

ב' ע"א

א) הקדמה- מצות קריאת שמע- נחלקו הראשונים בגדר מצות קריאת שמע בכמה וכמה פרטים- א- אי מצות קריאת שמע דאורייתא או דרבנן. ב- אי הויין קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית ב' מצוות או מצוה אחת. ג- אי מצות קריאת שמע דאורייתא, מהו שיעורו של החיוב דאורייתא.

והנה כתב הרמב"ם בספר המצוות מצוה י', וז"ל: הוא שצונו לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית והוא אמרו ודברת בם וכבר נתבאר משפטי מצוה זו במסכת ברכות ושם נתבאר דקריאת שמע דאורייתא וכתוב בתוספתא כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה רוצה לומר שזמני התפלה אינם מן התורה אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה כמו שבארנו וחכמים ז"ל סדרו להם זמנים וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דמצות קריאת שמע דאורייתא היא, וחדא מצוה היא הכוללת קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית. אכן לא נתבאר בדבריו מה נכלל במצות קריאת שמע דאורייתא.

ובמנין המצוות הקצר שבריש ה' קריאת שמע כתב הרמב"ם, וז"ל: מצוה עשה אחת לקרות קריאת שמע פעמיים ביום וביאור מצוה זו בפרקים אלו, עכ"ל, הרי מבואר גם מדבריו כאן דמצוה אחת היא. וכתב שם פ"א ה"א-ב, וז"ל: פעמים בכל יום קוראים קרית שמע בערב ובבקר שנא' בשכב ובקומך וכו' ומה הוא קורא שלש פרשיות אלו והן שמע והיה אם שמוע וויאמר וכו', עכ"ל. ומפשטות לשונו משמע לכאורה דכל ג' הפרשיות הן בכלל קריאת שמע דאורייתא. (וכלח"מ פ"ב מהל' קריאת שמע ה"יג כתב בדעת הרמב"ם דרק הפסוק הראשון הוא דאורייתא, והמחבר בסי' ס"ז כתב כלשון הרמב"ם וכתב המג"א בפשיטות דרק פסוק הראשון הוא מן התורה, אכן מפשטות לשון הרמב"ם נראה לכאורה כנ"ל), וכ"כ בשיטת הרמב"ם בפרמ"ג בפתיחה להלכות קריאת שמע, ע"ש.

והנה כתב הרמב"ם בספר המצוות שרש י"א, וז"ל: השרש האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת. פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים כמו מצות לולב שהיא ארבעה מינים הנה לא נאמר כי פרי עץ הדר מצוה בפני עצמה וכו' לפי שאלו כלם הם חלקי המצוה וכו' על זה ההקש בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו במצורע שהוא יטור בשתי צפרים חיות ועץ ארז ואזוב ושני תולעת וכו' ואין פעולה מכל אלו מצוה בפני עצמה אבל קבוצם הוא מצוה וכו' וזה השרש דק להבין מאד ואופן דקוּתו מה שאספר לך וזה שכתב שאמרו החכמים בו שהדבר הפלוני והפלוני מעכבין זה את זה הנה הוא מבואר שהם מצוה אחת כמו ארבעה מינים שבלולב ולחם הפנים עם לבונה וכו' וכו' הנה זה מבואר שהיא מצוה אחת וכן כל מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים הנה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבים זה את זה כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה כמו שאמרו התכלית אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלית והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלית יימנו בשתי מצוות לולי מה שמצאנו להם לשון

מבואר במכילתא דרבי ישמעאל והוא אמרם שם יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות וכו' א"כ כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה הנה לא נשאר לנו אם כן שהנביט במנין המצות לאמרם מעכבים או אינם מעכבים כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים וכו', עכ"ל. העולה מדבריו, דהיכא דמעכבין זה את זה פשיטא דלא חשיב אלא מצוה אחת, והיכא דאין מעכב כגון תכלת ולבן היה מן הדין שיחשבו ב' מצוות, אלא דמבואר במכילתא דמצוה אחת היא ואינה שתי מצוות. ויש לעיין מהו גדר דהך מילתא שנלמד מן המכילתא.

והרמב"ן שם השיג על דבריו, וז"ל: ואני אומר אם הנראה לרב הוא שראוי למנות החלקים שאינם מעכבים זה את זה מצות רבות כמנין החלקים אל ישנה סברתו מפני הברייתא הזו שהיא באמת כך פירושה יכול יהו שתי מצות כלומר שלא יעכבו זא"ז ת"ל והיה לכם לציצית וראיתם אותו משמע שהיא מצוה אחת שהתכלת מעכב את הלבן והלבן מעכב את התכלת והברייתא הזו נשנית אליבא דרבי דאמר בגמר מנחות וראיתם אותו מלמד שמעכבין זה את זה וכו' ומכאן תלמוד שבאמרם מצוה אחת ירצו בו שהם מעכבין זה את זה והאומר שאינם מעכבין יעשו אותם מצות רבות והתימה מן הרב אם לדעת המכילתא הזו התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה לאי זה ענין שנו שם מצוה אחת ואינה שתי מצות וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתים וארבעים ושמונה מצות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת זה דבר איננו ראוי לטעות בו, עכ"ל. וכונת הרמב"ן בקושי' זו לחזק את טענתו דלמאי דאמרין דתכלת ולבן מצוה אחת ע"כ דמעכבין זה את זה ואם, דאי לאו הכי מאחר דאין מעכבין זה את זה ליכא נפ"מ כלל במה שאמרו דמצוה אחת הם אלא לענין מצוין המצוות, והוא דבר שאינו הגיוני.

והמשך דברי הרמב"ן, וז"ל: ועם כל זה אנחנו לא נשבש מניינו שלהרב בזה שראינו לבעל הלכות שמנה מצות ציצית מצוה אחת לפי שהיא ענין אחד שבתשלוש התכלת והלבן תשלם לנו הכונה במצוה הזאת לזכור את כל מצות ד' ולעשותם ואע"פ שאמר ר' ישמעאל בארבע ציציות ארבעתן ארבע מצות לענין שאין מעכבין זה את זה אמרו כך אבל בחשבון המצות הענין בתשלומו נמנה אחד וזו סברה תסבול אותה הדעת לבעל ההלכות שמנה גם כן מצות מצות תפילין אחת אבל הרב מנה התפילין שתי מצות ושתיים אלו נשנו משנה אחת התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת תפלה שליד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד ואם נביט לענינים הרי התפילין ייחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם אחד למען תהיה תורת ד' בפניו וכו' לבד אם יטעון הרב שזה המעשה אחת לבישת התכלת והלבן כאחד והתפילין שני מעשים שאינם מעכבים זה את זה אלו שתי מצות אע"פ שהוא מונה קרית שמע שחרית וערבית מצוה אחת והקטרת בוקר וערב אחת ושני תמידין אחת, עכ"ל. הרי שבא ליישב פסק הרמב"ם דהוי מצוה אחת כיון דהכל ענין אחד לזכור את כל מצות ד', אלא שהוקשה לו מתפילין דחשיב ב' מצוות, ואי נימא דהוא משום דהויין ב' מעשים, א"כ הוא הדין והוא הטעם גבי קריאת שמע

שאינן מעכב של ערבית את של שחרית והויין ב' מעשים הוה ל' לחשבם ב' מצוות. ומבוארת דעת הרמב"ן דמונן ב' מצוות (אם לא כבה"ג). ויקשה לשיטת הרמב"ם מאי שנא דגבי תפילין חשיבן ב' מצוות מאחר דאין מעכבין זה את זה והויין ב' מעשים, ואילו בקריאת שמע אף שאינן מעכבין זה את זה וב' מעשים הם לא מנאן אלא מצוה אחת.

והנראה בדעת הרמב"ם, דגדר מה שנלמד מן המכילתא תכלת ולבן מצוה אחת אף דאין מעכבין זא"ז הוא דבאמת שניהם ביחד מהווים המצוה בשלמותה, ומה דאין מעכבין זא"ז בא לומר דעכ"פ אם אין לו אלא אחד נתקיימה המצוה גם בזה אף דאינה בשלמותה, ולא אמרינן דהיכא דליכא לבן אין תכלת כלום או היכא דאין תכלת אין לבן כלום. ומאחר דתרווייהו יחד מהווים המצוה בשלמותה ודאי דאין נמנה אלא מצוה אחד, אשר זהו הכונה במה שאמרנו במכילתא דהוי מצוה אחת. לא כן מצות תפילין אין השל ראש מעכב השל יד כלל וכן להיפך ששינם מצוות והיכא דחסר האחד לא נגרע קיום המצוה שבב' כלל, ובוזה ודאי דחשיבן ב' מצוות.

נמצינו למדים דבין להרמב"ם בין להרמב"ן הוי קריאת שמע מצוה דאורייתא, אלא דלהרמב"ם חשיב מצוה אחת ואילו להרמב"ן ב' מצוות.¹ ודעת התוס' בכמה דוכתי דמצות קריאת שמע אינה אלא מדרבנן, עיי' סוטה ל"ב ע"א ד"ה קרית שמע שכתבו בא"ד, וז"ל: בפרק מי שמתו משמע דתפילה וקריאת שמע דרבנן, עכ"ל, וכ"כ שם בע"ב סוד"ה ורבי, ע"ש. ובסוכה י"א ע"א ד"ה דרב עמרם חסידא כתבו, וז"ל: וקיימ"ל דקריאת שמע דרבנן בפרק מי שמתו, עכ"ל, וכן בב"ק פ"ז ע"א ד"ה וכן כתבו דקריאת שמע דרבנן היא. ועיי' עוד מנחות דמ"ג ע"ב ד"ה ואינו זו זו קרית שמע שכתבו דאסמכתא בעלמא הוא דקריאת שמע דרבנן הוא. ועיי' גם תוס' ר' יהודה חסיד לקמן דף ט' ע"א ד"ה אלו. וכן הביא בתשובות הרא"ש כלל ד' סכ"א (והרא"ש סותר לכאורה דבריו בפסקיו, כאשר העיר בפר"ח סי' ס"ז. ועיי' גם שאילתות דר' אחאי גאון פ' יתרו סי' נ"ג דמשמע ג"כ כדברי התוס'. וכוונת התוס' במש"כ דמוכח מפרק מי שמתו דקריאת שמע דרבנן כתבו בסוטה דהוא ממאי דפריך שם סתמא דגמ' "קריאת שמע דרבנן היא", והוא כגירסת ה"אית דגרסי" ברש"י שם. והנה מבואר שם בסוגי' פלוגתא בספק קרא ק"ש אי חוזר וקורא, ונחלקו בפשטות אי ק"ש דאורייתא, וס"ל לשמואל דק"ש דרבנן, וי"ל דק"ל דאינו חוזר משום דק"ש דרבנן, או י"ל כמבואר בשאילתות הנ"ל דאף מ"ד דחוזר ס"ל דק"ש אינו אלא דרבנן, רק דס"ל דמשום דאית ב"י כבוד מלכות שמים הוא שחוזר. (ויקשה לכאורה לשיטת התוס' מדברי התוספתא שהביא הרמב"ם בסה"מ).

דעת הרשב"א לקמן דכ"א ע"א ובשו"ת ח"א סי' ש"כ, דחויב קריאת שמע מן התורה הוא רק הפסוק הראשון, (ומשמע שם בתשובה שנקט כן בדעת הרמב"ם). וכן

דעת החינוך במצוה ת"כ שכתב, וז"ל: שנצטוונו לקרות בכל יום ערבית ושחרית פסוק אחד מן התורה /שבסדר הזה וזהו שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד וכו', ע"ש, וכ"כ הריטב"א לקמן דיי"ג ע"ב ד"ה אמר ל'י, וז"ל: ושמעין מינה שמפסיקין לק"ש דאורייתא והיינו פסוק ראשון, עכ"ל.

והנה כתב המב"ט בקרית ספר ריש הלכות קריאת שמע שהביא לשון הרמב"ם ובה"ב שם כתב, וז"ל: ומדאורייתא כיון שקרא פסוק ראשון שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד יצא ידי חובתו והוא שכיון בו דכתיב שמע וכתוב הסכת ושמע ישראל מה להלן בכוונה דכתיב הסכת הכא נמי בכוונה ונראה דאפילו הכי בקריאת כל הג' פרשיות מקיים מצוה מדאורייתא אף על גב דבפסוק ראשון נפטר מידי דהוה אקריאת התורה דנפטר בקביעת איזו שעה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה ור' יוחנן אמר אפי' לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וכו' ואפילו הכי אם לומד כל היום והלילה הוא מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא ה"נ הכא אע"ג שנפטר מידי חובת קריאת שמע בפסוק ראשון כשקורא כל הג' פרשיות הוא מקיים מצוה דאורייתא ולהכי אמרינן קריאת שמע דאורייתא פוסק בין פרק לפרק וכו' משמע שכל הג' ג' פרקים הויין דאורייתא וכו', עכ"ל. (הובאו דבריו בלח"מ פ"ב מהל' ק"ש הי"ג, ע"ש). ויש לעיין בדבריו, דמאחר דסגי בשמע ישראל ליחשב קיום מצוה דאורייתא דקריאת שמע, מנלן למימר דאף כל ג' הפרשיות בכלל קריאת שמע דאורייתא הם. איברא דלפי דבריו אתי שפיר היטב מאי דמשמע מדברי הרמב"ם דכל ג' הפרשיות יחד קרויים קריאת שמע, ומ"מ נקטינן דרבי היה אומר שמע ויוצא ידי חובתו, דלעולם תרווייהו אמת, דמה שמוסיף וקורא כל הפרשיות אין פירושו דהוי כמין הידור והוספה, אלא פירושו דכל מה שהוסיף הוא הוא בכלל עצם החפצא דקריאת שמע, אך הא מיהא צ"ב מנא לן דבר זה. והדמיון לתלמוד תורה צריך לכאורה ביאור, דבשלמא גבי ת"ת הרי כל מה שלומד שם תורה עליו ושפיר חשיב הכל קיום דמצות תלמוד תורה, אבל הכא עד כמה דנימא דאין קריאת שמע דאורייתא אלא הפסוק הראשון, מהיכי תית דמה שמוסיף עוד פרשיות יהא זה בכלל החפצא דקריאת שמע, וצ"ב.

ובפר"ח סי' ס"ז כתב דב' פרשיות הראשונות הם דאורייתא דרק בהם כתיב ודברת בם אבל קריאת פרשת ציצית אינו אלא מדרבנן, ע"ש שכ"כ ברמב"ם. ושיטת רש"י יתבאר לקמן בעזה"ש דמן התורה סגי בקורא פרשה ראשונה בלבד, עיי' גם תלמיד רבינו יונה לקמן דט"ז. ובשאג"א סי' א' כתב כן גם בדעת הרמב"ם, אך מדברי הרמב"ם משמע דכל ג' הפרשיות הם דאורייתא, וכנ"ל, עיי' בשאג"א בארוכה, ועיי' שם סי' ב' שדן בארוכה באיזה פרשיות הויין בכלל ק"ש דאורייתא.

והנה כתבו התוס' הנ"ל בסוטה דבכמה דוכתי משמע דק"ש דאורייתא, ויסוד הדברים, דקרא דודברת בם

מדבריהם בספר המצוות לא נראה הכי, אלא יסוד פלוגתתם בכללי מנין המצוות ולא בזה"ל ק"ש, שהרי השוה הרמב"ן דין קריאת שמע לדיון קטרת ושני התמידין, ואילו היה יסוד השאלה סברא מסויימת דקריאת שמע לא שייכי אהדדי כלל. ולכך זה נראה לאין מוכח ממאי לאין להם תשלומין דב' מצוות הם, לאף דשניהם יחד מהווים קיום של מצוה אחת מ"מ הרי לכל אחד נאמר זמן מסויים ופיר יתכן לאין להם תשלומין, וזה פשוט לכאורה.

¹ ועיי' מעין החכמה מ"ע קפ"ב שכתב דפלוגתת הרמב"ם והרמב"ן תליא ב' השיטות אשר בשו"ע או"ח סנ"ח אם יש תשלומין לקריאת שמע, לדלעה הסוברת דליכא תשלומין מבואר דק"ש של שחרית מישך שייכא לק"ש של ערבית ומשום"ה חשיב שפיר מצוה אחת. אך לדיעה שם דליכא תשלומין לקריאת שמע, מבואר דשני דינים הם קריאת שמע של שחרית וקריאת שמע של ערבית אשר על כן נמנין כב' מצוות. ולדבריו נמלא דיסוד פלוגתתם הוא בהלכות קריאת שמע. אכן

ובשכבך ובקומך מיירי בק"ש, ומשוי"ה נחלקו ב"ה ובי"ש אי בעינן שיטה ויקרא ואי בעינן דווקא ככתבה או סגי בכל לשון. ומכל אלו יקשה לשיטת התוס' דס"ל דחיוב ק"ש דרבנן. והנה התוס' כתבו דאינם אלא אסמכתא, אך יעויין שאג"א סי' א' שחידש דאף לשמואל דקריאת שמע דרבנן, מ"מ איכא חיוב דאורייתא דנלמד מהפסוקים הנ"ל לומר איזה דברי תורה בשכבך ובקומך, ורבנן תיקנו שיהיו דברי תורה אלו קריאת שמע משום דאית בי מלכות שמים, ולדידי שפיר קיימי הני דרשות דצריך להשמיע לאזנו ובעינן לב"ש שיטה, אלא דמדאורייתא לא בעינן שיהא מה שקורא קריאת שמע דווקא, ע"ש בארוכה. ויש לעיין בדבריו מהו גדר דין זה דבעינן מן התורה שיאמר פסוקי תורה בבוקר ובערב, אי מישך שייך ד"ז למצות תלמוד תורה או דהוי מצוה בפני עצמה ודין מסויים לומר פסוקי תורה ולא מדין תלמוד תורה. וע"ש בשא"א שהביא מתלמידי רבינו יונה פרק מי שמתו כדבריו, שכתב אהא דאמר שמואל דספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, וז"ל: אע"פ שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך ס"ל לשמואל שלא אמרה לורה דוקא קריאת שמע אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה ומה שאנו קוראין זאת הפרשה דווקא אינה אלא מדרבנן ולפיכך ס"ל דאינו חוזר וקורא, עכ"ל.

ויש בענינים אלו עוד נקודה, והיא טבען של ברכות קריאת שמע, אי הויין ברכת המצוות ככל בברכת המצוות או דין אחר להם, עי' שו"ת הרשב"א סי' ש"כ, הובאו הדברים בכס"מ פ"ב מהל' ק"ש הי"ג, ע"ש, ונאריך בזה לקמן אות ה', בעזהש"ת.

(ב) מאימתי קורין את השמע- עי' אמרי נעם (ושנות אליהו) שדקדק הגר"א דבמתני' דידן גבי קריאת שמא הלשון הוא "קורין", לשון רבים, ואילו לקמן דף י"א גבי ברכות קריאת שמע אמרו "בשחר מברך וכו' ", לשון יחיד. וביאר הגר"א, דגבי קריאת אמרו בלשון רבים, דכל אחד חייב לקרות ואין שליח ציבור יכול להוציא, וכמו שאמרו בסוטה דכ"ז כיצד אמרו שירה על הים וכו' ור' נחמיה אמר כקורא את שמע שכל אחד קורא כדי שיקבלו עליהם עול מלכות שמים ביחד, אלמא דאין אחר יכול להוציא את חבריו בק"ש. וכן הביא הר"ן סוף מס' ר"ה בשם הירושלמי, ע"ש. וכן מבואר בחידושי הרמב"ן לקמן ד"א, ע"ש שכתב בא"ד, וז"ל: ולפיכך היה החזן מברך אהבת עולם והצבור עונין אמן וקורין ק"ש בפייהם שהיא המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד שיהא משנן בפיו, עכ"ל. אכן בברכות ק"ש נקט לשון יחיד, דבברכות יכול להוציא הש"ץ את כולם.

ויש לבאר מאי דשניא קריאת שמע ואין אחד יכול להוציא חבריו בכמה אנפי, עי' שו"ת רדב"ז ח"ג תמ"ו ותע"ד שכתב שאי אפשר להוציא משום דכתיב ושננתם שיהא כל אחד משנן בפיו, כלומר דגוה"כ הוא שצריך כל אחד לומר לעצמו, וכן נראה באמת מלשון הרמב"ן הנ"ל. והפרי"ח סי' ס"ב סק"א כתב בשם מהר"ם אלשקר ד"לעולם לא אשכחן מאן דקאמר דהשומע קריאת שמע כאילו קרא אותה ואי אפשר למימר הכי כיון שהמצוה בקריאה ולא בשמיעה". וע"ש שהביא המהר"ם אלשקאר ראייה מדברי הריטב"א בראש השנה דקריאת שמע ותפילה אינו מוציא את הבקי ותמה בפרי"ח דאדרבה איפכא מוכחא מהתם, דשפיר מוציא את שאינו בקי, אלמא דשפיר אמרינן דהשומע כקורא. ומדברי הריטב"א מבואר לכאורה דלא כדברי הגר"א, ונמצא דנחלקו הראשונים בדין זה אי יכול לצאת ידי קריאת על ידי אחר.

והנה יסוד דברי מהר"ם אלשקאר הוא דלא מהני מה שיוצא על ידי אלא אלא היכא דסגי בשמיעה, אבל היכא דבעינן "קריאה" בעינן שהוא עצמו יקרא. והיינו, דמאי דשומע כעונה פירוש דחל על השמיעה דין שהוא כעונה, אבל בסופו של דבר אינו אלא שמיעה והיכא דבעינן שהוא עצמו יקרא לא תהני בזה שמיעה. דוגמא לזה, דהרמב"ם בהל' ברכות פ"א הי"א כתב דכל השומע ברכה אע"פ שלא ענה אמן יצא ואילו לגבי תפלה כתב בפ"ח ה"ט דשליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין וכו'. הרי דלענין תפילה לא מהני מאי דשומע כעונה, דבסופו של דבר אינו אלא שומע וגבי תפלה שהוא רחמים וכעומד לפני המלך בעינן שהוא יתפלל, ולא חשיב שהוא התפלל אלא אל ידי עניית אמן, וכדקדוק לשון הרמב"ם דהרי הן כמתפללין. והוא הדין והוא הטעם לענין קריאת שמע, יסוד דין קריאתה הוא להתעורר על ידי כך לקבלת עול מלכות שמים, אשר לזה בעינן קריאה ממש ולא סגי בשמיעה (וכן לא יהני בזה ענין אמן, והוא מכמה טעמים, הא', דלענין הך קריאה להתעורר לקבלת עול מלכות שמים בעינן קריאה ממש ולא מהני מה שהוא על ידי עניית אמן **כקורא**, ועוד יש לדון דלענין חפצא דקריאה לא שייך עניית אמן כלל דלא שייך עניית אמן אלא בברכה או בתפילה וכדומה, וסברא זו הב' ראיתי שכתב בברכת אברהם, והוכיח כן ממקרא מגילה אף דשפיר מהני שמיעה מ"מ לא מצינו ולא שייך בזה ענין עניית אמן). אשר זהו שכתב המהר"ם אלשקאר דהך קריאה בעינן שתהא קריאה ממש, וכמו שירה, דבעינן חפצא דקריאה.

והנה הבאנו לעיל דברי השא"א דאף דלשמואל דקריאת שמע דרבנן, איכא דין דאורייתא להזכיר פסוקים בבקר ובערב מקרא דבשכבך ובקומך, רק מאי דבעינן שיהיו פסוקים אלו קריאת שמע זהו דרבנן משום קבלת עול מלכות שמים. ולפי דבריו יש לומר דאיתנהו להני ב' ענינים אף למאי דאמרינן דקריאת שמע דאורייתא, שיש בזה קיום של אמירת פסוקי תורה, ויש בזה גם קריאה וקבלת שמים אלא שמה שהוא קורא הוא פסוקים של קריאת שמע. ועפ"י דהיכא דשומע קריאת שמע על ידי אחר, אף דאין בזה קיום מצות קריאת שמע דאורייתא משום דבעינן לזה חפצא דקריאה ממש לעוררו לקבל עול מלכות שמים, מ"מ שפיר אית בזה על ידי דין שומע כעונה קיום דין אמרית פסוקי תורה, דלזה יתכן דסגי במאי דהוא **כעונה**, דבזה אינו שונה ממקרא מגילה דמהני בה דין שומע כעונה. ועפ"י אתי שפיר ראיית המהר"ם אלשקאר מדברי הריטב"א, דאילו היה יכול לצאת ידי מצות קריאת שמע דאורייתא על ידי שמיעה, היה זה מהני אפי' בבקי, וע"כ דאינו יכול לצאת על ידי כך ידי מצות קריאת שמע ובעינן דווקא חפצא דקריאה, ומאי דבכל זאת קורין עבור מי שאינו בקי, היינו משום דאף דלית בזה קיום מצות קריאת שמע דאורייתא, על כל פנים אית בזה קיום אמירת פסוקי התורה. באופן דאין מדברי הריטב"א סתירה לעצם היסוד דמצות קריאת שמע אינו יכול לצאת על ידי אחר, ודוק. ומדברי הגר"א מדויק באמת דמאי דאינו יכול לצאת על ידי אחר הוא משום קבלת עול מלכות שמים שבו, שכתב **שכל אחד קורא כדי שיקבלו עליהם עול מלכות שמים ביחד**.

(ג) משעה שהכהנים נכנסים לאכול וכו'- כתב הגר"א באמרי נועם דמאי דאמרו בשעה שהכהנים נכנסים

לאכול ולא בשעה שהכהנים אוכלים, היינו משום שאסור להם לאכול קודם ק"ש, לכך נקט ה' לישנא דנכנסים לאכול, כלומר דאז הותר להם לאכול, אך ודאי דצריך קודם לומר ק"ש, וכזה הביא שכתב המהרש"א לקמן בע"ב בתו"ד בשעה שעני נכנס, ע"ש.

ד) רש"י ד"ה עד סוף האשמורה הראשונה - ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה וכו', מאי דכתב ד"ז כאן ולא מקודם במאי דקאמר מתני' דתחילת הזמן הוא משעה שכהנים נכנסים וכו', היינו משום דמהתם לא מוכח דמעבד בדיעבד, וכאן שפיר מוכח, דהוי כמו אחר הזמן דאינו יוצא אפי' בדיעבד, כ"כ הגר"א באמרי נועם, ע"ש.

ה) רש"י ד"ה עד סוף האשמורה הראשונה - ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יוצא - משמע להדיא מדבריו דקריאת שמע דאורייתא אינה אלא פרשה הראשונה², אלא דאפי' הכי צ"ב לדבריו אמאי אינו קורא באמת כל ג' הפרשות כיון דחייב לקרותם עכ"פ מדרבנן, והיא קושיית התוס'. ביישוב ד"ז כתב הרשב"א, וז"ל: ומה שאין אנו קורין אלא פרשה ראשונה מפני שהיא של תורה אבל של דבריהם כיון שקראוהו בבית הכנסת לא חייבוהו עוד לחזור ולקרות וכו', עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב טובא, מה מועיל מה שאמרו ב' הפרשיות של דבריהם בשעת התפלה, הרי אז עדיין לא היה זמן קריאת שמע ולא מהניין כלל, שהרי לא קיים מצות קריאת שמע כיון שהיה קודם צאת הכוכבים. והמוכרח לכאורה בדבריו, דס"ל דתקנת ב' הפרשיות אין גדרה שתקנו דיחיד עם פרשה הראשונה שחייבים דאורייתא מהוה הכל מקשה אחת וחפצא של קריאת שמע, דאילו היה כן פשוט שהיה צריך לומר על מטתו כל ג' הפרשיות כיון דבזה יוצא ידי חיוב קריאת שמע. אע"כ שאין קביעותו כחלק מקריאת שמע, אלא תקנה לומר גם ב' פרשיות אלו, ולא נאמרה בהך תקנה שתהא דווקא בשעת קיום מצות קריאת שמע, אלא מצד התקנה כל עוד שהוא זמן מעריב חשוב הוא זמן אמריית אלו הפרשיות, דלא נאמר בהני פרשיות דין בשכבך, ולכך יצאו במה שקראם בבית הכנסת, דיסוד דינם הוא שהם חלק מקריאת פרשת שמע ולא חלק ממצות קריאת שמע, אשר בזה, אף דקריאת שמע שבמעריב מוקדם אינו אלא שיעמוד לתפילה מתוך תורה, מ"מ דבתרי תורה אלו הם קריאת פרשיות של שמע, אשר בזה שפיר יוצא ידי חובת ב' הפרשיות שתקנו חכמים לקרותם. ובוהו הוא דפליגי התוס' ודעמי' וס"ל או דכל ג' הפרשיות דאורייתא הם, או שגדר התקנה הוא דליהו הני פרשיות חלק מהחפצא דקריאת שמע. ובמה שהקשו התוס' על דברי רש"י דהא אין אנו קורין אותה על מטתנו בברכות, כתב הרשב"א, וז"ל: משום שאין הברכות מעכבות כדמוכח בהדיא בירושלמי ממתני' דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, עכ"ל. ויש לעיין בדבריו, דהרי מה שבירך מקודם לצאת הכוכבים כשלא היה זמן קריאת שמע לכאורה אין הברכות כלום, ועכשיו שבא לקיים מצות קריאת שמע אמאי לא יברכם.

והנה הרשב"א כאן בחידושו הקשה אמאי אין אומרים ברכות קריאת שמע בקריאת שמע שעל המטה כיון דיוצאין בה על ידי חובתן, ובתשובות ח"א סי' מ"ז (הוצאת מכון ירושלים) הקשה השואל אותה הקושי בצורה הפוכה, אמאי מברכים ברכות קריאת שמע בבית הכנסת, הרי אין זה קריאת שמע כלל שהוא קודם זמן החיוב ואין הקריאה אלא לעמוד לתפלה מתוך דברי תורה. ותירוץו של הרשב"א שם יותר מפורש מתירוץו כאן, וז"ל: ומה שתמהת אם כן היאך אנו קורין אותה בברכותיה אל תתמה דברכות של קריאת שמע אינן ברכות של קריאת שמע ממש כברכת התורה וכברכת המצות שאם כן היה לנו לברך לקרוא את שמע כמו שמברכין על קריאת התורה ועל קריאת מגילה אלא ברכותיהן שנתקנו בפני עצמן אלא שתקנו לאומרן לפני קריאת שמע ולעחריו וכן הסכימו הגאונים, עכ"ל. וע"ש שכתב עפ"י דמי שקרא קריאת שמע בלא ברכותיה חוזר ואומר ברכותיה בפני עצמן ואין בכך כלום, ע"ש שהוכיח כן ממסכת תמיד. ויסוד דבריו, דאין ברכות קריאת שמע ברכות המצות, אלא תקנה בפני עצמן הן אשר סמכום לקריאת שמע אבל אינם מעכבים קריאת שמע. ואף דהיה אפשר לדון דנהי דאין הברכות מעכבות קריאת שמע, מ"מ יתחייב לומר הברכות מצד עצם תקנת הברכות, אין הדבר כן, דתקנה נפרדת זו דברכות קריאת שמע לא נאמר בה הזמן דמצות קריאת שמע, ומה שסמכום לקריאת שמע היינו דסמכום לקריאה של פרשיות שמע ולא לקיום מצות קריאת שמע, אשר ממילא שפיר יצא ידי חיוב הברכות במה שבירך בבית הכנסת, ומה שאמרו אותם שם היינו משום דאף שטעם קריאת שמע שם אינו מצד מצות קריאת שמע אלא להתפלל מתוך דברי תורה, מ"מ הרי מהאי טעמא קורין את השמע, ושפיר שייכי בזה ברכות קריאת שמע, אלא דאם היו הברכות מעכבות את קיום מצות קריאת שמע היה צריך לחזור ולברך בלילה, לזה כתב הרשב"א שאין הברכות מעכבות ק"ש. (ומה שדן אי מעכבין זה גופא משום דלא הויין ברכות המצות, דברכות המצות ודאי דאין מעכבין קיום המצוה).³

ויסוד זה מבואר גם בדברי הרשב"א בתשובות ח"א סי' ש"כ, דהנה פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע הי"ג דספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, הרי דאף דמה שחוזר וקורא הוא מספק, ואף דברכות ק"ש דרבנן, מ"מ חוזרין ומברכים מספק. והקשה הרשב"א, דלכאורה סתם הרמב"ם את דבריו, שהוא כתב שכל הברכות דרבנן וכל שנשתפק אם עשה המצוה אם לא אף על פי שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנולד כשהוא מהול או בשמיני דסוכה שהוא ספק שביעי לא מברכין כלל וכדאמרין בסוכה מיתב יתבינן ברוכי לא מברכין וכן השיב גם לחכמי לונל.

וכתב הרשב"א בביאור דברי הרמב"ם, וז"ל: ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סבור דמיעקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות לכתחלה עם ברכותיה אלא אם יגרום לו סבה כענין קריאת מקדש

² ובתלמודי רבינו יונה איתא דלריך לקרוא כלילה ב' הפרשיות (אלא דס"ל דאין זה קריאת שמע שעל המטה לזה משום מויקון, אלא לריך לקרוא קריאת שמע בנפרד).

³ וכן כתב הרא"ש ריש פ"ב דפי' מאי דאמרו דברכות אין מעכבות הוא דאין מעכבות קריאת שמע כלל. אכן יעו"ש

שאינו מברך אלא ברכה אחת אי נמי משום עסק תורה כדרכי שהיה מעביר ידיו על גבי עיניו ומקבל עליו מלכות שמים בקריאת פסוק ראשון לבד הא במקום אחר כשהוא קורא צריך הוא לקרות לכתחלה בברכותיה ובענין שאמרו במאחר לקרות אחר זמנו מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה ופירשו מאי לא הפסיד בברכות, עכ"ל. ויסוד החילוק נבנה על דאין ברכות קריאת שמע ברכות המצוות, דברכות המצוות עד כמה שעשיית המצוה היא מספק, גם הברכה היא מספק ומאחר דברכות המצוות דרבנן ספק ברכות להקל, לא כן ברכות קריאת שמע, אינן ברכות המצוות אלא נתקנו על קריאת שמע, וכל עוד שחיוב לקרוא את השמע, אף שהוא מספק, שפיר שייך בזה תקנת ברכות קריאת שמע, ומעיקרא כך היתה התקנה, ולית בזה דינא דספק ברכות להקל, שלא נתקנו במצב של ספק, משא"כ ברכות ק"ש שהם בעצם תקנה בפני עצמן, כך היא צוה התקנה שכלל שהוא קורא את השמע, אף שחיובו מספק, שפיר מברך ברכות ק"ש.

ועי' לשון רבינו יונה ד"ה אלא כך הוא הענין שכתב, וז"ל: אלא כך הוא הענין שבבית הכנסת יקרא קריאת שמע עם ברכותיה ויתפלל ולא יכוין לצאת ידי חובת ק"ש באותה הקריאה⁴ אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ויוצא ידי קריאת הברכות ואח"כ כשיהיה בביתו קודם שיאכל אחר יציאת הכוכבים יקרא אותה ויכוין לצאת בה ידי חובה ויקרא אותה כולה במורא ובכונת הלב ואם לא ירצה לקרות אלא השתי פרשיות בלבד סגי ל' בהכי ואע"פ דאמרין בירושלמי וצריך להזכיר יציאת מצרים בזמנה דמשמע שצריך לומר פרשה שלישית שיש בה יציאת מצרים בשעה שקורא אותה לחובה אפ"ה כיון שהזכיר יציאת מצרים בברכות בשעה שקורא אותה בבית הכנסת לא מצרכין ל' להזכירה פעם אחרת, עכ"ל. והנה ממשי"כ שיצאה ידי קריאת הברכות מבואר כנ"ל בדברי הרשב"א דברכות קריאת שמע אינן כברכת המצוות, או עכ"פ יש בהם דין תפילה לבד מברכת המצוה⁵, אשר דין זה יוצאים אף שאין יוצאין ידי מצות קריאת שמע. ובד"ה ועדיין יש לשאול ביאר הדברים עוד, וז"ל: ועדיין יש לשאול כיון שאינו זמן קריאת שמע בשעה שקורין אותה בבית הכנסת היאך יוצא ידי חובה מהברכות אם אינו לילה לענין קריאת שמע וי"ל שאע"פ שאינו לילה ממש מפני שלא יצאו כוכבים אפילו הכי כיון ששקעה חמה והוי לילה לענין תפלה של ערבית כדלקמן ה"נ דיינינן ל' לילה לקריאת הברכות ויכול לומר גולל אור מפני חשך וכו', עכ"ל, ועי' עוד שביאר כל ברכה מברכות קריאת שמע אמאי יכול לברכה לפני צאת הכוכבים. המתבאר מדבריו, דלעולם תקנת ברכות מהוה קיום בפני עצמה, אלא שנאמר בו זמן של לילה, אך לענין זה שפיר חשיב לילה כמו לענין תפלה, דדין ברכות אלו הוא כדין תפלה (ולא כדין ברכת הנהנין, וכנ"ל) ולענין תפלה שפיר חשיב לילה אף דלענין "בשכבך" לא חשיב לילה. ועי' חידושי הרשב"א שבחולקו על ר"ת מזכיר סברא זו

דמה דחשיב לילה לענין קריאת תפלה לא חשיב לילה לענין קריאת שמע.

והתוס' שהקשו על פירוש של רש"י מברכות קריאת שמע יתכן דהיינו משום דס"ל דהוי ברכת המצוות או דעכ"פ יסוד דינו תלוי במצות קריאת שמע, אשר לפ"ז שפיר הקשו דעד כמה שמקיים מצות קריאת שמע בק"ש על המטה צריך גם לברך שנים לפניו ושנים לאחריה, דהוא דין במצות קריאת שמע. ועי' לשון הרמב"ן דף י"א שכתב, וז"ל: ובילדותי נתקשה עלי לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצוות היא לקריאת שמע שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן וכן בהלל וכן במגילה וכן בקריאת התורה וכל שכן קריאת שמע וזהו שאמרנו בהסדיר אחר שקרא אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה דברכת שנון תורה הוא אלא שתיקנו בקריאת שמע שנים לפניו לפי שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו אבל ברכת יוצר אור ומעריב ערבים ברכת השבח הן וכו', עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דברכות אהבה רבה ואהבת עולם שפיר הווין ברכות המצוות, ודלא כדברי הרשב"א ורבינו יונה. וכן מבואר ברא"ה לקמן דיי"ג דברכות ק"ש ברכות המצוות הן, וכ"כ הריטב"א שם, וכן מבואר באו"ז ה"ל ק"ש סכ"ה, ע"ש.

והנה לשון הרמב"ן הנ"ל הוא דאהבת עולם ברכת המצוות לקריאת שמע וכו' וזהו שאמרנו וכו' אחר שקרא אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה **דברכות שנון תורה היא אלא שתיקנו בקריאת שמע שנים לפניו וכו'**, הרי שהשוה מאי דאהבה רבה ברכת מיחשב קיום דברכת התורה למאי דהוי ברכת המצוות על קריאת שמע. והמוכרח ומבואר מדבריו, דעצם מצוות קריאת שמע, אף דהוי מצוה מצד עצמה, מ"מ מישך שייכא לתלמוד תורה, שישודה היא אמירת פסוקים מסויימים מן התורה, אשר זהו שמשמש אהבת עולם גם כברכת התורה וגם כברכת קריאת שמע, שהיא ברכה על אמירת פסוקי התורה, הכוללת שניהם. ומובן היטב על פי דבריו עצם הדבר דחשיב אהבת עולם, אשר נתקנה כברכת קריאת שמע, כקיום של ברכת התורה, דעצם מצות קריאת שמע שייך הוי דין קריאת פרשה מסויימת שבתורה. (ומובן גם לפ"ז מאי דמחז גיסא מצינו לשון שינון לגבי קריאת שמע, וכמו שהבאנו לעיל דיתכן דמהאי טעמא אין אחד יכול להוציא את חבריו, ומאיך מצינו דאמרו חז"ל ושנתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך וכו' הנדרש על דברי תורה, ואכמ"ל).

והנה כתב רבינו יונה בהמשך דבריו, וז"ל: וכתב רב עמרם ז"ל שבשעה שקורא אותה (בלילה אחר שהתפלל לפני צאת הכוכבים) יברך אקב"ו לקרוא ק"ש ואומר מורי הרב שאין זה נכון שברכה זו לא מצינו אותה בשום מקום ולפיכך נראה לי שיותר נכון שיאמר אהבת עולם שנתקנה אצלה ואפילו על קריאת פסוקים או קריאת תלמוד תורה מצינו שנפטר שנפטר מברכה באמירתה וכו', עכ"ל. וחזינו מדברי רב עמרם גאון דכשמברך ברכת קריאת שמע בתפילה מברך אהבת

⁴ לכאורה נ"ב מה הוצרך לומר שלא יכוין לצאת ידי חובה, הרי אפי' אם יכוין לצאת לא יצא כיון שאינו זמן קריאת שמע. והשכחתי לומר דבעינן שלא יכוין משום דאל"כ איכא משום כל תוסוף. שוב הראו לי דכתב כך בשו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ב סי' ס' ד"ה ומה שהקשה הט"ז, ע"ש.

⁵ ובהך מילתא איכא נפ"מ בין הרשב"א לבין רבינו יונה, דלהרשב"א אין זה ברכת המצוות כלל, ולרבינו יונה שפיר הויא

אהבת עולם ברכת המצוות, שהרי בסוף דבריו ד"ה עדיין יז לשאול כתב שאומרים אותה פעמיים, דהיינו, עם מערבי שקיימו בזה דין תפילה להברכות, ובשעה שמקיים מצות קריאת שמע בתוך ברכת המצוות, והוא ע"ד הרמב"ן דברכת אהבת עולם הוי ברכת מצוות ואשר ברכות לל. ומאי דפליג אר"ב עמרם גאון הוא דלמדוויק דבריו, רק לליכא נוסח דלקרות את השמע, אבל הא מיהא דמזכירין אותה גם שבה לצאת מצות קריאת שמע, וכנ"ל.

עולם אבל כשאנו אומרים בשעת התפלה אלא לקריאת שמע מברך אקב"ו לקרוא ק"ש. ונראה ביאור דבריו, דלעולם איתנהו לשני הדינים באהבת עולם, חדא מדין ברכות קריאת שמע אשר הוא ביסודו דין בסדר התפלה, והב' דין ברכת המצוות עלה, אשר משו"ה ס"ל לרב עמרם גאון דהיכא דהוא בשעת התפלה, אף דמצד ברכת המצוות שבו הוה עדיף לברך לקרוא את השמע ככל ברכת במצוות, מ"מ כיון דלסדר התפלה דברכות קריאת שמע בעינן לברך אהבת עולם, שפיר אמרינן דמקיים על ידי זה גם דין ברכת המצוות, דהוא בכלל תקנת אהבת עולם, אכן היכא דהתפלל כבר ואינו אלא קורא את השמע, בזה ליתא לדין סדר התפלה ואין הברכה שמברך אלא מדין ברכת המצוות, אשר בזה ודאי שיברך בנוסח כל ברכת המצוות, ודוק.

ודעת רבינו יונה, דאף שברכת אהבת עולם שפיר הוי גם ברכת המצוות, מ"מ מאחר דחשיב שפיר ברכת המצוות בנוסח אהבת עולם, ולא מצינו בשום מקום נוסח אחר, שפיר מהני נוסח זה לברכת המצוות אף כשקורא אח"כ הת השמע בלא תפילה, אך ברכת המצוות שפיר מיהא הוי.

והנה יעויין דברי הרא"ש ס' א' ורבינו יונה שהביאו דברי רב האי גאון, וז"ל רבינו יונה: ורבינו האי גאון אומר בדרך אחרת שמתפלל עם הציבור בבית הכנסת ויקרא ק"ש כמו שקורא פסוקים כדי להתפלל מתוך דברי תורה כמו שאמרנו בירושלמי ולא יקרא הברכות וגם לא יענה אמן בכונה לצאת ידי חובה אלא אם ירצה לאומרה עם הקהל בלא תחיתמה ובלא פתיחה הרשות בידי ולאחר יציאת כוכבים יקרא ק"ש עם ברכותיה לצאת ידי חובתו ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה שהרי מתפלל תחילה וקורא ק"ש אח"כ עם ברכותיה לכונת חובה אפי' הכי מותר לעשות כן כיוון שמתכוין למצוה להתפלל עם הציבור שהתפלה נשמעת יותר ומקובלת לפני המקום וכו', עכ"ל. וביאור שיטתו, דעל פי מה שהביא הרא"ש ריש פ"ב משמו דמאי דאין ברכות ק"ש מעכבים, ר"ל דאין סדרן מעכב, אבל אמרית שניהם שפיר מעכב. וטעמו כמבואר לעיל הערה 3, דאין ברכות ק"ש ברכות המצוות גרידא, דא"כ לא היו מעכבים, ככל ברכת המצוות, אלא תקנת ברכה הם, וגדר התקנה הוא דהוי כחלק מקריאת שמע, אשר משום הכי מעכבין, כלומר, דמדובר בלא קיים מצות קריאת שמע. ולדידי' זהו כל יסוד ברכות קריאת שמע, ואין בהם משום סדר התפילה כדסברי ראשונים אחרים. אשר זהו דס"ל דכשמתפלל מעריב עם הציבור קודם זמן קריאת שמע, אינו אומר הברכות בתפילה אלא בזמן שקורא אח"כ קריאת שמע, דמקומן עם מצות קריאת שמע כיון דהויין כאילו חלק ממנה, ואין מקומן בתפילה כיון דאין קריאת שמע הנאמרת שם בתורת קריאת שמע. וסמיכת גאולה לתפילה ס"ל דלא שייכא אלא בחפצא דמצות קריאת שמע, ולא סגי לזה במאי דאומר פסוקי קריאת שמע בכדי שיתפלל מתוך דברי התורה, ויתכן דהיינו משום דס"ל דסמיכת גאולה לתפילה הוא מצד קריאת שמע ולא מצד תפילה, ומאחר דאין זה חפצא דמצות קריאת שמע ליכא סמיכת גאולה לתפילה.

והרא"ש בהביאו דברי רב האי גאון כתב, וז"ל בא"ד: והשיב בארץ ישראל עושין כן מתפללין של ערבית ואחר כך קורין שמע בזמנה ולא איכפת להו למיסמך גאולה לתפלת ערבית וחזינן דקריאת שמע בעונתה דהיינו בצאת הכוכבים עדיף ממסמך גאולה לתפלה היכא דלא אפשר לצלויי וכו', עכ"ל. והנה שני צדדי שאלת רב האי גאון הרי הוי אי יתפלל בציבור בלא

קריאת שמע ויקרא קריאת שמע בזמנה, או שיוותר על תפלה בציבור ויתפלל ביחידות בביתו בזמן קריאת שמע ויסמך גאולה לתפלה. אך מאי דקריאת שמע עדיף ממסמך גאולה לתפלה, הרי לא היה צד שלא יהא יותר חשוב, אלא כל הספק היה אי יתפלל קודם תפילה בציבור בלא סמיכת גאולה לתפלה שהרי לא יקרא קריאת שמע, או לא יתפלל קודם ויתפלל בצאת הכוכבים, אבל שיהא סמיכת גאולה לתפלה יותר חשוב מקריאת שמע בעונתה על זה לא דן כלל, כן היר ב"א. והנראה מדבריו דבא לומר דממה שלמעשה נהגו אנשי ירושלים להתפלל קודם בלא קריאת שמע וקראו קריאת שמע אחר צאת הכוכבים שוללים גם צד אחר, והוא, שיקרא קריאת שמע בהדי' התפילה בציבור קודם צאת הכוכבים, ושפיר יהא בזה סמיכת גאולה לתפלה, על זה אמר דיותר חשוב שיקרא קריאת שמע בעונתה, אלא דד"ז צ"ב מה ההו"א שיעשה כן, הרי במה שקורא קריאת שמע קודם עונתה לא עשה כלום ופשוט שיקרא קריאת שמע בעונתה, ועוד, דלשיטתו, מאחר שאינו יוצא מצות קריאת שמע על ידי מה שקורא קודם עונתה הרי גם סמיכת גאולה לתפלה אינו מקיים. והמבואר לכאורה מדבריו, דס"ל דבדיעבד אם קרא קריאת שמע קודם צאת הכוכבים בזמן תפלת ערבית, שפיר מקיים בזה מצות קריאת שמע רק שאינו מקיים מצות קריאת שמע בעונתה, ומאחר שעכ"פ היה מקיים בזה מצות קריאת שמע חשיב שפיר קריאת שמע ומקיים בזה סמיכת גאולה לתפלה, לזה כתב דחזינן דקריאת שמע בעונתה חשובה יותר ממסמך גאולה לתפלה וקורא קריאת שמע אחר צאת הכוכבים אף שעל ידי כך לא יסמך גאולה לתפלה.

(ו) תוד"ה מאימתי קורין וכו' - ועוד דאזנה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך - כלומר, דאילו היה מצד חיוב קריאת שמע לא היה פטור ת"ח. ובדעת רש"י, עיי' תוס' הרא"ש דיש לדחות דמיידי שקרא בזמנה בבית הכנסת, דבזה ודאי דאינו אלא משום מזיקין ובהו אמרו דת"ח אינו צריך.

(ז) תוד"ה מאימתי קורין וכו' - ועוד קשה דא"כ כר' יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית ואנן ק"ל כר' יוחנן דאמר לקמן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה - כתב הרשב"א, וז"ל: ומה שהקשה ר"ת ז"ל מדק"ל כר"י דאמר שצריך לסמוך גאולה לתפלה אין הכי נמי מדינא הכי הוי כשמתפלל שלא בבית הכנסת אי נמי כשהגיע זמן המקרא קודם שיתפלל תפלת הערב הא לאו הכי מתפלל עם הציבור משום דתפלת הרבים עדיפא מסמיכת גאולה לתפלה של ערבית שהיא אינה חובה אלא רשות, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבעצם מסכים להנחת התוס' דבמה שמתפלל בבית הכנסת ואומר קריאת שמע כדי להתפלל מתוך דברי תורה וגם אומר ברכותיה, לא די בזה ליחשב סמיכת גאולה לתפילה אלא לסמיכת גאולה לתפילה בעינן שתהא חפצא של מצות קריאת שמע, אלא דס"ל להרשב"א דאין מקפידין על סמיכת גאולה לתפילה אלא היכא דאין זה מונע קיום תפילה בציבור.

ולכאורה בדעת רש"י יש לומר דלא בעינן לזה, דלמאי דס"ל דודאי אומרים ק"ש וברכותיה במעריב, ק"ש כדי ליכנס לתפלה מתוך תורה, וברכות ק"ש משום דאין תלויין בקיום מצות קריאת שמע אלא במציאות דחיוב קריאת השמע, ואדברה, שוב אינו צריך לברך על

קריאת שמע, הרי לפי י"ל דשפיר חשיב ד"ז סמיכת גאולה לתפילה, ואתי שפיר גם לר' יוחנן. ומאי דהרשב"א לא כתב כן ליישב דברי רש"י, היינו משום דס"ל דלא שייך סמיכת גאולה לתפילה אלא בקריאת שמע בתורת קריאת שמע, וי"ל דהיינו משום דס"ל דסמיכת גאולה לתפילה דין הוא בקריאת שמע, אשר בזה פשוט דהיכא דלא הוי אלא קריאת פסוקים בעלמא לא שייך בזה סמיכת גאולה לתפילה. אכן בדעת רש"י י"ל דס"ל דהוי דין בתפילה, ואי הוי דין בתפילה העיקר תלוי במאי דהוי פסוקי קריאת שמע, וזה שפיר שייך אפילו היכא דאינו אלא כקריאת פסוקים בעלמא.

ח) תוד"ה מאימתי קורין וכו' - לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר וכו' כר' יהודה דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה וכו' ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית - מבואר מדברים דמדהוי זמן להתפלל מעריב הוי נמי "בשכבך" לענין קריאת שמע, והרשב"א חולק, ע"ש דאף דחשיב לילה לענין ערבית ויכול לומר גולל אור, זמן שכיבה מיהא לא הוי. וגם הרא"ש בסי' א' ובתוס' הרא"ש פליג אדמיון זה, ע"ש.

וקושיית התוס' על ר"ת דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, עי' רא"ש ורשב"א שכתבו דלענין תפלה הקילו. ועי' אמרי נעם ומעדני יו"ט דר"ל דלעולם אחר פלג המנחה חשיב לילה כר' יהודה, והקילו בתפלת מנחה. וביאור הדברים, דלא חשיב סתירה אא"כ לענין מעריב ק"ל כר' יהודה ולענין מנחה ק"ל כרבנן, אך אי נימא דק"ל כר' יהודה ומאי דמתפללין מנחה אחר פלג המנחה הוא **קולא** בתפילת מנחה לית לן בה. וביתר ביאור, יסוד דברי ר' יהודה אינן לגבי מעריב כלל אלא דזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, ואנן אמרינן דמאחר דאחר פלג המנחה לא הוי זמן מנחה היינו משום דהי ערב וממילא אפשר להתפלל בו מעריב, ולשיטת התוס' אף לומר בו ק"ש. ואילו הוה אמרינן דמאי דמתפללים מנחה אחר פלג עד השקיעה הוא משום דנקטינן כרבנן, היה בזה תרתי דסתרי, דמצד אחד חשיבנן אחר פלג כערב ולכך מתפללים מעריב ומצד אחר חשיבנן ל' כיום עד השקיעה כרבנן ומתפללים בו מנחה. באופן דהסתירה אינה ממאי דאי אפשר שיהיו ב' תפילות באותו הזמן, אלא במאי דמחזיקים אותו הזמן גם כערב כר"י וגם כיום כרבנן. ומה שתירצו דמנחה שאני, היינו דקולא הוא בזמן מנחה דאף דחשוב ערב עדיין הוא זמן מנחה מאחר דהוא לפני השקיעה, ודין הוא במנחה ולא בקביעת גדר הזמן שאחר פלג המנחה. וגדר הקולא דזמן מנחה עד השקיעה אף דחשיב בעצם ערב כיון דענדיין לא שקעה החמה. ומה שכתבו התוס' דמה שמתפללים אז מנחה הוא משום דק"ל כרבנן, לפי תירוץ הראשונים בדברי ר"ת הכונה היא דמאחר דחזינן דאיכא רבנן דסברי דעדיין חשיב יום עד השקיעה, אף דלא קיימא לן הכי לענין מנחה חשבוהו כן, וז"פ.

(ועי' רמב"ם פ"ג מהל' תפלה ה"ד וה"ז, ויקשה עליו לכאורה קושיית התוס' על דברי ר"ת, עי' אגרות הגרי"ד פ"ג ה"ד משי"כ בזה ע"פ דקדוק לשונות הרמב"ם שם. ולכאורה אפשר לומר בביאור דבריו כמו שכתבו הראשונים בדעת התוס', ומה שכתב דהזמן עד הפלג ויכול להתפלל עד השקיעה כונתו דודאי אחר פלג חשיב ערב אלא דיכול להתפלל אפילו עד השקיעה, וכן

מעריב זמנו בדואי משקיעה ומה שיכול להתפלל קודם הוא משום שהקילו במעריב כיון דלא ברירא לן אי הלכה כר"י או כרבנן, ועדיין צ"ע בזה.)

ט) תוד"ה מאימתי קורין וכו' - ע"כ אומר ר"י דודאי ק"ש של ביהכ"נ עיקר ואנו שמתפללים ערבית מבעוד יום ס"ל כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב וכו' והיא הויתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה - כן הוא גירסתנו בדברי התוס', ובתוס' רבנו פרץ הגירסה זמן שכיבה. והני זמנים שניתנו לקמן בע"כ הם זמנים לקריאת שמע, ולכאורה אכתי צ"ב האידך מתפללין כשעדיין יום. וצ"ל דמדאמרינן דחשיב שפיר זמן קריאת שמע חשיב נמי זמן תפלה (אולי משום דבעינן סמיכת גאולה לתפלה).

והנה אף להר"י יוצא דהוי מתפללים מעריב בעוד יום ומנחה עד השקיעה, ומ"מ לא יקשה לדיד' מה שהקשו על דברי ר"ת, דלהר"י מאי דמתפללים מעריב מבעוד יום הוא משום דהוה דינא דק"ש וממילא מעריב דזמנם מבעוד יום, ואילו מאי דמתפללים מנחה עד השקיעה היינו משום דהוה כנגד תמיד של בין הערבים, באופן דב' דינים וזמנים נפרדים הם אשר ליכא סתירה ביניהם, וז"פ.

ומש"כ בהמשך דבריהם "וגם ראייה דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא ק"ש", אפשר דהך "מסתמא" הוא משום שהרי צריך לסמוך גאולה לתפלה. ומדברי הרמב"ם מבואר דלא ס"ל הכי, עי' פ"ג מהל' תפלה ה"ז שכתב, וז"ל: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכו' ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה לאחר צאת הכוכבים, עכ"ל, הרי מבואר מדבריו דאף שמקדים להתפלל ערבית מ"מ זמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, דלא מהניא הך זמן אלא לענין תפלה ולא לענין קריאת שמע, ודלא כדברי התוס'. והדבר מוכרע לכאורה בדעת הרמב"ם, שהרי מה שמקדים זמן תפילת מעריב כתב דהוא משום דכיון שאינו אלא רשות ואין מדקדקין בזמנה, מה דלא שייך גבי קריאת שמע. ומאי דליכא בהאי תפילה סמיכת גאולה לתפלה, י"ל דס"ל דבעינן למיסמך גאולה לתפלה דין הוא בקריאת שמע, אשר ממילא כיון דאינו קורא אז ק"ש ליתא להך דינא.

י) וחכמים אומרים עד חצות - והוא מדרבנן להרחיק את האדם מן העבירה אבל מדאוייתא זמנה כל הלילה. והקשה רבינו יונה, 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 דקריאת שמע חיוב מן התורה היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה ואית דאמרי דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולין הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן אבל קריאת שמע שהוא מן התורה קורא אותה כל הלילה ואע"פ שאין שכרו כל כך כמו אם קרא אותה בברכותיה אפילו הכי יש לו שכר כיון שיוצא מחיוב של תורה וכו', עכ"ל. וע"ש שכתב דמאי דלא אמרו לומר גם ברכות הוא שלא יאמר בלבו מה לי ולצרה הזאת להכריח עצמי לקרוא מיד כיון שאחר חצות אוכל לצאת ידי חובה מן הכל. וממשי"כ "אע"פ שאין שכרו גדול כל כך וכו'", מבואר דברכות קריאת שמע מהווים חלק מקיום מצות קריאת שמה

⁶ וכה"ק בחמת צפ"י דיקשה אף להר"י מה שהקשה הוא על דברי ר"ת.

בשלמותה (מדברנן), דאל"כ מה הוקשה לו, הרי מצות קריאת שמה קיים לגמרי.

וע"ש שהביא דיעה אחרת בזה בשם מורו, וז"ל: דס"ל לרבנן שאפי' קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושין כך משום סייג או משום קיום המצוה עצמה דהכי חזינן בלולב שמצותו מן התורה יום ראשון ואפילו הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירו ד"א ברה"ר וגבי סדין בציצית נמי וכו' גזרה משום כסות לילה וכו', עכ"ל. ומאי דס"ל לדיעה ראשונה דאין חכמים יכולים לפטרו מקריאת שמע דאורייתא, ע"כ דס"ל דחלוק הוא נידון דקריאת שמע מהך דלולב וכדומה, דבהני דוכתי חוששים שאם יתנו לו לקיים את העשה יבוא לידי עבירה, כגון מעביר ד"א ברה"ר או כלאים, אבל בני"ד הרי החשש הוא שאם יתנוהו לקיים מצות קריאת שמע אחר חצות יבוא שלא לקיים כלל, והרי בזה לא יעבור שום איסור אחר, אלא לא יקיים המצוה, ולבטל קיום המצוה בכדי שלא יבוא לבטל המצוה, בכה"ג אין יכולים לפטרו.

והנה לפי הדיעה שהביא שם במורו נמצא לכאורה דאם קרא אחר חצות אליבא דחכמים עקרו המצוה אחר חצות ואף אם קרא לא יצא אף דאורייתא, דאחרת הרי היה ענין לקרוא בכדי לצאת על כל פנים מדאורייתא. וכ"כ הפרמ"ג בפתיחה הכוללת להלכות קריאת שמע על פי דברי רבינו יונה הנ"ל, ע"ש, וכן הביא מדברי התוס' בסוכה ד"ג ע"ב סוד"ה דאמר. אכן יעויין חידושי הרשב"א ד"ה מאימתי שכתב, וז"ל: מה שהביאו בכאן מעשה ובאו בניו וכו' נראה לי דלאו למימרא דסבירא להו דפליגי רבנן עלי' אלא אדרבא אתא לאשמעינן מדעשה מעשה דלא פליגי רבנן עלי' אלא בלכתחלה ומשום סייג דאילו נחלקו עליו לא היה עוה מעשה כדבריו וכו', עכ"ל, ע"ש המשך דבריו שהביא בשם ירושלמי דמשמע דפליג ארבנן ועשה מעשה כדבריו. ומבואר מדבריו שלא פגעו בחיובא דאורייתא כלל. וכן הביא הפרמ"ג הפתיחה כוללת הנ"ל מדברי הרשב"א (והוא הריטב"א) דכל פסול דרבנן בשעת הדחק מקיימין מצוה דאורייתא ומברכין על זה. (ועי' קובץ הערות ע"מ יבמות ס"י ס"ט.)

והנה מדברי הרשב"א מבואר דאילו הוה פליגי לא היה עושה ר"ג כדבריו, זאת אומרת, דאף שסובר דהלכה כדבריו, מ"מ מאחר שהרוב חולקים ונפסק הלכה כמותם צריך גם הוא לעשות כדבריהם. ומדברי רבינו יונה הנ"ל דלחכמים אין לקרות אחר חצות דעקרו חז"ל את החיוב לאחר חצות, לדידי' פליגי חכמים ור"ג, ומ"מ פסק ר"ג כדבריו, הרי דס"ל דאף שנפסק כרבים דלא כדבריו, מ"מ מאחר שסובר שהלכה כמותו שפיר יכול לפסוק כדבריו, וכבר דנו בשאלה זו באחרונים.

יא) רש"י ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה- ואסרום באכילה קודם זמנם כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת- עי' תורע"א על המשניות שהקשה על הרע"ב (שכתב כדברי רש"י), וז"ל: והא דלא נקטו הטעם שלא יאמר עדיין יש לי שהות ותעבור זמן עונתה כמו הטעם דקר"ש י"ל דבאו לתרץ הא דבאמת ר"ג לא ס"ל להרחיק דקר"ש ואילו באכילת קדשים משמע דלא פליגי וכו' לזה פירשו דאכילת קדשים חמור דיעבור בקום ועשה לאכול אח"ז וגם יתחייב כרת משא"כ בקר"ש דהוא שבוא"ת, עכ"ל.

והנה מדברי רש"י והרע"ב מבואר בגדר התקנה גבי אכילת קדשים דאינו רק שיאכל קודם חצות, דהיה משמעות ד"ז דמדברנן צריך לאכול דווקא קודם חצות, אבל אחר חצות נהי דעבר אדרבנן מ"מ אם אכל שפיר מקיים הדאורייתא ואכתי איכא למיחש שמא יאחר ויבוא לידי אכילת נותר, אלא **אסרום** באכילה אחר חצות, ושוב ליכא קיום מצות אכילה אחר חצות. וכבר דקדק כן בדברי רש"י השאג"א בסי' ד', ע"ש שכתב בד"ה ומלשון רש"י, וז"ל: ומלשון רש"י שפירש ואסרום באכילה קודם זמנם כו' משמע שאם לא אכל קודם חצות שוב אינו אוכל, עכ"ל. וע"ש שהביא שנחלקו הרשב"ם ותוס' בד"ז בפסחים דק"כ ע"ב, דהרשב"ם כתב כדברי רש"י ואילו התוס' כתבו דאם עיכב לאכול עד לאחר חצות אוכל והולך עד עמוד השחר דחכמים לא עשו סייג לדבר להביא קדשים לבית הפסול קודם זמנם.

וגבי קר"ש לא שייך לומר שאסרו לקרות שמע, רק דתקנו לקרות עד חצות, דהא לא מסתברא למימר שתקנו שלא לקיים מצות קריאת שמע בכדי שיקיים מצות קריאת שמע, רק באכילת קדשים משום כרת דאכילת נותר, כן הוא ביאור דברי הגרע"א.

יב) רש"י ד"ה כדי להרחיק אדם מן העבירה- והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל ולא נקט לה הכא אלא וכו'- ובדברי התוס' פסחים דק"כ ע"ב ד"ה אמר רבא מבואר דלא כדבריו, דאף בהקטרה גזרו שיקטירו עד חצות.

יג) תוד"ה ליתני דשחרית ברישא- כדאשכחן בתמיד דכתיב של בקר תחלה- היינו, דהוקשה להו מהיכי יתני דניתני של בוקר ברישא, אדרבה הרי היום הולך אחר הלילה, ולזה כתבו דהכי מצינו בקרא דהקדים תמיד של בקר תחלה. ובתוס' הרא"ש הוסיף דעיקר המצוות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבא לי' לאקדומה. ובתוס' רבינו פרץ כתב, וז"ל: דק"ל תפילות כנגד תמידין תיקנום ואשכחן בתמידין דכתיב של בוקר תחילה, עכ"ל. הרי שהוסיף שאין זה סתם דמין דמדהקדים בקר בתמידין הוא הדין הכא, אלא נבנה הדבר אמאי דתפלות במקום תמידין תקנום. ולכאורה מבואר מדבריו דדין קריאת שמע חלק הוא מסדר התפלה. והעיר לי אברך אחד דמובן היטב לפ"ז שיטת התוס' דאם מתפלל מעריב מפלג המנחה קורא אז גם קריאת שמע, דאף קריאת שמע חלק מסדר התפילה וקשורים אחד לשני, ויש לעיין בזה.

ב' ע"ב

יד) רש"י ד"ה דילמא ביאת אורו- שיאור השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו ואחר יאכל- מבואר מדבריו דהנידון בגמ' הוא אי מאי דכתיב ובא השמש ר"ל שנסתלק השמש ווטהר כונתו טהר יומא, כלומר, שהיום נגמר, וזה הוא בצאת הכוכבים, ומאז הוא שמותרים בתרומה על ידי הערב שמש, או דובא השמש ר"ל שבא האור ולא שנסתלק ולעולם אינם מותרים בתרומה אלא אחר הבאת הקרבנות, ומאי דכתיב וטהר היינו דמאחר שהיו יום השמיני חובה עליו להביא קרבנותיו ועל ידי כן יטהר.

ועי' בעה"מ גירסא אחרת בסוגיין, וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא, דילמא ביאת שמשו הוא ומאי טהר טהר גברא, ופירוש הדברים, דהנידון הוא אי הוי ובא השמש ביאת אורו, כלומר, שהסתלק השמש לגמרי והוי חושך-צאת

הכוכבים, ומאז הוא דמותרים לאכול בתרומה, או דהוי ביאת שמשו, כלומר, ירידת השמש-שקיעת החמה, ומאז הוא דמותרים לאכול בתרומה. ולפי קושיית הגמ' אינה אלא על מה שאמרו דאין הכהנים מותרים אלא מצאת הכוכבים, דדילמא מותרים כבר משקיעת החמה, ועי' גם חידושי הרשב"א שפירש כן. ונמצא לדידהו דשאלת הגמ' היא אי כהנים אינם מותרים בתרומה אלא משעת צאת הכוכבים או דמותרים כבר משעת שקיעת החמה.

ואפשר לבאר נידון זה לדעת בעה"מ, הרשב"א ודעמ"י בבי' אופנים, די"ל דהא מיהא פשוט דאין הכהנים מותרים לאכול בתרומה עד הלילה, והנידון הוא מה חשוב לילה, דאפשר דנקבע לילה על פי שקיעת החמה, ולא בזמן דהוי חושך (דהא בשקיעת החמה עדיין איכא אור), או דנקבע לילה על פי חושך, דלומר דתו ליכא אור, אשר זהו בצאת הכוכבים. וכן ביאר הגר"י סולוביצ'יק, עי' שיעורים לזכר אבא מארי ח"א בענין ויום ולילה, ורשימות שיעורים. אך לכאורה אין הדבר מוכרח בדברי הרשב"א ובעה"מ, דלכאורה י"ל דאין הנידון במה חשוב יום ומה חשוב לילה, אלא הנידון הוא בהיתר הכהנים לאכול בתרומה, אי תלוי בלילה, כלומר, בצאת הכוכבים, או בבאית השמש, דהיינו, שקיעת החמה, אך הא מיהא דלילה מתלא תליא בחושך.

והתוס' בד"ה דילמא ביאת אורו הוא הקשו על דברי רש"י, ופירשו כדברי בעה"מ והרשב"א אף שגרסו כגירסת רש"י, עי' כל דבריהם. והנה הרשב"א הקשה על דברי רש"י דלשיטתו דהנידון היה שמה אין אוכלין עד שיביאו קרבנותם וביאת אורו ר"ל בוקר של יום השמיני, היו צריכם בגמ' להוכיח דליכא למימר הכי מגופא דמתני' דידן דמבואר דזמן קריאת שמע של לילה תלוי בזמן אכילת כהנים, ועי' שהוי בלילה. והתוס' לכאורה לא הקשו כן, עי' מהרש"א מש"כ בזה, ועי' תוס' הרא"ש שהקשה באמת גם ממתני' דידן. ואיך שלא נבאר דברי בעה"מ והרשב"א, למאי דאמרין דתלוי הדבר בבביאת אורו נמצא ד"לילה" תלוי בחושך ולא בשקיעת החמה.

והנה שיטת ר"ת (זבחם נ"ו ע"א ד"ה מנין ומנחות כ' ע"ב) דמתחילת השקיעה עד עבור ג' ורבע מיל חשיב יום, ולילה לא הוי עד אחר זמן ד' מילין, באופן דלא חשיב לילה אלא ד' מילין אחר שקיעת החמה. ומקור שיטתו, ביישוב סתירת הגמרות, דבשבת ל"ד ע"ב אתא דשיעורו של בין השמשות הוא שלש רבעי מיל, ואילו בפסחים דצ"ד ע"א מסקינן דהיינו ד' מילין. ופירש ר"ת דד' מילין הוי השיעור שבין תחילת שקיעת החמה (שקיעה ראשונה) ועד תחילת שקיעה שניה (העלמות זריחת החמה), ולא חשוב ודאי לילה עד שלש רבעי מיל אח"כ, דהיינו ד' מילין מתחילת השקיעה. ושיטתו מתבאר היטב על פי הנ"ל, וכ"כ הגר"י, דלעולם אין לילה תלוי בשקיעת החמה, שהיתה ד' מילין קודם לאן, אלא מיתלא תליא בחושך, אשר זהו אחר ד' מילין מתחילת השקיעה. ומג' ורבע מיל ועד ד' מילין הוי בין השמשות, ופירושו לכאורה לדעת ר"ת הוא דבהך זמן הוי ספק אי חשיב חושך (וממילא הויא לילה) או לא.

אכן דעת הגר"א או"ח סי' רס"א דמיד אחר שקיעת החמה מתחיל בין השמשות אשר זמנו שלש רבעי מיל, ואח"כ הוי לילה בצאת ג' כוכבים בינונים. ומאי דאיתא בפסחים דהוי ד' מילין זהו השיעור עד שיתלק האור לגמרי ויראו כל הכוכבים ולדברי הגר"א מסתבר יותר דתלוי "לילה" בשקיעת החמה,

ואף דאיכא עדיין אור. ומאי דאיתא בסוגיין דאין הכהנים אוכלים אלא אחר צאת הכוכבים אף דלכאורה הוה סגי בשקיעת החמה, ביאר הגר"א דהיינו משום דאזלא אליבא דר' יוסי דס"ל דשקיעת החמה כהרף ומיד איכא ג' כוכבים בינונים, עי' בארוכה.

ומש"כ דלדעת ר"ת בין השמשות גדרו שהוי ספק אי חשיב חושך או לא, ישנן שיטות ראשונים דלא כזה, דלא הוי ספק במציאות אלא בין השמשות דין ספק יש לו, כלומר, שיש לו דיני יום וגם דיני לילה, עי' ריטב"א יומא דמ"ז ע"ב ד"ה אמר ר' יוחנן שכתב, וז"ל: ואפשר דה"ק בין הבנים ספק לפי שהוא נידון ככפנים וכבחוץ כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה הכא נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ וכקומץ ושירים, עכ"ל. וענין זה ענין גדול הוא ואכמ"ל.

טו) תוד"ה משעה שהעני נכנס לאכל פתו במלח- תימה עני גופי' מתי יתפלל- עי' לעיל דברי המהרש"א והגר"א אמאי לא הקשו התוס' כן אמתני'. ואף בלאו דבריהם יש ליישב דלגבי תרומה לא יקשה, כאשר כתב הצ"ח, דתרומה הרי שייך גם בפירות דחשיב טעימה, ומאי דאין אוכלין קודם שקורין ק"ש היינו דאין קובעים סעודה, עי' מג"א סי' רל"ה סק"ד בשם הטור, ורק הכא דאיתא דנכנס לאכול פתו הוא דהוקשה להו. שו"ר בחידושי הגרע"א ד"ה ואולם מדלא משני הכי שכתב דמדברי המהרש"א מוכח דאסורה אפי' טעימה, דאלי"כ לא תקשה קושיית התוס' אמתני', כנ"ל.

ובגוף קושיית התוס', עי' תוס' הרא"ש וריטב"א. וממה שהביאו התוס' כאן הא דאיתא לקמן ד"ד ע"ב דכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, מבואר לכאורה דס"ל דעולה הך מילתא אף על אכילה קודם תפילה, ודלא כמש"כ הריטב"א שם דאינו עולה אלא על הקורא קריאת שמע אחר חצות.

טז) רש"י ד"ה משהעני- שאין לו נר להדליק בסעודתו- היינו שצריך להתחיל ולסיים סעודתו לפני שיהיה חושך גמור, דבחושך הרי לא יוכל לראות. והנה אמרו בגמ' דזהו שיעורא דמתני' דהכהנים נכנסים, דהיינו צאת הכוכבים, ולדעת ר"ת דצאת הכוכבים הוא ד' מילין אחר תחילת השקיעה הרי הוי חושך גמור והאיך יאכל, ומכח לכאורה דס"ל לרש"י דלא כר"ת אלא צאת הכוכבים הוא ג' כוכבים בינונים, שיש עדיין אור. שו"ר שכי"כ בברכת אברהם.

יז) רש"י ד"ה שאין ראה לדבר- שהיום כלה בצאת הכוכבים זכר לדבר איכא- מבואר מדבריו דאף דכתיב לילה אחת היה שייך לומר דאין קביעות לילה בצאת הכוכבים (ומשמע קצת שהיה מקום לומר שאין היום כלה בצאת הכוכבים אלא אחר כך, עי' צ"ח). והתוס' לא כתבו כן, אלא מאי דלא הוי אלא זכר הוא משום דנתיב דודאי הוי לילה בצאת הכוכבים, מ"מ לא שמענו לענין קריאת שמע. וכונתם לכאורה, דקריאת שמע הרי תלוי בושכבך ויתכן דאינו בצאת הכוכבים, וכ"כ בתוס' הרא"ש, עי' ע"ש. ועי' ברא"ש שהדברים לכאורה מוכרחים, דהא דרשין מיני' במגילה ד"כ ע"ב דמצאת הכוכבים עד עמוד השחר הוי לילה לענין כל דבר שמצותו בלילה, ודברי רש"י לכאורה צ"ב, וכן העיר בראש יוסף, ע"ש.

ועי' צ"ח שכתב דעל פי דברי הרשב"א דלמסקנא דמסיק דעני שיעורא לחוד וכהן שיעורא לחוד שוב מסתמא הדרינן למה דקס"ד מתחלה דעני ובני אדם חד שיעורא וכיון דמסיק דעני מאוחר א"כ שיעורא דבני אדם שאמר ר"מ הוא מאוחר לצאת הכוכבים וחכמים פליגי ומשערים בצאת הכוכבים, ואתי שפיר דקדוק

לשון רש"י, ע"ש כל דבריו. וזה כמובן לא שייך בדברי רש"י אא"כ נימא דלא ס"ל בענין שקיעה וצאת הכוכבים כדעת ר"ת, דעני הרי אין לו נר ומ"מ סועד אחר צאת הכוכבים, וכמפורש ברש"י דזמן עני המאוחר מכולם, דהא מאוחר הוא מזמן בעל הבית.

(ח) רש"י ד"ה משעה שקדש היום בערבי שבתות- היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה וכיון דספק הוא קדש היום מספק- צ"ב לכאורה דמאחר דלק"ש בעינן צאת הכוכבים ליחשב לילה ובין השמשות לא הוי אלא ספק, האידך יוצא אז ידי קריאת שמע בתורת ודאי, וראיתי שכבר העיר בזה הגרי"ד זצ"ל ברשימות שיעורין. ואי נימא דס"ל לרש"י כדברי הריטב"א הנ"ל ביומא דבין השמשות לא הוי ספק במציאות אלא דין ספק, כלומר, דאית לי דיני יום ודיני לילה, אפשר לומר דס"ל לר' אליעזר דלענין קריאת שמע מאי דאית בבין השמשות דין לילה סגי בזה ליצאת ידי חובתו.

(ט) רש"י ד"ה נכנסים להסב- אית דאמרי בימות החול ואית דאמרי בשבתות מכל מקום מאוחר הוא- ובתוס' לעיל בע"ה ד"ה מאימתי כתבו דמירי בערב שבת והיינו מבעוד יום.

(כ) תוד"ה אמר לי' ר' יהודה וכו'- תימה תיקשי לי' לנפשי שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר מיד כשיעבור פלג המנחה וכו'- פשוט דלא יקשה אלא לשיטתם דס"ל לעיל דכמו דלר' יהודה הוי מפלג המנחה זמן מעריב כך הוי זמן קריאת שמע, אבל לראשונים שכתבו לחלק דנהי דאפשר להתפלל מעריב מפלג, זמן בשכבד מיהא לא הוי, לדידהו לא יקשה כלל, וכ"כ הגרי"א באמרי נועם, ע"ש. ומדברי התוס' מבואר דהיינו טעמא דר' יהודה לענין קריאת שמע משום דלא בעי בשכבד, לכך אפשר לצאת ידי ק"ש מפלג המנחה.

ג' ע"ה

(א) אלא קחשיב משמרת ראשונה בסופה- עי' רשב"א בשם רב האי גאון דנפ"מ שיש על ישראל במשמרת הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית כענין שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות. וכונתו, דמסוף משמרת ראשונה ידעין מתי מתחילה משמרת שניה אשר היא משמרת הלילה. ועוד כתב דמאי דקא חשיב משמרה אמצעית באמצעיתה נפקא מינה לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות.

ועי' תוס' הרא"ש מה שהביא בשם הר"י ברזילי, דכל הני שיעורין הם זמנים שהיו תורמין את המזבח. והנה כתב המג"א סי' א' סק"ד שהמקובלים האריכו בענין תפלת חצות ובגמ' דילן לת"י האי שנתנו סימן לחצות משמע שהוא עת רצון וללישנא ב' לא משמע הכי. וכבר העירו בפרמ"ג ובצל"ח דלפום דברי הרשב"א אף מלישנא קמא ליכא ראייה, דחשיבות חצות הוא לענין אכילת קדשים, ע"ש במחצית השקל שלא כתב הרשב"א כן אלא משום שלא היה לו ספר הזהר כי עדיין לא נתגלה, אבל עכשיו ש נתגלה עדיף להשוות דברי הש"ס עם דברי הזהר.

(ב) תוד"ה למאן דגני בבית אפל- וי"ל דמ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת- עי' מג"א סנ"ח סק"א שכתב, וז"ל: נ"ל דהכא לכו"ע מניין (ג"י שעות לזמן קריאת שמע) מעלות השחר וכ"מ בגמ' דף ג' ע"ה בתוס' ד"ה אלא למאן דגני ובגמ' גבי הא דפריך מדוד ע"ש ועמ"ש סי' רל"ג, עכ"ל. וכונתו, דאע"ג דבסי' רל"ג סק"ג הביא מחלוקת אי משערין לשעות דזמן מנחה מעלות השחר

עד צאת הכוכבים או מהנץ החמה עד שקיעת החמה, הא מיהא כו"ע מודו דלענין ג' שעות דקריאת שמע מונין השעות כפי חשבון מעלות שחר עד צאת הכוכבים. וראייתו מדברי התוס' לכאורה צ"ב, דאין מוכח מדברי התוס' אלא דסוף האשמורה הג' הוא בעלות השחר (וזמן קראת שמע מתחיל אחר כך), אבל אין מוכח אי ג' השעות לזמן קריאת שמע נמדדים מעלות השחר הוא מהנץ החמה, עי' מחצית השקל מש"כ בביאור דבריו.

ועי' דברי הגרי"א באמרי נועם שכתב בדברי התוס' דמונים י"ב שעות היום מעלות השחר לצאת הכוכבים, והיינו, דסוף האשמורה השלישית הוא סוף הלילה, וע"כ דיום מתחיל בעלות השחר. ועי' דבריו נראה פשוט דשיעור שהוא בשעות היום ע"כ דהוא נמדד מתחילת היום, דהיינו עלות השחר, וזה כנראה כונת המג"א. והיינו, דזמן קריאת שמע וזמן קריאת תליא ביום ולילה, ויום שפיר הוי מעלות השחר, אשר על כן לכו"ע נמדדין שעות דק"ש מעלות השחר, משא"כ זמן מנחה יתכן דתלוי בנץ החמה- משנוטה חמה וכו', אשר זה שפיר יתכן דנמדד מנץ החמה עד שקיעת החמה.

והנה מדברי התוס' משמע לכאורה דזמן משיכיר מעכב הוא, ואם קרא מעלות השחר לא יצא דאלי"כ שפיר היה נפ"מ בעצם עלות השחר למאן דגני בבית אפל דאם קרא קריאת שמע מזמן זה יצא. ועי' גם דברי התוס' לקמן ד"ח ע"ב ד"ה לא דמשמע להדיא כן מסוף דבריהם. (וכן דקדק הגרי"ד) אכן יעויין דברי הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש הי"ב שכתב, וז"ל: מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם דהנץ החמה יצא ידי חובתו ובשעת הדחק קורא לכתחלה משלה עמוד השחר, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דמיתלא תליא קריאת שמע של שחרית בעיקר דינה בעלות השחר ולא במשיכיר, וביאורו לכאורה, דקריאת שמע דשחרית וערבית תלוי לשיטת הרמב"ם ביום ולילה, ואילו לשיטת התוס' דבעינן דווקא משיכיר ומעכב הדבר, היינו משום דס"ל דתלוי דבזמן שכיבה וזמן קימה ולא ביום ולילה, וכן איתא ברשימות שאמר הגרי"ד.

(ג) אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים וכו'- עי' תוס' הרא"ש וריטב"א שדנו בהך לישנא דאוי אי גרסינן לה. ונאמרו כאן ג' ענינים, עי' ביאורי אגדה להגר"א שכתב, וז"ל: כי למעלה הוא חרב עפמשי"כ לא אבא בירושלים של מעולה עד וכו' ולמטה היא שריפה ובישראל הוא הגלות ועי' כתיב ג' פעמים שאגה ממרום יסאג ובי' על נוהו. וביאר ר"א בן הגר"א, דבמקדש של מעלה הרי לא שייך שריפה, אלא דכשנשרף מקדש של מטה שמם מקדש של מעלה וחרב הוא מאנשים, אשר זהו לשון החרבתי את ביתי, דהיינו מקדש של מעלה, ועל מקדש של מטה אומר שרפתי את היכלי, ועל הגלות אומר והגליתים.

והנפ"מ בהני שאגות, לעורר את האדם שיתאבל אז על החרבן ויתפלל לגאולה, עי' חידושי הרשב"א.

(ד) אמר לי שלום עליך רבי- יש לעיין מאיזה דין אמר לו אליהו הנביא לר' יוסי כך, שהוא לשון שלום תלמיד לרב, כמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' ת"ת ה"ה. (ואולי חוץ ממה שזה משמש כלון שלום תלמיד לרב, אומרים אותו גם כתואר כבוד אף למי שאינו רבו, וכמו שקראו לתנאי רבי יוסי וכדומה.)

ומה שענה לו ר' יוסי שלום עליך רבי ומורי, ע"ש ברמב"ם שפסק על פי סוגי' דפרק תפלת השחר דאם רבו מקדים לו שלום צריך לענות כך, בהוספת "ומורי".

כה) היה לך להתפלל תפילה קצרה- ע"י רש"י ותוס'
 ושאר דתפילה קצרה דסוגיין היינו הבינו, ולא צרכי
 עמך מרובים. והנה אמרו לקמן ד"ל, מאי איכא בין
 הבינו לתפלה קצרה הבינו בעי לתלויי ג' קמייטא וג'
 בתרייתא וכי מטי לבית' לא בעי לצלויי בתפלה קצרה
 לא בעי לצלויי לא ג' קמייטא ולא ג' בתרייתא וכי מטי
 לבית' בעי למהדר לצלויי והלכתא הבינו מעומד
 תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך. ונראה יסוד
 הדברים, דחלוקים הם הבינו ומרובים צרכי עמך
 בעיקר דינם, דהבינו יש לו קיום דתפילה כמו תפילה
 רגילה (היכא דהדין הוא לומר הבינו), אשר על כן צריך
 ג' ראשונות וג' אחרונות, ואומרו מעומד. וכן מובן
 לפ"ז מאי דאינו צריך להתפלל כשיגיע לביתו, שהרי
 קיים כבר דין תפילה על ידי תפילת הבינו. לא כן מה
 שאומר מרובים צרכי עמך, אין זה אלא תקנה
 מסוימת לאומרו בשעת הסכנה אבל אין זה קיום דין
 תפילה, אשר ממילא לא בעינן בזה ג' ראשונות וג'
 אחרונות, מברכה בין מעומד בין מהלך, וכשיגיע לביתו
 צריך להתפלל, שהרי לא קיים קין תפילה כלל, וז"ל.

כו) תוד"ה וענין יהא שמי' הגדול מבורך וכו'-
 ואיהא שמי' רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר
 קדיש אחר הדרשה- והוא קדיש דרבנן, ומבואר
 לכאורה מדברי התוס' שהזמן המסויים שהיו אומרים
 אותה הוא אחרי הדרשה.
 והרמב"ם כתב בסדר התפילות שבסוף ספר אהבה,
 וז"ל: כל עשרה מישראל או יתר שהיו עוסקין בתלמוד
 תורה שבעל פה ואפילו במדרשות או בהגדות כשהן
 מסיימין אומר אחד קדיש בנוסח זה וכו', עכ"ל.
 ומבואר מדבריו דנתקן קדיש דרבנן לא רק על דרשה
 אלא על כל לימוד תורה שבעל פה שבעשרה או יותר.
 ומדברי רש"י בסוטה דמ"ט ע"א ד"ה אקדושה מבואר
 לכאורה כדעת התוס', שכתב, וז"ל: וכן יהא שמי' רבא
 מברך שענין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים בכל
 שבת היו נוהגים כך וכו', עכ"ל.

כז) ת"ר מפני שלשה דברים אין נכנסים לחורבה
וכו'- הנה נאמרו בסוגיין ג' טעמים שאין נכנסים
 לחורבה, מפני החשד, מפני המפלת, ומפני המזיקין.
 והנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' תפלה ה"ו, וז"ל:
 תיקון המקום כיצד יעמדו במקום נמוך וכו' וקובע
 מקום לתפלתו תמיד ואין מתפללין לא בחרבה ולא
 לאחורי בית הכנסת וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו דמאי
 דאין מתפללין בחורבה הוא מהלכות תפילה, ולא סתם
 שאסור לו להכנס לשם מהטעמים הנ"ל, דהא הביא דין
 חורבא מחדא מחתא עם דין אחורי בית הכנסת.
 ומשמע דאף בלא הני ג' טעמים אין להתפלל בחורבא.
 ומסתמא למד הרמב"ם כן ממעשה דרי יוסי ואלהיו
 הנביא, דס"ל דשם מה שנאמר לו שהיה לו להתפלל
 תפלה קצרה בדרך הוא כולו מצד הלכות תפלה, שלא
 היה לו להתפלל בחורבא אלא בדרך ולהתפלל תפלה
 קצרה.

ומהני ג' טעמים הנאמרים בסוגיין שאין נכנסים
 לחורבא, לא הביא הרמב"ם אלא א' מהם, והוא מש"כ
 בפ"ב מהל' רוצח ה"ו, וז"ל: אסור לאדם לעבור תחת
 קיר נטוי או על גשר רעוע או להכנס לחורבה וכן כל
 כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן,
 עכ"ל, הרי דלא הביא הך דינא אלא לענין חשש מפלת
 אשר הואכמו לעבור תחת קיר נטוי, ולא הביא טעמא
 דחשב וטעמא דמזיקים. ומבואר לכאורה מדבריו
 דמהני ג' טעמים, רק הך דסכנת מפלת הוא מדינא,
 שנאמר בו איסור מדינא, וטעמא דחשד וטעמא
 דמזיקין אינן אלא עצה טובה שלא יכנס, אבל לית בהו

משום איסורא. (ומאי דליכא איסור מדינא מצד
 מזיקין פשוט לכאורה להרמב"ם לשיטתו דמדינא לא
 חיישין להו.)

והמאירי כתב, וז"ל: ממדות החכמים ומטכסיסיהם
 שלא ליכנס בחורבה ולא בשום מקום שיהא פתוח פה
 לרואים לחשדו מחמת כניסתו באותן המקומות ואפי'
 היה צריך ליכנס לשם כדי להתפלל בייחוד וכו' אף
 במקום שאין שם חשד כגון שהיו שם שנים שהם
 כשרים ונודעים ביראת חטא צריך הוא לזוהר שלא
 להכנס לחורבה מחשש מפלת וכן מחשש כל דבר שיש
 בו חשש סכנה מחמת מה שהוא נכנס לשם, עכ"ל.
 ומבואר להדיא מדבריו דבהך דמשום חשד לא נאמר
 בזה הלכה וחיוב אלא ממדות חכמים ותכסיסיהם,
 ורק בטעמא מפלת כתב דצריך הוא לזוהר, והוא
 לכאורה כנ"ל. (ולא הביא כלל הך דמזיקין.)

ג' ע"ב

כח) רש"י ד"ה חשד נמי ליכא- דתנן אבל אשה
מתיוחדת עם שני אנשים- מבואר מדבריו דהיינו טעמא
דליכא חשש בתרי משום דליכא בזה איסור ייחוד כלל.
 אכן הרמב"ם כתב בפ"ב מהל' איסורי ה"ח דלא
 תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה, וביאור
 שם הכס"מ דפסוק על פי סוגי' דקידושין ד"פ ע"ב
 דאמר רב לא כשרים כגון אגן אלא כגון רבי חנינא בר
 פפי וחביריו, דאין לנו כשרים, ושפיר איכא משום
 ייחוד אף בשנים. ולדידי' צ"ל דמאי דאמרין הכא
 דבתרי ליכא חשב אינו משום דבתרי ליכא איסור
 ייחוד, אלא ביאור הדברים, דהא מיהא דבחורבה
 שיכול כל אחד ליכנס ליכא ייחוד, דהא פתוח הוא
 לרשות הרבים, אלא דהחשב הוא שהרואה ייחשבו
 שנכנס שם להתייחד, ובהו שפיר אמרין דהיכא דהם
 ב' לא יאמר הרואה כן. וזה מתאים עם מה שהבאנו
 לעיל אות כ"ז דלהרמב"ם הך טעמא דמשום חשד אינו
 מדינא אלא עצה טובה, דלדידי' ע"כ דאין בזה איסור
 ייחוד כלל ואפי' בלא תרי, וכל הענין הוא מה שיאמר
 הרואה.

כט) תוד"ה אין אומרינ בפני המת אלא דבריו של
מת- ופסק רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה
אבל דברים דעלמא לית לחן בה ודוקא בארבע אמות
שלו- וכן הוא דעת הרמב"ם ופ"ג מהל' אבל ה"ט
הרא"ש פ"ג ס"ו. ודעת הבה"ג כלישנא בתרא.
 ונראה לכאורה ביאור ב' הלשונות, דלישנא קמא
 טעמא דאסור הוא משום לועג לרש, אשר אין זה אלא
 בדברי תורה אבל לא במילי דעלמא, וכמו שפי' רש"י.
 אכן לישנא בתרא ס"ל דלא מצד לועג לרש אתינן עלה
 אלא מצד היסח הדעת מן המת, אשר בזה פשוט יותר
 לאסור מילי דעלמא מלאסור דברי תורה, והוא מה
 שאמרו דאסור דברי תורה וכש"כ מילי דעלמא.

ועי' תוס' הרא"ש שכתב בד"ה אלא לד"ת וכ"ש במילי
 דעלמא, וז"ל: וא"ת והא אמרי' לקמן דד"ת אסור לפני
 המת משום לועג לרש והא לא שייך במילי דעלמא וי"ל
 דהיינו תוך ד' אמות כאיתא לקמן ובהאי איכא
 איסורא והכא חוץ לד' אמות ובהא ליכא איסורא אלא
 מפני כבוד המת אין ראוי לספר כלום אלא בדבריו של
 מת ואף בד"ת וכ"ש במילי דעלמא, עכ"ל, והוא כנ"ל.
 ועוד מבואר מדבריו דדוקא מצד לועג לרש, אשר הוא
 דוקא בדברי תורה, הוא דאמרין דאין איסורו אלא
 תוך ד' אמות. ולפ"ז מש"כ דדוקא בארבע אמות הוא

דאסור הוא המשך למשי"כ דנקטינן כלישנא קמא, דאילו ללישנא בתרא אפי' חוץ ל' אמות אוסר, כנ"ל. ולכאורה עוד נפי'מ בין ב' הלשונות (חוץ מיותר על ד' אמות) במת קטן או אשה אי אסור לדבר בפניהם, דאי אינו אלא משום לועג לרש אשר הוא דווקא בדברי תורה, הרי לכאורה אין זה שייך בקטן או אשה, אבל אם אילו מצד כבוד המת אתינן עלה, הרי זה שייך גם בקטן או אשה, עי' מל"מ פ"ג מהל' אבל ה"ט שהביא דין בזה בשו"ת מהריט"ץ.

ובשי"ך יו"ד סק"א כתב בדברי תורה אסור אפי' חוץ מד' אמות, ומילי דעלמא מותר אפי' תוך ד' אמות, וכן דברי תורה לכבוד המת. וע"ש בביאור הגר"א שם סק"ח שהוכיח מדברי הירושלמי דאין אסור בדברי תורה אלא תוך ד' אמות, ע"ש מה שכתב דצריך להגיה בדברי הרא"ש.

וממשי"כ רש"י דאסור לספר לפני המת בד"ת משמע לכאורה דלהרהר מותר. וברמב"ם שם כתב דאסור לעסוק בתורה ויש לעיין אי פליג בזה אדברי רש"י וס"ל דאפילו להרהר אסור.

יעויין דברי הגרע"א בגליוה"ש שכתב, וז"ל: עי' תוס' ב"ק ט"ז ע"ב ד"ה שהושיבו שמשם ראייה לזה. והיינו, דאיתא התם דהושיבו ישיבה על קברו, וכתבו התוס' דהיינו חוץ מד' אמות דאין בזה משום לועג לרש. ונמצא דמאי דאיתא שהושיבו ישיבה על קברו מוכח דעכ"פ חוץ לד' אמות ליכא משום לועג לרש, דאלי"כ האידן עשו כן. אכן עי' בניי שם בב"ק ובכס"מ פ"ג מהל' אבל ה"ט דקדעת הרמב"ן דמה שהותר להם להושיב ישיבה על קברו הוא משום דהיה לכבודו של מת. ולדבריו נמצינו למדים דהיכא דאומרים דברי תורה לכבודו של מת אין בזה משום לועג לרש. והרמ"ה יתכן דס"ל דאף חוץ לד' אמות איכא משום לועג לרש.

(ל) וכיון שהגיע חצות לילה וכו' מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר- עי' מאירי שכתב, וז"ל: לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את השחר עליה ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו שהכל חולף ואבד ותורה ושכרה עומדים לעד ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא והיה משתדל להעמיד כנור וכו' ועוסק בתורה עד שהאיר היום שהיה מוכרח להשתדל בשאר טרדות עד שכשהיו חבריו רואים כך היו מקבלים מוסר ממנו ואומרים אם דוד שהוא מלך כן אנו על אחת כמה וכמה הוא שדרשו בתלמוד המערב עורה כבודי עורה הנבל וכו' ואע"פ שחר וכו' נמצאו כולם עוסקים בתורה בשביל דוד ואוי לאזנינו שכך שומעות ואין מקבלות ואשרי המדבר באזן שומעת, עכ"ל.

(לא) אין הקומץ משביע את הארי- עי' תוס' הרא"ש וחי'דושי הריטב"א מה שביארו בזה.

(לב) רש"י ד"ה אין הבור מתמלא מחוליתו- העוקר חולי' מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו- ובתוס' כתבו, וז"ל: פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עסרו לא יהא מלא ותימא דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל וכו'- ומבואר מדבריהם שהבנתם בדברי רש"י (וגירסתם לכאורה) היתה דאין הבור מתמלא מחולית ר"ל שחופר בור וחזיר העפר לבור, שאינו ממלא את הבור, ובזה שפיר

הקשו דאין הנדון דומה למשל, דהתם הרי מחזיר העפר לאותו המקום שנלקח ממנו, והכא הרי לוקח מן העשיר ונותן לעני. וכן מבואר כהבנה זו בדברי רש"י בגם בחידושי הריטב"א, ע"ש.

אכן גירסנתו בדברי רש"י אינו כן אלא העוקר חולי' מבור כרוי וחוזר ומשליכו מתוכו וכו', ובזה לכאורה יש לבאר דבריו, דענין הבור הכרוי הוא שאינו מלא אלא חסר, והוא משל ל"עמך ישראל", כלומר, כולם יחד, דמה שיש לכולם יחד אינו מספיק לכולם אלא חסר הוא, אשר ממילא אם יקח מן העשירים ויתן לעניים לא יעלה דבר זה ארוכה, דאז ע"כ דיחסר לעשירים. והאמת דכן כתב הגר"א באמרי נועם בביאור דברי רש"י, ע"ש שכתב, וז"ל: לפי פירש רש"י שלפנינו שכתוב העוקר חולי' מבור כרוי וכו' אתי שפיר דהם אמרו לו עמך ישראל וכו' פירוש כלל ישראל בין עשירים בין עניים ונמצא דהם דומים בכלל כבור כרויה שאינו מלא מהך והוא השיב להם לכו והתפרנסו זה מזה והם השיבו אין הבור מתמלא מחוליתו רצה לומר כמו שאם תעקר חולי' מבור כרויה ותחזר בו עפרו אינו מלא כמו מודם שהיה חסר כן ישראל שהם צריכין כולם פרנסה איך יתמלא חסרונם במה שיתפרנסו זה מזה, עכ"ל.

אכן התוס' בסנהדרין ט"ז ע"א הביאו מדברי רש"י כלשונו ואכתי הקשו עליו אותה הקושי, עי' מהרש"ל שהביא דבריהם כאן וכתב דתקשה קושייתם אף לסי מה שכתב רש"י, כמבואר מדבריהם בסנהדרין. וע"ש במהרש"א מש"כ לבאר דברי רש"י, והוא קרוב למה שנתבאר, אלא שביאר גם קשר בין העניים, אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו, ע"ש. ואף התוס' הרא"ש בסוגיא הביא דברי רש"י ככתבן והקשה עליו כנ"ל. וע"כ שהבינו דאף לפי מה שכתב רש"י הרי המשמעות היא שמחזירים החוליא לאותו המקום שלקחהו ממנו, כלומר, שלקח מן העני והחזיר לעני, ושפיר הקשו, ויש לעיין בזה.

ורבינו פרץ הביא דברי רש"י כמו שכתבו התוס' בסוגיא, וכתב ליישב קושייתם, וז"ל: הקושיא אינה קושי' דהכי קאמר החסרון שבנו אינו יכול להתמלאות במה שנוטלין גם ממנו, עכ"ל, וצ"ב מה כונתו.

(לג) רש"י ד"ה ונמלין בסנהדרין- נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם- דבריו לכאורה צ"ב, דמשמע דלא נמלכו בם ונטלו מהם רשות אלא בכדי שיתפללו עליהם, והרי דינא הוא דאין יוצאין למלחמת רשות בלא בית דין הגדול, והוא משנה מפורשת ריש סנהדרין דאין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי ב"ד של ע"א, והוא שם בין שאר ההלכות דבעינן בהם דווקא בית דין הגדול. וכן מבואר ברמב"ם פ"ה מהל' סנהדרין ה"א, וז"ל: ולא מוציאין למלחמת הרשות ולמידת החלל אלא ע"פ ב"ד הגדול שנא' כל הדבר הגדול יביאו אליך, עכ"ל, וכ"כ גם בהלכות מלכים פ"ה ה"ב, ע"ש. ודברי רש"י צ"ב. ובתוס' הרא"ש פי' באמת דנמלך בסנהדרין משום דאין יוצאין למלחמת רשות אלא על פי סנהדרין.

אכן יעויין במאירי סנהדרין דט"ז ע"א שכתב בד"ה אין מוציאין, וז"ל: אין מוציאין למלחמת רשות ר"ל לכל המלחמות שאינן לכבוש ארץ ישראל והיא מלחמת שבעת עממין או מלחמת עמלק או שבאו האוברים על ישראל מאי זה צד שכל אלו מלחמות מצוה הן ואין צורך בה לרשות בית דין **לכוף את העם** אבל שאר מלחמות דהוא עושה מעצמו מצד הרצון או כעס אויב או להרחבת גבולו או לפרסם גבורתו הרי אלו מלחמת רשות ואין יכול לכוף את העם לצאת בה אלא על פי

בית דין של שבעים ואחד, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבעצם שפיר יכול המלך לעשות מלחמת רשות מעצמו ואינו צריך בית דין הגדול אלא בכדי לכופ את העם לצאת למלחמה. וכן מדויק בעצם דין המשנה בהלכה זו, דאין מוציאין למלחמה בלא בית דין הגדול, אבל, למשל, היכא דהסכימו העם מעצמם לדעת המלך לצאת למלחמת רשות, באמת לא בעינן בית דין הגדול. ועפ"י אתיין דברי רש"י שפיר, דהכא שלא היה להם פרנסה ודאי שהסכימו לצאת למלחמת רשות, ובזה לא בעינן בית דין הגדול כלל, אשר על כן כתב רש"י דמה ששאל סנהדרין היינו בכדי שיתפללו עליהם.

ובחידושי הר"ן סנהדרין ד"כ ע"ב כתב, וז"ל: ומוציא למלחמת רשות ע"פ ב"ד של ע"א פירוש שמלך יכול להכניס העם ולהוציאם למקום חפצו וזו אחת ממעלות המלכות דאין לפרש שהכוונה לומר שאינו מוציאם אלא בב"ד של ע"א דא"כ אין זו מעלה אלא שפלות ולפ"ז כי פרכין בגמרא תנענא חדא זימנא לא קאי במאי דמכרח להו להוציאם אלא אמאי דקאמר ע"פ ב"ד של ע"א פריך דהא תנן בפ"ק אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי ב"ד של ע"א, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דמלך מוציא את העם למלחמת רשות אף בלא ב"ד של ע"א. וצ"ב לדידי אמרי נאמר במוציאין על פי ב"ד של ע"א, דבשלמא לדעת המאירי בא לומר דב"ד של ע"א הם הם שיכולים לכפות את העם לצאת למלחמה, אבל מדברי הר"ן משמע דהכל תלוי במלך עצמו וא"כ צ"ב כנ"ל. ואולי יש לומר שכל כולו של דף דאיתא דעושה על פי ב"ד אינו בא אלא לומר דבאופן פורמלי בא לב"ד לשאול מהם בכדי שיתפללו עבורם כמש"כ רש"י.

והנה איתא בסנהדרין ד"כ ע"ב אהך מתני' דהמלך מוציאין על פי ב"ד של ע"א, תנינא חדא זימנא אין מוציאין למלחמת רשות אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד אידי דתנא כל מילי דמלך תנא נמי מוציאין למלחמת הרשות. ולכאורה צ"ב מה הקשו משם, הרי שם לא נאמר מי הוא המוציא, אלא דאין מוציאין אלא על פי ב"ד של ע"א, ולא נאמר כלל דין זה שהמלך מוציאם למלחמה. וכ"ת דהכונה להקשות אמאי דתנן במתני' דידן שהוא כל פי בית דין וכו' וזה מיותר שהרי איתא לד"ז לעיל ד"ב, א"כ היתה התירוץ צריכה להיות דכיון שמזכיר כאן מה שהמלך מוציא למלחמת רשות הזכיר נמי דזה על פי ב"ד של ע"א, ואין זה מילי דמלך, וכח"כ רבינו יונה שם, ע"ש. והנה הר"ן באמת פירש כן דקושיית הש"ס היא אמאי דהוא על פי בית דין, ותמוה לדידי האידן יפרנס תירוץ הש"ס, וכקושיית רבינו יונה. וע"פ מה שביארנו בדברי הר"ן אפשר ד"ל דתפקיד ב"ד של ע"א בזה הוא נוטלים (ודייקא הוא דלא נאמר שואלים) מהם רשות והם מתפללים עבורם דזה חלק מדיני הוצאתם למלחמת רשות על ידי המלך שיועדו לבית דין הגדול והם יתפללו עבורם. והאמת דעד"ז צריך לומר גם בדברי המאירי, דהא לא נזכר במשנה ריש סנהדרין מי המוציאם למלחמת רשות אלא שלא נעשה אלא על פי בית דין של ע"א. וצ"ל דהמלך הוא שקובע מלחמת רשות, ומדיני הכרזת מלחמת רשות של המלך הוא שיהיו בית דין כופין אותם אם אינו רוצים לצאת.

ועי מש"כ הנצי"ב במרומי שדה סנהדרין ד"כ ע"ב, וז"ל: ומוציא למלחמת הרשות ע"פ ב"ד של ע"א- פי' היה תלוי ברצונו לבד היינו ממעלת המלך אלא נמלכין בסנהדרין שישכימו המה ג"כ אבל המה מוכרחים להסכים תדע שהרי יועצין תחילה עם אחיתופל וכו' ואי איתא שהיה הדבר תלוי עד שישכימו האידן נטלו

עצה איך להלחם תחלה, אלא שעיקר תלוי ברצון המלך וכ"כ רש"י בברכות ד"ג ע"ב שנמלכין בסנהדרין כדי שיתפללו עליהם אבל לא נעדרשו לרשותם, עכ"ל. והוא להדיא כמו שביארנו על פי דברי הר"ן, ודוק.

ד' ע"א

למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה (לד) **ותאחז- עי' רש"י ד"ה שמא יטעו איצטגניי פרעה**, דאף אם משה יודע לכיון השעה הם אינם יודעים לכיון השעה וקודם שיגיע חצות יהיו סבורים שהגיע וכו'. מבואר דכל ענין זה לומר אינו יודע הוא היכא דהוא באמת יודע (ומוכרע הוא, דהיכא דהוא עצמו אינו יודע פשיטא שאין לו לשקר לומר שהוא יודע ואין בזה חידוש כלל), ומצד שזה שמדבר אתו אינו יודע. והנה כתב המאירי, וז"ל: לעולם ילמד אדם את לשונו לומר איני יודע אלא אם כן הדבר ברור בלא שום פקפוק אמרו ז"ל למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבשה ותאחז. וראיתי שהקשה בברכת אברהם דהא למשה היה ברור, וכל החשש היה מצד איצטגניי פרעה, והול"ל אם לאחרים ברור. ופשוט דאין מכאן קושי' על דברי המאירי כלל, דלא כתב אלא אם כן הדבר ברור לו, אלא כתב רק שיהא הדבר ברור, ר"ל דיהיה בעצם ברור כל כך שלא יהא ניתן לטעות, ואף שמשא ידע מ"מ לא היה הדבר מוכח וברור כל כך שלא יהיה לאצטגניי פרעה מקום לטעות, והוא הכונה במה שכתב "בלא שום פקפוק", וז"פ.

לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ורבי יצחק (לה) **חד אמר וכו'-** הא פשיטא דלא בא דוד להתיר ולומר שהוא חסיד ועבור מעלתו הגדולה ישמור ד' נפשו. וזה כנראה מה שהוקדה ללו ורבי יצחק מה בא דוד המלך לומר בזה. ועוד יש להעיר בזה, אמאי בחרו דווקא בהני ב' מילי מתוך כל מעשה חסידות דדוד המלך. ובפנ"י האריך בביאור דברי הש"ס, ע"ש שלא בא דוד המלך להשתבח נגד שאר ישראל, דזה ודאי דהוי יוהרא ולא היה בשופ אופן עושה כן. אלא לומר דנגד שאר מלכים, דהיינו מלכי אומות העולם, ומה שאמר חסיד אני, בא לומר שלמרות שהיה מלך, התנהג במדת חסידות כלא כשאר מלאכים. חד אמר שבעוד שכל המלכים קמים בשעה ב' או ג', קם דוד המלך בחצות לשבח להקב"ה שהכל שלו ומיעט עצמו, אשר זו היא מדת חסידות. ואידך מ"ד ס"ל דאף שהיה יכול דוד המלך לתת לאחרים לבדוק הדמים, שהרי אח"כ שאל ממפיבשות על אמתית פסקיו, והיה יכול לתת למפיבשות לעשותו ולשמור על כבוד המלכות, ומ"מ בחר דוד המלך לעשותו לבדו בכדי להתיר נשים, אשר זה מדת החסד. ובקשת דוד, שמדה כנגד מדה, כמו שהתנהג הוא במדת החסד והראה שאין לו משלו מכבוד המלכות כלום רק להקב"ה, עך יתנהג על הקב"ה בחסד וישמור אותו. ע"כ דברי הפנ"י בשינוי קצת, ע"ש כל דבריו. (ועי' מש"כ בזה הנצי"ב בהרחב דבר דברים ל"ג, י"ב).

לדוד ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשות רבי ואומר לי מפבישת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי וכו'- משמע לכאורה דמה שהיה נמלך במפיבשות היה זה ממדת חסידות. אכן יעויין במאירי שכתב, וז"ל: תלמיד אע"פ שהגיע להוראה במקום רבו מיהא לא יורה אלא ברשות רבו כמו שיתבאר בסנהדרין (ה' ע"ב) ואם הדברים ברורים לו ראוי שאחר שגלה דעתו ימלך ברבו כך דנתי כך זכיתי

וכך חייבתיט וכיוצא בזה, עכ"ל. משמעות דברי המאירי הוא שנאמר כאן הלכה, או על כל פנים דבר הראוי לעשות, ואכן בחו"מ סי' י"ב איתא, וז"ל: כל מי שבא לידו דין ומדמהו לדין אחר שבא לידו כבר ופסקו ויש עמו בעיר גדול ממנו בחכמה ואינו נמלך בו הרי זה בכלל הרשעים שלבם גס בהוראה, עכ"ל. ולפי זה היתה הנהגת דוד המלך לכאורה על פי דין, וצ"ב אמאי חשיב על זה "חסיד אני".

ולפי מה שנתבאר באות ל"ה אתי שפיר, דבאמת מה שנמלך במפיבושת מן הדין היה, והמדת חסידות היתה דאף על פי שבסופו של דבר היה צריך להמלך במפיבושת בכל מקרה, מ"מ בחר דוד המלך להתעסק בהני דינים לבדו מחמת רצונו להיטיב, הגם שלכאורה לא היה לפי כבוד המלכות, ומה שאמר שנמלך במפיבושת "ולא בושתי", אין הכונה שהיה יכול פסוק בלי להמלך, אלא שלא היה צריך לדון כלל שאין זה לפי כבוד המלכות שפוסק ואח"כ נמלך אלא היה יכול לומר למפיבושת להתעסק בזה, אלא בחר לעסוק בזה לבדו ונצרך על ידי להמלך ולא בוש בזה, זהו מדת החסידות שבוזה.

לז) למה נקוד על לולא- ע"י אמרי נועם שביאר דבכל מקום שנקוד על התיבה ממעט מקצת משמעות ולא כולו וכן כאן "יודע אני שיש שכר לצדיקים לעולם הבא כמשמעות הכתוב אבל הקודה ממעט שאינו מאמין אם יש לו שכר".

ובמהרש"א ביאר באופן אחר, דכל הנקודות אינן אלא על אותיות "לא" ולכך דורש גם הפסוק כאילו כתיב לא.

ובראש יוסף כתב דליכא אלא נקודה אחת על אות ו', והיינו כאילו כתיב ללא. ומדברי רש"י ד"ה נקוד על לולא משמע דבאמת ליכא אלא נקודה אחת. (ועדיין אפשר דפירושה דמילתא ברש"י הוא כדברי הגר"א.)

ד' ע"ב

לח) תוד"ה וקורא קריאת שמע ומתפלל- מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית-דקדק המג"א הנ"ל בסי' רל"ה ממשיך התוס' דאין לו לאכול סעודה, דדווקא סעודה אסור לאכול אבל טעימה מותרת, כדעת הטור. אכן ע"י חידושי רעק"א שהוכיח ממנה דשבת פ"א משנה ב' דאסורה אפי' טעימה, והוכיח כדבריו מדברי המהרש"א הנ"ל.

וממשיך התוס' שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע הוא דאסור, משמע דסמוך לזמן ק"ש מותר, וכ"כ בתוס' הרא"ש כלשון התוס', ע"ש, וכן דקדק הב"י בסי' רל"ה מדברי התוס'. וכן משמע מהריטב"א כדברי התוס'.

אולם מדברי רבינו יונה והרשב"א מבואר דלא ס"ל הכי, שכתב רבינו יונה בד"ה וחכמים אומרים, וז"ל בא"ד: ומיהו בין חכמים בין רבן גמליאל כולו מודו דלכתחילה צריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים תדע דהא אמרינן לקמן כדי שאל יהא אדם בא מן השדה בערב וכו' ורוצה לומר שאפילו כשיבא מן השדה **קודם** זמנה אין לו לומר כיון שלא הגיע עדיין עונת זמן קריאת שמע אוכל ואשתה תחלה אלא יש לו לקרות תחלה או לשנות תחילה עד יציאת הכוכבים ויקרא קריאת שמע וכו' וכיון דחזינן דאפילו כשיבא קודם זמנה חששו שמא יבא לידי פשיעה וצריכוהו לקרות או לשנות כדי שיתפלל מיטד שמין דדברי הכל צריך לכתחלה לקרות מיד וכו', עכ"ל. מבואר להדיא

מדבריו דאפי' קודם הזמן אין לו לאכול, ודקדק כן ממה שאמרו שיקרא או ישנה, דלכאורה מה שייך דבר זה להכא, אלא בא לומר דמאחר שבא קצת קודם זמן קריאת שמע, לא יתחיל לאכול אלא יקרא וישנה עד הזמן בכדי שלא יפשע. וכ"כ הרשב"א ד"ב ע"ב ד"ה משעה שהעני וכו', ע"ש שכתב, וז"ל בא"ד: ועוד דהא כיון שהגיע זמן המקרא ואפי' סמוך לו קצת מלפניו לא יסב עד שיקרא ואפשר דאפילו התחיל מפסיק לקרית שמע וכו', עכ"ל. ובב"י הנ"ל הביא ב' הדיעות, וכתב דיש להחמיר כדברי הרשב"א ורבינו יונה, ובשו"ע שם סעי' ב' פסק כדברי רבינו יונה והרשב"א.

ויש מקום עיון בדברי המאירי בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: אע"פ שבארנו במשנה שלכתחילה רשאי לעכב עד חצות מכיון שיצאו הכוכבים אינו רשאי להתחילה באכילה עד שיקרא את שמע וכו', עכ"ל. והיה משמע מזה לכאורה כדברי התוס' והרא"ש, אלא שכתב בהמשך דבריו, וז"ל: מעתה מי שבא מן השדה לא יאמר אלך לביתי ואוכל מעט או אשתה מעט או אישן מעט ואחר כך אתפלל שמא ימשך ותבטל המצוה אלא ילך לבית הכנסת יקרא ויתפלל וכו', עכ"ל, הרי דאף ק"ש וכשיגיע זמנה יקרא ויתפלל וכו', עכ"ל, הרי דאף קודם זמנו קצת אסור לאכול ולשתות, וצ"ל דמש"כ במתחילה מכיון שיצאו חכמים לאו דווקא. וממשיך לא יאמר אלך לגביתי ואוכל מעט או אשתה, משמע דאפי' טעימה אסורה, ודלא כדברי הטור.

ולדברי התוס' והרא"ש צ"ב לכאורה מאי שייטי' דלימוד מקרא או משנה להכי, הרי ע"כ מיירי לפני הזמן, דאלי"כ היו אומרים לו לקרא ק"ש ולהתפלל מיד, ולפני הזמן הרי ס"ל להתוס' דמותר לאכול. וע"כ דמיירי בהגיע הזמן ומ"מ אומרים להם ללמוד תחילה, וצ"ב וטעם לזה. ואפשר דמאי דאיתא דהוי בבית הכנסת דווקא הוא, דהתם יכול ללמוד תחילה דודאי יזכירוהו לקרוא ק"ש ולהתפלל.

אכן יעויין חידושי הריטב"א שכתב בד"ה אם רגיל לקרות קורא, וז"ל: כגון אנו שקורין אשרי ובשחרית איזהו מקומן ומשום דאמרינן במנחות אפילו לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים לא ימוש משום הכי תקנו רבנן פסוקי דמזמרה ואיזהו מקומן ור' ישמעאל קודם תפילה, עכ"ל. ומבואר מדבריו דהמקרא ומשנה שזכרו אינם בתורת תלמוד תורה בעלמא, אלא נתקנו בתפילה בכדי לקיים על ידם לא ימוש, אשר מהאי טעמא שפירא אמרינן דכשמגיע זמן קריאת שמע מתחיל במקרא או במשנה.

לט) כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה- כתב הריטב"א (הוזכרו דבריו לעיל), וז"ל: כלומר שהוא מתאחר לקרות ק"ש לאחר חצות אבל אין רוצה לומר שאם יאכל קודם שיקרא ק"ש שיהיה חייב מיתה אבל מן הראוי הוא שכיון שהגיע זמן ק"ש שלא יאכל עד שיקרא קריאת שמע וכן נמי בתפלת המנחה, עכ"ל. ובדברי התוס' לעיל ד"ב ע"ב ד"ה משעה שהעני נכנס מבואר דאף לענין הא דלא יאכל קושם שיתפלל אמרו דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

מ) לאפוקי ממ"ד תפילת ערבית רשות קמ"ל חובה- במאי דאמרו דתפילת ערבית רשות נאמרו בראשונים כמה שיטות, ע"י תוס' שבת ד"ט ע"ב ד"ה למ"ד שכתבו, וז"ל: ונראה לר"י אפילו למ"ד תפילת ערבית רשות אין לבטלה בחנם אלא בשביל שום צורך כמו בשרא המייני' דהכא או אם יש שום מצוה שאינה עוברת אבל לחנם אין לבטלה תדע שהרי יעקב תקנה ולמה יש לבטלה חנם ועוד דאמרינן פ' תפילת השחר שהיא כנגד הקטרת אברים שהיא כל הלילה דלא

מעכבי כפרה אלא מצוה הי"נ תפילת ערבית מצוה וכו', עכ"ל. ביאור שיטת התוס', דודאי הוי מצוה ולא סתם רשות, אלא דחלק מתקנת אותה מצוה היא שנדחית על ידי איזה צורך אחר, פי', דבכה"ג לא חייבוהו, אבל בלא הני טעמי שפיר חייבוהו במצות תפילת ערבית. והיותה רשות מתבטא במאי דבאופנים מוסיימים מבטלים אותה, דאין זה כמין דחיה שנדחית, דאילו היה כן לא הוה משיב מהאי טעמא רשות אלא חובה רק שבאופנים מסויימים נדחית, אלא גדרו דכן הוא עצם החפצא דתקנת מעריב דבאופנים מסויימים פטור, ומאי טעמא שפיר נקרא רשות. ועי' גם דברי התוס' לקמן כ"ז ע"ב תוד"ה הלכה כדברי האומר רשות שכתבו, וז"ל: לאו דוקא רשות אלא כדפירישית לעיל ולכן נקרא רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת, והוא כדברי התוס' הנ"ל בשבת.⁷ ועי' גם תו' לקמן דף כ"ו ע"א ד"ה טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים שכתבו, וז"ל: וא"ת והאמר רב לקמן לפתת ערבית רשות וק"ל כותי' באיסורי וכו' וי"ל הא דאמרין דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרין תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה וכו', עכ"ל, ואף הוא כנ"ל. ועי' גם תוס' יומא פ"ז ע"ב ד"ה והאמר רב תפילת ערבית רשות.

וכן מבואר במאירי לקמן דכ"ו, ע"ש ד"ה תפילת הערב אין לה קבע שכתב בא"ד, וז"ל: וקמצם כתבו בלשון אחר שאע"פ שהוא רשות אינו רשות גמור אלא **מצוה מיהא אינא** אלא שאינה חובה שהרי מ"מ יעקשב תקנה ושנסמכה על איברים ופדרים וכו', עכ"ל. אכן יעויין תוס' הרא"ש שם בשבת שכתב במהלכו הראשון, וז"ל: א"ת אפי' לא שרא המייני כיון דרשות היא אם ירצה לא יתפלל כלל י"ל דמ"מ צריך להתפלל מאחר דנהגו ואסור לשנות המנהג וכו', עכ"ל. ומבואר דס"ל דעצם תקנת מעריב אין בה משום חובה כלל אלא היתה תקנת מצוה כזו שאם רוצה מקיימה ואם רוצה אינו מקיימה, אלא דמאחר שנהגו להתפלל, שוב אסור לשנות מהמנהג (ויתכן דגם כופין ע"ז). והוא לכאורה בנוי על היסוד המבואר בפסחים דף נ' דמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח אין עושין מלאכה, וילפינן לה התם מקרא דאל תטש תורת אמוך דדרין לה על מה שקבלו כבר אבותיכם עליהם (ע"ש נ' ע"ב).⁸ ויש לעיין בדבריו, דאי ביסודו לא הוי אלא רשות ולא חובה כלל, אמאי אית בזה דין השלמה דאם לא התפלל בלילה משלים בבוקר, דמאחר שלא היה חייב מתחילה להתפלל, האין מתחייב להשלים אם לא התפלל או שטעה. ומה שחייבים עכשיו להתפלל אינו אלא משום שמתחילה נהגו כן. אם לא דנימא דכך היתה עיקר התקנה שאם לא יתפללו תפילת רשות זו בלילה ולא יקיימו מצות התקנה, יוכלו לקיימה על ידי השלמה. ובתוס' ביומא הנ"ל הביאו דברי הבה"ג שכתב ביישוב מה שהקשו דאי תפילת ערבית רשות אמאי הוצרכו לומר דאם שכח ולא אמר יעלה ויבא בראש חודש שאינו חוזר כיון דאין מקדשין את החדש בלילה, תיפוז"ל דתפילת ערבית רשות, ד"כיוון דשווייה עלי חובה שפיר דמי ולהכי צריך להחזיר טעמא דאין מקדשין את החדש בלילה. והקשו עליו התוס', וז"ל: ואין נראה לר"י דהאמר בפ"ק דשבת למ"ד תפילת

ערבית רשות מכי שרא הימייני לא מטרחינן ל"ה הא אי לא שרא היה חייב, והרי עדיין לא התפלל כלל וכ"ת כיון שהתפלל בשאר לילות שויה עלי חובה א"כ אמאי איצטריך לשנויי הכא דרב לדברי האומר חובה 'אמר לימא דאפי' לדידי' דס"ל רשות כיון דשויה עליה חובה בשאר לילות חובה הוא עילויה ובעי תפילה למפטרין, עכ"ל. וכזה כתבו גם התוס' בחגיגה ד"ט ע"ב ד"ה או, והקשו שם על הבה"ג דמי לא עסקין שהתפלל מעריב בשאר לילות וא"כ אף בשאר הימייני יתחייב להתפלל מעריב. ובחידושי הר"ן בשבת הביא שיטת הגאונים דאי צלי לה חדא שימנא קבלה עלי בחובה, וכתב שאין דבריהם מחוורים, ע"ש, וכן הובאה שיטה זו במאירי לקמן דכ"ז, ע"ש.

והרא"ש בפ"ד ס"ב הביא דברי הבה"ג והקשה עליו, ובסי' ז' כתב ד"חובה הוא דלית לי אבל מצוה איתא והאידנא נהוג עלמא לשוויה חובה", ונמצא דפליג על הבה"ג רק על זמן הגמ', אבל האידנא שפיר נהוג לשוויה חובה אע"פ שהוא רשות.

והרי"ף במכילתין, דייט ע"א בדפי הרי"ף, כתב דק"ל הלכה כרבא דרשות היא מיהו הני מילי היכא דלא צלי ל"ה אבל היכא דצלי ל"ה לתפלת ערבית כבר שויה עלי חובה ואי טעי הדר לרישא, והוא על דרך הבה"ג, וסיים דדין השלמה לדברי הכל הוא דאף דחובה ליכא מצוה איכא (ודברי הרא"ש הנ"ל בס"ז לקוחים הם מהרי"ף). וגדר הך מילתא דהרי"ף והבה"ג דכשהתחיל להתפלל נעשה לו חובה, נראה לבאר על פי מאי דאמר דתפילת מעריב נגד הקטרת אימורים, דלפי פירוש התוס' לכאורה צ"ב דאין דומים לגמרי, דבהקטר אימורים ברגע שישנם אימורים הרי הוי חיוב גמור להקטירן, רק שאין הקטרתן מעכב את הקרבן, דהוא עצמו שלא הוקטרו אבריו כשר, משא"כ מעריב דאינו חיוב גמור (במיוחד להתוס' הרא"ש). ונראה דלכך ביארו הרי"ף והבה"ג דגדר תקנת תפילת מעריב הוא דיסודו רשות, כלומר, דאינו חלק הכרחי של סדר התפילות, כמו דאין הקרבן מחייב שיהיו אברים להקטיר, אבל ברגע שמתחיל להתפלל מעריב הרי הוא עושה ממצוה זו חלק מסדר התפילות, ומאחר שנעשה חלק מסדר התפילות הרי הוא חובה. וגדרו המדויק של ד"ז, דתפילת ערבית רשות, כלומר יש לו רשות לעשות התפילה לתפילת חובה. באופן דנמצא דהוא מחיל על זה שם תפילה על ידי שמתחיל להתפלל ושוב ממילא הוי חובה. כן נראה ביאור עצם דבריהם, אלא דעדיין צ"ב קושיית הראשונים מהא דשרא הימייני דאף אי עדיין לא שרא מ"מ הרי לא התחיל עדיין להתפלל ולא נעשה חובה, וצ"ב.

ועל דרך זה הוא גם ביאור דברי חידושי הר"ן הנ"ל, דעל ידי שהתפלל פעם א' מעריב נעשה מעריב אצלו "תפילה" ושוב ממילא הוי חלק מסדר התפילות ונעשה חובה. (ולשיטה זו יקשה, דכי מיירי הכא באדם שלא התפלל מעריב קודם אפי' פעם א', ואי התפלל אמאי אינו צריך לקרות שמע ולהתפלל אפי' בדשרא הימייני, הרי חובה היא).

ויש להוסיף בביאור דברי הבה"ג ודעמ"י, דאף דבלא התחיל עדיין להתפלל לא הוי חובה אלא רשות, מ"מ שפיר הוי מצוה, רק שאינו חייב לעשותו. ועפ"ז אפשר אולי לדון במה שהקשו הראשונים על דברי הבה"ג

⁸ ובמכילתין דף כ"ז ע"ב ודף כ"ו ע"א כתב כדברי התוס' דמאחר שחקנו מעריב אין לבטלה אם לא לצורך, הרי דהוי בעצם יסודה כחובה לגבי היכא דליכא מצוה אחרת וכדומה, ואין לבטלה, וללא כדבריו נשצת דהוי ביסודה רשות.

⁷ ויש להסתפק לשיטת התוס' אי היכא דאיתא לתקנה כ"ד טופין עלה או לא, דאף אי נימא דכופין אכתי חשיב רשות כיון דמעיקר התקנה איכא אופנים לאין חייבים, הרי דלא הוי חיוב אובייקטיבי בכל מקום.

(והרי"ף) ממאי דבלא שרא מהימנייה חייב אף שעדיין לא התחיל להתפלל, דאף שאינו חובה שהרי עדיין לא התחיל להתפלל, מ"מ מאחר דמצוה שפיר איכא יתכן דמחמת הך מצוה (אף שאינו חייב לעשותה) אמרו גם **שמצוה** לקרא ק"ש ותתפלל קודם שיאכל, ולעולם אם אינו עושה לא עביד איסורא, ועדיין צ"ע.

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' תפלה ה"ו, וז"ל: וכן התקינו שיהא אדם מתפלל פלה אחת בלילה שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתאכלין כל הלילה שנא' היא העולה וכו' כענין שנא' ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה ואין תפילת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה ואע"פ כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם לנתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפלת חובה, עכ"ל. ומבואר לכאורה מלשונו דאין תפילת ערבית אפי' מעין קבע אלא תפילת רשות, אלא שקיבלו עליהם שיהיה כמין חובה, והוא על ידי קבלת הכלל, ע"י לשון המאירי לקמן דכ"ז שהביא דיעה זו. והוא דומה למה שכתב הרי"ף דנוהגים האידנא אלא דכן היה מתחילה. ונמצא דלהרמב"ם מעיקר הדין אין זה מצוה כמש"כ הראשונים, ומדינא גם חובה על ידי שהתפלל כמש"כ הרי"ף והבה"ג ליכא.

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' תפלה ה"ו, וז"ל: מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינו חובה, עכ"ל. והשיג שם הראב"ד, וז"ל: אין כאן נחת רוח, עכ"ל. וביאר שם בכס"מ השגת הראב"ד, דגם תפילת ערבית קבלה בחובה ודינה שפוסק באמצע הברכה. וע"י חידושי רבינו חיים הלוי שם שביאר דברי הרמב"ם "דהא דחובה ונדבה לא מצטרפי הוא משום דהן חלוקין בעצם החפצא של תפלה דזו תפלת חובה וזו תפלת נדבה וערבית דין רשות ונדבה עליה והא דקבעוה לחובה פירושו שקבעו חובה על עצמן להתפלל תפלת רשות ונדבה אבל התפלה בעצמותה נדבה ורשות היא כיון דבעיקר תקנת וחובת תפלה אינה רק רשות ונדבה וע"כ שפיר פסק הרמב"ם דערבית הואיל והיא בעצמותה רשות ונדבה מצטרפת עם תפילת נדבה דחד מינא נינהו ושאר תפילות דהוין חובה בעיקר מלתייהו הוין תרי מיני ולא מצטרפי", ע"ש כל דבריו. ועוד הוכיח מדברי הרמב"ם פ"ג מהל' תפלה ה"ו דלמעשה נשארה תפילת מעריב חפצא דתפילת רשות ולא תפילת חובה. וע"ש שהוכיח דדברי הרמב"ם הם דלא כהרי"ף מטעם שנערכו לעיל שלא כתב דעל ידי שהתחיל להתפלל נעשה חובה.

ויסוד הנפ"מ בין הרי"ף והרמב"ם, דהרי"ף ס"ל דעל ידי מה שמתפלל נעשית לו הרשות לחובה, שכל יסוד היותה רשות פירושו כנ"ל, דהוי רשות לעשותה חובה, ולדידי', כשהתחיל להתפלל נעשה חפצא דהתפילה תפילת חובה, וע"ש בדברי הגר"ח דמהאי טעמא הוא דפליג הראב"ד על הרמב"ם דלעולם נעשה על ידי תפילתו תפילת חובה ושוב אינו מצטרף עם נדבה, דתרי מיני נינהו.

מא) רש"י ד"ה זה הסומך - וכש"כ דשחרית דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה וכו' וסמכת גאולה לתפלה רמזה דוד הספק תהלים שכתב ד' צורי וגואלי וסמך ל' יענך ד' ביום צרה ואר"י בברכות ירושלמי מי שאינו סומך גאולה לתפלה 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 והוא מתקרב אליו ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו-

הנה איתא דכל הסומך גאולה לתפלה של ערבית הוא בן עולם הבא, ולכאורה לא נתבאר מדברי רש"י אלא דזו צורה נכונה להתפלל, ומהיכן חזינן מהכא דהוא בן עולם הבא. ועל דרך הפשט י"ל, דהיינו מש"כ רש"י דמקרב להקב"ה אליו מרצהו וכו' והוא מתקרב אליו, באופן דהחילוק בין סומך גאולה לתפילה ואינו סומך הוא דבסמכו גאולה לתפלה באה התפלה מתוך רצון להתקרבות עוד, ומראה שלא בא סתם לבקש על צרכיו וללכת, אשר בזה מדה כנגד מדה הוא שזוכה להתקרבות דעולם הבא.

והנה כתב רש"י בד"ה גאולה מאורתא לא הוי, וז"ל: הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה, עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו דסמיכת גאולה לתפילה מעלה היא בגאולה ולא דין בתפילה. והמעלה היא לכאורה באיכות ההתקרבות שעל ידי הגאולה, דהוי התקרבות כזו שמביאתו לתפילה, כלומר, להתפלל שיתקרב עוד.

ועיינן רבינו יונה לקמן ד"ט ד"ה איזהו בן עולם הבא, שעמד על שאלה זו מפני מה זוכה על ידי סמיכת גאולה לתפלה להיות בן עולם הבא, וכתב, וז"ל: יש להקשות וכי מפני שסומך גאולה לתפלה יש לו שכר כל כך שהיה בן עולם הבא ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנאמר כי עבדי הם וכו' ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרין ועבדתם את ד' אלקיהם 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, עכ"ל. והכונה דעל ידי שמקיים תכלית יציאת מצרים להיות עבד ד' ממילא זוכה על ידי זה לעולם הבא, שהוא שכר קיום התכלית.

עוד הביא רבינו יונה טעם אחר בשם מורו, וז"ל: שכשזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בס' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינובוטח בו לא יבקש ממנו כלום וכו' וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בד' והתילים ומתפלל מיד נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו וכו' טהבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי העולם הבא, עכ"ל. (ולב' טעמי רבינו יונה נראה דיש לפרש דענינו מצד הגאולה וגם יש לפרש דהוא מצד התפילה, ואכמ"ל, ועוד נדון בעיקר שאלה זו לקמן.)

ובחידושי הריטב"א כתב בענין זה בסוף דבריו, וז"ל: וי"מ דלא שיהיה בן העולם הבא בדבר שזה בלבד אלא הכי קאמר איזהו בן העולם הבא כל הזהיר בדברי חכמים לדקדק בהן ולקיימן שאף בזו הוא זהיר לסמוך גאולה לתפלה אפילו בלילה, עכ"ל. והנה איתא בסנהדרין דפ"ח ע"ב, שלחו מתם איזהו בן עוה"ב עוותן ושפל ברך שייך עייל שייך ונפיק וגריס באורייתא תדירא ולא מחזיק טיבותא לנפשי', והוא לכאורה נגד מאי דאיתא בסוגיין דהסומך גאולה לתפלה ערבית הוא בן העולם הבא (ואולי איכא ב' דרכים לזה), וצ"ב. ולדברי הריטב"א אתי שפיר ואין בזה שום קושי', דאין הכונה כאן ושם אלא דהרי זה המלך המוליד להיותו בן העולם הבא, ולא דעבור זה גרידא הוא עולם הבא. ולדברי רבינו יונה יש לעיין כנ"ל.

והנה כתבנו לעיל דף ב' ע"א בדעת רש"י דיוצאים סמיכת גאולה לתפילה במאי דמתפללין בבית הכנסת אף דלשיטתו אין יוצאין אז ידי מצות קריאת שמע, וביארנו, דהיינו משום דס"ל דמאי דבעינן שיסמוך גאולה לתפילה דין הוא בתפילה. וע"פ מה שנתבאר כאן בדברי רש"י נראה דיש לבאר באופן אחר, דלעולם דין הוא בגאולה, אבל דין זה בגאולה אינו מצד מצות קריאת שמע, אלא משום דעל ידי אמירת גאולה מתקרב להקב"ה ומביאותו ההתקרבות לבקשתו להתקרב עוד, אשר אין זה תלוי במצות קריאת שמע אלא בחפצא דקריאת שמע וברכותיה, אשר בזה שפיר יוצא על ידי תפילתו בבית הכנסת קודם זמן קריאת שמע, ודוק.

מב) כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמי- לכאורה צ"ב דבשלמא מאי דאיתא לקמן ד' שפתי תפתח כיון דתקנו לאומרו הוי כתפילה אריכתא אתי שפיר, דאף שאין לו להוסיף תפילות משלו להפסיק בין גאולה לתפילה, מ"מ חז"ל תקנוהו בתור תפילה אריכתא, אכן הכא שנאמר דכיון שתקנו לומר השכיבנו הוי כגאולה אריכתא צ"ב לכאורה מה שייך השכיבנו לגאולה אריכתא, הרי אין בו גאולה, ולכאורה היה יותר נכון לומר דהוי כתפילה אריכתא כמו שאמרו גבי ד' שפתי תפתח. והרמב"ם כתב סופ"י מהל' תפלה וז"ל בא"ד: ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסקה בין גאולה לתפילה והרי שתייהן כברכת אחת ארוכה, עכ"ל, ובדבריו יתכן דאין זה מצד שיש בברכת השכיבנו ענין גאולה, אלא דתקנוהו כברכת אחת אריכתא עם ברכת גאל ישראל, וממילא חשיב שפיר סמיכת גאולה לתפילה, וזהו לשיטתו כונת מה שאמרו דהוי כגאולה אריכתא. וכבר דנו הראשונים בגוף השאלה, עי' רבינו יונה לקמן ד"ט ד"ה ואע"ג דצריך לומר השכיבנו וכו', שכתב, וז"ל: והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך צדיקים שיראים תמיד וכו' וכנגד אותה התפלה נתקינו לומר השכיבנו שיציתנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכאלה אריכתא דמי, עכ"ל.

אכן יעויין חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל: דהא אית בה נמי גאולה משדים ומכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו וכיון דאית בה נמי גאולה כגאולה אריכתא דמיא, עכ"ל. ועל דרך זה כתב גם המאירי, וז"ל: והרי גאולת מזיקים נזכרה בה והסר מעלינו וכו', עכ"ל. ולכאורה כונתם, דתפילה על המזיקים וכו' מראה על העדר הגאולה השלימה, דהגאולה השלימה לא יהיה פחד מדבריו אלו, ושפיר מונח בזה הזכרת הגאולה, כלומר שנוכח לגאולה, ועדיין צ"ע בזה.

מג) תוד"ה דאמר ר' יוחנן איזהו בן עולם הבא כו'- ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו נראה הואיל ותקינו לה רבנן הו"ל כגאולה אריכתא דתקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא וכו' וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות וכו'- צ"ב לכאורה, דמהאי טעמא דיש בהם י"ח אזכרות כמו י"ח ברכות שבתפילה הו"ל ליחשב כתפילה אריכתא ולא כגאולה אריכתא. ולעומת זה, עי' מאירי שכתב, וז"ל: ומכל מקום אנו סומכים בכך מפני שברכה זו במקום תפלה נתקנה והוא שהזכרו שם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות שבבתפילה וטעם תקנתה מפני שבתי כנסיותיהם היו רחוקים מן העיר

והלכך תפלה היא והרי היא אחת עם אותה תפלה הבאה אחריה וכו' מ"מ שתי תפילות הסמוכות זו לזו ראוהו אחת הן נחשבות הואיל ואף תפלה זו במקום תפלה האחרת הותקנה וכו', עכ"ל. הרי שביאר דבאמת הוי תפילה אריכתא ולא גאולה אריכתא. והנה הוא כתב דיראו עינינו שימש כתפילה לאחרונים בבית הכנסת, ולפי זה דבעצם סוג חפצא דתפילה הוא מובן היטב דהיכא שיאמרו אותה בהדי תפילה רגילה תיחשב תפילה אריכתא כיון דמשום לתא דתפלה אתיין עלה. וכן הוא להדיא בחידושי הרשב"א ד"תקנה היתה לומר פסוקים אלו שיש בהן שמנה עשר הזכרות מפני שבתי כנסיות שלהן היו רחוקין מן הישוב והיו מתייראין להתעכב שם עד לאחר תפילת ערבית ולפיכך תקנו להם פסוקים אלו וכו' שהן כנגד י"ח ברכות של שמנה עשרה וכשהיו בבתייהם היו מתפללין שמנה עשרה. וכ"ה ברא"ש ס' ה' דהיו מתפללין כך, ועי' מעדני יו"ט שם ס"ק דלפי זה מוסבר אמאי תקנו קדיש אחר זה, דהוי כמו אחר התפלה. ולהתוס' כפי פירושם ליתא לסברא זו. ולדברי התוס' צ"ב כנ"ל אמאי חשיב גאולה אריכתא, דאין בזה שום גאולה, דלכאורה הו"ל תפילה אריכתא. (ולכאורה מוכחו דלדידהו הוא אין פירוש גאולה אריכתא כשאר הראשונים לעיל אות מ"ב, אלא ר"ל דאין זה מפסיק בין גאולה לתפלה כיון שהיה לצורך, וגאולה אריכתא ר"ל, דהוי המשך אחר גאולה עם דברים שיש בהם צורך שאין דינם לחצוץ בין גאולה לתפלה). ולדברי התוס' יקשה גם מה שאומרים קדיש, וכן יקשה למאירי הנ"ל.

והביאו הראשונים דדעת הרמב"ן (הובאו דבריו ברבינו יונה) ורבינו שמואל (הובא ברשב"א דלא היו אומרים אותו מהאי טעמא דמפסיק הוא בין גאול לתפילה. והנה כתב רבינו יונה בד"ה ויש לשאול, וז"ל: ויש לשאול על מה סמכו העולם להוסיף ולומר אמר כך פסוקים של ברכת המולך בכבודו שעל זה לא אמרו כגאולה אריכתא דמיא והוי הפסקה ומקצת החכמים היו נמנעים מלאמרו וכך היה מנהגו של מורי הרמב"ן נר"ו אבל מורי רבינו יונה קרובו נתן טעם למנהג שנהגו כל העולם לאמרום שבתחלה שהיתה תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם י"ח הזכרות כנגד י"ח ברכות וחותמין עליהם ואומרים קדיש ויוצאין ואח"כ אע"פ שקבעוה חובה נשאר הדבר כמו שמנהג הראשון ולא הוי הפסקה בין גאולה לתפלה דכיון שמתחלה אדעתא דהכי קבעוה חובה לא מיראי הפסקה, עכ"ל. ולמדים אנו מדבריו כמה פרטים. הא', במש"כ דהתקינו לומר ברכת המולך בכבודו עם י"ח האזכרות משום דתפילת ערבית רשות, דלכאורה היה אפשר לומר דתפילת ערבית היא י"ח (י"ט) ברכות כמו שאנו מתפללים ותפילת מעריב או שהיא חובה לתהפיל אותה תפילה או שהיא רשות, אבל התפילה היא אותה התפילה. ומדברי רבינו יונה חזינן דאם אך אמרינן דתפילת ערבית רשות, היו אפילו יכולים לתקן תפילה אחרת. וודאי דאין זה שייך אלא אם כן אמרינן דאי תפילת ערבית רשות הוי בעצם תפילה דרשות, אבל אי נימא דאף אי תפילת ערבית רשות עצם התפילה היא חפצא דתפילת חובה רק דאינו חייב להכניס עצמו לחיוב, בזה פשוט דלא הוה סגי בהך טעמא שיוכלו לתקן תפילה חדשה.

עוד מבואר מדבריו דגדר מאי דאמרינן המולך בכבודו וכו' ועדיין חשיב שסומך גאולה לתפילה, אינו משום דחשיב גאולה אריכתא או תפילה אריכתא, אלא משום דכיון דכשקבעו תפילת ערבית חובה היה כבר המנהג

לומר כן, נשאר הדבר כמו שהיה ולא חשיב הפסקה. וביאור הדברים לכאורה, שבקביעות תפילת מעריב כחובה נשאר המנהג כמו שהיה ובצורה זו **חשוב שסומך גאולה לתפילה** אף שאינם ממש סמוכים זו לזו, דאין מה שהוקבע שם מצד המנהג קודם שקבעוה חובה חשוב הפסק. (ומובן היטב לשיטת אמאי אמרינן קדיש כיון שהיה בסיום התפילה שנהגו לומר, ואילו לדברי התוס' צ"ב, וכנ"ל).

מד) תוד"ה דאמר ר' יוחנן איזהו בן העוה"ב כו'- ומיהו בסדר רב עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מימסך גאולה דערבית לתפילה משום דתפילת ערבית רשות ולא נהירא וכו' צריך לומר דאפי' אי סובר ר' יוחנן כרב דאמר רשות הוא מכל מקום מחייב לסמוך וכו'- דעת רב עמרם גאון דעצם היות תפילת ערבית רשות מכריח דלא בעינן שיהא סומך גאולה לתפילה, דדווקא אי חובה היא שייך הך דינא. והתוס' ס"ל דאין היות תפילת ערבית רשות סותר מאי דבעינן שיהא סומך גאולה לתפילה. ולהתוס' לשיטתם מבואר הדבר בפשיטות, דהא ס"ל דאף אי תפילת ערבית רשות אין ר"ל דהוי ממש רשות, אלא דלא הוי חובה גמורה, בארנו דבריהם לעיל, ולפי' פשוט דאף אי הרי רשות אית בה הך דינא למסמך גאולה לתפילה. וכן עפמשי"כ לעיל בדעת הר"ף דיסוד החפצא דהתפילה תפילת חובה היא רק שאינו חייב להכניס עצמו בחובה, פשוט לכאורה דהיכא דמכניס עצמו לחיוב ודאי דצריך לסמוך גאולה לתפילה, דהא חובה היא ככל תפילת חובה.

והנה כתבו התוס' לקמן דכ"ז ע"ב ד"ה והלכתא, וז"ל: ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפילה דרשות היא, עכ"ל. והיה נראה פשוט כונתם דעושים כן להראות שהתפילה רשות ולפיכך אין צריכים לסמוך גאולה לתפילה, אשר זהו להדיא דלא כדבריהם בסוגיין דפליגי אדברי רב עמרם גאון. אכן פשוט מבואר דאין כונתם שם לומר דמשום דהוי רשות לא בעינן למימסך גאולה לתפילה, שהרי מיד קודם כתבו כמו שכתבו בסוגיין דמה שאמרו רשות לאו דווקא הוא אלא לגבי מצוה אחרת חשיבא רשות, דאיכא אופנים שפטרנוהו מזה, אבל בעצם הוי כחובה. ובתוס' הרא"ש מבואר להדיא כן, ע"ש שכתב, וז"ל: פסק ר"ח דהלכתא כרב באיסורי ותפילה איסורא הוא ולהכי תקנו פסוקים ויראו עינינו וקדיש בין השכיבנו לתפילת ערבית להודיענו שהיא רשות ומ"מ בחנם אין לבטלה כדפי' לעיל וגם אין להפסיק בין גאולה לתפילה אלא מה שתקנו לומר, עכ"ל, הרי להדיא דבעינן שיהא סומך גאולה לתפילה. וביאורא דמילתא כמו שכתבו התוס' בסוגיין דחשיב הכל כגאולה אריכתא, (אלא שטעם התקנה לפי זהו שונה ממה שכתבו התוס' בסוגיין בטעם הדבר) אשר ביארנו לעיל כונתם דודאי דאין גאולה בני פסוקים ובקדיש, אלא כונתם דשתיקנו הני דברי כהמשך לגאולה והוי אריכות דברים שיש בתוכו גאולה, אשר זה שפיר חשיב שסמך גאולה לתפילה. או הכונה כמו שביארנו בדברי רבינו יונה, דכיון שתקנו שיהיה כן נחשב זה סמיכות בין גאולה לתפילה ואין מה שתקנו מפסיק, וכן משמע קצת בדברי הרא"ש שכתב שאין להפסיק בין גאולה לתפילה **אלא מה שתקנו לומר**. (ודברי הרא"ש בדף כ"ז הם לכאורה דלא כדבריו בסוגיין, ויש לעיין בזה).

ומוכרח מדברי רב עמרם גאון דלמ"ד תפילת ערבית רשות אף שנימא דאית בה משום מצוה מ"מ אין בו חיוב כלל, ועפי"ז ס"ל דכיון דהוי חפצא דרשות שאין

צריך לאומרה כלל לא שייך לומר דבעינן שיהא סומך גאולה לתפילה. (ואף בזה לכאורה היה אפשר לדון דכשאומרה שפיר צריך למימסך גאולה לתפילה, אך עכ"פ ניתן להבין דבריו כך).

ועי' חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל בא"ד: ויש אומרים דהאי דאמרינן השתא ברוך ד' לעולם תקנת ראשונים היתה לומר פסוקים אלו שיש בהן י"ח אזכרות מפני שבתי כנסיות שלהם היו רחוקים מן הישוב והיו מתייראין מלהתעכב שם עד לאחר תפילת ערבית ולפיכך תקנו להם פסוקים אלו שיש בהם י"ח הזכרות כנגד י"ח ברכות של שמונה עשרה וכשהיו בבתייהם היו מתפללין י"ח ואנן השתא מנהג אבותינו בידינו אע"פ שאנו מתפללין י"ח ואין אנו חוששין לסמוך גאולה לתפילה כיון דתפילת ערבית ד"ח רשות, עכ"ל, הרי מבואר מדבריו דאף שאנו נוהגים להתפלל כל לילה י"ח, כיון דביסודו הוי רשות אין בזה דין סמיכת גאולה לתפילה אשר על כן המשיכו גם לומר ברוך ד' לעולם וכו' כמנהגם, ואילו הוה בעינן למימסך גאולה לתפילה לא הוה מהני. והוא כדעת רב עמרם גאון.

מה) בעיקר דין סמיכת גאולה לתפילה עי' בקה"י למכילתין ס"ב שדן בשאלה הנ"ל אי סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה או דין בתפילה. וע"ש שדן אמאי בתפילת מנחה, מוסף או נעילה אמאי לא נאמר בזה דין דבעינן למימסך גאולה לתפילה, וכתב דלא דליכא דין סמיכת גאולה לתפילה אלא היכא דהוא זמן שיש בו קיום גם דגאולה וגם דתפילה, אז הוא דנאמר סדר מסויים דבעינן גאולה ואחר כך תפילה. אבל היכא דליכא דין לומר גאולה כלל, לא נאמר בזה דין סמיכת גאולה לתפילה, אשר ממילא במנחה, מוסף או נעילה פשוט דליכא דין כלל למימסך גאולה לתפילה. והנה ביארנו לעיל בביאור שיטת רש"י דאף דמצות קריאת שמע אינו יוצא אלא בקריאת שמע על המטה (אם קרא בתפילת מעריב ביום), מ"מ כיון דעל כל פנים היה בזמן תפילת מעריב קריאת שמע אף שלא קיים בזה מצות קריאת שמע שפיר נתקיימה דין סמיכת גאולה לתפילה. ולכאורה צ"ב, דמה שאומרים אז קריאת שמע אף שאין יוצאין בו, נהרי הוא כדברי הירושלמי כדי להתפלל מתוך דברי תורה, ולכאורה, אמאי בעינן לזה, נימא דמה שאמרו קריאת שמע הוא בכדי לסמוך גאולה לתפילה, שהרי שפיר מתקיים בזה לשיטת רש"י דין סמיכת גאולה לתפילה. וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דבלא הך טעמא דתקנו לומר קריאת שמע וברכותיה כדי שיתפלל מתוך דברי תורה, הרי לא היה בזמן הזה דין אמרית פרשיות קריאת שמע כלל, ושוב ממילא לא היה שייך בזה דין סמיכת גאולה לתפילה, לכך הוצרכו להך טעמא לומר דשפיר איכא דין אמרית קריאת שמע בשעת התפילה, ושוב ממילא בעינן שיהא סומך גאולה לתפילה.

אך מגופו של השאלה הנ"ל אמאי ליכא דין סמיכת גאולה לתפילה, פשוט דאין להוכיח כיסוד הנ"ל, וכ"כ שם גם בקה"י, ד"ל ע"פ השאלה הנ"ל אי דין סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה או בתפילה, דאי הוי דין בגאולה פשיטא דליכא דין סמיכת גאולה לתפילה בהני תפילות, דהא לית בהו דין אמירת גאולה, ודין סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה, אשר על כן לא שייך אלא בשחרית ובערבית.

וע"ש בקה"י שהביא הוכחה דהוי דין בתפילה מדברי רבינו יונה ד"ה ומי שירצה להחמיר על עצמו, שכתב דיתפלל בבית הכנסת ויקרא פסוקי קריאת שמע ויאמר הברכות בלא חתימה, ובלילה בהגיעו לביתו יתפלל עם קריאת שמע וברכותיה, "ומה שמתפלל

אותה בברכה כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש דבר בתפלתו וא"צ לחדש בה דבר אחר". הרי מבואר מדבריו דקיום דין סמיכת גאולה לתפלה חשיב חידוש דבר בשמונה עשרה שמתפלל בביתו אשר שהתפלל כבר בבית הכנסת, וזה הרי לא שייך אא"כ נימא דסמיכת גאולה לתפלה דין הוא בתפילה, אבל אילו היה דין בגאולה הרי בתפילה לא נתחדש דבר כלל.

והנה איתא לקמן ד"ל ע"א, רב אשי מצלי בהדי ציבורא ביחיד מיושב כי הוה את לביתו הדר ומצלי מעומד, ופי' שם רש"י שהיה חוזר ומתפלל בכדי לכון את לבו. ומה שהיה מתפלל שם מיושב כתב רש"י דהיה בכדי לסמוך גאולה לתפילה. והרא"ש כתב דעיקר תפילתו היה מעומד וכתב בדברי חמודות אות ע"י דהוא דבתפילה ראשונה לא יצא. ולפי זה יוצא דקיים סמיכת גאולה לתפילה אף על ידי תפילה שלא יצא בה ידי חובת תפילה כלל (לפמ"ש"כ בד"ח על דברי הרא"ש), והוכיח הקה"י מכאן דעל כרחין דין סמיכת גאולה לתפילה אינו דין בתפילה אלא בגאולה, דהרי הכא לא יצא על ידי התפילה ובכל זאת קיים דין סמיכת גאולה לתפילה. ועם כל זה לכאורה תמוה לומר דאף שלא קיים בזה כלום מ"מ חשיב שפיר תפילה לענין סמיכת גאולה לתפילה, אף דנימא דדין הוא בגאולה. אע"כ צ"ל דאית בזה על כל פנים שם תפילת נדבה, ויתחייב מזה אחד מב' דברים, או כמש"כ בקה"י דדין סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה, אשר בזה שפיר איכא למימר דמקיים סמיכת גאולה לתפילה אפי' על ידי תפילת נדבה, או דנימא דלעולם דין דין סמיכת גאולה לתפילה דין חיוב אלא גדר דתפילתו מעולה יותר היכא דקדמה גאולה מטעם כעין סברת רש"י בסוגיין (אף דרש"י למעשה סובר דהוא דין בגאולה), ע"י ברכת אברהם, והנראה לי כתבתי. ולמעשה, הפוסקים סוף ס' צ"ד ס"ל דשפיר יצא ידי חובתו בתפילה הראשונה שהיתה מיושב, ואינו מתפלל תפילה הב' בעמידה אלא בתורת נדבה, ע"ש.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תפילה ה"ז, וז"ל בא"ד: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש וכן מתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה ובלבד שיקרא קריאת שמע בעונתה אחר צאת הכוכבים, עכ"ל. והשיג שם הראב"ד, וז"ל: אין ראוי לעשות כן אלא לצורך השעה והלא צריך לסמוך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית, עכ"ל, ע"ש בכס"מ ובלח"מ מש"כ בביאור דבריו. וע"י רמב"ם שם פ"ז הי"ח שכתב, וז"ל בא"ד: ובתפלת הערב קורא ק"ש ומברך לפניו ולאחריה וסומך גאולה לתפלה ומתפלל מעומד וכו' ואע"פ שמברך השכיבונו אחר גאל ישראל אינה הפסקה בין גאולה לתפלה והרי שתייהן כברכה אחת ארוכה, עכ"ל. הרי שהרמב"ם גופי' פסק דבעינן למיסמך בתפילת ערבית גאולה לתפילה, וצ"ב כקושיית הראב"ד.

ויש לבאר דבריו (וכן הבאנו לעיל) ע"פ סברות הנ"ל, דמאי מתירים לו להתפלל מעריב אף שאינו זמן קריאת שמע ואינו קורא שמע על דלאח"כ, ולא יהיה בתפילה זו סמיכת גאולה לתפילה, היינו משום דדין סמיכת גאולה לתפילה לדידי' הוא דין בגאולה, אשר ממילא מצד הלכות תפלה לית לן בה ושפיר יכול להקדים ולהתפלל כיון שעכשיו אין כלל חיוב ק"ש. ובליילה שקורא ק"ש לא איכפת לן במאי דליכא סמיכת גאולה לתפלה, דהרי התפלל כבר ושוב ליכא לפניו אלא חיוב קריאת שמע גרידא ולא חיוב תפילה, אשר בכה"ג ליכא

דין סמיכת גאולה לתפילה כלל, ודוק. והראב"ד ס"ל דהוי דין בתפילה אשר ממילא שפיר הקשה על דברי הרמב"ם.

מו' כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב - ע"י דברי הגרע"א בגליוה"ש דברא"ש ובטור ליתא "ג' פעמים" אלא כל האומר תהלה לדוד בכל יום.

ומאי דחשיב על ידי כך בן העוה"ב, ע"י חידושי הריטב"א שכתב דטעמא משום דאית בה פותח את ידך ואתיא באל"ף ב"ית שמסדר שבת הקדוש ברוך הוא בכל האותיות. ואף דליכא נ', הרי החזירה בסמ"ך-סמוך ד' לכל הנופלים- כדאיתא בגמ'. ובאבודרהם סדר נפילת אפים ואשרי כתב דהוא מפני שמשבח בכל מוצאות הפה.

וע"י רבינו בחי ויקרא ז', ל"ז, (הובאו עיקר דבריו במג"א ס' א'), שכתב, וז"ל: כל העוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה בפשרת מנחה כאילו הקריב מנחה וכו' והענין שהוא מתבונן בבאור הפרשה אל איזה ענין היא רומזת כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות ובה ישתדל יותר בקיום התורה והמצוות ויהיו עונותיו נמחלין לו כאלו הקריב קרבן כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקי הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושים וכיוצא בזה אמרו כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא הכונה כי מתוך שיתבונן במה שיוור הפסוקים ואל מה שירמזו אז יכיר ויבחין מפלאות תמים דעים ויתחזק לבו באמונת השי"י ועבודתו ובה יירש חיי האולם הבא וכו', עכ"ל. הרי שפי' דעל ידי לימוד הפסוקים ורמזיהם יבוא להתקחוק בעבודה ועל ידי זה הוא שהוא בן העולם הבא. (והנצי"ב במרומי שדה הבין דכונתו הוא שמכוון כוננות על פי הסוד.

וע"י דברי הגר"א באמרי נועם שכתב, וז"ל: אלא משום דאית ב' תרתי- לפי שמזון הגוף הוא לחם ומזון הנשמה הוא תורה ותורה ניתנה באלפא ביתא והדם צריך לעבוד השם יתברך ביצר טוב וביצר הרע וע"כ שוכה לחיי העולם הבא וזה שאמר דאית ב' תרתי היינו מזון הגוף והנשמה שהוא נגד מזון הגוף והנשמה שהוא נגד יצה"ר ויצה"ט, עכ"ל. ולכאורה כונתו במש"כ דמזון הגוף הוא נגד יצה"ר, דמזון הגוף הוא שיש כח להיצר להכשילו ולהפילו בפך החומריות, ועל ידי שמכיר ואומר שהכל חקב"ה- פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון- דאף הפרנסה הגשמי הוא מהקב"ה ולמטרת רוחניות, על ידי זה החשק לתחום היצה"ר לעבוד את ד', דלמשל, כל החשק לאכול ישתמש בו לאכול דברים הטובים לו ולאזור כח לעבודת ד'. וכ"ב אותיות התורה הם מזון הנשמה, והכרת מה שנאמר בתהלה לדוד בכלליות כ"ב האותיות הוא השתעבדות לתורה. ויש להוסיף בזה, דהני ראשונים שכתבו דהוכנה לה' מוצאות הפה, אף ענינו כח, דהא הפה הוא הקלף של תורה שבעל פה, ועל ידי אמרית תהלה תדוד, הרי הוא מקדש את אלו ה' המוצאות שיהיו פיו קלף ראוי לתורה שבעל פה.

ולדברי הריטב"א הנ"ל גבי סמיכת גאולה לתפילה, י"ל דאף כאן מאי דאיתא דהוא בן העולם הבא פירושו שעל ידי דרך עבודתה כזו יזכה לעולם הבא, ולא דהני דברים מצד עצמם מביאים אותו לעוה"ב. וע"י אבודרהם הנ"ל שכתב אף הוא כעין זה, וז"ל: וזה שאמרו מובטח לו שהוא בן עולם הבא לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות

מכרעת והשמיעונו בזה שהיא כשאר מצות והטעם לפי שכולו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתו והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה, עכ"ל.

מז) מפני מה לא נאמרה נון באשרי מפני שיש בה מפלתו של שונאי ישראל-הקשה הצ"ח, דהרי מצאנו כל מיני פסוקים המדברים על מפלתו של שונאי ישראל בכל האותיות, כגון כל ספר איכה. וכבר דן בזה הרשב"א בתשובותיו, ע"ש ח"א סמ"ט, ציינו הגרע"א בגליון הש"ס, שכתב, וז"ל: תשובה אם פורענות נאמרה על חטיא שלהם מפלתו בלא תקומה לא נאמרה חס ושלום כי אם שם וזו היא ההקפדה וזו היא דמיתרצי במערבא נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל וא"ת מ"מ כיון שנאמר שם מפני מה לא אמרו דוד באשרי תשובתך בזמן שמקלסין אותו ית' במזמור הכולל כמה שבחים אינו ראוי להזכיר שם מפלת של שני ישראל אדרבה בשע פורענות שכינה מנהמת כינה וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דעיקר טעם הגמ' שלא להזכיר הוא משום ה"לא יוכל קום" ולכאורה לא משמע הכי מדברי הש"ס שאמרו דהיינו משום דאית לי פורענות של שונאי ישראל ולא משום הלא יוכל קום. וגם יש לעיין, דלמסקנת דבריו מאי דלא הזכירו דוד מפורש הרי הוא משום שהוא פרוענות ולא משום הלא אוכל קום, שהא יישבו במערבא דבר זה ויקשה עליהו אמאי לא הזכירה דוד, והוא מה שכתב הרשב"א משום דלא דאין מקום להזכיר פורענות במקום שמקלסין אותו, והוא דלא כמו שכתב בתחילת דבריו דהקפידה היתא על ה"לא יוכל קום".

ובבן יהוידע כתב ליישב את קושיית הצ"ח דאיכה שאני דאמרה הנביא בעד ישראל כאילו הדברים יוצאים מפי ישראל, ודרך המקונן להגזים בדברי קינה מעגמת נפש ומרוב הצער, ואין זה דומה לפסוק נפלה לא תוכל קום שהוא מדברי השי"ת שאמר לנביא להודיע לישראל ולא נאמר דרך קינה והספד.

מח) אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנאמר סומך ד' לכל הנופלים- הקשה בבן יהוידע, כיון דהחזירו דוד במאי דכתיב סומך ד' לכל הנופלים, הרי שיש להם ישועה, וא"כ מה אמר עמוס דורות אח"כ נפלה לא תוכל קום, ע"ש מה שביאר בזה ע"פ הזהור, דנפלה לא תוכל קום הוא מאליה, אשר זהו גם הכונה מה שלא כתב דוד אות נ' שהוא נפילה לישראל, רק כתבה באות ס', שאע"פ שאין לה תקומה מצד עצמן, הקב"ה סומכם ומקיימם, ע"ש כל דבריו. ועי' מהרש"א קרוב לזה.

ה' ע"א

מט) אם תלמיד חכם הוא אין צריך- כתב רש"י, וז"ל: שרגיל במשנתו לחזור על גירסתו תמיד דיו בכך, עכ"ל. משמע מדבריו, דמעלת הת"ח בזה הוא במה שרגיל במשנתו וחוזר על גירסתו תמיד, דחזרה זו שומרת עליו ואינו צריך קריאת שמע שעל המטה. ועי' רבינו יונה ד"ה ואם תלמיד חכם הוא א"צ, וז"ל: משום דתורתו משמרתו וכדאמרין בפ"ק דב"ב ומאי דאמרין שלשה צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה וי"א אף ת"ח בלילה זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה, עכ"ל. ומה שהביא מ"ב ד"ח הוא מאי דאיתא התם דתלמיד חכם פטור ממס לחומת העיר משום דאינו צריך שמירה, עכ"ל. והנה לא הזכיר רבנו יונה מה שהוא חוזר על גירסתו תמיד, אלא משמע דבהיותו

תלמיד חכם, זכות התורה עומדת לו ושומרתו. והנה לסברת רבינו יונה פשוט לכאורה דבעינן דווקא תלמיד חכם, עי' יו"ד סי' רמ"ג ס"ב דהיינו רק מי שתורתו אומנתו או עכ"פ רק מעט כדי מחייתו עוסק בפרנסה, וברמ"א הוסיף דצריך לידע לישא וליתן בתורה ומבין ברוב מקומות התלמוד ובפסקי הגאונים, והוסיף הרמ"א דאף על פי שאין בדורנו עכשיו חכם לענין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו מ"מ לענין לפטור ממס אין מדקדקים בזה רק שיהא מוחזק לצ"ח, ומ"מ יש מקומות שנהגו של לפטור, ע"ש. ולדעת רש"י שהדבר תלוי במה שחוזר תמיד לכאורה אפשר לדון דלא בעינן דווקא שיהא תלמיד חכם ממש, אלא העיקר שהיא אחד שעוסק ועמל בתורה וחוזר תמיד, באופן דלמה שיש להניח שחוזר אז הוא מה שפוטרתו. אח"כ ראיתי שדן כן בברכת אברהם, ע"ש.

ועי' מאירי שכתב בד"ה אע"פ שקרא וז"ל בא"ד: וטעם קריאה זו פרשו בתלמוד המערב להבדיל את המזיקים וביאורו אצלי המזיקים הידועים והם הדעות הכוזבים והזיקיות בעתות הפנאי ליחד את השם שלא יטעה באמונות השניות וכשיקרא על הכונה הראויה תהו מטנו בטוחה מהם ותלמיד חכם אינו צריך תורתו משמרתו ואע"פ צריך הוא לומר פסוק אחד כמו שביארנו במשנה (ע"ש שפי' שיאמר פסוק אחד כגון בידך אפקיד רוחי בכדי שלא ילך לישון כעס הארץ) וכו', עכ"ל. ולשיטתו דשימור דהכא הוא שימור מדיעות כוזבות, לא יקשה מה שהוקשה לרבינו יונה מהא דת"ח בלילה צריך שמירה, דהכא דאין צריך שמירה היינו משום דתורתו תגן עליו מדיעות כוזבות. והנה הרמב"ם לא הביא דין זה דתלמיד חכם אינו צריך לקרוא ק"ש שעל המטה, וכתב בפ"ו מהל' תפילה ה"א-ב, וז"ל: כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך וכו' וקורא פרשה ראשונה מקרית שמע וישן ואם אנסתו שינה קרא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן, עכ"ל, הרי דלא הכיח הך דינא דת"ח אינו צריך לקרא. ועוד יש לעיין בדבריו, שכתב דאם אנסתו שינה סגי שיקרא פסוק ראשון או פסוקי רחמים, וכתב בכס"מ דזה דינא דאביי בסוגיין, ולכאורה צ"ב דלא נאמרו דברי אביי אלא בתלמיד חכם ולא בכל אדם, וצ"ב.

וראיתי בפשט ועיון להגר"מ שטרנבוך שליט"א שכתב לבאר מאי דלא הביא הרמב"ם דינא דת"ח, דהוא משום דס"ל דריב"ל שדרש דין זה שצריך לחזור ולקרא על המטה ואמר דמצוה לקרותו, ס"ל דאיכא דין מסויים דקריאה ואינו משום שמירה, ולדידי' אפי' ת"ח חייב, אלא דרב נחמן שכתב דת"ח אינו צריך איהו פליג וס"ל דאינו אלא משום שמירה, ופסק הרמב"ם כריב"ל וממילא גם ת"ח חייב. והנה בזה מבואר מאי דלא הביא הרמב"ם דינא דרב נחמן דת"ח פטור, אך עדיין צ"ב מה שהביא הרמב"ם דינא דסגי בפסוק אחד אף דלא נאמר לכאורה אלא בתלמיד חכם שאמרו שאין צריך לקרוא רק שקורא פסוק אחד. ואפשר ד"ל דבאמת נחלקו רב נחמן ואביי בדברי ריב"ל, דרב נחמן ס"ל כנ"ל דהוא משום שמירה, אשר על כן תלמיד חכם פטור, ור"ל, דפטור לגמרי, דכל הדין הוא משום שמירה והוא הרי אינו צריך שמירה, וכדינא דב"ב ד"ח. ואביי דפליג היינו משום דס"ל דאינו רק לשמירה אלא דהוי דין לקרוא או לומר פסוקים סמוך לשינתו, וממילא אף ת"ח הוא בכלל דין זה, אלא ביסוד דין זה היכא דחטפתו שינה הקילו לומר דסגי בפסוק אחד, וזה בכל אדם. ומאי דאמר אביי אף ת"ח וכו' היינו שבא לחלוק על רב נחמן שהוא משום שמירה ולכך

אמר דאף ת"ח צריך לקרוא, אלא דבאופן שלא שייך לקרוא יותר סגי בפסוק אחד, וזה בכל אדם, ועדיין צ"ע בזה.

(ג) לעולם ירגיז האדם יצר הטוב על יצר הרע - פי' רש"י, שיעשה מלחמה עם היצר הרע. ולשון "לעולם" ר"ל שלעולם יהיה במצב של מלחמה נגד היצר הרע. חז"ל מדבריו שפירש ירגיז דר"ל שיעשה מלחמה, ואינו כפשוטו מלשון כעס. ועי' צ"ח שביאר דלשון לעולם ר"ל שיהא תמיד במצב של שנאה נגד היצר הרע, ומי שהוא שונא ודאי דאינו מקשיב לו, ובהכי ינצל מעצת היצר, שלא יקשיב כלל לעצותיו. ועי' מהרש"א, דאף דכעס מדה רעה היא, מ"מ נגד היצר הרע טוב להשתמש בה.

אכן יעויין במאירי שכתב, וז"ל: מי שרואה עצמו מצד טבעו מוכן לעבירות ישתדל בעצמו ותחזק להשליט יצר טוב עליוצר הרע ויכניסנו עליו ר"ל שישלוט שכלו על תאוותיו ואם נצחו בכך מוטב וכו', עכ"ל. ויש לעיין מה פירוש "לעולם" לדבריו. ועי' בן יהודע כמה פירושים בלשון "לעולם".

והגר"א כתב באמרי נועם, וז"ל: לפי שדרך מלחמה הוא שיהיה רודף את השונא עד שיכניעהו לגמרי ואם לא יעשה כן ויעמוד מלרדוף יתחזק השונא ויתחיל לרדוף את הראשון אבל כשרואה ששהשונא נכנע לגמרי אז יפסוק מלהלחם עמו אבל במלחמת היצר הרע אינו כן אלא אע"פ שנראה שכבר הכניעו לגמרי אע"פ לא יתיאש מלהלחם עמו וזה שאמר "לעולם" ירגיז אדם וכו' שנאמר רגזו רגזו תמיד ואז אל תחטאו, עכ"ל.

(גא) אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה וכו' - ר"ל, אף בלאו הכי מצווה האדם לעסוק בתורה, שהרי מברכים אקב"ו לעסוק בדברי תורה ובקיום המצוות, מ"מ במצב זה שאינו מצליח להתגבר במלחמתו ושנאתו נגד היצר הרע, נתוסף עוד ענין ותועלת מההתעסקות בתורה, על כן צריך להתחזק בזה. ולשון המאירי: ואם לאו יעסוק בתורה ר"ל בקיום המצוות וגדרי הדת בקיומם והבנת עניניהם ישמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב, עכ"ל.

ובצל"ח הביא כאן דברי הרמב"ם בפכ"ב מהל' איסורי ביאה הכ"א כאשר הזהיר שם על הרהורי עריות סיים וכתב, וז"ל: יתירה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבות עריות מתגברות אלא בלב פנוי מן החכמה ובחכמה הוא אומר אילת אהבים וגוי באהבתה תשגה תמיד, עכ"ל. והוא דווקא בהתעסקות בתורה, כלומר, לא בלימוד פשוט מן השפה לחוץ, רק יעסוק בעומק העיון, והוא מה שהביאו מדכתיב אמרו **בלבבכם**, שיהא הלב טרוד בזה, דאז מלא לבו ממחשבת התורה ואין מקום למחשת עבירה.

(גב) ואם לאו יקרא קריאת שמע - מעלת דבר זה, עי' מאירי שכתב, וז"ל: ואם לא יועילו זה יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות הקל ואחדותו והוא ענין ליקרי את שמע ששתי אלו הפנות רמוזות בק"ש, ויתענג טבעו בזה עד שלא יבקש עוד מותר גופני וכו', עכ"ל.

(נג) ואם לאו יזכור לו יום המיתה - כתב המאירי, וז"ל: ואם לא הועיל בכך ר"ל שהוחלט כל כך שאין זה מועיל לו או שאינו כדאי להתעסק באלו הענינים יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריתו ובזכירת יום מיתתו תמיד ואז יכנע לבבו הערל בהכרח, עכ"ל. ובצל"ח כתב, וז"ל: ואם לאו ונכשל ח"ו גם בפועל ועשה העבירה וצריך להזהירו שימהר לשוב בתשובה

ויעאן שיצר הרע אומר עוד יש לך פנאי עד דכדוכה של נפש ולכן יזכיר לו יום המיתה לומר שגם היום הזה הוא יום המיתה וכמ"ש חז"ל שוב יום אחד לפני מיתתך ושמה למחר תמות ונעצא כל ימיו בתשובה, עכ"ל.

והנה מסדר דברי הש"ס נראה דבעצה הכי יעילה היא להזכיר יום המיתה, ואחריה קריאת שמע וכו', ולכאורה צ"ב אמאי לא התחילו מהזכרת יום המיתה אשר היא לכאורה העצה הכי טובה, וראיתי שכבר העירו בזה. אכן נראה פשוט, דחייב שיהיה בסדר הזה, דאם לא ירגיז יצר הטוב על יצר הרע, לא תועיל העצה שיעסוק בתורה, דיסוד העצה נתבאר לעיל שהוא עסוק וטרוד בתורה, ואם לא ירגיז יצר הטוב על יצר הרע ימנע ממנו היצר להיות עסוק, אשר לזה אמרו דקודם ירגיז יצר טוב וכו', יתכן שיועיל זה מצד עצמו, ואם לא יועיל, מאחר שעכ"פ הרגיז יצר הטוב על יצר הרע ברובו, שפיר יוכל על ידי כך להיות עסוק בתורה ויועיל לו העסק בתורה. וכן מה שקורא קריאת שמע לא יועיל לו אא"כ קדם לזה העסק בתורה, דהעמקת מציאות השם ויחידתו לא שייכא אלא שעוסק בתורה ולא בחמירות והבלי העולם הגשמי. וכן הזכרת יום המיתה לא תועיל אא"כ הוא שלם באמונתו במציאות הקב"ה והשגחתו עלינו, בלא זה יטעה דהעיקר הוא ההנאה בעולם הזה ולא תפעול עליו הזכרת יום המיתה, ודוק.

(נד) לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא וכו' - עי' ברכת אברהם שהביא דברי חכ"א שאמרם לפני הגרי"ז זצ"ל והסכים הגרי"ז לדבריו. לכאורה צ"ב מה חילקו לוחות ותורה לבי דברים הרי גם עשרת הדברות חלק הם ממקרא. והנה בעשרת הדברות ישנם שני סדרי טעמים, הטעם העליון והטעם התחתון ומנהג הספרדים שבציבור קוראים בטעם העליון, ואילו מנהג האשכנזים שרק בשבועות קוראים בטעם העליון. ולפי מנהג האשכנזים יוצא דאלו דברשת ואתחנן לעולם אין קוראים בטעם העליון. ועוד יש להעיר, דהלא טעמים הם הלכה למשה מסיני וממני"פ אם סדר טעמים א' הוא הנכון אין השני נכון וכן להיפך, ומה עוד דגם בניקוד ישנם הבדלים, לא תרצח בפתח או לא תרצח בקמץ. כן הקשה אותו חכם.

ותירץ ע"פ הנאמר כן ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא וכו' אשר מבואר מזה דב' דינים נאמרו בעשרת הדברות, דחוץ ממה שהם חלק מהמקרא יש להם שם נפרש מצד מה שהיו כתובים בלוחות. ועפ"ז יש לומר דבתורת לוחות ועשרת הדברות נאמרו טעמים מיוחדים ובתורת חלק המקרא הרי נאמרו במקרא טעמים מסויימים. ועפ"ז מובן, דשבועות שקוראים אותם בתורת מתן תורה ולוחות, שפיר קוראים בטעם העליון, אשר הוא הטעמים המיוחדים להם מצד שהם לוחות, ואילו בשאר ימות השנה שקוראים בתורת פרשיות התורה, דהיינו מקרא, קוראים בטעם התחתון כשאר מקרא.

(נה) אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים - עי' אמרי נועם, אלו נביאים וכתובים - שכולם היו כתובים למשה מסיני ונתנו כל אחד בשעתו ואפי' מגילת אסתר אמרו חז"ל שקבל משה, ע"ש רמז נפלא לזה.

(נו) כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאלו אוזן חרב של שתי פיות בידו - ענין שתי הפיות, י"א דהכל הוא להרוג מזיקין, כמו שכתבו יפול מצדך אלף ורבה מימנך, עי' מהרש"א, ויש אומרים דהוא נגד יסורין שבידי אשם ומזיקין שבידי שמים, עי' חידושי וביאורי הגר"א על הש"ס (מוסד הרב קוק). ובאמרי נועם כתב

דהיינו אחד לעוה"ז שמגין עליו, והשכר מצוה מגין עליו לעוה"ב.

נז) כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדליו ממנו וכו' ואין עוף אלא תורה - מבואר לכאורה דהשמירה ממזיקין הוא מצד התורה שבו ולא מצד מצות קריאת שמע, דהרי אין עוף אלא תורה ומה קשור ד"ז לקריאת שמע.

נח) ואין עוף אלא תורה וכו' - עי' רש"י ועי' מהרש"א. ולביאור דברי המהרש"א עי' ביאור נפלא בבן יהודע, דתורה לשמה עפה למעלה לשמים, ע"ש כל דבריו. וגם הגר"א באמרי נועם כתב בדברי המהרש"א, ע"ש.

נט) הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנא' וכו' אלא כל שאפשר לעשות בתורה ואינו עוסק וכו' - לכאורה מהך קרא דאם שמוע תשמע וכו' אין מדובר דווקא בתורה אלא גם במצוות, וא"כ האידך מוכח מכאן שעל ידי שעוסק בתורה אין יסורין באין עליו. והפשוט בזה, דכתב הגר"א באמרי נועם דבפסוק זה כל חלקי התורה, אם שמוע תשמע לקול ד' אלקיך זו תורה שבכתב, והאזנת זו תורה שבעל פה שצריך האזנה שהיא גדולה משמיעה, והישר בעיניו תעשה זו מצות עשה, ושמרת זו מצות לא תעשה שהשמירה אינה אלא מל"ת. הרי מבואר מדבריו דמיירי הך קרא בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. ומאי דמוזכר עשיית מצוות עשה ושמירה ממצוות לא תעשה, מדהתחיל בתורה הך המשך אינו מצד ענין נפרד דקיום המצוות אלא מצד השלמת העסק בתורה שמקיים מה שלומדים, דאל"כ לא היה עסק התורה מגן עליהם, באופן דהמצוות הם עדות על איכות העסק בתורה, ושפיר חזינן דשומרתו תורה מיסורין.

והמשך הגמ' לכאורה צ"ב, אלא כל שאפשר וכו', דדבר זה אינו בכלל דרשה שדרש ר"ל, ואף אינו דרשה אחרת מפסוק זה, ואין דרך הש"ס להביא לימוד אחר ממקום אחר אשר אינו קושר לקרא דמיירי ב'. וראיתי שהגר"א באמרי נועם כתב באמת דשפיר דרשינן להך מילתא מהך קרא, עי' בדבריו.

ועי' בן יהודע דבאמת זו היתה כונת ריש לקיש אלא שלא הבינו דבריו, ומונח הך דינא דעצם הדרשה דריש לקיש. ועי' שם שפירש דיסורין מכווערין פירוש יסורין שמביאים לידי ביטול תורה.

ס) בא וראה שלא כמדת הקב"ה וכו' אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה וכו' - לכאורה אין המשל דומה לנמשל, דבשלמא מוכר עצב היינו משום דמאחר שמכר את החפץ כבר אינו שלו, אבל הקב"ה אף שנתן לישראל את התורה מ"מ התורה עדיין שלו. אך פשוט דעל ידי נתינת התורה נהיה דין דלא בשמים היא וניתן כח הפסק בתורה לבני אדם, ומצד זה שפיר הוי כמוכר, וכ"כ באמרי נועם ובבן יהודע.

סא) פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה - וכתב רש"י, וז"ל: לא מצא עבירה בידו שבטילה ראויין יסורין הללו לבא- פ', דאף שימצא עבירות, אך עונשים הם במדה כנגד מדה, ולא מצא עבירה שראוי לעונש זה כמדה נגד מדה. ומה שאמרו שאם לא מצא יתלה בעון ביטול תורה, אף דזה לכאורה נחשב שמצא, עי' נפש החיים שער ד' פרק כ"ט, וז"ל: וזהו שאמרו רבותינו ז"ל אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה ולכאורה יפלא כיון שיש בידו עון ביטול תורה חס ושלום הלא אין לך מצא יותר מזה ואיך אמר לא מצא אמנם כבר נזהר רש"י מזה במה שפירש שם שלא מצא עון שיהיו רואיין היסורין הללו לבא עליו והוא כי מדתו ית' שפועל אדם ישלם מדה כנגד מדה שאותו האבר

שקלקל ופגם בחטאו על אותו האבר עצמו מביא עליו יסורין ותכלית כוונתו ית' בזה כדי שמתוך היסורין יבין האדם וידע על איזה חטא באו וישיב אל לבו להיות מודה ועוזב ושב ורפא לו זה שאמרו שאם רואה אדם שיסורין באים עליו יפשפש במעשיו ויבין דרכו מתוך היסורין ואם פשפש ולא מצא בידו עון אשר חטא באותו אבר ובאותו אופן שיהיו ראויין היסורין הללו דוא לבא עליו מדה כנגד מדה יתלה בביטול תורה כי בעון ביטול תורה לא שייך מדה כנגד מדה כי ביטולה חס ושלום הוא נוגע לכל גופו איזה מקום ואיזה אבר שיהיה כנ"ל, עכ"ל. והיינו, משום דיסוד כל האדם הוא התורה, כמבואר שם.

ובאמרי נועם כתב דמה שאמר יתלה בביטול תורה ר"ל יתלה מה שלא מצא שהוא משום שלא למד ולכך לא הבין שיש באמת עבירה בידו.

סב) א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן וכו' כי את אשר יאהב ד' יוכיח - ר"ל, אפי' יש בהם ביטול תורה וביטול תפילה מ"מ הוי יסורין של אהבה. ויש לעיין מנא לי' הך מילתא מהך קרא. וראיתי בבן יהודע שכתב דמפיק לה מדכתיב יוכיח ואין תוכחה אלא למי שבידו עון ולמ"ד כל שיש ביטול תורה ותפלה אין אלו יסורין של אהבה אינן באין אלא למי שאין בידו עון שפשפש ולא מצא וכאן אמר יוכיח משמע שיש עון.

סג) שלשה מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתן אלא על ידי יסורין - ביאור ד"ז, דג' דברים אלו הם ביסודם רוחניים, ואין דרכי קנינים כדרכי קניית קנינים חומריים. אשר לזה אמרו דנקיין על ידי יסורין המבטלים את כח הגשמי והפשעו, אשר על ידי זה נעשים קרוים לקנותם. וכן מבואר בדברי המהר"ל בהקדמה לדרוש על התורה, ע"ש שכתב, וז"ל: ובברכות ג' מתנות טובות נתנו לישראל וכולם לא נתנו להם אלא ע"י יסורין ואלו הן וכו' ביאור הדבר מה שנתנו אלו ג' דוקא על ידי יסורין מפני כי רחוק דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן אשר הם דברים גשמיים לא כן אלו שנקראו מתנות טובות לפי שהם מתנות קדושות נבדלות מן הגשמיות אם התורה בשהיא כולה שכלית ואם ארץ ישראל היא ארץ הקדושה ואם עולם הבא שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והשמית עד כי ראוי אשז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות וכו', עכ"ל.

ה' ע"ב

סד) אתיא עון עון - מאי דבעינן לגז"ש אף דכתיב בהך קרא להדיא ומשלם עון אבות אל חיק בניהם, היינו משום דבלא גז"ש לא הוה ידעינן דעל ידי יכופר עון, וכ"כ באמרי נועם.

סה) תוד"ה הא לן והא להו - ותימה שילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שיובל נוהג ואתי ערי חומה ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במס' גיטין וכו' - עי' תוס' הרא"ש שצידד ליישב קושי' זו, וז"ל: וי"ל דשמא אע"פ שאין בתי ערי חומה נובג קדושת שילוח מחנות נוהג עכשיו למ"ד קדושת הארץ קדשה לעתיד לבא, עכ"ל. וכן איתא גם בחידושי הרשב"א ובחידושי הריטב"א, ע"ש. יסוד מחלקותם, שנחלקו אי מה שכשאין יובל נוהג לא נהגי בתי ערי חומה הוא לגמרי וגם לענין קדושתם, או דווקא לענין דיני מכירת בית בבתי ערי חומה, וכ"כ במל"מ פ"י

מהל' שמיטה ויובל ה"ט, ע"ש. ויתכן דשורש המח' הוא בדין מכירת בית בבתי ערי חומה אי מיתלא תליא בקדושת בתי ערי חומה או לא, דאי הויא מצד קדושת ערי חומה, אי אמרינן דאין דין מכירה נוהג בזמן שאין היובל נוהג מוכח דפקעה קדושתה, אך אי נימא דאין דין מכירת בית בבתי ערי חומה תלוי בקדושת החומה להיות מחנה ישראל, אין מוכח כלל ממאי דאין נוהג דין מכירת בית בבתי ערי חומה שתהא קגודשתה בטלה.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ב שמיטה ויובל ה"ט ודכשבלה קדושה ראשונה בטלה קדושת ערי חומה, ובקדושה שניה בימי עזרא נתקדשו הערים המוקפות חומה, ובמל"מ נסתפק בדעתו אי סבירא לענין שילוח מצורעים כדעת רש"י (כפי שיישבו הראשונים דבריו) או כדעת התוס'. ובאבן האזל פ"ו מהל' בית הבחירה ה"טז אות ב' הוכיח דס"ל להרמב"ם כרש"י.

והנה דעת הראב"ד בפ"ו מהל' ביה"ב ה"יד הוא דקדושת ירושלים לא קידשה לעתיד לבוא אף אי קדושה שניה דארץ ישראל קידשה לעתיד לבוא, ואפשר דהכי ס"ל נמי להתוס', אשר ממילא לכו"ע לא שייך שילוח מצורעים.

סו) חביבין עליך יסורין וכו' - ע"י מהרש"א בח"א דאשכחן בכמה דוכתין שהצדיקים היו מקבלים עליהם היסורים באהבה, והיינו היכא דליכא ביטול תורה, דהוי יסורין של אהבה כדאיתא לעיל, אבל כל הנו עובדי דמשמע דהוה חלישי כ"כ שהיה ביסורים שלהם ביטול תורה.

סז) ואמאי לא ליקום ר' יוחנן לנפשי - ע"י מהרש"א דמה שלא הקשו כן על רבי חייא בר אבא הוא משום דדילמא מחמת חליו היה סבור שאין בידי חכם להסיר היסורין. ועל דרך הפשט י"ל דלא הקשו על ר' יוחנן כן אלא משום דהוכח דיכול ר' יוחנן לעשות כן, דהא עשה כן לרבי חייא בר אבא, ודילמא ר' יוחנן שפיר היה יכול לעשות כן ורבי חייא בר אבא לא.

ואמאי דקמשני אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין, הקשה הרא"מ ממאי דכתב רש"י בבראשית כ"א, י"ז עה"פ כי שמע אלקים אל קול הנער, וז"ל: מכאן שיפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו והיא קודמת להתקבל, עכ"ל, ע"י שם בשפתי חכמים בשם הרא"מ מה שתי, והדברים דחוקים לכאורה.

והמהר"ל כתב בגור ארי, וז"ל: ובודאי דאין זה קושי דתפילה לא שייך ב"י אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים דהא תפילה היא והקב"ה מתיר אותו אבל התם דאמר ל"י הב לי ידך ואוקמי ופירוש התחזק עצמך ואז יגיע לך עזר אלקים שתהיה חזק ובשה שייך אין חבוש מתיר עצמו שאין האדם מתחזק עצמו וצריך אחר לחזקו אבל תפילה לא שייך זה שהקב"ה שומע תפילתו ומחזקו, עכ"ל. וגם לדבריו יקשה לכאורה על סוגיין, אמאי לא היה יכול ר' יוחנן להתפלל על עצמו, והיה ד' עושה לו. ונראה דבהך מילתא דיסורין אשר הם אמורים להיות יסורין של אהבה אשר הם לטובתו אין ראוי להתפלל להקב"ה שישירם, דהוי כאילו מתפלל להסיר ברכה ואין דבר זה מן הראוי, אבל הא מיחא דשייך שיתחזק ויוציא עצמו מן היסורין, אשר על זה נאמר דאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין.

סח) גליה לדרעי' ונפל נהורא - ע"י בן יהוידע דודאי דאין הכונה כפשוטו שהאיר הבית מן יופי בשרו של ר' יוחנן, דדבר ידוע הוא אפילו מרגלית ואבן טובה זכה מאד אין אור יוצא ממנה אא"כ תהיה במקום שמש או אור נר זרח עליה אז יוצא ממנה ניצוצי אור, אך כונת המאמר כאן הוא שכל צדיק יש לו אור מקיף

וסובבו אותו על כל אבריו ואילו לא היה חוטא אדה"ר היה אור זה בעולם, אלא דבחטאו של אדה"ר נעתעלם האור, אך צדיקים יכולים לגלות אור המלבוש הזה, וזהו האור שהיה לר' יוחנן.

סט) אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים - נראה לבאר עצם היסוד דאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים (בין לגבי קרבנות בין הכא) דר"ל דעד כמה שאדם מכין את לבו וכל רצונו למסור עצמו לעבודת השי"ת, אף שעשיר נותן יותר ועני פחות, אבל בבחינה מסויימת לא חשוב שאחד נתן יותר מחבירו, אלא ששניהם מסרו נפשם לזה.

וע"י מהר"ל בדרך חיים פ"ב מט"ז על המשנה הוא היה אומר לא עליך המלאכה לגמור וכו', שכתב, וז"ל: יש כאן לשאול שאלה גדולה דכאן משמע כי הכל הוא לפי רוב התורה שלמד שהרי אמר אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה ואילו בפרק קמא דברכות רבי אלעזר חלש וכו' אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד ש/יכוין לבו לשם שמים והשתא משמע דמרבה וממעיט שוין ואכן אמר אם למדת תורה הרבה שיש לך שכר הרבה, עכ"ל. וע"ש שכתב בדרכו הראשון דמה שנאמר בסוגיין הוא כנגד העמלות בתורה, שאם עמל אותו עמל כל השנה וחבירו לומד למעשה יותר תורה, שכרם שוה כיון שעמלם שוה. ומאי דאיתא באבות דאם למדת תורה הרבה נותנים שכר הרבה, פירוש, דאם למדת יותר על ידי שעמלת יותר ודאי שמקבל יותר שכר. וממילא איתא שפיר טענת ר' יוחנן לר"א, דמאחר שעמלת כל שהיית יכול שוב אין נפ"מ במה שלא אפשת יותר תורה. ע"ש מה שהאריך בזה.

ע) א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל עד דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו - הא פשיטא דלא בכה ר' יוחנן על הפסד יפיו, וגם לא על כך בכה ר' אליעזר, ע"י מהרש"א דאפשר שנצטערו על זכרון חורבן ירושלים כדאמרינן בהשוכר את הפועלים דאמר ר' יוחנן אנא אשתירי משפירי ירושלים נמצא כשימות בלה השופרא מכל בני ירושלים בעפרא, באופן דהבכי היה על החורבן. וכן ביאר הגר"א בדרכי נועם במהלכו הראשון, וז"ל: פירוש שר' יוחנן משופרי דירושלים הוי כמו שאמרו ובראותו נזכר הריגת הצדיקים השוכנים בעפר וחורבן בילת המקדש, עכ"ל. וע"ש ביאור אחר, דבכו גלות השכיחה השחה לעפר.

עא) תוד"ה דינא בלא דינא - הרבה צדיקים יש וכו' אלא הם היו יודעים וכו' - ע"י אמרי נועם שדברי התוס' מרומזים בתוך עצם דברי הגמ'.

עב) בצר גנבא גנוב וטעמא טעים - נקטינן דעביד איניש דינא לנפשי, ע"י רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ד הי"ב וחז"מ סי' ד' ס"א, ולכאורה תפיסתו של רב הונא כדן היתה, דעביד דינא לנפשי, וכה"ק ה"ר קלונימוס אשר הביא המרדכי המובאר בב"י חז"מ ריש סי' ד'. ולכאורה היה אפשר לומר דאה"נ כדן עביד, אלא דאין לעשות כן משום דהך טענה דבתר גנבא גנוב וטעמא טעים, וטענתם על רב הונא לא היתה מדינא. ואפשר דיש לדקדק כן מדברי התוס' שכתבו שבאו לעוררו שלא יעשה עוד כך, ולא כתבו שבאו לעוררו להחזיק מה שלחק. אך יעויין בית יוסף הנ"ל חז"מ ריש סי' ד' שהביא דברי המרדכי שהוכיח מסוגיין דדוקא חפץ שלו אמרינן עביד איניש דינא לנפשי. (ומ"מ יש לומר דמהני בדיעבד אם תפס בלא עדים.) והרמב"ם לא חילק בין חפץ שלו לבין חפץ של אחר דבכל ענין עביד דינא לנפשי על כל פנים במקום הפסד. ולדידי' י"ל כנ"ל.

עג) שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - מלשון זה, שלא יהא דבר חוצץ, היה משמע לכאורה דמאי דאין מתפללין בכה"ג הוא משום חדין חציצה אתינן עלה, וכן משמע מלשון התוס' הרא"ש שכתב ע"ד שכתבו התוס' בסוגיין, וז"ל: והארון והתיבה שמניחין עליהם ספר תורה כיון שקבועין ועומדין **לא מיקרי חציצה**, עכ"ל. וכן מבואר בשו"ע או"ח סי' צ"ח ס"ד, ע"ש דטעם הדברי הוא משום דהפלה במקום קרבן וכי היכי דבקרבת דבעינן שלא תהא חציצה כך בתפילה. וז"ל המחבר שם: התפלה הוא במקום הקרבן ולכן צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכונה ולא יערב בה מחשבה אחרת וכו'. ושלא יחצץ דבר בינו לבין הקיר דומי דקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי וכו', עכ"ל. אכן הרמב"ם כתב בפ"ה מהל' תפילה ה"ו, וז"ל: תיקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל וכו', עכ"ל. ומש"כ ויחזיר פניו לכותל, כתב בכס"מ דמקורו הוא הנאמר בסוגיין שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הכותל. ומכל סדר דברי הרמב"ם שם משמע דלא אתינן עלה מדין חציצה אלא מדין כללי דתיקון מקום הכולל שלא יתפלל אחורי בית הכנסת ושיתפלל בכיוון ירושלים. וכן מבואר להדיא ממש"כ בתשובותיו, (סי' כ', ובהוצאת מכוון ירושלים סי' נ"ז), וז"ל: סיבת חושבם לרצוי היות המתפלל קרוב לקיר כדי שיתיחד ביותר ויהיה מכוון ליבו ואין הפרוכות מונעים זה ואין מגונה שיחצץ בינו ובין הקיר אלא ארון או תיבה או שקים או כלי בית וכיוצא בו שזה משים ליבו אליו ומסלק כוונתו, עכ"ל. הרי מבואר להדיא מדבריו דלא מדין חציצה אתינן עלה אלא מצד מה דעל ישי שדבר מפסיק בינו לבין הכותל פוגע זה בכונתו.

וכן מבואר מדברי המאירי בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: המתפלל צריך להזהר שלא יהא שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר שלא יפנה לבו לאותן הדברים ואע"פ שאנו נוהים להיות הסססלים הוצצים בין המתפללים לבין הקיר אומר אני כיון שעומדים שם בהתמדה הגל רגילים שם ואין לבם פונה בהם או שמא לא נאמר אלא בדברים מטלטלים על הקל כגון בגדים שעל המטה ודברים דקים אבל דברים הקבועים או שאין מטלטלים אלא בכבדות אין חשש בדבר, עכ"ל. נמצינו למדים דנחלקו הראשונים ביסוד הך דינא דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר.

ונפ"מ בזה, דהנה אי מצד דין חציצה אתינן עלה, פשוט לכאורה דאי חשיב או לא חשיב מחיצה תלוי באם הדבר קבוע שם, דאם קבוע שם לא חשיב הפסק, שהרי הוא חלק מעצם המקום, וכל מילתא דלא קביעה חשוב בפני עצמו ושפיר יתכן דחשיב מפסיק. וכן כתב באמת כתבו באמת הרא"ש הנ"ל והתוס' דדברים הקבועים אינם חשובים מחיצה להפסיק. אכן כל זה אי מצד הלכות הפסק וחציצה אתינן עלה, אך אי מצד חסרון בכונה אתינן עלה, שפיר יתכן דאף מילתא דלא קביעה יתכן דלא הוי מחיצה ואף מילתא דקביעה יתכן דהוי מחיצה, דהכל תלוי בפגיעה בכונתו. ולכך כתב הרמב"ם בתשובה הנ"ל דהדברים שאסרו הם ארון או תיבה או שקים או כלי בית, אף דיתכן דארון הוא קבוע, דכל שמסלק כוונתו אסור. וגם המאירי בחילוקו הא' כתב דתלוי הדבר ברגילות, כלומר, דדבר שרגיל להיות שם אינו מסיר כונתו. אלא דבחילוקו ה' כתב דשמא לא נאמר אלא בדברים מטלטלים על נקל וכו' אבל דברים הקבועים או שאין מטלטלים אלא בכבדות אין חשש בדבר, וכנראה ס"ל דאף לענין כונה בהא תליא דאם קבוע שם אינו מסיר

מכונתו, אך על כל פנים לשיטת הרמב"ם והמאירי שפיר יתכן דאף דבר הקבוע אסור להתפלל לפניו אם אך מסירו מכונתו.

והנה נחלקו בט"ז (סי' צ' סק"ה) והמג"א (שם סק"ו) אי הוי שטענדער חציצה, דס"ל להט"ז דאינו חוצץ כיון שהוא לצורך תפילה, ואילו המג"א ס"ל דהוי חציצה כמו שולחן ותיבה שאינם מותרים אלא בקבועים. ולכאורה י"ל דפליגי בהנ"ל, דהט"ז ס"ל דהוא משום שפוגע בכונה, אשר בזה שפיר כתב דכיון דהוי לצורך תפילה אינו פגוע בכונתו. והמג"א ס"ל דמדין חציצה אתינן עלה, אשר זה שפיר שייך אף בשטענדער הגם שהוא לצורך תפילה, ועדיין צ"ע בזה. **עד) רש"י ד"ה סמוך למטתי** - כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדת ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל - והקשו בתוס' י"ל דעתי מנא לי' אבל ראיא דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני אמרינן דרב מקדים ומשי ד"י פרקי' וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו'. עי' מהרש"ל שהקשה דדילמא רש"י לא אמר אלא משהגיע זמן קן ק"ש ותפילה, ורב התחיל קודם זמן ק"ש, ותי' דלשון כשעמדת ממטתי משמע אשר שעלה עמוד השחר מיד אף שלא הגיע זמן ק"ש וכן משמע מלשון הגה' מיימונית פ"ו דתפלה שפלוגת רש"י ור"י איירי בעלה עמוד השחר אבל פשיטא דקודם עלות השחר שרי ללמוד לכו"ע ואף שאר מלאכות". נמצינו למדים מדברי המהרש"ל דלרש"י אסור לעסוק בתורה מעלות השחר אף קודם הגיע זמן ק"ש ותפילה ולהתוס' מותר, אבל קודם עלות השחר לכו"ע מותר.

ועי' מהרש"א דקושיית המהרש"ל דילמא מיירי רש"י בהגיע זמן ק"ש ותפילה לא קשיא, דאליכ לא הוה לי למיתלי בסמוך למטתי אלא הוה לי למיתלי בהגיע זמן ק"ש. וסיים המהרש"א, וז"ל: אבל קשה לי במה שהביאו ראיא מפ"ב דהא תלמודא מספקא לי' התם בעובדא דרב אי איירי בהגיע זמן ק"ש או לא וכו', עכ"ל. והדברים תמוהים, דהא זה עתה כתב דרש"י אסר אף קודם זמן ק"ש ותפילה ומה לנו במה דאיכא התם צד דמיירי קודם זמן ק"ש ותפילה, וכה"ק באלהיו רבה סי' פ"ט סק"א. (ויש מגיהים בדברי המהרש"א - הגהות ר' יצחק אייזיק שור - דכונתו להקשות מסוגי' דהתם על המהרש"ל, דמה יועיל לן אי מיירי רש"י הכא בהגיע זמן ק"ש ותפילה, הרי איכא צד במעשה דרב דמיירי בהגיע זמן ק"ש ותפילה ומ"מ למד, ואכתי תיקשי קושיית התוס'.

אמנם יעויין אמרי נועם שביאר הגר"א, וז"ל: אמר רבינו דמחלוקת רש"י ותוס' הוה דוקא להתחיל ללמוד בדמטא זמן ק"ש אבל בדלא מטא זמן ק"ש אף לרש"י מותר להתחיל וכשיגיע זמן תפלה אם תורתו אומנתו אין צריך להפסיק אפי' אם יעבור הזמן ואם אין תורתו אומנתו צריך להפסיק אם יעבור הזמן ובלא יעבור הזמן אפי' אין תורתו אומנתו אין צריך להפסיק דלא גרע מאכילה דקתני אם התחילו אין מפסיקין ואפי' התחיל באיסור צריך להפסיק ולק"ש אם התחילו באיסור אין צריכין להפסיק אפי' יש שהות לקרוא ואם התחילו בהיתר אין צריך להפסיק אם יש שהות, עכ"ל, וע"ש דלשיטתו דפליגי דווקא בשהגיע זמן תפילה וק"ש לא יקשה מלשון התוס' י"כ מטא זמן ק"ש", דהכונה היא שהתחיל אז (כי מטא זמן ק"ש) ללמוד. לדברי הגר"א לא אמר רש"י שאסור לעסוק בתורה אלא בהגיע זמן תפילה וק"ש.

ואשר לקושיית התוס' על רש"י, עי' רבינו יונה ד"ה על תפילתי שתהא סמוך למטתי שכתב, וז"ל: ואפילו

לדעת רש"י ז"ל אין לאוסרו אלא כשלומד לעצמו מפני שיכול להתפלל תחילה ולחזור ללימודו 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 שכן מצינו דרבינו הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו וכשהגיע זמן קריאת שמע היה מעבירו ידו וכו' ולא חיישינן שמא ישכח ותעבור השעה דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן אל לבו הדבר ויזכור ויתפלל, עכ"ל. והנה יעויין לקמן ד"י ע"ב דהביאו אהך דינא קרא דלא תאכל על הדם. ובסנהדרין ס"ג ע"א ובתו"כ דרשו מהך קרא כמה דינים, האוכל מבהמה קודם שתצא נפשה, אוכל בשר קדשים לפני זריקת דמים, אין מברין על הרוגי בית דין, סנהדרין שהרגו את הנפש אין טועמים כלום כל אותו היום, אזהרה לבן סורר ומורה. ובנוסף לאלו החמש דברים דרשו לקמן כנ"ל שלא יטעום כלום עד שיתפלל. והרמב"ם הביא כל זה בספר המצוות שרש ט' בעניני לאו שבכללות שאין לוקין עליו. מבואר מדבריו דדן זה שלא יטעום כלום קודם שיתפלל דאורייתא הוא, מדהביאה בסה"מ לענין לאו שבכללות.

ובהלכה כתב הרמב"ם פ"ו מהל' תפילה ה"ד, וז"ל: אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית ואין לא ישיכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפלת שחרית ולא יצא לדרך קודם שיתפלל וכו', עכ"ל. הרי שכלל הך דינא דלא יטעום כלום בהדיא שאר הדינים שם שודאי אינם דאורייתא, וכללם כולם בחדא מחתא. וע"ש ברבנו מנוח שכתב, וז"ל אסור לו לאדם שיטעום וכו' עד שיתפלל וסמכי ל"י רבנן אקרא דכתיב לא תאכל על הדם, עכ"ל, ומבואר שהבין דאף הך דינא דלא יטעום אינו אלא אסמכתא ולא דינא דאורייתא, והוא לכאורה דלא כדברי הרמב"ם בסה"מ. ובסה"מ מצות ל"ה קצ"ה לא הביא בהך לאו אלא אזהרת בן סורר ומורה, שהזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה וכו', ולא הזכיר שאר הדברים שהזכיר בשרשים ובהלכה.

עה) כל הנותן מטתו בין צפון לדרום וכו' - ע"י רבינו יונה דהפסוק שמביא ודאי דאינו ראיא דודאי אינו לשון צפון, אלא סימן הוא לזכר בעלמא, ועיקר הטעם הוא משום מפני שהמנורה היתה בדרום והשלחן בצפון והרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין. וענין זה ביאר רבינו יונה דאין זה טעם מצד עצמו שיהיו לו בנים וזכרים וכו', אלא שבא לומר שקודם שישמש מיטתו יזכור דברים אלו ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבדיות, ע"ש כל דבריו.

עו) שנים שנכנסו לבית הכנסת להתפלל - פירשו הראשונים דהכונה למעריב, כן הוא בתוס' ד"ה המתפלל ובר"ף ועו"ר, ע"ש. וכתבו התוס' בשם ר"ת דזה היה להם שהיו בתי כנסיות שלהם בשדה, אבל אנחנו שבתי הכנסת בעיר א"צ להמתין, אלא שכתבו דר"י היה ממתין ונאה להחמיר אף לנו. וע"י רבינו יונה דהטעם להמתין בבתי כנסיות שבשדה היה הטעם משום מזיקים, ומה שאפי' בבתי כנסיות שבעיר יש זה הדין הוא משום שדרך העולם כשאדם עומד יחידי בתפלה תפלתו מתבלבלת. ומה שטורפים תפלתו היינו במדה כנגד מדה שהרי על ידי יציאתו טרף תפלתו של חבירו, ע"ש כל דבריו.

וע"ש עוד בר"י שכתב דאם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפלתו אין חבירו חייב להמתין לו דכיון

שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס איגלאי מילתא דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד אם ישאר יחידי. (ובמשנה ברורה סי' צ' סקמ"ח כתב דאפילו הכי מדת חסידות הוא להמתין אף בכה"ג). ועוד כתב דכי אמרינן שחבירו חייב להמתין דוקא כשאנו מאריך בדבר אחר אלא בתפלתו אבל אם היה מאריך בבקשות ובדגברים אחרים אין חבירו חייב להמתין בשום ענין. והנה הרמב"ם לא הביא דין זה, והיינו לכאורה משום דס"ל דלא נאמר כאן הלכה אלא ענין מוסרי והנהגה ראויה. וכן מבואר במאירי, ע"ש שכתב, וז"ל: מדרכי המוסר ומטבסיסין של אוחזים מעשה תלמודי חכמים בידיהם שאם נשארו בערבית שנים בבית הכנסת והתפלל האדח קודם חברו שימתין לחברו עד שיתפלל ולא יניחנו יחידי ואם לא עשה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו ותפלתו אינה ראויה להתקבל מפני שיצא שכר לתפלתו בהפסד רוע מוסרו וכו', עכ"ל.

ו' ע"א

ע"ז) האי דוחקא דהוי בכלה מינייהו הוי וכו' - כתב בעיין יעקב (פי' על העין יעקב) דכל הני מילי אתו לאשמעינן דאם אירע לאדם אחד מאלו יאמר שיר של פגעים (תהלים פרק צ"א, יושב בסתר עליון וכו'). וכתב בבן יהוידע דכל המאמרים האלה הם מדברים על ימיהם שהיו השדים מצויין הרבה אבל בזמנים אלו כיון כיון שנתמעט כח הסט"א נתמעט השדים ג"כ, דהא בהא תליא.

וע"י מהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פרק י"ג, דכונת רבא לבאר מדריגת תלמיד חכם, דלכך מזיקים מתחברים אליו יותר מפני שתלמיד חכם יש לו התורה שהיא נבדלת ולכך הרוחנים והם הבריות שהם בלתי גשמים כמו המזיקים נמשכים אליו. ובדואי התורה משמרתו אבל אסור לו לסמוך על זה לצאת מביתו במקום אשר שולטים המזיקים ביותר מן הטעם אשר אמרנו ולפיכך אל יתא תלמיד חכם יחידי בלילה בשעה שהמזיקים שולטים.

עח) אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו' במקום רנה שם תהא תפלה - טעמא דהך מילתא, ע' מאירי שכתב, וז"ל: כל שאדם יכול להתפלל בבית הכנסת יעשה מפני ששם כונת הלב מצויה, עכ"ל. וכן מבואר גם בהגהות מיימוני פ"ח מהל' תפילה אות א', ע"ש. ומשמע להדיא מדבריהם דהיינו אפי' ביחיד, כלומר, דאפי' ביחיד איתא להך מעלה להתפלל בבית הכנסת. והרמב"ם כתב בפ"ח מהל' תפלה ה"א, וז"ל: תפלת הצבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל בציבור ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת דאין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לתוכה להתפלל נקרא שכן רע, עכ"ל. ואף מלשונו משמע דהך דלא יתפלל אלא בבית הכנסת הוא אפילו ביחיד, אשר זהו שכתב "ולעולם" ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת.

וכן פסק להדיא המחבר, ע"י סי' צ' ס"ט שכתב בסוף דבריו, וז"ל: וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הצבור והוא מתפלל ביחיד אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת, עכ"ל. ומקורו מדברי רבינו יונה בשם הגאונים (ד"ה אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפלל, ע"ש שכתב, וז"ל: ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפלל יש לו

לו לאדם להתפלל בבית הכנסת מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, עכ"ל. ומשמע קצת מדבריו דאין הטעם משום ששם כונת הלב מצויה, אלא משום שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור.

ומדברי הגר"א באמרי נועם יוצא דיסוד במקום רנה שם תהא תפילה הוא משום דבית הכנסת הוא מקום שלומדים שם מקרא, ועל זה אמרו דשם תהא תפילה משום דשם הבל שאין בו חטא, דמקרא ר"ל על ידי תינוקות של בית רבן. וראיתי מביאים בזה דברי הגר"א בשיר השירים פ"ו שכתב, וז"ל: במקום רנה שם תהא תפילה כי בתי מדרשות היו לגדולים לומדי כל פרד"ס ובהכ"נ שם תשב"ר ואין שם אלא רינה ושם הבל שאין בו חטא שם תהא תפילה, עכ"ל. (אמרי נועם הוצאת מכון הגר"א)

ומהר"ל כתב בנתינת עולם נתיב העבודה פ"ו, ד"מקום רנה הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים והשלוח ציבור צריך להשמיע קול ולכך נקרא בית הכנסת מקום רנה והטעם הוא כי בתפלה כתיב מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כד' אלקינו בכל קראנו אליו, ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם כי שכנת השם יתברך שם הוא עד ששומע שם תפלתם".

והנה כתב רש"י בד"ה במקום רנה, וז"ל: בבהכ"נ ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב, עכ"ל. אך הכרע"א בגליון הש"ס ציין דברי התוס' בעבודה זרה ד"ד ע"ב ד"ה כיון וכו', ע"ש שכתבו, וז"ל: פ"י ר"ת הא דמשמע הכא דמהני אפי' כשהצבור מתפללן במקום אחר היינו דוקא דלא מדחי אבל אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללן כדאמרין בפ"ק דברכות אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור, עכ"ל, הרי דהיתה לתוס' גירסא אחרת בסוגיין, ולדידהו פירוש מקום רינה אינו שירות ותשבחות כמש"כ רש"י אלא הכונה לתפלת הצבור שיתפלל שם עם הציבור.

עט) מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנא' אלקים נצב בעדת קל ומנין לעשרה שמתפללן ששכינה עמהם שנאמר אלקים נצב בעדת קל- ע"י רש"י, דמאי דדריש שנמצא בבית הכנסת היינו משום דפירש"י "עדת" דר"ל בית מועד שלו. ובמאי דילפינן דעשרה שמתפללן שכינה עמהם, היינו משום דעדה קרויה עשרה, ולפי"ז עולה "עדת" על הציבור. וצ"ב לכאורה האידן ילפינן לבי' הענינים מהך קרא, דמאחר דילפינן דעשרה שמתפללן שכינה עמהם, האידן שייך למילף דהקב"ה מצוי בבית הכנסת. שו"ר שנתקשה בזה בבן יהוידע, ע"ש שכתב, וז"ל: ונ"ל בס"ד דהא בהא תליא כיון דילפינן בעשרה שכינתא שריא ממילא ילפינן דמצוי בבית הכנסת דהא מסיק לקמן בעשרה קדמא שכינתא ואתיין ולכן בבית הכנסת דודאי נמצאים עשרה בתפלת שמ"ע הנה בודאי מצוי הקב"ה שם תמיד דהא עשרה קדמא שכינתא ואתיין לכך סמך הני תרי דרשות להדדי מנין שהקב"ה מצוי ומנין לעשרה וכו', עכ"ל.

פ) ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם וכו' ומנין לשנים שושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם וכו' ומנין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו וכו' וכו' מאחר דאפי' חד תרי מבעיא וכו' וכו'

מאחר דאפי' תרי תלתא וכו' - איתא באבות פ"ג מ"ו, וז"ל: רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנא' אלקים נצב וכו' ומנין אפילו חמשה שנא' ואגדתו על ארץ יסדה ומנין אפי' שלשה שנא' בקרב אלקים ישפט ומנין אפי' שנא' אז נדברו וכו' ומנין אפי' אחד שנא' בכל המקום וכו', עכ"ל. ויש לעמוד על כמה שינויים בין משנה זו לבין מימרא דרב אדא בר יצחק, ראשית, דבמתני' דאבות דנו נמי על חמשה ואילו בסוגיין ירדו מעשרה לשלשה, והלא דבר הוא. ועוד, דבמתני' הביאו סתם ג' שלמדו תורה, ואילו בסוגיין מייירי בשלשה שיושבים בדין. ולפי מה דמייירי התם בג' שלמדו, הרי לא שייך צריכותא דהש"ס בסוגיין דהו"א דדין לא חשיב כתורה קמ"ל, דהא התם אף ג' מייירי בג' שלמדו, ע"י מהר"ל בדרך חיים שם שעמד על כל זה.

וכתב המהר"ל לבאר דהנידון במתני' והנידון בסוגיין ב' ענינים הם, דביאור המשנה הוא דמתחילה אמרו דאין שכינה פחות מעשרה, ד"השם יתברך שהוא השלם אין שכנתו עם הדבר חסר", ועשרה נקרא עדה משום "דכל מספר לא יעלה אלא עד עשרה וכאשר יגיעא אחר עאשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד וכן לעולם". ואמר אח"כ ומנין אפילו חמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו' פ"י, "כי חמשה אף אל פי שאינו מספר של כלל ושייך עליו תוספת מכל מקום יש במספר חמשה שלמות מה שאין במספר שלשה, ויש במספר שלשה מה שאין במספר שנים ויש במספר שנים מה שאין במספר אחד ולפיכך בחר באחד המספרים". וביאר הדברים, "דלא שייך מספר באחד אבל שנים הם התחלת המספר ולפיכך יש בשנים מה שלא תמצא באחד אמנם אין השנים רק מספר זוג ואין כאן מספר נפרד כלל אבל שלשה יש בו מספר נפרד וכן אמרו כי השנים הם מתחלת מספר הזוגות ושלשה התחלת מספר הנפרדים ולכך תמצא במספר השלשה מה שלא תמצא במספר השנים ובמספר חמשה תמצא מה שלא תמצא במספר השלשה כי המספר חמשה יש בו מספר זוג ויש בו מספר נפרד כי יש בו שנים ושלשה". ומה שאמרו אפילו חמשה ולא אמר אפילו אחד ומכל שכן האחרים, משום שיותר יש לו לאדם לעסוק בתורה בעשרה מבחמש, ויותר בחמש מבשלש אין אין הדביקות לשכינה בה' כמו ב' שהוא שלם יותר.

כן הוא ביאורא במתני'. אכן רב אידי (רבין בר אדא) "אשמעינן הך מילתא שיש בכל אחד מן המספרים שזכר מלתא בפני עצמו, ולכן לא זכר חמשה שאין לחמשה דבר בפני עצמו? וכן לא זכר שלשה שיושבין ועוסקים בתורה גם כן אין לג' שיושבים ועוסקים בתורה מלתא בפני עצמו ולכך מקשה וכו' מאחר דאפילו אחד תרי מבעיא ומתריך דתרי מכתבה מילי". וענין זה ששנים מילייהו נכתבים, ע"י מהרש"א שביאר דהוא משום ששנים על פי משא ומתן יבואו על פי רוב אל האמות, אשר כל כן נכתב בספר הזכרון, משא"כ באחד הלומד בפני עצמו שחסר לו המשא ומתן. והגר"א כתב באמרי נועם, וז"ל: פירוש שעל ידי שלומדים שנים ביחד הם זוכרים אבל אחד הלומד לבדו הוא משכח וכו', עכ"ל. והמהר"ל כתב ששנים נקראו שעשו עצמם קביעות כאשר יושבים יחד שנים ואי אפשר מבלתי קביעות ומפני שעשו עצמם קביעות

ומדידת עגלה שאינו תשצין אפי' כשאר לין שאינו כרוך אלף ראה צעמא הוא, עכ"ל. והוא ללא כהר"ל. וגם חזון מדבריו לאף באבות יתכן דמייירי ביצבו לדין ולא בתלמוד תורה כפשוטו.

⁹ אכן ע"י תוס' הרא"ש ש'עמוד בזה וכתב, וז"ל: תימה דבמס' אבות פרק עקביה בן מהללאל תנו מנין אפי' חמשה וכיון ידיענין ש'קשה חמשה למה לי וי"ל דמקשה דהתם מייירי בדברים ש'כריך חמשה דיינים כגון חליה למאן דלית לי

לכך מכתב מלייהו בספר, והכתיבה הוא קביעות. וענין הספר הוא הצורה שהוסיפו בעולם על ידי הלימוד. (אחד הלומד אינו אלא חומר ועל ידי שנים ניתן צורה ללימוד.)

וכתב המאירי, וז"ל: לעולם יזהר אדם שלא לדון ביחידי אפי' בדברים שרשאי בכך ולעולם לא ידון אלא בג' שכל שהם ג' שנים נושאים ונותנים ואחד בורר ומכריע ובוה נשמרים מן השגיאה ונאמר עליהם ששכינה עמהם וכן לעסוק בתורה אע"פ שבכל צד נאה ומשובח אם הם שנים הדבר נאה יותר שמביניהם יבחר האמלת ביותר ועוד שמתוך שאחד נושא ונותן עם חברו הדברים חקוקים בדמיונם יותר ויותר והוא שכיון באמרו שנים מיכתבין מלייהו בספר הזכרונות, עכ"ל. ומבואר לכאורה מדבריו דמעלת הג' לא הביא אלא לענין דין אבל לענין תלמוד תורה כתב רק דאם הם שנים נאה יותר ולא הביא מעלת השלש, ויש לעיין בזה. וענין עשרה שהקב"ה מקדימם, דעשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי בהיות עשרה מספר שלם לגמרי, ואין הבדל בין עשר, מאה ואלף. ושלושה שאין להם שלמות זו, נהי שיש בהם שכינה, אך לזה בעינין שיהיו הם שם עוסקים בתורה קודם כיון דאין מוכנים אל השכינה לגמרי, ע"ש כל דברי המהר"ל.

פא) אלו תפילין שבראש - ע"י רש"י שפי' שהוא לפי שיש בהן רוב שם של שדי שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדל"ית ברצועות. והקשו התוס' מסוגי' דשבת דכ"ח ע"ב דקאמר מן המותר בפיך ולא מפיך רצועאות מתורת ד' בפיך, ועוד, ממאי דמגילה דכ"ו ע"ב קרי לרצועות תשמישי קדושה, אלמא דלא חשיבי חלק מהחפצא דתפילין.

והנה איתא במנחות דף ל"ד ע"ב, תפילין של יד עושין אותה של ראש ושל ראש אין עושין אותה של יד לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. וכתב רש"י בד"ה תפילין של ראש חמורה קדושה, וז"ל: שרובו של שדי נעשה בשל ראש שי"ן דל"ת אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד שיש שם רצועה קטנה כשיעור רחב אצבע ובסוף ראשה מעט כעין יו"ד ועוד כתיב וראו כל עמי וגו' ותניא ר"א הגדול אל תפילין שבראש, עכ"ל. מבואר מדבריו, דרצועות והאותיות שנעשו על ידם בכלל עצם החפצא דתפילין נינהו. ובדף ל"ה שם איתא, אמר רה יהודה ברי' דרב שמואל בר שילת משמי' דרב קשר של תפילין הלכה למשה מסיני, וכתב רש"י, וז"ל: שישם הרצועות על ראשו בענין שיהא דל"ת כדי שיהא שדי נראה עליהן דשי"ן נראה בקמט בית חיזונה שכפל הקלף כעין שי"ן ודל"ת נראה בקשר ויו"ד נראה באותו של יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף מעט כמין י', עכ"ל, הרי כנ"ל דהדל"ת והיו"ד בכלל הלכה למשה מסיני הוא וחלק מהחפצא דתפילין הם. וע"ש בתוס' שהקשו עליו מסוגי' דמגילה ומסוגי' דשבת כמו שהקשו בסוגיין, ובשבת דס"ב ע"א איתא לפי גירסתנו, שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני ד' של תפילין הלכה למשה מסיני י' של תפילין הלכה למשה מסיני, ע"ש רש"י ד"ה סתם משום שי"ן. והתוס' שם כתבו דלא גרסינן דל"ת ויו"ד כדמוכח לעיל שם דף כ"ח. ורש"י לשיטתו ס"ל דכולהו בכלל הלכה למשה מסיני כדמובאר מדבריו גם בסוגיין, וצ"ב כקשויות התוס'.

והרמב"ם בפ"ג מהל' תפילין ה"א כתב, וז"ל: שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני וכו' ושיהיה בעור של ראש צורת שי"ן וכו' ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת, עכ"ל. ומבואר דס"ל כרש"י דל"ת בכלל הלכה למשה מסיני. (אלא

דבהא נשתנו דבריו, דלא הביא בכלל הלכה למשה מסיני אלא דל"ת ולא יו"ד, דדין ביו"ד כתב שם בהי"ג, וז"ל: וכן בשל יו"ד קושר קשר כמין יו"ד, עכ"ל, ולא הזכיר כלל דהוי הלמ"מ. ואף על דבריו יקשה כנ"ל.

עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם, שכתב בפ"ג שם הטי"ז, וז"ל: אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעכור כמו שאמרנו לפיכך אם חפן הנכרי או תפרן פסולות והוא הדין לכל הפסול לכותבן שלא יעשה אותן, עכ"ל. וצ"ב לכאורה אמאי נקט דווקא השי"ן הרי לדעתו גם דל"ת של תפילין הלמ"מ, ומשמע מדבריו דדוקא בשי' הוא דאיכא קפידא, וצ"ע מאי שנא, והרי תרוייהו הלמ"מ נינהו, וכן הקשה בחידושי מרן רי"ז הלוי שם.

וכתב הגרי"ז בזה ע"פ מה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם בפ"ג ה"א שכתב דא' מח' הדברים הוא "ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת", דמשמע להדיא דאין דין הד' שיהא כתוב, אלא יסוד ההלכה בזה הוא דכן היא צורת הקשר. וחלוק הוא הלכה דד' מהלכה דשי', דהלכה דשי' הוא שיהיה כתב של שי', דדין של שי"ן הוא שיהיה בבתים כתב של שי"ן אבל גבי דל"ת לא נאמר בהלכה שום דין של כתב ואות כלל.

ועפ"ז א"ש סוגי' דשבת דקרי לבתים של תפילין תורת ד' משום השין שנעטב בהם ומוקים להך דרב יוסף ברצועות, משום דווקא השי"ן הוא דמעיקר ההלכה למשה מסיני דינו להיות כתב ואות, אשר ממילא הוי בכלל למען תהיה תורת ד' בפיך, אבל אות דל"ת דין הלכה דידי' אלא דכן הוא צורת הקשר אבל אין בו דין כתיבה ואות, אשר ממילא לית ב' הך דינא והוצרכו ללמוד מהא דרב יוסף. וכדבריו מבואר לכאורה בדברי הראשונים, ע"י חידושי הרשב"א שבת דכ"ח ע"ב שהביא מאי דכתבו התוס' דלא גרסינן דל"ת ויו"ד, דלא גמרינן בהו הלכה למשה מסיני, וכתב דאיכא למימר דשפיר איכא בהו הלמ"מ אלא "דהנהו לאו כתיבה הן אלא קשר בעלמא ואינו חשוב כתב. הרי להדיא דשפיר איכא הלמ"מ בקשירה שתהיה באופן זה שיהיה ד' וי' אלא דאין זו כתב. וכן נימא בדעת הרמב"ם לגבי הד', דלדידי' ליכא הלכה ב'. וכ"כ הרמב"ן שם בתירוצו הב', וז"ל: ואיכא למימר שי"ן דהיא כתיבה קיימת הוי כתורת ד' בפיך דלית ויוד דקשרים לא, עכ"ל. וכ"ה בחידושי הר"ן שם, וז"ל: דנהו לאו בכתובה הן אלא קשר בעלמא ואינו חשוב כתב, עכ"ל. והגרי"ז עצמו הביא דברי הר"ן וכתב דאולי כונתו כדבריו.

וע"פ יסוד זה מבוארים גם דברי הרמב"ם שם בהלכה ט"ז, דאין ממעטין עכו"ם משום דליכא בכתובה ליכא בעשיה אלא מעשיית בית השל ראש משום כתיבת השי"ן שבו, אבל לא נמנעו מעשיית הרצועות מהאי טעמא, דהא ליכא בהו כתיבה, דבדל"ת וביו"ד ליכא כלל שם כתב, וכמשנתי.

ובמרדכי בהלכות קטנות דף י"א ע"א הקשה דאי יש הלכה גם לדל"ת ויו"ד הנעשים על ידי הקשירה, אמאי שרי להתיר הקשר כשהוא רוצה. וע"פ הנ"ל אתי שפיר היטב, דלא חשיבן הני אותיות כתיבה כלל ומדלא חשיבא כתיבה לא חשיבא מחיקה, וז"פ.

וע"ש שכתב דלפ"ז גם לא יקשה סוגי' דמגילה דקרי לרצועות תשמישי מצוה, "דנהי דהדלת הוי הלמ"מ אבל אין בו תורת אות וכתב כלל וע"כ אין בו תורת עצם הקדושה". ודבריו לכאורה צ"ב, דהתינוק קדושת כדברי תורה, מאחר דלא הוי כתב לית ב' קדושה, אבל אכתי קדושת תפילין מיהא אית ב' דהא נאמרו הלכות ברצועות איך קושרם, ואמאי חשיב להו בסוגי'

דמגילה תשמישי קדושה. וכן מבואר בחידושי רבינו חיים הלוי פ"א מהל' תפילין הי"א דאף רצועות אית בהו קדושת תפילין, ע"ש שכתב בא"ד, וז"ל: וזהו גם טעמא דהרמב"ם דגם הרצועות הויין עצם הקדושה בדין קדושת תפילין והענין דמכב בהם אל כן ממילא דצריכין לשמה, עכ"ל. ולפי"ז אכתי תקשה על דברי הרמב"ם קושיית התוס' על דברי רש"י בסוגי' דמגילה, ויבואר לקמן, בעזה"ש.

ועוד כתב הגרי"ז ד"ברש"י במנחות דף ל"ד מבואר להדיא דגם הדלת והיוד שברצועות אותיות גמורות הם וכמו שכתב שם דלהכי תפילין של ראש קדושתה חמורה משל יד משום דרובו של שם נכתב עליה וכן כתב להלן בדף ל"ה גבי הא דאמרין שם כי שם ד' נקרא עליך אלו תפילין שבראש ופירש"י שם מפני שיש בהם רובו של שם ובע"כ דס"ל לרש"י דעיקר ההלכ"מ כך היתה שיהיה בהקשר של ראש אות דלת ובהקשר של יד אות יוד ושיחול בהו תורת אותיות ודלא כמשי"כ ושפיר הקשו התוס' וכו'. ונראה דודאי אף בדעת רש"י איכא למימר הכי, לשונו שם ל"ד ע"ב הוא: תפילין של ראש חמורה קדושתה שרובו של שדי נעשה בשל ראש וכו', עכ"ל, ולא כתב שנכתב אלא שנעשה ממילא על ידי הקשירה בנוסף לכתבת השי"ן. ובדף ל"ה דקדק בלשונו לומר קשר של תפילין שישם הרצועות על ראשו בעינן **שיהא** דל"ת, וכתב רק דעל ידי הקשירה יהיה צורת אות ד' אבל אין מבואר כלל מדבריו דחשיב כתיבה. וגירסא אחרת שם כעין שיהא דל"ת, אשר בזה מבואר להדיא דלא הוי אות אלא דהוי כעין דל"ת, והיא גירסת השט"מ משם בדבריו. ויסוד דבריו, דבהלכה למשה מסיני לא נאמר דין כתיבת אות דל"ת או אות יו"ד, אלא שנאמר דין בצורת תפילין שעל ידי קשירת הרצועות יהיו שם אותיות של שדי, אך לא חשוב ד"ז כתב ואין בו קדושת האותיות, ולא נחשב על ידי כך תורת ד' בפיך כיון דאינו כתב. ואתיין שפיר קושיית התוס' לדידי' כמו דאתיין שפיר לשיטת הרמב"ם.

ואשר לקושי' מסוגי' דמגילה דרצועות תשמישי קדושה הם, יעויין במדרכי הנ"ל בשן הר"ר אלחנן, וז"ל: והר"ר אלחנן מיישב פי' הקונטרס ואומר משום שניתן להתיר בכל עת שירצה להכי לא בעינן טהורה ולא בעינן שיחלוץ כשיכנס לבית הכסא אבל השי"ן לעולם קיימת ושייך ב' טפי קדושה וההיא דמגילה דלא הוי רק תשמישי קדושה מיירי ברצועות שנתקן מן התפילין או רצועות מתפילין שבלו דאז אין בהן דל"ת ויו"ד אבל כשהם עם התפילין קדושות לגמרי כו', עכ"ל. והנה מדקדוק לשונו מבואר דאיכא ב' ענינים, דמתחילה כתב דמשום שניתן להתיר בכל עת שירצה לכן לא בעינן טהורה, דבזה סוגי' במה שניתן ויכול להתיר, ובהמשך דבריו כתב דמאי דבסוגי' דמגילה קרי לרצועות תשמישי קדושה, מיירי ברצועות שנתקן מן התפילין או רצועות מתפילין שבלו, ולא סגי לה במאי דניתן להתירם. וביאור דבריו, יש לדון על קדושת הרצועות מב' טעמים, הא', מצד קדושת האותיות, והב', מצד קודשתן כקדושת תפילין, וכנ"ל. והנה לגבי קדושת אותיות שבהן, לזה סגי במאי דניתן להתירו דבכה"ג לא חשיב כתיבה, רק שנעשו אותיות על ידי הקשירה דלא חשיבא ככתיבה כיון דניתן להתירה. זהו באשר נוגע לקדושת האותיות, אכן אכתי יש לדון ברצונות מצד קדושת תפילין, אשר בזה כתב דמיירי דלת בהו קדושת תפילין כיון שנתקן מן התפילין, דאינם חפצא דתפילין ממש ואין בהם קדושת תפילין אלא עד כמה שקשורים לתפילין. וכמו כן היכא דבלו

התפילין, תו ליכא קדושת תפילין. וביתר ביאור, נראה דקדושת תפילין שברצועות הוא מפאת האותיות הנעשו על ידי קישורן, דצורת תפילין היא שיהא בהם צורת אותיות שדי, מהם על ידי כתיבה ומהם על ידי קשירה, וכל עוד שהרצועה קשורה ויש בקישורה אות ד' אית בה קדושת תפילין, ובה לא סגי במה דניתן להתירו, דסו"ס עד כמה שלא התירו קדוש בקדושת תפילין. ועכ"פ מבואר סוגי' דמגילה לפי רש"י והרמב"ם, דמיירי היכא דהתירו או בתפילין שבלו, וכמשנ"ת.

פב) מנין שהקב"ה מניח תפילין- הא פשיטא דאין הדברים כפשוטן, אלא הענין, ע"י בן יהודע דידוע ומפורסם דכל מעשה המצוות הם מכוונים כנגד אורות נשגבים אשר למעלה וכאשר יעשה האדם המצוה בדבר גשמי למטה לקיים מצות הבורא יתברך הרי זה מעורר האור העליון למעלה אשר אותו הדבר רמוז אליו וממשיך הארתו בכל העולמות. ומצות תפילין גדולה ויקרה, אשר מהאי טעמא אמרו חז"ל דהמניח תפילין מאריך ימים, כי מצוה זו היא מכוונת כנגד אורות נשגבים למעלה וכו' וכך היה רצונו יתברך כדי לזכותנו שהמעשה שלנו בדברים גשמיים בצירוף מחשבותנו הטובה תועיל ותספיק לפעול פעולה רוחנית למעלה כי כפי מה שאנחנו עושין בגשמיות ע"פ רצונו ומצותו ית' כן יעשה הקב"ה בעצמו ברוחניות באורות העליונים ולכן כתיב ד' צלך על ידי ימיך כלומר דוגמת הצל שכל מה שיעשה האדם תנועה בראשו או בידו וכו' דוגמתה בצל שלו וכו' הקב"ה מניח תפילין זה הוא על תיקון הנעשה באורות העליונים הרמוזים במצות תפילין.

וכן מה ששאלו הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו ודאי דאינו כפשוטן, אלא ביאורו על פי הנ"ל דגם בזה מדבר על אורות נשגבים אשר המה רמוזים בפסוקים הנזכרים וכדי להסתיר הסוד ולהעלימו דברו חז"ל בלשון זה שנראה כאלו אומר שהפסוקים אלו בעצמן כתובין שם אך באמת הכונה הוא על אורות הרמוזים בפסוקים הנס' כי באמת ובאמונה הוא שלא יש למעלה לאו גוף ולא כח גוף חלילה, ע"כ עיקר דבריו.

ובחידושי הרשב"א הביא בשם רב האי גאון, וז"ל: פירשו רבנן שהראהו הקב"ה למשה קשר תפילין והנחת תפילין ולימדו במראית עין כדרך שלמדו מעשה המשכן שנא' ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וכו' וכל לענין מה שאמרו שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור שיורד לפני התיבה ולימד את משה ברשת ויעבור ד' על פניו ויקרא וכן הוא אומר אני אעביר כל טובי וכו' וכו' אמר יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי ללמדנו לומר יהי רצון שיכבשו רחמיך וכו' כד כאן לשון רב האי גאון ז"ל ומיהו מאי דקאמרי תפלי דקודשא בריך הוא מאי כתיב בהו קשיא טובא לפירוש זה בעיני, עכ"ל.

וכתבו בזה הראשונים עוד כמה מהלכים, ע"י חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל: וי"מ שיש לפניו כדמות צורה שיש עליה תפילין שנא' נשבע ד' בימינו ובזרוע עוזו ויש מפרשים שעל שר הפנים נאמר ששמו בשם רבו.

ובראב"ן אות קכ"ז הביא בשם הר"ח, וז"ל: מניין שהקב"ה מניח תפילין שנא' וכו' שהקב"ה מראה כבודו להביאיו וחסידיו באובנתא דליבא בדמות אדם יושב דכתיב ראיתי את ד' יושב על כסאו וכתב ואראה את ד' יושב כל כסאו וכו' וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאיו בענין הזה נתברר כי זו ראייה האמורה אינה בראיית עין אלא בראיית הלב כי לא יתכן להאמר בראיית העין שנראה דמות הקב"ה שנאמר ואל מי תדמיון ואל מה דמות תערכו לו אלא ראיית הקב"ה

בלב הוא וכך יתכן לומר ששפיר לאדם לראות מראית הלב דמות כבוד אש בראש ועליו תפילין והאמור ראייתי ראיית הלב דכתב ולבי ראה הרבה חכמה ודעת וכך כוונתו ולא ראיית העין ממש כי בפירוש אמר הכתוב ודברתי על הנביאים ואנכי חזון הרבתי וכו' אבל ראי הממש חס ושלום שיש מי שיעלה עלעתו וכי ר' יצחק חולק על התורה והלא כתב כי לא יראני האדם וחי ובא ר' יצחק ואמר כי נראה הקב"ה למשה וכו' ומצאנו לשון הקוש שקורא כעין זה ראייה וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויעקב לא היה במצרים אלא בארץ כנען אלא שראה בלבו וכהנה רבות וכו' ומצינו שהקב"ה יתעלה זכרו הראה למשה רבינו בתוך הכבוד שאמר הכתב וראית את אחורי כגון מלאך ובראשו תפילין וראה משה קשר של תפילין ושין של תפילין והבינם כענין שהראהו המשכן ול כליו וכו' אבל זה שכתב וראית את אחורי אינה אלא ראיית הלב ועל אותה ראייה של משה שראה קשר של תפילין אמר ר' יצחק רמז לה מן הכתב וכו', עכ"ל.

ועי' חידושי הרשב"א על אגדות הש"ס שביאר יסוד תפילין וכתוצאה מזו מה שאמרו שהקב"ה לובש תפילין, וז"ל: יש בהגדה זו סוד נשגב גם הנגלה נאהב חמוס כזהב ותחלה אעירך על כוונת התפילין שצונו יתברך בהנחתן לפי פשטן של דברים מלבד מה שנרמז בהן לבעלי החכמה ומכאן תבין התפילין שהקב"ה מניח. דע כי התפילין קראל הכתוב טוטפות ולשון טוטפת תכשיט ועדי המונח לתפארת מלשון ולא בטוטפת האמור בפרק במה אשה יוצאה ונצטוונו להניח בזרוע כנגד הלב לשתי כוונות האחת לרמוז על היות אהבת ד' ויחודו וזכרון מופתיו כחותם על זרוענו והשניה להורות כי ראשית השכל ושרשו שהוא בלב מאתו יתברך ושהוא יתברך יסוד הכל וממנו ישאבו כל השכלים שהוא שורש הכל ושל ראש לכוונות האלו גם כן להיות יתברך תפארתנו ולעטר מצותיו ויחודו עטרה לראשנו בעליון המקומות ומקום שהמח רופס לרמוז שהמוח שהוא מקום קיבול השכל ושהוא מתפשט אליו מן הלב מאתו יתברך ושהוא שורש להתחלה ולהתפשטות ושל יד בית אחד רמז לאחדות ושל ראש ארבעה בתים רמז להתפשטות בשרש וענפים ואפשר כי על זה רמזו ז"ל בפירושם האמתי שאמרו כשהוא מניחם מניח של יד ואחר כך מניח של ראש וכשהוא חוץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד וכו' אות יחיד והוא השורש וטוטפת רבים הם הענפים ואם אין שורש אין ענפים וכו' וכל מה שיש בארבעה בתים שבראש יר שבית אחד שביד שהענפים מן השרש והיותם ארבעה בתים נגד ד' רוחות העולם להמליכו על כל וכו' ומעתה התבונן שהוא יתברך אחד וייחדנו לו כדכתיב אני לדודי ודודי לי וכתוב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ר"ל גוי אחד מיוחד למיוחד וכו' והוא יתברך מעיד ששורש המחשבה בבריאת העולם היותנו בעולם וכו' ושהתחלה היתה בנו וכן ההתפשטות מחמתנו דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה וכו' ועיי' אמרו שמניח יתברך תפילין של יד ושל ראש ועשאנו ארבעה דגלים ומשכנו באמצע וכו', עכ"ל, עיי' שהוכיח כן מהפסוקים שהביאו בסוגיין לומר שהיו בבתיים .

ולחגרי"א ביאור אחר מה ששל יד הכל אחד ובשל ראש ד' בתים, עיי' ביאורי אגדות שכתב, וז"ל: כי ענין התפילין שלנו הוא לקשור המחשבה והרהור הלב כמ"ש בטור ושי"ע וידוע שבאדם יש ה' חושים וד' עיקרם במוח וממנו יביאו ואליו ישובו והחמשי שהוא חוש המשוש הוא בכל הגוף וכמו שהמוח להארבעה הראשונים כן הוא הלב לחוש הזה והחוש

הזה נתחלק ג"כ לד' חלקים ר"ל ד' הם חלקי פעולותיו והן המעשה שבידים וההליכה שברגל והשמשו והמשווש שבכל הגוף אלא שבגל הארבעה שם אחד להם ומקום אחד להם והוא הלב משא"כ בארבעה הראשונים מחולקים בשם ובמקומותיהם במוח ור"ל שלחוש השמיעה יש לו שער מיוחד אל המוח וכן לראיה ולכולם לכך בשל ראש שבו אנו מראים קשר המוח וחושיו יש בו ד' פרשיות ועל כל אחת בית מיוחד ובשל יד שבו אנו מראים קשר הלב והרגשותיו הוא ד' פרשיות רק מקום אחד להם וכן הוא כביכול בהקב"ה כמ"ש ופניתי אליכם פי' כביכול שאני מפנה מחשבתי הוא תיפין של ראש ומיוחד הנהגתי והוא של יד אליכם בשבילכם וכן אומר כאן מנין שהקב"ה מניח תפילין.

ו' ע"ב

פג) כל הרגיל לבוא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאל בו שנא' וכו' - מה שמקפידים לו על יום אחד שהיה חסר, עיי' מרומי שדה שכתב הנצי"ב דכיון שהיה רגיל לבוא הרי זה כנדרי מצוה.

פד) מי בכס ירא ד' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו - מי בכס ירא ד' - ביאור הגר"א באמרי נועם דר"ל תפלה כמו שאמרו לקמן ד"ט ע"ב ייראוך עם שמש וכו', ושומע בקול עבדו - היינו תפילה שתיקנו האבות שהם עבדיו של הקב"ה, כלומר, שהם רגילים לבוא לבית הכנסת להתפלל ולהתפלל התפילות שתקנום האבות שהיו עבדי הקב"ה.

ובמהרש"א כתב דעבדי ד' היינו שליח ציבור, שהוא עובד בתפילתו עבודת כהן גדול כמו שכתוב ולעבוד את ד' אלקיך בכל לבבך איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה. ובבן יהודע כתב דשומע בקול עבדו ר"ל דוד המלך שנקרא עבד ד' והוא כי ידוע שביאה לבית הכנסת לא נכתבה ונתפרשה בתורה אלא על ידי דוד המע"ה בתהלים בפסוק בבית אלקים נהלך ברגש וכמ"כ האר"י ז"ל בשער הכוונות שפסוק זה נאמר על כניסת האדם לבית הכנסת בכל יום וענין ברגש הוא שיתרגש האדם ויזדעזע בעת כניסתו בבית אלקים.

במחשכים - שהלך במקום חושך - ביאר הגר"א בביאורי אגדות שבתי כנסיות נקראים נקראים אש נגה והיא שחוזרת לקדושה שנאמר ונגה כאור תהיה לכך עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות לקבען בארץ ישראל וסיבותיה חשכים לפיכך אמר אשר הלך חשכים דאין נוגה לו, כלומר, דלא היה בבית הכנסת.

ואין נגה לו - ביאר הגר"א באמרי נועם דדייק מכפל לשון "חשכים" "ואין נגה לו", ואיתא בזוהר דבית כנסת נקרא אשגה ומשם בא לאדם נוגה וכו', והשתא הכי קאמר אשר הלך חשכים ואין נוגה לו שאין לו הנוגה של בהכ"נ ואפ"ה אם לדבר מצוה הלך יש לו הנוגה של המצוה כמו שכתוב כי נר מצוה.

ואם לדבר הרשות הלך - ביאר במהרש"א דבא לומר דשמא יאמר האדם שילך לעסוק בפרנסתו שאף זה מצוה, לכך אמר דנחשב דבר הרשות, דהיה צריך להתפלל, והיינו סיומא דקרא יבטח ב' ושען באלקיו דהו"ל לבטוח בשם ד' ולא בטח.

פה) בשעה שהקב"ה בא לביהכ"נ ולא מצא שם עשרה מיד כועס - עיי' מהרש"א שהקשה דהא אמרינן לעיל דבעשרה הקב"ה מקדימם, הרי שמגיע אף דליכא עשרה ואינו כועס. וביאר המהרש"א דאדרבה, מאחר שהקב"ה מקדים עצמו, במקום שרגילים שיהיו עשרה הרי הקב"ה מקדים עצמו, וכשאין שם עשרה, ואפי'

חסר איש אחד, אין זה מכבודו והרי זה חסרון לא יוכל לימנות.

וכבר עמדו ע"ז בראשונים, ע"י תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: וא"ת והאמר'י שבעשרה קדמה שכינה ואתיא וממתנת להם וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללים שלא בביהכ"נ כדמשמע לישנא מנין להתפלל ששכינה עמהם אע"פ שאינו מקום קבוע לתפילה אבל הכא בביהכ"נ כי לא אתו בזמניהו דרגילי למיתי מרתח רתח, עכ"ל. יסוד דבריו דביהכ"נ, שיש שם מנינים קבועים, הרי קביעות זה מחייב להגיע בזמן, ובהו אם לא אתו בזמניהו מרתח רתח, דשם אין השכינה מממתנת להם, דהך דמקדים לית בביהכ"נ קבוע.

והמאירי כתב, וז"ל: לעולם יהיו בני הקהל זריזים לבא לביהכ"נ עד שיהיו שם י' תכף שהגיע זמן התפילה שכל שהגיע זמן התפילה ואין בבית הכנסת מנין הראוי הדבר מגונה ביותר ומורה על בני אותה העיר שלבם מרוחק מאהבת ד' ית' והריחוק הוא הכעס הגדול והקצף המופלג והוא מה שרצו באומרים כאן מיד הקב"ה כועס, עכ"ל. וגם מדבריו מבואר לכאורה דהוי סברא מסויימת בבית הכנסת דכשאין שם עשרה מיד בזמן התפילה הרי זה דבר מגונה, ואין זה קשור למאי דהקב"ה מקדים, דאף דנימא דמקדים בבית הכנסת נמי, מ"מי גופא דעבודא דבזמן התפילה ליכא עשרה דבר מגונה הוא. ומשמע עוד מדבריו דכעס דהקב"ה אינו דווקא עליו אלא אף על כולם, ד"מורה על בני אותה העיר שלבם מרוחק מאהבת ד' ית". (ע"י פירוש הגר"א משלי י"ד, כ"ח שכתב שהכעס הוא גם על אלה שהגיעו בזמן, ומהמאירי משמע לכאורה עוד יותר, שהכעס הוא על כל בני אותה העיר.)

והגר"א באמרי נועם כתב, וז"ל: מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה, לפי שיו"ד קדמה שכינה ואתיא לפיכך צריכין שיבואו כל העשרה ביחד ואם אדם אחד נתאחר הקב"ה כועס וזהו שאמר "ואין איש" לשון יחיד וזה בביהכ"נ, וקראתי קאי אבית המדרש וכו' ואין עונה שאין שם אפי' אחד שיענה דברי תורה, עכ"ל. ודבריו הם לכאורה כדברי המהרש"א, דהכעס הוא דווקא משום שמקדים.

וע"י שו"ת הרשב"א ח"א סי' נ' שדן בזה, וכתב, וז"ל: תשובה אין משיבין מן ההגדה ועוד פירוש קדמה לא שתקדם לביאתן אלא שבא עמדם מיד כשהן באין ואינו ממתין עד שיבאו העשרה וישבו וכענין שאמרו בשלשה תלתי עד דיתבי ויש קדימה בכיוצא בזה וכו', עכ"ל. ולדבריו ליכא יסוד כלל שהקב"ה ממתין עד שייגיעו.

פו) כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי ענחן אח חסיד מתלמידיו דל אברהם אבינו- לכאורה אינו מובן כל הצורך האידן זוכה הקובע מקום לתפילתו לזה. אכן יעויין ברבינו יונה הביא שיש מקשים כן, וז"ל: וכי מפני זה בלבד מספרים אחר מטנו שבח גדול כזה והלא שמואל הקטן דנהירין לין' שבילין דשמיא כשבילי דנהגרעי שאמרו עליו שראוי שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו אלא שאין דורו ראוי לכך אמרו זה עליו לשבח גדול והיאך אמרו כאן שאומרים אותו על אדם שקובע מקום מיוחד בביתו להתפלל וי"ל שלא אמרו בעבור קביעות המקום בלבד אלא רוצה לומר שכל כך מדקדק בתפלתו שגם בזה הוא נוהר שרוצה שתהיה תפילתו במקום מיוחד וכיון שכל כך הוא אוהב התפילה ודאי מדת ענוה יש בו כדי שתהיה תפילתו מקובלת לפני המקום וכו' וכיון שזכה בענוה יזכה למדת חסידות

שהיא גדולה יותר וכו' נמצא שבעבור דקדוק התפילה זוכה לאלו המעלות ויאמרו אותם עליו כשנפטר מן העולם, עכ"ל.

ונחלקו הראשונים בגדר דין זה שיי"א שלא בא לומר אלא שיקבע בית כנסת מיוחד שהוא מתפלל בו, אבל בתוך אותו בית הכנסת אינו צריך להתפלל במקום מיוחד, ורק במתפלל בביתו הוא שצריך מקום מסויים, וכ"כ רבינו יונה, וז"ל: לא אמר זה במקומות של בית הכנסת דכיון שכולה מקום תפילה היא אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו אלא רצה לומר שקובע מקום לתפלתו בביתו שפעמים שאינו יכול ללכת לביהכ"נ מתפלל בביתו ומייחד מקום ידוע לכך והכי משמע בירושלמי דגרסינן התם כל הקובע ממקום לתפילתו בביתו להתפלל כאילו הקיפה מחיצת של ברזל. ויסוד דבריו דיסוד דינא דהקובע מקום לתפילתו הוא שקובע עצמו במקום תפילה, אשר ממילא דין זה ליתא בבית הכנסת, דאיפה שלא ישב הרי הוא במקום תפילה, ואין בזה דין לקבוע מקום מסויים, רק היכא דמתפלל בביתו צריך לקבוע מקום מסויים שיחשב "מקום תפילה". וע"י רבינו מנוח פ"מ מהל' תפילה ה"ו דמשמע לכאורה מדקדוק לשונו דעיקר דין הוא קביעת בית הכנסת שהוא מתפלל בו (ואין צריך לקבוע מקום מיוחד), וכלפי המתפלל בביתו כתב "ואם רגיל להתפלל בביתו או בבית מדרשו ראוי לו לקבוע מקום ידוע לתפילתו ולא יתפלל מפנה לפנה", והביא על זה דברי הירושלמי שהביא רבינו יונה. ומשמע מדבריו דדין זה בביתו אינו אלא בגדר "ראוי לעשות". ומדברי רבינו יונה משמע דלא כזה, אלא עיקר המימרא לקבוע מקום מסויים לתפילתו אינו אלא בביתו.

אכן דעת הרא"ש בתוס' הרא"ש ובהלכה, וכן דעת המאירי דאף בבית הכנסת צריך לקבוע מקום מיוחד, וז"ל בתוס' הרא"ש: לא בעי למימר שיהא רגיל להתפלל בבית הכנסת אחת אבל אם הוא מתפלל באחת תמיד אפילו בשני מקומות שפיר דמי דאמרי' בירושלמי פרק תפלת השחר א"ר תנחום ב"ר חייה צריך אדם לייחד לו מקום בביהכ"נ שנא' ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה לשם לאלקים השתחוה לא נאמר אלא ישתחוה, עכ"ל. ולדידי' ודעמי' יסוד הדין דהקובע מקום לתפילתו הוא לקבוע מקום מסויים המיוחד לו לבד לתפילה, אשר שייך גם בתוך בית כנסת אף שהוא מקום תפילה. וכן פסק המחבר ב"צ סי"ט, ע"ש. וכתב שם המג"א דגם כשמתפלל בביתו ויקבע מקום שלא יבלבלוהו בני הבית. ומשמע מזה כאילו עיקר הדין לקבוע מקום לתפלתו נאמר בבית הכנסת שיקבע מקום קבוע שם אלא דאם כשמתפלל בביתו צריך לקבוע מקום.

וענין קביעת מקום לתפילה, בפשטות הוא ענין של כונה, וכן מבואר במאירי, ע"ש שכתב, וז"ל: ראוי לאדם לקבוע מקום לתפלתו שכל שהמקום מיוחד לול לתפלה כונתו מצויה ביותר ודבר זה פירושו בשאין שם ב"ה ואף ב"ה צריך אדם ליחד לו מקום וכן פירשו בתלמוד המערב שגם בבית הכנסת אומר ממה שנאמר ויהי דוד בא וכו', עכ"ל. (ומבואר גם בפשטות מדבריו דאף בבית הכנסת צריך לקבוע לו מקום מסויים.) והרשב"א בפירושי האגדות כתב, וז"ל: שהמתפלל צריך לכוין דעותיו קודם שיתפלל לדעת לפני מי עומד ולעמוד ביראה ולהכיר נמיכותו וגודל האדון אשר הוא מבקש וכמו שאמרו חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין הכוונה לחשוב ביראתו יתברך ושיעמדו בתפלה מתוך כוונות רצויות ומסבות הכנת

המחשבה וזיקוק הלב קביאות המקומות שהמקום המוכן לתפילה מוסיף יראה בבתי הכנסיות והמקומות המוכנים לעבודת השי"ת וכו' ולזה רמזו במה שאעמרו וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד תלמידו של אברהם אבינו לפי שקביעות המקום גורם לענוה וחסידות כמו שאמרנו מלבד שיש עוד תועלת נגלה בקביעות המקום שהוא גורם להתמיד תפילותיו לעתים מזומנים ובהיות המקום בלתי קבוע יבא ממנו לידי היאוש והעצלה, עכ"ל. ולמדים אנו מדבריו הבנה בקשר שבין הקובע מקום לתפלתו להיותו מתלמידו של אברהם אבינו.

וברבינו מנחם פ"נ מהל' תפילה ה"ו כתב, וז"ל: וקובע מקום לתפלתו- פ' בגמ' שנא' וישכם אברהם בבוקר וכו' ותפלות כנגד תמידים תקנום ולתמידים היה להם מקום קבוע לשחיטתן והקרבנות וכן לתפלה כי אז תתישב הכונה יותר וכו', עכ"ל. הרי שכתב דהוא דומיא דתמידים, דהא תפילות במקום תמידים תקנום, ומי"מ סיים דבריו דעל יד יכך תתישב הכונה יותר, ואפשר דר"ל דאף מה שהיה מקום מיוחד לשחיטת והקרבנות התמידים, אף שהוא מבואר בקראי, מי"מ טעמו משום דכך מכוונים יותר בעבודתן.

והנה כתב המחבר בס"י צ"ח ס"ד, וז"ל: התפלה היא במקום הקרבן ולכך צריך לזהר שתהא דגמת הקרבן בכונה ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים ומעמד דומיא דעבודה וקביעות מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמו ושלא יחץ דבר בינו לקיר וכו', עכ"ל. והנה הני דינים דיקבע מקום לתפלתו ושלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר הביא כבר בס"י צ', ויש לעיין אמאי הובאו עוד פעם בס"י צ"ח, והתם כתב הך טעמא דבעינן שתהא תפילתו דומי דקרבנות. ובב"ח שם ס"י צ"ח כתב דעיקר הטעם הוא מה שנלמד מאברהם אבינו, והוא משום כונה, ומאי דאמרין דבעינן דומי דקרבנות הוא בכדי שתעלה התפילה למקום שעולים הקרבנות.

והמהרל בנתיבות עולם נתיב העבודה פרק ד' האריך בביאור יסוד הך מילתא דהקובע מקום לתפלתו, וכתב, וז"ל: משלימות התפילה שלא תהא תפלתו במקרה קרה כי התפלה הדביקות בו יתברך שהאדם מתדבק בתפלתו בו יתברך ואם הדביקות הזה היא במקרה בלבד אינו נחשב דביקות כלל כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה ואינו תמידי אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי לכך ראוי שיהיה הדביקות הזה שלא במקרה כלל ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפלתו וכו' כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה כי המקרה אין לו קביעות ואם יושב פעם א במקום זה ופעם במקום אחר דבר זה אינו קביעות כלל ואינו דביקות בעצם רק מקרה קרה, עכ"ל.

והמשך המהר"ל וביאר ענין קביעות מקום של אברהם אבינו, וכתב, וז"ל: כי אברהם היה קובע מקום לתפלתו והיה לו הדביקות בו יתברך בקביעות ולא במקרה וכו' ולכך היה השם יתברך עמו תמיד בקביעות מבלי הסרה כלל והיה דבוק בשכינה ובעת צאתו למלחמה השכינה היתה לוחמת באויביו ותמיד השכינה היתה בעזרו וכו' וזה אלקי אברהם בעזרו וכו' וכדי שידע האדם המדרגה העליונה הזאת כאשר הוא קובע מקום לתפלתו יש לך לדעת ולהבין דברי חז"ל העמוקים כי מצד המקום שהוא קובע מקום מיוחד לתפלתו מורה שיש לו מקום אצל ד' יתברך ובדבר זה היה מיוחד אברהם כי הוא היה התחלה אל כל העולם שכן אמרו בשביל אברהם נברא העולם כמו העיקר

שהוא התחלה וראשון והעיקר צריך אל מקום שעומד בו ולפיכך אברהם שהיה התחלה לעולם יש לו מקום מיוחד אצל ד' והדבר הזה ברור, עכ"ל.

ובקשר שבין קביעותו של אברהם אבינו למה שאנו קובעים מקום לתפלה, כתב, וז"ל: ולפיכך אמר אלקי אברהם בעזרו וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו זה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל ד' יתברך לגמרי אז הוא יתברך חזקו ותקפו וד' צורו אשר יחסה בו וכו' ואף כי אין האדם הקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר וכאשר יש לאברהם שהוא העיקר מקום אצל השי"ת כך גם הענף יש לו מקום אצל השי"ת, עכ"ל.

והוסיף המהרל יתר עומק במושג זה של מקום וכתב, וז"ל: והרי הוא מבואר כי המקום הוא תוקף הדבר מגין על הדבר שהוא מקום לו כאשר ידוע מענין המקום ויורה על זה שם מקום שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו וכו' יותר עמוק מזה כי במה שהמקום מיוחד אל הדבר שהוא מקום לו ואי אפשר שהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו וכן, וכאשר הוא קובע מקום לתפלתו **השם יתברך הוא מקומו** המיוחד לו ואין אחר נכנס במקומו היוחד לו ולכך הוא יתברך בעזרו וכו' ודבר זה עוד עמוק מפני שעל ידי קביעות המקום הוא מתדבק למעלה ולכך אמר כשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו כי אלו שתי מדות הם העליונות על כל שעל ידי אלו שתי מדות מתדבק לגמרי עם השם יתברך וכו' וכאשר קובע מקום לתפלתו מדרגתו גם כן דבר זה שהוא מתדבק לגמרי עם השם יתברך וראוי שיהיה נקרא שיש לו אלו שתי מדות וכו', עכ"ל.

והבנת דבריו לכאורה, דהנה איתא להדיא דהקב"ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו, ע"י מדר"ר בראשית ס"ח, ט', ועוד כמה וכמה דוכתי במדרש, ולכך "מקום" הוי כינוי להקב"ה. והענין בזה, דכל העולם כולו מצד עצמו אין לו קיום כלל, ומקיימו אינו אלא הקב"ה, וזהו יסוד המושג דמקום כמו שכתב המהר"ל דהוא מלשון מקיים באופן דנמצא שהקב"ה הוא המקום של העולם. וזה באופן כללי. אך יש לו לאדם אפשרות להיות במקומו של הקב"ה בישרות, והוא על ידי שיוצר קשר להקב"ה ונמצא דבוק בו, ובקשר זה שהוא יוצר לעצמו עם הקב"ה, בהיותו דבוק בהקב"ה, אשר מעתה זהו מקומו, במקום זה לא נמצא אלא הוא, דהקשר יש לו הוא הקשר שלו, ולא שייך שם אף אחר. וקשר זה נוצר על ידי התפילה, דיסוד התפילה הוא יצירת קשר תמידי עם הקב"ה אשר קשר זה קיים אף בזמן שאינו מתפלל, אשר זהו שכתב המהר"ל שהוא קשר תמידי. וכח זה ליצור קשר זה שרשו הוא אברהם אבינו שקבע כך בהתחלה וכל אחד שפועל קשר כזה הרי הוא כענף מהשורש. ומובן היטב לפ"ז דאינו יכול ליצור קשר כזה אלא על ידי קביעות דתפילה, דבתפילה החשובה ארעית ולא תמידית פשוט שלא שייך שיגיע במצב שהקב"ה הוא מקומו, אשר זהו ענין הקובע מקום לתפלתו. ומה שפועלים תפילותיו של אדם אינו אלא על ידי שהוא נמצא במקומו של הקב"ה, שעל ידי כך הקב"ה בעזרו.

פז) היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעיל מצוה למהט שנא' וכו' - דברי הגמ' לכאורה צ"ב, הרי אמר להדיא

דיוצא אל יפסיע פסיעה גסה, וא"כ מאי קאמר אבי דלא אמרן אלא למיפך וכו', הרי מפורש מדובר דווקא בהיוצא. שו"ר שעמד בזה הגר"א באמרי נועם, ע"ש שכתב, וז"ל: פירוש "למיפך" לגמרי אבל "למעיל" פירוש מבהכ"נ לבהמ"ד "מצוה למרהט" דאל"כ לא שייך לשון "אבל למעיל" דהא גם מתחלה לא אמר אלא היוצא מבהכ"נ וזהו דמפיך ל"י מקרא דנרדפה לדעת את ד' דהיינו תורה, עכ"ל. וכ"כ במג"א סי' צ' סקכ"ו, ובמשנה ברורה סקמ"ג, ע"ש. והנה מדברים אלו היה ניתן להבין דיתכן דווקא אם יוצא מבהכ"נ לבית המדרש ללמוד תורה הוא שמותר לו לרוץ, אבל לבית כנסת אחר לא. אכן ראיתי באמרי נועם הוצאת מכון הגר"א שבנוסף לקטע זה הובא קטע מכת"י בזה"ל: פי' שרוצה לצאת לשוק אבל כשיוצא ע"ד למיעל עוד לבהכ"נ מצוה למרהט דאל"כ לא שייך לשון אבל משמע שהוא דבר חדש אבל לפמ"ש יתורץ, עכ"ל. ומבואר דאף לבית הכנסת אחר נאמרו הדברים.

פח) לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה אפי' בשבת שנא' אמרי ד' ילכו כאריה ישאג וכו' - ע"י אמרי נועם שהעיר הגר"א אמאי לא דייק מהפסוק הקודם שהוא "ונדעה נרדפה לדעת את ד", וכתב דמהאי טעמא גורסים הרי"ף והרא"ש "לדבר מצוה" דזה לא מוכח מהפסוק הראשון, ע"י רא"ש סי' ז' ומעדני יו"ט שם אות ש'. ואמר הגר"א דאילו מהפסוק הראשון ליכא למילף דמותר לרוץ אפי' בשבת, ולכן מביא קרא דמוכח מיני' דאפי' בשבת, דכמו שמותר לברוח מן הארי אפי' בשבת מפני שהוא סכנה כן מותר לברוח מן היצר הרע ולילך אחר ד' אפי' בשבת דהיצה"ר נקרא ארי, ובהולך אחר ד' בורח מן היציה"ר כמו שאמרו בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין.

פט) רש"י ד"ה אגרא דפרקא - עיקר קבול שכן הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכן המרוצה שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכן למוד-מבואר מדבריו דליכא שכן לימוד אא"כ יכולים אחר זמן להעמיד ולומר שמועה ששמעו מפי רבם ואף מה שמיד אחר השיעור יכולים להעמיד דברי רבם לא חשיב ואין מקבלים עליו שכן, וק"ו אם אינם אלא יכולים אלא לחזור על מה שאמר רבם.

וע"י תוס' הרא"ש שהקשה על דבריו, וז"ל: ותימה דר' זירא גופי' קאמר לעיל דמחללי שבתא כי רהטא והשתא קאמר דהוא עיקר השכר וכו', עכ"ל. וכונתו להקשות דמעהוה ס"ד לר' זירא דמחללי שבתא ע"כ דהוה ס"ל דעיקר השכר הוא עצם הפרקא, וא"כ נהי דנימא דיש ענין לרוץ ואין זה חילול שבת, אף מ"מ עיקר השכר לא הוי. ופי' הרא"ש דלעולם ודאי עיקר השכר הוא עבור עצם הפרקא, רק בא ר' זירא ללמד דלקיים הדבר בשלמותו צריך גם לרוץ.

ולדעת רש"י צ"ל לכאורה, דמאי דהוה ס"ד דר' זירא דליהוי חילול שבת הוא לתלמיד חכם אשר שפיר יש לו שכר מעצם הפרקא, ואינו צריך לרוץ לשם בעדי שלא לישיב בטל, ובזה הוא דמסיק דאף לת"ח יש ענין בריצה, אך לעם הארץ שלא יהיה לו שכר על הפרקא, ענין הליכתו לשם אינו אלא עצם ההליכה שהולך למקום שלומדים תורה ואינו יושב בטל, בזה ודאי דלית בזה חילול שבת, ואדרבה, הוא עיקר שכרו, ויש לעיין בזה.

צ) אגרא דבי טמיה שתיקותא - ע"י תוס' הרא"ש דבפשטות הכונה על המנחם ולא על האבל עצמו, דמייירי הכא דמקיימי המצוה ואילו האבל אינו מקיים מצוה, אלא נאמר דממירי באותם שבאים לבית האבל

שיש להם לישיב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומין לאבל. אכן בערוך ערך אגר פי' דמייירי באבל עצמו ור"ל שכן האבל שתיקותא ולקבל באהבה.

צא) כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע - ע"י רש"י ותוס'. והנה התוס' הבינו בדברי רש"י דאחורי בית הכנסת ר"ל אחורי צד מערב (והציבור מתפלל לכוון מערב (מבבל) והקשו דאדרבה מה שמחזיר פניו לבית הכנסת יותר גרוע שהרי מתפללים לכוון אחר מהציבור, ופירשו דמייירי שהם אחורי צד המזרח ששם הפתחים וכשפונים לציבור מתפללים לאותו הצד שהציבור מתפלל. ולכאורה מדברי רש"י בסוגיין אין הכרח לפרש כן ושפיר היה אפשר לפרש כדברי התוס', אלא דיעויין רש"י ברי"ף דשפיר מבואר הכי בדבריו ואף התוס' גרסו בדבריו ואחוריהן למערב כמו שכתב על הרי"ף.

ובאשר לקושיית התוס' על דברי רש"י, ע"י תוס' הרא"ש ורבינו יונה שכתבו דל"ק, וז"ל הרא"ש: ויש לקיים פרש"י דכי מהדר אפי' לבי כנשתא לית לן בה אע"פ שאינו מהפך פניו לאותו רוח שהציבור הופכין פניהם לא מחזי כשתי רשויות כיון שכולן הופכין פניהם כנגד הארון ששם התורה מונחת וכו', עכ"ל. וע"י רבינו יונה שהביא בשם רש"י את פירושו של התוס' בסוגיין ובשפ"ר ר"י הביאו את הפירוש שהבינו התוס' בשם רש"י.

ויסוד הנפ"מ בין הני ב' פירושים בפשט הוא במה הציור דאחורי בית הכנסת, דלשיטת התוס', הוא אחרי דצד שבו הפתחים, אשר בציור רש"י ותוס' הוא מזרח וברבינו יונה הוא מערב, והיינו, דלשיטת רש"י פירוש "אחורי" הוא אחורי בית הכנסת אשר הוא, בציור ידי' צד מערב, ולהתוס' פירוש "אחורי" הוא אחורי העם. ויסוד פלוגתתם לדינא, דלדעת התוס' יסוד החסרון באחורי בית הכנסת הוא שהוא חוץ לבית הכנסת ופונה לצד אחר ממה שפונים הציבור, ואילו לשיטת רש"י, מה שפונה אל הקדושה אף שהוא בכיוון אחר מהציבור, לית לן בה דהא כולם פונים לאותו מקום, ועיקר הקפידא דאחורי בית הכנסת הוא במה שפונה לכיוון הפוך מבית הכנסת. ע"י אמרי נועם שכ"כ.

והנה כתב רש"י בד"ה אחורי בית הכנסת, וז"ל: כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחריהם למזרח והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו והא דרב הונא מוקי לה אביי בלא מהדר אפי' לבי כנישתא, עכ"ל. ומה שכתב "והא דרב הונא וכו'" לכאורה שפת יתר הוא, דהא מפורש כן בדברי אביי בגמ', וכן העיר באמרי נועם. וכתב הגר"א דבא רש"י בהביאו מימרא דאביי להוכיח כשיטתו מלשון של אביי שאמר דאי הדר אפי' לבי כנישתא לית לן בה, ואילו לשיטת התוס' דעיקר הקפידא הוא שלא ישתחוה לרוח אחרת, למה ל"י למימר המתפלל אחורי בית הכנסת, לימא בבית הכנסת גופא ואינו משתחוה לרוח שהציבור משתחוים, אע"כ כפירוש רש"י דהקפידא היא שלא יחזיר פנים מביהכ"נ. ועוד דלשיטת התוס' מאי קאמר אביי אי הדר אפי' וכו', הא לפעמים על ידי דהדר אפי' יותר גרוע וכמו שהקשו התוס' על שיטת רש"י. וע"י רבינו יונה שכתב דבכדי שיחשב רשע בעינן ג' דברים, גם מה שמשתחוה נגד הציבור גם מה שהוא בחוץ וכו' ולדידי' אין ראית הגר"א הראשונה ראייה, דלעולם בתוך בית הכנסת לא נקרא רשע מהא גרידא דמשתחוה בכיוון ההפוך.

צב) חלף אליהו וחזייה אידמי לי' כטייעא וכו' -

והרי"ף לא גריס חלף אליהו אלא גרס חלף ההוא טייעא וכו', וכתב המהרש"א דכן נראה קצת, דמשום שעשה כך אינו דומה שיהיה חייב מיתה שיהרגהו אליהו, ע"ש שכתב ליישב גירסתנו דאידמי לי' כטייעא לא קאי אאליהו אלא אאותו איש דלא הוה מהדר אפי' כו' קאי דהוה אידמי לי' לאליהו שאינו ישראל אלא ערבי ולכן הרגו אליהו.

ודבריו תמוהין לכאורה, דמהיכי תיתי דאיתא להך דינא דאחורי בבית הכנסת בערבי, וכה"ק בבן יהוידע, וז"ל: 'ודבריו אלו קשים מאד חדא וכי זה הערבי הוא ישראל שצריך לכון הרוחות כמנהג ישראל כדי שיהיה נחשב עמידתו אחרי בית הכנסת שכופר במי שהציבור מתפללין אליו והלא נכרי הוא ואינו מכלל הציבור ואין זה מקום תפלה שלו ועוד והלא בזמן ההוא לא נעשית עוד אמונה חדשה של הישמעאלים והיו הערביים עובדי עבודה זרה ואין יאמר לו קמי מרך ועוד זו קשיא מכולם איך יתכן שאליהו זכור לטוב שהוא מלאך שלוח מן השמים לא יבחין ולא ידע בזה האיש שטעה בו וחשבו ערבי ויהרגהו ובאמת הוא ישראל ושפך דם ישראל ובודאי דבר זה לא ניתן להאמר ועל הקושי שיש בגירסתנו לומר איך הרגו י"ל דאע"ג דאיענו חייב מיתה בידי אדם חייב בידי שמים שעבר על דברי חכמים שאמרו אסור להתפלל אחורי ביהכ"נ והעובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים ולכן אליהו זכור לטוב שהוא מלאך מן המים הרגו בדיני שמים, עכ"ל. אלא הדעיר לפי' דא"כ למה אידמי לי' כטייעא, וכתב דעשה כן מפני הראואין דודאי היו אומדין שם בני אדם וראו שהרגו ושמעו מפיו הטעם על מה הרגו ורצה בזה שהרואה יתפעל מן הדיבור הזה להזהר בו ביותר בראותם שאפילו בעיני הנכרים רע ומר דבר זה שלפי ראות עיניהם חשבו שהורג והמוכיח על אתה הוא ערבי.

צג) לא נענה אלא בתפילת מנחה - עי' תוס' הרא"ש שהקשה, וז"ל: 'תימה למה נקרא שמה מנחה אי משום מנחה שבערב גם בבוקר יש מנחה וי"ל משום דערבילת ושחרית יש להם שם אחר קורא זו תפילת מנחה. וכן הקשו ותירצו התוס' בפסחים דק"ז ע"א ד"ה סמוך, ע"ש שתירצו גם תירוצ' שני, וז"ל: 'ועוד דאמרין בפ"ק דברכות הוי זהיר בתפלת מנחה שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה ושמה בשעת הקרבת מנחה נענה ולכן קרי לי' תפלת מנחה שא היה שעת רצון, עכ"ל.

ויש בתי' זה של התוס' נפ"מ להלכה, עי' מג"א ריש סי' רל"ב שכתב, וז"ל: 'תימה אמאי קרי לי' מנחה וכו' וי"ל משום דעיקר עת רצון הוא בשעת הקרבת מנחה עכ"ל התוס' וא"כ מוכח דעיקר היא מנחה קטנה כמש"כ סי' רל"ג דאז היה זמן הקרבת המנחה אחר התמיד אבל שש ומחצה היה זמן שחיטת התמיד וכו' ובירושלמי פ"ג דברכות איתא שנתקנה בזמן הקרבת הטורט שנאמר תכון תפילתי קטרת וגו', עכ"ל. הרי שלמד המג"א מתירוצם של התוס' דעיקר זמן מנחה הוא בזמן הקרבת המנחה. והרא"ש שלא הביא תי' זה של התוס' יתכן דהוא לשיטת שכתב בתשובותיו כלל ד' ס"ט דעיקר זמן מנחה הוא בשש ומחצה, וכן דעת הטור בס' רל"ג. והרמב"ם כתב בפ"ג מהל' תפילה ה"ב דעיקר זמן תפילת מנחה הוא בזמן מנחה קטנה משום דמנחה נגד תמיד של בין הערביים נתקנה, והוא קרב בכל יום בתשע ומחצה.

ועצם הראיה מתפילת אליהו צ"ב לכאורה, דמהיכי תיתי שלא היה נענה אם היה מתפלל בזמן אחר, וכן

העיר הגר"א באמרי נועם, ע"ש שכתב דהכי פירוש, "כי ידוע שבעת המנחה הוא זמן שליטת הכשפים כדאיתא בזהר ולמה התפלל בזה העת ומחמת זה הוצרך להתפלל שלא יאמרו מעשה כשפים הם ע"כ משום חשיבותא דתפילת המנחה וזהו שסיים בגמר ענני ד' וכו' ". (ועי' בן יהוידע שהאריך בבאור ד"ז)

ועצם סוגיין צ"ב מה באו לומר בזה, הרי בלאו הכי צריך להתפלל ג' התפילות דהא תפילות אבות תיקנום ונגד תמידים תיקנום. ועי' מהרש"א דודאי הדבר כן, אלא בא לומר דלעולם יהא אדם זריז וזהיר בתפלת מנחה שלא ישהה אותה אלא מיד ותיכף שיגיע זמנה יתפלל אותה, ולכן הביאו ראה מאלהו דכתיב בעלות המנחה וכו' דמשמע בתחילת עלייתו של זמן המנחה. וכן מה שאמר ר"י אף תפילת ערבית הכונה שיהא זהיר להתפלל בתחילת הזמן, והביאו לכך מאי דכתיב תכון תפילתי קטרת וכו', דעבודת הקטרת של בין הערבים היא עבודה הכי מאוחרת במנחה וסמוך הוא לתחילת זמן מעריב. וכמו כן מאי דאמרו דאף בתחלת שחרית שנא' ד' בקר תשמע קולי הכונה כך, דכפל בו מלת בוקר ע"פ מה שאמרו אין לך דבר קודם לתמיד של שחר אלא קטורת דכתיב בבקר בבקר דהיינו שיהא זריז להשכים אותה בבקר בבקר כמו בקטרת כדאמרין לעיל שתהא תפילתי סמוך למטתי. עי' בן יהוידע מה שהאריך לפרש בזה.

ומתוך דברי הגר"א באבן שלמה פרק ט' אות ד' למדים אנו ביאור אחר בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: 'כמו באדם שכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו כן במצוות ותפלות כל דבר שהוא יותר גדול לעמת זה היצר הרע יותר גדול וצריך לזהר יותר וזהו שאמרו לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, עכ"ל. וראיתי מביאים בזה דברי הגר"א בבאורו לתיקוני הזהר, דאיתא בתיקוני' קרבנא תנינא לקבל שור וכו' אם זכו הא שור מקבל קרבנא ואם לאו הא חמור נוער וכו' קרבנא תליתאה דערבית קרבנא דעופין דאתמר בהון שתי תורים או שני בני יונה דאי זכי נשרא דיעקב נחית לקבלא לון ואם לאו נשרא דסטרא דמסאבו נץ לגבי יונה וכפום קרבנא הכי יתרבי או יתזער, עכ"ל. וכתב הגר"א ר"ל היצר הרע הוא כפי הקרבן נק' אם חמור בקרבן גדול ונץ בקטן וכמ"ש באדם ג"כ כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו וכן במצוות ותפלות כל היותר גדול צריך לזהר יותר וז"ש לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה דחמור חמור מכולם כמ"ש ברי"מ (דחמור נקרא אבי אבות הטומאה). ולמדים אנו מתוך דבריו דמה שנאמר בסוגיין לעולם יהא זהיר בתפלת מנחה פירוש, דעל ידי שרואים הכח הגדול של תפלת מנחה מאליהו הנביא, מובן מזה דכח היצר גדול שם יותר, אשר לזה צריך לזהר. וכן בהמשך הגמ' אמרו דגם תפילת ערבית יש לו חשיבות לענין זה שיצטרך לזהר מהיצר הרע, ואף תפלת שחרית.

והמאירי כתב, וז"ל: 'זהר אדם בכל תפילות היום ואל יקל בעצמו על שכבר התפלל קצתן שהתפלות נתקנו ג' פעמים ביום על שם השנוי שהיום משתנה ג' פעמים להכיר ולהודות כי הכל מאתו כמו שנרמז בענין יוצר אור ומעריב ערבים, עכ"ל, והוא לכאורה דינא דסוגיין. וצ"ב לכאורה דמשמע מדבריו דיסוד הדין הנאמר בסוגיין הוא שצריך להתפלל כל ג' התפילות, ולכאורה יקשה כנ"ל דהא פשיטא שצריך להתפלל כל ג' התפילות, דהא נגד תמידים תיקנום ואבות תיקנום, והאיך הוה ס"ד שלא יצטרך להתפלל כולם, וצ"ב.

צד) כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות וכו' - עי' מהרש"א, דחמשה הוא נגד חמשה

מוצאות הפה אשר מהם יוצאים כל האותיות, ומי שאינו משתמש בכח זה של דיבור לשמח חתן וכלה עובר בה' קולות, שהיה לו לשמחם דעיקר השמחה הוא במילי, כדלעיל. ובמדה כנגד מדה אם שמחם ומיחד כח דיבורו לשמחם ביום חתונתם זוכה לתורה שניתנה בהק קולות, דזה יום חתונתו של הקב"ה עם כלל ישראל, עכתי"ד, ע"ש בארוכה.

והמהר"ל בנתיבות עולם נתיב גמילת חסדים פ"ד כתב מאמר זה של חז"ל בא לבאר דברים גדולים מאד על זיווג חתן וכלה, דיש להם כאשר הם מתחברים והיה שלמה עליונה, כדחזין ממה שבחיבור איש ואשה יש בחיבור שם יי, אשר הוא מורה שהם מתאחדים מצד מדריגה אלקית. והם בעצם ב' מינים הפכים אשר חיבורם היא חיבור אלקי, אשר הוא נחשב להויה שלמה. ולהויה שלימה זו אשר היא הויה שלימה, ראויה שמחה שלימה, שמראה ומעריך השלימות האלקית הנעשה, ושמחה שלמה, אשר ביסודה אינה אלא בשמחה של הויה אלקית, הרי היא שמחה נעלה ופוצת גבולים, ומתפרצת ממקומה לד' רוחות, דלשמחה על שלימות אלקית אין גבול. וזהו ענין הה' קולות, נקודת האמצע וד' הרוחות. ומי שאינו משמח חתן וכלה מראה שאינו מחשיב השמחה האלקית עד שתעיר אצלו שמחה שלימה, ואינו שמח במה שמורה שהשע"ת ברא את העולם בשלימות מלאה, וע"ז אמרו שעובר על חמשה קולות.

ומה שאמרו שאם משמחו זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות, דתורה שניתנה לעולם הרי יצר שלימות מלאה של הבריאה, ר"ל, חיבור התורה הרוחנית עם העולם הגשמי, שאין הויה שלימה בעולם כמו זה, וזה האיש אשר שמח בשלימות אלקית דחתן וכלה שמחה שלימה הפוצת גבולים לד' הרוחות, במדה כנגד מדה נותנין לו תורה שהיא שלימות הבריאה, דלכך ניתנה בה' קולות.

וכן מבואר מאי דאמרו דהוי כאילו הקריב קרבן תודה, דתודה באה חמץ ומצה, שמקריב הפכים במה שהוא אחד הכולל ב' הפכים, שמראה שהוא חוץ לדרך הטבע והובא על מי שהיה בסכנה ונעשה לו נס והצילו הקב"ה המראה על היותו בורא ומנהיג העולם, שלימות אלקי, אשר זהו גם ענין המשמח חתן וכלה וכמשנ"ת.

וכן הוא גם יסוד מאי דהוי כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, דבנין אחד מחורבות ירושלים ודאי שהוא בנין אלקי, והמשמח בנין האלקי הנבנה על ידי חתן וכלה חשוב שמביא בנין של קדושה בירושלים, בנין בשלימות הויה.

(ובתפארת ישאל פרק ל' האריך המהר"ל בענין זה בצורה קצת אחרת, ע"ש.)

וחזין דכל הני מילי נאמרו על המשמח חתן וכלה, שזוכה תורה שהוא יום חתונתו עם הקב"ה, או שבנה אחת מחורבות ירושלים, ולכאורה החתן והכלה עצמם הם שבונים הבית והזה אינו אלא משמחם, וכן הם המתחתנים ואמאי זוכה המשמח לתורה. ויש לומר בפשטות דחשוב באמת המשמח לבונה הבית, דמה שנותן לבית הנבנה קיום הוא השמחה השרוי ביניהם, וזה משמח חתן וכלה הרי זה הדבק המחזיק את הבית שלם, ושפיר הוי כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים וכן שפיר זוכה לתורה במדה כנגד מדה.

וראיתי מי שהעיר אמאי נאמרו דברים אלו דווקא בנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, הול"ל סתם מי שאינו משמח חתן וכלה עובר בחמשה קולות. ולכאורה י"ל, דאם אינו נהנה מן הסעודה, אף שלא שמחם אינו חמור כל כך שיחשב שעבר על חמשה

קולות, דווקא אם נהנה מאותה הסעודה ולקח להנאה גשמית במקום לשמח להראות על שלימות ההוה הנעשית, דווקא בזה הוא שעובר בחמשה קולות. או י"ל בנוסח אחר, דהמחייב דשמחת חתן וכלה הוא מה שנהנה מן הסעודה, אשר ממילא אם לא נהנה מן הסעודה לא חל עליו חיוב לשמח ולא שייך לומר שעבר בחמשה קולות.

צה) כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים- כתב המאירי, וז"ל: לעולם לא יקל אדם ביראת שמים מצד חכמתו אלא כל שהוא מוסיף בחכמה יהא מוסיף ביראה שכל חכם שהוא מקיל ביראה נוח לו שלא נברא ולא התחכם ולא עוד אלא שאין דבריו נשמעים והרי הכל אומרם קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, עכ"ל. מבואר מדבריו דמאי דקאמר בסוגין דמי שיש לו יראת שמים דבריו נשמעים פירושו שתוכחתו נשמע על ידי אחרים בזמן שרואים שלצד חכמתו הרי הוא ירא שמים, דאל"כ אומרים לו קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים.

והמהר"ל בנתיבות עולם שער יראת השם פרק א' כתב בביאור ד"ז, וז"ל: גם דבר זה בא לבאר מעלת יראת שמים שבשביל זה נברא העולם ומפני שבשבילו נברא העולם הוא עיקר העולם ולפיכך אמר שדבריו נשמעים כי מי שאינו שקול ואינו נחשב בעולם אין דבריו נשמעים כי מה הוא אבל אשר בו יראת שמים שלא נברא העולם רק בשביל יראת שמים אם כן ביראה זאת עיקר בעולם וכל מי שהוא עיקר בעולם בודאי נחשב ודבריו נשמעים ועוד כמו שהוא שומע ומקבל דברי הש"י מכח היראה כך ראוי שיהיו אחרים מקבלים דבריו, עכ"ל. ויש להוסיף ביאור בזה, דהנה כח הדיבור של אדם הוא משום נפש חיה-רוח ממללא שנפח בו הקב"ה מדידי, והוא לתכלית היו כח הדיבור האמצעי שבו פועל האדם בעולם, והוא באדם שעל ידי יראתו הוא תכלית הבריאה, שתכלית הבריאה היא שעל ידי מעלתו-כח הדיבור- ישפיע ויעלה את כל העולם, והוא יסוד מה שדבריו נשמעים.

צו) מאי כי זה כל האדם וכו'- ביאר הגר"א באמרי נועם דהני ג' דברים הם נגד ג' הזמנים, עבר הוה ועתיד, דמה שנאמר דכל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה היינו לעבר דכל מה שהיה עד עכשיו לא נברא אלא בשביל זה. ומאי דאמר דכל העולם צוות הוא לו, פשיטא דזהו הוה. ומאי דאמרו שקול זה כנגד כל העולם כולו הוא על העתיד.

ועי' ריטב"א שכתב דכל העולם לא נברא אלא בשביל זה פירושו, וז"ל: לכומר, כי העולם נברא לצורך בני אדם ובני אדם נבראו לשבח ולהודות להקב"ה ולעבדו וליראה אותו ואלו שעושין כן מקיימין את העולם והשאר הרי הן כבהמה שאין עושין הדברים שנבראו בשבילן, עכ"ל. ולא נברא אלא לצוות לזה פירש, וז"ל: כלומר לזמן לו כל מאכלו ומשתיו והוא נברא לעשות רצון בוראו יתברך. (ומה ששוא נגד כל העולם יש לפרש דבא ללמד על חשיבות כל אחד ואחד שהוא לבדו שוה נגד כולם אם מקיים תכליתו להיות ירא שמים.)

צז) כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום וכו'- עי' מאירי שכתב, וז"ל: ולעולם יהא אדם נוח לבריות ומקדים בשלומם ומשתדל בכבודם ובתועלתם כפי כחו ובזו מתאהב לבריות וגורם להם לצאת ידי חובת כבוד תורה ומצות, עכ"ל. מבואר מדבריו דיסוד הך דינא שיקדים שלום לחבירו הוא משום שעל ידי כך מביא לכבוד התורה והמצוות. והנה המאירי כתב סתם שיקדים שלום, ואילו בגמ' לא נאמר אלא דכל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו

שלום יקדים לו שלום. ועי' מהרש"א שכתב דמאי דהוא דווקא בידע שהוא רגיל ליתן לו שלום הוא משום דאם לא שמא הוא יקדים שלום וההוא לא יחזיר לו ויקרא גזלן. אכן הביא שם הא דקאמר בגיטין דס"ב דרב חסדא היה מקדים שלמא אפילו לעכו"ם, ע"ש מש"כ המהרש"א בזה. ולדברי המאירי לכאורה סוגי' דגיטין הוא כפשוטו אלא דצ"ב בסוגיין אמאי אמרו דווקא בהיה יודע שהוא רגיל לתת לו שלום.

צח) ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנא' אתם בערתם וכו' גזלת העני בתיכם - וכתב רש"י, דגזילת עני שאין לו כלום לגזול אינו אלא במה שגזל ממנו שלא להשיב שלום. אכן יעויין אמרי נועם דכתב דגזלת העני בתיכם פירושו גזילת "ענייה" שאינם עונים לו שלום.

ז' ע"א

צט) מנין שהקב"ה מתפלל וכו' יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי וכו' - יש לעיין מה שייך אצל הקב"ה תפילה הרי כל העולם נוהג על פי רצונו. וכתב הרשב"א בחידושו כאן ובחידושי אגדה בשם רב האי גאון, כי למדו הקב"ה למשה במארי' העין סדר בקשת הרחמים והתפלה כמו שאמרו נתעטף הקב"ה כשליח ציבור שירד לפני התיבה ולימד למשה בפרשת ויעבור ד' על פניו ויקרא וכו' וכן אמרו יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי ללמדנו לומר רצון שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך אל מדותיך כדאמר ר' ישמעאל בן אלישע". וכתב הרשב"א דדרך רב האי גאון ישר אם היה לשון ההגדה מסכים עמו.

וכעין דברי רב האי גאון כתב רב סעדיה גאון, עי' אוצר הגאונים (תשובות ע' 14-15) שכתב, וז"ל: ובנו סעדיה ז"ל כתב תשובה למין אחד הכי ואל הא דאמרו מנין שהקב"ה מתפלל הוא גוזמא ומשל ומראה כי הקב"ה מלמד תפילה לישראל ומצוה אותן להתפלל כמו שמצינו בהרבה מקומות בכתבי הקדש שמדמין הפועל לפעול כדכתיב כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים ולא רצה הכתוב לומר שיהא אביו מכיר אותו לעצמו אלא שידוע האדם שהוא הבכור כדי שיעידו על זה, עכ"ל. הרי דאין ר"ל אלא ללמד תפילה לישראל ולצוותם להתפלל.

ולהרשב"א עצמו דרך אחרת בזה, שברא הקב"ה את הבריא על שלשה חלקים להיות כבודו מתעלה עילוי רב על כל הצדדים שאפשר להיות. החלק הראשון, השכלים הנפרדים, והחלק השני הנבראים הארציים כארץ ותולדותיה, והשלישי, המין האנושי אשר הוא מורכב מן השכליים ומן הארציים. והנה ב' הראשונים פועלים בהכרח ונעשה קידוש השם שעל ידם בהכרח השמים מספרים כבוד קל, וכדומה, רוצה הקב"ה שיהיה גם מן העולם קידוש השם וכבוד שמים שתהיה רצונית, על כן במין האנושי שהרכיב מן השכליים ומן הארציים נתן הבחירה השליטה לבחור בטוב ולהרבות על ידי כך כבוד שמים.

והנה טבעי הגוף חזקים הם ומושכים נגד כח השכל, על כן הקב"ה מזיהרם תמיד ומראה כאילו מושכם דרך פיוס, כלומר, דאילו הוא נותן להם כמין דחיפה לצד הטוב - שובה אלי ואשובה עליכם, וכדומה. נמצא שנתן הבחירה בידינו אך מלמדנו כמתאווה להיותנו נמשכים אחריו. והוא אמרו מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים.

"ולכונה זאת אמרו כאן שהקב"ה מתפלל וכאילו בית המקדש הוא מקום תפלתו לומר שמפני שהמקום

הוא מקום עבודה ומשם שואבים הברכה ומשם אורה יוצאה לעולם כל זמן שישראל עושים מה שנצטוו בעבודה והנהגה הוא המקום נראה כאילו הוא משום שהוא מתפייס ומפלל בו שיתמיד הענין כדי שיהא רצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו על עולמו ויתנהג עם בריותיו ברחמים וכו'". כלומר, דמה שאמרו שהקב"ה מתפלל ודאי שאינו כפשוטו ואינו אלא משל לומר שהקב"ה רוצה שיתמידו בעשיית רצונו כדי שיתנהג עם בריותיו ברחמים. והוא כאילו הקב"ה מתפלל שיישרו מעשיהן עד שיגברו רחמיו, ע"ש כל דבריו.

והמהר"ל בבאר הגולה באר הרביעי פרק ב' כתב לבאר הא דקאמר דהקב"ה מתפלל, דהנה תפילה הוא מלשון פלל כדכתיב ויעמד פנחס ויפלל, ולשון פלל הוא לשון מחשבה, כדכתיב ראות פניך לא פללתי. ונקראו הדיינים פלילים מפני שהוא שופט במחשבתו. וכן נקראו תפילין תפילין מהאי טעמא, מלשון מחשבה, שהתפילין הם לאות ולזכרון בין עיניו והזכרון הוא במחשבה ולכך התפילין הם על הראש ששם המחשבה שיהיה משבתו תמיד כיה או יתברך לו לאלקים וכן הם כנגד לבו שיהיה לבו אל השם יתברך תמיד. "ונקראת התפילה מלשון פלל שהוא לשון מחשבה כי התפילה צריכה כוונה ומחשבה שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו ודבר זה נקרא תפילה שרצונו ומחשבתו חפץ ומבקש הטוב וזה שהוא יתברך מתפלל רוצה לומר בקשת הטוב והרי אין ענין התפילה רק בקשה וזהו עצם לשון התפילה בכל מקום רק אצת האדם בקשתו הוא מהשם יתברך ואם לא כן מה מועיל בקשתו כאשר יבקש דבר ומכל מקום לשון תפילה לשון בקשה וקאמר שהשם יתברך חפץ ומבקש בדבר זה שיהיה הרון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו וינהג עם בניו במדת הרחמים ויכנס לפניו משורת הדין".

ומה שאמרו שהקב"ה מתפלל "יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי ולא סתם בפשטות שיכבשו רחמי את כעסי, ביאר המהר"ל "כי לכך אמר יהי רצון שעלידי הרצון נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות הגמור ואם היה התפילה יכבשו רחמי את כעסי לא היה נמצא בשלימות הגמור שיכבשו רחמי את כעסו ולפיכך רבו הבקשות יהי רצון שעל ידי הרצון הגמור נמצא הדבר שהוא מבקש בלימות ממנו יתברך". וע"ש עוד במהר"ל שביאר אמאי נקטו אצל הקב"ה לשון תפילה ולא אמרו שהקב"ה אשר הוא כולו טוב רצונו לעשות טוב.

ק) מאי מצלי אמר רב זוטרה בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי וכו' - מבואר מקדקוק הלשון דאם אך יכבוש את כעסו ממילא יהיו כלל ישראל מבורכים, עי' אמרי נועם דהיינו משום דכל מניעה מקבלת טוב מאת הקב"ה אינו מצד המשפיע אלא מצד חסרון המושפע הגורם למעט הטוב הטבעי מאתו ית' ומיד עם הסרת המניעה ממילא יהיה ברכה עד בלי די.

קא) שהוא יושב על כסא רם ונשא - כתב הרשב"א בפירושי האגדות, וז"ל: וראיתו יושב על כסא כבר מפורש גם בנביאים וארה את ד' יושב על כסא רם ונשא והרכנת הראש רמז לקיבול תפילה וראשו בא על דרך הכתוב ראשו כתרם סז ודרך משל דברו חכמים גם בנביאים, עכ"ל.

קב) ישמעאל בני ברכני - בביתור מה שייך שהקב"ה מתברך על ידי ברכה, עי' בן יהודה שהביא מהר"ח מוואלאזין בנפש החיים דיסוד ענין ברכה הוא תוספת וריבוי ספירות הקדש אשר הם רמוזים באותיות שמותיו יתברך, והמברך גורם להריק שפע אור מעצמותו יתברך לספירותיו הקדושים ולעולמותו

הקדושים אשר הם רמוזים בשמו ומאחר דהספירות הם דבוקים וקשורים ואחוזים בו יתברך אשר הוא האצילים ובראם ויצרם ועשאו לכבודו על כן הברכה שהיא תוספת וריבוי הנעשה בהם תתייחס אליו ולכן גם הוא אמר לר"י ברכני שייחס הברכה לו הגם כי פעולת הברכה היא תוספת וריבוי בספירות הקדש.

והוא ממש"כ בנפח"ח שער ב' פרק ד', ע"ש שכתב, וז"ל: זהו שאמרו בהמאמרים הנ"ל שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות היינו שצורך גדול המה לצרף ולזקק להפריד הסגים מכל הכחות והעולמות הברואים יתצטרף ויתלבן וגם כן במשמע לצרף היינו לחבר ולקשר כל הכחות והעולמות הברואים מתקנים ומסדרים כפי הכונה והרצון העליון ברוך הוא וממילא גם בית ישראל עם סגלה יתאחדו בשם המיוחד יתברך לחלקו ונחלתו שרק על זה התכלית באו כל המצוות והעבודה הקדושה כולה בכללה. זה ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפילות שפרשו הוא תוספת וריבוי ממש כמשמעו שזהו רצונו יתברך מטעם כמס' אתו יתברך דנתקן וניחד על ידי הבכורות והתפלות הכחות והעולמות העליונים ולהמשיך ולהוסיף בה קדשהת האור ורוב ברכות מעצמותו יתברך המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם וממילא ישפע זה התוספת ברכה וקדשה גם על עם סגלה שכרמו וסבבו לכל הכבוד הזה וזה שאמר ר' ישמעאל כשיבקש הוא יתברך מאתו ישמעאל בני ברכני יהי רצון שיכבשו רחמין את כעסך וכו' ותכנס להם לפנים משורת הדין, עכ"ל, הרי שבהנש החיים עצמו ביאר כן המימרא דסוגיין.

ועי' רשב"א בפירוש אגדות שכתב להדיא דברכה אינה הודאה אלא הברכה לשון תוספת וריבוי כלשון וברך את לחמך ואת מימך (שמות כ"ג, כ"ה), וכן הוא לשון רבנו בחיי דברים ח', י', עה"פ וברכת את ד' אלקיך. "וגם אינה הודאה בלבד אבל הוא לשון תוספת וריבוי מליון וברך את לחמך ואת מימך", ור"ל שירבה כבוד שמים.

ויש להוסיף בזה על פי מה שהבאנו לעיל מדברי הגר"א דכל הברכה כאן אינו אלא להסיר מניעת טובה אשר מצד הנבראים, והא ודאי דאין מיתוסף על ידי הברכה שום כח לבוא, דהא ודאי דלא שייכא, רק דעל ידי ריבוי הכבוד שמים שעל ידי הברכה פועל אצל הקב"ה להסיר ההסתור, וזה ודאי דשייך אף במה שנחשב לענין זה כברכת הדיוט, ועד"ז כתב המהר"ל הנ"ל בבאר הגולה, ע"ש.

קג) שלא יהא ברכת הדיוט קלה בעיניך - עי' מגילה דט"ו ע"א, לעולם אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיוטות ונתקיימה בהן ואלו הן דוד ודניאל דוד שברכו ארונה שנאמר ויאמר ארונה אל המלך ד' אלקיך ירצך דניאל שברכו דריוש שנא' אלהך די אנת פלח לה בתדירא הוא ישיזבינך.

ובתעלת ברכת הדיוט, עי' תשו' הרשב"א ח"א סי' ת"ח שכתב, וז"ל: אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה אינו כן אלא יש בכל או סגולות או דברים נעלמים לא נתבארה לנו עתה סבותם והיא שאמרו ברית כרותה לשפתים ואמרו הוה כשגגה היוצאה מלפני השליט וכו' וזו היא המניעה בקללה והחפץ בברכות ואמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך ואם נמשך בזה אחר הטבע מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה יקללו המה וד' יברך ואמרו אל יפתח פיו לשון וגם חכמי הפילוסופים אינן יכולין לתת טעם לסגולות הנגלות לעין כל בעשבים ובאבנים כאבן השואבת

הברזל והברזל ישוטט על פני המים ולא ינוח עד שיהו פניו אל פני הסדן היש מגיד טעם בזה בכל חכמיהם ואמרו פתרון חלומות כאחד מהם, עכ"ל. הרי דמאי דמהני ברכת הדיוט הוא על ידי סגולות או דברים נעלמים.

ועי' עוד שו"ת הרשב"א ח"ה סי' נ', וז"ל: ועתה ראיתי כי עוד נסתם במה שאמרו ז"ל אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך ואם הוא הדיוט כמשמעו גם קללתו גם ברכתו מה זאת עושה ומדעתי שכבר השיבותי על זה בכתב הראשון גם היום מגיד משנה אשיב ותחילה אומר כי כל הירוד מחבירו בדבר נקרא הדיוט כנגדו באותו דבר ובהב דוד המלך ע"ה נקרא הדיוט בעבודת בית המקדש לענהין אחד מהכהנים הקטנים וכן כל הכהנים נקראו הדיוטים בערך הכהן הגדול לפי שאינן ראויים להיות כמוהו וכן אפילו בענין המלאכה הגדול שבישראל נקרא הדיוט נגד אחד מן האומנים וכן בכל ענין וענין כפי מה שהוא וכל שכן במי שהוא אירוד מחבירו במעלה כי כל ישראל כנגיוטות לפני המלך וכו', עכ"ל. ויש לעיין אי אפי' בהדיוט גמור שייכים הסגולות והענינים הנעלמים.

והנצי"ב כתב שם במגילה במרומי שדה, וז"ל: לעולם את תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך - פי' גוי אבל ישראל שמברך לא נקראת ברכת הדיוט ויכולין ללמוד מברכות נשים הזקנות שברכו לנעמי ולרות אבל דבר ישראל ידוע בלא זה וכו', עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ב, דמסוגיין מבואר להדיא דאף בישראל איכא מושג דברכת הדיוט שצריך להאמר עלה שלא תהא קלה בעיניך. אך נראה פשוט דמה שאמר הנצי"ב דלא נקרא הדיוט אלא גוי היינו לענין ברכה לישראל, דדווקא גוי חשוב לגבי ישראל להדיוט, אבל כל ישראל, יהיה מי שיהיה לא נקראת ברכתו ברכת הדיוט, אך בסוגיין הרי מייירי בברכה להקב"ה ובה אדרבה, אף ר' ישמעאל בן אלישע שהיה כהן גדול חשוב הדיוט ואית בזה משום אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך.

ומפשטות דברי הרשב"א הנ"ל בח"ה סי' נ' מבואר לכאורה דלא כהנצי"ב, דדן שם לענין ברכת הדיוט וקאמר דכל אחד שקטן מחבירו בדבר מסויים נחשב נגדו הדיוט לאותו דבר.

קד) מנין שאין מרצין לאדם בשעת כעסו וכו' - עי' צ"ח שהעיר בלשון הגמ' אמאי אמרו דאין מרצין לאדם בשעת כעסו ולא פשוט דאין מרצין לאדם בכעסו, וכתב בזה דאפי' אינו כועס, אבל שעה שראוי לו לכעוס שנעשה אז איזה מורת רוח ג"כ לא ירצהו עד שתעבור השעה וכן הקב"ה כביכול למעלה בשעה שמלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש אז כועס באמת הקב"ה, ואף דכעסו אינו אלא רגע כמבואר בסוגיין, אבל עסק ההשתחויה של המלכים ודאי דהוא יותר מרגע ובאותו העת יש רגע שהקב"ה כועס אבל כל הזמן ההוא נקרא "שעת הכעס", אשר בזה אמרו דאין מרצין לאדם בשעת כעסו, כלומר כל שהוא שעת כעסו ולא אותו רגע בלבד. ומיושב עפ"ז מה שיש להעיר עוד בסוגיין, מה אמרו פני ילכו וכו' שימתין עד שילכו, הרי כל הכעס אינו אלא כרגע קט וכבר עבר, ומה אומר לו להמתין, (ובשפ"א הקשה כן וכתב דשאני היכא דהוא על החטא אז הוא יותר מרגע), וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דאף שעבר הרגע, אמר לו להמתין עד שיעבור שעת הכעס.

וביסוד זה דאיכא ב' ענינים, רגע של כעס ושעת כעס, מבאר הצ"ח גם המשך הסוגי', דבמאי דשאלו בגמ' ומי איכא ריתחא קמ' דקודשא בריך הוא צ"ב לכאורה דהלא כמה מקראות בתורה דכתיב בהו חרון

אף של הקב"ה, דבסנה כתיב ויחר אף ד' במשה ובפר' זו המובאה בסוגיין עצמה דחטא העגל כתיב בה הניחה לי ויחר אפי, ובמתאוננים כתיב וישמע ד' ויחר אפו, ולמה לגמ' להביא ראייה דווקא מתהלים (ועמד בזה בבן יהודע, נביא דבריו לקמן בעזשה"ת). ותי' הצל"ח דודאי ידע שהקב"ה כועס כשמכעיסים אותו ואמנם שיהיה לו זמן קבוע שהזמן ההוא יגרום שיכעוס אף על פי שלא הכעיסוהו אז לא עלה על דעתו.¹⁰ והנה בעת שאמר הקב"ה למשה פני ילכו כבר דבר עמו מקודם לזה דברי ריב"ז כמבואר שם בפסוקים הקודמים, ודבר ד' אל משה פנים אל פנים וכו' וצוהו שישוב אל המחנה והבטיחו על מציאת חן, וא"כ כבר שקט רעש העגל הרבה הרבה ואם עדיין לא שקט לגמרי עד סוף מ' יום אחרונים אבל עכ"פ לא היה כעס ממש ואיך אמר לו להמתין עד שיעבור פנים של זעם, אלא שבכל יום יש זמן קבוע פנים של זעם לפניו ועל זה תמה ומאי איכא ריתחא קמ' הקב"ה, קמ' דייקא, ולא אמר סתם ומי רתח הקב"ה, דהא ודאי הוה ידעינן דרתח הקב"ה אבל שיש זמן קבוע קמ' לא הוה ידעינן, וע"ז הביא ראייה מתהלים, עכ"ת ד'.

והנה דמה שתיצרו אין דתניא וקל זועם בכל יום העיר הצל"ח, דהא עיקר הקושיא היתה ומי איכא ריתחא קמ' הקב"ה ודבר זה חזינן מן הפסוק בתהלים, וא"כ אמאי אמר "דתניא", והביא הברייתא ע"ז, הו"ל בפשיטות דקרא כתיב. ותי' ע"פ היסוד הנ"ל, דמאי דהוה בעינן למילף הוא דאיכא שעת זעם לפניו, וזה לא הוה ידעינן מקרא גרידא, אלא מברייטא חזינן לה דאמרו דאין כל אדם יכול לכוין השעה ולא קאמר דאין יכול לכוין הרגע, אשר מזה חזינן דאיכא שעה של זעם. וכל כחו של בעלנא לא היה אלא לכוין את השעה ואף הוא לא היה יכול לכוין את הרגע.

נמצינו למדים מכל דברי הצל"ח דאיכא ב' ענינים, רגע של זעם ושעה של זעם ועיקר הנידון בסוגיין הוא הוא בשעה של כעס כמו שדקדק מלישנא דהש"ס. וד"ז נבנה על היסוד דשעה פירושה תקופת זמן מסויים ואם אינו אלא רגע לא שייך לקרותה שעה. ומדברי השפת אמת שהזכרנו לעיל מבואר שהבין דהנידון בסוגיין הוא באמת אפי' ברגע של זעם, ולא חילק בין שעה לרגע, ונמצא דלדיד' מאי דאמרו שעה בסוגיין אין פירושה תקופת זמן מסויים אלא פירושה נקודת זמן אשר יכול להיות אפי' כרגע קט.

ומצינו לד"ז השלכות בהלכה, ע"י יבמות קכ"א ע"א דאיתא במתני' דר"מ נפל למים שיש להם סוף אשתו מותרת, ואיתא התם ע"ב בגמ', ת"ר מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול ובוא והודיעו לר' חנינא בן דוסא שעה ראשונה אמר לם שלום שניה אמר להם שלום שלישית אמר לה עלתה, וכתב רש"י בד"ה שלום, וז"ל בא"ד: שעדיין יכולה לחיות וכן בשניה אבל שלישית שאינה יכולה לחיות אמר להן עלתה לה שידוע היה לו שלא תמות שם כדלקמן וכו', עכ"ל. ובשו"ת ריב"ש סי' תט"ז למד מסוגי' זו דבמים שיש בהם סוף מותרת כל שעמד שם שיעור שתצא נפשו שהוא שלש שעות (ר"ל, תחילת שעה שלישית). והנתיח"מ, הובאו דבריו דשו"ת חמדת שלמה אה"ע סי' כ"ד והסכים גם החמד"ש, ס"ל דגם הריב"ש מודה

דהיכא דראוהו שכסהו מים דלא בעינן שלש שעות, אלא שיראו שהיה תחת למים זמן כזה שיש לשער שלא היה יכול לחיות מתחת למים יותר ממנה, וְלא נאמרו דבריו אלא היכא דלא ראו שהיה תחת למים לזמן מסויים, אלא ראו שנפל למים, ודנין כמה זמן יש לומר שהוא עדיין חי ומנסה לצאת, ומתי אמרינן דאילו היה חי היה כבר יוצא ומדלא יצא הרי הוא מת, אשר לזה אמר הריב"ש דהשיעור הוא ג' שעות. על כל פנים, נאמר שיעור מסויים דג' שעות. ובשו"ת מהר"ט איתא דאפשר דשעה קטנה קאמר, כלומר, דאין שעה שעה ממש, ובאור גדול ס"י"ח אות ג' הביא משמ"י דהחת"ס דשיעורו כארבעים דקות. הרי לפנינו נידון מה הוא שיעורא דשעה, דשעה ודאי היינו שיעור זמן מסויים, יהיה מה שיהיה.

אכן באור גדול שם כתב, וז"ל: ומאוד עני תמה עכ"ז להעמיד יסוד על דברים כאלו דמצינו כמה וכמה פעמים לשון שעה על זמן מועט ובתרגום אונקלוס רגע אחד איכא בתרגום שעה חדא וכן הוא בתרגום בכל דוכתי לבד מתרגום ישע"י וירמ' דשם מתרגם על רגע זמן עכ"פ חזינן מכל הני דעל זמן קצר כרגע ג"כ קרי לה שעה וכן בגמ' ברכות וע"ז דאין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס חוץ מבלעם שהיה יודע לכוין אותה שעה והיינו אותו רגע וקרי לה שעה וכו' ועיקר הפירוש במעשה דבתו של נחוניא הנ"ל דפעם ראשונה ושניה שבאו אליו אמר להם שלום ובפעם שלישית שבאו אליו אמר להם עלתה ואין שום ראייה מזה על שיעור יציאת הנפש כמה הוא והדבר תלוי באומדנא וכו', עכ"ל. הרי דהבין מסוגיין דשעה ורגע היינו הך, והוא דלא כצל"ח הנ"ל.

ומצינו בבן יהודע מהלך אחר בסוגיין, ע"ש שהעיר אמאי הקשו בלשון ומי איכא ריתחא קמ' שמאי, הול"ל ומי רתח הקב"ה, ועוד העיר כנ"ל מאי קמתמה, ולהא כתיב להכעיסו במעשה ידכם בתועות יכעיסוהו כעסוני בהליהם וכן יש לשון זעם בכמה מקראות. וביאר בזה, "דודאי כל מה שכתוב כעס וחרון ודעם וחימה במקרא אין הדבר כפשוטו ח"ו שהוא כמו כעס וחימה של בשר ודם חלילה אך הוא משל ומליצה על מניעת השפע מן המדה המשפעת והענין הוא כי השי"ת ברא שני מדות לעלה להשפיע על ידם לעולמות עד עולם התחתון הזה והם ספירות החסד אשר מכנים אותה בדרך משל יד ימין וספירות הגבורה אשר מכנים אותה יד שמאל ובשניהם הקב"ה משלשל השפע לעולם כמ"ש פותח את ידך וכו' ששני ספירות אלו הם מכונים בשם ידים על שם הפעולה הנעשית בהם ולא שהם ידים ממש כמו ידים של גוף חלילה אלא שם זה הוא דרך כינוי להם על שם פועלתם וכאשר יש חטא בתחתונים שאז הספירה מונעת השפע להריק לתחתונים הנה זאת המניעה נקראת בשם כעס או חימה או זעם שכל תוארים אלו הם אמורים כפי מדרגות המניעה ועכבת השפע כי באמת אין המניעה ועכבת השפע שוה בכל עת אלא תהיה כפי ערך החטא לכן יש בזה מדרגות הרבה ויש לכל מדרגה כינוי בפני עצמה זו מכונית בשם זעם וזו בשם כעס וכו'. מיהו מניעת השפע מן המחדה לא תהיה אלא רק במדת הגבורה אבל מדת החסד לא ימצא בה מניעה אלא היא

הכעיסוהו, אלא זמן שמכעיסים אותו ומשתחווים לשמש. אלא דעדיין יש לבאר על פי דרכו, למאי דבעינן למילף הוא דאיכא מושג דשעת כעס חוץ מהרגע שבו כועס, אלא זה ספיר חזינן מהתם, וד"ז דאיכא שעת חרון הרי לא חזינן מהני קראי דחרון אף.

¹⁰ ולכאורה ז"כ ממה שכתב הוא עצמו לעיל בזהו קרא דלפינן מיני' כיון דעסק ההשתחוויה של המלכים ודאי דהוא יותר מרגע ובאורו העת יש רגע שהקב"ה כועס אבל כל הזמן ההוא נקרא "שעת הכעס", אלא בזה אמרו לאין מרצין לאדם בשעת כעסו, לאין זו שעה קבועה סתם שהזמן גורם אף שלא

משפעת בתמידות שאם ימצא בה מניעה לא יתקיימו העולמות העליונים שהם צריכים תמיד אל השפע לקיומם וחיותם ואם יסתם הצינור הזה של מדת החסד ח"ו איך יתקיימו השמים והארץ ולכן שפע אשר ישתלשל מאיתו יתברך בצינור הזה של מדת החסד לא יפסיק ולא יסתם כלל כי הוא לצורך קיום חיות העולמות כולם עד עולם התחתון הזה. והנה ידוע כי ספירות החסד מכונות בשם פנים וספירות הגבורה בשם אחור וכו' והנה בעת שבא מרע"ה להתפלל על ישראל בעבור העגל להצילם מפרעות וכליה אמר לו השי"ת המתין לי עד שיעברו פנים של זעם ולא אמר עד שיעבור הזעם אלא פנים של זעם והיינו כי בעת ההיא גם במדת החסד וכו' היה מניעת השפע אשר מניעה זאת מכונה בשם זעם והיה עת סכנה מאד לישראל אך זעם זה שהוא מניעת השפע במדת החסד וכו' לא יאריך הרבה שאם יאריך לא יתקיימו העולמות השמים והארץ כולם וא"ת אפי' זמן מועט איך יתקיימו הנה זה הקיום יהיה עתה תלוי בנס ואחוז ברצון השי"ת הפשוט וכמ"ש כי רגע באפו חיים ברצוני ועל זה הוא שהקשו ומי איכא ריתחא קמיה שמיא, קמ"י שמיא דייקא, קמיה היינו פנים שהוא מדת החסד, כלומר, דאם איכא מניעת השפע מצד החסד, ומשוי"כ לא הוכיח משאר הפסוקים מהראים שהקב"ה כועס דכל זה בספירות הדין ולא בספירות החסד.

וע"ש בבן יהוידע ד"ה ואין כל בריה יכולה לכונן אותה השעה שהעיר אף הוא דהול"ל אותו רגע, ופי' בזה על דרך הצל"ח דאע"ג דאותו הרגע היה קשה מאוד והמקל בו תחול בלי ספק הנה גם אותה השעה אשר בה יהיה הרגע ההוא הנה היא קשה דשדי תכלא בכולה אך אינה קשה כמו אותו הרגע, ובלעם היה יודע אותה השעה שיהיה בה אותו הרגע שהוא יהיה בתלת שעי קמייאת לפעמים בראשונה לפעמים בשניה ולפעמים בשלישית. ובזה ת"י הקושי שהבאנו לעיל משמ"י דהצל"ח והשפ"א דאי לא הוי אלא רגע אמאי היה צריך משה רבינו להמתין, וכנ"ל.

והנה הקשו התוס' בד"ה שאלמלי כעסתי לא שתייר וכו' מה היה יכול לומר באותו הרגע, ותי' או דהיה יכול לומר כלם או דמאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזחיק אפילו לאחר כן, וכן הקשו ותירצו התוס' גם בע"ז ד"ד ע"ב, ע"ש. ולמה שבתבאר בדברי הצל"ח והבן יהוידע איכא שעה שנוח לקלל בו ובלעם ידע לכונן את השעה ולא את הרגע, אתי שפיר קושיית התוס', דהא כל אותה שעה היה יכול להרבות ולקלל, וכ"כ הצל"ח. ולפי"ז יהא מבואר מדברי התוס' דלא כזה אלא דכל הנידון אינו אלא על הרגע, והוא על דרך שהבין בשפת אמת.

קה) תוד"ה ההוא מינא דהוה בשיבבתי דריב"ל וכו' לאו אורח ארעא- ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר הם העבודי כוכבים ורועי בהמה דקה לט מעלין ולא מורידין- ולא נתכוין להמיתו דהא אין מורידין אלא לקללו ולהזיקו, ע"י תוס' ע"ז ד"ד ע"ב שביארו כן, ע"ש עוד שכתבו דאף אי גרסינן מינא והיה כונת ר' יהושע בן לוי לקללו ולהרגו אתי שפיר, דשפיר קאמר בתר הכי ש"מ לאו אורח ארעא כי לא היה לו לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש אע"פ שששמן הבית היה מותר להרגו בידיים.

קו) וכמה רגע אחד מחמשת רבוא וכו' וכמה רגע וכו' רגע כמימרי- ע"י אמרי נועם דלא פליגי, אלא דמעינקא פירש רגע כמה חלק משעה ואח"כ שואל כמה שוהה אותו הרגע דהיינו החלק משעה שפירש לעיל.

קז) טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה- צ"ב לכאורה האיד חזינן מכאן דטובה יותר מכמה מלקיות. ע"י מהרש"א שביאר שהרי כתוב שישאל לקו שם בכמה דברים כמפורש שם אח"כ והשבתי כל משושה וכו' והשמותי גפנה וכו' ולא תשוב עד שתקבל מרדות והכנעה מעצמה בלבה ואמרה אלכה וכו'. וע"י בן יהוידע דאילו מצד היסורין יתכן שאינו פורש אלא מצד פחד היסורין, אבל ממדות בלבו הרי חוסר מעמקי הלב. ולשון המאירי, וז"ל: קבלת התוכחות מבוא גדול לתשובה וכבר ידעת ששנאת התוכחת הוא מהדברים המעכבים את התשובה וכו' מ"מ מי שמתעורר מעצמו עליה ומכיר בעצמו רוע הנהגתו וחוזר ממנה מאליו הרי הוא תכלית היראה ובחירת התשובה אמרו ז"ל טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות שנא' וכו', עכ"ל.

קה) צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורשע גמור וצדיק גמור ורשע גמור ורשע שאינו גמור, ע"י אבן שלמה פרק א' אות ט', וז"ל: כל הטובות והרעות בעולם הזה הכל על פי הרב לפי המדות, עכ"ל. והובאו שם דברי הגר"א בביאור תיקוני, שכתב, וז"ל: וז"ש בפ"א דברכות צדיק וטוב לו צדיק גמור ור"ל צדיק גמור כנ"ל גמור בנפש ורוח דהיינו במידות ובמעשים וכן מ"ש רשע שאינו גמור ר"ל שאינו רשע במידות, עכ"ל. ועוד כתב הגר"א בביאור לתיקוני הזהר (הובאו הדברים באבן שלמה לעיל אות ח', וז"ל: צדיק ורע לו שיש לו נפש רעה שהוא שיתופא דגופא וכן כל מידותיו רעות אבל רוחא שלו טובה והוא מכריח הנפש לדרכו כמ"ש וכבשה העיש דרכו לכבוש זהו צדיק ורע לו שקשה לו מאד לכבוש ויצרו גדול מאד לפי נפשו והוא ידוע במדותיו ומעשיו שמדותיו לפי הגוף והנפש ומעשיו לפי הרוח אבל אמר דאינו טב מלבד וכו' דלא יהא לו חלק שהיה קל מאד לעשות ולא רצה וכו' וז"ש בפ"א דברכות צדיק וטוב לו צדיק גמור ור"ל צדיק גמור כנ"ל גמור בנפש ורוח וכן בכולם, עכ"ל. למדים אנו מדבריו דה"א אינו גמור" דצדיק שאינו גמור מתבטא בתרתי, ששלם במעשיו אבל לא במידות, ושנפשו רע ומתגבר עליו לעשות מעשים טובים אבל קשה להתגבר ומצד המקרים שאינו מתגבר נקרא צדיק שאינו גמור. ותרוייהו חדא נינהו, דרוע המדות בה מהנפש הבהמית אשר היא גם מונעו מתורה ומצוות.

ועד"ז מבואר בנצי"ב בהרחב דבר ריש פרשת נח, ע"ש שכתב, וז"ל: אלא הכוונה דודאי יש צדיק שמ"מ מצד טבעו ומזגו אינו טוב לבירות וכן להיפך יש רשע ולבו רך וחומל ומרחם אבל כ"ז הוא בתחלת הליכות האדם בעולמו וקשה להפוך טבע הלב אבל לאחר כמה שנים משתנה הצדיק בע"מ מצד יראת ד' ונעשה רחמן והרגלו יעשה טבע שני עד שנעשה טוב וכן להיפך הרשע משתנה לאט לאט וחומד להיות רע ואכזר עד שנעשה טבע שני ונקרא רע וכו', עכ"ל.

והנפ"מ בצדיק שאינו גמור ורשע שאינו גמור הוא לענין שכר או יסורין בעולם הזה, לתת לרשעים שכרם בעולם הזה ולצדיקים יסורין בעולם זה כדי שתהא משכרותם שלמה בעולם הבא, ע"י כל זה ברמב"ן בתורת האדם (ע' רע"ד בהוצאת שו"ע). וע"י דברי הגר"א באבן שלמה שם אות ח'. ור"מ שחולק ס"ל אף הוא דאיתא לענין זה, ע"י רמב"ן שם שכתב, וז"ל: ויש מרבוינו שסוברין והיא דעת רבי מאיר בברייתא

שהזכרנו שאף על פי שהמדות הללו כך הם כמו שסברנו ומקצת בני אדם נדונין בהם אבל עדיין יש צדיקים גמורים שלא בדרך המדות הללו מתיסרין ורשעים גמורים שיושבין שאנן ושקט בעולם ואלו הן תוכחותיו של איוב שבאו יסוריו לא על חטא כפי דעתו וכו', עכ"ל. וראיתי בשו"ת עונג יו"ט דרושים דרוש ג' לר"ה שכתב בביאור המח', דר"מ ור' יוסי לשיטתיהם אזלי, דס"ל לר"מ דאין אדם נידון אלא בראש השנה, ואילו ר' יוסי ס"ל דאדם נידון בכל יום (אף דודאי גם לר"י נידון בר"ה, אך במקרה שמשתנה אחר ראש השנה שייך שתשתנה דינו (אך צריכים יותר לשנות את הדין משהופסק בראש השנה, ע"ש כל דבריו). אשר לפי"ז י"ל דלר"מ לשיטת שפיר יצוייר מציאות שהאדם בראש השנה היה רשע ועשה תשובה במשך השנה ונעשה צדיק, ומ"מ היסורין שפסקו לו בראש השנה עדיין קיימי בעיניהם, אשר זהו דס"ל דאיכא מציאות דיסורין בלא עבירה אלא בבחינת וחנותי אשר אחון וכו',. אכן לר' יוסי דאדם נידון בכל יום, דלדידי אס' אך נשתנה באמת ונעשה צדיק הרי נשתנה גם דינו, וא"כ ליכא מציאות דסתם יסורין, וע"כ לדידי לחלק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור ובין רשע גמור לבין רשע שאינו גמור.

קט) הא בשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא בשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור וכו'. ע"י ביאורי אגדות להגר"א שכתב, וז"ל: צדיק בן צדיק כו' הוא פוקד עון אבות (בצדיק בן רשע) ודוקא כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם ר"ל צדיק שאינו גמור ואפי' בחטא קל שבקלות נענש על הכל כמו יאשיהו שלא שמע ליירמיהו, עכ"ל. למדים אנו מדבריו, דמה שאמרו הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור, לא חזרו מהחילוק דצדיק בן צדיק וצדיק בן רשע, רק אמרו דמאי דבצדיק בן רשע יש לו יסורין הוא באופן שאוחז במדה מסויימת (במקצת) מעשה אבותיו, אשר בזה מקבל יסורין אף מה שלא חטא כי נענש אפילו האב ואלו הם היסורין.

קי) כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה. נראה מדברי ריב"ק דלולא שמשא הסתיר את פניו היה יכול לראות פני ד' ומאי דלא נתן לו הקב"ה עכשיו לראות הוא רק משום שהסתיר אז את פניו, וכן ביאר המהרש"א, ע"ש שהקשה מהמשך הקרא דכתיב כי לא יראני האדם וחי, הרי דלא שייך לראות, והאיך היה שייך שמשא יראה וכל מה שאינו אח"כ יכול לראות אינו אלא בתורת עונש. וכתב המהרש"א דמאי דכתיב כי לא יראני נה האדם וחי אינו נתינת טעם אמאי לא היה משה יכול לראות, אלא א"ל הקב"ה כך עלתה רצוני שלא יראני האדם וכו' לפי שגם אתה שיש לך מעלה יתרה על כל הנביאים כשרציתי לא רצית.

אכן יעויין בתוסי' הרא"ש שכתב, וז"ל: כלומר כשהרשיתי לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה ותימה הוא למה הענישו על כך, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבאמת לא היה משה ראה את פני הקב"ה אילו לא היה מסתיר את פניו, אלא הטענה עליו הוא על שהסתיר פניו ולא ראה מה שהיה הקב"ה מראהו, ובמדה כנגד מדה נענש שלא יוכל לראות מה שהוא רוצה לראות. אלא דעדיין צ"ב (לבר ממאי דהקשה הרא"ש אמאי נענש משה רבינו על אשר היה ירא מן השכינה, הרי כתיב כי לא יראני האדם וחי והאיך היה זוכה לראות לולא התביעה עליו מהסנה.

ובבן יהוידע כתב ביושב קושיית הרא"ש, וז"ל: ונ"ל בס"ד שאם היה משה רבינו רואה כבודו ית' אשר הרשה אותו לראות היה מזדכך חומרו על ידי ראייתו זכוכ גמור עד שהיה נעשה כולו כמו מלאך והיה מתפשט מזה העולם לגמרי ולכך הענישו שלא רצה בזיכוכ עצום ורב כזה מפני שעדיין היה לו תאוה בעולם הזה ולהכנס לא"י וכו', עכ"ל.

ועל פי דבריו יש לבאר גם מה שאמר עכשיו איני רוצה אף דמבואר בקרא הטעם דלא יראני האדם וחי, דכמו דבסנה אילו לא היה משה מסתיר את פניו היה מזדכך והיה בדרגה היה יכול לראות את פני ד', כך היה שייך שיתן לו הקב"ה אשפרות ראות כבודו באופן שיוזכך ושוב יוכל לראות פניו, ומה שלא עשה אן הוא מהך טעמא דכשרציתי וכו', ושוב ממילא כיון שאין מזדככו אית ב' משום לא יראהי האדם וחי, כן נראה די"ל ע"פ דברי הבן יהוידע.

קיא) והסירותי אל כפי וראית את אחורי אמר ר' חנא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסי"א מלמד שהראהו הקב"ה למשה קשר של תפילין. ע"י רשב"א בפירושי האגדות, דהתפילין שבראש הרצועות יוצאות מהן ומקיפות כל הראש ומתקשרות באחרית הראש והתפילין בעצמן מונחים על הפנים בין העינים ששם שורש המוח ומתקשרות באחרית המוח שהוא כנגד הפנים. וע"ש שכתב דמלת עין שם משותף הוא אשר יש לו ג' מובנים, הא', כלי הראיה, והוא גם שם לדמוי, כמו שאומרים שדבר פלוני הוא מעין דבר אחר, וג', הוא שם ההשגחה והזכרון אל לילו מעיניך ר"ל, אל יעברו מהשגחתך וזכרוךך. וכאן כולל ג' העינים, כלי הראות, אשר הוא מקום הנחתם, דהיינו שרשי העינים שהוא ראשית המוח והוא על הפנים, ועוד לזכרון שהוא המשגיח היכול שהשגיח עלינו והוציאנו מבית עבדים והוא מאי דכתיב ולזכרון בין עיניך, ולדמיון, לקבוע בנפשותנו כשם שהתפילין מונחם בראשות המוח ורצועות יוצאות מהן ומתקשרות באחרית המוח ותעגלות ומקיפות כל הראש, ככה השי"ת שרש הכל ומחפצו משתלשלות כל הנבראים והוא תכלית כל דבר האחרון וכן תכלית הכל משיף ושב על רצונו. ועל כן רצועות התפילין מקיפות כל הראש ורצועה יורדת עד אחרית המוח ומתקשרת שם שהיא הנקודה האחרונה ואחר תשוב ותקיף ותעלה מן הקשר עד מקום מעמד התפילין שהוא תכלית אליהן לדמוי הזה שאמרנו והכל מתקשר זה בזה בחפצו יתברך וכו'. והוא שנגלה למשה ונראה אליו ולא נמנע ממנו זולתי עצם התפילין שהם על העינים שהוא שורש הכל ושנרמז בלשון פנים כאמרו לא תוכל לראות את פני אך הקשר כולו הראה לו וזהו קשר של תפילין וכו'.

קיב) מנ"ל ממשא שנאמר הרף ממני ואשמידם וכו' ואעשה אותך לגוי עצום וכו'. לכאורה הו"ל לאתווי קרא דכתיב בפרשת כי תשא ועתה הניחה לי ואכלה אותם ואעשה אותך לגוי גדול ועצום. ותי' במהרש"א דמהך קרא לא משמע שיהיה יותר משיים ריבוא כדמשמע בקרא דדברים דכתיב עצום ממנו שיהיו למעלה משישים ריבוא, וכ"כ בבן יהוידע.

ז' ע"ב

קיד) לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וכו'. ע"י רשב"א בפירושי הגדות דענין אדון הוא שהקב"ה מנהיג את העולם מעל סדר המזלות שסידר, וזה מפקיע מדעת הגוים שהיו עובדים למזלות

ולאיצטגנינות. ומוזכר זה באברהם דווקא ולא בצדיקים שקדמוהו כגון אדם, שת, מתושלח, חנוך, נח ושמ, כי אברהם הוכיח להם כן מהא שעל פי איצטגנינות דיד' לא היה יכול להוליד והעלהו הקב"ה מעל איצטגנינות שלו והוליד, אשר זה שימש לראיה ברורה, וזה לא היה קודם, וגם עסק אברהם היה להודיע שם זה לעולם.

ומה שדניאל לא נענה אלא בשביל אברהם, היינו משום דבשעת חרבן בית המקדש אמרו העמים שמזלם ואלהיהם פעלו כן, ועל ידי בניית בית המקדש שהבית בתיקונו וד' שוכן בתוכו נודע שיש אלקים לישראל שלט ואדון על הכל, אשר לזה אמר דניאל והאר פניך על מקדש השמים למען איד'ני' כלומר, היינו, שיוודע שם ד' כאדון הארץ, אשר זה היה כחו של אברהם.

קיד) וא"ר יוחנן משום ר"ש בר יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו וכו' - צ"ב דהא זהו אותה מימרא ממש שהביא ר' יוחנן לעיל משמ' דר' יוסי, ואמאי הוצרך להביאו פעמיים, וראיתי שהעיר בזה בבן יהוידע, וכתב דבשלמא אילו היה זה דבר הלכה הוה אתי שפיר מה שמביאו פעמיים לחזק הדין להראות שכן ההלכה, אבל מימרא זו אינו אלא דרשה. ע"ש שכתב דשפיר איכא נפמ להלכה בזה, דהדין הוא שהחוטא לחבירו צריך לפייסו עד ג' פעמים, ואם היה א' מן הפעמים בשעת כעסו אינו עולה בחשבון.

קטו) מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאת לאה והודתו וכו' - עי' רשב"א בפירושי אגדות שביאר דהודאה כאן פירושה הודאה על חסד גמורה שניתן לה במדת טובו מה שהיה ראוי לאחר, והוא הבן הרביעי, אשר על כן נתנה טעם בקריאת שם של ג' הראשונים, כי ראה ד' את עניי, כי שמע ד' כי שנואה אנכי, הפעם ילוה אישי, ואילו ביהודה לא נתנה טעם רק ההודאה להשי"ת. ועד שעמדה לאה לא קדמה אדם שראה מידת טובו ראוי לאחר וינטל ממנו וינתן לו שיצטרך להודות ענליו על צד המדה הזו שהוא ריבוי החסד. והכונה, שזו היא חסד גדול וגילוי השגחה ומדת חסדו של הקב"ה באופן גדול ביותר אשר זה מחייב הודאה מסויימת על רוב חסדו. והודאה פירושה כמו הודאת בעל דין, אשר על כן כל שחייב יותר הויא ההודאה יותר גדולה.

והנה הביא בבן יהוידע שהקשו ממאי דאמר אדם הראשון מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לד' וכו', ותי' בבן יהוידע דלא מצינו שהודה בפועל אלא אמר טוב להודות לד' משא"כ לאה אמרה אודה ד' שאמרה הודאה בפועל. ולדברי הרשב"א לא בעינן לזה, דאין הנידון בסוגיין בהודאה בעלמא, אלא על הודאה מסויימת שברוב חסדו ניתן לו דבר שהיה ראוי לאחר, דלא היה דבר כזה עד לידת יהודה, וז"פ.

וע"ש עוד ברשב"א שהביא עוד ב' טעמים על הודאה זו שנתחדשה אצל לאה בלידת יהודה, הא', דבהיות כת עובדי ד' שפלים תמעט הדעת ותרבה הכפירה באמת כמו שכתוב כי יראה כי אזלו יד ואפס עצור ועזוב ואמר אי אלהימו וכו' ועד עמוד מלכות בית דוד הבא מיהודה העמים מתגברים וכופרים באמת וכשעמד מלכות בית דוד הבא מיהודה וגברה ידם הודו העמים עד שנתגירו כמה מהם, וכשנולד יהודה שהוא ראש הממלכה אז באה ההודאה. והב', כי בסוף הזמנים ישובו הכל להודות לשמו יתברך על ידי זרעו של יהודה בעמוד מלך המשיח ויטלוט בעמים כי אז יקראו כל העמים בשם ד' ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו וכתוב ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד. ואף לפים הדרכים האלו לא יקשה אמאי לא חשיב מאי דאמר אדם הראשון טוב להודות

לד', דההודאה כאן היא הודאה על הכבוד שמים שיהיה על ידי מלכות בית דוד או ביאת המשיח שיהיה ד' למלך על כל הארץ, ובאדם הראשון אחר החטא לא היה דבר זה, ומה עוד דלא היה אלא אדם וחיה ואין זה כהודאת העמים שד' מלך.

קטז) אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי - התמיהה גלויה, דהא מפורש טעם בקרא כי ראה ד' את עניי וכו' ומה חיפשו טעמים אחרים. וביאר הגר"א (אמרי נועם) דבכל הבנים נאמר קודם המאורע אשר עברו בא השם ואח"כ השם, שכן הוא הסדר הנכון, ואילו כאן נאמר קודם קריאת השם ורק אח"כ הטעם, אשר מזה דייקו דע"כ דאיכא טעם אחר, אשר זהו שאמרו אמרה לאהעכ ראו מה בין בני וכו'. ועי' בן יהוידע מש"כ בזה. ועי' בן יהוידע שהעיר דלכאורה לפי מאמר זה נמצא שגילתה ברוה"ק כל ענינים אלה שנעשו אח"כ וזה לא יתכן (ובמהרש"א כתב דודאי לאו נבואה היא דהא לא חשבו לאה בחשבון הנביאות אלא שלא מדעת שם ד' בפיא, ועדיין יקשה כנ"ל). וכתב בבן יהוידע דודאי לא אמרה לאה כל דברים אלה, אלא רק אמרה שש תיבות ראו מה בין בני לבין חמי, ולא היתה פשוט כונתה אלא לומר דבנה צדיק ואילו בן חמיה רשע ואינו דומה לאביו הצדיק, ובדאי שלא אמרה כן מאליה, אלא מן השמים שמו בפיא, ובאמת כונת הדברים הוא מה שנאמר בסוגיין, ורק עתה אחר שראינו את הדברים מבינים אנו דזאת היתה הכונה.

קיד) מאי רות וכו' - יש לעיין מה שאלו כן דווקא בשם רות ומה מצאו בה, עי' בן יהוידע מש"כ בזה. והביא שם בשם המפרשים דהרי גר שנתגיר כקטן שנולד דמי ורגילים לשנות שם, ואילו הכא לא שינו, אשר מזה הוא שדייקו דע"כ דאיכא ענין מיוחד בשם רות.

ומה שדרשו שקראוה רות של שם דוד שריוה להקב"ה בשירות ותשבחות, הקשה הגר"א דלפי זה העיקר חסר מן השם והו"ל לקרותה שיר. וביאר, דלעולם נקראת רות על שם שהיתה מחוייבת כבר בז' מצוות בני נח וניתוספו לה בגירותה תר"ו מצוות, אלא דא"כ הו"ל לקרותה תור, ועי' אמרו שקראו לה רות ולא תור לרמז על דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות.

קיה) אל תקרי שמות אלא שמות - עי' ביאורי הגר"א דדריש הכי משום דאילו היתה הכונה לשמות מלשון שממה הול"ל אלקים, מדת הדין, ולא שם הויה.

קיט) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם וכו' - והנפ"מ בזה כתבו המפרשים דירבה בתפילה שלא יבא לידי מדה זו.

קכ) משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב וכו' - לכאורה אין המשל דומה לנידון שהרי במשל שילם החוב ובנ"ד הרי הוא עדיין באמצע, וגם במשל אין לכאורה דבר מקביל דמה שאינו יודע אם הוא עבד וכו', עי' דברי הגר"א באמרי נועם מה שביאר בזה.

קכא) מותר להגרות ברשעים בעולם הזה - ויש שגרסו בזמן הזה פ"י, אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (עי' הגהות וציונים ש"ס עוז והדר בשם שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א ס"ד). וגירסא דידן צריך לכאורה ביאור, מה צריך למימר דמותר להתגרות בעולם הזה מה בא לאפוקי, הרי פשיטא דבעולם הבא לא יתגר, שהוא בגן עדן והם בגיהנום. שו"ר שהעיר כן בבן יהוידע, ע"ש מש"כ בזה.

ונראה בזה ע"פ המבואר לעיל בע"א בההוא מינא דהוי בשיבבותי דר' יהושע בן לוי דהוה בעי למילטי, ואיתא דלאו אורח ארעא מעבד הכי, והקשו התוס' דהרי במין נקטינן דמורידין ואין מעלין, ומה שייך לומר דלאו

אורח ארעא הוא, וכתבו התוס' דמא דמורידין הוא בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטרידם ולהורגם בידי שמים. ולפ"ז ז"ל דזהו מאי דנקט דמותר להגרות ברשעים בעולם הזה, דהיינו, בידי אדם, כלומר, בדרכי עולם הזה. ומאי דמותר להגרות ברשעים פשוט שאינו סתם, אלא למטרת מחאה, שירגיש וישגיח בענייני העיר, כלשון המאירי, ע"ש.

קכב) ולא עוד אלא שזוכה בדין וכו' - תמוה לכאורה, דהא מייירי בדין של מעלה, מרום משפטיך, והאיך שייך לומר שיזכה בדין אם באמת אינו זכאי, ע"י בן יהוידע שעמד בזה ומש"כ בביאור הדברים.

קכג) כל הקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו וכו' - כן הוא גירסתנו, וע"י לעיל אות פ"ו שהבאנו ביאורו של המהר"ל במעלת הקובע מקום לתפילתו, דנעשה ד' מקומו, אשר לפי זה פשוט מה שאויביו נופלים תחתיו שהרי נמצא הוא במקום אחר אשר אין להם בה שליטה עליו.

אכן גירסת הרי"ף בסוגיין הוא כל הקובע מקום לתורתו, וכתב רבינו יונה, וז"ל: פי' זה הפסוק נאמר על בית המקדש שהקב"ה היה משרה שכינתו שם ובזכותו היו ישראל יושבים לבטח ולא היו מפחדים מהאויבים ועכשיו שאין בהמ"ק קיים מקום התורה במקומו כדאמרין חיוס שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד ולפיכך בזה ניצל מהאויבים ואפילו מאי שאינו יודע אלא מעט יש לו לקבוע באותו מקום וללמוד במה שידע כדי שיזכה לזה ויחשבו בענייניו ויכנס בלבו יראת שמים ואינו יודע כלל יש לו ללכת לבתי המדרשות שלומדין ושכר הליכה בידו, עכ"ל.

והנה מה שאמרו הקובע מקום לתורתו והביא ע"ז קרא דמייירי בביהמ"ק, היינו משום דקדושת בית המקדש היא היא קדושת התורה, כדחזינן ממאי דהמקום הכי קדוש במקדש הוא מקום הארון, קדושת התורה. והדברים מפורשים בדברי הרמב"ן שמות כ"ה, א', ע"ש שכתב, וז"ל: וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכמו שנאמר שם וישכן כבוד ד' על הר סיני וכתב הן הראנו ד' אלקינו את כבודו ואת גדלו וכן כתוב במשכן וכבוד ד' מלא את המשכן וכו' והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני וכמו שאמר במתן תורה מן השמים השמיען את קולו ליסוד ועל הארץ הראך את אשו הגדולה כך במשכן כתיב וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מעין שני הכרובים וידבר אליו וכו' והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם יבין סוד המשכן ובית המקדש וכו', עכ"ל.

וכן מבואר מדברי חז"ל במדרש רבה ריש פרשת תרומה, ע"ש שדרשו על הפסוק ויקחו לי תרומה שנאמר במשכן, מאי דכתיב כי לקח טוב נתתי לכם תורת אלהי תעזובו שנאמר על התורה, והיינו משום דהיינו הך, וכנ"ל, ואכמ"ל.

וזהו שכתב רבינו יונה דשחרב בית המקדש וליכא התם קדושת התורה, לא נשאר קדושת התורה אלא בתוך ד' אמות של הלכה, ואותו קביעות מקום אשר מקורו במקדש, אותו קביעות מקום בוא בביהמ"ד לתורתו. ושמעתי פעם בשם הרב מפוניבז' זצ"ל לדקדק כן דקדושת המקדש היתה קדושת התורה מעצם לשון המימרא דמשחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה, דעכשיו לא נשאר מקדושת התורה,

שהיתה אז בבית המקדש, אלא ד' האמות של הלכה, והיא אותה הקדושה.

עוד מבואר מדברי רבינו יונה, דקביעות המקום ללימוד מביא למעלה שאויביו נופלין וכו' רק אם יכנס ללבו יראת שמים, והוא פשוט, דהא יראת ד' היא אוצרו, דאין האדם מתעלה על ידי התורה למדרגה עילאית אלא על ידי היראה שהיא הכלי המחזיק את התורה.

ומדהביא הכא רבינו יונה גם מאי דאם אינו יודע כלל יש לו ללכת לבית המדרשות שלומדין ושכר הליכה בידו, מבואר דההליכה לאדם זה היא במדה מסויימת כלימוד התורה לענין שעל ידו יהיו אויביו נופלים (והוא בעצם פשוט).

והמאירי כתב, וז"ל: אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער, עכ"ל. ומבואר מדבריו דלמאי דמייירי בקביעות מקום לתורה, פירוש אויביו נופלים לפניו הוא שמנצח החולקים עליו. **קכד) בתחילה לענותו ולבסוף לכלותו -** ע"י רש"י, וע"י פירוש הגר"א דגברי הימים א' י"ז, ט', דבתחילה היינו בבית ראשון שלא נמסרו אפילו לענות, ולבסוף הוא בבית שני שהיו משועבדים למלכים אלא שלא נמסרו לכלות.

קכה) גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה וכו' - הביא המהרי"ץ חיות בשם הגר"א, וז"ל: נ"ב השמוש נקרא ג"כ למוד רק הלימוד היינו השומע את ההלכות והשמוש היינו הלומד מהתנהגות כמו שמצינו שהלכו התלמידים לביהכ"נ לראות התנהגות רבם וכן הניחו עצמם תחת המטה וכשאמר לו עד כאן העזת פנים השיב תורה היא וללמוד אני צריך ולמוד כזה נרש בלב הרואה וגדולה מלמוד על ידי שמיעה כן ראיתי בשם הגאון החסיד מווילנא, עכ"ל. ונראה מדבריו דהא ודאי דלא בא לגרע בחשיבות הלימוד והעמל, בא לומר שיש בחינה שבה גדולה שמושה של תורה (שאף הוא לימוד) מלמודה הרגיל, והוא במה שלמוד על ידי ראייה ביתר קלות בלב הרואה.

ומדברי הגר"א באמרי נועם מבואר בדרך אחרת קצת, וז"ל: מפני שלא המדרש עיקר אלא המעשה וכאשר משמש את הגדולים הוא רואה הלכה למעשה משא"כ בלימוד קודם שיבוא לפסוק הלכה צריך ללמוד בכל הש"ס ולחכמה בינה דעה להבין ולהכריע, עכ"ל. וביאור הדבר, דהנה כתב הגר"א באבן שלמה פרק ה' אות ו', וז"ל: כמו שעקר האילן הוא הפרי כן לא המדרש עיקר אלא המעשה ואין נקרא צדיק אלא במעשה המצוות ועליו העולם עומד, עכ"ל. והוא מפירושי הגר"א על תיקוני הוהר. ויסוד הדברים, דתורה הרי מלשון הוראה היא, שאין זה סתם לימוד חכמה מן החכמות אלא הליכות העולם היא, ולימוד התורה צריכה להיות כזו שמביאה לידי מעשה, דלימוד התורה פועל ברוחני, אך תכלית האדם הוא להעלות את הגשמי למדרגת התורה, וזה על ידי מעשה המצוות, אשר הם על ידי הגוף, ופעולות הגשמיות אינן אלא מעשה המצוות, והם הפירות שיוצאים מן האילן הנקרא תורה. ומבחינה זאת גדולה שמושה יותר מלמודה, דהשימוש והראיה מה ההלכה מביאו להלכה למעשה, אך הלימוד אינו מביא לידי מעשה, ואין התורה נעשית "מעשית" אצל האדם אלא על ידי לימוד כל הש"ס בחכמה בינה ודיעה וכו'. אך הא מיהא דאין זה ממעט בחשיבות לימוד התורה.

ועיי לקמן דמ"ז ע"ב, אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ, ופי' רש"י דשימוש תלמידי חכמים ר"ל התלמוד התלוי בסברא שהרי נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים. והוא דלא כמו שביאר הגר"א שימוש ת"ח דר"ל ראית האיד פוסקים החכמים הלכה למעשה.

ומדברי המאירי משמע לכאורה כדברי הגר"א בביאור שימוש, ע"ש שכתב, וז"ל: ולעולם בענין ההוראה ישימש תלמידי חכמים שהגרסא סבה לחכמה ושימוש הזקנים והחכמים סבה לידיעת המלאכה והוא ענין ההוראה הן בדין הן באסור והיתר, עכ"ל.

ועיי דברי התוס' בכתובות ד"ז ע"א ד"ה מבטלין אשר ציין הגרע"א בגליוה"ש, שכתבו בשם הר"י מקורביל דאף דמבטלין תורה להצאת המת, שימוש כחמים קודם לקבורת המת מהאי טעמא דגדול שימושה יותר מלימודה. ולדבריו איכא נפ"מ להלכה במאי דגדול שמושה יותר מלימודה, ולא הובא ד"ז להלכה לא ברי"ף, לא ברא"ש ולא ברמב"ם. ולכאורה יש לשון שתליא הך מילתא בפירוש "שימושה", דאי נימא דאינו אלא מעלה התלמוד תורה להביאה למעשה, מסתבר דכין שימוש כדין תלמוד, ונדחה שימוש מחמת מת מצוה כמו נדחה תלמוד, אשר כן לא הביאו הפוסקים דין זה, אך הר"י מקורביל יתכן דס"ל דשימוש מילתא אחריתי היא, ואפשר שהוא ע"ד שראיתי מביאים מדברי הגר"א בפירוש ליהושע א', וז"ל, מכתיב יד, "משרת משה, פירוש שזכה להנהיג מחמת שהיה משרת משה אבל בלימוד התורה היה שיהיה לכולם זהו שאמר גדולה שמושה יותר מלימודה, עכ"ל, ולפום פי' זה שימוש לכאורה הוא ענין אחר, שהיינו ההתבטלות לתורה ולומדיה, ואינו בכלל תלמוד תורה, ושפיר יתכן שקודם ד"ז למת מצוה אף דתלמוד תורה נדחת, ועדיין צ"ע בזה.

ח' ע"א

קכו) אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין-
כתב רש"י, וז"ל: אלמא יש שעה שהיא של רצון, עכ"ל. ולכאורה צ"ב דנהי דמוכח מהך קרא דאיכא שעה שהיא עת רצון, אך מנ"ל דעת רצון זה הוא בשעה שהציבור מתפללין.

והגר"א באמרי נועם כתב דמשום דלא יתכן אצל הקב"ה רצון דמשמע שעתים משתנים אלא שהכל תלוי בנו בעת שאנחנו עושים מצוה אז עת רצון לכך אמר הש"ס מכיון שהקרא השמיענו שיש עת רצון ודאי היא בעת התפלה שהציבור מתפללין ועושים מצוה בכנופיה. ואף לד"ד אכתי צ"ב מנ"ל דעת רצון זה הוא דווקא בשעה שהציבור מתפללים. ואולי נימא דכיון שנאמר ואני תפילתי, שהוא מתפלל משום דהוי עת רצון, מסתמא העת רצון הוא במה שקשור לתפילה. עוד יש לעיין דאף דנימא דקשור העת רצון למה שהציבור מתפללין, דילמא אין העת רצון אלא למי שמתפלל באמת עם הציבור, כלומר, אתם בביהכ"נ, ומנ"ל הך דינא דיתפלל בשעה שהציבור מתפללים. ועל דרך הפשט י"ל ד"יעת רצון" משמע דהרצון שבו הוא מצד ה"יעת" בלא קשר להיכן הוא נמצא. ובמהרש"א כתב דהיינו משום דכתיב ואני תפילתי, תפילת יחיד, עת רצון, בעת רצון. וכן מקרא דבעת רצון עניתיך-ענייה ליחיד בשעה שהוא עת רצון.

והוא הדין והוא הטעם כנ"ל לגבי ב' השאלות גם בלימוד מקרא דבעת רצון עניתיך. אלא דצ"ב למאן

דילף לה מקרא דקל כביר לא ימאס היכן מוכח דמיירי דאיכא ציבור והיכא מוכח דהיסוד הוא דהוא בזמן שהציבור מתפללים. ובמהרש"א כתב לבאר הך לימוד, דבאמת ליכא פסוק כמו שמוכח בגמ', אלא דאיכא ב' פסוקים, ומבייניהו ילפינן.

והנה כתב הצ"ח לעיל ד"ו ע"א ד"ה אין תפילתו של אדם נשמעת וכו' דאם התפלל עם הציבור בבית הכנסת מווסף בזמן שהם מתפללים שחרית שפיר חשיבא תפילה בציבור, אכן אם מתפלל בביתו מווסף בשעה שהציבור מתפללין שחרית לא מקרי בשעה שהציבור מתפללים, וכן הביא להלכה במשנה ברורה ס"ז סק"ל, ע"ש. ומקור דין זה דלא חשיב שעה שהציבור מתפללין בו הוא סוגי דע"ז ד"ד, ע"ש.

והך דינא שכתב הצ"ח דהמתפלל בבית הכנסת מווסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית, כן פסק הגר"ח, עי' אסופות רבינו חיים הלוי ברכות סי' ט"ו, דלא בעינן שיתפלל עם הציבור דווקא אותה התפילה. והביא ראיה, דאיתא לקמן כ"א א"ר יהודנ אמר שמואל מתפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, וע"כ דמיירי דכבר התפלל ורוצה לצאת מצות תפילה בציבור ומתפלל תפילת נדבה, דל"ר אינו צריך חידוש בכדי להתפלל, והרי הציבור מתפללין תפילת חובה והוא נדבה, אע"כ דגם אם אין מתפללין אותה תפילה מהני להחשב תפילה בציבור. לכאורה יש לדון בראייתו מסוגי דלקמן, דמאי דבעינן בכדי שיחשב תפילה בציבור יתכן דהוא שיהא אותו החפצא דתפילה שהציבור מתפללין, כלומר, אותו נוסח התפילה, ששמצאת תפילה זו נאמרת בציבור, אשר בזה ליכא נפ"מ במאי דשלו הוא תפילת נדבה ודידהו תפילת חובה, משא"כ בשחרית ומוסף דב' נוסחאות נפרדות של תפילה הם, בזה י"ל דמאחר דרק הוא מתפלל נוסח מוסף (או שחרית במקרה הפוך) אין תפילתו נאמרת בציבור. עכ"פ, כך הביאו לדינא דחשיב ככה"ג תפילה בציבור.

ויש לבאר עצם החילוק בזה דכשמתפלל עם הציבור חשיב שפיר תפילה בציבור וכשמתפלל ביחיד בשעת שהציבור מתפללין לא חשיב תפילה בשעה שהציבור מתפללין, דשם תפילה בציבור תלוי במה שיש ציבור המתפללים, ובזה אף שהוא מתפלל תפילה אחרת, מ"מ עד כמה שהוא בבית הכנסת וכולם מתפללים חשיב שפיר חלק מציבור המתפללים. אכן במתפלל בשעה שהציבור מתפללים, הא מיהא פשיטא דתפילה בציבור ודאי לא הויא, ואינו אלא בדיעבד היכא דאנוס הוא מלהגיע ואינו יכול לעשות מנין בביתו, רק יסוד הדין הוא בחפצא דהתפילה, זאת אומרת, דבשעה שהציבור מתפללים הוי עת רצון שתתקבל אותה תפילה שהציבור מתפללים, ובזה פשיטא דאם הוא מתפלל תפילה אחרת לית לי מעלה זו, דלתפילה שהוא מתפלל לא הוי עת רצון.

והנה כל זה לפום גירסתנו אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין. אכן גירסת הרא"ש והרי"ף, ואמר ר"י משום ר' יוסי אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת (בשעה שהציבור מתפללים) שנאמר ואני תפילתי לך ד' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין וכו'. והדברים לכאורה צריכים עיון, דהא דין זה למד ר' בנימין לעיל ד"ו ע"א מקרא דלשמוע אל הרנה ואל התפילה, והכא הובאו ג' פסוקים אחרים ולא הוזכרה דרשה זו כלל. ועוד תמוה, דלגירסא זו יוצא דליכא מעלה למתפלל בשעה שהציבור מתפללים, רק למתפלל (עם הציבור) בבית הכנסת, וא"כ מה אמר ר' יצחק לר' נחמן שהיה לו להתפלל בשעה שהציבור

מתפללים, הרי התפלל לבדו ומה הטענה בזה. ועוד, דמהני קראי לא חזינן שלא יתפלל אלא בבית הכנסת אלא דאיכא מעלה בשעה שמתפללים. ועיי' מעשני יו"ט אות ה' שעמד בקצת מזה וכתב שרה די שלא גרסינן לעיל ח' מימרא דר' בנימין.

והטור כתב בס"י צ', וז"ל: לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור דאמר ר' יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת פירוש עם הציבור וכו' ואפילו אם הוא אנוס שאינו יכול לילך לבית הכנסת טוב לו לכון השעה שהציבור מתפלל בה דכתיב ואני תפילתי לך ד' עת רצון ודרשינן אימתי הוא עת רצון בשעה שהציבור מתפלל, עכ"ל. ואמת לא הובא בטור מימרא דר' בנימין ונראה כדברי המעדני יו"א דלא גרס לה. ומאי דאיתא דלעולם יתפלל בבית הכנסת הוסיף הטור "עם הציבור" ונראה על זה קאי הני ג' קראי. ומדחזינן דאף בביהכ"נ איכא מעלה דשעץ התפילה, אמרינן דהוא הדין היכא דאינו יכול לבוא לבית הכנסתיה עכ"פ ענין זה של שעת התפילה. והוא בבחינת "טוב", כלשון הטור.

ויעיין תוס' ע"ז ד"ד ע"ב ד"ה כיון דאיכא צבורא דמצלי לא מדחי, וז"ל: פי' ר"ת הא דמשמע הכא דמהני אפי' כשהצבור מתפלל במקום אחר היינו דוקא לא מדחי אבל אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפלל כדאמרינן בפ"ק דברכות אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור, עכ"ל. ומבואר מדבריהם דאיכא חילוק בין המתפלל בשעת שהצבור מתפלל והמתפלל עם הצבור, דהמתפלל עם הצבור תפלתו נשמעת ואילו המתפלל ביחידות בזמן שהצבור מתפלל לא מדחי אבל אינה נשמעת. והוא לכאורה כגירסת הר"י והרא"ש בסוגיין דלא גרסי בשעה שהצבור מתפלל אלא דאין תפילת נשמעת אלא בבית הכנסת, כמימרא דר' בנימין לעיל ד"ו ע"א.

קכז) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם - עי' רשב"א בפירוש האגדות, דהוא כמו שכתב לעיל דכשישראל בגלות בין אומות העולם הרי זה גורם לכפירה בעמים והוא כאילו גם השכינה בגלותא. וכשישראל מהלכים על קו היושר ומתעסקים במה שנצטוו גורמין לקיומן. "ואמרם כאן תורה וגמילות חסדים ותפילה כי הם כוללים שלשת החלקים שהם כל העבודה והם הפה והלב והמעשה והתפילה היא הלב וכמו שקראוה עבודה שבלב ולעבדו זה זו תפילה וכו'".

ועי' דברי הגר"א באמרי נועם, דעל ג' דברים העולם עומד על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים ובזמן שביהמ"ק קיים איתנהו לשלשתן ועכשיו בגלות לא נשאר רק א' שהוא גמילות חסדים וזהו שכתוב עולם חסד יבנה שאין נבנה אלא על החסד כי עמוד העבודה אבדנו וכן התורה כמו שכתוב מלכה ושריה בגוים אין תורה וזה שאנו אומרים אחר התפלה שיבנה ביהמ"ק ותן חלקינו בתורתך לפי שבגלות אין תורה וכנ"ל לכך אחר גמר התפלה מתפללים על העבודה ועל התורה ולכך כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור שתפלתו שלמה כנ"ל מעלה כאלו פדאני מבין או"ה. ומה שצריכים לזה שיעסוק בתורה בכדי שיחשב כאילו פדה וכו', היינו משום דדווקא בכה"ג שמראה חשיבות התורה ורצונו לזכות בה הוא שיש לו קשר לתורה דזמן המקדש ועיי' היא תפילתו שלימה.

קכח) כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו – עי' בן יהוידע שכתב בדמאי דנקט כל בא לרבות דאפי' שכן שיש לו חלון פתוח ומשם מראה פניו לציבור אשר מן

הדין מצטרף עמהם כדאיתא בשו"ע סי' נ"ה סי"ד, אם אין לו סיבה שלא ליכנס לבית הכנסת רק משום עצלות נקרא שכן רע, דסו"ס אינו נעשה חלק מן הציבור.

ומה שהאריך לומר כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו וכו' ולא אמר סתם כל מי שאינו מתפלל בבית הכנסת, כתב שם שבא למעט היכא דליכא בעיר בית הכנסת של אבנים דקדושה בקדושת בית הכנסת אלא יש של יחיד שנאספים הציבור בביתו להתפלל או לקוחים בית בשכירות שאין שם קדושת בית הכנסת, אע"ג דצריך ודאי לבוא ולהתפלל מ"מ אם אינו בא אינו נקרא שכן רע, לזה אמר כל מי שיש לו, כלומר, לו דייקא דהיינו של רבים דיש בה חלק לכל אחד ואחד מישראל וגם לו יש חלק שם.

ומה שנקרא עבור זה שכן רע, עי' מהר"ל בנתיבות עולם נתיב העבודה פרק ה', וז"ל: ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם וְלִהְיוֹת לְהַתְפַּלֵּל וְהִנֵּה שְׁמוּ מַעֲיֵד כִּי הוּא הַמָּקוֹם מוֹכֵן שִׁיתָאֲסֹפוּ בִּיחָד בְּנֵי הָעִיר לְהַתְפַּלֵּל לְיוֹצֵרָם וְהַתְפַּלָּה מְיוֹחֶדֶת שֶׁתִּהְיֶה בְּאִסְפִּיָּה בְּצִבּוֹר וְאִם אֵינוֹ נִכְנָס לָשֵׁם הָרִי אֵינוֹ מִבְּקֵשׁ הַחֲבוּר וְהָאִסְפִּיָּה הַזֹּאת לְהַתְאָסֵף לְתַפְלָה וְזֶה נִקְרָא שֶׁכֵּן רַע כִּי כֵּן עֲנִין שֶׁכֵּן רַע שֶׁהוּא פּוֹרֵשׁ מִן שִׁכְנוֹ שֶׁהוּא עֲמוּ וּמִכָּל שֶׁכֵּן שֶׁהוּא נִקְרָא גַם כֵּן שֶׁכֵּן רַע אֶל הַשִּׁי"ת כִּי יֵשׁ לוֹ לִלְכֹּת אֶל בֵּית הַכְּנֶסֶת וְיִהְיֶה מִצּוֹי בְּבֵיתוֹ יִתְבָּרֵךְ כִּי הַשִּׁי"ת מִצּוֹי בְּבֵית הַכְּנֶסֶת וְכוּ' וְאִמְרוּ שֶׁהוּא גּוֹרֵם גְּלוּת לוֹ וּלְבָנָיו זֶהוּ לִפִּי כִּי בֵּית הַכְּנֶסֶת מְיוֹחֵד לְאִסְפִּיָּה וְקִיבּוּץ וְכֹאשֶׁר אֵינוֹ רּוֹצֵה בְּקִיבּוּץ וְאִסְפִּיָּה רְאוּיָה לִיְהִיָּה לוֹ גְּלוּת כִּי אֵין גְּלוּת רַק הַפִּירוּד וְהַפִּיּוּר וְדַבֵּר זֶה מְבוֹאֵר וְעוֹד כִּי אֵלּוּ הֵיךְ שֶׁכֵּן טוֹב וְלֹא הִיָּה שֶׁכֵּן רַע דְּרַךְ הַשְׁכִּינִים שְׁעוֹמְדִים בִּיחָד וְאִינִם מִתְפַּרְדִּים וְלֹא הִיָּה לוֹ גְּלוּת עֲכָשִׁיו שֶׁהוּא שֶׁכֵּן רַע אֵין הַקְּבוֹץ רְאוּיָה אֵלּוּ אֵלּא הַגְּלוּת וְהַפִּירוּד לוֹ וְלִזְרֹעוֹ כִּי כֹאשֶׁר הַשּׁוֹרֵשׁ נֶעֱקַר מִקּוֹם חֲבוּרוֹ גַּם הַעֲנָפִים נֶעֱקָרִים מִמָּקוֹמוֹ וְלִכְךָ הוּא גּוֹרֵם גְּלוּת לוֹ וְלִזְרֹעוֹ, עכ"ל.

ונראה לבאר מה שהוסיף ואמר "ועוד כי אלו היה שכן טוב וכו', דר"ל, דהנה ציבור אינו אסיפת יחידים, אלא דבר בפני עצמו הוא הנקרא ציבור, וכן השכנים עומדים ביחד ואינם מתפרדים, כלומר, דכן הוא החפצא של שכנים, ואין זה סתם אסיפת יחידים. שכן טוב הוא מהוה חלק מהדבר זה הנקרא "שכנים", ואילו שכן רע הוא זה שאינו רוצה להיות כחל מה"שכנות" שכן רע-שכן מנותק, כלשון כותל רעוע, ואז הוא ראוי לגלות, כי יסוד הגלות הוא פירוד, וזה הפקיע את עצמו מלהיות חלק מציבור.

קכט) אמרו לי' לר' יוחנן איכא סבי בבבל - עי' בן יהוידע דטעם אמרם דבר זה לר' יוחנן, ע"פ מבואר לעיל דך ה' דאמר ר' יוחנן דין גרמא דעשראה אחר שמתו לו י' בנים, ונשאר לו בן אחד ושלחו לשמואל בבל לעשות שינוי מקום כדי שיחיה והוא רב מתנה חבירו של רב יהודה ועל כן אפשר דר' יוחנן היה חושש איך ישלח בנו מא"י לבבל בשביל אריכות ימים, והרי אדרבה אין אירוכת ימים אלא בא"י דלמען ירבו ימיכם על האדמה כתיב, לכך הוצרכו תלמידיו פוחביריו להגיד לו שגם בבל יש הפלגת זקנה על כן יעשה שינוי מקום ואל יחוש.

ומה שאמרו לו איכא סבי בבבל ר"ל זקנים מופלגים בזקנה כמוהו, כי כתוב בסדר הדורות דר' יוחנן חי ת' שנה, וודאי שלא הגידו לו על זקנה פשוטה, כ"כ בבן יהודע שם.

קל) תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל חוץ לארץ לא - צ"ב לכאורה, וכה"ק בפני"י והא הך קרא במזוזה מייירי ומזוזה הוי חובת

הדר ונוהג גם בחו"ל. ומאידך צ"ב כיון דמיירי במצות תפילין אמאי באמת כתיב על האדמה. וכתב ע"ז בן יהוידע, דסבר ר' יוחנן דכיון דכתיב על האדמה צריך לומר דגזוה"כ הוא שאם יקיים מצוה זו בא"י יזכה לאריכות ימים בעוה"ז כי מצות מזוזה היא חובת הדר ויצטרף עם המזוזה מצות ישיבת ארץ ישראל ויזכה לאריכות ימים בעוה"ז אף דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, נמשא"כ אם יקיים מצות מזוזה בחו"ל לא יזכה לאריכות ימים מחמת הך מצוה גרידא דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, דליכא על זה שיהא שכר בהאי עלמא.

ומה שתירצו כיון דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אף דעדיין הרי אל האדמה כתיב, כתב הגר"א באמרי נועם, וכו"ה גם במהרש"א ובבן יהוידע, דעתידין בתי כנסיות שבבל לקבוע בא"י לכך הוי כמו "אל האדמה". וצריך להוסיף בזה, דע"כ דאין מה שעתידין לקבוע בא"י עונה על השאלה, דמה שעתידין להיות לא סגי בכדי דנימא דעכשיו חשיב על האדמה. אלא מוכח בגדר הדברים, דמאי דעתידי ליקבע בא"י היינו משום דבעצם קדושת בית הכנסת ובית המדרש הוא כקדושת ארץ ישראל, וכיון דחשיב כבר עכשיו כקדושת ארץ ישראל שפיר קרינן לה על האדמה. וכן הוא מפורש בדברי הגר"א באדרת אליהו דברים א', י', ע"ש שכתב, וז"ל: כיון דאמרי ל'י' דמקדמי וחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהנו להו רצה לומר שקדושת בית הכנסת ובית המדרש הוא כקדושת ארץ ישראל וכמו שאחז"ל עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל וכו', עכ"ל.

קלא) לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת- נאמרו בזה כמה ביאורים, דרש"י ד"ה שיעור שני פתחים כתב, וז"ל: שני פתחים רוחב יכנס לפנים שלא ישב סמוך לפתח דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת, עכ"ל. ולפי דבריו, היכא דאיכא מקומות קבועים בבית הכנסת ומקומו הוא ליד הפתח לית לן בה, דאין זה מראה דמשוי הוא לו, וכ"כ ברבינו יונה. ובטור ס"י צ' הביא דעת מהר"ם מרוטנברג דטעמא שייכנס שיעור ב' פתחים הוא דווקא כשבית הכנסת פתוחה לרשות הרבים, מפני שמביט לחוץ ואינו יוכל להתכוין. ולדבריו, אם הוא לא סמוך רשות הרבים שפיר יכול לשבת סמוך לפתח אף שאין זה קבוע שלו, והיכא דהוי סמוך לרה"ר אסור אף שיהיה שם מקום קבוע ידיד'.

ע"י רבינו יונה ובטור פירוש האחר, דאין הנידון בריחוק מן הפתח אלא בשהות זמן שישנה קודם שיתפלל, שלא יתחיל מיד כדי שתתיישב דעתו, וכן הוא דעת המאירי, ע"ש, ולדיעה זו שפיר יכול לשבת קרוב לפתח ולית לן בה. וכתב הטור, וז"ל: ונראה שאין לחלק דהא יליף טעמא מקרא וגם גירסת הירושלמי לעולם יכנס אדם לפנים משתי דלתות מה טעם אשרי אדם שומע לי לשקוד על כלתולתי יום יום משמע לאו משום פתיחת פתח היא ומשמע נמי כפשט' שייכנס לפנים משתי דלתות, עכ"ל. הרי דס"ל להטור דמדברי הירושלמי מוכח דלא כמהר"ם מרוטנברג, כלומר, דדין הירושלמי הוא כדינא ידיד' שיתרחק מרחק ב' פתחים דלתות מן הפתח, ומדכתיב בלשון דלתות מבואר דאינו קשור בפתחים ולהתרחק מרשות הרבים, אלא דין הרחקת שיעור ב' דלתות. וגם משמע מזה לאפוקי הדיעה דהוי שיעור בזמן שישהה. ע"ש בב"ח ובב"י. ומסקנת הב"י דלענין הלכה נכון לחוש לכל הפירושים. ולכאורה אין כונתו אלא דנחוש לדעת הטור ולדיעה דהוי שיעור בזמן, דאם אך חוששין לדעת הטור, תו ליכא נפ"מ

לחומרא לדעת רש"י ולדעת המהר"ם מרוטנברג. ובשו"ע שם ס"כ הביא דעת רש"י, דעת המהר"ם מרוטנברג והדיעה דתלוי בזמן, וכתב דנכון לחוש לכולם. וע"ש במג"א שתמה אמאי לא הביא דעת הטור. (ועכ"פ למה שהביא בשו"ע שפיר איכא למימר דיש לחוש לכולם, כלומר, לכל ג' השיטות שהביא, דאיכא נפ"מ לחומרא בכל אחד מהם.)

וע"ש בב"ח שכתב ב' מהלכים במאי דלא קשיא ל'י' להמהר"ם מרוטנברג מדברי הירושלמי, הא', דהר"מ ס"ל דכיון דתלמודא יליף מקרא דלשמור מזוזה פתחי ולא יליף מקרא דלשקוד על דלתותי כדיליף בירושלמי, אלמא דס"ל דווקא בפתוח לרה"ר קאמר קרא דיכנס שיעור שני פתחים ולא ישב אצל הפתח הפתוח אבל אם אינה פתוחה לרשות הרבים לא, ומדפליג הבבלי על הירושלמי נקטינן כהבבלי. והב', והובא הדבר להלכה, דס"ל להר"מ דדינא דהירושלמי לא שייכא כלל לסוגיין אלא דרשא אחרינא היא דאתא ללמד דכל בית הכנסת צריך שיעשו עזרה לפני בית הכנסת כדי שייכנס אדם לפנים משני דלתות דוגמת האולם שהיה לפני ההיכל ולא כבתי תפילות של אומות העולם שאין נכנסים אלא לפנים מדלת אחד, ע"ש בב"ח בארוכה.

ובברכי יוסף סק"ז הביא ממדרש רבה פר' כי תבוא דמבואר לכאורה כדברי הטור וכדרשת הירושלמי, וז"ל: אם הלכת להתפלל בתוך בית הכנסת אל תעמוד על הפתח החיצון להתפלל שם אלא הוי מכוין להכנס דלת לפנים מדלת לשקוד על דלתי אין כתיב אלא על דלתותי שתי דלתות ולמה שהקב"ה מונה פסיעותיך ונותן לך שכר, עכ"ל. ומסקנת המג"א הוא דלהלכה יש לחוש לזה.

ופי' אחר בסוגיין מצינו באמרי נועם, ע"ש שכתב, וז"ל: יש בזה מחלוקת הקדמונים בפירוש שני פתחים ואמר רבינו שהוא מרומז ענל שני דברים שצריכים לתפלה יראה ואהבה והם כמו שני פתחים שבפלטרין של מלך וזה שאמר כינס שני פתחים ר"ל שיתן אל לבו שיהיה לו שני פתחים הנ"ל, עכ"ל. ובאדרת אליהו דברים ג', כ"ג כתב, וז"ל: וכן מה שאמרו רבותינו ז"ל לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל הם שני פתחים לכנס לעלמא עילאה מעון ומכון, עכ"ל. ובפירוש למשלי ח', ל"ד הביא מדברי הזוהר, וז"ל: ומזוזה פתחי הן אהבה ויראה כמ"ש בזוהר פ' ויקרא מ"ש פתחים אהבה ויראה מעון ומכון וכו' וכמו שנא' עבדו את ד' ביראה עבדו את ד' בשמחה וכמו שנא' צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פינך וכו', עכ"ל. המבואר מדברי הזוהר אשר הוא מקור דברי הגר"א, דב' הפתחים הם אהבה מעון ויראה/מכון.

והנה זה לשון הזוהר (ויקרא ח', ב') אלא רזא דמלה הא תנינן לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים וכו' אלא אימא שיעור שני פתחים כאן רמז למה שאמר דוד שאו שערים ראשיכם אינון מעון ומכון דאינון גו לגו שירותא דדרגין חסד ופחד ואינון פתחין דעלמא על דא אצטריך בר נש דיתכוון בצלותי לקבל קדש קודשין דאינון שמא קדישא ויצלי צלותי והנהו אלין שיעור ב' פתחין ב' כתרין, עכ"ל. תחילת הכניסה להתחבר להקב"ה בתפילה הוא תוך ב' שערים אלו, מעון ומכון, חסד וגבורה (דין), ומגיעים לגבורה דרך החסד, מגיעים למכון דרך מעון.

והנה מפורש בפסוקים גם מעון וגם מכון, השקיפה ממעון קדשך, ד' מעון אתה היית לנו בדור ודור, מכון לשבתך פעלת ד', ואתה תשמע השמים מכון שבתך כו'. וביאור מכון, ע"י ספר הכרמל ערך מכון שהביא דברי המלבי"ם השמים והמקדש נקראו מכון שבתו של

הקב"ה כמ"ש ושמעת השמים מכוך שבתך, מכוך לשבתך פעלת ד', רק שיש הבדל ביניהם שהשמים הם המכוך ששם יושב ד' ומנהיג את הנהגת הטבע כפי המערכת הסדורה מששה ימי בראשית ובית המקדש הוא המכוך ששם יושב ומנהיג הנהגה הנסיית הפלאית המתחדשת בכל עת לפי זכות הדור בכל זמן וכו' והנהגה הנסיית היוצאת מבהמ"ק נקראה פעולה כי נסים אינם קבועים רק מתחדשים בכל פעם לפי השעה והוא כמו הדבר הבלתי הנגמר שעוסק בה עדיין וכו' והמקדש שהיה כוננו ידיך שהנהגת הטבע הוא קבועה ומנהיגה רק ביד אחד אבל ההנהגה זו ינהיג בשתי ידים **כי תלוי לפי מעשה בני אדם הבחיריים שלהם שני ידים לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו**, עכ"ל. חזינן להדיא מדבריו ד"מכוך" עד כמה שנוגע למקדש הווא מדת הדין, דתלוי לפי מעשה האדם.

ואילו מעון, כתב הגר"א בביאור יעלה ויבא (אבני אליהו) ויראה ברקיע נקרא מעון שנאמר השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך כי אין להקב"ה מעון מיוחד כיל מלא כל הארץ כבודו **רק ממקום שמברך עם נחלתו שם מעונו וקורת רוחו יתברך וכו'**, עכ"ל. הרי דמעון הוא מקום הברכה משם קורת רוחו של הקב"ה ומשם מברך את ישראל, והוא מדת אהבה/חסד. ומגיעים למדת המשפט-יראה על דרך מדת החסד-אהבה, דעל ידי אהבת ד' על שפע שטוב מתעלה האדם ליראת הרוממות, והם הם ב' הפתחים שצריך האדם ליכנס דרכם למקדש ולפנים דתפילה.

קלב) במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי לי הכי מצא או מוצא וכו'- סוגיין צ"ב לכאורה מכמה טעמים, הא' דהרי איש זה זה עכשיו נסיב אשה והאיך ידע מיד אם היא אשה טובה או לא. עוד תמוה האיך מותר לו לומר מוצא וכו', הרי אית בזה איסור לשון הרע, וכבר דן בזה בחפץ חיים, נביא דבריו לקמן בעזה"ש. שלישית צ"ב, מה הענין בשאלה זו וכי לאיזה תועלת היא, וזה ברור דלא הוה שיללי ל"י סתם.

ובעל התייה"מ כתב באמת ליעקב לעיל דף ו' ע"ב על דברי הגמ' כל הנהגה מסעודת חתן וכו', ע"ש שעמד על הקושי הראשונה, מה שייכות לשאלה זו בשעת נשואין, וכתב "דהנה יש לראות גודל מעלת הנושא אשה בת בנים דאי אפשר לבוא לגודל שכר המקווה בבלתי בעל תכלית כי אם ביש לו בנים דהא חזינן דאברהם שהיה צדיק שאין כמוהו וכו' השיב מה תתן לי ואנכי הולך עירי ואם אברהם אמר כן אכן מה נענה אבתרי וזה מעלת הנושא אשה לשם שמים ועל זה ודאי יש לשמוח כשמוחת בית השואבה כי בזה זוכה לרב טוב הצפון אשר עין לא ראתה ועל זה ודאי מצא אשה מצא טוב אמנם בהיפוך הנושא אשה כי למלאות תאוותיו ומשביע עצמו בתאוות היצר הרע ואין מחשבתו רק לזוה אז מן תאוות ההיתר יסתנו אל האיסור כי כך דרכו של היצר"ר וכו' ועל זה ודאי נאמר ומוצא אנמר ממות את האשה וכל המקרא וזה הגדת בני מערבא שמודיעין לו שבאשה יש מצא או מוצא שבאם כוונתו לשם שמים הרי מצא ובאם ח"ו לאו הרי מוצא". ולדבריו באמת לא היה בזה שאלה אלא שהעירו לחתן היהיו כוונותיו רצויות, ולפי זה אתיין שפיר כל הקושות הנ"ל. וכן מדוייק היטב לדבריו לישנא ד"אמרי ליי", שאומרים לו ולא ששואלים אותו.

אמנם יעויין מדרש שוחר טוב תהלים נ"ט אות ג' דבר אחר מצא אשה מצא טוב אבל אשה רעה מרה ממנה מעשה בבנו של ר' עקיבא שנשא אשה וכו' בצפרא קרב רבי עקיבא לגבי אמר לי מצא או מוצא אמר לי מצא,

עכ"ל, הרי דשפיר הוי שאלה והדר יקשו קושיות הנ"ל, וצ"ב.

והנה כתב החפץ חיים בסוף כלל א' באר מים חיים אות י"ג, וז"ל: ולא תיקשי על זה (שלשון הרע אסור אפי' ברמז) ממה שאמרו בברכות במערבא כי נסיב איתתא אמרי לי מצא או מוצא וכו' והלא לשון הרע אסור אפילו בדרך רמז ואסור אפילו על האמת כל שאין מזה תועלת על להבא וכו' ואין נפ"מ באיסור לשון הרע בין אשתו ואחר כלקמן כלל ח' ונראה לי ע"פ מה שכתב הרמב"ם דדבר שנתפרסם כבר באפי תלתא המספר אחר כך אין בו משום לשון הרע אך שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר אם כן נוכל לומר בפשיטות דרגילות הוא דאשה רעה שנוכל לומר עליה שהיא מרמזת נתפרסם בודאי מכבר ענינה באפי תלתא לפחות ואם כן הבעל שמספר אח"כ ענין רעתה ואינו מתכוין להעביר קול אין עובר על זה משום איסור לשון הרע ו', עכ"ל. והדברים לכאורה צ"ב כמה טעמים, ראשית דמסקנת החפץ חיים בכלל ב' הוא להרחיק מקולא זו. גם צ"ב האיך יישב הסוגי' לדעות החולקות על היתר זו. ועוד תמוה, דאי היתה רשעתה ידוע עד כדי דאית בזה להתריא דבאפי תלתא, האיך לו ידע זה החתן שרשעה היא, ולומר שנודעה ברשעותה לכל בין הזמן נשא אותה לזמן השאלה שכמעט מיד אח"כ, דבר זה רחוק מן המציאות.

והנה במעשה בבנו של ר' עקיבא מבואר שכל הלילה החזיקה הכלה נר לחתן בכדי שיוכל ללמוד תורה, וא"כ מסתמא היתה ידועה כבעלת מעלה, ולא היה בזה שום ספק, ולא שאל ר' עקיבא מה ששאל אלא לחבבה על בעלה.

קלב) לעת מצא זו תורה שנאמר כי מוצאי מצא חיים- אף דתליא תורה ביגיעה, כדאיתא יגעת ומצאת תאמין לא יגעת ומצאת אל תאמין, מ"מ אף לאחר היגיעה הרי עדיין אינה אלא בבחינת מציאה-מצאת, ובוה פשוט דכמה שיזכה למצא על ידי יגיעתו תליא בסייעתא דשמיא אשר זהו התפילה לעת מצא.

קלד) דמר זוטרא עדיפא מכולהו- ע"י חידושי הריטב"א שפי' כפשוטו, דאשכחו הא מילתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו וכו' והצריך לנקביו ומתפלל תפילתו תועבה, והמשהה נקביו עובר משום לא תשקצו וזה הוא שבח מציאות.

אכן יעויין אמרי נועם שכתב, וז"ל: ח"ו שיאמרו על חיי שעה עדיפי מחיי עולם דהיינו תורה אלא הענין הוא כמו שאמרו הקדמונים שכל דבר שהאדם עושה הן שאוכל ושותה ואפי' אם לומד צריך שיתן אל לבו אח"כ שמא ח"ו יש בדבר שעשה איזה פניה אומחשבה רעה וצריך שיעבירנה או יסירנה וא ממשדומה כמו ביהכ"ס שהוא מסיר המותרות כך הי לו ביהכ"ס שינקה מחשבתו בעת עשיית המצוה וזה שאמר הא דמר זוטרא עדיפא מכולהו שאפי' לתורה צריך לפנות המחשבות הרעות שחישב, עכ"ל.

והדברים מבוארים באבן שלמה פרק א' את י"א, ע"ש שכתב, וז"ל: ענין התורה לנפש דגמת המטר לארץ שמצמיח מה שנוצר בה סם חיים או סם מות כן התורה מצמיח מה שבלבו אם לבו טוב תגדיל יראתו ואם בלבו שרש פורש ראש ולענה יגד הטיגא בלבו כמו שכתוב צדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' וכו' כל כן צריך לפנות לבו בכל יום קדם הלמוד ואחריו מעפוש הדעות והמדות ביראת חטא ומעשים טובהים וזהו מכנה בשם בית הכסא ועל זה רמזו במה שאמרו בית הכסא עדיפא מכולהו וכו', עכ"ל.

קלה) אוהב ד' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות- ע"י רבינו יונה (ובקצרה בריטב"א) שכתב, וז"ל: כלומר הפסוק לא בא להשמיענו שאוהב הקב"ה שערי בית המקדש משערי בתים אחרים שזה דבר פשוט הוא וכו' אלא ודאי רוצה לומר שאוהב הקב"ה שערי ציון מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות וכמו שאוהב בית המקדש יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות כך אוהב שערים המצויינים בהלכה כלומר ששם קביעות התורה וההוראות בכל יום יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק מפני שהמקומות הקבועים הם המקדש ביהמ"ק כדאמרין מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה בלבד וכמו שהמקדש חביב יותר וכו' כך מקום קביעות התורה חביב משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות, עכ"ל. ויסוד דבריו, דבמאי דשערים המצויינים בהלכה הם מקום קביעות לתורה הרי הם במקום המקדש שהוא מקום קביעות קדושת השכינה, וממילא, כמו שהמקדש חשוב יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, כמו כן שערים המצויינים בהלכה. גם חזינן מדבריו דקשורה מימרא זו עם מאי דאמרין דאחר שחברב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה, דחד ענינא הם. ודבריו מובנים ביותר על פי מה שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ן דקדושת המשכן המקדש היא באמת קדושת מתן תורה, אשר ממילא מקום קביעות התורה וההוראה שפיר הוי במקום המקדש בחשיבותו.

ויש לעיין למה נקראו שערים המצויינים בהלכה ולא בתים המצויינים בהלכה, ומאי שייטי דשערים להכא. וראיתי בבן יהוידע שכתב שדרכם היה להניח שומר על הפתח במקום שלומדים גמרא ומורין הלכה כדי שלא יכנס שם אדם שאינו הגון או שהוא אחד מן הקראים והאפיקורסין וישמע מד"ת שמדברים בהם חכמים ולפי זה סימן שזה בית המדרש של לימוד גמרא והלכות הוא מן מקום השער דכיון שנמצא אצל השער שומר ניכר שהוא משערים במצויינין בהלכה לכך נקט להו בשם שערי ציון. ולולא דבריו היה אפשר לפרש על פי דברי רבינו יונה, דלבית המקדש מחמת חשיבותו היו נכנסים דרך שערים, ולהראות דמקום קביעות לימוד התורה והלכה הוא במקום בית המקדש אמרו שערים המצויינים בהלכה, שאף אלו מקומות ראויים לשערים מחמת חשיבותם.

קלו) מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד- יש לעיין מהו ענין ד' אמות" כאן, ומה הכונה ב"ד' אמות של הלכה". וראיתי בבן יהוידע שעמד בזה, ע"ש בדבריו. ובפירוש הרשב"א על אגדות הש"ס הביא דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות שכתב ד"הכוונה בבריאת כל מה שיש בתוך העולם הזה ההוא והנפסד הוא האיש השלם הכולל החכמה והמעשה ועל זה אמרו אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד כלומר האדם השלם בחכמה ובמעשה. וכתב הרשב"א דמפני שהאדם הבינוני הוא ארבע אמות כמו שנאמר שבו איש תחתיו כתחתיו ומכאן לארבע אמות ליוצא חוץ לתחום קראו ארבע אמות של הלכה. ומדברי רבינו יונה הנ"ל אות קל"ה מבואר לכאורה שאין מה שנאמר ד' אמות של הלכה עולה על האדם אלא על המקום, כמו שערים המצויינים בהלכה. והאמת דכן מבואר להדיא בגמ', שאחר שהביאו מעלת שערים המצויינים בהלכה אמרו והיינו דאמר ר' חייא וכו' מיום שחרב בית המקדש וכו'. וביאורא דמילתא לדברי הרמב"ם, דחשיבות שערים המצויינים בהלכה

הוא משום שהם מעמידים איש הלכה, ד' אמות של הלכה, אשר זהו עיקר הבריאה והקדושה אחר החורבן. והמהר"ל בתפארת ישראל פרק ע' ביאר מאי דאין להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה, וז"ל: וביאור זה כי אין להקב"ה בעולם הגשמי באשר הגשמי נבדל מהקב"ה ואין ראוי שיאמר בדבר רוחני שהוא גשמי והדבר אשר הוא להקב"ה הוא ארבע אמות של הלכה פירוש ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם לא יטו ימין ושמאל מן האמות ולפיכך נקרא הלכה שההולך בדרך אינו נוטה מן הישור לא לימין ולא לשמאל כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת. וכאשר בחר הקב"ה בחר בארץ ישראל שהוא באמצע העולם ובחר אחר כך במקדש שהוא באמצע ארץ ישראל שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי שהגשם יש לו רוחק אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק שהרי הוא באמצע מתיחד אל הדבר הנבדל ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש מפני שבית המקדש הוא באמצע וכו' וכאשר חרב בית המקדש בעונינו אין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה כי ההלכה הוא דרך אשר הוא האמת בעצמו בלי נטיה מן האמת כלל ולכן יש אל ההלכה משפט האמצעי לגמרי וכו' כמו שהיה בוחר הקב"ה במקדש שהוא ראוי אל הקדושה מצד שהוא באמצע העולם וכו' וזה גם כן שייך אל ההלכה כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי אין לו שום התייחסות אל הגשמי אבל דבר שאינו הלכה כיון שאינו שכל גמור יש לו התייחסות אל הגשמי ואם הוא שכל במה מכל מקום אינו שכל גמור וכו' כן אם תהיה ההשגה בתורה אם לא תהיה השגה להלכה אין זה נבדל לגמרי, עכ"ל.

ומה שאמרו דווקא ד' אמות של הלכה, כתב המהר"ל, וז"ל: מפני שבא לומר כי מקום הלכה נבדל מן העולם הזה והוא להקב"ה ואין מקום פחות מארבע ודבר זה בארו במסכת סוכה כי אין מקום חשוב פחות מארבעה כלומר שאין מקום שיהיה נחשב מקום בפני עצמו פחות מארבע לפעמים הוא ד' טפחים ולפעמים הוא ד' אמות שהיה נחשב מקום בפני עצמו הכל לפי הראוי וכאן אין שייך ארבעה טפחים רק ארבע אמות כי שייך לימוד התורה הד' אמות וכו' עכ"ל. הרי דיסוד מה שאמרו ד' אמות של הלכה, דלימוד להלכה אינו מעולם הגשמי אלא תופס מקום לעצמו, ואין מקום פחות מד', ומאי דהוי אמות ולא טפחים הוא לכאורה משום דהאדם הלומד להלכה הוא הנמצא במקום מיוחד זה, ומקומו של אדם הוא ד' אמות.

קלו) כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי וכו' לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא- ע"י רבינו יונה שהביא דעת רבני צרפת דאפילו בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבהכ"נ בצבור כדאמרין אוהב הקב"ה ששערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ור"מ ז"ל פירש שלא אמרו אלא בעשרה וא"ת כיון שבעשרה היו מתפללין מה חידוש בא להשמענו שחשוב מקום קביעות התורה יותר מבהכ"נ וכו' יש לומר שבא להשמענו שאע"פ שבבהכ"נ מתקבצין הרבה בני אדם וברב עם הדרת מלך אפילו הכי יותר היו רוצים להתפלל בעשרה בלבד בבית מדרשם מלהתפלל בבהכ"נ עם הציבור, עכ"ל. וכן הוא גם בחידושי הריטב"א. והנה דברי הרמב"ם הם בפ"ח מהל' תפילה ה"ג, ע"ש ברמ"ך שהביא דכן ס"ל לרב האי גאון כרבני צרפת דהוא אפי' בלא עשרה. וע"ש בכס"מ שכתב חידוש אחר לדעת הרמב"ם ממה

שכתב רבינו יונה, והוא, דכי היכי דבית הכנסת קודם להתפלל בו בעשרה משאר מקומות, כך מקום לימודו הוא קודם להתפלל בו בעשרה מבית הכנסת.

והנה מדברי רבינו יונה והרמב"ם משמע דאז דלא בעינן לעשרה או אם בעינן לה הוא מצד דין תפילה דבעינן שיתפלל בציבור. אכן רש"י כתב בד"ה המצויינים, וז"ל: ציון ואסיפת צבור, עכ"ל, הרי דמצד עצם היותם שערים המצויינים בהלכה בעינן שיהא שם צבור, כן העירני הגרמ"מ נוימן שליט"א, וכן הראו לי אח"כ דאיתא בצ"ח.

והוסיף רבינו יונה, דאפי' לדעת הרמב"ם אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד במקום אחר דכיון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל בעשרה, אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנתו אין לו ללכת לבית הכנסת אם לא ימצא עשרה משום שנמצא מתבטל מלימודו בשעת הליוכו.

והנה זה לשון הרמב"ם: בית המדרש גדול מבית הכנסת וחכמים גדולים אע"פ שהיה להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללים אלא במקום שהיו עוסקים בו בתורה והוא שיתפלל שם תפילת ציבור, עכ"ל. ומבואר מדבריו דיסוד דין זה הוא מעלת בית המדרש על בית הכנסת, אשר הוא לכאורה דלא כסוגיין דמבואר דמדובר דווקא בשערים במצויין בהלכה אשר הוא עדיף גם מבית כנסת וגם מבית מדרש. והרמב"ם לכאורה לא גריס "יותר מבתי מדרשות".

ועיינו סוגי' דמגילה כ"ו ע"ב-כ"ז ע"א שנחלקו אי מותר לשנות בית הכנסת ולעשותו בית המדרש, ונחלקו בזה רב פפי משמ"י דרבא ורב פפא משמ"י דרבא, ואיתא התם עוד ואת כל בית גדול שרף באש ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי חד אמר משום שמגדלין בו תורה וחד אמר מקום שמגדלין בו תפילה, ומסיק דר' יהושע בן לוי הוא דאית לי מקום שמגדלין בו תורה, וכן פסק הרמב"ם פי"א תפילה הי"ד.¹¹ ולדעת הרמב"ם מה שכתב כאן הוא דווקא למאי דק"ל כר' יהושע בן לוי דקדושה בית מדרש יותר מבית הכנסת, דהא דברי הרמב"ם אלו נאמרו בסתם בית מדרש.

ועי' משנה ברורה סי' צ' סקנ"ה שכתב על דברי המחבר, שהם דברי הרמב"ם, וז"ל: ונראה פשוט דזה דווקא בבית המדרש שקבוע ליחיד ללמוד דלא קבוע קדשתו כל כך וכדמשמע ממגן אברהם סי' קנ"ג ס"א דבזה אירינן הכא אבל בית המדרש שקבוע לרבים ללמוד התורה בודאי קדושתו חמורה יותר מבית הכנסת ומוטב להתפלל בו בעשרה יותר מבית הכנסת שיש בו רב עם (כלומר, דבכה"ג אין חידוש בכך) אפילו מי שאינו לומר בו כלל וכדאיתא בגמ' דאוחב ד' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות וכו' וכן משמע מכמה אחרונים, עכ"ל. יסוד דבריו, דחידושה דסוגיין הוא בבית קבוע ליחיד שיתפלל שם עם עשרה, אבל בית מדרש קבוע שלומדים בו רבים פשיטא דקדושתה יותר.

והנה ממאי דאיתא בסוגיין דמשחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד, מדקרי להו ד' אמות של הלכה, מבואר בפשוט דמייירי במקום חשוב יותר מבתי מדרשות סתם, וכדברי הראשונים, דאל"כ אמאי נתנו לה תואר מיוחד. ויתכן דהרמב"ם לשיטתו אזיל דס"ל דמאי דאמרו ד' אמות של הלכה אינו עולה על המקום אלא על האדם, עי' לעיל, ושוב ממילא מאי דאמרו שערים המצויינים ההלכה אין הכונה אלא מקום שלומדים אישי "ד' אמות של הלכה", דהיינו בית המדרש, ועדיין צ"ע בזה.

קלח) גדול הנהנה מיגיע כפו וכו' - על פניהם הדברים תמוהים, וכי ס"ד דגדול הנהנה מיגיע כפיו מירא שמים (דהרי המכוון נהנה מיגיע כפיו שאינו ירא שמים), ולא עוד, דאשריד דרשינן דר"ל בעוה"ז, שהרי אומרים בנהנה מיגיע כפיו אשריד בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא, והיתכן דהנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא וירא שמים דווקא לעולם הזה, אתמחה. ועמד על זה הגר"א באמרי נועם, ע"ש. וביאר הגר"א, ע"פ מה שנשאלה לפני הקדמונים מי טוב יותר, מי שאין לו כלל יצה"ר ועוסק בתורה ובמצות ונהנה מעשיית המצוה, או האיש אשר יש לו יצה"ר ומשבר תאוותו תמיד ועוסק בתורה במצות בצער ובדאגה גדולה מפני התגברות היצה"ר, והשיבו דטוב יותר זה שאין לו יצה"ר, דאל"כ האידן יתכן שנהיה אנחנו יותר טובים מהאבות שאמרו רבותינו שלא שלטי בהם יצה"ר כלל, אע"כ שיותר טוב מי שאין לו יצה"ר כלל. אשר זהו פירושא דסוגיין, דירא שמים ר"ל זה שיש לו יצה"ר וירא תמיד, ואלו הנהנה מיגיעו (ולכאורה אינו גורס כפו) ר"ל זה אין לו יצה"ר ונהנה מכל עבודתו בעוה"ז בתורה ובמצוות, וזהו שאמרו דגדול הנהנה מיגיעו מירא שמים, דירא שמים אין לו בעוה"ז דהדואג תמיד המלחמת היצר, ואין לו רק שאשריו בעולם הבא, משא"כ הנהנה מיגיע, ה"אשרי" שיש לירא שמים בעולם הבא יש לו בעולם הזה, והטוב שיש לו בעולם הבא אין לו לירא דוגמתו כלל.

ועי' מהרש"א שפירש באופן אחר, דנהנה מיגיע כפיו ר"ל זה דאינו צריך לזיון בעולם הזה משכרו בעולם הבא ונמצא דיהיה לעולם הבא שלו שלם, וירא שמים ר"ל מזה מירא שמים דבעי ליהנות משכרו כבר בעולם הזה, ולדידי' יהיה חסר השכר בעולם הבא.

קלט) הא דכייף לי' הא דלא כייף לי' - פי' רש"י, דאם אינו כפוף טוב לו להתרחק ממנו דמוטב שיהיה שוגג ואל יהיה מזיד כי לא ישמע לרבו. וכן הביא להלכה במג"א סי' תר"ח סק"ג. אכן יעויין חידושי הריטב"א שפירש באופן אחר, וז"ל: דלא כייף לי' לא ידור שיורה לפניו ולא יסביר לו פנים, עכ"ל, ומבואר לכאורה מדברי דהחסרון הוא שיורה הוא בפני רבו.

קמ) בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו - עי' רבינו יונה שכתב דהו"ל ספיקא דאורייתא ולחומרא. והדברים צ"ב, כאשר הקשה בדברי חמודות אות ל"א, דהא כל עיקר קריאת התורה אינה אלא תקנת משה ועזרא ומה שייך בזה לומר ספיקא דאורייתא לחומרא, ע"ש שחידש דבתקנת נביאים יש להחמיר בספיקן.

יותר להתפלל, אשר זו היא הכונה במש"כ דבית המדרש גדול מבית הכנסת, כלומר, דכחו גדול לתפילה, משום דהתורה מעלה אותו למקום גבוה יותר אשר תפילתו יותר חשובה שם. אכן לין זה מובא במחבר ס' ז' ס"ח בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומוטב להתפלל בו יותר מבית הכנסת, הרי דלפ"ה הכא מתחלל תליא בקדושה, ולפ"ז שפיר קשורות צ' הסוגיות, סוג' דליין וסוג' דמגילה.

¹¹ והנה צהלכה דלין כתב הרמב"ם דגדול בית המדרש מבית הכנסת, ואילו צפ"א דפסק סוגי' דמגילה כתב דקדושת בית המדרש יתירה על קדושת בית הכנסת, וכאורה היה לו לומר גם כן דקדושת בית המדרש יתירה על קדושת בית הכנסת. והיה מקום לחלק ולומר דלחמת צ' סוגיות הם, דבסוגי' דמגילה הנידון הוא הי מנייהו קדוש יותר, אכן בסוגיין י"ל דס"ל להרמב"ם דליין הנידון בקדושה אלא כהי מנייהו חשוב

והריטב"א לא כתב אלא דהוה ל"י תיקו דאיסורא ולחומרא, ולא כתב להדיא דהוה דאורייתא כמש"כ רבינו יונה. ומחשור שהחמיר אין ראיה, דהא כל הספק היה בזמן שהיה מתורגמן בין כל פסוק, אבל לדין פשיטא דאסור לצאת.

ועל דרך הפשט י"ל דשפיר אית בזה ספיקא דאורייתא, דמאי דאסור לצאת, כדחזין מקרא דאם עוזב יש בזה כלל ד"יכלו", לכאורה הוא משום כבוד התורה, דבמבואר בדברי הרמב"ם פ"י מהל' ס"ת ה"ב דספר תורה נהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול, ובהלכה ט' שם כתב דכל הרוצה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, וכתב בכס"מ דמקור דבריו מסודי דקידושין ל"ב ע"ב, ק"ו מפני לומדיה ועמדים מפניה לא כל שכן, וק"ו הרי הוי דאורייתא, וכ"ה בקרית ספר שם דמה שצריך לנהוג כבוד לתורה דאורייתא הוא. וראיתי מביאים גם משבועות ל' ע"ב עשה דכבוד התורה עדיף, וכתב שם הר"ח דהעשה הוא והדרת פני זקן, והוא כנ"ל. אשר לפ"ז אתיין דברי רבינו יונה שפיר כפשוטו, דשפיר איתא בזה ספיקא דאורייתא שהוי ספק בכבוד התורה דאורייתא הוא.

קמא) תוד"ה רב ששת מהדר אפי' וגריס- ע"י כל דברי התוס'. והנה לתירוצם הראשון דאיירי בקול רם דאז אסור אבל הכא איירי בנחת, ומאי דמהדר אפי' נקט לחידושא, מבואר דיסוד חיוב קריאת התורה אינו על כל יחיד ויחיד, דאל"כ האידך היה מותר לרב שש ללמוד אפי' בנחת, הרי חייב בקריה"ת, אלא יסוד חיובו על הציבור. ומבואר עוד דמאחר דהחיוב הוא על הציבור, אין החיוב החל על הציבור מחייב שכולם ישמעו קריה"ת, רק דעל ציבור חל חיוב שתתקיים קריאת התורה, ומסתיימת לשון התוס' משמע לכאורה דאף לא נימא בזה דבעינן רוב שישמעו.

ומה שכתבו התוס' דרב אלפס כתב דהלכות גדולות מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא והכא מייירי דאיכא עשרה, אף מזה מבואר כנ"ל דחיובא דקריאת התורה חובת ציבור הוא ואינו חיוב על כל אחד ואחד, אלא דס"ל דחובת ציבור דקריה"ת מחייב שיהיו על כל פנים ציבור השומעים קריאת התורה, ואם אך איכא עשרה השומעים, נתקיימה חובת הציבור ושוב יכול יחיד ללמוד כיון דאין על היחיד חובת קריה"ת.

ותי' הג' שהביאו התוס' בשם הרי"ף דשאני רב ששת שתורתו אומנתו, וכתבו התוס' דאנן מסתבר לן כהאי תירוצא, לתי' זה חובת קריה"ת היא על כל יחיד ויחיד אשר על כן אף שהיה בנחת ואף דאיכא עוד עשרה אכתי היה חייב אי לא דתורתו אומנתו. ובסוטה דל"ט ע"א הביאו התוס' עוד תי', דשאני רב ששת שהיה סגי נהור ולא היה חייב בקריאת התורה, דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, וכן הובא בראשונים בסוגיין, ע"י רבינו יונה וריטב"א. ואף לתי' הזה הוא כנ"ל דהוי חיוב על כל יחיד ויחיד דהרי אי לאו דהוה רב ששת סגי נהור היה חייב.¹²

ובביאור הלכה ס"י קמ"ו ס"א ד"ה ויש תמה על ב' תירוצים אלו, וז"ל: אמנם באמת שיטה זו תמה לכאורה מאד דמאי מהני שיגס בלחלש שלא יבטל שארי השומעים קריאת התורה מ"מ גם הוא מצוה לשמע קריאת התורה ואם ילמד את למודו לא יתן לבו לשמע מה שקורא הקורא ואפילו יש עשרה דצייתי מאי

מהני לגבי ידי' הא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא, עכ"ל. וביאור דיעות אלו כמשנ"ת דאין חיוב הקריאה על כל יחיד ויחיד אלא חובת ציבור הוא, וכבר דשו ב"י רבים, ע"י עמק ברכה קריאת התורה אות ג', ועוד. והביא שם בבית"ל דבשלי הלקט הקשה באמת כן, והוא בענין תפילה שיבולת ל"ט, ע"ש שהביא התי' דבלחש מותר וכתב עלה, וז"ל: מיהו תימה לרבי שגם הוא מצווה לשמוע קריאת התורה דדכתיב ואזני כל העם אל ספר התורה ואם יקרא בספר יתן לבו להבין את שלפניו וכלא יכול להבין מה שקורין הלכך נראה שיהא אסור, עכ"ל. והוא ס"ל דחובת הקריאה חובה היא על כל אחד ואחד.

ויסוד הך שאלה ביסוד דין קריאת התורה אי הוי חובת ציבור או חובה על כל יחיד ויחיד, הובא בברכ"ש יבמות בכ"א בשם הגר"ח, ע"ש אות א' אמצע ד"ה ונראה ברור שכתב, וז"ל: וכמו ששמעתי מפי מו"ר קדוש ישראל ז"ע לענין אם מהני רוב מדין רובו ככולו לצורך עשרה בקריאת התורה ובקריאת המגילה ובחזרת הש"ץ ואמר דבכל הדינים האלו תלוי בחדא סברא דיש לחקור בכל אחד מהדינים האלו דהיינו מה שבעינן עשרה בכל אחד מהדינים האלו אם החיוב של קריאת התורה וכו' חל על עשרה ביחד דווקא וכ"ז דליכא עשרה ליכא חיוב כלל של קריאת התורה וכו' או לא דנאמר דהחיוב של קריאת התורה וכו' חל אפילו על אחד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה ואמר דאם נאמר דהחיוב נעשה דווקא על ידי עשרה ביחד אז לא שייך הדין דרובו ככולו דהא ליכא חיוב כלל, ואפילו מיעוט חיוב ליכא, דהרי החיוב הוא חל דוקא על ידי עשרה, אבל אם נאמר דהחיוב חל אפילו על אחד אלא דדין הוא דאינה נאמר אלא בעשרה, אז שייך הדין דרובו ככולו דהרי איכא רוב חיוב ומיעוט פטור ודין הוא בכל התורה כולה דאמרין רובו ככולו, עכ"ל.

ומה שכתבו התוס' דשאני רב ששת דתורתו אומנתו, יש לעיין מה הפטור בזה, דמאחר דחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל אחד ואחד, אמאי פטור מזה מי שתורתו אומנתו. וי"ל בביאורא דמילתא, דהנה הביא הרי"ף במגילה (י"ג ע"א בדפי הרי"ף) דברי הירושלמי (פ"ד ה"א) ד'איתא בזה"ל: משה תקן להם לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובי"ט ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנא' וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין שלשה בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה, עכ"ל. והנה תקנת עזרא היתה בכדי שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, וזה שפיר היה ניתן להבין מאי דשאני מי שתורתו אומנתו, דליכא גבי הך חששא שיעבור ג' ימים בלא תורה. אלא דקריאת שבת ויו"ט לאו מהאי טעמא אלא מקרא, ושוב צ"ב מהו הפטור דתורתו אומנתו, דהרי לא כתבו התוס' דמייירי דווקא בקריאת התורה דשני וחמישי ושבת מנחה.

אכן יעויין רמב"ם פ"י מהל' תפילה ה"א שכתב, וז"ל: משה תיקן שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת התורה ועזרא הסופר תיקן שיביי קוריאן כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות וכו', עכ"ל. וע"ש בכס"מ דכן פ"י הרמב"ם סוגי' דב"ק דפ"ב. ומבוארת דעתו, דכל יסוד קריאת התורה בשבת ושני וחמישי

סבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, אבל אילו היה יסוד החיוב לשמוע קריאת התורה, ולא צענין שיהא שואר אומנם, לכאורה יהיה חייב אף דהוי סגי נהור.

¹² ומבואר מזה דיסוד החיוב הוא קריאת התורה, אשר בזה שפיר איכא למימר דלסגי נהור ליכא דין קריאה כיון דלדברים

הוא שלא ילכו ג' ימים בלא תורה. ומועדים ור"ח מתקנה אחרת הם, ע"י רמב"ם פ"ג מהל' תפילה ה"ח דמשה רבינו תיקן להן לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענייניו ושואלין ודורשין וכו' וענין זה ודאי דהוא בכדי שיבינו העם, וכמו הלכות חג וחג שהביא הרמב"ם בחדא מחתא.

וע"פ דברי הרמב"ם דקריאת התורה דכל שבת הוא בכדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, שפיר יש לבאר דברי התוס' דשאני רב ששת שתורתו אומנתו, דלגבי ליתא לתקנה דבכדי שלא ילכו ג' ימים דהא כיון דתורתו אומנתו לא קיים אצלו חשש זה. וגם בימים טובים ור"ח מבואר פטור זה, דיסוד הקריאה הוא לחנך את העם, וכנ"ל, ומי שתורתו אומנתו אינו צריך לזה ואינו בכלל התקנה. והרמב"ם עצמו הביא פטור זה דתורתו אומנתו בפ"ב מהל' תפילה ה"ט, ע"ש, והוא לשיטתו. והרי"ף שהביא דברי הירושלמי הנ"ל אשר מבואר מדבריו דדין קריאת התורה בשבתות וימים טובים דין אחר הוא, דין תקנה מסויימת לקרות בתורה מענינו של יום, ולשיטתו לא שייך הך פטור דתורתו אומנתו, אשר על כן לא הביאה ולא הביא אלא או דברי הבה"ג דהוי חובת ציבור, או דשאני רב ששת שהיה סגי נהור, ודוק.

ומלשון הרמב"ם שכתב דתיקן משה קריאת התורה דשבתות וכו' כדי שלא יהיו שלשת ימים בלא **שמיעת** התורה, מבואר לכאורה דיסוד התקנה הוא דתקנו דין קריאת התורה בכדי שישמעו תורה, אשר לפז"נ דמאי דהיה רב ששת סגי נהור לא יהיה פטור, דאכתי חייב בשמיעת התורה. והתי' שהיה סגי נהור ע"כ דס"ל כנ"ל הערה 12 דיסוד התקנה הוא חובת קריאה.

ונראה עוד בדבריו דמאחר דהחייב הוא שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ובמיוחד למה שדייקנו דהחייב הוא לשמוע קריאת התורה, פשוט לכאורה דיסוד חיוב זה הוא כל כל יחיד ויחיד. וכן מבואר בדבריו הנ"ל פ"ב ה"ט, ע"ש שכתב, וז"ל: כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שותקין ושומעין ומשימים לבם למה שהוא קורא שגא' ואזני כל העם אל ספר התורה ואסור לצאת מן הציבור בשעה שהקורא קורא ומותר לצאת בין איש לאיש ומי שהוא עסוק בתורה תמיד ותורתו אומנתו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה.

וע"ש עוד ברבינו יונה שהביא עוד דיעה, "שאם קודם שנפתח ס"ת חוזר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ספר תורה אלא לקרוא ומתחיל לקרוא מותר ואפילו לכל אדם דיכון שכבר התחיל במצוה מתחלה וראו אותו אנשי בית הכנסת שקבע עצמו לקרוא אינו פסוק בה בעבור ס"ת אבל אם לא התחיל מתחלה אין לשום אדם אפילו מי שתורתו אומנתו לספר בשום ענין כלל אח"כ", ע"י שם שדקדק כן מדאמרו דמהדר אפי', דזו הכונה, שעשה כן קודם שהתחילה הקריאה. ולדיעה זו נראה לכאורה דחיוב הקריאה הוא חובת ציבור, דאילו היה חובת יחיד, האין יכול לפטור את עצמו.

והמאירי כתב בא"ד, וז"ל: ויש מי שמפרש שלא נאסר דבר זה אלא בימי רבותינו שהיה ראשון מברך לפניו ואחרון לאחריה ואמצעיים לא היו מברכים ושמה זה המספר יזדמן לו שיקרא ונמצא שסח בנתיים ר"ל בין ברכה ראשונה לאחרונה אבל אנו שכל הקורים מברכים לפניו ולאחריה רשאי לספר ואין בכך כלום, עכ"ל. ולדיעה זו לכאורה מאחר דאין החסרון אלא שמא יהיה לו הפסק בין הברכות, מבואר דבעצם שפיר היה יכול לדבר, אשר זהו דאצלנו מותר, דחובת

הקריאה על הציבור היא, ורק מחשש יצטרך לקרוא ויהא אצלו הספק נגעו בה. ולכאורה ממה שפתח ואמר דתורתו אומנתו שאני (ונראה דמסיים לדבר זה) מבואר דהוי חובת יחיד, וא"כ האין הביא הא דבזמנינו לית לן בה דמוכח דהוי חובת ציבור, ועדיין צ"ע.

ויעויין דברי המאירי הנ"ל בתחילת דבריו שכתב, וז"ל: מכיון שהתחילו לקרות בספר תורה אסור לאדם לצאת מבי"ה אלא א"כ בין קורא לקורא וכיון שנפתח ספר תורה אסור לאדם לדבר אפי' בדבר הלכה וכו', עכ"ל. הרי שכתב דלענין מאי דאסור לצאת הדבר תלוי באם התחילו לקרוא, ואילו בנוגע לאיסור דיבור כתב דהדבר תלוי בשעה שנפתח ספר התורה. והוא באמת פשוטא דמילתא דהא סוגי' דבסוגי' דסוטה אשר הוא מקור הך איסור דיבור נאמר דכיון דנפתח ספר תורה אסור. ואילו הכא גבי איסור יציאה אמרינן דבין גברא לגברא מותר ומיבעיא לן בין פסוקא לפסוקא, הרי דהנ ידון הוא לצאת בשעת קריאה וא"כ תלוי בשעה שהתחילו לקרות. וההסבר פשוט, דאיסור דיבור הוא מצד כבוד הספר תורה, אשר זה תלוי בשעה שנפתח הס"ת, אכן איסור לצאת דסוגיין הוא משום כבוד קריאת התורה, שהיציאה היא זלזול בקריאת התורה, אשר זה שפיר תלוי אשעה שהתחילו לקרות. אכן יעויין רמב"ם פ"ב מהל' תפילה ה"ט שכתב, וז"ל: כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה וכו' ואסור לצאת מן הציבור בשעה שהקורא קורא וכו', עכ"ל. הרי דגם איסור דיבור מיתלץ תלוי בשעה שהתחילו לקרות ודלא כפשטות לישנא דהש"ס בסוטה. ולהרמב"ם לכאורה ב' הדינים הויין דינים בקריאת התורה.

ובמעשה רב הובא באות קל"א מהגר"א, וז"ל: צריך לשמוע כל תיבה ותיבה ולראות בחומש ולא יסייע לקורא כלל, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין דהוי חיוב על כל יחיד ויחיד לשמוע הקריאה. וע"ש בתוספת מעשה רב אות ל"ד שכתב, וז"ל: כשיצא הגר"א מבית האסורים קרא לבעל קורא שיקרא לפניו כל ד' סדרות מדי' שבועות אשר ישב, עכ"ל, אשר מבואר מזה להדיא דעכ"פ לעצמו חשש שהוא חיוב על כל אחד ואחד.

והנה יעויין אמרי נועם שהביא הגר"א מש"כ התוס' דהתם איירי בקול רם וכתב עלה, וז"ל: אבל הוא דוחק דהיכא מרומז לחלק בין בלחש לקול רם וגם זה שכתבו דמה שאמר מהדר אפי' לרבותא נקט ג"כ הוא דוחק ועוד קשה מאי ענין זה לכאן (ר"ל מה ענין הא דרב ששת למאי דאיתא הכא דנפיק בין גברא לגברא) הוה ל' להש"ס למימר ה במקום שדרשו הפסוק הזה שייך להא דרב שש ובפתחו עמדו כל העם כמ"ש, והנכון כפירוש רבינו יונה דהא דמהדר אפי' היינו שהתחיל ללמוד קודם שהתחילו לקרות וזהו כמו שיצא בין גברא לגברא וכ"ש קודם שהתחילו לקרות והשתא א"ש דמיייתי הכא משום דמקודם מיייתי הא דר' אבהו דנפיק בין גברא לגברא לכך מיייתי נמי דרב ששת ובאמת לענין דינא צריך לכל הפרטים הנזכרים כאן בתוס' דהיינו שישארו עשרה וגם שיהיה תורתו אומנתו וגם דוקא בלחש ולא בקול רם ובעל הלכות לא כתב זה אלא לענין דינא אבל הפירוש הנכון כפירוש רבינו יונה, עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב דלהלכה בעינן לכל הפרטים הנזכרים בתוס', גם שישארו עשרה וגם שיהא תורתו אומנתו, דלכאורה יקשה דממנ"פ, אי בעינן שישארו עשרה היינו משום דהוי חובת ציבור, דאלי"כ מה מהני זה, ואי הוי חובת ציבור אמאי בעינן שיהא תורתו אומנתו, ואי הוי חובת יחיד ולכך פטור

בתורתו אומנות, מה בעיני לזה שישארו עשרה ואין אין לתורתו אומנתו מאי נפ"מ במה שנשארו י". אם לא דנימא דלעולם חובת יחיד הוא, כמבואר מדבריו במעשה רב, ומאי דבעינן שישארו עשרה הוא שאם לא, אף שהוא מצדו פטור כיון דתורתו אומנתו מ"מ במה שהוא לומד הרי הוא מפקיע את שאר הציבור מהאפשרות לקיים החובה שמוטל על כל אחד ואחד מהם. ומהאי טעמא בעינן שיהא נמי בנחת. ובאמרי נועם הוצאת מכוון הגר"א הביאו מספר חמדת הימים שיישב קושיית הראשונים, דדברי רב ששת עולים על מאי דמספקא ל"י להש"ס בבין פסוק לפסוק, דההפסק היה מפני התרגום, ואמר רב ששת שהוא כבר יודע התרגום ואינו צריך, כל כן אנו בדידן והן בדידהו, ולעולם אף לרב ששת אסור בשעת הקריאה ולא מהניין בזה שום התירים, ואין צריך לכל תירוצי הראשונים. והנה בעל המחבר ספר הנ"ל היה חשוד כא' מתלמידי שבתי צבי, וגדולי ליטא אמרו פה אחד בשם הגר"א דכיוון בביאור זה לאמיתתה של תורה, ולו היה מכת הש"צ לא נחה עליו רוח טהור בזה לפתור דברי מאמר חז"ל הנ"ל לאמיתותו מסטרי דקדושה.

קמב) לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור וכו' - לפי גריסתנו "שכל המשלים וכו'", משמע נמה שמאריכין לו ימיו ושנותיו הוא טעם שיגמור פרשיותיו עם הציבור. והיה משמע מזה דליכא חיוב אלא דהוא כמין דבר סגולתי. אכן גריסת הרא"ש "וכל המשלים", ועפ"ז איכא למימר דנאמרו ב' דברים, ראשית, דאיכא חיוב שנים מקרא ואחד תרגום, וב', דהעושה כן מאריכין לו ימיו ושנותיו. (ועי' מעדני יו"ט שם אות ה' פירוש ימיו ושנותיו). והרמב"ם כתב בפ"ג מהל' תפילה הכ"ה, וז"ל: אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שנתו בצבור חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום וכו', עכ"ל. וחזינן להדיא מדבריו דחיוב גמור הוא. ועם הציבור שאמרו כתבו הראשונים דר"ל משבת במנחה שקורין אותו פרשה, ואף דלא נגרר בתר שבת הבא אלא מיום ג'. והביאו בשם מדרש דיגמור קודם סעודת יום השבת, אלא שכתבו דאם לא עשה כן ישלים אח"כ, עי' תוס' והרא"ש ס"ח.

ח' ע"ב

קמג) תוד"ה שנים מקרא ואחד תרגום - ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן עברי כדאשכחן בכמה דוכתי וכו' - כתב הרא"ש בס"ח דהוא הדין דיכול עם מפרש (כעין רש"י), דאף רש"י מפרש כל מלה ומוסיף בפשט הענין. (ופסוק שאין עליו רש"י יאמר ג"פ). והובא ד"ז להלכה בס"י רפ"ה ס"ב, ומ"מ כתב הבית יוסף שירא שמים יעשה שניהם, עי' משנ"ב שם סק"ו דהיינו משום דתרווייהו אית להו מעלה, התרגום, שניתן בסיני, ורש"י, שמפרש את הענין לפי דברי חז"ל יותר מהתרגום.

קמד) תוד"ה ואפילו עטרות ודיבון - פי' רש"י וכו' וקשה וכו' ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וכו' - הנה לשיטת רש"י פסוק שאין עליו תרגום צריך לקרותו ג' פעמים (ולרש"י אין לתרגום ירושלמי ענין לכאן). ולמש"כ התוס' דעטרות ודיבון שאמרו היינו משום שיש להם תרגום ירושלמי וקמ"ל דאף שאינו התרגום הידוע מ"מ צריך לאומרו היכא דליכא ת"א. והיכא דליכא תרגום כלל כגון ראובן השמעון, נחלקו

הראשונים בדיעה זו, דהתוס' וכן רבינו פרץ כתבו "אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי (כלומר, הייתי אומר שמכיון שאין לו תרגום ידוע צריך לקרות ג' פעמים העברי) מ"מ צריך לקרות פעם שלישית בתרגום", ומבואר להדיא מלשונם דאף לדיעה זו אם אך ליכא תרגום כלל צריך לקרות המקרא ג"פ. אכן עי' תוס' הרא"ש שכתב לדיעה זו דודאי ליכא ענין לקרוא המקרא ג"פ, ובכגון ראובן ושמעון קורא פעמים וסגי בכך, רק החידוש בעטרות ודיבון הוא דמאחר דאיכא עכ"פ תרגום ירושלמי צריך לקרותו. וברבינו יונה נסתפק בד"ז איכא היכא דליכא תרגום צריך לקרותו ג"פ, ע"ש.

ויש לעיין במאי דס"ל לרש"י דהיכא דליכא תרגום קורין המקרא ג' פעמים, דלכאורה, הרי התקנה היתה שנים מקרא ואחד תרגום ונהי דהיכא דליכא תרגום אי לקיים את ה"אחד תרגום", מ"מ האין נצמח מזה שיהיו קורין ג' מקרא. והמוכרח בזה, דיסוד התקנה הוא לקרות את הפרשה ג' פעמים, אלא שחילקהו שיתקיימו הני ג' פעמים על ידי שנים מקרא ואחד תרגום, אשר לפ"ז שפיר אמרינן דהני מילי היכא איכא תרגום, אבל היכא דליכא תרגום מאחר דהתקנה היא לעבור על הפרשה ג"פ צריך ממילא לעשות ג' מקרא. וכן ס"ל להתוס' והרמב"ם דהיכא דליכא תרגום קורין ג' מקרא. והרא"ש (וכן צד הספק ברבינו יונה) ס"ל דיסוד התקנה הוא ב' מקרא וא' תרגום, אשר ממילא פשוט דהיכא דליכא תרגום אינו קורא אלא ב' מקרא ותו לא מדי.

קמה) כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי - כתב רש"י, מעלה עליו הכתוב - והרי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום. וכ"כ המאירי, 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 כמי שהתענה תשיעי ועשירי, עכ"ל. והנה כתבו התוס' ד"ה כאילו מתענה דה"פ אם נצטוו להתענות יום ט', וכ"כ גם בר"ה ד"ט ע"ב ובתו"י יומא דפ"א ע"ב ד"ה מעלה. ולכאורה לפי פשוטות ההבנה בדברי המאירי וברש"י היה נראה דלא בעינן להכי, דיסוד מאי דחשיב כאילו התענה פירושו לדבריהם דמאחר דעושה היום דבר שבסבתו תתקיים מצוה למחר מעלה עליו הכתוב כאילו עשה היום את המצוה, כלומר, אותו המצוה, וביום ט' יש לו קיום מצות התענית ד", ולזה לכאורה לא בעינן למימר דהוי כאילו נצטוה בטי'.

והנה העיר בצ"ח על לשון הגמ' דהרי הוא כאילו התענה בתשיעי ועשירי, דלא הול"ל עשירי דהא בעשירי אין זה כאילו התענה אלא התענה ממש, ע"ש שכתב דר"ל דגם תענית העשירי מתרבה ומתעלה יותר מאשר הוא בעצמו, כי ידוע שהמתענה ב' ימים יחד, שתענית יום הב' קשה יותר, אשר זהו שאמר דהוי כאילו התענה בתשיעי ושוב על ידי זה הוי כאילו יש בו בעשירי מעלת היום הב'. ועי' בן יהודה. ועפ"ז דברינו י"ל דמאי דאמרו דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי פירושו דיש לו קיום דצום העשירי גם בתשיעי וגם בעשירי, שאף יום התשיעי קיום התענית הוא תענית דעשירי, ונמצא ד' לתענית עשירי קיום בין ביום התשיעי בין ביום העשירי.

ולדברי התוס' דאין ה"כאילו התענה" דיום התשיעי כאילו התענה ביום העשירי, אלא פירושו שהוי כאילו היה דין צום ביום ט' וקיימו על ידי האכילה.

ובשו"ת רעק"א מהד"ק סי' ט"ז נתספק אי נשים חייבות באכילת תשיעי, דאפשר דפטורות כמו מכל מ"ע שהזמן גרמא או לא כיון דקא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב וכו' ולומר דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי ממילא כל שמחוייב בתענית עשירי מחייב לקיים ועניתם כו' לאכול בתשיעי צ"ע לעת הפנאי". (והביא שם דבכס"מ פ"ג מהל' נדרים נסתפק אם הך דרשה דכל האוכל וכו' הוי דרשה גמורה או אסמכתא בעלמא.)

ובמנ"ח מצוה ש"ג הביא ספק זה, וכתב, דכיון דחזינן דאף תוספת יום הכיפורים אף דדרשינן מקרא ויש דורשים גם מקרא דועיניתם מ"מ מבואר בסוכה כ"ח ע"ב כיון דליכא עונש ואזהרה הרי נשים פטורות אי לאו ריבוי דהאזרח, אך אי אינה אלא אסמכתא ואסמכתא אע"פ, כמו דחייבות בעינוי יתכן דחייבות באכילה בתשיעי, ע"ש.

ועפ"מ ש"כ דאכילה דיום ט' מהוה קיום של העינוי די, כלומר, דיש לו קיום די' בט', פשוט לכאורה דכמו דחייבות נשים בצום די' כך חייבות באכילת ט' דהוא גם קיום דין עינוי בעשירי, ועדיין צ"ע בזה.

והנה מדברי המאירי הנ"ל משמע קצת דלא הוי חיובא ולא איסור להתענות בט', אלא דאם אוכל הוה ל"י כעושה מצוה, ואין זה אלא כמין הנהגה ראוי. והרמב"ם לא הביא דין זה בהלכות שביתת עשור, רק כתב בהלכות נדרים פ"ג ה"ט דהנודר לצום בערב יום כיפור חייב לצום ע"ש כס"מ ולח"מ. וע"פ דברי המאירי דבריו לכאורה מבוארים, דלעולם ליכא דין וחיוב ואינה אלא כמין הנהגה טובה, וצ"ע בזה.

קמז) והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחות בארון- ע"י תוס' ר' יהודה החסיד דב' ארונות היו (והביא דבירושלמי נחלקו אי היו בד ארונות או ארון א'), זה שעשה במצאלא, אשר היו בו הלוחות, וזה שעשה משה רבינו, אשר בו היו שברי הלוחות. וכשהיו יוצאים למלחמה היו יוצאים דווקא עם של משה ושל בצלאל אשר הלוחות השניות בתוכו היה נשאר במקומו, וזה עד שבנה שלמה המלך את בית העולמים, ומשהגיעו לבית העולמים לא זו הארונות משם, ע"ש כל דבריו. ויש לעיין למה דווקא שברי הלוחות הם שיצאו אתם.

והנה ביאור עצם הענין דזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו ושברי ולחות שהיו מונחות בארון, ע"י מהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פ"ב שכתב, וז"ל: ורצה לומר כי המדרגה שקנה האדם על ידי התורה אין לומר שבטלה מעלה זאת כאשר שכח תלמודו כי לא נחשב שהתורה מסתלקת מן האדם כי כמו שתמצא אצל מי שהוא חכם גדול בתורה שאי אפשר שיהיה תורתו עמו כל שעה ואי אפשר שלא תסתלק מאתו התורה בעת השינה ובשאר זמנים ובשביל זה לא תאמר שאין עליו בשעת שינה שם תלמיד חכם אף על גב שאין תורתו עמו מכל מקום שם חכם עליו כי זה ענין האדם בעל הגוף אשר מצד גוף שלו אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד וכן אף שנסתלקה ממנו התורה לאונסו בשביל הגוף המקבל אין נחשב שהתורה מסתלקת ממנו ולעולם הבא כאשר אין מונע אליו מצד הגוף כמו שיהי הלנתיך תהיה תורתו עמו ולפיכך אף דברי לוחות היו מונחות בארון מפני שאף שנשברו הלוחות דבר זה היה מצד הגוף בלבד אבל המעלה שקנו הלוחות לא נסתלקה מהם ולכן אף אם נסתלקה התורה ממנו מצד גופו המקבל את התורה והיה זה לאונסו בשביל כך לא נסתלקה ממנו המעלה העליונה שקנה על ידי התורה, עכ"ל.

ויסוד דבריו, דאין הענין כדעת פילוסופים (כפי שכינה אותם המהר"ל בתפארת ישראל פ"ט) דאין לאדם אלא מה שהשיג שכלו, והם נשארים אחר מותו ובלא השגות שכלו אינו כלום, דלדבריהם אם אך שכח תלמודו, יהיה מאיזה טעם שיהיה, שוב אינו חשוב כלום, "אלא קנה התלמיד חכם על ידי התורה המדרגה העליונה שדבר בו יתברך ובשביל כך אף זקן ששכח את תורתו מפני אונס ולא פירש מן התורה ברצון אחר שקנה שדבק במדרגה העליונה שהוא עם השם יתברך שוב אין יורד אף אם נשתחכה התורה בשביל אונסו מצד הגוף".

ויש להוסיף בזה, וכן מבואר באמת מתוך דברי המהר"ל, דאף דבאמת הפסידו כלל ישראל מדרגת הלוחות הראשונות אשר היתה כל התורה גלויה לפנים והיה להם חירות ממינתה, וזה לא היה להם בלוחות השניות, מ"מ כחם על ידי הלוחות שניות ללמוד ולקנות תורה על ידי מהלך של תורה שבעל פה, כל אפשרות זו היא רק עבור הדרגה שהשיגו על די הלוחות הראשונות, דלענין זה שפיר נשאר אצלם המעלה שעל ידי כך יוכלו לקלוט תורה על ידי תורה שבעל פה. באופן דכחם בלוחות שניות הוא מצד המעלה שהשיגו בלוחות הראשונות, שלא נתתלקה מהם. וע"ש עוד במהר"ל שמברר עוד נקודה בזה, ואין כאן מקומו.

וע"פ דברי המהר"ל אפשר דיש להבין מה שהיו דווקא שברי הלוחות יוצאים למלחמה, דיסוד כח הרי הוא מדרגה זו אשר זכו לה בלוחות הראשונות ושלא נתבטלה וקיים גם דרך הלוחות השניות, ואף כח הלוחות השניות הוא ממדרגת הלוחות הראשונות, אשר זהו שיוצאים למלחמה עם מקור כחות לו, שהיה השיגום על ידי אלו הלוחות והמדרגה נשארה אף בשבירתן.

קמז) אל תשבו על מטה ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא קריאת שמע- צ"ב לכאורה למה נקראת דווקא מטה ארמית ואמרין דהוא על ידי שאינו קורא קריאת שמע על המטה, נימא על כל עבירה אחרת דאם עושה אותה הוא כארמי, וכח"ק המהרש"א, ע"ש שכתב דהוא משום דנקטינן דיחיד המתפלל לא ישאל צרכיו בלשון ארמית שאין מלאכי השרת נזקקין לו שאין מבינין אותו, והכא נמי בקריאת שמע על מטתו שהיא ודאי ביחיד ובעי רחמים מפני שימור מהמזיקים, כי מלאכיו יצוה לך לשמרך וכו', לזה קאמר אל תשב על מטה ארמית, כלומר שלא יקרא קריאת שמע שעל המטה בלשון ארמית דלא יצא כיון שאין מלאכי השרת מבינים אותו וכאילו לא קרא קריאת שמע. והדברים דחוקים קצת, דפשוטות משמעות ד"בלא קריאת שמע" הוא שלא קרא כלל.

ובבן יהודע כתב, וז"ל: נראה לי בס"ד עי על ידי ק"ש מגרש כוחות החיצונים והמזיקין כמ"ש וחרב פפיות בידו ולכן אם יגנו בלא ק"ש חשיבה מטתו מטה ארמית שש/כונים עליה כוחות החיצונים, עכ"ל. (ולדבריו יש לעיין למה דווקא מטבה ארמית.)

קמח) ואיכא דאמרי לא תנסבו גיורתא- טעם הדבר כתב הרשב"ם בפסחים דק"יב ע"ב ד"ה לא תינסבו גיורתא, וז"ל: משום דאמרין דיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפי, עכ"ל.

והנה דעת רש"י בחולין דף קל"ג ע"א דרבא היה כהן, ולפ"ז צ"ב מה צריך להזהיר את בניו שלא לישא גיורת, הרי מדאורייתא כהן אסור בגיורת. אמנם הביא הגר"ש אלישיב זצ"ל בשיעוריו, דבפ"ק דר"ה (י"ח ע"א) כתב רש"י בד"ה אביי דלחד גירסא בגמ' רבא לא היה כהן, ולפ"ז סוגי דהכא (כלומר, הך איכא דאמר) הוא

כההיא גירסא בגמ' התם, ואילו לשאר גירסאות צריך לפרש כשאר איכא דאמרי בגמ' כאן.

קמט) ואיכא דאמרי ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא - כתב רש"י, וז"ל: שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו, עכ"ל. משמע מדברי שרצתה אבל לא יצא דבר זה לפעול. ויש לדקדק בדבריו אמאי הוצרך לומר שרצתה להעליל עליו וכי' שהר הכל כתוב בגמ'. והיה נראה קצת מדבריו שלא היה גורס סיפור המעשה בסוגיין. וכן מבואר בדברי ר' נסים גאון, שכתב, וז"ל: דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי וכו' אצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה להנצל בה מן התביעה וכו' נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם וכו' ונתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עלה ומצא תינוק וכו' וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרה"ק רבנו חושאל שי ב"י רבנן ז"ל וכו' וגם מצאתי אותו בתשובות הגאונים כמו כן, עכ"ל.

ועי' רש"י, רשב"ם ור"ח פסחים קי"ב ע"ב שהביאו המעשה בצורה אחרת, וז"ל רש"י: איכא 'ארי אל תשב במטה ארמית ממש משום מעשה דרב פפא שהיתה ארמית אחת חייבת לו מעות ונכנס מדי יום יום בביתה לגבות הימנה יום אחד חנקה את בנה ונתנתו על המטה וכשנכנס רב פפא אמרה לו שב עד שאביא מועתיך וכן עשה כשבאתה אמרה המתה את בני וברח מן המדינה, עכ"ל, הרי דלא כמעשה המובא בסוגיין (שעל זה י"ל כנ"ל דלא גרסינן לה) ודלא כמשמעות דברי רש"י בסוגיין. ובבן יהוידע צידד שמא ב' המעשים היו, עי' מש"כ בזה.

קנ) אמר אביי ולא אמרנן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה וכו' - עי' ב"י סוסי' תרע"א (ח) שהקשה מאי שנא הכא דאמרינן דאי איכא פתחא אחרינא לית לן בה, ואילו לגבי נר חנוכה אמרינן איפכא, שאם יש לבית פתח שני בצד השני חייב להדליק בשניהם. ותי' בזה ב' תירוצים, הא', דלענין תפילה שאני דכיון דאי לא מצלי הוה לי פורק עול מלכות שמים מעליו כל היכא דאיכא פתחא אחרינא לא אתי למיחשדי' משא"כ לענין נר חנוכה שפיר יחשדוהו אף דאיכא פתחא אחרינא. והתי' בד', דהדלקת נר חנוכה כיון שיש בה הפסד ממון איכא פתחא אחרינא אתו למחשדי' דכי היכי דבהאי לא הדליק גם בההוא לא הדליק, אבל בתפלה דלית בה הפסד ממון כי איכא פתחא אחרינא לא אתו למחשדי'. ועי' מג"א שם סק"י"ב משה"ק על תירוצו הב' של הב"י, ועי' פרמ"ג מה שתי'. ותי' המג"א, דבנידון דידן אין הטעם שיחשדוהו שלא יכנס להנ"כ דהא באמת כמה פעמים שהוא טרוד בעסקיו א"צ לילך לבה"כ ואפ"ה שרי, אלא הטעם כמש"כ רש"י דכשהולך סמוך לבה"כ נראה כפורק עול ומבזה בה"כ שאע"פ שאינו נכנס הולך סמוך לה שה"ל להתרחק ולהתבייש במה שאינו יכול ליכנס אבל אי איכא פתחא אחרינא ליכא ביזוי לבה"כ, עי' שם שדקדק כן מדברי רש"י, אשר לפי' אין לזה קשר לנרות חנוכה שחוששים שלא הדליק מדחזינן שלא הדליק כאן.

ואפשר דיש ליישב באופן אחר, דגבי נרות חנוכה דנים על האידן היתה התקנה, אי צריך ככה"ג להדליק ב' הפתחים או לא, ובה אמרינן דתקנו מצות הדלקה בצורה כזאת שלא יהא בה חשש שלא הדליק, אשר על כן צריך להדליק ב' הפתחים (ומ"מ אין מברכים אלא א' כיון דמה שנכלל השני אינו אלא משום חשד), משא"כ בנייד הנידון הוא על החשד עצמו אי מחמת

חשש נאסור לו לעבור אחורי בית הכנסת, ובה שפיר אמרינן היכא דאיכא פתחא אחרינא ליכא חשש כולי' האי דעבורו נאסור לו לילך, ועדיין צ"ע בזה.

קנא) בשלשה דברים אוהב אני את המדיים וכו' בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים - צ"ב לכאורה דהא אית בזה משום לא תחנם, כמבואר בע"ז ד"כ דדרשינן לא תחנם, לא תתן להם חן. ויעויין חידושי הגר"א למס' שבת דל"ג ע"א שכתב אמאי דאיתא התם כמה נאים מעשיהם של אומה זו כו', וז"ל: ודאי דאסור לומר כמה נאה על עכו"ם אלא דאמר כן שמוטב לדור תחתיהם ולא תחת אומה אחרת, ור' שמעון בר יוחאי סבר דאפילו הכי אסור לשבחם וכדמסיים כל מה שתקנו לא תקנו אלא וכו'. ובסוגיין במאי דאיתא אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים וכו' כתב הגר"א באמרי נועם, וז"ל: נקט לה הכ לפי שרבן גמליאל היה משבח כמה מדות שלהם והוה אמינא שיש להם עוה"ב לכך השמיענו וכו' דלא תימא הכי אלא הם מקודשים ומזומנים לגיהנם ולא משבחינן להוואלא בהך מדות ותו לא, עכ"ל. וכונתו בסוף דבריו ליישב הקושי' הנ"ל, דאמרו דאוהבם בג' הדברים, הכונה דבהנך מדות יש ללמוד מהם בק"ו ואין בזה משום לא תחנם משום דבה שאמר "בשלשה דברים" בא לומר דמכל המעלות האפשריות דווקא ג' אלו יש להם ותו לא, ואין בזה משום לא תחנם. ועי' בבן יהוידע שכתב כדברים האלה.

קנב) הלכה כר"ג - כתבו התוס' הרא"ש, וז"ל: ואין צריך להחמיר וולחרחיק עד חצות לגבי ק"ש כמו לשאר דברים מ"מ אין לו לאכול ולא לישן מתחלת הלילה עד שיקרא ויתפלל כדאמרינן בריש פירקין שלא יאמר אוכל קימנא, עכ"ל. מבואר מדבריו דלר"ג ליכא הרחקה דחצות, וכ"ה דעת הרשב"א לקמן ד"ט ד"ה ובני ר"ג וכן כתב בהלכה סי' ט' וכ"ה בטור סי' רל"ה. אכן דעת הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש ה"ט דצריך לכתחילה לקרא לפני חצות ורק בדיעבד קורא עד שיעמוד השחר, וז"ל: איזה הוא זמן קריאת שמע 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 להרחיק מן הפשיעה. והיינו, גלה"ש דמאי דאמרו דהלכה כר"ג דזמנה עד שיעלה עמוד השחר באו גם לשלול דברי החכמים שעשו הרחקה שיקרא עד חצות, דלר"ג ליתא לדבר זה, ואילו לשיטת הרמב"ם לא באו לשלול אלא דעת ר"א שזמנה דאורייתא הוא רק עד סוף אשמורה ראשונה, אבל לא באו לשלול הרחקה דחכמים, דזה אית לי גם ר"ג, וכ"כ הב"י סי' רל"ה בדעת הרמב"ם, ע"ש. ובשאג"א סי' ד' העלה אופן אחר לבאר דברי הרמב"ם, דבאמת פליגי ר"ג ורבנן בהרחקה דחצות, דלרבנן הרי זה מעכב ולא יקרא אחר חצות, וכמו שהביא רבינו יונה, ור"ג דפליגי היינו משום דס"ל דאין הרחקה דחצות מעכב ואם איחר ולא קרא עד חצות שפיר יכול לקרא אחר חצות. ומאחר דנקטינן כר"ג, שפיר פסק הרמב"ם דיקרא עד חצות ואם לא קרא יקרא עד עלות השחר. ועי' לקמן אות קנ"ו.

ומש"כ הרא"ש דמ"מ אין לו לאכול ולא לישן מתחלת הלילה עד שיקרא ויתפלל, מבואר מדבריו דהרחקה זו שפיר איכא גם לר"ג, אך מבואר דלא אמרינן אלא שלא יאכל ולא ישן מתחלת הלילה עד שיקרא ויתפלל, אבל לא נאמר חיוב לומר ק"ש מיד בהגעת הזמן. וכן הביא בהלכה סי' ט' וכ"ה דעת הרשב"א. ודעת הר"יף דיש חיוב לקרא מיד בצאת הכוכבים.

קנג) תוד"ה לא לעולם לילה הוא - תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית - כלומר, כיון דלילה יכול לצאת ידי קריאת שמע של לילה, דאף דאיכא אינשי דקיימי וחשיב על ידיהם זמן קימה מ"מ עדיין לילה הוא ולרוב אנשים עדיין זמן שכיבה, אשר זהו שהקשו דיוצא שתי פעמים אחר שיעלה עמוד השחר.

ותירצו, וי"ל דהכי קאמר לעולם לילה הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית אבל גבי ק"ש לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתה לאו זמן שכיבה הוא. ולפום ריהטא יוצא מדבריהם דלענין כל מצוות אחרת הוי עלות שחר עדיין לילה, רק לענין קריאת דתלוי בזמן ובקומיך שפיר חייב. אכן כבר הקשו הראשונים, (רשב"א ועוד) דבמתני' דמגילה דף כ' מבואר להדיא דלענין מצוות שפיר חשיב מעלות השחר יום, ע"ש דאיתא במתני', אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר, הרי דמעלות השחר חשיב יום. וע"ש ברש"י דבאמת זמנם מעלות השחר דחשיב יום, רק משום דאין הכל בקיאיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה. ועכ"פ יקשה מכאן על דברי התוס' שכתבו דמעלות השחר לילה הוא לשאר מצות חוץ מקריאת שמע.

ובפני"ז כתב בביאור דבריהם, דאע"ג דלענין כל המצות שמצותן ביום קיימא לן שמעלות השחר יממא הוא כדאיתא במגילה, אפילו הכי לענין ציצית לילה הוא דלאו ביממא לחוד תליא מלתא אלא בראיה דכתיב וראיתם אותו והיינו משיכיר בין תכלת ללבן, ולענין תפילין נמי אע"ג דמדאורייתא מהלות השחר הוי זמן תפילין לכ"ע כמו בכל המצוות, אפילו הכי איכא למימר דמדברנן לא הוי זמן תפילין עד ישראה את חבירו כדאמר אביי לקמן לתפילין כאחרים.

ועי' חידושי הרשב"א שהיה שיטת התוס' דהכונה דהוי באמת לילה (ודלא כמו שפירש הוא והרא"ש, כדיבואר לקמן), והקשה מתני' דמגילה, וכנ"ל, וכתב, וז"ל: ויש מפרשים דהכי קאמר לעולם לילה הוא לשאר דברים כגון מילה והזאה ותפילה ולא לילה ממש קארמ אלא לילה דלכתחילה לא ימול ולא יזה ואינו מחזור בעיני דאם כן לענין קריאת שמע הוי יממא אפי' לכתחילה וכי תימא הכי נמי א"כ מאי פעמים דקאמר ר' שמעון דמשמע דלכתחילה לא ועוד מאי קא משנינן משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתה כלומר והתורה אמרה ובקומך מזמן קימה דאטו הנך כגון מילה וטבילה מי לא שרא רחמנא משעלה עמוד השחר אלא דרבנן עשו סיד לתורה עד שתנסף החמה והכא נמי מאי שנא, עכ"ל.

והנה מה שהקשה על שיטה זו דאין לומר דקריאת שמע הוי לכתחילה משום דא"כ מאי פעמים דקאמר דמשמע דלכתחילה לא, כונתו, דבשלמא אי מאי דיכול לקרוא ק"ש בעלות השחר אינו אלא בדיעבד, שפיר איכא חידושא במאי דקאמר פעמים, דלכתחילה אין לעשות כן, אך למאי דיוצא ממהלך זה דק"ש אפי' לכתחילה מעלות השחר, מאי פעמים דקאמר. ולכאורה י"ל דאה"נ קריאת שמע של שחר לכתחילה היא, אבל קריאת שמע של ערבית בסוף הלילה לפני עלות השחר הוא בדיעבד, דהא לכתחילה יתכן דצריך לקרוא לפני חצות, או דצריך לקרות מיד בתחילת הזמן, ומהאי טעמא הוא דקאמר "פעמים".

וראיתי ביאור שיטת דברי התוס' משמ"י דהגר"ד זצ"ל מבוססות, (ולא כתב כן בדברי הרשב"א אלא מדעת עצמו פירש כן), ע"פ יסוד דיסד דאיכא ב' דינים ביום ולילה, הא', שם ומציאות דיום ולילה שתלוי באור וחושך, והוא נלמד מן הפסוק ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה, וכן משמע בקרא דנחמ"י ד', ט"ו המובא לעיל, ואנחנו עושה כמלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכי' והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה. והב', חלות דין זמן יום וזמן לילה דין זה אינו תלוי בעלות השחר, ומקורו מהפסוק יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, עי' רשימות שיעורים שהאריך בדבר זה.

ועפ"ז כתב לבאר את דברי התוס' בסוגיין, דמה שכתבו דלענין שאר מצוות הוי לילה מעלות השחר עד הנץ, הכונה, דמעיקר הדין לכתחילה מדאורייתא בעינן להמתין בשאר מצוות עד הנץ דהוי יום גמור, כלומר, גם חפצא דיום וגם זמן יום, אלא דבדיעבד נאמר במתני' דמגילה דסגי בעלות השחר דאיכא דין יום. (ויש לעיין לדבריו מהו מקור דין לכתחילה דאורייתא זה). לא כן בקריאת שמע, מאחר דתלוי קריאת שמע דיום בקימה, ויש שקמים מעלות השחר, יכול לקרוא לכתחילה מעלות השחר. וביאור מתני' דמגילה, דעיקר הזמן הוא מנץ דהוי גם זמן יום, אבל בדיעבד מעלות השחר יצא כיון דעכ"פ יש לו דין יום. וכן יש לבאר שיטה זו שהביא הרשב"א, ולא יקשה משה"ק דכי היכי שהחמירו לענין שאר מצוות אף שכשרים מעלות השחר שלא יקיימו עד נץ החמה, כמו כן יחמירו בקריאת שמע, דלמשנ"א אין זה חומרא בעלמא דרבנן, אלא מדאורייתא בעינן לכתחילה שיהא זמן יום, אשר הוא דווקא אחר הנץ החמה, וזה הרי לא שייך בקריאת שמע כיון דיסוד דינו בק"ש של שחר הוא תלוי בדין קימה ולא בזמן יום, אשר על כן שפיר יכול לקרוא מעלות השחר.

ובתוס' הרא"ש כתב (וכ"ה גם ברשב"א), וז"ל: פי' בלשון העולם נקרא לילה לפי שעדיין לא האיר היום וכן חשוב יום בדיעבד לכל אותם שמצותם ביום והא דנפיק ב' בלילה משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא הילכך מי שנאנס ולא היה יכול לקרות בלילה יכול לראות עד הנץ החמה וכי', עכ"ל. ולדבריהם ביאורא דסוגיין הוא דמאחר דלשון העולם נקרא לילה מסתמא רוב בני אדם עדיין ישנים ואינם קמים, ולא היה להועיל קריאת שמע בעלות השחר אפי' בדיעבד, קמ"ל דכיון דעכ"פ איכא דקמים שייך חשיב בדיעבד עת קימה. לדבריהם פירוש מתני' דמגילה הוא כפשוטו, דמעיקר הדין חשיב שפיר יום בעלות שחר, ומאי דבעינן לכתחילה נץ החמה הוא מדרבנן. באופן דמבואר לפום מהלך הב' הנ"ל בדברי התוס', דלהתוס' להך לישנא מותר לכתחילה לקרא קר"ש בעלות השחר, ואילו לדעת הרא"ש והרשב"א אין זה אלא בדיעבד בשעת הצורך.

ט' ע"א

קנג) תוד"ה לעולם יממא הוא - וא"ת ליתני שתי פעמים וכי' וי"ל כדפרישנא דהאי יממא לענין שאר מצות אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא - ביאור דבריהם, דבקושייתם הוה ס"ל דמאי דקאמר לעולם יממא הוא הוא לענין קריאת שמע, וא"כ ודאי שיוצא בו ידי קריאת שמע של שחר,

ומאחר דאמרינן הכא דכיון דאיכא דגנו אפשר גם לקרא קרי"ש של ערב, הוקשה להו דנימא תרוייהו אחר עמוד השחר קודם נץ החמה. ותי' דמאי דקאמר לעולם יממא הוא הוא לענין שאר מצוות, אבל לענין קריאת שמע כיון דאיכא דגנו לאו זמן קימה הוא.

ולפום תירוצם הב' של התוס' דיממא הוא אפי' גבי קריאת שמע ומאי דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמעין שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ, יוצא באמת אחר עלות השחר בין קריאת שמע של ערבית בין קריאת שמע של שחרית. ולדברי התוס' יוצא דודאי פליגי הני ב' לישיני אהדדי, דלשינא קמא אחר עלות השחר אינו קורא אלא קריאת שמע של שחרית אבל לא קריאת שמע של שחרית דלאו זמן שכיבה הוא, ואילו ללישנא בתרא או דלא חשיב אלא זמן שכיבה כיון דאיכא דגנו, או דחשיב אחר עלות השחר גם זמן שכיבה וגם זמן קימה.

אך יעויין תוס' הרא"ש שכתב, וז"ל: הילכך מי שנאנס ולא היה יכול לקרות בלילה יכול לקרות עד הנץ החמה ונתה לא פליגי הני תרי אהדדי, האי דקאמר ר' שמעון אליבא דנפשי' וכן ר"ג דק"ש של ערבית דווקא עד שיעלה עמוד השחר היינו בדלא אניס אבל אי אניס יכול לקרות עד הנץ החמה ובניו של ר"ג לא היו אנוסים אלא נמשך לבם אחר המשתה והא דקאמר ר' שמעון אליבא דר' עקיבא דק"ש של שחרית דוקא אחר הנץ החמה היינו בדלא אניס, עכ"ל. וכ"ה דעת הר"י דק"ל כב' הלשונות ולא פליגי. באופן דלשיטתו הך זמן דבין עלות השחר להנץ החמה הוי לענין קריאת שמע גם כיום וגם כלילה, והיינו משום דלא תליא מילתא כ"כ ביום ולילה כמו בשכבך ובקומך, וזמן זה על כל פנים לענין שעת הצורך חשוב גם כושכבך וגם כובקומך.

ויסוד זה של הרא"ש והר"י (והרשב"א במקצת) דאם אינו שעת הדחק אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בין של שחרית בין של ערבית בין עלות השחר לנץ החמה, דלא חשיב זמנם, ואילו בשעת הדחק שפיר חשיב זמנם, צ"ב לכאורה דממנ"פ או דהוי הזמן או דלא הוי, והיכן מצינו דלמי שהוא אונס חשיב זמן המצוה והיכא דאינו אונס לא. וי"ל בזה ע"פ משי"כ בפני יהושע ד"ה ובדרך אחרת נראה לי לישב, דהזמן שבין עלות השחר ונץ החמה "אין זה עיקר זמן קריאת שמע אלא כמו השלמה", ע"ש משי"כ עפ"ז. ועפ"ז מובן, דגם לענין ק"ש של ערבית גם לענין קרי"ש של שחרית אין הזמן שבין עלות השחר לבין נץ החמה אלא כמין זמן תשלומין שיש לו להשלים מה שלא קרא. ולפז"נ פשוט דאין לו דין השלמה אלא היכא דלא היה באונס והוי שעת הדחק, אבל בלא זה לא ניתן לו דין תשלומין. ואף לגבי קריאת שמע של שחרית הוי זמן זה שבין עלות השחר להנץ החמה כמין השלמה, דמי שהוא שעת הדחק עבורו ולא יוכל לקרא קריאת שמע בזמנה קורא בזמן זה שבין עלות השחר להנץ החמה כמין השלמה.¹³

ויוצא משיטת זו של הרא"ש והר"י דבר מעניין, דמצד עצם זמנם של קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית שונים הם, דזמן קריאת שמע של ערבית הוא מצאת הכוכבים עד עלות השחר, דהיינו דתלוי על "דין לילה", לפי שהגדרנו לעיל, ואילו זמן קריאת שמע של

שחרית הוא מהנה"ח או, ליתר דיוק, מקצת לפני הנץ החמה (דהרי מעלות השחר עד הנה"ח אינו אלא מדין השלמה), אשר הוא, כפי שהגדרנו לעיל, זמן יום. והבנת הדבר לכאורה פשוט הוא, דבעצם שוים הם, דלזמן קריאת שמע של ערבית צריך להיות לילה גמור, דזה מצאת הכוכבים ועל עלות השחר, דבעלות השחר כבר חייל "דין יום" אף דעדיין אינו "זמן" ים, וכמו כן לקריאת שמע של שחרית בעינן שיהיה יום גמור, דאינו אלא מהנץ החמה, דאילו מעלות השחר, אף דהוא דין יום, מ"מ זמן יום מיהא לא הוי. ומהאי טעמא, הזמן שהוא בין עלות השחר להנץ החמה, אשר אינו לילה לגמרי וכן אינו יום לגמרי, אינו מעיקר זמן אלא מדין השלמה.

והנה איתא ביומא דל"ז ע"ב, הקורא עם אנשי המשמר ואנשי המעמד לא יצא, והיינו טעמא דלא יצא הקורא אם אנשי משמר משום שהוא לפני הנץ, ולשיטת הר"י ודעמי' דבדיעבד אם קרא בין עלות השחר להנה"ח יצא ידי חובתו יקשה אמאי לא יצא. (וע"ש בתוס' שהוקשה להם מסוגי' זו לפי שיטתם.) ועוד קשה מאי דאיתא לקמן דף ל' דאבוה דשמואל ולוי כשהיו רוצים לצאת לדרך היו מקדימין להתפלל ואח"כ קוראים קרי"ש בזמנו, אלמא חזינן דאפי' בשעת הדחק לא יצא.

וכתב הגר"א באמרי נועם לבאר על פי דברי הירושלמי (דף ו' ע"א), רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר אתיא דרבן גמליאל כר' שמעון דתני בשם ר' שמעון פעמים שאדם קורא את שמע אוחת לפני עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה הא רבן גמליאל כר' שמעון בערבית אף בשחרית כן או יהא בה כ"י דמר ר' זעירא תנאי אחוי דר' חייא ברא אשיא ודרב אבא בר חנה הקורא עם אנשין משמר לא יצא כי משכימים היו. הרי מבואר מדברי הירושלמי דהך דינא דרשב"י דיצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית אחר עלות השחר פליג אהך דינא דקרא עם אנשי משמר לא יצא, אשר ממילא למאי דס"ל להר"י ודעמי' דק"ל כב' הלשונות הוי סוגי' דיומא באמת שלא כהילכתא. וכונתו לכאורה דנימא נמי דאבוה דשמואל ולוי ס"ל כסוגי' דיומא ולא קיימא לן כוותייהו.

קנה) כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק- משמע בפשטות דר"ש עצמו ס"ל הכי אף שלא בשעת הדחק רק אן לא סמכין אליו אלא בשעת הדחק, והוא לכאורה דלא כהני ראשונים דס"ל דדוקא בשעת הדחק הוא דקאמר רשב"י דיוכל לקרא אחר עליות השחר, וכבר העירו כן בראשונים.

ועיקר גדרא דהך מילתא דקיימא לן כר"ש בשעת הדחק, פשטות הוא דמעיקר הדין נקטינן כרשב"י בכל אופן, רק דשלא בשעת הדחק מחמירין כדעת החולקים, לאפוקי דלא נימא דהביאור הוא באמת נקטינן כדעת החולקין, רק כללא הוא דבשעת הדחק סומכים על הדיעה המקילה. וכן משמע פשטות סוגיין, דמתחילה אמרו דהלכה כר"ש, ואמרו דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, והביאו הא דאמר דהלכה כר"ש בשעת הדחק, ובשלמא אי פירשא דהך מילתא הוא דבעצם הלכה כר"ש אתי שפיר דשפיר חזינן ממאי דסמכין עליו בשעת הדחק דבעצם קיימא לן כוותי',

לא ילא אלא"כ היה אנוס. ועעם החילוק לכאורה, לכיון דעכ"פ בשעת הדחק ילא אס קרא קרי"ש של שחרית מעלות השחר, אי קפץ וקרא כלל שעת הדחק, דליעבד אי אפסק לחייבו לקרוא אחר כך שנית, מה דליחא גבי קריאת שמע של ערבית.

¹³ אלא דליכא נפ"מ א' בין קרי"ש של שחרית וקרי"ש של ערבית באשר נוגע לזמן זה, דבקריאת שמע של שחרית אס קרא דליעבד אחר עלות השחר אף ללא היה שעת הדחק ילא ידי חובתו, כמזמורא להדיא בדברי הר"י ובדברי הרמב"ם פ"א מכל' קריאת שמע הי"ב, ע"ש, משא"כ לענין קרי"ש של ערבית

אכל אי פירושא דמילתא הוא דלא קיימא לן כוותי' רק דמקילין בשעת הדחק, אין בזה משמעות כלל דפסקין כר"ש, ואדרבה, חזינן דלא נקטינן כוותי'.

קנו) רבנן כוותי' סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה- עי', לעיל אות קנ"ב שהבאנו דעת הרמב"ם דאף דפסק כר"ג דזמנה עד עלוה"ש מ"מ לכתחילה יקרא לפני חצות, והבאנו ב' מהלכים בביאור דבריו, הבי"י והשאגת אריה. ומדברי הירושלמי מבואר לכאורה מהלך אחר, ע"ש ו' ע"ב-ז' ע"א דלחכמים חצות מעכב ואינו יכול לקרוא אח"כ וק"ל כחכמים, ומה שהתיר הר"ג לבניו לקרוא אף דהלכה כחכמים, "תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו עוד יכולין לקיים דברי חכמים אמר לון עובדת כוותי'. כלומר, דעושה שלא כרבנן כיון דכבר עבר זמן דיחודו. ועי' רשב"א שלמד מכאן דר"א פליג ארבנן ולדידי' ליכא בקי"ש ענין חצות כלל.

קנו) הא ראב"ע הא ר"ע וכו'- הנה נחלקו הראשונים הלכה כמאן, דהרמב"ם פ"ח מהל' ק"פ הט"ז פסק כר"ע מחבירו מאחר דאיכא סתמא דר"ע וסתמא כראב"ע, וכ"ה בריטב"א ובמאירי. ואף דאיכא ב' סתמא כראב"ע, אמרינן מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמא. ודעת הרשב"א, וכן הובאה דיעה זו בריטב"א, וז"ל הרשב"א: וכיון דסתם תנא הכא ובזבחים כרבי אלעזר בן עזריה משמע דהלכתא כוותי' ואע"ג דסתם לן תנא כר"ע בפרק הקורא את המגילה הכא חדא סתמא והתם תרתי ומיהו בפרק מצות חליצה אמרינן מה לי חדא סתמא מה ליד תרי סתמי ואי לא אלימי תרי מחדא מפסקא לן אי זה סתמא בתרייתא והלכך אזלינן לחומרא כראב"ע ונפ"מ לדין לאכילת מצה לאחר חצות וכו' ועל כן צריך לזוהר ולאכול קודם חצות וכן מצה של אפיקומן ואפילו בקריאת הלל החמירו בתוספות שלא לקרות לאחר חצות ואע"פ שאינו חמור יותר מקי"ש לר"ג דפסקין כותי', עכ"ל. וכן מספקא לי' להרא"ש, והתוס' במגילה כ"א ע"א ד"ה לאתויי פסקו כראב"ע. ועי' בארוכה באו"ז הלכות פסחים ס"י רל"א.¹⁴

ואי קיימא לן כר"ע משמע מסוגיין דאיתא להרחקה דחצות, עי' חידושי הריטב"א, וא"כ אך לדידי' מדרבנן צריך לאכול עד חצות משום הרחקה. אכן הרשב"א הנ"ל כתב דלר"ע ליכא דין חצות, ע"ש, וכן מבואר בתוס' הרא"ש בסוגיין שכתב דנפ"מ בין ראב"ע לר"ע לענין מצה אי צריך לאכול קודם חצות. ובדברי התוס' פסחים ק"י ע"ב ד"ה אמר רבא אכל מצה וכו' מבואר דלר' עקיבא צריך לאכול מדרבנן עד חצות, ואפי' אם אירע שלא אכל עד חצות לא נפסל ואוכלו אחר חצות. ואילו במרדכי סוף פסחים מבואר דלר' עקיבא אם לא נאכל עד חצות נעשה נותר דרבנן, והלכך אינו נותר לטמא את הידים.

ובאסופות רבינו חיים הלוי פסחים ס"י מ"ד הביא מהגר"ח דמאי דלראב"ע אינו נאכל פסח אלא עד חצות הרי זה דין מסויים מהלכות הפסח ולא דין בקרבנות, (ואף בפסח עצמו אינו מצד החפצא דקרבן פסח אלא מפאת מצות אכילתו) דלענין קרבנות הרי הפסח כשאר קרבנות, אשר זהו ששינו בתוספתא (פ"ה ה"י) דאף שאינו נאכל אלא עד חצות אינו נעשה נותר על עלות השחר, והיינו טעמא, דנותר הוא מדיני קרבנות ולא מדיני הפסח, ומדיני קרבנות זמנו כל הלילה. (וע"ש שהביא בשם הגרש"ז ריגר זצ"ל דנחלקו בביאור התוספתא בוואלאזין הנצי"ב והתורת רפאל, דהנצי"ב פ"י דהתוספתא הוא לדברי ראב"ע והוא כהבנת הגר"ח, ואילו התורת רפאל הבין דאזלא התוספתא כר"ע דנאכל כל הלילה רק שמדברנן אינו נאכל אחר חצות. ומדברי האו"ז הנ"ל בהערה 14 מבואר להדיא כהבנת הנצי"ב והגר"ח בדברי התוספתא, ע"ש שכתב, וז"ל: וקשיא לי דשלהי ערבי פסחים דייק דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות מדקתני במתני' הפסח אחר חצות מטמא את הידים אלמא דמחצות הוא לי' נותר ובתוספתא דפסחים פרק ר"א תניא דפסח אין נאכל אלא בלילה ואין נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר אלמא הא בהא לא תליא, עכ"ל הרי מבואר מדבריו שהבין דאף התוספתא הוא אליבא דראב"ע אשר זהו יסוד קושיותיו דבסוגי' דפסחים מבואר דלראב"ע מטמא את הידים, ז"א, דהוי נותר.) וע"ש שהקשה הגר"ח על דבריו, מהא דאיתא בפסחים דקי"כ דפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו', ודין טומאת ידים הרי הוא דין בקרבנות, דהוא כשיש דין נותר על הקרבן, ולא כשעבר זמן אכילת הפסח, הרי דלא כדבריו. (וגר"ז הקשה על דבריו מסוגי' דפסחים דע"א, ואכמ"ל.)

וחידוש גדול חידש באו"ש פ"ו מהל' חו"מ ה,א, דאף לראב"ע דפסח אינו נאכל אלא עד חצות, היינו דוקא במצוה דאכילת פסח דמוטל אקרקפתא דגברא, אבל לאחר חצות נהי דלא קיים מצוה אקרקפתא דגברא דאכילת פסח, מ"מ יש לאכלו עד הבוקר כשאר קדשים קלים כדי שלא יבוא לידי נותר. זהו מן התורה, אבל רבנן עשו סייג שאחר חצות כיון דנפסלה ממנו אכילת פסח גזרו עליו דין נותר שיטמא את הידים.

קנו) תוד"ה ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן לילה- ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה וכו'. מבואר מדבריהם דאף דלר' אלעזר בן עזריה נאסר באכילה מחצות מ"מ לא נעשה נותר עד הבקר. והנה איתא במתני' פסחים ק"כ ע"ב דפסח אחר חצות מטמא את הידים, ובגמ' שם אמרו מאן תנא אמר רב יוסף ראב"ע הוא דתניא וכו' וכתב שם ברשב"ם ד"ה ראב"ע, וז"ל: דנפקא לי' מקרא דאכילת פסח עד חצות ומחצות הוי

הסעודה, כי ליכא איסור אכילה אחר חצות רק בזמן אכילת קרבן פסח, ואי הלכה כר"ע לא יחשב לאפיקומן רק מה שאכל בסוף הסעודה. ומשמ"י דהגר"ז אמרו דאי נניח כיסוד האבני נזר דלאחר זמן שעבר זמן המזוה לא צענין טעם מזה, מהגי בלא תנאי כלל ואינו צריך להתנות, ללא נקרא אפיקומן אלא הכזית האחרון שאוכל, ואי ק"ל כראב"ע ממילא הכזית שאוכל לפני חצות הוא האפיקומן, ואי ק"ל כר"ע אף בלא תנאי אין זה אפיקומן דהא אין זה הכזית האחרון שאוכל, אלא הכזית שאוכל בסוף אחר חצות. עי' אסופות רבינו חיים הלוי פסחים ס"י מ"ד.

¹⁴ וע"ש באו"ז שנסתפק אי ק"ל לענין קרבן פסח כרבי עקיבא דמלאווייתא נאכל כל הלילה ומדברנן עד חצות, מה הדין לגבי מזה, האם מחמירין גם בזמנה מחמת האזי הרחקה שעשו גבי פסח דלא יהא נאכל מדרבנן אלא עד חצות. וברמב"ם בזה' קרבן פסח פ"ח הט"ז מבואר דמדברנן אין פסח נאכל אלא עד חצות, ואילו בזה' חו"מ פ"ו ה"א פסק דאכילת מצה כל הלילה, הרי דליתא לדידי' להך דינא גבי מצה. ובענין מצה ידוע התנאי שחידש האבני נזר, שאכל קודם חצות על מנת כן שהלכה כראב"ע, ולשיטתו יכול לאכול אחרי חצות את

נותר והאי דכתיב לא תותירו ממנו עד בקר לשריפה
אתא דעד בקר לאו בר שריפה היא וכו', עכ"ל. הנה
מבואר מדבריו דלא כדברי התוס' בסוגיין, אלא מיד
בחצות הוי נותר לראב"ע רק דאין שורפין עד בוקר, וכן
מבואר בעצם בגמ' דהאי למאי דמוקמינן מתני'
כראב"ע אמרינן דבחצות מטמא את הידים, ומאי
דמטמא את הידים הרי היינו משום דהוי נותר, ודברי
התוס' צ"ב. ואין לומר בביאור דבריהם כדברי הגר"ח
דמאי דאינו נאכל עד חצות הוא מדיני אכילת פסח ולא
מדין קדשים, ודין נותר מדין קדשים הוא ואינו נעשה
נותר עד הבקר, דהרי מבואר בסוגי' הנ"ל בפסחים
דמטמא את הידים מחצות אשר זה מדיני קרבן,
ומבואר דלא כדברי הגר"ח כאשר הקשה הגר"ח על
עצמו כמבואר לעיל.

ויש לדקדק קצת בלשון התוס' בסוף דבריהם, שכתבו,
"שאך לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא
לשורפו בלילה כדקא אמרינן ביום אתה שורפו ואי
אתה שורפו בלילה, דמשמע כ"כ ולא לשורפו משמע דשפיר
חייל עלה דין נותר מחצות רק דדין שריפה ליכא עד
הבוקר כדברי הרשב"ם הנ"ל בפסחים, ודלא כמש"כ
בריש דביריהם דאינו נעשה נותר עד הבוקר, וצ"ב.

קנח) רש"י ד"ה שם תזבח את הפסח בערב וכו' -
כבא השמש התחלת זמן אכילה ועד צאתן זמן שריפה
כלומר בבוקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה אלא
לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט ממתינין לו עד בקר
שני- ומאי דחשיבא זמן נותר אף דלאכילה נאסר כבר
מחצות ואין שורפין אותו עד בקר שני ולכאורה ליכא
נפ"מ בזמן בקר ראשון, י"ל בפשטות דנפ"מ לענין
מחשבת פיגול אם חשב לאכלה אחר בקר ראשון, וכן
ראיתי שכתב בצ"ח ובמרומי שדה.

והאוי"ש הנ"ל פ"ו חו"מ ה"א חידש בזה דבאכילת
קרבן פסח ישנם ב' חלקים, הא' חיוב על האדם לאכול
מבשר הפסח והשני הוא כשאר קרבנות שיש דין דיאכל
וכל הדין של חצות הוא רק לגבי חיוב הגברא לאכול,
ומחצות ואילך מדאורייתא אכתי קיימא דינא דהבשר
יאכל ולא יהיה נותר ועל זה נאמר הדין דשריפת בוקר.
(עיי' גם ביה"ל ח"א סי' ב' אות ז', וח"ג סי' נ"א אות ד'
שכתב כן.)

קנט) אין נא אלא לשון בקשה וכו' לך ואמרו להם
לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי
זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבודם וענו אותם קיים
בהם ואחר כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם וכו'
משל לאדם וכו' - הדברים לכאורה צ"ב מכמה טעמי,
ראשית, דמשמע דאי לאו "שלא יאמר אותו צדיק" לא
היה צריך שיצאו ברכוש גדול, והרי הבטיחם ומצד
קיום הבטחתו צריך שיהיה כן, ועוד, דהמשל שהביאו
צ"ב, דאין המשל דומה לנמשל, דבמשל היום אין
נותנים לו כלום רק אם יחכה עד למחר נותנים לו,
ואילו בנמשל אומר להם לצאת מיד עם רכוש גדול.
והביא בעבודת הגרשוני מדודו הגר"א, דבאמת
הגאולה השלמה לא היתה עד ים סוף ששם נידונו על
המים כנגד מה שעשו לישראל כל הבן הילוד וכו' כי
הגירה לא היתה רק לעינוי ולעבדות וכו' וזהו שאמר
יתרו כי דבר אשר זדו עליהם, פ"י, שעשו לישראל יותר
על מה שנגזר עליהם משום זדון לבם, על כן אמר
לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכו' רק בשביל
אברהם שיחשוב שהציאה ממצרים היא הגאולה
השלמה, ויאמר ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא קיים
להם, אבל לפי האמת הגאולה השלמה והרכוש יהיה
על ים סוף, ולכן אמרו ישראל הלואי שנצא בעצמנו
ואין אנו רוצים לא הרכוש ולא הפחד והצרות מרדיפת

פרעה, ועתה המשל דומה לנמשל, כי הם הרי רצו
שתהיה הגאולה השלמה תיכף ביציאתם ממצרים.
ודומה לזה כתב בבן יהוידע, ע"ש.

והנה איתא לקמן דיעה דלקיחת מה ששאלו במצרים
היא בעל כרחם של ישראל משום משאוי, ולכאורה צ"ב
אם קיים להם הקב"ה בזה ואחר כן יצאו ברכוש גדול,
האיד נימא שלא רצו משום משוי, הרי הוא קיום
הבטחת ד'. וכתב הגר"א דעל פי הנ"ל אתי שפיר,
שידעו שקיום ואחר כן יצאו ברכות גדול יהיה על ים
סוף ולא עכשיו, על כן אמרו למה לנו המשא הזה,
שישאו המצרים את הביזה לים סוף ושם הרי ינתן
לישראל.

ט' ע"ב

קס) כמצודה שאין בה דגן וח"א במצולה שאין עוף
פונה אליה - עיי' אמרי נועם שביאר הגר"א הנפ"מ בין
ב' הלשונות, דרש"י פירש שאין עוף פונה אליה, פ"י,
לפי שהיו שאר האומות נותנין מס למצרים ועכשיו
שראו שישראל יצאו משם לא יתנו להם עוד מס,
כלומר, דהוא על להבא, וזהו שכתב רש"י ואין עוף פונה
אליה, זהו לישנא דמצודה, ולישנא דמצולה ביאורו על
העבר, שלא נשאר שם כלום.

ובבן יהוידע פירש בצורה הפוכה, דידוע שנחלקו אם
בזה"ל מותר לדור במצרים, דיש אומרים דבזה"ל
מותר, כי מה שאסרה תורה מקודם הוא משום
שנתבררו ממנה כל ניצוצי הקדושה, אך כיון שחזרו
לשם שלא כדין וחטאו נעשה תערוכות ניצוצי קדושה ואז
מותר לדור שם כדי לברר ניצוצי הקדושה, כמו בשאר
ארצות. ואחרים ס"ל דאף בזה"ל אסור. ומעתה, מאן
דס"ל כמו מצודה שאין בה דגן, מה שאין בה דגן עכשיו
אינו מחייב שלא יהיה בה להבא, והוא כמ"ד דבזה"ל
מותר לדור במצרים, אבל מאן דס"ל דעשאוהו כמצולה
שאין בה דגים, זהו לעולם, דאין דרך כלל שיהיו שם
דגים, אשר זהו למ"ד אף בזה"ל אסור לדור שם.

קסא) א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל
וכו' - לכאורה צ"ב מעקרא מאי קסבר ולבסוף מאי
קסבר, עיי' בן יהוידע מש"כ בזה. ועיי' מהרש"א שביאר
בדברים על פי מאי דאיתא במדר"ר דאמר הקב"ה
למשה לך אני מודיע אהיה אשר אהיה, שתדע אתה כי
הגאולה תהיה גאולה שלימה ותתקיים, אבל לא היתה
כונתי שתאמר להם אלא אהיה שלחני אליכם.
והמהר"ל בגבורות ד' פרק כ"ה כתב כן במהלך הב'
מדעת עצמו ולא הביא דברי המדרש.

ועיי' עוד בדברי המהר"ל שכתב לבאר עצם השאלה
שישאלו מה שמו, וביאור התשובה דאהיה אשר אהיה,
וז"ל: מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו
ישראל מה שמו של הקב"ה שאין ספק כי ידעו שמו
והרי אברהם קראו בשם הזה ואמר הרימותי ידי אל ד'
וכן יעקב וכו' ונראה שכך אמר משה רבינו עליו השלום
כי יאמרו ישראל אבת בא לגאול אותנו תאמר לנו מה
שמו המורה על הגאולה שאין ספק אחר שאתה בא
לגאול אותנו צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת
מאתו יתברך וכל הדברים המסודרים מאתו שמותיו
הקדושים מורים עליהם כי שמותיו יתברך מורים על
פעולותיו שהם מסודרים מאתו לכך איזה מן שמותיו
מורה על הגאולה וכו' כי היו שואלים ישראל באיזה
השם תהיה הגאולה והשיב להם הגאולה תהיה בשם
אהיה אשר אהיה כי שם אהיה מורה על שהוא יתברך
הויה שמאתו מתקיים הכל וזה השם מורה על שהוא
יתברך עיקר הכל וממנו הכל ולפיכך הוא בלשון מדבר

בעדו (לשון שהמדבר מדבר על עצמו-first person – כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו וכי מורה על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים ובמה שהוא נותן מציאות וקיום לנמצאים הרי הוא נמצא להם לכך ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו כמה שהוא נותן הקיום להם והוסיף אשר אהיה לומר כי הויותו יתברך נמצא אליהם בשלימות וזהו משמעות אהיה אשר אהיה כי שם אהיה מורה על שהויותו סבה והתחלה לנמצאים וכי והוא ית' סבה להם בשלימות שהוא סיבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים וכי וזה אהיה אשר אהיה. וזהו שדרשו אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמהם בארחת וכי כי שם אהיה הוא בהה והתחלת המצאים אשר אהיה רצה לומר התחלה וסבה בשלימות דהיינו שהוא התחלה לנמצאים בכל הזמנים כשהיו צריכים לזה ולפיכך מזה ידוע שיחזרו וישתעבדו ועל זה אמר משה דיה לצרה בשעתה ואמר לו הקב"ה יפה אמת וכי, עכ"ל.

ועל השאלה האִךְ שִׁיךְ שִׁמְשָׁה יָדַע מַה שֶׁהַקִּבִּי"ה לֹא יָדַע, כֵּתָב, וְזוֹ"ל: שֶׁמֶתְחִלָּה אָמַר מֹשֶׁה לְהַקִּבִּי"ה אִם יִשְׁאֲרֶלְךָ יִשְׂרָאֵל מִה שְׁמוֹ מִה אֹמֵר אֵלֵיהֶם וְאָמַר הַקִּבִּי"ה אִם יִשְׁאֲלוּ מִה שְׁמוֹ בּוֹדָאֵי צָרִיךְ לֹמַר כָּל מַהוּת הַשֵּׁם שֶׁכֵּן שְׁאֵלָה מִה שְׁמוֹ וְאִם אָמַר מֹשֶׁה דִּיה לְצָרָה בְּשַׁעֲתָהּ וְאִם אָמַר לוֹ הַקִּבִּי"ה כֹּה תֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם רִ"ל שֶׁאֵל תִּמְתֵּן עַד שִׁישְׁאֲלוּ מִה שְׁמוֹ שֶׁאֵזָה הִיָּה צָרִיךְ לְהַגִּיד לָהֶם כָּל הַשֵּׁם אֲשֶׁר בּוֹ נִגְאָלוּ וְכִי אֵלָּא אָמְרוּ לָהֶם אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְלֹא יִשְׁאֲלוּ מִה שְׁמוֹ כִּיּוֹן שֶׁאֵתָּה מִתְחִלָּה לֹמַר לָהֶם הַשֵּׁם וְכִי, עכ"ל.

קסב) תוד"ה אלא בין תכלת ללבן שבה – וקשה דאמרין במנחות ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן – אין מוכח מזה שאף שיעור ציצית הוא עד שיכיר בין תכלת ללבן, דיש לפרש דלא באו לומר אלא דיש מצוה אחרת שתלויה בתכלת ולבן דציצית, דהיינו מצות קריאת שמע דזמנה משיכיר בין תכלת ללבן. אכן דעת הרמב"ם פ"ג ציצית ה"ח דזמן ציצית הוא משיכיר בין תכלת ללבן, ועי' בסכ"מ וכ"ה בבית יוסף ד"ח דיתכן דמקורו הוא מסוגי' זו. ועי' רבינו יונה שמתפק אי השיעור הוא משיכיר בין תכלת ללבן או בשעה שרואה את חבירו בריחוק ד"א, ודעת המרדכי במגילה שהשיעור הוא מעלות השחר, עי' כל הדיעות בב"י סי' י"ח.

ובמש"כ התוס' דעושים חוליא של תכלת וחוליא של לבן, עי' אמרי נועם דהפוסקים חולקים על זה וס"ל שלא היו עושים אלא חוט א' של תכלת, וגם בחוליות איכא פלוגתא, דדעת הרמב"ם פ"א מהל' ציצית (עי' ה"ב וה"ו-ז) דהכל היה תכלת ולא היה לבן אלא כריכה א' למטה וא' למעלה.

קסג) תוד"ה לק"ש כותיקין – וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל אחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ דיכול לקרות עד ג' שעות – מבוארת דעת התוס', דזמן קריאת שמע זמנו מאחר עלות

(דכתבו התוס' לעיל ח' ע"ב ד"ה לא לעולם ליליא הוא דצריך לחכות עד שיכיר בין תכלת ללבן) (התוס' כתבו כרתי אך לפי סוגיין נכון יותר לבן) עד ג' שעות. וותיקין הם למצוה מן המובחר. סמוך לנץ בכדי שיתפלל עם הנץ.

ועי' רבינו יונה שכתב דבדיעבד יצא גם אחר עלות השחר קודם שיכיר, והזמן לכתחילה הוא משיכיר חבירו בד' אמות עד הנץ החמה ואחר הנץ יוצא בדיעבד עד ג' שעות (כלומר, נץ החמה הוי סוף זמן קריאת שמע מצד עצם דין קריאת שמע בלא כל קשר לסמיכת גאולה לתפילה). והביא רבינו יונה ראה שהדבר כן דאיכא זמן לכתחילה דנץ החמה עצמה, מסוגי' דלקמן כ"ב ע"ב ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרוא עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ואי יכול לקרא אחר הנץ אמאי לא אמרו שגם אם לא יעלה קודם הנץ יעלה ויקרא אח"כ, אע"כ דלכתחילה צריך לקרוא קודם הנץ. ומה דהוי ד"ז זמן בעצם קריאת שמע ולא מצד סמיכת גאולה לתפילה, כתב רבינו יונה דמסתמא לשון ייראוך עם שמש אינו רוצה לומר בזריחת השמש דוקא אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם וכי' ואם איתא דזמן קריאת שמע לכתחילה אחר הנץ כיון שזמן תפלה אינה בתחילת זריחת השמש דווקא. אמאי הטריחו לדקדק כל כך מפני סמיכת גאולה לתפילה הרי אפילו בלא זה הדקדוק יכולין לסמוך שאע"פ שיקרא קריאת שמע אחר הנץ מעט עדיין הוא זמן תפלה לכתחילה, אע"כ דזמן ק"ש לכתחילה אינו אלא עד הנץ, ואינו הידור אלא דין לכתחילה.

ועי' תוס' רעק"א על המשניות שתמה אמה שכתב בתוי"ט דטעמא דמתני' דגומרה עד הנץ החמה הוא כדי לסמוך גאולה לתפלה כוותיקין, דהא גם ר' יהושע מודה בזה דלכתחילה יש לעשות כותיקין, כדמוכח מסוגי' דפרק ג', וע"כ דנאמר כאן זמן בקריאת שמע דלכתחילה הוא עד הנץ החמה, וביאר הגרע"א הטעם, דר"א ס"ל דאחר המץ לא הוי זמן קימה דרובא דעלמא עומדים ממטותם קודם הנץ, ור' יהושע ס"ל דמיקרי קימה משום מיעוטא דבני מלכים. ועי' שכתב דאולי כונת התוי"ט רק לבאר לשון "וגומרה", דלא הוה ל"י למימר אלא דהנזמן הוא עד הנץ.

והנה מדברי רבינו יונה מבואר דקרא דייראוך עם שמש נאמר לגבי תפילה, כמבואר מדבריו שהבאנו לעיל, ואילו מדברי הרע"ב פ"ג מ"ה משמע דנאמר הך קרא לגבי קריאת שמע שתגמר עד תחילת הנץ, וכ"כ התוס' ביומא דל"ז ד"ה אמר אביי כו' בשם הר"ח, וכן דייקו מדברי רש"י בסוגיין ד"ה דכתיב ייראוך עם שמש כו', שכתב, וז"ל: מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בק"ש, עכ"ל. אמנם זה נסתר לכאורה ממש"כ בש"ב מאי קראה, שכתב, וז"ל: דמצוה להתפלל עם הנץ החמה, עכ"ל, וצ"ב. ועי' אמרי נועם דס"ל להגר"א דעולה על התפילה ולא על קריאת שמע. וכן מבואר ברבינו פרץ בסוגיין ד"ה מאי קראה, ע"ש. והביא שם דעת הר"ח דעולה על קבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע.¹⁵

שמש – עם זריחתה, ולפני ירח – קודם אור הירח צעוד השמש לא שקעה. הרי להדיא דנאמר בזה דין לענין לתפילה, ומסיפא דקרא דמייירי כל עוד שהשמש לא שקעה מבואר דמייירי נמי לגבי מנחה, אשך לא שייך בה סמיכת גאולה לתפילה כלל, הרי דהדין הנלמד הוא דין בזמן תפילה ולא בק"ש ולא בסמיכת גאולה לתפילה.

¹⁵ ולכאורה גמרא מפורשת היא דהמדבור בפסוק הוא בזמן התפילה בלא כל קשר לדין סמיכת גאולה לתפילה, עי' שבת דק"ה ע"ב, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מנחה להתפלל עם דמזומי חמה א"ר זירא מאי קרא ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, ופי' רש"י דמזומי חמה – כשהיא אדומה שחרית אחרי הנצלה מיד היא אדומה וערבית סמוך לשקיעתה, עם

והרמב"ם כתב בפ"א מהל' קריאת שמע הי"א, וז"ל: ואיזה זה זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה ושעור זה הוא כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש ואם איחר וקרא אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלוש שעות ביום לי שער ואיחר, עכ"ל. ומדבריו מבואר עוד יותר מהמבואר בדברי רבינו יונה, דאילו מדברי רבינו יונה מבואר דזמן לכתחילה הוא משיכרי חבירו במרחק ד' אמות עד נץ החמה, ואילו מדברי הרמב"ם מבואר דעצם הזמן (לכתחילה) הוא הזמן שיתחיל בו בכדי לסיים עם הנץ, והוא זה זמן בקריאת שמע ולא מצד סמיכת גאולה לתפילה שלא הוזכרה כאן כלל. ובזמן דעד שלש שעות הוא רק למי שעבר ואיחר.

ודרך אגב, משמע מלשון הרמב"ם שכתב דצריך לגמור לקרות ולגמור ברכה אחרונה לפני הנץ דזמן זה הוא גם לענין ברכות קריאת שמע, דאף הם צריך לגמור קודם הנץ. ולכאורה מהאי טעמא נימא לגבי הזמן דג' שעות דצריך לגמור גם הברכה האחרונה תוך ג' שעות. ובאמרי נועם כתב בזה"ל: וגומרה עד הנץ- היינו שצריך לגמור כל הפרשיות קודם הנץ, עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו דאינו צריך לגמור תוך הזמן אלא פרשיות דקריאת שמע ולא הברכה דלאחריה, ודלא כמבואר בדברי הרמב"ם.

והנה אין הרמב"ם מזכיר זמן של משיכר, וכתב בכס"מ דאביי ס"ל דלא נאמר אלא לענין תפילין אבל לקריאת שמע דווקא כותיקין, וכ"כ גם בדעת הר"י. ומשמעות הדברים הוא דמפרש דקרא דייראוך עם שמש מיירי בקריאת שמע. אלא דיש לעיין ממש"כ בפ"ג מהלכות תפילה ה"א, וז"ל: תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל מנץ החמה וזמנה עד שעה רביעית, עכ"ל, ודין זה דצריך שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה הוא נלמד לכאורה מקרא דייראוך עם שמש, הרי דמפרשה לענין תפילה, והוא כעין הסתירה שהעירו לעיל בדברי רש"י. ובראש יוסף בין על סתירת דברי הרמב"ם בין על סתירת דברי רש"י, ע"ש שכתב ברש"י דאתרריהו מפרש לה לקרא, כי עם שמש פעם מורה לפני השמש ולאחר השמש. וכן נימא לכאורה בדעת הרמב"ם. ולפי זה נמצא לפי דברי רש"י והרמב"ם דאף בלא דינא דסמיכת גאולה לתפילה צריך לסיים קריאת שמע בהנץ ולהתחיל התפילה בשעת הנץ. ולפי"ז תמוה לכאורה מה שאמרו בסוגיין דותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה בכדי לסמוך גאולה לתפילה, והרי צריך לגמור אותה עם הנץ החמה משום דזהו עיקר זמנה, ואף בלא הא דסמיכת גאולה לתפילה, וצ"ב.

ודברי רש"י יש ליישב לכאורה, ולמדתי כן מדברי הגרע"א בסוגיין, דבאמת הרי מובא הך קרא דייראוך

עם שמש על דין הותיקין לסמוך גאולה לתפילה. והנה זמן קריאת שמע של שחרית הוא בעצם משיכר, ככל מה שיהיה, ומצד דזריזין מקדימין למצוות היו צריכים לומר להקדים לקרוא ק"ש משיכר, וע"כ דמאי דאיחרוהו ולא אמרו כן אלא שנקרא ק"ש מיד לפני נץ החמה, זהו משום דתפילה אי אפשר (בלא שעת הדחק) להתפלל קודם הנץ, אשר ממילא בכדי לסמוך גאולה לתפילה היו צריכים לאחר קריאת שמע עד מעט קודם נץ החמה. אשר לפי"ז אתיין שפיר דברי רש"י, דהא מה שאיחרו קריאת שמע הוא משום דצריך להתפלל לא קודם הנץ, אשר זהו שכתב בד"ה מאי קראה דמצוה להתפלל עם הנץ החמה, וע"כ שצריך להיות מונח בהך קרא גם דמאחר שזהו זמן התפילה ולא קודם לכן, ע"כ צריך לקרות שמע מעט קודם נץ החמה, אשר זהו שכתב בד"ה דכתיב דמלכות שמים, דהיינו קריאת שמע קוראין אותה מיד לפני הנץ החמה. ושוב אין להקשות דהא זהו זמן קריאת שמה ותפילה מהא קרא ומה בעינן להא דצריך לסמוך גאולה לתפילה, דאדרבה זהו גופא יסוד הדין דהך קרא. אכן לכאורה אין זה מעלה ארוכה אלא בדברי רש"י, ולדברי הרמב"ם אכתי יקשה כנ"ל, דהא הרמב"ם הביא נץ החמה כזמן לקריאת וכזמן לתפילה, כל אחד בנפרד, אשר מבואר מדבריו דאין לזה קשר לדן סמיכת גאולה לתפילה, והדר צ"ע בני"ל.¹⁶

ובתוס' יומא דל"ז ע"ב ד"ה אמר אביי כתב בשם ר"ת, וז"ל: ורבינו תם פירש דזמן ק"ש הוא אחר הנץ החמה כמתניתין דהכא וכרבי שמעון והוותיקין היו ממהרין שלא כדין קודם הנץ החמה בשביל חובת התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה שתהא עם שמש אע"ג דתפלות כנגד תמידין תקנום והתמיד היה קודם הנץ בעמוד השחר מ"מ זמן תפלה בשעת הנץ וכו' ולהכי קורא קריאת שמע שלא כדין בשביל חביבות התפילה, עכ"ל, ע"י משה"ק התוס' עליו. ומדבריו מבואר דקרא דייראוך עם שמש הוא לכאורה על התפילה. וחוף מקושיית התוס', צ"ב לדבריו האידן הקדימו באמת לקרא ברכות קריאת שמע קודם זמן קריאת שמע, ובשלמא עצם קריאת שמע, יתכן שחזור וקראו, אבל אברכות ק"ש קשה כנ"ל.¹⁷ ובחידושי הרשב"א כד הביא דברי ר"ת הביא דמצוה מן המובחר לקרא קריאת שמע אחר נץ החמה, ווותרו ותיקין על המצוה מן המובחר בכדי לסמוך גאולה לתפילה, אך לשון ר"ת לא משמע הכי. והנה כתבנו לעיל לרש פירקין דיתכן דברכות קריאת שמע נתקנו על קריאת פרשיות של שמע ולא על קיום מצות קריאת שמע, ולפי"ז לא יקשה על דברי ר"ת מברכות קריאת שמע.

ופרט אחר בדברי רבינו יונה- ע"י סוף דבריו שהביא דברי הר"י וז"ל: מיהו לית כל איניש יכול לכווני

(ולהרמב"ם אין עלות השחר אלא בשעת הדחק או דלעבד כמש"כ בה"ב). ועדיין צ"ע בזה.

¹⁷ ובחידושי הרשב"א בהב"א דברי הר"ח ורואייתו ממגילה, כתב דמאותו מן המובחר אחר הגז, דמשמע דשפיר יולא דלעבד קודם הגז ולא יקשה כנ"ל, אכן התוס' ציומא כתבו רק דלחלמא דמאותו מן הגז דמשמע כמו שכתבו לעיל דבדבריהם דאם קורא קודם הגז הוי שלל כדון, ולדבריו יקשה כנ"ל. ולהתוס' צ"ל דהר"א ממגילה הוא דזמן מואתן ביום, ואף דבאלו הדברים המוזכרים במשנה במגילה נאמר במתני' דכולם שעשאון מעלות השחר יאלו, בזה שונה קריאת שמע דאינו יולא קודם הגז, וצ"ב טעם הדבר.

¹⁶ והמוכרח לכאורה דענת הרמב"ם דאף ליסוד דינא הגלמוד מקרא דייראוך עם שמש הוא דין סמיכת גאולה לתפילה המצוה על היות זמן התפילה מהגז החמה, מ"מ מאחר דזמן תפילה הוא מיד עם זאת ונאמר בהך קרא דייראוך גם שתהא קריאת שמע מיד לפני הגז, אף דנימא דהוא משום סמיכת גאולה לתפילה, מ"מ נחמדש בזה זמן בקריאת שמע קודם לתחילת זמן תפילה, ומעתה זהו זמנה. ורמז לזה, דזמן קריאת שמע שהביא הרמב"ם נמדד במתי גומרים אותה ולא במתי מתחילין אותה, ואמאי אינו ככל שיעור שיש לה נקודת התחלה ואינו תלוי במתי גומרים אותה, אלא מבואר דהלמוד הוא שתהא סמוך לתחילת זמן התפילה אשר הוא עם הגז, אשר ממילא שיעורו שתגמר בנץ, ומעתה זהו זמן קריאת שמע

ולמעבד כי הא מילתא ואפילו הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה וכו' ותמהני עליו על זה הלשון שזהו מה שהיו עושין ותיקין עצמן שהיו קורין מעט קודם הנץ כדי שיגמרו עם הנץ ויתפללו מיד ויסמכו גאולה לתפלה והיכי קאמר אלא מיהו לית כל איניש וכו' דמשמע שבא לומר עת אחרת ואומר מורי הרב נר"ו שכונת הרין ז"ל היא דותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמדי' כשיגיעו לגאל ישראל תהיה נמץ החמה ושאר בני אדם אינם בקיאים לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם קריאת שמע ויעבור זמן לכתחילה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה ושתהיה הנץ החמה מקראית פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון ש/תהיה הנץ החמה בשיעור גדול כזה ואע"פ שאינו מכוין בענין הנץ החמה שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לה שיותר טוב שיקדים הנץ החמה מעט מלצמצם ביותר ולהוא לידי ספר שמא תעבור השעה, עכ"ל.

ותמה הגרע"א על דבריו, וז"ל: ולא זכיתי להבין הא אדרבה אם מתירא מלצמצם שיגיע עד גאל ישראל בתחילת הנץ דמתחיל הרבה קודם הנץ ואפילו הכי חושש שמא יעבור זמן קריאת שמע מלקרות עד אחר הנץ החמה מכל שכן אם אינו רוצה לצמצם ורצונו לקרות רק פרשה ראשונה קודם נץ דהיינו שמאחר הזמן ומלתחיל מעט קודם הנץ משך זמן קריאת פרשה ראשונה דיש לחוש יותר דאולי יעבור זמן המעט ותנץ החמה קודם קריאת שמע, עכ"ל. וסברת רבינו יונה לכאורה מובנת היא, דאף דבכדי לגמור כל קריאת שמע קודם הנץ מתחיל יותר זמן קודם הנץ ויש לו יותר זמן לגמור קודם שתנץ החמה, מ"מ כיון דצריך לגמור בדיוק בשעת הנץ קשה לכוון כך ורבים הסיכויים, משא"כ אם אינו צריך אלא לגמור פרשה אחת קודם הנץ, בזה הרי אינו צריך לכוון לזמן מדויק לגמור, אלא מתחיל בכדי שודאי יגמור פרשה אחת קודם הנץ, ואם תגיע ואינו צריך לכוון אלא שתהיה הנץ בין סוף פרשה שניה עד גאל ישראל, זהו זמן מרובה יותר.

וע"ש שכתב הגרע"א בביאור דברי הר"ף, דהחשש הוא משום תפילה, דזמנה דווקא אחר הנץ משום הכי אם יצמצם לקרות עד גאל ישראל קודם הנץ חיישינן אולי יגיע עד גאל ישראל קודם הנץ יתפלל שלא בזמנה, לזה מאחרים קצת להתחיל מעט קודם הנץ באופן שיגמור פרשה ראשונה קודם הנץ, ושוב אפי' אם יקדים הרי יש לו עדיין לומר שאר הפרשיות עם הברכה וודאי יתפלל אחר הנץ.

קסד) תוד"ה כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזק-
ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ- ע"י אמרי נועם שתמה דהא העיקר חסר מן הספר דהרי המעלה הוא דווקא בסומך כותיקין, מאי דליתא בגמ'. ותי' הגר"א, דאביי ודאי לא פליג אכל התנאים הסוברים זמן ק"ש הוא משיכיר וכו' או משיראה את חבירו מריחוק ד' אמות, דודאי מאז אפשר לקרוא ק"ש, וכן כולם הרוב, שקוראים קודם הנץ בהני זמנים, ואלו הרוצים לסמוך גאולה לתפלה מאחרים ק"ש עד

הנץ, דהא עיקר זמן התפלה הוא מהנץ החמה, והך סמיכת גאולה לתפלה הרי היא כותיקין. ע"י שם באמרי נועם ד"י שיעורים איכא בזה.

קסה) ולבסוף הוא אומר יהי רצון כו'- ע"י אמרי נועם דווקא משום דלבסוף אומרים יהי רצון הוא דקשיא, דבלא מה שנאמר דבסוף אמרינן לה הוה ס"ד דאף יהי רצון אומרים קודם תפלה, ומאחר דמסיים ד' צורי וגואלי שפיר הוי סומך גאולה לתפלה.

קסו) מ"ט תקונו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא- אף דאילו הוה אמרינן לה קודם היה לכאורה שייך להקשות אמאי לא אמרינן לה לאחר תפילה, פשוט דיותר ראוי לאומרו כבקשה קודם תפילה, וכ"כ בבן יהוידע. ויש לומר עוד, דהקשו כן באשר הוא קשור לענינו, דמאחר דבעינן ליסמך גאולה לתפילה, היה להם לתקן לאמרו קודם תפילה כי מסיים בד' צורי וגואלי ושפיר הוה חשיב שסומך גאולה לתפילה. וכונת השאלה, דהו"ל למימר תרוייהו מתחילה, וכ"ה באמרי נועם משמ"י דהירושלמי.

קסז) ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנא' יתמו חטאים מן הארץ וכו'- ע"י מהרש"א שהעיר מדברי המדרש דמאי דלא אמרינן הלל ביו"ט אחרון של פסח הוא משום דמעשי ידי טובעים בים וכו', דאין אומרים הלל על מפלתן של רשעים. וכתב המהרש"א דלכך בסוגי' דערכין נתנו טעם אחר, דאין חילוק בקרבנות. ותמה בצ"ח דהא גמ' מפורשת היא במגילה דכשבאו מלאכי השרת לומר שירה אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים ביום ואתם מבקשים לומר שירה. ובהגהות הגרע"א ביאר דברי המהרש"א ע"פ מש"כ המהרש"א בסנהדרין ל"ט ע"ב ד"ה ומי חדי בתירוצו האחרון דאף דאין מלאכי השרת אומרים שירה לפני הקב"ה על מפלתן של רשעים, מ"מ כלל ישראל שפיר אומרים הלל ושירה, דאחרים משיש, כדאיתא התם בסנהדרין. אשר זהו כונת המהרש"א כאן, דכיון דכלל ישראל שפיר מצי אמרי שירה על מפלתן של רשעים לכך הוצרכו לטעם דליכא חילוק קרבנות, ומשום הכי שפיר אמר דוד המלך שירה על מפלתן של רשעים. והיוצא מכל זה, דסוגיין הוא דלא כהך מדרש.¹⁸

והנה לכאורה יש לעיין, להך מדרש דאין אומרים בשביעי של פסח הלל (שלם) משום הך טענה דמעשי ידי טובעים בים, האידך אמרו כלל ישראל שירה על הים, ומאי שנא דגבי דידהו ליכא טענה דמעשי ידי טובעים בים ואילו במלאכי השרת שפיר היה טענה (וכה"ק בשו"ת חוות יאיר סי' רכ"ה). ומבואר אצלנו בכמה דוכתי, דהך טענה דמעשה ידי טובעים בים לא שייכא אלא בהלל מטעם שבח, כשבאים לשבח את הקב"ה על הנהגת הבריאה, בזה הוא דאמרינן דהיכא דנספו חלק מהבריאה אין ראוי לומר לפניו שירה. אך כשההלל מדין הודאה הוא, הודאה על הנס, ודאי דחייב להודות על הצלתו אף דאחרים נספו, אשר זהו דגבי מלאכי השרת אשר לא היה השירה אצלם אלא בתורת שבח, בזה שפיר איכא טענה דמעשי ידי טובעים בים, אבל כלל ישראל כשאמרו שירה על הים הרי היה מדין הודאה, אשר בזה לא שייך טענה דמעשי ידי וכו'.¹⁹ והנה הלל שלם שרצו לומר בשביעי של פסח הרי הוא

נאכד הרשעות לא. והקב"ה אינו שמה במפלתן של רשעים אפילו היכא דנאכד הרשעות, דס"ס צא על ידי קלקלה.

¹⁹ ואמרת דברים אלו למזן הגר"י הוטנר ז"ל, ואמר לי ששמע פעם כן מהגר"א קוטלר ז"ל בציחה מלוה מלכה, והיה לו השגה על זה, והוא ממאי דליתא בחז"ל דאחר שאמרו כלל

¹⁸ וע"י מהר"ל בדרך חיים ד', כ', דאף שאין הקב"ה שמה במפלתן של רשעים, מ"מ דוד היה יכול לשמות, אך היינו דווקא היכא דעם אכזר הרשעים נאכד הרשעות, והוא משום שנתרבה כבוד שמים, אבל היכא דהיתה מפלה מזל אחר ולא

חלק מסדר התפילה ואינו מדין הודאה אלא מדין שבח, אשר ממילא שפיר שייך בזה טענה דמעשה ידי טובעים בים, כדברי המדרש. ולא יקשה ממאי דדוד המלך אמר הלל על מפלתו של רשעים, דהרי הלל זה היה מדין הודאה, אשר לא שייך בה טענה דמעשה ידי וכו'.

ועי' שפ"א שהביא דכבר הקשו עצם הקושי' בזוהר ח"א קב"א ע"ב, וז"ל: באבד רשעים רינה והכתיב (יחזקאל יח) החפץ אחפץ מות רשע והא לית נייחא קמי קודשא בריך הוא כד איתעביד דינא ברשיעא אלא כאן קדום דאשתלם קיסטא כרן לבתר דאשתלם קיסטא, עכ"ל. ולדברי הזהור יש לחלק בין מלאכי השרת לבין כלל ישראל ע"ד החווי"י, דלא אשתלם קיסטא אלא עד שמתו למעשה. אלא דלפי הזהור יקשה המדרש דלא אמרין הלל בשביעי של פסח משום טענה דמעשה ידי טובעים בים, וצ"ב.

(והני ק"ג פרשיות שאמר דוד, איתא בספרים, דאיתא בכתבי אריז"ל דש"י עולמות נוחלין צדיקים (והוא לכאורה מקרא דלהנחיל לאוהבי "יש"י), ר"ז מימינה סוד החסד וקג משמאלא סוד הדין, כגימטריה "מנחה" שאז הוא שעתה דדינא, על כן עד שראה מפלתו של רשעים להשרות עליהם הדין אמר קודם ק"ג פרשיות כדי שיוכרע דין זה.

וכן מבואר בביאורי אגדות להגר"א, שכתב, וז"ל שהן עלמין בשמאלא דכורסיא והן מתעוררין בשעת מנחה שנאמר יהי אור ויהי אור, עכ"ל, וביאר הרר"א בן הגר"א, דיהי אור הוא אור הישר, תפילת שחרית, ויהי אור, הוא אור חוזר לאחר חצות היום בעת מנחה. וביאור הענין עד משום שדינו מגעת, דבשחר הוא אור המלא והטהור- אור הישר- אשר הוא טוב (ר"ז), ובזמן מנחה אשר הוא בסוף היום כשהחמה חוזרת לשקוע, אז הוא זמן דין האם כפי מה שהיה באותו היום עדיין ראוי אור זה שיהיה, והוא שעת הדין דמנחה, ויהי אור, איזה אור נהיה אור זה החוזר. וצדיקים ניתנה להם כח להשפיע על עולמות אלו, ר"ז של חסד וק"ג של דין אשר הם משפיעים על עולמינו, אשר זהו שאמר ק"ג מזמורי תהלים על הזכיה בדין בענין זה.)

י' ע"א

קסח) תוד"ה כל פרשה שהיתה חביבה וכו'- וא"ת מאי כל הפרשיות והא לא אשכחן שום פרשה אחרת וכו'- עי' בן יהוידע שכתב דמ"ש התוס' מסיימת לאו דוקא על סוף המזמור אלא כונתו לומר שכפל אשרי בשני פסוקים באותה פרשה כי הכפילה של אשרי בשני פסוקים זהו הוראה על חביבותה ולא תליא בסיום המזמור ממש, וכהכי נמצא במזמור ל"ב ובמזמור קי"ט.

קסט) הוה קא בעי ר"מ רחמי עליהו כי היכי דלימותו- רבו השאלות בזה, ראשית, דתיבות "כי היכי" לכאורה מיותרות הן, דהול"ל בפשיטות דבעי רחמי שימותו. עוד צ"ב, דמה שעשה ר"מ הוא לכאורה נגד הא דאיתא לעיל דף ז' גם עונש לצדיק לא טוב. גם צ"ב מה הוה ס"ד דר"מ, הלא ידע מה שטענה ברוריה. עוד צ"ב דלשון רחמי משמע שביקש עבורו הנו בריוני דבר טוב, אשר זה לא מתאים עם מה שביקש שימותו.

וביאר בבן יהוידע, דאף ר"מ ס"ל דענוש רשעים לא טוב, אלא דהוה מתפלל עליהו לא שימותו אלא שלא ישיגו את תאוותם הרעה ואז תהיה סיבת מיתתו כי כל אדם שהוא אדוק באיזה תאוה רעה ואינו משיגה אז יחלה מכח תוקף תאוותו ובמשך הימים תהיה העדר מציאותה אליו סיבה למיתתו. ועפ"י בקשתו הילתה בעצם בחינה של רחמי, שתוסר תאוותם, אשר זהו רחמים לנפשותם, רק על ידי זה היה מביא לידי מיתתם. והציעה לו ברוריה דביתו דטוב יותר שיתפלל שיעשו תשובה, דממילא תתבטל ותתעקר התאוה ולא היה לו להביא לידי מיתתם.

קע) רש"י ד"ה חטאים כתיב- קרי ב"י חטאים שיכלה יצר הרע- עי' ביאורא דמילתא באמרי נועם, דחטאים עם חטף פתח תחת החית משמע דקאי אחטאים ועונות (ואם חטאו, האיך יתפלל שיתמו העונות שעשו), על כן פירש רש"י קרי ב"י חטאים בפתח ולא בחטף פתח והט' הוא בדגש והוא מבנין פיעל וקאי על היצה"ר שמחטיא את האדם שהוא יכלה. (ביאור הדברים, דבנין פיעל הוא פעולה בחזקה בשורש, כמו, למשל, שורש פירוש שורש, ולשרש בפיעל פירושו לעקור השורש, והוא הדין הכא מה שנאמר חטאים קרינן ב"י חטאים בפתח אשר הוא מבנין פיעל, ופירושו לעקור את העונות ביסודן, אשר הוא עקירת היצר הרע, כדכתב רש"י.

והנה צ"ב לפי המבואר דאין להתפלל על איבוד חוטאים, האיך אנו מתפללים ברכת המינים, שכל המינים כרגע יאבד, כנוסח הרמב"ם, וגם לפי נוסח שלענו תעקר ותשבר ותמגר וכו', וצ"ב.

ויעיין דברי הרמב"ם בפיה"מ בסנהדרין בפרק חלק בהקדמותו שם שאר שהביא י"ג העקרים כתב, וז"ל: וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בהם הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולנהוג עמו בכל מה שצוה השי"ת איש לחבירו מן האהבה והאחווה ואפי' עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו אבל יש לו חלק בעוה"ב וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה יסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורס וקוצץ נטיעות ומצוה לשונאו ולאבדו ועליו נאמר משנאך ד' אשנא, עכ"ל. ולדבריו אתיין הדברים שפיר כפשוטן, דאיכא נפ"מ בין חוטאים ומינים ואפיקורסים, דבחוטאים אין מתפללים לאיבודן, משא"כ מינים.

ועי' רמב"ם פ"ב מהל' תפלה ח"א שכתב, וז"ל: בימי רבן גמליאל רבו המינים בישראל והיו מצירין לישראל ומסיתין אותם לשוב מאחרי ד' וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני ד' לאבד המינים וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי כל, עכ"ל, הרי שהיה מציאות שהיה צורך באיבודם.

והנה ציין הגרע"א בגליון השי"ס לדברי הזהור בפי' וירא במדרש הנעלם דאית התם בזה"ל בשם רבי: אסור לו לאדם להתפלל על רשעים שישתלקו מן העולם שאלמלא סלקו הקב"ה לתרח מן העולם כשהיה עבוד עי"ז לא היה בא אברהם אבינו לעולם ושבטי ישראל לא היו והמלך דוד ומלך המשיח והתורה לא נתנה וכל אותם הצדיקים והחסידים והנביאים לא היו בעולם, עכ"ל. ולמדים אנו מדברי הזהור דלא רק דאין ראוי

ישראל שירה שוב אמרו מלאכי הקרת אף הם, ואי היכא דאין ההלל אלא משום שבה איכא טענה דמעשי ידי וכו', האיך אמרו ההלל, ויש ליישב, ואין כאן מקומו.

להתפלל עבור סילוק רשעים מן העולם אלא אסור לעשות כן. וממאי דאיתא התם דמהאי טעמא היה אסור להרוג את תרח, מבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל דלא כזה, דהאי תרח עובד עבודה זרה היה ומין וכופר היה, ולדברי הרמב"ם הרי מותר בכה"ג. ומבואר דעל כל פנים לא קיימא לן כדברי רבי אלו.

והמאירי כתב בסוגיין, וז"ל: תלמיד חכם שהיו אי זו מבני אדם מצערים לו אין ראוי לו לקללם אלא יתפלל עליהם שיחזרו בתשובה וכו', עכ"ל, הרי דלא הוי איסור אלא אין ראוי לעשות כך.

ובמה שאמרה דביתהו דר"מ שהיה לו להתפלל עליהם שיעשו תשובה, הקשה במהרש"א מה שייד תפילה שיחזור בתשובה, הרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ובשלמא על עצמו שייד תפלה על סייעתא דשמיא, כי הבא לטהר מסעיין אותו, אבל מה שייד גבי אחרים. אם לא דנימא דתפלה היא שיעוררוהו אחרים לעשות תשובה. עיי' תוי"ט סוף יומא דמבואר דיש משוג של התעוררות לעשות תשובה מלמעלה בלא התעוררות האדם תחילה, ואפשר דלכך מתפללין עבורם.

קעא) משום דלא ילדה רני וכו' - עיי' בן יהוידע שהעיר, גיהנום מאן דכר שמי' הכא והלא כתיב לא ילדה בסתם. גם העיר, דהול"ל לא ילדה בנים רשעים כוותייהו ואמאי אמר לגיהנם, עיי' מש"כ בזה.

ועיי' אמרי נועם שהקשה למה לא הקשה הצדוקי מרישא דקרא גופי' משום עקרה רני, וגם מה שאמר אלא מאי עקרה לא ילדה שלא בנים לגיהנם כותיכו משמע שבנים רשעים לא ילדה אבל בנים טובים ילדה וא"כ קשה למה נקראת עקרה.

וביאר הגר"א, על פי מאי דאיתא בעירובין י"ט דאברהם יושב על פתחו של גיהנם ואין מניח לישראל ליכנס לגיהנם, וכחו לעשות כן על פי מה שאמרו במדרש רבה פרשת לך לך שהקב"ה שאל לאברהם מה אתה רוצה גיהנם או שעבוד מלכיות והשיב לו שעבוד מלכיות. והשתא אתי שפיר, שהוא לא שאל מרישי דקרא משום דעקרה רני דהא שהיתה עקרה מתחלה בגלות אבל השתא אינה עקרה לכך שפיר שייד רינה, אבל הוא שאל כיון דכתיב לא ילדה משמע שהיא נתינת טעם למאי דאמר רני ועל כן הקשה שפיר, והשיבה לו מה אתה שואל שעכשיו אנו בגלות אבל "רבים בני שוממה" וכו', אלא שהשתא היא עקרה ומאי רני עקרה לא ילדה שלא בנים לגיהנם כותייהו לכך אפי' השתא שהיא בגלות מ"מ רינה יש לה שלא ילדה בנים לגיהנם וזהו הפעולה שעשה הגלות.

ועיי' דברי הגר"א לא יקשו הקושיות שהק' בבן יהוידע, דודאי מה שאמר לא ילדה פירושו שלא ילדה אז בהיותם בגלות כלל, אלא מקור הרנה בזה הוא משום דפעלה הגלות שלא תלד בנים שירדו לגיהנם, אשר זהו שהוזכר דווקא גיהנם ולא אמר סתם בנים רשעים, ודוק.

קעב) ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה - לכאורה דברים אלו של רשב"י הם דלא כמו שאמרה ברוריה דביתהו דר"מ לר"מ דיתמו חטאים ולא חוטאים. ואי נימא דליכא איסורא במאי דאמרה ברוריה אלא "ראוי", אך אין זה אומר שכשראה למעשה מפלתן של רשעים שנאבד הרשע אתם (עיי' מהר"ל לעיל הגה"ה 16) שלא יוכל לומר על זה שירה. אלא דלדברי הזהר הנ"ל דיש בזה איסורא יש לדון אי שייד לומר שירה על מה שסוף סוף תם הרשע.

והנה העיר בבן יהוידע מה נוגע דבר זה לעצמו שיאמר שירה, עיי' מש"כ בזה. ולכאורה י"ל דהמלך לית ליה

מגרמי' כלום ונפשו נפש כל העם ובעבור כי טוב לישראל מפלתן של רשעים ואכא ריבוי כבוד שמים על ידי זה (אף דעדיפא הוה אילו היו חוזרים בתשובה) יש לומר על זה שיר.

קעג) נסתכל ביום המיתה ואמר שירה - יש לעיין מה מצא ביום המיתה לומר עליו שירה, ועוד יש לדייק לישנא דנסתכל ביום המיתה, מה ההדגשה על היום, דלכאורה הול"ל נסתכל במיתה. וכבר עמד עיי' בבן יהודע עיי' בארכוהו שביאר בזה ב' מהלכים, וכבר העיר בזה במהרש"א, עיי' שכתב, וז"ל: דסמך אסיפא דקרא תשלח רוחך יבראון דהיינו בתחית המתים ועל זה אמר שירה על יום המיתה שבחסד אלוה שיהיה לצדיקים תקוה במותם שישובו ויחיו לקבל שכר מצות שעשו בעוה"ז, עכ"ל. ועיי' גם פי יהושע מש"כ בזה שזוכה לנשמת יחידה, שאין זוכה לה אלא לאחר מיתה. והנה ז"ל הגר"א בביאור אגדות, וז"ל: שאז זוכה ליחידה כמ"ש הראני נא את עבודך ואמר לו כי לא יראני האדם וחי ומכ"ש בר"מ פ' פנחס ולעתידי יזכו בה וכו', עכ"ל. והן הן דברי הפנ"י. ואפשר דזהו ביאור דברי חז"ל דגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייתם, ודברים אלו קרובים מאוד לדברי הבן יהוידע במהלכו הב', עיי'.

ועומק ד"ז הוא לכאורה המבואר בדרך ד' חלק ראשון פ"ג סי' ט', וז"ל: ואלם מלבד כל זה גזרה מדת דינו ית' שלא יוכלו לא האדם ולא העולם מעתה הגיע אל השלימות עודם בצורה שנתקלקלה דהיינו הצורה שיש להם עכשיו שבה נתרבה הרע אלא יצטרך להם בהכרח עבור מעבר ההפסד דהיינו המיתה לאדם וההפסד לכל שאר ההויים שנתקלקלו עמו ולא תוכל הנשמה לזכך הגוף אלא אחר שתצא ממנו תחלה וימות הגוף ויפסד ואז יחזור ויבנה בנין חדש ותכנס בו הנשמה ותזככהו וכן העולם כלו וכו' ועל כן נגזר על האדם שימות ויחזור ויחיה וענין תחית המתים וכו', כ"ל. טובת המיתה היא מה שעל ידה יכול האדם לבוא שלשמותו מה שלא היה שייד בלא מיתה.

קעד) אין צייר כאלקינו וכו' מדת בשר ודם צר צורה על גבי כותל ואינו יוכל להטיל בה רוח ונשמה קרביים ובני מעיים - עיי' מהרש"א דהכונה דאף דמצינו בסנהדרין ס"ה עיי' רבא ברא גברא ורב חנינא ורב אושיעא מיברו להו עגלא תלתא ואכלי ליי, והיינו, שעשו כן בשמותיו של הקב"ה וכמו שפירש שם רש"י, מ"מ נשמה לא היו יכולין להטיל ביי, וכמבואר שם שגברא זה לא היה יכול לדבר, שכן הדבור נובע מהנשמה, כדמתרגם נפש חיה רוח ממללא.

וקרביים ובני מעיים שנאמר שלא היו יכולים להטיל בה, ראיתי מפרשים שהם מקום הנפש החיונית ובא לומר דאפי' נפש החיונית לא היו יכולים להטיל ביי.

קעה) מהקב"ה מלא כל העולם אף אף נשמה מלאה כל הגוף וכו' - יסוד הך המילתא, דהאדם הוא עולם קטן, והנשמה כלפי הגוף כמו הקב"ה כלפי העולם, ומן הנשמה יש ללמוד מקי"ו על הקב"ה. עיי' דברי המהר"ל בדרך חיים פ"ה מ"ו, וז"ל בא"ד: ואולי יאמרו אם אין עצמותו גם ויכול אם כן מהו עצמותו נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל האדם לעמוד על אמינות וכו' הרי לך שיש לאדם ללמוד מן הנשמה שבאדם והם הם דברי חכמים שמדמהים את השם יתברך לנשמה כמו שנראה מדבריהם בגמרא דברכות ובכמה מקומות במדרש חכמים ומתבוננים יש לאדם ללמוד שהם ידעו מצפוני החכמה, עכ"ל.

ועיי' אמרי נועם שכתב, וז"ל: נמצא יש בנשמה מעין מעלות של הקב"ה אבל לערך הקב"ה ודאי לא תשיג

לעולם כי מי יערוך לד' והיינו דכתיב בהבראם בה' זעירא שהחמשה דברים שבנשמה הן זעירא לערך הקב"ה.

קעו) חזקיהו אמר לי ישיעיהו וכו' - פשוט דלא היה דבר זה משום כבודו עצמן אלא משום דכבוד כהונה וכבוד מלכות. ע"י מאירי שכתב, וז"ל: מטכסיסי כל בעל מדה להכיר לזולתו כל מעלה שיש לו יתר עליו ולא יקנא בו ולא ישתרר עליו באותו דבר שהוא גדול בו עליו אלא יכיר כל אחד לחברו מה שרוי לו אם הוא תלמיד חכם ושכנגדו עשיר יכיר החכם במעלת עשיר וכבודו של זה ויכיר זה מעלת חכמתו של זה וכו' ויכיר בעל המועט לבעל היתר להקדים בכבודו ולעולם ת"ח המעוטר בשלמות מעלת המדות מעלה את הכף השניה אלא אם היה בה מלך ואז מנהיג שאין שום מעלה נערכת אצל מעלת מלכות. אלא אם כן מעלת נבואה שאף היא חולקת עם המלכות בהנהגה ובשררה ואין בזה שקול כבר מצינו שארליהו הלך אצל אחאב וכבר מצינו שכנגדו שוירם הלך אצל אלישע וכו', עכ"ל.

קעז) א"ל משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקין מינאי בנין דלא מעלו - תמוה לכאורה, דהא אתחזי לי ברוח הקודש שיהיו לו בני אלה וע"כ שישא אשה, והאיך נמנע במקום גילוי ברוח הקודש. ואמר בזה הגרי"ז זצ"ל דמבואר כאן דבמקום שלפי דעת תורה אסור לעשות מעשה מסויים אין שום נפ"מ אם ברור אפי' ברוח הקודש שאותו מעשה יקרה. (שיעורי הגרמ"ד הלוי דרוש ואגדה)

קעה) בהדי כבשי דרחמנא למה לך - הגר"ח שמואלביץ זצוק"ל היה רגיל להביא מכאן דאף שהחשבונו הם לשם שמים, אין לאדם לעשות חשבונו אלא להיות כעבד לקיים מצות רבו. ומבואר מזה עוד, דאם הטענה היחידה שהיתה עליו היא בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מבואר דבעצם צדק חזקיהו המלך בטענתו ושפיר מהוה ד"ז סיבה הגונה שלא לינשא, אלא דאעפ"כ מאחר שנצטוו מחוייב לקיים.

קעט) א"ל כבר נגזרה עליך גזירה וכו' מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת לו לאדם על צוארו אל ינמנע עצמו מן הרחמים - ענין "כבר נגזרה עליך גזירה", ע"י כד הקמח לרבינו בחיי ערך תפלה שכתב, וז"ל בא"ד: ביארו לנו חכמי האמת בכאן כי התפלה מבטלת הנגזר במערכת הכוכבים כי מה שאמרו בכאן כבר נגזרה גזרה ביאורו במערכת הכוכבים שממש הגזרות והמשפטים באים לעולם השפל בכח עליון עליהם כי היה רואה כן בנבואתו והוסיפו עוד באור שהתפלה למעלה מן הנבואה כלומר מן המקום שממש תוצאות הנבואה לנביאים, עכ"ל. ובערך בטחון כתב ע"ז, וז"ל: וזה שכתוב בטחו בו בכל עת כלומר בכל עת שהצרה קרובה ואין אדם יודע דרך להנצל ממנה יש לבטוח בו כי הרבה שערים למקום, עכ"ל.

למדים אנו מכאן שאף שהיתה נבואה שימות, עדיין יש מקום לתפילה, שהתפילה מגיע למקום יותר גבוה ממקור הנבואה. וע"י רמב"ם פ"י מהל' יסודה"ת ה"ד שכתב, וז"ל: דבר הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו ולא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו ואין אומרים הנה דבר ולא בא שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה או שתלה להם כחזקיהו אבל אם הבטיח על הטובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא שקר וכו', עכ"ל. וכן כתב בהקדמה לפירוש המשניות, ע"ש. חזינן כנ"ל דאפשר

דעצם הנבואה אמת היא, רק שנשתנה על ידי תפילה וכדומה. ובה תתיישב מה שהיה אפשר להעיר, מה הביא חזקיהו מהא דאפילו חרב חדה מונחת לו וכו', הרי התם עוד לא נגזר כלום ושפיר שייך תפילה, משא"כ בנבואת ישיעיהו שכבר נגזר. וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דהא אף שנגזר אין זה מחייב שיהיה, דאדרבה, תפילה הרי היא במקום גבוה יותר.

ויש לעמוד על לשון "כלה נבואתך וצא", מה הענין באמרו "כלה נבואתך", וגם לשון "צא" הוא לכאורה לא לשון של כבוד לומר לישעיהו הנביא. ובאמרי נועם דן בזה, וכתב, וז"ל: פירוש כלה נבואתך בבית ואל תפרסם בחוץ כי דבר המפורסם אי אפשר לבטלו כי אם בקושי גדול, עכ"ל. והכונה, דרך אחר שיכלה נבואתו יצא. והנה כתיב במלכים ב' כ', ד', ויהי ישיעיהו לא יצא החצר (כן הוא הקרי) התיכנה ודבר ד' היה אליו לאמר, וכתב רש"י, וז"ל: מיהר הקב"ה להודיע רפואתו בטרם יצא קול הברה בעיר שנקנסה עליו מיתה כדאיתא בירושלמי, עכ"ל וכו' גם ברד"ק, ע"ש. ועל פי דברי הגר"א הדברים מבוארים היטב, דאילו היה כבר מפורסם היה קשה הרבה יותר לבטלו.

ולכאורה יש לבאר הך מימרא ד"כלה נבואתך וצא" באופן אחר, דהנה ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה את הפסוק בשמואל כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך, וז"ל: נראה הביאור בזה דהנה שמואל אמר לשאול קרע ד' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך וגם נצר ישראל לא יסקר ולא ינחם וכו' והביאור ע"פ מה דאיתא ברמב"ם פ"י מהל' יסודי התורה (המבוא לעיל) דנבואה לרעה יכולה להשתנות כשעושים תשובה אבל נבואה לטובה אינה יכולה להשתנות בשום אופן וכו' והנה הכא לגבי שאול היתה זאת נבואה לרעה כי נלקחה המלכות ממנו והיה סבור שאול כי יכולה עוד הגזירה להשתנות וזהו שאמר לו שמואל כי נתנה כבר לרעך הטוב ממך ואצלו הא הויה נבואה לטובה ואינה יכולה עוד להשתנות כדמסיים וגם נצח ישראל לא יסקר ולא ינחם וכו', עכ"ל.

ועפ"ז י"ל דזהו מה שאמר חזקיהו לישעיהו הנביא כלה נבואתך, כלומר, בכל מה שאמר עד עכשיו שנגזרה גזירה שימות הוי נבואה לרעה אשר שפיר יכולה להשתנות, אך פחד חזקיהו שמא יאמר ישיעיהו מי ימלוך אחריו, ולחאה הרי הוי נבואה לטובה אשר לעולם לא תבטל ולזה אמר לו כלה נבואתך ואל תאמר יותר. ואין להקשות האידך היה שייך לעשות כן הרי אם נאמר לו בנבואה מי ימלוך אחר חזקיהו ואינו אומר הרי הוא כובש נבואתו, י"ל דמהיכי תיתי שנאמר לו לישעיהו לומר לו דבר זה מי ימלוך אחריו עכשיו, ואדרבה, מדאמר לו שנגזרה גזירה ולא אמר לו מי ימלוך אחריו משמע להדיא שלא היתה בכלל הנבואה לאומרה עכשיו, אשר ממילא שפיר אמר לו חזקיהו כלה נבואתך, וכנ"ל, דעל הנבואה לרעה שניבא שפיר שייך תשובה. שו"ר שביארו על דרך זה בפרדס יוסף פרשת בחוקתי (בלא דברי הגרי"ז), הרמ"מ שולזינגר על פי הגרי"ז. אלא דאף דמבואר מה שאמר כלה נבואתך, עדיין לא היה צורך לומר וצא.

ונראה על פי דברי הרמב"ם פ"י מהל' אבל ה"ו, ע"ש שכתב, וז"ל: הנכנס לבקר את החולה מתעטף ויושב למטה מראשותיו ומבקש עליו רחמים ויוצא, עכ"ל. ומטו בי מדרשא משמ"י דהגרי"ז זצ"ל דמה שכתב הרמב"ם דמבקש עליו רחמים ויוצא, הכונה דגם מה שהוא יוצא הוא חלק מן המצוה דביקור חולים. ועפ"ז י"ל דהנה ישיעיהו הנביא היה שם מב' טעמים, נבואה

וביקור חולים, ומעתה, מצד הנבואה אמר לו כלה נבואתך מטעם הנ"ל, ומצד ביקור חולים הרי המצוה כולל לבקש עליו רחמים ולצאת, וישעוהו הרי היה סבור דנגזרה גזרה ולא יעזרו תפילות אמר ממילא כיון שלא מבקש עליו רחמים לא נשאר אלא לגמור מצות ביקור חולים על ידי יציאה, אשר זהו שאמר לו חזקיה המלך צא, ועדיין צ"ע בזה.

קפ) אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם לא ימנע עצמו מן הרחמים - הגרע"א בגליוהש"ס ציין דברי הטורי אבן ברי"ה ד"ה ל"ק, ע"ש שהקשה ממאי דמסיק התם דהא דתשובה מקרעת גזר דינו של אדם אפי' שלא בעשרת ימי תשובה הוא ברבים אבל לא ביחיד, אהא דאיתא הכא דאמר חזקיה אפי' חרב חדה וכו', וליכא למימר דבעשרת ימי תשובה היה דהא בבניסן היה, ע"ש כל דבריו. ותי' ב' תירוצים, או דשאני חזקיהו דרב גוברי' וחשיב כציבור, או דמלך שאני דשקול נגד כל הציבור, והוא כמו שהבאנו לעיל דמלך כולל כל העם. ומאי דלא קשיא אלא על חזקיהו ולא אמאי דקאמר אחי"כ ר' יוחנן ור' אליעזר דאמרי אפי' חרב חדה וכו', ואמרו הדברים סתם, לא ברבים ולא דווקא בעשרת ימי תשובה, פשוט דליכא משם קושי, דלא קשיא אלא לגבי חזקיהו שאמר ישעיהו שכבר נגזר הדין, משא"כ סתם היכא דחרב חדה מונחת, הרי זה מקום סכנה לו אבל עדיין לא נחרת דינו, וזה שפיר שייך בכל זמן.

י' ע"ב

קפא) א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים וכו' - ע"י אמרי נועם דהלומות באים או על ידי מלאך או על ידי שד (כדאיתא לקמן דנ"ה), ומה שעל פי שד אינו רק כשאומר שיהיה זה למחר יכול להיות שדובר אמת שכך שמע מאחורי הפרגוד, אבל אם אמר שיהיה לאחר זמן ודאי שהוא משקר, משא"כ אם הוא מלאך אזה אמת הוא אפי' אומר שיהיה לאחר זמן. ועפ"ז אמרו הכא דאף דבעל החלומות אומר דמחר הוא מת, דיכול להיות אמת אף אם הוא שד, וכש"כ דאמת אם הוא מלאך, מ"מ לא ימנע עצמו מן הרחמים. ויש לעיין לדבריו מהו הטעם שלא ימנע, האם הוא משום שאכתי צריכים לחשוש שמא הוא שד ושיקר ולאולם אינו מת למחר, או דאף שודאי או קרוב לודאי שהוא מת למחר מ"מ לא ימנע עצמו מן הרחמים. וע"י מהרש"א דמשמע מדבריו דמה שלמחר הוא מת הוא **סיבה** שלא לימנע מן הרחמים, ודלא כדמשמע מדבריו הגר"א.

והנה איתא בסנהדרין ד"ל ע"א דדברי חלומות לא מורידין ולא מעלין, ויש עיין אמאי שפיר משגיגין בהו בסוגיין לדעת המהרש"א ולדעת הגר"א. ובתשב"ץ ח"ב סקכ"ח דן בחלומות הי מינייהו אית בהן ממש והי מינייהו לא, ומתחילה צידד לחלק דכשהחלום היה לבעל הענין שפיר מתחשבים בו ואם אחר חלמה לא, אלא שהוכיח דלא כן מסוגיין דלא משגיגין בחלום אף שזה שהוא בעל הדבר הוא שחלם, ומסיק לחלק בין על ידי מלאך לעל ידי שד, ע"ש שהאריך בביאור ב' סוגי החלומות והנפ"מ ביניהם. ויוצא מדבריו דמאי דאיתא דאל ימנע עצמו מן הרחמים הוא משום דאין החלום מעלה ומוריד, והוא דלא כהגר"א ודלא כהמהרש"א. ולדידוהו שמא י"ל כדקס"ד דהתשב"ץ דהיכא דמלאך אומר לו שיפר יש לחוש, ויש לעיין בזה.

קפב) שסמך גאולה לתפלה - אף דכל אחד סומך גאולה לתפילה, צ"ל כמו שכתבו התוס' לעיל ד"ט ע"ב

דסמך גאולה לתפלה כותיקין, וכ"כ במהרש"א ובאמרי נועם, ע"ש.

קפג) שגנו ספר רפואות - כתב רש"י, כדי שיבקשו רחמים. ובפסחים דנ"ו ע"א ד"ה וגנו ספר הרפואות כתב, וז"ל: שגנו ספר הרפואות לפי שלא היה לבם נכנע על חולים אלא מתרפאים מיד, עכ"ל.

לכאורה יש לעיין בזה, דלכאורה ספר הרפואות הוא ענין של פיקוח נפש, והאיך הותר לו לכנוז אף שהיה בכדי שיתפללו יותר. וראיתי בברכת אברהם שהביא לבאר בזה ע"פ מה ששמע מהדרי"ד בין הגר"ז זצ"ל בשם הגר"ח זצ"ל, שהורה על מי שהשאריר צוואה לצורך גדול של העיר שראוי ליתנו לשיבה לתלמוד תורה ולא לבניית בית חולים כרצון הגבאים כי אמר שפיקוח נפש נאמר על חולה שיש לפנינו אבל בניית בית חולים לא תועיל לחולים שיש ואתם החולים שיהיו אז עדיין אינם כאן ואין עכשיו דין הצלה עליהם לכן הצורך הגדול ביותר למען העיר הוא זכות התורה. ולפ"ז י"ל דלענין החולום שיש כאן הרי לא יזיק מה שגנו ספר הרפואות, שהרי כבר ידעו הרופאים מה שכתוב בספר הרפואות, ולעתיד אין עכשיו מוטל עלינו וא"כ ראוי לחזק האמונה והבטחון.

ובטעם שהזכיר דווקא גניזת ספר הרפואות בשעת תפילתו, ע"י בן יהוידע, כי מה שגנס ספר הרפואות טוב עשה כדי שיהיה לבני אדם בטחון בהקב"ה אך ודאי לעיני המון העם לא טוב עשה ולא ניחא להו בהכי ולכן אמר אם לא יתרפא מחולי זה ויחיה עתה המון העם יחזיקו בסברתם לומר לא טוב עשיתי בגניזת ספר הרפואות ולכן זה היה העונש מדה כנגד מדה שלא נרפא מאותו חולי ולא הועילה לו תפילתו לכך תרפאני כדי שבוה אדרבה יתברר האמת ולא יטעול העולם בהפך ולזה אמר הטוב בעיניך עשיתי בעיניך דווקא ולא בעיני המון העם שקשה להם דבר זה ואם לא אתרפא יהיה להם פתחון פה לומר הפך האמת.

וע"ש עוד בבן יהוידע שכתב דנראה כי ספר רפואות ההוא היה בחכמת העשבים והיה להם זה מחכמתו של שלמה המלך ע"ה דהיינו עשב זה יועיל עם אוכלו שלא ישלוט בו חולי הצרעת ועשב זה שלא ישלוט בו בולמוס ועשב זה שלא ישלוט בו אסכרה וכן לא ישלוט דבר וחולי הקוליר"א וכיוצא מדברים המתהווים מעפוש האויר ולכן גנוזו כדי שיבטחו בד' ולהסיר מהם החולאים ויתפללו אליו ולא יסמכו על הטבע אך ודאי נשאר לרופאים לרפאות את האדם מן חלולאים המתהווים מטבעא הן מחמת אכילה או דבר אחר שמתהווי מהם קדחות וחולי הראש ובטן וכיוצא בשאר אברים.

ובאמת נחלקו הראשונים ביסוד ספר רפואות זה שגנוז חזקיהו והודו לו, ע"י רמב"ם פיה"מ סופ"ד דפסחים שכתב, וז"ל: ספר רפואות היה ספר שהיה ענינו 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 וכו' 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 שכתב באותו הפסר וזה מותר ועוד יתבאר לך כי יש דברים שמע השם לעשותם והם מותרים ללמדם ולהבינם כי השם יתברך אמר לא תלמד לעשות ולמדנו בקבלה אבל אתה למד להבין ולהורות וכאשר השחיתו בני אדם דרכם והיו מתרפאין

באותן דברים הסירן וגנן²⁰ ואולי שהיה ספר והיה שם רפואה לסם המות והיה אומר סם המות פלוני מרקחין אותות כך ומשקין אותו כך ויארע ממנו מן המקרים כך וכך ורפואתו בדבר פלוני וכשיהיה רואה הרופא אותן המקרים היה יודע כי אותו סם ישקוהו והיה נותן לו אותו רפואה להיות כנגד הסם ולהציל ממות וכאשר השחיתו בני אדם דרכם והיו ממיתים באותם סמים הסיר הספרים וגנן ואני הרביתי לך דברי בזה הענין לפי ששמעתי וכן פירשו לי הענין כי שלמה חבר ספר הרפואות כשיחלה שום אדם או יקרנו שום חולי מן החולים היה מתכוין לאותו הספר והיה עושה כמ"ש בספר והיה מתרפא וכאשר ראה חזקיה כי בני אדם לא היו סומכים על הש"י הסיר אותו וגנן ואתה שומע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השגיונות ואיך יחסו לחזקיהו מן האולת מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון וכמו כן לסעיטו שהודו לו ולפי דעתם הקל והמשובש האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק חולי הרעב אם כן כבר נואש ולא ישען באלקיו נאמר להם הוי השוטים כאשר נודה להשם בעת האכילה שהמציא לי מה שישביע אותי ויסיר רעבתנותי ואחיה ואתקיים כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חליי כשאתרפא ממנו ולא הייתי צריך להקשו על זה הענין הנודע לולא שהיה מפורסם כו', עכ"ל. (ועי' מורה נבוכים חלק ג' פרק ל"ז)

והנה הדיעה הב' שהביא הרמב"ם והרבה לתמוה עליה היא דעת רש"י, וכ"כ הרמב"ן בהקדמה לספר בראשית, רבינו בחי שלחן של ארבע ריש שער ד', שלטי גבורים בשם ריא"ז לקמן דף מ"ד ע"א בדפי הרי"ף. ובתשו' הרשב"א ח"א סי' תי"ג הביא דברי הרמב"ם במורה נבוכים שכתב על דרך הנ"ל, ובסוף תשו' תי"ד כתב, וז"ל: גם מה שכתבת בגנו ספר הרפואות משם הרב ז"ל ראיתי בפירושי המשנה יותר בארוכה בטעמים שאני מתפלל על פה קדוש איך יאמר דבר זה ואיך דעתו הצלול העלה בזה חרס והסתכל שאמרו כתת נחש הנחשת וגנו ספר הרפואות ולא שרפו ודי לי עתה עם הרמזיות בלבד וכו', עכ"ל.

והנה משה"ק הרשב"א על דעת הרמב"ם דמאי שנא דכתת נחש הנחשת, והוא משום לתא דדרכי האמורי שנראה כדרכי האמורי, ואילו ספר הרפואות לא שרף אלא גנן, לכאורה י"ל דחלוק נחש הנחשת אשר

הטעות שהיו טועים היה לומר שהוא עצמו חפצא של דרכי האמורי, ממה שיהו משתמשים בספר הרפואות (כפי שיטת הרמב"ם) לעשות דברים לרפאות האסורים על פי תורה, דאין זה עצם החפצא דהע"ז או הנראה ע"ז, אלא הוא ספר חכמה המבאר הענין אשר בעצם אף לפי הטעות שיצא מזה היה עצם הספר מותר, דמותו ללמוד אבל לא לעשות, כאשר כתב הרמב"ם עצמו, אשר בזה לא היה צריך אלא גניזה ולא היה ענין לשורפה.

ושיתת הרמב"ם מבוארת בארוכה בדברי המאירי סנהדרין דס"ח ע"א, ע"ש שכתב בעניני מעון וז"ל בא"ד: והיו מהם כת שלישית חוקרים על הכוכבים המבוקשים להם על סדר המהלך הנמצא להם וגנן איזה צורה שבגלגל השמיני הם סובבות ועושים צורות בשעות ידועות שהיה הכוכב המבוקש להם סובב כנגד הצורה ובצד שהיא אם תפוני אם דרומי והיו עושין צורה כמוה מאחר מיני המתכות שהיו ראוי לה אם זהב אם כסף ומיחדים אותן לחללים ידועים או לשאר דברים עש דעושיין מזה צורה לרוב החללים וכו' ומכל מקום עשיית הצורות בשעות ידועות ובעת היות הכוכב המבוקש סובב נגד אי זה צורה שבמזלות לחללים ידועים הוא ממה שאין פקפוק באיסורו אף לדבריהם והיא הכת השלישית הנזכרת כדבריהם והם נקראים אצלם בעלי התמונות והוא אצלי ענין גנו ספרי רפואות והודו לו וכן מאתיה בהדיא אחר כן בפירוש המשנה לגדולי המחברים ברביעי של פסחים ומה שאמרו רבותינו במסכת שבת בענין יוצאין שכל שעל גבי היצנית ואמרו עליה אי משום צורתא וכו' שנראה שהיו מרפאין בצורה לא נאמר על צורת כוכב ומזל אלא בדבים המוניים אין בהם חשש שיבא האדם לטעות בהם כגון אלו שעושיין הצורה השלומיית על חי הבולט וכיוצא כאלו וכו' ועיקר באלו הענינים שהגלגלים והמזלות פועלים בנבראות התחתונות וכמאמר אין לך עשב מללמטה שאין לו כוכב מלמעלה מכה אותו ואומר לו גדל וכל שהדבר קבוע בכך כגון שזה המזל מושל ביום פלוני ובמקום פלוני והלבנה בחדשה מוספת במים ומלחלת בארץ וכו' אין זה כלום הוא כדבר מטבע והוא ענין מניעת ההקזה בעת שולטנות מאדים שהדם רותח ומתעורר ויש בהוצאתו היזק וזה טבע גמור ואינו אלא כאומר נעשה דבר זה בחצי היום בשיהיה השמש בתגבורת חומו אבל מה שישתנה בהם

כמו שכתב בהלכה, ע"ש מש"כ כעין פשרה ליישך דברי הרמב"ם דאם הוכח שעובד או שהוא על פי דעת התורה מותר אבל אם הוא על פי אחר שלא על פי תורה הרי זה אסור, והטעם, כי אי אפשר לסמוך עליו. אך עדיין יקשה מדברי הרמב"ם בפיה"מ דמשמע דמיייר שידוע שהוא עובד ומ"מ אסרה תורה, וז"ב. ולהרשב"א שם בתשובה לא הוקשה דבר זה. ולכאורה י"ל לדברי הרמב"ם בפיה"מ אינם ענין לכאן, דלמשל, ודאי לאסור לעשות כמות השמש ושלל לעבד לגלגל וכדומה, עי' רמב"ם ריש פ"ב מהל' עבודה זרה, אע"פ דדברים אלו יס להם כה מסויים ואינם הכל, והיינו מלתא דעבודה זרה שלא יבוא לעבד, כמבואר במאירי, והדבר נכונותם בספר הרפואות לפי שפירוש הרמב"ם היו מעי הסוגג הזה שהיה חשק שאם יעשה כן יבוא לעבד, ואילו נידון דין הוא היכא דליכא חשק שיבוא לעבד, אשר אין זה שייך לספר הרפואות, אלא הנידון הוא אם ע"ס ההשתמשות בדברים אלו הוא עבודה זרה כי צע"ס אינם פועלים כלום, או לכיון ד"סו"ם מתרפא החולה על ידם שפיר חשיב רפואה ולא עבודה זרה (דרכי האמורי), כן נראה לכאורה על פי דברי המאירי.

²⁰ ומבואר מדברי הרמב"ם אלו דליכא איסורא אף במאי דמועיל כיון דעכ"ס אינו מועיל מן הטבע, וכמו שכתב המאירי שהביא להלן, ואילו בהלכות עבודה זרה פי"א הט"ז כתב, וז"ל: כל המאמין בדברים אלו ובכיוצא בהם ומחשב בלבו שהן אמת אבל התורה אסרה אותם אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתם שלמה אבל בעלי החכמה ותנאמי הדעת ידעו דבראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם חכמה אלא דברי תורה והכל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונעשו דברי דרכי האמת בכללם ומפני זה אסרה (ואמרה) תורה כשהזהירה על כל אלו הדברים תמים תהיה עם ד' אלוקיך, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דיסוד איסורן של אלו הדברים הוא משום שאינם שוים כלום ואינם פועלים בזמנא, ולפ"ז היכא דמועילים אפי' אם היו סגוליי ולא מדעי מ"מ אינו אסור, והוא דלא כדבריו בפיה"מ. וכבר האריך בענין זה בשו"ת הרשב"א סי' תי"ג והקשה סתירה לדברי הרמב"ם בהלכה מדבריו במורה נבוכים ח"ג סל"ז שכתב שם במקום אחר לאסור אם אינו דקוק בטבע, ואף הקשה סתירה בגוף הדברים במורה נבוכים דבמקום אחר כתב

תמיד לפסי דבוק הכוכבים זה בזה כמו שיאמר שילקח הדבר הפלוני בהיות הירח במזל פלונית הוא הכשוף והעונות וכו' ושלא יחשב בכוכב מן הכוכבים שהוא מועיל או מזיק שזו היא הסבה המביאה לעבדם וכו', עכ"ל. ועל פי דבריו מבוארים גדרי הדברים היטב.

ובמה שהקשה הרמב"ם על דעת הראשונים מאי שנא מרעב דאין נוטלין ממנו נלחם אלא מודה להקב"ה על הלחם וא"כ הוא הדין והוא הטעם רפואות, נראה דיש לחלק, דרעב בעצם אינו מחלה (אף שקראו הרבמים מחלה) אלא הוא מסדר הטבע דהאדם צריך אוכל כמו שהוא צריך אויר לנשום, ואין המצאות לחם בבחינת רפואה אלא בחינת טבע, אשר זה לא יקחו מהאדם דזהו חיותו על פי טבע, שחיים נורמליים הם עם לחם. אכן מחלות הרי אינם סדר הטבע אלא יוצא מסדר הטבע, ובא לערר את האדם לתקן המעוות, בזה אם אך לא הוה חשיב ענין של פיקוח נפש, כאשר ביארו לעיל, שפיר עבד חזקיהו המלך שגנו ספר הרפואות.

קפד) כתת נחש הנחשת והודו לו- יש לעיין מה היה הצד בזה שלא לכתתו, דהרי הנחש בעצם לא פעל כלום, כדאמר חז"ל וכי נחש ממית או נחש מחיה וכו', עי' מהרש"א שהעיר על כך וכתב דשמא היו מקיימין אותה לדורות על שם הנס וכמו צנצנת המן וכמטה אהרן. וצ"ב דבהני תרי עובדי נעשה הנס בעצם בהם, דהמן ירד בנס ופרח מטה אהרן, אך הכא לא נעשה הנס בעצם הנחש כמבואר במתני' הנ"ל. וצ"ל דמ"מ היה זה מעוררם על שהצילם הקב"ה כשעבדו את לבם לאביהם שבשמים, והרי זה מוסיף אצלם יראת שמים כמו המן ומטה אהרן. ומה שכתתו, משום לתת דדרכי אמורי, עי' תשו' הרשב"א הנ"ל סוס"י תי"ד. והמאירי כתב בפסחים נ"ו, וז"ל וכתת נחש הנחשת שעשה משה מפני שהיו ישראל טועים אחריו, עכ"ל.

ובעצם המחלוקת אי הטוב בעיניך עשיתי ר"ל שסמך גאולה לתפלה או גנו ספר הרפואות, עי' מש"כ מהר"ל נצח ישראל פ"ב מהלכים בזה, הא', "כי כאשר חלה חזקיהו והתפלל אל השם ית' שירפא אותו מחליו אמר הטוב בעיניך עשיתי כלומר כי ראוי שתראני בשביל כי הטוב בעיניך עשיתי למר סבר כי סתם חולי מחמת רוחות ופגעי הזמן הוא ולכך אמר והטוב בעיניך עשיתי שהיה סומך גרולה לתפלה ואמר ז"ל כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו יום כלומר שאין פגעים חצונים שולטים בו ולכך אין ראוי שיהיה ניזוק מן הפגעים רעים ולמר שגנו ספר רפואות סבר כי סתם חולי הוא שהחולה פני טבעו מה שהוא שנוי בטבעו שהיגע לו ולכך התפלל מאחר שגנו ספר רפואות שלא יהיו בטוחים על הטבע רק יתפללו אל השם ית' להציל אותם ולכך מאחר שהוא גנו ספר רפואות ובטח בו ית' ראוי שיציל אותו מן הטבע ולא יהיה נמסר אל הטבע הרע ולמאן דאמר שגנו ספר רפואות היה ירא שהוא חולי מפני טבעו כך יראה". אלא דעדיין אין זה מספיק, דעדיין טעון ביאור אמאי דרשה זו היא דווקא ממאי דכתיב והטוב בעיניך עשיתי ולא מ"אשר התהלכתי לפניך באמת ובתמים".

וביאר המהר"ל דפירוש "טוב" היינו דבר שהוא טוב לגמרי (טוב בשלמותו), והביא ג' דרכים לבאר פלוגתתם בדבר זה, הא', דאין יותר טוב מסמיכת גאולה לתפלה, שהוא קיום קיחת הקב"ה אותנו לעבדיו, שאין קיום לכלל ישראל אלא בהיותם דבוקים בהקב"ה, שלכך הוציאם ממצרים להיות לו, וכמו שמעיד מה ששם "אל"י הוא בכלל ישראל, ובמה שסומך גאולה לתפלה הרי הוא מקיים ד"ז, דהגאולה היתה שנהיה עבדיו התלויין לגמרי בו, וזהו שהגאולה

מביאה לידי תפלה, והוא ריבוי הטוב. ומאן דס"ל דר"ל שגנו ספר הרפואות, היינו משום דס"ל דספר הרפואות הוא כחות הטבע וכחות הטבע רעים, שמבטלים כבוד שמים, ועל ידי גניזת ספר הרפואות ביטל כחות הטבע, ו"טוב" בזה הוא הסרת הרע, באופן דנחלוק אם הבקשה מצד הסרת הרע או עשיית הטוב. הדרך הב', דהא ודאי דעדיפא סמיכת גאולה לתפלה שהוא הטוב השלם, אלא דאין זה אלא היחיד, ואילו גניזת ספר הרפואות, אף דאינו טוב שלם כסמיכת גאולה לתפלה, מ"מ הרי הוא לכלל הכלל כולו, ונחלקו אי עדיפא ל"י טוב גמור ליחיד או טוב שנעשה לכל הציבור. והדרך הג', ע"פ מה שכתב בתחילת דבריו, דה"טוב" כאן הוא מה שמרפהו בצורה הכי טובה, אשר בזה נחלקו כמשי"כ לעיל אי דנין מצד רוחות חיצוניות, אשר לזה מהניא סמיכת גאולה לתפלה, או דנין מצד טבע ושינויה, אשר לזה מהניא גניזת ספר הרפואות.

קפה) רש"י ד"ה גירר עצמות אביו- לפי שהיה רשע ביזהו ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו כהוגן במטות זהב וכסף- ובפסחים נ"ו ע"א כתב, וז"ל: משום כפרה ולא קברו בבוד דרגש ובמטה נאה ומפני קדוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים, עכ"ל, וחזינן מדבריו שהיה מתרי טעמי. והנה טעמא דכדי שיהיה לו כפרה מוזכר על זה בסוגי' דסנהדרין מ"ז ע"א, ע"ש. וברש"י ד"ה על מטה של חבלים כתב, וז"ל: דרך בזיון מפני שהיה אביו רשע וביזהו לעיני כל כדי שיתייסרו האחרים ולכבוד עצמו לא חש ומפני כבוד אביו נמי ליכא למיחש דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך וכו', עכ"ל.

ומאי דאיכא ב' טעמים מוכרח מתוך סוגי' דסנהדרין לגירסת רש"י, שהקשו על הצד דיקרא דחיי ממה שעשה חזקיהו, דאי הוה יקרא דדחיי האך עשה כן לאביו, ותיצרו דהיה זה לכפרה, ושוב הקשו דאף אי הוה לכפרה מ"מ הרי יקרא דחיי עדיפא, ותיצרו דאף הם היחא להם דתיהו ל"י כפרה, הרי דבס"ד לא הוה ידעינן טעמא דכפרה ומ"מ הרי חזינן שעשה חזקיהו כן, וע"כ דהיה טעם אחר בזה, אשר זהו שכתב רש"י טעמא שיתיסרו. ואף דהך טעמא דכי שיתיסרו הוא לצורך הציבור, מ"מ אי יקרא דחיי הוא לא היה לו לעשות כן מדעתו, אשר זהו יסוד קושיית הש"ס. כן יש ללמוד משו"ת ר"י מבית לוי אשר ציין הגרע"א שם בסנהדרין. ולפ"ז מוכח ב' טעמים בהך מילתא ומבוארים דברי רש"י.

קפו) סתם מי גיחונו- טעמי' מובאר בקרא דדברי הימים וכמו שהביא רש"י כאן ובפסחים נ"ו, למען לא יבואו מלכי אשור וימצאו מים לשותות. וטעמא שלא הודו לו, עי' רש"י בפסחים שכתב, וז"ל: שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר וגונתי על העיר הזאת להושיעה, עכ"ל.

ועי' מעשה נפלא בר' חיים ויטאל זצוק"ל שהביא החיד"א בשם הגדולים מערכת גדולים אות ח', וז"ל: אף שאין רצוני לכתוב מעשיות מ"מ להפצרתם אמרתי אגלה מה שקבלתי מרבני זקני עה"ק ירושלים ת"י ידוע דחזקיהו המלך ע"ה מפני שנחריב סתם את מי גיחונו ועד היום יום הששי בחצות שנסגרים פתחי שערי ירושלים כי כל הישמעאלים הולכלים בעוה"ר לבית המקדש נשארה העיר כמעט ריקנית וע"כ סוגרים השערים וההולך שם אצל שער אחד אשר הוא סמוך למגדל שומע קול מים רבים שהולכים מתחת לארץ ובזמן שהר"ח ויטאל היה בעיה"ק ירושלים בא שר אחד תקין הנקרא באו סיפ"י וידע שמלך ישראל סתם מי גיחונו ושאל אם נמצא היום מי שיוכל לפתחו ואם

נהנה ממנו אבל לא היה מקבל ממנו מתנה דבר שהוא בעין, עכ"ל.

והנה כתב המאירי, וז"ל: אדם המקבל הנאה או חסד מאחרים יקבלנה על דעת שישלם גמול אחר שיודע בעצמו שבידו לשלם והרוצה לעשות עצמו זר אצל העולם ושלא לקבל הנאה מהם או כבוד יעשה דבר זה בדרך שלא יחזיקו יוהרא במדותיו וכו' והוא ענין כאלישע בראשונה וכשמאל הרמתי בשניה, עכ"ל. הרי שכתב דבאלישע היא על דעת שישלם גמול אשר שביד לשלם (בן), ולדידי לא יקשה כלל משונה מתנות יחיה, דלא חשיב ד"ז מתנה כלל.

קצא) רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר ארכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים- ביאר המהר"ל פלוגתתם בנתיבות עולם נתיב התורה פרק י"א, דמאן דס"ל דעלייה עשתה סובר כי הקודש הוא עליון במעלה ולפיכך איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה, ומאן דאמר אכסדרה היתה וחלקוה ס"ל שהקדוש מחולק ונבדל מדבר שהוא אינו קדוש, ולתרווייהו האיש הקדוש הוא נבדל מאחר, רק אחד סובר שראוי להיות הקדוש למעלה במדרגה נבדלת מן האחר, ואילו אידך ס"ל כי בזה נראה יותר שהקדוש נבדל במה שהוא מחולק ממנו אבל על עלייה אין זה מורה הבדל רק בנין למעלה מבנין אבל כאשר היתה אכסדרה וחלקוה מורה דבר זה חלוק והבדל בין איש לאיש.

והביא ביאור אחר, וז"ל: כי מחלקות רב ושמואל איהו דבר יותר ראוי שיהיה נוהג עם תלמידי חכם, אם היראה שהוא ירא מפניו וכמו שאמרנו למעלה את ד' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים או האהבה דכתיב גם כן ולאהבה את ד' אלקיך ולדברה וכו' שדבר זה מורה על הדבקות שיהיה לו אל התלמיד חכם ולכך אמר עלייה היה וקירוה כלומר שנתן איש הקדוש למעלה והוא למטה וזה מראה על היראה שהיא תחתיו והתלמיד חכם למעלה ומשפיל עצמו לפניו ולמאן דאמר אכסדרה וכו' ועתה היו שני הבתים מחוברים דביקים יחד וזה מורה שהוא אוהב תלמיד חכם ויהיה דבק בו וכו', עכ"ל.

קצב) מכאן האשה מכרת באורחין יותר מן האיש- "לפי שעליה מוטל צרכי הבית ומדקדקת אחר האורחים שבאים אל הבית והאשה תקרא בית ולכך נותנת דעתה על האורחים דבאים לתוך הבית." (מהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פרק י"א)

קצג) קדוש הוא נא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עבור על שולחנו וחד אמר סגדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו- כתב המהר"ל שם, וז"ל: ולמאן דאמר שלא עבר זבוב פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה כי השבוב שהוא בעל חי מאוס יש לו פחיתות צורה ולמאן דאמר דלא ראה קרי הקרי הוא פחיתות הגוף החמור ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק למאן דאמר זבוב הקדושה יותר רחוק מן פחיתות הצורה ולכך לא ראתה זבוב על שולחנו ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו הקדושה יותר רחוק מן הפחיתות החמרי, עכ"ל.

והנה רב ושמואל פליגי אי עליה פרועה היתה או אכסדרה, וכן פליגי אם זבוב לא ראתה או שלא ראה קרי, ואף דלא מסיימי מה סובר רב ומה סובר שמואל, לולא דברי המהר"ל אפשר דע"ל דלעולם חד פלגתא היא, דאמן דס"ל דעליה היתה ס"ל מבליטים קדושת האי הקדוש על ידי הדרגות הנשגבות שזכה להם, והוא בעשה טוב, אשר יש לו ואין להם, אשר לזה קמים אותו

א"ל הגויים יש חכם שהוא אלקי ושמור ר' חיים ויטאל ודאי שהוא יכול תפתחו ושלח אחריו יום הששי וא"ל גזורני עליך שבעוד שהולך הוא לבית המקדש פתוח תפתח את הנהר הזה שסתם מלך שלכם והוא נצרך הרבה לעיר ועליך מוטל לפתחו ואם אין דמך בראשך ומהרח"ו עשה קפיצת הדרך והלך לדמשק ובא אליו רבינו האר"י זצ"ל ובחלום ידבר בו הסכלת עשו כי זה השר היה גלגול סנחריב וכן נקרא אבו סיפין שבערבי פירשו אבי התרבות ואתה יש בדך ניטצוץ חזקיה המלך ע"ה והיתה שעת כושר לתקן ולפתוח מי גיחון כי שלא ברצול חכמים עשה חזקיה המלך ע"ה שהוא מהדברים דלא הודו לו ובה היתה אתחלתא דגאולה והשיבו מהרח"ו לא רציני להשתמש בשמות הקודש וא"ל האר"י אלו לא נשתמשת לבא לדמשק החרשתי אבל מאחר שנשתמשת לזה היית יכול להשתמש לפתחו והיה קדוש השם ותקון גדול א"ל מהרח"ו א"כ אחזור לירושלים לפתחו א"ל חליף שעתא ולא זימני הוא ע"כ שמעתי, עכ"ל.

קפו) קיצץ דלתות היכל וכו'- עי' מלכים ב' י"ח, י"ד-ט"ז. ואף מאי דלא הודו לו הוא משום שהיה לו לבטוח בהקב"ה, וכו"ה במאירי בפסחים, ע"ש.

קפח) עבר ניסן בניסן ולא הודו לו וכו'- מסקינן דודאי לא עיבר בניסן, דזה ניסן ואין אחר ניסן, אלא עיבר בל' של אדר דק"ל דאין מעברים בו משום דראוי להיות ניסן. ורש"י שכתב בפסחים נ"ו דהיינו טעמא דלא הודו לו כדאמרין בסנהדרין ובברכות החדש הזה וגו' זה ניסן ואין אחר ניסן, ביאורו פשוט, דמאי דאמרין דאין מעברים בל' אדר משום שראוי לקבעו ניסן, פירושא דמילתא הוא דמהאי טעמא חשיב כבר כאילו הוא ניסן ונקטינן זה ניסן ואין אחר ניסן, וכן מבואר להדיא בדברי רש"י בסנהדרין י"ב ע"ב ד"ה אין מקדשין, ע"ש שכתב, וז"ל: דכיון דראוי לקבוע ניסן קרינן ב' זה ניסן ואין אחר ניסן, עכ"ל. וע"ש בסוגי דנחלקו אי עברו יעברו ביום ל' דאדר אי מעובר, וק"ל דאי עברו ועברו הרי זה מעובר.

קפט) אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר לו- עי' רש"י שם בישעיהו (ל"ח, י"ז) שכתב, וז"ל: כשנתבשרתי שלום אף הוא לי מר שהרי תלו לי הרפואה בזכות אחרים כה אמר ד' אלקי דוד אביך למעני ולמען דוד עבדי כאן הודעתני שאני חוטא כך פירשו חכמים וכו', עכ"ל. הרי שמה שהיה מר לו היה על זה שנתבשר לו על ידי זה שהוא חוטא. ולכאורה הרי ידע שחטא על ידי נבואת ישעיהו. וי"ל דהכא נתבשר לו אפי' כשריפא אותו שלא נתכפר לו לגמרי וחוטא הוא, כלומר אף עכשיו עדיין נחשב חוטא, ויש לעיין בזה.

קצ) הרוצה ליהנות וכו'- פירש רש"י, משל אחרים יהנה ואין איסור בדבר וכו'- עי' מהרש"א שהעיר מהא דנקטינן דשונה מתנות יחיה, ותי', "דודאי אין ליהנות משל אחרים אלא דהכא בגדולה מצות הכנסת אורחים שהיא הגדולה בגמילות חסדים מיירי דבעי גם לעשירים שכל אדם עני הוא בדרך מכלי תשמישים הצריכים לו ולכך נקט הני מטה ושלחן וכסא ומנורה שהם לצורך האדם גם בדרך וכו' ועל זה אמר הרוצה ליהנות משל אחרים יהנה כאלישע היינו שלא היה נהנה אל בדרך בכלי תשמישים אשל אחרים כדרך אורח אבל בשאר דברים ודאי לא היה נהנה משל אחרים שהרי מצינו שלא רצה לינות מנעמן וקילל לגיחזי על זה".

והמהר"ל בנתיבות עולם נתיב העושר פרק א' עמד בזה, וכתב, וז"ל: התם לא היה מתנה רק שהיה בביתו והיה

בעליה, שהשגתו למעלה. אכן מאן דס"ל דאכסדרה היתה ס"ל דלציין קדושתו אין מציינים את המעלות הנשגבות שהשיג ה"עשה טוב", אלא מבליטים את ההבדל במה שיש לשניהם, דהיינו, מעלתו ב"סור מרע", אשר ד"ז מתייחס לחמירות, אשר לזה שמו אותו באכסדרה לציין במה שיש לשניהם הוא מופרד על ידי נקיות החמירות. ואי נימא הכי, יתבאר גם פלגותתם לענין זבוב או קרי, דמאן דס"ל דעלייה עשתה לו היינו משום שמבליטים את העשה טוב, אשר זו היא הצורה, ונגד הך קדושה הוא הזבוב אשר מאוסה צורתו, אבל אידך מ"ד ס"ל דמבליטים נקיות החומר, אשר זה דס"ל שלא ראיתה קרי על הסדין. ובבן יהודע הביא בשם החיד"א דאיכא קלפיה שקורין לה זבוב הבא על פגיומת היסוד, ועל ידי תלמוד תורה מכניע קליפה זו.

קצו) כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין- ביאור הך מילתא ע"י המשך דברי המהר"ל הנ"ל בנתיב התורה פי"א, "כי קרבן תמיד הוא כבוד השם יתברך יותר מפני שהוא תמיד ואינו בזמן מיוחד כאשר הם שאר הקרבנות ואכן המכבד את התלמיד חכם כאשר הוא מכניס אותו בביתו ומהנהו ומכבדו בשביל התורה שאין דבר שיש לו מעלה תמידית כמו התורה שגר התורה יש לה מעלה זאת שהיא תמידית לפי שכתוב בו והגית בו יומם ולילה, והמכבד תלמיד חכם יש לו מעלה התמידית היא התורה כאילו הקריב תמידים שבה מכבד השם יתברך תמיד, וזה נכון ואמת".

וע"ש שהוסיף עוד בביאור ב"תמידיות" של תלמיד חכם, כי התלמיד חכם, במה שהוא נבדל, נקרא תמיד, כי הנבדל אינו תחת הזמן כי אין הזמן רק לדברים הגשמיים שהם תחת הזמן.

קצה) ממעקים קראתיך ד'- ע"י אמרי נועם שכתב הגר"א דר"ל משני מעמקים היינו שיהיה לבו שפל ושיהיה המקום אשר עומד שם נמוך, והוא מה שהביאו בסוף את הפסוק דתפלה לעני כי יעטף דמיירי מצד שפלות לבו.

וממאי דאמרו לא יעמוד לא על הכסא וכו' ולא במקום גבוה הביא דהוכיחו הפוסקים דעל הכלי אסור להתפלל אפי' אינו גבוה ג' טפחים, ודווקא על הקרקע שיעור הוא ג' טפחים, דאי נימא דגב בכלים כן הוא שיעורא, לישמענין קרקע וכל שכן כלי, אע"כ דעל הכלי אסור אפי' באינו גבוה כ"ט.

ובגדר הך דינא להלכה ע"י מאירי שכתב, וז"ל: המתפלל אל יעמוד במקום גבוה כגון על גבי מטה או על גבי כסא או על גבי ספסל או על גבי שרפרף וכו' שנא' ממעמקים וכו' ודוקא במקומות שהוא כעין אלו הנזכרים ר"ל מטה כסא וכו' שאין העמידה עליהם מצויה והעולה עליהם להתפלל בעמידה מראה כאילו כוונתו לקרב את תפלתו לשמים אבל אם הוא מקום שהעמידה מצויה אין בכך כלום ואין טענה מכאן לאסור שלא להתפלל על הדוכן וכו' ויש נותנים שיעור בכך שכל שהוא מקום גבוה עשרה או שהוא מוקף מחיצות או רחב ד' אמות הרי הוא כרשות בפני עצמו ומותר וכן אם הוא נמוך מג' טפחים הרי הוא כקרקע, עכ"ל. ומשמע בפשטות מדבריו דמאי דכתב דנמוך מג' טפחים הרי הוא כקרקע עולה גם אכלים וכו', והוא דלא כדברי הגר"א. והרמב"ם כתב בפ"ה מהל' תפלה ה"ז, וז"ל: לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יתר ויתפלל לא על גבי מטה ולא על גבי כסא וכו', עכ"ל. ובדבריו שפיר יש ללמוד כדברי הגר"א.

וביאור עצם ענין זה שיתפלל במקום נמוך, ע"י מהר"ל נתיבות עולם שער העבודה פי", ושיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו והעלול מקבל מן העלה עד כי נפשו תולה בעלה הוא השם יתברך וכו' ולפיכך אמרו וכו' אל יעמוד אדם במקום גבוה וכו' ממעקים קראתיך ד' וכתוב תפלה לעני כי יעטוף ואע"ג שהכתוב בזה נאמר על עומק הלב כלומר שישפיל דעתו ומחשבתו מלפני השי"ת וכו' מ"מ אי אפשר דבר זה בשום צד כאשר יש לאדם גובה מקום שאין לו גובה הדעת גם כן וכו' ואף אם יהיה דבר מועט מכל מקום יש כאן גבהות ואף אם אין לו גבהות הדעת מ"מ האדם צריך שיהיה לו מלפני השם יתברך השפלות ולכך לא יעמוד במקום גבוה ויתפלל כי התפלה היא האדם הוא העלול והשם ית' הוא העלה והעלה יש לו מיעלה וגבהות והעלול הוא תחת העלה וכו' וזה שמביא ראיה עוד דכתיב תפלה לעני וכו' כי העני הוא השפל והוא המקבל ולא שייך אל המקבל מן האחר גבהות כי הוא מקבל מן אשר עליו, עכ"ל. (והגר"א הנ"ל ביאר מה שהביאו מקרא דתפלה לעני כי יעטף באופן אחר.)

קצו) המתפלל צריך שיכוין את רגליו- ביאר המהר"ל הנ"ל, כי זה המאמר הוא המשך של המאמר הנ"ל דלא יתפלל במקום גבוה, דקודם בעינן שיכיר האדם שהוא העלול אל השם ית' והאדם מקבל מאתו ית' ילפיכך ישפיל עצמו כמו כל אשר מקבל מן אחר ובא עתה לומר עוד על זה כשם שלא יעמוד במקום גבוה ויתפלל, ומ"מ היה מקום לטעות ולחשוב א שהוא מקבל יש לו גם כן מעצמו דבר מה אבל האדם יכיר שאין לו דב מעצמו כלל ולפיכך אמר צריך שיכוין רגליו כי השוואת הרגלים מורה על ענין זה שהאדם בעצמו כאלו אין יכול לפעול דבר כי התחלת הכל הם הרגלים שמוליכים אותו אל אשר רצונו שם לעשות מה שירצה וכך כתבו גם כן שיש לאדם להניח ידיו גם כן כפותים על לבו עד שאי אפשר לו לעשות שום פעולה ומעתה הכל כפות הן רגליו שבהם הולך למקום שרוצה לעשות דבר הן ידיו שהם הכלים שבהם פועל דבר לכך ישוה רגליו וידיו כפותים על לבו ומעתה יכיר האדם שאין לו דבר מעצמו רק הכל מצד עלתו ית' ולא מעצמו דבר כלל.

והנה נחלקו בירושלמי במכילתין, רבי לוי ור' סימון, הובאו הדברים ברבינו יונה חד אמר כמלאכי השרת שנאמר ורגליהם רגל ישרה ווד אמר ככהנים, שהיו הולכים הכהנים כאשר עובדים בקרבנות עקב בצד גודל שנא' ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, ע"י מהר"ל הנ"ל שדן בזה בארוכה ומשי"כ בביאור פלגותתם.

וע"י פירוש הגדול להרשב"א, שביאר ב' מהלכים בהך דינא, הראשון מהם דומה לדבריו של המהר"ל דבאשר הרגלים הם אברים כלליים לאדם להשיג על ידם את חפציו, ולכך צריך בעת התפילה לכוין את רגליו לרמוז שרגליו אסורות ונסתלקה מהם התנועה וכו' וככה הידיסו כו' ומפני שהרגלים נעזר בהם יותר בברוח מן הנזק וברדוף אחר הנאות הצריכו לכוין אותם בשעת התפילה.

וע"ש ענין ב', כי מלת רגל משותם ומתפרש ב' אופנים, הא' לכלי התנועה, כלשון על בוחן רגלו, הב' שם לסיבה, לרגל המלאכה, ויברך אותם לרגלי, ומזה ורגליהם רגל ישרה, כלומר, שסיבותיהן ישרות מתמידות לא יסבו מפני שאינן בעלי תאוה. והמתפלל צריך לכוין דיעותיו ולהשירם אל עבודתו ית' ולעזוב דרכו ומחשבתו ויכוין לבו וסבותיו לרצון לו ית'. ולכוונה זו גם כן יתחייב לכוין רגליו שהם רמז לסיבות להעיר שסיבותיו ישרות ומתכוונות לעבודתו אשר

נברא לכך והוא בשירותיו ועבודתו ישר מתדמה להיות למרכבה שסיבותיהן ישרות מתמידות דכתיב ורגליהם רגל ישרה.

ובבן יהודע כתב בדרכו הראשון דמאי דבעינן שיכוין רגליו הוא משום דבתפלה נתקנה סדר קדושה מעומד וזו היא של המלאכים שנתקן להם רשות בה וזכינו גם אנחנו לעשות כמ"ש נעריצך ונקדישך כנועם שיח סו שרפי קודש לכן צריכים אנחנו להדמוך עצמנו להם.

קצו) מאי דכתיב לא תאכל על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם - ע"י לעיל אות ע"ד שהבאנו מדברי הרמב"ם בספר המצוות שרש ט' מבואר דהויא דאורייתא, ואילו להלכה בפ"ו מהל' תפילה ה"ד מבואר דלאו דאורייתא הוא, ע"ש ברבנו מנחם. וברבינו יונה בסוגיין איתא להדיא דאינו אלא אסמכתא ולא דאורייתא.²¹ וכן הוא להדיא במאירי דהוא אסמכתא, ע"ש.

ומדברי החינוך מצוה רמ"ח משמע דהוא דאורייתא, ע"ש שכתב, וז"ל: והנה אזכיר לך מן הדברים שפירשו לנו סכרונם לברכה שכללן בלאו הזה אמרו זכרונם לברכה בו אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצאנפשה וכן לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם וכן לאוכל בשר קדשים קודם זריקה וכו' ושל אטעום אדם כלום עד שיתפלל וכן אזהרה לבן סורר ומורה כמו שאמרנו, עכ"ל. וע"ש מנ"ח אות ה' (בהוצאה הישנה) שדקדק כן מדברי החינוך, וכתב דלהני ראשונים דס"ל דתפלה דרבנן פשיטא דלא הוי דאורייתא, ולא שייך לדון שיהא דאורייתא אלא להני דס"ל ע"ד הרמב"ם דתפילה דאורייתא.

וע"י רא"ה בסוגיין שכתב, וז"ל: ותפלה ודאי דאורייתא וכדקיימא לן ועבדתם את ד' אלקיכם בכל לבבכם עבודה שבלב זו תפלה אבל מטבע שלה ונוסח שלה ותקונה שלש פעמים ביום דרבנן אבל אין לוקין על לאו זה דהאי קרא מדריש לדרשי אחריתי דדרשינן מיני' אזהרה לבית דין שהרגו את הנפש וכו' ואזהרה שלא לאכול בשר קדשים וכו' ואחריתי טובא והו"ל לאו שבכללות כלומר כולל דברים רבים ואין לוקין על לאו שבכללות, עכ"ל. חזינן מדבריו דתפילה דאורייתא וגם איסור זה דאכילה קודם שיתפלל דאורייתא הוא מקרא דלא תאכל על הדם.

והרשב"א כתב בפירושי ההגדות, וז"ל בא"ד: והוא כולל לענינים רבים הראשונה שלא יאכל סביבות דם וכמו שכתב הרב שהיתה לראשונים עבודה בכך כדי למשוך אליהם הרוחות כפי דעותיהם המופסדות והשנית מניעה לכל הדיינין שלא יאכלו בשעה שדנין דיני נפשות וככה שלא יאכל עד שיתפלל על דמו וכו', עכ"ל. ומשמע להדיא מדבריו דדינא דסוגיין דאורייתא הוא.

וע"ש המשך דברי הרשב"א דהאיסור הוא מתרי טעמא, הא' שמא על ידי האכילה והשתיה יבוא שלא להתפלל, "ואם לא יקדים התפילה תטרידנו מהתפלל על נפשו ומלהשלים חוק חיובו בהודאת הבורא יתברך", והב' משום ש"כשהוא מתפלל לאחר האכילה לבו חסר ואינו מכין בהודאתו ועומד לפי בוראו בלא דעת ובלא תבונה וסחרון כל מתוך שטבעו גס וגאה

מביות האכילה". וכתב לדקדק כן מדרשת הקרא שדרשו כאן מאי דכתיב ואתי השלכת וכו' אל תקרי גוך אלא גאך, "ואל תחשוב שהם חילפו מלת גוך במלת גאה אלא הכוונה לומר שהאכילה גורמת להשליף הפלה אחרי הגיו כלומר שלא יתפלל כלל ועוד שאם יתפלל לא יתפלל אלא מתוך דאות הטבע בלא הוונת המחוייב והם ז"ל הכניסו ביאור הענין במלת גוך לפירוש בעלמא וכיאלו אמרו ולא די שישליך הכל לאחר הגו אלא אף אם יתפלל אין תפילתו רצויה".

וע"י רא"ש ס"י י' שכתב, וז"ל: ומצאתי כתוב בשם ר"י ז"ל דאם התחיל לאכול קודם שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר פוסק אע"ג דאמרין דתפלת המנחה אם התחילו אין מפסיקין שאני הכא דאסמכהו אשרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם (ובמעדני יו"ט אות מ' כתב דר"ל דאמבזה אלאו והוי כלאו דרבנן) ואבי העזרי כתב דמותר לשתות מים בבקר קודם תפלה דלא שייך במים גאווה, עכ"ל. ראשית, מבואר מדבריו דהך איסורא אינו אלא אסמכתא. ועל מה שהביא בשם אבי העזרי כתב הגר"א באמרי נועם להוכיח זה מדאמר אל תקרא ולא קאמר קרא כפשוטו אלא להורות דמים מותר משום דלא שייך ב"י גאווה. ומבואר מדבריו שפירש דכונה כאן היא באמת אל תקרי וכו' ולא סתם הוספת פירוש כמו שכתב הרשב"א הנ"ל.

וגם במש"כ הרא"ש דאף אם התחיל קודם עלות השחר כיון שעלה עמוד השחר פוסק פליג ההרשב"א בחידושי בסוגיין, ע"ש שכתב, וז"ל: דדוקא בשהתחיל לאחר שהגיע זמן תפלה אבל התחיל קודם לכן אינו צריך להפסיק וכ"כ בתוספות, עכ"ל. וכן הוא גם בריטב"א בשם תוס'.

קצח) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך שתים לפניה ואחת לאחריה - ע"י ראשונים (רא"ש ס"י י', רשב"א, ריטב"א רבינו יונה) שהביאו דעת רב האי גאון דמאי דלא הפסיד הברכות הוא דווקא בשעה הרביעית אבל אחר שעה רביעית אף שהוא עדיין כקורא בתורה מ"מ הפסיד הברכות. ודעת רבנו מנחם שלא הפסיד ברכות כל היום, וכן מפורש בדברי הרמב"ם פ"א מהל' ק"ש הי"ג, ע"ש. ועוד איכא דיעה בראשונים (ריטב"א בשם ר' יצחק) דלא הפסיד ברכות עד חצות היום, אשר הוא סוף זמן תפלה. וכבר כתבו הראשונים דלרב האי גאון מאי דרק עד ד' שעות לא הפסיד הוא משום דזהו סוף זמן תפלה לר' יהודה. ומוכח מזה דלרב האי גאון ברכות קריאת שמע יסודן מדין תפלה הם אשר ממילא תליין בסוף זמן תפילה. ולא נתקנו על קיום מצות קריאת שמע, דהא קורא אחר זמנה אלא נתקנו על קריאת פרשיות קריאת שמע, כאשר ביארנו לעיל. וכ"כ בביאור הגר"א סנ"ח סקט"ו בביאור דבריו, ע"ש שכתב, וז"ל: דטעם משלש שעות לא הפסיד הברכות דברכות לא שייכא לק"ש כמ"ש הרשב"א והרי הוא כמו תפלה ולפיכך דינם כמו בתפלה, עכ"ל. ודעת ר' יצחק שהביא הריטב"א אף היא כן דהוי תפלה, רק ס"ל דזמן תפלה עד חצות כדעת ת"ק, כלומר, דאף דק"ל דאינו מתפלל אחר ד' שעות אלא בדיעבד ואין לו שכר תפלה בזמנה, כיון דסו"ס

ילפינן לה מקרא דלא תאכל על הדם והוי דאורייתא וכלל לאו שכללות, אשר זהו דכס"מ כדן הרמב"ם על לאו שכללות הביא גם מאי דדרשינן להך לישנא מלא תאכל על הדם, אבל להלכה הרי להרמב"ם ק"ל בעלמא כה"א"יכא דאמרין, אשר ממילא אינו אלא דרבנן ואינו הקור ללאו דלא תאכל על הדם, ויך לעיין בזה.

²¹ ואי נימא דגריס הרמב"ם בסוגיין א"ד (אשר הוא בסוגריים בספרים שלנו), היה אפשר ליישב דבריו, דלפי זה הויין ד' לשונות חלוקות, דלשון אחד ילפינן דאסור לאכול קודם שיתפלל מהך לאו דלא תאכל על הדם, אבל לאיכא דאמרין לא ילפינן מהך לאו ואינו אסור אלא משום מאי דדרשינן מקרא דואותי השלכת דודאי אינו אלא מדרבנן, דאה"נ ללישנא קמא

מתפלל עד חצות שפיר מברך ברכות קריאת שמע, עי' ביאור הלכה סי' נ"ח ס"ו בשם משכנות יעקב. ודעת הרמב"ם דאין מדין תפילה, וגם לא נתקנו על קיום מצות קריאת שמע, אלא כל זמן שקורא פרשיות דשמא שפיר מברך.

ויש להוסיף בביאור דברי הרמב"ם, דיעוין שם בכס"מ שהקשה אמאי לא אמרינן גבי קריאת שמע של שחרית דבוקמין הוא כל זמן שאנשים ערים, דהיינו כל היום, כמו דאמרינן דבשכבך הוי כל זמן שכיבה, וכתב דבאמת דרשין הכי רק מדרבנן כיון דסמכו גאולה לתפילה ותמיד עד ד' שעות קבעו ק"ש עד ג' שעות, אבל מדאורייתא הוי כל היום זמנו. ונראה לבאר דבריו, דהנה מדויק מדברי הרמב"ם דאחר ג' שעות לא קיים מצות ק"ש בעונתה, דמשמע דק"ש בעונתה לא קיים אבל יש בזה איזשהו קיום של קריאת שמע. ויש עוד לדקדק בלשון הגמ', דאמרינן דלא הפסיד ברכות אף דלשון המשנה הוא דהוי כקורא בתורה. ונראה בדעת הרמב"ם לפי הכס"מ, דמדאורייתא איכא ב' קיומים דמצות קריאת שמע, קיום קבלת עול מלכות שמים וקיום תלמוד תורה, והוא בכלל מצות קריאת שמע, ונהי דקבעו ע' ג' שעות שיהא זמן קריאת שמע משום ענין סמיכת גאולה לתפלה, מ"מ אין זה אלא דין קבלת עול מלכות שמים שבה, אבל מצד דין תלמוד תורה שבמצות קריאת שמע כל היום זמנה מדרשה דובקומך, אשר זהו שאמרו דמאחר דלא הפסיד שהרי הוא מקיים דין קורא בתורה שבקריאת שמע, שפיר שייך לברך עליו ברכות קריאת שמע, דלשיטת הרמב"ם אין תפילה, אשר זהו כוננו דקריאת שמע בעונתה לא קיים, אבל קריאת שמע, מצות תלמוד תורה שבה שנשאר זמנו כל היום, זה שפיר קיים, ודוק.

קצט) בדין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה- עי' חידושי הריטב"א שהקשה, וז"ל: ולסברא דרב חסדא (דדוקא לא הפסיד מה שהוא כקורא בתורה והפסיד ברכות) מאי קמ"ל מתני' שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה שזה דבר פשוט הוא וי"ל דקמ"ל דאע"ג דפשע ולא קרא בעונתה לא חשיב כמוזכיר עון כשקורא שלא בעונתה אלא הרי הוא כקורא בתורה ויש מי שתי' (רבינו יונה בשם ר"ש מן ההר) דהא קמ"ל דאע"פ שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה ושאר פסוקין אינו יכול לקרוא אפי"ה ק"ש יכול לקרותה על פה ואע"פ שאינו קורא אותה לשם חובה דכיון שניתנה לאומרה על פה לחובה יכול לאומרה אפילו שלא לחובה כל הפעמים שירצה ומזה הטעם התקינו לומר פרשת הקרבנות על פה בכל יום מפני שהוא חובה כדאמרינן במדרש וכו' ומזה הטעם נמי אומרים בהרבה מקומות פרשת ברכת כהנים דכיון דחובה לומר בכל יום ברכת כהנים על פה בשעת נשיאות כפים יכול לאומרה אפילו שלא במקום חובה כללו של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאומרו על פה יכול לאומרו כמה פעמים שירצה אפי' בשעה שאין בו מצוה כלל ואין בזה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה בהואיל וניתנו לאמרם פעם אחת, עכ"ל, וכ"כ גם רבינו יונה, ע"ש.

והנה מאי דפליג הדיעה הראשונה על דברי רש"י מן ההר יכול להיות מאחד מתרי טעמי, או דלא ס"ל הך דינא ושפיר אית בזה חסרון דדברים שבכתב וכו' אם אומר סתם, או דס"ל דפשיטא דאין בזה משום דברים שבכתב וכו' ואין בזה שום חידוש, ויתבאר הדברים להלן, בעזה"ש.

ועצם דברי הריטב"א ורבינו יונה צ"ב, דמבואר מדבריהם דהא מיהא לא הוה קשיא להו האיך קורא

קריאת שמע על הפה למצוותה (ראשונים באמת הקשו כן כדיבואר לקמן), ולא הוצרכו לטעם אלא למאי דיכול לאומרה על פה אפי' בעלמא היכא דאינה למצוותה. טזה באמת צ"ב אמאי באמת לית בזה משום דברים שבכתב וכו', דמאי דמותר למצוותה היינו משום דצוותה תורה לעשות כן ומצוה זו שפיר הותר, אבל היכא דליתא להמצוה מהיכי תיתי שיהיה מותר.

והנה גוף הך דינא דדברי שבכתב אי אתה רשאי לאורם על פה ודברי שעל פה אי אתה רשאי לכותבם נלמד בסוגי' דגיטין ד"ס ע"ב מקראי, דרש ר' יהודה בר נחמני וכו' כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי ע"פ הדברים האלה הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ופי' רש"י ד"ה דברים, וז"ל: שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי **למוסרם לישראל על פה**, עכ"ל. וע"ש במהרש"א שהעיר דהני קראי אינו מוכח אלא שיש דברים בכתב ויש דברים בע"פ אבל מה שאי אתה רשאי וכו' אינו מוכח מינייהו, ע"ש מש"כ בזה. ונראה דר"ש במתק לשונו יישב ד"ז במש"כ שדברים שבכתב אי אתה רשאי **למוסרם לישראל על פה**, כלומר, דאין זה איסור צדדי בדברים שבכתב דאי אפשר לאומרם על פה ובדברים על פה שאסור לכותבם, אלא דין הוא זה בדברי התורה עצמם, דדברים אלא ניתנו למשה רבינו כתורה שבכתב וממילא מסירתן, שהיא מסירת התורה שקיבל, ע"כ דאם היא בכתב. וכן בדברים שבעל פה, כתיב על פי הדברים האלה, דאלה הדברים הם חפצא דתורה שבעל פה, אשר ממילא מסירת התורה מחייב שתמסרם כתורה שבעל פה, דאם אינו מוסרם כמציאותם אין זה מסירת התורה.

וכן נראה מבואר מדברי הרמב"ם, שכתב בהקדמתו ליד החזקה, וז"ל: כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו ונתן ספר לכל שבט ושבת וספר אחד נתנהו בארון לעד וכו' והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל וכו' ומפני זה נקראת תורה שבעל פה וכו', ע"ש המשך דבריו שפירט כל סדר מסירת התורה ממה רבינו ועד רבינו הקדוש. ומבואר בפשטות מדבריו דמה שנתן לכל שבט ספר תורה אף זה בכלל מסירת התורה, אלא דמסירת תורה שבכתב הוא על דווקא על ידי הכתב, ואילו מסירת תורה שבע"פ הוא דווקא בפה. וע"ש עוד שכתב בתוך דבריו, וז"ל: ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבר שמלמדן אותו בריבם בתורה שבעל פה אלא בכל דור ודור ראש ב"ד או נהיא שהיה באותו דור כותב לעצמו זכרון התשובות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה לרבים וכן כל אחד ואחד בותך לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע וכו', עכ"ל. הרי מבואר להדיא מדבריו דאין האיסור בדברים שבעל פה שאי אתה רשאי לאומרם בכתב עצם כתיבת הדברים, דהא שפיר כתבו (וזהו אף קודם שהתירו ללמוד דברים שבע"פ מתוך הכתב משום עת לעשות לד'), דהא שפיר כתבו, אלא כל יסוד האיסור בזה הוא במסירתן לרבים, וכשלימדו לרבים לימוד דווקא בעל פה, והוא כמש"נ.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תפלה ה"ח, וז"ל: הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד כגול אחרי מות ואף בעשור בפרשת אמור אל הכהנים והוא שלא יקרא על פה שאסור לקרות שלא מן הכתב אפלו תיבה אחת וכו', עכ"ל. וכתב בספר קובץ, וז"ל: כתב רבינו דין זה פה בקריאת התורה משמע דדעתו דרק להוציא רבים ידי חובתם אי אפשר לקרות בעל פה וכו',

עכ"ל (ומוזכר דבר זה בראשונים, עי' טור סי' מ"ט, הביא הדברים לקמן). וגדר דבר זה כנ"ל, דיסוד האיסור בזה הוא דמסירת תורה שבכתב היא בכתב, אשר אין זה אלא כשמוציא אחרים, וקריאת התורה חשיבא ל' כמסירת התורה כמו לימוד התורה. (ומדויק היטב לשיטתו ולשיטת רש"י מאי דכתיב דאי

אתה רשאי לאומרם בעל פה או לאומרם בכתב. והנה יעויין בדברי התוס' תמורה ד"ד ע"ב ד"ה דברים, שהקשו דאי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה היכי קרינן קריאת שמע בעל פה, ותירצו, וז"ל: וי"ל דאין להקפיד אלא בדבר שהוציא אחרים ידי חובתן, עכ"ל. וכן הוא באבודרהם בסדר התפלה, בראבי"ה סי' תתע"ח, וביראים השלם מצוה רס"ח, וטור סי' מ"ט. ולכאורה צ"ב, דאי דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה מאי שנא דווקא היכא דהוא להוציא אחרים דאסור, ואמאי אינו אסור אלא לעצמו. ופשוט דביאור דבריהם הוא כנ"ל, דאין האיסור אלא במסירת הדברים לאחרים אבל לעצמו ליכא איסורא כלל. ויש להוסיף בזה, דחוץ ממה שמוציאים ידי חובת קריאת שמע, חשוב נמי כמסור להם פרשיות בתורה שבכתב ושפיר איתא בזה איסור מסירת תורה שבכתב בעל פה. והנה להני שיטות אין במה שחידש רבי שלמה מן החר שום חידוש, דאף אין אינו לאחרים הרי לית בזה כלל יסוד איסורא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ולא היה שום צד שיהא אסור אף היכא דאינה למצותה, וז"פ.

אכן יעויין דברי הריטב"א יומא ד"ע במאי דהיה קורא הכהן גדול בעשור שבחומש הפקודים ואמרו בגמ' דמאי דוקרא אותה על פה הוא משום דאין גוללין ספר התלורה בצבור מפני כבוד הציבור, וכתב הריטב"א, וז"ל: הקשו בירושלמי והא קתני קורא אחרי מות ואך בעשור ופריק שניא היא מפני שהוא סדרו של יום תדע דאמר ריש לקיש בכל מקום אתה אסור לקרוא על פה וכאן קורא על פה, ע"כ, ונראה שכך פירושו דאך בעשור התירו לגלול ולא חשו לטורח צבור כיון שהוא צריך לסורו של יום אבל לחזור ולגלול בעשור שבחומש הפקודים אינו מעיקר הקריאה כיון שכבר קרא סדר שבפרשת אמור ומה שחזר וקורא בעשור שבחומש הפקודים אינו אלא כמגיד עבודת היום לפיכך התירוה בעל פה דאי לא הוה קיימא לן דאסור לקרוא על פה דברים שבכתב ומן הירושלמי הזה למדנו תירוץ למה שהקשו היאך היה קורא כהן דברים שבכתב על פה ועוד פרש ק"ש ופרשת את קרבני לחמי וגם פסוקים אחרים שאנו קורין בבית הכנסת על פה כפסוקי דזמרה ופסוקין דבתר השכיבו ופסוקי דהלילא והנכון בזה מה שנראה מן הירושלמי שלא אסרו לקרוא על פה אלא דברים שבכתב שהם מחובת קריאת ציבור אבל פסוקים שאדם קורא לשנון בעלמא או דרך שבח ותפלה והודאה אינו בכלל זה ומיהו נראה שאף הקורא בתורה שבכתב לחובת קריאתה ולומדה אפילו ביחיד אסור לקרוא על פה ולפי' לא היה קורא אב יוסף בתורה שבכתב לפי שהיה סגי נהור ולעולם היה קורא תרגום והיינו דאמרינן כדמתרגם רב יוסף, עכ"ל. ולמדנו מדבריו דאין האיסור דווקא במסירת התורה לאחרים, אלא הוא צורת לימוד התורה ולכך אסור אף

ליחיד, אך אין איסורו בדברים שאינם מצד לימוד תורה אלא דרך שבח ותפלה והודאה.

וע"פ דברי הריטב"א אלו יש לבאר דברי הריטב"א בסוגיין בשם רבי שלמה מן החר, דבאמת על כל לימוד תורה חל דינא דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ונהי דקריאת שמע עצמה כמצותה אינה בכלל דין זה דהא לאו בתורת קריאת התורה הוא אלא קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים, מ"מ אחר זמנה דאין שכרו אלא כקורא בתורה היה לנו לומר דחשוב שפיר תלמוד תורה ואסור לאמרו על פה, וזהו חידושו דשפיר קורא על פה, והיינו טעמא, דלשון הגמ' הוא בדקדוק גדול, (והוא בעצם לשון המשנה) שלא הפסיד **כאדם** שהוא קורא בתורה, ולא אמרו דקורא בתורה הוא, וביאור הדבר, דלעולם הרי אינו אומר פסוקי קריאת שמע לתלמוד תורה אלא כהצהרת דברים אלו כמו בזמנה, רק שלמעשה עבר זמנה ואינו מקיים מצות קריאת שמע, אך מה שעושה בעצם הוא עדיין קורא פרשיות שמע ולא סתם קורא בתורה²², רק שנאמר דכיון דסו"ס אמר פסוקי תורה יש לו שכר כאדם שהוא קורא בתורה ללמוד אך ודאי דאין מה שעושה חפצא דתלמוד תורה, אשר זהו דס"ל לר"ש מן החר דמאחר דקבעו הכתוב לקריאת שמע כדן קריאה מסויימת אשר אינה בכלל חפצא דתלמוד תורה שיהא צריך דווקא מן הכתב, שוב מופקעת קריאה זו מהך דינא דמעתה אינה מעשה של תלמוד תורה, ואף לאחר מצותה הגם דשכרו הוא כאדם הקורא בתורה מ"מ עצם פעולתו אינה תלמוד תורה אלא קריאת פרשיות שמע. וכן בשאר הדברים שבהיא כגון ברכת כהנים ופסוקי קרבנות הדבר כן דעד כמה שאינו לומד או אומר הני פסוקים לשם קריאת התורה, לית בהו דינא דבעינן מן הכתב.

ועיניין דברי הריטב"א בסוגי' דגיטין שכתב טעם אחר דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, וז"ל: משום דבקריאתם על פה איכא הפסד דליכא למדרש חסרות ויתרות וכמה נונין הנדרשים ועקומים ולפופין ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב משום דכשאנשים כתובין כל אחד ואחד מוסרין זה לזה בדקדוק וכו', וכ"כ הר"ן במגילה ד"ד מדפי הרי"ף, ותוס' ריד מגילה ד"ז. יסוד דבריהם, דטעמא דב' הדינים הוא משום חשש שלא יאמרו כדן, דדברים שבכתב יאבד מהם מוהנן על פי חסרות ויתרות וכו' ודברים שבעל פה יתעוותו מחמת אי-דיוק כדבעי. ופשוט לכאורה דחסרון זה דדברים שבכתב הוא אפי' ביחיד לעצמו ולא דווקא לאחרים. ולדיעה זו מאי דאומרים פסוקים בעל פה באופנים מסויים הוא מטעם דשגורים בפיהם, כלומר, דידועים על כל פרטיהם ולא יהיה בהו חסרון או טעות, עי' טור סי' מ"ט.

עכ"פ לכאורה חזינן מכל דברי הריטב"א דלעולם איכא ב' חסרונות במאי דדברים שבכתב אי אתה רשאי וכו', טעם בעצם הצורה דלימודם דתושב"כ ותושב"פ, ועוד טעם של טעות, ודלטעם של טעות מהני מאי דשגור בפיו, ולטעם דכך הוא דין לימודם היינו טעמא דאומרים פסוקים מסויימים בעל פה משום דאין אמרינןם בעצם חפצא של תלמוד תורה, וכמשנ"ת. ויתכן דף מדברי רש"י מבואר דאיכא ב' דינים בזה, דרש"י הנ"ל בגיטין מבואר להדיא בדבריו דהוא מצד מסירת התורה שבו, ואילו רש"י בשבת ד"ו ע"ב וב"מ

דקורא בתורה הוא, אלא האריך לאף ללא קבל שכר קריאת שמע קביל שכר כעוסק בתורה, כלומר, קיבל שכר עבור קריאת שמע כא' שעוסק בתורה, ודוק.

²² וכן מבואר לכאורה מאריכות לשונו של רש"י שכתב שהרי הוא כאדם שקורא אחת מפרשיות שבתורה ואע"פ שלא יאכל ידי ק"ש יש לו קיבול שכר כעוסק בתורה, הרי שלא פירש סתם

דצ"ד ע"א כתב דמגילת סתרים היינו שלא ניתנה ליכתב ואסור לכתוב הלכות, והתם הרי היה לעצמו ולא למסור לאחרים.

(ר) גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה - כתב הרשב"א, וז"ל: נראה דלאו דוקא תורה דאילו כן פשיטא דאף היא תורה ועדיפא משום דבעונתה אלא אפילו מן השונה קאמר ונפ"מ להפסיק ולבטל זה מפני זה וכי איצטריך דוקא במי שתורתו אומנותו הא לאו הכי מפסיק וקורא ואפילו אי עדיף שונה מק"ש בעונתה לפי שיכול הוא לקרות בעונתה ואח"כ ישלם אותה שעה שהיה שינה מן השעות שהיא מתבטל ועוסק בהם בצרכיו והכין משמע בירושלמי, עכ"ל, וכ"כ הריטב"א וכו"ה במאירי, ע"י בדבריהם. וחזינן מדבריהם דקריאת שמע לשם מצות קריאת שמע חשיב גם לקיום מצות תלמוד תורה. (ופי שונה הוא לכאורה שלומד משנה ותושבע"פ, ע"י מאירי שכתב דר"ל קורא ומתכוין בפירושה.) וע"י מנחות דצ"ט ע"ב דאיכא מ"ד שיצא ידי לא ימיש על ידי קריאת שמע שחרית וערבית, וכ"ה בנדרים ד"ח ע"א, ומבואר כנ"ל דבקורא קריאת שמע למצותה מונח קיום דתלמוד תורה. (וצ"ב קצת האידך ילפינן להך מילתא מדאמרין דאחר הזמן לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, דלכאורה אין מדויק מזה אלא דבזמנה איכא יותר מזה, כלומר דמקיים מצות קריאת שמע בזמנה בנוסף למה שהוא כקורא בתורה וזהו מעלתו, ומהיכי חזינן דחשיבא בזמנה אפי' נגד משנה, ויש לעיין בזה.)

והתוס' בסוגיין ד"ה גדול הקורא ק"ש בעונתה וכו' כתבו, וז"ל: תימא אפי' תפילה נמי דהא אמרינן בפ"ק דשבת 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 קריאת שמע לא מיירי ואפי' בתפלה פוסק. ומקושייתם מבואר דלא חשיבא להו קריאת שמע כמצותה הקיום תלמוד תורה דהא השו' ק"ש לתפלה, וגם מתירוצם מוכח, דכתבו הנידון הוא מה יותר חשוב, תלמוד תורה במקום אחר או קריאת שמע בזמנה, ואמאי לא נימא דודאי קריאת שמע בזמנה יותר חשובה, דהא איתא בה גס מצות קריאת שמע וגם קיום דתלמוד תורה, וכקושיית הרשב"א, אלא מוכח דס"ל להתוס' דליכא בקיום מצות קריאת שמע בזמנה קיום דתלמוד תורה. (וע"י תוס' הרא"ש.) ובדברי הרמב"ם נתבאר לעיל אות קצ"ח דתלמוד תורה הוא חלק מעצם המצוה דקריאת שמע, ע"ש.

(רא) אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וכנתי בעצמו מפני הלסטים - לכאורה צ"ב, דאפי' לב"ש עצמם במקום סכנה לא הוה אמרינן שיטו, על אחת כמה וכמה שלא בא אלא להחמיר כדברי ב"ש. ועמד בזה בתפארת ישראל, ע"ש שכתב דמייירי היכא דלא שכיחא הזיקא וליכא ודאי סכנה, דעלל הצד הרחוק שיהיה סכנה מצוה בהדי' דעסיק בה אגוני מגני, ודקדק כן מלשון המשנה הטייתי לקרות וכו' וסכנתי בעצמי, דלכאורה הול"ל סכנתי בעצמי והטייתי, אלא מבואר כנ"ל דבשעה שהטח לא היתה סכנה צפויה, רק אחר יצא שבאו לסטים. והנה כתב הרמב"ם בפיה"מ, וז"ל: סכנתי שמתני נפשי בכפי ומה שאמרו כדי הייתי לחוב בעצמך ענין חייב מיתה הייתי מפני שעברת על דברי ב"ה ואם היית מת

היית מתחייב בנפשך, עכ"ל. ויש לעיין מהו יסוד חיוב מיתה זה על שעברו אדברי בית הלל, וכן מבואר לקמן סוף דף י"א ע"א שלמדו ממתני' דעשה כדברי בית שמאי חייב מיתה, ובשלמא אילו היה מת היה מתחייב בנפשו על שמסר נפשו במקום שהיה הדין לא לעשות כן, אבל היכא דלא מת שיהיה חייב מיתה עבור שעבר אדברי ב"ה, זה צ"ב מהו טעם וגדר הדבר.

ומדברי הגר"א באמרי נועם מבואר דמאי דחייב מיתה הוא משום דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, ע"י בדבריו שדקדק מהו תיבת "בעצמך" שהיא לכאורה מיותרת. וביאר הגר"א על פי הא דנחלקו לקמן י"א סוף ע"א דחד ס"ל עשה כב"ש לא עשה ולא כלום ורב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי ב"ש חייב מיתה דתנן א"ר טרפון וכו', דלכאורה ראייה קלושה היא, דהתם בלאו הכי היה בסכנה ומנא ל' דחייב מיתה לכתחילה, "אבל ענין פלוגתתם הוא מ"ד לוא עשה ולא כלום ר"ל דעבר אעשה דרבנן שקבעו הלכה כב"ה ועונשו הוא בעידן ריתחא (כדאיתא במנחות מ"א ע"א) ומ"ד חייב מיתה על דעבר אלאו דלא תסור וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה וזה גופא פלוגתא דר"ט וחכמים דר"ט ס"ל דלא עבר רק אעשה ולכן אמר וסכנתי בעידן ריתחא ואמרו לו כדאי היית לחוב "בעצמך" גסבלא ריתחא דס"ל דעבר אל"ת ועיקר ההוכחה היא מדברי חכמים כנ"ל. (ומאי דס"ל לחד מ"ד דלא עשה ולא כלום פירושו שלא הועיל כלום במה שעשה ואינו בגדר מצוה מן המובחר, ועבר אעשה דרבנן שקבעו הלכה כב"ה, אבל ודאי קיים המצוה, כן נראה מדברי הגר"א, ע"י שנות אליהו, וע"י נאריך בזה לקמן ד"א. ומה שביאר דפליגי ר"ט וחכמים אי עבר רק אעשה דרבנן או בלאו דלא תסור, לא ביאר מהו יסוד פלוגתתם, ואולי יתכן דמא דס"ל לר' טרפון דליכא בזה משום לא תסור הוא משום דאינן זה כתקנת חכמים דנר חנוכה וכדומה, אלא אמרו ב"ש שיכול לקיים את המצוה בכל אופן ואין ענין לעשות כב"ש, אבל גם לב"ה בעצם מקיים את המצוה אף שעושה כדברי בית שמאי, ויתכן דבכה"ג ליכא משום לא תסור, דהא אף לבית שמאי אפשר לקיים המצוה כך.

והנה הביא הגרע"א בגליון הש"ס לעיל ד"ד ע"ב דברי רש"י בסוטה ד"ד ע"ב דמאי דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה הוא משום פורץ גדר ישכנו נחש, ובשערי תשובה ש"ג אות ה' כתב רבינו יונה דטעמא דמילתא הוא משום שנקל המצוה בעיניו וממרה פי ד' שלא לטרוח למצוות. וזה ברור דלא שייך כאן אלא טעמו של רש"י אבל לא טעמו של רבינו יונה.

י"א ע"א

(רב) א"כ לימר בבקר בערב - ע"י רשב"א דלאו דווקא בבקר ובערב דבערב משמע אפי' מבעוד יום מן המנחה ולמעלה כדכתיב תזבח את הפסח בערב וכן בין הערביים, אלא ה"ק בבקר ובערב א"נ ביום ובלילה. והדברים תמוהים לכאורה האידך הוה מצי למימר ביום ובלילה, הרי היה משמע ממאי דהוה כתיב ביום שזמן קריאת שמע הוא כל היום, וכה"ק באבן האזל ריש הלכות ק"ש, ע"ש. ואי נימא כדעת רבנו מנוח נרמב"ם והכס"מ הנ"ל אות קצ"ח דבאמת זמן קריאת שמע מדאורייתא כל היום אתי שפיר.²³

ודעמי', דלדבריהם מה זה שאמרו לא הפסיד כאדם הקורא בתורה ומבואר בגמ' דלא הפסיד זכרות, והא הטעם דהוה

²³ וראיתי בזכרונות אברהם שהביא שריא שציאר הגריס"א ז"ל כן בדברי הרשב"א. והקשה בזכר"א על דברי רבינו מנוח

וכעין קושי' זו הקשה גם השאגת אריה בסי' ה', האין הוה מצי למיכתב בבקר הרי אז היה כשר כל הבוקר ואין קי"ל כר' יהושע דעד ג' שעות, וכתב דעכ"ל דהכי דייק ב"ש דנימא קרא בבקר בבקר תרי זימני דמצינו כמה פעמים בקרא דכתיב בבקר בבקר תרי זימני ביחד דהוה משמע להקדים זמנה של בקר וממילא הוה משמע דאין זמן קריאת שמע אלא זמן קימה, ומדלא כתיב הכי מדייקים ב"ש דינא.

(ג) ובלכתך בדרך פרט לחתן וכו' - ע"י חידושי הרשב"א דבטרדא דמצוה דקעסיק מיירי, כדמסקיין, וע"ש ביאור שו"ט דהש"ס. ולדבריו יוצא דהיכא דעסוק בפעולת המצוה עצמה אף דלית בה טירדא אית בזה פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה הנלמד מדרשה דבשבתך בביתך, ואף היכא דהולך לעשות מצוה הוא בכלל פטור זה, ד"כל דאזיל לדבר מצוה היינו עוסק במצוה". ומדרשה דובלכתך בדרך נלמד דהיכא דטריד טירדא דמצוה אף שאינו עוסק ממש בפועלת המצוה ואינו הולך לעשותה, כגון שנשא כבר בתולה (ולא שהולך לישאנה), אף בזה פטור מצד טירדא דמצוה. וכ"כ הריטב"א, ע"ש. ונמצא לדבריהם דאמרו בזה ב' פטורים, הא' מצד שהוא עוסק במצוה, ואף היכא דליכא טירדא, והב', היכא דאיכא טירדא דמצוה אף היכא דאינו עוסק בעצם המצוה או או בהליכה לעשותה. ולדעתם הכונס או הולך לכנוס אלמנה פטור מן פטור מן המצוה אף דיכא טירדא דמצוה.

וע"ש שהביאו דעת רב האי גאון לקמן דט"ז ע"א דס"ל אף הוא דההולך לעשות המצוה הרי הוא בכלל עוסק מצוה כמו אם עסוק בעצם פעולת המצוה, אלא דס"ל דלפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה בעינן גם שיהא עסוק במצוה עצמה או הליכה לעשותה, וגם שיהא טירדא דמצוה, ובמעשה המצוה בלא טירדא או טירדא בלא מעשה המצוה חייב ולית בזה פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולדידי' ליכא אלא חד דינא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וגדר הדברים לכאורה הוא דלא חשיב **עוסק** במצוה אלא היכא דבה"י מעשה המצוה איכא טירדא דמצוה, דבלא טירדא לא חשיב עסוק. וכ"ה באור זרוע סי' פ"ג בשם ר"ח, ע"ש שכתב, וז"ל בא"ד: ופרי"ח אוקימנא בכונס בתולה ומשום טרדא וכו' ודוקא בתולה דאיכא טירדא ומצוה הוא דפטור אבל הכונס את האלמנה אע"ג דמוה היא כיון דליכא טרדא חייב **דבעינן מעשה וטרדא** וכו', עכ"ל. והרימב"ם בפ"ד מהל' ק"ש ה"א-ב כתב, וז"ל: מי שהיה לבו טרוד ונחפז בדבר מצוה מכל המות פטור מקרית שמע לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקרית שמע עד שיבוא עליה לפי שאין דעתו פנויה וכו' אבל הנושא את הבעולה אע"פ שהוא עוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמשבש את דעתו וכן כל כיוצא בו, עכ"ל. ומבואר מדבריו כדעת הר"ח דלא סגי במאי דעוסק במצוה אלא בעינן שתהא עמה טרדא דמצוה.

ובמאירי לקמן דף ט"ז פירוש סוגיין כדברי הרשב"א והריטב"א, והביא דעת רב האי גאון והר"ח וכתב דאין הדברים נראים, ע"ש.

והנה כתב רש"י בד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן, וז"ל: ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לאו קרא יתירא לא נפקא לן מקרא קמא דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן

מביתך וממעטינן מיני' עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירא לא אתמעוט, עכ"ל. משמע מדבריו, דאף עוסק במצוה דפטור מן המצוה וילפינן לה ובשבתך ביתך מצד ליתא להפטור אלא היכא דטרוד טירדא דמצוה, רק דלולא דרשה דבלכתך הוה אמרינן דבעינן שתהא הטרדא מחמת עצם מלאכת המצוה, מה דליתא גבי חתן, אשר לזה ילפינן דובלכתך דאף בטרדא כזאת דמצוה איתא לפטור. ויוצא לכאורה מדבריו על דרך רב האי גאון והר"ח (אלא דההסר לדידי' הוא דבסופו של דבר תלוי הכל בטרדא דמצוה), ויש לעיין בזה.

והריטב"א אף הוא התייחס לנקודה שהתייחס עליו רש"י, אלא שכתב בזה"ל: ואע"פ דהא ממעטין עוסק במצוה מבשבתך בביתך וחתן נמי עוסק במצוה הוא יש לומר דהא מיעוטא בעלמא הוא ולא כתיב בקרא בהדיא שיהא פטור ומסתיין למעוטי עוסק במצוה ממש אבל חתן דמחשבה בעלמא הוא אימא לך לחייב קמ"ל, הרי שכתב אף הוא על דרך רש"י אלא שלא כתב דהוה אמרינן מצד קרא דבשבתך דלא ממעטינן אלא עוסק במלאכת מצוה **דאיכא טרדא**, דלדידי' הרי אין הפטור הנלמד מבשבתך בביתך מצד טרדא אלא מצד עצם היותו עוסק במלאכת המצוה, והוא לשיטתו, ובדברי רש"י נראה כנ"ל.

ודאיתנן לדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, נביא עוד כמה פרטים אשר דנו בהם הראשונים בהאי ענינא. ע"י תוס' סוכה דכ"ה ע"א ד"ה שלוחי מצוה שהקשו (גבי שלוחי מצוה שפטורים מן הסוכה אף בלילה שאינם הולכים), וז"ל: ותימה אם יכולים לקיים שניהם אמאי פטורין דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות וכו' וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הו' מבטלי ממצות, עכ"ל. ומבואר מדבריהם דליתא להך כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אלא היכא דאם יתעסק בההיא מצוה יתבטל מהמצוה שעושה עכשיו. ואף במאירי בסוגיין איתא הכי, ע"ש.

אכן יעויין שם בר"ן (דף י"א ע"א מדפי הרי"ף) ד"ה ואיכא, שכתב, וז"ל: ואיכא למידק אם יכולים לקיים את שניהן אמאי פטורין דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו וכו' לפיכך העלו בתוס' דלא פטירי אלא היכא שאם יקיימו מצות סוכה יבטלו ממצותיהן ולא נ"ל כן דפשטא דמילתא לא משמע הכי וכו' לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן וההיא דנדרים לא מוכחא מידי דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא מופטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה ומי שאבדה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני' אע"פ שאפשר לקיים את שתיהן אלא בההיא גוונא לא שכיח והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן אכ"ג דאפשר לוי' ליתובי' דעת' ולקיים את שתיהן וכדכתיבנא ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטורח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר, עכ"ל. וכ"ה בהגהות אשר"י שם סימן ו' בשם או"י, והוא מאט"ז סי' רצ"ט.

הא קמן דנחלקו התוס' והר"ן אי איתא להך כללא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה היכא דאפשר לקיים שתיהן. והנה זה פשוט גדר הפטור דהעוסק במצוה

ק"ש דלורייתא ולא מזל קורא בתורה. ולמש"כ לעיל דביאור דצריהם אחי' שפיר היטב.

פטור מן המצוה שונה הוא לשיטת הר"ן מלשיטת התוס', דלשיטת הר"ן שפטור אף היכא דאפשר לקיים שניהם ע"כ דהוא כמין פטור מסויים שפטור מעשיית המצוה (וגדרו יבואר לקמן, בעזשה"ת), ואילו לשיטת התוס' אינו דין פטור אלא כמין דין קדימה, דהיכא דאם יעשה המצוה הב' תבטל המצוה הא' יש למצוה הא' דין קדימה.²⁴

וע"ש עוד בר"ן שכתב בד"ה ומהיו, וז"ל: ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתייהן ומהיות טוב אל יקרא רע וכו', עכ"ל. וע"י ביאור הלכה סל"ח ס"ח ד"ה אם צריך לטרוח שהוכיח מהר"א שהביא הר"ן לדבריו דחויבו בזה מצד הדין, ולא רק שהרצוה להחמיר יעשה כן. ומבואר מזה לכאורה דאף דלר"ן הוי העוסק במצוה פטור מן המצוה פטור וכמשי"כ לעיל, מ"מ יסוד הך פטור אינו בחיוב המצוה, כלומר, דבאופן שהוא עוסק במצוה לא חייל עליו חיוב המצוה הב' כלל, דא"כ לכאורה לא היה בזה נפ"מ אי יכול לעשות בלא טרחא או לא, דמאחר שהוא עוסק במצוה פטור הוא מכל מצוה אחרת. אלא מבואר דלעולם שפיר נתחייב במצוה הב', ואין הפטור בחיוב המצוה אלא בקיום המצוה, דאף שחייב במצוה, פטור מלקיימה משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אשר בזה שפיר כתב דהיכא דליכא כלל מאחר דבעצם הרי חייב במצוה ואין טורח כלל ביומו אינו נפטר מחיוב לקיים, דיסוד הפטור הוא דבאפי באפשר לקיים שניהם לא הטילה התורה עליו את הטרחה, אבל היכא דליכא חיוב ודאי צריך לקיים תרתייהו.

והנה כתב הריטב"א בסוכה דכ"ה ע"א ד"ה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, וז"ל: ותימה דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתייהן כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שיש"י מזוזה בפתחו אין לפטרו מכל המצוות ומה שאמרו בשומר אבדה שהפטור מלתת פרוטה לפני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה וכו' וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו ל"ל קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת וי"ל דהא קמ"ל דאפי' בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין ברשות בידו סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא וליעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות וכו', עכ"ל. והנה מבואר מדבריו דכדעת התוס' דדווקא כשאי אפשר לקיים שניהם, ועוד מבואר דהיכא דאמרינן דהעוסק מן המצוה פטור מן המצוה נעשית המצוה הב' כדבר של רשות ואפי' אם רוצה אינו יכול לנטוש במצוה הא' ולעשות מצוה הב'. ויש לעיין, דלכאורה הני ב' דינים סתרי אהדדי, דמכתב דהיכא דאמרינן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אסור לו לעזוב המצוה הראשונה ולעשות הב' שנעשית לו כדבר הרשות, מבואר לכאורה דדין העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דין פטור, וא"כ צ"ב מש"כ דלא אמרינן דהעוסק

במצוה פטור מן המצוה אלא באי אפשר לקיים שניהם, וצ"ב.

והמבואר לכאורה מתוך דברי הריטב"א דס"ל דדין העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא כמין דין דחייה, וכעשה דוחה לא תעשה, אשר זה לא שייך לומר שהמצוה שעושה תבטל את המצוה האחרת אלא היכא דאי אפשר לקיים שניהם, אבל היכא דאפשר לקיים שניהם אין במצוה שעוסק בה עכשיו כח דחיית המצוה הב'. אך היכא דאי אפשר לקיים שניהם דשפיר אמרינן דדוחה מצוה זו למחוחה האחרת, על ידי דין דחייה זו נעשה המצוה הב' כדבר הרשות ואינו רשאי לעשותה, ועדיין יש לעיין בזה.

ויש לכאורה עוד מקום עיון בלשון הריטב"א, דבתיורצו כה דאיצטרך לימוד להיכא דהוי המצוה האחרת גדולה הימנה, והדר קאמר דעל ידי דין העוסק במצוה וכו' נעשית המצוה הב' כדבר רשות, ולפי מש"כ דנעשית המצוה הב' כדבר הרשות לא היה צריך לומר דיצטרך קרא להיכא דהמצוה האחרת גדולה הימנה, אפי' לא הויא גדולה הימנו ילפינן מקרא חידוש דאינו רשאי לעשות המצוה הב', ונמצא שכלל בזה ב' דברים אשר כל א' מהם מיישב שאלתו, וא"כ היכא מוכחן ב' החידושים, וצ"ב. גם יש לעיין קצת דאף דנתחדש דהוי כדבר הרשות מהו האיסור לעזוב המצוה ה' ולעשותה, דנהי דפטור אבל מה יסוד האיסור, אם לא דנימא דקשור הדבר לאין מעבירין על המצוות.

והנה היכא דאמרינן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אם עזב את המצוה שעסק בה ועשה מצוה הב', קיים המצוה הב', ע"ש שהביא בשם פרמ"ג דאם עבר וקרא קריאת שמע היכא דהיה עוסק במצוה דיצא, דאין זה פטור ממש מקריאת שמע, רק דאז עסק במצוה אחרת. ולכאורה אין חידוש בזה, דהשחיה אז עוסק במצוה אחרת, וברגע ששוב אינו עוסק, פשוט שחייב בק"ש דהרי כבר אינו עוסק במצוה. (וגם להריטב"א דנעשית השניה כדבר הרשות פשוט אין זה אלא היכא דהוא עוסק בראשונה, אבל ברגע שאינו עוסק בראשונה לא, ויש לעיין בזה).

וראיתי בשדה חמד חלק ד' מערכת המ' כלל ע"ז אות כ"ה שהביא, וז"ל: אם הניח המצוה שהיה עוסק בה ועשה מצוה אחרת צריך עיון אי חשיב זה מצוה הבאה בעבירה שכיון שהדין הוא שפטור מן השנית לא היה לו להניח הראשונה ונמצא שעל ידי איסור קיים המצוה השנית מי הוי מצוה הבאה בעבירה או לא כן נסתפק בספר קול סופר אות שצ"ד הביא דבריו בספר עט סופר ח"ב דף י"ב ע"ג אות י"ד וכו', עכ"ל. ולכאורה יש לדון דלא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה כלל, דלא מצינו מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דמתאפשרת עצם קיום המצוה אל ידי עבירה, אבל הכא הרי אין העבירה פועלת אלא שעכשיו אינו עוסק במצוה הראשונה, ונהי שהיה שלא כדן שהיה לו לקיים את המצוה הראשונה, מ"מ לאחר מעשה שהניח המצוה הראשונה, עצם המצוה שניה הרי תמיד היתה שייכת ולא פעלה

²⁴ ובאמת יש להעיר, דאי ליתא לדון זה אלא היכא דאי אפשר לקיים שניהם, מה צעיון בזה לימוד מקרא שימשך לעשות המצוה שעוסק בה, הרי דבר פשוט הוא, דמאי אולמין האי מהאי. וכבר הקשה רן כפ"י סוכה דכ"ה ד"ה בגמ' מנא הני מילי, ע"ש שכתב דלא צעיון לה אלא לקריאת שמע כיון דלית בה קבלת עול מלכות שמים, וכן להולך לדרך לעשות מצוה ולא עוסק בגוף במצוה, בהני מקרים שפיר צעיון למילף מקרא. וע"י להלן דברי הריטב"א דהאי ענינא.

וראיתי בספר הזכרון זכרת מנחם שכתב הג"ר שמואלצין ז"ל לזכר דברי התוס', דליכא למימר דאף לדבריו הוי דין העוסק מן המצוה פטור מן המצוה דין פטור, ומאי דהיכא דאפשר לקיים שניהם ליתא לפטור זה, היינו משום דס"ל דהיכא דאפשר לקיים שניהם כיון שיוכל בלא טירחא לעשות גם המצוה השניה אינו חשוד כלפיה "עוסק במצוה" אשר ממילא לית בה דינא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אצל היכא דשפיר חשיב עוסק במצוה שפיר איכ"ל דהוי פטור.

העבירה כלום בעצם החפצא דהמצוה השניה, ופשוט לכאורה דאין בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

והנה דנו האחרונים אי אמרינן דהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, עיי' בנין שלמה ח"א סמ"ז ד"ה ומיהו שהביא ראיה ממאי דאיתא בסוכה דכ"ה דחתן פטור מוכה משום דאין שמחה אלא במקום סעודה, הרי דמשום שמחת חתן אשר היא דרבנן פטור מסוכה דאורייתא. וכן דקדק מדברי רש"י שם שכתב בריש דף כ"ו דהא דס"ל דבק"ש חייבין משום דלת להו הא דאסוק במצוה פטור מן המצוה, דמשמע להדיא דלמאין דאית ל"י דפטור מן המצוה היה פטור מק"ש אף ממצוה דאורייתא.

והגר"ב זצוק"ל כתב בקובץ הערות סמ"ח אות י"א ד"ה בהא ענינא, וז"ל: נראה דאפילו עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא דדווקא בשבתך בשבת דידך הוא דמחייבת וכשעוסק במצוה דרבנן לא הוי שבת דידך וראיה מהא דאתה קוצר קציר של מצוה קודם העומר מדכתיב ובקוצרכם דוקא קציר דידך ומבואר בגמ' דאפילו לצורך מצוה דרבנן מותר לקצור כגון בבית אבל וכן לענין בן סורר ומורה אכל דבר מצוה או דבר עבירה אפילו דרבנן אינו נעשה בן סורר ומורה דכתיב בקולנו ולא בקולו של מקום דלא מיקרי בקולנו וה"נ לא מיקרי שבת דידך, עכ"ל.

וע"ד בהמשך דבריו שכתב דמהאי טעמא מבואר בסוגי' דסוכה דכותבי סת"ם לשם מצוה אף שאינו אלא הכשר מצוה מ"מ פטורים משום דלא מקרי בשבתך. והנה בשאגת אריה סי' ל"ז דן דהעוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה ודאית. ולכאורה, למה שנתבאר דאף דרבנן הוא מ"מ לא חשיב בשבתך, הוא הדין היכא דצריך לעשות כן מספק להחמיר הו"ל לישחב שבת דמצוה ולא שבתך, וכ"כ הגר"ב זצוק"ל בקובץ שיעורים ח"ב סי' ל"ב, ע"ש שהעיר על זה ממאי דנקטינן באו"ח סי' י' דבגד שחציו פתוח וחציו סתום חייב בציצית מטעם ספק ואין יוצאין בה בשבת ואילו בגד שחייב בציצית דרבנן שפיר יוצאים בה דכיון דעכ"פ דרבנן חשוב בגד דציצית שפיר הויין הציצית צורך הבגד, ולסברא הנ"ל אמאי לא יהיה מותר ג"כ לצאת בטלית המחוייב בציצית משום ספק, ע"ש שצייד שמא יש לחלק בין הנושאים, דבקצירך הקפידה היא דדווקא קצירך אסור אבל גבי בשבתך יתכן דהעיקר הוא דשבת דמצוה פטור, אשר בזה יש לדון דבין מספק בין מדרבנן אינו פטור מק"ש. אלא דלפ"ז צ"ב לכאורה מסוכה.

ובמצוה קיומית אי אמרינן לגבה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, עיי' עמק ברכה סוכה אות ט"ו שהביא משה"ק המצפה איתן בסוכה ד"י ע"ב אמאי דר"ח ורבה בר ר"ה איקלעו לבי ריש גלותא וכו' אמרו אןן שלוחי מצוה אןן ופטורין מן הסוכה ופי' רש"י שלוחי מצוה אןן להקביל פני ראש גולה דחייה אדם להקביל פני רבו ברגל, דאמאי מיפטרו מסוכה דהיא מצות עשה דאורייתא מחמת מצות קבלת פני רבו ברגל דהוי מצוה מדברי קבלה הנלמד מקרא דלא חודש היום ולא שבת ומדברי הר"ן בפ"ב דשבת מוכח דלא דחינן מזה דאורייתא אפי' בשב ואל תעשה משום קיום מצוה דרבנן²⁵. ות"י בעמך ברכה "דנהי דעיקר החיוב של קבלת פני רבו ברגל הוא מדברי סופרים ומדאורייתא ליכא חיובא כלל מ"מ זהו רק לענין חיוב אבל לענין

קיום מצוה ודאי דבעת קבלת פני רבו הוא מקיים מצוה דאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני קן וא"כ שפיר מיפטר מחמתוה ממצות סוכה דהא גם בעוסק מצוה קיומית לבד אף שאינה חיובית ג"כ אמרינן ב"י עוסק במצוה פטור מן המצוה כדאיתא להדיא לקמן בסוכה דכ"ו כותבי ספרים תפילין וכו' פטורין מכל מצות שבתורה משום עוסק במצות אף דהוי רק מצוה קיומית.

ולכאורה יש לדון בראייתו מכותבי ספרים וכו', דהתם מדין הכשר מצוה איתין עלה כלומר, דמאחר דהם הכשר מצוה למצוות חיוביות דאורייתא הרי הם חשובים כעוסקים באותם המצוות, ובאותם המצוות שפיר נאמר דין העוסק במצוה פטור מן המצוה, משא"כ הכא הרי עצם החפצא דהמצוה היא מצוה קיומית ומן התורה ליכא חיוב כלל רק מדברי קבלה, בזה שפיר יתכן דלא חשיב עוסק במצוה דכיון דאינה אלא מצוה קיומית לא נאמר בה דין העוסק במצוה פטור מן המצוה.

(ד) רש"י ד"ה אלמה אמר ר' אבא וכו' - דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר - וכן כתב בכתובות ד"ו ע"ב ד"ה שנאמר, וז"ל: ואבל מועלל בעפר קרנו וראשו אין זה פאר לתפילין, עכ"ל. אכן יעויין סוכה כ"ה ע"א ד"ה שנאמר בהם פאר שכתב, וז"ל: ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, עכ"ל, ומשמע דפטור מתפילין מצד האבילות ולא מצד התפילין, עיי' מלא הרועים שכבר עמד בזה, וצ"ב. ובאהל אברהם כתובות ד"ו הביאו בשם הגר"י קמנצקי זצ"ל דנפ"מ בזה אי שייך הכא מאי דאמרינן הלכה כדברי המקל באבל, דאם הוא מהלכות אבלות שייך בזה הלכה כדברי המקל באבל אבל אי מהלכות תפילין הוא לא שייך.

וצידד שם דבאמת ב' טעמים נפרדים הם ואיתנהו לתרווייהו, דבסוכה בא לפרש מאי שנא תפילין משאר מצוות דאבל חייב בהם, וע"ז פי' דהיינו משום דעל ידי הנחת התפילין מבטל האבילות, אבל מהאי טעמא אם היה מעוטר בתפילין ונודעה לו אבילות שפיר היה חייב, לזה כתב טעמא דכיון דמתגולל בעפר אין זה פאר לתפילין.

והרמב"ם כתב בפ"ד מהל' תפילין הי"ג, וז"ל בא"ד: מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן וכו', עכ"ל. ובפ"ד מהל' אבילות הי"ט כתב, וז"ל: האבל ביום הראשון בלבד אסור להניח תפילין וכו' ובשאר ימי האבל וכו' ומניח תפילין ומניין שהוא אסור בראשון להניח תפילין שהרי נאמר ביחזקאל פארך חבוש עליך מכלל שכל העם אסורין וכו', עכ"ל. והנה בהלכות תפילין לא הביא הרמב"ם במפורש דין אבל, רק בהלכות אבילות, ודקדק מדבריו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בזכרון שמואל סי' ל"ד אות ג', דמדלא הביא הך דינא דאבל הנלמד מקרא דפארך חבוש עליך אלא בהלכות אבילות בהדי' שאר דברים האסורים מצד אבילות מבואר דאיסור תפילין ביום ראשון דאבל מדיני אבילות הוא ולא מהלכות תפילין. אמנם אף דינא דנ"ל בהל' תפילין שייך באבל עיי' ב"ח סי' ל"ח ד"ה כתב הרמב"ם, והוא, היכא דודאי הוא שאין דעתו נכונה כלומר, דאי אפשר ל"י ליתובי דעת' דכשבא ליישב דעתו חוזר ומצטער ואין דעתו נכונה עליו ואיכא

²⁵ אכל היכא דהתחיל כבר להרבנן שפיר אמרינן דהעוסק אפי' במצוה דרבנן פטור אפי' ממנוה לאורייתא, אך צעמך ברכה ח"י בלופן אחר, כאשר הבאנו.

²⁵ ועיי' שם במצפה איתן דכסוף דכריו כתב דלעולם לא שייכי דברי הר"ן להכא, דהא מיהא דהיכא דעדיין לא התחיל בזה שפיר כתב דלא יבטל לאורייתא משום דרבנן אפי' בשא"ת.

היסח הדעת ופטור. ודין זה דהיכא דודאי אין דעת נכונה ואיכא היסח הדעת יתכן שהוא אף אחר יום ראשון דאבילות, דהפטור המסויים דיום ראשון מקרא בפאריך חבוש עליו הרי הוא דין באבילות ולא בתפילין. וחילוק איכא בין ב' הדינים, דדינא שמצד הלכות אבילות הוא ביסודו איסור הנחת תפילין, ודינא דהלכות תפילין הוא דמאחר שלא יוכל לכוון הרי הוא פטור מתפילין, והוא ביסודו פטור.

והמאירי כתב בסוגיין, וז"ל: אבל חייב בכל מצות ומכל מקום יש מצות שהוא פטור מהם ולא עוד אלא שאין ראוי לו לעשות מהם בכל שבעה ומהם בקצת הימים ודבר זה כלו מתבאר במסכת מועד קטן, עכ"ל. וזה פשוט דאחד מהדברים דנתכוין לומר שהם אסורים בקצת הימים הוא תפילין, ומדכתב בכל אלו דהוא מצד פטור האבל כמבור במועד קטן, מבואר לכאורה דס"ל דהפטור הוא מצד הלכות אבילות.

רה) אמר לו אני עשיתי כדברי ב"ה - אף דגם לב"ה היכא דשכב כבר כמו כבנידון דידן ודאי דיצא לב"ה כדאינא להדיא בהמשך, כונתו במה שאמר אני עשיתי כב"ה היא דודאי במה שקם וקרא עומדי יצא לב"ה, וכי"ת שהייתי יכול לצאת כב"ה אפי' בשכיבה, ולמה הוצרכתי לקום, זהו משום שמאחר ששכבת בבית שמאי אילו לא הייתי קם שמא יאמרו תלמידים וכו', ולכן היה צריך לעשות באופן שיהא ברור שהלכה כב"ה, ע"י אמרי נועם דנראה דזו כונתו.

רו) תוד"ה תני רב יחזקאל עשה כעבית שמאי עשה וכו' - אבל הכא בקריאת שמע לא פסלי ב"ה דברי ב"ש אבל תימה וכו' ע"כ פירש הר"ר שמעיה דא מדמה הכי וכו' - מבואר מדברי התוס', דבריש דבריהם הוה ס"ל דהא מיהא פשיטא דלב"ה אם עשה כב"ש ודאי דיצא ואינו צריך לקרות שוב ק"ש, ולמאי דמסקי אליבא דהר"ר שמעיה לא עשה כלום ממש אף דאינו אלא מדרבנן. (ועוד נביא מש"כ הראשונים בטעם הדבר שלא יצא לגמרי).

אכן יעויין דברי הגר"א באמרי נועם, שנות אליהו על המשנה, ומעשה רב סל"ח שכתב דהא מיהא פשיטא דמדאורייתא יצא ואינו צריך לקרוא שנית, וז"ל בשנות אליהו: פירוש ואין תועלת כלל במה שמטין ובגמרא אמרו העושה כדברי ב"ש עשה וכו' ר"י אומר העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום והנה בגמ' אינו מובן כלל כי למה יפסיד הק"ש בעד זה וע"י בתוס' שנדחקו בזה ונראה שבדאי הק"ש אינו מפסיד אך האמוראי פליגי אם עשה מצוה מן המובחר בזה שהטה אם לאו דבמכה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו הקרא הדיוט ובמכה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושהו הוא מצוה מן המובחר ונראה כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר וכמו שאמרו וכו' וכן הוא כאן פליגי בזה עשה כדברי בית שמאי עשה פירוש עשה מצוה מן המובחר אף שביית הלל סברי אין צריך להטיות מ"מ עשה מצוה מן המובחר כמו בכל מקום שהוא ר"י אמר שלא עשה ולא כלום פ"י אין בזה תועלת כלל כי ב"ה סברי שאין מצוה כלל להטות ואין בזה תועלת כלל ומביא ראיה מסוכה שאע"פ שישב בסוכה אין בזה מצוה לב"ש שאין מצוה כלל לישב בסוכה בזה כן הוא כאן לב"ה ור"נ אמר שהוא חייב מיתה מפני שעבר על דברי ב"ה

ועל דבר הבת קול, עכ"ל. נמצא לדידי דהא מיהא פשיטא דיצא דאורייתא ואין צריך עוד לקרוא.

ויעויין חידושי הריטב"א שכתב, וז"ל: פירוש בשהיה זקוף והטה או היה מוטה וזקף שכל שעושה הוכחה לעשות כדבריהם קנסוהו שלא לצאת כיון שעושה הוכחה כדבריהם והיינו דמייתי ראיה מהא דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה וכו' וקיימא לן התם במסכת סוכה דבתרתי פליגי פליגי בסוכה גדולה ופליגי בסוכה קטנה ומסוכה גדולה מייתי ראיה דמדינא נפיק אלא דאיכא חששא בעלמא משום ימשך אחר שולחנו ואפילו הכי אמרינן דאמרו לו ב"ש וכו' לא קיימת מצות סוכה מימך משום חששא ומנייהו נשמע לב"ה לענין מי שעושה כדברי ב"ש לא עשה כלום שמא יקבעו אחרים הלכה כב"ש ואפשר דאתי אינש לידי ביטול ק"ש דאי לא מצי מטה לא רקי ק"ש, עכ"ל. מבואר מדבריו דהא מיהא פשיטא דאף אחר שאסרו רבנן בעצם הוה אמרינן דשפיר יצא דאורייתא לב"ה, ומאי דאמרינן דלא עשה ולא כלום הוא משום דקנסינן ל"י באופן שעשה מעשה להדיא לעשות כב"ש שלא ילמדו ממנו. וגדר הא דקאמר קנסוהו שלא לצאת, י"ל דאין הכונה דעל ידי הקנס באמת לא יצא דאורייתא, אלא קנסוהו שלא נימא דכיון דיצא דאורייתא שובו אינו צריך לקרוא, אלא אמרינן דהוי מדרבנן כאילו לא יצא ושפיר לקרוא פעם ב'.²⁶

ודומה לזה כתב המאירי, וז"ל: ואחר שכן אין ראוי לאדם לשנות עמדתו בקריאתו ר"ל שאם היה יושב או זקוף אינו מטה לכונת קריה בהטיה אם עשה כן יש אומרים שלא יצא ומחזירים אותו ודבר זה אינו מן הדין אלא שלא יקראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות, עכ"ל. ואף בדבריו נראה דהביאור הוא כנ"ל דכל ענין לא יצא הוא דמחזירים אותו ולעולם אין הכונה לומר דבאמת לא יצא דאורייתא.

והריטב"א אזל בזה לשיטתו בסוכה ד"ד ע"ב, ע"ש שכתב על פסול דרבנן שאם אין לו סוכה כשרה מדרבנן יסכך עכ"פ בסכך שכשר מדאורייתא, וע"כ דמהא דפסולו רבנן לא אמרינן דשוב אינו יוצא גם מדאורייתא.

אכן מלשון התוס' בסוגיין משמע להדיא דמחמת הגזירה אע"פ שמן הדין הוה אמרינן שיצא מ"מ מחמת הגזירה אינו יוצא כלל. וכן מבואר מדבריהם בסוכה דף ג' ע"א ד"ה דאמר לך מני ב"ש היא שכתבו על הא דסוגיין "וצ"ל דאיצריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' מדאורייתא דאשכחן לב"ש היכא דיתב אפתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו ואמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה, עכ"ל. ומדבריהם לא משמע כלל כדברי הריטב"א והמאירי דהוי כעין קנס, וודאי דלמה שבאירנו בכונתם דתקנו דהוי כאילו לא יצא וצריך לקורת שוב, אבל בעצם שפיר יצא מדאורייתא אין דברי התוס' מתאימים עם דבריהם כלל.

ויעויין פתיחה כוללת לבעל הפרמ"ג חלק ג' אותיות ז'- ח' שכתב, וז"ל: ויש לי לחשקור חקירה אחת וגדולה היא והוא מצות עשה שמחויב האדם לעשותה ונקרא חובה וכו' והנה יצויר דמן התורה יוצא בה וחז"ל אמרו שצריך לעשותה על צד בחינה שיוצא אף מדרבנן

דרבנן רבוץ על קיום המצוה והו"ל כמאמר הבאה צעצירה, ע"פ.

²⁶ ונדבר אברהם ח"צ סי' כ"ו אות י' כתב דביאור דברי הריטב"א דכיון דלפסך לבא לידי הכשלת איסור הוי איסור

המשל בזה סוכה מן התורה יוצא בסכך שגידולו מן הארץ ואין מקבל טומאה וחז"ל פסלי סיככה באניצי פשתן או בחבלים מדרבנן וכו' או נסרים משום גזירת תקרה וכדומה אין אין לו סככים כי אם הנך מיבעי ליה אם יקיים עכ"פ מ"ע דסוכה מן התורה כה"ג לא גזרו לעקור מצות סוכה ואפשר ברוכי לא מברכין כי כל הברכו כה"ג דרבנן והם אמרו דפסולה אלא אי יתובי יתבינן בה עכ"פ או לאו ואיסורא נמי יש בה דלא ליתני למסרד ולעשות כן תמיד או דילמא במקום מצוה לא גזרו. ועי' מ"ש התוס' סוכה ג' ע"א ד"ה דאמר דכל היכא דחז"ל גזרו אף מדין תורה לא יצא וכמ"ש א"כ לקיימת מצות סוכה מימדי ועי' ברכות ד"א בתוס' שם וכו' ובריש ברכות ברבינו יונה דאם אמרו חז"ל לאחר חצות לא יצא אף מן התורה לא יצא וזה ששאלו בני ר"ג ואמרו חייבין אתם לקרות דחז"ל לא הפקיעו מיני ולכתחילה אמרו להרחיק י"ש זה בעושה במזיק לא יצא אך מן התורה משא"כ באנוס ואין לו סכך אחר י"ל לא גזרו כה"ג שו"ר הדבר מפורש במג"א סי' תרכ"ט אות כ"ב כל דבר האסור משום גזירה אי אין לו אחר מסככין בו יע"ש ולענין ברכה אני מסופק. באופן דנקיטנא מהני מילי מעלייתא דכתיבנא הוא כך כל מילי דרבנן אמרו במ"ע שצריך לעשות כך אם הזיק ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא ויצא לנו הדין כך הדמיון מי שהתפלל תפלת ח"י בשבת והזכיר שבת דיצא מן התורה וכו' מ"מ הואיל וחז"ל אסמכוהו אקרא על הכוס יין וקידוש במקום סעודה דווקא א"כ אף מן התורה לא יצא וכו', עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דלדעת התוס' יסוד הדין הוא שיש לרבנן כח לעקור קיום מצוה דאורייתא בשוא"ת רק היכא דהוא אנוס וכדומה לא גזרו. וכ"כ גם בפתיחה להלכות קריאת שמע דלדעת התוס' ודעמ' יש כח בחז"ל להפקיע ממנו מצוה מן התורה והביא שם הרשב"א (הריטב"א) הני"ל בסוכה פליג וס"ל דאינו אלא קנס ואם עבר ועשה ודאי דיצא מן התורה.

נמצא דג' שיטות בדבר, דלדעת התוס' לא יצא אף מדאורייתא ולכך צריך לחזור ולקרוא, ואילו לדעת ה"טב"א והמאירי צריך לחזור ולקרוא מדין קנס אבל הא מיהא דשפיר יצא מן התורה, ולדעת הגר"א איפ"י אינו צריך לחזור ולקרוא.

יעויין טור סי' ס"ג ס"ב שכתב, וז"ל: כתב רב עמרם מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד חא יאות עביד ונקרא עבריינא וצריך לגעור בו שמצותה מיושב, עכ"ל. וכ"כ גם המחבר שם, וז"ל: מי שרוצה להחמיר לעמוד שכהוא יושב ולקרותה מעומד נקרא עבריין. ובראש יוסף בסוגיין העיר בדבריהם דהשמיטו אם צריך לחזור ולקרות. ולכאורה פשוט שלמדו על דרך הגר"א דמעולם לא היה נידון שיצטרך לחזור ולקרא דהא ודאי מדאורייתא יצא, ולא היה הנידון אלא אם הוא עבריין או לא, אשר בזה שפיר נקטו דעבריין הוא.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע ה"ב, וז"ל: כל אדם קוראין כדרכן בין עומדין בין מהלכין בין שוכבין בין רוכבין על גבי בהמה וכו', עכ"ל. וצ"ב לכאורה שלא הביא הרמב"ם כלל הא דאסור לעשות כדברי בית שמאי. ובפ"י ראשון לציון על המשניות כתב דהרמב"ם פסק כתני רב יחזקאל דעשה כדברי ב"ש עשה עשה כדברי ב"ה עשה, ופ"י להא דקאמר ר' טרפון במשנה דנסתכן דהוא משום שעשה כן במקום סכנה ולא היה לו לעשות כן כיון דיוצא דאורייתא אם עושה ככה, ועל זה טענו עליו שראוי היה לחוב בעצמו (וזה דלא כפי הגר"א הני"ל) אבל שלא במקום סכנה

שפיר יכול לעשות כדברי בית שמאי, ורנב"י דס"ל דחייב מיתה פירשו באמת דברי ר' טרפון במתני' באופן אחר, דהיה בזה באמת כמין חיוב מיתה, ואתיין שפיר דברי הרמב"ם.

ויעויין דברי הרמב"ם פ"ה מהל' סוכה ה"ז, שכתב, וז"ל: נסרים שאין ברחבן ד"ט מסככין בהן וכו' ואם יש ברחבן ארבעהאין מסככין בהן וכו' גזרה שמא ישב תחת התקרה וידמה שהיא כסוכה נתן עליה נסר אחד שיש ברחבו ארבעה טפחים כשרה ואין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו וכו', עכ"ל. וצ"ב לכאורה מה זה שהוסיף דהישן תחתיו לא יצא ידי חובתו, דהא פשיטא דמאחר שאסרו חכמים לעשות כן עשה שלא כהוגן, דהרי חכמים פסלוהו. ולכאורה צ"ל דבא הרמב"ם לומר בזה דלא יצא ידי חובתו דאורייתא מאחר שחכמים פסלוהו. ונמצא דלהרמב"ם גבי קריאת שמע נקטינן כתני דבי' חזקיה דגדר מא שאמרו בית שמאי שקורא בכל מקום אינו בא לשלול דאיכא הידור לעשות כדברי ב"ש, אלא ס"ל דלא בעינן למיעבד הכי. אבל לגבי סוכה דהוא ענין של פסול, בזה ס"ל דכד פסלו חכמים אינו יוצא אפילו דאורייתא.

(רז) אחת ארוכה ואחת קצרה פ"י רש"י, דאמת ואמונה ארוכה היא והשכיבנו קצרה. ובתוס' הקשו עליו מדלא הזכיר השכיבנו בתוספתא בהדי' קצרות (ובגירסא דידן שפיר מוזכרת שם). ועוד הקשו, דפעמים דמאריכין מאד בהשכיבנו, דאמת ואמונה פעמים מקצרים בה מאד.

ויעויין במאירי שהביא פירושו של רש"י בזה"ל: גדולי הרבנים מפרשים שעל שתיים של אחריה בשל ערבית הוא אומר כן שאחת ארוכה והיא אמת ואמונה ואחת קצרה והיא השכיבנו ומה שקראו אמת ואמונה ארוכה מפני שצריך להזכיר בה ענין יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכמת בכורים וכמו שאמרו בתלמוד המערב קורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויצ"ב ר' אומר צריך להזכיר בה מלכות אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריאת ים סוף ומכת בכורים ר' יהודע אומר צריך להזכיר את כלם ולומר צור ישראל וגואלו וודאי כך הוא הענין באמת ואמונה וקורא השכיבנו קצרה שלא הזכיר בה אלא תפלה על המזיקים ושאר הצרות ולא נקראת קצרה מצד הנסח אלא מצד הענין או שמא אף מצד הנסח הוא קוראה קצרה ואע"פ שאינה קצרה ממש לגבי חברתה קצרה היא על הדרך שאמרנו למעלה היה לך להתפלל תפלה קצרה שלא על קצרה ממש נאמרה אלא על הבינו ואע"פ שאינה קצרה כ"כ מכל מקום לגבי שמשונונה עשרה קצרה היא ופיק על ברכות אלו מקום שאמרו לקצר וכו' כלומר שלא לקצר באמת ואמונה ולא להאריך בהשכיבנו ופ"י הדברים לא לחסר שום דבר מן הדברים שראוי להזכירם באמ ואמונה ולא להוסיף שום דבר על אותם שנתיחדו לומר בהשכיבנו ומכל מקום להוסיף במלות לפי ענין הברכה אול לפי ענין היום בפיוטין שהם שבח לשם מעין הברכה אין לחוש ואף בברכות תפלה שואל אדם בהם צרכיו מעין כל ברכה ואף בג' הראשונות שאין בה שאלהת צורך התירו בראש השנה ויוה"כ לומר בהם זכרנו ומי כמון וכו' ומתוך סברא זו נהגו לומר פיוטים מעין הברכות אופן מאורה והבה וזולת וגאולה וכו', עכ"ל. ולפי שביאר המאירי דברי רש"י, לא יקשו קושיית התוס', דנהי דהשכיבנו קצת ארוכה, מ"מ לפי הענין הרי היא קצרה, וכמו שהאריך בזה. וכן אף היכא דמקצרים באמת ואמונה בתיבות אין מקצרים בענינים הצריכים להיות מוזכרים בו, וכן מה שמוסיפים בהשכיבנו תיבות אין

בזה משום הוספה בענינים שלו ולכך עדיין נקראת קצרה. וע"ש עוד במאירי שהביא דיש מפרשים כן גם בברכות של שחרית דיוצר אור הויא ברכה ארוכה כי יש בה יצירת חמה ולבנה וסדרי מעשה בראשית והמשך מציאותו וסדר המרכבה ומציאות המלאכים והשבח המגיע מאתם אצלו, וקורא אהבת עולם קצרה שאין בה אלא ענין תלמוד תורה ומזהיר שלא להאריך ולקצר על הדרך הנ"ל בדעת רש"י.

אכן יע"ש במאירי דעדיין יקשה משה"ק התוס' מהא דפעמים דמקצרים בה היכא דלא אמר אני ד' אלקיכם, ר"ל פרשת ציצית וכו'. (ורש"י שם פירש דאומר כל הברכה רק שאינו אומר אמת ואמונה, ולדידי א"ש, אלא דהמאירי דחה פ"י זה), ע"י שם מה שיישב בזה. אלא דכתב "ומה שקשה לי יותר לפי גדולי הרבנים שאין לפרש מקום שאמרו להאריך בענין אחד ר"ל בק"ש ומקום שאמרו לחתום בשאר ברכות.

ופ"י המאירי בשם אחרוני הרבנים דלעולם אין מה שנאמר אחת ארוכה ואחת קצרה עולה על ברכות קריאת שמע, אלא עולה הוא על שאר ברכות והתחלה הוא למשנת מקום שאמרו וכו', ופירושו, דכל ברכה שנתקנה קצרה כגון ברכת הפירות ודומיהם שאין בה חתימה אינו רשאי להאריך שאין אריכות דברים נופל יפה במקום שאין שם חתימה וכל שתקונה ארוכה בחתימה ולא בפתיחה כגון מטבע ארוך ושאינה סמוכה לחברתה אינו רשאי לקצר שאין חתימה נופלת יפה אלא אם כן יש אריכות דברים קודם החתימה בברכה שאין בה פתיחה או בין פתיחה לחתימה אם יש לה פתיחה. ושמא תאמר יאריך בקצרה ויחתום או יקצר בארוכה אם יש פתיחה ולא יחתום, הוא שאמר לחתום אינו רשאי וכו' וכל דרכים אלו נאמר שאין משנין ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

ודעת התוס' בשם ר"ת דכל קאי אאמת ואמונה ואחת ארוכה ואחת קצרה ר"ל בין שתהיה ארוכה בין שתהיה קצרה, ונקום שאמרו לקצר מיירי בברכות קצרות כעין ברכות הנהנין שאין רשאי לשנותן ממטבע דידהו ואין להאריך בהו כלל. ומקום שאמרו להאריך אין לקצר אין ר"ל סתם הוספת תיבות, דהא חזינן באמו ואמונה דשפיר באה פעמים בארוכה פעמים בקצרה, אלא ר"ל דברכה ארוכה אינו רשאי לעשותה קצרה אבל הרשות בידוט לקצר הארוכה מכמו שהיא ובלבד שלא יעשה כאחת מן הקצרות, כן מבואר בתוס' הרא"ש, ע"ש. ומה שאמרו לחתום אינו רשאי לחתום, משמע להדיא מדברי ר"ת דענין אחר הוא, דלהאריך ולקצר ולחתום ולא לחתום ב' ענינים הם.

אכן יע"ש ברבינו יונה שהביא בשם ר"ת, וז"ל: ומה שאמרו מקום שנהגו להאריך אינו רשאי לקצר אינו חוזר לראש אלא מילתא באפי' נפשה היא שהברכות שהן ארוכות כגון קידוש והבדלה אין לו לקצר ממטבע שלהן כלום ומקום שאמרו לקצר כגון ברכת בורא פרי הגפן וכיוצא בו אין לו להאריך בהם ומה שאמר אח"כ לחתום אינו רשאי שלא לחתום וכו' הוא פירוש מה שאמר תחלה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ור"ל באכה שהיא ארוכה וצריכה חתימה אינו רשאי

לקצר כלל מהמטבע כולה מפני דאם יקצר לא יצטרך לחתום בה ואינו רשאי שיעשה בענין שלא לחתום וברכה שהיא קצרה ואין לו לחתום בה אינו רשאי להאריך במטבע ולהוסיף בה אחר כך שארם כן יצטרך לחתום ומקום שאמרו שלא לחתום אינו רשאי לחתום, עכ"ל. ולדבריו מבואר דמאי דאסור להוסיף על ברכה קצרה או לקצר בברכה ארוכה אינו מצד עצם ריבוי התיבות אלא משום ההשפעה על חתימת הברכה ולדבריו מקום שהאריך כו' ומשום שחותמים וכו' חזא מילתא הוא.

ויוצא מזה דלשיטת ר"ת קביעות שם ברכה ארוכה או קצרה היא על פי אורך הברכה, כלומר כמה תיבות יש בה, ואילו לשיטת רש"י לפי ביאורו של המאירי הדבר תלוי בענינים ונושאים שבברכה ולא בכמות התיבות. ולשיטתיהו אזלי בזה, ע"י כתובות דף ז' ע"ב מאן דלא חתים מידי דהוי אברכת פירות ואהאכת מצות, וכתב רש"י בד"ה ברכת המצות, וז"ל: על השחיטה ועל המילה דכיון דכולה חדא הודאה היא ואין הפסק בקשר בינתיים לא בעיא חתימה וכו', עכ"ל. ואילו התוס' כתבו שם בד"ה מאן דלא חתים, וז"ל: שאין בה אריכות והאי נמי אינה ארוכה וכו', עכ"ל. הרי דלרשי נקבע שם ברכה ארוכה לענין חתימה בענינים הכלולים בברכה, ולהתוס' תלוי כדבר כפשוטו באריכות הברכה.

ובחידושי הרשב"א מבואר דאין שם ארוכות וקצרות תלוי בריבוי או מיעוט התיבות, ושפיר יכול להוסיף בזה מעין הברכה או לקצר, ואין הקפידה אלא במטבע הברכה, כלומר, בצורתה, אי פותחת וחותרת בברכה או אי פותחת ולא חותרת או חותרת ולא פותחת. ומה שאמרו שאינו רשאי להאריך או לקצר, פירושו, דאינו רשאי לעשות ארוכה שפותחת וחותרת בברוך קצרה, שלא תחתום בברוך, ואי אתה רשאי להאריך לחתום בברוך היכא דלא תקנו לחתום בברוך. ומה שסיימו לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום, היינו, דהיכא דתקנו ברכה לפנוה ולא לאחריה אי אתה רשאי לשנותה ולחתום בזה, וכן להיפך היכא דתקנו לחתום בברוך ולא לפתוח בברוך אי אתה רשאי דלא לחתום בברוך אלא לפתוח בברוך. והביא ראיה לדבריו ממה שלא אמרו ננוסח הנשלם של כמה ברכות ואמרו, למשל, כל שלא אמר ברית בארץ או שלא הזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, מחזירין אותו, אלמא דליכא קפידא דיאמר רק דברים אלו, אלא אפשר להוסיף, רק הקפידא שאת זה יאמר.²⁷ כתב הרמב"ם בפיה"מ, וז"ל: שצי הברכות שיברך בשחר קודם ק"ש הם יוצר ואהבה והאי שהוא מברך לאחריה אמת ויציב אבל בלילה יברך לפניו שתיים מעריב ערבים ואהבת עולם ואחריה אמת ואמונה והשכיבנו והברכה הארוכה היא יוצר אור ומעריב ערבים והקצרה היא אהבת עולם ונקראת ברכת היוצר ארוכה ואהבת עולם קצרה מפני שכל ברכה שיש בתחילתה ברוך ובסופה ברוך נקראת ארוכה ושאינה כן נקראת קצרה ופ"י אינו רשאי אין לו רשות כלומר לא יהא מותר לו לעשות ופ"י לחתום רוצה לומר

כתב דלא הוה חסדין לה לסמוכה לברכות שלפני ק"ש מטעמא אחרינא, דקריאת שמע מפסיקה ציניה. אכו דעת רש"י לקמן דף מ"ו ע"ב ד"ה ויש שצרכת אמת וליצי צמוכה לברכה שלפני ק"ש אע"פ שק"ש מפסקת ציניה, וכן הוא גם בתוס' שם ד"ה כל, ורש"ש פסחים ק"ד ע"ב ש"ה וברכה. וע"ש דבריו שכן גם בהלל שצילי פסחים אי מצריכין או לא ואי לא מאי טעמא לא.

²⁷ וע"ש כל דברי הרשב"א דמצווארים מדבריו כמה חידושי דינים. הא, דב' הברכות שלפני קריאת שמע בין בצוקר בין בערב לאו ברכות על השמע הם, ורק הברכה לאחריה הוא שצבעם ברכת קריאת שמע, ומאי טעמא היתה צריכה להיות פותחת בצוקר, שאינה שייכת לברכות שלפניה, אלא שכן תקנו החפלא להברכה שלא תהא פותחת בצוקר ולא מדין ברכה הסמוכה לחברתה אלא משום דכן הוא מטבע דהך ברכה. וגם

שיפסיק במקום שאינו ראוי לפסוק, עכ"ל. המבאר מדבריו, דברכה היא יוצר אור ומעריב ערבים משום שפותחים בברוך וחותרים בברוך. ולדידי' ודאי דלא תליא מילתא בריבוי או מיעוט תיבות. ופי' לחתום וכו' באופן אחר, דר"ל להפסיק במקום שאין ראוי להפסיק או שלא להפסיק במקום שראוי להפסיק.

ובהלכה כתב ספ"א מהל' ק"ש ה"ז, וז"ל: ברכה ראשונה שלפניה בין ביום בין בלילה פותח בה בברוך וחותר בברוך ושאר ברכותיה חותם בכל אותה מהן בברוך ואין להן פתיחה ברכות אלו עם שאר ברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא ובית דינו תקנום ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהם מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום ומקום שהתקינו שלא לחתום ארינו רשאי לחתום משום שהתקינו שלא לפתוח בברוך אינו רשאי לפתוח ומקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא פתוח כללו של דברי כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בבכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע וכו', עכ"ל. ומבאר מפשטות לשונו דכל הקפידא הוא על הברכות, לאומרם כפי שנתקנו ולא להוסיף או לפחות מהם, ומש"כ דאין אדם רשאי לפחות או להוסיף מהם היינו כמו שמבאר בהמשך, לחתום היכא דלא חתמו או לפתוח היכא דלא פתחו או דלא לפתוח היכא דפתחו וכו', וכמבאר מדבריו בפיה"מ. והנה השיג הרמ"ד, וז"ל: נראה לדעת זה הרב דאסור לומר פיוטין בברכות של ק"ש, וצ"ע, עכ"ל. ועל סוף דבריו כתב, וז"ל: ולא נהיא זה מעובדא דההוא רעיא דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא וגם מההוא דאמר דיהבך לן ולא יהבך לעפרא ופטרנו אותו מלהודות טאע"ם ששינה ממטבע ברכת הגומל ומנימין שינה ממטבע ברכת הזן ואעפ"כ יצא וכו', עכ"ל. ועפ"מ"כ בדברי הרמב"ם כל פי דבריו בפיה"מ א"ש, דאין הקפידא אלא בפתיחות או בחתימות בברכה. וכן מבאר בכס"מ, ע"ש.

ובהלכות ברכות פ"א ה"ו כתב, וז"ל: כל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כענין שתקנו חכמים ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה ואפילו בלשון חול יצא, עכ"ל. והשיג הרמ"ד דהרי זה סותר דבריו בהל' קריאת שמע שפסק דלא יצא. ועי' הנ"ל להרמב"ם לשיטתו אתי שפיר, וכבר כתב כן הכס"מ, ע"ש ודוק.

ועי' ביאור הגר"א ריש סי' ס"ח, הובא ברמב"ם פרנקל הל' קריאת שמע הנ"ל, שכתב דהרמב"ם בהלכות ברכות חזר בו ממה שפסק בהלכות קריאת שמע, "ואף שדחק בכס"מ שם לתרץ דבריו אינם נכונים. ולכאורה כונתו דהרי אותו הלשון דהמשנה ממטבע שטבעו חכמים השתמש בו הרמב"ם גם בהלכות קריאת שמע וגם בהלכות ברכות, ובחד דוכתא כתב דהרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע, באידך דוכתא כתב דיצא, ודוחק לומר דכונתו בכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לב' דברים אחרים.

ועי' אמרי נועם שכתב הגר"א דא' ארוכה וא' קצרה קאי אשתים שלפניה בין דשחרית בין דערבית, דארוכה היינו שיש בה כמה ענינים, יוצר אור יש בה כמה ענינים וגם היא ארוכה בנוסח, ואהבה רבה קצרה מפני שאין בה אלא מענין התורה, וכן בערבית המעריב ערבים היא ארוכה מפני שיש בה כמה ענינים אע"פ שהיא קצרה בנוסח ואהבת עולם היא קצרה מפני שאין בה כמה ענינים וגם קצרה בנוסח. ומקום שאמרו להאריך וכו' פי' דר"ל שאין רשאי לקצר ולהאריך בנוסח ובענינים.

ועינין חידושי הריטב"א דאסור אף להרבות בתיבות להאריך בקצרה, אלא שכתב שמה שמוסיפין פיוטים הוא משום שלא נאסר אלא לשנות בתורת קבע, אבל שלא בקבע לא אסרו, וע"ש עוד שכתב, וז"ל: ועד כדון לא אמרינן אלא אינו רשאי אבל ודאי אם עבר ועשה ואפילו שינה מטבע ארוך במטבע קצר או ששינה המטבעות יצא, עכ"ל. וכ"כ הרא"ה, ע"ש. (וכן יוצא לענין פסק מדברי הגר"א דבהלכות ברכות חזר בו הרמב"ם, ונקטינן כדבריו בהל' ברכות.)

והנה כתב הטור ריש סי' ס"ח. וז"ל: בענין ההפסקה שמפסיקין בברכות שמע לומר קרוב"ץ ראוי היה שלא להפסיק והרמ"ה נשאל על זה והשבי כך ראינו שאסור להפסיק והרי בפירוש שנינו במקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך ועוד שנינו כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו ואשר הוגד לכם שאני יושב ביניהם ושומע ושותק אמת הוגד לכם ולא מפני שהדבר ישר בעיני אני בא בעת הקרוב"ץ אלא כדי שלא אמנע עצמי מסדר הקדושות והקדישים ועניין אמן ולהתפלל עם הציבור אך מה שהוגד לכם שיש בידי למחות לא הוגד לכם האמת על כן אמרתי הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהו מזיקין וזו היא הסיכה ששתקתי, עכ"ל. חזינו מדברי הרמ"ה דאף להרבות בדברי הוא בכלל הארכה אסורה והדין בזה דלא יצא מדין כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

י"א ע"ב

רח' כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום- טעם הדבר, עי' רבינו יונה שהביא בשם ר' אליהו הצרפתי ע"פ הא דאיתא בחולין דפ"ז ע"א ההוא מינאה דאמר לרכבי מי שברא אורור לא ברא חשך ומי שברא חשך לא ברא אור שנא' יוצר אור ובורא חשך כלומר ממה שלא אמר יוצר אור וחשך משמע /שכל אחד ואחד היה לו בורא לבדו אמר לו שוטה שפיל לסיפ' דקרא ד' צבאות שמו שהוא לבדו ברא הכל, ע"כ אנו אומרים מדת יום בלילה ומדת לילה ביום להודיע שבורא אחד ברא הכל.

ובבן יהוידע כתב דהיינו משום דכתיב יום לילה לא ישובותו כי הארץ היא כדור עומדת וכאשר יש יום בשטח זה שאנחנו יושבין בו יש לילה בשטח שכנגדנו מעבר השני ולכן כתיב יום ולילה לא ישובותו ולפ"ז מובן היטב הטעם דזכירין מדת ום בלילה ומדת לילה ביום.

רט' אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה וכו'- השאלה תמוהה לכאורה, אטו לא התפלל ערבית, עי' בן יהוידע שעמד בזה וביאר על פי דברי ר' אליהו הצרפתי הנ"ל ברבינו יונה.

רי' תוד"ה ורבנן אמרי אבהת עולם וכו'- הלכך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם- ובתוס' הרא"ש הלשון נהגו. והנה הרמב"ם, הרי"ח הרי"ף והבה"ג פסקו כחכמים דאומרים אהבת עולם, עי' פ"א מהל' קריאת שמע ה' ובהגהות מיימוני שם. והוא ע"פ גירסת הרי"ף, ע"ש.

ריא' רש"י ד"ה שכבר נפטר באהבה רבה- שעשה בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמוד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך וכו'- מבואר מדבריו דמה שיצא ידי ברכת התורה על ידי ברכת אהבה רבה הוא משום דאהבה רבה הוי מעין ברכת התורה. אכן יעויין רא"ה שכתב, וז"ל: הא

דאמר רב יהודה שקרא קרית שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה פרשו בירושלמי והוא ששנה על אתר פ"י לאלתר וטעמא משום דאהבה רבה אינה ברכה מיוחדת לתלמוד תורה ולתלמוד תצורה ברכה אחרת מיוחדת יש לה אלא שמכל מום **כיון דקרית שמע בכלל תלמוד תורה כיון שבירך עליה ושונה לאלתר הרי הוא פטור בכך**, עכ"ל, וכ"כ הריטב"א, ע"ש. ומבואר לכאורה מדבריהם דלא כדברי רש"י, דברכת אהבה רבה אינה אלא ברכה על קריאת שמע, רק מאחר דקריאת שמע בכלל תלמוד תורה ממילא יכולה לשמש הברכה על קריאת כבירה על תלמוד תורה, אלא שצריך לגלות שמכוון לעשות כך כיון דהרי אינה בעצם ברכת התורה, וזהו מאי דאמרו בירושלמי דבעינן שיהא שונה לאלתר, דזה מוכיח דכיוון לפטור עצמו מברכת התורה על ידי ברכת קריאת שמע. ולדידהו נמצא דלדברי תורה שעליהם מברכים די באמת בקריאת שמע עצמה, ומה דבעינן לדברי הירושלמי שישנה על אתר זהו להראות כוונתו, שהרי קריאת שמע צריך לקרא אף בלא תלמוד תורה שבה. ע"י לקמן אות ר"ב מה שנכתוב בדברי התוס'.

ובמאירי מבואר לכאורה כדברי רש"י בזה, ע"י דבריו שכתב, וז"ל: ומכל מקום אם קרא את שמע בברכותיה אין צריך לברך עוד למשנתו שכבר נפטר באהבת עולם שברכת התורה היא שהרי אמר בה ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו', עכ"ל.

ריב' תוד"ה שכבר נפטר באהבה רבה - דווקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשבילה אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת וכו' - עיקר סברתו, דהיכא דהוי בחפצא ברכת התורה לא בעינן שילמוד מיד²⁸, דהרי הברכה חשובה ברכה על תורה מצד עצמה, אכן אהבה רבה אף שיכולה לשמש כברכת התורה, מ"מ אינה בעצם ברכת התורה, ואם אינו לומר אין בו משום ברכת התורה כלל, לכך בעינן שילמד מיד אחריו בכדי לגלות שמברכו גם בתורת ברכת התורה.

אך מש"כ התוס' דאינו נפטר מברכת התורה אלא אם לממוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת משמע דאף אם למד מיד אם אח"כ מסיח דעתו שוב אין ברכת אהבה רבה פוטרתו, ע"י מהרש"ל בחכמת שלמה שלמד כן בדברי התוס'. ואם כי מתחילת דברי התוס' משמע דלא הוה בעינן אלא שילמד תחלה ושוב פטור, ע"י צליח משי"ב בביאור המשך בדריהם. והרא"ש בהלכה סי' י"ג ובתוס' הרא"ש כתב להדיא דאם ילמד מיד אחר ברכת אהבה רבה תו לא יצטרך לברך כל אותו היום אף שהפסיק בינתיים. והאמת דדברי התוס' צ"ב, דבשלמא לשיטת הרא"ש כל החסרון באהבה רבה הוא שבעצם אינה ברכת תורה אלא ברכת ק"ש, לכך בכדי לעשותו ברכה גם על התורה אמרינן צריך ללמוד אח"כ קצת, אך מאחר שנעשה ברכת התורה שוב הוי ככל ברכת התורה דלומד על ידו כל היום ואף על ידי הפסק. אך לשיטת התוס' ממנ"פ, אי נעשה ברכת התורה על ידי מה שלמד אח"כ אמרי לא מהני לכל היום אף שיפסיק כמו ברכת התורה בעלמא, ואי לא חשיבא כברכת התורה, האיך מהני אף למה שלומד אח"כ.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי התוס', ע"פ הא דיש לדקדק בלשון הגמרא דלא אמרו דכבר יצא באהבה רבה אלא דכבר **נפטר** באהבה רבה, דז"ל דלעולם לא חשיבא אהבה רבה חפצא דברכת התורה אף שלמד אחר כך ולכך ודאי דלא חשיב קיום של ברכת התורה, רק דמהניא אהבה רבה אם למד מיד אח"כ דמצד זכירת ענין התורה שבה הרי זה **פוטרו** מלברך. ויש לבאר דבר זה, דבאמת לבד חובת ברכת התורה על הגברא ככל ברכות השחר וברכות התפלה, מונח גם בברכת התורה ענין של מתיר ללימוד התורה, וברכת אהבה רבה, אף דאינה מהוה קיום של ברכת התורה, מ"מ פוטרתו מלברך קודם הלימוד. ודלא כבעלמא דעל ידי קיום חובת ברכת התורה שוב ממילא פטור מברכה כל היום, דקיום אמירת ברכת התורה פוטרת מברכה קודם לימוד כל היום, בברכת אהבה רבה שאין בה קיום חובת ברכת התורה אין הדבר כן, ואין הוא פטור אלא ממה שלומד מיד אחריה, דלימוד זה הותר על ידי הברכה. אשר זהו דאינה פוטרת אח"כ לא יהיה אח"כ היסח הדעת, דחשיב הכל לימוד אי הפטור מברכה לפניה מצד אהבה רבה, אבל אם היסח דעתו, שוב אין מה שלומד אח"כ משתייך לברכת אהבה רבה, וממילא אינו יכול ללמוד עד שיברך ברכת התורה. ויתכן דלפי הנ"ל עדיין מוטל על הגברא חיוב ברכת התורה, דלא יצא ידי זה על ידי אהבה רבה, ועדיין צ"ע בכל זה. והרא"ש ודעמי" ס"ל דהיכא דמגלה שמברכה על התורה שפיר חשיבא ברכת אהבה רבה ברכת התורה, וקיום חובת ברכת התורה, אשר ממילא פוטרתו מברכה קודם הלימוד כל היום.

ובמש"כ התוס' בריש דבריהם בהביאם דינא דהירושלמי דבעינן ששנה לאלתר, שלמד מיד באותו המקום. אכן יעויין ברשב"א שהביא דהראב"ד כתב שיש גרסאות שגורסים בירושלמי והוא שקרא על אתר. ולאותה גירסא, כל שקרא קריאת שמע סמוך לברכת אהבה רבה יצא ידי ברכה כל היום לפי שכבר בירך על התורה פעם אחת בבוקר. אבל לספרים דגרסי והוא ששנה על אתר אין הברכה מוציאתו אלא ידי אותה הקריאה הסמוכה לברכה האם הפסיק וחזר וקרא צריך הוא לחזור ולברך. הרי דס"ל דהך מילתא אי פוטרתו לכל היום מילתא תליא להראב"ד בבי' הגרסאות, דאי לא בעינן אלא קריאת שמע שפיר פוטרתו כל היום אבל אי בעינן דווקא שישנה אחריו אינו מועל אלא עד כמה שלא הפסיק ואחר שהפסיק צריך לברך. וצ"ב מה פשר תלייה זו. ועי' גם דברי המאירי בזה.

ואפשר דיש לבאר על דרך הנ"ל, דלגירסא דאינו צריך ללמוד אלא סגי במה שקרא קריאת שמע אף שקראה בתורת קריאת שמע, היינו פירושא, דמונח דין וקיום תלמוד תורה בעצם דין קריאת שמע, ומזה, דברכת קריאת שמע הויה בעצם ברכת התורה, דהא קריאת שמע גופה היינו תורה, ומאחר דהוי כברכת התורה ממש ודאי דמהני אף אם אח"כ מסיח דעתו. אכן גירסא דוהוא ששנה, פירושא דמיאת הוא דבעם לא הוי קריאת שמע תלמוד תורה בכדי דנימא דעצם ברכת קריאת שמע ברכת התורה היא, ומה שקרא שמע אין זה מושהו לברכת התורה, אלא בעינן שילמד מיד אחר כך, דבכה"ג אף דאינו דיום דברכת התורה מ"מ פוטרתו מלברך קודם לימודו ומתירתו ללמוד, אשר זה

ולא ברכת המנוחות, וכן הביא הגריס"א ז"ל בשיעוריו, ובעירובין ל"ו ע"ב מצוה מלכדים לפיכך הוי ברכת המנוחות, ועוד יבוארו השיטות זה לקמן בעזה"ש.

²⁸ ומוכח לכאורה מזה דלהתוס' לא הויין ברכות התורה ברכות המנוחות, דהא בברכת המנוחות בעינן שצריך עובר לעשייתו והאיך לא מצרכינן לי ללמוד מיד, אע"כ דהוא ברכת הולאה

לא מהני אלא לאותו לימוד, אבל אם מפסיק צריך לברך, וכמשנ"ת.²⁹

ולפום גירסת התוס' מאי דאינו יוצא על ידי עצם אמירת קריאת שמע יש לומר בפשיטות שהוא משום דלדידהו הוא משום דאינו אומר בתורת קריאת שמע ואך אי נימא דמצוות אין צריכות כוונה, אין בכך בכדי לגלות ולקבוע שמברך ברכת אהבה רבה גם על התורה. וחזינן עוד מדבריהם דאין קריאת שמע ושמע"ע מהוים הפסק, ושפיר מהני מה שלומר אחר שמע"ע, עי' פנ"י שכתב דקריאת שמע ותפלה הויין חדא מילתא, ואולי שהוא משום דהרי בא להשתמש בברכת אהבה רבה אשר היא יסודה ברכת קריאת שמע גם לתורה, וזוהי מה שאומר מצד קריאת שמע שבו, הכולל שמע"ע דהרי סומך גאולה לתפלה, וזוהי קריאת שמע ושמע"ע אחד הם ואינן מהוים הפסק בין ברכת קריאת שמע למה שישנה, דהא זהו צורת ברכת קריאת שמע ודעמה.

ומש"כ התוס' בהמשך דבריהם לחלק בין סוכה דמברכים על כל זעודה לברכת התורה דברכה אחת פוטרת כל היום, ד"שאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום ללמוד בלע הפסק, צ"ב לכאורה, דאי חשיב כלומד בלא הפסק אמאי לא יועיל דבר זה גם באהבה רבה דסו"ס על ידי דהוי כלומד בלא הפסק הוי הכל לימוד אחד שנפטר על ידי אהבה רבה, והתוס' הרי חילקו בזה בין אהבה רבה לבין ברכת התורה, ויש לחלק בין הנושאים, וצ"ב.

ריג' תוד"ה שכבר נפטר באהבה רבה - וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה וכו' - יש לעיין לכאורה מה שייטי' דהך קושי' להכא, ומה התחדש כאן שתקשה במיוחד קושי' זו. אכן הביאור פשוט, דמקודם סברו התוס' דבברכת התורה אינו צריך שוב לברך כל היום אף לאחר היסח הדעת, אשר ממילא הוקשה להם אמאי מברכים כל פעם שנגנסיס לסוכה, דמאי שנא, ואהא תירצו דבברכת התורה הוי כמין דעתו עלה כל היום, משא"כ בסוכה. ומעתה, בשלמא אי הוה אמרינן דמהני ברכתו לכל היום גבי סוכה לא הוה קשיא אמאי לא מברכין אשינה, אבל מאחר שכתבו דהיכא דאיכא היסח הדעת שפיר צריך לברך, מעתה הוקשה להם אמאי אין מברכים על השינה.

מה שכתבו התוס' בתירוצם דברכת לישב פוטרתם, ר"ל דכל ברכה שמברך לישב בסוכה פוטרתו מהכל עד לסעודה הבאה, עי' תוס' רבי יהודה החסיד.

והנה הביאו הראשונים דעת רש"י דכשהיה משכים לקרות היה מברך וכשהלך לביהכ"ס היה חוזר ומברך, עי' חידושי הרשב"א, וז"ל: ובשם רש"י אמרו תלמידיו כשהיה משכים לקרות היה מברך לקרות בתורה וכשהוא הולך לבית הכנסת חוזר ומברך כמו אותן הימים שלא השכים לקרות ונותן טעם לדבריו כמו שהקורא בתורה מברך ברכת התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה ואע"פ שכבר ברך קודם פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ורבי ישמעאל והוא הדין דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה והששיבו עליו בתוספות דהתם

אפי' ברך על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבורך תקנו לברך שם אשר בחר בנו מכל העמים כמו שנתקנה ברכה לאחריה וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטר וכו', עכ"ל. ודברי רש"י לכאורה צ"ב.

והנראה בזה, דודאי דמודה רש"י דהברכות בשעת קריאת התורה הן מסויימות לקריאת התורה, ולכך מברך דאף דקריאת התורה בעצם בכלל תלמוד תורה היא נאמר על קריאתה דין מסויים דמברכים עליה אף שברכו כבר על תלמוד תורה ואינה ברכה לבטלה כיון שיש לה על מה לחול (על החפצא דקריאת התורה).

ויסוד דברי רש"י לענין ברכת התורה בבית כנסת מבואר ממש"כ דחוזר ומברך כמו אותם הימים שלא השכים לקרות, אשר נראה הכונה בזה, דמאחר דהרי איכא ימים שאין אדם קם קודם לקרות, תקנו ברכת התורה כחלק מסדר התפלה, וכמו דאמרו לענין קריאת התורה דאף שהיא באמת ברכת התורה יש לה מקום לחול ולברך על קריאת התורה, כמו כן יש לה מקום ולברך כחלק מן התפלה ולא הוי ברכה לבטלה, וקצת. ושאר"ר ס"ל בפשטות דאין ברכת התורה חלק מסדר התפלה ואינו אלא על הלימוד, אשר ממילא לא שייכי לברכה שמברכים בקריאת התורה.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' תפלה ה"י, וז"ל: המשכים לקרות בתורת קודם שיקרא קרית שמע בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה נוטל ידיו ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא ואלו הן וכו', עכ"ל, הרי שהוסיף "ואח"כ קורא" אשר הוא לכאורה מיותר שהרי כתב דהשכים לקרות, ונראה מזה דס"ל דאף בברכות התורה ממש בעינן שילמד מיד אח"כ, וכן מפורש בה"א, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך מעט מדברי תורה, ודברי הירושלמי לא נאמרו דווקא באהבה רבה אלא גם בברכת התורה ממש. ודברי הרמב"ם צ"ב קצת, שלא הביא במפורש המבואר בסוגיין דאם לא ברך עד אחר קריאת שמע כבר נפטר על ידי אהבה רבה, ואף דרמזה במש"ג המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קרית שמע וכו', עי' רבינו מנוח, והגהות מיימוני אות ט', מ"מ לא הביא מפורש, וגם אין מוזכר דהיוצא באהבה רבה צריך לשנות מיד כדברי הירושלמי.

ריד' אמר רב הונא למקרא צריך לברך ולמדרש א"צ לברך ר' אלעזר אומר למקרא ולמדרש צריך לברך ולמשנה א"צ לברך וכו' אף לתלמוד צריך לברך - דברי הגמ' לכאורה צ"ב, מה ס"ד לברך על מקרא ולא על מדרש או משנה או גמרא, הרי כולם בכלל תלמוד תורה הם ואדרבה, עיקר עסק התורה הוא תורה שבעל פה, דושנתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפני מיידי בתורה שבעל פה ואמאי נימא דלא מברכין עליהו.

ובעיקר ברכות התורה צ"ב מה טבען ההויין ברכת המצוות או סוג אחר של ברכה. והנה כתב הרמב"ן במצוות עשה ששכח הרמב"ם מצוה ט"ו, וז"ל: הוא שצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתנו תורתו אלינו והודיענו

שישנה מדי ע"כ לאינו לקובעה כזכרת התורה, דהא דינא הכי גם בזכרת התורה ממש, אע"כ דיסוד הדין ללא מהניא זכרה לפטור אלא כל ליכא היסח הדעת, וא"כ הוא הדין בזכרת התורה ממש. אהל אי אמרינן ללא נאמרו דברי הידועלמי אלא זכרה רבה ולא בזכרת התורה, א"כ מאי דבעינן שישנה מיד הוא לשוואה זכרה על התורה ולא רק זכרת קריאת שמע, ומאחר שעשה כן קודם ממילא הו' בזכרת התורה וא"כ לברך כל היום אף אי מסיח דעתו, וז"פ.

²⁹ ובתוס' רבי יהודה החסיד הביא תשובה שהשיב רבינו אשר מלוניל, ומבואר שם דאי אמרו דדברי הירושלמי נאמרו גם לענין זכרת התורה ממש ולא דווקא זכרה רבה, פירושא דדינא הוא דכל דאויכא היסח הדעת צריך לחזור ולברך בזמנא היום, אבל אי נימא דלא נאמרו דברי הידועלמי אלא בזכרה רבה, לא בעינן אלא שילמד מיד בלא היסח הדעת אבל מאחר שלמד קודם צריך לברך כל אותו היום. וביאור תלפיה זו, דאי נאמר הך דינא גם בזכרת התורה, נמלא דמאי דבעינן

המעשים הרצויים לפניו שבהם נחל חי העולם הבא כאשר נצטוונו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוונו בזו וכו' והעולה מזה שברכת התורה לפני מצות עשה דאורייתא וכו' ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דאין ברכת התורה ברכת המצוות, ראשית, דאורייתא היא, ושנית שהרי כתב דהוא כמו ברכת המזון שאחר האכילה, אשר ודאי דזה ברכת הודאה ואין לו שייכות לברכת המצוות.

ומה שהרמב"ם לא מנה מצוה זו, כתב במגלת אסתר, וז"ל: ולא ידעתי למה לא מנא הרב אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד אמנם עליו להביא ראיה, עכ"ל, הרי שצדד לומר דלהרמב"ם ברכת התורה אינה דאורייתא וקרא אסמכתא בעלמא הוא. אכן יעויין קרית ספר פ"ב מהל' תפלה שכתב המב"ט, וז"ל: ברכת התורה לפני מן התורה שנאמר כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו ולהרמב"ם ז"ל שאינו מונה אותו מצוה בפני עצמה נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה ולהכי לא באה במנין אבל היא מדאורייתא. נמצינו למדים דמח' היא אי לדעת הרמב"ם ברכת התורה דאורייתא או מדרבנן. והנה כתב הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"א, וז"ל: כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותרם בהן בברוך חוץ מברכה אחרונה של קרית שמע וברכה הסמוכה לחברתה³⁰ וברכת הפירות והדומה לה וברכת עשיית המצוות ואלו הברכות שמרנו שהן דרך שבח והודיה שיש מהן שהוא פותח בברוך ואינו חותרם ויש מהן שהוא חותרם בברוך ואינו פותח אלא מעט מברכת המצוות כגון ברכת ספר תורה וכגון רואה קברי ישראל מאלו שהן דרך שבח והודיה וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו דברכת התורה היא ברכת המצוות. ולהמבואר מדברי המב"ט דאף להרמב"ם ברכת התורה דאורייתא היא, יצא מזה דברכת התורה היא ברכת המצוות דאורייתא. ואפשר דמהאי דטעמא הוא דס"ל להרמב"ם דאינה חשובה מצוה בפני עצמה, דאם יסודה ברכת המצוות על תלמיד תורה, פירוש, דהוא כאילו "מתיר" תלמוד תורה, מסתברא דהוא חלק ממצות תלמוד תורה דכך היא צורתה, שמברך ואח"כ לומד, והרמב"ם שמנא כמצוה בפני עצמה הוא משום דלדידי' היא ברכת הדואה, אשר הוא ענין בפני עצמו. ומהאי טעמא להרמב"ם לשיטתו אינו דומה למקרא ביכורים וסיפור יציאת מצרים דהם בודאי ענינים בפני עצמן.

יעויין חידושי מרן ר"ז הלוי בהל' ברכות בסוף דבריו שהיא מה שמקשים אהא דנשים מברכות ברכת התורה והא פטורות מת"ת "וביותר קשה לדעת הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' ציצית דעל מצות שהנשים פטורות אינן רשאיות לברך עליהן ואיך יברכו בה"ת כיון דפטורות מת"ת. וע"ש שהביא בשם אביו הגר"ח זצ"ל "דברכה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת

רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא וכו' א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל רק דתורה עצמה טעונה ברכה ונשים פטורות רק מהמצוה דת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת ולימודם הוי בכלל ת"ת ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום מצוה כלל". והנה בשלמא לשיטת הרמב"ם דהוי ברכת התורה ברכת הודאה וענין בפני עצמו שאינו קשור למצוה, שפיר איכא למימר כדברי הגר"ח דביסודה הוי ברכת התורה ברכה על החפצא של תורה, אכן להרמב"ם הרי מבואר דברכת התורה ברכת המצוות, וביותר לפי דברי המב"ט נמצא דהוא בכלל מצות תלמוד תורה, אשר הוא דלא כדברי הגר"ח.

(והרמב"ם באמת לא הביא הא דנשים מברכות.) ומדברי התוס' בסוגיין דס"ל דמהניא ברכת התורה שבירך שאינו מברך כל היום אף אי לא למד אחר שבירך וגם הסיח אחר כך דעתו, מבואר דלא הוי ברכת התורה ברכת המצוות, דאי ברכת המצוות היא הרי בעינן שיברך עובר לעשייתו, דמיד אחר הברכה יעשה המצוה, וכן דקדק בהערות הגריש"א זצ"ל.

אכן יעויין דברי התוס' בעירובין דצ"ו ע"ב ד"ה דילמא סבר (תחילת דברי התוס' בע"א) כתבו בא"ד, וז"ל: וממה שהאשה עולה למנין ז' ומברכת קריאת התורה אע"ג דפטורה מתלמוד תורה כדאמר פ"ק דקידושין אור"ת דאין זו ראייה דברכת קריאת התורה לאו משום מצות תלמוד תורה שאפי' בירך ברכת הערב נא או נפטר באהבה רבה חוזר ומברך וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריהם דברכת התורה וגם אהבה רבה שפיר הויין על מצות תלמוד תורה, הרי דס"ל דהויא ברכת המצוות, ודלא כדברי התוס' בסוגיין.

והנה כתב רבינו יונה, וז"ל: ר' יוחנן אמר למשנה צריך לברך שבמשנה ג"כ מפרש הפסוקים ומשם לומד טעמי המצוות אבל לתלמוד שהוא פירוש המשנה ל דאין צריך לברך על הפירוש רבי אלעזר אומר דאפילו לתלמוד צריך לברך שבתלמוד ג"כ מפרש עיקרי הפסוקים ומסקנא דאפילו למדרש צריך לברך שבמדרש ג"כ לומר מהפסוקים מק"ו ומג"ש ומהמדות שהתורה נדרשת בהם, עכ"ל. (והוא לפי גירסת דמדרש הוא הדבר האחרון, ודלא כגירסנו.) ומבואר מדבריו דיסוד ברכת התורה הוא על תורה שבכתב, ומאי דמברכין אמשנה גמרא ומדרש זהו משום שגם הם עוסקים בתורה שבכתב, אך עצם הברכה אף להלכה דמברכין אכולהו הוא מצד תורה שבכתב.³¹

ומעתה יתבאר היטב דברי הגמ' לפום שיטת הרמב"ם דאין ברכת התורה ברכת המצוות, אלא יסודה ברכת הודאה, דאיכא למימר דעצם ההודאה היא על נתינת תורה שבכתב, אשר היא יסוד הכל, ומהאי טעמא הוה ס"ד דאין מברכין אלא על לימוד תורה שבכתב ולא על דבר אחר, ואף מאי דמסקינן דמברכין אכולהו, היינו משום דבכולם שייך הודאה על תורה שבכתב כיון שכולם נובעים ומתעסקים בתורה שבכתב, וכמו

השייכות למקרא דהוא לאתיין עלה. ונראה מדברי רש"י דבאמת דהכי פליגי, דאלו האומרים דרק על המקרא או על המקרא והמדרש או המקרא המקרא והמשנה מברכין ס"ל ליסוד הברכה הוא על תורה שכתב, ומאז זה לא היה לך שגבך גם על התלמוד, ורבא דס"ל למברכין על התלמוד היינו משום דפליגי עלייהו דיסוד דין ברכת התורה, דאלו הסוברים דחוקא על תורה שכתב מברכים ס"ל דה ברכת הודאה, ורבא פליגי וס"ל דהוי ברכת המצוות, אשר זה פשוט לתלמוד הוי עיקר תלמוד תורה ועל כן מברכים עליה, ודוק.

³⁰ מבואר מדבריו דמאי דאמת ואמונה אינה פותחת בצדדו אינו משום דהויא זכרה הסמוכה לחברתה אלא משום דכך הוא מטבע הברכה שחותרה בצדדו ואינה פותחת בצדדו, וכבר כתבו זה הראשונים, הוצאו הדברים לעיל.

³¹ ורש"י לא פירש כן, שכתב בד"ה מדרש שהוא קרוב למקרא, והוא ע"ד רבנו יונה לאתיין עלה מאז תורה שכתב שבה, ואילו בדברי רבא דאף על התלמוד מברכים כתב, וז"ל: דנוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצא, הרי דלדידי' לא מאז

שביאר רבינו יונה. אכן כל זה לשיטת הרמב"ן ולשיטת התוס' בסוגיין דברכת התורה ברכת הודאה היא, אך לשיטת הרמב"ם והתוס' הנ"ל בעירובין דברכת המצות היא אכתי יקשה כנ"ל דהא ודאי תורה שבעל פה הוא בכלל מצות תלמוד תורה, והאיך ס"ד דאין מברכין אלא על תורה שבכתב.

ומה דלהרמב"ן דהוי ברכת הודאה ליכא על תלמוד תורה ברכה המצוות, י"ל לכאורה דברכת הודאה על יסוד נתינת התורה פוטרתו מברכת המצוות אשר יסוד אקב"ו, דהא כלול ד"ז בהודאה שנתן לנו את התורה-בתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם נחל חיי העולם הבא, באופן דברכה זו ודאי פוטרתו מברכת המצוות. ברכת התורה אשר היא הודאה ודאי דכוללת בתוכה "מתיר" למצות תלמיד תורה, אשר זו היא פועלת ברכת המצוות, ומבוארים דברי הרמב"ן.

ועוד צ"ב לדעת הסוברים דברכת התורה היא ברכת המצוה, התינו לרב יהודה אמר שמואל דהברכה היא אקב"ו לעסוק בדברי תורה, שפיר הוי נוסח של ברכת המצוות, אבל י מברכין והערב נא או אשר בחר בנו מכל העמים, האיך חשיבן ברכת המצוות. ובה י"ל ע"פ המבואר מדברי הרמב"ן בסוגיין, (הבאנו דבריו לעיל ריש מכילתין) ע"ש שכתב דברכת אהבה רבה היא ברכת המצוות למצות קריאת שמע, והרי אין נוסח אהבה רבה ואהבת עולם נוסח של ברכת המצוות כלל. וע"כ דעיקר תקנת ברכת המצוות היא לברך את ד' קודם כל עשיית מצוה ואינה צריכה להיות דווקא בנוסח אקב"ו, וכן י"ל בדעת הרמב"ם ודעמי.

ונראה עוד על פי דברי הקרית ספר הנ"ל, דהרי חזינן נפ"מ בין ברכות המצוות דשאר מצוות, דדרבנן הם, להך ברכת המצוות דדאורייתא היא. ונראה דאף דברכת התורה ברכת המצוות היא להרמב"ם מ"מ שונה היא מכל ברכת המצוות, דכל ברכת המצוות הוא כלל לברך על ציווי המצוה קודם לעשיית המצוה, ואם הוי בגדר מתיר, זהו מה שמתיר עשיית המצוה. אכן ברכת התורה, אך דהוי ברכת המצוות, מ"מ הרי חזינן דהוא נכלל במצוות תלמוד תורה עצמה, ופירושא דמילתא, דכך היא צורת לימוד התורה, לשבח על נתינת התורה וחשיבותה ואח"כ ללמוד, דברכה שבה והודאה על התורה היא היא המתיר. באופן דברכת התורה ברכה בשבח והודאה על התורה היא היא החפצא דברכת המצוות דברכת התורה, ודלא ככל ברכת המצוות. אשר לפי זה אתיא סוגיין שפיר גם לשיטת הרמב"ם על דרך שכתבנו בדעת הרמב"ן על פי דברי רבינו יונה, דאין נושא ברכת המצוות דברכת התורה הציווי על המצוה אלא שבה על התורה, אשר בזה י"ל דר"ל תורה שבכתב.

אלא דעדין צ"ע לפ"ז להך מ"ד דאין מברכים אלא על המקרא, אם בא ללמוד גמרא, דודאי מקיים מצות תלמוד תורה, היכא הברכת המצוות ע"ז, והרי אם לא בא ללמוד תורה שבכתב אינו מברך. (ואפשר דאה"נ יצטרך ללמוד תורה שבכתב ולברך לפניו בכדי לצאת ידי מתיר דתלמוד תורה.)

זה יעלה לכאורה ארוכה בדברי הרמב"ם ע"פ דברי המבי"ט, אכן לדברי המגלת אסתר דברכת התורה אינה אלא דרבנן וא"כ הוי ברכת המצוות דרבנן כבכל ברכת המצוות, והדרא קושיין לדוכתה. אכן נראה דאף דלמגילת אסתר לא הויא ברכת התורה אלא דרבנן, אכתי גדרא דמילתא הוא כנ"ל, דהא חזינן דהך ברכת המצוות אסמכוה אקרא דמירי בתורה ואין זה כברכת המצוות בעלמא, וא"כ יש לומר בגדר ברכת

המצוות דתלמוד תורה דשניא משאר ברכות במצוות, ושוב יש לבאר סוגיין לדברי הרמב"ם כנ"ל.

והנה לשון הגמ' לכאורה צריך ביאור, שאמר רבא דלתלמוד צריך לברך דאמר רב חייא בר אשי וכו' ספרא דבי רב, דהביאו מימרא דרב חייא בר אשי לאוכוחי כרבא דאתלמוד נמי מברכין, והוא שנה ספרא דבי רב, דתו"כ הרי הוי מדרש. וכתב הגר"א באמרי נועם דמכאן סיוע לגירסת הר"ף דהחידוש האחרון הוא דאמדרש צריך נמי לברך, ואהא שפיר מייתי מאי דברכו על ספרא דבי רב. וע"ש באמרי נועם דלגירסת רש"י יש ליישב בדוחק דפירוש דלתנאי פרקא בספרא דבי רב ר"ל שהיו לומדים אתל רב ספרא עם הפירוש דהיינו הפילפול של ספרא שהוא גמרא וע"כ מייתי שפיר ראייה.

(רטו) אקב"ו לעסוק בדברי תורה- אי ברכת התורה היא ברכת המצוות פשיטא דאתי לשון זה שפיר, דדומה הוא לנוסח כל ברכת המצוות. אכן לדעת הרמב"ן דברכת הודאה היא צ"ב לכאורה האיך חשיבא ברכה זו הודאה. והנראה על דרך הפשט, דהרי כתב הרמב"ן דההודאה היא שניתנה לנו התורה שינחלו על ידה עולם הבא, וזה שפיר נכלל במה שאומר שקדשנו הקב"ה במצוותיו שצונו לעסוק בהם.

וב' הברכות האחרונות, בשלמא להרמב"ן דמדין הודאה אתינן עלה, אתי שפיר, אבל אי ברכת התורה הוי ברכת המצוות צ"ב לכאורה דאין מטבע דב' ברכות אלה מטבע של ברכת המצוות. ועפשמנ"ת לעיל דשאני הך ברכת במצוות דהיא צורת תלמוד תורה שישבח ואח"כ ילמד א"ש.

ועיינן מהר"ל נתיב התורה פ"ז שתפס דכל ג' הברכות ברכת המצוות הם, "ומפני כי למוד התורה היא לאהבה יש לו לברך השם יתברך על אשר נתן לנו התורה וזהו אהבה גמורה כאשר נותן ברכה להשם יתברך על שנתן התורה לעמו ישראל, כלומר דהכרת הטוב על אשר ניתן להם מביא קשר של אהבה ואחדות ביניהם. וריבוי הברכות הוא להביא את האדם להרגשה של אהבת ד'.

ומה שברכה ראשונה לעסוק בדברי תורה ולא ללמוד תורה, ביאר המהר"ל בב' אופנים, הא', דאילו הוה אמרינן על דברי תורה היה שייך להתפרש דאינו מקיים הצוה אלא אם כן מכין להלכה, אז הוא דהוי לימוד "תורה", אבל אם אינו מכין להלכה אינו מקיים המצוה, לכך אמרינן לעסוק בדברי תורה, דהמצוה היא העסק בדברי התורה, וזה שפיר איתא אף אי אינו מכין להלכה. והדרך הב', ד"ד"מוד" שייך גם במחשבה וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצוות שהוא על מעשה ולכך מברך לעסוק בתורה עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד ורק צא"ק שיעשה מעשה והדבר הוא מעשה נחשב כמו שאמרו עקימת שפתיו הוי מעשה. אלא שכתב דאפשר לומר ההפוך, כי "עסק" נקרא כל המשעסק ופונה אל הדבר אף כי אין כאן מעשה מכל מקום פונה אליו ועוסק בו ולכך מברכין לעסוק.

וביאר המהר"ל המשך הגמ', דר' יוחנן ס"ל שאין לברך לעסוק בדברי תורה, דאינו דומה לשאר מצוות כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל ואין לימוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצוות רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל ולפיכך יש לברך על דבר זה הערב נא ד' אלקינו וכו' עד ברוך המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא ס"ל כי יוטתר יש לברך על שנתן תורה כולה לישראל כי אם לא נתן תורה לישראל בתחלה לא היה תורה לכל ישראל

ולפיכך יאמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נותן התורה ותחלת הברכה אשר בחר בנו מכל העמים כלומר כי נתן תורה על הר סיני לישראל וסיוס הברכה נותן התורה ולא נתן כמו שהתחיל כי בכל יום הקב"ה נותן לורה לישראל ואם לא כן ח"ו נשתכחה התורה מישראל. ואמרו שזו היא המעולה שבברכות כי ברכה זאת היא יותר עליונה כי נתן התורה כולה לישראל הוביאה לעולם התורה שלא היה בעולם כלל קודם, וגם מברך נותן התורה רצה לומר עתה נותן התורה בכל יום ובודאי דבר זה מעולה ועליונה שבברכות. וקאמר רב פפא היכלך נימאי לכולהו שיש לברך על ה מצוה שעוסק בתורה כמו שמברך על שאר מצוות ויש לברך כי השם יתברך מלמד תורה ומוציא שכו של אדם אל הפעל, ומברך ג"כ על שבחר בישראל ונתן להם התורה בכלל ובכל יום נותן התורה גם כן ובוזה מברך על הכל וצריך לזוהר בברכה זאת. ומובן לפי דבריו ענין ג' ברכות אלו לברכת המצוות, דיסוד הענין של ברכת המצוות הוא להביא את המברך לאהבת ד', ולימוד הלורה והתדבקות בהקב"ה הוא דווקא עלי אהבה, ולכך בעיני לברך על כל פרטי נתינת המצוה, וכמו שביאר.

רסז) רש"י ד"ה ור' יוחנן מסיים בה הכי- דבעי פתיחה בברוך וסיוס בברוך- מבוארת דעתו דלעסוק בדברי תורה ווהערב נא ברכת הן ולא מברכין אלא ב' ברכות. וכ"ה גם דעת ר"ת, ע"י רבינו יונה, והוא על פי מאי דס"ל לר"ת לקמן דמ"ו ע"א ד"ה כל דלא אמרינן דברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך אלא היכא דהברכה הראשונה היא ברכה ארוכה אבל אי ברכה קצרה היא צריכה הברכה הב' להיות פותחת בברוך³², והכא הרי הברכה הראשונה ברכה קצרה ואמאי אין ברכת והערב נא פותחת בברוך, אלא כתב שם ר"ת דלא הויין אלא ב' ברכות וכדעת רש"י, כ"כ רבינו יונה. ונפ"מ אי הויין ב' ברכות או ג' ברכות אי הנוסח הוא הערב נא או והערב נא, דאי הוי ברכה בפני עצמה אומרים הערב ואי המשך ברכת לעסוק אומרים והערב. ולדעת רש"י ור"ת לא גרסינן הילכך לימרינאו לכולהו אלא לימרינאו לתרוייהו, כן מבואר בראשונים.

ריז) ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל וכו'- ע"י אמרי נועם דכן הוא הגירסה הנכונה ולא גרסינן ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך וכו', וצאצאינו תרגומו (ישעיהו ס"ה י"ג) ובני בניא (ולכאורה הוא משום דהוי כצא צא, לשון כפול) ומתפללין על עצמן ועל בני בניא מכאן ואילך תורה חוזרת על אכסניא שלה (ב"מ דפ"ה) וביאר הגר"א דזהו שאמר הכתוב באיוב ה', כ"ה, וידעת כי רב זרעך וצאצאך כעשב הארץ כי זרע הוא דבר הנזרע ונאכל ועשב הוא דבר הגדל מעצמו וזה שאמר וידעת כי רב זרעך הוא בניא על זה ידעת כי רב הם וצאצאך פירוש בני בניא יהיה כעשב הארץ שהם לא יבואו מחמת זירעתך אלא כעשב הזה שהוא גדל מעצמו.

ריח) אומר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות הילכך לימרינאו לכולהו- צ"ב מהו לשון הילכך, דמה מחייב לומר כן.

והני ג' ברכות דאמרינן (לדיעות דהן ג' ולא ב') ע"י בעה"מ שפירש דשלוש ברכות אלו הן כנגד תורה ומשנה ומדרש. ותמה עליו הראב"ד, וז"ל: ועוד אטו כל ענין

תורה לאו ענין אחד הוא ולמה צריך ברכה לכל אחד ואחד ועוד אם צריך ברכה לכל אחר כעין שלש מצות יברך ויקרא והיכן מצונו כלל לברכות בשביל מצוה הרבה אבל לא אמר רב פפא אלא משום דמספקא ל"י דהי מנייהו עיקר, עכ"ל, ע"ש עוד דמאי דלא הוי ברכה הב' ברכה לבטלה כיון שלא צריכין לה, הוא משום דיש בה בבקשה שלא יכשל בדברי תורה שאנו צריכים לה, לפיכך אין אנו רוצים להניחה. וצ"ב לכאורה מה ענה הראב"ד על שאלתו, הי דאין רוצים להניחה, מ"מ כיון דהרי מצד ברכת התורה סגי באשר בחר בנו אשר היא הברכה המעולה בכולן, האידך מברכים הערב נא.

ונראה בביאור דברי בעה"מ ויסוד פלוגתתם, דהנחת הראב"ד בדברי בעל המאור היא דברכת התורה היא ברכת המצוות, ששהבין דמה שאמר בעל המור דכל ברכה נגד חלק אחר מתורה פירושו דצריך ברכה להתייר כל חלק בנפרד, והוא ברכת המצוות, אשר בזה שפיר הקשה דהא כל ענין תורה ענין אחד הוא, כלומר, דחד מצוה התלמוד תורה היא בין שלומד תורה בין שלומד מדרש בין שלומד משנה, ואמאי בעינן ברכה על כל אחד מהם, וגם אי הויין ג' ברכות המצוות על ג' סוגי לימוד, יצטרך ללמוד אותו הלימוד מיד אחר שבירך אותו הברכה. אכן בעל המאור ס"ל דאין ברכת התורה ברכה המצוות, אלא ברכת הודאה כדברי הרמב"ן, ולדידי' הטעם דאמרינן כולם הוא בכדי לתת שבח והודאה על החלקים השונים בתורה. ומה שתקנו לברך כולם אינו מספק אלא משום שכך תקנו לברך אותם. ובברכת הודאה אין להקשות דלא מצונו שתקנו כמה ברכות יחד, דהא חזינן למשל בברכת נשואין דשפיר תקנו הכי.

ודעת הראב"ד עצמו י"ל דס"ל דהוי ברכת הודאה, רק דס"ל דבברכה אחת סגי, אלא דמספקא להו הי מהן עיקר אשר כל כן תקנו לומר כולם. אלא הוקשה לו דמאחר דנאמר להדיא דאשר בחר בנו היא המעולה שבברכות, נברך אותה ושוב הויא והערב נא ברכה לבטלה, אשר לזה כתב דמאחר שיש בה בקשה שלא יכשל בתורה תקנו שתתקיים ההודאה על ידי כל הברכות יחד.

וע"י רבינו יונה דלרש"י ור"ת דהן ב' ברכות ולא ג', אחד הוא נגד תורה שבכתב ואחד נגד תורה שבעל פה. ועל פי מה שדקדקנו לעיל מדברי רש"י י"ל, דהנה רבא חידש דמברכים גם על תורה שבעל פה משום דזה מצותה, וביארנו דלדידי' הוי ברכת המצוות. אכן אכתי יתכן דאיכא נמי ברכת הודאה על התורה- הבו גודל לאלקינו. אשר לפ"ז י"ל דהיינו ב' הברכות, דברכת אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי התורה עולה תורה שבעל פה והיא באמת ברכת המצוות, והרי היא באמת בלשון ברכת המצוות. וברכה דאשר בחר בנו היא ברכת הודאה הוא בעיקר על תורה שבכתב, כמבואר מהני אמוראי דלפני רבא דס"ל דמה שמברכים הוא מצד תורה שבכתב, וכמו שביארנו לעיל. ועפ"ז יש ליישב קצת לישנא דהש"ס דקאמר דאשר בחר בנו היא המעולה שבברכות ומיד אח"כ אמרו הילכך לימרו לתרוייהו (לשיטת רש"י), דלמאי דק"ל כרבא דמברכין אתורה שבעל פה הוי ברכת המצוות, כמו שביארנו לדעת רש"י, אבל חוץ מזה מודה אף הוא דאיכא דין ברכת הודאה דברכת התורה, אלא שהיה אפשר לדון שיצא ידי שניהם על ידי ברכת לעסוק

הדלה סמוכה לחברתה אמאי פותחת צדדך ומשני דרבי מפזרן ולהכי לא הוי סמיכות ולמה לא משני מפני שהן קלרות אלא ש"מ דלא כר"ת.

³² והגר"א בלמרי נועם הולאת מכון הגר"א כתב (כת"י) להוכיח דלא כדברי ר"ת מדברי היוזשלמי דמקשי דברכה

בדברי תורה אלא דמאחר דאמרינן דמבחינת הודאה אשר בחר בנו המעולה מן הברכות, לכך אמרינן דנימרינו לתרווייהו, לעסוק שהוא בלשון ברכת המצוות, ואשר בחר בנו אשר היא ברכת הודאה, ודוק. והגרי"א באמרי נועם כנראה שהוקשה לו לישנא דהש"ס וכתב, וז"ל: זו היא מעולה שבברכות הלכך נאמרינהו לכולהו רצה לומר מעולה במקום שאין צריך אלא ברכה אחת כגון בברכת התורה שקודם קריאת התורה אומרים אותה ולא אחרת אבל הכא צריך לאמרינהו לכולהו, עכ"ל, ר"ל, דהכא על תורה משנה ומדרש צריך לכולהו.

והנה יעויין חידושי הריטב"א בסוגיין (וכן הוא בעו"ר) שביאר דמאי דברכת אשר בחר בנו פותחת בברוך אף דהוי ברכה הסמוכה לחברתה, זהו משום דלפעמים מברכים אותה בפני עצמה, כשקורין בתורה בציבור, לכך פותחת בברוך, ע"ש שהביא כמה דוגמאות לזה.

ועי' המשך דבריו של הריטב"א שהביא דמאחר שברך ברכת התורה א"ת לברך כל היום אף אם הסיח דעתו, והקשה מציצית ותפילין אם חולץ או פושט הבגד צריך שוב לברך, ומאי שנא גבי תלמוד תורה דלא אמרינן הכי, ותי' בשם רבינו יונה (וכן הוא ברבינו יונה בסוגין, ע"ש) דתפילין כשחולצין או ציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך עליהן, אבל בקריאה בשקרא פעם אחת לא נגמרה עדיין מצות הקריאה כל היום ולפיכך כשחוזר וקורא למצותו הוא חוזר ואין צריך לחזור ולברך.

וכתב בהמשך דבריו, וז"ל: ומיהו אע"פ שבירך בבוקר על תלמוד תורה מברך אהבה רבה על קריאת שמע שהיא ברכה מיוחדת לה וכן נמי אם קורא בתורה בציבור מברך אשר בחר בנו דאע"ג דאינו צריך לברך על הקריאה עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור דכתקנו וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שכאילו היה לו צד דמאחר שבירך ברכת התורה שוב לא יצטרך לברך אהבה רבה, ותי' דצריך לברך כי היא "ברכה מיוחדת לה", ולכאורה הו"ל למימר בפשטות דברכת קריאת שמע בעצם אין לה שייכות לברכת התורה ואין צד כלל שיפטור ממנה. ועוד, דמבואר מדבריו שהשוה ד"ז למאי דמברכין הקריאת התורה בציבור אע"פ שבירך כבר על הקריאה, ולכאורה לא שייך להתם, דהתם בעצם הוי קורא התורה ומאחר דבירך כבר על הקריאה בתורה הוה אמרינן דתו לא צריך לברך, אלא דאמרינן דאקריאת התורה בציבור דהוי סוג קריאה אחרת שפיר קבעו ברכה. והנה זה אינו אלא התם דהוי בעצם אותה קריאה רק בציבור, אך בברכת קריאת שמע לכאורה לא בעינן לזה, דקריאת שמע בעצם ענין אחר היא ופשיטא לכאורה דצריך לברך.

והמוכרח ומבואר מדברי הריטב"א, דקריית שמע הוי ביסודה קריאה בתורה וברכת קריאת שמע היא ברכה על קריאה זו בתורה, ולפי"ז דומה הדבר ממש לקריאת התורה בציבור, דאף דהוי קריאה בתורה אשר כבר בירך עליה, מ"מ על קריאה כזו אשר היא בציבור לא בירך וכל קריאה בציבור מחייב ברכה. והוא הדין הוא הטעם בברכת קריאת שמע, אף דהוי ביסודה קריאת פרשה בתורה וכבר בירך על התורה, מ"מ קריאת פרשה זו יש לה שם מצד עצמה שהיא קריאת שמע, ומשו"ה מברכין עליה אף שבירך כבר על התורה. וברור דהריטב"א לשיטתו אזיל בזה, שכתב לעיל דמאי דמהני אהבה רבה כברכת התורה הוא "כיון דקריית שמע בכלל תלמוד תורה כיון שבירך עליה ושונה לאלתר הרי הוא פטור בכך", (עי' לעיל אות רי"א), הרי

דקריאת שמע היא בעצם סוג של תלמוד תורה וברכת ק"ש היא ברכה על סוג זה של תלמוד תורה, ודוק.

(ריט) רש"י ד"ה אמר להם הממונה - הוא סגן הכהנים כדאי' ביומא היינו סגן היינו ממונה. אכן יעויין תוס' רבי יהודה החסיד שכתב, וז"ל: ואינו נראה דקאמר בירושלמי על ה' דברים הסגן ממונה ואלו הן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך כשהיה מטיל גורלות ביוה"כ הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו והניף הסגן בסוגרין ואחז הסגן בימינו והעלהו וכו' על כן נקרב דכהן אחר היה ממונה על כך וכן אמר להם הממונה באו הפיסו צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, עכ"ל. וכה"ק התוס' ביומא דט"ו ע"ב ד"ה אמר להם הממונה, ע"ש. וכן הרא"ש שם בתמיד ל"ב ע"ב פי' דר"ל שממונה היה לכך לסדר עבודת היום, ואין זה הסגן.

(רכ) ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמע ויאמר וכו' - וכתב רש"י, וז"ל: וקאמר דלאחר שסדרו האברים ע"ג הכבש ומלחום ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע והדר תני אמר להם הממונה וכו', עכ"ל. ובחידושי הריטב"א כתב דהך ברכה אחת הוא אחר ששחטו תמיד של שחר והפשיטו אותו, והוא לכאורה דלא כדברי רש"י. וע"ש שכתב הריטב"א "שאינן רשאים לעשות העבודה עד שיקראו ק"ש", וצ"ב מה כונתו בזה, ואולי הוא כדברי רבי יהודה החסיד שכתב "אלא שהיו מתפללים ברכות אלו כדי שיתקבל קרבן ברצון". והרמב"ם כתב בפיה"מ בתמיד שהיה אחר גמר התמיד, וכ"כ בפ"י הרא"ש, וגם בהלכה כתב הרמב"ם "אחר שישלימו הכהנים עבודת תמיד של שחר.

(רכא) וברכת כהנים - פי' רש"י לברך את העם, ומשמע מדבריו דר"ל פסוקי ברכת כהנים, וכן פרשו התוס' אלא שהוסיפו דלא היה זה על הדוכן אלא בלא נשיאת כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים. ובתוס' ר' יהודה החסיד, חידושי הרשב"א וחיידושי הריטב"א הביאו דיעה דר"ל שים שלום. וכ"כ הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"ד, ע"ש שכתב, וז"ל: ואחר שמעלין את האיברים לכבש מתכנסין כולם ללשכת הגזית והממונה אומר להם ברכו ברכה אחת והן פותחין וקורין אהבת עולם ועשרת הדברות ושמע ווהיה אם שמע וויאמר ואמת ויצב ורצה ושים שלום וכו', עכ"ל. והגרי"א תפס כפירוש זה דר"ל שים שלום, ע"י אמרי נועם. ויעויין בסידור הגר"א פי' אבני אליהו משמ"י דהגר"א, דו' לשונות שבשים שלום הם נגד ו' ברכות דברכת כהנים, שלום כנגד וישם לך שלום, טובה כנגד יאר ד' כמ"ש וירא את האור כי טוב, ברכה נגד יברכך, חן נגד ויחנך, וחסד כנגד וישמרך כמ"ש ושמר ד' לך וגו' את החסד, ורחמים כנגד ישא ד' פניו אליך כי הוא נושא עון וכובש ונושא פנים אלינו. וע"פ דבריו מבואר היטב מאי דנקראת ברכה זו ברכת כהנים.

(רכב) רש"י ד"ה וברכו את העם - עם העם. ע"י חידושי הרשב"א שהביא גירסא זו, וכתב שאינו מחוור, דהא אכתי לא מטא זמן קריאת שמע לעם כדקאמרינן הקורא עם אנשי משמר לא יצא, וכה"ק בתוס' ר"י החסיד, אלא גרס וברכו שלש ברכות.

י"ב ע"א

(רכג) בדלא מטא זמן יוצר אור - מבואר דיכול לברך ברכת יוצר אור אחר שקרא קריאת שמע. (ולפי פירושו של רש"י דקריאת שמע שקרו מקודם לא יצאו

בה לכאורה היו קורים קריאת שמע אח"כ וליכא ראייה). ועי' הגהות אשר"י שכתב, וז"ל: דהיינו קודם הנץ החמה מברך אהבת עולם וקורין אחריה ק"ש וכי בא זמן יוצר אור דהיינו הנץ החמהמברך בא"י יוצר אור דברכות אינן מעכבות זו את זו מלומר כסדר אבל אם הניח אחת לגמרי לא יצא ידי חובתו וכל היכא דלא בירך קמ"י דמצוה מברך אחר המצוה ויוצא ידי חובתו אכן בסעודה וכו', עכ"ל. ומסדר דבריו נראה לכאורה שלמד הך מילתא דברכת המצוות אם לא בירך קמ"י דמצוה מברך אחר המצוה ממאי דבמברכין יוצר אור אחר שקרא קריאת שמע. ועי' אמרי נועם שכתב הגר"א דאין מכאן ראייה, דשאני ברכות קריאת שמע שאין שייכין כלל לקריאת שמעדהא אמרינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ופירשו שלא הפסיד ברכות אע"ג דבק"ש לא יצא דהא עבר הזין ואפ"ה ידי ברכות יצא, אבל בשאר מצוות אין יכול לברך אחר גמר עשייתה. ועי' משה"ק גם על סוף דברי ההגהות אשר"י.

ואפשר ד"ל בבאור דברי ההגהות אשר"י, דמאי דאמרו דלא הפסיד ברכות פירושו על כל פנים לכמה דיעות דהיו קיום מסויים דקריאת שמע אשר מהאי טעמא הוא דלא הפסיד ברכות, שהרי אמרו במתני דלא הפסיד כקורא בתורה, ומה שייך כקורא בתורה להא דלא הפסיד ברכות. אלא משמע דאין זה סתם קורא בתורה, אלא דקורא קריאת שמע יש בזה קיום דקורא בתורה מצד קריאת שמע, אשר מהאי טעמא הוא דשייך ברכות קריאת שמע, ולעולם הברכות על קריאת שמע, ושפיר הביא ההגהות אשר"י ראייה לענין ברכת המצוות.

ובביאור עצם דברי הגמ', עי' רש"י דהראיה ברכו יוצר אור הוא דאם ברכוהו ע"כ דהיו זמנו ומדלא ברכו דם אהבה רבה מוכח דלא מעכב. אבל אילו היו מברכים אהבה רבה שמא היו אח"כ מברכים יוצר אור בהגיע הזמן (ולרש"י לכאורה היו קוראים אז גם קרי"ש).

אכן יעויין במאירי שפירש באופן אחר, וז"ל: זהו שאמרו בשלמא אי יוצר אור הוה אמרי היינו דמוכח דאין מעכבות זו את זו כלומר ששתי ברכות אלו אע"פ שעל ק"ש נתרנו מכל מקום אהבת עולם מיוחדת לה יותר שמזכיר בה ענין התורה אבל יוצר אור נתקנה אף להנאת אורה ואי אמרת בשלמא יוצר אור הוה אמרי אע"ג דאכתי לא מטא הנאת רואה לגמרי הואיל וכבר עלה עמוד השחר הנאת פורתא איכא וודאי דלא היו קורין עו"ד אהבת עולם שהרי היא היתה מיוחדת יותר לק"ש ואחר שבכר קראו את שמע ברכה שלפני המצוה אחר המצוה מה טיבה וא"כ ודאי לא היו מברכים אלא אחת ולמדנו שאין מעכבות זו את זו ויצא מיהא ידי אותה שבירך שאם לא נאמר כן באחרים בדיעבד אף באנעשי משמא לא התירוה לכתחלה דיו שנתיר להם מדיעבד לכתחלה ומברכות תפלה שהיו מדלגים בהם אין להוכיח שתפלת י"ח שאלת צורך הם ואף בג' ראשונות לדעתנו מכל מקום תפלות כנגד תמידים הם ולמתעסקים בתמיד הקלו וכו' כלומר אם המקדים אחרונה לראשונה ואהבת עולם היו אומרים שהיא מיוחדת יותר לק"ש וכשהאיר היום ונגמרה עבודתם אומר יוצר אור אע"פ שנתקנה לק"ש מ"מ עיקרה להנאת אורה נתקנה וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו דאיכא נפ"מ בין ברכת אהבה רבה לבין ברכת יוצר אור דברכת אהבה רבה הוי ברכת המצוות על מצות קריאת שמע, אשר על כן אין לו משמעות כלל אחר שקרא כבר את השמע (והוא להדיא דלא כדינא דההגהות אשר"י המובא לעיל). ואילו ברכת יוצר אור אף שתקנוה על

קריאת שמע בעצם אין יסודה ברכת מצות קריאת שמע אלא ברכה על הנאת האור, אשר ממילא שפיר יש לברכה אף לאחר שקרא את השמע. ולשיטת רש"י לא כך היה הנידון בסוגיין, אלא דאם ברך יוצר אור והיה אז וודא זמן שהיה יכול לברך אהבה רבה מוכח שלא היה עומד לברכה, משא"כ אם ברך אהבה רבה שהיה קודם זמן יוצר אור אין הכרח שלא היה מברכה אח"כ. ועי' דברי המאירי בתחילת דבריו שם שכתב דאם אמרו אהבת עולם ע"כ שפתחו בו בברוך דהא אם אומרה לבדה אינה בריכה הסמוכה לחברתה. והמאירי לשיטתו אזיל בזה דס"ל דמאי דלא פותחים בברכה בברכה אהבת עולם הוא משום דהוי סמוכה לחברתא, אכן הבאנו לעיל דעת הריטב"א ועי' דאיה פותחת בברוך משום דכך היתה עיקר תקנת מטבע הברכה, ולדידהו ודאי דא"צ לפתוח בברוך.

ועי' המשך דברי המאירי שדן בג' שאלות, הא', אם לא אמר למעשה אלא ברכה אחת האם ידי חובת אותה הברכה, הב', אי קרא שמע בלא הברכות האם יצא ידי חובת קריאת שמע. הג', אם אמר הברכות בלא קריאת שמע האם יצא ידי חובת הברכות, עי' שכתב דודאי הברכות אינן מעכבות את השמע כדין כל מצוה שאם עשה בלא ברכה יצא ידי חובת המצוה. ועי' שהביא דיעות (והוא דעת רב האי גאון המובא בררא"ש ורשב"א לקמן פ"ב) דדווקא ביחיד הדין הוא כן אבל בציבור לא יצאו ידי חובתן בלא הברכות, ודחה המאירי הדברים, דאין אלא דברי נבואות. וכן פסק המאירי דאין השמע מעכב את הברכות "שאם לא היה יודע את השמע והיה יודע את הברכות או שלא היה יודע כלום על פה והיה בידו מחזור שהברכות כתובות בו ולא שמע אף הוא מברכן שאין ברכות אלו בדיל שאר ברכות המצות שאומר אשר קדשנו וכו' וצונו וכו' שאם לא קיים את המצוה תהא הברכה לבטלה אלא ברכות אלו עיקרן לעצמן נתקנו ראשונה למציאות היום והאור ושניה לחיוב התורה אלא שמאחר שנתקנו יסודם לפני שמע והפקיעו מהם מלברך אשר קדשנו וכו' וצונו לקרוא את שמע ומ"מ מי שלא ידע הברכות וידע את שמע מברך לפני קריאתה אשרקדשנו וכו' לקרוא את שמע והרי הן כברכומלכיות זכרונות ושופרות שהן ברכות לעצמן ואין מעכבות את התקיעות ולא התקיעות מעכבות אותן אלא שאחר שנתקנו יסוד עליהם ברכת שופר כל אחת לסימן אחד ומי שאינו יודע לברך ובא לתקוע מברך ובא לתקוע מברך אקב"ו לשמוע קול שופר". ובאשר לשאלה אי לו אמר אלא ברכה אחת אם יצא ידי חובת אותה הברכה, עי' שפסק שיצא, אלא שהביא דיעות הסוברות לפום מסקנת סוגיין דדווקא סדר ברכות לא מעכב, אבל ב' הברכות מעכבות זו את זו, אלא שהוא הריע דאין מעכב, ואינו כמלכיות זכרונות ושופרות דאם לא אמר כולם לא יצא כלום, דהתם כולם מהוים ענין אחד

רכד) אף בגבולין בקשו לקרות כן - ביאור ענין זה של קריאת עשרת הדברות בהדי' פרשיות שמע, עי' ירושלמי לפירקין ה"ה, ט' ע"א, דאיתא בזה"ל: מפני מה קורין שתי פרשיות הללו (שמע ווהיה אם שמוע) בכל יום רבי לוי ורבי סימון רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן אנכי ד' אלקיך שמע ישאל ד' אלקינו לא יהיה לך אלהים אחרים וכו' ד' אחד לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא ואהבת את ד' אלקים מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמי' ומשקר זכור את יום השבת לקדשו למעל תזכרו רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל המצוותיה של תורה וכו' כבד

את אביך אות אמך למען ירבו ימיכם וימי בניכם לא תרצח ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל לא תנאף לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וכו' לא תגנוב ואספת גזגך ולא דגנו של חברך לא תענה ברעך עד שקר אני ד' אלקיכם וכתוב ד' אלקיכם אמת וכו', עכ"ל. ופפ"ז מובן מה שקרו עשרת הדברות במקדש קודם קריאת שמע, בכדי ללמד על יי הדברות דכוללים בקריאת שמע, ומהאי טעמא רוצו לתקנה לקרות כן גם בגבולין.

ויעויין במאירי שהקשה האיך היו אומרים עשרת הדברות, הרי הוי הפסק בין ברכת אהבת עולם לבין קריאת שמע, והביא שפירשו רבים דעשרת הדברות נתקנו לאנשי משר בק"ש עצמה וכדרך שאנו מפסיקים בסמיכת גאולה לתפלה בד' שפתי דכיון דתקינו ליי כגאולה אריכתא וכו' , אלא שכתב דאין טעם זה מספיק למה שבקשו בגבולין לקרות כן בלא תקנה ולא נמנעו אלא משום תרעומת המינים. והביא שיש מפרשים "שכל שדומה למצוה אינו מפסיק בדבר כדן טול ברוך הביאו מלך וכו' וכלם צורך לאכילה הם ואף עשרת הדברות דומות הם לק"ש כמו שאמרו בתלמוד ירושלמי וכו'". ע"ש שהביא דברי הירושלמי הנ"ל. ומסקנתו, דזה שיש להכניס מאותו ענין אינו אלא משום שאין מברכים אקב"ו לקרוא שמע, דא"כ היה אסור להפסיק אלא במה שתיקנו, אבל מאחר שאלו הברכות אף שמשמשים כברכת המצות מ"מ ברכות בפני עצמן הם, ואין קריאת דברים שביניהם הפסק כלל.

והנה בסוגיין מבואר דבקשו לומר בגבולין עשרת הדברות אבל לא אמרו משום תרעומת המינים. והנה כתבו הטור והמחבר באו"ח סי' א' ס"ה, טוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן ועשרת הדברות וכו', עכ"ל. וכתב הרמ"א דהיינו דווקא ביחיד מותר לומר עשרת הדברות בכל יום אבל אסור לאמרם בצבור, והיינו, דבסוגיין מייירי בציבור אבל ביחיד שפיר יכול לומר. וכן מבואר בתוס' לקמן ד"ג ע"א דבסוגיין מייירי בציבור, ע"ש ד"ה היה קורא.

רבה **רש"י ד"ה אלא** - קא מבעיא לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל מהו. ובד"ה בתר עיקר ברכה אזלנן כתב, וז"ל: ועיקר ברכה אדעתא דין נאמרה והוי כמו שסיים בין ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, עכ"ל. וע"פ דקדוק לשונו נראה ביאור ספיקת הש"ס, דאין ר"ל דמסתפקין אי הפתיחה העקר הוא הגמר, דא"כ היה לו אך למותר לומר דכך פתח אדעתא דחמרא הוי כמו שסיים בין, אלא יסוד השאלה, דבעצם הרי שוה בוא נוסח פתיחת הברכה לכל ברכת הנהנין (וגם לרוב ברכות אחרות), דברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם הוא הנוסח לכולם, וא"כ בפתיחה מצד עצמה לא היה מעלה או מוריד אי דעתי' אחמרא או אשכרא, אלא דבהיות דשם ומלכות חשיב עיקר הברכה, שמא על ידי דדעתו בעיקר הברכה היה אחמרא, הוי כאילו סיים הברכה כך, ושוב אינו מועיל כלל מה שבפועל סיים בשכרא. או שמא אף דשם ומלכות הוא עיקר הברכה, מ"מ לא חשיב כאילו סיים הברכה ומאחר שכן, מאחר דבעצם לא גרעה פתיחת הברכה כיון דאותה הפתיחה היא לכל הברכות, בסיום הברכה שפיר היה עתו אחמרא, הוי ברכה מעלייתא. באופן דמבואר מדברי רש"י דבעצם מאי דפתח אדעתא לחמרא לית לן בה אי לא דהוי כאילו סיים הברכה. וברא"ש סי' י"ד הביא דברי הראב"ד שהקשה על פירושו של רש"י, וז"ל: והקשה הראב"ד ז"ל על גירסא

זו ועל פירוש זה שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כונה (ע"י בתפארת שמואל שכתב דאפי' אי מצות צריכות כונה הברכה דלא חמירי כ"כ שהרי אינה מעכבת אין סברא שתהא נפסדת. ודבריו צ"ב לכאורה דהא לענין ברכת הנהנין שפיר מעכבת דהרי אסור ליהנות בלא ברכה. ובמעדני יו"ט כתב דהוא משום דמצות אין צריכות כונה, ע"ש מה שנתקשה בזה). ואפילו בלא שום כונה הברכה עולה לו כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה בעולם, ונראה דלאו קושיא היא דטפי עדיף בלא כונה ממה שעוקר הכונה לברכה אחרת, עכ"ל, ע"ש שהקשה על דברי רש"י דלישנא גבי פתח ביוצר אור לא משמע דמייירי בכונה, והכריע כגירסת הראב"ד.

וכדברי הרא"ש בביאור דברי רש"י כך כתב גם המאירי, ע"ש שכתב, וז"ל: אלא נקיט כסא דשכרא ביד' וקסבר חמרא הוא ופתח השכרה ומלכות בכונת יין ואלו גמר טעותו אין כאן ברכה שאין ברכת היין פוטרת את השכר וקודם חתימה נזכר על כוסו ששכר יש בו ומסיים בשהכל ונמצאת הזכרה ומלכות על דעת חתימה שאינה מועילה ונמצאת חתימה עשויה כתיקונה מאי בתר מחשבת פתיחה אזלינן ולא יצא או בתר חתימה אזלינן ויצא ואע"פ שגדולי המפרשים מתמיהים היאך אפשר שפסול מחשבה יהא מפסיד את הברכה והלא הדברים ק"ו אם בלא שום כונה עולה שהרי אין מצות צריכות כונה כל שיש שם כונה לשום ברכה לא כל שכן ולדעתי כל שיש שם כונה למה שאינו הוא פחות משאין שם כונה כל עקר ועוד שכל מקום צריך הוא לידע על מה הוא מברך וכו', עכ"ל. וחזינן שכתב הזה תרתי, הא' דכונה הפוכה גרע מחסרון כונה כלל, והב', דלבד השאלה דכונה אשר אמרין עלה דמצות אין צריכות כונה, איכא ענין אחר בזה, דלבר ממצות צריכת כונה צריך לידע על מה מברך.

ויש לומר בביאור יסוד פלוגתת רש"י והראב"ד, דנחלקו ביסוד מאי דבעינן לברכה, דלראב"ד לא בעינן אלא שיאמר הנוסח הנכון של הברכה, ומדאמר הנוסח הנכון לא חסר בחפצא דהברכה, ושוב אין לדון שלא יצא אלא משום דמצות צריכות כונה, כלומר, דלצאת ידי המצוה (החיוב) בעינן כונה, אשר בזה שפיר הקשה דהרי מצות אין צריכות כונה. ומאי דלא ס"ל ללמש"כ הרא"ש והמאירי ביישוב קושייתו דכונה הפוכה גריעא, יתכן דהוא משום דלדידי' מה שהוא מתכוין לברכה אחרת לא חשיבא כלל כונה הפוכה אלא מעלה היא, כאשר כתב להדיא דמדלא בעינן כונה כלל כש"כ דהכא מהני כיון דמכון לשם שום ברכה, והיינו כנ"ל, דס"ל דיסוד הברכה אינו אלא אמרית לשון הברכה, ולא גריעא כלום בכונתו שתהא ברכה אחרת דהא אכתי שם ברכה עליו אין כונתו מגרעת כלל. והטענה הב' דמאירי דאיכא דין כונה מסויימת חו. מהשאלה דמצות צריכות כונה, והוא דצריך לידע על מה מברך, דבר זה לית ל' להראב"ד כלל דאין הדין אלא שיוציא מפיו לשון הברכה ומדעשה כן יצא.

אכן דעת רש"י, דחיוב ברכה אינה אמירת נוסח מסויים גרידא, אלא בכדי מאחר דביסודו הוא שבח להקב"ה בעינן שיהא דעתו על הברכה שאומר שתהיה אותה ברכה הנצרכת, ועד כמה שמכיון לברכה אחרת הרי זה גרוע ממאי דנקטינן בסתם דמצות אין צריכות כונה (אי ק"ל הכל) דעד כמה דחסרה דעתו על אותה הברכה אף שאמרה בנוסח הנכון אין זה חפצא של המצוה דהיינו ברכה עם דעת. וזהו הסברא הראשונה שכתב המאירי. והסברא השניה שכתב, דחוץ מהשאלה דמצות צריכות או אין צריכות כונה, חסר

בעצם החפצא דהברכה עד כמה דליכא דעת על מה מברך. והראב"ד ס"ל כנ"ל דאין בברכה אלא דין שיאמר הנוסח הראוי ואין בזה נידון על דעת וכוונה כלל, וכמשנ"ת.

ועי' רבינו יונה שהקשה על דברי רש"י, וז"ל: ולפי זה הפי' יש לשאול מאי דאמרינן אלא היכא דנקט כסא דשכרא ביד' וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן ולא איפשיטא ואם איתא שאינו אלא במחשבה אמאי לא איפשיטא שאע"פ שכונתו היתה לברך בטעות על היין מה בכך הרי נעשית המצוה ומצות אין צריכות כונה ולפי מה שפסק הרי"ף דמצות צריכות כונה אתי שפיר דמשום הכי אמרינן בתר פתיחה אזלינן שלא נתכוון לברך על שכר ולא יצא דמצות צריכות כונה או בתר חתימה אזלינן ויצא שהיתה החתימה כראוי, עכ"ל. ודבריו לכאורה טעונים ביאור, דאי מצות צריכות כונה נמצא לכאורה דתחילת הברכה היתה בא כונה והאיך יוצא ידי חובתו. ולפמשי"כ לעיל אתי שפיר, דבעצם ליכא חסרון בתחילת הברכה, רק הצד דבתר פתיחה אזלינן הוא שניתב כאילו חתם ושוב לא מהני מה שחתם בשכרא,³³ אך עד כמה דנימא דלא חשיב כאילו סיים הברכה שפיר מהני מה שחתם בשכרא, דבמאי דפתח אדעתא דיין הוא לית לן בה כיון דהוי אותה פתיחה, ודוק.

ומדברי רבינו יונה שדן הכא בשאלה דמצות צריכות כונה, (וכן מהצד במאירי שדן בזה) מבואר לכאורה דמאי דאין צריכות כונה אינו רק דאין צריכות כונה לצאת, אלא אי אין צריכות כונה אין צריכות כונה גם על גוף המעשה (דחסרון כונה בגוף המעשה לכאורה הוא כונה שלא לצאת, כמבואר במה שהביא רבינו יונה בהמשך דבריו בשם רבינו שמואל. ועוד מבואר דהא דמצות צריכות כונה הוא אפי' במצוה דרבנן.

ועיי' ברבינו יונה שכתב דאף אי ק"ל דמצות אין צריכות כונה, כדס"ל לרב האי גאון, מ"מ אין לפשוט בעיין, דאפי' אי מצות אין צריכות כונה הני"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כונה כגון נטילת לולב וכו' אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלבד וכשאנו מתכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה. וביאור הדברים הוא ע"ד הני"ל, דבכל מעשה סתמא דהמעשה מצד עצמה חשיבא מעשה מצוה, אכן בדיבור, בלא כונה לדבר המצוה אין הדיבור מעשה מצוה כלל.

ובסוף דבריו בשיטת רש"י הביא רבינו יונה מדברי רבינו שמואל סברת הראשונים הני"ל דהיכא דמכוין שלא לצאת לא מהני אפי' למ"ד מצות אין צריכות כונה. אכן יעויין רבנו פרץ פסחים ז' ע"ב ד"ה וממ"ק דס"ל דאם אין מצות צריכות כונה גם בע"כ יצא עיי' שעשה עצם המעשה. וי"ל ביסוד פלוגתתם, דיש להבין

הא דמצות צריכות כונה בב' אופנים, הא', דס"ל דבלא כונה לצאת לא חייל על המעשה שם מעשה המצוה, ומאן דס"ל דאין צריכות כונה ס"ל דחייל עלה מן הסתם מצד עצמו של המעשה שם מעשה המצוה. ולפ"ז מובן היטב דמן הסתם בלא שום כונה לצאת חשיב המעשה מעשה מצוה מצד עצמה, אבל היכא דאית לי' להדיא כונה שלא לצאת, לא חייל על המעשה שם מעשה מצוה ואינו יוצא. אך יש לבאר מאי דצריכות כונה באופן אחר, דאינו דין מצד המעשה דבמעשה לא חסר בלא כונה אף אי מצות צריכות כונה, אלא דין שבכדי לצאת, חוץ מהמעשה בעינן שיהא להגברא כונה לצאת, ואי מצות אין צריכות כונה לא בעינן כונתו לצאת כלל. ולפי זה, אפי' אי מתכוין להדיא שלא לצאת לית לן בה ושפיר יצא ידי המצוה, דממנ"פ, הרי עשה מעשה מצוה, ומצד הגברא אי אין צריכות כונה לא בעינן שום כונה, ואין שום נפ"מ במאי דמתכוין שלא לצאת.

וגירסת הרי"ף בשאלת בגמ', פיטא דהיא דנקט כסא דחמרא ביד' וקסבר דשכרא הוא פתח וברך בדשכרא וסיים בדחמרא יצא ואפילו סיים בדשכרא יצא דתנן וכו' אלא היכא דנקט כסא דשכרא ביד' וקסבר דחמרא הוא פתוחו בדחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן וכו', עכ"ל.

וכתב הרמב"ן במלחמות בביאור דסוגיין לפי גירסת הגאונים, דהיכא דנקט כסא דחמרא ביד' ואמר בא"י אמר"ה שהכל נהיה בדברו ומיד תפס טעותו ואמר בורא פרי הגפן, פשיטא דיצא, דהא אפלו אם לא היה מתקן טעותו והיה מסיים שהכל נהיה בדברו ותו לא שפיר הוה מהני. והיכא נמי דנקט כוס שכרא ביד' וסבר שהוא יין ואמר בורא פרי הגפן ומיד תפס טעותו ואמר שהכל נהיה בדברו, פשיטא נמי דמהני, דהא תוך כדי דיבור חזר בו ותיקן טעותו "ומפני שהוסיף בה לא פסל אלא אמר הקב"ה ברא זה וזה, אלא פתח אדשכרא בדשכרא וסיים בדחמרא, שאר שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן (ולכאורה אין זה כגירסת הרי"ף ממש שהרי הרי"ף גרס דהשאלה בפתח בדחמרא וסיים בדשכרא), מאי אזלינן בתר פתיחה ומאחר שגמר הברכה כהלכה הרי הגמרא הברכה כהלכתה וחזרתו שחזר לומר בורא פרי הגפן לא הוי חזרה לפוסלו, או אזלינן בתר חתימה והוי חזרה לפוסלו.

ולדבריו, ספיקת הגמ' היא אי מהניא חזרה תוך כדי דיבור דווקא לתקן אבל לא לפסול, או דמהני אפי' לפסול. וי"ל בביאור יסוד השאלה, דהיא בגדר מאי דמהני חזרה תוך כדי דיבור מהו גדרו, דבפשוט הוא דין מסוים דחזרה תוך כדי דיבור יכול לחזור ולעקור דיבורו הראשון, ובזה ליכא נפ"מ אי בא לתקן או לפי טעותו לפסול, דסו"ס הרי חזר בו תוך כדי דיבור. אכן י"ל דמאי דמהני חזרה תוך כדי דיבור הוא דלא נגמר הדיבור עד אחר כדי דיבור, כאשר כתבו התוס' בכמה

מידו, והא דכסבור שהוא שבר ובירך אדעתא דשכר מהני, היינו משום דברכת שהכל הוי חפלא דברכה על דיעבד דיין, ונמצא דדעתו לבדך שהכל שפיר איכא חפלא שתחול עליה הברכה. והאידיעא היא אי אזלינן בזה בתר עיקר ברכה וליכא חפלא שתחול עליה הברכה, או לאזלינן בתר תחומת הברכה אשר חתם כדן בלא טעות וספיר חל הברכה על השכר. ולכאורה ממה שהגויס רש"י דיסוד הסברא בזה הוא דחשיב כאילו סיים כך הברכה, מבואר כמו שביארנו, דאילו להג"ל אף בלא זה נאמר השם ומלכות בלא חפלא לחול עליו כיון שהיה בטעות ולכך לא מהני אף שהנוסח שזה

³³ ובחידושי ר' ארי' לז' ביאור דברי רש"י באופן אחר, ע"ש סי' ג' אות ז' שכתב לבאר ע"פ יסוד שסידר דבעינן שתחול הברכה על החפלא שמצרכים עליה, וכשנפל מידו חפלא זו בטלה הברכה אף שיש לו פירות אחרות ליהנות וללאת ידי חובת ברכה, וה"ה היכא שהנקיט כסא דשכרא ביד' והיה סבור שהוא חמרא כיון שהיה דעתו לעשות הברכה על חמרא חסר לנו החפלא לחול עליה הברכה ואי אפשר לחול ברכה זו על שכר א' שלא היה חסרון בנוסח הברכה ולא היה חילוק נוסחאות בין ברכת שער לברכת יין ג"כ לא היה מהני, דשעות זה משוי שחסר החפלא שמצרכים עליה והו"ל כאילו נפל

דוכתי, ושוב ממילא הוי כאילו איתנהו לב' הדיבורים, אשר בזה אמרין דהיכא דהדיבור השני הוא תיקון, שפיר יש כאן דיבור נכון, והדיבור שאינו נכון אשר הוא באמצע אינו מגרע, כאשר ביאר הרמב"ן. אכן היכא דהדיבור השני הוא חזרה בטעות, הרי מכיון דסו"ס איתא נמי לדיבור הראשון, ומצד דיבור זה הראשון הרי נגמרה הברכה כדינא, אין מה שהוסיף חסרה בטעות מגרע.

ועיוין חידושי הרשב"א שכתב על גירסת הגאונים והפירוש הנ"ל, וז"ל: וזה דבר רחוק מאוד שיהא הפסד בתוספת שהוסיף לאחר שסיים ברכתו ואפילו אמר לאחר כן כמה דברים ועוד שיועיל יותר כשיאמר כל הברכה כגון בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו דהשתא משמע שהברכה כולה בטעות ומפני שהוסיף שהכל נהיה בדברו יועיל אע"פ שהברכה סמוכה לבורא פרי הגפן ונראה שהעיקר על חמרא הוא דמברך וכשהברכה סמוכה למין שהוא מברך עליו לא יועיל מפני התוספת שהוסיף לבסוף שהוא מובדל מן הפתיחה והוא דבר רחוק וכו', עכ"ל.

והנה הרשב"א הבין לכו"ע דגדר הא דחוזר תוך כדי דיבור הוא דאיתנהו לב' הדיבורים ושפיר מהני השני, אשר בזה שפיר טען דאי מהני בכה"ג, האיך לא מהני במסיים הברכה כדינה ואח"כ הוסיף בורא פרי הגפן, הרי התם עדיפא שמיד אחר הברכה סיים כדינה. ולדבריו אין הגדר לפי דיעה זו אלא דאיכא הפסד במה שהוסיף, כלשונו, אבל למשנ"ת דהצד דמהני הוא דאם חוזר בו ומתקן תוך כדי דיבור שפיר עוקר הדיבור הראשון אף אי בשעה שאמר הדיבור הראשון היה סבור שבאמת הדבר כן, בכח הדיבור שחוזר לומר לעקור הדיבור הקודם, אין נפ"מ אי על ידי זה תוכשר הברכה או תפסל, וכמשנ"ת.

ודעת הרא"ש והראב"ד על פי גירסת הרי"ף דהשאלת הגמ' היא באופן שחשוב על שכן שהוא יין ואמר על פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, והשאלה היא אי מהני התיקון שבסוף לשווי ברכה. ואפשר דיסוד השאלה בזה הוא דיתכן דלא שייך הכא לומר דחוזר תוכד"ד, דמיד שסיים בורא פרי הגפן נעשה עם שם ומלכות ברכה אחת שלמה, וכד בא לחזור באמריה שהכל נהיה בדבריו, ע"כ דהוי חזרה מכל הברכה שברך ושוב ליכא על מה שאומר שהכל נהיה בדברו תחילת ברכה ואינו מועיל. או שמא לא אמרין הכי אלא מהני מה שחוזר בו ממה שאמר בורא פרי הגפן ואומר שהכל נהיה בדברו ומעתה משתייך השהכל נהיה בדברו לשם ומלכות תחילת הברכה.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' ברכות ה"א, וז"ל: לקח כוס של שכן בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פאי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירין אותו וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח וברך על מנת לומר בורא מיני מזונות 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. והשיג הראב"ד, וז"ל: כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו, עכ"ל. והתמיהה ברורה, האיך יתכן דלא אמר הברכה הראויה ויצא על ידי שהיה סבור לומר בתחילה ברכה ראויה, הרי למעשה לא בירך, וצ"ב.

ועי' מגדל עוז שם בהל' ברכות שהביא תשובת הרמב"ם בזה לחכמי לונלי, שאין הדברים נאמרים אלא בשכר היוצא מן הגפן כמו בנויר מיין ושכר יזיר ושכר מענבים שאין רואה בכוס אם שכר אם יין אבל בשכר של שעורים לא איירי כלל ואין טועים בזה ואם בירך על תמרה על דעת לברך בורא פרי הגפן וסיים המוציא לחם מן הארץ אטו בשופטני עסקין ומשמע דלא יצא, עי' גם כס"מ ולח"מ שהביאו הדברים. ודברים צ"ב לכאורה, דנמצא דהרמב"ם מוקי לאיבעיא דהש"ס בהכי תימצי מסויים, דווקא בשכר ענבים, ובגמ' סתמו ולא פירשו, ועוד, דלהלכה סתם הוא ולא פירש. וגם גוף הדבר צ"ב לכאורה, דממנ"פ, אי מאחר שהוי שכר ענבים בדיעבד לא חשיבא טעות ושפיר יצא מדין דכל המשנה ממטבע הברכות יצא בדיעבד, לא בעין למאי דאמר שם ומלכות אדעתא דשכר, הא אפילו היה הכל על דעת בורא פרי הגפן יצא בדיעבד, ואי נימא דאכתי חשיבא טעות במה שאמר בורא פרי הגפן לא הועילו דבריו כלום, וצ"ב.

והנה דינא דהרמב"ם הביאו להלכה בטושו"ע ריש סי' רכ"ט, עי' שו"ע שם סי' א שכתב, וז"ל: לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר בא"י אמ"ה על דעת לומר שהכל וטעה ואמר בפ"ה אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין וכו', עכ"ל. הרי שהביא דינא דהרמב"ם גם במים, ומבואר להדיא שהבינו דברי הרמב"ם דלא כתשובתו לחכמי לונלי, דבין מים ליין ודאי דהוי טעות, וכי"ב בגמ' ה"א סר"ט. ובהלכות קריאת שמע פ"א ה"ח כתב, וז"ל: בשחרית פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא וכן בערבית וכו' שכל הברכות הולכות אחר חתימתן, עכ"ל. ועיי' בכס"מ שהאריך לברר דעת הרמב"ם אי מפרש כפירושו של רש"י שפתח על דעת לומר יוצר אור, או אמר ממש יוצר אור כפשטות לישנא דהברייתא. אך עכ"פ צ"ב מש"כ דכל הברכות הולכות אחר חתימתן, והרי בהלכות ברכות פסק שאף אם יש טעות בחתימתן יוצא משום שהתכוין בעיקר הברכה כראוי.

ובחינושי ר' ארי' ל"ב סי' ג' אות ז' כתב לבאר דבריו הרמב"ם על פי תשובתו לחכמי לונלי, דהנה אף דהנימא דבמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות יצא בדיעבד, אין זה אלא בשכיוון לברך אותה הברכה אשר אינה מטבע הברכה על הדבר שמברך עליו, אבל בני"ד היכא דטעה, דאין החפצא מה שחשב שהיא, בזה אין חפצא לחול עליה הברכה ושוב ממילא ליכא חפצא של ברכה, ולא יצא. אשר לפ"ז היכא דהיה בדעתו לברך כדין על השכר שהכל נהיה בדברו, אי בתר עיקר אזלינן חשיב איכא שפיר חפצא שתחול הברכה עליה ושוב ממילא הוי ברכה, ושוב ממילא כיון דאיכא חפצא דברכה שפיר יוצא בדיעבד על ידי שבירך בורא פרי הגפן משום דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים יוצא בדיעבד. ומה דבעינן דווקא שכר של יין, היינו משום דאילו היה שכר של שעורים מאחר דאין טועים בזה, כאשר כתב הרמב"ם, שוב לא הוי חתימתו חתימת ברכה כלל דהא שקר הוא ושוב לא מהני אף מדין כל המשנה, עיי' כל דבריו.

ולכאורה על פי דבריו אתיין שפיר דברי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע שכתב דכל הברכות הולכות אחר חתימתן, דזה אינו אלא היכא דשפיר הוי חפצא דברכה רק שחתימה שונה מהתחלה, בזה שפיר הולכין אחר חתימה, אבל אילו היתה תחילת הברכה טעות ובטעות בירך על לילה יום, ליכא חפצא דברכה על לילה ושוב

לא מהני מאי דחתם כדון, לזה הוצרכו לומר דמאחר שצריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום שפיר הוי חפצא של ברכה, ושוב אף שהיה דעתו בתחילה לברך על לילה יום או אפי' אם התחיל כך הברכה, מאחר דשפיר הוי חפצא דברכה אף דתחילתה שלא כדון אמרינן דמאחר דהחתימתה כדון שפיר הוי ברכה, וכן להיפך.

וכבר כתבנו דהטור והמחבר הביאו להלכה דינא דהרמב"ם גם גבי מים דלא שייכא סברת הרמב"ם בתשו' הנ"ל, והתם להנ"ל הרי הוי חתימת הברכה חתימת שקר ואינה ברכה כלל, ומ"מ כתבו מהני, ולדבריהם אכתי צ"ב מהו פשר דהך דינא.

והיה אפשר אולי לבאר דברי הרמב"ם ע"פ מאי דס"ל בפ"א מה' ברכות ה"ז דאם בירך ולא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, הרי דמהני לשיטת ברכה בלב, וא"כ היכא דבירך תחילת הברכה אדעתא לסיים שהכל, אפשר דבכה"ג שפיר חשיב שבירך בלבו. אלא דאף אי נימא בכי לא יעלה ד"ז ארוכה לדברי הטור והמחבר, דהם פסקו בס"י ר"ו ס"ג וקפ"ה ס"ב דלא מהני ברכה בלב וצריך להוציא בשפתיו, והדר צ"ב כנ"ל.

אם לא דנימא בדעתם, דהנהא פשיטא דליכא למימר דסגי בהא גרידא שחשב לברך כדון, דא"כ יצא דאפי' לא גמר את הברכה יצא ידי ברכה על ידי שאמר שם ומלכות בדיעה לגמור הברכה, אלא ודאי דהא מיהא דבעינן גמר ברכה, ומהני מה שגמר בורא פרי הגפן אף שהוא שלא כדון, ואפשר דהיינו משום דעד כמה שהיה בדעתו בשעת אמירת שם ומלכות לסיים הברכה כדון, שפיר חיילא הברכה על החפצא ושפיר הוייא ברכה, וכנ"ל, ומאחר דחייל עלה שם ברכה ולא טעות שוב ממילא מהני גם מה שסיים שלא כדון ומדין כל המשנה ואפי' סיים במה שלא שייך לחפצא כלל, כגון בורא פרי הגפן על מים, מאחר דנעשית עיקר הברכה אדעתא לסיים שהכל נהיה בדבריו שפיר חייל עלה שם ברכה על המים, ומה שבסופו של דבר חתם ברכתו בחתימה שאינה נכונה, בדיעבד יצא, כלומר, דאף שלא קיים מצות הברכה, מ"מ שפיר נעשה ברכה על המים ומותר לשתות, ועדיין צ"ע בזה.

רכז) תוד"ה לא לאתויי נהמא- ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת- כתב הגרע"א בגליוהש"ס, וז"ל: ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא (ובמג"א סר"ט סק"ג הקשה כן) דכבר כתב הרש"א בפסחים ק"ב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיען כחו דלא שייך כן אלא בברכת המצוות אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות³⁴ אח"ז ראינו באבל העוזר (סי' רי"ד) שכ"כ מסבירא דנפשי ולא הביא דברי הרש"א וכו', עכ"ל. והנה הר"י, הרמב"ם, הרא"ש, רבינו יונה והמאירי כולם כתבו בזה דספק ברכות להקל דלא כדברי הר"י, וצ"ב כקושיית הגרע"א. אלא דדברי הגרע"א בעצם טעונים ביאור, דהא הא גופא דאסור ליהנות בלא ברכה אינו אלא דרבנן, ואמאי לא נימא מספק לקולא וליכא איסורא ליהנות בכה"ג בלא ברכה. ועי' פנ"י שעמד על עיקר הקושי' על הר"י אמאי לא אמרינן הכא ספיקא דרבנן לקולא ותי' ע"פ מאי דס"ל לקמן דל"ה דהא שאמרו דסברא היא. ועוד דאפי' אי נימא דהוי דרבנן

לא כל דיני דרבנן שוין, ויתכן דמשום דהוי כעין מעילה לא נאמר הכא כללא דספיקא דרבנן לקולא.

והגרע"א בהגהותיו על המג"א הנ"ל כתב שעכצ"ל בדעת הר"י ודעמ"י דאמרינן הכא ספק ברכות להקל דס"ל דשפיר יהיה מותר לאכול אפי' לא יברך שנית, האופן דבהכי נחלקו הראשונים היכא דהוי ספק ברכה אי מותר לאכול או אסור לאכול. ויסוד סברתם, דכל מאי דאסור ליהנות בלא ברכה הוא רק משום דשייך בזה ברכה, בזה הוא דאמרינן דאסור לאכול בלעד, אבל היכא דבירך והוי ספק אי מהני, מאחר דמצד חיוב הברכה הדין הוא דספק ברכות להקל, שוב דינא דלא שייך כאן ברכה וממילא ליכא איסור ליהנות בלא ברכה. או י"ל בנוסח אחר, דלא הוי ביסודו איסור לאכול אלא חיוב לברך, אשר ממילא באופן דהוי ספק אמרינן בזה דספק ברכות להקל ושוב ליכא חיוב לברך וממילא מותר לאכול.

רכז) תוד"ה לא לאתויי נהמא- ומיהו היה אומר ר"ת אם היה יודע בבירור שטעה בדיבורו שאמר בורא פרי העץ תחת בורא פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו וכו'- מבואר בפשטות מדברי התוס' דאי לא דיכול לחזור תוכ"ד, לא מהני אם בירך על היין בורא פרי העץ. ותמה הגרע"א בגליוהש"ס אמאי דהביא דכתב באמת כן בתשו' ר"י הלוי, הובאו הדברים במג"א סר"ח סקכ"ב, דהא יין שם פרי עליו דהא מברכין בורא פרי הגפן וא"כ שפיר מברך בורא פרי העץ אלא דהיה לו לברר יותר שהוא מגפן וא"כ לא גרע מבירך שהכל דק"ל דיוצא, ע"ש שכתב דכ"כ בתשו' גנת ורדים חלק או"ח סי' י"ט.

ונראה ביאור דברי התוס', ועד"ז כתב בחידושי ר' ארי' ליב ס"ג, דיש לחלק בין מאי דמהני אם בירך שהכל על היין להיכא דבירך בורא פרי העץ, דיסוד מאי דבמני שהכל היינו משום דכן הוא עיקר תקנת הברכה דשהכל הוי ברכה בדיעבד על הכל, דלענין בדיעבד שפיר הוי ברכתו שהכל נהיה בדברו. אך מאי דמהני, למשל אם ברוך על פרי העץ בורא פרי האדמה, אינו כן, אלא גדרו, דמאחר דבאופן כללי יותר הוי פרי העץ פרי האדמה, במשנה כזה יצא ידי הברכה, אבל אין הפירוש דבורא פרי האדמה הוקבע כברכה בדיעבד על פרי העץ. ועפ"ז י"ל דכל זה דבורא פרי העץ ובורא פרי האדמה, אבל יסוד תקנת ברכת בורא פרי הגפן על היין הוא קביעת שם חדש, דאינו פרי העץ אלא פרי הגפן, אשר בזה ליכא למידן דיצא על בברכת בורא פרי העץ דנשתנה עיקר שמו מפרי העץ לפרי הגפן. ולא דמיא למאי דאם בירך עליו שהכל דמהני, דהתם הרי כן נתקנה ברכת שהכל שהיא ברכה של בדיעבד על היין (ועל כל דבר כפרי האדמה ומזונות וכו'). ע"ש בחידושי ר' ארי' ליב בארוכה, ובסוף דבריו פירש דברי התוס' באופן אחר.

ואיך שיהיה, מבואר מדברי התוס' דאף דנימא כהר"י דהיכא דחשב שהוא יין לא מהני אם אח"כ אומר שהכל, מ"מ היכא דטעה, כלומר, דשפיר ידע שהוא שכר רק אתקל מילולי בזה שפיר מהני חזרה תוך כדי דיבור. והנה כתב המחבר בס"י ר"ט ס"ב, וז"ל: לקח כוס של שכר או מים ובירך ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם בפה"ג ותוך כדי דיבור נשכר שטעה ואמר שהנכל נהיה בדברו וכן היתה אמירתו בא"י אמ"ה בפה"ג שהכל נהיה בדברו יצא, עכ"ל. ולא פירש

ולאי לצטלה, וגם אם יברך שנית ויאכל לא יהיה אלא צרכה אחת לצטלה, נמצא דאין לדון בזה משום צרכה לצטלה כיון דעכ"פ יהיה צרכה לצטלה אחת.

³⁴ ובהגהותיו על דברי המג"א הנ"ל כתב דלא הוי צרכה לצטלה משום דאי לא יחזור ויברך הרי יהיה אסור לו לאכול שמא לא מהניא צרכה ראשונה, וא"כ הויא צרכה הראשונה

המחבר דמיירי דווקא באופן שהיה יודע שהוא שכן רק אתקל מילולי, ומשמע בפטות דבתחילה חשב שהוא באמת בפח"ג (אשר זהו טעותו) אם אך סיים תוכד"ד שהכל נהיה בדבריו יצא. והביא הגר"א באמרי נועם דלכאורה סתר המחבר את עצמו בסי' תפ"ז ס"א, ע"ש שכתב בא"ד, וז"ל: ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב וכו', עכ"ל, הרי שכתב להדיא דמיירי דווקא שהוא יודע שהוא יום טוב, ומבאר דאילו היה חושב בברכו מתחילה שהוא שבת לא הוה מהני, והוא לכאורה דלא כסתומת לשונו בסי' ר"ט. (ע"י מג"א סר"ט סק"ג)

והנה מאי דמהני חזרה בנוסח הברכה תוכד"ד יש לפרש דהוא משום דכיון שחזר בו מטעותו תוכד"ד עקר חתימה הראשונה וליכא אלא חתימה השניה. או י"ל דלעולם לא נעקרה החתימה הראשונה, אלא דחשיב מה שחזר וחתם כדן תיקון ושפיר מהניא הברכה. והנה אי נימא דמאי דמהני הוא משום דנעקרה הטעות, פשוט דמהני לכל דבר, כלומר, דהוי קיום חיוב הברכה לגמרי, אכן אי נימא דלעולם לא נעקרה חתימה הראשונה, רק שתקנה תוך כדי דיבור, בזה יש לכאורה מקום להסתפק אי הוי ברכה גמורה ליחשב קיום חיוב הברכה, דיתכן לחלק בין נידון דין דשכר ויין ונידון דיום טוב (אף דהתוס' השוו ב' הדינים), די"ל דאף דתיקון ואמר שהכל נהיה בדברו, לא מהני התיקון אלא בכדי שלא נוכל לומר שנהנה בלא ברכה, אבל קיום חיוב הברכה מיהא לא הוי. או י"ל בנוסח אחר, דיסוד חיוב הברכה בברכת הנהנין שתקנו חיוב ברכה הוא פועל יוצא ממאי דאסור ליהנות בלא ברכה, ושוב כל היכא דמהניא הברכה לענין דלית בזה איסור ליהנות חשיב ממילא קיום הברכה, אבל היכא דהוי חיוב אמירת ברכה מצד עצמה, שפיר יש לדון דלא מהני אפי' היכא דחזר בו תוכ"ד, וכנ"ל. והנה נידון זה הוא היכא דחשב שהוא יין, דלא חל טעות בעצם האמירה, בזה הוא דאמרינן דיתכן דאף שחזר בו תוך כדי דיבור אין החתימה הראשונה נעקרת, אבל היכא דידע שפיר שהוא שכן רק דאתקל מילולי, ודאי דחשיבנן לעצם הדיבור טעות וכשחזר בו תוכ"ד נעקרה החתימה הא' לגמרי. אשר לפי אתיין שפיר דברי המחבר, דגבי ברכת הנהנין שפיר פסק כדברי הרי"ף דאף היכא דחשב באמת שהוא יין, מ"מ על ידי שחזר תוכ"ד ואמר שהכל נהיה בדברו שפיר חשיב ברכה לענין דלית ב' איסור ליהנות, אכן גבי יו"ט, הרי הוי תקנת ברכה כחלק מסדר התפילה, אשר בזה לא מהני מאי דתקן תוך כדי דיבור, דסו"ס לא קיים תקנת הברכה, ודווקא היכא דידע שהוא יו"ט ואתקל מילולי דהוי טעות גמור בעצם האמירה הוא דמהני חזרה תוך כדי דיבור, דבכה"ג ודאי דנעקרה חתימה הראשונה, ושפיר חשיב שביך ברכה כדינה, אבל היכא דלא היתה האמירה טעות אלא שחשב שהוא שבת, בזה אין חתימה ראשונה נעקרת ושוב אף שחזר בו תוך כדי דיבור לא יצא ידי חובת הברכה.

רכח) כל מי שלא אמר אמת ויצב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו- ע"י אמרי נועם שהביא הגר"א דנחלקו בזה הפוסקים היכא דלא אמר אי צריך לחזור³⁵ וכתב דמדאמר לא יצא ולא קאמר דצריך לחזור משמע דא"צ לחזור ולברך. (ולא יצא

פירושו שלא קיים המצוה כמצותה לכתחילה אבל לא שלא יצא כלל וצריך לחזור.)

וע"י בן יהודה שחידש דמה שאמרו דכל שלא אמר וכו' לא יצא ידי חובתו, ר"ל דאם לא אמר שניהם אלא רק אחד מהם לא יצא ידי חובת אף זו שאמר, דקשורים הם אהדדי, והוא ע"ספ דברי האריז"ל דיצאית מצרים היתה על פי מדת החסד אבל גאולה העתידה תהיה ע"פ מדת הגבורה, וזה הטעם דגאולת מצרים היה אחריה שעבוד ואילו גאולה העתידה אין אחריה שעבוד. וזהו דבשחרית ששולט בו מדת החסד ואומרים אמת ויצבו וכו' דהיינו גאולת מצרים אבל בערבית ששולט בו מדת הגבורה תקנו הברכה עיקרה על גאולה העתידה שהיא תהיה ע"פ מדת הגבורה. ובענין למימר תרוייהו בכדי להבליט הבדל זה בין ב' הגאולות ולהראות על ידי כך דגאולה העתידה לא יהיה אחריה שעבוד, וזהו שאמרו דאם לא אמר אלא אחד מהם לא יצא ולא קיים אפי' אות הא' שאמר, ע"ש כל דבריו.

והמהר"ל בנתיבות עולם נתיב העבודה פרק ז' כתב לבאר, כי ד' יתברך מנהיג עולמו בשתי מדות, בחסד ובטוב, דבזמן שראוי אל הטוב מטיב ועושה חסד עם הנבראים, וכאשר אין הזמן מוכן מצד עצמו אל הטוב והיה ראוי שהש"י ח"ו יעזוב את חסדיו, אינו משקר באמונתו ואינו עוזב את חסדיו. ולכך, בשחרית כאשר מחדש האור והזמן ראוי לטוב תקנו לור הטיוב שעשה עם ישראל ומזכר כל חסדי המקום, גם ההוצאה מן הגלות ודם ריבוי חסדים ונפלאות גדולות שעשה. ובליילה שהוא כזמן הצרות, ואומרים אמת ואמונה וכו' לומר דאף בצרותם לא עזב אותם ביד צריהם. ולכך כל שלא אמר שניהם לא יצא ידי חובתו כי צריך להזכיר שלא עזב ישראל ביד אויביהם ויותר מזה להזכיר הטובות הגדולות והחסדים שעושה עמהם.

וע"ש שהוסיף דהלילה נחשב ביטול העולם כאשר הוא חושך ולא אור ובליילה נחשב העולם כמו פקדון שהוא ביד אחר ומאמין לו כי כאשר יהיה מגיע השעה יחזיר לו הפקדון, לכך בליילה אנו אומרים אמת ואמונה וכו'. אבל ביום העולם נמצא על יש לומר אמת ויצב כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר אמת ואמונה רק אמת ויצב בי המציאות הוא טוב. וכמו שמבאר מהמדרש שהביאו התוס' לגבי אדם פרטי דבליילה מפקיד נשמתו על מנת לקבלה בבור וזהו אמת ואמונה, כמו כן לענין כל האולם נעחש לילה כאלו אינו והוא ביד הקב"ה.

וע"י דיעה בראשונים (דעת רבינו מנוח בכס"מ פ"א ה"ז וגם הביא המאירי דיעה כזו ודחאה) דכל שלא אמר וכו' ר"ל שהפך הדברים, שאמר אמת ואמונה ושחרית ואמת ויצב בערבית. ולדיעה זו מאי דאיתא דלא יצא היינו ידי חובת ברכות.

וע"י הגהות מיימוני שם אות ג' שכתב לפי פירושנו דלא אמר היינו שלא אמר כלל דלא יצא ר"ל חובת ברכות. וע"ש בכס"מ שתמה מה החידוש בזה, פשיטא דהיכא דלא אמר הברכה לא יצא ידי חובת ברכה.

רכט) המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם רב כי כורע כורע כחיוא כי קא זקיף זקיף כחיוא- ענין הכריעה והזקיפה, ע"י רבינו יונה שכתב, וז"ל: והטעם להיות כורע בברוך ולזקוף בשם מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניינו שיטיב

וע"י משנ"צ סס"ו סקנ"ג שהביא נקט ברכי יוסף לטוב שיאמר עוד פעם, ויש לעיין בזה, דהא מלאך דכבר קרא קריאת שמע מה יועיל שיאמר אח"כ אמת וליצי ואמת ואמונה,

³⁵ דעת רב האי גאון בטור סי' ס' דברכות אלו מעכבות ולא יצא ידי קריאת שמע. ודעת המאירי הטור והמחבר דלא יצא ידי מלות קריאת שמע כהוגן וכחירונה, אבל אין חיוב לחזור.

אליו וזה תלוי בזה שמי שירא מהשם יתברך הוא בוטח בו משא"כ בבשר ודם שמי שירא ומפחד מבשר ודם לעולם אינו בוטח בו שייטיב לו אלא אדרבה מתירא שיזיקהו אבל הקב"ה מי שיירא ומפחד ממנו בוטח בו כענין שנאמר ביראת ד' מבטח עוז, עכ"ל.

וביאור מאי שכורע כחיוזא וזוקף כחיויא, אי מהר"ל נתיבות עולם דהכריעה הוא מצד הנשי"ת, כלומר, התבטלות להקב"ה, אשר על כן ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא ית' אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן, ולפיכך הכריעה שהיא לפני השי"ת הוא בפעם א' כחיוזא. אך הזקיפה שהוא זוקף אף שבה מכת הקב"ה- ד' זוקף כפופים- מ"מ הזקיפה היא להאדם אשר הוא גשמי אשר על כן מתחלק לזמן לפיכך ראוי שיהיה הזקיפה צריכה זמן, והוא שזוקף כחיויא. ועי' בן יהוידע ביאור אחר בזה.

ובבן יהוידע עמד על כפל הלשון אשר הוא לכאורה מיותר- כשהוא כורע כורע כחיוזא וכו', ולא קאמר בפשטו צריך לכרוע כחיוזא, וביאר בשם האריז"ל, דבא ללמדנו שצריך לכרוע שתי כריות, דבתחלה יכרע הגוף ואח"כ יכרע הראש, וכן צריך לזקוף ב' זקיפות, תחילה הגוף ואח"כ הראש. (ודלא כפי רש"י).

ובאמרי נועם הביא ג"ג דברי האריז"ל, והוסיף, וז"ל: והנה הנחש רישא כפוף לעפרא כמו שאמרו בזוהר במדבר ושאר מקומות וזה שאמר כד זקיף זקיף כחיויא רצה לומר שיהיה עדיין ראשו כפוף כנחש אף שזוקף את עצמו בתפילתו דלא כפי רש"י (שהרי לא ראינו מעולם שהנחש יהיה מגביה את ראשו תחלה), עכ"ל. ומבואר מדברי הגר"א דאף אחר שזוקף ישאר עם ראשו למטה כן כן הוא דרך הנחש וזהו הכונה ב"כחיויא". (ודלא כהאריז"ל שקודם יזקוף גופו ואח"כ ראשו).

י"ב ע"ב

רל רש"י ד"ה כחיוזא- שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת- עי' רשב"א לקמן דף כ"ח ע"ב ד"ה עד שראה איסר כנגד לבו שהביא בשם רב האי גאון, וז"ל: פי' רבי' האי גאון ז"ל שיכוף את ראשו כאגמון שאז ראה איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופינה כשהיא מוצבת וכו', עכ"ל. ועי' תוס' הרא"ש בחיוזא הוא צב והכונה כדברי רב האי גאון, ועי' תוס'.

רלא והלכתא כותתי דרבה- עי' תוס' ושאר שנחלקו אי אמר האל הקדוש או מלך אהב צדקה ומשפט וכן זכרנו והוי' אם חוזר משום דמשנה ממטבע שטבעו חכמים או לא.

ובתוס' ר' יהודה החסיד כתב, וז"ל: ויכול להיות שמודה לר' אלעזר שיצא בידעבד ואם לא אמר אין מחזירין אותו אבל רבה חולק על ר"א שצריך לומר לכתחלה המלך הקדוש/ ולא' אלעזר אין צריך לאמרו אפי' לכתחלה וכו' אבל בהמלך המשפט מחזירי אותו לפי שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות וכן בזכרנו מי כמוכה אב הרחמים וכתוב לחיים וכן בספר חיים וכו' שמוסיפין לומר בעשרת ימי תשובה אומר רבי שמחזירין אותו לפי שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ואם ספיקא הוא בידו אם אמר ואם לאו יחזור ומתפלל ובין ביחיד בין בצבור מחזירין אותו וכו' ובספר הריא"ף ז"ל ראיתי שפוסק שצריך לומר המלך הקדוש ואם לא אמר מחזירין אותו דאין הלכה כר' אלעזר וס"ל דרבה פליג אר"א בדיעבד ודלא כפרושנו, עכ"ל. ומבואר מדבריו דאיכא נפ"מ בין

המלך הקדוש לבין המלך המשפט ושאר ההוספות שמוסיפין בעשרת ימי תשובה, דבהמלך הקדוש לא פליג אבה אדר"א אלא בלכתחילה אבל הא מיהא בדיעבד שפיר מהני אם אמר האל הקדוש, ואילו גבי המלך המשפט וזכרנו וכו' ס"ל לרבה דמעבד בדיעבד דהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, ומחזירין אותו. ולכאורה צ"ב מאי נפ"מ בינייהו, הרי גם אם אומר האל הקדוש ולא המלך הקדוש משנה הוא ממטבע שטבעו חכמים ואמאי מודה רבה בדיעבד יוצא.

והביאור בזה לכאורה, דלא חשיב מה שאומר האל הקדוש שינוי במטבע הברכה, דחתימת הברכה היא שהוא קדוש, ומה שאמר האל במקום המלך אין זה שינוי כ"כ, באף אל הוא דבעל הכחות ויש בזה משמעות קצת של מלכות, משא"כ אם לא אמר המלך המשפט אלא מלך אוהב צדקה ומשפט, בזה ודאי שינה ממטבע הברכה, דמטבע הברכה הוא שהוא עושה משפט ולא שהוא אוהב צדקה משפט, וגם בזכרנו וכדומה אשר תקנו להזכיר באלות הברכות ענינים אלו אם לא אמרם הוי משנה ממטבע שטבעו בברכות.

ויסוד דבר זה נלמד לכאורה מסוגיין, וכבר העיר בצ"ח דלא מצינו לפי גירסתנו דלא הביא ר"א ראייה אלא למאי דאכיא למימר האל הקדוש, ועל מלך אוהב צדקה ומשפט לא הביא ראייה כלל, ומשמע בפשטות דלא פליג אלא בהאל הקדוש ולא בהמלך המשפט, דלא הזכיר מזה כלום. (אלא דגירסת הרא"ש הוא דפליג אתרוייהו, ע"ש בצ"ח שביאר מאי הביא ראייה אלא להאל הקדוש). אשר מזה הוא שהוציא ר' יהודה החסיד דבאמת לא פליגי אלא לענין האל הקדוש, ופלוגתתן בלכתחלה אבל בדיעבד מודה רבה דמהני אם אמר האל הקדוש, אך לענין המלך המשפט לא פליגי כלל דזה ודאי דלכו"ע הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים וצריך לחזור, וכן זכרנו וכו' ומבוארים דברי ר"י החסיד מתוך סוגיית הגמ'.

רלב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו'- עי' בן יהוידע שעמד על לשון הגמ' "כל שאפשר לו" לבקש וכו', דהרי כל אחד אפשר לו לבקש רחמים, והול"ל מי שאינו מבקש רחמים על חבירו וכו', ע"ש שכתב דבקשת רחמים בכונת הלב תליא, וישנם מצבים שקשה לו כונת הלב, כגון שכי"כ שבור על חולי חבירו שהוא מצטער ומתבלבל דעתו, או שיש לו צרה משלו ואין לו יישב הדעת, לכך אמרו דכל שאפשר לו כונת הלב לבקש רחמים ואינו מבקש נקרא חוטא, ע"ש כל דבריו.

וביאור החטא שבוה, עי' דברי רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג אות י"ג שכתב, וז"ל: כי חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו ולשקוד בעמל נפשו על תקנת חבירו אם דל ואם עשיר וזאת מן החמורות הנדרשים מן האדם שנא' וכו' ומה ד' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד וגו', עכ"ל.

ואפשר דיש לבאר באופן אחר, דהוי דין מסויים בתפילה, דהנה החלקו הרמב"ם והרמב"ן אי איכא מצוה להתפלל כל יום, דהרמב"ם כתב בפ"א מהל' תפלה ה"א דמצות עשה להתפלל בכל יום שנא' ועבדתם את ד' אלקיכם מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפלה ונאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב היא תפלה. אך הרמב"ן בסה"מ מ"ע ה' פליגי עלי', וס"ל דליכא מצוה להתפלל כל יום "ואם אולי יהיה מדרשם בתפלה עיקר מהן התורה נמנה אותו במינוי וכו' ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה, עכ"ל. הרי דלדידי מצות

התפילה היא להתפלל בעת צרה, ועל פי זה אפשר די"ל כולל זה גם לבקש רחמים על חבירו, דאף כשחבירו בצרה חשיב עת צרה. והרמב"ם, אך דס"ל דאיכא מצוה להתפלל כל יום בלא קשר לצרה, מ"מ אף הוא ס"ל דאיכא דין מסויים דתפילה בעת צרה, ע"י פ"א מה"ל תענית ה"א-ג שכתב, וז"ל: מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור שנא' ענל הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וכו' ודבר זה מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן וכו' וזהו שיגרום להססיק הצרה מעליהם אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרת הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה צרות אחרות הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי וכו', עכ"ל. הרי דאף לדידי איכא מצוה לזעוק והריע בעת צרה, אשר ממילא יש לו אף בדבריו כנ"ל.

רלג) כל העושה עבירה ומתבייש בה מוחלין לו - ע"י בן יהודע שכתב לבאר דהיינו משום שבבושה נשפך דמו בקרבו והרי שה כאלו נהרג וכמ"ש רז"ל המלבין פני חבירו ברבים כאלו שופך דמים ואמר בגמ' דחזינן אשזיל סומקא ואתי חיורא וכן זה שנתבייש נחשב לו כאלו נהרג ולהכי מהניא ל"י כפרה כי מיתה מכפרת על הכל. אמנם כתב דפשוט דאין זה אלא אם כן עשה תשובה בוידוי וחרטה ועזיבת החטא ורק על מה שאמרו בד' חלוקי כפרה דהכל תולין ומיתה מכפרת קאמר הכא שהבושה מספקת במקום מיתה אבל ודאי בלא תשובה לא מהני כלום כי אפילו המיתה עצמה אם לא מת מתוך תשובה לא תועיל לו מיתתו. וע"ש שהוסיף עוד דהא דמהניא בושה לגמור הכפרה הוא דוקא אם הוא קבל צער הבושה בלבו בשמחה לכפרת עונותיו.

והמהר"ל בנתיבות עולם נתיב התשובה פרק ד' כתב דמאי דמהני למחילת עונותיו של אדם הוא משום ד"כאשר האדם מתבייש מן החטא הרי זה מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי שכל בושה שהוא מתבייש מדבר מרחיק עצמו ממנו". וביאור הדברים לכאורה, דהמתבייש מאיזה דבר מסתגר לתוך עצמו ומתרחק מן הדבר מרוב בושתו ויראתו ממנו, ולכן המתבייש מן החטא מתרחק מן החטא על ידי בושתו מהקב"ה.

עוד כתב שם מהר"ל, "ועוד יש לך לדעת מדריגת המתבייש שיש לו מדת הפשיטות ממה שאמרו בושת פנים לגן עדן וכו' כי הבושה היא פשיטות אל האדם הפך העז פנים ומפני כך מוחלין לו כאשר יש לו מדת הפשיטות שמתפשט ממנו החטא". ביאור הדברים, כי החטא הוא שינוי ממציאותו האמיתי של האדם, שהוא מבחוץ, והפשיטות היא ישרותו הפנימי של האדם בלי תערובת ענינים אחרים, וכאשר בוש ומסתגר בתוך עצמו ובמצב של פשיטות אין שייכות לחטא, אשר זהו דמוחלין לו.

רלד) בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע - ע"י כל הסוגי' דמבואר דהיה משום זכירת יציאת מצרים שבה. ובסוף מסקינן שקבעו פרשת ציצית משום שיש בה חמשה (ששה) דברים. ולשון "קבעו" משמע לכאורה דמאי דאמרינן פרשת ציצית אינו דאורייתא, וגם, דלא הוה בעינן למימר דקבעום מפי חמשה דברים, הרי קבעו פרשת ציצית כחלק מקריאת שמע כי כן הוא דאורייתא. ובפרי חדש ס"י ס"ז דקדק באמת מהך לישנא דאין פרשת ציצית חלק מהחפצא דקריאת

שמע, דלא כתיב בה בשכבך ובקומך, ואינו אלא מדרבנן. אכן מדברי הרמב"ם ריש הלכות קריאת שמע מבואר לכאורה דלא כדבריו, ע"ש שכתב, וז"ל: פעמיים ביום קוראין קריאת שמע באב ובבוקר שנאמר בשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה ובשעה שדרך בני אדם עומדים וזה הוא יום ומה הוא קורא שלשה פרשיות אל הן שמע והיה אם שמע ויאמר וכו' וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע, עכ"ל. ומבואר מפשטות דבריו דכל ג' הפרשיות דאורייתא הן ומהוין כולם יחד החפצא דקריאת שמע, וכבר כתבנו בזה בריש פירקין, ע"ש. ולהרמב"ם יקשה לכאורה לשון הגמ' ש"קבעו" חכמים פרשת ציצית מהטעמים המוזכרים, דהא דאורייתא הוא.

והנה הקשו האחרונים (ע"י מנ"ח מצוה כ"א) אמאי לא הביא הרמב"ם במנין המצוות מצות זכירת יציאת מצרים. והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל ריש הלכות קריאת שמע מבואר דפרשת דהחיוב לומר פרשת ויאמר הוא מהלכות קריאת שמע, דהוי חלק מקבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע, ואינה מהוה מצוה בפני עצמה אלא כל דינה הוא מצד זכירת יציאת מצרים כחלק מקריאת שמע. וכן ראיתי מובא בכתבי הגר"ח, הובאו הדברים בספר הזכרון אש תמיד. ויסוד הדברים כתבנו בלבונת המנחה מצוה כ"א אות ג', ע"ש, דהא יסוד קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות ויציאת מצרים יסוד גדול בתורתו ובאמונתו, כלשון החינוך שם, אשר ממילא זכירתו המביאה לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות מהוה חלק מקריאת שמע.

ונמצא לפ"ז לכאורה לפ"ז דאיכא נפ"מ בין ב' פרשיות הראשונות של קריאת שמע לפרשת ויאמר, דב' הפרשיות הראשונות, הם חלק מקריאת שמע מצד עצמם, שהוזכר בהם בשכבך ובקומך ועול מלכות שמים ועול מצוות. אכן פרשת ויאמר עס זכירת יציאת מצרים שבה, אין היותה חלק מקריאת שמע מפאת שבעצם מוזכר או מרומז קריאת שמע, אלא דמצד זכירת יציאת מצרים שבו המביאה לקבלת עול מלכות שמים נגעו בה. ועפ"ז יתכן דלא הוה בעינן דווקא פרשת ויאמר אלא כל פרשה אחרת המזכירה יציאת מצרים כמו פרשת בלק ופרשת ריבית, ומאי דקבעו למעשה פרשת ויאמר דווקא הוא מהטעם המוזכר בגמ'. ונמצא לפ"ז דודאי הוי קריאת פרשה שלישית דאורייתא, אך מה שקבעו שתקיים דווקא על ידי פרשת ויאמר זהו משום קביעות חכמים.

רלה) כל פרשה שלא פסקה משה לא פסקינן - ע"י ריטב"א לקמן די"ד ע"ב ד"ה שהיו שכתב דמה שהיו מדלגין בלילה על מצות ציצית וקורין רק תחילתה הפרשה, דבר אל בני ישראל ואני ד' אלקיכם, ולית בזה משום כל פרשה שלא פסקה משה וכו', הוא משום דכיון שאומרים אותה בבקר כמות שהיא "לא הוי הפסק". והדברים לכאורה טעונים ביאור, מה מהני מאי דבבוקר אומרים אותה לענין שלא יחשב מה שאין אומרים אותה בלילה פסיקת פרשה. והפשוט לכאורה, דהפסק ר"ל לחלק פרשה אחת לב' פרשיות, ובזה שפיר כתב הריטב"א דמאחר דבשחרית הרי אומרים הפרשה השלמה, ע"כ דבמאי דבערבית אינו מזכיר מצות ציצית אינו משום שעושהו לב' פרשיות, דהא בשחרית אמרינן כל הפרשה, אלא אינו אלא משום דמצות ציצית לא שייך בלילה, והוא דקדוק לשונו של הריטב"א ד"לא הוי הפסק". והנה איכא עוד דין במגילה דכ"ב ע"א דלרב כל פסוקא דלא פסקי' משה אן לא פסקינן ל"י.

ויש לעיין אי אף התם הגדר הוא ואם אך הוי באופן שאינו חשוב הפסק בפסוק כגון דבכל דוכתי אחריני לא מחלקינן לוי אי איכא בזה איסורא.

רלו) מזכירין יציאת מצרים בלילות א"ר אלעזר בן עזרקה הרי אני כבן שבעים שנה וכו' - הנה משנה זו מובאת בהגדה של פסח, והנה מתני' זו מיירי במצות זכירת יציאת מצרים שבכל לילה, וצ"ב לכאורה מאי שייטי' להגדה דמיירי במצות סיפור יצי"מ דליל הפסח. ובפי' הרשב"ץ כתב, וז"ל: שמלבד זה הסיפור בלילה הזה יש מצוה אחרת (כצ"ל) בכל לילה להזכיר יציאת מצרים והיא מן התורה וכו', עכ"ל. וצ"ב כנ"ל אמאי הביא הך מצווה אחרת הכא. והנה ידוע מאי דמטו בי מדרשא משמ"י דהגר"ח דאיכא ג' נפ"מ בין מצות סיפור יצי"מ דליל הפסח לבין מצות זכירת יציאת מצרים של כל לילה, מאי דסיפור יציאת מצרים בעינן דרך שאלה ותשובה ובזכירה א"צ להזכיר אלא לעצמו, מאי דצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ומאי דצריך לבאר נמי טעמי המצוות. ועפ"ז י"ל דהביאו מתני' זו הכא לחייב ולהוכיח דאיכא דחיבו של סיפור יציאת מצרים שונה ביסודו מחיוב זכירה, וכנ"ל, דכיון דבין כך חייב בליל פסח בזכירה ע"כ דחיוב סיפור הוא בנוסף על זה.

(ובגוף דברי הגר"ח, אף דמדברי הרמב"ם מדויק כדבריו, מ"מ מדברי הרי"ף שהבאנו לעיל דמה שאין מברכים על מצות ההגדה הוא משום שיצא בקריאת שמע מבואר לכאורה דלא כדבריו, דהרי לא אמר בקידוש אלא זכר ליציאת מצרים אשר זכירה היא זו ולא קיים ממצות הסיפור כלל. וכן ממשי"כ בשבלי הלקט לקמן בפסקא דכנגד ארבעה בנים דברה תורה אין מברכין אמצו ההגדה משום שיצא בקריאת שמע וממילא הויין ברכות ק"ש ברכה על זה, מבואר נמי דלא כהגר"ח, דהרי ליכא בק"ש אלא זכירת יציאת מצרים, ומוכח דשוין ב' המצוות בגדרן, אלא דלפ"ז הדר יקשה מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים דליתא במצות זכירת מצרים שנוהגת אף היא בלילה. ואפשר דבאמת בגדר מעשה המצוה ליכא חילוק, אלא דזכירת יציאת מצרים י"ל דאינה מצוה בפני עצמה אלא בכלל מצות קריאת שמע הוא, וכן הביאה באמת הרמב"ם בהלכות קריאת שמע, ולהכי נמי לא מנאה הרמב"ם כמצוה בפני עצמה, ואילו חיוב סיפור יצי"מ מצוה בפני עצמה היא. או י"ל ע"ד שכתב בתשו' חת"ס או"ח סי' ט"ו לחדש דבחיוב זכירה יכול לצאת אף על ידי מי שאינו בר חיובא, ואילו מצות סיפור בעינן דווקא בר חיובא מדין שומע כעונה, ע"ש בדבריו.)

ומדברי הרשב"ם מבואר לכאורה דיעה אחרת בזה, ע"ש שכתב, וז"ל: וא"ת נזכור ביום כדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך וכו', עכ"ל, וכ"ה באבודרהם ובארחות חיים. ומבואר לכאורה מדבריהם דילפינן בישרות מדרשה זו דחיוב סיפור יציאת מצרים הוא בלילה, וזה צ"ב, דהרי הך מתני' מיירי להדיא בחיוב זכירת יציאת מצרים ולא בחיוב סיפור יציאת מצרים. ועוד, דאי מיירי נמי בסיפור יצי"מ אמאי ליכא חיוב סיפור יצי"מ גם ביום וגם בלילה כחיוב זכירת יצי"מ. ועוד צ"ב אמאי בעינן להך ילפותא דמצות סיפור הוא בלילה, הרי איתא להדיא גבי סיפור דרשה דבעבור זה לא אמרתי אלא בזמן שמצה ומרור מונחין לפניך. וכן מבואר להדיא בסדר פסח לתלמיד הריצב"א ע' ל"ז (הובאו הדברים בהגדה של פסח מתורת הראשונים ע' מ"ו) שכתב, וז"ל: ולא זכיתי שתאמר אותה הדרשה שתאמר

יציאת מצרים שחייב אדם לספר בלילי פסחים ביציאת מצרים עד שדרשה בן זומא ברבים וכו', עכ"ל.

ונראה הביאור בזה, דאיברא ודאי מיירי הך מתני' בזכירת יצי"מ ולא בסיפור, אמנם אילו הוה אמרינן דאין מצות זכירה נוהגת אלא ביום ה"ה דלא היה נוהג חיוב סיפור אלא ביום, דמאי דלא היו מזכירין יצי"מ בלילה הוא משום דעיקר הגאולה ביום, וה"ה והוא הטעם דלא היו מספרים ביצי"מ בלילה. ויש להוסיף בזה עוד, דמאי דלא היו מזכירין יצי"מ בלילה היינו משום דלילה מסמל גלות והסתר פנים, וראוי להזכיר ולספר ביצי"מ דווקא ביום שהוא מסמל גאולה וגילוי שכינה. ומאי דאיתא גבי חיוב סיפור בעבור זה וכו', ע"כ דהוה דרשינן לוי' לדרשה אחרת, כיון דלא שייך חיוב סיפור בלילה. אכן מדילפינן דשפיר איכא זכירת יציאת מצרים בלילה מדרשה דכל ימי חייך, שוב מגדיר דרשה דבעבור זה דיסוד חיובא דסיפור הוא בלילה, דכיון דשייך חיוב סיפור בלילה, שוב הוי זה זמן החיוב, ודוק. והנה גירסת הרמב"ם בפסקא זו היא "אמר להם ראב"ע", שהוא המשך של מעשה הנ"ל שהיו מסובים בבני ברק, ומשמע להדיא מדבריו דמה שאמר להם היה נוגע למה שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, והוא מבואר היטב ע"פ הראשונים הנ"ל.

והנה כתב בספר חרדים ביסוד מצות זכירת יציאת מצרים, וז"ל: כשם שמצוה לזכור יצי"מ ביום כך מצוה לזכרה בלילה כדאיתא בפרק קמא דברכות כי נתן לב כי גם בלילה היו המצרים משעבדים אותהו כדאמרו ז"ל על פסוק וירא איש מצרי מכה איש עברי שהיו מעמידים את ישראל מלאכתם מקריאת הגבר ולכך הרג בכוריהם בלילה ומרב צרתם כתיב ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים ויאמר קומו צאו וכו' ועל ידי זכרון זה נשתעבד לאלקינו יתברך גם בלילות ובמקום פולחן מצראי בלילחיא ניקום בליליא לאתדלא בפולחני עד דיתער צפרא כדכתיב קומי רוני בלילה ולא נחזיק טובה לעצמנו וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו דמה שנתחדש בחיוב זכירת יציאת מצרים הלילה הוא דמאחר דהיה שעבוד אף בלילה פרע להם והיה חלק מן הגאולה והיציאה בלילה, אשר משום הכי איכא חיוב זכירת יציאת מצרים הלילה. והוא הדין הוא הטעם לענין מצות סיפור יציאת מצרים נתחדש בזה דשייך סיפור בלילה, על דרך הנ"ל.

ולולא דברי הראשונים היה אפשר לבאר באופן אחר, דהנה כתיב בקרא (דברים ט"ז, ג') לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וממאי דכתיב לחם עני הרי דרשו חז"ל לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולפום פשטא דקרא מבואר לכאורה דעל ידי הך לחם שעונים עליו דברים הרבה תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, והך קרא דלמען תזכור הרי היינו קרא דזכירת יציאת מצרים כל השנה, ולהנ"ל נמצא דב' הענינים קשורים זב"ז, דיסוד הסיפור אמור לפעול זכירה כל ימות השנה, ומה שמזכירין כל יום הוא משום דבמשך השנה עלולים לשכוח פעולת הסיפור דליל פסח, אשר מהאי טעמא עושים כמין זכירה בזעיר אנפין, כלומר הזכירה בפה בכל ימות השנה דליהוי כמן תזכורת על סיפור היציאה דליל פסח. אשר לפ"ז נמצא דשפיר שייך דין זכירה דכל ימות השנה לחיוב הסיפור דליל פסח, דחיובו נובע ממאי דאמורה פעולת הסיפור בליל פסח להוות על ידה זכירה לכל השנה, וכנ"ל.

שו"ר שהדברים מבוארים לכאורה בדברי הנצי"ב בהעמק דבר דברים ט"ז, ג', ע"ש שכתב, וז"ל: וכמו

שהארב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר והסיפור ארוך כדי שעה ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הסיפור ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שיעשה שורש בלבבו כך מצוה לעשות סיפור ארוך בזה הלילה ובכל יום סגי בזכירה לבד, עכ"ל, והוא כמשנ"ת.

והנה כתב החינוך במצוה כ"א דנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מן התורה, ובמנ"ח נתקשה בזה טובא מנא לי' הך מילתא, דאין לומר דהיינו משום שאף הן היו באותו הנס, דלדעת כמה ראשונים הרי אין זה אלא דרבנן, ע"ש כל דבריו. ולמשנ"ת אפשר ד"ל, דהנה חיובא דנשים במצוה מן התורה דרשו חז"ל מהך קרא דהוקשה אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ, כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ובהך קרא הרי כתיב לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, באופן דנמצא דאף חיוב סיפור יציאת מצרים נכלל במאי דילפינן דנשים איתנהו בקום אכול לחם עוני. ועוד היה אפשר דגם זכירת יציאת מצרים דכל השנה ילפינן ממילא מהך קרא דנשים חייבות, ובשאגת ארי' סי' י"ג, הביא דבריו במנ"ח, הוכיח דנשים פטורות, ועדיין צ"ע בכל זה. ועי' זה הרקיע להרשב"ץ (אזהרת עשין כ"ו) שכתב דראוי למנות זכור את היום אשר יצאתם ממצרים במנין תרי"ג מצוות, ואח"כ כתב, וז"ל בא"ד: שהרמב"ם כלל מצוה זו עם מצות והגדת לבנך, ע"ד הנ"ל דזכירת יציאת מצרים דכל השנה הוא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים, וביאור הדברים כמשנ"ת לעיל.

והנה כבר נתקשו טובא במאי דלא מנה הרמב"ם בכלל מ"ע מצות זכירת יציאת מצרים דכל השנה, ובשם הגר"ח אמרו דהיינו משום דלא מנה הרמב"ם אלא מצוות שנוהגות לעולם, ומאחר דק"ל דדרשינן כל ימי חיך לרבות לילות, הרי לא דרשינן דנוהגת בימות המשיח, אשר ממילא לא מנאה הרמב"ם. ועוד מטו בי מדרשא משמ"י דהגר"ח, דה"ט דהשמיטה הרמב"ם משום דס"ל דהוא בכלל קבלת עול מלכות שמים דמצוות קריאת שמע. ועוד כתבו האחרונים דאינו אלא מדרבנן, עי' או"ש פ"א מהל' ק"ש ה"ג, והוא ע"פ הנ"ל דמאי דכתיב למען תזכור וכו' בפשוטו הכונה דעל ידי מצות סיפור יצ"מ או אכילת המצה וכו' פועל זכירת יצ"מ כל השנה. ועפמשנ"ת נראה לכאורה ד"ל באופן אחר קצת, דאף אי נימא דחיוב זכירת יציאת מצרים דכל השנה דאורייתא, מ"מ אינה מהוה מצוה בפני עצמה אלא הרי הוא פרט במצות סיפור יציאת מצרים, והוא ע"פ משל לאב שנעשה נס גדול לבנו, דאח"כ על ידי זכירה בעלמא הרי הוא מרגיש שוב עצם אותו הנס שנעשה לו. וכן הוא במצות סיפור יציאת מצרים, יסוד הסיפור הוא עצם הנס, דחייב אדם לראות עצמו כאילו הוה יצא ממצרים, ולזה בעינן סיפור בכל פרטיה ודקדוקיה, ושוב על ידי זכירה בעלמא חוזרת אליו הרגזה זו של עצם היציאה. ועי' דברי הנצי"ב בהעמק דבר אהך קרא שכתב, וז"ל: וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר והסיפור ארוך כדי שעה ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הסיפור ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שיעשה שורש בלבבו כך מצוה לעשות ספור ארוך בזה הלילה ובכל יום בזכירה סגי, עכ"ל. ועפ"ז י"ל דכל זהו הוא מאי דכתיב בפשטא דקרא דעל ידי הסיפור תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, והיינו דעל ידי הזכירה מקשר הסיפור לכל ימות השנה, האופן דזכירת יציאת מצרים הוא פרט במצות סיפור יציאת מצרים. (ובזה מבואר נמי מאי דאיכא חיוב זכירה אף דבקרא לא כתיב אלא למען תזכור ולא לשון ציווי, דיסוד הדין הוא דעל ידי הסיפור תהא זכירה כל

השנה, וזה אינו נפעל אלא על ידי הזכירה בכל ימות השנה, וכמשנ"ת.) מהגדה של פסח יהודה לקדשו כת"י.

רלז) ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות - אף דנימא דבאמת חכמים פליגי עלי' דבן זומא, כתב הגר"א באמרי נועם דראב"ע לא ראה אלא דברי בן זומא לבדו אלא שרבי שסידר המשנה ראה שחכמים פליגי אבן זומא וכתב זה במתני'. ובתוס' יו"ט כתב "אבל אין נראה לומר שראב"ע לא שמע מאמר וחכמים אומרים דא"כ אין כאן ניצוח כיון שאין חולק. והוא ע"פ מש"כ הרע"ב דלא זכיתי ר"ל לא נצחתי. אכן הגר"א באמרי נועם כתב דלא זכיתי ר"ל לא היה לי זכיה עאד השתא שתאמר יציאת מצרים בלילות ודלא כפירוש הרב בברטנורה.

רלח) כל ימי החיך הלילות וכו' - מצינו ב' דרכים במפרשים לחכמים דפליגי אבן זומא אי ליכא לדידהו חיוב זכירת יציאת מצרים בלילות, או דמודו דחייב להזכיר בלילות, רק דלא ס"ל הך דרשה, עי' פי' ר"י אלאחדב (הגדה של פסח תורת הראשונים ע' מ"ט) שכתב בדרכו הראשון, וז"ל: וחכמים שבדור היו מתנגדין בזה בן זומא ואומרים כי זכירת יציאת מצרים בלילות הוא מן הקבלה ככל תורה שבעל פה והכתוב שאמר כל ימי חיך להביא לימות המשיח הוא וכו', עכ"ל, הרי דאף לחכמים חיובו הוא מתורה, רק דהוי מדברי קבלה ולא מדרשת הכתוב. ויש לבאר בזה, דס"ל לחכמים דמן הראוי שיהיה חיוב הזכירה בלילה דוקא מתורה שבעל פה, דלילה הוא זמן ההעלם שאינו בגלוי (אמונתך בלילות) אשר זה מקביל לתורה שבעל פה, ורק ביום שהוא זמן גילוי (בבקר חסדך) הוא דחיוב זכירת יציאת מצרים מקרא הוא. ובן זומא ס"ל דאיברא לילה בעצם לאו זמן גילוי הוא אלא זמן הסתר, מ"מ ליל יציאת מצרים הרי היה בבחינת יום, וכפי' הגר"א הנ"ל, והאיר כאור יום חשכת הלילה, אשר על כן מן הראוי דזכירת יציאת מצרים אף בלילה יהיה מקורו מתורה שבכתב ולא מתורה שבעל פה.

וברוקח פי' דפליגי באמת אי מזכירין יציאת מצרים בלילות, וס"ל לחכמים דאין מזכירין, ומאי דאין מזכירין, וכן מאי דבעי בן זומא ריבוי דכל למימר דמזכירין, כתב דהוא משום ד"אלו הוה כתיב ימי חיך בלא כל אז הייתי אומר שביום יש להזכיר יציאת מצרים ולא בלילות לפי שעיקר יציאת מצרים ביום כדכתיב בעצם היום הזה ומדכתיב כל לרבות הלילות דאתו משום שבלילות התחילה היציאה על ידי מכת בכורות שהייתה בלילות. ומבואר מדבריו דמכרת בכורות, לבד היותו המכה העשירית, חשיבא נמי תחילת יציאת מצרים. מהגדה של פסח יהודה לקדשו כת"י.

ועי' גר"א באמרי נועם שפירש דמחלקותם דבן זומא וחכמים הוא בפירושא דתיבת כל, דבן זומא פירשה דכל ימך ר"ל כל היום, ועל ידי שהוי גם בלילה חשיב שפיר כל היום, וכמו לענין תמיד דחשיב תמיד על ידי דאיכא קרבן בוקר וערב. וחכמים ס"ל דפירושא דכל הוא לכלול כל הימים, דהיינו להביא גם ימות המשיח. ומאי דבדברי בן זומא לא אמר אלא כל ימי חיך הלילות ואילו חכמים אמרו כל ימי חיך להביא לימות המשיח, עי' תוס' רעק"א על המשניות מש"כ בזה.

רלט) לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו - ביאור ענין זה דאף שיציאת מצרים טפל מ"מ יזכר, עי' מהר"ל בהקדמה לנצח ישראל, ד"כל סבה ראוי שתמצא עם המסובב ואם לא כן לא היה סבה באמת

ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב אינה סבה באמת. המשל כאשר אתה רואה שהבונה הוא הנגר הוא סבה אל הבית והוא מת והבית נשאר או אם אתה רואה האב שהוא סבה אל הבן והאב מת והבן נשאר אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית או האב סבה גמורה אל הבן אל תאמר כך שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב שאם הוא סבה אליו להיות נמצא גם הוא צריך לקיומו וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה רק עאל התקרבות העצים זה לזה והלניח זה על זה וכאשר אין הסבה לא ימצא התרבות העצים אבל קיום הבית הוא לעצמו כי הארץ הוא נושא אליו אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב וכן אין האב סבה אל הבן אבל האב סבה על שריאת הזרע וזאת הסבה נשארת כי אם אין האב אין רכאן זריאת זרע אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שהתן השם יתברך אליו וכו' ולפיכך סבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב כין מן המדריגה שקנוי ישראל כשיצאו ממצרים יקנו עוד מדריגה יות עליונה ואם לא שהציאו ממצרים ולקח ישראל לו לעם לא שכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד כי יצאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה". ויסוד הדברים, דהגאולה העתידה נבנית על גאולת מצרים אשר היא סבה ואין זה כדוגמת זרע האב כלפי הבן, אלא עצם מעלת הגאולה העתידה בנויה על מעלתם שהשיגו ביציאת מצרים.

והנה כך ביאר המהר"ל סברת החכמים שמזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, ולכאורה בן זומא ס"ל דאין מזכירין לעתיד לבוא ולא ס"ל הך מילתא, אלא יתכן דס"ל דאף דודאי ענין זה אמת דסבה אמיתית קיימת כל זמן שהמסובב קיים, וודאי דמעלת יציאת מצרים קיימת, מ"מ אין זה מכריח דצריך להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא, ויש לעיין בזה. ועי' מש"כ המהר"ל בתפארת ישראל פנ"ב בביאור פלוגתת בן זומא וחכמים, דאף בן זומא להך מילתא, ודבריו שם בביאור דברי החכמים הם לכאורה דלא כמש"כ כאן, ויש לעיין בזה.

י"ג ע"א

רמ) וכן הוא אומר אל תזכרו ראשונות כו' משל למה הדבר דומה כו' אף ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות- עי' דברי הגר"א באמרי נועם, דכבר צוחו קמאי דמתחילה אמר לא שתעקר יציאת מצרים ממקומו וכו' ואח"כ אומר דצרות האחרונות משכחות הראשונות, וכן נמי מקראי דמיייתי מבואר דיטכחו צרות האחרונות את יציאת מצרים. ועוד, דבניצול מן הארי לא אמר דשכח מעשה זאב רק אח"כ בנחש אמר

שכח מעשה שניהם. וביאר הגר"א, ע"פ הא דאיתא לקמן דל"ד כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו' ופליגא דשמואל דאמר אין בין עה"ז לימות המשיח אלא שעבוד גלויות, ואמר דאלו ואלו דברי אלקים חיים הם, כי ב' ימות המשיח הם, ימות משיח בן יוסף התלוי בזכות, כדאיתא בסנהדרין דצ"ח, זכו אחישנה, ואם זכו היה מתחיל מתחלת אלף החמישי כמו שאמרו ב' אלפים ימות המשיח, ואז אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד גלויות בלבד, אבל עשו לא יפול בידו, ואח"כ באלף הששי כשיבוא זמן "בעתה" יבא עשו עם גוג ומגוג על ד' ועל משיחו ויפלו כולם ביד משיח בן דוד, וכשיבוא משיח בן דוד יתקיים מש"כ בלע המות לנצח ועל יעודי הנביאים, וזה נקרא לעתיד לבוא. והשתא מיייתי שפיר ראייה ממש"כ את תזכרו ראשונות כו', דזה הפסוק קאי בשעת משיח בן דוד אחר מלחומת גוג ומגוג ואמר אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו זה יציאת מצרים דהא לכאעורה קשה למה אמר כאן שנשכח יציאת מצרים הא יציאת מצרים נשכח כבר בשעת משיח בן יוסף, דהיינו לאחר שעבוד גלויות, אע"כ דבשעת שעבודו כלויות עדיין לא נער יציאת מצרים ממקומו לגמרי לכך צ"ל דהשתא נשכח לגמרי. והשתא נמי מיייתי שפיר מהמשל לאדם אחד שהיה מהלך וכו', דהזאב מרמז לגלות מצרים וארי מרמז לשעבוד גלויות, ובוזה היה מספר מעשה הארי אבל לא היה מעשה הזאב נשכח לגמרי, רק אח"כ במעשה הנחש אשר הוא מלחמת גוג ומגוג בזה נשכח מעשה שניהם. עי' גם אבן שלמה פרק י"א אות ט' (הוצאה חדשה) ובליקוטי הגר"א שם, וכן בפירושי האגדות להגר"א.

ויוצא לפי דבריו דבימות משיח בן דוד באמת לא יהיו מזכירים יציאת מצרים.

רמא) אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדרי' קרא וכו'- ביאור החילוק בין אברהם דלא אהדרי' קרא ואסור לקרותו אברם ויעקב דאהדרי' קרא, אי' מהרש"א דהוא משום דמשנעשה אב להמון גויים עם זרע, הרי הוא מציאות אחר ואין ראוי לקרותו אברם, משא"כ במה שקראו לעקב ישראל אינו אלא על השגת שררה אך לא מציאות לגמרי אחרת, אשר בזה עדיין שייך לקרותו יעקב.

ועי' אמרי נועם שהקשה הגר"א דיקשה על הקב"ה גופי' דבתחלה אמר לו ישראל יהא שמך ואח"כ קראו יעקב. ועוד, מאי תי' דהקב"ה אהדר, הרי סו"ס מדחזינן דאהדר שוב נימא דאף לגבי אברהם אפשר לקרותו אברם. וביאר הגר"א ע"פ הא דאית בספרי דכל היכא דכתיב והיה היינו מיד ויהיה היינו לאחר זמן. אשר לפ"ז אתי שפיר, דגבי אברהם כתיב והיה, הרי דמיד נעשה שמו אברהם ושוב אי אפשר לקרותו אברם. אכן גבי יעקב כתיב "יהיה שמך", דהיינו לאחר זמן, אז יהיה שמו ישראל ולא יערב, ואינו אלא אזהרה על העתיד, ועוד הביאו בגמ' ראייה לזה דהקב"ה עצמו דהדר אהדרי'.