדין הוא דרק מדרבנן לחומרא, ושפיר אפשר כהפר"ח דהרמב"ם לשיטתו דסד"א מדאו' לקולא.

סימן ריב

בענין הרהור כדבור

(כ:) **מתני' בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. גמ' אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי וכו'. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי.**

א

בביאור הפלוגתא דרבינא ורב חסדא

לעיל טו. הובאה פלוגתא דתנאי בדין קריאת שמע אם צריך להשמיע לאזניו, דעת ר' יוסי דהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, ור' יהודה סבר דלכת' צריך להשמיע לאזנו ובדיעבד אם לא השמיע לאזנו יצא, ור' מאיר דריש על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים. ובמסקנת הסוגיא רב חסדא פסק כר' יהודה.

ונחלקו הראשונים בדעת ר' יהודה דהרשב"א והראב"ד סברי דהדין דלכת' צריך להשמיע לאזנו הוא מדאו', אבל הריטב"א פליג וס"ל דאין זה אלא מדרבנן.

ונחלקו הראשונים בשילוב הסוגיות:

א) **הרא"ש** כתב דלרבינא דס"ל הרהור כדבור אתיא מתני' כר"מ דיוצא בכונת הלב לבד, א"נ כר' יהודה דאע"ג דלכתחלה צריך להשמיע לאזנו מ"מ בבעל קרי אוקמוה אדאו' ויוצא בהרהור (מלשונו זה מבואר דס"ל כהריטב"א דהדין לכת' הוא דרבנן). והוסיף בתוס' הרא"ש דאף שסיפא דמתני' הוא ר' יהודה, מ"מ י"ל דת"ק ס"ל

כר׳ יהודה בהא. ור׳ חסדא ס״ל דמתני׳ אתיא כר׳ יוסי דאם לא השמיע לאזנו לא יצא, א״נ מוקים לה אפי׳ לר״מ, דס״ל דאין כונת ר״מ דיוצא בכונת הלב לבד אלא דבעינן חיתוך שפתים, ולפי״ז גם ר׳ יהודה שאמר שיוצא בדיעבד הוא רק בחיתוך שפתים, ולעולם לכו״ע הרהור לאו כדיבור הוא.

ב) **בפסקי** הרי״ד כתב דודאי הסוגיא דלעיל מיירי בהרהור גמור, דהא מייתינן התם הא דתניא לא יברך אדם בהמ״ז בלבו ואם בירך יצא ואמרי׳ דאתיא כר׳ יהודה. וא״כ ע״כ דרב חסדא לא פליג על זה והא דקאמר הכא דהרהור לאו כדבור דמי, היינו דמתני׳ אזלא כר׳ יוסי, אבל אה״נ דזה דלא כהלכתא דהרי הוא עצמו פסק לעיל דהלכה כר׳ יהודה.

ועי׳ בבעל המאור דהביא פירוש זה והקשה עליו דא״כ מה הכריח את רב חסדא לומר דאתיא מתני׳ כר׳ יוסי, משום קושייתו דאם הרהור כדבור יוציא בשפתיו, הרי ר״מ דאית ליה הרהור כדבור דמי, מ״מ בברייתא שהובא להלן כב. קאמר דבעל קרי מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, וא״כ ע״כ דיש חילוק בין מהרהר למוציא בשפתיו ולא השמיע לאזניו כדאשכחן בסיני, וצ״ע.

ג) **הריטב״א** (בדף כא. ד״ה ולענין הלכתא) כתב דדבר פשוט הוא דהפלוגתא דלעיל היא בחיתוך שפתים ולא בהרהור, כדמשמע מהלשון קרא ולא השמיע לאזניו. וכתב דאפשר דרבינא נמי ס״ל כן, וכל כונתו במה שאמר הרהור כדבור דמי היינו דממתני׳ מוכח כן, ותנא דמתני׳ פליג על התנאים דלעיל.

ד) **הראב״ד** בהשגות על בעה״מ פליג וסבר דלא מצינו שום תנא שיאמר שיוצא בהרהור דאפי׳ ר״מ דאמר אחר כונת הלב הן הן הדברים לא בא אלא להוציא מדר׳ יהודה דאמר צריך שישמיע לאזנו, אבל להוציא בשפתיו ודאי צריך דהא כתיב ודברת בם, אלא ודאי דהפלוגתא היא כשיש חיתוך שפתים בלי השמעת האוזן, וכל הפלוגתא דרבינא ור׳ חסדא היא רק לענין בעל קרי דכיון שהוא אנוס ס״ל לרבינא דיוצא בהרהור. וצ״ב מנ״ל מדאו׳ לחלק דבאנוס יוצא ע״י הרהור.

ועי׳ לעיל (בסי׳ קי״ט אות ב׳) שהוכחנו שלביאור הרשב״א שם יוצא כהראב״ד דליכא שום תנא דס״ל דמספיק בהרהור, וע״כ דיבאר כהראב״ד דכל דברי רבינא נאמרו לבעל קרי.

ה) **והנה** האחרונים הקשו למה לפי רבינא דהרהור כדבור דמי, אינו מהרהר בברכות ק״ש (עי׳ בסי׳ הבא שהארכנו בזה).

וכתב רעק״א דמוכח מזה דרבנן תיקנו דהרהור לאו כדבור דמי אף בדיעבד, ולכן בברכות דהם דרבנן אין שום ענין שיקיים בהרהור.

וצ״ע איך ס״ל לרעק״א דאם הרהר לא יוצא כלל מדרבנן, הרי דברי ר׳ יהודה ברור מללו דרק לכתחלה הוא דאינו יוצא אבל בדיעבד יוצא (ואי אפשר לומר דס״ל כהראב״ד כמבואר להלן באות ג׳).

ואשר מוכרח מזה דפליג על הנ״ל וס״ל דאף רבינא מוקים הפלוגתא דתנאי בענין שמוציא בשפתיו ואינו משמיע לאזניו, ובזה הוא דאמר ר׳ יהודה דבדיעבד יוצא כשלא השמיע לאזניו, אבל ע״י הרהור באמת לא יוצא אף בדיעבד.

ב

קושיית רעק״א

הקשה רעק״א דאיך קאמר רבינא לעיל דהנ״מ אם נשים חייבות בבהמ״ז מדאו׳ היא לאפוקי רבים ידי חובתן, דאם רק חייבות דרבנן אינן מוציאות לאנשים, והרי רבינא ס״ל דהרהור כדבור וא״כ אף שנשים חייבות מדרבנן, מ״מ כיון שהאיש שמע אותה הרי

הרהר בברכה ויצא יד"ח. ואף שמדרבנן הרהור לאו כדבור דמי ולא יצא יד"ח, מ"מ כיון שכל החיוב בזה הוא דרבנן שפיר אתיא אשה דרבנן ומפיק את האיש שגם הוא מדרבנן.

והנה לפי הביאור של הראשונים בשיטת רבינא (הנ"ל באות א') לק"מ, דלהריטב"א אף רבינא ס"ל להלכה דהרהור לאו כדיבור ורק דמתני' סברה דהרהור כדבור. ולהראב"ד רק בבעל קרי סובר דהרהור כדיבור.

ולהרא"ש דרבינא ס"ל כר' יהודה דהרהור כדיבור הוא רק בדיעבד אבל לכתחלה צריך הוא להשמיע לאזניו, א"כ לא קשיא קושיית רעק"א דשפיר איכא נ"מ אם נשים יכולות להוציא את האנשים לכתחלה, לא מיבעיא לשיטת הראב"ד דהלכתחלה הוא דאורייתא, אלא אף לפי הריטב"א דהוא רק מדרבנן נראה ברור דלכתחלה צריך לקיים המצוה דאו' בדיבור, ולא מהני הא דאיכא שומע כעונה מדרבנן.

איברא דאף לפי רעק"א דהדין שלא להרהר הוא לעיכובא, אבל הרי איכא דין דלכתחלה צריך להשמיע לאזנו, וא"כ שפיר איכא נ"מ לענין לכתחלה. וע"כ מזה דס"ל דאין גדר הדין דלכתחלה צריך לצאת מהמצוה דאורייתא בהשמעת האוזן, אלא הוא דין אחר דרבנן להשמיע לאזניו, וזה הרי הוא יכול לצאת ע"י שומע כעונה מהאשה. אבל מסתבר שלא כדבריו אלא שחז"ל אמרו שצריך לצאת המצוה דאורייתא בהשמעת האוזן, וא"כ לא מהני כלל מה ששומע כעונה מהאשה, דמ"מ המצוה דאורייתא לא מקיימה עם שמיעת האוזן.

איברא דאף מצד הדין דצריך שלא להרהר דלרעק"א הוא לעיכובא יש לדון בקושייתו, דהנה יש לחקור בכל המקרים שחז"ל עשו תקנה בצורת המצוה דאו', כגון בתקנת חז"ל לקדש על הכוס, האם חוץ מהמצוה דאו' יש כאן חיוב חדש דרבנן לקדש על הכוס, או דילמא החיוב דרבנן הוא לקיים המצוה דאו' על הכוס.

והנה לשיטת התוס' בסוכה דאם קיים המצוה בלי הצורה שחז"ל תקנו לא קיים אף מדאו', נראה ברור דאין כאן חיוב חדש דרבנן של קידוש, אלא יש דין דרבנן שהמצוה דאו' יקיימנה על הכוס, ואם לא קיימה חז"ל עקרו המצוה דאו'.

אבל לשיטת הר"ן שחז"ל אינן יכולים לעקור המצוה דאו' ובכל זאת רוצים שיהיה הדין שלהם לעיכובא, א"כ נמצא דאם קידש שלא על הכוס, אף שקיים מצות קידוש דאו' מ"מ חייב בחיוב חדש דרבנן לקדש על הכוס, ולפי"ז יש לחקור האם לכתחלה כך היא התקנה דיש ב' מצוות א' מדאו' לקדש שלא על הכוס, וב' מצוה דרבנן לקדש על הכוס, ולכן אף שקיים המצוה הא' חייב עדיין לקיים המצוה הב', ואף שודאי מטרת חז"ל היא שיקיים הקידוש דאו' על הכוס, מ"מ חייבו בחיוב חדש כדי שיהיה לעיכובא, וסמכו על שברוב הפעמים יקיים המצוה דאו' על הכוס. או דילמא כיון שכל המטרה היא שיקיים הדאו' על הכוס, כך היא התקנה לכתחלה, ורק אם לא קיים הדאו' על הכוס, אז חל עליו חיוב חדש לקדש על הכוס מדרבנן.

ובזה תליא ספיקו של המנ"ח (במצוה ל"א אות י"א) שכתב וז"ל והנה נסתפקתי לפי מה דקי"ל מצות דאורייתא צריכין כונה ודרבנן א"צ כונה, אם קידש במקום סעודה רק שחיסר הכונה וא"כ אינו יוצא י"ח מה"ת כיון דלא היה בכונה ואח"ז חזר וקידש שלא במקום סעודה כה"ג מאי, מי נימא דיצא י"ח דהא המצוה דרבנן כבר יצא בקידוש הראשון אף שלא היה בכונה, וא"כ יוצא שוב אח"כ קידוש דאו' בקידוש השני אף שלא היה במקום סעודה הרי זה רק דרבנן והדרבנן כבר יצא, או נימא דאינו

יוצא כלל כה"ג הקידוש דרבנן קודם שיצא י"ח מה"ת וצריך לחזור ולקדש בכונה ובמקום סעודה, וכעת לא מצאתי גילוי לדין זה, עכ"ל.

ועפ"י הנ"ל יש לדון בקושיית רעק"א דלהתוס' בסוכה נמצא דאחרי שחז"ל תקנו דהרהור לאו כדיבור, אם מהרהר לא יוצא יד"ח אף מהמצוה דאו', ולא קשיא קושיית רעק"א. ואף להר"ן אם נימא כהצד השני של המנ"ח דחז"ל תקנו צורה במצוה דאו' ולא חיוב חדש, א"כ אין אשה יכולה להוציא את האיש לכת', דא"כ יצא דקיים המצוה דאו' בלי הצורה דרבנן, כן תירץ החזו"א (בסי' כ"ט סוף סק"ז). ובהר צבי (או"ח ח"א סי' צ"ד) תירץ דכיון שרק מתחייב מדרבנן אחרי שקיים הדאו' בהרהור, נמצא דכששמע המלה האחרונה מהאשה אז מתחייב בחיוב דרבנן, ולכן אינו יכול לצאת בשומע כעונה ע"י הדיבור ששמע לפני שהתחייב.

ואילו ברעק"א מוכח דס"ל כצד הראשון של המנ"ח דמתחילה תיקנו מצוה חדשה דרבנן, ושפיר הקשה דשייך שיקיים הדרבנן לפני הדאו', ואף לכתחלה יכול לקיים המצוה דאו' בהרהור. וכבר הוכחנו דלפי דבריו אף כשרק תיקנו תקנה לכתחלה ולא לעיכובא מ"מ יכול לקיים הדרבנן בלי הדאורייתא.

ג

תירוצים על קושיית רעק"א

ורבו התירוצים על קושיית רעק"א:

א) **יש** לפקפק על עיקר הנחתו דכל שומע מהרהר, די"ל דשמיעה לחוד והרהור לחוד, דמתחילה האוזן שומעת ואח"כ מעבירה האינפורמציה לשכל, ומי שמתעסק בדבר אחר אפשר ששומע אבל לא מהרהר, ואילו לגבי שומע כעונה אפשר דמספיק לשמוע אף בלי להרהר, ושפיר מיושבת הקושיא דבכה"ג ששומע ואינו מהרהר איכא נ"מ דאם נשים חייבות מדרבנן אינן יכולות להוציא את האנשים יד"ח.

ב) **החזו"א** (בסי' כ"ט סק"ח) כתב שודאי העיקר במצוות שבדיבור היא כונת הלב דהיינו הבנת הענין מה שמדבר, ומ"מ אם דיבר בלא כונה יוצא יד"ח בדיעבד. אולם כל זה כשדיבר, אבל אם רק הרהר המילות ולא כיון לכונת הענין לא יוצא יד"ח. ולכן אף לרבינא דהרהור כדיבור היינו רק כשיש כונת הענין, ומתורצת בזה קושיית רעק"א דשפיר איכא נ"מ בגוונא דהרהר ולא כיון, דמצד הרהור כדיבור אין הוא יוצא יד"ח, ולכן בעינן שיצא מדין שומע כעונה.

וכתב דזהו הפשט בהרשב"א (הובא לעיל בסי' קי"ט אות ב') שכתב דלא שייך לשון בהרהור, והיינו כנ"ל משום דעיקר ההרהור היינו כונת הענין, ולא הרהור המלות, ובהרהור הענין לא שייך לשון.

ג) **ובקה"י** (ח"א סוף סי' ד') כתב דלהרמב"ם שפליג על הרשב"א וס"ל דשייך לשון בהרהור, א"כ הרהור כדבור היינו שמהרהר בפועל את המילות דהיינו שמעלה במחשבתו כאילו מבטא המילה, ובודאי מי ששומע מאחר אינו מהרהר במלות אלא שמשיג הענין היוצא מדברי חבירו. ולכן בעינן שיצא מדין שומע כעונה. אמנם עי' מש"כ לקמן (בסי' רי"ט) להוכיח מהראשונים דלא כדבריו.

ד) **עוד** תירצו האחרונים עפ"י חילופי הגירסאות שבסוגיין דברא"ש גרס ר' אבין במקום רבינא, ובבעל המאור גריס ר' אבינא, ולפי"ז אין מקום לקושיית רעק"א דשפיר י"ל דרבינא לעיל שאמר הנ"מ ס"ל כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור.

ועי' במעדני יו"ט (אות ג') שכתב דאף אם הגירסא היא רבינא, מ"מ י"ל דאין זה

אותו רבינא דהרי איכא רבינא קדמון כמש"כ הרא"ש בפר' הנשרפין.

וכתב במעדני יו"ט דממה שסדרו דברי רב חסדא אחרי רבינא נראה שאינו חבירו דרב אשי. והנה רב חסדא היה מדור ב'-ג' של האמוראים, ר' אבינא בדור ג', ר' אבין בדור ג'-ד', רבינא הקדמון היה בערך בדור ה', ורבינא האחרון חבירו של רב אשי היה בדור ו'. וא"כ לכא' לפי כל הגירסאות לא ניחא הערתו של המעדני יו"ט דהרי רב חסדא היה קדמון מכולם.

ה) **החזו"א** (שם) רצה לתרץ דהרי כל דבור מתחיל במה שהוא מהרהר, וא"כ נמצא דהאשה כבר נפקא ידי חובה ע"י הרהור וחייבת רק מדרבנן, ועיקר חיובא דרבנן ולכן אינה יכולה להוציא את האיש.

אולם דחה עפ"י דברי רעק"א (הנ"ל בסי' ר"ט אות ב') דזה לא הוי בכלל תרי דרבנן דהרי מי שיצא מוציא משום ערבות, וא"כ מה שהיא כבר יצאה בהרהור לא מגרע ולא מידי וליכא אלא חד דרבנן.

ויש לפקפק בעיקר התירוץ דלא הוי תרי דרבנן דהרי כשתקנו ברכת המזון על נשים גדר המצוה היתה שידברו ולא יהרהרו, וא"כ ליכא תרי דרבנן אלא תקנה אחת לומר ברכת המזון בפה. חוץ אם נימא דכיון שסו"ס גדר הזה בנוי על סברא דרבנן דהרהור לאו כדבור דהרי מדאו' הרהור כדבור, לכן הוי בכלל תרי דרבנן, ויל"ע בזה.

ד

קושיית הטורי אבן

יש להקשות לרבינא דהרהור כדבור דמי, למה בעינן מדאו' לדינא דשומע כעונה הרי תיפו"ל דכל שומע מהרהר, ועדיפא לצאת ע"י הרהור דיוצא אף אם ישמע מאינו בר חיובא, ואף בלי כונת שומע ומשמיע. כמובן שלהראב"ד לק"מ דליכא שום מאן דאמר שסובר דהרהור כדבור. וכן לשיטת הראב"ד הסובר דהא דלכת' צריך להשמיע לאזניו הוא דין דאו' א"כ שפיר בעינן לדין שומע כעונה כדי לצאת לכת'.

יעויין בטורי אבן (מגילה יט.) שהקשה כעי"ז על הא דתנן שם דחרש שוטה וקטן אינם כשרים לקרות את המגילה, וצ"ע הרי כיון ששומע הרי הוא מהרהר ויוצא יד"ח בהרהור. ותירץ דרבינא מוקים להאי מתני' כר' יוסי דאמר דאם לא השמיע לאזניו לא יצא, וכר' יהושע בן קרחה בשבת קנ. שסובר דהרהור בעסקיו מותר בשבת דדרשינן ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר, אלמא דאית ליה הרהור לאו כדבור. והוסיף דלפי המסקנא דהתם דמתני' ר' יהודה היא והא דאמרי' דחש"ו לא מוציאים היינו לכת', א"כ אתי שפיר מתני' אפי' לרבינא. (איברא דמש"כ דריב"ק ס"ל דהרהור לאו כדבור דמי אינו פשוט, דעי' לקמן (בסי' רי"ט) שהבאנו דיש מבארים דברי ריב"ק אף לרבינא).

עוד תירץ דבמגילה כו"ע מודו דהרהור לאו כדבור דאתיא גזירה שוה זכירה זכירה מזכירת עמלק למילף דבעינן דוקא זכירה בפה. ועוד תירץ דמיירי כשאין מגילה לפני השומע דמדין הרהור לא יצא כיון שלא קרא מתוך הכתב, ולזה בעינן לדין שומע כעונה כדי שיחשב קורא מתוך הכתב.

וכתב דב' התירוצים האחרונים לא יועילו לתרץ אותה הקושיא במשנה דסוכה לט. שעבד אשה וקטן אינן מוציאין את הגדול בהלל.

איברא דבמה דס"ל בתירוצו האחרון דע"י שומע כעונה הוי כקורא מתוך הכתב נחלקו האחרונים, עי' יעב"ץ (שאילת יעב"ץ ח"א סי' ע"ה) דס"ל דלא הוי כקורא מתוך הכתב, וכן

סברי עוד אחרונים עי׳ בשו״ת הר צבי (או״ח ח״א סי׳ נ״ז) שהאריך בזה.

ורעק״א (תניינא סי׳ קנ״א סד״ה הקושיא) כתב דלפי מה דסבירא ליה דמדרבנן לא מהני הרהור כלל, לק״מ קושיית הטורי אבן דבלי שומע כעונה אינו יוצא יד״ח בהרהור לבד.

והשתא ניהדר אנפין לנידו״ד לקושיא דלמה נצרך דין שומע כעונה אם כבר יש דין הרהור כדבור, היה מקום לומר כתירוצו הא׳ של הטו״א דנצרך רק להתנאים הסוברים הרהור לאו כדבור, אולם זה דוחק גדול דלא אישתמיט בשום דוכתא שתלו דין זה בפלוגתא דתנאי.

ואפשר לומר כתירוצו הב׳ דרק נצרך למצוות דאורייתא שדינן דוקא בפה כזכירת עמלק. וכן כתירוצו הג׳ דנצרך למצוות דאורייתא הצריכות תנאי בדיבור כגון נשיאות כפים דבעינן קול רם, וכן שופר אם המצוה היא התקיעה, דבכל אלה לא יתכן לצאת מדין הרהור ובעינן לדין שומע כעונה.

ושלשת התירוצים הנ״ל (באות ג׳) על קושיית רעק״א יועילו לתרץ גם קושייתנו דלא כל שומע מהרהר, או שהרהור כדבור צריך כונת הלב או שהרהור כדבור צריך הרהור בפועל במילים, ולפי״ז ניחא דכשאין הרהור כדבור בעינן לדין שומע כעונה.

ה

קושיית החתם סופר

הנה האי דינא דשומע כעונה יליף בסוכה לח: מדכתיב אשר קרא יאשיהו, וכי יאשיהו קרא והרי שפן קרא, אלא מכאן לשומע כעונה.

והקשה בשו״ת חת״ס (ח״ו ליקוטים סי׳ י״ט) דאיך ילפינן מהתם דשומע כעונה, נימא דהא דכתיב אשר קרא יאשיהו הוא משום דהרהור כדבור. ותירץ דלא נאמר הרהור כדבור אלא רק במצוות דשבח והודיה משום דרחמנא לבא בעי.

ובשו״ת הר צבי (או״ח ח״א סי׳ נ״ז) תירץ דמהקרא משמע דחשיב כאילו קרא מתוך הספר, ואם זה היה משום הרהור כדבור לא היה נחשב כמתוך הספר אלא כאומר בעל פה, אלא ע״כ דשומע כעונה (תירוץ זה הוא לפי הטו״א ולא לפי היעב״ץ הנ״ל באות ה׳).

והנה עיי״ש בחת״ס דנקט דיאשיהו לא נתכוין לצאת בזה ידי לימוד תורה אחר ששרף אביו אמון כל ס״ת (וס״ל דשייך שומע כעונה במילי דעלמא עי׳ לקמן בסי׳ רי״ז). אולם בתורת הקנאות (סוטה ל:) פליג וס״ל דהיה כאן מצות ת״ת, והנה יעויין לעיל (בסי׳ קי״ט אות ה׳) שהבאנו דעת הפנ״י והשו״ע הרב דבתלמוד תורה לא יוצאים יד״ח בלי להשמיע לאזניו.

אשר לפי״ז לא קשיא קושיית החת״ס דכיון שהיה תלמוד תורה לא שייך לומר דהרהור כדבור, וע״כ דהא דכתיב אשר קרא יאשיהו, הוא משום שומע כעונה.

סימן ריג

בענין בעל קרי בברכות ק"ש

(כ:) **מתני'** בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה.

גמ' אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי ס"ד לאו כדבור דמי למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסיני.

ויש לעיין כיון דלרבינא הרהור כדבור דמי, ומ"מ אין איסור לבעל קרי להרהר כדאשכחן בסיני, א"כ למה אינו מהרהר בברכות ק"ש.

יעויין ברש"י שכתב דלרבינא כל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור, ועוד כתב דבבעל קרי כיון שברכות לאו מדאו' מחייב לא אצרכוהו רבנן. ובביאור דבריו נראה דס"ל כהרא"ש (הנ"ל בסי' הקודם) דמתני' אתיא כר"י או כר"מ, ולר' יהודה כל אדם יוצא יד"ח בהרהור היינו בדיעבד, ובבעל קרי אוקמוה אדאו', ובברכות דהם דרבנן לא אצרכוהו חכמים להרהר, כיון דיכול לקיים רק במצב של בדיעבד. ולר' מאיר כל אדם יוצא יד"ח בהרהור אף לכתחלה דחז"ל לא תקנו כלום במצוות דאו', אבל במצוות דרבנן חז"ל תיקנו שצריך דיבור, ובבעל קרי שרק יכול להרהר לא הצריכוהו לברך.

ובמאירי מבואר דבאמת רצו חז"ל לאסור את הבעל קרי אף בהרהור ולכן במצוות דרבנן אסרוהו לקיים המצוה, ורק דבמצוות דאו' לא רצו לדחות המצוה דאו' משום הטומאה דרבנן, ומאידך לא רצו להתיר גם הדבור אף דהרהור כדבור, מ"מ כיון דאשכחן בסיני שהיה ע"י דבור לא רצו להתיר מה דמפורש באיסור מסיני.

וכבר העלו הצד הזה הפנ"י, הפמ"ג (בסי' ק"א א"א סק"ב), רעק"א (תניינא סי' קנ"א), והשאג"א (בסי' ז'), אולם כתבו דמהתוס' (בד"ה כדאשכחן) מבואר דפליגי וס"ל דבעל קרי אסור רק בדבור ומותר בהרהור.

וכתב רעק"א דמוכח מזה דרבנן תיקנו דהרהור לאו כדבור דמי אף בדיעבד, ולכן בברכות דהם דרבנן אין שום ענין שיקיים בהרהור.

ובמצוות דאורייתא יהיה תלוי בפלוגתא דראשונים כשרבנן עשו גדר להמצוה דאו' דדעת התוס' (בסוכה ג.) דרבנן ביטלו את המצוה לגמרי ואם עבר על הדרבנן ועשה המצוה לא קיים המצוה דאורייתא. ואילו דעת הר"ן (בסוכה כח.) דחכמים לא עקרו המצוה דאו' (והארכנו בזה לעיל בסי' ה' אות ב').

ואף דלהתוס' עקרו המצוה לגמרי, מ"מ כבר כתב הפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ג אות ז') דבמצב של אונס אף התוס' מודו דלא עקרו, ושפיר ניחא דבעל קרי שאינו יכול לדבר צריך להרהר.

והנה הראשונים הקשו בהא דפריך על רב חסדא והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ואינו מהרהר, דלמה לא פריך מברכות ק"ש גופיה דתנן דאינו מברך לפניה. ותירץ הריטב"א דמברכות לק"מ דמן הדין

כששמע אותם מש״צ יצא דשומע כעונה, ולכן ליכא יושב ובטל, משא״כ בק״ש ותפלה דאינו יוצא ע״י אחר ק״ש טעמא מפני שהיא שינון, ותפלה משום דרחמי הוא.

ולכא׳ מבואר מדבריו דבעל קרי מותר בשומע כעונה (דלא כתוס׳ בד״ה כדאשכחן), והא דתנן דאינו מברך לא לפניה ולא לאחריה אין הפשט דלא מברך כלל, אלא דיוצא ע״י שומע כעונה, ורק בק״ש דליכא שומע כעונה מהרהר.

אלא דצ״ע מהא דכתב הריטב״א בסוכה לח: דלא אמרי׳ שומע כעונה אלא דוקא אם השומע ראוי לענות באותה שעה, אבל אם אינו ראוי לענות כגון שאינו נקי או שהוא באמצע תפלת י״ח, לא אמרי׳ שומע כעונה. אשר מעתה תיקשי א״כ איך קאמר דיוצא מהברכות ע״י שומע כעונה, הרי אינו ראוי לענות כיון שהוא בעל קרי.

איברא דהלשון שם בחידושי הריטב״א קצת מגומגם, ויעויין בשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ ס״ח) דכתב דשיטת הריטב״א דאף אם אינו ראוי לענות איכא שומע כעונה ורק שאינו מצוה מן המובחר, ולפי״ז ניחא הכא. ועי׳ לקמן (בסי׳ רכ״א) שהקשינו עוד קושיא על דברי הריטב״א אם נפרש אותם כפשוטם.

והעירוני דיש לפרש דבריו באופן דלא יקשה כל הנ״ל, דבאמת ס״ל כהתוס׳ דבעל קרי אסור בשומע כעונה, ורק לענין דבר שהצבור עוסקים בו כתב דכיון דהאנשים לא יודעים דהוא בעל קרי, לא יחשבו שהוא פורש מן הצבור דיתלו שהוא יוצא ע״י שומע כעונה, אמנם זהו דוקא בברכות דאיכא שומע כעונה, אבל בק״ש דליכא שומע כעונה שפיר איכא בעיה דפורש מן הצבור. ולפי״ז דבריו הם לא פשט חדש בהא דאינו מברך הברכות.

סימן ריד

בענין בעל קרי בברכת הנהנין

(כ:) **מתני׳ בעל קרי וכו׳ ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו וכו׳.**

א) **הנה** מבואר בסוגיא דבין לרבינא ובין לרב חסדא רק צריך להרהר במצוות דאו׳ ולא במצוות דרבנן (עי׳ תוס׳ כא. ד״ה והרי).

וכתבו התוס׳ (לה. ד״ה לפני) דמוכח מזה דברכות הנהנין הם רק דרבנן ולכן לא מברך על המזון לפניו, והא דאמרי׳ שם בגמ׳ דילפינן חיוב ברכת הנהנין מק״ו, לאו ק״ו הוא.

אולם הפנ״י שם פליג דבאמת לפי המסקנא שם דילפינן מסברא דאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה, י״ל דהוי דאורייתא, ומ״מ בעל קרי אינו מברך משום דכל הסברא היא שאין להנות מן העוה״ז בלא ברכה משום כבוד המקום, והבע״ק כל מה שנמנע מלברך הוא משום כבוד המקום שלא להזכיר שמו של הקב״ה כשהוא בעל קרי, לכן לא שייך אצלו האיסור ליהנות בלא ברכה.

ועוד כתב דבזה שמברך לאחריו מסתלקת הבעיה ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, וממילא החיוב ברכה הוא רק דרבנן. אבל דבריו דחוקים מאד דלפי״ז נצטרך לומר דהא דתנן אינו מברך לפניו הוא רק כשאוכל שיעור של פת שיברך לאחריו, ואילו בשאר מאכלים יצטרך לברך, ואיך זה שלא הוזכר חילוק זה במתני׳.

ב) **הנה** יעויין לעיל (בסי׳ ע״ט אות ג׳) דהבאנו פלוגתת האחרונים במהות הדין דברכת הנהנין דהמהרש״ל ס״ל דחז״ל תיקנו מצוה לברך. ואילו להמהרש״א חז״ל תיקנו איסור לאכול בלי ברכה.

ויש להקשות דבשלמא למהרש״ל דהוא רק מצוה דרבנן, שפיר ניחא דבעל קרי אינו מברך, אבל למהרש״א דהוא איסור תקשי דאף שבעל קרי אינו יכול לברך משום תקנת עזרא, מ״מ למה מותר לו לאכול בלי ברכה.

ובשלמא לסברת הפנ״י הנ״ל ניחא דכיון שהוא נמנע מלברך משום כבוד המקום ליכא איסור, אבל להתוס׳ דפליגי על סברה זו תקשי.

וצ״ל דכיון שהוא דבר שאי אפשר לעמוד בו לא אסרו חז״ל בגוונא דבעל קרי, והעדיפו האיסור לברך בדבור מהאיסור לאכול בלי ברכה.

אבל עדיין יש להקשות לרבינא דהרהור כדבור דמי למה אינו מברך בהרהור, הרי משום תקנת עזרא ליכא, כדאשכחן בסיני.

והנה לפי המאירי (הנ״ל בסי׳ רי״ג) דאף בהרהור איכא תקנת עזרא ורק בדברים דאורייתא לא אסרו, לק״מ דלכן אינו יכול להרהר. וכן לרעק״א דמדרבנן הרהור לאו כדבור א״כ אף שיהרהר לא יוצא יד״ח דברכת הנהנין, ולכן אינו מהרהר.

אבל לשיטת רש״י דהא דאינו מהרהר בדרבנן הוא משום דכיון דאינו יכול לקיים המצוה בשלימותה לא הצריכוהו רבנן לקיים, תיקשי דזה שייך דוקא במצוה דרבנן, אבל כאן למה לו לעבור על האיסור לאכול בלי ברכה, עדיף שיהרהר.

ולכא׳ מוכח מזה דס״ל לרש״י כמהרש״ל דברכת הנהנין הוא מצוה ולא איסור. ובאמת כבר הבאנו סמוכים דזו שיטת רש״י (לעיל בסי׳ קנ״ד אות א׳) מהא דס״ל דאונן יכול לאכול בלי ברכה.

ויש להוסיף בזה דברי רש״י לקמן לה: על הא דאיתא התם כל הנהנה מן העוה״ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב״ה, דפירש כאילו גוזל להקב״ה את ברכתו, ואילו המהרש״א פירש דהיינו שגוזל ממש להקב״ה אותו דבר שאוכל. ולמש״נ י״ל דאזלו לשיטתם דהמהרש״א דס״ל דאיכא איסור אכילה שפיר פירש דגוזל להקב״ה המאכל, משא״כ לרש״י דליכא איסור כי אם מצוה א״כ רק גוזל להקב״ה את ברכתו.

סימן רטו

בענין בעל קרי בברכת התורה

(כ:) **מתני' בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. גמ' אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי וכו'. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי.**

א

ברכת התורה לרבינא

יש להקשות לרבינא דהרהור כדבור, למה אינו מהרהר בברכת התורה הרי כשקורא ק"ש מקיים הוא מצות ת"ת, והרי ברכת התורה דאו' (כדאמרי' לקמן כא.).

והנה יעויין במאירי שהקשה בסגנון אחר, דא"כ למה תנן דלא צריך לברך ברכות דלפניה, ותירץ וז"ל מ"מ הואיל ואין הדבר ניכר להיותם ברכות מיוחדות לק"ש שהרי ענינים בפני עצמן הן, ולא ברכות מיוחדות כגון אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע או אשר בחר בנו וכו', אין מקפידים בהם להקל עליהם במקום טומאה, עכ"ל.

ודבריו צע"ג דעדיין תקשי א"כ למה לא יברך אשר בחר בנו ועל דברי תורה שהם מיוחדות לדברי תורה.

ואפשר לומר עפ"י מש"כ הב"י (בסוף סי' ס"ז) דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי ת"ת לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא (עי' לעיל בסי' ע"ד אות ג' שהארכנו בזה), אמנם עיי"ש בב"י דלא פשיטא ליה האי סברא, ולפי"ז הדרא הקושיא לדוכתא.

ובשיח השדה (פרומר) (שער ברכת ד' סי' א') תירץ דהנה בטעם דק"ש לא צריך ברהמ"צ כתב האבודרהם (והארכנו בזה בסי' ב' אות ג') דכל ענין ברהמ"צ הוא כדי לקבל מלכות שמים עלינו, ולכן ק"ש דהוא עצמו קבלת מלכות שמים לא בעי ברכה. וכתב בשיח השדה דמאותו טעם לא בעי ברכת התורה לפני ק"ש, ועיי"ש שהאריך לדון בזה.

אולם יש לפקפק על דבריו בתרתי, חדא די"ל דשאני ברכת התורה דענינה להודות על התורה ולא לקבלת מלכות שמים (ועי' לעיל בסי' ע"ו שהארכנו בזה), ותו דבפשוטו איכא לא פלוג דבכל סוג של לימוד חייבים בברה"ת, ולא מחלקים אם הוא לומד דבר שיש בו קבלת מלכות שמים.

ובאמת דיש להקשות עוד, הרי בעל קרי מותר ללמוד בהרהור דליכא איסור אלא כדאשכחן בסיני, וא"כ צריך לברך ברה"ת משום הלימוד שילמד.

ומכח הקושיא הראשונה הוכיחו השאג"א (בסי' כ"ד) והצל"ח (בסוגיא דלהלן) דבאמת רבינא פליג על רב יהודה וסבר דחיוב ברכת התורה הוא רק מדרבנן, ולכן אינו מהרהר (ויותר ניחא לגירסת הרשב"ץ בסוגיא שם דגריס דבעל המימרא דברה"ת דאורייתא הוא רב חסדא ולא רב יהודה).

ועי' בתורת רפאל (סי' א') דהביא גירסא בסוגיא דלקמן (הובאה גירסא זו בדקדוקי סופרים) דפרכינן ועוד תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, תיובתא. והיינו דהך

תיובתא קאי נמי על עיקר מימרא דרב יהודה דברה"ת לפניה מן התורה כקושיית השאג"א, ומכח זה איתותב רב יהודה.

אולם במרומי שדה כתב דבאמת ס"ל לרבינא דברה"ת דאורייתא, והא דאינו מברך הוא משום דברה"ת נלמד מהא דכתיב כי שם ה' אקרא (היינו הלימוד) הבו גודל לאלהינו (היינו הברכה), ואף דלרבינא הרהור כדבור, מ"מ הרהור לאו כקריאה, ונמצא דחיוב ברה"ת הוא רק על לימוד של דבור. אולם יש להעיר בדבריו דהרי כשם דודאי אקרא הוא לאו דוקא וחייבים לברך אף כשלומד בדבור, כמו"כ נימא דהוא לאו דוקא וחייבים לברך אף כשלומד בהרהור. ועוד יש להעיר דדבריו הם כפירוש המהרש"א בסוגיא דלקמן, אבל לפירש"י כי שם ה' אקרא קאי על הברכה ולא על הלימוד.

ובספר נחל איתן (בפ"א מהל' ברכות ה"ז) תירץ עפ"י שיטת הפנ"י והשו"ע הרב (הובאו לעיל בסי' קי"ט אות ה') דבתלמוד תורה אם לא השמיע לאזנו אף בדיעבד לא יצא, ולפי"ז ניחא דאף דס"ל לרבינא דהרהור כדבור היינו רק לגבי ק"ש אבל לגבי ת"ת לא יוצא יד"ח, ולכן לא צריך לברך ברה"ת.

ובשו"ת משכנות הרועים (סי' א') תירץ עפ"י מש"כ הב"י (בסי' תל"ב) דהא דלא מברכים על ביטול חמץ הוא משום דביטול הוי בלב, ואין מברכין על דברים שבלב, ולכן הוא הדין לרבינא דיוצאים יד"ח דק"ש ות"ת בהרהור, אין צריך לברך.

ועי' כעין זה במנ"ח (בסוף מצוה ת"ל) דלהשו"ע (בסי' מ"ז סעיף ד') דהמהרהר בד"ת אין צריך לברך, אין הכונה דס"ל דלא יוצאים ידי המצוה בהרהור, אלא באמת יוצאים בהרהור ומ"מ כשמהרהר לא מברך דלא תקנו ברכה על דברים שבלב.

ויש להקשות על דבריהם דא"כ אף כשלומד בפיו לא היה צריך לברך כמו בביטול דכיון שאפשר לצאת ע"י הרהור שוב לא תקנו ברכה אף אם מבטל בפה, וכה"ק במלא הרועים (כא. בתוס' ד"ה והרי).

וצ"ל דסברי דחלוק ביטול חמץ מת"ת, דבביטול דעיקרו הוא בלב לא תקנו כלל ברכה, משא"כ בת"ת דעיקרו הוא בדבור כדכתיב כי חיים הם למוצאיהם ודרשי' למוציאהם בפה (כמש"כ התוס' הרא"ש בריש הסוגיא) תקנו ברכה, אבל רק למי שיוצא בדבור.

ובאשר לשלמה (ח"ג סי' י"ח) כתב די"ל דשאני חמץ משום דאף כשמבטל בדבור לא חל ע"י הדבור, אלא ע"י מחשבתו דתו לא מחשיב את החמץ, ולכן לא תקנו ברכה, משא"כ בתלמוד תורה דשייך לקיים המצוה בהרהור או בדבור, תקנו ברכה למקיים בדבור.

אולם בעיקר התירוץ יש לפקפק דעד כאן לא קאמר המנ"ח דלא תקנו ברכה על הרהור אלא רק לרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי, ולכן אף שבתלמוד תורה יוצא יד"ח בהרהור משום דכתיב והגית, מ"מ הרהור לא חשיב לתקן עליו ברכה, אבל לרבינא דהרהור חשיב כדבור, י"ל דתקנו מצוה אף על ההרהור.

עוי"ל לפי שיטת הריטב"א (הובאה לעיל בסי' רי"ג) דבעל קרי מותר לצאת ע"י שומע כעונה, א"כ י"ל דאה"נ צריך לצאת ע"י שומע כעונה אף מבה"ת כמו בכל הברכות.

ב

ברכת התורה לרב חסדא

והנה לרב חסדא לא קשיא למה אינו מברך ברה"ת, דכיון שהרהור לאו כדבור דמי, נמצא דאינו יוצא ידי חובת מצות ת"ת במה שמהרהר בק"ש.

אבל השאג"א (בסי' כ"ד) הקשה לפי שיטתו בדעת הרמב"ם דכל הפלוגתא דרבינא ורב חסדא הוא במצוות שכתוב בהם דבור, אבל במצוות שלא כתוב בהם דבור אף רב חסדא מודה דהרהור כדבור דמי, א"כ בתלמוד תורה דלא כתיב בה דבור מקיים אף בהרהור, ותקשי למה אינו מחוייב בברה"ת.

ותירץ דכיון דכתיב כי שם ה' אקרא כמאן דכתיב בה דיבור דמי, היינו דפירוש הפסוק הוא כי שם ה' אקרא כשאלמד תורה הבו גודל לאלהינו בברכה. ולכן אינו חייב בברכת התורה אלא כשלומד בדבור ולא כשלומד בהרהור.

והנה דבריו הם כפי פירוש המהרש"א להלן, אבל לפרש"י דפירש כי שם ה' אקרא על הברכה והבו גודל לאלהינו שיענו אמן, לא יתכנו דבריו דנמצא לפי"ז דדין דבור כתיב רק על ברה"ת, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא למה בעל קרי אינו מהרהר בברה"ת כיון שהיא מצוה דאורייתא.

והנה הגר"א (בסי' מ"ז ס"ד) חידש דאף דהרהור לאו כדבור, מ"מ חייבים לברך ברה"ת על הרהור בדברי תורה משום דמקיים בזה מצוה דכתיב והגית בו יומם ולילה, והגיון הוא בלב. ואף לפי דבריו תקשי א"כ למה בעל קרי אינו מברך ברה"ת, וצ"ע.

והנה לפי הבה"ג (הובא לקמן בסי' רי"ח) דמסקנת הסוגיא דצריך להרהר בדבר דאורייתא שהצבור עסוקין בו ניחא, דברה"ת לא אומרים כל הצבור ביחד, אבל להריטב"א דבמסקנא צריך להרהר בכל מילי דאורייתא, תיקשי. איברא דיעויין בגר"א (בסי' ס"ה) דהסכים עם דינו של הבה"ג.

ועדיין יש להעיר דאיך התירו לו לבעל קרי להרהר בק"ש כדי שלא יהא יושב ובטל, הרי בזה הוא מבטל עשה דברה"ת. וצ"ל דעקרו רבנן המצוה בשוא"ת, ואף שעובר ע"י מעשה שלומד, מ"מ האיסור במה שאינו מברך הוא בשוא"ת. אולם עי' לעיל (בסי' קנ"ד אות א') שהבאנו פלוגתא דאחרונים בזה, ולהסוברים דהוא קום ועשה אי אפשר לתרץ כנ"ל.

ובמרומי שדה תירץ עפ"י שיטתו הנ"ל (באות א') דכיון דכתיב כי שם ה' אקרא, והרהור לאו כקריאה, ע"כ דמה שכתב הגר"א דמברך על לימוד בהרהור הוא רק מדרבנן, ולכן הבעל קרי אינו מברך.

סימן רטז

בענין בעל קרי בזכירת יציאת מצרים

(כ:) תוס' ד"ה בעל קרי וכו' והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן, ואפי' למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים, אבל מתני' שלא הזכיר יצי"מ שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן שהרי הזכיר יצי"מ בק"ש. ואין להקשות נתקן דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף דלימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים, ע"כ. דע דכל דבריו לקוחים מהגמ' להלן (כא.).

א

ונימא הא ולא לבעי הא

בביאור שאלת הגמ' דמעדיפה שיאמר אמת ויציב ולא ויאמר, י"ל דהוא משום שע"י שאומר ויאמר צריך לומר כל הפרשיות

דק"ש כמש"כ הריטב"א שם דתרוויהו פרשיות מן התורה, ואם לא אומר אותה נראה כמזלזל בה, וא"כ עדיף לומר רק אמת ויציב.

עוד יש לבאר לפי השאג"א (בסי' ט') דס"ל דעיקר תקנת חכמים לקרות פר' ציצית בק"ש לא היה אלא בשביל מצות ציצית שבה, ולא בשביל הזכרת יצי"מ, וידי הזכרת יצי"מ אנו יוצאין באמת ויציב שחרית. ושפיר פריך דעדיף לצאת ידי זכירת יצי"מ באמת ויציב דזו עיקר תקנתה. אמנם בשאג"א שם הביא דרש"י והרמב"ם לא ס"ל כדבריו.

ובספר שלמה משנתו ביאר דעדיף לצאת ע"י אמת ויציב שבזה יוצא אף הא דאיתא לעיל יב. כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנא' להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות. וצ"ל דעדיפא זה מלהרויח החמשה דברים שבפר' ויאמר (לעיל יב:).

ב

ק"ש עדיפא דאית ביה תרתי

משני בגמ' ק"ש עדיפא דאית בה תרתי, ופירש"י יציאת מצרים ועול מצוות.

הנה נחלקו הראשונים בביאור הא דמשני רבינא דרק מהרהר בק"ש ולא מוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני, דרש"י והתוס' פירשו דתקנת עזרא היתה כסיני לאסור לבעל קרי רק בדבור ולא בהרהור, אולם המאירי פירש דבאמת משום תקנת עזרא אסור אף בהרהור ורק במצוות דאו' לא העמידו דבריהם והתירו ההרהור ולא הדבור משום דהאיסור מפורש בקרא בסיני.

והא דאינו מהרהר בברכות דק"ש לפי רש"י והתוס' היינו משום דמצוות דרבנן לא אצרוכוהו חז"ל להרהר, או משום דמדרבנן הרהור לאו כדבור דמי. ולהמאירי הוא משום דבאמת אסור להרהר בברכות.

והשתא להמאירי תקשי מאי משני ק"ש עדיפא דאית ביה תרתי, הרי משום המלכות שמים שבק"ש אסור להרהר. דבשלמא לרש"י ותוס' דליכא שום איסור בהרהור, עדיף שיהרהר ק"ש משום שמרויח בזה שגם איכא קבלת מלכות שמים, אבל להמאירי זה לא נקרא ריוח דהרי איכא איסור להרהר.

ועל כרחך דס"ל להמאירי דהא דאמרי' ק"ש עדיפא דאית ביה תרתי אין הכונה דיש בה קבלת מלכות שמים, אלא דעדיף לקיים זכירת יצי"מ ע"י פר' ויאמר ולא ע"י אמת ויציב, משום דבפר' ויאמר איכא עול מצוות (כדאיתא לעיל יב:).

והנה יעויין במג"א (סי' ס"ז סק"א) דיצא לדון על מי שקרא ב' הפרשיות של ק"ש ומסופק אם אמר פר' ציצית וגם אמת ויציב, ובתו"ד כתב לדון דמסוגיין משמע דמוטב שיאמר ק"ש שנית משיאמר אמת ויציב דאית בה תרתי קבלת מצות ויציאת מצרים עיי"ש.

ומבואר דס"ל כנ"ל דאית בה תרתי היינו עול מצוות שבפר' ויאמר, דאילו עומ"ש כבר קיבל בפרשיות הראשונות.

וכן צ"ל לפי הגירסא שהביא רש"י דבסוגיין פריך למ"ד ק"ש דרבנן למה מהרהר ומשני משום קבלת עומ"ש, וא"כ תיקשי מאי פריך בהמשך הסוגיא שיהרהר באמת ויציב ולא בויאמר, הרי ע"כ צריך להרהר בק"ש משום מלכות שמים. וכבר עמד בזה בספר שלמה משנתו ותירץ דקושיית הגמ' היא שיאמר ק"ש בלי ויאמר ואמת ויציב, ועל זה משני ק"ש עדיפא דאית בה תרתי היינו דבפר' ויאמר איכא עול מצוות כנ"ל.

וכן יוצא מדברי הריטב"א והרשב"א דהקשו למה פריך דאי אמת ויציב דאו' למה אינו מהרהר באמת ויציב, עדיפא הו"ל לאקשויי דאי ק"ש דרבנן למה מהרהר בק"ש. ותירץ הרשב"א דודאי צריך להרהר בק"ש משום דיש בה מלכות שמים, ועי' מה שתירץ בזה הריטב"א. ולפי דבריהם ביאר הריטב"א דקושיית הגמ' היא שיאמר ק"ש בלי ויאמר ואמת ויציב, ועל זה משני ויאמר עדיפא דאית בה תרתי.

ועיי"ש בריטב"א (בד"ה מאי טעמא) שביאר דהתרתי אינו עול מצוות ויצי"מ, אלא מצות ציצית ויציאת מצרים.

ג

אם הסוגיא אזלא לרב חסדא

שוב התבוננתי דמה שהכרחנו בדעת המאירי אינו מוכרח, די"ל דהסוגיא בדף כא. אזלא כר' חסדא דהרהור לאו כדבור ולכן ליכא איסור להרהר, ושפיר קאמר בגמ' דיהרהר בק"ש דאית ביה תרתי.

אלא דיש להקשות איך שייך לומר דהסוגיא אזלא כרב חסדא, הרי לרב חסדא רק צריך להרהר בדבר דאו' שהצבור עוסקים בו, והצבור עוסק בדאו' בשעת ק"ש ולא באמת ויציב, וא"כ איך פריך דיהרהר אמת ויציב.

ורק ניחא אם נימא דס"ל כהריטב"א (שהובא להלן בסי' רי"ח) דבמסקנא לא נשאר הטעם דדבר שהצבור עוסקין בו, אלא דאף שהרהור לאו כדבור דמי מ"מ חייבו אותו חז"ל להרהר במצוות דאורייתא (ועיי"ע להלן באות ד').

ד

זכירת יצי"מ בהרהור

א) **הנה** במגילה יח. תנן קראה על פה לא יצא וכו'. ובגמ' אמרי' מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתיב התם כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר. וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך, דתניא זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה.

וכתב השאג"א (בסי' י"ג) דלפי"ז לכא' נמצא דבזכירת יציאת מצרים דליכא ילפותא מספיק בזכירת הלב.

והקשה דא"כ היכי קאמר רבינא דהרהור כדבור דמי דאי לאו כדבור דמי למה מהרהר, לעולם אימא לך דלאו כדבור דמי והא דמהרהר הוא כדי לקיים זכירת יציאת מצרים, וכיון שצריך להרהר בפרשת ויאמר שוב גורר אחריו כל הק"ש. וכמו"כ תקשי לרב חסדא למה הוצרך לומר דמהרהר כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בו והוא יושב ובטל, לימא כנ"ל דצריך להרהר משום זכירת יצי"מ (ועיי"ש שכתב דליכא למימר דמתני' מיירי בק"ש של ערבית, וכן ליכא למימר דדיוקא דרבינא הוא מבהמ"ז).

והוכיח מזה דבאמת לא יוצאים יד"ח מזכירת יציאת מצרים בהרהור, והיינו משום דמזכירת עמלק ילפינן בגילוי מילתא לכל זכירה שהיא בפה. והגז"ש למגילה רק נצרך כדי למילף דבעינן קריאה מתוך הספר.

אולם במגן גבורים (סי' ס"ז שלטי הגבורים סק"ב) דחה ראייתו דבאמת י"ל דיוצא מזכירת יצי"מ בהרהור, והוכחת רבינא היא משום דאם הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר, וליכא למימר משום יצי"מ, דא"כ שיהרהר באמת ויציב, דתו ליכא למימר דמהרהר בק"ש משום דאית בה תרתי, דאמרי' כן רק אם הרהור כדבור דכשיהרהר אז יצא יד"ח דק"ש דרבנן, אבל אם הרהור לאו כדבור דמי ליכא שום ענין להרהר בק"ש אף שיש בו מלכות שמים, וא"כ

תקשי דיהרהר באמת ויציב, ושפיר הוכיח רבינא דהרהור כדבור דמי, ולכן מהרהר בק״ש דאית ביה תרתי.

וכן רב חסדא הוצרך לומר משום דבר שהצבור עוסקים בו, דאם רק היה צריך להרהר משום יציאת מצרים שיהרהר באמת ויציב, וליכא למימר דמהרהר בק״ש דאית ביה תרתי דהרי לא יוצא יד״ח דק״ש ע״י הרהור.

ולפי דבריו נמצא דהגמ׳ לקמן שאומרת דלמ״ד ק״ש דרבנן הא דמהרהר בק״ש ולא באמת ויציב משום דאית ביה תרתי, אזלא אליבא דרבינא, דאילו לרב חסדא דהרהור לאו כדבור ליכא מעלה דאית ביה תרתי.

ונראה לומר בשורש פלוגתתם דתלוי בטעם דבעל קרי לא מהרהר בברכות ק״ש, דרש״י פירש כיון דהם דרבנן לא אצרכוהו רבנן, והיינו דלכתחלה צריך לקיים בדבור, וכיון שרק הוא יכול לקיים בהרהור לא אצרכוהו רבנן לברך. אולם רעק״א ביאר דהדין שלא להרהר הוא לעיכובא, ולכן במצוות דרבנן אין שום ענין שיקיים בהרהור. (ובאמת עי׳ בשאג״א (סי׳ ז׳) שבתו״ד מעלה צד כעין רעק״א).

והשתא לרעק״א אף שיהרהר בק״ש לא יוצא יד״ח בהרהור, וא״כ ע״כ דהא דאמרי׳ דמהרהר בק״ש משום דאית ביה תרתי היינו שיש ענין להרהר במלכות שמים אף שאינו יוצא בזה יד״ח, ולכן שפיר הוכיח דאם יוצאים יד״ח דזכירת יצי״מ בהרהור, א״כ נימא דהרהור לאו כדבור דמי ומהרהר בק״ש משום דאית ביה תרתי אף שאינו יוצא יד״ח. ואילו המגן גבורים י״ל דס״ל כרש״י דבדרבנן לא אצרכוהו להרהר, אבל אם מהרהר הרי הוא יוצא בזה יד״ח, ושפיר קאמר דאם הרהור לאו כדבור דמי ליתא מעלה להרהר בק״ש אף דאית ביה מלכות שמים דהא אינו יוצא בזה יד״ח.

ב) **עוד** הוסיף השאג״א דלפי הרמב״ם (כפי שהוא ביאר שיטתו, הובא לקמן בסי׳ רי״ט) דאף לרב חסדא בכל המצוות הרהור כדבור, וכל הפלוגתא היא דוקא במצוות שכתוב בהם דבור, א״כ הדרא הקושיא לדוכתא איך דייק רבינא דהרהור כדבור בק״ש, דילמא דהרהור לאו כדבור, ומ״מ מהרהר בק״ש משום יצי״מ דלא כתיב ביה דבור והויא ככל המצוות דהרהור כדבור.

ועי״כ צ״ל דילפינן זכירת יצי״מ מזכירת עמלק דאין זכירה אלא בפה, והוי כאילו כתוב בה להדיא דבור, ולכן אם במצוות האלה הרהור לאו כדבור תקשי למה מהרהר בק״ש. וכתב דלפי״ז ע״כ רבינא ס״ל דק״ש דאורייתא, דאי דרבנן למה מהרהר, הרי משום ק״ש לא צריך להרהר דהוי רק דרבנן, ומשום יצי״מ גם אינו מהרהר דהרי לא יוצאים יד״ח בהרהור. והסוגיא דלקמן דאמרי׳ דלמ״ד ק״ש דרבנן משום יצי״מ אזלא אליבא דרב חסדא.

ועי׳ לעיל (בסוף אות א׳) שנתבאר דלפי״ז צריכים לומר דס״ל כהריטב״א דבמסקנא לא נשאר הטעם דלעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו.

ה

קושיא לשיטת רב חסדא

בספר חדשים גם ישנים הקשה למה לרב חסדא אינו צריך הבעל קרי לצאת יד״ח דזכירת יציאת מצרים, הרי כדי לצאת בזה לא בעינן שיאמר שום פסוק אלא יכול לומר רק ה׳ הוציאנו ממצרים, ובעל קרי אינו אסור אלא בתלמוד תורה ובתפלה ולא בקיום מצוות, וצע״ג.

ואשר מוכרח מזה דאסרו בעל קרי אף בקיום מצוות שע״י דבור, כשם שאסרו אותו בתורה ותפלה.

שו"ר בשאג"א (בסי' א') שנקט דכשאומר אמת ויציב יוצא ידי חובת תלמוד תורה משום שמוזכר בה יצי"מ וקרי"ס ומשירה שאמרו ישראל על הים, ואין לך ד"ת יותר גדול מזה. ולפי דבריו אזלא קושיית החדשים גם ישנים, דגם אם אומר יצאנו ממצרים הוי תלמוד תורה.

סימן ריז

בענין כדאשכחן בסיני

(כ:) **אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדבור דמי, יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסיני.**

א

בביאור הילפותא מסיני לאיסור בעל קרי

א) **הנה** לקמן כא: אמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בד"ת שנא' והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין.

ועיי"ש בסוגיא דמבואר דהיא דרשה גמורה, דפריך מזה על ר' יהודה דפליג הרי הוא דריש סמוכין עיי"ש כל הסוגיא.

אולם כנגד זה עומדת הסוגיא בב"ק פב: דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, ופריך דאורייתא הוא, דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ את בשרו במים, ומשני דאורייתא הוא לתרומה וקדשים, אתא הוא תיקן אפי' לדברי תורה, ע"כ.

ונחלקו בזה הראשונים דדעת התוס' שם דבאמת הוא רק תקנת עזרא והדרשה כאן היא אסמכתא בעלמא, וכתב בתוס' הרא"ש (בדף כא:) דבאמת הוה מצי למיפרך שם בסוגיא ולטעמיך טבילה דאורייתא היא, וכעי"ז כתב הריטב"א דהשתא בסוגיא לא דייק אם הוא אסמכתא אי לאו.

אולם המאירי (בדף כא:) הביא יש מפרשים שבאמת הדין הוא דאורייתא, והא דאמרי' בב"ק דעזרא תיקן הכונה דריש והתקין. והבית דין שאחריו שבטלו התקנה היינו שפירשו המקראות באופן אחר.

ב) **והנה** בסוגיין אמרי' דבעל קרי אסור בדבור ומותר בהרהור כדאשכחן בסיני, ויל"ע בזה דבשלמא להראשונים דסברי דהיא דרשה גמורה שפיר אמרי' דילפינן כדאשכחן בסיני דרק דבור אסור והרהור מותר, אבל אם זה רק אסמכתא תיקשי למה צריך להיות דומה למה שמצאנו בסיני.

והנה נחלקו הראשונים במושג של אסמכתא, דהרמב"ם (בהקדמה לפיה"מ סוד"ה וכאשר, ובמו"נ ח"ג פנ"ג) כתב דהאסמכתות הם רק כדרך סימן שנתנו חכמים לזכרון בעלמא, ולא שכונת התורה לכך. אולם הריטב"א (בר"ה טז.) כתב דח"ו לומר כן, אלא התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום, עכ"ל.

והשתא בשלמא להריטב״א ניחא דאסרו רק בדבור, דכך מרומז בתורה דדבור אסור והרהור מותר, אבל להרמב״ם דאסמכתא הוי רק לזכרון בעלמא, א״כ למה אסרו כדאשכחן בסיני. ודוחק לומר דאף דהיה שייך לאסור גם ההרהור, מ״מ כיון שרצו לתקן באופן שיהיה זכרון ולא מצאו אסמכתא להרהור לכן לא אסרו.

וי״ל דבאמת היה להם טעם לתקן שרק דבור אסור והרהור מותר, ואנן ידעינן חילוק זה מדהסמיכו דין זה לסיני והתם רק הדבור היה אסור, מוכח שגם כאן רק אסרו הדבור.

ג) **בביאור** הילפותא מסיני, כתבו התוס׳ דבסיני היה דיבור, דאע״פ שהיו שותקין מ״מ שומע כעונה.

אולם הריטב״א ורבינו יונה פירשו דכיון דכתיב והודעתם ילפינן דהפרישה בסיני היתה משום הדבור, דהידיעה אי אפשר אלא בדבור. וצ״ל דכונתו לומר דאף שבמעמד עצמו רק שמעו מפיו של הקב״ה, מ״מ הוצרכו פרישה משום הדיבור בדברי תורה שדברו אחרי המעמד. והוסיף הריטב״א דמהתם גופא ילפינן דהרהור מותר דאי אפשר שלא היו שם בעלי קריין, ומ״מ כולם עמדו במעמד הרי סיני, ואי אפשר בלא הרהור.

הנה מבואר דלכו״ע הפרישה בסיני היתה משום ששמעו דברי תורה, ובעל קרי אסור בדברי תורה. וצ״ע א״כ למה לן הסמיכות לוהודעתם לבניך, נילף באופן ישיר מהא דהוצרכו פרישה בסיני (ולהראשונים דהוי אסמכתא תיקשי למה לא נילף מסיני ושיהיה דאורייתא).

ובשלמא להריטב״א ניחא דבלי הסמוכין היה הו״א דבסיני האיסור היה משום ההרהור, קמ״ל הקרא דהאיסור היה משום הדבור, אבל להתוס׳ דבסיני היה דבור משום שומע כעונה תיקשי.

ויש לתרץ בתרי אנפי: א׳ דהו״א דהפרישה בסיני לא היה משום הדברי תורה שבה, אלא משום הנבואה. ב׳ המהרש״א (בחי׳ אגדות שבת פו. ד״ה מנין) כתב דלר׳ יהודה בן בתירה שדברי תורה אין מקבלין טומאה הא דהוצרכו פרישה במתן תורה, היה משום דבמתן תורה מעלה עשה הקב״ה בקבלתה להיות בעל קרי אסור בתורה. א״כ י״ל דלריב״ל לכן הוצרך הקרא דוהודעתם לבניך למילף דלא היתה הוראת שעה משום מתן תורה, אלא הוא דין לדורות.

ולהראשונים דהוי אסמכתא באמת ב׳ הצדדים האלה הם לא הו״א אלא מסקנא, דבאמת בעל קרי אינו אסור בדברי תורה אלא מדרבנן, והא דבסיני הוצרכו פרישה היינו משום הנ״ל. איברא דמסתבר דוקא כצד השני דהתם היה משום הדבור של תורה ומשום מעלה שבמתן תורה, ואסמכינהו רבנן מהתם לכל איסור דבעל קרי בדבור של תורה. אבל להצד שבסיני היה משום נבואה לא מסתברא שזה אסמכתא, דנמצא לפי״ז דהסמיכו כמו דבסיני היה צריך פרישה גם הכא צריך פרישה, וכמו שהתם היה דבור אף הכא רק דבור אסור, והרי התם הפרישה לא היה משום מה שדברו אלא משום מה שהתנבאו.

ב

ביאור דברי התוס׳

הנה התוס׳ כתבו דבסיני היה דבור דאע״פ שהיו שותקין, מ״מ שומע כעונה.

והנה נחלקו הראשונים במהות הקול ששמעו עם ישראל במעמד הר סיני, דבשו״ת הרשב״א (ח״ד סי׳ רל״ד) כתב דלא שמעו הדברות בחוש השמיעה אלא דהיה קול נבואי כלומר דהיה כעין העברת אינפורמציה

לשכלם. אולם הרלב"ג (שמות י"ט י"ט) כתב דמה שהיה מגיע למשה בנבואה, היה מתחדש קול דברים מוחש לכלל ישראל (ועי' גם ברמב"ם במו"נ ח"ב פל"ג).

והשתא כל דברי התוס' דשייך שומע כעונה היינו לפי הרלב"ג דהיה קול דברים מוחש, אבל להרשב"א שהיה קול נבואי לא שייך לדון מדין שומע כעונה.

איברא די"ל דהנה נחלקו הראשונים בענין תכנית מעמד הר סיני, דלהרמב"ן (שמות י"ט ט', ושם כ' ז') לכתחלה התכנית היה שישמעו ב' דברות מפי הקב"ה וח' מפי מרע"ה, משא"כ להרמב"ם (ח"ב פל"ג) התכנית היה שישמעו הכל מפי הקב"ה ורק שאחזה אותם יראה ופחד, ולכן שמעו השאר מפי מרע"ה. והשתא אם התוס' ס"ל כהרמב"ן ניחא דאף שיסברו כהרשב"א דהיה קול נבואי, מ"מ היו צריכים פרישה משום הדברות שישמעו ע"י מרע"ה.

עוד יש לעיין בדברי התוס' מה שייך במעמד הר סיני שומע כעונה הרי לא היו חייבים לדבר, ואין כאן בר חיובא שיוציאם, ולא היה כונת שומע ומשמיע.

ועי' בשיח השדה (פרומר) (שער ברכת ד' סי' ד' אות א') שהוכיח מדברי התוס' דאפי' במילי דעלמא שאינם מצוה אמרי' שומע כעונה, ולכן נחשב שהם דיברו וע"כ הוצרכו פרישה. וכבר הבאנו לעיל (בסי' רי"ב אות ו') שכן ס"ל להחתם סופר. אולם בתורת הקנאות (הובא לעיל בסי' קכ"ב אות א') נקט דליכא שומע כעונה אלא במצוות, ולדבריו הדרא הקושיא לדוכתא. (וצ"ל דכבר היו מצווים בתלמוד תורה, והוצרכו פרישה משום הדברות האמורות מפי משה שהיה בר חיובא והוציאם יד"ח, וצ"ע).

ואילו הריטב"א דפליג על התוס' וס"ל דבמעמד הר סיני רק היה הרהור, י"ל דס"ל כהרשב"א דלא היה קול מוחשי אלא קול נבואי ובזה לא שייך שומע כעונה, וס"ל כהרמב"ם דלכתחלה התכנית היה שרק ידבר הקב"ה. א"נ י"ל דס"ל דאף אם היה קול מוחשי מ"מ לא שייך שומע כעונה, דלא שייך שומע כעונה אלא בדבור, וקול נברא לא חשיב דבור.

עוי"ל דס"ל כתורת הקנאות דלא שייך שומע כעונה במילי דעלמא. איברא דלא בעינן לכל זה דיעויין בריטב"א כא. דס"ל דבעל קרי מותר לו לצאת ע"י שומע כעונה, הרי דלא חשיב ממש כדיבור, ושפיר לא פירש כהתוס'.

ג

בהא דמשה פירש מן האשה

הנה מבואר בסוגיין דהא דהוצרכו פרישה במעמד הר סיני היה משום דבעל קרי אסור בדברי תורה.

וצ"ע מהא דאיתא בשבת פז. דמרע"ה פירש מן האשה משום דנשא ק"ו בעצמו, אמר ומה ישראל שלא דברה שכינה עמהן אלא שעה אחת, וקבע להן זמן, אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן, על אחת כמה וכמה. והרי ק"ו פריכא הוא דהתם מה שפירשו היה משום הדברי תורה ולא משום הנבואה.

ועיי"ע ברש"י (במדבר י"ב ד') עה"פ ויאמר ה' פתאום אל משה ואל אהרן ואל מרים שכתב וז"ל נגלה עליהם פתאום והם טמאים בדרך ארץ והיו צועקים מים מים, להודיעם שיפה עשה משה מה שפירש מן האשה מאחר שנגלית עליו שכינה תדיר ואין עת קבועה לדבור, ע"כ. הרי מבואר כהנ"ל דהפרישה היתה משום הנבואה.

ומחומר הקושיא צריכים לדחוק דבאמת הק"ו דמשה היה לפרוש משום דברי תורה,

דכיון שהוא היה מוכן בכל שעה שהשכינה מדברת עמו תורה לכן הוצרך לפרוש, להתוס׳ משום שומע כעונה ולהריטב״א משום שהיה צריך להיות מוכן כל שעה ללמד לעמ״י מה שנאמר לו.

א״נ דלכל נבואה יש דין של דברי תורה כיון שהוא ציווי הקב״ה, ולכן היה צריך פרישה אף לנבואות שלא נאמרו לו דברי תורה, משום דהיה שומע כעונה דאיכא שומע כעונה אף במילי דעלמא כמש״כ השיח השדה.

אלא דמה שכתבנו דלהתוס׳ אף בנבואת משה היה שומע כעונה, אינו פשוט דלכא׳ זה רק שייך בסיני ששמעו קול מוחשי, אבל בכל נבואה שהיה קול נבואי לא שייך שומע כעונה. וצ״ל דס״ל כמש״כ האברבנאל (במדבר ו׳ ל״ז) דהקול שהיה מגיע למשה היה קול מוחשי.

ולפי״ז טענת אהרן ומרים היתה משום שלא ידעו שהיתה נבואת משה פה אל פה, ולכן חשבו שהיה כנבואתם דהיה קול נבואי ולא שייך שומע כעונה, ושפיר טענו הלא אף בנו דיבר, ועדיין צ״ע בזה.

אבל עדיין לא ניחא דברי רש״י שאהרן ומרים צעקו מים מים, והרי הם טענו דכשזה לא קול מוחשי לא בעינן פרישה. ולהריטב״א צ״ל דצעקו מים מים משום דשמא יאמר להם ציווי לומר לעם.

עוד אפ״ל דידע משה דבהר סיני הוצרכו פרישה מתרי טעמי א׳ משום דברי תורה, וב׳ משום נבואה. והוא עשה ק״ו מצד הטעם דנבואה, ודו״ק.

כל הנ״ל הוא אם דינא דסוגיין הוא דרשה גמורה, אבל אם הוא אסמכתא בעלמא להצד דבסיני הפרישה היתה משום מעלה לדברי תורה במתן תורה, י״ל דהק״ו של משה היה משום שאצלו כל נבואה היה בגדר דמתן תורה. ולהצד דלא ילפינן מסיני משום דהתם הפרישה היתה משום נבואה, ניחא הכל כפשוטו.

ובאמת יעויין בספורנו (שמות י״ט י״א) שנקט להדיא דמשה פירש משום נבואה דפה אל פה, וצ״ע בכל זה.

סימן ריח

בדינא לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו

(כ:) ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי דאי ס״ד הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר, אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ונגרום בפרקא אחרינא, אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו וכו׳. אלא ק״ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן.

א

בפשוטו כונת הגמ׳ היא דמקפידים רק דלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל בדברים דאורייתא, אבל בדרבנן לא איכפת לן.

אולם הריטב״א כתב די״ל דהשתא הדרינן מטעמא דאמרינן לעיל דצריך לעסוק בדבר שהצבור עסוקים בו, דודאי ברכת המזון אינו דבר שהצבור עסוקים בו דביחיד הוא על הרוב ואפ״ה אמר לה, אלא טעמא משום דק״ש וברכת המזון דאורייתא ועביד בהו מאי דאפשר, ואומר אותם בהרהור אע״ג דלא הוי כדבור, עכ״ל.

ואילו בבה"ג (הובא ברא"ש) מבואר דפליג על הריטב"א דכתב דמכאן ילפינן דקרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצאם שקוראין ק"ש קורא בפסוק ראשון. הרי דאף למסקנא איכא ענין דלעסוק בדבר שהצבור עסוקים בו. ולפי"ז צריכים לומר דגוונא דבהמ"ז הוא כשיש הרבה בנ"א שאכלו, ולכן איכא דבר שהצבור עסוקים בו, והא דמתירים לו להרהר ולא מוציאים אותו משום שומע כעונה, צ"ל דפליג על הריטב"א וס"ל כהתוס' (בד"ה כדאשכחן) דאסור לבעל קרי לצאת ע"י שומע כעונה.

אח"כ מצאתי בפר"ח (סוסי' ס"ה) שלמד מדנפשיה כהריטב"א והקשה דלפי"ז ליכא מקור לדינו של הבה"ג, וכתב די"ל דכיון דאסיק אדעתיה דר"א דצריך לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו, לכן אע"ג דצריכינן לטעמא אחרינא משום בהמ"ז, מ"מ דינו של בה"ג דין אמת. ולפי"ז נמצא דליכא הוכחה מהבה"ג דלמד בסוגיא דלא כהריטב"א.

ב

והנה בטעם הענין דצריך לעסוק בדבר שהצבור עוסקים בו, כתב בפסקי הרי"ד דהיינו שלא יראה כבועט בקבלת מלכות שמים.

ויש להקשות מכמה מקומות שמצאנו ענין זה דצריך לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו בדברים דרבנן, ותקשי בין להריטב"א דליכא דין זה למסקנא, ובין להפשטות דזה נשאר למסקנא, מ"מ זהו דין רק בדאו' ולא בדרבנן:

א' לעיל ח: אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין.

ב' לעיל יט. נאמר על האונן דהם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין, ופירשו המפרשים דזה כדי שלא יהא יושב ובטל.

ג' לקמן כא: מצא צבור מתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ופירשו התוס' לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו.

ד' לקמן לא: שלא ישב תוך ד' אמות של המתפלל. ופירש הטור מפני שנראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל.

ה' בשו"ע (או"ח סי' קמ"ו ס"ב) איתא כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת אסור לספר אפי' בד"ת ואפי' אם הוא השלים הפרשה וכו', ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה שרי, עכ"ל.

ופירש הגר"א דכשכבר השלים הוא הפרשה האיסור הוא שלא לפרוש מן הצבור כמו שאמרו בסוגיין שצריך לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו, ולכן מותר לקרות שמו"ת דהוא דבר שהצבור עוסקין בו.

והרי בכל הני הם מילי דרבנן תפלה, וקה"ת, ובכל זאת אמרי' דאיכא ענין לעסוק בדבר שהצבור עוסקין בו.

וצריכים לומר דדוקא בבעל קרי דאין כאן תקנה גמורה משום דבין כך אינו יכול לקרות בפה ורק יהרהר, אז אמרי' דבדרבנן ליכא ענין, אבל באיניש דעלמא דאיכא תקנה גמורה דיכול לקרות בפה אז אפי' בדרבנן דואגים שלא יהיה נראה ככופר.

ג

נחלקו המפרשים בפשט הגמ' במאי דקפריך ונגרוס בפרקא אחרינא, ומשני בדבר שהצבור עוסקים בו.

דיעוויין בגר"א (או"ח סי' קמ"ו ס"ב) דמבואר ממנו דאם גריס בפרקא אחרינא הו"ל כיושב ובטל.

אולם התרומת הדשן (שהובא בב"י בסי' ס"ה) פליג, דעל דברי הבה"ג כתב דאם עוסק בפסוקי דזמרה אין צריך לקרוא ק"ש עם הצבור, הרי דס"ל דכדי לסלק הדין דיושב ובטל מספיק לגרוס בפרקא אחרינא, והא דאמרי' בדבר שהצבור עוסקין בו הוא רק לומר דכיון שכבר בא לעסוק במשהו, כדאי שיעסוק במה שהצבור עוסק, אבל אה"נ דאם הוא כבר עוסק בפרקא אחרינא שוב לית לן בה. וכן מבואר בשבולי הלקט (סי' מ"ד) שכתב וז"ל מצא צבור קורא תהלה לדוד יקרא עמהם שכך דרך ארץ כדאמר רב אדא בדבר שהצבור עוסקין בו, עכ"ל. הרי דדין אחר הוא מהל' דרך ארץ לעסוק במה שהצבור עוסק בו (ואין לומר דס"ל דזה כל הענין דשלא יהיה יושב ובטל דבסי' י"ז הביא דברי הפסקי הרי"ד).

ועי' בט"ז (שם סק"א) שהקשה על התרוה"ד מכח סוגיין עיי"ש בדבריו, ויל"ע אם כונתו כהגר"א או דס"ל דיש דין נפרד לעסוק במה שהצבור עוסקין אעפ"י שלא נחשב יושב ובטל.

ד

הגר"א (בסי' ס"ה) והתהל"ד (שם) הקשו על הבה"ג דהרי בסוגיין מבואר דמשום יושב ובטל הבעל קרי קורא כל הק"ש, וא"כ למה כתב הבה"ג דצריך לקרות רק פסוק ראשון. וכתבו דזו כונת הרוקח שכתב דצריך לקרות כל הק"ש, ולא כמש"כ הב"י דכונת הרוקח היא רק דרך עצה טובה.

סימן ריט

ההלכה בפלוגתא דהרהור כדבור

(כ:) **אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי** וכו'. **ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי** וכו'.

התוס' והרא"ש כתבו דהלכתא כרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי מדמתרצי למילתיה רב אדא ור' אלעזר.

וכ"כ בתר"י והביא ראייה לדבריהם מהא דאיתא בשבת קנ. דס"ל לר' יוחנן דדרשינן ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר. ופריך ומי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, ומשני שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש. וכיון שאף ר' יוחנן ס"ל כר' חסדא דהרהור לאו כדבור דמי, ודאי דהכי קי"ל.

וכבר הובאו לעיל (בסי' רי"ב אות א') דברי הריטב"א דהלכתא כר' חסדא משום דאף רבינא לא אמר אלא דכך ס"ל לתנא דמתני', אבל להלכה מודה הוא דהרהור לאו כדבור דמי.

אולם הבעל המאור כתב דכיון דלא איפסקא הלכתא להדיא אזלינן לחומרא ככל דאורייתא.

ואילו בפסקי הרי"ד פסק כרבינא משום דס"ל דאף רב חסדא לא אמר אלא דתנא דמתני' הוא ר' יוסי דצריך להשמיע לאזניו,

אבל להלכה ס"ל דקי"ל כר' יהודה דהרהור כדבור דמי.

והנה הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש הל' ח') כתב וז"ל וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא. ובהל' ברכות (פ"א ה"ז) כתב וז"ל כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו. ובהל' ק"ש (פ"ג ה"ד) פסק דהרהור אסור בבית הכסא. ובהל' שבת (פכ"ד ה"א) פסק כר' יוחנן דהרהור בעסקיו מותר בשבת.

וצ"ע דנמצא מזכי שטרא לבי תרי, דמהא דבק"ש לא דקדק לומר דאף אם בירך בלבו יצא, משמע דס"ל דבאמת לא יצא וכר' חסדא, וזה סותר למש"כ בברכות דאף אם בירך בלבו יצא כרבינא. ועוד דאם פסק כרבינא דהרהור כדבור דמי איך פסק כר' יוחנן דבשבת מותר להרהר.

והנראה בזה דבאמת פסק כרבינא דהרהור לאו כדבור כמש"כ בהל' ברכות, ובהל' ק"ש ג"כ כונתו דאף אם בירך בלבו יצא וסמך עמש"כ בהל' ברכות.

ולישב הסוגיא דשבת עי' בתוס' הרא"ש בסוגיין דכתב דבאמת סוגיא דשבת אזלא שפיר אף לרבינא, דאילולי הקרא לא היינו אוסרים כלל לדבר בעסקיו דלאו מלאכה היא, וא"כ אחרי שהתורה אסרה אמרי' אין לך בו אלא חידושו דדבור אסור והרהור מותר. ופריך למימרא דאמרי' בזה אין לך בו אלא חידושו, והלא בענין ולא יראה בך ערות דבר דעיקר תלמוד תורה הוא בדבור כדכתיב כי חיים הם למוצאיהם ודרשינן למוציאהם בפה, ולא אמרי' אין לך בו אלא חידושו, אלא אסרינן אף בהרהור. ומשני דבאמת אמרי' אין לך בו אלא חידושו, ורק בדין הרהור ת"ת אמרי' דהרהור אסור משום דכתיב והיה מחניך קדוש.

עוי"ל דכל דברי רבינא דהרהור כדבור דמי, רק נאמרו לגבי מצוות כגון תפלה וברכות שעיקרן הוא בלב דרחמנא לבא בעי, אבל לגבי איסורים כגון דיבור חול בשבת ובזיון דברי קדושה בבית המרחץ אמרי' דהרהור לאו כדבור דמי, וכעי"ז כתבו הנחל אשכול (הל' ק"ש עמ' 12 אות י"ד) והתפארת יעקב (במתני'), ועיי"ע בחת"ס (ח"ו ליקוטים סי' י"ט).

ולפי"ז ניחא פסק הרמב"ם כנ"ל דבאמת פסק כרבינא דהרהור כדבור דמי, ומ"מ ס"ל דאסור להרהר דברי תורה בבית המרחץ.

ויש לעיין א"כ מאי פריך לרבינא דאם הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, הרי לגבי בעל קרי הוי איסור, והרהור לאו כדבור דמי. שו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' ג' אות י"ב) שכתב דאפשר להעמיס כן בכונת תירוץ הגמ' כדאשכחן בסיני שבעל קרי היה מותר בהרהור ולא בדבור והיינו משום דלגבי איסורים הרהור לאו כדבור דמי.

עוי"ל כעין הנ"ל עפ"י דברי המאירי (בשבת קיג:) דביאר הא דבשבת דיבור אסור הרהור מותר משום דלא נתנה התורה למלאכי השרת, דהוא דבר קשה מאוד להנצל ממחשבות חול בשבת. ולפי"ז י"ל דגם הקושיא מד"ת בבית המרחץ היא מאותו דין דכיון שאמרת דדבור דוקא משום דלא נתנה תורה למלאכי השרת, א"כ ה"ה נימא כן בבית המרחץ. ומשני משום דכתיב והיה מחניך קדוש. אבל עכ"פ אין מזה קשר לסוגיא דידן דהרהור כדבור דמי.

עוי"ל עפ"י דברי הקה"י (הובאו לעיל בסי' רי"ב אות ג') דהרהור הוי כדבור רק אם מהרהר המלות בפועל, אבל אם מהרהר הענין הרהור לאו כדבור דמי, וא"כ ניחא דבמהרהר בעסקיו או בדברי תורה מיירי שמהרהר הענין ולא המלות, ולכן הרהור לאו כדבור דמי.

איברא דמזה גופא דשאר הראשונים ה"ה רבינו יונה, הבעה"מ, ותוס' הרא"ש דקישרו הסוגיא דשבת עם רבינא דהרהור כדבור, מבואר דלא סברי כהקה"י, אלא דאף בהרהור הענין אמרי' הרהור כדבור דמי.

אולם האחרונים נקטו דכיון שהרמב"ם לא פירש בק"ש כמו שפירש בברכות דאפי' אם הרהר בלבו יצא, מוכח דס"ל דאם הרהר בלבו לא יצא.

ולכן כתבו השאג"א (בסי' ו') והישועות יעקב (בסי' ס"ו סק"א) דהרמב"ם פסק כרב חסדא, אבל ס"ל דלא אמר ר' חסדא דהרהור לאו כדבור דמי אלא דוקא היכא דכתיב דבור להדיא כגון בק"ש משום דכתיב ודברת בם, וכן גבי דברי חול בשבת דכתיב ודבר דבר, וכן גבי ד"ת בבית המרחץ אילולי והיה מחניך קדוש היינו אומרים דהרהור לאו כדבור דמי דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, אבל בשאר מילי דלא כתיב בהו דבור מודה ר' חסדא לרבינא דהרהור כדבור דמי.

והפר"ח (בספר מים חיים ברכות פ"ב ד"ה תו גרסי') הקשה דאיך נחלק כן, הרי הכא מדמינן ק"ש לברכה, עכ"ל. וכונתו לסוגיא בדף טו. דמדמינן ק"ש לשאר מצוות. ובתורת רפאל (סי' י"ג) הקשה מסוגיין דמקשינן לרב חסדא למה מהרהר בבהמ"ז הרי לית ביה מלכות שמים. ולכא' הקושיא היא דהרי רב חסדא פליג על כדאשכחן בסיני, ואם איתא דבבהמ"ז מודה דהרהור כדבור, א"כ למה מהרהר, ממ"נ אם האיסור של בע"ק דוחה המצוה דאו' א"כ שלא יהרהר כלל, ואם אינו דוחה אז שיוציא בשפתיו.

אמנם יעויין בקהילות יעקב (בסי' י"ב) שהבין דהקושיא היא דמאי מקשינן לרב חסדא למה מהרהר הרי כיון דבבהמ"ז הרהור כדבור דמי, א"כ שפיר מהרהר לקיים המצוה דאו', והא דלא מוציא בשפתיו הוא כדאשכחן בסיני.

וצ"ע כנ"ל דהרי רב חסדא פליג על כדאשכחן בסיני. ושמעתי לבאר דכל מה דרב חסדא פליג על כדאשכחן בסיני הוא אם נימא דהרהור כדבור דמי אף בק"ש, דמזה שאף בק"ש דכתיב ביה דבור מועיל הרהור, מוכח שהרהור זה ממש כדבור, וא"כ אף לענין האיסור דבעל קרי אין סברא לומר דדבור אסור והרהור מותר. משא"כ למסקנא דרב חסדא דבק"ש דכתיב ביה דבור הרהור לאו כדבור דמי, ורק בשאר מצוות דלא כתיב ביה דבור אז אמרי' דהרהור כדבור, א"כ מוכח דהרהור אינו ממש כדבור, ושפיר יכול הוא להודות דהאיסור דבע"ק הוא רק בדבור ממש ולא בהרהור.

ותיריץ בקהילות יעקב דהנה בסוגיא דלעיל טו: פליגי סתמא דגמ' ורב יוסף, דלסתמא דגמ' ילפינן מק"ש לשאר מצוות דבעינן להשמיע לאזניו, משא"כ לרב יוסף דין הוא בק"ש ולא ילפינן לשאר מצוות. אשר לפי"ז כתב דסוגיא דהכא אזלא כסתמא דגמ' התם דילפינן לשאר מצוות ולכן לרב חסדא דבק"ש הרהור לאו כדבור משום דכתיב ודברת בם, כמו"כ בשאר מצוות הדין כן, ושפיר פריך למה מהרהר בבהמ"ז. אבל הרמב"ם פסק כרב יוסף דלא ילפינן מק"ש לשאר מצוות, ולכן ס"ל דבבהמ"ז הרהור לאו כדבור דמי.

אבל עכ"פ קשיא דלפי"ז יצא דלרב חסדא אליבא דהרמב"ם מתני' מתפרשת לצדדין, דברישא הא דמהרהר בק"ש הוא משום שכל העולם עוסקין בו, משא"כ בסיפא מהרהר בבהמ"ז מעיקר הדין כדי לצאת יד"ח מהמצוה, והדוחק מבואר, וצ"ע.

סימן רכ
בענין בעל קרי בתפלה

(כא.) והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו, ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר. טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל, לא יתחיל, שאני תפלה, דלית בה מלכות שמים.

א
בענין תפלה בהרהור

עי' במג"א (בסי' ק"א סק"ב) דכתב דאע"פ דילפינן תפלה מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שבלב זו תפלה, מ"מ לרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי אף בתפלה לא יוצאים בהרהור, דאם תאמר דמודה רב חסדא בתפלה דהרהור כדבור דמי, א"כ מאי מקשה לר' חסדא מתפלה, הרי שפיר לא יתחיל משום דהרהור כדבור דמי, והרי לרב חסדא לית ליה הא דכדאשכחן בסיני.

ועי' ברש"ש (לקמן לא.) שכתב דהנה לקמן יליף מדכתיב רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיתחוך בשפתיו. והיינו דבאמת הו"א דכיון דכתיב ולעבדו בכל לבבכם מודה רב חסדא דהרהור כדבור דמי, קמ"ל הקרא דאף בתפלה הרהור לאו כדבור.

והוסיף דאדרבא בתפלה אף רבינא מודה דהרהור לאו כדבור דמי, וזהו דילפינן מהאי קרא דצריך לחתוך בשפתיו.

ועפי"ז יישב קושיית התוס' (בד"ה והרי) שהקשו למה לרבינא אינו מהרהר בתפלה הרי הרהור כדבור דמי, ולהנ"ל ניחא.

ואילו בדעת התוס' כתב במצפה איתן דס"ל דהא דילפינן מחנה הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד יצא אף בהרהור.

ב
בפלוגתת הראשונים אם תפלה דאורייתא

הנה ידועה פלוגתת הראשונים אם תפלה דאורייתא, דדעת הרמב"ם (בפ"א מהל' תפלה ה"ב ובסהמ"צ מצוה ה') דעיקר החיוב הוא דאו' ורק הנוסח, המנין, והזמנים של תפלה הם מדרבנן. ואילו דעת הרמב"ן (בסהמ"צ שם) דמדאו' אין חיוב אלא רק בעת צרה.

והוכיח הרמב"ן כדבריו מסוגיין דאמרי' להדיא דבעל קרי אינו מהרהר בתפלה משום דתפלה דרבנן.

והנה הקושיא על הרמב"ם מתחלקת לשנים, לפי רבינא דצריך להרהר כדי לצאת יד"ח ממצות דאו', למה אינו מהרהר בתפלה. ולפי רב חסדא דאף שלא יוצא יד"ח צריך להרהר במצוות דאו', להריטב"א משום דצריך לעשות מה דאפשר, ולהבה"ג משום דבר שהצבור עוסקים בו, למה אינו מהרהר בתפלה. ובפשוטו כונת הרמב"ן היה להקשות לפי רב חסדא דלא מסתבר שפלפלו רק אליבא דרבינא דלית הלכתא כוותיה, ועוד דלא מוזכר בגמ' להדיא דלרבינא החילוק הוא משום דתפלה דרבנן.

ובמאירי תירץ דכיון שמדאו' אין זמנה קבוע, לכן לא צריך להרהר עכשיו, דיכול להרהר אח"כ כשיטבול, וכן כתב בלב שמח דודאי אם יעבור לו הזמן דתפלה דאורייתא, אף בעל קרי חייב להתפלל.

(ויש להעיר דתירוץ זה לא שייך לרבינא אליבא דרעק"א (הנ"ל בסי' רי"ב אות ב')

דיכול לכתחלה לצאת ידי חובת הדאו׳ בהרהור ולא צריך דבור, וא״כ ליכא שום ענין שיחכה עד אחרי שיטבול).

ויש להקשות מהא דאמרי׳ לקמן דלמ״ד ק״ש דרבנן הא דמהרהר בק״ש הוא משום זכירת יצי״מ, והלא יכול לצאת יד״ח זכירת יצי״מ כל היום (כמו שהאריך להוכיח בשאג״א בסי׳ י׳), וא״כ למה מהרהר הרי יכול לצאת אחרי שיטבול. ולכא׳ מוכרחים לומר דס״ל דמדרבנן יש לה זמן קבוע לצאת בזמן ק״ש (אף דק״ש דרבנן), והעדיפו שיהרהר בתוך הזמן משיאמר בדבור אחרי הזמן, וצ״ע בזה.

וכן צ״ל לשיטת הכס״מ (הובא לעיל בסי׳ ס״ט) דמדאו׳ זמן ק״ש של שחרית הוא כל היום, וזמן דג׳ שעות הוא רק מדרבנן, ולפי״ז תקשי למ״ד ק״ש דאורייתא למה מהרהר משום ק״ש, הרי יכול הוא לצאת יד״ח אחרי שיטבול. וצ״ל דהעדיפו שיצא בהרהור בתוך הזמן, משיצא בדבור אחרי הזמן. וצ״ב למה לא אמרו כן גם בתפלה, ויש ליישב.

והנה גם הרמב״ן העלה תירוץ זה של המאירי, אולם דחה אותו וכתב דמסתימת לשון המשנה משמע דאפי׳ אם עומד כמה ימים בקריו, אינו יכול להתפלל.

ובכסף משנה (בפ״א מהל׳ תפלה ה״א) תירץ דאה״נ הא דתנן דלא יתפלל היינו תפלת י״ח, אבל לעולם צריך להתפלל איזה תפלה כדי לצאת יד״ח ממצות תפלה דאו׳.

וכבר עמד עליו השאג״א (בסי׳ י״ד) דמסתימות המשנה לא משמע כלל דצריך הוא להתפלל. ועוד הקשה דמאי שנא מבהמ״ז דעיקרו דאו׳ והנוסח שלו מדרבנן, א״כ ממ״נ אם בעל קרי מברך בהמ״ז בנוסח תקנת חכמים, א״כ גם יתפלל תפלת י״ח, ואם אינו מהרהר אלא עיקר בהמ״ז בקצרה וגם בתפלה מהרהר עיקר התפלה בקצרה, א״כ למה לא תנן שמהרהר בתפלה כמו דתנן שמהרהר בהמ״ז.

ועל קושיא זו י״ל דתקנת הנוסח בבהמ״ז היא כצורת המצוה, דרבנן תקנו שהצורה לקיים המצוה דאו׳ יהיה בנוסח זה, משא״כ בתפלה החיוב י״ח ברכות לא היתה תקנה כצורה בקיום המצוה דאו׳, אלא חיוב נפרד דרבנן. ולכן בבהמ״ז מהרהר כל הנוסח, משא״כ בתפלה מהרהר עיקר התפלה בקצרה. אולם זה אינו דיעויין ברמב״ם (ריש הל׳ תפלה) שמשמע ממנו דגם תפלת י״ח היא תקנה בצורת המצוה (אמנם עי׳ במג״א בסי׳ ק״ו סק״ב שנקט שלא תקנו כצורת המצוה, וצ״ע בזה).

עוד תירץ הכס״מ דכיון דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, עקרו מבעל קרי המצוה דאורייתא לגמרי.

וגם בזה תמה השאג״א דא״כ למה לא עקרו ממנו מצות ק״ש ובהמ״ז, אלא ע״כ דלא רצו לעקור ממנו המצוה, וא״כ למה שבתפלה יעקרו.

הצל״ח (כא. ד״ה ספק התפלל) תירץ דהרי מתני׳ דתפלה מיירי שנזכר שהיה בע״ק באמצע התפלה, ובזה אמרי׳ דאם לא התחיל לא יתחיל היינו תפלת י״ח, ולא דואגים על המצוה דאו׳ דכבר יצא יד״ח בברכות ק״ש דאיכא בהו כמה תחנונים.

אולם עדיין צ״ע למה באמת לא תנן במתני׳ דבעל קרי שלא התפלל כלום חייב להרהר בתפלה דאו׳.

והנה כל התירוצים הנ״ל שייכים לרבינא, וכן לרב חסדא לשיטת הריטב״א דבעל קרי צריך להרהר בכל המצוות דאו׳ ולא במצוות דרבנן, אבל להבה״ג דמהרהר כדי שלא יהיו

כל העולם עסוקים בו, מאי אכפת לן דיכול להרהר אח"כ, מ"מ עכשיו העולם עוסק במצוה דאורייתא, ושייך טעמא דלא יהא יושב ובטל, וצ"ע.

וי"ל דרוב הצבור כבר יצאו יד"ח מהמצוה דאו' ע"י תפלת ערבית (להסוברים דבזה היום הולך אחר הלילה עי' לעיל בסי' ס"ח אות ב'), או ע"י איזה בקשה בבוקר (אם נימא דחז"ל לא תקנו תפלת י"ח כצורת המצוה), וא"כ נמצא דהצבור עוסק במצוה דרבנן, ושוב אין בזה איסור דיושב ובטל.

סימן רכא

בענין שומע כעונה בקריאת שמע

(כא.) **והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו וכו'.**

והקשו התוס' וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה דדבר שהצבור עסוקין בו וקתני אינו מברך לפניה וכו', עיי"ש.

ותירץ הריטב"א דמברכות לק"מ דמן הדין כששמע אותם מש"צ יצא דשומע כעונה, ולכן ליכא יושב ובטל, משא"כ בק"ש ותפלה דאינו יוצא ע"י אחר ק"ש טעמא מפני שהיא שינון, ותפלה משום דרחמי הוא.

ומקור דבריו הם בירושלמי (בפירקין ה"ג) דאיתא התם תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון וכו'. ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין (עי' בר"ן בר"ה יא: מדפי הרי"ף דגריס הוו יתבין) אמרו לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו (אולם עי' בפני משה שם שמבאר באופן אחר).

ועפי"ז ביאר הריטב"א (במגילה ב.) דלכן במגילה נקיט תנא לישנא בלשון יחיד דתנן מגילה נקראת, דשייך לצאת בה ע"י שומע כעונה, משא"כ בק"ש תני בלשון רבים מאימתי קורין את שמע. וכעי"ז כתב הגר"א (בריש מסכתין) דלכן לעיל יא. גבי ברכות תני בלשון יחיד דתנן בשחר מברך שתים, דגם התם שייך לצאת ע"י שומע כעונה.

והרמב"ן (בריש ברכות) כתב דלכן בדורות הראשונים הש"צ היה מוציא את הרבים מברכות ק"ש, אבל ק"ש עצמו כל אחד היה קורא בפיו, משום דהיא מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד שיהא משנן בפיו.

והנה כתבו הראשונים (הר"ן הנ"ל, הגהות אשר"י ר"ה כט., ריטב"א בהל' ברכות פ"ה ה"א) דכל הדין הזה הוא רק למי שבקי ויכול לקרות בעצמו, אבל מי שאינו בקי יכול לצאת ע"י אחר אף בק"ש.

ומהא דאיכא חילוק בין בקי לאינו בקי מוכח דהדין דליכא שומע כעונה הוא רק מדרבנן, וכ"כ בשו"ת יד אליהו רגולר (חאו"ח סי' י"ג).

אלא דא"כ צ"ע דברי הריטב"א דלמה לרב חסדא בעל קרי אינו יוצא יד"ח דק"ש ע"י שומע כעונה, הרי כיון שאינו יכול לדבר הו"ל כאינו בקי דיכול לצאת ע"י אחר, וצ"ע.

ולכא' מוכרח מזה כמו שביארנו בריטב"א (לעיל בסי' רי"ג) דבאמת ס"ל דבע"ק אסור לצאת ע"י שומע כעונה.

והנה בטעם הדבר דליכא שומע כעונה עי׳ משכ״כ בזה בשו״ת מהר״ם אלשקאר (סי׳ י׳) וכבר השיג עליו הפר״ח (באו״ח סי׳ ס״ב ס״א) עיי״ש.

והנה לשון הירושלמי דמסתבר שכל אחד ישנן לעצמו, משמע דאזיל לפי ההנחה דהמצוה דק״ש היא ללמוד פרשה אחת, אבל לפי הצד דהמצוה היא קבלת עומ״ש ליכא דין זה (עי׳ לעיל בסי׳ ב׳ אות א׳ שהארכנו בזה). **אמנם בגר״א** (הנ״ל) **ובמנ״ח** (מצוה ת״כ אות ג׳ ד״ה ואלם) מבואר דנקטו סברת הירושלמי לענין קבלת עומ״ש, דמסתבר שכל אחד יקבל לעצמו ולא יצא ע״י אחר.

סימן רכב

בענין אם ברכת התורה הוא דאורייתא

(כא.) **אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנא׳ ואכלת ושבעת וברכת. מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנא׳ כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו.**

אמר רבי יוחנן למדנו ברה״ת לאחריה מן בהמ״ז מק״ו, ובהמ״ז לפניה מן ברה״ת מק״ו. ברה״ת לאחריה מן בהמ״ז מק״ו, ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו, תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה. ובהמ״ז לפניה מן ברה״ת מק״ו, ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה, מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, ומה לתורה שכן חיי עולם, ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, תיובתא.

הרמב״ם לא הביא במנין המצוות המצוה לברך ברכת התורה, והשיג עליו הרמב״ן (בשכחת העשין מצוה ט״ו) מסוגיין דמבואר להדיא דהיא דאורייתא, מדמחתינהו בחדא מחתא עם ברכת המזון, ומדיליף מינה ר׳ יוחנן מק״ו לברכת המזון שלפניה ואיך מייתי מינא אם ברכת התורה שהוא המלמד לאו דאו׳.

והנה הפר״ח כתב דודאי אף להרמב״ם הוי מצוה דאורייתא, והא דלא מנאה בספר המצוות צ״ל דס״ל דהוי חלק ממצות ת״ת.

וכבר הבאנו לעיל (בסי׳ רט״ו אות א׳) דברי השאג״א והצל״ח שתירצו דס״ל להרמב״ם דרבינא פליג על רב יהודה, וס״ל דברכת התורה מדרבנן.

ואמנם מהא דאמרי׳ מנין וכו׳ מן התורה ליכא הכרח דהוא דאורייתא כמש״כ התוס׳ בב״ב קמז. (ד״ה מנין) דלפעמים הובא לשון זה לדבר שהוא אסמכתא בעלמא.

ובשו״ת פני משה (ח״א סי׳ א׳) כתב דבאמת ס״ל להרמב״ם דהיא רק מדרבנן, והקרא אסמכתא בעלמא הוא, עיי״ש שהאריך לבאר מה הכריח את הרמב״ם לומר דקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ועל דברי ר׳ יוחנן כתב דצ״ל דס״ל דגם ר׳ יוחנן כשבא לדון על ברכת המזון שלפניו דנבעי ברכה הוי דוקא מדרבנן דוגמת המלמד שהיא ברכת התורה.

וכבר תמה על דבריו הפר״ח (בסי׳ מ״ז סק״א) דא״כ דר׳ יוחנן רק בא לאתויי ברכת המזון לפניה מדרבנן א״כ מה התיובתא מהא

דתנן דבעל קרי אינו מברך לפניו, אדרבא זו היא סייעתא לדבריו דכיון דהיא רק מדרבנן, לכן בעל קרי אינו מהרהר בה, וצע"ג.

ובברכי יוסף (שם בסק"ח) תירץ דכונת ר' יוחנן לומר דכיון דכל דרבנן כעין דאורייתא תקון, א"כ שפיר שייך לעשות ק"ו מדאו' לדרבנן וכל אחד כדאית ליה. דילפינן ברה"ת לאחריה מן בהמ"ז מק"ו, ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו מדאו', תורה שטעונה לפניה מדרבנן אינו דין שטעונה לאחריה מדרבנן. ובהמ"ז לפניה מן ברה"ת מק"ו, ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה מדרבנן, מזון שהוא טעון לאחריו מדאו' אינו דין שיהא טעון לפניו מדאורייתא.

ולפי"ז שפיר פריך מבעל קרי דאינו מברך לפניה, והרי לדברי ריו"ח ברכת המזון לפניה היא מדאו'.

אולם במאמר מרדכי (שם סק"א) הקשה עליו משו"ס ערוך בנדה ז. דרבי יהושע יליף דאחורי כלים פוסל את התרומה מק"ו ומה טבול יום שאין מטמא משקה חולין, פוסל אוכלי תרומה, אחורי כלים שמטמא משקה חולין אינו דין שפוסל אוכלי תרומה. אולם רבי אליעזר דחה זה דאחורי כלים דרבנן ואילו טבול יום דאורייתא, ורבנן מדאורייתא לא עבדינן ק"ו. וקיי"ל כרבי אליעזר וכיון שכן אי אפשר לעשות ק"ו לדין דרבנן מדינא דאורייתא ונדחו דברי הברכי יוסף.

איברא דכבר ראה דבריו החיד"א עצמו במחזיק ברכה (שם סק"א), וכתב לדחות דהא דלא דנים ק"ו דרבנן מדאורייתא, היינו משום די"ל דהיה להם טעם נכון לגזור טומאה במשקים ולא באוכלים דמשקים עלולים לקבל טומאה, וכל כיוצא בזה שייך בגזירות ותקנות חז"ל, אבל הכא דמיירי בברכת השבח וההודאה שפיר י"ל דדנין דברי סופרים מדברי תורה ודברי תורה מדברי סופרים.

אולם במאמר מרדכי כתב דאין שום טעם לחלק בזה דהרי גם בברכת השבח וההודאה איכא חילוקי דינים כשם שמצינו שתקנו ברכה לאוכל ולשותה ומריח ריח טוב ולא תקנו לרוחץ וסך אע"פ שנהנה, גם במריח תקנו ברכה לפניו ולא לאחריו משא"כ באוכל ושותה, וע"כ דבזה ראו שצריכים לתקן ובזה לא, וא"כ שוב לא שייך למילף מדין דאורייתא לדין דרבנן, עיי"ש.

והנה לכא' צדקו דברי המאמר מרדכי דהנה בהא דלא נצטווינו בתורה בדינים דרבנן כתב המשך חכמה (דברים י"ז י"א) וז"ל כי התורה רצתה אשר מלבד ענינים הנצחיים והקיימים לעד יתחדש ענינים סיגים ואזהרות וחומרות אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף עפ"י גדרים הנמסר להם, ואם יעמוד ב"ד אחר גדול בחכמה ובמנין ובהסכם כלל ישראל כפי הגדרים שיש בזה הרשות בידם לבטל, עכ"ל. וכעי"ז כתב המגיד משנה (בסוף הל' שכנים) וז"ל לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, וההכרח חייב לעשות כן, ומדות האדם והנהגתו מתחלפות לפי הזמן והאישים. והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו וכו', עיי"ש.

וא"כ ברור דתקנת הברכות הם עפ"י הצורך שראו בזמנם, וא"כ הדר דינא דלא שייך למילף מדין דאו' לדין דרבנן.

וצ"ל דס"ל לברכ"י דהא דברכות אינן מדאו' אינו מטעם זה, אלא דדברים שהם פחות חמורים מסרה התורה לחכמים שהם יהיו המתקנים, וס"ל דכשחז"ל שמו סייגים ותקנות מסתבר שיתחשבו עם הצורך, משא"כ בברכת השבח וההודאה התקנה זה לא עפ"י הצורך אלא עפ"י מה שראוי להיות, וזה ילפינן מהדינים דאורייתא, ודו"ק.

סימן רכג
בענין ברכת התורה לאחריה

(כא.) **אמר רבי יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מק"ו וכו'.**

א

יעויין בב"י (בסי' מ"ז) שהביא תשובת הרשב"א דנשאל למה לא מברכים ברכת התורה לאחריה, והשיב וז"ל קריאת התורה מצוה, ואין מברכין על המצות לאחריהם, ואל תשיבני מקה"ת בבהכ"נ שמברכין לאחריה דהתם תקנת משה ועזרא היא ועל התקנות מברכין לפניהם ולאחריהם וכדמברכים בהלל ומגילה עכ"ל.

ובב"י כתב וז"ל ולי נראה דאפי' אם היו מברכים לאחר המצות לא קשיא דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה לא שייך לברך לאחריה, עכ"ל (ובאמת בדפוס הנמצא אצלנו הרשב"א כתב כן להדיא דאף לבני מערבא דמברכים על המצוות לאחריהם, מ"מ כן לא שייך כנ"ל).

ועי' בשו"ת פני משה (ח"א סי' א') שהקשה עליו דהרי יכול לברך כשפסק מללמוד לפני שהולך לישון. אולם הלבוש כתב דזה לא יתכן דהא חייב להגות בה אפילו במטתו עד שישתקע בשינה.

והנה לכא' היה מקום לומר דסברת הפני משה היא דאף שחייב ללמוד עד שישתקע בשינה, מ"מ דוחים מצות ת"ת כדי לברך ברכה לאחריה, וכמו בכל המצוות דדוחים ת"ת כדי לברך עליהם.

אולם זה אינו דנראה דאין כונת הב"י דאינו יכול לברך משום דבאותה שעה חייב הוא בת"ת, אלא כונתו דאין זמן אשר יהיה שייך לברך לאחריה כיון דלא נגמרה המצוה עד שישתקע בשינה, א"כ אף פעם לא חל עליו החיוב לברך לאחריה.

והפר"ח (שם) כתב באופן אחר עפ"י התוס' לעיל יא: שכתבו דהא דלא מברכים על השינה בסוכה הוא משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. וא"כ הוא הדין הכא אי אפשר לו לברך, דאם יברך שמא לא יישן ויצטרך להמשיך ללמוד.

ובעיקר הקושיא דלמה לא מברכים על התורה לאחריה, יעויין בלבוש (בסי' מ"ז סעיף ו') שחידש דאה"נ זהו הטעם למנהגינו שאנו מברכין בכל בוקר שתי ברכות על התורה, כדי שתהא אחת נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול שלא היה יכול לברכה קודם לכן עד שיישן בינתיים, וא"כ אין לו עת אחר לברכה עד הבוקר כשיעור משנתו, והברכה השנייה היא נחשבת לברכה ראשונה על מה שילמוד היום שבא. ואעפ"י שלפי"ז היה לנו להקדים ברכת אשר בחר בנו וכו' קודם לעסוק בדברי תורה, דלעסוק להבא משמע, ותהיה ברכת אשר בחר בנו נחשבת ללימוד של אתמול ולעסוק על מה שילמוד היום, מ"מ הואיל וגבי ס"ת תקנוה לברכה ראשונה, לקחוה ג"כ כאן לברכה ראשונה. ועיי"ש בהערה שהוסיף דהשינה לא הוי הפסק כיון שהוא אנוס בזה.

אלא דתקשי לדבריו א"כ דאין השינה הפסק למה מברך בכל בוקר ברכה לפניה, דבשלמא ברכה לאחריה י"ל דאף דמן הדין

היה צריך להיות דאם מקיים מצוות הרבה ביחד יברך ברכה אחת לאחריה על כל המצוות, מ״מ הכא דלא יתכן לעשות כן דא״כ מתי יברך הברכה לאחריה, לכן מברך בסוף כל יום דגומר המצוה הברכה השייכת לאותו יום. אבל על הברכה לפניה תיקשי כיון שהוא מקיים מצוה אחת הרבה פעמים מספיק בברכה אחת, כמו בשוחט הרבה בהמות דמברך ברכה אחת לכולם, א״כ היה מספיק שיברך ברכה לפניה ביום שמלאו לו י״ג שנה וזה יספיק לו לכל החיים.

וי״ל בתרי אנפי: א׳ דאף דהשינה לא הוי הפסק, מ״מ הברכה שבירך לאחריה הוי הפסק, וממילא מתחייב עוד הפעם בברכה הראשונה. ב׳ דאה״נ אבל תקנו לברך ברה״ת בכל יום כשם שמברכים שאר ברכות השחר כל יום על מנהגו של עולם.

ב

והשתא נחזור לסוגיין דהנה רבי יוחנן רצה למילף מק״ו חיוב ברכת התורה לאחריה, הרי דשייך ברכה לאחריה, ותיקשי למה שהתבאר.

ובשלמא לטעם הרשב״א ניחא דחז״ל לא תקנו ברכה על המצוות לאחריהם, אבל הכא בעי למילף דאיכא חיוב דאורייתא. וכמו״כ להלבוש ניחא דיתכן ברכה לאחריה ביום המחרת, אבל להב״י תקשי הרי לא שייך לברך על התורה לאחריה, וכבר הקשה הפני משה קושיא זו על הב״י, והפנ״י הקשה על הסוגיא מסברת הב״י.

ותירץ הפנ״י דשייך ברכה לאחריה כגון שהסיח דעתו מללמוד לילך לעסקיו או לישן. ובזה אפשר ליישב דברי הב״י דבסוגיין דבעי למילף חיוב דאורייתא דברה״ת לאחריה, היינו לומדים למי שמסיח דעתו מללמוד, אבל כשחז״ל באים לתקן ברכה לא יתקנו בשביל מיעוט אנשים המסיחים דעתם מללמוד.

אכן יעויין בריטב״א (במגילה יז:) שכתב כדברי הב״י דלא שייך ברכה לאחריה בתלמוד תורה, וביאר דסוגיין מיירי בקריאת התורה בצבור, דתקנת משה ועזרא היה לשני וחמישי ומנחה בשבת, אבל חיוב קה״ת בשבתות וימים טובים הוא מדאורייתא. וכתב דבלאו הכי ישנם קה״ת שחיובם מדאו׳ כפרשת זכור, פרה, והקהל, פר׳ שוטרים, מקרא בכורים, וידוי מעשר, וחליצה. ושפיר בעי למילף לקריאות אלה חיוב ברה״ת לאחריה מדאורייתא.

ובפני משה כתב דאף אם חיוב הקריאה מדרבנן י״ל דכשקורא בצבור איכא חיוב דאורייתא לברך עליה, כשם שאין חיוב לאכול פת ומ״מ כשאוכל מתחייב לברך מדאורייתא. וכ״כ הבאר שבע (בסוטה לג:) וביאר דילפינן לה מדכתיב כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו דמשמע דמיירי בצבור ולא ביחיד.

והברכי יוסף (בסי׳ מ״ז) ג״כ תירץ דמיירי בקריאת התורה בצבור, אלא דכתב דגם הברכה הוי רק דרבנן, וכשיטתו בסימן הקודם דס״ל דהילפותא בסוגיין היא לחייב בברכת התורה מדרבנן עיי״ש.

סימן רכד

בענין ברכה לפניה במזון ולאחריה בתורה

(כא.) **אמר רבי יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מק"ו, וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מק"ו. ברה"ת לאחריה מן בהמ"ז מק"ו, ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו, תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה. ובהמ"ז לפניה מן ברה"ת מק"ו, ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה, מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו. איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, ומה לתורה שכן חיי עולם וכו' תיובתא.**

א

בענין הסתירה שבק"ו

הנה דברי ר' יוחנן צ"ע טובא, דאיך אפשר לעשות ב' הק"ו, הרי אחרי דילפינן בק"ו הראשון דתורה טעונה ברכה לאחריה שוב אי אפשר להתחיל הק"ו השני ולומר דתורה אינה טעונה לאחריה. וכן אי אפשר לעשות תחילה הק"ו השני דא"כ אחרי דילפינן דמזון טעון ברכה לפניו שוב אי אפשר להתחיל הק"ו הראשון ולומר דמזון אינו טעון לפניו.

אלא ע"כ כיון שרק יש לנו גילוי לברה"ת לפניו ולבהמ"ז לאחריו, ואין אנו יודעים מסברא אם לפניו חמיר מלאחריו או איפכא, וכן לא ידעינן מסברא אם תורה חמור ממזון או איפכא, א"כ צריך להיות דלא ילפינן מהדדי וכל חד וחד תיקום אדוכתיה.

והנה יעויין ברעק"א שציין להתוס' בקידושין טו: (ד"ה אמר קרא) שכתבו דמה דלא כתיב בהדיא בקרא הויא קולא ועבדינן מזה ק"ו, עיי"ש דעפי"ז פירשו הק"ו דהתם בזה האופן ומה מי שאינו נגאל באלה פירוש דלא כתיב בקרא בהדיא שיגאל באלה, נגאל בשש, נמכר לעובד כוכבים דכתיב בהדיא בקרא שנגאל באלה, אינו דין שיגאל בשש.

ועפי"ז גם הכא פירושו כן, דאף דאחרי הק"ו הראשון כבר למדנו ברכת המזון לפניה, מ"מ שפיר עביד ק"ו השני, והכי קאמר ומה ברכת המזון דלא כתיב בקרא בהדיא דטעון ברכה לפניו, טעון ברכה לאחריו, ברכת התורה דכתיב בהדיא בקרא דטעון ברכה לפניה, אינו דין שטעון ברכה לאחריה. ושוב ילפינן ומה תורה דלא כתיב בקרא בהדיא דטעון ברכה לאחריה, טעון ברכה לפניה, מזון דכתיב בהדיא בקרא דטעון ברכה לאחריו, אינו דין שטעון ברכה לפניו.

[והנה רעק"א ציין דבריו על מש"כ רש"י וז"ל שאינו טעון לפניו כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו, אולם זה דוחק גדול לומר דרש"י כיון לזה דא"כ הול"ל כן אמאי דאמרי' דתורה אינו טעון לאחריה, ואילו איהו קאי בריש הק"ו במאי דאמרי' דמזון אינו טעון לפניו. ולכן נראה יותר דכל כונת רש"י היא רק לומר דליכא מיעוט למעוטי מזון מברכה לפניו, אלא רק דליכא מקור לחייב].

אבל עדיין לא ניחא דמ"מ סתרי הק"ו אהדדי, דבק"ו הראשון מוכיחים דתורה חמיר ממזון מהא דכתיב בה ברכה לפניה בהדיא בקרא, ואילו בק"ו השני מוכיחים דמזון חמיר מתורה מהא דכתיב ביה ברכה לאחריו בהדיא בקרא.

והפנ"י תירץ דהק"ו הוא באופן זה, ומה מזון דאינו טעון לפניו ג' ברכות טעון

לאחריו ג׳ ברכות, תורה שטעון לפניו ברכה אחת אינו דין שיהא טעון לאחריו לפחות ברכה אחת. ובתר הכי ילפינן איפכא ומה תורה שאינו טעון לאחריו ג׳ ברכות טעון לפניו ברכה אחת, מזון דלאחריו טעון ג׳ ברכות אינו דין שיהא טעון לפניו ברכה אחת.

וגם על דבריו תקשי הרי אחרי הק״ו השני דמזון טעון ברכה, שוב אי אפשר לעשות הק״ו הראשון ולהוכיח דתורה עדיף ממזון.

ועיין בתוס׳ (בחולין כג: ד״ה ותהא) שכתבו דרק אם מה שילפינן מהק״ו סותר אחד להשני אמרי׳ דכל חדא תיקום אדוכתיה, אבל היכא דההלכה לא סותרת ורק בסברא סותרים זה את זה, והוה מצי למילף במה מצינו, שפיר ילפינן.

ולפי״ז ניחא הכא דהוה מצי למילף במה מצינו בהמ״ז לפניה מברה״ת, וברה״ת לאחריה מבהמ״ז.

ב

בגדר ברכת התורה

יש לעיין איך אפשר למילף ברכת התורה לאחריה מבהמ״ז, ובהמ״ז לפניה מברה״ת הרי בפשוטו חלוקים הם בגדרן דברכת התורה לפניה בפשוטו היא ברכת המצוות ובהמ״ז לפניה יהיה ברכת הנהנין, וכן איפכא דברכת המזון לאחריה היא ברכת הנהנין ואילו בברכת התורה יהיה ברכת המצוות.

והנה בשלמא בק״ו הראשון י״ל דאה״נ בדברי ר׳ יוחנן היה יוצא דיש חיוב ברכת הנהנין אחר לימוד תורה, אבל בק״ו השני הרי חזינן דהגדר בברכת התורה הוא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות ולכן שייך למילף מינה ברכת המזון לפניה.

ולכא׳ ראייה מכאן כהסוברים דיש בברה״ת ברכת הנהנין (עי׳ לעיל בסי׳ ע״ו שהארכנו בזה), ונאמר דהחיוב דאו׳ דילפינן מקרא הוא לברכת הנהנין ומינה ילפינן לברכת המזון.

עוי״ל בדוחק לפי דברי הרא״ם (הובאו לעיל בסי׳ ע״ו אות א׳) דתוכן ברכת המצוות היא להודות לבורא על שנתן לנו המצוות, א״כ גם ברכת המצוות תוכן הברכה היא הודאה, ושפיר שייך למילף מינה להודות על המזון.

ג

ביאור פירכת הק״ו

בגמ׳ אמרי׳ איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם.

והקשה הפנ״י דנימא כל זה אכניס בק״ו, ומה מזון שאע״פ שנהנה אינו מברך לפניה ומברך לאחריה, תורה שאע״פ שלא נהנה מברך לפניה אינו דין שיברך לאחריה. וכן איפכא ומה תורה שאע״פ שהיא חיי עולם אינו מברך לאחריה ומברך לפניה, מזון שאע״פ שאינה חיי עולם מברך לאחריה אינו דין שיברך לפניה, עיי״ש מה שתירץ.

ולכא׳ להתוס׳ בחולין (הנ״ל באות א׳) לא קשיא מידי דבין כך הק״ו הוא לאו דוקא דהרי סתרי אהדדי, אלא עיקר הילפותא היא ממה מצינו, ולפי״ז שפיר הפירכא היא פירכא. אולם זה דוחק בלשון הגמ׳ דבפשוטו אף שעיקר הילפותא היא ממה מצינו, מ״מ כיון שהגמ׳ הביאה הק״ו, הפירכא צריכה להיות אמת אף בק״ו.

והנה בעיקר הפירכא דמה למזון שכן נהנה, יש לעיין הרי גם בתורה איכא הנאה. וי״ל דליכא למילף הנאה דתורה שהיא הנאה רוחנית ולא ממשית, מהנאה דמזון שהיא הנאה גשמית וממשית.

והנה יעויין בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ ס׳) שנשאל על הא דכתב בהקדמתו לאגלי טל דבתלמוד תורה לא צריך כונה לצאת יד״ח

כיון שנהנה, והו״ל ככפאוהו לאכול מצה דיוצא משום שנהנה אע״פ שלא כיון, ונשאל מהא דבסוגיין מבואר דדוקא במזון נהנה ולא בתלמוד תורה.

והשיב דהנאה המחייבת בהמ״ז היא הנאת מעיו, משא״כ בשאר המצוות והאיסורין ההנאה המחייבת היא הנאת גרונו, והנה בתלמוד תורה ההנאה היא בעת עסוקו בה, אבל אח״כ עברה הנאתו. ועפי״ז ניחא דההנאה הנצרכת לקיום המצוה שהיא הנאת גרונו איכא גם בתלמוד תורה שנהנה בעת עסוקו בה, ושפיר אמרי׳ דלא בעינן בה כונה לצאת. אבל בסוגיין דבעינן למילף ברכה לאחריה מברכת המזון שפיר מחלקינן דדוקא במזון איכא ברכה לאחריה דמה למזון שכן נהנה דהיינו דיש הנאת מעיו אחרי האכילה, משא״כ בתורה דלא נמשכת הנאתו אחרי הלימוד.

ועפי״ז יישב קושיית הפנ״י דשוב ליכא למימר כל זה אכניס בק״ו ונאמר ומה מזון שאע״פ שנהנה אינו מברך לפניה ומברך לאחריה, תורה שאע״פ שלא נהנה מברך לפניה אינו דין שיברך לאחריה, דהא ליתא דבתורה באמת נהנה הנאה המחייבת ברכה לפניה, ואין בה הנאה המחייבת ברכה לאחריה, משא״כ במזון דיש בו הנאה המחייב ברכה לאחריה.

וכן בק״ו השני, שוב ליכא למימר ומה תורה שאע״פ שהיא חיי עולם אינו מברך לאחריה ומברך לפניה, מזון שאע״פ שאינה חיי עולם מברך לאחריה אינו דין שיברך לפניה, דהא ליתא דהא י״ל דמה שמברך על התורה לפניה הוא משום דנהנה וגם היא חיי עולם, משא״כ במזון דהוא רק נהנה לכן אינו מברך לפניה, והא דתורה אינה טעונה לאחריה הוא משום דאע״פ דהיא חיי עולם מ״מ אין לו הנאה, משא״כ במזון מברך לאחריה אע״פ שאינו חיי עולם משום דיש בו הנאה.

אמנם בעיקר דבריו שנקט דההנאה של תורה היא בעת עסקו בה ולא אחרי שלמד, עי׳ בלבוש (או״ח סי׳ מ״ז ס״ו בהג״ה) שנקט איפכא דההנאה שבתלמוד תורה הוא שידע מה שילמד, וא״כ זה אחרי הלימוד.

ד
דברי החינוך

מן הראוי לסיים כאן עם דברי החינוך (במצוה ת״ל) המבארים למה באמת שינתה התורה לחייב ברכת התורה לפניה ולא לאחריה, וברכת המזון רק לאחריה ולא לפניה וז״ל מן הדומה שהטעם לפי שהוא ב״ה לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש. אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה, ומודה על האמת ימצא טעם בדברי, עכ״ל.

סימן רכה

בביאור היכי מיירי הא דספק קרא ק"ש

(כא.) **אמר רב יהודה ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא, ק"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא.**

והקשו התוס' האיך מיירי הסיפא, אי שכבר קרא ג' הפרשיות של ק"ש, א"כ כבר הזכיר יצי"מ, ושוב הוי אמת ויציב דרבנן וספיקו לקולא. ואי מסופק בין בק"ש בין באמת ויציב, א"כ למה חוזר לומר אמת ויציב לצאת יד"ח דזכירת יצי"מ, הרי עדיף שיקרא ק"ש כמו דאמרי' בבעל קרי דק"ש עדיפא דאית ביה תרתי.

ונאמרו כמה מהלכים בפשט דברי רב יהודה:

א) **הרא"ה** והריטב"א פירשו דמיירי שמסופק בשניהם, ואה"נ באמת חוזר על פרשת ויאמר, ולא נחית הגמ' להכי אלא רק ללמד דזכירת יצי"מ דאורייתא, ואגב דנקטה בציור, ספק אמר אמת ויציב, נקטה גם בדין, חוזר ואומר אמת ויציב. והא דבציור לא אמר ספק אמר ויאמר, היינו לאשמועינן דאם מסופק רק באמת ויציב הו"ל ספק דאו', דאע"פ דויאמר פרשתא דאו' ואמת ויציב מטבע דרבנן, מ"מ כיון שאמר אמת ויציב יוצא ידי זכירת יצי"מ דאו'.

אלא דצ"ב למה חוזר ואומר ויאמר ולא חוזר על כל הק"ש, הרי בבעל קרי אמרי' דמשום זכירת יציאת מצרים איכא גרירה על כל הק"ש. וצ"ל דס"ל דעד כאן לא אמרי' דין גרירה אלא גבי בעל קרי שעדיין לא קרא כלום אז הוא דאמרי' דכיון שצריך לומר ויאמר, שיגרור כל הק"ש כדי להרויח קבלת עומ"ש. אבל הכא דיש לו צד שכבר קרא ק"ש, לא אטרחוהו רבנן לחזור על כל הק"ש כדי להרויח קבלת עומ"ש, דיש צד שכבר קיבל.

ב) **התוס'** תירצו בשם ר"י דמיירי דמסופק בשניהם, והא דלא אמרי' שיאמר ק"ש דאית בה תרתי, היינו משום דכשיאמר אמת ויציב יש צד דבזה מתקן הכל, דהרי אם כבר קרא ק"ש ולא קרא אמת ויציב, בזה שיקרא אמת ויציב תיקן את הכל. משא"כ אם יחזור לקרוא ק"ש, נמצא דחיסר אמת ויציב. וליכא שום צד שאמר אמת ויציב ולא ק"ש דזה נגד הרגילות. ועדיף לתקן את הכל מלהרויח תרתי.

והקשה השאג"א (בסי' י') דא"כ מהו דאמרי' דטעמא דאינו חוזר בק"ש וחוזר באמת ויציב משום דזה דאו' וזה דרבנן, הלא אי משום זה היה צריך לומר ויאמר כדי להרויח תרתי, והול"ל טעמא דבזה מתקן את הכל.

וצ"ל בזה כעין הרא"ה והריטב"א דלא נחית הגמ' לבאר למה אמת ויציב ולא ויאמר, ורק עיקר הדין דחייב לחזור וע"ז שפיר פירש דהוא משום דיציאת מצרים דאו'.

ג) **עוד** תירצו התוס' בשם הר"ש דמיירי שודאי קרא פר' שמע ופר' והיה אם שמוע, ורק מסופק בויאמר ואמת ויציב, וכולה מילתא דיצי"מ קרי ליה אמת ויציב, לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יצי"מ, והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב.

ולפי"ז נמצא דצריך לחזור על ויאמר ואמת ויציב, ואף דע"י ויאמר שוב הוי אמת ויציב דרבנן, מ"מ צ"ל דס"ל דכולה

חדא מילתא היא ששניהם נתקנו על יציאת מצרים, ולכן הוו כחטיבה אחת, וכ״כ המג״א (בסי׳ ס״ז סק״א).

אולם השאג״א (שם) לא הסכים עם זה משום דס״ל דעיקרה של פר׳ ויאמר נתקנה משום מצות ציצית, ואילו אמת ויציב נתקנה משום יצי״מ, וא״כ לא הוו חטיבה אחת. אבל בר״ש י״ל דס״ל כרש״י והרמב״ם (שהביא השאג״א בסי׳ ט׳) דויאמר נתקן משום יצי״מ, ואילו אמת ויציב אפ״ל דס״ל דעיקרה משום ק״ש דבעי שתים לאחריה, ומ״מ כיון דמשום יציאת מצרים הוסיפו בנוסח הברכה, לכן נעשו כחטיבה אחת. אולם בלשונו של הר״ש לא משמע הכי אלא דשניהם נתקנו משום יצי״מ, ועי׳ בדברי חמודות (סוף אות מ׳) שכתב דאמת ויציב הוא ברכה שנתקנה על יציאת מצרים.

עוד הקשה השאג״א דהרי בעל קרי קורא ק״ש ולא אמת ויציב, הרי דלאו חדא מילתא היא ואפשר לחלק ביניהם, וצ״ע.

והנה יעויין ברשב״א שכתב דלפי הר״ש הרישא מיירי שמסופק בק״ש ובאמת ויציב, ועל זה אמרי׳ דאינו חוזר לומר ק״ש ובאמת יחזור לומר ויאמר ואמת ויציב. ומוכח מזה דס״ל דלא אמרי׳ כאן דין גרירה (וכמו שביארנו לעיל בדעת הרא״ה), ולכן שייך שיחזור על ויאמר בלי הק״ש. אולם בתוס׳ דנקט בקושייתו שיש דין גרירה לא משמע שהר״ש חולק על זה, ולדבריו צ״ל דהרישא מיירי כשודאי לא אמר ויאמר ואמת ויציב.

ד) **הרמב״ם** (בפ״ב מהל׳ ק״ש הי״ג) פסק דאדם שמסופק אם קרא ק״ש או לא, חוזר וקורא עם ברכותיה.

וכתב הגר״א דמקורו של הרמב״ם הוא משום דהוקשה לו קושיית התוס׳, ועל זה תירץ דלעולם מיירי שמסופק בין בק״ש ובין באמת ויציב, וחוזר ואומר ויאמר משום יצי״מ, ושוב גריר לכל הק״ש, ועדיפא משום דאית ביה תרתי, וכיון שקרא ק״ש צריך לקרוא גם הברכות, ולכן חוזר ואומר אף אמת ויציב.

והנה יעויין בסי׳ הבא שהבאנו פלוגתא דראשונים בביאור דברי הרמב״ם דמי שמסופק בק״ש צריך לחזור עם הברכות, דהרשב״א ביאר דכך היתה התקנה דכל פעם שקורא ק״ש יקרא עם ברכותיה, והמאירי ביאר דכיון שיש חזקת חיוב פושטים דלא קרא, ולכן צריך לחזור עם הברכות.

והשתא נראה דכל דברי הגר״א שייכים לפי הרשב״א, דאף שהגמ׳ מיירי למ״ד ק״ש דרבנן מ״מ שפיר אפ״ל דכך היתה התקנה דכיון שיקרא כל הק״ש, צריך לקרות עם ברכותיה. אבל להמאירי לא שייכים, דכל דברי המאירי נאמרו ברמב״ם שפוסק כמ״ד דק״ש דאו׳, אבל בגמ׳ דמיירי למ״ד דק״ש דרבנן, וכל מה שצריך לחזור על ק״ש הוא משום זכירת יצי״מ, א״כ החזקה רק פושטת דלא יצא יד״ח דיצי״מ, ורק משום גרירא צריך לחזור על כל הק״ש, א״כ אין שום טעם שיחזור על הברכות. איברא דבלשונו של הגר״א לא משמע שבונה דבריו עפ״י הרשב״א, דמביאו רק בסוף דבריו עיי״ש, וצ״ע.

סימן רכו

בדין ספק קרא ק"ש למ"ד דק"ש דרבנן

(כא.) **אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא.**

א

בדין ספק דרבנן לקולא

יעויין בשבת כג. דפריך מאי שנא הפרשת דמאי דלא מברכים עליה מכל מצוה דרבנן. ומשני אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דדבריהם לא בעי ברכה. ורבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן. (עי' בכתובות כד. תוד"ה אביי דאף אביי מסכים לרוב עמי הארץ מעשרין הן, אלא דרצה לומר דאפי' בגוונא דליכא רוב אלא רק ספק לא בעי ברכה).

בביאור דברי אביי כתבו הרמב"ן והרשב"א דאף שדין הפרשה הוא לחומרא משום ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ על הברכה שהיא רק דרבנן אמרי' ספק דרבנן לקולא (וכבר העיר השואל בשו"ת הריב"ש סי' רכ"א דלשון הגמ' לא משמע כן כלל).

ודבריהם צ"ע דכיון שספק דאורייתא לחומרא, א"כ יש כאן מצוה ודאית, ושוב ליכא ספק על הברכה.

וי"ל דס"ל להרשב"א דהא דאמרי' ספק דאורייתא לחומרא אינו בתורת ודאי אלא בתורת ספק, דהיינו שליכא חיוב להחמיר אלא שהספק נשאר בעינו, ושפיר קאמר דעדיין איכא ספק על הברכה.

אבל זה אינו דעיין בקובץ הערות (סי' מ"ב אות ד' וה') שהוכיח מעוד מקומות דס"ל להרשב"א דגדר החומרא היא בתורת ודאי, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא.

ויש ליישב דאף דס"ל להרשב"א דגדר החומרא היא בתורת ודאי, מ"מ ס"ל דאין הכונה שהתורה אמרה לנקוט ולפשוט כהצד לחומרא, אלא באמת הספק נשאר בעינו, אבל איכא חיוב אחר להחמיר בספק זה.

אשר מעתה י"ל דזה פשיטא ליה להרשב"א דעל הדין להחמיר לא תקנו רבנן ברכה אקב"ו לחוש לספיקא, אלא דכיון דהספק נשאר בעינו עדיין היה שייך לברך משום הספק שמא עדיין לא הפריש, ועל זה קאמר הרשב"א דכיון דהחיוב ברכה הוי דרבנן שוב הו"ל ספק דרבנן לקולא.

והנה נחלקו הראשונים בשיטת רבא, דרש"י ס"ל דרבא פליג על אביי וס"ל דאף ספק דדבריהם בעי ברכה, ואילו הרי"ף ס"ל דרבא לא פליג.

והקשו הרמב"ן והרשב"א לשיטת רש"י א"כ האיך אמרי' בסוגיין דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, הרי לרבא בספק ברכה חייבים לברך.

ותירצו דצ"ל דס"ל לרש"י דדוקא בגוונא דדמאי קאמר רבא דצריך לברך משום דכיון דהמצוה עצמה היא דאורייתא ועליה אמרי' ספק דאורייתא לחומרא, שוב הברכה טפילה לה ואף דהיא דרבנן אזלינן לחומרא, משא"כ בק"ש שכל עיקרה הוא דרבנן אף רבא מודה דאמרי' ספק דרבנן לקולא.

והנה הראשונים נחלקו בביאור המ"ד דק"ש דרבנן, דדעת התוס' היא דכל החיוב הוא מדרבנן, אולם רבינו יונה ס"ל דבאמת איכא חיוב דאורייתא לקרוא איזה פרשה

שיהיה, ורק דמדרבנן חייבו לקרוא דוקא פרשיות אלו.

אשר מעתה נמצא דלרבינו יונה אף למ"ד ק"ש דרבנן עיקרו מדאורייתא, ולפי"ז לדעת רש"י היה צריך להיות דבספק קרא ק"ש יחזור לקרות דהוי כמו דמאי, ואשר מוכח מזה דלית ליה לרש"י סברת רבינו יונה.

והנה להרמב"ם (בפ"ג מהל' מילה ה"ו ובתשובתו לחכמי לוניל שהובאה בכס"מ שם) ביאור אחר לגמרי בדברי אביי בשבת, ולדבריו אין שום קשר להסוגיא כאן, עיי"ש. ולפי"ז אפשר דרש"י ילמד כהרמב"ם ויודה לדברי רבינו יונה.

ב

קושיית רעק"א

במג"א (סי' ס"ז סק"א) הביא בשם הלחם חמודות דאדם דברור לו שקרא פסוק ראשון של ק"ש ורק מסופק בשאר הפרשיות, אמרי' ספק דרבנן לקולא ואינו חוזר וקורא.

והקשה רעק"א דהרי לעיל מיניה (בסי' ס"ד) הביא המג"א דברי הב"ח דאדם שמסופק אם קרא ק"ש צריך לחזור, דאמרי' כיון שמסופק, ודאי דלא כיון בפסוק ראשון דאם היה מכוין לא היה שוכח, וא"כ ע"כ הא דאמרי' בסוגיין דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא היינו כשודאי קרא פסוק ראשון ורק מסופק בשאר הפרשיות, ובזה אמרי' דלמ"ד ק"ש דאורייתא צריך לחזור ולקרות, ודלא כהלחם חמודות, ונשאר בצ"ע.

איברא דהלחם חמודות (בפ"ב סקמ"ט) פליג על הב"ח וס"ל דלא אמרי' דכיון שמסופק מסתמא לא כיון, אלא דיינינן ליה בספק, ולפי"ז לשיטתו לק"מ. ואה"נ י"ל דהב"ח פליג על הלחם חמודות וס"ל דאף בודאי קרא פסוק ראשון ומסופק בשאר הפרשיות צריך לחזור על הכל.

ועל עיקר קושיית רעק"א יש ליישב עפ"י דברי המגן גבורים (סי' קי"ד סקי"ב הובא במשנ"ב שם סקל"ח) דמי שמסופק אם הזכיר מעין המאורע בתפלה וברור לו שהיה בדעתו לזכור, אזי תלוי דאם נתעורר לו הספק מיד אחר התפלה חוזר ומתפלל, דכיון שאינו זוכר אמרי' דמסתמא לא הזכיר והתפלל כרגילותו, דאם היה מזכיר ודאי היה זוכר. אבל בנתעורר לו הספק לאחר זמן מופלג שכבר הסיח דעתו לדברים אחרים סמכינן שאמר כהוגן דמה שאינו זוכר אינו מהווה ריעותא.

אשר לפי"ז י"ל דה"ה הכא כל דברי הב"ח דבמסופק אמרי' דודאי לא כיון היינו כשנעורר לו הספק מיד, ואילו הסוגיא י"ל דמיירי כשהסתפק אחרי זמן מופלג, ולכן לא פשטינן מהא דלא זוכר שלא כיון, ושפיר אמרי' דאם ק"ש דאורייתא חייב לחזור על כל הק"ש.

ג

בדין ספיקא דרבנן במקום חזקה

נחלקו האחרונים בדין ספיקא דרבנן היכא דאיתחזק איסורא, דדעת הש"ך (בסי' ק"י בכללי ס"ס אות כ') דבכה"ג אזלינן לחומרא, אולם הפלתי (שם) ס"ל דספק דרבנן לקולא אף בכה"ג.

והביא הכו"פ (בסי' ס"ט סק"י) ראייה לדבריו מהא דאמרי' בסוגיין דלמ"ד ק"ש דרבנן אינו חוזר וקורא, והרי הכא איתחזק חיובא, ומ"מ אמרי' דספק דרבנן לקולא.

ונאמרו באחרונים כמה תירוצים על קושיא זו:

א) **יעויין** בשו"ת רעק"א (קמא סי' ז' ובסו"ס כ"ה) דהסתפק אם חזקת חיוב חשיב חזקה או לא, ולא ביאר כונתו.

ועיין בחזו"א (נשים סי' קל"ח לדף יג. ד"ה והא) שכתב בענין חזקה שאדם לא היה נזיר וז"ל מיהו ע"כ חזקת אדם לאו חזקה היא דא"כ לעולם ספק נזירות להקל משום דמעמידין אותו בחזקת שאינו נזיר, וכן סתם נדרים יש להקל מהאי טעמא, וע"כ דמה שמתחייב האדם בהנהגת נזירות או נדרים לא מקרי שינוי בגופו ואין אנו מוציאין אותו מחזקתו במה שאנו מחייבים אותו בשמירת נזירות ונדרים וכו', עכ"ל.

ועדיין לא התבאר כל הצורך, דהלא כל חזקה דדין כגון חזקת פנויה וחזקת אשת איש וכדומה אינו שינוי בגוף האדם אלא רק דיש עליה דינים, וא"כ מאי שנא חזקת חיוב מחזקות אלו, וצל"ע.

ולקמן (בסי' רכ"ז) נתבאר דנחלקו הרשב"א והמאירי אם אזלינן בתר חזקת חיוב, עיי"ש.

ב) **הגר"ש** איגר (ספר העקרים ח"ב עמ' שפ"ח) הביא דברי הט"ז (יו"ד סי' ס"ט סקכ"ד) שכתב באשה שבשלה בשר ושכחה אם מלחה, דיש להתיר משום דאמרי' דמסתמא עשתה כרגילותה למלוח הבשר לפני שמבשלת וכהא דאמרי' לעיל טז. סירכא נקיט ואתי (ויש לפקפק דשמא דוקא בקריאה אמרי' דקרא כרגילותו אבל לא במעשה, ועוד דיותר קשה לשכוח מעשה שעשה). ועפי"ז תירץ דה"ה הכא בק"ש יש לומר דעשה כרגילותו וקרא ק"ש, וא"כ אוקי חזקת חיוב בהדי חזקה דסירכיה נקיט ואתי, והוי ספק השקול, ושפיר אמרי' דספק דרבנן לקולא.

אולם דבריו צ"ע דהרי הא דסירכיה נקיט אינו חזקה דנקיטות אלא חזקה דאומדנא, א"כ נימא דרובא וחזקה רובא עדיף, ותיקשי למה למ"ד ק"ש דאורייתא חוזר וקורא הרי נפשוט דכבר קרא כרגילותו.

והנה יעויין בשער המלך (הלכות מקוואות כלל א' ד"ה ואולם זו היא) שהקשה על הט"ז מהא דאיתא (באו"ח סי' ת"ט) ספק אם הניח עירוב, ולא אמרי' דסירכיה נקיט ואתי שרגילותו להניח עירוב בכל ערב שבת. ותירץ דשאני התם דיש ריעותא שאין העירוב לפנינו. א"נ דדוקא גבי מליחה שעשתה מעשה שבשלה הבשר אז אמרי' דודאי מלחה תחילה, משא"כ בעירוב דליכא שום מעשה, בהא לא אמרי' דסירכיה נקיט ואתי.

מעתה לפי תירוצו השני שוב לא שייך תירוצו של הגר"ש איגר, דאף ספק קרא ק"ש הוי כמו ספק עירוב דלא עשה שום מעשה, ובזה לא אמרי' דסירכיה נקיט ואתי.

ג) **הצל"ח** תירץ עפ"י שיטתו בנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' ס"ה) דעשה פשרה בפלוגתת הש"ך והכו"פ דבספיקא דרבנן דאין עיקרו מן התורה אזלינן לקולא אף דאתחזק איסורא, אבל אם עיקרו דאורייתא אזלינן בתר חזקה ולחומרא. ועל כן ק"ש למ"ד שהוא דרבנן הוי ספק דרבנן שאין עיקרו דאו' ואזלינן בו לקולא אף באיתחזק איסורא.

דבריו הם לשיטת התוס' דק"ש דרבנן היינו שמדאו' אין שום חיוב, אבל לשיטת רבינו יונה דמדאו' חייבים לקרוא פרשה אחת, שוב הו"ל ספק דרבנן שעיקרו דאו', והדרא הקושיא לדוכתא.

ד) **עי'** מש"כ בזה החוו"ד (בסי' ק"י כללי ס"ס אות כ') ודבריו צ"ע.

סימן רכז

בענין ספק אמר אמת ויציב

(כא.) **אמר רב יהודה וכו' ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא וכו' אמת ויציב דאורייתא.**

יעויין בתוס' (ר"ה לג. ד"ה הא) דהקשו אמאי מספק חוזר וקורא אמת ויציב הרי כנגד זה יש ספק לא תשא דאם כבר קרא נמצא דמברך ברכה לבטלה.

והוכיחו מזה דאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן ולכן ספיקו לקולא, וכ"כ הרא"ה בסוגיין.

ורבינו יונה הביא דבאמת מכח קושיא זו יש אומרים דהא דאמרי' דחוזר ואומר אמת ויציב היינו בלי ברכה.

ויש לומר עוד עפ"י שיטת ר"י (לעיל יב. תוד"ה לא) דספק ברכות להחמיר, והפנ"י ביאר דס"ל דכיון שברכה הוא דבר קל אף בדרבנן אזלינן לחומרא (עי' לעיל בסי' ע"ט שהארכנו בזה). ולפי"ז ניחא דכיון דבכה"ג ספק דרבנן לחומרא שוב אפשר לברך.

והנה תירוצים אלו לא יספיקו להרמב"ם, תירוץ התוס' לא שייך משום דס"ל להרמב"ם דבברכה לבטלה איכא איסור דאו' דלא תשא כמש"כ המג"א (בסי' רט"ו סק"ו וכ"כ בדעתו רוב האחרונים ושכן מבואר להדיא בשו"ת פאר הדור סי' ק"ה).

ותירוץ הי"א גם אינו פשוט לדעת הרמב"ם דהנה נחלקו האחרונים בשיטתו בענין הברכות דבהמ"ז, דהכס"מ (בפ"ב מהל' ברכות ה"ב) ס"ל דמדאו' החיוב הוא להודות על המזון בלי ברכה, וכל הברכות הם רק מדרבנן. אולם הלח"מ (שם) כתב דדעתו דאף הברכות הם מדאו'.

והנה הרמב"ם (בפ"ב מהל' ברכות הי"ד) פסק דאדם שנעלם ממנו ולא ידע אם בירך בהמ"ז אם לאו חוזר ומברך. והשתא לפי הכס"מ בהמ"ז היינו ממש כמו אמת ויציב דעיקר המצוה דאו' אבל הברכה דרבנן, ומ"מ ס"ל להרמב"ם דבספק חוזר ומברך, וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא.

הן אמת דכן הקשה הלח"מ שם על הכס"מ, ותירץ דכיון דברכות דבהמ"ז אסמכוהו אקרא עשאום כשל תורה דבספק חוזר ומברך, וא"כ שוב אין הכרח לענין אמת ויציב דהרמב"ם יסבור דצריך לחתום בברכה, דלעולם אפשר דס"ל כי"א ברבינו יונה דאינו חותם בברכה ושאני בהמ"ז דאסמכוהו אקרא.

ובשו"ת רעק"א (קמא סי' כ"ה) ובמנחת חינוך (מצוה ת"ל) תירצו דכיון דמדין ספיקא דאו' לחומרא (אי מדאו' אי מדרבנן) עליו החיוב להזכיר יצי"מ, הוי כמחוייב ודאי, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא דכבר בירך מ"מ אינו עובר בלא תשא, כיון דעושה כן מחמת ספק חיוב, וחייבו אותו חז"ל בכך לחזור ולברך, אין זה בכלל מברך ברכה שא"צ.

איברא דגם תירוץ זה אינו פשוט לדעת הרמב"ם, וכדי להבין הדברים נקדים הסוגיא דשבת כג. דפריך מאי שנא הפרשת דמאי דלא מברכים עליה מכל מצוה דרבנן. ומשני אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק

דדבריהם לא בעי ברכה. ורבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן.

ונחלקו הראשונים בשיטת רבא, דרש"י ס"ל דרבא פליג על אביי וס"ל דאף ספק דדבריהם בעי ברכה, ואילו הרי"ף ס"ל דרבא לא פליג.

ועוד נחלקו הראשונים בביאור דעת אביי, דהרשב"א ביאר דאף שדין הפרשה הוא לחומרא משום ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ אנו דנים על הברכה שהיא רק דרבנן ואמרי' בה ספק דרבנן לקולא.

אולם הרמב"ם (בפ"ג מהל' מילה ה"ו ובתשובתו לחכמי לוניל שהובאה בכס"מ שם) ס"ל דהסוגיא לא מיירי בדין ספק ברכות, דבזה ודאי דאמרי' ספק ברכות להקל ולכן פסק דלא מברכים על מילה דאנדרוגינוס, אלא דהסוגיא מדברת על איזה תקנות דרבנן תיקנו חז"ל ברכות, ועל זה קאמר אביי דעל תקנה דרבנן שתיקנו מחמת ספק דאו' כגון דמאי לא תקנו חז"ל ברכה.

(ועדיין צ"ב מה בין זה לזה הרי כל ספק דאו' הוי תקנה מדרבנן לחומרא, וא"כ למה שלא נברך על זה כמו על דמאי. עי' בלח"מ (בפ"ג מהל' חנוכה ה"ה) דיש דברים דחכמים גזרו ותקנו עליו ביחוד ולא הניחוהו בכלל שאר הספקות כמו דמאי בזה הוא דמברכין, ואילו הדין דסד"א לחומרא הוא תקנה כללית על זה לא מברכים, וצ"ע).

ורבינו יונה (בסוגיין) ס"ל דדמאי הוי רק ספק דרבנן, וכתב הקרני ראם דס"ל דמדאו' ליכא חיוב משום דהוי לקוח, ועל זה הוא דאמר אביי דספק דדבריהם לא בעי ברכה, אבל בספק דאורייתא כו"ע מודו דבעי ברכה. ועפי"ז פסק (הובא בראש בפ"ו דחולין סי' א') דבכסוי הדם של כוי חייב לברך.

ועפי"ז יישב בסוגיין קושיית התוס' דר"ה דלכן ספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר בברכה, ולא חיישינן לספק לא תשא דהא בכל ספק דאו' תקנו ברכה.

והנה לכא' הביאור לדבריו הוא כמש"כ רעק"א הנ"ל דכיון דמדין ספק דאו' לחומרא חייב להזכיר יצי"מ הוי כמחוייב ודאי, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה.

וא"כ תירוץ זה לא יכון לדעת הרמב"ם דס"ל דעל מילת אנדרוגינוס ועל כסוי הדם לא מברכים, וע"כ דדנים על הברכה מצד עצמה ואומרים ספק דרבנן לקולא [והיינו משום דלא תקנו ברכה על המצוה דרבנן לחוש לספיקא], וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא למה בספק אמר אמת ויציב וספק בירך בהמ"ז חוזר ואומר עם ברכה.

ויש לחלק ולומר דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דדנים על הברכה מצד עצמה אלא דוקא בברכת המצוות כמו מילה וכסוי הדם, דאין הברכה חלק של המצוה, אבל באמת ויציב ובבהמ"ז דחכמים תקנו הברכה כצורה למצוה דאו', אף הוא מודה דכיון דמחייבים אותו לחזור על המצוה שוב תקנו לברכה כתיקונה דרבנן, ושפיר יכול הוא לברך (ואילו התוס' לא ס"ל חילוק זה ולכן הוכיחו דאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן).

א"נ י"ל דשאני מילה וכסוי הדם דהספק הוא אם חייב או פטור ולכן אמרי' דמספק אינו מברך, משא"כ בבהמ"ז ובאמת ויציב דודאי חייב והספק הוא אם קיים או לא, אז פושטים הספק עפ"י חזקת חיוב דממשיך להיות חייב, ושפיר חוזר עם ברכה.

ונראה דב' התירוצים האלה הם פלוגתא דראשונים, דהנה הרמב"ם (בפ"ב מהל' ק"ש הי"ג) פסק דאדם שמסופק אם קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה.

והקשו הראשונים דמאי שנא זה ממילת אנדרוגינוס וכסוי הדם דס"ל דלא תקנו ברכה על ספק מצוה.

ותירץ הרשב"א (בח"א סי' ש"כ הובא בכס"מ שם) דס"ל להרמב"ם דשאני ק"ש דמעיקרא כך היתה התקנה, דכל שהוא חייב לקרות, קורא לכתחלה עם ברכותיה.

ואילו המאירי (בסוגיין) תירץ דכיון שבק"ש איכא חזקת חיוב מודה הרמב"ם דחוזר ומברך.

הרי דס"ל להרשב"א דבק"ש תקנו הברכות כצורת המצוה, וא"כ אף בבהמ"ז י"ל כן, וכנ"ל (ומהא דלא תירץ כהמאירי נראה להוכיח דס"ל דלא אזלינן בתר חזקת חיוב עי' לעיל בסי' רכ"ה אות ג').

[ובעיקר דברי הרשב"א יש להעיר דלכא' סתרי אהדדי למש"כ בתשובות סי' מ"ז (הובא לעיל בסי' ב' אות ב'), דאין הברכות ברכות של ק"ש, אלא ברכות הן דנתקנו בפני עצמן אלא שתקנו לאומרן לפני ק"ש ולאחריה. וא"כ האיך קאמר הכא דתקנו שבכל ק"ש יברך לפניה ולאחריה, הרי הם לא קשורות לק"ש.

ובפשוטו י"ל דאין כאן סתירה דבאמת בברכות תרתי אית בהו, דמחד גיסא הם ברכות בפני עצמם וראויות לאומרן בלי ק"ש, אבל גם קשורות לק"ש ולכן נתקן דבכל ק"ש יברכם.

אבל אי קשיא הא קשיא דאחד מהראיות שהביא הרשב"א בסי' מ"ז הוא מדתנן בדף י: מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, ואסיקנא מאי לא הפסיד, לא הפסיד הברכות. הרי דאעפ"י שעבר זמן ק"ש אין הברכות תלויות בק"ש. וגם בסי' ש"כ הוכיח כדבריו דנתקן שבכל ק"ש יאמר הברכות מאותה סוגיא שם, מדאומר הק"ש כאדם שקורא בתורה ובכל זאת אומר הברכות, מוכח דכן היתה התקנה דבכל ק"ש יאמר הברכות. וצ"ע דמהאי סוגיא רק אפשר להוכיח חדא מתרתי, או דהברכות אינן קשורות לק"ש, או דבכל ק"ש צריך לומר הברכות, וצ"ע.

ולכא' צ"ל דבסי' ש"כ כתב דבריו לדעת הרמב"ם דס"ל דהברכות הם כן קשורות לק"ש, כמו שמוכח מדבריו (בפ"א מהל' ברכות הט"ז וי"ז) דברכות ק"ש הם ברכת המצוות, עיי"ש. ולפי"ז יש להוכיח מהסוגיא דק"ש נתקן עם ברכות, אבל איהו ס"ל כמש"כ בסי' מ"ז דאין הברכות ברכת המצוות, וזה הוכיח מהסוגיא שם].

סימן רכח

ביאור הכתובים בפרשת שמע

(כא.) **אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא וכו' מאי טעמא ק"ש דרבנן וכו'. מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, א"ל אביי ההוא בדברי תורה כתיב וכו'. ור' אלעזר אמר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש.**

הנה נחלקו האמוראים אם ק"ש דאו' או ק"ש דרבנן, ובדעת שמואל דק"ש דרבנן נחלקו הראשונים, דהתוס' ס"ל דמדאו' ליכא חיוב לקרות שום פרשה. ואילו רבינו יונה ס"ל דאף שמואל מודה דמדאו' חייבים לקרות פרשה אחת, ורק דחז"ל קבעו לקרות פרשת שמע.

והנה מצאנו פסוקים בפר׳ שמע שנדרשו לענין תורה, וכאלה שנדרשו לענין ק״ש, ויש לבאר הפרשה לכל אחד מהשיטות.

א

ביאור הכתובים למ״ד ק״ש דאורייתא

הנה למ״ד ק״ש דאורייתא מתפרשת כל הפרשה כפשוטה, דהא דכתיב ״והיו הדברים האלה וגו״ מיירי לענין ק״ש, ועל זה כתיב ״ודברת בם״ ודרשינן מינה ביומא יט: בם אתה צריך להשמיע לאזניך ולא בתפלה, ועל זה כתיב ״בשבתך בביתך ובלכתך בדרך״ דדרשי׳ מיניה בדף יא. דטרוד ועוסק במצוה פטור מן המצוה, דרק בלכת דידך אתה חייב בק״ש ולא בלכת דמצוה. ועל זה כתיב ״בשכבך ובקומך״ דמזה נלמד החיוב לקרות ק״ש, ועל זה כתיב ״וקשרתם וכתבתם״ דצריכים לכתוב פר׳ שמע בתפילין ומזוזות.

אלא דתקשי הא דדרשינן ביומא שם ״ודברת בם״ בם בתלמוד תורה ולא בדברים בטלים, וי״ל דאה״נ דרשה זאת אזלא אליבא דשמואל דק״ש דרבנן, וכ״כ באור שמח (בפ״א מהל׳ ת״ת ה״ב).

אבל עדיין תקשי הא דכתיב ״ושננתם לבניך״ ודרשינן מינה לת״ת בקידושין ל. שיהיו ד״ת מחודדים בפיך, ושחייב אדם לשלש שנותיו בלמודו דאל תקרא ושננתם אלא ושלשתם, ושם לד. אמרי׳ דבקרא זה הוקש ת״ת לתפילין.

וי״ל בדוחק דהגדר של מצות ק״ש אינה לקרות הפרשה אלא ללמוד אותה, וכיון שבפרשה מיירי לענין ת״ת של הפרשה הזאת, שוב מסתבר דושננתם לבניך אין הכונה רק לפרשה זאת אלא לכל התורה, ועדיין צ״ע.

ועי׳ מש״כ בזה בפירוש רבי שמשון רפאל הירש על התורה, ודבריו מחודשים מאד.

ב

ביאור הכתובים לשיטת רבינו יונה

לפי רבינו יונה דשמואל ס״ל דמדאו׳ איכא חיוב לקרות פרשה אחת ולאו דוקא פרשה זו, ניחא כל הדרשות שמצאנו בענין ק״ש, דבאמת הדרשות הם על החיוב לקרות פרשה אחת.

אבל עדיין תקשי כנ״ל דאיך ושננתם לבניך נדרש ללימוד של כל התורה.

ויותר מזה קשה איך מובן דהא דכתיב ״וקשרתם וכתבתם״ היינו שצריך לכתוב פר׳ שמע בתפילין ובמזוזה, הלא ״והיו הדברים האלה״ לא קאי כלל אפרשת שמע אלא על כל התורה, וא״כ למה לא אפשר לכתוב בהם איזה פרשה שיהיה.

וכמו״כ תקשי הדרשה ד״בשבתך בביתך ובלכתך בדרך״ פרט לטרוד ועוסק במצוה, דלפי״ז נמצא דהעוסק במצוה פטור מת״ת, וצ״ע למה לן קרא להכי, הלא אף אם עוסק בת״ת צריך להפסיק לקיים המצוה, וכ״ש דאם עוסק במצוה פטור מת״ת.

והפנ״י (בסוגיין) כתב דזה לא קשיא, דעיי״ש שביאר דהא דליכא דין עוסק במצוה פטור מן המצוה כשלומד תורה, היינו משום דכיון דהמצוה היא ללמוד יומם ולילה, א״כ לא יתכן שיהיה דין זה דא״כ היה פטור מכל המצוות. משא״כ לפי רבינו יונה דיש למצות לימוד זו זמן מוגבל פרשה אחת בבקר ובערב, הדר דינא להיות ככל המצוות דנאמר בהם הפטור דעוסק במצוה, ושפיר נצרך הקרא למילף דאם עוסק במצוה פטור ממצות לימוד זה, ומכאן ילפינן דין עוסק במצוה בכל התורה כולה.

אולם הקרן אורה (ריש ברכות אות א׳) כתב דזה אינו, דאף במצוה זו של לימוד

שיש לה זמן קבוע לא יתכן הפטור דעוסק במצוה, והיינו משום דס"ל דהא דליכא פטור דעוסק במצוה בת"ת הוא משום דתכלית הלימוד הוא להביא לידי מעשה, וא"כ סיבה זו שייכת אף במצוה זו של פרשה אחת בבוקר ופרשה אחת בערב.

ג

ביאור הכתובים לשיטת התוס'

לפי התוס' דלשמואל שסובר ק"ש דרבנן אין חיוב כלל לקרות פרשה אחת דאו', אלא כונת הפרשה לומר דצריכים ללמוד תמיד, א"כ כל הדרשות שנדרשו לענין ק"ש צריכים לומר שהם אסמכתא בעלמא, וזה דוחק מבואר, וכבר תמהו בזה התוס' בסוטה לב: (ד"ה ורבי). ואתי שפיר לפי"ז הדרשות ד"ודברת בם ושננתם לבניך" לענין ת"ת.

אבל תקשי מ"וקשרתם וכתבתם" דמנ"ל דבעינן לכתוב פר' שמע בתפילין ומזוזות. וכמו"כ תקשי הילפותא ד"בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" דדרשינן מינה פרט לעוסק במצוה. ועי' בפנ"י (בריש פרקין) שתירץ דשמא שמואל יליף דעוסק במצוה פטור מן המצוה, מהדרשה שהביא הירושלמי (הובא בתוס' יז: ד"ה פטור) א"ר בון למען תזכור וגו' כל ימי חייך וגו', ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים (ועיי"ע מש"כ לעיל יא.).

ושמעתי לתרץ עוד די"ל דהקרא מיירי כשעוסק במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים, דבזה אם היה לומד אינו צריך להפסיק, וקמ"ל קרא דאם עוסק במצוה זו פטור הוא מללמוד, דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

סימן רכט

בגדר ק"ש דרבנן

(כא.) **אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא וכו', מאי טעמא ק"ש דרבנן וכו'. מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, א"ל אביי ההוא בדברי תורה כתיב וכו'.**

א

פלוגתא דראשונים בגדר ק"ש דרבנן

הנה נחלקו האמוראים אם ק"ש דאו' או ק"ש דרבנן. ובדעת שמואל דק"ש דרבנן כתב רבינו יונה דאף הוא מודה דמדאו' חייבים לקרות פרשה אחת, ורק דחז"ל קבעו לקרות פרשת שמע.

ויש לחקור בדעתו האם זו היא כל המצוה דאו' דת"ת לקרות פר' אחת בבקר ופר' אחת בערב, או דילמא יש מצוה אחרת ללמוד כל היום, ונאריך בזה להלן.

והנה התוס' כתבו דלשמואל הא דאמרי' בריש פרקין דתנא תני ק"ש דערבית ברישא והדר בשחרית משום דכתיב ובשכבך ובקומך, הוא אסמכתא בעלמא. ובסוטה לב: (ד"ה רבי) כתבו דכל הדרשות דדרשינן מהכתובים לענין ק"ש הם אסמכתא. ובמנחות מג: (ד"ה ואיזו) כתבו דהא דאמרי' התם וראיתם אותו וזכרתם, ראה מצוה זו (ציצית) וזכור מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש, הוא אסמכתא בעלמא דק"ש דרבנן.

והנה מכל דבריהם הללו לא מוכרח דפליגי על רבינו יונה לגמרי, דאפשר דמודה הוא דמדאו' חייב לקרות פרשה אחת, ורק דבהא פליגי דלרבינו יונה חז"ל תקנו כצורת המצוה

לקרות פרשת שמע דוקא, ואילו להתוס׳ המצוה דרבנן לקרות שמע היא מצוה בפנ״ע ולא תקנו אותה כלל כצורה למצוה דאו׳, ולכן שפיר הוצרכו לומר דכל הני דרשות לענין ק״ש הם אסמכתא בעלמא.

אמנם מהתוס׳ לעיל כ: (ד״ה בעל קרי) מוכח דפליגי על רבינו יונה לגמרי, דהרי כתבו דהא דבעל קרי קורא ק״ש אף למ״ד דק״ש דרבנן היינו משום דיש בו יציאת מצרים, ואם היו סוברים כרבינו יונה עדיפא מיניה הול״ל דבק״ש עצמה מקיים המצוה דאו׳ לקרות פרשה אחת.

איברא דזה אינו דלעולם אימא לך דס״ל כרבינו יונה, והא דלא קאמרי משום המצוה דאו׳, דאי משום הא, למה בע״ק צריך להרהר דוקא בק״ש, נימא שיהרהר בפרשה אחרת, לכן הוצרכו לומר דהיינו משום יצי״מ, וצ״ע.

ואם נימא דפליגי התוס׳ על רבינו יונה לגמרי, יש להסתפק מהו הכונה במה דאמרי׳ ההוא בדברי תורה כתיב, האם הכונה דכונת הקרא ״בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך״ דחייב ללמוד כל היום, או דילמא אין כונת הקרא בדרך חיוב אלא בדרך מוסר שיש רצון ה׳ שילמד תורה יומם ולילה, ומצינו הרבה פסוקים כאלה. עי׳ בשאג״א (בסי׳ א׳) דנקט כצד הראשון.

ב

ביאור הסוגיא דנדרים

איתא בנדרים ח. ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה וכו׳, הא קמ״ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה.

ופירש הריטב״א דאף דאיכא חיוב ללמוד כל היום וכל הלילה כדכתיב והגית בו יומם ולילה, מ״מ באנוס שצריך להשתדל בפרנסתו, יכול הוא לקיים והגית עם ק״ש שחרית וערבית, ולכן חלה השבועה עליה.

אולם ברש״י וברבינו אברהם מן ההר משמע דכל החיוב מדאו׳ הוא רק ללמוד קצת ביום וקצת בלילה, דכתבו וז״ל דאי בעי פטר נפשיה בק״ש כדאיתא במנחות צט: אמר רבי יוחנן משום רשב״י אפי׳ לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ולכן שפיר חלה השבועה עליה, עכ״ל.

והר״ן פירש דבאמת הוא חייב ללמוד כל היום כדכתיב ושננתם לבניך שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, אבל מ״מ הא דשבועה אינה חלה לבטל את המצוה היינו דוקא במצוה המפורשת בתורה, וכיון דהחיוב דכתיב מפורש בתורה הוא רק בשכבך ובקומך, ואילו החיוב ללמוד כל היום אתיא מדרשא לכן שפיר חלה השבועה עליה.

הנה מבואר דס״ל כרבינו יונה דהקרא דבשכבך ובקומך בא לחייב לקרות פר׳ אחת שחרית וערבית, ומ״מ ס״ל דאיכא מצוה אחרת דהיא ללמוד כל היום דנלמד מושננתם.

ג

ביאור הסוגיא דמנחות

איתא במנחות צט: תניא רבי יוסי אומר אפי׳ סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד, שלא ילין שלחן בלא לחם. א״ר אמי מדבריו של ר׳ יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות ״לא ימוש ספר התורה הזה מפיך״. אמר רבי יוחנן משום רשב״י אפי׳ לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו

בפני עמי הארץ (שלא יאמר בק״ש סגי ולא ירגיל בניו לת״ת, רש״י), ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

שאל בן דמה בן אחותו של ר׳ ישמעאל את ר׳ ישמעאל כגון אני שלמדתי כה״ת כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה לא ימוש וגו׳ והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

ופליגא דר׳ שמואל בר נחמני דאמר ר׳ שמואל בר נחמני א״ר יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ע״כ.

והקשה השאג״א (שם) דלשיטת התוס׳ תקשי דלמאי נ״מ קאמר ר׳ יוחנן דבק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ולמה אסור לומר דבר זה בפני עם הארץ, הרי מ״מ חייב ללמוד יומם ולילה.

ויש ליישב כדברי הריטב״א הנ״ל דאדם הטרוד בפרנסתו אינו מחוייב כל היום, ובזה הוא דמיירי הסוגיא דמנחות, ושפיר קאמר ר׳ יוחנן דמ״מ חייב הוא מינימום לקרות ק״ש שחרית וערבית. ואסור לאומרו בפני עם הארץ דיסמכו על זה אף בגוונא דיכול ללמוד יותר.

ולפי״ז המשך הגמ׳ דר׳ ישמעאל אמר לבן אחותו שאסור ללמוד חכמה יונית לא פליג על ר׳ יוסי, אלא כיון דאינו מבטל משום פרנסה, הרי הוא חייב ללמוד כל היום. אלא דכאן תקשי למה נקיט קרא דלא ימוש, ולא הקרא דאו׳ דבשכבך ובקומך, וצ״ע.

ובשאג״א הוכיח מסוגיא זו כרבינו יונה דמדאו׳ רק איכא חיוב ללמוד פרשה אחת שחרית וערבית, וזהו דקאמר ר׳ יוחנן דלא תימא דמ״מ איכא חיוב דלא ימוש ללמוד כל היום, אלא אף לא ימוש מתקיים בפרשה אחת שחרית וערבית. ואילו ר׳ ישמעאל פליג וס״ל דבאמת לא ימוש מוסיף מצוה מדברי קבלה שחייב ללמוד כל היום.

והנה כל זה ניחא לפי נקיטות השאג״א ברבינו יונה דמדאו׳ ליכא אלא חדא מצוה דבשכבך ובקומך, אבל להר״ן דס״ל דחוץ מזה איכא מצוה אחרת מדאו׳ ללמוד כל היום מושננתם לבניך, הדרו קושיות השאג״א לדוכתייהו.

וכתב הגר״א (סי׳ רמ״ו סק״ו) דס״ל להר״ן דהסוגיא דמנחות אזלא דוקא אליבא דר׳ יוסי דס״ל דאפשר לסלק את מערכת לחם הפנים ולסדר את החדשה ערבית ובזה מתקיים מה שנא׳ ״לפני תמיד״, ולכן אף ״יומם ולילה״ שבת״ת מתקיים בשחרית וערבית. אבל לדעת ת״ק שם דס״ל דמיד כשמסלקים הלחם הישן צריך להניח החדש כדי לקיים מה שנא׳ ״תמיד״, א״כ אף בת״ת כן, דחייבים ללמוד כל היום כמש״כ הר״ן.

אולם הרמב״ם (בפ״ה מהל׳ תמידין ומוספין ה״ד) פסק בענין לחם הפנים כחכמים, ומ״מ פסק (בפ״א מהל׳ ת״ת ה״ח) דיוצאים במקצת לימוד ביום ומקצתו בלילה. וכתב הלח״מ דס״ל להרמב״ם דאף לדעת חכמים יומם ולילה פירושו כך, ואינו דומה ללשון תמיד, ורבי אמי כונתו להוכיח מדברי ר׳ יוסי דאם בלשון תמיד אפ״ל דפירושו כן, כ״ש שיש לפרש כך לשון יומם ולילה, וה״ה דלדעת חכמים כך הוא פירושו של הפסוק.

ד

הוכחות לפלוגתת התוס׳ ורבינו יונה

בשאג״א (שם) האריך להוכיח כדברי רבינו יונה דאף שמואל מודה דאיכא מצוה דאו׳ לקרות פר׳ אחת שחרית וערבית, ויש לפלפל בכמה מראיותיו.

א) **הנה** בהא דאמר שמואל ספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, תקשי לרבינו יונה למה אינו חוזר הרי יש כאן ספק דאו' דבשכבך ובקומך. ודחק השאג"א דצ"ל דמיירי שכבר למד פרשה אחת ויצא ידי הדאו', ולכן כל הספק הוא בדרבנן ובזה אמרי' דספק דרבנן לקולא.

והנה לפי"ז צ"ל דלא ס"ל לרבינו יונה כהתוס' (בסוכה ג.) דכשחז"ל תקנו צורה דרבנן במצוה דאו', ועבר על הדרבנן ועשה המצוה, לא קיים המצוה דאורייתא, דלפי דבריו כיון שלא קרא ק"ש אף שקרא פר' אחרת, עדיין איכא מצוה דאו' ומספק היה צריך לחזור ולקרות.

ב) **השאג"א** הוכיח מהא דפריך בסוגיין על שמואל דאם אמת ויציב דאו' למה בע"ק לא מהרהר בזה, ולשיטת התוס' תקשי למה לא פריך מהרישא דכיון דק"ש דרבנן למה בע"ק מהרהר בק"ש, אלא ע"כ כרבינו יונה דאף לשמואל איכא חיוב לקרות פר' אחת דאו', ולכן בעל קרי מהרהר בק"ש.

איברא דכבר עמדו הראשונים בקושיא זו, ותירץ הריטב"א דלא שייך להקשות כן משום דודאי אם אומר אמת ויציב לא סגיא דלא נימא ק"ש, דכיון דעל ק"ש נתקנה אי אפשר לאומרה בפני עצמה דהו"ל ברכה לבטלה (ומוכח דס"ל דשייך ברכה לבטלה בהרהור, וכבר נחלקו בזה האחרונים עיי"ש).

והרשב"א תירץ דאף לשמואל דק"ש דרבנן מ"מ ניחא ליה דבע"ק מהרהר בק"ש משום דיש בו מלכות שמים.

וגם השאג"א רצה לתרץ כהרשב"א, אלא דהקשה דא"כ מאי קמקשי ולימא הא ולא ליבעי הא, הלא מ"מ צריך לקרות ק"ש משום מלכות שמים, אלא ע"כ דאכתי לא אסיק אדעתיה הך טעמא. וקושיא זו קיימת אף להריטב"א.

ועיין בריטב"א דקושיית הגמ' היא דלימא אמת ויציב ולא לימא ויאמר, אבל על ק"ש לא פריך דודאי צריך לאומרו אי משום ברכה לבטלה אי משום מלכות שמים.

ולפי"ז תירוץ הגמ' ק"ש עדיפא דאית ביה תרתי, ע"כ הכונה דבויאמר איכא יצי"מ ועול מצוות (והריטב"א לעיל בד"ה מ"ט פירש דתרתי היינו מצות ציצית ויצי"מ, אבל צע"ג שכאן לא פירש כן עיי"ש).

אלא דעדיין צ"ב מאי מקשי לימא הא ולא ליבעי הא, הרי כיון דמ"מ צריך לומר פר' שמע והיה אם שמוע, שוב פר' ויאמר נגררת לק"ש, וא"כ שפיר לא אומר אמת ויציב, וצ"ע.

ובשאג"א כתב דלרבינו יונה ניחא הא דפריך ולימא הא ולא ליבעי הא, כיון דאם אומר אמת ויציב יוצא אף ידי המצוה ללמוד תורה בשכבך ובקומך, דגם יש בו דברי תורה שמוזכר בה יצי"מ וקרי"ס ומשירה שאמרו ישראל על הים, ואין לך ד"ת יותר גדול מזה.

ויש לפקפק על דבריו דהמצוה היא לקרות דבר מן התורה ולא מספיק לספר ענין יצי"מ וקרי"ס, ועי' לעיל (בסי' רט"ז אות ה') שהבאנו דכן נקט בספר חדשים גם ישנים דאם אומר יצאנו ממצרים אין כאן לימוד תורה.

ואף דבאמת ויציב יש הפסוקים של השירה, מ"מ י"ל דבעינן דוקא פרשה אחת כלשונו של רבינו יונה, וצ"ע בזה.

ג) **עוד** הוכיח השאג"א משיטת רש"י לעיל כ: דנשים חייבות במצוה דרבנן שהזמן גרמא, וא"כ תקשי לשמואל דק"ש דרבנן למה

פטורת מק"ש. אע"כ כרבינו יונה דאף לשמואל איכא מצוה דאו' ללמוד תורה. ועי' לעיל (בסי' ר"ב אות א') שהארכנו בזה ודחינו עפ"י מש"כ האור גדול דכיון דק"ש היא מצוה מחודשת דרבנן שאין לה סמך מן התורה, בזה מודה רש"י דנשים פטורות כשהזמן גרמא.

ד) **בקרן** אורה (ריש ברכות) כתב דכיון דכל המצוה לפי רבינו יונה היא לחובת לימוד מסתמא יוצא אף בתורה שבע"פ. והקשה דא"כ מה שייך הפלוגתא דרבי ורבנן בק"ש אי ככתבה או בכל לשון, הלא חובת לימוד ודאי יוצא בזה ובאיזה לשון שירצה.

סימן רל

ביאור דעת ר' אלעזר בספק קרא ק"ש

(כא.) **אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא וכו' מאי טעמא ק"ש דרבנן וכו'. ור' אלעזר אמר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש.**

רש"י פירש דס"ל לר' אלעזר דק"ש דאו' ולכן ספיקא דאו' לחומרא וחוזר וקורא.

אולם בשאילתות (שאילתא נ"ג) מבואר דאף לר"א ק"ש דרבנן, ורק דחוזר וקורא משום חומרא דמלכות שמים.

והפנ"י (בד"ה אמר ר' יהודה) כתב דשמא השאילתות גרס כגירסא שמחקו רש"י ותוס' בסוגיא דלמעלה דפריך דק"ש דרבנן, ומהא דפריך בפשיטות על רב חסדא דק"ש דרבנן, מוכח דליכא מאן דפליג על זה, ולכן נדחק לבאר דגם ר' אלעזר ס"ל כן.

והפנ"י (שם) והפמ"ג (או"ח סי' ס"ז משב"ז סק"א) ביארו באופן אחר דאף לר"א ק"ש דרבנן, אלא דבהא פליגי דשמואל ס"ל דבדרבנן מקילין אף בדבר דאין בו טורח כלל, משא"כ לר"א כל דבקל צריך להחמיר אף בדרבנן.

ובתוס' ר' יהודה חסיד (ט. ד"ה ואלו) כתב דאפשר דאף לר"א ק"ש דרבנן, ומ"מ כיון דאסמכוהו אקרא החמירו בספיקו כשל תורה (יסוד זה מצינו אף בלח"מ בפ"ב מהל' ברכות ה"ב עיי"ש).

עוד אפשר לומר דאף לר"א ק"ש דרבנן, וכרבינו יונה דמדאו' איכא חיוב לקרות פרשה אחת, ומיירי שכבר קרא איזה פרשה, וס"ל לר"א כהתוס' (בסוכה ג.) דכל שלא קיים המצוה כתקנת חכמים לא יוצא אף ידי המצוה דאו'. ואילו שמואל פליג על יסוד התוס' או דס"ל דלא תמיד אמרו כן.

עוי"ל דאף לר"א ק"ש דרבנן, אלא דס"ל דחייב לקרות משום דיש חזקת חיוב, ועי' מש"כ לעיל (בסי' רכ"ו אות ג') בשיטת שמואל.

ועי' לעיל שם דהבאנו דברי הצל"ח דהא דבמקום חזקה אזלינן לחומרא בספק דאו', היינו דוקא בדבר שעיקרו מן התורה, אבל בדבר שאין עיקרו מן התורה לא אזלינן בתר חזקה. אשר מעתה אפשר דכו"ע סברי כהצל"ח, ונחלקו דשמואל ס"ל כהתוס' דק"ש דרבנן לגמרי וליכא עיקר מן התורה ולכן אף במקום חזקה אזלינן לקולא, ואילו ר"א ס"ל כרבינו יונה דהוי ספק שעיקרו מן התורה ולכן אזלינן בתר חזקה.

והשתא דאתינן להכי אפ"ל דלעולם מיירי שלא קרא פרשה אחרת, ונחלקו

בפלוגתת התוס׳ ורבינו יונה דשמואל ס״ל כהתוס׳ דק״ש דרבנן לגמרי ולכן ספיקו לקולא, ור״א ס״ל כרבינו יונה דיש כאן ספק בדאו׳ דספיקו לחומרא. וכבר כתב כן בשו״ת תומת ישרים (סי׳ י״ג).

עוי״ל דאף לר״א ק״ש דרבנן, ונחלקו ביסודו של הרשב״א (שהבאנו לעיל בסי׳ רכ״ו אות א׳) שיסד דספק דרבנן שעיקרו דאו׳ אזלינן לחומרא, דשמואל לית ליה יסודו של הרשב״א, ור״א אית ליה. או דכו״ע אית להו, ופליגי בפלוגתת התוס׳ ורבינו יונה.

עוי״ל דאף לר״א ק״ש דרבנן, ונחלקו בסברת הב״ח (הובא לעיל בסי׳ רכ״ו אות א׳) דכשהסתפק אם קרא נוקטים שודאי לא כיון, דשמואל לית ליה סברא זו, ור״א אית ליה.

והנה עד כאן התבאר הפלוגתא כשיטת השאילתות דכו״ע סברי ק״ש דרבנן, אבל דע דיש שיטה שלישית והיא דעת הקרן אורה (ריש ברכות אות ח׳) שכתב להיפך דאף שמואל סבר דק״ש דאו׳, אלא דס״ל דפשטא דקרא לא מיירי מק״ש אלא מת״ת ורק מדרשה ילפינן לק״ש, וכיון שכן הו״ל דברי סופרים, וספיקו להקל. ואילו ר״א ס״ל דפשטה דקרא דקאי על ק״ש ולכן הוי דאו׳ גמור וספיקו לחומרא. עוי״ל דר״א פליג על עיקר היסוד דדבר הנלמד מדרשה ספיקו לקולא.

סימן רלא

בענין ספק התפלל

(כא.) **רבי אלעזר אמר ספק התפלל ספק לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.**

א

קושיית הרמב״ן

מסוגיא זו הקשה הרמב״ן (בסהמ״צ עשה ה׳) על דעת הרמב״ם שסובר שמצות עשה להתפלל בכל יום, דא״כ למה לר׳ אלעזר אינו חוזר ומתפלל, וכן למה לר׳ יוחנן לטעם דהלואי שיתפלל, תיפו״ל דספק דאו׳ לחומרא.

ועיין בעולת תמיד (בסי׳ ק״ז סק״ב) שבאמת ביאר פסק השו״ע שפסק דספק התפלל חוזר ומתפלל, דהיינו משום דס״ל כהרמב״ם דתפלה דאו׳ וספק דאו׳ לחומרא, ותמה על הלבוש שהוצרך לומר דהטעם הוא משום רחמי. וכבר תמה על דבריו המג״א (שם סק״א) דהלא ר׳ יוחנן הוצרך לומר דחוזר ומתפלל משום דהלואי שיתפלל אדם כל היום, וא״כ מוכח דאף אם תפלה דרבנן הדין כן, וצ״ע.

וכתב הכס״מ (בריש הל׳ תפלה) דאה״נ להרמב״ם צ״ל דמיירי שכבר התפלל תפלה אחת או שעדיין יתפלל תפלה אחרת במשך היום שבזה יקיים המצוה דאו׳, ולכן הוא מסופק רק על דרבנן, וספק דרבנן לקולא. אבל אם הוא מסופק בכל התפלות או שנאנס ולא התפלל בשחרית ועכשיו מסופק במנחה, אה״נ שיהיה חייב לחזור ולהתפלל.

ועוד כתב דאפ״ל דאף אם הסתפק בכל תפלות היום אינו חוזר ומתפלל משום שנוסח התפלה הוא דרבנן, ומחיובו דאו׳ יכול לצאת ע״י תפלה קצרה.

והנה דבריו הם בנקיטות שנוסח התפלה לא תוקן ע״י חכמים כצורה למצוה דאו׳, אולם מלשון הרמב״ם (בריש הל׳ תפלה) משמע שהנוסח הוא כצורה לדאו׳, וא״כ אינו יכול

לצאת בתפלה קצרה, וכבר הערנו בזה לעיל (בסי׳ ר״כ אות ב׳) על דברי המג״א עיי״ש, וצ״ע.

ב

בדין ספק דרבנן לקולא

והנה טעמא דר׳ אלעזר דבספק אינו חוזר ומתפלל הוא משום דספק דרבנן לקולא. וצ״ל דלחזור ולהתפלל אינו נחשב דבר קל, דאל״כ הרי בדבר קל אמרי׳ דספק דרבנן לחומרא.

והנה יש להקשות לפי שיטת הרשב״א (הובא לעיל בסי׳ רכ״ו אות א׳) דס״ל דכל דבר דרבנן שעיקרו מן התורה ספיקו לחומרא, א״כ לשיטת הרמב״ם דתפלה מדאו׳ נמצא דעיקר חיוב התפלה הוא מן התורה, ונימא דספק דרבנן לחומרא. וצ״ל דהרשב״א ס״ל כהרמב״ן דאין לתפלת כל יום עיקר מן התורה ולכן ספיקו לקולא.

עוד יש לעיין לדעת הש״ך דספק דרבנן כשאיתחזק איסורא אזלינן לחומרא, א״כ למה כאן אזלינן לקולא, הרי איתחזק חיובא. וכבר הארכנו בזה לעיל (שם אות ג׳) לענין ק״ש וכל התירוצים שייכים לכאן, עיי״ש.

ועיי״ע שם (אות ב׳) בענין סברת הב״ח דכל שמסופק מסתמא לא כיון, וזה שייך גם כאן לענין ברכת אבות.

והנה יעויין לעיל (בסי׳ ר״ל) שביארנו בכמה אופנים דבאמת אף לר״א ק״ש דרבנן ומ״מ חוזר וקורא משום שיש לו אסמכתא בתורה, או משום חזקת חיוב, או משום שכיון שמסופק ודאי שלא כיון. וא״כ מאותו הטעם נימא לענין תפלה שיחזור להתפלל, וצ״ע. ואולי י״ל דבתפלה שיש ספק לא תשא לא מספיקים הני טעמי לחייבו.

ג

פלוגתת הראשונים בביאור הסוגיא

רבינו יונה (בד״ה ספק התפלל) כתב דר׳ יוחנן שאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום לאו לחובה קאמר, דודאי ליכא חובה להתפלל כל היום, אלא רשות קאמר, ומזה שמעינן דר׳ אלעזר נמי ברשות מיירי. ודבריו צ״ע דא״כ נמצא דלא פליגי ר״א ור׳ יוחנן, דלשניהם מותר לחזור ולא חייב. עי׳ מה שפירשו בדבריו בקרני ראם ובלח״מ (בפ״י מהל׳ ברכות ה״ו ד״ה עוד כתב שם).

הרשב״א הביא בשם הראב״ד דנחלקו בפטור וחיוב, דלר״א אינו חייב לחזור ולהתפלל אבל אם רוצה מותר לו להחמיר ואין שום איסור בדבר, והוי דכוותה דאינו חוזר וקורא ק״ש דשמואל שהוא פטור ולא איסור. ור׳ יוחנן ס״ל דכיון דהלואי שיתפלל כל היום לכן כאן חייב הוא להתפלל.

ויש לחקור בכונתו האם הלואי שיתפלל אדם כל היום הוי סימן שתפלה חשובה מאד, ולכן אף דבעלמא ספק דרבנן לקולא כאן מחמירינן. או דילמא הוי סיבה דבעלמא ספק דרבנן לקולא דלא מטריחינן ליה לעשות דבר שאין בו ענין על הצד שכבר עשה המצוה, משא״כ הכא דאף אם כבר קיים המצוה, מ״מ מה שיעשה עכשיו הוי דבר חשוב דהלואי שיתפלל כל היום, לכן אף דהוא ספק דרבנן אזלינן לחומרא. ואילו ר׳ אלעזר פליג בחדא מתרתי או דס״ל דלא אמרי׳ הלואי שיתפלל כל היום, או דזו לא סברא מספקת לחייבו במקום ספק.

אולם הרשב״א הביא שיטת רב האי גאון דביאר דנחלקו באיסור והיתר, דלר״א אסור לו לחזור ולהתפלל, ולריו״ח מותר לו לחזור ולהתפלל.

ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' צ"א) שכתב דממילא לר' יוחנן חייב לחזור ולהתפלל דכיון שמותר שוב חייב להתפלל כדי שלא יהיה נראה כמזלזל בתפלה.

ומצאנו פירושים שונים בביאור האיסור לשיטת ר"א.

א) **הגאון** כתב דהאיסור הוא משום בל תוסיף, דכיון דתפלות כנגד קרבנות תקנום, הוי כמקריב ב' תמידים של שחר. [ואילולי דתפלה כנגד קרבנות ליכא בל תוסיף בעושה מצוה פעמיים כשיטת התוס' (בר"ה טז:), ובאמת הריטב"א (ר"ה לא:) הוכיח מהא דאיכא תפלת נדבה כיסוד התוס'. אולם יסוד התוס' לא שייך בתמידין כמש"כ בהעמק שאלה (שאילתא נ"ג עמ' שמ"ג) דאחד אמר רחמנא ולא שנים. או דהיה מודה משום דהלואי שיתפלל כל היום. ומוכח דס"ל דאיכא בל תוסיף אף כשעושה המצוה מחמת ספק ודלא כהריטב"א (בסוכה לא:), ועיי"ע בספר צבא אהרן (סי' כ"ה אות ז') שהביא מכמה ראשונים דפליגי על הריטב"א].

ור' יוחנן סובר שיחזור ויתפלל על תנאי דאם כבר התפלל תהא תפלתו נדבה ואם לא התפלל תהא לחובה.

וכבר הקשה עליו הרא"ה דא"כ במאי פליג ר"א, הרי כיון דתפלות כנגד קרבנות פשיטא שיש תפלת נדבה, ולמה שלא יוכל להתנות. וצ"ל דס"ל לר"א דאף שכנגד קרבנות תקנום, אבל רק כנגד קרבנות חובה תקנום, ולא כנגד קרבנות נדבה.

והרא"ה מכח קושייתו כתב דודאי אין האיסור דר"א משום בל תוסיף, דאף שתפלות כנגד הקרבנות מ"מ לא דימו כל דיני התפלה לקרבנות. והראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף ובהשגות על הרמב"ם בפ"א מהל' תפלה ה"י) כתב קצת באופן אחר דרק תפלת הצבור הוא כנגד תמידים ובהם שייך האיסור להתפלל ב' פעמים משום דהוי כמקריב ב' תמידין, אבל תפלת היחיד אינה מעיקר התקנה ואינה כנגד תמידין, ולכן ליכא ביה איסור בל תוסיף.

ועי' בפסקי הרי"ד שכתב דהפלוגתא בין הגאון לרא"ה זו היא גופא הפלוגתא בין ר"א לריו"ח, דר"א ס"ל כהגאון דהלכות תפלה כהלכות קרבנות ואיכא בל תוסיף ולכן אסור לו לחזור ולהתפלל, ואילו ריו"ח ס"ל כהרא"ה דליכא איסור בל תוסיף, ולכן אמר דהלואי שיתפלל כל היום, דאפי' אדעתא דחובה ליכא שום איסור לחזור ולהתפלל.

והרוקח (בסי' שכ"ד אות ח') כתב יותר קיצוני דריו"ח פליג וס"ל דתפלות לאו כנגד תמידין תקנום, עיי"ש דלכן פסק כר"א.

ב) **הרא"ה** פירש דהאיסור הוא משום דאינו דרך כבוד שיבא אדם בכל שעה לפני מלך המלכים אלא שעות שקבעו לו ושהורשה. וריו"ח פליג דליכא איסור כזה אלא אדרבא הלואי שיתפלל אדם כל היום.

והדברים מפורשים בתנחומא (מקץ סי' ט') ילמדנו רבינו עד כמה תפלות חייב אדם להתפלל בכל יום, כך שנו רבותינו אין מתפללין יותר מג' תפלות שתקנו אבות העולם וכו', לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר מג' תפלות ביום, ורבי יוחנן אמר ולואי יתפלל אדם והולך כל היום. שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש מהו להתפלל בכל שעה, א"ל אסור, א"ל למה, א"ל שלא ינהג קלות ראש בגבורה, לא קבל ממנו, מה עשה רבינו הקדוש השכים אצלו א"ל קירי ברא (לשון אדון חשוב), לאחר שעה נכנס אצלו א"ל אמפורטור, ולאחר שעה א"ל שלום עליך המלך, א"ל מה אתה מבזה במלכות, א"ל ישמעו אזניך מה שפיך אומר, ומה אתה שאתה בשר ודם השואל בשלומך בכל שעה אתה אומר מבזה, מלך מלכי המלכים עאכ"ו שלא יהא אדם מטריחו בכל שעה, ע"כ.

ג) **מרש"י** (בפסחים נד: ד"ה והאמר) ומהראב"ד (בפ"א מהל' תפלה ה"י) נראה דהאיסור לפי ר"א הוא משום ברכה לבטלה, ור' יוחנן אמר דכיון דהלואי שיתפלל אדם כל היום ליכא ברכה לבטלה.

והא דנדו שאר הראשונים מזה, י"ל דסברי דאיסור ברכה לבטלה הוא דרבנן, ולכן אמרי' ביה ספק דרבנן לקולא ואין שום איסור להחמיר ולחזור ולהתפלל, ושו"ר שכ"כ הגר"א (באו"ח סי' תפ"ז סק"ד), (ועי' מה שנתבאר בזה לעיל בסי' ע"ט אות ב').

והפנ"י (לקמן כט. ד"ה כדאמרי') כתב דהטעם של הראשונים הוא משום דסברי דבמזכיר שם שמים דרך תפלה ליכא איסור ברכה לבטלה (עיי"ע בענין זה בהלכה ברורה סי' קפ"ח שער הציון ס"ק ס"ו).

ויסוד הדברים י"ל עפ"י הרמב"ם (בפ"א מהל' תפלה) דהאריך דליכא מדאו' שיעור למצוה דתפלה, דאם ירצה יכול להתפלל הרבה פעמים ביום. ולפי"ז שפיר ליכא בזה איסור דברכה לבטלה דהרי מקיים בזה מצות תפלה.

ובדעת רש"י י"ל דס"ל כהרמב"ן דאין מצוה דאו' להתפלל כל יום, ושפיר הוי ברכה לבטלה, ורק דריו"ח ס"ל דהלואי שיתפלל אדם כל היום. א"נ אף דס"ל כהרמב"ם י"ל דס"ל לר"א דכשחז"ל תקנו להתפלל ג' תפלות, שוב אסרו להזכיר שם שמים אף דרך תפלה כדי שלא יזלזלו בזה.

ד) **התוס'** (לקמן כט. ד"ה מפני) כתבו דהאיסור להתפלל ב' פעמים הוא משום דנראה כמוסיף על הברכות, כדאמר במגילה יח. מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום, כלומר להוסיף ברכות על אלו. וריו"ח פליג וס"ל דכיון שעושה כן לצאת מן הספק לא הוי מוסיף על הברכות.

ד

בענין אם לר' יוחנן צריך תנאי

הרשב"א כתב בשם רב האי גאון דהא דלר' יוחנן חוזר ומתפלל היינו בתנאי, שצריך להתנות ולומר שאם כבר התפלל תהא זו לנדבה ואם לא התפלל תהא לחובה.

אולם הרמב"ם (בפ"י מהל' תפלה ה"ו) כתב וז"ל מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה יתפלל, עכ"ל. ולא הזכיר כלל שצריך להתנות.

ובפשוטו סברי דאף להצד שלא התפלל לא בעינן דוקא שיתפלל בתורת חובה, אלא אף אם מתפלל אדעתא דנדבה יוצא ידי חובתו.

אולם באשר לשלמה (מועד סי' א' ד"ה והנראה) הוכיח דזה אינו, דהרי הרמב"ם (בפ"ג מהל' תפלה ה"ג) כתב דיש נוהגים להתפלל תפלת מנחה גדולה וקטנה, וצריך להתפלל הגדולה לשם רשות והקטנה לשם חובה. הנה מבואר דכיון שהתפלל מנחה גדולה לשם רשות לא יוצא ידי חובתו, ועיי"ש מה שתירץ.

ויש לדחות דשאני התם דהוי כמכוין להדיא שלא לצאת, דהרי הוא רוצה להתפלל מנחה קטנה לשם חובה.

ובענין אם בספק התפלל בעי חידוש עי' לקמן (בסי' רל"ד אות ו').

סימן רלב

בענין היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל

(כא.) **ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה.**

א

יעויין ברי"ף דאף ר' יוחנן מודה לדין זה דשמואל, דהרי אם מסיים התפלה בתורת חובה הוי כמקריב ב' תמידין ואיכא איסור דבל תוסיף. ופירשו התורא"ש והמאירי דגם אינו יכול לגמור בתורת נדבה דלא מצינו קרבן שיהיה חציו חובה וחציו נדבה.

וכן לפי שאר הפשטים שהוזכרו בסי' הקודם בביאור האיסור להתפלל פעמיים, אפשר לומר דר' יוחנן לא יחלוק על מימרא זו, דלסיים בתורת חובה אינו יכול משום האיסור, ולסיים בתורת נדבה אי אפשר משום דלא מצינו מקצת תפלה לשם חובה ומקצתה לשם נדבה.

והתוס' כתבו באופן אחר דהא דר' יוחנן לא פליג על מימרא זו הוא משום דכל מה שפליג ר' יוחנן היה משום הסברא דהלואי שיתפלל אדם כל היום, וסברא זו נאמרה רק במקום ספק התפלל, ולא בודאי התפלל. ויש לבאר דבריהם דהסברא דהלואי שיתפלל כל היום אינה מספיקה כדי להתיר האיסור להתפלל פעמיים, ורק בספק התפלל שיש רק חמישים אחוז דיש איסור, לזה מהני הסברא דהלואי שיתפלל כל היום להתיר ספק איסור.

והנה ממה שלא הזכירו התוס' הענין דאי אפשר להתפלל חציה חובה וחציה נדבה, מוכח דלא סבירא להו דין זה, אלא סברי דהאיסור להתפלל פעמיים (משום שנראה כמוסיף על הברכות כמש"כ בדף כט.) קיים אף בתפלת נדבה, ולכן מי שנזכר שהתפלל אינו יכול לגמור אף בתורת נדבה. עוד אפשר דס"ל דליכא מושג של תפלת נדבה כלל, ולכן ליכא אפשרות לגמור בתורת נדבה (ועי' בחי' הרא"ה שכבר עמד על זה דמנלן דיש תפלת נדבה דאם כן איך לא איתפרש בגמ').

אולם בתנחומא (מקץ אות ט') איתא ילמדנו רבינו עד כמה תפלות חייב אדם להתפלל בכל יום, כך שנו רבותינו אין מתפללין יותר מג' תפלות שתקנו אבות העולם וכו', לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר מג' תפלות ביום, ורבי יוחנן אמר ולואי יתפלל אדם והולך כל היום, ע"כ. הרי להדיא דלא כהתוס' אלא דהסברא דהלואי שיתפלל כל היום מהניא אף לודאי התפלל.

והנה הרשב"א אחר שהביא בשם רב האי גאון והראב"ד כנ"ל דר' יוחנן לא פליג אהאי מימרא, משיג עליהם דמאחר שנזכר שכבר התפלל אינו צריך לפסוק, אלא יכול הוא לסיים בתורת נדבה ואין בזה שום איסור. נמצא דפליג עליהם וס"ל דאפשר לעשות מקצת תפלה לשם חובה ומקצתה לשם נדבה, ועי' להלן באות ב' שביארנו פלוגתתם. ולדבריו ע"כ שמואל דאמר לפסוק ס"ל כר"א דספק התפלל אינו חוזר ומתפלל משום דיש איסור להתפלל לשם חובה, ואין לדבריו מושג דתפלת נדבה כלל.

והוכיח כן מהא דאיתא בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל, רב אמר חותך, שמואל אמר אינו חותך, שמעון בר ווא אומר בשם ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום, למה שאין תפלה

נפסדת, ע"כ. הרי להדיא שר' יוחנן פליג על דינא דפוסק.

ובדרך זו הולך גם בפסקי הרי"ד להוכיח מהירושלמי שר' יוחנן פליג על דינא דשמואל, וביאר עפ"י שיטתו (הנ"ל בסי' הקודם אות ג') דלר' יוחנן ליכא איסור להתפלל פעמיים אפי' בתורת חובה, ואילו שמואל ס"ל כר"א דאיכא איסור להתפלל פעמיים וליכא מושג של תפלת נדבה, ולכן שפיר פוסק.

אולם המאירי דחה הראייה מהירושלמי דהנה המשך דברי הירושלמי הוא רב זירא בעי קומי ר' יוסי לית מילתיה דר' יוחנן ספק נתפלל ספק לא נתפלל (אצלנו בירושלמי הגירסא קצת שונה עיי"ש), כלומר שהוקשה לו דמהא דאמר ריו"ח הלואי שיתפלל כל היום לגבי ספק התפלל אינו מוכרח דאף בנזכר באמצע תפלתו יכול להמשיך, וכעין זה פירש בפירוש החרדים שם.

וכתב המאירי דאף בבבלי משמע שר' יוחנן לא פליג על דינא דשמואל מדלא אמרו להדיא ופליגא אדשמואל.

שיטה שלישית בסוגיא היא שיטת הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף הובא גם ברשב"א) דפירש דשמואל לא התכוין לומר דחייב לפסוק, אלא אם רצה יכול לפסוק. ואזיל בזה לשיטתו דפירש בספק התפלל דאף לר"א ליכא שום איסור לחזור להתפלל ור"א פטור ומותר קאמר, וכיון שליכא שום איסור להתפלל פעמיים ודאי שבנזכר שהתפלל אינו חייב להפסיק. ולפי דבריו ודאי שר' יוחנן לא פליג על דין זה.

ועי' לקמן (בסי' רל"ד אות ה') ביאור דברי השגות הראב"ד על הרמב"ם (בפ"ו מהל' תפלה ה"י), ועיי"ש מה שהובא בשם הגר"ח פשט חדש בפלוגתא דשמואל ור' יוחנן.

ובענין אם מהני חידוש למי שנזכר שהתפלל עי' לקמן (שם אות ז').

ב

הובאה לעיל פלוגתת הראשונים בביאור דברי שמואל דלהרי"ף חייב לפסוק משום דאי אפשר להתפלל חציה בתורת חובה וחציה בתורת נדבה. אולם הרשב"א פליג וס"ל דאין שום בעיה בזה, ולכן הכריח דשמואל ס"ל דליכא תפלת נדבה, ויל"ע מה הוא שורש פלוגתתם.

והנראה לומר בזה דהנה יעויין בשיח השדה (פרומר שער ברכת ה' סי' ו' ד"ה וראיתי בחיי"א) שהקשה דהרי מצינו קרבן שחציו חובה וחציו נדבה כגון תמיד שנזרק דמו שלא לשמו דקי"ל דהקרבן כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה, ודרשינן בזבחים ב. אם כמו שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא ונדבה אי אפשר לשנויי בה. כלומר דאחרי ששחטו שלא לשמו נהפך הקרבן לנדבה וצריך לעשות שאר העבודות לשמן, הרי דמצאנו קרבן שחציו חובה וחציו נדבה, דכאן ראשית העבודות היו לשם חובה וסוף העבודות לשם נדבה (ועיי"ש שתירץ דבאמת כונת הראשונים דלא שייך לחצאין משום דמה שהתפלל לשם חובה הוי לבטלה ולא שייך תפלה דחציה לבטלה וחציה נדבה. אולם דבריו נסתרים מדברי התוס' רא"ש שכתב להדיא דהענין הוא משום דלא מצינו קרבן שחציו חובה וחציו נדבה).

אמנם בחזון יחזקאל (תוספתא קרבנות פ"א ה"א חידושים ד"ה אלא) האריך להוכיח דקרבן שעשאו שלא לשמו אינו כקרבן נדבה ממש, דאילו קרבן נדבה יש בו ריצוי דנדבה ואילו קרבן זה אין בו שום ריצוי דנדבה, רק דגזיה"כ שימשיך להקריבו לשמו. ולפי דבריו מתורצת קושיית השיח השדה דבאמת לא מצינו קרבן דחציו חובה וחציו נדבה, דזה אינו נדבה דהרי אינו מרצה. אולם במשנה למלך (פ"ז מהל' חובל

ומזיק ה"א) משמע דפליג על הנ"ל וס"ל דבכה"ג לא הפסידו הבעלים הריצוי דנדבה.

אשר מעתה אפשר דבהא נחלקו הראשונים דהרי"ף ס"ל כהחזון יחזקאל ולכן אי אפשר להתפלל תפלה דחציה חובה וחציה נדבה דגם בקרבנות לא מצינו כן, ואילו בדעת הרשב"א י"ל דס"ל כמשל"מ דכונת הגמ' דהוי נדבה היינו עם ריצוי דנדבה, ושפיר מצינו קרבן דחציו חובה וחציו נדבה.

עוד אפשר דלכו"ע יש כאן נדבה גמורה, ומ"מ ס"ל להרשב"א דאין זה נקרא שמצאנו קרבן דחציו חובה וחציו נדבה, דאנן בעינן חצי גוף חובה וחצי נדבה וזה לא מצינו, אבל חצי העבודות לשם חובה וחציין לשם נדבה אינו דומה לחצי תפלה לשם חובה וחציה נדבה.

עוד אפשר לומר עפ"י מש"כ הראב"ד בהשגות (בפ"א מהל' תפלה ה"י בדפוס פרנקל) דתקנו תפלות כנגד קרבנות, רק כנגד הקרבנות המצויים ולא כנגד הקרבנות שאינן מצויים, וא"כ שפיר כתב התוס' רא"ש דלא מצינו קרבן מצוי שחציו חובה וחציו נדבה.

סימן רלג

בדין הטועה והתפלל של חול בשבת

(כא.) **ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה. איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בעון מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו, ואמר לן גומרין כל אותה ברכה. הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת, אבל הכא הא צלי ליה.**

א

ביאור הקושיא

לפי רב האי גאון ושאר הראשונים (הנ"ל בסי' הקודם) שמואל אמר דבנזכר שהתפלל חייב לפסוק משום דאי אפשר להתפלל פעמיים לשם חובה, וגם אי אפשר להתפלל לשם נדבה, ועל זה פריך דא"כ גם הכא כיון שהברכות דחול אי אפשר להתפלל לשם חובה, א"כ צריך לפסוק באמצע הברכה ולמה גומרה.

ויש לעיין לשיטת הרשב"א והראב"ד (לפי הגר"ח) דר' יוחנן פליג על שמואל וסבר דיכול לגמור לשם נדבה, א"כ מאי פריך, דילמא רבה בר אבוה סבר לה כר' יוחנן.

ובשלמא לשיטת הגאונים והראב"ד (הובאו להלן בסי' רל"ד אות ג') דליכא נדבה בשבת, לק"מ דבשבת אף ר' יוחנן מודה לדינא דשמואל, אבל לשאר הראשונים דסברי דיש נדבה בשבת תיקשי.

ושמא י"ל דאף להני ראשונים כיון דנדבה הוא להקריב אותו קרבן כהחובה, א"כ רק שייך להתפלל נדבה תפלת שבת שהיא התפלת חובה, אבל תפלת י"ח בנדבה לא שייך.

עוי"ל דליכא למימר דרבה בר אבוה סבר כר' יוחנן דא"כ למה ליה למימר גומרין כל אותה ברכה, הרי יכול הוא לגמור אף כל התפלה לשם נדבה. אולם יש לפקפק בזה ולומר דאה"נ יכול לגמור כל התפלה, אבל כיון שאדם זה לא בא להתפלל תפלת נדבה אלא רוצה להתפלל התפלה של שבת, לכן קאמר דיגמור אותה ברכה כדי שלא יהיה הפסק באמצע ושוב יחזור לתפלת שבת.

עד כאן דברנו לשיטת הראשונים דפוסק דשמואל היינו דחייב לפסוק, ולשיטת הראב"ד דפוסק היינו דאם רצה פוסק הקושיא היא דלמה רבה בר אבוה אמר דחייב לגמור הברכה.

ובביאור הטעם דחייב לגמור י"ל דאל"כ נמצא שאמר רק חצי ברכה ואין לזה שום משמעות והוי הפסק. ולפי המסקנא דהיה ראוי להתפלל בשבת תפלת י"ח י"ל דכיון דהפטור היה רק משום דלא אטרחוהו, הכא שכבר התחיל חייב הוא לגמור.

ב

ביאור התירוץ

בפשוטו כונת הגמ' לתרץ דמשום כבוד שבת לא רצו להטריחו באריכות התפלה. וכן הבין הפר"ח (בסי' קי"ב) והאריך בתוכחה על אותם אנשים המאריכים בפיוטים ואינם חוששים לדברי רז"ל ומטריחים את הצבור ואינם חוששים לכבוד שבת, עיי"ש.

וילה"ק למה לא תקנו שיתפלל תפלת הביננו, ובזה יצא ידי הי"ח ברכות בלי אריכות, וצ"ע.

ובחקרי לב (או"ח ח"א סי' נ"ד) הקשה דכיון שעיקר התפלה היא הי"ח ברכות, א"כ איך משום כבוד שבת דלא ליהוי טורח בטלו האמצעיות שהם עיקר ושאר הסדר שאינו עיקר עומד כסדר החול, ומי ראה כזאת לעשות העיקר טפל והטפל עיקר, ומה גם שבשאר הסדר הוסיפו בשבת ויו"ט מימות החול כמו שאנו אומרים רננו צדיקים ושאר מזמורים ונשמת כל חי ושאר הסדר דליתא בחול, ואי משום כבוד שבת ביטלו עיקר התפלה איך הוסיפו בדברים שאינם עיקר התפלה.

ויש להוסיף בזה מש"כ בסדור רבנו שלמה מגרמייזא (חבר של רבינו יעקב ב"ר יקר רבו של רש"י) בסי' נ"ח דאף בחול היה ראוי לומר המזמורים שמוסיפין בשבת בפסוקי דזמרה, אלא מפני ביטול העם ממלאכתן נמנעו, משא"כ שבת יום מנוחה הוא ואין בו מלאכה ויכול אדם להשהות בבית הכנסת, וכ"כ הטור בקיצור (בסי' רפ"א) וז"ל ונוהגין להוסיף מזמורים לפי שאין בו ביטול מלאכה לעם. הרי דאדרבא בחול דאגו יותר על טורח הצבור מבשבת (איברא דבאבודרהם דף קסד, ובאו"ז הל' שבת סי' מ"ב מבואר דיש ענין למזמורים אלו דוקא בשבת עיי"ש).

ועל קושיא כעין זאת מצאנו שכבר עמד רש"י (בספר פרדס הגדול סי' קע"ד) וז"ל ולא שנה התנא מקום שאמר להאריך אינו רשאי לקצר בברכות של ק"ש ובברכות של תפלה, הלכך רגילין כל הגולה להאריך בברכות של ק"ש לפייט יוצר בתוך היוצר ואופן בתוך האופן וכן זולת, וכן רשאין להאריך בתפלה בקרובות וכו', ואי אמרת הלא משום טורח צבור קיצרו י"ח לשבת והאיך נאריך בהם בקרובו"ת וביוצרות, אפי' הכי אומר אותן שהרי משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בעניינו של יום, ולפי שאין רגילין הגולה לדרוש בכל מקום, מדרש קדושי עליון כגון ר' אלעזר בר' קליר מקרית ספר ור' שלמה הבבלי וכו' יסדו מענייני ימים טובים אזהרות דחג שבועות וקרובו"ת ויוצרות מענייני מתן תורה וכו', עכ"ל.

הרי דבאמת בזמן האמוראים לא אמרו הקרוב"ץ והפיוטים דהרי היו דורשים מענינו של יום, ורק אח"כ כשראו שהדורות לא דורשים בענינו של יום הוסיפו הקרוב"ץ והפיוטים שמועילים במקום זה. אמנם זה עדיין לא מתרץ המזמורים שאומרים לפני ברוך שאמר ונשמת וכדו' שאינן מדברים בענינו של יום.

עוד יש להקשות מהא דאיתא במגילה כא. דבקה"ת דר"ח וחוה"מ אי אפשר להוסיף על ארבעה עולין, אבל בשבת אפשר להוסיף על השבעה עולין. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר דהר"ן כתב דהוא כדי לא להשוותו ליו"ט שקורין בו חמשה, משא"כ בשבת אפשר להוסיף כיון שאין יום שקורין יותר ממנו. אולם רש"י פירש דבר"ח וחוה"מ כיון שהם ימי מלאכה אין מוסיפין עליהן שלא יקשה לצבור. הרי דלפי רש"י בשבת לא קפדינן על טורח צבור משום שאינן ימי מלאכה משא"כ בחול קפדינן, וזה איפכא מהמבואר בסוגיין דבחול לא קפדינן על טורח צבור ולכן מתפללים י"ח ואילו בשבת קפדינן.

עוד יש להקשות מהא דכתב הכלבו (בסי' קכ"ה) בביאור טעם המנהג דאין עושים נשיאות כפים אלא בשבתות וימים טובים משום דבחול קפדינן אטורח ציבור. הרי דבשבת לא קפדינן ובחול קפדינן היפך המבואר בסוגיין.

ועיין בחקרי לב שתירץ דבאמת אין כונת הגמ' לטורח של אריכות הקריאה, אלא דכיון דקי"ל דתפלה בעי מעומד ובמורא כעומד לפני המלך, זהו הטורח ולכן עקרו, וניחא בזה הא דמאריכים במזמורים ובנשמת כל חי. וכן ניחא הא דאפשר להוסיף קרואים לתורה דבאמת לא דאגו על אריכות התפלה בשבת, רק על טורח המעמד, משא"כ בחול דאגו על אריכות התפלה, ולכן אי אפשר להוסיף קרואים וגם לא תקנו מזמורים, אבל לא דאגו על טורח המעמד ולכן מתפללים י"ח.

והנה יעויין בפר"ח שהקשה דאיך מאריכים בפיוטים הרי איתא במגילה כג. דבשבת ויו"ט ממהרין לצאת משום עונג שבת. איברא דעי' ברמ"א (בסי' רפ"א) שכתב דיש להאריך ולהנעים בזמירות ואין למחות במאריך בהם, וכתב המג"א (בסק"ה) דאף דתנן דממהרין לצאת, מ"מ כשיוצא קודם ו' שעות מקרי מהר, דכל הענין הוא שלא לאכול הסעודה אחר חצות.

אבל אי קשיא הא קשיא, דאיתא בכל בו (בסי' מ') דהא דלא אומרים ובא לציון בשחרית הוא מפני טורח צבור שלא יכבד על הזקנים והעוברות והמניקות אם יאחרו כ"כ בבהכ"נ ויצומו עד אחרי אמרם כל הסדר, ע"כ. הרי דאף בשבת דאגו על אריכות התפלה, ולדבריו הדרו הקושיות לדוכתייהו, וצ"ע.

איברא דאין דבריו מוסכמים, דעיין באבודרהם (סדר ובא לציון) דביאר באופן אחר דכל מה שאומרים ובא לציון בחול בסוף התפלה הוא משום המאחרים לבא לתפלה דלא שמעו קדושה, ולכן בשבת דכולם באים לתפלה הראשונה לא הוצרכו לאומרו, והא דאומרים אותו במנחה הוא לפי שהיו דורשין בימים אלו קודם תפלת המנחה ורגילות היא לדבר בסוף הדרשה בפסוקי גאולה וקדושה וגם עמי הארץ באים לשמוע הדרשה.

עד כאן ביארנו הסוגיא לפי פשוטה דהא דלא אטרחוהו להתפלל י"ח היינו משום טורח צבור, אבל באמת יש פירוש אחר בראשונים יעויין בספר המנהיג (סדר תפלות של שבת) שכתב וז"ל אלא משום כבוד שבת לא אטרחוה רבנן, פי' שלא יצטער שאם היה לו חולה אומר בברכת חולים, ואם היה צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ולכך אין מתפללין בשבת כי אם שבע ברכות, דאסור לו לאדם לתבוע צרכיו בשבת. וי"א משום דבשבת ממהרין לבוא וממהרים לצאת והוא יצטרך להתעכב בתפילת י"ח ויצטער, ואינו נראה כלל אלא כדפרישית, עכ"ל.

וכטעמו הראשון מבואר בתנחומא (ריש פר' וירא) דאיתא התם אתה מוצא שמתפללין בכל יום י"ח, ג' ראשונות ואחרונות לשבחו של הקב"ה, וי"ב אמצעיות לצרכו של אדם, ולפיכך אין מתפללין בשבת

י״ח, שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו נזכר ברופא חולי עמו ישראל והוא מיצר, והשבת ניתנה לישראל לקדושה ועונג ולמנוחה, לא לצער, לכן מתפלל ג׳ ראשונות וג׳ אחרונות והמנוחה באמצע, ע״כ.

וצ״ע כיון שאסור לתבוע צרכיו בשבת א״כ איך קאמרי׳ דבדין הוא דבעי לצלויי י״ח. וי״ל דבאמת אין איסור להתפלל הנוסח הקבוע כדאיתא בירושלמי (שבת פט״ו ה״ג) דאם זה טופס ברכה ליכא קפידא, וכונת המנהיג לומר דאם יתפלל י״ח חיישינן שיוסיף תחינה מעצמו, ונמצא שתובע צרכיו בשבת.

ובתנחומא י״ל כעי״ז דליכא איסור משום טופס ברכה, והא דבטלוה היינו משום שמא יהיה נזכר מהחולה בשעת הברכה ויצטער.

ג

טעה בתפלת מוסף

הרמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה ה״ז) כתב דבתפלת מוסף לא נאמר הדין דגומר אותה ברכה, אלא פוסק ואפי׳ באמצע הברכה, והיינו משום דס״ל דבמוסף לא אמרי׳ דבדין היתה ראויה לי״ח ברכות.

אולם הרשב״א הביא שיטת הראב״ד דפליג וס״ל דאף מוסף היתה ראויה לי״ח ברכות, והוכיח כן מדברי הירושלמי (ברכות פ״ד ה״ו) בענין כמה ישהה בין תפלת יוצר לתפלת מוסף, כדי הלוך ארבע אמות. רב אמר צריך לחדש בה דבר, רבי זעירא בעי קומי רבי יוסה מהו צריך לחדש בה דבר אמר ליה אפי׳ אמר ונעשה לפניך את חובתינו בתמידי יום וקרבן מוסף יצא, ע״כ. וכתב דיותר מזה מבואר שם בירושלמי דגרסינן התם (בפ״ג ה״ב) נכנס ומצא צבור מתפללין תפלת המוספין אם יכול להתחיל ולגמור ולענות אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. מאיזה אמן אמרו חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה, ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת. אלמא דנוהגים היו במוספין דר״ח להתפלל י״ח ברכות, אלא שבשבת הקלו כמו שהקלו בשאר תפלות היום. וכיון שכן אף בתפלת המוספין איכא נמי טעמא דגברא בר חיובא הוא, והלכך אם התחיל גומר אותה ברכה.

ויל״ע אם כונתו דבמוסף היו מתפללים י״ח ברכות וענין המוספין היו כוללים ביעלה ויבא, או דילמא היו מתפללים י״ט ברכות, דמוסף צריך ברכה.

והנה יעויין בחקרי לב (או״ח ח״א סי׳ נ״ד ד״ה וכשאני) שהוכיח דהיו מתפללים י״ט, מדברי הירושלמי (בברכות פ״ט ה״ב) דנחלקו איך חותמים בר״ח דרבי יוסי בר נהורייא אומר מקדש ישראל מחדש חדשים, ורבי חייא בר אשי אמר מקדש ישראל וראשי חדשים. הרי להדיא דהיו חותמים בברכה. והביא עוד דכן מוכח מהירושלמי שהובא בראב״ש (לקמן פ״ה סי׳ י׳) לענין תענית שחל בר״ח עיי״ש.

אלא דיש לעיין דבירושלמי הראשון שהביא הראב״ד לא משמע כן, דקאמר דמתפלל אותה תפלה כמו בשחרית ורק מוסיף הנוסח ״ונעשה לפניך את חובתינו בתמידי יום וקרבן מוסף״. ולכא׳ צריכים לדחוק דהתם מיירי לענין בדיעבד דאם לא אמר ברכה בפני עצמה למוספין יצא, אבל אה״נ דלכתחלה בעי ברכה בפני עצמה.

והנה בחקרי לב (שם ד״ה והנה בעת״ה) הקשה איך הראב״ד הביא ראיה מן הירושלמי דהיו מתפללים י״ח, הלא ע״כ לאו בר סמכא הוא דפוק חזי מעשים בכל יום שמתפללים שבע, ועי׳ בלשונו שלא משמע שצריכים להתפלל י״ח, אלא דכתב רק דמוכח דהיה ראוי לי״ח ושבירושלמי מבואר שהם היו מתפללים י״ח, אבל לא אמר דכך צריכים להתפלל.

ותירץ דס"ל להראב"ד דאף הבבלי מודה להירושלמי דהיה ראוי לי"ח, והא דאנו מתפללים שבע היינו משום דלא פלוג רבנן בין מוסף למוסף דכיון דבשבת ויו"ט מתפללים שבע משום כבוד שבת, שוב לא מחלקים ומתפללים שבע אף במוסף דר"ח וחוה"מ. ועוד כתב דשמא גם בר"ח וחוה"מ תקנו שבע משום טורח, דבשבת ויו"ט חששו יותר ובטלו אף תפלת שחרית, אבל בר"ח וחוה"מ לא בטלו לגמרי, אבל אחרי שכבר התפללו י"ח בשחרית, שוב חששו במוסף לטורח ותקנו שבע.

והנה התוס' (לקמן כא: ד"ה עד) הוכיחו דודאי הבבלי פליג על הירושלמי וסבר דאי אפשר להתפלל י"ט ברכות במוסף דר"ח, מהא דאמרי' לקמן כט. אמר רב נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצ"ש וממוצאי יו"ט מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. מתקיף לה רבה בר שמואל ונימרה ברכה רביעית בפני עצמה, מי לא תנן ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, ר"א אומר בהודאה. אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נמי נעביד, כל השנה כולה מ"ט לא עבדינן כר"ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון, ה"נ שבע תקון תמני לא תקון, ע"כ. וא"כ ה"נ אי אפשר להתפלל י"ט במוסף דר"ח דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון.

ואין להקשות דמ"מ מהכא רק מוכח דאי אפשר להתפלל י"ט, אבל מ"מ נימא דמתפללים י"ח ומזכירין של מוסף ביעלה ויבא. דיעויין בראב"ש (בסי' י"ח) דהוכיח דאינו כן, מהא דאיתא בשבת כד. תני רבי אושעיא ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ראש חודש וחולו של מועד, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בעבודה וכו'. ותקשי למה לא הוזכר גם תפלת מוסף, אע"כ דבמוסף לא מזכירין ביעלה ויבא.

וא"כ הדרא קושיית התוס' על הראב"ד לדוכתא דמוכח בבבלי דאין מוסף דר"ח ראויה לי"ח ברכות. ותירץ בחקרי לב (או"ח ח"א סי' נ"ב) דהראב"ד ילמד אחרת הסוגיא בדף כט. דבאמת ליכא שום קפידא שלא להתפלל י"ט, וכונת הגמ' שם רק לומר דלא תקנו ברכה בפני עצמה להבדלה.

אלא דבגמ' לא משמע כלל כן, דהרי אמרי' מ"ט לא עבדינן כר"ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון, ואיך יאמר מ"ט לא עבדינן כר"ע משום דלא תקנו ברכה בפנ"ע הלא זו גופא היתה השאלה מ"ט לא תקנו, וצ"ע.

ולכן נראה בזה דס"ל להראב"ד דנחלקו הבבלי והירושלמי בדין הזה דתשסרי לא תקון, דלהירושלמי ליכא קפידא בזה ולכן היו מתפללים י"ט, אבל להבבלי איכא קפידא דלא להתפלל י"ט, ומ"מ מודה דהיה ראוי להתפלל י"ח עם הזכרה של מוסף ביעלה ויבא, ולא תקשי קושיית הרא"ש דלמה לא הוזכר מוסף בברייתא דשבת כד. דאף שהיתה ראויה לי"ח עם הזכרה, מ"מ לא עבדינן הכי משום לא פלוג או משום טורח צבור וכנ"ל.

ולהרמב"ם והתוס' צריכים לחלק בין שחרית למוסף, דמוסף אינה ראויה לי"ח דצריך ברכה בפני עצמה וזה לא שייך משום תשסרי ולכן מתפללים שבע, משא"כ בשחרית לא צריך ברכה בפני עצמה ושפיר אמרי' בסוגיין דראויה היתה לי"ח ברכות דהיינו עם הזכרה של שבת ביעלה ויבא.

ולתרץ הראיות מהירושלמי לשיטת הרמב"ם והתוס', הנה על הירושלמי השני כתבו התוס' דזה ט"ס בירושלמי ולא גרסינן הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללין מוסף, אלא ומצא צבור מתפללין סתם.

ולגבי הירושלמי הראשון עי' במאירי שתירץ דבאמת מיירי בשבת, שהתפלל מוסף

כמו שחרית ובזה אמרי׳ דאם מזכיר ונעשה לפניך קרבנותינו יוצא בזה יד״ח. ובפנ״י (בע״ב) כתב דכך היו מתפללים בקביעות, ולא רק בדיעבד.

ובפי׳ החרדים על הירושלמי פירש דבאמת לא מיירי התם לענין מתפלל וחוזר ומתפלל, אלא הוא פלוגתא חדשה אם צריך לומר כל הפסוקים של הקרבנות, או שמספיק לומר ונעשה לפניך תמידי יום וקרבן מוסף, עיי״ש.

עוי״ל דאף לפי התוס׳ אם מתפלל במוסף י״ח עם הזכרה יצא וזהו דינא דירושלמי, ומ״מ לא נקרא דבדין הוא לצלויי י״ח, דלאו הא בהא תליא, דכדי שיקרא בדין הוא לצלויי י״ח היינו דוקא אם בלי הטורח היה מתפלל י״ח לכתחלה, אבל במוסף רק בדיעבד יוצא בי״ח ולא לכתחלה ולכן אם טעה והתחיל של חול פוסק אפי׳ באמצע הברכה.

ואמנם הדברים דחוקים מאד מסברא, אבל מה נעשה שלכא׳ כן מבואר בב״י שכתב דנקטינן כהרמב״ם דאם טעה והתפלל של חול במוסף צריך להפסיק, ואח״כ כתב דהמתפלל בשחרית י״ח ברכות והזכיר של שבת יצא, והוכיח כן מהירושלמי הראשון שאם חידש בה דבר יצא. וצ״ע הרי להרמב״ם והתוס׳ צריכים לבאר את הירושלמי כהמאירי דלא מיירי בחול, ואיך הוכיח משם דהמתפלל י״ח במוסף יצא, אע״כ דס״ל כנ״ל דבאמת אף להרמב״ם מיירי בחול ובדיעבד יוצא, ומ״מ אם התחיל פוסק, וצ״ע בזה.

ד

שיטת הרב אשר מלוניל

יעויין ברא״ש (בסי׳ י״ז) שהביא שיטת הרב ר׳ אשר מלוניל דהא דאמרי׳ גומר כל אותה ברכה היינו דוקא בברכת אתה חונן בלבד, אבל אם נזכר בשאר ברכות פוסק אפי׳ באמצע הברכה. וכתב עליו הרא״ש דליתא דכיון דמפרש טעמא משום דבדין הוא דבעי לצלויי שמונה עשרה, א״כ אין לחלק בכל הברכות אלא כמו שגומר בראשונה כך גומר בכולן.

וביאור הדברים עי׳ בשבולי הלקט (סי׳ קכ״ח) שכתב וז״ל ומורי הר״ר מאיר זצ״ל פירש דוקא בברכת אתה חונן גומר אבל בשאר ברכות פוסק, והכי איתא בירושלמי (בפ״ה ה״ב) הכל מודים באתה חונן דגומר כל אותה הברכה, אמר רבי תמיה אני למה ביטלו חונן הדעת בשבת, אם אין דעה תפלה מנין, ע״כ.

ועל קושיית הרא״ש דא״כ איך אמרו דבדין הוא דבעי לצלויי י״ח, קושייתו זאת היא משום שכן גרס בגמ׳ וכן גירסת הרי״ף, אבל נראה דרב אשר מלוניל גרס כגירסא דידן התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו, ולא הוזכר כלל דהיתה ראויה לי״ח. ונראה עוד דהיה גורס כגירסת הרי״ף הני בני רב דטעו ומתחלו בתפלת חול בשבת, במקום גירסא דידן דטעו ומדכרי. שו״ר שכעי״ז כתב הב״ח (בסי׳ רס״ח).

והנה בהא דבשאר ברכות פוסק אפי׳ באמצע הברכה, י״ל דהוא משום דאסור לתבוע צרכיו בשבת ולכן הם אינם ראויות כלל, אבל אתה חונן אף שהיא גם בכלל צרכיו, מ״מ כיון שאם אין דעה אין תפלה שפיר היו מתקנים אותה אילולי דיש טורח, ולכן היא נקראת ראויה בשבת ואם התחיל אינו פוסק.

אולם דחוק לומר דביטלו ברכת אתה חונן משום טורח, דהרי כמה טורח איכא בברכה אחת.

ובב״ח כתב דביטלו אותה משום דלא רצו לחלק בין הברכות, אולם לפי״ז

צריכים לומר דכונת הגמ׳ היא כמו המנהיג דטורח הכונה לאיסור לתבוע צרכיו בשבת, והגמ׳ סמכה שנבין דלכן משום לא פלוג בטלו אף ברכת אתה חונן, וזה דוחק מבואר, וצ״ע.

סימן רלד

בענין התפלל ומצא צבור מתפללים

(כא.) **ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יחזור ויתפלל.**

א

טעם הדין דבעי חידוש

נחלקו הראשונים בטעם הדין שצריך לחדש בה דבר, דרבינו יונה והרי״ד ביארו דהיינו כדי שיהיה תפלתו תחנונים, אולם הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תפלה ה״ט) כתב דכיון שיש איסור להתפלל פעמיים לשם חובה, לכן בעי חידוש כדי להודיע שזו תפלת נדבה ולא חובה. ועיי״ע מה שהתבאר להלן (באות ג׳).

ב

מהו חידוש

בפשוטו הענין הוא שצריך לבקש דבר בתפלתו שלא ביקש קודם לכן. אולם הרא״ש (בתוס׳ הרא״ש והובא בטור סי׳ ק״ז) הקשה דא״כ מהו לישנא דאם אינו יכול לחדש, כי מי הוא זה שאינו יכול לחדש דבר בתפלתו. ולכן חידש דהפירוש הוא שהתחדש לו היום איזה צורך ויבקש על זה, ושפיר קאמר דאיכא מי שאינו יכול לחדש דהיינו מי שלא התחדש אצלו שום צורך.

והקשה עליו הפר״ח (בסי׳ ק״ז סק״ב) מהא דאיתא לקמן כט: העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, ואמרי׳ מאי קבע מי שאינו יכול לחדש בה דבר. והרי התם ודאי אין לומר דמי שלא התחדש אצלו שום צורך לא יתפלל התפלות דחובה, וצ״ע.

שו״ר במג״א (שם סק״ד) שתירץ דבאמת הסוגיא התם מיירי מתפלת נדבה דאם אינו מחדש הוי תפלת קבע ואינו יכול להתפלל, אבל תפלות חובה ודאי דחייב להתפלל אף בלא חידוש, ועיי״ש עוד תירוץ, וצ״ע.

ולתרץ קושיית הרא״ש כתב הב״י דיש בני אדם שאינם יודעים אלא התפלה השגורה בפיהם, ואלה בכלל מי שאינו יכול לחדש בה דבר.

והפר״ח תירץ דהכונה למי שיכול לחדש אבל מיטרד מתפלתו, והביא הא דאמר ר׳ זירא בדף כט: אנא יכילנא לחדש אלא דמסתפינא דלמא מטרידנא. וקשה דאדרבה משם משמע שזה נקרא יכול לחדש, וצ״ע.

והגר״א (באמרי נועם בדף כט:) כתב דיכול לחדש היינו שיהיה לו השגה בכל יום מה שחסר לו, וזה מעלה גדולה ולא כל אחד יכול לחדש, כמו שאמרו באחיתופל שמימיו לא התפלל פעמיים אותה תפלה.

ג

בבירור שיטת ר׳ יוחנן וטעם חדש בדינא דחידוש

נחלקו הראשונים אם ר׳ יוחנן פליג על דין זה, דהבה״ג (הובא ברש״י) כתב שריו״ח פליג וס״ל דכיון שהלואי שיתפלל אדם כל

היום לכן יכול הוא להתפלל אף בלי חידוש. וצ״ב מנא ליה דריו״ח פליג על דין זה, ואולי גרס כן בגמ׳ להדיא.

ולכא׳ היה מקום לומר דס״ל להבה״ג כהרי״ד (הובא בסי׳ רל״א אות ג׳) דלר׳ יוחנן אין הלכות תפלה כהלכות קרבנות, ואפשר להתפלל פעמיים אף לשם חובה, וס״ל כטעם הרמב״ם דהטעם דבעינן חידוש לפי שמואל הוא כדי להודיע שהתפלה היא תפלת נדבה, ולכן שפיר כתב דר׳ יוחנן פליג ולא בעי חידוש דהרי לדידיה מותר להתפלל אף לשם חובה, ואין שום ענין להודיע שתפלה זו היא נדבה.

אלא דזה אינו, דהרי הבה״ג פסק כר׳ יוחנן בספק התפלל וכשמואל בודאי התפלל, ואילו לפי הנ״ל לא שייך פשרה זו דהא בהא תליא דלר׳ יוחנן אין הלכות תפלה כהלכות קרבנות ולכן בספק חוזר ומתפלל ולא צריך חידוש, ולשמואל דהלכות תפלה כהלכות קרבנות בספק אינו חוזר ומתפלל וצריך חידוש.

וצ״ל דהבה״ג הכריח דר׳ יוחנן פליג מפשטא דלישניה דקאמר ולואי שיתפלל כל היום, דמשמע מזה דאף בלי חידוש יכול הוא להתפלל, וכבר כתב כן הפר״ח (בסי׳ ק״ז).

עוד י״ל דס״ל להבה״ג דאם בעינן חידוש אזי גם בספק התפלל שחוזר ומתפלל צריך חידוש (ולא סבירא ליה הסברא דאין לך חידוש גדול מזה), ומהא דר׳ יוחנן קאמר בסתמא שחוזר ומתפלל ולא הזכיר דצריך לחדש מוכח דפליג על שמואל.

ולשיטת רב האי גאון שפירש בסוגיא דספק התפלל דנחלקו באיסור והיתר דלר״א אסור לחזור ולהתפלל ולר״י מותר, א״כ בפשוטו דין זה דשמואל דצריך לחדש הוא לפי ריו״ח שאפשר להתפלל נדבה, ולכן קאמר דבעי חידוש. אבל לר״א דאסור להתפלל פעמיים יש להסתפק אם יועיל החידוש להתיר האיסור, ולכא׳ זה תליא בטעם האיסור להתפלל פעמיים, דלהתוס׳ דהוא משום שנראה כמוסיף על הברכות ניחא דע״י חידוש מוכח שזה תפלת נדבה ושאינו בא להוסיף על הברכות, וכן להרא״ה דהוא משום שאינו דרך כבוד לבא לפני המלך בכל עת שירצה, מוכרח שמועיל החידוש דהרי בדינו השני אמר שמואל דע״י חידוש אפשר להתפלל. אבל לרב האי דהאיסור הוא משום בל תוסיף או להצד דהאיסור הוא משום לא תשא יש להסתפק אם החידוש יועיל לסלק האיסור, ולא מוכרח מדינו השני דשמואל דשמא סובר כריו״ח, ויש לפלפל בזה.

והנה לפי הרי״ד דר׳ יוחנן פליג על דינו הראשון של שמואל וס״ל דאם נזכר שהתפלל אינו צריך לפסוק, א״כ ע״כ שמואל ס״ל כר״א בספק התפלל דאינו חוזר ומתפלל, ומוכח דהחידוש מהני להתיר האיסור להתפלל פעמיים וכנ״ל.

וכן יש להוכיח לפי התוס׳ דס״ל דדברי ריו״ח דהלואי שיתפלל אדם כל היום נאמרו רק בספק ולא בודאי, א״כ הכא דכבר התפלל אף לר׳ יוחנן איכא איסור להתפלל פעמיים (לרב האי דפליגי באיסור והיתר), וע״כ דהחידוש מתיר את האיסור.

ואשר מעתה יש להקשות למה ליה להרא״ש לבאר דטעם החידוש הוא כדי שיהיה תפלתו תחנונים, הרי הוא ס״ל כהתוס׳ וא״כ עדיפא הול״ל דטעם החידוש הוא להתיר את האיסור, וכנ״ל. ושמא י״ל דאה״נ זו כונתו לומר דכיון דהאיסור הוא משום שנראה כמוסיף על הברכות, בזה שמחדש הרי הוא מראה שתפלתו היא לשם תחנונים ולא להוסיף על הברכות. אולם בפשטות לשונו מורה דהחידוש הוא תקנה על הגברא שיהיה תפלתו תחנונים, ולא על החפצא של התפלה שתהיה תפלת תחנונים, וצ״ע.

והנה לפי הרשב"א תקשי כיון דשמואל סובר כר"א דבספק אינו חוזר ומתפלל ובנזכר צריך לפסוק, והיינו משום דליכא תפלת נדבה, א"כ למה בדינו השני דשמואל אם מחדש יכול להתפלל, הרי לשם חובה אינו יכול להתפלל וליכא מושג דנדבה (ולא יתכן לומר דס"ל כאו"ז דלהלן אות ד' דבצבור מתפלל תפלת חובה, דמקושייתו על הראב"ד שהובאה להלן באות ה' מוכח דלא מסכים להאו"ז). וע"כ דס"ל דכל מאי דליכא נדבה היינו להתפלל ביחיד, אבל יחיד לגבי צבור דכמאן דלא צלי דמי אז איכא מושג דנדבה, וצ"ב.

ד

שיטת האור זרוע

א) **באור** זרוע (ח"א הל' תפלה סי' צ"ו הובא בהגה"א) פירש דינו דשמואל באופן אחר, דכשמצא צבור שמתפללין ויכול לחדש דבר אז חייב להתפלל, וכשאינו יכול לחדש הרשות בידו להתפלל אם ירצה אבל אינו חייב. וגם לפי דבריו נמצא דהוא דין נפרד ואין שום הכרח דר' יוחנן פליג על זה.

וצ"ב מה טעם הדין דחייב להתפלל כשיכול לחדש בה דבר.

והנה בלי דברי האור זרוע הביאור בשמואל היה דאם יכול לחדש בה דבר יכול הוא להתפלל, וצ"ב לשם מה הוא רוצה להתפלל. ואפשר לומר דמפריע לו לפרוש מן הצבור ולישב בטל כשהצבור מתפלל. ומעתה אפשר דלפי האור זרוע זה לא רשות אלא חובה, כמו הדין שהובא ברא"ש לעיל כ: בשם הבה"ג דאם מצא צבור קורא ק"ש צריך לקרות עמהם (ואף שתפלה הוי דרבנן, כמש"כ לעיל בסי' רי"ח סק"ב).

עוד י"ל דהנה נחלקו האחרונים אם יש חיוב להתפלל בצבור, עי' שו"ת חת"ס (ח"ו סי' פ"ו) וקרית ספר (ריש הל' תפלה) דנקטו דהוא חיוב, אולם בחוות יאיר (סי' קט"ו) ובכרך של רומי (סי' ז') ובעמק ברכה (ברכות ק"ש אות א') כתבו דאין זו מצוה חיובית.

ולפי הסוברים דהוא חיוב, יש לחקור האם גדר החיוב הוא כסעיף מהחיוב להתפלל, דהחיוב הוא להתפלל בצבור התפלה המחויבת, או דילמא הוא דין נפרד דיש חובה להתפלל בצבור.

אשר מעתה אפשר דהאור זרוע ס"ל כצד הב', ולכן ס"ל דאם הוא יכול לחדש דבר בתפלתו נמצא דיש לו אפשרות להתפלל תפלת נדבה, ומעתה הרי הוא חייב להתפלל כדי לקיים החיוב להתפלל תפלה בצבור.

והנה בשיח השדה (פרומר שער ברכת ד' סי' ה' ד"ה וקצת קשה לי) דן בענין אם עשה מצוה באופן המועיל בדיעבד אם יכול לחזור ולעשות כלכתחלה או דילמא כיון שכבר קיים המצוה שוב אין לו עצה לתקן, ועיי"ש שהביא מדברי הברכ"י (בסי' רע"ב סק"א) דיכול הוא לחזור ולקיים המצוה כחיובו לכתחלה. והקשה עליו דא"כ למה בסוגיין אמרי' דאם אינו יכול לחדש אל יתפלל, ולמה לא יתפלל עוד הפעם כיון דתפלה בצבור מצוה לכת', עיי"ש מה שהאריך לתרץ.

אמנם בגוף דבריו יש לפקפק להסוברים דתפלה בצבור זה רק מעלה בעלמא כדי שתתקבל תפלתו, ואין זה כתקנה דלכתחלה צריך לעשות כן. ועוד יש לפקפק דשמא החיוב דתפלה בצבור אף שהיא חיובית הוא תקנה נפרדת ולא מגוף התקנה דתפלה כנ"ל.

אבל עכ"פ לפי דבריו אפשר לומר פשט חדש בדברי האור זרוע דס"ל דודאי אם אינו יכול לחדש לא נחייב אותו לחזור ולהתפלל דשמא לא יוכל לכוין כראוי, אבל אם הוא יכול לחדש דכבר יהיה תפלתו תחנונים אזי חובה

עליו לחזור ולהתפלל, כדי לקיים המצוה כחיובו לכתחלה להתפלל בצבור, ונמצא לפי״ז דבאמת אינו מתפלל תפלת נדבה אלא תפלת שחרית פעם שניה.

ונ״מ בין הפשטים אם הוא התפלל בצבור ונכנס לבהכ״נ ומצא צבור מתפללים, דאם חיובו משום שלא לפרוש מן הצבור הרי הוא חייב להתפלל עוד הפעם, משא״כ אם חיובו משום תפלה בצבור הרי כבר קיים חיובו בתפלתו הראשונה.

ב) **בהגדה** של פסח בריסק (קובץ הוספות עמ׳ קס״ג) הביא בשם הגר״ח שהוכיח מסוגיין שאם מתפלל תפלת שחרית כשהצבור מתפלל תפלת מוסף הרי זה נחשב לתפלה בצבור, כמו שחזינן בסוגיין דהוא מתפלל תפלת נדבה, והצבור תפלת חובה ונקרא תפלה בצבור.

אמנם יש לפקפק על דבריו דשמא דוקא הכא שהיחיד מתפלל אותו נוסח של הצבור אז נחשב לתפלה בצבור, דאף שהצבור מתפלל לשם חובה והוא לשם נדבה, מ״מ הרי יש עשרה שמתפללים אותה תפלה, משא״כ בגוונא דהגר״ח דצבור מתפללים מוסף והוא מתפלל שחרית.

עוד יש לפקפק דשמא הכא לא משום תפלה בצבור אתינן עלה, אלא משום דאינו רוצה לפרוש מן הצבור כנ״ל.

ויש לפקפק עוד כמש״כ העמודי אש (בסי׳ ג׳ אות ז׳) דמה שרוצה להרויח במה שמתפלל תפלת נדבה עם הצבור, היינו שיהיה בגדר בשעה שהצבור מתפללין שגם בזה יש מעלה שתפלתו מתקבלת, ולעולם לא יוצאים בזה יד״ח דתפלה בצבור (עי׳ בצל״ח לעיל ו. ד״ה אין).

ה

שיטת הראב״ד

בסי׳ הקודם הבאנו דברי הראב״ד (בהשגותיו על הרי״ף) שכתב דדין הראשון דשמואל דאם נזכר שהתפלל פוסק הכונה דאם רוצה פוסק, והיינו דליכא שום איסור להתפלל פעמיים לשם חובה.

והקשה עליו הרשב״א דכיון דעבדינן צריכותא בין דין הראשון דשמואל לדין השני ע״כ דבחד גוונא מיירי, דמאי דקאמר דאם אינו יכול לחדש אל יתפלל היינו דאם רצה אל יתפלל, ומינה דמאי דקאמר דאם יכול לחדש יתפלל היינו שחייב להתפלל, ואמאי והלא כבר התפלל.

ונראה ברור דהראב״ד ס״ל כהאור זרוע דחייב להתפלל, ושפיר עבדינן צריכותא, (וכן האו״ז מוכרח לבאר הדין הראשון כהראב״ד, דאל״כ איך קאמר דאם רוצה רשאי להתפלל אף בלי חידוש, ובאמת בסי׳ צ״ה ביאר כהראב״ד).

ובזה מבוארים דברי הראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם, דהנה הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תפלה ה״ט) פסק וז״ל תפלות אלו אין פוחתין מהן אבל מוסיפים עליהם, אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו, וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות וכו׳. ובהשגות כתב הראב״ד אע״פ שלא יחדש, עכ״ל.

והרמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה ה״ו) כתב וז״ל מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אא״כ מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה יתפלל. מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפי׳ באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו

פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה, עכ"ל. ובהשגות כתב הראב"ד א"א אין כאן נחת רוח עכ"ל.

ולהנ"ל הדברים מבוארים כמין חומר דמה שהשיג דאין כאן נחת רוח היינו משום דס"ל דשמואל אם רצה פוסק קאמר ולא כהרמב"ם דחייב לפסוק. ומה שהשיג דבתפלת נדבה לא בעינן חידוש היינו משום דס"ל דבדין השני דשמואל נאמר דין אחר דאם מצא צבור חייב להתפלל, אבל לעולם בתפלת נדבה לא בעי חידוש.

אמנם האחרונים האריכו לבאר באופנים אחרים כונת הראב"ד, וכבר השיג עליהם באבי עזרי דלמה להם לחפש דרכים אחרים, ולא ביארו כנ"ל כאשר מפורשים דברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף.

ויש ליישב דהנה ביאור זה של הראב"ד דשמואל אם רצה פוסק קאמר, נובע ממה דס"ל דבספק התפלל פליגי בפטור וחיוב, ולא באיסור והיתר (כמו שהתבאר לעיל בסי' רל"ב), והרי הרשב"א והרשב"ץ כתבו דבסופו של דבר הראב"ד חזר בו והסכים עם הגאון דפליגי באיסור והיתר, ולכן האחרונים לא רצו לבאר דברי ההשגות על הרמב"ם כמו ההשגות על הרי"ף, אלא רצו לבאר אותו אפי' אחרי שחזר בו.

ועי' בכס"מ שנקט שהשגתו במש"כ אין כאן נחת רוח קאי על סוף דברי הרמב"ם בענין תפלת ערבית, אבל מסכים לכל השאר.

וביאור ההשגה דלא צריך לחדש, נראה דהראב"ד ס"ל כהבה"ג דר' יוחנן פליג על דינא דחידוש, וס"ל דהלכה כריו"ח, ושפיר השיג דלא בעינן חידוש.

ועי' בחידושי הגר"ח (בפ"י מהל' תפלה ה"ו) דעפי"ז ביאר כונת הראב"ד במש"כ דאין כאן נחת רוח, דס"ל דבאמת אף לשמואל ליכא בעיה שיהיה חציה בתורת חובה וחציה בתורת נדבה, דאף שהוא התחיל להתפלל אדעתא דחובה מ"מ כיון שבמציאות הוא כבר התפלל, לא איכפת לן במה שחשב, וממילא הוא דיש לתפלתו תורת נדבה ולכן יכול הוא להמשיך בתורת נדבה. אלא דס"ל לשמואל כמש"כ רבינו יונה (הובא להלן אות ז') דכיון דתפלת נדבה בעי חידוש, בעינן שיתחיל להתפלל אדעתא דחידוש וכאן שלא התחיל אדעתא דחידוש שוב לא מהני מה שמחדש בה אח"כ. משא"כ ר' יוחנן פליג על דינא דחידוש כמש"כ הבה"ג, ולכן ס"ל דיכול להמשיך בתורת נדבה.

עוד נראה לבאר דהנה לעיל ביארנו בג' אופנים מנא ליה להבה"ג דר' יוחנן פליג על דינא דחידוש: א' מפשטא דלישנא דריו"ח. ב' מהא דבספק התפלל לא הצריך חידוש. ג' משום דס"ל כהרי"ד דהלכות תפלה אינו כהלכות קרבנות (ושטעם החידוש הוא להיכר שמתפלל לשם נדבה ולא לשם חובה). ודחינו פירוש הג' בבה"ג דא"כ אף בדינו הראשון דשמואל בנזכר שהתפלל היה צריך לפסוק כר' יוחנן דלא צריך לפסוק.

אמנם בראב"ד אפשר לקיים ביאור זה ולומר דבאמת הוא פוסק כר' יוחנן דלא צריך לפסוק, וזו היא כונת השגתו במש"כ דאין כאן נחת רוח במה שפסק הרמב"ם כשמואל דצריך לפסוק, דס"ל להראב"ד דגם בזה הלכה כר' יוחנן דהלואי שיתפלל כל היום ואין הלכות תפלה כהלכות קרבנות, וליכא שום איסור להתפלל פעמיים אף לשם חובה, ולכן בנזכר שהתפלל אינו צריך לפסוק.

ויש להביא בזה גרסת דפוס פרנקל בהשגות הראב"ד (בפ"א מהל' תפלה ה"י) וז"ל הלכך הצבור אינן מתפללין נדבה מפני שנראין כמקריבין ג' תמידין ביום, אבל תפלת היחיד מסעיפי הצבור היתה ולא מעיקר התקנה, הלכך

מה שירצה מתפלל, ואינו חייב לפסוק אלא אם רצה פוסק, עכ״ל.

הרי מבוארת דעתו כעין הנ״ל דאף שס״ל דהלכות תפלה כהלכות קרבנות, אולם זה דוקא בתפלת הצבור, אבל בתפלת היחיד שהוא מסעיפי התקנה לא נתקנה כהלכות קרבנות, ויכול להתפלל כמה שירצה, ולכן לא צריך לפסוק.

(ודע דבמהדורת פרנקל כתבו דנתוסף גירסא זו עפ״י הרשב״ץ עיי״ש בדף קכג, אמנם בדפוסים הישנים ליתא להאי גירסא).

וביאור זה אפשר לקיימו אף אחר שחזר בו הראב״ד דאף דבשמואל ילמד דחייב לפסוק, מ״מ ס״ל דר׳ יוחנן פליג ואם רוצה פוסק.

והנה יעויין בספר הבתים שהעתיק השגת הראב״ד בפ״א ה״י בנוסח אחר וז״ל לא אמרו לחדש דבר אלא במי שהתפלל ומצא צבור מתפללין שאין מתפלל עמהן אא״כ יכול לחדש דבר, אבל יחיד המתפלל נדבה שלא בצבור אין צריך לחדש דבר, עכ״ל. וכן ביאר הרשב״ץ את הראב״ד וביאר דדוקא בצבור בעי חידוש, משום שאם אינו מחדש נראה שהוא מתפלל אותה לשם חובה כמו הצבור, אבל ביחיד לא צריך שום חידוש. ולפי״ז הדין הזה הוא דין נפרד, ואין שום הכרח לחדש שריו״ח יחלוק על זה.

ומוכרח דלגירסא זו הראב״ד חזר בו, דאם ליכא שום איסור להתפלל פעמיים לשם חובה, א״כ למה בצבור אם לא מחדש אינו יכול להתפלל. ולפי״ז מש״כ להלן אין כאן נחת רוח, צריכים לבאר כהכס״מ.

ו

בספק התפלל אם צריך חידוש

יש לעיין בספק התפלל דלדברי ריו״ח חוזר ומתפלל אם צריך לחדש בה דבר.

והדברים תלויים במה שהתבאר בטעם הדין דחידוש, דלהצד שהתבאר באות ב׳ דהחידוש הוא להתיר האיסור להתפלל פעמיים, פשוט דבספק לא בעי חידוש דודאי ליכא איסור להתפלל פעמיים דהרי הוא צריך לצאת ידי ספיקו.

אולם להטעמים שהתבארו באות א׳ דלהרמב״ם החידוש הוא כדי להודיע שתפלתו נדבה ולהרא״ש הוא כדי שיהא תפלתו תחנונים, אז יש להסתפק אם בספק בעי חידוש.

ונחלקו בזה הראשונים, דרבינו יונה והרא״ש כתבו דלא בעי חידוש, דאין לך חידוש גדול מזה שחוזר להתפלל לצאת ידי ספיקו.

אולם הלח״מ (בפ״י מהל׳ תפלה ה״ו) והב״ח (בסי׳ ק״ז) נקטו בדעת רב הא גאון דאף בספק התפלל בעי חידוש. והדרכי משה (בסי׳ ק״ז) כתב דכן היא דעת הרמב״ם ממש״כ דבספק התפלל יתפלל נדבה, ובפ״א ה״ט כתב דתפלת נדבה צריך חידוש, ואם הכא לא היה צריך חידוש הוה ליה לפרש בהדיא.

ובביאור פלוגתתם אפשר לומר דלטעם הרא״ש דהחידוש נצרך כדי שיהא תפלתו תחנונים, נחלקו אם אדם שבא לצאת ידי ספיקו צריך החידוש כדי שלא תהיה תפלתו עליו כמשא דהרי יש לו צד שכבר התפלל, או דילמא זה גופא שבא לצאת ידי ספיקו עושה שיתפלל תפלת תחנונים.

עוד אפשר לומר דלכו״ע כיון שבא לצאת ידי ספיקו הרי הוא מתפלל תחנונים, אבל

ס"ל לרב האי גאון דמ"מ חז"ל משום לא פלוג תקנו דבכל תפלת נדבה בעי חידוש, אף דבכה"ג לא שייך הטעם.

ואילו לפי טעם הרמב"ם דהחידוש הוא כדי להודיע שתפלתו נדבה, נראה דודאי דצריך חידוש דהרי אסור לו לחזור ולהתפלל לשם חובה, וא"כ צריך לחדש כדי להודיע שתפלתו נדבה.

ועיין בערוך השולחן (בסי' ק"ז אות י') שכתב דלהרשב"א דבספק התפלל חוזר ומתפלל עם תנאי, אי אפשר להתפלל עם חידוש כיון דיש צד שהוא מתפלל לשם חובה, ולכן כתב דע"כ הרשב"א ס"ל דבספק התפלל לא בעי חידוש. אולם בלח"מ ובב"ח נראה דפליגי עליו דהרי כתבו דדעת רב האי גאון דבספק בעי חידוש, על אף שהוא מהסוברים דבעי תנאי.

ולכא' גם פלוגתא זו תליא בטעם הדין דחידוש, דלטעם הרמב"ם צדקו דברי הערוה"ש דאם בא להתנות שאם לא התפלל יהיה לשם חובה ודאי דלא יכול לחדש דהרי החידוש הוא להודיע שזה נדבה והויין תרתי דסתרי, משא"כ לטעם הרא"ש דכל הענין הוא שיהיה תחנונים, א"כ ודאי דשייך להתנות וגם לחדש.

ז

בנזכר שהתפלל אם מהני חידוש

יש להקשות בדינו הראשון של שמואל דנזכר באמצע תפלתו שכבר התפלל פוסק, ולמה לא יגמור לשם נדבה וע"י חידוש.

והנה להרי"ף דלא שייך להתפלל חציה לשם חובה וחציה לשם נדבה לק"מ, וכן להראב"ד דפוסק היינו אם רצה פוסק לק"מ, וכן להרשב"א דשמואל ס"ל דאין מושג של תפלת נדבה כלל לק"מ, וכל הקושיא היא לפי התוס' שנקטו דאינו יכול לגמור לשם נדבה משום דבודאי התפלל יש איסור להתפלל פעמיים, והרי ע"י שיחדש ניתר אותו איסור.

ותירצו רבינו יונה והרא"ה דכיון שלא התחיל אדעתא דחידוש אינו רשאי לסיים בתורת נדבה ובחידוש, וצ"ב.

ח

ביאור הצריכותא

בגמ' וצריכא דאי אשמעינן קמייתא הני מילי יחיד ויחיד או צבור וצבור, אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי, קמ"ל. ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה, אבל התם דאתחיל בה אימא לא, צריכא.

צ"ע למה הגמ' עושה צריכותא, הרי ודאי שנצרך הדין השני כדי לומר דאם יכול לחדש דבר יתפלל עמהם.

ותיריץ הנחלת דוד (עמ' מ"ד) דאה"נ ודאי שזה נצרך, וכל הצריכותא הוא רק מסיומא דמלתא דשמואל דקאמר ואם לאו אל יתפלל, דזה כבר שמעינן מדין הראשון דאין הוא יכול להתפלל פעמיים לשם חובה.

עוד אפשר לומר דהיה פשוט לגמ' הדין דע"י חידוש יכול להתפלל, ונמצא דכל החידוש של שמואל הוא מסיומא דמלתא דאם לא יכול לחדש אל יתפלל, ושפיר קעביד צריכותא. שוב ראינו שכ"כ בעל האוה"ח בספרו ראשון לציון.

וביאור הצריכותא, לפי רב האי גאון דבקמייתא קאמר שמואל דחייב לפסוק משום דאסור להתפלל פעמיים משום בל תוסיף, הו"א דיחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי משום מעלת הצבור והיינו שזה גופא יהיה כמו חידוש ויהיה מותר להתפלל, קמ"ל

דלא. ואי אשמועינן בתרייתא הו״א דבקמייתא כיון דהוא באמצע התפלה יכול הוא לגמור כדי שלא ישאר תפלתו לחצאין, קמ״ל דלא.

ולדעת הראב״ד דבקמייתא קאמר שמואל דאם רצה פוסק, ובדין השני אם יכול לחדש חייב להתפלל (כהאור זרוע), הו״א דיחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי והו״ל כחידוש וחייב לחזור ולהתפלל, קמ״ל דלא. ואי אשמועינן בתרייתא הו״א דבקמייתא שהוא באמצע תפלתו חייב לגמור כדי לא להשאיר תפלתו לחצאין, קמ״ל דלא.

ויעויין בלח״מ (בפ״י מהל׳ תפלה ה״ו) שהקשה למה לא נימא דהקמייתא נצרכת כדי לומר דבנזכר שהתפלל צריך לפסוק ולא מהני ביה חידוש. ומכח זה הוכיח הפר״ח (בסי׳ ק״ז סק״א) דהעיקר כהרשב״א דמהני חידוש. ובראשון לציון כתב דצ״ל שזה דבר פשוט דלא מהני.

סימן רלה

בהלכות תפלת נדבה

א

תפלת נדבה בלילה

עיין ברבינו יונה (א: ד״ה ומי שירצה) שכתב דשייך להתפלל תפלת נדבה בלילה, דאף דלא היה קרבן בלילה, מ״מ הרי אברים ופדרים של עולת נדבה היו נקרבים בלילה.

ב

תפלת נדבה בצבור

א) **הרי״ף** כתב דכשם שאין הצבור מביא עולת נדבה, כך אין הצבור מתפללין תפלת נדבה.

והקשו הבעה״מ והראב״ד דהרי עם המותר שבתרומת הלשכה היו קונים עולות נדבה לקיץ המזבח (כדאיתא בכתובות קו:). וכן איתא בספרי קרבנכם מלמד שהעולה באה נדבת הצבור.

ועי׳ מה שתירץ הרמב״ן (במלחמות), ונראה בכונתו דבאמת אם גובים מעות להביא עולות אין זה נקרא עולת הצבור, אלא עולת השותפים, ושאני תרומת הלשכה דההקדש קונה המעות של כולם, ומזה קונים הקרבנות, ונמצא דאין זה נדבת הצבור אלא נדבת ההקדש, והביא הא דבפר׳ טבול יום קרי ליה עולת הקדש. שו״ר שכן ביאר בכונתו הג״ר מנחם זמבא זצ״ל (בחידושי הגרמ״ז ח״א סי׳ ל״ח ד״ה ויש ללמוד), (אלא דיש לעיין בלשון הרמב״ן דמשמע דלא רק קיץ המזבח היה כך, אלא גם קרבנות הצבור היו כן, וצ״ע).

אולם הרמב״ן (ויקרא א׳ ב׳) כתב כן בדעת רש״י, אבל הוא עצמו פליג וס״ל דאם גבו מעות מרוב הצבור, הו״ל קרבן צבור.

ובהשגות הראב״ד (בפ״א מהל׳ תפלה ה״י) תירץ דכיון דהני מותרות לא שכיחי, לא תקנו התפלות כנגדן אלא רק כנגד הקרבנות המצויות.

והב״י הביא בשם המהר״י אבוהב לתרץ דכיון שאין כונתם לנדבה אלא שלא יהיה המזבח בטל לא חשיב קרבן נדבה, וצ״ב מה איכפת לן בכונתם, מ״מ מצאנו נדבה בצבור.

ב) **הרמב״ן** במלחמות הקשה על הרי״ף מהא דאיתא בפסחים נד: דפריך למה לא תקנו תפלת נעילה בט׳ באב והאמר ר׳ יוחנן

ולואי שיתפלל אדם כל היום. ומשני דמאי דאמר ר׳ יוחנן היינו דאיכא רשות, ומאי דלא תקנו נעילה היינו שיהיה חובה, אבל באמת מותר לו להתפלל בתורת נדבה. ולהרי״ף הול״ל דריו״ח מיירי ביחיד וכאן איירי בצבור ואי אפשר להתפלל נדבה בצבור.

ומכח קושיא זו המאירי פליג על הרי״ף וס״ל דיש תפלת נדבה בצבור. וכתב דדוחק לתרץ דמיירי שבתשעה באב יתפלל יחיד נעילה.

והרמב״ן תירץ דתפלה בצבור היינו ע״י חזרת הש״צ, אבל צבור עצמן שמתפללים נחשבים ליחידים, ולכן הא דכתב הרי״ף דאין צבור בנדבה היינו שאי אפשר להם לעשות חזרת הש״צ, אבל עשרה אנשים יכולים להתפלל תפלת נדבה, והסוגיא בפסחים איירי בלי חזרת הש״צ ולכן לא היה יכול לתרץ דהחילוק הוא בין צבור ליחיד.

וביאור דבריו דכיון דתפלות כנגד תמידין תקנו, ותמיד הוא קרבן אחד בשביל כל הצבור, וכך היא גם חזרת הש״צ שהיא תפלה אחת בשביל כולם, משא״כ עשרה המתפללים יחד הוי כמו שכל אחד יביא קרבן משלו, דזה לא הוי קרבן צבור.

וענין זה מבואר גם באור זרוע (סי׳ קי״ד) שכתב דבעינן שיהיה הש״צ מרוצה לעם, דהא ישראל שהפריש קרבן חובתו ובא כהן והקריב ובעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב קרבנו, וכי ס״ד שנתכפר לו וכו׳, והכי נמי אין לש״צ להתפלל אלא בהסכמת כולם. וכשהוא מתפלל אז מקריב קרבן צבור דתפלה היינו עבודה וכו׳, וקי״ל דתפלות כנגד תמידים תיקנום וכו׳, הא למדת כשש״צ מתפלל אז הוא מקריב קרבן צבור, עכ״ד.

וכן משמע בריא״ז (הובא בשלטי הגבורים ר״ה י: מדפי הרי״ף) שלא אמרו לשמוע התקיעות על סדר הברכות רק בחבר עיר, וביאר דחבר עיר היינו כשש״צ אומר התפלה בקול רם, אבל צבור שמתפללים כל אחד בתפלתו בלחש, כולן יחידים הם, ועי׳ בזה במקראי קודש (ימים נוראים סי׳ כ״ב הערה 1).

ועיין בחתם סופר (ליקוטי שו״ת סי׳ ג׳, וכעי״ז בחת״ס עה״ת פר׳ ויקרא ד״ה ויאמר) שכתב וז״ל מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מקרי יחיד, רק מה שאחד מוציא רבים מקרי צבור, רק מפני שאי אפשר שכל אחד יכוין לשליח צבור, לכן תקנו שיתפלל כל אחד בעצמו, והיה ראוי שיאמרו עם הש״צ מילה במילה, אלא כדי שיסדיר הש״צ תפלתו תקנו בלחש תחילה.

והנה בר״ה לד: הובאה פלוגתא דר״ג ורבנן, דלרבנן הצבור מתפללים משום שהש״צ רק מוציא מי שאינו בקי, משא״כ לר״ג הש״צ מוציא אף את הבקי, והא דהצבור מתפללים היינו רק כדי שיסדיר הש״צ תפלתו. ועיי״ש דקי״ל בימות השנה כרבנן ובר״ה ויוה״כ כר״ג.

הנה אפשר לומר בדעת ר״ג ככל מה שהתבאר לעיל דכיון דעיקר התקנה היא תפלה כנגד תמידין, לכן עיקר החיוב הוא שהש״צ יפטור את כולם כמו קרבן צבור. ושו״ר שכ״כ בפסקי הרי״ד שם וז״ל ודוקא בתפלה פוטר ש״צ את עם שבשדות, אבל לא בשאר מצות כגון תקיעת שופר ומקרא מגילה והלל, וטעמא דתפלה משום דתפילות כנגד תמידין ומוספין תיקנום, וכי היכי דקרבנות מיחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים ומשמרות ופטרי כל ישראל הם, הכי נמי בתפלת המוספין כיון דאניסי, מתפלל שליח צבור תפלה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן, עכ״ל.

ושו״ר במלוא הרועים (ערך שליח צבור) שגם כתב כן, עיי״ש דביאר דרבנן דפליגי על ר״ג סברי דתפלות אבות תקנום. וזה אפשר לדחות ולומר דגם לרבנן כנגד תמידין תקנום,

ומ״מ כיון שתפלה הוא רחמי רצו שכל אחד יבקש לעצמו ולא תקנו בדיוק כמו התמיד שכולם יוצאים ע״י קרבן אחד, אלא כל אחד מתפלל ומ״מ הוי כקרבן צבור ע״י שעשרה מתפללים ביחד.

והשתא כיון דקי״ל כרבנן נמצא דעיקר התפלה היא התפלה בלחש, והא דהש״צ חוזר על התפלה הוא רק כדי להוציא את שאינו בקי, א״כ תקשי איך כל הראשונים הנ״ל אמרו דעיקר התפלה היא ע״י השליח צבור דאז הוא דהוי כקרבן צבור.

וכבר הקשה כן האגרו״מ (או״ח ח״ג סי׳ ט׳) על משמעות לשון הרמב״ם הנ״ל, ומכח זה פירש דברי הרמב״ם באופ״א עיי״ש, ועל תשובת החת״ס הקשה כמה קושיות, וסיים דתשובה זו אינה מוסמכת ובודאי דלא יצאה מעטו של החת״ס.

איברא דבחידושי החת״ס על הש״ס (ר״ה ל״ד ד״ה מה שכתבו) ביאר דבריו דבאמת קי״ל כר״ג בטעם התקנה דחזרת הש״צ שהיא להוציא אף את הבקי והיא עיקר תפלה צבור משום דתפלות כנגד קרבנות כנ״ל, ורק דאנשי כנסת הגדולה תקנו שיתפללו בלחש כדי שיסדיר הש״צ תפלתו, ואם עבר על תקנת אנשי כנסת הגדולה אין הש״צ מוציאו ונמצא דלמעשה הש״צ רק מוציא את האינו בקי כרבנן, עיי״ש. ולפי״ז ניחא אולם הדברים מחודשים עד מאד, וצ״ע.

ג

תפלת מוסף בנדבה

עוד כתב הרי״ף דאין היחיד מתפלל תפלת המוספין תפלת נדבה, כיון שאין מתנדב בקרבן מוסף.

וכתבו תר״י והרא״ש שיש שהקשו עליו דהלא גם אי אפשר לנדב קרבן לשם תמיד, אלא דיכול להביא לשם נדבה אותו קרבן כמו התמיד, והרי זה שייך גם במוסף שיקריב אותו קרבן לשם נדבה ולא לשם מוסף נדבה. ותירצו דמ״מ זה שייך רק בחלק העולות, אבל השעירים שבמוספים שבאים לחטאת אינם באים בנדבה כלל, ולכן לא שייך להתפלל קרבן מוסף בנדבה. והקשו דהרי במוסף דשבת ליכא שעיר כלל, וא״כ למה אי אפשר להתפלל נדבה בשבת. ותירצו דהוא משום דאין מקריבים נדבות בשבת ויו״ט, וכתבו דלפי״ז ה״ה שאר התפלות אי אפשר להתפלל אותן נדבה בשבת ויו״ט, ומש״כ הרי״ף תפלת מוסף הוא לאו דוקא.

אולם הב״י כתב דמדברי הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תפלה ה״י) מבואר דזו לא כונת הרי״ף דהרי הביא את זה כב׳ שיטות דז״ל שם לא יתפלל אפי׳ יחיד מוסף שתים אחת חובת היום ואחת נדבה, לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף. ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים, לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד, עכ״ל.

ומבואר דלשיטת הרי״ף דוקא מוסף הוא דאי אפשר להתפלל נדבה, משא״כ שאר תפלות אפשר להתפלל בנדבה. וא״כ הדרא הקושיא לדוכתא דמאי שנא שחרית ממוסף.

ותירץ הב״י דכיון שרוב המוספין אי אפשר להביא אותם נדבה דהרי יש בו חטאות, לא רצו חז״ל לחלק בין מוסף למוסף, ולכן שוב אין מוסף נדבה אפי׳ בשבת.

ובמג״א (בסי׳ ק״ז סק״ב) תירץ דשאני מוסף דבנוסחתה אמרי׳ ״ומוספים כהלכתם״, ולכן נראה שמקריב הנדבה לשם מוסף, משא״כ בשאר התפלות דלא מזכירים ענין התמיד כלל. וציין לסי׳ ק״ח ששם הביא דברי התוס׳ (בדף כו. ד״ה איבעיא להו) שכתבו דליכא תשלומים בתפלת מוסף דהאיך יקרא את

הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תקנו ז׳ ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת, עכ״ד.

ויש לעיין מה יענה הרי״ף על טענת הגאונים דאין מקריבין נדבות בשבת ויו״ט, וא״כ למה אפשר להתפלל שאר התפלות בנדבה.

ותירץ הב״י דאע״ג דאין מביאים נדבות בשבת, מ״מ לא רצו חז״ל לחלק בין שחרית לשחרית, ולכן אפשר להתפלל שחרית נדבה אפי׳ בשבת.

ועוד הביא תשובת הרי״ף (בסי׳ ש״כ) שכתב דכיון דטעמא דאין מקריבין נדבות בשבת אינו משום דשבת מופקע מנדבות, אלא משום דאריה רביע עלה דאיכא חילול שבת, לכן תפלת נדבה מותר להתפלל דליכא חילול שבת.

והביא רבינו יונה שיטת רב האי גאון דפליג לגמרי על הרי״ף וס״ל דאפשר להתפלל כל התפלות בנדבה, בין תפלת מוסף ובין תפלות דשבת ויו״ט, משום דהא דאמרי׳ דתפלות כנגד תמידין תקנום היינו דוקא תפלות חובה, אבל תפלות נדבה אינן כנגד קרבנות.

ורבינו יונה והראב״ד (בפ״א מהל׳ תפלה ה״י) סברי כהרי״ף דליכא תפלות שבת נדבה אבל לא מטעמיה, אלא מטעם אחרינא דכל הדין דנדבה היינו דוקא בתפלות דרחמי נינהו, אבל תפלות שבת דאינן רחמי לא שייך בהם נדבה, דאם מברך פעמיים הוי ברכה לבטלה.

ואילו בדעת שאר הראשונים דלא סברי כן כתב רבינו יונה דכיון דתפלת שבת היא כנגד תפלת י״ח דהיא רחמי, דיינינן לה כרחמי ושייך בה נדבה.

ד

בענין תפלת היחיד כנגד קרבן צבור ותפלת הצבור כנגד קרבן יחיד

כבר הבאנו לעיל דברי רב האי גאון דיש איסור ליחיד להתפלל פעמיים לשם חובה דהו״ל כמקריב ב׳ תמידין שעובר משום בל תוסיף.

והרשב״ץ (עמ׳ קכ״ג) הביא בשם הראב״ד דפליג עליו דכיון שקרבן תמיד הוא חובת צבור וקרבן צבור, וא״כ הא דאמרי׳ דתפלות כנגד תמידין תקנום היינו תפלת הצבור, אבל תפלת היחיד מסעיפי הצבור היתה ולא מעיקר התקנה ואינה כנגד תמידין, ולכן יכול הוא להתפלל פעמיים לשם חובה.

ותירץ דשמא ס״ל להגאון דכיון דיחיד מתולדות הצבור הוא, אם שנה והתפלל אדעתא דחובה וקבע עצמו בחובת הצבור, הו״ל כהצבור דתפלתו כנגד התמיד, וצ״ב.

והנה להרי״ף אין הצבור מתפלל נדבה משום שאין נדבה בצבור, ויש להקשות דכיון שתפלת יחיד כנגד התמיד דהוא קרבן צבור חזינן דלא אמרי׳ דכיון שיחיד התפלל הוי קרבן יחיד, וא״כ אף בצבור נימא דאף שמתפללים בצבור יכול להיות דהוי כקרבן יחיד דשייך בו נדבה.

ולהנ״ל ניחא דדוקא יחיד אפשר שיהיה דינו כקרבן צבור כיון שיחיד הוא מסעיפי הצבור, אבל איפכא שצבור יהיה כיחיד זה אי אפשר.

עוד יש להקשות דכיון שתפלת היחיד הוא כנגד התמיד דהוא קרבן צבור, א״כ נימא דגם יחיד אינו יכול להתפלל נדבה כיון שאין

נדבה בצבור. ולהנ״ל ניחא דבאמת אין תפלת היחיד כנגד קרבן צבור, אלא דיכול הוא לקבוע עצמו כצבור, אבל אם אינו רוצה דינו כיחיד, ולכן יכול להקריב נדבה.

עוד יש להעיר אף לשיטת הראב״ד דאיך תפלת הצבור הוי כנגד קרבן תמיד, הרי קרבן תמיד היה קרבן צבור של כל ישראל ולא של עשרה אנשים. וצ״ל דכיון דאי אפשר בענין אחר לכנוס את כל כלל ישראל לתפלה, לכן תקנו חז״ל שעשרה אנשים דהוא צבור לכל דבר, מסמלים את את כל כלל ישראל.

עוד יש להעיר דכיון שעיקר תקנת התפלה היתה בצבור כנגד התמידין, א״כ לכא׳ מוכרח דאיכא חיוב להתפלל בצבור, ואנו מצאנו שנחלקו בזה האחרונים כמבואר לעיל (בסי׳ רל״ד אות ד׳), וצ״ע.

סימן רלו

בענין הנכנס לבהכ״נ ומצא צבור מתפללים

(כא:) **אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל וכו׳.**

א

שיטת רש״י ותוס׳

רש״י פירש דהקפידה היא משום דהרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו, וכ״כ התוס׳. ובספר על הכל (לתלמיד המהר״ם מרוטנבורג עמ׳ 24) ביאר דהקפידה היא כדי שלא יראה כמי שאחיו משתחוין לו.

נמצא דאינו יכול להתחיל משום דכשהוא באמצע תפלתו לא יוכל לשחות.

ומקור דין זה הוא לקמן לד. ת״ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה. ופירשו התוס׳ דטעמא דמילתא שלא יבואו לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים, ועוד דחיישינן ליוהרא.

והנה ביפה מראה (ברכות פ״א סי׳ י״ח) כתב דמה שכתבה הגמ׳ תחילה וסוף הוא לאו דוקא, דבאמת אף באמצע אסור, ורק דהגמ׳ נקטה אורחא דמילתא דהמוסיף יוסיף דומיא דאבות והודאה שהם תחילה וסוף.

ולפי דבריו ניחא דינא דסוגיין דלא יתחיל, דכשיגיע הש״צ למודים לא יוכל לכרוע אף אם הוא באמצע הברכה.

אולם לקמן לא. תניא אמר רבי יהודה כך היה מנהגו של רבי עקיבא כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות. והקשו התוס׳ איך עשה כן הרי אסור לשחות יותר מתקנת חכמים. ותירצו דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות, אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות, ובהכי מיירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף.

וצ״ע א״כ למה לא יתחיל, הרי כשיגיע הש״צ למודים יכול הוא לשחות באמצע הברכה.

והנה בסוגיין הביאו מנהג ר"ת דבאמת כשהחזן היה מגיע למודים היה כורע באמצע הברכה, וכתבו מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא, עכ"ד. וא"כ תיקשי א"כ איך ר"ע עשה כן לכתחלה.

וכבר עמדו האחרונים בזה על דברי הטור שכתב כדברי התוס', ותירץ הב"י (בסי' קי"ג) דודאי מותר לשחות באמצע הברכה דבזה ליכא למיחש דמיעקרא תקנת חכמים (וזה היה מנהגו של ר"ע), והא דכתבו הכא דלכתחלה אין לעשות כן היינו משום דחיישינן שמא לא יוכל לצמצם שיהיה באמצע ברכה כשיגיע ש"צ למודים, אלא יהיה בתחלת ברכה שאין שוחין בה או בסופה.

ועדיין צ"ב א"כ למה אם יכול להגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין בהם יכול להתפלל, ולמה לא חיישינן שלא יוכל לצמצם או שמא ישכח. ותירץ הב"י דאה"נ דחיישינן שלא יוכל לצמצם, אבל אף אם לא כיון יפה יכול הוא לשחות באמצע הברכה, משא"כ כשברור שלא יגיע למודים אינו יכול להתחיל רק על דעת דישחה באמצע הברכה.

ויל"ע א"כ למה אינו מותר לכוין שיהיה באמצע הברכה דאף אם יטעה שמא יהיה באמצע ברכה אחרת. וי"ל דא"כ לא יתקיים התקנה כלל, דכולם יתחילו על סמך שיהיו באמצע הברכה, בלי לחשוב אם באמת יהיו באמצע הברכה.

ובדרכי משה (סק"א) תירץ כעי"ז דחיישינן דהואיל ואינו מחוייב שם לשחות, ישכח בתפילתו ולא ישחה עמהן. והא דאמרי' דאם יכול להגיע למודים יתפלל, תירץ דמיירי דאדם שכשמתפלל באופן הרגיל יודע שיגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין בהם, ולכן לא שייך שמא ישכח.

ועיי"ע תירוצים בב"י, בב"ח (בסי' ק"ט), ובט"ז (שם סק"ב), ובחידושי המהרל"ח (בסי' קי"ג), ודבריהם דחוקים.

ב

הקושיות על התוס'

הנה איתא בירושלמי (פ"א ה"ה) דכשהש"צ מגיע להודאה כל הצבור חייב לשחות. וכתב הרמב"ם (בפ"י מהל' תפלה ה"ב) דמ"מ לא ישוחו יותר מדאי. וביאר הב"י (בסי' קכ"ז) בטעמו דכיון דאין זה חיוב מעיקר הדין, אלא כל החיוב הוא כדי שלא יראו ככופרים במי שהש"צ כורע לו, לכן אין להם לשוח יותר מדאי משום דא"כ נראה כיוהרא, והב"ח (שם) ביאר דהוא כדי שידעו שאין כאן חיוב מעיקר הדין.

אמנם הרשב"א (לקמן לד: ד"ה רבא כרע) הביא דהראב"ד פירש דין הירושלמי באופן אחר דהא דהכל שוחין כשהש"צ מגיע להודאה אינו משום שהש"צ כורע, אלא מחמת אמירת מודים דרבנן. ולפי דבריו ליכא מקור דחיישינן שנראה ככופר במה שאינו כורע, ואדרבא משמע קצת דכל הקפידה היא משום אמירת המודים, ולא משום שנראה ככופר, ודלא כהתוס'.

והראבי"ה (בסי צ"ו) הקשה על התוס' מהא דאיתא לעיל ח: שאסור לו לאדם שיעבור אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין, משום שנראה כמבריח עצמו מפתח בהכ"נ, ואמר אביי דאי מנח תפילין לית לן בה. וא"כ כ"ש דהכא דהוא בעצמו מתפלל ליכא חשדא במה שאינו משתחוה עם הצבור.

והאור זרוע (בסי' צ"ז) הקשה דאף אם איכא חששא דכופר, מ"מ הלא יכול לפתור את הבעיה ע"י שיכרע, דודאי האי איסורא דאין לכרוע תחילה וסוף היינו שלא במקום צורך, אבל הכא שעושה רק פעם אחת ומשום צורך

שלא יראה ככופר, לית לן בה אפי׳ בתחילת הברכה וסופה, וכ״כ רבינו יונה.

ובשו״ת רבינו אברהם בן הרמב״ם (סי׳ ס״ב) כתב דלכתחלה שרי לשחות בתחלת כל ברכה או בסופה, ומה שאמרו חכמים ששוחה באבות ובהודאה, היינו דבברכות אלו יש חיוב לכרוע, אבל בשאר ברכות אין חיוב לכרוע אבל אם רצה כורע, דאל״כ נמצא דר״ע היה עובר על דברי חכמים, ומה שאמרו מלמדין אותו שלא ישחה, אין זה מניעה, אלא מלמדין אותו שאינו צריך שמא טועה ומדמה שכך היא חובתו.

ולפי דבריהם לכא׳ שוב אי אפשר לפרש כהתוס׳ דהענין הוא משום הכריעה. איברא דזה תלוי במש״נ באות א׳ בביאור מש״כ התוס׳ דלכתחלה אין לעשות כן, דלהב״י דהפירוש הוא משום שאי אפשר לצמצם שיהיה באמצע הברכה דשמא יהיה בתחילתה או בסופה, א״כ מוכרח דלהאו״ז ולרבינו אברהם בן הרמב״ם אין זה בעיה דהרי יכול הוא לכרוע אף בתחילה וסוף. אבל להדרכ״מ דהא דאין לעשות כן לכתחלה הוא משום שמא ישכח לכרוע, א״כ אף לדבריהם דמותר לשחות תחילה וסוף, מ״מ ניחא דאין לעשות כן לכתחלה שמא ישכח, ומזה מוכח דהאור זרוע דמכח קושייתו חלק על התוס׳ לא למד כהדרכ״מ.

ג

שיטת הריטב״א והאור זרוע

הריטב״א ורבינו יונה והאור זרוע פליגי על התוס׳ וסוברים דעיקר הקפידה אינה משום הכריעה, אלא משום האמירה דמודים דרבנן.

והא דנדו מפירוש התוס׳ י״ל עפ״י מש״נ דסברי דאין כאן חששא דכופר, או דסברי דמותר לשחות בתחילה וסוף הברכה, או דסברי דמותר לשחות באמצע ואף לכתחלה מותר לסמוך שישחה.

ובתוך שיטה זו נחלקו הראשונים, דבאור זרוע מבואר דעיקר הקפידה היא על הנוסח של מודים דרבנן שכתב דהא דלא יכול להתחיל להתפלל הוא משום דבתוך תפלתו לא יוכל לומר מודים דרבנן מפני שיש בו דברים אחרים, כלומר דאף אם יגיע למודים כשהצבור יגיע למודים, לא יצא יד״ח ע״י המודים שהוא אומר משום שבמודים דרבנן יש דברים אחרים.

אולם מהרשב״ץ נראה דהקפידה היא שלא לפרוש מן הצבור כשכולם מודים, דכתב וז״ל נראה דהאי דכרעי צבורא בהדי ש״צ במודים משום דמה שהוא הודאה אינו מן הדין שתהיה ע״י שלוחו של אדם, אלא כל אדם בעצמו צריך שיודה להקב״ה, ואם לא עשה כן נראה ככופר, וכ״כ האבודרהם.

והנה יעויין בתוס׳ שחידשו דאם יגיע למודים כשש״צ יגיע למודים שפיר דמי, ומהמשך לשונו משמע דדוקא משום שהכריח דטעם הדין משום הכריעה לכן שפיר דמי כיון דסו״ס כורע, אבל אם היה הטעם משום האמירה לא היה מספיק להגיע למודים כשהש״צ מגיע למודים. ולכא׳ היינו משום דהבינו כאו״ז דהעיקר הנוסח דמודים דרבנן, דאילו לפי הרשב״ץ דהעיקר הוא לא להודות ע״י שליח, נראה דאף אם מגיע למודים כשהש״צ מגיע למודים שפיר דמי, דסו״ס הרי הוא מודה בעצמו (ואדרבא זה הנוסח העיקרי).

איברא דיש לדחות דסו״ס אחרי שחז״ל קבעו הנוסח דמודים דרבנן, שוב לא חילקו בתקנתן ובכל אופן צריך להודות בנוסח הזה, אף שעיקר הטעם הוא לא להודות ע״י שליח.

ד

שיטת הרי״ף

והנה הרי״ף בסוגיין הביא הנוסח דמודים דרבנן (מהסוגיא דסוטה מ.), ואם ס״ל כהתוס׳ דהענין הוא הכריעה למה ליה להביא הנוסח דמודים, אע״כ מבואר דס״ל דהעיקר הוא האמירה ולא הכריעה.

והנה בהמשך דבריו הביא הרי״ף מש״כ רב האי גאון דאדם שהגיע מאוחר מותר לו להתפלל מלה במלה עם חזרת הש״צ, והרי ברור דכשיגיע למודים לא יאמר מודים דרבנן, אלא נוסח המודים שבתפלת י״ח, וא״כ תקשי הרי סו״ס מפסיד המודים דרבנן, אע״כ דכל הקפידה היא להודות כשהצבור מודים, ושפיר זה מתקיים כשהוא מודה אף בנוסח אחר.

שוב ראינו דיש פירושים אחרים בדברי הרי״ף, דהנה יעויין באבודרהם שכתב בשם הרי״ף דלאו דוקא צריך להגיע למודים אלא אף אם מגיע לאחת מן הברכות ששוחין בהן כשש״צ מגיע למודים שפיר דמי, כיון שהוא משתחוה עם חבריו (ולא נמצא ברי״ף לפנינו).

ולפי״ז מוכח דדעת הרי״ף כהתוס׳ דהענין הוא משום הכריעה, ושפיר ניחא מנהגן של גאונים להתפלל מלה במלה שעי״ז יכרע כשהוא יגיע למודים. ולפי״ז צ״ל דמה שהביא הנוסח דמודים דרבנן הוא כי כך דרכו של הרי״ף דההלכות שהם במסכתא דלא כתב הלכות עליה, כותבן במקום אחר, ולכן כאן מצא מקום להעתיק הנוסח המבואר במסכת סוטה.

ובספר המנהיג מצאנו שכשהביא דברי רב האי כתב וז״ל וזה שאמרו בברכות הנכנס ומצא ציבור שמתפללין וכו׳, זהו כשהתחיל קודם שליח ציבור, אבל אם התחיל עמו יעשה הקדושה במקומה עם הציבור, והמודים במקומו, ואין בכאן הפסק, עכ״ל. הרי דס״ל דכשם שאומר קדושה ואין זה הפסק משום דזהו מקומה, כמו״כ אומר מודים דרבנן ואין זה הפסק. אשר לפי״ז אין שום הכרח בדברי הרי״ף דהקפידה היא להודות כשהצבור מודים, אלא אפשר דס״ל דהקפידה היא על הנוסח, וכשמתפלל עם הש״צ אומר הנוסח דמודים דרבנן. והחולקים עליו י״ל דסברי דיש בזה איסור דהאומר מודים מודים.

עוי״ל עפ״י שיטת הרמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה הט״ז) שהשמיט דברי רב הונא דאם אינו יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע למודים אסור לו להתחיל, וביארו המפרשים דס״ל להרמב״ם דריב״ל פליג על דינו של רב הונא ורק איכא קפידה בקדושה ולא במודים.

אשר מעתה י״ל דכן ס״ל להרי״ף, ולכן יכול להתפלל מלה במלה עם הש״צ ואין שום בעיה במה שלא אומר מודים דרבנן. שו״ר מש״כ באורחות חיים וז״ל הנכנס לבהכ״נ וכו׳ יתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע ש״צ לקדושה ויאמר נקדש את שמך עם ש״צ ולדור ודור כמו ש״צ, וכתב רבינו האיי גאון ז״ל מתפלל שאר התפלה לעצמו, עכ״ל. והן הן הדברים שנתבארו.

ובעיקר דברי הרמב״ם י״ל באופן אחר, דהנה הרמב״ם השמיט דינא דמלמדין אותו שלא ישחה (ועי׳ מש״כ לעיל בשם רבינו אברהם בנו), וי״ל דמשום קושיית התוס׳ ממעשה דר״ע, נקט דר״ע פליג על הברייתא וס״ל דמותר לשחות, ופסק בזה כר״ע. אשר מעתה י״ל דבדינא דסוגיין ס״ל כהתוס׳ דרב הונא משום הכריעה קאמר דלא יתחיל, והיינו דלא כר״ע, ולכן השמיט דינו דרב הונא. אבל הדברים דחוקים דאם רב הונא לא ס״ל כר״ע, למה הרמב״ם יפסוק כר״ע.

סימן רלז

בענין תפלה בצבור במצא צבור מתפללים

(כא:) **אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל וכו'.**

א

בדין המתחיל תפלתו אחרי הצבור

בשו"ת פרי תבואה (סי' ס"ח) כתב דהנה זה ברור שהמתחיל להתפלל כשהצבור כבר התחיל להתפלל נחשב לתפלה בצבור, דהלא אף כשמתחילים כולם ביחד לא הולכים באותו קצב אלא כל אחד נמצא בברכה אחרת, וא"כ מאי שנא זה שנכנס באמצע התפלה.

(ויש להביא ראייה דנקרא תפלה בצבור מהסוגיא לקמן דרב הונא סבר דיחיד אומר קדושה, וביאר רש"י דהכונה ליחיד המתפלל כשיש צבור. ועי' בריטב"א דמגילה כג: דהיינו משום דכשיש צבור יש שכינה עמהם. ויש לעיין אם המעלה דתפלה בצבור הוא משום ששכינה עמהם, ועי' באגרו"מ (או"ח ח"א סי' ל"א) שנקט שכן, וא"כ מוכח דאף בכה"ג חשיב תפלה בצבור, ויש לפלפל בזה).

ולכא' א"כ מוכח בסוגיא דעדיף קדושה ומודים מתפלה בצבור, ולכן צריך הוא להמתין ולהפסיד תפלה בצבור כדי לענות קדושה ומודים. אבל זה אינו דהנה התוס' כתבו בדעת רש"י דאף שהיה יכול לשמוע ולצאת מדין שומע כעונה, מ"מ מצוה מן המובחר שיענה בעצמו. ונראה ברור דהידור זה לא עדיף מתפלה בצבור, וע"כ דזה שממתין כדי לענות קדושה ומודים ומתחיל בסוף חזרת הש"צ, גם נחשב למתפלל בצבור, דאל"כ למה צריך להמתין ולהפסיד תפלה בצבור משום הידור זה, עכ"ד (ועי' משה"ק על דבריו לקמן בסי' רמ"ד).

אולם הקושיא קיימת לדעת האגרו"מ (באו"ח ח"ג סי' ד') דס"ל כהפרי תבואה דכשמגיע מאוחר הוי תפלה בצבור, וגם ס"ל (שם בסי' ט') דהמתפלל עם חזרת הש"צ לא הוי תפלה בצבור, וא"כ תקשי מסוגיין, עיי"ש (בסי' ד') שכתב דהכא מיירי באופן שלא יכול להתפלל עם הצבור כלל. ולכא' כונתו דמיירי שכשהוא הגיע כבר אין עשרה שמתפללים דכבר גמרו מקצתן, ולכן בין כך כבר הפסיד תפלה בצבור.

אולם בשו"ת עמודי אש (סי' ג' אות ז') כתב לדחות דברי הפרי תבואה דאף שבמשך התפלה לא נמצאים באותה ברכה, מ"מ הכל נקבע עפ"י ההתחלה וכיון שהתחילו עשרה להתפלל ביחד הוי תפלה בצבור, ונמצא שזה שהגיע מאוחר בין כך כבר הפסיד תפלה בצבור, ולכן צריך הוא להמתין כדי לקיים ההידור לענות קדושה.

ולפי שניהם נמצא דהא דאמרי' אם יכול להתחיל ולגמור יתפלל היינו דרשות לו להתפלל ולא חובה (משום דבין כך יהיה לו תפלה בצבור או דבין כך כבר לא יהיה תפלה בצבור).

אמנם בפרי מגדים (סי' ק"ט א"א סק"א) נקט דאם אינו מתחיל שוה בשוה הוי תפלה בצבור, אבל אין מעלתה כ"כ כמו המתחיל שוה בשוה. ולפי"ז שוב אין הכרח לדברי הפרי

תבואה די״ל דאם מתחיל בסוף חזרת הש״צ לא הוי תפלה בצבור כלל (וכן מוכח מדברי הפמ״ג המובא להלן באות ב׳), ומ״מ ההידור מצוה לענות בעצמו עדיף על תפלה בצבור הזאת שאין מעלתה כ״כ. ולפי״ז הא דאמרי׳ אם יכול להתחיל ולגמור יתפלל היינו דחובה עליו להתפלל כדי שיקיים תפלה בצבור במקצת.

ב

בדין המתחיל תפלתו עם חזרת הש״צ

הנה לפי הפרי תבואה דאף המתפלל בסוף חזרת הש״צ הוי תפלה בצבור, כ״ש דהמתחיל תפלתו עם הש״צ הוי תפלה בצבור. ואילו לפי העמודי אש מוכרחים לומר דאף להתחיל עם חזרת הש״צ לא הוי תפלה בצבור, דאם נימא שכן הדרא הקושיא לדוכתא למה מתחיל להתפלל ולא מחכה להתחיל עם הש״צ.

ונחלקו בזה האחרונים דהפמ״ג (בסי׳ נ״ב סוסק״א) נקט דלא הוי תפלה בצבור, אולם האשל אברהם בוטשאטש (ריש סי׳ נ״ב) נקט דהוי תפלה בצבור (ועי׳ מש״נ לעיל בסי רל״ד אות ב׳).

והנה הרי״ף כתב וז״ל כתב רבינו האי גאון זצ״ל דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח צבורא דמצלי בלחש, דמעכב עד דמסיימי, וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה׳ שפתי תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחש ועני קדושה בהדי צבורא, ושפיר דמי למעבד הכי דלית בה הפסקה. והא דאמור רבנן אם יכול להתחיל ולגמור, היכי דמתחיל מקמי ש״צ, אבל כד מתחיל בהדי שליח צבור שפיר דמי, עכ״ל.

והשתא לפי הפרי תבואה האגרו״מ והעמודי אש דאין כאן חשבון דתפלה בצבור דממ״נ יקיים או ממ״נ לא יקיים, א״כ הא דהיו מתעכבים להתפלל עם הש״צ י״ל דהיה כדי להתפלל במתינות או דחששו שמא לא יצמצמו יפה ולא יגיעו לקדושה ומודים.

אבל להפמ״ג דאם היו מתחילים היו מרוויחים תפלה בצבור במקצת, משא״כ כשהתפללו עם הש״צ לא הוי תפלה בצבור, תקשי א״כ למה היו מתעכבים ומפסידים בזה המעלה במקצת דתפלה בצבור. וצריכים לדחוק דהעדיפו להתפלל במתינות, וצ״ע.

איברא דעד כאן נקטנו כדמשמע בפשוטו דהאי מנהג היה לכל מי שהגיע מאוחר דאף אם היה יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע הש״צ לקדושה היה מחכה. אבל ברמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה הט״ז) מבואר דבאמת מי שהיה יכול להתחיל ולגמור מתפלל, ורק מי שלא היה יכול להתחיל ולגמור במקום להמתין עד אחרי קדושה ומודים היה מתחיל ביחד עם הש״צ, ולפי״ז מתורצים דברי הפמ״ג דבזה בין כך כבר הפסיד תפלה בצבור.

סימן רלח

בענין שמיעת קדושה מהש"צ באמצע תפלת י"ח

(כא:) תוספות ד"ה עד וכו'. וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה, אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דעניה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג, ע"כ.

א

בענין שומע כעונה אי הוי הפסק

בביאור פלוגתא דרש"י ותוס' אפשר לומר בכמה אנפי:

א) **ידועה** חקירת האחרונים בגדר שומע כעונה (עי' שיח השדה שער ברכת ה' סי' ד' וחזו"א או"ח סי' כ"ט סק"א) דחקרו האם התחדש דבשמיעה סגי, או דילמא לעולם בעינן דיבור, אלא דע"י שמיעתו משתתף בדבורו של חבירו, וזה מתייחס אליו כאילו הוא עצמו דיבר.

והשתא י"ל דבהא פליגי, דרש"י ס"ל דבשמיעה סגי ולכן ליכא הכא הפסק, משא"כ תוס' סברי כצד השני דהוי כאילו דיבר, ולכן חשיב הפסק.

וכן נקטו כמה האחרונים בביאור פלוגתתם, עי' בצל"ח דדן אם איכא איסור ברכה לבטלה בשומע כעונה ותלי לה בפלוגתת רש"י ותוס', ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' ל"ה) תלה בפלוגתא זו אם השומע דברי תורה ע"י שומע כעונה בעי ברכה, ובביאור הלכה (סי' ק"ד ד"ה ויהיה) תלה בפלוגתא זו אם מותר לצאת ע"י שומע כעונה כשצריך לנקביו.

איברא דאף אם ננקוט דהוי כאילו דיבר מ"מ עדיין לא מובן למה הוי הפסק הרי סו"ס לא דיבר, ומאי שנא משמיעה בעלמא דלא הוי הפסק. וי"ל בזה בב' אופנים א' דמ"מ כיון שנחשב כאילו דיבר שוב הוי בגדר לא פלוג לכל דיבור שנקרא הפסק. ב' דהענין של הפסק אינו רק ההיסח הדעת אלא גם מה שבתוך נוסחתו הכניס דברים שלא מענין הברכה, ולכן כיון דהוי כאילו דיבר יש כאן הפסק.

ולכא' היה מקום לומר לפי"ז דאף רש"י ס"ל דהוי כאילו דיבר, ומ"מ ס"ל דלא הוי הפסק משום דלא אמרי' לא פלוג. אולם לא מסתבר דהרי לכל שאר ההלכות אמרי' דהוי ממש כאילו דיבר.

ב) **בשיח** השדה כתב די"ל דאף רש"י ס"ל דהוי כאילו מדבר, אבל מ"מ אין הפשט דהוי כאילו מדבר בפה שלו, אלא דהוי מדבר בפה של חבירו דע"י שמיעתו מצטרף לדיבור של חבירו, ולכן לא הוי הפסק דהפסק הוי אם באותו אבר שהוא מתפלל מפסיק, אבל כאן שמתפלל בפה של עצמו ומדבר בפה של חבירו לא הוי הפסק דהוי כאילו מנענע היד באמצע תפלתו.

ולפי"ז יצא דאדם השומע מהש"צ כל תפלתו, לא יוכל לצאת יד"ח דקדושה ע"י שמיעה מהש"צ אף לשיטת רש"י, דבזה ההפסק הוא באותו אבר שיוצא בו, דהיינו פיו של חבירו.

ג) **ובקה"י** (סי' י"ב) כתב די"ל דס"ל לרש"י דשומע כעונה הוי כעין שליחות, ולכן אין הדיבור מתייחס אל השומע אלא המצוה, ולכן לא הוי הפסק.

ד) **עוי"ל** דכו"ע סברי דהגדר בשומע כעונה הוא דסגי בשמיעה, והא דלהתוס' הוי הפסק הוא משום דסבר דהשהייה הוי הפסק. וכן נראה שהבין בשבולי הלקט (סי' כ') שהקשה על התוס' דלמה חשיבה הפסקה הלא אינו שוהה כדי לגמור את כולה.

ה) **רבינו** יונה הביא דדעת הרי"ף ורב האי גאון כרש"י דישתוק וישמע הקדושה ע"י שומע כעונה, והא דלא חשיב הפסק משום דכיון שהוא עוסק בשבחו של מקום לא דיינינן ליה כהפסק.

וצ"ע דא"כ למה שלא יפסיק בדיבור גמור. התירוץ הוא דאף בדברים שהם מענין הברכה כגון גביל לתורא אין להפסיק לכתחלה (כ"כ הב"י בסי' קס"ז ס"ו בשם הכל בו), וא"כ י"ל דע"י דיבור הוי יותר הפסק מע"י שומע כעונה, משום דהוי יותר היסח הדעת, ולכן עדיף לצאת ע"י שומע כעונה.

עוי"ל דכיון שאמרנו דע"י שומע כעונה בעצם לא צריך להיות הפסק, ורק משום לא פלוג דיינינן ליה כהפסק, לכן בכה"ג דהוא שבחו של מקום שאינו הפסק כ"כ, עדיף שיצא ע"י שומע כעונה, משא"כ בדבור ממש לא הקילו, דאף דהוא שבחו של מקום, מ"מ אינו ממש מענין התפלה

ב

בענין שומע כעונה אי הוי לכתחלה

התוס' הקשו על רש"י דכיון שאפשר לצאת ע"י שומע כעונה, א"כ למה אמרי' דלא יתחיל, יתחיל וישתוק. ותירצו דלכתחלה אין לעשות כן, דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. **ויש** לעיין אם כונתם לדין כללי בשומע כעונה דעדיף להיות עונה משומע, או דזה דין דוקא בקדושה שעדיף לענות מלצאת ע"י שמיעה.

יעויין בפסקי הרי"ד שכתב דהוא דין מיוחד בקדושה, מודים, ואמן יהא שמיה רבה, דכיון שהם קילוסים חשובים לפני המקום אינו יוצא יד"ח ע"י שומע כעונה, אלא צריך לצאת ע"י עצמו (ועיין בדבריו שמשמע דפליג על רש"י וסבר דאף בדיעבד לא יוצא ע"י שומע כעונה, אולם בסוף דבריו לשונו מגומגם, ועי' בשבולי הלקט סי' כ' ובספר השלחן הל' תפלה סוף שער ד' דהביאו שיטתו דזה דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד מודה דשייך לצאת ע"י שומע כעונה).

עוד אפשר לומר עפ"י מש"כ בשו"ע הרב (בסי' קכ"ה) וז"ל כשם שמצות קדיש היא שהש"צ אומר יתגדל ויתקדש כו' בשביל כל הציבור והם עונים אחריו אמן יהא שמיה רבא, כך היא מצות הקדושה לכתחלה שיאמר הש"צ נקדישך או נקדש, והציבור שותקין ומכונים למה שש"צ אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונין הצבור קדוש וכן בלעומתם ובדברי קדשך, עכ"ל. ולפי"ז דברי התוס' נאמרו דוקא לענין קדיש וקדושה שנתקנו בצורה של ענייה.

והיה מקום לומר דדברי התוס' הם כפשוטם דדינא דשומע כעונה אינו לכתחלה, דמצוה מן המובחר לצאת ע"י עצמו, ומצינו כן במאירי בסוכה לח: שכתב וז"ל ומ"מ שומע כעונה דוקא בשומע מפי המחוייב בדבר, ואף זו בדיעבד ולא לכתחלה, ע"כ, ועיי"ע בריטב"א שם. אמנם הרשב"א (ח"ה סי' י"ג) כתב דשומע כעונה הוא אפי' לכתחלה.

ובביאור הא דמצוה מן המובחר לצאת ע"י עצמו, י"ל דהוי כעין מצוה בו יותר מבשלוחו דעדיף שיטרח בעצמו. א"נ

י״ל דע״י דיבורו מכוין יותר לענין המצוה מאשר בשמיעה.

ויש יסוד לומר דשיטת רש״י היא דשו״כ אינו לכתחלה מהא דאיתא לקמן מה. דשנים שאכלו מצוה ליחלק שלא יוציא אחד את חבירו, ופירש״י (מה: ד״ה מצוה) דזהו דין בין לברכת המוציא בין לברכת המזון, אולם התוס׳ (מה. ד״ה אם רצו) פליגי וס״ל דזהו דין דוקא לבהמ״ז, אבל בברכת המוציא ושאר ברכות עדיף שיוציא אחד את השני. הרי לן שיטת רש״י דאין לסמוך אשומע כעונה לכתחלה.

והנה התוס׳ הקשו על רש״י מהא דאיתא לקמן נג. דאם הביאו מאור לביהמ״ד אחד מברך לכולם משום דברב עם הדרת מלך, הרי דלא אמרי׳ מצוה ליחלק. ותירץ הריא״ז (בפ״ו ה״ה סי׳ ב׳) דס״ל לרש״י דברב עם הדרת מלך היינו דוקא בשלשה, והא דאמרי׳ דמצוה ליחלק היינו כשיש רק שנים שמברכים.

אשר מעתה תקשי א״כ למה בקדושה כולם מקדישין, ולא אמרי׳ דאחד יוציא את כולם משום ברב עם הדרת מלך. וע״כ דכך היתה עיקר התקנה דקדושה שיהיה בגדר עונים למה שהש״צ אומר כדברי השו״ע הרב. וא״כ הדרינן לביאור הראשון שאמרנו בתוס׳ דהוא דין מיוחד בקדושה דלכתחלה יאמר בעצמו, דאף דזה אמת בדעת רש״י שיש גם דין כללי שעדיף לצאת בעצמו ולא ע״י שומע כעונה, מ״מ אינו נוגע להכא.

ובעיקר קושיית התוס׳ על רש״י אפשר לומר באופן אחר דלכתחלה לא יתחיל, משום דאף שע״י שומע כעונה ליכא הפסק, סו״ס איכא קצת שהייה והיסח הדעת ולכן לכתחלה אין ליכנס למצב הזה.

ובמגן גבורים (סי׳ ק״ד שלטי הגבורים סק״ה) תירץ דאף ששומע כעונה, מ״מ בזה רק מרויח שלא מפסיד הקדושה, אבל מ״מ נראה קצת ככופר במה ששותק ולא עונה עם כל הקהל, ולכן אין להתחיל לכתחלה על סמך לשתוק באמצע תפלתו.

ודבריו צ״ע הרי בגמ׳ מבואר דלמ״ד יחיד אומר קדושה יכול הוא להתחיל משום שלא יפסיד הקדושה דיאמרנה בתוך תפלתו, והרי עכ״פ יראה ככופר במה שאינו עונה עם כולם. וצ״ל דכולם יודעים דיחיד אומר קדושה ולכן אינו נראה ככופר.

ג

בענין שומע כעונה באינו ראוי לדבר

משיטת רש״י מבואר דאף דבשעת שמיעתו אינו ראוי לדבר משום שנמצא באמצע תפלת י״ח, מ״מ יכול הוא לצאת ע״י אחר מדין שומע כעונה. וכן מבואר בתוס׳ דלא הקשו עליו אלא מדין הפסק.

אולם בשבולי הלקט (סי׳ כ׳) הביא בשם רבינו אברהם ב״ר שלמה דהעומד בתפלתו ושומע קדיש או קדושה, אף שאין בו משום הפסק, מ״מ לא מהני מידי דאינו יכול לצאת ידי שומע כעונה, משום דבאותו זמן אינו ראוי לענות, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ולכן אמרי׳ בסוגיין דלא יתחיל, דאם יתחיל לא יוכל לצאת ע״י שמיעה. והובאה שיטה זו בשם גדול אחד בריטב״א ובר״ן (בסוכה לח:).

וכתב השאגת אריה (בסי׳ ו׳) דשמא עד כאן לא פליגי הראשונים על ראב״ש אלא בעומד באמצע התפלה דסברי דאין זה נקרא דאינו ראוי הוא לבילה, דראוי הוא מצד עצמו אלא דאריה דאיסורא הוא דרביע עליה, אבל באילם דאינו ראוי מצד עצמו, אפשר דכו״ע מודו דלא שייך שיצא מדין שומע כעונה.

אולם הביא דבהגהות אשר״י (חולין פרק קמא סי׳ ג׳) הסתפק אם אילם יוצא ידי חובה ע״י שומע כעונה, הרי דאף כשמעוכב מצד

עצמו יש לו צד דלא שייכא הכא כללא דכל שאינו ראוי לבילה וכו׳.

ובביאור הפלוגתא יש לומר דתליא בחקירת האחרונים בגדר דינא דשומע כעונה אם הפשט הוא דסגי בשמיעה, או דמשתתף הוא בדיבורו של חבירו. והשתא נראה דבהא פליגי דרש״י ותוס׳ סברי דסגי בשמיעה ולכן פשיטא שלא צריך להיות ראוי לענייה, משא״כ הראב״ש סבר דמשתתף הוא בדיבור, ולכן בעינן שיהיה ראוי לענייה, דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

איברא דזה לא ניתן לאומרו בשיטת האחרונים הנ״ל (באות א׳) דסברי בשיטת התוס׳ כהצד דמתייחס אליו הדיבור וביארו דלכן הוא דהוי הפסק.

עוי״ל דכו״ע סברי דהגדר הוא דמשתתף הוא בדיבור של חבירו, ובכל זאת ס״ל לרש״י ותוס׳ דלא שייך לומר כללא דכל שאינו ראוי לבילה, משום דלא אומרים כלל זה אלא היכא דאיתמר להדיא בגמ׳ כמש״כ השדי חמד (בח״ג מערכת הכ״ף כלל נ״ג) בשם הביכורי יעקב.

ובשו״ת משאת בנימין (סי׳ ס״ב) כתב דהכא לא שייך לומר כללא דאינו ראוי לבילה, משום דלא נאמר כלל זה אלא במילי דאו׳, אבל במילי דרבנן כקדיש וקדושה לא נאמר האי כללא, ועי׳ בשדי חמד (שם כלל ל״ז) שהאריך בזה.

ובשאג״א כתב דרק בדבר כגון מנחות דכתיב מצות בילה בקרא אלא דיש ילפותא דלא מעכבא, בזה הוא דמפרשינן דהא דכתיב בקרא הוא שיהיה ראוי לבילה, משא״כ בשומע כעונה דלכתחלה אפשר לצאת ע״י שמיעה, בזה לא נאמר דין דכל הראוי לבילה. וסברה זו כבר הובאה בתוס׳ נדה סו: (ד״ה כל) דכיון דקפיד קרא לכתחלה לעשות המצוה בעינן שיהיה ראוי לכך, דאל״כ תתבטל המצוה.

איברא דיש לדון בזה לפי מש״כ התוס׳ בדעת רש״י דאף דשומע כעונה, איכא מצוה מן המובחר לצאת ע״י ענייה, וא״כ הדרא קדושה להיות כבילה, דכיון דיש דין דלכתחלה ממילא אמרי׳ דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

סימן רלט

בענין יחיד אומר קדושה

(כא:) **אמר רב הונא הנכנס לבהכ״נ ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״צ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ריב״ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״צ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה, ומר סבר אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנא׳ "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.**

וכתב רש״י רב הונא סבר יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש.

וביאר הרשב״א דהא דלא פירש כפשוטו דיחיד אומר קדושה, משום דקשיא ליה דהלא משנה שלמה שנינו במגילה כג: דאין עוברים לפני התיבה בפחות מעשרה, והיינו טעמא משום קדושה דאית בה, דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה. ולכן פירש דכונת רב הונא דכשיש עשרה שוב מותר אף ליחיד לומר קדושה, וביאר הריטב״א (במגילה

כג:) דכיון שהוא בתוך עשרה ששכינה עמהם רשאי לומר.

ובדעת ריב״ל דאין היחיד אומר קדושה, כתב הריטב״א (במגילה כג:) דס״ל דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה היינו שבעינן עשרה שאומרים ביחד הקדושה. והיה מקום לומר דס״ל דאף זה לא מספיק, אלא צריך עשרה מחוייבים, אבל לא מסתבר לעשות המח׳ יותר קיצונית.

וכתב הריטב״א דהיה מקום לומר דרב הונא שאמר יחיד אומר קדושה כונתו דבעינן עשרה שיענו וזה נקרא יחיד משום שהם לא מחוייבים, ולכן קאמר דיתחיל ויתפלל ואח״כ כשישלימו הצבור תפלתם עומד לומר קדושה. וריב״ל סבר דאין היחיד אומר קדושה אלא בעינן עשרה מחוייבים, ולכן לא יתחיל.

אבל כתב דזה אינו דיחיד אומר קדושה משמע דהוא יחיד לגמרי, ועוד היכי תיסק אדעתין שעל סמך זה שימתינוהו צבור לאחר תפלתם יתיר רב הונא להתפלל ביחיד, ואם הוא יסמוך שימתינו לו, ימתינו לו ג״כ למודים ולמה אמר שאם לא יוכל לגמור עד שלא יגיע ש״צ למודים אל יתפלל, הרי צבור שטרחו בשבילו עד קדושה אין תימה שיטרחו גם כן עד שיגיע למודים, שהרי הוא ג״כ יסיים את התפלה, שלא יפסיק בסדר קדושה בלבד, אעפ״י שכבר התפלל, שזה לא מצי בכל מקום, אלא ע״כ דהעיקר כדברי רש״י, עכ״ד.

וצ״ב מה ההו״א שיהיה כן, דמה הוא מרויח במה שמתחיל עם הצבור, אם כשיגמרו יתפלל עוד הפעם. ואולי היינו כדי להרויח תפלה בצבור (ואין הוא מתחיל ביחד עם חזרת הש״צ דהוא מתפלל יותר לאט ולא יגיע עם הצבור לקדושה), וצ״ע.

אולם יעויין בטורי אבן שהביא דברי רש״י ומתחבט בהבנת דבריו ובתו״ד כתב וז״ל וגם אין נראה לומר דלרב הונא כיון שיתפלל יחיד זה עם הציבור אלים טפי דיוכל לומר אח״כ קדושה בפני עצמו ביחיד, דאין לזה טעם וריח.

ויש לעיין אם כונתו כפשטות לשונו דר״ל דכיון שהיחיד התחיל עם הצבור שוב יכול לומר קדושה אף שכבר אין צבור בבהכ״נ, ולזה כתב דאין טעם וריח. ואם זו כונתו צ״ע למה באמת לא היה לו צד לבאר דברי רש״י כפשוטו דיחיד אומר קדושה כשיש עשרה בבהכ״נ. וע״כ דגם זה נכלל בכונתו, וגם על זה טוען דאין בזה טעם וריח.

ומכח זה כתב דודאי טעות סופר נפל בדברי רש״י, וכונת רב הונא כפשוטה דיחיד אומר קדושה בינו לבין עצמו, ועל הקושיא ממתני׳ דמגילה כתב דס״ל לרב הונא כפירוש הגאונים (הובאו בר״ן שם) דהאי כללא דאין דבר שבקדושה נאמר רק לענין להוציא אחרים יד״ח, דאם אחד בא להוציא חבירו בדברים שבקדושה אינו יכול להוציא פחות מעשרה אנשים, אבל כשלא בא להוציא יכול אדם לומר קדושה אפי׳ בפחות מעשרה. ולפי״ז הא דתנן במגילה דאינו יורד לפני התיבה בפחות מעשרה, אין הקפידה משום הקדושה, אלא משום חזרת הש״צ דבא להוציא אחרים בתפלת י״ח.

ובדעת ריב״ל דאין היחיד אומר קדושה מבואר דאף זה נכלל באין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה, והיינו דלא ס״ל דפשט המשנה כגאונים, אלא דאף כשזה לא להוציא אחרים אי אפשר לאומרו בפחות מעשרה.

וכבר כתב בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ ז׳) פשט הזה בפלוגתא דרב הונא וריב״ל, דרב הונא ס״ל כגאונים וריב״ל ס״ל כפשטות המשנה. ובדעת ריב״ל אין לומר דס״ל דבעינן

עשרה מחוייבים, כדי לא לאפושי המחלוקת, וברשב״א כתב דזה מבואר להדיא במסכת סופרים דלא בעינן עשרה מחוייבים אלא מספיק בעשרה עונים.

ובתוס׳ הרא״ש כתב לפרש באופן אחר, דרב הונא סבר דיחיד אומר קדושה משום דס״ל דקדושה אינו דבר שבקדושה דבפסוקים הוא דקרי. ולפי״ז נמצא דלרב הונא הא דתנן במגילה דאינו יורד לפני התיבה בפחות מעשרה, לאו משום הקדושה אתינן עלה, אלא משום חזרת הש״צ דזה הוי דבר שבקדושה.

סימן רמ

בענין אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה

(כא:) **במאי קמיפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה, וכן אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנא׳ ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, מאי משמע דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה אף כאן עשרה.**

א

ביאור הילפותא

הנה בפרשת המרגלים כתיב ״עד מתי לעדה הרעה הזאת אשר המה מלינים עלי את תלונות בני ישראל אשר המה מלינים עלי שמעתי, אמור אליהם חי אני נאם ה׳ אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם, במדבר הזה יפלו פגריכם וגו״.

וצ״ב איך ילפינן מהכא אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה דעדה קאי על המרגלים, הרי לכא׳ משמע דקאי על כל ישראל דעליהם נאמר במדבר הזה יפלו פגריכם.

ועי׳ בגור אריה דפירש דאם היה קאי על כל ישראל הוה ליה למימר אשר אתם מתלוננים, ומדכתיב אשר אתם מלינים מוכח דקאי על המרגלים שהם גורמים שכולם יתלוננו.

ובשערי אהרן הביא בשם רבינו מיוחס שזה אינו ראייה שכבר מצינו כיוצ״ב שבא לשון פועל בלשון הפעיל כהא דכתיב ״ויאמר משה בתת ה׳ לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע בשמוע ה׳ את תלונותיכם אשר אתם מלינים עליו וגו״ (שמות ט״ז ח׳), והרי התם קאי על כל ישראל ומ״מ כתיב אשר אתם מלינים.

ויש ליישב עפ״י מש״כ רש״י שם בפסוק ז׳ על הא דכתיב ונחנו מה כי תלינו עלינו, ופירש״י תרעימו עלינו בניכם ונשיכם וערב רב, הרי דגם התם היו גורמים שאחרים יתלוננו, ושפיר כתיב אשר אתם מלינים עליו.

ועיין בירושלמי (ברכות פ״ז ה״ג) דיליף דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה ממקום אחר דאיתא התם אמר ר׳ סימון נאמר כאן תוך ונאמר להלן תוך, ויבאו בני ישראל לשבור בר בתוך הבאים, מה תוך האמור להלן עשרה אף כאן עשרה. א״ל ר׳ יוסי בי ר׳ בון אם מתוך את יליף לה סגין אינון (הרבה תוך יש בתורה שהם יותר מעשרה), אלא נאמר כאן בני ישראל ונאמר להלן בני ישראל, מה בני ישראל שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה.

ורבינו בחיי (ויקרא כ"ב ל"ב) כתב דגם בסוגיין יש לגרוס כירושלמי וז"ל ופירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך וכתיב התם לשבור בתוך הבאים, מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה.

ומבואר דמה שקשה לו על ילפותא דידן אינו כפקפוק שלנו דקאי על כל ישראל, ולא כפקפוק הירושלמי דאיכא הרבה תוך בתורה, אלא דאין למילף ממרגלים לדבר שבקדושה כיון שהיו רשעים.

ויש בזה נ"מ להלכה דיעויין באגרו"מ (או"ח ח"א סי' כ"ג וח"ג סי' י"ד) שנשאל אם אפשר לצרף בשעת הדחק מחללי שבת בפרהסיא, והשיב דכיון שילפינן ממרגלים שהיו כופרים כ"ש שאפשר לצרף מחללי שבת בפרהסיא, עיי"ש. ולפי הנ"ל רבינו בחיי פליג על זה, עד שמכח קושיא זו החליף הגירסא שבסוגיין.

ב

אם דין זה הוא דאורייתא

והנה בסנהדרין עד: ילפינן מהאי קרא דבפרהסיא דהיינו בפני עשרה אמרי' דיהרג ואל יעבור אפי' על מצוה קלה, וא"כ תקשי איך ילפינן גם לענין דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

ועי' במבי"ט (שער התפלה פ"י) שתירץ דהדרשה היא מדלא כתיב וקדשתם אותי בתוך בני ישראל, דומיא דרישיה דקרא דכתיב ולא תחללו את שם קדשי, וכתיב ונקדשתי משמע בכל מיני הקדושות, ולכך אמרו דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

ומבואר דדין גמור הוא מדאורייתא, ויש לעיין אם זה איסור דאסור לומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה, או שזה מצוה שחייבים לקדש את ה' בפני עשרה, ומה שאמרו דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה הכונה רק שיש תנאי במצוה שיהיה בפני עשרה ובפחות מזה לא מקיים המצוה, ולעולם מותר לומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

ובפשוטו כיון שהדין דיהרג ואל יעבור הוא מצות עשה דקידוש ה', גם החלק הזה הוא מצות עשה ולא איסור. וכן נקט התשב"ץ (בח"ב סי' קס"ג) שכתב דמי שנשבע שלא לעבור לפני התיבה לא חלה שבועתו משום דקדושה ושאר דברים שבקדושה הוא מצוה דאו' ואין שבועה חלה עליו. הרי דס"ל דיש מצות עשה לקדש את ה'.

וכן הוא בזוהר (רעיא מהימנא כרך ג' פר' אמור) דיש מצוה בכל יום לומר קדושה, והובאו דבריו בשערי קדושה (ח"א שער ד') ובבן איש חי (שנה א' פר' תרומה ס"ג).

אמנם בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קס"ד) נקט דאין זה מצוה חיובית לומר קדושה בכל יום, אלא דהיא מצוה קיומית דאם אומר קדושה בפני עשרה מקיים מצוה דאו' דונקדשתי.

ואילו הר"ן (במגילה יג: מדפי הרי"ף) כתב דכל הדין הזה אסמכתא בעלמא הוא דהא סדר תפלה גופה דרבנן, ע"כ. וממנו משמע דאף מה דתנן דברכת כהנים הוא בעשרה הוא רק אסמכתא בעלמא, אולם בשו"ת המהר"ם שיק (או"ח סי' של"ו ד"ה אמנם) כתב דרק במצוות דרבנן הוא דין דרבנן אבל במצוות דאורייתא כברכת כהנים, גם הדין דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה הוא דאורייתא.

ולפי דבריהם אפשר לנקוט דהדברים כפשוטם דדינא דאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה אין זה תנאי במצוה, אלא איסור דאסור לומר דבר שבקדושה כשאין עשרה.

ועי' בשו"ע (סי' תקס"ה ס"ג) שפסק דאין היחיד רשאי לומר י"ג מדות דרך תפלה ובקשת רחמים דדבר שבקודשה הם. הרי דס"ל דאיסור יש בדבר ולא רק מצוה, וצ"ע בזה.

סימן רמא

בענין אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה

(כא:) **תוס'** ד"ה עד וכו'. בירושלמי קאמר לא התפלל ובא ומצאן מתפללין מוסף, אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש"צ כדי לענות אמן מתפלל אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו פליגי ביה תרי אמוראי, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע תפלה, ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת. והא דאמרי' באמן של שומע תפלה היינו בחול, לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה.

א

טעם חשיבות אלו האמנים

הנה יעויין בב"י (בסי' ס"ו) בשם המהר"י אבוהב שכתב בטעם חשיבות אלו האמנים דאמן דהאל הקדוש לפי שהוא סיום שבח של ג' ראשונות, ושל שומע תפלה לפי שהיא סיום האמצעיות והיא ג"כ ברכה כוללת, והא דלא חשיב אמן של ג' אחרונות שלבסוף לפי שזה עונה היחיד אחר סיום י"ח ברכות בעצמו, ע"כ.

ובדברי חמודות הקשה דא"כ לפי מנהג האשכנזים דבג' אחרונות לא מסיימים באמן, למה לא דיברו בירושלמי אף על אמן זו. ותירץ דמ"מ כיון שאומר בסוף עושה שלום ואמרו אמן זה קאי אף על ג' אחרונות.

ודבריו דחוקים, ולכן נראה יותר דסברי דהחשיבות של אמן דהאל הקדוש הוא משום דמדבר על קדושת ה', ושל שומע תפלה משום דהיא ברכה כוללת, והני טעמי לא שייכי באמן דשים שלום.

ב

אם הבבלי והירושלמי פליגי

הנה הא דבירושלמי חששו רק לאמן דהאל הקדוש ולא חששו לקדושה, לכא' הוא משום דסברי כרב הונא דיחיד אומר קדושה. והא דלא הזכיר כלל ממודים, לכא' הוא משום דסברי כמו שפסק הרמב"ם דלא חיישינן כלל לזה דאין בעיה דנראה ככופר כיון שהוא עוסק בתפלה, ואמירת מודים דרבנן לא חשיבא כולי האי.

ומהא דבסוגיין לא הוזכר כלל מאלו אמנים מבואר דהבבלי פליג על הירושלמי, וס"ל דלא חשיבי כולי האי כדי לחייבו שלא להתחיל תפלת י"ח, וכ"כ הב"י (בסי' ק"ט).

אמנם הטור בסי' ס"ו הביא בשם הסמ"ק דבאמצע ברכות ק"ש אפשר להפסיק לקדיש קדושה וברכו ולאמן של האל הקדוש ושומע תפלה. וכתב הב"י דלמד כן מהירושלמי הנ"ל, אבל אין פוסקים כן משום דהבבלי פליג על הירושלמי.

איברא דאפשר דאף דעת הסמ"ק היא דהבבלי פליג על הירושלמי, אבל ס"ל דכיון שבירושלמי יש מ"ד שאף אסור לו להתחיל התפלה, ילפינן מזה דעכ"פ הם אמנים חשובים, ויכול להפסיק באמצע ברכות ק"ש לענותם.

אולם הב"י (בסי' ק"ט) הביא דבתרומת הדשן (סי' י"א) מבואר דנקטינן כהירושלמי דנשאל שם על דברי רב האי גאון שהובא בר"ף שאפשר להתחיל תפלת י"ח עם הש"צ ולומר עמו מלה במלה, וצ"ב דאף דבזה יוכל לענות קדושה ומודים, מ"מ יפסיד אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה.

והשיב שיכוין לומר לדור ודור עם הש"צ ותו לא בעי לענות אמן כמו ש"צ עצמו. והביא ראייה לזה מהדין שהובא בסי' נ"ט דאם גמר הברכה עם הש"צ אינו יכול לענות אמן משום דהוי עונה אמן אחר ברכותיו, הא קמן דאע"ג דאינו עונה אלא אחר ש"צ, הואיל וגם הוא חותם ברכה חשיב עונה אמן אחר ברכותיו, וה"ה בנדון דידן וחשיב כאילו הוא עצמו חותם בהאל הקדוש ובשומע תפלה ותו לא צריך לענות, ואדרבה הוא מגונה אם עונה, עכ"ל, וצ"ב.

ויעויין בלבוש (בסי' ק"ט ס"ב) שכתב שכשעושה כן שגומר הברכה עם הש"צ אינו צריך להפסיק ולענות אמן, דהא הקהל עונין אמן אחר ברכתו עם הש"צ והוא שומע, ושומע כעונה.

אולם לדבריו לא מובנת מה הראייה שהביא התרוה"ד מהא דאינו יכול לענות הוא עצמו אמן אחר ברכתו. ועוד דא"כ למה צריך שיגמור עם הש"צ, הרי יכול לצאת יד"ח מהאמן אף שהוא נמצא בברכה אחרת, ועוד די"א דאי אפשר לצאת לכתחלה ע"י שומע כעונה (כמבואר לעיל בסי' רל"ח אות ב').

ובאמת בדברי חמודות פליג על הלבוש וכתב דאין הכרח לדבריו אלא אם ירצה יתפלל כדרכו.

ובפשוטו כונת התרוה"ד דחיובו הוא לענות אמן או לדאוג שיענו אמן על ברכתו, ולכן הש"צ יכול להתפלל אף שאינו עונה אמן דמ"מ הרי הצבור עונה אמן אחר ברכתו. ולכן מביא ראייה דמזה שהוא עצמו אינו יכול לענות אמן אחר ברכת הש"צ משום דהוי כעונה אחר ברכת עצמו, חזינן דכשהוא מתפלל ביחד עם הש"צ הרי הוא נטפל אליו והאמן מתייחס גם על ברכת עצמו, ולכן שפיר אף אמן של הצבור אחר ברכת הש"צ הוי כמו שענו על ברכה שלו.

והנה יעויין בתוס' לקמן לד. (ד"ה לא יענה) שכתבו דהש"צ יכול לענות אמן דברכת כהנים ולא הוי הפסקה דצורך תפלה הוא.

ובהגהות היעב"ץ הקשה דא"כ למה אמרו בירושלמי דאם אינו יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לאמן דהאל הקדוש ושומע תפלה לא יתחיל, והרי אף בתוך תפלתו יכול לענות אמן דאין זה הפסק דהרי הוי צורך תפלה.

ותירץ דשמא לא נאמרו דברי התוס' אלא דוקא לש"צ בברכת כהנים כיון שזהו מקומו של האמן, אבל אם נמצא בברכה אחרת אה"נ דאסור לו לענות אמן משום הפסק.

ועפ"י דרכו י"ל עוד דלא התירו התוס' אלא לענות בין הברכות, אבל באמצע הברכות אסור לענות אמן.

והיעב"ץ כתב דלפי"ז אה"נ אם יוכל לכוין להגיע למקום האמן יכול הוא

להתחיל. אולם לפי הב"י (הנ"ל בסי' רל"ו אות א') דחיישינן שמא לא יוכל לצמצם להיות באותה ברכה, אין לו להתחיל לכתחלה.

ולפי"ז מתורצת קושיית התרוה"ד דאיך יכול לומר מלה במלה עם הש"צ והרי הוא מפסיד אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, ולפי הנ"ל ניחא דלענות אמן אינו הפסק משום דהוי צורך תפלה, והא דאמרו שלא יתחיל היינו כשאינו יכול להגיע למקום הברכה עם הש"צ או משום דחיישינן שמא לא יוכל לצמצם.

ועפ"י הנ"ל אפשר דלכן הבבלי פליג על הירושלמי, דלעולם מסכים במעלת האמנים האלו, אלא דסבר דזה לא סיבה שלא יתחיל להתפלל, דהרי יכול הוא לענות אמן באמצע תפלתו ואין בזה משום הפסק דצורך תפלה הוא, וארווחנא בזה לבאר שיטת הסמ"ק דלכן באמצע ברכות ק"ש צריך הוא להפסיק לענות אמנים אלו.

סימן רמב

בענין עניית קדושה למתפלל עם הש"צ

(כא:) **תוד"ה אין יחיד וכו' אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"צ לקדושה יאמר עם הש"צ נקדש, וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור, דאין זה קרוי יחיד.**

א

ביאור ההו"א דקרוי יחיד

צ"ב מה הסלקא דעתך לומר דהוי יחיד הרי כל הצבור עונין קדושה, ולכא' החידוש הוא רק דאין זה קרוי הפסק, ובאמת ברא"ש הסיום הוא ואין זה קרוי הפסק, ואולי כך צ"ל גם בתוס'.

וכבר עמד בזה האגרו"מ (או"ח ח"ג סי' ט') וביאר דס"ל להתוס' דיחיד המתפלל עם הש"ץ לא חשיב תפלה בצבור, והיה הו"א לומר דלא תקנו חיוב קדושה אלא רק למי שהתפלל בצבור, ולכן יחיד המתחיל עם הש"ץ כיון שלא התפלל עם הצבור אינו יכול לענות קדושה, והוי יחיד, קמ"ל דאינו כן אלא אף מי שלא התפלל עם הצבור חייב הוא בקדושה אם יש עשרה שאומרים אותה, עכ"ד.

ועפ"י דרכו י"ל דקמ"ל דהמתפלל עם הש"ץ חשיב תפלה בצבור, ולכן יכול הוא לענות.

אלא דבעיקר דבריו יש להקשות איך ס"ד דחיוב הקדושה היא רק למתפלל עם הצבור, הרי יעויין לעיל (בסי' רל"ז) שהבאנו פלוגתא דאחרונים דדעת העמודי אש דמי שלא מתחיל ביחד עם הש"ץ לא הוי תפלה בצבור, ודעת הפרי תבואה דאף בכה"ג הוי תפלה בצבור.

והשתא לפי העמודי אש איך אמרי' דאם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה יתחיל וכשיגיע ש"ץ לקדושה יענה, הרי הוא לא התפלל בצבור ואין הוא יכול לענות.

ובזה י"ל דהאגרו"מ לשיטתו דס"ל כהפרי תבואה, אבל עדיין יש להקשות איך אמרי' דאם לא יכול להתחיל ולגמור לא יתחיל כדי לענות קדושה, הרי כיון דלא יתחיל נמצא דלא התפלל עם הצבור, ואין הוא יכול לענות קדושה. וצ"ל דאה"נ אין כאן הו"א גמורה, ומ"מ ראו תוס' צורך לציין את זה.

עוד אפשר דאין הו״א דמי שלא התפלל עם הצבור אינו יכול לענות קדושה, דפשיטא דיכול לענות ויש בזה מצוה, אלא דאין חיוב לענות רק למי שהתפלל עם הצבור. ולכן אם אינו יכול להתחיל ולגמור אל יתחיל, דאף לעמודי אש דאין כאן תפלה בצבור, מ״מ לא יתחיל כדי שיקיים מצות קדושה. והו״א דיחיד המתפלל עם הש״ץ אינו יכול לענות דאין זה תפלה בצבור והוי רק מצוה קיומית ולכן אינו יכול להפסיק, דאין מפסיקין אלא על מצוה המחוייבת, קמ״ל דאין זה קרוי יחיד.

ב

בהא דליכא הפסק ובענין נוסח הקדושה שאומר

יש לעיין למה יכול לענות קדושה, ולמה אין זה הפסק. עיין בספר על הכל (סי׳ ט״ו) שכתב דאין זה הפסק דכיון שקבעו שם הקדושה יש לענות עם הצבור. ולכא׳ כונתו דכיון ששם מקום הקדושה ע״כ דהיינו משום דזה מענין הברכה, ולכן אין זה הפסק.

ובמאירי כתב דהוי טפל לתפלת החזן, ולכן יכול הוא לומר קדושה כמו החזן, וצ״ב.

והנה בתוס׳ כתבו דאומר עם הש״ץ נקדש וכל הקדושה עונה עם הצבור, מבואר דהצבור לא אומר נקדש עם הש״צ, ובכל זאת זה המתחיל תפלתו עם הש״צ אומר נקדש, וצ״ב.

ואולם בדברי רב האי גאון שהובא ברי״ף כתב דעני קדושתא בהדי צבורא. וכן הוא לשון הרמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה הט״ז) דעונה קדושה עם הצבור (ועי׳ בסדר התפלה שכתב שהצבור רק עונה קדוש), ומשמע דפליגי על התוס׳ וסברי דאף בגוונא דמתחיל עם הש״צ אינו אומר כל הקדושה, אלא דינו כדין הצבור. וכ״כ הר״ר דוד עראמה (הובא בספר הליקוטים שם).

אמנם רבינו יונה כתב אף בדעת הרי״ף כהתוס׳ דאומר מלה במלה עם הש״צ. והביאו הכס״מ לבאר כן גם דעת הרמב״ם, וכן פסק בשו״ע בסי׳ ק״ט דאומר מלה במלה עם הש״צ אף דבסי׳ קכ״ה פסק דאין הצבור אומר נקדישך.

ויעויין בט״ז (בסי׳ קכ״ה סק״א) שהקשה דמאי שנא הכא שהיחיד אומר כל הקדושה, ומכח זה פליג וסבר דתמיד כל הצבור אומרים כל הקדושה, ודבריו צ״ע מדברי התוס׳ דמפורש יוצא כהשו״ע וכנ״ל.

ובביאור הענין, לפי המאירי ניחא דכיון דכל מה שיכול לענות קדושה הוא משום דעושה עצמו טפל להש״צ ולכן זה לא הפסקה, א״כ צריך לעשות את עצמו טפל לגמרי ולומר מלה במלה כמו הש״צ.

ובספר שערי זבולון (ענייני ש״צ שער ה׳) תירץ עפ״י מש״כ בגן המלך (אות קנ״ב הובא בהגהות רעק״א על השו״ע בסי׳ קי״ד) דקדושה אינה תוספת שמוסיפין בין ברכה שניה לברכה שלישית, אלא היא מגופה של ברכה שלישית עצמה, והוכיח כן מדברי הרמב״ם (בפ״ט מהל׳ תפלה ה״ד) שכתב וז״ל ואומר ש״צ קדושה בברכה שלישית וכו׳, משמע דקדושה זו תוספת שמוסיף בברכת אתה קדוש, גם בנוסח הברכות כתב וז״ל ש״צ מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה נקדישך ונעריצך וכו׳ ומסיים בה בא״י האל הקדוש, עכ״ל.

ולפי״ז ביאר דהרי בעצם גם לריב״ל דאין היחיד אומר קדושה היינו טעמא משום דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וא״כ הכא שיש עשרה יכול הוא לומר קדושה, וכיון שכן הרי הוא צריך לומר נוסח ברכה

השלישית לגמרי כמו הש״צ, כי זה הנוסח כשרוצים לומר קדושה.

ובהכי ניחא גם הא דעניית קדושה לא הוי הפסק כיון שזה מנוסח תפלתו.

אולם יעויין ביחוה דעת (ח״ו סי׳ ל״ח בהגה״ה) שדחה הראייה מדברי הרמב״ם, דהרי כלשון הזה כתב בשאר ההוספות כעננו ויעלה ויבא, וע״כ שלא נחית לחדש שזה מנוסח הברכה.

ובפמ״ג (בסי׳ קכ״ה משב״ז סק״א) הביא דברי הלבוש שכתב בטעמא דלא אומר כל הצבור נקדש, משום דלשון זה משמע שאומר לאחרים לקדש ואם כולם יאמרו נמצא שלא אומר לאף אחד לקדש, ועפי״ז ביאר דלכן זה היחיד שאומר מלה במלה עם הש״צ יכול לומר כל נוסח הקדושה כיון שכל הצבור יענו לאמירת הש״צ, ואין להקשות דא״כ שיוכל לאומרו יחיד כשאינו מתפלל ביחד עם הש״צ, דא״כ כולם יאמרו, עכ״ד. והדברים דחוקים.

יעויין במאירי שהביא פלוגתא אם צריך לומר כל התפלה מלה במלה עם הש״צ כדי שיוכל לענות קדושה, או דילמא יכול להתפלל לבד, וכשיגיע למחיה המתים יחכה להש״צ ואז יאמר עמו מלה במלה.

והנה כל הפלוגתא שייכת לפי המאירי דהא דאומר מלה במלה הוא כדי להיות טפל להש״צ אז שייך לחקור אם צריך להיות טפל לגמרי או רק בשעת הקדושה, אבל להשערי זבולון ולהפמ״ג ודאי שאין שום ענין שיאמר עם הש״צ מתחילת התפלה.

ועיין בערוך השולחן (בסי׳ ק״ט) שכתב דהיחיד אומר עם הש״צ או״א ברכנו בברכה המשולשת וכו׳, וזה ניחא לפי המאירי שהענין הוא להיות נטפל, אבל לשאר התירוצים אין שום ענין שיאמר זה עם הש״צ.

סימן רמג

בענין להפסיק בתפלה לקדושה ולמודים

(כא:) **אמר רב הונא הנכנס לבהכ״נ ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״צ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ריב״ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״צ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל וכו׳. ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק.**

א

בענין הפסק למודים

רש״י פירש מפסק לא פסיק תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים.

וצ״ב מה ענין מודים להפסק, הרי בשלמא להריטב״א (שהבאנו בסי׳ רל״ו) דהדין של מודים הוא משום אמירת המודים דרבנן שפיר יש כאן הפסק, אבל לרש״י דכל הענין הוא משום הכריעה שלא יראה ככופר, למה זה נקרא הפסק.

ושמא י״ל דלשון הפסק הוא לאו דוקא לענין מודים, והכונה שאינו יכול לכרוע באמצע תפלתו, ובזה נאמר דקאי על תחילה וסוף הברכות, או דס״ל לרש״י כדברי הר״ר יוסף (המובא בתוס׳ לקמן לא. ד״ה ומוצאו) דאף באמצע הברכות אסור לשחות.

א״נ י״ל עפ״י מש״כ הט״ז (בסי׳ ק״ט סק״ב) דהכריעה הוי הפסקה קצת, אלא דשם רק כתב לענין דלכתחלה לא יתחיל על דעת

לכרוע, ואילו ברש״י יהיה הפשט דאסור לכרוע אף כשכבר נמצא באמצע התפלה, ושו״ר שכן כתב בספר שלמה משנתו.

ב

דברי התוס׳ לעיל יג:

הנה הוכחת הגמ׳ דכו״ע מיפסק לא פסיק היא מהא דאמרו דלא יתחיל, וצ״ע איך יש הוכחה שאסור להפסיק, נימא דאסור רק להתחיל על דעת להפסיק באמצע, ולעולם אם קרה שהוא באמצע התפלה יכול הוא להפסיק.

והנה התוס׳ לעיל יג: כתבו דבאמצע תפלת י״ח אסור להפסיק לקדיש ולקדושה, דמשמע לקמן לא. דבין גאולה לתפלה אין לענות, וכ״ש בתפלה עצמה.

וכבר עמד בתרוה״ד (סי׳ י״ב) דלמה הוצרך להביא ממרחק לחמו ולהוכיח מק״ו כשיש גמ׳ מפורשת אצלנו דאסור להפסיק לקדיש ולקדושה.

ועפ״י הנ״ל כתב הצל״ח דקושיא חדא מתורצת בחברתה דמהכא אין ראייה דאסור לו להפסיק, דשמא רק אמרו דאין לו להתחיל על דעת להפסיק, אבל אם כבר נמצא באמצע תפלתו מותר לו להפסיק, לכן הוצרכו להביא ראייה מלקמן.

אולם בלשון הגמ׳ לא משמע כלל דהכונה שלא יתחיל אדעתא להפסיק. ועוד דהרי המשך הגמ׳ הוא לכל אין מפסיקין חוץ מיהא שמיה רבה שאפי׳ עוסק במעשה מרכבה פוסק, והתם פוסק היינו אפי׳ שכבר עוסק וא״כ דכוותיה מה שאמרו דלכל אין מפסיקין היינו אפי׳ שכבר עוסק, וצ״ע.

והב״ח (בסי׳ ס״ו) תירץ דלא יכלו התוס׳ להביא ראייה מכאן משום דשמא הא דאמרו הכא שאסור לו להפסיק היינו דוקא כשנמצא באמצע הברכות, אבל בין הברכות יכול הוא לענות, לכן הוצרכו למילף מק״ו.

עוי״ל עפ״י ספיקו של האור זרוע (הובא להלן בסי׳ רמ״ד אות ד׳) במסקנת הסוגיא דשמא הא דאמרי׳ ולית הלכתא כוותיה קאי על מעשה מרכבה אבל בתפלה צריך להפסיק ליהש״ר. אשר מעתה אפשר דאה״נ דהתוס׳ היו יכולים להביא גמ׳ דידן דמפורש דאסור להפסיק בתפלה לענות קדושה, אבל לענין קדיש אין כאן גמ׳ מפורשת דשמא יש לבאר כהאור זרוע, לכן העדיפו להוכיח מק״ו מסמיכת גאול״ת, ולפי״ז נפשט ספיקו של האו״ז דודאי מסקנת הגמ׳ כאן היא דאין להפסיק אף ליהש״ר.

ולכא׳ לפי תירוצים אלה צריכים לומר על הקושיא שבריש דברינו דס״ל לגמ׳ דאין שלב אמצעי, דאם אפשר להתחיל מותר אף להפסיק באמצע, ואם אסור להפסיק אז גם להתחיל אסור. אולם זה דלא כשיטת רש״י שאסור להתחיל על דעת לענות ע״י שמיעה, ובדיעבד מותר.

ג

קושיא למ״ד דקדושה דאורייתא

יש להקשות להסוברים דקדושה בכל יום היא מצות עשה דאו׳ (הובאו לעיל בסי׳ ר״מ), א״כ למה לא יפסיק בתפלה שהיא מצוה דרבנן כדי לענות קדושה דהיא מצוה דאורייתא.

ובשלמא לרש״י לק״מ דיכול הוא לצאת ידי המצוה דאו׳ ע״י שומע כעונה, אבל להתוס׳ דשומע כעונה הוי הפסק תיקשי.

וי״ל דכיון דיכול לצאת מהמצוה דאו׳ בקדושה במנין אחר או בתפלת מנחה, לכן אסור לו להפסיק. אבל לפי״ז יצא דאה״נ אם לא ענה בשחרית ונמצא בתפלת מנחה יוכל הוא להפסיק.

והנה יעויין במג"א (בסי' קכ"ח סק"ח) שכתב דכהן המתפלל ואמרו לו לעלות לדוכן צריך להפסיק משום דאל"כ עובר אעשה. אולם בא"ר פליג וס"ל דאין לו לעלות דאף שברכת כהנים דאו' ותפלה דרבנן העמידו חכמים דבריהם במקום תורה. ועי' בהליכות עולם (ח"א פרשת תצוה אות ט') שדן לפסוק כהא"ר מדין עוסק במצוה דרבנן שפטור אף ממצוה דאורייתא עיי"ש.

ולפי"ז גם נידו"ד יהיה תלוי בפלוגתא הנ"ל.

עוד יש לעיין דשמא המצוה דאו' יכולה להתקיים בכל דבר מהדברים שבקדושה שיאמר, ולאו בעינן דוקא שיענה קדושה, וצ"ע.

סימן רמד

בענין להפסיק בתפלה לעניית יהא שמיה רבה

(כא:) **איבעיא** להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך, כי אתא רב דימי אמר רבי יהודה ורבי שמעון תלמידי דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך שאפי' עוסק במעשה מרכבה פוסק, ולית הלכתא כותיה.

א

איש"ר וקדושה איזה מהם עדיף

עי' במג"א (סי' נ"ו סק"א) שכתב דמדאיבעיא להו בגמ' לגבי איש"ר ואילו למודים פשיטא להו דלא מפסיק, ש"מ דיש מצוה טפי בעניית איש"ר מקדושה. ונ"מ דכששומע שניהם יחד מצוה יותר לענות איש"ר מלענות קדושה.

אולם יש לדחות דזה גופא הפלוגתא דהחולק ואומר דאין מפסיקין לאיש"ר הוא משום דסבר דלא עדיפא מקדושה.

ב

דברי המרדכי

כתב המרדכי (בסי' ס"ט) בשם ר"י דאם לא יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע ש"ץ לאיש"ר לא יתחיל, דלא גרע מקדושה ומודים, עכ"ד. וכן נפסק בשו"ע (בסי' ק"ט ס"א).

אולם המאירי פליג וכתב דאין לחוש אלא לקדושה, אבל לא למודים ולא לקדיש ולא לברכו, וצ"ב מה יענה על הוכחת המרדכי, ואולי ס"ל דאף שמעלת הקדיש גדולה מאד, מ"מ אין זה חיוב על הגברא להדר אחר זה אלא רק אם שומע חייב לענות, ולכן יכול הוא להתחיל התפלה אף שלא יגיע לקדיש, משא"כ קדושה דיש חיוב להדר אחר זה, וצ"ע.

א) **דברי** המרדכי אינם רק לשיטתו דס"ל דאי אפשר לצאת ע"י שומע כעונה, אלא גם לשיטת רש"י דמותר לצאת ע"י שומע כעונה, מ"מ כבר כתבו התוס' דלכתחלה אין לצאת ע"י שומע כעונה, דיש הידור מצוה לצאת ע"י עצמו וזה שייך גם בקדיש דעיקר התקנה היה לצאת ע"י ענייה.

ב) **הנה** לעיל (בסי' רל"ז) הבאנו פלוגתא דאחרונים בדין תפלה בצבור, דדעת הפרי תבואה דהמתחיל להתפלל אחרי שהצבור כבר התחילו, הרי זה נחשב תפלה בצבור. אולם דעת העמודי אש שכל שלא התחיל ביחד עם הצבור אין זה תפלה בצבור.

ועפי"ז ביארו דבסוגיין לא נכנס בחשבון תפלה בצבור, דלהפרי תבואה בין כך ובין כך יתפלל בצבור, דאף שיתחיל אחרי שהש"ץ הגיע לקדושה יתפלל בצבור,

ולהעמודי אש בין כך ובין כך לא יתפלל בצבור, דאף אם יתחיל בשעה שנכנס לבהכ"נ כבר הפסיד התפלה בצבור משום דאינו התחיל בשוה עם הצבור.

ויש להקשות על הפרי תבואה איך למד המרדכי דאם לא יגיע לאיש"ר לא יתחיל מהא דבקדושה לא יתחיל, הרי י"ל דעד כאן לא אמרי' דבקדושה לא יתחיל אלא משום דהוא לא מפסיד תפלה בצבור, דאף כשיחכה ויתחיל אחרי שהש"צ יאמר קדושה הרי הוא מתפלל בצבור, אבל באיש"ר דאם יחכה שוב לא יהיו עשרה מתפללים ונמצא שהפסיד תפלה בצבור, והרי המג"א כתב דתפלה בצבור עדיף מאיש"ר, א"כ י"ל דבכה"ג עדיף שיתחיל.

וצ"ל דס"ל כמש"כ הצל"ח (לעיל ו.) דיחיד המתפלל בבהכ"נ בעת שהצבור שם אף שנתאחר וכבר סיימו הצבור תפלתם, אלא שהם עדיין עסוקים בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון וכדו', והיחיד מתפלל שם תפלתו נשמעת, וס"ל להפר"ת דבזה יוצאים יד"ח דתפלה בצבור, והדברים מחודשים מאד, וצ"ע.

ג) **המג"א** (בסי' ק"ט סק"ג) כתב דאם כבר שמע קדושה יכול הוא להתחיל, דחייב לענות קדושה רק פעם אחת כדמוכח ברב הונא דכיון שיחיד אומר קדושה יכול הוא להתחיל. אבל בקדיש אף אם כבר שמע, מ"מ אינו יכול להתחיל דהא אין קצבה לקדיש דכל פעם ששומע חייב הוא לענות.

אולם בערוך השולחן (סי' ק"ט ס"ז) כתב וז"ל ולפ"ז יתחדשו לנו דינים הרבה, שלא יעמוד להתפלל בעת אמירת ובא לציון אעפ"י ששמע חצי קדיש שאחר תחנון, וכן בר"ח כשאומרים הלל לא יעמוד בתפלה אם לא יסיים קודם הקדיש שאחר הלל, אף שישמע עוד קדישים וכן כל כיוצ"ב, וכמדומה שאין המנהג כן. ולכן כתב דמספיק בקדיש אחד לכל תפלה, והיינו מאותה סברא של המג"א דכיון שאין לקדיש קצבה מסתבר שלא חייבוהו שלא יתחיל אלא פעם אחת.

ובחיי"א נקט שיטה שלישית (כלל י"ט סעיף ח') דחייב לענות כל הקדישים אבל רק פעם אחת, ולכן אם כבר שמע כל הקדישים או ישמע אותם אח"כ שוב לא צריך להמתין.

ד) **עוד** כתב המג"א דאפשר דהקדישים מעלינו ואילך אינם בכלל ענין זה. ובחיי"א כתב דגם צריך לענות הקדיש שאחר עלינו עכ"פ.

וצ"ב הרי הענין הוא משום המעלה דעניית איש"ר שעדיפא מתפלה בצבור, וא"כ מאי טעמא להקל בשאר הקדישים או אם כבר שמען, ושו"ר שכבר הקשה כן במטה יהודה (סי' ס"ו סק"א), וצ"ע.

ג

שיטת הבה"ג

כתב הבה"ג (בפ"ג מהל' ברכות) וז"ל איבעיא להו מהו להפסיק לאיש"ר, כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש ותלמידי ר' יוחנן אמרו לכל אין מפסיק חוץ מיהא שמו הגדול מבורך שאפי' עוסק במעשה מרכבה פוסק, וה"מ דשתיק ולא עני בהדייהו דאמר מר שמע ולא ענה יצא, וכדאמרינן ויתברך הדר לצלותיה, עכ"ל.

וביאר בהעמק שאלה (שאילתא א' אות כ"ה) דלא גרס בגמ' ולית הלכתא כוותיה, וס"ל דלקדושה ושאר דברים אפי' בשומע כעונה לא מפסיק (כשיטת התוס'), ורק לענין איש"ר מפסיק ע"י שומע כעונה.

ולפי"ז נמצא דהא דאמרי' ודכו"ע מיפסק לא פסיק היינו דלא מפסיק ע"י שומע כעונה, וניחא בזה מה שהקשינו בריש הסימן דמנ"ל להגמ' דמי שנמצא באמצע י"ח לא פוסק שמא רק אסור להתחיל אדעתא למיפסק,

ולהבה"ג ניחא דבסוגיין רק אמרו דלא מפסיק ע"י שומע כעונה, וזה שפיר דייקינן מדברי רב הונא וריב"ל מכח קושיית התוס' דאם מותר לצאת ע"י שומע כעונה למה לא יתחיל, אע"כ דאף ע"י שומע כעונה הוי הפסק.

ולדבריו יוצא דלא כמרדכי דאף אם אינו יכול להגיע לאיש"ר יכול הוא להתחיל, דהרי הוא יכול לצאת ע"י שומע כעונה, ולא סבירא ליה כתירוץ התוס' דלא הוי לכתחלה דהרי משום זה אמרו דבקדושה מיפסק לא פסיק.

ד

מסקנת הסוגיא

בפשוטו כונת הסוגיא היא דלית הלכתא כוותיה בענין תפלה, דאף בתפלה אינו פוסק וכ"ש במעשה מרכבה. וכן פסק הרמב"ם (בפ"י מהל' תפלה הט"ז) שאין לענות איש"ר באמצע התפלה.

אמנם באור זרוע (ח"א הל' תפלה סי' צ"ז) הסתפק בזה דשמא כונת הגמ' דלית הלכתא כוותיה קאי רק על מה שאמרו דבמעשה מרכבה פוסק, בזה לית הלכתא כוותיה, אבל בתפלה באמת פוסק (ולפי"ז יוצא דלא כמרדכי הנ"ל באות ב'). וסיים דמפירוש הר"ח נראה דלא כצד הזה.

ודין היוצא מסוגיין דהעוסק במעשה מרכבה אין לו להפסיק לאיש"ר, הובא להלכה בשל"ה (ח"א מסכת שבועות פרק נר מצוה ד"ה במסכת ברכות) שכתב וז"ל העוסק במעשה מרכבה, אינו פוסק אפילו לאיש"ר, על כן העוסק בחכמת הקבלה, צריך שלא יסיח דעתו מהענין אשר עוסק, עד גמר אותו הענין, ע"כ.

אולם בכף החיים (סי' ס"ו סק"כ) פקפק על דבריו דאפשר לבאר כונת הסוגיא באופן אחר דלית הלכתא כוותיה היינו דמה שאמרת אפי' במעשה מרכבה, כלומר שאתה נוקט דמעשה מרכבה עדיף מתפלה, בזה לית הלכתא כוותיה דלא עדיף מתפלה, ולכן אף שבמעשה מרכבה הדין אמת דפוסק אבל בתפלה אינו פוסק, והדברים דחוקים מאד (ומה שציין שכ"כ המטה יהודה והעט"ז המעיין שם יראה שלא כתבו כן).

איברא דצ"ב למה העוסק במעשה מרכבה אינו פוסק, הרי לכא' אין כאן יותר מתלמוד תורה וקיי"ל דמפסיקין מת"ת לכל מצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים, וצ"ע.

ומצאנו בראב"ן (בסי' קנ"ח) שפירש דמעשה מרכבה אין הכונה כהשל"ה ללימוד של מעשה מרכבה, אלא הכונה לתפלת המרכבה, וצ"ב. ובמהדורת דבליצקי כתב בהערות וז"ל לא נתברר טיבה של תפלה זו, ועי' פי' התפלה לרוקח (ח"ב עמ' תקנ"א) שכתב על תפלת על הכל יתגדל שיש בה שבח ותפלה מן המרכבה, עכ"ל. ומעתה אפשר דקושייתנו הכריחה אותו לפרש באופן אחר.

סימן רמה

איסור בעל קרי בתורה אם הוא דאורייתא

(כא:) **רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם.**

למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה **והאמר** ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה **שנא'** והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו', מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין. וכ"ת ר"י לא דריש סמוכין, **והאמר** רב יוסף אפי' מאן דלא דריש סמוכין בכל התורה, במשנה תורה דריש וכו'. אמרי אין, במשנה תורה דריש, והני סמוכין מבעי ליה לאידך דריב"ל דאמר ריב"ל כל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנא' והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

הנה מבואר בסוגיא דהאי דרשה היא דרשה גמורה, אולם כנגד זה עומדת הסוגיא בב"ק פב: דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, ופריך דאורייתא הוא, דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ את בשרו במים, ומשני דאורייתא הוא לתרומה וקדשים, אתא הוא תיקן אפי' לדברי תורה, ע"כ.

ונחלקו בזה הראשונים דדעת התוס' שם דבאמת הוא רק תקנת עזרא והדרשה כאן היא אסמכתא בעלמא, וכתב בתוס' הרא"ש (בסוגיין) דבאמת הוה מצי למיפרך הכא ולטעמיך טבילה דאורייתא היא, וכעי"ז כתב הריטב"א דהשתא בסוגיא לא דייק אם הוא אסמכתא אי לאו.

והריטב"א הוכיח דודאי הוי רק אסמכתא דאל"כ איך ריב"ל עצמו דריש ב' הדרשות מאותו פסוק, אלא ע"כ דהוי אסמכתא בעלמא.

והרשב"א הוכיח עוד מהא דאמרי' לקמן כב. שסגי בנתינת ט' קבין, ואילו היה טבילה דאורייתא, ודאי דלא מצינו נתינת ט' קבין שיועיל בדאו'.

אולם המאירי הביא יש מפרשים שבאמת הדין הוא דאורייתא, והא דאמרי' בב"ק דעזרא תיקן הכונה דריש והתקין. והבית דין שאחריו שבטלו התקנה היינו שפירשו המקראות באופן אחר.

ולגבי קושיית הריטב"א דאיך דריש ריב"ל ב' דרשות מפסוק אחד, עי' בחידושי הגר"א דס"ל לריב"ל דכדי לדרוש סמוכין מספיק שיהיה מופנה מצד אחד, ולכן הכא דמופנה מב' צדדים דרשינן ב' הדרשות, משא"כ ר' יהודה ס"ל דבעינן מופנה מב' צדדים, ולכן אין הוא יכול לדרוש אלא דרשה אחת (וכעי"ז כתב הרש"ש).

ובכפו"ת (סוכה מ: ד"ה ור' יוחנן) תירץ דריב"ל סובר דסמוכין הוי כמו היקש דאפשר ללמוד כמה דברים, ואילו ר' יהודה סבר דסמוכין הוי כמו יתור דאפשר רק לדרוש דרשה אחת.

ולגבי קושיית הרשב"א דאם זה דאו' איך סגי בנתינת ט' קבין, תירץ הפנ"י (כב. ד"ה אמר ריב"ל) דמדאו' רק אסור לבריא המרגיל כיון דילפינן מסיני דטעמא משום קלות ראש וזה שייך רק בבריא המרגיל, אבל בריא לאונסו הוי רק מדרבנן ובזה הוא דסגי בנתינת ט' קבין.

והצל"ח תירץ דמדאו' רק בעינן טבילה ללימוד תורה שבכתב דומיא דסיני ששמעו עשרת הדברות, ועזרא תיקן למשנה ולגמרא, ובזה הוא דמספיק בנתינת ט' קבין.

אמנם לפי שניהם נמצא דיש חלק מהתקנה דאו' ויש חלק שהיא רק מדרבנן, ואילו במאירי נקט דכולה דאו' ולדבריו הדרא קושיית הרשב"א לדכותא, וצ"ע.

סימן רמו

ביאור פלוגתא דתנאי בדין בעל קרי בק"ש

(כב.) ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור, והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא ק"ש ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו.

א

שיטת ר' יהודה

נחלקו הראשונים בדעת ר' יהודה, דרבינו יונה כתב דר"י התיר הכל ק"ש בהמ"ז וברכות בשפתיו, דעשאן כהלכות דרך ארץ, דכשם שהל' דרך ארץ מותר להוציא בשפתיו כיון שהם דברים שאין צריך להעמיק בהם, גם הני דקוראן דרך תפלה אין צריך להעמיק בהם. ותקנת עזרא היא בשאר דברי תורה שצריך להעמיק בהם.

אולם הריטב"א פירש דר' יהודה רק פליג על ברכות ובהמ"ז דאף דמקיים בה מצות עשה דאו' מ"מ מטבע שלה היא רק דרבנן, אבל בק"ש שהם פסוקים של תורה הרי הם כשאר דברי תורה דנכללים בתקנת עזרא, ובזה מודה ר' יהודה דאסור להוציא בשפתיו.

ולישנא דמתני' בדברי ר' יהודה דקתני מברך לפניהם ולאחריהם להריטב"א הוי כפשוטו דאפשר לומר רק הברכות, ולרבינו יונה היינו אפי' הברכות שהם דרבנן וכ"ש ק"ש ובהמ"ז שהם דאורייתא.

והנה רש"י כתב וז"ל עשאן רבי יהודה לברכת המזון עכ"ל. וצ"ע למה נקט דוקא ברכת המזון והשמיט ק"ש וברכות, ועיין ברש"ש שמחק מילת המזון, והיינו דהכונה דאומר רק הברכות ובא לאפוקי מק"ש, וכהריטב"א.

ב

שיטת ר' מאיר

בפשוטו כונת ר"מ דבהמ"ז וק"ש מוציא בשפתיו, וברכות דק"ש ולפני המזון רק מהרהר, דמה שאמר אבל מהרהר בלבו קאי על מה שאינו מברך.

אולם לפי"ז תקשי דהלא סתם משנה ר"מ היא, ובמתני' כ: תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ופירשו רש"י ותוס' דמהרהר בק"ש ואינו מברך אפי' בהרהור לא לפניה ולא לאחריה, וזהו דלא כר"מ דהכא דק"ש מוציא בשפתיו והברכות בהרהור.

ועל כן פירשו הרש"ש הצל"ח והנחל"ד דמאי דקאמר ר"מ אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו קאי ארישא, דמה שאמרנו דקורא ק"ש היינו רק בהרהור, ומינה דאינו מברך לא לפניה ולא לאחריה אפי' בהרהור, והיינו כתנא דמתני'.

אמנם רבינו יונה הביא דברי הירושלמי שמפרש מתני' באופן אחר, דהא דתנן

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, זה רק דין אחד על הברכות דמהרהר ואינו מברך בשפתיו, ועל המזון מברך בשפתיו לאחריה אבל לפניה רק מהרהר, ואילו בק״ש לא מיירי מתני׳ כלל, ולפי״ז נמצא דמתני׳ היא בדיוק כפשטות דברי ר״מ בברייתא. ולפי״ז גם ניחא מה שהעיר בנחלת דוד דלפי פירוש הבבלי במתני׳ נמצא דמברך דת״ק לא הוי דומיא דמברך דר״י, דמברך דת״ק היינו בהרהור ומברך דר״י הוי בדבור, ולהירושלמי ניחא דשניהם הוי בהרהור.

וכתב רבינו יונה דודאי הבבלי לא אזיל כהירושלמי דהרי שו״ט לעיל כא. למה מהרהר בק״ש ובהמ״ז ולא מהרהר בתפלה כדתנן במתני׳, והרי להירושלמי ק״ש ובהמ״ז לא תנן כלל דינא דק״ש דבזה אינו מהרהר אלא מוציאו בשפתיו.

ולכא׳ אפשר לדחות דבאמת הבבלי אזיל כהירושלמי והא דשקיל וטרי היינו לענין הברכות, דלמה מהרהר בברכות דק״ש ולא מהרהר בתפלה, ועל זה משני דק״ש דאו׳ ולכן החמירו אף בברכותיה שיהרהר בהם, משא״כ בתפלה שהיא דרבנן לא הצריכו אף שיהרהר בהם.

והגר״א (בשנות אליהו פ״ג מ״ב) כתב באופן אחר דבאמת הבבלי אזיל כהירושלמי, והא דאמרו לעיל שאני תפלה דלית בה מלכות שמים היינו שאין בזה מלך העולם כפירש״י, ופריך והרי בהמ״ז דאית בה מלכות שמים ובכל זאת מוציא בשפתיו ומאי שנא מברכות שאע״פ שיש בהם מלכות שמים רק מהרהר, ומשני ק״ש ובהמ״ז דהם דאורייתא מוציא בשפתיו, וברכות דיש בהם מלכות שמים אבל הם דרבנן רק מהרהר, ותפלה דאין בה מלכות שמים כלל אפי׳ לא מהרהר.

אולם בנחלת דוד הקשה דמלשון הגמ׳ והרי בהמ״ז משמע דזה המשך למה שתירצו בענין תפלה, והלא באמת זה קושיא אחרת מאי שנא בהמ״ז שמוציא בשפתיו מברכות דרק מהרהר. עוד הקשה דאי מלכות שמים היינו מלך העולם ודאי דאף תפלה יש בה מלכות שמים דהרי כל ברכה דאין בה מלכות אינה ברכה, וע״כ דאלוקי אברהם הוי מלכות וכל הברכות הוו סמוכות לראשונה. ועוד הקשה דלישנא דנגרוס בפרקא אחרינא שייך אק״ש שהוא תורה ולא אברכות.

סימן רמז

טעם תקנת עזרא

(כב.) דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע, מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים וכו׳.

א

שיטת רש״י

רש״י פירש דכל הטמאים מותרים בתורה, שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת, וכ״כ התוס׳ (בשבת פו.), והטור (באו״ח סי׳ פ״ח) דבע״ק אסור בדברי תורה משום קלות ראש.

ובפשוטו משמע דהקלות ראש נשאר לבעל קרי כל היום שלאחר התשמיש, וצ"ב דלכא' אין המציאות כן. ושמא י"ל בדוחק דאע"פ שהוא אינו בקלות ראש, מ"מ כיון שטומאתו באה לו ע"י קלות ראש הוי בזיון ללמוד בטומאה המסמלת קלות ראש, וצ"ע.

שו"ר בספר הנר שנקט שהדברים כפשוטן וז"ל אבל בעלי קריין ששימשו מטותיהן שאין יכולין לעסוק באימה ששמחין בשימוש מטותיהן אסורין הן מדברי תורה, ודאי לא נחית לעומקה, עכ"ל. ועוד מבואר מדבריו עוד חידוש דאין הענין ללמוד באימה וביראה משום כבוד התורה, אלא כדי שעי"ז יוכל ללמוד לאמיתה של תורה.

ובהא דע"י הטבילה מסתלק הקלות ראש, י"ל עפ"י משכ"ח החינוך (במצוה קע"ג) בשרשי המצוה דטבילה שהוא כדי שידמה האדם כאילו נברא באותה שעה ועי"ז יכשיר גם פעולותיו, ועיי"ע משכ"ח במצוה קע"ה דהטבילה היא רמז אל החוטא שינקה עצמו מכל חטא כמו שהמים מנקים את גופו עיי"ש.

והנה התקנה כללה לא רק איסור בדברי תורה, אלא אף איסור לתפלה, וזה צ"ב דכל המקור מסיני הוא רק לתורה שצריך להיות באימה וביראה. וצ"ל דהלא גם תפלה אסורה בקלות ראש כדתניא לקמן לא. אין עומדים להתפלל מתוך קלות ראש, ולכן אסרו לבעל קרי להתפלל, ועי' לקמן באות ג' מה שהבאנו בשם הפמ"ג.

ב

שיטת האשכול

בספר האשכול (ח"א סי' ב') כתב וז"ל ותניא והודעתם לבניך ולבני בניך וגו', וסמיך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך, מה להלן באימה ברתת ובזיע אף כל באימה ברתת ובזיע, ומה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין, מכאן אמרו הזבים והזבות והמצורעים ובועלי נדות מותרין לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במדרש במשנה בהלכות ואגדות, ובעלי קריין אסורין בכולן, ומאי שנא בעל קרי דאסור ואלו מותרין, אלו אין להם תקנה בשעתן וביומן, ולזה יש לו תקנה ביומו ובשעתו לפיכך אסרוהו, עכ"ל.

הרי לן דס"ל דעיקר טעם התקנה אינו משום קלות ראש אלא משום טהרה, ולכן היה ראוי לאסור אף שאר הטמאין ורק דלא אסרום משום דאין להם תקנה בשעתן וביומן. ועי' בגרי"פ (עשה ב' ד"ה ואמנם נראה) שביאר דגירסא אחרת היתה לאשכול כמבואר בדבריו דגרסינן מה להלן באימה וביראה אף כל באימה וביראה, ושוב דרשינן מה להלן בע"ק אסורין אף כאן בע"ק אסורין. והיינו דבאמת ב' דינים שנו כאן, חדא דצריכים ללמוד התורה כנתינתה באימה וביראה, ואין זה ענין לאיסור דבעל קרי (בפשוטו משום קושיין לעיל באות א' דאף בעל קרי יכול להיות בכובד ראש), ושנית ילפינן דבעל קרי אסור והיינו טעמא משום טהרה, ולכן הוקשה לו משאר טמאין, והוצרך לחלק דדוקא גזרו כשיש לו תקנה ביומו.

והקשה הגרי"פ דא"כ למה אסרו רק בעל קרי, ולא אסרו גם מי שטמא טומאת שרץ וטומאת מגע נבילה דטמאים רק טומאת יום אחד, ועוד דלמה לא אסרו גם הטמאים בטומאת שבעה ביום השביעי שלהם שיש להם תקנה ביומן. ועיי"ש שכתב דאה"נ גם כל אלה אסורין בדברי תורה, ושכן מצא בתשובת הגאונים, ושכן מבואר בדברי רבינו חננאל (בפסחים ז:) על הא דאמרי' כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה, וכתב הר"ח דה"ה לכל הטמאים שהרי אינם יכולים לברך ומשמע ממנו דהיינו משום דאסורים בדברי תורה, הרי דס"ל דתקנת עזרא

שייכת בכל הטמאים ביום הטבילה דיש לו תקנה ביומו.

שו"ר בשו"ת מן השמים (בסי' ה') שנשאל אם יש לסמוך על הא דבטלו לטבילה והשיב וז"ל ועבדתם את ה' אלהיכם הוי אומר זה תפלה, ואפשר טמא ומקריב קרבן. וא"ת שאר טומאות, אינו דומה טומאה מאונס לטומאה מדעת, אינו דומה טומאה הבאה ממקום אחר לטומאה היוצאה מגופו, ועזרא כשתיקן ברוח הקודש ראה ותיקן עיי"ש שהאריך. הרי דס"ל כשיטת האשכול דהענין הוא משום טומאה, אלא דלא ס"ל כהגרי"פ דה"ה שאר טומאות, אלא רק טומאת קרי שיוצאת מגופו ומדעת.

והנה מהא דר' יהודה בן בתירא קאמר דאין לחוש לטבילה משום דאין ד"ת מקבלים טומאה, מבואר דמי שמצריך טבילה הוא משום טומאה כשיטת האשכול. ואילו לשאר הפשטים צ"ל דכונת ריב"ב לומר דאי משום קלות ראש ושאר טעמים ודאי דאין לחוש, ואי משום שמקבלים טומאה אין ד"ת מקבלים טומאה.

ובהא דאסרו לבעל קרי גם בתפלה, מבואר בדברי שו"ת מן השמים דהיינו משום דתפלה היא במקום קרבן, ואין להקריב קרבן בטומאה.

ג

שיטת הרמב"ם

א) **הרמב"ם** (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ח) כתב להדיא לאפוקי משיטת האשכול וז"ל כל הטמאין חייבין בק"ש ומברכין לפניה ולאחריה והן בטומאתן, אעפ"י שאפשר להן לעלות מטומאתן בו ביום כגון הנוגעין בשרץ או בנדה וזבה ומשכבה וכיוצ"ב, ועזרא ובית דינו תקנו שלא יקרא בד"ת בעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול.

ובפ"ד מהל' תפלה ה"ד כתב וז"ל כל הטמאין רוחצין ידיהן בלבד כטהורין ומתפללים, אעפ"י שאפשר להם לטבול ולעלות מטומאתן אין הטבילה מעכבת, וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול, ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, ומפני זה תקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל הטמאין, עכ"ל.

וכ"כ בפכ"א מהל' איסורי ביאה הי"א וז"ל אין דעת חכמים נוחה למי שהוא מרבה בתשמיש המטה ויהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, ופגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש הרי זה משובח, והוא שלא יבטל עונה אלא מדעת אשתו, ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו אלא כדי למעט בתשמיש המטה, עכ"ל.

ובמקור דבריו כתב המגיד משנה (בהל' איסו"ב) דמפורש כן בברכות כב. לא תקנו בראשונה טבילה לבעלי קריין אלא שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, וכמה דברים אמרו במי ששטוף בדבר זה. וכ"כ הכסף משנה (בפ"ה מהל' דעות ה"ד) דבפרק מי שמתו כב. איתא דתקנו טבילה לבע"ק כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים.

ודבריהם צ"ע כמו שכבר הקשה במעדני מלך (סי' נ"ח אות ג') דבסוגיין לא נאמרה סיבה זו לעיקר תקנת עזרא, אלא רק להא דלא פירסמו ההיתר דט' קבין.

וצ"ל דס"ל דלא מסתברא שיש כאן טעם חדש שבגללו לא פירסמו הקולא, אלא דבאמת זו היתה עיקר התקנה כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ורק שבזמן עזרא

ראה להקל בט׳ קבין, ואילו בזמן התנאים ראו דאם יפרסמו היתר זה יפול התקנה בבירא דעדיין יהיו מצויין כתרנגולים, וצ״ע (עי׳ מש״כ לקמן בסי׳ ר״נ אות ג׳).

ונראה יותר בזה דהרמב״ם הוציא טעמו מהא דאיתא בירושלמי (ברכות פ״ג ה״ד) א״ר יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולים הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל. ואפשר לומר חדא מתרתי או דמכח זה לא רצה לעשות פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, והעדיף לומר דאף הבבלי מודה דהטעם הוא משום מצויין אצל נשותיהן, והא דהוציאו כן מהקרא דאימה ויראה הוי רק אסמכתא בעלמא ואין זה עיקר הטעם. או אפשר לומר דפשיטא ליה דהבבלי ס״ל דעיקר הטעם משום קלות ראש, ומ״מ העתיק טעם הירושלמי כמש״כ ביד מלאכי (כללי הרמב״ם אות ד׳) בשם המהר״י קורקוס דבדבר שאין נ״מ לדינא בוחר הרמב״ם בטעם שנראה לו יותר.

והנה יעויין בראש יוסף דחידש דבאמת הרמב״ם מסכים לטעמא דמה להלן באימה ויראה אלא דס״ל דזה שייך רק לתורה ולא לתפלה, ולכן הוצרך לחדש דהיה עוד תקנה לתפלה מטעמא דשלא יהיו מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים. אולם דבריו נסתרים מדברי הרמב״ם הנ״ל בהל׳ איסו״ב שכתב להדיא טעם דשלא יהיו מצויים לגבי תלמוד תורה.

ב) **והשתא** נבא לבאר מה היא הקפידה במה שיהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ואפשר לבאר בכמה אופנים:

א. הנה כתיב קדושים תהיו (ויקרא י״ט ב׳), ודרשינן ביבמות כ. קדש עצמך במותר לך, ופירש הרמב״ן דאם לא היה כתוב מצוה זו, היה בעל תאוה מוצא מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו ויהיה נבל ברשות התורה, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, וימעט במשגל כענין שאמרו שלא יהיו ת״ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו.

ויש לבאר מהו הענין לפרוש מן המותרות: במסילת ישרים (פי״ג) האריך דהענין הוא כגדר לבל יפגע באיסור עצמו, משום דמילוי הכרס מושך לפריקת עול, ולכן אמרו שלא יהיו ת״ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים שאע״פ שהמעשה מותר מטביע בעצמו התאוה הזאת ומן ההיתר ימשך אל האיסור כמו שאמרו אבר קטן יש באדם משביעו רעב מרעיבו שבע. ועי׳ פירוש הרמב״ן (דברים כ״ט י״ח) דפירש כן הקרא למען ספות הרוה את הצמאה, שאם יבא בלבו קצת תאוה וימלא אותה, יוסיף נפשו תאוה יתירה ותתאוה לדברים רעים שלא היתה מתאוה בתחילה, כי המתאוה לזימת הנשים היפות, יתאוה לבא על הזכר והבהמה כענין שאמרו משביעו רעב, וכן כתב בבעלי הנפש להראב״ד (ורק דנחלקו דהמס״י כתב זה בפרק הפרישות ומבואר דזו מדת חסידות, ואילו להרמב״ן האיסור הוא מן הדין משום דנכלל בקדושים תהיו).

ביאור שני כתבו רבינו יונה (אבות פרק ג׳ משנה י״ג) והראב״ד בבעלי הנפש דזה שישמר מן ההיתר יעזור לו להתגבר על יצרו באומרו אם מן המותר אני פורש, מן האיסור לא כ״ש, ועי״ז לא יכשל באיסור.

ביאור שלישי יעויין בחינוך (במצוה שע״ד) שהאריך במעלת הנזיר, דעיקר הבריאה היא שהאדם ישיג כל מה שאפשר לו להשיג, ולכן בהניחו מלאכת החומר יתחזק בו עבודת השכל, ויתקיים באיש הזה כונת

הבריאה מבלי התמעט עבודת שכלו אל בוראו מפני שתוף החומר שבו.

ביאור רביעי י"ל עפ"י מש"כ הרמב"ן (דברים ו' י"ג) עה"פ ואותו תעבוד, שתהיה לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי, עד שיבא מזה מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפי' צרכי גופו לשם עבודת הקל יהיו, יאכל ויישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה'. וכ"כ הרד"ק (ריש ספר יהושע) וז"ל מי ששם כל כחו וכונתו וכל השגחותיו בה' יתב' ואף בהתעסקו בעניני העולם מתכוין לעבודת הקל יתברך הוא יקרא עבד ה'.

ולפי"ז ניחא דזה הענין לפרוש מן המותרות להראות שהוא עבד ה'.

ביאור חמישי יעויין בספורנו (ויקרא י"ט ב') ובלב"ג (שם) שכתבו דהקב"ה הבדילנו מטומאת התאוות והזרע ומטומאת העריות כדי שנדמה אליו כפי האפשר, כמו שהיתה הכונה בבריאת האדם כדכתיב נעשה אדם בצלמנו כדמותינו, וזהו דכתיב קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם, וראוי שתדמו אלי כפי האפשר, עיי"ש.

ב. באגרת הקודש להרמב"ן (פ"ג) כתב דלא ירבה בתשמיש כי זה גורם שיחלש כוחו ולא יוכל לעסוק בעבודת בוראו כפי הראוי, כמאמר שלמה אל תתן לנשים חלך, וכמו שביאר הרמב"ם (בפ"ד מהל' דעות הי"ט).

ג. עוי"ל דברבוי התשמיש שוב לא יתאווה לאשתו, כעין הא דאיתא בנדה לא: תניא היה ר"מ אומר מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה, אמרה תורה תהא טמאה ז' ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה. והענין שתהיה תאב לאשתו הוא משום שלום בית, וכדי שלא יתאווה לאיסור כמו שאמרו דיינו שמצילות אותנו מן החטא. שו"ר שכ"כ באור שמח (פ"ד מהל' איסו"ב ה"ח).

ד. עיין ברמב"ן (ויקרא י"ח ו') שהביא בשם המורה דהמשגל הוא דבר מרוחק ונמאס זולתי לקיום המין לבד.

אולם באגרת הקודש (פ"ב) חלק על זה וכתב וז"ל ואין הדבר כאשר חשב הרב המורה ז"ל במו"נ בהיותו משבח לארסטו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה, אין הדבר כמו שאמר היוני, לפי שדעתו היוני יש שמץ מינות שאינו מורגש, שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכונה לא היה אומר כך זה היוני הבליעל. אבל כל בעלי התורה מאמינים שה' ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור וכו' עיי"ש שהאריך.

ה. בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר, אף הוא אומר אני אלך ואעשה צרכי ובא ושונה כל צורכו, ומתוך שאתה אומר אסור הוא בא ושונה כל צורכו, ע"כ. הרי דמשום ביטול תורה נגעו בה.

אמנם משמע דהוא פלוגתא דאמוראי דר' יעקב בר אבון פירש הטעם שלא יהיו כתרנגולים ואילו ר' חייא בר ווה פירש משום ביטול תורה, ולא שזה הפשט בשלא יהיו כתרנגולים.

ג) **הנה** עונת הטיילים היא בכל יום וצ"ב דהרי פוגעים בענין דלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. ולכא' צ"ל דאה"נ אלא דמ"מ כיון שזה צורך האשה חייב לעשות ודוחה הענין דיהיה מצוי, ומ"מ כתב הראב"ד (בבעלי הנפש) שעל זה נאמר יצר תינוק ואשה תהא שמאל דוחה וימין מקרבת דהיינו שיראה למעט עונתו ברשותה.

ועדיין צ״ב דלמה תקנו טבילה לטיילים הרי הם יכולים וחייבים להיות מצויים אצל נשותיהם. וצ״ל דלא רצו חז״ל לחלק בתקנתן. א״נ כדי שלא ירבה לשמש יותר מפעם אחת ביום. ובאגרו״מ (אהע״ז ח״ג סי׳ כ״ח ד״ה ויהיה) כתב דאחרי שתקנו טבילה וממילא יש לו טורח לבעול ולטבול שוב לא משתוקקת בכל יום, ואין מצוה עליו לבעול בכל יום, ומתני׳ דהטיילים עונתן בכל יום נשנית לפני תקנת עזרא או אחרי שבטלוה.

ד

ביאור הפלוגתא באיזה לימוד אסור בע״ק

הנה שיטת ר׳ יוסי דמתיר רגיליות ואוסר לפרש המשנה, נראה דס״ל דטעם התקנה הוא משום ביטול תורה או שלא יהיו כתרנגולים, וע״כ שפיר ע״י שאוסרים מהם לפרש המשנה זה מפריע מאד ושוב לא יהיו מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, משא״כ לימוד ברגיליות אף שנאסור אותו זה לא דבר שמפריע לאנשים מה שמנועים מלחזור על לימודם, וזה לא מונע אותם שלא יהיו אצל נשותיהם, ולכן זה לא נכלל בתקנה.

אבל לרש״י דהטעם הוא משום קלות ראש או להאשכול דהוא משום טומאה, צ״ב מה הטעם להתיר ברגיליות הלא גם זה ת״ת ואסור ללומדה בבזיון.

ובפחד יצחק (שבועות מאמר י״ז) כתב דבסיני היה תורה בעמלות ורק תורה כזאת ילפינן דצריכה להיות באימה וביראה ובטהרה, אבל רגיליות שאין בהם עמלות לא בעינן שתהיה כנתינתה.

איברא דלפי מש״כ לעיל בשם ספר הנר דהטעם דקלות ראש אינו משום כבוד התורה, אלא משום דעי״ז לא נחית לעומקה דדינא, ניחא דברגיליות מותר כיון שאינו לומד ענין חדש אלא רק חוזר על מה שכבר למד.

ושאר התנאים דהיינו ר׳ נתן בר יוסף דמציע המשנה ולא מציע המדרש, ור׳ נתן בר אבישלום דמציע אף המדרש ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו, ור׳ יוחנן הסנדלר דלא יכנס למדרש כל עיקר, משמע דסברי דהטעם הוא דילפינן מסיני משום קלות ראש או משום טומאה, ובזה פליגי מה היה עיקר הקפידה בסיני אם משום האזכרות או תורה שבכתב או אף תורה שבע״פ (כעין הפלוגתא לעיל יא: לענין ברכת התורה).

אבל אם נימא דיסוד התקנה הוא משום דלא יהיו אצל נשותיהן, לא מסתברא שיפריע להם כ״כ מה שלא יכולים לומר האזכרות עד כדי כך שימנעו משום זה מתשמיש, וכן לא מובן כ״כ מה הפלוגתא אם רק אסור במדרש או גם בתורה שבע״פ, וצ״ב בזה.

סימן רמח
בענין בטלה לטבילותא

(כב.) **תניא** ר' יהודה בן בתירא היה אומר אין ד"ת מקבלין טומאה, מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך שאין ד"ת מקבלין טומאה, שנא' הלא כה דברי כאש נאם ה', מה אש אינו מקבל טומאה אף ד"ת אינן מקבלין טומאה.

א
בביאור איך ביטל ריב"ב תקנת עזרא

יעויין בתוס' ב"ק פב: שהקשו דהיכי אלים ר' יהודה לבטל תקנת עזרא.

והנה המאירי עפ"י שיטתו דתקנת עזרא היתה דרשה מהפסוקים, תירץ דר' יהודה דריש הפסוקים באופן אחר דלפי"ז ליכא הכרח לדין זה מהתורה.

והתוס' תירצו דדלמא סבר ריב"ב דלא תיקן עזרא דבר זה. א"נ התנה שכל מי שרוצה לבטל יבטל דבכי האי גוונא מותר. א"נ לא פשט איסורו ברוב ישראל.

ורבינו יונה הביא דיש מי שתירץ מפני שראו שלא היו יכולין הציבור לעמוד בה, וכתב והנכון יותר שלא פשטה זאת התקנה בכל ישראל, ותקנה שלא פשטה בכל ישראל יכולין לבטלה.

נמצא דלתירוץ הראשון ס"ל לריב"ב דלא היה תקנה כלל, משא"כ לשאר התירוצים מודה הוא דהיה תקנה אלא דריב"ב ביטלה או שהתבטלה.

ועיין בפני יהושע שהקשה על תירוץ הראשון מהא דפריך לקמן ונחזי עזרא היכי תקן, ופירשו התוס' דכיון שהיה דבר הרגיל בכל יום, לכן היו זוכרים פרטי התקנה, וא"כ איך שייך שיחלוק ר' יהודה בן בתירא ויאמר דלא היה כאן תקנה כלל. וצ"ל דס"ל דהעם נהגו כן בעצמן ולא היה בגדר תקנה.

הרמב"ם (בפ"ד מהל' ק"ש ה"ח, ובפ"ד מהל' תפלה ה"ה) כתב דלא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה.

בפשוטו כונתו דהא דלא פשטה ברוב ישראל היה משום דלא יכלו לעמוד בה, וכן פירש הכס"מ (בהל' ק"ש) וכתב דהרמב"ם דקדק לומר בטלה דמשמע דבטלה מאליה והיינו משום שלא היה כח בצבור לעמוד בה, אבל אם היו יכולים לעמוד בה רק שלא פשטה (כשיטת רבינו יונה), אז צריך בי"ד הבא אחריהם לבטלה ולא מתבטלת מאליה, וכתב דכן מבואר ברמב"ם (בפ"ב מהל' ממרים ה"ו וז').

ודבריו צ"ב דבהל' ממרים איתא וז"ל הרי שגזרו בי"ד גזירה ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרוה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל, הרי זו בטלה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה. גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד בי"ד אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזרה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטל ואפי' היה פחות מבי"ד הראשון בחכמה ובמנין, עכ"ל. הרי מבואר דהחילוק הוא אם ראו מיד שלא פשטה דאז בטלה מאליה, משא"כ אילו דימו שפשטה ואחר שנים רבות ראו שלא פשטה אז צריך לבטלה ולא מתבטלת מאליה,

ולא מוזכר כלל חילוק בין כשאין כח בצבור לעמוד בה לכשלא פשטה.

וכבר הביא במעשה רוקח שכבר הקשה כן המהר"ח אבולעפיה ושנשאר בצ"ע. והוא תירץ דהכס"מ סבר דהא דכתב הרמב"ם פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל, תרי מילי נינהו דפקפקו העם היינו שלא היה כח בצבור לעמוד בה ובזה אין שום חילוק אם זה היה מיד או אחר זמן, לעולם בטלה מעצמה, ומה שכתב אח"כ ולא פשטה ברוב הקהל הוא דין שני וזה תלוי מתי זה היה דאם זה היה מיד שראו שלא פשטה אז בטלה מאליה, ועל זה כתב בסעיף ז' דאם היה אחר שנים רבות צריך ביטול.

ולפי"ז נמצא דתקנת עזרא שכתב הרמב"ם דלא היה כח בצבור לעמוד בה, ליכא הכרח אם זה היה מיד או אחר כמה שנים.

והנה יעויין בכלי חמדה (האזינו דף ש"מ ע"ב) דהוכיח דזה היה אחר כמה שנים דאל"כ אלא דהיה מיד תקשי דא"כ איך בית דין שאחר עזרא הוסיפו גם לתפלה (כמו שמבואר בפ"ד מהל' תפלה ה"ה), הרי מיד ראו שלא היה בהם כח לעמוד אף לתורה.

וא"כ זה מכריח לומר כהכס"מ דאילו להמהר"ח אבולעפיה דאף בדין דלא היה כח ברוב הצבור לעמוד בה מחלקים אם זה היה מיד או אחר זמן, וכיון דתקנת עזרא עמדה שנים רבות א"כ תקשי למה בטלה מאליה הרי צריך ביטול בידים, ונצטרך לגרוס כמו שיש גורסים ברמב"ם בהל' ק"ש בטלוה במקום בטלה, אולם עדיין יהיו קשים דברי הרמב"ם בהל' תפלה שכתב וז"ל וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה עכ"ל, ולא כתב דבטלוה, וצ"ע.

ב

ביאור הא דהחמירו בטבילה אף דבטלה התקנה

בכס"מ שם כתב דכיון דנתבטלה התקנה מאליה, לכן היו נוהגין חכמי התלמוד לטבול משום תקנת עזרא שלא ביטלה שום בית דין, שאע"פ שלא היו רשאין לכוף את העם לטבול הא כיון שהיה בהם כח היו רוצים לטבול כיון ששום בית דין לא ביטל התקנה.

לכא' ביאור דבריו הוא דאילו בית דין היה מבטל התקנה, לא היו רשאים להחמיר על עצמן, כדמצינו לענין שמן של גויים שכתב הרמב"ם (בפי"ז מהל' מאכ"א הכ"ב) וז"ל שמן של גויים מותר, ומי שאוסרו הרי זה עומד בחטא גדול מפני שהמרה עפ"י בית דין שהתירוהו, עכ"ל, ומקורו בירושלמי, אבל עכשיו דנתבטלה התקנה מאליה יכול הוא להחמיר ואין בזה המראה, וכ"כ בערוה"ש (בסי' פ"ח ס"ב).

ולפי"ז הא דהיו מחמירים על עצמם היה חומרא בעלמא דאף שכבר לא היה קיימת התקנה, מ"מ קבלו על עצמן להחמיר כדי לקיים ענין התקנה.

והנה יעויין ברמב"ם (בפ"ב מהל' ממרים ה"ו) שכתב דתקנה שלא פשטה הרי זו בטלה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה, עכ"ל. ומשמע מזה דהמושג שנתבטלה מאליה אין הפשט דהתקנה בטילה, אלא זה רק דין כלפי הבית דין דאינן יכולים לכוף את העם ללכת בה, וכן דייק באבי עזרי (תליתאה פ"א מהל' מעשר ה"ד ד"ה ונראה). וכן מבואר בפסקי הריא"ז (בפ"ג ה"ג) שכתב וז"ל עכשיו נהגו שלא לטבול ולא מיחו חכמים במנהג זה, אלא הניחו העם במנהגם אע"פ שנהגו שלא כהלכה, עכ"ל.

וא"כ נמצא דהא דהחמירו על עצמן לא היה חומרא בעלמא, אלא דזה הוא עיקר הדין, דאף פעם לא בטלה התקנה. והדברים מחודשים דלפי"ז יוצא דאיכא חיוב מן הדין להחמיר בתקנת עזרא.

וכל זה לפי הרמב"ם דנתבטלה התקנה מאליה, אבל לשאר התירוצים דסברי דריב"ב ביטל התקנה, א"כ מה שהחמירו על עצמם היה חומרא בעלמא כדי לקיים ענין התקנה.

אבל יש להקשות עליהם דכיון שריב"ב ביטלה, איך מצינו שחכמי התלמוד היו מחמירים על עצמן לטבול, ומאי שנא משמן של גויים שאסור להחמיר.

וי"ל דאף ביטול התקנה לא התקבל בכל המקומות כדחזינן דהתנאים בזמן ריב"ב גם היו מחמירין, ולכן ליכא דין המראה במי שרוצה להחמיר.

א"נ י"ל דגדר תקנת עזרא היתה איסור לבעל קרי בתורה ותפלה, והמחמירין על עצמן רק היו מחמירין לכתחלה לטבול לפני שלמדו ושהתפללו, אבל לא אחזו כאיסור למי שלומד, ואם לא היה להם מים ודאי דהיו לומדים ומתפללים, ולכן ליכא בזה משום ממרה על הבית דין שביטלוה.

שוב הראוני דברי החיד"א בספרו שער יוסף (הוריות ב:) דיש לו צד דכל האיסור להחמיר הוא רק אדם שהוא גדול הדור שאם יעשה כן יקבעו הלכה כמותו, אבל ת"ח דעלמא יכול להחמיר על עצמו. ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא דאף אם ביטלו התקנה היו יכולים להחמיר על עצמן.

ג

אם בטלה התקנה גם לתפלה

כתב הרי"ף (דף יג:) איכא מאן דאמר האי דאמרי בטלוה לטבילותא בין לד"ת בין לתפלה, ואיכא מ"ד הני מילי לד"ת אבל לתפלה צריך טבילה, ולאו טבילה דוקא אלא רחיצה בט' קבין. וכתב רבינו האי גאון זצ"ל כיון דגמרא ליכא בהא מילתא נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אעפ"י שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו.

והנה איתא בחולין קכב: אמר רב אבהו אמר ר"ל לגבל ולתפלה ולנט"י ד' מילין. והביאו התוס' בשם ר"ח דלתפלה היינו לטבול לתפלה, דאף שקי"ל כריב"ב דבטלה תקנת עזרא, היינו לתורה ולק"ש אבל לתפלה לא. אולם הביאו פירוש הערוך דלתפלה הכונה לנט"י לתפלה, ופירוש רש"י דלתפלה הכונה ללכת ד' מילין להתפלל בעשרה.

וא"כ לפירוש ר"ח נמצא דבאמת יש גמרא כהאי שיטה דבטלוה רק לגבי תורה ולא לגבי תפלה.

והראב"ד (על הרי"ף בדף יב. ד"ה יצא בדיעבד) הביא עוד מקור דלא נתבטלה התקנה לגמרי (עי' להלן דהוא הביא שיטת רב האי באופ"א) מדברי רבא לקמן כב: דאמר הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל מ' סאה וכו'. ופירש"י דרבא לאו אליבא דהלכתא הוא כיון דקי"ל כריב"ב דבטלוה לטבילותא, אולם הראב"ד הביא מזה לראייה דלא בטלה לגמרי אלא דנשארה תקנת עזרא לתפלה מיהת. ואף דרבא קאמר דבעינן מ' סאה, והרי"ף קאמר דבעינן רק ט' קבין, היינו משום דלקמן שם איתא ולית הלכתא כוותיה ופירש"י דבין לעצמו ובין לאחרים סגי בט' קבין (עי' ביאור הגר"א או"ח סי' תר"ו סעיף ד').

עוד הביא הראב"ד ראייה מהא דהובא לקמן דרב נחמן תיקן חצביה, ואיהו ורב נחמן בר יצחק שאמר בטלוה לטבילותא בחד זימנא הוו, וא"כ למה תיקן חצביה, ע"כ דלא בטלוה לגמרי אלא נשארה לתפלה בט' קבין.

והנה בפסקי הרי"ד הקשה דאיך נימא שבטלוה לתורה ולא לתפלה הרי בכל הסוגיא משמע דתורה חמור מהכל דאף מאן דפליג אמשנה ומדרש מודה דאסור בדברי תורה (דבריו צ"ב דמזה עדיין ליכא ראייה דתורה חמור מתפלה), ועוד דעיקר הסמוכין בדברי תורה כתיב, וא"כ כי שרי ריב"ב לתורה ק"ו דשרי בתפלה וברכות, ועוד דלשון בטלוה לטבילותא משמע דלגמרי בטלוה.

גם הפנ"י (בד"ה מיהו אכתי) הקשה כן דתורה חמורה מתפלה, ותירץ דהא דלא בטלוה לתפלה לאו משום דחמירא מתורה, דלעולם קילא היא, אלא דיש בה פחות טורח והצבור יכול לעמוד בה, משא"כ בתורה [היינו לפי טעם הרמב"ם דבטלוה משום דלא היה כח בצבור לעמוד בה]. ובספר הנר כתב דרק תורה היא כאש דאינה מקבלת טומאה כי יצא מפיו של הקב"ה, משא"כ תפלה [היינו לפי טעם האשכול דעיקר התקנה משום טהרה]. ובספר האשכול (הל' ק"ש ותפלה סי' א') כתב דביטלו התקנה רק לתורה משום שזה היה גורם הרבה ביטול תורה, וזה לא שייך בתפלה [זה שייך לכל הטעמים בטעם התקנה, וכפי השיטות דריב"ב ביטל התקנה בידים].

והנה איתא בפסחים ז: כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה. והביאו התוס' (שם ובחולין קלו:) פירוש ר"ח בשם רב האי גאון דרק בטבילת גר מברך אחר הטבילה, אבל שאר טמאים מברכים עובר לעשייתן דהא מותרין לברך, ואפי' בעל קרי, דנהוג עלמא כריב"ב.

ובספר ההשלמה (בפסחים שם אות י') הקשה דדברי רב האי גאון סתרי אהדדי דמהו שכתב דכיון דנהוג עלמא כריב"ב לכן מברך, הרי איהו ס"ל דלתפלה לא בטלה וא"כ עדיין תקשי איך בעל קרי מברך לפני הטבילה (ההשלמה מקשה סתירה בדברי הרי"ף שבפסחים כתב כרב האי ובברכות הביא דברי רב האי. אולם בהשגות הראב"ד (בדף יב. מדפי הרי"ף) הוכיח שהרי"ף ס"ל דבטלה התקנה לגמרי מדהשמיט פלוגתא דרבינא ורב חסדא בענין הרהור כדבור).

ותירץ דכל מש"כ רב האי דלא בטלה היינו לענין תפלה, אבל ברכות דינם כתורה דבטלה ולא בעו טבילה, ושפיר היו מברכים לפני הטבילה. וצ"ב למה ברכות דינם כתורה ולא כתפלה, ולכא' רק אפשר ליישב דבריו לפי הפנ"י דהא דלא בטלה לתפלה היינו משום דהיה כח בצבור לעמוד בה, וא"כ צ"ל דבברכות היה יותר קשה לאנשים ולא יכלו לעמוד בה.

ובשם רבינו אפרים הביא דבאמת ברכות דינם כתפלה דאסור לבעל קרי, ומה שפירש הרי"ף חוץ מן הטבילה דמיירי בטבילת גר ולא כתב טבילת בעל קרי, היינו משום דהוא לא מיירי אלא במי שחייב טבילה בזמן הזה, ובעל קרי לא בעי טבילה אלא רק נתינת ט' קבין, וט' קבין לא בעו ברכה. אלא דלכא' עדיין משכחת לה בבעל קרי שבא לטבול כדי לאכול תרומה דבעי טבילה, וא"כ לא יוכל לברך על הטבילה, וצע"ק.

והנה הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה ה"ה) פליג על רב האי וס"ל דהתקנה התבטלה לכל הדברים וכתב וז"ל וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה, לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה. ובהל' ו' כתב וז"ל מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל (וזה רק חומרא, דמשום הכון רק חייב ברחיצת פניו ידיו ורגליו כמש"כ שם בהל' ג') בד"א בבריא או חולה שבעל, אבל חולה שראה קרי לאנסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג, עכ"ל.

ובפשוטו בא ליישב מה שרב האי גאון הוכיח ממנהג ישראל דלא מתפללין עד שרוחצין, דמזה מוכח דלא בטלה התקנה. ובזה דחה הרמב"ם דלעולם בטלה התקנה והמנהג אינו מפני התקנה אלא מטעמא אחרינא דהכון.

וכן ס"ל לרש"י בספר הפרדס (סי' קע"ט) דאין המנהג משום תקנת עזרא, וכתב דטעמא משום נקיות ומשום חילול ה'. וביאר בגליוני הש"ס דהעכו"ם היו נוהגים לטבול קודם שיתקרבו לע"ז (כדמוכח בע"ז מד:), ולכן אם הישראל לא יטבלו לפני התפלה הוי חילול ה'.

אלא דא"כ תיקשי מה שסיים הרמב"ם דהמנהג הוא רק בבריא המרגיל ולא בחולה לאונסו, וצ"ב אם זה היה סתם מנהג משום הכון, למה חילקו בין בריא המרגיל לבריא לאונסו. וצ"ל דקבעו המנהג כהמשך לתקנת עזרא עם אותם כללים, ודוחק.

ובכס"מ (בפ"ד מהל' תפלה ה"ו) כתב דבני שנער אזלי כרב האי גאון דאף דהתבטלה תקנת עזרא לתורה אבל לתפלה לא בטלה, ולכן נהגו לרחוץ לפני התפלה, ושפיר סיים הרמב"ם דהמנהג היה דוקא במרגיל ולא בחולה לאונסו.

ואף שהרמב"ם עצמו ס"ל דנתבטלה אף לתפלה, מ"מ הביא מנהג שנער וספרד דפליגי עליו וסברי דלא נתבטלה לתפלה, וכיוצ"ב מצאנו ברמב"ם (בפ"ד מהל' חנוכה) עיי"ש.

אלא דלפי"ז צ"ע למה שינה הרמב"ם בטעם התקנה וכתב דהוא משום הכון, ולמה לא אמר דגם הם סוברים דהטעם הוא משום שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. וצ"ל דאה"נ היה מקום לומר כן, אלא דקושטא דמילתא קאמר דהם היו סוברים דהטעם בתפלה היה משום הכון.

והנה גם בדעת רב האי אפשר לדחוק כביאור הראשון שנתבאר ברמב"ם דבאמת אף הוא סובר דבטלה התקנה לתפלה, ורק שהיה מנהג חדש לטבול לקריין.

ולפי"ז ניחא יותר הא דכתב רב האי דבעל קרי מברך לפני הטבילה משום דקי"ל כריב"ב, והיינו דבאמת בטלה לגמרי אלא שנהגו לטבול רק לתפלה משום הכון או חילול ה', אבל לברכות דליכא הכון וחילול ה', ליכא מנהג ושפיר מברך.

ויעויין ברבינו יונה שכתב דמדברי רב האי שכתב דנוהגין שאין מתפללין עד שירחצו, משמע שאם אינו טובל מפסיד התפלה, וכתב דזה אינו נכון דאף שיותר מקובלת תפילתו כשטובל מ"מ אין להפסידה בשביל הטבילה. ולכא' מבואר דהבין ברב האי כנ"ל דהא דטובלים הוא סתם מנהג, דאילו משום דלא בטלה התקנה לתפלה פשוט דמפסיד התפלה דזו היתה תקנת עזרא.

ולכא' מזה גופא מוכח דלא כנ"ל אלא דרב האי התכוין דלא בטלה התקנה לתפלה, דאל"כ תקשי למה באמת מפסיד התפלה בשביל המנהג.

והנה יעויין במאירי ובראב"ד (בהשגות על הרי"ף דף יב.) שהביאו שיטת רב האי באופן אחר דהא דנתבטלה התקנה היינו הטבילה דמ' סאה, אבל החיוב דנתינת ט' קבין לא התבטלה לא לתורה ולא לתפלה. והראב"ד כתב דכן משמע מהלשון בטלוה לטבילותא, משמע דנתינה לא בטלה.

והנה הרשב"א הביא דבירושלמי (יומא פרק ח' ה"א) איתא דלא כרב האי גאון דפריך למה הוצרכו לאסור תשמיש המטה ביוה"כ,

תיפו"ל דלא יכול לשמש כיון שבעל קרי חייב לטבול ויוה"כ אסור ברחיצה. ומשני במקום שנהגו שלא לטבול א"נ קודם שהתקין עזרא. הרי דיש מקום שנהגו שלא לטבול אפי' לתפלה, ואפי' בנתינת ט' קבין לא נהגו.

והמאירי הקשה דממה שאמר ריב"ב דרך כלל אין ד"ת מקבלין טומאה משמע דאף נתינת ט' קבין בטלה. והראב"ד בהשגות תירץ דאה"נ אבל לא נהגו כמותו אלא הניחו נתינת ט' קבין.

וקצת קשה דהרי תקנת עזרא היתה דבריא המרגיל מ' סאה וחולה ט' קבין, וכשהתבטלה אמרו שגם בריא המרגיל בט' קבין, והרי זה דבר שלא היה בתקנת עזרא, אלא תקנה חדשה היא שמספיק בט' קבין, וצ"ע.

סימן רמט

בגדר חובת הטבילה מתקנת עזרא

(כב.) **ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור וכו'. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות, א"ל רב חסדא וכי יש טבילה בחמין, א"ל רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא א"ל לשמעיה זיל ואייתי לי ט' קבין ושדי עלואי, א"ל רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי, והא יתיב בגווייהו.**

הנה בפשוטו תקנת עזרא היתה לאסור את הטמא בטומאת קרי בלימוד תורה, ומעתה תקשי א"כ איך מצאנו שהקילו להתירו בט' קבין, ובשאובין, ובכלים, ובחמין, והרי מדאו' לא מהנו כל הני ונשאר בטומאתו.

ולכא' י"ל דאה"נ לא היתה תקנת עזרא שיטהר מטומאתו, אלא מעשה טבילה בעלמא, וכל שעשה מעשה טבילה מותר בד"ת, אף שמדאו' נשאר בטומאתו, ולכן מצאנו הרבה קולות בטבילה זו.

אמנם זה ניחא לפי שיטת רש"י דטעם התקנה היא משום קלות ראש או לשיטת הרמב"ם דטעם התקנה היא כדי שלא יהיו מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, וליכא שום קפידא על הטומאה, אבל לפי האשכול דכל טעם התקנה היא משום טומאה, הדק"ל וצע"ג.

איברא דמש"כ בשיטת רש"י והרמב"ם דרק תיקנו מעשה טבילה בלי מעשה טהרה אינו פשוט, דהגרי"פ (עשה ב' ד"ה ואמנם נראה) כתב דאף דהתקנה לא היתה משום טומאה, מ"מ י"ל דלא שייכא טבילה אלא במקום טומאה, וא"כ כדי להצריך טבילה לד"ת ולתפלה הוצרכו לגזור איסור טומאה מדרבנן לד"ת ולק"ש ותפלה (ולא הספיק לגזור איסור בטומאה שיש מדאו' כי רצו להקל בכל מיני קולות).

ויש לבאר באופן אחר עפ"י מש"כ בקוב"ש (ביצה אות ד') דבכל תקנות וגזירות חכמים צריך שני דברים א' איזה טעם היה להם לתקן ולגזור. ב' אפי' אם יש טעם שצריך לגזור, אבל כלל גדול מילתא דליכא דכוותה בדאו' לא מתקני רבנן, ולעולם הן מסמיכין גזרותיהן לאיזה דין דאו' עיי"ש. אשר לפי"ז י"ל דאף שהיה להם טעם לתקנת עזרא משום קלות ראש או שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, מ"מ לא היו יכולים לגזור

בסתם איסור לבעל קרי ללמוד עד שיטבול דאין לזה סמך בדאו׳, אלא גזרו איסור טומאה מדרבנן לד״ת דאיכא דכוותא בדאו׳ דיש איסור טומאה לתרומה וקדשים.

שוב הראוני דאפשר לתלות דבר זה בפלוגתת הרמב״ם והראב״ד (בפ״ו מהל׳ ברכות ה״י) דהרמב״ם כתב כל הצריך נטילת ידים אם הטביל ידיו במי מקוה אינו צריך דבר אחר, ואם הטבילן במים שאין בהן שיעור מקוה או במים שאובין שבקרקע לא עשה כלום, שאין המים השאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה, עכ״ל. והראב״ד השיג וז״ל א״א זה אינו מחוור שהרי בעלי קריין טובלין בהן אע״פ שהן שאובין אם יש בהן ארבעים סאה בקרקע, עכ״ל. וביאר הלח״מ דכונת הראב״ד לומר דכיון דהך טבילת ידים הוי מדרבנן, לא עדיף מטבילה שתקנו לבעל קרי לדברי תורה שמותרת במים שאובין.

והשתא י״ל דפליגי בחקירה הנ״ל, דלהראב״ד תיקנו לבעל קרי טומאה דרבנן, ושפיר למד מזה דכל טבילה דרבנן מהני במים שאובין. אולם הרמב״ם ס״ל דבעל קרי לא בעי אלא מעשה טבילה בעלמא ולא תיקנו לו טומאה דרבנן, ולכן מהני במים שאובין, ואי אפשר ללמוד מזה לטבילת ידים.

אמנם אין זה מוכרח דעיי״ש בלח״מ שכתב דהרמב״ם ס״ל דאף טבילת בעל קרי לא מהני במים שאובין.

עוד היה אפשר לתלות בחקירה זאת פלוגתא דתנאי במתני׳ דלקמן כו. זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר. והקשו האחרונים דאיך מהני לרבנן הטבילה הרי אי אפשר ליטהר בטבילה מטומאה אחת כשיש עליו עדיין טומאה חמורה ממנה. ולהנ״ל יש לומר דבהא פליגי דלרבנן לא בעינן מעשה טהרה אלא מעשה טבילה ולכן מה שנשאר בטומאה חמורה לא מפריע, משא״כ לרבי יהודה בעינן מעשה טהרה, ולכן אין הוא יכול ליטהר כל זמן שנשאר טמא בטומאה חמורה.

והיה מקום לומר שזו כונת הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפלה ה״ה) זב שראה קרי וכו׳ צריכין טבילה לק״ש וכן לתפלה מפני הקרי אע״פ שהן טמאים, וכן הדין נותן שאין טבילה זו מפני טהרה אלא מפני הגזירה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן תמיד עכ״ל. ואפשר דבא לתרץ קושיית האחרונים איך מהני טהרתו, ועל זה מתרץ שאין טבילה זו מפני טהרה אלא מעשה טבילה בעלמא. אבל אין זה מוכרח די״ל דכונת הרמב״ם רק לומר דאי משום טהרה נגעו בה גם היו צריכים להקפיד בטומאת זיבה ונדה, ולזה קאמר דאין הענין משום טהרה אלא משום שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן.

וגם בעיקר הפלוגתא דרבנן ור׳ יהודה אין זה מוכרח כמו שיתבאר במקומו בעזה״י.

סימן רנ

בענין תקנת עזרא בבריא ובחולה

(כב.) **ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור. נחום איש גם זו לחשה לר"ע ור"ע לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק, פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה, מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה, ומאן דתני לחשה שלא יהו ת"ח מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים וכו'.**

כי אתא רב דימי אמר ר"ע ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו, אבל לחולה המרגיל מ' סאה וכו'. כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא בקילעא דרב אושעיא אתו ושאלו לרב אסי אמר להו לא שנו אלא לחולה המרגיל, אבל לחולה לאונסו פטור מכלום.

מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי, ונחזי עזרא היכי תקן, אמר אביי עזרא תקן לבריא המרגיל מ' סאה ובריא לאונסו ט' קבין וכו'. אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה, נתינה מי תקן וכו', אלא אמר רבא עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ' סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין וכו'.

אמר רבא הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל מ' סאה וחולה ובריא לאונסו ט' קבין, אבל חולה לאונסו פטור מכלום.

א

קושיית התוס' אנשי שם

במקואות (פ"ג מ"ד) תנן בעל קרי חולה שנתנו עליו ט' קבין מים טהור. ועי' בר"ש שם דמבואר דכן היה גורס בברייתא שהובאה לעיל ת"ר בעל קרי חולה שנתנו וכו'. ויש להוכיח כדבריו מהא דרב דימי ורבין אמרו לא שנו אלא לחולה המרגיל, ולא הזכירו כלל דהברייתא איירי גם בבריא לאונסו דהוא בט' קבין לכו"ע, אלא ע"כ דבברייתא מוזכר להדיא חולה.

והביא בתוס' אנשי שם להקשות דבשלמא לרבין תנן בעל קרי חולה כיון דבבריא בעי מ' סאה ואף דבריא לאונסו בעי ט' קבין מ"מ כיון דלא שכיח לא תני, אבל לרב דימי למה תנן דוקא בעל קרי חולה, הרי גם בבריא הדין כן, דאין חילוק בין בריא לחולה, אלא בין מרגיל ללאונסו, וא"כ הול"ל בעל קרי לאונסו שנתנו עליו ט' קבין מים טהור, ונשאר בצ"ע. וצ"ל דאה"נ הא דנקט חולה לאו דוקא הוא אלא ה"ה בריא, ועי' להלן (בסוף אות ג') שהבאנו כן מדברי האשכול.

ואילו בדעת רבא לא קשה כיון שכל הפסק שלו הוא מספק כמו שיבואר להלן (באות ה').

ב

בענין בריא לאונסו

יש לעיין למה תיקנו טהרה לבריא לאונסו, בשלמא להאשכול דטעם התקנה היתה משום דאין ללמוד תורה בטומאה ניחא דזה שייך אף בבריא לאונסו דטמא הוא, אבל לשאר הטעמים דהתקנה היא שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, או משום ביטול תורה או משום קלות ראש, הרי לא שייכים טעמים אלה אלא במרגיל ולא בלאונסו. ודוחק גדול לומר דלא רצו לחלק

חכמים בתקנתן, ולכן אסרו בכל בעל קרי אף שלא שייך טעם התקנה.

והנה לעיל (בסי׳ הקודם) הבאנו צד דאף להסוברים דטעם התקנה אינו משום טומאה, מ״מ גדר התקנה היא שתקנו טומאה דרבנן ואסרו ללמוד בטומאה זו, ולפי״ז ניחא יותר דשייך לא פלוג דאף בבריא לאונסו תקנו טומאה מדרבנן, כדי לא לחלק בבעלי קריין.

איברא דעדיין קשה אם כל הענין הוא משום לא פלוג איך חילקו בתקנה והתירו בט׳ קבין, ואילו בבריא בעינן מ׳ סאה, וצ״ע.

עוד אפשר לומר דלהרמב״ם דהתקנה היא שלא יהו מצויין אצל נשותיהן, ג״כ רצו למנוע מהאנשים הרהורי תשמיש שגורמים ליטמא באונס, ולכן תקנו טהרה אף לבעל קרי לאונסו.

ובפני יהושע תירץ דאביי ס״ל שהיו ב׳ טעמים בתקנת עזרא א׳ משום קלות ראש וב׳ משום טומאה, ובמרגיל דשייך הטעם דקלות ראש הצריכו מ׳ סאה, אבל בלאונסו דשייך רק טעמא דטומאה הקילו בט׳ קבין. ורבא סבר דעזרא רק תיקן משום קלות ראש ורבנן בתראי הוסיפו תקנה משום טומאה.

והנה בספר מקור הברכה חידש דלאונסו אין הכונה דראה קרי לאונסו, אלא דהיה חייב לשמש מיטתו משום עונה או שהיה ליל טבילה, ומרגיל היינו שמשמש יותר על חיובו. ולפי״ז ניחא דשייך הטעם דקלות ראש, ולטעם דשלא יהיו מצויים אצל נשותיהן או ביטול תורה, ג״כ ניחא די״ל דכיון שסו״ס הוא שימש מרצונו לכן עבדינן לא פלוג שיהא אסור בתלמוד תורה בכל גוונא.

אולם פירוש זה הוא דלא כהראשונים דפירשו כפשוטו דאונסו היינו שראה קרי בלי תשמיש, וכן מתבאר מהסוגיא בשבת קכז: במעשה דחסיד אחד שטבל אפי׳ שראה קרי מחמת טורח הדרך, וכן מבואר בירושלמי (בהל׳ ד׳) עיי״ש.

ג

ביאור הפלוגתא אם לחשה או שנאה

הנה בברייתא נחלקו אם לחשה או שנאה, ובודאי דהסוגיא לא אזלא כרב דימי דלדבריו רק בעינן ט׳ קבין בחולה לאונסו, וא״כ לא שייך בזה לחשה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן ושנאה משום בטול פריה ורביה, כיון דהוי לאונסו. אלא ע״כ דהסוגיא אזלא כרבין דחולה המרגיל בעי ט׳ קבין, ושפיר שייך שלא יהיו מצויין ובטול פו״ר. וכן המשך הסוגיא דריב״ל אמר מה טיבן של טובלי שחרית אפשר בנתינה, דלא משמע דמיירי רק בחולה לאונסו.

ויש להקשות דלפי המתבאר בדברי אביי ורבא נמצא דלכו״ע ליכא מצב דלכתחלה בעי מ׳ סאה ובדיעבד ט׳ קבין, אלא לרב דימי עיקר התקנה דט׳ קבין היתה לבריא ולחולה לאונסו, ולרבין בחולה המרגיל. ומעתה צ״ע איך פליגי דחד תני שנאה וחד תני לחשה, הרי זהו עיקר הדין דחולה המרגיל בעי ט׳ קבין ופשוט שחייבים ללמד לאנשים, ומה שייך לחשה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, הרי אדרבה חומרא יש כאן ואם לא יעשו אף ט׳ קבין אז יהיו מצויין אצל נשותיהן, ולמה בעינן לטעמא דבטול פו״ר ובטול תורה למ״ד שנאה.

ומחומר הקושיא יש לתרץ בדוחק דלחשה היינו שרק לכמה מתלמידיו לימד עיקר הדין, אבל לשאר החולים החמיר להם שלא כדין, ואף דמעיקר הדין מספיק בט׳ קבין מ״מ היה מפרסם דבעי מ׳ סאה, כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. ומאן דאמר שנאה ס״ל דאין כדאי להחמיר עליהם שלא כדין משום שזה מביא לידי פו״ר ובטול תורה,

ולפי״ז מה שהגמ׳ מבארת למ״ד שנאה היינו למה לא לחשה.

עוד יש לדחוק דלחשה היינו שלימד הקולא דט׳ קבין לתלמידיו שהם חולים בצנעא, כדי שלא יפרסמו דין זה לבריאים שמא יבואו להקל אף הם בט׳ קבין ויהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. ומ״ד שנאה ס״ל דעדיף לפרסם הקולא שמא יהיו חולים שלא ידעו הקולא, ויהיה בהם ביטול תורה וביטול פו״ר.

ולפי״ז מיושבת קושיית המעדני יו״ט על הרמב״ם (הובא לעיל בסי׳ רמ״ז אות ג׳) שכתב דטעם תקנת עזרא הוא משום שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. והקשה דזה לא נאמר בגמ׳ אלא רק לטעם למה לא פירסם הדין של ט׳ קבין, ולא לעיקר התקנה.

ולהנ״ל ניחא דהגמ׳ באה לומר טעם למה הקפיד דלא ישמעו הבריאים הקולא דט׳ קבין, ועל זה אמרי׳ דהוא משום שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, ותיקשי למ״ל האי טעמא תיפו״ל דהם יעברו על התקנה כיון שבהם אין קולא דט׳ קבין, אלא ע״כ דזה גופא כונת הגמ׳ דהם יעברו על התקנה ויפגעו בטעם התקנה דהוא כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ושפיר יש מקור לדברי הרמב״ם.

אמנם לפשט הזה קשיא טובא לישנא דגמ׳ דקאמר שלא יהיו ת״ח מצויין אצל נשותיהן, הרי אין הקפידא בת״ח שהם חולים, אלא העיקר הוא משום הבריאים שיהיו מצויין אצל נשותיהן, וצ״ע (עי׳ בדקדוקי סופרים שלא גרס ת״ח אלא שלא יהו תלמידים מצויין וכו׳).

עוד י״ל בדוחק גדול דלעולם עזרא תיקן מ׳ סאה בין לבריא ובין לחולה בין במרגיל ובין לאונסו, ולשון הגמ׳ בע״ב עזרא תיקן לבריא המרגיל מ׳ סאה הוא לאו דוקא אלא הכונה דזו התקנה היחידה שלא השתנתה, ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט׳ קבין היינו דהורידו מתקנת עזרא והקילו בט׳ קבין, ואתו אמוראי וקמפלגי בחולה דלרב דימי חולה המרגיל הניחוהו במ׳ סאה, ולרבין הורידוהו לט׳ קבין. ולפי״ז המ״ד לחשה ס״ל דלא פרסמו הקולא דט׳ קבין, דרצו שיחשבו שעדיין תקנת עזרא בתקפה דצריך מ׳ סאה, כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, ומ״ד שנאה ס״ל דפרסמו הקולא כדי שלא יהיה בטול תורה ובטול פו״ר.

והנה יעויין באשכול (הל׳ תפלה וק״ש סי׳ א׳) שכתב וז״ל אבל טבילת קרי דליכא למימר בה חכמים כעין דאו׳ תקון, דכבר התירו לטבול בשאובין כדתנן במקואות, ואמרו בעל קרי החולה שנפלו עליו ט׳ קבין מים טהור ואפי׳ מב׳ וג׳ כלים מצטרפין, ולאו דוקא חולה אפי׳ בריא כדאמר רב הונא לרבנן אפשר במרחצאות, והכי נמי מסקינן דלית הלכתא כרב חמא דבעי טבילה, וכיון דדי בט׳ קבין ובשאובין ליכא למימר כעין דאו׳ תקון וכו׳, עכ״ל.

הנה מבואר דפליג על רש״י שכתב דסתם ת״ח חולים, אלא הוא ס״ל דת״ח בריאים, ולכן הוכיח מהא דאמרי׳ דלית הלכתא כרב חמא דבאמת סגי בט׳ קבין אף בבריא המרגיל, וכן מוכח מהא דאמר רב הונא לרבנן דאפשר במרחצאות, והרי בפשוטו היו בריאים, אלא ע״כ דאף לבריא המרגיל מהני ט׳ קבין, ומתני׳ דמקואות דנקטה חולה, היא לאו דוקא אלא ה״ה לבריא.

נמצא דבאמת איכא פלוגתא דאמוראי בדין בריא המרגיל, דלרב הונא ור׳ ינאי וריב״ל סברי דבריא המרגיל מספיק בט׳ קבין, משא״כ לרב דימי רבין אביי ורבא בריא המרגיל בעי מ׳ סאה, ולכן קאמר איתבר או איצטמיד חצביה דרב נחמן. אלא דלפי״ז צ״ל דרב נחמן תיקן חצביה לחולים ולא לרוב האנשים שהם בריאים, וזה דוחק.

עכ"פ לפי דבריו מיושבת הקושיא העצומה הנ"ל בפלוגתא דלחשה ושנאה, דלדבריו ניחא דבאמת יש קולא וחומרא בבריא המרגיל דמעיקר הדין בעי מ' סאה ואפשר להקל בט' קבין, ושפיר שייך לחשה ושנאה, ודו"ק.

ד

ביאור השו"ט דנחזי עזרא היכי תיקן

הנה בפשוטו תשובת השאלה דנחזי עזרא היכי תיקן, היא דעזרא לא תיקן רק לבריא ולא לחולה.

וכן נקט הקהלת יעקב (לבעל המשכנ"י) שהקשה איך אביי ורבא קאמרי דעזרא לא תיקן כלום בחולה, הלא לפי הרמב"ם עיקר התקנה היתה בשביל הת"ח כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, והרי אצלם לא שייכא התקנה דסתם ת"ח חולים הם כמש"כ רש"י בע"א.

וקושייתו שייכת אף לטעמא דרש"י דהוא משום קלות ראש, דאיך נימא דבת"ח שהם הלומדים כל הזמן לא תיקנו, ורק יתקיים בעמי הארצות שלא לומדים. אלא דבזה י"ל דיש אנשים שקובעים עתים לתורה כל יום, ואינן בכלל ת"ח שחולים, ובהם שייך התקנה.

ותיריץ עפ"י הא דאיתא במגילה כא. משמת רבן גמליאל הזקן ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב, ולפי"ז י"ל דבזמן עזרא לא היו סתם ת"ח חולים ושפיר היו נכללים בתקנה, ורק מזמן ר"ג הזקן הוא דאמרי' סתם ת"ח חולים הם.

עכ"פ מבואר דנקט דעזרא לא תיקן כלל לחולה, ולכן שייכת קושייתו, והיינו משום דאז לא היה שכיח. אלא דלפי"ז צ"ל דאתו אמוראי וקמיפלגי בחולה, אין הכונה שנחלקו מה תיקן עזרא, אלא דנחלקו איך לתקן (כלומר התנאים שאמרו בשמם), וזה לא משמע כלל, וצ"ע.

ואפשר לומר עפ"י תירוצו דבאמת עזרא תיקן אף לחולה, אלא דכיון דלא היה שכיח משום דאז הת"ח היו בריאים, לכן נשכח איך תיקן עזרא, ושפיר שייכת הפלוגתא דאמוראי מה תיקן עזרא ולא קשיא דנחזי עזרא היכי תיקן, ולפי"ז מה דאמרי' עזרא תיקן לבריא המרגיל מ' סאה מילתא פסיקתא נקט, דבזה כו"ע מודו דעזרא תיקן, אבל לעולם אף בחולה תיקן ורק דאיכא פלוגתא איך תיקן, שו"ר שכעי"ז כתב בספר מנחת שמואל.

אלא דזה עדיין דוחק דא"כ עיקר התירוץ על הקושיא דנחזי עזרא היכי תיקן, הוא דחולה לא שכיח, וזה לא הוזכר כלל בגמ', וצ"ע.

ה

ביאור דברי רבא

בדברי רבא דפסק דחולה המרגיל בעי מ' סאה וחולה לאונסו בלא כלום, תיקשי הרי דפסק דלא כמאן.

עיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רי"ט) דגרס בדברי רבא כרבין דחולה המרגיל בעי ט' קבין וחולה לאונסו בלא כלום.

ואילו לגירסא דידן כתב במנחת שמואל דהוה מספקא ליה לרבא אם כר' דימי או כרבין, ופסק לחומרא בחולה המרגיל משום דהוא ספק בתקנת עזרא דאזלינן לחומרא, ולקולא בחולה לאונסו דהוא ספק בתקנה דרבנן דאזלינן לקולא. ודבריו הם כפי הדברי חמודות (בפ"א אות ל"א) דבתקנות הנביאים יש להחמיר בספקן כמו בספק דאו'.

סימן רנא

בענין טבילת עזרא בשאובין ובחמין

(כב:) **ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור.**

בד"א לעצמו אבל לאחרים מ' סאה. רבי יהודה אומר מ' סאה מ"מ. רבי יוחנן וריב"ל ורבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא חד אמר הא דאמרת בד"א לעצמו אבל לאחרים מ' סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו ט' קבין, וחד אמר כל לאחרים אפי' חולה לאונסו עד דאיכא מ' סאה. וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא חד אמר הא דאמר רבי יהודה מ' סאה מ"מ לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא, וחד אמר אפי' בכלים נמי. בשלמא למ"ד אפי' בכלים היינו דקתני רבי יהודה אומר מ' סאה מ"מ, אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא, מכל מקום לאתויי מאי, לאתויי מים שאובין.

בחידושי רעק"א הקשה על הא דאיתא לעיל בע"א דרב חסדא ס"ל דאין טבילת עזרא בחמין וכן הוו ס"ל לרבנן דהוו מזלזלי בטבילה משום צינה, והרי יעויין בב"י (יו"ד סוסי' ר"א סעיף ע"ה) דהביא פלוגתא בטעם הדין דאין טבילה בחמין, דלהמרדכי הוא משום גזירת מרחצאות, ולהגהות מרדכי באמת חמין מותר, וכונת רב חסדא היא כשע"י שחיממן נהיו שאובין, נמצא דלכו"ע הענין הוא משום שאובין, והרי זה דלא כמאן, דהכא בסוגיא מבואר דלכו"ע מותר לטבול בשאובין.

ואין לומר דמאי דשרינן שאובין הוא דוקא לר' יהודה ות"ק פליג עליו ואוסר, חדא דלא משמע דפליגי בהכי רק באם לעצמו בעי מ' סאה, ולמה לן לאפושי פלוגתא. ועוד דהב"י בסי' פ"ח הביא סתם מתני' דמקואות (פרק ח' משנה א') דתנן להדיא דבעל קרי מותר בשאובין, ומשמע דליכא מאן דפליג בזה. ובעצי אלמוגים (סי' קנ"ט סעיף כ"ז) כתב דכיון דבלעצמו ת"ק מיקל יותר מר' יהודה, לא מסתבר דבמה שאמר ר"י מ"מ, ת"ק מחמיר יותר מר"י.

והנה בדין שאובין לנט"י נחלקו הראשונים, דהרמב"ם (בפ"ו מהל' ברכות ה"ה) כתב כל הצריך נטילת ידים אם הטביל ידיו במי מקוה אינו צריך דבר אחר, ואם הטבילן במים שאין בהן שיעור מקוה או במים שאובין שבקרקע לא עשה כלום, שאין המים השאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה, עכ"ל. והראב"ד השיג וז"ל א"א זה אינו מחוור שהרי בעלי קריין טובלין בהן אע"פ שהן שאובין אם יש בהן ארבעים סאה בקרקע, עכ"ל.

והלח"מ הקשה על הראב"ד דלמה השיג על הרמב"ם הרי רבנן פליגי על זה, דר"י סתם ומשמע דסברי דלא סגי במים שאובים וטפי עדיף לפסוק כרבנן. וכתב דאולי רצה לפסוק כוותיה מדאמוראי שקלו וטרו אליביה דר' יהודה.

הרי דפשיטא ליה דת"ק פליג על ר' יהודה, וצ"ב מנ"ל הא, דבפשוטו לא פליגי בהכי וכנ"ל.

שוב ראיתי ביפה עינים שכתב דר' יהודה להקל בא, דלא פליג כלל על דינא דלעצמו ט' קבין, ורק היקל בכלים ובשאובין. ולפי"ז נמצא דכל הפלוגתא היא רק בדינא דכלים ושאובין, ומוכרח דת"ק פליג על ר"י.

והפר"ח (בסי' פ"ח) כתב דבאמת מצינו בזה פלוגתא דתנאי מפורשת בתוספתא (פ"ו דמקואות ה"א) דר"מ פוסל מים שאובין

לבע"ק ור"י מכשיר, ולפי"ז מתני' דמקואות אזלא כר"י. ועפי"ז כתב דרב חסדא סבר דת"ק היינו ר"מ דפליג אר' יהודה ואוסר בשאובין.

והנה למאן דאמר דמ"מ דר"י אתא לאתויי שאובין נמצא דת"ק פליג עליה בחדא ופוסל בשאובין, ולמאן דאמר דר"י אתא לאתויי כלים (ושאובין כ"ש דמותר), צ"ל דת"ק פליג עליה בתרתי ואוסר בכלים ובשאובין.

ואילו רב הונא דסבר דמותר בחמין, היינו משום דס"ל דת"ק לא פליג אר' יהודה אלא כו"ע סברי דמותר בשאובין, ודלא כר"מ שבתוספתא. א"נ ס"ל דת"ק פליג רק דסבר כמאן דאמר דמ"מ דר"י לאתויי כלים ובזה פליג ת"ק, אבל בשאובין מודה הוא לר"י. או אפשר דאף דס"ל כרב חסדא דת"ק פליג ופוסל שאובין, מ"מ ס"ל לרב הונא דקיי"ל כר"י וכסתמא דמתני' במקואות.

ובעיקר קושיית רעק"א עיין במגן גבורים (סי' פ"ח שלטה"ג סק"א) שתירץ דכונת המרדכי דחמין פסולים אטו מרחצאות לאו משום שאובין אתא עלה, אלא משום כלים. וס"ל לרב חסדא כמאן דאמר דר"י אתא לאתויי שאובין אבל בכלים אסור, ולכן אסר בחמין. ואילו רב הונא סבר כמ"ד דר"י אתא לאתויי כלים ולכן התיר בחמין, ולעולם ת"ק לא פליג עליה דר' יהודה.

סימן רנב

בענין טבילת ערב יוה"כ

(כב:) תוס' ד"ה ולית וכו' והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך, והמברך הוה ברכה לבטלה.

ועיין בראב"ש (פ"ח דיומא סי' כ"ד) שהביא בשם הרס"ג דמברכין על טבילה זו. וכתב עליו וז"ל ואין דבריו נראין בזה שלא מצינו בהש"ס רמז לטבילה זו ואין לה יסוד נביאים ולא מנהג נביאים, ואי משום דא"ר יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואפי' מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי, והאידנא אין לנו טהרות. וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה כולה גם אין חובה לטבילה זו ואין לברך עליה, אלא שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי לתפלת יום הכפורים, וסמכו אמדרש תנחומא בפרשת ואתחנן ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכי השרת.

משמע מדבריו דיסוד המנהג הוא משום תקנת עזרא, אלא דכמו שבכל השנה אינה חובה ה"ה בזה ולכן אין לברך עליה, וכן משמע בתוס' שהביאו דין זה בסוגיין.

ועי' במהרי"ל (הל' עיוה"כ אות ד') שהביא בשם המהר"ם דהיה נוהג לטבול בט' קבין מים, וכתב כנ"ל דכיון דמשום טהרה היא מותר בט' קבין, וכמה בעלי קריין מותר להם בט' קבין. וכן הביא הב"י (בסי' תר"ו) בשם התשב"ץ קטן דכיון שהוא משום טהרה יכול המצטער לטבול בט' קבין.

ויש לעיין מה שייך לטבול משום תקנת עזרא, הרי מהטומאה דאו' לא יטהר בט' קבין, ואילו הטומאה דרבנן כבר בטלוה. בשלמא לרש"י דטעם התקנה היא כדי שלא יתפלל בקלות ראש ניחא דמחמירים בזה לתפלת יוה"כ, אבל לטעם הרמב"ם דהוא כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן איזה ענין יש לטבול רק בערב יוה"כ.

וי"ל דבערב יוה"כ מחמירים לשיטת רב האי גאון דלא נתבטלה התקנה לגבי תפלה. א"נ דמחמירים לשיטת הראב"ד דט' קבין לא נתבטלו.

ועיין לעיל (בסי' רמ"ח אות ב') דהבאנו צד דבאמת לא נתבטלה התקנה, אלא כיון שאין כח בצבור לעמוד בה לכן אי אפשר לכוף את העם לקיימה, ולפי"ז ניחא דבאמת הטומאה דרבנן קיימת ובעיוה"כ נהגו כולם לקיים התקנה. ועפי"ז מבוארת דעת הרס"ג דמברכין על טבילה זו, כיון שבאמת התקנה אף פעם לא התבטלה.

והנה יעויין במהרי"ל (שם באות ג') שהביא צד אחר ביסוד המנהג דבאמת אינו משום טהרה אלא משום תשובה כעין טבילת גר שטובלים אותו משום תשובה, והביא ראייה לזה דאי משום טהרה למה נהגו לטבול גם נערות ובתולות שברור להן שנקי גופם מטומאה, וכן דלמה נהגו נשים לטבול הרי פולטות, ע"כ. ומשמע מדבריו דלטעם זה לא יועיל טבילת ט' קבין, וכ"כ השל"ה (ריש מסכת יומא סוד"ה כל אדם), אולם הפמ"ג (בסי' תר"ו א"א סק"ט) כתב דאף לטעם דתשובה מהני טבילה בט' קבין.

סימן רנג

בענין היה עומד בתפלה ומצא צואה

(כב:) **תניא אידך היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו, מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות וכו'. היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבה אעפ"י שחטא תפלתו תפלה. מתקיף ליה רבא והא זבח רשעים תועבה, אלא אמר רבא הואיל וחטא אעפ"י שהתפלל תפלתו תועבה.**

א

ביאור החילוק בין ב' הדינים

הרא"ה פירש דבברייתא הראשונה דקאמר מהלך לפניו ד' אמות, אינו חוזר למקום שפסק, אלא חוזר לראש תפילתו.

אולם הראשונים פליגי עליו דבפשוטו מהא דלא קתני להדיא דחוזר לראש תפלתו, משמע דממשיך במקום שפסק, ולכן הקשו הראשונים דמאי שנא מבתרייתא דאמרי' דתפלתו תועבה.

והנה התוס' בד"ה אע"פ הביאו שיטה דהא דאמרי' דתפלתו תועבה לא בא לומר דלא קיים מצות תפלה, דבאמת קיים ומ"מ תפלתו תועבה ושוב הוי מעוות לא יוכל לתקן. ולפי"ז מעיקרא לק"מ דבאמת אף בקמייתא אמרי' דתפלתו תועבה, אלא דמ"מ מה שהתפלל הוי תפלה, ושפיר צריך לחזור למקום שפסק ולא לראש תפלתו. ואדרבא אפשר לומר דקושיא זו היא שהכריחה אותו לחדש דהוי מעוות לא יוכל לתקן. ומעתה מהראשונים דלא תירצו הכי מבואר דסברי כשיטת הר"י בתוס' דהא דאמרי' תפלתו תועבה, היינו דלא קיים מצות תפלה וצריך לחזור ולהתפלל.

ותירץ רבינו יונה דקמייתא מיריי במקום שלא היה לו להעלות על לבו דיש שם צואה, ולכן לא היה צריך לבדוק, ולכן תפלתו תפלה, ואילו בתרייתא מיירי במקום שמצוים שם קטנים או שמצוי שם צואה, וממילא היה חייב לבדוק לפני שהתפלל, וכשלא בדק הוי תפלתו תועבה.

והרשב"א תירץ דקמייתא מיירי כשהצואה היתה רחוקה ממנו יותר מד'

אמות, ולכן לית בה איסורא משום והיה מחניך קדוש, אלא רק משום ולא יראה בך ערות דבר, וכיון דעד השתא לא ראה לא קרינן ביה ולא יראה, ולא הטריחו לבדוק כמלא עיניו, ולכן לא חטא ותפלתו תפלה. ואילו בתרייתא מיירי שמצא צואה תוך ד׳ אמותיו דלאו בראיה תליא מילתא אלא משום והיה מחניך קדוש, וכיון שלא בדק הרי הוא חטא ותפלתו תועבה.

ודבריו צ״ב כיון דליכא משום ולא יראה משום שלא ראה, למה הוצרך לומר שלא הטריחו לבדוק כמלא עיניו. וי״ל דהיה לו צד דמדרבנן חייב לבדוק כמלא עיניו כדי שלא יקרה שימצא צואה באמצע תפלתו, לזה קאמר דאין חיוב כזה משום שלא הטריחוהו לבדוק כמלא עיניו, משא״כ תוך ד׳ אמות דאיכא איסור משום והיה מחניך קדוש חייב הוא לבדוק.

ויש לעיין בכונתו האם מה שלא הטריחו הוא דוקא משום שהוא יותר מד׳ אמות, אבל בתוך ד׳ אמות חייב לבדוק אף אם האיסור רק משום ולא יראה כיון דעכשיו לא ראה, וכגון שהצואה נמצאת בתוך ד׳ אמות ברשות אחרת, או דילמא הא דלא הטריחו הוא משום דלא חששו שיראה באמצע תפלתו, ואף אם הוא בתוך ד׳ אמות יהיה הדין כן, וצ״ע.

ועיקר דבריו צ״ע דסתר את עצמו למש״כ לקמן בדף כה. דלא יראה קאי גם אצואה, ולכן אף בלילה אסור, א״כ מבואר דלא יראה היינו לא יראה בכח, וא״כ גם כאן אף דעכשיו לא ראה עבר אלא יראה, וצע״ג.

שו״ר בפמ״ג (סי׳ פ״א א״א סק״ד) שכתב דהא דלא יראה בכח הוא רק דרבנן, ובזה לא מטריחין אתו לבדוק.

ובדעת רבינו יונה שלא פירש כהרשב״א אפשר לומר בג׳ אופנים: א׳ דס״ל כהרשב״א בדף כה. הנ״ל. ב׳ דס״ל כהרא״ש (בסי׳ מ״ו) דפליג על הרשב״א וסבר דולא יראה לא נאמר כלל גבי צואה, ולכן אם הצואה ברשות אחרת אף שרואה אותה מותר, ואם היא באותו רשות ורואה אותה הוי בכלל מחניך. וכיון שהאיסור הוא משום והיה מחניך ודאי שהטריחוהו לבדוק במקום שמצוי צואה. ג׳ דבאמת ס״ל כהרשב״א דהאיסור הוא משום ולא יראה, אבל פליג וס״ל דכל שהוא במקום שמצוי צואה הטריחוהו לבדוק מדרבנן כדי שלא ימצא צואה באמצע תפלתו. שו״ר שהרא״ש תירץ כרבינו יונה, וע״כ כונתו כאופן השני.

והנה עד כאן התבאר משיטת הראשונים דמאי דאמרי׳ כיון שחטא אין תפלתו תפלה היינו משום שפשע קנסינן ליה, אמנם באלפסי זוטא כתב דבאמת במקום שאין לו לעלות על לבו שיש צואה הרי הוא אנוס, אבל מ״מ צריך הוא לחזור להתפלל משום דמקום נקי הוא מתנאי התפלה דכיון שיש צואה אין שכינה שורה ואין תפלתו תפלה. ולפי״ז צ״ל דמאי דאמרי׳ הואיל וחטא הוא לאו דוקא אלא הכונה דחטא באונס, והעיקר לומר דנמצא שלא היה מחנהו קדוש.

ב

בדין ק״ש וברכות במקום צואה

הנה בסוגיין הביאו קרא דזבח רשעים תועבה, וכבר פירש הריטב״א דזה שייך גבי תפלה משום דתפלות כנגד קרבנות תקנום, ויל״ע אם הוא אותו דין בק״ש וברכות דלא הוו כנגד קרבנות.

עי׳ בתוס׳ עירובין סד. דהסתפקו אם יש להשוות ברכות לתפלה לענין זה דע״כ לאו לכל מילי דמיין דהא שתוי אל יתפלל עד שיפיג יינו, ופשיטא דשתוי מברך ברכת המזון וכל הברכות כולן עיי״ש.

אולם הרמב"ן פליג דכיון דברור הוא דלכתחלה אסור לקרוא ק"ש וברכות במקום הטנופת, ודאי שגם בדיעבד הדין שוה לתפלה דצריך לחזור ולקרוא.

ולכא' נחלקו בהנ"ל דהתוס' הסתפקו שמא דוקא בתפלה הדין כן משום זבח רשעים תועבה, ואילו לרמב"ן פשיטא ליה דזבח רשעים הוא לאו דוקא, והעיקר דהוי קנס שלא יצא כיון שהתפלל במקום הטנופת, ואין לחלק בין תפלה לברכות.

וכן מבואר בנשמת אדם (כלל ג' אות ד') שהקשה סתירה בדברי השו"ע דלגבי ק"ש (בסי' ע"ו סעיף ח') פסק בפשיטות דצריך לחזור ולקרות, ואילו לגבי בהמ"ז (בסי' קפ"ה ס"ה) הביא דהתוס' הסתפקו אם צריך לחזור ולברך. ותירץ דלענין ק"ש שאין כאן משום ברכה שאינה צריכה הכריע לחומרא, אבל בברכת המזון לא הכריע משום חשש ברכה, ואין כאן ספק דאו' דמדאו' כבר יצא.

הרי דס"ל דספק התוס' הוא אף לגבי ק"ש, אולם בביאוה"ל (בסי' קפ"ה ד"ה אם בירך) הקשה עליו דהרי התוס' נמקו ספיקם דלגבי שתוי קילא בהמ"ז מתפלה, והרי לגבי ק"ש פסק הרמ"א (בסי' צ"ט ס"א) דשוה לתפלה דאסור, וע"כ דכל ספיקא של התוס' הוא דוקא לענין ברכות ולא לגבי ק"ש שדינו כתפלה (ועי' בשו"ע הרב בסי' קפ"ה ס"ה דתלה דין שתוי לק"ש בפלוגתת התוס' בעירובין לתוס' דברכות עיי"ש).

ולפי"ז צ"ל דאין ספיקו של התוס' משום דתפלה כנגד קרבנות ושייך זבח רשעים תועבה, דפשיטא ליה שהוא לאו דוקא, וצ"ל דהספק הוא דשמא דוקא גבי תפלה שהוא כעומד לפני המלך וגבי ק"ש שהוא קבלת עומ"ש חמיר ומצריכים אותו לחזור ולקרא, משא"כ גבי ברכות דקילי.

ג

בענין אי עביד לא מהני

הנה יש לעיין בהא דהוצרך רבא לדינא דזבח רשעים תועבה, ולמה לא אמר כשיטתו בתמורה ד: דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, וגם הכא דעבר על והיה מחניך קדוש נימא אי עביד לא מהני.

ובראש יוסף (כד: סוד"ה רב אסי) כתב דלרבא באמת הא דאין תפלתו תפלה הוא משום אי עביד לא מהני, וצ"ב דבגמ' נאמר טעמא אחרינא דזבח רשעים תועבה. והראוני דבפמ"ג (או"ח סי' ע"א א"א סק"ה) ביאר דהא דקאמר רבא זבח רשעים תועבה הוא לטעמיה דרבה דאף אם סובר כאביי דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, מ"מ הכא צריך להיות דלא מהני משום זבח רשעים תועבה, אבל אה"נ דלדידיה לא בעינן לטעם זה אלא משום אי עביד לא מהני.

אולם מהתוס' (הנ"ל באות ב') מבואר דלא כדבריו דהא דנו אם ברכות בכלל זבח רשעים תועבה וצריך לחזור ולברך או לא, ואם באמת איכא טעמא דאי עביד לא מהני אין לחלק בין תפלה לברכות. ואפשר לדחות דס"ל להתוס' דקיי"ל כאביי דאי עביד מהני, כמש"כ הלח"מ (בפ"ו מהל' בכורות ה"ה) בשיטת הרמב"ם.

ובעיקר הקושיא יש לתרץ לפי היסודות שחידשו האחרונים בדין אי עביד לא מהני.

דהנה המהרי"ט (בח"א סי' ס"ט) כתב דהא דאמרי' אי עביד לא מהני היינו כשע"י שלא מהני יתוקן העבירה, אבל אם אף אם לא יהני לא יתוקן העבירה אף רבא מודה דאי עביד מהני.

ובקובץ הערות (בסי׳ ע״ד אות ב׳) כתב ליסד דלא אמרי׳ אעל״מ אלא כשהקפידה של התורה היא על החלות, אבל כשהקפידה היא על המעשה לא אמרי׳ דלא יחול החלות.

וברעק״א (קמא סי׳ קכ״ט) והמנ״ח (מצוה שס״א) כתבו דלא אמרי׳ אעל״מ אלא באיסורין שאפשר לבאר הקרא בשלילה שאין בו כח לעשות החלות, כגון אלמנה לא יקח דהכונה היא דאין בו כח לעשות הקידושין, אבל בפסוקים שאי אפשר לבאר אותם בשלילה גם רבא מודה דאע״מ.

והנה יש לחקור בהאי דינא דאסור לומר דברים שבקדושה ליד צואה משום והיה מחניך קדוש, האם האיסור הוא האמירה או שהאיסור הוא לקיים המצוה במקום צואה.

שו״ר בישועות יעקב (בסי׳ ע״א סק״ה) שנקט כהצד הראשון דהאיסור הוא עצם האמירה ולא הקיום מצוה. אמנם עיין בביאוה״ל (בסי׳ תקפ״ח ד״ה שמע) שכתב להוכיח דאי אפשר לקיים מצוה במקום מטונף עיי״ש.

ובפשוטו תליא בטעם האיסור, דבפשוטו הוא משום בזיון לדברים שבקדושה וא״כ פשיטא דאין האיסור קיום המצוה אלא עצם האמירה.

אמנם הרמב״ן (בדברים כ״ג י״ד) כתב דהטעם הוא משום דדברים הנמאסים יולידו גנאי בנפש וישבשו כונת הלב הטהור, אשר לפי״ז מסתברא דעיקר האיסור הוא לקיים מצות התפלה כשרואה הצואה משום שלא יכול לכוין, אולם אינו מוכרח. ובביאוה״ל שם כתב לבאר דאסור לקיים מצוה במקום צואה אף לטעם דבזיון משום שבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד׳ דרך בזיון, דהוא בכלל ביזה מצוה, אלא דהוא אזיל לבאר דחוץ מהאיסור אמירה איכא איסור בקיום המצוה, ואילו בצד הזה אנו נוקטים דאיכא רק האיסור דקיום מצוה, משום שזה עבודה דרך בזיון, אבל באמת אין איסור מצד האמירה.

אשר מעתה לפי הישוע״י דהאיסור הוא עצם האמירה ולא הקיום מצוה, מיושב הא דלא שייך הכא לומר אי עביד לא מהני, דהלא מהני הוא לומר דלא קיים המצוה אבל האמירה כבר נאמרה, וא״כ להמהרי״ט לא שייך אעל״מ, דאף אם נימא דלא מהני לא יתוקן האיסור. ולהקוה״ע לא שייך אעל״מ כיון שהקפידה היא על האמירה והלא מהני על המצוה. ולרעק״א לא שייך לבאר הקרא דוהיה מחניך קדוש שלא יהיה אפשר לומר דברים שבקדושה ליד הצואה, דהרי זה מציאות שכבר אמר.

אולם אם נימא דהאיסור הוא על קיום המצוה ולא על עצם האמירה הדרא הקושיא לדוכתא דשפיר שייך לומר אעל״מ, דלהמהרי״ט אם נאמר דלא קיים המצוה מתוקן האיסור, ולהקוה״ע הלא מהני זה על קפידת התורה שהיא קיום המצוה, ולרעק״א אפשר לבאר הקרא דוהיה מחניך קדוש ולא תוכל לקיים המצוה במקום צואה.

ובפמ״ג (בסי׳ ע״ט סק״א) תירץ לפי יסודו של הש״ך (חו״מ סי׳ ר״ח) שכתב דהא דאמרי׳ אעל״מ היינו דוקא כשאי אפשר לעשות החלות אלא א״כ יעבור על האיסור, אבל אם שייך לעשות החלות בלי לעבור על האיסור, אף שעכשיו עשאו באיסור לא אמרי׳ אעל״מ. וא״כ ה״ה הכא דשייך לקיים המצוה בלי לעבור על האיסור לא שייך לומר אעל״מ. ותירוץ זה שייך אף כדנימא דהאיסור הוא קיום המצוה.

ועיין בצמח דוד (סוסי׳ קע״ד) שכתב דכל האי דינא דאי עביד לא מהני שייך דוקא לגבי חלות, אבל לגבי מצוות לא אמרי׳ האי כללא עיי״ש, ולדבריו קושיא מעיקרא ליתא. אולם האחרונים לא נוקטים כדבריו.

ד

בענין מצוה הבאה בעבירה

עוד יש לעיין למה רבא הוצרך לטעם דזבח רשעים תועבה, תיפו"ל משום מצוה הבאה בעבירה.

וכבר עמד בזה הנשמת אדם (כלל ג' אות ז') ותירץ עפ"י מש"כ התוס' (בסוכה ל. ד"ה משום) דכיון שהמצוה לא באה מכח העבירה דהרי היה שייך לקיים המצוה בלי לעבור על העבירה כשיתפלל במקום שאין צואה, בכה"ג לא אמרי' מצוה הבאה בעבירה. איברא דעיין בערול"נ (שם) דפירש כונת התוס' באופן אחר דכדי שיהיה מצוה הבאה בעבירה בעינן שיהיה בעידניה דמקיים המצוה שיעבור העבירה, וא"כ הכא שפיר שייך מצוה הבאה בעבירה.

עוי"ל עפ"י מש"כ התוס' (שם ד"ה מתוך) דבמצוה דרבנן לא שייך מצוה הבאה בעבירה, ולכן בתפלה דהוא דרבנן הוצרך רבא לומר משום זבח רשעים תועבה. וגם בתוס' בעירובין (הנ"ל באות ב') דדנו אם בק"ש שייך זבח רשעים תועבה, י"ל דהיינו לשיטתם דקי"ל דק"ש דרבנן, אבל להפוסקים דק"ש דאו' אה"נ די"ל דאיכא משום מצוה הבאה בעבירה.

עוי"ל עפ"י מה שחידש בקה"י (ברכות סי' כ"ג) דבמצות עשה לא אמרי' דהוי מצוה הבאה בעבירה עיי"ש. אולם זה ניחא להרא"ש דבצואה איכא רק עשה דוהיה מחניך קדוש, אבל להרשב"א דולא יראה בך ערות דבר קאי גם על צואה, נמצא דאיכא לאו.

עוי"ל עפ"י מש"כ הריטב"א (בסוכה ט.) בשם התוס' דלא שייך מהב"ע אלא במצוה הבאה לרצות, וא"כ י"ל דגבי ק"ש לא שייך מהב"ע, ולכן קאמר רבא זבח רשעים תועבה כדי להכליל אף דינא דק"ש. ובאמת אף בתפלה יש להסתפק אם זה נקרא דבא לרצות, ויל"ע.

ה

בענין אם צריך לחזור ולהתפלל

תוס' ד"ה אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה והוי מעוות לא יוכל לתקן, ור"י פירש דיחזור ויתפלל. ויל"ע במאי פליגי.

יעויין לעיל (באות א') שנתבאר דשמא מה שהכריח את התוס' לפרש דהוי מעוות לא יוכל לתקן, הוא משום הקושיא דאל"כ מאי שנא דבראה צואה כנגדו לא חוזר לראש, ואילו במצא צואה במקומו חוזר לראש, ומזה הכריחו דאף במצא צואה אינו חוזר לראש משום דהוי מעוות לא יוכל לתקן.

ואילו הר"י י"ל דס"ל לתרץ הסתירה בין המימרות כאחד מהתירוצים שתירצו הראשונים (הנ"ל באות א'), ולכן פירש הקנס כפשוטו דהוא קנס גמור וצריך לחזור לראש.

עוד אפשר לומר דהנה עיין לעיל (בסי' רל"ד אות ד') שהבאנו דברי הברכ"י דאם עשה מצוה באופן המועיל בדיעבד יכול לחזור ולקיים המצוה כחיובו לכתחלה, ולא אמרי' כיון שכבר קיים המצוה שוב אין לו עצה לתקן, אשר מעתה אפשר דבזה פליגי דלכו"ע זבח רשעים תועבה מחייב דיוצא ידי תפלה בדיעבד, אבל הר"י ס"ל כהברכ"י דיש אפשרות לתקן ע"י שיחזור להתפלל ולכן צריך לחזור להתפלל, ואילו הדעה קמייתא פליג על הברכ"י וס"ל דאין אפשרות לתקן אחר שכבר יצא בדיעבד, ולכן נקרא מעוות לא יוכל לתקן.

סימן רנד

בענין היה מתפלל ומים שותתין על ברכיו

(כב:) **ת"ר היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל. להיכן חוזר, רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש, וחד אמר למקום שפסק. לימא בהא קמיפלגי מר סבר אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ומר סבר למקום שפסק. אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה, אלא דכו"ע אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, והתם בדלא שהה קמיפלגי, דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה, ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. ת"ר הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה.**

עי' ברש"י שפירש וז"ל גברא דחויא הוא כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל, הלכך מה שהתפלל אינה תפלה וחוזר לראש.

מבואר דהפלוגתא היא אם ההרגשה שצריך לנקביו מדחה אותו מהתפלה.

ויש לעיין איך יפרנס המ"ד גברא חזיא להברייתא דהנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה. וי"ל דס"ל דהאי ברייתא קמיירי בגדולים דאז אמרי' דתפלתו תועבה, אבל בקטנים לא קמיירי דבזה אמרי' דהוי גברא חזי. שו"ר שכ"כ המאמר מרדכי (בסי' צ"ב) והמגן גבורים (שם), וכתבו דלפי"ז כיון דקי"ל דחוזר למקום שפסק כמ"ד גברא חזיא, נמצא דהא דתפלתו תועבה הוא דוקא בגדולים.

ויש להקשות כיון דכל הנדון הוא משום שהיה נצרך לנקביו, למה נקטה הברייתא דמים שותתין על ברכיו. וצ"ל דלרבותא נקטא דאף ששתת באמצע התפלה והוצרך להפסיק, מ"מ זה לא מהוה הפסק המצריך לחזור לראש.

(ועי' בהשגות הראב"ד (בדף טו: מדפי הרי"ף) שנוקט כמאמ"ר דהא דתפלתו תועבה משום הרגשת מי רגלים).

אולם המחזיק ברכה (בסי' צ"ב) פליג דודאי כיון דסתם לן תנא דהנצרך לנקביו תפלתו תועבה אין חילוק בין גדולים לקטנים, והפלוגתא מיירי בגוונא דלא הרגיש שצריך לנקביו כשהתחיל להתפלל, ודייק כן מלשון רש"י שכתב כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו, ומדלא כתב דהיה צריך לנקביו והתחיל להתפלל משמע שכשהתחיל לא היה צריך לנקביו ורק אחרי שהתחיל הוצרך לנקביו.

ומ"ד דהוי גברא דחויא וחוזר לראש ס"ל דכיון דשתת באמצע התפלה ע"כ דהרגיש קצת לפנ"כ והוי פושע במה שלא בדק את עצמו לפני שהתפלל. והיינו דבעצם חייב אדם לבדוק את עצמו לפני שהתפלל אלא שאם לא בדק אף דהוי פושע מ"מ כל זמן שלא הרגיש לא מחייבים אותו לחזור ולהתפלל, ורק כשהרגיש באמצע תפלתו אז מחייבים אותו לחזור לראש כיון דפשע. ומ"ד גברא חזיא פליג דליכא חיוב לבדוק את עצמו, או דאף שחייב לבדוק מ"מ לא מחייבים אותו לחזור לראש.

עוד אפשר (וכ"כ המאמ"ר בדעת המחזיק ברכה) דהמ"ד גברא דחויא ס"ל דכיון שהרגיש קצת לפני ששתת שוב לא פלוג חכמים והצריכוהו לחזור לראש התפלה כיון דאי

אפשר לדעת בדיוק באיזה מקום הרגיש. ומ"ד גברא חזיא פליג דלא אמרי' לא פלוג ולכן חוזר למקום שפסק.

ולב' הביאורים צ"ע למה למ"ד גברא חזיא חוזר למקום שפסק דהיינו למקום שהתחיל לשתת, הו"ל לחזור למקום שהרגיש.

ובאמת דדברי המחזיק ברכה הם דחוקים מאד, הן הדיוק בדברי רש"י והן הפשט בפלוגתא, ולכן נראה עיקר כדברי המאמ"ר.

עד כאן התבארה שיטת רש"י, אולם הראשונים פליגי עליו דהריטב"א (בר"ה לד:) כתב דודאי כיון דמיסתם לן התנא דהנצרך לנקביו לא יתפלל משמע דאין חילוק בין גדולים לקטנים (דהבין ברש"י כהמאמ"ר). ולכן ביאר דבאמת מאי דאמרי' גברא דחויא אינו משום ההרגשה אלא משום השתיתה, דתפלה שבאמצעה היתה שתיתה נדחית לגמרי ולכן צריך לחזור לראש. ומאן דאמר גברא חזיא סבר דלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד בלבד, וא"כ בשעת שתיתה מה שלא יכול להתפלל אינו אלא מדרבנן, ולא החמירו אליו שיחזור לראש התפלה. ומאן דאמר גברא דחויא יסבור דאף בשתיתה אסור דאו' או דאף דהוא דרבנן החמירו שזה מהוה הפסק גמור, וכ"כ הרא"ש והרשב"א בשם התוס'.

ולשיטה זו הא דהרגשה לא הוי הפסק כתב הריטב"א דמיירי שכשהתחיל לא היה צריך לכך, והא דשתת היה מחמת אונס שבא לו עכשיו כמנהג החולים, עוי"ל כמש"כ הרשב"א בתשובה (סי' קל"א) דאף דלכתחלה הנצרך לנקביו אל יתפלל, מ"מ כשכבר מתפלל לא הטריחוהו להפסיק בשביל ההרגשה. ובדעת הרא"ש והתוס' י"ל דפליגי על הריטב"א וס"ל כמאמ"ר דבקטנים לכו"ע לא מקפידים על ההרגשה.

והנה המג"א (בסי' צ"ב סק"א) כתב דבקטנים אין תפלתו תועבה שכן מוכח בסוגיא כג. ובראש. ולכא' כונתו דס"ל בביאור הסוגיא כמאמ"ר דהדיחוי הוא משום ההרגשה, וכיון דקי"ל כמ"ד גברא חזי מוכח שבקטנים אין תפלתו תועבה, ומ"ש שכן משמע בראש אפ"ל דקשיא ליה כנ"ל למה להרא"ש אין ההרגשה עושה אותו גברא דחוי, אע"כ דס"ל להרא"ש דבקטנים אין ההרגשה בעיה, ועי' בפמ"ג שביאר באופ"א.

סימן רנה

בדין שהה כדי לגמור את כולה

(כג.) **ת"ר היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל. להיכן חוזר, רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר למקום שפסק. לימא בהא קמיפלגי, מר סבר אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ומר סבר למקום שפסק. אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה, אלא דכו"ע אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, והכא בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה, ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה.**

א

ביאור קושיית רב אשי

בפשוטו קושיית רב אשי היא דכיון דאין הדין בכל גוונא אלא תליא אם שהה כדי לגמור את כולה או לא א"כ הו"ל

למיתני בהדיא האי חילוקא, ולפי"ז יש לעיין דגם לתירוצו קשיא דהול"ל דאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש וכל הפלוגתא היא כשלא שהה.

ויש לומר דהרגילות היא דבשתת אינו שוהה כדי לגמור את כולה, ולכן לההו"א דמיירי בשהה הו"ל לפרש בהדיא, משא"כ לרב אשי דמיירי כשלא שהה כדי לגמור את כולה, לא קשיא דלא פירש דהכי מיירי כיון שזהו סתמא דמילתא.

והמהרש"א ביאר דלהו"א הו"ל לפרש דבשלא שהה לכו"ע הוי גברא חזי דיש בזה רבותא, משא"כ לרב אשי לא הוצרך לפרש דבשהה לכו"ע חוזר לראש.

ובתפארת שמואל (סי' כ"ג אות כ"ד) ובנחל"ד פירשו דהקושיא דרב אשי היא דלהו"א הו"ל לחלק בין שהה ולא שהה ולא היה צריך להזכיר כלל דמיירי בשתת, משא"כ לרב אשי ניחא דכל הפלוגתא היא מחמת השתיתה.

ב

ביאור דברי התוס'

התוס' כתבו דה"ה דהומ"ל דכו"ע אין חוזר לראש, ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש. והקשו מהא דאמרי' בר"ה ובמגילה דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

ותירצו בשם השר מקוצי לחלק דדוקא בשהה מחמת אונס הוא דאמר רב אשי דחוזר לראש, אבל בשהייה שלא מחמת אונס אינו חוזר לראש [ועי' בהשגות הראב"ד (טו: מדפי הרי"ף) שהקשה איך יתכן דבט' שעות לא היה שום הפסק מחמת אונס, וצ"ע. ועי' בנחל"ד שהקשה עליו מסוגיית הגמ' בר"ה לד:].

ובשם רבינו יהודה תירץ דלא הומ"ל הכי דהא כיון דאינו חוזר לראש נמצא דלכו"ע הוה גברא דחזי, ולכן הוצרך רב אשי לומר דכו"ע סברי דחוזר לראש, אבל לעולם איהו ס"ל דלא חוזר לראש כסוגיא דר"ה ומגילה.

ובביאור דברי התוס' נחלקו המפרשים, דהנה זה ברור דלא יתכן דכונתו לומר דהומ"ל דבהאי גוונא דמים שותתין על ברכיו אם שהה כדי לגמור את כולה לכו"ע לא חוזר לראש, ופליגי כשלא שהה, דכיון דאף אם שהה לא חוזר איך יתכן מ"ד דכשלא שהה חוזר לראש, וכ"כ רבינו יונה.

א) **במהרש"ל** פירש דכונת התוס' לומר דהומ"ל אם לא שהה כדי לגמור את כולה כו"ע לא פליגי דלא חוזר לראש, והכא פליגי בדשהה כדי לגמור את כולה דמאן דאמר גברא דחויא ס"ל דהצירוף של השתיתה והשהייה מהוה הפסק ולכן חוזר לראש, ואילו המ"ד גברא חזיא ס"ל דכיון שכל אחד בפני עצמו לא מהוה הפסק, גם זה לא מצטרף להפסק (שו"ר שכ"פ הריטב"א בר"ה לד.).

ומהא דלא פירש כן הוכיחו דע"כ רב אשי סבר דאם שהה כדי לגמור את כולה (אפי' בדלא שתת) חוזר לראש, ולכן הוצרך לומר דפליגי בדלא שהה. והקשו מר"ה ומגילה דבדשהה כדי לגמור את כולה לא חוזר לראש. ותירץ השר מקוצי דיש לחלק בין שהייה דאונס דאז מהוה הפסק גמור וחוזר לראש, משא"כ בשהייה שלא באונס אינו חוזר לראש.

ורבינו יהודה תירץ דלא הוה מצי למימר כן, דכיון דס"ל לרב אשי דשהייה לבד כדי לגמור את כולה לא מהוה הפסק, א"כ לא מסתבר שזה יצטרף להשתיתה כדי לעשות הפסק. ולכן הוצרך רב אשי לומר דלכו"ע שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש.

והנה לעיל באות א׳ הבאנו כמה פשטים בביאור קושיית רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מבעי ליה, ובודאי דהמהרש״ל ס״ל כהתפא״ש דהקושיא היתה דכיון שהדיון הוא משום השהייה למה הזכיר השתיתה, ועל תירוץ רב אשי לא קשיא דבאמת הענין הוא משום השתיתה. אבל לא יתכן דס״ל כביאור הא׳ דהקושיא היתה דאם מיירי דשהה כדי לגמור את כולה היה צריך לפרש משום דהרגילות הוא דלא שוהה כדי לגמור את כולה, דא״כ מאי קשיא להו להתוס׳ דהוה מצי לאוקמי הפלוגתא בשהה, הרי א״כ עדיין היה קשה הקושיא על רב אשי עצמו. וכן לא יתכן ביאור המהרש״א דא״כ גם לרב אשי תקשי דהוה ליה למימר הרבותא דבלא שהה לכו״ע גברא חזי.

ב) **המהרש״א** והנחל״ד פירשו דכונת התוס׳ לומר דהומ״ל דבעלמא כו״ע סברי דאם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, והכא פליגי בין בשהה ובין בלא שהה משום השתיתה, דמר סבר גברא דחויא ומר סבר גברא חזי.

ורבינו יהודה סובר דגברא דחויא אינו משום שהתפלל עם הרגשת מי רגלים, אלא משום הפשיעה שלא שמר עצמו מלהגיע להפסק השתיתה, ולכן כתב דלא הוה מצי לאוקמי דלכו״ע אם שהה אינו חוזר דאם השהייה בפועל לא מהוה הפסק, ודאי דאין סברא דהפשיעה שגרם השהייה יעשה אותו לגברא דחויא, ולכן הוכרח רב אשי לומר דכו״ע סברי דהשהייה מהוה הפסק.

ג

תירוצי הראשונים על קושיית התוס׳

ובעיקר קושיית התוס׳ עיין בתוס׳ ר״ה לד: דבאמת הסכימו עם הקושיא וס״ל דרב אשי פליג על ר׳ יוחנן דתקיעות וסבר דשהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש אף בשהייה שלא באונס.

והבעל המאור (טז. מדפי הרי״ף) תירץ דרב אשי כאן אמר לרווחא דמילתא דאף למאן דס״ל בעלמא דחוזר לראש, כאן יכול לבאר הפלוגתא דתנאי כשלא שהה, אבל אה״נ דהוא ס״ל להלכה כדברי ר׳ יוחנן דאינו חוזר לראש.

והרי״ף (טו: מדפי הרי״ף) תירץ דדוקא בתפלה קאמר ר׳ אשי דשהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, אבל מודה בתקיעות ובמגילה לר׳ יוחנן דאינו חוזר לראש. וביאר בהשגות הראב״ד דהטעם דבתפלה חמיר היינו משום דאין דרך תחנונים בכך להפסיק כ״כ באמצען. א״נ דבתפלה חמיר טפי, ולכן מחמירים יותר על הפסק כדקי״ל דאפי׳ המלך שואל בשלומו או נחש כרוך על עקבו אינו מפסיק, וכונתו הוא דבתפלה עומד לפני המלך, וכ״כ רבינו מנוח (בפ״ד מהל׳ תפלה הי״ג).

והנה הרמב״ם פסק (בפ״ב מהל׳ ק״ש הי״ב) דבק״ש אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, וכן פסק לענין שופר (בפ״ג מהל׳ שופר ה״ו) ולענין מגילה (בפ״ב מהל׳ מגילה ה״ב). ואילו לענין תפלה (בפ״ד מהל׳ תפלה הי״ג) פסק דאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. והנה היה מקום לומר דהרמב״ם פסק כשר מקוצי ולכן בהל׳ תפלה דמיירי ששתת דהיינו בשהייה מחמת אונס פסק דחוזר לראש.

ובזה היינו מרוויחים קושיית המפרשים על הרמב״ם (בפ״י מהל׳ תפלה ה״ג) שכתב ש״ץ שטעה ושהה שעה, הש״ץ השני מתחיל מהברכה שטעה בה, וקשה הרי כיון ששהה שעה יש בה כדי לגמור את כולה, עיי״ש. ולהנ״ל ניחא דכיון דהוי שהייה שלא באונס אף דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

אולם יותר מסתבר דס״ל להרמב״ם כהרי״ף, וכ״כ הב״י (בסי׳ ס״ה).

סימן רנו
בדין הנצרך לנקביו אל יתפלל

(כג.) ת"ר הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה. אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה. ועד כמה, אמר רב ששת עד פרסה. איכא דמתני לה אמתניתא בד"א כשאין יכול לעמוד על עצמו, אבל אם יכול לעמוד על עצמו תפלתו תפלה. ועד כמה, אמר רב זביד עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל, משום שנא' הכון לקראת אלהיך ישראל.

א
טעם האיסור

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קל"א) כתב דהאי דינא דהנצרך לנקביו אל יתפלל הוא דין דרבנן.

ובטעם האיסור כתב הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה ה"י) דהוא מהדברים שחופזין אותו שמעכבין את התפלה.

אולם בהגהות מיימוניות (אות ח') כתב בשם רבינו שמחה דהוא משום דגופו משוקץ (ואף שתמיד יש צואה בתוך הגוף, מ"מ כל עוד שלא מרגיש, לא נראה שמתפלל עם גוף משוקץ, ועי' מה שהבאנו להלן מהחיי"א).

ועי' להלן (באות ג') שהבאנו טעם אחר דהוא משום שמא לא יוכל לשהות בעצמו ויצטרך להפסיק תפלתו משום עשיית צרכיו.

והנה בגמ' מבואר דמקור האיסור הוא מדכתיב הכון לקראת ה' אלקיך, וכיון שלא מצאנו דין הכון אלא בתפלה ולא בק"ש וברכות, נראה דגם דין זה הוא רק לענין תפלה. **וכן** יוצא לטעם הרמב"ם דהוא מהלכות כונה, א"כ נראה שהוא רק ענין בתפלה דבעינן בה כונה יתירה וצריך לסלק כל הדברים הטורדים אותו, וכ"כ הרמב"ן (במלחמות טז. מדפי הרי"ף).

אולם לטעם ההגמי"י דהוא משום דגופו משוקץ ודמיא לצואה לפניו, א"כ זה שייך גם בק"ש וברכות, וכן כתב שם להדיא דאף בד"ת אסור כשצריך לנקביו.

והנה יעויין במור וקציעה (בסי' ג') שהקשה על דבריו מהא דאיתא ביבמות סד: דכמה אמוראי איעקרו מפירקיה דרב הונא, הרי דהיו לומדים תורה אף שהיו צריכים לנקביהם.

ובמחזיק ברכה (סי' ג') תירץ דלא אסר רבינו שמחה אלא להוציא ד"ת מפיו אבל הרהור מותר, ושם איירי באמוראים שהיו שומעים פרקו דרב הונא. והיינו דכיון דהאי דינא דהנצרך לנקביו הוא מדרבנן משום דנראה שקורא בגוף משוקץ, לא החמירו כ"כ אלא כשמוציא בפיו דאז נראה יותר זילותא, משא"כ כשרק שומע. עוי"ל דלא גזרו בשמיעה כיון שא"א לת"ח בלא הרהור תורה (והנה להצד דלא מקיימים מצות ת"ת בהרהור, ע"כ מה שהיו שומעים השיעור של רב הונא היה ע"י שומע כעונה, וא"כ תליא בספיקו של הביאוה"ל בסו"ס ק"ד אם הנצרך לנקביו יכול לצאת ע"י שומע כעונה עיי"ש).

והנה לעיל (בסי' רנ"ד) הבאנו פלוגתת המאמר מרדכי והמחזיק ברכה אם הנצרך לקטנים תפלתו תועבה או דוקא נאמר בנצרך לגדולים עיי"ש, והשתא לטעם הרמב"ם

דהטעם הוא משום דהוא מהדברים החופזים אותו נראה ברור דאין שום חילוק בין קטנים לגדולים, אבל לטעם ההגמי״י אפשר לומר דרק בגדולים אמרי׳ דגופו משוקץ משא״כ בקטנים.

אשר מעתה מיושבת קושיית המור וקציעה דהני אמוראי דאיעקרו היו משהין עצמן מקטנים ולא מגדולים, ובזה ליתא לדברי הגמי״י. שו״ר שכן תירץ הוא עצמו בסי׳ צ״ב.

עוד הקשה המור וקציעה מהא דאיתא בשבת לג. דרבא נחלה מהדרוקן (חולי הבא מעמוד החוזר) משום שעיכבוהו התלמידים ע״י שהיו שואלים ממנו דברי תורה, ותקשי על הגמי״י איך היה עונה לתלמידים כשהיה צריך לנקביו, והתם לא שייכי התירוצים הנ״ל דהרי היה מלמד בפיו ומיירי בגדולים.

וי״ל עפ״י משו״כ התרומת הדשן (בסי׳ ט״ז) איך היה משהה בעצמו הלא קעבר על בל תשקצו. ותירץ דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן, וא״כ ה״ה הכא י״ל כן.

עוי״ל עפ״י מה שתירץ התבואות שור (בסי׳ י״ג סק״ב) על קושיית התה״ד דכיון דהיה מחשבתו טרודה בלימוד לא היה מרגיש שנצרך לנקביו כההיא דשבת פח. דרבא חתך אצבעו ולא הרגיש. ועוד תירץ דלא היה אפשר לו לבקוע דרך מרוב דוחק התלמידים. ותירוצים אלה מיישבים אף הקושיא של המור וקציעה.

ב

בדין הנצרך לנקביו באמצע תפלתו

בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ קל״א) חידש דאם בדק את עצמו יפה לפני התפלה, ובאמצע תפלתו התאוה תאוה, אפי׳ ששוב אינו יכול לשהות פרסה יעמיד עצמו ויסיים תפלתו, דבכה״ג אין תפלתו תועבה, דכיון דהוא דין דרבנן, במקום שצריך להפסיק ולזוז ממקום תפילתו לא אחמור, ואוקמוה אדינא דאוריתא. וכן נפסק בשו״ע (בסי׳ צ״ב ס״ב).

אולם באהל מועד (שער התפלה נתיב ג׳ סי׳ ט״ז) פליג וסבר דכיון שעכשיו אינו יכול לשהות בעצמו פרסה, צריך להפסיק תפלתו ולעשות צרכיו.

ובפשוטו אפשר לבאר דפליגי בטעם הדין, דהרשב״א סבר כהגמי״י דהוא משום גוף משוקץ וכיון שהוא חומרא דרבנן לא הצריכוהו להפסיק, משא״כ להאהל מועד הוא מטעם הרמב״ם דהוא משום דברים החופזים ולכן אף באמצע תפלתו חייב להסיר טרדותיו כדי שיוכל לכוין.

אמנם כמובן דאינו מוכרח דאף אם ס״ל להאהל מועד כטעם דגוף משוקץ מ״מ ס״ל דאף באמצע תפלתו הטריחוהו לנקות גופו. ואפשר לאידך גיסא דאף הרשב״א ס״ל כטעם הרמב״ם, ומ״מ כיון שהוא הפסק גדול ללכת לעשות צרכיו, אמרו דמוטב שיתפלל עם טרדתו משיפסיק כל כך, ומוכרחים לומר כן בדעת הלבוש (בסי׳ צ״ב) שהעתיק טעמו של הרמב״ם ודינו של הרשב״א.

ג

בענין שיעור פרסה

א) **הנה** בטעם שיעור פרסה, לפי הרמב״ם לכא׳ הוא משום דבפחות מזה עדיין הוא דבר שחופז אותו.

ויל״ע דא״כ איך מספיק בשיעור פרסה, הלא אף שבתחילת התפלה הוא יכול לשהות בעצמו פרסה ואינו במצב חפזון, מ״מ באמצע תפלתו כבר אינו יכול לשהות בעצמו פרסה וא״כ הרי הוא במצב חפזון, והיה צריך להיות דצריך לשער פרסה מסוף תפלתו.

וצ״ל דאה״נ אף בפחות מפרסה כבר אינו חופז, ושיערו חז״ל דלפי הזמן שרוב

בני אדם שוהין בתפלה, אם יכול לשהות בעצמו פרסה, יש מספיק זמן שבסוף התפלה עדיין אינו במצב שחופז. אבל אם אינו יכול לשהות בעצמו פרסה אינו יכול להתפלל, דאף שעכשיו אינו חופז, מ"מ באמצע תפלתו יהיה חופז.

ולפי ההגמי"י דהאיסור הוא משום שגופו משוקץ, עי' בחיי"א (כלל ג' ס"ה) שכתב דאמרו פרסה משום דהמאכל נהפך לצואה לפני שיעור פרסה שיוצא מהגוף, ולכן אם יכול לשהות עצמו פרסה נמצא דליכא צואה בגופו (אולם לפי החוקרים בזמנינו הצואה יכולה לשהות בקרביים יום או יומיים קודם שיצא מהגוף).

אמנם עדיין יש להקשות כנ"ל דלמה לא משערים מסוף התפלה, הרי אף שבתחילת התפלה אין גופו משוקץ, מ"מ באמצע תפלתו כבר יהיה גופו משוקץ, וצ"ע.

והנה הב"ח (בסי' צ"ב) כתב דטעם שיעור פרסה הוא משום דחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת בתפלתם, ועי' בפרישה (שם) שכתב דאף שפרסה הוא שעה וי"ב מינוט, מ"מ שיערו קצת זמן שהייה קודם התפלה ואחרי כן (ועיי"ש עוד שכתב דהכונה בפרסה היא לשעה בדיוק).

ולכא' ביאור דבריו הוא דלכן אמרו שיעור פרסה כדי שאף החסידים הראשונים יוכלו להתפלל בלי שיהיה צורך להפסיק באמצע תפילתן.

אשר לפי"ז מבואר טעם חדש בהאי דינא דהנצרך לנקביו לא יתפלל, דהוא משום שמא לא יוכל לשהות בעצמו ויצטרך להפסיק תפלתו משום עשיית צרכיו.

אמנם בעיקר דבריו צ"ב הרי זמן זה שהיו שוהין שעה בתפלתן הוא רק לחסידים הראשונים, אבל רוב בני אדם לא היו שוהין כ"כ, וא"כ דוחק לומר שתקנו הזמן של רוב האנשים עפ"י המיעוט.

איברא דבאמת ליעקב (בענין ש"צ שטעה) כתב דבאמת שיעור שעה בתפלה היתה לרוב האנשים, והמעלה של חסידים הראשונים רק היתה שגם לפני התפלה ואחריה היו שוהין שעה.

אולם זה חידוש גדול, ולכא' יש להוכיח מריש הסוגיא דזה אינו, דבעי לאוקים הא דהיה מתפלל ומים שותתין על ברכיו כששהה כדי לגמור את כולה, ואיך יתכן שיהיו מים שותתין על ברכיו שעה.

ב) **בחידושי** רעק"א על השו"ע (בסי' צ"ב) הביא דברי הגן המלך דממה שאמרו עד פרסה ולא נקטו שעה וחומש הוציא דבאמת בעינן שיעור הילוך פרסה, דהיינו שיוכל לשהות נקביו בהליכת פרסה ולא בשיושב ושוהה כזמן פרסה, נמצא דבאמת בעינן יותר משעה וחומש.

אולם דבריו צ"ב דכזה הוא דרכו של חז"ל לשער שיעורים בשיעורים של הילוך וכדו', וכבר עמד בזה בספר חידושים וביאורים עיין שם שהאריך בראיות, וצ"ע.

ד

ביכול לשהות פרסה אם יכול להתפלל לכתחלה

גירסת הרי"ף היא אבל אם יכול לשהות בעצמו מותר. ומבואר דבכה"ג אף לכת' יכול להתפלל. וכן מבואר ברש"י (ד"ה עד כמה) שכתב וז"ל ועד כמה יכול להעמיד עצמו בנקביו שיהיה מותר להתחיל להתפלל.

אולם הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה ה"י) כתב כמו שמשמע בגירסא דידן דרק בדיעבד תפלתו תפלה, אבל לכת' אף דיכול לשהות עד

פרסה לא יתפלל עד שיבדוק יפה יפה ויפקוד נקביו. וכ״כ הרא״ש (בסי׳ כ״ד) והביא ראייה מדאמר בברייתא דבסמוך (היינו מימרא דר׳ שמואל בר נחמני אלא דאיהו גריס תניא אידך) היה צריך לנקביו אל יתפלל.

וצ״ב איזה ראייה איכא מהך ברייתא הרי גם בזו אפשר לומר דמיירי כשאינו יכול לשהות בעצמו עד פרסה.

עיין ברשב״ץ שפירש דכיון דבברייתא השניה אמרי׳ טעמא דהכון נראה דאינו אלא לכתחלה דלא מצאנו שמשום הכון יפסול בדיעבד, וא״כ ע״כ איירי במי שיכול לשהות בעצמו עד פרסה, ומ״מ קאמר דאין לו להתפלל לכת׳ משום הכון. ולהרי״ף צ״ל דלפעמים איכא הכון דפוסל בדיעבד.

המעדני יו״ט (באות ע׳) ביאר באופן אחר ראיית הרא״ש דכיון דטעמא משום הכון, נראה דאף ביכול לשהות בעצמו שייך טעם זה.

ובפמ״ג (סי׳ צ״ב א״א סק״א) ביאר דהיה קשה להם מה חידש ר׳ שמואל בר נחמני דחזר על הדין הנצרך לנקביו אל יתפלל, אלא ע״כ דהוא מיירי בשיכול לשהות בעצמו עד פרסה ומ״מ לכתחלה לא יתפלל משום הכון. ודבריו צ״ב הרי ר׳ שמואל בר נחמני בא לחדש מקור הדין שזה לא כתוב בברייתא הראשונה. וצ״ל דס״ל דמ״מ הול״ל מאי טעמא, ולא לחזור על הדין.

אולם יש לדחות דבריו דהרי״ף והרא״ש גרסי תניא אידך ולא הוי מימרא דר׳ שמואל, וא״כ לק״מ.

ובטעם הדין דלכתחלה אין לו להתחיל אף שיכול לשהות בעצמו פרסה, לדעת הרמב״ם דהאיסור הוא משום דברים החופזין, י״ל דאף שיכול לשהות פרסה, מ״מ חופז קצת ולכן אסור להתחיל לכת׳. ולפי ההגמי״י י״ל דגם בזה גופו משוקץ במקצת. אבל לפי החיי״א דאם יכול לשהות פרסה ליכא צואה בגופו כלל, תקשי א״כ למה אסור להתחיל לכת׳, ואולי בזה מודה הוא להרמב״ם דהוא משום חפזון אבל ס״ל דזה לא מעכב בדיעבד. א״נ י״ל דהא דאסור לכתחלה הוא משום דחיישינן שלא משער יפה, ושמא באמת לא יכול לשהות פרסה.

ה
בענין תפלתו תועבה

התוס׳ (לעיל כב: ד״ה אע״פ) הביאו פלוגתא בדין מצא צואה במקומו דתפלתו תועבה, אם היינו דיצא ידי חובת תפלה והוי מעוות לא יוכל לתקן או דחייב לחזור להתפלל. ולכא׳ אותה פלוגתא תהיה שייכת כאן. וכ״כ המאמ״ר (בסי׳ צ״ב סק״ב), ועפי״ז תמה על הב״י שכתב דכיון שתפלתו תועבה פשוט דצריך לחזור ולהתפלל, דאיך כתב דפשוט הוא, הלא תליא בפלוגתא דראשונים.

אמנם עיין בכס״מ (בפ״ד מהל׳ תפלה ה״י) דמדבריו שם מבואר התירוץ לזה דכאן כו״ע מודו דחוזר ומתפלל, דממה שאמרו אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה, משמע דתפלתו תועבה הוא שחוזר ומתפלל. וא״כ ברור שזו כונתו בב״י.

אם כי בעיקר דבריו יש לפקפק דתפלתו תפלה היינו דאין תפלתו גרועה, ותפלתו תועבה היינו דתפלתו גרועה, ולעולם הוי מעוות לא יוכל לתקן.

סימן רנז

בענין חליצת התפילין בנכנס לבית הכסא

(כג.) ת"ר הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס. אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע, אבל בית הכסא עראי, חולץ ונפנה לאלתר. וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר, אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן, ואמרי לה שמא יפיח בהן.

א

בדין דתפילין צריכים גוף נקי

איתא בשבת מט. אמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא אביי אמר שלא יפיח בהן, רבא אמר שלא יישן בהן.

יעויין בשאג"א (סי' מ') שכתב דהוא דינא דאו' משום ביזוי מצוה כדאיתא בשבת כב. דתניא ושפך וכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו המצוות בזויות עליו, ואמרי' התם אבוהון דכולהו דם, וילפינן התם שלא להרצות מעות כנגד נר חנוכה ושאסור להסתפק מנוי סוכה. וא"כ כ"ש דאסור להפיח בתפילין.

ויש להעיר על דבריו דיש לחלק בין המקרים, דכל האיסור הוא דוקא בדם שעושה מעשה המצוה דרך בזיון או בנר חנוכה ונוי סוכה שמשתמש בחפצא של מצוה לתשמיש של חול, משא"כ בתפילין דבמעשה המצוה שהוא הלבישה אין שום בזיון, אלא בעת קיום המצוה עושה מעשה מגונה, בזה י"ל דלא ילפינן מדם.

ועוד יש להקשות דא"כ למה ליכא איסור להפיח בעת קיום שאר מצוות כשופר ולולב.

ועוד יש להקשות דלמה אסור לישן עם תפילין שמא יפיח בהם, הלא יש אומרים דישן פטור מן המצוות (עי' לעיל בסי' ק'), וא"כ כיון שאין שום קיום מצוה לא שייך ביזוי מצוה.

וע"כ צ"ל שהענין הוא דאסור לבזות החפצא של קדושה, משא"כ בשאר מצוות דליכא חפצא של קדושה אלא של מצוה, אלא דעדיין קשה וכי אסור להפיח כשס"ת בזרועו, ושמא יש לחלק דדוקא בתפילין שלבוש על גופו אסור. ועדיין קשה איך ילפינן זה מכיסוי הדם דהתם אין חפצא של קדושה, וצ"ע.

מקור אחר מצאנו במכילתא (פרשה י"ז אות קט"ו) עה"פ ושמרת את החוקה הזאת, שומע אני אף הקטנים במשמע, והדין נותן הואיל ומזוזה מצות עשה ותפילין מצות עשה, אם למדת על מזוזה שהיא נוהגת בקטנים כגדולים, אף תפילין ינהגו בקטנים כגדולים, ת"ל ושמרת את החוקה הזאת, לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפילין.

אמנם כיון שאף במזוזה חיוב קטנים הוא רק מדרבנן משום חינוך, א"כ ע"כ דכל הדרשה היא אסמכתא בעלמא.

החזון יחזקאל (שבת מט.) והראמ"ה (שם סב.) הביאו דברי המכילתא עה"פ "למען תהיה תורת ה' בפיך" מכאן אמרו כל המניח תפילין כקורא בתורה, וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין. וכיון שקורא בתורה צריך שיהיה

לו גוף נקי, לכן גם המניח תפילין צריך שיהיה גופו נקי.

ב

פלוגתא דראשונים בטעם הדין

הראשונים הקשו איך קמיבעיא ליה אם מותר ליכנס להשתין מים, הרי לפני כן אמרו דאסור להתקרב תוך ד׳ אמות של בית הכסא קבוע בתפילין בראשו. ונחלקו הראשונים ביישוב הקושיא:

א) **הראב״ד** (הובא ברשב״א) כתב דבאיבעיא לא גרסינן קבוע, אלא הספק הוא בביה״כ עראי ששם מותר ליכנס, והספק הוא אם מותר להשתין או דחיישינן שמא יפנה בהם. וכעי״ז כתב הרא״ש בשם רב האי גאון דגרסינן ביה״כ צנוע והכונה למקום שהוא מקום שסופו להיות קבוע ולכן יש חשש שמא יפנה בהם (ורבינו יונה כתב דגרסינן קבוע אבל הכונה לצנוע).

ב) **הרא״ה** תירץ דהא דאמרי׳ לעיל דאין לו ליכנס לביה״כ קבוע היינו כשיש בו צואה, והכא מיירי כשאין שם צואה ולכן מותר ליכנס והספק הוא אם מותר להשתין (ויש לעיין מהא דאיתא בשבת י. ביה״כ שאמרו אפי׳ אין בו צואה, וצ״ע).

ג) **בפסקי** הרי״ד תירץ דהא דלעיל מיירי כשנכנס ליפנות, וכיון שבשעה שנפנה צריך לחולצן ממילא צריך לחולצן ברחוק ד׳ אמות, דאם חולצן סמוך לצואה הוי בזיון. משא״כ באיבעיא דמיירי שבא להשתין אינו צריך לחולצן דאין כאן בזיון כיון שלבוש בהם. והיינו דס״ל דכשהוא לבוש אינו ניכר כ״כ ואין כאן בזיון, משא״כ כשחולצן בפני הצואה ניכר הבזיון.

ד) **הרשב״א** והרא״ש (בסי׳ כ״ו) תירצו דרק כשבא ליפנות דאיכא תרתי לריעותא חדא דהוי ביה״כ קבוע העשוי ליפנות בו ועוד דהוא רוצה ליפנות, אז הוא דצריך לחולצן משום דחיישינן שמא יפנה עם התפילין. משא״כ כשרוצה להשתין ליכא כ״כ חשש ולכן יש מאן דאמר דאף שנכנס לביה״כ קבוע לא צריך לחולצן, ואילו המ״ד דאסור ס״ל דמספיק בחדא לריעותא דאף שרוצה להשתין כיון שנכנס לביה״כ קבוע חיישינן שמא יפנה בהם ולכן צריך לחולצן.

נמצא לפנינו פלוגתא בטעם דינא דסוגיין דלג׳ תירוצים הראשונים האיסור הוא ליכנס לביה״כ קבוע עם תפילין בראשו ולכן צריך לחולצן, משא״כ לתירוץ הרשב״א אין איסור מצד הכניסה עצמה אלא רק משום דחיישינן שמא יפנה בהם, ולכן יש צד דמותר ליכנס בביה״כ קבוע להשתין.

ובדעת רש״י מבואר כהראשונים שכתב (בד״ה חולץ) דבקבוע צריך לחלצן משום שבזמן שהם בראשו הם בגלוי וגנאי הדבר. ועוד כתב (בד״ה ביה״כ קבוע) דמיירי בביה״כ בלא חפירה, וביאר המג״א (בסי׳ מ״ג סק״ו) דהיינו משום דס״ל דהאיסור הוא משום הכניסה, לכן אם היה בחפירה ליכא שום איסור, כיון שכסתום דמי (כדלקמן כו.). אבל להרשב״א והרא״ש דאין איסור משום הכניסה, אלא משום שרוצה לעשות צרכיו, ודאי דאף בביה״כ שבחפירה צריך לחולצן.

ג

באיסור להכנים התפילין לביה״כ

איברא דאין זה פשוט לומר דדברי הרשב״א והרא״ש הם כפשוטן דליכא איסור כניסה, דיעויין בסיפרי (פר׳ תצא סי׳ רנ״ח) דתניא והיה מחניך קדוש קדשהו, מכאן אמרו לא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי וספרים ותפילין בידו.

ובגליוני הש״ס (סנהדרין כא:) ביאר הילפותא דס״ת ותפילין קרויים ״ה״ עיי״ש,

ולכן דרשינן על זה הקרא כי ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחניך, דהיינו כשיהיה לך התפילין והס״ת בידך, והיה מחנך קדוש, שלא תכנס לביה״כ.

וכן איתא במסכת תפילין (סי׳ כ״ד) הנכנס לבית ערומים ולבורסקי ולמשרה ולכובסים חולץ תפיליו ורוחק ד׳ אמות. הנכנס לביה״כ חולץ את תפיליו ורוחק ד׳ אמות. ומשמע דהוי דומיא דבית ערומים ובורסקי דעצם הכניסה אסורה, ולא משום שבא לעשות צרכיו.

והמג״א (בסי׳ מ״ג סק״ט) הקשה על השו״ע שבסעיף ד׳ פסק כהרשב״א והרא״ש, ממה שפסק בסעיף ז׳ דבביה״כ שבבית אסור להכניס כלל התפילין, דהתירו רק להכניסו כשנמצא בשדה משום מעשה שהיה, הרי להדיא דאיכא איסור משום הכניסה.

ולכא׳ טפי הו״ל להקשות מהא דמבואר להדיא בהמשך הסוגיא דבראשונה קודם שחששו לחשדא היו מניחן בחורין הסמוכין לביה״כ ובחורין הסמוכין לרה״ר, ותיקשי למה לא היה מכניסן בידו כיון דליכא שום איסור מצד הכניסה. וע״כ לומר דחששו שמא יפלו מידו או שמא יטנפו, וא״כ ניחא דמאותו טעם אין להכניסם בביה״כ שבבית.

ועוד הקשה מהא דאיתא לקמן כה. שכח תפילין על ראשו ונכנס לביה״כ להשתין גומר עמוד ראשון. והשו״ע בסעיף ח׳ הוסיף דיוצא וחולצן. ותיקשי כיון שכל החשש הוא שמא יפנה למה צריך לצאת, שיחלוץ אותם בתוך ביה״כ, אלא מוכח דאיכא איסור בכניסת תפילין לביה״כ.

עוד הקשה בשם הש״ך מהא דאיתא בשבת י. דאסור להכניס תפילין לבית המרחץ, והרי מרחץ קל מביה״כ, דבמרחץ ליכא הזמנה ובביה״כ איכא הזמנה, ועי׳ בסקי״ד מש״כ בזה.

ועוד יש להקשות מהא דאיתא בשבת קכ: היה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת, משום שאסור לעמוד בפני השם ערום. וא״כ מאותו דין אין להכניס התפילין במקום הטנופת.

ומכח קושיות אלה כתב המג״א דבאמת אף הרא״ש והרשב״א מודו דאיכא איסור משום הכניסה, אלא דסבירא להו דהספק של הגמ׳ היה דשמא ליכנס להשתין מותר משום דהוא חייו של אדם, או דילמא איכא איסור משום שמא יפנה או שמא יפיח בהם.

ודבריו צע״ג דהלא הרשב״א מיירי בגדולים וקאמר דבביה״כ קבוע ליכא איסור מצד הכניסה אלא רק משום שבא ליפנות, ולהמג״א איכא איסור מצד הכניסה, וכבר הקשו כן המאמ״ר והמחצה״ש. ולכא׳ אפ״ל דכונת המג״א במה שכתב דהוא חייו של אדם אינו משום סכנה, אלא משום שהוא דבר שבשיגרת חייו של אדם (ומוכרח שכן כונתו ממש״כ בהמשך דבריו ממרחץ עיי״ש), וא״כ זה שייך אף בגדולים, ושפיר הוצרך הרשב״א לומר דהאיסור הוא משום שבא ליפנות. אולם זה אינו דסברא דחייו של אדם שייכת רק בטנים שאין הוא צריך לחלוץ התפילין כדי להשתין, אבל בגדולים דבין כך צריך לחולצן כשיפנה, אין שום סברא דמשום חייו של אדם נתיר לו שיכנס עם תפילין לביה״כ.

ובנחלת דוד כתב דאין כונת הרשב״א כמו שהבאנו לעיל דאין איסור מצד הכניסה וכל האיסור הוא משום שמא יפנה בהם, אלא דבאמת איכא בעיה מצד הכניסה אלא דמשום זה לא הטריחוהו לחלצן, אבל כשבא לעשות צרכיו דבין כך צריך לחלצן כדי ליפנות, הצריכוהו לחלצן בריחוק ד׳ אמות. וכעי״ז כתב הפרי יצחק (בח״ב סי׳ ד׳) עיי״ש.

ובזה מיושבים כל הקושיות הנ״ל דמיירי כשהתפילין בידו, ולכן מודה הרשב״א

דאיכא איסור משום הכניסה. ורק עומד לנגדינו הברייתא במס׳ תפילין דמיירי כשהתפילין בראשו וקאמר דצריך לחולצן, וצריכים לדחוק דמיירי כשרוצה לעשות צרכיו, וצ״ע.

אולם זה לא מספיק לתרץ דברי השו״ע, שכתב בב״י דלהכניסן כשאינו צריך לעשות צרכיו להרא״ש מותר, ופשטות לשונו שם מורה דקאי אלהכניסם כשהם בידו לא על ראשו, וצ״ע.

ד

קושיית הרשב״א

הרשב״א הקשה איך קאמר רב ששת דבביה״כ עראי חולץ ונפנה לאלתר, הא בעינן והיה מחניך קדוש וליכא.

וקושייתו צ״ב, הרי ביה״כ עראי אין בו צואה, וא״כ מאי מחניך קדוש שייכת.

עיין במג״א (בסי׳ מ״ג סק״ו) דמשמע שהבין בכונת הקושיא דכיון שלפי הרשב״א אין האיסור משום הכניסה, אלא שמא יפנה בהם, א״כ זה שייך גם בביה״כ עראי, ולמה לא צריך להרחיק ד׳ אמות, וזהו שהקשה הא בעינן והיה מחניך קדוש וכשנפנה ליכא.

עוד יש לפרש דכונתו להקשות דכיון שכאן יהיה ביה״כ קבוע כשיפנה, א״כ כבר מעכשיו יש איסור משום מחניך קדוש, דלא גרע מהזמנה.

עוד יש לפרש דכונתו להקשות איך חולץ ונפנה לאלתר, דמשמע מזה שלא צריך לגוללן, והרי כשנפנה נעשה קבוע, ואסור לעשות צרכיו בפני התפילין (כדאיתא בהג״ה בסי׳ שט״ו ס״א). ובאמת רש״י הרגיש בזה ולכן כתב דפשוט שצריך לגלול לפני שנפנה.

ה

אם מהני כיסוי ליכנס וליפנות בהם

בשבת סב. אמרי׳ דקמיע כיון שמחופה בעור מותר ליכנס עמו לביה״כ, ופריך מברייתא שבסוגיין דהנכנס לביה״כ חולץ תפיליו ברחוק ד׳ אמות, והרי תפילין מחופה בעור, ומשני התם משום שי״ן דאמר אביי שי״ן של תפילין הללמ״ס, עיי״ש.

ושם סא. איתא דלא יצא בתפילין לרה״ר בשבת דילמא אתי לאתויינהו ברה״ר, ופירש״י דדילמא יהיה צריך לפנות וצריך לחולצן ואתי לאתויינהו. ובתוס׳ שם בשם הקדוש מקורבי״ל פליג וגרס דלמא מפסקי ואתי לאתויינהו ד׳ אמות, אבל משום צורך נקביו לא קאמר, דאי משום הא רק היה אסור לצאת בתפילין של ראש משום שי״ן, אבל בתפילין של יד דליכא שי״ן אינו צריך לחולצן, ולכן קאמר דלמא מפסקי דזה שייך אף בתפילין של יד.

ומאי דפשיטא ליה להר״י מקורביל, מספקא ליה להר״י מאורליינ״ש (הובא בתוס׳ במנחות לה: ד״ה אלו) ופירש הרא״ש דספקו הוא דשמא כשם שאסור בתפילין של ראש משום השי״ן, ה״ה דאסור בתפילין של יד משום הדל״ת והיו״ד עיי״ש.

ובפשוטו מבואר בדעת הר״י מקורביל דבמחופה עור לא רק שמותר ליכנס בהם לביה״כ אלא אף ליפנות בהם מותר, דאל״כ עדיין צריך לחלוץ התפילין של יד כשיבא ליפנות בהם.

אמנם הפרי יצחק (ח״ב סי׳ ד׳ ד״ה ולכן) דחה דלעולם יש לומר דליפנות בהם אסור אף שמחופה עור, אלא דכיון שמהני החיפוי ליכנס לביה״כ, שוב ליכא חשש דילמא אתי לאתויינהו דאף שיצטרך לחלצן כדי ליפנות בהם, מ״מ ישאיר אותם בתוך ביה״כ. משא״כ

בתפילין של ראש דאית ביה שי״ן אסור אף ליכנס לביה״כ, ולכן חיישינן דילמא אתי לאתויינהו ברה״ר.

וכדבריו יש להוכיח מתוס׳ הרא״ש שבדף סב. (ד״ה שי״ן) כתב להדיא שאף שמותר ליכנס עם תפילין של יד לביה״כ משום דמחופה עור, אסור להפיח בהם וליפנות בהם, דכיסוי לא מהני לזה. ומ״מ בדף סא. כתב כהתוס׳ דיש לגרוס דלמא אתי למפסק דמיירי בתפילין של יד, וע״כ כהפרי יצחק דאף שצריך לחולצן בתוך ביה״כ ליכא חשש דאתי לאתויינהו.

והנה לפי דבריו דליפנות בתפילין אסור אף במחופה עור, א״כ מוכרח דקושיית הגמ׳ בשבת סב. והרי תפילין מחופה עור היינו שלכן יהיה מותר ליכנס עם תפילין, ומשני דאסור משום השי״ן, והיינו כשיטת הראב״ד דאיכא איסור ליכנס עם תפילין. וזה סתירה לדברי הרא״ש בסוגיין שס״ל כהרשב״א שליכא איסור מצד הכניסה אלא מצד שמא יפנה בהם, דלפי״ז מתבארת קושיית הגמ׳ שכיון שמחופה עור יהיה מותר ליפנות בהם ובזה משני דמשום שי״ן אסור, ולפי״ז בתפילין של יד דליכא שי״ן יהיה מותר אף ליפנות בהם וכפשטות דברי הר״י מקורביל.

איברא דלפי ביאור הנחל״ד והפר״י אין שום סתירה דאף הרא״ש והרשב״א מודים דאיכא קצת איסור בכניסה, ולכן כיון שצריך לחלצן כשיפנה, שוב צריך לחלצן בריחוק ד׳ אמות, ושפיר פריך דלמה צריך להתרחק ד׳ אמות, הרי הם מחופין בעור.

ו

השמטת דברי רב ששת

הנה בטעם דברי רב ששת דחילק בין קבוע לעראי יש לעיין דבשלמא להראב״ד ורב האי גאון דהאיסור הוא הכניסה ניחא דרק בביה״כ קבוע דאיכא צואה יש איסור בכניסה משא״כ בביה״כ עראי דליכא צואה, אבל להרשב״א אם האיסור הוא שמא יפנה בהם מאי שנא דחיישינן רק בביה״כ קבוע ולא בעראי (ועי׳ להלן באות הבא דלהמג״א זו קושיית הרשב״א ונשאר בצ״ע).

ויש ליישב בדוחק דשאני עראי שכיון שאין מקום קבוע ליפנות, לא חיישינן שיתחיל ליפנות עד שימצא מקום מתאים, ואז כבר יחלוץ התפילין.

והנה הרי״ף השמיט לגמרי דברי רב ששת, ובראב״ש (בהלכות תפילין סי׳ כ׳) כתב להדיא דלא כרב ששת אלא דאפי׳ בביה״כ עראי חולצן בריחוק ד׳ אמות, וצ״ב.

ותירצו הפמ״ג (סי׳ מ״ג סוס״ק ג׳) והפרי יצחק (ח״ב סי׳ ד׳) דרב ששת סובר דהאיסור הוא משום הכניסה (כהראב״ד) וזה רק שייך בקבוע ולא בעראי, אבל האמוראים שאסרו להשתין שמא יפנה או שמא יפיח בהם, פשוט דכ״ש כשבא ליפנות בביה״כ עראי דחיישינן שמא יפנה או יפיח בהם וצריך לחולצן בריחוק ד׳ אמות. וסוברים האמוראים האלה דמשום הכניסה ליכא שום איסור כדהוכיחו הרשב״א והרא״ש מדאבעיא להו מהו להשתין בהם, ושפיר פסק הרא״ש דאסור משום שמא יפנה בהם אף בביה״כ עראי.

ז

דברי המכתם

מצאתי חידוש בספר המכתם (הובא בקובץ שיטות קמאי) דהקשה כקושיית הראשונים דאיך מספקא להו אם מותר להשתין בביה״כ קבוע, הרי צריך להרחיק ד׳ אמות מביה״כ. ותירץ דברייתא דתניא דחולצן ברחוק ד׳ אמות אזלא אליבא דבית שמאי, אבל ב״ה דקאמר אוחזן בידו ונכנס ולא קאמר דחולצן ברחוק ד׳ אמות, היינו משום דפליג וס״ל

דנכנס לביה"כ כשהוא לבוש בהם ורק כשבא ליפנות חולצן, ועי' לקמן (בסי' רנ"ט אות ב') שהארכנו בדבריו.

וכדברי המכתם כתב הט"ז מדנפשיה (בסי' מ"ג סק"ה), ובזה יישב השמטת הרי"ף והרא"ש לדברי רב ששת דכל דבריו נאמרו כפשט לדברי ב"ש שצריך לחלצן, ועל זה קאמר רב ששת דהיינו בביה"כ קבוע ולא עראי, אבל לבית הלל לא צריך לחלצן כלל. וכתב דהא דהצריך הרא"ש להרחיק ד' אמות הוא חומרא מדנפשיה, ודבריו דחוקים.

ועיין ברי"ף שכשהביא הברייתא השמיט לגמרי בדברי ב"ש דמניחן בחלון הסמוך לרה"ר, ורק גרס דחולץ תפיליו ברחוק ד' אמות, ובפשוטו מבואר כהמכתם דהפלוגתא בין ב"ש לב"ה היא אם צריך לחלוץ ברחוק ד' אמות.

אמנם גם הרא"ש (בסי' כ"ז) העתיק הברייתא כהרי"ף, ואילו בסי' כ"ו הקשה כקושיית הראשונים ולא תירץ כהמכתם, וע"כ דקיצר בדברי ב"ש ולעולם כו"ע מודו דמרחיק ד' אמות והפלוגתא היא דלב"ש מניחן בחוץ ולב"ה מכניסן, וכ"כ במעדני יו"ט (בסק"ב).

סימן רנח

בענין להשתין כשתפילין בראשו

(כג.) **איבעיא** להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר, אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן, ואמרי לה שמא יפיח בהן.

א

אם צריך להתרחק ד' אמות

כתבו התוס' דדוקא בביה"כ קבוע אסור להשתין דאז חיישינן שמא יפנה בהם, אבל בביה"כ עראי שאין דרך ליפנות בהם לא חיישינן, ולכן מותר להשתין בהם מים.

ויש להסתפק בביה"כ קבוע דצריך לחולצן משום שמא יפנה או שמא יפיח בהם, האם גם צריך לחלצן ברחוק ד' אמות, או דילמא בזה מהני לחלוץ ולהשתין לאלתר.

ויש לתלות דבר זה בב' הפשטים שנתבארו לעיל (בסי' רנ"ז אות ב') בדברי הרשב"א דסבר דאין איסור משום הכניסה אלא הא דצריך לחלוץ ברחוק ד' אמות בקבוע היינו משום שצריך לעשות צרכיו. דלהנחל"ד דכיון שצריך לחלצן ליפנות בהם ממילא מקפידים אף על הכניסה, ודאי שגם כאן צריך לחולצן ברחוק ד' אמות. אבל להפשט דהחשש הוא שמא יפנה בהם לפני ד' אמות, י"ל דכשבא ליפנות חיישינן שיפנה קודם שיגיע למקום הביה"כ, אבל הכא שבא להשתין לא חיישינן כולי האי, שמא יפנה וגם שיפנה קודם שיגיע למקום המיועד, ולכן בזה לא צריך להתרחק ד' אמות.

ועיין במג"א (סי' מ"ג סק"ד) דביאר דברי השו"ע דכן צריך לחולצן ברחוק ד' אמות.

ב

להשתין בביה"כ עראי

הנה דברי התוס' הם כשיטת הרשב"א והרא"ש דגרסינן באיבעיא ביה"כ קבוע, אמנם לשיטת הראב"ד דלא גרס קבוע

באיבעיא, ע"כ דהספק הוא בעראי, ומ"מ חיישינן שמא יפנה בהם.

והנה בשלטי הגבורים (יד. מדפי הרי"ף אות ח') הביא בשם הריא"ז דאסור להשתין בביה"כ עראי, דאף דהאמת כהתוס' דלא חיישינן שמא יפנה בהם, מ"מ חיישינן שמא יפיח בהם.

והכס"מ (בפ"ד מהל' תפילין הי"ז) כתב שזו גם שיטת הרמב"ם שמבואר מדבריו דאסור להשתין אף בביה"כ עראי, וביאר הכס"מ דהיינו משום שפסק כמ"ד דהחשש הוא שמא יפיח בהם.

אולם בביאור הגר"א (סי' מ"ג) כתב דהרמב"ם ס"ל כהראב"ד דלא גרס קבוע באיבעיא, ולכן יצא לו דאסור להשתין בהם בין בקבוע ובין בעראי שמא יפנה בהם. ועיי"ש שכתב דיש להביא ראייה לשיטה זו דלא גרסינן קבוע, דא"כ איך קאמר דאסור משום שמא יפיח בהם, הלא זה היה אוסר אף בעראי כמש"כ הריא"ז, והלא בעל האיבעיא רק הסתפק בקבוע ואיך פשיט ליה דאף בעראי אסור, אלא ע"כ דהספק היה בין בקבוע ובין בעראי, עכ"ד. אולם עיין ברי"ף שגרס קבוע ומ"מ גרס הצד דשמא יפיח בהם, וע"כ דאף שלבעל האיבעיא פשיטא ליה דבעראי מותר, מ"מ משני ליה דאסור שמא יפיח בהם.

ואילו דעת התוס' שהתירו להשתין בעראי, היינו משום שפסקו כמ"ד שמא יפנה בהם, וכתב הבית הלוי (בח"א סי' ה' אות א') דלכא' פסקו כן משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אולם עיי"ש (באות י"ח) שהוכיח דהתוס' מתכונים להתיר אף למ"ד שמא יפיח בהם.

ומסברא צ"ע דודאי שייך חששא דשמא יפיח אף בעראי כמש"כ הריא"ז. ולכן נראה יותר כמו שכתב הגר"א (באמרי נועם) בדעת הרא"ש דלא גרס כלל שמא יפיח בהם, וא"כ גם בתוס' י"ל כן דכל החשש הוא שמא יפנה בהם, ושפיר התירו בעראי.

סימן רנט

בפלונתא היכן להניח התפילין בנכנס לביה"כ

(כג.) **תניא אידך הנכנס לביה"כ קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרה"ר ונכנס, וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס. רבי עקיבא אומר אוחזן בבגדו ונכנס, בבגדו סלקא דעתך זימנין מישתלי להו ונפלי, אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס, ומניחם בחורין הסמוכים לביה"כ ולא יניחם בחורין הסמוכים לרה"ר שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד, ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרה"ר ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי, כיון ששמע אותו תלמיד כך, עלה לראש הגג ונפל ומת, באותה שעה התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס.**

ת"ר בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לביה"כ ובאין עכברים ונוטלין אותן, התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרה"ר ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן, התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס. אמר רבי מיאשא בריה דריב"ל הלכה גוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד לבו. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח.

א

שלבי התקנות

בפשוטו משמע דבראשונה היו מניחין התפילין בחורין הסמוכים לביה"כ כדאיתא בברייתא בתרייתא, וכשבאו עכברים ונטלום התקינו שיהיו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרה"ר, וכשבאו עוברי דרכים ונטלום, אז חלה הפלוגתא דתנאי דלב"ש לא רצו להתיר משום זה להכניסם עמו לביה"כ, משא"כ לב"ה ור"ע התירו להכניסם עמו, ורק דנחלקו באופן ההיתר דלב"ה התירו להכניסם בידו, ולר"ע דוקא בבגדו ובידו.

ונמצא לפי"ז דברייתא בתרייתא אזלא כב"ה ולכן קאמר התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס. והא דאיתא בברייתא קמייתא ולא יניחם בחורין הסמוכים לרה"ר שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד אף שהם סיום דברי ר"ע כדאמר באותה שעה התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס, מ"מ אף ב"ה מודה לזה, ורק פליג באופן התקנה וכנ"ל. והא דאיתא באותה ברייתא בדברי ר"ע ומניחם בחורין הסמוכים לביה"כ הוא טעות סופר. והא דאיתא בברייתא בתרייתא דבאין עוברי דרכים ונוטלין אותן קיצרה הברייתא דבאמת עיקר הבעיה היתה משום חשד ולא סתם משום עוברי דרכים, או דנימא דפליגי הברייתות אם התקנה היתה משום חשש גניבה של העוברי דרכים או משום החשד.

אולם הצל"ח כתב דאין למחוק הספרים בדברי ר"ע, ועיקר הכונה היא דכשבגדו צמוד מאד שאי אפשר ליקח התפילין בבגדו ובידו, אז יניחם בחורין הסמוכים לביה"כ, וא"ת הרי אם יניחם שם יטלום עכברים ולמה א"כ לא יניחם בחורין הסמוכים לרה"ר דמה לי אם יטלום עכברים או עוברי דרכים, לכן הוצרכה הברייתא להוסיף טעמא דחשד. משא"כ ברייתא בתרייתא דאזלא כבית הלל דקתני אוחזן בידו והיינו בלא בבגדו א"כ תמיד יכול להכניסם בידו, ולכן לא הוצרך לומר דתיקנו משום חשדא, אלא מספיק לומר דתיקנו משום עוברי דרכים.

ועיין בפנ"י שביאר באופן אחר ודבריו דחוקים.

ב

בפלוגתת ב"ש וב"ה

הנה בפשוטו אף שרק ב"ש הוא מי שאמר דחולץ תפיליו ברחוק ד' אמות, מ"מ אף ב"ה ור"ע מודים לו בזה וכל הפלוגתא היא רק דלב"ש צריך להניחם בחוץ, ולב"ה ור"ע יכול להכניסם.

והנה בדברי ב"ש יש להקשות איך קאמר דכשיוצא מרחיק ד' אמות ומניחן, הרי כבר בכניסתו השאיר אותן מחוץ לד' אמות, ויש ליישב בדוחק.

אולם הרי"ף הביא הברייתא באופן אחר וזו תוארה הנכנס לביה"כ חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס, וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן אלו דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס. ר"ע אומר אוחזן בבגדו ונכנס.

הרי דהשמיט לגמרי בדברי ב"ש דמניחן בחלון הסמוך לרה"ר, וזה פלא דזה עיקר הפלוגתא בין ב"ש ובית הלל.

שו"ר בפסקי הרי"ד שגרס כהרי"ף ומ"מ כתב להדיא דהפלוגתא היא כמו שנתבאר וז"ל הנכנס לביה"כ חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס פי' ומניחן שם בחוץ וכו' דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס פי' מודין שחולצין ברחוק ד' אמות, אלא שהיו מתירין להכניסן בתוך ידו בבית הכסא וכו', עכ"ל. ועי' לעיל (בסי' רנ"ז אות ז') שהכרחנו כן גם מדברי הרא"ש.

אולם בספר המכתם (הובא לעיל שם) מבואר דלמד כפשטות דברי הרי״ף דהפלוגתא היא דלב״ש חולצן ברחוק ד׳ אמות, אבל בית הלל דקאמר אוחזן בידו ונכנס ולא הזכיר דחולצן ברחוק ד׳ אמות, היינו משום דפליג וס״ל דנכנס לביה״כ כשהוא לבוש בהם ורק חולצן כשבא ליפנות.

ולפי דבריו מתיישבת הקושיא הנ״ל בדברי ב״ש דשפיר הוצרך לומר דכשיוצא מרחיק ד׳ אמות ומניחן, כיון דבאמת לב״ש לא השאירן בחוץ אלא הכניסן בידו.

אבל הדברים דחוקים בדברי ב״ה, דלדבריו הול״ל אוחזן בידו ונפנה, דלשון ונכנס משמע שחולצן חוץ לד׳ אמות, וצ״ע.

וביאור פלוגתתם נראה דהנה הריטב״א הקשה לבית הלל כיון שבין כך נכנס עם התפילין בידו למה ליה לחולצן כלל, יכנס איתם בעודן בראשו. ותירץ דקסברי דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו אבל בידו לא.

ולפי המכתם י״ל דב״ש וב״ה פליגי בקושיית הריטב״א ותירוצו, דב״ש סברי כתירוצו ולכן חולצן ברחוק ד׳ אמות ונכנס עמם, ואילו ב״ה סברי כקושייתו ולכן כיון שהוצרכו להתיר להכניסם משום עוברי דרכים שוב אין נ״מ אם מכניסם בראשו או בידו.

ובמשכנות יעקב (סי׳ ס׳) הקשה על פשט זה דא״כ מאי מקשי בשבת והרי תפילין מחופה עור ותניא חולצן ברחוק ד׳ אמות ונכנס, הרי הם דברי ב״ש. וצריכים לדחוק דהגמ׳ רק הביאה תחילת הברייתא, אבל כונתה להקשות מהמשך הברייתא דלכל התנאים מבואר דאינו נפנה בהם, ועל זה פריך למה לא נפנה כשהוא לבוש בהם הרי הם מכוסים.

ג

ביאור דברי רבי מיאשא

נחלקו הראשונים בביאור דברי ר׳ מיאשא דרש״י פירש דגוללן ברצועות שלהן ואוחזן בימינו שלא בבגדו כדי שלא יפלו. והיינו דפסק כבית הלל, ועי׳ בפנ״י ובצל״ח דכתבו דהיה קשה לרש״י מה חידש ר׳ מיאשא במה שאמר שיאחזן בימינו, ולמה לא קאמר הלכה כבית הלל, ולכן פירש״י דחידש ר׳ מיאשא דב״ה פליג על ר״ע וס״ל דדוקא אוחזן בידו אבל לא בבגדו משום דחיישינן שמא יפלו מידו.

אולם הרא״ה ביאר דר׳ מיאשא חידש דדוקא בעינן בימינו שהיא ידו החזקה כדי שלא יפלו ממנו, והמאירי כתב דהיינו משום דצריך לקנח בשמאלו. והא דכנגד לבו ביאר הרא״ה משום חשיבות, והנימוק״י כתב דהוא כדי שיזכור לשמרן. אשר לפי״ז אין הכרח לדברי רש״י, דלעולם י״ל דס״ל לבית הלל דלא בעינן בגדו, אבל אין קפידא דוקא שלא יקחם בבגדו.

ויעויין בב״ח (בסי׳ מ״ג סק״ד) דפירש דמש״כ רש״י כדי שלא יפלו חוזר על אוחזן בימינו, ומש״כ שלא בבגדו היינו דלא בעי בבגדו, אבל אה״נ דבידו ובבגדו שפיר דמי.

והרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפילין הי״ז) פליג על רש״י וס״ל דהא דקאמר רבי מיאשא גוללן הכונה בבגדו, והיינו דרבי מיאשא פסק הלכה כר״ע.

ובמרדכי (בהל׳ תפילין י״ג ע״ד) כתב דבהמשך הגמ׳ דקאמר ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח, משמע קצת כרש״י שהוא בידו ולא בבגדו.

והנה בשלמא לרש"י דאף לב"ה גוללן ברצועות שלהם ניחא דלכן לא מכניסם בראשו כדי לכסות אותם ברצועות, אבל להרמב"ם דדברי רבי מיאשא הם לר"ע, אבל לב"ה אוחזן בידו בלי שום כיסוי תיקשי א"כ למה ליה לחלצן כלל.

וכבר הבאנו דברי הריטב"א שכתב דקסברי דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו, ולא כשהן בידו.

עוד אפ"ל דהא דאוחזן בידו הכונה בתוך ידו, ולפי"ז ניחא דבזה מכוסים במקצת ועדיפא משיהיו בראשו.

ד

ביאור דברי רב נחמן

בדברי רב נחמן שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח פירש"י שיש בה קדושה משום שבהן הוא קושרן, והדל"ת והיו"ד של השם נמצאים ברצועות.

והנה התוס' (במנחות לה: ד"ה אלו) הביאו דהר"י מאוליינ"ש הסתפק אם צריך לחלוץ תפילין של יד כשנכנס לביה"כ דשמא כיון דמחופות עור לא צריך, דלא אסרו אלא תפילין של ראש שכתוב שי"ן בעור, או דילמא אף בתפילין יד צריך לחלוץ משום הדל"ת והיו"ד. והשתא תקשי להצד דלא צריך לחלצן, א"כ למה אמר רב נחמן דצריך ליזהר שלא תצא הרצועה מתחת ידו טפח.

ותיריץ המעדני יו"ט (בהל' תפילין סי' כ' אות ל') דבתפילין של ראש שצריך להסיר התפילין ובין כך יגלול את הרצועות שוב מקפידים אף על הרצועה, אבל בתפילין של יד שלא צריך לחלצן לא מקפידים על הרצועות שלו.

א"נ י"ל דכאן אין הענין משום הכניסה אלא כדי שלא יטנפו הרצועות, ובזה ודאי מקפידים אף אם מותר להכניסם.

סימן רם

בענין עושה להן כמין כים טפח

(כג.) **אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן, אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כים טפח ומניחן. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו כנגד לבו, ובלילה עושה להן כמין כים טפח ומניחן. אמר אביי לא שנו אלא בכלי שהוא כליין, אבל בכלי שאינו כליין אפי' פחות מטפח. אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת.**

א

ביאורי הראשונים בסוגיא

רש"י פירש דהא דבלילה לא קאי על ביה"כ, אלא מיירי כשנמצא בביתו ובא להצניען עד הבוקר, דצריך לעשות להם כמין כיס טפח, להפסיק בינם לבין הקרקע.

וביאר בנחלת דוד דהא דלא פירש דקאי על ביה"כ היינו משום דכיון שכבר אמר ר' זירא דהנכנס לביה"כ כשאין שהות ביום

אינו מוליכם עמו לביה״כ אלא מניחן בביתו ועושה להם כיס טפח, א״כ כל שכן דבלילה אין לו להוליכם עמו לביה״כ. לכן פירש״י דר׳ יוחנן איירי במלתא אחריתא ולא איירי בנכנס לביה״כ כלל, ולכן מתחילה הביא דברי ר׳ זירא דאמר למילתיה על הברייתא דמיירי בדיני ביה״כ, ושוב הביא דברי ר׳ יוחנן דס״ל דגם כשחולצן בלילה עושה להם כיס טפח.

ותר״י הביאו בשם רב האי גאון שפירש דלא כרש״י, אלא דגם ר׳ יוחנן איירי לענין ביה״כ דדוקא ביום שצריך להניחם בצאתו מביה״כ לא הטריחוהו לעשות להם כיס טפח, אבל הנכנס בלילה דשוב לא יניחם צריך להכניסן דוקא בכיס טפח, וכן פירש הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפילין הי״ט).

וכתב הנחל״ד דרב האי היה לו הגירסא כהרי״ף דר׳ זירא הוא מי שאמר הדין של לילה, ואילו ר׳ יוחנן אמר הדין של אין שהות ביום, ולכן פירש שפיר דהכל מיירי בביה״כ. אולם ברמב״ם מבואר דלא כדבריו דהביא הדין דאין שהות ביום ואח״כ הדין של לילה, ומ״מ פירש כרב האי דשניהם איירו בביה״כ.

עיי״ע בנחל״ד שהקשה למ״ל להרמב״ם כיס טפח, הרי ביום גוללן בבגדו דהוי כלי שאינו כליין, וא״כ גם בלילה שיעשה כן. ותירץ דאף בלי שאינו כליין בעינן הפסק אויר רק שמספיק בפחות מטפח, ואילו בבגדו ליכא אויר כלל.

בתר״י הביא בשם רש״י פירוש אחר דאף המימרא דר׳ יוחנן מיירי בביה״כ, ובא לומר דביום גוללן ואוחזן בידו עד שמגיע למקום שנפנה, ואז מניחן בקרקע. אבל בלילה צריך להניחן ביס טפח כדי להפסיק בינם לבין הקרקע.

ובפסקי הרי״ד משמע דפירש דמיירי בביתו ולא מיירי דמניחן על הקרקע, ומ״מ צריך כיס טפח להפסיק בין התפילין לאם הוא ערום או אם יש לו עביט של רעי.

ב

קושיית הרשב״א

הרשב״א הקשה בהא דפריך בשבת סב. דלמה צריך לחלוץ התפילין ברחוק ד׳ אמות מביה״כ, הרי הם מחופין בעור. וצ״ע הלא החיפוי עור הוא כלי שהוא כליין, ובסוגיין אמרי׳ דבעינן שיהיה בו טפח.

ותירץ הריטב״א דהא דבעינן שיהיה בו טפח היינו לגבי תיק של תפילין וכיוצא שעומד להכניס ולהוציא כל שעה, הלכך אינו מגין אלא כשיש בו שיעור אהל האמור לגבי טומאה מיהת, אבל הכא שהעור תפור ועומד שלא להוציאו משם זמן מרובה ראוי הוא להגין.

והר״ן (שבת כב. מדפי הרי״ף ד״ה משמע) תירץ דכל מה שבסוגיין הצריכו טפח היינו בלילה, אבל ביום אוחזן בידו ונכנס, והסוגיא דשבת מיירי ביום ושפיר הקשו דכיון שמכוסה למה צריך לחולצן.

ויל״ע למה הרשב״א נד מתירוץ פשוט זה.

ובפשוטו י״ל דלא רצה לעשות אוקימתא דמיירי דוקא ביום.

א״נ י״ל דהנה הבאנו לעיל (בסי׳ רנ״ט אות ג׳) דברי הריטב״א דהא דביום אוחזן בידו ונכנס ואינו יכול להניחם בראשו וליכנס, היינו משום דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו. אשר לפי״ז י״ל דס״ל להרשב״א דאם מונחים בכליין כשאין בו טפח הוי כמו בגלוי דאסור ליכנס איתם כשהם בראשו אף ביום, ושפיר הקשה דא״כ איך רצו להתיר בגמ׳ משום דמחופין עור להכניסם בראשו. ואילו הר״ן

יסבור דכיסוי כזה אף שאינו כיסוי גמור, מ״מ יועיל כדי להכניסם ביום אפי׳ כשהם בראשו, או שפליג על הריטב״א וסבר דאין חילוק בין מונחים בראשו למונחים בידו וכשאר התירוצים שהבאנו לעיל שם.

עוי״ל דהרשב״א לשיטתו דס״ל דליכא איסור בכניסה לביה״כ עם התפילין וכל האיסור הוא כיון שבא ליפנות בהם, א״כ קושיית הגמ׳ בשבת מתפרשת דכיון שמכוסה בעור יהיה מותר אף ליפנות בהם. ולפי״ז ניחא דלא יועיל לאוקמיה דמיירי ביום, דביום רק הקילו לענין ליכנס איתם לביה״כ, אבל ליפנות בהם אף ביום אסור, ושפיר הקשה הרשב״א.

והנה יעויין ברשב״ץ שכתב דכל קושיית הרשב״א היא כי למד בסוגיין כרב האי גאון דהמימרא דר׳ יוחנן דחילק ביום ולילה מיירי לענין ביה״כ, אבל לרש״י דפירש דמיירי בביתו לק״מ, די״ל דמצריכים כיס טפח רק כדי להפסיק בין הקרקע לתפילין, אבל לענין כניסה לביה״כ לא בעינן כיס טפח, וכ״כ המג״א (בסי׳ מ״ג סקי״ב).

סימן רסא

בדין להכנים התפילין לביה״כ כשיכול להניחן בחוץ

(כג.) **אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא, כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן, כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן, אמר הואיל ושרונהו רבנן, ננטרן. אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דרב נחמן, כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן, כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן, אמר הואיל ושרונהו רבנן, ננטרן.**

א

פלוגתת הראשונים בביאור הסוגיא

נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא דרש״י פירש ננטרן ישמרוני מן המזיקין. ורבינו יונה ביאר דהפירוש הוא אשמרם אני בעצמי. והרי״ף גרס הואיל ושרונהו רבנן לא נטרח, וביאר רבינו יונה דהיינו שלא להטריח את התלמידים.

ועי׳ בב״י (בסי׳ מ״ג ד״ה ובנכנס) דהביא דהמרדכי בשם בה״ג כתב שאין לאדם ליתן תפילין לחבירו כשהולך לביה״כ.

וכתב הב״י דמשמע שהם מפרשים כמו שפירש רבינו יונה שסובר רבי יוחנן שמצוה לשמרם הוא בעצמו, ומפני כך למדו דאין ליתן לחבירו התפילין אלא הוא עצמו ישמרם. ואי נמי כדפירש״י ישמרוני מן המזיקין, ומשום הכי למדו דאין לו ליתנם לחבירו אלא יכניסם עמו כדי שישמרוהו. אבל אין לומר דגרסי לא נטרח כלומר לא ניתן טורח לתלמידים, דא״כ מאי אין לאדם ליתן תפילין לחבירו דקאמרי דמשמע דאין ראוי לעשות כן. ומיהו יש לדחוק ליישב דהכי קאמר אין לאדם ליתן תפילין לחבירו, דכיון שהוא עצמו יכול להכניסם עמו, אין לו להטריח על חבירו שלא לצורך, עכ״ל.

ב

בענין ביה״כ שבבית

הטור (בסי׳ מ״ג) כתב שבביה״כ שבבית לא יכניסם כלל. וכתב הב״י דמקורו מספר התרומה ורבינו ירוחם שלמדו כן מהא דאמרי׳ דבביה״כ שבשדה היה צריך להניחן בחוץ אם

לא משום עוברי דרכים ועכברים, ולכן בביה״כ שבבית אסור להכניסן.

ויש להקשות הרי כשם שר׳ יוחנן אמר דכיון שמשום עכברים התירו, שוב מותר אף בגוונא דאין בעיה של עכברים כמו בציור שלו שהיה יכול ליתנם לתלמידים, א״כ אף בביה״כ שבבית יש להתיר.

וכבר עמדו בזה האחרונים, ותירץ בליקוטי הפר״ח דרק בביה״כ שבשדה שהוצרכו להתיר שוב התירו בכל גוונא, משא״כ בביה״כ שבבית דלא הוצרכו להתיר בשום פעם נשאר הדבר באיסורו.

והפרישה (באות ח׳) תירץ דהא דהתיר ר׳ יוחנן היינו דוקא משום שהיה מרויח בזה הענין דננטרן לישמר מן המזיקין, אבל בבית דליכא מזיקין אין היתר. כלומר דההיתר היה משום העכברים, ושוב התירו בכל גוונא דיהיה צורך קצת כגון שמירה, אבל במקום שאין צורך כלל הדבר נשאר באיסורו.

ג

בענין ספרא דאגדתא

בהא דלא הכניס הספרא דאגדתא לביה״כ, לרש״י אפשר דרק תפילין שומר מן המזיקין משא״כ ספרא דאגדתא, ולכן לא היה לו ענין להכניסן, ויל״ע בזה. שוב הראוני בספר מגיד תעלומה לבעל הבני יששכר שכתב כן דבספרא דאגדתא אין כ״כ שמירה מן המזיקין.

המאירי ביאר דתפילין שהפלגת קדושתן כשמונחין בראש ובזרוע מותר להכניסן בידו, אבל ספרא דאגדתא דהפלגת קדושתו כמו שהוא אסור להכניסו. וצ״ע וכי תפילין שבידו פחות קדוש מספרא דאגדתא.

והמג״א (בסי׳ מ״ג סקי״ד) כתב דדוקא תפילין שאדם מניחן כל היום ואין לו מקום להניחן, לא הטריחוהו להניחן בביתו כל פעם שנכנס לביה״כ, אבל ספרא דאגדתא לא הוצרכו להתיר, ולכן נשאר באיסורו.

סימן רסב

בענין אחיזת דברים בשעת התפלה

(כג:) **ת״ר לא יאחז אדם תפילין בידו וס״ת בזרועו ויתפלל. אמר שמואל סכין ומעות וקערה וכבר הרי אלו כיוצ״ב.**

בסוכה מא: קאמר דרב אשי היה מתפלל כשלולב בידו, ופריך מברייתא זו, ומשני התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו, הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו. ופירש״י דבהני דלאו מצוה הויין עליו למשא, לפיכך טרוד במשאם, משא״כ לולב דנטילתה ולקיחתה מצוה היא, מתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד.

והנה בדברי שמואל דהוסיף כל הני פירש״י שבכל אלו דואג עליהן, שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והכבר יטנף. ולפי״ז מותר להתפלל בשאר דברים דליכא היזק והפסד אם יפלו. ופירש רבינו יונה דלפי״ז הא דמיבעיא בסוכה הוא משום דגם בלולב דואג עליו שמא יפול ויפסד, ומסיק דמ״מ משום חביבותיה לא טריד.

אולם רבינו יונה הביא דיש שפירשו דהני דשמואל לאו בדוקא נקטינהו, אלא אורחא דמילתא נקט, והוא הדין שאין לו ליטול

בידו שום דבר בשעת התפלה, ורק לולב התירו משום חבוב מצוה.

והנה ודאי דאף לשיטה זו טעמא דמילתא הוא משום כונת התפלה כמו דמבואר להדיא בסוכה דבהני דלאו מצוה טריד בהו, אלא דס"ל דלא בעינן טרדה גדולה שדואג שמא ינזק או יפסד, אלא בטרדה כל דהו מספיק.

אולם יעויין בפמ"ג (בסי' צ"ו משב"ז סק"ב) שכתב טעם אחר לאיסור משום שאין עומד כך בפני גדולים כשאוחז דברים וחפצים בידו.

ולכא' כן מבואר ברמב"ם (בפ"ה מהל' תפלה ה"ה) שהביא דין זה בתוך ההלכות דתיקון המלבושים לתפלה, עיי"ש שבתחילה הביא דין שלא יעמוד בראש וברגלים מגולים שאין דרך לעמוד כך בפני גדולים, ושוב המשיך בהלכה זו דאין לאחוז שום דבר בשעת התפלה, אולם זה אינו דהרי גמר כטעם הגמ' שהאיסור הוא מפני שלבו טרוד בהם.

וע"כ דהרמב"ם כולל בהלכה זו כל דבר שבפועל הוא תיקון המלבוש, אבל אין הכונה דכולהו בחדא מחתא מחתינהו לענין הסברא, דאפשר דכל דבר הוא מדין אחר דריש דבריו הם מדין הכון, וסוף דבריו מדין כונה בתפלה. ותדע לך מהמשך דברי הרמב"ם בהל' ו' שהביא כמה דינים בתיקון המקום, והם מטעמים שונים עיי"ש.

ולתרץ דברי הפמ"ג נראה דהנה בביאור החוסר כבוד שהוא לעמוד בפני גדולים כשאוחז חפצים בידו, יש בזה ב' דברים דלפעמים מה שלוקח הוא דבר שלא מתאים ליכנס כך לפני המלך, כגון שלוקח דבר מאכל ושתיה לפניו. אבל לפעמים הוא משום שהדבר שלוקח מטריד אותו ומראה חוסר התעניינות בדבר שמדבר המלך.

אשר מעתה ניחא דבאמת העיקר הוא כמש"כ הפמ"ג דהוא משום דאין עומד בפני גדולים, אבל זה גופא הטעם משום דמראה שהוא טרוד בכך וזה כונת הגמ' דבחפץ דלאו מצוה טריד, וממילא אף שהוא לא יהיה טרוד, מ"מ אין דרך לעמוד כך בפני גדולים.

והנה עיין בט"ז (בסי' צ"ו סק"ב) שהביא ראייה לרש"י דשמואל דוקא נקט, מהא דקי"ל שמשאוי שהוא פחות מד' קבין צריך להפשילו לאחוריו, משמע דכל משאוי אסור לטלטל לפניו אף שלא יהיה בו היזק והפסד.

איברא דעיין בב"י (בסו"ס צ"ז) שביאר דהטור השמיט הפשלה לאחוריו, משום דס"ל דהא דקתני מפשילו לאחוריו לאו למימרא שצריך שיפשילנו לאחוריו ממש, אלא היינו לומר שמתפלל ועודן עליו, ולפי"ז נפלה ראיית הט"ז.

סימן רסג

בענין להשתין כשתפילין בידו

(כג:) **ת"ר לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל ולא ישתין בהן מים וכו'. מ"מ קשיא השתא בית הכסא קבוע שרי, בית הכסא עראי לא כל שכן, הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי, בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי.**

עיין ברש"י (ד"ה ביה"כ עראי) דמבואר מדבריו דבאמת אין שום חילוק בין ביה"כ קבוע לביה"כ עראי, אלא כל החילוק הוא בין גדולים לקטנים, דמה שאמרו ביה"כ קבוע היינו שעושה גדולים ולכן ליכא ניצוצות, וביה"כ עראי היינו שעושה קטנים ולכן איכא ניצוצות.

וכן מבואר ברבינו יונה שהקשה איך אמרי' דבביה"כ קבוע ליכא ניצוצות הרי אי אפשר לגדולים בלי קטנים. ותירץ דמי שנפנה מסתמא הוא בישיבה, ואמרי' לקמן מ. דאין מי רגלים כלים מן הגוף אלא בישיבה או בעפר תיחוח או כשעומד במקום גבוה ומשתין למקום מדרון, ופירש"י דאם אין התנאים האלה הרי הוא דואג שלא יפלו ניצוצות על רגליו ומפסיק, אבל עם התנאים האלה אין הוא דואג וליכא ניצוצות, ולכן ליכא חשש שיפשפף עם התפילין.

ולפי"ז אה"נ דכאן יהיה מותר אף בעמידה כשיש עפר תיחוח או מקום גבוה.

ורבינו יונה הביא דרב האי גאון פירש באופן אחר דכונת הגמ' כפשוטה לחלק בין ביה"כ קבוע לעראי ולא בין גדולים וקטנים, והיינו משום דביה"כ קבוע היינו ביה"כ העשוי במדרון בענין שכל המים יורדים וליכא ניצוצות כלל.

וזה דלא כרש"י לעיל (בע"א ד"ה ביה"כ קבוע) שפירש דכל בתי כסאות שבגמ' הם על פני השדה בלא חפירה, ומקורו הוא מלקמן כו. דבתי כסאי דפרסאי כסתומין דמו משום שהיו בחפירה, משמע דשאר בתי כסאות לא היו בחפירה.

ועוד יש להקשות דא"כ למה לעיל אמרי' דצריך לחלוץ התפילין ברחוק ד' אמות. ואין ליישב דכל דברי רש"י אמורים לפי שיטתו כמש"כ המג"א (בסק"ו) דס"ל כהראב"ד דהאיסור הוא משום הכניסה, ולכן כתב דאם היה בחפירה ליכא איסור משום הכניסה, ואילו רב האי י"ל דסובר כהרשב"א והרא"ש דאין איסור משום הכניסה, אלא משום שרוצה לעשות צרכיו, ולפי"ז שפיר צריך לחולצן אף בחפירה. זה אינו דהרי רבינו יונה לעיל הביא דברי רב האי דס"ל כהראב"ד דהאיסור הוא משום הכניסה, ולכן הוצרך לגרוס באיבעיא צנוע במקום קבוע.

וצ"ל דס"ל דלאו כללא הוא דביה"כ קבוע הוא בחפירה, אלא הוא שם כולל לכל בתי כסאות, ובאמת בסוגיא דע"א מיירי בלי חפירה, ואילו הכא מיירי בחפירה, וזה דוחק דנמצא דרוב בתי כסאות שלהם היו ביה"כ דפרסאי, וא"כ בע"א מיירי בביה"כ שלא היה רגיל אצלם, וצ"ע.

והנה הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפילין הי"ז וי"ח) כתב וז"ל היה לבוש תפילין והוצרך לביה"כ וכו', חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות וכו', בד"א בביה"כ הקבוע שאין ניצוצות ניתזות עליו, אבל ביה"כ עראי לא יכנס בהן כשהם גלולים אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן, ואין מי

רגלים כלין אפילו בביה"כ קבוע אלא בישיבה, ואם היה עפר תחוח אפי' בעמידה, היה במקום קשה יעמוד במקום מדרון כדי שלא ינתזו ניצוצות עליו, עכ"ל.

ופירש הרשב"ץ דהרמב"ם פירש כרב האי דקבוע היינו בחפירה, וס"ל דלא סגי בחפירה כדי שלא יהיו ניצוצות, אלא בעינן ג"כ שיהיה בישיבה או בעפר תיחוח או במקום גבוה, וכ"כ הראבי"ה (סי' ס"ט).

אולם עיין בנדה יג. דמשמע דאם יש עפר תיחוח או מקום גבוה כבר ליכא ניצוצות, ולא הוזכר כלל שם דבעינן גם ביה"כ קבוע, וצ"ע.

והנה יעויין בב"י (בסי' מ"ג) שהביא שיטת רבינו יונה ושאר הראשונים דבישיבה או עפר תיחוח או מקום גבוה מותר להשתין בתפילין, והוסיף דכ"כ הרמב"ם. וביאר הרמ"א דסברי דאין חילוק בין קבוע לעראי אלא רק אם עושה מעומד או מיושב.

וכבר עמד עליהם במאמר מרדכי דאיך כתבו דכ"כ הרמב"ם, הלא ברמב"ם משמע דתרתי בעינן גם קבוע וגם אחד מג' התנאים דהם ישיבה תיחוח ומקום גבוה, וכתב דאפשר ליישב בדוחק, ולכא' כונתו דהם הבינו מש"כ הרמב"ם ואין מי רגלים כלים אפי' בקבוע אלא בישיבה, דכונתו דהא דאמרנו דבקבוע מותר היינו משום שהוא בישיבה, וזה דוחק.

ולכן כתב דהדברים כפשוטם דס"ל להרמב"ם דבעינן תרתי גם קבוע וגם בישיבה, וביאר דהיינו משום גזירה דכיון שבדרך כלל בעראי עושה מעומד לכן אסרו אף בישיבה, ורק התירו בקבוע שבדרך כלל הוא מיושב.

סימן רסד

בענין הנכנס לסעודת קבע מהלך ונפנה

(כג:) **ת"ר הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ארבע פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס.**

בטעם הדבר רש"י פירש דהוא משום גנאי שיצטרך לנקביו בתוך הסעודה.

אולם ברמב"ם (בפ"ד מהל' דעות ה"ב) מבואר דהוא ענין רפואי. והנה ז"ל הרמב"ם ולא יאכל עד שיבדוק עצמו יפה יפה שמא יהיה צריך לנקביו, לא יאכל אדם עד שילך קודם אכילה עד שיתחיל גופו לחום, או יעשה מלאכתו או יתיגע ביגע אחר, כללו של דבר יענה גופו וייגע כל יום בבקר עד שיתחיל גופו לחום וישקוט מעט עד שתתישב נפשו ואוכל, עכ"ל.

ועיין בספר הליקוטים שהביא בשם האמרי בנימין דהמקור להא דכתב הרמב"ם שיבדוק עצמו יפה יפה הוא מסוגיין שצריך ליפנות לפני האכילה. ולא העתיק האופן איך יבדוק עצמו, דזה רק עצה טובה.

אולם בעבודת המלך פירש דהרמב"ם למד דיש בסוגיין ב' דינים, א' מהלך, דההליכה מטרתה היא חימום הגוף קודם האכילה, וב' ויפנה, דהוא ענין אחר ליפנות קודם האכילה.

ולגבי השיעור שנתנו בסוגיין, רש"י פירש דבכל פעם ופעם בודק עצמו ויושב אולי יוכל להפנות שההילוך מוריד הגדולים לנקב. והיינו דהוקשה לו למה לו אמר בסתמא שמהלך מ' אמות, ומ"מ עדיין קשה ממ"נ כל

כמה אמות נקטינן דכבר ירדו הגדולים, דאם יורד כל ד׳ אמות, א״כ למה מהלך עשר אמות הרי צריך לבדוק בתוכם כבר פעמיים, ואם לא יורד כל י׳ אמות, א״כ כשמהלך ד׳ אמות צריך לבדוק אחרי פעמיים וחצי, וצ״ע.

והנה בסוגיין גרסינן ב׳ האופנים בלשון או

או, אולם יעויין בשבת פב. דגרסינן יהלך י׳ פעמים ד׳ אמות, ואמרי לה ד׳ פעמים י׳ אמות. ופירש״י דיש כאן פלוגתא והאמרי לה סבר דהכי עדיף טפי משום שהילוך מרובה מוריד הזבל לנקביו. ומבואר לפי״ז דהשיעורים האלה הם בדוקא ולא יועיל צירוף אחר להגיע למ׳ אמות כגון חמש פעמים ח׳ אמות, או עשרים פעמים ב׳ אמות. ולישנא קמא לא פליג על לישנא בתרא אלא ס״ל דמספיק בהליכה של ד׳ אמות, אבל גם לדבריו לא יועיל בפחות מהכי.

אמנם באור זרוע (בסי׳ קל״ח) פירש דאין כאן

פלוגתא דהכל שיעור אחד, אלא דכל אחד נקט לשון רבו. וצ״ב למה רבותיהם נקטו לשון זה, ולא אמרו בפשיטות דצריך הליכה של מ׳ אמות.

סימן רסה

בענין תיובתא והלכתא

(כג:) **בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב**

יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו וכו׳, א״ל הכי אמר שמואל מותר אפי׳ אשתו עמו. מיתיבי לא יניח אדם תפיליו וכו׳, אבל מניחן תחת מראשותיו, ואם היתה אשתו עמו אסור. תיובתא דשמואל תיובתא. אמר רבא אע״ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה, מ״ט כל לנטורינהו טפי עדיף.

צ״ע דבכל מקום מקשינן על אמורא ממתני׳

ובברייתא, ואיך קאמר דהלכה כמותו אף שקשה עליו מברייתא. ועי׳ בעירובין י. ובסנהדרין כז. דפריך תיובתא והלכתא בתמיה, ותיקשי גם הכא.

וכעי״ז מצאנו בשבת סא. דר׳ יוחנן קאמר

לנעול תחילה נעל שמאלי, ופריך עליו מברייתא דתניא בשל ימין, וקאמר אביי דילמא ר׳ יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה, ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, וא״נ שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה. משמע מזה דר׳ יוחנן יכול לחלוק על הברייתא.

והנה עיין בפסחים ק. אמר רב יהודה אמר

שמואל אין הלכה לא כר׳ יהודה ולא כר׳ יוסי אלא פורס מפה ומקדש, וברשב״ם הקשה שמואל דאמר כמאן עיי״ש. וכתב באור זרוע (הל׳ ערב שבת פכ״ב) שעפ״י הקבלה אמר כך שמואל מפני שהוא היה תחילת אמוראים ולפני התנאים למד, על כן היה בו כח לומר מה שקיבל מרבותיו התנאים, ע״כ. וא״כ אפשר דכן הוא בסוגיין.

ועיין ברשב״א (שבת לז:) ותוס׳ (ביצה כט:)

דשמואל תנא ופליג (ותמה עליהם ביד מלאכי כללי התלמוד תקנ״ב דלא מצינו כן בש״ס בשום דוכתא). וא״כ אפשר דכן הוא בסוגיין.

ועיין ברבינו יונה דשמואל יכול לחלוק על

הברייתא כיון שהם דקדוקי מצוות, משמע שאין זה דין גמור, אלא ענין של דקדוק המצוות איך לשמור התפילין, ובזה יכול הוא לחלוק. ובזה יש לתרץ אף הסוגיא דשבת דהענין לנעול של ימין תחילה אינו דין גמור אלא ענין של דקדוקי מצוות.

והרא"ש (בסי' ל"ה) כתב דיש כח לאמורא לשבש הברייתא, ולכן הלכה כשמואל. וכעי"ז כתב במיוחס לר"ן (בשבת שם) דהא דר' יוחנן היה יכול לומר שאין הלכה כאותה ברייתא היינו משום דמסתמא מצא תנא אחר כוותיה.

ותיקשי א"כ למה בכל הש"ס רמינן לאמורא מברייתא, נימא דהאמורא סבר דהברייתא משובשת או דמסתמא מצא תנא כוותיה, וצ"ע.

שו"ר דבביאור הגר"א (או"ח סי' ב' סק"ג) כתב דאה"נ הא דאמר אביי בשבת דר' יוחנן היה יכול לומר דאין הלכה כברייתא, לרווחא דמילתא קאמר, דודאי שאי אפשר לומר כן, דא"כ בכל הש"ס נימא הכי. אולם בסוגיין אי אפשר לומר כן, והדרא הקושיא לדוכתא, וצ"ע.

ועי' בקוב"ש (ב"ב אות תרל"ג) שהביא בשם הגר"ח דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא, והא דמותבינן תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, מצי שפיר להיות הלכה כמותו.

ובעיקר ענין זה אם אמורא יכול לחלוק על תנא, עיין בכס"מ (בפ"ב מהל' ממרים ה"א) על מה שכתב הרמב"ם דב"ד שבדור יכול לחלוק על ב"ד קדמון ממנו אפי' שאינו גדול ממנו בחכמה ובמנין, והקשה הכס"מ דא"כ למה אמורא אינו יכול לחלוק על תנא. ותירץ שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה.

והקשה הגרא"ו (בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ו') דקבלה זו מה טיבה, למה אי אפשר לחלוק על קבלה זו גופא.

ולכן ביאר דבחתימת המשנה היו רוב חכמי ישראל בהסכמה, שבזה יש להם כח דבי"ד הגדול, ולכן אין הבאים אחריהם יכולים לחלוק עליהם עד שיהיה להם כח דבי"ד הגדול. וכן היה גם בחתימת התלמוד, ואה"נ דבחתימת התלמוד היו יכולים לחלוק על המשנה, אבל בזמנים שבין חתימת המשנה לחתימת התלמוד לא היה כח ביד שום אמורא לחלוק על המשנה. ועי' בקוב"ש הנ"ל שהביא כן בשם הרמב"ן.

ובהערות החזו"א (שהודפסו בסו"ס קובץ ענינים אות ב') הקשה דא"כ אם היום יתקבצו רוב חכמי ישראל נוכל גם לחלוק על המשנה, ועוד דא"כ למה ביטלו בגמ' דברי אמורא שסתר את המשנה, נהי דבזמנו לא היה לו כח לחלוק על המשנה, מ"מ בשעת חתימת התלמוד שהיה להם כח, היה להם להתחשב עם שיטתו. ועיי"ש מה שהקשה עוד.

ולכן כתב דהא דלא חלקו על התנאים היה משום דראו רוחב לבם של התנאים וידעו שלא הגיעו למעלתם, על כן לא מלאם לבם לחלוק עליהם.

והגרא"ן השיב לחזו"א דודאי גם הוא מסכים לדבר זה דכדי לחלוק על מי שקדם לו צריך להיות בר פלוגתיה, ודבריו נאמרו לאם ימצא בדורות האחרונים מישהו גדול שיכול להיות בר פלוגתיה להתנא, דמ"מ לא היה יכול לחלוק עליו משום דצריך כח בי"ד הגדול.

סימן רסו

בענין להניח תפילין תחת מראשותיו

(כג:) **בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו וכו', א"ל הכי אמר שמואל מותר אפי' אשתו עמו וכו'. והיכא מנח להו, אמר רבי ירמיה בין כר לכסת שלא כנגד ראשו. והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו, דמפיק ליה למורשא דכובע לבר וכו'.**

א

מהו אשתו עמו

הב"י (בסי' מ' סעיף ד') ביאר דאשתו עמו היינו שרוצה לשמש, ואין אשתו עמו היינו שלא רוצה לשמש ואפי' אשתו עמו ולא חיישינן שמא ימלך וישמש וישכח שנמצאים שם התפילין. והוכיח כן מהא דתניא לקמן כה: בית שיש בו ס"ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי, ואם איתא דחיישינן שמא ימלך וישמש, למה לא קתני יותר רבותא דאפי' להיות עם אשתו במטה אסור.

אולם הט"ז (בסק"ד) פליג וסבר דהא דאמרי' אשתו עמו היינו אפי' כשאינו רוצה לשמש, דודאי חיישינן שמא ימלך לשמש וישכח להוציא התפילין.

והוכיח כן מהא דאיתא בסוכה כו: דהילדים עם נשותיהן צריכים לחלוץ כשנכנסים לישן אפי' ביום מפני שרגילין בטומאה, ואם התם חיישינן אף שנמצאים בראשם והוא איסור חמור לשמש עמהם, ק"ו הכא דנמצאים במטה דאין האיסור כ"כ חמור. ועוד הוכיח מהא דביוה"כ איכא מנהג להדליק או שלא להדליק וכולן נתכוונו שלא ישמש מטתו, וכיון דביוה"כ חיישינן שישכח קדושת היום וישמש, ה"ה דהכא יש חשש שישכח וישמש.

ודייק כן מדברי הרמב"ם שכתב אשתו עמו במטה, וממה דהוסיף מלת במטה, משמע דבא לומר דאף אם אין רצונו לשמש מקרי אשתו עמו.

וראיית הב"י מהברייתא דלקמן, דחה דהברייתא עיקר האיסור נקטא דהוא לשמש מיטתו, ולעולם ה"ה דלהיות עם אשתו במטה אסור.

ואילו הב"י יאמר על ראיות הט"ז דאדרבה כיון שהאיסור חמור חיישינן יותר שמא ישכח וישמש, משא"כ הכא שהאיסור קל לא חששו.

והנה הפלוגתא בין שמואל להברייתא היא כשיש כלי בתוך כלי, דלשמואל כיון שיש כלי בתוך כלי מותר לשמש, ואילו הברייתא סברה דכיון דהתפילין עמו במטה חמיר טפי ואסור אפי' כשיש כלי בתוך כלי.

ובספר שלמה משנתו כתב לבאר דהפלוגתא בין שמואל להברייתא היא הפלוגתא בין הט"ז להב"י, דמיירי כשאשתו עמו במטה ואינו רוצה לשמש וכשאין כלי בתוך כלי, ושמואל דהתיר משום דלא חושש להרגל דבר (כהב"י), והברייתא דאוסרת הוא משום דחיישינן להרגל דבר (כהט"ז).

אולם דבריו תמוהים כמו שכבר תמה בהגהות הר"ש טויבש על הפנ"י שכתב כעי"ז, דא"כ איך קאמר בסוף הסוגיא

והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד, דהיינו כשמואל, והרי התם כו״ע לא פליגי דכיון דבא לשמש צריך כלי בתוך כלי, וצ״ע.

ב

שיטת התוס׳

התוס׳ והרשב״א הקשו דמאי קשיא להו על רבי ירמיה, דילמא הא דקאמר ר׳ חייא תחת מראשותיו אין הכונה כנגד ראשו אלא שלא כנגד ראשו, וכמו שלא פריך מהברייתא דלעיל דתניא כנגד מראשותיו משום שאפשר לפרש שלא כנגד ראשו, ה״ה דיש לפרש כן בדברי ר׳ חייא.

ותירצו דהכרח הגמ׳ הוא דאם מיירי שלא כנגד ראשו א״כ למה צריך כובע, אלא ע״כ דמיירי כנגד ראשו, וקשיא לר׳ ירמיה.

וילה״ק מה קושיית הגמ׳ דילמא הא דמותר כנגד ראשו הוא משום שיש לו כובע ואילו ר׳ ירמיה הצריך שלא כנגד ראשו כיון שמיירי בלי כובע. עי׳ בתר״י שפירש דמדברי ר׳ ירמיה דסתם משמע דבכל גוונא אסור, וזהו דמקשה דמדברי ר׳ חייא מבואר דיש אופן שמותר ע״י כובע.

והקשו התוס׳ דלמא לעולם מיירי שלא כנגד ראשו, והא דר׳ חייא הצריך כובע הוא משום דמיירי כשאשתו עמו דבעי כלי בתוך כלי, ואילו ר׳ ירמיה מיירי כשאין אשתו עמו, ונשאר בצ״ע.

ותיריץ הרש״ש דהא דתני ר׳ חייא קאי אברייתא דלעיל דהוה תני אבל מניחן בכובע תחת מראשותיו, והרי התם מסיים ואם היתה אשתו עמו אסור, נמצא ע״כ דהא דהתיר ר׳ חייא בכובע הוא כשאין אשתו עמו.

משני בגמ׳ דמפיק ליה למורשא דכובע לבר, וצ״ב לפי התוס׳ לא משני מידי, דכיון שאינו כנגד ראשו עדיין תיקשי למה צריך כובע.

עיין במג״א (בסי׳ מ׳ סק״ג) **ובט״ז** (שם סק״ג) שתירצו דמפיק למורשא לבר היינו שהמורשא הוא אף חוץ לכר, ולכן בעינן כובע כדי שיהיה מכוסה.

והריטב״א ביאר דבתירוץ הגמ׳ החידוש של ר׳ חייא הוא דהו״א דכיון דהתפילין בתוך המורשא, א״כ אינו יכול להניח חלק מהמורשא תחת מראשותיו, קמ״ל דמותר כל זמן שאין התפילין תחת מראשותיו. ולפי״ז ניחא דלכן נקט כובע, דזהו כל החידוש של ר׳ חייא.

ובעיקר קושיית התוס׳ עיין בנחל״ד שתירץ דכובע אין פירושו כיס, אלא כובע ממש שלובשו על ראשו, ור׳ חייא מיירי בהני דבי רב דאין להם כר וכסת תחת מראשותיו רק מניחים הכובע שלהם תחת ראשיהם וישנים עליו, ועל זה קאמר ר׳ חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו, ובזה ודאי אין שייך לומר דשלא כנגד ראשו קאמר דהא הכובע מכוין למדת ראשו, וא״כ התפילין הן תחת ראשו ממש, ועל זה משני דמ״מ התפילין מוציאן קצת מהכובע באופן דאינו מניח ראשו על התפילין ממש.

ג

שיטת הרמב״ם

והנה הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפילין הכ״ד) כתב וז״ל ואם הניחן כלי בתוך כלי מותר להניחן תחת מראשותיו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו כדי לשמרן, ואפי׳ אשתו עמו במטה, עכ״ל.

וכתבו רבינו יונה והמשל"מ דמבואר ממנו דאף באין אשתו עמו בעי כלי בתוך כלי מלבד הכר.

ונראה דהבין כן מהא דשמואל קאמר מותר אפי' אשתו עמו, ועל הכל קאי ר' ירמיה ואמר בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, ולא חילק דכשאין אשתו עמו מותר אפי' בלי כלי בתוך כלי, וכשאשתו עמו דוקא בכלי בתוך כלי, אלא ע"כ דאין חילוק ובכל גווני בעינן כלי בתוך כלי.

ולפי דברי הרמב"ם לא קשיא קושיית התוס' למה לא משני דר' חייא מיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי, דהרי אף באין אשתו עמו צריך כלי בתוך כלי וע"כ דר' ירמיה דאמר בין כר לכסת מיירי כשיש כלי בתוך כלי, ושפיר הקשה מדר' חייא דחוץ מזה מצריך להניח בכובע, וא"כ ע"כ הוא להתיר תחת מראשותיו. ואין לומר דמה דסתם ר' ירמיה פירש ר' חייא, ולעולם הכובע הוא רק כדי שיהיה כלי בתוך כלי, זה אינו דהרי לדבריו הכר לא מהני ככלי, וא"כ היה צריך ר' חייא לומר כובע ועוד כלי.

ולפי"ז אפשר דקושיית התוס' הכריח את הרמב"ם להוציא דינו דאף באין אשתו עמו בעי כלי בתוך כלי.

אמנם יעויין בכס"מ שכתב דלשון הרמב"ם לאו דוקא, אלא כיון דקאי על אשתו עמו לכן קאמר כלי בתוך כלי, אבל לעולם כשאין אשתו עמו לא צריך כלי בתוך כלי, ודבריו דחוקים מאד.

ד

דברי הפמ"ג

בראש יוסף ובפמ"ג (סי' מ' משב"ז סק"מ) כתב דהנה פליגי הב"י והט"ז אם אשתו עמו היינו שרוצה לשמש או שאשתו עמו במטה (כמבואר לעיל באות א'), והקשה להב"י דלא גזרינן שמא ימלך וישמש, נימא דעד כאן לא גזרינן אלא דוקא כשאינם נמצאים תחת מראשותיו, אבל כשנמצאים תחת מראשותיו חמור טפי וגזרינן, וא"כ מאי פריך על שמואל מהברייתא, נימא דהברייתא מיירי כשאין כלי בתוך כלי ואסרה משום דתחת מראשותיו איכא בזיון גדול, ושמואל דהתיר מיירי כשיש כלי בתוך כלי. דבשלמא להט"ז דתמיד גזרינן שמא ימלך וישמש אין לתרץ דהברייתא מיירי כשאין כלי בתוך כלי, דא"כ מאי איריא תחת מראשותיו בכל הבית נמי אסור. אבל להב"י י"ל דדוקא תחת מראשותיו אסור כשאינו רוצה לשמש, וכשבא לשמש אז אסור בכל הבית.

ומזה רוצה להוכיח כהרמב"ם דאף באין אשתו עמו צריך כלי בתוך כלי, ולכן אי אפשר היה לתרץ דהברייתא מיירי כשאין כלי בתוך כלי, דא"כ אף כשאין אשתו עמו צריך להיות אסור.

אמנם אם זה המקור של הרמב"ם צריכים לחלוק על דיוקו של הט"ז דמהא דכתב אשתו עמו במטה מוכח דהכונה דאינו רוצה לשמש.

ומזה יהיה קושיא על הב"י דפסק דלא כהרמב"ם, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא למה לא משני דהברייתא מיירי כשאין כלי בתוך כלי כנ"ל.

וצ"ל דהב"י ס"ל דסבר הש"ס דאין לגזור כלל שמא ישמש אף כשנמצאים התפילין תחת מראשותיו, או דס"ל דאשתו עמו משמע בין כשעמו במטה ובין כשרוצה לשמש, ולכן לא היה יכול לתרץ דמיירי כשאין כלי בתוך כלי, דא"כ כשרוצה לשמש אסור בכל הבית.

ובעיקר דברי הפמ"ג יש לפקפק לפי הרש"ש (שהובא לעיל באות ב') דתני ר' חייא

קאי על הברייתא, א"כ נפלו דבריו בבירא דאי אפשר לתרץ דהברייתא מיירי כשאין כלי בתוך כלי, דר' חייא קאמר להדיא דמיירי בכלי בתוך כלי. ואפשר שכן ס"ל להב"י.

סימן רסז

בדין שנים שישנים במטה אחת

(כד.) **בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש, א"ל הכי אמר שמואל ואפי' אשתו עמו. מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר, אדרבה אשתו כגופו אחר לאו כגופו. מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא, ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת ביניהן, ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר, בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר, אלא לשמואל קשיא, אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת ביניהן, אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא, לדידי נמי תנאי היא.**

א

בענין פנים כנגד פנים

מדברי הגמ' מבואר דפשיטא להו דפנים כנגד פנים אסור, ופירש"י דהאיסור הוא משום דאיכא הרהור ע"י דנוגעים איברי תשמיש.

אולם בתוס' ר"י החסיד איתא אף אם לא נוגעים זה בזה צריכים להחזיר פניהם.

ובביאור דבריו י"ל דס"ל דגם כה"ג איכא הרהור אף שלא נוגעים זה בזה. ועיין בפמ"ג (א"א ריש סי' ע"ג) שכן כתב מדנפשיה דאף אם אינם נוגעים זה בזה אסור, וכתב דטעמא משום לא פלוג.

ובפשוטו הוציא זה משום דהוה קשיא ליה למה אמרו בגמ' שיחזירו פניהם הול"ל שירחיקו זה מזה ויקראו, ודוחק גדול לומר דהיתה להם מטה מצומצמת ביותר שלא היה אפשר להתרחק, ומזה הוכיח דגם בכה"ג אסור משום לא פלוג. אולם במאמר מרדכי (בסי' ע"ג סק"א) פליג דכל כה"ג הו"ל להגמ' לפרושי, וע"כ דאה"נ אם מתרחק באופן שכבר לא נוגע בחבירו מותר.

בעטרת זקנים (ריש סי' ע"ד) כתב דהמקור למש"כ הטור דאיכא איסור בלבו רואה ערות חבירו, הוא מסוגיין משום קושיא הנ"ל דלרש"י דהאיסור הוא משום נגיעה תקשי למה לא אמרו שירחיקו זה מזה, אלא ע"כ דאיכא איסור אחר משום לבו רואה ערות חבירו.

והפמ"ג (במשב"ז ריש סי' ע"ד) הקשה עליו דאם זה האיסור למה הצריכו שיחזירו פניהם זה לזה, היה מספיק באחד שיחזיר פניו ושוב לא יהיה לב אף אחד רואה ערות חבירו, ויהיה מותר לשניהם לקרות. ועוד דהרי ע"כ מיירי דחוצץ בבגדו כנגד לבו כמש"כ התוס', א"כ שוב ליכא רואה ערות חבירו.

והנה על קושייתו הראשונה צ"ל דאה"נ ס"ל לעטרת זקנים דבאחד שמחזיר פניו מספיק וכמו שהובא להלן בשם הגר"א. ועל קושייתו השניה צ"ל דס"ל דמיירי שחוצץ

בטליתו מתחת ללבו כדי שיהא הפסק בין לבו לערוה, ובאמת לבו מגולה לגמרי ולכן יש בעיה של לבו רואה ערות חבירו.

ב

בענין פנים כנגד אחור ואחור כנגד פנים

הנה המג"א (בסי' ע"ג סק"א) כתב בשם הכס"מ דבעינן ששניהם יחזירו אחוריהם זה לזה.

ומקורו בכס"מ (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ח) שהביא בשם רבינו מנוח וז"ל ומ"מ מחזיר פניו, דאם פנים בפנים או פנים באחור אי אפשר דליכא הרהור, עכ"ל.

ולכא' יש לדייק כן מדקתני זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא, ואילו היה מספיק באחד מהם הול"ל זה מחזיר פניו ושניהם קורין.

אולם הגר"א (בסי' ע"ג סק"ב) כתב לדייק להיפך דמדקתני זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא משמע דכשאחד מחזיר פניו כבר יכול לקרות, אע"פ שעדיין אין השני החזיר פניו. ואולם כדי שגם השני יוכל לקרות צריך להחזיר פניו, דאל"כ הרי ערותו נוגע בעגבות של חבירו.

וכ"כ הברכי יוסף (בסי' ע"ג סק"ד) וכתב דאין ראייה מהכס"מ בשם רבינו מנוח היפך זה, דהרי רבינו מנוח רק כתב דפנים כנגד פנים או פנים באחור אסור, אבל אה"נ דאחור בפנים מותר דבזה ליכא הרהור.

אלא דצ"ע איך מותר לראשון לקרות כשהחזיר פניו הרי בעגבותיו הוא נוגע בערותו של חבירו, וקי"ל בסי' ע"ד ס"ה דאם שאר אבריו נוגעים בערות חבירו אסור לקרות, וצ"ע (ועי' להלן באות הבא).

ג

פלוגתא דראשונים בביאור הסוגיא

גמ' אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש, והא איכא עגבות, מסייע ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהם משום ערוה. ונחלקו הראשונים בביאור קושיית הגמ'.

א) **הרשב"א** הביא בשם הראב"ד דקושיית הגמ' היא משום עגבות דנפשיה, דכיון דכתיב ולא יראה בך ערות דבר ולא כתיב לא תראה, ילפינן דהאיסור הוא דהרואה לא יראה בך ערות דבר, ולכן כל שערותו מגולה איכא איסור לומר דברים שבקדושה.

וצ"ע למה מקשינן מעגבות ולא משום ערותו, התירוץ הוא דכיון שהוא החזיר פניו אין חבירו יכול לראות ערותו, ועי' לקמן כה: שהארכנו בדין זה דגילוי ערוה.

וביאר הרשב"א דמשני דבעגבות אין בהם משום ערוה, וכל הבעיה היא משום דהנוגע בעגבות מטריד, ובזה פליגי דלשמואל בין באשתו ובין באחר מטריד ואילו לרב יוסף רק באחר מיטריד ולא באשתו.

והא דאסור בפנים כנגד פנים צ"ל דאף שיש להם סינר, מ"מ כשנוגעים אברי תשמיש אף ע"י סינר מטריד. ויש להסתפק לפי דבריו אם בעינן ששניהם יחזירו פניהם זה מזה או מספיק באחד מהם. אלא דקשה כיון שלא מועיל סינר, למה מועיל הפסקת טלית.

ב) **והראב"ד** דוחה פירש"י, דגרס ברש"י והא איכא עגבות דחבריה (ולא כגירסא דידן דסיים דנגעי אהדדי), והבין דודאי כונתו משום ראיית הערוה, דאם היה משום הנגיעה הרי טעם האיסור הוא משום דמטריד וזה לא קשור אם יש בעגבות משום ערוה, והקשה עליו דכיון דמחזיר פניו ליכא

ראייה, ועוד הקשה דא״כ איזה ראייה היא מאשה קוצה לה חלתה הרי התם אין היא רואה ערותה.

ותירץ הרשב״א דהחזרת פנים לא מהני להתיר, דעדיין קרינן ביה לא יראה הרואה בך ערות דבר כיון דאם היה מחזיר פניו לצד זה היה רואה אותה. ולפי״ז שפיר מביא ראייה מהא דהאשה קוצה לה חלתה, דאם היה בעגבות משום ערוה היה אסור לה לברך דהא מיגליא וקיימא.

ואילו הראב״ד דפליג הוא משום דס״ל דכל שמחזיר פניו ליכא משום לא יראה בך, וכ״כ הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש הט״ז) דהמחזיר פניו מן הערוה מותר לקרות. וכתב הכס״מ שלמד כן מסברא כיון דתלה רחמנא בראיה במחזיר פניו סגי. ועיין בגר״א (סוף סי׳ ע״ה) שציין מקורות להרמב״ם, ויש ליישב אותם לפירש״י, וצ״ע כעת (ומש״כ הגר״א מקורו מסוגיין דמהני החזרת פנים, צ״ע דע״כ מיירי כשערות חבירו מכוסה דאל״כ איכא משום גילוי ערוה).

ג) **והנה** גירסא דידן ברש״י דקושיית הגמ׳ היא משום דעגבות נגעי אהדדי. וביאור דבריו דהנה לקמן כה: קיי״ל דעקבו נוגע בערותו אסור, ופירשו התוס׳ דהיינו טעמא גזירה אטו יגע בידו. והיינו דכשיגע בידו איכא הרהור ואסור בק״ש. וזהו קושיית הגמ׳ דאם יש בעגבות משום ערוה נמצא דודאי מהרהר דנוגע ערוה בערוה, ומשני דאין בהם משום ערוה, ונמצא דאיכא רק גופו נוגע בגופו דחבריה, ובזה פליגי דלשמואל בזה ליכא שום איסור ואילו לרב יוסף אסור ויש להסתפק אם הוא משום דסבר דגם בזה איכא הרהור או שגם בזה גזרינן אטו יגע ערותו בידו.

ואפשר דנחלקו בזה האחרונים דהנה הטור (בסי׳ ע״ד ס״ה) כתב דאסור לקרות ק״ש כששאר אבריו נוגעים בערות חבירו, וכתב הב״י דזה נלמד מכ״ש מסוגיין דאם שנים שישנים במטה אסור משום שגופו נוגע בגוף דחבריה ק״ו כשגופו נוגע בערות חבירו. אולם המג״א (שם סק״ט) פליג דאפשר דשנים ישנים במטה דשניהם נוגעים זה בזה ממתניהם ולמטה חמור מנוגע בערות חבירו.

והשתא אפשר דפליגי בהנ״ל דלהב״י האיסור לרב יוסף הוא משום גזירה אטו יגע ערותו בידו, וא״כ שפיר איכא ק״ו דאם גוף בגוף גזרינן ק״ו כששאר אבריו נוגעים בערות חבירו דגזרינן אטו ערוה דידיה. ואילו להמג״א האיסור לרב יוסף הוא משום דגוף בגוף איכא הרהור, וא״כ ליכא ק״ו ואפשר דלא גזרינן שאר אבריו בערות חבירו (דליכא הרהור) אטו יגע ערותו בידו.

ד) **הרשב״ץ** (לקמן כה:) כתב דהא דעקבו נוגע בערותו אסור הוא משום דקרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר, וזה כולל גם לנגוע בערוה.

לפי דבריו קושיית הגמ׳ והא איכא עגבות היינו כרש״י דכיון דעגבות נגעי אהדדי נמצא דנוגע בערוה, ומשני דאין בעגבות משום ערוה, והאיסור לרב יוסף הוא כאחד מהפשטים הקודמים.

ולפי דבריו ודאי דגם שאחד יחזיר פניו לא יספיק דהרי הוא נוגע בערות חבירו, ואיכא משום לא יראה בך ערות דבר.

ד

כמאן קיי״ל

בהמשך הגמ׳ איתא א״ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע״ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל, הכא מאי, א״ל אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו, אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר.

ובפשוטו משמע דכמו דהתם איתותב שמואל ה"נ איתותב, וזה צ"ע דהכא לא איתותב דאף שיש ברייתא דלא כמותו, מ"מ תנאי היא ויש ברייתא הסוברת כמותו דבין באשתו ובין באחר מותר. וצ"ל דאה"נ כונת הגמ' היא רק אם קיי"ל כשמואל או לא אע"ג דהכא לא איתותב.

ועיין ברי"ף שפסק כרב יוסף דבאחר אסור ובאשתו מותר, והקשה הצל"ח דהו"ל לפסוק כשמואל דהוא רבו דרב יוסף. ולק"מ דכיון דקאמר בגמ' היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, משמע דלא קיי"ל כשמואל אלא כרב יוסף.

והברכ"י (בסי' ע"ג סק"א) ביאר דפסק כרב יוסף משום דלשמואל תנאי היא, משא"כ לרב יוסף אפשר לתרץ הברייתות דלא יהיה ביניהם פלוגתא דהא באשתו הא באחר, דאע"ג דשמואל אמר דגם לרב יוסף תנאי היא היינו משום דשמואל סבר דאשתו בכלל בני ביתו, אבל רב יוסף עצמו ס"ל דאשתו לאו בכלל בני ביתו, ולאו תנאי היא.

ולפי דבריו אפשר לבאר שאלת רב כהנא דשאל האם כמו שהתם קיי"ל כשמואל אע"ג דאיתותב גם הכא קיי"ל כמותו אף שיש תנא נגדו (אף שיש גם תנא כמותו), או דילמא קי"ל כרב יוסף דליכא שום תנא נגדו.

והנה כדבריו משמע ברש"י (ד"ה בשלמא לרב יוסף) שכתב וז"ל והא דקתני בני ביתו אינו אשתו. הרי דלרב יוסף עצמו לא בעינן לשנויי דתנאי היא.

אולם הצל"ח והפנ"י כתבו דס"ל לרש"י דהברייתא שהובאה אח"כ אינה אותה ברייתא, ולכן כתב דברייתא זו ס"ל לרב יוסף דמיירי באחר ובני ביתו אינו אשתו, אבל בברייתא השניה דקתני בניו ובני ביתו אי אפשר לומר שבני ביתו אינה אשתו דהא בניו כבר קתני, וע"כ דבני ביתו היינו אשתו, ונמצא דאף לרב יוסף תנאי היא ודלא כברכי יוסף.

והנה יעויין בפסקי הרי"ד שיש לו גירסא אחרת דכשפריך מהברייתא לשמואל מסיק בקשיא, ולא משני ולרב יוסף מי ניחא וכו', נמצא לפי"ז דבאמת איתותב שמואל, ושאלת רב כהנא מתפרשת כפשוטה האם כמו ששם איתותב וקיי"ל כמותו גם הכא כן, ומשני דהיכא דאיתמר איתמר והכא לא קיי"ל כשמואל, ושפיר פסק הרי"ף כרב יוסף.

אולם ברבינו יונה והרא"ש הביאו בשם רבני צרפת דפסקו כברייתא דאסרה לקרות בהחזרת פנים בין באשתו ובין באחר, וכתבו דאילו ידע רב יוסף מהברייתא היה חוזר בו. וצ"ע מי יימא לן דלא ידע ממנה שמא ידע ומ"מ פליג כיון שיש ברייתא אחרת דאזלא כוותיה, וכבר הקשה כן בתפארת שמואל (אות ל"ה), ונשאר בצ"ע.

והנה רש"י (בד"ה הכא) כתב וז"ל הכא גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו מאי, ע"כ. ודבריו צ"ע הרי גם רב יוסף מתיר באשתו וכל הפלוגתא היא באחר. ולכא' משמע דכונת הגמ' היא דודאי בפלוגתא דשמואל ורב יוסף קי"ל כשמואל (משום שהיה רבו), וכל הספק היא אם קי"ל כשמואל שמתיר אשתו עמו, או כברייתא דאוסרת, ועל זה קאמר היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, נמצא לפי"ז דהפסק הוא כברייתא האוסרת כרבני צרפת ולא מטעמייהו.

סימן רסח

בענין עגבות אם יש בהם משום ערוה

(כד.) **אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש, והא איכא עגבות, מסייע ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהם משום ערוה, לימא מסייע ליה לרב הונא האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש, תרגמה רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע.**

עיין במור וקציעה (סי' ע"ד) שכתב דהצד דיש בהן משום ערוה היינו משום דשייך ביאה שלא כדרכה, והקשה דלכא' איכא ראייה מפורשת מן התורה דיש בהן משום ערוה דכתיב ערות אביך לא תגלה, הרי שהתורה קראה לפי הטבעת ערוה, כמו ערוה דאשה שלפניה, וכן באשה חייבין על שני משכבות דמשכבי אשה כתיב, הרי למדנו מן הכתוב שנקב האחוריים דין ערוה יש לו כמו הערוה דכלי הזרע ממש, א"כ פשיטא דעגבות יש בהן משום ערוה, עיי"ש וצ"ע.

עכ"פ נמצא מסקנת הסוגיא דעגבות אין בהם משום ערוה, ולכן זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא. ורק דממתני' דאשה קוצה לה חלתה אין ראייה דאפשר דמיירי בפניה טוחות בקרקע.

והנה הרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות ה"ט) הביא דברי רב נחמן בר יצחק להלכה ופסק דכדי שתוכל לברך צריך שיהיו פניה טוחות בקרקע.

ועיין בב"י (או"ח סי' ר"ו) שכתב וז"ל דאין הלכה כרב הונא, וקי"ל שעגבות יש בהם משום ערוה כמו שנתבאר בסי' ע"ג, ונקטינן כדתרגמא רב נחמן בר יצחק, וכן כתב הרמב"ם, עכ"ל.

ודבריו צ"ע הרי ע"כ רב נחמן בר יצחק לא פליג ארב הונא לדינא, דא"כ תקשי ליה למה מהני החזרת פנים לקריאת שמע.

ולכא' כונת הב"י במה שציין לסי' ע"ג הוא דשם בסעיף ב' הסכים לחוש לדעת רבני צרפת שפסקו כברייתא דבין באשתו ובין באחר לא יקרא בהחזרת פנים, ואפשר שהבין דטעם הברייתא דאוסרת אף בהחזרת פנים אינה משום דבעגבות מטריד, אלא משום דעגבות יש בהם משום ערוה, ושפיר פסק הכא דבעינן פניה טוחות בקרקע.

אולם זה דוחק גדול דאף דבסי' ע"ג כתב דיש לחוש לדברי רבני צרפת, מ"מ לעיקר דינא הביא בסתמא שיטת הרי"ף דקי"ל כרב יוסף דמותר לקרות בהחזרת פנים, והרי לדבריו עגבות אין בהם משום ערוה. וכמו"כ קשה על הרמב"ם דפסק להדיא (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ח) כרב יוסף.

הגר"א (ביו"ד סי' שכ"ח) תירץ דהרמב"ם לא גרס לימא מסייע ליה, אלא רק מסייע ליה האשה קוצה לה חלתה וכו', דהיינו שהגמ' מביאה ראייה דעגבות אין בהם משום ערוה, והא דקאמר רב נחמן בר יצחק שפניה טוחות בקרקע לא בא לדחות הראייה, אלא דבר בפני עצמו היא דבעינן פניה טוחות כדי לכסות ערותה, אבל מ"מ אף שפניה טוחות אין עגבותיה מכוסות לגמרי, ולכן מסייע ליה לרב הונא דעגבות אין בהם משום ערוה.

ושפיר פסק הרמב״ם כרב יוסף דצריך החזרת פנים, וכרב נחמן בר יצחק דבעינן פניה טוחות בקרקע, ולעולם עגבות אין בהם משום ערוה, ודלא כב״י.

וכעי״ז כתב באמרי נועם דבאמת כשפניה טוחות בקרקע עגבותיה מכוסות לגמרי, אבל הטעם שהצריך הרמב״ם פניה טוחות אינו משום העגבות דאין בהם משום ערוה, אלא משום ערותה. ולפי״ז כונת הגמ׳ תרגמא רב נחמן בר יצחק כשפניה טוחות בקרקע היינו דאין ראייה משם דעגבות אין בהם משום ערוה, דהרי ע״כ מיירי כשפניה טוחות בקרקע דאל״כ אינה יכולה לברך משום גילוי ערותה.

והנה המאירי כתב דהא דהוצרך רב נחמן בר יצחק לאוקמי כשפניה טוחות בקרקע הוא משום דיש ב׳ דינים א׳ ראיית ערוה, וב׳ נגיעת ערוה. והנה רב הונא קאמר דעגבות אין בהם משום ערוה ולכן מהני החזרת פנים. וקאמר לימא מסייע ליה מהברייתא דגבי ראיית ערוה עגבות אין בהם משום ערוה, וא״כ ק״ו שלגבי נגיעה אין בהם משום ערוה. ומשני רנב״י דלגבי ראיה יש בהם משום ערוה ולכן בעינן שיהיו פניה טוחות בקרקע, ולעולם מודה הוא דלגבי נגיעה אין בהם משום ערוה, ולכן בעינן החזרת פנים.

ולפי״ז מתורצים דברי הרמב״ם דבאמת קי״ל כרב יוסף וכר׳ הונא דעגבות אין בהם משום ערוה, וגם קי״ל כרב נחמן בר יצחק דעגבות יש בהם משום ערוה לענין ראיית ערוה, ולכן בעינן פניה טוחות בקרקע.

ועיין חזו״א (או״ח סי׳ ט״ז סק״י ד״ה שוב ראיתי) שפירש בכונת המאירי דרב הונא סובר דעגבות אין בהם משום ערוה לגמרי בין לראיה ובין לנגיעה, והלימא מסייע ליה היה כפשוטו דחזינן שעגבות אין בהם משום ערוה גם לראיה, ודחה רנב״י דלעולם אימא לך דלגבי ראיה עגבות יש בהם משום ערוה, והכא מיירי בפניה טוחות, ומ״מ מודה הוא דלגבי נגיעה אין בהם משום ערוה ולכן בעינן החזרת פנים.

ואם נימא כן מובנים דברי הב״י במאי דקאמר דלא קיי״ל כרב הונא, דהיינו דרב הונא סבר דאף לראיה אין בהם משום ערוה, אבל עדיין לא מיושב מה התכוין במה שציין למש״כ בסי׳ ע״ג.

והנה דברי המאירי והחזו״א שמחלקים בין ראיה לנגיעה ע״כ סברי כהראב״ד דנגיעת ערוה משום מיטריד ולכן שייך לומר דאין בעגבות משום ערוה, אבל להרשב״ץ דנגיעת ערוה הוא משום לא יראה בך ערות דבר, א״כ לא שייך לחלק בין ראיה לנגיעה.

סימן רסט

בענין ק"ש כשישן עם בניו הקטנים

(כד.) **אמר מר אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר,**

ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת ג' שנים ויום אחד, ותינוק בן ט' שנים ויום אחד. איכא דאמרי תינוקת בת י"א ויום אחד ותינוק בן י"ב שנה ויום אחד, אידי ואידי עד כדי שדים נכונו ושערך צמח.

א

אם צריך החזרת פנים

נחלקו הראשונים אם הא דמותר כשבניו קטנים הוא דוקא ע"י החזרת פנים או לא, דהרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ח) כתב דהא דהתירו לקרות עם בניו הקטנים היינו דוקא כשמחזיר פניו. אולם באור זרוע (ח"א סי' קל"ג) כתב דמותר אף אם נוגעים ערותן זה בזה.

והנה בבעל העיטור (הל' מילה נ"ב ע"ד) כתב דכשמברך ברכת המילה לא צריך לכסות ערות התינוק, דמסתברא דערלתו אינה ערוה והביא ראייה מסוגיין דבבניו קטנים מותר לקרות ק"ש. מבואר דס"ל כאור זרוע דהא דמתירים בסוגיין הוא אף פנים כנגד פנים, והיינו משום דערות קטן אינה ערוה.

ועיין ברבינו יונה (דף יז. מדפי הרי"ף ד"ה הא) שהביא יש אומרים כבעל העיטור, ודחה רבינו יונה הראייה מסוגיין כהרמב"ם דהכא מיירי כשאינו רואה ערותן, והקולא בקטן היא דאף שנוגעים אחוריהם זה בזה מותר משום דליכא הרהור, וממילא ליכא הוכחה מסוגיין דערות קטן אינה ערוה.

ועיין ברמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הט"ז) דפסק להדיא דערות קטן הוי ערוה ואסור לקרות ק"ש נגד ערותו. וברבינו מנוח הביא דעת הראב"ד דבקטן לית ביה ערות דבר ואין צריך לכסות ולא להחזיר פניו, וכ"כ הרמ"ך בשם הגאונים ושלפי"ז לא צריך לכסות ערות הקטן.

והנה יעויין ברבינו פרץ (בהגהות הסמ"ק סי' קנ"ח סק"א) שכתב דכשמלים את הקטן לא צריך לכסות הערוה, דבקטן אין לחוש דלא שייך ערוה פחות מט' שנים. וכ"כ הטור (ביו"ד סי' רס"ה ס"ח) בשם בעל העיטור דכל זמן שאינו ראוי לביאה (בבהע"ט שלפנינו זה ליתא, אמנם עיין הגהות והערות על הטור שכתב דכן איתא בלוח התיקונים שבבהע"ט).

והנה מה שכתב פחות מבן תשע לכא' הוא משום דפסק כלישנא קמא, אבל צ"ע דשיטה זו הובאה ברמ"א (בסי' ע"ה ס"ד) שכתב ויש מתירין לקרות נגד ערות קטן כל זמן שאינו ראוי לביאה, והרי השו"ע (בסי' ע"ג ס"ג) פסק כהרמב"ם דבבניו הקטנים בעי החזרת פנים, ושם בסעיף ד' פסק כלישנא בתרא דהם קטנים עד י"ב שנה והרמ"א לא הגיה התם כלום, והרי לפי דבריו שזה לא ערוה לא בעינן החזרת פנים, וגם אסור לקרות כשישן בקטנים מבן ט' שנים ויום אחד, ובקושיא השניה הזאת כבר עמד הגר"א שם, ונשאר בצ"ע.

ואין לומר דחדא מתורצת בחברתה דלכן הצריך החזרת פנים כיון שמיירי בקטנים עד י"ב שנה, דזה אינו דמ"מ היה צריך להגיה דבפחות מבן ט' לא בעינן החזרת פנים, וצ"ע.

ב

הגיל שנקראים קטנים

הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הט"ז) ביאר דכשהיא בת י"א ובן י"ב אז תלוי, דאם יש להם שערות הרי הם גדולים ואם אין להם הרי הם קטנים, אבל בפחות מגיל זה אף אם יש להם שערות לא נחשבים גדולים, וביותר מגיל זה אף אם אין להם שערות נחשבים גדולים. והובאו דבריו בהרא"ש (בסי' ל"ה).

אולם ברש"י לא נראה כן דהרי כתב וז"ל בת י"א ובן י"ב, זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל ביאה שאדם מתאוה להן, עכ"ל. הרי משמע דכיון שבאות לכלל זמן זה אדם מתאוה להן אף שעדיין אין בהם שערות.

והנה בקידושין פא: אמרי' מתייחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר, ואם הגדילו זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו. ובגמ' שם אמרי' עד כמה א"ר אדא בר רב עזא א"ר אסי תינוקת בת ט' ויום אחד, תינוק בן י"ב ויום אחד. איכא דאמרי תינוקת י"ב ויום אחד, תינוק בן י"ג ויום אחד, וזה וזה כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח. וברש"י שם כתב וז"ל בת ט' שנים ויום אחד, והביאה שערות דכי איכא שדים נכונו ושערך צמח הוא דמגרו בה, עכ"ל.

הרי מבואר דלענין לשכב עמהם קיל יותר מק"ש, ולכן ס"ל דבעינן דוקא שיהיו לה שערות, ומוכח דקיל יותר מהא דלאיכא דאמרי האיסור הוא עד שיהיה בן י"ב וי"ג.

והנה הרא"ש (שם בסי' כ"ה) הקשה דלא מצינו שיעור ט' שנים בתינוקת בשום מקום (ורש"י שם יישב זה עיי"ש), ולכן שינה הגירסא דהתם כגירסא דהכא דלישנא קמא ס"ל בת ג' ובן ט', ולישנא בתרא בת י"א ובן י"ב. וכתב דהביאור במה דאמרו אידי ואידי כדי שיהיו שדים נכונו הכונה קרובים לשדים נכונו שהיא שנה הסמוכה לגדלות. מדבריו משמע דאפי' בלא שערות אסור, וסתר את עצמו למש"כ בסוגיין דדוקא בעינן שערות עיי"ש. וכבר הקשה כן המג"א (בסי' ע"ג סק"ב).

ותירץ הפרישה (אהע"ז סי' כ"א סק"ו) דס"ל להרא"ש דעריות חמור מק"ש ולכן החמירו אף בלא שערות, משא"כ בק"ש.

והוסיף המקנה (קידושין פא: ברש"י ד"ה זה וזה) דכשנדייק בדברי הרא"ש נמצא דבברכות גרס והוא דאיכא שדים נכונו, דמשמע מזה דהוא תנאי דצריך שערות, ואילו בקידושין גרס כדי שיהיה שדים נכונו משמע דלא צריך שערות, אלא מספיק בגיל כזה שראויים לבא השערות, וא"ש.

עוד הקשה המג"א דבשלמא לרש"י דהאיסור לשכב עמהם קיל יותר ניחא דהוצרך האיסור לענין ק"ש דבבת י"א ובן י"ב דמותר לשכב עמהם אסור לקרוא ק"ש, אבל להרא"ש למ"ל האיסור לקריאת שמע, הרי תיפו"ל דאסור אף לשכב ביחד.

ובאליה רבה (סי' ע"ג) תירץ דבסוגיין מיירי כשישן אב עם הבן ואם עם הבת דאין בעיה משום עריות, וכל האיסור הוא משום ק"ש. ועי' מה שתירץ בזה הפרישה (אהע"ז סי' כ"א סק"ט).

סימן ער

בענין הסתכלות באצבע קטנה של אשה

(כד.) **אמר רבי יצחק טפח באשה ערוה, למאי אילימא לאסתכולי בה, והא אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף וכו'.**

רש"י פירש לאסתכולי בה אם אשת איש היא. מבואר דס"ל דליכא איסור הסתכלות בפנויה.

וכן מבואר באבות דרבי נתן (פ"ב ה"ה) דאיתא התם הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, מלמד שהחמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפי' בבתולה. והלא דברים ק"ו, ומה אם בתולה זו שאם ירצה ישאנה לעצמו, לבנו, לאחיו, ולקרובו, החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל בה, אשת איש על אחת כמה וכמה. ומפני מה החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפי' בבתולה, מפני שאמר איוב שמא אסתכל אני היום ולמחר יבא איש אחר וישאנה, ונמצא שאני מסתכל באשת איש, ע"כ.

והעתיקו הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פ"ז משנה ד') וז"ל ואשה שאינה נשואה מותר למי שאינה ערוה עליו ליהנות בהסתכלות בצורתה, ואין איסור בכך אלא בדרך הצניעות והפרישות מן המותר כדי שלא יכשל באסור, לפי שהחסידים מתעבים את זה ואעפ"י שהוא מותר, מחשש שמא תהיה אותה האשה אשת איש ויתמיד כפי שהורגל מקודם, וכך ביארו בפירוש דברי איוב ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, אבל אינו אסור, עכ"ד.

אבל יש להקשות מהא דאיתא בע"ז כ. ונשמרת מכל דבר רע, שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפי' פנויה, באשת איש ואפי' מכוערת וכו'. ואולי צ"ל דהכא מיירי באדם שיודע שלא יבא לידי הרהור, וצ"ע.

והרמב"ם (בפכ"א מהל' איסורי ביאה ה"ג) סתר את עצמו וז"ל ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה, כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה.

וגם רבינו יונה (באגרת התשובה) ביאר דמקרא דאיוב ילפינן איסור וז"ל ואסור להסתכל בפנויה מדברי קבלה שנא' ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, וצ"ע בזה.

סימן רעא

בענין טפח באשה ערוה

(כד.) **אמר רבי יצחק טפח באשה ערוה. למאי, אילימא לאסתכולי בה, והא אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף, אלא באשתו ולק"ש.**

א

שיעור טפח

הנה בטעם השיעור של טפח, כתב הב"ח (בסי' ע"ה אות א') דהוא משום דמקום התורפה לא הוי פחות מטפח.

ובמקור חיים (לבעל החות יאיר) כתב וז"ל נ"ל דשיערו חז"ל בטפח משום דשעור המגולה בכל אדם הוא טפח והוא הפנים כדאיתא בסוכה (דף ה.) אין פנים פחות מטפח, לכן אמרו אם בכיוצ"ב מגולה מה שדרך לכסותו אסור. ובפ"ד דסנהדרין (דף לט.) טפח על טפח יש באדם ובו ב' נקבים. ומזה נ"ל דטפח דבאשה היינו טפח על טפח, והשתא אתי שפיר הא דלא חשיב ליה גבי אינך דשיעורן טפח (נדה כו.), עכ"ל.

ובפשוטו י"ל דהוא שיעור חשוב המעורר הרהור.

ב

אם האיסור הוא בהסתכלות או בראיה

והנה נחלקו הראשונים באיסור קריאת שמע כשלפניו טפח באשה, דרבינו יונה (דף יז. מדפי הרי"ף ד"ה ערוה) כתב דכל האיסור הוא דוקא בהסתכלות, אבל בראיה בעלמא מותר.

אולם המרדכי (בסי' ע"ז) כתב דבמקום שראוי לראות הערוה אין מועיל העלמת עין, ולפי"ז כ"ש דאסור בראיה בעלמא.

והנה בפשוטו כונת הגמ' במאי דאוקים באשתו, הוא משום דבאשה אחרת איכא איסור הסתכלות אפי' בלי ק"ש. וכן כתב האשכול (הל' תפלה סי' ז') וז"ל אמר רב יצחק טפח באשה ערוה ולאשתו ולקרות ק"ש כנגדה אמרו, דאילו באשת איש הא אמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף, עכ"ל.

אמנם כל ההכרח בזה הוא לפי רבינו יונה דע"כ הא דטפח באשה ערוה מיירי בהסתכלות כיון שבראיה מותר, אבל להמרדכי דטפח באשה הוא גם בראיה, א"כ שפיר הוה מצי לשנויי רק דמיירי לענין ק"ש ובראיה בעלמא, ושפיר היה יכול לאוקים אף באשה אחרת, דהאיסור דאצבע קטנה הוא רק בהסתכלות ולא בראיה, וצ"ב א"כ למה קאמר באשתו.

עיין ברמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הט"ז) שכתב וז"ל וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ואפי' אשתו, ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה, ע"כ. מבואר דס"ל דהא דקאמר באשתו לרבותא נקיט, דאף באשתו שרגיל בה אם יש בה טפח אסור, וכ"כ הרא"ה.

אולם בהגהות מיימוניות (בפ"ג מהל' ק"ש אות ס') הביא בשם הבה"ג דהא דטפח באשה ערוה היינו דוקא באשתו, אבל באשה אחרת אפי' בפחות מטפח אסור. ובפשוטו דייק

כן מקושיא הנ"ל דמדהוצרך למימר באשתו, משמע דבאשה אחרת לא בעי טפח (ועי' באשכול שם שהביא דברי הבה"ג, וצ"ל דליה לא סבירא ליה).

והנה הב"ח (בריש סי' ע"ה) הקשה איך משכחת לה הדין דטפח באשה באשה אחרת, הלא אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה (עיי"ש שרק הקשה להרמב"ם, וצ"ב דלכא' גם קשה להגמי"י). ותירץ דהאיסור דאצבע קטנה הוא בהסתכלות, אבל בראיה אין איסור, ואז אסור משום ק"ש. והיינו כנ"ל דאזיל כשיטת המרדכי דבק"ש האיסור הוא אף בראיה.

ועיין בפמ"ג (סי' ע"ה משב"ז סק"א) שתירץ קושיית הב"ח, דאיכא נ"מ לענין לחזור ולקרות, דאם האיסור היה רק משום הסתכלות בעריות לא היה צריך לחזור ולקרות, אבל השתא דאיכא איסור משום ק"ש, לכן אם עבר וקרא צריך לחזור ולקרות.

ועוד תירץ דנ"מ לענין פנויה דמשום איסור הסתכלות ליכא כמו שמשמע ברש"י (והארכנו בזה בסי' הקודם), ומשום איסור ק"ש איכא.

ושני תירוצים אלה שייכים אף לשיטת רבינו יונה דגם בק"ש האיסור הוא רק בהסתכלות ולא בראיה.

סימן ערב

בענין שוק באשה ערוה

(כד.) **אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנא' גלי שוק עברי נהרות, וכתיב תגל ערותך וגם תראה חרפתך.**

א

למאי הלכתא

רש"י פירש שוק באשת איש ערוה להסתכל, וכן באשתו לק"ש. וראשית דבריו צ"ב דא"כ גם על רב חסדא תיפול הקושיא דתיפו"ל דאסור להסתכל אפי' באצבע קטנה של אשה.

וכבר עמד בזה הצל"ח וחידש דקמ"ל רב חסדא דבשוק אסור אפי' בראיה בעלמא, ולא כאצבע קטנה שאסור רק בהסתכלות.

וסוף דברי רש"י דאיכא איסור באשתו ולק"ש, גם צ"ב דלמה לן דינא דשוק, והא תיפו"ל דטפח באשה ערוה.

עיין ברשב"א שכתב דהרי דינא דטפח באשה הוא רק במקומות המכוסים, ולכן היה הו"א דשוק לא נכלל בזה כיון שדרכו להתגלות באיש, קמ"ל דכן נכלל. ובריטב"א כתב כעי"ז דהו"א דלא נכלל משום דגם באשה לפעמים מתגלה.

והב"ח (בסי' ע"ה סק"ב) תירץ דהחידוש הוא דבשוק אסור אפי' בפחות מטפח.

ועוד תירץ דדרכו של השוק להיות מטונף בטיט וצואה, ולכן היה הו"א דאינו מקום ערוה. ועפי"ז תירץ ראשית דברי רש"י דלכן היה הו"א דאף איסור הסתכלות ליכא משום דמלוכלך בטיט וצואה, קמ"ל.

עוד אפ"ל דהחידוש הוא דאף במקומות שנוהגות ללכת עם שוק מגולה דליכא משום טפח באשה ערוה, מ"מ אסור משום שוק באשה ערוה, והיינו לפי הצד דהא דטפח

מעורר הרהור היינו בצירוף מה שהוא מקום מכוסה, משא"כ בשוק אפשר דבטבע הוא מקום שמעורר הרהור אף שרגילים לגלותו (עי' בסי' הבא אות ה' שהארכנו בזה).

ב
מהו שוק

הפמ"ג (בסי' ע"ה משב"ז סק"א) יצא להסתפק מהו שוק, וציין לרש"י (ויקרא ז' ל"ב), רמב"ם (בפ"ט מהל' מעשה הקרבנות ה"י), ותויו"ט (חולין פ"י משנה ד') דמבואר מדבריהם ששוק הוא ירך. ומאידך כתב דמחגיגה יג. מבואר דשוק הוא מן הארכובא ולמטה.

אולם התוס' במנחות לז. כתבו לחלק בין שוק המוזכר בבהמה לשוק המוזכר באדם, דבבהמה הוא הירך משא"כ באדם הוא מן הארכובה ולמטה, והוכיח כן ממתני' דאהלות (פ"א משנה ח') דקחשיב תנא איברי אדם מלמטה למעלה וקתני שוק ארכובה ואח"כ ירך.

ועפי"ז תמה בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' א') על הפמ"ג, דלפי"ז נדחו דבריו דהרי רש"י רמב"ם ותויו"ט איירו בבהמה ואין מזה ראייה לשוק דאדם, וא"כ נשארים לנו דברי התוס' במנחות והראייה מחגיגה דשוק היינו מן הארכובה ולמטה (ועוד תמה על המשנ"ב סי' ע"ה סק"ב שהביא בשם הפמ"ג דשוק היינו הירך, והרי הפמ"ג לא הכריע בדבר). וכ"כ החוות יאיר בהגהותיו מקור חיים (סי' ע"ה סק"א) דשוק היינו מן הארכובה ולמטה.

וכן הוכיח החזו"א (או"ח סי' ט"ז סק"ח) מהרשב"א (שהובא לעיל באות א') שכתב דשוק הוא מקום שדרכו להיות מגולה באיש, וכן הוכיח מהב"ח שכתב שהוא מקום דתמיד מלוכלך בטיט, ומזה נראה דהיינו מן הארכובה ולמטה (וכן פסק בטהרת הבית ח"ב עמ' קס"ה).

אולם בשו"ת צור יעקב (ח"ב סי' א') הביא דברי התוס' ישנים (ביומא עא:) דפליגי על התוס' במנחות ולא מחלקים בין שוק דאדם לשוק דבהמה, אלא בין לישנא דחז"ל ללישנא דקרא, דבלשון חז"ל שוק היינו מן הארכובה ולמטה, אבל בלשון הקרא שוק היינו הירך. ועפי"ז כתב דהכא דחז"ל הוציאו דשוק באשה ערוה מקרא דישעיה, נמצא דהכונה בשוק הוא הירך.

והחזו"א (שם) כתב דכן משמע בשבת סג: דאיתא התם דבירית נמצא ברגל במקום שכנגדו נמצא האצעדה ביד, ופירש"י שבירית הוא בשוק ואצעדה בזרוע. הרי מבואר דשוק הוא מקום הירך, (ואמנם זה דלא כתוס' ישנים דכאן הוא לישנא דחז"ל).

וכתב עוד דהא במקומות שהולכות יחפות ע"כ מתגלה קצת מהארכובה ולמטה, ואם נאמר דזה מקום השוק תיקשי איך הלכו יחפות, אע"כ משמע מזה דשוק הוא הירך. וסיים דקשה להכריע בדבר.

סימן רעג

בענין קול ושער ושאר דברים שלא הוזכרו בסוגיא

(כד.) **אמר שמואל קול באשה ערוה, שנא' כי קולך ערב ומראך נאוה. אמר רב ששת שער באשה ערוה שנא' שערך כעדר העזים.**

א

קול באשה ערוה

א) **הרא"ש** (בסי' ל"ד) כתב דזה לא נאמר לענין ק"ש אלא לענין דאיכא איסור לשמוע קולה.

ונראה דהכריח כן משום דהאיסור לק"ש הוא מדין לא יראה בך ערות דבר, וא"כ צריך להיות דומיא דהתם, שהוא רואה את הערוה, אבל לא נכלל בזה איסור לשמוע (ואף שהוא דרבנן מ"מ רצו שיהיה דומיא דאו'), שו"ר דכן משמע בראבי"ה (בסי' ע"ו).

והנה עיין באור זרוע (הל' טהרת ק"ש ותפלה סי' קל"ג) שהוכיח דלא נאמר דין זה לגבי ק"ש, מדהיא גופא קוראת ק"ש אף ששומעת בזה קול עצמה.

וצ"ע דהרי כבר הקשה הראב"ד (הובא ברשב"א) איך אשה קוצה לה חלתה כששוקה מגולה, הרי שוק באשה ערוה. ותירץ דלא אמרו שוק באשה ערוה אלא לגבי אחרים משום דמיטריד אבל אין זה ערוה ממש, ולכן לגבי עצמה אין בעיה. ואילו להאור זרוע דאם זה ערוה הוא לגמרי בגדר ערוה ואף לעצמה אסור, תקשי מה יענה מהברייתא דאשה קוצה לה חלתה.

והנראה בזה דהיה לו הגירסא בגמ' כמו שהביא הרשב"ץ וכן מוכח במאירי וזו תוארה: אילימא לאסתכולי בה והאמר רב ששת וכו', אלא באשתו ובדברי תורה, אמאי לא (כיון דאשתו היא אמאי אסור לקרות בתורה בפניה אפי' מגולה ממנה טפח), אלא באשתו ולק"ש. הרי דיש חילוק בין ק"ש לת"ת וברכות, דכל הנאמר מדין הרהור כגון טפח, שוק, קול, ושער הוא רק לענין ק"ש, אבל לגבי ת"ת וברכות לא חיישינן להרהור.

ולפי"ז ניחא דבק"ש נתנו לזה דין גדר ערוה גמורה ואף היא עצמה יהיה אסור לקרות ק"ש, ושפיר הוכיח האו"ז דלא נאמר גבי ק"ש. והא דהאשה קוצה לה חלתה, כיון שמיירי בברכות לא נאמר על זה דין שוק באשה ערוה.

אולם המרדכי (בסי' פ') כתב בשם רב האי גאון דכל הני נאמרו לענין ק"ש.

ועיין בבאר שבע (בסוף ספרו בשו"ת באר מים חיים סי' ג') שהבין דלרב האי גאון האיסור רק נאמר לענין ק"ש, ולא לענין עריות. והקשה מהסוגיא בקידושין ע. דאיתא התם דאמר רב נחמן לרב יהודה נשדר ליה מר שלמא לילתא, א"ל הכי אמר שמואל קול באשה ערוה. הרי דדברי שמואל נאמרו אף לענין עריות, ונשאר בצ"ע.

אולם בפשוטו כונתו דזה פשיטא דגם נאמר לגבי שאסור ליהנות מקולה, אלא דזה לא כונת שמואל, דא"כ תיקשי הרי אסור ליהנות אפי' באצבע קטנה של אשה.

ואילו להרא"ש י"ל דס"ל דאצבע קטנה גרע מקול באשה, ולכן הוצרך שמואל לחדש דגם בזה איכא איסור.

ב) **רבינו** יונה (דף יז. מדפי הרי"ף ד"ה ערוה) כתב דהאיסור דקול באשה ערוה היינו קול זמר.

אולם הרשב"א כתב להוכיח מהסוגיא דקידושין הנ"ל דאסור לשמוע אפי' קול דבורה. וסיים ואלא מיהו נראה דדוקא קול של שאלת שלום או בהשבת שלום כי התם דאיכא קירוב הדעת.

והיינו דלפי"ז שמואל אמר קול באשה ערוה, והכונה לקול המעורר הרהור, וזה כולל קול זמר או קול שאילת שלום.

ובמהרש"א (ב"מ פז. ד"ה למדה) כתב באופן אחר דעצם שאילת שלום הוא קירוב דעת גם אם אינו שומע קולה, והא דאמר ליה קול באשה ערוה, היינו רק דמדמה שילוח שלום לאשה לקול אשה שמביא ג"כ לידי חיבה.

גם היש"ש (בקידושין פ"ד אות ד') כתב דרק קול זמר אסור, דלא מצינו שנזהרו גדולים הראשונים מלדבר עם האשה בכמה עובדות שבתלמוד. וההיא דקידושין שאמר לה קול באשה ערוה, דיחוי הוא דקא מדחי ליה.

ועפי"ז כתב לחלוק על הרא"ם (בראשית י"ח ט') דעל הא דכתב רש"י למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש, הקשה איך ישאל לאשה על האיש הרי קול באשה ערוה. מבואר דהאיסור הוא אפי' בקול דיבור בעלמא, ולא רק בזמר. וכן מבואר מדברי האו"ז שהובא לעיל (באות א').

וכן מבואר בתשובת הרמב"ם (סי' רכ"ד) שכתב וז"ל ואם המזמרת אשה, יש שם איסור חמישי, לאומרם ז"ל קול באשה ערוה, ומכ"ש אם היא מזמרת, עכ"ל. ויש לדחות דכונתו בקול באשה ערוה היינו בהשבת שלום, וכ"ש במזמרת.

וכן משמע באורחות חיים (הל' מגילה אות ב') שכתב וז"ל עשרת הדברות ז"ל כתב שאין הנשים מוציאות האנשים בקריאתן, והטעם משום דקול באשה ערוה, ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות, לא דמי לפי שאין צורך שיהיו שם האנשים בעת הדלקה, עכ"ל. והרי הברכה נאמרת בדבור בעלמא ולא בניגון, ומ"מ ס"ל שיש בעיה דקול באשה ערוה, ויש לדחות דהברכה היתה נאמרת בניגון.

ג) **במראית** העין להחיד"א (נדה יג.) הביא קושיית המפרשים איך מרים ודבורה אמרו שירה נגד כל ישראל, והא קיי"ל דקול באשה ערוה. ותירץ עפ"י הא דאיתא בסוגיא שם דשמואל אמר לרב יהודה אחוז באמתך והשתן, ופריך היכי עביד הכי והתניא כל האוחז באמתו ומשתין כאילו מביא מבול לעולם, ומשני דכיון דהיה ביעתותא דשכינה (שהיה בבהכ"נ) לא אתי להרהורי. וא"כ ה"ה הכא כיון דהיה אימתא דשכינה ליכא למיחש להרהור.

ובשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' ט"ו) תירץ בזה מה שהקשה בהא דאיתא במגילה כג. שאין אשה קוראת בתורה מפני כבוד הצבור, והרי תיפו"ל דכיון שקורא עם הטעמים הו"ל קול זמר, וקול באשה ערוה. ולהנ"ל ניחא דכיון שהוא בבהכ"נ ליכא למיחש להרהור משום אימתא דשכינתא. ועפי"ז כתב דאשה יכולה לברך הגומל בפני עשרה, דכל בי עשרה שכינתא שריא וליכא למיחש להרהור. ודבריו צ"ע דאף ששכינתא שריא, מ"מ האנשים לא מרגישים אימתא דשכינתא.

ובעיקר הקושיא ממרים ודבורה, הבאר שבע (בסוף ספרו בשו"ת באר מים חיים סי' ג') תירץ דהיה עפ"י הדבור.

ובחתן סופר (שער טהרת הידים אות י"ד) תירץ שהיו שרות הרבה ביחד ותרי קלי לא משתמעי.

ב

בענין שער באשה ערוה

המרדכי (בסי׳ פ׳) כתב בשם רב האי גאון דכל הני נאמרו לענין ק״ש.

אולם הרמב״ם לא הביא דין זה בהל׳ ק״ש אלא רק בהל׳ איסו״ב (רי״פ כ״א), וכבר כתב הכס״מ דהרמב״ם פליג על רב האי וס״ל דזה נאמר רק להלכות צניעות ולא לענין ק״ש, וכ״כ האו״ז (הל׳ טהרת ק״ש ותפלה סי׳ קל״ג) והארחות חיים (הל׳ ק״ש אות ל״ו), והוסיפו לראייה שהרי מעשים בכל יום שאין נזהרים מלקרות כנגד שער הבתולות.

וצ״ב מה הכריח אותם לומר דלא מיירי לענין ק״ש.

ונראה בזה דס״ל דכיון דלא אשכחן בקרא דקול ושער נקראו ערוה, אלא רק שהם דברים המושכים את לב האדם, ממילא מסתבר שרק נאמר לענין צניעות, דאילו לענין ק״ש דאסמכוהו אקרא דלא יראה בך ערות דבר, בעינן שיהיה קרוי ערוה בקרא.

ג

השמטת הרי״ף

הרי״ף השמיט כל הדינים של הסוגיא טפח, קול, שער, ושוק, וצ״ב.

וכתב הרשב״א בשם הראב״ד דס״ל להרי״ף דהא דאסרו חכמים לקרות נגד טפח ושוק הוא משום שהם ערוה דרבנן, וכיון דקי״ל דעגבות אין בהם משום ערוה כ״ש דבכל הני אין בהם משום ערוה.

וכתב הראב״ד דלאו מן השם הוא זה דהתם מיירי מדין ערוה ובזה אמרי׳ דעגבות אין בהם משום ערוה, משא״כ הכא טעמא משום הרהור, ובכל הני מיטריד.

ובמור וקציעה (סי׳ ע״ד) מבאר יותר וז״ל צריך לידע שדיני סימן זה (העוסק בערוה גמורה) ודיני סימן הקודם (העוסק בטפח באשה), אע״פ שלכא׳ שורש אחד להם מהכתוב ולא יראה בך ערות דבר, דהכי משמע לפום ריהטא דתלמודא דתרוייהו משום ערוה נגעו בה, אינו כן אלא דין הראשון אין לו עיקר בתורה אלא תקנת חכמים היא כדי שלא יבוא לידי הרהור ערוה בשעת ק״ש, ודין השני הלזה מדאו׳ הוא מולא יראה בך נפקא, וטעמא משום כבוד השכינה (אע״ג דשייך ביה נמי טעמא דהרהור כי חזא לערוה), ודיניהם חלוקים וכו׳ עיי״ש.

ובדעת הרי״ף צ״ל בדוחק דאף שטעמא משום הרהור מ״מ גדר הדין דרבנן הוא להכליל דברים אלו כדין ערוה דאו׳, ולכן אם בעגבות אין בהם משום ערוה לא יתכן לומר דבאלו יהיה ערוה, דהוי כחוכא.

וראיתי בספר עולת איש (סי׳ ל״ח) שתירץ דס״ל להרי״ף דכיון דקי״ל כר׳ יוסף דאשתו כגופו ואפשר לקרות כשעגבות שלו ושל אשתו נגעי אהדדי דמדין ערוה אין בעיה דעגבות אין בהם משום ערוה, וגם משום הרהור ליכא כיון דאשתו כגופו, א״כ כ״ש בכל הני כטפח שוק קול ושער דליכא ביה משום הרהור דאשתו כגופו. ותדע דבאחר כשעגבות נגעי אהדדי אסור לקרות מדין הרהור, ואילו לקרות כשרואה עגבות דחבריה מותר, הרי מוכח מזה דהרהור דנגיעה חמיר מהרהור דראיה, וא״כ באשתו דליכא הרהור דנגיעה ק״ו דליכא הרהור דראיה.

ואילו להראב״ד צ״ל דיש לחלק בין איש באיש דהתם אמרי׳ דנגיעה חמיר מראיה ולכן בנוגע אסור וברואה מותר, לראיית איש באשה דהתם הראיה חמיר מנגיעה ולכן אפי׳ באשתו דאין איסור בנגיעה איכא איסור בראיה.

ד

דברים שלא הוזכרו בסוגיא

א) **עיין** בזוהר (אדרא רבה פר׳ נשא דף קמ״ב ע״א) דאיתא וז״ל והרי תאנא קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, שוק באשה ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה. ואע״ג דתרי אילן לא שנייהו חברנא, ותרין אילן יתיר מערוה אינון (אע״ג דב׳ אלה לא שנו אותם מ״מ הם יותר מערוה).

הנה מתבאר דחוץ ממה שהוזכר בגמ׳ עוד איכא יד ורגל שהם ערוה, ובפשטות כונת הזוהר שהם יותר מערוה ונלמדים מק״ו מהשאר (והיינו דס״ל דשוק הוא החלק התחתון ורגל החלק העליון).

ועיין בבן איש חי (שנה א׳ פר׳ בא סעיף י״א) שכתב ובסה״ק מקבציאל כתבתי בס״ד דגם לדברי זוה״ק הנז׳ החלק מן היד ומן הרגל שדרכו להיות מגולה כגון הכף והאצבעות מותר לקרות כנגדם, דאין נקרא על זה שם ערוה.

ב) **בספר** היראה לרבינו יונה (אות ל״ח) כתב וז״ל אל תשמיע לאזניך קול אשה משוררת כי קול באשה ערוה, שערה ערוה, וכל האמור בשיר השירים לשבח היינו קול, שער, שינים, צואר ערוה.

ובשבט הלוי (ח״ז סי׳ י׳ אות א׳) כתב דמהמבואר ברבינו יונה שצואר האשה ערוה אפשר לתת טעם למה שנהגו הנשים בדורות הקודמים שהיה להם מלבושים עד סוף הצואר הסמוך לראש, אלא שעכשיו לא נהגו כן, אבל לגלות כל הצואר ודאי הוא נגד המבואר ברבינו יונה.

ה

ערוה שרגילים לגלותה

המרדכי (בסי׳ פ׳) הביא בשם הראבי״ה דכל הדברים שהוזכרו בסוגיין הם ערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, ע״כ. מבואר מדבריו דה״ה בטפח ושוק וקול אם רגילים לגלותן אין בהם משום ערוה.

וכ״כ האגודה (בסי׳ ע״ג) וז״ל טפח באשה ערוה, שוק באשה ערוה במקום שדרכו לכסותו.

אולם המרדכי (שם) הביא בשם הר״א ממיץ דהא דלא נזהרין מללמוד בשמיעת קול שיר נשים ארמאות, הוא משום דבין העכו״ם אנו יושבים ועת לעשות לה׳ הפרו תורתך. ותקשי למה ליה האי, תיפו״ל דכיון שרגילים בכך שוב ליכא בזה משום הרהור, וע״כ דפליג על הראבי״ה.

והנה לעיל (באות ב׳) הבאנו דברי האורחות חיים בשם רבינו תם דהוכיח ממה שקורים ק״ש נגד שער הבתולות דהא דשער באשה ערוה לא נאמר לענין ק״ש. הרי מוכח דפליג על הראבי״ה וס״ל דאף שרגילים בכך, אסור משום שער באשה ערוה.

ויסוד הענין תלוי במה שיש לחקור בהא דאמרו בסוגיין דכל הני באשה ערוה, האם חז״ל רק גילו לנו שיקול דעתם דאלה הדברים הם המושכים את הלב ומטרדי, אבל אה״נ דאם משתנה המציאות ורגילים לגלותם שכבר אין הרהור יהיה מותר. או דילמא היתה תקנת חז״ל לאסור דברים אלה, וא״כ אף אם מתבטל הטעם לא תתבטל התקנה.

עוי״ל דפליגי במציאות אם דברים אלה שמנו חז״ל הם אברים שמחמת עצמן מעוררים הרהור, ואף אם הרגילות הוא לגלותן

מ״מ ממשיכים בטבעם לעורר תאוה. או דילמא כל מה שמעוררים הרהור הוא בצירוף דהם מכוסים ומושכים את סקרנות העין, אבל אם רגילים לגלותם, שוב ליכא הרהור.

והנה לענין הלכה הטור (בסי׳ ע״ה) העתיק דברי הראבי״ה דכנגד שער בתולות מותר לקרות כיון שדרכן לילך פרועות ראש.

ולפי״ז יצא שה״ה לשאר הדברים אם יהיה רגילות לגלותם יהיה מותר, וכ״כ בערוה״ש (סי׳ ע״ה ס״ז) שעתה שנפרצו בנות ישראל בעון זה והנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות, נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה.

וכן פסק הבן איש חי (שנה א׳ פר׳ בא סעיף י׳) וז״ל אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה אסור לקרות או לברך כנגדה אפי׳ היא אשתו וכ״ש באשה אחרת, וי״א כיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים ורק אם אינה מניקה שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק, עכ״ל.

ובאגרו״מ (או״ח ח״א סי׳ מ״ב) הביא ראייה לזה מהא דהוצרך רב ששת להוכיח דשער באשה ערוה מקרא דשערך כעדר העזים שהוא קרא דדברי קבלה ורק מסברא בעלמא שהוא מדמשבח לה קרא בגוה כדפרש״י, ואמאי לא הביא הקרא דופרע ראש האשה שילפינן מזה דאסור לילך בגילוי הראש ומצד זה הוא מקום מכוסה שעושה להשער דין ערוה, אלא ודאי שהאיסור לילך מגולה לא היה עושה את השער בדין ערוה, ולכן הוצרך להביא קרא דמשבח לה בגוה שמזה ש״מ תאוה היא כדפרש״י, וא״כ מאחר שאף דמשבח קרא בגוה לא נאסר לקרות ק״ש כנגד שער פנויות שדרכן לילך פרועות כמפורש בש״ע, אלמא דטעם זה אינו אוסר כשדרכן לילך פרועות, לכן כיון שעתה הורגלו לילך אף הנשואות פרועות, אף שהוא באיסור, אינו ערוה לגבי ק״ש ודברי תורה.

אולם במשנ״ב (סי׳ ע״ה סק״ב וסק״י) כתב דהא דמהני מה שרגילים לגלות כדי להתיר היינו דוקא בדברים שמעיקר הדין מותר ללכת כשהם מגולים כגון פניה ידיה ורגליה מן הארכובה ולמטה, אבל זרועותיה ושוקה ושערה אפי׳ רגילין לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור.

וצ״ע מנא ליה לחלק בהכי, הרי כל המקור שתלוי ברגילות הוא מדברי הראבי״ה ושם מבואר להדיא דגם בדברים המוזכרים בסוגיא מהני מנהג, וצ״ע.

ובחזון איש (או״ח סי׳ ט״ז סק״ח ד״ה ובשיער) כתב דבעצם גם בפניה וידיה יש איסור בהסתכלות והיה מקום לאסור לקרות ק״ש כנגדם, אלא שכל גזירת חכמים בפלס שקלוה ואי אפשר להכביד על הצבור, ולכך הקילו בפניה ובשיער פנויה, ולכן בנשואה שחייבת בכיסוי לא הקילו אף שרגילים לצאת בלי כיסוי.

שו״ר תשובת הרבי מסאטמר (שהודפסה בספר טהרת יו״ט ח״ו עמ׳ מ״ו) שכתב לתמוה על הערוה״ש דמה שחידש לדמות נשואות שרגילים בפירצה לבתולות, אין זה דומה דבבתולות לא אסרו חז״ל מעולם, אבל בנשואות שכבר אסרו חז״ל ופשט איסורו בכל ישראל אי אפשר לבטלה אפי׳ בטל הטעם. ואין זה דומה למה שאין נזהרין בגילוי בזמן הזה כיון שאין הנחשים מצויין בינינו, דהתם גם בזמן חז״ל היו מקומות שלא היו נחשים מצויין, ומעיקרא לא גזרו חז״ל על מקומות אלו אלא על מקומות שמצויין נחשים, משא״כ בגילוי שער הנשואות שבזמנם לא היה פירצה

כזאת, ודאי דגזרו בכל אופן ולא חילקו בתקנתן דדוקא אם הרגילות הוא לכסותו.

ואילו בדעת הערוך השולחן י"ל דס"ל כצד הא' לעיל דחז"ל רק גילו לנו שיקול דעתם דאלה הדברים הם המושכים את הלב ומטרדי, ולעולם לא היתה תקנה מפורטת לאסור דברים אלו, ולכן הכל תלוי לפי הרגילות.

וביביע אומר (ח"ו או"ח סי' י"ג) רצה לדחות דבריו דגם בזמנם היה צורך לחלק בתקנתן ולהתיר לקרות כנגד שער של נשואות נכריות כיון שאין רגילות לכסותם, וא"כ שפיר הוי כמו גילוי דלכתחלה התקנה היתה רק על נשואות שרגילות לכסות שערן. ושוב כתב להוכיח שבזמנם גם הנכריות היו מכסות שערם, עיי"ש.

עוד דחה דהא דאמרי' בטל הטעם בטלה התקנה הוא רק כשאין ההיתר ידוע לכולם, אבל כשההיתר ידוע לכולם כיון שבטל הטעם בטלה התקנה, וה"נ ידוע לכל שטעם התקנה היה משום הרהור ושוב לא שייך זה.

סימן רעד

בענין המתעטש בתפלה

(כד.) **ואמר רבי חנינא אני ראיתי את רבי שגיהק, ופיהק, ונתעטש, ורק, וממשמש בבגדו וכו'. מיתיבי וכו' מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח, המתעטש בתפלתו סימן רע לו, ויש אומרים ניכר שהוא מכוער, הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך. בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא, כאן לאונסו כאן לרצונו. אלא מתעטש אמתעטש קשיא, מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה, דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפלתו סימן יפה לו, כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה וכו'.**

רש"י פירש אלא עטוש אעטוש קשיא דאין עטוש אלא לאונסו. ועיין ברש"ש שכתב דלא היה צריך לזה, דהיה יכול לומר דע"כ מיירי לאונסו, דלרצונו לא שייך לומר שהוא סימן.

אלא דיש להקשות איך יתכן לומר שמיירי בלאונסו הרי תני וי"א ניכר שהוא מכוער, וזה לא שייך אלא אם הוא לרצונו. איברא דלק"מ דעי' ברש"י שמבואר מדבריו דהני י"א ניכר שהוא מכוער גרסינן לה אמגהק והמפהק, ולא על מתעטש.

אולם בשאר הראשונים מבואר דגרסו כגירסא דידן, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא. שו"ר ברבינו יונה שעמד בזה (לפי גירסת הב"ח) וכתב שדוחק לומר ניכר שהוא מכוער כיון שהוא אנוס, ולכן יותר נראה לגרוס ניכר שהוא עכרן והכונה דניכר שהוא עכור במעיו כיון שלא היה בו כח לשהות בשעת התפלה.

הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה הי"א) פסק וז"ל מי שגיהק ופיהק ונתעטש בתפלתו אם לרצונו הרי זה מגונה, ואם בדק גופו קודם שיתפלל ובא לאונסו אין בכך כלום.

וצ"ע הלא הגמ' לא חילקה בין לרצונו ובין לאונסו אלא בגיהק ופיהק, אבל במתעטש לא וכמו שפירש"י דבזה לא שייך לחלק בהכי משום דאין עיטוש אלא לאונסו.

וכבר עמד בזה הלח״מ וכתב דגירסא אחרת היתה להרמב״ם והיה כתוב בה בשלמא מגהק ומפהק ומתעטש לא קשיא כאן לאונסו כאן לרצונו, ועל הקושיא דאין מתעטש אלא לאונסו, תירץ דס״ל להרמב״ם דהא דקרי ליה לרצונו היינו משום שלא בדק עצמו קודם. ואילו רש״י ס״ל דלרצונו היינו אם יכול כעת לסובלו.

ועדיין תקשי ליה להרמב״ם קושיית הרש״ש דאיך נימא דבברייתא עטוש הוי לרצונו הרי תני דסימן רע לו, ולא שייך סימן אם הוא לרצונו, וצ״ע.

והנה בהא דמשני הגמ׳ כאן מלמעלה כאן מלמטה, פירש״י למטה מפיח בקול. וביאר המעדנ״י (סי׳ ל״ט אות׳ א׳) דס״ל לרש״י דדוקא כשמפיח בקול שמתבייש ורע לו אז הוא סימן רע גם מלמעלה, אבל כשההפחה יוצאת ממנו בלא קול שאינו מתבייש אין זה סימן רע לו.

ועיין במג״א (סי׳ ק״ג סק״ו) שהביא גירסא ברש״י למטה מפיח בקל, ופירש דבא לומר דאינו בא מחמת אונס.

וגם על זה יקשה קושיית הרש״ש דא״כ דהברייתא מיירי בלרצונו איך הוי סימן רע, וצ״ע.

ושמעתי לתרץ דשמא י״ל דהא דאמרו דהוי סימן רע, אין הכונה דמן השמים מראים לו שלא מתקבלת תפלתו, אלא דע״י ההפחה יוצא מהתרכזותו בתפלה וזהו סימן רע. עיין במאירי שמשמע קצת שכן פירש הא דהוי סימן יפה לו שכתב וז״ל נתעטש מלמעלה דרך החוטם אין בכך כלום, ולא עוד אלא נוח לו שיתנקה מוחו, אמרו חכמים המתעטש מלמעלה סימן יפה לו, עכ״ל. משמע דמפרש דכיון שמתנקה מוחו זה גופא הוי סימן יפה לו שעי״ז יכול לכוין יותר ותתקבל תפלתו. ואם כנים אנו בזה שוב אין הכרח מהא דהוי סימן דמיירי לאונסו.

ובמקראי קודש (אבולעפיה) כתב דבאמת הרמב״ם גרס כגירסא דידן, אלא דמשום קושיית הרש״ש לכן לא יכלה הגמ׳ לתרץ כאן לאונסו כאן לרצונו דע״כ הברייתא מיירי לאונסו, אבל קושטא דמילתא הוא דלרצונו אסור ולכן כתב הרמב״ם דין זה.

סימן ערה

בענין המשמיע קולו בתפלתו

(כד:) **המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש, אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש, מותר. והני מילי ביחיד, אבל בצבור אתי למיטרד צבורא.**

עיין במהרש״א בסוטה לב: שהקשה סתירה מסוגיין להא דאיתא התם מפני מה תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש עוברי עבירה, ובבאר שבע הוסיף דלפי טעם זה ביחיד יהיה מותר, משא״כ לפי טעם דסוגיין אף ביחיד אסור.

ותירץ המהרש״א דכשהיו כולם משמיעין קולן לא היה שייך מקטני אמנה דהיו משמיעין קולן משום כל מיני סיבות וזה היה הדרך, והא דתקנו שיתפללו בלחש היה כדי שלא לבייש עוברי עבירה ומשם ואילך מי שלא חושש לזה ומשמיע קולו נראה מקטני אמנה.

והנה הטור (בסי׳ ק״א) הביא פלוגתא אם מותר להשמיע לאזניו וז״ל י״א הא דאמר שלא ישמע קולו בתפלתו שצריכה שתהיה בלחש עד שלא תשמע אפי׳ לאזניו, ומביאין ראיה מן התוספתא יכול יהא משמיע לאזניו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע. ומיהו בגמ׳ דידן אינו ממעט אלא השמעת קולו דמשמע שמשמיע קולו לאחרים, אבל לאזניו יכול להשמיע, והכי איתא בהדיא בירושלמי יכול יהא מגביה קולו בתפלתו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע, והדעת נותנת שיותר טוב להשמיע לאזניו כי אז יוכל לכוין יותר, וכ״כ הרמב״ם וכו׳, ע״כ.

ואמנם כבר כתב הגר״א שמה שכתב הטור בנוסח התוספתא יכול יהא משמיע לאזניו, בתוספתא שלפנינו ליתא לתיבת לאזניו, ונראה שט״ס נפל בתוספתא שלהם, שהרי בגמ׳ שלנו הביאו התוספתא ולא אמרו לאזניו.

והנה הב״י בבדק הבית כתב שמשמעות הזוהר היא כדברי התוספתא ושראוי לחוש לו. אולם בשו״ע העתיק לשון הרמב״ם. וכבר נודע בשערים פלוגתא דאחרונים בענין איזה חיבור חיבר הב״י בסוף ימיו אם השו״ע או הבדק הבית, עי׳ בהליכות עולם (ח״ז עמ׳ ע״ה) מה שציין בזה.

בברכי יוסף הביא ראייה לדעת הרמב״ם מהסוגיא דסוטה הנ״ל, דהרי למה שמבואר שם דהטעם דתקנו תפלה בלחש הוא כדי שלא לבייש עוברי עבירה, נראה ברור שאין קפידא אלא שלא ישמיע קולו לאחרים, אבל יכול הוא להשמיע לאזניו, והרי לפי דברי המהרש״א טעם זה הוא עיקר הטעם, והא דנראה מקטני אמנה אינו טעם בפני עצמו אלא רק למי שלא מקיים דינא דסוטה.

עוד הביא ראייה מהא דאיתא ביומא עג. אין שואלים באורים ותומים בקול שנא׳ ושאל לו, ולא מהרהר בלבו שנא׳ ושאל לו לפני ה׳, אלא כדרך שנאמר בחנה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע. ומשמע דלא ממעט אלא שישמיע לאחרים ומהרהר בלבו הא משמיע לאזניו שרי לכתחלה, וכן הוכיח בבכור שור (ברכות לא.).

אולם בשו״ת דבר שמואל (סי׳ קע״ז) כתב שאין הכונה בפירוש רש״י על הכהן הנשאל, שא״כ לא היה צריך להביא ראייה אחרת שלא יהרהר בלבו שנא׳ ושאל לו לפני ה׳, תיפו״ל מדכתיב ושאל לו וכו׳, אלא ודאי שהכונה על השואל לבדו, והכהן הנשאל אע״פ שלא היה שומע, היה מכוין התשובה ברוה״ק. אמנם עיין בתוס׳ ישנים ביומא שם שכתב להדיא דושאל לו קאי על כהן הנשאל, ולפי״ז הדרא הראייה לדוכתא.

ובהליכות עולם (ח״א פר׳ משפטים עמ׳ קנ״ח) הביא ראייה לאידך גיסא כהזוהר מהא דאיתא ביומא יט: ודברת בם ולא בתפלה, ופירש״י בם יש לך להשמיע מה שאתה מוציא מפיך ולא בתפלה שהתפלה בלחש שנא׳ קולה לא ישמע. הרי מבואר דבתפלה אין להשמיע אפי׳ לאזניו. אולם דחה עפ״י הגהות הב״ח שהגיה ברש״י בם יש לך רשות להשמיע ולא בתפלה, ושכ״כ תר״י (בפ״ב דף טז.), ולפי״ז מיירי במשמיע לאחרים דבק״ש יש לך רשות להשמיע לאחרים משא״כ בתפלה (דאי מיירי במשמיע לאזנו בק״ש אינו רשות אלא חובה), ולעולם אימא לך דלהשמיע לאוזניו מותר.

עוד הביא ראייה לדברי הזוהר מגוף הפסוק דכתיב וקולה לא ישמע דמזה מבואר דאפי׳ לאזנה אין להשמיע, דהרי בדף יג. שמע ישראל השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך הרי דמילת שמע היינו להשמיע לאזניו, וא״כ וקולה לא ישמע היינו שלא משמיע אפי׳ לאזניו. ודחה די״ל דשאני הכא דכתיב וקולה

לא ישמע, א"כ אפשר דקול מורה על היות הקול נשמעת לאחרים.

עוד הביא בשם שו"ת שדה יצחק (חיות סי' ל"ח) דהקשה איך ילפינן לקמן לא. מהא דכתיב בחנה וקולה לא ישמע דאין למתפלל להשמיע קולה, דילמא הא דהתפללה בקול נמוך היה משום קול באשה ערוה (לשיטת הרא"ם דאף קול לבד בלי זמר אסור). ותירץ בהליכות עולם דלפי הזוהר ניחא דאי משום זה היה מספיק שלא ישמיע לאחרים, וממה דלא השמיע אפי' לעצמה ילפינן דהמתפלל צריך להתפלל בלחש לגמרי.

ובעיקר דינא דסוגיין עיין בבית אלקים להמבי"ט (שער התפלה פ"ו) שכתב דהא דמצינו מושג של תפלה בצעקה כדכתיב במכת צפרדע ויצעק במשה, ובבנ"י במצרים ויצעקו בנ"י אל ה' וכדו', היינו משום דהא דאסור להשמיע קולו בתפלתו היינו בתפלה רגילה, אולם בעת צרה מותר לצעוק דבזה לא נראה מקטני אמנה, כיון שכך דרך המתפלל מתוך צרה.

סימן רעו

בענין המהלך במבואות המטונפות

(כד:) אמר רב הונא אמר רבי יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש. א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה. איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש. א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ריב"ל בפומיה לא צייתנא ליה. ומי אמר רב הונא הכי, והאמר רב הונא ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך. ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, וכי תימא ה"נ כאן בעומד כאן במהלך, איני והא רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק, אמר ליה לרבי יוחנן להיכן אהדר, אמר ליה אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש, הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי, לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש.

א

ביאור הא דמהני מניח ידו על פיו

הנה בביאור הפלוגתא דרב הונא ורב חסדא אפשר לבאר בכמה אופנים:

א' בצפנת פענח (פ"ג מהל' ק"ש הט"ז) ביאר דהענין במניח ידו על פיו הוא משום דעי"ז הוי כהרהור, ולכן מתיר רב הונא. ופריך מהא דאמר רב הונא דאסור לת"ח להרהר במקום הטנופת, ומשני דיש לחלק בין עומד למהלך, וביאר דבעומד כיון שהוא קבוע במקום, הוא עצמו נמאס ולכן אף ההרהור שבתוכו נמאס, משא"כ במהלך הוא אינו נמאס, ולכן אין בעיה בההרהור שבתוכו, משא"כ בדיבור שיוצא מפיו ודאי שזה נמאס אף שהוא מהלך.

וביאור דבריו דכשמניח ידו על פיו הוי כהרהור לכא' זה משום דעיקר הדיבור הוא להשמיע לאחרים, וכאן ע"י שמניח ידו לא משמיע לאחרים. אלא דצ"ב א"כ למה לא קאמר דיקרא בלחש, וצ"ע.

ועפ"י דבריו כתב דכשיש ערוה כנגדו יהיה מותר אם מניח ידו על פיו, כיון דבערוה דיבור אסור הרהור מותר.

ויש להקשות דלרב חסדא דס"ל לעיל כ: דהרהור לאו כדיבור, א"כ פשיטא דלא מהני מניח ידו על פיו דהרי לא יוצא בזה ידי חובת ק"ש, ולא משמע שזו היתה טענתו כאן. וצ"ל דפליג על רב הונא דלטעמיך דהרהור כדיבור ויוצא ידי ק"ש, מ"מ הכא אסור משום הרהור תורה במבואות המטונפות.

ב' בהגהות ראמ"ה העלה צד כהצפנת פענח, אלא דהקשה דאם זה כדיבור, אין שום טעם לחלק בין עומד למהלך.

ועפי"ז תירץ הא דיש להקשות למה לא פריך באופן ישר מהמעשה דר' יוחנן שאמר שצריך להפסיק על המימרא שלו שאמר שלא צריך להפסיק.

ולהנ"ל ניחא דאי מהא היינו מתרצים דכשמניח ידו על פיו הוי כהרהור, ואילו לגבי ק"ש בעינן דיבור לכתחלה, ולכן כשלא יוכל לקרות אח"כ בזה קאמר ר' יוחנן מניח ידו על פיו, אבל במעשה דר' אבהו היה לו זמן לקרות אח"כ, ולכן לא אמר לו עצה זו להניח ידו על פיו.

אבל אחרי שחילקו בין עומד למהלך, שוב לא שייך לתרץ דמניח ידו על פיו הוי כהרהור דא"כ גם בעומד צריך להיות מותר, וע"כ דהא דמניח ידו על פיו מהני היינו משום דהוי כחציצה, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא ממעשה דר' יוחנן למה לא אמר לו עצה זו, עכ"ד.

ועדיין לא מובן למה להצד דחציצה מובן החילוק בין עומד למהלך, הרי אם יש חציצה גם בעומד צריך להיות מותר, וצ"ע.

ואילו רב חסדא פליג וסבר דלא חשיב חציצה דאין גוף מכסה גוף, או משום דקרא דוכסית קאי על הצואה ולכן רק מהני כיסוי על הצואה ולא על הדברים שבקדושה.

ולפי"ז בערוה לא מהני מניח ידו על פיו כיון דהוא משום וכסית.

ג' הרשב"א כתב דמהלך מותר משום דלא חשיב מחנהו אלא כשעומד, ולפי"ז יוצא דבאמת במהלך לא היה צריך אף מניח ידו על פיו ורק משום כבוד בעלמא הצריכו שיניח ידו על פיו.

ואילו רב חסדא פליג וס"ל דגם מהלך מקרי מחנהו, וא"כ אסור מדאו' (כך משמע מלשון הרשב"א בדף כה. ד"ה היה מקום גבוה). והקרית ספר (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ד) כתב דמודה רב חסדא דמהלך לא הוי מחנהו, אלא דס"ל דכל האיסור הוא מדרבנן.

ולפי"ז בערוה דלא הוי משום מחניך אלא בראיה תליא מילתא, גם במהלך אסור ולא מהני מניח ידו על פיו.

ועיין ברש"ש (בתענית כ: ד"ה ולא הרהרתי) שהקשה מהא דאיתא בזבחים ס: דבשעת סילוק המחנות קדשים נפסלין, וזבים ומצורעים משתלחין חוץ למחיצה, אלמא דאע"ג דמהלכים קרי מחנה.

אולם עיין ברש"י שם (ד"ה קדשים) דמשמע דמבואר דאיכא התם ילפותא מיוחדת מדכתיב ונסע אהל מועד, אע"פ שנסע אוהל מועד הוא, וזה מלמד על מחנה לויה וישראל שקיימים בעת המסעות, וא"כ אדרבא מוכח מזה דאילולי הילפותא לא הוי קרי מחנה. ואמנם בתוס' במנחות צה. (ד"ה מר) משמע דהאי ילפותא דונסע אהל מועד לא קאי למסקנא, ולא עיינתי כעת.

ב

בדין כשרואה הצואה

עיין ברשב"א (כה. ד"ה היה מקום) שבקושייתו נקט דאין איסור בראיית צואה ושזה טעמו של רב הונא דהתיר לקרוא במבואות המטונפות ולא חילק בין רואה הצואה לאינו רואה, כי כל האיסור דצואה הוא שיהיה בתוך ד' אמותיו וכשהוא מהלך לא נקרא מחניך. אמנם בתירוצו כתב דלא יראה קאי גם הצואה, ושוב לא פירש א"כ איך רב הונא התיר לקרות במבואות המטונפות ולא חילק דכשרואה הצואה אסור.

ובפשטות צ"ל דאה"נ לפי תירוצו רב הונא מתיר דוקא כשאינו רואה את הצואה, ומיירי כשנראית לאחרים דאז אין היתר מדין וכסית, ומ"מ התיר רב הונא במהלך וכשמניח ידו על פיו.

עוי"ל לפי מה שכתבנו לקמן (בסי' רפ"ח אות א') בשם הפמ"ג בדעת המג"א שכל ראיה בכח הוא רק מדרבנן בין בערוה ובין בצואה וכל שהוא ברשות אחרת הקילו רבנן, א"כ י"ל דגם במהלך כיון דלאו מחניך מקרי, הוי כברשות אחרת שרבנן היקלו. ולפי"ז יצא דגם בערוה אם מהלך ומעלים עינו מן הערוה מותר.

כל זה לביאור הרשב"א בסוגיא, אבל לפי הצפנת פענח שהרהור במהלך מותר א"כ גם ברואה מותר. ולפי הראמ"ה שמניח ידו הוי חציצה, א"כ כשם דבצואה בעששית מותר אף שרואה אותה כיון דקרינן ביה וכסית, גם הכא יהיה מותר אף שרואה אותה.

ג

קושיא לרב אדא בר אהבה

הנה מדקאמר רב אדא בר אהבה הקרא דכי דבר ה' בזה משמע דס"ל כרב חסדא דאסור לקרות במבואות המטונפות אף כשמניח ידו על פיו, ויש להקשות מדאיתא בתענית כ: דא"ר אדא בר אהבה דהא דהאריך ימים היה משום שלא הרהר במבואות המטונפות, וכתב הרשב"א במגילה כח: על מה שאמרו שם דר' זירא האריך ימים משום שלא הרהר במבואות המטונפות, דר' זירא סבר כר' יוחנן שמותר להניח פיו ולקרות, והיינו ריבותיה דאע"פ שהיה מותר מ"מ לא הרהר. והשתא תיקשי מאי ריבותיה דרב אדא בר אהבה הרי הוא סבר כרב חסדא דאסור להרהר אף במניח ידו על פיו.

בהגהות ראמ"ה תירץ לפי הפירוש דמניח ידו על פיו מהני משום דנהפך להרהור, והרי רב אדא בר אהבה לעיל כ: ס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, וממילא הא דסובר הכא דאין לקרות במניח ידו על פיו אין הטעם משום איסור צואה, אלא שאין תועלת בזה שהרי לא יצא ידי חובת ק"ש, וא"כ ע"כ מיירי שקרא בקול רם ועבר על איסור דדיבור בפני הצואה ולכן דרש מקרא דכי דבר ה' בזה.

ובגבורות ארי (תענית שם) תירץ עפ"י מש"כ התוס' בקידושין עב: דתרי רב אדא בר אהבה הוו.

ועיין להחיד"א (בהערות ברית עולם על ספר חסידים סי' כ"ח) דתירץ עפ"י מש"כ בספר חסידים דהמהלך במבואות המטונפות ובא לו הרהור דעריות, יכול הוא להרהר בדברי תורה. אשר לפי"ז תירץ דזו היתה מעלת רב אדא שלא הוצרך להרהר במבואות המטונפות, משום דלא בא לו הרהור דעריות.

ועיי"ע מה שתירץ המהרש"א (במגילה ובתענית), ודבריו צ"ע.

סימן רעז
בענין טליתו חגורה על מתניו לק"ש ולתפלה

(כד:) **אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו, מותר לקרות ק"ש. תניא נמי הכי היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו, מותר לקרות ק"ש, אבל לתפלה עד שיכסה את לבו.**

א
ביאור החילוק בין ק"ש לתפלה

רש"י פירש דבתפלה צריך להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך.

וצ"ע דהנה עיין בטור (או"ח סי' ס"א) שהביא דברי המדרש (ויק"ר פר' כ"ז סי' ו') משל למלך ששלח פרוזדוגמא שלו למדינה, מה עשו בני המדינה עמדו על רגליהם ופרעו את ראשיהם וקראוה באימה וביראה ברתת ובזיע. כך אמר הקב"ה לישראל הדא פרוסדוגמא דידי לא הטרחתי עליכם, ולא אמרתי אליכם שתהא קורין ק"ש לא עומדין על רגליכם, ולא פורעין את ראשיכם, אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, ע"כ. וכתב הטור אבל באימה וביראה וברתת ובזיע מיהא צריך.

וכן מבואר לעיל כב. דאסור לבעל קרי לקרות ק"ש משום דבעינן באימה וביראה כמעמד הר סיני.

ותקשי א"כ איך כתב רש"י דבק"ש לא בעי אימה משום שאינו מדבר לפני המלך.

וצ"ל דאיכא דרגות שונות של אימה, ובתפלה בעינן אימה יתירה כיון שמדבר לפני המלך, וערום למעלה ממתניו אינו חסרון גמור של אימה.

והנה דברי רש"י אינם מוסכמים, דעיין בספר ברכת אברהם לרבינו אברהם בן הרמב"ם (סי' ל"ד) שכתב דמש"כ הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפלה הט"ז) דבתפלה הכונה הנצרכת היא שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, פשוט דגם כונתו לק"ש משום דענין אחד הוא שהכל דיבור לפני הקב"ה.

ודבריו צ"ע דבפשוטו צדקו דברי רש"י דאין ק"ש דיבור עם הקב"ה, אלא הצהרה של אמונתו במלכות שמים (עי' לעיל סי' צ"ב אות ג'), וצ"ע.

עכ"פ לפי דבריו תקשי למה יש חילוק בין ק"ש לתפלה לענין מגולה ממתניו ולמעלה.

עיין ברבינו יהונתן מלוניל שכתב וז"ל שדרך עזות למי שמבקש רחמים והוא עומד ערום ממתניו ולמעלה.

ולפי"ז ניחא דאף דגם בק"ש הוא מדבר לפני המלך מ"מ אינו מבקש רחמים, וכל החסרון בערום ממתניו ולמעלה הוא לענין בקשת רחמים.

וכ"כ הלבוש (בסי' צ"א ס"א) וז"ל טכסיס מלך בשר ודם, כשמספרין בשבחו אין עומדין לפניו באימה וביראה ובהכנעה כל כך, כמו כשעומדין לפניו לבקש ממנו צרכיו. וכן הוא טכסיסו של ממ"ה הקב"ה כי מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא. לפיכך צריך האדם לעמוד בתפלה שהוא בקשת צרכיו ממנו יתברך באימה וביראה ובהכנעה, יותר ממה שהוא

עומד בשעת ק"ש שהוא אינו אלא סיפור שבחו של הקב"ה.

ופלוגתא הנ"ל שייכת בעוד כמה חילוקים שמצאנו בין הל' ק"ש להל' תפלה:

א) הנה שיטת הרי"ף (בדף טו: מדפי הרי"ף) דבשהה כדי לגמור את כולה בק"ש אינו חוזר לראש, ובתפלה חוזר לראש.

ובהשגות הראב"ד שם פירש בב' אופנים: א' דהטעם דבתפלה חמיר היינו משום דאין דרך תחנונים בכך להפסיק כ"כ באמצען. ב' דבתפלה חמיר טפי, ולכן מחמירים יותר על הפסק כדקי"ל דאפי' המלך שואל בשלומו או נחש כרוך על עקבו אינו מפסיק. ולכא' כונתו כדברי רש"י דבתפלה עומד לפני המלך, וכ"כ רבינו מנוח (בפ"ד מהל' תפלה הי"ג).

ב) הרמב"ן (לעיל כב: ד"ה אבל) כתב דמי שהתפלל כשהוא שכור או שתוי תפלתו תועבה, אבל בק"ש יוצא ידי חובה. דרק בתפלה שעומד לפני המלך הוי תועבה.

אולם המאירי (במגן אבות סי' ג') פליג עליו דגם בק"ש אינו יוצא יד"ח וז"ל שכל הקורא את שמע מדבר לפני המלך הוא, ואם לפני מלך בשר ודם אינו יכול לדבר מתוך שדבריו מבולבלים ודעתו נטרפת, לפני ממ"ה לא כ"ש, ואין קריאה זאת בכלל דברים שאין בהם כונה אלא דברים שאינם, והוא שאמרו עליו תפלתו תועבה, ונקט תפלה וה"ה לאידך.

ב

אבל לתפלה עד שיכסה לבו

רבינו יונה (טז. מדפי הרי"ף ד"ה אבל לתפלה) כתב דכיון שלבו הוא אבר הנכבד צריך להיות מכוסה. מבואר ממנו דכל הענין הוא לכסות הלב בלבד.

אולם מדברי הר"י מלוניל הנ"ל משמע שצריך לכסות כל גופו למעלה ממתניו, וכ"כ הא"ר (בסי' ע"ד ס"ו).

סימן רעה

בענין צואה על בשרו

(כה.) **אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא, רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש, רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש. אמר רבא מ"ט דרב הונא, דכתיב כל הנשמה תהלל יה. ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש, מ"ט דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך.**

א

ביאור הפלוגתא

הנה יש לחקור האם הפלוגתא היא בדאורייתא דוהיה מחניך קדוש, דרב חסדא ס"ל דמכל עצמותי ילפינן דהא דבעינן מחניך קדוש היינו על כל האברים, ורב הונא ס"ל דמחניך קאי רק על מה שנכלל בכל הנשמה. או דילמא לא פליגי כלל בדינא דאו', אלא בדין דרבנן דלרב חסדא בעינן שכל האברים יהיו נקיים מצואה, ולרב הונא רק מה שנכלל בכל הנשמה.

וכבר עמד בחקירה זו הנשמת אדם (כלל ג' אות ו') וכתב להוכיח דנחלקו בדינא דאו' מהא דכתבו התוס' בשם רבינו חננאל דאף שרב הונא רביה דרב חסדא מ"מ יש לפסוק לחומרא כרב חסדא, ולכא' היינו משום דהוי דאו' לכן אזלינן לחומרא.

עוד הוכיח מהא דכתב הראב"ן דבדיעבד אם קרא ק"ש כשצואה על בשרו צריך לחזור ולקרות, והרי מבואר בתוס' בעירובין סד. דרק בדינים דאו' צריך לחזור ולהתפלל בדיעבד.

והנה בביאור דברי רב הונא מצאנו חילוקי לשונות בראשונים, דרש"י כתב דכל הנשמה היינו הפה והחוטם, וברמב"ן במלחמות (דף טז. מדפי הרי"ף) מבואר דהיינו הלב והעינים, והרא"ה כתב דהיינו דבר שהנשמה תלויה בו.

והשתא לפי דברי הנשמ"א יוצא דדין דוהיה מחניך קדוש לרב הונא יהיה רק באברים הנ"ל לכל אחד כדאית ליה, ועיין בחזו"א (או"ח סי' ט"ז סקי"א) שכתב דאם היתה צואה בבית והוציא ראשו חוץ לחלון מותר לקרות ק"ש לרב הונא דהרי הפה והחוטם (לדעת רש"י) הם ברשות אחר, א"כ ליכא צואה במחנהו.

ויוצא מכאן עוד חידוש דין דהד' אמות שצריכים להרחיק מהצואה, אין לשערן מרגליו אלא מפיו וחוטמו, וצ"ע. והראוני שכבר התעורר בזה בטהרת השולחן (סי' ע"ט ס"א).

אלא דנראה דאין דברי הנשמת אדם מוסכמים לכל, דהנה הרא"ש (בסי' מ"ה) כתב בזה"ל אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה כיון שאינו מריח מותר, מ"ט דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה צריך שיהא כל גופו נקי אע"פ שאינו מריח, עכ"ל.

הרי דלא ס"ל כראשונים הנ"ל דמכל הנשמה ילפינן לאברים שנקראים נשמה, אלא דרב הונא בא לומר דמכל הנשמה נלמד הדין דריח רע, וכל שאינו מריח מותר, ואה"נ דאין עוד דין דנקיות על שום אבר. ואילו רב חסדא ס"ל דיש דין נקיות על כל האברים.

א"כ מסתבר יותר דהא דרב חסדא בעי נקיות בכל האברים, אין הפשט דהוא דין דאו' דמחניך, אלא הוא דין אחר דרבנן, ועל זה פליג רב הונא דהדין היחיד שיש חוץ מהדין של מחניך, הוא הדין דריח רע.

וגם מדברי הרמב"ן (שהובא להלן באות ג') מוכח דהוא רק דין דרבנן, דהרי כתב דידיו מטונפות מביה"כ היינו שאין בו צואה כלל, אלא שהיא מטונפת מקינוח בית הכיסא, ואין בה דין של מחניך קדוש, ומ"מ אסור לרב חסדא משום כל עצמותי.

ועי' להלן (אות ד') שכתבנו גם בדעת הר"ח דהוא רק דין דרבנן.

ב

ביאור מהו צואה על בשרו

כתב רבינו יונה (בדף טז. מדפי הרי"ף) יש מפרשים דפלוגתא דרב הונא ורב חסדא לא הוי אלא בצואה שעומדת בבשרו במקום שמתכסה מאליו בלא המלבושים כגון בין אצילי ידיו וכיוצ"ב, אבל במקום אחר שנראה מיד, אין כיסוי המלבוש מועיל ודברי הכל אסור.

ועיין ברשב"ץ שמבואר דביאור שיטה זו הוא דאף דבעלמא כשיש צואה במחנהו מהני הכיסוי כדילפינן מהא דכתיב וכסית, מ"מ סברא היא דכל שנמצא על גופו ממש לא מהני הכיסוי, וכ"כ הערוך השולחן (סי' ע"ו ס"ו). והא דכשנמצאת תחת אצילי ידיו מהני, כתב הפמ"ג (בסי' ע"ו א"א סק"ז) דהמעלה הוא משום שיש לו ב' כיסויים, אצילי ידיו והמלבוש.

והבעל המאור ביאר באופן אחר דכיון דעביד לאיגלויי לא נחשב לכיסוי. והביא ראייה מהא דקי"ל דצואה דבוקה בסנדלו אזלינן לחומרא, והיינו משום דכשמהלך מתגלית הצואה.

ויש לדחות ראייתו דהתם עשוי להתגלות כל הזמן שמהלך, משא"כ הכא דפושט בגדו רק בלילה כשהולך לישון, ועי' בהשגות הראב"ד שדחה באופן אחר, וצ"ב.

עוד יש לדחות דהא דמחמירים בדבוקה בסנדלו הוא מטעמא אחרינא דהסנדל בטל לגוף והוי כצואה על בשרו (ולקמן הארכנו בזה).

והוכיח רבינו יונה כדבריו מהא דאיתא ביומא ל. דאיתא התם צואה במקומה אסור לקרות ק"ש, היכי דמי אי דנראית פשיטא, אי דלא נראית לא ניתנה תורה למלאכי השרת, לא צריכא דיושב ונראית עומד ואינה נראית, ומאי שנא מצואה על בשרו דאיתמר צואה על בשרו או שהיו ידיו בבית הכסא, רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש, ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש, במקומה נפיש זוהמא, שלא במקומה לא נפיש זוהמא, ע"כ.

והרי ודאי דמיירי התם כשלבוש בבגדיו, וא"כ ע"כ דהא דאמרי' אי דנראית פשיטא היינו אם עומדת במקום שאם היה ערום היה אפשר לראותה, ותקשי האיך פשיטא ליה דבכה"ג אסור אע"פ שהבגדים מכסין אותה.

ואין לומר דפריך משום דפשיטא ליה דבמקומה נפיש זוהמא, דהרי אכתי לא ידע חילוק זה.

אלא ע"כ דפשיטא ליה לתלמודא שאם עומדת בגופו במקום שאפשר לראותה אסור לדברי הכל, וכל הפלוגתא דרב הונא ורב חסדא היא במקום שאי אפשר לראותה, ומשו"ה מקשה בפשיטות אי דנראית פשיטא, עכ"ד.

אולם כתב דמהרי"ף והרמב"ם שסתמו דבריהם משמע דבכל גוונא מותר, ועל הקושיא מהסוגיא דיומא תירץ הלח"מ דהא דפריך אי דנראית פשיטא, היינו משום דודאי ידע מהסברא דבמקומה נפיש זוהמא, אלא דסבר דזהו דוקא כשנראית, אבל כשאינה נראית לגמרי לא יועיל הא דנפיש זוהמא ולכן פריך מאי שנא מצואה על בשרו, ומשני דאף בכה"ג אסרינן משום דנפיש זוהמא.

איברא דבמש"כ רבינו יונה דהרמב"ם מיקל אפי' כשאינו תחת אצילי ידיו, יש להעיר דהנה ז"ל הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הי"א) היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מביה"כ ולא היה להן ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן, מותר לקרות לפי שאין להן ריח רע, עכ"ל. הרי דהצריך שיהיה נטישת צואה על בשרו, משמע דאם היה לו צואה גמורה על בשרו אף לרב הונא אסור ולא יועיל אפי' אצילי ידיו, וצ"ע.

ג

בענין ידיו מונחות או מטונפות מביה"כ

רבינו יונה הביא דגירסת הרי"ף והרמב"ם צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא, והקשה עליהם דא"כ איך יתכן שרב הונא יתיר, הלא כיון שהיא מגולה ובתוך ד' אמותיו איכא איסור דוהיה מחניך קדוש.

וכתב דהרמב"ם רצה ליזהר מקושיא זו ולכן פירש דמיירי בנטישת צואה ואין להן ריח רע מפני קטנן או יבשותן, ולכן נדון כאילו אין כאן צואה כלל, וליכא משום והיה מחניך קדוש.

אולם הקשה דא"כ למה אסר רב חסדא, וגם למה רב הונא הוצרך לטעם כל הנשמה תהלל יה, הלא אין כאן צואה כלל. ולכן פליג וכתב דעיקר הגירסא היא ידיו מונחות בבית הכסא.

ובדעת הרמב"ם והרי"ף י"ל דס"ל כהרמב"ן במלחמות דמ"מ כיון שידו מאוסה ומטונפת ואין אדם אוכל בה איכא איסור

משום כל עצמותי (רק שלרמב"ן באמת מיירי דאין בידו שום צואה ורק שקינח בה, ולהרמב"ם מיירי שיש בה צואה קטנה ויבשה ולא נחשבת כצואה).

ובהשגות הראב"ד על הרי"ף פירש דבאמת כונת הרי"ף כרבינו יונה דידיו מטונפות היינו דמונחות במקום טינוף. אולם ברמב"ם לא משמע כן כלל דהרי כתב דאין להם ריח רע מפני קוטנן ויבשותן, הרי דמיירי דבאמת מטונפות.

והנה הראב"ד והרשב"א כתבו הקושיא בנוסח אחר דאם מיירי דבאמת מטונפות, נטילת ידים מיהא בעינן. לכא' כונתם כקושיית רבינו יונה דכיון דאיכא משום והיה מחניך קדוש א"כ צריך לנקות ידיו במים. ועל זה תירצו דאין הכונה מטונפות ממש, אלא מונחות במקום מטונף, וכן מבואר ברבינו מנוח.

אבל עדיין איכא קושיא אחרת דהרי אפי' בסתם ידים איכא דין נט"י לק"ש ולתפלה כדאיתא לעיל טו., וא"כ איך התיר רב הונא לקרות בלי נט"י. וכבר עמד בזה בביאור הלכה (סי' צ"ב סעיף ד' ד"ה צריך) והוכיח מכאן שבדיעבד לא מעכבת הנט"י, ולכן שייכא שיטת רב הונא לענין בדיעבד שיצא ידי חובתו.

ד

כמאן קיימא לן

נחלקו הראשונים איך קי"ל, דהרי"ף פסק כרב הונא דהיה רבו של רב חסדא, ועוד הוכיח כן מהסוגיא דיומא הנ"ל דפריך על הא דרב פפא אוסר צואה במקומה, ומאי שנא מצואה על בשרו דרב הונא מתיר, ומדפריך מדרב הונא ש"מ דהלכתא כוותיה.

אמנם עיין ברש"י שם שפירש דהקושיא היא גם לפי רב חסדא דכיון דלדבריו צואה על בשרו אסור, א"כ למה קאמר רב פפא דרק במקומה אסור, דמשמע דבשאר הגוף מותר. ולפי"ז ירדה ראיית הרי"ף.

ובפנ"י דחה באופן אחר דאף רב חסדא מודה דלא שייך כל עצמותי באברים המטונפים כגון פי הטבעת דודאי שאינם ראויים להילול, ושפיר פריך דצואה במקומה לכו"ע צריך להיות מותר.

והפר"ח (בסי' ע"ו אות ד') הביא עוד ראייה דקי"ל כרב הונא, מהא דקי"ל שאר אברים רואים את הערוה מותר, ואם איתא דקי"ל כרב חסדא גם התם צריכים לדרוש כל עצמותי.

ובנשמת אדם (כלל ג' אות ד') דחה דבריו דשאני בערוה דכתיב לא יראה, לכן רק שייך בעינים ובלב (דגם התם כתיב ולבי ראה) משא"כ בשאר אברים, אבל בצואה דכתיב מחניך שייך לדרוש מכל עצמותי דכולם בכלל מחניך.

והגאונים פליגי על הרי"ף וסברי דקי"ל כרב חסדא לחומרא, והביא רבינו יונה דהוכיחו כן מדקי"ל כרב חסדא לאסור בריח רע שיש לו עיקר א"כ הוא הדין כאן. ודחה רבינו יונה דהתם קי"ל כוותיה דרב חסדא משום דתניא כוותיה משא"כ הכא.

ועיין בבעל המאור דביאר דבריהם דכונתם לומר דאיכא ק"ו, אם בריח רע שיש לו עיקר אסור כ"ש בצואה על בשרו.

והיינו דהבין דהא דאסור בריח רע היינו משום דהריח הוי כממש, וא"כ הוי כצואה על חוטמו ולכן אוסרים, א"כ כ"ש בצואה ממש על בשרו (וצ"ל דס"ל דכל הנשמה דדריש רב חסדא לא הוי פה וחוטם

כפירש״י דא״כ גם לרב הונא אסור, אלא כשאר הפירושים דלעיל אות א׳).

ואילו הרי״ף יסבור דהאיסור דריח רע אינו משום דהוי כממש, אלא משום דהריח מקשר את האדם להצואה ונמצא שצואה במחנהו, וא״כ ניחא דזה חמיר מצואה על בשרו שמכוסה ואינו במחנהו.

אולם מש״כ בדעת בעל המאור, אינו נכון דהרי הוא גורס בדברי רב חסדא דבעינן ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, וא״כ מוכרח דריח הוי כצואה גמורה, ושוב צ״ב איך יליף מזה ק״ו לצואה על בשרו.

ורבינו חננאל הביא עוד ראייה דהלכה כרב חסדא מהא דקי״ל דהמהלך במבואות המטונפות אסור לקרות ק״ש, וא״כ ק״ו למי שיש לו צואה על בשרו.

וכבר תמה עליו הרשב״א דאין שום דמיון למבואות המטונפות, דהתם מיירי דרואה את הצואה, משא״כ הכא שהצואה מכוסה.

ונראה שהר״ח למד כדברי הקרית ספר שהבאנו בסוגיא שם, דכו״ע סברי דליכא משום והיה מחניך קדוש כיון שהוא מהלך, והא דאסר רב חסדא הוא מדרבנן משום גנאי. אשר מעתה שפיר יליף הר״ח ק״ו דאם התם הוי גנאי, כ״ש בצואה על בשרו ויש לאסור מדרבנן (ודלא כנשמ״א דהוא איסור דאו׳).

סימן רעט

בענין ריח רע שיש לו עיקר

(כה.) **אתמר ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר מרחיק ד׳ אמות וקורא ק״ש. ורב חסדא אמר מרחיק ד׳ אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק״ש.**

א

ביאור פלוגתתם

בסוגיין יש בראשונים חילופי גירסאות, דבגירסא שלפנינו רב הונא מתיר לגמרי ורב חסדא מצריך ד׳ אמות ממקום שכלה הריח. הריטב״א גרס ברב הונא דמצריך שירחיק עד מקום שכלה הריח. וגירסת המגדל עוז בדעת הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש הי״א) ברב הונא כלפנינו, וברב חסדא דמצריך עד מקום שכלה הריח (ולפי דבריו צריכים להחליף הגירסא גם בברייתא).

נמצאו לפנינו ג׳ שיטות: א׳ שמותר לגמרי. ב׳ ממקום שכלה הריח. ג׳ ד׳ אמות ממקום שכלה הריח.

ובביאור פלוגתתם נראה דהנה יש לחקור בגדר הדין דריח רע, האם הריח מקשר אותו לצואה דע״י שמריח הוי כאילו הצואה תוך מחנהו אף שהיא חוץ לד׳ אמות, ולפי״ז האיסור הוא מצד הצואה. או דילמא הריח עצמו נידון כצואה, והאיסור הוא מצד הריח ולא מצד הצואה. או דילמא באמת אינה כצואה גמורה לאסור ד׳ אמות ממנו, אבל נידונית כצואה לענין דכשמריח חשיב כאילו נוגעת בבשרו (וזה כעין סברת הערוה״ש בסי׳ ע״ו דצואה על בשרו אסור אף כשאינה במחנהו).

אשר לפי״ז י״ל דבזה פליגי דמאן דאמר דמספיק עד מקום שכלה הריח ס״ל כצד א׳ דהריח מקשר לצואה, ולכן כל היכא שכלה הריח שוב אין מה שיקשר אותו לצואה, או כצד ג׳ דהוי כנוגע על בשרו, ולכן כל היכא שכלה הריח אין הוא נוגע בכלום. ואילו המאן דאמר דצריך ד׳ אמות ממקום שכלה הריח ס״ל כצד ב׳ דהריח עצמו נידון כצואה, ולכן צריך ד׳ אמות ממנו.

ולהלכה, הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש הי״א) פסק עד מקום שכלה הריח. ושאר הראשונים פסקו ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, וכן פסק השו״ע (בסי׳ ע״ט ס״א).

והנה בריח רע שאין לו עיקר הדין הוא שצריך להרחיק רק עד מקום שכלה הריח, והשתא יש לעיין בשלמא לצד הא׳ דהאיסור של הריח הוא משום שזה מקשר להצואה, א״כ הכא דאין צואה לא שייך לאסור ד׳ אמות מהריח. אבל לצד ב׳ וג׳ תקשי, כיון שהריח עצמו נדון כצואה מה איכפת לן דאין לו עיקר. וצ״ל דכל שאין לו עיקר הריח הוא פחות חזק, או דכיון שאין לו עיקר לא חשיב כיון שעומד להתבטל.

ב

ריח מצואה יבשה

הנה הב״י (בסוף סי׳ פ״ב) הביא בשם רבינו מנוח דצואה יבשה עד שתתפרך דחשיב כעפרא בעלמא ומותר לקרות כנגדה, מ״מ ריח היוצא ממנה חשיב ריח רע שיש לו עיקר, עכ״ל. ודבריו בזה הם לפי שיטתו שפסק דהריח הוי כצואה, דאילו להצד דריח מקשר לצואה ודאי דבכה״ג לא יהיה כריח שיש לו עיקר דהצואה הרי היא כעפרא בעלמא.

ג

ריח מצואה מכוסה

והנה נחלקו הראשונים בריח היוצא מצואה מכוסה, דהריטב״א ורבינו מנוח (הובא בכס״מ בפ״ג מהל׳ ק״ש הי״א) כתבו דהוי ריח רע שיש לו עיקר, אולם הרשב״א כתב דהוי כריח רע שאין לו עיקר.

והנה רש״י פירש ריח רע שיש לו עיקר שהצואה מונחת שם ומסרחת. משמע מזה דדוקא כשמונחת שם, אבל אם היא מכוסה הוי כריח רע שאין לו עיקר כהרשב״א. אולם יש לדחות דהרי רש״י גרס כגירסא שלפנינו דרב הונא אמר דמרחיק ד׳ אמות מן הצואה, ולכן הוצרך לפרש דמיירי במגולה, דאילו במכוסה לא צריך להרחיק ד׳ אמות מהצואה.

אשר מעתה שוב אין הכרח מה היא שיטת הרשב״א דשמא גרס כרש״י.

ולכא׳ פלוגתא זו תלויה בחקירה הנ״ל, דהריטב״א ס״ל כצד ב׳ או ג׳ דהריח הרי הוא כצואה ולכן אף שמכוסה הוי ריח רע שיש לו עיקר, ואילו הרשב״א ס״ל כצד א׳ שהריח רק מקשר להצואה, ולכן כל שמכוסה לא הוי כיש לו עיקר, דהרי אף שהריח מכניס את הצואה למחנהו, מ״מ כל שמכוסה שרי אפי׳ תוך ד׳ אמותיו.

אולם זה אינו, מש״כ בריטב״א אינו נכון, דהרי הוא גרס ברב הונא עד מקום שכלה הריח, וא״כ ע״כ ס״ל לרב הונא כצד א׳ דהריח מקשר להצואה, ומ״מ ס״ל דגם במכוסה צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח. וע״כ צ״ל דס״ל דכיון שהכיסוי לא מונע לריח לצאת לא חשיב כיסוי, ולא קרינן ביה וכסית את צאתך.

גם מש״כ ברשב״א אינו נכון, דבארחות חיים (הל׳ ק״ש אות ל״ג) גרס להדיא בדרב חסדא ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, ובכל זאת הביא

בשם הרשב״א דצואה מכוסה הוי כריח רע שאין לו עיקר.

ותקשי כיון דהריח הוי כצואה עצמה דלכן צריך ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, מה מוסיף מה שמכוסה. וצ״ל דס״ל דהכיסוי מגרע בריח, דכיון דמכוסה אין הריח חזק כ״כ, ולכן נדון כריח שאין לו עיקר.

ד

ריח מצואה ברשות אחרת

בתר״י (טז: מדפי הרי״ף) הביא בשם רבני צרפת דכשצואה ברשות אחרת כשם שמועיל הפסק זו לצואה מועיל לריח, ואפי׳ אם מריחו מותר. והביא שהרמב״ם פליג דכיון שמריח אסור, וכתב דלפי הרמב״ם צריך ליזהר כשמתפלל בביתו ומריח ריח ממקום אחר שיפסיק וישהה עד שיעבור הריח.

וצ״ע איך התירו רבני צרפת כשמריח, הרי אף אם הרשות מפסיק להצואה, מ״מ לא גרע מריח רע שאין לו עיקר.

וי״ל דס״ל כצד א׳ דהריח מקשר להצואה, וכשם שמצאנו להרא״ש דכמלא עיניו אסור משום דהראיה מכניס את הצואה למחנהו, ומ״מ כשהיא ברשות אחרת אין כח לראיה להכניסה למחנהו, הוא הדין הכא אין כח לריח להכניס הצואה למחנהו אלא כשהיא חוץ לד׳ אמות, ולא כשהיא ברשות אחרת, שו״ר שכן תירץ הפרישה (בסי׳ ע״ט סק״ו).

עוד י״ל דס״ל דיש ג׳ דרגות, דכשהצואה ברשות אחרת גרע מריח רע שאין לו עיקר, וצ״ב. וכן משמע מהמג״א (בסי׳ ע״ט סק״ט) שיצא לדון לפי רבני צרפת כשהעבירו צואה בחדר ונשאר הריח, האם גם בזה הוי פחות מריח רע שאין לו עיקר, או דילמא כיון שהצואה היתה ברשות זה הוי כריח רע שאין לו עיקר.

ועיין בשו״ע (סי׳ ע״ט סעיפים א׳ וב׳) דהביא שיטת רבני צרפת אף שפסק דבעינן ד׳ אמות ממקום שכלה הריח. לפי״ז מוכרח דס״ל כתירוץ השני, דאילו לתירוץ הראשון יצא דרבני צרפת סברי דמרחיק עד מקום שכלה הריח.

ובדעת הרמב״ם שאסר, יש להסתפק האם נדון כריח רע שיש לו עיקר או כריח שאין לו עיקר, והנה מדברי הרמב״ם שכתב להרחיק עד שיכלה הריח אין לפשוט כלום, דהוא סובר כן אף בריח שיש לו עיקר.

ונחלקו בזה האחרונים, דהלבוש (בסי׳ ע״ט ס״ב) כתב דנדון כריח שיש לו עיקר, וצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, וכן משמע מסתימות דברי השו״ע. והיינו דסבר כצד ב׳ דהריח הוי כצואה עצמה, והפסקת רשות לא מהני מידי.

אבל הפרישה (בסק״ו) ס״ל דמספיק עד מקום שכלה הריח, דמהני הפסקת רשות להחשיבו כריח שאין לו עיקר. וכ״כ התוס׳ להדיא.

וצ״ב כיון שקי״ל דבעינן ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, ע״כ כצד ב׳ דחשיב הריח כצואה, א״כ תיקשי מאי מהני הפסקה. וצריכים לדחוק דכיון דרוב הפעמים השינוי רשות הוא ע״י מחיצה שמתמעט הריח, נדון תמיד כריח שאין לו עיקר דלא פלוג רבנן, וצ״ע.

והנה הב״י הביא דברי הרשב״א דצואה מכוסה חשיב כאין לו עיקר, וכאן פסק כהרמב״ם דהפסקה לא מהני. והביאור הוא כנ״ל דכיסוי ממעט הריח משא״כ הפסקה.

אולם במג״א (סי׳ ע״ו סק״א) הביא בשם הדברי חמודות דס״ל איפכא, דאף התוס׳ שסוברים דבהפסקה מותר, בכיסוי חשיב יש לו

עיקר. וצ״ל דס״ל דכיון שהכיסוי לא מכסה את הריח לא חשיב כיסוי, והו״ל כצואה מגולה.

ה

בדין אדם שאינו מריח

כתב הטור (בסי׳ ע״ט) דאדם שהוא תותרן (שאין לו חוש הריח) צריך להרחיק עד מקום שיכלה הריח למי שמריח (כונתו לד׳ אמות ממקום שכלה הריח, וכן איתא בשו״ע שם).

והנה הב״י הביא מקור לדברי הטור מדברי הירושלמי דאם הצואה לפניו אפי׳ בלילה שאינו רואה אותה, צריך להרחיק עד מקום שאילו היה ביום לא היה יכול לראותה, וה״נ דכוותה אף שאינו מריח צריך להתרחק עד מקום שאילו היה לו חוש הריח היה מריח.

וכונתו דכשם דהראיה אסורה משום דמקשר אותו לצואה, ומ״מ אמרי׳ דמספיק בראיה בכח, ה״ה בריח מספיק במריח בכח.

ויש להקשות כיון דקי״ל דצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח מוכח דהריח נידון כצואה עצמה, וא״כ פשוט דלא איכפת לן במה שהוא אינו מריח, דסו״ס הרי הוא בתוך ד׳ אמות של הצואה, ולמה הוצרך הב״י להביא ראייה מצואה בלילה, וצע״ג.

ושמא י״ל דהיה מקום לומר דאף שהריח נדון כצואה עצמה מ״מ התורה לא אסרה אלא למי שמריח, אבל מי שאינו מריח אין לו איסור כלל דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וזה ילפינן מהירושלמי דלא אמרי׳ כן.

ו

בענין פיזור בושם במקום שיש ריח רע

הנה יש לעיין בגוונא דיש ריח רע, ומפזר בושם באופן ששוב אינו מריח רע האם מותר.

ולכא׳ תלוי במה שהתבאר דהנה לצד הא׳ דהריח מקשר אותו להצואה א״כ ודאי שהכא מותר, דכיון שאינו מריח אין מה שיקשר אותו לצואה. אבל לצד הב׳ דהריח חשוב כצואה א״כ אף שאינו מריח, איכא מציאות הריח במקום ואסור, והוי כמו תותרן.

ועיין בבן איש חי (שנה א׳ פר׳ בא אות י״ד) שכתב דאם מפזר מי ורדים או שורפים ניירות באופן שיתגבר ריח זה על הריח הרע מותר לקרות.

ועיין בהליכות עולם (ח״א פר׳ בא אות י״ד) שהביא דאף דקי״ל כצד הב׳ דצריך ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, מ״מ אפשר דמהני דהריח הרע בטל במיעוט.

ויש לבאר הדברים דהרי כשהוא רחוק יותר מד׳ אמות שמותר, גם איכא ריח רע אלא דע״י תערובת האויר נשאר רק כמות קטנה של ריח רע במקום הזה ולכן מותר, א״כ הכא נמי שיש באותו מקום עירבוב של ריחות הוי הריח הרע מועט ומתבטל.

סימן רפ

בענין צואה של אדם ושל בעלי חיים

(כה.) **תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם, ולא כנגד צואת כלבים, ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת תרנגולים, ולא כנגד צואת אשפה שריחה רע וכו'. אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא, אלא כי הא דתניא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם, ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת כלבים, בזמן שנתן עורות לתוכן.**

א

צואת אדם

הנה בברייתא השניה גרסינן צואת אדם, כלבים וחזירים. ופירש"י דמ"מ הא דבעינן נתינת עורות קאי דוקא אצואת כלבים וחזירים שדרכן לתתן בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם.

ועיין ברמ"ך (בפ"ג מהל' ק"ש ה"ו) שבכלל לא גרס צואת אדם בברייתא השניה.

והנה הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש ה"ו) כתב וז"ל צואת האדם וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות, וכל צואה שריחה רע כגון אלו, אסור לקרות ק"ש כנגדן, עכ"ל.

והבינו הרמ"ך ורבינו מנוח מרהיטת לשונו דגם בצואת אדם מצריך נתינת עורות בתוכן. והקשו עליו דבברייתא לא מוזכר אדם (דלא כגירסא דידן), ועוד דבכל הסוגיות לא משמע הכי.

וכתב רבינו מנוח דצריכים לומר דמש"כ דצריך נתינת עורות לא קאי אלא על כלבים וחזירים. וזהו כמש"כ רש"י בגירסא דידן.

אמנם עיין בספר הבתים (שער ק"ש שער ה' סעיף ט') דבאמת הביא שיטה זו דיש אומרים דגם בצואת אדם בעינן נתינת עורות, וצ"ע כמו שהקשו הרמ"ך ורבינו מנוח.

ב

צואת חזירים וכלבים

בהגהות הגר"א (אות ב') מוחק צואת חזירים מהברייתא השניה, וכתב דזה לא הוזכר בתוספתא.

ובאמת עיין בספר המאורות שכתב וז"ל ותמיהא לי והא צואת חזירים יש לה ריח רע יותר מצואת אדם, והיכי שרינן אם לא נתן לתוכן עורות ואפשר לומר דאכלבים לחודיה קאי. אי נמי לאחר שנתקררה הצואה אין לה ריח רע מחזירים כצואת אדם, ואע"פ שהיא לחה.

ואילו בספר הבתים (שם) הביא מאן דאמר הפוך דס"ל דלא אמרו דצריך עורות אלא בצואת חזירים, אבל צואת כלבים אפי' בלי עורות אסור.

והנה באורחות חיים (הל' ק"ש סי' ל"ב) כתב וז"ל ויש נותנין הכי כללא דמילתא כל דבר שחיותו בפת ריחו רע ואסור לקרות כנגדו, אבל משאר בריות שאין חיותן בפת אין להקפיד עליהן שאין ריחם כל כך רע וכו', לפיכך צואת כלבים וחזירים וצואת אדם אסור לקרות כנגדן לפי שחיותן בפת עכ"ל.

ובפר"ח הקשה דא"כ איך אמרי' דצואת חזירים וכלבים דוקא בזמן שנתן עורן לתוכן. ותירץ דההיא בכלבים וחזירים שאין חיותם בפת, אבל אם ידוע שחיותן בפת בכל גוונא אסור לקרות כנגדן.

ותקשי א"כ אמאי קאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא, נימא דברייתא ראשונה מיירי דחיותן בפת ולכן לא צריך נתינת עורן בתוכן, משא"כ ברייתא השניה מיירי דאין חיותן בפת ולכך בעי נתינת עורות בתוכן, וצע"ג.

ג

צואת תרנגולים

הנה רש"י פירש דהא דאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא קאי רק על מה שאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות, דבזה קיי"ל כברייתא השניה דאינו אסור אלא אם נתן בהן עורות, אבל מודה רבא בשאר דיני הברייתא, דאסור לקרות כנגד צואת תרנגולים ואשפה שריחה רע.

אולם בספר הבתים הביא שיטה דמתירה לגמרי בצואת תרנגולים, והיינו משום דס"ל דכיון דאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא, נדחית לגמרי ברייתא זו, ובברייתא השניה לא הוזכר צואת תרנגולים.

והנה הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש ה"ו) כתב וז"ל צואת האדם, וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות, וכל צואה שריחה רע כגון אלו, אסור לקרות ק"ש כנגדן. והשיג עליו הראב"ד דלמה השמיט תרנגולים. וכתב הכס"מ דהרמב"ם כלל זה במה שכתב "וכל צואה שריחה רע כגון אלו".

ואילו להנ"ל נראה דס"ל להרמב"ם דנדחית לגמרי ברייתא הראשונה, ולכן השמיט צואת תרנגולים דלא הוזכרו בברייתא השניה.

וכן ס"ל להראב"ד בדעת הרמב"ם (שם בהי"ב), דעל מה שפסק הרמב"ם דבריח רע שיש לו עיקר מרחיק עד מקום שכלה הריח וקורא כרב הונא, השיג הראב"ד וז"ל אינו כן אלא מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא, דהא תניא כוותיה דרב חסדא דס"ל הכי, והא דאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא לאו אהא אמרה אלא אצואת כלבים וחזירים דבעיא נתינת עורות, עכ"ל. הרי דס"ל דדעת הרמב"ם דנדחית ברייתא זו לגמרי ולכן שוב ליכא תניא כוותיה דרב חסדא, והדרינן לכללא דרב הונא רביה דרב חסדא.

ועיין באור זרוע (בסי' קל"א) שהקשה על שיטת רש"י דצואת תרנגולים אסורה, דלא מסתבר שיהיה נפיש זוהמתן טפי מצואת כלבים וחזירים דהתם אינו אסור עד שיתן עורות בתוכן, והכא אסור אפי' בלי נתינת עורות.

וכתב דזה מה שהכריח את הראשונים לומר דנדחית לגמרי ברייתא הראשונה.

ותירץ דזה מה שבא רבינו יהודה שהביאו התוס' לתרץ במה שכתב דהא דאסור בצואת תרנגולים הוא דוקא כשנמצאים בלול שלהם שיש בהם סרחון גדול, אבל בתרנגולים ההולכים בבית לא חוששין, והיינו משום דאלה סרחונן פחות מצואת כלבים וחזירים.

עוד הביאו התוס' בשם הירושלמי דהאיסור הוא רק בתרנגולת אדומה, ונחלקו הראשונים בביאורו דלהרשב"א היינו בתרנגולת אדומה, ובתר"י ביאר דהצואה אדומה, ובגליון התוס' ביאר דהכונה לתרנגולת הבאה מארץ אדום שמאכילין אותם שעורים וצואתן מסרחת ביותר.

ובספר המאורות הביא שיטה דגם בצואת תרנגולים אינו אסור אלא א"כ נתן עורות בתוכן. וכנראה דגם הוקשה לו קושיית

האור זרוע, ומזה הכריח דגם צואת תרנגולים צריך נתינת עורות.

אולם בספר המאורות דחה זה מהא דאיתא בשבת קכא: כופין קערה על צואה של תרנגולין כדי שלא יטנף הקטן, ופריך ולמה לא אסור משום דעושה גרף של רעי. אלמא דנעשית גרף של רעי אף כשלא נתנו לתוכן עורות. וקושיא זו יחול גם על התוס׳ דלא מבואר התם דמיירי דוקא בצואה של תרנגול בתוך הלול, או בתרנגול אדומה.

וצריכים לומר דאף דהוי גרף של רעי לענין מוקצה משום שמאוס, מ״מ אין לה דין צואה לענין דברים שבקדושה.

סימן רפא

בגדר שם צואה

(כה.) **תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק״ש לא כנגד צואת אדם, ולא כנגד צואת כלבים, ולא כנגד צואת חזירים, ולא כנגד צואת תרנגולים, ולא כנגד צואת אשפה שריחה רע וכו׳.**

הנה יש לעיין מה נגדר בשם צואה, והנה ממה שבאשפה רק אסרו היכא שיש לה ריח רע, בפשוטו מבואר דכדי שיקרא צואה לא מספיק במה שזה מאוס, אלא צריך שיהיה לה ריח רע שאז היא מאוסה ביותר. וכן מבואר מדברי התוס׳ שכתבו דהא דאסור בצואת תרנגולים בלול שלהם היינו משום דאז יש שם סרחון גדול. וכן מבואר מדברי רבינו יונה שביאר הירושלמי דבצואה האדומה מסרחת הרבה ועיי״ש עוד.

והדברים מבוארים בהא דאיתא בסוכה מב: דמצואת תינוק מרחיקים רק משיכול לאכול כזית דגן, ופירש״י דהיינו משום שצואת דגן מסרחת.

איברא דעיין במגן אברהם (בסי׳ פ״ב סק״ב) שכתב דאם יש צואת אדם כחרס אע״פ שאין בה ריח אסורה. וצ״ל דכיון שבדרך כלל צואת אדם יש בה ריח חל עליה שם צואה, ושוב אסורה אף כשאין בה ריח, ולא דמי לצואת תינוק שאף פעם לא היה לה ריח וממילא לא קיבלה שם צואה.

עוד כתב המג״א (בסי׳ ע״ט סקי״ב) דצואת חמור הו״ל כצואת אדם דמסתמן ריחן רע, ולכן אפי׳ יזדמן פעם אחת שאין מריחין אסור. ומבואר מזה דאף בגוונא דלא חל עליה שם צואה דאף פעם לא הריחה, מ״מ איכא לא פלוג דבכל גוונא צואת אדם וכדו׳ אסור. וצריכים לומר דמ״מ לא עשו לא פלוג לאסור אף צואת תינוק שאין בה ריח, משום דנראה כסוג אחר לגמרי.

והנה בצואת הבעלי חיים שאין דינם כצואה, כתב הב״י (בסי׳ ע״ט) דמ״מ אם יש בה ריח צריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, דהוי ריח רע שיש לו עיקר. אולם המג״א (שם סקי״ג) פליג דכיון דאין דינם כצואה, גם הריח שלהם הוי כריח רע שאין לו עיקר ולא צריך ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, אלא צריך להרחיק עד מקום שיכלה הריח.

והיה נראה לומר בביאור פלוגתתם דנחלקו בחקירה הנ״ל איך להגדיר שם צואה, דלהב״י שם צואה נגדר עפ״י הריח, וכיון שיש לצואה זו ריח הוי צואה גמורה ולכן חשיב הריח כריח שיש לו עיקר. ואילו המג״א סבר

דאין שם צואה תלוי בריח אלא הכל תלוי אם היא עצמה מאוסה, ולכן צואת בהמה שאינה מאוסה אף שיש לה ריח הוי כריח רע שאין לו עיקר.

איברא דלא משמע כן, דהרי הטור כתב דצואת בהמות אלו מותר אפי׳ מלפניו ורק אם יש לה ריח צריך להרחיק עד מקום שיכלה הריח. והב״י כתב דכונתו שצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח, ומשמע דעל מש״כ הטור דאפי׳ שרואה הצואה מותר לא פליג כלל, א״כ מוכח דאף שיש לה ריח לא נהפכת לצואה, וע״כ משום דאין הריח הזה ריח רע כל כך, או משום דכיון שבדרך כלל אין בצואת בהמות אלו ריח רע כל כך איכא לא פלוג דלא נדון כצואה.

והשתא דאתינן להכי שוב יש לומר דכו״ע סברי דשם צואה נגדר עפ״י הריח וכמו שהוכחנו מדברי הראשונים, והכא שאני מהטעמים הנ״ל, וכל הפלוגתא היא אם הריח של צואה שאין דינה כצואה נדון כריח שיש לו עיקר או שאין לו עיקר.

ודעת הב״י דהוי כריח רע שיש לו עיקר, ולכא׳ היינו משום דאף שאין הצואה נדונית כצואה מ״מ הריח הוי יש לו עיקר, דהמעלה של ריח שיש לו עיקר הוא ריח שיש לו מקור ועי״ז לא עומד להתבטל, והוי כהא דהביא הב״י (בסוסי׳ פ״ב) בשם רבינו מנוח דאפי׳ צואה נפרכת שהיא כעפרא בעלמא מ״מ הריח היוצא ממנה הוי ריח רע שיש לו עיקר.

אולם הדברים צ״ע דלכא׳ כשם שאמרי׳ לגבי דין הצואה דאפי׳ שיש לה ריח מ״מ כיון שבדרך כלל אין לה ריח איכא לא פלוג, כמו״כ יש לנו לומר לגבי הריח דאף דהוי ריח שיש לו עיקר מ״מ כיון שבדרך כלל אין לה ריח לא נדון הריח כצואה, דאיך אפשר דריח של הצואה נדון כצואה והצואה עצמה אינה כצואה, וצע״ג.

סימן רפב

בענין ריח רע שאין לו עיקר

(כה.) **בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו, אמר להו אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי, והני מילי בדברי תורה, אבל בק״ש לא. וד״ת נמי לא אמרן אלא דחבריה, אבל דידיה לא.**

א

ביאור החילוק בין ד״ת לק״ש

רש״י פירש דהחילוק בין ק״ש לד״ת הוא משום דבת״ת אי אפשר לצאת לחוץ ללמוד, והיינו משום דלומדים בדיבוק חברים ואי אפשר להטריח את כולם לצאת, אבל בק״ש שקורא יחידי יצא לחוץ ויקרא.

ועיין במג״א (בסי׳ ע״ט סקט״ו) שיצא להסתפק בלומד יחידי ומגיע אליו ריח רע דחבריה, האם יכול להמשיך בלימודו דהוי כק״ש, או דילמא לא פלוג רבנן, וכל ת״ת לא גזרו כלל בריח רע שאין לו עיקר, ונשאר בצ״ע. ובשו״ע הרב (שם סי״א) פשיטא ליה לקולא.

והנה בלבוש (סי׳ ע״ט ס״ט) פירש באופן אחר וז״ל ריח רע שאין לו עיקר התירו בד״ת מיד משום בתי מדרשות, שאי אפשר שהתלמידים הגורסים שם קצתם גורסים וקצתם ישנים ומפיחים בתוך השינה, לכך הקילו בו חכמים ולא אטריחו לשאר היקיצים להמתין עד

שיכלה הריח, אבל בק"ש שהוא שבח ביותר לו יתברך, אסור עד שיכלה הריח, עכ"ל.

ודבריו צ"ב כיון דבת"ת איכא סיבה שהתירו משום בתי מדרשות, א"כ בק"ש יש לאסור כיון דליכא סיבה זאת, ולמה צריכים לטעם דבק"ש הוא שבח ביותר.

ולכא' מוכרח דס"ל דגם בק"ש שייכת סיבה זו דלפעמים קורין ק"ש בבית המדרש וכק"ש דר' יהודה הנשיא (לעיל יד.), ולכן הוצרך לטעם דבק"ש שהוא שבח גדול לא התירו. א"נ ס"ל דאף דלא שייך הטעם בק"ש, מ"מ היה ראוי לומר לא פלוג ולהתיר בכל מילי, ולכן הוצרך לטעמא דק"ש הוא שבח גדול ביותר, ועדיין צ"ע.

ודוק דהלבוש ביאר דהפתרון בק"ש הוא להמתין עד שיכלה הריח, ולא כפירש"י דהפתרון הוא לצאת. ושמא ס"ל דאם האופן היחיד להתיר היה לצאת אף בק"ש לא היו מטריחין, ורק מחייבים להמתין עד שיכלה הריח דלא הוי טורח גדול.

ובדעת רש"י שלא פירש שימתין עד שיכלה הריח כמו שפירש לקמן בהפחה דידיה, י"ל דס"ל דבבהמ"ד ליכא הפתרון שימתין עד שיכלה הריח דכל הזמן יש שם אנשים ישנים, וכל הזמן יש ריח רע.

ב

ביאור החילוק בין דידיה לדחבריה

רש"י פירש דבדידיה ממתין עד שיכלה הריח. אולם הרא"ה כתב דאחר שיצא ההפחה ודאי אין לחלק אם מדידיה או מחבריה דבכל גוונא מותר, והיינו משום דס"ל דחכמים לא חילקו בתקנתן וכיון שהתירו בריח רע שאין לו עיקר שוב לא חילקו בין גוונא דאי אפשר לגוונא דאפשר. ולכן פירש דכונת הגמ' היא דבעת ההפחה גופא יש לאסור דגנאי גדול הוא שילמד בעת ההפחה עצמה.

ועיין בכס"מ (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ד) דהביא בשם רבינו מנוח דיש לגרוס ברמב"ם דצריך להמתין עד שיכלה הרוח, והיינו כהרא"ה, אולם הוא כתב דהעיקר כהגירסא דצריך להמתין עד שיכלה באשה, והיינו כרש"י.

סימן רפג

בענין צואה עוברת

(כה.) **אתמר צואה עוברת, אביי אמר מותר לקרות ק"ש. רבא אמר אסור לקרות ק"ש. אמר אביי מנא אמינא לה, דתנן הטמא עומד תחת האילן, והטהור עובר, טמא. טהור עומד תחת האילן, וטמא עובר, טהור. ואם עמד, טמא. וכן באבן המנוגעת. ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא, והא ליכא.**

א

ביאור הפלוגתא דאביי ורבא

בביאור הפלוגתא נראה דאביי ס"ל דכמו שבמצורע הכל תלוי בדבר המטמא שתהיה קבוע ולא בגברא הנטמא, ה"ה בצואה הכל תלוי בצואה ולא בגברא הקורא.

ובדעת רבא יש לחקור האם פליג דכיון דכתיב והיה מחניך קדוש כל זמן

שנמצא בתוך ד׳ אמות הוי מחניך ולא איכפת לן אם עוברת או לא, או דילמא כונתו לומר דהתם בדד ישב קאי על המטמא, משא״כ והיה מחניך קאי על האדם הקורא, ולכן צואה עוברת אסור.

ונראה דנחלקו בזה המפרשים דהנה לעיל כד: נחלקו ר׳ יוחנן ורב חסדא גבי מהלך במבואות המטונפות, דר׳ יוחנן אמר מניח ידו על פיו וקורא, ורב חסדא אסר.

ועיי״ש שהבאנו פלוגתא בביאור הדברים, דלהצפנת פענח והראמ״ה לכו״ע איכא איסור משום והיה מחניך קדוש, אלא דמ״מ ס״ל לר׳ יוחנן דמהני מניח ידו על פיו לתקן בעיה זו עיי״ש בדבריהם.

נמצא לפ״ז דסברי דלרבא לא תלוי כלל במהלך, אלא בכל גוונא הוי בכלל והיה מחניך קדוש.

ואילו הרשב״א פירש דפלוגתת ריו״ח ורב חסדא היא אם כשהוא מהלך הוי בכלל מחניך, דלר׳ יוחנן לא הוי בכלל מחניך והא דבעינן מניח ידו על פיו היינו רק לכבוד בעלמא, משא״כ לר׳ חסדא הוי בכלל מחניך.

נמצא דגופא בחקירה זו נחלקו רבי יוחנן ורב חסדא (ועיי״ש דהבאנו דברי הקרית ספר דגם ר׳ חסדא מסכים דלא הוי בכלל מחניך, וכל מה שאוסר הוא רק מדרבנן).

ב

בענין ראיית הצואה

הנה יש לעיין לאביי אף דבצואה עוברת ליכא משום מחניך קדוש, מ״מ ליתסר משום ראיית הצואה, בשלמא להרא״ש דהא דנאסר בראיית כמלא עיניו הוא משום דעי״ז חשיב מחניך ניחא דכיון שעוברת לא הוי מחניך, אבל להרשב״א דהוא דין נפרד מלא יראה בך ערות דבר תיקשי.

עיין בפמ״ג (סי׳ ע״ט משב״ז סק״א דין ג׳) דתירץ דמיירי בעוצם עיניו. והוא תמוה דהלא קי״ל כירושלמי דכל שיכול לראותה אסור אף כשאינו רואה אותה בפועל.

ונראה בזה דכשם דעוברת לא חשיב מחניך, כמו״כ חשיב שהיא ברשות אחרת, ולפי״ז אתי שפיר להסוברים דאם נמצא ברשות אחרת מהני עצימת עינים.

עוי״ל דמיירי שהוא לא רואה הצואה אבל היא נראית לאחרים ולכן לא הוי בכלל וכסית (דאל״כ אף לרבא היה מותר), ולכן ליכא משום לא יראה בך, רק משום מחניך ושפיר פליגי אביי ורבא.

והנה הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש הי״ג) כתב דצואה עוברת אסור לקרות כנגדה, עד שיעברו ממנו ד׳ אמות.

וצ״ע דכל שרואה אותה ליתסר, ודוחק לומר כנ״ל דמיירי שאינו רואה אותה, דכל כהאי לא הוה ליה להרמב״ם לסתומי.

והביא הכס״מ בשם המהר״י אבוהב דאה״נ אף דקי״ל כרבא דצואה עוברת אסור, מ״מ קיל מצואה עומדת לגבי זה, דצואה עומדת אסור כמלא עיניו וצואה עוברת מותר כל שאינה תוך ד׳ אמותיו.

אולם הכס״מ כתב דלא מצא גילוי לזה בגמ׳, ולכן פליג ופירש דמיירי שהצואה מאחוריו, ולכן כל שאינו תוך ד׳ אמות מותר.

והקשה בדרכי משה (בסי׳ ע״ו סק״א) דמלשון הרמב״ם לא משמע כן, דכתב אסור לקרות כנגדן.

ועיין בט״ז (שם סק״ב) שפירש דהרמב״ם מיירי כשהצואה שטה על פני המים והוא עומד נגד הנהר, והנהר עובר מימינו לשמאלו, ממילא כשהצואה חוץ לד׳ אמותיו,

היא בצדדיו, וכל שבצדדין מותר כיון שאינו רואה אותה.

ובביאור דעת המהר"י אבוהב, עיין בראש יוסף (כה. ד"ה איתמר צואה עוברת) דפירש דס"ל דהא דאסור כמלא עיניו לפי הרא"ש הוא רק מדרבנן שמא יתקרב או משום גנאי, ובצואה עוברת לא גזרו.

סימן רפד

בענין פי חזיר

(כה.) **א"ר פפא פי חזיר כצואה עוברת דמי, פשיטא, לא צריכא אע"ג דסליק מנהרא.**

א) **עיין** ברבינו יונה דפי חזיר הרי הוא כגרף של רעי, ולקמן יז. (ד"ה גרף) כתב דגרף דינו כצואה דאו'.

אולם בירושלמי (בפ"ב ה"ג) איתא אהן חזירא כבית הכסא מטולטל, ויל"ע אם יש נפק"מ בין גרף של רעי לבית הכסא (עיין לקמן בסי' רצ"ה).

ב) **יש** לעיין אם מה שנקטו פי חזיר הוא בדוקא, אבל שאר גופו מותר, או דילמא הוא לאו דוקא דהרי גם גופו תמיד מלוכלך בצואה, ובירושלמי הנ"ל לא נקט כלל פיו, וצ"ע.

ג) **יש** לעיין למה קאמר דהוי כצואה עוברת ולא קאמר דהוי כצואה, וממילא ידעינן דאם עובר הרי הוא כצואה עוברת.

עיין בראש יוסף (כה. סוד"ה אתמר) שרצה לומר דהחידוש הוא דפי חזיר אע"פ שעומד כמעט רגע במקום אחד, מ"מ כיון שמתנועע תמיד לא חשיב קבוע, ואף באותו רגע שעומד חשיב כצואה עוברת. אלא דהקשה דא"כ למה פריך פשיטא הרי זה גופא החידוש.

ויש ליישב עפ"י מש"כ רש"י דהמקשן הקשה פשיטא משום דסלקא דעתיה דפי חזיר אסור משום שמלוכלך בצואה שאי אפשר לפי חזיר בלא צואה.

ונמצא לפי"ז דבאמת יש כאן ב' חידושים א' דפי חזיר כצואה אע"ג דסליק מנהרא, וב' דהוי כצואה עוברת אף בעומד.

אלא דעדיין תיקשי למאי נפקא מינה דהרי הוא כצואה עוברת, כיון דקי"ל כרבא דצואה עוברת אסור. וכתב הראש יוסף דאה"נ כל הנ"מ היא לאביי, ורב פפא קושטא קאמר ולא רצה להכניס עצמו בפלוגתא.

ולפי המהר"י אבוהב (שהובא בסי' הקודם) ניחא שפיר דיש נפקא מינה אף לרבא, דכיון דדינו כצואה עוברת מותר כל שהוא חוץ לד' אמות, אע"פ שרואה אותה.

ובעיקר חידוש הראש יוסף דכיון דחזיר מתנועע תמיד חשיב כצואה עוברת אף כשעומד, יש להקשות ממתני' דאבן המנוגעת שאדם מוליכה ומ"מ קתני דאם האדם עומד טמא, אלמא דאף שהאדם מתנועע תמיד, מ"מ כשעומד חשיב קבוע.

ויש לתרץ דבעינן שיהיה מתנועע תמיד, ואילו אבן המנוגעת היא אינה מתנועעת תמיד רק כשהאדם מוליכה. ועוד י"ל דכיון שהאדם הוא המתנועע לא מתייחסת התנועה אל האבן, ולכן כשהאדם עומד חשיב האבן כעומדת, כיון שלעולם היא עומדת.

ועיין באור זרוע (הל׳ טהרת ק״ש סי׳ קל״א) ובריבב״ן (הובא בקובץ שיטות קמא׳) שמבואר מדבריהם דפליגי על הראש יוסף והעמידו הסוגיא בחזיר עובר, אבל אה״נ דבעומד יש לו דין צואה גמורה ולא צואה עוברת.

סימן רפה

בענין ספק צואה ומי רגלים

(כה.) **אמר רב יהודה ספק צואה אסורה, ספק מי רגלים מותרים. איכא דאמרי אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה, ספק מי רגלים אפי׳ באשפה נמי מותרין. סבר לה כי הא דרב המנונא, דאמר רב המנונא לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכו׳, אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי, ורבנן הוא דגזרו בהו, וכי גזרו בהו רבנן בודאן, אבל בספקן לא גזור.**

א

ביאור החזקה שבבית

המאירי ביאר דהא דנולד לו הספק הוא משום שהריח ריח רע, ולא ידוע לו אם זה בא מצואה שבחוץ לביתו או שבתוך ביתו. אי נמי שהיה צואה בביתו ואינו יודע אם כבר הוציאוה משם. שבמקרים אלו בבית מותר ובאשפה אסור.

והנה לעיל כב: איתא דמצא צואה במקומו נקרא פושע וחוזר ומתפלל, וביאר רבינו יונה (יד. מדפי הרי״ף ד״ה הואיל) דמיירי במקום שמצוי שם צואה או שמצויין שם קטנים ולכן נקרא פושע.

וכעי״ז כתב הרשב״א דמיירי במקום שמניחים גרף לעתים ויש ספק אם פינוהו דאז אסור לקרות ואם קרא נקרא פושע.

הרי דפליגי על המאירי וסברי דאף אם מצויין קטנים אסור, וא״כ כ״ש אם ודאי היה צואה ורק ספק אם פינוה, וע״כ הא דספק צואה בבית מיירי רק במקרה הראשון שמריח ריח אבל לא ידוע אם היה צואה.

וביאור פלוגתתם נראה דנחלקו מה היא החזקה דאיכא בבית, דדעת המאירי דהחזקה היא שמנקים אותה תמיד, ולכן אפי׳ אם היה ודאי צואה בבית מותר דחזקה שפינוה, ודעת רבינו יונה והרשב״א דהחזקה היא רק שאין עושים צרכיהן בבית, אבל אין חזקה שמנקים אותה, ולכן אם מצויין קטנים אסור.

ועיין רש״י שכתב שאין דרך להניח צואה בבית, ובפשוטו כונתו כהמאירי.

והרשב״א הביא בשם התוס׳ דסוגיין מיירי בספק צואה ספק טיט. וברשב״ץ ביאר דס״ל להתוס׳ כהרשב״א דהחזקה היא שלא עושים צרכיהם בבית ולכן תלינן דהוי טיט ולא צואה.

עיין במג״א (סי׳ ע״ו סק״י) דהשלטי הגבורים הביא בשם הריא״ז דאם יש ודאי צואה ואיכא ספק אם היא של כלבים או של אדם מותר. ותמה המג״א דאי אפשר לעשות כללים בזה דהכל תלוי מה מצוי במקום שנמצא, וגם הפר״ח (שם אות ז׳) תמה דבספק השקול אסור משום ספק דאו׳ לחומרא, וצ״ע.

ב

בענין ספק דרבנן לכתחלה

הנה נחלקו המפרשים בדין ספק דרבנן לקולא אם הוי דין לכתחלה, דהב"י (באו"ח סי' פ"ג) גבי הבעיא בש"ס אם יש יד לביה"כ כתב וז"ל ומשום דספיקא במידי דרבנן הוא, י"מ דקורא בו לכת' דנקטינן לקולא, והרמב"ם נראה שסובר דאע"ג דמשום דספק דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין דיעבד, אבל לכתחלה צריך לחוש לדבר, ולפיכך כתב (בפ"ג מהל' ק"ש) היו ב' בתים זימן אחד מהם לביה"כ ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך או לא, לפיכך אין קוראין בו לכת' ואם קרא יצא וכו' ונקטינן כוותיה, עכ"ל.

אולם הפר"ח (באו"ח שם) פליג עליו דכל ספיקא דרבנן לקולא אפי' לכתחלה.

ובבנין שלמה (סי' י"ג ד"ה ולי הצעיר) הוכיח מסוגיין דספיקא דרבנן לקולא הוא אפי' לכתחלה, דהא התירו לכתחלה לקרות ק"ש במקום שיש ספק מי רגלים, ולא הצריכוהו להתרחק, ותקשי מזה על הרמב"ם.

איברא דעיין בנחפה בכסף (ח"א חיו"ד סי' ד' דף ל ד"ה שוב ראיתי) שהאריך בענין זה ותו"ד דהנה ביד לביה"כ יש ב' ציורים: א' כשהוא נמצא בחוץ האם יכול להכנס ולקרות ולסמוך על ספק דרבנן לקולא או לא. ב' כשכבר נמצא בפנים האם צריך לצאת לחוץ כדי שלא לסמוך על ספק דרבנן או לא.

ועפי"ז כתב דכל מש"כ הרמב"ם היינו בציור הראשון דאין לו להכניס עצמו לכתחלה להיתר דספק דרבנן לקולא, אבל בציור השני שכבר נמצא במצב של ספק, אף הרמב"ם מודה דמותר לו לקרות לכתחלה.

ולפי דבריו מיושבת קושיית הבנין שלמה די"ל דהא דאמרי' בסוגיין דספק מי רגלים מותר, היינו כשכבר נמצא קרוב למי רגלים, אבל אה"נ דאסור לו להתקרב למי רגלים לקרות ק"ש.

ועוי"ל עפ"י מש"כ הראש יוסף (שהובא להלן באות ג') דמלשון הגמ' בודאן גזרו בספיקן לא גזור, לא משמע דהוא מדין ספק דרבנן לקולא, אלא דהכא מעיקרא כך תקנו דגזרו רק על הודאי ולא על הספק, ולכן הכא יודה הרמב"ם דמותר אפי' לקרוא לכתחלה.

ג

בענין מי רגלים באשפה

יש לעיין איך התירו ספק מי רגלים באשפה, הרי מוחזק שם מי רגלים, וגם בדרבנן הולכים אחר הרוב.

ותירץ הראש יוסף (כב: ד"ה גמ' הא) דמלשון הגמ' בודאן גזרו בספיקן לא גזור, לא משמע דהוא מדין ספק דרבנן לקולא, אלא דהכא מעיקרא כך תקנו דגזרו רק על הודאי ולא על הספק, ולכן אף דאיכא רוב לא הוי ודאי.

ובביאור הלכה (סי' ע"ו ד"ה אבל ספק) הביא בשם החיי אדם דאם יש לפניו מים ויש לו ספק אם הם מי רגלים אזלינן בתר המצוי, ואם מצוי שם מי רגלים אסור (ודלא כראש יוסף). והקשה עליו דא"כ למה באשפה התירו הרי מצוי שם מי רגלים. ותירץ דיש לחלק בין אם הספק הוא על עצם הדבר, או שהדבר בודאי נמצא ואנו צריכין לתלותו באיזה דבר תלינן במצוי אפי' במילתא דרבנן.

ודבריו צ"ע דכל הכלל דאין מחזיקין ריעותא הוא כשאין סיבה להסתפק אבל הכא כיון שיש רוב שנמצא שם מי רגלים היה צריך להיות אסור, דאף בדרבנן אזלינן בתר רובא, וצ"ע.

שו"ר שהמשנה ברורה (סקכ"ד) ביאר דבריו דכתב דחזקת אשפה שיש בה צואה אינה חזקה גמורה, דא"כ אפי' במי רגלים יש לאסור, אלא דרך להמצא שם צואה. ולפי"ז ניחא דכיון דאינו רוב גמור עדיין אמרי' ספק דרבנן לקולא, ולכן בדינו של החיי"א דודאי איכא משהו תלינן במצוי.

והנה גירסא דידן באיכא דאמרי הראשון ספק צואה אסור ספק מי רגלים מותר. ולפי"ז אפשר דלא פליג על האיכא דאמרי השני אלא דלא פירש דבריו.

אולם בפסקי הרי"ד הביא גירסא דגרסי באיכא דאמרי הראשון ספק צואה בבית אסור ספק מי רגלים בבית מותר (וכן גרס הרשב"א לעיל כב: ד"ה המתפלל). ולפי"ז נמצא דפליגי בתרתי, דלא"ד הראשון ס"ל דאין חזקה בבית ולכן ספק צואה בבית אסור, וספק מי רגלים דוקא בבית מותר אבל באשפה אסור, והיינו משום דפליג על דברי הראש יוסף וסבר דבספיקן גזרו, וגם פליג על סברת הביאור הלכה וס"ל דבאשפה איכא רוב גמור שיש שם מי רגלים ולכן אסור. וגוף החילוק בין צואה ומי רגלים בבית, צ"ל דיותר קל לנקות מי רגלים מצואה.

סימן רפו

ביאור דינא דמתני' לקרות ק"ש תוך המים

(כה:) **ירד לטבול אם יכול לעלות כו'. לימא תנא סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה, אפי' תימא רבי יהושע ודלמא כותיקין, דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.**

עיין לעיל (בסי' נ"ו) שהארכנו בביאור דינא דותיקין דדעת התוס' דעיקר דינא דותיקין הוא דין בתפלה להתפלל בזמן הנץ, דעל זה קאי הקרא דייראוך עם שמש. ויש ראשונים דסברי דעיקר דינא דותיקין הוא דין בק"ש לקרותו קודם הנץ, להר"ח משום שעל זה קאי קרא דייראוך עם שמש, ולרבינו יונה (ד: מדפי הרי"ף ד"ה תניא) הוא משום דרוב אנשים קמים קודם הנץ וא"כ התם הוא עיקר הזמן דובקומך.

וברבינו יונה הביא ראייה מסוגיין דאמרי' דאם לא יכול לעלות ולהתכסות ולקרות יתכסה במים ויקרא, והרי בין כך לא יסמוך גאולה לתפלה שהרי צריך לעלות ולהתכסות ואין לך הפסקה גדולה מזו, ואפ"ה הצריכוהו לקרות עד שלא תנץ החמה, אלא מוכח מכאן שזמנה לכתחלה עד סוף הנץ החמה.

ואילו התוס' ילמדו כמש"כ הרמב"ם (בפיה"מ) דבאמת מיירי כאן שגם יתפלל מיד, ושפיר איכא דינא דותיקין.

והיינו שנחלקו אם מעלה דהכון עדיפא מותיקין, דלרבינו יונה מעלה דהכון עדיף ולכן משום ותיקין אין להתיר לו להתפלל בלא בגדים, אלא צריך לעלות ולהתכסות, וא"כ מוכרח דותיקין הוא דין בק"ש. והתוס' והרמב"ם סברי דעדיף מעלה דותיקין על מעלה דהכון, ושפיר אפשר דהוא דין בתפלה ויתפלל בתוך המים.

ולדעת רבינו יונה דמיירי מק"ש מבואר דאף שאין לבו רואה את הערוה, מ"מ איכא מעלה לקרות עם בגדים וכבר כתב כן הדרישה (ביו"ד סי' ר') דלכתחלה צריך לכסות את עצמו ממתניו ולמעלה אף בק"ש וברכות.

סימן רפז

בענין לבו רואה את הערוה

(כה:) **ואם לאו יתכסה במים ויקרא. והרי לבו רואה את הערוה, אמר רבי אלעזר ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה לבו ערותו.**

א

מקור הדין דלבו רואה את הערוה

הנה יש לעיין מהו המקור לדין לבו רואה את הערוה, ואם הוא דינא דאו׳ או דרבנן. ומצאנו בזה כמה ביאורים:

א) **רש״י** (בד״ה והרי לבו) פירש דמ״ד דלבו רואה את הערוה אסור היינו משום דס״ל דכל אבר שאין דרכו לראות את הערוה, ורואה אותה בשעה שקורא בתורה, קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר (אולם עיין בגר״א בסי׳ ע״ד סק״א דגרס ברש״י והרי עקבו).

ב) **הריטב״א** (כד: ד״ה היה ישן) ביאר דאינו נאות שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, ולבו נמי אבר נכבד הוא. לפי״ז נמצא דאף כשעיניו רואים את הערוה זה מדין שהוא מאברים החשובים.

וכעי״ז כתב הלבוש (סי׳ ע״ד ס״ה) דכי קרינן לא יראה בך וגו׳, לדבר שהוא עיקר באדם ועיקר חיותו תלוי בו כגון הלב, אבל שאר איבריו לית לן בה.

ג) **רבינו** מנוח (בפ״ג מהל׳ ק״ש הי״ז) ביאר דעיקר יחוד ה׳ ואהבתו ויראתו הם תלויים בלב, ואם לבו רואה את הערוה איך יתפלל והוא סרסור העוונות.

ד) **הבן** איש חי (שנה ראשונה הקדמה לפר׳ בא) כתב דהמחשבה במוח והכונה בלב, ומאחר דב׳ איברים אלו עין ולב בהם תלויה קדושה וטהרה של איברי הגוף, שאם שתים אלו יהיו קדושים וטהורים אז כולם נקדשים ונטהרים, לכך הזהירונו חז״ל דאם לבו ועיניו רואים את הערוה לא יקרא דבר שבקדושה.

ה) **בשו״ע** הרב (סי׳ ע״ד סעיף א׳) כתב דאיסור זה הוא מדרבנן, שחכמים הוסיפו המקומות אשר ה׳ שוכן בהם בקרבנו שהם ראשו ולבו של אדם, שלא יהיו רואים את הערוה.

ו) **בחיי״א** (כלל ד׳ אות ט׳) כתב דכיון דערוה בראיה תלי רחמנא, לכן אסרו חכמים גם הלב כיון דמצינו לשון ראיה בלב, כדכתיב ולבי ראה הרבה חכמה.

והמשמעות היא דלרש״י והריטב״א הוא דין דאו׳, משא״כ לשאר הפשטים הוי רק מדרבנן, ואינו מוכרח.

ב

בדין לבו חוץ למים וערותו תוך המים

בקושיית הגמ׳ והלא לבו רואה את הערוה, כתב הרשב״א וז״ל כלומר שהוא עם הערוה בתוך המים.

ודייק מזה הדרכי משה (בסי׳ ע״ד סק״א) דאם מוציא לבו חוץ למים שוב ליכא משום לבו רואה את הערוה.

והקשה הפר״ח (שם ס״ב) חדא דמה בכך שלבו חוץ למים, הרי מ״מ כיון

שהמים צלולים לבו רואה את הערוה. ועוד דא"כ למה הגמ' לא משני דלעולם מיירי במים צלולים, אלא דהוציא לבו חוץ למים. ולכן פליג על הרמ"א וס"ל דלא מהני מה שמוציא לבו חוץ למים.

ותירץ הפמ"ג (שם א"א סק"ה) דכיון שלבו רואה את הערוה הוא רק דין דרבנן, הקילו כשהוא חוץ למים דהוי כהפסקה, משא"כ בעיניו רואות את הערוה שהוא איסור דאו' אסור אפי' בעששית. ועי' מה שכתבנו בביאור דבריו להלן (באות ג').

ועל הקושיא השניה תירץ הברכ"י (שם אות ו') דהא דלא משני הכי, היינו משום דלשון המשנה יתכסה במים ויקרא משמע שכולו בתוך המים.

עוד יש לתרץ עפ"י דברי הדרישה (ביו"ד סי' ר') שהקשה לת"ק דלבו רואה את הערוה מותר, למה תני ישב בהם עד צוארו ויקרא, ותירץ דאף שלא צריכים לכסות כל הגוף במים, מ"מ לכתחלה טוב ליזהר בזה שיהיה כולו מכוסה. ולפי"ז מיושבים דברי הרמ"א דלכן הגמ' לא רצתה לתרץ דמוציא לבו חוץ למים.

ג

גדר הדין

הנה יש לחקור בדין לבו רואה את הערוה האם הקפידא היא כפשוטו שהלב לא יראה את הערוה, או דילמא הלשון ראיה הוא לאו דוקא, וכל הקפידא היא רק שיהיה הפסק בין לבו לערוה.

ולכא' היה מקום לתלות בזה הפלוגתא דהרמ"א והפר"ח (הנ"ל באות ב'), דלהפר"ח האיסור תלוי בראיית הלב, ולכן אף אם הלב חוץ למים והערוה בתוך המים אסור דסו"ס איכא ראיה. ואילו להרמ"א האיסור תלוי בהפסקה, ולכן אף במים צלולים מותר כיון דאיכא הפסקה, דלא איכפת לן מה שיש ראיה.

ויש לדחות דהא דלהרמ"א הקילו בלבו רואה את הערוה, גדר הקולא היא דאף שתלוי בראיה מ"מ הקילו דזהו רק כשנמצא באותו רשות של הערוה, אבל כשיש הפסק ביניהם מותר אף דאיכא ראיה.

והנה עיין בב"י (בסי' ע"ד סעיף א') שהביא מנהג ר"ת דכשהיה רוחץ בחמין צלולין והיה רוצה לשתות, היה מכסה בבגד ממטה ללבו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, וכתב בשם אור זרוע (ח"א סי' קכ"ח) דדוקא בבגד אבל בידים לא הוי כיסוי. ובסעיף ג' הביא דברי רבינו יונה שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר, והקשה על זה מדברי האור זרוע דבידיו לא הוי כיסוי. ותירץ דשאני כיסוי ביד, דכיון דלב ויד חד גופא אינון, אין הגוף יכול לכסות את עצמו, אבל לענין הפסק אפשר דמפסיק אע"ג דחד גופא אינון.

הנה מבואר להדיא דתרוויהו איתנהו, דאפשר לתקן הענין דלבו רואה את הערוה ע"י כיסוי ובזה צריך להיות דוקא ע"י בגד, או ע"י הפסקה ובזה אפשר אף ע"י הגוף.

והנה הבית יוסף (שם בסעיף ד') הביא דברי האורחות חיים שאצל נשים ליכא דין לבו רואה את הערוה, לפי שערותן למטה מאד ואין לבן רואה את הערוה. אולם הב"ח (ביו"ד סי' ר' בקונטרס אחרון) פליג דגם באשה שייך לבן רואה את הערוה.

ולכא' היה מקום לתלות דפליגי בחקירה הנ"ל, דלאורחות חיים תליא בראיה וכיון שערותן למטה מאד ליכא ראיה, ואילו להב"ח תליא בהפסקה וכיון דליכא הפסק אסור. אולם למה שהתבאר זה אינו, אלא גם להב"ח אם ליכא ראיה מותר כמו בכיסוי

בגד, ורק דס"ל דאף שערותן למטה מאד איכא ראיה.

ובעיקר דברי האורחות חיים, עי' בפסקי תשובות (בסי' ע"ד סוף אות ג') שהביא בשם ספר שלחן הטהור שאפי' בעל בשר שכריסו רחבה המסתיר את ערותו מעיניו ולבו, אין לו לומר דברים שבקדושה, משום דאמרי' לא פלוג, ולא דמי לנשים.

והנה דעת השו"ע (בסי' ע"ה ס"ו) דאם היתה ערוה כנגדו והוא בלילה מותר לקרות דבראיה תליא מילתא והא לא חזי ליה. וכבר הקשה הפר"ח (שם באות ו') דא"כ בהיה ישן בטליתו איך פריך והלא לבו רואה את הערוה, הרי כיון שהלב תחת הטלית אינו יכול לראות את הערוה אפי' ביום, דהוי כמו בלילה. ולכא' היה משמע מזה דס"ל להב"י דכל הענין בלב הוא דבעינן הפסקה, ולכן לא מועיל מה שתחת הטלית הוי כמו בלילה, אולם זה אינו כמו שכבר הוכחנו לעיל מדברי הב"י עצמו, וצ"ע.

והנה הגמ' תירצה במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא. וצ"ע למה ליה למימר דדמו כארעא סמיכתא, תיפו"ל דכיון דמים עכורין שוב אין לבו רואה את ערותו, ולכא' מוכח מזה דכל הענין הוא דבעינן הפסקה.

ובאמת נראה דנחלקו בזה המפרשים, דהמג"א (בסי' ע"ד סק"ד) כתב דבכלי שאין בו עפר וטיט, לא שייך מים עכורין. אבל המשנ"ב (בסקי"א) הביא מהאו"ז (בסי' קכ"ח) דאף בכלי שייך זה. ולכא' נחלקו בהנ"ל דלהמג"א העיקר שיהיה הפסקה, משא"כ להאו"ז העיקר שלא יהיה ראיה. ושו"ר בדקדוקי סופרים דהביא דיש גירסאות דלא גורסים כלל הא דכארעא סמיכתא דמו, אולם עיינו באור זרוע וראינו שבגירסתו איתא הא דארעא סמיכתא, ולכא' מוכרח מזה דהא דהתיר בכלי מיירי כשיש בו עפר וטיט.

עכ"פ קשה לגירסא דידן, עם מה שהוכחנו בב"י שמספיק בכיסוי לבד, ולא צריך הפסקה, וזה כעין הקושיא הנ"ל דהפר"ח בענין לילה, וצ"ע.

ד

בדין הלבוש כתונת בלי חגורה

לעיל כד: איתא תנו רבנן היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצינה, חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש, וי"א על לבו. עיי"ש דהי"א קסבר לבו רואה את הערוה אסור, ותקשי לדבריו למה תני ואינו יכול להוציא ראשו, הלא אפי' שיוכל להוציא ראשו חייב לחצוץ בטליתו על לבו.

וכבר עמד בזה רבינו יונה (טו. מדפי הרי"ף ד"ה והלכתא) וכתב דאה"נ הא דתני ואינו יכול להוציא ראשו הוא לדברי ת"ק, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הי"ז) דלהי"א לא מהני לחצוץ בטליתו על צוארו.

אולם המאירי כתב דאם הוציא ראשו שוב ליכא משום לבו רואה את הערוה לענין ק"ש. ולעיל כד. (ד"ה מה שהתרנו) ביאר עוד דאם הוציא ראשו חוץ לטלית אין צריך לחוץ כנגד לבו, דהרי הוא כמי שלבוש טלית רחבה ואינו חוגר אזור, שאע"פ שלבו רואה את הערוה מותר.

ועפי"ז דחה משנ"כ הרא"ש (בסי' ל"ו) דשמואל דאמר בסוכה י: דהישן בכילה ערום מוציא ראשו חוץ לכילה וקורא הוא משום דס"ל דלבו רואה את הערוה מותר, ולהנ"ל זה אינו דכיון דמיירי בכילה שאינה גבוהה י' הוי כמו לבוש בטלית שאין בעיה דלבו רואה את הערוה.

והדברים צ"ב איך זה מועיל מה שמוציא ראשו לדין לבו רואה את הערוה. וצ"ל דס"ל דדין לבו רואה את הערוה אין עיקר

הקפידא במה שרואה דהרי אין ללב ראיה, אלא עיקר הענין לקרוא במצב שמרגיש ערום, וזה שייך כל זמן שראשו בפנים, אבל כשראשו בחוץ הרי הוא מרגיש לבוש, ושוב ליכא משום לבו רואה את הערוה.

ה

בענין לבו רואה את הערוה בברכות

בשבת ט: איתא דבני בבל היו מתירים חגורתן כשהיו אוכלים, וקאמר דלמ"ד תפלת ערבית חובה צריכים לחגור אחרי האכילה לפני התפלה משום הכון.

והביאו התוס' (שם ד"ה טריחותא) בשם המחזור ויטרי דהא דבעינן איזור בתפלה היינו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, ודוקא להם שלא היה להם מכנסים, אבל לדידן שיש לנו אבנט של מכנסים אין אנו צריכים לאזור (באור זרוע סוסי' קכ"ח בשם רש"י שהוכיח דבזמנם לא היה להם מכנסים מהסוגיא דשבת קכ. עיי"ש).

וצ"ע איך היו מברכים המוציא ובהמ"ז הרי לבו רואה את הערוה.

עיין בפר"ח (סי' ע"ד אות א') שכתב דס"ל למחזור ויטרי כמש"כ רבינו שמעיה בשם רש"י (הובא בתוס' דסוגיין) דקי"ל דלבו רואה את הערוה מותר, ורק לגבי תפלה היו מחמירים לדין לבו רואה את הערוה משום הכון.

ועי' בספר כפתור ופרח (פי"ח) שכתב דיש ג' דרגות א' דלענין ברכות רק בעינן כיסוי ערוה אבל ליכא דין לבו רואה את הערוה, ב' לענין ק"ש בעינן כיסוי ערוה ושלא יראה לבו את הערוה. ג' לענין תפלה בעינן שיכסה למעלה ממתניו. ולא כתב מהיכן מקורו לדרגה א', ולהנ"ל אפשר דס"ל כמחזור ויטרי שלא היה להם מכנסים, וממה דלא היו חוגרים חגורה בשעת ברכת המוציא ובהמ"ז מוכח דבברכות ליכא דין לבו רואה את הערוה.

ולהמאירי הנ"ל (באות ד') מבוארת שיטת המחזור ויטרי דכיון שלבוש כתונת אין דין לבו רואה את הערוה, ורק בתפלה היו מחמירים משום הכון.

אולם הר"ן (בשבת ד. מדפי הרי"ף ד"ה ומהא) פליג על המחז"ו דס"ל דבזמנם היה להם מכנסים, ולכן לא היה בעיה דלבו רואה את הערוה בשעת ברכה, ורק משום הכון הוצרכו לחגור חגורה לתפלה.

ועי' בב"י (באו"ח סי' ר"ו ס"ג) שהביא בשם הר"ן דאין איסור לבו רואה את הערוה בברכות, וצ"ע.

ו

בענין עקבו רואה את הערוה

בגמ' והרי עקבו רואה את הערוה, קסבר עקבו רואה את הערוה מותר. אתמר עקבו רואה את הערוה מותר, נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר. רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי, רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי, נוגע דברי הכל אסור, רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר לא נתנה תורה למלאכי השרת. והלכתא נוגע אסור רואה מותר.

עיין בתוס' הרא"ש שהקשה דכיון שכבר משני דהאי תנא קסבר לבו רואה את הערוה מאי פריך תו והרי עקבו. ותירץ דסלקא דעתיה דאף אם לבו רואה את הערוה מותר, עקבו חמיר מיניה כיון דבלבו כריסו מפסיק בין הלב לערוה, אבל עקבו הוא מכוין כנגד הערוה, מפני שכשהוא מעקם את רגלו נכנס העקב תחת הערוה.

ועיין בגר"א (סי' ע"ד ס"א ד"ה היה) דגורס בד"ה ברש"י והרי עקבו רואה את הערוה, ועל זה מבאר רש"י שאין דרך עקבו

לראות ערותו ולכן הוא יותר חמור מלבו שדרכו לראות ערותו.

עוד כתב הגר"א (שם בד"ה וי"א) עפ"י מה שביאר שקושיית הגמ' והרי עקבו רואה את הערוה היא דהרי ת"ק ס"ל דלבו רואה את הערוה מותר, א"כ למה קאמר ישב עד צוארו במים ויקרא מספיק אם המים עד מתניו, וע"כ דנקט עד צוארו משום הי"א דס"ל דלבו רואה את הערוה אסור ולכן צריך לעכרן ברגליו, ואילו היה מיירי במים עד מתניו א"כ היה מותר אף בלי לעכור ברגליו כמש"כ הרמ"א (בסי' ע"ד ס"ב). ועל זה פריך והרי עקבו רואה את הערוה כלומר פשיטא דלת"ק דלבו רואה את הערוה מותר ה"ה עקבו, אבל להי"א דאסור גם עקבו אסור, וא"כ אף אם היו המים עד מתניו היה צריך לעכור ברגליו, והדרא הקושיא לדוכתא א"כ למה קתני ישב עד צוארו. ומשני דהי"א קסבר דעקבו רואה את הערוה מותר, ולכן משום עקבו לא היה צריך לעכור ברגליו. וכן תירץ הצל"ח.

אמנם תקשי לאביי דעקבו רואה את הערוה אסור, א"כ למה קתני ישב בהן עד צוארו, עיין בצל"ח שתירץ דלרבותא דת"ק קתני ישב בהן עד צוארו, דאם היה קתני ישב בהן עד מתניו הו"א משום דס"ל דמתיר עקבו רואה את הערוה, ולעולם אוסר לבו רואה את הערוה, קמ"ל דגם זה מתיר.

ז

פסק ההלכה בדין לבו רואה את הערוה

כתבו התוס' (בד"ה והרי לבו) דרבינו שמעיה פסק כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר, ומיהו בסמוך משמע דאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה, אבל בלבו רואה את הערוה כ"ע מודו דאסור.

ודבריו צ"ע דכל ראייתו היא משום דנוקט דעקבו קיל מלבו, והרי הגמ' בקושיא נקטה דעקבו חמיר מלבו, וא"כ אף דפליגי בעקבו י"ל דבלבו לכו"ע מותר. ורק לפי תירוץ הב' של הגר"א לא התבאר דעקבו חמיר ואפשר דכך ס"ל להתוס', אולם עדיין תקשי על התוס' רא"ש דהעתיק דברי התוס', והרי הוא זה שביאר קושיית הגמ' דעקבו חמיר מלבו, וא"כ מנלן דהגמ' חזרה מזה.

ואפשר לבאר בכונת התוס' דבאמת עקבו חמיר מלבו, והראייה היא מהא דאביי סובר עקבו רואה את הערוה אסור, והרי לא יתכן דאזיל אליבא דת"ק דא"כ איך התיר ת"ק בלי לעכור ברגליו, אלא ע"כ דהפלוגתא היא בדעת הי"א, וזהו כונת התוס' מדפליגי בעקבו מוכח דקי"ל כי"א דלבו רואה את הערוה אסור.

אלא דיש לדחות דלכו"ע לבו רואה את הערוה מותר, ות"ק והי"א פליגי בעקבו, ואביי ורבא נחלקו כמאן לפסוק דאביי פוסק כי"א, ורבא כת"ק. א"נ לכו"ע פוסקים כי"א, ונחלקו אביי ורבא בטעם הי"א דלאביי הוא משום עקבו ולרבא משום לבו (ואף שגם לפי"ז הוה אתי שפיר פסק התוס' דכיון דקי"ל עקבו רואה את הערוה מותר, א"כ מוכח שטעם הי"א משום לבו רואה את הערוה אסור, מ"מ לשון התוס' שכתבו דכו"ע מודו דלבו רואה את הערוה אסור, לא אתי שפיר).

סימן רפח

בענין עיניו רואות את הערוה

(כה:) **ואם לאו יתכסה במים ויקרא. והרי לבו רואה את הערוה, אמר רבי אלעזר ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה לבו ערותו.**

א

בענין ערוה בלילה

הרשב"א כתב דהא דלא הקשה הגמ' ממה שעיניו רואות את הערוה, משום דכיון דעיניו חוץ למים ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה.

וכתב הב"י (בסוף סי' ע"ה) דמוכח מזה דכל שליכא ראיה אין איסור, ולכן גם בלילה או אם הוא סומא או אם עוצם עיניו אפי' ביום שרי.

והנה המג"א (בסי' ע"ה סק"ט, ובסי' ע"ד סק"ח) פליג על הב"י וסבר דבערוה כנגדו אף שעוצם עיניו או שהוא בלילה אסור. וכתב דאין ראייה ממש"כ הרשב"א דכיון דערותו מכוסה במים מקרי חציצה ואז מועיל מה שלא מסתכל בה, אבל בלי חציצה פשיטא דלא מהני. והביא שכ"כ רבינו יונה (טז: מדפי הרי"ף ד"ה אבל) דהא דליכא הכא משום עיניו רואות את הערוה היינו משום דהמים הם חציצה בין עיניו לערוה.

והנה זה פשוט שאם רואה אותה לא יועיל מה שהמים חוצצים, דסו"ס הא קמתחזיא כמו שאסור ערוה בעששית, אלא ע"כ דכונתו כשלא רואה אותה, ומ"מ צריך חציצת המים.

וצ"ב צירוף זה מה טיבו, דאם לא יראה היינו בכח מה יועיל החציצה, ואם לא יראה היינו בפועל למה ליה החציצה, וצ"ע.

ותירץ הפמ"ג (בסי' ע"ד א"א סק"ה) דבאמת אף להמג"א מדאו' לא יראה הוא בפועל, ורק דמדרבנן לא יראה הוא בכח, והחמירו רק כשהוא באותו רשות של הערוה, ולכן מהניא הפסקת המים (ועי' בפמ"ג סי' פ"א א"א סק"ד שהכריח מדברי הרשב"א בדף כב: דהא דלא יראה בכח הוא רק מדרבנן).

והחזו"א (סי' ט"ז סק"ה וז') חידש דלעולם לא יראה היינו ראיה בפועל, והא דאסור בעצימת עינים הוא כעין דינא דלבו רואה את הערוה דאף שאינו רואה בפועל כל שכנגדו נמצאת הערוה אסור, ה"ה בעיניו כנגד הערוה. ולזה מהני חציצת המים. והא דלא מהני כיסוי העינים בעפעפיו כמו כיסוי הלב, היינו משום דאין גוף מכסה גוף.

ב

בענין צואה בלילה

והנה לגבי צואה איתא בירושלמי (פרקין הל' ה') אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות, כהדא רבי ליא וחבריא הוו יתבן קומי פונדקיא ברמשא, אמרי רבי מהו מימר מילא דאורייתא, אמר לון מכיון דאלו הוה ביממא הוי חמין מה קומינן ברם כדון אסור.

הנה מבואר דאם נמצאת צואה במקום שיכול לראותה ביום אסור, אע"פ שהוא אינו רואה אותה עכשיו, וה"ה לסומא.

והנה נחלקו הראשונים בהא דאסור לקרות כנגד צואה כמלא עיניו ביום, דהרשב״א (כה.) ס״ל דהוא מדין לא יראה דקאי גם אצואה ולכן כל שרואה אותה אסור, והרא״ש (סי׳ מ״ו) ס״ל דבצואה רק אסור משום והיה מחניך קדוש ולא משום לא יראה, אלא דכל שהוא כמלא עיניו מחניך קרינן ביה.

ולפי״ז יוצא שנחלקו בטעם הדין המבואר בירושלמי דכשצואה כמלא עיניו אסור אף בלילה, דלהרשב״א הוא משום דלא יראה היינו בכח כל שהיה יכול לראותו, ולהרא״ש היינו משום דכל שהוא כמלא עיניו בכח קרינן ביה מחניך.

אשר מעתה יש להקשות לדעת הב״י, דנמצא דדרשינן לא יראה בתרי גווני דלגבי ערוה לא יראה הוא בפועל ולכן בלילה מותר, ואילו לגבי צואה לא יראה הוא בכח ולכן בלילה אסור.

ובאמת הב״י (סו״ס ע״ה) כתב דלפי שיטתו דבערוה מועיל העלמת עין, צריכים לחלק דבערוה דכתיב לא יראה, הכל תלי בראיה ולכן כל שאינו רואה שרי, משא״כ בצואה. ודבריו צ״ע הרי להרשב״א גם בצואה הוא משום לא יראה וכנ״ל. וכה״ק באליה רבה (סי׳ ע״ט סק״ד) ומכח זה דוחה שיטת הב״י.

ותיריץ במגן גבורים (סי׳ ע״ה סוסק״ז) דכיון שהפסוק הוסיף גבי צואה וכסית דבכיסוי תליא מילתא, ילפינן דכל שאינה מכוסה עדיין הוא בכלל לא יראה אף שאינו רואה אותה, אבל בערוה דלאו בכיסוי תליא מלתא רק בראיה, א״כ כל שאינו רואה מותר. והדברים דחוקים שיהיו ב׳ פשטים בולא יראה, וצ״ע (ועיין בראש יוסף כד: ד״ה הנה שכתב דהרשב״א חזר בו בסוף דבריו, והדברים דחוקים עד מאד).

והנה המג״א (בסי׳ ע״ט סק״ח) כתב דאם היתה הצואה במקום גבוה עשרה ועוצם עיניו מותר אף להרשב״א. ואילו לפי הנ״ל זה אינו, דהרי בצואה כיון דכתיב וכסית, ילפינן דלא בעינן שיראה בפועל, אלא כל שיש ראיה בכח אסור, א״כ אפי׳ דעוצם עיניו אסור, ובאמת עיין בא״ר (סוס״ק ח׳) שפליג על המג״א.

ובדעת המג״א (הנ״ל באות א׳) דערוה בלילה אסור ניחא דברי הירושלמי כפשוטם דלא יראה הוא בכח, ולכן בין לגבי ערוה ובין לגבי צואה אסור.

ובאמת עיין במדרכי (בסי׳ ע״ו) שלמד מדברי הירושלמי שה״ה בערוה בלילה אסור, וכדברי המג״א הנ״ל, וכשיטת הרשב״א דהאיסור בצואה הוא משום לא יראה.

ועדיין צ״ע מש״כ המג״א דצואה גבוה י׳ טפחים ועוצם עיניו לכו״ע שרי, והרי לא יראה הוא בכח, ושו״ר שכה״ק בברכי יוסף (סי׳ ע״ט דין ב׳), וצע״ג.

וצ״ל דכשם דלגבי מים מצינו דעוצם עיניו עם הפסקה מהני, וביאר הפמ״ג דהוא משום דלא יראה מדאו׳ הוא בפועל ורק מדרבנן הוא בכח והחמירו רק באותו רשות, א״כ ה״ה הכא הוא רק מדרבנן ובאותו רשות דוקא, ולכן כשהצואה ברשות אחרת דהיא גבוהה י׳ מותר. ולפי״ז ה״ה בערוה גבוה י׳ ועוצם עיניו יועיל, וכ״כ הפמ״ג (בסי׳ ע״ה משב״ז סק״ב ד״ה כלל).

אולם לפי הביאור שהבאנו בשם החזו״א דלא יראה הוא בפועל, וכל הדין דערוה בלילה הוא מדין לבו רואה את הערוה, א״כ זה שייך רק לגבי ערוה ולא לגבי צואה, ומאי טעמא דהירושלמי. התירוץ הוא כמו שתירץ המגן גבורים לדעת הב״י דוכסית מגלה דבצואה לא יראה הוא בכח.

סימן רפט
בענין גילוי ערוה

(כה:) **ואם לאו יתכסה במים ויקרא. והרי לבו רואה את הערוה, אמר רבי אלעזר ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה לבו ערותו.**

א
מקור לאיסור גילוי ערוה

הרשב"א (לעיל כד. ד"ה והאיכא) הביא בשם הראב"ד דהא דפריך שם גבי שנים שהיו ישנים במיתה דזה מחזיר פניו וקורא והא איכא עגבות, הכונה לעגבות דנפשיה דאעפ"י שהוא אינו רואה אותן הא לא כתיב לא תראה ערות דבר, אלא לא יראה בך ערות דבר, כלומר לא יראה הרואה בך ערוה בשעה שה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך.

הנה מבואר דיש איסור לומר דברים שבקדושה כשערותו מגולה אעפ"י שהוא אינו רואה אותה.

גם הדרישה (יו"ד סי' ר') הוכיח דיש איסור זה מהא דאשה קוצה לה חלתה דוקא כשפניה טוחות בקרקע, ותיקשי הרי לפי האורחות חיים (שהביא הב"י באו"ח סי' ע"ד) דאין באשה משום לבו רואה את הערוה משום שערותן למטה מאד, א"כ ה"ה דליכא משום עיניו רואות את הערוה, וע"כ הא דבעי פניה טוחות בקרקע הוא משום איסור גילוי ערוה. וכתב שאיסור זה הוא משום כבוד השכינה, דלאו אורח ארעא שתזכיר השם בערותה מגולה.

אולם הב"ח (שם בקונטרס אחרון) פליג על הדרישה דליכא שום איסור בגילוי ערוה, ומשום זה פליג על האורחות חיים.

ועיין בש"ך (ביו"ד שם סק"א) ובט"ז (שם סק"ג) דהקשו על הדרישה דהוצרך לטעם משום כבוד השכינה, והלא מדאו' הוא משום לא יראה בך.

ועיין בפמ"ג (סי' ע"ד משב"ז סק"א ד"ה באופן) שביאר דכונתם לומר לא יראה בך כדברי הרשב"א דדרשינן לא יראה הרואה, וממילא מדאו' איכא דין דגילוי ערוה.

איברא דהמעיין בדברי הש"ך והט"ז יראה דלא כיוונו להך דהרשב"א, אלא נראה דהבינו בדרישה דאיסור עינים רואים את הערוה הוא רק בערות חבירו ולא בערות עצמו, ולכן הדרישה הוצרך לומר דיש איסור אחר דגילוי ערוה משום כבוד השכינה, ועל זה מקשים דודאי מדאו' איכא דין עינים רואים את ערות עצמו.

דעיי"ש בט"ז שכתב וז"ל ובכל המקומות שאסור להתפלל כנגד ערות חבירו ה"ה כנגד ערוה שלו אם היא מגולה אע"פ שלבו מכוסה, וזהו דבר פשוט אפי' לתינוקות של בית רבן, עכ"ל. ואם איתא דכונתו לדין גילוי ערוה, מה ענין ערות חבירו לכאן, הרי התם לאו משום גילוי ערוה אתינן עלה, אלא משום עינים רואים את הערוה. ועוד אטו דברי הרשב"א תינוקות של בית רבן יודעים אותם.

עוד כתב הט"ז (באו"ח סי' ע"ה סק"ב) להקשות על שיטת הב"י דכשיש ערוה כנגדו ועוצם עיניו מותר, א"כ למה ערום לא יתרום,

הרי יעצים עיניו בשעת הברכה. וכבר עמד עליו הפמ"ג (שם) דמאי קושיא הרי התם איכא משום גילוי ערוה. ונראה מבואר מזה דלהט"ז אין איסור גילוי ערוה כלל.

וגם מדברי הש"ך נראה כן, שכתב דהא דמהני מים צלולים היינו משום דליכא משום ולא יראה בך ערות דבר כיון שעיניו חוץ למים, ושכ"כ הרשב"א, עכ"ל. והרי תקנתא זו דעיניו חוץ למים יועיל רק לעינים רואים את הערוה, ולא לגילוי ערוה, וגם הרשב"א איירי התם מדין עינים רואים את הערוה ולא מדין גילוי ערוה.

אלא דתקשי דכיון דבנשים ערותן למטה מאד ולכן ליכא משום לבן רואה את הערוה כמש"כ האורחות חיים, א"כ איך שייך שיהיה איסור משום עינים רואים את הערוה, וע"כ צדקו דברי הדרישה דאיכא משום גילוי ערוה, וצ"ע.

ואמנם עיין במג"א (בסי' ע"ד סק"ח) שהוכיח דאיכא דין דגילוי ערוה מהא דאיתא בסוכה י: המוציא ראשו חוץ לחלון אינו יכול לקרות ק"ש. והרי התם ליכא משום עינים ולבו רואים את הערוה דהקיר מפסיק בינו ובין הערוה, אע"כ דהאיסור הוא משום גילוי ערוה. אולם הפמ"ג (שם בריש הסימן) דחה דבריו עיי"ש.

ב

אם מהני לזה מים צלולים

הדרישה (שם) נקט דבמים צלולים עדיין איכא משום גילוי ערוה, דסו"ס נראית דרך המים.

והקשה דא"כ למה בסוגיין פריך אמתני' והלא לבו רואה את הערוה, הו"ל לאקשויי מדין גילוי ערוה. ותירץ דעדיפא מיניה קפריך, וצ"ב.

והש"ך הקשה עליו דאדרבא עדיף לאקשויי מדין גילוי ערוה, דאילו מדין לבו רואה את הערוה הו"מ לשנויי דקסבר לבו רואה את הערוה מותר.

ועוד הקשה מהמשך הסוגיא דלת"ק בברייתא ישב בהן עד צוארו ויקרא, אף דס"ל לבו רואה את הערוה מותר, וע"כ דהיינו משום גילוי ערוה, ומוכח דמהני מים צלולים לגילוי ערוה. וא"ת דהא דמצריך ישב בהן עד צוארו היינו משום עינים רואים את הערוה, מ"מ תקשי איך יכול לקרות הלא איכא משום גילוי ערוה.

ומכח זה פליג הש"ך וסבר דודאי מים צלולים מועילים להתיר גילוי ערוה, וכ"כ הט"ז שם.

ויש להקשות כיון דכל הדין דגילוי ערוה הוא כמש"כ הרשב"א דדרשינן לא יראה הרואה בך ערות דבר, א"כ מה יועילו מים צלולים, הלא מ"מ יכול הרואה לראות דרך המים.

עוד הקשה הפר"ח (בסי' ע"ה אות ו') דלמה היה ישן בטליתו יכול לקרות, הרי אם יכנס אחר תוך הטלית יוכל לראות ערותו, כמו בשנים שישנים במטה דקאמר הרשב"א שיש בו משום גילוי ערוה.

ומכח זה כתב לדחוק דדינו של הרשב"א רק שייך היכא דבפועל איכא רואה שרואה ערותו, אבל כל שהוא רק בכח שיכול הרואה לראות ערותו ליתא משום גילוי ערוה.

אלא דא"כ תקשי גם על הרשב"א דיש איסור דגילוי ערוה למה המוציא ראשו חוץ לחלון אסור לקרות ק"ש, כשאין אחרים עמו בבית, וצ"ע.

ומדברי הראש יוסף (כד: ד"ה עוד אבאר לך וד"ה והוי יודע ועיי"ע בפמ"ג סי' ע"ד משב"ז

סק"א ד"ה באופן) למדנו די"ל דהא דמהני מים צלולים לגבי גילוי ערוה, הוא רק כיון דמיירי שנמצא לבדו, דאז האיסור דגילוי ערוה הוא רק דרבנן דלא יראה הרואה בכח ובזה מהני מים צלולים (וכמו בסי' הקודם גבי עינים), אבל אם יש אדם אחר הרואה בפועל אז הדין הוא דאו', ולא מהני בזה מים צלולים.

אבל עדיין תקשי קושיית הפר"ח מהיה ישן בטליתו. וצ"ל דבישן יחידי הוי כמו מלבוש דודאי בזה לא אמרי' שעובר משום לא יראה בכח אם היה נכנס אחר לתוך מלבושו, וכן צ"ל בכילה שאינה גבוהה עשרה, ודו"ק.

אולם עיין בפמ"ג (שם) שכתב דמדברי רש"י בחומש שפירש ולא יראה בך, הכונה להקב"ה, א"כ משמע דמדאו' איסור גילוי ערוה הוא אף שאין אחר עמו דסו"ס הקב"ה רואהו, וא"כ הדרו קושיות הנ"ל לדוכתייהו, וצ"ע.

סימן רצ

בענין צואה בעששית

(כה:) **אמר רבא צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה וכו', דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא וכו'. אמר אביי צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא וברוק עבה.**

א

בגדר הכיסוי שמהני לצואה

יש לחקור מהו הגדר כדי לקיים "וכסית" האם שיתכסה הצואה מהעין או דלמא לכסותה מאויר העולם. והנה בהא דשרינן צואה בעששית אע"פ שנראית מוכח דאין הקפידא לכסותו מן הראיה אלא מאויר העולם.

אולם הרמב"ן (דברים כ"ג י') כתב וז"ל וטעם כסוי הצואה, שאין הצואה כטומאה שתטמא את מקומה ושתהיה בוקעת ועולה, אבל אסור לראותה בעת התפלה ובהיות הלב דבק בשם הנכבד מפני שהדברים הנמאסים יולידו גנאי בנפש וישבשו כונת הלב הטהור, וכאשר נעלמה מעין רואה אין רע, עכ"ל. הרי דתלה כל הענין בהעלמת עין כדי שלא ישבש כונת הלב, ותקשי א"כ מצואה בעששית.

איברא דמצאנו חילופי גירסאות בסוגיין, דהרי"ף גרס אמר רבא צואה בעששית מותר מ"ט והיה מחניך קודש אמר רחמנא והא איכא. והיינו דמפרש דהעששית היא מחיצה של עששית ומהניא משום דהוי כרשות אחרת ואיכא מחניך קדוש, ולכן מותר אפי' שרואה אותה, כשיטת הרא"ש דכל שהיא ברשות אחרת אפי' שרואה אותה מותר. ודלא כרשב"א דכל שרואה אותה איכא משום לא יראה ואסור אף ברשות אחרת, וכ"כ הראש יוסף (בד"ה אמר רבא צואה) דהרשב"א מוכרח לגרוס כגירסא דידן דההיתר הוא משום כיסוי ואז מותר אפי' שרואה אותה, ולא כגירסת הרי"ף דההיתר הוא משום רשות אחרת.

אשר מעתה אפשר דהרמב"ן היה גורס כרי"ף דההיתר הוא משום דהצואה ברשות אחרת, ואז לא יולידו כ"כ גנאי בנפש אף שרואה אותה, כיון שלא מרגיש שהיא דבוקה אליו.

עוי"ל דס"ל דאין הכונה בעששית לזכוכית שקוף לגמרי, אלא לזכוכית מטושטש, וראיה כזאת לענין ערוה נקראת ראיה דמביאה

לידי הרהור, ולענין צואה לא נקראת ראיה דלא הוי כ״כ מיאוס ולא מוליד גנאי בנפש.

ולפי ב׳ הביאורים אפשר לבאר עששית כמו שפירש״י מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית, דמשמע מזה דהיא רק מחיצה ואינה כיסוי להצואה מכל צד, מ״מ מהני להרי״ף מדין מחיצת רשות, ולביאור ב׳ דעכ״פ נעלמת מן העין.

ולפי מה שנתבאר דעיקר הכיסוי הנצרך הוא לכסותו מן העין, מבואר דהא דאמרו שרוק עבה הוי כיסוי הוא משום שבכך נעלם מן העין, משא״כ ברוק צלול שאינו נעלם מן העין לא הוי כיסוי. וכ״כ הרא״ה והריטב״א דרוק עבה מותר משום שעי״ז אין הצואה נראית וחשיב כיסוי.

אולם אין דברי הרמב״ן מוסכמים, דהר״י מלוניל והרשב״ץ פליגי עליו וסברי דגדר הוכסית אינו לכסותו מן העין אלא לכסותו מן אויר העולם, וביארו דהכיסוי מהני משום דעי״ז שוב אין ריח רע נודף ממנה, וביאור הדברים הוא כמו שהארכנו לעיל (בסי׳ רפ״א) דכל צואה שיש לה ריח רע הוי צואה, וכל שאין בה ריח רע לא הוי צואה, ולכן כל שמכוסה ואין בה ריח פקע ממנה שם צואה (וקצת צ״ע למה לא אמרי׳ לא פלוג כמו בצואה יבשה. וצ״ל שהתורה רצתה לתת אופן שמותר לקרות).

ולפי״ז ביארו דהא דרוק עבה מהני הוא משום דעי״ז שוב אין ריח רע נודף ממנה, משא״כ רוק צלול לא מהני משום שלא מסלק לגמרי הריח.

והנה בפשוטו לפי שיטה זו דהענין בכיסוי הוא שיכסה הריח, בעינן שיהיה כיסוי מכל הצדדים של הצואה כדי שעי״ז יפקע ממנה שם צואה, וצ״ע דהרשב״ץ ביאר עששית כרש״י דהכונה למחיצה של זכוכית, וצע״ג.

והנה המג״א (בסי׳ ע״ו סק״ט) הביא בשם הגהות הרי״ף דמים צלולין אינם כיסוי לצואה, ומים עכורים הוו כיסוי.

והקשה המג״א דלמה מים צלולים לא יועילו דמאי שנא מעששית דהוו כיסוי. ותירץ דשאני עששית דהוי כיסוי מעליא, וצ״ב.

והנה להצד דעששית הוי זכוכית מטושטש לק״מ, דהוי כמים עכורין. ושמא כונתו כהרשב״ץ דעששית מהניא לסלק הריח משא״כ מים, אולם לא משמע כן מדבריו.

ונראה דס״ל פשט חדש דהא דעששית מהני הוא משום דכל שיש דבר גוש שמפסיק בינו לבין הצואה, כיון שכבר אין לו מגע עם הצואה, אין בזה הרבה מיאוס אף שרואה אותה. משא״כ מים צלולין דלא הוו דבר גוש לא מועילים ככיסוי. והא דמהני מים עכורין ביאר הפמ״ג דמים עכורים הם כארעא סמיכתא (והמג״א אזיל לשיטתו בסי׳ ע״ד סק״ד דעכירה ברגליו בעינן דוקא עם עפר משא״כ בכלי).

ועיין בפמ״ג (בסי׳ פ״ז סוסק״א) שביאר באופן אחר דבכסוי יש ב׳ דינים, חדא כיסוי מעליא כעששית דמהני אף שנראית, ועוד מים עכורים דאפי׳ שלא הוי כיסוי מעליא מהני משום שאינו נראה לעין, ודבריו צע״ג מנלן לחדש ב׳ דינים.

סימן רצא

בענין צואה בגומא ודבוקה בסנדלו

(כה:) **אמר רבא צואה בגומא מניח סנדלו עליה** וקורא ק"ש. **בעא מר בריה דרבינא צואה** דבוקה בסנדלו מאי, תיקו.

א

בענין עומד יחף על הגומא

הרא"ש (בסי' נ"א) כתב דהחידוש של רבא בצואה בגומא הוא דלא אמרי' דהסנדל בטל לגופו. מבואר דס"ל דאם עומד יחף על הגומא אסור לקרות.

וצ"ב בטעם הדבר, דבפשוטו היה נראה לבאר דאתיא כרב חסדא לעיל כה. דסבר דבצואה על בשרו אסור לקרות ק"ש משום כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, וביאר הנשמת אדם (והארכנו בזה לעיל בסי' רע"ח) דכונת רב חסדא דקרא דוהיה מחניך קדוש קאי על כל האברים, ולכן כיון שרגלו תוך ד' אמות מן הצואה אסור. משא"כ לרב הונא דדריש כל הנשמה דהיינו הפה והחוטם, אפשר לקרות אם הצואה נמצאת רחוקה יותר מד' מאות מהפה והחוטם. אולם זה אינו דהרי הרא"ש פסק לעיל כרב הונא, וא"כ תקשי למה כאן אסר.

שוב התבוננתי דאפשר לומר עפ"י מש"כ בסוגיא שם דמהרא"ש נראה דלא לומד כל הנשמה כרש"י דהכונה לפה וחוטם, אלא ס"ל דמכל הנשמה נלמד דכל שאין בה ריח מותר, ולא קאי על שום אבר מיוחד, אשר מעתה נראה דלדבריו גם לרב הונא מודדים הד' אמות מכל אבר שבגוף, ולכן כל שהרגל תוך ד' אמות מהצואה אסור.

ועיין במאמר מרדכי (בסי' ע"ו סק"א) שביאר דהטעם הוא דאין גופו יכול להיות כיסוי לגבי עצמו.

ובספר קומץ הארי הקשה דבתרומת הדשן (סי' י') כתב דהא דאין גוף מכסה גוף היינו כשבעינן לכסות הגוף, אבל הגוף יכול להיות כיסוי לדבר אחר, והוכיח כן מהא דאיתא בשבת קכ: דאם היה שם חקוק על בשרו מניח ידו עליה וטובל, וצ"ע.

ב

בענין סנדלו נוגע בצואה

הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש הי"א) כתב דצואה בגומא שמותר מיירי כשאין הצואה נוגעת בסנדלו, אבל אם נוגעת אסור. אולם הראב"ד השיג עליו דדוקא כשדבוקה בסנדלו אסור, אבל בנוגע מותר.

והנה בביאור דעת הראב"ד, עיין בהשגות על הרי"ף (דף טז. ד"ה במקום) שכתב דהא דדבוקה בסנדלו אסור היינו משום דמגליא לגמרי כדמדליה רגליה, ולכן לא חשיב כיסוי, ולכן כל שאינה דבוקה מותר אף שנוגע בסנדלו.

וכן היא שיטת הבעל המאור שכתב דמצואה דבוקה בסנדלו יש להוכיח דרב הונא מודה דבצואה על בשרו במקום שעומד לאיגלויי אסור, והא דהתיר רב הונא היינו דוקא תחת אצילי ידיו.

וצ"ע למה בעומד בגומא מותר לקרות הרי עומד להתגלות כשילך משם, וכן קשה מרוק עבה דכתבו הראשונים דאף שאחר זמן

יבלע מ״מ עכשיו חשיב כיסוי, וצע״ג (ועיין מש״כ הרשב״ץ בביאור דעת הראב״ד).

ובדעת הרמב״ם דכשהצואה נוגעת בסנדלו אסור, יש לבאר דס״ל דהאיסור בדבוקה בסנדלו אינו משום דחשיב לאיגלויי, אלא משום דהסנדל בטל לגופו והוי כדבוקה על בשרו, וכן פירש הט״ז (בסי׳ ע״ו סק״א).

אולם זה אינו, דזה ניחא בשו״ע שפסק כרב חסדא דצואה על בשרו אסור, אבל הרמב״ם הרי פסק כרב הונא שצואה על בשרו מותר. והנה כל הקושיא היא לפי רבינו יונה דס״ל דהרמב״ם שמתיר בצואה על בשרו היינו אפי׳ בצואה גמורה, אבל הרמב״ם כתב רק נטישת צואה, ומשמע דדוקא נטישת צואה מותר אבל צואה גמורה אסור (וכבר הארכנו בזה לעיל בסי׳ רע״ח), ולפי״ז ניחא שסנדלו שנוגע בצואה ממש, הוי כצואה גמורה על בשרו שאסור.

ולפי ביאור זה ברמב״ם דסנדלו בטל להגוף, לכא׳ יוצא דיחלוק על הרא״ש שהבאנו (באות א׳) שכתב דסנדל לא בטל לגוף ושלכן דוקא סנדלו מהני לכיסוי משא״כ גופו, ואילו להרמב״ם יצא שאף גופו יהני לכיסוי (וכסברת התרוה״ד).

אולם זה אינו דהרא״ש עצמו כאן פסק כהרמב״ם דה״ה בנוגע שאסור, וע״כ דלא תלוי הא בהא. וצ״ב למה לגבי שיהני ככיסוי אמרי׳ דהסנדל לא בטל להגוף, ואילו לגבי שיחשב צואה על בשרו אמרי׳ דהסנדל בטל לגוף.

ועיין בשו״ע הרב (בסי׳ ע״ו ס״ב) שכתב ב׳ הדברים בחדא מחתא ולא ביאר החילוק ביניהם וז״ל צואה בגומא מניח סנדל על גבי הגומא וקורא, שעי״כ חשובה כמכוסה וכו׳, ואין אומרים שהסנדל בטל לגבי רגלו ואינו חשוב כיסוי, כמו שהרגל עצמה אינה מועלת לכסות צואה שתחתיה בגומא, משום דאין זה מחניך קדוש כיון שאין הפסק כיסוי בין גוף האדם לצואה שבגומא, אלא הסנדל הוא חשוב כיסוי והפסק ביניהם. ומ״מ בטל הוא לגבי רגלו לענין שצריך שלא יהיה נוגע בצואה שבגומא, שאם הוא נוגע בה יש להסתפק ולומר שהרי זה כאלו נוגע ברגלו, מפני שהסנדל הוא טפל ומשמש לרגלו בנגיעה זו שהרגל נוגע בצואה על ידי הסנדל שהיא מעמידה את הסנדל על הצואה, וחשובה כאילו היא עצמה נוגעת בצואה, עכ״ל.

והנה המרדכי (בסי׳ פ״ב) כתב דגרף שכפאו אסור משום דדמי לצואה דבוקה בסנדלו, וביארנו לקמן (בסי׳ רצ״ה אות ג׳) דסבר דכיון שדבוקה בסנדלו, כל הסנדל נחשב שיש בו צואה, וא״כ לא מהני מה שצד התחתון מכוסה, דעדיין צד העליון מגולה. ולכן גם בגרף שכפאו אסור משום דכל הגרף נחשב שיש בו צואה.

אשר לפי״ז אפשר לבאר דעת הרמב״ם דסבר כהמרדכי, ולכן ס״ל דגם בסנדלו נוגע בצואה אסור, דבזה חשיב כל הסנדל כגרף.

ג

אם האיסור בדבוקה הוא דאורייתא

עיין בפמ״ג (במשב״ז סי׳ ע״ו סק״א) שהסתפק אם דינא דדבוקה בסנדלו הוי דאו׳ או דילמא מדאו׳ ודאי חשיב כיסוי, וכל הסברא דסנדל בטל לגוף היא רק דרבנן. וכמו״כ יש להסתפק בשאר הטעמים דאפשר דכיסוי שעומד להתגלות מדאו׳ חשיב כיסוי ורק מדרבנן לא, וכן הא דחשיב כל הסנדל כגרף אפשר שהוא רק מדרבנן.

ועיין בר״ה וברשב״ץ שכתבו להדיא דהוי ספק איסור תורה.

והנה רבינו חננאל כתב דכיון דהספק נשאר בתיקו אזלינן לחומרא ככל תיקו דאיסורא.

והנה נחלקו הראשונים בענין תיקו בדין דרבנן, יעויין בהגהות מיימוניות (פ"ב מהל' חמץ ומצה אות א' השניה) שכתב כל אלו הדינים קיימי בתיקו, ופסק רבינו לקולא, משום דסבירא ליה דכל תיקו דרבנן לקולא, וכן פסק גם הר"ח. אך הר"א ממיץ (מקורו ביראים סי' רי"ז) ושאר גאונים נחלקו עליהם בזה, ופסקו דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפי' בשל סופרים, ע"כ. ועי' מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד חיו"ד סי' ח' אות ה') ובשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' י' עמ' ס"ב בהערה).

ולפי מה שהביא דשיטת הר"ח דתיקו בדרבנן לקולא, א"כ ע"כ דהא דפסק הר"ח הכא לחומרא הוא משום דס"ל שהוא דאו', וא"כ ע"כ דס"ל דאין האיסור משום צואה על בשרו, דהרי הוכחנו לעיל (בסי' רע"ח אות ד') דשיטת הר"ח דצואה על בשרו אינו אסור רק מדרבנן, אלא ע"כ דס"ל דהאיסור כאן הוא כהראב"ד דלא חשיב כיסוי כיון שעשוי להתגלות וזהו דינא דאו', ולכן בספק אזלינן לחומרא.

איברא דכבר העירו בדפוס פרנקל דלפנינו בר"ח פסק לחומרא, וא"כ אפשר דס"ל דהאיסור הוא משום צואה על בשרו, ואף דהוי דרבנן, מ"מ תיקו בדרבנן לחומרא.

סימן רצב

בענין ערות עכו"ם

(כה:) **אמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו, מאי איריא נכרי אפי' ישראל נמי, ישראל פשיטא ליה דאסור, אלא נכרי אצטריכא ליה, מהו דתימא הואיל וכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא, קמ"ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו.**

והנה איתא בשבת קנ. רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא, הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר, ההוא מיבעי ליה לכדרב יהודה דאמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו, מאי איריא נכרי אפי' ישראל נמי, לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא ישראל דאסור אבל נכרי כיון דכתיב ביה אשר בשר חמורים בשרם אימא שפיר דמי, קמ"ל, אימא הכי נמי אמר קרא וערות אביהם לא ראו.

רש"י פירש שם דהא דקאמר ההוא מיבעי ליה לכדרב יהודה היינו לומר דלא יראה בך ערות דבר לא נצרך לכשיש צואה, אלא לכשיש ערוה בפניו, ולכן והיה מחניך קדוש נשאר אסור אף בהרהור. והא דהביאו המימרא דעכו"ם, הוא משום שאין מימרא מפורשת בערות ישראל.

אולם רבינו חננאל פירש דכונת הגמ' לומר דאי אפשר לדרוש מלא יראה בך ערות דבר, דיבור אסור והרהור מותר, כיון דצריכים הפסוק למילף ערות עכו"ם. נמצא דבאמת בקרא דערות אביהם לא ראו רק ילפינן דערות עכו"ם שמיה ערוה, אבל עדיין היינו אומרים דהקרא קאסר דוקא ערות ישראל ולא ערות עכו"ם, ולזה בעינן הקרא דערות דבר לרבות

ערות עכו״ם (ולפי דבריו יוצא דבערוה כנגדו גם הרהור אסור).

והנה מזה דהיה הו״א דערות עכו״ם מותר, הוכיח הגר״א (בסי׳ ע״ה סק״י) דדינא דאסור לקרות כנגד הערוה אינו משום הרהור, דא״כ אין שום טעם לחלק בין ערות עכו״ם לערות ישראל. אלא ע״כ דהכל תלוי בשם ערוה, עכ״ד. ולכא׳ היינו טעמא דהתורה אסרה בשם ערוה משום דהוי גנאי לומר דברים שבקדושה בפני ערוה.

ועיין בתורה תמימה (דברים כ״ג אות ע״ד) שכתב על דרך הצחות דהגמ׳ קאי על העמים הפראים היושבים בארצות הרחוקות בעמקי אפריק״א השוכנים בנקיקי הסלעים והולכים ערומים, עליהם היה הו״א שאין ערותן ערוה כיון שדרכן לילך ערומים א״כ הוו כשאר בעלי חיים.

ועיין ברשב״ץ שכתב דהקמ״ל הוא דכיון שהוא מוזהר על שבע מצוות בני נח הרי הוא בכלל ערוה, וצ״ב מאי שיאטיה דז׳ מצוות לשם ערוה.

ויש לצרף לזה דברי התורה תמימה (שמות כ״א אות רע״ז) דשבע מצוות בני נח בנויות ומיוסדות על תכלית קיום העולם וישוב המדינה ובטחון החיים וקניני בני האדם ורגש חמלה ורחמים על היצורים, כמובן לכל. ומעתה הגע בעצמך, אנשים שאינם מקיימים מצות אלו רק עושין ההיפך, כלומר, שאין להם דין ומשפט, והם שופכי דמים ומגלי עריות, גוזלים חומסים, וטורפים אבר מה״ח, מקללי השם, ועובדים לעץ ולאבן, האיך ראוי להיות דינם של אלו, אם לא כפריצי חיות טורפות המחריבות עולמות ופורעי פרעות בישוב העולם, עכ״ד. ועיי״ש שהביא מפיה״מ להרמב״ם שכתב דמי שאין בו שלימות המדות האנושיות אינו בכלל אדם.

א״כ י״ל דההו״א היא דכיון שלא מקיימים שבע מצוות דינם כבהמה ולית בהם שם ערוה, קמ״ל דכיון שמוזהרים ויכולים לקיימם יש להם שם אדם, ושייך בהו שם ערוה.

סימן רצג

בענין מים הרעים ומי המשרה

(כה:) **ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים. וכמה מיא רמי ואזיל, אלא הכי קאמר לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל, ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא.**

רש״י במשנה פירש דשאלת כמה ירחיק מהם קאי על מי רגלים, ובפשטות כונתו לאפוקי מים סרוחים ומי המשרה שאין דינם כצואה ואין צריך להרחיק מהם.

וכתב הב״י (בסי׳ פ״ו) שכן נראה דעת הרמב״ם שלא כתב דצריך להרחיק ד׳ אמות ממים הרעים וממי המשרה, ושכן משמע מפירוש המשנה דשאלת כמה ירחיק מהם קאי רק על מי רגלים.

והנה בירושלמי איתא דנבלה סרוחה דינה כצואה וצריך להרחיק ממנה ד׳ אמות, וילפי לה ממים סרוחים.

והשתא לרש״י והרמב״ם נראה דדוקא הירושלמי שלא עשה חסורי מחסרא במשנה, א״כ ע״כ דשאלת כמה ירחיק מהם קאי על מים סרוחים דדינה כצואה, ולכן נלמד מזה גם נבלה המסרחת, אבל הבבלי דעשה חסורי מחסרא ואין דין מים סרוחים כצואה, א״כ גם נבלה המסרחת מותר.

והא דאיתא בברייתא דאשפה שריחה רע דינה כצואה, י״ל כמו שצידד הב״י (בסי׳ ע״ט ס״ח) דמיירי ביש באשפה צואה ומי רגלים, עוי״ל דהרי דעת הרמב״ם דלא קי״ל כהך ברייתא לגמרי כמו שאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא.

והא דאף שאין דין המים כצואה מ״מ לא יתכסה בהם, עי׳ בשלמה משנתו שכתב דמה שמתכסה בהם הוי כמו מלבושו, וזה הוי בזיון טפי.

אולם עיין בתוספתא (בפ״ב הי״ד) דתניא הרי שהיה עומד ערום בשדה, מכסה עצמו בתבן ובקש ובכל דבר וקורא, אלמא דאין קפידא כלל במלבוש לענין ק״ש. וצ״ל דהכא גרע טפי.

לעומת זה רבינו יונה (בדף יז. מדפי הרי״ף ד״ה גרף) פליג וסבר דמים הרעים ומי המשרה דינם כצואה, ושאלת כמה ירחיק מהם ומן הצואה ד׳ אמות קאי גם על אלו. וכ״כ הרא״ה והטור (בסי׳ פ״ו). ולפי״ז הבבלי מודה גם לדין הירושלמי דנבלה מסרחת דינה כצואה.

סימן רצד

בענין ביטול מי רגלים במים

(כה:) ת״ר כמה יטיל לתוכן מים, כל שהוא, רבי זכאי אומר רביעית. אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף, אבל בתחלה כל שהן. ורב יוסף אמר מחלוקת לבתחלה, אבל לבסוף דברי הכל רביעית. אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כרבי זכאי.

הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש ה״י) כתב וז״ל נתן רביעית מים לתוך מי רגלים של פעם אחת, מותר לקרות עמהן בתוך ד׳ אמות.

מבואר דס״ל דשיעור רביעית נאמר לכל פעם שמשתין. ובפשוטו כונתו דהדין הוא משום ביטול ברוב דשיערו חכמים שאין אדם משתין בפעם אחת רביעית, וא״כ לעולם רביעית מים הוא רוב כנגדם, ולכן על כל פעם שמשתין צריך רביעית, כדי שבסופו של דבר יהיה רוב.

והשתא נבא לביאור הסוגיא, דמה שאמר רב נחמן דבתחילה לכו״ע מספיק בכל שהוא, גם הוא מדיני ביטול כמש״כ רש״י דקמא קמא בטיל. וצ״ל דסבר דניצוק לאו חיבור, כלומר דלא נחשב כאילו נפל בבת אחת ולכן קמא קמא בטיל.

ודעת ת״ק דמהני כל שהוא לבסוף ע״כ לאו מדין ביטול אתי עלה, אלא דס״ל דהוא תקנה דרבנן לעשות מעשה כל שהוא, ואילו רב זכאי פליג וסבר דרק מדין ביטול אפשר להתיר, ולכן גם בסוף הצריך רביעית.

וכתב רבינו יונה דהא דמהני נתינת הרביעית היינו כשנותנו בבת אחת, דאל״כ אמרי׳

קמא קמא בטיל. אמנם בגליון המהרש"א (על תר"י יז. מדפי הרי"ף) הביא דהר"ן בשם הרמב"ן כתב דבהיתירא לגו איסורא לא אמרי' קמא קמא בטיל, ולכן הכא לא בעינן שישפוך הרביעית בבת אחת.

ולרב יוסף המחלוקת היא בתחילה, ואפשר דלכו"ע מדין ביטול אתינן עלה והפלוגתא היא בדין נצוק חיבור, דלת"ק סגי בכל שהוא משום דאמרי' קמא קמא בטיל ולית ליה נצוק חיבור, ולר' זכאי אית ליה נצוק חיבור, וא"כ הוי כאילו נותנו בבת אחת דלא שייך קמא קמא בטיל, ולכן הצריך רביעית. עוד אפשר דס"ל לר' זכאי דאף דלית ליה נצוק חבור, מ"מ לא שייך להתיר מדין קמא קמא בטיל דס"ל כהתוס' בע"ז עג. דלא אמרי' קמא קמא בטיל כשלבסוף לא רבה ההיתר על האיסור (ודלא כרש"י שם).

איברא דכל ההנחה של הפשט הזה דברביעית מים איכא רוב כנגד המי רגלים, קשה לקבלה דהחוש יעיד דמי רגלים הם יותר מרביעית.

ועיין ברשב"א שכתב דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה, אלא דכיון דכל איסור מי רגלים הוא מדרבנן, הקילו חכמים כששופך עליהם קצת מים לכבוד בעלמא. וחלק על הרמב"ם דבאמת רביעית מים סגי אפי' להרבה פעמים של מי רגלים. והוכיח כדבריו דהרי לת"ק דאמר כל שהוא מהני אפי' למי רגלים מרובין, ולכן נראה דדכוותה לפי ר' זכאי מהני רביעית אף למים מרובים.

ומעתה גם ברמב"ם אפשר דלאו מדין ביטול אתינן עלה, אלא לכבוד בעלמא, ורק שהצריכו רביעית בכל פעם.

ועיין בשו"ת חכם צבי (סי' ק"ב) שכתב דהא דהצריכו רביעית היינו כשיש הרבה מי רגלים, אבל אם יש מי רגלים מעטים מהני כל שיש רוב מים. והיינו כנ"ל דההיתר בסוגיא אינו מדין ביטול ברוב, אבל ודאי אם יש ביטול ברוב מותר.

והרשב"א כתב דכיון דלאו מדין ביטול קאתינן עלה יש להקל אפי' שלא נותנו בבת אחת, ולא אמרי' קמא קמא בטיל. אולם בדעת רבינו יונה י"ל דאף דלאו מדין ביטול קאתינן עלה, מ"מ הרי בעינן שיתן רביעית, ואם איכא קמא קמא בטיל חשיב כאילו לא נתן רביעית.

סימן רצה

בענין גרף של רעי

(כה:) **ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים, אסור לקרות ק"ש כנגדן ואעפ"י שאין בהן כלום.**

א

פלוגתא דראשונים בטעם הדין

הרא"ש (בסי' נ"ד) כתב דגרף ועביט כיון שמיוחדים לכך הוו כבית הכסא (ועיין בתר"י יז: ד"ה ודוקא דבית הכסא אסור מן התורה משום והיה מחניך קדוש). אולם רבינו יונה (יז. ד"ה גרף) כתב דדיינינן להו כמו צואה ואסור מן התורה משום והיה מחניך קדוש.

והנה בשלמא להרא"ש מובן דעביט של מי רגלים חמירי ממי רגלים עצמם דאינן אלא מדרבנן, משום דדינו כבית הכסא. אבל לרבינו יונה דכל דינו של גרף הוא משום מה

שבלוע בו, א"כ איך יתכן שחמיר ממי רגלים עצמם. עיין ברבינו יונה שכתב דעביט מאוס ביותר, וכ"כ החיי"א (כלל ג') דידוע שעביט מסריח יותר ממי רגלים עצמם.

והנה עיין בפמ"ג (בסי' פ"ז א"א סק"א) שכתב לבאר דהא דהרא"ש לא ס"ל דהוי כצואה היינו משום דהצואה בלועה בדופני הכלי, ונמצא דמכוסה בכלי וקרינן ביה וכסית.

וי"ל"ע מה יענה רבינו יונה על טענה זו. ונראה לפי מה שהתבאר דהרי חזינן דעביט של מי רגלים חמיר ממי רגלים עצמם, וא"כ מוכרח דאין כל האיסור משום מה שבלוע בו, אלא דע"י שבלוע בו נעשה העביט עצמו חפצא מאוס, א"כ דכוותיה י"ל בגרף דאין האיסור רק משום הצואה הבלועה, אלא דעי"ז נעשה הגרף עצמו מאוס ודינו כצואה, וא"כ לא שייך להתיר משום שהצואה מכוסה.

עיין בפרישה שכתב דיש נפק"מ מפלוגתא זו בגרף של חרס דבלע הרבה אבל אינו מיוחד לכך, דלרבינו יונה אסור משום דהוי כצואה, ולהרא"ש מותר כיון שאינו מיוחד לכך.

והנה התוס' כתבו דממה שרש"י פירש דגרף הוא של חרס בלוע, משמע דכל שלא בלע כגון של זכוכית מותר. אולם ברבינו ירוחם (נתיב ג' ח"ד) הביא דיש אומרים דאף של זכוכית אסור.

וכתב הב"י (בסי' פ"ז ד"ה ומה שהצריכו) דלכא' ספיקו של התוס' הוא משום דמספקא להו בפלוגתא דראשונים הנ"ל, דלרבינו יונה דהוי כצואה היינו משום דבולע וא"כ של זכוכית מותר, משא"כ להרא"ש דהוי כבית הכסא משום דמיוחד, א"כ גם של זכוכית אסור.

שוב דחה דאפשר לומר דאף להרא"ש מותר דהא דמיוחד לכך אוסר היינו דוקא כשבולע, אבל אם אינו בולע אף שמיוחד אין דין בית הכסא עליו.

ואף שבית הכסא אסור גם אם לא בולע, מ"מ גרף שאני כמש"כ הפמ"ג (שם) דגרף ועביט אף שמיוחד לכך לפעמים נמלך ומשתמש לדבר אחר, לכן בעינן דוקא שיבלע שעי"ז מאיס טובא ושוב לא ישתמש בו לדבר אחר.

ובמאמר מרדכי (שם סק"א) הקשה דאיך מספקא ליה לב"י בדעת הרא"ש, הלא הרא"ש עצמו שכתב דטעם גרף משום דהוי כבית הכסא, כתב דבשל זכוכית מותר, ומוכרח מזה כתירוצו של הב"י דגם להרא"ש בעינן שיבלע.

והנה לעיל כה. אמר רב פפא דפי חזיר כצואה עוברת אע"ג דסליק מנהרא, ופירש רבינו יונה דפי חזיר הוי כגרף של רעי. והשתא בשלמא להסוברים דגרף של זכוכית אסור ניחא דגם פי חזיר אף דלא בלע כלל, לא גרע מזכוכית. אבל להסוברים דגרף של זכוכית מותר, תיקשי בין להרא"ש ובין לרבינו יונה, דהלא אין בשר החזיר בולע, וצ"ע (שו"ר ביבי"א ח"י סי' נ"ח הערות על הרב פעלים ח"ג מיו"ד אות ב' שהאריך בדין בליעה ופליטה מחיים עיי"ש).

ואמנם בירושלמי אמרו דחזיר הוי כבית הכסא מטולטל, וזה ניחא להרא"ש דהרי נתבאר לעיל דאף דגם להרא"ש בעינן בולע, מ"מ זהו דוקא משום דאל"כ אולי ימלך להשתמש לדבר אחר, וזה לא שייך בחזיר, לכן אף שלא בולע דינו כבית הכסא.

ב

בענין היתר ע"י הטלת מים

עיין בתוס' ד"ה גרף וד"ה ובלבד, והמהרש"א כתב עפ"י הרא"ש (בסי' נ"ד) דיש לחלק אותם לב' דיבורים, והיוצא מזה דבשל זכוכית מספקא להו להתוס' דשמא מותר אף בלי הטלת מים, ובשל חרס מספקא להו שמא מותר בהטלת מים.

אולם הגר"א עפ"י המרדכי (בסי' פ"א) פליג דיש לקיים הגרסאות הישנות דכל דברי התוס' הם דיבור אחד, והיוצא מזה דבשל זכוכית מספקא להו אם מותר ע"י הטלת מים, אבל בלי מים ודאי שאסור, ובשל חרס אפשר דלא מהני מים, וכן הבינו רבינו יונה (בדף יז. ד"ה גרף) והב"י (בסי' פ"ז ד"ה ומ"ש אם הוא של חרס) בכונת התוס'.

והנה בביאור מה שהסתפקו התוס' אם מהני הטלת מים לגרף של חרס, כתב רבינו יונה די"ל דכיון דדינם כצואה דאו' לא מהני ביה מים, ורק במי רגלים שהם דרבנן מהני בהו מים.

והב"י (בריש סי' פ"ז) ביאר באופן אחר די"ל דדוקא מהני הטלת מים במי רגלים דהמים מתערבים בהם ומבטלן, משא"כ בגרף דהבלוע בו אינו מתערב במים כדי שיתבטל.

והנה מה שלפי המרדכי יש ספק שמא בגרף של זכוכית הא דמותר הוא ע"י מים, צ"ב דאם אסור בלי מים ע"כ הוא משום דמספיק במיוחד לכך אף שלא בולע, וא"כ מה יועיל מה שנותן מים בתוכו, וצ"ל דעי"ז נראה פחות מאוס.

עוד אפשר דס"ל דגם זכוכית בולע כמש"כ הט"ז (בסי' פ"ז סק"ב). והא דמהני בזה הטלת מים צ"ל דגם בולע מים, וא"כ נמצא דהמים מתערבים עם הבלוע. וכן צ"ל לכו"ע בביאור הצד שהעלה התוס' דשמא מהני מים בגרף של חרס, ועדיין צ"ע.

ג

בענין גרף שכפאו

המרדכי (בסי' פ"ב) כתב דגרף שכפאו יש שאמרו דמרחיק ממנו מפני שנבלע בו ומאיס, והוי כמו צואה דבוקה בסנדלו, ולראבי"ה נראה להתיר דהא מכוסה הוא, ולא עדיף מצואה בעששית, ולא דמי לצואה בסנדלו.

ביאור הדברים הוא דלעיל כה: הסתפקה הגמ' בצואה דבוקה בסנדלו ולא איפשטא. ונחלקו הראשונים בביאור הספק, דהרשב"ץ ביאר דהאיסור הוא משום דכיון שהיא בסנדלו הרי היא טפילה לו והוי כאילו היא בגופו. והראב"ד ביאר דהאיסור הוא משום דכיון שבהילוכו מתגלה הצואה לאו כיסוי מיקרי.

והנה לפי ב' הביאורים, אין שום דמיון לצואה דבוקה בסנדלו לגרף שכפאו, דהכא כיון שמכוסה ודאי צריך להיות מותר, וכן ס"ל לראבי"ה.

ואילו החולקים צ"ל דביארו הספק באופן אחר, דכיון שדבוקה בסנדלו, כל הסנדל נחשב שיש בו צואה וא"כ לא מהני מה שצד התחתון מכוסה, דעדיין צד העליון מגולה. ואם כנים אנו בזה הרי צדקו דברי האוסרים בגרף שכפאו, דגם בזה יש לומר דכל הגרף נחשב שיש בו צואה, וגם צד החיצוני צריך כיסוי.

ועיין בפמ"ג (סי' פ"ז א"א סק"ד) שביאר באופן אחר דהאוסרים סברי דהכלי בולע מעבר לעבר, ולכן גם צד החיצוני דינו כגרף, והראבי"ה סבר דבולע רק צד הפנימי. וכל הפלוגתא היא כדעת רבינו יונה דגרף דינו כצואה, אבל להרא"ש דבעינן שיהיה מיוחד

לכך כדי שיהיה דינו כביה"כ, א"כ ודאי דרק צד הפנימי הוא מיוחד ולא צד החיצוני, עכ"ד.

אולם דבריו לא יתכנו לדעת המרדכי דלפי"ז אין שום דמיון לצואה דבוקה בסנדלו, וכנראה שדבריו נאמרו בטור שהביא הפלוגתא ולא הזכיר כלל הדמיון לצואה דבוקה בסנדלו.

עוד פירש דלכו"ע בולע מעבר לעבר, והראבי"ה סובר דגרף דינו כביה"כ, וצד החיצוני הוי כמחיצות ביה"כ שלהב"י אסורות. והאוסרים סוברים דגרף הוי כצואה וכיון שכולו בלוע אף צד החיצוני דינו כצואה.

ועפ"י דרכו יש לבאר דכו"ע סברי דגרף כביה"כ, ונחלקו בפלוגתת הב"י והמג"א (הובאה לקמן בסי' רצ"ח אות א') אם מחיצות אסורות או לא.

עוד יש לפרש בדעת האוסרים דסברי דכל הגרף הוי כגוף אחד, וא"כ אי אפשר להתיר משום דמכוסה, דאין גוף מכסה גוף.

סימן רצו

בענין מטה המפסקת בינו לבין הגרף

(כה:) **ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן וכו'. בין לפני המטה בין לאחר המטה. רשב"ג אומר לאחר המטה קורא, לפני המטה אינו קורא, אבל מרחיק הוא ד' אמות וקורא. רבי שמעון בן אלעזר אומר אפי' בית ק' אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה וכו'.**

א

ביאור פלוגתת ת"ק ורשב"ג

הנה בביאור פלוגתת ת"ק ורשב"ג יש לבאר דהנה נחלקו האחרונים כשהצואה במקום שגבוה עשרה טפחים, דדעת הב"ח והמג"א (בסי' ע"ט ס"ב) דבעינן גם שיהא ד' על ד' טפחים, אולם הט"ז שם פליג דאין צריך רוחב ד' על ד', דזהו רק נצרך כשבעינן שיהיה לדבר ההוא שם רשות בפני עצמו, אבל בצואה רק בעינן שיהיה מפסיק את הרשות לשנים כדי ששוב לא יקרא שנמצא במחנהו, ולהפסיק מספיק במחיצה שגבוה עשרה.

אשר לפי"ז נראה דדעת רשב"ג כסברת הט"ז ולכן אף שהמטה לא מהני לעשות אחורי המטה לרשות בפני עצמו, מ"מ מהני להפסיק הרשות ועי"ז להתיר. ואילו דעת ת"ק כסברת הב"ח והמג"א דלצואה לא מהני הפסקת הרשות אלא בעינן שיקרא למקום השני רשות בפני עצמו. וכ"כ המג"א (בסי' פ"ז סק"ד) דדעת ת"ק דרק אם המחיצה מפסקת מכותל לכותל מהני, דאז נחשב לרשות אחר לגמרי, משא"כ כשלא מפסיק מכותל לכותל דמי לחצר קטנה שפרוץ לחצר גדולה שאסור לקרות בקטנה.

ועיין בראה"ה שכתב בדעת ת"ק דהמטה לא חשובה הפסקה, ולכא' כונתו דכיון שהיא מתשמישי הבית ודרכה להיות שם לא חשיבה הפסק, ולפי"ז נמצא דלכו"ע סברי דמחיצה מהני אף שלא הוי מכותל לכותל וכסברת הט"ז, והפלוגתא היא אם המטה מהניא כמחיצה.

והנה עד כאן התבארה דעת הרשב"ג להתיר מדין מחיצה, אמנם אפשר דכונתו להתיר מדין כיסוי, שע"י המטה הצואה מכוסה, וכצד הזה נקט הפמ"ג (בסי' ע"ט משב"ז סק"א בדין החמישי) מדברי רש"י דפירש דעששית

היינו מחיצת זכוכית, ואמרי׳ בגמ׳ (לפי גירסתו) דמהני משום דמתקיים בזה וכסית.

ולפי״ז ת״ק פליג וסבר דכדי שיחשב כיסוי בעינן שיהיה מכוסה מכל הצדדים. וצואה בעששית דמהני הוא דוקא כלי של עששית שמכסה הצואה מכל הצדדים.

וכן היא שיטת המג״א דביאר דהמטה מהני מדין מחיצה ולא מדין כיסוי, והיינו כנ״ל דכיסוי צריך שיהיה מכל הצדדים.

ב

ביאור שיטת רבי שמעון בן אלעזר

איבעיא להו היכי קאמר אחר המטה קורא מיד, לפני המטה מרחיק ד׳ אמות וקורא, או דלמא ה״ק לאחר המטה מרחיק ד׳ אמות וקורא, לפני המטה אינו קורא כלל. ת״ש דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אחר המטה קורא מיד, לפני המטה מרחיק ד׳ אמות. רשב״ג אומר אפי׳ בית ק׳ אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה. בעיין איפשיטא לן, מתנייתא קשיין אהדדי, איפוך בתרייתא. מה חזית דאפכת בתרייתא, איפוך קמייתא, מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כד׳ אמות דמי, רבי שמעון בן אלעזר היא.

בפשוטו דין זה דכל הבית כד׳ אמות דמיא הוא דין דאו׳, שלכן נחשב שהצואה תוך מחנהו אף שנמצא חוץ לד׳ אמות.

ובפשוטו חולקים בדין הכללי אם כל הבית כד׳ אמות דמי וממילא נמצא שהצואה במחנהו או לא. וקי״ל כרשב״ג דלא אמרי׳ כל הבית כד׳ אמות דמי.

והנה לענין נט״י בקומו ממיטתו, בזוהר מזהיר שלא ילך ד׳ אמות בלי נט״י ואין העולם נזהרים בזה, וכתב בשבות יעקב (ח״ג סי׳ א׳) די״ל דהוא משום דסמכינן על ר״ש בן אלעזר דבסוגיין דכולא ביתא כד׳ אמות דמיא, ואע״ג דלא קי״ל כרשב״א לגבי צואה, מ״מ לענין נט״י שהוא מילתא דחסידות אין להחמיר כולי האי.

אלא דמש״כ דיש דין כללי דכל הבית כד׳ אמות דמי אינו פשוט, דהנה הש״ך (בסי׳ שמ״ד סקי״א) הביא בשם המרדכי דהא דאסור לדבר בפני המת אלא דברים של מת, הוא בכל החדר שהמת מונח בו דהכל חשיב כד׳ אמות. ועיין באליה רבה (סי׳ א׳ סק״ד) שכתב דאע״ג דלא קי״ל כרשב״א גבי צואה, מ״מ ס״ל להמרדכי דכאן דטעם האיסור הוא משום שנראה כמתיאש מלהיטפל בו, לכן שייך טעם זה אף בכל החדר, ולא מדינא דרשב״א אתינן עלה.

ועי׳ גם בברכ״י (יו״ד סי׳ רמ״ד סק״ה) שדן לענין מפני שיבה תקום אם כל הבית חשיב כד׳ אמות, וכתב דאין ראייה ממה דלא קי״ל גבי צואה כרשב״א, דמ״מ יתכן שגבי קימה כל הבית חשיב קימה שיש בה הידור.

ולכא׳ מכל זה נראה (ואינו מוכרח) דהא דכולא ביתא כד׳ אמות דמיא, לא הוי דין כללי, אלא דבכל דבר דנים לפי הסברא, וא״כ גם בצואה נאמר שנחלקו בסברא מקומית כדיבואר.

עיין במלא הרועים (ערך בית כד׳ אמות) שכתב דהא דרשב״ג פליג על רשב״א הוא משום דס״ל דכיון שאין הריח מגיע אליו חוץ לד׳ אמות, לא שייך לומר כאן דכל הבית הוי כד׳ אמות.

לפי״ז נמצא דשורש פלוגתתם היא בטעם הדין דאסור לומר דברים שבקדושה תוך ד׳ אמות של הצואה, דדעת רשב״א דהיינו משום דד׳ אמות של אדם נקראים מחנהו, ולכן כולא ביתא חשיבא כד׳ אמות כיון שהוא מחנהו, ואילו רשב״ג סבר דהא דצואה תופסת ד׳ אמות הוא משום דעדיין ריחה נרגש שם, נמצא

דלדבריו האיסור נקבע לפי מחנה הצואה, ולכן לא שייך לומר כל הבית כד׳ אמות דמי.

אולם דבריו דחוקים בדעת רשב״ג דבקרא כתיב והיה מחניך קדוש, וא״כ למה שיקבע על פי הצואה (ואמנם עיי״ל בסי׳ רפ״ג מש״כ בדעת אביי).

ולכן י״ל באופן אחר דנחלקו אם נרגש גנאי להתפלל כשנמצא צואה בתוך אותו בית אף חוץ לד׳ אמות.

והנה רש״י כתב לא ידעתי היכן היא הא דאמר רשב״א כוליה בית כד׳ אמות דמי, ורב נסים גאון הביא דהיא סוגיא מפורשת (בעירובין כב.), וצ״ב למה רש״י נד מלציין זה כמקור.

ולמש״נ יש לומר דפליגי בהנ״ל, דדעת רב נסים גאון שהפלוגתא כאן היא בדין הכללי דכולא בית כד׳ אמות דמי ולכן מהני כמקור דברי רשב״א בהל׳ עירובין, ואילו רש״י ס״ל דהיא פלוגתא מקומית בהל׳ צואה, וא״כ בענין מימרא דרשב״א בענין צואה ולא מהני מה שאמר כן גם בהל׳ עירובין, דכל דבר נדון לפי מקומו, ושפיר כתב רש״י לא ידעתי היכן היא.

עכ״פ לפי״ז שוב לא צריכים לומר כהשבו״י דבמילתא דחסידותא סמכינן ארשב״א, אלא י״ל דכו״ע מודו דלענין נט״י נאמר כולא בית כד׳ אמות דמיא.

ג

ביאור האיבעיא מג׳ עד ט׳

גמ׳ אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי, ג׳ ד׳ ה׳ ו׳ ז׳ ח׳ ט׳ מהו, א״ל לא ידענא. עשרה ודאי לא מיבעי לי, אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך, כל עשרה רשותא אחריתי היא וכו׳.

נחלקו הראשונים בביאור האיבעיא, דעת הגאון (שהובא בתר״י) דהספק הוא לדעת רשב״ג דמטה מהני להפסקה, ומיירי במטה שדפנותיה מגיעות עד הארץ, ובזה קאמר דפחות מג׳ פשיטא דהוי כלבוד, י׳ הוי רשותא אחריתא, ומג׳ ועד ט׳ הוא ספק.

והנה הא דבפחות מג׳ לא מהני משום לבוד, היינו כמו שמצינו בשבת צז. דכל פחות מג׳ חשיב כחלק מהקרקע.

ויש לעיין איך למד הגאון פשט ברשב״ג, דלכא׳ נראה שלמד דמהני מדין כיסוי דאם מדין מחיצה מה הצד שיהני מג׳ ועד ט׳, הרי בכה״ת אין מחיצה פחותה מעשרה, וע״כ שהוא מפרש דלאו מדין מחיצה אתינן עלה אלא מדין כיסוי, ושפיר מסתפק בכמה חשיב כיסוי מעליא, אלא דא״כ תיקשי למה בפחות מג׳ לא מהני דמה בכך דהוי לבוד וכחלק מהקרקע הרי מ״מ מכוסה היא ממנו, והרי מקור הקרא דמהני כיסוי, הוא כיסוי ע״י קרקע דכתיב וחפרת וכסית את צאתך, וצ״ע.

וברבינו יונה הקשה עליו דאם מיירי שהיא סתומה עד הארץ פשיטא דמהניא מחיצה עשרה ולמה הוצרך למימר.

ולכן כתב דמיירי שהמטה אינה סתומה מכל צד, ומשו״ה הוצרך לומר דכשיש עשרה מותר, דאע״פ שאינה סתומה ואפשר לראותה מ״מ מהני משום דהוי רשותא אחרינא (כהרא״ש).

והא דהוי רשותא אחריתא לכא׳ היינו משום דאמרי׳ גוד אחית מחיצתא. ועדיין תקשי מה הספק מג׳ ועד ט׳ הלא מדין מחיצה לא יכול להיות בפחות מעשרה, ומדין כיסוי גם לא יכול להיות דהרי יכול לראותה, וצ״ע.

ודעת רש״י דהאיבעיא היא במניח הגרף תחת המטה, ובפשוטו הספק הוא לכו״ע דלא

נחלקו על ר״ש בן אלעזר אלא בחידושו דכל הבית כד׳ אמות דמיא, אבל במה שאמר שמניחן תחת המטה כו״ע מודו.

אולם במאירי הביא יש אומרים דת״ק ורשב״ג חלוקים עליו בזה וסברי דלא מהני להניחן תחת המטה.

והנה הא דמהני תחת המטה היינו מדין כיסוי, ועפי״ז ביאור דברי רב יוסף הוא כך דבפחות מג׳ ודאי דמהני מדין כיסוי דאמרי׳ לבוד והרי הוא מכוסה, ובי׳ ודאי לא קמיבעיא ליה דלא מהני מדין כיסוי דכיון דהמטה נחשב כרשות אחרת שוב אינה מתייחסת ככיסוי למה שלמטה ממנה, והספק הוא מג׳ ועד ט׳.

ויל״ע איך מהני דין לבוד להחשיבו כסתום, הרי נהי דבהלכה נחשב כסתום, אבל הרי הכא הכיסוי נצרך לסלק ממנו הריח רע או למונעו מראיה ממנו (כמו שביארנו לעיל בסי׳ ר״צ בצואה בעששית), וא״כ הכא שלא מונע ממנו הריח והראיה איך יועיל, וצ״ע. ושמא זו הסיבה דלהי״א שבמאירי חולקים ת״ק ורשב״ג וסוברים דלא מהני להניחן תחת המטה אפי׳ בפחות מג׳.

סימן רצז

בדין תשמיש בבית שיש בו ס״ת

(כה:) **רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עיילה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא, אזל בתריה לעיוני, חזא ס״ת דמנחא, אמר להו איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי, דתניא בית שיש בו ס״ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי. אמר אביי לא שנו אלא בכלי שאינו כליין, אבל בכלי שהוא כליין אפי׳ עשרה מאני כחד מאנא דמי. אמר רבא גלימא אקמטרא בכלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס״ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ס״ת ועביד ליה מחיצה עשרה, א״ל כמאן כריב״ל, אימר דאמר ריב״ל דלית ליה ביתא אחרינא, מר הא אית ליה ביתא אחרינא, א״ל לאו אדעתאי.**

א

מקור האיסור

הגר״ש קלוגר (שנות חיים סי׳ קי״ח) למד דמקור האיסור הוא משום לא יראה בך ערות דבר, וביאר דדרשינן הקרא בקרי וכתיב, דהכתיב הוא לא יִרְאה בך דהיינו שהוא לא יראה ערות אחרים, והכתיב הוא לא יֵרָאה דהיינו שלא יראה ממנו ערות דבר לדבר שבקדושה.

ויש לבאר באופן אחר עפ״י הא דהבאנו לעיל (בסי׳ רנ״ז אות ג׳) דברי הגליוני הש״ס במקור האיסור להכניס ספרים במקום הטנופת דדרשינן מדכתיב כי ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחניך, שה׳ היינו הספרים שכתוב בהם שמו יתברך ועל זה קאמר דכשהספרים מתהלכים בקרב מחניך והיה מחניך קדוש, עכ״ד. ולפי״ז גם לענין ערוה דרשינן הכי דכשיש ספרים לא יראה בך ערות דבר.

וחידש בשנות חיים דכיון דכל האיסור הוא משום לא יראה בך, א״כ אם האיש והאשה מכסים את עצמם לגמרי (גם הראש) מותר.

גם בשער אפרים (סי׳ קי״ט) נקט דמקור האיסור הוא מלא יראה, עיי״ש שדן אם מותר

לשמש מיטתו בפני הספרים כשיש ביניהם מחיצה מלאה נקבים, וכתב דאע"פ דיש לזה שם מחיצה משום לבוד, מ"מ כיון דטעם איסור תשמיש בפני הספרים הוא מקרא דלא יראה בך ערות דבר, א"כ בעינן שיתכסו הספרים מראייתו, ולכן לא מהני מחיצה זו. והובאו דבריו בב"ש (אהע"ז סי' כ"ה סק"ה).

גם הט"ז (ביו"ד סי' רפ"ו סק"ה) נקט שהאיסור הוא מקרא דלא יראה בך, ולכן כתב דאם יש כיסוי זכוכית ועוד כיסוי עליו לא מהני, דכיון דערוה בעששית אסור א"כ כיסוי הראשון לא מהני. והמג"א (בסי' מ' סק"ב) הביא דבריו וחלק עליו משום דכל שלא נראה לעין מהני מדאו', והא דצריך ב' כיסויים הוא רק מעלה דרבנן משום בזיון, א"כ כל שיש ב' כיסויים בפועל ולא נראה לעין מהני. ואילו בדעת הט"ז צ"ל דס"ל דתקנת כלי בתוך כלי אף שהיא דרבנן עשאוה כעין דאו', ולכן בעינן שב' הכלים יכסו הראיה.

אלא דיש להקשות איך שייך לומר דמקור האיסור הוא מלא יראה, א"כ איך מהני מחיצה להתיר, הרי בערוה לא תליא במחנה אלא כל שרואה אותה אסור דלכן ערוה בעששית אסור, וכי תימא דמיירי כשלא נראה מתוך המחיצה ומהני מדין כיסוי, הרי בדין כיסוי עשו מעלה מדרבנן להצריך כלי בתוך כלי. וצ"ל דלעולם מהני מדין כיסוי, ורק בכלי עשו חז"ל מעלה להצריך כלי בתוך כלי דבכלי אחד עדיין איכא בזיון או מטעם דחששו שיתגלה, אבל במחיצה הוי פחות בזיון וליכא חשש שיתגלה, ולכן מהני בכיסוי אחד.

עכ"פ נמצא דכיון שהמחיצה מהניא רק מדין כיסוי, א"כ אם הספרים גבוהים מהמחיצה ונראים יהיה אסור לשמש כנגדן, ועי' ביאוה"ל (סי' ר"מ ד"ה עד).

ואולם בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ע"ד ד"ה ועתה נשובה) כתב דודאי אין האיסור משום לא יראה דא"כ לא הוה משתמיט פוסק שיאמר דאם האיש והאשה מתכסים לגמרי לגמרי מותר. וגם בנהר שלום (סי' ר"מ סעיף ו' הובאה דעתו בביאוה"ל שם ד"ה אסור) הוכיח כן מסתימת הפוסקים דמשמע דבהוציא הספרים לחדר אחר או כשיש מחיצה מותר אפי' שעדיין נראין, ועוד דלדעת השו"ע דערוה בלילה מותר, א"כ למה אסור בתשמיש הרי הוא בלילה (על זה יש ליישב דכל דין ראיה בפועל שייך באדם, משא"כ בספרים, וכמו שכתבנו לעיל בסי' רפ"ח אות א' בשם החזו"א בענין לבו רואה את הערוה).

ולכן כתבו דטעם האיסור הוא מדרבנן משום דחדר שיש בו ס"ת הוא קדוש ואסור לעשות בחדר זה דבר של בזיון. ולדבריו הא דמהני מחיצה לא הוי מדין כיסוי אלא מדין הפסק רשות.

ב

בענין כלי שהוא כליין

הנה יש לעיין בטעם הדין דבכלי שהוא כליין אפי' מאה חשיבי ככלי אחד, דממ"נ דאם נאמר דכלי שהוא כליין חשיב כמי שאינו כמש"כ רש"י לעיל כג. דבטל אצלו, א"כ יוצא דבאמת סגי בכלי אחד (שלא בטל אצלו), וא"כ למה כשאינם כליין בעינן ב' כלים. ואם כלי שהוא כליין לא בטל אצלו וחשיב כיסוי, א"כ למה כשיש שנים שהם כליין לא מהני כב' כיסויין.

וביאר המגן גבורים (בסי' מ' סק"א) דבאמת כלי שהוא כליין חשיב כמי שאינו, אלא דגם כשאינו כליין, הכלי הראשון בטל אצלו אף שאינו מייחדו להכי מ"מ כיון שעתה משמש להספר נהפך לכליין, ולכן בעינן כיסוי אחר.

ג

בענין ספר תורה צריך לעשות לו מחיצה

אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ס"ת ועביד ליה מחיצה י', א"ל כמאן כריב"ל אימר דאמר ריב"ל דלית ליה ביתא אחרינא, מר הא אית ליה ביתא אחרינא, א"ל לאו אדעתאי.

בתר"י הביא דיש אומרים דכלי בתוך כלי מהני גם לספר תורה, וריב"ל מיירי בשאין לו כלים ולכן אמר שיעשה לו מחיצה.

ויש לעיין לשיטה זו האם מחיצה היא באותה דרגה של כלי בתוך כלי, ורק שקל לעשות כלי בתוך כלי ממחיצה ולכן קאמר דאם אין לו כלים שיעשה מחיצה, או דילמא כלי בתוך כלי עדיף, ולכן רק אם אין לו כלים שיעשה מחיצה (ולפי הצד הזה נמצא דחולק על רבינו יונה מן הקצה אל הקצה, דלרבינו יונה מחיצה עדיף מכלי בתוך כלי, ולי"א עדיף כלי בתוך כלי).

ומצאנו בזה פלוגתא, דרבינו חננאל ס"ל כצד השני וכתב דהא דתניא בברייתא יוציאם או יניחם בכלי בתוך כלי הוא בהדרגה דלכתחלה יוציאם ואם אין לו חדר אחר יניחם כלי בתוך כלי, וריב"ל חידש דאם אין לו כלי בתוך כלי יעשה מחיצה.

אולם הרמב"ם (בפ"י מהל' ס"ת ה"ז) כתב בית שיש בו ס"ת אסור לשמש מטתו בו עד שיוציאנו או עד שיניחנו בכלי ויתן הכלי בכלי אחר וכו', או עד שיעשה לו מחיצה גבוהה י' טפחים אם לא היה לו בית אחר, אבל אם יש לו בית אחר אסור לשמש עד שיוציאנו, ע"כ. וכתב הפר"ח (במים חיים) דמדבריו משמע דכלי בתוך כלי ותיקון מחיצה תרוויהו שוין ואיזה מהם שירצה יעשה (ודלא ככס"מ שם). אלא דכתב שם דס"ל להרמב"ם דריב"ל פליג על הברייתא ופסק הרמב"ם כברייתא, ולא ידעתי למה הוצרך לזה, ולמה לא נימא דריב"ל רק בא להוסיף דמחיצה הוי ככלי בתוך כלי וכנ"ל, וצל"ע.

והנה לכא' יש פלוגתא אחרת בין הרמב"ם להר"ח, דלהר"ח הא דלכתחלה צריך להוציא קאי גם על תפילין, אולם הרמב"ם (בפ"ד מהל' תפילין הכ"ד) גבי תפילין כתב יוציאם או יניחם בכלי בתוך כלי, ולא כתב כמש"כ בהל' ס"ת דכל שיכול להוציא צריך להוציא, והיינו משום דס"ל דהברייתא לאו בהדרגה קאמר, אלא דאמרה ב' האופנים, ומר זוטרא חידש דבס"ת יש הדרגה ולא חידש כן גבי תפילין.

ועיין בנובי"ת (יו"ד סי' קע"ד ד"ה ואני) שביאר דברי הרמב"ם באופן אחר דס"ל דלהוציא וכלי בתוך כלי הוי אותה דרגה וזהו מה דתניא בברייתא, וריב"ל הוסיף דאם לא יכול להוציא ואין לא כלי בתוך כלי יכול לעשות מחיצה וזה מהני בין לס"ת ובין לתפילין. ומש"כ ענין המחיצה ודלכת' צריך להוציא רק בס"ת הוא משום שכך הוזכר בגמ'.

ורבינו יונה הקשה על שיטת הי"א דאם כן דגם בתפילין מהניא מחיצה א"כ למה ריב"ל לא הזכיר תפילין, ולכן כתב דברייתא לצדדין קתני, ס"ת צריך להוציאו ותפילין יניחם בכלי בתוך כלי, וריב"ל בא לפרש דגם מחיצה מהני לס"ת כשאינו יכול להוציאו. והרשב"ץ הביא דיש מוחקים ס"ת מן הברייתא.

סימן רחצ

בדין לקרות כנגד בית הכסא

(כו.) כמה ירחיק מהן ומן הצואה ד׳ אמות. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא לא שנו אלא לאחוריו, אבל לפניו מרחיק מלא עיניו, וכן לתפלה. איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל, הכא במאי עסקינן בביה״כ שאין בו צואה. איני והאמר רב יוסף בר חנינא ביה״כ שאמרו אעפ״י שאין בו צואה, ובית המרחץ שאמרו אעפ״י שאין בו אדם, אלא הכא במאי עסקינן בחדתי. והא מיבעי ליה לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו, יש זימון או אין זימון, כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה, אבל כנגדו לא. אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי, אע״ג דאית בהו צואה כסתומין דמו.

א

בדין מחיצות בית הכסא

הב״י (בסו״ס פ״ג ד״ה משמע) כתב דמסתברא דבית הכסא שאסרו כמלא עיניו היינו כשאין בו מחיצות, אבל אם יש בו מחיצות, מותר לקרות אפי׳ תוך ד׳ אמות, כיון שהמחיצות חוצצים בינו להצואה.

אולם המג״א (בסי׳ פ״ג סק״א) פליג וסבר דהמחיצות דינם כגרף של רעי, והביא ראייה מהא דאיתא בנדרים ז. בעי רבינא הדין ביתא לביה״כ והדין מהו, ולמה קאמר ביתא הלא לפי הב״י רק נאסר מקום המושב וד׳ אמות סביבו, אבל כל שאר הבית מותר, כי היכי דהמחיצות מותרות. ואין לומר דמודה הב״י דלפנים מן המחיצות כל הבית נאסר, דא״כ מאי פריך בסוגיין מרב חסדא לרבינא, הרי אפשר לתרץ בפשיטות, דרב חסדא מיירי בלי מחיצות, ורבינא עם מחיצות ולכן אסר תוך המחיצות.

ובעיקר דבריו צ״ע למה יהיה למחיצות דין גרף של רעי, הרי אין הצואה מגיע למחיצות.

ועיין בחזו״א (בסי׳ י״ז סק״א) שכתב דאה״נ כל כונת המג״א הוא דוקא משום דהמחיצות מלוכלכות מצואה ולכן הוו כגרף, וכמו שמפורש בט״ז דהמחיצות עשויות לקבל צואה, ולפי״ז אם הם של זכוכית או מתכת יהיה מותר אף להמג״א.

ב

בענין בית הכסא חדש

א) **עיין** בר״ה ובריטב״א שהקשו למה מבעי ליה לרבינא דין ביה״כ חדש, הלא קי״ל כרבא (בסנהדרין מז:) דהזמנה לאו מילתא היא.

ותירצו דהא דהזמנה לאו מילתא היא היינו כגון כיס שהזמין לתפילין ועתה צורר מעות, דנמצא דבזה מבטל את הזמנתו שהזמינו לתפילין. משא״כ הכא דהזמנתו קיימת ולא נתבטלה, הזמנה מילתא היא.

נמצא לפי דבריהם חידוש דכל הפלוגתא דאביי ורבא היא דוקא כשמבטל הזמנתו לעולם, אבל אם רוצה עדיין בהזמנתו, יש צד שרבא מודה דהזמנה מילתא היא וזהו ספיקו של רבינא.

עוד תירץ הרא״ה דאפשר דתפלה חמירא, משום דבעינן קדושת מחנה והוא מחנה אלקים יתברך.

הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ ק״ש ה״ג) פסק בבעיא דרבינא לחומרא שיש הזמנה לביה״כ. אולם הראב״ד השיג עליו דיש לפסוק לקולא כיון דכל הספק הוא משום בזיון או משום גזירה דהרי קי״ל הזמנה לאו מילתא היא. הרי דס״ל להראב״ד כתירוצו השני של הרא״ה, או דאסרו משום גזירה אטו ביה״כ ישן.

עכ״פ מבואר דנחלקו הראשונים באיסור ביה״כ חדש, דמדברי הרא״ה והריטב״א משמע שהוא איסור דאו׳ משום הזמנה ולא דמיא להזמנה שבמס׳ סנהדרין, ואילו מתירוצו השני של הרא״ה ומהראב״ד מבואר שהוא רק איסור דרבנן משום גזירה או משום בזיון.

ובדעת הרמב״ם הנה הראב״ד הבין בדבריו דהא דפסק לחומרא היינו משום דס״ל דהוי דאו׳, אולם עיין בכס״מ שביאר באופן אחר דלעולם ס״ל דהאיסור הוא מדרבנן, והא דפסק לחומרא הוא כמש״כ הרא״ש דמהא דרב חסדא קאמר עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל, משמע דוקא כנגדו אבל לא בתוכו, ומה דמבעיא ליה לרבינא פשיטא ליה לרב חסדא.

ועיין בגר״א (בסי׳ פ״ג סק״ב) שהקשה דהרי כל קושיית הגמ׳ היא משום שרצתה להתאים דברי רב חסדא עם רבינא, ואם נאמר דבאמת רב חסדא פשיטא ליה דבתוכו אסור, א״כ הדרא הקושיא לדוכתא והא מיבעי ליה לרבינא, וצע״ג (עיין לקמן באות ג׳ שהבאנו תירוץ המג״א).

עוד כתב הגר״א דהא דפסק הרמב״ם לחומרא הוא משום דבנדרים ז. אמרי׳ את״ל דיש הזמנה לביה״כ, ודרכו של הרמב״ם לפסוק בכל מקום כאת״ל.

ב) **והנה** מבואר בסוגיין דביה״כ חדש כנגדו מותר, ובתוכו הוי איבעיא דלא איפשטא, וצ״ע אם הוא דאו׳ למה לחלק בין תוכו לכנגדו, ואף אם זה דרבנן להצד דהוי גזירה אטו ביה״כ ישן, לכא׳ היו צריכים לעשותו בדיוק כביה״כ ישן ולאסור אף בכנגדו. ורק להצד דבזיון מובן, דאין בזה הרבה בזיון ולכן לא אסרו בכנגדו.

ג) **באליה** רבה (סי׳ פ״ג סק״ד) יצא לדון לפי המסקנא דרב חסדא התיר להתפלל נגד ביה״כ חדש, האם הוא דוקא חוץ לד׳ אמות או דילמא אפי׳ תוך ד׳ אמות.

דאף שרש״י כתב כנגד בית הכסא ברחוק ד׳ אמות, שמא פירש כן לפי ההו״א דאל״כ למה הקשה מרב הונא לרב חסדא, תיקשי ליה ממתני׳ שאמרה דבעינן להרחיק ד׳ אמות, אלא ע״כ שרב חסדא רק התיר חוץ לד׳ אמות, ולכן פריך מרב הונא. אבל לפי המסקנא דמיירי בחדתי שמא יש להתיר אף תוך ד׳ אמות.

אולם בסוף דבריו כתב להחמיר ושכ״כ הדרישה בשם המרדכי, וכתב ראייה קצת דלשון כנגדו משמע חוץ לד׳ אמות.

ג

בענין ספסל נקוב

כתב המרדכי (בסי׳ פ״ו) שנשאל אי מותר לקרות כנגד ספסל נקוב דנפנין עליו. והתיר להם עפ״י דברי רפרם שהתיר לקרות כנגד ביה״כ שאין בו צואה, וגם כאן כיון שאין צואה על הנקב, וגם אין הגרף תחת הנקב, ועוד שהנקב תמיד מכוסה בדף, עכ״ד.

וצע״ג דהרי ספסל נקוב הוי כביה״כ ישן שאין בו צואה, ומסקנת הסוגיא היא שביה״כ

ישן אסור כמלא עיניו אע"פ שאין בו צואה, ורפרם שהתיר מיירי בחדתי.

ובאמת הט"ז (בסק"ג) הבין דהא דהתיר המרדכי היינו חוץ לד' אמות לאחריו, אבל אה"נ דלפניו אסור כמלא עיניו. אולם הפמ"ג תמה עליו דא"כ מאי קאמר והתרתי להם, אדרבא אסר להם כדין צואה.

ובמג"א (סק"ה) כתב דהנה על הא דמשני בגמ' בחדתי, פריך והא מבעי ליה לרבינא, ומסקי כי קמיבעיא ליה בתוכו אבל כנגדו מותר. ובפשוטו כונת התירוץ הוא דרפרם לא דיבר מה הדין בתוכו, ואפשר דמודה לספיקו דרבינא. אלא דהרא"ש כתב דמדברי רפרם משמע שרק מותר חוץ לד' אמות אבל תוך ד' אמות אסור ופליג ארבינא, וא"כ הדרא קושיית הגמ' לדוכתא, דהרי רצינו להשוות דברי רפרם עם דברי רבינא (וכבר הבאנו לעיל שכה"ק הגר"א).

וכתב המג"א ליישב דרבינא ידע דמדברי רפרם יש לדייק דמותר כנגדו ולא בתוכו, אלא דהסתפק היכן מיירי רפרם, האם מיירי בביה"כ ישן שאין בו צואה ועל זה מתיר חוץ לד' אמות ואוסר בתוכו, ודלא כרב יוסף דקאמר ביה"כ שאמרו אעפ"י שאין בו צואה, ולעולם בביה"כ חדש מותר אפי' בתוכו. או דילמא רפרם מודה לרב יוסף, והוא מיירי בביה"כ חדש ובזה התיר כנגדו ולא בתוכו.

והמרדכי פסק בספק דרבינא לקולא, ולכן בביה"כ ישן שאין בו צואה מותר כנגדו ולא בתוכו, ובביה"כ חדש מותר אפי' בתוכו. ושפיר פסק המרדכי דספסל נקוב שדינו כביה"כ ישן, מותר חוץ לד' אמות.

וסיים המג"א דלפי"ז אנו שקי"ל באבעיא לחומרא, ושביה"כ ישן אסור כמלא עיניו, א"כ גם ספסל נקוב אסור, ודלא כשו"ע (שם) שהביא דברי המרדכי להלכה.

ובדעת הב"י נראה שהבין דספסל נקוב יש לו דין ביה"כ חדש, ולכן התיר להם, וכ"כ הדרישה (בסי' פ"ג סק"א). וכנראה שפירש דמש"כ המרדכי שרפרם איירי בשאין בו צואה הוא לאו דוקא ועיקר הכונה שלא היה בו צואה מעולם, דהיינו ביה"כ חדש.

אלא דצע"ג למה שיהיה ביה"כ חדש, הרי מיירי שכבר נשתמשו בו. ואי משום שהצואה רק עוברת דרך שם, אז שלא יהיה ביה"כ כלל.

ועיין בחזו"א (בסי' י"ז סק"ג) שכתב דאעפ"י שדברי המרדכי נרשמו על דברי רפרם, טעות סופר הוא, ועיקר דבריו נסובים על הסוגיא דלהלן דביה"כ דפרסאי מותר משום דכסתומים דמו, ובזה דימה המרדכי ספסל נקוב לביה"כ דפרסאי דאין הצואה נופלת בו, רק עוברת דרך שם עד שנופלת לגרף שתחתיו.

ועיין גם בבאר היטב (או"ח סי' פ"ג) שהביא בשם הבאר היטב הקדמון דנראה לו להתיר ספסל נקוב משום דדמי לביה"כ דפרסאי. ואילו הבאר היטב השיג עליו דלא דמי, והם רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, ודבריו צ"ב.

והנראה בזה עפ"י דברי הפמ"ג (בסי' פ"ז א"א סק"א) שהקשה להרא"ש דגרף הוא כביה"כ משום שבולע, א"כ למה ספסל נקוב דינו כביה"כ הרי אינו בולע. ותירץ דכיון שצורתו מוכחת עליו דהוא ביה"כ גרע טפי ואסור אף שאינו בולע. אשר לפי"ז י"ל דלכן אין בו דין ביה"כ דפרסאי, משום דחמיר מיניה כיון שצורתו מוכחת עליו.

ואולי לפי"ז ניחא הא דלהב"י דינו כביה"כ חדש, דכיון דיש בו גריעותא דצורתו מוכחת עליו דינו כביה"כ, אבל סו"ס אינו

כביה״כ ישן משום דאין הצואה נופלת בו, ולכן הוא בדרגה אמצעית והוי כביה״כ חדש, וצ״ע.

עוי״ל דלא דמי לביה״כ דפרסאי משום דשם לא שוהה הצואה כלל בנקב הראשון, משא״כ כאן ששוהה קצת עד שמסירים הגרף מתחת הספסל.

אולם יש להעיר על זה מדברי המג״א (בסי׳ פ״ז סוף סק״א) שכתב דעביט של מי רגלים שבכל פעם שמשתין מטיל בו רביעית מים, אין דינו כעביט. הרי דאף ששוהה קצת זמן עד שמטיל בו מים, מ״מ אין דינו כביה״כ, א״כ כמו״כ י״ל כאן דאם מסירים הגרף מיד אחר שעשו צרכיהם אין לזה דין גרף, ושמא לא היו מסירים את זה מיד.

ובדעת הבאר היטב הקדמון י״ל דמודה דכיון ששוהה קצת חמיר מביה״כ דפרסאי, אבל ס״ל דכיון דהצואה שוהה בגרף דהוא כלי נפרד מהספסל, א״כ הספסל מצד עצמו דמי לגמרי לפרסאי.

ד

בדין בית הכסא דידן

לפי מה שהתבאר יש לדון בבתי כסאות דידן שכשגומרים ליפנות שוטפים עליו מים והכל נופל למקום רחוק.

דעיין בחזו״א (בסי׳ י״ז סק״ד) שיצא להסתפק אם דמי לגמרי לפרסאי כיון ששוהה קצת (וכאן הוי הכל כלי אחד).

ולכא׳ דומה לגמרי לספסל נקוב דמוכח מהתם דכל ששוהה קצת להב״י הוי כביה״כ חדש, ולהמג״א כביה״כ ישן, ולבאר היטב הקדמון כביה״כ דפרסאי. ועיין במנחת יצחק (ח״א סי׳ ס׳) וביביע אומר (ח״ג או״ח סי׳ ב׳) מש״כ בזה.

סימן רצט

בענין טבילת עזרא בזבים ובנשים

(כו.) **מתני׳ זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע, והמשמשת שראתה נדה, צריכין טבילה. ורבי יהודה פוטר.**

א

תקנת עזרא בזבין

הנה במהות חולי הזיבה כתב הספורנו (ויקרא ט״ו ב׳) וז״ל וכאשר יקרה זה מבשרו שהוא בסיבת חולי כלי הזרע בלבד, הנה זה יורה על חולשתם וחסרון עכולם, אשר יקרה על הרוב בסבת רוב התמדת המשגל והרהוריו וכו׳, ובכן ראוי שיספור ז׳ נקיים אשר בם יסורו הרהוריו מלבו, ויטבול מן הטומאה, ויכפר בחטאת ועולה על מה שפעל והרהר, עכ״ל.

אולם החינוך (במצוה קע״ח) פירש דזיבה בא מחמת רוב האכילה עיי״ש.

והשתא יש לעיין להספורנו דזה בא מחמת התמדת המשגל, א״כ למה לא תיקן עזרא איסור על הזב בדברי תורה כמו שתיקן בבעל קרי.

והנה לעיל (בסי׳ רמ״ז) הארכנו בטעם תקנת עזרא, דלרש״י הטעם הוא כדי שלא ילמד תורה בקלות ראש, להאשכול הוא כדי שלא ילמד בטומאה, ולהרמב״ם כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים.

והשתא לרש״י ניחא כיון דבשעה שיוצא הזיבה לא בא ע״י הרהור ותאווה

נמצא דאינו במצב של קלות ראש, ואין טעם לתקן.

להאשכול דהוא משום טומאה עי׳ לעיל שם שהבאנו דברי השו״ת מן השמים דאינו דומה טומאה מאונס לטומאה מדעת.

ולהרמב״ם דהוא כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן, י״ל דכיון שזו לא תוצאה מיידית של התשמיש אלא רק אחרי הרבה התמדה בו, לכן אף אם יתקנו דזב אסור בד״ת זה לא יגרום מהאנשים למעט בתשמיש.

עוד אפשר דאחרי שכבר גזרו על בעל קרי שוב לא יהיו כתרנגולים ולא יבואו לידי זיבה, ואין ענין לגזור גם על זב.

והנה עד כאן דיברנו בדין זב שטמא שבעת ימים, אמנם יש עוד דין זב דתנן (זבים פ״ב משנה ב׳) בז׳ דרכים בודקין את הזב עד שלא נזקק לזיבה במאכל, במשתה, ובמשא, בקפיצה, בחולי, ובמראה, ובהרהור. ואם ראה ראיה ראשונה מדברים אלו, הרי הוא טמא טומאת ערב כטומאת בעל קרי.

והשתא צ״ע למה אין תקנה לאסור בד״ת לזב שראה מחמת מראה והרהור, דהו״ל כבריא לאונסו שנכלל בתקנה, ועי׳ לעיל (בסי׳ ר״נ אות ב׳) שאמרנו דיש צד דבבריא לאונסו טעם התקנה היא כדי למנוע הרהורים רעים, וא״כ זה שייך גם בזב. וי״ל דכיון שיש ז׳ דרכים איך שנעשה זב, לא רצו לתקן רק במיעוט מקרים.

ב

תקנת עזרא בנשים

הנה מבואר במתני׳ דעזרא תיקן טבילה אף בנשים ששימשו ושפלטו שכבת זרע, ויש לעיין הלא עיקר האיסור לבעל קרי הוא בדברי תורה, וזה לא שייך בנשים דלא מצוות אתלמוד תורה.

ולכא׳ י״ל דשייכות בלימוד הדינים שחייבות בהם.

א״נ י״ל דכיון דהתקנה כוללת גם איסור לתפלה שפיר שייך בנשים דחייבות להתפלל. וכן מדוייק ברש״י דבזב כתב דהאיסור הוא אם בא ללמוד ובנדה כתב דהאיסור הוא אם באה להתפלל י״ח.

והנה הרמב״ם (בפ״ד מהל׳ תפלה ה״ד) כתב דעזרא ובית דינו תקנו רק איסור לדברי תורה, ובית דין שעמדו אחר כן תיקנו אף לתפלה. ואם נימא כרש״י יצא דבאמת בתקנה הראשונה לא היו נכללים נשים, ורק נתוספו בתקנה השניה, וזה חידוש.

ויש לעיין אם טעם התקנה שייכת בנשים, והנה לרש״י דהטעם הוא כדי שלא יתפלל מתוך קלות ראש, ולהאשכול דהטעם הוא כדי שלא יתפלל בטומאה, גם בנשים איכא סיבה לתקן. ולהרמב״ם דהטעם הוא כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים עי׳ לעיל (בסי׳ רמ״ז אות ג׳) שהארכנו מה היא הקפידה שלא יהיה מצוי אצל אשתו, וכל הטעמים שייכים גם לנשים, ואף דלא תלוי בה התשמיש, דאסור לה לתבוע תשמיש מבעלה, מ״מ יכולה לפתות אותו לתשמיש, ולכן גזרו עליה כדי שגם היא תמנע מתשמיש.

ורק טעם הרמב״ן באגרת הקודש דהקפידה היא משום תשישות הכח שברבוי התשמיש, ולטעם הירושלמי דהקפידה היא משום בטול תורה, לא שייכת הסיבה בנשים, ועי׳ בתוי״ט שפירש דמ״מ תיקנו גם לנשים כדי למנוע את האנשים מתשמיש דלא היה מספיקה התקנה רק לאנשים, וע״י שתקנו לנשים שוב לא יהיו נשמעות לבעליהן.

סימן ש

ביאור פלוגתת ת"ק ור"י

(כו.) **זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר. איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו, כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא, אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב, או דילמא לא שנא. תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר, והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה, שמע מיניה.**

א

ביאור שיטת ר' יהודה

רש"י פירש דהסלקא דעתך הוא דטעמיה דר"י דפוטר בזב שראה קרי הוא משום דכיון שיש עליו טומאה חמורה תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה, בפשוטו כונתו דהוי דין כעין אין איסור חל על איסור דאין איסור קל חל על איסור חמור, ולכן בעל קרי שראה זיבה שכבר חלה עליו הטומאה קלה שוב לא פקעא וחייב לטבול.

ומסקנת הגמ' פירש רש"י (לעיל כב. ד"ה אלא) דהא דפוטר ר"י אינו מטעם זה דלעולם חלה טומאה קלה על החמורה, וטעמו הוא משום דס"ל דאין טבילה אלא המטהרת, ולכן זה שיטבול מקריו וישאר עליו טומאת זיבה לא מועלת לו טבילה, ולכן הוא הדין והוא הטעם דפוטר גם בבעל קרי שראה זיבה (ואף שכולנו טמאי מתים, עי' בגרש"ש (שהובא להלן) דיש לחלק דדוקא אמרי' דאין טבילה אלא המטהרת בטומאה היוצאה מגופו משא"כ בטומאה שאינה יוצאה מגופו). (והעירוני להקשות דאיך מהני ט' קבין לבעל קרי, הלא עדיין נשאר אצלו הטומאת בעל קרי דאו', ואין טבילה אלא המטהרת, וצ"ע).

אולם באשכול (הל' ק"ש סי' ב') הביא תשובת רב האי גאון שכתב דהא דר' יהודה פוטר הוא משום דאין שם לטומאה קלה אצל החמורה, והיינו דכל שיש טומאה חמורה אין מקום לטומאה הקלה, ואין נ"מ אם היתה הקלה קודם החמורה או להיפך.

ונראה דפלוגתתם תלויה בביאור דברי הירושלמי במתני' דאיתא התם עד כדון זב שראה קרי, ואפילו קרי שראה זוב מועיל הוא שהוא טובל, נשמענא מן הדא המשמשת שראתה נדה צריכה טבילה ור"י פוטר, מ"ט דר"י משום מה מועיל הוא שהוא טובל, או שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה. מה נפיק מביניהון ראה קרי, אין תימר מה מועיל שהוא טובל מועיל הוא, הוי לית טעמא דלא משום שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה, עד כדון כשבאת לו טומאה קלה לבסוף אפי' באת לו טומאה חמורה לבסוף, נשמענא מן הדא והמשמשת שראתה נדה צריכה טבילה ור"י פוטר הדא אמרה היא הדא היא הדא, ע"כ.

וביאר הפני משה דהספק הוא מהו טעמו דר' יהודה, האם הא דפוטר הוא משום דלא מועלת הטבילה, או דילמא משום שאין שם לטומאה קלה אצל החמורה. וקאמר דהנפק"מ היא בבעל קרי שראה זיבה דלהצד דמשום דאין הטבילה מועלת הכא מועיל דאף שאין טהרה לחצאין, הכא חייב לטבול כיון דכבר התחייב בטבילה. משא"כ להצד דאין שם לטומאה קלה

אצל החמורה הכא פטור כיון שטומאת קרי כמאן דליתא דהרי יש לו טומאה חמורה ממנה. ופשיט הירושלמי דר"י פוטר בכה"ג, וא"כ ע"כ טעמו משום דאין שם לטומאה קלה אצל החמורה, והם הם דברי רב האי גאון.

ואילו בשיטת רש"י צ"ל דביאר דברי הירושלמי באופן אחר דהצד דאין שם לטומאה קלה אצל החמורה רצונו לומר דאין טומאה קלה חלה על החמורה, וקאמר דהנ"מ בין הצדדים היא בעל קרי שראה זיבה דלהצד דהפטור הוא משום שאין הטבילה מועלת הכא פטור דאין הטבילה מועלת, ופירוש דברי הירושלמי הם בתמיה הכא מועיל בתמיה הרי אינו מועיל דאין טבילה אלא המטהרת. ולהצד דאין שם לטומאה קלה אצל החמורה הכא חייב כיון שהטומאה קלה באה בתחילה וכבר חלה, וגם כאן פירוש דברי הירושלמי הם בתמיה עד כדון כשבאת לו טומאה קלה לבסוף כלומר עד כאן דפטור כשבאה הטומאה קלה לבסוף, אפי' באת לו טומאה חמורה לבסוף כלומר בתמיה וכי שייך לומר ג"כ הכי כשבאת לו טומאה חמורה לבסוף. ופשיט דר"י פוטר במשמשת וראתה נדה, מוכח שהטעם הוא משום דאין טבילה אלא המטהרת, והם הם דברי רש"י.

ב

ביאור שיטת תנא קמא

והנה ת"ק פליג על ר' יהודה וס"ל דאיכא טבילה לטהר לחצאין (לרש"י), ויש שם לטומאה קלה אצל החמורה (לרב האי גאון), ולכן בין בזב שראה קרי ובין בבע"ק שראה זיבה צריכין טבילה.

אולם בשער"י (שער ב' פכ"א) הוכיח דאין טומאה קלה חלה על החמורה ואין טבילה לחצאין, ולכן ביאר באופן אחר שיטת ת"ק דכיון שיש דין לבעל קרי דליכא בזב דהיינו האיסור בדברי תורה, לכן הו"ל טומאת קרי כטומאה חמורה לגבי זיבה ושפיר חלה עליו, ושוב שייכת בזה טבילה כיון שנטהר לגמרי לגבי דין זה שיהיה מותר בדברי תורה.

עוי"ל דס"ל לת"ק דהכא לא בעינן כלל לדיני טומאות דאין האיסור משום טומאת בעל קרי, אלא רק כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן אמרו שיעשה מעשה טבילה, ולא בעינן מעשה טהרה, ואילו ר"י פליג וסבר דלא תיקנו מעשה טבילה אלא מעשה טהרה, עי' לעיל (בסי' רמ"ט) שהארכנו בחקירה זו.

והנה יעויין באשכול (הל' ק"ש סי' ב') שהביא תשובת רב האי גאון דהיו נוהגים שלא ליגע במשכב ומושב של נדה, עד שקמו התלמידים ורצו לשנות המנהג דהרי אין לנו טהרה מטומאת מת וממילא אין ענין ליזהר מטומאת נדה דוכי יש טהרה לחצאין, והשיב להם רב האי גאון דפשיטא דיש טהרה לחצאין כדמוכח במתני' דקי"ל כרבנן דבזב שראה קרי מהני טבילה אף שהיא טהרה לחצאין.

ולפי מה שנתבאר י"ל דנחלקו בצדדים הנ"ל, דהתלמידים היו סוברים דאף רבנן סברי דאין טהרה לחצאין, והא דזב שראה קרי צריך טבילה הוא משום דבבעל קרי לא בעינן מעשה טהרה אלא מעשה טבילה, ואילו רב האי סבר דאף בבעל קרי בעינן מעשה טהרה, וא"כ מוכח מרבנן דיש טהרה לחצאין.

הדרן עלך מי שמתו

תם ונשלם שבח לאל בורא עולם

רשימת ערכים

אב ובנו
אבות
אבלות
אברהם אבינו
אהבת ה׳
אומות העולם ע״ע גוי
אונאת דברים
אונן
אונס
אור הגנוז
אי עביד לא מהני
אימוץ
אין מוקדם ומאוחר בתורה
אין מעבירין על המצוות
איסורי הנאה ע״ע הנאה
איסטניס
אכילה
אליהו הנביא
אמונה
אנדרוגינוס
אסמכתא
אפרושי מאיסורא
אפרקדן
אריכות ימים
ארץ ישראל
אשה ע״ע נשים
בושה
בחירה
בטחון
ביטול ברוב ע״ע רוב
ביטול תורה
ביכורים
בין אדם לחבירו ע״ע מידות
בית
בית דין ע״ע מיתת בית דין
בית הכנסת ובית המדרש
בית הכסא
בית המקדש
בית הקברות
בל תוסיף
בלעם הרשע
בעל קרי
בר חיובא
בריאת העולם
ברית בין הבתרים
ברית מילה
ברכה
ברכה לבטלה
ברכות
ברכות הנהנין
ברכות השבח
ברכות השחר
ברכות התורה
ברכות קריאת שמע ע״ע קריאת שמע
ברכת ה׳ ע״ע קללה
ברכת המזון
ברכת המצוות
ברכת כהנים
גאוה
גוי
גזל
גילוי אליהו ע״ע אליהו הנביא
גר צדק
גר תושב
גרף של רעי ע״ע דברים שבקדושה-גרף של רעי
דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם
דברים בטלים
דברים שבקדושה
במקום מי רגלים
במקום ערוה
במקום צואה
במקום ריח רע
גרף של רעי
דוד המלך
דורות הראשונים
דורש אל המתים
דיבור
דין דרבנן ע״ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם
דין שמים
הדיוט
הוראה
החזקת תורה
היסח הדעת
הכאה
הכנעה
הלבנת פנים
הלויית המת וקבורתו
הליכה בדרך
הלל
הנאה
הנהגת ה׳
הספד
הפסק

הקב"ה
הרהור במצוות
הרהורי עבירה
הריגה ע"ע מיתה
השבת אבידה
השגחה
השראת השכינה ע"ע נבואה
השתדלות
וידוי
ותיקין ע"ע תפלת שחרית
זכירת יציאת מצרים
זמנים
זנות ע"ע ערוה
זקן
זריזין מקדימין למצוות
חג הסוכות
חג הפסח
חג השבועות
חוזה בכוכבים
חולה
חומרא
חומריות
חוצה לארץ ע"ע ארץ ישראל
חוקות הגוים
חזקה
חזקה דרבא
חזקיהו המלך
חזרת הש"ץ
חטא
חינוך
חלום
חמץ
חנוכה
חצי שיעור
חרם
חרש
חשד
חתן
טבילה
טומאה וטהרה
טלית
טעימה
טעמא דקרא
טרחא דציבורא
י"ג מידות
ידיעה ובחירה ע"ע בחירה
יוהרא
יולדת
יום הכיפורים
יום טוב
יום טוב שני של גלויות
יופי
יחוד ה' ע"ע אמונה
ימות המשיח
יסורים
יעקב אבינו
יציאת מצרים
יראת שמים ע"ע בחירה
יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם
כבוד
כבוד הבריות
כבוד שמים
כהן
כונה ע"ע מצוות צריכות כונה
כופר
כיבוד אב ואם
כיסוי הדם
כישוף
כלאי בגדים
כעס
כפיה
כפירה ע"ע אמונה
כפרה
כריעות
לא תסור ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם
לאו שאין בו מעשה
לבו רואה את הערוה ע"ע דברים שבקדושה- במקום ערוה
לוי
לועג לרש
ליל הסדר ע"ע חג הפסח
לילה
לימוד זכות
לשון הקודש
לשון הרע
לשם שמים
מבואות המטונפות ע"ע נקיות
מגדף ע"ע קללה
מגילה
מורידין ולא מעלין
מותרות ע"ע פרישות
מזוזה
מזונות ע"ע פרנסה
מזיק ע"ע נזיקין
מזיקין
מחילה
מחילת עוונות ע"ע כפרה
מחלוקת
מחשבה
מטעמת ע"ע טעימה
מי רגלים ע"ע דברים שבקדושה- במקום מי רגלים
מידות

מינות
מיתה
מיתה בידי שמים
מיתת בית דין
מכות מצרים
מלאך המות
מלאכים
מלחמת ארבעת המלכים
מלחמת גוג ומגוג
מלחמת היצר
מלכות
ממון
מנין עשרה ע"ע ציבור
מסירות נפש
מצוה הבאה בעבירה
מצוות
מצוות צריכות כונה
מצות עשה שהזמן גרמא
מראית עין ע"ע חשד
משה רבינו
מת
מת מצוה
מתן תורה
מתעסק
נבואה
נבואת משה רבינו
נדרים ושבועות
נהנה ע"ע הנאה
נזיקין
נזיר
נטילת ידים
נידוי
ניחום אבלים ע"ע אבלות
נישואין
נס
נסיון
נקיות
נשים
סוטה
סוכה
סומא
סייעתא דשמיא
סכנה
סמיכת גאולה לתפלה
סעודת מצוה
ספיה
ספק
ספר רפואות
ספר תורה
עבד
עגלה ערופה
עדות
עול מלכות שמים
עולם הבא
עוסק במצוה
עין הרע
עם ישראל
ערבות
ערוה
עשה דוחה לא תעשה
עשה ולא תעשה ע"ע מצוות
עשרת ימי תשובה
עת רצון
פועלים
פותח טפח ע"ע טומאה וטהרה
פילוסופיא ע"ע מינות
פיקוח נפש
פסוקי דזמרה
פסיעה גסה
פריה ורביה
פרישות
פרנסה
צדיק
צדקה
צואה ע"ע דברים שבקדושה- במקום צואה, נקיות
ציבור
צידוק הדין
ציצית
צניעות
קבורה ע"ע הלויית המת וקבורתו
קדושה
קדימה
קדיש
קורח
קטן
קיבוץ גלויות ע"ע ימות המשיח
קידוש
קללה
קנאה
קניני התורה
קפנדריא
קרבן פסח
קרבן תמיד
קרבנות
קרי וכתיב ע"ע קריאת התורה
קריאת התורה
קריאת שמע
אופן קריאתה
ברכות ק"ש
דיני קריאתה
החייבים בה
והיה מחניך קדוש
ולא יראה בך ערות דבר
זמן קריאת שמע

קריאת שמע שעל המטה
ראייה
ראש חודש
רב ותלמיד
רוב ומיעוט
רוח הקודש ע"ע נבואה
רוצח
רחיצה ע"ע אבלות, יום הכיפורים
ריח רע ע"ע דברים שבקדושה- במקום ריח רע
רפואה
רשע
שב ואל תעשה
שבת
שדים
שוגג
שומע כעונה
שילוח הקן
שינה
שינוי השם ע"ע שמות
שכר ועונש
שכר פסיעות
שלוחי מצוה
שלום
שליחות
שלש רגלים
שמות
שמות הקודש
שמחה
שמירה
שמירת העינים
שנים מקרא ואחד תרגום
שרה אמנו
תדיר
תהילים
תוך כדי דיבור
תוכחה
תורה נביאים וכתובים
תחיית המתים
תינוק שנשבה
תיקון חצות
תלמוד תורה
תלמיד חכם
תנאי
תענית
תפילין
תפלה
תפלה בצבור
תפלת נדבה
תפלת שחרית
תפלת מנחה
תפלת ערבית
תפלת שבת
תפלת מוסף
תקיעת שופר
תקנת חכמים ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם
תקנת עזרא
תרגום
תרומות ומעשרות
תרתי דסתרי
תשובה
תשלומין ע"ע תפלה
תשמיש המטה
תשעה באב

מפתח ערכים

אב ובנו

חובת אבלות ע״י בן מאומץ ..... **קל**, ג

חובת אבלות ע״י בנו של עבד ..... **קל**, ב, ג

קריאת שם לבנו..... **מב**

אבות

איסור קריאת אבות מלבד שלשה ..... **קלא**

חובת קריאת אבות לשלשה ..... **קלא**

מעשה אבות סימן לבנים..... **קלא**, א

סיבת יופיין של האמהות ..... **קצד**, א

אבלות

ביאור כבוד האבל המתיר ללוותו בבית הפרס..... **קעז**, ד

ברכת אבלים על עבד..... **קל**, ב

גדרי אבלות וגדרי עינוי ביוה״כ..... **קכט**, ב

דין אבלות בשבת..... **קנה**

דיני אבלות בזמן האנינות ..... **קנה**

דיני אבלות מדאורייתא או מדרבנן ..... **קכט**, א

חובת אבלות ע״י בן מאומץ ..... **קל**, ג

חובת אבלות ע״י בנו של עבד ..... **קל**, ב, ג

חובת אבלות ע״י שבעת הקרובים ..... **קל**, ג

קבלת תנחומים על עבדו..... **קל**

רחיצה לאבל..... **קכט**

רחיצה לאיסטניס..... **קכט**, ב

רחיצה להעביר זוהמא ולא לתענוג ..... **קכט**, ב

רחיצה ליולדת..... **קכט**, ג

ע״ע אונן, הספד, צידוק הדין

אברהם אבינו

בטחונו והשתדלותו ..... **סד**, ג

זמן ברית בין הבתרים ומלחמת המלכים ..... **מא**

חידוש שם אדנו״ת על ידו..... **מ**

סדר מאורעות חייו ..... **מא**

קריאת ׳אברם׳ לאדם ששמו ׳אברהם׳ ..... **צא**, ד

קריאתו ׳אב המון גוים׳..... **צ**

קריאתו ׳אברם׳..... **צא**

אהבת ה׳

קיום מצות אהבתו במצות עשה ..... **כח**, ב

אומות העולם ע״ע גוי

אונאת דברים

קריאת גר בשם גיותו ..... **צא**, א

אונן

איסור אכילה בפני המת..... **קנג**

איסור תשמיש המטה ..... **קנה**

איסורו להחמיר על עצמו ..... **קמז**

אכילת בשר ושתיית יין..... **קנד**, ב

אם מצות טומאה לקרוביו תלויה באנינות ..... **קפו**, א, ב

אנינות בערב פסח אחר חצות..... **קפו**, א

באיזו מצוה עוסק..... **קמט**

גדרי פטורו מן המצוות..... **קנד**, א

גדרי פטורו מן המצוות- עקירת חיובו או פטור בעלמא ..... **קמח**, א

דיני אבלות באנינותו..... **קנה**

חובתו בברכות הנהנין ..... **קנד**

חובתו בברכת המזון ..... **קנד**, א

חובתו במצוות בשבת..... **קמז**, ב

חובתו במצוות לא תעשה..... **קנד**, א

טרדתו של אונן ..... **קמז**

כבודו של מת- דין דאורייתא או דרבנן ... **קמז**, א

מאיזה מצוות פטור ..... קנ
סיבת פטורו מן המצוות..... קמז /קפו, ב
פטורו מהקרבת הפסח ..... קפו, ב
פטורו ממצוות שיש בהן כרת ..... קפו, ב
פטורו ממצוות שקבוע להן זמן ..... קפו, ב
פטורו מן המצוות בנמסר לכתפים ..... קמז, ד
פטורו מן התפלה..... קנ, א
פטורו מן התפילין..... קנ, ב
פטורו מקריאת שמע..... קנ, ב
פטורו משאר מצוות..... קנ, ג
ע"ע לועג לרש

אונס

גדרי פטור מן המצוות לאנוס..... קכב, א

אור הגנוז

הארת אור הגנוז בנרות המנורה ..... טו, ג

אי עביד לא מהני

במקום שיכול לקיים המצוה בלא
האיסור..... רנג, ג
תפלה במקום שיש צואה ..... רנג, ג

אימרץ

אבלות ע"י בן מאומץ ..... קל, ג

אין מוקדם ומאוחר בתורה

אמירת הכלל בלא הכרח..... צב, א

אין מעבירין על המצוות

דבר שחיובו קודם מדאורייתא ועכבוהו
רבנן ..... קטו, ב

איסורי הנאה ע"ע הנאה

איסטניס

היתר רחיצה באבלותו..... קכט, ב

אכילה

איסור אכילה בפני המת..... קנג
איסור אכילת חצי שיעור..... קט, א
אכילה ושתיה לעולם הבא..... קמא
אכילה לפני התפלה..... סח
אכילה לפני קריאת שמע..... סח, ג
אכילה לפני תפלת מנחה וערבית..... סח, א
אכילת בשר ושתיית יין לאונן..... קנד, ב
גדרי איסור אכילה בלא ברכה ....עט, ג, ד /קנד,
א /רי /ריד
גדרי חובת הברכה לפניה ..... רכד, א
הליכה לפני סעודת קבע..... רסד
חובת אכילה בערב תשעה באב..... נא, ב
טעימה לפני התפלה..... סח, ד
טעימה לפני קריאת שמע של ערבית..... ז
להפנות לפני סעודת קבע ..... רסד
מצות אכילה בערב יוה"כ..... נא
שיעור אכילה בסעודת ערב יוה"כ..... נא, ב
ע"ע ברכות הנהנין, טעימה, סעודת מצוה

אליהו הנביא

הוראת דין על פי אליהו הנביא..... ט
ענין גילוי אליהו..... ט

אמונה

אמונת היחוד ..... צב, ג
גדרי אמונה, בטחון והשתדלות..... סד, ג
חקירת עיקרי האמונה..... פה
כפירה באמיתת נבואת הנביאים ..... טז
ע"ע בטחון, מינות, עול מלכות שמים

אנדרוגינוס

ברכה על מילת אנדרוגינוס ..... רכז

אסמכתא

גדרי דיני דרבנן שיש בהן אסמכתא
מקרא..... ריז, א

אפרושי מאיסורא

ביאור שתיקת תמר כשהוציאוה לישרף ... קעז, ד

הפרשה מאיסור ע״י היזק ממון ..... **קצב**, ג, ד
הפרשה מאיסור ע״י הכאה ..... **קצב**, ג
הפרשת חברו מאיסור שעובר כמתעסק ..... **קעח**
הרואה כלאים בבגד חברו בשוק ..... **קעז** /**קעח** /**קפג** /**קפח**
הרואה שנפסקה ציצית חברו ברה״ר בשבת ..... **קעז**, ג
חובת הפרשת חבירו מאיסורא ..... **קצב**, ב
חיוב ערבות וחיוב תוכחה ..... **קצב**, ב, ג
כבישת עדות ע״י אדם מכובד שאינו ת״ח ..... **קפד**, ד
כבישת עדות ע״י תלמיד חכם בממונא ובאיסורא ..... **קעז**, א /**קפד**, ד /**קפח**
מניעת מעשה שעל ידו יעבור חברו בקום ועשה ..... **קעז**, א /**קפח**
מסירות נפש לאפרושי מאיסורא ..... **קצב**, ד
קריעת בגד שיש בו משום פריצות ..... **קצב**, א
ע״ע כפיה

אפרקדן

איסור שכיבה אפרקדן ..... **קב**
קריאת שמע כשהוא שוכב אפרקדן ..... **קא**
קריאת שמע שעל המטה כשהוא שוכב אפרקדן ..... **קא**
שכיבה אפרקדן בבית אפל ..... **קב**, ב
שכיבה אפרקדן כשהוא ער ..... **קב**, ג

אריכות ימים

אריכות ימים בחוצה לארץ ..... **מד**
אריכות ימים ואריכות שנים ..... **מד**, ד
מצוות ששכרן אריכות ימים ..... **מד**, ג, ד
שכר אריכות ימים בעוה״ז או לעוה״ב ..... **מד**, ב
שכר כיבוד אב ואם ..... **מד**, ב
שכר שילוח הקן ..... **מד**, ב

ארץ ישראל

אריכות ימים בחוצה לארץ ..... **מד**
חובת ברכת המזון למי שאין לו חלק בארץ ..... **רז**, א /**רט**, ב
מיתה בארץ ישראל ע״י מלאכא דרחמי ..... **לו**, ד

אשה ע״ע נשים

בושה

מחילת עוונות למתבייש בהן ..... **פד**

בחירה

אם ידיעת בשר ודם סותרת הבחירה ..... **לט**, ב /**סא**, ג
כח בעל בחירה להרוג מי שאינו חייב מיתה ..... **לו**, ג /**קצה**, ב
סייעתא דשמיא וכח הבחירה ..... **נט**
קריאת שמו של אדם ע״פ מעשיו ..... **מב**
שכר על הבחירה במצוה אע״פ שלא עשאה ..... **כח**, א, ב
תפלה על דבר התלוי בבחירה ..... **נט**

בטחון

בטחונו של אברהם אבינו והשתדלותו ..... **סד**, ג
גדרי אמונה, בטחון והשתדלות ..... **סד**, ג
חובת השתדלות במקום נבואה ..... **סד**, ב
טעם ההשתחויה בברוך וזקיפה בשם ..... **פא**
מידת הבטחון בסמיכת גאולה לתפלה ..... **יח**, א

ביטול ברוב ע״ע רוב

ביטול תורה

איסור שינה ביום יותר משיתין נשמי ..... **יב**
ביאור פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה ..... **כב**, א
גדר חיוב והגית בו יומם ולילה ..... **ל**, א
הפסקת לימוד תורה דרבים לצורך קיום מצוה ..... **צט**, א
תפלה ביחיד במקום ביטול תורה ..... **מו**, ב

ביכורים

קריאת ׳לאבותינו׳ ע״י גר ..... **צ**

בין אדם לחבירו ע״ע מידות

בית

גדר חזקת בית שהוא נקי ..... **רפה**, א
חשיבות כל הבית כד׳ אמות ..... **קנג**, א

בית דין ע״ע מיתת בית דין

בית הכנסת ובית המדרש

איסור יציאה מבהכנ״ס כשספר תורה פתוח ..... **מח**
איסור לעבור אחורי בהכנ״ס בשעת תפלה .... **נד**
איסור פסיעה גסה ביציאה מבית הכנסת..... **כט**
ביאור ׳שערים המצויינים בהלכה׳..... **מו**
בניית עזרה לפני פתח בהכנ״ס ..... **מה**
דין כניסה שני פתחים ..... **מה**
דין לעסוק בדבר שהציבור עוסקין בו..... **ריח**
מעלת בית המדרש על בהכנ״ס..... **מו**, א
מעלת תפלה בבית המדרש יותר מבהכנ״ס ..... **מו**, א
מצות ישיבה בבית המדרש ..... **ל**, ד
שלא להניח מתפלל יחידי לבדו בבית הכנסת..... **כו**

בית הכסא

איסור עשיית צרכיו בתפילין ..... **רנז**, ב
דין בית הכסא דידן ..... **רחצ**, ד
דין בית הכסא חדש..... **רחצ**, ב
דין בית הכסא שבבית..... **רסא**, ב
דין מחיצות בית הכסא..... **רחצ**, א
דין ספסל נקוב..... **רחצ**, ג
הכנסת תפילין לבית הכסא ..... **רנז**, ג
הכנסת תפילין לבית הכסא כשיכול להניחן בחוץ ..... **רסא**
הכנסת תפילין לבית הכסא שבבית ..... **רסא**, ב
חילוק בין בית הכסא קבוע לעראי..... **רנז**, ו /**רנח**, ב /**רסג**
חליצת התפילין בכניסתו ..... **רנז**
כניסה בתפילין כשהן מכוסות..... **רנז**, ה
להפנות לפני סעודת קבע ..... **רסד**
להשתין כשתפילין בידו ..... **רסג**
להשתין כשתפילין בראשו ..... **רנח**
מקום ואופן הצנעת התפילין כשנכנס לבית הכסא..... **רנט** /**רס**
קריאת שמע כנגד בית הכסא..... **רחצ**
ע״ע דברים שבקדושה, נקיות

בית המקדש

הארת אור הגנוז בנרות המנורה ..... **טו**, ג
כניסת מלאכים לקודש הקדשים ביוה״כ ... **לג**, א
שירת הלויים על המעלות במקום גבוה..... **סו**

בית הקברות

אחיזת ספר תורה בבית הקברות..... **קנז**
איסור גרירת ציצית על הקברים ..... **קסא**
איסור הנאה מקבר המת..... **קפ**, ה
דילוג על גבי ארונות הגלויים ע״ג קרקע... **קפ**, א
טומאת גולל ..... **קפ**, ב
טומאת גולל בארון שאינו קבר ..... **קפ**, ב
טומאת קבר סתום ..... **קפ**, ד
כניסה לביה״ק בציצית בבגדו..... **קסב**, א
לועג לרש בביה״ק חוץ לד׳ אמות של קבר..... **קנח**
עשיית קפנדריא בבית הקברות..... **קפ**, ה
שמיעת הרוחות מספרות בבית הקברות..... **קסה**
ע״ע הלויית המת וקבורתו, טומאה וטהרה

בל תוסיף

איסור להוסיף על ג׳ תפילות.... **רלא**, ג /**רלב**, א /**רלד** /**רלה**, ד

בלעם הרשע

גדרי נבואתו..... **לה**, ג /**לז**, ב
קללתו לעם ישראל ..... **לה**, ד

בעל קרי

איסור בדברי תורה מדאורייתא או מדרבנן ..... **רמה**

איסורו בדברי תורה ..... **ריז**, א /**רמה**

ביאור הילפותא מסיני לבעלי קריין ..... **ריז**, א

בעל קרי בברכות קריאת שמע ..... **ריג** /**רמו**

בעל קרי בקריאת שמע ..... **רמו**

בקיום מצות זכירת יציאת מצרים ..... **רטז**

ברכה על טבילתו ..... **רמח**, ג

ברכות המצוות בהרהור ..... **ריג**

ברכות הנהנין ע"י בעל קרי ..... **ריד**

ברכות התורה ע"י בעל קרי ..... **רטו**

ברכת המצוות ע"י בעל קרי ..... **ריג**

בשמיעת ברכה מדין שומע כעונה ..... **ריג**

זב שראה קרי ..... **ש**

חובת טבילה לתפלה ..... **רמז** /**רמח**, ג

חשיבות נבואה כדברי תורה לענין בעל קרי ..... **ריז**, ג

טעם הפרישה במתן תורה ..... **ריז**, א

טעם פרישת משה רבינו מן האשה ..... **ריז**, ג

טעם תקנת עזרא שיטבול לטהרתו .... **רמז** /**רמט** /**רנ** /**רצט**

לימוד תורה ע"י שאר טמאים בשרץ ונבלה ..... **רמז**

תפלה ע"י בעל קרי ..... **רכ**

ע"ע טבילה, תקנת עזרא

בר חיובא

ברכת המזון ע"י קטן להוציא גדול ידי חובתו ..... **קכג**, א /**רט**, א

ברכת המזון ע"י אשה להוציא לאיש יד"ח ..... **רח** /**רט** /**ריא**, ב

ברכת המזון ע"י מי שלא אכל להוציא יד"ח למי שאכל ..... **רט**, ב /**רי**

גדר פטורו של מת מן המצוות ..... **קסא**

גדרי דין ערבות ודין שומע כעונה ..... **רח**, א

גדרי החיוב מטעם אף הן היו באותו הנס ..... **קכג**, א, ב

גדרי פטור אונן מן המצוות ..... **קמח** /**קנד**, א

גדרי פטור חרש מן המצוות ..... **קכב**, א

גדרי פטור מן המצוות לאנוס ..... **קכב**, א

גדרי פטור סומא מן המצוות ..... **קנד**, א

גדרי פטור עוסק במצוה - פטור או אונס ..... **קמח**, ד

גדרי פטור עוסק במצוה ..... **קנו**, א

האוכל כזית להוציא יד"ח את האוכל כדי שביעה ..... **קכג**, ג /**רט**, א, ב

חייב משום תרי דרבנן המוציא יד"ח לחייב משום חד דרבנן ..... **קכג**, א, ב

להוציא אחרים יד"ח כשהוא אינו מחוייב ..... **קכב**, א, ב /**קכג**, ג /**רח**, א /**רט**, ב

להוציא אחרים יד"ח מדאורייתא כשהוא מחוייב מדרבנן ..... **רט**

מעלת המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה ..... **קמח**, ב

ערבות נשים במצוות ..... **קכב**, ב /**קצב**, ב

ערבות קטן במצוות ..... **קכג**, ג /**רט**, ב

עשיית מצוה בזמן שהוא פטור ממנה ואח"כ נתחייב ..... **קמח**, ב

קריאת המגילה ע"י קטן להוציא גדול ידי חובתו ..... **קכג**

שליח ציבור שכבדה שמיעתו ..... **קכב**, ג

תפלת תשלומין על תפלה כשלא התפלל מחמת פטור ..... **קמח**, ג

בריאת העולם

בריאת כל הנבראים לשרת לצדיקים ..... **קמד**, א

ברית בין הבתרים

זמנה ..... **מא**

חשבון ארבע מאות שנה ..... **מא**

ברית מילה

אם אשה פטורה או כמאן דמהילא ..... **רז**, ב

ברכה על מילת אנדרוגינוס ..... **רכז**

דין ההולך למול את בנו אינו מטמא לאחותו ..... **קפו**, ד

מילה בשבת- דחויה או הותרה..... **קצ**, א

ברכה

ברכה - תוספת וריבוי ..... **לג**, ב

ברכה- כח רוחני בדיבור או תפלה ..... **לד**

הזכרת שם המתברך כשעומד לפניו .....**לה**, ד

חשיבות ברכת הדיוט ..... **לד**

כח הדיבור בברכה ..... **לד /קעד**, ג

מהות הברכה אצל הקב"ה..... **לג**, ב

ברכה לבטלה

איסור להוסיף על ג' תפילות.....**רלא**, ג /**רלב**, א /**רלד**

ברכה לבטלה בשומע כעונה .....**רלח**, א

ברכת המצוות בקיום מצוה משום ספקא דאורייתא לחומרא..... **רכו**, א /**רכז**

גדר איסור ברכה לבטלה.....**עט**, א /**רכז**

ברכות

ביאור מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו'.....**עג**

ברכה במקום שיש צואה..... **רנג**, ב

ברכות מעכבות זו את זו.....**עז**

ברכת אבלים על עבד.....**קל**, ב

גדר איסור ברכה לבטלה.....**עט**, א /**רכז**

גדרי ברכות ארוכות וקצרות.....**עג**

דין לבו רואה את הערוה בברכות.....**רפז**, ה

ספק ברכות להקל .....**עט**

שינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.....**פ**

ע"ע תפלה

ברכות הנהנין

ברכה ראשונה ע"י פועלים העוסקין במלאכתן ..... **קכז**, א

ברכתן ע"י בעל קרי..... **ריד**

גדרי חובת ברכה לפני אכילה.....**עט**, ג, ד /**קנד**, א /**רי /ריד /רכד**, א

חובת אונן בהן..... **קנד**

חובת ברכה בחוזר ופולט.....**קי**

חובת ברכה על מטעמת..... **קט**, א /**קי**

חובת סומא בהן ..... **קנד**, א

חובתן מדאורייתא או מדרבנן..... **קכז**, א

חזרה תוך כדי דיבור לקלקל ברכה ..... **עח**, ג

חזרה תוך כדי דיבור לתקן ברכה ..... **עח**, ב

ספק ברכות בברכות הנהנין..... **עט**, ג

פתח אדעתא דברכה שאינה נכונה וסיים כתקנה.....**עח**

פתח בברכה כתקנה וחזר ובירך ברכה שאינה נכונה ..... **עח**, ג

תקנת הברכה- חובת ברכה או איסור אכילה בלא ברכה..... **עט**, ג /**קנד**, א /**רי /ריד**

ברכות השבח

גדרי תקנת חכמים בברכות השבח .....**רכב**

ברכות השחר

ביאור ברכת 'שלא עשני אשה' .....**קמב**, ד

ברכות התורה

אם הן ברכות המצוות או השבח או הנהנין..... **עו /עז /קכא**, ד, ה /**רכד**, א

אמירת פסוקים לפניהן דרך תחנונים.....**עד**, ג

ברכה על נתינת התורה או על לימודה..... **עו**, ד

ברכתן בקריאת התורה..... **רכג**, ב

ברכתן ע"י בעל קרי..... **רטו**

ברכתן על לימוד בהרהור ובכתיבה....**ל**, ג /**רטו**

ברכתן על מקרא, מדרש, משנה ותלמוד.....**עה**

ברכתן על תורה שבעל פה .....**עה**

גדרי חובת ברכתן בציבור וביחיד.....עז /קכא, ד, ה
חיובן מדאורייתא או מדרבנן..... עו /עז /קכא, ד, ה /רכב
חשיבות קריאת שמע כלימוד תורה לענין ברכות התורה ..... עד, ג /רטו, א
טעם שאין מברכין על לימוד תורה לאחריה..... רכג
לימוד בלא ברכות התורה .....קכא, ה
נוסח הברכה: 'לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה' ..... עו, ב, ג
פטור מברכתן בברכת אהבה רבה.... עד /עה, ב
קריאת פרשת זכור בלא ברכה .....קכא, ד
תקנת ברכות התורה לפניה וברכת המזון לאחריה..... רכד, ד

ברכות קריאת שמע ע"ע קריאת שמע

ברכת ה' ע"ע קללה

ברכת המזון

אי חשיבא מ"ע שהזמן גרמא.....רז, ג
ביאור 'הזן... בחן בחסד וברחמים' .....קמג
ברכתה ע"י אשה להוציא לאיש יד"ח..... רח /רט /ריא, ב
ברכתה ע"י המסופק בחיוב להוציא יד"ח מי שחייב ודאי.....ריא, ב
ברכתה ע"י מי שלא אכל להוציא יד"ח למי שאכל .....רט, ב /רי
ברכתה ע"י פועלים העוסקין במלאכתן....קכז, ב
ברכתה ע"י קטן להוציא לגדול ידי חובתו.....קכג, א /רט, א
דין שמיעה לאוזניו.....ריב
האוכל כזית להוציא יד"ח את האוכל כדי שביעה .....קכג, ג /רט, א, ב
הזכרת ברית ותורה ע"י אשה .....רז, ב /רח, א
חובת אונן בברכתה ..... קנד, א
חובת אמירת ברית ותורה..... רז, ב
חובת כהנים ולויים בברכתה ..... רז, א
חובת כהנים ולויים בברכתה ..... רט, ב
חובת נשים בברכה ראשונה ..... רז, ד
חובת נשים בברכתה ..... רה /רז /ריא
חובת עבד בברכתה ..... רז, א
חובתה למי שאין לו חלק בארץ ...רז, א /רט, ב
חובתה למי שפטור מברית ותורה..... רז, ב
חובתה מדאורייתא או מדרבנן ..... קכז, ב
טעם הזימון בשם 'אלקינו'.....קמג
ערבות בברכת המזון ..... רי
תקנת ברכות התורה לפניה וברכת המזון לאחריה ..... רכד, ד

ברכת המצוות

אם ברכה דאורייתא מעכבת את המצוה .... קכא
ברכה על ביטול חמץ ..... רטו, א
ברכה על טבילת בעל קרי .....רמח, ג
ברכה על טבילת ערב יום הכיפורים..... רנב
ברכה על מילת אנדרוגינוס וכיסוי דם כוי... רכז
ברכה על מצוה שחובתה מדרבנן .....קז
ברכה על מצוות יו"ט שני של גלויות.....קז
ברכה על קריאת ההלל בר"ח .....קז
ברכות על קריאת שמע על מטתו ..... כא
ברכות ק"ש - אם הן ברכות המצוות.....א, ב /ב, ג
ברכת המצוות- על מעשה המצוה או על קיומה ..... קכ
ברכת המצוות בקיום מצוה משום ספקא דאורייתא לחומרא..... רכו, א /רכז
ברכת המצוות בהרהור.....ריג
ברכתן ע"י בעל קרי.....ריג
דין שומע כעונה ע"י מי שאינו ראוי לברך .....ריג
טעם תקנת ברכות על המצוות ..... ב, ג
ספק ברכות בברכת המצוות ..... עט, ב

קיום מצוה בשליחות - חובת הברכה על המשלח או על השליח ..... קכ

תקנת הברכה - קבלת עומ"ש או הודאה ..... עו, א /קכא, ב /רכד, א

ע"ע ברכות התורה

ברכת כהנים

הסכמת הקב"ה לברכתם ..... לד

כחה של הברכה ..... לד

גאוה

איסור אכילה לפני קריאת שמע ..... סח, ג

איסור גאוה- מצד הרגשת עצמו או מצד מעשיו ..... קמו, א

קריאת שמע כשהוא שוכב אפרקדן ..... קא

גוי

איסור הריגתו ..... לו, ו

איסור להזיק ממונו של גוי ..... קצב, ה

גדר שבע מצוות בני נח לישוב העולם ..... רצב

דין ערות גוי ..... רצב

חילוק בין ישראל לעכו"ם בצירוף מחשבה למעשה ..... כח, ב

יחוס אומות העולם לאברהם אבינו כאב המון גוים ..... צ

כבוד מלכי גוים ..... קפא, א

נבואה ע"י גוי ..... לז

ע"ע חוקות הגוים

גזל

איסור הרהור אחר ת"ח בענייני ממון .... קסז, ה /קסז, ו

דחיית איסור גזל מפני פיקוח נפש ..... סה

הצלת עצמו בממון גבוה ..... סה

הצלת עצמו בממון חבירו ..... סה

גילוי אליהו ע"ע אליהו הנביא

גר צדק

אם היה משה רבינו שונה במתן תורה לגרים בלשונם ..... צה, ג

הנודר מזרע אברהם אם מותר בגרים ..... צ, ב

השקאת מי סוטה לגיורת ..... קסט, א

נבואה ע"י גר ..... לז, א

קריאת גר בשם גיותו ..... צא, א

קריאת 'לאבותינו' בפרשת ביכורים ע"י גר ..... צ

גר תושב

איסור הריגתו ..... לו, ו

גרף של רעי ע"ע דברים שבקדושה- גרף של רעי

דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם

אם גדרי דרבנן עוקרים המצוה דאורייתא ..... קצט, א

אם יש חילוק בין תקנות לגזירות ..... יז, ד

ביטול תקנה שאין הציבור יכולין לעמוד בה ..... רמח, א

ביטול תקנה שלא פשטה בכל ישראל ... רמח, א

ביטול תקנת עזרא ..... רמח

ברכת המצוות על מצוה שחובתה מדרבנן ..... קז

גדר דיני דרבנן ..... ג, א /יט /קנב, ב

גדר העובר על דברי חכמים חייב מיתה ..... יז /עב, ד

גדר כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ..... ה /קפט, ג

גדר עקירת מצות תקיעה כשחל ר"ה בשבת ..... ה, ב

גדרי דיני דרבנן שיש בהן אסמכתא מקרא ..... ריז, א

גדרי ההכרעה בספקא דרבנן ..... ג, ג

גדרי לאו דלא תסור ..... קפג

גדרי תקנת ג' תפילות ביום ..... רא, א /רלא, א

גדרי תקנת חכמים בברכות השבח ..... רכב

דחיית איסור דרבנן מפני כבוד הבריות ..... קפג

דין חינוך במצוות דרבנן ..... קכג, א

דין עוסק במצוה בעוסק במצוה דרבנן... קנב, ב

הקדמת מצוות דאורייתא למצוות דרבנן .....יט /צב, ב

חובת תפלה בכל יום- מדאורייתא או מדרבנן..... רא, א /רלא, א

חומר המזלזל בנטילת ידים..... יז, ג

חומר העונש לעובר על דברי חכמים ... יז /עב, ד

חייב משום תרי דרבנן המוציא יד"ח לחייב משום חד דרבנן .....קכג, א /קכג, ב

טעם הקולא בספקא דרבנן .....ג, א

ילפותא מדברי תורה לדברי סופרים ולהיפך..... רכב

כח חכמים לחייב מיתה לעובר על דבריהם....יז

לאו דלא תסור בכל מצוות דרבנן..... ה /קפג /רט, א

לסמוך על ספק דרבנן לקולא לכתחילה... רפה, ב

מצוה דרבנן שהזמן גרמא .....רב

נידוי על זלזול בדין דרבנן ..... קע

ספק דרבנן שעיקרו מן התורה..... רכו, א /רל /רלא, ב

ספקא דרבנן לקולא בתורת ודאי או ספק....ג, א

ערבות במצוות דרבנן.....קכב, ב /קכג, ג

קיום מצוה דאורייתא שלא באופן שתקנו חכמים .....ריב, ב

קיים מצוה שחכמים תקנו לעוקרה..... ה, ב

תקנת חכמים לעקור דבר מה"ת במקום ביטול המצוה לגמרי..... ה, ב

תקנת חכמים לעקור דבר מה"ת- החילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה ..... ה, ב /קפח

תקנת חכמים לעקור דבר מה"ת שמא יעבור בשב ואל תעשה ..... ה, א

תקנת חכמים לעקור קריאת שמע אחר חצות..... ה

תקנות חכמים נתקנו רק בנתינת טעם ואסמכוה אדאורייתא ..... רמט

תרתי דסתרי במקום ספקא דרבנן..... ג

דברים בטלים

איסור שיחת חולין ..... קד, א

דברים שבקדושה

במקום מי רגלים

ביטול מי רגלים במים.....רצד

דין ספק מי רגלים באשפה ..... רפה, ג

היה מתפלל ומים שותתין על ברכיו..... רנד /רנה

במקום ערוה

איסור גילוי ערוה ..... רפט, א

גילוי ערוה במים צלולים.....רפט, ב

דין ערות גוי .....רצב

דין שיכסה את לבו..... רעז, ב

לבו חוץ למים וערותו בתוך המים..... רפז, ב

לבו רואה את הערוה..... רפז

לבו רואה את הערוה באשה.....רפז, ג

לבו רואה את הערוה בברכות..... רפז, ה

לבו רואה את הערוה בלילה.....רפז, ג /רפח, א

לבוש כתונת בלא חגורה.....רפז, ד

עיניו רואות את הערוה ..... רפח

עקבו רואה את הערוה..... רפז, ו

במקום צואה

ברכות במקום שיש צואה.....רנג, ב

גדר איסור אמירת דברים שבקדושה במקום צואה ..... רנג, ג

גדר חזקת בית שהוא נקי .....רפה, א

גדר שיעור פרסה בנצרך לנקביו ..... רנו, ג

גדר שם צואה ..... רפא

דין כיסוי המועיל לצואה..... רצ, א

דין בית הכסא דידן .....רחצ, ד

דין בית הכסא חדש.....רחצ, ב

דין גרף של רעי ..... רצה
דין והיה מחניך קדוש ודין כל הנשמה ... רעח, א
דין מחיצות בית הכסא ..... רחצ, א
דין נקיות בכל איברי הגוף ..... רעח, א
דין ספסל נקוב שנפנין עליו ..... רחצ, ג
דין צואה בסומא שאינו רואה אותה ..... רפח, ב
דין צואה בעששית ..... רצ
דין צואת אדם כשאינו מריח ..... רפ, א
דין צואת חזירים וכלבים כשאינו מריח .... רפ, ב
דין צואת תרנגולים כשאינו מריח ..... רפ, ג
העומד בתפלה ומצא צואה כנגדו ..... רנג
הרחקה מפי חזיר בשעת קריאת שמע ..... רפד
חילוק בין לימוד תורה לקריאת שמע .... רפב, א
ידיו מונחות או מטונפות מבית הכסא .... רעח, ג
לימוד תורה בעת שנצרך לנקביו ..... רנו, א
מדידת הרחקה מצואה- מרגליו או מפיו וחוטמו ..... רעח, א
עומד יחף על צואה בגומא ..... רצא, א
צואה בגומא ..... רצא
צואה בלילה ..... רפח, ב
צואה בסנדלו ..... רצא
צואה שאין לה ריח ..... רפא
קריאת שמע במבואות המטונפות כשידו על פיו ..... רעו
קריאת שמע במקום ספק צואה ומי רגלים ..... רפה
קריאת שמע במקום צואה עוברת ..... רפג
קריאת שמע במקום שיש צואה ..... רנג, ב
קריאת שמע כנגד בית הכסא ..... רחצ
קריאת שמע כשיש צואה על בשרו ..... רעח
ראיית צואה בשעת קריאת שמע ..... רפג, ב
ריח רע- ריח כצואה או שמקשר אל הצואה ..... רעט, א
תפלה בעת שנצרך לנקביו ..... רנד /רנו

במקום ריח רע

דין מים הרעים ומי המשרה ..... רצג
דין צואת אדם כשאינו מריח ..... רפ, א
דין צואת חזירים וכלבים כשאינו מריח ... רפ, ב
דין צואת תרנגולים כשאינו מריח ..... רפ, ג
המתעטש בתפילה ..... עדר
הרחקה מריח רע לאדם שאינו מריח .... רעט, ה
הרחקה מריח רע שאין לו עיקר ..... רפב
הרחקה מריח רע שיש לו עיקר ..... רעט /רפ /רפא
חילוק בין לימוד תורה לק"ש לענין ריח רע ..... רפב, א
חילוק בין ריח דידיה לריח דחבריה ..... רפב, ב
לימוד תורה במקום ריח רע שאין לו עיקר ..... רפב
צואה שאין לה ריח ..... רפא
ריח מצואה יבשה ..... רעט, ב
ריח מצואה מכוסה ..... רעט, ג
ריח מצואה שברשות אחרת ..... רעט, ד
ריח רע ופיזר שם בושם ..... רעט, ו
ריח רע- ריח כצואה או שמקשר אל הצואה ..... רעט, א

גרף של רעי

ביטולו ע"י מים ..... רצה, ב
גדרי דינו ..... רצה
גרף שכפאו ..... רצה, ג
הפסק מטה בין האדם לגרף ..... רצו
מטה מפסקת מדין כיסוי או מדין מחיצה ... רצו
שיעור הפסק בפני הגרף ..... רצו
ע"ע בית הכסא, נקיות

דוד המלך

אמירת שירות ותשבחות בלילה ..... יג
לבישת ד' כנפות בלילה ..... יב
שינתו פחות משיתין נשמי ..... יב

דורות הראשונים

מעלת הראשונים בלימוד התורה ..... **קצא**, א

מעלת הראשונים דאתרחיש להו ניסא ..... **קצא**

תפלת הראשונים במסירות נפש ..... **קצא**, ב

דורש אל המתים

גדרי איסורו ..... **קסה**, ד

דיבור

בקשת צרכיו בתפלה בלשון לעז ..... **קיט**, ב, ג

גדרי דין שמיעה לאוזניו במצוות ..... **ריב**, ב

דין הרהור כדיבור ..... **קיט /ריב /ריט**

דין שומע כעונה ודין הרהור כדיבור ..... **ריב**, ד

הנחת ידו על פיו להחשיב הדיבור כהרהור ..... **רעו**, א

הרהור כדיבור באיסורים שעניינם בדיבור ... **ריט**

כח הדיבור בברכה ובקללה ..... **לד /קעד**, ג

כח פתרון חלומות ..... **לד**

לימוד תורה בהרהור בלא שמיעה לאוזניו ..... **ל**, א /**קיט**, ה /**ריב**, ה /**רטו**, א

ענין פתיחת פה לשטן ..... **קעד**, ג

קיום מצוות בהרהור בלא שמיעה לאוזניו ..... **קיט**, ה

קיום מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור ..... **רטז**, ד

קללה- כח רוחני בדיבור או תפלה ..... **לו**, ה

קריאת שמע בחיתוך שפתים בלא השמעה לאזניו ..... **קיט /ריב**, א

שומע כעונה במצוות שדינן בדיבור פה ... **ריב**, ד

תפלה בהרהור ..... **רכ**, א

ע"ע דברים בטלים

דין דרבנן ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם

דין שמים

בהדי כבשי דרחמנא למה לך ..... **סא**, ד

דין העולם על פי רובו- רוב בריות או רוב מעשים ..... **קמד**, א

דין התבואה בפסח או בראש השנה ..... **קסה**, ה

דין ישראל ביום ולא בלילה ..... **קסה**, ו

חשבון הדין ע"פ כל מי שיושפע ממנו ..... **פג /קמד**, א

עונשי שמים על דבר שעתיד לעבור עליו ..... **סא**, ב

ענין יש נספה בלא משפט ..... **קעד**, ב

ענין פתיחת פה לשטן ..... **קעד**, ג

תועלת התפלה והתשובה לפני גזר דין ולאחריו ..... **סא**, ו

הדיוט

ביאור 'הדיוט' ..... **לד**

הוראה

הוראת דין על פי אליהו הנביא ..... **ט**

טעם דלא פליג אמורא על תנא ..... **רסה**

כח אמורא כנגד ברייתא ..... **רסה**

פסיקת ההלכה כשבעלי הקבלה חולקים על הגמרא והפוסקים ..... **ח**

קביעת הלכתא כאמורא דמותבי עליה מברייתא ..... **רסה**

החזקת תורה

המתפרנס מן הצדקה לצורך לימוד תורה ... **מז**, א

חלוקת השכר בין המחזיק ללומד ..... **מז**, ב

שכר הלימוד בשעות שאינן שעות מלאכה ..... **מז**, ב

היסח הדעת

אחיזת דברים בידו בשעת התפלה ..... **רסב**

הכאה

הכאה לצורך אפרושי מאיסורא ..... **קצב**, ג

הכאה לצורך כפיית קיום מצות עשה ..... **קצב**, ג

הכאה לצורך תוכחה ..... **קצב**, ג

הכנעה

טעם ההשתחויה בברוך וזקיפה בשם ..... **פא**

הלבנת פנים

דחיית איסור דאורייתא במקום הלבנת פנים ..... **קפט**, ד

חומר הלבנת פנים כפיקוח נפש ..... **קפט**, ד

תוכחה ע"י גרימת בושה ..... **קצב**, ג, ד

הלויית המת וקבורתו

ביאור כבוד האבל המתיר ללוותו בבית הפרס ..... **קעז**, ד

דחיית הקרבת הפסח משום מצות קבורה ..... **קפז**, ב

ההולך לשחוט פסחו אינו מטמא לאחותו ... **קפו**

המצוה בהלויית המת וקבורתו ..... **קנא**, ב

המצוה בעמידת השורה ..... **קנב**, א /**קעה**, א

הרואה את המת ואינו מלוהו ..... **קס**

חובת ההתעסקות בהלויית המת ובקבורתו ..... **קס**, ב

חניטת המת ..... **סג**, א

טומאה למת מצוה למי שעוסק במצוה ..... **קפז** /**קפט**, א

כבודו של מת- דין דאורייתא או דרבנן ..... **קמח**, א

מצוה חיובית או קיומית ..... **קנא**, ב

פטור העומדים בשורה מקריאת שמע ..... **קנב** /**קעה**

פטור כבוד הבריות בכל קבורת מת ..... **קפו**, ה

פטור נושאי המטה מן התפלה ..... **קנא**, ג

פטור נושאי המטה מקריאת שמע ..... **קנא**

ע"ע אונן, הספד, לועג לרש

הליכה בדרך

יציאה לדרך לפני התפלה ..... **קיב**

יציאה לדרך לפני תפלת מנחה או ערבית ..... **קיב**, ב

הלל

אופני ההיתר להפסיק מפני היראה ומפני הכבוד ..... **קו**, ג, ד

ברכה על קריאתו בליל פסח ..... **קח**

ברכה על קריאתו בראש חודש ..... **קז**

גדרי חובת קריאתו בימים שגומרים בהן את ההלל ..... **קו**, א

גדרי חובת קריאתו בראש חודש ..... **קו**, ב /**קז**

גדרי קריאתו בליל פסח ..... **קח**

הפסק באמצע קריאתו בימים שאין גומרין אותו ..... **קג** /**קו**

הפסק בקריאתו בליל פסח ע"י האכילה ..... **קח**

חובת קריאת ההלל ברגלים ..... **רב**, ב

קריאתו בליל פסח ..... **קח**

הנאה

איסור הנאה בתענית יחיד ובתענית הכתוב ..... **קט**

איסור הנאה מקבר המת ..... **קפ**, ה

גדרי הנאת ריח והנאת לבישה ..... **קעח**

פטור מתעסק בנהנה ..... **קעח**

הנהגת ה'

כל העולם ניזונין בצדקה ..... **קמג**

ע"ע דין שמים

הספד

דין עוסק במצוה לעוסקים בהספדו של מת ..... **קעג**, ב

חובת העוסקים בהספד בקריאת שמע ותפלה ..... **קעג**

חילוק הספד בפני המת לשאינו בפניו .... **קעג**, א

יקרא דחיי או יקרא דשכבי ..... **סג**, ב

הפסק

איסור הפסק משום המצוה או משום ברכותיה ..... **קג** /**קד** /**קו**, ה

אם שומע כעונה חשיב הפסק ..... **רלח**, א

גדרי מפני היראה ומפני הכבוד..... קד, ג

היתר הפסק בהלל מפני היראה ומפני הכבוד..... קו, ג, ד

היתר הפסק בקריאת שמע מפני היראה ומפני הכבוד..... קד

היתר הפסק מפני הכבוד בשאינו מקפיד ...קד, ב

הפסק באמצע ק"ש שקורא בלא ברכותיה.....קג /קד

הפסק באמצע קריאת הלל בימים שאין גומרין אותו..... קג /קו

הפסק באמצע קריאת המגילה .....קג /קו, ו

הפסק באמצע קריאת פסוקי דזמרה .....קג

הפסק באמצע קריאת שמע..... קג /קד

הפסק בק"ש בין ה' אלקיכם לאמת.....קיג, א

הפסק בק"ש וברכותיה לקדיש וקדושה..... קה

הפסק בקריאת ההלל בליל פסח ע"י האכילה..... קח

הפסק בתפלה לעניית איש"ר.....רמד

הפסק בתפלה לקדושה ומודים .....רמג

עניית קדושה ע"י המתפלל עם הש"ץ ...רמב, ב

שמיעת קדושה מהש"ץ באמצע תפלת י"ח .....רלח

ע"ע סמיכת גאולה לתפלה

הקב"ה

אכתריא-ל שם מלאך או השכינה .....לג, א

ביאור תפלתו של הקב"ה..... לב

חרון אפו של הקב"ה..... לה, ב

מהות הברכה אצל הקב"ה..... לג, ב

מהות השמחה אצל הקב"ה ..... לג, ב

ע"ע שמות הק'

הרהור במצוות

ברכות המצוות בהרהור .....ריג

גדרי דין שמיעה לאוזניו במצוות.....ריב, ב

דין הרהור כדיבור .....קיט /ריב /ריט

דין שומע כעונה ודין הרהור כדיבור .....ריב, ד

הנחת ידו על פיו להחשיב הדיבור כהרהור ..... רעו, א

הרהור בדברי תורה בעת שנצרך לנקביו... רנו, א

הרהור בכונת מצוה והרהור שלא בכונה... ריב, ג

חובת ברכות התורה בהרהור..... ל, ג

חיוב ברכות התורה על לימוד בהרהור..... רטו

חילוק בין שמיעה להרהור במצוה ..... ריב, ג

לימוד תורה בהרהור בלא שמיעה לאוזניו.....ל, א /קיט, ה /ריב, ה /רטו, א

לימוד תורה בהרהור כשאינו מבין .....ל, א

קיום מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור ..... רטז, ד

קיום שאר מצוות בהרהור בלא שמיעה לאוזניו..... קיט, ה

קריאת שמע בחיתוך שפתים בלא השמעה לאזניו..... קיט /ריב, א

תפלה בהרהור.....רכ, א

ע"ע מחשבה

הרהורי עבירה

איסור הרהורי עבירה.....פו, א /קצג

איסור הרהורי עבירה לנשים.....קצד, ד

איסור מחשבת מינות.....פה

דין ונשמרת מכל דבר רע.... פו, ב /קצג /קצד, ד

הרהור כדיבור באיסורים שעניינם בדיבור ... ריט

הרהורי עבירה- חומר ההרהור או גורם לטומאה..... פו, ב

כפרת עולה על הרהור הלב ..... כח, ד

ע"ע מחשבה

הריגה ע"ע מיתה

השבת אבידה

אינה לפי כבודו מחמת שאף בשלו אינו מחזיר .....קפד, א

המחמיר להשיב אבידה שפטור בה מפני כבודו.....קפד, ב

הצלת נפשות מדיני השבת אבידת גופו ... **קפד**, ה
זקן ואינה לפי כבודו.....**קפד**
זקן ואינה לפי כבודו- כבוד התורה או כבוד הבריות.....**קפד**, א, ג
קולא דממונא לגבי איסורא .....**קפה**, א

השגחה

גדרי ההשגחה הפרטית על כל אדם ובכל מקרה..... **סב**, ה

השראת השכינה ע"ע נבואה

השתדלות

בטחונו של אברהם אבינו והשתדלותו ..... **סד**, ג
גדרי אמונה, בטחון והשתדלות.....**סד**, ג
השתדלות החולה בדרישת הרפואה..... **סב**
חובת השתדלות במקום נבואה .....**סד**, ב
ע"ע בטחון

וידוי

איסור פרסום חטאיו .....**פד**, ב
גדר הוידוי- הודאה על החטא או בקשת מחילה .....**קלד**

ותיקין ע"ע תפלת שחרית

זכירת יציאת מצרים

גדר המצוה ..... **פח**, א
זכירתה בקריאת שמע בערבית..... **פז**, ג /**צג**, א /**קיד**
מצותה אחרי מלחמת גוג ומגוג .....**פח**, ג
מצותה בלילות.....**פז** /**צג**, א /**קיד**
מצותה לימות המשיח ..... **פח**
מצותה מדאורייתא או מדרבנן..... **פז**, ב
קיום המצוה בהרהור..... **רטז**, ד
קיום המצוה בקריאת פרשת ויאמר ובאמירת אמת ויציב ..... **רטז**, ב /**רכה**
קיום המצוה ע"י בעל קרי.....**רטז**
קיומה בקריאת שאר פרשיות שבתורה .....**צט**, ו
קריאת פרשת ציצית לאחר זמן ק"ש .....**צט**, ו

זמנים

אם היום אחר הלילה או הלילה אחר היום .....**נא**, ה
אם חצות עת רצון.....**ח**
ג' זמני קריאת שמע בלילה.....**ד**
גדר הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה.....**נה**
גדרי זמני שכיבה וקימה לענין ק"ש.....**נה**, ב
זמן אמירת תיקון חצות .....**ח**
זמן ברכות ק"ש- אם תלוי בזמן קריאת שמע.....**עז**
זמן ברכת יוצר אור .....**עז**
זמן קריאת שמע בערבית.....**א**, ב
זמן קריאת שמע בשחר.....**נה** /**נו**, ב, ג
יסוד קביעת סוף זמן ק"ש .....**סט**
סוף זמן קריאת שמע של שחרית.....**סט**
סיום התפלה לפני סוף הזמן ..... **לה**, ה
קריאת שמע אחר חצות הלילה..... **ד** /**ה**
קריאת שמע אחר שיעלה עמוד השחר.....**נה**
קריאת שמע אחר שעבר זמנה ..... **צט**, ד
קריאת שמע לכתחילה בצאת הכוכבים..... **ד** /**ה**
קריאת שמע עד ג' שעות ביום.....**נה**, ב

זנות ע"ע ערוה

זקן

הצלת נפשות ע"י זקן ואינה לפי כבודו ... **קפד**, ה
זקן ואינה לפי כבודו..... **קפד**
זקן ואינה לפי כבודו- כבוד התורה או כבוד הבריות.....**קפד**, א, ג
כבוד זקן ששכח תלמודו- דין או מידת חסידות.....**נב**, א
כבוד זקן ששכח תלמודו- כבוד ת"ח או כתשמישי קדושה .....**נב**, ב
כבישת עדות ע"י אדם מכובד שאינו ת"ח.....**קפד**, ד

מצות כבוד ומצות הידור ..... נב, ב
ע"ע תלמיד חכם

זריזין מקדימין למצוות
תפלת ותיקין..... נו, ד

חג הסוכות
גדרי דין שואלין ודורשין בהלכות החג..... קמה

חג הפסח
אם קיום חמץ בפסח חשיב לאו שאין בו מעשה..... קעו
ברכה על קריאת ההלל בליל פסח..... קח
גדרי דין שואלין ודורשין בהלכות החג..... קמה
הפסק בקריאת ההלל בליל פסח ע"י האכילה..... קח
פסח שני- תשלומי ראשון או רגל בפני עצמו ..... קפו, ב /קפז, ג
קריאת ההלל בליל פסח..... קח
ע"ע קרבן פסח

חג השבועות
גדרי דין שואלין ודורשין בהלכות החג..... קמה
יציאה מבהכנ"ס בשעת אמירת האקדמות..... מח, ב

חוזה בכוכבים
ההפרש בין הנביא לחוזה בכוכבים..... לט, ב

חולה
גדרי הרשות לרופא לרפא ..... סב
גדרי תקנת עזרא בבריא ובחולה ..... רנ
השתדלות החולה בדרישת הרפואה..... סב
חובתו במצות אכילה בערב יוה"כ כשאינו מתענה ..... נא, ב
טעם אין חבוש מתיר עצמו ..... כד
תפלת חולה על עצמו ..... כד
ע"ע רפואה

חומרא
איסור להחמיר במקום פטור ..... רמח, ב
איסורו של אונן להחמיר על עצמו..... קמז
המחמיר להשיב אבידה שפטור בה מפני כבודו..... קפד, ב
חומרא בקיום דין כבית שמאי ..... עב /צח, ד
חומרא בקיום מצוה שדינה יעבור ואל יהרג ..... עא, ב
חומרא לטבול אחר ביטול תקנת עזרא.... רמח, ב
פטור מן הדבר ועושהו..... קמו, ה
ע"ע יוהרא

חומריות
הרחקה מתענוגי העולם הזה ..... פו, א

חוצה לארץ ע"ע ארץ ישראל

חוקות הגוים
גדרי האיסורים משום חוקות הגוים..... קצב, א
דבר דלאו מינייהו ילפינן..... קצב, א
העושה ואינו מתכוין להדמות לגוים..... קצב, א

חזקה
גדר חזקת בית שהוא נקי ..... רפה, א
גדרי ודיני חשקת חיוב ..... רכו, ג
ספקא דרבנן במקום דאיתחזק איסורא .... רכו, ג

חזקה דרבא
ביטול מצוה בשוא"ת ע"י גדול שלא הביא ב' שערות ..... קצז, ו

חזקיהו המלך
גירר עצמות אביו ..... סג
גניזת ספר הרפואות ..... סב
ויכוח חזקיהו וישעיהו מי ילך אצל מי..... ס
חוליו וחיוב מיתתו ..... סא, א
סתימת מי גיחון..... סד
קציצת דלתות ההיכל ..... סה

חזרת הש"ץ

אמירת 'מודים דרבנן' ..... **רלו**, ג

הפסק בק"ש וברכותיה לקדושה ..... **קה**

הפסק בתפלה לקדושה ומודים ..... **רמג**

חשיבות אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה ..... **רמא**

טעם עניית קדושה ומודים דרבנן ע"י הציבור ולא בשומע כעונה ..... **רלח**, ב

יחיד המתפלל עם חזרת הש"ץ ..... **רלו**, ד /**רלז**, ב /**רמא**, ב /**רמב**

כריעת הציבור כשהש"ץ מגיע להודאה ... **רלו**, ב

עניית דברים שבקדושה לפני 'אלקי נצור' ..... **קלה**, ב

עניית קדושה ע"י המתפלל עם הש"ץ ..... **רמב**

תפלה בציבור כשמתחיל עם חזרת הש"ץ ..... **רלז**, ב /**רמב**, א

תקנת תפלת שליח ציבור ..... **רלה**, ב

ע"ע קדושה

חטא

איסור פרסום חטאיו ..... **פד**, ב

חילוק גדר חטא בשוגג מחטא במזיד .... **קעז**, ב

כח החטא לבטל נבואה ..... **לט**, ז

מחילת עוונות למתבייש בהן ..... **פד**

ע"ע לאו שאין בו מעשה, שוגג

חינוך

דין חינוך במצוות דרבנן ..... **קכג**, א

חובת קטן במצוות לפני שהגיע לחינוך ואחר שהגיע ..... **קצז** /**רג**

חינוך קטן במצוות שזמנן בלילה ..... **קצח**

חינוך קטן בקריאת שמע ..... **קצז**

חינוך קטן בתפלה ..... **רג**

חינוך קטן בתפילין ..... **קצז**

חינוך קטן בתפלת ערבית ..... **קצח**

חלום

השתדלות יוסף לקיום חלומותיו ..... **לט**, ד

כח פתרון חלומות ..... **לד**

פתרון יוסף לחלומו של פרעה - נבואה או גזירת צדיק ..... **לט**, ב

שמיעת הרוחות מספרות בבית הקברות ... **קסה**, א

חמץ

ברכה על ביטול חמץ ..... **רטו**, א

גדר ביטול חמץ ..... **רטו**, א

חנוכה

חובת הדלקת נר בכל הפתחים משום חשדא ..... **נג** /**נד**

חצי שיעור

איסור אכילת חצי שיעור ..... **קט**, א

איסורו בנדרים ושבועות ..... **קט**, א

חרם

גדרי נידוי וגדרי חרם ..... **קעב**, ג

ע"ע נידוי

חרש

גדרי פטורו מן המצוות ..... **קכב**, א

הפרשת תרומה על ידו ..... **קכ**

להוציא את הרבים ידי חובתן ..... **קכב**

שליח ציבור שכבדה שמיעתו ..... **קכב**, ג

חשד

איסור כניסה לחורבה ..... **יא**

ביאור יהא חלקי ממי שחושדין בו ..... **נג**, ה

גדר חשדא וגדר מראית עין ..... **נג**, ג

חובת הדלקת נר חנוכה בכל הפתחים משום חשדא ..... **נג** /**נד**

חובת הזהירות מן החשד - מדאורייתא או מדרבנן ..... **נג**, ד

חובת הזהירות מן החשד ..... **נג**

מקום ואופן הצנעת התפילין כשנכנס לבית הכסא..... רנט

חתן

ביאור טרדתו של חתן.....קכח, ב

דין חתן שכבר קיים מצות פו"ר.....קכח, א

פטור חתן מקריאת שמע.....קכח /קמו

פטורו מקריאת שמע בזמן הזה ... קכח, ד /קמו, ד

טבילה

ברכה על טבילת בעל קרי.....רמח, ג

ברכה על טבילת ערב יום הכיפורים..... רנב

גדרי חובת הטבילה מתקנת עזרא.....רמט /רנ /רנא

גדרי עבד אחר טבילתו לעבדות ואחר טבילת שחרורו.....קצו, ג

זהירות מהסתכלות בדבר טמא אחר טבילת מצוה.....קצד, ב

חובת טבילה ללימוד תורה לטמא שרץ ונבלה..... רמז

טבילה ערב יום הכיפורים ..... רנב

טבילת בעל קרי לתפלה..... רמז /רמח, ג

טבילת זב שראה קרי ..... ש

טבילת ידים במים שאובין.....רמט /רנא

טעם תקנת עזרא שיטבול בעל קרי לטהרתו..... רמז /רמט /רנ

מאן דפגע באיתתא בעידן דסלקא מטבילת מצוה..... קצד, ג

ע"ע תקנת עזרא

טומאה וטהרה

אם בית הפרס צריך ניפוח במקום כבוד הבריות.....קעט, ג

אם מצות טומאה לקרוביו תלויה באנינות..... קפו, א, ב

גדרי חובת טהרה ברגל.....קפט, ב

גדרי טומאת זב ובעל קרי ..... ש

גדרי טומאת נדה..... ש

גולל- כיסוי הארון או המצבה ..... קפ, ב

דחיית טומאת מת מפני מצוה..... קפא, א

דילוג ע"ג ארונות לקראת מלכים..... קפא /קפב

דילוג על גבי ארונות הגלויים ע"ג קרקע... קפ, א

דין קבוע כמחצה על מחצה בדילוג ע"ג ארונות .....קפב, ב

דין קבר סתום ..... קפ, ד

ההולך למול את בנו אינו מטמא לאחותו ..... קפו, ד

ההולך לשחוט פסחו אינו מטמא לאחותו ... קפו

חלות טומאה קלה על החמורה..... ש, א

חציצת כיסוי הארון בפני הטומאה.....קפ, ג

טומאה למת מצוה ע"י העוסק במצוה ..... קפז /קפט, א

טומאת בית הפרס ..... קעט

טומאת גולל ..... קפ, ב

טומאת גולל בארון שאינו קבר ..... קפ, ב

כלי הבנוי כאוהל ואינו קבוע בקרקע.....קפ, ג

לימוד תורה ע"י טמא שרץ ונבלה.....רמז

ספק טומאה ברשות הרבים.....קפב, א

קבלת טומאה לכתחילה בספק טומאה ברה"ר.....קפב, א

רוב ארונות יש להן חלל טפח ..... קפב

ע"ע בעל קרי, טבילה, תקנת עזרא

טלית

עטיפתה בין גאולה לתפלה.....קטז

ע"ע ציצית

טעימה

חובת ברכה בחוזר ופולט.....קי

חובת ברכה על מטעמת.....קט, א /קי

טעימה בתענית.....קט

טעימה לפני קריאת שמע של ערבית..... ז

ע"ע אכילה

טעמא דקרא

אי דרשינן טעמא דקרא ..... **נג**

אי דרשינן טעמא דקרא לחומרא ..... **נא**, ב

טעם דלא דרשינן טעמא דקרא ..... **סא**, ד

טרחא דציבורא

אריכות בתפלת שבת כנגד תפילות החול ..... **רלג**, ב

הוספת על העולין בקריאת התורה בחול ובשבת ..... **רלג**, ב

הוספת פיוטים בתפלה..... **רלג**, ב

י"ג מידות

מידת א-ל ..... **קמג**

ידיעה ובחירה ע"ע בחירה

יוהרא

ביטול מלאכה בתשעה באב..... **קמו**

חומרא בקיום דין כבית שמאי ..... **עב**

חילוקי הדינים אימתי חיישינן ליוהרא ... **קמו**, ב

טעם האיסור למחזי כיוהרא ..... **קמו**, א

פטור מן הדבר ועושהו..... **קמו**, ה

קריאת שמע ע"י חתן ..... **קמו**

יולדת

היתר רחיצה באבלותה ..... **קכט**, ג

יום הכיפורים

ביאור כאילו התענה תשיעי ועשירי..... **נא**, ד, ה

גדר הוידוי- הודאה על החטא או בקשת מחילה ..... **קלד**

גדרי אבלות וגדרי עינוי ביוה"כ..... **קכט**, ב

היתר רחיצה להעביר זוהמא ..... **קכט**, ב

הנודר להתענות בערב יוה"כ ..... **נא**, ג

השתחויה בשם המפורש שבוידוי ..... **פא**

חובת אכילת פת בסעודת ערב יוה"כ ..... **נא**, ב

חמשה עינויים מדאורייתא או מדרבנן ... **קכט**, ב

טבילה ערב יום הכיפורים ..... **רנב**

טעם התענית ביוה"כ..... **נא**, א

כניסת מלאכים לקודש הקדשים ביוה"כ ... **לג**, א

מצות אכילה בערב יוה"כ - מדאורייתא או מדרבנן ..... **נא**, ג

מצות אכילה בערב יוה"כ..... **נא**

מצות אכילה בערב יוה"כ בלילה..... **נא**, ב

מצות אכילה בערב יוה"כ למי שאינו מתענה ..... **נא**, ב

מצות אכילה בערב יוה"כ לנשים..... **נא**, ב

עונש על מחשבה רעה ביום הכיפורים .... **כח**, ה

שיעור אכילה בסעודת ערב יוה"כ..... **נא**, ב

יום טוב

הפסק בין גאולה לתפלה בפסוקים הנאמרים ביו"ט ..... **כ**, ד

חובת נשים בתפלת שבת ויו"ט ..... **רא**, ב

יום טוב שני של גלויות

ברכה על מצוות היום..... **קז**

יופי

מעלת היופי באשה..... **קצד**, א

מעלת היופי בבנים ..... **קצד**, א

יחוד ה' ע"ע אמונה

ימות המשיח

אם מצוות בטלות לימות המשיח..... **פח**, א

אם תחיית המתים בימות המשיח או לאחריהן ..... **פח**, א

גדרי הציפיה לביאת המשיח בכל יום ... **קפא**, ב

זכירת יציאת מצרים לימות המשיח..... **פח**

יציאה לקראת מלכים מפני כבוד מלך המשיח ..... **קפא**, ב

סדר המאורעות לימות המשיח..... **פט**

סעודת לויתן ויין המשומר..... **קמא**, ב

ע"ע מלחמת גוג ומגוג, עולם הבא

יסורים

ביאור פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה ..... **כב**, א

ענין יסורים של אהבה..... **כג**

יעקב אבינו

קריאתו ״יעקב״ אחר שנקרא ״ישראל״ ..... **צא**, א

יציאת מצרים

חשבון ארבע מאות שנה ..... **מא**

ע״ע זכירת יציאת מצרים

יראת שמים ע״ע בחירה

יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ע״ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם

כבוד

אינה לפי כבודו מחמת שאף בשלו אינו מחזיר ..... **קפד**, א

גדרי מפני היראה ומפני הכבוד..... **קד**, ג

דילוג ע״ג ארונות לכבוד מלכות ..... **קפא**

דין יציאה לקראת מלכי גוים..... **קפא**, ב

הולכת ספר תורה ממקום למקום בדרך כבוד..... **קנט**

המחמיר להשיב אבידה שפטור בה מפני כבודו..... **קפד**, ב

ויכוח חזקיהו וישעיהו מי ילך אצל מי ..... **ס**

זקן ואינה לפי כבודו..... **קפד**

כבוד זקן ששכח תלמודו- דין או מידת חסידות ..... **נב**, א

כבוד זקן ששכח תלמודו- כבוד ת״ח או כתשמישי קדושה ..... **נב**, ב

כבוד מלך כנגד כבוד נביא..... **ס**

כבוד מלכי גוים..... **קפא**, א

כבישת עדות ע״י אדם מכובד שאינו ת״ח ..... **קפד**, ד

כבישת עדות ע״י תלמיד חכם בממונא ובאיסורא..... **קעז**, א /**קפד**, ד /**קפח**

לימוד תורה לשם כבוד..... **קמ**, ב

מצות כבוד ומצות הידור..... **נב**, ב

נידוי אדם גדול..... **קסט**, ב /**קעב**, ד

נידוי על כבוד הרב..... **קסח /קסט /קע**

קולא דממונא לגבי איסורא..... **קפה**, א

ע״ע תלמיד חכם

כבוד הבריות

אם בית הפרס צריך ניפוח במקום כבוד הבריות..... **קעט**, ג

ביאור כבוד האבל המתיר ללוותו בבית הפרס ..... **קעז**, ד

ביאור שתיקת תמר כשהוציאוה לישרף ... **קעז**, ד

דחיית איסור בשב ואל תעשה ובקום ועשה..... **קפח /קפט**, א, ג

דחיית איסור דאורייתא במקום הלבנת פנים ..... **קפט**, ד

דחיית איסור דרבנן מפני כבוד הבריות ..... **קפג**

דחיית איסור מפני כבוד הבריות- דחויה או הותרה..... **קפג /קפד**, ב /**קפז**, א /**קצ**, א

דחיית איסור שאינו שוה בכל..... **קצ**, ב

דחיית איסור שישנו בשאלה..... **קצ**, ב

דחיית הקרבת הפסח משום כבוד הבריות..... **קפז**, א /**קפט**, א

דחיית מצות עשה ומצות לא תעשה..... **קפח**

הצלת נפשות ע״י זקן ואינה לפי כבודו ... **קפד**, ה

זקן ואינה לפי כבודו- כבוד התורה או כבוד הבריות..... **קפד**, א, ג

טומאת נזיר וכהן למת מצוה..... **קצ**

כבוד הבריות כנגד איסור בשוגג ..... **קעז**, ב

כבוד הבריות כנגד איסור כלאים בשוגג... **קעז**, א

פטור כבוד הבריות בכל קבורת מת..... **קפו**, ה

כבוד שמים

אחיזת דברים בידו בשעת התפלה..... **רסב**

איסור גילוי ערוה ..... **רפט**

דין יציאה לקראת מלכי גוים..... **קפא**, ב

הפסק בק"ש וברכותיה לקדיש וקדושה..... קה
עמידה לפני המלך באימה בקריאת שמע ובתפלה.....רעז, א
עשיית חפציו לפני התפלה ..... קיב

כהן

איסור טומאה- להטמא או להיות טמא ... קפב, א
חובתו בברכת המזון.....רז, א /רט, ב
טומאתו למת מצוה ..... קצ

כונה ע"ע מצוות צריכות כונה

כופר

דין מורידין ולא מעלין ..... לו, א
ע"ע מינות

כיבוד אב ואם

גדרי חובתו לאחר מיתתן ..... סג, ג
היתר הפסק בקריאת שמע מפני הכבוד....קד, ב
חובת כבוד אביו רשע..... סג, ג
שכר אריכות ימים ..... מד, ב

כיסוי הדם

ברכה על כיסוי דם כוי..... רכז

כישוף

איסור דורש אל המתים .....קסה, ד

כלאי בגדים

הרואה כלאים בבגד חברו בשוק.....קעז /קעח /קפג /קפח
כבוד הבריות כנגד איסור כלאים בשוגג....קעז, א
שהייה בבגד כלאים חשיב איסור בקום ועשה..... קעו

כעס

אין מרצין לאדם בשעת כעסו..... לה, א
חרון אפו של הקב"ה..... לה, ב

כפיה

כפיה לקיום מצות עשה ע"י הכאה ..... קצב, ג
כפיה על קיום מצות עשה לאחר שביטלה .....כב, ד
ע"ע אפרושי מאיסורא

כפירה ע"ע אמונה

כפרה

אם שם צדיק תלוי בכפרה או בתשובה ...קסז, ו
ביאור כפרת הקרבן על חטא..... קלו
כפרת עולה על הרהור הלב ..... כח, ד
כפרת תענית במקום קרבן ..... קלו
מחילת עוונות למתבייש בהן..... פד
ע"ע יום הכיפורים

כריעות

איסור לכרוע באמצע ברכה ובשאר ברכות..... רלו, א
הרואה כולם כורעים והוא אינו כורע..... רלו, א
כריעת הציבור כשהש"ץ מגיע להודאה....רלו, ב

לא תסור ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם

לאו שאין בו מעשה

ישיבת ארץ מצרים ..... קעו
לאו שאין בו מעשה שתחילתו ע"י מעשה.....קעו /קפט, ב
פטור מתעסק בלאו שאין בו מעשה ..... קעח
קיום חמץ בפסח..... קעו
שהייה בבגד כלאים חשיב קום ועשה..... קעו
ע"ע שב ואל תעשה

לבו רואה את הערוה ע"ע דברים שבקדושה- במקום ערוה

לוי

חובתו בברכת המזון .....רז, א /רט, ב

לועג לרש

אחיזת ספר תורה בבית הקברות.....קנז
איסור אכילה בפני המת..... קנג

איסור אמירת דברי תורה בפני המת.....קנג, א /קנו, א
איסור אמירת דברים דעלמא בפני המת .....קנג, א /קנו, א
איסור גרירת ציצית על הקברים ..... קסא
דילוג ע"ג ארונות לקראת מלכים .....קפא, ב
דין לועג לרש אחר י"ב חודש..... קסב, ד
דין לועג לרש אי לא ידעי..... קסג, ב
דין לועג לרש בצדיקים ..... קסב, ג
דין לועג לרש כשהמת קבור בעומק י' טפחים ..... קסב, ד
דינו בבית הקברות חוץ לד' אמות של קבר..... קנח
דיני לועג לרש חוץ לד' אמות של מת....קנג, א
הטלת ציצית בטליתו של מת ..... קסא
הרואה את המת ואינו מלוהו ..... קס
חובת ההתעסקות בהלויית המת ובקבורתו..... קס, ב
חשיבות כל הבית כד' אמות .....קנג, א
טעם הדין- צערו של מת או דין מצד החי..... קסב, ב /קסג, ב
כניסה לבית הקברות בציצית בבגדו.....קסב, א

ליל הסדר ע"ע חג הפסח

לילה

איסור קריאת מקרא בלילה..... יג
אם היום אחר הלילה או הלילה אחר היום..... נא, ה
אמירת תהילים בלילה..... יג
דין שמים בישראל ביום ולא בלילה..... קסה, ו
חובת ציצית בלילה ובכסות לילה..... צג, א
חינוך קטן במצוות שזמנן בלילה ..... קצח
לבישת ד' כנפות בלילה..... יב
מצות אכילה בערב יוה"כ בלילה..... נא, ב
תפלת נדבה בלילה..... רלה, א
תפלת נדבה בציבור ..... רלה, ב

לימוד זכות

איסור הרהור אחר ת"ח בענייני ממון.... קסז, ה, ו
איסור הרהור אחר ת"ח שעבר עבירה..... קסז
דין תלמיד חכם בזמן הזה לענין לימוד זכות ..... קסז, ד
חובת לימוד זכות על בינוני שאינו צדיק..... קסז, ב
חובת לימוד זכות על מעשיו של צדיק... קסז, א

לשון הקודש

אם היה משה רבינו שונה במתן תורה לגרים בלשונם .....צה, ג
אמירת פרשיות התורה המחוייבות בשאר לשונות..... צה, ב
המבקש צרכיו בתפלה בלשון לעז ..... קיט, ב, ג
לימוד תורה בשאר לשונות.....צה, ג
קריאת התורה בשאר לשונות..... צה, ד
ע"ע תרגום

לשון הרע

ביאור מעשה מרים ..... קסו, א
על בינוני שעבר עבירה.....קסז, ג
על המתים..... קסו
על מי שאינו מקפיד ..... קסו, א
על עצים ואבנים ..... קסו, א

לשם שמים

כונה לשם שמים בקיום המצוות ..... קלז
לימוד תורה שלא לשמה.....קמ

מבואות המטונפות ע"ע נקיות

מגדף ע"ע קללה

מגילה

הפסק באמצע קריאתה.....קג /קו, ו
מקרא מגילה בעיירות המסופקות.....ג, ג
קריאת קטן להוציא גדול ידי חובתו.....קכג

מורידין ולא מעלין
דינו בכופר ובתינוק שנשבה..... לו, א
מותרות ע״ע פרישות
מזוזה
חובת נשים במזוזה.....רד
מזונות ע״ע פרנסה
מזיק ע״ע נזיקין
מזיקין
מציאותם ומהותם..... כז
שמירת התפילין מן המזיקין.....רסא
מחילה
מחילת רב על כבודו ועל מצות הידור..... נב, ב
מחילת עוונות ע״ע כפרה
מחלוקת
נידוי למחזיק במחלוקת ..... קסט, א /קעב
מחשבה
גדרי פעולת עין הרע.....קצה, א
הריגה ע״י מחשבה.....קצה, א
השפעת המחשבה בשעת תשמיש .....קצד, ב
חילוק בין ישראל לעכו״ם בצירוף מחשבה
למעשה ..... כח, ב
כח המחשבה להרע או להטיב.....קצה, א
מעלת מחשבת מצוה על מעשה..... קלז
עונש על מחשבה רעה ביום הכיפורים.... כח, ה
צירוף מחשבת מצוה למעשה ..... כח
ע״ע הרהור במצוות, הרהורי עבירה
מטעמת ע״ע טעימה
מי רגלים ע״ע דברים שבקדושה- במקום מי רגלים
מידות
איסור גאוה- מצד הרגשת עצמו או מצד
מעשיו..... קמו, א
חובת עשיית הישר והטוב ..... קנא, ב
טעם חובת ההנהגה במידות טובות ..... קמו, א
מעלת אהוב למעלה ונחמד למטה ..... קלח
מינות
איסור מחשבת מינות..... פה
ביאור עונש קורח ועדתו ..... לט, ב
חקירת עיקרי האמונה..... פה
קריאה בספרי פילוסופיא ..... פה
ע״ע כופר
מיתה
הריגה ע״י מחשבה..... קצה, א
הריגה ע״י קללה..... לו, ד /נח, א
טיפה של מלאך המות במיתה שאינה
טבעית..... לו, ד
כח בעל בחירה להרוג מי שאינו חייב
מיתה ..... לו, ג /קצה, ב
מיתה בארץ ישראל ע״י מלאכא דרחמי.... לו, ד
ענין יש נספה בלא משפט .....קעד, ב
ע״ע מורידין ולא מעלין, מת
מיתה בידי שמים
גדר העובר על דברי חכמים חייב מיתה ..... יז
/עב, ד
חיוב מיתה על מי שאינו עוסק בפו״ר ..... סא
מיתת בית דין
חייב מיתת בי״ד ששב בתשובה..... לו, ב
ע״ע מורידין ולא מעלין
מכות מצרים
זמן נבואת ׳כחצות הלילה׳.....יד
זמני מכת חושך ומכת בכורות.....יד
מלאך המות
טיפה של מלאך המות במיתה שאינה
טבעית..... לו, ד
מיתה בארץ ישראל ע״י מלאכא דרחמי.... לו, ד

עגלה ערופה - שוחד למלאך המות ..... לו, ד

מלאכים

'אכתריאל' שם מלאך או השכינה..... לג, א
אם המלאכים יודעים מחשבות בני אדם..... י, ד
אם יש קנאה במלאכים..... י, ג
ביאור ענין קנאתם של המלאכים..... י, ג
ביאור ענין שאין המלאכים מכירים בלשון ארמית..... י, ד
התדמות למלאכים בשעת התפלה..... סז
כיוון רגליו בשעת תפלה כמלאכים ..... סז
כניסת מלאכים לקודש הקדשים ביוה"כ ... לג, א
מעלת האדם בהתפשטות הגשמיות ..... לג, א
ראיית מלאך ע"י אדם בהקיץ..... לג, א

מלחמת ארבעת המלכים

זמנה..... מא

מלחמת גוג ומגוג

זכירת יציאת מצרים אחרי מלחמת גוג ומגוג..... פח, ג
סדר המאורעות לימות המשיח..... פט

מלחמת היצר

ביאור רצוננו לעשות רצונך..... קלג

מלכות

דילוג ע"ג ארונות לקראת מלכים ..... קפא
דין יציאה לקראת מלכי גוים..... קפא, ב
כבוד מלך כנגד כבוד נביא..... ס
כבוד מלכות כנגד מצוות התורה..... קפא, א
כבוד מלכי גוים..... קפא, א
מלך שאמו מישראל ואביו נכרי ..... קפא, א
מלכותו של אגריפס..... קפא, א
ע"ע עול מלכות שמים

ממון

אי ילפינן ממונא מאיסורא..... קפה, ב
הכרעת רוב בממונא ובאיסורא..... קפה, ב
קולא דממונא לגבי איסורא..... קפה, א
ע"ע גזל

מנין עשרה ע"ע ציבור

מסירות נפש

חומרא בקיום מצוה שדינה יעבור ואל יהרג ..... עא, ב
מסירו"נ לאפרושי מאיסורא..... קצב, ד

מצוה הבאה בעבירה

אימתי אמרינן מצוה הבאה בעבירה ..... רנג, ד
תפלה במקום שיש צואה..... רנג, ד

מצוות

אימתי ענוש על ביטול עשה ..... כב, ב, ג
אם גדרי דרבנן עוקרים המצוה דאורייתא ..... קצט, א
אם מצוות בטלות לימות המשיח..... פח, א
ביאור אחד המרבה ואחד הממעיט ..... קלז
גדר חלק האשה במצוות שמקיים הבעל..... קמב, ג
גדר עול מלכות שמים וגדר עול מצוות.... צב, ג /רעז, א
גדר שבע מצוות בני נח לישוב העולם..... רצב
גדרי מצות לימוד תורה ..... ל, ב
גדרי קיום מצוה בשומע כעונה.... קכב, א /רט, א
דין גוף נקי במצוות..... רנז, א
חובת הישן בקיום מצוות..... ק, ב
חומרא בקיום דין כבית שמאי ..... עב /צח, ד
חומרא בקיום מצוה שדינה יעבור ואל יהרג ..... עא, ב
חילוק בין ישראל לעכו"ם בצירוף מחשבה למעשה ..... כח, ב
חילוק בין לכתחילה לדיעבד בדאורייתא ... קיט, ג /קכד, ב
כבוד מלכות כנגד מצוות התורה ..... קפא, א

כונה לשם שמים בקיום המצוות ..... קלז
כניסה לסכנה לצורך קיום מצוה..... עא
כפיה על קיום מצות עשה לאחר שביטלה ..... כב, ד
להעיר את הישן לצורך קיום מצוה..... ק
מעלת מחשבת מצוה על מעשה..... קלז
מצוות בטלות לעתיד לבא..... קסא
מצוות ששכרן אריכות ימים.....מד, ג, ד
מצות אכילה בערב יוה"כ - מדאורייתא או מדרבנן..... נא, ג
עשה מצוה בדיעבד או יכול לחזור לעשותה לכתחילה ..... רלד, ד
עשייתן דרך כבוד ולא בבזיון..... רנז, א
פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן.... קמב, א
צירוף מחשבת מצוה למעשה..... כח
קיום מצוה דאורייתא שלא באופן שתקנו חכמים .....ריב, ב
קיום מצות אהבת ה' במצות עשה..... כח, ב
קיום שאר מצוות בהרהור בלא שמיעה לאוזניו..... קיט, ה
שכר המצוות בעולם הזה ולעולם הבא ... מד, ב
שכר על המעשה ושכר על הבחירה בטוב ..... כח, א, ב
תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ..... קלט
ע"ע אין מעבירין על המצוות, בר חיובא, מצוות צריכות כונה, עוסק במצוה, שומע כעונה

מצוות צריכות כונה

גדרי כונת המצוה..... צד, א
חובת הכונה בקריאת שמע ... צו /צח, ב, ג /קכו /קכח, ד
טעם הכונה ..... עח, א
כונה בתפלה.....צד, ג /קנא, ג
כונה כללית או פרטי המצוה.....עח, א /צד, א
כונה למצוה אחרת.....צד, ד
כונה לשני דברים..... צד, ב
מצוות התלויות במעשה והתלויות בלב.....עח, א /צד, ג
קריאת שמע בקורא להגיה.....צד, ה /צו, א, ג

מצות עשה שהזמן גרמא

אם ברכת המזון חשיבא מ"ע שהז"ג .....רז, ג
גדר קריאת שמע כמ"ע שהז"ג..... קצט
דין עוסק במצוה לאשה המקיימת מ"ע שהזמן גרמן ..... קנא, ב
חובת נשים בתפלה..... רא
חובת נשים בתפלת שבת ויו"ט..... רא, ב
מצוה דרבנן שהזמן גרמא..... רב
מצוה שזמנה גורם רק מצד המציאות ..... רה
מצות אכילה בערב יוה"כ.....נא, ב
מצות תפילין..... קצט, א
פטור נשים מקריאת שמע..... ר
פטור עבד ממ"ע שהז"ג..... קצו

מראית עין ע"ע חשד

משה רבינו

גדרי נבואתו..... טז /לט, ב
גדרי נבואתו לפני מתן תורה ולאחריו.....לח
זמן נבואת 'כחצות הלילה'.....יד
חילוק נבואתו משאר הנביאים ..... טז
טעם פרישתו מן האשה .....ריז, ג
נבואתו באספקלריא במאירה ..... טו
נבואתו ביום ולא בלילה ..... טו
תפלתו של משה רבינו על נבואה בעם ישראל..... לז, א

מת

איסור אכילה בפני המת..... קנג
איסור אמירת דברי תורה בפני המת.....קנג, א /קנו, א

איסור אמירת דברים דעלמא בפני המת .....קנג, א /קנו, א
איסור דורש אל המתים .....קסה, ד
איסור ספיה למת ..... קסא
אם המתים יודעים מה נעשה בעולם .....קסג /קסה /קסו
אם יש צער הגוף למת .....קסד, א
אם יש צער הנפש למת ..... קסד, ב /קסו
ביאור קשה רימה למת כמחט בבשר החי.....קסד
ביאור שפתותיו דובבות בקבר ..... קסו, ב
גדר פטורו של מת מן המצוות ..... קסא
גדרי חובת כיבוד אב ואם לאחר מיתתן ... סג, ג
דין לועג לרש אי לא ידעי.....קסג, ב
דין עוסק במצוה למשמר את המת .....קנו
הטלת ציצית בטליתו של מת ..... קסא
המצוה בשמירת המת.....קנו
כבודו של מת- דין דאורייתא או דרבנן ... קמז, א
לועג לרש- צערו של מת או דין מצד החי..... קסב, ב /קסג, ב
סיפור לשון הרע על המתים..... קסו
ע"ע אבלות, אונן, הלויית המת וקבורתו, לועג לרש, מיתה

מת מצוה

גדרי מת מצוה שחייב לקוברו בעצמו..... קצ, ב
טומאה למת מצוה ע"י העוסק במצוה ..... קפז /קפט, א
טומאת נזיר וכהן למת מצוה..... קצ
טומאת נזיר וכהן למת מצוה- דחויה או הותרה..... קצ, א

מתן תורה

אם היה משה רבינו שונה לגרים בלשונם.....צה, ג
ביאור הילפותא מסיני לבעלי קריין..... ריז, א
ביאור ענין קנאתם של המלאכים..... י, ג
גדרי נבואת משה רבינו לפני מתן תורה ולאחריו.....לח
דין שומע כעונה במתן תורה..... ריז, ב
טעם הפרישה מן האשה במתן תורה ..... ריז, א
מהות הקול ששמעו עם ישראל..... ריז, ב

מתעסק

גדר הפטור- חסרון בכונת מזיד או בעיקר המעשה ..... קעח
הפרשת חברו מאיסור שעובר כמתעסק ..... קעח
פטור מתעסק בלאו שאין בו מעשה ..... קעח
פטור מתעסק בנהנה..... קעח

נבואה

אם יתכן שנבואה לטובה לא תתאמת ..... טז /סד, ב
אם נבואה יכולה להתבטל ..... לט /סא, ג
ביאורי נבואות בתורה..... טז /לט, ב
ביטול נבואה התלויה בתנאי ..... לט, ב, ג
ביטול נבואה ע"י חטא .....לט, ז
גדר נבואה וגדר הבטחה .....לט, ו
גדר קבלת הנבואה וכתיבת ספרי הנביאים .... יג
ההפרש בין הנביא לחוזה בכוכבים ..... לט, ב
השתדלות ובקשה לקיום נבואה לטובה ... לט, ד /סד, ב
חשיבות נבואה כדברי תורה לענין בעל קרי.....ריז, ג
כבוד מלך כנגד כבוד נביא .....ס
כפירה באמיתת נבואת הנביאים ..... טז
מהות הקול ששמעו עם ישראל במתן תורה..... ריז, ב
נבואה ע"י גוי .....לז
נבואה ע"י גר.....לז, א
נבואה על העתיד - גילוי ידיעתו ית' או התראה..... לט, ב /סא, ג
נבואתו של בלעם הרשע ..... לה, ג /לז, ב

נבואתו של עובדיה הנביא..... לז, א
פתרון יוסף לחלומו של פרעה - נבואה או גזירת צדיק..... לט, ב
קריאת שם לבנו..... מב
ראיית מלאך ע״י אדם בהקיץ..... לג, א
שמיעת הרוחות מספרות בבית הקברות... קסה, א
תנאים להתגלות הנבואה..... לח
תפלתו של משה רבינו על נבואה בעם ישראל..... לז, א

נבואת משה רבינו

גדרי נבואתו..... טז /לט, ב
גדרי נבואתו לפני מתן תורה ולאחריו..... לח
דברי משה רבינו לקורח - נבואה או גזירת צדיק..... לט, ב
חילוק נבואתו משאר הנביאים..... טז
נבואתו באספקלריא במאירה..... טו
נבואתו ביום ולא בלילה..... טו

נדרים ושבועות

איסור חצי שיעור..... קט, א
הנודר להתענות בערב יוה״כ..... נא, ג
הנודר מזרע אברהם אם מותר בגרים..... צ, ב
נידוי המביא עצמו לידי שבועת שוא..... קעא

נהנה ע״ע הנאה

נזיקין

איסור להזיק ממונו של גוי..... קצב, ה
היזק ממון לצורך הפרשה מאיסור..... קצב, ג, ד

נזיר

טומאתו למת מצוה..... קצ

נטילת ידים

חומר המזלזל בנטילת ידים..... יז, ג
טבילת ידים במים שאובין..... רמט /רנא
נידוי על זלזול בדין נטילת ידים..... קע

נידוי

גדרי נידוי וגדרי חרם..... קעב, ג
נידוי אדם גדול..... קסט, ב /קעב, ד
נידוי המביא עצמו לידי שבועת שוא..... קעא
נידוי המגיס דברים כלפי מעלה..... קעא
נידוי המחזיק במחלוקת..... קסט, א /קעב
נידוי על זלזול בדין דרבנן..... קע
נידוי על זלזול בדין נטילת ידים..... קע
נידוי על כבוד הרב..... קסח /קסט /קע

ניחום אבלים ע״ע אבלות

נישואין

מעלת היופי באשה..... קצד, א

נס

צדיק גמור הסומך על הנס..... סד, ג
ראשונים דאתרחיש להו ניסא..... קצא
תפלת הראשונים במסירות נפש..... קצא, ב

נסיון

ביאור רצוננו לעשות רצונך..... קלג

נקיות

דין גוף נקי בשאר מצוות..... רנז, א
דין גוף נקי בתפילין..... רנז, א
ע״ע בית הכסא, דברים שבקדושה

נשים

איסור הרהורי עבירה לנשים..... קצד, ד
איסור השחתת זרע באשה..... קצד, ד
גדר חלק האשה במצוות שמקיים הבעל..... קמב, ג
גדרי החיוב מטעם אף הן היו באותו הנס..... קכג, א, ב
דין לבו רואה את הערוה באשה..... רפז, ג
דין עוסק במצוה לאשה המקיימת מ״ע שהזמן גרמן..... קנא, ב
דין ערוה שרגילים לגלותה..... רעג, ה

דין שער בתולה לענין ערוה..... רעג, ה
הזכרת ברית ותורה בברכת המזון... רז, ב /רח, א
הסתכלות אשה על אנשים..... קצד, ד
הסתכלות באצבע קטנה של אשה..... ער
הסתכלות על אשה פנויה ..... ער
זכותן בלימוד תורה ..... קמב
חובתן בברכה ראשונה של ברכת המזון... רז, ד
חובתן בברכת המזון.....רה /רז /ריא
חובתן בלימוד תורת המצוות שחייבות בהן.....קמב, ב
חובתן במזוזה.....רד
חובתן במצות אכילה בערב יוה"כ.....נא, ב
חובתן בקידוש היום ..... רו
חובתן בתפלה..... רא
חובתן בתפלת שבת ויו"ט.....רא, ב
טפח באשה ערוה.....רעא
להוציא אנשים בברכת המזון... רח /רט /ריא, ב
מעלת היופי באשה.....קצד, א
ערבות נשים במצוות.....קכב, ב /קצב, ב
ערבות נשים לאנשים וערבות אנשים לנשים..... רט, ב
פטורן ממצוות עשה שהזמן גרמן.....קמב, א
פטורן מקריאת שמע..... ר
קול באשה ערוה..... רעג, א
קריאת שמע בעת שמיעת קול אשה..... רעג, א
קריאת שמע בפני שער אשה..... רעג, ב
שוק באשה ערוה .....ערב
שירת מרים ושירת דבורה ..... רעג, א
שער באשה ערוה..... רעג, ב
תקנת הטבילה באשה ששימשה .....רצט, ב

סוטה

השקאת מי סוטה לגיורת ..... קסט, א

סוכה

גדר עקירת המצוה כשיושב ושולחנו בתוך הבית .....ה, ב

סומא

גדרי פטורו מן המצוות..... קנד, א
דין צואה שאינו רואה אותה .....רפח, ב
חובתו בברכות הנהנין ..... קנד, א
חובתו בשמיעת קריאת התורה.....מט, א
חובתו בשמיעת שנים מקרא ואחד תרגום מאחר..... מט, א /קכ

סייעתא דשמיא

השפעת שמו של אדם לסייעתא דשמיא .....מב
סייעתא דשמיא וכח הבחירה..... נט

סכנה

איסור כניסה לחורבה .....יא
כניסה לסכנה לצורך קיום מצוה.....עא
רכיבה על ספר תורה בשעת הסכנה ..... קנט, ג
ע"ע מסירות נפש, פיקוח נפש

סמיכת גאולה לתפלה

ברכת 'יראו עינינו'..... כ, ב
גדר 'גאולה אריכתא' שבברכת השכיבנו .....יח, א /כ, א
דין הסמיכה מצד התפלה או מצד הגאולה ..... יח, ב /כ, ה /קטז
דין סמיכת גאולה לתפלה וטעמו.....יח
הפסק בערבית בברכת 'השכיבנו'.... יח, א /כ, א
הפסק בערבית בברכת 'יראו עינינו'..... כ, ב
הפסק בערבית בפסוקי 'ושמרו'..... כ, ד
הפסק בערבית בפסוקים הנאמרים ביו"ט ... כ, ד
הפסק בערבית בקדיש ..... כ, ג
הפסק בפסוק 'ה' שפתי תפתח'..... כ, ה
סמיכת גאולה לתפלה בערבית.....יח, ב

סמיכת גאולה לתפלה וק״ש בזמנה מה עדיף..... **א**, א

סמיכת גאולה לתפלה ותפלה בציבור מה עדיף..... **יח**, ב

עטיפת טלית והנחת תפילין בין גאולה לתפלה..... **קטז**

סעודת מצוה

חובת אכילת פת בסעודת ערב יוה״כ ..... **נא**, ב

מצות אכילה בערב יוה״כ..... **נא**

ספיה

איסור ספיה למת ..... **קסא**

ספק

ביאור שיטת הרמב״ם דספקא דאורייתא לקולא מה״ת..... **קפב**, א

ברכה על מילת אנדרוגינוס וכיסוי דם כוי... **רכז**

ברכת המצוות בקיום מצוה משום ספקא דאורייתא לחומרא..... **רכו**, א /**רכז**

גדרי ההכרעה בספקא דרבנן ..... **ג**, ג

גדרי כללא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ..... **קפב**, ב

דין קבוע כמחצה על מחצה בדילוג ע״ג ארונות ..... **קפב**, ב

הכרעת הספק במקום דאיקבע איסורא ... **קפב**, א

חילוק הכרעת רוב מהכרעת ספקא דאורייתא לקולא..... **קפב**, א

לסמוך על ספק דרבנן לקולא לכתחילה... **רפה**, ב

מקרא מגילה בעיירות המסופקות ..... **ג**, ג

ספק ברכות בברכות הנהנין ..... **עט**, ג

ספק ברכות בברכת המצוות..... **עט**, ב

ספק ברכות להקל ..... **עט**

ספק דרבנן שעיקרו מן התורה..... **רכו**, א /**רל** /**רלא**, ב

ספק טומאה ברשות הרבים..... **קפב**, א

ספקא דאורייתא לחומרא בתורת ודאי או ספק..... **עט**, א /**ריא**, ב /**רכו**, א /**רל**

ספקא דרבנן במקום דאיתחזק איסורא .... **רכו**, ג

ספקא דרבנן לקולא במקום דלא טריחא..... **קכה**, ג

ספקא דרבנן לקולא בתורת ודאי או ספק... **ג**, א

קבלת טומאה לכתחילה בספק טומאה ברה״ר..... **קפב**, א

תרתי דסתרי במקום ספקא דרבנן..... **ג**

ספר רפואות

גניזתו ע״י חזקיהו המלך..... **סב**

מי חיברו ..... **סב**, א

ספר תורה

אחיזת ספר תורה בבית הקברות..... **קנז**

איסור יציאה מבהכנ״ס כשס״ת פתוח ..... **מח**

הולכתו ממקום למקום בדרך כבוד ..... **קנט**

הפשלתו לאחוריו בעת רכיבה..... **קנט**

כיסוי ס״ת בכלי שהוא כליין..... **רצז**, ב

מצות כתיבת ספר תורה- עצם הכתיבה או שיהיה לו ס״ת..... **קנז**

עשיית מחיצה בפני ספר תורה..... **רצז**, ג

רכיבה עליו בשעת הסכנה ..... **קנט**, ג

תשמיש המטה בבית שיש בו ספר תורה .... **רצז**

ע״ע קריאת התורה

עבד

ברכת אבלים על עבד..... **קל**, ב

גדרי עבד אחר טבילתו לעבדות ואחר טבילת שחרורו ..... **קצו**, ג

חובתו בבל תקיף ..... **קצו**, א

חובתו בברכת המזון ..... **רז**, א

חובתו בפרו ורבו ..... **קצו**, א

פטורו ממצות עשה שהזמן גרמא ..... **קצו**

קבלת תנחומים על עבדו..... **קל**

קיים מצוה שפטור ממנה ואח"כ נשתחרר, אם יצא יד"ח ..... קמח, ב
קריאת אבא ואמא לעבדים ושפחות ..... קלב

עגלה ערופה

עריפתה - שוחד למלאך המות ..... לו, ד

עדות

כבישת עדות ע"י אדם מכובד שאינו ת"ח ..... קפד, ד
כבישת עדות ע"י תלמיד חכם בממונא ובאיסורא ..... קעז, א /קפד, ד /קפח

עול מלכות שמים

ברכות ק"ש- התבוננות בבריאה ובתורה הק' ..... ב, ב
גדר עומ"ש וגדר עול מצוות ..... צב, ג /רעז, א
דין לעסוק בדבר שהציבור עוסקין בו ..... ריח
מצות קריאת שמע- לימוד תורה או קבלת עומ"ש ..... ב /עד, ב /רטו, א /רכא
קבלת המלכות וקבלת עול הגזירות ..... צב, ג
קבלת עול מלכות שמים שלמה ..... קיח
קריאת שמע בתפילין ..... קטז /קיח

עולם הבא

אכילה ושתיה לעולם הבא ..... קמא
ביאור שכר ש"י עולמות ..... קמב, ג
מהותו של העולם הבא ..... קמא
סעודת לויתן ויין המשומר ..... קמא, ב
שכר המצוות בעולם הזה ולעולם הבא ... מד, ב
שכר עולם הבא בזכות התורה ..... קמב, א
שכרן של נשים לעוה"ב ..... קמב, א
ע"ע ימות המשיח

עוסק במצוה

גדרי פטור אונן מן המצוות ..... קמח /קנד, א
גדרי פטורו מן המצוות - פטור או אונס ..... קמח, ד
דין העוסקים בהספדו של מת ..... קעג, ב
ההולך לשחוט פסחו אינו מטמא לאחותו ..... קפו, ג
המשך קריאת שמע אחר שהתחיל פסוק ראשון ..... קעה, א
העוסק שלא לעבור על לא תעשה ..... קמט
חובתו במצוות לא תעשה ..... קנד, א
טומאה למת מצוה ע"י העוסק במצוה ..... קפז /קפט, א
טרדתו של אונן ..... קמז
טרדתו של חתן ..... קכח, ב
סיבת פטור אונן מן המצוות ..... קמז /קפו, ב
פטור בעוסק במצוה קיומית ..... קנא, ב
פטור המשמר את המת ..... קנו
פטור העומדים בשורה מקריאת שמע ..... קנב /קעה
פטור לאשה המקיימת מ"ע שהזמן גרמן ..... קנא, ב
פטור לעוסק בלימוד תורה ..... רכח, ב
פטור לעוסק במצוה דרבנן ..... קנב, ב
פטור לעוסק בצרכי ציבור ..... קנא, ב
פטור מחמת מצות צדקה ..... קנא, ב
פטור מחמת מצות ציצית ..... קנא, ב
פטור מן המצוות או איסור לקיים מצוות ..... קנו, א
פטור נושאי המטה מן התפלה ..... קנא, ג
פטור נושאי המטה מקריאת שמע ..... קנא
פטורו ממצוות ביכול לקיים שתיהן ..... קכח, ג /קנו, א
תשלומי מצוה שלא עשאה משום שהיה עוסק במצוה ..... קמח, ג

עין הרע

ביאור פעולת עין הרע ..... קצה, א
יחוס כל עם ישראל כזרעו של יוסף ..... קצה, ג
פעולת עין הרע ע"י אוהבו ..... קצה, א

עם ישראל

יחוס כל עם ישראל כזרעו של יוסף..... **קצה**, ג

ערבות

ברכת המזון ע"י מי שלא אכל להוציא יד"ח
למי שאכל ..... **רט**, ב /**רי**

גדרי דין ערבות ודין שומע כעונה ..... **רח**, א

גדרי חובת ערבות במצוות ... **קכב**, ב /**קצב**, ב /**רי**

חובת הפרשת חבירו מאיסורא..... **קצב**, ב

חיוב ערבות וחיוב תוכחה ..... **קצב**, ב, ג

להוציא אחרים יד"ח כשהוא אינו
מחוייב..... **קכב**, ב /**קכג**, ג /**רח**, א /**רט**, ב

להוציא אחרים יד"ח מדאורייתא כשהוא
מחוייב מדרבנן..... **רט**

ערבות בברכת המזון..... **רי**

ערבות במצוות דרבנן..... **קכב**, ב /**קכג**, ג

ערבות נשים במצוות..... **קכב**, ב /**קצב**, ב

ערבות נשים לאנשים וערבות אנשים
לנשים..... **רט**, ב

ערבות קטן במצוות..... **קכג**, ג /**רט**, ב

ערוה

איסור גילוי ערוה..... **רפט**

אם בעגבות יש משום ערוה..... **רסח**

גדר שוק..... **ערב**, ב

גילוי ערוה במים צלולים ..... **רפט**, ב

דין ונשמרת מכל דבר רע ... **פו**, ב /**קצג** /**קצד**, ד

דין לבו רואה את הערוה ..... **רפז**

דין לבו רואה את הערוה באשה ..... **רפז**, ג

דין לבו רואה את הערוה בברכות..... **רפז**, ה

דין לבו רואה את הערוה בלילה ..... **רפז**, ג
/**רפח**, א

דין ערוה של גוי..... **רצב**

דין ערוה של קטן ..... **רסט**

דין ערוה שרגילים לגלותה ..... **רעג**, ה

דין שער בתולה..... **רעג**, ה

הסתכלות באצבע קטנה של אשה..... **ער**

הסתכלות באשה בזמננו..... **קצג**

הסתכלות בעריות..... **פו**, א /**קצג**

הסתכלות על אשה פנויה ..... **ער**

טפח באשה ערוה..... **רעא**

לבו חוץ למים וערותו בתוך המים..... **רפז**, ב

לבוש כתונת בלא חגורה..... **רפז**, ד

עיניו רואות את הערוה..... **רפח**

עקבו רואה את הערוה..... **רפז**, ו

קול באשה ערוה..... **רעג**, א

קריאת שמע בפני טפח באשה..... **רעא**, ב

קריאת שמע כשישן עם בניו הקטנים..... **רסט**

קריאת שמע ע"י שנים שישנים במטה
אחת..... **רסז**

שוק באשה ערוה..... **ערב**

שירת מרים ושירת דבורה..... **רעג**, א

שער באשה ערוה..... **רעג**, ב

תשמיש המטה בבית שיש בו ספר
תורה..... **רצז**, א

ע"ע דברים שבקדושה- במקום ערוה

עשה דוחה לא תעשה

גדר הדחיה- חומר העשה או שלא נאמר
הלאו ..... **קפט**, ג

דחיית העשה באפשר לקיימו ע"י
אחרים..... **קפז**, ב

דחיית עשה שיש בו כרת לעשה שאין בו כרת-
הותרה או דחויה..... **קפו**, ב

הקרבת התמיד בשבת- דחויה או הותרה... **קצ**, א

מילה בשבת- דחויה או הותרה..... **קצ**, א

עשה שיש בו כרת ואינו שוה בכל..... **קצ**, ג

עשה ולא תעשה ע"ע מצוות

עשרת ימי תשובה

חתימת 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'
בעשי"ת..... **פב**

עת רצון

אם חצות עת רצון.....ח

אם שחרית וערבית עת רצון ..... לא

אמירת תהילים לפני התפלה או לאחריה....לה, ה

ביאור מאמר כשרציתי לא רצית..... לח

המשכת עת רצון אחר התחלתה..... לה, ה

מעלת תפלת מנחה יותר משאר התפילות .... לא

תפלת ותיקין.....נו, ד

פועלים

ברכות הנהנין ע"י פועלים העוסקין במלאכתן..... קכז, א

ברכות קריאת שמע ע"י פועלים העוסקין במלאכתן.....קכז, ד

ברכת המזון ע"י פועלים העוסקין במלאכתן..... קכז, ב

קריאת שמע ע"י פועלים העוסקין במלאכתן..... קכז

תפלה ע"י פועלים העוסקין במלאכתן.....קכז, ג

פותח טפח ע"ע טומאה וטהרה

פילוסופיא ע"ע מינות

פיקוח נפש

דחיית איסור גזל מפני פיקו"נ ..... סה

הצלת נפשות מדיני השבת אבידת גופו ... קפד, ה

הצלת נפשות ע"י זקן ואינה לפי כבודו ... קפד, ה

הצלת עצמו בממון גבוה..... סה

הצלת עצמו בממון חבירו ..... סה

חומר הלבנת פנים כפיקוח נפש .....קפט, ד

ע"ע סכנה

פסוקי דזמרה

הפסק באמצע קריאתן .....קג

פסיעה גסה

איסור פסיעה גסה ..... כט

איסור פסיעה גסה ביציאה מבית הכנסת..... כט

נטילת מאור עיניו..... כט, ב

פריה ורביה

חובת עבד בפו"ר ..... קצו, א

חובתה כשיודע שיהיו בניו רשעים..... סא, ד

חובתה כשיודע שילכו בניו לכליה..... סא, ד

חיוב מיתה על מי שאינו עוסק בפו"ר ..... סא

מצוה בביאה או שיהיו לו בן ובת ..... סא, ב

קיום חובת המצוה כשנעשו בניו רשעים... סא, ד

תפלה שלא יהיו לו בנים..... סא, ד

פרישות

דין פרישות מן המותרות.....רמז, ג

פרנסה

ביאור גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים..... מז

כל העולם ניזונין בצדקה.....קמג

מזונות כל העולם בזכות הצדיקים ..... קמד, א

צדיק

אם שם צדיק תלוי בכפרה או בתשובה ...קסז, ו

בריאת כל הנבראים לשרת לצדיקים ..... קמד, א

גדרי אין הקב"ה מביא תקלה בידי צדיקים.....קצב, ה

גדרי צדיק גוזר והקב"ה מקיים ..... לט, ב

דברי משה רבינו לקורח - נבואה או גזירת צדיק..... לט, ב

דין לועג לרש בצדיקים..... קסב, ג

הקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים ..... פג

השפעתו על דורו ולא לעצמו..... קמד, ב

חובת לימוד זכות על מעשיו..... קסז, א

מזונות כל העולם בזכות הצדיקים ..... קמד, א

פתרון יוסף לחלומו של פרעה - נבואה או גזירת צדיק..... לט, ב

צדיק גמור הסומך על הנס.....סד, ג

שכר מצוות בעולם הזה ..... קמד, ב

ע"ע תלמיד חכם

צדקה

דין עוסק במצוה מחמת מצות צדקה..... **קנא**, ב

צואה ע"ע דברים שבקדושה- במקום צואה, נקיות

ציבור

אם דין עשרה בדבר שבקדושה הוא מדאורייתא..... **רמ**, ב /**רמג**, ג

אמירת דברים שבקדושה בפחות מעשרה....**רלט** /**רמ**

אמירת קדושה ע"י יחיד .....**רלט**

גדר תפלה בציבור..... **רלד**, ד /**רלה**, ב

דין לעסוק בדבר שהציבור עוסקין בו..... **ריח**

המתפלל עם הציבור אך תפלה אחרת.... **רלד**, ד

חובת עשרה בקריאת התורה ..... **מט**, ב

מעלת תפלה בציבור..... **מו**, ב

סמיכת גאולה לתפלה כנגד תפלה בציבור..... **יח**, ב

עולת נדבה בציבור..... **רלה**, ב

פטור מן המצוות לעוסק בצרכי ציבור... **קנא**, ב

תפלה ביחיד במקום ביטול תורה ..... **מו**, ב

תפלה בציבור כשמתחיל אחרי הציבור ..... **רלז** /**רמד**, ב

תפלה בציבור כשמתחיל עם חזרת הש"ץ .....**רלז**, ב /**רמב**, א

תפלת נדבה בציבור..... **רלה**, ב

תפלת ציבור כנגד קרבן יחיד ויחיד כנגד קרבן ציבור..... **רלה**, ד

תקנת תפלת שליח ציבור ..... **רלה**, ב

צידוק הדין

אמירת צידוק הדין בשעה שהאחרים מתפללין..... **קעד**, א

באור ענין צידוק הדין ..... **קעד**, ב

ציצית

איסור גרירת ציצית על הקברים ..... **קסא**

איסור לבישת ד' כנפות בלא ציצית בחול ובשבת ..... **קפג**

אם לבישת בגד ד' כנפות בלא ציצית חשיב לאו שאין בו מעשה..... **קעו**

דין עוסק במצוה מחמת מצות ציצית..... **קנא**, ב

הטלת ציצית בטליתו של מת ..... **קסא**

הרואה שנפסקה ציצית חברו ברה"ר בשבת ..... **קעז**, ג

חובת גברא או חובת מנא ..... **צג**, ב

חובת ציצית בכלי קופסא ..... **קסא**

חובתה בלילה ובכסות לילה..... **צג**, א, ב

כניסה לבית הקברות בציצית בבגדו .....**קסב**, א

לבישת ד' כנפות בלילה..... **יב**

מי שנודע לו ברה"ר שנפסלה טליתו .....**קפג**

ע"ע טלית

צניעות

גדרי חובת הצניעות.....**קצב**, א

קריעת בגד שיש בו משום פריצות.....**קצב**, א

קבורה ע"ע הלויית המת וקבורתו

קדושה

איש"ר וקדושה איזה עדיף .....**רמד**, א

אמירת 'נקדש' ע"י הציבור .....**רמב**, ב

אמירת קדושה בכל יום- חובה או מצוה....**רמ**, ב

אמירת קדושה ע"י יחיד..... **רלט**

הפסק בק"ש וברכותיה לקדושה.....**קה**

הפסק בתפלה לקדושה ומודים.....**רמג**

טעם עניית קדושה ע"י הציבור ולא בשומע כעונה .....**רלח**, ב

עניית קדושה ע"י המתפלל עם הש"ץ..... **רמב**

שמיעת קדושה מהש"ץ באמצע תפלת י"ח ..... **רלח**

ע"ע חזרת הש"ץ

קדימה

הקדמת ברכת היין לברכת קידוש היום ..... **יט**

הקדמת מצוות דאורייתא למצוות דרבנן ..... **יט** /**צב**, ב

הקדמת תדיר ומקודש כנגד דבר הרשות..... **יט**

קדימת הנחת תפילין לקריאת שמע ..... **קטו**

קדיש

איש"ר וקדושה איזה עדיף ..... **רמד**, א

אמירתו בארמית ..... **י**

ביאור מאמר יהא שמה רבא מברך וכו' ..... **י**

ביאור ענין קנאתם של המלאכים..... **י**, ג

המתחיל להתפלל וע"י כך יפסיד עניית איש"ר..... **רמד**, ב

הפסק בין תיבת 'רבא' ל'מברך' ..... **י**, ב

הפסק בק"ש וברכותיה לקדיש..... **קה**

הפסק בתפלה לעניית איש"ר..... **רמד**

הפסק בתפלת ערבית בין גאולה לתפלה בקדיש ..... **כ**, ג

טעם עניית איש"ר ע"י הציבור ולא בשומע כעונה ..... **רלח**, ב

עניית דברים שבקדושה לפני 'אלקי נצור' ..... **קלה**, ב

קורח

ביאור עונש קורח ועדתו..... **לט**, ב

דברי משה רבינו לקורח - נבואה או גזירת צדיק..... **לט**, ב

כפירתו באמיתת נבואת משה רבינו..... **טז**

קטן

ביטול מצוה בשוא"ת לגדול שלא הביא ב' שערות ..... **קצז**, ו

גדרי החיוב מטעם אף הן היו באותו הנס ..... **קכג**, א, ב

דין גדול שלא הביא שתי שערות ..... **קצז**, ו

דין חינוך במצוות דרבנן ..... **קכג**, א

דין ערוה של קטן ..... **רסט**

חובתו במצוות לפני שהגיע לחינוך ואחר שהגיע..... **קצז** /**רג**

חינוכו במצוות שזמנן בלילה..... **קצח**

חינוכו בקריאת שמע ..... **קצז**

חינוכו בתפילין..... **קצז**

חינוכו בתפלה ..... **רג**

חינוכו בתפלת ערבית..... **קצח**

להוציא גדול ידי חובתו בברכת המזון ... **קכג**, א

להוציא גדול ידי חובתו בברכת המזון .... **רט**, א

עלייתו למפטיר בפרשת זכור..... **קכא**, ד

ערבות קטן במצוות ..... **קכג**, ג /**רט**, ב

קריאת המגילה להוצאה גדול ידי חובתו ..... **קכג**

קיבוץ גלויות ע"ע ימות המשיח

קידוש

הקדמת ברכת היין לברכת קידוש היום ..... **יט**

חובת נשים בקידוש היום ..... **רו**

קידש שלא על הכוס- אם יצא יד"ח דאורייתא ..... **ריב**, ב

רפואת יין הקידוש למאור עינים..... **כט**, ג

קללה

הריגה ע"י קללה..... **לו**, ד /**נח**, א

כח הדיבור בקללה ..... **לד** /**קעד**, ג

כח קללה על מי שאין בו עוון ..... **לו**, ה

מגדף בשם אדנו"ת ומגדף בשם הוי"ה ..... **מ**

קללה- כח רוחני בדיבור או תפלה..... **לו**, ה

קללתו של בלעם הרשע לעם ישראל ..... **לה**, ד

קנאה

אם יש קנאה במלאכים..... **י**, ג

קניני התורה

שימושה של תורה..... **מג**

קפנדריא

עשיית קפנדריא בבית הקברות..... **קפ**, ה

קרבן פסח

אי חשיב עשה השוה בכל.....**קצ**, ג

אנינות בערב פסח אחר חצות..... **קפו**, א

דחיית הקרבת הפסח משום כבוד הבריות.....**קפז**, א /**קפט**, א

דחיית הקרבת הפסח משום מצות קבורה..... **קפז**, ב

ההולך לשחוט פסחו אינו מטמא לאחותו... **קפו**

טומאה למת מצוה ע"י העוסק בהקרבת הפסח ..... **קפז /קפט**, א

פטור אונן מהקרבת הפסח..... **קפו**, ב

פסח שני- תשלומי ראשון או רגל בפני עצמו ..... **קפו**, ב /**קפז**, ג

קרבן תמיד

הקרבת התמיד בשבת- דחויה או הותרה ...**קצ**, א

קרבנות

ביאור כפרת הקרבן על חטא..... **קלו**

גדרי קרבן שחישב בו שלא לשמו ..... **רלב**, ב

כפרת עולה על הרהור הלב ..... **כח**, ד

כפרת תענית במקום קרבן ..... **קלו**

עולת נדבה בציבור.....**רלה**, ב

תפלת נדבה באופנים שיש בהן קרבן נדבה .....**רלה**

תקנת התפלה כקרבנות בציבור וביחיד.....**רלד**, ה /**רלה**, ב

קרי וכתיב ע"ע קריאת התורה

קריאת התורה

איסור יציאה מבהכנ"ס כשהס"ת פתוח .....**מח**

גדרי תקנת הקריאה .....**מט /צה**, ד

הוספת על העולין בחול ובשבת..... **רלג**, ב

הסתכלות הקורא בתיבה שהקרי שונה מהכתיב.....**מ**

הסתכלות הקורא בתיבת הוי"ה שקוראה באדנו"ת .....**מ**

חובת ברכות התורה בקריאת התורה..... **רכג**, ב

חובת הציבור או חובת כל יחיד.....**מט**, ב

חובת סומא בשמיעתה.....**מט**, א

חובת עשרה בקריאתה.....**מט**, ב

חובת קריאת שמו"ת אחר ששמע קריאת התורה.....**נ**, א

חובת קריאתה אחר שקרא שמו"ת... **מט**, א /**נ**, א

טעם ביטול תרגום התורה .....**נ**, ד

יציאה בין גברא לגברא .....**מח**, א

יציאה בין פסוק לפסוק.....**מח**, ב

יציאה בשעת אמירת האקדמות בשבועות .....**מח**, ב

יציאה בשעת התרגום.....**מח**, ב

לימוד בשעת קריאת התורה .....**מט**

עליית קטן למפטיר בפרשת זכור.....**קכא**, ד

קריאת פרשת זכור בלא ברכה .....**קכא**, ד

קריאתה בשאר לשונות ..... **צה**, ד

שינה בין דגש לרפה באופן שמשתנה הענין .....**קכד**, ה

קריאת שמע

אכילה לפני קריאת שמע..... **סח**, ג

ביאורי הכתובים בקריאת שמע ..... **רכח**

גדר המצוה- לימוד תורה או קבלת עומ"ש ....**ב /עד**, ב /**רטו**, א /**רכא**

גדר ק"ש כמצות עשה שהזמן גרמא..... **קצט**

גדרי המצוה מדאורייתא ומדרבנן.....**ר**

הפסקת לימוד תורה דרבים לצורך קריאת שמע.....**צט**, א

הפסקת לימודו לצורך ק"ש..... **ע /צט**, א

חובת קריאתה מדאורייתא או מדרבנן..... **רכח /רכט /רל**

חיוב לימוד תורה האמור בקריאת שמע.....רכח, א
חשיבות קריאתה כלימוד תורה לענין ברכות התורה..... עד, ג /רטו, א
טעימה לפני קריאת שמע של ערבית.....ז
טעם קריאת פרשה שלישית..... רטז, א /רכה
לימוד תורה לפני קריאת שמע..... כה
מעלת קריאתה בעונתה יותר מתלמוד תורה ...ע
מצות לימוד תורה ומצות קריאת שמע בבוקר ובערב.....רכט, א
מצות קריאתה מדאורייתא או מדרבנן....א, א /ו /צט /ק /קכה, ג
סדר הפרשיות בק"ש..... צב /צג
ספק אמר אמת ויציב.....רכה /רכז
ספק קרא קריאת שמע..... רכו /רל
עוסק במצוה כשמתחיל פסוק ראשון.....קעה, א
ק"ש של רבי יהודה הנשיא .....צט
קדימת הנחת תפילין לק"ש.....קטו
קיום המצוה בקורא להגיה .....צד, ה /צו, א, ג
קיום המצוה דאורייתא בקריאת פסוק ראשון.....קעה, ב
קרא פסוק ראשון ומסופק על השאר.....רכו, ב
קרא ק"ש ואח"כ הניח תפילין.....קיז, א
קריאת שמע שקורא בתפילין דרבינו תם .....קג
שומע כעונה בקריאת שמע.....רכא
קריאת פרשת ציצית בערבית..... פז, ג /צג, א /קיד
קריאת פרשת ציצית לאחר זמן ק"ש .....צט, ו

אופן קריאתה

עמידה לפני המלך באימה בק"ש ובתפילה.....רעז, א
קראה ונאנס בשינה .....ק
קריאתה אפרקדן .....קא
קריאתה בלא תפילין.....קיז
קריאתה בתוך המים בהנץ החמה..... רפו
קריאתה בתפילין..... קטז /קיח
קריאתה כשהוא מהלך.....צח
קריאתה כשהוא עוסק במלאכה.....צח, א
קריאתה מוטה על צדו.....קא
קריאתה ע"י שנים שישנים במטה אחת..... רסז

ברכות ק"ש

אם הן ברכות המצוות.....א, ב /ב, ג
אם זמן ברכתן תלוי בזמן קריאת שמע .....עז
אמר 'אמת ויציב' בערבית או 'אמת ואמונה' בשחרית.....פ
ברכות מעכבות זו את זו.....עז
ברכת אהבה רבה לאחר קריאת שמע.....עז
ברכתן בלא קריאת שמע ..... צט, ד
ברכתן במסופק אם קרא ק"ש..... רכה
ברכתן ע"י בעל קרי..... ריג /רמו
ברכתן ע"י פועלים העוסקין במלאכתן ... קכז, ד
ברכתן שלא בסמוך לקריאתה .....א, א /ב, ג
גדר הברכות שלאחריה ..... ב, ד
התבוננות בבריאה ובתורה הק' ..... ב, ב
זמן ברכת יוצר אור .....עז
פטור מברכות התורה בברכת אהבה רבה..... עד /עה, ב
קרא ק"ש בלא אמת ויציב.....פ

דיני קריאתה

אם חוזר ואומר אמת תרי זמני..... קיג
אם סדר הפרשיות מעכב ..... צב, ה
אמירת 'אל מלך נאמן'..... ב, ג
אמירת פסוק 'אני ה' אלקיכם' בערבית כדי לסמוך 'אמת' ..... קיד
גדרי מפני היראה ומפני הכבוד.....קד, ג
דין מאריכין באחד.....צז
דין שמיעה לאזניו .....קיט /ריב
דקדוק בדגש ורפה .....קכד, א
דקדוק בקריאתה ..... קכד

דקדוק בתיבה הגומרת במ״ם ותיבה שאחריה מתחלת באל״ף ..... **קכד**, ד
היתר הפסק מפני היראה ומפני הכבוד ..... **קד**
היתר הפסק מפני הכבוד בשאינו מקפיד ... **קד**, ב
הפסק באמצע קריאת שמע ..... **קג /קד**
הפסק באמצע קריאת שמע שקורא בלא ברכותיה ..... **קג /קד**
הפסק בין ה׳ אלקיכם לאמת ..... **קיג**, א
הפסק בק״ש וברכותיה לקדיש וקדושה ..... **קה**
חובת הכוונה בקריאתה ..... **צו /צח**, ב, ג /**קכו /קכח**, ד
חומר דקדוק קריאתה יותר משאר כתובים ..... **קכד**, ב, ה
חיסר אות אחת בקריאתה ..... **קכד**, ג
טעה ואינו יודע להיכן טעה ..... **קכה**
נתינת רווח בין הדבקים ..... **קכד**, א
קריאת שמע בחיתוך שפתים בלא השמעה לאזניו ..... **קיט /ריב**, א
קריצה ורמיזה בשעת קריאתה ..... **צח**, א
רמיזה בעיניו לארבע רוחות השמים ..... **צז**, ג
שיעור האריכות באחד ..... **צז**, ב

החייבים בה

אומנין בראש האילן ..... **קכו**
אונן ..... **קנ**, ב
בעל קרי ..... **רמו**
העומדים בשורה ..... **קנב /קעה**
העוסקים בהספד ..... **קעג**
חינוך קטן בק״ש ..... **קצז**
חתן ..... **קכח /קמו**
חתן בזמן הזה ..... **קכח**, ד /**קמו**, ד
נושאי המטה ..... **קנא**
נשים ..... **ר**
פועלים העוסקין במלאכתן ..... **קכז**

והיה מחניך קדוש

הרחקה מפי חזיר בשעת קריאתה ..... **רפד**
חילוק בין לימוד תורה לק״ש לענין ריח רע ..... **רפב**, א
קריאתה במבואות המטונפות כשידו על פיו ..... **רעו**
קריאתה במקום ספק צואה ומי רגלים ..... **רפה**
קריאתה במקום צואה עוברת ..... **רפג**
קריאתה במקום ריח רע שאין לו עיקר ..... **רפב**
קריאתה במקום ריח רע שיש לו עיקר ..... **רעט /רפ /רפא**
קריאתה במקום שיש צואה ..... **רנג**, ב
קריאתה כנגד בית הכסא ..... **רחצ**
קריאתה כשידיו מונחות או מטונפות מבית הכסא ..... **רעח**, ג
קריאתה כשיש צואה על בשרו ..... **רעח**
ראיית צואה בשעת קריאת שמע ..... **רפג**, ב

ולא יראה בך ערות דבר

קריאתה בעת שמיעת קול אשה ..... **רעג**, א
קריאתה בפני טפח באשה ..... **רעא**, ב
קריאתה בפני שער אשה ..... **רעג**, ב
קריאתה כנגד שער של בתולה ..... **רעג**, ה
קריאתה כשישן עם בניו הקטנים ..... **רסט**

זמן קריאת שמע

ג׳ זמני קריאתה בלילה ..... **ד**
גדר ההרחקה לקרותה עד חצות ..... **ד /ה**
גדרי זמני שכיבה וקימה ..... **נה**, ב
גדרי חובת קריאתה בלילה ..... **קצט**, א
הליכה אחר המיעוט לענין קביעת זמן קריאתה ..... **נה**, א, ב
זמן קריאתה בערבית ..... **א**, ב
זמן קריאתה בשחר ..... **נה /נו**, ב, ג
זמני חיובה ..... **קצט**, א
יסוד קביעת סוף זמן ק״ש ..... **סט**
סוף זמן קריאת שמע של שחרית ..... **סט**

קריאתה אחר חצות הלילה ..... ד /ה
קריאתה אחר שיעלה עמוד השחר .....נה
קריאתה אחר שעבר זמנה..... צט, ד
קריאתה בערבית מבעוד יום.....א
קריאתה לכתחילה בצאת הכוכבים..... ד /ה
קריאתה עד ג׳ שעות ביום.....נה, ב
תפילת ותיקין- דין בתפילה או בק״ש..... נו /קטו, א /רפו
תקנת חכמים לעקור קריאת שמע אחר חצות.....ה

קריאת שמע שעל המטה

ברכות על קריאתה ..... כא
גדר השמירה בקריאתה..... כא
דין קריאתה..... כא
טעם קריאתה ..... כא
סדר קריאתה..... א, א
קריאתה אפרקדן ..... קא, ב
קריאתה בלא ברכותיה.....א, א /ב, ג
ע״ע זכירת יציאת מצרים

ראייה

דין הסתכלות ודין ראייה.....רעא, ב
נטילת מאור עיניו בפסיעה גסה ..... כט, ב
עיניו רואות את הערוה..... רפח
ראיית צואה בשעת קריאת שמע ..... רפג, ב
רפואת יין למאור עינים .....כט, ג
ע״ע שמירת העינים

ראש חודש

ברכה על קריאת ההלל בר״ח.....קז
גדרי חובת קריאת ההלל בר״ח..... קו, ב /קז

רב ותלמיד

גדר שימושה של תורה..... מג
היתר הפסק בקריאת שמע מפני הכבוד....קד, ב
לימוד תורה מרב שאינו הגון .....ט, ב
מחילת רב על כבודו ועל מצות הידור ..... נב, ב
מצות כבוד ומצות הידור..... נב, ב
נידוי על כבוד הרב..... קסח /קסט /קע

רוב ומיעוט

ביטול מי רגלים במים .....רצד
הכרעת ספק במקום שאין צד מיעוט .....קפב, א
הכרעת רוב בממונא ובאיסורא..... קפה, ב
הליכה אחר המיעוט לענין קריאת שמע .....נה, א, ב
חילוק הכרעת רוב מהכרעת ספקא דאורייתא לקולא.....קפב, א

רוח הקודש ע״ע נבואה

רוצח

איסור הריגת גוי .....לו, ו
איסור הריגת גר תושב.....לו, ו
ע״ע מיתה

רחיצה ע״ע אבלות, יום הכיפורים

ריח רע ע״ע דברים שבקדושה- במקום ריח רע

רפואה

גדרי הרשות לרופא לרפא ולחולה להתרפא ..... סב
השתדלות החולה בדרישת הרפואה..... סב
רפואת יין למאור עינים .....כט, ג
ע״ע חולה

רשע

חובת כבוד אביו רשע ..... סג, ג
קיום חובת פריה ורביה כשנעשו בניו רשעים..... סא, ד
קללה על רשעים.....לו, ה
שמחה במפלת רשעים ..... נז
תפלה על רשעים שיחזרו בתשובה..... נט
תפלה על רשעים שימותו .....לו, ד /נח
ע״ע כופר

שב ואל תעשה

גדר עדיפות שב ואל תעשה על קום ועשה..... ה, ב /קמח, א

החילוק בין קום עשה לשב ואל תעשה..... ה, ב /קפח /קפט, א

מניעת מעשה שעל ידו יעבור חברו בקום ועשה..... קעז, א /קפח

שוא"ת עדיף מדין הותרה או דחויה..... ה, ב /קמח, א

תקנת חכמים לעקור דבר מה"ת שמא יעבור בשב ואל תעשה..... ה, א

ע"ע לאו שאין בו מעשה

שבת

איסור פסיעה גסה..... כט

גדרי איסור בקשת צרכיו..... רלג, ב

דין אבלות בשבת..... קנה

הרואה שנפסקה ציצית חברו ברה"ר בשבת..... קעז, ג

חובת אונן במצוות בשבת..... קמז, ב

ע"ע קידוש, תפלת שבת

שדים

מציאותם ומהותם..... כז

שוגג

חילוק גדר חטא בשוגג מחטא במזיד.... קעז, ב

חילוקי אין בו מעשה וקום ועשה בשוגג..... קעז, ב

כבוד הבריות כנגד איסור בשוגג..... קעז, א, ב

שומע כעונה

אם שומע כעונה חשיב הפסק..... רלח, א

באילם שאינו יכול לדבר..... רלח, ג

בזמן שאינו ראוי לדבר..... רלח, ג

בחלק מן הברכה..... רח, ב

במצוות שדינן בדיבור פה..... ריב, ד

בקריאת שמע..... רכא

ברכה לבטלה בשומע כעונה..... רלח, א

גדר הדין- התייחסות כל מילה לשומע או התייחסות התוצאה..... רח, ב

גדר הדין- קיום המצוה בשמיעה או דחשיב כמדבר בעצמו..... קכב, ד /רלח, א, ד

גדרי דין ערבות ודין שומע כעונה..... רח, א

גדרי קיום מצוה בשומע כעונה.... קכב, א /רט, א

דין שומע כעונה במתן תורה..... ריז, ב

דין שומע כעונה ודין הרהור כדיבור..... ריב, ד

חילוק בין שמיעה להרהור במצוה..... ריב, ג

טעם עניית איש"ר וקדושה ומודים דרבנן ע"י הציבור ולא בשומע כעונה..... רלח, ב

להוציא אחרים יד"ח כשהוא אינו מחוייב..... קכב, א /רח, א

להוציא אחרים יד"ח מדאורייתא כשהוא מחוייב מדרבנן..... רט

קיום מצוה בשומע כעונה אי הוי לכתחילה..... רלח, ב

שומע ברכה כשהוא אינו ראוי לברך..... ריג

שילוח הקן

שכר אריכות ימים..... מד, ב

שינה

איסור שינה ביום יותר משיתין נשמי..... יב

איסור שכיבה אפרקדן..... קב

חובת הישן בקיום מצוות..... ק, ב

להעיר את הישן לצורך קיום מצוה..... ק

שינוי השם ע"ע שמות

שכר ועונש

אימתי יש עונש על ביטול עשה..... כב, ב, ג

ביאור אחד המרבה ואחד הממעיט..... קלז

ביאור שכר ש"י עולמות..... קמב, ג

חייב מיתה ששב בתשובה..... לו, ב

כונה לשם שמים בקיום המצוות..... קלז

מצוות ששכרן אריכות ימים..... מד, ג, ד

עונשי שמים על דבר שעתיד לעבור עליו ..... סא, ב
ענין יסורים של אהבה ..... כג
צירוף מחשבת מצוה למעשה ..... כח
שכר אריכות ימים בעוה"ז או לעוה"ב .... מד, ב
שכר המצוות בעולם הזה ולעולם הבא ... מד, ב
שכר לימוד תורה כפי עמלו ..... קלז
שכר מצוות בעולם הזה ..... קמד, ב
שכר על מעשה מצוה ושכר על הבחירה בטוב ..... כח, א, ב
שכר על מצוות תלמוד תורה ..... ל
ע"ע עולם הבא

שכר פסיעות

הליכה לבית המדרש כשאינו יודע ללמוד .... ל, ד
חשיבותו בהליכה לבהכנ"ס יותר משאר מצוות ..... ל, ד

שלוחי מצוה

שלוחי מצוה במצוה קיומית ..... קצה, ג

שלום

גדול השלום ..... קד, ב
היתר הפסק בקריאת שמע מפני הכבוד .... קד, ב
חשיבות שאלת שלום ..... קד, ב
מעלת אהוב למעלה ונחמד למטה ..... קלח
נתינת שלום לפני התפלה ..... קיא /קיב
נתינת שלום לפני תפלת מנחה או ערבית ..... קיב, ב

שליחות

קיום מצוה בשליחות - חובת הברכה על המשלח או על השליח ..... קכ
ע"ע שלוחי מצוה

שלש רגלים

גדרי דין שואלין ודורשין בהלכות החג ..... קמה
גדרי חובת טהרה ברגל ..... קפט, ב
חובת קריאת ההלל ברגלים ..... רב, ב
ע"ע חג הסוכות, חג הפסח, חג השבועות

שמות

ביאור ענין שמא גרים ..... מב
השפעת שמו של אדם לסייעתא דשמיא ..... מב
השפעת שמו של אדם על מעשיו ..... מב
מהות שמו של אדם ..... מב
קריאת אברהם אבינו - 'אברם' ..... צא
קריאת 'אברם' לאדם ששמו 'אברהם' ..... צא, ד
קריאת גר בשם גיותו ..... צא, א
קריאת יעקב אבינו 'יעקב' אחר שנקרא 'ישראל' ..... צא, א
קריאת שם לבנו ..... מב
קריאת שרה אמנו - 'שרי' ..... צא, א, ב
שינוי המזל ע"י שינוי השם ..... צא, א

שמות הקודש

אדנו"ת מצד הבריאה ואדנו"ת מצד ההשגחה ..... מ
אכתריא-ל שם מלאך או השכינה ..... לג, א
ביאור קריאת שם הוי"ה באדנו"ת ..... מ
גדר איסור ברכה לבטלה ..... עט, א /רכז
הגיית השם באותיותיו ..... מ
הסתכלות הקורא בתורה בתיבת הוי"ה שקוראה באדנו"ת ..... מ
חידוש שם אדנו"ת ע"י אברהם אבינו ..... מ
טעם הזימון בשם 'אלקינו' ..... קמג
כינוי השמות בדורות הראשונים ..... מ
שם אדנו"ת הנכתב באדנו"ת והנכתב בהוי"ה ..... מ
שם אדנות ושם המפורש ..... פא
שם הוי"ה ושם אדנו"ת ..... מ
ע"ע י"ג מידות

שמחה

מהות השמחה אצל הקב"ה ..... לג, ב

שמחה במפלת רשעים ..... נז

שמירה

דין קריאת שמע על מטתו ..... כא

שמירה ע"י דברי תורה ..... כא

שמירת העינים

דין הסתכלות ודין ראייה ..... רעא, ב

הסתכלות אשה על אנשים ..... קצד, ד

הסתכלות באצבע קטנה של אשה ..... ער

הסתכלות באשה בזמננו ..... קצג

הסתכלות בעריות ..... פו, א /קצג

הסתכלות על אשה פנויה ..... ער

שנים מקרא ואחד תרגום

גדרי תקנת קריאתן ..... מט, א /נ, א

השלמת קריאתן עד שמיני עצרת ..... נ, א

חובת סומא בשמיעתן מאחר ..... מט, א /קכ

חובת קריאת התורה אחר שקרא שמו"ת .... מט, א /נ, א

חובת קריאתן אחר ששמע קריאת התורה .... נ, א

טעם תקנת קריאתן ..... נ, א

מעלת התרגום על שאר פירושים ..... נ, ג

פסוקים שאין בהן תרגום ..... נ, ג

פסוקים שיש בהן תרגום ירושלמי ..... נ, ב

קריאת פירושי התורה במקום תרגום ..... נ, ג

תרגומו לשאר לועזות שאינן ארמית ..... נ, ד

ע"ע תרגום

שרה אמנו

קריאתה 'שרי' ..... צא, א, ב

תדיר

הקדמת תדיר ומקודש כנגד דבר הרשות ..... יט

תהילים

אמירת תהילים בלילה ..... יג

תוך כדי דיבור

חזרה תוך כדי דיבור לקלקל ברכה ..... עח, ג

חזרה תוך כדי דיבור לתקן ברכה ..... עח, ב

תוכחה

הכאה לצורך תוכחה ..... קצב, ג

חובת הפרשת חבירו מאיסורא ..... קצב, ב

חיוב ערבות וחיוב תוכחה ..... קצב, ב, ג

תוכחה ע"י גרימת בושה ..... קצב, ג, ד

ע"ע אפרושי מאיסורא

תורה נביאים וכתובים

איסור קריאת מקרא בלילה ..... יג

אם תורה בכל לשון נאמרה ..... צה

אמירת תהילים בלילה ..... יג

גדר קבלת הנבואה וכתיבת ספרי הנביאים .... יג

גדרי אין מוקדם ומאוחר בתורה ..... רו

גדרי מידות שהתורה נדרשת בהן ..... רו

דקדוק בקריאתן ..... קכד, ב

העתקת התורה בכל לשון ..... צה, א

תחיית המתים

אם תחיית המתים בימות המשיח או לאחריהן ..... פח, א

חובת הטלת ציצית בטלית של מת לצורך התחיה ..... קסא

מצוות בטלות לעתיד לבא ..... קסא

תחיית המתים בזכות התורה ..... קמב, א

תינוק שנשבה

דין מורידין ולא מעלין ..... לו, א

תיקון חצות

זמן אמירתו ..... ח

תלמוד תורה

איסור אמירת דברי תורה בפני המת.....**קנג**, א /**קנו**, א

איסור בעל קרי בדברי תורה .....**ריז**, א /**רמה** /**רמז**

איסור בעל קרי בדברי תורה מדאורייתא או מדרבנן..... **רמה**

איסור קריאת מקרא בלילה..... **יג**

אמירת תהילים בלילה..... **יג**

ביאור 'שערים המצויינים בהלכה'.....**מו**

ביאור שפתותיו דובבות בקבר..... **קסו**, ב

גדר השמירה בקריאת שמע על המטה..... **כא**

גדר חיוב והגית בו יומם ולילה..... **ל**, א

גדר שמושה של תורה..... **מג**

גדרי דין שואלין ודורשין בהלכות החג..... **קמה**

גדרי ההנאה בתלמוד תורה.....**רכד**, ג

גדרי חיוב לימוד תורה יומם ולילה.....**רכט**

גדרי תלמיד חכם שתורתו אומנותו ..... **צט**, ה

דין לימוד באימה וביראה..... **רמז**, א

דרגות הלימוד: מקרא, מדרש, משנה ותלמוד ..... **עה**

הליכה לבית המדרש כשאינו יודע ללמוד....**ל**, ד

המתפרנס מן הצדקה לצורך לימוד תורה... **מז**, א

הנחת ידו על פיו להחשיב הדיבור כהרהור .....**רעו**, א

הפסקת לימוד תורה דרבים לצורך קיום מצוה..... **צט**, א

הפסקת לימוד תורה דרבים לצורך קריאת שמע..... **צט**, א

הפסקת לימודו לצורך קריאת שמע....**ע** /**צט**, א

הפסקת לימודו לצורך תפלה .....**ע** /**צט**, ה

זכות הנשים בלימוד תורה..... **קמב**

חובת ברכות התורה בהרהור ובכתיבה.....**ל**, ג

חובת נשים בלימוד תורת המצוות שחייבות בהן.....**קמב**, ב

חיוב ברכות התורה על לימוד בהרהור.....**רטו**

חיוב יומם ולילה- כל היום או מעט ביום ומעט בלילה.....**רכט**, ב, ג

חיוב לימוד תורה האמור בקריאת שמע..... **רכח**, א

חילוק בין לימוד תורה לק"ש לענין ריח רע.....**רפב**, א

חשיבות נבואה כדברי תורה לענין בעל קרי.....**ריז**, ג

טעם קריאת שמע על המטה ..... **כא**

טעם שאין מברכין על לימוד תורה לאחריה..... **רכג**

כחה של תורה דמגנא ומצלא ..... **קמב**, א

כפיפות מעשה בראשית לעמלי תורה.... **קצא**, א

לימוד בלא ברכות התורה..... **קכא**, ה

לימוד במקום ריח רע שאין לו עיקר.....**רפב**

לימוד בעת שנצרך לנקביו..... **רנו**, א

לימוד בשעת קריאת התורה .....**מט**

לימוד על מנת לקנטר..... **קמ**, ב

לימוד לפני התפלה..... **כה**

לימוד לפני קריאת שמע..... **כה**

לימוד שלא לשמה..... **קמ**

לימוד תורה בהרהור בלא שמיעה לאוזניו.....**ל**, א /**קיט**, ה /**ריב**, ה /**רטו**, א

לימוד תורה בשאר לשונות.....**צה**, ג

לימוד תורה לשם כבוד..... **קמ**, ב

לימוד תורה מרב שאינו הגון .....**ט**, ב

לימוד תורה ע"י טמא שרץ ונבלה .....**רמז**

מעלת דורות הראשונים בלימוד התורה ...**קצא**, א

מעלת לימוד הלכות.....**מו**, א

מעלת עיון התורה .....**מו**, א

מעלת תפלה במקום הלימוד .....**מו**, ב

מצות והגית ומצות ידיעת התורה ..... **ל**, ב

מצות לימוד תורה ומצות קריאת שמע בבוקר ובערב.....**רכט**, א

מצות קריאת שמע- לימוד תורה או קבלת עומ"ש ..... **ב /עד**, ב /**רטו**, א /**רכא**
פטור עוסק במצוה לעוסק בלימוד תורה ..... **רכח**, ב
קיום המצוה כשאינו מבין ..... **ל /צד**, ד
קיום המצוה כששוכח מה שלמד ..... **ל**, ב
שכר לימוד תורה כפי עמלו ..... **קלז**
שכר עולם הבא ותחיית המתים בזכות התורה ..... **קמב**, א
שמירה ע"י דברי תורה ..... **כא**
תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ..... **קלט**
ע"ע ביטול תורה, ברכות התורה, החזקת תורה, תלמיד חכם

תלמיד חכם

איסור הרהור אחר ת"ח שעבר עבירה ..... **קסז**
איסור פסיעה גסה ..... **כט**
גדרי תלמיד חכם שתורתו אומנותו ..... **צט**, ה
דין תלמיד חכם בזמן הזה לענין לימוד זכות ..... **קסז**, ד
המחמיר להשיב אבידה שפטור בה מפני כבודו ..... **קפד**, ב
הצלת נפשות ע"י זקן ואינה לפי כבודו ... **קפד**, ה
זהירות בכבוד זקן ששכח תלמודו- דין או מידת חסידות ..... **נב**, א
זקן ואינה לפי כבודו ..... **קפד**
זקן ואינה לפי כבודו- כבוד התורה או כבוד הבריות ..... **קפד**, א, ג
כבוד זקן ששכח תלמודו- כבוד ת"ח או כתשמישי קדושה ..... **נב**, ב
כבישת עדות בממונא ובאיסורא מפני כבודו ..... **קעז**, א /**קפד**, ד /**קפח**
מחילת רב על כבודו ועל מצות הידור ..... **נב**, ב
נידוי אדם גדול ..... **קסט**, ב /**קעב**, ד
ע"ע זקן, כבוד, לימוד תורה, צדיק, רב ותלמיד

תנאי

ביטול נבואה התלויה בתנאי ..... **לט**, ב, ג

תענית

הנודר להתענות בערב יוה"כ ..... **נא**, ג
חובת אכילה בערב תשעה באב ..... **נא**, ב
טעימה בתענית ..... **קט**
טעם התענית ביוה"כ ..... **נא**, א
כפרת תענית במקום קרבן ..... **קלו**
עשיית פעולות להקלת הצום ..... **נא**, א

תפילין

אופן הצנעתן בלילה ..... **רס**
איסור עשיית צרכיו בתפילין ..... **רנז**, ב
גדר תפילין כמ"ע שהזמן גרמא ..... **קצט**, א
דין גוף נקי בתפילין ..... **רנז**, א
הכנסתן לבית הכסא ..... **רנז**, ג
הכנסתן לבית הכסא כשיכול להניחן בחוץ ..... **רסא**
הכנסתן לבית הכסא שבבית ..... **רסא**, ב
הנחתן בין גאולה לתפלה ..... **קטז**
הנחתן בכלי בתוך כלי ..... **רסו**, ג
הנחתן תחת מראשותיו ..... **רסו**
חובת הנחתן כל היום ..... **קטו**, ב /**קיז**, א
חובת הנחתן לגדול שאינו יודע לשמור קדושתן ..... **קצז**, ו
חינוך קטן בתפילין ..... **קצז**
חליצתן בכניסתו לבית הכסא ..... **רנז**
כניסה לבית הכסא בתפילין כשהן מכוסות ..... **רנז**, ה
להשתין כשתפילין בידו ..... **רסג**
להשתין כשתפילין בראשו ..... **רנח**
מקום ואופן הצנעתן כשנכנס לבית הכסא ... **רנט /רס**
עשיית כיס טפח לתפילין ..... **רס**

פטור אונן מן התפילין ..... קנ, ב
קדימת הנחתן לקריאת שמע ..... קטו
קרא ק"ש ואח"כ הניח תפילין ..... קיז, א
קריאת שמע בלא תפילין ..... קיז
קריאת שמע בתפילין ..... קטז /קיח
קריאת שמע בתפילין דרבינו תם ..... קג
שמירתן מן המזיקין ..... רסא

תפלה

אחיזת דברים בידו בשעת התפלה ..... רסב
איסור להוסיף על ג' תפילות ..... רלא, ג /רלב, א /רלד /רלה, ד
איסור לכרוע באמצע ברכה ובשאר ברכות ..... רלו, א
איסור לעבור אחורי ביהכנ"ס בשעת תפלה ... נד
איסור תפלה במקום גבוה ..... סו
אכילה לפני התפלה ..... סח
אמירת 'יהיו לרצון' בסוף תפלתו ..... קלה
אמירת תהילים לפני התפלה או לאחריה .... לה, ה
אריכות בתפלת שבת ביחס לתפילות החול ..... רלג, ב
ביאור גדר תפלתו תועבה ..... רנו, ה
ביאור דין לחדש דבר בתפלתו ..... רלד
ביאור מאמר ולואי שיתפלל כל היום .... רלא, ג
ביאור מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו' ..... עג
ביאור תפלתו של הקב"ה ..... לב
ברכות מעכבות זו את זו ..... עז
גדר פסוק 'ה' שפתי תפתח' ..... כ, ה
גדר שיעור פרסה בנצרך לנקביו ..... רנו, ג
גדרי ברכות ארוכות וקצרות ..... עג
גדרי תקנת ג' תפילות ביום ..... רא, א /רלא, א
דין כיסוי גופו בתפלה יותר מבק"ש ..... רעז, א
דין כניסה לביהכנ"ס שני פתחים ..... מה
דין לעסוק בדבר שהציבור עוסקין בו ..... ריח
דין שיכסה את לבו או את כל גופו ..... רעז, ב
דין שמיעה לאוזניו ..... ערה
דין תפלה בלחש ..... ערה
הוספת פיוטים בתפלה ..... רלג, ב
היה מתפלל ומים שותתין על ברכיו ..... רנד /רנה
היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל ... רלב /רלד, ז
המבקש צרכיו בלשון לעז ..... קיט, ב, ג
המסופק אם התפלל אם צריך לחדש בה דבר ..... רלד, ה
המשמיע קולו בתפלתו ..... ערה
המתחיל להתפלל וע"י כך יפסיד עניית איש"ר ..... רמד, ב
המתעטש בתפלה ..... עדר
המתפלל בעת שהציבור אומרין 'מודים דרבנן' ..... רלו, ג
העומד בתפלה ומצא צואה כנגדו ..... רנג
הפסק בתפלה לעניית איש"ר ..... רמד
הפסק בתפלה לקדושה ומודים ..... רמג
הפסקת לימודו לצורך תפלה ..... ע
הפסקת לימודו לצורך תפלה ..... צט, ה
הקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים ..... פג
הקדמת דברים הנאמרים מדין תורה לדברים שחובתן מדרבנן ..... יט /צב, ב
התדמות למלאכים בשעת התפלה ..... סז
זוקף בשם- בעת אמירתו או לאחריה ..... פא
חובת בקשת רחמים אפילו חרב חדה על צוארו ..... סא, ה
חובת נשים בתפלה ..... רא
חובת נשים בתפלת שבת ויו"ט ..... רא, ב
חובת התפלה מדאורייתא או מדרבנן ..... סח, ב /רא, א /רכ, ב /רלא, א
חובתה לעוסקים בהספד ..... קעג
חובתה לפועלים העוסקין במלאכתן ..... קכז, ג
חינוך קטן בתפלה ..... רג

חתימת 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'
בעשי"ת ..... פב
טבילת בעל קרי לתפלה ..... רמז
טבילת בעל קרי לתפלה ..... רמח, ג
טעימה לפני התפלה ..... סח, ד
טעם אין חבוש מתיר עצמו ..... כד
טעם ההשתחויה בברוך וזקיפה בשם ..... פא
טעם כיוון רגליו בשעת תפלה ..... סז
יציאה לדרך לפני התפלה ..... קיב
כוונה בתפלה ..... צד, ג /קנא, ג
כח התפלה לעורר רצון ה' ..... לב /לג, ב
כח התפלה לקבל מה שאינו מן הדין ..... פג
כח התפלה על חבירו ..... פג
כח התפלה- תשובה וקרבת ה' ..... פג
כל פרשה דלא פסקיה משה לא פסקינן ..... קיד
כניסה לחורבה לצורך תפלה ..... יא
לימוד תורה לפני התפלה ..... כה
מעלת תפלה בבית המדרש יותר
מביהכנ"ס ..... מו, א
מעלת תפלה במקום הלימוד ..... מו, ב
מעלת תפלה במקום נמוך ..... סו
נתינת שלום לפני התפלה ..... קיא /קיב
סיום התפלה לפני סוף הזמן ..... לה, ה
ספק התפלל ..... רלא
עמידה לפני המלך באימה בקריאת שמע
ובתפלה ..... רעז, א
עניית דברים שבקדושה לפני 'אלקי
נצור' ..... קלה, ב
עניית קדושה ע"י המתפלל עם הש"ץ ..... רמב
עשיית חפציו לפני התפלה ..... קיב
פטור אונן מן התפלה ..... קנ, א
פטור נושאי המטה מן התפלה ..... קנא, ג
שהה כדי לגמור את כולה ..... רנה
שהייה שעה לפני התפלה ..... רנו, ג
שיטת ריב"ל דתפילות באמצע תקנום ..... יט
שליח ציבור שכבדה שמיעתו ..... קכב, ג
שמיעת קדושה מהש"ץ באמצע תפלת
י"ח ..... רלח
תועלת התפלה לפני גזר דין ולאחריו ..... סא, ו
תפלה בהרהור ..... רכ, א
תפלה ביחיד במקום ביטול תורה ..... מו, ב
תפלה בעת שנצרך לנקביו ..... רנד /רנו
תפלה בציבור כשמתחיל עם חזרת
הש"ץ ..... רלז, ב /רמב, א
תפלה ע"י בעל קרי ..... רכ
תפלה על דבר התלוי בבחירה ..... נט
תפלה על דבר שיש בביטולו מצוה ..... סא, ד
תפלה על רשעים שיחזרו בתשובה ..... נט
תפלה על רשעים שימותו ..... לו, ד /נח
תפלה שלא יהיו לו בנים ..... סא, ד
תפלת הראשונים במסירות נפש ..... קצא, ב
תפלת חולה על עצמו ..... כד
תפלת תשלומין על תפלה כשלא התפלל מחמת
פטור ..... קמח, ג
תקנת התפלה כקרבנות בציבור וביחיד ..... רלד,
ה /רלה, ב
תקנת תפלת שליח ציבור ..... רלה, ב
תפלה בצבור
גדרי תפלה בציבור ..... רלד, ד /רלה, ב
המתפלל עם הציבור אך תפלה אחרת ..... רלד, ד
הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור
מתפללין ..... רלו
התפלל ומצא ציבור מתפללין ..... רלד
יחיד המתפלל עם חזרת הש"ץ ..... רלו, ד /רלז,
ב /רמא, ב /רמב
מעלת תפלה בציבור ..... מו, ב
תפלה בציבור כשמתחיל אחרי הציבור ..... רלז
/רמד, ב

תפלת ציבור כנגד קרבן יחיד ויחיד כנגד קרבן ציבור..... רלה, ד

תפלת נדבה

תפלה שחציה בתורת חובה וחציה בתורת נדבה .....רלב, א, ב /רלג, א /רלד, ה

תפלת נדבה דוקא באופנים שיש בהן קרבן נדבה .....רלה

תפלת נדבה בלילה.....רלה, א

תפלת נדבה במוסף..... רלה, ג

תפלת נדבה בציבור .....רלה, ב

תפלת נדבה בשבת ..... רלה, ג

תפלת שחרית

אם היא עת רצון ..... לא

הפסק באמצע קריאת פסוקי דזמרה .....קג

סמיכת גאולה לתפלה..... נו /קטו, א

תפלת ותיקין- דין בתפלה או בק"ש.... נו /קטו, א /רפו

תפלת ותיקין- סיבת מעלתה..... נו, ד

תפלת למינים ולמלשינים אל תהי תקוה ... לו, ה

תפלת מנחה

אכילה לפני תפלת מנחה..... סח, א

יציאה לדרך לפני תפלת מנחה.....קיב, ב

מנחה וערבית בזמן שהוא ספקא דרבנן..... ג

נתינת שלום לפני תפלת מנחה.....קיב, ב

עשיית חפציו לפני תפלת מנחה .....קיב, ב

עת רצון יותר משאר התפילות..... לא

תפלת ערבית

אכילה לפני תפלת ערבית..... סח, א

אם היא עת רצון ..... לא

אמירת פסוק 'אני ה' אלקיכם' בק"ש כדי לסמוך 'אמת'..... קיד

גדר 'גאולה אריכתא' שבברכת השכיבנו.....יח, א /כ, א

גדר תפלת ערבית רשות.....יט

הפסק בין גאולה לתפלה בברכת 'השכיבנו'..... יח, א /כ, א

הפסק בין גאולה לתפלה בברכת 'יראו עינינו'..... כ, ב

הפסק בין גאולה לתפלה בפסוקי 'ושמרו'... כ, ד

הפסק בין גאולה לתפלה בפסוקים הנאמרים ביו"ט..... כ, ד

הפסק בין גאולה לתפלה בקדיש ..... כ, ג

זכירת יציאת מצרים בערבית .....פז, ג /קיד

זמן קריאת שמע בערבית.....א, ב

חינוך קטן בתפלת ערבית..... קצח

יציאה לדרך לפני תפלת ערבית..... קיב, ב

מנחה וערבית בזמן שהוא ספקא דרבנן..... ג

נתינת שלום לפני תפלת ערבית..... קיב, ב

סמיכת גאולה לתפלה בערבית.....יח, ב

סמיכת גאולה לתפלה כנגד ק"ש בזמנה ....א, א

עשיית חפציו לפני תפלת ערבית ..... קיב, ב

קריאת פרשת ציצית בערבית..... פז, ג /צג, א /קיד

קריאת שמע מבעוד יום .....א

תפלת שבת

אריכות בתפלת שבת כנגד תפילות החול ..... רלג, ב

ברכת אתה חונן בשבת..... רלג, ד

גדרי איסור בקשת צרכיו..... רלג, ב

הפסק בין גאולה לתפלה בפסוקי 'ושמרו'... כ, ד

חובת נשים בתפלת שבת ויו"ט..... רא, ב

טעה והתפלל של חול בשבת ..... רלג

תפלת נדבה בשבת .....רלג, א /רלה, ג

תפלת מוסף

טעה והתפלל של חול במקום מוסף.....רלג, ג

תפלת נדבה במוסף..... רלה, ג

תקנת נוסח תפלת מוסף .....רלג, ג

ע"ע חזרת הש"ץ, ציבור, קריאת שמע

תקיעת שופר

גדר עקירת מצות תקיעה כשחל ר"ה בשבת ..... ה, ב

תקנת חכמים ע"ע דברי סופרים, גזרותיהם ותקנותיהם

תקנת עזרא

איסור בעל קרי בדברי תורה ..... רמז

ביטול התקנה ..... רמח

ביטול התקנה לענין תפלה ..... רמח, ג

ברכה על טבילת בעל קרי ..... רמח, ג

גדר התקנה בבריא לאונסו ..... רנ, ב

גדרי ביטול התקנה ..... רמח, ג

גדרי התקנה בבריא ובחולה ..... רנ

גדרי התקנה בשאובין ובחמין ..... רנא

גדרי חובת הטבילה ..... רמט

חובת טבילה ללימוד תורה לטמא שרץ ונבלה ..... רמז

חובת טבילה לתפלה ..... רמז /רמח, ג

חומרא לטבול אחר ביטול התקנה ..... רמח, ב

טבילה ערב יום הכיפורים ..... רנב

טעם התקנה ..... רמז /רמט /רנ /רצט

תקנת הטבילה באשה ששימשה ..... רצט, ב

תקנת הטבילה בטומאת זב ..... רצט, א

ע"ע בעל קרי, טבילה

תרגום

העתקת התורה בכל לשון ..... צה, א

יציאה מבית הכנסת בשעת התרגום שבקריאת התורה ..... מח, ב

קריאת התרגום בעל פה ..... צה, א

ע"ע לשון הקודש, שנים מקרא ואחד תרגום

תרומות ומעשרות

הפרשת תרומה ע"י חרש ..... קכ

תרתי דסתרי

מנחה וערבית בזמן שהוא ספקא דרבנן ..... ג

תשובה

איסור הרהור אחר ת"ח שעבר עבירה ..... קסז

אם נבואה לרעה יכולה להתבטל ע"י תשובה ..... לט, ב

אם שם צדיק תלוי בכפרה או בתשובה ... קסז, ו

ביאור כפרת הקרבן על חטא ..... קלו

חובת לימוד זכות על מעשיו של צדיק ... קסז, א

חייב מיתת בי"ד ששב בתשובה ..... לו, ב

טבילה ערב יום הכיפורים ..... רנב

כח התפלה- תשובה וקרבת ה' ..... פג

כח התשובה לשנות גזירה או נבואה ..... לט, ב

מחילת עוונות למתבייש בהן ..... פד, א

תועלת התשובה לפני גזר דין ולאחריו ..... סא, ו

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים ..... קלט

תפלה על רשעים שיחזרו בתשובה ..... נט

תשלומין ע"ע תפלה

תשמיש המטה

איסורו לאונן ..... קנה

דין שלא יהיו מצויין כתרנגולין ..... רמז, ג

הנחת תפילין תחת מראשותיו כשאשתו עמו ..... רסו

השפעת המחשבה ..... קצד, ב

זהירות מהסתכלות בדבר טמא אחר טבילתה ..... קצד, ב

כיסוי ס"ת בכלי שהוא כליין ..... רצז, ב

עשיית מחיצה בפני ספר תורה ..... רצז, ג

תשמיש בבית שיש בו ספר תורה ..... רצז

ע"ע בעל קרי

תשעה באב

חובת אכילה בערב התענית ..... נא, ב

חשש יוהרא בביטול מלאכה ..... קמו