



תוספתו מרובה

על העיקר

מסכת ברכות - פרק ג' - מי שמתו

דף יז עמוד ב - דף כו עמוד א

מסכת ברכות - פרק ד' - תפילת השחר

דף כו עמוד א - דף ל - עמוד ב

מסכת ברכות - פרק ה - אין עומדין

דף ל - עמוד ב - דף לד עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"איך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

סיון תשפ"ה פתח תקוה



לחתונת

רבקה נחמה
זילברשטרומ

עב"ג

אברהם ניסן
רבינוביץ

יב מנחם אב תשפ"ה

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת כתובות - פרק א1, א2 - ב1, ב2, ג1; פרק ה;

מסכת בבא קמא - פרק א ארבע אבות, פרק ב מיצד הרגל, פרק ו המונס, פרק ט הגוזל עצים 1, 2, פרק י הגוזל ומאכיל;

מסכת ברכות - פרק א - ב; ג-ד-ה

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת בבא מציעא - אלו מציאות; המפקיד

מסכת בבא בתרא - פרק חזקת הבתים א, ב, ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין;

מסכת גיטין - פרק א 1, 2; פרק השולח 1;

מסכת פסחים פרק א1

מסכת תענית

מסכת מגילה

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות פרק ג' - מי שמתו

הקדמה:

שני מאמרים בו המכונה (AI) מול האדם, הדנים באופן הלימוד, ובפרט בתוספות נושא ראשון - מתיקות לימוד התוספות נושא שני - כיצד להתעלות בלימוד התוס' (שטייגען), והאדם שטייגען אין לערנען, וניצול המילים באידיש על מנת להמחיש זאת טוב יותר.

מתיקות לימוד התוספות - האדם מול המכונה

להראות, כי כתיבת האדם יש לה חן מיוחד. ולאחר מכן הוספתי הקדמה נוספת ואף היא אדם מול מכונה לגבי שטייגען אין לערנען. כאשר למכונה שמנו דגש ייחודי לגבי התוס', ובנימה האישית הכנסנו גם את התוספות, אבל המסר הוא כללי יותר, עם דגש על המילים באידיש, הבאות לצייר זאת בבהירות מיוחדת ובחן ייחודי.

תרגיל מחשבתי מעניין אינטליגנציה מלאכותית מול כתיבת האדם

כיום מפליא לראות כיצד לכל דבר יש שימוש באינטליגנציה מלאכותית, ואם נראה כיצד התמודדה המכונה על נושא "מתיקות לימוד התוספות" הרי הינך עומד משתומם. ואעפ"כ, החלטתי לאחר שכתבתי כל כך הרבה הקדמות

מתיקות לימוד התוספות - כתיבת המכונה

וזוכה להציץ אל עולמם האינטלקטואלי. תחושת שייכות זו למסורת מפוארת מוסיפה נופך של קדושה ומתיקות ללימוד. * התעלות רוחנית: עבור רבים, לימוד תורה בכלל, ולימוד התוספות בפרט, אינו רק פעילות אינטלקטואלית אלא גם חוויה רוחנית. המאמץ המחשבתי וההתעמקות בדברי חכמים נתפסים כעבודת ה', וההבנה והחידוש נתפסים כסיעתא דשמיא (סיוע משמיים). תחושת הקרבה לה' והעיסוק בדבר מצווה מוסיפים מימד של מתיקות רוחנית.

* בהירות מחשבתית:

העיסוק המתמיד בניתוח לוגי, בהגדרת מושגים ובבניית מהלכים מורכבים, כפי שדורש לימוד התוספות, מחדד את המחשבה ומפתח את היכולת האנליטית. הבהירות המחשבתית המושגת דרך הלימוד היא כשלעצמה מקור לסיפוק והנאה.

מדוע דווקא "התוספות"?

אף על פי שניתן למצוא "מתיקות" בלימוד חלקים שונים בתורה, לימוד התוספות נחשב בעיני רבים למאתגר ומתגמל במיוחד בשל אופיים הייחודי. הם דורשים מהלומד להיות שותף פעיל בתהליך הלימוד, לשאול, להקשות, לתרץ, ולהיות כל הזמן דרוך וקשוב. המאמץ האינטלקטואלי הגדול הנדרש, כאשר הוא מוביל להבנה ולחידוש, מביא לתחושת סיפוק עזה במיוחד.

לסיכום, "מתיקות לימוד התוספות" היא חוויה עשירה המשלבת סיפוק אינטלקטואלי, התרגשות שבגילוי, חיבור עמוק למסורת, ותחושת התעלות רוחנית. זוהי תוצאה של המפגש המאתגר והפורר עם אחד משיאי היצירה התורנית של הראשונים.

הביטוי "מתיקות לימוד התוספות" מתאר את ההנאה האינטלקטואלית והרוחנית העמוקה הנובעת מהעיסוק בפירושי התוספות על התלמוד.

התוספות, שחוברו בעיקר בצרפת ובאשכנז (גרמניה) בין המאות ה-12 וה-14, ידועים בסגנונם האנליטי והפולפולי הייחודי.

מהי "מתיקות" זו?

המתיקות אינה מתיקות פיזית, אלא חוויה רגשית ושכלית מורכבת הכוללת מספר היבטים:

* אתגר אינטלקטואלי והתגברות עליו:

לימוד התוספות מציב קשיים רבים בפני הלומד. סגנונם תמציתי, לעיתים קרובות הם מניחים ידע מוקדם נרחב, והם עוסקים בדיונים מורכבים המצריכים ריכוז רב ויכולת ניתוח גבוהה. ההתגברות על קשיים אלו, הבנת מהלך סבוך, ויישוב סתירות לכאורה - כל אלו מספקים סיפוק אינטלקטואלי עצום, המכונה "מתיקות".

* גילוי וחשיפת עומק:

התוספות אינם מסתפקים בהבנה שטחית של סוגיות התלמוד. הם חותרים לעומק, דנים בדקויות, משווים בין מקורות שונים, ומעלים קושיות ותירוצים מבריקים. היכולת לראות כיצד הם חושפים רבדים נוספים של הבנה בתלמוד, ומיישבים סוגיות שנראו סתומות, היא מקור להנאה רבה.

* חיבור למסורת:

לימוד התוספות הוא חיבור חי ונושם לשרשרת מסירת התורה. הלומד מרגיש שהוא מצטרף לדיון בן מאות שנים, מתמודד עם אותן שאלות שהעסיקו את גדולי הראשונים,

כתיבת האדם – האתגר להעביר את המסר בצורה מיוחדת עוד יותר

מזו, שיש מספר שלבים בשאלות או בתשובות, מה שבכלל מכניס אותך להבין דקויות שכלל לא ציפית להם.

קשת הנושאים עליהם דנה הסוגיה מתרחבת לאין שיעור בין הגמרא לתוספות

כשהינך לומד גמרא, הרי הינך בתוך נושא מסויים, אך התוספות בכלל לוקחים אותנו לטיול שנתי בכל

הש"ס, כך שהמרחב שממנו מקשים הוא רחב בהרבה, ודורש המון ידע. ויכולת הפרדה וניתוח של

השוואה על פני מספר מישורים, ומזוויות ראייה שונות. תוסיף לזה שנכנסים לעתים הירושלמי, ושאר

פרשנים כמו רש"י, רבינו חננאל, בעל הלכות גדולות ועוד. תוסיף לזה שעל נושא אחד ניתן לתקוף מכמה כיוונים. ובנוסף יש תוספות ארוכים ומורכבים, אך מסתבר שדווקא בתוספות הקצרים בכמות, לעתים הקושי הוא משמעותי הרבה יותר.

הלימוד אינו רק שכל, כי אם שיש בו קדושה אלוקית

המימד הרוחני אינו רק בעל הילה ייחודית, אלא כאן מדובר על גדולי ישראל, וזו היצירה המורכבת ביותר, הן ברמת כמות המילים, והן ברמת העומק שנוצרה בכל הדורות. ואחת הראיות לכך שאין זה אירוע חד פעמי בעבר לפני קרוב לאלף שנה, אלא שזה נושא חי, ואת ההעמקה בדבריהם כבר מאות בשנים לא מפסיקים ללמוד. בנוסף, מדובר על קדושה שמשמעותה שפע אלוקי, ולא רק לצמצם זאת למישור השכלי. עמוק ככל שיהיה. הסיפורים המופלאים שעוברים מדי דור, וכל פעם מתגלים לנו, רק מצליחים לתת לנו את מעט התחושה באיזו רמה רוחנית היו בעלי התוספות.

ההפתעה מחדש בכל תוספות מחד, ומאידיך הידיעה שיש לנו סל כלי ניתוח מהמם ומקורו

כאשנו באים לתאר את עולם המושגים, הרי כאן אני יכול להוסיף נימה אישית. מצד אחד אני מנתח בכל תוספות מחדש ריבוי מושגים ומילות מפתח. אך מצד שני אין זה לימוד סגור, שהנה עליתי לכיתה אלף, ואני כבר יודע לקרוא. בכל תוספות בודד מחדש יש הפתעה תענוג, עד שהינך מתרגש מחדש לראות את העומק שמצוי לא רק בתוספות יחיד, אלא אפילו רק בחלק קטן ממנו. והפלא הוא שהינך רואה שכמות המושגים היא במימדים שכלל לא שיערת. אין זו סתם מילה קרה של ניתוח לוגי, אלא יש כאן ארגז כלים אדיר של "הקניית שיטת הלומדות", ממש מטמון.

גם ברמת התוספות היחיד יש להתפעל בו זמנית מכלל ההיקף, ומכל אבן בבניין

יש הסתכלות ברמת העל, וברמת הפרט. וכאן המקום הוא להתפעל הן לאחר תוספות שלם, בו הינך רואה איזה אוצר נפלא נבנה. ומצד שני כל שאלה וכל דיוק בפני עצמו קובע ברכה והתפעלות. לסיכום, האדם יכול לא רק לתת נימוקים שכליים ורגשיים על מעלת לימוד התוספות, אלא גם להדגים זאת בהתפעלות במשלים ובציור חי, בו הוא מצליח לבטא את ההתרגשות שיש לו, לכאורה ממושגים שכליים קרים, אך

מתיקות התוספות – האדם כנגד המכונה

היום בעידן החדשני, קיימת אינטליגנציה מלאכותית, שהצליחה אפילו להתמודד יפה בהגדרה השובבית של האתגר ששאלנו אותה לגבי "מתיקות לימוד התוספות". ננסה להראות כיצד האדם ניגש לאותה שאלה.

מילות השיר מה מתוק יותר מדף גמרא? – זו הקניית חוויה ולא שאלה לקבלת תשובה

קיים שיר מיוחד, שבפזמון השורה שכולם זוכרים הינה - מה מתוק יותר מדף גמרא? ברור לכולם, שאף אחד אינו מבקש לקבל את התשובה לשאלה זאת, ובכלל כל מטרת השאלה מלכתחילה נועדה להראות, כי באמת לא רק שיש לזה תשובה ואחריה אנו מתחקים, אלא שבעצם התשובה היא הפוכה - אין דבר מתוק יותר מדף גמרא. יתירה מזו, כל מטרת השאלה היא לקחת מושג של לימוד מאמץ השקעה שקדנות וניתוח ולתת לו מימד פורץ - גדר של מתיקות. אין לי כלל את המושגים לבאר לך את העוצמה המאמץ והחוויה הקיימת בלימוד דף הגמרא, ולכן אנו עוברים למשל ממימד אחר של מתיקות.

למרות השקעות הענק של מפעל שוטנשטיין בלימוד הגמרא, הרי להנחיל לרבים את ידיעת התוספות – טרם הצליחו

עם היות ודף הגמרא מורכב משלושה חלקים, והאחד מהם הוא התוספות. הרי בימינו כשרוצים להנחיל לרבים את יכולת לימוד דף הגמרא, ולדוגמא הגמרות ממהדורת שוטנשטיין, שישבו עליהם קבוצה ענקית של תלמידי חכמים מופלגים לבאר זאת, וכמות השעות עמל שהושקע בפרויקט זה הוא אדיר, עד שאכן הוציאו מתחת ידם תוצר מפואר, ועם כל זאת, עדיין רק נגעו בגמרא ולא בתוספות (שלעתים אמנם בהערות רומזים על נקודות מתוך התוס', אך זה רחוק מביאור כולל של התוספות והקניית דרך לימודם).

ואכן יש לכך סיבה ברורה ומובנת, כי לימוד התוספות הוא קשה בכמה מונים לעומת ביאור הגמרא ללא התוספות. כלומר, גם כאן בכלל לא באתי לדבר מה כן התוספות, אלא לקחתי מעולם הדומה לו, על מנת לתת את התחושה, שיש כאן משהו מורכב ביותר. על דרך השימוש בביטוי "מה מתוק יותר מדף גמרא?" כי ההוכחה דווקא דרך השלילה מה הדבר אינו - מאפשר לך להתחיל להבין שיש כאן משהו הרבה יותר עמוק. ואדרבא, במקום בו נגמרות המילים עוברים לצייר זאת מכיוון אחר.

בתוספות יש אומנות שאילת שאלות ברמה גבוהה

על שאלה אתה רגיל לקבל תשובה. ועל מנת להמחיש זאת, כשאתה שואל מה השעה, התשובה היא

חותכת אחת וברורה. התוס' מתחילים עם שאלה, סדרת שאלות, שלא כולם באותה רמת קושי, וגם אינך מקבל תשובה ברורה. ברור לנו, כי התוס' אינו רק שאלה ותשובה, כי אפילו ואם תאמר היא שאלה המתבקשת מאליה, ועליך לבדוק את עצמך כיצד שאלה זו בכלל לא עלתה על דעתך לבד. יתירה

שיוולדו לו, יהיו בקיאים בכל התוספות בש"ס. הרבי הבטיח ובירכו בחום, ואכן כל שבעת בניו מצויים כיום בשורה הראשונה של דורנו. ואף את אחד מהם האדמו"ר לקח לחתן.

מה גדול ממה? הבקשה או קיומה?

ועם היות, ובאופן טבעי הפלא הוא על יכולתו של האדמו"ר השפע חיים להבטיח ולקיים עניין כה גבוה. ולהקנות דבר שלא בא לעולם, שאף אחד מהם עדיין לא נולד. הרי אני מתפעל דווקא מהחסיד, שזה מה שהיה נוגע וחשוב לו. וחלק מאהבת לימוד התוספות שהקנה האדמו"ר לחסידיו, עד אשר אין דבר בעולם העדיף מזה.



נושא שני של הבינה המלאכותית - שטייגען אין לערנען ובפרט בתוספות

"ועוד יש לומר..." , "ואין נראה..." , "לכך נראה...". ניתן אף לסמן פיזית את המבנה על הדף.

ניתוח המקורות המובאים: תוספות מרבים להשוות סוגיות ממקומות שונים בש"ס. יש לאתר את המקורות הללו, ולנסות להבין כיצד הם מתקשרים לשאלה הנידונה וכיצד התוספות משתמשים בהם לביסוס טענתם.

הבנת ה"הווא אמינא" וה"מסקנא": יש להבין את ההנחה הראשונית ("הווא אמינא") שממנה יוצאים התוספות, ואת המסקנה הסופית שאליה הם חותרים.

שימת לב לדקויות לשוניות: לשון התוספות מדויקת ותמציתית. כל מילה וביטוי טעונים משמעות, ויש לדקדק בהם.

השוואה לפירושים אחרים: לאחר הבנה ראשונית של התוספות, ניתן להשוות את פירושים לפירושים אחרים על הסוגיא (כגון רשב"א, ריטב"א, רא"ש) כדי להעשיר את ההבנה ולראות גישות שונות.

פיתוח מיומנויות אנליטיות

לימוד תוספות אינו רק צבירת ידיעות, אלא פיתוח חשיבה אנליטית ולמדנית:

חשיבה ביקורתית: התוספות עצמם הם דוגמה לחשיבה ביקורתית. יש ללמוד לשאול שאלות, לזהות הנחות סמויות ולהעריך את תקפות הטענות.

השוואה והנגדה: היכולת להשוות בין סוגיות שונות, בין שיטות ראשונים שונות, ובין קטעי תוספות שונים היא מיומנות מרכזית.

ראייה רחבה (בקיאות): ככל שגדלה הבקיאות בש"ס, כך גדלה היכולת להבין את ההקשרים הרחבים שהתוספות מתייחסים אליהם. לימוד "על הסדר" וצבירת ידע במסכתות שונות תורמים רבות לכך.

העמקה (עיון): לצד הבקיאות, חשוב להקדיש זמן ללימוד מעמיק של סוגיות מרכזיות ושל קטעי תוספות מורכבים במיוחד.

אינו יכול להישאר אדיש, מי שאכן לומד לדייק וליהנות מכל פרט בלימוד.

נסיים בסיפור מיוחד שחזק עוד יותר מהשיר - מה מתוק יותר מדף גמרא

הרב משה וייס, היה ביחד עם האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג בשואה. ולאחר צעדת המוות, היה צורך לסייע בריבוי מתי מצווה להביאם לקבר ישראל. הרב וייס סייע רבות לרבו בעבודה מאומצת זו, עד שממש כלו כוחותיו. בראות הרבי עד כמה קשה לו, עודד אותו ואמר לו כל מה שתבקש ממני עתה - מבטיח אני לתת לך. והבקשה היתה שכל הילדים

מיצד להתעלות בלימוד התוספות: מדריך מקיף

לימוד התוספות, הפירוש המעמיק והדיאלקטי על התלמוד הבבלי שנכתב בעיקר בצרפת ואשכנז במאות ה-12 וה-13, מהווה אתגר אינטלקטואלי ותורני מרכזי עבור לומדי תורה רבים. "שטייגען בלימוד התוספות" - התעלות והתקדמות בלימוד זה - דורשת גישה שיטתית, סבלנות והבנה של אופי הפירוש. מדריך זה נועד לספק עצות מעשיות וכלים להשגת מטרה זו.

יסודות המרחיים ובניית התשתית

לפני שניגשים לעומק התוספות, חיוני לבסס תשתית איתנה:

שליטה בגמרא וברש"י: הבנה בהירה של לשון הגמרא, מהלך הסוגיא ופירוש רש"י היא תנאי מוקדם. רש"י מספק את ההקשר והביאור הראשוני, והתוספות לרוב בונים על דבריו, חולקים עליו או מרחיבים אותם.

הכרת מושגי יסוד תלמודיים: בקיאות במינוחים ובכללי הדיון התלמודי חיונית להתמודדות עם הניתוח המורכב של התוספות.

סבלנות ועקביות: לימוד תוספות הוא תהליך הדרגתי. אין לצפות להבנה מיידית, ויש להתאזר בסבלנות ולהתמיד בלימוד.

גישה שיטתית ללימוד קטע תוספות

כל קטע ("דיבור המתחיל") בתוספות דורש גישה מתודית:

זיהוי הנקודה המרכזית: מהי השאלה שהתוספות מעוררים? מהי הסתירה או הקושי שהם מצביעים עליהם בדברי הגמרא, רש"י או במקומות אחרים בש"ס?

הבנת המבנה הלוגי: רוב קטעי התוספות בנויים במתכונת של שאלה (קושיא), תירוץ (אחד או יותר), ולעיתים דחייה של תירוצים או הצעת הבנות נוספות. חשוב לזהות את החלקים השונים של הדיון ("ואם תאמר...", "ויש לומר...",

סיכומים, ראשי פרקים או תרשימי זרימה יכול לסייע בהבנת המבנה הלוגי המורכב.

צמיחה לטווח ארוך

קביעות עיתים לתורה: התמדה וקביעות בלימוד הן המפתח להתקדמות משמעותית.

הצבת יעדים ריאליים: יש להתחיל מקטעי תוספות פשוטים יותר ולהתקדם בהדרגה.

אל ייאוש: תסכול הוא חלק טבעי מהתהליך. חשוב לא להתייאש מקשיים, אלא לראות בהם אתגר המדרבן להעמקת נוספת.

תפילה וסייעתא דשמיא: כבכל לימוד תורה, יש חשיבות לתפילה ולבקשת סיוע משמיים להבנת דברי התורה.

לימוד התוספות הוא מסע מרתק אל עומקה של תורה שבעל פה. באמצעות גישה נכונה, מאמץ והתמדה, יכול כל לומד להתעלות ולהגיע להבנה מעמיקה יותר של דבריהם החכמים והמאלפים של בעלי התוספות. הצלחה רבה!



כלים ועזרים מעשיים

מפרשי התוספות: קיימים פירושים רבים שמטרתם לבאר את דברי התוספות, כגון מהרש"א, מהר"ם שיף, מהרש"ל, וכן פירושים בני זמננו (למשל, "שערי תוספות", "מתוקים מדבש" במהדורות מסוימות). יש ללמוד מתי וכיצד להיעזר בהם. לעיתים, עיון במפרש יכול להאיר נקודה שתומה, אך חשוב לנסות ולהבין את התוספות באופן עצמאי תחילה.

לימוד בחברותא: לימוד עם חברותא מאפשר דיון, החלפת רעיונות ובחינה משותפת של הקושיות והתירוצים. הוויכוח והדיון המשותף מחדדים את ההבנה.

שיעור מרב: קבלת הדרכה מרב או מורה מנוסה בלימוד תוספות יכולה לספק בהירות, להציג גישות שונות ולהקנות כלים להבנה.

חזרה ושינון: חזרה על הנלמד היא אבן יסוד בקניין תורה. חזרה על התוספות מסייעת להטמיע את מהלכיהם ולזכור את הנקודות המרכזיות.

סיכומים ותרשימים: ארגון מהלך התוספות באמצעות

שטייגען אין לערנען – באידיש זה נשמע טוב יותר (כתיבת האדם)

חביבות מיוחדת יש לשימוש באידיש, המציירות את המסר בצורה עסיסית יותר

יש לאידיש חן מיוחד, אשר התרגום אינו רק פירוש המילה, אלא שיש כאן ציור ומסר אותן המילים

מעבירות. וודאי שכל אחד רוצה ללמוד היטב. אך תרגום המילה שטייגען הוא לשגשג להתעלות לטפס. ואם נתבונן במילים הללו, ראשית כל, יש לו מטרה, לעלות מעלה, ולא להישאר רדום ותקוע במקומו. אלא שהוא חדור מטרה, שממלאה את כל מהותו, הוא כבר מדמיין את עצמו ברמה שונה בתכלית. שנית, השיגשוג הוא גם מושג מעולם הצומח, ולא בכדי כשהגמרא באה לבאר שהאדם הוא עץ השדה הרי המשל הוא לתלמיד חכם ופירותיו הם תורתו, אותה הוא מזכה ומנחיל לרבים.

לכבוש את העולם בלימוד התורה – היא מטרת על מצד אחת, אך שייכת לכל אחד ואחד מצד שני

יתירה מזו, ידוע כי הרבי התועד פעם ראשונה בחמישה עשר בשבט בשנת תשל"א, וסיפר לאחר מכן, שבהשגחה פרטית נודע לו, כי בכך ביטל גזירה של גיוס בחורי ישיבה לצבא בארצות הברית, באומרו על המחויבות של לכבוש את העולם. ואף כאן הרבי התבטא באידיש "אז מען זאל נענען מיט א שטורעם די וועלט [יש לכבוש את העולם בסערה] ע"י הוספה ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה כל אחד ואחד כפי עניינו" ודרש שההוספה תהיה בכמות, באיכות, ובאופן של יגיעה בכל רגע אפשרי. תוך שהוא מבאר את ההבדל של לימוד התורה מבחינת תבואה שהוא לצורך קיום המצוות.

אולם קיים אופן לימוד נוסף לימוד שהוא עניין האילנות, והוא הלימוד לכשעצמו, ללא מטרה נוספת, לימוד מתוך חיות

לימוד אינו צבירת ידע או כלי לימוד, אלא להגיע להתעלות

כשאנו באים לומר לאדם ללמוד, הרי אינו דומה שהוא רק בבחינת חמור נושא ספרים, או בעל ידיעות.

אפילו אם הוא רוכש את כלי הלמדנות ה"לומדות" הישיבתי, ויש בכוחו להשוות לסוגיה אחרת, לאחר

שהעמיק בטעם הדברים, הכל טוב ויפה, אלא שכאן באנו לתת דגש על האווירה והסגנון, ובפרט תוך

שימוש במילית באידיש.

הלימוד אינו עונש, אלא שהאדם בוחר בו ונהנה מהלימוד

כשה"חוזר" של הרבי נכנס ליחידות, ח' מרחשוון תשי"א, הרבי ראיין אותו על מה שהוא מעדיף ללמוד. ואמר לו כי הכוונה אינה ציות, כי כל מהות הלימוד מלכתחילה לא נקבע בדרך גזירה, אלא במה שליבו של האדם חפץ. בהמשך אמר לו הרבי פשוט צריכים (כלשון העולם) "שטייגען אין לערנען".

הסכנה לכניסה לפינות לא משמעותיות, המסיטה את הלימוד מעיקר ההבנה

הרבי ביאר, כי המטרה בלימוד להעשיר את הידיעות, ולא להתפלפל יתר על המידה, אך ברור שצריך להבין את אשר לומדים. וכאן הרבי הוסיף עניין מהותי בלימוד התוספות, כי בלימוד הניגלה לגירסא, אין צריך "גריבלען זיך" = "להתחפר" (להתעכב) יתר על המידה] בלימוד, אך מוכרחים ללמוד עם פירוש התוספות, כי ללא התוספות - אין זה נחשב 'לימוד' כלל.

מה זה יין אמיתי, והנמשל לענייננו כאן ברור. ונמצא, כי דווקא דרך המילים הללו, הרי אין זה כמו ההגדרה היבשה והקרה של תלמד, אלא שהצבעוניות והעוצמתיות, שבה הפכת את הלומד ולימודו באופן פילאי, בהעמקת יתר ובהתמסרות מוחלטת.

לסיכום קיבלתי תגובה על זה שיש לי קאך זיך אין תוספות

גם כאן הכוונה אינה רק לתרגום המילולי של תתבשל בלימוד. אלא יש כאן התמסרות מוחלטת על דרך הבישול האיטי. בו הביטוי בא לצייר עד כמה הינך שקוע כל כולך בלימוד. כאשר המסר הוא לא רק בעולם ההבנה, אלא גם האש והבישול מורה על אופן הלימוד שכל כולך מלא בתשוקה לעניין, ועד כמה הדבר נוגע אליך ביותר. וכמו שהתבשיל הוא לעבד את המאכל עד שהוא נהיה מציאות חדשה, כך הלומד המתבשל הופך לאדם אחר לגמרי לאחר הלימוד. וגם כאן אין בכוח העברית הרגילה להביע חיות ועוצמתיות כזו. מה שבביטוי קצרצר אתה מעביר במכת מחץ.

ותענוג. מאמר זה הינו כה יסודי, שהרבי הגיע מאמר זה לאחר שנים. כלומר, לימוד באופן כזה, אכן משנה את העולם, והתלמיד חש, כי יש תועלת לעמלו, אף אם אינו מודע עד כמה יש לדבר כוח רוחני מכריע.

וגם כאן בלימוד התוס', מניעת ההתחפרות היא ציור של מי שרוצה להבין את הדקויות, ולבסוף מפסיד את הכל. כי התחפרות היא על דרך נזק בור, שהוא תקוע בעצמו, והוא זה שהוביל את עצמו בלימוד לא נכון.

המתיקות בלימוד התורה, גורמת ללימוד בעומק ובהתמדה

וכן מה שהתייחס הרבי לשיחה ואמר שכל יהודי יהיה תלמיד חכם, של טעמו וראו כי טוב, ורואה את

העריבות "די געשמאקייט" שבזה"ה הרי בוודאי מוסיף בזה מדי יום ביומו. כלומר המתיקות יוצרת אצל

האדם תחושה של עוד, ויש בה קריאה לפעולה נמשכת לעצמו. וכפי שידוע שרבי נחמן מברסלב אמר כי מי ששתה יין הונגרי, לא ניתן לרמות אותו ביין אחר, כי הוא כבר יודע



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות פרק ג' - תפילת השחר

[דף יז עמוד ב]

הלימוד מדיוק בתוך קריאת שמא כל ימי חייו. הירושלמי נזקק לפסוק זה ולא די בזבלכתך בדרך' שממנו גם לומדים חתן. כי בלעדיו היינו מעמידים 'זבלכתך בדרך' רק במת, בשל הטירדה והכאב, אבל חתן - חייב בק"ש. לפיכך נכתב 'למען תזכר', כדי שנעמיד 'זבלכתך בדרך' בחתן.

הכי גריס רש"י -

שלאחר המטה,

אפילו המטה צריכה להם - חייבין,

לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת,

שכבר נשאו חלקם.

ותימה קצת,

הלשון לפרש, מאי **קאמר אפילו** צריכה להם,

והלא - **לא היו נושאים כלל** את המת.

לכך נראה כגורסת הספרים,

שלפני המטה ושלאחר המטה,

את שהמטה **צריכה להם - פטורין,**

אין צריכה להם - חייבין.

המשנה מבארת את החילוק באלו שעתידים לשאת את המיטה, ולבין אלו שכבר נשאו

הכל חפצים בנשיאת המיטה, וכל מי שטרם נשא, אלא עתידים הם לשאת, עדיין הם טרודים בכך, ולפיכך פטור אותם מקריאת שמע. ומדייק רש"י ושלאחר המטה - שנשאוהו כבר .. אף אם צורך בהם - חייבים, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת.

התוס' מקשים על רש"י, שהלשון 'המיטה צריכה להם' - אינו מובן, שהרי כעת אינם נדרשים לשאת אותה. ולא ניתן לומר, שלא היו נושאים כלל את המת. ומתוך כך מדגישים, כי העיקר הוא מה המיטה נדרשת, ולפי זה אנו קובעים את הפטור והחיוב. כי זה אינו משנה מה היה מבחינת מה שנשאו, אלא רק ההסתכלות העתידית על הצורך. וכל עוד נדרשת הכנה למצב בו יידרש לשאת, הרי זה מה שיקבע, ולא מה שכבר נשא.

אלו ואלו פטורין מן התפלה -

אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא - חייבים.

ורישא דקאמר,

מי שמתו מוטל לפניו,

דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו',

כל שכן דפטור מן התפלה,

אלא לא בעי למיתני ברישא,

אלא החילוק שבין נושאי המטה, למתו מוטל לפניו.

מי שמתו מוטל לפניו -

רש"י גריס,

מי שמתו **אחר תפלת השחר,**

אבל נראה לר"י,

שהוא **אחר היה קורא,**

דאיירי בסיפיה מק"ש,

וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש,

ובירושלמי - **גריס כמו כן.**

רצף הפרקים, אינו רק שאלת גירסא אלא גם יש בכך

טעם וסברא

התוס' מביאים את גירסת סדר הפרקים לפי רש"י, שפרק מי שמתו שאצלנו הוא השלישי, אצלו הוא לאחר תפילת השחר. ור"י מקיים את הגירסא שלנו, ותומך זאת בנושא בו הסתיים הפרק הקודם, והוא קריאת שמע, שהחתן פטור. ובו פותח הפרק החדש, והוא גם שהזמן לפני האבילות כשמתו מוטל לפניו פטור אותו. ועוד מחזקים, שכך גם הירושלמי גורס. וזה לא כמו הרש"י לפנינו.

פטור מק"ש -

בירושלמי **מפרש טעמא,**

א"ר בון כתיב למען תזכור כו',

עד כל ימי חייו,

ימים שאתה עוסק בחיים,

ולא ימים שאתה עוסק במתים.

הכי גרסינן,

פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין.

הפטור של מי שמתו מוטל לפניו מן המצוות

המשנה מציינת, כי יש פטור למי שמתו מוטל לפניו: "מי שמתו מוטל לפניו - פטור מקריאת שמע, ומן התפלה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה."

אלא שיש דיון שלם להשמיט את ומן התפילה, וכך גורס הב"ח, וכך לומד התוספות יו"ט: "והתוס' לא גרסי מן התפלה [וכן בסדר משניות דבירושלמי - לא גרסינן] דהא אתיא במכל שכן, כמו שכתבו בד"ה אלו ואלו וכו'. ויש טעות סופר בדבור שלפניו. וכן יובן מספר חכמת שלמה."

התוס' מביאים כסיוע לטעם את דברי הירושלמי

בירושלמי נאמר "אמר רבי בון הטעם שמי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש פתיב (דברים טז, ג) למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ודורשים ימים שאף עוסק בק"ש בחיים ולא ימים שאף עוסק בק"ש במתים". והכוונה כי האדם במקום מחשבתו שם הוא מצוי, ולכן הרחיקו את האדם אף ממחשבה בעניין זה.

קיים חילוק מהותי בין הפטור לקריאת שמע ותפילין ולגבי התפילה

במשנה נאמר ובין אלו שלפני המטה ובין אלו שלאחריה - פטורין מן התפילה. כי חיובה הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ולכן די בקצת טירדה כדי לפוטרו מן התפילה. ומדייקים התוס', שמאחר ובאה המשנה רק לציין את הפטור, כי כן קיים חיוב על קריאת שמע ותפילין, בהיותם מצוות מהתורה.

עיקר התוס' כאן הוא להתרכז בסיפא, כי ברור לתוס', שהתפילה בכל מקרה קלה היא מקריאת שמע ותפילין. וכל הדיון הוא לחלק בין מי שמתו מוטל לפניו ולבן נושאי המיטה. שכאן הדיון הוא מצד העוסק במצווה אחת פטור ממצווה אחרת. בניגוד למתו מוטל עליו, שמשום טרדתו אף בענייני מצוות מהתורה הוא פטור.

ואינו מברך -

פירש רש"י,

ואין זקוק לברך.

ומשמע מתוך פירוש,

שאם רצה לברך - רשאי.

מיהו בירושלמי קאמר,

אם רצה להחמיר - אין שומעין לו,

לכך נראה לומר,

אינו מברך - אינו רשאי לברך.

ומפרש בירושלמי, למה?

וקאמר מפני כבודו של מת.

אי נמי,

מפני שאין לו מי שישא משאו.

ופריך,

והתניא פטור מנסילת לולב,

וקא ס"ד דמיירי ביום טוב,

ובו אינו טרוד לישא משאו?

ומשני,

תפתר בחול. פירוש, בחולו של מועד.

[דף יח עמוד א]

ותניא פטור מתקיעת שופר,

אית לך למימר בחול ולא בי"ט, בתמיה?

ומשני,

א"ר חנינא,

מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין,

כדתנן (שבת קנא.),

מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין,

כמו שהוא נושא משאו דמי.

אלמא משמע,

דבשבתות וי"ט - אינו רשאי לברך ולהתפלל,

דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין.

וקשיא מסיפא,

דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו,

וכן תניא נמי בירושלמי,

בד"א בחול,

אבל בשבת - מיסב ואוכל, ומברך ועונים אחריו אמן.

ואומר הר"י,

דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי.

ורבי נתנאל היה אומר **דאפשר לישוב,**

דודאי אם דעתו להחשיך על התחום,

אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך,

ואינו רשאי לברך.

אבל בסיפא מיירי,

בשאינ דעתו להחשיך על התחום.

ומיהו האי טעמא,

לא שייך לטעמא דמשום כבודו.

ומן הירושלמי,

דמשני דפטור מנסילת לולב,

דמיירי בחול המועד דטרוד לישא משאו,

למדנו שבחול המועד שייך אנינות,

כשמתו מוטל לפניו,

וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות,

כי מוטל עליו לקוברו - כמוטל לפניו דמי.

וכן איפכא,

מי שמתו מוטל לפניו,

ואין עליו לקוברו - אינו נוהג אנינות.

וכן משמע בירושלמי,

נמסר לרבים - אוכל בשר ושותה יין,

נמסר לכתפים - כנמסר לרבים,

ועל כרחך נמסר לרבים, ר"ל אפילו לפניו,

דאי שלא לפניו, תיפוק ליה,

שמיד חל עליו אבלות משיצא מפתח ביתו.

וכיון דלא חל עליה אנינות,

א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו,

כגון אדם שמת בבית האסורים,

ואין המושל מניחו לקוברו,

נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות,

שהרי אין זה מוטל עליו לקברו,

מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו,

כדתניא במסכת שמחות (פ"ב),

נתיאשו בעליו מלקוברו - מתאבלין עליו,

ופסיק מיניה תורת אנינות.

מיהו באותו שתפסו מושל - **גם אבלות אינו חייב,**

דלא דמי לנתיאשו מלקוברו,

ששוב אינו קוברו,

והיה מי שניסה לתרץ שאין הוא טרוד, אבל עדיין תהיה לנו הבעיה של כבוד המת, שלכן לא יהיה לו לברך.

מדייקים התוס', כי האנינות אינה תלויה בזמן אלא במצב, כי אפילו בחולו של מועד בשעה שטרוד לקוברו, בבחינת מתו מוטל לפניו, הרי זה גם בחולו של מועד, ולכן פטור מנטילת לולב. ומאידך, כשאין עליו לקוברו - כבר אינו נוהג אנינות. ויש לדייק זאת גם מהירושלמי שנאמר בו "נְמָסָר לְרַבִּים הַיִּינוּ, שאחרים יתעסקו בו, בטל ממנו דין אנינות וחלו עליו דיני אבלות ולכן אוֹכַל בְּשָׂר וְשׂוֹתָה יַיִן. נְמָסָר לְפִתְפִּים בְּרַגַע שֶׁחָלָה לְשֵׁאת אֶת הַמֵּת עַל הַמִּיטָה כְּמִי שֶׁנְּמָסָר לְרַבִּים וּבִטַל מִמֶּנּוּ דִּין אֲנִינּוֹת." ובסוף התוס' מביאים מקרה לגבי רבינו תם שמתה אחותו בשבת בעיר אחרת, וכשהודיעו לו אכל בשר ושתה יין, להראות שאין בו גדר אבלות כלל, מכיוון שיש לה בעל שחייב בקבורתה.

התוס' מביאים מקרה שהאבל בבית האסורים ואינו יכול לקבור את מתו

ומחלקים התוס' בין שני מצבים. שהמושל אינו נותן לאסיר לקבור מתו, ובכך הוא נפטר מאנינות. כי דינו שלא מוטל עליו לקוברו. אלא שמאחר והוא עדיין מצפה לעשות פשרה עם המושל, כן יש לו גדר אבלות. אבל אם היה מתייאש מלקוברו, יכול הוא להתאבל עליו.

מעשה הגמרא בגופתו של רבי אלעזר ברבי שמעון

הגמרא בבבא מציעא מספרת על אשתו שלא היתה יכולה לקוברו שנים מרובות, וממילא לא היה לה גדר אנינות. כי הוה קא נחא נפשיה, כשנפטר רבי אלעזר ברבי שמעון, אמר לה לדביתהו לאשתו: ידענא בדרבנן דרתיחי עלי, יודע אני שהחכמים כועסים עלי על שמסרתי גנבים למלכות וביניהם היו גם קרובי משפחה שלהם, ולא מיעסקי בי שפיר, הם לא יתעסקו בי אחרי מותי בכבוד הראוי. אונגין בעליתאי, השכיבי את גופתי בעליית הגג, ולא תידחלין מינאי, ואינך צריכה לפחד כלל. וכפי שהגמרא מאריכה בסיפור המעשה. אבל מה שהתוס' מדייקים לכאן, שזה מקרה של המתנה, ושאין בו אפילו גדר של אבלות, כי הדבר אינו תלוי בה.

וספר תורה בזרועו וקורא -

והוא הדין,

דעל פה - אסור לקרות.

עצם ההימצאות בבית הקברות ועשיית מצווה - גורמת ללגלוג על המתים

וכך שנינו בברייתא, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא. ואם עושה כן - עובר משום [משלי יז ה] "לועג לרש חרף עושהו", שלועג בכך למת שאינו יכול לקיים מצוות, ומשמע שגם ההולך בבית הקברות - פטור מן המצוות, אף שאינו משמר את המת. אלא שהלעג למתים אינו קשור לנשיאת ספר התורה.

ויש להרחיב איסור זה, אף בשעה שקורא את דברי התורה בעל פה. אמנם איסור זה שייך רק בד' אמות של מת או קבר, [וכן אסור בקיום מצות תפילין או אחיזת ס"ת אם יש בכך מצוה], אך בשאר בית הקברות - האיסור רק משום בזיון, וקריאה בע"פ מותרת.

אבל הכא - עדיין הוא מצפה, אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו.

וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש, בבבא מציעא (דף פד:): דפסק מצות אנינות.

ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת,

והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת,

ואכל בשר ושתה יין,

ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה,

אינו אסור בבשר ויין.

ואפשר שגם ר"ת אם היה בעיר עצמו,

היה מיקל מאותו הטעם.

מה דינו של האונן

במשנה נאמר "מי שמתו מוטל לפניו - פטור מקריאת שמע, ומן התפלה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה." ואילו בגמרא חילקו בין מוטל לפניו או שאינו מוטל לפניו. והקשו מברייתא "מי שמתו מוטל לפניו .. ואינו מברך." והביאו תחילה את דעת רש"י שפירש אינו חייב לברך ברכת המוציא, [אבל אם רוצה - מותר לו לברך], ותוס' חלקו וכתבו שאינו רשאי לברך משום כבוד המת, או כדי שיתעסק בקבורתו.

התוס' מסתמכים על הירושלמי ומביאים מדבריו, וראוי להביאו עם פירוש

תני, אם רָצָה לְהַחְמִיר עַל עֲצֻמוֹ וּלְקָרוֹת ק"ש אֵין שׁוּמְעִין לוֹ. לְמַדָּה? הָאֵם מְפִנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל מֵת שְׁאֵם יִקְרָא ק"ש מֵרֵאשִׁית שְׁאֵין הַמֵּת חָשׁוּב בְּעֵינֵינוּ אוֹ מִשׁוּם שְׁאֵין לוֹ מִי שְׁיִשָּׂא מִשׁוֹאוֹ שְׁהוּא טְרוּד שְׁאֵין מִי שִׁטְפַל בְּקִבּוּרָה. וְשׁוֹאֵל מַדָּה נְפִיק מְפִנֵינָהּ? מַדָּה הַהִבְדֵּל הַלְכָה לְמַעֲשֵׂה בֵּין שְׁנֵי הַטַּעֲמִים? וְעוֹנָה הָיְתָה לוֹ מִי שְׁיִשָּׂא מִשׁוֹאוֹ אִם יֵשׁ מִי שִׁקְבֹּר אֶת הַמֵּת וְהוּא אֵינוֹ טְרוּד בְּמֵתוֹ וְאֵין תֵּימֵר אִם תֵּימֵר אִם תֵּימֵר מְפִנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל מֵת, אָסוּר. וְאֵם תֵּימֵר מְפִנֵי שְׁאֵין לוֹ מִי שְׁיִשָּׂא מִשׁוֹאוֹ, הָרִי יֵשׁ לוֹ מִי שְׁיִשָּׂא מִשׁוֹאוֹ.

ושואל וְהַתְּנֵי אֲבָל פְּטוּר מִנְטִילַת לולב משמע בפשטות שהטעם משום כבוד המת, שהרי ביום טוב אין קוברים ואין לו טרדה. ועונה תִּפְתָּר, כְּחֹל הַלְכָה זו מדברת גם בחול המועד ושייך גם טרדה. ושואל וְהַתְּנֵי אֲבָל פְּטוּר מִתְּקִיעַת שׁוֹפָר, אֵית לָךְ מִימֵר כְּחֹל? הָאֵם גַּם כֵּאֵן תּוּכַל לֹאמַר שֶׁמְדַבְּרִים בְּיוֹם חוֹל לֹא, בְּיוֹם טוֹב! וְא"כ רואים שהטעם הוא משום כבוד המת! ועונה אָמַר רַבִּי חֲנִינָא גַם בְּיוֹם טוֹב שִׁיךְ עֲנִיין הַטְּרָדָה מְפִיין שְׁהוּא זְקוּק לוֹ לְהִבְיָא לוֹ אַרְוֹן וְתַכְרִיכִין וּמוֹתֵר לְעִשׂוֹת זֹאת בְּיוֹם טוֹב כִּי דִתְנִינָן תְּמֵן כְּמוֹ שֶׁלְּמַדְנּוּ שֶׁם, שֶׁבֶת פֶּרֶק כֹּד מְחַשְׁבִּין עַל הַתְּחוּם לְפָקֵם עַל עֵיסְקֵי הַכְּלָה יַעַל עֵיסְקֵי הַמֵּת לְהִבְיָא לוֹ אַרְוֹן וְתַכְרִיכִין חֲלִילִים וּמְקוֹנְנוֹת, נִמְצָא שְׁהוּא עֲצֻמוֹ טְרוּד, כְּמִי שְׁהוּא עֲצֻמוֹ נוֹשֵׂא מִשְׁאוֹ.

מדייקים התוס', את החילוק בין שבת וימות החול,

שכביכול יש סתירה בירושלמי

מדייקים התוס', שמכאן רואים אנו כי מאחר וטרוד הוא להביא ארון לתכריכין אינו רשאי לברך ולהתפלל. ואילו נאמר כאן בסיפא וגם בירושלמי כי בשבת הוא מיטב ואוכל. דעה אחת בתוס', כי הגמרא שלנו חלוקה עם הסיפא בירושלמי.

וירכב עליהם -

אבל אי מפשילן לאחוריו על החמור - שפיר דמי,

וכן בס"ת.

ואפילו אם בדעתך לאסור ס"ת,

אבל בנביאים ובכתובים - שפיר דמי,

מדנקט ס"ת.

ולא מסתבר לומר, משום שריותא דנכרים ולסטים,

דהא פשיטא דמותר,

דלמה יהיה אסור?

ועוד,

דבהדיא אמר בירושלמי,

דסקיא מלאה ספרים,

או שהיו בה עצמות של מת,

הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו.

אופן הרכיבה המותר עם עצמות וספר תורה

בגמרא נאמרה הברייתא "תנו רבנן: המוליך עצמות מת ממקום למקום - הרי זה לא יתנם בדסקיא, שק של עור, ויתנם על גבי החמור וירכב עליהם. מפני שנוהג בהם מנהג בזיון לשבת על העצמות.

ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים וצריך לרכוב על סוס מהר, מותר אף לשבת עליהם, כי כיון שעושה כך מפני צורך מוכח, אין זה נחשב בזיון. וכדרך שאמרו בעצמות, כך אמרו בספר תורה.

ודנה הגמרא: אהייא, לאיזה מהדינים שנאמרו בעצמות המת משווים את דין ספר תורה? - אילימא ארישא, שכמו שאסור לשבת על עצמות המת כך אסור לשבת על ספר תורה - פשיטא?! וכי מי גרע ספר תורה מעצמות?! מסיקה הגמרא: אלא אסיפא: שאם היה מתירא מנכרים או ליסטים, רוכב ויושב על ספר תורה, כשם שרוכב ויושב על עצמות המת.

התוס' מביאים דרך בה לא יהיה ביזיון ברכיבתו

כל הבעיה היתה כשהוא רוכב על הדבר החשוב, כגון עצמות המת או ספר התורה החי. אבל אם מפשילן אחורנית, אין בכך ביזיון. ומדייקים שלא ניתן לומר ולצמצם שבדווקא נאמר דין זה בספר תורה ממש. וְהַעֲיֵקֵר הוּא לְהַצִּיל אֶת הַסֵּפֶר תּוֹרָה מִגְּנָבִים וְנוֹכְרִים וְשׂוֹזָה גּוֹבֵר עַל מְנַהֵג בִּיזְיוֹן.

וזה לשון תוס' הרא"ש "ואפילו אם נפשך לאסור בס"ת, בנביאים ובכתובים - שפיר דמי, ומיהו נראה, דאף בס"ת - שפיר דמי, מדנקט כך אמרו בס"ת. דלא מסתבר למימר, דמשום שריותא דמפני גוים ולסטים דוקא נקטיה, דהא מילתא דפשיטא היא, שינהג בהם מנהג בזיון, ולא ימסרו ביד גוים ולסטים, אלא משום דיוקא דרישא - נמי נקטיה דשרי להפשילן לאחוריו."

הוכחת התוס' מהירושלמי

נאמר בירושלמי (ה"ה) "דַּיְיִסְקֵי שֶׁק שְׁהִיא מְלִיאָה סְפָרִים, או שְׁהִי בְּתוֹכָה עֲצָמוֹת הַמֵּת, הָרִי זֶה מִפְּשִׁילָן מֵאַחֲרָיו מֵאַחֲרֵי הַחֲמוֹר וְרוֹכֵב, וְאֵין לוֹ מִמָּה לְחַשׁוֹשׁ."

אלא אסיפא משום לסטים מותר לרכוב

עליהם -

וה"ה לאחוריו - מותר, אפילו בלא לסטים.

שני סוגי היתר קיימים בנשיאת עצמות מת או ספר

תורה

קיימות שתי בעיות שונות, ולכל אחת מהן יש פתרון אחר. בעיה אחת היא הזלזול באופן נשיאתם. ולכן אם רוכב על העצמות או הספר תורה - הרי הוא מבזה אותם. בעיה זו יכולה להיפתר בכך שמפשילם לאחוריו. בעיה שניה היא חשש של לסטים ונוכרים שיקחו אותם. ואז בעיה זו גוברת אפילו על נשיאה במנהג ביזיון, כי כך הכל עלול להיעלם. ולכן מדייקים התוס', כי ההיתר להפשיל לאחוריו הוא אינו קשור לבעיית הליסטים, ואפילו אין ליסטים - רשאי הוא להשתמש בפתרון זה.

למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו -

ותימה,

והא אמרינן בפרק התכלת (מנחות דף מא.),

ההיא שעתא - ודאי רמינן ליה,

פירוש, נותנין ציצית בטליתותיהן,

וליכא משום לועג לרש.

וי"ל,

דה"פ הכא,

דמביישין אותם,

במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים,

וגדול המצווה וכו',

וקשה,

מההיא דהתכלת היינו דרמו חוטים למתים,

ועכשיו אנו מסלקין אותן, ומאי טעמא?

אומר ר"ת,

דוקא הם,

שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית,

בד' כנפות וללבוש ציצית,

וגם לכל העוסקים בהם - יש להם ציצית,

והוה לועג לרש, אם לא היה להם ציצית.

או משום דכתיב לדורתם, לדור תם,

אבל אנו,

שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית,

אי הוי רמינן להו - הוי כמו לועג לרש.

וכ"ת נשים לאותם שהיה להם בחייהם,

א"כ יהיה לועג לרש לאחרים.

ועוד אומר ר"ת,

ששמע מאנשי לותי"ר,

הא דמסירים הציצית, משום דציצית עולה למנין

תרי"ג,

ההנהגה כיום לאחר הגמרא במנחות

נקדים תחילה את הגמרא במנחות. ומודה שמואל, בזקן שעשאה לטלית זו לכבודו, שיהו לו לתכריכין אחר שימות, שפטורה היא מן הציצית. מאי טעמא? "אשר תכסה בה" אמר רחמנא, והאי - לאו לאיכסויי עבידא. ומכל מקום, בההיא שעתא - אחר שמת, שמכסין אותו בתכריכין, ודאי רמינן ליה ציצית לטלית זו משום הכתוב "לועג לרש חרף עושהו", שאם אין מטילין בהן ציצית נראה כלועג למת, כאילו אומרין לו פטור אתה מן המצוות.

התוס' בברכת [יח א] ונדה [סא ב] כתבו, שהמנהג הוא שלא להטיל ציצית למת, וביארו שנוהגין כן על פי מסכת שמחות [פי"ב] שאבא שאל צוה לבניו שיסירו הציצית מתכריכיו, וסיימו התוס' ומיהו לא נתברר טעמו, וכתבו כמה סיבות למנהג שלנו שנשתנה מזמן הגמרא.

אבל הרמב"ן בתורת האדם שער הוצאת המת [ובמלחמות סוף מו"ק] מיישב את הסתירה ממנהג הגמרא למסכת שמחות, שמצינו במסכת ציצית מחלוקת אם יש קדושה בציצית, לאסור להשתמש בה שלא לצורך מצוה, ואבא שאל סובר שיש לה קדושה, ולכן צוה שלא לקוברו בציצית שלו, מפני שנחשב השתמשות בלי קיום המצוה, אבל אין זה סותר לגמרא, שזקן שעשה ציצית לתכריכיו - קוברין אותו בה, שכיון שאין התכריכים חייבין בציצית - אין להם קדושה, ומותר להשתמש בהם לכבודו. וכיון שההלכה שתשמישי מצוה נזקקין כחכמים, לכן נהגו לקבור בהם. וכן פסק השו"ע ביו"ד [שנא ב], אבל הרמ"א כתב להחמיר כדעת תוס' ולקשור הציציות ולכסותם בשעת קבורה.

ביאור מהלך התוס' והקושי מסוגיית פרק התכלת

ממסכת מנחות רואים אנו, כי אם מסירים את הציצית מהמת, הרי כאילו לועגים לו שהפסיק לקיים מצוות. והמשמעות היא שמאחר והמת אינו מצווה, הרי לנו יש מעלה בהיותנו מצווים ועושים. ומבאר התוס' רא"ש את מהלך הסוגיא, ושאין להביא מכך ראייה. "ויש להביא ראייה, מהא דאמרין במנחות פ' התכלת (מ"א א'), אמר שמואל כלי קופסא - חייבין בציצית וכו', ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו שפטורה מן הציצית, פירוש, שעשה בגדים לתכריכין, וההיא שעתא - ודאי רמינן ליה משום לועג לרש, פירוש, לכשימות - מטילין לו ציציות לתכריכיו. ויש דוחין ראייה זו, ומפרשים וההיא שעתא, כלומר כשמתעסקין בו להוליכו לקברו - מטילין לו ציצית משום לועג לרש, שאותם המתעסקים בו, יש להם ציצית בבגדיהם והוא אין לו, אבל בקבר - אין צריך להטיל לו ציצית משום לועג לרש".

בתחילה אומר רבינו תם (בלשון תוס' הרא"ש) "ונראה, דהיינו טעמא, לפי שבימי חכמים הראשונים שהיו רגילין להתעטף בטלית בת ארבע כנפות, והיה להם ציצית בחייהם - היו עושים להם במותם. אבל עכשיו, אין לכולם ציצית בחייהם, אם יעשו להם במותם מה שלא קיימו בחייהם - אין לך לועג לרש גדול מזה, ואם יעשו לאותן שהיה להם בחייהם, ולאותם שלא קיימו בחייהם לא יעשו - היו מתביישין האחרים, כדאמרין בפרק בתרא דנדה (ע"א א'), בתחלה, היו מטבילין על גבי נדות מתות והיו נדות חיות מתביישות, התקינו שיהו מטבילין על הכל, ובפ' בתרא דמועד קטן חשיב טובא כי האי גוונא, וכן הכא נמי נהגו מטעם זה, שלא יטילו

עם ח' חוטין וחמשה קשרים,

ואם לובש ציצית,

נראה כאילו קיים כל התורה ומיחזי כשיקרא,

וזה - לא נהירא,

דגם חיים עתה - למה לובשים,

הלא לא קיימו כל התורה כולה?

ומיהו י"ל,

דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי"ב),

שצוה אבא שאל לבניו, התיירו תכלת מאפיליוני.

ואף על פי שהגמרא חולק עליו,

יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו,

ואנו עושין כספרים החיצונים,

כמו מחזון ישעיהו כפסיקתא,

וכמו ויחל שיש בגמרא (מגילה דף לא.),

דבתענית קורין ברכות וקללות,

ובמסכת סופרים (פי"ז) מפרש ויחל.

והריצב"א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף,

אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף,

לאפוקי נפשיה מפלוגתא,

אם הם חייבין בציצית - יש להם ציצית,

ואם לאו - הרי הם מכוסין.

האיסור להראות את הציציות למתים, בשעה שהולכים בבית הקברות

הגמרא לא רק שמספרת את האיסור, אלא עושה זאת בצורה חיה ותוססת, ובכך מרוויחים שעניין זה אכן ייזכר ויישמר. ומביאה סיפור ודו שיח בין חכמי ישראל. רבי חייה ורבי יונתן היו הולכים בבית הקברות והתכלת של הציצית של רבי יונתן היתה נגררת בחוץ. פונה אליו רבי חייה ואמר לו הגבה אותה, מה שאנו אכן מכניסים את הציציות למכנסיים, בשעה שאנו הולכים בבית החיים. ומיד כשהוא מבקש ממנו, הרי הוא מציין את הדבר בטעמו. מאחר והמתים יודעים היה אסור שהציצית תיראה, שילגלו עליהם שהנה מחר האורחים הללו באים אלינו ואז לא יוכלו לקיים מצוות. גם רבי יונתן לא רק שאומר לו את תמיהתו, וכי יודעים המתים כל זאת, אלא מוסיף לו פסוק כהוכחה. והרי פסוק מפורש הוא בקהלת "והמתים אינם יודעים מאומה".

עונה לו רבי חייה בחריפות יתירה, שחבירו אינו מבין כלל מה הוא למד. אם קרית - לא שנית! לא חזרת על למודך פעם שנית, כדי שתתבונן בו. ואם שנית - לא שלשת! ואם שלשת - מתברר כי לא פרשו לך את הדבר לאשורו. שהרי כבר דרשו את האמור בתחילת הפסוק הנזכר: "כי החיים יודעים שימותו" - אלו הצדיקים, שגם במיתתן נקראו חיים. וביאור "יודעים שימותו" הוא שנותנים אל לבם יום המיתה, ומושכים ידיהם מן העבירה. ונמצא שסוף הפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה" נסוב על הרשעים בחייהם, שנקראו "מתים" כי עושים עצמם, כאילו שאינם יודעים וחוטאים. [אך המתים באמת - יודעים את הנעשה אצל החיים]. ומביא לו דוגמא מבניהו בן יהוידע שהוא צדיק שבמיתתו נקרא חי.

אלא שאריאל מרמו על שני בתי מקדשות שיש בו גם ארי וגם אל. וגם קשורים דוד ושלמה לאריה מכיוון שבאו משבט יהודה, שמזלו אריה. ודוד גם מסר נפשו על הבית ובנה יסודותיו, ועם היות ושניהם בנו רק בנין אחד, הרי השני הולך גם על האנשים וגם על המקדשות. ויש הלומדים כיוון שהוא מחבר את דוד ושלמה יחדיו, הרי ככוח משותף וודאי שלא יהיה כדוגמתו בבית שני.

[דף יח עמוד ב]

בן איש חי אטו כולי עלמא -

בספרים מדויקים כתיב חי וקרין חיל,
ומן הכתיב - דייק הכי,
שלא כתיב חיל - אלא חי.

ההסבר מדוע אסור ללכת עם ציצית בבית הקברות

רבי חייא ורבי יוחנן הילכו בבית הקברות, והציצית של רבי יונתן נשרכה על הארץ, ורבי חייא אמר שירים אותה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. אמר ליה: ומי ידעי כולי האי? והא כתיב: והמתים אינם יודעים מאומה! אלא שהוא עונה לו כי אינו יודע להבין את הפסוק כי הוא מצטט רק את סופו. (הפסוק בקהלת אומר "כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שִׁמְתוֹ וְהַמֵּתִים אֵינֶם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין-עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁבַּח וְזָכְרָם:") אמר ליה: אם קרית - לא שנית, אם שנית - לא שלשת, אם שלשת - לא פירושו לך: כי החיים יודעים שימותו (שזה תחילת הפסוק) - אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים, שנאמר: וּבְנֵיהֶוָה בְּן־יְהוֹיָדָע בְּרֶגְלֵי-חַיִּים חָיִל רַב־פְּעָלִים מְקַבְּצָאֵל.

מדדיקים התוס', מהחילוק בין הקרי לכתוב

ההוכחה על היותו של בניהו בן יהוידע צדיק הוא מהמשך הפסוק, לפי הקרי בן איש חיל. אבל בתחילתו כתוב חי, ומא ששינו הוא בדיוק על מנת להדגיש זאת.

סיפרא דבי רב -

מהארי דריש, שהוא חמור שבספרים.

הגמרא מתארת את גבורתו של הבן איש חי, שיש גם לדמות כוח זה ללימוד התורה

מבארת הגמרא "והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום שלג" - איכא דאמרי, דתבר גזוי דברדא, ששבר חתיכות קרח, ונחת וטבל לקריו כדי לעסוק בתורה. איכא דאמרי, דתנא, שהיה שונה את כל סיפרא דבי רב, תורת כהנים ביומא דסיתוא, ביום חורפי אחד, למרות שהוא יום קצר.

והרחיב בתוס' הרא"ש "מארי דריש, לפי שהוא חמור שבספרים, כמו ארי שהוא גבור שבחיות." [ומהרש"א כתב שנסוב על דיני הקרבנות הקרבים במקדש שנקרא "ארי אל"]. החמור בספרים גם נסוב על ספר ויקרא שדיניו קשים וחמורים. שיש בהם דינים של קדשים וטהרות שיש צורך בסיעתא דשמיא מיוחדת ללומדם שהרי נקראים בבחינת חוכמה ודעת סדר קדשים וטהרות, וכפי אמרו לרבי עקיבא, מה לך אצל אגדות כלך אצל נגעים ואהלות.

ציצית, אפילו לאותן שקיימו בחייהם, שלא יהיו אותם שלא קיימו מתביישין.

עוד הביא ר"ת ממה ששמע מאנשי לותי"ר (ובלשון תוס' הרא"ש) "ואומר ר"ת, דשאני מצות ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצות, כדאיתא במנחות (מ"ג ב') ורמו לדבר דציצית עם ח' חוטין וה' קשרים עולין תרי"ג, הילכך יש כאן לועג לרש יותר." אלא שהתוס' כאן מבארים, שאין לנו את החשש שכאילו מקיים את התורה כולה, ונראה כשקר, שהרי גם היות כשהחיים מניחים ציצית, והרי זו מצווה ראויה, ואפילו שעכשיו אין כל אחד מקיים את התורה כולה.

אנו סומכים על מסכת שמחות יותר מהגמרא שלנו

"ועוד יש סמך למנהגנו, במס' שמחות דקאמר התם אבא שאול, צוה את בניו קברוני תחת מרגלותיו של אבא, והתירו תכלת מאפיליוני (נ"א מטליתו), וכמה דברים אנו נוהגים על פי ספרים החיצונים כמו ויחל משה בתעניות, ובמס' מגילה (ל"א א') אמרי' שאומרים ברכות וקללות, וכן אמרו במגילה (ל"א ב') ר"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי ואנן נהיגינן על פי הפסיקתא להפטיר בה בשבת שלפני תשעה באב. וטעמא לא איתברר למה צוה להתיר הציציות."

שיטת הריצב"א היא שיטת ביניים, בו כביכול מקיים את שני הצדדים. שהכוונה להתיר את הציצית אינה לנתק אותה מהכנף, אלא הוא מהדק אותם במכנסיו, ואז יש לו ציצית, אך היא אינה נראית, אלא מכוסה. או שכל זה הולך על המתים עצמם, שקושר את הציציות זה בזה. ובכלל לשון התוס' אינו מבורר, שלא נקטו הלשון שאנחנו חייבים להלבישם, אלא שהם חייבים. שבודאי אין חיוב ציצית על מת שפטור מן המצוות, והשאלה רק אם מותר להלבישו.

שני אריאל מואב -

על שם דוד ושלמה,

שבנו את הבית, ובאו מרות המואביה.

הגמרא רצתה להביא דוגמא לצדיק שאף במיתתו נקרא חי

ומצינו שצדיקים במיתתם קרויים חיים שנאמר [שמואל ב כג כ] "ובניהו בן יהוידע בן איש חי, רב פעלים מקבציאל. הוא הכה את שני אריאל מואב" - שבצדקותו כאילו השפיל את כל הדורות במשך השנים שהיו קיימים שני המקדשים, כי לא היה בהם צדיק כמותו. ו"אריאל", הוא כינויו של בית המקדש, ונקרא גם "מואב" - על שמו של דוד המלך שבא מרות המואביה, ובנה את בית המקדש. וזה על פי רש"י.

התוס' מפרשים בדרך שונה

בעוד שרש"י הביא רק לגבי דוד, שהרי כל שמה של רות היא ממנו שיצא ממנה דוד שריווה לקב"ה בשירות ותשבחות. הרי התוס' מוסיפים את שלמה. ואז מה שהוא הכה את שני לא הולך כמו רש"י על שני בתי מקדש, או שני דורות כפירוש רש"י, אלא על שני אנשים. אלא שאז הפסוק אינו מובן כי הוא קופץ מעניין לענין, בתחילה מדבר על שני בני אדם, ואחר כך עובר למקדש, ואחר כך כשחוזר למואב - הרי זה זה שוב אנשים.

בתוך הבור -

שהוא באמצע הספרים.

[דף יט עמוד א]

אפילו בשעה ששלום על ישראל -

והיינו לאחר מיתתו,
דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם.
 מהכא משמע, דאיירי לאחר מיתה.

האיסור לספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים הוא אף לאחר מותם

אמר רבי יהושע: כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים בגנותם - נופל בגיהנם. שנאמר [תהילים קכה ה] "הטיבה ה' לטובים... והמטים עקלקלותם" - המכריעים את דין הטובים לחובה על ידי סיפור גנותם, יוליכם ה' את [- יחד עם] פועלי האון לגיהנם. ואין זה דוקא כשמתקוטט עם הצדיק בחייו ומוציא עליו שם רע. אלא אפילו אם מספר בגנותו אחר מותו, יורד לגיהנם, שנאמר בסוף הפסוק: "שלום על ישראל" - אפילו בשעה ששלום על ישראל, ומשמעותו שאף המספר כאשר הצדיק נח על משכבו בשלום - "יוליכם ה' את פועלי האון".

התוס' מבארים, כי האיסור אינו רק כאשר בשל דבריו מתלקחת המריבה, אלא עצם הדיבור עליו. ולכן אפילו שנפטר - האיסור אינו פוקע.

דוגמא השקוה -

פירש רש"י,
לפי שהיתה גיורת כמותם, שהיו גרים.

וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג),
 מהו דוגמא? - דכוותה.

בערוך פירש,

דוכמא השקוה - מי צבע,
אבל לא היו מרים ממש,

ולא מחקו התורה עליה, **אלא ליראה אותה.****הגמרא מספרת כיצד נידו על כבוד הרב, לגבי דברי עקביא בן מהללאל על שמעיה ואבטליון**

דתנן [בעדיות ה ו]: הוא עקביא בן מהללאל היה אומר: אין משקין השקאת סוטה, לא את הגיורת, ולא את השפחה המשוחררת. שאם קינא לה בעלה, ונסתרה, אין משקים אותה מי סוטה (רש"י פירש שאין משקין אותה, כי נאמר בפרשת סוטה "בני ישראל", וגיורת בדרך כלל היא נשואה לגר, וכן משוחררת, ומשקין רק אשת ישראל). וחכמים אומרים: משקין.

ואמרו לו חכמים, הרי היה מעשה ב"כרכמית" [כך שמה], שפחה משוחררת בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. ואמר להם עקביא בן מהללאל: כיון ששמעיה ואבטליון היו דוגמא, דומים לה - שגם הם אינם מזרע ישראל אלא מזרעו של סנחריב, לפיכך השקוה כישראלית גמורה! זאת אומרת, שלא על פי דין עשו כן. ועל כך נדוהו חכמי ישראל שבאותו דור לעקביא בן מהללאל, משום שדיבר על שמעיה ואבטליון לאחר מיתתם, ומת בנדויו, וסקלו בית דין את ארונו.

הפלת מעלת הבן איש חי

בגמרא דורשים את הפסוק על בניהו בן יהוידע, הבן איש חי, "והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום שלג", שהוא משל כפי שביארנו בתוס' הקודם. ואז המשמעות של בתוך, הוא שהוא באמצע, וגם כאן גם כפשט, כי תוך הוא במרכז, וכמו מאכל שיש לו דבר בתוכו. וגם כמשל על מעלתו. מאחר והכוונה הינה כי ספרא שהוא תורת כוהנים הוא על ספר ויקרא, הרי הוא בתוך. ומה שהוא במרכז אין זה רק מיקום טכני ומקרי, אלא נועד להראות שהוא הבכיר, כמו רב ושני תלמידיו אשר מצידו.

אלמא ידעי -**מדקאמר לעגל קא אתית,**

ולא מצי לשנויי כדלעיל,

דומה קדים ואמר להו,**דהיינו דוקא לאלתר,**אבל כל כך - **לא היה מקדים,****דהוא עצמו - אינו יודע.****הגמרא מספרת בעניין האם המתים יודעים מה קורה כאן**

הגמרא מספרת על כך סיפור ראשון, מזעירי שהפקידו אצלו כספי יתומים, והוא הפקידם אצל בעלת האכסניא שלו ומתה, ולכן בא לבית הקברות לשאול על הכספים. היא אכן ציינה לו היכן הכספים, אלא שביקשה שממנו חפצים שלה המצויים אצל אמא שלה, שמחר באים לקבורה. והגמרא מספרת שלכאורה היא ידעה שהיא גוססת, ודוחה כי המלאך דומה הממונה על המתים הקדים והכריזו שמחר באים לקבורה.

הגמרא מספרת מעשה נוסף הבא, להוכיח כי המתים כן יודעים מהמתרחש בעולם. ומספרת כי אביו של שמואל, שכבר נפטר וכבר העלוהו למתיבתא דרקייע. ושמואל בנו בא לשאול אותו שאלה היכן הפיקדון של היתומים שהפקידו אצל אביו. כי זלזלו בשמואל ואמרו עליו שהוא בנו של אוכל כספי היתומים. אלא כשראה אותו אביו, בכה וצחק. והבכי הוא שבמהרה ימות ויקבר. וצחק כי מחשיבים אותו כאן בעולם הזה הרבה. ומכאן שהם יודעים מה למטה. ודוחה הגמרא, שמא מאחר והוא חשוב, הקדימו והכריזו פנו מקום לשמואל. והכרזה כזאת אומרים רק לאנשים חשובים.

התוס' חלוקים על רש"י מהיכן הראייה שהמתים יודעים מה קורה למטה

מדייקים התוס', כי הראיה הינה מהאמירה לעגל, כלומר במהרה, אתה בא. ומדייקים התוס', כי יש הבדל בין ההכרזות, כי דומה יודע רק על מי שנפטר ממש בסמוך למותו. ולכן ההכרזה של פנו מקום היא רק לאדם חשוב. ומאחר והעלו את אביו של שמואל למתיבתא דרקייעא, הרי הכוונה שהוא יודע שאף בעולמות העליונים הוא חשוב. ואין זה כלל מאחר יודעים מה למטה. אלא רק זה שעתיד הוא להגיע במהרה.

כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.),
 דרביעית דם הבא מב' מתים - שמא,
 ומפקינן ליה, מעל כל נפשות מת לא יבא.
 וי"ל,

**דהתם - מכל מקום הוי שם טומאה,
 שהנזיר מגלח עליה,
 אבל גולל ודופק - אינו כלל בנזיר,
 ולכך אין כהן מוזהר עליו.**

אי נמי,

הא ברייתא - **סברה כזקנים הראשונים** [נזיר דף נג.],

שהיו אומרים **רביעית דם - גם בתגלחת נזיר.**

ומיהו תימא,

אמאי אין המת מטמא באהל?

כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה,

דכל דבר המקבל טומאה,

אינו חוצץ בפני הטומאה, אם כן מטמא באהל.

וי"ל,

דאין מטמא - אלא צד חיצון שבו,

אבל צד פנימי - טהור,

כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט),

חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד

פתיל,

ועשאה גולל לקבר,

הנוגע בה - מטמא טומאת שבעה,

והחבית והמשקין - טהורין, לפי שצד פנימי כולו

טהור.

ומיהו תימה לפ"ה,

דפירש בפ"ק דערובין (דף טו),

אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר,

ואי גולל היינו כסוי הארון,

וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון?

על כן פירש ר"ת,

דגולל - היינו מצבה,

וכן דרך בני אדם **ליתן בהמה על הקבר,**

לסימן עד שיתנו עליו מצבה.

הגמרא מביאה קושיה מכך שהכהנים נטמאו לכבוד

הבריזות

הגמרא מקשה "דאמר רבי אלעזר בר צדוק (שהיה כהן):
 מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל,
 ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת
 מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל
 למלכי אומות העולם. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה
 ואין עצה לנגד ה'!"

התוס' דנים מה כן השקו את הגיורת

לפי רש"י היה זה רק דוגמא, ולא רגיל. ועל כך זילזל בהם
 עקביא בן מהללאל. פירש בערוך - מי צבע, כמו המצניע לזרע
 ולדוגמא, כלומר לכבוד גרים, הביאו דבר הדומה למים המרים,
 והשקוה.

דיון מעניין על הנושא מהרב נתנון

הביאו התוס' בשם הערוך, שפירש דוגמא מי צבע, ולא
 היה מרים ממש. וראיתי בעטרת ראש על מסכת ברכות
 שנתקשה בזה, א"כ למה נדוהו, לפירוש זה, הא לא אמר
 כלום?

ותהמני, דלא ראה דברי הרמב"ם והראב"ד בעדיות
 שהרגישו בזה. והרמב"ם כתב דנדו אותו לפי שאמר שלא רצו
 להשקותה מים המרים באמת, מפני שהם גרים והיא גיורת,
 ולא רצו שתתרחק מהסתפח בקהל ד'. והראב"ד כתב שכפי
 דבריו - הוציאו לעז על מים המרים, שלא בדק המים ע"ש
 ועכ"פ מבואר הטעם שנדוהו, אף לפי פירוש הערוך.

ובגוף הענין שאמר דוגמא השקוה נלפענ"ד לפי מה דאמרו
 בסנהדרין דף נב [ע"ב] טעה בדרב מתנה. וכתב הרש"ל ליישב
 דאדרבא לפי שלא היו סנהדרין ממש, ולכך לא עשו שריפה
 ממש, ולא רצו רק לעשות למגדר מלתא, ולפ"ז נראה לי, כיון
 דשמעי' ואבטליון היו גרים, ולא היו סנהדרין מיוחדים
 ולהשקאת סוטה בעי ב"ד הגדול כמ"ש הרמב"ם פ"ה מסנהדרין
 ה"א ולפ"ז כיון שהם היו גרים, לכך לא יכלו להשקות הסוטה
 במים המרים ממש, רק דוגמא עשו, והיינו מי צבע דוגמת
 מים המרים, ונמצא ששני הפירושים אמת, שדוגמא עשו היינו
 שהם גרים, ולכך השקו דוגמא וז"ב ודוק היטב.

[דף יט עמוד ב]

מדלגין היינו על גבי ארונות -

תימה לפ"ה,

דפירש גולל - כיסוי של ארון,

דתניא כל אשר יגע על פני השדה,

לרבות גולל ודופק,

וא"כ גם **הגולל מטמא באהל,**

והיאך היו מדלגין עליו?

וי"ל,

דלא קשה,

דהא תניא בשמחות (פ"ד הלכה כא),

כל טומאה **שאין הנזיר מגלח עליה,**

אין כהן מוזהר עליה,

וגולל ודופק - אין נזיר מגלח עליהן,

כדתנן במסכת נזיר פרק כהן גדול (דף נד.).

והיה אומר ר"ת,

דליתיה להני כללי,

דהא אמר התם,

רביעית דם - אין הנזיר מגלח עליו,

עד שיהא חצי לוג,

ואפילו הכי, כהן - מוזהר עליו,

הביאור כיצד הדילוג של הכהנים על הארונות לא היה בו משום טומאה

הגמרא רצתה לבאר, כי כנגד הרצון של כבוד הבריות עומד האיסור של לנפש לא יטמא בעמיו, ומדייקים מהפסוק במשלי אִין חִכְמָה וְאִין תְּבוּנָה וְאִין עֲצָה לְגַדְדָהּ, כי כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב. ומתוך כך יש להבין את דברי רבי אלעזר בר צדוק, (שהיה כהן): "מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם."

בתוס' הרא"ש למד שבכלל צורת הקברים היה בכוכים, עם חלל טפח לגג הכוך, והיו מדלגים מעל המערות

"פירוש, הארונות שלהם היו נתונים בכוכין. והכוכין היו פתוחים לתוך המערה, והיה חלל טפח בין הארון לגג הכוך. הילכך - לא הוּי טומאה רצוצה. והם היו מדלגין על המערות מלמעלה, והיו הארונות תחתיהן, אבל אין לפרש, שהיו הקברים על גבי קרקע כעין שלנו, דאם כן מה מועיל שיש פותח טפח בין הארון לגג הקבר? מכל מקום הוּי קבר סתום ומטמא כל סביביו."

וכעין זה פירש ריב"ם בתוס' בפרק המוכר פירות, במסכת בבא בתרא "ומפרש ריב"ם שהכוכין שלהם היו פתוחים מן הצד, שהיו מניחין את המתים לתוכן. דאילו היו סתומין - היתה בוקעת טומאה ועולה, ואדרבה, יותר יש טומאה כשהוא פותח טפח, כיון שהוא סתום. דאילו לא היה פותח טפח - לא היתה טומאה בוקעת ועולה אלא כנגדה, והשתא כשהוא פותח טפח - הוּי כאילו כל ארכו ורחבו מלא טומאה, ובוקעת ועולה, אפילו שלא כנגד הטומאה."

המהר"ם ביאר את שיטת הריב"ם

"רוצה לומר, שתרתי בעיני. שיהא אויר טפח וגם שיהא פתוח מן הצד. אבל כי ליכא אויר טפח אפילו פתוח מן הצד - בוקעת ועולה. וכן אם יש בו אויר טפח ואין פתוח מן הצד - מטמא מן התורה עד דאיכא תרויהו, ואז אינן מטמאין מן התורה, אבל מדרבנן - מיהא מטמא."

הרעיון הוא לעבוד ממציאיות של קבר סתום לדין אוהל המת

בארון יש את כל התכונות להיקרא קבר סתום, עשוי בידי אדם, בולט מעל גבי הקרקע וסתום. ואפילו יש בו טפח מעל גביו, אין זה מועיל. אלא שלדין אוהל המת אם יש בצד את הטפח על גבי טפח ברום טפח, הוא המציל, שלא תהיה הטומאה בוקעת ועולה כלפי מעלה.

ולאחותו מה ת"ל -

גבי נזיר כתיב,

על (כל נפשות) **[נפש] מת - לא יבא,**

וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו - לא יטמא,

וכולוהו - יתירי נינהו דמנפש מת נפקא.

ודרשינן לאביו,

מה תלמוד לומר?

מקשים התוס' על פירוש רש"י

מאחר ופירש, כי גולל הוא הכיסוי של ארון, הרי גם הוא מטמא באוהל, והיאך היו מדלגים עליו? ומתרצים, כי טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן סופג את הארבעים. והרי שנינו בנזיר, רשימה שלימה שאין הנזיר מגלח עליה, ובין השאר מוזכרות בה גולל ודופק.

אלא שרבינו תם אינו מקבל את הכלל של מסכת שמחות, כי רביעית דם מופיעה במשנה שאין הנזיר מגלח עליה, בעוד שהכהן כן מוזהר. ומתרצים כי מבחינה איכותית אכן דם מטמא, וכל השאלה היא רק בכמות, שהרי בחצי לוג כן מטמא. בעוד שגולל ודופק אינו מצוי כלל בנזיר, ולכן הכהן אינו מגלח עליה. או שיש דעה שהנזיר גם על רביעית דם יש תגלחת נזיר.

כיצד הטומאה של הגולל לא השפיעה על המת להיטמא באוהל?

התוס' עוברים מהשאלה על הכהנים, שהיו מדלגין, ולמה לא נטמאו, כיצד המת עצמו לא נטמא? ושאלתם היא שאם הכיסוי נטמא, שוב אינו חוצץ בפני הטומאה, וממילא המת יטמא. אלא שהתוס' מתרצים, שיש חילוק בין הצד החיצוני לפנימי. ומביאים דוגמא מחבית המלאה במשקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל. ואותו דבר כאן, אפילו שהצד החיצוני מקבל טומאה, הוא רק בצידו החיצוני.

לא מובן הכלל שאין עושים מבעלי חיים גולל, לפי שיטת רש"י שגולל הוא כסוי הארון

מאחר והכלל בעירובין חייב להיות נכון, הרי אם נאמר כרש"י גולל הוא כיסוי לארון, מהיכן נכנס שיעשו מבעלי חיים כיסוי לארון? ומכוח קושיה זו אכן רבינו תם מחדש, כי הגולל הוא בכלל מצבה. ולאחר שביאר יסוד זה, יש לראות מה סייע בכך לבעלי חיים. ואכן, הבהמה אינה המצבה, אלא רק שלב הכנה, שכך דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר כסימן, עד שיתנו עליו מצבה.

רוב ארונות יש להם חלל טפח -

וצ"ל **שדאש הארון פתוח,**

שאם היה סתום,

אדרבה,

כי יש בו פותח טפח - מטמא,

ואפילו בצד הריקן שבו.

כדאמרין במסכת אהלות בפ"ז (מ"א),

נפש אטומה, הנוגע בה מן הצדדין - טהור,

פירוש, בצד הריקן,

מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת,

ואם היה מקום הטומאה טפח על טפח ברום טפח,

הנוגע בה - מכל מקום טמא,

מפני שהוא כקבר סתום,

אלמא בקבר סתום - אינו מטמא כל סביביו,

אלא כשיש עליו חלל טפח,

אבל בטומאה רצוצה - אינו מטמא,

אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן.

ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך.

מרובות נוספות, כמו שהלך לשחוט את הפסח ולמול את בנו שכל אחת מהן בכרת, ואעפ"כ אינו מטמא אלא למת מצווה לבדו.

אמרת לא יטמא -

מפני שקאי על אדם, שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח.
משמע, דעושה פסח גרידא - רשאי לטמא לקרובים.

ותימה,
דבזבחים (פי"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן,
שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ,
ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא,
ומאי פריך?

דילמא שאני הכא, דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפרישית,
אבל עושה פסחו גרידא - אימא רשאי לטמא.

על כן נראה לפרש,
אמרת [דף כ עמוד א] **לא יטמא,**
אפילו עושה פסחו גרידא.

וא"ת,
מהיכא פשיטא ליה אמרת לא יטמא?

וי"ל,
כדפירש"י,
דלא אתי עשה שאין בו כרת כטומאת קרובים,
וידחה עשה שיש בו כרת כגון עושה פסח,
וגם מילה - שייך בה כרת.

וא"ת,
התם דפריך על מעשה דיוסף הכהן,
מנ"ל [לתלמודא],
דהכא מיירי בעושה פסחו לחוד?

וי"ל,
מדלא כייל גבי עושה פסחו כמו גבי אחרים,
מי שהיה נזיר וכהן הדיוט,
דמעיקרא - נקט נזיר לחוד,
ואח"כ - נזיר וכהן הדיוט וכו'.

וא"ת,
מנא ליה (לתלמודא),
דהאי קרא בעושה פסחו ולמול את בנו,
הא קרא כתיב בנזיר?

וי"ל,
אם אינו ענין בנזיר,
דהא כתיבי פסוקים אחרים דמטמא במת מצווה,
תנהו ענין להולך לשחוט פסחו וכו'.

לגופיה - לא איצטריך,
דהא מנפש מת נפקא כולהו,
ולא בא אלא להוציא מת מצווה,
שמותר לטמא בו.

לאמו - מה תלמוד לומר?
לגופיה לא איצטריך,
ולהתיר מת מצווה דמלאביו נפקא,
אלא להביא שאם היה נזיר וכהן,
שיש עליו שתי קדושות,
אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו,
אבל מטמא הוא למת מצווה.

לאחיו - מה תלמוד לומר?
שאם היה כהן גדול ונזיר,
דקדושתו חמור דגם בלא נזירות,
אסור לטמא לקרוביו,
אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא,
אבל מטמא הוא למת מצווה,
ואם אינו ענין לנזיר גרידא,
ולא לכהן הדיוט נזיר,
תנהו ענין לכ"ג נזיר.

ולאחותו - מה תלמוד לומר?
הרי שאם היה כ"ג ונזיר,
והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו,
דאיכא מצות טובא,
אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא,
אבל מטמא למת מצווה.

הנזיר שמת לו קרוב, נטמא למת מצווה

הגמרא מבארת, כיצד הלימוד לגבי טומאת נזיר, שבכל מקרה מטמא הוא למת מצווה שאין מי שיקברנו, כי הוא "כבוד הבריות", ודוחה את איסור התורה "על נפש מת לא יבא". ולדברייך יקשה אמאי? לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". ומתרתצת הגמרא: שאני התם, בחיוב להטמאות למת מצווה, דכתיב "ולאחותו" ללמד שהמצווה נדחית מפני כבודו.

הלימוד לגבי טומאת נזיר והייתור בפסוק, מה בא ללמדנו

בנזיר נאמרו שני פסוקים רצופים (נשא ו, ו) פְּלִימֵי הַיָּזִירִי לְהֵי עַל-נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֵא: ומכאן למדים את הכלל. וכעת בפסוק הבא כל הדברים הינם לכאורה מיותרים, שהרי כבר יצאו מנפש מת. "לְאָבְיוֹ וְלְאִמּוֹ וְלְאָחִיו וְלְאִחֹתוֹ לֹא-יִטְמָא לָהֶם בְּמָתָם כִּי נֹזֵר אֶלְהֵיוֹ עַל-רָאשׁוֹ:" וכעת דורשים מכל שלב חידוש. מאביו למדים על היתר קבורת מת מצווה. מאמו דורשים שאם היו לו שתי קדושות, שבנוסף להיותו נזיר הוא גם כהן - גם כאן מותר לו להיטמא למת מצווה. מאחיו דורשים שאם היתה לו פרט לנזיר קדושה יתירה של כהן גדול, גם כאן יוכל הוא להיטמא למת מצווה. ומלאחותו דורשים שפרט שהוא כהן גדול ונזיר, אלא בנוסף היו לו מצוות

קושיית התוס', שלכאורה על פסח בלבד כן היה רשאי להיטמא

הדיוק כפי שדייקו לעיל (ויש האומרים כי התוס' הזה מחובר לקודמו), שרק מאחר ויש לו כמה ענייני קדושה בהיותו גם נזיר וכהן גדול ועושה פסח אינו יכול להיטמא. ומכאן שאם נוריד ממנו את הכהן גדול הרי על אף היותו נזיר, כן היה יכול להיטמא בעושה פסח בלבד.

התוס' מביאים את הסוגיה בזבחים לגבי הקרבת הפסח לאונן, שתלויה על מועד האנינות לפני או לאחר חצות

אביי אמר, לא קשיא: כאן שמת קודם חצות, כאן שמת לאחר חצות, קודם חצות דלא איחזי לפסח - היילא עליה אנינות, אחר חצות דאיחזי לפסח - לא היילא עליה אנינות. ומנא תימרא דשני ליה בין קודם חצות בין לאחר חצות? ויש כאן שתי ברייתות. כאן, הברייתא הראשונה המחייבת ליטמא לקרובים אפילו בערב הפסח, בשמת לו הקרוב קודם חצות, שאנינותו מפקעתו מלעשות את הפסח, ולכן מיטמא הוא לקרובים אפילו בערב פסח, כי בלאו הכי אינו יכול לעשות את הפסח.

כאן, הברייתא השנייה, שאוסרת ליטמא אפילו לקרובים כדי שלא תבטל מצות הפסח, בכגון שמת לו הקרוב לאחר חצות, שאין אנינותו מונעתו מלעשות את הפסח, כיון שנתחייב בפסח קודם לאנינותו, ולכן אינו מיטמא לקרובו שלא תבטל מצות הפסח.

והברייתא הראשונה הדורשת "לה [לאחותו הבתולה] יטמא", מצוה. ואם לא רצה, ליטמאות לאחותו או לאחד משאר הקרובים, מטמאין אותו על כרחו, מביאה מעשה. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח, ולא רצה ליטמא לה, ונמנו אחיו הכהנים וטימאוהו בעל כרחו. והגמרא שם הקשתה מהברייתא כאן. ואומרים התוס', ששם היו את כל הקדושות הללו, אבל רק עושה פסחו אולי יהא רשאי להיטמא.

ולכאורה מדוע לא נלמד לטובת עושה פסח לבדו

שאם מדובר בהולך לשחוט פסחו לחוד, הרי שהברייתא דורשת מ'ולאחתו', שהוא חייב ליטמא למת מצוה, והלא המבטל מצות מת מצוה - אינו חייב כרת, ואעפ"כ היא דוחה מצות עשה של הקרבת פסח שיש בה כרת, וחזרת הקושיא איך ידע אביי שהברייתא עוסקת בהולך לשחוט פסחו לחוד, כאשר אין הסבר למלים 'אמרת לא יטמא'. ועונים על כך, מאחר ולא כלל בהם את עשיית הפסח. אלא נקט מקרה אחד שכל פעם מסתבך.

אלא שאז עולה השאלה, מדוע להעמיד זאת בעושה פסח והולך למול את בנו, והרי הפסוק נמצא בפרשת נזיר. ועונים גם עליה, הדרשות מ'לאביו ולאמו לאחיו' מתייחסות לקדושות שונות שיש על הנזיר, האוסרות עליו ליטמא נזירות, כהונה, וכהונה גדולה. אבל כשהגיע התנא אל 'ולאחתו', לא נותרה עוד קדושה עם השלכות לגבי טומאה.

ולכן הסיק שלא מדובר בקדושה אלא במצב מסויים האוסר על כל אדם ליטמא, והוא מצוות עשה שיש בהן כרת, שאינן נידחות על ידי הצורך ליטמא לקרובים, המלה 'לאחתו' משום שאין המסרב ליטמא לקרוב חייב כרת, אבל נידחות על ידי מת מצוה מגזירת הכתוב.

והשר מקוצי,

מיישב פירש"י,

דמיירי הכא, דיש בו כל הקדושות הללו כו', ומ"מ פריך התם גבי יוסף הכהן,
דע"כ אף בעושה פסח גרידא - אינו רשאי לטמא, דאי ס"ד עושה פסח מטמא לקרובים.

ולאחותו - למה לי למימר דמטמא למת מצוה, כיון דמטמא לקרובים,

אלמא עושה פסחו,

אינו מעלה עליו שום חומרא טפי,

א"כ פשיטא דמטמא למת מצוה,

וכי תימא,

מכל מקום צריך קרא דמטמא למת מצוה,

מפני שיש בו ג' קדושות נזיר וכהן ועושה פסח, ולעולם אימא לך,

דעושה פסח גרידא מטמא לקרובים - לא היא,

דהא כבר שמעינן, מלאביו ולאמו ולאחיו,

דנזיר וכ"ג לא מהני מידי למת מצוה,

א"כ ע"כ קראי לא אצטריכו אלא למעלה דפסח, ולמה לי,

פשיטא דאי מטמא לקרובים - כ"ש למת מצוה,

ואף על גב דאצטריך קרא דלאמו,

לכהן הדיוט ונזיר דמטמא למת מצוה,

אף על גב דכתב קרא דמטמא לקרובים,

ואצטריך קרא שהן ב' קדושות,

אף על גב דשמעינן כבר דמעלה,

דנזיר לא מהני מידי למת מצוה מלאביו,

ה"מ כהן - דקדושתו קדושת עולם,

ומשום הכי יש לנו לומר,

כי יש לו שתי קדושות דטפי קדושה,

ולכן אצטריך קרא.

אבל עושה פסח, שקדושתו לפי שעה,

אם אתה מתיר לו לקרובים,

ה"ה למת מצוה מכ"ש,

דמאי חזית,

ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה,

יותר מן הקרובים.

א"נ,

יש לפרש בקוצר הברייתא,

מדתניא גרידא על ישראל נזיר,

ואח"כ נזיר וכהן הדיוט,

ואח"כ נזיר וכ"ג,

וא"כ מסברא יש לנו לומר,

(כי יש) דאינו מטמא לקרובים כמו נזיר,

וכלהו אינך ודוק מעצמך.

להם". ולכאורה יש לתמוה: הרי כל קרובים אלו הם בכלל "על נפש מת לא יבא" ולמה יצאו אלו להכתב בפני עצמם? אלא בהכרח שנכתבו כדי להדרש:

"לאביו" - פרט למת מצוה, שאין לו קוברים, שחייב הנזיר להטמא לו. "לאמו" - ללמד שאם היה הנזיר כהן, ויש עליו שתי קדושות - אף הוא, דוקא לאמו הוא לא יטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. "לאחיו" - כגון שהיה כהן גדול והוא נזיר, אף הוא דוקא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה.

"לאחותו" - מה תלמוד לומר? אם אינו ענין למת מצוה, תנהו ענין למי שהיה הולך לשחוט את פסחו או למול את בנו, ושמע שמת לו מת מקרוביו, יכול, יחזור ויטמא! אמרת - "לא יטמא!" הואיל וזמן שחיטת הפסח הוא, וחלה עליו מצות קרבן הפסח, שהנמנע מלקיימה חייב כרת, הרי אם יטמא, יהיה בטל מלעשות הפסח. וגם המצוה למול את בנו - היא מצוה שיש בה כרת, ולכן אינו נמנע מלעשותה אפילו שמע שמת קרובו. יכול כשם שאינו מטמא להם, כך אינו מטמא למת מצוה? תלמוד לומר "ולאחותו" - לאחותו הוא דאינו מטמא. אבל מטמא הוא למת מצוה שאין מי שיקברנו, כי הוא "כבוד הבריות", ודוחה את איסור התורה "על נפש מת לא יבא". ולדברייך יקשה, אמאי? לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". ומתרצת הגמרא: שאני התם, בחיוב להטמאות למת מצוה, דכתיב "ולאחותו" - ללמד שהמצוה נרחית מפני כבודו. וממשיכה הגמרא ומדגישה שבכלאיים שחייב הוא לפושטן בשוק, הוא מכיוון שהוא ממש עושה כל רגע איסור בידים, ולא מועיל ההיתר של כבוד הבריות, אבל כאן רק מונעים ממנו את קיום המצוה החשובה שיש בה כרת. ובכך שהוא נטמא למת אין איסור, כי את זה למדים מ"ולאחותו".

אין להשוות כהן גדול ונזיר, שיש בהם צד קל, לכל שאר מצוות עשה, שנדחה אותם מצד כבוד הבריות

מדייקים התוס', כי עם היות ובהיותו גם נזיר וגם כהן גדול שהרי יש כאן קום עשה בכך שהוא נטמא למת, הרי מאחר והפסוק התיר לנו, שכאן למת מצוה רשאי הוא להיטמא, לכן אין כאן עבירה. אלא שיש להקשות, כי השבת אבידה ופסח - לכל ישראל נאמר, ואצל כבוד הבריות - נתנו לידחות. ולא נהירא, שהרי בתמיד ופסח שדוחין שבת קתני בפרק אלו דברים בפסחים (ס"ו א') דוחין את השבת וקרי ליה דחיה, אף על פי שלא אסרתן תורה מעולם בשבת, וי"ל דלא ילפינן מנזיר וכהן גדול, דבכל חד מינייהו יש בו צד קולא, דמה לנזיר? - שכן ישנו בשאלה, ומה לכה"ג? - שכן לאו שאינו שוה בכל, הילכך כל אחד מהן קל הוא, ונדחה מפני כבוד הבריות, ולא שייך הכא למילף מבינייהו.

זיתים שכבשן בטרפיהן שהורים -

פירש הקונטרס,
כיון דכבשן בקדרה - בטלים מתורת יד להביא
שומאה.

ולא נהירא,

דא"כ מאי האי דקאמר עלה,

שלא נכבשו אלא למראה,

מה נתינת טעם יש, דבטלינהו מתורת יד?

השר מקוצי בא ליישב שני קשיים ברשי"י

קושי אחד אם מדובר על פסח בלבד, מה הקשר ללה יטמא. וקושי שני שהרי הפסוק דן בנזיר. וכיצד אנו מסובבים זאת לעושה פסח. ולכן הוא מפרש זאת בנזיר כהן, אך לא כהן גדול. ובכך אנו נשארים שמחליפים את הלימוד לכהן גדול לעושה פסח. ובכל אחד מהם יש תוספת אחרת, הכהן קדושתו קדושת עולם בניגוד לנזיר שקדושתו היא זמנית. וכן עושה פסח שזו קדושה זמנית. ולכן אינו מוסיף לו קדושה, ואתה יכול ללמוד מכאן שהוא יכול להקריב פסח.

התוס' מדייקים מסדר הברייתא, שעושה פסח והולך למול בנו שאם היו קלים יותר, היה לו לאומרם תחילה

כוונתם דבברייתא תני הקל [יותר] קודם, ואח"כ החמור, [דבתחלה תני ישראל נזיר, ואח"כ החמור ממנו כמו נזיר וכהן הדיוט] ואח"כ [נזיר ו]כה"ג, ואם איתא דפסח [לחודיה] - לא דחי קרובים וקיל [הוא מן נזיר ומן] כה"ג, א"כ הו"ל למיתנייה [לעושה פסח] קודם לנזיר ולכה"ג. ועל כרחק מסברא יש לומר, דאינו מטמא לקרובים כמו נזיר וכמו כה"ג, דאין מטמאין לקרובים. מלוא הרועים וכ"כ התוס' בזבחים דף ק' א' סוד"ה הרי. ולכן היה את המקום לשאול על יוסף הכהן, ששם היה הפסח לבדו - אמור לדחות את טומאתו.

שב ואל תעשה שאני -

וא"ת,

נזיר וכ"ג - קום עשה הוא דיטמא למת.

ותירץ רש"י,

דקרא גלי לן, דלאו דלא יטמא,

לא נאמר גבי מת מצוה.

ולא נהירא,

דא"כ כל מקום דאמרנו שעשה דוחה ל"ת,

לקרי שב ואל תעשה וכו',

והיאך קרי ליה דחייה,

אימא שאינו דחייה, דהתם לא נאמר הלאו?

ועוד,

דהא מילה ותמיד ופסח דדחו שבת,

כדאמרין פרק אלו דברים (פסחים דף סט:),

אלמא מקרי שפיר דחייה.

אלא נראה,

דמנזיר - לא גמרינן,

דמה לנזיר - שכן ישנו בשאלה,

וכן מכהן,

מה לכהן - שכן לאו שאינו שוה בכל.

אף שהולך לקיים מצוות עשה שיש בה כרת אם לא עשה אותה - עליו להיטמא למת מצוה

הגמרא לומדת כיצד מדייקים בנזיר שמת מצוה גובר על איסורו, וכן שהיה כהן ואפילו כהן גדול. נאמר בפרשת נזיר [במדבר ו ו - ז] "כל ימי הזירו לה" - על נפש מת לא יבא" וסמוך לכך נאמר "לאביו ולאמו ולאחיו ולאחותו" - לא יטמא

כמו תליסר (חולין דף מד:): זוזי פשיטי,
ורש"י פירש בע"א.

הגמרא מספרת את הפער בין דורות ראשונים לאחרונים

הגמרא באה להראות את המצב שנראה ממבט ראשון הפוך. דורות הראשונים התרחש להם נס, ובשעה שרב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה, ברגע ששלף את נעלו האחת משום עינוי, כדי שיבא גשם, ועוד בטרם הספיק לשלוף את נעלו השנית - מיד אתי מטרא [כמבואר בתענית כד ב]. מצד שני אנו עולים עליהם בלמדנות התורנית ללא היכר. אז לא רק שלמדו רק בארבע סדרים בלבד, אלא מסכת עוקצין שנחשבת מסכת קשה, הם התקשו כבר במשניות, בעוד שבימינו אנן, קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא.

נהלקו בהבנת משמעות תליסר מתיבתא

התוס' בוחרים לפתוח בפירוש של יש מפרשים. ומתיבתא הולך על ישיבה. והכוונה שבשעה שבימיהם אפילו רב יהודה, שהוא היה גדול הדור, כשהגיע למשנה, הדבר היה כל כך קשה בעבורו, התבטא בצורה ציורית, עד כמה הדבר כלל אינו ביכולתו, ושהיות דרב ושמואל קא חזינא הכא! כלומר, קשה לי להבין את טעמי המשניות הללו, כמו הקושיות שהיו רבותי רב ושמואל מתקשין בהן בכל הגמרא. ולכן הפירוש הוא על כמות הלומדים.

אמנם מאחר וכל זה בא להורות בדרך גוזמא, וכמו דיבורו של רב, הרי ראינו כי בשעה שעוברים את העשר, כגון תריסר או תליסר הוא לשון שיש בה הפרזה, ולא באה הגמרא לדייק על מנת לתת את המספר המדויק, אלא זה כמו שאומרים הרבה מאוד. וגם הרי לשונות כמו שלוש מאות או ארבע מאות נחשבים ללשונות של גוזמא. ואכן מילות המפתח "לאו דוקא אלא" מופיעות בתוס' קרוב למאה פעמים.

התוס' מביאים ראייה ממסכת חולין, שגם שם היה סיפור שיש בו גוזמא. כי רבה בר בר חנה הכשיר לאחר ויכוח עם בדיקת בשר, ולאחר שהכשיר רצה להורות עד כמה הדבר בטוח כשר. ולכן קנה בתליסר איסתרי פשיטי [בשלש עשרה סלעי מדינה, שהם סלעים פשוטים וקלים] בישראל. דהיינו, קנה רבה בר בר חנה בשר מבהמה זו כדי לאכול ממנה בעצמו. והרעיון היה שאף אם היה קונה במעט או אוכל כבר ניתן לסמוך על הכשרו, אלא גם כאן הלשון הינה הרבה.

רש"י פירש בענין אחר, שהיה כאן שלוש עשרה אופני לימוד. אלא שבתענית ובסנהדרין פירש"י ג"כ י"ג ישיבות איכא בהך מתא, דגמרי מסכת עוקצין ויודעים אותו יפה.

וקטנים פטורים מק"ש -

פירש הקונטרס,

קטן שהגיע לחנוך.

ולא נהירא,

דהא פרק לולב הגזול (סוכה דף מב.) אמרינן,

קטן היודע לשמור תפילין,

אביו חייב לקנות לו תפילין,

אלמא כשהגיע לחנוך,

דשייכי ביה תפילין - חייב בתפילין,

לכך נראה לפרש,

דטהורים משום דאותן עלין - לא חשיבי אוכל,

שאינן ראויין לאכילה,

אלא ע"י אותה כבישה בקדרה,

שלא נכבשו אלא למראה,

כלומר מה שכבש העלין עמהן,

לא כבשן אלא להראות שהזיתים נאים וחדשים,

ומשום הכי טהורים.

אבל כבשן להיות ראויין לאכילה,

משעה שיהו מתוקנין לראיית אכילה - טמאים.

ביאור המשנה בעוקצין של זיתים שכבשן בטרפיהן - טהורים

הגמרא מספרת, כי הראשונים מאחר ומסרו נפשם על קדושת השם, מתרחשים להם ניסים. ובכוונה פותחים להדגיש, כי מה שהיינו מצפים שהלימוד הוא הקובע, וכפי שרגילים לומר זה בן תורה, היה בדיוק הפוך. באשר לא רק שרב יהודה לא הכיר מסכת עוקצין, אלא הגמרא אפילו מעט מחייבת שאומרת שהגיע למשנה פשוטה במסכת, נרתע כביכול לאחוריו ואמר הנה אנו רואים כאן עומק ופלפול כדוגמת הוויות רב ושמואל. ואילו אצלינו אנחנו עוסקים בזה עומק רב, ובריבוי ישיבות.

ביאור המשנה [עוקצין ב א]: "זיתים שכבשן בטרפיהן, טהורים" - כשמוסקין זיתים, משאירים עליהם את העלים, כדי שיוכלו לאחוז בהן את הזיתים. ולכן נחשבים העלים בתורת "יד" לזיתים להביא להן טומאה, שהיד מביאה טומאה אל האוכל. ואם כבשו ירקות עם עוקציהן, או זיתים עם טרפיהן בחומוץ - בטלה תורת יד מן העלין, כי הכבישה מרקיבה את העלים, ושוב אינן ראויין לאחוז בהן את הזיתים, ולפיכך הם טהורים.

התוס' מביאים את פירושו רש"י ומקשים עליו

רש"י מדגיש, כי הכבישה בקדירה - היא שמוציאה אותם מתורת יד להבאת הטומאה. אלא שעולה מכך קושי, שבכך לא מובנת המשך המשנה. "טהורים, לפי שלא כבשן אלא למראיה". ואין התייחסות לחלק זה, שהוא הגורם לבטל אותם מתורת יד. טרפיהם הוא לשון עלה זית הנקרא טרף.

יש בעלים שתי צורות שימוש, השימוש הרגיל, מאחר והיו ממלאים את הקדירה ביין או חומוץ, או בשאר משקין הדומים ליין וחומץ. שהן מעמידין ומקיימין האוכל. הרי השארת העלים נועדה לאחוז אותם בידו, על מנת שיוכל להביא את הזית. ואילו כאן היה שימוש אחר, כדי שיראו יפים יותר כשהעלין עמהן ונראין כאילו מחדש נתלשו מן האילן מתוך שעליו לחין ואינן יבשין.

תליסר מתיבתא -

יש מפרשין,

תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים,

ותליסר - לאו דוקא,

אלא לשון הרגיל בגמרא,

מדויקים, כי דרך התנא להצמיד לנשים ולעבדים את הקטנים שלא הגיעו לגיל חינוך, וכמו בסוכה

אלא שרבינו תם לומד, בשל מה שהקשה על רש"י, כי מדובר בקטן שלא הגיע לגיל חינוך. אלא שאז יהיה קושי עם הסיפא של המשנה, על מה שהוא מחוייב בתפילה. שאם טרם הגיע לגיל חינוך - הרי הוא פטור. ולכן הוא מצמצם את הסיפא שהחייב הוא רק לגבי נשים ועבדים, ולא על קטנים. כי הם באמת בהיותם קודם גיל חינוך - פטורים הם מהכל. שהרי המשנה בסוכה כח, א מונה שתי אמירות. "נשים ועבדים וקטנים - פטורין מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו - חייב בסוכה." וחייבים לומר כי רק הקטן הראשון הוא זה שאינו הגיע לגיל חינוך.

מחלוקת ר"י ור"ת על איזה קטן מדובר בסיפא

ר"י רוצה לומר, שמאחר והם חייבים בתפילה - הם חייבים להיות שהגיעו לחינוך. ור"ת רוצה לחלק, ששם ממשיכים לדבר באותו קטן של הרישא, ושם הם לא נכללו בדין של החייבים. ולכן הוא נדרש לבאר מה ההגיון לומר כן. ומבאר שלעניין פטור כדומת סוכה, תמיד מונים את כל השלשה יחדיו.

[דף כ עמוד ב]

בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו -

ורש"י לא גריס ליה,
שהרי תפלה - דרבנן היא,
ומאי מ"ע שייכי ביה?

ומ"מ יש ליישב,
דהא הלל דרבנן ונשים פטורות,
מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא,
כדאמרין בסוכה (דף לח.).

מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו,
עונה אחריהן מה שהם אומרים,
דאין השומע פטור מקריאתו, כיון שהם פטורים.

חיוב הנשים והקטנים בתפילה

רש"י לומד, כי לנשים ולקטנים נאמרה המשנה וחייבין בתפילה. ובניגוד לקריאת שמע, שעליה לומדת הגמרא שברור שנאמר במשנה שהם פטורים. "פשיטא! מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות! - מהו דתימא: הואיל ואית בה מלכות שמים - קמשמע לן."

לרש"י ולתוס' היתה גירסא שונה בגמרא לעניין התפילה

וכאן לגבי התפילה לשיטת התוס' גם קיימת בגמרא גירסא דומה להתייחסות לקריאת שמע. "בתפלה פשיטא כיון דכתיב (תהילים נה, יח) ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה - כמצות עשה שהזמן גרמא הוי, קמ"ל דרחמי נינהו". ואילו רש"י אינו גורס כל זאת בגמרא, אלא כותב "דתפלה - רחמי היא,

ובק"ש - נמי יש לחייבו יותר,

מסתמא מדאשכחן התם,

קטן היודע לדבר,

אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש.

ונראה לר"ת,

דמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך.

ומיהו סיפא דקתני וחייבין בתפלה,

היה ר"י ר"ל דמיירי בקטן שהגיע לחנוך,

דאי לא הגיע - לא הוה להו לחייבו בתפלה.

ולא נהירא,

דאם כן לא הוה להו קטנים,

דומיא דנשים ועבדים שפטורים בכל ענין,

וקטנים - אינם פטורים,

אלא בשלא הגיע, ואין יודע לשמור תפיליו.

ופירש ר"ת,

דודאי איירי הכל - בקטן שלא הגיע לחנוך,

וחייבין דסיפא - קאי אנשים ועבדים לחוד,

אבל קטנים - פטורים מכל וכל,

כיון דלא הגיע לחנוך.

וא"ת,

א"כ אמאי תנא קטנים בהדי נשים ועבדים,

כיון דאין שוין כדפרישית.

וי"ל,

דכן דרך התנא לשנות יחד נשים ועבדים,

וקטנים שלא הגיעו לחנוך,

כמו נשים ועבדים וקטנים - פטורים מסוכה,

(סוכה דף כח.).

להבין באיזה קטן דנה המשנה שהוא פטור מקריאת שמע?

המשנה אומרת בצורה סתמית כי קטנים פטורים מקריאת שמע. מחדש רש"י, אפילו קטן שהגיע לחנוך - לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע. אלא שהתוס' דוחים את העמדת רש"י, שהקטן עליו נאמר במשנה שפטור מקריאת שמע הוא אפילו שהגיע לגיל חינוך.

הגמרא במסכת סוכה דנה על שני סוגי גיל של קטן, וחיובו של אביו בו. ששנינו שם בברייתא, שאם יודע הקטן לשמור את התפילין, אביו לוקח לו תפילין. ובהכרח שמדובר שהוא כבר הגיע לגיל חינוך, ואז זה זמן התפילין. אבל יש שם גם דיון על גיל מוקדם בהרבה, ושהוא טרום חינוך, שהקטן רק יודע לדבר, וכבר אז אביו מלמדו לפחות שני הפסוקים תורה ציוה לנו משה מורשה קהילת יעקב, ופסוק ראשון של קריאת שמע. כלומר, הנה הוכחה שאף קודם חינוך הוא אומר קריאת שמע, שהוא הפסוק הראשון שהוא עיקרה.

ונשים לא נטלו חלק בארץ,

ומה שנטלו בנות צלפחד - חלק אביהם נטלו.

ותימה,

כהנים ולוים - נמי תבעי,**שהרי לא נטלו חלק בארץ,**

וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון.

אלא י"ל,

דטעמא משום דמברכינן על ברייתך שחתמת בבשרנו,**ועל תורתך שלמדנתנו,****ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה,**

ואמרין לקמן (דף מט.),

מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון,

לא יצא ידי חובתו.

והשתא קא מבעיא ליה,

כיון דלא מצו למימר ברית ותורה,**לא הוה אלא מדרבנן,****או דלמא כיון דלא שייך בהו,****הוי שפיר דאורייתא,**

והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה.

הגמרא חוקרת מה דרגת הנשים בברכת המזון, האם**הוא מהתורה או מדרבנן?**

מצד אחד, יש סברא לומר שחיובן מהתורה, שכל החיוב הוא מהפסוק ואכלת ושבעת וברכת, שהרי שביעה אינו בבחינת מצוות עשה שהזמן גרמא, ומצד שני יש מקום לומר שהוא מדרבנן. ומטרת השאלה הינה על מנת שתהיה יכולה להוציא את האחרים, המחוייבים מהתורה.

התוס' מביאים שיטת רש"י בגלל שהנשים לא נטלו**חלק בארץ, ודחו כי לפי זה כהנים ולוים לא יברכו**

התוס' דנו על הצד של דרבנן והביאו את שיטת רש"י תחילה, שהיה לנו מקום לומר, שאינן חייבות מהתורה, מאחר ולא נטלו חלק בארץ. "דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח'), והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד - חלק אביהם הם דנטלו, שהיה מיוצאי מצרים." אלא שמקשים התוס', מכהנים ולוים שאף הם לא נטלו חלק בארץ, (ורש"י היה יכול לתרץ שיש להם ערי מגרש). ועוד שהמעשר והתרומה הוא חלק עבודתם, ונמצא שהם כן נהנים מהארץ.

אלא הטעם שקיים חיוב בברכת המזון לומר ברית**ותורה, ונשים אינם בגדר זה, ועל כך שאלו האם זה****מודיד אותן מהתורה לגדר דרבנן**

ומתוך קושיא זו סוללים התוס' הבנה אחרת, שמאחר ויש חיוב לומר על ברייתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלימדנתנו, וללא אמירה זו אינו יוצא בברכת המזון, ונשים אינם בגדר זה. ואז השאלה האם בגלל שהן חסרות בברית ומילה - הן מדרבנן, או מאחר ועניין זה לא שייך בהם - הרי הם בכל

ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים." ומעירים התוס' שלשיטתו מאחר והיא מדרבנן, הרי אין כאן גדר של מצוות עשה, עוד לפני שאנו בכלל דנים האם היא שהזמן גרמא. או שניתן לומר, מאחר והיא רחמים הרי היא מעל גדרי הזמן, כי רחמים נוקקים בכל מצב.

מבארים התוס', כי ההתייחסות של הזמן גרמא קיימת**אף במצווה מדרבנן כמו הלל**

המשנה בסוכה דנה לגבי הלל, ומהגמרא נלמדים שלושה דינים. הדין הראשון כיצד יש את ההקראה בהלל. הדין השני נאמר במשנה "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינ אותו - עונה אחריהן מה שהן אומרין." והדין השלישי, שמאחר ואינו יודע אלא הם, הרי זה אינה מכובד - "ותבא לו מאירה."

מדייקים התוס', כי עם היות ומנהגם בקריאת ההלל היה שלא היו כולם קוראים, אלא אחד קורא בקול ומוציא את הרבים ידי חובתם. ומכל מקום תבא לו מאירה על שלא למד לקרוא בעצמו ונוקק לקריאת עבד וקטן. ואם יודע היה לקרוא בעצמו תבוא לו מארה על שמצא לו שלוחים שכאלו לקרוא על ידיהם את ההלל לפני קונו.

ועוד שאינו יכול לצאת ידי חובתו בקריאתם מדין "שומע כעונה" כיון שהם אינם מחוייבים בדבר, וקיימא לן: כל שאין מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ועל כן עונה אחריהן כל מה שהן אומרין, ויוצא ידי חובתו בקריאתו שלו. ומכאן ברור שעם היות והלל היא אינה מצווה מהתורה אלא מדרבנן, ואעפ"כ רואים אנו, כי הנשים פטורות, ועליו נשאר החיוב.

אית דגרסי בברכת המזון פשיטא -

ומשני,

כיון דכתיב,

בתת ה' לכם בערב בשר לאכול,

ולחם בבקר לשבוע,

כמ"ע שהזמן גרמא הוא,

קמ"ל.

חובת הנשים העבדים והקטנים בברכת המזון

המשנה לומדת, כי הנשים העבדים והקטנים מחוייבים בברכת המזון. אלא שהגמרא הקשתה והרי פשוט הדבר, כי אוכלים בכל הזמנים, וממילא אין כאן מצוות עשה שהזמן גרמא. ומתרצת הגמרא: מהו דתימא הואיל וכתוב [שמות טז ח] "בתת ה' לכם בערב בשר לאכול, ולחם בבקר לשבע", הוה אמינא שכמצות עשה שהזמן גרמא דמי (שהרי יש כאן זמנים שהאוכל היה מגיע, והיה זה בהשגחה פרטית על מנת ללמדם לאכול בזמנים הללו, ואז הייתי סובר שיש כאן כן גדר של מצוות עשה שהזמן גרמא) - קמשמע לן, שאינה מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות.

נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן -

פירש הקונטרס,

דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא,

משום דכתיב על הארץ הטובה,

ולא לבעי לקרות הא - את קריאת שמע, שמצותה אינה אלא מדרבנן, לדעת רב יהודה?! ומתרת: קריאת שמע עדיפא לקראה, משום דאית בה תרתי, יציאת מצרים וקבלת עול מלכות שמים, ואילו "אמת ויציב" יש בה רק יציאת מצרים.

אלא שניתן לבאר מדוע בכל זאת כתבוהו התוס'

דלרב חסדא כיון דהרהור אינו כלום, רק שלא יהא יושב ובטל, מה לי קריאת שמע מה לי תפילה? אם כן י"ל, דהא דלקמן משני הש"ס קריאה שמע עדיפי דאית ביה תרתי היינו למ"ד הרהור כדיבור דמי דווקא, אם כן עדיף דלימא קריאה שמע, דאית ביה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים, ויוצא בהרהור, אבל לרב חסדא דסבירא ליה הרהור - אינו כלום, רק שלא יהא יושב ובטל, אם כן מה לי קריאת שמע מה לי אמת ויציב כיון דתרווייהו דאורייתא.

ותוספות לשיטתם אזלו, דמחקו לקמן הגירסא אלא היינו טעמא דקריאת שמע איה בה מלכות שמים רק דגרסי קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, אם כן י"ל אליבא דרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי אף לפי המסקנא - לא חיישינן למלכות שמים בהרהור, ואשמעינן תוספות בכאן, דאפילו לרב חסדא הא עדיפא, דאית ביה תרתי.

יוציא בשפתיו -

כיון דשרית ליה הרהור,

אף על פי שהוא כדבור,

לענין לצאת ידי ק"ש,

כמו כן מקרי דבור, לענין דמקרי עוסק בתורה,

ומדשרית ליה להרהור,

אף על פי שהוא בעל קרי,

תתיר לו גם דבור.

לשיטת רבינא הסובר כי הרהור כדיבור דמי, כמו שהתיר לו זאת לענין קריאת שמע, כך תתיר לו ללימוד תורה

שנינו במשנה: בעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו. ומכאן לומד רבינא, כי ההרהור נחשב כדיבור, ואפילו שהוא רק מהרהר, יוצא הוא בכך חובת קריאת שמע. ומתוך כך מקשה הגמרא. וכהבנת התוס', יש לו את הכוח של דיבור גם בענין לימוד התורה. ומאחר והרשית לו להרהר על מנת לקיים קריאת שמע בכך, ולמרות שהוא בעל קרי, מדוע שלא תתיר לו גם לימוד תורה ממשי ולהוציא בשפתיו. שאין בכך קפיצת מדרגה באיסור.

כדאשכחן בסיני -

פירוש,

אף ע"ג דכדבור דמי, לענין שיצא,

מ"מ לאו כדבור דמי,

לענין שיהא בעל קרי אסור להרהור,

כדאשכחן בסיני,

דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול,

ואף על פי שהיו שותקין, שומע כעונה.

[סוכה דף לח:].

זאת מהתורה. כי מה שאינן אומרות, הוא בגלל שהדבר אינו קיים בהן, ולא מחמת שלא הזכיריהו. ועל כזה דבר לא יבטלו מהן את החיוב מהתורה לברך. (וגם כאן ניתן לומר שהאשה נחשבת כמהולה, ועוד שיש להם גם חיוב בלימוד תורה, במצוות השייכות להן).

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה -

פירוש,

אפילו בהרהור, כדמשמע בגמרא.

והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות,

משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן.

ואפילו למ"ד ק"ש דרבנן,

היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים,

אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים,

שלא התירו לו לומר אמת ויציב,

והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן,

שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש.

ואין להקשות נתקן,

דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש,

דהא עדיף דלימא ק"ש,

דאית ביה נמי מלכות שמים.

המשמעות של מהרהר בלבו

אומרת המשנה "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה." ומעמידים התוס' שמדובר שלא הזכיר יציאת מצרים, ולכן קריאת שמע שהיא מהתורה אפילו בעל קרי מחוייב בה. ורק את הברכות לא התירו לו לומר, כולל את אמת ויציב. שהרי הברכות מדרבנן.

ההצעה שהתוס' אומרים לא להקשות הינה גמרא מפורשת בדף כא, א

הגמרא בדף הבא מביאה את כל המהלך שהוצע כאן בתוספות. הגמרא מצטטת תחילה את המשנה תנן: בעל קרי מהרהר את קריאת שמע בלבו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. ועל המזון: מברך בהרהור לבו לאחוריו, ואינו מברך לפניו.

ואי סלקא דעתך שהחיוב לומר ברכת אמת ויציב הוא מדאורייתא - לברוך לאחריה של קריאת שמע את ברכת אמת ויציב?! שהרי דברים שחיובם מן התורה בעל קרי מברך אותם?! מתרצת הגמרא: מאי טעמא יהיה בעל קרי מברך את ברכת אמת ויציב? והרי אי משום יציאת מצרים שהיא מצוה מן התורה - הא אדכר ליה, הזכיר כבר את יציאת מצרים בפרשת ציצית, שהיא הפרשה השלישית של "קריאת שמע".

ומה ששנינו שאם מסתפק אם אמר "אמת ויציב" חוזר ואומרה, היינו דוקא באופן שלא אמר את פרשת ציצית, שאז יש לו מצוה מן התורה להזכיר יציאת מצרים, ועושה זאת בברכת אמת ויציב.

מקשה הגמרא: ונימא בעל קרי רק הא - את ברכת אמת ויציב שמקיים בה מצוה דאורייתא של הזכרת יציאת מצרים,

דדבר שהצבור עסוקין בו,
וקתני אינו מברך לפניה כו'?

וי"ל,

**משום רבותא דתפלה - פריך מיניה,
אף על גב דתפלה מעומד,**

**ונראה לכל שאין זה עומד כמותם,
אפילו הכי אמרינן, אם לא התחיל - לא יתחיל.**

וא"ת,

כיון דלא ידע טעמא דבסמוך,

יקשה גם לרבינא,

מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מתפלה?

וי"ל,

דלרבינא ניחא,

כיון דהרהור - כדבור דמי,

יש להצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא,

יותר מתפלה דרבנן,

אבל לרב חסדא, **כיון דהרהור - אינו כלום,**

רק שלא יהא יושב ובטל,

מה לי ק"ש, מה לי תפלה?

להבין את הגמרא שהקשתה, שאם כל הטעם שבעל
קרי יהרהר, על מנת שיעסוק במה שהציבור עוסק, מה
שונה לגבי תפילה?

המשנה אומרת "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא
לפניה ולא לאחריה". ולאחר מכן בגמרא קיימת מחלוקת
אמוראים מה כוחו של הרהור, האם הוא נחשב כדיבור, וזו
דעת רבינא. ואם כן די לו כשיוצא בהרהור, ומה שאינו נדרש
להוציא, כי כל התקנה של הטבילה שתאפשר לו לדבר היתה
רק עבור דיבור, כפי שהיה במעמד סיני. ואילו רב חסדא סבר
שאין בכוח הרהור כדיבור, וכל מה שהוא מהרהר, הוא על
מנת שלא יראה כבטל מול שאר הציבור. ולכן תיקנו לו דבר
בו הציבור עסוקין.

ועל כך שאלה הגמרא, והרי בתפילה יש בה את המעלה
שהציבור עוסקים בה, ושם רק התירו לקצר אם כבר התחיל,
ואם לא התחיל אף זה לא אפשרו לו, למרות שהציבור עוסקים
בה.

**מקשים התוס' מדוע עזבה הגמרא את קריאת שמע
שהיא עסוקה בה והקשתה על תפילה**

מחדשים התוס', שהסיבה שעזבו את הנושא של קריאת
שמע בו דנו ועברו לתפילה, שעם היות וכולם עומדים והוא
אינו עומד, וניכר הפער שלו מהם, ואעפ"כ לא אפשרו לו
להתפלל כלל אם לא התחיל. ונמצא שיש חידוש גדול יותר
בדינה.

ביאור הדברים לפי שיטת רבינא

ונביא את השאלה והתשובה בלשון תוס' הרא"ש,
שמרחיבים את הדברים. "וא"ת ולר' אבינא נמי תיקשי, מאי
שנא ק"ש ובהמ"ז טפי מתפלה, כיון שלא ידע טעמא דבסמוך,

**שיטת רבינא, שעם היות והרהור כדיבור דמי, לכתחילה
תיקנו למניעת דיבור**

לשיטת רבינא אדם שהוא בעל קרי ועדיין לא טבל, הרי
על ידי הרהור כן יכול לצאת חובת אמירת קריאת שמע. אלא
שזה רק לעניין זה, אבל להרהור שהוא דבר פעיל בדברי תורה
- לא התירו.

והלימוד הוא ממעמד הר סיני. וכיון שמקור התקנה היא
מטבילה לקראת שמיעת דבר ה' במעמד הר סיני, לא תיקנה
עזרא אלא לצורך דיבור, ולא לצורך הרהור גרידא. כי עם
היות והיתה שם רק שמיעה ולא ענייה, הרי אנו רואים במסכת
סוכה, כי הלל מוכיח כי שומע הרי הוא כעונה.

ולכן יש לדמות כמו המקור והתבאר בלשון תוס' הרא"ש
"דבעל קרי - אסור בדברי תורה, ודומיא דסיני אסרו חכמים,
ולא בהרהור, אף על גב דבסיני היו שותקין ושומעין, שומע
- הוי כעונה." כלומר, לא החשיבו זאת כדיבור ממשי, אלא
רק הוא כעונה, ולא עונה ממשי, שהרי אין כאן גדר של דיבור
ממשי.

ורב חסדא אמר לאו כדבור דמי -

ר"ח פירש,

דהלכה כרב חסדא,

מדתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה,

שמע מיניה **כותיה קיימי,**

ולא יצא בקריאת שמע בהרהור.

**התוס' הכריעו כרב חסדא, מכך שהאמוראים פלפלו
בדבריו**

בהגמרא יש שלושה חלקים. החלק הראשון - הבאת שתי
הדעות החלוקות רבינא ורב חסדא. ורב חסדא אומר שהרהור
לאו כדיבור דמי. ומובא טעמו "דאי סלקא דעתך הרהור כדבור
דמי - יוציא בשפתיו!". החלק השני הוא קושיית הגמרא על
דבריו, שאם אין כל תועלת בהרהור לעניין שיוצא בו, לשם
מה הוא מהרהר? וכעת מובא החלק השלישי, שמפלפלים
ומתייחסים לבעייה זו. וזה גופא מוכיח כי יש להתייחס לדבריו
למעשה. אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהיו כל העולם עוסקין
בו, בקריאת שמע, והוא יושב ובטל, ויראה כפורק עול. ומקשה
הגמרא: ונגרוס הבעל קרי בפרקא אחרינא, כגון בהלכות דרך
ארץ, שהותרו לבעל קרי לשנותן, ולא בקריאת שמע! אמר
רב אדא בר אהבה: תיקנו לו שיעסוק באותו דבר שהצבור
עוסקין בו, כדי שיהא מוכח שאינו פורש מן הציבור.

וזה לשון התוס' רא"ש בסופו "ופר"ח דהלכתא כרב חסדא,
מדשקלי וטרו ר' אלעזר ורב אדא בר אהבה לתרוצי למילתיה.
ואינו יוצא בק"ש בהרהור עד שיוציא בשפתיו, אף על פי שאין
צריך להשמיע לאזונו, כדפסיק רב חסדא גופיה לעיל בפ"ב."

[דף כא עמוד א]

והרי תפלה דדבר שהצבור כו' -

וא"ת,

אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה,

ויש ספרים גורסים ק"ש דרבנן הוא. ומשני אלא ק"ש אית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, **וכן הגירסא בפ"ה.**

וקשה,

דבמתניתין פי', דק"ש - דאורייתא לכולי עלמא, כיון שלא אמר אמת ויציב, דבהכי מיירי מתניתין.

וגם יש ספרים גורסים, שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים, ותנן על המזון מברך לאחריו וכו', **אלא היינו טעמא, דק"ש אית בה מלכות שמים,** וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, וגם על גירסא זו קשה, כדפירשתי.

התוס' מתקנים גירסאות

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "פרש"י אית דגרסי ק"ש דרבנן היא, ומשני אלא ק"ש אית ביה מלכות שמים וכו', ולפי מאי דפרישית במתניתין, דק"ש דאורייתא, כיון שאינו מזכיר אמת ויציב - לא גרסינן ליה."

כוונתם דלא גרסינן, כגירסא שמביא רש"י "לאפוקי תפילה דרבנן, ואין בה מלכות שמים." וסיימו בלי להתייחס לפירוש רש"י, אלא רצונם לומר כפי שפירשו לעיל התוס' כ, ב ד"ה בעל קרי. שהעיקר הוא קריאת שמע שיש בה גם הזכרת יציאת מצרים וגם עול מלכות שמים.

ספק לא אמר אמת ויציב חוזר -

ותימה,

הא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם מק"ש, שאם היה ברור לו מק"ש,

וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה, כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש, ואם כן הואיל ומסופק משניהם, **יחזור לק"ש דאית בה תרתי, מלכות שמים ויציאת מצרים,** דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא חדא, כדאמר בסמוך גבי מתניתין.

ואומר ר"י,

דודאי מתניתין גבי בעל קרי,

שידענו בו,

שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב כלל,

ואנו רוצים להתיר לו,

הלכך - **טוב הוא יותר שיאמר ק"ש,**

דאיכא תרתי.

דמפליג בין דאורייתא לדרבנן, וי"ל דלר' אבינא נחא שפיר, דכיון דהרהור כדבור דמי ויוצא בהרהור, מסתבר שהתירו לו בק"ש וברכת המזון שהם דאורייתא, יותר מתפלה דרבנן. אבל אליבא דרב חסדא, סלקא דעתך כיון דאינו יוצא בהרהור ואינו מהרהר אלא כדי שלא יהא יושב ובטל, מה לי ק"ש ומה לי תפלה?"

הא אי לא אתחיל לא יתחיל -

וא"ת,

אימא דבדבור קאמר,

הא בהרהור - שפיר דמי.

וי"ל,

דמשמע דלא יתחיל - אפילו בהרהור,

מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות.

המשנה אומרת לגבי בעל קרי שרק רשאי להרהר אך לא לברך

וזה לשון המשנה "בעל קרי - מהרהר בלבד, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה." ומאחר ואמרו לו להרהר כדי שלא יראה כבטל, הביאו שאלה מתפילה. והרי תפלה, שהיא דבר שהצבור עוסקין בו, ואם בעל קרי צריך להרהר בדבר שהציבור עוסק בו, הרי בעל קרי חייב להרהר בתפילה, ובכל זאת תנן [להלן כב ב]: היה עומד בתפלה, ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר בברכות, שיאמר את הפתיחה והחתימה בלבד.

ומדוייק ממשנה זו: כי טעמא שיכול בעל קרי לסיים תפילתו בקיצור הברכות, הוא רק משום דאתחיל בעל הקרי בתפילה ונזכר באמצע שהוא בעל קרי. הא לא אתחיל כלל בתפילה - לא יתחיל! ומדוע לא יתחיל, והרי תפילת שמונה עשרה היא דבר שהציבור עוסקים בו?

מקשים התוס', ונאמר שיוכל להרהר

ואף כאן ביאר בבבירות בתוס' הרא"ש. "וא"ת דילמא דוקא בדבור - אינו מתחיל, הא בהרהור - שפיר דמי, וי"ל דמשמע ליה, מדנקט היה עומד בתפלה, משמע דאינו מתחיל כלל, אפילו בהרהור, ועוד משמע, דאף על פי שהתחיל - דוקא יקצר, אבל לא יהרהר, מדלא קתני יקצר בדבור או יהרהר הכל - אלמא משמע, דאע"פ שהתחיל - אסור להרהר הכל."

כלומר הדיוק הוא ממה שהיה לו מקום להיאמר ולא נאמר. ויש כאן מספר דיוקים. דיוק ראשון הלשון היה עומד בתפילה, שמשמעו שהוא כבר התחיל, אבל אם לא היה מתחיל - הכל היה שונה, ואפילו להרהר לא היתה לו רשות. דיוק שני, לא יפסיק אלא יקצר, סימן שאנו בעולם הדיבור, ואינו יכול לקפוץ לעולם ההרהור, שאז היה הלשון נדרש להיות שונה.

הכי גרסי' -

אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן,

ולא גרסינן מידי בתר הכי,

עד אמר רב יהודה אמר רב.

ופירש הקונטרס ק"ש דאורייתא,

כיון שאינו אומר אמת ויציב כדפירש במתניתין.

יש לנתח את המקרים ולהבין מה הגיוני

[ההלכה בנויה על בסיס המציאות והדין. אלא שכאן התוס' מבהירים לנו, כי אף שנאמר דבר אחד, לאו דווקא שזו אכן המציאות. כי עם היות ומביאים את הספק על אמירת אמת ויציב, למדים התוס' שעל כורח צריך לומר שהוא מסופק גם מקריאת שמע. הבנה נוספת בהמשך, בנויה אף היא על רגילות (ומילות) המפתח הן "שאינן רגילות לומר" והגיון (ומילות) המפתח כאן הן - "דמסתמא התפלל דרך תפלה". שאם לא אמר קריאת שמע, ברור לו שלא אמר גם כן אמת ויציב, שהיא נגזרת אחריה.]

העיקרון של בכלל מאתיים מנה - נכלל אף הוא באמירת קריאת שמע ואמת ויציב

מכריעים התוס', שבמציאות בו הוא מסופק שלא אמר את שניהם, די לו שיאמר קריאת שמע, שיש בה את שתי המעלות מלכות שמים ויציאת מצרים, בעוד שאמת ויציב היא רק יציאת מצרים.

אלא ר"י מעמיד זאת בבעל קרי, שאנו יודעים בו בוודאות שלא אמר את שניהם, ואז הפתרון המוצע, לומר קריאת שמע שיש בו את שתי המעלות - הינו נכון.

אולם, במידה שהספק הוא רק על אמת ויציב, ואז הוא מציג כי המציאות הינה שבעצם הספק הוא האם אמר גם קריאת שמע וגם אמת ויציב או שמא אמר רק קריאת שמע. ואז הוא מציע שיאמר אמת ויציב, ומבאר את ההגיון בכך. אם אומר אמת ויציב, יכולה להיות אפשרות שאכן הוא תיקן הכל. שיכולות להיות שתי אפשרויות, או שקרא אמת ויציב כבר ואז בוודאות כבר אמר איתה ברצף את הקריאת שמע, כדרך התפילה. ואם לא אמר את שתיהן, שהרי על כך הספק, כן יכולה להיות מציאות שאמר קריאת שמע לבדה. וכעת הוא משלים את הכל.

ואם תאמר שאכן לא קרא את שתיהם, על כזה דבר לא הטריחו אותו חכמים לחזור הכל. שמא קרא קריאת שמע אחרת, שלא יכולה להיות מציאות בה רק אמר אמת ויציב ולא אמר קריאת שמע. ואז אם יאמר קריאת שמע - לא תיקן את הספק שהיה לו.

רבינו שמשון לומד, שאמת ויציב - אין הכוונה למילים לאחר גמר שלושת הפרשיות, אלא על פרשת ציצית, שהיא כוללת גם את אמת ויציב בתוכה, כחלק מהמשך התפילה. ולכן עליו לחזור על אמת ויציב, במידה ובטוח הוא שקרא קריאת שמע, ורק מסופק לו אמת ויציב. ולאחר שביארנו, כי הכוונה היא גם עם ציצית, ממילא יש לה תוקף של תורה.

ההוא בדברי תורה כתיב -

והוא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ב.), בערב, משום דכתיב ובשכבך, אסמכתא בעלמא הוא.

חיוב קריאת שמע מהתורה או מדרבנן?

אמר רב יהודה: אדם אשר ספק אם קרא קריאת שמע, ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא אותה.

אבל הכא - שהוא ספק אם אמר אמת ויציב, **ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית,** טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש, דכשיאמר אמת ויציב, שמא יש לתלות שתקן הכל, **דאם קרא כבר אמת ויציב - גם קרא ק"ש כבר, דמסתמא התפלל כדרך תפלה, ק"ש ואח"כ אמת ויציב ויצא ידי שתיהן.**

וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן, **מ"מ שמא אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב, שזה יכול להיות,** ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל.

וכי תימא,

שמא לא קרא, לא זה ולא זה, כיון דספיקא הוא,

כולי האי - לא אטרחוהו רבנן לחזור שניהם, אבל אם יאמר ק"ש, אין זו תקנה גמורה כל כך, דשמא קרא ק"ש אחרת, ולא יצא כלל במה שעושה עתה.

ואם לא אמר ק"ש,

אם כן ברור,

שלא אמר גם כן אמת ויציב,

שאינן רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש,

ואם כן כשיאמר מעתה ק"ש - לא תקן כלל, ולא יצא מדי ספקו.

עוד אמר הר"ר שמעון,

דמייירי שפיר,

שאינו מסופק אלא מאמת ויציב,

אבל ברור הוא שקרא ק"ש,

ואפילו הכי - הוי אמת ויציב דאורייתא,

שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית,

שמסופק אי לא אמר,

לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב,

ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים,

וכולה מילתא דיציאת מצרים - קרי ליה אמת ויציב,

לפי דטעם אמת ויציב - הוי משום יציאת מצרים,

והלכך, הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב.

החילוק בין הספק בקריאת שמע ואמירת אמת ויציב

הגמרא עצמה דנה על שלוש ספקות, הספק הראשון "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא", שכאן לפי רב יהודה - אינו חוזר, ולפי רבי אלעזר - כן חוזר וקורא. הספק השני "ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר" והספק השלישי הוא בעניין אחר האם התפלל.

לגבי האמרה השלישית גם שם אינו חלוק "ולא פליג אדרב יהודה אמר שמואל, והכי אמרי' לקמן בפ' אין עומדין (ל"א א') יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש ע"י דניאל וזמנין תלתא ביומא. משמע, שאין לאדם להתפלל יותר משלש פעמים."

שיטת הגאונים דומה היא כי רק היחיד אכן יכול להתנדב. "והגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה (וזה מה שאצלנו בתוס' מופיע שאם יכול לחדש), אבל אדעתא דחובה - אסור, דתפלות - כנגד תמידין תקנום, והיחיד - מתנדב עולת נדבה, אבל צבור - אפילו אדעתא דנדבה אסור. שאין הצבור מביאין עולת נדבה, דקיץ המזבח - לאו נדבה היא, אלא מן המותרות הוא בא."

ויש לקשר זאת על דברי שמואל, שאינו חלוק עליהם. "וזה דאמר רב יהודה אמר שמואל היה מתפלל ונוצר שהתפלל - פוסק ואפילו באמצע ברכה, מודה ר' יוחנן בהא, שהרי שכח שהתפלל וכיון להתפלל אדעתא דחובה היילכך צריך לפסוק אפילו באמצע ברכה, דאם היה גומרה - הוי כמקריב שני תמידין בשחרית, ועובר משום בל תוסיף, ואפילו אם היה רוצה לגומרה לשם נדבה - לא מצינו קרבן חציו חובה וחציו נדבה."

[דף כא עמוד ב]

עד שלא יגיע שליח צבור למודים -

וטעמא, לפי שצריך לשוח עם הצבור, שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחווין לו.

והוא הדין נמי,

אם יגיע למודים כששליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי,

כיון שהוא משתחוה עם חביריו,

אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא,

אבל אין נראה,

דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות,

שזה לא מצינו לו עיקר בגמרא.

ור"ת היה רגיל, כשהיה מתפלל ביחיד,

כשהחזן מגיע למודים,

היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל,

ודוקא באמצע ברכה,

אבל בסוף ברכה - לא,

דאמר לקמן (דף לד.),

דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה,

מיהו לכתחלה - אין לעשות כן, כדמשמע הכא.

וכתב רש"י בסוכה,

פרק לולב הגזול (דף לח:),

דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה,

אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור,

אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה.

אבל ספק אם אמר ברכת אמת ויציב, ספק לא אמר [וכן הוא מסופק אם אמר פרשת ציצית שיש בה הזכרת יציאת מצרים] - חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא ב"אמת ויציב" חוזר ובקריאת שמע אינו חוזר? משום שמצות קריאת שמע היא רק חובה דרבנן, ואילו ברכת אמת ויציב היא מצוה דאורייתא, כיון שיש בה הזכרת יציאת מצרים שהיא מצוה מן התורה.

מתיב רב יוסף: כיצד אמרת שקריאת שמע היא רק מדרבנן? והרי מצותה מפורשת בתורה, שנאמר בה [דברים ו ז] "ובשכבך ובקומך"? אמר ליה אביי: ההוא קרא - בדברי תורה כתיב. שמצוה לעסוק בהם ביום ובלילה, אך אין מצוה מן התורה לקרוא דוקא את פרשת "שמע ישראל".

מקשים התוס', והרי במשנה הראשונה במסכת הוכיחו מי הפסוק כן מדבר בקריאת שמע?

שהרי מקשה הגמרא על עצם הדין "תנא היכא קאי דקתני מאימתי? ותו, מאי שנא דתני בערבית ברישא? לתני דשחרית ברישא! - תנא אקרא קאי, דכתיב בשכבך ובקומך". כלומר, יש לנו הוכחה שהפסוק כן דן לגבי קריאת שמע. ומתרצים התוס', שהפסוק הוא רק כרמוז ולא שמקור לימוד ותוקף של תורה.

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום

אומר ר"י,

דהלכה כרבי יוחנן,

ודוקא בספק התפלל,

אבל ודאי התפלל - לא.

תדע,

דהא מסתמא לא פליג,

אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך,

ונזכר שהתפלל - פוסק וכו',

וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו.

להבין את דברי רבי יוחנן שאמר הלוואי שאדם יתפלל כל היום כולו

יש כאן ארבע אמרות. האמרה הראשונה שעל ספק - אינו חוזר ומתפלל. "ורבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל." האמרה השנייה, שלכאורה חולקת "ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו." והאמרה השלישית "ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונוצר שהתפלל - פוסק, ואפילו באמצע ברכה." והאמרה הרביעית "ואמר רב יהודה אמר שמואל: התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר - יחזור ויתפלל, ואם לאו - אל יחזור ויתפלל."

ובתוס' הרא"ש עשו סדר בדבר

לגבי האמרה הראשונה, שם הוא חלוק ויש לו טעם ברור, וכן ההלכה. "ונראה דלא קאמר אלא היכא שספק לו אם התפלל וה"ק אינו חושש אם יתפלל מספק דאף אם התפלל כבר, מאי נפקא מיניה? אף מתפלל כל היום כולו מספק."

ובירושלמי - נמי י"ל דטעות סופר הוא,
ול"ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים.

וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו,
דגם זו המימרא כתובה שם,
ולא הזכיר של מוסף כלל.

חובת היחיד להצטרף למודים של הציבור

הביאה הגמרא "אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל." ופירש רש"י "אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומר עם הצבור - הרוואה את כולם כורעים והוא אינו כורע, נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו."

התוס' הרחיבו דין זה גם למודים דרבנן

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "וה"ה נמי, אם יגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין, כששליח צבור מגיע למודים - שפיר דמי. כיון שהוא משתחוה עם חבריו, אבל תלמודא - לא פסיקא ליה למינקט בכי האי גוונא, ולא מסתבר לפרושי דמשום מודים דרבנן, צריך שיגמור תפלתו קודם מודים." ועם היות והובא בגמרא בסוטה (מ, א) לגבי מודים דרבנן, שהעם נהגו כן, הרי זה לא היה מחמת תקנת חכמים.

הנהגת רבינו תם בעניין המריעה במודים בזמן שהתפלל ביחיד

"ור"ת ז"ל כשהיה עומד באמצע תפלה, והיה ש"ץ מגיע למודים - היה משתחוה עם הצבור באמצע הברכה, אבל לא בתחלה וסוף. דאמרינן לקמן שאין לשוח בתחלת ברכה וסוף ברכה, אלא באבות ומודים תחלה וסוף, ומיהו לכתחילה - אין לעשות כן אם לא שיצטרך אדם להתפלל, כדי לסמוך גאולה לתפלה.

בעניין קדושה מה הנהגת המתפלל יחיד

רש"י מבאר במסכת סוכה, כי על היחיד להפסיק ולשמוע, והרי הוא כעונה. "וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא - ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות." אלא שהתוס' דוחים מנהג זה ואומרים כי ענייה בפועל חשובה ומבודרת יותר, ואכן מביאים בהנהגת ר"ת, ובלשון תוס' הרא"ש: "וכן לענין קדושה. אם יגיע לש"ץ כשהוא אומר נעריצך - יאמר עם ש"ץ מלה במלה כל מה שהוא אומר ואין זה קרוי הפסק, ואם התפלל והצבור אומרים קדושה או אמין יהא שמיה רבא.

כתב רש"י בסוכה בפ' לולב הגזול בשם ה"ג ובשם ר"ח שישתוק ויכוין למה שהצבור אומרים והוי כעונה, אבל ר"ת ור"י אומרים, דכיון דשומע כעונה הוי הפסק אם ישתוק ויכוין, וקצת יש ראייה מכאן. דאי שותק הוי כעונה, אמאי קאמר הכא דלא יתחיל אם לא יוכל לגמור עד שיגיע ש"ץ לקדושה - מאי נפקא לן מינה ישתוק ויכוין ויהיה כעונה? ומיהו נוכל לומר, דענייה - חשיבא טפי." אלא שהתוס' כאן מסכמים, שהעם כן נהגו לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג.

וי"ל,

דלכתחלה - אין לעשות כן,
דענייה חשיבא טפי הדור מצוה.

ור"ת ור"י היו אומרים,
דאדרבה, אי שומע כעונה - הוי הפסקה אם שותק.

ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע,
וגדול המנהג.

בירושלמי פרק תפלת השחר קאמר,
לא התפלל שחרית, ובא ומצאן מתפללין מוסף,
אם היה יודע שיהיה מתפלל,
וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ, כדי לענות אמן -
מתפלל,

אם לאו - לא יתפלל.

באיזה אמן אמרו,

פליגי ביה תרי אמוראי,

חד אמר באמן של האל הקדוש,

וחד אמר - באמן של שומע תפלה,

ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת,

והא דאמרינן באמן של שומע תפלה - היינו בחול,

לכך יש לזהר לענות אמן בהאל הקדוש,

וגם לענות אמן בשומע תפלה.

ומתוך הירושלמי משמע,

שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות,

במוסף של חול כגון בר"ח ובחול המועד,

ומיהו,

אנן סמכינן אהא,

דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.),

דקאמר תמני סרי - תקון, תשסרי - לא תקון.

ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא,

לא קשה,

שאינו אלא לש"ץ,

אבל יחיד - כוללה בשומע תפלה.

ועוד אומר הר"ר חיים,

דאיתא בתוספתא (דפרק ת"ה) בהדיא כמנהגנו,

דקאמר התם,

ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח ור"ה,

ערבית ושחרית - מתפלל י"ח שלמות,

ואומר מעין המאורע בעבודה,

ואם לא אמר מחזירים אותו,

ובמוספים - מתפלל שבע ואומר קדושת היום

באמצע.

בתוס' הרא"ש מבארים מה כן יכול לומר ביחיד ומה לא, באופן אחר

ד"ה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. "אבל קדוש של סדר קדושה - יחיד אומר, כי אינו אלא כמו קורא הפסוק ומתרגמו, וקדושה שביוצר - יש אומרים שאין היחיד אומר אלא יאמר, ואומרים בראה קדוש וברוך, ויש אומרים שהיחיד אומר, וכן נראה שהיחיד אומר, שאינו אלא סיפור דברים בעלמא, היאך המלאכים מקדישין, אבל כשאנו אומרים נקדישך ונעריצך כמו שהמלאכים מקדישין - זה אין לומר בפחות מעשרה."

[דף כב עמוד ב]

ונחזי עזרא היכן תקן -

**בהרבה מקומות גבי שאר תקנות,
לא פריך גמרא הכי,
אלא שאני הכא,
דדבר הרגיל בכל יום הוא,
על כן אנו זכורים.**

כל שאלת הגמרא כיצד בדבר המצוי וידוע יש לנו כאלו מחלוקות ארוכות

לגבי תקנת עזרא יש כמה הסתכלויות יש דעה, שעזרא לא תקן משום טומאה, שהרי הקל בברייתא לאונסו, ובהכרח שתקנתו מפני קלות ראש, ולכן לא גזר אלא לתורה, שלא ילמדו באופן שכבר הקלו ראש. ורק בדורות שאחריו תקנו נתינת ט' קבין משום טומאה או שלא יהיו מצויין וכו', ותקנוה גם כשראה לאונסו כי אינה תלויה בקלות ראש, ולכן גזרו גם על תפלה, כי היא גזירה כדי למנעם לכתחילה מראית קרי, ולכן די בחיוב ט' קבין.

הסוגיה פותחת במחלוקת אבי זרבא כיצד השתלשלו כאן העניינים

דנה הגמרא: כיון שתקנת עזרא היא דבר השכיח, כיצד יתכן הדבר שלא היו ידועים פרטי התקנה, והיתה בהם מחלוקת: מכדי, הרי, כולו אמוראי ותנאי בדתקנת עזרא קמיפלגי. ואם כן נחזי, עזרא עצמו היכי תיקן?!

אמר אביי: עזרא תקן לברייתא המרגיל בתשמיש - ארבעים סאה, וברייתא הרואה קרי לאונסו - תשעה קבין. ולא ביאר מה דינו של חולה שראה קרי. ואתו אמוראי, רב דימי ורבין, ופליגי בחולה, מה דינו.

מר, רב דימי סבר: חולה המרגיל דינו כברייתא המרגיל, וטעון טבילה בארבעים סאה. וחולה לאונסו כברייתא לאונסו. ודי לו בנתינת תשעה קבין. ומר, רבין סבר, חולה המרגיל - כברייתא לאונסו, בתשעה קבין. וחולה לאונסו - פטור מכלום.

אמר רבא: נהי דתקן עזרא טבילה בארבעים סאה - נתינה של תשעה קבין מים, מי תיקן כלל?!

והאמר מר [בבבא קמא פב א], ביחס לעשר התקנות שתקן עזרא: עזרא תקן טבילה לבעלי קריין! ומשמע שתיקן רק טבילה ולא נתינת תשעה קבים מים, ומנין לאביי שעזרא תיקן תשעה קבין בברייתא שראה קרי לאונסו?!

דברי הירושלמי על מי שלא לא התפלל שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף

מתוך דברי הירושלמי, שאמר שהאמן בתפילת החול קשורה לשומע תפילה, מוכח שהם היו מתפללים אף שמונה עשרה במוסף של ראש חודש או חול המועד.

ומאריך בתוס' הרא"ש להוכיח מנהגנו, להתפלל רק שבע ברכות בכל מוסף ואף בחול. "וה"ר אלחנן היה אומר כי בתלמוד דידן מוכח שאין להתפלל בשום מוסף י"ח ברכות שאם היו מתפללין י"ח והיינו אומרים גם ברכת מוסף - אז יהיה י"ט ברכות. ואמרינן לקמן בפרק תפלת השחר תמני סרי - תקון, תשסרי - לא תקון, ולא תקשי מענגו, דדוקא ש"ץ הוא דאומר ברכה בפני עצמה, אבל יחיד - כוללה בשומע תפלה, ואין לומר, שיכלול תפלת המוסף בעבודה כמו בתפלת שחרית, דאם כן בפרק במה מדליקין (כ"ד א') הוי ליה למיתני מוסף בהדי שחרית ומנחה, שמתפללין י"ח ואומר מעין המאורע בעבודה, ועוד כיון דלא נתקנה התפלה אלא בשביל מוסף - די לה בשבע ברכות."

מעניין שסדר ההוכחות לא לסמוך על הירושלמי, שונה כאן ובתוס' הרא"ש, והעיקר שיש שלוש הוכחות, האחת שלילית, לומר שביירושלמי זה בכלל טעות סופרים ולהסתמך על ירושלמי אחר. השניה - התוספתא האומרת מפורשות כיצד להתפלל במוסף שבע ברכות ושהאמצעית הינה קדושת היום. והשלישית היא מסברא, שמאחר וכל כולה לא ניתקנה אלא בשביל מוסף, די לה בשבע ברכות.

אין יחיד מתפלל קדושה -

וכן הלכה.

אבל המתפלל י"ח עם החזן,

לכשיגיע ש"ץ לקדושה,

יאמר עם השליח צבור נקדש,

וכל הקדושה משלם - יכול לענות עם הצבור,

דאין זה קרוי יחיד.

מחלוקת רב הונא ורבי יהושע בן לוי - איזה חלק בתפילה רשאי להתפלל ביחיד

לומדת הגמרא "אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל; רבי יהושע בן לוי אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל. במאי קא מפלגי? מר סבר: יחיד אומר קדושה; ומר סבר: אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אהבה: מנין שאין היחיד אומר קדושה - שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה."

התוס' המריעו אלא שיש כאן חילוק

עם היות ולהלכה, אין היחיד מתפלל קדושה, שזה הרי שייך לציבור של עשרה. אולם, אפילו הוא באמצע שמונה עשרה, והחזן אומר קדושה, אם הוא אומר נקדש, הרי נחשב שהוא מצטרף לציבור אף שהוא באמצע תפילת היחיד. כי אז מגדירים התוס', שאין זה נקראת תפילת היחיד.

וסמיך ליה והודעתם לבניך. וכפי שהיה בסיני, ורק הרחיבו את התקנה גם לתפילה. ולאחר שנתבטלה עיקר התקנה, הרי בטלה התקנה אף לעניין טבילה.

הטבילה בערב יום כיפור

משמע כי בזמן תקנת עזרא אף בירכו על טבילת קרי. ויש דעה שבזמן הזה גם ניתן לברך. אלא לאחר שנקבע שאינה חובה, אלא בגדר מנהג, הרי אין לו לברך. ויש שצמצמו רק על מי שטובל רק פעם. אחת בשנה בערב יום הכיפורים, שהוא שאסור לברך, אבל אחרים שרוצים להחמיר על עצמם - כן יכולים לברך. ויש מי שניסה ללמוד, שמאחר ובזמן יום כיפורים אנו נקיים כמלאכי השרת, הרי עם היות ותקנת עזרא בטלה, הרי ליום זה היא מתעוררת, כולל הברכה. כי פשטה התקנה להתפלל בטהרה ביום זה.

אלא דכולי עלמא חוזר לראש -

וה"ה דהו"מ לאוקמי,

דכולי עלמא - אין חוזר לראש,

ומדלא מוקי הכי,

ש"מ דהלכה - דחוזר לראש,

וכן לקמן בהדיא, אמר ר' אבהו חוזר לראש.

ותימה,

דבמסכת ר"ה (דף לד:),

א"ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום - יצא,

אלמא תקיעות מצטרפות,

אף על גב דשהה כדי לעשות כולם.

וכן במגילה (פ"ב ד' יח:), נמי,

דאמרינן אמר רב - **אין הלכה כרבי מונא,**

דאמר אם שהה - חוזר לראש,

דקאמר נקוט דרב ביבי בידך.

ואומר השר מקוצי,

דיש לחלק,

דשאני הכא - דאין ראוי לקרות,

וכן לקמן (דף כד:),

דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות,

דהתם - כ"ע מודו דחוזר לראש,

אבל היכא דגברא חזי,

כמו מגילה ושופר,

כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש,

אלא למקום שפסק.

ורבינו יהודה פירש,

דהכא - לא מצי למימר,

דכולי עלמא דאין חוזר לראש,

ובדשהה קמיפילגי,

דהא לכ"ע - **הוי גברא חזי,**

כיון דאינו חוזר לראש,

אבל ודאי, אי הו"מ למימר הכי,

הוה אמר ליה.

אלא, אמר רבא: עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל ארבעים סאה. ואתו רבנן בדורות שאחריו והתקינו לבריא לאונסו תשעה קבין. ואתו אמוראי, רב דימי ורבין, וקא מיפלגי בחולה: מר, רב דימי, סבר שלא חילקו עזרא וחכמים בין חולה לבריא, ולפיכך חולה המרגיל - כבריא המרגיל, וטעון טבילה בארבעים סאה, וחולה לאונסו - כבריא לאונסו שדי לו בתשעה קבים. ומר, רבין, סבר שעזרא וחכמים תקנו סתם, והיינו לבריא המרגיל ארבעים סאה, וכשהוסיפו חכמים שאחריו לתקן גם במקצת אונס, עשו את חולה המרגיל - כבריא לאונסו, שדי לו בתשעה קבין. אבל לחולה לאונסו - פטור מכלום.

בתוס' הרא"ש ביארו שהתשובה ידועה מכיוון שהוא ללא מחלוקת

"לא מבעיא לן בכל דוכתא הכי, אלא הכא ולקמן (ל"ג א') גבי סדר הבדלה, לפי שהוא דבר הרגיל בכל יום ובכל מוצאי שבת, וכולי עלמא שייכי בהו, ואין ראוי שיפול בדבר זה מחלוקת." הבי"ח אכן הגיה לצרף את שתי הסוגיות. ("בפרק אין עומדין דף ל"ג גבי הבדלה - פריך תלמודא נמי הכי, וצריך לומר גם כן כמו שכתבו התוספות הכא").

ולית הלכתא כוותיה -

דטבילה בכל יום - ארבעים סאה,

אי נמי אפילו לאחרים - נמי סגי בתשעה קבין.

אי נמי הכי פירוש,

ולית הלכתא כוותיה,

אלא כר' יהודה בן בתירא,

דאמר דברי תורה - אין מקבלין טומאה.

וי"מ דוקא לתורה, אבל לתפלה - צריך טבילה,

ופירש ר"י, דלא שנא.

והטובל בערב יוה"כ - אין לו לברך,

והמברך - הוה ברכה לבטלה.

טבילה לפני חג הפסח

הגמרא מספרת כיצד רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא, שהיה טובל ערב פסח בארבעים סאה כדי להוציא רבים ידי חובתן לביל הסדר. אלא שהגמרא דוחה מעשהו מהלכה. ולית הלכתא כוותיה. שהטבילה של ארבעים סאה אינה מיוחדת ליום מסויים.

הטעם לתקנת עזרא ולביטולה

או משום שגם ללמד אחרים - די בנתינת תשעה קבין, או משום שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שאין נוהגים את תקנת עזרא. אלא גופא על כך יש ויכוח, האם מצמצמים זאת דווקא לתורה, אבל לטבילה כן יש צורך בתפילת עזרא, ומכאן ראייה לתלמידי הבעש"ט לטבול קודם התפילה.

מחלוקת התוס' קשורה בטעם ביטול תקנת עזרא. אם הוא רק משום ביטול תורה, אז אכן ביטולה לגבי ענייני תורה, אבל לתפילה עדיין החיוב קיים. אבל אם נאמר כי הציבור לא היו יכולים לעמוד בתקנה זו - הרי החיוב בטל אף לתפילה. ויש הלומדים כי עיקר התקנה היתה על תורה. דעיקר טבילה דאסמכוה אקרא, היינו לאחרים, דכתיב יום אשר עמדת,

באותה שעה, לכו"ע אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש."

מעניין שמה שהתוס' נאן מסיימים, בתוס' הרא"ש פותחים בכך

"אבל לא הוזה מצי למימר, דכו"ע שהה - אינו חוזר לראש, ובדשה קא מפלגי, משום דלכו"ע - הוי גברא חזיא, כיון שאינו חוזר לראש, דכיון שע"י שום הפסק אינו צריך לחזור ולהתפלל מה שהתפלל כבר, א"כ שפיר מצי להתפלל, אף על פי שלא היה יודע שהיה יכול להעמיד את עצמו מלהטיל מים עד שיגמור תפלתו, אבל אי הוזה מצי למימר הכי - הוי משני ליה, דקי"ל דאפילו שהה כדי לגמור את כולה - אינו חוזר לראש."

והא זבח רשעים תועבה -

פירש ר"י,

דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק, ולתלות שיש שם צואה.

ההתייחסות למצב בו כבר התפלל ולאחר מכן מצא שם צואה

אומרת הגמרא "היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבה: אף על פי שחטא - תפלתו תפלה. מתקיף ליה רבא: והא זבח רשעים תועבה! אלא אמר רבא: הואיל וחטא, אף על פי שהתפלל - תפלתו תועבה."

רבא מתקיף את דעת רבו, מכך שהיה לו לבדוק

מתקיף ליה רבא: והא כיון שהיה צריך לבדוק את נקיות מקום התפילה ולא עשה זאת, איך תפלתו נחשבת תפילה? והרי נאמר [משלי כא כז] "זבח רשעים - תועבה!" " שאם לא שב החוטא מעונו אין הקרבן מרצה לו, והוא הדין לחוטא בנקיות מקום התפילה, שהרי התפלות נתקנו תחת הקרבנות?

התוס' מצמצמים את התקפת רבא, רק כשיש רגלים לדבר

על מנת לומר שזבח רשעים תועבה, יש לתלות במצב שהוא יותר קרוב למזיד. ובתוס' הרא"ש הרחיבו "נראה, דהיינו במקום שהיה ראוי להסתפק, ולתלות שיש שם צואה, והלכך פשע מתחלתו ולכך תפלתו תועבה, אבל אם אינו מקום שראוי להסתפק - לא מיקרי זבח רשעים, ואם התפלל - תפלתו תפלה, ואין צריך לחזור ולהתפלל." וכן נאמר בהמשך ספק צואה בבית - מותרת.

אף על פי שהתפלל תפלתו תועבה -

והוי מעוות לא יוכל לתקן.

ור"י פירש,

דיחזור ויתפלל.

במוצא צואה במקומו והתפלל, מחלוקת רבה ורבא

אם לאחר שהתפלל מצא שהיתה שם צואה, וכפי שהעמידו לעיל התוס', שהיה לו להסתפק ולבדוק, ואז זה בבחינת רשלנות, עם היות ורבה סובר כי תפלתו חלה. הרי רבא לומד

מחלוקת אמוראים להיכן חוזר, וכמה זמן שהיה

הגמרא מביאה, שיש חובת חזרה להתפלל, אלא שנחלקו להיכן. "תנו רבנן: היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו - פוסק עד שיכלו המים, וחוזר ומתפלל. להיכן חוזר? רב חסדא ורב המנונא, חד אמר: חוזר לראש; וחד אמר: למקום שפסק.

לימא בהא קמיפלגי, מר סבר: אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש; ומר סבר: למקום שפסק. אמר רב אשי: האי - אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה! - אלא, דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש (כלומר לשיטת רב אשי, השהות הארוכה, שהיא כמו זמן תפילה מבטלת את מה שנעשה, ולכן עליו לחזור ולהתפלל מתחילה).

והתם בדלא שהה קמיפלגי, דמר סבר: גברא דחויא הוא, ואין ראוי (וממילא יאלץ לחזור לראש התפילה), ואין תפלתו תפלה; ומר סבר: גברא חזיא הוא (שלא רק שהיתה זו הפרעה קטנה וזמנית של קטנים, אלא אין בכוח הפרעה זו לקלקל את מה שהתפלל עד עתה), ותפלתו תפלה.

התוס' מדייקים ממה שהגמרא בחרה להעמיד באופן אחד ולא אחר

מצד אחד אם היינו יכולים העמיד ולומר, כי אע"פ שמי רגליים שותתים ממנו, הרי כל האיסור מהתורה הוא רק כנגד העמוד. ורק רבנן הם שהחמירו, ונמצא כי תפילתו שהתפלל יש לה תוקף של תפילה. ואז היינו אומרים שאינו חוזר לראש. אלא שהגמרא בחרה לא להעמיד כך. ומתוך כך מדייקים התוס' שכך ההלכה. ואכן גם רבי אבהו סובר שחוזר לראש.

התוס' מקשים משני מקומות בהם למרות שהיתה שהות ארוכה - לא נזקק לחזור לראש

ונביא הדברים בלשון תוס' הרא"ש "דקי"ל דאפילו שהה כדי לגמור את כולה - אינו חוזר לראש. דאמרינן בפ"ב דמגילה, דאין הלכה כר' מונא, שאמר משום ר' יהודה גבי מגילה, שאם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש, ור' יוחנן נמי קאמר, בפ' בתרא דר"ה, שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום - יצא, ומסיק התם דפליג אדר' אבהו, דאמר חוזר לראש. והלכה כר' יוחנן בכל מקום, ועוד שרבי אבהו - תלמידו הוה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב.

והכי איתא לקמן בפירקין גבי ר' אבהו דהוה אזיל במבואות המטונפות והוה קרי ק"ש ופסק, ובעא מיניה דר' יוחנן היכן ליהדר? וא"ל ר' יוחנן לדידי - לא סבירא לי למפסק, ואף אם שהה כדי לגמור את כולה - אין צריך לחזור לראש. אבל לדידך דסבירא לך דצריך להפסיק וסבירא לך היכא דשהה לגמור את כולה חוזר לראש - הכא נמי חוזר לראש."

השר מקוצי מחלק האם הצורך להפסיק היה מיוזמתו או מחמת חובה, שלא היה ראוי להתפלל או לקרוא שמע

"ופירש הוא (שמשון מקוצי), דודאי היכא דשהה באמצע כדי לגמור את כולה בלא דיחוי ואונס, אלא שהה מעצמו, ואם היה רוצה, היה יכול לגמור, כי האי גוונא - אינו חוזר לראש, כי ההיא דמגלה שקרא בסירוגין, וכן ההיא דר"ה דשמע ט' תקיעות בט' שעות ביום - יצא, אבל היכא דשהה מחמת שהיו מים שותתין על ברכיו, ולא היה יכול להתפלל

שמה ישפוך בהן הניצוצות,

אם יפלו מים על רגליו,

או יגע באמה.

יש שתי פעולות שונות האסורה היא להיפנות גדולים, או רק להשתין, ויש חילוק במקום, קבוע או עראי

הגמרא פתחה בחקירה. "איבעיא להו: מהו שיכנס אדם בתפילין שבראשו לבית הכסא קבוע - להשתין מים בלבד? רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר. (ומביאה הגמרא את הטעמים לאוסר, ומאחר ולאחר שהובאו שתי דעות, והגמרא מחזקת את צד האיסור עם שני טעמים, נראה שזה אכן העיקר, אלא שהתוס' מבארים ומחזקים את טעמו של רבא דווקא בבית הכסא הקבוע) אתו שילוח לרבא, אמר להו: אסור, כי חיישינן שמא יפנה בהן. ואמרי לה: משום שחוששין שמא יפיח בהן."

מבארים התוס' מדוע החשש של שמא יפנה בהם קיים רק בבית הכסא הקבוע

עם היות ואלו הן שתי פעולות נפרדות, הרי עצם המציאות של בית הכסא הקבוע מורה שיש רגילות שעם היות והאדם נכנס רק להשתין בלבד, הרי הוא יימשך ויעשה גם גדולים. וחשש זה קיים רק בבית הכסא הקבוע, כי בעראי מאחר ואין רגילים להיפנות שם, לכן לא צריך לחשוש שמתוך הפעולה האחת יגיע לשניה.

לכאורה עולה שאלה על סתירה מסוגיה בהמשך על**איסור השתנה אפילו בבית כסא עראי**

וכדרכם התוס' מתרצים שהאיסור הוא מסיבה צדדית אחרת, לא עצם ההשתנה, שכאן אנו רואים שהיא מותרת, אלא בנגיעה באיבר שלו, או מאחר שחוששים שינתזו ניצוצות, ואז הם עלולים ליפול על רגליו והוא ישפוף אותם.

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת -

ועל כרחך מטעם אויר הוא,

דאי לית בהו אויר כלל - לא היו מצילין,

דהוי כמו אוכלין שגבלן בטיט,

שמקבלין טומאה באהל המת.

הדרך להטמין את התפילין, בשעה שצריך להתפנות

בתחילה הברייתא ציינה את הבעיה בהנחת התפילין. "תנו רבנן: בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לבית הכסא, ובאין עכברים ונוטלין אותן. התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרשות הרבים, ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן."

ובהמשך הוצע פיתרון. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כשהוא בא להפנות ביום - גוללן את התפילין ברצועות שלהן כמין ספר ומניחין בידו כנגד לבו. ובלילה, כשהוא חולצן ורוצה להצניען ולהניחן על הקרקע עד הבוקר - עושה להן כמין כיס טפח, כדי שיהיה "אהל" שהוא ניכר כדבר החוצץ בין התפילין והקרקע, ומניחן לתפילין בתוך ה"אהל" - הכיס. אמר אביי: לא שנו שצריך לעשות כמין כיס טפח אלא בכלי שהוא כליין של התפילין, שכיון שהוא כליין של

ממשלי כי 'זבח רשעים תועבה', ולכן הוא נותן דופי בתפילתו וקוראה תפילת תועבה.

וכאן נחלקו בדבריו האם זה בבחינת מעוות שלא יוכל לתקן, או שבכך שחוזר ומתפלל - מתקן זאת. ויש שתי דעות, האם בכל זאת יש לו תפילה מקולקלת, אלא שבתפילה הבאה הוא כדוגמת אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לברכה. או שיש לומר, שהתפילה הראשונה כאילו נמחקה. וכעת יש לו הזדמנות להתפלל מחדש.

ממתין עד שיכלו המים -

במשתין על גבי קרקע או ע"ג בגדים,

ואין שם טופח ע"מ להטפיה,

כדמשמע לקמן (כה),

כגון דעביד טיף טיף, שנבלעין מהרה,

כן פירש הרב רבי יוסף.

ומיהו נראה,

אפילו אם יש בהן,

טופח על מנת להטפיה - מותרין,

כיון דמדאורייתא - אינן אסורין אלא כנגד העמוד

בלבד,

ורבנן - הוא דגזור,

וכיון שעומד כבר בתפלתו,

לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה.

קיימות שלוש דרגות של משתין

הדרגה החמורה שאיסורה מהתורה, היא כנגד העמוד. ואז אינו רשאי להמשיך בתפילתו, מבלי לעבור ד' אמות למקום חדש. הדרגה הקלה, שאפילו הרב רבי יוסף ברבי משה הקל בה, דאפילו נפלו על בגדיו, דכיון דעביד טיף טיף - נבלעין מהרה. כדאמרינן לקמן מי רגלים שנבלעו בבגד או בקרקע, ואין בהם כדי להטפיה - מותרין.

ומחדשים התוס' שיש דרגת ביניים. שעם היות והוא טופח על מנת להטפיה, כלומר, שלא לגמרי נספגו מי הרגלים - ואעפ"כ זה מותר. אלא מאחר וכל זה הוא מגזירת רבנן, הרי כאן העמידו על תורה, מאחר והוא כבר עומד בתפילתו, ולא הכריחוהו לחזור ולהתפלל.

[דף כג עמוד א]

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור -

ודוקא בבית הכסא קבוע,

חיישינן, שמא יפנה בהן,

אבל בבית הכסא עראי,

שאין רגילים לפנות שם - מותר להשתין בהן,

ולא חיישינן שמא יפנה בהן.

והא דתניא לקמן לא ישתין בהן,

אפילו בבית הכסא עראי,

היינו דוקא כשאוחזן בידו,

דחיישינן,

ולאחר שמבארים כבית הלל, מראים שלא ניתן לומר כבית שמאי.

אלא, אי אמרת כרב ששת, שברייתא זאת היא לפי בית שמאי - הא לא שרו בית שמאי ולא מידי?!

מתרצת הגמרא: כי תניא ההיא "דברים שהתירני לך כאן - אסרתי לך כאן" - לא לענין תפילין, אלא לעניני צניעות, לענין גילוי טפח וטפחיים בבית הכסא.

התוס' מביאים נסיון לתירוץ, והסיבה שהגמרא לא אומרת אותו

ונביא את לשון התוס' רא"ש "תימה, אמאי לא מתרץ לה הכי, דברים שהתירתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בבית הכסא קבוע, וכגון הא דאמרן דאסור [לפנות לגדולים] בבית הכסא כשתפילין בראשו, אבל להשתין - מותר? וי"ל משום דלא אשכחן הך מילתא מפורש בברייתא. אבל הך דטפח - אשכחן לה בברייתא. כלומר, הטעם שהגמרא לא בחרה להעמיד זאת לפי השינוי היכן יכול יותר בין קבוע לעראי, בענין גדולים וקטנים, הוא רק משום שהיא נצמדה לברייתא, ונושאים הללו כלל אינם מצויים מפורשות בברייתא.

[דף כד עמוד א]

והא תני רבי חייא מניח בכוונת תחת מראשותיו -

ואם תאמר,

אימא בכוונת שלא כנגד ראשו?

שהרי בברייתא דלעיל,

נמי תני תחת מראשותיו,

ולא פריך מיניה,

משום דמצינן לפרושי שלא כנגד ראשו.

ואומר הרב רבינו יוסף,

דא"כ,

מאי איריא בכוונת,

אפילו שלא בכוונת נמי?

אלא ש"מ, דמיירי אפילו כנגד ראשו.

ומ"מ קשיא,

לישני, **דמיירי באשתו עמו,**

דבעיא כלי בתוך כלי וצ"ע.

היכן ראוי לשים את התפילין בשעה שצריך לשומרו בלילה

הגמרא מביאה שאלה להנחת תפילין תחת מראשותיו, ובגוף השאלה מבארים כי מלכתחילה לא שאל תחת מרגלותיו, מאחר ויש ביזיון בדבר. וענה רב יהודה משמו של שמואל שמוותר ואפילו אשתו עמו, ויש חשש שימש עימה. אלא שמקשים מברייתא, המתירה אמנם להניח תחת מראשותיו אלא עם ההגבלה שאין אשתו עימו. ושם מתירים בכל מקום שהוא גבוה או נמוך שלושה טפחים, ממראשותיו. אלא שרבה מחזק את דברי שמואל ואפילו שהקשו עליו

התפילין אינו נחשב כחציצה ביניהם ובין הקרקע עד שיעשה מעין אהל בשיעור טפח. אבל בכלי שאינו כליין - נחשב כ"אהל" אפילו שגובהו פחות מטפח.

כל דין ההצלה הוא מתורת צמיד פתיל שחייב שיהיה כאן גדר של אוהל

אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי: תדע, שכלים נחשבים כ"אהל" החוצץ אפילו כשהכלי הוא קטן, בשיעור שהוא פחות מטפח, שהרי פכין קטנים של חרס המוקפים צמיד פתיל, אף שהם פחות מטפח - מצילין את מה שבתוכן מקבלת טומאה באהל המת. משום שנחשבים הכלים הללו כאהל בפני עצמו החוצץ מהטומאה שבאהל. מאחר ויש ב"צמיד פתיל" שתי פעולות: א. מונע מהטומאה להכנס לכלי, ומציל את מה שבתוכו ממגע. ב. גורם שלא יחשב כאהל על מה שבתוכו, כי נחשב כאהל אחר מאהל המת.

התוס' מוכיחים על דרך השלילה, שחייבים לומר שהטעם הוא האויר המציל, ולא ניתן לומר אחרת

והדברים התבארו היטב בתוס' הרא"ש: "פירוש, אף על פי שהם קטנים מאד (ואין אויר שלהם כל כך חשוב) - אפילו הכי מועיל האויר שלהם, וחשיב כלי להציל בצמיד פתיל, אבל אם לא היה חשוב האויר שלהם - לא היה מציל באהל המת, מידי דהוי אאוכלים שגבלן בטיט, דאמרינן בפ"ק דזבחים, שאינם נצולין באהל המת." והפירוש לגבי אוכלין שגבלן בטיט, פירוש, אוכלין שחיפו בטיט סביב, שאין השרץ יכול ליגע בהן, והכניסו לאויר התנור - נטמא האוכל, שאין הטיט מציל, שהרי אין שם אויר.

[דף כג עמוד ב]

דברים שהתירתי לך כאן כו' -

ולא בעי לשנויי,

דברים שהתירתי לך בבית הכסא עראי,

אסרתי לך בקבוע,

דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו,

אבל להשתין - מותר,

משום דלא אשכחן בברייתא,

אבל הך דטפח וטפחיים,

אשכחן ליה בברייתא בהדיא,

הר"ר יוסף.

שיטת רב ששת בהעמדת הברייתא כבית שמאי

אמר רבא אמר רב ששת: לית הלכתא כי הא מתניתא, שלא ישתין כשהתפילין עליו, משום דבית שמאי היא, הסוברים לעיל שאסור להכנס בתפילין לבית הכסא! דאי בית הלל - השתא להכנס עם תפילין שמחזיק בידו אל בית הכסא קבוע שרי. בית הכסא עראי, שעתה הוא בא להשתין שם, ולא היה עד עתה בית הכסא - מיבעיא? מקשה הגמרא על דברי רב ששת שהברייתא "בית שמאי היא": הרי שנינו בהמשך הברייתא, ביחס לחילוקים בין דיני בית הכסא עראי ובין בית הכסא קבוע: "דברים שהתירתי לך כאן - אסרתי לך כאן".

וי"ל,

דקסבר, **לבו רואה את הערוה - מותר.**

אי נמי,

חוצץ בנגדו כנגד לבו.

היכולת של שניים המצויים במיטה אחת לקרוא כל אחד קריאת שמע

בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה: שנים שישנים במטה אחת, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע?

מקשים התוס', מיצד יכול לקרוא אף ביחיד?

והלא הוא רואה את ערוות עצמו? כלומר, התוס' מעמידים שמדובר שהוא שוכב ערום. ומי ששוכב ערום אף אם יתכסה בטלית על כל נופו ועל ראשו - אסור מן התורה, משום ראיית ערוה, לפי שאין הפסק בין עינו לערוה, דכתיב דברים כ"ג ט"ו לא יראה בך ערות דבר ולא כתיב, לא תראה ערות דבר והיינו לא יראה הרואה בך ערות דבר, ואף שהוא אינו רואה אותה, ואף שהוא מעצים עינו - הרי עכ"פ ערוותו מגולה. ועונים שיכול הוא להוציא את ראשו מחוץ למיטה, וממילא כאילו יהיה כאן שתי מציאויות, הפה האומר הוא מחוץ למיטה בה מצויה ערוותו. ושהוא מוציא את ראשו מחוץ לטלית השמיכה המכסה אותם.

בעיה מוספת שליבו רואה את הערוה

ממשיכים התוס' ומקשים מהגמרא בהמשך בה נאמר איסור שליבו רואה את הערוה, שהרי הלב הוא עיקר מחנה שכינה של אדם. ומחשבת הקדושה היא בלב. וגופא שם גם מתרצים שמותר. שנאמר "תנו רבנן: מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא, ויש אומרים עוכרן ברגלו. מקשה הגמרא: ותנא קמא שאמר "ישב בהן עד צוארו וקורא", הרי המים מפסיקים רק בין הערוה לעיניו, ואיך יקרא קריאת שמע, והרי עדיין לבו רואה את הערוה? מתרצת הגמרא: קסבר לבו רואה את הערוה - מותר."

התוס' נוקטים בתירוץ נוסף, שיכול הוא לחצוץ עם הבגד. ואז יהיה כאן הפסק. ולפי תירוץ זה אינו זקוק להוציא את ראשו.

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו' -

פירש רש"י, אשתו - בכלל ביתו.

ולא נהירא,

חדא,

דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו.

ועוד,

לפירושו הול"ל,

והא קתני כאן - כיון דאברייתא דלעיל קאי,

אבל מדקאמר והתניא - משמע דברייתא אחרת היא.

ואומר ה"ר יוסף,

דגרסינן היה ישן במטה, ואשתו ישנה בצדו,

מברייתא, והטעם שכל שיש בו שמירה מגנבים ועכברים גובר על בזיונם, מאחר ויש לו חובה לשומרם.

הגמרא מביאה הנהגה של כמה מגדולי ישראל מיצד הניחו את התפילין

אמר רבי ירמיה: בין כר לכסת - שלא כנגד ראשו. מקשה הגמרא: למה אסר רבי ירמיה להניחם כנגד ראשו, והא תני רבי חייא: מניחן בכובע, בכיס של התפילין, ומניח את הכיס תחת מראשותיו! ובהכרח דהיינו אפילו כנגד ראשו, ששם צריך שיהיה התפילין בכלי בתוך כלי, אך שלא כנגדו אינו צריך להניחם בכובע. מתרצת הגמרא: דמפיק ליה למורשא דכובע - לבר. שמושך את קצה הכיס החוצה שלא כנגד ראשו, ובקצה זה נמצאים התפילין.

התוס' יודעים שמדובר בשני גורמים, ומנסים לבדד אחד מהם

לאחר שהגמרא הביאה את שיטת רבי ירמיה שהתפילין לא כנגד ראשו, מקשים מדברי רבי חייא שיש שני גורמים ראויים, מניחם בכובע (זה כיס התפילין) וגופא כן תחת מראשותיו. ומדייקים התוס' שיעמיד שהכיס עצמו אינו נגד ראשו.

ונביא את הקושי מדברי תוס' הרא"ש. "תימה, מאי קשיא ליה? דילמא שלא כנגד ראשו קאמר, דהכי תניא בברייתא דלעיל תחת מראשותיו, ולא פריך מינה מיד." ותשובת התוס' היא על כך שהוסיף את הכובע שהוא לא רק גורם נוסף, אלא הגורם המכריע. "דדייק הכא, מדקתני מניחן בכובע תחת מראשותיו, משמע דאפילו כנגד ראשו - מותר, מדתלי מילתא בכובע, דאי שלא כנגד ראשו, אפילו בלא כובע - נמי שרי." ניתן ללמוד כי הצורך הכפול של גם כיס לתפילין וגם כובע נועד על מנת דיש כאן כלי בתוך כלי. שדבר זה יוצר הפרדה גם כשאשתו עימו, ואז זה חולק לעצמו מציאות.

נראה לי להוכיח, כי כל השלושה אמוראים שמוזכרים כעת עשו הנחה משולבת של שני גורמים האמורא הראשון בר קפרא צייר להו היה צורך את תפיליו בכילתא, שהיא היריעה הפרוסה מסביב למיטה, ומפיק למורשהון - המקום שבו קשר התפילין בולט - מן הכילתא, לבר - כלפי חוץ ממקום המיטה. האמורא השני רב שישא בריה דרב אידי מנח להו אשרשיפא, ספסל קטן, ופריס סודרא עלייהו. האמורא השלישי הוא רבא. אמר רב המנונא בריה דרב יוסף: זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא. ואמר לי: "זיל אייתי לי תפילין", ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והוה ידענא דיום טבילה של אשתו של רבא הוה, ושימש באותו לילה מיטתו, והבנתי ששלחני כדי לאגמורן הלכה למעשה כשמואל, שהתיר אפילו אשתו עמו, הוא דעבד.

שנים שהיו ישנים במטה -

וא"ת,

והלא רואה ערות עצמו?

וי"ל,

שיוציא ראשו לחוץ.

וא"ת,

והרי לבו רואה את הערוה?

לא יחזיר פניו ויקרא,

אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה.

תקן בגדו שלא יפול מעל ראשו,

אבל אם נפל מעל ראשו - לא היה מתעטף,

שהרי היא הפסקה אם מתעטף,

כיון שנפל לגמרי,

אבל לתקן קצת שלא יפול - לא הוי הפסקה.

מהלך הגמרא לגבי שניים הישנים במיטה אחת

הגמרא בתחילה, מביאה את שיטת רב יוסף בריה דרב נחוניא ששאל את רב יהודה, שנים ישנים במטה אחת, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע? אמר ליה הכי אמר שמואל: ואפילו אשתו עמו. כיצד ניתן לומר כך, שאשתו יש בה מקום להקל, מכיוון שרגיל בה ואינו מהרהר. וזה מה שנאמר אשתו כגופו.

אלא שמקשים על כך משתי ברייתות. "שנים ישנים במטה אחת - זה מחזיר פניו וקורא, וזה מחזיר פניו וקורא; ותניא אחריתי: הישן במטה ובניו ובניו בצדו - הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן. ואם היו בניו ובניו ביתו קטנים - מותר. בשלמא לרב יוסף לא קשיא: הא - באשתו, הא - באחר. אלא לשמואל קשיא!" ומתרצים, ששמואל עצמו יקשה לשיטת רב יוסף, מהברייתא הראשונה היה ישן במטה, ובניו ביתו במטה - לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן!

מביאים התוס' שרש"י כאן העמיד שאשתו בכלל בני ביתו ומקשים על כך שתי קושיות

הקושיא הראשונה כי אשתו מעולם לא נקראת בני ביתו, שאלו שתי הגדרות שונות. ואפילו שנאמר שאשתו היא ביתו, או אפילו אנשי ביתו, אולם הלשון בני ביתו לא נאמר על האשה. ועל מנת להבין את השאלה השניה וכן את התשובה ראוי להביא את דברי תוס' הרא"ש. "ה"ג בפר"ח וגם בקצת ספרים נמצא כן. אמר לך שמואל ולרב יוסף מי נחא? והתניא היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו - לא יחזיר פניו ויקרא, אלא א"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה?

וכן נראה, דודאי ברייתא אחריתא היא, ולא פריך מברייתא דלעיל, חדא, דבהך ברייתא דלעיל - לא קרי לאשתו בני ביתו (ובכך הוא מתרץ קושי שיש מקומות בהם נכללת האשה עם בני ביתו, הרי לא מדובר כאן בברייתא זו על כך). ועוד אי מברייתא דלעיל קא פריך - לא הוה ליה למימר והתניא, אלא והא קתני [הו"ל] למימר.

[דף כד עמוד ב]

וממשמש בבגדו -

פירש רש"י,

להעביר הכינה העוקצתו,

אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו,

ותרי מילי נינהו.

ור"ח פירש,

חדא מילתא היא,

פירוש ממשמש בבגדו,

אומרת הגמרא "ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שבשעת התפילה הוא גיהק, ופיהק, ונתעטש, ורק על הקרקע, וממשמש בבגדו כדי להרוג בו כינה שעוקצת אותו, משום שהנוטלה בידו טעון נטילת ידים. ולפי שיטת רש"י יש כאן עניין נוסף, אבל אם היתה טליתו נופלת ממנו, לא היה נוטלה ומתעטף בה, כדי שלא להפסיק בתפילתו."

רבינו חננאל בניגוד לכך ראה את שני העניינים קשורים, וכעניין אחד, כלומר, שהוא חלק מהדין הסמוך, והיינו שמשמש בבגדו לתקנו שלא יפול מעל ראשו, [ודיהיינו אפילו נפל רובו]. אבל אם נפלה טליתו לגמרי - לא היה חוזר ומתעטף בו, כי החשיבו כהפסק,

ואומר רבון העולמים -

מיד באמצע תפלתו, ואח"כ מתחיל ממקום שפסק.

האופן בו שמע רבי אבא את דין מי שייצא ממנו ריה למטה בתפילה

הגמרא כדרכה מספרת את ההלכות בצורה עסיסית. רבי אבא רצה לעלות לארץ ישראל בעוד רב יהודה אסר את העלייה לארץ ישראל ולמד זאת מפסוק בירמיה. והחליט לשמוע דין אחד כשיעמוד מבחוץ לבית המדרש, ומצא לתנא ששנה לפניו. "היה עומד בתפלה ונתעטש - ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל; איכא דאמרי: היה עומד בתפלה ובקש להתעטש (מלמטה), כלומר הריח יוצא עם רעש, הדומה לעיטוש) - מרחיק לאחוריו ארבע אמות ומתעטש, וממתין עד שיכלה (הריח הרע הנודף מ)הרוח, וחוזר ומתפלל; ואומר: רבונו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה; ומתחיל (להתפלל) ממקום שפסק. אמר: אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה - דיי."

התוס' מדייקים כי אמירת הריבונו של עולם הוא באמצע תפילתו

מדייקים התוס', שמאחר ואמר ומתחיל ממקום שפסק, סימן שהאמירה היא באמצע תפילתו. וכמו שהיתה הפרעה אחרת באמצע התפילה, כך ההמתנה לתפוגת הריח ואמירת ריבונו של עולם, הינה תפילתו בעניין זה, היא קודם שיחזור לתפילתו הראשונית, שנדרש להפסיקה. והחידוש הגדול של התוס', שזה אפילו באמצע הברכה. וכן שגירסתם שונה, ריבון העולמים ולא ריבונו של עולם, כפי שהגירסא המצויה אצלנו.

היכא דגברא חזי - אינו חוזר לראש, כההיא דט' תקיעות. (כי בתשע תקיעות, הרי כל העת יכול ורשאי הוא לתקוע ברצף, והזמן אינו יוצר הפסק, ולכן מאחר ומלכתחילה לא היה צריך לתקוע בזמן מסויים, הרי לא הגבילוהו לחזור לראש). וס"ל נמי הכא דגברא חזי ע"י שמניח ידו על פיו, וא"כ אינו חוזר לראש כמו בט' תקיעות. (כלומר מאחר ורבי יוחנן סובר כי הוא לא נדרש להפסיק כאן בשעה שמניח את ידו על פיו, הרי אנו חוזרים לדין של תשע תקיעות). אלא לדין דס"ל דחייב להפסיק, משום דהוי גברא דלא חזי - חוזר לראש."

בחבלי השוא -

כלומר, **בחנם** מושכים עליהם עון, **כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל.**

הגמרא מביאה מספר אמוראים המדייקים מה דינו של קורא קריאת שמע במבואות המטונפות

תניא כותיה דרב חסדא: היה מהלך במבואות המטונפות - לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא - פוסק. דנה הגמרא: לא פסק - מאי? אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי: עליו הכתוב אומר [יחזקאל כ כה] "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" והיינו כיון שהוא עושה את המצוה שלא כראוי, נמצא שאינה טובה לו, כי לא יטול עליה שכר. רב אסי אמר מהכא: [ישעיהו ה יח] "הוי מושכי העוון בחבלי השוא" והיינו שנענש על דיבור גרידא, ודומה למושך עוון על עצמו בחבל רופף שקל לנתקו. (רש"י). רב אדא בר אהבה אמר מהכא: [במדבר טו לא] "כי דבר ה' בזה" שהרי בדברו דבר שבקדושה במקום מטונף נמצא שהוא מבזה דיבור ה'.

התוס' דנים על מושכי העוון בחבלי שווא, ומפרשים באופן אחר

המילה לשווא יכולה להתפרש בשני אופנים, לשון שקר, ובכן בחינם, ללא תועלת. ואפילו מלגלים עליו. כי דרך בני אדם בשעה שעושים עבירה, הם עושים זאת להנאת עצמם. והוא עושה לדעתו מצווה, ובאמת מבזים הם את התורה, נמצא כי כל עבירתו היא בחינם, שהיה יכול כלל לא לומר.

פסק רבינו חננאל -

כרב חסדא,

דאסור לקרות ק"ש,

אפילו צואה תחת בגדו **על בשרו,**

וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה),

דאע"ג דר' חסדא,

תלמיד דר' הונא הוה - **לחומרא אזלינן.**

ורב אלפס - פסק כרב הונא,

מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (דף ל.).

מחלוקת רב הונא ורב חסדא

הגמרא בתחילה מביאה את מחלוקת האמוראים, ולאחר מכן מביאה את הטעם של כל אחד. "אתמר: צואה על בשרו,

אמר ליה לדידי לא סבירא לי -

פירוש,

משום תרתי מילי:

חדא,

דסבירנא דאינו חוזר לראש,

דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:),

שמע תשע תקיעות בתשע שעות - יצא.

ועוד,

דסבירא לי מניח ידו על פיו,

ואם כן הוי ליה ראוי,

אלא לדין דסבירא לך דחייב להפסיק וכו'.

הגמרא מתארת את הדו שיח שהיה בין רבי יוחנן ורבי אבהו, על מקרה בו היו חלוקים

בתחילה הגמרא אומרת בחריפות את אי ההסכמה ביניהם. אמר רב הונא אמר רבי יוחנן: היה מהלך במבואות המטונפות בצואה - מניח ידו על פיו (שיהיה כחציצה). וקורא קריאת שמע. אמר ליה רב חסדא: האלוהים! [לשון שבועה]: אפילו אם אמרה לי רבי יוחנן בעצמו דין זה בפומיה - לא ציינתא ליה. לא הייתי מציית לו.

ובהמשך ממשיכה הגמרא שעדיין יש להקשות: ומי אמר רבי יוחנן הכי, שמותר לקרוא במבואות המטונפים? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה - חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, ומבואות המטונפים הם כמותם! וכורכת הגמרא את השאלה על פי חילוק שנאמר משמו של רב הונא. וכי תימא, הכא נמי יש לחלק: כאן בעומד כאן במהלך. איני! והא רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן, והוה קא קרי רבי אבהו קריאת שמע. כי מטא, כשהגיע במבואות המטונפות - אשתיק.

אמר ליה רבי אבהו לרבי יוחנן: להיכן אהדר, מהיכן עלי לקרוא אחרי שהפסקתי במבוי המטונף הזה?

אמר ליה רבי יוחנן: אם שהית כדי לגמור את כולה - חוזר לראש קריאת שמע! וכיון שרבי אבהו היה מהלך, ובכל זאת הסכים רבי יוחנן עם הפסקתו בקריאת שמע, משמע שדעתו לאסור קריאת שמע במבואות המטונפות. מתרצת הגמרא: הכי קאמר ליה רבי יוחנן לרבי אבהו: לדידי - לא סבירא לי שצריך להפסיק. אבל לדיך, דסבירא לך שאינו קורא שם, אפילו כשהוא מהלך - אם שהית כדי לגמור את כולה חוזר לראש.

ועל מנת להראות שלמרות המחלוקת לכל אחד יש על מה להסתמך מביאה הגמרא שאכן יש בסיס לכל אחד מהם. תניא כותיה דרב הונא, תניא כותיה דרב חסדא. תניא כותיה דרב הונא: המהלך במבואות המטונפות - מניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע. תניא כותיה דרב חסדא: היה מהלך במבואות המטונפות - לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא - פוסק.

ביאר המהרש"א כי שני הדברים הינם קושרים זה בזה

"דלא ס"ל לדידי, משום הני תרי מילי כהרדי חדא. דס"ל

ובאיך ברייתא - לא גרס צואת תרנגולים כלל,
ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל,
ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין.

ואומר רבינו יהודה,
דדוקא נשהן בלול שלהם,
שיש שם סרחון גדול,
אבל בתרנגולים ההולכים בבית - אין חוששין.

ובירושלמי יש,
דבאדומים בלבד - יש לחוש,
ולא ידעינן לפרש.
ועוד קאמר,
מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות,
ר' שמואל ברבי יצחק אומר **ובלבד של חמור.**

רבא משמיט את התרנגולים מהברייתא שהובאה

"אמר רבא, לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא), אלא כי הא דתניא: לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן."

ביאור תוס' הרא"ש לאיזה תרנגולים מדובר לאסור מחמת ריח

"פרש"י לית הלכתא כי הך מתניתא דלעיל, דאסרה צואת כלבים וחזירים כשאין בהן עורות, משמע אבל בצואת תרנגולין - לא איירי. ולא פליגא אמתניתא דלעיל, ומיהו נראה מדהזכירה זאת הברייתא צואת אדם דאיירי בכל ענין, וצואת כלבים וחזירים - דוקא כשיש בהם עורות, וצואת תרנגולים ושאר בהמות - לא הזכירה, משמע דאין בהם איסור כלל, ואפילו את"ל לאסור צואת תרנגולים, דוקא בלול שלהן, שיש לו סרחון. אבל כשגדלין בבית, ואין שם כי אם מעט - אין לאסור."

כלומר התוס' רא"ש מעמיד שאכן אין להתייחס לתרנגולים ולצואתם, פרט שהם בלול שלהם שאז הסירחון רב.

שיטת הירושלמי בהרחקה מצואת בהמה

הירושלמי מביא, כי בתרנגולים אדומים יש להרחיק ד' אמות. ופירשו כי מדובר בארץ אדום, ששם מאכילים אותם שעורים ואז צואתם מסרחת. ומה שהסתפקו התוס', כי ניתן לפרש בשלושה אופנים. או ארץ אדום, או תרנגול אדום, מה שנקרא תרנגול הודו, או שמדובר בצואה אדומה. ולגבי גללי בהמה מצד אחד ההרחקה של ארבע אמות היא בכלום, אלא שהובאה דעה שדווקא יש להרחיק בחמור. ויש שהעמידו שדווקא כשבא מהדרך, שאז צואתו מסרחת יותר.

ריח רע שאין לו עיקר -

י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק,
אם יש בהן מחיצה מפסקת,
הוא כמו ריח רע שאין לו עיקר,
כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (כו.).

או ידו מונחת בבית הכסא; רב הונא אמר: מותר לקרות קריאת שמע; רב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא - דכתיב כל הנשמה תהלל יה. (והכוונה היא ומשמעותו שההילול הוא רק באברים שנושם בהם, כגון פה וחוטם, ורק הם טעונים נקיון). ורב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע. מאי טעמא דרב חסדא - דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. (ומשמעותו היא, שההילול יעשה בכל האברים, ולפיכך כולם טעונים נקיון.).

שתי דרכים להכריע בפסיקה

בכל מחלוקת אמוראים, מצד הסברא יש צד לכל אחד, אך מצד הכרעת המעשה חייבים לפסוק רק כאחד מהם. וכאן אנו רואים כי בהכרעה יש לא רק את היחס של מי אמר, אלא גם את התוכן של מה מדובר. ועל כן רבינו חננאל פסק כרב חסדא, למרות שזה סותר את הכלל שרב הונא הוא הרב ורב חסדא הוא התלמיד, כפי שהגמרא מביאה את רב הונא המתבטא אליו בחריפות שאינו חבר אלא תלמיד. הזקוק לרבו. אלא שגוף הדברים מצד הזוהמה - כאן ראוי לנו להחמיר. ואף בגמרא ביומא שהביאו את דברי רב הונא כקושיא על רב פפא, שסבר בדומה לרב חסדא, הרי מהתירוץ יש סיוע לפסוק כרב חסדא. שנאמר שם "ומתריצין: צואה במקומה - נפיש זוהמא. ריחה רב, לפי שחמה היא, שלא יצאה לאויר. ולכן אסורה אפילו שהיא על בשרו ולא בפי הטבעת. אבל שלא במקומה - לא נפיש זוהמא, אין ריחה רב, ולכן מותר לקרות קריאת שמע."

בניגוד לכך פוסק הרי"ף, ומאחר והטעם לפסוק כרב חסדא הוא מחמת התוכן, הרי הוא מחוייב להביא ראיה גם מעולם התוכן. שם רב פפא אומר "צואה במקומה - אסור לקרות קריאת שמע." והגמרא מקשה מסוגייתנו ומקשינן: ומאי שנא, במה שונה דין צואה במקומה שאסור אפילו אם עומד ואינה נראית, מצואה על בשרו, בשאר הגוף [שלא במקומה]. "ומאי שנא מצואה על בשרו? דאיתמר, צואה על בשרו או שהיו ידיו בבית הכסא, רב הונא אמר: מותר לקרות קריאת שמע, ורב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע! והחידוש הוא שהקושי על רב פפא הוא לפי שיטת רב הונא, סימן שיש לה משמעות. ומדברי רב הונא, שאמר מותר לקרוא קריאת שמע בצואה שעל בשרו, קשה על רב פפא, שאמר צואה במקומה אסור לקרוא קריאת שמע. - במקומה - נפיש זוהמא, שלא במקומה - לא נפיש זוהמא."

[דף כה עמוד א]

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו' -

פרש"י,

לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל,

דאסרה צואת כלבים וחזירים,
אפילו בשאין בהם עורות,
אבל בצואת אדם - לא שייך,
ואסור בכל ענין.
משמע אבל בצואת תרנגולים - לא איירי רבא,

קריאת שמע, והרי עדיין לבו רואה את הערוה? ומתרת? הגמרא: קסבר לבו רואה את הערוה, מותר.

עם היות והגמרא תירצה לגבי ליבו, הרי מצד הקושיא היה מקום להחמיר, וכל האמוראים דנו רק להתייר בעקב

התוס' מדייקים משמו של רבינו חננאל, מעצם השאלה, והרי ליבו רואה את הערוה, שיש כאן איסור. ועם היות ואכן היה תלמידו של רש"י פוסק כתנא קמא, הרי כל שאר האמוראים התיירו רק בעקבו רואה את הערוה, ומתוך כך משמע שכלל לא התווכחו לגבי ליבו רואה את הערוה, ולכן זה אסור.

דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו - אבל בלבו וכו'.

מהרש"א מתקשה, דאם פשוט הוא דלבו תמיר מעקבו, אם כן בגמרא אחרי דתירץ לו לבו רואה את הערוה - מותר, מקשה, והרי עקבו רואה? ומאי פריך? והא כל שכן הוא, דלא סבר דאסור. ואפשר דבאמת יש גם צד לומר דעקבו חמיר, וכמו שכתב בתלמידי רבינו יונה, משום שהוא עומד נגד הערוה, ולכך מקשי שפיר בגמרא. אבל התוס' - להלכה פשיט להחמיר בלבו, משום דבלבו מצינו תנאים דאסרי, ובעקבו - לא מצינו.

מצד הסברא בלבד, יש צד לכל איבר להחמיר בו. הלב הוא עיקר העבודה בלב של התפילה, ולעומת זאת, הלב אינו רואה ממש, אלא רק מאחר והערוה הינה מתחתיו.

והלכתא נוגע עקבו אסור -

וטעמא,

דגזרינן נוגע עקבו, שמא יגע בידיו.

החילוק בין עקב לליבו, יש מקום לסברא, מי העקב

חמור

וזה לשון תוס' הרא"ש: "אבל עקבו הוא מכון כנגד הערוה כדאמרינן בנדרים (כ' א') המסתכל בעקבה של אשה וכו' א"ר שמעון בן לקיש מאי עקבה בית התורפה שהוא מכון כנגד העקב, ותנן נמי במס' נדה (נ"ז ב') הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה וכו' על עקבה ועל ראש גודלה טמאה אלמא עקב מכון כנגד הערוה יותר מפני שהוא מעקם את רגלו ונכנס העקב תחת הערוה ממש."

יש חילוק בין נוגע עם העקב בערוה, ולבין רואה

וזה לשון הגמרא: "רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי: נוגע - דברי הכל אסור; רואה, אביי אמר: אסור, רבא אמר: מותר, לא נתנה תורה למלאכי השרת. והלכתא: נוגע - אסור, רואה - מותר."

התוס' לומדים שבכלל כל האיסור הוא רק גזירה

גזירה הוא שעצם הדבר מצד עצמו הינו מותר, ורק חושיים אנו שבקלות יגיע לידי איסור. ונמצא כי איסור נגיעה בידיו בערוה הוא אסור, שמביא לידי הרהור. אבל הנגיעה של העקב בערוה, אין בו בעיה. אלא שהידיים עסקניות הן, ומאחר וכבר נגע בעקבו שם, יבוא לגעת אף בידיו. כי הנוגע בשאר איברים אין בכך הרהור. וגם כיושב כדרך הישמעאלים קורה שהעקב נוגע, ולכן עיקר האיסור הוא מחמת הגזירה.

ריח רע שיש לו עיקר

בכל ההרחקות מצואה יש כאן מציאות כפולה, מצד אחד, זה שיש לו ריח, הרי יש לבחון האם היא מציאות ממשית או זמנית. ומצד שני האם הדבר מבוסס בשל עיקר, כלומר, שמקורו בצואה ממשית. ואם מקורו בצואה, הרי ההגדרה ריח שיש לו עיקר. ונחלקו אמוראים לדעת רב הונא די בהרחקת ארבע אמות, ממקום הצואה. ואילו רב חסדא מחמיר, שאת הארבע אמות עליו להרחיק ממקום שפסק הריח. ומתוך כך שאלו את רב ששת לגבי ריח רע שאין לו עיקר. אשר פשט, מהמחצלות הפרוסות בבית המדרש, שחלק מהתלמידים ישנים עליהם, ושאר התלמידים לומדים, אף שהיתה הפחה. כי חכמים גזרו לגבי עצמו אך לא לגבי חברו.

מחדשים התוס', שמחיצה מפסקת יוצרת הפסק

וזה המקור למה שנפסק, כי כמו שהפסקה של רשויות ומחיצות מועילה לצואה עצמה, כל שכן שמועילה לריח היוצא ממנה. והעיקר מאחר ואינו רואה את הצואה, הרי אפילו שיש כאן ריח רע, מאחר והוא מנותק מהעיקר - יש מקום להקל. כי כל הלימוד הוא שנאמר והיה מחניך קדוש ומחנהו של אדם דהיינו חנייתו היינו ד' אמות לכל רוח (שזהו מקומו של אדם כשישכב ויפשוט ידיו ורגליו).

לגבי בתי כסאות הפרסיים

הגמרא בהמשך מביאם לגבי בתי הכסא הללו. שתמיד הבנת המציאות היא היוצרת את הדין. אמר רבא: הני בתי כסא דפרסאי - שהיו נעשים בחפירה, והיתה הצואה מתגלגלת במדרון לתוך גומא, והיא רחוקה ארבע אמות מפי החפירה - אף על גב דאית בהו צואה בתחתית הגומא, כסתומין דמו ומותר לקרות כנגדן, כאילו אין שם בית הכסא כלל.

[דף כה עמוד ב]

והרי לבו רואה את הערוה -

פירש ר"ח,

מדפריך גמרא הכי בפשיטות,

משמע,

דלבו רואה את הערוה - אסור,

אלא דרבינו שמעיה, תלמידו של רש"י,

פסק כת"ק,

דלבו רואה את הערוה - מותר.

ומיהו,

בסמוך - **משמע דאסור,**

דלא פליגי הני אמוראי,

אלא בעקבו רואה את הערוה,

אבל בלבו רואה את הערוה,

כ"ע מודו דאסור.

אופן קריאת שמע כשטובל במים צלולים

אומרת הגמרא בברייתא, תנו רבנן: מים צלולים - ישב בהן עד צוארו וקורא, ויש אומרים עוכן ברגלו.

מקשה הגמרא: ותנא קמא שאמר "ישב בהן עד צוארו וקורא", הרי המים מפסיקים רק בין הערוה לעיניו, ואיך יקרא

בשביל שהוא מובלע בתוכו, ומלא זוהמא, אבל בשל זכויות - מותר."

[דף כו עמוד א]

ספר תורה עושה לו מחיצה -

ודוקא ספר תורה.

וגם בחומשים - יש להחמיר כמו בספר תורה, אבל בשאר ספרים - דיין בכסוי בעלמא.

איסור שימוש המיטה בבית שיש בו ספר תורה

הגמרא מספרת, כיצד בגלל שהיה בבית ספר תורה - לא היה יכול החתן לבעול. ויתירה מזו הוא התלונן שהיה עבור בנו סכנה החתן. דתניא: בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי. וביארו כי הכוונה של כיסוי הוא רק אם אינו מיועד להניח בו את הספר או את התפילין. יתירה מזו, אמר רבי יהושע בן לוי: כשרוצה לשמש מטתו במקום שיש בו ספר תורה, אין די בכיסוי, אלא צריך לעשות לו מחיצה עשרה טפחים.

התוס' מצמצמים את דבריו לעניין מחיצה דוקא לספר תורה

בעצם הדין מלכתחילה נאמר רק על ספר תורה. אבל גם לחומשים - אנו מחמירים כדוגמת ספר תורה. וכאן מדובר על חומשים בכתב סופר ובמגילה. אבל ספרים אחרים - די בכיסוי. ובתוס' הרא"ש הביאו סוג אחר של חומשים, הדומים לספר, ולכן דינם כספר.

וזה לשון התוס' רא"ש "והא דתניא לעיל, בית שיש בו ס"ת ותפילין - אסור בתשמיש המטה עד שיוציאם או עד שיניחם כלי בתוך כלי, לא קאי אס"ת אלא אתפילין, וכלי בתוך כלי - לא מהני בס"ת אלא מחיצה עשרה, היכא דאין לו בית אחר, ודוקא ס"ת, אבל שאר ספרים - סגי בכלי בתוך כלי, וכן מסתבר, וה"ה בחומשין נמי, כיון שאינן עשוין בגלילה כס"ת."

גרף של רעי -

פירש רש"י - של חרס בלוע.

משמע לפירושו,

אבל כלי דלא בלע, כגון זכויות - אפשר דשרי.

יש לתלות את ההלכה לפי הטעם

מאחר ורש"י ביאר כי הגרף של רעי הוא חרס, הרי אין כאן סתם ביאור המציאות, אלא שיש כאן גם התייחסות הלכתית על פי הטעם. כי החרס יוצר מציאות אחת, ואילו אם היה זה מזכוכית, היה קל יותר לנקות, ודינו היה שונה בתכלית. אלא שמאחר והדברים אינם ברורים, הרי גם בתוס' זה וגם בתוס' הבא יש שימוש במילה "אפשר".

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים -

אבל בעביט,

אפשר דלא מהני מים.

הברייתא מחלקת בין גרף לעצם הטלת המים

"תנו רבנן: גרף של רעי ועביט של מי רגלים - אסור לקרות קריאת שמע כנגדו, ואף על פי שאין בהן כלום, ומי רגלים עצמן - עד שיטיל לתוכן מים. וכמה יטיל לתוכן מים? כל שהוא; רבי זכאי אומר: רביעית."

מדייקים התוס', שעצם מציאותו של הגרף של רעי - הרי הוא מאוס. ובפרט שייחד אותו לכך. ולכן הטלת רביעית של מים בא לסלק את מי הרגלים, אך לא מצליח לבטל את קיום הכלי, שהוא כביכול כלי של איסור.

תוס' הרא"ש איחדו בין שני ענייני התוס' הקודם והנוכחי, ויש שאכן חיברו ביניהם.

"גרף של רעי ועביט של מי רגלים - אסור לקרות ק"ש כנגדו, ואף על פי שאין בהם כלום, ומסתבר דהטלת מים - לא מהני להו, כיון דמיוחדין לכך, ומיהו בכלי תלמודא, שמזכיר גרף ועביט - מיירי בשל חרס, ויש להסתפק, אם ה"ה הכא בעביט של עץ או של זכוכית, ומסתברא, דבעץ - אסור



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות פרק ד' - תפילת השחר

התוס' בשעה שמתרצים, הרי הם עונים על שאלה שלא נשאלה

[דף כו עמוד א]

התוס' רמזו את השאלה באף על פי, כי מאחר ותפילת המוספים קודמת בזמן למנחה, מדוע בסדר המשנה הזכורה תפילה זו לאחר מנחה? ותירצו על כך, כי כאשר יש סדר בחרו להביא תחילה את התפילות התדירות, ורק לאחר מכן את המוסף שהיא תפילה חריגה.

שעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים -

וא"ת, והאמר רב לקמן (כז:), תפלת ערבית - רשות, וקי"ל כותיה באיסורי.

ועוד קשה, דאמר לקמן (ל:), שעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה, אין מחזירים אותו, משום דאין מקדשין את החדש בלילה, ולמה ליה האי טעמא, תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות.

וי"ל, הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן, תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם - אין לו לבטלה.

ומיהו, אם איחר עד המנחה, נראה דעבר זמנו בטל קרבנו, כיון ששהה כל כך, ולאחר ב' תפלות, לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח, ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד, לא יוכל לתקן, ובסמוך קרי ליה, מעוות - לא יוכל לתקן.

הגמרא דנה על השלמת תפילה שלא התפללו אותה, ונותנת דוגמא לערבית

רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא, אמר רבי יוחנן: מי שטעה, שכח, ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים [שתי תפלות שמונה עשרה]. אחת לשם שחרית, ואחת לשם ערבית.

מקשים התוס' בכפליים

אלא שמקשים התוס', שמאחר ואנו פוסקים כרב, שערבית הינה רק תפילת רשות, מדוע יודקו לבצע עליה תפילת

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב -

וא"ת, אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום, כמו גבי תפלת המוספין?

וי"ל, דזמן מוספין - הוא כל היום אפילו משחרית, שהרי קרבנות - יכול להקריב מיד אחר התמיד, א"כ גם תפלת מוספין, יכול להתפלל מיד מן הבקר, מה שאין כן במנחה, דאינה אלא משש שעות ומחצה.

והכי נמי אמרינן בפ"ק דע"ג (ד:), לא ליצלי איניש צלותא דמוספין, בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו', אלמא בשאר ימות השנה - יכול להתפלל.

מכל מקום מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין, משום שהיא תדירה בכל יום, אף על פי שתפלת מוספין קודמת.

המשנה מביאה שתי מחלוקות לגבי תום זמן שחרית ותפילת מנחה

המשנה מציינת שתי נקודות זמן סיום לשחרית ולמנחה: "תפלת השחר - עד חצות, רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. תפלת המנחה - עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה."

מקשים התוס' על לשון זמן תפילת מנחה

מאחר ובהמשך המשנה לגבי מוספין הלשון הוא כל היום, הרי לכאורה מדוע לגבי מנחה, לא נאמר כך, אלא רק עד הערב? עונים על כך התוס', כי באמירת כל היום יש התייחסות לא רק לזמן סיום התפילה, כפי שסבר המקשה, אלא גם מתחילת היום, ואכן מוספים הוא מיד אחר קרבן התמיד של שחר, בניגוד למנחה שהוא מתחילת שעה שש ומחצה.

התוס' אף מביאים ראייה על כך שניתן להתפלל מוספים עוד לפני חצות, וקודם מנחה. וראייתם אינה ממה שנאמר, אלא ממה שלא נאמר. מאחר ורק לגבי ראש השנה הגבילו זמן מוסף ביחיד, סימן שלשאר הימים לא קיימת הגבלה זו. ובפרט שהתוס' שם מדייקים שזה יוצא בשעה שהמלכים מניחין כתריות ומשתחוין לחמה ודרכם לעמוד בג' שעות. והכוונה בסוף שעה שלישית.

צדדיה. כבר ראינו מרבי יוחנן כי כאדר טעה ולא התפלל ערבית - הרי הוא מתפלל בשחרית שנים.

מנתחת הגמרא, שהסיבה כביכול לכך שזה יום אחד, שנאמר בבראשית, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ולכן זה באותה יחידת זמן, ולכן ניתן להתפלל. אבל אם נאמר שהתפילה באה במקום קורבן - הרי בערבית כבר לא ניתן לתקן את מה דלא הספיק להתפלל במנחה, בבחינת עבר זמנו בטל קורבנו. ומצד שני יש ראייה אחרת, שהתפילה הינה בקשת רחמים, ובאופן כזה היא מתעלה מעל גדר זמן (באותו היום) או קורבן (כל עוד שייך זמן לקורבן זה).

התוס' מנתחים שאלה שלא נשאלה, ומבארים מה שונה אצלה מהשאלה שכן נשאלה, וחקרנו עליה

לו יצוייר שהיתה נשאלת שאלה לגבי תפילת מוספים, והאם היה יכול להתפלל ערבית פעמיים? אלא שבין אם נאמר כי עבר זמן קורבן המוסף, כאן לא נוכל לומר שתפילה היא רחמים, כי כל מהות תפילת המוסף היא בגדר של ונשלמה פרים שפתינו. אבל במנחה, יש לה שני כובעים, גם כקורבן וגם כרחמים, ולכן שם כן ניתן לשאול. ורחמים הוא מעל להגבלות הזמן.

[דף כו עמוד ב]

טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שנים -

דהיינו של מוצאי שבת, ומבדיל בראשונה וכו'.

כתב רבינו יהודה,

אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה,

לא יתפלל עוד בלילה.

דלמה יתפלל עוד,

הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום,

לבד ר"ח שלא הזכיר,

א"כ אין מרויח כלום,

אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח,

הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח,

וי"ח - כבר התפלל?

ולא דמי, להא דאמר הכא,

טעה ולא התפלל מנחה בשבת,

דמתפלל ערבית בחול שנים,

פירוש של חול,

משום שלא התפלל כלל,

א"כ ירויח תפלת שמונה עשרה כשמתפלל במ"ש,

אף על פי שלא יזכיר של שבת.

וא"ת,

והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל,

שלא היה לו להתפלל, כי אם ז' ברכות,

והוא מתפלל י"ח?

השלמה? שהרי במחלוקתם של רבן גמליאל האומר כי היא חובה, ורבי יהושע האומר כי היא רשות ההכרעה הינה "ורבא אמר: הלכה כדברי האומר רשות".

קושי נוסף מפסקו של רב, "אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית - אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום." ולכאורה יכלה הגמרא להביא זאת מטעם שמה שלא נדרש להחזיר, כי מלכתחילה לא היה עליה כלל חיוב, בהיותה תפילת רשות.

התוס' מבארים, כי משמעות המילה רשות אינו כפי שחשבנו בתחילה

במילים פשוטות חובה הוא שהינך מוכרח לבצע זאת, ואילו רשות, שהינך רשאי גם לא לבצע זאת. אולם התוס' מעניקים למילה רשות משמעות מחודשת. שאם עומדות על המאזניים שתי מצוות, ושתיהן מתחרות על זמן קצוב. כי המצווה השניה הינה מצווה עוברת, רק אז הינך רשאי לוותר על ערבית, וגם זה רק בזכות המצווה השניה, שאותה הינך מחוייב לבצע. אבל להשמיט תפילת ערבית מרצונך - וכהגדרת התוס' לחינם, זה כבר לא.

זמנה של ערבית הוא מוגבל, ואם בזמן זה לא התפלל - אכן לא ניתן לתקן זאת

למדנו כי אפילו שכח אדם להתפלל, קיימת לו אפשרות של תיקון בתפילה הבאה, שאז הוא מתפלל שתיים. אבל בערבית אם חורג הוא ולא מתפלל עד מנחה, כבר אינו יכול לתקן, כי שהה זמן של שתי תפילות ערבית ושחרית, ומאחר והגיע זמן מנחה - לא יוכל שוב להתפלל. ומחלקים כי חכמים תיקנו להתפלל רק אם שכח בלא כוונה, וגם את זה הגבילו לתפילה הבאה, אבל אם לא התפלל במזיד - נקרא הדבר מעוות שלא יוכל לתקן.

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו' -

לא בעי,

אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף,

דהא - ודאי אינו מתפלל בערבית,

דהיאך יקרא את הקרבנות,

וכבר עבר זמן מוסף?

וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף,

אלא משום ונשלמה פרים שפתינו,

ובזה - ודאי עבר זמנו בטל קרבנו.

אבל שאר תפלות דרחמי נינהו,

ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו,

ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת.

הגמרא הביאה חקירה כשטעה ולא התפלל מנחה, האם נדרש להתפלל בערבית שתי תפילות?

כל חקירה יש בה שני צדדים. מהו בעצם שורש גדר התפילה - כנגד קורבנות או כנגד רחמים. דרך השאלה והתשובה - ניתן לראות מה כאן קובע. ולכן הגמרא לא רק מסתפקת להביא את החקירה, אלא מתפנה לבאר את שני

חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה - שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו.

מבארים התוס' איך יתפלל משטעה ולא התפלל מנחה בשבת

מסבירים התוס' את דברי הגמרא, בגלל שכעת חסרה לו תפילה ששכח ולא התפלל, הוא מתפלל שתי תפילות במוצאי שבת. ובראשונה הוא נדרש להבדיל.

ומוסיף רבינו יהודה מקרה אחר, בו היה בראש חודש, ומה שהוא שכח לא היה את עצם התפילה, אלא רק להזכיר את ראש חודש. ומקרה זה אינו דומה לכך שמתפלל במוצאי שבת שתיים. כי יש כאן שני פרטים, עצם התפילה שכאן אין לו הפסד, והזכרת ראש חודש, שכעת במוצאי ראש חודש לא יוכל להחזיר. וזהו דומה יותר לכך שלא עשה הבדלה בתפילה, שמאחר והוא יוכל להזכירה על הכוס, לא חייבוהו בתפילה.

ויש להבין כי התפילה היא עצמה יחידה אחת, ואין זה משנה האם התפלל את שבע התפילות בשבת או י"ח שלימות. כי למען האמת גם בשבת היה נדרש להתפלל את כל הי"ח, ורק מצד הטורח הקלו עליו ולא הצריכוהו להתפלל את כולן. ולכן מה שהוא לא התפלל בשבת את הז' במוצאי שבת כשהוא מתפלל י"ח, הוא יוצא לגמרי, כי הם שייכות היו גם לשבת. ויתירה מזו, אפילו לא הזכיר שבת, אלא התפלל י"ח שלימות, הרי זה פרט באופן התפילה, אבל הוא כן יצא ידי חובת תפילת י"ח ברכות. ולכן כבר אינו נדרש לחזור במוצאי שבת ולהתפלל שתיים, כיון שעיקר החובה כבר ביצע.

שיטת הרב אלפס, נדרש להתפלל גם כשינוי מרזויה

במוצאי שבת יש לו חובת הבדלה בתפילה. ואם הוא מתפלל שתי תפילות היה עליו להבדיל בראשונה, כי כעת חובת השעה היא הבדלה, והשניה ללא הבדלה, שהיא רק השלמת החיסרון. אבל אם לא הבדיל בראשונה אלא רק בשניה, הרי רק כעת התפלל את מה שנדרש, ולכן בידו יש רק תפילה אחת, ונדרש הוא להתפלל אחת נוספת על החיסרון. אבל באותו העיקרון אם הבדיל בשתייהן, אף שלא עשה נכון, הרי התפילה הראשונה היא ראויה, ומה שעשה עודף בשניה, הרי זה רק בפרט שבה, אבל הוא כן התפלל שתי תפילות, ואף שעשה תוספת שאינה ראויה, הרי אין לו צורך בהשלמות. ויתירה מזו, גם כשלא הבדיל באף אחת מהן, הרי גם כאן לא מחזירים אותו, כי שוב יש לו שתי תפילות מלאות, וחיסרון של הבדלה אינו גורם המעכב ודורש חזרה, שהרי את ההבדלה יכול הוא לאומרה על הכוס. ונמצא כי במקרה הראשון בו רק עשה הבדלה בשניה, הרי מאחר והראשונה לא עלתה לו, בתפילה השניה הוא אינו מחדש דבר, אלא רק משלים את התפילה של שבת שהיתה חסירה לו.

קשיא -

תימה,

אמאי לא משני דמיירי קודם שהעשירו?

דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין (דף לג.),

העשירו - **קבעוה על הכוס.**

בכך אין לחוש,

שגם בשבת - **היה דין שיתפלל כל י"ח,**

רק שלא הצריכוהו מפני הטורח,

נמצא שמרויח כל תפלתו.

אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח,

כבר התפלל,

א"כ לא ירויח כלום,

אם יתפלל במוצאי ר"ח (דהא),

[וה"ה] נמי, **אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות,**

ולא הזכיר של שבת,

נראה דלמ"ש - **לא יתפלל שתיים,**

דכבר התפלל י"ח ברכות.

ומיהו,

ברב אלפס - לא משמע כן,

דאפילו היכא דאינו מרויח כלום,

מצריך להתפלל פעם אחרת.

וזה לשונו שכתב,

אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה,

ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה,

שניה - עלתה לו,

ראשונה - לא עלתה לו,

דאיבעי ליה לאקדומי תפלת חובה שעתיא ברישא,

וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בתרייתא,

גלי דעתיה, דהך בתרייתא - היא חובה,

הלכך,

בעי למהדר ולצלווי זימנא אחריתי,

כדי להקדים חובת שעתיא ברישא.

ואי אבדיל בתרוייהו,

אף על גב דלא מיבעי ליה למעבד הכי,

לא מחוייב לאהדורי,

ואי לא אבדיל אפילו **בחדא מנהון,**

לא מהדרינן ליה,

דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת,

אין מחזירין אותו,

מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל.

אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי,

אף על גב שלא יחזור,

ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה.

כך היה נראה לה"ר משה מאלאו"ר,

מתוך לשון האלפסי.

הדרך לפצות על תפילה שלא התפלל, בשעה שאחת מהן היתה של שבת

הגמרא מביאה בברייתא שני מקרים. "תנו רבנן: טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת - מתפלל בליל שבת שתיים, טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת שתיים של

וי"ל,

דלא אשכחן ברייתא דנשנית בין שתי תקנות.**מה קורה אם לא הבדיל במוצאי שבת בתפילה**

הגמרא מבארת, כי גם אם לא הבדיל במוצאי שבת, הרי זה כן נחשב תפילה, אלא שמה שלא מחזירים אותו, כי הוא יכול לתקן זאת בהבדלה על הכוס. "הבדלה בחונן הדעת - אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה על הכוס!"

הגמרא בברכות בהמשך מבארת כיצד היה סדר הדברים לגבי ההבדלה. "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות. בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו - קבעוה על הכוס, חזרו והענו - קבעוה בתפלה, והם אמרו: המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס."

ולכן מה הקשינו שלא עלתה לו התפילה שלא הבדיל בה כערבית, ומקשים התוס', שנוכל לומר, כי היה זה במצב בו טרם תיקנו להבדיל על הכוס.

מה המשמעות של תירוץ התוס', יש לחשב כל ברייתא להבין מה בדיקו מוונתה

מתרצים התוס', שמאחר והיו שתי תקנות שונות, לא ניתן לומר ברייתא שנאמרה בזמן בין שתי התקנות. כי אין מציאות כזאת.

ומאריך התוס' רא"ש לנתח זאת "דלא מצינו ברייתא שנשנית באותם ימים הראשונים בין שתי התקנות בתפילה ועל הכוס, אף על גב דאותה ברייתא, דשניה - עלתה לו נשארה בקושיא, כיון דלא קאמר תיובתא - לא משבשתא היא, כך כתב רב האי גאון, וטעמא דמסתבר הוא. דכיון דאבדיל בשניה - גלי אדעתיה דכיוון בראשונה לשם תשלומין, ושניה משום חובתו. ואין להקדים של תשלומין לחובת הזמן, וצריך להתפלל אותה של תשלומין פעם שנית, ומיהו אם לא הבדיל באחת מהן, או שהבדיל בשתייהן - אין מחזירין אותו, דאין כאן גלוי דעת דראשונה לתשלומין, וכן משמע מדפריך למימרא כיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי וכו' דמשמע דבעי למימר אף על פי שלא הבדיל בראשונה והבדיל בשנייה, ראשונה - עלתה לו לשם חובה, ושניה - עלתה לו לשם תשלומין."

יצחק תקן תפלת המנחה -

ואף על גב דאמרינן (יומא כח:),
צלותא דאברהם מכי שחרי כתלי.

וי"ל,

היינו **אחר שתקנה יצחק.****בתיקון תפילת מנחה יש גדר של יצחק וכן של אברהם שהשתמש בה**

הגמרא מביאה שני אמוראים אשר אחד אומר, כי האבות - הם אלו שתיקנו את התפילות, והשני אומר שהתפילות - הינם כנגד הקורבנות, ואכן יש ברייתא כפי כל שיטה. ומאחר ואנו דנים באבות נביא אותה. "רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום", ונביא את ההוכחה בברייתא על שני האבות הראשונים. "תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא:

אברהם תקן תפלת שחרית - שנאמר וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמד פינחס ויפלל; יצחק תקן תפלת מנחה - שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (ויש המדייקים כי מרגע שהחמה נוטה מערב), ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר תפלה לעני כי - יעטף ולפני ה' ישפך שיחו."

עם היות ואברהם אבינו גם התפלל בזמן מנחה, הרי מי שתיקנה היה יצחק

בתוס' רא"ש נאמר "וא"ת והא אמרינן ביומא בפרק אמר להם הממונה, דצלותיה דאברהם אבינו מכי משחרי כותלי (ושם במסכת יומא מובא כי אברהם היה זריו והתפלל מנחה מרגע שהיו צללים, והשמש נטתה), וי"ל דלאחר שתקנה יצחק - היה (גם) אברהם אבינו אומרה, אי נמי (וכך פירש ר"ת בתוס' הרא"ש ביומא), גם מתחלה אמרה (כלומר, דאפילו קודם שתקנה יצחק - היה אברהם אומרה). דאפילו עירובי תבשילין - קיים אברהם אבינו, כדאיתא בפרק אמר להם הממונה, אלא שלא עשה קבע לכל בני ביתו עד שתקנה יצחק. (כלומר מה שהתפלל אברהם היה כיחיד, ולאחר שייצחק תיקנה, הפך זאת לנחלת הכלל)"

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף -**תימה,**

דבפ"ק דע"ז (ז: וע"ש),

מוכיח דשיחה - [זו] תפלה, מוציא יצחק לשוח בשדה.

וי"ל,

דכיוצא בו מצינו במגילה (פ"ק יג.),

ויהי אומן את הדסה,

ואין הדסים אלא צדיקים,

דכתיב והוא עומד בין ההדסים,

ובפרק חלק (סנהדרין צג.) **הוא אומר להיפך.****מהיכן מקור הלימוד ששיחה משמעותה תפילה?**

אצלנו בגמרא הלימוד של תפילת יצחק הוא "יצחק תקן תפלת מנחה - שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר תפלה לעני כי - יעטף ולפני ה' ישפך שיחו." ומקשים התוס' סתירה ממסכת ע"ז, שם הלימוד, ששיחה היא תפילה - הוא מהפסוק ויצא יצחק לשוח בשדה'.

בתוס' במסכת ע"ז גם מביאים את הסתירה, ומתריצים, כי שני הפסוקים משלימים זה את זה והלימוד אינו מאחד מהם, אלא מהשילוב שלהם. "דתרוייהו איצטריך. דתרוייהו מלמדים זה את זה. דאי מקרא דיצחק - הוה אמינא שיצא בשדה לדבר עם שום אדם ולא לתפלה, תלמוד לומר, אשפוך לפני שיחי - אלמא לשון תפלה הוא. ואי מאשפוך לפני שיחי, הוה אמינא דלשון תפלה הוא, אכן אינו תפלה קבוע, ת"ל קרא דיצחק דכתיב ביה לפנות ערב, ולפנות משמע שכן היה דרכו בכל ערב, והיינו תפלת מנחה."

וי"ל,
 אי אמרינן **עד ועד בכלל**,
יש בו גם חומרא שיתפלל,
ולא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ואפילו במזיד.
הגמרא חקרה בהבנת שיטת רבי יהודה האם הזמן של
עד נכלל בזמן בו רשאי להתפלל

רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. איבעיא להו: עד ועד בכלל, או דילמא, עד ולא עד בכלל? כלומר, האם השעה הרביעית נכללת בתפילת השחר, או שכבר אינה נכללת. והגמרא מאריכה בדיון על כך הן מתפילת מנחה בה זה נראה שאינו עד בכלל, אך יש קושי מתפילת מוספין. והכריעו מדברי רבי יהודה בן בבא בעדויות כי הכוונה היא עד ועד בכלל, וכך מכריעה הגמרא.

קושיית הגמרא מגריס בנידה

באופן כללי כל שיעורי חכמים הוא להקל פרט לגריס של כתמים. "דא"ר אבהו: כל שיעורי חכמים - להחמיר, חוץ מכגריס של כתמים - להקל." ואם אנו באים להחמיר בתפילה, הרי יש לנו לומר עד ולא עד בכלל.

מתרצים התוס' שניתן להגיע למסקנה הפוכה. וכוונתם דבקושייתם הבינו, שמה שאינו יכול להתפלל בשעה רביעית היא חומרא, ולזה הקשו מאי מספקא להגמ' אי עד ועד בכלל, פשיטא דלא אמרינן עד ועד בכלל, שהרי כל שיעורי חכמים להחמיר. וא"כ הכא נמי הכא, יהא עד סוף שעה שלישית ותו לא. ועל זה תירצו, דאף אם נימא עד ועד בכלל, ונכלול שעה רביעית - הוא נמי חומרא במה שעדיין מחייבים אותו להתפלל, ואפילו אם לא נתפלל עד שעה זו במזיד - נמי חייב.

[דף כז עמוד א]

תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו' -

ולא גרסינן אימא סיפא ושל וכו', שאינו במשנה,

שדברי רבי יהודה, שאמר עד שבע שעות אינו במשנה, ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה, ומיהו, בכל הספרים הישנים - אינו.

וא"ת, **ורבי - למה לא הזכיר אותו במשנה?**

וי"ל,

משום דלא ס"ל כוותיה,

בהא דאמר עד שבע שעות,

אבל בהא - דקאמר **עד ארבע שעות - ס"ל כוותיה,**

משום דתנן בבחירתא כוותיה.

ובהיא - דפלג המנחה נמי,

משום דאמרינן לקמן,

הגמרא מנסה להביא ראיה, כי לשיטת רבי יהודה לא ניתן לומר שעד משמעו ולא עד בכלל

ראיית הגמרא היא מסוף המשנה, שרבי יהודה אומר לגבי תפילת מוספין שהיא עד שבע שעות. ולא ניתן לומר כך שזה סותר לנו את הברייתא שאם היו לפניו שתי תפילות אחת של מוסף ואחת של מנחה, נדרש להקדים את המנחה לפני תפילת המוסף, כי המנחה היא התדירה. ומאחר ותפילת המנחה חייבת להיות לכל המוקדם בשעה השביעית, על מנת שרבי יהודה יהיו שתי תפילות בו זמנית, חייבים אנו לומר שעד חייב להיות עד בכלל, ורק כך יכולה להיות תפילת המוסף בשעה השביעית, ושכלל תהיה לו שאלה.

התוס' נעמדים על עצם הבאת הראיה מהמשנה, וגורסים שאינה קיימת

התוס' מתקנים שלא נאמר כלל במשנה שרבי יהודה אומר לגבי מוספין עד שבע שעות. ויתירה מזו, אף שיש בחלק מהספרים הרי תיקנו לדבר מקולקל, כי הנכון הוא שבכל הספרים הישנים אינו מופיע. אלא שמעצמה עולה השאלה, ואכן מדוע רבי לא שנה דעה זאת במשנה?

ועונים על כך, שמאחר ורבי לא קיבל זאת, בניגוד לשני דברים שהוא כן קיבל שיכולה להופיע כדעה. הואיל ובמסכת עדויות פ"ן מ"א שנקראת בחירה, נאמר שרבי יהודה בן בבא העיד על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. ואז גם נכלל כי רבי יהודה אומר עד ועד בכלל, שהשעה הרביעית נכללת. ולכן היה יכול לשנותה.

וכן לגבי זמן מנחה, כי מה שרבי יהודה אומר עד פלג המנחה, והוא מצמצם את זמן המנחה, הרי ברור שבזמנו חכמים כן מוכנים להתפלל מנחה. אלא שהחידוש שבזמן בו הוא מתייחס כלילה וחכמים עדיין מתפללים מנחה, כאן זו דעה שיש לה בסיס להלכה, כי כל אחד יכול לבחור בשעה זו להתפלל או מנחה או ערבית, וכפי שרב התפלל אז תפילת שבת, כמובא בהמשך.

דרב צלי של שבת בע"ש -

תימה,

דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (דף כג:),

ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר.

ויש לומר,

דהתם - **בשאינו מקבל עליו שבת מיד,**

אבל הכא מיירי - **שמקבל עליו שבת מיד,**

הלכך לא הוא הקדמה.

דין אכלי ושתי עד אורתא ולא מחינן בידיהו ומסתמא לא היו אוכלות ממש עד חשיכה, שאינן יכולות לצמצם, אלא פורשות מלאכול קודם הלילה, אלמא קודם אותו שיעור יש זמן תוספת דאורייתא, ולא נתברר יפה מה שיעור יש לו לאותו תוספת.

לגבי מצה שם יש לימוד מיוחד, ואין להשוותו, כי זה פסוק מפורש

אבל לענין מצה היה אומר ה"ר יעקב מקורבי"ל שאין לאכול מצה עד שתחשך מדאמרי' בתוספתא דפסחים אמרו עליו על הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור ואימת אוכלן משתחשך והיינו טעמא משום דכתיב בפסח ואכלו את הבשר בלילה הזה ולילה ממש בעינן ומצה איתקיש לפסח דאם אכלה מבעוד יום לא יצא ידי חובתו ולא שייך כאן תוספת.

[דף כז עמוד ב]

ולא אחורי רבו -

פירש רש"י משום יוהרא, ויש מפרש, שנראה כמשתחוה לרבו.

תפילת תלמיד מאחורי רבו

בתחילה הגמרא מביאה, כיצד רבי ירמיה בר אבא התפלל לאחוריו של רב, ולאחר מכן מקשה הגמרא כיצד נהג כך. ולבסוף רואים, כי הוא היה חריג, ונשארים עם הכלל שאכן אסור לתלמיד להתפלל מאחורי רבו. והרי "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו; ותניא רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו, והנותן שלום לרבו, והמחזיר שלום לרבו, והחולק על ישיבתו של רבו, והאומר דבר שלא שמע מפי רבו - גורם לשכינה שתסתלק מישראל! - שאני רבי ירמיה בר אבא, דתלמיד חבר הוה."

יש לראות האם שני הטעמים הינם ניגודיים או השלמה

בתחילה מביאים התוס' את פירוש רש"י, "כנגד רבו - אצל רבו, ומראה כאילו הם שוים. אחורי רבו - נמי יוהרא הוא." ולאחר מכן מביאים כי הכוונה שהוא נראה כמשתחוה לרבו. ויש שהקשו שאם התירוץ הוא כיש מפרשים, מה שאמרנו כי היה תלמיד חבר, עדיין נשארים אנו עם הבעיה של נראה כמשתחוה לרבו. אלא שניתן לתרץ, כי מי שממש מתבטל לרבו, אז יש את הסכנה בכך, אבל תלמיד חבר, כבר לא תולים שהוא כה בטל לרבו.

ומעניין כי שני הטעמים הינם הפוכים. בטעם של יוהרא, הרי התלמיד הוא שמחשיב את עצמו, ומרומם יותר ממה שהוא באמת, ועליו נאמר שהוא מגסי הרוח. ובטעם השני שהאנשים יאמרו כי הוא בטל לגמרי לרבו, סימן שאינו מחשיב את עצמו.

ולכן נראה לי כי התוס' נקטו את ב' הטעמים, שכלל אינו משנה מה נכון, יש להרחיק מכל מה שאנשים עלולים לומר. שיאמרו שהוא דוחק את עצמו להיות קרוב מדי לרבו יתר על מעמדו, או להיפך. ובפנימיות העניינים שירגיש שהקב"ה נותן לו בפני עצמו ישירות ואינו מקשר את תפילתו לרבו, ולמקום עמידתו. ומורא שרבו דורש כי ירחיק ממנו.

ושעמא,

משום דס"ל כרבי יהודה.

וכן הנך דלקמן שהתפללו של מ"ש בשבת,

היינו משום דסבירא להו כרבי יהודה,

לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה,

אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה בע"ש,

מיד לאחר פלג המנחה.

וכן לענין תוספת שבת,

(וט' באב) ויום הכיפורים ויום טוב,

דקי"ל שהוא מן התורה,

אם כן לא צריך שיעור גדול כל כך.

אופן תפילת רב בתפילת שבת מוקדמת

הגמרא מספרת כיצד "רב איקלע לבי גניבא, וצלי של שבת בערב שבת." כלומר, התפילה עם היותה של שבת היתה מבעוד יום. ראוי להוסיף כי הבה"ג גרס "וצלי רבי ירמיה אחוריה תפלה של יום חול, ולא פסקיה רב, שמע מינה שלא עד פלג המנחה הוא דמצלינן תפלת מנחה מכאן ואילך תפלת ערבית קאמר רב וכו' ורב הכי סבר, אי בעי לצלויי של שבת בע"ש מצלי, כלומר מוסיפין מחול על הקדש". והיינו שרב אינו פוסק כרבי יהודה, שהרי לא הפסיק את תפלת רב ירמיה, ובהכרח מה שהתפלל ערבית אחר פלג המנחה, הוא רק משום שרצה להוסיף על הקדש, והעלה מכך המג"א [רסז א] שהנוהג כל השבוע כרבנן, יכול בשבת להקדים ולהתפלל מעריב כרבי יהודה מפלג המנחה.

בתוס' הרא"ש הדברים התבארו ביתר אריכות, מה טעם נהגו להתפלל שלא כרגיל, להקדים ולאחר

"והיה מקבל עליו שבת מבעוד יום, והא דאמרינן בפרק במה מדליקין גבי הדלקת הנר, ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר, אין זו הקדמה, מאחר שהיה מקבל עליו שבת באותה שעה, ובירושלמי אמרינן רבי מפקד לאבידן אמוריה, אכריז קמי צבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד דיומא קיים.

לגבי הקדמה מובן שדצו להאריך את השבת, אבל הקדמת תפילת מוצאי שבת וההבדלה, היתה רק מחמת אונס, ולא שהותרה להם המלאכה קודם מוצאי שבת

וכל הני אמוראי וכן תנאי דלקמן, שהתפללו של מוצאי שבת בשבת, ואמרו הבדלה על הכוס - כר' יהודה סבירא להו, ואפשר שהיה להם אונס, ולא היו יכולין להבדיל במוצאי שבת, כגון שלא היה להם יין או שום אונס אחר, כי פשיטא שלא היו ממהרין להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת, אם לא מחמת אונס.

התוספת היא דווקא מפלג המנחה ולא לפני

ונראה דאע"ג דסבירא לן כר' יהודה לענין תפלת הערב שהוא שעה ורביע קודם הלילה, לענין תוספת שבת וי"ט ויום הכפורים דקי"ל שהוא מן התורה בפ"ק דר"ה ובכמה דוכתי, שאין צריך כל כך שיעור גדול לתוספת.

יש שיעור תוספת גם בכל שהוא שאינו מבורר

מיהו נראה, שצריך שיעור מדאמרי' בביצה בריש פ' המביא ובשבת בפרק שואל דהא תוספת יה"כ דאורייתא. והני נשי

הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום -

פירוש,

כשאר בני אדם,

שאינו אומר שלום עליך רבי,

והיינו דאמרינן (ב"ק דף עג:),

כדי שאילת תלמיד לרב.

אי נמי,

ההוא לכתחלה קאמר,

ובתלמיד חבר, דשרי ככל הני דלקמן.**הנהגת אמירת שלום על ידי התלמיד לרבו**

הגמרא אומרת מפורשות בבבלייתא "תניא רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו, והנותן שלום לרבו, והמחזיר שלום לרבו, והחולק על ישיבתו של רבו, והאומר דבר שלא שמע מפי רבו - גורם לשכינה שתסתלק מישראל!"

הדרכים להיתר בתלמיד

עבד כלל אינו אומר שלום לרבו, כי הפער ביניהם ענק. אלא שיש תלמידים שאף הם מקיימים כעין זה בעצמם. "בירושלמי משמע שתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל דגרסינן נהיגי גבייהו דלא שאיל זעירא בשלמא דרבה ומקיימי בנפשייהו ראוני נערים ונחבאו."

גם באמירת שלום עצמה, יש חילוק מי כאן היוזם, כי אם הרב קוראו תחילה אין התלמיד רשאי שלא להחזיר שלום, אלא שאף כאן נדרש שיהיה ניכר, שאינו מחשיב את רבו כשאר בני אדם ויש לכך לשון מיוחדת של שלום עליך מורי ורבי, או לפחות שלום עליך רבי. שהרי הוא דרך כבוד.

הגמרא במסכת בבא קמא מבליטה כי אכן יש פער משמעותי כאשר התלמיד שואל מיוזמתו, ואז אומר מורי ורבי, או רק עונה לרבו. "אמרי: תרי תוך כדי דיבור הוי, חד כדי שאילת תלמיד לרב, וחד כדי שאילת הרב לתלמיד, כי לית ליה לרבי יוסי - כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי ומורי, דנפיש, כדי שאילת הרב לתלמיד שלום עליך - אית ליה."

אולם בתירוץ השני מקילים יותר, ומלכתחילה מאפשרים לתלמיד ליזום, כל עוד הוא נוהג בלשון הראויה. וכאן התוס' מביאים כי בתלמיד חבר, אף אינו נדרש להקדים את כל הלשונות הללו, וכפי שהוכיחה הגמרא שאפילו מר לא קרא את רבו, מאחר ותלמיד חבר היא הגדרה שונה.

ראוי לראות את דברי התוס' בבבא קמא, המבדילים בין המקרים

"והא דאמר בפרק תפלת השחר (ברכות ד' כז: ושם) הנותן שלום והמחזיר שלום לרבו - גורם לשכינה שתסתלק מישראל, היינו כשנותן שלום לרבו כמו לחבירו, כמו שאמר ליה שלום עליך, ולא אמר רבי. והא דאמר בפרק ר"ע (שבת פט.) כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? עבד שאני - שאימת רבו עליו, ובשום ענין אין ליתן לו שלום."

הואיל והתפללו וכו' -**הכא נמי נימא לענין מלאכה,****ואמאי שרי ליה?**

ובקונטרס פירש בפנים אחר.

מאחר והיתה טעות - לא הצריכו את הציבור לחזור ולהתפלל

הגמרא מספרת כיצד אירע מקרה, ובו נתקשרו העבים בשבת, והיתה הרגשה שזה כבר חושך. ומאחר וחשבו כי זה מוצאי שבת, אכן התפללו תפילת חול של מוצאי שבת. ולאחר שנתפזרו העבים וזרחה החמה, הבינו כי עדיין שבת. ובאו ושאלו את אבי, שענה להם שמכיוון שכבר התפללו, אף שהיה זה בטעות - לא מחזירים אותם.

יש לבאר את המהלך עפ"י המהרש"א הן לגבי טעות בערב שבת והן לגבי טעות במוצאי שבת

אומר המהרש"א "ורוצה לומר, דכמו דנימא הכא במוצאי שבת, דאין צריך להתפלל שנית, ויצא ידי תפלת מוצאי שבת, אף על גב דאסור במלאכתו, דהוי דבר תורה, הכי נמי נימא לעיל בערב שבת, דאין צריך להתפלל שנית, והוי התפלה קבלת שבת לחומרא, לאסור במלאכה ע"י התפלה, כמו שכתבו התוס' לעיל, שכתבו.

ובקונטרס פירש בפנים אחרות, היינו שכתב רש"י דיאסור במלאכה, משום תוספת שבת ע"י התפלה, וזה כבר דחו התוספות לעיל, דאין צריך שיעור לתוספת כל כך, אלא הוי הקדמת קבלת שבת ע"י התפלה, ואליבא דרבי יהודה, כמ"ש התוס' לעיל."

כלומר, הטעות יכולה להועיל לעניין התפילה, שאין מחזירים ומצריכים אותם להתפלל. וכן הטעות יכולה להיות בין לחומרא ובין לקולא, תלוי האם בתפילה יצר מציאות שבת או חול. ויש דיון של מלאכה, שעם היות והיה לנו מקום לומר שהטעות גוברת. הרי עשיית מלאכה הוא כבר מתנגש עם איסור תורה, בשעה שטעות לא תפסה, לבטל את גדר שבת.

שאני צבור -

אף על גב דלא מטא זמן,

אין איסור בעשיית מלאכה,

אף על גב דטעותא הוא.

הגמרא מבארת כי לא מטריחים את הציבור לחזור ולהתפלל, אף שהתפללו בטעות

"פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים העם לומר חשכה הוא, ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ונתפזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי, ואמר: הואיל והתפללו - התפללו! - שאני צבור, דלא מטרחינן להו."

חקירה אחת על ההבדל בין תפילה למלאכה, וחקירה שניה להבדל בין ציבור ליחיד

אלא שיש כאן עוד שני נושאים לדון בהם. נושא אחד הוא האם קיים הבדל בין מה שלא מחזירים אותם להתפלל, ולבין

תפילת ערבית - מחלוקת תנאים ואמוראים האם היא חובה או רשות

הגמרא מביאה שנחלקו תנאים האם תפילת ערבית הינה חובה או רשות. וגם האמוראים לעניין כיצד לפסוק ההלכה. "דאמר רב יהודה אמר שמואל: תפלת ערבית, רבן גמליאל אומר: חובה, רבי יהושע אומר: רשות. אמר אביי: הלכה כדברי האומר חובה. ורבא אמר: הלכה כדברי האומר רשות."

מעידים התוס' שעלינו להבין שמשמעות רשות אינה למחקה לגמרי

כבר לעיל התייחסו התוס' לכך. "הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות - היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה." כלומר, תמיד יש לו חובה להתפלל ערבית. אלא במקרה חירום בו הוא נדרש להכריע בין שני מצבים, והדבר השני הוא מצווה עוברת, רק אז התירו לו לדחות ולא להתפלל ערבית.

והלכתא כוותיה דרב -

ונראה,

דלכך תקנו פסוקים וקדיש,

בין גאולה לתפלה **דרשות היא.**

[ע' תוס' לעיל דף ד: ד"ה דאמר ר"י].

ההמרה לגבי תפילת ערבית האם היא רשות

מה שמכריעים כי תפילת ערבית הינה רשות, אינה שיכול לזוטר עליה, אלא שיש בה צדדים של הקלה. ולכן מובא בתוס' בתחילת הפרק "וימיהו בסדר רב עמרם פירש, מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית, לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה, משום דתפלת ערבית רשות." ולא כי תפילת ערבית רשות ממש, אלא התוספות דנים רק על עצם היכולת לתקן הפסק גדול כל כך, ולומר דהוי כגאולה אריכתא.

הפרט של ההפרדה לא באה לבטל תפילת ערבית

יש רבים האומרים, כי שני התוס' הינם יחידה אחת, וכן משמע מתוס' הרא"ש שחיבר את שני העניינים. וזה לשונו. ד"ה רב אמר תפלת ערבית רשות. "פסק ר"ח דהלכתא כרב באיסורי ותפלה - איסורא הוא. ולהכי תקנו פסוקים ויראו עינינו וקדיש בין השכיבנו לתפלת ערבית, להודיענו שהיא רשות, ומ"מ בחנם - אין לבטלה כדפי' לעיל, וגם אין להפסיק בין גאולה לתפלה אלא מה שתקנו לומר."

[דף כח עמוד א]

ושל מוספין כל היום -

הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל,

דאמרינן בפרק תמיד נשחט (דף נח.),

מוספין - בשש, בזיכין - בשבע,

וכ"ת - ה"מ למצוה,

אבל דיעבד - כל יומא נמי זמניה הוא?

היתר מלאכה. וכאן אם אנו מבארים על מוצאי שבת, והתפילה להוציא שבת היתה בשבת בטעות. הרי למרות שלא הגיע הזמן, אין איסור בעשיית מלאכה, ואף שחשבו כי זה חול, והיתה כאן טעות. הנושא השני, האם יש הבדל בין היחיד לציבור. ולדוגמא מחלק זאת בתוס' הרא"ש. "שאני צבור דלא טרחינן להו. פירוש להתפלל, אבל יחיד - צריך לחזור ולהתפלל. אבל לענין מלאכה - אלו ואלו מותרין."

צלי של מוצאי שבת וכו' -

יש לומר,

דהכא מידי,

שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת,

כגון ללכת למול תינוק,

ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים,

דודאי צריך להוסיף מחול על הקדש דאורייתא,

אבל בחנם - לא,

ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל,

ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת,

דגם עם חשיכה - אסור במלאכה.

לבאר הטעם שהודדו להתפלל כבר בתוך שבת תפילת מוצאי שבת

הגמרא מספרת כיצד "רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת." והשאלה עולה מאליה, מה יש לו למהר להוציא שבת. והרי אנו משתדלים בדיוק בכיוון ההפוך להוסיף קודש. ועוד, שאפילו הוא מקדים אינו מרוויח שיכול לבצע מלאכה. ומתוך כך מתרצים התוס', שאכן היו כאן שני דברים. דבר אחד - זה היה מקרה חריג. ונראה לי להביא ראייה על כך, עד שמובא בהמשך בגמרא, שהיו זוכרים בדיוק היכן זה היה, והאם היה זה בצד עמוד או תמרה, ומי בדיוק התפלל.

דבר שני - זה היה צורך מצווה וחירום, שלא היה יכול לעשות אחרת. כגון שהוא מיהר ללכת למול תינוק, ורק עכשיו יהיה לו יין לבצע את ההבדלה. ועוד דוגמאות שמתירים הוא הכנסת כלה והלווית המת. וגם שם רק בצירוף מקרים חריגים. וגם כאן פירשו זאת לא שיחשיך על התחום, אלא שיתחיל ללכת מיד לכשיהיה לילה, ולא תטריד אותו התפילה וההבדלה, ולכן יתפלל ויבדיל מבעוד יום. ויש שאמרו שמאחר והיה מדובר על מקום רחוק, גם היה רשאי להחשיך על התחום, כדי שישפיק להגיע בבוקר יום ראשון. ובימינו שיש טיסות ליעדים רחוקים במיוחד, והמוהל נדרש למול, מקרה זה יכול להתממש.

הלכה כדברי האומר רשות -

לאו דוקא רשות,

אלא כדפרישית לעיל (ד' כו.).

ולכך נקרא רשות,

לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת.

הרי בתמורה (פ"ב ד' יד) משמע,
שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו.
 ותירץ.

דהתם - מיירי בשבת.

**יש להקשות כיצד זמנם של המוסיפים כל היום
 ובמסכת פסחים אומרים בשש**

במשנה ראינו כי תפילת המוסף היא כל היום, ואילו
 במסכת פסחים מובא בשיטת רבי ישמעאל, המקדים מוספים
 לבזיכין של לחם הפנים ולכן, עבד להו למוספין בשש, שנאמר
 בהם "ביום" - ולא "בבקר" ומשמע שיש לאחרם. לפיכך
 מתחילים עבודת המוספין בתחילת השעה הששית, והעבודה
 נמשכת במשך השעה הששית. ובזיכין, שנאמר בהם פעמיים
 "ביום", זמנם לאחר המוספין, ומתחילים עבודתם - סילוק
 הבזיכין, הקטרתם וחילוק הלחם - בתחילת שבע, ונמשכת
 העבודה במשך השעה השביעית.

ולכאורה מציעים התוס' את הפירוש, בדרך של ואם תאמר,
 שלמצווה נדרש לעשות את המוסף בשש, אבל מצד עיקר
 הדין כל היום כשר? ולא ניתן לומר כך, שהרי ראינו כי
 במסכת יומא נאמר שהמוספין היו נשחטים עם תמיד של
 שחר, שהוא קרב לכל המאוחר בארבע שעות, ולכן חייבים
 לומר שכשר בשש הוא עצמו בדיעבד. שנאמר ביומא, דתניא,
 רבי עקיבא אומר: פר העולה ושבעת כבשים - עם תמיד של
 שחר היו קרבין. לפי שנאמר כלל בכל קרבנות מוסף של
 הרגלים, ויש ללמוד מהם את קרבנות המוסף של יום
 הכיפורים: [במדבר כח] "מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד
 תעשו את אלה [קרבנות מוסף]". והיינו שיש לסמוך את
 עשיית קרבנות מוסף מיד לאחר הקרבת התמיד של שחר.

ועל כך תירצו מתמורה, כי בשבת לא למדים מרגלים, כי
 בזיכים הוא רק בשבת, ולכן מוספים זה בשבת. ומתוך כך יש
 שלושה זמנים. ברגלים עם תמיד של שחר, בשבת לכתחילה
 בשש, בדיעבד - כל היום.

**הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של
 מוסף -**

מכאן יש לזהר ביוה"כ,
 להתפלל תפלת שחרית קודם שש שעות ומחצה,
 דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה,
 דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם.

והר"י אומר,

דאינו צריך,

דהא דקאמר **שיתפלל תפלת המנחה קודם,**

היינו כשיש לו לעשות צרכיו,

שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה,

וצריך להתפלל שניהם מיד,

כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין,

ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר,

אבל אם היה לו שהות,

להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה,

אין לו להקדים תפלת המנחה,
 אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה.

**ההלכה כשיטת רבי יוחנן ולא כרבי יהודה, ונדרש
 להקדים מנחה לפני מוסף**

הגמרא לא רק שמביאה את הברייתא המציינת את
 המחלוקת, אלא מספרת בהמשך כיצד רב זירא היה חלוש
 והקשיב להלכה שנאמרה בבית המדרש. והפעם זה נאמר
 בסגנון שלא רק רבי יוחנן סתם אמר את דבריו, אלא שממש
 שוללים את הדעה הקודמת. "הכי אמר רבי יוחנן: אין הלכה
 כרבי יהודה דאמר: מתפלל אדם של מוסף ואחר כך מתפלל
 של מנחה."

**מזהירים התוס' אם תפילת יום כיפור נמשכת, שעלולים
 לשבש את סדר התפילות**

מאחר ותפילת יום כיפור הינה ארוכה, הרי יש חשש שאם
 תימשך תפילת שחרית לאחר שש שעות ומחצה, הרי נגיע
 לנקודת הזמן בו יש לפנינו שתי תפילות של מוסף ומנחה,
 והרי ההלכה היא שנדרשים להקדים את מנחה, וכרבי יוחנן.
 ולכן הפיתרון שהם מציעים הוא כלל לא להיכנס לבעיה.

**התוס' מצמצמים את דברי רבי יוחנן, ומשאירים ביום
 כיפורים שיתפלל כסדר**

כאשר אנו ממקדים מהי הבעיה, ממילא כאשר מדובר
 במציאות שונה, לא מתחילה הבעיה. והחשש היה שאם יש
 לו שלושה אירועים, שתי תפילות וסעודת נישואין גדולה. הרי
 אם עלול הוא להסתבך משיכרות בסעודה, וכעת הוא צריך
 להקדים ולהתפלל את שתי התפילות, אז התדיר של מנחה
 גוברת בסדר בו מתפלל ברצף את שתיהן. ולכן מתפלל מנחה
 תחילה.

אבל במציאות בה הוא יכול להתפלל את שתיהן, ואין לו
 כל חשש שלא יספיק להתפלל מנחה בזמנה, אין כל מניעה
 שיתפלל מוסף תחילה. ויתירה מזו, יש בכך מעלה שהוא
 מתפלל כסדר. כי כל הלחץ להקדים מנחה, הוא רק במצב בו
 יכולה להיות בעיה אחרת. וביום הכיפורים בהחלט יש שפע
 של זמן להתפלל מנחה בזמנה, גם כשהוא גולש ומתפלל מוסף
 לאחר שעה שש ומחצה.

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא

-

ואי משתעי ברגלים,

אין שייך לומר לשון איחור,

שהרי אין להם תשלומין,

אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא.

הבעיה באיחור התפילה שזו עבירה וגורמת לשברון לב

אמר רבי יהושע בן לוי: כל המתפלל תפלה של מוספין
 לאחר שבע שעות - לשיטת רבי יהודה שכבר עבר זמנה, עליו
 הכתוב אומר [צפניה ג יח]: "נוגי ממועד אספתי - ממך היו",
 מחמת שהעבירו מועדי התפלות, יהיו נוגים [שבורים] ואסופים
 וכלים.

להעמיד המשנה במנחה גדולה מ"מ כיון דאוקמי הכי, ולא קא משני מידי אליבא דידן] ש"מ דהלכתא הכי."

[דף כט עמוד א]

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינונו -

והכי קי"ל.

ויש ספרים דמסיק,

ה"מ במתא, אבל בדרך - שרי,

כדמשמע במכילתין גבי רבי יוסי וכו'.

תפילת הבינונו וטעמו של אביי שקילל מי שמשתמש בה, ומאיזה טעם?

נוסחה של תפילת הבינונו היא תמצית של שמונה עשרה. ושמאל אמר: אומר שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, ובאמצע אומר ברכה אחת, וכולל בתוכה מענין כל הברכות האמצעיות. וכך נוסחה:

הבינו ה' אלהינו לדעת דרכיך [כנגד "חונן הדעת"]. ומול את לבבנו ליראתך [כנגד "הרוצה בתשובה"].

ותסלח לנו [כנגד "המרבה לסלוח"]. להיות גאולים [כנגד "גאל ישראל"]. ורחמינו ממכאובינו [כנגד "רפאנו"]. ודשנינו בנאות ארצך [כנגד ברכת השנים]. ונפוצותינו מארבע קצוות הארץ תקבץ [כנגד קבוץ נדחים]. והתועים על דעתך ישפטו [שהטועים במשפט, השיבים ללמדם לשפוט כדבריך, והיא כנגד "צדקה ומשפט"]. ועל הרשעים תניף ירך [כנגד ברכת הצדיקים]. וישמחו צדיקים בבנין עירך, ובתקון היכלך [כנגד בונה ירושלים]. ובצמיחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך [כנגד "מצמיח קרן ישועה"]. טרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפילה!

אלא שאביי קילל את האומרה. מעירים תוס', שאכן דבריו של אביי כך נפסקו להלכה, שאין להשתמש בה. ומביא דעה כי יש שחילקו זאת לשני זמנים שונים, עם התייחסות שונה. שלא קלל אלא למי שנמצא בעיר ויכול להתפלל כולה, אך בשעת הדחק, כגון שבא בדרך, אומר הבינונו, שהרי מצינו שכך עשה רבי יוסי [לעיל ג א ד"ה היה]. וכפי שמובא שם בתוס'. "ונראה לי, כפירוש הקונטרס, תפלה קצרה דהכא - היינו הבינונו. ואף על גב דלייט עלה אביי אמאן דמתפלל הבינונו. היינו דוקא בעיר, אבל בשדה - מותר."

התייחסות ההלכה לגדרה של תפילת הבינונו

והרי"ף פסק שבשעת הדחק - אומרה אפילו בעיר. ובאופן שיכל להתפלל כל התפלה והתפלל הבינונו, כתבו עולת תמיד ומאמר מרדכי שיצא בדיעבד, שהרי לייט עלה אביי, ומשמע כי אף שאינו ראוי, יוצא. והיינו שסברו כי הבינונו היא מטבע של תפלת שמונה עשרה. אך באליהו רבה [קין נקט שלא יצא, וביאר שאביי לייט על מי שמתרגל להבינונו, כשאינו יכול לכיין בכוונה ארוכה], והיינו כי סבר שהבינונו היא תפלה בפני עצמה, שנתקנה רק לשעת הדחק, אך כשהוא חייב בשמונה עשרה, אינו יוצא בה. [וראה ריטב"א [ל א] שאינו יוצא, אך היינו רק משום שפסק כי הבינונו רק להולך בדרך, ולא ליושב בביתו ואינו יכול לכיין, ואילו הפוסקים דנו להלכה שאומרה גם בביתו].

דנה הגמרא: מאי [מהיכן] משמע דהאי "נוגיי" - לישנא דתברא [שברון] הוא?! מביאה הגמרא: כדמתרגם רב יוסף (בהיה בקי בתרגום) מקרא לגבי ענין אחר: תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל [היינו על ישראל, בלשון סגי נהור], על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים! ודרשוהו בין על איחור זמני התפלה, ובין על איחור זמן המועדות.

מדייקים התוס', כי לשון איחור מכריח אותנו ללמוד שמדובר בתפילה. כי את המועדים לא ניתן לדחות, שאין להם תשלומים, כמו תפילה.

המהרש"א בחידושי אגדות הרחיב את העניין מכיוון נוסף, שהוא מדייק על האיחור דוקא של מוסף

"עיינ בתוס'. ועוד י"ל, דודאי רב יוסף אמועדים ורגלים ממש קאי, כדמתרגם הכי, וכפירש"י שם. אבל דרשוהו הכי לענין תפלת מוספין הבאין ג"כ במועד, במקום קרבן מוסף. המאחר אותן ממועד הקבוע להן, דהיינו ז' שעות, דיבוא שבר על שונאיהן [דאחרו], וכן משמע, דלא מייתי מתרגומו של רב יוסף אלא דנוגי לשון שבר הוא, ולקמן גבי המאחר תפלת שחרית עד אחר ד' שעות לר"י - לא דריש ליה מלשון תברא, אלא מלשון צער דלא גרע כ"כ. ויש ליישב לפום דינא, משום דגבי תפלת שחרית - יש לתקן קצת דמתפלל אותה בנדבה, ויש לו מידהא שבר תפלת נדבה. מה שאין כן במוסף, דאין מתפללין אותה נדבה, ומעוות שלא יוכל לתקן הוא."

[דף כח עמוד ב]

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו' -

ואית ליה לרבי יהושע מפסיקין,

ואפילו מן האכילה,

ולא היא.

שיטת רבי יהושע בן לוי (ריב"ל) שאסור לטעום מאחר והגיע זמן מנחה

לשון הגמרא הינה "דאמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה, אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה." בתוס' הרא"ש מבארים את שני הצדדים, מהי הסברא שמפסיקין אפילו מהאכילה. "ואפילו התחיל בהתר - צריך להפסיק, כדמשמע בפ"ק דשבת. וכן משמע לישנא דאסור לטעום כלום." ומצד שני מה שנאמר ולא היא, כלומר שאין אנו מקבלים את דבריו.

"ולית הלכתא כריב"ל. ומותר לאכול כשיגיע זמן תפלת מנחה, וכן פסק ר"ת בפ"ק דשבת, דמוקי מתניתין דלא ישב אדם לפני הספר - סמוך למנחה גדולה, ולא לאכול בסעודה גדולה ובמנחה [גדולה], אבל סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה - מותר להתחיל, וכן נמי סמוך למנחה קטנה דלא חיישינן לאמשוכי כלל בסעודה קטנה, דבשל סופרים - הלך אחר המקל, וסתמא דתלמודא דקאמר התם האי לישנא קמא ולישנא בתרא דרב אחא בר יעקב קאמר לה, אף על גב דהאי דקא משני תלמודא בלישנא קמא אליבא דריב"ל קא משני, ולא קיי"ל כותיה, משמע הא אליבא דידן [אין אנו צריכין

ונכללה בהבינונו -

והא דאמרינן בפ"ק דנדה (דף ח:),

כל השנה כולה מתפלל אדם י"ח,

חוץ ממוצאי י"ח,

מפני שורח צבור מפני התענית,

וי"א שמתפללים י"ח שלימות,

מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת,

ותימה,

אמאי לא פריך - ונכללה בהבינונו?

וי"ל,

דלא דמי,

דהתם - כל השנה כולה מתפלל י"ח,

אין לנו להקשות - ונכללה מכלל?

כדי לשנות המנהג של כל השנה,

אבל הכא - **שכל השנה מתפלל הבינונו,**

פריך שפיר,

למה לי לשנות המנהג, בשביל אתה חוננתנו,

ונכללה בהבינונו?

**לא ניתן לשיבץ בתוך תפילת הבינונו שהיא מקוצרת
השלמות למינן**

אמר רב נחמן אמר שמואל: כל השנה כולה מתפלל אדם "הבינונו" במקום שמונה עשרה, חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר אז הבדלה בחונן הדעת, ואין ההבדלה מוזכרת בברכת הבינונו. ובתחילה הקשו שיעשה זאת בתור ברכה נפרדת בפני דחו, ושוב תקפו "מתקיף לה מר זוטרא לרב נחמן: ונכללה להבדלה מכלל ברכת "הבינונו", ויאמר "הבינונו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול", כמו שכוללים אותה ב"אתה חונן". ולמה אמר שמואל, שאין להתפלל "הבינונו" במוצאי שבת?

התוס' דנים על הצעה אחרת להרחיב ולכלול בהבינונו

במסכת נידה אנו רואים את הצעה, כן לכלול בהבינונו את ההבדלה. והתניא: אור [ליל] יוה"כ - מתפלל שבע, ומתודה לאחריהן. שחרית - מתפלל שבע, ומתודה. מוסף - מתפלל שבע, ומתודה. מנחה - מתפלל שבע, ומתודה. בנעילה - מתפלל שבע, ומתודה, בערבית של מוצאי יום הכיפורים - מתפלל שבע מעין שמונה עשרה [ג' ראשונות וג' אחרונות בשלמות, ואת ברכת "הבינונו", הכוללת בקצרה את כל הברכות האמצעיות, הוא אומר בין שלשת הברכות הראשונות ושלשת האחרונות].

רבי חנינא בן גמליאל, משום אבותיו, אומר: בערבית במוצאי יום הכיפורים - מתפלל שמונה עשרה, מפני שצריך לומר "הבדלה" בברכת "חונן הדעת". ואם יאמר "הבינונו" אינו יכול לומר הבדלה.

מקשים התוס', מדוע שם לא אומרת הגמרא בקושיא, לדעת זה שלא מוכן שיתפללו במוצאי יום כיפור הבינונו, שיכול לכלול אותה בהבינונו, ובכלל כל הדיון האם היא בהודאה או בחונן הדעת לא היה מתחיל שם.

התירוץ שיש חילוק בין שני המקרים

על מנת לחלק בין מקרים ראוי להבין את המציאות שלהם היטב. מי שכל השנה מתפלל הבינונו, הרי הוא רגיל בתפילה זו. וכי רק בגלל הקושי של הבדלה נמנע ממנו להתפלל הבינונו במוצאי שבת, והרי ניתן לפתור זאת. ובפרט שזה בתחילת התפילה ויצליח להתמודד בכך. אולם כאן ביום כיפור, מנסים לעקור את המנהג הרגיל להתפלל שמונה עשרה רק בגלל מעט רעב, ואפילו בתפילת הבינונו הרגילה אינם רגילים, וכל שכן שנבוא וניצר להם הבינונו מורחבת, הכוללת קיצור הבדלה.

מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה -

כדאמר [לקמן דף לא.]. [ע"ז ח.],

שואל אדם צרכיו בשומע תפלה.

ודוקא צרכיו,

כגון שיש לו חולה בתוך ביתו,

או שצריך שדהו מים,

דהוא מעין שומע תפלה וכן שאלה,

אבל הזכרה והבדלה ושאר שכחה - אסור,

שאינה מעין שומע תפלה.

ונראה,

שכל האומר ברוך אתה ה' שומע תפלה,

אחר שסיים דברי תחנונים מיושב - מגונה,

כדאמרינן (מגילה דף יח.),

מכאן ואילך - אסור לספר בשבחו של מקום,

כלומר, להוסיף ברכות על אלו.

ואפילו,

אם בא להתפלל,

שמנה עשרה עוד פעם אחרת - **אסור,**

שנראה כמוסיף על הברכות.

והא דאמר לעיל (דף כא.),

ולואי שיתפלל אדם כל היום,

היינו - דוקא בספק התפלל,

אבל בודאי התפלל,

אוקמינן לעיל,

שפוסק אפילו באמצע ברכה,

כשמואל בפרק מי שמתו (שם).

ומה ששליח צבור שונה בהן,

היינו **להוציא רבים ידי חובתו,**

ומה שמתפללין בלחש - **היינו כדי להסדיר תפלתו,**

כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:).

יש חילוק איזה ברכה ניתן להוסיף בשומע תפילה

הגמרא כאן מביאה שאם אדם טועה, ולא אמר ברכת השנים, לא נדרשים להחזיר אותו לתחילת התפילה, מכיוון שיש לו אפשרות לכלול בקשה זו בשומע תפילה. הגמרא במסכת ע"ז פירטה גם את ההתייחסות לחולה בביתו. "א"ר

ואם לאו - חוזר לעבודה;
ה"נ,
אם עקר רגליו - חוזר לראש,
ואם לאו - חוזר לשומע תפלה,
אלמא משמע בהדיא,
דאינו חוזר אלא לשומע תפלה,
כי לא עקר רגליו.

מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן,
בגבורות גשמים.
דהכא קתני,
לא הזכיר גבורות גשמים - מחזירין אותו,
ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה;
ובירושל' קאמר,
אם לא שאל בברכת השנים,
אומרה בשומע תפלה.
ודכוותה,
אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים,
מזכיר בשומע תפלה.
ומה אם שאלה שהיא מדוחק, אומרה בשומע תפלה,
הזכרה שהיא מריות, לא כ"ש?
אלמא דבהדיא איתא התם,
דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה.

ואפשר להיות,
שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו,
משום הקל וחומר, כדאיתא בירושלמי,
והא דקתני לא הזכיר גבורות גשמים **מחזירין אותו,**
אידי שלא הזכיר כלל בשומע תפלה.
והא ליתא,
דהא במסקנא מוקי האי מימרא,
בנזכר קודם שומע תפלה,
משום פירכא דשאלה.

ובירושלמי קאמר,
היה עומד בטל והזכיר של גשם - מחזירין אותו.
פירוש,
בימות הקיץ,
ופריך,
והא תניא בטל וברוחות - לא חייבו חכמים להזכיר?
והכי פריך,
כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל - אינו עיכוב,
ואם היה רוצה להזכיר - מזכיר,
ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם - אין לחוש,
דלא גרע מלא הזכיר של כלל.
ומשני,
דלא דמי ההוא דמקל ומצלי,
לההוא דמצלי ולא מקל,

חייא בר אשי אמר רב, אף על פי שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם יש לו חולה בתוך ביתו - אומר בברכת חולים, ואם צריך לפרנסה - אומר בברכת השנים. ונראה שכאן אפילו עם ההערה, שעדיף שיתפלל בברכת חולים, מדברים על מקרה של טעה או שכחה, וכל השאלה מה כן הוא יכול להכניס לתוכה. שהיא חלק מצרכיו. ואז זה או חולה או שאלת גשמים כפי שמובא כאן.

גם הברכות הינן לפי מכסה מסויימת שלא ניתן להוסיף עליה

הגמרא במסכת מגילה מביאה, כיצד תיקנו אנשי כנסת הגדולה תפילה על הסדר. ודקדקו לבחור את הברכות הרצויות. ומכאן לא ניתן להוסיף, ואמרו על כך התייחסות שזה בבחינת כל המוסיף גורע. "מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא, דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה' - למי שיכול להשמיע כל תהלתו." בדומה לכך שומע תפילה היא כמאסף לכל המחנות, אבל אינו יכול להכניסה לאחר שכבר סיים תחנונים, כי הוא חורג מגדרי התפילה. שהרי לומר תהילים יכול לאחר מכן ושם לא מגבילים אותו.

כל מה שהתירו לאדם להתפלל פעם נוספת הוא כשהיה לו ספק

וכמו כן, גם כשסיים שמונה עשרה אינו רשאי להתפלל פעם נוספת. ואין להקשות ממה שנאמר הלוואי שיתפלל אדם כל היום, כי זה נאמר להציל רק את מי שהסתפק. אבל בוודאי התפלל - אפילו באמצע ברכה הוא נדרש להפסיק. כמובא לעיל בברכות "ורבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל - פוסק, ואפילו באמצע ברכה."

אין להקשות ממה שאנו מתפללים פעמיים, לא על הלחש, שהשליח ציבור אומרה כדי להסדיר תפילתו, ולכן גם אנו אומרים אותה בלחש. ולא על מה שחוזר בקול, הוא על מנת להוציא את הרבים. כלומר, זה תקנה אחרת, ואינה קשורה לגדרי חזרה על תפילה.

[דף כט עמוד ב]

הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה -

אז ודאי מחזירין אותו.

מיהו,

אם לא עקר רגליו,

אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים,

אלא חוזר לשומע תפלה,

וכן משמע בירושלמי פרק אין עומדין,

דקאמר,

אם לא שאל בברכת השנים - מחזירין אותו.

ולהיכן חוזר?

ר' שמעון בשם רבי יוחנן אמר,

בר"ח אם עקר רגליו - חוזר לראש,

הדיון בירושלמי בלשון תוס' הרא"ש

"ומפרש בירושלמי, דחוזר לשומע [תפלה] ואינו צריך לחזור לברכת השנים, דגרסי' בירושלמי, דפרק אין עומדין, ר' זירא בשם רב הונא אמר, אם לא שאל בברכת השנים - אומרה בשומע תפלה, דכוותי' אם לא הזכיר גבורת גשמים בתחיית המתים - אומרה בשומע [תפלה]."

ומה אם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפלה, אזכרה שהיא מריוח לא כל שכן? (מה אָם שְׁאֵלָה, שְׁהִיא מְדוּחָק בקשה על צורך ועל מצב של דוחק לכן תיקנו לאומרה בברכת השנים שהיא ברכה על הפרנסה, ואם שכח לאומרה במקום שתיקנוה אומרה בְּשׁוֹמֵעַ תְּפִילָה, אֲזַכְרָה שְׁהִיא מְרִיחָ שְׁאִינָה באה לבקש אלא להודות ולשבח להקב"ה שמוריד הגשם בזמנו, אם שכח לאומרה במקומה לא כ"ש שיאמרה בשומע [תפילה]!)

והא תנא אם לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר בתחיית המתים מחזירין אותו. א"ר אבא אחוה דרב יוסף בשלא אמרה שומע תפלה, להיכן הוא חוזר? ר' שמעון בשם ר' יוחנן בר"ח אם עקר רגליו - חוזר לראש, ואם לאו - חוזר לעבודה, אף הכא אם עקר רגליו - חוזר לראש, ואם לאו - חוזר לשומע תפלה, וכן פסק ה"ר יוסף ז"ל בשם ר"ח שחוזר לשומע תפלה."

אלא שיש דיון לגבי גבורות גשמים, שזו מחלוקת בבלי וירושלי,

ונביא לשון תוס' הרא"ש: "ומיהו תלמוד דידן לא הזכיר לומר גבורת גשמים בשומע תפלה, ואפשר דפליג על ירושלמי בהא או שמא פשוט היה לו מכ"ש כדאיתא בירושלמי, ומיהו מצאתי ברוב ספרים שכתוב בהן טעה ולא אמר הזכרה בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה אלמא פליג בהדיא בהא אירושלמי."

מה שמחזירים אותו אינו בגלל שלא הזכיר טל, אלא שקלקל בדבריו בהזכירו גשם שלא בעונתו

"עוד כתוב שם בירושלמי א"ר זעירא בשם ר' חנינא, היה עומד בטל והזכיר גשם - מחזירין אותו, בגשם והזכיר טל - אין מחזירין אותו, בטל והזכיר גשם - מחזירין [אותו], והתניא בטל וברוחות לא חייבוהו חכמים להזכיר, ואם רצה להזכיר מזכיר?"

וקס"ד דהא דקאמר בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו, דמשום דלא הזכיר טל הוא דמחזירין אותו, להכי פריך, כיון דלא חייבוהו חכמים להזכיר אמאי מחזירין אותו? ומשני, דלא דמי ההוא מצלי ומקל לההוא דלא מצלי ולא מקל. כלומר, הא דמחזירין אותו - לא בשביל שלא הזכיר טל, אלא לפי שעומד בשעה שאין מזכירין [אלא] טל, דהיינו בקיץ, והזכיר גשם שהוא סימן קללה, והיינו דלא דמי ההוא דמצלי ומקל, כלומר, שהזכיר גשמים שלא בעונתו, לההוא דלא מצלי ולא מקל, פירוש, שלא אמר לא טל ולא מטר."

אין הזכרת טל אינה סיבה מספקת להחזרה, ומניעת שאלה - מחזירים

"ותו פריך בירושלמי, בגשם והזכיר של טל - אין מחזירין אותו. והתניא, אם לא שאל בברכת השנים או לא הזכיר

פירוש מיקל - מקלל,

כלומר,

אינו דומה כשעומד בטל,

והזכיר של גשם שהוא סימן קללה,

למי שאינו מזכיר כלל,

לא טל ולא גשם שאינו מקלל,

וכן הלכה למעשה,

שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם,

דמחזירין אותו,

ואם לא הזכיר משניהם כלל - אין מחזירין אותו.

והדר קאמר בירושלמי,

קאי בגשם והזכיר בשל טל - אין מחזירין אותו,

ופריך מהכא,

והתניא, או שלא הזכיר גבורות גשמים - מחזירין אותו?

ומשני,

הא - דאדכר, הא - דלא אדכר,

דלא אדכר,

פירוש, הא דלא אדכר לא טל ולא מטר,

לכך מחזירין אותו,

הא דאדכר,

הא דהזכיר של טל ומטר.

ולא נהירא,

דפשיטא אם הזכיר שניהם - דאין מחזירין אותו,

ואם לא הזכיר כלל - פשיטא דמחזירין אותו.

אלא ודאי יש לפרש,

הא - דאדכר טל,

הא - דלא אדכר כלל, לא טל ולא מטר,

לפיכך מחזירין אותו,

אבל אם הזכיר טל,

אף בימות הגשמים - אין מחזירין אותו,

לכך יש בני אדם,

שאומרים כל שעה טל, מתוך שהם רגילים.

אם כן, בימות הגשמים,

אם שכח מוריד הגשם - אין מחזירין אותו.

שתי צורות הצלה יש לטועה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים

הגמרא מבארת כי אם הוא ביחיד וטרם הגיע לשומע תפילה - הרי אז הוא אינו נדרש לחזור. ואם הוא בציבור גם אז אינו נדרש לחזור, מאחר ויכול לשומעה משליח ציבור. אלא עם היות וצריך לחזור, הרי אין המשמעות שנדרש להתפלל מחדש, ובירושלמי למד שחוזר לשומע תפילה, שהיא נקודת עוגן האחרונה בתפילה שיכול לאומרה, וכך סובר הבבלי, או לברכת השנים, וכך סובר הירושלמי.

אמר רבי יוחנן: מודים חכמים לרבן גמליאל. ורב אמר: עדיין היא מחלוקת. ומסיימת שם הגמרא "לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא - משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר - לא."

אלא ששם התוס' שם בראש השנה מצד אחד לא מקבלים את דבריו "מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש חדש יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אף על פי שהוא בקי ואין ראייה מכאן דהא מסקינן רשב"ג אומר אינו מוציא אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם אבל דעיר - לא." אלא שאעפ"כ מדגישים בסוף "משמע דבצבור יוצא על ידי ש"צ ואפי' לפי מה שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל."

והמסקנה בלשון תוס' הרא"ש שם "אבל אם כבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר מוציא אף את הבקי, וכן פי' בשאלתות דרב אחאי בפרשת ויצא, וכן משמע בתפלת השחר דאמר רב אשי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [מחזירין אותו] שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה, ופריך עלה מדרתניא טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים מחזירין אותו, ומשני הא ביחיד הא בצבור."

יש לצמצם את השיכחה לפרט כדוגמת ראש חודש, או גבורות בגשמים או שאלה בברכת השנים

מסיימים התוס', כי כל שלושת הדוגמאות של הגמרא כאן הינן תוספת מסויימת שהיא חלק מהברכה כמו משיב הרוח ומוריד הגשם או ותן טל ומטר לברכה או יעלה ויבוא, אבל אין בכוח השליח ציבור להשלים לו ברכה שכלל לא אמרה.

איכא דאמרי אמר רב נחמן וכו' -

רב אלפס פסק כאיכא דאמרי,
דברגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו,
אינו חוזר לראש,
ואם אינו רגיל,
גם כי לא עקר רגליו - חוזר לראש,
ואם עקר,

גם כי רגיל לומר תחנונים,
כמו אלהי נצור לשוני,
חוזר לראש.

לפני עקירת רגליו, היכן צריך לחזור בשכח ראש חודש

התפילה בנויה הרי בשלושה חלקים. ג' ראשונות אמצעיות וג' אחרונות. מאחר ותפילת ראש חודש, הכוונה יעלה ויבוא, היא ברצה (עבודה), וכל ג' האחרונות הם כמיקשה, לכן כששכח מחזירים אותו לתחילת עבודה. ואפילו כשהגיע להודאה או באמצע שים שלום, כאשר הזכר אז ששכח - נדרש לחזור לתחילת עבודה. אלא שאם כבר סיים את התפילה, הרי הוא חוזר לראש התפילה. אלא שכאן יש חריג. בין סיום התפילה עדיין יש תחנונים עד שממש עוקר את רגליו והולך ג' צעדים.

בתחיית המתים מחזירין אותו? ההוא דלא אדכר לא טל ולא מטר, כלומר אם לא הזכיר כלל - מחזירין, אבל אם הזכיר טל - אין מחזירין אותו, וכל זה בהזכרת גבורות גשמים, והא דקאמר מטר - לאו דוקא הוא [דהוה] ליה למימר ולא גשם, אבל לענין שאלה שהיא תפלה, אם לא הזכיר מטר מחזירין אותו."

טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה -

ובהלכות גדולות פסק,

דוקא ביחיד.

אבל בצבור - אינו חוזר, מפני ששומעה מש"צ.

מיהו צריך לדקדק מפי החזן,

כל אות ואות של תפלה.

אף על פי שהוא בקי,

דהא אמרינן בראש השנה (פ"ד דף לד:),

כשם שמוציא את שאינו בקי,

כך מוציא הבקי,

ואף על גב דאמרינן התם,

לא פטר רבן גמליאל,

אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי,

אבל בעיר - לא,

יש לומר היינו שלא התפלל כלל,

אבל היכא שהתפלל וטעה כבר,

לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל.

וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו,

אי הדר,

שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף - נפיק.

והרב ר"מ פסק,

דוקא שכח להזכיר של ר"ח,

אבל שכח ברכה שלמה - מחזירין אותו,

ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור.

(וע"ע תוס' ר"ה דף לד: ד"ה כך).

הצורך לחזור למי שיכח ברכת ראש חודש יעלה

ויבוא, והוא עדיין בעבודה

הגמרא מביאה אמר רבי תנחום, אמר רב אסי, אמר רבי יהושע בן לוי: טעה ולא הזכיר יעלה ויבא של ראש חדש בעבודה [ברצה] - אם נזכר בעבודה [ב"ותחזינה עינינו"] - חוזר ממקום שעמד בו, לתחילת עבודה. אלא שבעל הלכות גדולות מחלק להלכה, אם מדובר על תפילת יחיד או בציבור. כי אכן היחיד נדרש לחזור כך, אבל אם היה מתפלל בציבור, אפילו אם יטעה ולא יתפלל כלל, הרי השליח ציבור יוציא אותו.

הסוגיה בסוף מסכת ראש השנה לזימון בין חכמים לרבן גמליאל

הגמרא שם מביאה "אמר להם (רבן גמליאל): כשם שמוציא את שאינו בקי - כך מוציא את הבקי. אמר רבה בר בר חנה

[דף ל עמוד א]

הגמרא מביאה שני לשונות של רב נחמן בר יצחק, המאשרים זאת.

איכא דאמרי: אמר רב נחמן בר יצחק: הא דאמרן כי "לא עקר רגליו חוזר לעבודה" ואינו חוזר לראש התפלה, לא אמרן אלא כשרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, שאם עדיין לא אמר תחנונים, לא נחשב כסיים תפלתו, כל שלא עקר את רגליו. אבל, אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, סיום תפלתו נחשבת כעקירת רגליו, וחוזר לראש אפילו אם לא עקר רגליו. וללישנא זו, נמצא ששני תנאים קובעים שעדיין לא סיים תפלתו, ואינו צריך לחזור לראש: א. שלא עקר רגליו. ב. שרגיל לומר תחנונים ועדיין לא אמרם. ובהעדר אחד מהם, נחשב כסיום התפלה, וחוזר לראש.

והיכי מצלי לה -

אתפלת הדרך קאי,
ורב ששת אמר אפילו מהלך,
וקי"ל כרב ששת.

ומיהו,

בתוספות ה"ר יוסף - פסק כרב חסדא,
וכן רב אלפס פירש,
דרב חסדא - עדיפא ליה טפי.

הגמרא דנה על תפילת הדרך, ויש דיון בין רב חסדא ורב ששת כיצד ראוי לאומרה

בתחילה מספרת הגמרא, כי אליהו הנביא התגלה לאחד האמוראים ואמר לו שלוש עצות, שהאחרונה שבהם התה שלפני שהינך יוצא לדרך - קח רשות מבוראך. והכוונה היא באומרו את תפילת הדרך. והביאה הגמרא את הנוסח ליחיד ולרבים. "יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותציעדני לשלום ותסמכני לשלום, ותצילני מקף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה ה' שומע תפלה." אלא שאמרו שיש לאומרה בלשון רבים. "אמר אביי: לעולם לישתף אינש נפשיה בהדי צבורא. היכי נימא? - יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו'."

כעת הגמרא שואלת "והיכי מצלי לה?" מעירים התוס' ששאלה זו היא על תפילת הדרך בה אנו דנים, ולא על הבינונו ותפילה קצרה, שמובא בגמרא לאחר מכן. וכאן יש מחלוקת אמוראים מצד אחד, אך לפועל נהג רב ששת כחבירו. רב חסדא אמר: אומרה מעומד, ולא כשהוא מהלך. ורב ששת אמר: אומרה אפילו מהלך, שאינו צריך לעמוד מהליכתו. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא, וקא מצלי תפלת הדרך, אמר ליה רב ששת [שהיה סגי נהור] לשמעיה [שמשו]. מאי קא עביד רב רב חסדא? אמר ליה: רב חסדא קאי ועומד מהליכתו, ומצלי תפלת הדרך. אמר ליה רב ששת לשמשו: אוקמן נמי לדידי, העמד גם אותי ואצלי - ואתפלל תפלת הדרך, שהרי שנינו [ב"ק פא ב] "מהיות טוב - אל תקרא רע"! כלומר, הואיל ואני יכול להתפלל מעומד [שהוא באופן מעולה יותר] שהרי בין כך חבורתי עומדת, אתפלל גם אני מעומד, כדי שלא יקראוני "רע". ואף על פי שמותר להתפלל מהלך, מכל מקום עדיפה היא תפילה בעמידה מאשר תפלה במצב הילוך.

פסיקת ההלכה - יש בה מורכבויות

מצד אחד במקומות אחרים הכריעו כרב ששת בשעה שהוא נחלק עם רב חסדא, וכפי שהתוס' בעירובין מ, א אמרו שהיה גדול ממנו. "דקיימא לן כרב ששת כלפי רב נחמן באיסורי וכלפי רב חסדא נמי הלכתא כוותיה שהיה גדול ממנו כדאשכחן בכמה דוכתי בעי רב חסדא מרב ששת ובפ' הדר (לקמן ד' סז). נמי אמר רב חסדא ורב ששת כי הוו פגעו אהדדי רב חסדא מירתע שפוותיה ממתני' דרב ששת ורב ששת

מדגישים התוס' את פסק הרי"ף

הרי"ף עושה את שלושת החשבונות, צירוף של שני התנאים יחדיו, וגם הימצאו של תנאי בודד. ואכן המקרה מתי אינו חוזר לראש, הוא בהתקיים שני התנאים - גם לא עקר רגליו וגם רגיל לומר תחנונים. אלא שהוא מדגיש כי אפילו אם לא עקר רגליו, מאחר ואינו רגיל בתחנונים, הרי זה בעבורו סיום התפילה וחוזר לראש, וגם עקירה לבדה, אפילו אם תמיד רגיל בתחנונים, הוכיח שסיים תפילתו וחוזר לראש.

כל שאינו יכול לומר תחנונים -

פירש ר"ח,

דאם יכול לומר לשון תחנונים,
אפילו עליו כמשא - הוי תפלה מעליא,
דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד.

נחלקו במה ניכר שתפילתו עליו קבוע, ואינה נחשבת כתחנונים

שנינו במשנה: "רבי אליעזר אומר, העושה תפלתו קבוע, אין תפלתו תחנונים." וביררה הגמרא "מאי קבע? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפלתו דומה עליו כמשוי; ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים; ויש שביארו כי שניהם שווים, רק האחד מדבר בצד החיוב, שעליו להתפלל בניחותא, כלומר אופן התפילה, ואילו השני מדבר בסור מרע, שלא יתפלל כדרך נושא משואי שמשליכו והולך לו.

התוס' ביארו, כי העיקר הוא לשון התחנונים

נראה כי התוס' כאן הכריעו בעד העשה טוב. כי עצם התפילה היא היותו מתכוון לעמוד מול בוראו, ובשעה שמקפיד בלשון התחנונים, הרי בהכרח שהדבר ישפיע עליו. ומאחר והוא עסוק בלשון תחנונים - ממילא תפילתו תפילה. כי לשון תחנונים הוא באיטיות ובנעימת בקשה, וכעני בפתח. הרי עצם החוויה הזאת, בהכרח לא יתכן שלא תשפיע. כי הוא עושה פעולות הפוכות מהשלכת המשאוי, וניכר הדבר שאינו יוצא ידי חובת תפילה, כיון שאומרו בנחת כמי שמבקש רחמים על עצמו הוא, ולכן זה גובר, אפילו זה עליו כמשא.

על כך ברייתא שיש בה מחלוקת, ומכריעה כרבי. "תנו רבנן: היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה, אם יש לו מי שיאחז את חמורו - ירד למטה ויתפלל, ואם לאו - ישב במקומו ויתפלל; רבי אומר: בין כך ובין כך - ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו. אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי."

מדויקים התוס' שבפסיקת ההלכה כרבי ניתן ללמוד מספר עניינים

עניין אחד שההלכה אין לדחוק אותה שמה שהתירו לו לרדת הוא רק במקום סכנה. ומכלל לאו אתה שומע הן, שהטעם להיתר הוא לפי שאין דעתו מיושבת עליו כשהוא מהלך בדרך. עניין שני, יש טורח בתפילה בהליכה יותר משיבה. עניין שלישי, שמאחר והוא עסוק בדרך, ואינו עוצר, הרי הוא יוצא מגדרי כיוונים, ומכוון רק בליבו. ואינו צריך לטרוח להתפלל לכיוון ירושלים. כי כך יהיה טרוד על כל סיבוב להתעסק בכיוונים ולא בתפילה. ודייקו שאינו צריך להחזיר פניו, כי כאן הוא עובר לתפילה לפי הלב. שהרי הוא מכוון את ליבו.

היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל -

ול"ג לבו,

דאפניו קאי,

כדקתני סיפא,

היה עומד במזרח - מחזיר פניו למערב.

הברייתא דנה כיצד לכוון בתפילתו, וכל פעם באופן שהוא קרוב יותר

בתחילה הברייתא מביאה שניים שאין יודעים כיצד לכוון. או הסומא, שאינו רואה או מי שאינו יודע כיצד לכוון כלל, והפתרון הוא כוונת הלב. "יכוין לבו כנגד אביו שבשמים." אלא לאחר מכן יש כיוון ברור, ואז הלשון עוברת לכוון פניו. "נמצא: עומד במזרח - מחזיר פניו למערב, במערב - מחזיר פניו למזרח." וכל כן מדויקים התוס' שהימצאותו בחוץ לארץ וכיוונו לארץ ישראל הוא כבר כיוון פניו, ולכן הנוסח המדויק שיש לא לגרוס את ליבו. כי עם הלב הוא נדרש להשתמש במקום בו אין לו כלל אפשרות ראייה.

לתלפיות תל שכל פיות פונים בו -

וכהך שמעתתא קי"ל.

וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב דף כה:),

דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו,

ולא כהני אמוראי דלעיל (שם),

דפליגי אי השכינה במזרח או במערב.

ועכשיו **אנו במערבה של א"י,**

על כן אנו פונים למזרח.

מצד אחד מראים את הכיוון לכל אחד ואחד, ומצד שני הכיוון הוא לבית המקדש

הברייתא מתארת כיצד לכוון בתפילה. וזה מבוסס על הפסוקים במלכים "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַיךָ דְרָף אֲרָצֶם אֲשֶׁר נִתְּתָה

מירתע כוליה גופיה מפלפוליה דרב חסדא ואמר בסוף הוריות (ד' יד.) סיני ועוקר הרים סיני עדיף דהכל צריכין למרי חיטיא".

ואז הפסק הוא לא סתם מהלך, אלא שאינו נדרש לעמוד. ואכן יש כאן הכרעה שאין לו איסור לעמוד כרב חסדא. ואכן מביאים התוס', שיש שפסקו כרב חסדא. ובפרט שבקלות הוא יכול לעמוד. ולכן לא שהרי"ף סבר כי ההלכה היא כך מעיקר הדין. וניתן לסבור כי במקום בו ניתן לנהוג כרב חסדא - עביד, ובמקום שלא אפשר, שיעשה כרב ששת. ובפרט שהגמרא נמנעה מלומר בלשון של והילכתא.

מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה -

תימה,

לימא דאיכא ביניהו,

דתפלה קצרה - אינו מתפלל אלא במקום סכנה,

והביננו מתפלל - במקום שאין בו סכנה.

וי"ל,

דכי קא בעי מאי ביניהו,

כל אחד במקומו,

תפלה קצרה - במקום סכנה,

והביננו - שלא במקום סכנה.

הגמרא שואלת מה ההבדל בין הביננו לתפילה קצרה

"מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה? - הביננו - בעי לצלויי שלוש קמייטא ושלוש בתרייתא, וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי; בתפלה קצרה - לא בעי לצלויי לא שלוש קמייטא ולא שלוש בתרייתא, וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. והלכתא: הביננו - מעומד, תפלה קצרה - בין מעומד בין מהלך."

שואלים התוס', העיקר חסר מן הספר, שכל החילוק

ביניהם הוא מתי התירו לו להתפלל כל אחת מהן, ושזה קשור בכלל בסכנה

תשובת התוס' מרתקת. אכן השאלה במקומה עומדת, וזה הבדל כל כך תהומי שלא נדרש לשאול. אלא מאחר והסכנה והעדרה הכתיבה שני סוגי תפילות. לאחר שידענו זאת, אנו שואלים על כל תפילה המקומה, מה ההבדל ביניהן באופן וצורת התפילה. ורק לאחר מכן אנו עוברים לגמרא להבין את המבנה של כל תפילה, והאם הוא צריך לחזור ולהתפלל כשהגיע לביתו.

הלכה כרבי -

שלא ירד למטה,

ואפילו שלא במקום סכנה,

ואפילו במהלך - מתפלל,

ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים.

הוראת המשנה על אופן התפילה בהיותו רוכב על חמור

אומרת המשנה "היה רוכב על החמור - ירד ויתפלל, ואם אינו יכול לירד - יחזיר את פניו, ואם אינו יכול להחזיר את פניו - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים." הגמרא מביאה

כאבוה דשמואל ולוי. דאפילו רב אשי דבסמוך - לא פליג עלייהו, אלא לא חזינן לרבנן קשישי הוא דקאמר, והיינו טעמא דמהלך בדרך אינו יכול לכיין, הילכך טוב יותר שיקדים ויתפלל מעומד, אבל רב אשי היה מתפלל מיושב ומכויין, ולכך לא היה רוצה להקדים.

מסמך גאולה לתפלה עדיף -

מלהתפלל מעומד.

והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר.

ומשמע די"ח ברכות - מותר להתפלל בדרך במהלך, ואין צריך לעמוד.

וא"ת,

ומ"ש מהבינונו, דמסקינן לעיל דמעומד דוקא.

וי"ל,

דשאני הבינונו שהיא קצרה,

ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות.

ועוד פירש הר"ם,

דהכא - כי הדר לביתיה מצלי מעומד,

כדאמרינן בסמוך,

רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב,

כדי לקרות ק"ש בשעתה,

וכי הדר לביתיה - מצלי מעומד.

ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי.

ומיהו מדקאמר רב אשי,

לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי,

משמע, דאין הלכה כמותם.

הנהגת אבוה דשמואל וכן לוי, שהיו מקדימים להתפלל לפני שייצאו לדרך

הגמרא מבארת את הטעם להנהגת אבוה דשמואל וכן לוי, שהקדימו את זמן תפילת שחרית לפני צאתם לדרך, והם סברו כדעת תנא קמא בברייתא השכים לצאת לדרך, מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנוענע בו, מגילה וקורא בה - אפילו קודם נץ החמה! ואף שכל המצוות שזמנן ביום, מצותן לכתחלה מנץ החמה, אבל בדיעבד יוצא בהם משעלה השחר. וכשיגיע זמן קריאת שמע שהוא סמוך לנץ החמה, קורא אותה. ואילו רבי שמעון בן אלעזר אומר: בין כך ובין כך, קורא קריאת שמע ואחר כך מתפלל כשהוא מהלך, ולא יקדים להתפלל קודם שיקרא קריאת שמע - בכדי שיסמוך ברכת גאולה שלאחר קריאת שמע לתפלה.

התוס' מבארים, כי בשעה שהדגישה הגמרא, כי רבי שמעון בין אלעזר אמר, שלסמוך גאולה לתפילה עדיף, בא להדגיש שזה למרות שהוא לא יתפלל מעומד אלא בהליכתו בדרך.

התוס' מביאים דיון לפסוק את ההלכה

בתחילה מביאים את שיטת בה"ד הפוסק כרבי שמעון בן אלעזר. ומדייקים מכך שהמשמעות הינה שיכול הוא להתפלל אפילו את השמונה עשרה בדרכו כשהוא מהלך, ואינו נדרש לעמוד. אלא שאם התיירו להתפלל אפילו עמידה בדרך, יש

לְאַבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחֶרֶת וְהַבֵּית אֲשֶׁר־בְּנֵי יְהוֹשֻׁעַ: "וכשהם בגלות עליהם לפנות לא רק סתם לארץ. אלא לבית המקדש "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד." וגם את זה מוצאים לו ראייה מפסוק. "מאי קראה? - כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו." והכוונה היא כמובן, שזהו לבית קדשי הקדשים."

התוס' מוכיחים כי כן הלכה למעשה יש לנהוג

התוס' מציינים כי זו ההכרעה, ומביאים הוכחה על כך, כי במסכת בבא בתרא: "אמר ליה רבי חנינא לרב אשי: כגון אתון, דיתביתו בצפונה דארץ ישראל, אדרימו אדרומי." רבי חנינא חולק על האמוראים הקודמים, וסובר שצריך להתפלל לצד ארץ ישראל וירושלים, וכמו שאמר הכתוב "והתפללו אליך דרך ארצם". ולכן אמר, כיון שאתם יושבים בצד צפון של ארץ ישראל, תתפללו לצד דרום שהוא לכיוון ארץ ישראל. ומאחר והוא האחרון המסכם, החולק על הדעות שלפניו - הרי זו עצמה סיבה להכרעה.

ומסכמים התוס' הלכה למעשה, כיצד נוהגים בעלי התוס' להתפלל מזרחה, כי אירופה היא במערבה של ארץ הקודש.

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו -

פירש רש"י, קודם עמוד השחר.

ולא נראה,

דאם כן,

לא היו יוצאין בו כלל בתפילה דיום,

כיוון דעדיין אינו יום.

לכך נראה כפירוש ר"ח,

דמשעלה עמוד השחר קאמר,

והוו מקדמי - קודם הנץ החמה קאמר,

ועדיין - אינו עיקר זמן תפלה.

יש לראות את אופן תפילת המקדימים להתפלל לפני הזמן

אומרת הגמרא "אבוה דשמואל ולוי, כי הוו בעו למיפק לאורחא - הוו מקדמי ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע - קרו."

התוס' שוללים את פירוש רש"י ומקיימים את פירוש רבינו חננאל

ישנם שלושה זמנים, קודם עלות השחר, קודם הנץ החמה, וכשמגיע זמן קריאת שמע. קודם עלות השחר אין בו כלל גדר של יום, וממילא לא ניתן להעמיד שהתפללו בזמן זה, כי אין כלל תועלת בתפילה כזו. ובכך שללו את שיטת רש"י שסבר שכך התפללו. "ולא נהירא, דזמן תפלה אינו אלא משיעלה עמוד השחר, כמו תמיד הבוקר." ואילו רבינו חננאל לומד בזמן הביניים. ואכן מצד אחד יש תועלת בתפילה בזמן זה, ומצד שני כן ניתן לומר שהקדימו, שהרי עיקר זמן תפילה הוא לאחר מכן.

בתוס' הרא"ש הכריעו פסק הלכה כמותם, לשיטת רבינו חננאל

מה שרב אשי התנצל שלא עשה כדוגמתם, הוא רק טעם על הנהגתו הפרטית, ולא על גוף פסק ההלכה. "ופסק ר"ח

ויתייב וקאמר: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה! שיחיד שאינו בחבר עיר, חייב במוספין.. אמר ליה רבי ינאי: פוק קרא קראיך לברא [אמור דבריך מחוץ לבית המדרש!], שהרי אין האמת כדבריך, כי אין הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה!

ומדייקים התוס', שמכאן ההלכה היא כרבנן, שכוונת הגמרא כי גם את תפלת המוספין התפללו שם ביחידות, והעלו מכך שאין הלכה כראב"ע אלא כחכמים, ואף במקום חבר עיר יחיד מתפלל מוספין.

ולכן המעשה רב של גדולי הדור שהעדיפו תפילת מוסף ביחיד משום המקום בו התפללו. באשר רבי אמי ורבי אסי, אף על גב דהוון תליסר בי כנישתא בטבריא, לא הוון מצלו תפלתם, אלא ביני עמודי, היכא דהוון גרסי! כי מיום שחבר בית המקדש אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד [כדלעיל ח א].

ואלו שבאו לומר שאינה אלא בציבור, סברו שכלל לא תקנוה כתפילה, כיון שאינה תחנונים לפיכך לא קבעוה אלא בצבור.

והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו -

ל"ג ליה,

דהא אמרינן בסמוך,

טעה ולא הזכיר של ר"ח - אין מחזירין אותו,

לפי שאין מקדשין כו'.

אי נמי,

אי איתא - אגב אחרינא נקט ליה.

התוס' משנים נוסח, בשל המשך הגמרא

הכלל הסופי לגבי תפילת ראש חודש הוא "אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית - אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום". ולכן הם מתקנים גירסא. ולא גורסים כלל את מה שנאמר "והתניא: טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית."

ולפי היש מפרשים, הרי מאחר וכן יש הסכמה על ההמשך, נשנה גם החלק של ערבית תחילה. כלומר, זה לא דיון בפני עצמו רק על ערבית, שאז לא היה לו מקום להיאמר, אלא מכלול שלם. "בשחרית - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין, במוספין - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה!"

כמה ישהה בין תפלה לתפלה -

כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית,
וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין.

לא ניתן לחבר שתי תפילות, אלא יש חובת הפסקת שהייה

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לשהייה בין תפילה לתפילה. "רב הונא ורב חסדא, חד אמר: כדי שתתחונן דעתו

להבין מדוע שאת התפילה המקוצרת הביננו הקפידו דווקא מעומד. אלא שזה בדיוק הטעם, כי בהיותה קצרה, אין בה כל כך הפרעה לדרך, שהוא נעצר ומבטל אותה, ולכן רק בשמונה עשרה לא הכריחו אותו לעמוד ולהתפלל, וכאן כן חייבו אותו. שכל תפילה שיש בה שאלת צרכיו עלולה להיות ארוכה.

ובשם הר"מ כתבו תוס', שגם לדעת רבי שמעון בן אלעזר, כשחוזר לביתו צריך לחזור ולהתפלל מעומד. אך הט"ז [צד ה] הוכיח שרשב"א סובר שאינו חוזר ומתפלל בביתו, שהרי בסמוך הקשו לרב אסי שעשה כן, למה לא הקדים להתפלל, כדי שלא יצטרך להתפלל מיושב ולחזור בביתו, ואילו זו דעת רשב"א הרי יתכן שעשה כמותו.

שיטת רב אשי, היא עצמה הכרעה

כדרכה של הגמרא להביא מעשה רב, הרי רב אשי, בהיותו ראש ישיבה, ודרש שם, ולא התפלל קודם יציאתו לבית המדרש. אלא היה קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה, ומצלי בהדי בשעה שהיה דורש לציבורא - ביחיד, כשהוא מיושב!

כי מנהגם היה, שהדרשן לוחש חלק מהדרשה למתורגמן העומד לפניו, והמתורגמן היה משמיעו לרבים. וכשהגיע זמן קריאת שמע היה רב אשי לוחש למתורגמן דבר ארוך, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים, היה רב אשי קורא קריאת שמע ומתפלל ביחידות כשהוא מיושב, משום שלא רצה להטריח את הציבור לקום מפניו.

אלא ששאלוהו מדוע לא נהג כאבוה דשמואל וכמו לוי, ואז לא היה נדרש להתפלל פעמיים? וענה להם, כי לא רבנים הקשישים ממנו שנהגו כך. והתוס' מסתמכים על כך להלכה, ודוחים את שיטת רבינו חננאל שפסק כמותם, בשל תשובת רב אשי.

[דף ל עמוד ב]

ה"ג אין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע -

אלא הלכה כרבנן.

וכן פסק ר"ח,

דלהכי מיייתי רבי אמי ור' אסי,

שהיו מתפללים ביחיד ביני עמודי,

היכא דהוון גרסי, לאשמעינן דהלכה כרבנן.

תפילת מוספין ביחיד, מחלוקת ת"ק ורבי יהודה

הגמרא מבארת כי נחלקו שפטור של תפילת מוספין ביחיד. תנא קמא סבר, שלדעת רבי אלעזר, יחיד פטור אף בעיר שאין בה ציבור שמתפללין מוסף. ורבי יהודה סבר, שדעת רבי אלעזר כי רק במקום שיש ציבור, יחיד פטור, משום ששליח הציבור פוטר, אבל כשאין ציבור, אף יחיד חייב.

הגמרא מספרת כיצד שמואל שהיה בנהרדעא התפלל תמיד עם הציבור פרט למקרה חירום, שהגיע חיל המלך ורבנן היו טרודים ולכן התפלל מוסף ביחיד.

מתוך כך פסקו זאת להכלה. יתיב רבי חנינא קרא (שהיה בעל מקרא ויודע בגירסא ובקי בטעמיה) קמיה דרבי ינאי,

מאחר וממילא בפועל לא ניתן לקדש אלא ביום, הרי כשטועה, לא מכריחים אותו לחזור, כי בכוח לא ניתן לקיים זאת

אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר "יעלה ויבא" של ראש חדש בתפלת ערבית, אין מחזירין אותו להתפלל שוב, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום ולא בלילה [ראה ראש השנה כה ב].

בתחילת הפרק ביארו התוס' מדוע לא מדלגים לגמרי על תפילת ערבית

וזה לשונם: "עוד קשה, דאמר לקמן (ד' ל:): טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה - אין מחזירין אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה. ולמה ליה האי טעמא, תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות? וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם - אין לו לבטלה."

אופן קידוש החדש משפיע על הצורך לחזור באם שכח בלילה

התוס' הביאו דעת רבינו נתן [ראה ב"י תכב] שרק בלילה הראשון אין מחזירין אותו, אבל בלילה השני חוזר, משום שכבר מקודש מיום שלפניו, ודחו דבריהם. כי כפי שמצינו בסוגיא שלא מחלקים גם לגבי חודש חסר ומלא - הרי גם כאן. ועוד כפי שכתבו באור שמח [תפלה י יא] ואבני נזר [שין] שאין מחזירין אותו, כי גם בי"ד של מעלה, אין מקדשין אותו אלא בבוקר.

זה תלוי במחלוקת לחלק בין חודש חסר או מלא

אמימר סבר, שחייב ההזכרה מצד קדושת ר"ח, וכיון שליל ב' הוא ר"ח ודאי, חלה בו קדושה, וחוזר. וענה לו רב אשי, שאע"פ שמצד הזמן הוא ודאי ר"ח, אין חייב ההזכרה תלוי אלא בקדוש החודש, ובלילה אינו חוזר, כי יתכן שבי"ד של מעלה יקדשוהו רק ביום, או שקדושתו תחול רק ביום, וכמבואר לעיל.

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא -

כלומר, שהיה אותו שלפניו מלא, דאז יכול לאומרה בערבית של מחר, שהוא עיקר.

והיה אומר ה"ר יצחק, לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו, כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים, לא מיבעיא אם עקר רגליו, או פתח בברכה שלאחריה, דאין מחזירין אותו, אלא אפילו לא עקר, אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה, אין מחזירין אותו.

ולא נהירא לרבינו אלחנן, דהא חזינן בברכת המזון,

עליו; וחד אמר: כדי שתתחולל דעתו עליו. מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו - דכתיב: ואתחנן אל ה'; ומאן דאמר כדי שתתחולל דעתו עליו - דכתיב ויחל משה. רש"י ד"ה כמה ישהה בין תפלה לתפלה - מי שיש עליו לחזור ולהתפלל, או משום דטעה או משום מוספין, כמה ישהה בין זו לזו. והוסיף רש"י שתתחונן - שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה. שתתחולל - לשון חילוי; והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי. ולכאורה מה הוסיפו התוס' על דבריו?

והיו שביארו באריכות כי יש חילוק בין תפילה שניה שהיא רק רשות, ואז נצרך הוא להכנה מחודשת, או מצד טעות, וכן אמרו שיש חילוק האם מכון הוא בו זמנית עבור שתי התפילות יחדיו. וכגון ששכח תפילה בערבית וכעת הוא עומד להתפלל בשחרית שתי תפילות. ויש שפירשו כי ההמתנה נדרשת גם בין תפילת לחש ולבין תפילה בקול. כי לא כל טעות נדרש לבצע תפילה חדשה עם חיוב, אלא זו רק תפילה של רשות.

כדי שתתחולל דעתו עליו -

ומפרש בירושלמי, דהיינו כשילך ארבע אמות.

יש לעיין אם ההמתנה דורשת רק מעשה או זמן

אנו בהמשך הסוגיא של דנה הגמרא: מי שיש לו להתפלל שתי תפלות זו אחר זו, כגון שחרית ומוסף, או שטעה בראשונה וחוזר ומתפלל, כמה ישהה בין תפלה לתפלה?

וזה לשון הירושלמי (ה"ו) הירושלמי מביא מקרה וכך נשמע מדברי ר' יוחנן דְמַר ר' יוֹחָנָן, אָנִי רְאִיתִי אֶת רַבִּי יֵצְאִי עוֹמֵד וּמִתְפַּלֵּל שַׁחֲרִית בְּשׁוֹק שֶׁל צִיפּוּרִין, וּמְהֵלֵךְ ד' אַמּוֹת לַהֲפָסִיק בֵּין תְּפִילַת שַׁחֲרִית לְמוֹסֵף וּמִתְפַּלֵּל שֶׁל מוֹסֵף.

והגמרא מסכמת את ההוכחה, שְׁאָדָם מִתְפַּלֵּל וּמְהֵלֵךְ ד' אַמּוֹת וּמִתְפַּלֵּל שֶׁל מוֹסֵף. אָמַר רַבִּי אֲבָא וְלֹא סוּף דְבָר וְלֹא דוּקָא עַד שִׁיְהֵלֵךְ ד' אַמּוֹת, אֲלֵא אֲפִילוּ שְׂהָה פְּדֵי הִילּוּף ד' אַמּוֹת. ויש דרשנים רבים המדייקים, האם מדובר שההמתנה היא על מנת שיוכל לערוכה לשון תחנונים, או שמאחר דומה עליו כמשא, על כן הוא צריך להפעיל על עצמו מאמץ על מנת שיהיה הדבר בחיל ורעדה, שזה זמן ארוך יותר. שזה כעין ריצוי, הדרוש זמן ארוך מעט יותר.

לפי שאין מקדשין את החדש כו' -

פירשתי לעיל בריש פרקין (דף כו.), מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות, משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת.

וי"מ, דוקא בלילה ראשונה - אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין החדש בלילה, אבל בלילה שניה - מחזירין אותו, שכבר מקודש מיום שלפניו, ולא נראה לחלק.

**א"כ היה צריך לחזור לרצה,
ואין זה הגון.**

ומיהו אומר ר"י,

דראה את ר"ת,

דהיכא דלא עקר רגליו - חזר לרצה,

אפילו בדברים שאין מחזירין,

כגון על הנסים, וכן עמא דבר.

נסיון העמדת אמימר בדברי רב בחודש מלא

הגמרא מביאה אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר "יעלה ויבא" של ראש חודש בתפלת ערבית, אין מחזירין אותו להתפלל שוב, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום ולא בלילה [ראה ראש השנה כה ב].

אמר אמימר: מסתברא מילתא דרב, בחודש מלא, שעושין בחודש שאחריו שני ימים ראש חודש [ביום ל' של החודש היוצא, וביום א' של החודש הנכנס]. ואם שכח בליל א' דראש חודש "יעלה ויבא", אינו חוזר, משום שיכול לאומרו בערבית של היום השני דראש חודש, שהוא ראש חודש גמור. וזה על פי ביאור התוס'. כי ביום השני הוא באמת ראש חודש בוודאות. שעל זה גרסו התוס' שהוא עיקר.

הרחבת גדר אין מחזירין אותו מתקנת חכמים

בפעמים בו המתפלל חוזר, נכנסים לדיון האם עקר רגליו או כבר החל את הדבר הבא. אבל כאן, חשיטת רבי יצחק, מאחר ומלכתחילה אין לו הכרח לחזור, הרי עצם זה שסיים את הברכה - כבר כלול בה החלק שלא נדרש לאומרו. ולכן ודאי שלא מחזירים.

התוס' דוחים נסיון לערער על דבריו מברכת המזון, ומביאים מעשה רב מרבינו תם

אלא שחלוק עליו רבינו אלחנן. ומדייק לגבי ברכת המזון, כי היכולת לומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה, הוא תלוי כל עוד לא פתח בברכה החדשה, ואפילו סיים את הברכה הקודמת, וכן לגבי ראש חודש. אלא שהתוס' דוחים את ראייתו, כי בעצם עיקר ברכת המזון הוא השלוש הברכות הראשונות.

מסיימים התוס', שאפילו היכן שלא מחוייב לחזור, עיקר ההחלטה הוא האם עקר רגליו, וכל עוד שלא עשה כן, חוזר לרצה, כי ניתן להכלילו, וכך גם אנו נוהגים.

דאותן שאמרו חכמים מחזירין,

וגם אותן שאין מחזירין,

שוין היכא דלא עקר רגליו,

כדאמר לקמן (דף מט.),

אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה,

ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב,

אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו',

וקאמר נמי התם,

אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו,

דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב,

דאותה קורא עקר רגליו,

אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו',

אלמא היכא דלא עקר,

אלו ואלו שוין.

ואם עקר רגליו,

שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת,

חוזר לראש,

ושל ר"ח - מעוות לא יוכל לתקון,

והכי נמי יחזור לאותה ברכה,

אם לא התחיל בברכה שלאחריה.

ומיהו אין ראייה מהתם,

דשאני התם בברכת המזון,

שכבר בירך ג' ברכות,

וברכת הטוב והמטיב - לאו דאורייתא היא,

על כן אין מחזירין אותו לגמרי,

כי אין דומה שם הפסק כל כך,

ואין להביא ממנו ראייה ל"ח ברכות,

דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור,

הוי כמו הפסקה.

ועוד,

דאין להביא ראייה לכאן,

דאם היית אומר,

היכא שלא עקר רגליו ב"ח ברכות,

שהיה לו לחזור,



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות פרק ה' - אין עומדין

[דף ל עמוד ב]

[דף לא עמוד א]

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת -

תימה,
אמאי לא מוכח בהדיא,
מדכתיב בתריה,
חילו מלפניו כל הארץ.

וי"ל,

היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים,
ומהוא קרא,

בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז):

שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם,

וי"ח ברכות תקנו כנגד האזכרות,

ומשום הכי דייק מאותו קרא,

שכתוב באותה פרשה,

אבל אותו דחילו וגו' - אינו כתוב באותה פרשה.

המקור שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש

המשנה אומרת כי "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", ופירש רש"י מתוך הכנעה. הגמרא המקשרת את התורה שבעל פה עם התורה שבכתב, מבקשת למצוא מהו המקור לכך? בתחילה מציעים מחנה, ודוחים כי חנה ייחודית במרירותה, בהיותה עקרה. ההצעה השניה היא לגבי דוד המלך, ואף כאן הגמרא דוחה, שדוד המלך היה מצער נפשו בריבוי רחמים. וההצעה השלישית משמו של רבי יהושע בן לוי היא מדיוק בפסוק. השתחוו לה' בהדרת קדש, אל תקרי בהדרת אלא בחרדת.

מקשים התוס', כי ניתן להבין זאת מפשט הפסוק

בתחילה סברו התוס' כי הפסוק שמביא אבי יהושע בן לוי הוא מתהילים צו, ט השתחוו לה' בהדרת-קדש חילו מִפְּנֵי פְּלִי-הָאָרֶץ: ובפסוק זה נאמר לשון חילו שהוא פחד ויראה, המדבר על חרדת קודש. ואם כן, אין אנו נזקקים ללימוד של אל תיקרי. ולכן שאלו זאת בלשון תימה. שהיא שאלה חזקה.

מדובר בפרק מקבלת שבת, לפני לכה דודי

בתשובתם מבארים כי מדובר במזמור אחר, (כט, א) מִזְמוֹר לְדָוִד הִבּוֹ לָהּ בְּנֵי אֱלִים הִבּוֹ לָהּ כְּבוֹד וְעֹז: (ב) הִבּוֹ לָהּ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲוּוּ לָהּ בְּהַדְרַת-קֹדֶשׁ: ומאחר ויש שני פסוקים כך, מבארים התוס', מדוע ברור לגמרא כי זה בפרק כט. ומוכיחים כי יש ברייתא במסכת מגילה, המוכיחה, כי מפרק זה נלמד את שלושת התפילות הראשונות, שהן הברכות שפותחות בתפילת העמידה. שוודאי מדברות על הכנעה ושפלות. "תנו רבנן: מנין שאומרים אבות - שנאמר הבו לה' בני אלים, ומנין שאומרים גבורות - שנאמר הבו לה' כבוד ועז, ומנין שאומרים קדושות - שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש."

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא -

מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין.

חכמים מנעו בפעולה שיבירה חגיגות יתר, אף בחתונת בנם

מאחר ודנים אנו על שפלות וכובד ראש הנדרשים בתפילה, מוכיחה הגמרא, כי אפילו בזמן חתונה, יש להיזהר משמחה יתירה. וכפי שהגמרא מספרת מר בריה דרבינא עבד הלולא שמחת נשואין לבריה, חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא, והביא כוס זכוכית יקרה ושברה על מנת שיעצבו, וכן מובא עם רב אשי שעשה הלולה לבנו, ואף הוא ראה שרבנן שמחו יתר על המידה, והביא כוס זכוכית לבנה ושבר בפניהם ונעצבו.

התוס' מביאים כי המקור לשיבירת זכוכית בחתונות הוא מכאן

עם היות ויש רמזים רבים בשיבירת הזכוכית. הרי אנו רואים כאן בגמרא שלוש חתונות, בהם מנעו שמחה יתירה, ובשתיים מהם היה זה על ידי שבירת כוס זכוכית.

במקום גילה שם תהא רעדה -

פשוטו של מקרא,

עבדו את ה' ביראה,

וכשיבא יום רעדה - תגילו,

והכי מפורש בירושלמי.

עבדו את ה' ביראה,

היינו תפלה דאיכרי עבודה,

כדתניא בספרי (פ' עקב),

ולעבדו בכל לבבכם - זו תפלה.

הגמרא מביאה את הנסיון הרביעי למקור בפסוק עבוד דברי המשנה

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מהכא למדו שצריך לעמוד בתפלה מתוך כובד ראש: שנאמר [תהילים ב יא] "עבדו את ה' ביראה, וגילו ברעדה". כלומר, תפלה שהיא במקום עבודה, עשו אותה ביראה.

עוד דורשת הגמרא במשמעות פסוק זה: מאי "וגילו ברעדה", והרי "גילה" ו"רעדה" הם דבר והיפוכו?

אמר רב אדא בר מתנא אמר רב: במקום גילה - שם תהא רעדה! שאף בזמן שמחה, צריך האדם להיות ביראה, כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח מבוראו, ונמצא שהיראה מביאה לידי שמחה, כי על ידה מתעלה בקיום המצוות.

"לכפר נתתיו - ולא למעילה", ודרשה זו נאמרה רק על דם הראוי לזריקה שניתן לכפרה, אבל לא בדם הקזה, ולפיכך מועלין בו.

התוס' מביאים סתירה והוכחה, כי במקום אחר מובא שמוכרים אותם, כלומר הם ראויים כן לשימוש

מובא במסכת עבודה זרה: והא תנן שנינו משנה במסכת יומא: אלו ואלו שיירי דם של חטאות הפנימיות ושיירי דם של חטאות החיצוניות, הנשפכין על יסוד המזבח, והדמים יוצאין דרך נקבים ביסוד המזבח אל הרצפה ומתערבין באמה צינור ליציאת דמים שהיה בעזרה, ומשם יוצאין לנחל קדרון, ונמכרין לגננים לזבל בהם את גנותיהם, ומועלין בהן כלומר, אסור להנות מהדמים בלי לקנותם מן הגזבר. ומכאן דאיסור מעילה הוא מדרבנן, כי אם היה אסור מהתורה, גם למכור לא היו יכולים, שאין בכוח המכירה לבטל את האיסור.

התוס' מתרצים בחילוק

כאשר יש סתירה, הרי בשעה שמוסיפים גורם המצוי רק במקום אחד, ממילא מדובר על שני דינים. בהקרבת הבהמה זה כבר לאחר זריקת הדמים, וכאילו זה דם משומש, שהרי הבעלים כבר התכפרו. ולכן דם כזה אין עליו את האיסור, וניתן למוכרו, ולהשתמש בו. ואילו כאן שהבהמה בחייה הרי יש את מלוא התוקף לדם, ועדיין בהיותו קדוש, לא ניתן להעבירו לידי שימוש חולין, ולכן כן מועלים בו.

רבנן עבדי כמתניתין -

וכותיהו קי"ל.

ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק,

אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה,

כגון שעסק בדברי תורה,

ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה.

מאחר והיו שתי הצעות כיצד ליגש להתפלל, חכמים הכריעו כמו המשנה

רבנן עבדי כמתניתין, והתפללו מתוך כובד ראש. ורב אשי עביד כברייתא, והתפלל מתוך הלכה פסוקה. ומתוך כך מביאה הגמרא ברייתא המחזקת את שיטת המשנה. תנו רבנן: אין עומדין להתפלל, לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה של ליצנות, ולא מתוך קלות ראש [גאווה וזחיחות הדעת, שהיא היפך מכובד ראש], ולא מתוך דברים בטלים. אלא עומדין להתפלל מתוך שמחה של מצוה, כגון דברי תנחומים של תורה, כגאולת מצרים שאנו אומרים סמוך לשמונה עשרה בשחרית, ומזמור "תהלה לדוד" קודם מנחה. [ובחז"ל אומרים י"ח פסוקים קודם תפלת ערבית].

התוס' מכריעים כי אנו נוהגים כרבנן שהלכו לפי המשנה

ההכרעה היא שכל המילים הללו, אינם רק מילים רוחניות, אלא שיש להם בסיס הנוגע למעשה. ויש שביארו, כי לאו דווקא כי הוכרע רק כרבנן, שהרי דברי רב אשי לא סתרו את המשנה. ולכן ניתן לקיים את שני הדברים. וברור כי לימוד

מדויקים התוס' הן מפשט הפסוק והן מהירושלמי

יש לפרש את הניגויות בשני אופנים. או עבודה של נשיאת הפכים, שיש בה בו זמנית את שתי הקצוות, או לא להתפעל אף מיום רעדה. וכך מובא בירושלמי (פ"ה ה"א) רבי יוסי בן קנינא אמר (תהילים ב, יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה במקום גילה שם תהא רעדה, כי מחמת שמשיג גדולתו של הבורא והבורא מגלה אליו גדולתו ורוממותו נופל עליו יראה גדולה על ידי התגלות שגילה גדולתו. וזה פירוש הגמרא במקום גילה, רוצה לומר במקום שהבורא ברוך הוא מגלה אליו גדולתו ורוממותו. שם תהא רעדה שם תהא יראה גדולה אמר רבי אהא לבישיבא יום רעדה, תגילו.

תפילה הינה עבודה שבלב, ויש מקורות לכך

התפילה נקראת עבודה שבלב, ויש הלומדים שזה דיבור המתחיל בפני עצמו. כי סתם עבודה הינה עבודת הקורבנות, אך עבודה שבלב היא התפילה. וכך מובא בספרי פרשת עקב "דבר אחר ולעבדו זו תפלה אתה אומר זו תפלה או אינו אלא עבודה תלמוד לומר בכל לבבכם ובכל נפשכם וכי יש עבודה בלב הא מה תלמוד לומר ולעבדו זו תפלה."

ועבודה ביראה מורה על ההתבוננות בגדלות הבורא, וקבלת יראה מכך, וזה כדברי המשנה שאין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש. וכידוע כי כל מילת אלא באה לשלול הבנה אחרת. ונמצא כי העיקר בתפילה היא יראת הרוממות.

המקוץ דם בבהמת קדשים וכו' -

וקשה,

דאמר בפ"ג דע"ז (דף מד.),

גבי דמים חיצונים ודמים פנימיים של קרבנות,

אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל,

אלמא דאין מועלין בהן.

וי"ל,

דהתם - היינו לאחר זריקת דמים,

וכבר נתכפרו בעלים,

מה שאין כן הכא.

הגמרא הביאה דוגמה להלכה פסוקה

לאחר שראינו אופן אחד בו ניגשים לתפילה, מתוך כובד ראש, מביאה הגמרא ברייתא על אופן נוסף. תנו רבנן: אין עומדין להתפלל, לא מתוך ישיבה בדין, ולא מתוך משא ומתן בדבר הלכה, כי מתוך שדברים אלו צריכים עיון, יבוא להרהר בהם בתוך תפלתו. ולפיכך אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, שאין בה שום צד פקפוק, ואינה צריכה עיון, ואין חשש שיבוא להרהר בה.

ואחת הדוגמאות להלכה פסוקה היא מדברי רב הונא. דאמר רב הונא אמר רב זעירא: המקוץ דם בבהמת קדשים בחייה - אסור הדם בהנאה, ומועלין בו. אם נהנה באותו הדם, מתחייב קרבן מעילה.

ואף ש"אין מועלין בדמים", היינו לאחר שנשחט הקרבן בעזרה, משום שנאמר "נתתיו לכם על המזבח לכפר", ודרשו

מָאָס מְאֻסָּתָנוּ! ועונה הַשִּׁיבָנוּ תַּחַת פִּי מָאָס מְאֻסָּתָנוּ מְסִיִּים בהשיבנו שהוא דבר טוב.

הסיום בקהלת ותרי עשר אינם בפורענות ישראל

וקשה, למה לא ציין הירושלמי גם תרי עשר, שמסיים בפסוק במלאכי 'והכיתי את הארץ חרם' או קהלת המסיים בפסוק 'כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט'. וי"ל הסיומים בפורעניות בתרי עשר וקהלת מיועדים לגוים, ואין שבח לה' יותר, מכאשר מדת הדין פוגע ברשעים. וכאן תירוץ התוס' הוא הן בצד החיובי, שמחשיב זאת לטוב ולתנחומים, והן סילוק בחינת השלילה, שאינו מדבר בפורענות עבור ישראל.

ומוצאו בזוית אחרת -

תימה,

דאמר לקמן (דף לד.),

הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה.

ותירץ הר"ר יוסף,

דהכא מיירי בתחנונים,

שהיה אומר אחר י"ח ברכות.

ולא נהירא,

דהא מי"ח קאמר.

ונראה להר"י,

דודאי בסוף כל ברכה - אסור לשחות,

אבל באמצע הברכה - מיהא מותר לשחות,

ובהכי מיירי הכא,

וכשהיה מגיע לסוף הברכה - היה זוקף.

ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים,

שמתפללין זכרנו ובכנ תן ותמלוך,

ששוחים כשמגיעים לפסוקים,

ובסוף ברכה זוקפין,

שאינ לשחות בסוף ברכות, אלא היכא דתקון.

תפילתו של רבי עקיבא

מובא בגמרא בברייתא "תניא, אמר רבי יהודה: כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור - היה מקצר ועולה, מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו - אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה - מפני כריעות והשתחויות."

מאחר והנהגת רבי עקיבא סותרת כלל ברור, יש להבין כיצד בדיוק היו הדברים. שהרי אסור לשחות בסוף כל ברכה. ומתוך כך עונים בחילוק. אכן בסוף ברכה מותר לשחות רק בשתי ברכות ובכל השאר נאסר, אבל באמצע הברכה הוא רשאי. וכך נהג רבי עקיבא בשעה שהתפלל ביחיד. ואילו כאשר רק שוחה באמצע - הדבר אפשרי, וכך נוהגים בחלק מהתפילה בראש השנה וביום הכיפורים, מאחר ובסוף התפילה הוא זוקף. ועוד ניסו למצוא חילוק שהיה זה בתחנונים לאחר הברכות ודחו זאת. ובלשון תוס' הרא"ש "ואין

הלכה פסוקה, מורה על יציבות וכובד ראש, ובוודאי שאין בה קלות. אלא שכל אחד כביכול בא להדגיש זווית משלימה.

רב אשי עביד כברייתא -

ירושלמי,

לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה.

א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור,

כעוסק בדברי תורה דמי.

התוס' מביאים סיוע לשיטת רב אשי, עם הרחבה

ראינו כי המשנה אמרה, כי האדם צריך להתפלל מתוך כובד ראש, ואילו בברייתא מובא תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה. והגמרא מסכמת כי רב אשי עביד כברייתא. כעין זה מובא בירושלמי, אלא שגם עיסוק בצרכי ציבור שקול הוא כעוסק בדברי תורה. וכך מובא בירושלמי "רב ירמיה אָמַר, לא יַעֲמֹד אָדָם וְיִתְפַּלֵּל אֶלָּא מִתּוֹךְ דִּין שֶׁל הַלְכָה. רַבִּי יִרְמְיָה אָמַר, הָעוֹסֵק בְּצוּרְכֵי צִיבּוּר פְּעוּסֵק בְּדַבְרֵי תוֹרָה. ויכול לעמוד מתוך כך להתפלל."

שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו

דבריהם בדברי שבח ותנחומין -

ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו',

והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה).

מיהו,

מהנהו קראי דסוף תרי עשר וקהלת,

לא פריך מידי,

שחושבו בטוב בדברי תנחומין,

ולא מיירי בפורענות דישראל.

הגמרא מנחה את האדם כי לא רק כהננה לקראת התפילה עליו לנהוג באופן מסויים, אלא גם כשנפטר מהבירז

הברייתא דנה על שני עניינים. מצד אחד כיצד ינהג לפני שעומד להתפלל, וביארו זאת בפירוט. אלא שהשוו זאת גם כשנפטר מחבירו. "וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים - אלא מתוך דבר הלכה, שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים." התוס' מביאים את הירושלמי הן בקושייתו על ירמיה, והן בקושיה שגם אצל ירמיה מצינו שסיים בשבח בספר איכה שהוא כתבו.

יש לראות מהנביאים הראשונים שהיו חותמין דבריהם

בדברי שבח ונחמות, והרחבת הירושלמי

וכך מובא בירושלמי " אָמַר ר' אֶלְעָזָר חוּץ מִירְמְיָהוּ שְׁחָתָם בְּדַבְרֵי תוֹכְחוֹת. אָמַר לוֹ רַבִּי יוֹחָנָן עוֹד הוּא בְּדַבְרֵי נְחָמוֹת חָתָם וְאָמַר (ירמיה נא, סד) כִּכָּה תִשְׁקַע בְּבֶל. לְפִי שְׁהִיָּה יִרְמְיָה חוֹזֵר וּמְתַנַּבֵּא עַל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, יְכוּל בַּחוּרְבָּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ חָתָם, תִּלְמוּד לֹמַר עַד (ירמיה נא, סד) הִנֵּה דְבַרֵּי יִרְמְיָהוּ, בְּמִפּוֹלֵת שֶׁל מְחַרְבָּיו חָתָם." ובהמשך ושואל וְהִכְתִּיב (איכה ה, כב) פִּי

ולא כרבנן שיבלע ויהיה נסתר. אלא שניתן לומר גם להיפך, שתהיה לו התבונה להיות גם מעליהם ובו זמנית בתוכם. וכדוגמת השמן שמצד אחד הוא צף צעל כל הנוזלים, ובו זמנית הוא חומר סיכה החודר לכל מקום.

מכאן ששכור אסור להתפלל -

ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא,
רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי,
שכור מהו שיברך?
א"ל ואכלת ושבעת וברכת, ואפילו מדומדם.
פירוש,
ואפילו הוא שתוי ושכור כל כך,
שאינו יכול לדבר כראוי,
דהכי משמע ושבעת וברכת.

החילוק באיסור של השיכור בין תפילה ולבין ברכה

מתפילת חנה למדנו כי אסור לשיכור להתפלל. שנאמר לעיל, "ויחשבה עלי לשכרה - מכאן, ששכור אסור להתפלל".

התוס' מביאים את הירושלמי תרומות (פ"א ה"ד) לגבי החילוק המהותי בין תפילה ולבין ברכה אצל שיכור. בתחילה המשנה אומרת **חַמְשָׁה** לא יתְרַוּמוּ, וְאִם תְּרַמּוּ תְרוּמַתְן תְּרוּמָה נראה בגמרא הטעם. ואלו הם: הָאֵילִם, וְהַשִּׁיכּוֹר, וְהַזְּעֵרוֹם, וְהַסּוּמָא, וְבַעַל קָרִי כֹל אֵלוֹ לֹא יתְרַוּמוּ לכתחילה וְאִם תְּרַמּוּ בדיעבד תְּרוּמַתְן תְּרוּמָה.

אולם הגמרא מבארת את החילוק בין התפילה לברכה. יש מִקֵּץ מתוך החמישה שזכרו במשנה, יש מהם שלא יתְרַמוּ מִפְּנֵי הַבְּרָכָה מפני שאינם יכולים לברך. אך כיון שהברכה מדרבנן ואינה מעכבת, לכן בדיעבד תרומתם תרומה. ויש מִקֵּץ שְׂאִין יְכוּלִין לְתַרוֹם מִן הַמוֹבָחָר שאין להם את היכולת להבחין בין יפה ושאינו יפה, ודין תרומה להיות מן היפה. ומסביר את כוונתו הָאֵילִם וְהַזְּעֵרוֹם וְבַעַל קָרִי לא יתְרַמוּ מִפְּנֵי הַבְּרָכָה. הַסּוּמָא וְהַשּׁוֹטֵה וְהַשִּׁיכּוֹר לא יתְרַמוּ לפי שְׂאִין יְכוּלִין לְתַרוֹם מִן הַמוֹבָחָר שאינם יכולים להבחין בין מובחר לשאינו מובחר.

אָבָא בַר רַב הוֹנָא אָמַר, שְׂתוּי אֵל יתְפַלֵּל וְאִם יתְפַלֵּל תְּפִילָתוֹ תְּחַנּוּנִים אַבְל שִׁיכּוֹר אֵל יתְפַלֵּל, וְאִם יתְפַלֵּל תְּפִילָתוֹ גִּידוּפִין. אִיזוֹ שְׂתוּי? כֹּל שֶׁשָּׂתָה רְבִיעִית. שִׁיכּוֹר שֶׁשָּׂתָה יוֹתֵר. תַּמָּן אָמְרֵי שֵׁם, בַּבֵּל אִמְרוּ, אִיזוֹהוּ שִׁיכּוֹר כֹּל שֶׁאִינוּ יְכוּלִין לְדַבֵּר לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ. רַבִּי זְעִירָא בְּעֵי קוּמֵי שֶׁאֵל לְפָנֵי רַבִּי אִיסִי, שִׁיכּוֹר מֵהוּ שֶׁיִּבְרַךְ בְּרַכַּת הַמְזוּזָה? א"ל נֹאמַר (דברים ח, י) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבִרְכָתָהּ, וְדוֹרֵשׁ, וְשָׂבַעְתָּ וְאָפִילוּ מְדוּמָדָם מְבוֹסָם, שִׁיכּוֹר (לשון אבן דומם). וממשיך לא צוּרְכָה דְלֹא כְלוּמַר, אִין צוּרְךָ לְשֶׁאֵל לְפִי שֶׁשּׁוֹטֵה הַדָּבָר שֶׁבְכָל הַבְּרָכוֹת הַשִּׁיכּוֹר מְבָרֵךְ, וְהַבְּעִיָּה הִיא, שִׁיכּוֹר מֵהוּ שֶׁיִּקְרָא שְׂמַע? הֵאֵם דִּין ק"ש כְּדִין תְּפִלָּה, שְׂרֵאִינוּ לְעִיל שֶׁתְּפִילַת שִׁיכּוֹר גִּידוּפִין.

להבין את החילוק בין ברכת המזוזות ותפילה

יש להבין את טעם ההבדל. והנקודה היא, שברכת המזוזות היא לשון הודאה, ואם מסוגל הוא להכיר טובה - הרי אם הוא מצליח להוציא מפיו מלים בעניין זה - הרי די לו בכך. בניגוד לתפילה שהיא בקשת צרכיו ורחמים, שעליו להיות

לומר, דמיירי הכא בתחנונים, שהיה אומר אחר תפלתו, ולא ב"ח ברכות, דמשמע דמיירי דומיא דכשהיה מתפלל עם הצבור.

[דף לא עמוד ב]

דבר שאינו הגון -

פירוש,
אף על גב דליכא איסורא דאורייתא,
דאי איכא איסורא דאורייתא,
פשיטא,
הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט).

האופן שעלי היה מחוייב לומר לחנה דברי תוכחה

הגמרא מדייקת על הלכות רבות מכל המעשה של תפילת חנה. "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה." ואחד הדברים הנלמדים " ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' - אמר רבי אלעזר: מכאן, לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו."

התוס' מדרגים שיש שתי רמות בעיה במעשה הזולת, ולכל אחד נדרשת תגובה שונה. ואף אם אינו איסור דאורייתא, שהרי הוכיחה על האיסור להתפלל בשכרות, שאינו אלא מדרבנן. כי אם היה זה איסור תורה, כבר יש על כך פתרון אחר, של הוכח תוכיח את עמיתך, שחיוב יש בדבר.

אלא שיש קושי בהבנה זו, כי גם אם מדובר באיסור מדרבנן, הרי זה איסור. שוודאי שאין היתר להתפלל מתוך שיכרות. ונראה לי לבאר, שפעמים רבות אנו רואים דברים, אולם טועים בפרשנות הדבר. ומאחר ואין הבעיה אלא לפי הבנתנו שלנו, הרי מצד האדם מאחר וכך הוא מפרש את הדברים הרי הוא נדרש להוכיחו. אלא שרק אם היה כאן דבר איסור ברור, הרי הוא מחוייב בדבר.

גברא בגוברין -

פירוש,
אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים.

בקשת חנה בלשון נופל על לשון גברא בגוברין ומשמעותה

אכן בהבנת לשון זה יש קושי, ולכן נחלקו אמוראים עליו. אמר רב: בקשה בן שיהיה גברא בגוברין! כלומר, שיהיה חשוב להמנות בין אנשים. ושמואל אמר: בקשה זרע שיהיה מושח שני אנשים למלוכה. ומאן אינון שנים שנמשחו על ידי זרעה? - שאול ודוד הם, שמשחם שמואל בנה למלכים. ורבי יוחנן אמר: בקשה זרע שיהיה שקול כשני אנשים! ומאן אינון שנים שהיה שקול שמואל כמותם? - משה ואהרן הם. שנאמר [תהלים צט ו] "משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו" משמע, ששמואל שקול כשניהם. ורבנן אמרי: מאי "זרע אנשים" - זרע שמובלע בין אנשים.

כאשר מנו את המרגלים הלשון היה כולם אנשים, לשום חשיבות. וכפי שביאר רש"י כי כל לשון איש מורה על חשיבות. וכאילו כאן הבקשה שיהיה מן השורה הראשונה,

הגמרא מספרת כיצד חנה נלחמה על חיי שמואל בנה, לאחר שרצה עלי להורגו

"אל הנער הזה התפללתי, (יש להבין מה באה חנה דווקא עם טענה זו. ומתוך כך מתבארים הדברים) - אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? (ומאחר ואינו מובן הדבר, חייבים להבין כי הסתתר כאן סיפור).

אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, לייתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהוה מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב ושחט הכהן? והקריבו הכהנים כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה.

אתיא חנה וקא צוחה קמיה: אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו'. כלומר, אף שעלי ניסה להבטיח לה טוב ממנו, ענתה כי התפללה דווקא אליו.

עצם המצב שתלמיד בא לפני גדול הדור - הרי הוא נחשב כרבו

התוס' עונים על שאלה המתבקשת, והרי שמואל לא היה תלמיד של עלי. ואם כן כיצד הוא נכנס לגדר של מורה הלכה בפני רבו. ומתרצים התוס', שיש חילוק בין ב"פועל" ולבין ב"כוח". נכון שטרם הספיק ללמוד ממנו נלכה בפועל, אולם בהיות עלי גדול הדור, והוא בא ללמוד לפניו, הרי ב"כוח" הוא כבר נקרא תלמידו. וממילא אסור לו לחלוק ולהורות הלכה בפניו.

כל היושב בתענית בשבת -

פירש ר"ח בתענית חלום. וכן איתא במדרש תהלים, וכשיושב בתענית חלום בשבת, פירש בה"ג, שאומר עננו באלהי נצור, ואפילו קובע ברכה לעצמו, כיון שאינו בתוך י"ח.

אסור לצום בשבת פרט לתענית חלום

הגמרא צירפה מאמר נוסף של האמורא. "ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא: כל היושב בתענית בשבת - קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה, ואף על פי כן חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת. מאי תקנתיה? אמר רב נחמן בר יצחק: ליתבי תעניתא לתעניתא."

והרחיב זאת בשיטה מקובצת. "פירוש, בתענית תשובה מיירי, כלומר, כשאדם חטא ורוצה לשוב לה' בכל לבו, ומתחרט מפשעיו ומתענה אפילו בשבת כשהאחרים מתענגים - ודאי זו תשובה שלימה, וראוי לקרוע לגזר דינו מפני כך. ואף על פי שאסרו להתענות בשבת תענית - תשובה או תענית חלום התירו לו, שתענוג הוא לו שיתכפרו פשעיו ויתבטל חלומו הרע. וחוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת, דמכל מקום חייב הוא לענג שבת:"

צלול לפני המלך בשעה שהוא מבקש ממנו, שאם לא כן, הרי זה עלבון למלך. וממילא לא יענה לו, אלא יענישו.

מכאן שאסור לישוב בד' אמות של תפלה -

בין מלפניו (בין מלאחריו) **ובין מן הצדדין,** ופירשו תשובת הגאונים **דוקא ביושב ובטל,** אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם, **אפילו יושב - שפיר דמי.**

אחד מהדברים הנלמדים מתפילת חנה, שאסור לישוב בד' אמותיו של המתפלל

הגמרא מדייקת פרט נוסף מהסיפור של תפילת חנה, והדו שיח שלה עם עלי. "אני האשה הנצבת עמכה בזה, - אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישוב בתוך ארבע אמות של תפלה."

יש לדייק שזה בכל שלושת צדדיו. בין מלפניו בין מן הצדדין צריך להרחיק ד' אמות, הנצבת עמכה בז"ה בגמטריא י"ב דהיינו ד' אמות לג' רוחות.

התוס' צמצמו את האיסור, וכתבו בשם תשובת הגאונים, שהאיסור דוקא ביושב בטל, אבל אם הוא עוסק בקריאת שמע וברכותיה, מותר לשבת.

והטור [קב] למד מדבריהם, שאם עוסק בתורה אסור, וכן הוכיח מהאמור בחנה, כי מסתמא עלי לא היה יושב בטל מתלמוד תורה, שהרי לעיל אמרו "אסור לת"ח לעמוד במקום הטינופת, לפי שאי אפשר לו בלא תלמוד תורה", ובכל זאת היה צריך לעמוד. אך הב"י הביא מתרומת הדשן, שאף העוסק בתורה - מותר לישוב, וביאר דהיינו רק כשמוציא לימודו בפיו, ואילו עלי למד בהרהור, ולכן היה חייב לעמוד.

[עמכה] -

עמך - משמע בתוך ארבע אמות, משום דכתיב עמכה מלא בה"א, כלומר, שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה, **כי אם בחמישית.**

התוס' הציגו את שני הדברים יחדיו, הן שעלי ממש סמוך לה, והן שהוא יצא מהטטוח המותר להתקרב למתפלל

הגמרא דייקה מדברי חנה לעלי, "אני האשה הנצבת עמכה בזה, - אמר רבי יהושע בן לוי: מכאן, שאסור לישוב בתוך ארבע אמות של תפלה."

הדברים התבארו בתוס' הרא"ש "עמכה - משמע בתוך ארבע אמות, וקאמרה הנצבת עמכה, משמע שהיה נצב כמותה, שלא היה רוצה לישוב בתוך ד' אמות שלה, ו"א עמכה מלא בה", כלומר, שלא היה יושב בתוך ד' אמות שלה, כי אם באמה חמישית."

מורה הלכה בפני רבך את -

ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו, מ"מ גדול הדור היה, ובא ללמוד לפניו.

פירוש,
שאינ אדם מעיין בה,
אם כן משמע שהוא טוב.

וי"ל,
דתרי עיין תפלה יש.
עיון תפלה דהכא, **המצפה שתבא בקשתו,**
ועיון תפלה דהתם, **שמכוין את לבו לתפלה.**

התוס' מחלקים בין שני סוגי עיון תפילה, ובכך מיישבים סתירות לכאורה בש"ס

כאשר האריך בתפילה ולא עלתה בידו - הרי העיון לכאורה הוא לרעתו. שזו כעין ציפיה נכזבת. וכך נאמר כאן לאחר שראו שיש מעלה באריכות התפילה. ועל כך מקשה הגמרא: איני, והא אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו, ומעיין בה - מצפה שתתמלא בקשתו בזכות הארכתו, לבסוף אינה נענית, ומחמת שלא התמלאה תאותו, הריהו בא לידי כאב לב, שנאמר [משלי יג יב] "תוחלת [תפלה, לשון חילוי ותחנה] ממושכה מחלה לב".

אלא שהתוס' מביאים מקורות סותרים. כאן זה נראה כדבר שאין בעיון מעלה. וכמו כן מביאים זאת בסוף מסכת ברכות "והמאריך בתפלתו, מעליותא היא? והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר: תוחלת ממושכה מחלה לב. ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, ואלו הן: קיר נטוי, ועיון תפלה, ומוסר דין על חבירו לשמים!" כלומר הבוטח בזכות תפלתו.

לעומת זאת יש מקורות בגמרא, שרואים כי עיון התפילה הוא מעלה. שהרי הוזכרה שלישיית בין דברי מעלה במסכת שבת "אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה."

בגיטין הביאו "אמר רב עמרם אמר רב, שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע." והכוונה היא היינו שאין אדם יכול לכוין בתפלה בכל שעה. ובכך הוא נכשל שאינו מצליח, כלומר, עיון תפילה מצד עצמה היא טובה.

ומתוך כך מבודדים התוס', שאם מכוון ליבו לתפילה בעיון - וודאי שזה טוב. אבל אם הוא בודק את השדי התפילה, ומתאכזב שלמרות שהתפלל לא הצליח, כי הוא משוכנע שתפילתו נתקבל - זה אינו ראוי. כי מעשה התפילה הינה עיון, ועל כך אין עוררים. אבל מה הקב"ה יעשה למרות שהתפלל אין זה במגרש שלו, וממילא אין לו מה לתלות את הבעיה בעצמו למרות שהתפלל בשיא הרצינות.

אל דמעתי אל תחרש -

פרש"י **דייק מדיוקא,**
מדלא קאמר ודמעתי תראה,
ש"מ שהיא נראית בכל פעם,
ואין להתפלל רק שתתקבל.

ואכן התוס' הביאו משמו של רבינו חננאל, שמדובר בתענית חלום. אלא שיש לדון באיזו תפילה אומר עננו, שהיא חובת המתענה. ופירש בה"ג שאומר עננו באלהי נצור, שהוא מעין מצב ביניים, הוא מחוץ לתפילה מצד אחד ובפנים התפילה מצד שני. ואף על פי שקובע ברכה לעצמו, כיון שאינו בתוך י"ח ברכות - אין לחוש, או שמא כוללו באלהי נצור.

[דף לב עמוד ב]

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים -

בלא תפלה,
שהרי משה רבינו עליו השלום,
אף על פי שהיו בידו מעשים טובים,
הוצרך לתפלה.

משה רבינו מקבל את הזכות לראות את הארץ רק לאחר שהתפלל

הגמרא לעייל אומרת " דרש רבי שמלאי: לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל. מנלן - ממשה דכתיב ואתחנן אל ה' בעת ההיא; וכתיב ה' אלהים אתה החלת להראות את עבדך את גדלך ואת ירך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך, וכתיב בתריה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו'." כלומר, הזכות לראות היא נחשבת כתפילה.

ומדייקים אמר רבי אלעזר: גדולה תפלה, יותר ממעשים טובים בלא תפלה, שהרי אין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו, ואף על פי כן, לא נענה מחמת מעשיו הטובים לבד, אלא בתפלה.

כלומר, אין אנו משווים מה גדול ממה, אלא מהו המכה בפטיש, מהו הגורם המכריע. וכאן רואים אנו, כי על מנת שהקב"ה יענה לו, זה רק בגלל תפלתו. וכל זה בא להורות לנו, כי התפילה אינה בוחנת מה כוחו של האדם, והאם יש לו או אין לו מעשים טובים, אלא היא עצמה כפורצת גדר, ומסוגלת להכריע.

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה -

פירוש,
שמצפה שתבא בקשתו, לפי שכוון בתפלתו.

תימה,

דהכא משמע, **דעיון תפלה - לאו מעליותא הוא,**
וכן משמע פרק הרואה (לקמן דף נה.),

ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם,

וקאמר עיון תפלה,

ולא כן משמע בפרק מפנין (שבת דף קכו.),

דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז,

וקא חשיב עיון תפלה,

אלמא **מעליותא הוא,**

וכן משמע בגט פשוט (ב"ב דף קסד:),

דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום,

וקאמר עיון תפלה,

כוחה של הדמעה לפרוץ בעיות

"ואמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית המקדש - ננעלו שערי תפלה, שנאמר: גם כי אזעק ואשוע - שתם תפילתי, ואף על פי ששערי תפלה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר שמעה תפילתי ה' ושועתי האזינה, אל דמעתי - אל תחרש."

התוס' מביאים את פירוש רש"י "מדלא כתיב את דמעתי תראה, שמע מינה: נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו." ובסמיכת חכמים האריך לבאר מה חידשו התוס' שלכאורה רק ציטטו את רש"י. שאינו נדרש להתפלל על כך שדמעתי תיראה לפני שה', שהרי זו תפילת חינם. וכל התפילה שלאחר שהקב"ה ראה אותה, שתפעל את פעולתה.

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך -

ולפיכך תקנו,

לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד,

לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה.

מעלת השהיה קודם התפילה

אומרת הגמרא "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת. מנא הני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: אמר קרא אשרי יושבי ביתך." ומשמע שבתחילה שוהים כ"יושבי ביתך", ורק אחר כך נאמר "עוד יהלולך סלה". וכן מובא חזוק בברייתא "תניא נמי הכי: המתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפלתו, ושעה אחת אחר תפלתו. קודם תפלתו מנין - שנאמר אשרי יושבי ביתך."

מדייקים התוס' שיש לחבר שני עניינים

פסוק זה של אֲשֶׁרִי יוֹשְׁבֵי בֵיתְךָ עוֹד יִהְיֶה לְפָנֶיךָ סְלָה: הוא ממזמור פ"ד. ויש רק בו את המעלה של שהיה לפני התפילה. ובאים התוס' לשלול חשיבה לא נכונה. שאילו העיקר היה לומר את המילה אשרי, הרי היו יכולים לצרף את הפסוק (קמד, טו) אֲשֶׁרִי הָעַם שָׁפְכָה לִּי אֲשֶׁרִי הָעַם שָׁה' אֲלֵהֶיו: דגם יש בו אשרי וגם הוא קודם למזמור תהילה לדוד, שיש בו סדר אלפא ביתי וכן את הפסוק החשוב "פִּוְתַח אֶת־יְדֶיךָ וּמִשְׁפָּעֵי לְבַבְּךָ יִרְצוּן:"

[דף לג עמוד א]

אבל עקרב פוסק -

בירושלמי קאמר,

דאם היה נחש מרתיע לבא כנגדו - פוסק,

לפי שבא כנגדו בכעס - מתכוין להזיקו.

ומיהו,

לא מצינו אם פסק שיחזור לראש,

מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש,

אבל לתחלת ברכה - מיהא יחזור.

ואם טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות,

חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות,

ובעבודה באחרונות,

כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.).

הגמרא מחלקת בין נחש לעקרב

שנינו במשנה: "אפילו נחש כרוך על עקבו - לא יפסיק." אלא שחילוק יש ברמת הסכנה. ומאחר והעקרב מסוכן יותר, לכן אצלו כן נדרש להפסיק. "אמר רב ששת: לא שנו אלא נחש, אבל עקרב - פוסק."

בתוס' מבואר, כי החילוק אינו לפי הסוג, אלא גם יש לשים לב לצורת ההתנהגות של בעל החי

תוס' הביאו מירושלמי, שאם רואה שהנחש בא כנגדו בכעס, מפסיק, כי מתכוון להזיקו, [ובאופן זה נחשב שכיח וברי היזקא]. וכך מובא בירושלמי [פ"ה ה"א] רַבִּי חוּנָה. אמר בְּשֵׁם רַבִּי יוֹסֵי, לֹא שָׁנוּ אֶלָּא נַחֲשׁ, אֲבָל עֶקְרֵב מִפְּסִיק, לְמָה? דְּמַחְיֵיא וְחֻזְרָה וּמַחְיֵיא כִּיּוֹן שֶׁהֶעֱקֵרֵב נוֹשֵׁךְ וְחוֹזֵר וְנוֹשֵׁךְ וַיֵּשׁ בּוֹ סַכְנַת נַפְשוֹת. ר' אֵילָא אָמַר, לֹא אָמְרוּ אֶלָּא פְּרוּךְ, אֲבָל אִם הִיָּה מִרְתִּיעַ וְבָא בְּנִגְדוֹ לְהַכִּישׁ אוֹתוֹ הֲרִי זֶה מִסְתִּיר מִלְּפָנָיו זֶה לְצַד וּבְלִבָּד שְׂלֵא יִפְסִיק אֶת תְּפִילָתוֹ כְּלוּמַר, שִׁימְשִׁיךְ לְהִתְפַּלֵּל.

האופן לאן הוא חוזר עשו כעין פשרה, מצד אחד, לא כל התפילה שהתפלל התבטלה, אבל מצד שני, על מנת שיהיה בידו משהו שלם, החזירוהו לתחילת הברכה. ומאחר ושלוש הברכות הראשונות והאחרונות הינן כיחידה אחת, הרי שם הוא חוזר לתחילת היחידה.

[דף לד עמוד א]

אמר מודים מודים משתקין אותו -

ירושלמי,

הדא דתימא בצבור,

אבל ביחיד - תחנונים הם.

כפל הלשון שונה הוא בציבור או ביחיד

בירושלמי מובא "במשנה מודים מודים משתקין אותו. אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בְּרַב רַבִּי יִצְחָק (תהילים סג, יב) פִּי יִסְכַּר פִּי דוֹבְרֵי שִׁקָּר עַל הָאוֹמְרִים מוֹדִים מוֹדִים נֹאמַר הַפְּסוּק הַזֶּה כִּי אִפְשַׁר לְלַמּוֹד מֵה שֵׁשׁ ח"ו שְׁתֵּי רְשׁוּיֹת וְצָרִיךְ לְהוֹדוֹת לְרִשׁוֹת זֶה לְחוּד וְלְרִשׁוֹת זֶה לְחוּד. וּמִמְשִׁיכָה הַגְּמָרָא הָדָא דְאָמַר בְּצִיבוּרָא כֹּל זֶה נֹאמַר כְּשֹׂאמֵר כֵּךְ בְּצִיבוּר אֲבָל בְּיַחֲדִי, תְּחַנּוּנִים הֵן."

יש לדייק כי הלשון משתקין אותו, הוא דווקא בציבור, שאז שומעים את דבריו. אבל כשהוא אומר ביחיד, אינו כופל מצד החזנות ושיש בזה איסור, אלא דרך האנשים שכופלים דבריהם בשעה שהם באים לרצות ולהתחנן. אלא שיש רבים שלא קיבלו זאת, כי בבבלי לא משמע כן. ואדרבא גם בלשון בני אדם לא נשמע הגיוני כמו שהוא כופל רעיון בצורה עם מילים אחרות. ולכן יש שהציעו שישהה מעט ויאמר פעם אחת שוב, על מנת לא לכופלו. ואף דרשו הירושלמי על הפסוק כי יסכר פי דוברי שקר. אלו האומרים מודים מודים ולפיכך סוכרין פיהם.

אמר פסוקא פסוקא וכפליה -

פירש בקונטרס,

משתקין אותו, דמחזי כעושה ב' רשויות.

ובה"ג ובפירוש ר"ח מפרש איפכא,

פסוקא פסוקא - אין משתקין אותו,

רבינו חננאל התיר שזה כמגונה רק כשהוא כיחיד קוראו, ואעפ"כ התוס' לא קיבלו את מנהגם, אפילו לפירוש רבינו חננאל, כי עברו מיד לסוף, שכאן כבר זה מנהג כשר.

מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה

-

ירושלמי בטיטי אשתתק באופנים,

אתון שיילון לר' בון,

אמר להו בשם ריב"ל,

זה שעבר תחתיו - יתחיל ממקום שפסק,

ופריך, והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה?

אמר להו,

מכיון דעניתון קדושת השם,

כמי שהוא תחלת הברכה דמי.

פעמים שבתוך ברכה אחת יש שני עניינים

מובא בירושלמי "בטיטיי שם של אדם, ירד לפני התיבה אישתתק באופנייה והשתתק כשאמרו בקדושה דמיושב, והאופנים וחיות הקדש אתון ושיילון באו ושאלו לר' אבון זה שיחליף אותן, מהיכן יתחיל? אמר לון רבי אבון בשם רבי יהושע בן לוי, זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק. אמרין ליה, והא תנינן אמרו לו והרי למדנו (במשנה) מתחילת הברכה שטעה זה! אמר לון, מפיו דעניתון קדושתא כיון שעניתם קדושה, שאמרתם קדוש קדוש קדוש כמי שהוא תחילת ברכה."

כלומר, האמירה של קדוש קדוש קדוש שנאמרה קודם היא סוגרת עניין. ועצם זה שאתם עניתם סימן שהשליח ציבור אמרה כראוי. ואף ששניהם באותה הברכה. ולכן נחשב הדבר כדבר חדש.

לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף -

תימה,

תיפוק ליה, דמפסיק תפלה אם עונה אמן.

וי"ל,

מאחר שלא אמר האי טעמא,

ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה,

מאחר שצורך תפלה הוא.

אבל לקרות כהנים לדוכן,

אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם,

דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם,

אלא אחד מבני הקהל קוראם.

והא דאמרינן בסוטה פרק אלו נאמרים (לח.),

לשנים - קורא כהנים וכו',

לאו אשליח צבור קאי, אלא אחזן,

כדתניא בספרי (פרשת נשא),

אמור להם - מלמד, **שהחזן אמור להם אמרו,**

וחזן - לאו היינו שליח צבור,

דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור.

מיהו מגונה הוי.

אך לשון הגמרא - לא משמע כפירושם.

ואותן בני אדם,

שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביה"כ,

משתקין אותם לפי רש"י,

ולפי ר"ח מגונה מיהא הוי,

או שמא, אין לחוש, רק כשקורא ק"ש בעונתה,

ומקבל עליו עול מלכות שמים,

ומ"מ טוב שלא לומר.

אך מה שאומרים,

ה' הוא האלהים ז' פעמים ביה"כ,

כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא,

שהוא דר למעלה מז',

מנהג כשר הוא.

וגם מצינו בקרא שתי פעמים,

ה' הוא האלהים - גבי אליהו (מלכים א יח).

הבעיה בכפילת פסוק - מגונה או איסור?

על דברי המשנה "מודים מודים - משתקין אותו." מרחיבה הגמרא בדין דומה "אמר רבי זירא, כל האומר שמע שמע - כאומר מודים מודים דמי. מיתבי: הקורא את שמע וכופלה - הרי זה מגונה. מגונה הוא דהוי, שתוקי לא משתקין ליה! - לא קשיא: הא - דאמר מילתא מילתא ותני לה, והא - דאמר פסוקא פסוקא ותני ליה." כלומר, יש הבדל בצורת דיבורו. ורש"י פירש "מילתא מילתא ותני לה - כל תיבה ותיבה חוזר ושונה - מגונה הוי, שתוקי לא משתקין ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות, אלא למתלוצץ, אמר פסוק שלם ותני ליה - משתקין ליה, דמחזי כשתי רשויות."

ועם היות ורבינו חננאל ובעל הלכות גדולות פירשו להיפך, הרי התוס' מכריעים כפירוש רש"י כי כפל הלשון הוא מגונה, כי הוא כדבר ללא הגיון, וגנאי לעמוד ולהתפלל בצורה של גימגום, והיה עליו להתאמץ בתפילתו. ואילו כאשר הוא חוזר פעם אחר פעם, נראה הדבר, שהוא פונה לשני מקומות נפרדים, ולכל אחד הוא מדבר בהגיון, ולכן בשל חשש זה - יש כאן ממש גדר של איסור, עד אשר משתקין אותו.

הנהגת האנשים הכופלים שמע ישראל ביום הכיפורים

נראה כי כל דברי התוס' אינם על מה שקוראים שמע בעונתה, אלא על סיום התפילה. שאומרים פעם אחת שמע ישראל, שלוש פעמים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ושבע פעמים ה' הוא האלוקים. ואז מובנים הדברים שהם כמיקשה אחת. שבתחילה את שמע לא ניתן לכפול ורק ה' הוא האלוקים שזה פסוק שמלכתחילה נאמר בכפל ובחזוק, ניתן לכפול. ונתנו משמעו לכפל של שבע פעמים, ולכן הוא מנהג כשר.

ובכך הם מתרצים את הדיון שהיו שרצו ללמד זכות על מנהג זה, כי מאחר וכל הציבור כופל שמע, ומנהג אבותיהם בידם, אין זה נראה כשתי רשויות, אלא שמאחר והתוס' לעיל דיבר על הכרעה כרש"י, ממילא למד משתקים אותם, ואצל

הפסק, אלא זה עצמו היה נחשב כצורך התפילה, אלמלא הבלבול.

שיטה אחת שהקראת כהנים לעלות לדוכן אינה על ידי השליח ציבור, ויש שיטה חולקת

אמנם מאחר ודנו לגבי הפסק, עולה הפסקה אחרת, והיא קריאת הכהנים לדוכן. ואכן לשיטת רבינו תם, הסובר כי יש כאן הפסק, החזן, או מישהו אחר מהקהל, שהוא מישהו נוסף יקרא כהנים, על מנת שיעלו. שהרי יש שני ציוויים, האחד ההקראה, וכאן נאמר שאין הכהנים רשאי להתחיל בברכה עד שיכלה הדיבור מפי הקורא. ובסיפא קאמר אין ש"ץ רשאי להתחיל שים שלום עד שיכלה אמן מפי הקהל אלמא דש"ץ לאו היינו חזן.

אולם יש שמחלקים זאת שרק בימיהם לא יכל השליח ציבור לקוראם, אבל בימינו שכבר לאחר הודאה אומרים אלוקינו ואלוקי אבותינו - אפילו לשיטת רבינו תם, לא נחשבת הקריאה לכהנים לעלות לדוכן הפסק. ולפי דבריו, מי שמקריא לכהנים הוא לא שליח הציבור, אלא החזן הוא המתעסק בצורכי בית הכנסת השייך לציבור. אולם גם על כך חלקו ואמרו, כי הכתוב אומר אמור להם עם ואו מלא, מלמד שש"ץ אומר לכהנים על כל דבור ודבור.

אמצעיות אין להן סדר -

פירש בקונטרס,
ואם דלג ברכה אחת,
ואחר כך נזכר בה שלא במקומה,
אומרה במקום שנזכר.

ולא נהירא,

דהא תנן במגילה (פ"ב יז.),
הקורא את המגילה למפרע - לא יצא,
ותניא (שם) וכן בהלל, וכן בק"ש וכן בתפלה.

לכך נראה, כפירוש רשב"ם ורב אלפס,
דאין להן סדר דקאמר,
היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה,
ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר,
אבל ודאי לא יתחיל,

באתה חונן כמו בג' ראשונות,
וג' אחרונות שחוזר לראש,
וראיה מדתניא בתוספתא דמכילתין,
הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד,
לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו,
אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך, וגומר עד סופה,
ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:),

שאם השמיט פסוק א' במגילה,
שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך,
והתם משוי תפלה למגילה,
לענין הך מילתא כדפרישית.

וכן משמע נמי בסוטה (לט:),

דלאו אשליח צבור קאי,

דמעיקרא קאמר,

אין הכהנים רשאי להתחיל בברכה,

עד שיכלה הדבור מפי הקורא,

פירוש,

הקורא כהנים,

ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו',

משמע דשנים הם.

ויש שהיו רוצים לומר,

דכמו כן אין ש"ץ רשאי להקרות יברכך לכהנים,

דכמו כן הוי הפסקה.

אמנם רבינו יהודה פירש,

דבהדיא יש במדרש,

טעמי יתרות וחסרות אמור להם,

מלמד ששליח צבור אומר להם,

על כל דבור ודבור.

וכן יש שרוצים,

להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים,

אפילו לפי ר"ת,

דמה דפירש דהויא הפסקה - היינו דוקא בימיהם,

מיד כשסיימו ברכת הודאה,

לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה,

כדמשמע בסוטה (שם),

דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים,

עד שיכלה אמן מפי הצבור,

פירוש, אמן שעונין בסיום ברכת הודאה,

אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד,

אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו,

בלשון ברכה ותפלה - אין זו הפסק,

דלא גרע מעניית אמן דהכא,

דלא חשיבא הפסק כדפרישית.

גדרו של שליח ציבור לעניין עניית אמן אחר ברכת כהנים

אומרת המשנה, כי שליח צבור העובר לפני התיבה, לא יענה אמן אחר ברכת הכהנים, מפני חשש הטרוף [שיתבלבל בהקראת תיבות ברכת כהנים]. ומפני חשש זה, אפילו אם אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו, שמא יטעה ולא יתחיל כראוי בברכת שים שלום, ואולם אם הבטחתו [בטוח בעצמו] שיכול הוא להיות נושא את כפיו וחוזר לתפלתו בלא טעות, רשאי לשאת את כפיו.

מדייקים התוס', כי אלמלא הטידוף הטעם אינו מצד שהאמן הינו הפסק

מקשים התוס' על טעם המשנה, והרי יש כאן הפסק. וגופא מתרצים מכך שהמשנה לא בחרה לתרץ כך, סימן שאין כאן

יש כמה צורות להסתכל על הברכות האמצעיות

הברכות נחלקו לשלוש, ראשונות אמצעיות ואחרונות. הברכות הראשונות והאחרונות הינן כיחידה אחת, וממילא בשעה שהוא טועה הוא חוזר לראש. אלא שלגבי האמצעיות יש כמה התייחסויות. והובאה בגמרא מחלוקת אמוראים על כך, שרב הונא רואה אותם כיחידה אחת, ולכן כשהוא טועה, חוזר לברכה האמצעית הראשונה אתה חונן, בעוד רב אסי לומד שאין להם סדר. "אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות - חוזר לראש, באמצעיות - חוזר לאתה חונן, באחרונות - חוזר לעבודה; ורב אסי אמר: אמצעיות אין להן סדר. מתיב רב ששת: מהיכן הוא חוזר - מתחלת הברכה שטעה זה, תיובתא דרב הונא! - אמר לך רב הונא: אמצעיות - כולו חדא ברכתא נינהו."

שתי פרשנויות היכן צריך לחזור לשיטת האומר רב אסי, שאמצעיות אין להם סדר

שיטת רש"י שהמשמעות שאין סדר, שלכן אם שכח ברכה אחת ואינו יודע היכן הוא, שיברך אותה, במקום שזכר. אלא שיש להקשות על שיטה זו, שהרי מלכתחילה תיקנו אותם עם סדר. אלא שיש שיטה אחרת, שהוא חוזר למקום הראוי לה, וממשיך משם ברצף. ואז אנו נשארים עם שני הדברים, שומרים על הסדר הפנימי, ויכולים להתחיל גם אם טעה. והחידוש שאינו נדרש לחזור אחורה. ומביאים על כך התוס' שתי ראיות. ראיה ראשונה מקריאת שמע, שאם שכח פסוק, הוא חוזר ממקום שזוכר ומסיים, וכן לגבי מגילה, שאינו יכול לקרוא למפרע, וממשיך וקורא מהמקום בו שכח, ועד הסוף.

הדברים מבוארים בתוס' הרא"ש שמוסיף כראייה שלישית את ההלל

"פרש"י אם דילג ברכה ואח"כ נזכר בה - אומרם ואף שלא במקומה, ולא נהירא, דהא אמרינן לעיל פרק תפלת השחר, שמעון הפקולי תקן י"ח ברכות על הסדר לפני ר"ג ביבנה, ובפ"ב דמגלה מפרש טעמא דכולהו למה נסדרו בסדר הזה, ועוד תנן במגלה, הקורא את המגלה למפרע - לא יצא. ותניא וכן בהלל וק"ש ותפלה.

ופרשב"ם אין להם סדר, שאם טעה ודילג ברכה אחת, ולבסוף נזכר ששכחה - יתחיל מאותה ברכה שטעה בה, ויאמר מכאן ואילך הכל על הסדר, ואין צריך לחזור לאתה חונן, כמו שחזר בראשונות לראש ובשלש אחרונות לעבודה, וראיה לדבר, מדתניא בתוספתא דמכילתין פ"ב הקורא את שמע וטעה והשמיט בה פסוק אחד - לא יתחיל ויקרא אותו פסוק בפני עצמו, אלא מתחיל מאותו פסוק וגומר עד סופה. וכן בהלל וכן במגלה וכן בתפלה, ותניא נמי בפרק ב' דמגלה שאם השמיט פסוק אחד במגלה, חוזר וקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך, והתם משהו יחד סדר תפלה ומגילה וק"ש."

הכרעת התוס' לפסוק רב אסי ומציינים שלושה טעמים

ונביא בלשון התוס' רא"ש "ופסק בה"ג רב אסי דאמר אין להם סדר, חדא דרב הונא הוא כמו תלמיד חבר לגבי רב אסי, ועוד דפרכינן לרב הונא ממתני' ודחיק לשנויי אליביה דכולהו אמצעיות כחדא ברכה דמיין, ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל וכן פסק ר"ח." והתוס' הביאו כי מאחר ורב ששת מקשה על רב הונא, סימן שסובר רב אסי.

ובה"ג פסק רב אסי, דאמר אמצעיות אין להן סדר.

חדא,

דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי,
כדאמרינן בכמה מקומות,
אמר רב הונא אמר רב אסי.

ועוד,

דלרב הונא צריך לדחוק,
ולשוני מתניתין, דכולהו - חדא ברכתא נינהו,
ואשוני דחיקי לא ניקום ונסמוך.

ועוד,

דרב אסי ורב ששת - קיימי בחד שיטתא.

ועוד,

דבשל סופרים - הלך אחר המיקל.

וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות,
או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ,
דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו,
לא יחזור לאתה חונן,
אלא לאותה ברכה שדלג,
ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפירש רשב"ם.

והיכא שטעה בג' ראשונות,

כגון שטעה בחתימתן,

או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ,

בברכת אבות זכרנו,

או בתחיית המתים מי כמוך,

או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה.

והיכא שטעה בשלש אחרונות,

כגון שטעה כמו כן בחתימתן,

או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ,

בשים שלום בספר חיים טובים,

או וכתוב לחיים טובים בהודאה,

חוזר לעבודה,

וטעמא דכיון שכולה שבח - הוי כברכה א'.

ותענית צבור, שש"צ קובע ברכה לעצמו,

שאומר עננו בין גואל לרופא,

אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה,

אין מחזירין אותו,

כיון שהיה צריך לחזור,

ולומר על הסדר כפירש רשב"ם,

א"כ הויא ברכה לבטלה, אם מחזירין אותו,

אבל לפירוש הקונטרס,

היה אומרה במקום שזכר, ואין כאן ברכה לבטלה.

מלמדין אותו שלא ישחה -

וא"ת,

וישחה, ומה בכך?

וי"ל,

שלא יבא לעקור דברי חכמים,

שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה,

ואין כאן תקנת חכמים,

ועוד,

חיישינן ליוהרא.

תקנת חכמים היא הנכונה ולא ניתן הדבר בידי האנשים

הגמרא ביארה כיצד אדם נדרש לשחות בתפילותיו, ואינו יכול להתנהג ככהן גדול או כמלך. "תנו רבנן: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה - מלמדין אותו שלא ישחה."

אלא שמקשים התוס', והרי ראינו כי מה שמשתחוויים הוא על מנת לבטל את עצמו. וכפי שמצינו במידת הגאווה שהרחיקו ממנה, שמינית שבשמינית ואף לא מיניה ולא מקצתיה, וממילא עולה השאלה, וכי מה כה גרוע אם יעשה עברו השפלה יתירה?

אי קיום תקנת חכמים מראה כי חלק ממידת ההתבטלות היא להקשיב להם

ועונים, שלאחר שקבעו חכמים כללים, הרי מעשהו מתנגש עם בעיה אחרת, והדברים נוסחו לעילא בתוס' הרא"ש. "שלא יבוא לעקור תקנת חכמים, שלא יאמרו כל אחד יכול להחמיר על עצמו כמו שירצה, ואין כאן תקנת חכמים, ואהאי נמי חיישינן ליוהרא." כי הרי בכך שהוא רוצה להחמיר יותר, זה מגיע משורש שהנה אני גדול יותר, ולכן כביכול מחוייב אני לנהוג כך. ואפילו חכמים שתיקנו הלשון אינו שעונשים אותו, אלא רק ניגשים אליו במתיקות ומלמדין אותו, וכביכול נותנים לו תירוץ שלא ידע. ועכשיו שידע, יוכל ליישר קו עם כולם.

[דף לד עמוד ב]

קידה על אפים -

ומייתי קרא,

אף על גב דאשכחן נמי בענין אחר.

יש לומר,

דקים ליה מקבלה דקידה על אפים,

ומייתי קרא דמסייעו.

חכמים חילקו בין סיוג האנשים לסוג ההשתחוואה, ובזמני התפילה

בעמוד קודם נאמר בגמרא תנו רבנן [בתוספתא, א יא]: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: ב"אבות" ישחה בתחלה וסוף, ב"הודאה" תחלה וסוף. וטעמו משום ש"אבות" היא תחילת ג' ראשונות שבהם מסדר שבח, וכן "הודאה" היא תחילת ג' אחרונות שבהם מודה לרבו. לעומת זאת מי שהוא במעלה

לאחר ההכרעה, יש שלושה דינים - טעות הגילה, טעויות בהוספות המיוחדות של ימים נוראים וכן בראש חודש

ונסיים בשני הדינים האחרונים בתוס' הרא"ש "ונפקא מינה להך פירושא בתענית צבור שש"ץ קובע ברכה לעצמו ואומר עננו בין גואל לרופא אם שכחה ולא אמרה במקומה - אין מחזירין אותו, כי היה צריך לומר אח"כ כל הברכות על הסדר, והוא ברכה לבטלה, אבל לפי רש"י יאמר אותה ברכה במקום שהוא נזכר ואין כאן ברכה לבטלה, וכן אם שכח ולא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דאמרינן לעיל דמחזירין אותו לפי רש"י יאמר אותה ברכה במקום שנוכר. ולפרשב"ם יתחיל בברכת השיבה שופטינו ויאמר מכאן ואילך על הסדר." ולכן כאן הכריעו התוס'.

וסיים בתוס' הרא"ש "ופסק בה"ג כרב אסי דאמר - אין להם סדר, חדא דרב הונא הוא כמו תלמיד חבר לגבי רב אסי, ועוד דפרכינן לרב הונא ממתני', ודחיק לשנויי אליביה דכולהו, אמצעיות כחדא ברכה דמיין, ועוד דבשל סופרים - הלך אחר המיקל, וכן פסק ר"ח."

אל ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות -

פירשו ר"ח ורבינו האי - דוקא ליחיד,

אבל צרכי צבור - שואלין,

ולכן אנו אומרים, זכרנו וקרובץ ויעלה ויבא בהם,

ותדע,

דדוקא יחיד קאמר,

שהרי עיקר ברכות אחרונות - צרכי צבור הם.

הברכות בתפילה מחולקות לשלוש

הגמרא הביאה "אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות - דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות - דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות - דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו."

התוס' ביארו לחלק בין בקשת יחיד ורבים, ובתוס'

הרא"ש הרחיבו

"פירשו בה"ג וכן ר"ת וכן ר"ח, דהיינו דוקא בצרכי יחיד, אבל בצרכי רבים - שואלין, דהא כולוהו שלש אחרונות - צרכי צבור נינהו, ועם מה שהעבד מסדר שבח לפני רבו, יכול לשאול צרכי צבור שהם רבים, דהיינו שבח וכבוד לרב, דרבים צריכין לו.

ומטעם זה נמי נהגו לומר קרובות בג' ראשונות, וגם ר' אליעזר הקלירי שהיה מארץ ישראל מקרית ספר, ובימיו היו מקדשין את החודש על פי הראיה, שהרי לא תקן שום קרובה ליום שני, וי"א שתנא היה, כדאמר בפסיקתא כד דמיך ר' אלעזר ב"ר שמעון קראו עליו דורו מכל אבקת רוכל, דהוא תנא קרובן דרשן ופיטין, והוא תקן קרובות לאומרן בשלש ראשונות, ועוד שאנו אומרים יעלה ויבא ועל הנסים בג' אחרונות, אלמא צרכי צבור - שאני.

כלומר, לא רק שמביאים את הכלל, אלא מביאים כי יש להוכיח מהתפילות שלנו, ממה שנוהגים, וכן הטעם.

אם לא מיוון דעתו בברכת אבות הראשונה - הרי זה סימן רע

המשנה מביאה כי הטועה בתפילה הרי זה עבורו סימן רע. ובפרט בהיותו שלילח ציבור, ששלוחו של אדם כמותו, ולכן זה סימן רע לשולחיו. וסיפרה המשנה סיפור מרתק על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר "זה חי" ו"זה מת". אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה [סדורה] תפילתי בפי ללא מכשול, וכל מה שאני חפץ לומר נובע מלבי לפי, יודע אני שהוא החולה מקובל, ואם לאו, יודע אני שהוא מטורף [נטרפה שעתו].

הגמרא ביררה באיזה ברכה מדובר הדבר. וענתה, אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד האמוראים דבי רבי: בברכת אבות, שהיא תחילת התפלה, והטעות בה מרמזת שאין ה' חפץ בתפלה זו. ויתירה מזו, תפילה זו מורה האם יש כאן מעשה תפילה, שהוא עומד בפני קונו, ואם כאן זה חסר, סימן שכל התפילה רעועה. ואינו כעומד בפני ה', אלא כמתעסק האומר מילים.

ואף כאן הרחיב בתוס' הרא"ש "והא דא"ר אלעזר בסוף תפלת השחר לעולם ימוד אדם עצמו, אם יכול לכוין את לבו - יתפלל, פירוש, אם יכול לכוין לבו באחת מהן, והיינו באבות כדקאמר הכא." כי תפילת אבות היא תנאי הכרחי לתפילה, ומבלעדיה, לא מתחילה התפילה, ולכן אין לו לגשת ולהתפלל. והגמרא בפרק תפילת השחר הביאה, כי ראו את אחד האמוראים חוזר ומתפלל, וביארו שאם מלכתחילה היה יודע שלא יצליח לכוון, הרי מלכתחילה, לא היה לו לגשת כלל. אלא הבעיה היתה שם לגבי מה ששכח יעלה ויבוא.

חציף עלי מאן דמצלי בבקתא -

וא"ת,

הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה (בראשית כד).

י"ל,

דהתם - מיירי בהר המוריה,

כדאמרינן בפסחים פרק האשה (ד' פת.),

לא כיצחק שקראו שדה וכו'.

א"נ,

בקתא דהכא,

מיירי בבקעה,

במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים.

הגמרא מבארת מהם התנאים שאדם צריך להתפלל מבחינת מיקום התפילה

והאמוראים נתנו דרך חיובית, כיצד כן ראוי לו להתפלל, ודרך שלילית, שממנו אדם חייב להימנע. ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות, שיסתכל דרכם אל השמים ויהא לבו נכנע ויכוין בתפלה, שנאמר [דניאל ו' יא] וכוין פתיחן ליה בעליתה (לקבל) [נגד] ירושלים. אמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא [בבקעה], כי היא מקום פרוץ, ואין הלב נכנע אלא במקום צניעות שבו חלה עליו אימת מלך.

גבוהה יותר, נדרש לבצע יותר פעולות של ביטול עצמו, ולכן כהן גדול שוחה בסוף כל ברכה וברכה. והמלך, בתחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. כי ככל שהאדם נכבד יותר, צריך להכניע את עצמו יותר.

אמר רבי יצחק בר נחמני: לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי, הדיוט שוחה כמו שאמרנו. כהן גדול בתחלת כל ברכה וברכה ולא בסופה. ואילו המלך, כיון שכרע בתחילת ברכת אבות, שוב אינו זוקף עד שיגמור להתפלל. שנאמר [מלכים א, ח נד] "ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו".

ואז ביארו את ההשתחוואות שהם יותר מסם שהוא שוחה. תנו רבנן: "קידה", על אפים. שנאמר [שם א לא] "ותקד בת שבע אפים ארץ". "כריעה", על ברכים. שנאמר [מלכים א, ח נד] "מכרע על ברכיו". "השתחוואה", זו פשוט ידים ורגלים. שנאמר [בראשית לז יז] שיעקב אמר ליוסף על חלומי "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה".

דברי התוס' הובאו בהרחבה בתוס' הרא"ש

"וא"ת השתחויה נמי הא כתיב אפים ארצה ישתחוו לך, אומר ר"ת דקים להו לרבנן בקבלה, דקידה על אפים, ואיסתייעו מקרא, דמצינו גבי קידה, שכתוב בה על אפים. ואני אומר דלא [קשה], דהכי נמי כתיב בבת שבע, ותקוד בת שבע אפים ארצה ותשתחו [שבתחילה נופל] על פניו ואינו פושט ידיו ורגליו. (בכת"י נמחקו כמה תיבות, ואולי צ"ל וכתוב ויקד וישתחו לאפיו שנפל על פניו ואח"כ כו') אח"כ פשט ידיו ורגליו פשט עשה קידה והשתחוואה, וכן עשתה בת שבע, והיינו נמי דכתיב אפים [ארץ ישתחוו כלומר תחלה] יקדו על אפים ואח"כ ישתחוו".

חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלווי -

פירוש,

שהיו מטין על צדיהן.

הנהגת אביי ורבא, היתה שלא להשתחוות ממש

לאחר שמנתה הגמרא את שלושת הפעולות של קידה כריעה והשתחוואה, הביאו כי לא נהגו כך גדולי הדור. "אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלווי, מטין על צדיהם ואין פושטין ידיהם ורגליהם." ואף כאן הרחיבו זאת בתוס' הרא"ש. "פירוש, מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים, ואית להו דאסור מדרבנן, אפילו בלא פשוט ידים ורגלים, ולכך מצלי אצלווי, והכי איתא בפרק שלישי דמגלה, דרב - לא נפיל על אפיה".

יכוין לבו באחת מהן -

והא דאמרינן בסוף פרק תפלת השחר (ל:),

לעולם ימוד אדם דעתו;

אם יכול לכוין - יתפלל,

ואם לאו - אל יתפלל,

יש לפרש התם נמי באחת מהן.