תלמוד ירושלמי
הדרי ציון

מסכת ברכות

ירושלמי מבואר

פסקי דינים

בהשוואה לפסקי הבבלי

הרחבות

שיעורי ראש הכולל

הגאון רבי נתן רוטמן שליט"א

©

יו"ל ע"י רשת הכוללים

דורשי ציון

סניף בית וגן

02-5388444

5803708@gmail.com

אתר: www.dorshei.org

ביקורת: יעקב לוי

עימוד:
מאורות 0548463972

תוכן העניינים

ירושלמי מבואר

פרק ראשון ..... א
פרק שני ..... מה
פרק שלישי ..... פה
פרק רביעי ..... קכה
פרק חמישי ..... קסב
פרק שישי ..... קצ
פרק שביעי ..... רל
פרק שמיני ..... רנד
פרק תשיעי ..... רפה

פסקי דינים

פרק ראשון ..... שלא
פרק שני ..... שדמ
פרק שלישי ..... שנח
פרק רביעי ..... שעד
פרק חמישי ..... שפה
פרק שישי ..... שצט
פרק שביעי ..... תיד
פרק שמיני ..... תכב
פרק תשיעי ..... תלג

הרחבות

פרק ראשון ..... תמט

בענין ק"ש קודם צאה"כ ◇ בענין ק"ש ותפילה בהנץ החמה ◇ אם ברכות ק"ש מעכבות

פרק שני ..... תנז

הסיר התפילין וחוזר ומניחן אם צריך לחזור ולברך ◇ שהה כדי לגמור את כולה ◇ ברכת התפילין – כמה ברכות מברכין ◇ בענין כתבי הקודש כנגד ערוה ◇ בענין כתבי הקודש כנגד צואה ◇ בענין הנחת תפילין ערום ◇ להשמיע לאוזניו בתפילה ◇ משמיע לאוזניו בקריאת שמע ◇ בדין כוונת הלב בתפילה

פרק שלישי ..... תעט

יסוד פטור אונן מן המצוות ◇ כשיש לו מי שישא משאו אם הוא פטור מן המצוות או שרק אינו אסור ◇ אי קיי"ל כמ"ד כבודו של מת או כמ"ד אין לו מי שישא משאו ◇ אנינות בשבת ויו"ט ◇ אינו מוטל עליו לקברו ◇ ענין חלות אבלות ◇ דין אונן בישיבה ע"ג מיטה ◇ דיני כפיית המיטה ◇ שכיבה

ע"ג קרקע ◇ דין ישיבה ע"ג ספסל ◇ ביסוד איסור בשר ויין לאונן ◇ בפלוגתא דת"ק ורשב"ג ◇ חיוב קטן בתפילין ◇ בענין המנהג כריב"ב ◇ ביטול מצוות עונה מפני מצות התפילה ◇ קדושת מחנה

פרק רביעי . . . . . תקא
זמן תפילת מנחה ◇ זמן תפילת ערבית

פרק חמישי . . . . . תקו
הפסק בתפילה בהילוך

פרק שישי . . . . . תקז
סוגית בריה ◇ שלקות ◇ דין דברים שחוקים ◇ בענין פת שנתפוררה ◇ בענין שכל הברכות בלשון הווה ◇ האוכל משבעת המינים קודם הסעודה אם מברך לאחריהם או שנפטרים בברכת המזון ◇ פת הבאה בכיסנין לאחר המזון ◇ שביק לון בתר מזונך ◇ בירך על הפרפרת אם פטר מעשה קדירה ◇ טבלה לסיכום דיני דברים הבאים עם הסעודה לשיטת רוב הראשונים

פרק שביעי . . . . . תקלה
סוגיא ראשונה דירושלמי דפרקין ◇ ביסוד חובת ברכת הזימון ◇ בביאור הדין שכל שאינם חייבים בזימון אסורים לזמן ◇ אם נכלל בענין ברכת הזימון שהמזמן מוציא את חבריו ◇ הרוצה לילך באמצע הסעודה בלא זימון האם רשאי ◇ ביאור 'עד כדון כר"ע, כר' ישמעאל'

פרק תשיעי . . . . . תקמז
בענין ברכה על מקום שנעקרה ממנו ע"ז בחו"ל ◇ בענין ברכת הגשמים

שיעורי ראש הכולל

פרק ראשון . . . . . תקנג
בענין ק"ש של בית הכנסת למנהג הירושלמי ◇ בסברת החילוק בין עלות השחר לצאת הכוכבים

פרק שני . . . . . תקס
בענין השייכות בין קריאת שמע לברכותיה ◇ מצות תפילין - מעשה קשירה ועיטור תפארה

פרק שלישי . . . . . תקסה
יסוד הפטור מן המצוות למי שמתו מוטל לפניו ◇ בדעת הרא"ש בטעמי הירושלמי לפטור מי שמתו מוטל לפניו ◇ בענין דחיית טומאת כהנים מפני כבוד הבריות ◇ אם ציצית היא מצות עשה שהזמן גרמא ◇ ביסוד חובת ברכת המזון ◇ בענין טבילת בעלי קריין

פרק חמישי . . . . . תקפד
ההכנה לעמוד בתפילה ◇ בענין הזכרת גבורות גשמים וההוספות בעשרת ימי תשובה

פרק שישי . . . . . תקצא
בסוגיא דשלקות ◇ שם 'פת' בפחות מכזית ◇ דין המברך בפ"א או בפ"ע על הפת ועל היין ◇ מעשה דבר קפרא ותלמידיו ◇ גדר מעלת מין שבעה ◇ הערות בסוגיית דברים הבאים עם הסעודה

פרק שביעי . . . . . תריא
בביאור סוגיא ראשונה דירושלמי דפרקין ◇ יסוד חיוב ברכת הזימון ◇ יסוד הדין של צירוף שלושה שבאו משלושה חבורות

פרק שמיני . . . . . תרכא
בביאור חילוקי הירושלמי בין קידוש להבדלה

בפתח השער

אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב

בגמ' בברכות (ח.) אמרו 'אמר ליה רבא לרפרם בר פפא, לימא לן מר מהני מילי מעלייתא, דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא, אמר ליה הכי אמר רב חסדא, מאי דכתיב 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'.

והנה הפסוק 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', מתפרש בפשוטו על ירושלים ובית המקדש, ויש לתמוה איזה קושי יש בפשט, ומה ראו חכמים על ככה, להוציאו מפשוטו ולדרשו על שערים המצויינים בהלכה. ונראה, שבאו חכמים לפרש היכן כיום משחרב בית המקדש יש את אותה בחינה של שערי ציון, של השראת שכינתו ית' בארץ, וביארו כי שערים המצויינים בהלכה, הם מקום השראת שכינתו, ומשחרב בית המקדש הם הם שערי ציון. וזה הוא ממש מימרא דר' חייא בר אמי שמשחרב בית המקדש אין לו לקב"ה מקום להשראת שכינתו מלבד ד"א של הלכה. וזהו שאמרו '**והיינו** דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'.

ומה שמקום לימוד ההלכה דווקא הוא המקביל לשערי ציון, נראה לפרש, שענין 'ציון' [בשונה מכל מקומות השראת השכינה עד לציון, כגון שילה] הוא, כי עיר המלוכה עצמה, המקום שאין ארצי כמותו, היא הוכנה על ידי דוד המלך להיות מקום השראת השכינה. וזו היא השראת השכינה על סדרי המלוכה, על חלקי הארץ היותר תחתונים, שכך הארץ על כל שפלותה, מעמידה את עצמה לקבל הנהגה מאור ה'.

וזהו ענין ההלכה, שאינה עוסקת בתורה כעסק בחכמה א-להית גרידא, להשתעשע בנועם אור ה', אלא עוסקת בהחלת אור ה' על המעשה, ועל כל תחתיות ארץ. וזה הוא מקום השראת השכינה שחביב כיום לפני ה', כבית המקדש בשעתו.

ולפני כמה שנים, העיר ה' את רוח מורנו הרה"ג ר' נתן רוטמן שליט"א, ואת רוח ראש מוסדות דורשי ציון, איש חיל רב פעלים מקבצאל שריבה וקיבץ פעלים לתורה, הרה"ג ר' אברהם צוויג שליט"א, לאחד הפשט והדרש. והקימו תחת רשת כוללי 'דורשי ציון' בית מדרש מיוחד, בו יעסקו בתורת ציון - תלמודא דבני מערבא, אליבא דהלכתא. והצליח ה' בידם, ונתקבצו חברים מופלגי תורה ויראה, ועסקו יחד בתלמוד ירושלמי מסכת ברכות, וברורו שמועותיו, וליבנו סוגיותיו, וניפו הלכותיו, למדו אותו עם הסוגיות המקבילות לו בבבלי, להבין ולהשכיל במה הם שווים ובמה הם חלוקים, ואיך ניתן ללמוד פירוש הבבלי מן הירושלמי, והעלו סולת נקיה, הראויה לעלות על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, הוא החיבור הזה אשר לפניכם.

החיבור הזה הוא פרי עמלם של בני החבורה בלימוד הירושלמי, וארבעה חלקים יש בו: **החלק הראשון** הוא ביאור שלם על כל ירושלמי ברכות, מתחילתו ועד סופו. **החלק השני** הוא פסקי דיני הירושלמי, והשוואתם לפסקי הבבלי והראשונים. **החלק השלישי** הוא חבורות ומערכות מעניני

המסכת שנתבארו באריכות, על ידי בני החבורה. **החלק הרביעי**, הוא שיעורי מורנו הגאון ר' נתן שליט"א, שנאמרו בלימוד המסכת. ומלבד השיעורים פזורים עוד מדברי מורנו שליט"א, בפירוש הירושלמי ובמערכות בני החבורה.

בפירוש הירושלמי נקטנו בדרך היותר פשוטה בדברי הירושלמי, מצד הלשון ומצד רהיטת הסוגיא. במקומות שלפי הגהות הגר"א הסוגיא מתיישבת באופן פשוט יותר, הבאנו את גירסתו, וציינו בהערות לגי' שלפנינו.

יש לציין כי הדברים שהובאו בשם מורנו שליט"א, הובאו לפי הבנת העורך בהם, ואין לסמוך עליהם למעשה. ואם המצא תמצא בהם טעות, יש לתלותה בהבנת העורך.

מודים אנו ומברכים לה' א-להינו, ששם חלקינו מיושבי בית המדרש, וזיכנו ללמוד תורה מפי מורנו הגאון שליט"א, בחבורת קודש של חכמים בתורה וביראה. כן יוסיף חסדו עמנו, לתת חלקינו בתורתו בעולם הזה, ותהא עמנו לעולם הבא.

נודה למורנו **הרה"ג ר' נתן רוטמן** שליט"א, על אשר ביד רחבה ובנדיבות לב, בפנים שוחקות ובפנים מסבירות, פתח בפנינו שערי אורה, והעמידנו על יושר דברי אמת, בלימוד הירושלמי, ובבירור הסוגיות והעמדתן על מכונן, עד להלכה למעשה.

נודה לראש הכולל **הרה"ג ר' אברהם צוויג** שליט"א ראש מוסדות דורשי ציון, אשר נושא את הכולל על ליבו, כאשר ישא האומן את היונק, מיום הוסדו ועד היום הזה, על כל אשר פעל ועשה. על פתיחתו של הכולל, ועל נתינת ליבו ונפשו, אונו והונו, למען יעמוד הכולל על מתכונתו כראוי. וביחוד נודה לו על החיבור הזה שהשקיע בו מעל ומעבר, למען יצא ויהיה באופן מפואר ומרומם, כראוי ליקרת דברי תורה.

תודות לכל התורמים למוסדות "דורשי ציון" וביחוד לאחד המיוחד הרב **שמעון קטנר** על מסירותו לסניף בית וגן שבראשות מורנו הרה"ג ר' נתן שליט"א, ועל תרומתו הגדולה בהחזקת והעמדת הכולל על רגליו מידי חודש בחדשו.

תודות לכל אחד ואחד מבני החבורה, על כל מה שתרם ללימוד המשותף, ולאוירה המיוחדת שנבנתה בכולל, ועל כל דברי התורה שהרימו בני החבורה תרומה לחיבור הזה. ביחוד נודה להר"ר מנחם וורמסר, מראשי החבורה, שפירוש הירושלמי נוסד ונבנה על פירושו שלו לירושלמי; הר"ר שמואל צבי ברגר, שחלק רב לו בדברי התורה שבחיבור זה; והר"ר יעקב לוי שהגיה וזיקק את החיבור, וערכו באופן סופי.

יוסיף ה' עלינו ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת, ונהיה אנחנו וצאצאינו, וצאצאי כל בית ישראל, יודעי שמו ולומדי תורתו לשמה. ומהרה יתקיים בנו מקרא שכתוב, וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

החותם לכבוד התורה ולומדיה בשם כל בני החבורה

צבי אריה בלאאמו"ר הגאון ר' יוסף **סטפנסקי**

חבורת ירושלמי,
כולל דורשי ציון
סניף בית וגן, ירושלים.

הקדמת ראש הכולל

חודש שמרבים בו אורה - זו תורה ושמחה.

"וזהב הארץ ההיא טוב" ופירשו חז"ל מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל, וכן הוא באבות דר"נ כלפי החכמה בפרט שאין לך חכמה כחכמה של ארץ ישראל.

ונתפרש בגמ' (כתובות עה, א) שאין הדברים אמורים רק כלפי המצב של ישראל על אדמתן והשכינה שורה במקדש, אלא גם אחרי גלות ישראל וחורבן הארץ חד מינייהו עדיף כתרי מינן ובמחשכים הושיבני זהו תלמודה של בבל (סנהדרין כד, א).

ועלינו להתבונן ביסוד הדברים שתהיה התורה שונה באיכותה לפי מעלת המקום, גם צריך להבין למה עיקר קביעת ההלכה היא כהבבלי ולא כהירושלמי, וכמו שעמדו בזה הראשונים (הרי"ף עירובין פ"י ושא"ר), ונראה קשר הדברים ע"פ מה שאמרו (כתובות קיא, ב) "כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל" כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו עיי"ש, ואמרו (שם קיא, א) מתי חו"ל אינם חיים שנא' "ונתתי צבי בארץ חיים" ארץ שצביוני בה מתיה חיים שאין צביוני בה אין מתיה חיים [ועיין שם שצדיקים שבחו"ל חיים ע"י גלגול מחילות].

הרי שהתורה הקדושה וארץ ישראל ארץ הקודש שניהם שייכים לחיי עולם של עולם התחייה עולם הבא, ומיוחדת היא ארץ ישראל שהיא מקום הדבקות בד' 'ארץ שצביוני בה' שבה ניפגשים חיי שעה וחיי עולם [והוא שאמר ר' יוחנן שם כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העוה"ב והיינו שחיי שעה כהילוך ד"א כבר נותנים לו שייכות לחיי עולם], והוא שאמר הכתוב "כי שם צוה ד' את הברכה חיים עד העולם" וכמבואר שם בגמ' (קיא, ב) שחיי העוה"ב תלויים בכתוב "ואתם הדבקים בד' אלוקיכם חיים כולכם היום".

וכך קבלנו מרבותינו כי הקדושה גדרה הדבקות השלימה של החיים ברוח ובחומר בקב"ה [כמבואר במס"י פרק כו ובהקדמת מאמר הויכוח], וארץ ישראל הנקראת בפסוק "ונחל ד' את יהודה חלקו על אדמת הקודש", היא המוכשרת והמתאימה לחיים כאלו של הקודש ולכן רק בה תמצא תחיית הגופים המתים להתחדש בחיבור הנשמה וגוף של חיי עולם, וזהו סיום הברייתא דרפב"י שהקדושה ורוח הקדש מביאה לתחיית המתים.

וכך הוא בלימוד תורת ד' בא"י שמציאות דביקות וקדושת החיים הקיימת בסגולת הארץ גורמת שהתורה חלה באדם ומתחברת בו באופן יותר שלם של "כי הם חיינו ואורך ימינו", ומתקיים בלומדי התורה שבה "החכמה תחיה בעליה" כי מוכשרים הם לאופן זה של חיי עולם הזה הדבוקים בחיי עולם.

ונראה פשוט שקיצור הלשון שנהוג בתלמוד ירושלמי ומה שאינו מרבה בפרטי כל עניין כמו הבבלי נובע מדביקות הבנתם של חכמי א"י בשרשי התורה, וחכמתה קרובה יותר אל הדעת עד שאין צריך להאריך בבינת הדברים בפרטים רבים חקירות וספיקות.

ומובן לפי"ז למה ההלכה נקבעת כהבבלי לפי רוב הפירוט ופירוש הדברים שבו תלויה ההלכה, אבל לענין אחיזת שורשי ענייני הסוגיות מעלת הירושלמי גבוהה יותר.

זכינו ב"ה לפני כשלש שנים לקבוע לימוד בחבורה על סדר סוגיות הירושלמי, ולאחר ההשוואה לסוגית הבבלי והראשונים והפוסקים מנסים בני החבורה לדלות מים עמוקים באחיזת מקורי הדברים בשורשים שנתגלו בירושלמי, וב"ה רווחא שמעתתא בהרבה סוגיות והתגלו יסודות המבהירים נידונים עמומים בראשונים ובפוסקים, וכמדומה שגם זכינו שאוירת הלימוד בחבורה זו היא כשני בני היצהר המנעימים זה לזה בהלכה כמו ששבחו חכמים את חכמי א"י.

הכרת טובה מרובה יש לי ולשאר בני הכולל לאחד המיוחד בחבורה **הרה"ג ר' צבי אריה סטפנסקי** שליט"א ששיכל את ידיו במלאכה שיש בה חכמה רבה לסדר הדברים בשלשה מדורים דבר דבור על אופניו, ושקד ברוב כשרון ודעת ותבונה להתגבר על הקשיים של "קשים לקנותם ככלי זהב ופז" ולהאיר את זהב הארץ הטוב שבתלמוד ירושלמי.

ברכה לראש משביר **הרה"ג ר' אברהם צוויג שליט"א** שהטה שכמו לסבול העול הכספי של הכולל ולחזק ולזרז את בני החבורה על פרי מלאכת הקודש.

ותעלה ברכתינו **לכל המסייעים** למלאכת שמים ובפרט **הרה"ג ר' שמעון קטנר שליט"א** מלייקווד וכל המשתתפים והמסייעים, ונבקש לעתיד לבוא שיעזרנו ד' על דבר כבוד שמו להגדיל תורה ולהאדירה ולהיות דבקים בחיי עולם שנטע בתוכנו באור התורה הקדושה בכלל ובאור תורת א"י בפרט ונזכה לראות מהרה "באור חדש על ציון תאיר" בגאולה השלימה בב"א.

נתן ברוך רוטמן

תהרי ציון

ירושלמי מבואר

פרק ראשון

הלכה א

מתני׳

מאימתי קורין את שמע בערבין -

משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן

עד סוף האשמורת הראשונה דברי ר״א.

וחכמים אומרים עד חצות.

ר״ג אומר עד שיעלה עמוד השחר.

מעשה ובאו בניו מבית המשתה ואמרו לו לא קרינו את שמע אמר להן אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד אמרו, אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר. כל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה[1]:

גמ׳

אנן תנינן משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן.

תני רבי חייא (תוספתא ה, ה) משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבת[2].

ותני עלה קרובים דבריהן להיות שוין.

איתא חמי: משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן יממא הוא ועם כוכביא הוא, משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת שעה ותרתי ליליא הוא[3], ואת אמרת קרובים דבריהן להיות שוין?

---

1. רש״י במשנה כתב שבהקטר לא אמרו חכמים עד חצות ולא נקט להו אלא לומר שדבר שמצותו בלילה נוהג כל הלילה, אבל הרמב״ם בפ״ד ממעשה הקרבנות ה״ב כתב שעשו סייג גם להקטר חלבים ואיברים.
2. כ״ה בברייתא בבבלי (ב:) משמיה דר״מ, ודעת חכמים שם משעה שהכהנים נכנסים וכמתני׳.
3. מה שהיו מתאחרים בליל שבת שעה ותרתי נראה שזה מפני שהיו דורשים אז וכמעשה דר״מ ואותה אשה (ויק״ר צו ט), וכ״כ במהרא״פ.

אמר רבי יוסי תיפתר באילין כופרנייא דקיקייא דאורחיהון מסתלקא עד דהוא יממא[4] דצדי לון מיקמי חיותא[5].

תני: הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו

אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת?

אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה[6].

ר' זעירא בשם רב ירמיה: ספק בירך על מזונו ספק לא בירך - צריך לברך דכתיב (דברים ח י) **ואכלת ושבעת וברכת[7].**

ספק התפלל ספק לא התפלל - אל יתפלל, ודלא כרבי יוחנן דא"ר יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, למה שאין תפילה מפסדת[8].

---

4. מבואר כאן בירושלמי שצאת הכוכבים נקרא יממא, והוא הרבה קודם שעה ותרתי מן הלילה, שעל כן תמה איך קרובים דברי המשנה והברייתא. ומכאן מוכח דלא כר"ת דלדידיה צאה"כ הוא בחושך הגמור. ועי' ברש"ס שלגירסתו ופירושו א"ש שיטת ר"ת.
5. נראה דזמן כניסת כופרנייא דקיקיא הוא זמן ק"ש לכו"ע, ולא שכל מקום קוראים בו בזמן כניסת בני המקום לאכול פיתן בלילי שבת, שאין נראה שזמן הכניסה בליל שבת הוא יהיה יסוד זמן השכיבה, ולפ"ז תיפתר לא קאי אברייתא דקרובים דבריהם להיות שוים אלא אברייתא דר' חייא, דבשעה שבנ"א נכנסים, ודו"ק.
6. בזמן הראשונים היו קורין ק"ש בברכותיה קודם ערבית קודם צאה"כ, ועל המיטה היו קורין ק"ש שעל המיטה, ורש"י וסייעתו סמכו את המנהג על דברי הירושלמי דהכא ומשמע דס"ל שהיו קורין אותה בבית הכנסת בברכותיה, אולם התוס' ועוד ראשונים כתבו דמנהג הירושלמי לקרוא ק"ש בבית הכנסת הוא בלא ברכותיה, וכ"כ הרא"ה והריטב"א. ולכאורה יש להוכיח כדבריהם, דלקמן בירושלמי מפורש שהיו מברכים אמת ויציב אחר ק"ש שעל המיטה. ובמאירי כתב חידוש שהיו קורים אותה בברכותיה פעמיים, ולפ"ז אע"פ שמבואר בירושלמי לקמן שהיו אומרים על המיטה ק"ש בברכותיה, אין זה סתירה לכך שאף בביהכנ"ס אמרו אותה בברכותיה, אבל צ"ע למה אין זה ברכה לבטלה מאחר שכבר ברכם ויצא יד"ח, ואם נאמר שאינו יוצא בבית הכנסת יד"ח ברכות אמאי מברך אותם בביהכנ"ס.
7. כלומר שהוא דאורייתא וממילא ספיקו לחומרא.
8. משמע דר' יוחנן חייב להתפלל קאמר, שאם רשאי להתפלל קאמר, אין זה סותר להא דאל יתפלל, דהא דאל יתפלל משמע שאינו חייב להתפלל כמבואר מההשואה לנידון בברכת המזון

ספק קרא ספק לא קרא[9] **- נישמעינה מן הדא: הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, וקודם לכן לאו ספק הוא, ואת אמרת צריך לקרות, הדא אמרה ספק קרא ספק לא קרא צריך לקרות**[10]**.**

סימן לדבר משיצאו הכוכבים. (מוספתא ה ה) **ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר** (נחמיה ד טו) **ואנחנו עושים במלאכה וחציים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכתיב** (שם ט) **והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה**[11]**.**

כמה כוכבים יצאו ויהא לילה –

רבי פינחס בשם רבי אבא בר פפא: כוכב אחד ודאי יום, שנים ספק לילה, שלשה ודאי לילה[12]**.**

שנים ספק, והכתיב עד צאת הכוכבים? ולא[13] **מיעוט כוכבים שנים?!**

קדמיא לא מתחשב[14]**.**

ובק"ש. ואפשר שאע"פ שעיקר מימרא דאל יתפלל פירושו שאינו חייב, מן הלשון משמע שאינו רשאי. ונחלקו בזה רה"ג והראב"ד הביאם הרשב"א בבבלי (כא.).

9. לכאורה הנידון הוא אם ק"ש דאורייתא או דרבנן, ולקמן ה"ב שאמרו דק"ש דבר תורה, היינו למסקנא דהכא.

10. היינו משום שקודם לכן הוא בין השמשות ובין השמשות הוא ספק זמן ק"ש. ומכאן יש להוכיח שזמן צאה"כ אינו מפני שזמן שכיבה מתחיל בודאי בצה"כ, רק זמן שכיבה מתחיל בתחילת הלילה, וממילא הוא נתלה בספק אימתי מתחיל לילה של תורה, וזה דווקא לתנא דמתני' אבל למ"ד משעה שבנ"א נכנסים, הרי שזמן זה הוא ודאי תחילת זמן שכיבה. בבבלי (כא.) הובאה כעין סוגיא זו, ובספק קרא ק"ש נחלקו רב יהודה ור' אלעזר, לרב יהודה אינו חוזר דק"ש דרבנן, ולר' אלעזר חוזר וקורא, וכתבו הראשונים שם דטעמיה משום דס"ל ק"ש דאו' ופסקו כותיה. אולם תוס' בכ"מ [וכ"ה בתורא"ש בברכות שם] כתבו דאפי' אי סבר ג"כ שק"ש דרבנן, בק"ש החמירו כדאורייתא משום דאית בה מלכות שמים.

11. הובא זה גם בבבלי (ב:). והא דאינה ראיה גמורה, פי' רש"י (שם) שאינו מוכח שהיום נגמר בצאה"כ. ותוס' פי' דממה שהלילה מתחיל בצאה"כ אין מקור להא דזמן שכיבה מתחיל בצאה"כ.

12. כן הוא בבבלי שבת (לה:) בשם שמואל.

13. לפנינו אלא והוגה ע"פ רש"ס.

14. נראה לפרש שספק הוא אם מתחשב וזהו ספיקא דבין השמשות, שאם מתחשב הרי

בערב שבת: ראה כוכב אחד ועשה מלאכה – פטור, שנים - מביא אשם תלוי[15], שלשה - מביא חטאת.

במוצאי שבת: ראה כוכב אחד ועשה מלאכה - מביא חטאת, שנים - מביא אשם תלוי, שלשה - פטור.

רבי יוסי בר' בון בעי[16]: אין תימר שנים ספק, ראה שני כוכבים בערב שבת והתרו בו ועשה מלאכה, ראה שני כוכבים במוצאי שבת והתרו בו ועשה מלאכה - מה נפשך אם הראשונים יום הן אף האחרונים יום הן ויהא חייב על האחרונים, אם האחרונים לילה אף הראשונים לילה ויהא חייב על הראשונים[17].

ראה שני כוכבים בערב שבת וקצר כחצי גרוגרת, בשחרית וקצר כחצי גרוגרת, ראה שני כוכבים במוצאי שבת וקצר כחצי גרוגרת - מה נפשך אם הראשונים יום הן אף האחרונים יום הן ויצטרף של שחרית עם של מוצאי שבת ויהא חייב על האחרונים, אם האחרונים לילה אף הראשונים לילה ויצטרף של שחרית עם של לילי שבת ויהא חייב על הראשונים.

בשני כבר יש מיעוט כוכבים שנים, ואם לאו אין מיעוט כוכבים שנים עד שיבוא השלישי.

והסברא שאינו מתחשב נראה כיון שבא בזמן שאין עוד שום כוכב ברקיע, נראה כאילו יצא בזמן שאינו זמן יציאת כוכבים, והו"ל ככוכב הנראה ביום, ומ"מ אינו ממש כנראה ביום ומועיל לשני ולשלישי להחשיבם כיוצאים בזמן כוכבים.

15. בכריתות (יז:) אמרו דאין חייבין אשם תלוי אלא על חתיכה אחת משתי חתיכות, וכמה טעמים נאמרו בזה שם בגמ', וכתבו התוס' שם דלפי הטעם דבעינן איקבע איסורא אין חייבין על ספיקא דביה"ש אלא בביה"ש של מו"ש דאיקבע איסורא, ולא בשל ע"ש. אמנם בדעת הרמב"ם כתב הלח"מ בפ"ח משגגות ה"ב דכל ביה"ש חשיב איקבע איסורא דעומד לפנינו בודאי היום האסור, ומפורש כן בירושלמי כאן, דאף אביה"ש של ע"ש מביא אשם תלוי, אלא שיש לדחות דהך אמורא בירושלמי ס"ל דלא בעינן חתיכה אחת משתי חתיכות.

16. 'בעי' בירושלמי הרבה פעמים הוא אמירה ודאית וכ"נ כאן. ויש שנדחקו לפרש ספיקו.

17. גם בבבלי שבת (לה:) אמר ר' יוסי בר זבידא שהעושה מלאכה בשני ביה"ש חייב חטאת ממה נפשך, אמנם לא אמרו שם כן לגבי חיוב סקילה, והכא לענין חיוב סקילה מיירי, שהרי אמרו התרו בו.

הדא דתימר באילין דלית אורחתהון מתחמיא ביממא, ברם באילין דאורחהון מתחמיא ביממא לא משערין בהון[18].

א"ר יוסי בר' בון: ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא[19].

רבי יעקב דרומנה בשם רבי יהודא בן פזי: כוכב אחד ודאי יום שנים לילה.

ולית ליה ספק?

אית ליה ספק בין כוכב לכוכב[20].

---

18. מובא גם בבבלי (שבת לה:): אמר ר' יוסי בר אבין לא כוכבים גדולים הנראים ביום, ולא קטנים שאינם נראים אלא בלילה, אלא בינונים. והיה מקום לפרש גדר הדבר שבא למעט כוכבים הנראים ביום, וגדולים הם הכוכבים הנראים ביום, ולפ"ז בהכרח 'נראים ביום' היינו שהם נראים קודם השקיעה דאי לאו הכי מהו 'יום' הלא אין המכוון ליום הדיני שהרי הכוכב הראשון יוצא תמיד לפני היום הדיני. ועוד אפשר היה לפרש שבא למעט כוכבים גדולים, וטעמא קיהיב לא גדולים משום שגדולים נראין אף ביום, וכך פי' בתוס' (שם ע"א) ומפני זה כתבו דכו"ע מודו בהך מימרא, ופלוגתיהו דתנאי ואמוראי היא אלו כוכבים הם גדולים, וכל זה אינו שייך אם יש גדר ברור שכל הנראה לפני השקיעה אינו מתחשב והנראה לאחריו מתחשב, ובירושלמי כאן מבואר כצד ראשון שלא הזכירו כאן כלל ענין גדולים, רק אמרו דאין מתחשבים אותם הנראים ביום.

19. כן הגרסא לפנינו, והיינו חוץ מכוכב מסוים שאינו מתחשב, וצ"ע בהאי כוכב מה ענייננו, שאם אינו נראה ביום למה לא מתחשב, ואם הוא נראה ביום הא כבר אמרנו שאין הנראין ביום מתחשבים. ועוד ששם משמע שכמה כוכבים יש שנראים ביום ואין מתחשבים, וכאן אמרו שאינו אלא כוכב אחד. וע"פ חכמת התכונה יש מבוא לפרש כאן, שיש כוכבים שפעמים הם נראים ביום ופעמים שאינם נראים, וזה תלוי במקומם ברקיע ובעוד גורמים, ויל"ע בדינם, ואי נימא שבאותה תקופה בהם אינם נראים ביום הרי הם מתחשבים, י"ל דהדא כוכבתא הוא כוכב שרגיל הרבה להראות ביום, ועל כן אפ' בזמן שאינו נראה ביום אינו מתחשב, ואם כל זה נכון נראה שזהו כוכב נוגה.

אבל גירסת הרמב"ן וכן הוא בחרדים ובגר"א 'ובלבד דיתחמון תלתא כוכבין דדמין כחדא כוכביא', והיינו שצריך שיהו הכוכבים רצופין, וזה פלא שעד כה לא נזכר תנאי זה, והראשונים ביארו שתנאי זה אינו אלא במו"ש ומשום תוספת שבת, שאין לעשות מלאכה בצאת השבת עד שיראו ג' כוכבים הסמוכים זה לזה. אמנם צ"ע שאין כל משמעות בירושלמי דלענין שבת איתמר.

20. ולפ"ז הא דקאמר כוכב אחד יום, היינו מהשקיעה עד שיצא כוכב אחד, ואינו ככוכב אחד יום דאמרינן לעיל.

תני: כל זמן שפני מזרח מאדימים[21] - זהו יום[22], הכסיפו - זהו בין השמשות, השחירו נעשה העליון שוה לתחתון - זהו לילה[23].

רבי אומר: הלבנה בתקופתה, התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות - זהו בין השמשות.

אמר רבי חנינא[24]: סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות. ותני שמואל כן: אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת.

---

21. בבבלי אמרו דפני מזרח היינו מערב, שהם פנים המאדימין את המזרח. ונראה שאין הכוונה שכל זמן שהמערב אדום הוא בין השמשות, שאם כן מפני מה נקטו פני מזרח, ועוד שלשון מאדימים שהוא כלשון פנים המאדימים את המזרח מוכיח שהמדובר הוא בפעולה שהמערב פועל במזרח. ונראה שהביאור הוא שכל זמן שהמערב מאדים את המזרח זהו זמן בין השמשות, וכ"כ שם ר"ח, ובמציאות המערב מאדים את המזרח כג' רבעי מיל אחר השקיעה, בהם המערב צהוב, וציהוב זה מאדים את המזרח, ונמצא שאין נ"מ בין הסימן אם המזרח אדום או שהמערב מאדימו אלא שבמערב הדבר יכול להבדק בדקדוק, וכ"כ הריטב"א שם. ובירושלמי אפש"ל דס"ל כבי' הבבלי, או דס"ל כהו"א שם כל זמן שהמזרח אדום, וכבר נתבאר שאין בזה נ"מ כ"כ.

22. בבבלי נחלקו רבה ורב יוסף, דרבה ס"ל דמשקיעת החמה מתחיל בין השמשות, ורב יוסף ס"ל דכל זמן שפני מזרח מאדימין יום, ומשהכסיפו פני מזרח התחתונים, ביה"ש, וגי' הירושלמי בברייתא היא כרב יוסף.

23. צ"ע דבבבלי מבואר שסמוך לשקיעה [לאחר א' מי"ב במיל] מכסיפין פני מזרח התחתונים, ואז מתחיל בין השמשות אליבא דרב יוסף, ולאחר תרי תילתי מיל, מכסיף גם העליון והוא שווה לתחתון, ואז הוא לילה, ובירושלמי יש סתירה לכאורה, שנאמרו ב' שיעורים בלילה: שאמרו 'השחירו' והוסיפו 'נעשה העליון שוה לתחתון' ובבבלי מבואר שזמן זה קודם ל'השחירו' שהרי אמרו שם **הכסיף** העליון והושוה לתחתון ולא השחיר, וכאן בירושלמי מוכח שהכסיף אינו השחיר [וזה דלא כרש"י שם עיי"ש]. וא"א לומר דפליגי במציאות בדבר הנראה לעינים, ואולי הכספה דעליון היא כהה יותר, והירושלמי קורא אותה השחירו, והבבלי הכסיפו, וצ"ע במציאות.

24. ביאר החרדים שאינו חולק על רבי, אלא משבש הוא את הבריתא וגורס בה סוף גלגל חמה לשקוע, ולא תחילת גלגל חמה לשקוע, שלא יתכן שיעלה גלגל לבנה במילואו, קודם שתשלים החמה שקיעתה.
ופשוט שזמן ביה"ש תלוי הוא בשקיעת החמה, בתחילתה או בסופה, ואין הלבנה אלא סימן בעלמא להבין על איזה זמן שקיעה כוונתו.

רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא: התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל[25].

הדא דתימר בההוא דאזיל ליה בקפונדרא ברם ההוא דאזל ליה באיסרטא לא בדה[26].

איזהו בין השמשות אמר רבי תנחומא לטיפה של דם שהיא נתונה על גבי חודה של סייף, נחלקה הטיפה לכאן ולכאן זהו בין השמשות[27]:

איזהו בין השמשות: משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל דברי רבי נחמיה, רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין ולא יכלו לעמוד עליו חכמים[28].

---

25. נראה שהוא סובר שבין השמשות אינו מתחיל בשקיעת גלגל חמה, אלא לאחר השקיעה בשיעור ניכר, [ואולי ס"ל כמ"ד ג' כוכבים לילה או כר' יוסי דעד סוף שיעורא דר' נחמיה הוא ודאי יום], וכשגלגל חמה מתחיל לשקוע [והוא כב' דקות לפני סוף שקיעתו] אם מתחיל לירד מן הכרמל לים וטובל לאלתר, חזקה שבזמן זה עדיין לא התחיל בין השמשות.
בבבלי (שבת לה.) הביאו זאת בשם ר' חנינא באופ"א, וכך אמרו שם: אמר רבי חנינא, הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה. ופרש"י שם שהאדם עומד על שפת הים וכשהוא רואה שהחמה בראש הכרמל ירד ויטבול ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. וצ"ל לדבריו שהוא עומד על שפת מפרץ חיפה על שפת הים שהוא מזרחית להר הכרמל ורואה את החמה על ראש הר הכרמל. אלא שצ"ע כמה רחוק הוא מן הים, אם קרוב הוא ממש, הרי מיד הוא טובל ועולה, ואם מופלג הוא הרבה, הרי השיעור יותר מחצי מיל, ואפשר שהיה השיעור ממקום ידוע להם, וצ"ע.
והתוס' שם פי' שהרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה היינו תחילת זמן שיעורו, דלדעתם אין ביה"ש דר' נחמיה מתחיל בשקיעה ראשונה אלא בשניה, ולפ"ז בי' דברי הבבלי הוא כעין הירושלמי, שכשהוא טובל אכתי ודאי יום הוא.
26. פי' זה נאמר בהולך בדרך קיצור קפנדריא, אבל בהולך בדרך הכבושה לרבים אינו בזה הענין, שעד שיגיע אל הים, כבר אינו ודאי יום.
27. הגר"א גורס כל זה לקמן אחר ר' יוסי, וניחא טפי שבא לבאר שיטת ר' יוסי. ולגרסתנו יש לומר שזו ברייתא נוספת שסתמה כר' יוסי.
28. נראה הביאור שיש איזה זמן קטן כהרף עין שהוא בין השמשות בעצם, ולא יכלו לעמוד עליו ולהגדירו בגדרים כמו הכסיף וכדו' לומר אימתי הוא, אך אין הפי' שהמעבר בין היום ללילה הוא כהרף עין ויסוד ספיקא דביה"ש הוא שלא יכלו חכמים לעמוד על אותו הרף עין אימתי הוא, חדא שא"כ לא השמיענו ר' יוסי כלום בזמני ביה"ש, דהא לכו"ע כך הם הדברים שיש איזה זמן מעבר בין יום ללילה ואין יודעים אימתי הוא. ועוד למ"ד כל הרף עין שבר' נחמיה ספק בין השמשות דר' יוסי הוא, מאי איכא בין ר"נ לר' יוסי, הא לכו"ע כל זמן זה

רבי יוסי ורבי אחא הוו יתבין, אמר רבי יוסי לרבי אחא לא מסתברא סוף חצי מיל דרבי נחמיה כהרף עין דרבי יוסי, אמר ליה אוף אנא סבר כן.

רבי חזקיה לא אמר כן, אלא כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה ספק הוא.

אמר רבי מנא קשייתה קומי דרבי חזקיה כד תנינן תמן (זבים פ"ה מ"ו) **ראה אחת ביום ואחת בין השמשות אחת בין השמשות ואחת למחר, אם יודע שמקצת הראייה מהיום ומקצתה למחר - ודאי לטומאה ולקרבן, ואם ספק שמקצת הראיה מהיום ומקצתה למחר - ודאי לטומאה וספק לקרבן.**

רבי חייא בר יוסף בעא קומי רבי יוחנן מאן תנא ראיה נחלקת לשנים רבי יוסי[29]. אמר לה קשתה[30] על דעתך דאת אמר כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה ספק הוא למה אמר ליה קשתיה.

לכשיבא אליהו ויאמר זהו בין השמשות, מאן פליג[31].

הוא ביה"ש, אלא ודאי יש הרף עין שהוא לבדו ביה"ש מעיקר הדין, ולא יכלו חכמים להגדירו בגדרים, ולחד מ"ד אנן מספקא לן בכל ביה"ש דר' נחמיה שמא בו הוא אותו הרף עין.

29. דבזבים איתא שאם ראה ראיה ארוכה כשיעור הילוך מאה אמה, הרי הוא זב גמור כאילו ראה שלש ראיות, וקשה שכל שראה ודאי מקצת ראיה ביום זה ומקצתה ביום זה הרי ראה כל בין השמשות שהוא יותר מכדי הילוך מאה אמה והוא טמא מצד ראיתו הארוכה ולא רק מצד חילוק הימים, ואמר ר' חייא בר יוסף קמיה דר' יוחנן, דמתני' ר' יוסי היא שלדבריו ראיה נחלקת לשנים שהרי לדידיה ביה"ש כהרף עין יכול לראות ודאי ביום זה וביום זה ולא יהיה ביניהם יותר משיעור הילוך מאה אמה.

30. מבוכה גדולה יש במפרשים בביאור השקו"ט כאן, והמחוור הוא ש'אמר לה קשתה' הוא המשך דבריו של מנא קמיה דר' חזקיה, ואומר שר' יוחנן אמר לו לרחב"י קשתה, וענין קשתה הוא שהוא מסכים לדבריו שאכן מתני' ר' יוסי היא. ויש שהציע לגרוס קשטא בט' כלו' אמת. והגר"א לא גרס כלל 'אמר לה קשתא'. והיינו דהקשה ר' מנא לר' חזקיה, לדבריך דאף לר' יוסי כל הרף עין שבחצי מיל ספיקא הוא, למה א"ל ר' יוחנן לרחב"י דמתני' ר' יוסי, הא אף לר' יוסי בין השמשות הוא יותר מכדי הילוך מאה אמה. ופירוש המפרשים, אף ששונה הוא בשקו"ט, בעיקרם של דברים אחד הוא.

31. פי' שאין לתרץ דמתני' ר' יוסי היא והנ"מ לדידיה לכשיבא אליהו ויאמר אימתי הוא אותו הרף עין של בין השמשות, דלכשיבוא אליהו לא יחלוק עליו איש, וכשיאמר אימתי הוא ביה"ש תהא נ"מ לכו"ע. [ומוכח שביה"ש אינו ספק בעצם, אלא חוסר ידיעה, ועל כן לכשיבוא אליהו, ויודיע איזה זמן הוא ודאי יום או לילה ולא יהא עוד ספק לא יהא אותו זמן ביה"ש]. בבבלי שבת (לה.) אמרו שביה"ש דר' יוסי הוא לבתר דשלים ביה"ש דר' יהודה, ובנדה (נג.) נחלקו תנאי אליבא דר' יוסי, אי ביה"ש דידיה מישך שייך בדר' יהודה או שהוא לבתר דשלים ביה"ש דר' יהודה.

ר' חנינא חברהון דרבנן בעי: כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. ומר אף בשחרית כן[32] -

א"ר אבא: כתיב (בראשית יט כג) **השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה**[33] **וכתיב** (ויקרא כג ז) **ובא השמש וטהר מקיש יציאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות.**

אמר רבי בא: כתיב (בראשית מד ג): **הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר.**

תני רבי ישמעאל: (שמות טז כא) **בבקר בבקר כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר**[34].

אמר רבי יוסי בי ר' בון: אם [אין את] אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני: באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין[35]

---

32. מפורש כאן דלא כר"ת, שבלילה אף שהחמה נתונה באמצע עוביו של רקיע ולא עברה כל עובי חלונה, משנראו שלשה כוכבים כבר הוא לילה, ואינו כבשחרית שאז ד' מיל קודם הנץ כבר הוא יום. וכבר הקשה מכאן הרשב"א (שבת לה.) על שיטת ר"ת.

33. המפרשים פי' שזה תי' על קו' ר' חנינא, דמהיקש יציאתו לביאתו ילפינן שמעלות השחר שהוא מתודע לבריות נחשב שיצא, אבל קשה שיותר דומה הנץ לשקיעה וכשם שביאתו היא התכסות גלגל חמה מעיני הבריות כך יש לומר שיציאתו היא התגלות גלגל חמה לעיניהם ולא עלות השחר בו נגלה רק אורו לעיניהם. וביותר תמוה שהרי מקרא ד'השמש יצא' נאמר להדיא לגבי הנץ שהרי קודם לכן נאמר 'וכמו השחר עלה' וכמו שמפורש בירושלמי לקמן. על כן נראה שזה המשך וחיזוק לקו' ר' חנינא שמקשה דיש ללמוד מהיקש שאינו קרוי יציאת השמש אלא בנץ, כשם שהוא קרוי ביאת השמש מהשקיעה משיתכסה מן הבריות. ומתרץ הירושלמי דאע"ג שודאי אינו קרוי יציאת השמש מ"מ דין הוא שהוא יום.

34. ענין ב' התירוצים דאע"פ שמעלות השחר אינו יום גמור מצד המציאות, מקראי ילפינן דדינא הוא שיחשב יום מזמן האור.

35. הגי' שלפנינו: 'אם את אומר', ופי' המפרשים שזוהי עוד תשובה לקו' ר' חנינא, שמוכרח לומר שעוביו של רקיע של שחרית הוא ליום ושל ערבית הוא ללילה דאל"כ לא יהיו היום והלילה שוים, ובברייתא תניא שהיום והלילה שוים. והדברים נסתרים מן המציאות שדווקא כשאין אתה נותן עוביו של רקיע ללילה אז היום והלילה שוים, שמהנץ לשקיעה הוא השווה למהשקיעה להנץ. ועוד תמוה פי' שהרי ר' חנינא ידע הדין שמעלה"ש הוא יום, רק הקשה מנ"ל הא, ומה משני שמוכח כן מברייתא דהיום ולילה שוים ומנ"ל לברייתא הא. הרי יכול היה להביא מקור מן המשנה ממתני' דמגילה 'וכולם שעשו משעלה עמוד השחר כשר'.

אמר רבי הונא: נלפינה מדרך הארץ שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול[36].

זהו שעומד ומתפלל צריך להשוות את רגליו[37].

תרין אמורין רבי לוי ורבי סימון: חד אמר כמלאכים וחד אמר ככהנים.

מאן דאמר ככהנים (שם כ כג) **לא תעלה במעלות על מזבחי, שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב**[38].

ומאן דאמר כמלאכים (יחזקאל ו ז) **ורגליהם רגל ישרה.**

ר' חנינא בר אנדריי בשם רבי שמואל בר סוטר המלאכים אין להן קפיצין ומה טעמא (דניאל ז טז) **קרבת על חד מן קאמיא, קיימיא**[39].

אמר רבי הונא זה שרואה את הכהנים בבית הכנסת: בברכה ראשונה צריך לומר (תהילים קג כ) **ברכו את ה' מלאכיו. בשנייה** (שם כא) **ברכו את ה' כל צבאיו. בשלישית** (שם כב) **ברכו ה' כל מעשיו.**

ונראה מוכרח להגיה בזה כמו שהגיה המנחת כהן: 'אם **אין** את אומר ליתן...' והיא התחלת קו' חדשה באותו ענין, דמקשה ר' יוסי בר בון איך אתה אומר ליתן עוביו של רקיע של שחרית ליום, הלא אם אין אתה נותנו ללילה לא יהו היום והלילה שוים, ובברייתא תנינן שהם שוים, ומשני דלעולם היום עצמו מתחיל מהנץ, והא דחשבינן יום מעלות השחר, אינו מצד שהוא יום עצמו, אלא משום דעד לא נפק מלכא אמרין דנפק, והברייתא דברה על היום בעצם.

והוא כעין התי' על קו' ר' חנינא על כן הובא כאן.

36. צ"ע מה הוצרך לזה ועיקר התי' הוא דשרי נפיק אע"ג דלא נפיק אמרין דנפיק. ושמא בא ליישב שלא תקשה אם קודם היום נחשב כיום מצד שעומד לבוא, גם קודם סילוקו יחשב שנסתלק, וע"ז מתרץ שאין סדר לומר על דבר שנסתלק קודם שנסתלק, רק לומר שבא קודם שבא.

37. כ"ה גם בבבלי ברכות (י:).

38. נראה שגם להאי מ"ד אין צריך לעמוד עקב בצד גודל, שאין הלימוד מן הכהנים אלא שאין זה דרך כבוד כלפי מעלה לעמוד בפיסוק רגלים, ואין כאן מח' בדין אלא בטעם.

39. קאמיא פירושו העומדים, ודורש שאינו לשון הווה מקרי, שבאותו שעה עומד, אלא לשון הווה קבוע שהם 'עומדים' בעצם, ונראה שבארמית קיימיא מבטא לשון עומד קבוע.

במוסף - בברכה הראשונה צריך לומר (תהילים קלד ו) שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות. בשנייה (שם ג) שאו ידיכם קדש. בשלישית (שם ג) יברכך ה' מציון.

אם היו ארבע - חוזר תליתיאתא בקדמיתא ורביעתא בתיניוותא[40].

אמר רבי חנינא: מאיילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעת מילין, משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל[41].

ומניין משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל - דכתיב (תהלים יט ו) וכמו השחר עלה וגומר וכתיב (שם כג) השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה[42]. ומן סדום לצוער ארבעת מיל.

יותר הוון?

אמר רבי זעירא המלאך היה מקדר לפניהן הדרך[43].

ומניין מאיילת השחר עד שיאור המזרח ארבעת מיל – (כמו[44]) "וכמו" מילה מדמיא לחבירתה.

---

40. בבבלי סוטה (לט:) הובא ענין זה ויש כמה חילופים בין הבבלי לירושלמי, הראשון שהפסוק השלישי למוסף אינו יברכך ה' מציון אלא ברוך ה' מציון, ובי' שם שאינו אומר יברכך אע"פ שהוא כתוב בסמוך להנה ברכו, שמתוך שהתחיל בברכותיו של הקב"ה גומר.
עוד יש שם פסוקים אחרים למנחה ונעילה, ודלא כהירושלמי שחוזר על פסוקי שחרית ומוסף.
והחילוק העיקרי ששם מסיק שלא לומר הפסוקים כלל, שאין זה דרך כבוד שמברכים אותו ואינו מקשיב.

41. כ"ה גם בבבלי פסחים (צד.) למס' התם דמעלה"ש עד הנץ החמה אדם מהלך ד' מיל, ועי' בהערה הבאה.

42. מוכח כאן שיאור המזרח היינו עלות השחר, שהרי הביאו מקרא דעלות השחר מקור דיאור המזרח קדים ד' מיל.

43. תימה שהירושלמי הביא למקור ד' מיל את מה שמסדום לצוער הוא ד' מיל, והקשה שאין זה כך במציאות, ותי' שהמלאך היה מקדר לפניהם, וקשה א"כ מנ"ל שהוא ד' מיל. וי"ל שבקו אוירי המרחק הוא ד' מיל, ומפני ההרים והגאיות הוא יותר, והמלאך היה מקדר לפניהם הדרך, ומיישרה עד שלא עלה המרחק על המרחק האוירי. ומצינו לשון קידור בכעי"ז בעירובין (פ"ה משנה ד) 'שמעתי שמקדרין בהרים', כלו' שמודדין אותם בקו אוירי.

44. תיבה זו צריכה ביאור, ועי' במפרשים, והגר"א מחקה, ועי' בירושלמי יומא פ"ג ה"ב, ושם איתא להיפך וכמו כמו, דהיינו נאמר בפסוק 'וכמו' ומפרש שתיבת 'וכמו' פירושה כענין 'כמו' שדבר זה דומה לחברו.

אמר רבי יוסי בי רבי בון הדא איילתא דשחרא, מאן דאמר כוכבתא היא טעיא - זימנין דהיא מקדמא וזימנין דהיא מאחרה[45].

מאי כדון - כמין תרין דקורנין דנהור דסלקין מן מדינחא ומנהרין.

דלמא[46]: רבי חייא רבא ורבי שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקריצתה וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר רבי חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא בי רבי כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא (מיכה ז ח) **כי אשב בחושך ה' אור לי.**

כך בתחילה (אסתר ג כא) **ומרדכי יושב בשער המלך, ואחר כך** (שם ו יא) **ויקח המן את הלבוש ואת הסוס[47], ואחר כך** (שם ח טו) **ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות, ואח"כ** (שם טז) **ליהודים היתה אורה ושמחה.**

ואתיא דר' חנינא[48] כר' יודה דתני בשם ר' יודה: עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום, עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה אדם מהלך ארבעת מיל, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום[49].

---

45. פי' מי שאומר שאיילת השחר הוא כוכב השחר טועה הוא שאינו מופיע ד' מיל קודם לעלות השחר אלא פעמים קודם לכן ופעמים לאחר מכן, אלא הוא שני קרני אור כמו שמפרש והולך.
46. ביאור 'דלמא' בירושלמי הוא סיפור, מלשון דא לימא - זאת נאמר.
47. לפנינו נוסף כאן: ואחר כך [שם יב] וישב מרדכי אל שער המלך, והרש"ס והגר"א והחרדים מחקו זאת, וכן בשה"ש רבה ליתא.
48. לפנינו ר' חייא, והוגה ע"פ כי"ר והמפרשים, ופשוט הוא.
49. אין הברייתא ברורה כל צרכה, ובביאור הגר"א (או"ח תנט ס"ב) גריס כאן: עוביו של רקיע מהלך נ' שנה. אדם בינוני מהלך (ארבעה) [ארבעים] מילין, החמה מהלכת ת"ק שנה. עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין. נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. ונראה ביאור הברייתא לפ"ז, שר' יהודה אמר עוביו של רקיע מהלך חמישים שנה, ומפרש מקורו, שזאת ידע ר' יהודה שמהלך החמה מן המזרח למערב הוא מהלך ת"ק שנה, ועפ"ז אומר שאנו רואים שאדם בינוני מהלך מ' מיל, בזמן שהחמה מהלכת ת"ק שנה, ועפ"ז כשאנו רואים שאדם מהלך ד' מיל כשהחמה נוסרת ברקיע, נדע שהילוך החמה באותו זמן הוא מהלך חמישים שנה.
ומכאן הוכיח הגר"א שם שהילוך מ' מיל הוא מן הנץ עד השקיעה, ומכאן יש לידע כמה הוא שיעור הילוך מיל שהוא י"ח דקות עיי"ש.

וכשם שעוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, כך עוביה של ארץ ועוביו של תהום מהלך חמשים שנה, ומה טעם (ישעי' מ כב) היושב על חוג הארץ וכתיב (איוב כב יד) וחוג שמים יתהלך וכתיב (משלי ח כז) בחוקו חוג על פני תהום, חוג חוג לגזירה שוה.

תני עץ חיים מהלך חמש מאות שנה. אמר רבי יודה בי ר' אלעאי לא סוף דבר נופו אלא אפי' כורתו[50], וכל פילוג מי בראשית מתפלגין מתחתיו, ומה טעם[51] (תהילים ו ג) והיה כעץ שתול על פלגי מים.

תני: עץ חיים אחד משש לגן, הגן אחד משש לעדן, (בראשית ב י) ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, תמצית כור תרקב שותה, תמצית כוש מצרים שותה. נמצאת אומר מצרים מהלך ארבעים יום וכוש מהלך שבע שנים[52].

ורבנן אמרין: כשני אבות הראשונים[53] (דניאל יב ז) כימי השמים על הארץ,

וכשם שבין הארץ לרקיע מהלך חמש מאות שנה[54], כך בין רקיע לרקיע מהלך חמש מאות שנה, ועוביו מהלך חמש מאות שנה[55].

ודלא כהראשונים (רש"י ושא"ר בפסחים צד.) דלדידהו עוביו של רקיע הוא אחד מעשרה מכלל היום שהוא מעלות ועד צאה"כ, ואינו אלא אחד משמנה מהזמן שמהנץ ועד השקיעה, ולפ"ז שיעור מיל הוא כ"ב דקות ומחצה.

ואף בלא גי' הגר"א [דגריס הכא ת"ק שנה] יש להוכיח כן, שבגמ' בתמיד (לב.) אמרו שמן המזרח למערב שווה למן השמים לארץ [ומוכח שם דממקום הנץ למקום שקיעה קאמר עיי"ש], ובחגיגה (יג) אמרו שמן השמים לארץ הוא מהלך ת"ק שנה, והרי שהחמה מהלכת ת"ק שנה מן המזרח למערב, מן הנץ לשקיעה, ומוכח ששיעור עובי הרקיע שהוא חמישים שנה, הוא עשירית מן הזמן שמן הנץ לשקיעה ולא מכלל היום.

50. הובא בהגהות הגר"א, שכורתו פי' גזעו, כלו' שגזעו לבד הוא מהלך ת"ק שנה, גם בלא נופו.

51. כלומר מנלן, והוא לשון מצוי בדברי הירושלמי.

52. לפנינו איתא ועוד, והגר"א מחקו, צא וחשוב שישים פעמים מ' יום עולה פחות מז' שנים, והחרדים הגיה שש שנים ועוד וניחא טפי.

53. כלומר דרבנן סברי שעוביו של רקיע הוא מהלך ת"ק שנה, והולך ומפרש המקור דכתיב אשר נשבע ה' לאבותיכם, כימי השמים על הארץ, ודורש שנשבע להם כל שנותם שהם כהמרחק שבין השמים לארץ, ומשם למדנו שזהו המרחק בין שמים לארץ, ועפ"ז נדע שהו ג"כ עוביו של רקיע וכמו שמפרש והולך.

54. צא וחשוב שני האבות יחד הרי חמש מאות ושתים, והטעם שאינו מחשיב השתים ביאר מהרא"פ ששתים אלו הם שתי שנים ראשונות של אברהם בהם עוד לא הכיר את בוראו.

55. כ"ה גם בבבלי חגיגה (יג:).

ומה חמית מימר עוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה - אמר רבי בון (בראשית פ"א) יהי רקיע בתוך המים יהי רקיע בתווך[56].

רב אמר: לחים היו שמים ביום הראשון ובשני קרשו,

רב אמר: "יהי רקיע" יחזק הרקיע, יקרש הרקיע, יגלד הרקיע, ימתח הרקיע[57].

אמר רבי יודה בן פזי: יעשה כמין מטלית הרקיע, היך מה דאת אמר (שמות ל"ט ג') וירקעו את פחי הזהב וגו'[58].

תני בשם ר' יהושע: עוביו של רקיע כשתי אצבעיים.

מילתיה דר' חנינא פליגא, דא"ר אחא בשם ר' חנינא: (משלי ל"ז י"ח) "תרקיע עמו לשחקים חזקים כראי מוצק" תרקיע - מלמד שהן עשויין כטס[59], יכול שאינן בריאין - ת"ל חזקים, יכול שהן נתרפין - ת"ל כראי מוצק, בכל שעה ושעה נראין מוצקים.

רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש:

ר' יוחנן אמר: בנוהג שבעולם אדם מותח אוהל על ידי שהות רפה ברם הכא (ישעי' מ' כ"ב) וימתחם כאהל לשבת, וכתיב חזקים.

רבי שמעון בן לקיש אמר: בנוהג שבעולם אדם נוסך כלים על ידי שהות הוא מעלה חלודה, ברם הכא כראי מוצק בכל שעה ושעה הן נראין כשעת יציקתן.

רבי עזריה אמר על הא דרבי שמעון בן לקיש: (בראשית ב' פ' – ג') ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלהים ביום השביעי ויברך אלהים את יום השביעי, מה כתיב בתריה (שם ז')

---

56. צ"ע דמקרא זה איכא למידרש שכהמרחק שבין הרקיע למים התחתונים, כך המרחק בינו לבין מים העליונים, דדרשינן יהי רקיע בתוך המים בתווך של מים כלו' שהמרחק ביניהם שווה, וכן דרשו מפסוק זה בב"ר, אך צ"ב איך אפשר לדרוש מכאן שהרקיע עצמו עוביו כהמרחק שבינו לבין הארץ. ומהרא"פ כתב דאה"נ לא בא ר' יוסי בר בון לתרץ מנ"ל אלא מילתא אחריתי קאמר ותמוה, ועי' במפרשים וצ"ע.

57. כלו' ע"פ מה שאמר שכבר ביום ראשון נעשו השמים, מפרש יהי רקיע שאינו יצירתו יש מאין אלא יחזק וקרש וכו'.

58. כלומר שמתחילה לא היה חומרו פרוש ומשוך על פני הארץ, ובשני נמתח חומרו כמין מטלית ונרקע על פני הארץ.

59. ובזה פליג דלדידיה אינו כב' אצבעות אלא דק יותר כטס. וממשיך ואומר דאעפ"כ בריא הוא. ונמצאו ארבע דעות בענין עוביו של רקיע, מהלך חמש מאות שנה, מהלך חמשים שנה, כשתי אצבעות וכטס.

אלה תולדות השמים, וכי מה ענין זה אצל זה - אלא יום נכנם ויום יוצא, שבת נכנם שבת יוצא, חודש נכנם חודש יוצא, שנה נכנסת שנה יוצאה, וכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

[עד סוף האשמורה הראשונה]

(תוספתא פ"ו ה"ג) רבי אומר: ארבע אשמורות ביום וארבע אשמורות בלילה',

שעה - אחד מעשרים וארבעה ביום[60]

העונה - אחד מעשרים וארבעה לשעה,

העת - אחד מעשרים וארבעה לעונה,

הרגע - אחד מעשרים וארבעה לעת.

כמה הוא הרגע –

רבי ברכיה בשם ר' חלבו אמר: כדי לאומרו,

ורבנן אמרין: הרגע כהרף עין,

תני שמואל: הרגע אחד מחמשת ריבוא וששת[61] אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה לשעה.

ר' נתן אומר: שלש (שופטים ז יט) ראש האשמורת התיכונה[62].

ר' זריקן ור' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש: טעמא דרבי (תהילים קיט סב) חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך, וכתיב (שם קמח) קדמו עיני אשמורות.

ר' חזקיה אמר: רבי זריקן רבי בא, חד אמר טעמיה דרבי וחרינה אמר טעמיה דר' נתן.

מאן דמר טעמא דרבי חצות לילה, ומאן דמר טעמיה דרבי נתן ראש האשמורת התיכונה.

מה מקיים רבי נתן טעמיה דרבי חצות לילה - פעמים חצות לילה ופעמים קדמו עיני אשמורות[63].

---

60. נוסף ע"פ הגר"א.
61. גר' הגר"א וחמשת אלפים, וישנם עוד גרסאות. ובבבלי (ז.) גם הביאו בזה כמה דעות, וכמה גי' יש שם עיי"ש.
62. מחלוקת זו הובאה גם בבבלי (ג.) ושם ע"ב הובאו הראיות מן הפסוקים והדחיות.
63. בבבלי דחו באופ"א שקידם שני משמרות קודם בני מלכים העומדים בג' שעות, א"נ דמשמרה ופלגא נמי משמרות קרו לה.

הא באי זה צד - בשעה שהיה דוד סועד סעודת מלכים חצות לילה, ובשעה שהיה סועד סעודת עצמו קדמו עיני אשמורות[64]. מכל מקום לא הוה שחרא אתיא ומשכח לדוד דמיך, הוא שדוד אמר (שם ג ט) עורה כבודי עורה הנבל וכינור אעירה שחר, איתעיר יקרי מן קומי איקריה דבריי, איקרי לא חשיב כלום מן קדם איקריה דבריי. אעירה שחר אנא הוינא מעורר שחרה, שחרה לא הוה מעורר לי.

והיה יצרו מקטרגו ואומר לו דוד דרכן של מלכים להיות השחר מעוררן ואת אמר אעירה שחר, דרכן של מלכים להיות ישינין עד שלש שעות ואת אמר (תהילים קיט סב) חצות לילה אקום, והוא אומר (תהילים קיט סב) על משפטי צדקך.

ומה היה דוד עושה ר' פינחס בשם ר' אלעזר בר' מנחם היה נוטל נבל וכינור ונותנו מראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם כדי שישמעו חבירי תורה.

ומה היו חבירי תורה אומרים ומה אם דוד המלך עוסק בתורה אנו על אחת כמה וכמה.

א"ר לוי: כנור[65] היה תלוי כנגד חלונותיו של דוד והיה רוח צפונית מנשבת בלילה ומנפנפת בו והיה מנגן מאליו הה"ד (מלכים ב ג טו) והיה כנגן המנגן, כנגן במנגן אין כתב כאן, אלא כנגן המנגן הכינור היה מנגן מאליו[66].

מה מקיים רבי טעמא דרבי נתן ראש האשמורת התיכונה - א"ר הונא: סופה של שנייה וראשה של שלישית הן מתכנות את הלילה.

אמר ר' מנא: ויאות?! מי כתיב תיכונות? לא, תיכונה! קדמיתא[67] לא מתחשבא דעד כדון ברייתא עירין[68]:

---

64. ז"ל איכה רבה (פ"ב): בשעה שדוד אוכל סעודת עצמו אוכל עד תשע שעות וישן עד ראש אשמורת התיכונה ועומד ועוסק בתורה, ובשעה שדוד אוכל סעודת מלכים אוכל עד הערב וישן עד חצות ועומד ועוסק בתורה מחצות לילה ולמטה.
65. הובא ענין זה גם בבבלי (ג:)
66. צ"ב דלא איתמר האי קרא גבי דוד אלא גבי אלישע, ומנ"ל דאף בדוד היה כן, ובמפרשים דנו בזה, והגר"א כתב דמשם נשמע שיש כינור שהוא מנגן מאליו.
67. ת' אחר הוא והגר"א גריס כאן, אלא קדמייתא וכו'.
68. כדאמר ר"א עד סוף האשמורה הראשונה, וביאורו בבבלי דעד אז אנשים נכנסים לשכב. ובבבלי ת' דהתיכונה היינו אחת מן התיכונה שבתיכונות.

וחכמים אומרים עד חצות:

רבי יסא בשם ר' יוחנן: הלכה כחכמים[69].

רבי יסא מפקד לחברייא אין בעיתון מתעסקא באוריתא אתון קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין,

מילתיה אמרה שהלכה כחכמים[70], מילתיה אמרה שאמר דברים אחר אמת ויציב[71].

תני: הקורא את שמע בבית הכנסת בשחר יצא ידי חובתו, בערב לא יצא ידי חובתו[72].

מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית -

ר' הונא בשם רב יוסף: מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב בשביל להבריח את המזיקין[73].

---

69. בבבלי (ח:) פסקו הלכה כר"ג, ודעת הרא"ש והרשב"א דלגמרי פסקו כר"ג, ולא קיי"ל לסייג דעד חצות, והרמב"ם והרמב"ן סוברים דלא קיי"ל כותיה, אלא במה שפי' דעת רבנן שאם עבר חצות קורא.
70. מוכח דלר"ג מותר לכתחילה לקרא עד עלות השחר, ולא ס"ל לסייג כלל אפ' לכתחילה.
71. מנהג א"י היה לומר אמת ויציב אף בערב, ולא אמת ואמונה. וכן מוכח בהמשך.
לכאורה פי' דמדהתיר להם ללמוד לאחר ק"ש ש"מ ס"ל שמותר לומר דברים אחר ברכת אמת ויציב וא"צ שתהא ק"ש סמוכה למיטתו.
ולכאורה קשה וכי מי שאינו רוצה לישן מוכרח לישן, כדי שתהא ק"ש סמוכה למיטתו?!
וע"פ המבואר בסמוך שהנושא בקריאת שמע סמוך למיטתו הוא להבריח את המזיקין, ובעינן לזה דווקא ק"ש בזמנה, ניחא, דבשלמא אם לא היו ישנים כלל, לא היה להם חשש מן המזיקין אבל כשהוכלים לישן אחר חצות, נמצא שאז יהיה להם חשש מזיקין ולא תהא עליהם הגנת ק"ש בזמנה, על כן צריכים הם לישן קודם חצות.
72. אין הכוונה שאינו יוצא ידי חובת מצוות ק"ש כלל אלא שאינו נפטר בזה מלקרות ק"ש על מיטתו, שצריך לקרות ק"ש על מיטתו כדי להבריח את המזיקין, וכמו שמפרש והולך.
ומ"מ מבואר שאין ק"ש שעל המיטה ד"ת בעלמא שיש בסגולתם להבריח את המזיקין, אלא יש כאן קיום נוסף למצות ק"ש של ערבית, ומשום זה מבריחין הם את המזיקין, וזה מוכח גם מן הלשון לא יצא ידי חובתו, דמשמע חובת מצוות ק"ש, וגם מדאמר לעיל שאם אין מקיימין מצוות ק"ש לאחר חצות, אין מועלת גם לענין להבריח את המזיקין.
73. כאן מבואר שהסובר שצריך לחזור ולקרות ק"ש על מיטתו אע"פ שכבר קראה בבית הכנסת כדי להבריח את המזיקין, בהכרח סובר שאין אומר דברים אחר אמת ויציב, שאם יאמר אחריה דברים, לא תועיל לו עוד לשמרו מן המזיקין, כיון שהפסיק בינה לבין שנתו, כשם שלא הועילה לו ק"ש שבביהכנ"ס מה"ט. אולם בבבלי (ד:) הובא משמיה דריב"ל שאע"פ

מילתיה אמרה[74] שאין אמר דברים אחר אמת ויציב[75].

מילתיה דר' שמואל בר נחמני אמר כן. ר' שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה הוה מקבל גבי ר' יעקב גרוסה והוה ר' זעירא מטמר ביני קופייא משמענא היך הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוא שקע מיניה גו שינתיה.

ומאי טעמא - ר' אחא ור' תחליפתא חמוי בשם ר' שמואל בר נחמן: (תהילים ד ה) **רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה[76].**

מילתיה דר' יהושע בן לוי פליגא, דר' יהושע בן לוי קרי מזמורים בתרה[77],

והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב?

פתר לה באמת ויציב של שחרית[78].

שקרא אדם בבית הכנסת חוזר וקוראה על מיטתו, ואמרו שם (ה.) דעי"ז מזיקין בדלין הימנו, ואע"פ שכאן אמרו שריב"ל סובר דאומר דברים אחר אמת ויציב, ואומר לאחריו מזמורים. ונראה דהבבלי סובר שאע"פ שק"ש שבבית הכנסת אינה מועלת לו לענין מזיקין, וצריך לקרוא שוב על מיטתו, הפסק מועט כקריאת מזמורים אינו מפסיק.

74. צ"ע מאי מילתיה אמרה הלא לכאורה הברייתא אמרה כן, מדאמרה שהקורא בבית הכנסת לא יצא, ועוד קשה וכי ר' ייסא דלעיל וריב"ל דלקמן, דס"ל שאומר דברים אחר אמת ויציב פליגי על הברייתא. עוד קשה דלעיל בריש פרקין הוה משמע שבבית הכנסת קורין אותה קודם זמנה, וי"ל דמשו"ה לא יצא. ויש ליישב קו' בחברתה שבאמת בברייתא הוה מצינן לפרש כן, והכי מפרשי לה ר' ייסא וריב"ל [והא דקאמר דבשחרית יצא היינו שבבית הכנסת קורין אחר הנץ, ואעפ"כ יוצא וכר' יהושע דמתני'], ואולם רב הונא לא הוה ניחא ליה לפרש כן, דמשמע ליה דבכל ענין אמרה ברייתא דלא יצא בבית הכנסת ואפ' קראה בזמנה, ולהכי מפרש לה משום שצריך לחזור ולקרות על מיטתו מפני המזיקין, ומילתיה אמרה שאין אומר דברים אחר אמת ויציב.

75. שאם מותר לומר דברים אחר אמת ויציב, היו אמירת הדברים האלו הפסק בין ק"ש לבין השינה, והיתה ק"ש שקרא בבית הכנסת מועלת לו להבריח המזיקין, אלא מפני שאינה מועלת אם אומר דברים בינה לבין השינה, צריך לאומרה שוב סמוך לשנתו.

76. דריש 'ודומו סלה' שלאחר שקורא ק"ש ישתוק עד שנתו.

77. הובא זה בבבלי בשבועות (טו:) שם אמרו שהיה אומר ה' מה רבו צרי ויושב בסתר עד כי אתה ה' מחסי.

78. כ"נ גם בבבלי (לא.) ובתוספתא (ליברמן ג ו) שם אמרו: אין אומר דבר[ים] אחר אמת ויציב אבל אחר תפילתו אפ' כסדר של יום הכיפורים אומר. משמע דקאי על התפילה וקאמר אל ישאל צרכיו לפניה בין אמת ויציב לתפילה אלא לאחריה.

והבבלי לשיטתו שפסק כר' יוחנן שסומכים גאולה לתפילה אף בערבית, ולדידיה א"א לפרש אין אומר דברים אחר אמת ויציב, בין אמת ויציב לשינה.

דמר ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה: שלש תכיפות הן - תכף לסמיכה שחיטה, תכף לנטילת ידים ברכה, תכף לגאולה תפילה[79].

תכף לסמיכה שחיטה - (ויקרא פ ד ה) **וסמך ושחט.**

תכף לנטילת ידים ברכה – (תהילים קלד ב) **שאו ידיכם קדש וברכו את ה'.**

תכף לגאולה תפילה – (שם יט טו) **יהיו לרצון אמרי פי' מה כתיב בתריה** (שם כ ג) **יענך ה' ביום צרה.**

א"ר יוסי בי ר' בון: כל מי שהוא תוכף סמיכה לשחיטה - אין פסול נוגע באותו קרבן.

וכל מי שהוא תוכף לנטילת ידים ברכה - אין השטן מקטרג באותה סעודה[80].

וכל מי שהוא תוכף גאולה לתפילה - אין השטן מקטרג באותו היום[81].

א"ר זעירא: אנא תכפית גאולה לתפילה ואיתצדית באנגריא מובליא הדם לפלטין, אמרו ליה ר' רבו היא, אית בני אינשי הבין פריטין מחכים פלטין[82].

א"ר אמי: כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה - לאוהבו של מלך שבא והרתיק על פתחו של מלך, יצא לידע מה הוא מבקש ומצאו שהפליג, עוד הוא הפליג:

---

79. הובא זה בבבלי (מב.).

80. כאן מבואר דקאי אמים ראשונים, שהם קודם הסעודה ובשכר זהירותו בתכיפתם לברכה לא יהיה פסול נוגע בסעודה, אולם בבבלי שם מוכח שפי' מימרא זו על מים אחרונים, שאמרו שם לית הלכתא ככל הני שמעתתא שסילוק שולחן וכיו"ב חשיב גמר סעודה אלא כי הא דאמר ר"ח בר אשי א"ר שלש תכיפות הן וכו', ומבואר דקאי על מים אחרונים שהם סילוק וגמר הסעודה.
והרמב"ם והרי"ף לא כתבו שלא להפסיק אלא בין מים אחרונים לבהמ"ז, והרא"ש הוסיף לחוש אף במים ראשונים מפני הירושלמי.

81. הובא זה גם בבבלי (ט:) שם אמרו אינו ניזוק כל היום, ועי' בתוס' דקאי על הסומך גאולה לתפילה עם הנץ החמה, ולכאו' קשה דמשמע שענין המעלה הוא סמיכת הגאולה לתפילה ולא התפילה בנץ. וע"פ הרמב"ן במלחמות נראה בי' שהסומך שלא בנץ אין בזה שום קושי ואינו ראוי ע"ז לשכר גדול כ"כ, ורק הסומך בנץ שהוא נדחק לקרא ק"ש סמוך לנץ בדקדוק כפי מה שמשער שעד שיגמור תנץ החמה, והסמיכה טירחא היא לו, הוא זוכה לשכר זה.

82. בבבלי אמרו משום דלעולם ירוץ אדם לקראת מלכי אומות העולם שאם יזכה יבחין.

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר.

אתיא דרבן גמליאל כרבי שמעון,

דתני בשם ר' שמעון: פעמים שאדם קורא את שמע אחת לפני עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה[83].

הא רבן גמליאל כרבי שמעון בערבית, אף בשחרית כן, או יהא בה כיי דמר ר' זעירא תנאי אחוי דרב חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה: הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו[84].

מעשה שבאו בניו וכו'.

ורבן גמליאל פליג על רבנין ועבד עובדא כוותיה?[85]

והא רבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה, והא רבי עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה. והא רבי שמעון פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה.

והן אשכחנן דרבי מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה - דתני (תוספתא שבת פי"ג ה"ט) **סכין אלוונתית לחולה בשבת אימתי בזמן שטרפו ביין ושמן מערב שבת אבל אם לא טרפו מערב שבת אסור. תני אמר ר' שמעון בן אלעזר מתיר היה רבי מאיר לטרוף יין ושמן ולסוך לחולה בשבת. וכבר חלה ובקשנו לעשות לו כן ולא הניח לנו ואמרנו לו רבי דבריך מבטל בחייך, ואמר לן אף על פי שאני מיקל לאחרים מחמיר אני על עצמי דהא פליגי עלי חברי.**

---

83. משמע כאן דלרבנן אין יוצאין אחר חצות אפ' דיעבד, דאל"ה רבנן נמי כר"ש, וכן משמע בסמוך, וזה דלא כבבלי.
והובאה ברייתא זו בבבלי (ח:) ושם פסקו כר"ש.

84. משמע דלא יצאו יד"ח כלל, וע' במלחמות ריש ברכות דאף שהכי פשטות הירושלמי ניתן לפרש דהספק האם ר"ג ס"ל כר"ש ואפ' לכתחילה או רק בדיעבד. אמנם צ"ע דמדהביא הירושלמי ברייתא דהקורא עם אנשי משמר לא יצא, משמע דר"ל לא יצא לגמרי, שאם בא לדקדק דלא יצא מצוה כתיקנה הו"ל להוכיח ממתני' דמאימתי קוראים את שמע בשחרית משיכיר וכו'.

85. מבואר בירושלמי דלרבנן אין קורין אחר חצות ור"ג שאמר לבניו לקרא היה זה עובדא כותיה, ובי' במשכנ"י דהירושלמי ס"ל דלרבנן זמן שכיבה הוא עד חצות ומה"ת אחר חצות אינו זמן שכיבה, אמנם בבבלי מבואר בהדיא דר"ג אמר להם לבניו לעשות כחכמים שאף חכמים לא פליגי עליו אלא לכתחילה אבל בדיעבד מודו ליה.

והן אשכחנן דרבי עקיבה פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה - כיי דתנינן תמן (תוספתא פ"ג מ"ו) השדרה והגולגולת מב' מתים. רביעית דם מב' מתים. ורובע עצמות מב' מתים. אבר מן המת מב' מתים. אבר מן החי מב' אנשים ר' עקיבה מטמא וחכמים מטהרין. תני (תוספתא תהלות פ"ג ה"ג) מעשה שהביאו קופה מליאה עצמות מכפר טבי והניחוה באויר הכנסת בלוד ונכנם תודרום הרופא ונכנסו כל הרופאים עמו אמר תודרום הרופא אין כאן שדרה ממת אחד ולא גולגולת ממת אחד, אמרו הואיל ויש כאן מטהרין ויש כאן מטמאין נעמוד על המניין התחילו מרבי עקיבה וטיהר אמרו לו הואיל והיית מטמא וטיהרת טהור.

והן אשכחנן דר' שמעון פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה - כיי דתנינן תמן (תוספתא פ"ט מ"ה) רבי שמעון אומר כל הספחין מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירקות שדה וחכמים אומרים כל הספחין אסורין. ר' שמעון בן יוחי עבד עובדא בשמיטתא חמא חד מלקט ספיחי שביעית אמר ליה ולית אסור ולאו ספיחין אינון אמרו ליה ולא את הוא שאת מתיר אמר ליה ואין חבירי חולקין עלי וקרי עלוי (קהלת י ח) ופורץ גדר ישכנו נחש וכן הות ליה.

ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה - שנייא הכא שהיא לשינון, מעתה אף משיעלה עמוד השחר?

ואית דבעי מימר תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמים אמר לון עובדין עובדא כוותיה[86]:

ולא זו בלבד וכו' הקטר חלבים ואיברים ואכילת פסחים[87] מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

אנן תנינן אכילת פסחים, אית דלא תני אכילת פסחים.

מאן תנא אכילת פסחים – רבנן, ומאן דלא תנא אכילת פסחים - ר' אליעזר[88].

---

86. לכאורה הסברא בזה היא, דכאן הוא מחמיר מרבנן, שלרבנן א"צ לקרא ק"ש, ולדידיה אכתי צריך. אמנם קשה שהרי ר"ע בשדרה וגולגולת משני מתים מחמיר מרבנן, ואעפ"כ לא עבד עובדא כותיה. ונראה הבי' בזה, דהתם רבנן מטהרים ומורים טהרה בשדרה וגולגולת אלו, ולא רצה ר"ע לעשות עובדא כותיה כנגד הוראת רבנן, אבל ק"ש לאחר זמנה אין שייך בה הוראה שאין צריך עתה לקרא ק"ש, דלדידהו אין זה זמן ק"ש כלל, ובזה אין חיסרון לעשות עובדא כותיה.

87. לפנינו במשנה ליתא אכילת פסחים, וזה כאית תני המוזכר בגמרא. גם בבבלי (ט.) מבואר דלא גריס במשנה אכילת פסחים.

88. ר' אליעזר סובר כראב"ע שהפסח נאכל מן התורה עד חצות כמבואר גם בבבלי (ט.).

ומאי טעמא דרבי אליעזר - נאמר כאן (שמות יג ח) **לילה ונאמר להלן** (שם יג) **לילה מה לילה שנאמר להלן חצות אף כאן חצות.**

אמר רבי חונה: ולית כן אכילת פסחים [אפילו כרבנן[89]**], דתנינן** (פסחים פ״י מ״ט) **הפסח אחר חצות מטמא את הידים:**

כל הנאכלין ליום אחד וכו׳.

כל הנאכלין ליום אחד קדשים קלים[90].

וא״כ למה אמרו חכמים וכו׳

אם את הוא אומר עד שיעלה עמוד השחר הוא סבור שלא עלה עמוד השחר נמצא אוכל ומתחייב, מתוך שאת אומר לו עד חצות אפי׳ הוא אוכל אחר חצות אינו מתחייב[91]**:**

הלכה ב

מתני׳

מאימתי קורין את שמע בשחרית - משיכיר בין תכלת ללבן ר״א אמר בין תכלת לכרתן, - עד הנץ החמה

ור׳ יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.

הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה:

---

89. להגי׳ שלפנינו ׳אפ׳ כרבנן׳, ה״פ שאפ׳ לרבנן אין גורסין במשנה אכילת פסחים דכיון ששנינו הפסח אחר חצות מטמא את הידים, אין ראוי לשנות שאין זה אלא להרחיק את האדם מן העבירה, דזה משמע שלכתחילה יאכל עד חצות ואם עבר חצות יאכל אח״כ. ולפ״ז מבואר דהפסח אחר חצות מטמא את הידים גם לרבנן. ודלא כהבבלי בפסחים (קכ:) שזה רק לראב״ע. אבל הגר״א ל״ג אפ׳ כרבנן, וכן נראה במהרא״פ, וביאר המהרא״פ דכיון שסתם משנה שם כראב״ע, לא מסתבר שמשנתנו תסתום כרבנן. ועי׳ בביאור הרד״ל בענין המשנה במגילה שסתמה כרבנן.

90. ר״ל ד׳כל׳ הנאכלים בא לרבות דאף בקדשים קלים הנאכלים ליום אחד [התודה ואיל נזיר], עשו חכמים סיג (חרדים), אולם באו״ז גרס כאן קדשי קדשים.

91. מבואר כאן דהסייג אינו מחשש שיותיר עד הבוקר אלא מחשש שיאכלנו אחר עלה״ש. ואכן אם היה הסייג רק מחשש שמא יותיר, היה ראוי שיחייבו לסיים קודם אבל אם דיעבד נתאחר יאכל עתה, דאל״כ מותיר הוא עכשיו, ורק מחמת שהחשש הוא שמא יאכל לאחר עלה״ש אסרו את האכילה.

גמ'

כיני מתני' בין תכלת שבה ללבן שבה[92].

ומה טעמון דרבנן – (במדבר טו לט) **וראיתם אותו, מן הסמוך לו.**

ומ"ט דרבי אליעזר - וראיתם אותו, כדי שיהא ניכר בין הצבועים[93].

תני בשם ר"מ: וראיתם אותה אין כתיב כאן אלא וראיתם אותו, מגיד שכל המקיים מצות ציצית כאלו מקבל פני שכינה, מגיד שהתכלת דומה לים והים דומה (לעשבים[94], ועשבים דומין) לרקיע, ורקיע דומה לספיר וספיר דומה לכסא הכבוד[95] דכתיב (יחזקאל י ו) **ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרוב כאבן ספיר כמראה דמות כסא[96].**

אחרים אומרים: וראיתם אותו כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו[97], רב חסדא אמר[98] כהדא דאחרים.

מה אנן קיימין - אם ברגיל אפילו רחוק כמה חכים ליה[99], ואם בשאינו רגיל אפילו קרוב ליה לא חכים ליה, אלא כי אנן קיימין ברגיל ושאינו רגיל, כההוא דאזיל ליה לאכסניא ואתא לקיצין.

---

92. כ"ה גם בבבלי (ט:) ורש"י שם ביאר בין תכלת שבגיזה ללבן שבגיזה שלא נצבע היטב, אולם התוס' הוכיחו מהירושלמי בסמוך שאמרו וראיתם אותו מן הסמוך לו דהיינו וראיתם את התכלת מן הסמוך לו הלבן, דפי' הוא בין תכלת שבציצית ללבן שבציצית.
93. יש לפרש שבהכרת התכלת מן הלבן, איננו רואה את התכלת כתכלת, אלא רק שאיננה לבן, ורק בהכרתה מן הכרתי הוא מבחין בתכלת עצמה.
94. הגר"א מוחק זה, וכן ליתא בבבלי בסוטה (יז.).
95. ע"פ הבבלי בחולין וכן הגיה הגר"א ועוד, ולפנינו הגי' 'ורקיע דומה לכסא הכבוד והכסא דומה לספיר', וקשה שהתכלית היא לזכור כסא הכבוד, וזה על ידי שהוא דומה לספיר המוכר לנו.
96. הובאה ברייתא זו בבבלי בכ"מ: סוטה (יז.) מנחות (מג:) וחולין (פט.), אולם לא הובא שם אלא מה נשתנית תכלת מכל מיני צבעונים מפני שהתכלת דומה וכו', ואילו דרשה דרואה פני שכינה הובאה במנחות שם בשם ר"ש בפני עצמה, מגיד שכל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה עיי"ש.
97. נראה שהוא סובר דילפינן מוראיתם אותו, זמן ראיה וגדר זמן ראיה הוא כשאדם מכיר את חברו, שאז מתחיל הוא להשתמש בראייתו.
98. לגי' 'כהדא דאחרים' נראה שבא לפסוק הלכה כאחרים, וכן מגיה הגר"א הלכה כהדא דאחרים, אמנם בדפוס וינציא הגי' 'בהדא דאחרים', ולפ"ז זה נמשך עם שלאחריו, והוא תחילת הקו' בהדא דאחרים במאי מיירי וכו'.
99. לכאורה זה אינו קו' כ"כ, שזה אינו קשה אלא על לשון הברייתא שנקטה ד' אמות, וטפי

אית תניי תני: בין זאב לכלב, בין חמור לערוד, ואית תניי תני: כדי שיהא רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו[100].

הוא בעי מימר: מן דמר בין זאב לכלב בין חמור לערוד - כמן דמר בין תכלת לכרתן.

ומן דמר כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו - כמן דמר בין תכלת ללבן[101].

אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום.

אמר רבי זעירא: ואנא אמרית טעמא (תהילים עג ה) **ייראוך עם שמש[102].**

אמר מר עוקבא: הוותיקין היו משכימים וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפילתן עם הנץ החמה[103].

הו"ל לאקשויי, שברגיל אפ' בלילה חכים ליה, וממה שלא הקשה כן משמע, דאה"נ בלילה אפ' הרגיל עימו אינו מכירו, ובשעה שהוא מכיר את הרגיל עימו בריחוק הרבה, מכיר הוא את הרגיל עימו קצת בריחוק ד"א, ועל כן אין הקו' אלא על לשון הברייתא דנקטה ריחוק ד"א. אלא דקשה א"כ אמאי נקטה ברייתא ריחוק ד"א ונפרש לה ברגיל עימו קצת, ולא נקטה בשעה שהוא מכיר את חברו, ברגיל עימו. וצ"ל דאין זה ממש אותו הזמן, אלא שבשעה הסמוכה לעלות השחר מתחיל להכיר בנ"א, ואת הרגיל עימו מכיר אפ' מרחוק, והרגיל עימו קצת בריחוק ד"א, וזמן ק"ש אינו אלא משמכיר את הרגיל עימו קצת.

100. בבבלי (ט:) הובאו ג"כ דעות אלו, אלא ששם הדעות של בין זאב לכלב ובין חמור לערוד הובאו כדעות חלוקות, ולהלן נראה שהם דעה אחת ועי' הערה הבאה.

101. בפשטות ר"ל שזה באותו זמן, וכן כתבו כמה ראשונים, אמנם בברייתא בבבלי איתא להדיא שחמור וערוד וזאב וכלב הם שיטות נפרדות. ועוד תימה הוא לומר שהכל באותו זמן בדיוק. ומוהרנ"ר פי' שאין ר"ל שזה אותו זמן, אלא שזו אותה שיטה, שכשם שמי שסובר בין תכלת ללבן, די לו בראיה שאינה רואה את התכלת עצמה אלא רק מבדילה בינה לבין הלבן, כך גם מ"ד בין זאב לכלב ובין חמור לערוד סובר שדי בראיה שאינה אלא מבחנת בין הדברים, וכשם שמ"ד בין תכלת לכרתי סובר שראיה היא הכרת הדבר מצד עצמו, כך סובר מ"ד כדי שיהא רחוק מחברו ויכירנו דבעינן גדר של ראיה שהיא הכרת הדבר עצמו.

102. כ"ה גם בבבלי (ט:).

103. הוא ענין אחר, דלעיל אמרינן שאע"פ שמצותה משיכיר, הותיקין מאחרים אותה עד סמוך לנץ החמה, וכאן הוא אומר שהמון העם היו מאחרים וקורין שמע וברכותיה אחר הנץ, והותיקין היו מקדימין אותה קודם הנץ כדי לסמוך לה את התפילה עם הנץ ממש. ולכאורה קשה הרי היה להם לעשות כן מטעם אחר, שבירושלמי בסמוך אמרו שעונתה של ק"ש הראויה היא קודם הנץ א"כ משום זה יש להם לקרותה בעונתה ולא להמתין עד לאחר הנץ, ועי' בהרחבות.

תני: אמר רבי יודה: מעשה שהייתי מהלך בדרך אחרי רבי אלעזר בן עזריה ואחרי רבי עקיבה והיו עסוקים במצות והגיע עונת קרית שמע והייתי סבור שמא נתייאשו מקרית שמע וקריתי ושניתי[104] ואחר כך התחילו הם וכבר היתה החמה על ראשי ההרים[105]:

עד הנץ החמה:

רבי זבדיה בריה דרבי יעקב בר זבדי בשם רבי יונה: כדי שתהא החמה מטפטפת[106] על ראשי ההרים[107]:

ר' יהושע אומר עד ג' שעות:

רבי אידי ורב המנונא ורב אדא בר אחא בשם רב: הלכה כרבי יהושע בשוכח

רבי הונא אמר: תרין אמוראין, חד אמר בשוכח,

אגיב ליה חבריה וכי יש הלכה בשוכח?[108]

---

104. צ"ב מהו ושניתי, ויש שביארו שלמד משנה, ובא לומר שהיה זה זמן רב קודם שהם קראו. ומוהרנ"ר פי' שכך הוא הסדר לשנות סמוך לק"ש, שהרי לא נתקנה ברכת התורה אלא למשכים לשנות קודם ק"ש או לקורא ק"ש ולא שנה אחריה לאלתר, הא סתם אדם שונה אחריה לאלתר, והבי' בזה שק"ש עניינה שינון והיא מצוות ת"ת הבסיסית, ואחריה ממשיך בת"ת.

105. יל"ע מה בא לומר במעשה זה, ובפשוטו נראה, שבא לומר שהם סוברים כר' יהושע שזמן ק"ש עד ג' שעות, ודלא כר' אליעזר שזמן ק"ש מסתיים בהנץ החמה.

106. לשון מטפטפת, יש שביארוהו עולה טיפות טיפות, ויש שביארוהו מלשון צפה.

107. לכאורה כוונת הירושלמי משעה שרואים אותה על ראשי ההרים במזרח, וא"כ יהא מוכח מכאן שאין הולכים אחר הנץ המישורי אלא אחר הנראה על ראשי ההרים. אך י"ל דכוונתו כשחמה נראית על ראשי ההרים במערב, שכבר מעט קודם הנץ נראה אורה על ראשי ההרים שבמערב. אלא דזה צ"ע הלא זהו עוד קודם הנץ המישורי ואיך יהיה זה זמן הנץ. והראשון נראה עיקר, ויש ליתן טעם בזה דהא יום בלא"ה הוא מעלה"ש וגדר זמן הנץ הוא יום הניכר, א"כ כל שאינו נראה אינו ניכר.

מבואר כאן דמתחילת הנץ כבר הוא סוף זמנו של ר' אליעזר, והבעה"מ כתב שזמנו של ר' אליעזר הוא עד סוף הנץ, וגי' אחרת היתה לו בירושלמי, עיי"ש ובמה שהשיג עליו הרמב"ן.

108. דסבר המקשה דה"ק שאם שכח מלקרותה בזמנה יכול לקוראה עד ג' שעות אבל אם במזיד לא קראה בזמנה אינו יכול שוב לקוראה בזמנה, וע"ז הקשה וכי יש הלכה בשוכח הלא אם עדיין זמן ק"ש הוא, אף מי שביטל במזיד מלקרותה עד אז יקראנה, ואם אינו זמן ק"ש איך יקראנה אז השוכח.

אלא[109] כך הוא הלכה, ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרז בעצמו לקרותה בעונתה[110]:

[הקורא מכאן והילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה]

תמן תנינן (שבת פ״ו מ״ג): מפסיקין לקריית שמע ואין מפסיקין לתפילה[111].

אמר רבי אחא: קריית שמע דבר תורה, ותפילה אינה דבר תורה.

אמר רבי בא: ק״ש זמנה קבוע, ותפילה אין זמנה קבוע[112].

---

109. נוסף ע״פ הגר״א, וכן הוא במלחמות (ב:) ופשוט הוא.

110. נראה פי׳ דודאי אף מי שהזיד ולא קרא עד הנץ קורא עד ג׳ שעות, והא דאמור הלכה בשוכח לאו לאפוקי מזיד אלא לאפוקי מי שעושה כדין, ואמר כן כדי לגנות מי שעושה כן, שראוי לקרוא קודם הנץ, אלא שאם שכח יקרא אח״כ. אמנם בבבלי (כה.) נראה שהלכה כר׳ יהושע לכתחילה, שהקשו אמתני׳ דירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה וכו׳ לימא תנן סתמא כר״א, ותי׳ אפ׳ תימא ר׳ יהושע וכותיקין, משמע דסתם בנ״א אין מקפידין בזה, ולא שחוב הוא על כל אדם, אלא שהמתרשלים קוראין עד ג׳ שעות.

111. במשנה בשבת שם (י:) תנינן: לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה לא יכנס אדם למרחץ וכו׳ ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקרא ק״ש ואין מפסיקין לתפילה.
ופשט המשנה משמע שמפסיקין לק״ש היינו היושב לפני הספר וחבירו [אכילה וד׳ מלאכות], אולם בגמ׳ (שם יא.) דקדקו יתור במשנה, שכבר שנינו ואם התחילו אין מפסיקין, ומהי הכפילות ואין מפסיקין לתפילה, ולמדו מזה דין נוסף שהעוסק בת״ת פוסק לק״ש ואינו פוסק לתפילה.
וחילוק יש בין הדין שאין מפסיקין מד׳ מלאכות לתפילה לבין הדין שאין מפסיקין מת״ת לתפילה, שמד׳ מלאכות אין מפסיקין לתפילה דווקא בדאיכא שהות ביום להתפלל אחר שיגמור מלאכתו, אבל מת״ת אין מפסיקין לתפילה אפ׳ לא יהא לו שהות להתפלל לאחר תלמודו, שת״ת דוחה את התפילה, כן מבואר בראשונים שם.
ובדברי הירושלמי בסוגיין יש סתירה, דמחד גיסא משמע שפי׳ המשנה כפשוטה דאין מפסיקין מד׳ מלאכות בדאיכא שהות, ומאידך משמע שפי׳ לגבי עוסק בת״ת ובדליכא שהות, ויתבאר להלן.

112. א״א לפרש שזמנה ארוך משל ק״ש, שהרי זמן מנחה, מסמוך למנחה קטנה ועד הערב, קצר הוא הרבה מזמן ק״ש של ערבית. אלא נראה כוונתו שהתפילה יש לה תשלומין וק״ש אין לה תשלומין, ומ״ש שהתפילה אין זמנה קבוע, זה טעם הדין שיש לה תשלומין, שכיון שאין ענינה תלוי בזמן, והיא שייכת תמיד, אע״פ שקבעו לה זמנים, יכול להשלימה בזמן אחר, אבל ק״ש ענינה מצד עצמה בזמנים מסוימים, בשכבך ובקומך, ועל כן אין לה תשלומין.

אמר רבי יוסי: ק"ש אינה צריכה כוונה, ותפילה צריכה כוונה[113].

אמר רבי מנא קשייתה קומי רבי יוסי ואפילו תימר קרית שמע אינה צריכה כוונה שלשה פסוקים הראשונים צריכין כוונה?

מן גו דאינון צבחר מיכוון[114]:

רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי: כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין.

רבי יוחנן אמרה על גרמיה: כגון אנו שאין אנו עסוקים בתלמוד תורה אפילו לתפלה אנו מפסיקין[115].

---

113. הביאורים הקודמים היו סברות שהתפילה חשובה פחות, על כן אין צריך להפסיק לה, וביאור זה הוא שלא יועיל להפסיק לתפילה, שכיון שהיא צריכה כוונה, אם יפסיק במלאכתו תהא דעתו על מלאכתו, ולא יכוין בתפילה.

114. מסוגיא זו היה נראה שהירושלמי פי' את המשנה של מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, לגבי ד' מלאכות ובדאיכא שהות, וכפשטות המשנה שם, ודלא כהבבלי שפי' על העוסק בת"ת, שהסברא שתפילה אין זמנה קבוע, היינו שאם יפשע ויעבור הזמן יוכל להשלימה, שייכת רק בד' מלאכות שאינן דוחות את התפילה אלא שיש חשש שיעבור זמן התפילה בשגגה, וכלפי זה אנו אומרים שיכול להשלימה, אבל העוסק בת"ת הלא פטור מתפילה ואם לא יתפלל לא יהא צריך להשלימה, [וכמש"כ הפוסקים על העוסק במצוה]. וכן הסברא שתפילה צריכה כוונה, היא סברא להעדיף שיתפלל אחר גמר מלאכתו משיתפלל בתוך מלאכתו, אבל אינה סברא לדחות את התפילה. אמנם בסוגיא דבסמוך נראה בהדיא שהירושלמי פי' את המשנה כהבבלי על העוסק בת"ת. ונראה שהמשנה ודאי מתפרשת כפשוטה על ד' מלאכות וזהו שדן הירושלמי בריש סוגיין, אלא דמיתורא למדים אנו דין נוסף לגבי העוסק בת"ת, ובזה דן הירושלמי להלן, [ואע"פ שלא פי' הירושלמי מנ"ל להדין הנוסף, דרך הירושלמי לסתום ולא לפרש מקורותיו], ולדינא שני הדינים אמת, וכ"פ הפוסקים. ועי' עוד בהרחבות.

115. כ"ה בבבלי שבת (יא.) שם אמרו: אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו, שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה. ואפשר כוונתו ברשב"י וחבריו, למי שנוהג כרשב"י דברכות (לה:) ואינו קוצר בשעת קצירה וכו'. והיינו שתורתן **אומנותן.**

היה מקום לפרש שאין כאן מח', דהמשנה מיירי בסתם בנ"א, וקאמר רשב"י שאנו עוסקים בתורה יותר מסתם בנ"א, ואין אנו מפסיקין לק"ש, ור' יוחנן אמר שאנו אין אנו עוסקים בתורה אפ' כסתם בנ"א שבדורות הראשונים. אלא שלפ"ז אין מובן מהו דין כדעתיה ודין כדעתיה הלא לא נחלקו כלל. על כן נראה שיש כאן מח', שלרשב"י דינא דמתני' לסתם בנ"א

דין כדעתיה ודין כדעתיה,

רבי יוחנן כדעתיה, דאמר רבי יוחנן: ולואי שיתפלל אדם כל היום, למה שאין תפילה מפסדת[116].

רבי שמעון בן יוחאי כדעתיה, דרשב"י אמר: אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין חד דהוי לעי באוריתא וחד דעבד ליה כל צורכיה[117]. חזר ומר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה, אילו הוו תרין על אחת כמה וכמה[118].

א"ר יוסי קומי רבי ירמיה: אתיא דרבי יוחנן כרבי חנינא בן עקביא[119],

דתני: כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ר' חנינא בן עקביא אומר כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפילה [ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה[120]][121].

אבל ת"ח כמותו אין מפסיקין לק"ש, ולר' יוחנן דינא דמתני' לת"ח כרשב"י אבל לסתם בנ"א אפ' לתפילה מפסיקין, וכמ"ש בבבלי דלר' יוחנן מתני' לרשב"י וחבריו.

116. להאמור לעיל יתפרש, שכיון שמעלת התפילה גדולה היא אצלו, ס"ל שלא דחאוה אלא מפני תורתן של ת"ח, אבל לא מפני ת"ת של כל אדם.

117. צ"ע מה ענין מתן תורה לבריאת האדם, הו"ל למימר בשעה שנברא העולם, ונראה בי' שהיה אומר בשעת מתן תורה, כשהקב"ה נתן את התורה לישראל ללומדה, שלעוצם רוחבה ועומקה של התורה א"א שידרש מן האדם ללומדה כולה, לולא יהא לו פה אחד מיוחד תמיד לעסוק בתורה, והוא כמ"ש בברכות (לה:): אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עליה.

118. והיינו כדעתיה, דרשב"י היתה מעלת ת"ת גדולה אצלו, וחמור בעיניו הפסקתה בשביל כל דבר, ולכך אמר שת"ח אין מפסיקין בה אפ' לק"ש וכל אדם אין מפסיק לתפילה.

119. נראה מדברי הירושלמי דס"ל שגדר כותבי ספרים תפילין ומזוזות אינו כעוסקים במצוה אלא כעוסקים בת"ת, ומחלוקת ת"ק ור' חנינא בן עקביא, אם כותבי ספרים מפסיקין לתפילה, היא כמח' רשב"י ור' יוחנן אם העוסק בת"ת פוסק לתפילה. ועי' להלן בדעת הבבלי בזה.

120. בתוספתא ליתא.

121. בבבלי בסוכה (כו.) גרס בר' חנינא בן עקביא להיפך, שאין מפסיקים לק"ש ולתפילה ולכל מצות האמורות בתורה, משום דס"ל דחשיבי עוסקים במצוה שפטורים מן המצוה [ובתוספתא מובאת דעה זו בשם רבי]. ולהירושלמי אינם כעוסקים במצוה, אלא כעוסקים בתורה.

ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב?

ולית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא, וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם?

טעמיה דרשב"י זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון.

והא תנינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה. הא בעונתה חביבה מד"ת?

היא היא, א"ר יודן: רשב"י ע"י שהיה תדיר בד"ת לפיכך אינה חביבה יותר מד"ת.

אמר רבי אבא מרי: לא תנינן אלא 'כאדם שהוא קורא בתורה' הא בעונתה כמשנה היא, רשב"י כדעתיה, דרשב"י אמר העוסק במקרא מידה ואינה מידה,

ורבנן עבדי מקרא כמשנה[122]:

הלכה ג

מתני'

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקרו ובבוקר יעמדו שנאמר (דברים ו ז) בשכבך ובקומך

ובית הלל אומרים: כל אדם קורין כדרכן שנאמר (דברים ו ז) בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, א"כ למה נאמר בשכבך ובקומך אלא בשעה שבני אדם שוכבין ובשעה שבני אדם עומדים:

גמ'

הא דב"ה מקיימים תרין קריין, מה מקיימין דב"ש בשבתך בביתך ובלכתך בדרך - בשבתך בביתך - פרט לעוסקים במצות, ובלכתך בדרך - פרט לחתן[123].

ותני: מעשה בראב"ע ור' ישמעאל שהיו שרויין במקום אחד והוה ראב"ע מוטה ור' ישמעאל זקוף הגיע זמן ק"ש נזקף ראב"ע והטה רבי ישמעאל[124].

---

122. כלומר שחשוב להם מקרא כמשנה, וכשם שק"ש בעונתה חשובה ממקרא, כך היא חשובה ממשנה.

123. כ"ה גם בבבלי (יא.).

124. להמבואר כאן היה המעשה בשחרית, וראב"ע נזקף לצאת יד"ח ב"ש, ור' ישמעאל היטה כדי

אמר ראב"ע לר' ישמעאל אומר לאחד מן השוק מה לך[125] זקנך מגודל, והוא אומר יהיה כנגד המשחיתים, אני שהייתי מוטה נזקפתי ואתה שהיית זקוף הטית.

א"ל אתה נזקפת כדברי ב"ש, ואני הטיתי כדברי ב"ה. ד"א שלא יראוני התלמידים ויעשו הלכה קבע כדברי ב"ש:

הלכה ד

מתני'

א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי ב"ש וסיכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

חברייא בשם ר' יוחנן: דודים דברי סופרים לד"ת וחביבים כד"ת (שיר השירים ז י) חכך כיין הטוב[126].

שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן: דודים דברי סופרים לד"ת וחביבים יותר מד"ת (שם א ב) כי טובים דודיך מיין[127]. ר' בא בר כהן בשם ר' יודה בן פזי: תדע לך שחביבים דברי סופרים מד"ת שהרי ר"ט אלו לא קרא לא היה עובר אלא בעשה וע"י שעבר על דברי ב"ה נתחייב מיתה ע"ש (קהלת י ח) ופורץ גדר ישכנו נחש.

שלא להראות הלכה כמותן, ומעשה זה מופיע בבבלי (שם) להיפך, שראב"ע היטה לצאת דעת ב"ש, ור' ישמעאל נזקף, ולפ"ז המעשה היה בערב.

125. בבבלי אמרו בלשון זו: אמר לו ראב"ע לר"י, ישמעאל אחי אמשול לך משל, אומרים לו לאחד זקנך מגודל, אמר להם יהיה כנגד המשחיתים. ופרש"י שם, שאומרים לו זקנך מגודל ונאה ומשבחים אותו על כך, ואומר להם הריני משחיתו, אף אני שיבחתי את מעשיך, שהטיתי כמו שהיית אתה מוטה ואתה נזקפת. והרשב"א שם פי' [ומקורו מתורי"ש] שאומרים לו זקנך מגודל יותר מדי ואינו נאה והוא אומר להם, שהוא עושה כן כנגד המשחיתים זקנם לגמרי להוציא מליבם. וכן כאן אני הטיתי ואתה נזקפת להוציא מליבי. וכאן בירושלמי שאמרו מה לך זקנך מגודל, משמע כפי' הרשב"א שתמהים עליו מפני מה זקנו מגודל והוא מפרש טעמו, ולא שהם משבחים אותו.

126. חכך של כנסת ישראל, שהוא דברי סופרים, הוא כיין הטוב, כיינה של תורה.

127. נראה דדריש כאילו הוה קרינן דוֹדַיִךְ, שדודיה של כנס"י 'דברי סופרים', חביבים מיינה של תורה, וכמו"ש בע"ז (כט:) ישמעאל אחי האיך אתה קורא דודיך או דודייך.

תני רבי ישמעאל: ד"ת יש בהן איסור ויש בהן היתר, יש בהן קולין ויש בהן חומרים, אבל דברי סופרים כולן חמורין הן תדע לך שהוא כן, דתנינן תמן האומר אין תפילין לעבור על ד"ת פטור חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב.

רבי חנניה בריה דרב אדא בשם רבי תנחום בי ר' חייא: חמורים דברי זקנים מדברי נביאים דכתיב (מיכה ג ו) אל תטיפו יטיפון לא יטיפו לאלה לא יסג כלימות. וכתיב (שם יח) אטיף לך ליין ולשכר[128].

נביא וזקן למי הן דומין, למלך ששולח ב' פלמטרין שלו למדינה, על אחד מהן כתב אם אינו מראה לכם חותם שלי וסמנטירין שלי אל תאמינו לו. ועל אחד מהן כתב אף על פי שאינו מראה לכם חותם שלי האמינוהו בלא חותם ובלא סמנטירין, כך בנביא כתיב (דברים יג ג) ונתן אליך אות או מופת ברם הכא (שם יז יח) על פי התורה אשר יורוך[129].

הדא דתימא משיצאת בת קול[130], אבל עד שלא יצאת בת קול, כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי ב"ה - על זה נאמר (קהלת ג יד) הכסיל בחושך הולך, כקולי אילו ואילו - נקרא רשע, אלא אי כקולי דדין וכחומרי דדין, אי כקולי דדין וכחומרי דדין[131].

הדא דתימא עד שלא יצאת בת קול אבל משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה.

תני: יצאת בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים אבל הלכה כדברי בית הלל.

איכן יצאה בת קול - רבי ביבי אמר בשם רבי יוחנן ביבנה יצאה בת קול:

---

128. משפט זה קשה, ורבו בו הפירושים, עי' עליהם במפרשים.

129. לכאורה קשה הלא הנביא אין צריך להביא אות אלא כדי להחזיק את עצמו לנביא, אבל לאחר שהוחזק אינו צריך להביא אות על כל דבר ודבר, וכמו כן החכם אינו צריך אלא שיראה לבני דורו שהוא חכם כדי שיוחזק לחכם, ואח"כ הולכים אחריו. ובי' מוהרנ"ר, שכח החכמה הוא יותר משמעותי בגילוי רצון ה' בעולם, שאינו צריך להתחדשות של גילוי א-להי מחודש כדי לאמתו, משא"כ כח הנבואה, שלאמת כל נביא צריך לגילוי חדש.

130. כלומר שהחומר לעשות כדברי ב"ש הוא משיצאה בת קול ונקבעה הלכה כדברי ב"ה. בבבלי עירובין (ו:) לא גרסו בברייתא בפי' הדא דתימא משיצתה ב"ק, אלא לעולם הלכה כדברי ב"ה והרוצה לעשות וכו', והקשו רישא לסיפא, ותי' ל"ק כאן קודם ב"ק כאן לאחר ב"ק, ותי' שם עוד תי' עיי"ש.

131. הראשונים בחולין (מג:) הקשו מהמבואר בע"ז שכשחכם אחד מטהר ואחד מטמא, בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא, ותי' שלא אמרו הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה, אלא היכא דחומרי שניהם או קולי שניהם סתרי אהדדי.

הלכה ה

מתני׳

בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה[132].

מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום:

גמ׳

ר׳ סימון בשם ר׳ שמואל בר נחמן: ע״ש (יהושע ו ח) **והגית בו יומם ולילה שתהא הגיות היום והלילה שוין[133].**

רבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי: ע״ש (תהילים קיט קמד) **שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך.**

ר׳ נחמן בשם רבי מנא: כל המקיים שבע ביום הללתיך כאלו קיים והגית בו יומם ולילה:

מפני מה קורין[134] פרשיות הללו בכל יום[135].

---

132. לפי׳ רש״י נראה דקאי על אמת ואמונה והשכיבנו, ולדבריו ארוכה היינו ארוכה ממש בתיבותיה, וקצרה קצרה ממש. והרמב״ם בפי׳ המשניות פי׳ דקאי על שתי ברכות ראשונות בין של שחרית בין של ערבית, וארוכה היא שפותחת וחותמת בברוך, וקצרה שאינה פותחת וחותמת בברוך, וכן ביאר הרשב״א עיי״ש. ור״ת פי׳ דאחת ארוכה ואחת קצרה היינו בין ארוכה בין קצרה, כלומר שבברכות אלו יכול להאריך או לקצר כרצונו, אולם במקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, ועי׳ להלן.

133. בא לפרש מה טעם יש בערבית ד׳ ברכות ולא ג׳ כבשחרית, ומתרץ כדי שתהא הגיית היום והלילה שוים, שבלילה אין אומרים ויאמר, וחסרה פרשה מק״ש, וכנגד זה מוסיפים ברכה. ועוד תי׳ כדי לקיים שבע ביום הללתיך ולזה צריך לברך שבע ברכות.

134. לפנינו איתא כאן ׳שתי פרשיות׳, ומחקו הגר״א, שלפי הטעם שקורין אותן מפני שעשרת הדברות כלולים בהם, ודאי קאי זה גם אפרשת ציצית שחלק מעשרת הדברות רמוזים בה וכדלהלן. אמנם לפי הטעם מפני שכתוב בהם שכיבה וקימה, ודאי לא קאי אפרשת ציצית שלא כתוב בה שכיבה וקימה. וצ״ל שתקנוה מפני שיש בה חמשה דברים, וכמ״ש בבבלי (יב:).

135. לכאורה אין הקו׳ מובנת כלל שהרי ק״ש דאורייתא, כמו שאמרו בפרקין סוף הלכה ב׳. ונראה מכאן שהמצוה מן התורה אין עיקרה בפרשיות אלו דווקא אלא בכל דברי תורה, ואין המצוה אלא לקרא דבר תורה בבוקר ודבר תורה בערב, ומדרבנן קבעו אלו הפרשיות. אך יש לדחות

רבי לוי ורבי סימון,

רבי סימון אמר: מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה,

רבי לוי אמר: מפני שעשרת הדברות כלולין בהן.

אנכי ה' אלהיך – שמע ישראל ה' אלהינו.

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני - ה' אחד.

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא - ואהבת את ה' אלהיך, מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר.

זכור את יום השבת לקדשו - למען תזכרו. רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה דכתיב (נחמיה ט יד) ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחוקים ותורה צוית וגו' להודיעך שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה.

כבד את אביך ואת אמך - למען ירבו ימיכם וימי בניכם.

לא תרצח - ואבדתם מהרה, מאן דקטיל מתקטיל.

לא תנאף - לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, א"ר לוי: ליבא ועינא תרין סרסורין דחטאה דכתיב (משלי כג כו) תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה אמר הקדוש ברוך הוא אי יהבת לי לבך ועיניך אנא ידע דאת לי.

לא תגנוב - ואספת דגנך, ולא דגנו של חבירך.

לא תענה ברעך עד שקר - אני ה' אלהיכם, וכתיב (ירמי' י י) וה' אלהים אמת, מהו אמת אמר רבי אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר רבי לוי: אמר הקדוש ברוך הוא אם העדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאלו העדת עלי שלא בראתי שמים וארץ.

לא תחמוד בית רעך – "וכתבתם על מזוזות ביתך" ביתך, ולא בית חבירך:

תמן תנינן (תמיד פ"ה מ"ה) אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו. [מה בירכו - רב מתנא אמר בשם שמואל זו ברכת תורה[136]]. וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר.

הראיה ולפרש כוונת הירושלמי שמדאורייתא סגי בפסוק ראשון והקו' היא למה קבעו את כל הב' פרשיות.

136. הגר"א מוחק זה, דלקמן מייתי לה, ופי' ברכת תורה היינו אהבה רבה.

רבי אמי בשם ר"ל: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.

אמר ר' בא: אין מן הדא לית את ש"מ כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע[137].

דרב מתנא ור' שמואל בר נחמן תרוויהון אמרי בדין היה שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן - מפני טענות המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני[138].

ר' שמואל בר נחמן בשם רבי יהודה בר זבודא: בדין היה שיהיו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן - שלא להטריח את הצבור[139].

רבי חונה אמר: מפני שכתיב בה שכיבה וקימה.

ר' יוסי בי רבי בון אמר: מפני שכתיב בהן יציאת מצרים ומלכות.

אמר ר"א: מפני שכתובה בתורה ובנביאים ובכתובים[140]:

---

137. הנידון אם ברכות מעכבות, הוא אם קרא ק"ש בלא ברכותיה אם יצא יד"ח ק"ש. והנה מדאורייתא פשיטא דיצא, אלא הנידון הוא אם מדרבנן תקנו צורה לק"ש יחד עם ברכותיה, וכשקורא שלא בצורה הזו מדרבנן צריך לחזור ולקרות בברכותיה, ודקדק ממה שמפסיקין בין ק"ש לברכות בעשרת הדברות ונמצא שקרא ק"ש בלא ברכות שיוצא יד"ח ק"ש אף בלא ברכותיה, ודחי דהכא לאו הפסק בין ברכה לקריאה היא שעשרת הדברות הם חלק מק"ש. וקשה מאי ס"ד שהפסיקו בין ברכה לקריאה, הלא משנה שלימה שנינו שאינו מפסיק אלא לשאול ולהשיב שלום הרי שהפסק אחר אסור, ואם קראו עשרת הדברות מוכח שאי"ז הפסק. ונראה מזה דהא דאסור להפסיק בין הפרקים אינו משום הפסק, אלא משום היסח הדעת מענין ק"ש, [וכן יש לדקדק מדהביאה המשנה דין זה סמוך לדין כוונה], וזה הוה פשיטא ליה להירושלמי שאין עשרת הדברות היסח הדעת מענין ק"ש, אלא דסבר שכיון שסו"ס ענין אחר הם הרי הם הפסק, ותי' דאפ' הפסק אינן, דהן הן גופה של ק"ש.
בבבלי הביאו מימרא זו דר' אמי אמר ר"ל באופן אחר לגמרי, שם אמרו שהנלמד מן המשנה הוא, שברכות אין מעכבות זו את זו, והיינו ממה שברכו ברכה אחת בלא חברתה, ואמרו שם שאפשר שלעולם מעכבות ובמקדש היו אומרים שתי הברכות, והא דלא ברכו יוצר אור באותה שעה, מפני שעדיין לא הגיע זמנה, אבל כשהגיע זמנה היו מברכים, ומה שדקדק ר"ל ממתני' שברכות אין מעכבות זא"ז, היינו שסדר ברכות אינו מעכב ואפשר לברך אה"ד ואח"כ יוצר אור
ועל פניו אין הנידון אם ברכות מעכבות זו את זו תלוי בנידון אם הם מעכבות את ק"ש כלל, אולם הראשונים דימו זאת, עי' ברשב"א בסוגיין ועי' בהרחבות.

138. הובא גם בבבלי (יב.).

139. גם זה הובא בבבלי (יב:).

140. בנביאים (מיכה ו ה): עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור. ובכתובים (בנחמיה יג): וישכור עליו את בלעם לקללו ויהפוך א-להינו את הקללה לברכה.

'אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו'.

מה בירכו - מר רב מתנה בשם שמואל זו ברכת התורה.

והלא לא בירכו יוצר המאורות?

רבי שמואל אחוי דרבי ברכיה: עדיין לא יצאו המאורות, ותימר יוצר המאורות?![141]

'ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא'

מהו ברכה - אמר ר' חלבו: זו היא, השוכן בבית הזה יטע ביניכם אחוה ואהבה ושלום וריעות[142]**:**

שמואל אמר: השכים לשנות קודם ק"ש - צריך לברך, לאחר ק"ש - א"צ לברך[143]**.**

א"ר בא: והוא ששנה על אתר[144]**:**

ר' חונה אמר: נראים הדברים, מדרש צריך לברך, הלכות א"צ לברך.

רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: בין מדרש בין הלכות צריך לברך.

א"ר חייא בר אשי: נהגין הוינן יתבין קומי רב ובין מדרש בין הלכות זקיקינן למיברכה[145]**.**

---

141. כ"ה גם בבבלי (יא:) בשם ר' מתנה אמר שמואל.
ואע"ג דלא אמרו אלא ברכה אחת, לא פשט מזה הירושלמי, דברכות אין מעכבות את הק"ש, ואיכא למימר, משום דברכה שלא הגיע זמנה ודאי אינה מעכבת.

142. כ"ה גם בבבלי (יב), והתוס' שם תמהו מאי ברכה היא, הא לית בה לא שם ולא מלכות. ונראה ד'ברכה' האמורה כאן אינה ברכה לה', שנצריך בה שם ומלכות, אלא ברכה למשמר הנכנס כמשמעו. והתוס' הוקשה להם לשון 'מוסיפין' עוד ברכה דמשמע שמוסיפין אותה על שאר ברכות, והיא כמותן.

143. כ"ה בבבלי (יא:).

144. התוס' הביאו תשובת ר"י, והיא מובאת כלשונה בתורי"ש, שם מבואר שנסתפק לו הביאור בירושלמי, האם כל ברכת התורה אינה פוטרת תלמוד תורה, אלא כל שלא הסיח מתלמודו, אבל הסיח דעתו מתלמודו חייב לברך שוב, ומטעם זה אמרו בירושלמי, שאם לא שנה על אתר חייב לחזור ולברך, כיון שהסיח דעתו מתלמודו. או דילמא כל ברכת התורה פוטרת אפ' בהסיח דעתו, ואהבה רבה שאני, דכיון שאינה ברכה שתוקנה לכלל תלמוד תורה, אלא לת"ת הפרטי של ק"ש, אם רוצה שתועיל לפטור את כלל הת"ת צריך ליחס אותה לכלל תלמודו, וזה על ידי שישנה על אתר לאחר ק"ש דברי תורה אחרים. והוכיח שם כבי' זה מהא דלא אמרינן והוא ששנה על אתר אלא לגבי ברכת אה"ר, ולא לגבי כל מברך ברכת התורה, ועי' בהרחבות.

145. גם בבבלי (יא:) נחלקו בזה, ומייתו מדר' חייא בר אשי דרב הוה מברך אכולהו.
לכאורה קשה, הרי כל תלמוד תורה בין מדרש ובין הלכות הוא מצוה מן התורה, ולמה לא

תני הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרים היו[146].

רבי זעירא בשם רבי אמי: ביומי דרבי יוחנן הוינן נפקין לתעניתא וקרוי שמע בתר תלת שעין ולא הוה ממחי בידן[147].

רבי יוסי ורבי אחא נפקין לתעניתא אתו ציבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעא רב אחא מחויי בידן, א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה, כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, א"ל מפני ההדיוטות שלא יהו אומרים בעונתה הן קורין אותה[148].

יברך ע"ז. ולכאורה מבואר בזה כהמפורסם משמיה דהגר"ח שברכת התורה אינה ברכת המצוות, כלו' הודאה על שציונו הקב"ה מצוה זו, אלא היא ברכה על מילי דתורה, כלו' על שנתן לנו הקב"ה את דברי תורתו, שהיא נתינה לעצמה אף אם לא היה מצוינו לעסוק בהם, ולהמבואר כאן נראה שמצד מצוות ת"ת לא היו מתקנים עליה ברכה כלל, כמו שלא תקנו ברכות על כמה מצוות שבתורה, ורק מצד מילי דתורה מברכים עליה, ובזה יש חילוק בין מדרש להלכות שמדרש הוא קרוב יותר לתורה שבכתב שהיא הנתונה לנו מפיו ית' ממש. אולם קשה דלקמן (פ"ז ה"א) אמרו בירושלמי שמברכים על התורה ביחיד שעשאוה כשאר מצוותיה של תורה, משמע דברכת המצוות היא. ובי' מוהרנ"ר, שאין זה ברכת המצוות, אלא עשאוה לתורה עצמה כשאר מצוותיה של תורה, וכשם שמברכים על מצותיה כך מברכים עליה עצמה, ועי' עוד בהרחבות.

146. הירושלמי סמך זה, למעשים שהיו קוראים ק"ש לאחר ג' שעות, ומשמע דאנשי משמר היו קוראים לאחר ג' שעות, ודלא כהרמב"ן במלחמות (ב:) שכתב שלא היו קוראים אותה אלא לאחר הנץ, ומאי לא יצא שלא יצא מצוה מן המובחר, ומה שהקשה שם הרמב"ן, היאך היו אנשי מעמד מבטלין מצות ק"ש, יש ליישבו ע"פ הירושלמי כאן, שודאי היו קוראין אותה כל אחד ואחד לבדו קודם ג' שעות, אבל היו קוראים אותה כולם יחד לאחר ג' שעות, ועל הקורא עימהן באותו מעמד אמרו שלא יצא. [וכן מ"ש שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, מפני שמקדימין, נראה בירושלמי לעיל, דהיינו לא יצא כלל, והרמב"ן שם נדחק בזה, עי' במש"כ לעיל].

147. שהיו קוראים אותה קודם בזמנה כדלקמן.

148. לכאורה ר' יוחנן שלא מיחה חולק על ר' אחא דבעי למחויי, ויל"ע כמאן הלכתא, [ואולי קם ליה ר' יוסי בשיטתיה דר' יוחנן, והוה ליה ר' אחא יחיד במקום רבים]. ואפשר אין כאן מח', אלא הדבר תלוי אם יש לחוש להדיוטות, ור' יוחנן שלא מיחה משום שלא היה שם חשש להדיוטות לפי הענין.

[מקום שאמרו להאריך וכו']

(תוספתא פ"ו ה"ח) 'אלו ברכות שמאריכין בהן[149]: ברכות ר"ה ויה"כ[150] וברכות תענית ציבור[151], מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם בור הוא[152].

אלו ברכות שמקצרין בהם המברך על המצות ועל הפירות וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת המזון אחר המזון'.

הא כל שאר ברכות אדם מאריך?[153]

אמר חזקיה מן מה דתני המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משובח, הדא אמרה שאין זה כלל[154].

---

149. כלומר שדין הוא להאריך בהם בהזכרת פסוקים ופירוש ענינם, כמנהגינו במלכויות זכרונות ושופרות של ר"ה.

150. ביארו המפרשים יוה"כ של יובל, שאומרים בו מלכיות זכרונות ושופרות, כמ"ש בר"ה (כו:) שווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות.

151. היינו בברכות שמוסיפין כשמתפללין כ"ד ברכות, ומזכיר בכל אחד מהם פסוקים, כמבואר בפ"ב דתענית.

152. נראה שברכות אלו לא היה להם נוסח מסודר כ"כ כשאר ברכות, וכל ש"ץ היה קובעו, על כן כאן הוא המקום להכיר אם הוא ת"ח או בור.

153. מקשה שלכאורה ממ"ש אלו ברכות שמקצרין בהם, נראה שבכל שאר ברכות מאריך, וזה סותר לדלעיל שאמרו בה שאינו מאריך אלא בשל ר"ה ויוה"כ ותענית ציבור.

154. היינו שממ"ש המאריך הר"ז מגונה, מבואר שבשאר ברכות אין דין להאריך, ואדרבא מגונה הוא, ואין זה כלל נכון הא דדייקינן מהברייתא שרק בברכות אלו מקצרים הא כל שאר ברכות אדם מאריך. ומה שהזכירו בברייתא ברכות אלו דווקא, היינו שבאלו מקצרים טובא, ושאר ברכות אע"פ שאינו מקצר בהם, אינו מאריך בהם כבשל ר"ה ות"צ אלא נוסחן ממוצע, והמאריך הרי זה מגונה, והמקצר בהן כדרכן הרי זה משובח.

מדפירשה התוספתא אלו ברכות שמאריכין בהם ואלו שמקצרין בהם, ופי' זאת על המשנה של מקום שאמרו להאריך ומקום שאמרו לקצר, משמע שכל שאר ברכות אינן בכלל מקום שאמרו להאריך ולא בכלל מקום שאמרו לקצר, וכן מבואר ממ"ש בהם המאריך הרי זה מגונה, ולא אמרו שאינו רשאי, ומכאן הכריע הגר"א בסי' סח שאין אמירת פיוטים בכלל מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, וכתב דאע"פ שאמרו שהוא מגונה, אם הוא מענין היום אינו מגונה, ומ"מ כתב שאם מקצר משובח הוא. ונראה הענין בזה שכל שמאריך אינו בטוח שנמלט מלומר דבר שאינו כהוגן, ובמאריך סתם הוא מגונה, שמכניס עצמו לחשש לחינם, ובמאריך לצורך אינו מגונה, אבל המקצר משובח ממנו. ונוסח שהסכימו חכמי ישראל שהוא נוסח הגון, אפשר שאין שבח שלא לאומרו.

תני: צריך להאריך בגואל ישראל בתענית. הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך?![155]

א"ר יוסה שלא תאמר הואיל והוא מעין י"ח לא יאריך בה לפום כן צריך מימר צריך להאריך בגואל ישראל בתענית:

(תוספתא פ"ג ה"ה) 'אלו ברכות ששוחין בהן: בראשונה תחילה וסוף, ובמודים תחילה וסוף. השוחה על כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה'[156].

רבי יצחק בר נחמן בשם ר' יהושע בן לוי: כהן גדול שוחה על סוף כל ברכה וברכה, המלך ראש כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי המלך משהוא כורע אינו נזקף עד שהוא משלים כל תפילתו[157], מ"ט (מלכים ב' פ"ח ל"ג) ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפילה ואת כל התחינה הזאת קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו[158].

אי זו כריעה ואי זו בריכה[159] –

ר' חייא רבא הראה בריכה לפני רבי ונפסח ונתרפא.

רבי לוי בר סיסי הראה כריעה לפני רבי ונפסח ולא נתרפא[160].

(מלכים ב' פ"ח ל"ג) וכפיו פרושות השמים - א"ר אייבו: כגון הדין נקדים היה עומד[161].

---

155. בתמיה וכי דווקא בגואל ישראל הוא מאריך, ולא בשש, ומשני דבשש פשיטא שמאריך, ולא הוצרך להשמיענו אלא שאפ' בגואל ישראל שהיא מכלל י"ח ברכות שבכל יום גם בה מאריך.

156. הובא זה בבבלי (לד.).

157. הנה בברייתא המובאת כאן הלשון אלו ברכות שאדם שוחה בהן, וכ"ה הלשון בבבלי ובתוספתא, ומשמע שאין כורעין בתפילה אלא שוחין שחייה בעלמא, ותמוה לפ"ז מהו המלך משהוא כורע שוב איננו זוקף, ואם הוא דין מיוחד במלך הו"ל למימר המלך כורע וכו', וצ"ע.

158. כ"ה גם שם בבבלי אלא שהשמות שם מהופכים, דמאי דאמר ר' סימון אמרו שם משמיה דר' יצחק בר נחמן ולהיפך, עיי"ש, ועוד שלמ"ד דהמלך כיון שכרע שוב אינו זוקף, אמרו שכ"ג שוחה בתחילת כל ברכה ולגי' הגר"א שם בתחילה ובסוף.

159. אין הירושלמי עונה על שאלה זו, אלא אומר שאכן הם דברים שצריכים חכמה להראות מה הם ומביא על זה מעשים אלו.

160. בבבלי (לד:) אמרו קידה על אפים כריעה על ברכים. ואמרו במגילה (כב:) ובכ"מ, דלוי אחוי קידה קמי דרבי ואיטלע, ואינו כירושלמי דאחוי כריעה קמיה.

161. פי' המפרשים דהיינו כמו אדם משותק באיבריו.

א"ר אלעזר בר אבינא: ככפים הללו, שלא חטפו מבנין בהמ"ק כלום[162].

תנא רבי חלפתא בן שאול: הכל שוחין עם ש"צ בהודאה[163].

ר' זעירא אמר: ובלבד במודים[164].

רבי זעירא סמך[165] לקרובה כדי לשוח עמו תחלה וסוף[166]:

ר' יסא כד סליק להכא חמתון גחנין ומלחשין. אמר לון מהו דין לחישה –

ולא שמיע דמר רבי חלבו, ר"ש בשם ר' יוחנן בשם ר' ירמיה, רבי חנינא בשם ר' מיישא, ר' חייא בשם ר' סימאי, ואית דאמרין ליה חברייא בשם ר' סימאי: מודים אנחנו לך אדון כל הבריות אלוה התושבחות צור עולמים חי העולם יוצר בראשית מחיה מתים שהחייתנו וקיימתנו וזכיתנו וסייעתנו וקרבתנו להודות לשמך בא"י אל ההודאות[167].

רבי בא בר זבדא בשם רב: מודים אנחנו לך שאנו חייבין להודות לשמך תרננה שפתי כי אזמרה לך ונפשי אשר פדית בא"י אל ההודאות.

רבי שמואל בר מינא בשם רבי אחא: הודייה ושבח לשמך לך גדולה לך גבורה לך תפארת יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתסמכנו מנפילתינו ותזקפנו מכפיפתינו כי אתה סומך נופלים וזוקף כפופים ומלא רחמים ואין עוד מלבדך בא"י אל ההודאות.

בר קפרא אמר: לך כריעה לך כפיפה לך השתחויה לך בריכה כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה'

---

162. כלומר כשם שעתה שפורש כפיו הם נקיות מכל דבר, כן הם נקיות מבנין ביהמ"ק, שלא לקחו דבר מן ההקדש.

163. ענין מודים דרבנן הוזכר בבבלי סוטה (מ.), ולא הוזכר שם שהציבור שוחין, אמנם בסוגיא דברכות (כא:), דעד שיגיע ש"ץ למודים, פי' הראשונים שם משום השחיה.

164. לכאורה ביאורו דדוקא במודים, ולא כששוחה בסוף.

165. לפנינו סבר והוגה ע"פ הראב"ד ועוד, וקרובה הינו החזן, ופי' סמך עצמו לחזן, כדי שיבין אימתי הוא שוחה בסוף וישחה עימו, והיינו שבתחילה כשכל הציבור שוחין, אף אם אינו מקרב עצמו רואה הוא את הציבור שוחין ושוחה עימהן, אבל בסוף אם לא יקרב עצמו לחזן איך ידע מתי שוחה, ומשמע שלא היה קרוב כדי לשמעו, ולא היה אכפ"ל.

166. לכאורה תמוה הא איהו הוא דאמר ובלבד במודים. ובמנהיג (דיני תפילה) גריס כאן ר' ירמיה, וניחא. ואי גרסינן ר' זעירא צ"ל דבתחילה חובה ובסוף רשות, והוא רצה להתחסד עם קונו.

167. בבבלי סוטה (מ.) לא הוזכרה חתימה בשם, והב"י דימה זה לבורא נפשות שלא הוזכר בתלמודא דידן בו חתימה, וכתבו תר"י שראוי לחתום שלא בשם, וכתב דה"ה כאן. ודעת הגר"א כאן ושם לחתום בשם.

הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך בכל לב ובכל נפש משתחוים כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוזלו בא"י אל ההודאות.

אמר ר' יודן: נהגין רבנן אמרין כולהון, ואית דאמרי או הדא או הדא[168].

תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי[169].

אמר רבי ירמיה ובלחוד דלא יעביד כהדין חרדונא, אלא כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך.

מילתא דחנן בר בא פליגא[170], דחנן בר בא אמר לחברייא נימר לכון מילתא טבא דחמית לרב עביד ואמריתה קמיה דשמואל וקם ונשק על פומי, ברוך אתה שוחה, בא להזכיר את השם זוקף.

שמואל אמר: אנא אמרית טעמא, ה' זוקף כפופים.

אמר רבי אמי: לא מסתברא אלא מפני שמי ניחת הוא,

א"ר אבין: אלו הוה כתיב בשמי ניחת הוא יאות לית כתיב אלא מפני שמי ניחת הוא קודם עד שלא הזכיר את השם כבר ניחת הוא.

רבי שמואל בר נתן בשם ר' חמא בר חנינא: מעשה באחד ששחה יותר מדאי והעבירו רבי.

ר' אמי אמר: ר' יוחנן הוה מעביר, א"ל ר' חייא בר בא: לא היה מעבירו אלא גער ביה:

(תוספתא פ"ו ה"י) אלו ברכות שפותחין בהן בברוך: כל הברכות פותחין בהן בברוך, ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון ק"ש ותפילה[171] אין פותחין בהן בברוך.

---

168. בבבלי סוטה ג"כ הובאו כמה נוסחאות אחרות במודים דרבנן, ואמר שם ר"פ הילכך נימרינהו לכולהו.

169. יש לפרש דקאי על הש"ץ, ויש לפרש דקאי אכל אחד ואחד מן הציבור. והרמב"ם כתב ולא ישחו יותר מדי, הרי שפי' זאת על הציבור, והטור (קכז) השיג עליו דמהא דאמרו בסמוך מעשה באחד ששחה יותר מדי והעבירו רבי משמע שהיה הש"ץ, ומבואר דעל הש"ץ נאמר דין זה, ותי' הב"י דאע"ג דהאי מעשה דלקמן היה בש"ץ ס"ל לרמב"ם דהדין נאמר לכל הציבור.

170. עי' בפי' מהרא"פ דהאי פליגא לא שייך הכא, והועתק מלקמן ריש פ"ד ושם הוא שייך, והכא לא הובא אלא לומר שבברוך אתה הוא שוחה ובשם זוקף.

171. משמע שאף ברכות ק"ש חשיבי סמוכות זו לזו, ואע"פ שק"ש מפסקת בין ברכה שלפניה לברכה שלאחריה. ולפנינו הנוסח בתוספתא 'כל הברכות כולן פותחין בברוך, חוץ מברכה

התיב רבי ירמיה הרי גאולה?[172]

שנייא היא, דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא[173].

התיב רבי אליעזר בי רבי יוסה קומי ר' יוסה, והא סופה[174]**?**

א"ל שתים הנה אחת לבא ואחת לשעבר.

התיבון הרי הבדלה?[175]

שנייא היא, דמר רבי בא בר זבדא רבי היה מפזרן וחוזר וכוללן על הכוס[176]**, רבי חייא רבה היה מכנסן.**

הסמוכה לשמע, וברכה הסמוכה לברכה אחרת', משמע דברכה הסמוכה לשמע אינה נחשבת סמוכה לחברתה, אלא דין אחר הוא בסמוכה לשמע. ויש לדחות דלעולם מדין סמוכה לחברתה אינה פותחת, והוצרכו לפרש דינה ביחוד, דלא תימא שאינה נחשבת סמוכה לחברתה.

172. כלומר ברכת גאל ישראל של ליל פסח [שנקראת ברכת גאולה במשנה בפ"י דפסחים 'וחותם בגאולה'] שהיא פותחת בברוך, ואע"פ שהיא סמוכה לברכת הלל. [ואין ההלל מפסיק בין הברכות, כשם שק"ש אינה מפסקת].
מקו' הירושלמי שהקשה דגאולה סמוכה היא לחברתה, הוכיח הרמב"ן (פסחים קיח.) שמברכים על ההלל בליל פסח ודלא כשיטת הגאונים שאין מברכים, והרשב"א (ברכות יא.) נדחק ליישב שיטתם.

173. כלומר, כיון שאם שמע הלל בבית הכנסת יצא, ואינו חוזר לומר הלל בביתו, ואעפ"כ אומר ברכת אשר גאלנו על כוס שני, נמצא שפעמים אין ברכת אשר גאלנו סמוכה לברכת הלל, וכיון שכן תקנו לפתוח בה בברוך.

174. הראשונים בפסחים (קיח.) האריכו בביאור סוגיא זו, וכמה ביאורים נאמרו בה, ונראה להציע ביאור ע"ד הרמב"ן והר"ן שם, וה"פ, והא סופה, היינו יהללוך שאומר על כוס רביעי, שאינה פותחת בברוך, כיון שהיא סמוכה לברכת ההלל, ואע"פ שאם שמע הלל בבית הכנסת יצא יד"ח הלל, ואינו חוזר ואומר הלל, ומ"מ מברך ברכה זו, שנתקנה על כוס רביעי, ואז אינה סמוכה לחברתה. ומוכח שגם ברכה שפעמים אינה סמוכה לחברתה אם דרכה להיות סמוכה אינה פותחת בברוך, ומשני שתים הנה אחת לבא ואחת לשעבר, כלומר דשאני יהללוך שהיא נתקנה יחד עם ברכה שלפני ההלל, שתיהן על ענין אחד של ההלל, ואינה רק סמוכה לה בסדר אמירתן אלא הם שתי ברכות על ההלל אחת לבא כלומר ברכה לפניו על שהולך להלל, ואחת לשעבר, כלו' לאחריו על שהילל, וכיון שהם שייכות זל"ז בענינן, אע"פ שפעמים אינן סמוכות, לא תקנו לפתוח בה בברוך, משא"כ גאולה שאינה מענין הלל, כיון שפעמים אינה סמוכה תקנו לפתוח בה בברוך. ועי' עוד בראשונים בפסחים וברשב"א כאן שהאריכו בכמה בי' בזה.

175. שהיא סמוכה לברכת מאורי האש, ואעפ"כ פותחת היא בברוך.

176. הובא גם בבבלי (פסחים נד.), ואמרו שם שהיה חוזר וסודרן על הכוס, כדי להוציא בניו ובני

התיבון[177] הרי הזן את הכל?

שנייא היא שאם היו שנים יושבים ואוכלים שאינן אומרים נברך.

הרי הטוב והמטיב?

שנייא היא דמר רב הונא משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב. הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה.

הא קדושה?[178]

שנייא היא שאם היה יושב ושותה מבעוד יום וקדש עליו היום שאינו אומר בורא פרי הגפן.

והא סופה?[179]

א"ר יודן[180]: מטבע ברכות כך הוא, מטבע קצר פותח בהן בברוך ואינו חותם בהן בברוך, מטבע ארוך פותח בהן בברוך וחותם בברוך.

כל הברכות אחר חיתומיהן,

אין אומרים ברכה פסוק,

התיב ר' יצחק בר' אלעזר קומוי ר' יוסה: מכיון דתימר אחר חיתומיהן, אין אומרין ברכה פסוק?[181]

ביתו. ועיקר התירוץ הוא שכיון שאפשר לברכם שלא על הכוס, אין הכרח שתהא סמוכה ברכת הבדלה להם.

177. עד 'הרי הטוב' כגרסת הגר"א, ולפנינו: 'התיבון הרי נברך? שנייא היא שאם היו שנים יושבים ואוכלים שאינן אומרים נברך. הרי הזן את הכל? קשיא'. וצ"ע. ולגי' הגר"א ה"פ: הרי הזן את הכל שהיא פותחת בברוך ואע"פ שהיא סמוכה לברכת הזימון, ומשני שפעמים אין מברכין ברכת הזימון.

178. כלומר קידוש היום שהוא סמוך לבורא פרי הגפן ואעפ"כ פותח בברוך.

179. נ"ל דה"פ, מאחר שתי' דקידוש כיון שפעמים אינה סמוכה פותחת בברוך, הקשה מברכת יהללוך, שפעמים אינה סמוכה כגון ששמע הלל בביהכנ"ס ואעפ"כ אינה פותחת בברוך, ולא חש לשנויי קו' זו, שכבר תי' לעיל, דשאני יהללוך שענינה אחד עם ברכת ההלל שלפניה.

180. הגי' ע"פ הגר"א, ולהמבואר לעיל נראה שהוא ענין חדש.

181. לכאורה כוונת הקו' מה ענין הדין של אין אומרים ברכה פסוק לדין שכל הברכות אחר חיתומיהן, וכמו שמפרש והולך, שכפי איך שהוא הבין את הדין של כל הברכות אחר חיתומיהן, אין לזה שייכות לדין שאין אומרים ברכה פסוק.

אמרין חכימי הדין טלייא, דהוא סבר מהו אחר חיתומיהן שאם היה עומד בשחרית ושכח והזכיר את של ערבית וחזר וחתם בשל שחרית[182] יצא.

א"ר אחא: כל הברכות מעין[183] חותמותיהן.

ואילין דאמרין (ישע' יג ו) צהלי ורוני יושבת ציון וגו' אין בו משום ברכה פסוק[184]:

הלכה ו

מתני'

מזכירין יציאת מצרים בלילות, אמר להן ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר (דברים טז ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך העולם הבא להביא את ימות המשיח:

גמ'

אף על פי שנכנם לגדולה האריך ימים - הדא אמרה שהגדולה מקצרת ימים[185].

---

182. כלומר היה עומד בברכת יוצר אור, ופתח במעריב ערבים, וחתם ביוצר המאורות יצא. וכ"ה בבבלי (יב.).

183. כ"ה בירושלמי תענית וכן הגיה הגר"א, ולפנינו כעין, ומ"מ הענין נראה שסמוך לחתימה יאמר מעין החתימה, ולכך אין אומרים בסיום הברכה פסוק שאינו מעין החתימה. ודין זה הוזכר בבבלי (פסחים קד.).

184. רש"ס כתב שהיה אומרים כן בחתימת ברכת רחם על ציון שבברכות ההפטרה, ואולי י"ל שהיה נוסח זה בחתימת הא-ל הקדוש בציבור, שהיו אומרים ובדברי קדשך כתוב לאמר, ימלך ה' לעולם א-להיך ציון וכו', והיה הש"ץ חותם, ע"ד משל, תמלוך בציון ויגדל בה שמך, ותצהל ותרון יושבת ציון, כאמור צהלי ורני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל, בא"י הא-ל הקדוש. ולהאמור לעיל נראה שאין בו משום ברכה פסוק, כיון שפסוק זה מותאם הוא לענין החתימה, והוי שפיר מעין החתימה. וכן אנו נוהגין לחתום בר"ה וביוה"כ קדוש אתה ונורא שמך וכו' ככתוב ויגבה ה' צב-אות במשפט וכו' ואין בו משום ברכה פסוק מה"ט.

185. נראה ביאורו שברייתא היא שאמרה, אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים, ואמרינן עלה הדא אמרה, כלומר מברייתא זו נשמע, שהגדולה מקצרת ימים.

בבבלי (כח.) אמרו דאהדרו ליה לראב"ע תמני סרי דרי חיוורתי, והיינו דקאמר הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים, אולם בירושלמי אע"פ שגם הוא הביא מעשה זה לקמן (פ"ד ה"א), נראה מדבריו כאן, שכשאמר הרי אני כבן שבעים שנה כבר היה כבן שבעים ממש.

תמן אמרין: לא יתחיל ויאמר ואם התחיל גומר[186].

ורבנן דהכא[187] אמרין: מתחיל ואינו גומר[188].

מתניתין פליגא[189], מזכירין יציאת מצרים בלילות –

ר' בא רב יהודה בשם רב: מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך[190].

מתניתא פליגא על רבנן דהכא[191], ויאמר אינו נוהג אלא ביום

כל פרשת ויאמר אינו נוהג אלא ביום.

---

186. כן אמרו בבבלי (יד:) משמיה דרב.

187. לפנינו בדפוס וילנא איתא ורבנן דהתם, ותמוה, והוגה ע"פ ד"י וכת"י.

188. בבבלי (יד:) הזכירו מנהג בני מערבא לומר בערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת. והקשה אביי מדאמר רב לא יתחיל, ואם התחיל גומר, ומשני רב פפא, קסברי במערבא, דואמרת אליהם לא הויא התחלה, עד דאמר ועשו להם ציצית. אולם להמבואר בירושלמי רבנן דבני מערבא ס"ל מתחיל ואינו גומר.
וביסוד המחלוקת נראה, דלכו"ע ראוי היה להתחיל ולא לגמור אם היה מותר לעשות כן, אלא שבני בבל ס"ל שאסור להתחיל ולא לגמור מהלכתא דכל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן לה, ובני א"י לא חששו לזה.

189. לפנינו איתא כאן 'על רבנן דהכא', והוא תמוה דאדרבא על רבנן דהתם קשה טפי שלדבריהם אינו מתחיל כלל פרשת ויאמר, והגר"א מחקו, ובחרדים גרס 'על רבנן דהתם', ונראה שכ"ה הבי' גם לגי' הגר"א. ועי' בהערה הבאה.

190. לכאורה היה צריך לתרץ שהזכרת יצי"מ היא בברכה, ולמה הוצרך להזכיר הנוסח, ועוד קשה דלעיל בפרקין אמרו כמה פעמים שאומר בלילה אמת ויציב, ולמה לא הזכירו כאן נוסח זה. ונראה שהדברים מתבארים ע"פ מה שאמרו בבבלי (שם) אמר אני ה' א-להיכם צ"ל אמת, לא אמר אני ה' א-להיכם אינו צ"ל אמת, והירושלמי הבין דרבנן דתמן דס"ל לא יתחיל היינו לא יתחיל כלל, ואף אינו אומר אני ה' א-להיכם, וממילא אינו אומר ג"כ אמת, ועל כן הוקשה לו א"כ איך הוא מזכיר יצי"מ, ותי' שאומר מודים, וכן אמרו גם בבבלי שם על מי שאינו אומר אני ה' א-להיכם שאינו אומר אמת, שהקשו והא בעי לאדכורי יצי"מ, ותי' שאומר מודים וכו', אולם בדעת הבבלי א"א לומר שמודים וכו' הוא הנוסח הקבוע לערבית, שהרי אמרו (יב.) כל שלא אמר אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, אלא שהבבלי סובר שדבר אל בני ישראל לאו התחלה היא, והיו אומרים דבר אל בני ישראל אני ה' א-להיכם אמת ואמונה וכו', אבל הירושלמי סבר בדעת חכמי בבל שאינם מתחילים כלל, ואינם אומרים אמת, ועל כן אמר שהזכרת יצי"מ דידהו היא בנוסח מודים.

191. ע"פ הדפוסים והגר"א כנ"ל.

ר' בא בר אחא נחית לתמן חמיתון מתחילין וגומרין, ולא שמיע[192] דתמן אמרין לא יתחיל ויאמר ואם התחיל גומר, ורבנן דהכא אמרין מתחיל ואינו גומר.

בעון קומוי ר' אחייא בר' זעירה היך הוה אבוך נהוג עביד כרבנן דהכא או כרבנן דהתם –

ר' חזקיה אמר: כרבנן דהכא, ר' יוסה אמר: כרבנן דהתם. א"ר חנינא מסתברא דר' יוסה, דר' זעירא מחמיר וינון מחמרין[193] והוא עבד נהיג דכוותהון.

תני (תוספתא פ"ג ה"ח): הקורא את שמע בבוקר[194] צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב.

ר' אומר: צריך להזכיר בה מלכות.

אחרים אומרים: צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכת בכורים.

ר' יהושע בן לוי אומר: צריך להזכיר את כולן וצריך לומר 'צור ישראל וגואלו'[195].

ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אמר: לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו מה טעם (תהילים קה מד) ויתן להם ארצות גוים מפני מה בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו.

ר' בא בר' אחא בשם רבי: אם לא הזכיר ברית בארץ או שלא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד מחזירין אותו[196].

א"ר אילא: אם אמר מנחם ירושלם יצא[197].

---

192. בתמיה, שתמה וכי לא שמיע להו פלוגתא זו, ואיך עשו דלא כמאן. ובבבלי (שם) מבואר דאמר אביי אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא, וכיון דמתחלינן מיגמר נמי גמרינן דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר.

193. צ"ב מאי חומרא איכא במנהג בבל הלא מקילים הם שא"צ להתחיל. ונראה מכאן כמש"כ לעיל, שלכו"ע היה עדיף לעשות כבני א"י, אלא משום חומרא דאסור לפסוק, ס"ל לבני בבל שלא לעשות כן.

194. הא דנקט בבוקר לכאורה אתיא כרבנן דס"ל שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות, אבל לבן זומא אף בערבית צריך לומר כן, וכן נוהגים.

195. זה היה נוסח החתימה בנוסח א"י, ולא גאל ישראל כנוסח הבבלי, (פסחים קיז:) ומשם נמשך נוסח זה לנוסח אשכנז במערבית של פסח, והאחרונים (בסי' סו ובסי' רלו) דנו אם יש לשנות את הנוסח.

196. בבבלי (מט.) הזכירו ג"כ דאם לא אמר תורה וברית בארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא.

197. ר"ל דאם אמר מנחם ירושלים יצא אפ' לא הזכיר מלכות בית דוד, דבנחמת ירושלים כלולה

בר קפרא אמר[198]: הקורא לאברהם אברם עובר בעשה.

רבי לוי אמר: בעשה ולא תעשה (בראשית יז ה) **ולא יקרא עוד את שמך אברם והרי בלא תעשה, והיה שמך אברהם הרי בעשה.**

התיבון הרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברם (נחמיה ט ז) **אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם?**

שנייא היא שעד שהוא אברם בחרת בו.

ודכוותה הקורא לשרה שרי עובר בעשה? הוא נצטווה עליה.

ודכוותה הקורא לישראל יעקב עובר בעשה? שני ניתוסף לו, הראשון לא נעקר ממנו.

ולמה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב, ושמו של יצחק לא נשתנה –

אילו - אבותן קראו אותן בשמן, אבל יצחק - הקדוש ברוך הוא קראו יצחק שנאמר (בראשית יז יט) **וקראת את שמו יצחק.**

ד' נקראו עד שלא נולדו ואלו הן - יצחק וישמעאל יאשיהו ושלמה.

יצחק - (בראשית יז יט) **וקראת את שמו יצחק.**

ישמעאל - דכתיב (שם טז יא) **וקראת את שמו ישמעאל.**

יאשיהו - (מלכים א יג ב) **הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו.**

שלמה - (דברי הימים א כב ט) **כי שלמה יהיה שמו.**

עד כדון בצדיקים[199], אבל ברשעים (תהילים נה ד) **זורו רשעים מרחם[200].**

חזרת מלכות דוד, וכלשון הרמב"ם (פ"ב מברכות ה"ד) שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד, משא"כ בבנין ירושלים, וכ"פ מהרא"פ.

198. הובא זה כאן מפני התוספתא שהובאה להלן, שכשם שלא תיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא תהא יציאת מצרים טפילה ושעבוד מלכויות עיקר, כיו"ב לא שיעקר יעקב ממקומו אלא שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו.

199. צ"ב איך אמרו כך על ישמעאל הרשע, וביותר שכבר מרחם היה רשע שנאמר עליו ידו בכל ויד כל בו.

200. היינו שהצדיקים הקב"ה יודע ענינם לטובה קודם היותם, אבל ברשעים יודע ענינם לרעה, וז"ל המכילתא (פרשת בא): מצינו שמותיהן של צדיקים ומעשיהם גלוים למקום עד שלא נוצרו שנ' בטרם אצרך בבטן ידעתיך וגו' (ירמיה א ה) מצינו שמותיהן של צדיקים, שמותיהן של רשעים מנין ת"ל זורו רשעים מרחם וגו' (תהלים נח ד).

(תוספתא פ"ק ה"ג) בן זומא אומר עתידין הן ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא, ומה טעם (ירמי' כג ז ח) לכן הנה ימים באים נאם ה' לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון.

אמרו לו, לא שיעקר יציאת מצרים אלא מצרים מוסף על המלכיות מלכיות עיקר ומצרים טפילה.

וכן הוא אומר (בראשית לה י) לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך. אמרו, לא שיעקר שם יעקב אלא יעקב מוסף על ישראל. ישראל עיקר ויעקב טפל.

וכן הוא אומר[201] (ישעי' מג יח) אל תזכרו ראשונות אילו המצרים, וקדמוניות אל תתבוננו אילו המלכיות (שם יט) הנני עושה חדשה עתה תצמח זו של גוג.

משלו משל למה הדבר דומה לאחד שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו התחיל מספר מעשה הזאב ואח"כ פגע בו הארי וניצל מידו שכח מעשה הזאב התחיל מספר מעשה הארי ואח"כ פגע בו נחש וניצל מידו שכח מעשה שניהם והתחיל לספר מעשה הנחש. כך היו ישראל הצרות האחרונות משכחות את הראשונות:

201. לכאורה בן זומא קאמר ליה, אבל אין הלשון משמע כן. והגר"א באמרי נועם כתב שלאחר הגאולה משעבוד מלכויות תהא מלחמת גוג ומגוג, ואז לא יזכירו יציאת מצרים ויציאה משעבוד מלכויות, והראיה היא שעד אז יזכירו יציאת מצרים אע"פ שכבר יגאלו משעבוד מלכויות.

פרק שני

הלכה א

מתני׳

היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא - אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא.

בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב[1], ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר׳ מאיר.

ור׳ יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם:

גמ׳

א״ר בא: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות[2].

התיבון[3], ואינו מפסיק?![4] ולא תנינתה,

והכא אף על גב דלא תנינתה צריך לברך[5].

---

1. ממה שהובא דין זה בפרקין, יש ללמוד שענין איסור ההפסק בק״ש הוא משום ביטול הכוונה, שזה ענין כל הפרק.
2. ע׳ לעיל פ״א ה״ה, שם מבואר שהנידון אם ברכות מעכבות, הוא, אם קרא ק״ש בלא ברכות, אם יצא ידי חובת ק״ש. ומוכח שם שאם מעכבות אף אם איננו קורא את שמע בסמוך להם, הרי הם מעכבות. ובזה מיושב שאין לדחות הראיה מן המשנה דמיירי שמברך ברכותיה אח״כ, דאי ברכות מעכבות ק״ש, אפ׳ יקראם אח״כ לא מהני. אך אם אינן מעכבות לכאורה אפ׳ לא קרא כלל אינן מעכבות. ועי׳ בהרחבות לעיל פ״ק.
3. לפנינו א״ר יוסי נמצא כאן, והועבר לקמן ע״פ החרדים והגר״א ועוד, ועפ״ז נתבארה הסוגיא.
4. כלו׳ שהרי ודאי לא מיירי מתני׳ במי שקרא בתורה מפרשת שמע עד פרשת והיה אם שמוע כפי שהם כתובים בתורה, שהרי שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש כדלקמן, ובין שמע לוהיה אם שמוע יש הרבה יותר מכל ק״ש, וע״כ צ״ל שקרא שמע והפסיק וקרא והיה אם שמוע.
5. הירושלמי הבין, שהראיה היא ממה שלא הוזכר במשנה שבירך הברכות, ש״מ שלא בירך, ואעפ״כ יצא, ודחה שהרי ודאי מפסיק ואעפ״כ לא נתפרש במשנה שהוא מפסיק, הרי שלא כל צורת קריאתו נתפרשה במשנה, וה״נ י״ל שבירך הברכות, אע״פ שלא נתפרש במשנה.

א"ר יוסה: אם אומר את שהוא צריך לברך, בירך צריך לכוין את לבו בכולן[6]-

נישמעינה מן הדא, ר' אחי אמר משום ר' יהודה: אם כיון לבו בפרק ראשון אף על פי שלא כיון לבו בפרק שני יצא.

מה בין פרק ראשון ומה בין פרק שני -

א"ר חנינא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה[7].

מעתה לא יקרא אלא אחד?

א"ר עילא הראשון ליחיד והשני לציבור[8], והראשון לתלמוד והשני למעשה[9].

בר קפרא אמר: אין לך צריך כוונה אלא ג' פסוקים הראשונים בלבד, ותני כן: ושננתם עד כאן לכוונה מיכן ואילך לשינון[10].

---

6. יש לפרש הדברים בשני אופנים: א. דר' יוסי בא להעמיד הראיה בדרך אחרת ואומר שהראיה איננה מהא דלא פירשה מתני' שבירך, אלא הראיה היא מעצם מה שאמרה המשנה אם כיון ליבו יצא, ואם בירך הרי ודאי כיון ומה שייך לומר שלא כיון, דס"ל לר' יוסי דהאי אם כיון ליבו דמתני' היינו כיון ליבו לצאת ידי חובה, וכמו שפי' בבבלי. ומפרש ר' יוסי ואומר, שאין לומר דלעולם צריך לברך, ומתני' דאמרה אם כיון ליבו היינו אם כיון ליבו כוונת הלב, דא"כ משמעות המשנה היא שצריך לכוין את ליבו בכולן, שהרי המשנה לא חילקה בין הפרשיות, ובברייתא תנינן שא"צ לכוין את ליבו אלא בפרשה ראשונה, וממילא א"א לפרש את המשנה אם כיון ליבו אלא על כוונה לצאת ידי"ח, ומוכח שא"צ לברך, דאם בירך פשיטא שיכון לצאת ידי"ח.
באופן נוסף יש לפרש דר' יוסי מודה לדחיה שדחה הירושלמי שאין להוכיח ממתני' דא"צ לברך דדילמא צריך לברך אלא דלא תנינן לה, וקאמר, דלפי"ז ע"כ כוונת המשנה אם כיון ליבו, היינו אם כיון בפי' המילות, דאילו כוונה לצאת פשיטא שכיון, שהרי בירך, ומסתפק כמה צריך לכוין, ופשיט מברייתא דסגי בכוונת פרק ראשון.
ונ"מ בין הפי', דלפי' ראשון למסקנא מוכח שאין ברכות מעכבות, ופי' המשנה הוא כיון לצאת, ולפי' השני למסקנא אין מוכח שברכות מעכבות ופי' המשנה הוא שכיון לפי' המילות.
7. ומכיון שעניניהם כפולים, אם כיון בראשונה אע"פ שלא כיון בשניה יצא. ומן הלשון משמע שאם כיון בשניה ולא בראשונה לא יצא, ולכאורה לפי הטעם שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, היה ראוי שיצא גם אם כיון רק בשניה, וצ"ע.
8. ואף שנוספו ענינים אלו בפרשה שניה, אין הכונה מעכבת בה, כיון שעיקר אלו הענינים נאמרו בפרשה ראשונה.
9. צ"ע מה מעשה יש בפרק שני שאין בפרק ראשון, שבשניהם יש שימת הדברים על הלב תפילין מזוזה ות"ת וצ"ע, ובמהרא"פ כתב דבספרי משמע שמעשה הוא ולעבדו בכל לבבכם הנאמר בפרשה שניה.
10. בבבלי (יג.) הובאה דעת ר"א שלמד מ'האלה' דעד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה

ר' חונה, ר' אורי, רב יוסף, רב יהודא בשם שמואל: צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. מה אם היה יושב עומד?! לא, אם היה מהלך עומד[11].

תני: צריך להאריך באחד. רב נחמן בר' יעקב אמר ובלבד בד'.

סומכוס בר יוסף אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו בטובה.

ר' ירמיה הוה מאריך סגין א"ל ר' זעירא לית את צריך כל הכין אלא כדי שתמליכהו בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם[12].

רב שאיל לר' חייא רבא ולינא חמי לרבי מקבל עליו עול מלכות שמים –

א"ל כד תחמיניה יהיב ידיה על אפוהי הוא מקבל עליו עול מלכות שמים[13].

וא"ל ואינו צריך להזכיר יציאת מצרים –

א"ל לית אינפשר דלא יטי מילה[14].

כוונה, ופי' רש"י שם עד כאן, עד על לבבך, והתוס' שם פי' עד ובכל מאודך, וסברת התוס' ברורה ששני פסוקים אלו הראשונים, הם הפסוקים שהם עיקר תוכן הק"ש, והפסוקים שלאחריהם אינם אלא מזרזים לשמור את אלו הדברים שבשני פסוקים ראשונים בלב ובפה וכו'. אולם בירושלמי כאן מבואר בהדיא כרש"י, והיינו דהאי קרא שיש ליתן את הדברים על הלב, יש לתת גם אותו על הלב, ורק קרא דושננתם שענינו לומר את הדברים בפיו סגי לאומרו בפיו.

11. הובא גם בבבלי (יג:) דעד על לבבך בעמידה, ופי' הראשונים ע"פ הירושלמי כאן שאם היה מהלך יעמוד. והנה הירושלמי לשיטתו דס"ל להלכה דג' פסוקים ראשונים צריכים כוונה, אולם בבבלי פוסק רבא להלכה דא"צ כוונה רק בפסוק ראשון, ונחלקו הראשונים אם לרבא אף עמידה א"צ אלא בפסוק ראשון, או דמודה רבא שצריך עמידה בכל הג' פסוקים.

12. הובא כ"ז גם בבבלי (יג:).

13. בבבלי אמרו: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא. והעמידו זאת כחידוש, אולם בירושלמי לא העמידו כלל כחידוש את מה שלא קרא ר' יהודה הנשיא כל ק"ש, רק ביארו שקרא פסוק ראשון והזכיר יציאת מצרים, גם מדברי רב נראה דהוה ניחא ליה הא דאין רבי קורא ק"ש ולא הוקשה לו אלא ענין קבלת עומ"ש. ונראה ע"פ המבואר בירושלמי בפ"ק שאמרו שם מפני מה קורין שני פרשיות הללו בכל יום, שם נראה שאין ענין קריאת שני הפרשיות מן התורה, רק המצוה מן התורה היא קריאת ד"ת, דממילא הוה פשיטא ליה לרב דבמקום ת"ת דרבים לא העמידו דבריהם לקרות דווקא פרשיות אלו, ויכול לקיים המצוה בכל ד"ת, ולא תמה רב אלא על ענין מלכות שמים ויציאת מצרים שהם ענינים מיוחדים שאין אותם בכל ת"ת, וע"ז השיבו שאכן רבי אומרם.

14. כן אמרו גם בבבלי דרבי הוה מהדר אשמעתתא דאית בה יציאת מצרים, כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה.

ר' טביומי שאל לר' חזקיה: לית הדא אמרה שאין לך צריך כוונה אלא פסוק הראשון בלבד[15] - א"ל אדא יתנה[16] עד ושננתם[17].

ר' מני אמר משום ר' יודה שאמר משום ר' יוסי הגלילי: אם הפסיק בה כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו[18].

ר' בא, ר' ירמיה בשם רב: הלכה כר' מנא שאמר משום רבי יהודה שאמר משום ר' יוסי הגלילי.

רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק: אף בהלל ובקריאת המגילה כן.

אבא בר רב הונא ורב חסדא הוו יתבין, אמרין: אף בתקיעות כן?

סלקון לבית רב ושמעון רב חונה בשם רב הונא אפילו שמען עד תשע שעות יצא, אמר ר' זעירא עד דאנא תמן צריכה לי, וכד סלקית להכא שמעית ר' יסא בשם ר' יוחנן אפילו שמען כל היום יצא והוא ששמען על הסדר[19].

---

15. דממה שלא קרא רבי אלא פסוק ראשון מבואר שהוא עיקר ענין ק"ש, וממילא הוא לבדו ליבעי כוונה.
16. החרדים גרס אבא תני ופי' דהיינו ר' חייא שהיה אביו של חזקיה, אולם מדהביאו הירושלמי בשם ר' חזקיה אין נראה שהוא חזקיה בריה דר' חייא שאותו רגיל הירושלמי להביא בלא כנוי רבי וכהבבלי.
17. יש שפי' דא"ל שבברייתא תנינן עד ושננתם, ואין ללמוד מרבי שרק פסוק ראשון, שיש לומר דאע"ג דעיקר ק"ש היא פסוק ראשון מ"מ יש לכוון בכל הג' פסוקים ראשונים. ויש מקום לפרש וכ"פ הפ"מ דא"ל שרבי היה קורא עד ושננתם, והלשון צריכה בי' לדברי כולם.
18. ענין שהה כדי לגמור את כולה נראה לפרשו, שבשורש הדין היה ראוי שאף הפסק בשיעור מועט יחשב הפסק, אלא שכל עוד אין ההפסק מרובה על האמירה הרי הוא כאילו מתבטל ברוב הדיבור, ואתי דיבור דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, אך כשאין הדיבור יתר על ההפסק, כבר מחלק ההפסק את הדיבור לשנים, ומעמיד שאין כאן אמירה אחת ודיבור אחד, אלא שני דיבורים.
19. בבבלי ר"ה (לד:) לא חילקו בין ק"ש ותקיעת שופר, ומכח הקושיא מתקיעת שופר להלל וק"ש אמרו דהא דידיה הא דרביה, וגם נדחקו מכח זה דהא דא"ל ר' יוחנן לר' אבהו שיחזור אם שהה כדי לגמור את כולה לדידיה קאמר ליה וליה לא ס"ל עיי"ש. והירושלמי דס"ל שיש לחלק נראה דס"ל שתקיעת שופר היא כמצוה לשמוע תשע קולות ולא רצף אחד של תשע, ואף בדעת הבבלי כתב הריטב"א בר"ה שם שאין הקפידא אלא שלא להפסיק באותו תר"ת אבל בין תר"ת לתר"ת ליכא קפידא והיינו משום שס"ל לבבלי שכל תר"ת הוא רצף אחד

ר' יוסי בעי: הוה זה צריך פשוטה הראשונה וזה צריך פשוטה האחרונה, תקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן[20] **- - -**

ר' אבון בר חייא בעי: ק"ש וברכותיה היא ולא ברכותיה ברכותיה ולא היא[21] **- - -**

הפסיק שלישה וחזר והפסיק שלישה[22] **- - -**

בקורא משערין או בכל אדם משערין - אמר ר' מתניא מסתברא בקורא.

ודינו להשמע כרצף אחד, אך שלשת הסדרים של תר"ת ודאי אין דינם להישמע כרצף אלא היא מצוה לשמוע שלש קולות נפרדים.

20. ספק זה אינו שייך לנידון הסוגיא בעצם, אלא דאי לאו דאמרינן דשהה כדי לגמור את כולה לא מעכב בתקיעות, לא משכח"ל כ"כ מי שלא יצא ידי תקיעה אחרונה, ועדיין לא שהה כדי לגמור את כולה, ושומע עתה תקיעה ראשונה מתוקע אחר, ורק מאחר דאמרינן דאפ' שמע בתשע שעות ביום יצא משכח"ל שפיר.
ואפשר שיש כאן גם שיכות בסברא לסוגיא, דמדאמרינן דשהה כדי לגמור את כולה לא מעכב בתקיעות, ש"מ שאין התר"ת מציאות אחת של סדר תקיעה, אלא הם שלשה ענינים, תקיעה תרועה ותקיעה, ואם היו התר"ת רצף אחד הרי שאין התקיעה הראשונה והאחרונה שוות, שזו תחילת הסדר וזו סופה, ורק מחמת דאמרינן שהם שלשה ענינים הרי שהתקיעה הראשונה והאחרונה שוות, ושפיר י"ל שיוצאים באותה תקיעה, האחד ידי תקיעה ראשונה והשני ידי תקיעה אחרונה, והבן.

21. מסתפק בקורא ק"ש וברכותיה והפסיק בהן, האם שהה כדי לגמור את כולה דנים אותו לפי כלל הק"ש וברכותיה וזה הצד האחד, והצד השני שדנים ק"ש לבדה וברכותיה לבדן, ואם הפסיק בק"ש כדי לגמור ק"ש לבדה חוזר, ואם הפסיק בברכותיה דנים כפי ברכותיה לבדן.
ובביה"ל בסי' סה הביא ספק זה, והבין הוא ז"ל, שלאותו צד שדנים אותם כאחד, אם הפסיק בק"ש כדי לגמור את הכל, חוזר על ק"ש וברכותיה, וזה תמוה, שהרי כתבו הפוסקים שאם בירך ברכות לבדן יצא ידי ברכות, וחוזר וקורא ק"ש לבדה, וא"כ אפ' הפסיק בק"ש היאך יהא צריך לחזור מכח זה על הברכות הלא כבר יצא ידי חובת ברכות משבירכן. ונראה [עכ"פ להלכה, ובדעת הירושלמי עצמו יל"ע], דאין הספק אלא לקולא לבד, כלו' דלהאי צד דק"ש וברכותיה דנים את הכל כאחד, לענין שאם הפסיק בק"ש ולא כדי לגמור את הכל, א"צ לחזור על כלום, אולם אם הפסיק כדי לגמור את הכל, אינו צריך לחזור אלא על ק"ש שמן הברכות כבר יצא.

22. כלומר אם הפסיק כדי שליש הקריאה, ולא כדי לגמור את כולה, ואח"כ הפסיק עוד פעם כדי שלישה, אם מצטרפין ההפסקים להיות שהה כדי לגמור את כולה, וצ"ל דכוונתו שעשה כן ג"פ ולא נקט אלא ב' מהן וכאומר וכו', דלא מני כי רוכלא ואזיל, וברש"ס גריס לה פעם שלישית.

ר' אבהו שאל לרבי יוחנן בגין דאנא קרי שמע ועבר במבואות המטונפות ומפסק נפיק אנא ידי חובתי - א"ל: אבהו בני אם מפסיק את כדי לקרות את כולה לא יצאת ידי חובתך[23].

ר' אלעזר סליק מבקרא לר"ש בר אבא, א"ל בגין דאנא תשיש ואנא קרי שמע ומתנמנם נפיק אנא ידי חובתי - א"ל אין.

ר' ירמיה בעא קומוי ר' זעירא, בגין דרבי אלעזר ידע דר"ש בר אבא מדקדק במצוותא סגין הורי ליה, או בגין דהוא תשיש הורי ליה[24] - א"ל בפירוש פליגין, ר' אלעזר אמר יצא ר' יוחנן אמר לא יצא.

מה פליגין בק"ש מפני שהיא עשויה פרקים פרקים אבל בהלל ובקריאת המגילה אוף ר"א מודי.

[ובאמצע שואל מפני היראה]

תני: השואל בשלום רבו או במי שהוא גדול ממנו בתורה הרשות בידו.

הדא אמרה שאדם צריך לשאול במי שהוא גדול ממנו בתורה[25],

ועוד מן הדא, דתני: קרע וחזרה בו נשמה אם על אתר אינו צריך לקרוע אם לאחר זמן צריך לקרוע. וכמה הוא על אתר כדי דיבור.

וכמה הוא כדי דיבור - ר' סימון בשם ר' יהושע ב"ל: כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו, אבא בר בר חנה בשם ר' יוחנן כדי שאילת שלום בין הרב לתלמיד ויאמר לו שלום עליך רבי.

---

23. הובא זה בבבלי (כד:) ור"ה (לד:), והבבלי לשיטתו דאינו מחלק בין תקיעות לק"ש, וס"ל בדעת ר' יוחנן דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, פי' דהא דא"ל ר' יוחנן לר' אבהו לחזור, היינו לטעמיה דר' אבהו וליה לא ס"ל, והאריכו הראשונים בפי' דבר זה, ועי' בהרחבות.

24. כלומר אם מפני שידע שהוא ירא שמים, ואפ' אם יתנמנם יזהר שלא להתנמנם כדי לגמור את כולה, לכך הורה לו שלא יחזור, או שמפני שהוא חלוש הורה לו שאפ' הפסיק כדי לגמור את כולה אינו חוזר, אבל בבריא לא היה מורה כן. ופשט לו שאפ' בבריא היה מורה כן, דר"א ס"ל ששהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר.

25. מפני שמנהג הבבליים הוא שלא ישאל קטן בשלום הגדול וכדלהלן, הוצרך ללמוד מן המשנה שנכון הוא שישאל קטן בשלום הגדול. וכן הראיה הבאה היא ראיה שיש מושג של שאילת שלום של תלמיד לרב.

ר' יוחנן הוה מיסתמיך על ר' יעקב בר אידי, והיה ר' אלעזר חמי ליה ומיטמר מן קדמוי, אמר הא תרתי מילין הדין בבלייא עביד בי חדא דלא שאל בשלומי וחדא דלא אמר שמועתא משמי.

א"ל: כך אינון נהגין גביהן. זעירא לא שאל בשלמיה דרבה דאינון מקיימין (מיוס כט ס) ראוני נערים ונחבאו.

מי מהלכין חמי ליה חד בית המדרש. א"ל הכא הוה ר"מ יתיב דרש ואמר שמועתא מן שמיה דרבי ישמעאל, ולא אמר שמועתא מן שמיה דר' עקיבה. א"ל כל עלמא ידעין דר"מ תלמידו דר' עקיבא אמר לו כ"ע ידעין דר' אלעזר תלמידיה דר' יוחנן.

מהו מיעבור קומי אהדורי צילמיה - א"ל מה איתפליג ליה איקר?! אלא עבור קומוי וסמי עיניה. א"ל ר' אלעזר יאות עבד דלא עבר קומיך[26].

אמר רבי יעקב בר אידי יודע את לפיים.

ור' יוחנן בעי דיימרון שמועתא מן שמיה. אף דוד ביקש עליה רחמים (תהילים סמ ה) אגורה באהלך עולמים. ר' פינחס ורבי ירמיה בשם ר' יוחנן וכי עלת על לב דוד שהוא חי לעולם אלא אמר דוד אזכה שיהו דברי נאמרין על שמי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

מהניא ליה.

לוי בר נזירא אמר כל האומר שמועה משם אומרה שפתותיו רוחשות עמו בקבר מה טעם (שיר השירים ז י) דובב שפתי ישינים ככומר הזה של ענבים שהוא זב מאיליו,

ר' חנינא בר פפאי ור' סימון חד אמר כהדין דשתי קונדיטון וחרנה אמר כהדין דשתי חמר עתיק אף על גב דהוא שתי ליה טעמיה בפומיה

אין דור שאין בו ליצנים מה היו פריצי הדור עושין היו הולכין אצל חלונותיו של דוד ואומרים לו דוד אימת יבנה בית המקדש אימתי בית ה' נלך והוא אומר אף על פי שמתכונין להכעיסני יבא עלי שאני שמח בלבי (תהילים קכב ס) שמחתי באומרים לי בית ה' נלך.

(שמואל ב ז יג) והיה כי ימלאו ימיך א"ר שמואל בר נחמני אמר הקדוש ברוך הוא לדוד דוד ימים מלאים אני מונה לך איני מונה לך ימים חסירים כלום שלמה בנך בונה בית המקדש

26. שר' יוחנן אמר שלא לעבור בפני הצלם אף הוא כבוד שמראה בעצמו כאילו הוא ירא מן הצלם, וא"ל ר' יעקב בר אידי שכבוד זה הוא הכבוד שנוהג בו ר' אלעזר, שבכך שנחבא ממנו, הוא מראה שהוא ירא ממנו.

לא להקריב בו קרבנות חביב עלי משפט וצדקה שאתה עושה יותר מן הקרבנות ומה טעם (משלי כא ג) עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח:

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב.

מפני מה הוא משיב מפני היראה או מפני הכבוד[27] –

נשמעינא מן הדא, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד דברי ר"מ[28], הא בקדמיתא שואל מפני הכבוד ומשיב מפני הכבוד:

ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר"מ.

מפני מה הוא משיב מפני היראה או לכל אדם[29] –

נשמעינה מן הדא ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד הא קדמייתא שואל מפני היראה ומשיב מפני היראה.

עד כדון באמצע הפרשה, ואפילו באמצע הפסוק[30] –

ר' ירמיה מדמי[31] ר' יונה משתעי, ר' חונה רב יוסף (דברים ו ז) **ודברת בם מיכן שיש לך רשות לדבר בם[32]:**

---

27. הגרסא כאן תמוהה דאם שואל מפני הכבוד כ"ש דמשיב מפני הכבוד, והגר"א הגיה או לכל אדם, שנסתפקו דילמא משיב קיל ומשיב לכל אדם.
28. הדברים תמוהים, והגר"א גרס ר' יהודה אומר בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, הא בקדמיתא וכו', כלומר דמדר' יהודה אמר משיב שלום לכל אדם, ש"מ דר"מ לא קאמר משיב אלא מפני הכבוד.
29. אפשר דגרסי' מפני היראה או מפני הכבוד, אולם אף לגי' דידן ניחא, דנסתפק דילמא אפ' לכל אדם משיב, ופשיט דמדר' יהודה דמיקל אינו מיקל אלא מפני הכבוד ע"כ ר"מ דמחמיר מיניה אינו מיקל אלא מפני היראה.
30. הוא לשון תימה, ומסתפק האם גם באמצע הפסוק פוסק מפני היראה ומפני הכבוד, ופשיט דר' ירמיה היה רומז וכו' כדלהלן.
31. י"ג מרמז ואף לגי' דידן הכי פירושא.
32. בבבלי יומא (יט:) אמרו ודברת בם ולא בתפילה, ופרש"י דתפילה בלחש, והתוס' פי' דבק"ש יש רשות להפסיק ולא בתפילה ופרושם מסתייע מן הירושלמי כאן.
ומשמע מכאן דרב הונא ס"ל דפוסק באמצע הפסוק, וא"כ הו"ל ר' ירמיה תרי לגבי חד, על כן פסקו הפוסקים שפוסק אפ' באמצע הפסוק.

הלכה ב

מתני׳

ואלו הן בין הפרקים - בין ברכה ראשונה לשנייה, בין שנייה לשמע, בין שמע לוהיה אם שמוע, בין והיה אם שמוע לויאמר, בין ויאמר לאמת ויציב. ר׳ יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק:

גמ׳

א״ר לוי: טעמיה דר׳ יודה - אני ה׳ אלהיכם וכתיב (ירמי׳ י י) וה׳ אלהים אמת[33]:

הלכה ג

מתני׳

א״ר יהושע בן קרחה: למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע - כדי שיקבל עליו מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצות, והיה אם שמוע לויאמר - שוהיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום:

גמ׳

ר׳ חייה בשם ר׳ יוחנן: מה טעם אמרו אדם לובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל - כדי שיקבל עליו מלכות שמים משלם[34].

רב אמר קורא את שמע ולובש את תפיליו ומתפלל[35]

מתניתא פליגא עילוי דרב: הרי שהיה עסוק עם המת בקבר והגיע עונת ק״ש הרי זה פורש למקום טהרה ולובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל.

מתניתא מסייעא לרב: לא שאדם יקבל עליו מלכות שמים תחילה ואח״כ יקבל עליו עול מצות[36].

---

33. כן אמרו גם בבבלי (יד.) משמיה דר׳ יוחנן.
34. כעי״ז גם בבבלי (טו.) משמיה דר׳ יוחנן.
35. בבבלי (יד:) מסיק שאין דעת רב כן אלא שלוחא הוא דעוית, ולא הביא לו תפיליו, עיי״ש.
36. בבבלי שם הוכיחו מברייתא ראשונה דלא כרב ומשו״ה דחו דלא ס״ל לרב הכי כדעיל, וממתני׳ דהכא דחו הראיה דאימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה, קריאה לעשיה מי שמעת ליה.

א"ר ינאי[37]: תפילין צריכין גוף נקי[38],

מפני מה לא החזיקו בהן מפני הרמאים[39],

עובדא הוה בחד בר נש דאפקיד גבי חבריה וכפר ביה א"ל לא לך הימנית אלא לאילין דברישך הימנית.

ר' ינאי היה לובשן אחר חולייו ג' ימים לומר שהחולי ממרק, מה טעם (תהילים קג ג) **הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי[40].**

רבן יוחנן בן זכאי לא הוון תפילוי זעין מיניה לא בקייטא ולא בסיתוא[41], וכך נהג ר' אליעזר תלמידו אחריו[42].

---

37. הובאו כאן כמה מימרות שענינם הוא, שחובת מצוות תפילין מוגבלת היא למצב הראוי והנכון למצוות תפילין, ויש לפרש השיכות לכאן שזה הובא אגב דברי רב שמניח תפילין רק לאחר ק"ש משום שהסדר הנכון הוא לקבל עומ"ש תחילה ואח"כ עול מצוות, ואם היתה מצוות תפילין מצוה גמורה בכל רגע לא היה מקום לסברא זו, אלא מפני שהיא מצוה שיש לקיימה בזמן הראוי לה, ס"ל לרב שזמנה הנכון הוא אחר קבלת עול מלכות שמים.

38. לשון ר' ינאי בבבלי (שבת מט. וקל.) 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים', ונחלקו שם מאי גוף נקי, אביי אמר שלא יפיח בהם ורבא אמר שלא יישן בהם. ופרש"י דרבא לא חייש לשמא יפיח, דכל הגופין יכולים להעמיד עצמן מהפחה. והתוס' פי' דאביי לא חייש לשמא יישן שאינו אלא כגזירה לגזירה, שמא יישן ואם יישן שמא יפיח. ואפשר דרש"י ותוס' לא פליגי. ולקמן אמרו כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא יניח תפילין, ומנקטו לשון הפלגה כל שאינו כאלישע, משמע שהוא ענין קשה ואינו מענין גוף נקי, אלא שיהא מוסר נפשו על התפילין, ויהיו יקרים בעיניו, ולא כהבבלי שעשה משני המימרות מימרא אחת.

39. תוס' בשבת (מט.) והרא"ש בהלכות קטנות כתבו, שאין לפרש לא החזיקו להניחם מפני הרמאים שודאי לא היו מבטלים מצוה מפני הרמאים. וביארו דה"ק מפני מה לא החזיקו בכשרות את מי שמניחם מפני הרמאים, וביאור המאמר, דכיון דאמרינן שתפילין צריכים גוף נקי, הרי המניחם הוא אדם המדקדק על עצמו להיות גופו נקי ומתאמץ בקיום המצוות, והיה ראוי להאמינו, אלא מפני הרמאין שעושים זאת כדי שיאמינום, לא האמינום. ומבואר כאן דגוף נקי הוא דרגא שאינה פשוטה, שעל כן היה ראוי להאמין למניח תפילין.

40. לכאו' פי' שלא היה גופו גוף נקי תמיד, ולא היה מניח תמיד אלא לאחר שהחולי מירק גופו הניחם, ובי' הדרשא נראה שהיא מהמשך הקרא המשביע בטוב עדיך, שמעתה ראוי הוא להניח תפילין, [וכ"מ ממדרש תהילים קג עיי"ש]. א"נ יש לפרש שהדרשה היא מ'לכל' תחלואיכי, שכשה' מרפא מרפא כל חליו, ולכן אף שבסתם יום היה לו חולי מעים, אחר שנתרפא מחליו התרפא אף מחולי המעים.

41. גם בבבלי (סוכה כח.) הובא דריב"ז ור"א לא הלכו ד"א בלא תורה ובלא תפילין.

42. מהא דאמרו כן כהנהגה מיוחדת בתנאים האלו מבואר שאין דרגא דגוף נקי דרגא פשוטה, ולא כל התנאים היו בה.

ר' יוחנן[43] בקייטא דלא הוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון, ברם בסיתוא דהוה חזיק רישיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה[44].

כד הוה אזיל מסחי כיון שהיה מגיע אצל האוליירין היה חולצן, וכד הוה נפיק מסחי הוו יהבין ליה.

ואינו אסור משום ערוה?[45]

א"ר חייא בר אבא: אפיקרסין[46] היה לובש מבפנים[47].

א"ר יצחק[48]: עד יעקב תרמוסרה לא[49] היה לובשן[50]

---

43. לפנינו הנוסח בסיתוא וקייטא הוא להיפך, והוגה ע"פ הגר"א וכעין זה בכמה מהראשונים.
44. צ"ע וכי היה זה כאב שמבטלים מצוה מחמתו, ואפשר דמצות תפילין שענינה להיות לבוש ותכשיט לאדם, אם יש לו כאב מהנחתם אין זה צורת לבישת בגד.
45. דהיינו שאסור ללבוש התפילין כשהוא ערום, ויש לתמוה הרי אמרו בגמ' (כג.) שמותר להשתין בתפילין, ואע"פ שכשמשתין ערוותו מגולה, ונראה לחלק בין ערום שלא לבש את בגדיו שאין ללבוש את התפילין קודם בגדיו, לבין הלובש בגדיו אלא שמגלה ערוותו כדי להשתין שהוא אינו אסור בתפילין. והיה אפשר לחלק, שאמנם ללבוש תפילין בתחילה אסור לערום, אך אין הערום חייב לחלוץ התפילין שכבר לבשם קודם, דומיא דמצינו שבבית האמצעי שיש שם ערומים אסור ללבוש וא"צ לחלוץ, אבל מסברא קשה לומר שיהא מותר האדם לפשוט בגדיו ולישאר עטור בתפילין.
46. כלומר בבית הפנימי כבר לבש לבוש תחתון על גופו, וכשיצא כבר היה לבוש.
47. מדמקשה ואינו אסור משום ערוה, ומשני אפיקרסין היה לבוש מבפנים, משמע שהבין הירושלמי שלבשם בבית האמצעי מקום שיש עומדין ערומים, וצ"ע איך לבשם שם הלא אמרו לקמן שאינו לובש תפילין במקום שבנ"א עומדין מקצתן ערומים, ולהסוברים שאין האיסור אלא בפני הערומים ניחא, די"ל דמיירי בשלא היה שם ערומים.
48. פליג על ר' חייא בר אבא, דלרחב"א לבשן במרחץ ולכך הוצרך לתרץ דאפיקרסין היה לבוש מבפנים, ור' יצחק ס"ל דלא היה לובשן במרחץ אלא כשיצא אצל יעקב תרמוסרה, ולפ"ז ליכא לאקשויי ואינו אסור משום ערוה, כיון שלא לבשן שם, רק נטלן ולבשן לכשיצא.
49. כ"ה גי' הגר"א, ופי' שכשציא לא היה לובשן מיד אלא עד יעקב תרמוסרה שהוא היה חוץ למרחץ לא היה לובשן. ולפנינו עד יעקב תרמוסרה היה לובשן, ולגי' זו קאי אחליצה ולא אלבישה, וקאמר שהיה לובשן עד יעקב תרמוסרה, ושם חולצן, וגי' הגר"א היא ע"פ גי' בסדר הדברים, עי' בהערה הבאה.
50. הסדר הוגה ע"פ הגר"א, ולפנינו כך הוא הנוסח: ואינו אסור משום ערוה. א"ר חייא בר אבא אפיקרסין היה לובש מבפנים. כד הוה אזיל מסחי כיון שהיה מגיע אצל האוליירין היה חולצן. א"ר יצחק עד יעקב תרמוסרה היה לובשן. וכד הוה נפיק מסחי הוו יהבין לה. ויש ששינו הסדר בענין אחר.

וכד הוה מייתן ליה הוה אמר דא מילתא[51]: שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר ארונו של חי העולמים וארונו של יוסף והיו אומות העולם אומרים מה טיבן של שני ארונות הללו והיו ישראל אומרין להן זה ארונו של יוסף עם ארונו של חי העולמים, והיו אומות העולם מונין את ישראל ואומרים, וכי איפשר לארון המת להיות מהלך עם ארונו של חי העולמים, והיו ישראל אומרים על ידי ששימר זה מה שכתב בזה.

ולמה הוא אמר דא מילתא - א"ר חנינא: בגין מימר מילא דאוריא.

א"ל ר' מנא: והכין?! לא ה"ל מילא דאוריא חורי למימר אלא דא?

אלא קינתורין הוון, לומר יוסף לא זכה למלכות אלא על ידי ששימר מצותיו של הקדוש ברוך הוא, ואנו לא זכינו לכל הכבוד הזה אלא ע"י ששמרנו מצותיו של הקדוש ברוך הוא, ואתון בעיי מבטלה מצוותא מינן?!

באי זה צד הוא מברך עליהן - ר' זריקן בשם ר' יעקב בר אידי:

כשהוא נותן על יד מהו אומר - ברוך אקב"ו על מצות[52] תפילין.

כשהוא נותן על הראש מהו אומר - ברוך אקב"ו על מצות הנחת[53] תפילין[54]

כשהוא חולצן מהו אומר - ברוך אקב"ו לשמור חוקיו[55]. ואתיא כמאן דמר בחוקת תפילין הכתוב מדבר, ברם כמאן דמר בחוקת הפסח הכתוב מדבר לא בדא[56].

---

51. זה קשה שהרי בבית אמצעי שבמרחץ אסור בד"ת ואינו מותר רק בשאילת שלום כדלקמן, ולהמבואר לעיל שלא היה שם אדם ערום אחר, ובכה"ג אין איסור בבית אמצעי ניחא. ואפשר דהירושלמי סובר שאין איסור בבית אמצעי אלא בק"ש ותפילה ולא בד"ת, וצ"ע.
52. בבבלי, פסיקתא, רש"ס, בד"א ועוד, הגי' להניח, אמנם כמה מהראשונים גורסים כעין גרסתנו וע' לקמן בהערה.
53. יש מהנ"ל דל"ג כאן הנחת.
54. בפשטות סובר הירושלמי דלעולם מברך על של יד ושל ראש שתי ברכות, ולאו דוקא בסח בין תפילה לתפילה, וכדעת התוס' ודעימיה, ודלא כהרי"ף ודעימיה. וכתב ע"ז הרמב"ן בנדה (נא:) דאכן כן דעת הירושלמי אולם הירושלמי ס"ל כס"ד דגמ' במנחות ולמס' שם לא קיימא מימרא זו אלא בשסח. ועי' בירושלמי לקמן פ"ט ה"ג העושה תפילין לעצמו וכו', כשהוא לובש אומר על מצות תפילין, משמע שמברך ברכה אחת כדעת הרי"ף, אמנם הרמב"ן (שם) גרס גם שם שמברך שתי ברכות.
55. יל"ע בברכה זו אם ענינה ברכה אחרונה על מצות הנחת תפילין או שענינה הוא ברכה ראשונה על מצוות חליצת התפילין, ובגמ' נדה (נא:) משמע שענינה ברכה אחרונה על התפילין, שאמרו דלבני מערבא מצוות בעו ברכה לפניהם ולאחריהם, ויש בזה נ"מ כדלהלן.
56. ר"ת פי' את דברי הירושלמי שלמ"ד בחוקת תפילין הכתוב מדבר, למדנו ממקרא זה איסור

ר' אבהו בשם רבי אלעזר: הנותן תפילין בלילה עובר בעשה[57]. ומה טעם (שמות יג י) **ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, "ימים" ולא לילות, "ימימה" פרט לשבתות וימים טובים.**

והא ר' אבהו יתיב מתני ברמשא ותפילוי עילוי?

מצדדין הוה וכמין פיקדון היו בידו,

אית דבעי מימר[58] לא אמר אלא הנותן אבל אם היו עליו מבעוד יום מותר[59].

אית דבעי מימר נשמעיניה מן הדא (שם ט) **והיה לך לאות את שהוא לך לאות פרט לימים טובים ושבתות שכולן אות.**

ולא כן כתב מימים ימימה?[60]

ליתֿ לך אלא כיי דמר ר' יוחנן כל מילא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגין.

להניח תפילין בלילה וכדלקמן בירושלמי, ועל כן מברכים על התפילין כשחולצן מפני האיסור. וכתב דלדידן שלילה זמן תפילין, אפ' חולצן קודם שבת אינו מברך, דלדידן אין איסור להניח בשבת דלית לן דושמרת את החוקה קאי אתפילין. ולדבריו משמע שהברכה היא ברכה על מצוות החליצה וצ"ע כדלעיל, אולם הרמב"ן והרשב"א שם פליגי וס"ל דבני מערבא על כל המצוות ברכו, והא דאמרו בירושלמי דאתיא כמ"ד בחוקת תפלין הכתוב מדבר פי' בזה שני פי', או דלא הקפידו אלא על לשון חוקה ובשאר מצוות היו מברכים לשמור מצוותיו, או דאף בשאר מצוות אין מברכים אלא כשנגמרה מצוותן, ותפילין למ"ד שזמנם בלילה לא נגמרה מצוותן, אבל כשחולצן קודם שבת מברך, ולדבריהם נראה שהברכה היא ברכה אחרונה על מצוות הלבישה.

ולענין הלכה לר"ת לשיטתו אין מברכים, דקיי"ל לילה זמן תפילין, והראשונים הביאו בשם רה"ג שהמנהג שלא לברך אולם הרוצה לברך רשאי.

57. ואע"ג דהשמר פן ואל לא תעשה, ס"ל כמ"ד במנחות (לו:) השמר דעשה עשה.

58. לכאורה לשיטה זו נמי מברכים לשמור חוקיו ואע"פ שאינו מקיים מצוה בחליצה, ומבואר בזה דלא על מצות החליצה מברכים אלא היא ברכה על גמר מצות תפילין. וזה דלא כר"ת דלעיל.

59. בבבלי (מנחות לו:) נחלקו אי לילה לאו זמן תפילין, או דלילה זמן תפילין ורבנן גזרו עלה משום חשש שינה. ומבואר שם דאי לילה לאו זמן תפילין, צריך לחולצן בלילה, ואי זמן תפילין אלא דרבנן גזרו עלה, א"צ לחולצן אם היו עליו מבעוד יום. ואף בזה אמרו שם דהלכה היא ואין מורין כן. והרמב"ם אע"פ שפסק לילה לאו זמן תפילין, פסק שאם היו עליו מבעוד יום אין צריך לחולצן, ותמהו עליו מסוגיית הבבלי, ואפשר שסמך על הירושלמי בסוגיין שמבואר דאפ' למ"ד דאיסור עשה הוא להניח תפילין בלילה אם היו עליו מבעוד יום א"צ לחלצן.

60. מקשה וכי מהכא ילפינן לה הלא כבר ילפינן לה מימים ימימה, ומשני דמסמכין לה על אתרין

[תמן תנינן נשים ועבדים פטורים מק"ש ומן התפילין]

נשים מניין - (דברים יא יט) "ולמדתם אותם את בניכם" ולא את בנותיכם, את שהוא חייב בת"ת חייב בתפילין, נשים שאינן חייבות בת"ת אינן חייבין בתפילין.

התיבון הרי[61] מיכל בת כושי היתה לובשת תפילין ואשתו של יונה היתה עולה לרגלים ולא מיחו בידיה חכמים?

ר' חזקיה בשם ר' אבהו: אשתו של יונה הושבה, מיכל בת כושי מיחו בידיה חכמים.

תני (תוספתא פ"ג ה"כ): **נכנס למרחץ מקום שבני אדם עומדין לבושין - יש שם מקרא ותפילה ואין צ"ל שאילת שלום, נותן תפילין ואינו צ"ל שלא יחלוץ.**

מקום שרוב בני אדם רגילין להיות עומדין ערומין - אין שם שאילת שלום ואין צ"ל מקרא ותפילה וחולץ תפילין ואין צ"ל שלא יתן.

מקצתן ערומין ומקצתן לבושין - יש שם שאילת שלום ואין שם לא מקרא ולא תפילה ואינו חולץ תפיליו ואינו נותן.

אבל[62] אינו לובשן עד שיצא מאותה רשות של כל אותה מרחץ[63].

סגיאין. ודעת הבבלי בזה (מנחות לו:) דפלוגתא היא, דריה"ג יליף לה מימים ימימה, ולדידיה לילה לאו זמן תפילין, ור"ע יליף לה מ'לאות' ולדידיה שבת לאו זמן תפילין אבל לילה זמן תפילין, ומדרבנן אין מניחין תפילין בלילה.

61. הגר"א מחק את תיבות 'התיבון הרי' וזה דבר בפני עצמו, ונחלקו אם החזירום או לא, אבל לגירסא שלפנינו המסקנא היא שהחזירום, דאם לא קשיא, ובבבלי (עירובין צו.) איתא שלא החזירום.

והנה בגמ' שם אמרו דמ"ד לא מיחו משום דסבר נשים סומכות רשות, ולפ"ז לכאורה אנן דקיי"ל נשים סומכות רשות, הו"ל לפסוק שאין מוחין בידם, אולם הרמ"א (לח ג) כתב שמוחין בידם וכתב הגר"א בבי' שם, דאף דמ"ד לא מיחו ס"ל נשים סומכות רשות אינו מוכרח, דמ"ד דס"ל בירושלמי הכא דמיחו הוא משום דס"ל שנשים אין סומכות רשות, ואפשר דאף דס"ל רשות, ס"ל שמוחין בידם משום שאינן בקיאות בשמירת גוף נקי, אולם קשה אם כן מה טעם החזירוה מלעלות לרגל.

62. פי' החרדים אף שאם לא רחץ יכול ללבשן בבית החיצון, אך אם רחץ לא ילבשם עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ.

63. ג' חילוקי המקומות לכל פרטי דיניהם הובאו בבבלי (שבת י.), אולם הדין שאינו לובשן עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ לא הובא שם, וכן אינו בתוספתא לפנינו, ואפשר שאין זה המשך הברייתא אלא דין חדש של הגמרא.

ודא מסייעא, כיי דמר ר' יצחק בגין ר' יוחנן עד יעקב תורמוסרה לא[64] היה לובשן[65].

ר' ירמיה בעא קומוי ר' זעירא: היתה מרחץ מרחצת בימות החמה ואינה מרחצת בימות הגשמים –

א"ל: מרחץ ואף על פי שאינה מרחצת, ובית הכסא אף על פי שאין בו צואה[66].

מר עוקבא אמר: אהן חזירא בית כסא מטולטל הוה[67].

ר' יונה בעי: אהן צררה[68] דעל גיף ימא מהו - א"ר אמי אסיא: הורי רבי ירמיה מעבר ליה בפיליום[69] ולא סמכינן עילוי[70].

ר' זעירא בשם אבא בר ירמיה: אוכל בהן אכילת עראי, ואינו אוכל בהן אכילת קבע[71]. ישן בהן שינת עראי, ואינו ישן בהן שינת קבע[72].

---

64. נוסף ע"פ הגר"א, ולפנינו היה לובשן, ועי' לעיל שהנ"מ היא אי קאי זה על הלבישה לאחר המרחץ או על החליצה בכניסה למרחץ.
65. לגי' הגר"א פי' דהא דאמרינן שאינו לובשן עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ, מסייע לר' יצחק דאמר דר' יוחנן לא היה לובש התפילין עד יעקב תרמוסרה, אולם לגי' היה לובשן, צ"ל דיעקב תרמוסרה היה בבית האמצעי ולבשן עד שהגיע אליו, ומסייע קאי אברייתא שבבית האמצעי אינו צריך לחלוץ.
66. בבבלי (כו.) אמרו מרחץ ואע"פ שאין שם אדם, בית הכסא ואע"פ שאין בו צואה, ומשמע דהבבלי סבר דעיקר גנאי של מרחץ הוא בשיש שם אדם, ולזה חידש דאף בשאין שם אדם כן, והירושלמי ס"ל דעיקר גנותו הוא בזוהמא הכללית שיש בו, על כן כל חידושו הוא שמרחץ אע"פ שאינה מרחצת כגון בימות הגשמים ג"כ היא מרחץ.
67. כ"ה בבבלי (כה.).
68. הגר"א גרס צואה, והספק הוא אם כיון שנרטב כל הזמן מהמים אין לחוש, כיון שאין לו ריח. ואית דגרסי צררה, וגם הם מפרשים כן.
69. פי' המפרשים שמכסה אותה במטפחת, וקשה דכסוי מהני בכל צואה אם אין לה ריח, ומאי רבותא דצואה שעל כיף ימא.
70. לכאורה היינו דלא סמכינן אהוראה זו אלא צריך להרחיק ד"א, וקשה מה טעם לא מהני כסוי הא כסוי מועיל בכל צואה, כמבואר בבבלי (כה:). וי"מ שאסור לסמוך לצואה בד"א שלה, וקשה כנ"ל אם אין לה ריח מה טעם צריך להרחיק ממנה, ואם יש לה ריח מה נסתפקו כלל בצואה זו יותר מבכל צואה דעלמא.
71. בבבלי (כג:) אמרו שהנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו, ואיכא למידק מינה דלאכילת עראי א"צ לחלוץ אמנם לא הזכירו זה שם בפירוש.
72. בבבלי (סוכה כו.) אמרו, תני חדא: ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע, ותניא

אית תניי תני מברך פעם אחת, אית תניי תני פעמין,
מאן דמר פעמים ניחא, מאן דמר מברך פעם אחת הא אכל ואינון עילוי[73]?!
א"ר זעירא: קיימא אבא בר ירמיה באוכל בהן אכילת עראי[74].

ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה: לא יכנס אדם לבית המים וספריו ותפיליו בידיו[75]

אידך: בין קבע בין עראי, ותניא אידך: לא קבע ולא עראי. ותי' לא קשיא, הא דנקיט להו בידיה, הא דמנחי ברישיה, הא דפריס סודרא עלויה.

ופרש"י שם בדנקיט להו בידיה אפ' שינת עראי אסור שמא יפולו, בדמנחי ברישיה שרי עראי ולא קבע, ובדפריס סודרא עילויה ואינן בראשו שרי אפ' קבע.

והרמב"ם (תפילין ד טו-טז) מפרש לה בענין אחר, שכשהם בראשו אסור אפ' עראי ואם היו כרוכין בידו מותר אפ' קבע, ואם היו מונחין בראשו ופרס עליהן סודר מותר עראי ולא קבע. ורהיטת הירושלמי משמע כרש"י, דמשמע שבסתמא כשהם בראשו ישן בהם שינת עראי דומיא דאוכל בהם אכילת עראי.

73. הגי' לפנינו היא, מאן דמר פעם אחת ניחא, מאן דמר מברך פעמיים הא אכל ואינון עילוי. ולגי' זו הקושיא היא, דמ"ד פעם אחת ניחא, שלא יברך אלא פעם אחת כיון שאינו מוריד את התפילין [או עכ"פ שאינו מחוייב להוריד], אבל למ"ד שני פעמים, אמאי מברך שני פעמים, הא אכל ואינון עלוייה, כלומר הלא לא הסיר את התפילין אלא אכל בעודן עליו, וא"כ למה לו לברך ב"פ. אלא דתי' הירושלמי תמוה לפ"ז, דמשני תרגמא אבא בר ירמיה באוכל בהן אכילת עראי. ותימה, אם אוכל בהן אכילת עראי הלא יכול לאכול עם תפילין וע"ז הקשינו דלא יברך אלא פ"א. ועל כן ע"כ להגיה בירושלמי.

והרש"ס גרס בתי' הירושלמי באוכל בהן אכילת קבע ולפ"ז ניחא, דמשני הירושלמי הא דמברך שתי פעמים בשאכל בהן אכילת קבע שהיה לו להסירן, ואכן הסירן, וכיון שהסירן והוא חוזר ומניחן חייב הוא לברך. [ואפשר דדווקא מפני שהיה חייב להסירן עי' לקמן].

והגר"א הגיה איפכא, מאן דמר פעמיים ניחא ומ"ד פ"א קשיא, והשתא שפיר משני בשאכל בהן אכילת עראי שאז לא הוצרך להסירן ואינו מברך אלא פ"א.

74. מ"ש שהוא מברך פ"א בשאכל בהם אכילת עראי, וב"פ כשאכל בהם אכילת קבע, יש לפרשו שאין ענינו אלא משום שבאכילת עראי לא הסיר את התפילין על כן אינו מברך, ובאכילת קבע הסירן על כן מברך כשחוזר ומניחן. אבל קשה לפ"ז שאי"ז דין באכילת קבע אלא כל שהסיר מברך. על כן היה נראה יותר דכשהוא מחויב להסיר והסיר מברך, וכשלא היה מחויב להסיר אף אם הסיר אינו חוזר ומברך, ועל כן דווקא באכילת קבע שאינו אוכל בהם, מברך לאחריה כשחוזר ומניחן, ועי' בהרחבות.

75. בבבלי (כג.) איתא דמותר להשתין עם התפילין, ולא אסרו אלא בבית הכסא קבוע, שמא יפנה שם. ולכאורה סותר זה לירושלמי שאמרו לא יכנס אדם לבית המים וכו', ואפשר שאף הבבלי סובר שאין ההיתר אלא משום מצוותן, אלא כיון דלהשתין אינו בזיון, והבזיון אינו אלא

מתניתא פליגא על אבא בר ירמיה נכנס אדם לבית המים וספריו ותפיליו בידו –

א"ר זעירא קיימא אבא בר ירמיה: כאן ביכול ללובשן, כאן בשאינו יכול ללובשן, דלכן מצוה לא עביד בון למה הוא מבזי לון[76].

רבי יוחנן[77] **כד הוה סיפרא בידיה הוה יהיב ליה לחורן, כד הויין תפילוי עילוי הוה קאים בון.**

בראשונה היו נותנין אותן לחביריהן והיו נוטלין אותן ובורחין, התקינו שיהו מניחין בחורין, וכשאירע אותו מעשה[78] **התקינו שיהא אדם נכנס והן בידו.**

רבי יעקב בר אחא בשם ר' זעירא אמר: והוא שיהא ביום כדי ללובשן, אבל אם אין ביום כדי ללובשן אסור. דלכן מצוה לא עביד בון למה הוא מבזי לון.

מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אמר: מאן דעבד טבאות[79] **עושה להן כיס של טפח ונותנן על לבו מה טעם** (תהילים טז ח) **שויתי ה' לנגדי תמיד.**

תמן אמרין: כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין[80].

כניסתו לבית המים, כיון שהותר זה מחמת המצוה, שוב אינו מחויב להסיר מעליו התפילין ולהחזיקן בידו, משא"כ כשעושה צרכיו, שיש בזיון בעצם עשיית הצרכים, אף כשהתירוהו, לא התירו אלא להסירן מעליו ולהחזיקן בידיו. וכ"כ המג"א (או"ח מג סק"ט).

76. הא דמבואר בירושלמי שאם אינו יכול ללובשן אח"כ לא התירו לו ליכנס בהם כלל לבית המים, בבבלי (שם) מבואר לא כן, אלא שאף אם אינו יכול ללובשן אח"כ התירו לו ליכנס בהן אלא שצריך לעשות להם כיס טפח, ועי' להלן.

77. כ"ה ג' הגר"א, ולפנינו הא דר' יוחנן הוא אחר מימרא דר' אבא בר ירמיה, וגי' הגר"א ניחא טפי, דבא לומר שבמקום מצוה מותר לו ליכנס ועל כן היה נכנס ר' יוחנן בתפילין ולא בספר, שבתפילין הוא עושה מצוה.

78. מובא בבבלי (כג.) שבאה זונה ונטלתם ואמרה ראו מה הביא לי פלוני בשכרי.

79. כאן משמע שזו היא מעלה בכל נכנס לבית הכסא, ואם אין שהות ביום, לא יכניסנו כלל לבית הכסא, אפ' בכיס טפח, אבל בבבלי אמרו שאם אין שהות ביום כדי ללובשן עושה להן כיס טפח ונכנס בהן, משמיה דר' מיאשה בר בריה דריב"ל אמרו בכל נכנס שגוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד ליבו, ולא הזכירו שעושה להם כיס טפח, והבבלי לשיטתו שכיס טפח הוא היתר אפ' בשאין שהות ביום ללובשן.

80. בבבלי שבת (מט.) הביאו זאת בלשון 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים', ומשמע דווקא לענין גוף נקי הוא דבעינן להיות כאלישע, ובלשון הירושלמי נראה דאף לענין צדקות, וצ"ע דפשיטא דאף הרשע צריך להניח תפילין, ושמא לענין להניחן כל היום.

ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה: לא יכנס אדם לבית הקברות ויעשה צרכיו שם, ואם עשה כן עליו הכתוב אומר (משלי יז ה) לועג לרש חרף עושהו[81].

דלמא: ר' חייא רובא ור' יונתן[82] היו מהלכין קומי ערסיה דר"ש בר יוסי בר לקוניא והוה ר' יונתן מפסע על קיבריה, אמר ליה רבי חייא רובא כדון אינון מימר למחר אינון גבן ואינון מעיקין לן, א"ל וחכמין אינון כלום, לא כן כתב (קהלת ט ה) והמתים אינם יודעים מאומה. א"ל לקרות את יודע לדרוש אין את יודע (קהלת ט ה) כי החיים יודעים שימותו אילו הצדיקים שאפילו במיתתן קרויין חיים, והמתים אינם יודעים מאומה אילו הרשעים שאפילו בחייהן קרויים מתים. מניין שהרשעים אפילו בחייהן קרויים מתים שנאמר (ישעיהו יח נג) כי לא אחפוץ במות המת, וכי המת מת, אלא אילו הרשעים שאפילו בחייהן קרויין מתים, ומניין שהצדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים, דכתיב (דניאל יב ז) "ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר" מה ת"ל לאמר אמר לו לך ואמור לאבות כל מה שהתניתי לכם עשיתי לבניכם אחריכם.

עירב את האותיות - אית תני תני כשר ואית תני תני פסול.

רבי אידי בשם ר"ש בשם רבי יוחנן: מן דמר כשר - מלמטן, מן דמר פסול - מלמעלן, כגון ארצינו תפארתינו[83]. ארצך צריכה תפארתך צריכה[84] - - -

---

81. בבבלי (יח.) אמרו לועג לרש חרף עושהו, על מי שהוא קורא ק"ש או מתפלל בבית הקברות.

82. בבלי ברכות (יח:) יש מעשה כעין זה בבני ר' חייא, ושם אין נראה שהחיסרון הוא מצד שהיה פוסע על הקברים אלא מצד שהיתה תכלתו מוטלת עליהם, והבבלי לשי' בהערה הקודמת שהלועג לרש הוא מצד קיום המצוה שאין המת יכול לקיימה.

83. סברת החילוק ביאר הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תריא) שאם עירב את האות קודם שסיים לכתוב אותה פסולה, ואם לאחר שסיים לכתוב אותה, כשרה. ועל כן אם כתב ארצינו או תפארתנו, ונגעה רגל הו' בנון כשרה, שכבר נסתיימה הו'. כתב ארצך ותפארתך ונגעה רגל הך' בצ' או בת', בזה מיבעי הירושלמי אי חשיב שנסתיימה הך' קודם שנגעה.

84. בבבלי מנחות (כט.) אמרו: כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה, ולא חילקו עם נתערבה האות באות אחרת קודם שנכתבה או אחר שנכתבה. אולם הרשב"א בתשו' הנ"ל פסק כהירושלמי, וס"ל דהבבלי לא מיירי אלא בשנתערבה קודם כתיבתה וכהירושלמי. אבל שא"ר ס"ל דהבבלי פליג ופוסל בכל גווני מדלא חילק, וכ"פ השו"ע (או"ח ל"ב ט"ז).

רבי אידי בשם[85] ר"ש בשם רבי ייסה: לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, מה טעם - א"ר אבא בריה דרב פפי: (תהילים קל ח) **ממעמקים קראתיך ה'[86].**

א"ר אידי בר"ש[87] בשם ר' יוחנן: לא יעמוד אדם ויתפלל וצריך לנקביו, מה טעם - (עמוס ד יג) **הכון לקראת אלהיך ישראל.**

א"ר אלכסנדרי: (קהלת ד יז) **שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים, שמור עצמך מן הטיפים היוצאות מבין רגליך.**

הדא דתימר בדקים[88] אבל בגסים אם יכול לסבול יסבול[89].

ר' יעקב בר אביי בשם ר' אחא: שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים שמור עצמך כשתהא נקרא אל בית האלהים[90] שתהא טהור ונקי.

א"ר אבא: (משלי ה יח) **יהי מקורך ברוך יהי מקראך לקבר ברוך.**

א"ר ברכיה: (קהלת ג ב) **"עת ללדת ועת למות" אשרי אדם ששעת מיתתו כשעת לידתו מה שעת לידתו נקי כך בשעת מיתתו יהא נקי:**

---

85. כנדצ"ל ועל כן הובא כאן, כמו שהובאה מימרא דרב אידי בשם ר"ש לעיל, ולפנינו בר"ש ולכאורה המובן הוא בן ר"ש ונראה כמש"כ.
86. כ"ה גם בבבלי (יז:).
87. עי' הערה 85.
88. אין מבואר הסברא בזה ומצד המיאוס אדרבא גסין מאיסי טפי, ואולי מצד טירדת המחשבה הוא כן, ויותר נראה שדקין פחות יכול לעכבן ויכול להיות שיהיו מים שותתין על ברכיו בעל כרחו, וכדאמר שמור עצמך מן הטיפין היוצאות מבין רגליך, וכן איתא בבבלי (כב:) היה מתפלל ומים שותתין על ברכיו. [ונ"מ דלבי' זה אי ברי לו שלא יבוא לכלל זה אף בדקין יכול להתפלל].
89. הלשון אם יכול לסבול יסבול מוכיחה שלכתחילה יכול להתפלל כן, ובבבלי (כג.) אמרו, הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה, ואמרו ע"ז לא שנו אלא שאין יכול לשהות בעצמו אבל יכול לשהות בעצמו תפילתו תפילה, ולגי' זו משמע שאם יכול לשהות בעצמו אינה תפילה אלא דיעבד, אבל הרי"ף גרס אם יכול לשהות בעצמו מותר, והגר"א בבי' לשו"ע (סי' צ"ב) הוכיח מירושלמי דידן כהרי"ף, ולדבריו הבבלי מיירי בגדולים אבל בקטנים אפשר שאסור. ובסידור רס"ג מצאתי שפסק כהירושלמי.
90. כלומר לשמים לעת מיתתך.

הלכה ד

מתני'

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא. רבי יוסי אומר לא יצא.

קרא ולא דיקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא. ר' יהודה אומר לא יצא.

הקורא למפרע לא יצא.

קרא וטעה יחזור למקום שטעה:

גמ'

רב אמר הלכה כדברי שניהן להקל[91].

דלכן מה, כן אמרין[92], סתמה ור' יוסי הלכה כסתמא[93], ר' יוסי ור' יודה הלכה כר' יוסי, ומה צריכה למימר רב הלכה כדברי שניהן להקל?

אלא בגין שמע דתני לה ר' חייא בשם ר"מ, לפום כן צריך למימרא הלכה כדברי שניהן להקל.

תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא[94].

למי נצרכה - לר' יוסי

היידין רבי יוסי - הדא דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ור' יוסי אומר לא יצא.

---

91. גם בבבלי (טז.) פסקו הלכה כדברי שניהם להקל.

92. כלומר ואם לא היה אומר כן רב, מה היינו סבורים?! הלא אף בלא זה היינו יודעים שהלכה כדברי שניהם להקל, דר' יוסי וסתמא הלכה כסתמא, וכו'.

93. לת"ק שסתם רבי כמותו קרי הירושלמי סתמא, אע"פ שהובאה במשנה גם דעת ר' יוסי. ועי' תוס' ביצה (ב:) ד"ה גבי, ותוס' ב"ב (קכב:) ד"ה סתם, דסתמא כזו לא חשיבא כסתמא גמורה אלא כרבים לגבי יחיד.

94. משמע דלכתחילה יש לו להשמיע לאזניו, אלא דדיעבד אם לא השמיע, יצא אף לר' יוסי, והא דאמרו בבבלי (לא.) דילפינן מחנה דקולה לא ישמע, היינו שלא ישמע לאחרים, וכן הוא הלשון שם, שאסור להגביה קולו בתפילתו, וכן הוא לשון הירושלמי לקמן ריש פ"ד שלא יגביה אדם קולו ויתפלל, אמנם לשון התוספתא שם, שלא ישמיע לאזניו. ובשו"ע (סי' ק"א)

[תמן תנינן (מגילה פ״ג מ״ד) הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן[95]] אמר רב מתנה דר׳ יוסי היא[96].

א״ר יוסי הוינן סברין מימר מה פליגין רבנן ורבי יוסי בשמע דכתיב בה שמע, הא שאר כל המצות לא.

מן דמר רב מתנה דר׳ יוסי היא, הוי היא שמע היא שאר כל המצות[97].

מ״ט דר׳ יוסי (שמות טו כו) והאזנת למצותיו, ישמעו אוניך מה שפיך מדבר.

אמר רב חסדא: לית כן חרש[98], השגרת לשון היא[99].

א״ר יוסי: מסתברא דיודי רב חסדא בתרומות דהיא דר׳ יוסי[100]. א״ר חנינא בשם רב חסדא דר׳ יוסי היא[101].

א״ר יוסי בי ר׳ בון על כרחיך איתמר דהיא דר׳ יוסי, דתנינן חמשיתא קדמייתא ולא תניתא

פסק כדלכתחילה יש להשמיע לאזניו, ולזה הסכים הגר״א, והגיה הלשון בתוספתא ובתד״א ע״פ הבבלי והירושלמי.

95. נוסף ע״פ כי״ל, ומכל מקום כל המפרשים פי׳ דקאי על מתני׳ דמגילה, ודרכו של הירושלמי לדבר על מקום אחר בלא לפרש.

96. דחרש דמתני׳ ודאי חרש המדבר ואינו שומע הוא שאל״כ היאך קורא את המגילה, והא דקתני שאינו מוציא הוא כר׳ יוסי, דמי שאינו משמיע לאזניו לא יצא, דאילו לרבנן כיון שהוא יוצא דיעבד אף הוא מוציא את הרבים.

97. בבבלי נחלקו בזה, דרב מתנה (טו.) אמר דר׳ יוסי פליג אף במגילה ורב יוסף (טו:) אמר דלא פליג אלא בק״ש משום דכתיב בה ׳שמע׳.

98. מתרץ תי׳ אחר על המשנה במגילה, וקאמר דחרש שבמשנה זו הוא חרש שאינו לא שומע ולא מדבר, ואע״פ שלא שייך שהוא קורא את המגילה, באמת אין צ״ל חרש במשנה ונשנה חרש בשגרת הלשון לשנות חרש שוטה וקטן יחדיו.

99. לפנינו כאן מתניתא לר׳ יודה ול״ג לה.

100. פי׳ אע״פ שדחק המשנה במגילה כדי שלא להעמידה כר׳ יוסי, המשנה בתרומות יוכרח להעמידה כר׳ יוסי.

101. פי׳ דאכן כך א״ר חנינא דרב חסדא גופיה העמיד משנה דתרומות כר׳ יוסי. וכ״ה גם בבבלי (טו.) משמיה דר״ח.

עמהן[102], אם משום שאין תרומתן תרומה, והא תנינן חמשתי אחרנייתא ולא תניתה עמהן, הוי סופך מימר דר' יוסי היא[103].

אלו צריך דיקדוק -

על לבבך, על לבבכם, עשב בשדך, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ[104].

ר' חנינא בשם ר' אחא: אשר נשבע ה'[105].

רבי שמואל בר חנינא בשם ר' הושעיא: יוצר אור ובורא חושך, דלא יימר יוצר אור ובורא נוגה[106].

ר' חגיי בשם ר' אבא בר זבדא: שם שרו לך, דלא יימר שם הללו לך[107].

ר' לוי ר' אבדימא דחיפה בשם ר' לוי בר סיסי: צריך להתיז למען תזכרו[108].

ר' יונה בשם רב חסדא: צריך להתיז כי לעולם חסדו[109].

---

102. פי' ע"כ שהמשנה שם היא כר' יוסי, מפני שנמנו שם (תרומות א א) חמשה שלא יתרומו, ולא נמנה חרש שאינו שומע ואינו מדבר, הרי שהוא תורם, ואם משום שאם תרם תרומתו תרומה, וחמשה אלו אם תרמו אין תרומתם תרומה, הלא שנינו שם (א ו) אף חמשה אחרים שאם תרמו תרומתן תרומה, וגם עימהן לא נשנה חרש המדבר ואינו שומע, אלא בפני עצמו נשנה (שם א ב), ומדוע לא נשנה עימהן, אלא ע"כ דהמשנה דחמשה לא יתרומו היא רבנן, ולדידהו חרש תורם לכתחילה, והמשנה שחרש לא יתרום לכתחילה היא ר' יוסי.

103. דעת הירושלמי דאליבא דרבנן כיון שאם בירך ולא השמיע לאזניו יצא לכה"פ דיעבד, לגבי תרומה תורם לכתחילה דסו"ס הוא מברך עליה. אולם בבבלי (טו.) אמרו, דאף לר' יהודה דלא בעינן שמיעת האוזן אלא לכתחילה, אין חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחילה, כיון שאין ברכתו ברכה לכתחילה. [אך אפשר דגם הירושלמי מודה לזה אלא דס"ל דלר' יהודה אף לכתחילה מברך בלא להשמיע לאזניו].

104. כ"ה בבבלי (טו:) ונוסף שם בכל לבבך בכל לבבכם וצ"ע אמאי לא הובא בירושלמי.

105. שצריך לדקדק בע' דנשבע דלא לישתמע כאומר נשבה ח"ו.

106. הובא זה בבבלי (יא:), ופי' הטעם דאמרינן דווקא יוצר אור ובורא חושך כדי להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום.

107. שאין שירת הים קרויה הלל אלא שירה.

108. פי' המפרשים דלא לישתמע תשכרו בשין שמאלית, לשון שכר, ואין לעשות המצוות ע"מ לקבל שכר.

109. י"ג להתיס, ועכ"פ המשמעות להדגיש את הס' דלא לישתמע חשדו בשין ימנית, מלשון חשד ח"ו.

תני: אין מעבירין לפני התיבה לא חיפנין ולא בישנין ולא טיבעונין מפני שהן עושין היהין חיתין ועיינין אאין. אם היה לשונו ערוך מותר:

הקורא למפרע לא יצא.

ר' יונה אמר, תנא רב נחמן בר אדא. ר' יוסי אומר, תנא נחמן סבא: "והיו" כדרך הוייתן יהו.

תני: אף בהלל ובקריאת המגילה כן[110].

ניחא בקריאת המגילה דכתיב בה (אסתר ט כו) ככתבם, ברם בהלילא בגין דכתיב (תהילים קיג ג) ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'. מה את שמע מינה? א"ר אבון: עוד היא אמורה על סדר (שם קיד א) בצאת ישראל ממצרים לשעבר. (שם קטו א) לא לנו ה' לא לנו לדורות הללו. (שם קטז א) אהבתי כי ישמע ה' את קולי לימות המשיח (שם קיח כז) אסרו חג בעבותים לימות גוג ומגוג. (שם כח) אלי אתה ואודך לעתיד לבוא.

ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי: אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקינה[111].

שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות האחרונות שבחו של מקום, והאמצעיות צרכן של בריות.

חננו דיעה, חננתנו דעה רצה תשובתינו, רצית תשובתינו סלח לנו, סלחת לנו גאלינו, גאלתנו רפא חליינו, ריפית חליינו ברך שנותינו, בירכת שנותינו קבצינו, קיבצתנו שפטינו בצדק, שפטתנו בצדק הכנע קמינו, הכנעת קמינו צדקינו במשפט, צידקתנו בנה ביתך, ושמע עתירתינו, ורצינו בתוכו.

ליט צורכה דלא שמע עתירתינו ובנה ביתך[112] ורצינו בתוכו אלא כמה דאישתעי קרייא כן אשתעייא מתניתא (ישעי' נו ז) והביאותים אל הר קדשי ושימחתים בבית תפילתי.

---

110. כ"ה בבבלי (מגילה יז.), תנא אף בהלל ובק"ש ובתפילה כן.

111. פי' ומשו"ה צריך לאומרה על הסדר ולמפרע לא יצא, וכ"ה בבבלי הנ"ל (מגילה יז.) תנא אף בהלל ובק"ש ובתפילה כן.

112. לפנינו הוא בנה ביתך ושמע עתירתינו והוגה ע"פ כי"ר ורש"ס ועוד, ופי' לא היה צריך לומר כן אלא שמע עתירתינו ואח"כ בנה ביתך ורצינו בתוכו, ולמה נכנסה ברכת שומע תפילה בין שתי ברכות הבית, ומשני שכן כתיב שהבית הוא בית תפילה על כן לאחר הביאה אל הבית שייכא תפילה.

א"ר ירמיה: מאה ועשרים זקנים ומהם שמונים[113] וכמה נביאים התקינו את התפילה הזאת.

ומה ראו לסמוך האל הקדוש לחונן הדעת - על שם (ישעיהו כט כג) והקדישו את קדוש יעקב, מה כתיב בתריה (שם כד) וידעו תועי רוח בינה.

דיעה לתשובה - (ישעי' ו י) השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע וגו' עד ולבבו יבין ושב.

תשובה לסליחה - (ישעי' נה ז) וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח.

סליחה לגאולה - (תהילים קג ג) הסולח לכל עווניכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי. ויאמר רופא חולים קדמיי? אמר רבי אחא: מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעית - ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית. רבי יונה בשם ר' אחא (תהילים קכו ו) שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון שירה שביעית היא להודיעך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית.

אמר רבי חייא בר אבא: מפני מה התקינו רופא חולים ברכה שמינית כנגד המילה שהיא לשמנה על שם (מלאכי ג ה) בריתי היתה אתו החיים.

א"ר אלכסנדרי: מפני מה התקינו מברך השנים ברכה תשיעית כנגד (תהילים כט ה) קול ה' שובר ארזים שהוא עתיד לשבר כל בעלי שערים.

ר' לוי בשם ר' אחא בר חנינא: מה ראו לסמוך מברך השנים למקבץ נדחי ישראל על שם (יחזקאל לו ח) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל למה כי קרבו לבוא,

נתקבצו הגליות והדין נעשה הזידים נכנעין והצדיקים שמחים. ותני עלה: כולל של מינים ושל רשעים במכניע זידים, ושל גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים. ושל דוד בבונה ירושלים (הושע ג ה) אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם.

רבנן אמרי אהן מלכא משיחא אין מי חייא הוא דוד שמיה אין מי דמכייא הוא דוד שמיה. א"ר תנחומא אנא אמרית טעמא (תהילים יח נא) ועושה חסד למשיחו לדוד. רבי יהושע בן לוי אמר: צמח שמו. ר' יודן בריה דר' אייבו אמר: מנחם שמו. אמר חנינה בריה דר' אבהו: ולא פליגי חושבניה דהדין כחושבניה דהדין הוא צמח הוא מנחם.

ודא מסייעא להו, דמר ר' יודן בריה דר' אייבו: עובדא הוה בחד יהודאי דהוה קאים רדי, געת תורתיה קומוי, עבר חד ערביי ושמע קלה א"ל בר יודאי בר יודאי שרי תורך ושרי

113. קצת תימה שלא שמענו על שמונים וכמה נביאים בתחילת בית שני, ובבבלי (מגילה יז:) לא אמרו אלא ומהם כמה נביאים וקאי אחגי זכריה ומלאכי.

קנקנך דהא חריב בית מוקדשא, געת זמן תניינות, א"ל בר יודאי בר יודאי קטור תוריך וקטור קנקניך דהא יליד מלכא משיחא, א"ל מה שמיה מנחם, א"ל ומה שמיה דאבוי א"ל חזקיה, א"ל מן הן הוא א"ל מן בירת מלכא דבית לחם יהודה, אזל זבין תורוי וזבין קנקנוי, ואיתעביד זבין לבדין למיינוקא, והוה עייל קרייה ונפקא קרייה עד דעל להההוא קרתא והויין כל נשייא זבנן, ואימה דמנחם לא זבנה, שמע קלן דנשייא אמרין אימיה דמנחם אימיה דמנחם איתיי זובנין לברך, אמרה בעייא אנא מיחנקוניה סנאיהון דישראל, דביומא דאיתילד איחרוב בית מוקדשא, א"ל רחיציא אנן דברגליה חריב וברגליה מתבניי, א"ל לית לי פריטין, א"ל והוא מה איכפת ליה איתיי זובנין ליה אין לית קומך יומא דין בתר יומין אנא אתי ונסיב, בתר יומין עאל להההיא קרתא אמר לה מהו מיינוקא עביד, א"ל מן שעתא דחמיתני אתון רוחין ועלעולי וחטפיניה מן ידיי.

א"ר בון: מה לנו ללמוד מן הערבי הזה ולא מקרא מלא הוא (ישעי' י לד) והלבנון באדיר יפול, מה כתיב בתריה (שם יא ו) ויצא חוטר מגזע ישי.

אמר ר' תנחומא: מפני מה התקינו שומע תפילה ברכה חמש עשרה - כנגד (תהילים כט י) ה' למבול ישב שהוא כולה את הפורענות מלבוא לעולם.

עבודה להודייה - (שם נ כג) זובח תודה יכבדנני ושם דרך אראנו בישע אלהים.

וחותם בשלום - שכל הברכות חותמיהן שלום[114].

א"ר שמעון בן חלפותא: אין לך כלי שמחזיק ברכה יותר מן השלום ומה טעם (שם כט יא) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

קרא וטעה יחזור למקום שטעה.

טעה בין כתיבת הראשונה לשנייה[115] - חוזר לכתיבת הראשונה[116].

---

114. כמו דמצינו בברכת כהנים (מהרא"פ).

115. פי' שמצא עצמו בוכתבתם על מזוזות, ואינו יודע אם בוכתבם דפרשה ראשונה, או בוכתבתם דפרשה שניה, חוזר לוכתבתם דפרשה ראשונה. ועי' בתר"י שהקשו למ"ד ק"ש דרבנן אמאי חוזר מחמת הספק הא לדידיה ספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, וה"נ כיון שספק לו אם קרא, לא יחזור ויקרא. ותי' שלא אמר שמואל אינו חוזר וקורא אלא בשלא התחיל לקרות, אבל כשהתחיל לקרות אפילו שמואל מודה שאם טעה יש לו לתקן כיון שהתחיל. ונראה דכוונתם כיון שהתחיל ועדיין הוא עומד בק"ש ובודאי חייב הוא לגמור, אבל אם נסתפק לו שמא גמר כבר ק"ש לא יהיה חייב לחזור למ"ד ק"ש דרבנן.

116. כ"ה גם בבבלי (טז.) ושם אמרו שאם פתח בלמען ירבו ימיכם סירכיה נקט ואתא, וכ"ה בסמוך.

טעה ואינו יודע היכן טעה - יחזור כבתחילה למקום הברור לו[117].

דלמא: ר' חייא[118], ר' יסא, ר' אמי, סלקון מיעבד גנוניה דר' אלעזר, שמעון קליה דר' יוחנן, אמרין[119] אי מחדית מילה מאן נחית שמע לה מיניה, אמרין וייחות ר' אלעזר דהוא זריז סגין, נחית וסליק, אמר לון כן א"ר יוחנן: קרא ומצא עצמו בלמען חזקה כוין.

ר' לא ר' יסא בשם ר' אחא רובא: נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כוין.

ר' ירמיה בשם ר' אלעזר: נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל[120].

א"ר חייא רובא: אנא מן יומי לא כוונית, אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית, מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא[121].

שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא.

רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא[122].

א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה:

הלכה ה

מתני'

האומנים קורין בראש האילן או בראש הנדבך מה שאין רשאין לעשות כן בתפילה:

---

117. כעי"ז בבבלי שם.

118. הוא לא מוזכר בבבלי.

119. ע"פ הרש"ס ופשוט הוא, ולפנינו אי מחדית מילה אמרין מן נחית, והדברים עולים למקום אחד.

120. בבבלי (ל:) אמרו כן אף לגבי תפילה ראשונה, 'אמר רבי אליעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל'. ובירושלמי משמע דתפילה ראשונה יתפלל בכל גווני. אמנם ע"פ מש"כ תוס' (לד:) דהא דאם לאו אל יתפלל היינו דווקא אם אינו יכול לכוון את ליבו אפ' באבות, אבל אם יכול לכוון את ליבו באבות יתפלל, י"ל דהכא מיירי במי שיכול לכוון את ליבו באבות שהדין שיתפלל תפילה ראשונה אע"פ שאינו מכוין אלא באבות בלבד, ובזה אמרינן שאם יכול לחזור ולכוון בכל התפילה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל.

121. נראה שהיה מדמה כן בנסותו לדמות כאילו הוא בא לעמוד לפני המלך.

122. א"א שיהא זה כפשוטו, שחסרון הכוונה מחמת אי ריכוז המחשבה הוא, וספירת דברים מחשבה מסודרת היא ואינה נעשית מתוך אי ריכוז, ולכאורה הבי' הפשוט בזה שעשו דברים אלו כדי לרכז מחשבתם ועי"ז יוכלו לסדר כוונתם.

גמ׳

כיני מתניתה (תוספתא פ״ג ה״ח): **הפועלים קורין בראש האילן**[123] **והאומנין בראש הנדבך,**

ותני[124] (תוספתא שם): **מתפללים בראש הזית ובראש התאנה, ובשאר**[125] **כל האילנות יורד ומתפלל למטן, ובעל הבית לעולם יורד ומתפלל למטן.**

ולמה בראש הזית ובראש התאינה - ר׳ אבא ור׳ סימון תרויהון אמרין: מפני שטרחותן מרובה[126].

תני (תוספתא שם ה״ז): **הכתף אף על פי שמשאו על כתיפו הרי זה קורא את שמע, אבל לא יתחיל לא בשעה שהוא פורק ולא בשעה שהוא טוען מפני שאין לבו מיושב.**

בין כך ובין כך אל יתפלל עד שעה שיפרוק[127]**. ואם היה עליו משאוי ארבעת**[128] **קבין מותר.**

א״ר יונתן: והוא ששיקל, מהו ששיקל - תרין חלקין לחורויי וחד לקומויי.

תני: לא יהא מרמז בעיניו וקורא[129]**.**

תני: הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - הרי אילו מברכין ברכה ראשונה וכוללין של ירושלים ושל ארץ וחותמין בשל ארץ. אבל אם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן - הרי אילו מברכין ד׳ ברכות[130]**.**

---

123. מפרש דאומנין דמתני׳ לא קאי אלא אנדבך, דבאילן לא שייכי אומנין אלא פועלים.
124. לפנינו ותני כן, ומשמע שבא לסייע את מה שבי׳ קודם ואינו מובן, ונמחק ע״פ הגר״א.
125. לפנינו הא בשאר והוגה ע״פ התוספתא רש״ס והגר״א, שהמשך הברייתא הוא ולא פירוש.
126. כלומר שטורח גדול הוא לעלות ולרדת מהם ואיכא ביטול מלאכה יותר מדאי על כן הקלו להם שלא ירדו, אבל בעה״ב שאינו שכיר אצל אחרים הצריכוהו לירד ולא חשו לביטול מלאכתו. והנה גם בבבלי (טז.) איתא לדין זה, ורש״י שם פי׳ הטעם בזית ותאנה שענפיהן מרובין ואפשר לכוין שם. אבל בירושלמי כאן מבואר טעם אחר.
127. מפני שהתפילה כולה צריכה כוונה, משא״כ בק״ש שא״צ כוונה רק ג׳ פסוקים הראשונים כמו שאמרו בריש פרקין.
128. פי׳ ד׳ קבין בלבד, אבל יותר אסור, ובבבלי (ב״מ קה:). מבואר דד׳ קבין אסור ורק פחות מד׳ מותר, והגר״א הגיה בירושלמי כהבבלי.
129. הובא זה בבבלי יומא (יט:) ושם אמרו דדווקא בפרק ראשון אסור.
130. כ״ה גם בבבלי (טז.).

א"ר מנא: זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שיברך. דלכן[131], מה אנן אמרין, יעשה מלאכה ויברך.

רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב חונה: לא יעמוד אדם ויתפלל ומין מטבע בידו[132], היו צרורים[133] - לפניו אסור, לאחריו מותר[134].

ר' יסא היה צוררן ותופשן בידו[135].

ולמדת הדין[136] - א"ר יצחק: (דניס יד כה) וצרת הכסף בידך, ובלבד בידך[137].

ר' יוסי בר אבון הורי לר' הלל חתניה כן.

ר' חזקיה ור' יעקב בר אחא הוו יתבין בחד אתר, והוה גבי ר' יעקב בר אחא פריטין אתת ענתא דצלותא ושרתון ויהבון לשמעיה[138] דר' חזקיה קטר פורתיה לפורתיה ושרתון וערק א"ל ומה בידך.

אמר ר' חנינא: אף מי שהיו מימיו[139] על כתיפו הרי זה קורא את שמע ומתפלל.

---

131. פי' דאל"כ אלא שמותר לעשות מלאכה כשהוא מברך, למה התרנו לו לקצר הברכה מפני ביטול מלאכה, יעשה מלאכה בעוד שהוא מברך.
132. מפני שמבטל כוונתו שמחשבתו טרודה במטבעותיו, ואף בבבלי (כג:) הובא זה.
133. היו צרורים נוסף ע"פ הגר"א ואף אחרים מפרשים כן.
134. האי מ"ד סובר שכשהם לפניו מחשבתו טרודה בהם יותר מפני שרואה אותם, וכשהם לאחריו אין מחשבתו טרודה בהם ומותר.
135. דאיהו ס"ל, דדווקא כשהם בידו, ששמירתו עליהם מעולה אז אין דעתו טרודה, אבל אם לא יהיו בידו, כיון שאינן שמורים בשמירה מעולה, תהא דעתו טרודה בהם.
136. כלומר ולענין דיני ממונות, מי שהפקידו אצלו מעות חייב לשמרן בידו אע"פ שהם צרורין.
137. גם בבבלי (ב"מ מב.) אמרו כן, ודרשו זה מהאי קרא, וצרת הכסף בידך, אע"פ שהן צרורין יהיו בידך.
138. המעשה אינו מבואר כ"כ, ויש בו כמה גי', ונאמרו בו כמה ביאורים, אבל כולם עולים למקום אחד. והגרח"ק מפרש שר' יעקב בר אחא כשבא להתפלל נתן מעותיו לר' חזקיה לשומרם, וכדי שלא יטרד שמא ילך לו ר' חזקיה, קשר טליתו לטליתו של ר' חזקיה, ור' חזקיה התיר קשר הטלית וערק, כדי להראות לו שאין בזה שמירה מעולה, ועדיין אין ליבו נכון ובטוח מן החשש שמא יברח מי שהטלית קשורה לו, ובא לומר לו שהנכון הוא להחזיק המעות בידו שרק אז הוא בטוח ויכול להתפלל. ושאר המפרשים ביארו בדרכים דומות וענינם שווה.
139. הבי' המרווח הוא מ"ש החרדים דמיירי במי חטאת וס"ד שהם נפסלים בהיסח הדעת ואעפ"כ מתפלל עימהן, מפני שאין צריך להסיח דעת בתפילתו ממי החטאת, ומעיקרא הוכיחו מזה

רב חונא אמר [הדא אמרה[140]] קרית שמע ותפילה אינן צריכות כוונה.

א"ר מנא קשייתה קומי ר' פינחס ואפי' תימר קרית שמע אינה צריכה כוונה תפילה צריכה כוונה[141].

א"ר יוסי קיימתיה: כיי דמר ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן הגיעוך סוף מלאכת המים שאינם מחוורין דבר תורה[142]:

הלכה ו

מתני'

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה.

מעשה בר"ג שנשא וקרא לילה הראשון אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שחתן פטור אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפי' שעה אחת:

גמ'

ר' אלעזר בן אנטיגנוס בשם ר' אליעזר בי ר' ינאי: זאת אומרת שמותר לבעול בעילה בתחילה בשבת[143].

שק"ש ותפילה א"צ כוונה, ומשתמהו בזה, אסיקנא דמיירי במי חטאת לאחר קידוש שאינן נפסלים בהיסח הדעת.

140. נוסף ע"פ הגר"א.

141. ע"פ ד"א, ולפנינו איתא אפ' תימר ק"ש צריכה כוונה תפילה אינה צריכה כוונה, וזה תמוה, וי"ג אפ' תימר ק"ש אינה צריכה כוונה תפילה א"צ כוונה, וזה יתכן, ופי' בתמיה וכי תפילה אפש"ל שאינה צריכה כוונה.

142. פי' המים בסופם לאחר שנתקדשו שאין היסח הדעת פוסלן מן התורה, [ומשמע דמדרבנן נפסלים, והיינו משום חשש טומאה, דלא גרעו מקדשים שנפסלים בהיסח הדעת (כמבואר בפסחים לד.), וצ"ב אכתי לא יכוון שלא יפסלו מדרבנן, ונראה דלגבי היסח הדעת דרבנן, די שיהיו במצב שהם שמורים מטומאה, ואין זה מטרידו מכוונה].

143. סוגיא זו הובאה בבבלי (כתובות ה:), ומבואר שם ששתי מלאכות יש בבעילה, בהוצאת הדם משום חובל, ובעשיית פתח משום בונה, וכלפי שתיהן יש לדון דקלקול הן ולהתירן משום דהוו מקלקל, ואפי' אם נאמר דתיקון הם יש לדון להתירן למ"ד דבר שאינו מתכוון מותר, אי נימא שאינו מתכוון לפתח ולא לדם אלא להנאת עצמו, וכלפי הוצאת הדם יש עוד סברא להתיר דדם מיפקד פקיד. ומסקנת הסוגיא שם (ז.) להתיר לבעול בתחילה בשבת, משום שאינו מתכוון. ובירושלמי ג"כ נראה שיש את שני אלו הנידונים מצד חבורה ומצד עשיית פתח ויש כמה נ"מ בזה עי' להלן.

א"ר חגיי קומי ר' יוסה: תיפתר באלמנה שאינה עושה חבורה[144].

א"ל: והא תנינן ארבעה לילות, אית לך למימר ארבעה לילות באלמנה?!

א"ר[145] יעקב בר זבדי קשייתה קומי ר' יוסי מה בינה לבין שובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות –

א"ל: ומור דבתרה ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי, וכאן שמתכוין לעשותה בעולה כמי שמתכוין לעשותה כלי.

רב יצחק בר רב משרשיא[146] מקשי מה בינה למיפים מורסא[147] בשבת –

א"ל: ומור דבתרה ובלבד שלא יתכוין לעשותה פה. וכאן מכיון שהוא מתכוין לעשותה בעולה כמי שהוא מתכוין לעשותה כלי[148].

תני: לא יבעול אדם בעילה לכתחילה בשבת מפני שהוא עושה חבורה ואחרים מתירין.

א"ר יוסי בי ר' אבון טעמון דאחרים למלאכתו הוא מתכוין מאיליה נעשה חבורה[149].

---

144. מבואר כאן בירושלמי שאף הנושא את האלמנה פטור מק"ש לילה אחד, ונראה דהיינו משום דטריד בחופה וצרכי סעודה וכעוסק במצוה דמי, ובבבלי (יא.) הובאה ברייתא דהנושא את האלמנה חייב. ואפשר שהירושלמי יעמיד ברייתא זו לאחר הלילה הראשון.

145. בא לפרש דעת האוסר לבעול, וק"ק שעדיין לא נזכרה דעת האוסר, וכבר הוא מפרשה, ומה"ט גורס הגר"א כאן 'תני לא יבעול אדם וכו' דלקמן, שאחר שהובאה דעת האוסר מפרשינן לה. אולם צ"ע דבהא תני דלקמן משמע, דמאן דאסר משום עשיית חבורה אסר, והיינו משום הוצאת הדם, וא"כ התי' שמכוון לעשותה בעולה לא מעלה ולא מוריד, שאין הנידון אלא אם הוא מכוון להוצאת הדם, ומן הנידון אם מכוון לעשותה בעולה משמע שסברת האיסור היא משום עשיית פתח.

146. לפנינו איתא כאן או ואינו מבואר, וליתא בכמה דפוסים וכת"י.

147. בבבלי (שבת קז:) מבואר דמפיס מורסא חשיב עושה פתח, והא דשרי היינו משום משאצל"ג דשרינן לה במקום צער, ולפ"ז אין הקו' מבוארת, דדילמא לא התירו משאצל"ג במקום מצוה. ומשמע דהירושלמי סבר שכשאינו מכוון לעשות פה לא חשיב כלל פתח, וזה טעם ההיתר במפיס מורסא, וכן נראה בדעת הרמב"ם (שבת י יז) שהתיר מפיס מורסא, אף שפסק כר"י דמשאצל"ג חייב.

148. כאן נראה שיסוד האיסור הוא משום עשיית פתח, שעל כן אם מכוון לזה אסור, ולקמן בברייתא נראה שיסוד האיסור הוא עשיית חבורה.

149. לכאורה טעם המתיר משום דהו"ל דבר שאינו מתכוון, וקשה דהא בפסיק רישא מודה ר"ש, ואולי הירושלמי לא ס"ל כן, וכדס"ד דאביי בבבלי (שבת קלג.) דלא מודה ר"ש בפסיק רישא.

אסי אמר: אסור. בנימן גנזכייה נפק ומור משמיה דרב: מותר, שמע שמואל ואיקפד עילוי ומית וקרי עילוי ברוך שנגפו, ועל רב קרא (משלי יג כח) לא יאונה לצדיק כל און[150].

שמואל אמר: כל ההיא הילכתא דרישיה דפירקא אחרייא דנידה להלכה אבל לא למעשה. ר' יניי ערק אפילו מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישאת[151].

בעון קומוי רבי יוחנן מהו לבעול בעילה שנייה –

אמרין לתלות בדם המכה לא הורו ולבעול בעילה שנייה הוא מורייא?![152]

מה צריכה לה בשבאו לה ימי הפסק ימי טהרה בנתים.

א"ר אבהו שושביניה דר' שמעון בר אבא, הוינא שאלית לר' אלעזר מהו לבעול בעילה שנייה ושרא ליה, דהוא סבר כהדא דשמואל. דשמואל אמר פירצה דחוקה נכנסין בה בשבת אפי' משרת צרורות[153].

ובבבלי (כתובות ו:) מבואר דלא הוה פסיק רישא, משום דיש בקיאין בהטיה, ושמא יטה ולא תעשה חבורה.

150. בפשטות משמע שאסור ומותר כאן קאי אלבעול בתחילה בשבת, אבל א"א לומר כן, שהרי מסקנת הירושלמי לעיל שמן המשנה מוכח שמותר. ונראה דקאי אהא דמשמע ממתני' שמותר לבעול בתולה ארבעה לילות זה אח"ז ולא חיישינן לדם נידות, וע"ז אמר דרב אסי אמר אסור וכו' וע"ז ממשיכה הסוגיא דכל הלכתא דריש פירקא דתינוקת להלכה ולא למעשה. ובבבלי (נדה סה.) גבי כמה לילות נותנין לבתולה בוגרת אמרו 'מנימין סקסנאה הוה שקיל ואזיל לאתריה דשמואל, סבר למעבד עובדא כוותיה דרב אפילו ראתה, אמר לא פליג רב בין ראתה בין לא ראתה, קדים שכיב באורחא, קרי שמואל עליה דרב לא יאונה לצדיק כל און' ונראים הדברים שהוא הוא מעשה דכאן, ומנימין סקסנאה הוא בנימין גנזכיה, וזה סיוע למשנ"ת.

151. כ"ה גם בבבלי (נדה סה:): רב ושמואל דאמרי תרוייהו, הלכה - בועל בעילת מצוה ופורש ... כרבותינו, דתניא רבותינו חזרו ונמנו, בועל בעילת מצוה ופורש. אמר עולא, כי הוו בה ר' יוחנן ור"ל בתינוקת לא הוו מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא, ומסיימי בה הכי: בועל בעילת מצוה ופורש.

152. נראה פי' ששאלוהו על בעילה שניה מצד הלכות שבת, והתיר, ומקשינן תיפוק ליה דר' יוחנן לא תלה אפ' בדם מכה, וכ"ש בדם בתולים, ותהא אסורה בעילה שניה משום נדה כיון שנטמאה בבעילה ראשונה, ומשנינן דנ"מ לאחר שכבר נטהרה מבעילה ראשונה.

153. גם בבבלי (כתובות ו:) מבואר דאפ' למאן דאית ליה דאסור לבעול בתחילה בשבת מודה הוא שבעילה שניה בועל אע"פ שמרחיב את הפתח וכדשמואל, ולכאורה לא שייכא סברא זו אלא אם סברת האיסור היא משום עושה פתח ולא אם היא משום מוציא דם.

א"ר חגי שושביניה דר' שמואל קפודקי': הוינא שאילית לר' יאשיה ושרע מיניה. שאילית לר' שמואל בר יצחק א"ל מעתה אי זה דם נידה ואי זה דם בתולים[154].

תני: כלה אסורה לביתה כל שבעה ואסור ליטול ממנה[155] כוס של ברכה דברי ר' אליעזר. מ"ט דרבי אליעזר - אי איפשר[156] שלא יצא דם נידה עם דם בתולים:

הלכה ז

מתני'

רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ אמר להן איני כשאר כל אדם איסטנים אני:

גמ'

מאן תנא אבל אסור ברחיצה כל שבעה ר' נתן[157].

ר' אמי הוה ליה עובדא ושאל לר' חייא בר בא והורי ליה כל שבעה כר' נתן.

ר' יוסי הוה ליה עובדא ושאל לר' בא בר כהן לגבי ר' אחא[158], א"ל: [לא כן אלפן רבי][159] ר' אמי הוה ליה עובדא ושאל לריש לקיש והורי ליה כר' נתן כל שבעה.

---

154. הראשונים בנדה נתקשו מאיזה טעם אין תולין בדם בתולים, והלא בדם מכה תלינן, ואין לך מכה גדולה מזו, ומדברי הירושלמי כאן אפשר ללמוד תי', דכיון שאין אנו יודעים דם בתולים עד מתי הוא שותת, ואם נתלה בו ונלך, אפשר שיצא דם נדה ועדיין נתלה בו, על כן גזרו שלא לתלות בדם בתולים כלל, אבל דם מכה כשם שידענו על המכה ועל כן תלינו בה, כך נדע כשתפסוק.

155. הגר"א גריס אסורה ליטול ממנו, וניחא טפי שהאיש משגר לאשה כוס של ברכה. ולגי' דידן קשה וכי אשה נותנת כוס של ברכה לאיש, ויש שלא גרסו של ברכה (כי"ר וכ"ה ברשב"א כתובות סא. ובמסכת כלה) וניחא טפי, והרשב"א שם דייק דדווקא כוס אסור משום מזיגת הכוס, כדאיתא בבבלי (שם) אבל שאר דברים יכול ליטול מידה.

156. חידוש גדול הוא דנקטינן בודאי, שיצא דם נידה עם דם בתולים, והרי מדינא דמתני' תלינן בדם בתולים אף בנערה שהגיע זמנה לראות וראתה, ואפשר דר"א פליג אמתני' דהתם, וצ"ע.

157. דלרבנן אין אבל אסור ברחיצה.

158. פי' שאלו שישאל את ר' אחא.

159. 'אלפן רבי' ע"פ ירושלמי מו"ק וכן הוא בד"א ברש"ס ובחרדים, ולפנינו 'אלפך' בלא רבי והגר"א מחק כל זה.

אמר ליה [לא כן אולפן ר' אמי הוה ליה עובדא ושאל לר' חייא בר בא והורי ליה כל שבעה כר' נתן. אמר ליה[160]] דלמא תרין עובדין אינון אנן אמרין ליה על דר' חייא בר בא ואתון אמרין ליה על דריש לקיש.

ועוד מן הדא ר' חמא אבוי דר' אושעיא הוה ליה עובדא שאל לרבנן ואסרון.

ר' יוסי בעי איילן רבנן, רבנן דהכא או רבנן דרומיא - אין תימר רבנן דהכא ניחא, אין תימר רבנן דרומיא רבנייא קומוי והוא שאל לזעירייא?![161]

אין תימר רבנן דהכא, ניחא[162], אין תימר רבנן דרומיא, אינון שריין ואינון אסרין?! דתני מקום שנהגו להרחיץ אחר המיטה מרחיצין [מקום שנהגו שלא להרחיץ אין מרחיצין][163] ובדרום מרחיצין[164].

א"ר יוסי בי ר' אבון מי שהוא מתיר את הרחיצה הזאת עושה אותה כאכילה ושתייה.

הדא דתימר ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר.

כהדא דשמואל בר אבא עלו בו חטטין אתון שיילון לר' יסא מהו דיסחי - אמר לון דלא יסחי מיית הוא?![165] אין בעי אפילו בתשעה באב. אין בעי אפילו ביום הכפורים[166].

---

160. כל זה נוסף ע"פ הגר"א.

161. הגר"א גריס כך ר' יוסי בעי איילן רבנן, רבנן דהכא או רבנן דרומיא - אין תימר רבנן דהכא, רבנייא קומוי והוא שאל לזעירייא?! אין תימר רבנן דהכא, ניחא, אין תימר רבנן דרומייא, אינון שריין ואינון אסרין?! כלומר דרבנן דרומיא היו גודלים מרבנן דהכא ור"ז בעי ולא פשט דמחד גיסא איך אפשר ששאל לרבנן דהכא כשהיו רבנייא לפניו, ומאידך א"א לומר ששאל לרבנן דרומיא שהרי אינון מתירין.

162. אין תימר וכו' נוסף ע"פ הירושלמי מו"ק (פ"ג ה"ה).

163. נוסף ע"פ הגר"א.

164. לכאורה משמע דדווקא רחיצה שלאחר המיטה היו מתירין בדרום, וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם ענין האבלות, דרחיצה ראשונה לבד התירו משום רוח רעה של מת. אלא דלפ"ז קשה מאי הקשו מזה על הצד שזקני דרום אסרו את הרחיצה, דילמא לא אסרו אלא מרחיצה ראשונה ואילך. ולולא דברי הרמב"ן היה נראה לפרש שברייתא דמקום שנהגו להרחיץ אתיא כרבנן דר' נתן שמתירין את הרחיצה לאבל כל שבעה, אלא היה מקומות שנהגו לאסור לכה"פ אחר המיטה, ובדרום נהגו להתיר אפ' זה.

165. פשיטא שלא מיירי הכא שיש חשש שימות, אלא לשון גוזמא הוא, וכוונתו שיצטער, וכעי"ז איתא בירושלמי להלן (פ"ג ה"ה) יטבול וימות, והיינו שאין ענין איסור הרחיצה כדי שיצטער אלא כדי שלא יתענג, אך אם יש לו צער מזה יכול לרחוץ.

166. קשה בשלמא יוה"כ חמיר מאבלות, שהוא דאורייתא, [ולכה"פ עיקרו דאו' אף אם שאר

רבי יוסי ברבי חנינא ראו אותו טובל אם לקריויו, אם לקריו לא ידעין אם להקר גופו שאין רחיצת צונין רחיצה- לא ידעין[167].

הורי ר' בא כהין תניא[168]

הורי ר' אחא בבא מן הדרך והיו רגליו קיהות עליו שמותר להרחיצן במים.

תני: אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל. לכשיבואו אל העיר יחלוצו. וכן בתשעה באב וכן בתענית ציבור[169].

תני: במקום שנהגו לשאול אבילים בשבת שואלין ובדרום שואלין.

ר' הושעיא רובא אזל לחד אתר וחזא אבילא בשובתא ושאיל בון אמר לון אני איני יודע מנהג מקומכם אלא שלום עליכם כמנהג מקומינו.

ר' יוסי בי ר' חלפתא משבח בדר' מאיר קומי ציפוראי אדם גדול אדם קדוש אדם צנוע. חד זמן חמא אבילייא בשובתא ושאל בון. א"ל אהן דאת מתני שבחיה, אמר לון מה עיסקיה? א"ל חמא אבילייא בשובתא ושאל בון. אמר לון בעי אתון מידע מהו חיליה בא

ענויים דרבנן], ועל כן אמר אפ' יוה"כ, אבל ת"ב במה הוא חמור מאבלות, הלא אף הוא מדרבנן. ושמא משום דבאבלות פליגי אי שריא רחיצה, ות"ב לכו"ע מותר. ואפשר עוד, דבאבלות מדיני אבלות הוא, ויותר פשוט שרחיצה שאינה של תענוג, אינה סתירה לניהוג אבלות, אבל בת"ב ויוה"כ שהוא ענין תענית אפשר שיש כאן סתירה לענוי, כיון דסו"ס מתענג ברחיצתו אף אם אין כוונתו לתענוג, וזה חידושו שאפ' בהם מותר.

167. כלומר נסתפקו אם לקרויו טבל וא"כ אין מוכח מזה כלום, דפשיטא שטובלין לקרי באבלות שאינה רחיצה של תענוג [ובפרט קודם שבטלה תקנת עזרא], או דטבל להקר גופו משום דס"ל דרחיצת תענית לאו שמה רחיצה. ובבבלי (תענית יג.) נחלקו בענין רחיצת צונן, ומסקנא דכל גופו אסור אף בחמין, ופניו ידיו ורגליו בחמין אסור בצונן מותר.

168. 'הורי ר' בא כהין תניא', החרדים כתב שזה נוסף מהירושלמי ביומא (פ"ח ה"א) ובתענית (פ"א ה"ו), שם הובאה הברייתא: 'היה הולך אצל רבו אצל בתו ועבר בים או בנהר אינו חושש, ניטנפו רגליו מטבילן במים ואינו חושש' ועל זה אמרו שם הורי רבי בא כהן תנייא. וכאן נוסף מפני הסוגיא דבסמוך. ואפ"ל ע"ד זו דכאן נשמטה הברייתא שעליה נסובה הוראת ר' בא.

169. כ"ה בבבלי מו"ק (טו:): כשאמרו [בתענית ציבור] אסור בנעילת הסנדל לא אמרו אלא בעיר, אבל בדרך מותר. הא כיצד, יצא לדרך נועל, נכנס לעיר חולץ, וכן אתה מוצא במנודה ובאבל. והנה שם נסתפקו אי מנודה אסור בנעילת הסנדל, ובעו למיפשט לה מהך ברייתא, ודחו דהאי 'וכן אתה מוצא במנודה' קאי אשארא, אולם לגי' הירושלמי בברייתא אי אפשר לדחות כן, ומוכרח דמנודה אסור בנעילת הסנדל.

להודיעכם שאין אבל בשבת[170]. הדא דכתיב (משלי י כב) ברכת ה' היא תעשיר זו ברכת שבת. ולא יוסיף עצב עמה זו אבילות. כמה דתימא (שמואל ב יט ג) נעצב המלך על בנו:

הלכה ח

מתני'

וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומין. אמרו לו לא לימדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. אמר להם אין טבי עבדי כשאר העבדים כשר היה:

גמ'

הא בני חורים אחרים מקבלין תנחומין עליהן?!

כיני מתנייתה: אין מקבלים תנחומים על העבדים[171].

תני[172]: מעשה שמתה שפחתו של ר' אליעזר ונכנסו תלמידיו לנחמו ולא קיבל. נכנס מפניהם לחצר, ונכנסו אחריו, לבית, ונכנסו אחריו. אמר להן כמדומה הייתי שאתם נכוין בפושרין ואי אתם נכוין אפילו ברותחין. והלא אמרו אין מקבלין תנחומין על העבדים מפני שהעבדים כבהמה. אם על בני חורין אחרים אין מקבלין תנחומין כל שכן על העבדים.

מי שמת עבדו או בהמתו אומר לו המקום ימלא חסרונך.

כד דמך ר' חייא בר אדא בר אחתיה דבר קפרא קביל ר"ל עילוי דהוה רביה. נימר תלמידיה דבר נשא חביב עליה כבריה.

---

170. מלשונו משמע שאין אבלות בשבת כלל אפי' בצינעא, מיהו נראה, דאפ' למאן דס"ל דאבלות בצינעא נוהגת בשבת, הא חשיב אבלות בפרהסיא, ואסור לנוהגה בשבת, והאוסרים לשאול בשלום אבלים בשבת, נראה דסברי דאיסור שאלה בשלום האבל אינו מצד אבלות אלא מצד שאינו שרוי בשלום, ואולי דכו"ע סברי הכי, אלא דסברי שבשבת הוא שרוי בשלום.

171. קו' הירושלמי שהרי אף על בני חורין שאינן קרוביו אינו מקבל תנחומין, ומה צריך לדין אין מקבלים תנחומין על העבדים, הלא בלא"ה אינן קרוביו, [וכן קשה אמאי קיבל ר"ג תנחומין על טבי, אף שכשר היה, הרי לא היה קרובו]. ותי' הירושלמי ע"ז אינו מבואר. ויש שביארו שכוונת הירושלמי לתרץ דאין מקבלים תנחומין אף על עבדיו שמחמת קרבתו אליהם הרי הם כקרוביו, וכמו שאמרו בירושלמי להלן שבר קפרא קיבל תנחומין על תלמידו מפני שהיה חביב עליו כבנו.

172. הובא גם בבבלי (טז:).

עאל ואיפטר עילוי (שיר השירים ו ג) "דודי ירד לגנו לערוגת הבושם לרעות בגנים" לא צורכה אלא לגנו, מהו[173] לרעות בגנים. דודי זה הקדוש ברוך הוא. ירד לגנו זה העולם. לערוגת הבושם אילו ישראל. לרעות בגנים אילו אומות העולם. וללקוט שושנים אילו הצדיקים שמסלקן מביניהן.

משלו משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו בן והיה חביב עליו יותר מדאי. מה עשה המלך נטע לו פרדס. בשעה שהיה הבן עושה רצונו של אביו היה מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זו נטיעה יפה בעולם ונוטעה בתוך פרדיסו. ובשעה שהיה מכעיסו היה מקצץ כל נטיעותיו. כך בשעה שישראל עושין רצונו של הקדוש ברוך הוא מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זה צדיק באומות העולם ומביאו ומדבקו לישראל. כגון יתרו ורחב. ובשעה שהן מכעיסין אותו היה מסלק הצדיקים שביניהן[174].

דלמא: ר' חייא בר אבא וחבורתיה, ואית דמרין ר' יוסי בי ר' חלפתא וחבורתיה, ואית דמרין ר' עקיבה וחבורתיה, הוו יתבין לעיי באוריתא תחות הדא תאינה והוה מרא דתאינתא קריץ ולקיט לה בכל יום. אמרין שמא הוא חושדינו נחלוף את מקומינו. למחר אתיא מרה דתאינתא גבון אמר לון מריי אף חדא מצוה דהויתן נהיגין ועבדין עמי מנעתונה מיני. אמרון ליה אמרין דלמא דאחשד לן בצפרא אתי מודעא יתהון זרחה עליו החמה והתליעו תאינותיה.

באותה שעה אמרו בעל התאנה יודע אימתי עונתה של תאינה ללקוט והיה לוקטה כך הקדוש ברוך הוא יודע אימתי עונתן של צדיקים לסלק מן העולם והוא מסלקן.

כד דמך ר' בון בר ר' חייא על ר' זעירא ואפטר עילוי (קהלת ה יט) מתוקה שנת העובד. ישן אין כתיב כאן אלא אם מעט אם הרבה יאכל -

למה היה רבי בון בר' חייא דומה למלך ששכר פועלים הרבה והיה שם פועל אחד והיה משתכר במלאכתו יותר מדאי, מה עשה המלך נטלו והיה מטייל עמו ארוכות וקצרות. לעיתותי ערב באו אותם פועלים ליטול שכרן ונתן לו שכרו עמהן משלם. והיו הפועלים מתרעמין ואומרים אנו יגענו כל היום וזה לא יגע אלא שתי שעות ונתן לו שכרו עמנו משלם. אמר להן המלך יגע זה לשתי שעות יותר ממה שלא יגעתם אתם

173. הגי' ע"פ הגר"א, ופי' כיון שפתח הכתוב 'ירד לגנו', מפני מה המשיך 'לרעות בגנים'.

174. כלומר מפרש הפסוק לצדדים שדודי ירד לגנו לעולם, פעמים לרעות בגנים - באומות העולם ולהביא משם גרים לנטעם בישראל, ופעמים ללקוט שושנים - צדיקים מישראל לסלקם.

כל היום כולו. כך יגע רבי בון בתורה לעשרים ושמונה שנה מה שאין תלמיד וותיק יכול ללמוד למאה שנה.

כד דמך ר' סימון בר זביד עאל ר' ליא ואפטר עילוי: ארבעה דברים תשמישו של עולם וכולן אם אבדו יש להן חליפין (ויק"ר כח ו ג) כי יש לכסף מוצא, ומקום לזהב יזוקו, ברזל מעפר יוקח, ואבן יצוק נחושה. אילו אם אבדו יש להן חליפין[175] אבל ת"ח שמת מי מביא לנו חליפתו מי מביא לנו תמורתו. (איוב כח יג) והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה ונעלמה מעיני כל חי.

א"ר לוי: מה אם אחי יוסף על שמצאו מציאה יצא לבם דכתיב (בראשית מב כח) ויצא לבם. אנו שאבדנו את ר' סימון בר זביד על אחת כמה וכמה.

כד דמך ר' לוי בר סיסי על אבוי דשמואל ואפטר עילוי: (קהלת יב יג) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא. למה היה לוי בן סיסי דומה למלך שהיה לו כרם והיה בו מאה גפנים והיו עושות כל שנה ושנה מאה חביות של יין עמד על חמשים עמד על ארבעים עמד על שלשים עמד על עשרים עמד על עשר עמד על אחד והיה עושה מאה חביות של יין והיה אותו הגפן חביב עליו ככל הכרם כולו כך היה רבי לוי בר סיסי חביב לפני הקדוש ברוך הוא ככל אדם. הדא הוא דכתיב (קהלת יב יג) כי זה כל האדם[176].

כהנא הוה עולם סגין[177], כד סליק להכא חמתיה חד בר פחין, א"ל מה קלא בשמיא[178], א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם וכן הוות ליה.

פגע ביה חד פחין א"ל מה קלא בשמיא א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם וכן הוות ליה.

אמר מה סליקית מזכי[179] ואנא איחטי, מה סליקית למיקטלה בני ארעא דישראל ניזול וניחות לי מן הן דסליקית. אתא לגבי ר' יוחנן א"ל בר נש דאימיה מבסרא[180] ליה ואיתתיה

175. כיון שמקום מוצאם ידוע אפשר לילך שם ליטול ממנו חליפיהם, אבל החכמה שאין מוצאה ידוע, אם אבדה אין לה חליפין.

176. נראה לפרש מעלת לוי שהיה מתלמידי רבי האחרונים שנשארו בעולם, וכשמת אבד שריד לדור תלמידי רבי.

177. ר"ל צעיר מאוד.

178. לעג לו, ויש שפי' מחמת שרב כהנא מת וחזר וחיה, כמבואר בבבלי (ב"ק קיז.) ושאלו מה שמע בשמים, כשהיה מת.

179. פי' עליתי כדי לזכות ואני חוטא.

180. מבזה אותו, והנמשל של זה, שא"י היא כאימו וחו"ל כאשת אביו, אבל בא"י הוא נכשל להמית את החטאים.

דאבוהי מוקרא ליה להן ייזול ליה א״ל ייזול להן דמוקרין ליה. נחת ליה כהנא מן הן דסלק. אתון אמרין ליה לר׳ יוחנן הא נחית כהנא לבבל. אמר מה הוה מיזל ליה דלא מיסב רשותא. אמרין ליה ההוא מילתא דאמר לך הוא הוה נטילת רשות דידיה.

ר׳ זעירא כד סלק להכא אזל אקיז דם, אזל בעי מיזבון חדא ליטרא דקופד מן מבחא[181]. א״ל בכמה הדין ליטרתא א״ל בחמשין מניי וחד קורסם[182]. א״ל סב לך שיתין ולא קביל עילוי. סב לך ע׳ ולא קביל עילוי. סב לך פ׳ סב לך צ׳ עד דמטא מאה ולא קביל עילוי. א״ל עביד כמנהגך. ברומשא נחית לבית וועדא. אמר לון רבנן מה ביש מנהגא דהכא דלא אכיל בר נש ליטרא דקופד עד דמחו ליה חד קורסם. אמרין ליה ומה הוא דין אמר לון פלן טבחא. שלחון בעיי מייתיתיה ואשכחון ארוניה נפקא. א״ל ר׳ כל הכין[183] א״ל וייתי עליי דלא כעסית עילוי, מי סברת דמנהגא כן.

ר׳ יסא כד סליק להכא אזל ספר בעי מסחי באהן דימוסן דטיבריא. פגע ביה חד ליצן ויהב ליה פורקדל[184] חד. א״ל עד כדון עונקתיה דההוא גברא רפיא[185]. והוה ארכונא קאים דאין אחד ליסטים, ואזל קם ליה גחיך כל קבליה[186]. א״ל ארכונא מאן הוה עמך[187] תלה עינוי וחמא דהוא גחיך, א״ל אהן דגחיך הוא עמי, נסביה ודניה ואודי ליה על חד קטיל. מי נפקין תרויהון טעינין תרתי שרין[188], מן דעבר ר׳ יסא מסחא, א״ל ההוא עונקתא דהות רפיא כבר שנצת[189], אמר ליה ביש גדא דההוא גברא ולא כתיב (ישעי׳ כח כג) ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם.

רבי פינחס רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: קשה היא הליצנות שתחילתה ייסורין וסופן כלייה תחילתה ייסורין דכתיב ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם וסופן כלייה דכתיב (ישעי׳ כח כב) כי כלה ונחרצה שמעתי מאת ה׳ צבאות על כל הארץ:

---

181. שאחר ההקזה צריך לאכול להתחזק.
182. ומכת רצועה אחת, ועשה כן לליצנות.
183. פי׳ כל כך כעסת עליו, שהיו סבורים שמת מחמת הקפדתו.
184. פי׳ מכה בעורף.
185. פי׳ א״ל הלץ לר׳ ייסא, עדיין אע״פ שנתתי לך מכה, עדיין צוארך רפה.
186. הלץ היה צוחק למול הלסטים הנידון.
187. כלומר מי היה שותף עמך בלסטיות.
188. טעונין שתי קולרין לצאת למות.
189. כלומר אותו צואר שהיה רפוי כבר נתחזק, פי׳ נענשתי על שהכתיך בצוארך שניתן הקולר בצוארי.

הלכה ט

מתני׳

חתן אם רוצה לקרות את שמע בלילה הראשון קורא.

רשב״ג אומר לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול:

גמ׳

תני: כל דבר שהוא של צער - כל הרוצה לעשות עצמו יחיד, עושה, תלמיד חכם, עושה, ותבוא לו ברכה.

וכל דבר שהוא של שבח - לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד, עושה, תלמיד חכם, עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור[190].

תני: מסתלקין לצדדין מפני יתידות דרכים ובשעה שהוא משתקע אפילו בשדה שהיא מליאה כורכמין[191].

א״ר אבהו מעשה בר״ג ור׳ יהושע שהיו בדרך והיו מסתלקין לצדדין מפני יתידות דרכים וראו את ר׳ יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדן,

אמר ר״ג לר׳ יהושע מי הוא זה שמראה עצמו באצבע. אמר לו יהודה בן פפוס הוא שכל מעשיו לשום שמים[192].

[א״ל] ולא כן תני כל דבר שהוא של שבח לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה אלא א״כ מינו אותו פרנס על הצבור[193].

---

190. הובא זה בבבלי תענית (יז:), והובא זה שם משמיה דרשב״ג, ות״ק התם מחמיר, וס״ל דאפ׳ בדבר של צער אינו עושה. ולכאורה קשה, בשלמא רשב״ג לטעמיה במתני׳ דאינו מחמיר בק״ש שהיא דבר שאינו של צער, אמנם רבנן דמתני׳ הלא ס״ל דאפ׳ בק״ש עושה, ואיך הפכו שיטתם שם וס״ל שאינו עושה אפ׳ בדבר של צער, ויש לישב ע״פ המבואר בבבלי כאן (יז:) דק״ש שאני הואיל וכו״ע קרו ואיהו נמי קרי לא מחזי כיוהרא.

191. הובא זה בבבלי ב״ק (פא.), ופרש״י שם, מפני יתידות הדרכים, בימות החמה יבש הטיט ונעשה כיתידות מקום דריסת האדם ובהמה שדרסו שם בימות החורף ונעשו כשחיתות.

192. מעשה כזה הובא בבבלי (שם פא:), ושם הובא זה על רבי ור׳ חייא, והרבה יש כעי״ז שאותו מעשה מובא בירושלמי בשמות שונים מן המובא בבבלי.

193. לפי הגי׳ שלפנינו, ר״ג אמר ברייתא זו לר׳ יהושע להקשות על הנהגתו של יהודה בן פפוס, ותי׳ לו ר׳ יהושע מהמשך הברייתא דהכא דבר של צער הוא. ותימה מה הקשה ר״ג מראש

[אמר ליה] והתני כל דבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה ת"ח עושה ותבוא עליו ברכה.

א"ר זעירא ובלחוד דלא יבזה חורנין[194].

דלמא: ר' יסא ור' שמואל בר רב יצחק הוו יתבין אכלין בחדא מן אילין כנישתא עלייתה. אתת עונתה דצלותא וקם ר' שמואל בר רב יצחק מצלויא.

א"ל ר' מיישא לא כן אלפן ר' אם התחילו אין מפסיקין. ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

א"ל והא תנינן חתן פטור חתן אם רוצה[195]?

א"ל[196] יכיל אנא פתר כר"ג דר"ג אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים[197]:

הברייתא וכי לא הוה ידע לה לסיפא דברייתא, ועוד שברישא עצמה מבואר דרק דבר של שבח אינו עושה, ועוד שאין מצוי שתנאים יקשו זה לזה מברייתא.

והגר"א מחק תיבות א"ל, והגמ' מקשה על המעשה מאי הוה אכפ"ל לר"ג הא דבר של צער הוא, וע"ז תי' ר"ז ובלחוד דלא יבזה חורנין, והכא שעשה זה בפני הגדולים היה כאן צד של בזיון אחרים, עד דא"ל ר' יהושע שכל מעשיו לשם שמים.

194. לפי הגי' שלפנינו הוא ענין נוסף ואינו המשך לדלעיל, שהוסיף ר"ז דין שכל מה שרשאי להחמיר על עצמו אינו אלא כשאינו מבזה אחרים. ולהגר"א הנ"ל הוא תי' על קו' הגמ' כדלעיל.

195. מקשה איך אפש"ל שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט הרי אמרו שחתן פטור ואעפ"כ אמרו שאם רצה קורא, [ואפ' רשב"ג לא פליג אלא במי שאינו ראוי ומשום יוהרא].

196. לפנינו כאן א"ל ולא דר"ג היא, ונמחק ע"פ ירושלמי שבת, רש"ס ומהרא"פ.

197. נראה הביאור בזה, שבק"ש אפ' אי ליכא חיובא כלל יש בה מעלה מצד קבלת עומ"ש, וכדאמר ר"ג, הילכך אע"פ שפטור אינו נקרא הדיוט, אבל להפסיק לתפילה באמצע האכילה אין בזה מעלה אי לאו משום חיובא, וכיון דליכא חיובא הוא בכלל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. והמפרשים נדחקו בזה הרבה.

פרק שלישי

הלכה א

מתני׳

מי שמתו מוטל לפניו פטור מקרית שמע ומן התפילה ומן התפילין[1].

נושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, את שלפני המיטה ואת של אחר המיטה, את שהמיטה צורך בהן פטורין, ואת שאין המיטה צורך בהן חייבין, אילו ואילו פטורין מן התפילה:

גמ׳

תני: ומן התפילין[2].

אבל[3] ביום הראשון אינו נותן תפילין, ביום השני הוא נותן תפילין ואם באו פנים חדשות הוא חולצן כל שבעה דברי ר׳ אליעזר. ר׳ יהושע אומר בראשונה ובשני אינו נותן תפילין ביום השלישי הוא נותן תפילין ואם באו פנים חדשות אינו חולצן.

אם ביום השני אינו נותן תפילין צורכה מימר מי שמתו מוטל לפניו?[4]

אלא בגין דתנא דא תנא דא.

ר׳ זעירה רב ירמיה בשם רב: הלכה כר׳ אליעזר בנתינה וכר׳ יהושע בחליצה[5].

---

1. בדפו״א ליתא ומן התפילין, אמנם במשניות לפנינו וכן במשנה שבבבלי גרסינן ומן התפילין, ועי׳ הערה הבאה.
2. לכאורה מדמייתו הכא תני ומן התפילין משמע דבמשנה לא גרסינן לה, ולגי׳ דידן י״ל ד׳תני׳ אין זו הקדמה לציטוט מן הברייתא אלא זו תחילת השאלה, כלו׳ מדוע תני במשנה מן התפילין הרי וכו׳.
3. ברייתא היא, והובאה בבבלי (מו״ק כא.) ושם מהופכים שמות המ״ד.
4. פי׳ כיון שאפ׳ אבל ביום הראשון אינו נותן תפילין כ״ש שמי שמתו מוטל לפניו אינו נותן תפילין מצד האנינות, וא״צ לפטרו מצד עוסק במצוה כפטורו מכל המצוות.
והנה נחלקו הרמב״ם והרמב״ן אם מוטל על האונן כל חיובי אבלות, דהרמב״ם ס״ל שאינו חייב ומותר ברחיצה וסיכה, והרמב״ן פליג, ובירושלמי כאן מוכח לכאורה כהרמב״ן, דפשיטא ליה לירושלמי שאונן חמור מאבל לגבי איסור תפילין, ועי׳ ע״ז עוד בהרחבות.
5. פי׳ שהוא נותן תפילין ביום השני כר״א ואינו חולצן לפנים חדשות כר׳ יהושע.

ר' זעירא בעי, נתן ביום השני כרבי אליעזר מהו שיעשה רבי אליעזר כרבי יהושע שלא לחלוץ[6] –

אמר רבי יוסי ב"ר בון[7] ואין כיני נימא הלכה כרבי אליעזר בנתינה[8].

א"ר בון: כתיב (דברים טז ג) **למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימים שאת עוסק בהן בחיים ולא ימים שאת עוסק בהן במתים[9].**

תני: אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו[10].

---

6. פי' אם נתן תפילין ביום השני כר' אליעזר ובאו פנים חדשות מהו שיעשה כר' יהושע לגבי חליצה, ביום שכל נתינתו היא כר' אליעזר, דלר' יהושע אינו נותן כלל. ויל"ע מ"ט לא יעשה כן הא פסקינן לענין חליצה כר"י. ונראה לפרש שיש להסתפק, דילמא אפ' ר"י דס"ל שבבאו פנים חדשות אינו חולץ, לא אמר כן אלא בשלישי, אבל בשני דתקיף אבלות, מודה היה שהוא חולץ, והא דלא פי' כן, משום דלדידיה בשני בלא"ה ס"ל שאינו מניח כלל, אבל עכ"פ אנן דס"ל שהוא מניח בשני, דילמא אינו חולץ ודו"ק.
7. לפנינו כאן 'וכיני נתן ביום השני כר' אליעזר נעשה ר' אליעזר כר' יהושע שלא לחלוץ' והגר"א מוחק זה.
8. 'בנתינה' נוסף ע"פ הרש"ס, והיינו שלא היה צריך לומר וכר' יהושע בחליצה דזה בלא"ה היינו יודעים מתרי טעמי, חדא דר"א ור' יהושע הלכה כר' יהושע, ועוד דמדאמר הלכה כר"א בנתינה ש"מ שאין הלכה כמותו בחליצה. ומה שפי' הלכה כר' יהושע בחליצה לומר דדווקא כר' יהושע הלכה בחליצה, אבל בשני דלר' יהושע אינו מניח כלל, בזה הלכה כר"א שאם באו פנים חדשות חולץ. ולפ"ז נפשט שבשני חולץ. ובשערי ירושלמי הביא גי' בשם הגר"א, וכן הוא בחרדים, 'ואין כיני נימא הלכה כר"א בשני וכר' יהושע בשלישי', ולפ"ז מדייקינן מדלא אמר הכי ש"מ דהלכה כר' יהושע בחליצה אף בשני, ולפ"ז נפשט שאפ' בשני אינו חולץ. ובבבלי (מו"ק שם) נסתפקו ג"כ בזה, ונחלקו שם אמוראים בזה והלכה שאינו חולץ אפ' בשני.
9. הראשונים בבבלי פי' טעם פטור מי שמתו מוטל לפניו משום עוסק במצוה פטור מן המצוה והוא עסוק במצות קבורת המת, וכאן נראה לכאורה טעם אחר, ונראה דאף להירושלמי יסוד הפטור הוא משום עוסק במצוה, אלא דהכא האונן אינו עסוק ממש במת, אלא רק מחשבתו טרודה בקבורתו, ואין כאן 'עסק במת' רק 'יום של עסק במת', על כן צריך לימוד מיוחד לומר שאף זה נכלל בגדר עוסק במצוה, ועי' עוד ע"ז בהרחבות.
10. בבבלי לא דנו בהדיא על איסור אונן לעסוק במצוות, ואכן בדעת רש"י דקדקו הראשונים דס"ל דמותר לאונן לעסוק במצוות אם אינן מבטלות אותו מעסקו במת, אמנם בהמשך הסוגיא בבבלי (יח.) הקשו מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבית הקברות לא וכו', ותי' התם תוך ד' אמות הוא דאסור כו' הכא חוץ לד' אמות נמי פטור, כ"ה הגי' לפנינו, אמנם רוב הראשונים גרסו הכא חוץ לד' אמות נמי אסור, ולפ"ז מבואר בהדיא בגמ' שאסור וכדעת הירושלמי. גם

למה? מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו[11] –

מה נפיק מביניהן היה לו מי שישא משואו.

ואין תימר מפני כבודו של מת - אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משואו - הרי יש לו מי שישא משואו[12].

והתני פטור מנטילת לולב?[13]

תיפתר בחול[14].

והתני פטור מתקיעת שופר, אית לך מימר בחול לא ביום טוב?!

א"ר חנינא: מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין[15]. כיי דתנינן תמן מחשיכין על

מהא דמבואר בגמ' דבשעת ההספד כל העם קורין ק"ש והוא יושב ודומם, משמע שהוא אסור, שאם לא היה אסור למה לא יקרא עמהם.

11. פי' מסתפק אם מה שאסור לו להחמיר על עצמו, הוא מפני כבודו של מת, שנפגע כשמי שמוטל עליו קבורתו מתעסק בדברים אחרים, או שהוא מפני שאין לו מי שישא משאו, וכשמתעסק במצוה מתעכבת קבורת המת. ומפרש והולך שהנ"מ היא כשיש לו מי שישא משאו שאין כאן עיכוב בקבורת המת, אבל יש כאן חיסרון כבוד.

12. הנה כאן משמע דאין נ"מ בין סברת כבודו של מת לאין לו מי שישא משאו, אלא אם באופן שיש לו מי שישא משאו, אסור הוא להחמיר או מותר, אבל לכל הצדדים פטור הוא בכה"ג מן המצוות, ולהלן משמע דלהצד דאין לו מי שישא משאו, אף אינו פטור מן המצוות כשאינו נושא במשא המת, כגון ביו"ט. וי"ל דהיכא דיכול הוא להתעסק בצרכי המת, אלא שיש אחר שיכול גם הוא לעשות זאת, בזה ודאי פטור, אלא דלהצד דמשאו, מותר הוא לעסוק במצוות, אבל ביו"ט שאינו יכול כלל לעסוק בצרכי המת, בזה להאי צד דמשאו, חייב במצוות, ואינו פטור אלא להצד דכבודו, דזה שייך אף בשבת ויו"ט. ועי' עוד בהרחבות.

13. הבין הירושלמי דמיירי ביו"ט, והרי ביו"ט אינו נושא במשא המת, ואעפ"כ פטור, ומוכח שלאו משום שהוא נושא את המת הוא פטור אלא משום כבודו של מת דזה שייך אף ביו"ט.

14. פי' בחולו של מועד, שהוא נוטל בו את הלולב, אבל מוטל עליו לקבור בו את המת.

15. בסוגיא כאן מבואר דאנינות נוהגת ביו"ט, מטעמא דיכול להחשיך על התחום, ולכאורה אף בשבת נוהגת מהאי טעמא. ובבבלי אמרו שאין אנינות נוהגת בשבת, ואוכל בשר ושותה יין וחייב בכל המצוות, וכתבו התוס' בחד תירוצא, שהירושלמי חולק על הבבלי. אבל תימה דהירושלמי גופיה לקמן מייתי לה לההיא ברייתא, שהוא פטור בשבת, וכמה תי' נאמרו בזה בראשונים: הרמב"ן (תורת האדם שער הסוף ענין מי שמתו) כתב שביו"ט דווקא נוהגת כיון שיכול לקברו ע"י עממין אבל לא בשבת, והרא"ש בברכות (ג א) חילק בין תחילת היום שאינו זמן החשכה לסופו שיכול להחשיך, ובמו"ק (ג נד) חילק הרא"ש בין אם בפועל כוונתו להחשיך שהוא פטור לבין אם אין כוונתו להחשיך שאז חייב במצוות, וכתי' זה פסק השו"ע. אמנם עי' לקמן מה שנראה לבאר בירושלמי בענין אחר, דלפ"ז לק"מ, ועי' בהרחבות.

התחום לפקח על עיסקי הכלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננות, כמי[16] שהוא נושא משאו[17].

מאימתי כופין את המיטות - משיצא המת מפתח החצר דברי רבי אליעזר, ור' יהושע אומר משיסתם הגולל[18].

וכשמת ר"ג[19] כיון שיצא מפתח החצר א"ר אליעזר לתלמידיו כפו את המיטות, וכשנסתם הגולל א"ר יהושע כפו את המיטות אמרו לו כבר כפינום על פי הזקן.

בערב שבת הוא זוקף את מיטתו[20], ובמוצאי שבת הוא כופן.

תני: דרגש נזקפת ואינה נכפית[21], ר' שמעון בן אלעזר אומר שומט קלבינטרין שלה ודיו.

---

16. פי' דכיון שיכול הוא לטרוח לצורך המת אף ביו"ט הרי גם ביו"ט הוא עסוק בו, ופטור מן המצוות.
17. הנה הירושלמי לא הכריע להלכה בטעם האיסור להחמיר על עצמו, אי משום כבודו הוא או משום משאו, והראשונים (הרשב"א ועוד) נקטו לעיקר כמ"ד משום כבודו, וביאר הגר"א בביאורו (סי' עא) דהיינו משום דשקלו וטרו הרבה אליביה, וצ"ע דאדרבא הקשו לסתור סברה זו וישבו בדוחק. אמנם יש ראשונים (הג"מ ומרדכי בשם הראבי"ה) שכתבו דהואיל ולא הוכרע הספק בירושלמי, אין למחות במי שעושה כמ"ד שישא משאו.
ועי' בחזו"א שהקשה, הא למ"ד כבודו של מת נראה דאנינות נוהגת בשבת ויו"ט, שלא הקשה הירושלמי מהא דפטור מתקיעת שופר אלא למ"ד משאו הא למ"ד כבודו ניחא, והיינו מפני שלמ"ד כבודו נוהגת אנינות בשבת ויו"ט, וא"כ כיון דקיי"ל שאין אנינות נוהגת בשבת ויו"ט הרי דקיי"ל כמ"ד משאו. ויש ליישב, דאליבא דמ"ד כבודו של מת לא הוקשה להירושלמי, דאיכא למימר דפטור ביו"ט משום כבודו, אולם לאחר דאסקינן דביו"ט איכא נמי משאו, שפיר י"ל דאף למ"ד כבודו אין שייך כבודו אלא בשעה שיש לו לעסוק במת, ואם אין לו לעסוק במת, אין כאן משום כבודו. ועי' עוד אריכות ע"ז בהרחבות.
18. ויסוד מחלוקתם הוא מאימתי חלה אבלות.
19. בבבלי (מו"ק כז.) ובמסכת שמחות איתא ר"ג הזקן, ותמוה דר"ג הזקן מת בירושלים לפני מלוך ריב"ז, ור"א ור"י תלמידי ריב"ז היו, ולא היו מורים הלכה וכ"ש שלא נחלקים בחיי רבם, וע"כ שהיה מעשה זה בר"ג דיבנה, חברם של ר"א ור"י.
20. בבבלי (שם) אמרו שהוא זוקף את המיטה בע"ש מן המנחה ולמעלה, ואעפ"כ אינו יושב עליה עד שתחשך.
21. ענין הדרגש הוא שהוא עור הקשור לכרעי המיטה ואם יכפה המיטה ויהפוך פני העור כלפי קרקע יתקלקל העור מלחלוח הקרקע, על כן לא הצריכוהו להופכה אלא להטותה על צידה באופן שלא תהא ראויה לשכיבה, ולרשב"א די בכך שיתיר קשרי העור לכרעי המיטה ויפול על הארץ [ובכך אין לחוש שיתקלקל כיון שאין פניו כלפי קרקע רק גבו].

ר' יוסה בשם ריב"ל: הלכה כר"ש בן אלעזר[22].

ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוסי: מיטה שניקליטיה עולין ויורדין בה מטה[23] ודיו.

איזו היא מיטה ואי זה הוא דרגש - א"ר ירמיה כל שמסרגין על גופה זו היא מיטה וכל שאין מסרגין על גופה זהו דרגש[24].

והא תנינן 'המיטה הערסה משישופם בעור הדג' אם מסרג הוא על גופה לאי זה דבר הוא שפה?![25]

א"ר אלעזר תיפתר באילין ערסתא קיסרייתא דאית להן נקבין[26].

מניין לכפיית המיטה[27] –

ר' קריספא בשם רבי יוחנן: (ויק' ג יג) "וישבו אתו לארץ" על הארץ אין כתב כאן אלא וישבו אתו לארץ דבר שהוא סמוך לארץ, מיכן שהיו ישנין[28] על גבי מיטות כפופות.

---

22. הובא זה גם בבבלי (מו"ק כז.), ומימרא דרשב"א הובאה שם משמיה דרשב"ג וגם שם פסקו כך להלכה.
23. הוגה ע"פ הגר"א ופי' שמטה על צידה לפי שאינו יכול לכפותה ולהופכה מחמת נקליטיה, וכ"ה בבבלי (שם). ולפנינו שומטן ודיו, וצ"ע.
24. פי' מיטה מסרגים חבלים ע"ג מצד לצד ואח"כ נותנין עליה מצע וישנים, ודרגש אין מסרגין חבלים אלא המצע עצמו שהוא מעור קושרין אותו לכרעי המיטה.
25. השיפה היא להסיר קוצים מהעצים שבמיטה, ואם הוא מסרג על גבה, וע"ג החבלים נותן את המצע הרי אינו נוגע בעצי המטה כלל ומפני מה צריך לשוף את המיטה, וע"כ דמיטה ג"כ אין מסרגין על גבה.
26. פי' משנה דכלים מיירי במיטות שיש בכרעיהן נקבים ומעבירים את החבלים מנקב לנקב ואין מסרגין על גבה, ומ"מ לא דמי לדרגש, שדרגש תולים אותו עצמו ברצועות היוצאות מכרעי המיטה, ומיטה מסרגין ואח"כ נותנין העור אלא שיש מיטות שהסירוג על גבן ויש שהוא נתון בנקבי כרעי המטה.
ובבבלי (סנהדרין כ:) תי' קושיא זו 'אלא הא והא [מיטה ודרגש] מתוכו, מטה אעולי ואפוקי בבזיוני, דרגש אעולי ואפוקי באבקתא' ופירושו כנ"ל דמיטה מכניסין החבלים בנקבי המטה עצמה, ודרגש קושרין אותו ברצועות היוצאות מכרעי המיטה.
27. בדין כפיית המיטה יש שני דינים, האחד שצריך לכפות את כל המיטות שבבית ואפ' אינו ישן אלא על אחת מהם, ואפ' אינו רוצה לישן ע"ג מיטה, והשני שאסור לו לישן על מיטה שאינה כפויה. והנה כאן בסוגיא הביאו מתחילה מקור לדין כפיית המיטה, ואח"כ הביאו טעמים לדין, ושני הטעמים הראשונים הם טעמים לדין כפיית המיטה מצד המיטה ושני האחרונים הם טעמים לדין שינה ע"ג מיטה כפויה. ועי' בהרחבות באורך.
28. לכאורה צ"ל יושבין, ואפשר הביאור מכאן שהיו איוב ובני ביתו ישנין ע"ג מיטות כפויות,

בר קפרא אמר: איקונין אחת טובה היה לי בתוך ביתך וגרמתני לכופפה, אף את כפה מיטתך.

ואית דמפקין לישנא: ויכפה[29], כפה הסרסור.

ר' יונה ור' יוסי תרויהון בשם ר' שמעון בן לקיש, חד אמר: מפני מה הוא ישן במיטה כפויה[30], שיהא נוער בלילה ונזכר שהוא אבל. וחרנה אמר: מתוך שהוא ישן על מיטה כפויה הוא נוער בלילה ונזכר שהוא אבל[31].

אבל: כל זמן שמתו מוטל לפניו אוכל אצל חבירו, ואם אין לו חבר אוכל בבית אחר[32], ואם אין לו בית אחר עושה מחיצה ואוכל, ואם אינו יכול לעשות מחיצה הופך את פניו לכותל ואוכל. ולא מיסב, ולא אוכל כל צורכו, ולא שותה כל צורכו[33], ולא אוכל בשר

ועל כן כשבאו חברי איוב אליו, מצאו כל המיטות שבבית כפויות. ולפ"ז אין מכאן מקור שאסור לישב ע"ג מיטה כפויה, [מלבד הדין שתהא המיטה כפויה, ויש כמה נ"מ בזה], דדילמא רק לישן אסור [ומהטעמים דלקמן], ומה שישב איוב ע"ג כפויות היינו משום שהיו שכל המיטות כפויות, אמנם בירושלמי במו"ק מבואר בהדיא שאסור לישב ע"ג מיטה שאינה כפויה מלבד הדין של כפיית המיטה, שאפ' גבי ישיבה על הספסל דנו שיהא אסור, עיי"ש.

29. בירושלמי מו"ק ליתא ויכפה, וניחא טפי, ומ"מ נראה פי' שהוא סיום אחר לדברי בר קפרא, איקונין אחת טובה היה לי בתוך ביתך וגרמתני לכופפה, אף את כפה הסרסור, כלומר המטה שהיא הסרסור להוליד צלם א-להים שע"י הזיווג עליה נולד האדם.

30. משמעות הלשון שצריך לישן דווקא ע"ג מיטה כפויה, וכן דעת הרמב"ם שאין לו לישן ע"ג הארץ אלא דווקא ע"ג מיטה כפויה, אבל הראב"ד והרמב"ן והרא"ש ס"ל שכ"ש אם ישן על הארץ ממש דשפיר עבד, אלא שאע"פ שאינו ישן על המיטה כלל מחויב לכפותה, ולדבריהם צ"ל דמפני מה הוא ישן ע"ג מיטה כפויה היינו שלא ע"ג מיטה זקופה. ומצד טעם הדין מסתברא כוותיהו שהרי כ"ש אם ישן על הארץ שכשינער יזכור שהוא אבל, ועי' בהרחבות.

31. הטעם הראשון הוא, כדי שאם ינער יזכור שהוא אבל, והטעם השני הוא כדי שינער כלו' שלא תהא שנתו עריבה עליו ומתוך כך ינער ויזכור שהוא אבל.

32. ממה שאמרו אם אין לו חבר אוכל בבית אחר, משמע דלכתחילה אוכל בבית חברו ואע"פ שיש לו בית אחר, וצ"ע מה טעם יש בזה, אמנם בבבלי (יז:) הגי' היא אוכל בבית אחר אין לו בית אחר אוכל בבית חברו, ולפ"ז אתו לאשמועינן דאע"פ שאין לו בית אחר משלו, מחוייב לאכול אצל חברו. ובדעת הירושלמי נראה לפרש 'אין לו חבר אוכל בבית אחר' היינו בחדר אחר שלו שאינו בית אחר לגמרי, וע"כ לכתחילה אין לו לאכול שם אלא בבית חברו, אמנם בבית אחר לגמרי אלא שהוא שלו, נראה דלא גרע מבית חברו.

33. בבבלי (יז:) הובאה ברייתא זו ולא הוזכר בה האיסור לאכול ולשתות כל צרכו.

ולא שותה יין[34], ואין מזמנין עליו, ואם בירך אין עונין אחריו אמן[35], ואחרים שבירכו אין עונה אחריהם אמן.

הדא דתימא בחול, אבל בשבת מיסב ואוכל ואוכל בשר ושותה יין, ואוכל כל צרכו ושותה כל צרכו, ומזמנים עליו, ואם בירך עונין אחריו אמן, ואחרים שבירכו עונה אחריהם אמן. אמר רשב"ג: הואיל והתרתי לו את כל אלו חייביהו בשאר כל המצות של תורה, אם חיי שעה התרתי לו כ"ש חיי עולם[36].

ר' יודה בן פזי בשם רבי יהושע בן לוי הלכה כרשב"ג.

---

34. בטעם איסור זה כתב הרשב"א (בריש פרקין) שהוא כדי שיתעסק בצרכי המת ולא ימשך בתענוגות. והיה מקום לומר שהוא משום אבלות, וכן היה נראה ממ"ש בסעודה המפסקת שנאמר עליה שהיא כמתו מוטל לפניו, והדין בה שאינו אוכל בשר ושותה יין, ושם אין שייך שיתעסק בקבורה. ועי' בקרן אורה (מו"ק כג:) שדן בזה, ועי' בהרחבות.

35. ממה שאמרו אם בירך אין עונין אחריו אמן, נראה שאונן שעשה מצוה לא יצא ידי חובתו, ויש לדון בשאר עוסק במצוה אם עשה מצוה תוך כדי עסקו במצוה אחרת אם יצא, ואיכא למימר דאונן שאני שאונן למדנו פטורו מ'ימים שאתה עוסק בהן בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים' ולכך אינו בכלל חיוב כלל, משא"כ שאר עוסק במצוה שאי"ז אלא פטור. עוד י"ל דדוקא כאן מפני שאסור לו להחמיר על עצמו אין יוצא יד"ח, אבל במקום שמותר לו להחמיר על עצמו יצא יד"ח.

36. בבבלי (יח.) מובאת הברייתא כך 'ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה, רבן שמעון בן גמליאל אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן' ולגי' זו קשיא מה בין ת"ק לרשב"ג, הא ת"ק נמי מחייבו בכל המצוות האמורות בתורה, ואמרינן עלה בגמ', אמר ר' יוחנן תשמיש המיטה איכא ביניהו. אולם לגי' הירושלמי לא אמר ת"ק חייב בכל המצוות האמורות בתורה, ורשב"ג שאמר 'הואיל והתרתי לו את כל אלו חייביהו בשאר כל המצות של תורה, אם חיי שעה התרתי לו כ"ש חיי עולם', בא לחייבו בכל המצוות, ומשמע בהדיא שלא חייב אותו ת"ק בכל המצוות רק התיר לו חיי שעה, שאם היה סובר הירושלמי כהבבלי, א"כ אדרבא ת"ק מחייבו בחיי עולם, ורשב"ג מוסיף לו עוד היתר חיי שעה.

ולגי' הירושלמי נראה שכך היא מח' ת"ק ורשב"ג, דלת"ק בשבת אין איסור בשר ויין נוהג משום כבוד השבת, שהמנעות מבשר ויין בשבת בתורת אבלות היא פגם וחילול השבת, וכיון שלגבי הסעודה אינו נוהג מנהג אונן אלא אוכל בשר ושותה יין, ס"ל לת"ק שחייב בכל המצוות השיכות לסעודה, אבל במצוות שאינן שיכות לסעודה ס"ל לת"ק שהוא פטור, ורשב"ג ס"ל דכיון שהתרתו בבשר ויין, והופקע ממנו מצב האנינות, אף לגבי כל המצוות נעשהו כמי שאינו אונן, וחייבהו בכל המצוות של תורה.

והנה פסקו בירושלמי הלכה כרשב"ג, ולפי האמור הוא כת"ק דבבלי שמחייבו בשבת בכל המצוות, ותימה הוא מש"כ הראשונים דאנן לא קיי"ל כהירושלמי שפסק כרשב"ג, הואיל

נמסר לרבים - אוכל בשר ושותה יין[37],
נמסר לכתפים - כמי שנמסר לרבים.

כד דמך ר' יסא, קביל רבי חייא בר ווא אביליו ואייכלון בשר ואשקיון חמר.
כד דמך רבי חייא בר אבא, קביל רבי שמואל בר רב יצחק אביליו ואייכלון בשר ואשקיון חמר.
כד דמך רבי שמואל בר רב יצחק, קביל רבי זעירא אביליו ואייכלון טלופחין, מימר כמה דהוא מנהגא[38].
רבי זעירא מידמך, פקיד ומר לא תקבלון עלי יומא דין אבילא ולמחר מזרחייא[39].

ולא פסקו כן בתלמודין, דהא רשב"ג דירושלמי ס"ל כת"ק דבבלי. ולפי המתבאר לא קשיא מידי מהגמ' לעיל שפטור מתקיעת שופר ומנטילת לולב, דההיא אתיא כת"ק דפוטרו בשבת מן המצוות, ואנן קיי"ל כרשב"ג וכברייתא דבבלי שבשבת חייב בכל המצוות, וכבר עמד בזה הקרן אורה (מו"ק כג:).

37. נחלקו הראשונים בזה, דהתוס' (יח.) והרא"ש ס"ל דהוא דין כללי, שכל שאינו מוטל עליו לקברו אינו בתורת אנינות כלל, ואף נתחייב במצוות, אמנם הרשב"א (יז:) ס"ל שהוא דין פרטי באיסור בשר ויין שכל ענינו כדי שיתעסק בקבורתו, ואם אחר מתעסק בקבורתו אינו אסור בבשר ויין אבל במצוות עדיין אינו חייב.
ומכל מקום נראה שאבלות אכתי לא חיילא עד שיסתם הגולל.

38. נראה כלל הענין כאן ולהלן, ששני פנים יש בענין תנחומי האבלים בבשר ויין, מחד גיסא יש כאן מצות גמילות חסדים להשקותו יין למען יתנחם מצערו, ומאידך יש כאן זלזול במת ובאבלות, שיכול האבל לבוא לידי קלות ראש, ועל ציר זה נסובו המאמרים כאן, שר"ח בר אבא ור' שמואל ב"ר יצחק חשו לניחום האבל על כן האכילוהו בשר והשקוהו יין, ור"ז חש יותר לכבוד האבלות על כן לא האכיל לאבליו של ר"ש ב"ר יצחק אלא עדשים, שלא לשנות מן המנהג שהונהג שלא להרבות יותר מכך משום כבוד האבלות, וכן הורה לבניו שלא ינהגו באבלותו מנהג מזרחייא, וע"ז הביאו מעשה דאישתון סגין וגחכין שמתוך תנחומי האבל אפשר לבוא למצב של זלזול באבלות ובמת, וכן שייך לזה ענין י' כוסות שמחד תקנו כוסות לאבל לנחמו ומאידך צמצמו בהם משבאו לידי קלות ראש.

39. לגי' דידן פירושו שציום ר"ז שלא יהא אצלם היום הראשון יום אבל, ולמחרתו יום שתיית בית מרזח, כלומר שלא ינהגו מנהג קלות ראש באבלותו, אולם הרמב"ן בתורת האדם (עז) היתה לו גי' אחרת בירושלמי וכך היא גי', ר' זעירא כד דמך פקיד ומר לא תקבלון עלו יומא דין אכילה, ולמחר מדידיה. והיינו פי' שלא יקבלו עליו הבראה ביום הראשון לאבלות אלא לא יאכלו כלל ביום הראשון ולמחר יכולים לאכול משל עצמם, שאין האיסור על האבל לאכול משל עצמו אלא ביום הראשון, וכתב ע"ז 'ושמעינן מצוואתו של ר' זעירא שאם רצו אבלים

ר' יצחק בריה דרב הוה כתובה, מטתיה אונס ועלין לגביה רבי מנא ורבי יודן והוה חמר טב ואישתון סגין וגחכין, למחר אתון בעיין למיעל גביה א"ל רבנן הכין בר נש עביד לחבריה, לא הוינן חסרין אתמול אלא מיקום ומירקוד:

תני[40]: עשרה כוסות שותין בבית האבל[41], שנים לפני המזון, וחמשה בתוך המזון, וג' לאחר המזון. אילו שלשה של אחר המזון - אחד לברכת המזון ואחד לגמילות חסדים ואחד לתנחומי האבלים.

וכשמת ר"ג הוסיפו עליהן עוד שלשה א' לחזן הכנסת וא' לראש הכנסת וא' לר"ג[42]. וכיון שראו ב"ד שהיו משתכרים והולכים גזרו עליהן והחזירום למקומו[43].

שלא לקבל הבראה זו ושלא לאכול אותו היום כלום הרשות בידם, וכך נוהגין על החכמים דאמרינן בירושלמי הרואה תלמיד חכם שמת כרואה ספר תורה שנשרף. אמר רבי אבהו יבא עלי אם טעמתי כלום כל אותו היום. רבי יונה שמע דדמך בר בריה דרבי יוסי אף על גב דאכל גבינה ושתה מיא אסקיה צום כל ההוא יומא', ומקומה של הסוגיא בענין קלות ראש באבלות, ניחא טפי לגי' דידן.

40. כעי"ז בבבלי (כתובות ח:), עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל שלשה קודם אכילה כדי לפתוח את בני מעיו שלשה בתוך אכילה כדי לשרות אכילה שבמעיו וארבעה לאחר אכילה אחד כנגד הזן ואחד כנגד ברכת הארץ ואחד כנגד בונה ירושלים ואחד כנגד הטוב והמטיב הוסיפו עליהם ארבעה אחד כנגד חזני העיר ואחד כנגד פרנסי העיר ואחד כנגד בית המקדש ואחד כנגד רבן גמליאל.

41. בבבלי (שם) הנוסח 'תקנו' בבית האבל, ויש לעיין אם הוא דין חיובי שתקנו כך למען ישתה וישכח צערו, או הוא דין שלילי שלא ישתה יותר, ורש"י בכתובות כתב וז"ל עשרה כוסות - להרבות לו בשתיה כדכתיב (משלי לא) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, הרי שהוא דין חיובי, אולם הרמב"ם כתב 'אין שותים בבית האבל יתר על עשרה כוסות. ודלדידיה הוא דין שלילי שלא לשתות יותר. ולשון הבבלי 'עשרה כוסות תקנו בבית האבל' משמעה יותר כרש"י. ולכאורה אם הוא דין חיובי, דין הוא על המנחמים להשקות את האבל לנחמו, דלא מסתבר שיתקנו על האבל תקנה לנחם את עצמו, ואם דין שלילי הוא אזי חל דין זה הן על האבל והן על המנחמים.

42. הענין מבואר בבבלי (שם), בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו, עד שהיו מניחים אותו ובורחין, עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו, והוציאוהו בכלי פשתן, ונהגו כל העם אחריו להוציא בכלי פשתן.

43. גזרו עליהם והחזירום למקומם, בבבלי בכתובות פי' רש"י חזרו לעשר כוסות, אבל הרמב"ן בתורת האדם פי', לקודם התקנה שלא היו שותים אלא מעט בתוך הסעודה, וכן פסק בשו"ע, [ולכאורה נדחק הרמב"ן לפרש כן מכח המנהג שלא נהגו מנהג זה, וכמו שמסיים בסו"ד וכן

כהן מהו שיטמא לכבוד רבו[44] –

ר' ינאי זעירא דמך חמוי, הוא הוה חמוי והוא הוה רביה, שאל לר"י ואסר ליה, שמע ר' אחא ומר יטמאו לו תלמידיו.

ר' יוסי נטמאו לו תלמידיו ואכלו בשר ושתו יין, אמר לון ר' מנא חדא מן תרתי לא פליט לכון, אם אבילים אתם למה אכלתם בשר ולמה שתיתם יין ואם אין אתם מתאבלים למה נטמאתם[45].

עמא דבר]. אמנם בירושלמי הוא דוחק שלא הוזכר כאן תקנה אלא רגילות, ואם אי"ז תקנה אלא רגילות אין שייך לומר שחזרו למצב של קודם הרגילות.

44. יל"ע מה יסוד ההיתר ליטמא לכבוד רבו, ובהמשך הסוגיא גבי נשיא מבואר בירושלמי שההיתר הוא מלתא דמת מצוה, אמנם ברבו א"א לומר כן דממה נפשך אם הוא ת"ח שלכבודו נדרש הרבה מלווים אפ' לא היה רבו הרי הוא כמת מצוה, ואם אינו ת"ח כ"כ מה בכך שהוא רבו, ונראה דהוא מלתא דאביו, דהיינו שכשם שהתירה תורה טומאת כהן מפני כבוד אביו ואימו כמו"כ תתיר תורה טומאת כהן מפני כבוד רבו, וכמו שרואים בהמשך הירושלמי, שמפני כמה עניני כבוד התיר הירושלמי אפ' טומאה דאורייתא. וכן משמע בהמשך הירושלמי דאמר ר' מנא לתלמידי ר' יוסי אם אין אתם מתאבלים למה נטמאתם, וחזינן שיסוד היתר הטומאה הוא מצד קירבת התלמיד לרבו, שאם היה מלתא דמת מצוה הרי אין שייך כאן ענין האבלות כמבואר. ואפשר שתלמידי ר' יוסי שנטמאו ולא התאבלו הם סברו שההיתר הוא משום מת מצוה, ועל כן לא התאבלו, אמנם ר' מנא סבר שהוא מצד קירבה ועל כן טען עליהם מה שטען.

45. הלכה למעשה כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף - ענין הכהנים): ושאלו בירושלמי בתלמיד אצל רבו אם מטמא לו לכבוד ולא איפשטא, הילכך לא יטמא במקום קוברים. וכ"כ הרא"ש בהלכות קטנות, והא שאמרו דלא איפשיטא היינו דנחלקו בזה ר' יסוי ור' אחא, וגם ר' מנא נראה דלא הוה ניחא ליה מה שנטמאו תלמידי אביו לאביו, ואע"פ שלא אסרם בהדיא.

ולכאורה היה נראה שלהבבלי א"צ לזה, שאין הספק אלא לדעת הירושלמי שמפני כמה עניני כבוד ככבוד רבים וכבוד מלכים מיטמא כהן, ונסתפקו שמא אף לכבוד רבו כן, אך להבבלי שאין נדחה מפני זה אלא טומאה דרבנן, נראה פשוט דאין כבוד רבו עדיף מזה ובודאי אינו נדחה [שהרי כבוד רבו הוא במדרגה נמוכה יותר כדחזינן דלהירושלמי למס' זה דוחה איסור טומאה וזה אינו דוחה].

ויש להסתפק לדעת הבבלי אם טומאה דרבנן נדחית מפני כבוד רבו, [ואין זה שייך לגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, שאין זה חילול כבוד רבו בשלא יטמא לו אלא תוספת כבוד היא אם יטמא וכדחילקו התוס' בשבועות עי' להלן], והיינו אם הוא ככבוד מלכים שהותרה טומאה דרבנן מחמתו להבבלי.

מהו שיטמא כהן לכבוד תורה[46] –

רבי יוסי הוה יתיב מתני ועאל מיתא מן דנפק ליה לא א"ל כלום, ומן דיתיב ליה לא א"ל כלום[47].

רבי נחמיה בריה דרבי חייא בר אבא אמר: אבא לא הוה עבר תחות כפיתי' דקיסרין[48].

רבי אמי ר' חזקיה ור' כהן ור' יעקב בר אחא הוו מטיילין באילין פלטיותא דצפורי הגיעו לכיפה ופירש ר' כהן, הגיעו למקום טהרה וחזר אצלן, אמר לון במאי עסקין, אמר רבי חזקיה לר' יעקב בר אחא לא תימר ליה כלום, אי משום דבאש ליה דפריש שמטמא לת"ת לא ידעין[49], ואי משום דהוה טייסן לא ידעין[50].

תני (תוספתא ע"ז ג ח): מטמא כהן ויוצא חוצה לארץ לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקידוש החודש ולעיבור שנה ולהציל השדה מיד גוי ואפילו ליטור יוצא ועורר עליה, ללמוד תורה ולישא אשה, רבי יהודה אומר אם יש לו מאיכן ללמוד אל יטמא, רבי יוסי אומר אפילו

---

46. נראה מגרסתינו שהנושא הוא כבוד התורה, וגי' אחרת יש: מהו שיטמא כהן לתלמוד תורה, וכגי' נראה יותר עיקר שלא מסתבר שבשביל מ"ע ואפ' ת"ת נתיר איסור תורה, אלא שבשביל כבוד תורה למדנו ממה שהתירה תורה טומאה לכבוד אביו, שטומאה נדחית מפני עניני כבוד.

47. מדהובא כאן משמע שמשום כבוד תורה הוא, שלא יהא בית המדרש ריקן, ועי' ירושלמי כלאים (פ"ט ה"א) שם קודם שמביא זה המעשה פותח, תני אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש.

48. פי' מחשש טומאה ואע"ג שהיה לו לילך ללמוד שם, וש"מ שאין ליטמא משום תלמוד תורה.

49. פי' נסתפקו בטעמו של ר' חזקיה, מפני מה לא הניח לר' יעקב בר אחא לומר לר' כהן במה עוסקין, אם משום שהורע לו על שפרש מהם, כיון דס"ל שמיטמא כהן לת"ת, או משום שר' כהן היה טייסן, פי' בעל מחשבות ולא דקדק קודם לכן במה עסקו על כן לא רצה לומר לו עתה.

50. הנה לא נפשט בירושלמי בברירות אם מיטמא כהן לכבוד תורה, שר' יוסי הניח את המקילין לנהוג כמנהגם אך לא מחה במחמירין, ור' נחמיה בריה דרחב"א העיד על אביו שלא היה נטמא, ור' חזקיה נסתפקו בטעמו, וצ"ע להלכה בדעת הירושלמי. [אכן בכלאיים הביאו ברייתא אין מדקדקין לא במת ולא בכלאיים בבית המדרש, ומשמע דלהלכה מיטמא כהן לכבוד תורה עכ"פ באופן של שב ואל תעשה שלא נכנס למקום טמא, אלא אינו יוצא ממקומו כשנכנס שם מת]. אמנם בדעת הבבלי נראה שאסור ליטמא לכבוד תורה, שאין הספק אלא אליבא דהירושלמי המתיר טומאה בשביל כמה עניני כבוד.

יש לו מאיכן ללמוד תורה יטמא שלא מכל אדם זוכה ללמוד, אמרו עליו על יוסף הכהן שהיה מטמא ויוצא אחר רבו לצידן[51].

אבל אמרו אל יצא כהן לח"ל אלא א"כ הבטיחו לו אשה.

מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים[52] –

מגבילה אחוי דר' אבא בר כהן אמר קומי רבי יוסי בשם ר' אחא: מיטמא כהן לנשיאת כפים. שמע ר' אחא ומר אנא לא אמרית ליה כלום.

חזר ואמר או דילמא לא שמע מיני אלא כיי דמר ר' יודא בן פזי בשם רבי אלעזר כל כהן שהוא עומד בבית הכנסת ואינו נושא את כפיו עובר בעשה, וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות לא תעשה, אנא לא אמרית ליה כלום[53], אייתוניה ואנא אלקוניה:

רבי אבהו הוה יתיב מתני בכנישתא מדרתה בקיסרין, והוה תמן מיתא, אתת ענתא דנשיאת כפים ולא שאלון ליה, אתת ענתא דמיכלא ושאלון ליה, אמר לון על נשיאת כפים לא שאלתון לי ולמיכלא שאלתון לי, כיון דשמעו כן הוה כל חד וחד שמיט גרמיה וערק.

אמר רבי ינאי: מטמא כהן לראות את המלך כד סליק דוקליטיינום מלכא להכא חמון לר' חייא בר אבא מיפסע על קברים דצור בגין מחמוניה[54].

---

51. כאן מיירי רק בטומאת חו"ל דרבנן, ומבואר בבבלי (ע"ז יג.) דה"ה לבית הפרס שמותר לו לכהן ליטמא לכל אלו, וברמב"ם (אבל ג יד) מבואר דה"ה לכל טומאה דרבנן.

52. אין נראה שיסוד הספק הוא מצד עשה דוחה ל"ת, שהרי ע"ז אמרו בסמוך, שהאומר כן ראוי להלקותו [אמנם אפש"ל ששם רצה להלקותו מפני שאמר בשמו דבר שלא אמר], ויותר נראה שהספק הוא כיון שאיסור הטומאה הוא מצד מעלת הכהונה, וברכת כהנים היא עצמה מסדרי ועניני הכהונה, וס"ד שמיטמא לה כהן, שאין זה ביטול ענין הכהונה אלא קיומה, [ע"ד משל כמו שנכנסים בטומאה למקדש כדי לבנותו, כמבואר בעירובין קה.].

53. והטעם דלא שייך כאן עשה דוחה ל"ת, משום דלאו בעידנא דקא מיעקר לאו מיקיים עשה.

54. מבואר דאפ' בטומאה דאורייתא הוא נטמא, שהרי קבר סתום מטמא מדאורייתא, ור' חייא בר אבא הוי מיפסע על קיברייא דצור. והחרדים כתב שלא היה כהן, ולא הביאו בשמו אלא שפסע על הקברים שהוא איסור דרבנן מצד כבוד המת, וכשם שהתירו זה, כמו"כ התירו שאר טומאה דרבנן. אך לכאורה נסתר זה ממ"ש לעיל 'רבי נחמיה בריה דרבי חייא בר אבא אמר, אבא לא הוה עבר תחות כפיתי' דקיסרין', הרי שהיה רחב"א כהן, וא"כ מבואר שנדחה גם טומאה דאורייתא מפני כבוד מלכים, והירושלמי לשיטתו שטומאה דאורייתא נדחית מפני עניני כבוד, וחידוש הוא שאפ' כבוד מלכי או"ה נידון כעניני כבוד מצד מה שמצוה לראותם שאם יזכה יבחין, וצ"ע. ובבבלי מבואר בהדיא דדווקא לטומאה דרבנן נטמא מפני כבוד מלכים.

ר' חזקיה ור' ירמיה בשם ר' יוחנן: מצוה לראות גדולי המלכות לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות.

מהו שיטמא כהן לכבוד הנשיא –

כד דמך רבי יודן נשיאה אכריז רבי ינאי ומר אין כהונה היום,

כד דמך רבי יודא נשיאה בר בריה דרבי יודה נשיאה דחף רבי חייא בר אבא לרבי זעירא בכנישתא דגופנא דציפורין וסאביה.

כד דמכת נהוראי אחתיה דר' יהודא נשיאה שלח רבי חנינא בתר רבי מנא ולא סליק, א"ל אם בחייהון אין מטמאין להון כ"ש במיתתן, אמר רבי נסא במיתתן עשו אותן כמת מצוה[55].

מהו שיטמא כהן לכבוד אביו ואמו[56] –

רבי יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה אתא שאל לרבי יוחנן מהו לצאת, א"ל אם מפני סכנת דרכים צא, אי משום כיבוד אב ואם איני יודע[57], אטרח עליו רבי יוחנן ומר אם גמרת לצאת תבוא בשלום, אמר רבי שמואל ב"ר יצחק עוד היא צריכה, שמע רבי אלעזר ומר אין רשות גדולה מזו[58].

---

55. וכן פסקו הראשונים והפוסקים להלכה, דמיטמא כהן לכבוד נשיא דחשיב כמת מצוה.

56. מחד גיסא היה נראה שהנידון כאן הוא על טומאה דאורייתא כמו כל עניני כבוד שדן הירושלמי להתיר אפ' טומאה דאורייתא מפניהם, וכאן מובן הדבר יותר, שהרי התירה תורה טומאה מפני כבוד האב והמת כשהם מתים, וי"ל דה"ה כשהם חיים. אמנם מאידך נראה שהנידון הוא על יציאה לחו"ל שהיא טומאה דרבנן, וזה תימה הלא לטומאת חו"ל מותר לכהן ליטמא עבור כל מצוה. ונראה שכאן אי"ז מצוה גדולה כ"כ שאין זה אלא תוספת כבוד קצת לאימו, ואי"ז כשאר עניני כבוד. ועוד, שאי"ז כשאר מצוות שהתרנו בשבילם טומאת חו"ל דהכא לא תיבטל המצוה לגמרי אם לא יצא. ומכאן משמע דלא לכל מצוה מותר לכהן לצאת לחו"ל כגון לראות פני חברו דהא אפ' לכבוד אימו נסתפקו בזה.

57. פי' אם משום סכנת דרכים אין לך לחוש, ואם משום האיסור לצאת לחו"ל שמסתפק אתה אם הוא נדחה מפני כיבוד אב ואם, איני יודע.

58. מן הירושלמי כאן משמע שאין איסור יציאה לחו"ל לזמן אלא לכהן, אבל לישראל מותר, וכ"כ הגר"א בבי' לשו"ע (או"ח תקלא ד), אמנם כתב דבבבלי בסוף כתובות אין נראה כך, ושם לא מצאתי, אכן בגיטין אמרו דרבנן כי הוו מיפטרי מהדדי בעכו הוו מיפטרי מפני שאסור לצאת מא"י לחו"ל, ומשמע דאפ' יציאה לזמן אסורה.

מהו שיטמא כהן לכבוד הרבים -

תני: היו שם שתי דרכים מתאימות אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה וטמאה אם היו הרבים הולכין ברחוקה הולך ברחוקה, אם לאו הולך בקרובה מפני כבוד הרבים[59].

עד כדון בטומאה של דבריהם, אפילו טומאה שהיא מדברי תורה -

מן מה דמר ר' זעירא גדול הוא כבוד הרבים שהוא דוחה מצוה בלא תעשה שעה אחת[60] הדה אמרה אפילו בטומאה שהיא מדבר תורה[61].

ר' יונה ר' יוסי גליליא בשם רבי יסא בר חנינא: אין שואלין הלכה לפני מיטתו של מת.

והא רבי יוחנן שאל לר' ינאי קומי ערסיה דר' שמואל בן יוצדק הקדיש עולתו לבדק הבית והוא מגיב ליה?

נימר כד הוה רחיק או כד הוון מסקין ליה לסדרה[62].

---

59. כאן משמע שהכבוד הוא של המלווים, אבל בבבלי נראה שהכבוד של האבל וכאן ניחא טפי.

60. בכלאים מובא מימרא זו לענין כלאים וטומאה בדבר שהוא בשב ואל תעשה ולא בקום עשה, ונראה שאף לשון הירושלמי 'מצוה בלא תעשה' יתבאר כן, דהיינו לעבור על מצוה כשהוא בלא תעשה. ולפי זה כאן אינו מביא ראיה מר' זירא על עצם הדבר אלא על מעלת כבוד הבריות שדוחה לאו בשב ואל תעשה, שאם כן נלמד לטומאת כהן שמצאנו בכל הסוגיא שנדיחת מפני כמה סדרי כבוד [ושורש הדבר שהותר להטמאות לקרובים], אם כן אף מפני כבוד הרבים תדחה.

61. הנה חידש כאן הירושלמי דאף טומאה דאורייתא נדחית מפני כבוד הרבים, ודבר זה קשה להבינו, אולם היה מקום לומר שאי"ז אלא בלאו דטומאה שמצינו בה דנדחה מן התורה מפני כבוד הבריות של מת מצוה, וכן דעת תוס' (ברכות כ.) דלאו שאינו שווה בכל נדחה מפני כבוד הבריות, וכן היא גי' רה"ג בגמ' שם, עיי"ש. אולם אף להתוס' יש חילוק בין הבבלי לבין הירושלמי, דלהבבלי אין לאו שאינו שווה בכל נדחה אלא מפני חילול כבוד הבריות, כמו לילך ערום או שלא יקבר אדם, אך בשביל תוספת כבוד אין לאו שאינו שווה בכל נדחה כמו"ש בהדיא התוס' בשבועות (ל.), אמנם להירושלמי אפ' בשביל תוספת כבוד דחינן טומאה. ונראה שמקור הירושלמי הוא מדדחתה תורה כבוד הבריות מפני כבוד ז' קרובים, והתוס' לדעת הבבלי ס"ל דטומאת ז' קרובים מעולם לא היתה בכלל האיסור. [כמ"ש רש"י שם לגבי מת מצוה].

אמנם בירושלמי בכלאים אמרו שאף א"צ לפשוט כלאים מפני כבוד הבריות, ונראה מזה שאי"ז רק בלאו שאינו שווה בכל, אלא להירושלמי כל לאו נדחה מפני כבוד הבריות, אלא שי"ל דלאו דכלאים ס"ל להירושלמי דחשיב שב ואל תעשה, כיון דהנידון הוא על פשיטת הבגד ולא על אי לבישתו, ועי' בכל זה בשיעור הגרנ"ר באורך.

62. פי' כשהיה המת רחוק, או כשהיו מעלים את המת להספד, ולא היה המת בפניהם.

והא ר' ירמיה שאל לר' זעירה קומי ערסיה דר' שמואל בר רב יצחק?

נימר כד הוה רחיק הוה מגיב ליה כד הוה קריב לא הוה מגיב ליה[63].

תני: הכתפים אסורין בנעילת הסנדל שמא יפסוק סנדלו של אחד מהן ונמצא מתעכב מן המצוה.

רבי זעירא שרע בדיבורא אתון בעין מיזקפניה ואשכחוניה איעני אמרו ליה מהו כן אמר לון לכן דאתינן על שם (קהלת ז ג) והחי יתן אל לבו[64]:

הלכה ב

מתני'

קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימים פטורין החיצונים חייבין:

גמ'

תני: אין מוציאין את המת סמוך לקרית שמע אלא א"כ הקדימו שעה אחת או אם איחרו שעה אחת כדי שיקראו ויתפללו[65].

והא תנינן קברו את המת וחזרו?

תיפתר באילין דהוון סברין דאית ביה ענה ולית ביה ענה[66].

---

63. מן הלשון משמע שר' ירמיה שאל אף כשהיה קרוב ור"ז לא ענהו, וצ"ע איך שאל ר' ירמיה ואם סבר שמותר היה לירושלמי להוכיח מר' ירמיה עצמו. ואולי מר' ירמיה לא ס"ל להירושלמי להוכיח שעדיין תלמיד היה ושמא לא ידע הלכה זו ורק מר"ז רבו בעי להוכיח ממה שענהו.

64. פי' המעשה, ר"ז נפל בשעת ההספד, ובאו להקימו ומצאוהו מעונה, כלומר בצער, ושאלוהו מהו זה שנפל והוא בצער, וא"ל מהטעם שבאנו לכאן, שהטעם לבוא להספד הוא 'והחי יתן אל ליבו', וכיון שנתתי אל ליבי נצטערתי עד שנפלתי.

65. מן הלשון 'כדי שיקראו ויתפללו' יש להוכיח ששעה אינה זמן מסוים אלא כשיעור שיתחילו ויגמרו ק"ש ותפילה.

66. מכאן יש להוכיח שאפ' יתבטלו לגמרי מק"ש לא יתחילו, ודלא כמו שכתב הרמ"א (סי' עג ס"ד) וכן הוכיחו האחרונים (ע' בה"ל).

תני: הסופד[67] וכל העוסקין בהספד מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה מעשה היה והפסיקו רבותינו לקרית שמע ולתפילה.

והא תנינן אם יכולין להתחיל ולגמור וכו'?

מתניתא ביום הראשון ומה דתני תנא ביום השני[68].

א"ר[69] שמואל בר אבדומא: זה שהוא נכנם לבית הכנסת ומצאן עומדין ומתפללין אם יודע הוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל שליח ציבור[70] כדי לענות אחריו אמן יתפלל ואם לאו אל יתפלל[71].

---

67. כך הוא בתוספתא, ולפנינו הגירסא ההספד, והן הן הדברים.
68. בבבלי חילקו בין בפני המת לשלא בפני המת, שבפני המת אין פוסקין [אלא שנשמטין אחד אחד וקורין כיון שלא יתבטל ההספד בכך], ושלא בפני המת פוסקין. ומקו' הירושלמי מאם יכולים להתחיל ולגמור לכאו' משמע דיום ראשון דקאמר הוא אפ' שלא בפני המת, דהא מתני' בשקברו את המת מיירי, אמנם נראה דהירושלמי נמי כהבבלי ס"ל, דענין יום ראשון הוא שכל סדריו מחויבים להיות בזמנם, ואם לא יש כאן זלזול במת או באבל, ועל כן אין פוסקין לק"ש קודם השורה, כיון שהשורה סדרה להיות מיד אחר הקבורה, וזהו זמנה בדווקא, על כן דוחה היא את המצוות. ובזה דמיא להספד בפני המת, שהוא מוכרח להתקיים וא"א לדחותו לזמן אחר, אבל ביום שני וה"ה להספד שלא בפני המת ביום ראשון אם אינו מן הסדרים הרגילים והקבועים, מפסיקין בו כיון שאפשר לקבוע זמן ההספד לזמן אחר, ואין כאן פגיעה בהספד. והנה לשון התוספתא 'קברו את המת ועמדו בשורה שורה הפנימית פטורה החיצונה חיבת ר' יהודה או' אם אין שם אלא שורה אחת העומדים לשם כבוד חיבין לשם אבל פטורין. ירדו להספד הרואין את הפנים פטורין שאין רואין את הפנים חיבין, הסופד וכל העסוקין בהספד מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפלה מעשה שהפסיקו רבותינו לקריאת שמע ולתפלה', ולכאורה סותר תחילתו לסופו דקאמר שבהספד הרואים פנימה פטורים והדר קאמר שרבותינו הפסיקו בהספד לק"ש ולתפילה ולכו"ע מפסיקין לק"ש, ויתבאר לפי תירוץ הירושלמי שפיר, דרישא ביום ראשון וסיפא ביום שני.
69. עיקר הסוגיא היא לקמן פ"ד ה"ו, ונראה שכאן הובאה מצד דמיון הלשון ללישנא דמתני' אם יודע שהוא מתחיל וכו'.
70. מן הלשון משמע שצריך לגמור לפני שמתחיל הש"ץ את החזרה, שאין די בעניית אמן לבדה אלא צריך להיות חלק מן הציבור השומע מן הש"ץ את התפילה, ומתוך כך יענה אמן על ברכתו, וע"ד מה שאמרו בסמוך ובלבד שיהא שם מראש התפילה. אולם לכאורה א"א לומר כן שא"כ מאי נ"מ בין מ"ד אמן של הא-ל הקדוש למ"ד אמן של ש"ת, הלא צריך הוא לגמור קודם שיתחיל הש"ץ התפילה, ואולי עד שלא יתחיל ש"ץ היינו שלא יתחיל הברכה שעליה הוא עונה אמן. ויש ג' בראשונים, עד שלא יגיע ש"ץ כדי לענות אחריו אמן.
71. בבבלי (כא:) הביאו שמועה זו באופ"א, דחד אמר עד קדוש ואידך עד מודים. ולכאורה הבבלי

באיזה אמן אמרו –

תרין אמוראין, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע תפילה

א"ר פינחס: ולא פליגי, מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת, ומאן דמר בשומע תפילה בחול[72].

[העומדים בשורה]

תני: ר' יודה אומר: היו כולם שורה אחת - העומדין משום כבוד חייבין, משום אבל פטורין. ירדו לספד - הרואין פנים פטורין ושאינן רואין פנים חייבין[73].

הוי הדא דתנינן העומדין בשורה הפנימים פטורין והחיצונים חייבים[74]**, והדא דתני העומדים משום כבוד חייבין משום אבל פטורין – משנה אחרונה**[75].

והיי דתנינן תמן וכשהוא מנחם את אחרים דרך כל העם עוברין זה אחר זה והממונה ממצעו בינו לבין העם – משנה ראשונה[76].

לא אכפ"ל באמן, דהא לחד מ"ד סגי בשיגמור עד מודים, ואף שלא יענה לא אמן דהא-ל הקדוש ולא אמן דשומע תפילה, וצ"ע על הפוסקים שהביאו להלכה את דברי הירושלמי הא הבבלי פליג עליה.

והראשונים (תוס' כא: והרא"ש ס' יח) הביאו מכאן שיש חשיבות לאמן של שומע תפילה ושל האל הקדוש, ואף דלכאורה הבבלי חולק על הירושלמי ולא ס"ל שימנע מלהתפלל בשביל עניית אמנים אלו, מ"מ לא נמנעו הראשונים מללמוד מן הירושלמי חשיבות אלו האמנים.

72. מבואר דסגי בחד מהנהו תרי אמנים, הילכך בחול סגי בשומע תפילה אף שיגמור אחר אמן דהא-ל הקדוש, ומבואר בזה שאין הענין מטעם שיפסיד המעלה הגדולה שבעניית אלו האמנים, דא"כ ליבעי תרוויהו, אלא מצד החיסרון שיש במה שלא יהא מצורף כלל לתפילת הרבים, ועל כן צריך שיענה אחד מאלו האמנים שיהיה מצורף באיזה צד לתפילת הציבור.
והפוסקים נקטו גם בזה שצריך הוא לענות שניהם ואם לאו אל יתפלל, וצע"ג הא אמרינן דבחול סגי באמן של שומע תפילה.

73. בבבלי (יט:) אמרו כעי"ז, שורה הרואה פנימה פטורה, ושאינה רואה פנימה חייבת, רבי יהודה אומר: הבאים מחמת האבל - פטורין, מחמת עצמן - חייבין. ומבואר שם שר' יהודה פליג, אבל בירושלמי נראה דלא פליג, אלא מפרש הדין באין שם אלא שורה אחת.

74. לפנינו כאן איתא משנה אחרונה, ונמחק ע"פ החרדים הגר"א ועוד.

75. כלומר כאן משמע שמשפחות המנחמים עומדין והאבלים עוברין, דאל"כ לא היה שייך לומר מבמנחמים פנימיים וחיצוניים, וזה משנה אחרונה שכן הוא המנהג האידנא, וי"ג כאן משנה ראשונה ותליא בגי' לקמן.

76. שכאן מבואר שהעם המנחמים עוברים והאבלים עומדין, ומאן דגריס לעיל ראשונה גריס הכא אחרונה ועי' לקמן.

א"ר חנינא בראשונה היו משפחות עוברים ואבלים עומדין משרבה תחרות בציפורין התקינו שיהו המשפחות עומדים והאבלים עוברים, א"ר שמעון בן פזי החזיר ר' יוסי בן חלפתא בצפורי הדברים ליושנן[77]:

הלכה ג

מתני'

נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפילין,

וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברה"מ:

גמ'

נשים מניין[78] - (דברים יא יט) ולמדתם אותם את בניכם את בניכם ולא את בנותיכם[79].

---

77. כ"ה גי' הגר"א והוא ע"פ הבבלי (סנהדרין יט.), ולפ"ז משנה ראשונה היא משנה דסנהדרין, שכן נהגו בתחילה, ומשנה אחרונה היא מתני' דידן קודם שהחזיר ר"י את הדברים ליושנן. והגי' לפנינו, א"ר חנינא בראשונה היו משפחות עומדות ואבלים עוברין, משרבה תחרות בציפורין התקין ר"י בן חלפתא שיהו המשפחות עוברות והאבלים עומדים א"ר שמעון דתוספתא חזרו הדברים ליושנן. ולפ"ז משנה ראשונה היא משנה דידן ואחרונה היא מתני' דסנהדרין שהאבלים עומדים, שזה מתקנת ר"י בן חלפתא. וצריך לגרוס לעיל ראשונה גבי מתני' דידן ואחרונה גבי מתני' דסנהדרין. והאידנא נהוג עלמא שהעם עומדין והאבלים עוברים.

78. יל"ע במקורות אלו, אם הם מקורות לפטור מתפילין או מק"ש, והנה המקור לפטור נשים מולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם, יש לפרשו בשני פנים: א. שהוא מקור לפטור מק"ש שחיובו הוא מהאי קרא דולמדתם אותם. ב. שהוא מקור לפוטרם מתפילין מפני שהוקשו תפילין לת"ת. ונראה יותר כצד ב' דלעיל פ"ב ה"ג הביאו מקרא זה כמקור לפוטרם מתפילין. והמקור לפטור עבדים מקרא דשמע ישראל לכאורה הוא לק"ש, אמנם ניתן לומר שהוא מקור לתפילין שכתוב בהם שמע ישראל, וכל שאינו בשמע ישראל אינו בתפילין, וכן נראה יותר כיון שהמקור לפטור קטנים מוכרח לכאורה שהוא על תפילין, דלמען תהיה תורת ה' בפיך בתפילין נאמר, ומאי שיאטיה לק"ש.

79. הנה נתבאר שמקורות אלו הם לפטור נשים עבדים וקטנים מתפילין, ותימה אמאי לא אמר משום דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא, ועוד קשה דלא אייתי מקור לפוטרם מק"ש. ונראה שהביאו כאן מקור לפוטרם מתפילין, ומהכא ילפינן שפטורים מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, שהוקשה כל התורה לתפילין כמ"ש בבבלי (קידושין לה.) הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות. וזה המקור גם לק"ש, ע"כ לא הוצרכו לפרשו.

עבדים מניין - שנאמר (דב ו ד) **שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד את שאין לו אדון אלא הקדוש ברוך הוא יצא העבד שיש לו אדון אחר**[80].

קטנים מניין - (שמות יג ט) למען תהיה תורת ה' בפיך בשעה שהוא תדיר בה[81].

וחייבין בתפילה - כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו[82].

---

80. בבבלי אמרו בכמה מקומות (חגיגה ד. ועוד) דכל מצוה שהאשה פטורה ממנה העבד פטור ממנה, דילפינן לה לה מאשה. והירושלמי נראה דלא סבר לה, שאם היה סובר כן היה מביא זה למקור לפטור עבד מתפילין. וקשה א"כ מה המקור להירושלמי לפטור עבד מכל מ"ע שהז"ג, ונראה דלהירושלמי למדים כל התורה מתפילין, והמקור לפטור בתפילין הוא מקרא דהכא.

81. אמתני' דקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין, פרש"י, אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע. ולא בתפילין - משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן. והתוס' פי' דקטנים פטורים היינו בשלא הגיעו לחינוך, והא דקתני וחייבין בתפילה ובמזוזה ובבהמ"ז לא קאי אקטנים, וכ"ד הרמב"ם (תפילין ד יג).

והנה בירושלמי דדרשו מקרא דתורת ה' בפיך לפטור קטנים מתפילין, מוכח לכאורה כרש"י, דאם בקטנים שלא הגיעו לחינוך איירינן, מה צריך מקור לפוטרם הלא הם פטורים מכל מצוות האמורות בתורה, וכ"כ הגר"א בשו"ע (סי' ע ס"ב) שבירושלמי משמע כרש"י. אולם גם לרש"י קשה איך אפשר לדרוש מקרא פטור קטנים מתפילין, הלא אף בשאר מצוות אין חיובם אלא מדרבנן, וצ"ל דאסמכתא בעלמא היא.

ותוכן הדרשא מקרא דלמען תהיה תורת ה' בפיך, נראה ענינה שמטרת התפילין היא להביא למצב שהאדם יהיו ד"ת בפיו תדיר, ומי שאינו שייך בזה אינו שייך בתפילין, ומזה הבינו חכמים שאין נכון לחייב קטן בתפילין מדרבנן, שאין הוא שייך לבוא למצב זה. ולפ"ז לכאורה הוא פטור גמור לכל קטן אף שיכול לשמור תפיליו, ומטעם הנ"ל, ולא מטעמיה דרש"י שסתם קטן אינו יכול לשמור תפיליו, וזה כשי' העיטור, דקטן פטור אפ' יודע לשמור תפיליו, ודינא דיודע לשמור תפיליו בגדול נאמר.

אולם עי' בהרחבות מה שהובא בזה ממכילתא, שם משמע בהדיא כתוס' ושם דרשו את זה ממקרא אחר.

82. לכאורה היה להירושלמי לומר שחייבים בתפילה מפני שהיא רחמים כבבלי, והלשון שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו הזכירוה בירושלמי להלן לגבי מה שלא יוצאים בתפילה ע"י אחר, ולכאורה איננה מאימה לבי' עצם חיוב הנשים בתפילה. ובי' מורנו הגרנ"ר דהוה ס"ד שלא יהיו נשים חיבות בתפילה, ואע"ג דבעו רחמי אחרים יתפללו עליהם, שכל ישראל מתפללים על כל ישראל, אלא מפני שענין הוא בבקשת רחמים שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו צריכות הנשים עצמם להתפלל.

ובמזוזה - דכתיב (דברים ו ט) **וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.**

וברכת המזון - דכתיב (שם ח י) **ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך**[83].

תמן תנינן כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים והנשים פטורות וכל מ"ע שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין. אי זהו מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה לולב שופר ותפילין, ואי זו היא מצות עשה שאין הזמן גרמא כגון אבידה ושילוח הקן מעקה וציצית ר' שמעון פוטר את הנשים ממצות ציצית שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית.

א"ר לייא: טעמון דרבנן[84] **שכן אם היתה מיוחדת לו ליום וללילה**[85] **שהיא חייבת בציצית**[86].

---

83. צ"ע המקור שהביא הירושלמי לחיוב נשים במזוזה ובברכת המזון מהני קראי דלכאורה ליכא בהם שום משמעות לחייב בהם נשים, ואולי לא הביא אלא שאין בהני קראי מקור לפטור נשים, וכיון שאין הם מ"ע שהז"ג הילכך חייבות, [ועי' בשיעור הגרנ"ר בי' בלימוד השני]. ובבבלי נסתפקו בנשים אם חיובם מה"ת או מדרבנן, ולא פשטו, ובירושלמי נראה שהוא מדאורייתא.

84. בבבלי בכ"מ אמרו בהדיא, דרבנן דר"ש מחייבי כסות לילה בציצית, ועל כן מחייבי נשים בציצית, דלדידהו אין ציצית מ"ע שהז"ג, ומכח כמה ראיות מכמה סוגיות הוכיחו הראשונים דאנן קיי"ל כסות לילה פטורה מן הציצית, והואיל וכן פסקו דנשים פטורות מן הציצית דלהבבלי תליא הא בהא. אמנם להירושלמי לא תליין זב"ז, דכו"ע מודו דכסות לילה פטורה מן הציצית אלא דרבנן סברי דלא חשיב זה מ"ע שהז"ג משום דכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת בציצית, ולהירושלמי לכאורה ראוי לפסוק כרבנן דר"ש שהם רבים כיון שאין לנו הכרח לפסוק כיחידאה.

85. נחלקו הרמב"ם והרא"ש בפטור כסות לילה מן הציצית, שלהרמב"ם הפטור תלוי בזמן, שבלילה אף כסות של יום פטורה וביום אף כסות של לילה חייבת, ולהרא"ש הפטור תלוי בכסות, וכסות של יום חייבת אף בלילה ושל לילה פטורה אף ביום, ודעת הר"ן דשני פטורים הם, כסות של יום פטורה בלילה ושל לילה פטורה אף ביום. וכתב הגר"א דבירושלמי כאן מבואר כדעת הרא"ש שהפטור תלוי בכסות ולא בזמן, ועל כן כסות שהיא מיוחדת ליום וללילה חייבת, שאם היה תלוי בזמן כדעת הרמב"ם או לכה"פ גם בזמן כדעת הר"ן, מה יועיל מה שכסות המיוחדת ליום ולילה חייבת, עדיין מ"ע שהז"ג היא שבלילה פטור ממנה.

86. הנה הירושלמי היה יכול לומר דרבנן דפליגי אר"ש, טעמייהו משום שאין המצוה תלויה בזמן רק בכסות, וכסות יום בלילה חייבת, ומדלא פי' כן מבואר דהוה פשיטא ליה הא דאף שהדין תלוי בכסות חשיב מ"ע שהז"ג, אלא שאמר דאין פטור הלילה פטור חלוט, שהרי יש כסות לילה שהיא חייבת, והיינו כסות המיוחדת ליום וללילה. ועי' עוד בזה בשיעורי הגרנ"ר.

תני: כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון.

והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן, הא אם היה חייב אפי' אם יצא מוציא

א"ר לייא: שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה (דברים ח י) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך מי שאכל הוא יברך[87].

ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין, אמרו: לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו[88].

מה בין סוכה ומה בין לולב[89], סוכה אינה טעונה ברכה אלא לילי י"ט הראשון בלבד[90] לולב טעון ברכה כל שבעה -

---

87. בסוגיא דינאי ושמעון בן שטח (ברכות מח.) אמרו דאם אכל כזית דגן מוציא את הרבים ידי חובתן, והוקשה להם לראשונים הלא כזית אין חיוב ברכתו אלא מדרבנן כמבואר בגמ' (כ:), ואיך יוציא מי שלא אכל רק שיעורא דרבנן ואין חובתו אלא מדרבנן את מי שאכל שיעורא דאורייתא וחייב בברכה מדאורייתא, הרי מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, וכתבו התוס' דאף מי שלא אכל כלום מדאורייתא יכול הוא להוציא את חברו כמו בכל התורה שאף מי שיצא מוציא משום שמחויב הוא בדבר מדין ערבות, וה"נ אע"פ שלא אכל מחויב הוא בברכת המזון של חברו מדין ערבות, אולם הוקשה להם להראשונים מן הירושלמי כאן שמבואר בו דדינא הוא דמי שלא אכל אינו מוציא והוא דין מיוחד בבהמ"ז, וכתבו הראשונים דזה דין רבנן הוא ומדאורייתא אף מי שלא אכל מוציא הילכך מי שאכל שיעורא דרבנן יכול הוא להוציא מי שאכל שיעורא דאורייתא דמדאורייתא אף מי שלא אכל מוציא, ומדרבנן הרי אכל.

88. לכאורה נראה שאין זה כברכת המזון, דברכת המזון רק מי שאינו מחויב אינו מוציא, אבל ק"ש ותפילה אפ' מי שמחויב אינו מוציא, כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, וכדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו, אכן אפשר דשוין הם, ובכל הני אין אחד מוציא חברו אפ' הוא מחויב בדבר אא"כ יש איזה צירוף ביניהן, בבהמ"ז צירוף דזימון, ובתפילה צירוף דתפילת ציבור, בברכות ק"ש צירוף דפריסה על שמע, ובק"ש עצמה אין בה צירוף הילכך אין אחד מוציא את חברו כלל, אמנם כמו שבבהמ"ז אי"ז אלא בשני סופרים אבל סופר ובור מוציא הסופר את הבור אם גם הסופר אכל, אע"פ שאין צירוף ביניהם, כמו"כ בק"ש ותפילה י"ל דבסופר ובור מוציא הסופר את הבור, וצ"ע.

89. צ"ב מה שייך ענין זה לכאן.

90. בבבלי (סוכה מו.) נחלקו רבי ורבנן בסוכה ובתפילין אם מברך עליהן בכל פעם שמקיים המצוה או פ"א בלבד, והירושלמי כאן אזיל אליבא דרבנן דמברך בסוכה פ"א, ובבבלי שם קיי"ל כרבי.

ר' יוסי ור' אחא הוו יתבין, אמרין: מה בין סוכה ומה בין לולב - סוכה נוהגת בלילות ובימים, לולב אינו נוהג אלא ביום,

התיב רבי יעקב דרומיא הרי תלמוד תורה נוהג בלילות כבימים?

מיי כדון סוכה איפשר לה שלא ליבטל[91], ת"ת אי איפשר לו שלא ליבטל[92].

תני: אבל אמרו אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו וקטן לאביו.

לא כן א"ר אחא בשם ר' יוסי בי ר' נהוראי כל שאמרו בקטן כדי לחנכו?[93]

תיפתר בעונה אחריהן[94] כיי דתנינן תמן מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין[95], אבל אמרו תבוא מאירה לבן עשרים שצריך לבן עשר:

הלכה ד

מתני'

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריה ואינו מברך לפניה ר' יהודה אומר מברך לפניה ולאחריה:

גמ'

מהו מהרהר - ברכות[96].

---

91. מפני שסוכה כשישן מקיים מצותה ואינו מבטלה, אבל בת"ת על כרחו ישן הוא בלילה ואז אינו מקיים המצוה.
92. הוגה ע"פ הרש"ס והגר"א, ולפנינו הוא להיפך, סוכה אפשר לה להבטל ת"ת אפשר לו שלא ליבטל, ותמוה.
93. בבבלי העמידוה בשלא אכל הגדול אלא שיעורא דרבנן הילכך יכול הקטן להוציאו אף שאין חיובו אלא מדרבנן. והירושלמי שמיאן בזה, נראה משום דס"ל דקטן אינו חייב אפ' מדרבנן, ואין כאן רק חיוב על אביו לחנכו, וכן משמע לישנא 'כל שאמרו בקטן כדי לחנכו'. ואף הרמב"ן במלחמותיו (יב.) כתב דלא גרסי' בבבלי להאי ולטעמיך, והעמיד אף הוא את הברייתא בשעונה אחריהן משום האי סברא דכל שאמרו בקטן כדי לחנכו ואין כאן חיוב כלל.
94. לפנינו כאן בעונה אחריהן אמן, ותמוה דכיון דאינן מחויבין אינן מוציאים אפ' עונה אחריהן אמן, וכ"מ מהא דמייתי דתנינן ועונה אחריהם מה שהם אומרים, ובירושלמי בר"ה וכן במרדכי ליתא 'אמן' וכ"ה ברמב"ן במלחמות (שם).
95. לפנינו ותהא לו מארה, ונמחק ע"פ הגר"א דכפילות היא להא דמפרש והולך אבל אמרו וכו'.
96. כלומר דהא דתנן מהרהר בליבו ואינו מברך, פי' מהרהר הברכות בליבו ואינו מברכם בפה,

מתניתא במקום שאין מים[97] וכר' מאיר, דתני: בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו[98] ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזניו ומברך לפניה ולאחריה.

תני: בעל קרי חולה שנפלו עליו תשעת קבין מים[99], טהר לעצמו אבל אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיבא בארבעים סאה, ר' יהודה אומר: ארבעים סאה מ"מ[100].

ר' יעקב בר אחא, ר' יסא בשם רבי יהושע בן לוי: אין קרי אלא מתשמיש המיטה,

רב הונא אמר: ואפי' ראה את עצמו ניאות בחלום,

הוון בעיין מימר ובלבד מאשה, ר' יונה ור' יוסי תרויהון אמרין: ואפי' מדבר אחר.

אבל ק"ש מברך בפה. ובדעת הבבלי פי' הראשונים (רש"י כ: ותר"י ועוד) שמהרהר ק"ש, וברכות אפילו לא יהרהר, ודלא כהירושלמי. ולהירושלמי גם פי' המשך המשנה דעל המזון מברך לאחריו היינו בפיו, ואילו לבבלי הוא בהרהור. ואמנם ע"פ המבואר בברייתא בירושלמי אף כשהוא קורא את שמע אינו משמיע לאזניו דמיבעי ליה למעט הת"ת כאשר יוכל. אמנם הגר"א בשנות אליהו מפרש אף בבבלי כהירושלמי ומשנה הגי' בבבלי עפ"ז, עיי"ש.

97. דבמקום שיש מים טובל ואח"כ קורא את שמע לכו"ע. ויל"ע אם רק להוציא בפיו ק"ש וברכת המזון לא התירוהו כשיש לו מים, אבל להרהר ברכות מותר לו בכל ענין דאיסור הרהור ליכא כלל, או דילמא אפ' להרהר ברכות הוא אסור אם יש לו מים. ומהירושלמי בסמוך דקאמר אפ' לשמוע ד"ת אסור, משמע דלא ס"ל איסור הרהור בבע"ק כלל, ולפ"ז מוכח דהא דאוקים לה למתני' במקום שאין לו מים היינו רק להיתר דיבור דק"ש ובהמ"ז. והגר"א בשנו"א כתב לא כך, וצ"ע.

98. מבואר שגם אליבא דהירושלמי שק"ש קורא הוא בפיו, מ"מ ימעט לכה"פ בהשמעת ק"ש לאזניו. ולדעת הבבלי יש לפרש הברייתא דאינו משמיע לאזניו היינו מהרהר, ואינו מברך אפ' בהרהור.

99. לפנינו איתא 'וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובים', ובבבלי ובתוספתא ליתא והגר"א מחקו, ונראה דשיבוש הוא ממשנה במקואות פ"ג מ"ד ע"ש.

100. בבבלי פי' להאי ארבעים סאה מכל מקום דר' יהודה, שטובל במ' סאה אפ' שאובין ואפ' בכלים. ואמנם פשט הברייתא משמע שלר"י בכל ענין אינו נטהר בט' קבין, ואפ' לעצמו, ואולי אין כוונת הבבלי להפקיע המשמעות הפשוטה, אלא להוסיף שר' יהודה היקל קולא אחרת בחולה לעצמו והיא לטבול בכלים או שאובין שאפשר לחממם, אך ברש"י שם לא משמע כן.

תמן תנינן: יום הכיפורים אסור באכילה ושתייה וברחיצה וסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה, ותני עלה בעלי קריין טובלין כדרכן בצינעה ביום הכיפורים, ולית הדא פליגא על ר' יהושע בן לוי דר' יהושע בן לוי אמר אין קרי אלא מתשמיש המיטה?[101]

פתר לה בששימש מטתו מבעוד יום ושכח ולא טבל.

והתני מעשה ביר' יוסה בן חלפתא שראו אותו טובל בצינעה ביום הכיפורים, אית לך מימר על אותו הגוף הקדוש בשוכח?![102]

א"ר יעקב בר אבון: כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל[103]**.**

ר' חנינא הוה עבר על תרעי דימוסין בקריצתא ואמר מה טובלי שחרית עושין פה ייזלון ויתנון, בהההיא דצפרא הוה אמר מאן דאית ליה עבידא ייזול ועבד[104]**.**

---

101. דאם אין בע"ק אלא מתשמיש המטה היכי משכח"ל בע"ק ביוה"כ הלא יוה"כ אסור בתשה"מ.

102. בפשטות נדחה הא דריב"ל ממעשה דר' יוסי, דליכא לאוקמא להאי מעשה בשוכח, אך עי' במהרא"פ על הא דר' יעקב בר אבון דבסמוך, דלחדא פי' כתב שזה דחיה לראיה מר' יוסי שכיון שאין הטבילה הזו חשובה שכל עצמה לא התקינוה אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין שייך לומר ששכחה ר' יוסי, וזה נראה דוחק, ולכאורה יותר נראה פי' השני דר' יעקב בר אבון מילתא באפי נפשה קאמר ולפ"ז אידחיא הא דריב"ל.

103. משמע שאין הקפידא על ריבוי התשמיש אלא שלא יהיה התשמיש חלק בלתי נפרד מסדרי החיים, תוך כדי אכילה ושתיה שזה אינו דרך צניעות, ובבבלי אמרו שגילו תקנת טהרת ט' קבין בלחישה בכדי שלא יהו ת"ח מצויים אצל נשותיהם כתרנגולין, ואין נראה שזה טעם עיקר תקנת טבילה לבע"ק, חדא שלא אמרו כן אלא כטעם שלא לגלות טהרת ט' קבין ולא כטעם לעצם התקנה, ועוד שאם זהו הטעם א"כ למה תקנו טהרת ט' קבין כלל, הלא בכך מבטלין כל יסוד ועיקר התקנה שע"י טהרת ט' קבין עדיין יהיו מצויין כתרנגולים כמבואר בגמ'. ותימה על הרמב"ם (תפילה ד ד) שכתב טעם התקנה כדי שלא יהו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, שלכאורה אינו כהבבלי ולא כהירושלמי [וא"א לפרש שכוונתו כהירושלמי, דבהדיא כתב שם ה"ה שהטעם כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן תמיד].

104. במהרא"פ פי' שאין לטבול בלילה מפני הסכנה, והגרח"ק פי' שהיו נעולים שערי המרחץ. ולשני הפי' יסוד ההוראה היתה שאין לימנע מללמוד מפני שאין יכולת לטבול אלא ילמדו אף שעדיין לא טבלו וכשיתאפשר לטבול יטבלו. ולכאורה הדברים הם נגד הדין דבע"ק אסור בד"ת, וזה נאמר אף היכא שאין לו מים לטבול, כמבואר בהדיא בריש ההלכה, דמתני' שהקילה בק"ש ובהמ"ז דאורייתא הם היכא שאין לו מים, ואפ"ה לא הקילו בברכות ובשאר ד"ת. ואפשר שסמך ר' חנינא אריב"ב דלית ליה טבילה כלל, אלא דהיכא דיש לו

מהו להרהר בבית הכסא[105] - חזקיה אמר מותר, ר' יסא אמר אסור[106].

א"ר זעירא כל סבר קשי דהוה לי תמן סבירתיה.

א"ר אלעזר בר שמעון כל ההוא סברא קשיא דטבול יום תמן סבירתיה[107].

ר' אחא בשם תנחום בי' חייא: ביומוי ר' יהושע בן לוי ביקשו לעקור את הטבילה הזאת מפני נשי הגליל שהיו נעקרות[108] מפני הצינה, אמר להן רבי יהושע בן לוי חבר שהוא גודר את ישראל מן העבירה אתם מבקשים לעקור אותו, מהו גודר ישראל מן העבירה מעשה בשומר כרמים אחד שבא להיזקק עם אשת איש עד שהן מתקינין להן מקום איכן הן טובלין עברו העוברין והשבין ובטלה העבירה[109].

מעשה באחד שבא להיזקק עם שפחתו של רבי אמרה לו אם אין גבירתי טובלת איני טובלת א"ל ולא כבהמה את אמרה לו ולא שמעת בבא על הבהמה שהוא נסקל שנאמר (שמות כב יח) כל שוכב עם בהמה מות יומת.

מים ראוי להחמיר, א"נ סבר כי הני תנאי דאמרי לקמן שמציע הוא את המשנה ובלבד שלא יזכיר אזכרות, ובלילה למד בלא הזכרות, וכן משמע לקמן מדסמך הירושלמי מעשה כעי"ז להאי שיטתא.

105. צ"ע מה שיכות ענין זה לסוגיין ועי' בסמוך.

106. בבבלי בכ"מ (כד: ועוד) אמרו משמיה דר' יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא.

107. בבבלי בפרק טבול יום (זבחים קב:) הביאו את הענין בהרחבה, אלא שבבבלי שם אמרו דהרהר לאנסו, והירושלמי ס"ל שהוא מתיר להרהר בד"ת בבית הכסא, ונראה דאזדו לטעמייהו בבע"ק, דהבבלי ס"ל [לראשונים דפי' דלא כהגר"א] דבע"ק אסור להרהר ד"ת ולא התירו לו להרהר אלא ק"ש ובהמ"ז שהם מדאורייתא, והירושלמי לא ס"ל איסור הרהור בבע"ק כלל, דלדידיה אף ברכות דרבנן מהרהר, וכן שאר ד"ת כדמוכח בסמוך, וכן ס"ל אף בבית הכסא, והיינו דלהבבלי אף להרהור ד"ת יש דין דברי תורה, ולהירושלמי לא.
וזה נראה גם קשר הסוגיא לכאן, שנסתפק הירושלמי אם כשם שבע"ק מותר בהרהור כך גם בביהכ"ס מותר להרהר.

108. פי' שלא היו רוצות לשמש מחשש צינת הטבילה.

109. הובא מעשה זה בבבלי (כב.) ורש"י שם פי', שהיה המעשה בפנויה, משום דהוה קשיא ליה, איך מי שלא הקפיד על איסור א"א יקפיד על הטבילה, אך כבר העירו התוס' שם דכאן מבואר שהיה המעשה בא"א, ושמעינן מינה שיש כח בזה בנפש.

א"ר חייא בר ווה: כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני אלך ואעשה צרכי ואבוא ואשנה[110] כל צורכו, ומתוך שאתה אומר אסור הוא בא ושונה כל צורכו.

תמן אמרין: אפי' לשמוע דברי תורה אסור. א"ר יודה בר טיטם ר' אחא בשם ר' אלעזר בתחילה (שם יט יח) והיו נכונים ליום השלישי אל תגשו אל אשה[111].

תני: זבין וזבות נדות ויולדות קורין בתורה ושונין מדרש והלכות והגדות ובעל קרי אסור בכולן,

ר' אבא בר אחא בשם ר': שונה הלכות ואינו שונה הגדות.

תני בשם ר' יוסי: שונה הילכות רגיליות[112] ובלבד שלא יציע את המשנה,

אית דבעי מימר ובלבד שלא יזכיר אזכרות.

ר' זעירא בעי קומוי ר' יסא לית ר' פשט בי עם ר' בין פירקיא בליליא א"ל אין, ר' חייא בר אבא פשט עם ר' נחמיה בריה פירקיה בליליא, בההיא צפרא הוה מר מה דאית ליה עבידא ייזיל ויעביד[113].

מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין כיון שהגיע להזכרה התחיל מגמגם בה אמר לו ר' יהודה בן בתירה פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה.

א"ר יעקב בר אחא: ונהגין תמן כר' אלעי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם וכר' יהודה בן בתירא בבעלי קריין[114].

כרבי אלעי בראשית הגז - דתנא ר' אלעי אומר אין ראשית הגז אלא בארץ.

---

110. לפנינו ובא ושנה, והוגה ע"פ כי"ר.

111. מבואר דפשיטא ליה להירושלמי דהרהור מותר, וכדאמרו בבבלי (כ:) דהרהור מותר כדאשכחן בסיני, והנה בבבלי משמע שאי"ז פשוט שהרהור מותר והוצרך לחדש זאת, ובירושלמי אדרבא היה חידוש לו ששמיעה אסורה, ואפשר דאזלו לטעמייהו דלהבבלי ק"ש מהרהר, וברכות אפ' אינו מהרהר, ולהירושלמי ברכות מהרהר, וק"ש אומר בפיו.

112. פי' הלכות שהוא רגיל בהן, אבל לא יפרש את המשנה.

113. גם כאן מבואר כהוראה דלעיל דאם אינו יכול לטבול כגון בלילה לא ימנע מללמוד, ומדסמכה הירושלמי לאית דבעי מימר ובלבד שלא יזכיר אזכרות משמע דזהו יסוד ההיתר וכמשנ"ת לעיל.

114. כן אמרו גם בבבלי (כב.). ומצאתי בתשו' רש"י (שו"ת רש"י סי' כג) [לגבי זרוע לחיים וקיבה בחו"ל] שפי' דהאי נהגו הוא כמו דאמרינן בכמה דוכתי, נהגו בפירקא לא דרשינן אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן ליה, דהיינו שאין זה עיקר ההוראה אלא שהנוהג כך אין מזניחין אותו.

כר' יאשיה בכלאים - דתני ר' יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפלת יד.

כר' יהודה בן בתירה בבעלי קריין - דתני ר' יהודה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה.

ר' יוסי בר חלפתא הוה אתי באיסמטא בליליא והוה חמרא מהלך בתריה על חד בית שיח, א"ל ההוא גברא בעי מסחי, א"ל לא תסכן נפשך, א"ל מן נדה ומן אשת איש ההוא גברא בעי למיסחי, אפי' כן א"ל לא תסכן בנפשך כיון דלא שמע ליה א"ל ייחות ההוא גברא ולא יסוק וכן הוות ליה.

ר' יוסי בן יוסי הוה אתי באילפא חמא חד קטר גרמיה בחבלא מיחות ומיסחי א"ל לא תסכן בנפשך א"ל ההוא מיכל בעינא א"ל אכיל, ההוא גברא בעי מישתה א"ל שתי, כיון דמטון ללמינה, א"ל תמן לא שרית לך אלא בגין סכנתא דנפשא, ברם הכא אסור להההוא גברא למיטעם כלום עד שעתא דיסחי[115].

א"ר ינאי: שמעתי שמקילין ומחמירין בה, וכל המחמיר בה מאריך ימים בטובה. מקילין בה - לרחוץ במים שאובין, מחמירין בה - לטבול במים חיים[116]:

הלכה ה

מתני'

היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר.

ירד לטבול אם יכול לעלות להתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא.

אבל לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים.

וכמה ירחיק מהם ומן הצואה ארבע אמות:

---

115. מבואר כאן דבע"ק אסור לאכול, ולכאורה היינו משום שאינו יכול לברך, וצ"ע דבמתני' תנן ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, וצ"ל דמתני' במקום שאין מים, ועדיין קשה דא"ל תמן לא שרית לך אלא בגין סכנתא דנפשא, והיינו מחשש שמא יטבול ויסכן עצמו, תיפו"ל משום שלא היה שם מים לטבול, וצ"ל דהיו המים שאינן סכנה קרובים לשם והיה לו לילך ולטבול בהם, ורק מפני שחשש שמא יסכן עצמו ויטבול במים שהיו סכנה התיר לו לאכול בלא לילך לשם.

116. פי' המפרשים שאינן שאובין ולאו דווקא מים חיים ממש.

גמ'

מתניתא ברבים, אבל בינו לבין עצמו יפסיק[117]. וכר"מ, ברם כר' יהודה אפילו בינו לבין עצמו אינו מפסיק[118].

כשאין לו מים לטבול, אבל יש לו מים לטבול אף ר' יהודה מודה שהוא מפסיק[119].

חולה ששימש מיטתו - אמר רבי אמי: אם הוא גרם לעצמו יטבול וימות[120], ואם באונס אין מטריחים עליו[121].

רבי חגי בשם רבי אבא בר זבדי: בין כך ובין כך אין מטריחים עליו[122].

חולה מרגיל - צריך תשעה קבין, בריא מרגיל - צריך ארבעים סאה, חולה מאונס - אין מטריחים עליו, בריא מאונס - צריך תשעה קבין[123].

---

117. דהא דלא הצריכוהו להפסיק משום כבוד הבריות, אבל כשהוא בינו לבין עצמו דליכא משום כבוד הבריות, יפסיק.

118. אין מבואר בירושלמי איזה מח' של ר"מ ור' יהודה היא זו, ואפשר שהיתה להם ברייתא בהדיא שנחלקו בה ר"מ ור"י בזה. אך אפשר דקאי אר"י דאמר במתני' דמברך על ק"ש ועל המזון לפניהם ולאחריהם, ומסתברא ליה להירושלמי דכיון דמיקל כ"כ בברכות מסתמא אף בתפילה יקל שעכ"פ אם התחיל לא יפסיק.

119. חידוש דין הוא זה ולא הובא בבבלי, ולכאורה זה נגד פשט המשנה של ירד לטבול, דמשמע דקאי על אותו אחד שאמרנו בו לא יפסיק אלא יקצר, שלאלתר ירד לטבול, הרי דיש לו מים, אבל לק"מ דמתני' ברבים שדין הוא שאינו פוסק משום כבוד הבריות, ובזה אפ' יש לו מים אינו מפסיק.

120. האי ימות לאו דווקא אלא היינו יצטער, וכן הוא לשון הירושלמי לעיל (פ"ב ה"ז) דלא יסחי מיית הוא עיי"ש, וכן מוכח ממ"ש אם לאונסו אין מטריחין אותו, מכלל שאין זה אלא טורח.

121. באונס לא קאי אשימש מיטתו, אלא היינו חולה שראה קרי לאונסו, וה"ק חולה ששימש מיטתו כיון שהוא גרם לעצמו יטבול וימות, ואם לאונסו אין מטריחין אותו.

122. הא דאמר ר' אמי אם באונס אין מטריחין עליו, יש להסתפק אם אין מטריחין עליו כלל קאמר או אין מטריחין עליו במ' סאה אלא בט' קבין, ור' חגי נראה דכללא אמר שאין מטריחין עליו, ואח"כ פירט דחולה המרגיל די לו בט' קבין ולאנסו פטור מכלום, ואי נימא דלר' אמי אין מטריחין עליו במ' סאה אלא בט' קבין, תהא מח' זו ממש כהמח' בבבלי אם חולה המרגיל מ' סאה ולאנסו פטור מכלום או דחולה המרגיל ט' קבין ולאנסו פטור מכלום.

123. בבבלי (כב:) ג"כ נחלקו בזה, דלחד מ"ד בריא המרגיל מ' סאה ובריא לאונסו ט' קבין וחולה כבריא, ולחד מ"ד חולה נחית חד דרגא, והמרגיל ט' קבין ולאונסו פטור מכלום.
וגי' דילן בגמ', הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל מ' סאה, בריא לאנסו ט' קבין, וחולה לאנסו פטור מכלום. וקשה דתמן תנינן (מקואות ג ד) בע"ק החולה שנתנו עליו ט' קבין מים

רבי זבדי בריה דרבי יעקב בר זבדי בשם רבי יונה: עיר שמעיינה רחוק הרי זה קורא את שמע ויורד וטובל ועולה ומתפלל[124], אם הוא אדם מצונן[125] עשו אותו כמעיין רחוק:

ואם לאו יתכסה במים ויקרא:

מתניתא בעכורים, אבל בצלולין אסור ואם הוא יכול לעכור ברגליו יעכור[126].

תני: מרחיקים מצואת אדם ארבע אמות, ומצואת כלבים ארבע אמות ובשעה שהוא נותן לעורות[127].

טהור, ואי נימא דחולה המרגיל מ"ס ולאנסו פטור מכלום, א"כ עקרת משנת בע"ק חולה ט' קבין, וע"כ מוכרח לכאורה כגי' הרשב"א בתשו' (ח"א סי' ריט) דרבא פסק חולה המרגיל ט' קבין ולאנסו פטור מכלום.

אבל בלא"ה קשה למה שאמרו בגמ' לעיל מינה לחד מ"ד דעזרא תיקן לבריא וחולה המרגיל מ' סאה, ורבנן ט' קבין לבריא לאנסו ולחולה לאנסו פטור מכלום, וקשה מההיא משנה, ואולי לא גרס הבבלי באותה משנה 'חולה' אך בגיטין (טז:) אמרו הרי אמרו בע"ק חולה שנפלו כו' יעו"ש, וצ"ע.

124. כלומר הקלו עליו שאינו צריך לטבול קודם ק"ש, אלא יקרא ק"ש ואח"כ יטבול. ונראה שהירושלמי לשיטתו בפ"ק שעיקר זמן ק"ש קודם הנה"ח על כן לא הטריחוהו לצאת למעיין רחוק קודם הנה"ח, רק יקרא ואח"כ יטבול.

125. לפנינו מסוים והוגה ע"פ הגר"א ועוד, והבי' נראה כנ"ל שלא הצריכוהו לטבול השכם בבוקר מפני הצינה, רק יטבול אח"כ כשהצינה אינה עזה כ"כ.

126. הנה הבבלי העמיד משנתנו ג"כ בעכורים ומשום שלא יהא ליבו רואה את הערוה, ואמרו שם שלמ"ד ליבו רואה את הערוה מותר, אפ' בצלולים מותר לקרות, אמנם הירושלמי לא פי' כלל מפני מה העמיד המשנה בעכורים ונראה דאמר זה כדבר פשוט.

ואפשר הבי' בזה, שהנה נתקשו הראשונים מה צריך לטעם דליבו רואה את הערוה תיפו"ל שעיניו רואות את הערוה, והאחרונים הקשו עוד שהרי הוא ערום וערום אסור לקרות אף אם אינו רואה את הערוה, ותי' דכלפי זה מהני כסוי המים, שהמים חוצצין בין עיניו לערוה, וכן מועיל זה שלא יחשב ערום, ורק כלפי ליבו שהוא עם הערוה במים לא מהני כסוי המים.

והירושלמי אולי אינו סובר כן אלא ס"ל דאף לגבי עיניו לא מהני כסוי המים, א"נ משום דהוי ערום ולא מהני לזה כסוי המים. ועל כן מפרש דמתני' בעכורים אף בלא טעמא דליבו רואה את הערוה.

ונ"מ יש בזה לדינא, דלהבבלי כתב רמ"א שאם ליבו חוץ למים מותר לקרות, כיון שאז ליבו כעיניו שאינו עם הערוה במים, אולם לפי מה שנתבאר להירושלמי יהיה אסור בזה.

127. בבבלי (כה.): אמר רבא, לית הלכתא כי הא מתניתא, אלא כי הא דתניא, לא יקרא אדם

רבי ירמיה בשם ר"ז: נבילה שנסרחה צרין להרחיק ממנה ד' אמות[128],

אמר רבי אבינא ומתני' אמרה כן וכמה ירחיק מהם ומן הצואה ארבע אמות, אמר רבי אמי אמר רבי שמאי תפתר במשרה של כובסין[129], א"ל ר' מנא אם במשרה של כובסין הא תנינן לא במים הרעים ולא במי המשרה[130]:

תני: קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשים מצואתו וממימי רגליו ד' אמות, ואם אינו יכול לאכול כזית דגן אין פורשים לא מצואתו ולא ממימי רגליו ד"א[131].

בעון קומי רבי אבוה: מפני מה פורשים מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות –

אמר לון מפני שמחשבותיו רעות,

אמרין ליה ולא קטן הוא –

אמר לון ולא כתיב (בראשית ח כא) **כי יצר לב האדם רע מנעוריו, א"ר יודן מנעריו כתיב משעה שהוא ננער ויוצא לעולם[132].**

ר' יוסי בר חנינא אמר מרחיקין מגללי בהמה ארבע אמות.

רבי שמואל בר רב יצחק אמר: ברכים, ובלבד בשל חמור, ר' חייא בר אבא אמר: בבא מן הדרך.

קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. והנה רש"י שם פ' דבזמן שנתן עורות קאי בין על חזירים ובין על כלבים, שנגד שניהם אין איסור לקרות אלא בנתן עורות לתוכן, אולם בירושלמי כאן מבואר דתנאי זה דנתינת עורות אינו אלא בכלבים, ובחזיר מבואר לקמן שאסור ומשמע אפ' לא נתן עורות לתוכה.

128. בא לומר דלאו דווקא צואה אלא כל שריחו רע צריך להרחיק ממנו, ואע"פ שאין ריחו רע בטבעו אלא שנסרח, וכ"נ דעת הבבלי ממ"ש (כה.) אשפה שריחה רע.

129. פי' שבא להוכיח מדקתני ולא במי המשרה, ומשרה אינה דבר שהוא בעל ריח רע בטבעו אלא מסריח, ודחי דמיירי במשרה של כובסין שיש בה צואה, וקאמר ר' מנא, דאם במשרה של כובסין, הא כבר תנינן מים הרעים ומה באה המשנה להוסיף במי משרה, אלא ע"כ במשרה שאינה של כובסין, ומוכח דאפ' נבילה שנסרחה.

130. לכאורה במי המשרה מיותר.

131. כ"ה גם בבבלי (סוכה מב:).

132. לכאורה הביאור הוא ששאולוהו על המציאות מפני מה צואתו מסרחת עד כדי שצריך להרחיק ממנה והשיב להם מפני שמחשבותיו רעות, ושאלוהו אפ' קטן כזה מחשבותיו רעות, והשיב להם שמשננער לצאת ממעי אימו מחשבותיו רעות אלא שאין צואתו מסרחת עד שיכול הוא לאכול ג"כ כזית דגן.

לוי אמר: מרחיקין מצואת חזיר ארבע אמות.

ותני כן: מרחיקין מצואת חזיר ארבע אמות, ומצואת הנמייה ארבע אמות, ומצואת התרנגולין ארבע אמות, ר' יוסי בר אבון בשם ר' חונא: ובלבד באדומים[133].

תני: מרחיקין מריח רע ארבע אמות.

א"ר אמי: מסוף ריח רע ארבע אמות[134].

הדא דאמר לאחריו, אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות אותו.

כהדא ר' לייא וחבריא הוו יתבין קומי פונדקיא, ברמשא, אמרין מהו מימר מיליא דאוריתא, אמר לון מכיון דאילו הוה ביממא הוינן חמיין מה קומינן ברם כדון אסור[135].

תני: גרף אחד של ריעי ואחד של מים צריך להרחיק ממנו ארבע אמות,

---

133. בבבלי (כה.) אמרו שאסור לקרות כנגד צואת תרנגולים, והתוס' כתבו דדווקא בלול שלהם אסור, שיש סירחון גדול אבל בבית מותר, ושוב הביאו הירושלמי וכתבו שלא ידעו לפרשו. והרשב"א פי' דהיינו בתרנגולים אדומים. ותר"י פי' דהיינו בצואה אדומה.
ולענין הלכה כתב הרמב"ם (ק"ש ג ו) צואת האדם וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות קריאת שמע. וכלל בזה כל שידוע שריחן רע כעין צואת האדם.

134. כלומר דלא סגי במה שירחיק ד"א ממקור הריח כלומר מן הצואה אלא צריך להרחיק ד"א מסוף הריח. ובבבלי (כה.) נחלקו בזה ר"ה ור"ח, ובברייתא איתא כר"ח שצריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח.

135. כלומר כיון שאילו היה יום עתה היינו רואים מה שלפנינו, אף עתה שלילה הוא ואין אנו רואים מה שלפנינו אסור לומר דברי תורה.
והנה נחלקו הרא"ש והרשב"א ביסוד האיסור לומר דברים שבקדושה כשצואה לפניו כמלא עיניו, דהרא"ש ס"ל דזה הוא מדין והיה מחניך קדוש, וכל שהוא כמלא עיניו הרי היא במחנהו, ועל כן ס"ל דאם היא ברשות אחרת כגון שהיא גבוהה י', אפ' הוא רואה אותה קורא כנגדה. וכ"ה פשטות הברייתא שהובאה בבבלי (כה.). אולם הרשב"א ס"ל דיסוד הדין הוא משום ולא יראה בך, והוא מלתא דראיה כמו שאסור לקרות כנגד ערוה, ועל כן ס"ל שכל שרואה הצואה אפ' היא ברשות אחרת אסור לקרות כנגדה.
והנה להרא"ש יש לפרש דין הירושלמי בפשיטות, שאפ' בלילה שאינו רואה אותה, כיון שהיה יכול לראותה ביום הרי היא נחשבת במחנהו, אולם להרשב"א נתחדש כאן חידוש גדול דאע"פ שאינו רואה אותה ממש, כיון שהיא בתוך תחום ראייתו קרינן בה ולא יראה בך ערות דבר, ועי' עוד בהרחבות נ"מ בזה.

ושלפני המטה[136] נתן לתוכו מים כל שהוא יקרא[137], ואם לאו אל יקרא, ר' זכאי אמר: נתן לתוכו רביעית מים יקרא, ואם לאו אל יקרא[138].

ומהו כדי רביעית - רביעית בתוך רביעית, אחד כלי קטן ואחד כלי גדול[139].

רשב"ג אומר של אחר המיטה יקרא ושלפני המיטה לא יקרא [אבל מרחיק ד' אמות וקורא[140]], ר"ש בן אלעזר אומר: אפי' טריקלין עשר על עשר לא יקרא עד שיכסנו או עד שיניחנו תחת המיטה.

ר' יעקב בר אחא בשם ר' חייא בר ווא: הורי ר' חנינה תרתיה כהדא דרבי שמעון בן אלעזר[141].

רבי בנימן בר יפת בשם ר' יוחנן: צואה כל שהוא מבטלה ברוק.

ר' זעירא ר' יעקב בר זבדי הוו יתבין חמון ציאתה, קם ר' יעקב בר זבדי רקק עלה, א"ל ר' זעירא מן ימא לטיגנא[142].

---

136. פי' דלאחר המטה איכא פלוגתא אם צריך להרחיק ממנו וכדלקמן, אבל לפני המטה שצריך להרחיק ממנו מה יעשה? ומפרש שיטיל לתוכן מים.

137. בבבלי (כה:) אמרו: גרף של רעי ועביט של מי רגלים - אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, ואף על פי שאין בהן כלום, ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים. ומן הלשון ומי רגלים עצמן משמע דלגרף ועביט לא מהני הטלת מים, וכ"כ הרא"ש הרשב"א ותר"י, אולם התוס' שם נסתפקו בזה, ובירושלמי כאן מבואר דמהני הטלת מים אף בגרף ועביט. אולם הגר"א הגיה כאן בירושלמי ג"כ ומי רגלים עצמן כהבבלי.

138. בבבלי (שם) הובאה ג"כ מחלוקת רבנן ור' זכאי ומסקנת ההלכה שם כר' זכאי, ואפ' בתחילה קודם שהיו המ"ר בכלי בעינן רביעית.

139. לכאורה נראה ביאורו דפחות מרביעית די שירבה עליהן מים, וא"צ רביעית, אבל אם יש רביעית בעינן רביעית ורביעית מועלת אפ' לכלי גדול שיש בו כמה רביעיות. ולדינא, הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"י) כתב דרביעית מועלת למ"ר של פעם אחת, והרשב"א (שם) חלק עליו וסבר שמועלת אפי' להרבה מ"ר, וכן ס"ל להגר"א (סי' עז ס"ב) והביא ראיה מן הירושלמי כאן.

140. כן הוא בבבלי (שם), וכן הגיה הגר"א.

141. גם בבבלי (שם) הובאו אלו המחלוקות, ושם מסקנת ההלכה דלא כרשב"א, ונחלקו הראשונים אם הלכתא כרשב"ג בענין לאחר המטה.

142. בבבלי הצריכו שיהא רוק עבה, דבלא זה אינו כיסוי, ובירושלמי לא התנו זה, ואמרו דאינו מועיל אלא כמין ימא לטיגנא, ואולי מפני שלא הצריכו רוק עבה אמרו כן, ולפ"ז אולי אף בבבלי לא הצריכו רוק עבה, אלא כי היכי דלא ליבעי כמין ימא לטיגנא, אבל לא משמע כך אלא משמע דלהבבלי לא מהני רוק צלול אפ' לרגע, והיינו משום דלא חשיב כסוי. והראשונים

תיבה שהיא מליאה ספרים נותנה מראשותי המיטה ואינו נותנה מרגלות המיטה.

ר' אבון בשם רבי חונא והוא שתהא המיטה גבוה עשרה טפחים, ובלבד שלא יהו חבלי המיטה נוגעין בתיבה[143].

הורי ר' יסא במקומיה דרבי שמואל בר רב יצחק כהדא דר' חונא.

לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית.

ר' ירמיה בשם ר' אבהו: אם היה כרוך במפה[144] או שהיה נתון בחלון שהוא גבוה עשרה טפחים מותר.

רבי יהושע בן לוי עושה לו כיליון[145].

לא ישב אדם על גבי ספסל שספר תורה נתון עליו[146].

מעשה בר' אלעזר שהיה יושב על גבי ספסל שספר תורה נתון עליו והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני הנחש,

אם היה נתון ע"ג דבר אחר מותר.

עד היכן[147] - ר' אבא בשם ר' חונא: טפח, ר' ירמיה בשם ר' זעירא: אפי' כל שהוא.

למדו דאף הירושלמי ס"ל כהבבלי ומוסיף עוד תנאי, ולפ"ז אפ' רוק עבה אינו מועיל אלא כמין ימא לטיגנא.

143. ג' איסורים שנו כאן: א. שצריך שתהא המיטה גבוהה עשרה, שאז תחת המיטה הוא כרשות אחרת ואינו נראה כשוכב ע"ג הספרים. ב. אסור להניחה תחת מרגלות המיטה מצד שהוא דרך בזיון ואע"פ שהיא ברשות אחרת. ג. אסור שיהו חבלי המיטה נוגעין בתיבה שנראה כאילו נתנו את התיבה להחזיק את המיטה כדפי' הר"ש סידליאו.

144. מה שהתירו בכרוך במפה, או דהיינו מפה דס"ת וסגי בכסוי אחד ואפ' מיוחד להם, או שהוא כסוי נוסף מלבד לכסוי הרגיל להם, וכך מסתבר לבאר מכמה טעמים, א. כי היכי דלא ליפלוג אבבלי, ב. קשה לומר דבסתמא היה הס"ת מונח בלא כסוי וא"כ כשאמרו בסתמא שאסור לשמש היינו במכוסה, וע"כ דהאי מפה כסוי שני הוא, ג. דלעיל אסר לשמש בתיבה מלאה ספרים ואע"פ שהספרים בה בכסוי, אלא ע"כ כנ"ל וכהבבלי.

145. מבואר ממה שאמרו כאן חלון הגבוה י', שאם הוא ברשות אחרת אע"פ שאין שום הפסק בינו לבין הספרים מותר, וריב"ל כמו שהחמיר בכרוך במפה כמו"כ החמיר ברשות אחרת בלא הפסק מחיצה, וע"כ הצריך כיליון שהוא גם הפסק וגם רשות אחרת.

146. בבבלי (מנחות לב:) נחלקו בזה דלר' יוחנן מותר ולרב הונא אסור. ולענין הלכה נחלקו בזה הראשונים שהתוס' פסקו להיתר והרמב"ם לאיסור.

147. כלומר כמה יהא גבוה אותו דבר ויהא חשוב דבר אחר.

דייסקי שהיא מליאה ספרים או שהיו בתוכה עצמות המת - הרי זה מפשילן מאחוריו ורוכב[148].

תפילין תולה אותן מראשות המיטה ואינו תולה אותם מרגלות המיטה[149].

ר' שמואל ר' אבהו, ר' אלעזר בשם ר' חנינא: רבי היה תולה את התפילין במראשות המיטה,

ר' חזקיה בשם ר' אבהו ובלבד דלא יעביד כהדין דייקלרא[150] אלא תפילין מלמעלן ורצועות מלמטן[151].

תנא ר' חלפתא בן שאול: העוטש בתפילתו סימן רע לו, הדא דאת אמר מלמטה אבל מלמעלה לא[152].

אתיא דמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי מפהק ומעטש ונותן ידיו על פיו אבל לא רוקק[153], ר' יוחנן אמר אפילו רוקק כדי שיהא כוסו נקי, לפניו אסור לאחריו מותר, לימינו אסור לשמאלו מותר, הדא הוא דכתיב (תהילים פ"ו ז') יפל מצדך אלף[154].

---

148. ולאפוקי שלא יתנם תחתיו וירכב עליהם, ובבבלי (יח.) אמרו המוליך עצמות ממקום למקום - הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים - מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. ומדיוקא דברייתא דבבלי משמע שליתן ע"ג החמור מאחוריו מותר וכמ"ש בירושלמי.

149. בבבלי (כג:) ג"כ אמרו שאסור להניח תפילין תחת מרגלותיו, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון, ותחת מראשותיו מותר.

150. פי' כעין סל שתולים אותו באזניו ועיקר הסל למטה, וה"נ לא יהא תולה אותו ברצועותיו ועיקר התפילין למטה.

151. בבבלי (כד.): אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו, והקשו מדתניא התולה תפיליו יתלו לו חייו, ותירצו, לא קשיא, הא - ברצועה, הא - בקציצה. ואיבעית אימא, לא שנא רצועה ולא שנא קציצה - אסור, וכי תלה רבי - בכיסתא תלה. והירושלמי נראה דס"ל כתי' קמא.

152. בבבלי (כד:) נוסף עוד שמלמעלה סימן יפה לו.

153. בבבלי (כד.) אמרו: אמר רבי חנינא, אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק. ודלא כהירושלמי שאמרו משמיה דר"ח שלא היה רוקק ועי' לקמן.

154. בבבלי (כד:) אמרו: היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק - מבליעו בטליתו, ואם טלית נאה הוא - מבליעו באפרקסותו. ואמרו שם דמאן דאנינא דעתיה מותר לו לרוק לאחוריו, ומשמע נמי דלפניו אסור.

כל עמא מודיי בההין דרקק איצטלין[155] דהוא אסור.

ר' יהושע בן לוי אמר: הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבבת עינו, ר' יונה רקק ושייף[156].

ר' ירמיה, ר' שמואל בר חלפתא בשם ר' אדא בר אחוה: המתפלל אל ירוק עד שיהלך ארבע אמות,

א"ר יוסי בי רבי אבון: וכן הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות.

תני: המתפלל אל יטיל את המים עד שיהלך ארבע אמות,

וכן המטיל מים אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות.

א"ר יעקב בר אחא לא סוף דבר עד שיהלך ארבע אמות[157], אלא אפי' שהא כדי הילוך ארבע אמות[158].

א"ר אמי: אם אומר אתה עד שיהלך ארבע אמות [אף תמן[159]] יהא אסור, אני אומר אחר בא והטיל שם[160].

רבי אבא בשם רב: צואה - עד שתיבש כעצם, מים - כל זמן שהן מטפיחין

גניבא אמר: מים - כל זמן שרישומן ניכר.

שמואל אמר: עד שיקרמו פניה, שמעון בר ווא בשם ר' יוחנן: עד שיקרמו פניה,

---

155. גרס' הרא"ש אמנטולין וכן גי' הגר"א, ופי' הראשונים דהיינו שמטיל להנאתו, שעושה כן לרצונו ולא מחמת אונסו.

156. בבבלי (סב:) אמרו: אמר רבא, רקיקה בבית הכנסת - שריא.

157. לכאורה קאי אף ארקיקה וגם הראיה שמביא לזה הירושלמי שייכת גם ברקיקה ועי' בהערה הבאה.

158. בבבלי (מגילה כז:) אמרו: תני תנא קמיה דרב נחמן, המתפלל מרחיק ארבע אמות ומשתין, והמשתין מרחיק ארבע אמות ומתפלל. ואמרו שם תני ישהה. והיינו כהירושלמי שא"צ להרחיק ממש אלא לשהות.
והנה פי' שם הטעם דמשתין ישהה משום ניצוצות, ומתפלל ישהה שכל ארבע אמות תפלתו סדורה בפיו ורחושי מרחשן שפוותיה. והני טעמי לא שייכי ברוקק אלא במשתין, ולכאורה להבבלי אין איסור ברוקק. וצ"ע מה טעם הירושלמי.

159. נוסף ע"פ הגר"א.

160. פי' אם צריך להלך ממש א"כ אף כשהוא הולך למקו"א יהא אסור להתפלל שם שמא אחר הטיל שם מים, ובבבלי (שם) הקשו בהיפך שא"כ אסור להטיל מים בכל מקום שמא נתפללו שם.

ר' ירמיה ר' זעירא בשם רב: צואה אפי' עשויה כעצם אסורה[161]

אמר חזקיה ר' אבא מחמיר במים יותר מן הצואה?! א"ל ר' מנא מן הדא דגניבא, א"ל אפילו עשויה כעצם אסורה מפני שמשמשה קיים [מים] אין משמשה קיים[162]:

הלכה ו

מתני'

זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכים טבילה ור' יהודה פוטר:

גמ'

מ"ט[163] דר"י - משום מה מועיל הוא שהוא טובל, או שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה[164] –

מה נפיק מביניהון: ראה קרי ואחר כך ראה זוב[165]

אין תימר מה מועיל שהוא טובל, מועיל הוא.

אין תימר[166] שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה, עד כדון כשבאת לו טומאה קלה לבסוף, כאן[167] באת לו טומאה חמורה לבסוף[168].

---

161. לפנינו כאן שוב, שמואל אמר עד שיקרמו פניה שמעון בר ווא אמר בשם ר' יוחנן עד שיקרמו פניה, והגר"א מחקו שכבר הוזכרו למעלה.

162. בגמ' דילן אסיקנא הלכתא, צואה יבשה כחרס אסורה, יותר מכחרס מותרת, ומ"ר כל זמן שמטפיחין אסורין, אין מטפיחין מותרין, מטפיחין אבל לא ע"מ להטפיח מח' ת"ק ור' יוסי, ונחלקו הפוסקים בזה להלכה.

163. לפנינו כאן 'עד כדון זב שראה קרי, ואפילו קרי שראה זוב, מועיל הוא שהוא טובל – נשמענא מן הדא המשמשת שראתה נדה צריכה טבילה. ור"י פוטר'. והגר"א מוחק כל זה, ויש שמשנים הגי' באופ"א.

164. נסתפקו בטעמו של ר' יהודה שזב שראה קרי א"צ לטבול אם זה משום שלא תועיל טבילתו לטהרתו, או משום שלא חל עליו שם בעל קרי, שאין לטומאה קלה שם אצל טומאה חמורה.

165. 'ואח"כ ראה זוב' נוסף ע"פ הגר"א.

166. הגי' כאן ע"פ הגר"א.

167. גרסת הגר"א כאן, ולפנינו אפ', ונראה שלגי' זו הוא בתמיה, וכי אפ' אם באת טומאה חמורה לבסוף אין שם לטומאה קלה אצלה.

168. פי' דאי משום שאין מועיל ה"נ אין מועיל שעדיין יהיה טמא בטומאת זיבה, ואם משום

נשמענא מן הדא והמשמשת שראתה נדה צריכה טבילה ור״י פוטר, הדא אמרה היא הדא[169] היא הדא[170]:

שלא חל עליו שם בע״ק, כאן חל עליו שם בע״ק קודם שנעשה זב, ואין שם זב מבטל שם בע״ק. ומסיק דנשמעינה מהמשמשת שראתה נדה שר״י פוטר, והיא כבע״ק ונעשה זב.

169. כלומר שווה דין זב שראה קרי, לדין בע״ק שנעשה זב.

170. גם בבבלי (כו.) נסתפקו בזה, ופשטו לה כי היכא דפשטו לה בירושלמי.

פרק רביעי

הלכה א

מתני'

תפילת השחר - עד חצות, ר' יהודה אומר עד ד' שעות

תפילת המנחה עד הערב - ר' יהודה אומר עד פלג המנחה.

תפילת הערב - אין לה קבע

ושל מוספים - כל היום:

גמ'

כתיב (דברים יא יג) **לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם וכי יש עבודה בלב ואיזו זו תפילה**[1]**.**

וכן הוא אומר (דניאל ו יא) **אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישזבינך, וכי יש פולחן בבבל ואיזו זו תפילה.**

יכול[2] **יהא מתפלל שלשתן כאחת - פירש בדניאל** (דניאל ו יא) **וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי וגו'.**

יכול יהא מתפלל לכל רוח שירצה - ת"ל (דניאל ו יא) **וכוין פתיחין ליה בעליתה נגד ירושלם.**

יכול משבאו לגולה כן - ת"ל (דניאל ו יא) **כל קבל דהוה עביד מן קדמת דנא.**

---

1. ידועה מחלוקת הרמב"ם (סה"מ עשה ה) והרמב"ן (שם בהשגותיו) אם מצות תפילה דאורייתא היא או דרבנן, ונחלקו בדרשה זו דולעבדו בכל לבבכם אם דרשה גמורה היא או אסמכתא בעלמא, וכתב הרמב"ן בסוף דבריו וז"ל, ואם אולי יהיה מדרשם בתפלה עיקר מה"ת, נמנה אותו במניינו של הרב, ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות, שנאמין שהוא יתברך ויתע' שומע תפלה, והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה. והבן זה, עכ"ל.
2. ברייתא זו הובאה גם בבבלי (ברכות לא.) בקצת שינויים, והשינוי העיקרי הוא שבבבלי אמרו 'יכול יתפלל אדם כל היום כלו - כבר מפורש על ידי דניאל: וזמנין תלתא וגו', וכו' יכול יהא כוללן בבת אחת - כבר מפורש על ידי דוד, דכתיב: ערב ובקר וצהרים וגו'', הרי שמדניאל למדו שלא יתפלל אדם כל היום כולו, ומדוד שלא יהא כוללן כאחד, אמנם לגי' הירושלמי מדניאל למדו שלא יהא כוללן כאחד, ומדוד למדנו שלא יתפלל אותן בכל שעה שירצה. ובתוספתא (ליברמן ג ו) הנוסח כהבבלי.

יכול יהא מתפלל שלשתן בכל שעה שירצה - כבר פירש דוד (תהילים נה יח) ערב ובוקר וצהרים וגו'.

יכול יהא מגביה קולו ומתפלל - פירש בחנה (שמואל א א יג) וחנה היא מדברת על לבה.

יכול יהא מהרהר בלב - ת"ל (שמואל א א יג) רק שפתיה נעות, הא כיצד מרחיש בשפתותיו.

אמר רבי יוסי בר חנינא: מן הפסוק הזה את למד ד' דברים[3] -

וחנה היא מדברת על לבה מכאן שהתפילה צריכה כוונה.

רק שפתיה נעות מכאן שהוא צריך להרחיש בשפתותיו.

וקולה לא ישמע מכאן שלא יגביה אדם את קולו ויתפלל. ויחשבה עלי לשיכורה מכאן שהשיכור אסור להתפלל.

מילתיה דחנן בר אבא פליגא, דחנן בר אבא אמר לחבריא נימר לכון מילתא טבתא דחמית לרב עביד[4] ואמריתה קומי דשמואל וקם ונשקי על פומי: ברוך אתה, שוחה, בא להזכיר את השם, זוקף.

שמואל אמר ואנא אמרית טעמא (תהילים קמו ח) ה' זוקף כפופים.

א"ר אמי: לא מסתברא דא, אלא[5] (מלאכי ג ה) מפני שמי ניחת הוא,

א"ר אבין: אלו הוה כתיב בשמי ניחת הוא הוה יאות, לית כתיב אלא מפני שמי ניחת הוא, קודם עד שלא הזכיר את השם כבר ניחת הוא[6].

---

3. כל זה הובא בבבלי שם משמיה דרב המנונא.
4. ענינו של מאמר זה כאן, שממה שידע שכרע רב בברוך וזקף בשם, ש"מ שמע את תפילתו של רב וש"מ שהגביה רב קולו בתפילתו, מכאן שמותר להגביה קולו בתפילתו. ותימה אולי היה זה בחזרת הש"ץ, וע' לעיל פ"א ה"ה, ואולי כאן נכתב אגב התם, אמנם גם שם אינו מבורר במאי פליגי, ומהרא"פ פי' דשם נכתב אגב גררא דהכא וצ"ע.
5. ע"פ הרש"ס, וע' הנוסח לעיל פ"א ה"ה, ולפנינו הנוסח משובש.
6. ענין הובא זה בבבלי (ברכות יב.) עם הקו' ממפני שמי והתי', וגם שם רואים את החביבות הגדולה שחיבב שמואל דין זה, שאמרו שם 'אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך! הכי אמר אבוך: כשהוא כורע - כורע בברוך, כשהוא זוקף - זוקף בשם'.
ומה שהתייחד מאמר זה לחביבותו אצל שמואל, בי' מורנו הגרנ"ר, שדין זה ענינו, שהקשר אל ה' מבטל את מציאות האדם רק עד שהוא בא אל ה', אבל כשהוא בא אל ה' ואל שמו, אזי הוא מגלה שענין שמו של הקב"ה הוא לתת קיום ועמידה לאדם, ואדרבא מקום קיומו הוא רק בקשר זה.

ר' אבא בר זבדי מצלי בקלא,

רבי יונה כד הוה מצלי בכנישתא הוה מצלי בלחישה, וכד הוה מצלי גו בייתיה הוה מצלי בקלא, עד דילפון בני בייתיה צלותיה מיניה. אמר ר' מנא ובני בייתיה דאבא ילפי צלותא מיניה[7].

ומאיכן למדו ג' תפילות –

רבי שמואל בר נחמני אמר[8]: כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות,

בשחר - צריך לאדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה,

במנחה - צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתי[9] לראות במערב,

בערב - צריך לומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה[10].

---

7. בירושלמי העמידוה כמחלוקת אם מתפלל אדם בקול או לא, שבברייתא מבואר שאין מתפלל בקול, וכן אמר ר' יוסי בר חנינא, אבל רב התפלל בקול, וכן נהגו ר' אבא בר זבדי ור' יונה. אמנם בבבלי אמרו על הברייתא שאין להשמיע קולו בתפילתו שאם אינו יכול לכוון את ליבו יכול להשמיע את קולו, ולפ"ז אין הכרח לומר שיש כאן מחלוקת, שי"ל שרב ור' אבא ור' יונה עשו כן לכוון דעתם, ומ"ש שר' יונה עשה כן כדי שילמדו בני ביתו את התפילה י"ל דגם ענין זה הוא צורך שמתיר הגבהת הקול ככוונת הלב, או שאין כוונת הירושלמי דעשה זאת בשביל שישמעו אלא שעשה זה בקול גדול כ"כ עד כדי שיכלו בני ביתו ללמוד התפילה ממנו, וכ"פ תר"י (ברכות טו:) את הירושלמי.

8. בבבלי (כו:) הובאו שני המקורות של אבות תקנום וכנגד תמידין תקנום, אך המקור של ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות לא הובא שם.

9. בב"ר ובאבודרהם הגי' יה"ר מלפניך ה' וכו', כשם שזיכתני וכו' כך תזכני וכו', וכעין זה הגיהו הגר"א והרש"ס. ונראה שיסוד שינוי הגרסאות תלוי אימתי מתפללים מנחה, שלגרסתנו מתפלל מנחה עם דמדומי חמה אחר שהשמש כבר במערב, ואילו לגרס' השניה הוא עומד במנחה גדולה קודם נטית השמש ומבקש לזכות לראות את השמש במערב.

10. הביה"ל בסי' א' הבין מדברי הירושלמי שצריך לומר ממש את התיבות האלו לפני כל תפילה ותפילה, אך ממה שהביא זאת הירושלמי כתשובה לשאלה מאיכן למדו ג' תפילות, היה נראה לומר שאין זו כוונת הירושלמי, אלא כוונתו שכנגד ג' ענינים אלו שראוי לכל אדם לבטא כלפי ה' ערב בוקר וצהרים, תקנו ג' תפילות, שבעמוד האדם בתפילה הרי הוא כאומר כן.

ריב"ל אמר: תפילות מאבות למדום,

תפילת השחר - מאברהם אבינו (בראשית יט כז) וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה', ואין עמידה אלא תפילה כמה דתימר (תהילים קו ל) ויעמוד פינחס ויפלל.

תפילת המנחה - מיצחק אבינו (בראשית כד סג) ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפילה כמה דאת אמר (תהילים קב א) תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו.

תפילת הערב - מיעקב אבינו (בראשית כח יא) ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפילה כמה דתימר (ירמי' כז יח) יפגעו נא בה' צבאות ואומר (שם ז טז) אל תשא בעדם רינה ותפלה ואל תפגע בי.

ורבנן אמרי: תפילות מתמידין גמרו.

תפלת השחר - מתמיד של שחר (במדבר כח ד) את הכבש אחד תעשה בבוקר,

תפילת המנחה - מתמיד של בין הערבים (במדבר כח ד) ואת הכבש השני תעשה בין הערבים,

תפילת הערב - לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם[11], הדא היא דתנינן תפילת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום[12]. אמר רבי תנחומא: עוד היא קבעו אותה כנגד איכול איברים ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה[13].

[ר' יהודה אומר עד ארבע שעות]

מדברי תורה למד רבי יהודה -

דתני רבי ישמעאל: (שמות טז כא) וחם השמש ונמס, בארבע שעות, אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות, כשהוא אומר (בראשית יח ו) כחום היום הרי שש אמור, הא מה אני מקיים וחם השמש ונמס בד' שעות.

---

11. בבבלי שם לא הובא צד זה דתפילת הערב לא מצאו על מה לסומכה, אלא פשוט בבבלי שהיא כנגד איברים ופדרים.
12. נראה דלא גרסינן "ושל מוספין כל היום", ואי גרסינן לה אי"ז אלא המשך ציטוט לשון המשנה.
13. המג"א כתב דבשבת יש מעלה להתפלל ערבית מבעוד יום, שגם איברים ופדרים היו קרבין מבעוד יום ולא בליל שבת, שאין מקרבין עולת חול בשבת. ומבואר שהבין המג"א שתפילת ערבית היא כנגד מעשה ההקטרה של האיברים ופדרים, אך בירושלמי כאן אמרו שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה, מבואר בהדיא שאי"ז כנגד מעשה ההקטרה אלא כנגד מציאות האיכול ע"ג המזבח, ולפ"ז אין מקום לחילוק המג"א בין חול לשבת.

ואת דריש (שמות פז כא) **בבוקר בבוקר, מה בבוקר שנאמר להלן בארבע שעות, אף בבוקר שנאמר כאן בד' שעות[14].**

בארבע שעין שמשא חמין וטולא קריר, בשית שעין שמשא חמין וטולא חמין.

א"ר תנחומא: מהו כחום היום - בשעה שאין צל לכל בריה[15].

ר' יסא מצלי בתלת שעין, ר' חייא בר ווא מצלי בתלת שעין,

ר' ברכיה חמוניה קרי קרית שמע ומצלי בתר תלת שעין[16], והא תנינן הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה נימר כבר קיבל מלכות שמים בעונתה[17].

אי מעדות למד ר' יודה –

דמר ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי: בימי מלכות יון היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני טליים פעם אחת שילשלו להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני גדיים[18] באותה שעה האיר הקדוש ברוך הוא עיניהם ומצאו שני טליים מבוקרים בלישכת הטלאים על אותה שעה העיד ר' יודה בר בבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות[19].

---

14. בבבלי בסוגין (כז.) הביאו לברייתא זו דדרשינן וחם השמש ונמס בד' שעות, והקשו ממנה על ר' יהודה ועל רבנן, דהכא חזינן שבוקר אינו אלא ג' שעות, ור' יהודה ורבנן תרוייהו אית להו שבוקר הוא יותר, לר' יהודה עד ד' שעות ולרבנן עד חצות, והירושלמי אדרבא מביא סייעתא מברייתא זו לר' יהודה. ונראה שנחלקו הבבלי והירושלמי בביאור מה שנאמר בברייתא 'בד' שעות', שלהבבלי הוא בתחילת שעה רביעית, וממילא וילקטו אותו בבוקר בבוקר הוא רק בג' שעות ראשונות, ולהירושלמי הוא בסוף שעה רביעית וממילא וילקטו אותו בבוקר בבוקר הוא כל ד' שעות, ועל כן מייתי מינה סייעתא לר' יהודה.
15. כאן מפרש הירושלמי איך משמעות חם השמש היא בארבע שעות ומשמעות כחום היום היא בשש שעות, וכן פי' גם בבבלי שם.
16. וע' בפ"ק דהלכה כר"י רק בשוכח, וכאן נראה שנהגו כן לכתחילה וצ"ע טובא.
17. ובכל זאת חזר וקרא אותה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה כדאמרינן בפ"ק.
צ"ע מה שייכות זה לסוגיין, ולכאורה זה שייך להלכות ק"ש, ואכן לעיל הביא זאת הירושלמי בדיני ק"ש, ושמא בא הירושלמי לומר, שאע"פ שמדין תפילה אפשר להתפלל עד ד' שעות מ"מ מדין ק"ש צריך להתפלל תוך ג' אא"כ כבר קיבל מלכות שמים בעונתה. ועדיין צ"ע מה ראה הירושלמי להביא זאת בין שני המקורות של ר' יהודה לתפילת השחר עד ד' שעות, ולמה לא הביא זאת לאחר כל המקורות של ר' יהודה.
18. בפשטות מבואר כאן שהגדי פסול לתמיד ד'כבש' כתיב, וכן הביא הגרח"ק מספרי זוטא, וכן נראה בפסחים (נז:), וזה דלא כשאר מפרשים כאן שנדחקו בזה.
19. לכאורה אין מובן איך הוכיח משם ר' יהודה שתמיד של שחר קרב רק עד ד' שעות דילמא

א"ר לוי: אף בימי מלכות רשעה הזאת היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להם שני כבשים ובסוף שלשלו להן ב' קופות של זהב והעלו להם שני חזירים לא הספיקו להגיע לחצי חומה עד שנעץ החזיר בחומה ונזדעזעה החומה וקפץ מ' פרסה מארץ ישראל, באותה שעה גרמו העונות ובטל התמיד וחרב הבית.

מ"ט דרבנן –

(שמות כט לח) שנים ליום חלוק את היום[20].

טעמא דר"י –

שנים ליום - חובה ליום,

שנים ליום - שני פרקליטין ליום,

שנים ליום - שתהא שחיטתן לשם היום.

שנים ליום - שתהא שחיטתן כנגד היום. הדא היא דתנינן תמן תמיד של שחר היה נשחט על קרן מערבית צפונית על טבעת שניה כנגד היום, ושל בין הערבים היה נשחט על קרן צפונית מזרחית על טבעת שניה כנגד היום,

- והוא[21] שיהא יודע איזה מהן נשחט שחרית ואיזה מהן נשחט ערבית.

[תפילת המנחה וכו']

ר' חייא בשם רבי יוחנן: תפלת המנחה ותפילת המוספין תפלת המנחה קודמת[22].

התם הכי הוה מעשה. ונראה שלא מן המעשה הוכיח ר' יהודה, אלא מדברי ריב"ב, שהוא תנא קדמון, ומדהעיד עדותו בלשון שהתמיד קרב בד' שעות, ש"מ שסבר שאינו קרב אלא בד' שעות. ועוד דמדהוצרך להעיד על כך ש"מ דחידוש הוא שהוא קרב מאוחר כ"כ, וצריך מקור לזה, ואין לנו מקור ליותר מאוחר מד' שעות.

20. בבבלי מבואר דנחלקו רבנן ור' יהודה במשמעות 'בוקר' אם הוא עד חצות או עד ארבע שעות.

21. לשון הספרי: שנים ליום והוא שיהא וכו', וכן פי' כאן המפרשים שזה עוד דרשה משנים ליום. ובבבלי יומא (סב:) מבואר שאין לדרוש שיהיו שניהם שווים משום דדרשינן משנים ליום כנגד היום, ואילו הירושלמי כאן דורש כמה דרשות משנים ליום ולא חש לזה כלל.

22. בבבלי (כח.) הביאו ברייתא 'תנו רבנן היו לפניו שתי תפלות אחת של מוסף ואחת של מנחה מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה, רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף ואחר כך של מנחה שזו עוברת וזו אינה עוברת'. ושם אמרו משמיה דר' יוחנן שאין הלכה כר' יהודה, והירושלמי לא הוה שמיע ליה הא ברייתא, ואינו מביא דין זה אלא

הוון בעון מימר כשאין ביום כדי להתפלל שניהם אבל אם יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת מוסף קודמת,

ר"ז בשם ר' יוחנן: אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת המנחה קודמת.

רבי נתן בר טוביה בשם רבי יוחנן אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפילת המנחה קודמת'[23].

והתני: 'הקדים תפלת המנחה לתפלת המוספים יצא' לשעבר, הא בתחילה לא בדא?[24] פתר לה בשלא הגיע זמן התפילה[25].

כהדא דריב"ל מפקד לתלמידיו, אין הוה לכון אריסטון[26] ומטא יומא לשית שעין[27] עד דלא תסקון לאריסטון תיהוין מצלון דמנחתא עד דלא תסקון[28].

כמימרא של ר' יוחנן עצמו, ואי הוה שמיע ליה לברייתא, לא היה מסתפק דילמא בדליכא שהות ביום איתמר, דהא בברייתא ודאי איכא שהות, דהא לר' יהודה זמן מוסף עד שבע שעות, וע"כ דבקודם שבע שעות מירי ברייתא ואיכא שהות ביום טובא.

23. מאמר זה כפול אלא שמשתנה שם האמורא, ובכי"ר וברש"ס לא גרסו זה, ויש מהראשונים שלא גרסו את הראשון, ואולי צ"ל ר"ז בשם ר' נתן בר טובי בשם ר' יוחנן וכו', שכן הוא בבבלי (כח.) דר' זירא שמעה מר' נתן בר טובי שאמר משמיה דר' יוחנן.

24. כלומר שבברייתא אמרו דמקדים מנחה למוסף יוצא דיעבד ומבואר דלכתחילה אין להקדים מנחה למוסף.

25. רש"ס פי' דהיינו מתחילת שש קודם שש ומחצה שאע"פ שזמן מנחה הוא משש ומחצה אם התפלל מתחילת שש יצא, אמנם הראשונים פי' דהיינו קודם זמן מנחה קטנה, שזמן המנחה אליבא דהירושלמי הוא ממנחה קטנה, וממנחה גדולה יוצא דיעבד, ולדבריהם הוא דלא כברייתא דבבלי שמפורש בה שגם קודם שבע שעות דהיינו קודם מנחה קטנה מקדים מנחה למוסף, ועי' בהערה 29, ועי' עוד בהרחבות.

26. פי' בערוך דהיינו סעודה גדולה, מבואר כאן דאיסור אכילה קודם מנחה הוא בסעודה גדולה וקודם למנחה גדולה, ואולם אפשר דקודם למנחה קטנה אסור אף סעודה קטנה, ויש מן הראשונים [רי"ף ורמב"ם] דס"ל שאפ' סעודה קטנה אסורה סמוך למנחה גדולה, ויש שהקילו יותר דסמוך למנחה גדולה אין איסור כלל [בעה"מ]. והגר"א הכריע כהשיטה האמצעית מכח האי ירושלמי.

27. ברוב הראשונים הוא כגרסתנו אמנם בתור"י שירליאון ובתורא"ש ובאו"ז איתא ט' שעות. ותימה דלריב"ל מט' שעות אסור אפ' סעודה קטנה כמוכח בבבלי בשבת (ט:), וע' בהרחבות דנראה דט"ס היא בהנך ראשונים.

28. רש"ס לשיטתו פי' דמייתי הירושלמי ראיה דמתחילת שש הוא זמן מנחה דיעבד מדהורה להם ריב"ל לתלמידיו שיכולים להתפלל מנחה מתחילת שש במקום צורך ליכנס לסעודה.

[ר' יהודה אומר עד פלג המנחה]

וכמה הוא פלג המנחה - אחת עשרה שעין חסר רביע.

תמן תנינן: (פסחים פ״ה מ״ח) **תמיד נשחט בשמנה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, ערב פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמנה ומחצה בין בחול בין בשבת.**

ר' ירמיה בעי הכא את עביד מנחה שתי שעות ומחצה והכא את עביד מנחה שלש שעות ומחצה?

אמר רבי יוסי: לא הוקשה תפלת המנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטרת[29]**, מה טעם** (תהילים קמא ב) **תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב.**

צא שעה אחת לעיסוקו ואת עביד מנחה שתי שעות ומחצה.

רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום[30]**.**

אמר רבי יוסי בן חנינא ויהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה[31]**,** מה טעם (שם לג ו) **על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא מהו לעת מצוא לעת מצויו של יום.**

אחוי דאימיה דרב אדא הוה מצייץ[32] **גולתיה דרב בצומא רבא, א״ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב ליה גולתי דנצלי דמנחתא,**

אמנם בראשונים בתורי״ש וברא״ש ובאו״ז פי' דמייתי ראיה דהמתפלל מזמן מנחה גדולה יצא מהא דריב״ל, דבמקום צורך אפשר להתפלל מנחה גדולה, ודין זה חידוש הוא לירושלמי דס״ל שעיקר זמן מנחה הוא מנחה קטנה. ועי' עוד בהרחבות.

29. וצ״ע דלעיל תלו זמן התפילה בתמיד, וכן בבבלי (כו:) תלו בזמן התמיד, ונראה דסוף זמן התפילה הוא בסוף הזמן הכשר לתמיד, אמנם הזמן היותר רצוי לתפילה הוא בזמן הקטרת הקטורת, דבלא״ה הא דיעבד יוצא משש ומחצה שהוא תחילת זמן התמיד, אלא דזמן מנחה קטנה והיינו הזמן הרצוי תקנו כנגד הקטורת. והרש״ס גרס לא הוקשה לשחיטת התמיד אלא להקטרתו, ולפ״ז ניחא יותר שהכל תלוי בתמיד, אמנם בקרא דתכון תפילתי קטורת הוא קשה קצת.

30. בבבלי (כט:) אמר ר' חייא בר אבא א״ר יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה. אמנם אמרו שם דבמערבא לייטי עלה, דילמא מיטרפא ליה שעתא, ולפלא דהכא בתלמודא דבני מערבא לא הזכירו זאת אלא לשבח.

31. צ״ע דהא הוא היה מתפלל עם דמדומי חמה והרי חלקו כבר עימם, ובבבלי שבת (קיח:) אמר התנא ר' יוסי יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה, ואולי כן צ״ל הכא.

32. בדפוס וילנא מצייר, ובוינציא מציץ, והכל ענין אחד דהיינו משמר.

ושמשא בריש דיקלי תמן, אימא הוא הכא[33],

דמר רבי יוחנן (ישעי׳ מד כז) האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם.

אמר רבי יוחנן למה נקרא שמה צולה, ששם צללו מיתי דור המבול (ירמי׳ נא מט) גם בבבל לנפול חללי ישראל גם בבבל נפלו חללי כל הארץ.

כתיב (בראשית יט ג) וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם, אמר ריש לקיש למה נקרא שמה שנער –

ששם ננערו מיתי דור המבול,

ד״א שנער שהם מתים בתשנוק בלא נר ובלא מרחץ,

ד״א שנער שהם מנוערים מן המצות בלא תרומה ובלא מעשר,

ד״א שנער ששריה מתים נערים,

ד״א שנער שהעמידו שונא וער להקב״ה ואי זה זה נבוכדנצר הרשע:

רב כר׳ יהודה,

אין תעבדינא כרבנן לית ר״י מודי אין תעבדינא כר״י אוף רבנן מודו[34]:

---

33. אין נראה שרצה לומר שבאותו הזמן שבבבל החמה בראש האילנות בא״י עוד היום גדול, שזה אינו מפני שבבל עמוקה אלא מפני שהיא מזרחית לא״י, והחמה שוקעת בה קודם, אלא כוונתו, שבאותו המצב שבבבל החמה בראש האילנות, כאן עוד היום גדול, דהיינו שבבבל מפני שהיא עמוקה החמה נראית שם על ראש האילנות שעל ראשי ההרים זמן רב לפני שקיעתה, שעדיין יש לה לרדת את כל גובה ההרים עד שתשקע, ובא״י שאין הרים מסתירים אותה, אזי באותו המצב אין החמה בראש האילנות, אלא היא גבוהה מהם הרבה, ורק סמוך לשקיעתה ממש היא נראית על ראש האילנות. ולמדנו מכאן שאין לחוש לשקיעה הנראית אם היא קודם לשקיעה המישורית, שהרי בבבל שהשקיעה נראית שם מוקדם מן השקיעה המישורית, אין דנים אותה כתחילת לילה שהרי רב התפלל סמוך לשקיעה זו תפילת המנחה.

34. סוגיא זו סבוכה ורבו בה הפי׳, ולכאורה היה נראה לבאר שהירושלמי הקשה וכי רב סובר כר׳ יהודה, ולמה התפלל מוקדם כ״כ כשהחמה על ראש הדקלים, ותי׳ דעשה כן לרווחא דמילתא כיון שהעושה כר׳ יהודה גם רבנן מודו ליה, ומבואר שהזמן בו החמה על ראש הדקלים הוא יותר משעה ורבע לפני השקיעה, שהרי רב התחיל מנחה כשהחמה על ראש הדקלים וגמרה עוד קודם פלג המנחה, שאל״כ לא היה זה כר׳ יהודה ומה מקשה הירושלמי, והנה זה לא שייך אא״כ היה הר גבוה בסמוך לו ועליו דקל, וקצת צ״ע, שא״כ זה לכאורה דבר פרטי במקומו של רב ואינו שייך לכל בבל, דלא כל בבל היא למרגלות הר גבוה, וא״כ איך אמרו דהא דשמשא אריש דיקלא תמן יממא הוא הכא, הוא מפני שבבל היא מצולה, וצ״ע.

מניין לנעילה –

אמר ר' לוי: (ישעי' ס טו) **גם כי תרבו תפלה מכאן שכל המרבה בתפלה נענה.**

מחלפא שיטתיה דרבי לוי תמן אמר ר' אבא בריה דרב פפי ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי (משלי יד כג) **בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור, חנה ע"י שריבתה בתפלה קצרה בימיו של שמואל**[35] **שאמרה** (שמואל א א כז) **וישב שם עד עולם, והלא אין עולמו של לוי אלא חמשים שנה דכתיב** (במדבר ח כה) **ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה,**

והא הוויין ליה חמשין ותרתין? אמר רבי יוסי בר רבי בון שתים שגמלתו.

וכא אמר הכין?

כאן ליחיד כאן לציבור[36]**.**

ר' חייא בשם ר' יוחנן: ר' שמעון בן חלפתא בשם ר"מ (שמואל א א יג) **והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה', מכאן שכל המרבה בתפלה נענה:**

אימתי הוא נעילה –

רבנן דקיסרין אמרין: איתפלגון רב ור' יוחנן[37]**, רב אמר בנעילת שערי שמים, ור"י אמר בנעילת שערי היכל**[38]**.**

---

35. נראה הביאור בזה, שהרבתה ואמרה 'עד עולם', ולא היה לה לומר אלא וישב שם.
36. הוגה ע"פ הגר"א, ולפנינו אי אמרה כן ליחיד וכו'. ואין ביניהם אלא יופי הלשון. והתירוץ צ"ע דלפ"ז היה ראוי שלא להתפלל נעילה ביחיד, והדבר ברור שאין הדין כן, ושמא מאחר שכל ישראל מתפללין תפילה זו, כל יחיד מצטרף לציבור.
37. י"ג שמואל במקום ר' יוחנן, ונ"מ דהלכתא כותיה דרב באיסורי לגבי שמואל אבל לא לגבי ר' יוחנן, ומ"מ אף אם נגרוס שמואל נראה לפסוק כמותו, שהרי הקשו על רב.
38. זמנו של ר' יוחנן אינו מבורר מתי הוא, שאין ידוע אימתי ננעלו שערי היכל, ובפשטות כיון דתמיד של בין הערבים קרב בתשע ומחצה, ואח"כ מקטיר את הקטורת ומדליק את הנרות, ואח"כ נועלין שערי היכל, אין נראה שיהיה זה זמן רב אחר תשע ומחצה, ואפשר עוד דאין כלל זמן לזה אלא גדר הזמן הוא אחר המנחה, שכשם שבמקדש היו מקריבים תמיד ואח"כ נועלין השערים, כך מתפללין מנחה ועוד מוסיפין אחריה תפילה כנגד נעילת שערים. אולם יש מן הראשונים שכתבו שזמן נעילה הוא כשחמה בראש האילנות, ועי' לקמן הערה 42, והאחרונים [הפמ"ג במש"ז תרכ"ג] כתבו שזמנה מפלה"מ, וכ"כ כאן הרש"ס, ולכאורה מפורש בשלהי יומא (פח.) שאפשר להתפלל נעילה מן המנחה ולמעלה, יעו"ש, והיינו לכה"פ ממנחה קטנה ולמעלה, וכ"כ בהדיא תוס' שם, וכ"ה בפסקי תוס' שם.
בענין דעת הבבלי בזה ופסק ההלכה בזה, וביאור ג' אחרת בירושלמי כאן, עי' בהרחבות.

אמר ר' יודן אנתורדיא: מתני' מסייע לר"י (תענית פ"ד מ"ה) בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית ובמוסף במנחה ובנעילת שערים בתעניות ובמעמדות וביה"כ, אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום[39]?

אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא, א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי דנצלי נעילת שערים[40],

מחלפא שיטתיה דרב תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים, וכא אמר בנעילת שערי היכל?[41]

אמר רב מתנה על ידי דרב מאריך בצלותא סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים[42].

---

39. מכאן נראה שלרב יש להתפלל דוקא בלילה, שאם אפשר או ביום או בלילה היה מקום לומר שנושאים כפים אם מתפללים ביום, וכן משמע לקמן שהקשו על מה שרב התפלל קודם, אמנם הב"י הביא מהגה"מ שלרב אפשר להתפלל מבעוד יום, יעו"ש, וצ"ע.

40. לכאורה זה סותר למה שאמרו בירושלמי לעיל ששם אמרו שרב התחיל להתפלל מנחה כשהחמה בראש האילנות, וכאן אמרו שהתפלל אז נעילה, ואולי לעיל לא גרסינן בצומא רבא, ותרי מעשים הוו, ולפי המבואר לעיל שזמן זה הוא קודם לפלה"מ כשיעור זמן תפילת מנחה, הרי מוכח שקודם זמן פלה"מ כשיעור תפילת המנחה אפשר להתפלל כבר נעילה, וכבר נתבאר דנראה בסוגיא דיומא דמן המנחה ולמעלה אפשר להתפלל נעילה.
והחרדים פירש שאין אלו שני מעשים אלא תרי לשני מה היה המעשה וחלוקים הם, ואחרים פי' שגם כאן אמר לו להתפלל מנחה כדי שיוכל מיד אח"כ להתפלל נעילה, וע"ז הקשה הירושלמי שאם התפלל מנחה מוקדם כ"כ כשמסיים עדיין לא בא זמן נעילת שערי שמים, ותי' שהיה מאריך בתפילת המנחה עד שקיעת החמה, וכשהתחיל נעילה כבר היה זמן נעילת שערי שמים, ועי' לקמן מה שמיושב לפי פי' זה.

41. לכאורה נראה כאן שהזמן בו חמה עומדת בראש האילנות הוא זמן נעילת שערי היכל, ולמ"ד נעילת שערי היכל אין להתפלל קודם לכן, וכ"כ הר"ח ביומא והרא"ש בשם מהר"ם [הביאו הב"י], ומסתבר דלמצוה קאמרי, דמצד הדין מבואר בסוגיא דיומא הנ"ל שמן המנחה ולמעלה זמנה. אולם היה אפשר לפרש שאין הביאור שזמן זה הוא זמן נעילת שערי היכל, אלא שלמ"ד נעילת שערי היכל אפשר להתפלל אף בזמן זה ולמ"ד נעילת שערי שמים עדיין א"א להתפלל אז.

42. מבואר דלרב אין הכרח להתחיל תפילת נעילה אחר נעילת שערי שמים, אלא יכול להתחיל קודם, ובלבד שיעמוד בתפילה בעת נעילת שערי שמים, אמנם זמנו של ר' יוחנן נראה שהוא זמן שמשם ואילך אפשר להתחיל תפילת נעילה, דלר"י נעילה היא תפילה כנגד נעילת שערי היכל, וכשם שכל התפילות מתחילים אותם רק מזמן הקרבן שהם כנגדן, כך נעילה דין הוא שתתחיל רק מזמן נעילת שערי היכל. ולפי הפי' דלעיל שרב התפלל של מנחה כשחמה

נעילה מהו שתפטר את של ערב -

ר' אבא ורב הונא בשם רב: נעילה פוטרת את של ערב[43].

א"ל ר' אבא לרב הונא היאך הוא מזכיר של הבדלה?!

אמר ר' יונה לרבי אבא היאך יהא שבע פוטרת שמונה עשרה?!

א"ל ולא כבר איתתבת?

א"ל בגין דאיתתבת תיבטל?!

אמר ר' יוסי: מה דאקשי ר' אבא קשי יאות, מה דאקשי ר' יונה לא קשי יאות, קל הקילו עליו משום תעניתו שיהו שבע פוטרות שמונה עשרה.

רבי אבא בר ממל אמר לחברייא: מריי, מן כולכון שמעית שאין נעילה פוטרת של ערב,

ר' סימון בשם ריב"ל: אין נעילה פוטרת של ערב.

א"ר יוסי ב"ר בון, ותני ר' חייא: בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה, במוצאי שבת ובמוצאי יום הכיפורים ובמוצאי תענית ציבור[44].

ר' יצחק בר נחמן בשם ר' יהושע בן לוי: יום הכיפורים שחל להיות בשבת אף על פי שאין נעילה בשבת מזכיר של שבת בנעילה.

אוספין עליה, ראש חודש שחל להיות בתענית ציבור אף על פי שאין נעילה בר"ח מזכיר הוא של ר"ח בנעילה.

רבי סימון בשם ריב"ל: שבת שחל להיות בחנוכה אף על פי שאין מוסף בחנוכה מזכיר של חנוכה במוסף,

אוספין עליה, ר"ח שחל להיות בתוכה אף על פי שאין מוסף בחנוכה מזכיר הוא של חנוכה[45].

בראש האילנות, ונעילה לא התחיל אלא בנעילת שערי שמים, ניחא, דלרב נמי זמן נעילה הוא כזמנו של ר' יוחנן, וכשאר זמני התפילות שהם הזמנים להתחיל התפילה.

43. גם בבבלי יומא (פז:) הביאו כן משמיה דרב.

44. גם בבבלי שם הקשו מברייתא עליה דרב, ודחו דתנאי היא, ולהלכה כתב הרי"ף דנהגו להתפלל ערבית אחר נעילה, אך לא הכריע דלא כרב בהדיא, והרא"ש ע"פ הירושלמי כאן פסק דלא כרב.

45. גם בבבלי שבת (כד:) אמרו משמיה דריב"ל דיוה"כ שחל להיות בשבת מזכיר של שבת

במוסף ראש חודש שחל להיות בתענית היך מזכיר הוא של תענית[46] במוסף[47] –

ר' זעירא אומר: בהודייה, ר' אבא בר ממל אמר בעבודה, ר' אבינא אמר אומרה ברכה רביעית[48].

אמר ר' אבא מה מצינו בכל מקום אומרה ברכה רביעית[49] אף כאן אומרה ברכה רביעית. וכן נפק עובדא כהדא דר' אבא[50].

במה קורין[51] –

ר' יוסי אומר: קורין ברכות וקללות,

אמר ליה ר' מנא בגין מודעתין כי תענית, רביעין על מעיהן ולא ידעין דהוא תעניתא?! א"ל להודיעך שקורין ברכות וקללות[52].

ר' יודן קפודקיא אמר קומי ר' יוסי בשם ר' יודה בן פזי: קורין בר"ח.

בנעילה, ועפ"ז אמרו שם דמזכירין של חנוכה במוספין, ויעו"ש בעוד פרטי דינים כיו"ב, ויש שנחלקו הראשונים בהם להלכה.

46. השאלה היא בש"ץ שמזכיר של תענית בברכה בפני עצמה, ואומרה בין גואל לרופא, ומיבעי להו במוסף של ר"ח שאין אלא שבע ברכות היכן אומרה.

47. כך היא גרסת הרא"ש (ברכות ה י), ועי' ברשב"א (לא.), שגרס כמו שהוא לפנינו היאך מזכיר של ר"ח, וכתב דנראה זה ט"ס, ופי' נמי דאהזכרת תענית במוסף של ר"ח קאי. וכ"כ הריטב"א בתענית (יג:). וכתב עוד דאף אם נגרוס כלפנינו ה"פ איך הוא מתפלל מוסף של ר"ח באופן שיזכיר בו תענית.

48. הרא"ש הגיה חמישית, דתדיר קודם ומברך קודם של ר"ח ואח"כ של תענית, ואולי יש לפרש דרביעית לאו דוקא, כמו שאמרו בסמוך מה מצינו בכל מקום אומרה ברכה רביעית, ואין הכוונה אלא שאומרה בברכות אמצעיות בין גואל לרופא.

49. לאו דוקא אלא שאומרה בברכות אמצעיות.

50. בפשטות נראה דהיינו ר' אבא דאמר אומרה ברכה רביעית, וכן מבואר בר"ח ביומא (פח:) שלא הביא אלא את דברי ר' אבא אלו וכתב דנפק עובדא כר' אבא, אבל ברא"ש (ברכות ה י) מסתפק אי ר' אבא הוא ר' אבא זה או ר' אבא בר ממל שאמר בעבודה, וכתב דמסתבר דהיינו ר' אבא בר ממל, יעו"ש.

51. הר"ן בתענית כתב, שבבבלי נראה שקריאת התענית אינה אלא במנחה, וא"כ אין קריאת ר"ח סותרת לקריאת התענית כלל, שקורין של ר"ח בשחרית ושל תענית במנחה.

52. ר"ל שאין הטעם משום שידעו שהוא תענית שזה אינו טעם דהא רבעין על מעיהן ובודאי יודעים שהוא תענית, אלא שזה בעצם מה שראוי לקרא, והמהרא"פ בי' שנפילת אפים היא להודיע שיש לקרא בשל תענית. וכ"כ הר"ן בתענית.

קם ר' יוסי עם ר' יודה בן פזי א"ל את שמעת מאבוך הדא מילתא?

א"ל אבא לא הוה אמר כן אלא בעין טב על ידי דאינון ידעין דהוא ריש ירחא קורין בר"ח הא שאר כל המקומות קורין ברכות וקללות.

ירמיה ספרא שאל לר' ירמיה: ר"ח שחל להיות בשבת במה קורין –

א"ל קורין בר"ח[53],

א"ר חלבו קומי ר' אמי ומתניתא אמרה כן: לכל מפסיקים לראשי חדשים ולחנוכה ולפורים.

יצחק סחורא שאל לר' יצחק: ר"ח שחל להיות בחנוכה במה קורין –

א"ל קורין שלשה בר"ח ואחד בחנוכה,

ר' פנחס ור' סימון ר' אבא בר זמינא מטו בה בשם רבי אבדומי דמן חיפא: קורין שלשה בחנוכה וא' בר"ח, להודיעך שלא בא הרביעי אלא מחמת ר"ח[54].

בר שלמיא ספרא שאל לר' מנא: הגע עצמך שחל ר"ח של חנוכה להיות בשבת ולא שבעה אינון קורין, אית לך למימר שלא בא הרביעי אלא מחמת ר"ח?!

אמר ליה והדא שאילתא דספרא[55].

[תפילת הערב אין לה קבע]

ר' מפקד לאבדן אמוריה, אכריז קומי ציבורא, מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים.

רבי חייא בר ווה מפקד לאמוריה, אכריז קומי צבורא, מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים.

---

53. משמע דקורין רק בראש חודש, וזה כמ"ד בבבלי מגילה (ל:) דלסדר פרשיות הוא חוזר, ואנן לא קימ"ל הכי, אלא כמ"ד התם לסדר הפטרות הוא חוזר, אבל קורא הוא את הקריאה של שבת.

54. גם בבבלי (מגילה כט:) נחלקו בה אמוראי.

55. לפנינו כאן שאילתינהו לספרייא, ונמחק ע"פ כתי"ר והרש"ס והגר"א וכן בירושלמי תענית ומגילה ליתא, ורוב המפרשים פי' ששיבח את השאלה ואמר שהיא שאלה נכונה, ומשמע שמסכים עם דבריו וממילא אין הלכה שמאחרים של ר"ח אלא מקדימין אותו, וכהמ"ד הראשון, וכן היא מסקנת הבבלי שם.

א"ר חנינא: משכני ר' ישמעאל בי ר' יוסי אצל פונדק אחד, אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בע"ש.

א"ר אמי: ר' יוחנן פליג.

ולא הוה צריך מפלגא על הדא, למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש, ועוד דסלקון חומרייא מן ערב לציפורין, ואמרו כבר שבת ר' חנינא בן דוסא בעירו[56].

ווידא אמרה דא[57] –

דאמר ר"ח: משכני ר' ישמעאל ב"ר יוסי אצל פונדק אחד אמר לי כאן נתפלל אבא של מוצאי שבת בשבת.

ואפילו אף עלה לא הוה צריך מפלגא, דר' מפקד לאבדן אמוריה אכריז קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים, ר' חייא בר ווא מפקד לאמוריה אכריז קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים.

דבית רבי ינאי אמרין: עלה אדם על מטתו אין מטריחין אותו לירד[58].

אמר ר"ז: כל מאן דהוינא עביד כן, הוינא מפחד בליליא. לית לך אלא כהדא, דרבי מפקד לאבדן אמוריה אכריז קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים. רבי חייא בר ווא מפקד לאמוריה מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים[59]:

---

56. הם שני טעמים לומר שאין נראה שר' יוחנן חולק על הקדמת ערבית בע"ש, חדא שמוסיפין מחול על הקודש, ונעשה ע"י תפילת ערבית ליל שבת, וכבר אינה קודם זמנה, ועוד שמעשה בר"ח בן דוסא שעשה כן ולא מסתבר שיחלוק ר' יוחנן עליו.

57. התרגום המילולי הוא: ועל זה אמר זאת [קיצור של ועל דא אמר דא], וה"פ, דודאי ר' יוחנן לא נחלק על של שבת בערב שבת מהטעמים הנ"ל, אלא על מה ר' יוחנן אמר את דבריו, על הקדמת ערבית בשאר ימים.

58. קצת דומה לזה אמרו בבבלי שבת (ט:), שלמ"ד תפילת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המיניה לא מטרחינן ליה, אלא ששם לא אמרו אלא דלא חיישינן שמא לא יתפלל, וכאן הקילו לו שלא להתפלל בהדיא.

59. מבואר כאן ובבכל הסוגיא דאפשר להקדים תפילת ערבית מבעוד יום, ואין נראה בירושלמי כלל שזה שייך להא דהלכתא כר"י או לכך שיש צד שהלכה כר' יהודה, והראיה לזה דלעיל אמרו שרב רצה לצאת יד"ח ר' יהודה לעשות ככו"ע, וא"כ אין נראה דס"ל כותיה ודלא כהבבלי, וא"כ איך התפלל ערבית כותיה.
וע"כ דלא מהאי טעמא אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום אלא קל הוא שהקילו בתפילת ערבית, ולכאורה משום שתפילת ערבית רשות אין מדקדקים בדבר [וכ"כ הרמב"ם], אמנם בבבלי מבואר להדיא דהא דרב צלי של שבת בערב שבת הוא משום דסבר כר"י, ומדכתב

אמר רבי יעקב בר אחא: תניא תמן: תפילת הערב מהו - ר"ג אומר: חובה, רבי יהושע אומר: רשות[60].

אמר ר' חנינא: אתיין אילין פלגוותא כאינון פלגוותא[61], מ"ד חובה אין נעילה פוטרת של ערב, ומ"ד רשות נעילה פוטרת של ערב[62].

ומעשה בתלמיד אחד[63] שבא ושאל את רבי יהושע תפלת הערב מהו - א"ל רשות, בא ושאל את ר"ג תפלת הערב מהו - א"ל חובה, א"ל והא רבי יהושע אמר לי רשות, א"ל

הרמב"ם טעם זה משמע שפסק כירושלמי בזה, וסייעתא לזה מדלא הביא להא דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד כמ"ש בבבלי רק כתב דלכתחילה יתפלל קודם פלה"מ, ויכול להתפלל עד השקיעה, כמו שאמרו בירושלמי, דרב התפלל קודם פלה"מ לצאת יד"ח ר' יהודה.
ומשמע עוד מן הירושלמי דאפ' שלא במקום מצוה יכול להקדים ערבית קודם זמנה, והראשונים לא כתבו כן. אמנם י"ל דהירושלמי לשיטתו דלא ס"ל סמיכת גאולה לתפילה ערבית, אלא ס"ל כריב"ל דתפילות באמצע תקנום כמבואר בפ"ק, אך להבבלי דפסק כר' יוחנן דסומך גאולה לתפילה ערבית, אין לעשות כן ולבטל סמיכת גאולה לתפילה שלא במקום מצוה או צורך, וכ"כ הראב"ד בהשגות לרמב"ם. ועי' בהרחבות דעת הראשונים בכל זה להלכה.

60. גם בבבלי (כח:) הובא מחלוקת זו והמעשה שסביבה.

61. בבבלי ביומא אמרו לאידך גיסא, דמ"ד נעילה פוטרת של ערבית ודאי סבר תפילת ערבית חובה, שאל"כ אין שייך בה פטור, דפטור ועומד הוא. ובפשטות נראה שנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר חובת תפילת ערבית למ"ד רשות, שלהירושלמי יש כאן איזו חובה, ושייך לומר שנעילה פוטרתה ולהבבלי אין כאן חובה כלל, ועל כן אין שייך לומר בה פטור. אמנם התוס' שם ביומא כתבו שיש לנו לצמצם מחלוקת הבבלי והירושלמי ככל שנוכל, ומן הירושלמי נלמד לבבלי, שאין רשות דתפילת ערבית רשות ממש, אלא שבמקום מצוה או צער אין צריך להתפלל אותה, ומ"ש בבבלי דא"צ לתפילת נעילה בכדי ליפטר מתפילת ערבית, בי' בתוס' דמשום מצות סעודה במוצאי יוה"כ פטורים מתפילת ערבית במוצאי יוה"כ. והרא"ש בפרקין הוסיף שהוא עיף מן התפילה והתענית.

62. צ"ע טובא מה דעת הירושלמי להלכה בפלוגתא זו דתפילת ערבית רשות או חובה, דמחד גיסא כאן תלו מחלוקת זו במחלוקת אם נעילה פוטרת של ערבית או לא, ולעיל הסכימו כל האמוראים דלא כרב, ופסקו דאין נעילה פוטרת של ערבית, ומזה משמע דתפילת ערבית חובה. אמנם מאידך לעיל אמרו בשם כמה תאני ואמוראי דמאן דמצלי יצלי עד יומא קיים שמשמע הן מן הלשון 'מאן דמצלי' והן מן הענין שאין מדקדקין בזמנה, שתפילת ערבית רשות, וכן מבואר ממ"ש עלה על מיטתו אין מטריחין אותו. ושמא כאן ר"ח הוא דתלה המחלוקות זו בזו, ואיהו ס"ל כרב שאין נעילה פוטרת של ערבית, אך שאר אמוראי דלעיל לא יתלו המחלוקות זב"ז, ואף דס"ל אין נעילה פוטרת יסברו תפילת ערבית רשות. וצ"ע.

63. בבבלי (כח.) אמרו שאותו תלמיד רשב"י היה.

למחר כשאכנם לבית הוועד עמוד ושאל את ההלכה הזאת, למחר עמד אותו תלמיד ושאל את ר"ג תפלת הערב מהו - א"ל חובה, א"ל והא ר' יהושע אמר לי רשות, אמר ר"ג לר' יהושע את הוא אומר רשות, א"ל לאו, א"ל עמוד על רגליך ויעידו בך, והיה ר"ג יושב ודורש ורבי יהושע עומד על רגליו עד שריננו כל העם ואמרו לרבי חוצפית המתורגמן הפטר את העם.

אמרו לרבי זינון החזן אמור, התחיל ואמר, התחילו כל העם ועמדו על רגליהם, ואמרו לו (נחום ג יט) כי על מי לא עברה רעתך תמיד.

הלכו ומינו את ראב"ע בישיבה בן שש עשרה שנה[64], ונתמלא כל ראשו שיבות.

והיה ר"ע יושב ומצטער, ואמר לא שהוא בן תורה יותר ממני, אלא שהוא בן גדולים יותר ממני, אשרי אדם שזכו לו אבותיו, אשרי אדם שיש לו יתד במי להיתלות בה. וכי מה היתה יתידתו של ראב"ע - שהיה דור עשירי לעזרא.

וכמה ספסלין היו שם[65] - רבי יעקב בר סיסי אמר: שמונים ספסלין היו שם של תלמידי חכמים חוץ מן העומדים לאחורי הגדר, רבי יוסי ב"ר אבון אמר: שלש מאות היו שם חוץ מן העומדים לאחורי הגדר[66]. כיי דתנינן תמן ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה[67].

תמן תנינן זה מדרש דרש ראב"ע לפני חכמים בכרם ביבנה, וכי כרם היה שם, אלא אלו תלמידי חכמים שהיו עשוין שורות שורות ככרם.

מיד הלך לו ר"ג אצל כל אחד ואחד לפייסו בביתו, אזל גבי רבי יהושע אשכחיה יתיב עביד מחטין[68] א"ל אילין את חיי, א"ל ועד כדון את בעי מודעי, אוי לו לדור שאתה פרנסו. א"ל נעניתי לך.

ושלחון גבי ראב"ע[69] חד קצר, ואית דמרין ר"ע הוה[70], א"ל מי שהוא מזה בן מזה יזה מי שאינו לא מזה ולא בן מזה יימר למזה בן מזה מימך מי מערה ואפרך אפר מקלה. א"ל

64. בבבלי שם אמרו שהיה בן יח.
65. יתבאר על פי מה שאיתא בבבלי שבאותו היום נתוספו כמה ספסלים דסלקוהו לשומר הפתח.
66. בבבלי אמרו ארבע מאה ושבע מאה.
67. נראה דמוכיח משם שהיה יום זה יום מיוחד ויום ריבוי תורה.
68. בבלי אמרו שהיה פחמי.
69. בבבלי אמרו ששלחו כן לבי מדרשא, ושם היה ר"ע, והוא אמר לר' יהושע, למחר אני ואתה נשכים לפתחו, וכאן אמרו כל זה אראב"ע.
70. בבבלי אמרו שמתחילה שלחו כובס ולבסוף הלך ר' יהושע בעצמו, ור"ע להבבלי היה בבית המדרש ואליו שלחו.

נתרציתם אני ואתם נשכים לפתחו של ר"ג, אעפ"כ לא הורידוהו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין:

הלכה ב

מתני'

ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה טיבה של תפלה זו אמר להן בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודייה על חלקי:

גמ'

בכניסתו מהו אומר –

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפידו כנגדי שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא.

וביציאתו מהו אומר –

מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות שאני עמל והן עמלים אני שוקד והן שוקדים אני עמל לירש גן עדן והן עמלים לבאר שחת שנאמר (תהילים טז י) כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת.

רבי פדת בשם רבי יעקב בר אידי: ר"א היה מתפלל [בכל[71]] שלש תפילות לאחר תפילתו.

מהו אומר –

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא תעלה שנאתינו על לב אדם, ולא שנאת אדם תעלה על לבינו, ולא תעלה קנאתינו על לב אדם, ולא קנאת אדם תעלה על לבינו, ותהא תורתך מלאכתנו כל ימי חיינו, ויהיו דברינו תחנונים לפניך.

ר' חייא בר אבא מוסיף: ותייחד לבבינו ליראה את שמך, ותרחקנו מכל מה ששנאת, ותקרבנו לכל מה שאהבת, ותעשה עמנו צדקה למען שמך.

---

71. נוסף ע"פ הרש"ס.

דבית ר' ינאי אמרין: הנוער משנתו צריך לומר - ברוך אתה ה' מחיה המתים, רבוני חטאתי לך, יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתתן לי לב טוב, חלק טוב, יצר טוב, חבר טוב, שם טוב, עין טובה, ונפש טוב, ונפש שפלה, ורוח נמוכה, אל יתחלל שמך בנו, ואל תעשינו שיחה בפי כל הבריות, ואל תהי אחריתינו להכרית, ולא תקוותנו למפח נפש, ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם, ואל תמסור מזונותינו בידי בשר ודם, שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה, ותן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך, בנה ביתך, היכלך, עירך ומקדשך במהרה בימינו.

רבי חייא בר ווא מצלי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן בלבינו לעשות תשובה שלימה לפניך, שלא נבוש מאבותינו לעולם הבא.

רבי יודן בי רבי ישמעאל קבע ליה לאמוריה דיימר בתר פרשתיה כן.

ר' תנחום בר איסבלוסטיקא מצלי: ויהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מלבינו, שכך בראתנו לעשות רצונך, ואנו חייבים לעשות רצונך, את חפץ ואנו חפצים ומי מעכב שאור שבעיסה, גלוי וידוע לפניך שאין בנו כח לעמוד בו, אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתשביתהו מעלינו, ותכניעהו, ונעשה רצונך כרצוננו בלבב שלם.

ר' יוחנן הוה מצלי: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתשכן בפוריינו אהבה ואחוה, שלום וריעות, ותצליח סופינו אחרית ותקוה, ותרבה גבולנו בתלמידים, ונשיש בחלקינו בגן עדן, ותקנינו לב טוב, וחבר טוב, ונשכים ונמצא ייחול לבבינו, ותבא לפניך קורת נפשינו לטובה:

וביציאתי אני נותן הודייה על חלקי:

אמר רבי אבון לאל שחלק לי דיעה ומעשה טוב:

הלכה ג

מתני'

ר"ג אומר: בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה,

ורבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה,

ר"ע אומר: אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה, ואם לאו מעין שמונה עשרה:

גמ׳

ולמה שמונה עשרה –

אמר ר׳ יהושע בן לוי: כנגד שמונה עשרה מזמורים שכתוב מראשו של תילים עד (תהילים כ ג) **יענך ה׳ ביום צרה, אם יאמר לך אדם תשע עשרה הן, אמור לו** (שם נ ח) **למה רגשו גוים לית הוא מינהון**[72]**.**

מכאן אמרו המתפלל ולא נענה צריך תענית.

א״ר מנא: רמז לת״ח שצריך[73] **לומר לרבו תשמע תפילתך.**

אמר רבי סימון: כנגד י״ח חוליות שבשדרה,

שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולן, מה טעם (שם לח י) **כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך.**

אמר רבי לוי: כנגד י״ח אזכרות שכתוב (תהילים כט ח) **בהבו לה׳ בני אלים.**

אמר רבי הונה אם יאמר לך אדם שבע עשרה[74] **אינון –**

אמור לו של מינים כבר קבעו חכמים ביבנה.

התיב ר״א ב״ר יוסי קומי ר׳ יוסי והא כתיב (שם ג) **אל הכבוד הרעים?**

א״ל תני כולל של דוד בבונה ירושלים[75]**.**

א״ל והתני כולל של מינים ושל פושעים במכניע זדים ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים[76] **אית לך מספקא לכל חדא וחדא מנהון אדכרה?**

---

72. ומבואר בבבלי דהוא חלק מאשרי האיש.

73. לפנינו שאדם, ותמוה והגהתי ע״פ הרש״ס.

74. בדפוס וינציא איתא שבע עשרה, וכן הוא בחרדים, וכן הגיה הגר״א. אבל בדפוס וילנא וברש״ס איתא י״ט ולפי״ז מקשינן הרי יש י״ט עם ברכת המינים, ומתרצינן שברכת המינים נתקנה אח״כ. ולהגי׳ י״ז מקשינן שבלא ברכת המינים אין אלא י״ז, ומתרצינן דלאחר שהוסיפו ברכת המינים איכא י״ח, אבל אין י״ט עם ברכת המינים, שלהירושלמי כולל מלכות בית דוד עם בנין ירושלים כדלקמן, וכן מוכח בפרק שני.

75. נוסף ע״פ הגר״א, ובלא זה תמוה השיח ביניהם, וע׳ במפרשים, ולגי׳ הגר״א ה״פ שהקשה לו שהרי יש עוד הזכרה דא-ל הכבוד הרעים, ותי׳ לו דכנגד אזכרה זו יש את כלילת מלכות ב״ד בבנין ירושלים, והקשה לו א״כ דגם הענינים הנכללים יש כנגדן אזכרה, א״כ היכן הם האזכרות שכנגד כלילת מינים ופושעים במכניע זדים, וזקנים וגרים במבטח לצדיקים.

76. לפנינו נוסף כאן ושל דוד בבונה ירושלים, ובגר״א מחקו וכתבו לעיל.

רבי חנינא בשם רבי פנחס: כנגד י"ח פעמים שאבות כתובים בתורה אברהם יצחק יעקב,

אם יאמר לך אדם י"ט הם? אמור לו (בראשית כח יג) והנה ה' נצב עליו לית הוא מינהון.

אם יאמר לך אדם י"ז הם? אמור לו (שם מח טז) ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק מינהון.

רבי שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן: כנגד י"ח ציוויין שכתוב בפרשת משכן שני,

אמר רבי חייא בר ווא: ובלבד מן (שמות לח כג) ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן עד סופיה דסיפרא.

שבע של שבת מניין –

אמר רבי יצחק: כנגד ז' קולות שכתוב בהבו לה' בני אלים.

אמר ר' יודן אנתוריא: כנגד ז' אזכרות שכתוב במזמור שיר ליום השבת.

תשע של ראש השנה מניין –

אמר רבי אבא קרטוגנא: כנגד תשע אזכרות שכתוב בפרשת חנה, וכתיב בסופה (שמואל א ג יט) ה' ידין אפסי ארץ[77].

כ"ד של תעניות מניין –

רבי חלבו ור"ש בר רב נחמן תרוויהון אמרין: כנגד כ"ד פעמים שכתוב בפרשה של שלמה רינה ותפילה ותחינה.

רבי זעירא בשם רבי ירמיה: יחיד בתענית ציבור צריך להזכיר מעין המאורע[78],

איכן הוא אומרה - בין גואל ישראל לרופא חולים.

---

77. ובבבלי פי' את השייכות לר"ה, משום שבר"ה נפקדה שרה רחל וחנה.

78. מלשון מעין המאורע מוכח שאין הנושא להרבות תחנונים אלא זה הזכרה של היום כעין שמזכירים בר"ח, ונפק"מ שאם יאמר עננו ולא יזכיר ביום צום תעניתנו לא עשה כלום, וכיוצא בזה לקמן גבי ת"ב, וכן שם נפק"מ שודאי יש לאמרו בכל הג' תפילות ולא רק בשעת מנחה שאז שייך נחמה, שהרי יש להזכיר עיצומו של יום.

ומה אומר - ענינו ה' ענינו בעת ובעונה הזאת כי בצרה גדולה אנחנו אל תסתיר פניך ממנו ואל תתעלם מתחינתינו כי אתה ה' עונה בעת צרה פודה ומציל בכל עת צרה וצוקה (תהילים קז כח) ויצעקו[79] אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יוציאם בא"י העונה בעת צרה.

ר' ינאי בשם ר' ישמעאל בשם בית ר' ינאי אומר: בשומע תפלה[80]:

ר' יונה בשם רב אפילו יחיד שגזר על עצמו תענית צריך להזכיר מעין המאורע.

איכן הוא אומרה[81] - ר' זעירא בשם רב הונא כלילי של שבת וכיומו.

אמר רבי מנא: אנא דלא בדקתה אין כהדא דר' ירמיה אין כהדא דרבי ינאי בשם רבי ישמעאל,

סלקית לסידרה ושמעית 'רב חונה בשם רב: אפי' יחיד שגזר על עצמו תענית צריך להזכיר מעין המאורע, התיב רבי יוסי: והא מתניתא פליגא, בכל יום אדם מתפלל י"ח במוצ"ש ובמוצאי יה"כ ובמוצאי ת"צ'.

מן מה דמר רבי יוסי מתניתא פליגא - הוי כן איתתבת בין גואל ישראל לרופא חולים[82].

א"ר אחא בר יצחק בשם רבי חייא דציפורין: יחיד בט"ב צריך להזכיר מעין המאורע, מהו אומר –

רחם ה' אלהינו ברחמיך הרבים, ובחסדיך הנאמנים, עלינו, ועל עמך ישראל, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל העיר האבילה והחריבה וההרוסה והשוממה, הנתונה

---

79. נראה דצ"ל ככתוב ויצעקו וכו'.

80. גם בבבלי תענית (יג:) נחלקו בזה, ושם אמרו משמיה דר' ינאי בריה דר' ישמעאל בשומע תפילה, וכאן אמרו כן בשם ר' ינאי משמיה דר' ישמעאל ואולי ט"ס הוא באחד מהם, ושם פסקו הלכה בשומע תפילה.

81. פירוש הקו' באיזו תפילה מזכירה, ואמרינן כלילי שבת שמזכיר כבר מהלילה, ואין זה כמו היכן אומרה דלעיל, ששם השאלה היכן בתוך התפלה אומרה.

82. אין מבואר כל הצורך מה ראיה היא זו ולאיזה צד היא ראיה, ועי' במפרשים מה שפי', ואם זו ראיה שאומר ברכה בפני עצמה, צריך לומר דלשון איתתבת הינו התישבנו שכך הוא, ואם היא ראיה להיפך שודאי אינו אומרה ברכה בפני עצמה, צריך לומר שאיתתבת הוא מלשון תיובתא. ואפשר להציע בפי' הירושלמי [ואולי כיוון לזה הרש"ס] שס"ל לירושלמי שתענית יחיד תלויה היא באדם המתענה, על כן גם במוצאי התענית כיון שהוא שרוי בתענית מזכיר הזכרת התענית, ומדאמר שאומר י"ח ולא י"ט ש"מ שאין הזכרת התענית ברכה בפני עצמה. אמנם הבבלי ודאי לא ס"ל הכי, דאמר (תענית יא:) יחיד שקיבל עליו תענית אינו אומר תפילת תענית בערבית כיון שלא קיבל עליו שעות דלילא.

ביד זרים, הרמוסה ביד עריצים, ויירשוה לגיונות ויחללוה עובדי פסילים, ולישראל עמך נתת נחלה, ולזרע ישורון ירושה הורשתה, כי באש היצתה ובאש אתה עתיד לבנותה כאמור (זכריה ב ט) ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה.

רבי אבדימא דציפורין בעי קומי רבי מנא איכן אומרה –

א"ל: ועדיין אין את לזו, כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר אומרה בהודאה. ומתניתא אמרה כן, ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבא[83]:

ר' יהושע אומר מעין שמונה עשרה

[איזהו שבע מעין שמונה עשרה[84] –]

רב אמר: סוף כל ברכה וברכה,

ושמואל אמר: ראש כל ברכה וברכה.

אית תניי תני: שבע מעין י"ח, ואית תניי תני י"ח מעין י"ח.

מאן דמר שבע מעין י"ח - מסייע לשמואל,

ומאן דמר י"ח מעין י"ח - מסייע לרב.

רבי זעירא שלח לר' נחום גבי רבי ינאי בי ר' ישמעאל, א"ל איזהו מעין שבע מעין י"ח דשמואל –

א"ל: הביננו, רצה תשובתנו, סלח לנו, גואלנו[85], רפא חליינו, ברך שנותינו, אמר ר' חגי: אם היו גשמים - אומרים גשמי ברכה[86], אם היו טללים - אומרים בטללי ברכה, כי

---

83. זה לשון הגרסא בראבי"ה (ס' תתפ"ו), רבי אבדימי דציפורין בעי קומי רבי מנא היכן הוא אמרה אמר לו ואין את לזו, אומרה בבונה ירושלים, כל דבר שהוא להבא אומר בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר כגון על הניסים בחנוכה ופורים אומרה בהדייה, ומתניתא אמרה כן נותן הודייה לשעבר וצועק לעתיד לבא. וביאור הדבר שבעבודה לאו דווקא ועיקר דבריו שכל דבר שהוא בקשה לעתיד אינו אומרה בהודאה אלא בברכות בקשה, וכמו שמבואר במתני' דעל עניני עתיד מבקשים וצועקים ועל עניני עבר מודים, וכן מוכח בתענית שהוא להבא ואומרה בשומע תפילה או בין גואל לרופא ולא בעבודה הרי דעבודה לאו דווקא. אמנם ברי"ף ובשאר הראשונים מבואר שהמנהג לאמר בבונה ירושלים הוא דלא כהירושלמי.

84. רש"ס לא גרס לה, ואף למאן דגרס נראה דצ"ל איזהו מעין י"ח, ולא שבע מעין י"ח, שבהמשך הסוגיא מבואר דהא דתני שבע מעין י"ח אתיא כשמואל, וכאן נחלקו בה.

85. נדצ"ל גאלנו, דגואלינו אין זו בקשה אלא שבח, ואין כאן מעין ברכת גאולה.

86. מבואר כאן שאף בימות הגשמים מתפלל הביננו אלא שאומר ברך שנותינו בגשמי ברכה,

מפוזרים אתה מקבץ, ותועין עליך לשפוט, ועל הרשעים תשית ידך, וישמחו כל חוסי בך, בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך, ובצמח דוד עבדך, כי טרם נקרא אתה תענה כאמור (ישעיה סה כד) והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע ברוך אתה ה' שומע תפילה.

ואומר ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות, [ואומר (תהילים כח ו) ברוך ה' כי שמע קול תחנוני[87]]:

הלכה ד

מתני'

רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים.

רבי יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה מעין י"ח, ואומר הושיעה ה' את עמך את ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפלה ותחנונים:

גמ'

ר' אבהו בשם ר"א: ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת.

ר' אחא בשם ר' יוסי: צריך לחדש בה דבר בכל יום.

אחיתופל היה מתפלל שלש תפלות חדשות בכל יום.

אמר ר' זעירא: כל זמן דהוינא עביד כן הוינא טעי, לית לך אלא כיי דמר רבי אבהו בשם ר"א ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת[88].

רבי אליעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום, רבי אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום[89].

אמנם בבבלי אמרו שאין אדם מתפלל הביננו בימות הגשמים, שצריך לשאול גשמים בברכת השנים, ואמרו שאין יכול להזכיר גשמים בהביננו דאתי למיטרד.

87. תמוה מדוע מופיעה סיומת זו דוקא במעין י"ח, והרש"ס מחקו, ונראה שבא לכאן מחמת תפילה קצרה כדלקמן.

88. עי' כעי"ז לעיל הלכה א, אמר ר"ז כל מאן דהוינא עביד כן הוינא מפחד בליליא, לית לך אלא כהדא וכו'.

89. פי' החרדים ומהר"פ שהיה משנה רק ברכה אחת בכל יום.

רבי יוסי צייידניא בשם רבי יוחנן: לפני תפלתו הוא אומר (תהילים נא יז) **ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך ולאחר תפלתו הוא אומר** (שם יט טו) **יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי**[90].

רבי יודן אמר תרוויהון קומי צלותיה.

היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל –

רב אמר: חותך[91]**, ושמואל אמר: אינו חותך**[92].

שמעון בר ווא אומר בשם רבי יוחנן ולוואי שיתפלל אדם כל היום, למה, שאין תפילה מפסדת[93].

ר"ז בעי קומי רבי יוסי לית מילתיה דרבי יוחנן אמר ספק התפלל ספק לא התפלל אל[94] **יתפלל? ולא אגיביה.**

---

90. גם בבבלי הובא זה משמיה דר' יוחנן.

91. מבואר בבבלי (כא.) דפוסק ואפ' באמצע ברכה.

92. בבלי (כא.) אמרו משמיה דשמואל שפוסק, ובתי"ר וברש"ס אף כאן הגרסא כך. ויתכן דלגרסתנו הפי' בדברי שמואל שאינו פוסק באמצע ברכה אלא בסוף ברכה, ואף שעדיין אי"ז כמו שאמרו בבבלי משמו שפוסק ואפ' באמצע ברכה, מ"מ מצטמצמת בכך המחלוקת בין הבבלי לירושלמי. ולפ"ז יש כאן ג' דעות: לרב פוסק באמצע ברכה לשמואל בסוף ברכה, ולר' יוחנן משלים תפילתו דולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.

93. בבבלי אמרו כן משמיה דר' יוחנן לגבי ספק התפלל שיחזור ויתפלל, ומאידך אמרו דנזכר שהתפלל פוסק, ורוב הראשונים למדו שאין מימרות אלו סותרות, ואע"פ שאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל ביחס לספק התפלל, מודה הוא שבנזכר שהתפלל פוסק, וביארו החילוק שאם ספק לו אם התפלל מתפלל הוא מעיקרא על צד שאם כבר התפלל תהא תפילתו זו בנדבה, ואם נזכר שכבר התפלל כיון שהתחיל מעיקרא אדעתא דחובה אינו יכול להמשיך להתפלל על דעת נדבה. ולפי דבריהם הבבלי חולק על הירושלמי שהביא מימרא זו של ר' יוחנן כסברא שבנזכר אינו פוסק. אמנם הרשב"א שם בבבלי למד מן הירושלמי הזה שמימרא זו דנזכר שהתפלל פוסק היא דלא כר' יוחנן.

94. נראה דתיבת אל ט"ס וצ"ל יתפלל, וכך הוא מהלך הסוגיא, דר' יוחנן אמר ביחס למי שנזכר שיתפלל, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, והיינו שיגמור תפילתו, ובעי ר"ז קומי ר' יוסי, אם מדברי ר' יוחנן אלו ניתן ללמוד שספק התפלל ספק לא התפלל חייב לחזור ולהתפלל, ולא אגיביה, מפני שאין זה מוכרח מדברי ר' יוחנן, דשמא לא אמר ר' יוחנן להתפלל מכח סברא זו, אלא במי שהוא עומד בתוך התפילה, שע"פ סברא זו נאמר לו שלא יחתוך תפילתו, אבל בספק, שאינו עומד בתוך התפילה לא, והביא הירושלמי מימרא דר' אבוה, דאכן ר' יוחנן פוטר בספק התפלל מלחזור ולהתפלל, ואמר הירושלמי דר' חנינא לא אמר כן, דלדידיה על

אתא רבי אבוה בשם רבי יוחנן ספק נתפלל ספק לא נתפלל אל יתפלל?

רבי חנינא לא אמר כן אלא בעיין קומי רבי יוחנן ספק נתפלל ספק לא נתפלל - אמר לון ולואי שמתפללין כל היום, למה שאין תפלה מפסדת[95].

היה עומד ומתפלל בשבת ושכח של שבת והזכיר של חול -

ר' חונה אומר: איתפלגון רב נחמן בר יעקב ורב ששת, חד אמר: חותך את הברכה, וחרנא אמר: גומר את הברכה[96].

הכל מודים בחונן הדעת שהוא גומרה. והא – כרבי,

דרבי אמר תמה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת, אם אין דיעה תפלה מניין.

אמר רבי יצחק: גדולה היא הדיעה שהיא ממוצע בין שתי אזכרות שנאמר (שמואל ב ג ג) כי אל דיעות ה'[97].

אית דבעי משמעינה מן הדא (משלי ג ה) אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא:

המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה

רבי שמעון בר אבא בשם ר' חנינא: כל הדרכים בחזקת סכנה.

רבי יונה: כד הוה נפיק לאכסניא הוה מפקד גו ביתיה.

רבי מנא: כד הוה אזיל מסחי במרחץ שהיא ניסוקת, הוה מפקד גו ביתיה.

רבי חנינא בריה דרבי אבוה, ר"ש בר אבא בשם ריב"ל: כל החולי בחזקת הסכנה.

ספק עצמו אמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ומבואר דר' יוחנן מחייב מכח סברתו לחזור ולהתפלל גם בספק.

95. הרשב"א הביא בשם הראב"ד שלא קאמר שחייב לחזור ולהתפלל אלא שאם רצה לחזור ולהתפלל רשאי, והחולק על ר' יוחנן סובר שאסור הוא לחזור ולהתפלל, אמנם הרשב"א דחה שיטתו וביאר דחייב לחזור ולהתפלל קאמר, וכן נראה מהירושלמי לעיל פ"א ה"א, שאמרו שם ספק קרא ק"ש חוזר וקורא, והיינו חייב, וספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, והיינו שאינו חייב לחזור, וע"ז אמרו דזה דלא כר' יוחנן, ומבואר דר' יוחנן חייב קאמר.

96. בבבלי שם הביאו מימרא דר' נחמן דאיהו רב נחמן בר יעקב דגומר את הברכה, ולא הובאה שם בבבלי דעה אחרת.

97. הובאה מימרא זו בבבלי (לג.).

ר' אחא בשם ר' אסא[98]: 'כל מה ששליח ציבור העובר לפני התיבה תובע צרכי עמך יהיו לפניך'

רבי[99] פינחס, ר' לוי ר' יוחנן בשם מנחם דגלייא: זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל, אלא בוא וקרב, עשה קרבנינו, עשה צרכינו, עשה מלחמותינו, פיים בעדינו[100].

אחרים אומרים: 'צורכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך ה' כי שמעת קול תחנוני ברוך אתה ה' שומע תפלה.

רב חסדא אמר: הלכה כאחרים.

רב חסדא אמר: שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות[101].

אית[102] תניי תני מתפלל ואח"כ תובע צרכיו, ואית תניי תני תובע צרכיו ואחר כך מתפלל, מאן דמר מתפלל ואח"כ תובע צרכיו - (תהילים קב ו) תפילה לעני כי יעטוף ואח"כ ולפני ה' ישפוך שיחו[103].

ומאן דמר תובע צרכיו ואח"כ מתפלל - (מלכים ו ח כח) לשמוע אל הרינה ואח"כ אל התפילה.

דברי חכמים - ר' זעירא בשם רב הונה יחיד תובע צרכיו בשומע תפילה[104].

---

98. מפרש מאי תפילה קצרה, והוגה קצת ע"פ הרש"ס ליופי הלשון.
99. מאמר המוסגר הוא כיון שדיבר מענין שליח ציבור.
100. פי' המפרשים שלא יאמר לו בא והתפלל אלא בא וקרב כיון שלשון זה כולל כל המשמעויות של עשה קרבנינו וכו'.
101. רוב המפרשים פי' שרב חסדא בא לומר שבתפילה קצרה אומר ג' ראשונות וג' אחרונות, וזה דלא כהבבלי, ואח"כ מתחלת סוגיא חדשה מתי שואל צרכיו, וצ"ב מדוע נכנסה כאן סוגיא זו, אבל המהרא"פ פ' שרב חסדא קאי על השואל צרכיו ע"ש, ודלא כהבבלי (ל.) שאינו אומר ג' לפניה ולאחריה בתפילה קצרה.
102. הובאה מחלוקת זו בבבלי (ע"ז ז:).
103. בבבלי שם מובא פסוק זה על השיטה השניה שתובע צרכיו ואח"כ מתפלל, ועל שיטה זו מובא הפסוק 'אשפוך לפניו שיחי וצרתי בפניו אגיד'.
104. ע' בבלי שם שכן הלכה.

ר' אבא רבי חייא בשם רבי יוחנן: צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, ומה טעם - (שמות כ כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אשר תזכיר את שמי אין כתב כאן, אלא בכל המקום אשר אזכיר.

א"ר תנחום בר חנינא: צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל, ומה טעם - (שמואל ב טו לב) ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתיב כאן, אלא אשר ישתחוה שם לאלהים[105].

ר' יסא ר' חלבו ר' ברכיה, ר' חלבו מטי בה בשם ר' אבדומה דמן חיפא: צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל, מה טעם - (ישעי' לח ב) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר[106].

באיזה קיר נשא עיניו –

רבי יהושע בן לוי אמר: בקיר של רחב נשא עיניו (יהושע ב טו) כי ביתה בקיר החומה, אמר לפניו רבש"ע רחב הזונה שתי נפשות הצילה לך ראה כמה נפשות הצלת לה הדא היא דכתיב (שם ו כג) ויבאו הנערים וגו' תני ר"ש בן יוחי אפי' היתה במשפחתה מאתים אנשים והלכו ודבקו במאתים משפחות כולהם ניצולו בזכותה, אבותי שקירבו לך כל הגרים האילו על אחת כמה וכמה.

רבי חיננא בר פפא אמר: בקירות בהמ"ק נשא עיניו (יחזקאל מג ח) בתתם ספם את סיפי ומזוזותם אצל מזוזותי והקיר ביני וביניהם, בני אדם גדולים היו ולא היו יכולין לעלות ולהתפלל בבית המקדש בכל שעה והיו מתפללין בתוך בתיהם והקב"ה מעלה עליהם כאילו מתפללין בבית המקדש, אבותי שעשו לך את כל השבח הזה על אחת כמה וכמה.

ר' שמואל בר נחמן אמר: בקירה של שונמית נשא עיניו שנאמר (מלכים ג ד י) נעשה נא עליית קיר קטנה, אמר לפניו רבש"ע השונמית קיר אחת עשתה לאלישע והחיית את בנה אבותי שעשו לך את כל השבח הזה על אחת כמה וכמה תתן לי נפשי.

ורבנן אמרי: בקירות לבו נשא עיניו (ירמי' ד יט) מעיי מעיי אוחילה קירות לבי הומה לי אמר לפניו רבש"ע חיזרתי על רמ"ח איברים שנתת בי ולא מצאתי שהכעסתיך באחת מהן על אחת כמה וכמה תינתן לי נפשי:

---

105. גם בבבלי (ו:) אמרו הקובע מקום לתפילתו א-להי אברהם בעזרו וכו'.

106. גם בבבלי (ה:) אמרו כן.

הלכה ה

מתני'

היה רוכב על החמור - ירד,

אם אינו יכול לירד - יחזיר את פניו,

ואם אינו יכול להחזיר את פניו - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים.

היה יושב בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד קדשי הקדשים:

גמ'

תני: היה רוכב על החמור:

אם יש לו מי לאחוז בחמורו - יורד ומתפלל למטן,

ואם לאו - מתפלל במקומו.

רבי אומר: בין כך ובין כך מתפלל במקומו, שכך לבו מיושב.

ר' יודה בן פזי בשם ר' יהושע בן לוי: הלכה כרבי[107].

א"ר יעקב בר אחא, תניי תמן: לכל הרוחות[108] מחזירין חוץ מרוח מזרחית[109].

אמר רבי יוסי בר אבון: בתחילה (יחזקאל ח טז) אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחויתם קדמה לשמש.

תני: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות - הרי אילו מתפללין כלפי למעלן שנאמר (מלכים ג ח מד) והתפללו אל ה'.

העומדים ומתפללין בחוצה לארץ - הופכין את פניהן כלפי ארץ ישראל, ומה טעם (שם מח) והתפללו אליך דרך ארצם אשר נתת לאבותם.

העומדין ומתפללין בארץ ישראל - הופכין את פניהן כלפי ירושלים, ומה טעם (מלכים ג ח מד) והתפללו אליך דרך העיר אשר בחרת בה.

---

107. גם בבבלי (ל.) הובאה מחלוקת זו ופסק ההלכה כרבי משמיה דריב"ל.

108. לפנינו 'אין' והגהתי ע"פ הרש"ס והחרדים והגר"א ועוד.

109. כעי"ז בבבלי ב"ב (כה.) א"ל רב ששת לשמעיה: לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח, ולאו משום דלית ביה שכינה, אלא משום דמורו בה מיני.

העומדים ומתפללין בירושלים - הופכין פניהן כלפי הר הבית, שנאמר (מלכים ח ח מד) **והבית אשר בניתי לשמך.**

העומדים ומתפללין בהר הבית - הופכין פניהן כלפי בית קדשי הקדשים, ומה טעם (שם נ) **והתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מכון שבתך אל השמים ושמעת וסלחת.**

נמצאו: העומדין בצפון פניהן לדרום, העומדין לדרום פניהם לצפון, העומדים במזרח פניהן למערב, למערב פניהן למזרח, נמצאו כל ישראל מתפללין אל מקום אחד, הה"ד (ישעי' נו ז) **כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים**[110].

אמר ריב"ל (מלכים ח ו יז) **הוא ההיכל לפני – (לפנים), היכל שכל הפנים פונין לו.**

עד כדון בביניינו, בחורבנו מניין -

---

110. הנה ברייתא זו מקורה בתוספתא במסכתין (ליברמן ג יד-טז) והובאה גם בבבלי ובספרי וכ"מ, ויש כמה הבדלים ביניהם, א. בתוספתא ובבבלי אמרו בסומא יכווין את ליבו כנגד אביו שבשמים, ולכאורה היה נראה דהיינו בכוונת הלב, אך בירושלמי שאמרו הרי אלו מתפללין כלפי למעלן משמע שיכוונו את פניהם כלפי מעלה, ולפ"ז כנגד אביו שבשמים הוא בדווקא.

ב. בירושלמי אמרו העומדין ומתפללין בירושלים הופכין פניהם כלפי הר הבית, ובתוספתא ובבבלי הג' כנגד בית המקדש, ולכאורה היינו כלפי העזרה או ההיכל, אך ע"פ הירושלמי יש לפרש דבית המקדש היינו הר הבית שמצינו כ"פ שנקרא בית המקדש, וכן מוכח בשהש"ר פ"ד שאמרו שם, העומדים ומתפללים בירושלים הופכין פניהן כנגד המקדש וכו', העומדים בהר הבית הופכים פניהם כנגד קדשי הקדשים ומתפללין, מדפתחו במקדש וסיימו בהר הבית, ש"מ היא היא. ונ"מ גדולה להלכה יש בזה שהמתפלל כנגד כותל הר הבית המערבי, אינו צריך לדקדק לכוון כנגד מקום ההיכל או העזרה שהוא משמאל למקום התפילה בכותל המערבי, אלא יכול הוא להתפלל כדרכו שפניו כלפי הר הבית.

וטעם הדבר נראה, שהמקדש לענין התפילה הוא כל הר הבית, ששם היו מתפללין כמ"ש לא היינו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית, וכ"כ הגר"א בישעיה שהר הבית הוא לתפילה והעזרה לקרבנות, ועל כן כל שהוא חוץ למקדש התפילה הרי הוא פונה למקדש התפילה.

אמנם בדניאל אמרו וכיון פתיחין ליה נגד ירושלים, ואע"פ שבחו"ל א"צ לכוין אלא כנגד א"י, וכתב המהרש"א שהקרוב ויכול לכוין יכוין למקום היותר פנימי, ולפ"ז אף בכותל המערבי יכוין אל מקום העזרה וקה"ק, אך לו"ד המהרש"א היה נראה שנגד ירושלים אינו כיוון המקום, שזה אפשר שלא היה הפרש מביתו של דניאל בבבל בין נגד א"י לנגד ירושלים, אלא שפנימיות הענין היא נגד ירושלים.

א"ר אבון (שיר השירים ד ד) בנוי לתלפיות[111], תל שכל הפיות מתפללין עליו, בברכה בקרית שמע ובתפלה.

בברכה - בונה ירושלם[112],

בתפילה - אלהי דוד, ובונה ירושלם,

בקרית שמע - פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלם[113].

כתוב אחד אומר (הושע ה טו) אלך ואשובה אל מקומי, וכתוב אחד אומר (מלכים ח ט ג) והיו עיני ולבי שם כל הימים, הא כיצד - פניו למעלה ועיניו ולבו למטה[114].

ואם לאו יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים

לאי זה בית קדש הקדשים -

ר' חייא רבא: כנגד קדשי הקדשים של מעלן,

ר"ש בן חלפתא אמר: כנגד בית קדש הקדשים שלמטן,

א"ר פינחס: לא פליגין, בית קדשי הקדשים שלמטן מכוון כנגד בית קדש הקדשים של מעלן. (שמות טו יז) "מכון לשבתך" מכוון כנגד שבתך.

הר המוריה (דברי הימים ב ג ח) - ר' חייא רובא ורבי יניי, חד אמר: שמשם הוריה יוצאה לעולם, וחרנה אמר: שמשם יראה יוצאה לעולם[115].

---

111. נראה שיש כאן חיסרון, וצ"ל תל שכל פיות פונות אליו, וכמו שאמרו בבבלי 'אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא, מאי קראה - כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו', ואח"כ צ"ל 'דבר אחר תל שכל הפיות מתפללין עליו', דאל"כ הרי לא דרש אלא שמתפללין עליו והיכן המקור לכך שמתפללין אליו.

112. מבואר כאן בהדיא שבנין ירושלים הוא בנין הבית שהרי אמרו שכל הפיות פונות אל בית המקדש בברכת בונה ירושלים וכן ופורש סוכת שלום מתפרש על ירושלים, ונ"מ לקריעה על ירושלים כשאין המקדש בנוי בה.

113. משמע כאן שגם בחול היו אומרים פורש סוכת שלום, ואנן נהיגין ביה רק בשבת.

114. כאן אמרו זאת על הקב"ה, ובבבלי יבמות (קה:) אמרו המתפלל צריך שיתן עיניו למטה וליבו למעלה, עיניו למטה משום שנאמר והיו עיני וליבי שם כל הימים, וליבו למעלה משום נישא לבבינו אל כפים, והיינו שמכיון שעיניו וליבו של ה' אל המקום אשר בחר, אף עיני המתפלל צריכות להיות מופנות לשם, וכיון שעצם כבודו למעלה, לשם יהא פונה לב המתפלל.

115. הובא זה בבבלי בתענית (טז.) ושם הגי' הר שיצא ממנו מורא לאומות העולם.

ארון - ר' חייא רובא ור' ינאי, חד אמר: שמשם אורה יוצאה לעולם, וחרנה אמר: שמשם ארירה יוצאה לעולם.

דביר - ר' חייא ור' ינאי, חד אמר: שמשם דבר יוצא לעולם, וחרנה אמר: שמשם דיברות יוצאין לעולם[116]:

היה יושב בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים

היא אסדא, היא אסכריא, היא רפסודות (סס ג טו) ונביאם לך רפסודות אל ים יפו:

הלכה ו

מתני'

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר.

וחכמים אומרים: בחבר עיר ושלא בחבר עיר.

ר' יהודה אומר משמו: כל מקום שיש שם חבר עיר היחיד פטור מתפילת המוספין:

גמ'

ר' ביבי בשם ר' חנה אמר הלכה כר' יודא שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה,

מילתיה דשמואל אמר כן -

דשמואל אמר: אנא מן יומיי לא צלית דמוספא[117] אלא חד זמן דמית בריה דריש גלותא ולא צלו ציבורא וצלייתי[118].

מיליהון דרבנן פליגן[119] -

דמר ר' יעקב בר אידי בשם ר"ש חסידא: ברועים ובקייצים היא מתניתא,

לא אמר אלא[120] ברועים ובקייצים, הא שאר כל אדם חייבין[121].

---

116. גי' שהש"ר פ"ד בדבר ובארירה לאומות העולם.

117. כאן משמע שלא התפלל כלל שנסמך על הציבור, ואילו בבבלי אמרו שלא התפלל ביחיד, וע' בשנו"א כאן שעמד על כך, אך אפשר לדחוק גם כאן שכוונתו שלא התפלל ביחיד.

118. בבלי הובא המעשה באופ"א דאתי פולמוסא דמלכא ואיטרדו ציבורא.

119. היינו דפליגי על שמואל שאמר דהלכה כר' יהודה, וכמו שמפרש והולך.

120. 'אלא' נוסף ע"פ ד"א וכן הוא ברש"ס ומהרא"פ, ופשוט הוא.

121. כעין מימרא דר"ש חסידא הביאו בבבלי ר"ה (לה.) וגם שם אמרה רב יעקב בר אידי משמיה

מילתיה דר' יוחנן אמר כן[122] -

דמר ר' יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי עומד ומתפלל בשוק של ציפורין, ומהלך ד' אמות ומתפלל של מוסף, ואין חבר עיר בציפורין?!

את שמע מינה תלת -

את ש"מ [שוק] של ציפורין כציפורין[123],

את שמע מינה חלוקין על ר' יהודה שאמר משום ראב"ע,

דר"ש חסידא, וקאי אמחלוקת ר"ג ורבנן דשם אם ש"ץ מוציא את הבקי, וקאמר ר"ש חסידא שאם אין הבקי בבית הכנסת אין מוציא אותו הש"ץ אלא א"כ הוא בשדות שלא היה יכול לבוא לשמוע מפי הש"ץ, אך אם הוא בעיר והיה יכול לשמוע מפי הש"ץ אינו יוצא מן הש"ץ אא"כ שמע ממנו, וזוהי גם מימרא דירושלמי וקאי אמתני' דר"ה, וקאמר דלא פטר ר"ג אלא ברועים וקייצים דהיינו שהם בשדות ולא היו יכולים לבוא.

והנה מתני' שם מיירי בתפילת המוספין של ר"ה ומדקאמר שאין היחיד שהיה בעיר ולא שמע מפי הש"ץ יוצא יד"ח אלא חייב להתפלל מבואר שהיחיד אף שלא בחבר עיר חייב בתפילת המוספין, והרי דר"ג ורבנן תרוייהו לא ס"ל לדראב"ע שהיחיד פטור מתפילת המוספין, וממילא הכי הלכתא.

ומן המשנה עצמה אין להוכיח דלא כראב"ע, דיש לפרשה שלא נחלקו אלא על השומעין מפי הש"ץ שהם בחבר עיר וחייבין בתפילת המוספין אם הם יוצאים בשמיעה או שצריכים להתפלל בפני עצמן, אך מי שאינו בחבר עיר כלל אפשר דפטור, אך מדברי ר"ש חסידא שאמר דמתני' מיירי במי שאינו שומע מפי הש"ץ ובזה יש חילוק בין רועים וקייצים למי שאינו רועה וקייץ, ממילא מבואר דאף מי שאינו בחבר עיר חייב בתפילת המוספין. כך פי' הגרח"ק סוגיא זו, והוא הפי' הנראה מחוור בסוגיא.

122. שאין הלכה כר' יהודה שאמר משמיה דראב"ע.

בבבלי (לז) הביאו בהדיא מימרא דר' ינאי דפסק דלא כר' יהודה, וכן הביאו שם בסמוך להאי סהדותא דר' יוחנן 'אני ראיתי את ר' ינאי דצלי והדר צלי'.

123. לפנינו בציפורין, והוגה ע"פ הרש"ס ומהרא"פ, ופי' שוק של ציפורין נחשב חלק מציפורין, וחבר עיר של ציפורין נחשב חבר עיר גם לשוק של ציפורין, ואליבא דראב"ע פוטרין הם אף את הנמצא שם.

ולכאורה קשה כיון דפסק דלא כראב"ע, מאי נ"מ עוד בהא דשוק של ציפורין כציפורין, והמפרשים נדחקו בזה. ואפשר דכיון דקיי"ל כר"ג בתפילות של ר"ה שהש"ץ מוציא אפ' את הבקי, ואפ' לא שמע אם לא היה יכול לבוא לשמוע, כמ"ש לעיל ולקמן, בזה יש נ"מ עד היכן היא העיר, שאין הש"ץ מוציא את שאינו יכול לבוא אא"כ הוא בתחום העיר.

את שמע מינה שאדם מתפלל ומהלך ד' אמות ומתפלל של מוסף.
א"ר אבא: ולא סוף דבר עד שיהלך ד' אמות, אלא אפי' שהא כדי הילוך ד' אמות[124].

רב אמר: צריך לחדש בה דבר,
שמואל אמר: אין צריך לחדש בה דבר.
ר' זעירא בעי קומי רבי יוסי: מהו לחדש בה דבר –
א"ל: אפי' אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא[125].

רבי שילא בשם רב: נתפלל ומצא עשרה בני אדם מתפללין - מתפלל עמהן[126].
ר' זעירא ורב נחמן בר יעקב הוו יתבין מן דמצלון, אתת צלותא, קם רב נחמן בר יעקב מצליא, א"ל ר' זעירא ולא כבר צלינן?! א"ל מצלי אנא וחזר ומצלי, דמר ר' שילא בשם רב: נתפלל ומצא עשרה בני אדם מתפללין מתפלל עמהן.

ר' אחא ר' יונה בשם רבי זעירא: נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף - מתפלל עמהן,

---

124. ובבבלי מבואר דשיעור זה הוא כדי שיתחולל דעתו עליו או שתתחונן דעתו עליו. וע"ש בתוס'.

125. בפשטות נראה כאן דבמוסף דר"ח וחול המועד מתפלל י"ח, ותפילת המוסף היא דומה לשל שחרית ועל כן צריך לחדש בה דבר, ודלא כהתוספתא דמתפלל ז', וכן דייקו מכאן הרשב"א ועוד ראשונים, אבל יש להוכיח מלעיל ה"א דאמרו תענית שחל להיות בר"ח האיך מזכיר של תענית (ע"ש בגרסא), ומשמע שיש בעיה להזכיר והיינו מפני שאינו אומר אלא ז' ולא י"ח. ואולי היה נוסח מוסף שלהם כנוסח שחרית, ולא היה עיקרו תפילה להשבת הקרבנות, ועל כן אמרו שצריך לחדש בו לשנותו מתפילת שחרית. ואולי לא אמרו כן אלא במתפלל אותם סמוכין זל"ז. ומהרנ"ר ביאר באופן אחר, דהכא איירינן במי שמתפלל ביחיד מוסף, שתפילת המוסף אינה שייכת ליחיד כמבואר מדעת ראב"ע, ועל כן יש לו ליחיד להוסיף בה דבר כדי שלא תהיה תפילתו כתפילת הציבור, שהיא עיקרה תפילה על המוספין ואינה שייכת ליחיד, ויש לו להוסיף כדי שתהא תפילתו תפילת יחיד, ושמואל סבר שאין צריך, ור' יוסי אמר שאפ' מוסיף מעין קרבנות המוסף שמבקש שיזכה להקריב את קרבנות המוסף די בכך.

126. מבואר כאן שאפ' לא יחדש בה דבר, מה שהוא מתפלל עם הציבור זה עצמו כעין חידוש, ומתירו להתפלל שוב, אמנם בבבלי (כא:) אמרו בהדיא משמיה דשמואל לא כך, אלא שאפ' נתפלל ומצא ציבור מתפללין אינו יכול לחזור ולהתפלל עמהן, אא"כ יחדש בה דבר, ולא אמרינן יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי.

לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף[127] -

אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ[128] כדי לענות אחריו אמן, יתפלל, ואם לאו, אל יתפלל.

---

127. כן הוא לפנינו וזה תמוה מכמה פנים, חדא שמשמע שאין דין זה דאם יודע שהוא מתחיל וגומר וכו', אלא במי שלא נתפלל של שחרית ובא ומצא ציבור מתפללין של מוסף, וזה קשה מגמ' ומסברא, מגמ' דלעיל בפ"ב אמרו דין זה דאם יודע שהוא מתחיל ולא מיירי שם באופן הנ"ל, ומסברא דמה טעם יש בזה, ועוד שלפ"ז מבואר שהיו מתפללין במוסף י"ח ברכות, שהרי אמרו על מוסף עד שלא יגיע לאמן של שומע תפילה, ומלבד מה שבתוספתא מפורש דלא כן וכמו שהביאו התוס' (כא:), אף בירושלמי לעיל מוכח לא כן, ששאלו היאך הוא מזכיר של תענית במוסף של ר"ח, ומבואר דאין במוסף י"ח ברכות. ומכח זה כתבו התוס' והרא"ש דנראה שאין לגרוס כאן של מוסף. אמנם לא פי' לנו רבותינו איך היא הגי' הנכונה, שאם לא נגרוס של מוסף א"כ דברי הירושלמי מקוטעים, שהתחיל 'נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן', וממשיך 'לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין, אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר' וכו', וזה הוא דין כללי ואינו ענין כלל למי שנתפלל או לא נתפלל של שחרית.

ועל כן היה נראה ע"ד רבותינו לגרוס כך:

נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף יתפלל עמהן, לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף - [אל יתפלל עמהן].

[הנכנס לבית הכנסת ומצאן עומדין ומתפללין], אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל.

ולפ"ז יש כאן שני דינים שאין להם שיכות זל"ז, הדין הראשון הוא שאין להתפלל מוסף קודם שחרית אפ' בכדי להתפלל אותו בציבור, והדין השני הוא הדין הנזכר לעיל בפ"ב שהנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור מתפללין אם יודע שהוא מתחיל וגומר וכו'. ומחמת דמיון המקרים הובא דין זה כאן, ובט"ס התערבבו ב' הדינים לדין אחד.

ועכ"פ למדנו מכאן דין חדש שאין להתפלל מוסף קודם שחרית, ויסוד הדין נראה שהוא מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואולי יש בזה טעם יותר, שמוסף ענינו תפילה נוספת, ואם היא התפילה הראשונה אין היא נוספת, ולפ"ז אפשר שאף דיעבד אם התפלל לא יצא וצ"ע.

128. מן הלשון משמע שצריך לגמור לפני שמתחיל הש"ץ את החזרה, שאין די בעניית אמן לבדה אלא צריך להיות חלק מן הציבור השומע מן הש"ץ את התפילה, ומתוך כך יענה אמן על ברכתו, וע"ד מה אמרו בסמוך ובלבד שיהא שם מראש התפילה. אולם לכאורה א"א לומר כן שא"כ מאי נ"מ בין מ"ד אמן של הא-ל הקדוש למ"ד אמן של ש"ת, הלא צריך הוא לגמור קודם שיתחיל הש"ץ התפילה, ואולי עד שלא יתחיל ש"ץ היינו שלא יתחיל הברכה שעליה הוא עונה אמן, ויש ג' בראשונים עד שלא יגיע ש"ץ כדי לענות אחריו אמן.

באיזה אמן אמרו –

תרין אמוראין, חד אמר: באמן של האל הקדוש, וחרנא אמר: באמן של שומע תפילה[129].

א"ר פינחס: ולא פליגון מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת, ומאן דמר באמן של שומע תפילה בחול[130].

תמן תנינן: רבן גמליאל אומר ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן,

ר' הונא רובא דציפורין בשם רבי יוחנן: הלכה כר"ג באילין תקיעתא[131].

ר' זעירא ורב חסדא הוו יתבין תמן באילין תקיעתא, מן דצלון אתת צלותא, קם רב חסדא מצליא, א"ל ר' זעירא ולא כבר צלינן?! א"ל מצלי אנא וחזר ומצלי, דנחתין מערבאי לתמן ואמרין בשם רבי יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא ואנא דלא כוונית, הא אילו כוונית הוינא נפיק ידי חובתי[132].

---

129. בבבלי (כא:) הביאו שמועה זו באופ"א, דחד אמר עד קדוש ואידך עד מודים, ולכאורה הבבלי לא אכפ"ל בעניית אמן דהא לחד מ"ד סגי בשיגמור עד מודים ואף שלא יענה לא אמן דהא-ל הקדוש ולא אמן דשומע תפילה, וצ"ע על הפוסקים שהביאו להלכה את דברי הירושלמי שהרי הבבלי פליג עליה.
והראשונים (תוס' כא: והרא"ש ס' יח) הביאו מכאן שיש חשיבות לאמן של שומע תפילה ושל האל הקדוש, ואף דלכאורה הבבלי חולק על הירושלמי ולא ס"ל שימנע מלהתפלל בשביל עניית אמנים אלו, מ"מ לא נמנעו הראשונים מללמוד מן הירושלמי חשיבות אלו האמנים.

130. מבואר דסגי בחד מהנהו תרי אמנים, הילכך בחול סגי בשומע תפילה אף שיגמור אחר אמן דהא-ל הקדוש, ומבואר בזה שאין הנושא מטעם שיפסיד הענין הגדול שבעניית אלו האמנים, דא"כ ליבעי תרוויהו, אלא מצד החיסרון שיש במה שלא יהא מצורף כלל לתפילת הרבים, ועל כן צריך שיענה אחד מאלו האמנים שיהיה מצורף באיזה צד לתפילת הציבור.
והפוסקים נקטו גם בזה שצריך הוא לענות שניהם ואם לאו אל יתפלל, וצע"ג הא אמרינן דבחול סגי באמן של שומע תפילה.

131. כן אמרו גם בבבלי ר"ה (לה.) משמיה דר' חנא ציפוראה [דאיהו רב הונא דציפורין] משמיה דר' יוחנן.

132. בי' המעשה נראה שר' זעירא ור' חסדא התפללו בציבור בר"ה, ואחר התפילה קם ר"ח וצלי פעם אחרת, ופי' לר"ז שלא משום דס"ל שאין יוצאין בשל ש"ץ עושה הוא כן, דא"ר יוחנן הלכה כר"ג, אלא שהוא לא כוון את ליבו לשמוע מן הש"ץ ועל כן הוא חוזר ומתפלל, אך אם היה מכוון לא היה חוזר. וכל המעשה מבואר לפי הסבר זה, לבד מן המילים אתת צלותא, ושמא אשתרבובי אישתרבב מן המעשה הקודם בסמוך, דר' זעירא ור' נחמן הוו יתבי וכו' מן דצלון אתת צלותא.

אמר רבי זעירא ויאות[133], כל תנאי תני בשם ר"ג, ורבי הושעיא תני לה בשם חכמים.

ר' אדא דקיסרין בשם ר' יוחנן: והוא שיהיה שם מראש התפילה.

א"ר תנחום בר ירמיה: ומתני' אמרה כן סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם[134]:

133. נראה שבא לומר שנכון הוא לפסוק כר"ג, מאחר דר' אושעיא תני לה בשם חכמים, ואולם לא פסקו כמותו בכל ימות השנה, דהא כולהו תנאי תנו לה בשם ר"ג, אלא שמאחר ור' אושעיא תני לה בשם חכמים ש"מ דעה חשובה היא ויש לפסוק כמותו בברכות של ר"ה.

134. מדאמר והוא שיהיה שם מראש התפילה, משמע דמיירי במי שאינו צריך לצאת יד"ח כל התפילה אלא מלכויות זכרונות ושופרות בלבד, וקאמר דאין יוצא ברכות אלו אא"כ שמע את התפילה כולה מן הש"ץ, ומזה מוכח שיכול היחיד להתפלל בר"ה שבע ולצאת מן הש"ץ מלכויות זכרונות ושופרות, והרמב"ן הוכיח מכאן שאין הלכה כר"ג שיכול לצאת מן הש"ץ, אלא בברכות של מלכויות זכרונות ושופרות, ולא בכל התפילה, שמזה שהירושלמי דיבר בפשיטות על מי שאינו יוצא אלא ברכות אלו, משמע שבאלו לבד אפשר לצאת.

פרק חמישי

הלכה א

מתני׳

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש.

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכונו את לבם.

אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק:

גמ׳

ר׳ ירמיה בשם ר׳ אבא הבא מן הדרך אסור להתפלל ומה טעם (ישעי׳ נח כא) **׳לכן שמעי נא זאת ענייה ושכורת ולא מיין׳[1].**

רבי זריקן ר׳ יוחנן בשם ר״א בנו של רבי יוסי הגלילי: המיצר אסור להתפלל, לא מיסתברא[2] אלא מן הדין קריין ׳לכן שמעי נא זאת ענייה ושכורת ולא מיין׳[3].

תני: לא יעמוד אדם ויתפלל לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלין - אלא מתוך דבר של תורה[4],

וכן אל יפטר אדם מתוך חבירו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים - אלא מתוך דבר של תורה[5],

---

1. זה ידענו ששיכור אסור להתפלל, ומהאי קרא שמעינן שיש שיכור ולא מיין, והוא הטרוד, והבא מן הדרך טרוד הוא, והרי הוא כשיכור, הילכך אסור להתפלל.
2. כלומר לא מסתבר אלא שמקור דין זה הוא ממקרא זה, והוא לשון הרגיל אצל הירושלמי, כשרוצה לומר שמסתבר דבר, אומר שלא מסתבר שאינו כך.
3. בבבלי (עירובין סה.) אמרו, הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, והעידו על אבוה דשמואל שנהג כן. אולם לא הביאו את המקור של ושכורת ולא מיין לגבי זה, אלא לגבי מה שאמרו שם משמיה דראב״ע, יכולני לפטור את העולם כולו מדין תפילה, משום שנאמר ושכורת ולא מיין, פי׳ והיום כולם טרודים.
4. בתוספתא הגי׳ דבר של חכמה, והוא כעין הירושלמי, ובבבלי הגי׳ שמחה של מצוה, והוא ענין אחר.
5. גי׳ הגר״א דבר של שבח או דבר של נחמה.

שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהן בדברי שבח ובדברי נחמות[6].

אמר ר' אלעזר: חוץ מירמיהו שחתם בדברי תוכחות, אמר לו רבי יוחנן: עוד הוא בדברי נחמות חתם ואמר (ירמי' נ פ סד) ככה תשקע בבל.

לפי שהיה ירמיה חוזר ומתנבא על בית המקדש יכול בחורבן בית המקדש חתם - ת"ל (ירמי' נ פ סד) עד הנה דברי ירמיהו, במפולת של מחריביו חתם לא חתם בדברי תוכחות[7].

והכתיב (ישעי' סו כד) והיו דראון לכל בשר?[8]

בעכו"ם היא עסיקינן.

והכתיב (מיכה ה כג) כי מאום מאסתנו?

(מיכה ה כה) השיבנו תחת כי מאום מאסתנו[9].

אף אליהו לא נפטר מאלישע אלא מתוך דבר של תורה[10] - (מלכים ג ג יא) "ויהי המה הולכים הלוך ודבר"

במה היו עוסקין - ר' אחווא בר' זעירא אמר: בקרית שמע היו עוסקין, היך מה דאמר (דברים ו ז) "ודברת בם"[11].

ר' יודה בן פזי אמר: בבריאת עולם היו עוסקין, היך מה דאמר (תהילים לג ו) "בדבר ה' שמים נעשו".

ר' יודן בריה דר' אייבו אמר: בנחמות ירושלים היו עוסקין, כמה דאמר (ישעי' מ ב) "דברו על לב ירושלם".

---

6. קשה דהנביאים חתמו בדבר של נחמה, ואיך יש מקור מכאן לחתום בדבר של תורה, ולגי' הגר"א לעיל ניחא, ולגי' דידן יש לפרש שמביא מקור שסיום דבריו של אדם צריכים להיות דברים מתוקנים, ועל כן יפרד בדברי תורה, כמו שמצינו בנביאים שנפרדו בדברי נחמה. בבבלי (לא.) ג"כ הובאה מימרא זו, וגם שם הגיה הגר"א אלא מתוך שמחה של מצוה.
7. כלומר שחיתום נבואותיו הוא במפלתה של בבל, ומשם ואילך אינו אלא מספר מעשה החורבן.
8. ובמקרא זה חתם ישעיהו, ומקשה שלא נפטר בדברי נחמה.
9. כלומר שהשיבנו וכי אם מאוס מאסתנו הם כפסוק אחד, וכאומר: השיבנו, כיון שאם מאוס מאסתנו כבר קצפת עלינו עד מאוד.
10. זה ראיה לכאורה לגי' דידן ודלא כהגר"א דגרס מתוך דבר של שבח או של נחמה.
11. ואתיא דיבור דיבור, הלוך ודבר, מודברת בם, וכן כל הני דבסמוך.

ורבנן אמרין: במרכבה היו עוסקין, היך מה דאת אמר (מלכים ב ב יא) **"והנה רכב אש וסוסי אש וגו'".**

רב ירמיה אמר: לא יעמוד אדם ויתפלל אלא מתוך דין של הלכה[12].

רבי ירמיה אמר: העוסק בצורכי ציבור כעוסק בדברי תורה[13].

רב חונה אמר - הרואה טיפה כעין החרדל יושבת ומשמרת עליו ז' נקיים וקאים ומצלי.

זעיר' בר חיננא אמר - המקיז דם בקדשים מעל, עוד הוא מהלכות קצובות.

תני, בר קפרא אמר - י"א יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני.

תני ר' הושעיא - מרבה אדם דגן בתבן ומערים עליו לפוטרו מן המעשרות[14].

אבדן שאל לרבי - כמה מעלות בקודש והוא א"ל ד'[15], וכמה מעלות בתרומה והוא א"ל שלש, וקאים ומצלי[16].

ר' חזקיה רבי יעקב בר אחא, ר' יסא בשם רבי יוחנן: לעולם לא יהא הפסוק הזה זז מתוך פיך (תהילים מו יב) **ה' צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב סלה.**

---

12. כלומר מתוך הלכה פסוקה, ולא מתוך הלכה שיש לישא וליתן בה, שלא תיטרד דעתו בה בתפילה.

13. יש שפי' (הובאו דבריהם בטור סי' צג) דר' ירמיה אמר כן לענין שיכול לעמוד להתפלל מתוך עסק צרכי ציבור כמו שיכול לעמוד להתפלל מתוך ד"ת, והרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"ה) פי' שהעוסק בצרכי ציבור כעוסק בת"ת לענין ליפטר מן התפילה.. אולם לפ"ז צ"ב מה שייך ענין זה לכאן. [והשו"ע (סי' צג) הביא להלכה את ב' הפי']. ויש שפי' דהלכה זו היה אומר ר' ירמיה וממנה עמד להתפלל, וכן גריס הראבי"ה כאן (ח"א ברכות צב) 'כגון מאי הלכה פסוקה, רב ירמיה אמר וכו' וקאי ומצלי'.

14. בבבלי אמרו מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, ומלשון הירושלמי דקדקו תר"י (כב.) דאף לאחר שדש וזרה תבואתו יכול לרבות עליה מוץ ולהכניסה כך ולא תתחייב בזה, ונסתפקו שם אי בעינן שיהא המוץ יותר מן התבואה.

15. לגי' דידן הפירוש הוא כמה מיטמאין בקודש, דרביעי בקודש פסול והשלישי בתרומה. וגי' הגר"א אחת עשרה, ולפי"ז הפירוש הוא כמה מעלות יש לקודש על התרומה וכמה לתרומה על הקודש, והם המעלות ששנינו בפרק חומר בקודש בחגיגה.

16. גם בבבלי (לא.) אמרו שלא יעמוד אדם להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, והביאו שם כמה מן ההלכות שהובאו כאן בירושלמי, בנות ישראל החמירו על עצמם, ומערים אדם על תבואתו, וכן המקיז דם בקדשים מעל.

ר' יוסי בי ר' אבון, ר' אבהו בשם ר' יוחנן וחברייא: (תה פד יג) ה' צבאות אשרי אדם בוטח בך.

ר' חזקיהו בשם ר' אבהו: יהי רצון לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו משעות החצופות, הקשות, הרעות היוצאות המתרגשות לבוא לעולם[17]:

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש

ריב"ל[18] אמר: (תה כט ב) השתחוו לה' בהדרת קדש - בחרדת קדש.

רבי יוסי בן חנינא אמר: (תה ב יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה[19].

א"ר אחא: לכשיבא יום רעדה תגילו[20].

[חסידים הראשונים וכו']

אמר רבי יהושע בן לוי: זה שהוא עומד ומתפלל צריך לישב שתי ישיבות[21], אחת עד שלא יתפלל ואחת משיתפלל.

עד שלא יתפלל - (תה פד ה) אשרי יושבי ביתך.

ואחת משיתפלל- (תה קמ יד) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך[22].

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה ושוהין שעה אחת לאחר תפילתן אימתי עוסקין בתורה? אימתי עוסקין במלאכתן?

---

17. כלומר אף תפילה זו לא תהא זזה מתוך פיו של אדם.
18. מפרש והולך מנלן שיש לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש.
19. גם בבבלי (ל:) הביאו מקורות אלו לדין שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ודחו המקור מהדרת קודש, דדילמא הדרת ממש קאמר שיש להתפלל בבגדים מהודרים, ובמסקנא דהתם, למדו מעבדו את ה' ביראה, וגילו ברעדה.
20. ריב"ח מפרש ליה לרישא דקרא, עבדו את ה' ביראה, ור' אחא מפרש ליה לסיפא דקרא, וגילו ברעדה. ובילקו"ש (תהילים תרכ"ג) הגי' וגילו ברעדה, א"ר אחא כשתבא השעה שכתוב בה רעדה אחזה חנפים, ישראל שעובדים להקב"ה הם גלים ושמחים שנאמר וגילו ברעדה. וזה ביאור הירושלמי.
21. כלומר להתעכב שתי עכבות.
22. כעי"ז גם בבבלי (לב:).

אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר: על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן וברכה נתנת במלאכתן[23].

חונה אמר: המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע[24] - שנאמר: (שם יג ט) סביב רשעים יתהלכון[25].

רב חונה אמר: כל מי שאינו נכנם בבית הכנסת בעולם הזה אינו נכנם לבית הכנסת לעתיד לבא, מה טעם - סביב רשעים יתהלכון[26].

א"ר יוחנן: המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל[27].

מחלפה שיטתיה דרבי יוחנן, תמן א"ר אבא אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן: צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה וכה אמר אכן?[28]

כאן ביחיד וכאן בציבור[29].

---

23. כעי"ז בבבלי (שם).
24. כן הוא גם בבבלי (ו:).
25. מפרש המקרא שהרשעים מתהלכים סביב לבית הכנסת ואינם נכנסים לפנים.
26. מדכתיב יתהלכון בלשון עתיד, דריש שאף לעתיד יתהלכו הם סביב ולא יכנסו לבית הכנסת.
27. הפי' המחוור בזה, וכ"פ רוב המפרשים, שהוא ענין של שבח, שכאילו הוא מקיף את ביתו חומה של ברזל להגן עליו. וענין המעלה בתפילה בביתו, פי' המפרשים ששם אין מפריעין לכוונת הלב.
28. מקשה הירושלמי הא א"ר יוחנן שיש לו לאדם להתפלל במקום המיוחד לתפילה, דהיינו בבית הכנסת, ואיך אמר כאן, שמעלה היא להתפלל בביתו.
29. דהיינו שביחיד מעלה היא להתפלל בבביתו, אבל בציבור מעלה היא להתפלל בבית הכנסת. ולכאורה היינו משום שהמעלה להתפלל בציבור גדולה היא מן המעלה להתפלל בביתו. אבל קשה דא"כ אין המעלה מצד התפילה במקום המיוחד לתפילה אלא מצד מעלת תפילה בציבור. ור"י קאמר שיש לו להתפלל במקום המיוחד לתפילה, משמע שמצד מעלת המקום יש לו להתפלל בבית הכנסת. ונראה לומר דהא דקאמר הא בציבור, היינו שציבור יש להם להתפלל דווקא בבית הכנסת ולא במקום אחר, דכיון שאין להם מעלת בית שאין בו מפריעין לכוונה, יש להם להתפלל דווקא בבית הכנסת. אבל יחיד שאין לו ציבור, ויכול להתפלל בביתו, יש לו להתפלל בביתו ולא בביהכנ"ס.
מבואר כאן שיחיד יש לו לו להעדיף תפילה בביתו שאין בה הפרעה לכוונת הלב, מתפילה בבית הכנסת. ואמנם תר"י (ד.) הביאו בשם הגאונים, שאף היחיד יש לו להתפלל בבית הכנסת, וכ"פ בשו"ע (סי' צ ס"ט), והגר"א הראה מקור לדברי תר"י מדברי הגמ' (ו.) מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, שהוא ענין נפרד ממה שאמרו שם מנין שהקב"ה מצוי בעשרה.

ר' פנחס בשם ר' הושעיא: המתפלל בבהכ"נ כאילו מקריב מנחה טהורה, מה טעם - (ישעי' סו כ) **כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'**[30].

רבי אבהו בשם רבי אבהו: (שם נה ו) **"דרשו את ה' בהמצאו" איכן הוא מצוי - בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.**

(שם נה ו) **"קראוהו בהיותו קרוב" איכן הוא קרוב [בבתי כנסיות ובבתי מדרשות]**[31].

אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר: ולא עוד אלא שאלהיהן עומד על גבן, מאי טעמא - (תהילים פב א) **"אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט"**

רב חסדא אמר: זה שנכנם לבית הכנסת צריך להכנס לפנים משני דלתות, מה טעם - (משלי ח לד) **"אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום" 'דלתותי' ולא דלתי, 'מזוזות' ולא מזוזת**[32]**,**

אם עשה כן מה כתיב תמן (שם לה) **כי מוצאי מצא חיים.**

ולכאורה זה דלא כהמבואר בירושלמי. ויש ליישב דודאי שמעינן מהבבלי שיש מעלת תפילה בבית הכנסת אף בלא עשרה, אלא שמעלת תפילה בכוונה שלימה עדיפה ממנה, ועל כן אם יכול להתפלל בביתו יתפלל בביתו, ותר"י והשו"ע אפשר מיירו בשא"א לו להתפלל בביתו בכוונה שלימה יותר מבבית הכנסת. אמנם מעלת ציבור ודאי עדיפה על מעלת תפילה בביתו, דאל"כ מפני מה מתפללין בציבור, יתפלל לו כל יחיד ויחיד בביתו, אלא ודאי מעלת ציבור עדיפה, וכשהציבור נאספין להתפלל ואין להם אפשרות לקיים גם מעלת ביתו, יש להם להתפלל בבית הכנסת דווקא, משום מעלת בית הכנסת.

30. דריש לקרא הכי, כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור, כך הוא בית ה', כלומר בית הכנסת.

31. נוסף ע"פ כי"ר ועוד, ורש"ס גריס בשעה שהציבור מתפללין.

32. בבבלי (ח.) אמרו: אמר רב חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת. והקשו שני פתחים סלקא דעתך - אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ונחלקו שם הראשונים מהו שיעור שני פתחים, רש"י פי' דהיינו שיכנס לתוך בית הכנסת שיעור שני פתחים, ולא ישב סמוך לפתח, והרא"ש כתב שיש מפרשים שישהה לאחר כניסתו שיעור כדי כניסת שני פתחים. ולכאורה היה נראה פי' הירושלמי כהבבלי, וכפי' רש"י, דבירושלמי אמרו שצריך ליכנס וא"א לפרש בדבריו שישהה כדי שיעור כניסה. אמנם במדרש נראה שפי' דברי ר"ח כפשטן, וז"ל (דברים רבה ז ב) מהו לשקוד על דלתותי, אמר הקדוש ברוך הוא אם הלכת להתפלל בתוך בית הכנסת אל תעמוד על הפתח החיצון להתפלל שם, אלא הוי מתכוין להכנס דלת לפנים מדלת, לשקוד על דלתי אין כתיב אלא על דלתותי ב' דלתות. עכ"ל. ונראה שכן היה המנהג שיש פתח פנימי וחיצון ומורה לאדם ליכנס לפנים מן הפתח הפנימי.

רב חונא אמר[33]: זה שהוא הולך לבית הכנסת צריך להקל את רגליו, מה טעם - (הושע ו ג) "נדעה נרדפה לדעת את ה'"

וכשהוא יוצא צריך להלך קימעא, מה טעם - (מיכה ב יג) כי אתה צעדי תספור[34].

אמר רבי יוחנן: ברית כרותה היא, היגע תלמודו בבית הכנסת - לא במהרה הוא משכח[35].

אמר רבי יוחנן ענתנייתא: ברית כרותה היא, היגע בתלמודו בצנעה - לא במהרה הוא משכח, מה טעם - (משלי יא ב) ואת צנועים חכמה.

אמר רבי יוחנן: ברית כרותה היא, הלמד אגדה מתוך הספר - לא במהרה הוא משכח.

א"ר תנחום: הסובר תלמודו - לא במהרה הוא משכח.

מה טעם - (דברים ד ט) פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך[36].

ר' יונה בשם ר' תנחום, בי ר' חייא: זה שהוא רואה חלום קשה, צריך לומר[37]:

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שיהו כל חלומותי שחלמתי בין בלילה הזה בין בשאר הלילות, בין שחלמתי אני ובין שחלמו לי אחרים, אם טובים הם - יתקיימו עלי לששון ולשמחה לברכה ולחיים, ואם לדבר אחר - כשם שהפכת את מי המרה למתיקה, ומי יריחו על ידי אלישע למתיקה, ואת קללת בן בעור לברכה, כן תהפוך את כל חלומות הקשין, ומה שחלמו לי אחרים לטובה לברכה ולרפואה ולחיים לשמחה ולששון ולשלום. (תהילים ל יב יג) הפכת מספדי למחול לי פיתחת שקי ותאזרני שמחה למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך. (דברים כג ו) ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה'

---

33. כעי"ז בבבלי (ו:).
34. נראה שאין כאן מקור לכך שצריך להלך קמעא, אלא מקור שחשוב בעיני ה' גם צורת הליכתו של האדם, ועל כן יתהלך כראוי ליוצא מבית הכנסת.
35. אגב שדברו במעלת התפילה בבית הכנסת, הביאו מעלת ת"ת בבית הכנסת.
36. מהרא"פ ועוד מפרשים שהוא מקור לשתי המימרות האחרונות, שדרש 'אשר ראו' מלשון ראית העינים מכאן ללימוד אגדה מתוך הספר, ולשון ראיית הלב מכאן לסובר תלמודו.
37. בבבלי (נה:) מצינו שני דברים דומים לזה, לגבי הרואה חלום ונפשו עגומה עליו אמרו שייטיבנו בפני שלשה, ויאמרו לו שלש הפוכות שלש פדויות ושלש שלומות, ולגבי מי שראה חלום ואינו יודע מה חלם אמרו (שם) שיאמר יה"ר כעין היה"ר האמור בירושלמי כאן בשעת ברכת כהנים, ולסיים בהדי הכהנים.

אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך. (ירמי' לא יג) אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וניחמתים ושימחתים מיגונם[38] :

אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.

אמר רבי אחא: הדא דאמר במלכי ישראל אבל במלכי אומות העולם משיב שאילת שלום[39].

תני: היה כותב את השם - אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, היה כותב שנים או שלשה שמות כגון: אל אלהים ה' - הרי זה גומר את אחד מהן ומשיב שאילת שלום[40].

רבי יוחנן הוה יתיב קרי קומי כנישתא דבבל[41] בציפורין, עבר ארכונא[42] ולא קם ליה מקומוי, אתון בעיין מימחוניה, אמר לון ארפוניה, בנימוסיא דברייה[43] הוא עסיק.

ר' חנינא ורבי יהושע בן לוי עלון קומי אנטיפותא[44] דקיסרין, חמתון וקם מן קומיהון, אמרין ליה, מן קומוי אילין יהודאי את קאים, אמר לון אפיהון דמלאכין חמית.

ר' יונה ור' יוסי עלון קומוי ארסקינס[45] באנטוכיא, חמתון וקם מן קומיהון, אמרין ליה מן קומי אילין יהודאי את קאים לך, אמר לון אפיהון דהני אנא חזי בקרבא ונצח.

רבי אבון על קומי מלכותא, כי נפיק הפך קדל, אתון בעיון מיקטלוניה[46], וחמין תרין זיקוקין דנור נפקין מקדליה ושבקוה, לקיים מה שנאמר (דברים כח י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.

---

38. אומר שלשה פסוקים של הפיכת רעה לטובה מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים, שיתהפך חלומו לטובה.
39. כ"ה בבבלי (לב:).
40. הובא כאן מפני שדינו שווה לתפילה.
41. בית הכנסת של הבבליים שהיה בציפורי.
42. עבר שם שר.
43. בחוקי בוראו הוא עסוק.
44. מושל קיסרי.
45. שם המלך בזמנם, עי' ירושלמי סוטה (ט ג) ארסקינס מלכא, ויש כאן ג' מעשים על שר מושל ומלך.
46. שבזיון הוא לצאת כך מאת פני המלך, אלא מחזיר פניו כלפי המלך ויוצא, כמו שלהבדיל יוצא מן המקדש כמ"ש (יומא נג.) יצא ובא לו דרך כניסתו.

תני ר"ש בן יוחי: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך 'כל' אפילו רוחות, אפילו שידים.

רבי יניי ורבי יונתן הוו מטיילין באסלטין, חמתון חד ושאל בהון, אמר להון שלמכון רבייא, אמרין אפילו תואר חברות אין עלינו לרעה[47].

ריש לקיש [מיהגי][48] באוריתא סגין, הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא והוא לא ידע, לקיים מה שנאמר (משלי ה יט) באהבתה תשגה תמיד.

רבי יודן בי רבי ישמעאל מיהגי באוריתא סגין, הוות גולתיה שרעה מיניה[49], [והוא לא ידע, לקיים מה שנאמר (משלי ה יט) באהבתה תשגה תמיד.

רבי אלעזר ברבי שמעון מיהגי באוריתא סגין, הוות גולתיה שרעה מיניה][50], וחכינה מזדהרא לה[51], אמרין ליה תלמידוי רבי הא גולתך שריעה, אמר לון ולית ההיא רשיעתא זהירא לה:

אפי' נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק.

רבי חונה בשם רבי יוסי: לא שנו אלא נחש, אבל עקרב מפסיק[52].

למה - דמחייא וחזרה ומחייא[53].

ר' אילא אמר: לא אמרו אלא כרוך, אבל אם היה מרתיע[54] ובא כנגדו הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק את תפילתו[55].

---

47. י"ג לדעה, ומעשה זה אינו מבואר כ"כ וכמה פי' נאמרו בו במפרשים עי' עליהם.
48. ע"פ כי"ר והיינו היה הוגה, ולפנינו מנהגו.
49. היתה טליתו נופלת מעליו.
50. נוסף ע"פ כי"ר.
51. ונחש היה שומרו.
52. כ"ה בבבלי (לג.).
53. משמע שמפני שהוא מכיש כמה פעמים פוסק, אבל נחש אינו מכיש אלא פ"א. וקשה לפרש כן, שהרי הכשה של פ"א דיה כדי להמית, ובספר הנר פי' בשם רבינו ניסים [הובא בפי' הראשונים כאן], שהנחש אינו מכיש כי אם כשפוגע באדם ראשונה, וכיון שכאן כבר נכרך על עקבו ולא הכישו שוב אין לחוש שמא יכישנו, אבל עקרב מכיש ושוב מכיש, דהיינו שגם לאחר שפגע באדם מכישנו עוד, וא"כ גם אם לא היכשו כשפגע בו עדיין יש לחוש שיכישנו.
54. י"ג כאן מרתיח.
55. הגר"א (סי' קד) העמיד מח' ראשונים בפי' המשנה 'אפ' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק' דרבינו

תני: היה עומד ומתפלל באסרטיא או בפלטיא הרי זה מעביר[56] מפני החמור ומפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפלתו.

אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו ולא הפסיק את תפילתו, והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו, אמרו אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בן דוסא.

מה עיסקיה דהדין חברבריא –

כד הוות נכית לבר נשא, אין בר נשא קדים למיא חברברא מיית, ואין חברברא קדים למיא בר נשא מיית.

אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת? אמר להן: יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה אם הרגשתי.

א"ר יצחק בר אלעזר: ברא לו הקדוש ברוך הוא מעיין תחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהילים קמה יט) רצון יריאיו יעשה ואת שוועתם ישמע ויושיעם[57]:

הלכה ב

מתני'

מזכירין גבורות גשמים - בתחיית המתים,

ושואלין גשמים - בברכת השנים,

והבדלה - בחונן הדעת, ר' עקיבה אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, ר"א אומר בהודאה:

יונה מפרש לא יפסיק בדיבור אבל אם רצה להפסיק בהילוך מפסיק, והרא"ש מפרש לא יפסיק בהילוך. ועפ"ז כתב שיש ב' פי' בדברי הירושלמי כאן, דלהרא"ש הפי' הוא שבנחש כרוך אין סכנה, דמסתבר שלא ישכנו, על כן אין לו להפסיק אפ' בהילוך, אבל במרתיע ובא כנגדו, נראה שבא להזיקו ועל כן יפסיק בהילוך, ואעפ"כ לא יפסיק את תפילתו בדיבור, כיון שאין בכך צורך. ולתר"י הפי', שבנחש כרוך על עקבו לא יפסיק, היינו בדיבור דהתם לא שייכא הפסקה בהילוך כיון שאין ההילוך מועיל לו, שהרי הנחש כרוך עליו, אבל אם היה בא כנגדו, יכול להפסיק בהילוך ששם ההילוך מועיל לו, ולא יפסיק בדיבור כיון שהפסקה בדיבור אסורה.

56. כלומר הולך לעבר אחר, כדי שלא יפגעו בו החמור או הקרון, אבל לא יפסיק בדיבור.

57. כעי"ז הובא בבבלי (לג.).

גמ׳

כשם שתחיית המתים חיים לעולם, כך ירידת גשמים חיים לעולם[58].

ר׳ חייא בר אבא שמע לה מן הדא: (הוספ׳ ו ג) יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו. (סס ג) נדעה נרדפה לדעת את ה׳ כשחר נכון מוצאו ויבא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ[59].

כתיב: (מלכים ג יז א) ״ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד אל אחאב חי ה׳ אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי״

רבי ברכיה א״ר יסה ורבנן, חד אמר: בין על הטל ובין על המטר נשמע לו,

וחרנא אמר: על המטר נשמע לו ועל הטל לא נשמע לו[60].

מאן דמר על המטר נשמע לו ועל הטל לא נשמע לו –

מן הדא (סס יח ה) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר וגו׳[61].

ומן דמר בין על הטל בין על המטר נשמע לו איכן הותר נדרו של טל[62] –

אמר רבי תנחומא אדרעיה: סברין מימר נדר שהותר מכללו הותר כולו[63].

אית דבעי מימר: בבנה של צרפית[64] (מלכים ג יז כא) ויקרא אל ה׳ ויאמר ה׳ אלהי תשב נא נפש הילד הזה אל קרבו.

אמר רבי יודה בן פזי: לאחד שגנב נרתיקו של רופא, עם כשהוא יוצא נפצע בנו חזר אצלו, אמר לו אדוני הרופא רפא את בני, אמר לו לך והחזר את הנרתק שכל מיני רפואות נתונין בו ואני מרפא את בנך.

---

58. כלומר לכך תקנוה בתחיית המתים. ובבבלי (שם) אמרו מתוך ששקולה כתחיית המתים, לפיכך קבעוה בתחיית המתים.
59. מכאן למד את הדמיון בין ירידת גשמים לתחיית המתים.
60. בבבלי (תענית ג:) אמרו דאליהו נשבע שלא ירד טל לברכה, אבל טל סתם אינו נעצר, והקב״ה לא אמר שיחזיר טל דברכה כיון דלא מינכר שנעצר.
61. ומדלא קאמר ואתנה טל ומטר, ש״מ דטל לא פסק.
62. דהא בקרא לא כתיב אלא ששל מטר הותר.
63. וכיון שהותר של מטר הותר ממילא של טל.
64. שאז הותר נדרו של טל עוד קודם שהותר של מטר.

כך אמר לו הקדוש ברוך הוא לאליהו לך והתר נדרו של טל שאין המתים חיים אלא בטללים, ואני מחיה את בנה של צרפית.

ומניין שאין המתים חיים אלא בטללים - (ישעי' כו יט) יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל.

[מהו וארץ רפאים תפיל][65] א"ר תנחום אדרעיה: וארעא תפקידיה תפליט.

ר' יעקב דכפר חנן בשם ריש לקיש[66]: בשעה שעשה אברהם זקינך רצוני נשבעתי לו שאיני זז טל מבניו לעולם, מה טעם - (תהילים קי ג ד) לך טל ילדותך, וכתיב בתריה נשבע ה' ולא ינחם.

א"ר יודא בן פזי: בדייתיקי נתתיו [לאביהם][67] במתנה נתתיו לו (בראשית כז כח) ויתן לך האלהים מטל השמים.

אמר רבי שמואל בר נחמני: בשעה שישראל באין לידי עבירה ומעשים רעים, הגשמים נעצרים, הן מביאין להן זקן א' כגון ר' יוסי הגלילי והוא מפגיע בעדם והגשמים יורדים.

אבל הטל אינו יורד בזכות ברייה, מה טעם - (מיכה ה ו) כטל מאת ה' כרביבים עלי עשב אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם.

ר' זעירא בשם ר' חנינא: היה עומד בגשם והזכיר של טל - אין מחזירים אותו[68].

בטל והזכיר של גשם - מחזירים אותו[69].

והתני בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר[70] ואם רצה להזכיר מזכיר?[71]

---

65. ע"פ ירושלמי תענית (פ"א ה"א).
66. כמ"ד על הטל לא נשמע לו, ומפרש מה א"ל הקב"ה לאליהו.
67. ע"פ ירושלמי תענית (פ"א ה"א). ולפנינו לאברהם, וקשה שמקרא זה נאמר ליעקב, ובדוחק י"ל דאלמלי היה ניתן לאברהם ומאברהם ליצחק, מנין היה לו ליצחק כח ליתנו ליעקב.
68. כלומר, בימות הגשמים שצריכים להזכיר בהם גשם, ולא הזכיר גשם אלא הזכיר טל, אין מחזירין אותו.
69. כלומר היה עומד בימות החמה, שרגילים להזכיר בהם טל, ולא הזכיר בהם טל אלא גשם, מחזירין אותו.
70. כ"ה גם בבבלי (תענית ג.).
71. דס"ד דהירושלמי דהא דמחזירין מי שאמר גשם תחת טל הוא מפני שלא הזכיר של טל, ומקשה הא לא חייבו להזכיר טל.

לא דמי ההוא דמיקל, להההוא דלא מצלי ולא מיקל[72].

בגשם והזכיר של טל אין מחזירים אותו, והתני אם לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר גבורת גשמים בתחית המתים מחזירים אותו?
בההוא דלא אידכר כלל לא טל ולא מטר[73].

ר' זעירא בשם ר"ח: אם לא שאל בברכת השנים אומרה בשומע תפלה,
ודכוותה אם לא הזכיר גבורת גשמים בתחיית המתים אומרה בשומע תפילה?[74]
מה אם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפילה אזכרה שהיא מריוח לא כ"ש[75].
והתני אם לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר גבורת גשמים בתחיית המתים מחזירים אותו?
אמר רבי אבדימי אחוי דרבי יוסי: בשלא אמר בשומע תפילה.

איכן הוא חוזר[76] –

---

72. פי' אינו דומה מי שמקלל למי שאינו מתפלל ואינו מקלל. ויש שפי' מיקל מלשון מקלקל וע"ז הדרך, כלו' דנהי דלא חייבו להתפלל על הטל, אבל המתפלל על הגשם גרע טפי, כיון שהוא מקלל ומקלקל שהגשמים בימות החמה סימן קללה. והרמב"ן תמה דלא הו"ל לשנויי הכי, אלא הו"ל בפשיטות, לא משום שלא הזכיר של טל הוא חוזר אלא משום שהזכיר של גשם, ועי' בהרחבות.
גם בבבלי (תענית ג:) הובא שאם הזכיר גשמים בימות החמה מחזירין אותו.
73. בבבלי לא הובא שאם הזכיר של טל תחת גשם אין מחזירין אותו, והרי"ף בריש תענית הביא את הירושלמי, ותמהו עליו הראשונים דבבבלי לא משמע הכי, ומ"מ הסכימו כוותיה להלכה.
74. לשון שאלה הוא, האם נלמד מדין זה שגם מי שלא הזכיר גשמים יכול להזכיר בשומע תפילה.
75. פי' הריטב"א (תענית ג:) שאלה שהיא מדוחק, לומר שהוא דבר הצריך יותר וראוי לקבוע לו מקום. ואם אפילו בזה יכול לאומרה בשומע תפילה כ"ש בהזכרה שאינה דבר הצריך.
ובדעת הבבלי, הנה אמרו (כט.) טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה. ומשמע מינה שהזכרה א"א לאומרה בשומע תפילה. וכן דקדק הרשב"א שם, שהבבלי חולק על הירושלמי.
76. מי שלא שאל או לא הזכיר גשמים גם לא בשומע תפילה.

כדמר ר"ש בר ווא בשם ר' יוחנן: בראש חודש אם עקר את רגליו חוזר לכתחילה, ואם לאו חוזר לעבודה,

אוף הכא, אם עקר את רגליו חוזר לכתחילה, ואם לאו חוזר לעבודה בשומע תפילה[77].

בנינוה צרכון מיעבד תענית בתר פסחא, אתון שיילון לרבי,

אמר לון רבי: לכו ועשו[78], ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה[79].

איכן הוא אומרה[80] –

רבי ירמיה סבר מימר אומרה בשומע תפילה,

אמר ליה רבי יוסי: לא כן אמר רבי זעירא בשם רב חונה אם לא שאל בברכת השנים או שלא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אומרה[81] בשומע תפילה, ומר לון רבי לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה![82]

על דעתיה דרבי יוסי איכן הוא אומרה –

בשש שהוא מוסיף[83].

---

77. ולא אמרו שיחזור לברכת השנים או לתחיית המתים, דכיון שיכול לאומרה אף בשומע תפילה לא הצריכוהו לחזור יותר מזה. ולענין הלכה נחלקו הראשונים, שהרשב"א (כט.) הביא משמיה דרה"ג שחוזר לשמוע תפילה, ומשמיה דהראב"ד כתב שחוזר לברכת השנים דכיון שהוא חוזר יחזור כתקנו.

78. כלו' ואין להם לחוש שהגשמים סימן קללה בימות החמה, כיון שהם היו נצרכים לזה.

79. כלו' שלא ישאלו את הגשמים בברכת השנים.
בבבלי תענית (יג:) אמרו כעי"ז, שלחו ליה בני נינוה לרבי: כגון אנן, דאפילו בתקופת תמוז בעינן מטרא, היכי נעביד כיחידים דמינן - ובשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים. שלח להו: כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה. והוא כמסקנת הירושלמי הכא ששואלין הגשמים בשומע תפילה. אמנם בבבלי לא הובאה ששאלוהו כן לגבי תענית.

80. כלו' אותם בני נינוה הצריכים מטר בימות החמה היכן הם שואלים אותו, שהרי אמרנו שאינן שואלים בברכת השנים.

81. ע"פ הרש"ס וכעין זה בירושלמי תענית, ולפנינו איתא מחזירין אותו ותמוה.

82. פי' וכיון שיכול לאומרה דיעבד אף בשומע תפילה, הרי אף הזכרה בשומע תפילה מטבע תפילה היא, ואם ישאלו בשומע תפילה יש בזה שנוי ממטבע.

83. בשש ברכות שמוסיף הש"ץ בתעניות הוא מבקש על הגשמים, שזה אינו שנוי ממטבע תפילה, כיון שאין שואלים את הגשמים שם.

עד כדון ציבור שיש לו שש, יחיד שאין לו שש להיכן[84] -

אמר רבי חנינא: לא כן אמר רבי זעירא בשם רב חונה יחיד[85] שואל צרכיו בשומע תפילה, ואילו צרכיו הן[86].

והבדלה בחונן הדעת

שמעון בר ווא בעא קומי רבי יוחנן, דבר שהוא נוהג ובא חכמים חולקין עליו[87] -

אמר לו על ידי שעיקרה בכוס שכחוה בתפלה[88].

---

84. ע"פ הרש"ס, ולפנינו מנין, ועכ"פ הפי' הוא היכן אומרה.

85. החרדים כתב דלהירושלמי דווקא יחיד שואל צרכיו בשומע תפילה, אבל ש"ץ אינו שואל בשומע תפילה אפ' צרכי ציבור. ולפ"ז גם למסקנא ש"ץ אינו שואל אלא בשש שהוא מוסיף, שאם ישאל בשומע תפילה יש כאן שנוי ממטבע כיון שאינו שואל שם צרכיו. ואנו נוהגין שש"ץ שואל צרכי ציבור בשומע תפילה ואומר 'ועננו', ויש לפרש דיחיד לאו דווקא וה"ה ש"ץ שואל דבר שהציבור צריך לו, והא דקאמר יחיד למעוטי שאין ש"ץ שואל צרכיו אם אינן צורך הציבור.ולפ"ז למסקנא אף ש"ץ יכול לשאול בשומע תפילה, ודלא כר' יוסי שהקשה שיש בזה משום שנוי ממטבע, אלא כיון שיש שם שאילת צרכים אין זה שנוי ממטבע.

86. כלומר כיון שיכול לשאול אף את כל צרכיו בשומע תפילה, אם שואל את הגשמים, אין לראות בזה שאלה בתורת מטבע תפילה, ואם כן הוא שנוי ממטבע, אלא אי"ז רק שאלת צרכיו ושואל אותם שם ככל צרכיו.

87. שהבדלה נוהגת בכל שבת ושבת, ואיך נשתכח היכן מבדילים עד שבאו לכלל מחלוקת בזה. בבבלי (לג.) הקשו כך, אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות, נחזי היכן תקון [וזה כעין קו' הירושלמי]. ותי', אמר ליה: בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו - קבעוה על הכוס, הענו - חזרו וקבעוה בתפלה. והיינו דאע"פ שבתחילה תקנו להבדיל בתפילה, משהעשירו תקנו להבדיל על הכוס ונשתכחה אז תקנת הבדלה בתפילה, ומשהענו לאחר החורבן וחזרו להבדיל בתפילה נחלקו היכן להבדיל. [וע"ד זה הוא תי' הירושלמי, עי' בהערה הבאה].

88. פי' שעיקר תקנת הבדלה היא בכוס, ואם הבדיל על הכוס אינו צריך להבדיל בתפילה, ובזמן שהיתה כוס מצויה לא הבדילו בתפילה, ולאחר החורבן שהענו ולא היתה כוס מצויה, הוצרכו להבדיל בתפילה, ונחלקו היכן להבדיל שכבר נשתכחה הבדלה בתפילה.
והנה להירושלמי תי' ר' יוחנן מיוסד ע"ז שעיקר הבדלה בכוס, והיינו שהמבדיל בכוס א"צ להבדיל בתפילה, דאל"כ אף כשהעשירו, מפני מה לא הבדילו בתפילה, ורק מפני שעיקרה על הכוס והמבדיל על הכוס א"צ להבדיל בתפילה, על כן כשהיה להם כוס לכולם לא היו מבדילים בתפילה. אמנם בבבלי נראה דאי"ז מוכרח, דבזמן שהעשירו והיה כוס לכולם אה"נ

מילתיה אמרה שעיקרה בכום[89].

ר' יעקב בר אידי בשם ר' יצחק רובא אמר: אמרה בכום אומרה בתפילה.

[מלתיה אמרה שעיקרה בתפילה, ולמה אומרה בכום בשביל לזכות את התינוקות[90]][91].

רבי זעירא רב יהודה בשם שמואל: אמרה בכום אומרה בתפילה אמרה בתפילה אומרה בכום,

מילתיה אמרה שעיקרה כאן וכאן[92].

ר"א אומר בהודייה

רבי יוחנן בשם רבי: מטין כר"א בי"ט שחל להיות במוצאי שבת[93].

רבי יצחק רבה בשם רבי: הלכה כר"א בי"ט שחל להיות במוצאי שבת[94].

היתה התקנה להבדיל רק על הכוס אבל משהענו תקנו לכולם להבדיל בתפילה משום אותם שאין להם כוס, והאידנא אף המבדיל על הכוס צריך להבדיל בתפילה.

89. מהמבואר לקמן נראה, ש'עיקרה בכוס' היינו שאפ' המבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, ו'אין עיקרה בכוס' היינו שאם הבדיל בתפילה א"צ להבדיל על הכוס וכן הכונה ב'עיקרה בתפילה'.

90. נראה דה"ק שעיקרה בתפילה ואם הבדיל בתפילה מן הדין אינו צריך להבדיל על הכוס, אלא כדי לזכות את התינוקות שאינן מתפללין, מבדיל על הכוס, ונ"מ שאם אין לו תינוקות לא יבדיל על הכוס, שהוא כבר יצא יד"ח הבדלה.

91. כ"ה ג' הגר"א, ולפנינו: מלתא אמרה אומרה בתפילה, כדי לזכות את התינוקות, מלתיה אמרה שעיקרה בתפילה. ואין זה מבואר.

92. בבבלי (לג.) נחלקו אם המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ואסיקנא הלכתא דצריך (שם לג:), וכן המבדיל על הכוס צריך שיבדיל בתפילה (שם לג.).

93. שביו"ט שחל להיות במו"ש אין ברכת חונן הדעת וא"א להבדיל בה, וע"כ לעשות או כר"ע שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה או כר"א שאומרה בהודאה.
וקאמר דמטין כר"א, כלומר שאין הלכה כך לגמרי, אלא מטין כדבריו, ורש"י בבבלי (לג:) פי' דמאן דאמר מטין - מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות באחד בשבת. ומהרא"פ כאן פי' 'מטין כר"א' שעיקר ההלכה היא כר"א אולם מאן דעבד כר"ע עבד, ומ"ד הלכה כר"א, היינו שהלכה כר"א לגמרי, ואם עשה כר"ע לא יצא. ועי' בהרחבות.

94. מסקנת ההלכה בבבלי (שם), אמר רב יוסף: אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא, אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל: ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך, ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד

ר' יצחק בר נחמן בשם רבי חנינא בן גמליאל: הלכה כר"א לעולם,

רבי אבהו בשם ר"א: הלכה כר"א לעולם,

אמר רבי יעקב בר אחא: לאו [אינון] תרתיי שמועין, אלא רבי יצחק בר נחמן ור"א תרויהון בשם ר' חנינא בן גמליאל הלכה כר"א לעולם[95].

ואבדלה בחונן הדעת דברי חכמים, ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בעצמה[96]

רבי יעקב בר אחא בשם שמואל: אומרה ברכה[97] **רביעית.**

א"ר יודן: אומר מטבע ברכה ואחר כך מבדיל[98].

ותייא כרבי דר' אומר תמיהני היאך ביטלו חונן הדעת בשבת, אם אין דיעה תפילה מניין, וכה אם אין דיעה הבדלה מניין[99].

אמר רבי יצחק בר' אלעזר: מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה[100].

ר"א ב"ר הושעיה: ובלבד שלא יפחות משלש אבדלות.

אמר ר' יוחנן: אמרו הפוחת לא יפחות משלש, והמוסיף לא יוסיף יותר משבעה אבדלות[101]**,**

וחגיגת הרגל, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, ותתן לנו וכו'.

95. כ"ה גי' החרדים, וכוונתו שאין אלו שני שמועות אלא ר' יצחק בר נחמן ור' אלעזר שניהם משמיה דר"ח בן גמליאל אמרו כן, ונ"מ שאין לפסוק כר"א כיון שרק רחב"ג פסק כותיה. והגי' לפנינו היא לאו בגין דאתון תרתיי שמועין אלא בגין דר' יצחק בר נחמן וכו', ואינה מבוארת כ"כ, ומ"מ המפרשים פי' כמו שנתפרש לדעת החרדים.

96. רש"ס לא גריס כל זה, ועי' בהערה הבאה.

97. לגי' דידן פסק שמואל כר"ע, שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה. ורש"ס גריס כאן: אומרה בברכה רביעית, ולשיטתו אזיל דלא גריס לכל הפיסקא דר"ע וכו' ולפ"ז קאי שמואל על יו"ט שחל להיות במו"ש, וקאמר דאומרה להבדלה בברכה רביעית, והוא כמו שנתבאר בבבלי, שאומר ותודיענו וכו'.

98. זה קאי אהבדלה שבכל מו"ש בחונן הדעת, ונחלקו אם מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה של חונן הדעת, או שאומר מטבע ברכה של חונן הדעת ואח"כ מבדיל.

99. שכשם שמצינו שאמר רבי שראוי היה לומר חונן הדעת בשבת קודם התפילה, שא"א להתפלל בלא דעה, כן י"ל שיש להקדים חונן הדעת קודם הבדלה, שא"א להבדיל בלא דעה.

100. ולקמן מפרש טעמיה.

101. בבבלי (פסחים קג:) הובאו ג"כ דעות אלו.

לוי אמר: ובלבד מאבדלות האמורות בתורה[102].

נחום בר' סימאי נפק ומר בשם אבוי: ואפילו אבדלה אחת[103].

וא"ר אבהו: וצריך לחתום בהבדלה[104],

רבי מנא בעי: מעתה אפילו פתח במבדיל בין קודש לחול וחוזר וחותם במבדיל בין קודש לחול?[105]

אמר ר' יוסי בי רבי בון: ולא מברכות שפותחין בהן בברוך וחותמין בברוך הן[106].

ר"א בן אנטיגנום בשם ר"א בר' ינאי: זאת אומרת[107] שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל[108].

---

102. כלומר מן הדברים שמפורש עליהם בתורה לשון הבדלה, ולאפוקי כגון המבדיל בין הים לחרבה, שלא נתפרש בו בתורה לשון הבדלה, וכן מבואר בבבלי (פסחים קד.).

103. פי' שאם לא אמר אלא הבדלה אחת יצא.

104. פי' שיחתום המבדיל בין קודש לחול.
בבבלי (קד.) נחלקו אם חותמין מקדש ישראל או המבדיל בין קודש לחול, ומסקנא דחותמין בהמבדיל בין קודש לחול.

105. קושיתו צריכה ביאור, ויש שפי' שמקשה אליבא דר' נחום בריה דר' סימאי, דסגי במבדיל בין קודש לחול, ולפ"ז הקשה וכי פותח ואומר בא"י וכו' המבדיל בין קודש לחול בא"י המבדיל בין קודש לחול. ויש שפי' שאליבא דכו"ע מקשה דהואיל ופתח בהבדלה אינו נכון לחתום בהבדלה, שאינו מוסיף כלום על מה שכבר אמר.

106. נראה דלא אכפ"ל בקו' ר' מנא, וקאמר כיון שהבדלה מברכות שפותחות וחותמות בברוך הן כך דינה, ולא אכפ"ל במה שהפתיחה והחתימה שווה.

107. פ' החרדים, מדר' יצחק בן אלעזר דאמר מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה, מינה שמעינן שאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, וה"ה שאסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה שכל מה שאסור בשבת אסור קודם הבדלה, ועל כן מבדיל ואח"כ שואל צרכיו במטבע ברכה.

108. בבבלי (שבת קנ.) אמרו, אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ומסקנא דהתם שאם אמר המבדיל בין קודש לחול מותר לעשות מלאכה.
ונחלקו שם הראשונים, שרש"י מפרשה בלא שם ובלא כוס, אלא להיכרא בעלמא, והרי"ף מפרשה בשם ועל הכוס, [כ"כ הרשב"א והר"ן שם], ופסק השו"ע כרש"י. ויש להוכיח מדברי הירושלמי דבהבדיל בתפלה מיהא אע"פ שלא הבדיל על הכוס, יכול לעשות מלאכה, שהרי תובע צרכיו אחר הבדלה אע"פ שלא הבדיל על הכוס, והירושלמי מדמי בקשת צרכים למלאכה ולמד זה מזה.

כמה דאמר אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל, ודכותה אסור לו לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל[109].

ר' זעירא, ר' אלעזר בר אנטיגנוס ר' אלעזר[110] בר' ינאי בשם ר' יודה ברבי: אם לא הבדיל במוצאי שבת מבדיל אפילו בחמישי בשבת[111].

הדא דאת אמר במבדיל בין קודש לחול, אבל בורא מאורי האש אומרה מיד[112].

ר' זעירא בשם רבי יהודה, ר' אבא בשם אבא בר ירמיה: אפילו יום טוב שחל להיות באמצע שבת - אומר בין יום השביעי לששת ימי המעשה[113].

א"ר זעירא לרבי יהודה וכי ששת ימי המעשה לפניו?

א"ל וכי יש טומאה וטהרה לפניו[114].

ר' ירמיה, ר' זעירא בשם רבי חייא בר אשי: צריך לומר[115] החל עלינו את הימים ששת ימי המעשה הבאים לקראתינו לשלום,

---

109. כתב הגר"א (או"ח רצז א) שאנו נוהגים כשניהם, אומרים נוסח אתה חונן שיש בו הזכרת חנינת דעה אבל אין בו בקשה, ומבדילים ואח"כ מבקשים.

110. לפנינו במקום ר' אלעזר איתא בר' בשם, והוגה ע"פ כי"ר. וכעין זה ברש"ס.

111. משמע דבשישי אינו מבדיל, שכבר שם ערב שבת עליו ולא שייך להבדיל בו, אבל מהרא"פ פי' דה"ה בשישי, והחרדים גריס הכא בשלישי ע"פ הבבלי.
בבבלי (פסחים קו.) אמרו, מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו. ועד כמה, אמר רבי זירא עד רביעי בשבת.

112. כלומר במוצאי שבת.
וכ"ה גם בבבלי (שם) אמר רב יעקב בר אידי: אבל לא על האור.

113. פי' ואע"פ שאין ששת ימי מעשה לפניו שהרי אחד מימי השבוע העתידים הוא יו"ט, שאינו יום מעשה.

114. פי' שהרי הוא אומר המבדיל בין טומאה לטהרה, [ואע"פ שאנו אין אנו אומרים כן, יכול הוא לאומרו שהוא מהבדלות שבתורה דכתיב והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וכו' אשר הבדלתי לכם לטמא וכ"ה בבבלי (פסחים קד.) בין טמא לטהור], ואע"פ שאין לפניו לא טומאה ולא טהרה וע"כ שהוא אומר כן ע"ש טומאה וטהרה דעלמא, וה"נ אומר ששת ימי המעשה ע"ש ששת ימי מעשה דעלמא.
כעי"ז בבבלי (חולין כו:): א"ר זירא, יום טוב שחל להיות באמצע שבת, אומר המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, מ"ט סדר הבדלות הוא מונה.

115. לא מבואר אימתי צריך לומר כן, ובטור (סי' רצט) מבואר שאומר כן לאחר הבדלה, והביא שם

ר' אבא מוסיף: והשמיענו בהן ששון ושמחה,
ר' חזקיה בשם ר' ירמיה: הביננו ולמדינו[116].

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה: העונין אמן צריכין ליתן עיניהן בכוס, ועיניהן בנר[117].

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה[118]: ארבעת מינין שבלולב ניטלין דרך גידוליהן[119].

הלכה ג

מתני'

האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים - משתקין אותו.
העובר לפני התיבה וטעה - יעבור אחר תחתיו, ולא יהא סרבן באותה שעה.
ומאין הוא מתחיל מתחילת ברכה שטעה זה:

גמ'

ר' פינחס בשם ר' סימון[120]: כקורא תיגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא - על קן ציפור הגיעו רחמיך ועל אותו האיש לא הגיעו רחמיך.

ר' יוסי בשם רבי סימון: כנותן קיצבה למדותיו של הקדוש ברוך הוא - עד קן ציפור הגיעו רחמיך[121].

נוסח ארוך משמיה דרב עמרם גאון, והיה אפשר לפרש שאומרה בהבדלה שבתפילה, ואנו אומרים נוסח כעי"ז בהבדלה שבתפילה.

116. פי' גם זה מוסיף בנוסח זה.

117. בבבלי (נא:) אמרו כן לגבי כוס של ברכה, ולא לגבי העונין אמן אלא לגבי המברך עצמו, והסתכלות בנר לא הוזכרה כלל.

118. הובא כאן אגב ר' חזקיה בשם ר' ירמיה.

119. כ"ה גם בבבלי סוכה (מה:) בשם חזקיה בשם ר' ירמיה בשם רשב"י.

120. מפרש מפני מה משתקין את האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך.

121. דמשמע ולא על בעלי חיים אחרים, ואולי החיסרון דמשמע עד קן ציפור ולא על בעלי חיים פחותים מן הציפור.

אית תניי תני על, ואית תניי תני עד,
מאן דמר על - מסייע לר' פינחס,
ומן דמר עד - מסייע לרבי יוסי.

א"ר יוסי בי ר' בון[122]: לא עבדין טבות שעושין למדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים[123].
ואילין דמתרגמין עמי בני ישראל כמה דאנא רחמן בשמים כך תהוון רחמנין בארעא, תורתא או רחילה יתה וית ברה לא תיכסון תרויהון ביומא חד - לא עבדין טבאות, שהן עושין מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים.

מודים מודים משתקין אותו

א"ר שמואל בר רב יצחק (תהילים סג יג) **כי יסכר פי דוברי שקר[124].**
הדא דאמר בציבורא, אבל ביחיד - תחנונים הן[125].

העובר לפני התיבה וטעה

ר' יוסי בן חנינה בשם ר' חנניה בן גמליאל: טעה בשלש ברכות הראשונות - חוזר בתחילה[126].
אדא בר בר חנה, גניבה בשם רב: טעה בשלש ברכות האחרונות - חוזר לעבודה.

---

122. גי' הגר"א: אילין דמתרגמין עמי בני ישראל כמה דאנא רחמן בשמים כך תהוון רחמנין בארעא, לא תקח אם על הבנים - לא עבדין טבאות וכו'. ולגי' שלפנינו קאי אמתני', ומפרש טעם אחר למה משתקין את האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים.
123. בבבלי (לג:) אמרו, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא; חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית [והוא כעין הטעם שנותן קצבה למידותיו של הקב"ה], וחד אמר, מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. [וע"פ הירושלמי מבואר דר' יוסי בר אבין שהוא ר' יוסי בר בון, אמר לטעמא דעושה מידותיו של הקב"ה רחמים].
124. מביא מקור לכך שיש לשתק את האומרים שקר, והובא זה כאן כיון דמיירי באומר מודים מודים דמחזי כשתי רשויות.
125. בבבלי לא הובא זה. וכתב הטור (או"ח סא) דמדלא הביאו בבבלי, ש"מ דלא ס"ל כן.
126. מפני ששלש ראשונות הן כברכה אחת, וכן שלש אחרונות כדלקמיה.

ר' חלבו רב חונה בשם רב: טעה בשלש ברכות הראשונות - חוזר בתחילה, בשלש ברכות האחרונות - חוזר לעבודה[127].
טעה ואינו יודע איכן טעה - חוזר למקום הברור לו[128].

ר' אחא ור' יודה בן פזי יתבון בחד כנישתא, אתי עבר חד קומי תיבותא ואשגר חד ברכה,
אתון ושיילון לר' סימון, א"ל ר' סימון בשם ריב"ל: ש"צ שהשגיר שתים שלש ברכות אין מחזירין אותו[129].
אשכח תניי ופליג[130]: לכל אין מחזירין אותו, חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים, ומכניע זדים, ובונה ירושלים, אני אומר מין הוא[131].

---

127. בבבלי (לד.) אמרו כן לגבי שלש ראשונות ושלש אחרונות, ונחלקו שם לגבי אמצעיות דלר"ה חוזר לאתה חונן, ולרב אסי אמצעיות אין להן סדר, וחוזר לברכה שטעה בה. והירושלמי מדלא פי' דין ברכות אמצעיות משמע שסבור שדינן חלוק מברכות ראשונות ואחרונות, והיינו כרב אסי ודלא כרב הונא. וכן פסקו הראשונים.
ופי' הראשונים דאמצעיות אין להם סדר לאו למימרא שיכול לאומרם שלא על הסדר, אלא שאינן כברכה אחת, ואם טעה חוזר מאותה ברכה והלאה.

128. כלומר להיכן שברור לו שעד שם אמר ומשם אומר כל מה שהוא מסופק בו עד גמירא. ואין להקשות דספק ברכות להקל, שיסוד מה שספק ברכות להקל הוא משום דסיפקא דרבנן לקולא, שהרי בברכת המזון ספיקא לחומרא, וכשהוא עדיין בתוך התפילה, לא אמרו ספיקא דרבנן לקולא, דכיון דבלא"ה מחויב הוא להשלים תפילתו, ישלימנה כתיקונה.

129. רש"ס גריס אין מעלין אותו, כלומר שאם יודע לחזור לברכה שדילג, אין מסלקין אותו מלהיות ש"ץ כיון שטעה. אבל הרשב"א בתשו' פי' את הירושלמי שאפ' אינו יודע לחזור לברכה שטעה בה אין מסלקין אותו, וכתב דהבבלי פליג ע"ז.

130. יש שפי' מלשון מח', דר' סימון לא חילק, ומשמע דבכל הברכות אם דילגן אין מסלקין אותו, והברייתא חלוקה על זה, שלברייתא יש ברכות שאם דילגן מסלקין אותו. ויש שפי' מלשון חלוקה שהברייתא מחלקת בין הברכות.

131. בבבלי (כט.) אמרו: אמר רב יהודה אמר רב, טעה בכל הברכות כלן - אין מעלין אותו, בברכת המינים - מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא. והוא כעין הברייתא שבירושלמי למאן דמפרש לה דלענין לסלקו מיירי, אלא שלא הוזכר בבבלי אלא ברכת המינים, ולא תחיית המתים ובונה ירושלים.

שמואל הקטן עבר קומי תיבותא, ואשגר מכניע זדים, בסופה שרי משקיף עליהון[132], אמרין ליה, לא שיערו חכמים בך[133].

ר' יעקב בר אחא, ר"ש בר אבא בשם רבי אלעזר: ספק הזכיר של ראש חודש ספק לא הזכיר - מחזירין אותו[134].

לאיכן הוא חוזר –

שמעון בר ווא בשם ר' יוחנן: אם עקר את רגליו - חוזר לכתחילה, ואם לאו - חוזר לעבודה.

אמר ר' יודה בן פזי: הסיע דעת - כמי שעקר את רגליו, ואילין תחנוניא צריכה[135].

ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא: ר' חייא בשם רבי יוחנן, היה קורא בתורה ונשתתק – זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון,

---

132. כלומר התחיל מסתכל על הציבור לראות אם יסלקוהו כיון שדילג מכניע זדים.

133. כלומר לא אמרו בך שמסלקין אותו שאתה צדיק גמור ואין לחוש שמא מין אתה.
בבבלי (כט.) הובא זה, ונחלקו שם בטעם הדבר, אביי אמר גמירי דטבא לא הוה בישא, וכיון שכשר היה והוא תקנה, אין לחוש שנעשה מין, ורבא אמר דלעולם חיישינן ושאני שמואל הקטן דאתחיל בה ואם התחיל בה ממתינים לו לגומרה ואין מעלין אותו.

134. דבספק, חזקה שלא הזכיר, כמו שאמרו בירושלמי תענית (פ"א ה"א): תני נתפלל ואינו יודע מה הזכיר, א"ר יוחנן כל ל' יום חזקה מה שהוא למוד הזכיר מיכן והילך מה שצורך יזכיר.

135. לכאורה פי' שאם הסיח דעת מן התפילה, כמי שעקר דעתו דמי, ואם אומר תחנונים אחר תפילתו, צריך עיון אי חשיב כמי שהסיח דעתו או לא. וקשה דלהצד שתחנונים כהיסח הדעת חשיבי א"כ כל שגמר תפילתו הרי הסיח דעתו, ולמאי בעינן עקר רגליו, וצ"ע, ועי' בהרחבות.
בבבלי (כט:) אמרו: טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה - חוזר לעבודה, נזכר בהודאה - חוזר לעבודה, בשים שלום - חוזר לעבודה, ואם סיים - חוזר לראש. ואמרו ע"ז, הא דאמרן סיים חוזר לראש - לא אמרן אלא שעקר רגליו, אבל לא עקר רגליו - חוזר לעבודה.
ובענין תחנונים אמרו שם תרי לישני, לחד לישנא אם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו אפ' עקר רגליו חוזר לעבודה. ולאידך לישנא הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה - לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אפ' לא עקר רגליו חוזר לראש.
מיהו לכולהו לישני דבבלי אם רגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש, ודלא כהירושלמי שנסתפק בזה.

אם אמר את ממקום שפסק - הראשונים נתברכו לפניהן ולא נתברכו לאחריהן, והאחרונים נתברכו לאחריהן ולא נתברכו לפניהן, וכתיב (תה יט ח) **תורת ה' תמימה משיבת נפש שתהא כולה תמימה**[136].

תני: לא יהו שנים קורין בתורה ואחד מתרגם.

א"ר זעירא מפני הברכה[137]**,**

והתני: 'לא יהו שנים מתרגמין ואחד קורא' אית לך מימר מפני הברכה?

אלא משום שאין שני קולות נכנסין לתוך אוזן אחת[138]**.**

תני: שנים קורין בתורה ואין שנים מפטירין בנביא -

א"ר עולא: קרויות בתורה ואין קרויות בנביא[139]**.**

[ולא יהיה סרבן באותה שעה]

א"ר יהושע דרומיא: שלשה דברים רובן ומיעוטן רע ובינוניתן יפה - השאור והמלח והסירוב.

בתחילה מסרב, שנייה מעמעם, ובשלישית רץ ובא.

---

136. כלומר שאם יקראם השני כהמשך לראשון, לא יברך לפניהם, שאינו רק ממשיך את קריאת הראשון וכבר בירך הראשון לפניהם, וא"כ נמצא שהפסוקים שקרא הראשון נתברכו לפניהם ולא לאחריהם, ושקרא השני נתברכו לאחריהן ולא לפניהם, ועל כן יחזור ויקרא ממקום שהתחיל הראשון ונמצאו כל הפסוקים מבורכים.
ונראה מכאן שאין החיסרון שתהא קריאה בלא ברכה שזה אינו מתקן, שהרי קריאת הראשון לא היתה ברכה לאחריה, אלא החיסרון הוא שיהו הפסוקים האלו בלא ברכה, כביכול אין הם תורה חשובה שראוי לברך עליה, ועל כן חוזר וקוראן בברכה.

137. שאם יברכו שנים יש כאן ברכה לבטלה, דדי בכך שיברך אחד, וכיון שאחד מברך, אין קורא אלא אחד.

138. בבבלי (מגילה כא:) אמרו שבתורה יש קפידא אף על התרגום שלא יתרגמו שנים, ובנביא אין קפידא במתרגמין אלא בקוראין [שיהיה אחד קורא ואפילו שנים מתרגמין], ובהלל ובמגילה אפ' עשרה קורין ועשרה מתרגמין דאיידי דחביבא יהבי דעתייהו ושמעי.

139. עולא מפרש לה לברייתא דלא תימא שהיא חולקת על הברייתא הקודמת דס"ל שאין שנים קורין בתורה, אלא כוונתה שקריאת התורה מתחלקת לכמה קוראים, אבל הפטרה בנביא אין מפטיר אלא אחד.

ר' חונא הוה יתיב בחד כנישתא, עאל חזנא ואטרח על חד דייעול ולא קבל עילוי, בסופא אתא לגבי ר' אלעזר א"ל לא יכעום מרי עלי בגין דלא הוינא מיתער לא עלית, א"ל עלך לא כעסית אלא על הדין דאטרח.

בטיטוי אישתתק באופנייה[140], אתון ושיילון לר' אבון, אמר לון רבי אבון בשם ריב"ל: זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק,

אמרין ליה והא תנינן מתחילת הברכה שטעה זה?

אמר לון מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחילת ברכה[141]:

הלכה ד

מתני'

העובר לפני התיבה, לא יענה אחר הכהנים אמן מפני הטירוף,

אם אין שם כהן אלא הוא - לא ישא את כפיו,

ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי:

גמ'

תני: הפורס את שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפטיר בנביא והמברך על אחת מכל מצות האמורות בתורה - לא יענה אחר עצמו אמן,

ואם ענה - הרי זה בור.

אית תניי תני הרי זה בור, ואית תניי תני הרי זה חכם -

---

140. הרא"ש פי' ב'והאופנים' שביוצר המאורות, אבל הרשב"א בתשו' (א לה) נראה שפי' ב'והאופנים' שבקדושה שבחזרת הש"ץ ואע"פ שבנוסחאות קדושה דילן אין והאופנים, אפשר שבנוסח שלהם היה, וכן יש בכמה נוסחי עתיקי.

141. אם נפרש דקאי אחזרת הש"ץ, קשה הא אמרו שכל ג' ברכות ראשונות כחדא ברכה דמי, וכן הקשה הרשב"א בתשובה (שם), וכתב שהבבלי חולק על הירושלמי, ותמוה הא הירושלמי גופיה קאמר לעיל דג' ברכות ראשונות כברכה אחת הם. והיה נראה לתרץ דהא דג' ברכות ראשונות הם ברכה אחת, לא אלים מברכה אחת ממש, וכשם שהקדושה מחלקת את הברכה האחת לשתים, ועושה את החלק שאחר הקדושה כדבר בפ"ע כן היא גם מחלקת את הג' ברכות לשתים ועושה את החלק שאחר הקדושה לדבר בפ"ע.

אמר רב חסדא: מאן דמר הרי זה חכם - בעונה בסוף, ומאן דמר הרי זה בור - בעונה על ברכה וברכה[142].

א"ר חנינא: שנים ישראל ואחד כהן[143] - ממצעין את הכהן,
אימתי בזמן שכולם שוין, אבל אם היה אחד מהן תלמיד חכם - ממצעין את החבר.

א"ר יהושע בן לוי: מימי לא ברכתי לפני כהן, ולא הנחתי ישראל לברך לפני[144].

ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר: כל כהן שהוא עומד בבהכ"נ ואינו נושא את כפיו - עובר בעשה[145].

ר' יודה בן פזי כד הוה תשיש[146] הוה חזיק רישיה וקאי ליה אחורי עמודא.

ר' אלעזר נפיק ליה לברא[147].

ר' אחא, ר' תנחומא בר' חייא בשם רבי שמלאי: עיר שכולה כהנים - נושאין את כפיהם, למי הם מברכין -
לאחיהם שבצפון, לאחיהם שבדרום, לאחיהם שבמזרח, לאחיהם שבמערב[148].

---

142. בבבלי (מה:) אמרו: תני חדא, העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח, ותניא אידך, הרי זה מגונה. ותי' לא קשיא, הא בבונה ירושלים, הא בשאר ברכות. וענין בונה ירושלים פי' הראשונים, שהוא משום שהוא סוף ברכות של שלש ברכות דאורייתא של ברכת המזון. ונחלקו הראשונים בגדרי סוף ברכות שעונין אחריהן אמן, ועי' ע"ז בהרחבות.

143. שהיו שלשתן מהלכין בדרך, נותנין לכהן להלך באמצען .

144. בבבלי (מגילה כח.): שאלו תלמידיו את רבי פרידא, במה הארכת ימים? אמר להם מימי לא ברכתי לפני כהן. והקשו למימרא דמעליותא היא? והא אמר רבי יוחנן, כל תלמיד חכם שמברך לפניו אפילו כהן גדול עם הארץ אותו תלמיד חכם חייב מיתה, ותי' כי קאמר איהו - בשוין.
ורש"י שם פי' דמיירי לענין ברכת המזון, ויש ראשונים שפי' שם לגבי קריאת התורה [עי' תוס' שם ועוד], וכן יש לפרש כאן. ואי נימא דלענין ברכת המזון איירי יש כאן חידוש גדול דאף בזה יש מעלה ללוי.

145. בבבלי (סוטה לח:): אמר ריב"ל כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה, כה תברכו אמור להם ושמו את שמי.

146. הגר"א (סי' קכח ס"ב) לא גרס 'הוה תשיש' אלא: כד הוה חזיק רישיה קאים ליה וכו'.

147. לכאורה פליג על ר' יהודה בן פזי וסובר שאחורי עמודא לא מהני, ואינו מוכרח.

148. כעי"ז בבבלי (סוטה לח:), ושם הקשו מדתני בית הכנסת שכולם כהנים, מקצתן עולין ומקצתן עונים אמן, ואמרו שאם יש עשרה שיענו אמן אפ' אם יעלו מקצת לברך, עולים מקצת לברך

ומי עונה אחריהם אמן[149] –
הנשים והטף.

תני אביי בי רבי בנימין: העומדים לאחורי הכהנים - אינן בכלל ברכה,
העומדים לפני הכהנים - אמר רבי חייא בר ווא: אפילו חומה של ברזל הברכה מפסקתן[150],
העומדים מן הצדדין - נשמעינה מן הדא: נתכוין להוות מלפניו והוה לאחריו, לאחריו והוה לפניו - הזייתו פסולה, לפניו והוה על הצדדים שלפניו - הזייתו כשירה, הדא אמרה, אף העומדים מן הצדדין בכלל ברכה הן[151].
אמר רב חסדא: וצריך שיהא החזן ישראל[152],
רב נחמן בר יעקב אמר: אם היה כהן אחד - אומר כהן, ואם היו שנים אומר כהנים,
אמר רב חסדא: אפילו כהן אחד אומר כהנים, שאינו קורא אלא לשבט[153]:

ועשרה עונים אמן, ואם לא ישתיירו עשרה אם יעלו מקצת לברך, יעלו כולם, דכיון שכבר לא יענו עשרה אמן לא חשיבי ומוטב שיעלו כולם.

149. מבואר שמעיקרה של ברכת כהנים היא עניית אמן, על כן מקשה מי יענה אחריהן אמן, וכ"מ בבבלי הנ"ל, שיש קפידא שיהיו עשרה עוני אמן על הברכה. אמנם המ"ב (קכח צט) כתב בשם האחרונים שאי"ז מעכב.

150. לגי' שלפנינו, פירושו שהברכה מפסקת את החומה ועוברת אותה, וחלה אף עליהם, ואית דגרסי אין הברכה מפסקתן, כלו' שאין הברכה מפסקת אלא הם בכלל הברכה, ואי הוה גרסינן אינה מפסקתן ונאמר דקאי אחומה שאינה מפסקת הוה ניחא טפי.

151. כל זה הובא גם בבבלי (לח:). וגם הראיה לדין צדדין מדין הזאה.

152. ברא"ש (פ"ה סי' לד) כתב שהערוך פי' דהחזן היינו הש"ץ והוא קורא לכהנים לעלות לדוכן, וחלק עליו ר"ת וס"ל שהחזן הוא המתעסק בצרכי בית הכנסת והוא הקורא כהנים, ונתחדש כאן בירושלמי שצריך שיהיה הקורא כהנים, ישראל.
והנה בבבלי (סוטה לח.): אמר רב חסדא, נקטינן כהן קורא כהנים ואין ישראל קורא כהנים, ואסקינן התם דלית הלכתא כרב חסדא דדווקא כהן קורא, אולם לא אמרו שם שדווקא ישראל קורא כהירושלמי.
ולשון הרמב"ם (פי"ד מהל' תפילה הי"ד): בכל מקום משתדלין שיהיה המקרא אותן ישראל שנאמר אמור להם מכלל שאין המקרא מהם.

153. בבבלי (סוטה לח.) אמרו: אמר אביי, נקטינן לשנים קורא כהנים, ולא' אינו קורא כהן, שנא', אמור להם, לשנים. וזה דלא כחד מהאמוראים בירושלמי כאן.

הלכה ה

מתני׳

המתפלל וטעה - סימן רע לו,

ואם שליח ציבור הוא - סימן רע לשולחיו, ששלוחו של אדם כמותו.

אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, אמרו לו מנין אתה יודע - אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שאני מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

גמ׳

רבי אחא בר יעקב אמר: ובלבד באבות[154].

[אמרו עליו על ר׳ חנינא בר דוסא]

מעשה ברבן גמליאל שחלה בנו, ושלח שני תלמידי חכמים אצל רחב״ד בעירו, אמר לון המתינו לי עד שאעלה לעלייה ועלה לעלייה וירד, אמר להו בטוח אני שנינוח בנו של ר״ג מחליו, וסיימו[155], באותה שעה תבע מהן מזון[156].

אמר רבי שמואל בר נחמני: אם כוונת את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם - (תהילים י יז) תכין לבם תקשיב אזנך[157].

אמר ריב״ל אם עשו שפתותיו של אדם תנובה[158] - יהא מבושר שנשמע תפילתו, מה טעם (ישעי׳ נז יט) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה׳ ורפאתיו[159].

---

154. שרק אם טעה באבות סימן רע הוא לו.

155. פי׳ כוונו ודקדקו לידע איזו שעה היתה.

156. כ״ה גם בבבלי (לד:).

157. שכשרוצה הקב״ה לקבל תפילתו של אדם מכין הוא את ליבו להתפלל בכוונה, ומתוך כך תפילתו ראויה להשמע, ועל כן כשהצליח לכוון ליבו אות הוא שתפילתו תתקבל, וכמו שמבואר בכתוב שע״י שתכין ליבם להתפלל בכוונת הלב, תקשיב אזנך לתפילתם.

158. כלומר שהיתה שגורה תפילתו בפיו, ודריש לה מקרא 'בורא ניב שפתים', שכשבורא הקב״ה תנובה לשפתי האדם, שלום לו ורפואה לו.

159. בבבלי הביא ריב״ל מקרא זה כמקור לדברי המשנה, שאם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, וענין אחד הוא עם דבריו כאן.

פרק שישי

הלכה א

מתני׳

כיצד מברכין על הפירות –

על פירות האילן - הוא אומר בורא פרי העץ, חוץ מן היין, שעל היין - הוא אומר בורא פרי הגפן.

ועל פירות הארץ - הוא אומר בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת - הוא אומר המוציא לחם מן הארץ.

ועל הירקות - הוא אומר בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים:

מקור הברכה

גמ׳

כתיב (תהילים כד ו) **"לה׳ הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" -**

הנהנה כלום מן העולם מעל[1] עד שיתירו לו המצות[2].

אמר רבי אבוה: כתיב (דברים כג ט) **"פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" - העולם כולו ומלואו עשוי ככרם, ומהו פדיונו - ברכה[3].**

---

1. גם בבבלי למדו ממקרא זה שהנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל.
2. היינו הברכות, ומצינו שכינו חז"ל את הברכות מצוות, יעוין בתוספתא סוף ברכות (ו כד): היה ר׳ מאיר או׳ אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום, קורא את שמע ומברך לפניה ולאחריה אוכל פתו ומברך לפניה ולאחריה ומתפלל שלשה פעמים של שמונה עשרה ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן. ויש שפי׳ דקאי גם על מצוות תרומות ומעשרות. (והגר"א הגיה הברכות).
3. היינו ככרם רבעי שאינו ניתר אלא בפדיון, ודריש מסמיכות המלאה לתבואת הכרם שהמלאה דהיינו העולם כולו ומלואו שווה לתבואת הכרם, וב׳ מוהרנ"ר שהדברים עולים בקנה אחד עם פשט המקרא שעוסק באיסור כלאי הכרם, שמכלאי הכרם למדנו שלא יתערב אדם במעשה ה׳ שהבריאה לה׳ לבדו, ומכאן נלמד לברכה, שהעולם שייך להקב"ה ואין אדם יכול להשתמש בו כרצונו אלא אם יתן פדיונו – ברכה.

ר' יחזקיה, רבי ירמיה, רבי אבון בשם ר"ש בן לקיש: (תהילים עז ג) "אמרת לה' ה' אתה טובתי בל עליך" –

אם אכלת וברכת כביכול כאלו משלך אכלת[4],

דבר אחר: טובתי בל עליך - מבלה אני טובתי בגופך,

דבר אחר: טובתי בל עליך - יבללו כל הטובות ויבואו עליך.

אמר רבי אחא: מהו בל עליך - שאיני מביא טובה על העולם מבלעדיך, כמה דאת אמר (בראשית מח מד) "ובלעדיך לא ירים איש את ידו".

תני רבי חייא: (ויקרא יט כד) "קדש הלולים"[5] -

מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו, מיכן היה רבי עקיבא אומר: לא יטעום אדם כלום עד שיברך.

מקור לברכת המצוות

רבי חגי ורבי ירמיה סלקון לבי חנוותא[6], קפץ רבי חגי ובירך עליהן,

אמר ליה רבי ירמיה: יאות עבדת שכל המצות טעונות ברכה.

ומניין שכל המצות טעונות ברכה –

רבי תנחומא, רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר: (שמות כד יב) "ואתנה לך את לוחות

---

4. בדומה לזה בבבלי (לה.): והארץ נתן לבני אדם לאחר ברכה.
5. גם בבבלי דרשו מזה חיוב ברכה.
6. במפרשים דנו איזו מצוה היתה כאן: החרדים ביאר שהמצוה היא למדוד את המידות שלא להניח איפה ואיפה וחובת הציבור היא להעמיד שומרים ע"ז. ומהרא"פ פי' מקום שדנים בו, והמצוה היא הדין.
וכ"ז לגי' לבי חנוואתא, אבל הרש"ס גרס וכן הוא בכי"ר למי חטאתא, ובימיהם עדיין היה אפר פרה כדעולא דאמר חברייא מדכין בגלילא. ובירך על המצוה ליטהר.
ויל"ע אם כך מה הוא החידוש שמברכין על מצוה זו, הלא דבר ברור הוא שמברכין על הטבילה, ומה בין הזאת מי חטאת לטבילה, ואולי לא היה ר' חגי כהן, ובירך על הטהרה עצמה ואע"פ שלא הכשירתו לדבר אחר, וזהו החידוש שמברכין על המצוות אפ' בכה"ג.
וכיו"ב כתבו הפוסקים שמברכין על השוחט להאכיל לנכרי ומברכין על החופה ואע"פ שאין דעתו לבעול.

האבן והתורה והמצוה" - הקיש תורה למצות, מה תורה טעונה ברכה אף מצות טעונות ברכה[7].

ברכה על בריה

רבי יוחנן, נסב זיתא ובירך לפניו ולאחריו,
והוה רבי חייא בר ווא מסתכל ביה,
אמר ליה רבי יוחנן בבלייא למה את מסתכל בי,
לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו -
אית ליה, ומה צריכה ליה מפני שגלעינתו ממעטתו,
ולית ליה לר"י שגלעינתו ממעטתו -
מה עביד ליה ר' יוחנן, משום ברייה,
מילתיה דר' יוחנן אמרה, שכן אפי' אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רימון - שהוא טעון ברכה לפניה ולאחריה[8].

[חוץ מן היין כו']

יין חי

יין: בזמן שהוא כמות שהוא -
אומר עליו בורא פרי העץ, ואין נוטלין ממנו לידים,
בזמן שהוא מזוג - אומר עליו בורא פרי הגפן, ונוטלין ממנו לידים, דברי רבי אליעזר.
וחכמים אומרים: בין חי בין מזוג אומרים עליו בורא פרי הגפן, ונוטלין ממנו לידים.
א"ר אבא: אין בו משום איבוד אוכלין[9].

---

7. בבבלי (מח:) דרשו מדכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה שמברכין על התורה, והוסיף הירושלמי לדרוש מ'והמצוה' שמברכין על המצוות.
8. בבבלי הביאו מעשה זה, והקשו היאך בירך על פחות מכזית, ופי' דזית גדול הוה ולהכי בירך עליו, ובפשטות לא ס"ל לבבלי ענין בריה, אמנם יש ראשונים שישבו את הבבלי עם הירושלמי, עיי"ש בתוס' וברא"ש ובשא"ר, ועי' בהרחבות.
9. בבבלי (נ:) הובאה ברייתא זו, ושם גרס רש"י ורוב הראשונים ביין חי נוטלין ממנו לידים, ובמזוג אין נוטלין, וברש"י מבואר דלגבי נט"י לאכילה איירי, אמנם הרשב"א תמה ע"ז וכתב

שמן זית

רבי יעקב בר זברי בשם רבי אבהו:

שמן זית - אומר עליו בורא פרי העץ,

אמר רבי חייא בר פפא קומי רבי זעירא: ומתניתא אמרה כן,

'חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן' ויין לאו שחוק הוא?!

לא מר אלא חוץ מן היין, הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין הן בעינן הן[10].

שלקות ודברים שחוקים

רבי אבא אמר, רב ושמואל תרויהון אמרין:

ירק שלוק - אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

רבי זעירא בשם שמואל:

ראשי לפתות ששלקן,

אם בעיינן הן - אומר עליהם בורא פרי האדמה,

שחקן - אומר עליהן שהכל נהיה בדברו.

דלנט"י לנקיות מירי, ובי' הברייתא הוא שכל שאין לו עדיין חשיבות יין ואינו אלא אוכל בעלמא מותר לאבדו לצורך נט"י לנקיות, ורק מי שיש לו חשיבות יין אותו אסרו לאבד לצורך נקיות, ועל כן לר"א שיין חי אין לו חשיבות יין מותר לאבדו לצורך נקיות. כן בי' שם הרשב"א והריטב"א.

אולם הראב"ד גרס בין ברישא ובין בסיפא נוטלין ממנו לידים ולדבריו גם ביין אין משום איבוד אוכלין, ושרי ליטול ממנו לנקיות.

10. בבבלי הובא ג"כ ששמן זית אומר עליו בפה"ע, ואף למדו מזה אמוראים שכל השחוק כקימחא מברך עליו כברייתו, אך לא הוכיחו זאת ממתני' דקתני חוץ מן היין, ויש לתמוה מדוע לא הוכיחו כן. ועי' בהרחבות שיתבאר שם שהבבלי פי' את המשנה באופן שאין לדייק ממנה כן. בבבלי דחו הראיה משמן לקימחא שקימחא אית ליה עלויא אחרינא בפת ולהכי כל שלא בא לעלויו נשתנית ברכתו, וצ"ע אם הירושלמי סובר כר' יהודה דבבבלי שקמח ברכתו האדמה, או שמ"ש הירושלמי הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין בעינן הן אינו כולל בהם מידי דאית ליה עילויא אחרינא.

ועי' עוד בהרחבות באריכות על עניין דברים שחוקים בשיטות הראשונים בדעת הבבלי, ובדעת הירושלמי.

א"ר יוסי: ומתניתא אמרה כן? 'חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ' ופת לאו שחוק הוא?!

לא מר אלא חוץ מן הפת, הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקים הן, בעינן הן[11].

רבי חייא בר ווא בשם ר' יוחנן:

זית כבוש - אומר עליו בורא פרי העץ.

רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן:

ירק שלוק - אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

א"ר שמואל בר רב יצחק:

מתניתא מסייע לרבי בנימין בר יפת,

'אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין' אם בעיינן הן אדם יוצא בהן ידי חובתן בפסח.

אמר ר' זעירא:

מאן ידע משמעה מן ר' יוחנן יאות, ר' חייא בר ווא או ר' בנימין בר יפת, לא רבי חייא בר ווא?!

ועוד מן הדא, מן מה דאנן חמיין רבנן דברביא עלון לאברייתא ונסבין תורמסין ומברכין עליהון בורא פרי האדמה. ותורמסי' לאו שלוקי' הן?!

---

11. לגי' שלפנינו הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין בעינן הן, מתייחסים דברי ר' יוסי לסוף דברי שמואל 'שחקן אומר שהכל נהיה בדברו' ולפי"ז מתניתא אמרה כן הוא בתמיה ולא כמו מתני' אמרה כן דלעיל שהוא בניחותא, ודוחק, והגר"א מה"ט הגיה: מתניתין לא אמרה כן.

אמנם כ"ז לגי' שלפנינו, אולם הרש"ס ועוד גורסים ופת לאו שלוק הוא וכו' הא שאר כל הדברים אע"פ ששלוקין הם וכו', ולפ"ז קאי ר' יוסי אתחילת דברי שמואל שבשלקן מברך בפה"א, ומייתי ליה ראיה ממתני' שפת אע"פ ששלוק הוא היה ראוי לברך עליה האדמה, אולם לגי' זו יפלא שהלא כמו שפת הוא שלוק כמו"כ הוא גם שחוק וכמו שיש ראיה מפת לרישא דשמואל כך יש ממנו קו' לסיפא דמילתיה דאשחוק מברך שהכל. ונראה דלגי' זו אין להוכיח משם דין ראשי לפתות ששחקן שהם אין רוב דרכן בשחיקה, הלכך י"ל שמאבדין שמן בשחיקה, משא"כ פת רוב דרכה בשחיקה וע"כ אינה מאבדת שמה בשחיקה, אולם לגבי שלוק שהנידון הוא גם על דבר שרוב דרכו בשליקה, שהרי לפתות עצמן רוב דרכן בשליקה, לגבי זה שפיר יש להוכיח מפת אע"פ שרוב דרכה בשליקה.

אין תימר מתניתין -

שניא היא שאמרה התורה "מרורים"[12] כיון ששלקן כבר בטלה מרירתן.

אמר רבי יוסי ב"ר בון: ולא פליגין,

זית - ע"י שדרכו לאכול חי אף על פי שכבש בעינו הוא[13].

ירק - כיון ששלקו נשתנה[14].

[חוץ מן הפת וכו']

מטבע ברכת המוציא

רבי יעקב בר אחא אמר: איתפלגין רבי נחמיה[15] ורבנן,

רבי נחמיה אמר: המוציא לחם מן הארץ,

ורבנן אמרי: מוציא לחם מן הארץ[16].

---

12. לפנינו איתא תורמוסין ואינו ברור וברש"ס ובד"א ליתא.
13. לפום ריהטא הדברים תמוהים, והרשב"א מגיה: זית כיון שאין דרכו להאכל חי.
14. כל סוגיא זו דשלקות מופיעה גם בבבלי, הסתירה בדברי ר' יוחנן והכרע ר' זירא כדברי ר' חייא בר אבא ודלא כר' בנימין בר יפת, אמנם החילוק של ר' יוסי בר בון לא מופיע בבבלי לתרץ את הסתירה בדברי ר' יוחנן, אלא שלעיל מינה אמר רב חסדא כל שתחילתו שהכל סופו אדמה וכל שתחילתו האדמה סופו שהכל, ופי' הראב"ד (מובא ברשב"א) כוונתו, דכל שאינו נאכל חי, אזי כשבישלוהו ברכתו האדמה, וכל שהוא נאכל חי כשבישלוהו ברכתו שהכל, וזה כדברי ר' יוסי בר בון.
15. לפנינו איתא רב נחמן ותמוה, ובבלי איתא ר' נחמיה וכן הוא להלן בסמוך, ופשוט הוא.
16. בבבלי נחלקו ג"כ ר' נחמיה ורבנן אלא ששם ר' נחמיה אומר מוציא ורבנן אומרים המוציא, וכאן הוא איפכא.
עוד יש חילוק, שבבבלי מבואר שמוציא כו"ע לא פליגי שיוצאין בו כי פליגי בהמוציא, שרבנן מכשירין וו' נחמיה אינו מכשיר, ואילו בירושלמי נראה שלר' נחמיה צריך לברך דווקא המוציא שהרי ר' ירמיה בירך המוציא וקלסיה ר' זעירא, ותמהו כמאן כר' נחמיה, ותי' לא אלא כדי שלא לערב ראשי אותיות, ולכאורה עדיין הוא כר' נחמיה שהרי לרבנן אין לומר המוציא, אלא מוכח שרבנן מודים בהמוציא שיוצאין בו ולא נחלקו אלא במוציא, שר' נחמיה מצריך לברך דווקא המוציא ורבנן מכשרי במוציא. ואפש"ל שנחלקו לגמרי שלר"נ דווקא המוציא ולרבנן דווקא מוציא וכפשט הירושלמי, ומה שקילסו על שנהג כר"נ, היינו משום דלא איתמר הלכתא ויכול לנהוג כחד מנייהו, מעלה יש לעשות כר"נ שלא לערב ראשי אותיות.

אתיין אילין פלוגוותא כאילין פלוגוותא -

לפת[17] - ר' חיננא בר יצחק ורבי שמואל בר אימי,

חד אמר: לפת - לא פת היתה,

וחרנא אמר: לפת - לא פת היא עתידה להיות, (תהילים עג טז) **"יהי פסת בר בארץ בראש הרים".**

רבי ירמיה בריך קומי ר' זעירא המוציא לחם מן הארץ וקלסיה, מה כרבי נחמיה?

שלא לערב ראשי אותיות[18].

מעתה המן הארץ שלא לערב ראשי אותיות?![19]

על דעתי' דר' נחמיה: הבורא פרי הגפן,

ועל דעתייהו דרבנן: בורא פרי הגפן[20].

גם בטעם הדין נראה שנחלקו, שבבבלי נראה שצריך לברך לשון עבר ומוציא הוא ודאי לשון עבר, ונחלקו בלשון המוציא אם הוא עבר או הווה, ובירושלמי מבואר שנחלקו האם הברכה היא על שם העבר או על שם העתיד, ומבואר מזה שהמוציא הוא שם כולל עבר ועתיד, על כן אפשר לברכו בין אם הברכה היא עבר או עתיד, אך מוציא מתפרש על העבר בלבד, ועל כן אם הברכה היא על העבר נכון לברך אותו, ואם היא לעתיד אין נכון לברך אותו.
ועוד יש כאן חידוש בירושלמי שבפשטות המוציא לחם מן הארץ הוא הלחם שלפנינו, וכמו שפי' רש"י בבבלי, ואילו בירושלמי מבואר שלשון המוציא לחם מן הארץ היא ע"ש מה שבעבר או בעתיד הקב"ה מוציא את הלחם עצמו מן הארץ.

17. לכאורה הבי' הוא שהירק הנקרא לפת כך שמו, מפני שהוא היה פת או יהיה פת, ואין הכונה שהלפת עצמה היא תהיה פת, אלא שהלפת צורת פת לה, ועל כן כשרוצים לומר שהפת תצא מן הארץ כמות שהיא אומרים שהלפת תהא פת.

18. כלומר שלא קלסיה משום דהלכה כר' נחמיה שצריך לומר דווקא המוציא, אלא שיש מעלה בהמוציא על פני מוציא מפני שבזה אינו מערב ראשי אותיות.

19. הירושלמי הניח בקו' את הסברא של שלא לערב ראשי אותיות, אולם הראשונים כתבו ליישב שא"א שלא לומר לחם מן הארץ מפני שזהו לשון המקרא להוציא לחם מן הארץ, ויש שגרסו כן בירושלמי: התם לישנא דקרא הוא, ופסקו הראשונים להלכה שי"ל דווקא המוציא, אע"פ שלהמבואר בבבלי מוציא לכו"ע שפיר דמי, המוציא עדיף מה"ט שלא לערב ראשי אותיות.

20. לכאורה להמבואר בירושלמי לעיל שנחלקו בפת, מפני שנחלקו אם ברכת הפת היא על שם פת של אדה"ר או ע"ש פת שלעתיד, קשה מהי שייכות המח' ליין, וי"ל דיין נמי ברכתו המיוחדת שייכת לאדה"ר שהיו מלאה"ש מסננין לו יין, וכן שייכת לעתיד שיהא שם יין יוצא

בירך ולא בא לידו מה שבירך עליו

ר' זריקן אמר, ר"ז בעי[21]:

אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי ונפל מיניה, מהו מברכה עילוי זמן תניינות – מהו בינו לבין אמת המים[22],

אמרין:

תמן לכך כוין דעתו מתחילה ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה[23].

מן הארץ, כמו שאמרו בספרי (האזינו פיסקא שיז): דבר אחר ודם ענב תשתה חמר, שלא תהו יגיעים לא לדרוך ולא לבצור אלא אתה מביאה בעגלה וזוקפה בזוית ומסתפק והולך ושותה ממנה כשותה מן הפיטס עכ"ל. ולפ"ז לכאורה בשאר דברים אינם חולקים ולכו"ע הם ע"ש העבר ומברכים בורא ולא הבורא. וצ"ע להירושלמי שדין הפת והיין שווה, ולר' נחמיה אף על היין מברך הבורא, מפני מה סתמה המשנה ביין כרבנן שמברך בורא, ובפת כר' נחמיה שמברך המוציא.

21. יש בעי בירושלמי שענינו אמירה ודאית, וכן נקטו כאן רוב הראשונים שכך היא הלכה. אמנם יש מן הראשונים שלמדו שהירושלמי מסתפק בדין זה ומכח סב"ל פסקו שלא לחזור ולברך. ועי' בהרחבות.

22. יש לעיין בגדר הדין האמור כאן, שלכאורה ענינו שאין הברכה חלה על התורמוסין האחרים מלבד אותו שבדעתו לאכלו תיכף, אלא בגרירת מה שהיא חלה על התורמוס שנוטל בידו לאכלו. ועל כן כיון שנפל תורמוס זה מידיו ולא חלה הברכה עליו שוב אינה חלה גם עליהם. אלא שאי נימא הכי קשה ההשוואה בין זה לאמת המים, שהרי שם מעיקרא כל ברכתו היתה על המים שעתידין לבוא, ואיזו סברא יש לומר שלא תחול הברכה עליהם. ונראה מזה שלעולם גם בתורמוסין הברכה חלה על כל התורמוסין שהרי היא פוטרת את כולם מברכה, ויסוד הדין בתורמוסין הוא שצורת מעשה הברכה צריכה להיות על אוכל שמזומן לפניו לאכילה, ואע"פ שאם מברך על דבר שמזומן לפניו, חלה הברכה גם על אוכל שאינו מזומן לפניו, מ"מ אם אין אוכל מזומן לפניו בשעת ברכה הוי כהפסק בין ברכה לאכילה. וזה יסוד הדין בתורמוסין, שכשאוחז בידו תורמוס אחד ומברך אזי הוא המזומן לאכילה, והתורמוסין האחרים אינם מזומנים לאכילה, ואם נפל מידו התורמוס האחד אינו יכול לאכול את התורמוס האחר כיון שלא היה מזומן לברכה בשעת אכילה והוי כהפסק בין ברכה לאכילה, וע"ז מקשי שפיר מאמת המים שהברכה מועילה למרות שאין האכילה מזומנת. ומתרץ הירושלמי שכיון שבדעתו שיבואו המים הרי הם כמזומנים, משא"כ הכא שלא היה בדעתו לאכול אלו התורומסין לאלתר ועל כן אין הם כמזומנים לאכילה.

23. נחלקו המחבר והרמ"א מאי לא לכך כיון דעתו מתחילה, שהמחבר ס"ל דאפ' היה בדעתו לאכול שאר התורמוסין מקרי אין דעתו לכך מתחילה כיון שלא היה דעתו לאכלם תיכף

תני ר' חייא:

אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס[24].

א"ר חייא בר ווא:

הדא אמרה, אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לידיה[25] –

צריך למברכה עילוי זמן תניינות[26],

לברכה אלא לאחר אכילת התורמוס הראשון, והרמ"א ס"ל דדווקא באופן שלא היה בדעתו להדיא לאכול שאר התורמוסין, בכה"ג צריך לחזור ולברך, אך אם היה בדעתו בהדיא לאכול עוד תורמוסין, יכול לאכלם גם על סמך ברכתו הראשונה שגם הם נחשבים כמזומנים לאכילה. וע"ש בביה"ל. ועי' בהרחבות.

24. בבי' דינו של ר"ח נאמרו כמה דרכים, הראשונים (התוס' ותר"י והרא"ש) פי' דהיינו שלא יבצע ואח"כ יברך, והרש"ס פי' דהיינו שלא יברך ואח"כ יבצע. ובבבלי הובאו דברי ר' חייא כדעה אמצעית בין הדעה שמברך אפ' שלא על שלימה, לבין הדעה דמברך ואח"כ בוצע, ונראה שם שעיקר דברי ר' חייא נאמרו ביחס לדעה שמברך על פרוסה, והיינו כהראשונים שבא לשלול שלא יבצע ואח"כ יברך.

25. בפי' הירושלמי הרבה ראשונים למדו דהיינו הדין דלעיל, דאם נפל פוגלא מן ידיה אזלא ליה ברכתו ואינו יכול לאכול את הפוגלאות האחרות מכח ברכתו. אמנם קצת קשה שהרי פוגלא אינו דבר קטן שאוכל ממנו הרבה, ולא אתי הוא לידיה אלא אחרינא, ואם היה רוצה לומר דין זה, לא היה לו לנקוט דינו בפוגלא. והב"י פי' בדעת הרמב"ם דהיינו שבירך קודם שבא האוכל לפניו, שאין ברכתו ברכה. ולכאורה קשה א"כ מהו ההוא דנסיב פוגלא בידיה והרי לא נסביה בידיה. ובי' מורנו הגרנ"ר באופן נפלא שהדוגמא של פוגלא היינו פוגלא הגדל בערוגה ובא לאכלו, ובירך עליו בעודו מחובר והוא תולשו, ולא אתי בידיה היינו שאיננו תלוש בידו, אלא בירך עליו בעודו מחובר. והרש"ס גרס עיגולא ופי' דקאי על מי שפורס עיגול דבילה ולא הצליח לפרסו תיכף לברכה ונעשה הפסק בין הברכה לאכילה ועל כן צריך לחזור ולברך. וגם לפי דרכו, יש לקיים את גי' פוגלא ולפרש שהיה מחובר ובא לתולשו, ולא עלתה בידו התלישה.

26. פי' הירושלמי כאן הוא תלוי בפי' הירושלמי לעיל, שלפי פי' הראשונים שדינו של ר' חייא הוא שלא לברך על הפרוסה, מבאר הירושלמי, שטעמו משום שאם יברך על הפרוסה ותיפול מידו יהא צריך לחזור ולברך על שאר הפרוסות, על כן יברך על השלם, שבזה תעלה הברכה על הכל, וכך פי' הראשונים הנ"ל. אולם יש לתמוה על בי' זה, חדא מפני מה נחוש שמא תיפול הפרוסה מידו, ועוד שהרי הדין לבצוע על השלימה הוא מצד חשיבות הברכה, וכן אמרו בפי' בירושלמי לקמן בסוף ההלכה. והרש"ס פי' לטעמיה דדינו של ר' חייא הוא לברך דווקא על הפרוסה ולא על השלימה שאם יברך על השלימה ולא יעלה בידו לפרוס יהא צריך לחזור ולברך. ולדרכו של הב"י ברמב"ם היה נראה לפרש את הירושלמי בדרך קרובה לזה,

אמר רבי תנחום בר יודן:
צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'
שלא להזכיר שם שמים לבטלה:

שיעור ברכת המוציא

עד כמה יברך[27] –
ר' חננא ור' מנא, חד אמר: עד כזית,
וחרנא אמר: עד פחות מכזית,
מאן דמר כזית - כיי דתנינן תמן 'וכולן פתיתין כזית'[28],
מאן דמר עד פחות מכזית – 'תני ר' ישמעאל: אפי' מחזירה לסולתה'[29].

שהירושלמי אמר משמיה דר' חייא שצריך לברך דווקא כשפורס ולא קודם [וזה כפי' הרש"ס], והוציא מזה שיש לברך כאשר האוכל מזומן לאכילה, וממילא אם בירך קודם דאתי לידיה כשעוד לא היה האוכל מזומן לפניו לאכילה צריך לחזור ולברך, ואע"פ שמסתבר שאם בירך קודם פריסה אי"ז מעכב והכא קאמר הירושלמי דצריך לחזור ולברך משום דקודם פריסה האוכל מזומן, אלא מדקאמר ר' חייא שכ"כ צריך לזמן את האוכל קודם ברכה, שמעינן שאם לא היה מזומן כלל שצריך לחזור ולברך.

27. י"ג כך, וי"ג עד כמה יפרוס, ונחלקו הראשונים איך לפרש סוגיא זו ותלוי בגירסאות אלו, שיש שפי' שהנידון הוא האם מברכין ברכת המוציא על פחות מכזית או שפחות מכזית איבד שם פת, ואין מברכין עליו אלא מזונות, וכ"נ לגי' עד כמה יברך. ויש שפי' שאין הנידון אלא עד כמה צריך לפרוס פרוסת המוציא, שלחד מ"ד צריך שלא תהא קטנה מכזית, ולעולם אם אין לו אלא פחות מכזית כו"ע מודו שמברך עליה המוציא, וזה כהגי' עד כמה יפרוס, ועי' בשיעורי מורנו הגרנ"ר משנ"ת בזה באריכות.

28. מבואר בירושלמי שדין פתיתת המנחות תלוי בשיעור שמברכין עליו המוציא, והיינו משום דס"ל לירושלמי, שלכו"ע אין לפרוס את המנחות בענין שלא ישאר עליהן שם לחם, ועל כן לחד מ"ד פותתין אותן כזיתים, שבכך נשאר עליהן שם לחם, ולאידך מ"ד אפי' מחזירן לסולתן נשאר עליהן שם לחם. אולם בסוגית הבבלי (לז:) לכאורה נראה שאין שייכות בין הדינים, ששם מבואר דאפשר שלמ"ד מחזירן לסולתן אכן איבדו שם לחם ומברכין עליהן מזונות, ויעוין בשיעורי מורנו הגרנ"ר שהאריך בזה.

29. להאי פירושא שהנידון הוא לענין ברכת המוציא ומשום איבוד שם פת נגעו בה, סוגית הבבלי לגבי דין זה הלא היא סוגיא דחביצא. והנה שם בגמ' נחלקו לגבי חביצא שאין הוא אלא פירורין פחות מכזית אם מברכין עליו המוציא, ואמרו בגמ' דאף למ"ד שמברכין עליו המוציא זהו דווקא בדאיכא על הפירורין תוריתא דנהמא. וכתבו שם תר"י והרא"ש דהא דבעינן

המינים שמברכים עליהם המוציא

תני: כל שאומר אחריו ג' ברכות - אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ,
וכל שאין אחריו ג' ברכות - אין אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ,
התיבון, הרי פחות מכזית הרי אין אומר אחריו ג' ברכות, מעתה לא יאמרו לפניו המוציא לחם מן הארץ?[30]
רבי יעקב בר אחא אומר: לשאר המינים נצרכה.

סדרי בציעת הפת

רבי אבא בשם רב: מסובין אסורים לטעום כלום עד שיטעום המברך,
רבי יהושע בן לוי אמר: שותין אף על פי שלא שתה.
מה, פליג?!
מה דמר רב - כשהיו כולן זקוקין לכבר אחד,
מה דמר ריב"ל - כשהיה כל אחד ואחד כוסו בידו[31].

תני: 'המברך פושט ידו תחילה,
אלא אם רצה לחלוק לו כבוד לרבו או למי שגדול ממנו בתורה הרשות בידו'.
רב כד הוה קצי, הוה טעים בשמאלי' ומפליג בימיני'.

תוריתא דנהמא היינו דווקא בשדיבקן ע"י מרק וכדו', אבל פירורן ולא דיבקן מברך עליהן המוציא אפ' אין בהם תוריתא דנהמא. ולכאורה כדבריהם מוכח בירושלמי כאן, שמבואר שלמ"ד שמברכין המוציא אפ' על פחות מכזית הוא אפ' מחזירין לסולתן. וכ"ז הוא להפי' דסוגיין דהכא לענין ברכת המוציא.

30. לכאורה סתם הירושלמי כמ"ד לעיל שמברכין המוציא אפי' על פחות מכזית [להפי' שזוהי הסוגיא דלעיל], וכמו שפסקו להלכה בבבלי. ויש לדחות דהכא בבא מלחם גדול דלכו"ע מברך עליו המוציא, וכמו שאמרו בבבלי.

31. בבבלי בפרק ערבי פסחים אמרו דההוא סבא גחין לשתות קודם ששתה רב אשי המברך, והקשו הראשונים הלא אין שותין קודם שישתה המברך, ותי' ע"פ הירושלמי כאן שבאופן שכל אחד כוסו לפניו מותר.

דיני הפסק בין ברכה לאכילה

רב הונא אמר:

אהן דמר סב בריך סב בריך - אין בו משום הפסק ברכה,

הב אחוונא לתורייא - יש בו משום הפסק ברכה[32].

שתיתא

רב הונא אמר:

הדא שתיתא והדא מורתא שחיקתא -

אומר עליו שהכל נהיה בדברו[33].

נתן אוכלין לתוך פיו בלא ברכה

רב הונא אמר:

הרי שנתן לתוך פיו ושכח ולא בירך -

אם היו משקין - פולטן[34], אם היו אוכלין - מסלקן לצדדין.

---

32. בבבלי יש מי שאומר דאף גביל תורא לא הוי הפסק דאסור לו לאדם לאכול עד שיאכיל לבהמתו.

33. בבבלי נחלקו בשתיתא אי מברכין עליה מזונות או שהכל, ואמרו שם דלא פליגי, אלא רכה דלרפואה עבדי לה ברכתה שהכל, ועבה דלאכילה עבדי לה ברכתה מזונות. ונחלקו שם ראשונים מהי סברת לרפואה עבדי לה, הרא"ה ועוד ראשונים פי' שהוא דין במידי דלרפואה שברכתו שהכל, אך הרמב"ם והתוס' ורוב ראשונים פי' דכשהיא לרפואה אין היא עומדת לאכילה אלא לשתיה, וממילא המים עיקר וברכתה שהכל. ונראה שזוהי סברת הירושלמי שלא ביאר שמברכים שהכל על שתיתא דווקא כשעשאוה לרפואה, שעיקר הטעם הוא משום שעומדת לשתיה.

34. בבבלי אמרו שבאוכלין בולען, ולכאורה נחלקו כאן הבבלי והירושלמי מחלוקת יסודית, במי שאינו יכול לברך אם מותר לו לאכול בלא ברכה, שלהבבלי כיון שאינו יכול לאכול בברכה מותר לו לאכול בלא ברכה, ולירושלמי אסור לו לאכול בלא ברכה. אך י"ל שבאופן שאינו יכול לאכול כלל בלא ברכה מודי ביה הירושלמי שמותר לו לאכול בלא ברכה, וכדחזינן בבעל קרי ואונן שהם אוכלין בלא ברכה, והכא שאני, כיון שהיה יכול לברך ולאכול, ונתבעת ממנו הברכה, אלא שהוא הביא עצמו למצב בו אינו יכול עתה לברך, שבזה סובר הירושלמי שאסור לו לאכול בלא ברכה.

רבי יצחק בר מרי קומי רבי יוסי ב"ר אבון בשם רבי יוחנן:

אפילו אוכלין פולטן, דכתיב (תהילים עמ' ח) **"ימלא פי תהילתך כל היום תפארתך"[35].**

ברכת החיטה והאורז לצורותיהם

הכוסס את החיטין –

אומר עליו בורא מיני זרעונים[36].

אפיין ובשלן –

בזמן שהפרוסות קיימות - אומר עליהן המוציא לחם מן הארץ, ומברך לאחריו ג' ברכות,

אם אין הפרוסות קיימות - אומר עליהן בורא מיני מזונות, ומברך אחריו ברכה אחת מעין שלש.

עד כמה יהו פרוסות –

ר' יוסי ב"ר אבון כהנא בר מלכיה בשם רב: עד כזיתים[37].

---

35. בבבלי אמרו שאוכלין שאינם נמאסים בפליטה פולטן ומברך, אך אם נמאסים, מסלקן לצדדים. ובירושלמי לא חילקו. ונראה דלהאי מ"ד בכל גווני יפלוט, אפ' שלא יכול אח"כ לאכלן, ולטעמייהו אזלי, דלהבבלי אין לומר לאדם שלא לאכול כיון שאינו יכול לברך, וממילא כיון שאם יפלטם לא יוכל לאכול, אינו חייב לפולטן, וע"כ אמרינן ליה דלכה"פ יסלקם לצדדים ויברך כך. אך להירושלמי שאומרים לו לאדם שלא לאכול מפני שאינו יכול לברך, ה"נ אמרינן ליה שלא לאכול אם לא יוכל לברך הברכה כתיקונה כשפיו ריק מן האוכלין.

36. בבבלי אוקמוה כר' יהודה שסובר דמברך על פרט של מין ברכה בפני עצמה, כמו דס"ל בירקות שמברך עליהן בורא מיני דשאים.

37. בב' דברי הירושלמי האלו מצינו כמה פירושים, התוס' וכמה מן הראשונים כתבו שזה פי' לדברי הברייתא של פרוסות קיימות, שפרוסות קיימות היינו שנשאר מהם כזית. אמנם יש מקום לפרש שהירושלמי הוסיף עוד תנאי בברייתא, שכל מה שמהני הפרוסות קיימות היינו דווקא שיש בהם כזית אך אם אין בהם כזית אפ' היו קיימות דהיינו שלא נימוחו כבר איבדו תואר לחם, וכן פי' בדברי דוד [להנחל"ד]. ואמר מורנו הגרנ"ד שכ"נ שפי' הרמב"ם (ברכות ג ח), שהוא הצריך שלא תעבור צורת הפת בבישול, וגם שיהא בהן כזית, עי' בדבריו שכך היה נראה לפרש בהם, וכתב הב"י שכך הסכימו חכמי ספרד לפרש בדעת הרמב"ם, אלא שהב"י לא קיבל פירושם כיון שאין לזה מקור בתלמוד, ולהאמור מקורו טהור מירושלמי זה.

[עוד היה אפשר לפרש לאידך גיסא, שהירושלמי מעמיד את הברייתא רק עד כזית כלו' פחות מכזית שאם היו הפרוסות כזית לא אכפ"ל במה שעברה צורתן בבישול].

הכוסס את האורז -

אומר עליו בורא מיני זרעונין.

אפיו ובישלו -

אף על פי שהפרוסות קיימות - אומר עליו בורא מיני מזונות, ואין צריך אחריו לברך.

רבי ירמיה אמר: בורא פרי האדמה[38].

בר מרינא בריך קומי ר"ז וקומי רבי חייא בר ווא, שהכל נהיה בדברו.

רבי שמעון חסידא אומר: בורא מיני מעדנים.

אמר רבי יוסי ב"ר אבון: ולא פליגי,

מאן דמר בורא מיני מזונות - בההוא דעביד בול[39],

מאן דמר בורא פרי האדמה - בההוא דבריר,

מאן דמר שהכל נהיה בדברו - בההיא דשלוק,

ומאן דמר בורא מיני מעדנים - בההוא דטרוף[40].

---

38. לקמן מוקמינן לה בהדין דבריר, ולכאורה לר' יהודה שמברכין על אורז בורא מיני זרעונין, ה"ה בהדין דבריר, שאין סברא לומר דהדין דבריר תשתנה ברכתו מבורא מיני זרעונין לבורא פרי האדמה, אלא דר' ירמיה קאמר כן בשיטת רבנן דלעולם מברכין על האורז בורא פרי האדמה, ובריתא בשיטת ר' יהודה כמ"ש בבבלי.

39. ביאור הדברים: בול - שעשוי כעיסה, בריר - שכל אחד עומד לעצמו, שלוק - שנתבשל הרבה [ולכאורה הלא הכל מיירי באורז מבושל, והגר"א גריס: בהדין דשחיק], טרוף - עם ביצה וכדו' שנעשה תבשיל לעצמו.
וטעמי הדין: הדין דבריר - כיון שהאורז כברייתו מברך עליו בפה"א. הדין דשליק או דשחיק - שנשתנה דינו כברכת דבר שנשתנה בשליקה או בשחיקה שדעת הירושלמי בזה לעיל שברכתו שהכל, עכ"פ לחלק מן האמוראים. והדין דעביד בול - נעשה תבשיל מסוים העומד למזון והוא קובע ברכה לעצמו ברכת במ"מ. והדין דטריף הוא ג"כ סוג תבשיל מסוים העומד לעידון, ודעת הירושלמי שגם הוא קובע לו ברכה לעצמו ועי' בהערה הבאה.
והנה בבבלי אמרו, ואלו הן מעשה קדירה חילקא טרגיס טסני ואורז, וחילקא טרגיס וטיסני, הם חיטה החלוקה לב' ג' וד', ומבואר דדווקא כה"ג חשיב מעשה קדירה ובלא זה ברכתו בפה"א, ונחלקו הראשונים אם גם באורז הדין כן, שתר"י דקדקו מדלא אמרו באורז שחולקין אותו ש"מ שבאורז אפ' אינו חלוק מברכין עליו מזונות, והרא"ש כתב שגם באורז דווקא בחלוק, וכאן בירושלמי מבואר שהגדר באורז הוא שצריך שיהא בול, כלו' עיסה, ולא בריר שכל אורז עומד לעצמו, ועי' עוד בהרחבות.

40. והנה לכאורה זה כדעת ר' יהודה שכל מין קובע ברכה לעצמו כמו בדשאים, אך א"א לומר

ברכה אחרונה

עד כדון בתחילה, בסוף –

רבי יונה בשם ר"ש חסידא: אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה,

רבי אבא בר יעקב בשם רבי יצחק רובא:

רבי כשהוא אוכל בשר או ביצה היה אומר –

אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא"י חי העולמים[41].

עד כדון בסוף, בתחילה –

אמר רבי חגי: בורא מיני נפשות[42],

התיב רבי יוסי והא מתניתא פליגא, 'על החומץ ועל הגובי ועל הנובלות הוא אומר שהכל נהיה בדברו' והדין גובי לא מין נפש הוא?[43]

כן, שהרי אמרו דהדין דבריר בורא פרי האדמה, וזה דלא כר' יהודה, ואמרו דכולהו לא פליגי עליה, ע"כ נראה דכרבנן נמי אתיא, שכשם שתבשיל המיוחד למזון כמו הדין דעביד בול קובע ברכה מיוחדת לעצמו והיינו בורא מיני מזונות, כך גם תבשיל מיוחד העומד לעידון, קובע לעצמו ברכת בורא מיני מעדנים.

41. מבואר כאן בירושלמי שברכת בורא נפשות חותמת בשם והיינו שנחשבת כמטבע ארוך שדינו לחתום בשם. והנה בבבלי לא נזכר זה ונחלקו הראשונים בדעתו, הטור הביא שהרא"ש היה נוהג לחתום בה, ותר"י כתבו שאין לחתום בשם מספק, וכ"פ השו"ע, ואילו הגר"א נקט שיש לחתום בברכה. ויש לעיין על שיטת השו"ע שאין לחתום מספק, הלא בשו"ע הביא מח' ראשונים במקום שאמרו להאריך וקיצר אם יצא, ואילו במקום שאמרו לקצר והאריך לכאורה ודאי יצא, אלא שאולי הוסיף בברכה עוד שם לבטלה, וא"כ אם ב"נ להבבלי היא ארוכה והא מקצר בה יש צד דלא יצא כלל, וברכתו היא לבטלה לגמרי, ואם היא קצרה והאריך בה לכאורה אין כאן אלא הוספת שם בתוך הברכה, וצ"ע.

42. הינו על בעלי חיים שיש בהם נפש, ולפי' זה אין שייך לברך ברכת ב"נ כלל שלא על בשר וביצה, והבבלי הביא שיטות שמברכין ב"נ אף על ירקי או על מיא, ולהני שיטות פי' ברכת בורא נפשות כך הוא, שבורא את נפשות בני האדם האוכלים, ואת חסרונן דהיינו את האוכל עבורם.

43. נראה שמסקנת הירושלמי, שאכן אין ברכה ראשונה מיוחדת על מיני נפש, ורק ברכה אחרונה מיוחדת יש להן, אך אפשר שהירושלמי לא חש לתרץ הקו' מחמת פשיטות התי', שי"ל הא ר' יהודה שמברך על כל פרט של כל מין, והא רבנן.

אתיא דר"ש חסידא כרבי, ודברי שניהם כרבן גמליאל[44].

דתני: 'זה הכלל שהיה רבי יהודה אומר משום ר"ג:

כל שהוא ממין שבעה ואינו מין דגן, מין דגן ולא אפאו פת –

ר"ג אומר: מברך לאחריו שלש ברכות,

וחכמים אומרים: ברכה אחת,

וכל שאינו ממין שבעה ואינו ממין דגן –

ר"ג אומר: מברך לפניו ולאחריו,

וחכמים אומרים: מברך לפניו ולא לאחריו'.

רבי יעקב בר אידי בשם רבי חנינא:

כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין –

אומר עליו בורא מיני מזונות ומברך לאחריה ברכה אחת מעין שלש.

וכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ואינו מחמשת המינין - א"ר יונה, שלח רב זעירא גבי אילין דבית ר' ינאי ואמרון ליי, לית אנא ידע מה אמרון לי,

מאי כדון: א"ר יוסי מסתברא שהכל נהיה בדברו[45].

ר' ירמיה בעי:

הדין דאכל סולת מהו למיברכה בסופה[46] –

---

44. בבבלי (לז:) גרסו בברייתא דר"ג אומר שעל פת אורז ודוחן מברכין מעין שלש, ולרבנן מברכין עליו ולא כלום, והאי ולא כלום היינו בורא נפשות, כמו שמבואר שם בגמ' בע"א, וכן ס"ל לבבלי דעל בשר וביצה ליכא מאן דפליג שמברכין עליהן בורא נפשות, אמנם הירושלמי סובר דלר"ג הוא דמברכין על מה שאינו מין דגן ואינו משבעת המינים ברכה אחרונה, אבל לרבנן אין מברכין על כל שאינו מין דגן ומשבעת המינים ברכה אחרונה כלל, וזהו שאמר דאתיא דרבי שבירך על בשר לאחריו ודר"ש חסידא שבירך לאחריו על מיני מעדנים כר"ג.

45. מדלא אמרינן שיברך עליו כברכת המין שלו, נראה מבואר ששחוק אין מברכין עליו כברכתו, וזה כשמואל שראשי לפתות ששחקן מברך עליהן שהכל ודלא כהגי' שם שהקשו על דברי שמואל ממתני', ועי' במה שנת' שם. ומ"מ לכאורה כ"ז הוא רק בדבר שאין רוב דרכו בשחיקה דאי בדבר שרוב דרכו בשחיקה הלא ביחס לזה קיים דקדוק הירושלמי מן המשנה דפת ויין אע"פ שהם שחוקין בעינן הן, וה"ה לכל דבר שרוב דרכו בשחיקה.

46. צ"ע באיזה סולת מיירי הכא, דלעיל אמרו שכעין סולת מחמשת המינים מברך עליו מעין שלש והיינו סולת שאוכלים אותה כתבשיל, ואם סולת דהכא היינו סולת דהתם צ"ל דלא

א"ר יוסי: והכן לא אכל רבי ירמיה סולת מן יומוי.

ליט צורכה דאי לא[47],

למה[48] הוא חותם בה – בארץ[49],

נעשית כברכת פועלים.

דתני 'הפועלים שהיו עושין מלאכה עם בעל הבית הרי אלו מברכין ברכה ראשונה וכוללין של ירושלים בשל ארץ וחותמין בשל ארץ,

---

ידע ר' ירמיה נוסח על המחיה שהוא הברכה על כל תבשיל של חמשת המינים, וזה תימה. ועוד שלשון מהו למיברכה בסופה משמע שהסתפק האם לברך ולא רק איך לברך.
והראשונים נראה שפי' דסולת דהכא לאו היינו סולת דלעיל, דסולת דלעיל היינו סולת המעורבת ואוכלים אותה כתבשיל, והכא מיירי בסולת לבד שברכתה בפה"א או שהכל, ונסתפק ר' ירמיה בספיקא דר"ת אם הכוסס את החיטה מברך על האדמה ועל פרי האדמה או לאו. אלא שקשה לפי' זה מאי רבותא דר' ירמיה דלא אכיל סולת מן יומוהי, הלא סתם בנ"א ג"כ אינם אוכלין סולת לבדה שאינה נאכלת אלא כתבשיל, וצ"ע. [ויש ראשונים שמשמע מהם שר' ירמיה נסתפק בקליות, אלא דזה צ"ע היכן מצינו שקליות נקראים סולת, והרשב"א פי' שנסתפק בקמח].
ואפשר שספיקו של ר' ירמיה הוא בכעין סולת של שאר מינים, שנתבאר שהברכה לפניהם היא שהכל, ונסתפק ר' ירמיה אם תקנו ברכה לאחריהם, כשם שתקנו על כעין סולת של חמשת המינים, וכמו שאמרו לעיל שתקנו אליבא דרבי ברכה אחרונה על בשר ועל מעדנים.

47. לשון זו רגילה בירושלמי 'לא צורכה דלא', ופירושה הוא כמו לא צורכה דא אלא וכו' דהיינו לא צריך את זה אלא את וכו', וענינה ע"פ רוב הוא שאין צריך לומר את הדין דלעיל מיניה שהוא פשוט, ואין מקום להסתפק בו, אלא בדין הבא, בו יש להסתפק. ולפעמים פי' שאין צריך לומר כך מפני שזה טעות אלא כך צריך לומר. וכאן לכאורה קאי אספיקא דר' ירמיה וקאמר שאין צריך להסתפק בזה, ועי' בהערה הבאה להמשך בי' הירושלמי.

48. יש מן המפרשים שפי' שזה המשך המאמר דלעיל, ולדבריהם נראה לפרש דקאמר הירושלמי שאין צריך להסתפק בדר' ירמיה דודאי מברכין על הסולת, ואם יש ענין לדון בו בברכה אחרונה הוא למה חותם בה בארץ אלא שאין ההקשר בין הדברים מבואר.
והחרדים פי' שהוא ענין חדש ואין לו קשר לדלעיל, ולכאורה לפ"ז היה נראה שחסר בירושלמי שלפנינו המשך המשפט הקודם, דקאמר לא צורכה אלא דא, ולא פי' מה צורכה, אלא שהחרדים עצמו פי' 'לא צורכא אלא דא' באופ"א מאיך שהוא מתפרש בכ"מ בו הוא מופיע בירושלמי, יעו"ש.

49. כוונת הקו' לכאורה היא שמכיון שברכת מעין שלש סוף ענינה הוא בנין ירושלים היה לו לחתום בבונה ירושלים, ולמה חותמין בה בארץ.

אבל אם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן הרי אלו מברכין ארבע. דבית ר' ינאי עבדן לה כמטבע ברכה[50].

מעין המאורע במעין שלוש

מהו להזכיר בה מעין המאורע -

א"ר אבא בר זימנא: ר' זעירא היה מזכיר בה מעין המאורע, א"ר ירמיה: הואיל וחש לה ר' זעירא צריכין אנו מיחוש[51].

סדרי קדימה בברכת הפת

תני[52]: מברכין על הדגן כשהוא מן המובחר, כיצד:

שלמה של[53] קלוסקין ושלימה של בעל הבית - אומר על הקלוסקין,

פרוסה של קלוסקין ושלימה של בעל הבית - אומר על השלימה של בעל הבית[54],

פת חיטין ופת שעורין - אומר על של חיטין[55],

פרוסה של חטים ושלימה של שעורים - אומר על הפרוסה של חטין[56].

---

50. לכאורה היינו שהיו חותמין בה בבונה ירושלים כמטבע ברכה של סוף ברכת המזון, ויש בזה ביאורים נוספים.
51. וכ"פ הרמב"ם והביאוהו התוס' (מד.), אמנם הם כתבו שלא נהגו העולם כן יעו"ש, והאידנא נהגו כן.
52. כ"ז מקורו מתוספתא (ד טו).
53. נוסף ע"פ התוספתא וכן הוא ברש"ס ופשוט הוא.
54. בבבלי נחלקו רב הונא ור' יוחנן בהביאו לפניהם פתיתין ושלמין דלרב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלימין, ולר"י שלימה מצוה מן המובחר. ודברי ר' יוחנן מבוארים בטעמם, אך דברי רב הונא צריכים ביאור מה טעם יברך על הפתיתין דווקא, ויש בזה כמה ביאורים.
והרמב"ן פי' את הבבלי ע"פ הירושלמי דמיירי התם בפתיתין חביבין לו כגון שהם גלוסקין וכיו"ב, וס"ל לרב הונא דחביב עדיף ולר' יוחנן שלם עדיף כמו שאמרו כאן בירושלמי וכ"פ עוד ראשונים. ולדעת הרבה ראשונים מסקנת הגמ' שם בזה דירא שמים יצא ידי שניהם, ויניח פרוסת החביב לתוך השלימה ויבצע.
55. בתוס' בי' דהיינו משום ששל חיטין קודמת לארץ, וכל הקודם לארץ מוקדם לברכה, ולא משום ששל חיטין יפה משל שעורין, דהא אמרינן לעיל ששלם עדיף על יפה, ועי' בהרחבות.
56. גם בבבלי אמרו כן דפרוסה של חיטים ושלימה של שעורין הכל מודים דפרוסה של חיטים

'פת שעורין ופת כוסמין - אומר על של שעורין',
והלא של כוסמין יפה ממנה?
אלא שזו ממין שבעה וזו אין ממין שבעה.
ר' יעקב בר אחא בשם ר' זעירא: דר' יודה היא,
דר' יודה אמר אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

פת טמאה[57] ופת טהורה - ר' חייא בר ווא אמר: אומר על הטהורה,
פת נקייה[58] טמאה ופת קיבר טהורה - ר' חייא בר אדא בשם ר' אחא על איזה מהן שירצה יברך.

קורא

קורא -
ר' יעקב בר אחא בשם שמואל: אומר עליו בורא פרי העץ[59],
תנא ר' חלפתא בן שאול: שהכל נהיה בדברו,
תני ר' יהושע: בורא מיני דשאים[60],
מתניתא דר' אושעיא פליגא עילויי,
'ואילו הן מיני דשאים הקונרס והחלימה והדמוע והאטד'[61]:

עדיפה, אלא שלפי' תוס' והרא"ש שם, ע"ז אמרו בגמ' למסקנא דירא שמים יוצא ידי שניהם, ומניח פרוסה לתוך השלימה ובוצע.

57. לדין זה אין נ"מ בזמן שכל לחמנו טמא, אולם הראשונים דימו פת עכו"ם לפת טמאה, והשוו הלכותיהם.

58. בתוס' מבואר שמעלת נקיה על פני קיבר היא כמעלת גלוסקין על פני של בעה"ב, ועי' בהרחבות.

59. בבבלי אמרו משמיה דשמואל שהכל נהיה בדברו, ודלא כירושלמי שהביאו בשמו בפה"ע.

60. בבבלי אמר שמואל שהכל, ורב יהודה אדמה שזה מקביל למיני דשאים שבירושלמי, ולא הביאו שם מ"ד דס"ל בפה"ע, ומבואר שם דעת הבבלי שאין מברכין בורא פרי העץ על כל היוצא מן העץ אלא על מה שעיקר נטיעת העץ בשבילו והוא 'פרי' העץ, וכן נראה שהיא דעת מ"ד בירושלמי בורא מיני דשאים, ומ"ד בורא פרי העץ נראה דס"ל שמברכין בפה"ע על כל היוצא מן העץ.

61. לכאורה אין כאן סייעתא לברך שהכל או העץ, אלא קו' על מ"ד בורא מיני דשאים, שכאן היה ראוי לברך בפה"א ולא בורא מיני דשאים כיון שאין הקורא מין דשא.

הלכה ב

מתני׳

בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה - יצא,
על פירות האדמה בורא פרי העץ - לא יצא,
ועל כולם אם אמר שהכל - יצא:

גמ׳

רבי חזקיה בשם ר׳ יעקב בר אחא: דר׳ יודה היא,
דר׳ יודה עביד את האילנות כקשים.
אמר רבי יוסי: דברי הכל היא,
פירות האילן בכלל פירות האדמה, ואין פירות האדמה בכלל פירות העץ[62].

[ועל כולם אם אמר שהכל וכו׳[63]]

ברכת שהכל על פת ויין

רב הונא אמר חוץ מן היין ומן הפת.

---

62. בבבלי (מ.) איתא: מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק רבי יהודה היא, דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא, רבי יהודה אומר מביא וקורא. וזה בפשטות כפי׳ רב אחא כאן, ודלא כר׳ יוסי כאן דפליג. והנה הרמב״ם פסק כאן כסתם מתניתין, ואילו גבי ביכורים פסק דלא כר״י, והתחבטו בזה המפרשים, ויש שפי׳ דסמיך על׳ ר״י בירושלמי, וזה קצת תימה שסמך על חד מ״ד בירושלמי נגד מה דפשיטא ליה לבבלי. ויש שפי׳ שהבבלי לא קאמר אלא שדין המשנה מבוסס על הרעיון הנלמד מר״י, אך אפשר שלגבי ברכה מודו רבנן, אמנם בירושלמי מבואר להדיא לא כך, דמאן דאוקמיה כר׳ יהודה היינו דווקא כר׳ יהודה.

63. נוסף ע״פ המפרשים שפ׳ דרב הונא קאי על שהכל כדאיתא בבבלי, אמנם בבבלי הביאו דעת ר׳ יוחנן שפליג וכאן לא הביאו אותו, וצ״ע שבירושלמי לא הביאו לדברי ר׳ יוחנן. ומה״ט ומעוד טעמים פי׳ מורנו הגרנ״ד, דהירושלמי קאי על מי שיברך על הפת ועל היין בורא פרי העץ או פרי האדמה, ועל זה אמר שאם שינה ברכת היין והפת לא יצא, וכדעת ר׳ יהודה לקמן ע״ש, אמנם מי שבריך עליו שהכל אפשר שיצא, כיון ששהכל היא ברכה שיש בה גם משמעות שברא פת ויין בשבחן, ובצד מה היא עדיפה על האדמה והעץ שאינן מתיחסים למעלת הפת והיין כלל.

מתניתא אמרה כן - חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן, חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ[64].

תני: ר' יוסי אומר: כל המשנה על המטבע שטבעו חכמים - לא יצא ידי חובתו,

ר' יודה אומר: כל שנשתנה מברייתו ולא שינה ברכתו - לא יצא[65].

ר' מאיר אומר: אפילו אמר ברוך שברא החפץ הזה מה נאה הוא זה - יצא[66].

ר' יעקב בר אחא בשם שמואל: הלכה כר' מאיר[67],

---

64. צ"ע מאי מוכח ממתני', והחרדים פי' בפי' שני שלא היה צריך לחזור ולומר 'שעל היין הוא אומר', ודי שיאמר התנא 'שעליו אומר', אלא לכך כפל התנא דבריו לומר שאינו אומר עליו אלא זה. והגרח"ק ביאר דעל כולם קאי על תחילת המשנה על פירות האילן ופירות הארץ, וזה המשך למשנה הקודמת שעל פירות האילן הוא אומר וכו', וכיון שהמשנה שם פי' שיין ופת אינם בכלל פירות האילן והארץ, אם כן אינם בכלל ועל כולם אם אמר שהכל יצא.

65. נראה שכוונתו שפת ויין שנשתנו ונשתנית ברכתן לעלויא, אם לא בירך עליהם כברכתן המעולה, אלא בירך עליהן העץ והאדמה כמו שהיתה ברכתן קודם שינויין לא יצא. ויש שפי' כוונתו שאם בירך על פת שעפשה המוציא לא יצא, אך ק"ק ע"ז דמשמע דר"מ דבסמוך חולק על ר' יהודה, משום דלא אכפ"ל במטבע שטבעו חכמים, ואם היו דברי ר' יהודה בפת שעפשה, ומצד שאיבדה שם פת, למה יחלוק עליו ר"מ.

66. מדהובא ר"מ אחר דברי ר' יהודה ולא אחר דברי ר' יוסי, משמע שהוא חלוק גם על ר' יהודה, והיינו דלדידיה דלא אכפ"ל במטבע שתקנו חכמים, לא אכפ"ל ג"כ שיברכו על פת ויין ברכה כללית. והנה בבבלי נחלקו בפת ויין אם יוצא כשמברך עליהן שהכל, ורצו לתלות זה במח' ר"מ ור' יוסי אם המשנה ממטבע יצא, ודחו זה שאין לדמות המח'. ובבבלי לא הובאו דברי ר' יהודה כלל, וממילא לא הובאו דברי ר"מ כמתיחסים אליו, אמנם לגי' הירושלמי בברייתא מבואר כהו"א דהבבלי שאכן תלויים הדברים זב"ז ומאן דס"ל שהמשנה ממטבע יצא ס"ל נמי שהמברך על פת ויין ברכה כללית יצא.

[ומתבאר בזה שמה שאמר ר"מ מה נאה חפץ זה היינו אפ' כשאמר תיבת 'חפץ' ולא הזכיר שם החפץ ג"כ יצא ואין הפי' שהזכיר שם החפץ].

67. הנה נחלקו להלכה המג"א והאבן העוזר, במי שבירך על הפת ועל היין בורא פרי העץ והאדמה אם יצא, דהמג"א ס"ל דלא יצא, והאבן העוזר ס"ל דיצא, ולכאורה נחלקו כאן בירושלמי ר"י ור"מ בזה, דלר' יהודה אם נשתנה ולא שינה ברכתו לא יצא ולר"מ יצא, והנה ר"מ כלל את מח' על ר' יהודה עם סברתו שהמשנה ממטבע שטבעו בברכה יצא, וקיי"ל כותיה בהא דהמשנה ממטבע יצא, וא"כ נראה דקיי"ל כותיה נמי באידך וכהאבן העוזר.

מילתיה דרב אמרה כן,

חד פרסוי אתא לגבי רב בגין דאנא אכל פיסתי ולא אנא חכים מברכא עליה ואנא אמר ברוך דברא הדין פסא נפיק אנא ידי חובתי - א"ל אין[68].

היו כמה אוכלים לפניו ולהם ברכות שונות מה מברך

רב יהודה בשם אבא בר בר חנה:

בר קפרא ותרין תלמידוי נתארחו אצל בעל הבית בהדין פונדיקא דנברכתא[69], אפיק קומיהון פרגן ואחוניא וקפלוטין[70], אמרו, נברך על קפלוטה - דו פטר אחונייתא ולא פטר פרגיתא[71], נברך על אחונייתא - לא פטר לא דין ולא דין.

קפץ חד ובירך על פרגיתא שהכל נהיה בדברו, גחיך ליה חבריה[72], א"ל בר קפרא לא לזה גורגרן אלא לך לוגלן, זה עשה בגרגרנותו, אתה למה לגלגתה. ולזה אמר חכם אין כאן זקן אין כאן?! אמרו לא יצאה שנתן עד שמתו.

---

68. גם בבבלי הובא זה אלא ששם משמע דקאי אברכה ראשונה של ברכת המזון וכאן נראה דקאי אברכת המוציא.
69. ע"פ הרש"ס [והוא שם מקום שהובא גם במג"ת] ולפנינו ברכתא, ומכל מקום ודאי שהוא שם מקום.
70. בבבלי איתא כרוב ודורמסקין ופרגיות.
71. סוגית הירושלמי כאן צריכה ב', והב' המרווח שנקטו כמה ממפרשי הירושלמי, הוא שהירושלמי מיוסד על כמה הנחות: א. שכשאפשר לברך ברכה אחת שתפטור יותר אוכלין מברכין אותה. ב. שאם יש לפניו פרי העץ ופרי האדמה, מברך האדמה ופוטר את של העץ שהאדמה כוללת העץ [וזה דלא כעולא בבבלי מא. שלכתחילה אין לפטור העץ בהאדמה]. ועפ"ז יבואר הירושלמי, שהאחוניא ברכתו העץ והקפלוט ברכתו האדמה והפרגיות שהכל, ואמרו תלמידי בר קפרא, אם נברך על הקפלוטין אמנם הוא פוטר האחוניא אך אינו פוטר הפרגיות, ואם נברך על האחוניא אינו פוטר אפ' את הקפלוט.
72. הנה זה שבירך על הפרגיות סבר שכשם שמברך על פירות האדמה ופוטר בהם את של עץ, אע"פ ששל עץ היא ברכה פרטית יותר, כמו"כ יברך שהכל ויפטור בזה את כלל האוכלין ואע"פ שברכת שהכל היא פחותה וכללית יותר, וגחיך ליה חבריה, כביכול אמר שמה שעשה כן לא מפני שזה הדין, אלא מפני שנתאוה לפרגיות, ולא הסכים עימו דשאני האדמה משהכל, ששהכל הוא ברכה כללית יותר מדי, ואין פוטרין בה פירות לכתחילה, [וחילוק דומה לזה מתבאר גם בבבלי לענין קידמה, שלרוב הראשונים בסוגיא בדף מא. אין דין קדימה של העץ להאדמה אולם האדמה לשהכל קודמת כמבואר בסוגיא דבר קפרא שבבבלי בדף לט]. וע' בשיעורו של מוהרנ"ר שביאר בענין אחר.

א"ר יוסי: הא אזלינן תרין ולא שמעינן מינה כלום,
מיי כדין מסתברא מברך על הקפלוטה, שהכל נהיה בדברו טפילה לו[73]:

הלכה ג

מתני'

על דבר שאין גידוליו מן הארץ - אומר שהכל נהיה בדברו,
על החומץ ועל הגוביי ועל הנובלות - אומר שהכל נהיה בדברו, רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו:

גמ'

החמיץ יינו - אומר ברוך דיין האמת,
בא לאוכלו - אומר שהכל נהיה בדברו.
ראה גוביי - אומר ברוך דיין האמת,
בא לאכלן - אומר שהכל נהיה בדברו.
ראה נובלות שנשרו[74] - אומר ברוך דיין האמת,
בא לאוכלן - אומר ברוך שהכל נהיה בדברו:

---

73. גי' הרשב"א 'שהכל טפילה לירק', ומשמע שהכל טפל לו ואין מברכין אלא עליו, ונראה מזה שהיה הכל אכילה אחת, שעל כן שייך לדון שהכל טפל לירק, ואפשר שרק מה"ט סבר הירושלמי מעיקרא שיש למעט בברכות ולפטור בברכה אחת את הכל. ולגי' 'שהכל נהיה בדברו טפל לו', נראה שאין זה מדין טפל שאין מברכין עליו כלל, אלא כוונתו שברכת שהכל היא פחותה יותר הלכך מברך תחילה על הקפלוטין שברכתן יותר חשובה וחוזר ומברך על הפרגיות שהכל.

74. בבבלי (מ:) ביארו ב' פירושים ב'נובלות': א. בושלי כמרא ב. תמרי דזיקא, ופי' רש"י בושלי כמרא ששרפם השמש. והגמ' דחתה למ"ד תמרי דזיקא, שהם אינם מין קללה. אמנם כאן בירושלמי נראה להדיא שהן תמרי דזיקא, ומאידך מבואר שזה מין קללה שהרי מברך דיין האמת, וצ"ע. וברמב"ם פ"ח הלכה ח' כתב 'והנובלות שהן פגין', ומשמע שנשרו מהעץ קודם זמנם, שאם לא שנשרו מן העץ למה אוכלם פגין, וזה נראה כירושלמי ודלא כהבבלי.
אמנם רבים מפרשים דבושלי כומרא היינו תמרים שנופלים קודם בישולם, ולפ"ז ההבדל בין תמרי דזיקא לבושלי כומרא הוא, דתמרי דזיקא נופלים כשמבושלים, ובושלי כומרא קודם בישולם, ומבשלים אותם אח"כ בכומרא, וכן ביאר בדברי דוד שזה דעת הירושלמי, וכך סבר הרמב"ם. וע"ש מה הדין אחר שבישלם בכומרא. ועי' עוד בהרחבות.

הלכה ד

מתני׳

היו לפניו מינין הרבה -

ר׳ יהודה אומר: אם יש ביניהן ממין שבעה - עליו הוא מברך, וחכמים אומרים: על אי זה מהן שירצה:

גמ׳

קדימת ז׳ המינים ואם טעונים ברכה לאחריהם כשאוכלם קודם סעודה

רבי יהושע בן לוי אמר:

מה פליגן ר׳ יהודה ורבנן כשהיה בדעתו לאכול פת[75],

אבל אין בדעתו לאכול פת - כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

א״ר אבא: צריך לברך בסוף[76],

א״ר יוסי הדא דר׳ בא פליגא על דרבי יהושע בן לוי,

דר׳ יהושע בן לוי אמר, מה פליגין ר׳ יודה ורבנן בשהיה בדעתו לאכול פת, אבל אם אין בדעתו לאכול פת, כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

ומר ר׳ בא וצריך לברך בסוף[77].

---

75. פי׳ מורנו הגרנ״ר שכיון שבדעתו לאכול פת, הרי אותו מין שבעה אינו עומד לעצמו אלא עתיד הוא להכלל בסעודת הפת ולהיפטר בברכתה, וכיון שכן אין הוא חשוב כ״כ ואין צריך לברך עליו ולפטור את המין האחר, אך בשאין בדעתו לאכול פת אחריו, שאז עומד הוא בכל חשיבותו ואינו נטפל לסעודת פת, הרי דינו לקדום למין האחר. ועי׳ ע״ז ביתר בי׳ בשיעורים. ושאר המפרשים בי׳ כאן בדרכים אחרות אך דומות.

76. פי׳ מי שאוכל פירות קודם הסעודה.

77. דהיינו שכיון דס״ל לר׳ אבא שהאוכל פירות קודם הסעודה צריך לברך לאחריהם, ואינם נכללים בסעודת הפת, ונפטרים בברכת המזון, א״כ אין הבדל בין דעתו לאכול פת אחר המין שבעה לבין אין דעתו לאכול פת אחר המין שבעה, שבשניהם אין המין שבעה נכלל בסעודת הפת, וא״א לומר דרבנן פליגי בזה ולא בזה.

[דאי[78] לא בירך נעשה טפילה, דתנינן תמן כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה[79]].

הדא גריזמתה - ר' ירמיה בשם ר' אמי מברך על תורמוסה,
א"ר לוי: על שם (משלי כג כג) **"אל תגזול דל כי דל הוא",**
עד כדון בשיש בדעתו לאכול פת,
לא היה בדעתו לאכול פת לא בדה[80].

---

78. דאי נוסף ע"פ הרש"ס.

79. הגר"א מוחק כל זאת וגורס זאת לקמן, וע' במפרשים מה שפי', ויש שפרשו שהוא פירוש טעמו של ר' אבא שמקשה על ריב"ל, שאם אין מברך על הפירות ברכה אחרונה, ופוטרם בברכת המזון היינו משום שהם טפלים לאכילה, אם כן אף ברכה ראשונה לא יברך, כמו ששנינו כל שהוא עיקר וכו'. וריב"ל יסבור שקל ליטפל לברכה אחרונה יותר מלברכה ראשונה, כמו שמצינו בבבלי בדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה.

80. רבו הפי' בסוגיא זו, ועי' בתנחומא (במדבר כז): אמר ר' תנחומא בר אבא אמר ר' לוי אל תגזל דל כי דל הוא. זה התורמוס שהוא נכנס עם הפרפרת, לא יאמר אדם יש לפני אגוזים תמרים עליהם אני אומר, ומניח את התורמוס, אמר הקדוש ברוך הוא אל תגזל דל כי דל הוא.
ונראה מזה כי גרמיזי הוא מאכל המעורב בו תורמוס עם מינים אחרים משבעת המינים, וקאמר הירושלמי שאין בזה דין קדימה למין שבעה, אלא מברך על התורמוס ופוטר את המין שבעה, שכך ממעט בברכות שאינו מברך אלא בפה"א, [ואפשר שרק כאן הדין כך, שסו"ס אין כאן אלא אכילה אחת יש ענין למעט בברכות]. ואמר ע"ז דה"מ כשאין דין קדימה למין שבעה, דהיינו היכא שבדעתו לאכול פת אח"כ, וכרבנן דבכה"ג אין דין קדימה למין שבעה, אבל אם אין בדעתו לאכול פת אח"כ אינו בדין זה, אלא מברך על המין שבעה, שכיון שאינם נכללים בסעודת פת יש להם חשיבות ודין קדימה, וזה כמו שאמר ריב"ל שיש דין קדימה למין שבעה אף לפי רבנן היכא שאינו עתיד לאכול פת אח"כ.
ויש להבין אם פוטר התורמוס את המין שבעה מדין עיקר וטפל, א"כ מדוע כשיש למין שבעה דין קדימה אין כאן דין עיקר וטפל, ואם אינו עיקר והם טפלים מדוע פוטרם. ונראה מזה שדעת הירושלמי כפשטא דברייתא המובאת בבבלי (מא.) שבפה"א פוטר בפה"ע לכתחילה, וכל שאין דין קדימה למין שבעה מברך על פרי האדמה ופוטר פרי העץ, ורק בשיש לו לפרי העץ דין קדימה מברך על המין שבעה כדי שלא יפטר על ידי פרי האדמה, וכבר נתבאר כן לעיל במעשה דתלמידי דבר קפרא, וכ"כ שם הנועם ירושלמי בבי' הירושלמי כאן.
ועי' בשיעורי מורנו הגרנ"ר שבי' זה הירושלמי בדרך אחרת.

רבן גמליאל זוגה סלק גבי אילין דבית ר' ינאי, חמתהון נסבין זיתא[81] ומברכין לפניו ולאחריו,

אמר לון: ועבדין כדין?![82]

ר' זעירא שלח שאל לר' שמואל בר נחמן[83], ר' כהנא[84] בשם ר' אבינא כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך[85].

אמר ר' זעירא ויאות,

מן מאן דאנן חמיין רבנן סלקון לריש ירחא, ואכלין ענבין ולא מברכין בסופה. לא בשיש בדעתו לאכול פת[86]?!

היו לפניו כמה מינים ממין שבעה

היו לפניו מינין שבעה על איזה מהן הוא מברך, תמן אמרין[87] כל הקודם למקרא קודם לברכה וכל הסמוך לארץ קודם לכל:

הלכה ה

מתני'

בירך על היין שלפני המזון - פטר את היין שלאחר המזון,

בירך על הפרפרת שלפני המזון - פטר את הפרפרת שלאחר המזון,

בירך על הפת - פטר את הפרפרת,

---

81. פי' כשהיה בדעתם לאכול אח"כ פת.
82. תמה עליהם, משום דס"ל כריב"ל דאין מברך לאחר פירות הבאים לפני המזון, שברכת הפת פוטרתן.
83. שאלו, מה הדין להלכה באוכל פירות קודם הסעודה, אם צריך לברך אחריהם.
84. הגר"א מוחק את רב כהנא וגרס אמר, ולגי' שלפנינו י"ל דזו תשובת רב שמואל ב"ר נחמן, שרב כהנא אמר כו'. ולכל הגי' הוכיח ר"ש ב"ר נחמן דמהא מימרא דר' אבינא ש"מ שאין מברכין לאחר הפירות הבאים קודם המזון.
85. כשאינו אוכל פת, ומתני' בשבדעתו לאכול פת אח"כ, וכריב"ל לעיל.
86. ומוכח ג"כ שאין מברכין על הפירות לאחריהם אם אוכלן ובדעתו לאכול פת אח"כ.
87. הוזכר זה גם בבבלי (מא:).

בירך על הפרפרת - לא פטר את הפת[88],
בית שמאי אומרים: אף לא מעשה קדירה:

גמ'

יין שבתוך המזון אם פוטר יין שלאחר המזון

אמר רב חסדא: לא תנינן אלא בירך על היין שלפני המזון - פטר את היין שלאחר המזון, אבל אם בירך על היין שבתוך המזון - לא פטר את היין שלאחר המזון[89].

תמן אמרין: אפילו בירך על היין שלפני המזון - לא פטר את היין שלאחר המזון, והא תנינן בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון?
רב הונא ורבי יהושע בן לוי:
חד אמר[90]: כהדין[91] דשתי קונדיטון,
וחרנה אמר כהדין דשתי חמר בתר בילני[92].

88. כמה דרכים יש בראשונים מהי פרפרת, רש"י פ' דהיינו בשר ודגים וכיו"ב, ותמהו עליו התוס', א"כ מאי קמ"ל שאין הפרפרת פוטרת את הפת, ועי' בשיעורי מורנו הגרנ"ר מש"כ לפרש שיטת רש"י. והתוס' פי' שפרפרת היא פת צנומה בקערה שמברכין עליה מזונות, והרשב"א פי' שפרפרת היא פת הבאה בכיסנין, [והתוס' לא פי' כן, דס"ל שפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה מברכין עליה לפניה, ובמתני' מפורש שהפת פוטרת את הפרפרת, והרשב"א לטעמיה דס"ל שאין פת הבב"כ טעונה ברכה לפניה אלא שהיא באה לאחר המזון]. ולדברי שניהם קמ"ל אף שהוא מין פת אינו פוטר את הפת.
89. בבבלי (מב:), רב אמר פוטר ורב כהנא אומר אינו פוטר, ואמרו שם בשם כל תלמידי דרב שאינו פוטר וכמ"ש כאן, והטעם מבואר שם משום דזה לשתות וזה לשרות, וכתבו התוס' שאין קפידא אלא שהפחות לא יפטור את המעולה, דהיינו שהלשרות אינו פוטר את הלשתות, אבל הלשתות יכול לפטור את הלשרות, ושקודם המזון יכול לפטור את שבתוך המזון, והוכיחו כן מהגמ' בפסחים שיין של קידוש פוטר את היין שבתוך המזון.
90. נוסף ע"פ כת"י רומי ופשוט הוא.
91. פ' משנתנו בכהאי גוונא מיירי שדרך לקבוע אדם סעודתו על היין.
92. ובבלי אמרו דמתני' בשבתות וימים טובים, ויש שהוסיפו לגרוס שם גם לאחר המרחץ.

פת הבאה בכיסנין אחר המזון

רבי חלבו, רב הונא, רב בשם ר' חייא רובא:

פת הבאה כיסנין אחר המזון[93] - טעונה ברכה לפניה ולאחריה,

א"ר אמי: ר' יוחנן פליג[94],

אמר ר' מנא לר' חזקיה: במה הוא פליג[95] כשאכל מאותו המזון באמצע המזון?[96]

---

93. קודם בהמ"ז אלא לאחר שגמרו עיקר הסעודה וסילקו ידיהם מן הפת.

94. נחלקו המפרשים, האם ר' יוחנן דפליג, פליג רק על ברכה אחרונה, וס"ל שמברכין לפניה ולא לאחריה, או דפליג ג"כ על ברכה ראשונה, וסובר שפת הבאה בכיסנין לאחר המזון אין מברכין לא לפניה ולא לאחריה. ובבבלי אמרו שפת הבאה בכיסנין מברכין לפניה ולא לאחריה, ונחלקו תוס' והרשב"א אם מיירי גם בתוך המזון או רק לאחר המזון, ועכ"פ כו"ע מודו דלאחר המזון להבבלי מברך לפניה ולא לאחריה, ונמצא שלמפרשים שר' יוחנן חולק רק בברכה אחרונה, הרי שהבבלי כר' יוחנן, ולמפרשים שר' יוחנן פליג אף בברכה ראשונה הרי הבבלי שיטה שלישית אמצעית, ועי' ע"ז בהרחבות.

95. ברשב"א איתא כאן 'אמר ליה', והיינו שהשיב לו ר' חזקיה שר"י פליג דוקא באכל באותו המין בתוך המזון. ונראה דלא גרס את כל ההמשך, ולהדיא אמר דלא אמר ר"י אלא באוכל באותו המין בתוך הסעודה.

96. הסברא שבאכל מאותו המין באמצע המזון לא יהא צריך לברך אחריו אם אכלו לאחר המזון, היא מפני שכאשר בא בתוך המזון, נעשה חלק מן הסעודה, וכשהוא אוכלו לאחר הסעודה, הרי הוא כאוכל פת וכממשיך הסעודה.

והנה אי נימא שר' יוחנן פליג גם על ברכה ראשונה, י"ל שאם אכל בתוך המזון אינו מברך לפניה, ונעשית הפת הבא"ב כפת הסעודה עצמה, ועל כן אם אכלה לאחר המזון אינו מברך עליה, אך אם מברך לפניה וגם באוכלה תוך המזון מברך לפניה, הרי שאינה נעשית כפת הסעודה עצמה, וא"כ אמאי אם אכלה לאחר המזון אינו מברך עליה לפניה ולאחריה, הרי דברים הבאים לאחר המזון אפ' מחמת הסעודה מברך לאחריהן, וצ"ל שהוא מדין גרירה, שכיון שאכל מאותו המין גם תוך הסעודה וגם לאחריה, ואכילתו שבתוך הסעודה היא חלק מן הסעודה לענין ברכה אחרונה, והרי כל אכילתו את המין הזה אכילה אחת היא, ולכך נעשית כל אכילתו כאילו היא חלק מן הסעודה, ואינו מברך לאחריה.

ועי' בבעה"מ וברמב"ן פסחים כד: שנחלקו אם יש דין גרירה בשותה יין קודם המזון ותוך המזון, אם מיגו שבתוך המזון נפטר בבהמ"ז נפטר גם היין שקודם המזון, או לא, יעו"ש.

ועי' מש"כ הגר"א תע"ג סע' ו' לענין כרפס מדברי הראשונים שאם ברכת האדמה על הכרפס פוטרת את המרור יפטר הכרפס מברכה אחרונה מדין גרירה ע"ש.

א"ל אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון.

וכן אתא ר' חגי בשם ר' זעירא אמר[97]: אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון.

רבי[98] חנינא בר סיסיי הוון אילין דנשייא משלחין ליה נקלווסין[99], והוה שבק לון בתר מזוניה ומברך עליהון תחילה וסוף.

רב הונה[100] אכל תמרין עם פיסתיה –

א"ל רב חייא בר אשי פליג את על רבך, שובקין בתר מזונך ואת מברך עליהן תחילה וסוף[101], א"ל אינין אינין עיקר נגיסתי[102].

רבי יונה ורבי יוסי סלקון למישתיתיה דרבי חנינא ענתנייה, אפיק קומיהון פת הבאה בכיסנין לאחר המזון,

אמרין, נישבוק אולפנה וניתי לן למתניתה,

דתני רבי מנא אמר משום ר' יודה שאמר משום רבי יוסי הגלילי: פת הבא בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה,

אמרי, מכיון דהן יחידיי ורבנן פליגין עלוי נעביד כרבנן[103].

---

97. תיבות 'וכן' ו'אמר' נוסף ע"פ הרש"ס ופשוט הוא.
98. לפנינו אמר ונמחק ע"פ כת"י רומי והערוך.
99. בבמדבר רבה ג' מוכח שהוא תמרים, אמנם ע' במאירי ע"ז יג: שהבין מכאן שהוא מין ממיני פת הבאה בכיסנין. ומכל מקום ענין אחד הם, כמבואר להלן שתמרים הבאים לאחר המזון דינם שייך למח' אם פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה או לא.
100. לפנינו חונא והוגה ע"פ הרא"ש ותר"י וכן הגיה הגר"א וע' מעשה מעין זה חולין קיא:, ושם היה זה רב הונא.
101. לכאורה היה הנידון כך, דלרב אם אוכל תמרים לאחר המזון אע"ג דזייני מברך לאחריהן, ואינן נפטרים בבהמ"ז דלא עדיפי מפהב"כ דג"כ זיינא ואעפ"כ ס"ל לרב שמברך לאחריה, [וכ"ה במלחמות פסחים כד: שזו השיכות בין תמרים לפהב"כ], ורב הונא שאכל תמרים עם פסתיה, סבר ר' חייא בר אשי שאינו אוכלן לאחר המזון מפני שחושש לדעת החולק על רב שאין מברכין ברכה אחרונה על פהב"כ וה"ה על תמרים שלאחר המזון, וא"ל שלא יחלוק על רב אלא יאכלם לאחר המזון ויברך לפניה ולאחריה. והמטרה בזה היא או כדי להרבות בברכות הצריכות, או שאין זה אלא כדי שלא יחלוק על רבו, וכ"ה בחולין קי"א דא"ל ר' חייא בר אשי, יתמא, עבד רבך הכי?! ועי' עוד בהרחבות.
102. כלו', שאין אני עושה כן לחוש לדעת החולק על רב, אלא שהם עיקר נגיסתי ורצוני לאוכלם עם הפת.
103. נמצאת מסקנת הירושלמי שאין מברכין ברכה אחרונה על פהב"כ שלאחר המזון, ולכאורה

[אף לא מעשה קדרה]

בירך על הפרפרת אם פטר מעשה קדירה

אמר מרינוס בי ר' יהושע:

אהן דאכל גריזמי[104] וסלית[105] - אף על גב דהוא מברך על גריזמתה בסופה לא פטר סולתא.

מה כבית שמאי דבית שמאי אומר אף לא מעשה קדירה?

א"ר יוסי דברי הכל היא.

בירך על הפת פטר את הפרפרת ואת מעשה קדירה כדברי בית הלל,

בית שמאי אומרים: לא פטר את מעשה קדירה,

אבל אם בירך על הפרפרת תחילה כל עמא מודיי דלא פטר את הפת ולא מעשה קדירה[106].

ה"ה על תמרים, שהרי הירושלמי דימה אותם לעיל, אך אפשר שלא דימה אותם אלא בכ"ש, שרב שהצריך ברכה בפהב"כ כ"ש שיצריך בתמרים, אך ר' יוחנן שלא הצריך בפהב"כ אפשר שיודה בתמרים שאינם כ"כ מענין המזון, וכ"כ המלחמות הנ"ל והרשב"א בסוגיא בבבלי בשם הבה"ג.

104. לעיל התבאר ע"פ התנחומא שגרזימתא הוא תורמוסים עם אגוזים וענבים, וכאן נראה שהוא מיני מזונות, וצ"ל שגרזיתמא הוא תערובת תורמוסים עם עוד דברים.

105. גרזימא הוא הפרפרת וסולתא הוא מעשה קדרה, כדמשמע לקמן.

106. כוונת הירושלמי, שמתחילה הבין שלב"ש אין פרפרת פוטרת מעשה קדירה, וממילא מבואר שלב"ה פוטרת, והנה מרינוס אמר שפרפרת אינה פוטרת מעשה קדירה, על כן פי' הירושלמי את המשנה באופ"א, שב"ה אומרים שאין הפת פוטרת מעשה קדירה, ולב"ה פוטרת, אבל פרפרת לכו"ע אינה פוטרת מעשה קדירה.

ובבבלי נסתפקו בשני הפי' האלו, והעלו בתיקו.

ולא מבואר בבבלי, אם לפי הפי' שב"ש פליגי בפת, ב"ה מודו בפרפרת דלא פטרה מעשה קדירה או לא. וכאן מבואר דלהאי פי' פרפרת לא פטרה מעשה קדירה לכו"ע.

ולענין הלכה כתב הרשב"א שם וז"ל: 'ומ"מ לענין פסק הלכה מספקא לן אי ב"ש אירשא פליגי או אסיפא פליגי והוה ליה ספק בדרבנן ואמרינן דבסופא פליגי' והיינו שבכל ענין אין מברכין, דחיישינן דילמא פטרה. ועי' ברמב"ם ובגי' השונות בדבריו. ועי' עוד בהרחבות.

האוכל סולת קודם הסעודה

רבי אבא בריה דרב פפא בעי:

אהן דאכל סולת ובדעתיה מיכול פיתא מהו מברכה על סולתא בסופא[107] –

רבנן דקיסרין פשטין לה צריך לברך בסוף:

הלכה ו

מתני'

היו יושבין - כל אחד ואחד מברך לעצמו[108],

היסיבו - אחד מברך לכולן.

בא להן יין בתוך המזון - כל אחד מברך לעצמו,

לאחר המזון - אחד מברך לכולן.

והוא[109] אומר על המוגמר, אף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה:

גמ'

הסבה בבעל הבית

רבי יהושע בן לוי אמר[110]:

---

107. עי' ברשב"א מא: שהבין שנידון זה שייך למח' לעיל בהלכה ד' באוכל פירות לפני המזון אם מברך לאחריהן, ומכאן הכריע להלכה לברך ברכה לאחריהן. ולדבריו תמוה מדוע הביאו ענין זה כאן ולא שם בעיקר הסוגיא, ועוד שלכאורה מסקנא דהתם היא שלא לברך. ואפשר דהתם מיירי בפירות שהובאו לגרור תאוות המאכל על כן הם מחמת הסעודה ונטפלים לסעודה, והכא במעשה קדירה שאינו לצורך הסעודה, על כן אינו טפל לסעודה.

108. יש מן הראשונים (רא"ש רא"ה ועוד) שכתבו, שבלא הסבו אין אחד מוציא את חברו אפ' דיעבד, ובי' סברתם נראה, מפני שבברכות הנהנין אין מוציא את חברו מי שלא אכל, ואף כשאכל אם לא אכל את אותה אכילה אינו מוציאו, ואם לא הסבו אין זו אותה אכילה. וי"א (רוקח הובא בב"י וכ"פ השו"ע והגר"א) שבדיעבד מוציא, שכיון שאכל הרי הוא מחויב בדבר, אע"פ שלא אכל את אותה אכילה, אלא שלכתחילה אינו יוצא בברכת חברו משום מי שאכל הוא יברך, ורק בהסבו שהאכילה היא אותה אכילה, אין כאן חיסרון של מי שאכל הוא יברך.

109. 'הוא' נוסף ע"פ המשניות לפנינו והמשנה שבבלי.

110. תוס' מג. ביארו דהך פלוגתא קאי על בא להם יין בתוך המזון, שבבעה"ב אפ' ביין הבא בתוך המזון הוא מברך לכולם מפני שהכל פונים אצל בעה"ב. וע"ש שרבינו אלחנן פליג ע"ז וסובר

בשבוע הבן היא מתניתא[111], הא בעל הבית בתוך ביתו לא.
תני רבי חייא: אפילו בעל הבית בתוך ביתו[112].

סדר סעודה

תני: סדר סעודה: אורחין נכנסין ויושבין על הספסלין ועל הקתדריות עד שכולן מתכנסין:
הביאו להן יין - כל אחד ואחד מברך לעצמו,
הביאו[113] להן לידים - כל אחד ואחד נוטל ידו אחת[114],
הביאו להן פרפרת - כל אחד ואחד מברך לעצמו.

עלו והיסבו:
הביאו להן יין - אף על פי שבירך על הראשון צריך לברך על השני[115], ואחד מברך ע"י כולם,

---

שגם בבעה"ב אחד מברך לכולם, אמנם יש ראשונים שביארו הך פלוגתא על היכא דלא הסיבו, דריב"ל סבר שבבעה"ב עם בני ביתו א"צ הסבה, וכן דעת תר"י והרא"ש.

111. גרסת כמה ראשונים 'בשבועה כך היא מתניתין באורחים' (רא"ש תר"י ואו"ז סי' קנ), כלומר שברור שאין המשנה אלא באורחים ולא בבעה"ב, וברשב"א מחבר שניהם 'בשבוע הבן היא מתני', באורחין'.

112. כתבו תר"י דהלכה כריב"ל שהוא בתראה, ובאו"ז כתב דמסתבר טעמיה.
ויש לדון האידנא דאין אנו מסיבין, וכתבו ראשונים דישיבה דידן כהסבה דידהו דמי ורק בעמידה אין מצטרפין, אי נימא דבבעה"ב עם בני ביתו מצטרפין גם בעמידה, והב"י בי' קס"ז דן בזה, והכריע דבעמידה לא מהני אפ' בבעה"ב עם בני ביתו. וכ"פ בשו"ע קס"ז סע' י"א, אולם יש לדון שאם מתקבצים כולם סביב שולחן אחד הרי זה דומיא דהסבה, וכעי"ז כתב שם הב"י בשם הרא"ה עיי"ש.

113. בתוספתא הסדר הוא נט"י ואח"כ שתית היין, וכ"ה בבבלי, אלא ששם ליתא לפרפרת, וכן הגיה הגר"א בבי' לשו"ע גם בירושלמי עיי"ש. ונ"מ יש בין הגי', שלהגי' שלפנינו שנט"י היא אחר היין וקודם הפרפרת, משמע שיין אין צריך נטילה ופרפרת בעיא נטילה, אולם לגי' הבבלי והתוספתא ולהגהת הגר"א בירושלמי מבואר שיין צריך נטילת יד אחת, ולגבי פרפרת לא מצאנו שהיא צריכה נטילה [שהנטילה בשביל היין היא]. וע' ברשב"א שגרס בירושלמי הביאו לפניו יין כל אחד נוטל ידו אחת.

114. ברש"י נראה שהנטילה כאן אינה דין אלא כך היה מנהגם, וגם התוס' כתבו שהיא משום נקיות, אולם הרשב"א ועוד כתבו שהיא נטילה מדינא שמא יגע במשקה, כנטילה לדבר שטיבולו במשקה.

115. התוס' ועוד ראשונים פי' דמברך פעם אחרת משום שינוי מקום, ולכאורה אתיא ברייתא זו

הביאו[116] להן לידים - אף על פי שנטל ידו אחת צריך ליטול שתי ידיו[117],
הביאו להם פרפרת - אחד מברך ע"י כולן,
ואין רשות לאורח ליכנס אחר ג' פרפראות.

שינוי מקום

תמן[118] תנינן (סוכה פ"ד מ"ח): **'סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה בשביל כבוד י"ט האחרון'**
רבי אבא בר כהנא רב חייא בר אשי בשם רב: צריך אדם לפסול סוכתו מבעוד יום[119],
רבי יהושע בן לוי אמר: צריך לקדש בתוך ביתו[120].

כמ"ד דשנוי מקום מהני אפ' בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שהרי פרפרת טעונה ברכה לאחריה במקומה, למ"ד דכל שהוא מה' המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומן, אולם למ"ד שרק פת טעונה ברכה לאחריה במקומם אין צריך להעמיד הברייתא כמ"ד זה.
ועי' לקמן גבי קידוש במקום סעודה, שדנו אם דעת לעקור מקומו מועילה שלא יחשב כשנוי מקום, וכאן יש דעת ואעפ"כ מבואר בברייתא שיש כאן שנוי מקום, והו"ל להוכיח שם מברייתא זו. ואפשר שיש לחלק בין שינוי מקום לברכה לבין קידוש במקום סעודה.
ויל"ע כאן עוד, שדעת הרבה ראשונים (הובאו בביה"ל סי' קע"ח), ששינוי ממקום למקום באותו בית א"צ לברך, וכאן לכאורה זה שנוי ממקום למקום באותו בית, וצ"ע. ויותר צ"ע על הרשב"א עצמו שכתב בתשו' (חלק א סימן צו) ששנוי מקום באותו בית אינו צריך ברכה, וכאן כתב שצריך ברכה משום שנוי מקום.

116. גם כאן הסדר בתוספתא הפוך כנ"ל, ובבבלי ג"כ הסדר כהתוספתא אלא שלא הביאו שם את הפרפרת.

117. לכאורה היה די ליטול את אותה היד שלא נטלה מקודם, ומה שהצריכוהו ליטול שני ידיו בי' הרשב"א שזה משום שאותה נטילה לא היתה תיכף לסעודה, וע' מה שכתב בשו"ע קנ"ח סע' ז', ומה שהאריך הגר"א שם אם חולין בנטילה בעי כוונה, ואחרים פ' משום שלא שמר ידיו וה"נ אם יודע שידיו נקיות אינו צריך ליטול (מאירי ורא"ה ועוד).

118. לכאורה כל הסוגיא כאן נכנסה מחמת שינוי מקום המוזכר בברייתא לעיל שיש לברך עליה, וזה ראיה למה שפי' הראשונים שחיוב הברכה המחודש ביין ופרפרת לאחר שעלו והסבו, הוא משום שנוי מקום.

119. ביאור הירושלמי הוא כמו שאמרו בבבלי סוכה מח. על משנה זו, אין לו מקום להוריד כליו מהו? ומפרש והולך, איזו תקנה יעשה שיוכל לאכול בסוכתו, ולא יראה כמוסיף על המצוה.

120. מדברי הירושלמי להלן, מבואר שנחלקו כאן אם יכול לקדש בביתו וללכת לאכול בסוכתו, שלריב"ל יכול ולרב אינו יכול, ועל כן לא נתן רב את העצה לקדש בביתו אלא לפסול סוכתו.

רבי יעקב בר אחא בשם שמואל: קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש.

רבי אחא רבי חיננא בשם רבי אושעיא[121]: מי שסוכתו עריבה עליו מקדש לילי י"ט האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו.

אמר רבי אבון: ולא פליגין, מה דמר רבי אושעיא[122] כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר, ומה דמר שמואל כשלא[123] היה בדעתו לאכול בבית אחר[124].

א"ר מנא אתיא דשמואל כרבי חייא, ודרבי אושעיא כרבי יהושע בן לוי[125].

אמר ר' אמי: זאת אומרת שנחלקין בפירוש[126].

---

121. לפנינו ר' יהושע והוגה ע"פ הרבה נוסחאות וראשונים, ויש שגרסו ר' אושעיא אמר רב, אבל א"א לומר כן, דא"כ תקשי דרב אדרב, למאי דמוקמינן בסמוך דר' אושעיא כריב"ל, ודלא כר' חייא בר אשי משמיה דרב. וע' לקמן.

122. לפנינו ליתא אושעיא אלא רק רב, ולגורסים לעיל ר' אושעיא אמר רב ניחא, אלא שקשה כנ"ל בהערה הקודמת.

123. הגי' לפנינו היא: מה דמר רבי אושעיא כשלא היה בדעתו וכו', ומה דמר שמואל כשהיה בדעתו וכו', וא"א לומר כן שהרי כשהיה בדעתו יותר מסתבר שלא יהיה שנוי מקום, והוגה ע"פ הראשונים והגר"א, ופשוט הוא.

124. בא ליישב שני מימרות אחרונות של שמואל ור' אושעיא, שלכו"ע קידש בביתו ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש, מיהו מי שרוצה יכול לקדש בביתו ולאכול בסוכתו, כיון שכשקידש בביתו היה דעתו לעקור ולאכול בסוכתו.

125. הבי' הנראה הוא שבא לחלוק על ר' אבון, ובא לומר ששמואל ור' אושעיא פליגי, דשמואל כר' חייא בר אשי דס"ל שא"א לקדש וללכת לאכול במקו"א, ור' אושעיא כריב"ל שיכול לקדש ולאכול במקו"א. ולפ"ז אפ' בשהיה בדעתו לעקור ס"ל לשמואל שצריך לחזור ולקדש.

126. הוגה ע"פ הירושלמי בסוכה, וכן הוא ברש"ס, והיינו כמו שנתבאר דמדאוקים ר' מנא לשמואל כר' חייא ולר' אושעיא כרב, ש"מ שהם חולקים. והלשון נחלקים בפירוש, מצאנו כמותו בירושלמי כשבא לשלול סברא שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, עי' לדוגמא לעיל פ"ב ה"א א"ל בפירוש פליגין ועיי"ש. ונראה שכן מסיק הירושלמי לעיקר, וכן נראה לכאורה בברייתא דסדר סעודה, עי' במה שנת' שם. אולם הראשונים בפסחים בסוגיא דקידוש במקום סעודה הביאו שבירושלמי משמע שדעת מהניא לקידוש במקו"ס, ודנו אם אפשר ליישב זה עם הבבלי שמבואר בדבריו שלא מהני דעת, יעו"ש בתוס' ורא"ש ור"ן. ולהאמור עולה שאף מסקנת הירושלמי שלא מהניא דעת.

ונראה שהראשונים גרסו כגי' שלפנינו זאת אומרת שנחלקים בפירות [וכן גריס הר"ש באגרות הרמ"ה סי' נ"ט], ופי' המפרשים דלפ"ז קאי אדלעיל, ואתא למימר שבאכלו פירות הם נחלקים, ואין אחד מוציא בזה את חברו, וזה ע"ד מה שנחלקו בבבלי לגבי יין, ודוחק.

[בא להם יין וכו']

שאלו את בן זומא מפני מה בא להן יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו?

אמר להן מפני שאין בית הבליעה פנוי,

א"ר מנא: הדא אמרה, אהן דעטיש גו מיכלא אסור למימר יים. בגין סכנתא דנפשא[127].

ואומר על המוגמר.

החילוק בין יין למוגמר

מה בין מוגמר ובין יין[128] –

מוגמר כולן מריחין, יין אחד הוא טועם.

---

127. בבבלי אמרו מפני שאין בית הבליעה פנוי, ופי' רש"י פי' כדי שיוכל לענות אמן, ואחרים פי' שכשיענה אמן יבוא לידי סכנה, וכן מוכח כאן בירושלמי. והקשה הרשב"א שלזה סגי שיתקנו שלא יענו אמן, ותי' שחששו שמא יענו אמן מתוך הרגל ויבואו לידי סכנה. והיה אפש"ל באופ"א, דאם אינם עונים אמן יותר טוב שיברכו כאו"א לבדו, שהבא לצאת בברכת חבירו בלא לענות אמן אין זה לכתחילה כמברך בעצמו, שרק בעונה אמן הרי הוא במעלת המברך ואפשר דעדיף מניה. ועי' בהערה הבאה.

128. ר"ח ותר"י פי' שוהוא אומר על המוגמר, היינו מי שבירך המוציא שהוא מברך על המוגמר הבא בתוך הסעודה, והמשך המשנה, אע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה, היינו שאע"פ שבדרך כלל אין מביאין את המוגמר אלא לאחר המזון אעפ"כ אם הביאוהו בתוך המזון זכה בו מי שבירך המוציא.

ולפי דבריהם כוונת קו' הירושלמי, מה בין פת ובין יין, היינו מה בין יין שבתוך המזון שכאו"א מברך לעצמו, לבין מוגמר שאחד מברך לכולם, ותי' ע"ז דמוגמר כיון שכולם מריחין כאחד בלא כוונה צריך אחד לברך ולהוציאם, כדי שלא יהנו מן העוה"ז בלא ברכה, משא"כ ביין שכל אחד נהנה בשעתו לדעת, ויברך קודם הנאתו.

ותימה לפי' הלא נתבאר שאין אחד מברך ביין שבתוך המזון מחשש סכנה, וכי מפני חשש שיהנו מן העוה"ז בלא ברכה, יביאו את המסובין לסכנת נפשות, וצ"ל בדעתם שאה"נ אין עונים אמן, ולית להו להא דהרשב"א בהערה הקודמת דחיישינן שיענה מתוך הרגל, ולדבריהם צ"ל דמה שתקנו שכאו"א יברך לעצמו היינו משום שברכה של כאו"א לעצמו עדיפה מלצאת ע"י אחר בלא עניית אמן, ועל כן במוגמר משום חשש של הנאה מהעוה"ז בלא ברכה תקנו שיצאו כולם מאחר בלא עניית אמן.

אמנם להרשב"א דס"ל דבהא נמי איכא חשש סכנת נפשות א"א לפרש כן, וצ"ל לדבריו ד'והוא אומר על המוגמר' היינו במוגמר שלאחר המזון שאין בזה חשש סכנת נפשות, ולדבריו צריך לפרש הירושלמי כמו שפי' הפ"מ והגרח"ק, שהקשה הירושלמי מפני מה על המוגמר

ברכת הריח

ר' זעירא בשם רב ירמיה: מוגמר כיון שהעלה עשן צריך לברך[129].

רבי ירמיה בעא מיבדוק לרבי זעירא,

א"ל כיצד הוא אומר על שמן ערב -

א"ל: אשר נתן ריח טוב בשמן ערב,

א"ל: אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים[130].

יצחק בר אבא בר מחסיה ורב חננאל הוון יתבין,

חד אמר: ברוך שנתן ריח טוב בעצי בשמים,

וחרנה אמר: ברוך שנתן ריח טוב בעשב הארץ[131].

מתיב מן דמר בעשב הארץ למן דמר בעצי בשמים וכי עצים הן?

א"ל והכתיב (יהושע ג ו) **"ותטמנם בפשתי העץ" וכי עצים הן.**

סלקין לבית רב, ושמעון בר חונה בשם רב: אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים[132].

הבא לאחר המזון אף שבטלה לה הסבה מברכין ואילו ביין בעינן דווקא הסבה, וכמו שמוכח בברייתא דלעיל שביין אם לא הסבו אין אחד מוציא את חברו, וע"ז תי' דיין כאו"א שותה יין אחר, על כן אם לא נצטרפו בהסבה, אין אחד מוציא את חברו, ואילו מוגמר כולם מריחין את אותו מוגמר, וזה עצמו הוי כהסבה לצרפם.

129. כ"ה גם בבבלי (מג.), א"ר זירא אמר רבא בר ירמיה מאימתי מברכין על הריח - משתעלה תמרתו. ועיי"ש.

130. נראה הנידון בזה, אם כיון שכיום נעשה מן הבשמים שמן ערב מברכין עליו, או שמברכין על היסוד והשורש של מה שברא ה', וה' ברא את מיני הבשמים אלא שעשו מזה בנ"א שמן ערב.
גם בבבלי שם אמרו שעל משחא כבישא וטחינא מברך בורא עצי בשמים, ועי"ש כמה דעות בזה, ורק בשמן אפרסמון שריחו מעצמו אמרו שמברכין עליו בורא שמן ערב.

131. נראה שכאן הוא נידון חדש, וכמו שמפרש והולך, האם ראוי לקרות למיני עשבים עצים, ומוכיח מפשתן שראוי לקרות לעשבים עצים.

132. בבבלי (מג:) אמר רב חננאל אמר רב הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים, אמר מר זוטרא מאי קראה והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ, ושם נראה שיש חילוק בין עשבים שאין להם עץ קשה שמברכין עליהן בורא עשבי בשמים, לבין עשבים שגזען קשה שמברכין עליהן בורא עצי בשמים, ואע"פ שבירושלמי לא מבואר חילוק זה, י"ל דלא מיירי אלא בהנהו שגזען קשה.

גניבא אמר: שמן לזוהמא - אינו צריך לברך.

אמר ר' יודן: ואפילו קווי לתוך ידו.

רבי חלבו רב הונא בשם רב: המרבץ אלינתית בתוך ביתו - אינו צריך לברך[133].

אמר רב חסדא: על כולן הוא אומר אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים, בר מן אהן מוסכין דיימר אשר נתן ריח טוב במיני בשמים[134]:

הלכה ז

מתני'

הביאו לו מליח בתחילה ופת עמו -

מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפילה לו.

זה הכלל:

כל שהוא עיקר ועמו טפילה - מברך על העיקר ופוטר את הטפילה:

גמ'

רבי שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן:

מתנייתא עד שלא למדו סעודת מלכים[135], ובמקום שעושין את המליח עיקר.

אבל במקום שאין עושין את המליח עיקר - לא בדא.

---

133. הרש"ס ביאר שאינו אלא להעביר הזוהמא והא כהדין הקודם, והפ"מ והגרח"ק בי' שאין מברכין עליו כיון שאינו בעין אלא נבלע בקרקע, ויסוד הדין מבואר כבר ברמב"ם, שריח שמגמרין בו את הבגדים, אין מברכין עליו כיון שלא נעשה להריח בו, ויש לחלק בין זה למישחא כבישא, ששם כל מציאות השמן להריח בו, ונחשב השמן עצמו כבושם, אבל הבגד והקרקע אין מציאותם להריח בהם, אלא שמבשמים אותן בבושם, נמצא שהבושם עצמו אינו בעין, והבגד והקרקע אינם נחשבים לבושם.

134. כ"ה גם בבבלי (מג.): אמר רבי חייא בריה דאבא בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים. והתם איתותב במה שאמר שעל הכל מברך בורא עצי בשמים. אולם לגי' הגאונים הובאה ברשב"א לא איתובב, עיי"ש.

135. ביאר החרדים שקודם שלמדו סעודת מלכים לא היו אוכלים פרפראות המושכים את המזון קודם הסעודה, אלא מליח אף שאינו מושך המזון. וכמו שאמרו על אפוטרופוס של אגריפס

ר' ירמיה בשם רב:
פיתא ופרור - אומר על הפירור במקום שעושין את הפירור עיקר.
אבל במקום שאין עושין את הפירור עיקר - לא בדא.

רבי סימון בשם ר"ש בן לקיש:
שקיזמי ופיתא - אומר על השקיזמי במקום שעושין את השקיזמי עיקר.
אבל במקום שאין עושין את השקיזמי עיקר - לא בדא:

הלכה ח

מתני'
אכל תאנים וענבים ורימונים -
מברך עליהן שלש ברכות, דברי רבן גמליאל.
וחכמים אומרים: ברכה אחת.
ר' עקיבה אומר: אפילו אכל שלק והוא מזונו - מברך עליו שלש ברכות.

השותה מים לצמאו אומר שהכל נהיה בדברו.
ר' טרפון אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן:

גמ'

שינוי מקום ושינוי יין

ר' סימון, ר' תדאי בשם ר' יהושע:
אכל במזרחה של תאינה[136] ובא לאכול במערבה - צריך לברך[137].

המלך (סוכה כז.) כמה פרפראות אתה מושך לכבוד עצמך. אבל משלמדו סעודת מלכים כבר אין המליח עיקר, שהפרפראות הבאים עימו הם העיקר.

136. הראשונים בפסחים קא: הוכיחו מירושלמי זה, שתאנה איננה דבר שטעון ברכה לאחריו במקומו, שהרי בדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו אין בו שנוי מקום כמבואר בפסחים שם [ודלא כרש"י ורשב"ם דס"ל שכל שבעת המינים חשיבי טעונין ברכה לאחריהן במקומן], אך יש לדחות שמימרא זו אתיא כרב ששת בפסחים שם דס"ל שיש שנוי מקום אפ' בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן.

137. הרמב"ם הביא ירושלמי זה בפ"ד ה"ה, וכתב ע"ז הראב"ד, והוא שלא היה דעתו מתחילה

אבא בר רב הונא אמר: יין חדש יין ישן[138] - צריך לברך[139].

שינוי יין - אין צריך לברך.

שינוי מקום - צריך לברך.

הסיע דעתו - כמי שהוא שינוי מקום.

רבי: על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה[140].

ומה היה אומר -

ר' יצחק רובה בשם רבי: ברוך הטוב והמטיב.

מעשה בר' עקיבה שעשה משתה לשמעון בנו, על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה ואומר חמרא טבא לחיי רבנן ולתלמידיהון.

השותה מים לצמאו אומר ברוך שהכל נהיה בדברו.

א"ר יונה: חוץ ממי דקרים.

א"ר יוסי: ולכל מים שאינו[141] צמא להן.

לכך. והב"י בסי' קע"ח כתב ע"ז, דנראה שכל שרואה מקומו הראשון לא הוי שינוי מקום, ומזרח תאנה ומערבה שאני, דכיון דתאנה מפסקת, הוו להו שני מקומות.

138. לפנינו הנוסח להיפך: יין ישן ויין חדש, והוא תמוה, והוגה ע"פ הרבה ראשונים כנ"ל, וכן הוא בכי"ל.

139. התוס' בברכות נט: הבינו שביין חדש וישן מברך הטוב והמטיב ודקדקו מזה שאין מברך הטוב והמטיב אלא בשהיין השני טוב מן הראשון, אך הקשו ע"ז ממעשה דרבי דלקמן, והביאו שי"מ דהכא מיירי בברכת היין, שיין חדש אינו פוטר את הישן דאינו חשוב אינו פוטר את החשוב, וכן הביאו הרא"ש והריטב"א שי"מ כן, וכ"נ לכאורה רהיטת הירושלמי דמייתי בסמוך לה 'שנוי יין א"צ לברך שנוי מקום צריך לברך', וזה בודאי לענין בפה"ג מיירי. וע' בראבי"ה (פסחים תקי) שגרס להדיא לקמן 'שינוי יין אינו צריך לברך בורא פרי הגפן, אלא הטוב והמטיב'.

140. בתוס' שם כתבו דמהכא מוכח שמברכים הטוב והמטיב אפ' אין השני טוב מן הראשון, ועי' שם מש"כ דאפשר דווקא אם יש צד שהשני טוב מן הראשון, אך אם ברור לו שאין השני טוב מן הראשון אינו מברך.

141. לפנינו 'שהוא' והוגה ע"פ הגר"א, ולדינא אין נפק"מ שלגרסתנו הפי' הוא שעל כל מים שצמא מברך, אלא שגירסת הגר"א נוחה יותר.

ברכת מי דקרים

א"ר אבון: השותה מי דקרים מהו אומר –
ברוך שברא מי רפואות[142].
אית תניי תני מי דקרים, ואית תניי תני מי דקלים,
מאן דמר מי דקרים - שהן דוקרין את המרה,
ומן דמר מי דקלים - שהן יוצאין מבין שני דקלים:

142. בבבלי בכמה דוכתי (לו. ועוד) אמרו שאין מברכים על מידי דאתי לרפואה אלא מפני שאית ליה הנאה מיניה. ולפ"ז כתבו הראשונים (תוס' שם ועוד) שאי לית הנאה מיניה אינו מברך. ודעת הירושלמי כאן שעל הרפואה עצמה מברך.

פרק שביעי

הלכה א

מתני׳

שלשה שאכלו כאחת - חייבין לזמן.

אכל דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי - מזמנין עליהן.

אבל אכל טבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי - אין מזמנין עליהן:

גמ׳

הכא איתמר אין רשאין ליחלק, וכה איתמר חייבין לזמן[1]?

שמואל אמר: כאן בתחלה כאן בסוף[2].

אי זהו בתחילה ואי זהו בסוף – תרין אמורין,

חד אמר: נתנו דעת לאכול - זהו בתחילה, אכלו כזית - זהו בסוף.

וחרנה אמר: אכלו כזית - זהו בתחילה, גמרו אכילתן - זהו בסוף[3].

---

1. הרא״ש ותר״י פי׳ קו׳ זו כקו׳ הבבלי (נ:) תנינא חדא זימנא, והלשון דחוק לפ״ז, ובכל מקום בירושלמי הלשון הכא איתמר וכא איתמר בא להקשות סתירה. ובתוס׳ (מה.) ביארו הקו׳ שחייבים לזמן משמע שמוטל עליהם חיוב לזמן בכל ענין, ואין רשאין ליחלק משמע שאין עליהם חיוב זימון, ויכולים לגמור האחד קודם לחברו, אלא שאם גמרו יחד לא יחלקו. ועי׳ בהרחבות מה שביאר בזה מוהרנ״ר וביאורים נוספים.
2. לפי׳ הרא״ש ותר״י, ׳תחילה׳ היינו תחילה בלא סוף, ו׳סוף׳ היינו תחילה וסוף, דהיינו שממשנה אחת לא היינו למדים אלא כשהיו מצורפים עד הסוף, וממשנה יתירה שמעינן שאפ׳ לא נצטרפו אלא בתחילה, ופליגי לקמן לישני מהו האי תחילה. ולפי׳ תוס׳, ׳תחילה׳ היינו תחילה וסוף, ו׳סוף׳ היינו סוף בלא תחילה, דהא דתנן ׳חייבים לזמן׳ היינו שאם נצטרפו בתחילה חייבים לגמור יחד, והא דקתני ׳אין רשאין ליחלק׳ היינו שלא נצטרפו אלא בסוף אכילתן, שאם גמרו כאחד אין רשאין ליחלק בברכה, אך אינן חייבים לגמור יחד.
3. לפ׳ הרא״ש ותר״י, נחלקו הלשונות מאי תחילה דקמ״ל ממשנה יתירה דאף בה חייבים, אם אפ׳ נתנו דעתן לאכול או דווקא אם אכלו כזית יחד. ומחלוקתם תלויה במה היינו מחייבים

ר' אבא בשם רב הונא, ר' זעירא בשם אבא בר ירמיה: שלושה - חובה, שנים - רשות.

אמרה רבי זעירא קומי רבי יסא, א"ל: אני אין לי אלא משנה שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן[4].

רבנן דהכא בדעתון, ורבנן דהתם בדעתון –

שמואל אמר: שנים שדנו דיניהן דין אלא שהוא נקרא ב"ד חצוף[5].

רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש תרויהון אמרי: אפילו שנים שדנו אין דינן דין.

רב הונא אמר: ג' שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ונתערבו - מזמנין.

מסברא בלא משנה יתירה. ותימה קצת שיאריך הירושלמי בפי' סוף לפי דעתם, בזמן שאין נ"מ ביניהם אלא בפי' תחילה. ולפי' תוס' ה"ק, אם נתנו דעתן לאכול יחד זהו בתחילה, ואם כבר אכלו שנים מהם כזית קודם שנצטרף השלישי עמהם, זהו בסוף. ולדבריהם תמוה מאי סוף לל"ב שאחר שגמרו אכילתן נצטרף שלישי, הלא כבר גמרו אכילתן ומה שייך צירוף. [אמנם מצינו צירוף שלישי גם אחר גמר סעודה, עי' בבבלי מז.]. והתוס' אכן גי' אחרת היתה להם, 'נתנו דעתם זהו בסוף' ואף זה צ"ע דאדרבה, נתנו דעתם הוי יותר תחילה.

בפשטות ללשון ראשון תחילה הוא נתינת דעת בלא אכילה כלל, וללשון שני אכילת כזית דווקא. ובבבלי (נ.) אמרו שישבו לאכול אע"פ שלא אכלו חייבים, ולכאורה היינו כלשון ראשון, אמנם הרא"ש לא הוה מסתברא ליה, וכתב דלא אכלו היינו לא אכלו כזית אלא פחות מכזית, וכתב דהיינו כלשון שני, והא דאמרו כזית לאו דווקא, וה"ה פחות מכזית. והרשב"א ג"כ כתב לדינא כהרא"ש, דבעינן אכילת פחות מכזית, אלא שפי' כן בלשון הראשון דנתנו דעתן לאו דווקא, אלא בעינן אכילת פחות מכזית. ורבינו יונה פי' שתי הלשונות כפשוטן, ופסק כל"ק שכך פשט הבבלי דא"צ אכילה כלל.

4. יש לעיין האם כוונתו לחלוק מסברא, כאומר אני לא ס"ל לי דין זימון, אלא באותו המקרה המבואר במשנה, או דילמא כוונתו להוכיח מן המשנה נגד הדעה הזו. ובכל שאר הפעמים שמופיע בירושלמי לשון זו של 'אני אין לי אלא משנתינו' כוונתו להוכיח מן המשנה, אלא שקשה איזו הוכחה יש מן המשנה, הרי במשנה לא נאמר אלא שלשה חייבים לזמן, ושמא שנים אין חובה אבל רשות מיהא איכא, ואפשר שהוכחתו מסתימת המשנה דלא פירשה שבשנים רשות.

5. כלומר, וכי היכי שנחשבים שנים כשלשה בדוחק לענין ב"ד, ה"נ נחשבים שנים כשלשה לענין זימון רשות, ומבואר ששנים אין מזמנים רשות מצד היותם שנים אלא מצד מה שהם כשלשה בצד מה.

רב חסדא אמר: והן שבאו משלש חבורות[6].

על דעתיה דרבי זעירא וחבורתיה - והן שאכלו ג' כאחת[7].

רבי יונה: על הדא דרב הונא - הטביל ג' איזובות זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ונתערבו - מזה בהן,

רב חסדא אמר: והן שבאו מג' חבילות.

על דעתיה דר' זעירא וחבורתיה והוא שהטביל שלשתן כאחת[8].

אין תימר אין למידין אזוב מברכה –

ואנן חזינן רבנן קיימין בסוכה וילפין מטיט הנרוק.

כיי[9] דתנינן תמן: (סוכה פ"ו מ"ט) **'הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה הא פחות מיכן כשירה'**

מהו לישן תחתיו –

התיב רבי יצחק בן אלישיב: הרי טיט הנרוק משלים במקוה ואין מטבילין בו, אף הכא משלים בסוכה ואין ישינין תחתיו.

ג' שאכלו כאחת וביקש אחד מהן לילך לו

דבית רב אמרי: יברך ברכה ראשונה וילך לו.

---

6. בבבלי (נ.) אמרו משמיה דרב הונא שלשה שבאו מג' חבורות, ורב חסדא פירשו שבאו מג' חבורות של שלשה. ובירושלמי יש לדון אם רב חסדא מפרש דברי רב הונא, או שרב הונא סבר אפ' לא באו מג' חבורות ורב חסדא פליג, ולקמן משמע שזו מחלוקת מדחזרו ואמרו באיזוב, דלרב הונא כך ולרב חסדא כך.
7. פי' הרמב"ן דהיינו ר' ייסא דא"ל לר"ז לעיל, אני אין לי אלא משנתינו וכו', דס"ל שאין לנו לחדש זימון שלא נזכר במשנה, וה"נ ס"ל שאין לחדש זימון בשלשה שלא אכלו שלשתן כאחת, שבמשנה לא אמרו אלא שלשה שאכלו כאחת.
8. מן הדמיון בין ברכה לאיזוב, מבואר שאין כאן מחלוקת עקרונית ביסוד המחייב בזימון, דלר' זירא דווקא אכילה כאחד מחייבת זימון, ולר"ה כל שלשה חייבים בזימון, אלא דכו"ע שלשה חייבים בזימון, אלא דלר"ז בעינן שלשה שעמדו מעיקרא כשלשה, ולרב הונא אפ' לא עמדו מעיקרא כשלשה, ולרב חסדא אם עמדו מעיקרא כחלק משלשה אפ' לא אלו השלשה מצטרפים. וזה שייך לדמות לאיזוב אם שלשה איזובות מצטרפים לאגודה, או שאם כבר נקבעו והוגדרו כאיזובות יחידים, אינם יכולים להיעשות חבורה.
9. הובא דין זה ומקורו מטיט הנרוק, גם בבבלי סוכה (יט:).

אי זו היא ברכה ראשונה[10] –

דבית רב אמרו: זו ברכת הזימון.

רב זעירא בשם רב ירמיה: זו הזן את הכל.

ר' חלבו בר חנן בשם רב: זו הזן את הכל.

התיב רב ששת והא מתניתא פליגא, 'שנים שלשה חייבין בברכת המזון'[11] הא ארבעה לא, אין תימר ברכת זימון ראשונה ניתני ארבעה,

אשכחן תני ארבעה,

אין תימר זו הזן את הכל קשיא,

אין תימר זו הטוב והמטיב - לית את יכול שנייא היא,

דאמר רב הונא משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב. הטוב שלא נסרחו והמטיב שניתנו לקבורה.

אמר רב חונה תיפתר כר' ישמעאל,

דרבי ישמעאל אמר הטוב והמטיב דבר תורה, דכתיב (דברים ח י) ואכלת ושבעת וברכת - זו ברכת הזימון. את ה' אלהיך - זו הזן את הכל. על הארץ - זו ברכת הארץ. הטובה - זו ברכת בונה ירושלים. וכן הוא אומר (תה' ג כה) ההר הטוב הזה והלבנון, אשר נתן לך - זה הטוב והמטיב.

כתוב[12] בתורה ברכה לפניה ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה, מה כתיב בה לפניה - (תה' לה ג) כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו

כתיב במזון ברכה לאחריו ואין כתיב לפניו,

מה כתיב לאחריו - ואכלת ושבעת וברכת.

ומניין ליתן את האמור בזה בזה ואת האמור בזה בזה –

ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן: אתיא "שם" "שם" לגזירה שוה,

---

10. נחלקו בזה בבבלי (מו.), רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזן. ונחלקו הראשונים בזה להלכה, והשו"ע הכריע עד נברך והרמ"א החמיר עד הזן. ופי' הראשונים ע"פ הירושלמי דהכא, דאיירי במי שרוצה לצאת אימתי יכול לצאת, ועיי"ש בראשונים עוד פי'.
11. ע"פ הרשב"א וכעין זה ברש"ס, ולפנינו: הזימון.
12. בבבלי (כא., מח:) אמרו כעין ג"כ כעין זה, עיי"ש.

מה שם שנא' בתורה ברכה לפניו, אף שם שנא' במזון ברכה לפניו.
ומה שם שנאמר במזון ברכה לאחריו, אף שם שנאמר בתורה לאחריה.

עד כדון כרבי עקיבא, כר' ישמעאל[13] –
רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל קל וחומר,
מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו, תורה שהיא טעונה ברכה לפניה אינו דין שתהא טעונה ברכה לאחריה.
עד כדון תורה, מזון מה –
אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה ברכה לפניה, מזון שטעון ברכה לאחריו אינו דין שטעון ברכה לפניו[14].

ר' יצחק ור' נתן ר' יצחק אמר: (שמות כג כה) כי הוא יברך הזבח ואח"כ יאכלו הקרואים.

ר' נתן אומר: (שמות כג כה) "ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך" אימתי הוא קרוי לחמך ואת מימיך עד שלא אכלת[15].

רבי אומר: מה אם בשעה שאכל ושבע צריך לברך. בשעה שהוא תאב לאכול לא כל שכן.
עד כדון מזון, תורה –
מה אם מזון שאינו אלא חיי שעה טעון ברכה לפניו ולאחריו. תורה שהיא חיי עד לא כל שכן.

---

13. נראה לפרשו ע"פ דברי הירושלמי ביומא פ"ח דר"ע דריש גז"ש אפ' אינה מופנה. ובמקומות הרבה מצאנו לירושלמי שאומר עד כדון כר"ע, כר' ישמעאל... ומביא מקור אחר לפי דעת ר' ישמעאל. וכללי המקומות האלו מתחלקים לכמה ענינים, וכללם שר"ע מרבה לדרוש בדקדוק יותר מר' ישמעאל, ע"ד מ"ש בבבלי, ישמעאל אחי בת ובת אני דורש.
14. ק"ו זה הובא גם בבבלי (כא.), ושם הוכיחו נגד זה ממתני' דהתם דבע"ק אינו מברך על המזון לפניו אלא לאחריו, ומוכח דלפניו לאו דאורייתא. והירושלמי אפשר שגם הוא סובר כן, ואי"ז ק"ו גמור אלא סמך, וכעין זה אמרו גם בבבלי ק"ו לחייב ברכה לפניה, כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, ואע"פ שאין ברכה שלפניה דאורייתא, וכבר כתבו התוס' בריש כיצד מברכין דלאו ק"ו גמור הוא.
15. בבבלי דרשו אל תקרי וברך [בצירי פתח] אלא וברך [בקמץ צירי], ואף הירושלמי אפשר שלזה כוונתו, אולם אפשר לפרש דדריש ועבדתם את ה' זו ברכה ואז וברך את לחמך, כלומר שאחר

רבי זעירא בעי אילין ג' קרויות מה את עביד לון בשלשה שאכלו כאחת או בשלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו –

אין תעבדינון כשלשה שאכלו כאחת –

הראשון מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה והאמצעי אינו מברך כל עיקר.

אין תעבדינון כשלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו –

אפי' האמצעי מברך לפניו ולאחריו[16].

א"ר שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים[17].

ואם לרבים אפי' בינו לבין עצמו לא יברך?

הברכה תאכל. ולשני הפי' אימתי הוא קרוי לחמך בא כדי שלא נאמר דבברכה שלאחריה נאמר מקרא זה.

16. בבבלי מגילה פי' את המשנה שאמרו בה הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה, שהראשון מברך ברכה ראשונה והאחרון מברך ברכה אחרונה, והירושלמי צ"ל שנסתפק בפי' המשנה אם כל קורא כשהוא פותח מברך וכשהוא חותם מברך, או שרק הראשון נחשב הפותח והאחרון החותם. עוד אמרו שם בבבלי שהאידנא תקנו רבנן שכאו"א יברך לפניה ולאחריה, וצ"ל שהירושלמי לא הוה שמיע ליה תקנה זו, דאי הוה שמיע ליה, הרי ידע ממנה שמעיקר הדין אינו כן ותקנה חדשה היא.
ויש לתמוה איך נסתפק ר"ז בדבר הנוהג בכל יום, ולהאמור, אפשר דידע שהמנהג שכאו"א מברך אלא שנסתפק אם כך הוא מעיקר הדין או שזו תקנה מאוחרת, וכמו שבאמת אמרו בבבלי.

17. יש שפי' שזו פשיטות לספיקו של ר"ז, ובא לומר שכיון שלא למדו בה"ת מברכת המזון אלא לרבים, אזי המברך הראשון פוטר את כולם והאחרון פוטר את כולם. אך אין זה נראה דהא דלא למדו ברכת התורה אלא ברבים היינו שנתקנה רק על ת"ת ברבים ולא על ת"ת דיחיד, אבל ספיקו של ר"ז הוא על ת"ת דרבים אם שלושת הקרואים הם קריאה אחת או שלש קריאות, על כן נראה יותר שהוא ענין חדש.
ומבואר כאן שברכת התורה בציבור היא דאורייתא, והנה אין חיוב מן התורה לקרוא את התורה בציבור אלא פרשת הקהל, ואעפ"כ מבואר כאן שמברכים על קריאת התורה בציבור, ומבואר בזה שחיוב ברכת התורה הוא כחיוב ברכת המזון שכל שאכל מברך ואע"פ שלא היה חייב לאכול, וה"נ חייב לברך על קריאת התורה בציבור ואע"פ שאין חובה לקרוא בתורה בציבור, ונ"מ בגדר זה, דגם קריאה בתורה שאינה מחויבת כלל, מברכים עליה כשהיא בציבור, וכ"פ בבאר שבע (סוטה לג.), ועוד אחרונים.

א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר כל מצותיה של תורה, מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה[18].

אכל דמאי

הדא אמרה אכל פירות ספק ניתקנו ספק לא ניתקנו מזמנין.

אמר ר' שמעון אחוי דר' ברכיה: בשעה שגזרו על הדמאי רוב עמי הארץ היו מכניסין לבתיהן[19].

ויי דא אמרה דא –

כותי מזמנין עליו, ואהן כותי לאו ספק הוא?!

א"ר אבא: תיפתר כמן דמר כותי כישראל, דאתפלגון כותי הרי הוא[20] כגוי דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל לכל דבר:

הלכה ב

מתני'

נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן.

עד כמה מזמנין עד כזית. רבי יהודה אומר עד כביצה:

---

18. נראה כאן בירושלמי בהדיא, דאף שבה"ת ברבים היא דאורייתא, בת"ת דיחיד היא דרבנן ככל ברכות המצוות.
עוד נראה כאן בירושלמי שברכת התורה היא ברכת המצוות, והיא על מצות ת"ת ולא על מילי דתורה, אולם בירושלמי בפ"ק שדנו אם מברך רק למקרא או גם למשנה וכו' נראה שהברכה היא על מילי דתורה, שאם מצד המצוה אין חילוק בין מקרא למשנה. ומוהרנ"ר ת' דעשאוה כשאר כל מצוותיה של תורה אין הכוונה שהברכה היא על מצות ת"ת אלא שכשם שתקנו ברכה על המצוות תקנו ברכה על התורה עצמה.

19. בבבלי הקשו, דמאי הא לא חזי ליה, ות' כיון דאי בעי מפקר ליה לנכסיה והוה עני, חזי ליה. ולכאורה פליגי על הירושלמי שלא התירו מצד רוב עמי הארץ מעשרין, אלא מכח הסברא של אי בעי חזי ליה, אך י"ל דלא פליגי כלל, שהירושלמי דן מצד ספק איסור טבל דאורייתא שיש בו בדמאי, וכתב דאין מוכח מכאן שבספק מברך דהכא רוב עמי הארץ מעשרין, והבבלי דן מצד ודאי איסור דרבנן שיש בדמאי שגזרו עליו, שהרי בודאי איסור דרבנן אין מזמנין כמו שאמרו בבבלי שעל טבל דרבנן אין מזמנין, וע"ז ת' משום דאי בעי חזי ליה.

20. מ'כישראל' נוסף ע"פ הרש"ס וכעין זה בד"א, ואף לגרסה שלפנינו זה הפי' אלא שהגרסא קשה.

גמ׳

ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי, ר׳ יוסי בן שאול בשם רבי: קטן עושין אותו סניף לעשרה[21].

והתני אין מדקדקין בקטן?[22]

א״ר יוסי: קיימא רבי סימון, ר׳ חנינא, [ר׳ סימון] בשם ר׳ יהושע בן לוי[23]: לשני קטנים נצרכה,

שאם היה קטן - עושין אותו סניף[24], ספק - עושין אותו ודאי.

ר׳ יהודה בר פזי בשם ר׳ יוסי: תשעה נראין כעשרה מזמנין, מה[25] מסוימין[26]?

אלא אפי׳ קטן ביניהן[27].

---

21. וכן אמרו בבבלי (מז:) משמיה דריב״ל: אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה.

22. כלומר משמע שאין מדקדקין אם הוא קטן או גדול אבל אם היה ודאי קטן אין מצרפין אותו, ואת אמרת שאפ׳ ודאי קטן מצרפין אותו.
ומימרא זו דאין מדקדקין בקטן מקורה בתוספתא (ה יח) ובבבלי בי׳ דאתי לאתויי קטן פורח, ופי׳ רש״י שם דהיינו שהביא סימנים ולא בא לכלל שנים, והתוס׳ פי׳ שבא לשנים והביא שערות שלא הגיעו לשיעור כדי לכוף ראשן לעיקרן. ובירושלמי כאן שקרוה לו ספק נראה שפי׳ שאין מדקדקין בקטן, היינו שא״צ לידע ודאי שהביא שערות אלא כל שבא לכלל שנים מסתמא הביא שערות, וכן הבין הגר״א (או״ח נה ה) את דברי הירושלמי, וכתב שמנהגא דעלמא כהירושלמי, ולכאורה דין זה נכון אף להבבלי משום חזקה דרבא, ושמא ס״ל להגר״א דדין עשרה לתפילה כיון שנלמד מנקדשתי בתוך בני ישראל, דינו כדאורייתא, ולא הוה סמכינן אחזקה דרבא, אם לא שהיה דין מיוחד שאין מדקדקין בקטן, ומ״מ קצת תימה על דברי הגר״א דבב״ר מבואר שלא אמרו שקטן מצטרף אלא בברכת המזון ולא בתפילה, והגר״א עצמו הביא זאת בסעיף ד׳ וצ״ל דס״ל דהא דקטן מצטרף לי׳ אינו רק בבהמ״ז, אך הא דאין מדקדקין בקטן הוא גם בתפילה.

23. רבו כאן הגרסאות בשמות בעלי המימרא.

24. ע״פ הגר״א, וכן הוא בב״ר (צא). ולפנינו: ספק, ומכל מקום פי׳ המפרשים דהיינו שעושים אותו סניף, ודוחק.

25. לפנינו תיבת ׳מה׳ קודמת לתיבת ׳מזמנים׳, והגיהו הרבה מפרשים שתיבת ׳מה׳ אחר תיבת ׳מזמנים׳, ושאלה היא מה, מסוימים?!, וכן הוא בכתי״ר וכ״ה בב״ר.

26. פ׳ החרדים ע״פ הערוך סיימוה לשון השלמה, וכי הם שלמים מדוע שט׳ יועילו הרי אין כאן י׳. עוד יש לפרש מלשון חשיבות, כלומר וכי הם חשובים עד שיהיו נידונים כעשרה.

27. בבלי מפרש נראין כעשרה כפשוטו, ואמרו שם, אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמנם מסקנת הבבלי דלית הלכתא כהא שמעתא.

ר' ברכיה א"ר יעקב בר זבדי: בעא קומי ר' יוסי כמה דתימר[28] תמן קטן עושין אותו סניפין לעשרה, ומר אף הכא עושין אותו סניף לשלשה.

מה[29] תמן שמזכירין את השם עושין אותו סניף, כאן שאין מזכירין את השם לא כל שכן.

א"ל והא אינו כל שכן תמן על ידי שהן אומרים את השם עושין אותו סניף, וכאן שאין קורין את השם אין עושין אותו סניף[30].

תני: קטן וספר תורה - עושין אותו סניף,

א"ר יודן: כיני מתניתא - 'קטן לספר תורה עושין אותו סניף'[31].

מאימתי עושין אותו סניף[32] -

רבי אבינא אמר איתפלגון רב הונא ורב יהודה תרויהון בשם שמואל,

חד אמר: כדי שיהא יודע טיב ברכה.

וחרנה אמר: שיהא יודע למי הוא מברך.

---

28. כך הוא בכתי"ר ועוד, ולפנינו: דברים אמורים.

29. הגר"א גורס: א"ל מה תמן. ולפ"ז הם דברי ר' יוסי שהשיב להם שהוא כל שכן, והשואלים לפניו דחו דבריו 'והא אינו כל שכן', ואין מסקנת הסוגיא להלכה ברורה. ולהגי' שלפנינו דלא גרסי' א"ל הרי שהשואלים לפניו שאלוהו שראוי הוא להיות כ"ש, והוא השיב להם שאינו כ"ש. וגי' הגר"א מחוורת יותר שאם היה נראה לשואלים שיש כאן כ"ש מפני מה שאלו. וכגי' הגר"א כ"ה בב"ר.

30. לגי' דידן הרי המסקנה שלאו כ"ש הוא ואינו מצטרף לג', ולגי' הגר"א לא מתבאר מהי המסקנה ובב"ר לא גרסי כלל 'והא אינו כ"ש' וכו', ונראה שהמסקנא היא דכ"ש הוא ומזמנים על קטן גם בג'. ובבבלי לגבי הדין שמצטרף אפ' קטן בעריסה אמרו דזה דווקא לעשרה אבל לא לשלשה, ולגבי קטן היודע למי מברכים, אין מבואר בגמ' ונחלקו בזה ראשונים.
וע' בבבלי (מה:) גבי יצא לשוק, שנחלקו מר זוטרא ורב אשי, דלמר זוטרא צירוף ג' קל יותר מצירוף י', ודעת רב אשי דצירוף י' קל יותר, ומסיק הלכתא כמר זוטרא, והביא הרא"ש בשם הרב יוסף דה"ה לנידון כאן, ולפ"ז אי ברירא לן להלכה שלעשרה מצטרף כ"ש לשלושה.

31. פי' רוב המפרשים דקאי על מה שאמרו במגילה (כג.) קטן עולה למנין שבעה. וע' ברמ"א (סי' רפב סע' ג) שהביא מהר"ן וריב"ש דקטן רק משלים, אבל אין עולין שבעה שכולם קטנים, ולפי' המפרשים יש להוכיח זה מכאן, שלא אמרו אלא עושין אותו סניף. אולם הגרח"ק פי' דעושין אותו סניף לעשרה דבעינן לקריאת התורה, שאין קורין בתורה פחות מעשרה, ולכאורה זה לא כמ"ש בב"ר שאין עושין אותו סניף אלא לברהמ"ז, אבל לא לק"ש ותפילה, ושמא יש חילוק בין ק"ש ותפילה לקריאת התורה, וצ"ע.

32. בב"ר אמרו כן גם על סניף לס"ת, וצ"ב מדוע לתלות ס"ת בברכה, ושמא היינו ברכת התורה.

א"ר נסא: כמה[33] זימנין אכלית עם ר' תחליפא אבא ועם אינייא בר סיסי חביבי ולא זמנין עלי עד שהבאתי שתי שערות[34].

[עד כמה מזמנין עד כזית]

שמואל בר שילת בעא קומי רב, ואית דאמרין בעין קומי ר' שמואל בר שילת:

תשעה פת ואחד ירק[35] - אמר לון מזמנין.

שמנה פת - ושנים ירק אמר לון מזמנין.

שבעה פת - ושלשה ירק אמר לון מזמנין[36].

בבבלי אמרו דקטן המוטל בעריסה מצטרף לי', ור"ת סובר שזה נשאר למסקנה, אמנם כל הראשונים חולקים עליו בזה. עוד אמרו שמברכין על קטן היודע למי מזמנים, ונחלקו ראשונים אם זה רק בי' או גם בג', וכן נחלקו אם זה גם בקטן ממש או רק בקטן פורח.

33. יש לדון אם זה המעשה היה בעשרה או בשלושה, ופשטות הלשון משמע שהיה בשלשה שאכל עם אביו ועם דודו, ואולי היו עוד ולא חשיב להם משום כבוד החכמים. ובב"ר (דפוס וילנא) גרס: א"ר אסי זמנין סגיאין אכלית עם רבי תחליפא וזימנין סגיאין אכלית עם רבי חנינא בר סיסי חביבי ולא זמנין עלי עד שהבאתי שתי שערות, ואם כן אין דיוק כלל. [אמנם בב"ר בהוצאת אלבק הגי' כלפנינו]. ואי קאי אעשרה א"כ מימרא זו חולקת על כל המימרות דלעיל שקטן מצטרף לי', אך אי נימא דקאי אשלושה, י"ל דלא פליג אלא אר' יוסי אי נימא דר' יוסי דלעיל הסיק שמצטרף גם לג'. וכן המשמעות בב"ר שם שסמכו מימרא זו למימרא דר' יוסי דלעיל.

34. בפשטות הוא שתי שערות ככל התורה כולה שהוא גדול ממש, ואין כלל קולא בקטן, ואם כן אינו כהבבלי, ואין להוכיח מכאן לפסק ההלכה. והרא"ש הסיק ע"פ הירושלמי כאן: הלכך המחוור שבכולן אין עושין קטן סניף לעשרה לברכת המזון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות [שהרא"ש למד דהכא מיירי נמי לעשרה, עי' בהערה קודמת]. וצ"ב מדוע מכריע דלא כהבבלי, ואין נראה מדבריו שהוא כחולק על הבבלי. וע' בב"י שהביא דעת מהר"י קלון שה"נ אין זה כהבבלי, אבל הב"י לא ניחא ליה בזה, וביאר דעתו דלדידיה הירושלמי מיירי בהביא שתי שערות ולא בא לשנים. אמנם אף זה דלא כבבלי אא"כ נפרש הבבלי דקטן פורח מזמנין עליו כרש"י דהיינו קטן שהביא שתי שערות ולא בא לכלל שנים, וגם נימא דמסקנת הבבלי דקטן היודע למי מברכים מזמנים עליו היינו בצירוף התנאי דפורח. ועי' עוד בהרחבות.

35. דעת השו"ע דדוקא כזית, וע"ש בגר"א דאפ' פחות מכזית, ודוקא לי' מצטרפין אבל לא לג'.

36. מסתברא גי' הב"ר, דהוסיפו כאן: ששה ירק וארבעה פת מצטרפין, שהרי בסמוך בעו מחצה למחצה אם מצטרפין, משמע דששה פת וארבעה ירק פשיטא ליה שמצטרפין. וא"כ להירושלמי פשיטא דד' מצטרפין ומסתפק בה', אמנם בבבלי נסתפקו בד' דשמא בעינן רובא דמינכר, ומשמע דפשיטא להו בה' דאין מצטרפין דליכא רובא כלל.

רבי אבינא בעי מחצה למחצה מהו - א"ר זעירא: עד דאנא תמן אצרכת לי, מיצרי לי, מינה[37] לא שאלתיה.

רבי ירמיה בעי: אותו שאכל ירק מהו שיברך[38] –

מחלפה שיטתיה דר' ירמיה,

תני: שלש מאות נזירין עלו בימי ר"ש בן שטח מאה וחמשים מצא להן פתח ומאה וחמשים לא מצא להן פתח. אתא גבי ינאי מלכא, א"ל אית הכא תלת מאה נזירין בעיין תשע מאה קרבנין, אלא יהב את פלגא מן דידך ואנא פלגא מן דידי. שלח ליה ארבע מאה וחמשין, אזל לישנא בישא ומר ליה לא יהב מן דידיה כלום. שמע ינאי מלכא וכעם דחל שמעון בן שטח וערק.

בתר יומין סלקון בני נש רברבין מן מלכותא דפרס גבי ינאי מלכא מן דיתבין אכלין אמרין ליה נהירין אנן דהוה אית הכא חד גבר סב והוה אמר קומין מילין דחכמה, תני לון עובדא, אמרין ליה שלח ואייתיתיה.

שלח ויהב ליה מילא ואתא ויתיב ליה בין מלכא למלכתא.

א"ל למה אפליית בי, א"ל לא אפליית בך את מממונך ואנא מן אורייתי. דכתיב (קהלת ז יג) כי בצל החכמה בצל הכסף, אמר ליה ולמה ערקת, א"ל שמעית דמרי כעם עלי ובעית מקיימה הדין קרייא (ישעי' כו כ) חבי כמעט רגע עד יעבר זעם. וקרא עלוי (קהלת ז יג) ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה.

א"ל ולמה יתבת בין מלכא למלכתא א"ל בסיפרי דבן סירא כתיב סלסליה ותרוממך ובין נגידים תושיבך.

אמר הבו ליה כסא דליבריך, נסב כסא ומר נברך על המזון שאכל ינאי וחביריו, א"ל עד כדון את בקשיותך. א"ל ומה נאמר על המזון שלא אכלנו,

אמר הבון ליה דליכול, יהבו ליה ואכל ומר נברך על המזון שאכלנו.

---

37. לפנינו מינך, והגהתי ע"פ ב"ר (ע"ש כל הגרסא) ומהר"פ ועוד.

38. בבראשית רבה ובילקו"ש: מהו מזמנא עליהו, ולפ"ז יש לפרש את ספיקו בשנים אכלו פת ואחד אכל ירק, ונסתפק אם אוכל ירק מצטרף גם לג' או רק לי'. וע' בחרדים שפ' כן אף לגרסתנו. אמנם מפרשים אחרים מפרשים לגרסתנו שפשיטא שמצטרף, והשאלה האם יכול לברך, ויש לעיין לדעתם אם מדובר בג' או בי'.

א"ר יוחנן חולקין על ר"ש בן שטח.
ר' ירמיה אמר על הראשונה[39].
רבי אבא אמר על השנייה.

מחלפה שיטתיה דר' ירמיה התם צריכה ליה, וכה פשיטא ליה?![40]
הן דפשיטא ליה כרבן שמעון בן גמליאל[41], הן דצריכא ליה כרבנן[42].

---

39. כן הוא לפנינו, ובב"ר יש גורסין איפכא וכן הגיהו החרדים והגר"א.
40. הרבה יש לעיין, מהי הסתירה בר' ירמיה, ונאמרו בזה הרבה פי', ולפי הגי' שלפנינו דר' ירמיה אמר חלוקין על הראשונה, הרי שהדקדוק הוא מדלא אמר ר' ירמיה חלוקין על השניה, משמע דסבר שאינן חלוקין על השניה אלא מודו ליה דיכול להוציא וכ"ש להצטרף אע"ג דלא אכל כזית דגן. ויל"ע דילמא לא אמר חלוקין על השניה משום דמספקא ליה דילמא מודו ליה, וי"ל שאם כן לא היה מפרש דברי ר' יוחנן על הראשונה, דדילמא ר' יוחנן ס"ל דחלוקין על השניה, וע"כ דפשיטא ליה דרבנן מודו ליה בשניה.
והנה הא דפשיטא ליה דמודו רבנן לשמעון בן שטח, היינו במה שיכול להוציא את הרבים ידי חובתן, וזה סתירה למה שנסתפק בזה לעיל. וכאמור יש ב' פירושים בספיקו: א. אם אוכל ירק מצטרף גם לג'. ב. אם אוכל ירק יכול להוציא. ולפירוש שספיקו היה לענין להצטרף לג', צ"ל שינאי וחבריו לא היו אלא שנים ושמעון בן שטח השלישי, וצ"ע מנלן הא, ואולי י"ל מדאמר תחילה בדרך שחוק ברוך שאכל ינאי וכו' ואם היה בי' לא היה עושה כן בהזכרת השם.
ולגי' הגר"א דלר' ירמיה חלוקין על השניה, לכאורה הסתירה היא לאידך גיסא, ששם פשיטא ליה דלרבנן אין מוציא, או אין מצטרף, וכאן נסתפק בזה. אלא שאם נפרש כך, בהכרח יש להגיה גם בסמוך: הא דפשיטא ליה כרבנן והא דמספקא ליה כרשב"ג, וגי' זו לא מצינו לא בירושלמי ולא בב"ר ובשאר כל המדרשים והמקורות שהובאה סוגיא זו. ועי' בחרדים שגריס בר' ירמיה כהגר"א שחלוקין על השניה, ומ"מ פירושו הולך בדרך הגי' של חלוקין על הראשונה, עיי"ש.
41. כ"ה לפנינו, והגר"א גריס איפכא דלרשב"ג צריכה ליה ולרבנן פשיטא ליה, ועי' בהערה הבאה.
42. ביאור תי' הירושלמי תלוי הוא בנידון מה היה הספק של ר' ירמיה, ויש כאן בכללות שלשה פי': א. אם נאמר שהספק היה אם מצטרף האוכל ירק לזימון, אזי הפשיטות היא אליבא דרשב"ג שהוא מצטרף, והספק הוא אליבא דרבנן [דהיינו שנסתפק אם רבנן חולקין על רשב"ג]. ור' יוחנן פשיטא לי שאינו מצטרף. ב. אם לר' ירמיה פשיטא ליה שהוא מצטרף וכל ספיקו היה אם יכול להוציא, צ"ל שהירושלמי מדמה בסברא ואומר דרשב"ג שהוא מיקל בציורף וסובר דמצטרף אפ' לג' ס"ל דיכול להוציא, ולרבנן שלג' אינו מצטרף מספקא ליה לר' ירמיה אי יכול להוציא בעשרה, ולפ"ז צ"ל דספיקו של ירמיה היה בעשרה. ג. הגר"א גורס

תני: רשב"ג אומר[43] עלה היסב ואכל עמהן אף על פי שלא אכל כזית דגן מזמנין
דברי חכמים[44] - רבי יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן לעולם אין מזמנין עליו עד שיאכל כזית דגן[45].
והתני שנים פת ואחד ירק מזמנין - מתניתה כרשב"ג:

הלכה ג

מתני'

כיצד מזמנין:

בג' אומר - נברך.

בג' והוא - אומר ברכו.

בעשרה אומר - נברך לאלהינו.

בעשרה והוא - אומר ברכו.

אחד עשרה ואחד עשר רבוא.

במאה אומר - נברך לה' אלהינו.

במאה והוא - אומר ברכו.

באלף אומר - נברך לה' אלהינו אלהי ישראל.

באלף והוא - אומר ברכו.

בריבוא אומר - נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו.

דאליבא דרבנן פשיטא ליה ואליבא דרשב"ג צריכא ליה, ופי' דלרשב"ג דאמר שמצטרף לג' הסתפק ר' ירמיה אם יכול להוציא, ולרבנן דאינו מצטרף פשיטא ליה דכ"ש דאינו מוציא.

43. 'רשב"ג אומר' נוסף ע"פ התוספתא והרש"ס ומהרא"פ.

44. המפרשים פי' דהאי 'דברי חכמים' הוא שאלה, כלומר ודברי חכמים מאי, האם חלוקין חכמים על רשב"ג, ומביא משמיה דר' יוחנן שחלוקין.

45. אמנם בבבלי (מח.) נראה דחכמים לא פליגי אדרשב"ג, דאותיבו התם מרשב"ג על ר' יוחנן, ואם איתא דרבנן פליגי ארשב"ג מאי תיובתא לר' יוחנן הוא דאמר כרבנן. ולפ"ז נראה לכאורה לפסוק כרשב"ג דמצטרף לשלשה, ונחלקו בזה המפרשים והובאה מחלוקתם בטושו"ע סי' קצז.

רבי יוסי הגלילי אומר: לפי רוב הקהל מברכים, שנא' (תהילים סח כז) במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל.

א"ר עקיבא: מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה'.

ר' ישמעאל אומר: ברכו את ה' המבורך:

גמ'

דלמה[46]: ר' זעירא ור' יעקב בר אחא ור' חייא בר בא רבי[47] חנינא חברון דרבנן, הוו יתבון אכלין.

נסב ר' יעקב בר אחא כסא ובירך, ואמר נברך ולא אמר ברכו[48].

א"ל ר' חייא בר בא ולמה לא אמרת ברכו.

א"ל ולא כן תני אין מדקדקין בדבר. בין שאמר נברך בין שאמר ברכו אין תופסין אותו על כך. והנוקדנין תופסין אותו על כך[49].

ובאיש לר' זעירא בגין דצווח ר' יעקב בר אחא לר' חייא בר בא נוקדנא[50].

שמואל אמר איני מוציא את עצמי מן הכלל[51].

---

46. תיבה זו בירושלמי פירושה מעשה, והוא כמו 'דא לימא' כלומר זאת אומרים.
47. נדצ"ל **ו**רבי חנינא חברהון דרבנן.
48. ואע"ג דארבעה היו, ואנן תנינן דבארבעה אומר ברכו.
49. כאן נראה פירושו שגם בארבעה יכול לומר נברך, ואין צ"ל דווקא ברכו, והנקדנים תופסין אותו על שאומר בארבעה נברך, דס"ל לומר בארבעה דווקא ברכו. והנה ברייתא זו הובאה בבבלי (נ.), ושם פי' רש"י דהנקדנין תופסין אותו על שהוציא את עצמו מן הכלל, דיש לו לומר נברך, ולכאורה מוכח בירושלמי דלא כותיה, אולם עי' לקמן.
50. פי' הורע לו לר"ז על שקרא לו [ר' יעקב בר אחא] לר' חייא בר בא - נוקדן, שזלזל בו, ואע"פ שלא קרא לו כך בהדיא מ"מ היה נשמע מדבריו כן, שהרי ר' חייא בר אבא דקדק בדבר, ור' יעקב בר אחא הביא ברייתא שהנקדנין מדקדקין בכך.
51. כלומר שלכתחילה י"ל לומר דווקא נברך, והא דתנינן דאומר ברכו, היינו שיש לו רשות בכך, ומכל מקום נברך עדיף, כן פי' בבבלי (נ.).
והנה בבבלי הביאו ראיה לשמואל מברייתא דלעיל 'בין שאמר ברכו בין שאמר נברך אין תופסין אותו על כך, והנקדנין תופסין אותו על כך'. ולכאורה בירושלמי מבואר ששני ענינים הם, דברייתא קאמרה דלא אכפ"ל בין אמר כך או כך, ושמואל קאמר שיש לו לומר דווקא נברך, ובבבלי דמייתו מברייתא זו ראיה לשמואל, משמע דפי' הברייתא הוא דלכתחילה יש לו לומר נברך כדי שלא יוציא עצמו מהכלל, אלא שאין תופסין אותו אם אומר ברכו, וכ"פ

התיבון הרי ברכת התורה הרי הוא אומר ברכו?

א"ר אבין: מכיון דיימר המבורך, אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל[52].

ר' אבא בר זמינא הוה משמש קומי זעירא[53] מזג ליה כסא, א"ל סב בריך[54].

אמר ליה יהב דעתך דאת מישתי חורנה. דתני: השמש מברך על כל כוס וכוס[55], ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה[56].

אמר ליה: כמא דאנא יהב דעתי מפקא יתיך ידי חובתך בברכתה. כן הב דעתך מפקא ידי חובתך[57].

אמר רב תנחום בר ירמיה מתניתא אמרה כן, 'המתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא'[58]:

רש"י שם כנ"ל. אולם אפשר שלעולם פי' הברייתא, שאין צ"ל דווקא ברכו ויכול לומר גם נברך, ולא מייתי ראיה מינה לשמואל אלא שאפשר לומר ג"כ נברך, וכיון שרשות היא, אמר שמואל דהכי עדיף משום שלא להוציא את עצמו מן הכלל.

52. שבזה הוא מראה שגם הוא מברך את ה'.

53. נדצ"ל ר' זעירא.

54. אין מבואר כ"כ מי מזג למי ומי אמר למי סב בריך וכו', דלא מסתבר דר"ז מזג כוס למי שעומד עליו לשמשו, ומאידך מוכרח שהמשמש הוא ששתה, מדמייתו עלה ברייתא דהשמש מברך על כל כוס וכוס. ונראה לבאר שהמשמש מזג לר"ז, וא"ל ר"ז שהוא אינו חפץ עתה לשתות, ונתן לו רשות לשתות את הכוס.

55. פי' שהשמש מברך על כל כוס וכוס, כיון שאינו יודע כמה יתנו לו, ואין דעתו מעיקרא על יותר מאותה כוס שנתנו לו, על כן הודיע ר"ז לר' אבא בר זמינא שבדעתו ליתן לו עוד כוס, כדי שלא יברך ויחזור ויברך.

56. אינו מברך על כל כוס וכוס כיון שאינו יודע אם יתנו לו, אבל פרוסה יודע הוא שיתנו לו כמה פרוסות. ובבבלי (חולין קז:) אמרו: אמר רבי זירא אמר רב וכו' השמש מברך על כל כוס וכוס, ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה, ור' יוחנן אמר, מברך על כל פרוסה ופרוסה. ואמרו שם: לא קשיא, הא - דאיכא אדם חשוב, הא - דליכא אדם חשוב. ופרש"י, אי איכא אדם חשוב בסעודה בטוח השמש שיתן לו לחם כל הצורך.

57. לפנינו: מפקא ידי חובתי באמן, והוא תימה ונדחקו בזה המפרשים, והוגה ע"פ החרדים ועוד, ופי' שכשם שאני מכוון להוציאך ידי חובה כן תכוון אתה לצאת ידי חובה, דס"ל לר"ז דבעינן כוונת שומע ומשמיע. וכן בבבלי (ר"ה כט.) הביאו משמיה דר"ז דבעינן כוונת שומע לצאת, וכוונת משמיע להוציא את השומע.

58. פי' וחזינן התם דהמתעסק לא יצא כיון שלא כיון למצוה, והשומע ממנו לא יצא, דאע"פ שהשומע התכוין למצוה לא התכוין המשמיע למצוה, ומינה ילפינן דבכל דוכתא בעינן כוונת

במאה אומר כו'

א"ר יוחנן: זו דברי ר' יוסי הגלילי,

אבל דברי חכמים: אחד עשר ואחד עשר ריבוא[59].

רבא אמר: הלכה כמי שאומר אחד עשר ואחד עשר ריבוא[60].

מניין לעדה שהיא עשרה –

ר' בא ור' יסא בשם רבי יוחנן: נאמר כאן "עדה" ונאמר להלן "עדה"[61] מה עדה שנאמר להלן עשרה, אף עדה שנא' כאן עשרה.

א"ר סימון: נאמר כאן תוך[62] ונאמר להלן תוך (במדבר יד ה) ויבאו בני ישראל לשבור בר בתוך הבאים מה "תוך" האמור להלן עשרה אף כאן עשרה.

א"ל ר' יוסי בי ר' בון: אם מתוך את יליף לה סגין אינון[63].

אלא נאמר כאן "בני ישראל" ונאמר להלן "בני ישראל" מה בני ישראל שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה.

מה מקיימין רבנן טעמא דר' יוסי הגלילי "במקהלות" בכל קהילה וקהילה -

א"ר חנינא בריה דר' אבהו: במקהלת כתיב[64]:

שומע ומשמיע. וקצת צ"ע דעיקר מה שאמרו כאן משמיה דר"ז הוא דבעינן כוונת שומע מלבד כוונת משמיע, וזה לא שמענו משם.

59. בא לפרש שהפירוט שבמשנה בעשרה אומר וכו' במאה אומר וכו' ריה"ג היא, ואע"פ שלא הוזכרו דברי ריה"ג אלא בסיפא דמתני'. ועוד מבואר מדבריו דרישא דמתני' 'אחד עשרה ואחד עשרה ריבוא' תנא אחרינא הוא דס"ל דלא כריה"ג אלא כר"ע דבין מרובין בין מועטין אומר בשווה, וכ"ה בבבלי (נ.).

60. כ"ה גם בבבלי (שם) משמיה דרבא, [וחידוש הוא שמובאת מימרא דרבא בירושלמי וכמעט שלא מצינו כן].

61. פי' במרגלים נאמר עד מתי לעדה הרעה הזו והתם עשרה היו שיצאו יהושע וכלב. אולם צ"ב מהו נאמר כאן עדה, היכן נאמר עדה שעליה אנו למדים שהיא בעשרה. וגי' רש"ס: נאמר כאן עדה א-להים נצב בעדת א-ל וכו'.

62. ונקדשתי בתוך בני ישראל.

63. פי' דבני ישראל היו עשרה אבל הם באו בתוך הבאים שהיו יתרים מהם.

64. נראה ביאורו דריה"ג דריש מדכתיב 'במקהלות' לשון רבים שכמה קהילות הם, וכל אחת ואחת יש לה סדר ברכה בפ"ע, ומשו"ה ס"ל שקהילה גדולה מברכת באופ"א מקהילה קטנה.

א"ר עקיבה וכו'

ר' חייא בר אשי קם מיקרי באורייתא ואמר ברכו ולא אמר המבורך, בעון מישתקוניה, אמר להון רב: ארפוניה, דנהיג כר' עקיבה[65].

רבי זעירא קם מקרי כהן במקום לוי ובירך לפניה ולאחריה[66] ובעון מישתקוניה, אמר לון ר' חייא בר אשי: ארפוניה, דכן אינון נהיגון גבייהו.

כתיב (נחמיה ט ה) **"ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול" במה הוא גידלו - גדלו בשם המפורש.**

רב מתנה אמר גדלו בברכה[67].

ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי: למה נקרו אנשי כנסת הגדולה, שהחזירו הגדולה ליושנה[68].

אמר ר' פנחס: משה התקין מטבעה של תפילה: (דברים י יז) **האל הגדול הגבור והנורא.**

ירמיה אמר (ירמי' לב יח) **האל הגדול הגבור ולא אמר הנורא. למה אמר הגבור - לזה נאה לקרות גבור שהוא רואה חורבן ביתו ושותק. ולמה לא אמר נורא - אלא שאין נורא אלא בית המקדש שנא'** (תהילים סח לו) **נורא אלהים ממקדשך.**

ורבנן אמרי ד'מקהלת' כתיב דמשמע קהילה אחת, כלו' שדין אחד לכל הקהילות וכלום מברכים בשווה.

65. בבבלי (נג.) אמרו: רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר, קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה', ואשתיק ולא אמר המבורך. אוושו כולי עלמא, ברכו את ה' המבורך. אמר רבא, פתיא אוכמא, בהדי פלוגתא למה לך, ועוד, הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל. ולכאורה הוא דלא כירושלמי הסובר שאין למחות ביד הנוהג כר"ע, ואפשר שרבא נמי מודה שאין למחות ביד העושה כר"ע, והתם לא מיחה בידו אלא א"ל למה לך לעשות כר"ע וימחו הציבור בידך.

66. היינו שהוא היה כהן וקרא עליית כהן ובירך לפניה ולאחריה, ולא היה לוי וקרא עוד במקום לוי, ושוב בירך לפניה ולאחריה, ורצו להשתיקו, דאע"פ שנהגו שכ"א מברך לפניה ולאחריה, לא נהגו כן באחד שעולה וחוזר ועולה, ובבבל היו נוהגים אף בכה"ג שהוא מברך וחוזר ומברך.

67. בבבלי יומא (סט:) אמרו: במערבא מתנו הכי, רב גידל אמר, גדול שגדלו בשם המפורש, ורב מתנא אמר, האל הגדול הגבור והנורא. וזה נראה הביאור בירושלמי כאן, ועל כן ממשיך ומפרש ענין הגדול הגבור והנורא.

68. כדמפרש והולך.

דניאל אמר (דניאל ט ז) האל הגדול והנורא ולא אמר הגבור, בניו מסורין בקולרין היכן היא גבורתו. ולמה אמר הנורא - לזה נאה לקרות נורא בנוראות שעשה לנו בכבשן האש.

וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו הגדולה ליושנה האל הגדול הגבור והנורא[69].

ובשר ודם יש בו כח ליתן קצבה לדברים הללו[70] –

אמר ר' יצחק בן אלעזר: יודעין הן הנביאים שאלוהן אמיתי ואינן מחניפין לו:

הלכה ד

מתני'

ג' שאכלו כאחת - אינן רשאין ליחלק.

וכן ד' וכן חמשה,

ששה נחלקין עד עשרה,

ועשרה אינן נחלקין עד שיהו עשרים:

גמ'

תני: היה יושב ואוכל בשבת ושכח ולא הוכיר של שבת - רב אמר: חוזר, ושמואל אמר: אינו חוזר.

שמעון בר בא בשם רבי יוחנן: ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר - אין מחזירין אותו[71].

אשכח תני ופליג.

'כל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ראש חודש וחולו של מועד - צריך להזכיר מעין המאורע, אם לא הזכיר - מחזירין אותו.

---

69. פי' בבבלי (שם) דאמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו - שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות?

70. פי' וכי יכולים למעט בשבחו של הקב"ה, ואיך לא אמרו גבור ונורא.

71. וה"ה ודאי לא אמר אין מחזירים אותו, שכל שהוא ספק, חזקה לא אמר, דאי לא תימא הכי, היכי מוכח מברייתא דלהלן דפליגא אדר' יוחנן.

וכל שאין בו קרבן מוסף, כגון חנוכה ופורים - צריך להזכיר מעין המאורע, אם לא הזכיר - אין מחזירין אותו[72].

חנן בר אבא וחברייא הוו יתבין אכלין בשבתא, מן דאכלין וברכין קם אזל ליה[73] חזר לגבן אשכחנון ברכין. אמר ולא כבר בירכנו, אמרין ליה מברכין וחוזרין ומברכין דאשכחן מדכרא דשבתא.

לא אמר כן ר' בא בשם רבי חונא ר' ירמיה מטובה בשם רב: שכח ולא הזכיר של שבת אומר אשר נתן מנוחה לעמו ישראל?

כן בשהסיע דעתו, וכן בשלא הסיע דעתו[74].

תני: עשרה בני אדם שהיו מהלכין בדרך, אף על פי שכולם אוכלין מככר אחד - כל אחד ואחד מברך לעצמו.

ישבו ואכלו, אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככר עצמו אחד מברך על ידי כולם[75].

ר' ירמיה זמין לחבריה בפונדקא[76]:

---

72. בבבלי (מט:) אמרו שבר"ח בבהמ"ז אינו חוזר כיון שאין חובת היום לאכול, ובתפילה חוזר. ולפ"ז אפשר ליישב, דלא פליג ר"י אברייתא, אלא ר' יוחנן מיירי בבהמ"ז והברייתא בתפילה.
73. חנן בר אבא.
74. פי' שאם עדיין לא הסיח דעתו מבהמ"ז כגון שעדיין הוא בברכה רביעית, אומר אשר נתן, ואם הסיח דעתו חוזר לראש. ובבבלי אמרו שאם פתח בהטוב והמטיב, שוב אינו אומר אשר נתן אלא חוזר לראש.
75. הנה לעיל בפרק שישי תנן: היו יושבין לאכול כאו"א מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולם, ובבבלי שם הביאו על משנה זו ברייתא דהכא והקשו שהיא סותרת למשנה, דהכא תניא שאף אם לא הסבו אחד מברך לכולם, ותי' דברייתא מיירי בשאמרו ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן שקבעו עצמם בדיבור. ומבואר שהבבלי אינו מחלק לכאו' בין ברכה ראשונה לאחרונה, דמתני' דהתם בברכה ראשונה איירי, ובריתא בברכת המזון. אולם בדעת הירושלמי שהביא את הברייתא ולא הקשה סתירה מן המשנה, י"ל דס"ל שלברכה ראשונה בעינן הסבה כדי להוציא, ולבהמ"ז א"צ וסגי בישיבה, ומתני' דפרק שישי בברכה ראשונה איירי ובריתא דהכא בזימון, והיינו כשיטת הרמב"ן בריש פרקין, דלזימון לא בעינן הסבה דמצות זימון קובעתן.
76. פי' ואע"פ שלא אכלו מככר אחד, ולא קבעו עצמם כאחד לאכילה, אלא במקרה היו יחד בשעת אכילה כדרך האוכלים בפונדק.

הלכה ה

מתני׳

שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד,
בזמן שמקצתן רואין אילו את אילו - הרי אלו מצטרפין לזימון,
ואם לאו - אילו מזמנין לעצמן ואילו מזמנין לעצמן.
אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר״א,
וחכמים אומרים מברכין:

גמ׳

רבי יונה ור׳ אבא בר זימנא בשם ר׳ זעירא:
לשני בתים נצרכה[77].
א״ר יוחנן והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן[78].

אילין בית נשיאי[79] **מה את עבד לון בבית אחד או בשני בתים -**
נאמר, אם היה דרכן לעבור אילו על אילו - מזמנין, ואם לאו - אין מזמנין[80].

---

77. פי׳ אפ׳ בשני בתים נאמר דין זה שאם מקצתן רואים אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. והלשון מוקשה קצת והו״ל אפ׳ לשני בתים, ולשון לשני בתים נצרכה משמע דדווקא לשני בתים נצרכה, ועי׳ גי׳ הגר״א בהערה הבאה.

78. פי׳ שנכנסו מעיקרא על דעת לזמן יחד. והנה הרשב״א (נ:) כתב דלאו דווקא על שני בתים אמרו כן, אלא ה״ה בבית אחד אין מצטרפין אא״כ נכנסו מעיקרא ע״ד לברך כאחת, אולם דבריו צ״ע טובא דבסמוך בעו על אילין דבית נשיאה אם דין בית אחד להם או דין שני בתים, ולדברי הרשב״א אין חילוק ביניהם, ורמז לקו׳ זו הב״י בסי׳ קצ״ה, ומכח זה דן לפרש דהא דבעינן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן הוא דווקא בשני בתים, וכ״כ האו״ז (הלכות סעודה ר״ד). והגר״א (שם) כתב להגיה הירושלמי כך: א״ר יוחנן, והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. רבי יונה ור׳ אבא בר זימנא בשם ר׳ זעירא, לשני בתים נצרכה. ופירושו שר׳ יונה ור׳ אבא מפרשי מילתא דר׳ יוחנן דהא דקאמר והוא שנכנסו משעה ראשונה לכך, לא נצרכה אלא לשני בתים, אבל בבית אחד אפ׳ לא נכנסו מעיקרא על דעת כן.

79. נראה לפי הענין שהיו שם חדרים חדרים ובכל חדר אוכלים, וקמבעיא ליה, אי חשיבי כבית אחד, ואפ׳ לא נכנסו מעיקרא ע״ד לברך יחד מצטרפין, או כשני בתים, ואין מצטרפין אלא אם נכנסו ע״ד לברך כאחד.

80. פי׳ אם עוברים ממקום למקום בתוך הסעודה.

ר' ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעיא דבי מדרשא והוא מזמן על אילין ועל אילין[81]:

אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים מברכין.

רבי זריקא בשם ר' יוסי בן חנינא: מודים חכמים לר' אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא.

נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא[82].

מילתא דר' יוסה פליגא אדר' יונה[83],

דר' יונה טעם כסא ומתקן לה[84]. אין תימר שהוא מזוג. והתני השותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו –

והא אמר יוחנן[85]: והוא שלנו בכלי מתכות[86].

---

81. שהיה יושב באמצע ורואה את אלו ואת אלו, והרי הוא מצרפן. ודקדק המ"ב (סי' קצה שעה"צ סק"ו) מדקאמר 'והוא מזמן', דדוקא אם המזמן יושב ביניהם הוא מצרפן אבל אדם אחד לא. וכתב הטעם משום שהוא כשמש המשמש לשתיהם במה שהוא מזמן עליהם, ועל כן הוא מצרפם. וצ"ע אמאי לא יצרפם גם מי שאינו מזמן שהרי הם כשלשה חבורות שהאמצעית רואה זו וזו, והיה אפשר לפרש שמה שאמרו דהוא מזמן אינו אלא כדי שישמעו הכל את דברי המזמן על כן העמידו באמצע. והרמב"ם (ברכות פ"ה הל' יב) כתב וז"ל: ואם יש שמש אחד ביניהם שהוא הולך ומשמש מחבורה זו לחבורה זו מצטרפין לזימון אחד, אף על פי שאין מקצת אלו רואין את אלו, והוא שישמעו שתיהן כל דברי המברך בביאור. ואולי מכאן מקורו.

82. פי' נהיגין למזגו ג"כ. ומשמע כאן דכסא דקידושא איננו קרוי כוס של ברכה, ואין בו דיני כוס של ברכה אלא שנהגו בו דין זה של לתת לתוכו מים.

83. פי' דר' יוסי בר חנינא דקאמר שכוס של ברכה צריך למזגו פליג אדר' יונה, דר' יונה היה טועם כוס של ברכה בלילה ומתקנו ומשיירו לברך עליו למחר, ומפני שלא היה לו יין כל צרכו היה עושה כן. ומוכיח מדשיירו למחר שלא היה מזוג, שהרי השותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו, ומוכח שלא מזג כוס של ברכה.

84. פי' הראשונים ע"י שנותן בו מים או יין.

85. כ"ה גם בבבלי נדה (יז.).

86. הלשון הוגה ע"פ הגר"א, ועכ"פ הפי' דדחי דלעולם היה הכוס מזוג, והא דשיירו ר' יונה למחר ושתה ממנו, מפני שאין הקפידא אלא בשלנו בכלי מתכות ור' יונה לא היה מלינן בכלי מתכות.

ר' ירמי' בשם ר' יוחנן: ראשונים היו שואלין שמאל מהו שתסייע לימין בכוס של ברכה[87] -

את שמע מינה תלת,

את שמע שהוא צריך לתופסו בימין,

וצריך שתהא ידו גבוהה מן השולחן טפח[88],

וצריך שנותן עיניו בו[89].

אמר ר' אחא: שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה -

מלא. עיטור. ומודח[90].

ושלשתן בפסוק אחד[91] (דניאל ג, כג) **נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה'. שבע - עיטור[92], רצון - מודח[93], מלא - כמשמעו.**

א"ר חנינא: אם עשיתה כן מה כתיב תמן "ים ודרום ירשה" את זוכה לירש העולם הזה והעולם הבא.

א"ר אלעזר: כוס פגום אין מברכין עליו.

טעמו - פגמו.

את שמע מינה תלת[94],

---

87. גם בבבלי (נא.) הביאו זה, ואסיקנא: אמר רב אשי, הואיל וראשונים אבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעביד לחומרא.
88. שאל"כ היה יכול להסמך בשולחן ולא היה צריך לשמאל שתסייעו.
89. האחרונים פירשו שיתן עיני שכלו - שלא יסיח דעתו מהכוס, שאם יכול להסיח דעתו יניחנו על השולחן קמעא אם צריך לפוש. ועוד יש לפרש שיתן עיניו ממש, ומוכח מן הברייתא שצריך שיתן עיניו דאל"כ יכול לתת מרפקו על השולחן ולא יהיה צריך לסיוע, אלא מפני שצריך שיתן עיניו בו וצריכה הכוס להיות תחת עיניו אינו יכול לעשות כן.
90. בבבלי מנו עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, ומכללם: טעון הדחה, ושטיפה, חי, ומלא, עיטור. ור' יוחנן אמר התם אנו אין לנו אלא ארבעה הדחה ושטיפה חי ומלא.
91. דריש: שבע רצון ומלא - ברכת ה'. כלומר כך תהא כוס של ברכת ה'.
92. שהכוס נראית שבעה שיש לה לתת לאחרים.
93. שהכוס היא לרצון לפני השותה כשהיא מודחת.
94. פי' הגרח"ק דחסר כאן וקאי אברייתא שהובאה בבבלי (פסחים קה:): הנכנס לביתו במוצאי שבת - מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין

שמע מינה כוס פגום אין מברכין עליו,
וצריך שיהא בו כשיעור.
וטעמו פגמו[95].

א"ר תנחום בר יודן: כבוד היום קודם לכבוד לילה,
קדושת הלילה קודמת לקדושת היום[96].
אי זהו כבוד היום[97] –
ר' יוסי בשם רבי יעקב בר אחא ור' אלעזר בר יוסף בשם רב:
בורא פרי הגפן[98].

ר' זריקן בר חמוי דר' זריקן: הזכיר של חנוכה בארץ וקילסו אותו[99].

לו אלא כוס אחד - מניחו עד לאחר המזון, ומשלשלן כולן לאחריו. ואמרינן שם עלה: שמע מינה מיהא מתניתא תמני וכו', ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור, ושמע מינה המברך צריך שיטעום, ושמע מינה טעמו פגמו.
וכן מוכיח כאן מברייתא זו שכוס של ברכה צריך שיעור, שאל"כ יחלק הכוס לשנים ויבדיל על אחד ויברך על השני. ומוכיח עוד שטעמו פגמו, מדאין מועיל שיטעום מעט וישיירנו לברך עליו אח"כ, ש"מ שאין יכול לברך עליו אח"כ שכוס פגום פסול לברכה.

95. בבבלי (פסחים קה:) ג"כ אמרו ש"מ דטעמו פגמו, מיהו רב אשי פליג וקאמר דהא דכוס של ברכה צריך שיעור וטעמו פגמו חדא מילתא, כלו' דאין קפידא בפגום אלא אם לא נותר בו כשיעור, אבל שאר אמוראי התם ס"ל לדינא דאם טעמו פגמו אפ' בשנותר בו כשיעור, וכן פסקו הפוסקים.

96. פי' שבכל עניני כבוד כגון מיני מעדנים או יין [מלבד היין הנצרך לו לקידוש] כבוד סעודת היום עדיף על כבוד סעודת הלילה, אבל קידוש היום שמקדשין בלילה עדיף על הקידוש שמקדשין ביום, שעיקר הקידוש הוא בלילה. וכן אמרו גם בבבלי (פסחים קה.), כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם, ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום. [ומקורו מתוספתא ברכות (ליברמן ג ח)].

97. רש"ס גריס: קידוש היום, וביאורו דאתא לפרושי מהו הנוסח של הקידוש ביום. וגירסתנו יש ליישב דקידוש של יום קרוי 'כבוד היום' משום שאינו מדין קידוש אלא מדין כבוד היום לקבוע סעודתו על היין.

98. כן אמרו גם בבבלי (פסחים קו.): ביום מאי מברך, אמר רב יהודה בורא פרי הגפן.

99. בבבלי (שבת כד.) אמרו דחנוכה בברכת המזון לא יזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה, אמנם רש"י שם פי' 'אינו מזכיר' אינו חייב להזכיר, וכן מבואר שם שהאמוראים הזכירו חנוכה בהודאה שבברכת המזון.

ר' בא בריה דרבי חייא בר בא: הזכיר דיין אמת בהטוב ומטיב וקילסו אותו[100].

רבי בא בריה דר' חייא בר אבא:

אכל מהלך - עומד ומברך.

אכל עומד - יושב ומברך.

אכל יושב - מיסב ומברך.

אכל מיסב - מתעטף ומברך[101].

אם עשה כן[102] הרי הוא כמלאכי השרת. מה טעמא (יסעי' ו ג) **בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו:**

100. פי' בבית האבל וכ"ה בבבלי (מו:).

101. בבבלי (נא:) אמרו: אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, האוכל ומהלך - מברך מעומד, וכשהוא אוכל מעומד - מברך מיושב, וכשהוא מיסב ואוכל - יושב ומברך. והלכתא, בכולהו יושב ומברך.

102. שנתעטף הרי הוא כמלאכי השרת שמכסין עצמן.

פרק שמיני

הלכה א

מתני׳

אלו דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה -

בית שמאי אומרים: מברך על היום ואח״כ מברך על היין,

וב״ה אומרים: מברך על היין ואח״כ מברך על היום:

גמ׳

מה טעמהון דבית שמאי –

שקדושת היום גרמה ליין שיבוא, וכבר נתחייב בקדושת היום עד שלא בא היין.

מה טעמהון דבית הלל –

שהיין גורם לקדושת היום שתאמר, דבר אחר, היין תדיר וקדושה אינה תדירה[1].

א״ר יוסי: מדברי שניהן[2], יין והבדלה היין קודם[3] –

כלום טעמהון דבית שמאי אלא[4] שקדושת היום גרמה ליין שיבוא, וכאן הואיל ולא אבדלה גרמה ליין שיבוא היין קודם.

---

1. כ״ז הובא גם בבבלי (נא:).
2. כלומר שניהם מודים.
3. בבבלי לא דנו בדין זה, אולם גבי יו״ט שחל להיות במו״ש (פסחים קב:) כולהו אמוראי סברי דיין קודם להבדלה, וכר׳ יוסי.
4. מהרא״פ פי׳ דקדושת היום גורמת ליין, כלומר שהיא מכריחה אותו, שא״א לקדש שלא על היין, אבל הבדלה אינה מכריחה את היין שאפשר להבדיל על השכר. וצ״ב דלכאורה סיבת קדימת קדושת היום היא מפני שהיא גורמת שיבוא היין, ואם כן אף הבדלה היא גורמת שיבוא היין [שאם לא יבדיל, לא יביא את היין] ואע״פ שאינה מכריחה דווקא אותו. ועוד שאף הבדלה מכריחה איזה משקה ומה לי אם הוא יין או שכר.
והחרדים פי׳ שהקדושה היא עצמה גורמת היין, שענין היין הוא בא לכבוד קדושת היום, משא״כ בהבדלה שאין ענין ההבדלה גורם ליין, שאינו נכבד מצד עצמו לגרום שיבוא היין לכבודו, אלא שלכבוד השבת מברכים על היין ואומרים ברכת הבדלה.

כלום טעמהון דבית הלל אלא שהיין תדיר וקדושה אינה תדירה וכן הואיל והיין תדיר ואבדלה אינה תדירה היין קודם.

אמר ר' מנא: מדברי שניהן יין ואבדלה אבדלה קודמת -

כלום טעמהון דבית שמאי אלא[5] שכבר נתחייב בקדושת היום עד שלא בא היין, וכאן - הואיל ונתחייב בהבדלה עד שלא בא היין אבדלה קודמת.

כלום טעמהון דבית הלל אלא שהיין גורם לקדושת היום שתאמר, וכאן - הואיל ואין היין גורם לאבדלה שתאמר אבדלה קודמת[6].

א"ר זעירא: מדברי שניהן[7] - מבדילין בלא יין, ואין מקדשין אלא ביין.

והגר"א גריס: כלום טעמהון דב"ש אלא שכבר נתחייב בקדושת היום עד שלא בא היין, וכאן הואיל ולא נתחייב בהבדלה עד שלא בא היין, היין קודם. והביאור בזה נראה, שברכת קדושת היום היא על הקדושה, והיא קיימת לפנינו, ובזה יש לומר שהיא באה קודם ונתחייבנו לברך עליה קודם שנתחייבנו לברך על היין, אולם ההבדלה אינה מציאות העומדת לפנינו שיש לומר שבאה קודם ליין ונתחייבנו לברך עליה קודם ליין [והוא קרוב לפי' החרדים].

5. כלומר, דאף הכא שייכא סברת הואיל ונתחייב בהבדלה עד שלא בא היין. והגר"א גריס כאן: כלום טעמהון דב"ש אלא דקידוש היום גורם ליין שיבא, וכאן הואיל והבדלה גורמת ליין שיבא הבדלה קודמת.

6. היינו שאין היין דווקא גורם להבדלה שתאמר, שאף אם היה מברך על השכר היה מבדיל, וכדמפרש לקמן. וקשה שהרי משקה כל שהו גורם להבדלה שתאמר, ולמה לא תקדם ברכת המשקה שהוא גרם להבדלה שתאמר. ואפשר שהברכה על היין היא ברכה מסוימת ליין מצד מעלתו, ועל כן בקידוש שמקדשין דווקא על יין, כלומר שצריך את מעלת היין המיוחדת כדי לקדש, ראוי להקדים את הברכה שעל מעלת היין, שמצד מעלת היין הגענו לקידוש, אולם בהבדלה שמבדילין אף על שכר, אין לומר שנברך על המשקה תחילה, ואע"פ שמעלת המשקה גרמה ההבדלה, מ"מ אין הברכה שמברכים על המשקה, הגפן או שהכל, מתייחסת למעלת 'משקה' אלא למעלת יין או לכלל האוכלין.

[ובזה מיושב עוד, הא דיש להקשות, שהרי מקדשין אף על הפת, וא"כ אין היין גורם לקידוש שיאמר, שאף הפת גורמת לו, אמנם להאמור מיושב שהפת או היין אחד מהם גורם הקידוש, וכל אחד מהם ברכתו היא על מעלתו המיוחדת, שהפת יש לה ברכה מיוחדת לחשיבות הפת וליין ברכה מיוחדת לחשיבות היין, ועל כן יש להקדים את אותה ברכה על חשיבות הדבר שחשיבותו גורמת לקידוש שיאמר, אבל הבדלה שנאמרת על כל משקה, ואין לכל משקה ברכה המיוחדת לו מצד מעלת משקה שבו, א"כ אין להקדים את הברכה על מה שעושין עליו את ההבדלה, שאינה ברכה על החשיבות שבעוברה נעשית ההבדלה].

7. ר' יוסי ור' מנא. והא דיליף לה מדברי ר' מנא הוא פשוט, שזה מה שאמר ר' מנא דאין היין

היא דעתיה דר' זעירא דר' זעירא אמר מבדילין על השכר, ואזלין מן אתר לאתר[8] משום קדושה[9].

א"ר יוסי בר' בון: נהיגין תמן, במקום שאין יין - שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע[10] וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת[11].

וקשיא על דבית שמאי בלילי שבת היך עבידה -

היה יושב ואוכל בערב שבת וחשכה לילי שבת ואין שם אלא אותו הכוס, את אמר מניחו לאחר המזון ומשלשל כולם עליו. מה נפשך - יברך על היום המזון קודם, יברך על המזון היין קודם, יברך על היין היום קודם[12].

גורם להבדלה שתאמר. אולם הא דיליף לה מדברי ר' יוסי אינו מבואר, ובשלמא לפי' מהרא"פ דלעיל ל"ק, דזה גם מה שקאמר ר' יוסי שאין הבדלה גורמת ליין שיבוא, אולם לפי' החרדים וכן לגי' הגר"א קשה. ובי' החרדים דמוכח כן מדברי ר' יוסי, שאם היה חלוק על ר' מנא בזה, היה אומר דלב"ה היין קודם מחמת שהוא גורם להבדלה, ומדלא אמר כן, ש"מ שהוא מודה לר' מנא שטעם זה ליכא בהבדלה, הואיל ויכול להבדיל אף על שכר.

8. היינו שמבדילין על השכר, וקידוש לא די שאין מקדשין על השכר לכתחילה, אלא אף הולכים ממקום למקום להביא יין לקידוש.

9. בבבלי פסחים (קז.) אמרו שאין מקדשין על השכר, ואמרו שם על זה: סבור מינה, קדושי הוא דלא מקדשינן עילויה, אבל אבדולי - מבדלינן. אמר להו רב חסדא, הכי אמר רב כשם שאין מקדשין עליו - כך אין מבדילין עליו. איתמר נמי, אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל, כשם שאין מקדשין עליו - כך אין מבדילין עליו. וזה דלא כהירושלמי כאן.
אלא שיש ראשונים דס"ל, דאף להבבלי אם היה השכר חמר מדינה מבדילין עליו, ואעפ"כ אין מקדשין עליו, ולפ"ז איכא לאוקמא לסוגית הירושלמי, כשהשכר הוא חמר מדינה, ומשו"ה מבדילין עליו, ואעפ"כ אין מקדשין עליו, אבל דוחק הוא להעמיד הסוגיא דווקא בהכי.

10. מנהג זה הובא בבבלי שבת (כד:), ושם ביארו טעם המנהג, משום סכנה, וכדי להאריך את התפילה בליל שבת, ולאו דווקא במקום שאין יין.

11. נראה שהמנהג בא"י היה לחתום מקדש ישראל ויום השבת, ובבבלי פסחים (קיז:) נחלקו בזה, והכריעו שאין אומרים אלא מקדש השבת.

12. לקמן בפרקין (ה"ח) תנינן: בא להן יין אחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס, בית שמאי אומרים, מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ובית הלל אומרים, מברך על המזון ואחר כך מברך על היין. והנה בבבלי פי' המשנה, שנחלקו אם ברכת המזון טעונה כוס או לא, דלב"ש אין טעונה, ו'מברך על היין' היינו שמברך על היין ושותהו קודם ברכת המזון אם

נשמעינה מן הדא[13] - 'בא להן יין אחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס, [בית שמאי אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ובית הלל אומרים: מברך על המזון ואחר כך מברך על היין'][14].

א"ר בא: על ידי שהוא ברכה קטנה שמא ישכח וישתה, ברם הכא מכיון שהוא משלשה על ידי הכוס אינו שכח[15].

כיצד יעשו על דברי בית שמאי -

יברך על המזון תחילה ואח"כ מברך על היום ואחר כך על היין.

וקשיא על דברי בית הלל במוצאי שבת היך עבידה -

היה יושב ואוכל בשבת וחשכה מוצאי שבת ואין שם אלא אותו הכוס,

את אמר מניחו לאחר המזון ומשלשל כולן עליו,

ירצה, וב"ה אומרים שחייב להניחו לברך עליו ברכת המזון דברכת המזון טעונה כוס. אולם הירושלמי מפרש למתני' בענין אחר, שנחלקו כשמברך על הכוס אם מברך תחילה על היין ואח"כ על המזון, או שמברך תחילה על המזון ואח"כ על היין, והא דנקטה המשנה בא להם יין לאחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס, הוא מפני שאם היה להם שם עוד כוס אחר מברך עליו על היין, ואינו צריך לחזור ולברך עוד על כוס של ברכת המזון. [וזה כרב אשי פסחים (קג:) ודלא כתלמידי דרב, דלדידהו אף אם בירך הגפן על כוס שבתוך המזון, כשמברך ברכת המזון צריך לחזור ולברך על הכוס].

והירושלמי ע"פ דעתו זו מקשה, מה יעשה כשהיה יושב ואוכל וחשכה לו לילי שבת, ואין לו אלא אותו הכוס וצריך לקדש ולכרך עליה ברכת המזון ולברך על היין, ודין הוא שברכת המזון קודם לקידוש, אלא שאליבא דב"ש ברכת הגפן קודמת לברכת המזון אבל מאוחרת היא לברכת היום, וא"כ מה יעשה.

13. בא לפרש מנליה דברכת היין קודמת לב"ש לברכת המזון, ומפרש שהמקור לזה הוא ממשנה זו.

14. נוסף ע"פ רש"ס, ואף למאן דלא גרס לה נראה שהוא כעין וכו', בא להם יין בתוך המזון וכו'.

15. ר' בא מפרש דטעמייהו דב"ש להקדים ברכת היין לברכת המזון, מכיון שברכת היין היא ברכה קטנה, ואינו רגיל תמיד לברכה [שהרי להירושלמי ביש שם כוס אחר אינו מברך הגפן על כוס של ברכת המזון], ויש לחוש שמא ישכחנה. וקאמר דבמקרה של חשכה לילי שבת אין לחוש לזה שהרי לאחר ברכת המזון צריך הוא לקדש ולברך על היין וזהו ענין ארוך ואין לחוש שמא ישכחנו, ועל כן בכה"ג נכון אף לדעת ב"ש לברך על היין לאחר ברכת המזון והקידוש, ומסיים הירושלמי דאכן כך יעשה, יברך על המזון ואח"כ על היום ואח"כ על היין.

מה נפשך, יברך על המזון - נר קודם, יברך על הנר - היין קודם[16], יברך על היין - המזון קודם[17].

נשמעינה מן הדא[18] - 'אמר רבי יהודה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על ברכת המזון שהוא בתחילה, ולא על הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על הנר ועל הבשמים שבית שמאי אומרים נר ואחר כך בשמים ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך נר'[19].

ר' בא[20] ורב יהודה הלכה כמי שהוא אומר בשמים ואחר כך נר.

כיצד יעשה על דברי בית הלל - יברך על המזון תחילה ואחר כך יברך על היין ואחר כך על הנר.

יום טוב שחל להיות במוצאי שבת -

ר' יוחנן אמר: יקנ"ה - יין קידוש נר הבדלה.

חנין בר בא אמר בשם רב: יין קידוש נר הבדלה סוכה וזמן[21].

---

16. מבואר בסתמא דירושלמי כר' יוסי דלעיל, דיין קודם להבדלה, ודלא כר' מנא דאמר שהבדלה קודמת ליין, דהא נר לכו"ע קודם להבדלה וקאמר דיין קודם לו.
17. לפנינו הנוסח: יברך על היין - המזון קודם, יברך על המזון - הנר קודם, יברך על הנר - הבדלה קודמת. ולפי"ז עיקר הקושיא אינה מבוארת, שלא ביארו אלא שיין מאוחר למזון ומזון לנר ונר להבדלה, ומאי קו' יש בזה, יבדיל ואח"כ יברך על הנר ועל המזון ועל היין, ועיקר הקו' היא, שברכת המזון קודמת לנר והבדלה, ומאידך היין מאוחר לברכת המזון אבל קודם לנר והבדלה, וזה לא מבואר בלשון הקו', ובפנים הוגה ע"פ גירסת הגר"א, ולפ"ז ניחא.
18. כלומר דמסיק הירושלמי דאכן לר"מ דמתניתין כותיה, דס"ל דמזון לאחר הבדלה, לא נדע מה נעשה בסעודה שבמו"ש, אבל יעשה כר' יהודה דלדידיה הבדלה לאחר המזון, ויברך על המזון ועל היין ויבדיל. ונראה שאין בירושלמי כאן קושיא ותמיהה מה יעשה, שא"כ מאי משני דאנן עבדינן כר' יהודה, אכתי לר"מ היכי עביד, אלא יש כאן בירור למעשה במצב כזה איזה ענין יש לו להעדיף, אם הקדמת יין לנר או הקדמת מזון ליין, ומשני דאין בזה נ"מ כיון דעבדינן כר' יהודה.
19. כן הוא בבבלי (פסחים קג.) וכן הגיה הגר"א, ולפנינו הגרסא להיפך: ב"ש אומרים בשמים ואח"כ נר וב"ה אומרים מאור ואח"כ בשמים.
20. לפנינו הגי' רבא, ואמנם רבא בפסחים (שם) אמר משמיה דר' יוחנן שנהגו כר' יהודה ואליבא דבית הלל, אולם אין דרך הירושלמי להביא מימרות משמיה דרבא, ע"כ נראה להגיה ר' בא, וכ"ה בכי"ר.
21. ג"כ סובר כר' יוחנן אלא שמוסיף לבאר לענין יו"ט ראשון של סוכה, איך יסדר ג"כ ברכות סוכה וזמן [וכ"ה גם בבבלי בסוכה (נו.)].

רבי חנינא אמר: נהי"ק[22].

שמואל[23] אמר כהדא דרבי חנינא, דאמר רבי אחא בשם רבי יהושע בן לוי: מלך יוצא ושלטון נכנס, מלוין את המלך ואחר כך מכניסין את השלטון.

לוי אמר: ינה"ק[24].

מסתברא דלוי אמר מעין שניהם[25].

אמר רבי זעירא: בעא קומי רבי יוסי היך עובדין עובדא –

אמר ליה: כרב וכרבי יוחנן, וכן נפק עובדא כרב וכר' יוחנן.

---

22. נהי"ק - כ"ה הגי' בכי"ר, וכן מבואר בפסחים (קב:) שכך היא דעת ר' יהושע בן חנניה, ור' חנינא פי' שם טעמו דריב"ח, כמו שמפרש הירושלמי כאן טעמו של ר' חנינא, אולם הרשב"ם בפסחים (שם) גריס הכא ינה"ק, וכן מוכח שהיתה גירסת הגר"א, עי' לקמן בדעת לוי. ולשני הגי' ר' חנינא מקדים הבדלה לקידוש, מהטעם שהירושלמי מפרש שיש ללוות את המלך ואח"כ להכניס את השלטון, אלא דפליגי בברכת היין אם מקדימה לנר והבדלה או שמאחרה להם, ונראה הנידון בזה, עד היכן כח הסברא של הקדמת ליווי המלך להכנסת השלטון, שהיין שייך הוא גם לקידוש וגם להבדלה, ויש לדון אם כיון שהוא שייך אף להבדלה ובכל הבדלה הוא קודם, אין חיסרון להקדימו להבדלה, או דילמא כיון שבלילה זה הוא משמש אף לקידוש כבר יש כאן התחלת הכנסת השלטון קודם לליווי המלך.

23. לפנינו איתא: שמואל לא אמר כהדא דר' חנינא, ואינו מובן, דאדרבא לטעמיה דשמואל יש לעשות כר' חנינא, ובבבלי הובא טעמו של שמואל בשם ר' חנינא, והוגה בפנים ע"פ כי"ר, וכעי"ז הגיה רש"ס וכן גרס רשב"ם בפסחים.

24. אי גרסינן בר"ח נהי"ק שפיר אפשר לגרוס בלוי ינה"ק, ואי גרסינן בר"ח ינה"ק א"א לגרוס בלוי ינה"ק שא"כ הוא כר"ח ממש, ולקמן אמרו שלוי הוא מעין שניהם, והגר"א הגיה בלוי נהי"ק, ובראשונים הגי' בלוי יהנ"ק, ובבבלי פסחים (קג.) אמרו משמיה דלוי קני"ה, ודלא כהירושלמי.

25. תלמודא קאמר לה, דמסתברא כותיה, כיון שהוא מעין שניהם. והנה לגי' הגר"א דגריס בר"ח ינה"ק ובלוי נהי"ק, הא דלוי הוא מעין שניהם, משום דס"ל הבדלה קודמת לקידוש כר' חנינא, וסומך יין לקידוש כרב. ולגרסת הראשונים בר"ח ינה"ק, ובלוי יהנ"ק, הרי לוי מקדים נר והבדלה לקידוש כר"ח, וסומך נר לקידוש כרב, ולגי' הראשונים תמוה שבשל זה שהנר סמוך לקידוש יחשב לוי מעין רב [ואע"פ שלרב נר סמוך לקידוש מאחריו וללוי מלפניו], והיה אפש"ל שר' חנינא מעין שניהם כיון שמקדים נר להבדלה כרב ודלא כלוי, ואף לגי' הגר"א קשה שהיה אפש"ל דר"ח מעין שניהם שהרי מקדים יין לנר הבדלה וקידוש כרב ודלא כלוי. ולגי' כי"ר דבר"ח גרסי' נהי"ק ובלוי ינה"ק ניחא, דיין וקידוש זוג הם, וכן נר והבדלה, ורב מקדים זוג זה לזה, ור"ח איפכא, ולוי השאיר זוג אחד על מקומו כתרווייהו, שהנר והבדלה סמוכים, ואף השאיר הקדמת היין לקידוש כתרוויהו. ואף מצד הסברא לוי הוא מעין שניהם,

ור' אבהו כד הוה אזיל לדרומה הוה עביד כר' חנינא, וכד הוה נחית לטבריא הוה עביד כרבי יוחנן[26] דלא מפלג על בר נש באתריה[27].

על דעתיה דרבי חנינא ניחא,

וקשיא על דרבי יוחנן, אילו בשאר ימות השנה אינו מברך על הנר שלא יכבה וכא מברך על הנר שלא יכבה?[28]

מה עבד ליה רבי יוחנן –

מכיון שיש לו יין[29] אין נרו כובה.

ויברך על הנר בסוף –

שלא לעקור זמן[30] השבתות הבאות:

הלכה ב

מתני'

בית שמאי אומרים: נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס

ובית הלל אומרים: מוזגין הכוס תחילה ואח"כ נוטלין לידים:

דר"ח חמירא ליה סברת ליווי המלך ואח"כ הכנסת השלטון, עד שאפ' יין שהוא שייך להבדלה כיון ששייך גם לקידוש מאחרין אותו, ולוי לא חמירא ליה סברא זו ולא אמר לה אלא לגבי קידוש ולא לגבי יין שאע"פ שהוא של קידוש גם של הבדלה הוא.

26. עי' כעי"ז בבבלי (יבמות יד.): רבי אבהו כי איקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל שרגא. ופי' שם: רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן.

27. דרומא הוה אתריה דר' חנינא, וטבריא אתריה דר' יוחנן.

28. כמה פי' נאמרו בזה, והמחוור לכאורה הוא פי' רש"ס, דמה שמברכים על הנר קודם ברכת הבדלה, הוא שמא יכבה הנר קודם הבדלה, והקשה הירושלמי א"כ איך מקדש קודם הברכה על הנר, ולמה לא נחוש שמא יכבה הנר, ומתרץ דכיון שהוא מקדש ובא לסעוד אח"כ, בודאי הכין לו נר שלא יכבה, והקשה א"כ יברך עליו אחר הבדלה ומשני דאינו עושה כן שלא לשנות מסדר כל השבתות.
ובי' הלשון כך הוא, אילו בשאר ימות השנה כלום אינו מברך על הנר בתחילה כדי שלא יכבה?! בתמיה, וה"נ יברך על הנר תחילה כדי שלא יכבה.

29. הגר"א גריס: סעודה, וניחא טפי, מיהו אף לגי' שלפנינו, הכוונה לסעודה ולא נקט יין אלא לפי שהוא תחילת הסעודה.

30. רש"ס גריס: סדר השבתות הבאות, והוא מרווח יותר.

גמ'

מה טעמהון דבית שמאי –

שלא יטמאו משקין שבאחורי הכוס מידיו, ויחזרו ויטמאו את הכוס[31].

מה טעמהון דב"ה - לעולם אחורי הכוס טמאין[32],

דבר אחר: אין נטילת ידים אלא סמוך לברכה[33].

רבי ביבן בשם ר' יוחנן: אתיא דבית שמאי - כרבי יוסי ודבית הלל - כרבי מאיר,

דתנינן תמן: רבי מאיר אומר לידים טמאות וטהורות,

אמר רבי יוסי: לא אמרן אלא לידים טהורות בלבד[34].

---

31. מבואר בבבלי (נב.) דלב"ש אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין, שמא יטמאו אחוריו את הידים ע"י משקין, ולכן אין למזוג את הכוס בידים טמאות שמא יטמאו ידיו את אחורי הכוס, ויהיה אסור להשתמש בו.

32. מבואר בבבלי (שם) דלב"ה מותר להשתמש בכוס שאחוריו טמאין, הלכך אין לחוש שיטמאו ידיו את אחורי הכוס שאפ' יטמאו לית לן בה, וס"ל דיש למזוג דווקא קודם הנטילה, שאם יטול וימזוג שמא יהיה משקה הנטילה טופח על ידיו ויגע באחורי הכוס, שאפשר שיהיו טמאים לפי דעתם, ויטמאו ידיו. ומה שפירשו כאן בירושלמי בטעמא דב"ה 'לעולם אחורי הכוס טמאין', יש לפרש בב' אופנים: א. שהוא טעם מפני מה אין ב"ה חוששים לחשש של ב"ש, כיון דלא אכפ"ל באחורי הכוס שיהו טמאים. ב. שהוא טעם מפני מה חוששים ב"ה שלא ימזוג קודם, כיון שאחורי הכוס טמאין ושמא יטמאו את הידים. וקצת יש להוכיח כן ממה שאמרו להם עוד 'אין נטילת ידים אלא סמוך לברכה', דמשמע שבאו לפרש להם הטעם למה לעשות דווקא כדבריהם.

33. מבואר בבבלי דה"ק להו, אפ' אם כדבריכם דיש לחוש לטומאת הכוס ואסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין, חיובא דנט"י סמוך לאכילה עדיף.

34. במשנה שם שנינו (כלים כה ז-ח): כל הכלים יש להן אחוריים ותוך ויש להם בית צביעה וכו', ר' מאיר אומר לידים הטמאות והטהורות, אמר ר' יוסי לא אמרו אלא לידים הטהורות בלבד. ובתוספתא שם מפרש דברי ר"מ 'היו ידיו טמאות ואחורי הכוס היו טהורים ומשקה טופח עליהן באחורי הכוס, אוחזו בבית צביעתו, ואינו חושש שמא נטמאו משקין שבאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. רבי יוסי אומר בידים טהורות כיצד היו ידיו טהורות ועליהן משקה טופח ואחורי הכוס טמאים, אוחזו בבית צביעתו ואינו חושש שמא נטמאו משקין שע"ג ידיו מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את ידיו'. ולר' יוסי אם היו ידיו טמאות ואחז הכוס בבית צביעתו, והיה משקה טופח על גבי אחורי הכוס, חוששין שמא נגע במשקה

רבי יוסי בשם רבי שבתי ורבי חייא בשם ר"ש בן לקיש: לחלה ולנטילת ידים - אדם מהלך ארבע מילין[35].

רבי אבהו בשם רבי יוסי בי ר' חנינא: הדא דאמר לפניו אבל לאחריו[36] אין מטריחין עליו[37].

שומרי גנות ופרדיסים מה את עבד להון כלפניהן או[38] כלאחריהן[39] -

נשמעינה מן הדא: האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה אבל לא האיש[40].

שבאחורי הכוס ונטמאו אחורי הכוס, וב"ש במתני' חשו נמי שמא כשיאחז הכוס בידים טמאות יגע באחוריו ויטמאם, והיינו כר' יוסי.

ונראה דאין הבי' דר' יוסי סבר לה כב"ש, דר' יוסי לא אמר דחיישינן אלא כשידוע שיש משקה באחורי הכוס, וב"ש אפ' באין ידוע חששו, ולא קאמר הירושלמי אלא דלר' יוסי יש מקום לדעת ב"ש, ובודאי לא סברי ב"ש כר"מ, דלדידיה אפ' בדאיכא משקה לא חיישינן שמא נגע, וכ"ש בשאין משקה ידוע.

35. שאם הוא טמא ויש לו עיסה טהורה יטרח וילך ד' מילין למצא אדם טהור שיפריש מעיסתו חלה בטהרה, וכן אם אין לו מים ליטול ידיו יטרח וילך ד' מילין למקום שיש מים.

36. פי' שכל זה אינו אמור אלא כשהוא מהלך בדרך, ובאותו הכיוון שרוצה לילך יש שם מים או אדם טהור, שבזה מטרחינן ליה לילך לשם, דהא בלא"ה הרי ילך לשם, שלשם דרכו, ואין כאן טירחא אלא הקדמת זמן הליכתו, אבל לאחריו שהטהור או המים אינם לכיוון אליו הוא הולך, אין מטריחין אותו, דהליכה זו טירחא היא שהרי יהא צריך אח"כ לשוב על עקבותיו.

37. כ"ז הובא גם בבבלי פסחים (מה.).

38. או נוסף ע"פ הרש"ס.

39. נראה לפרש הספק, דלגבי ההולך בדרך, לפניו אין כאן טירחא כלל, דבלא"ה עתיד היה לילך את הדרך אותה הולך הוא עתה, ולאחריו טירחתו כפולה דכיון שאין זו דרכו נמצא הולך הוא ד' מילין וחוזרן, אבל שומרי גנות ופרדסין, אין להם קביעות מקום, וכך טוב להם לשמור כאן כמו כאן, ונמצא דכשאתה מטריחן לילך ממקום למקום בגינה או בפרדס, מחד גיסא יש כאן טירחא שלא היו צריכים לעקור ממקומן הראשון לילך לדרך זו, ומאידך אין זו טירחא כפולה, שאינם צריכים לשוב מן המקום לשם ילכו, ובזה נסתפק תלמודא אי מטרחינן להו.

40. הגר"א הגיה כאן 'האשה שהיא טבולת יום לשה העיסה וקוצה לה חלתה ומפרישתה ומנחתה בכפישה מצרית או בנחותא ומקפת וקוראה לה שם מפני שהיא שלישי והשלישי טהור לחולין'. ונראה דהוה קשיא ליה, מה ענין איסור ברכה ערום לסוגיא דילן. אולם אף לגי' הגר"א קשה, דהתם מפרשת היא בטהרה, ואין שם חידוש אלא שלא הטריחוה לילך שמא תגע

והדא אשה לא בתוך הבית היא יושבת?! ואת אמר אין מטריחין עליה[41].

וכאן אין מטריחין עליו.

תני: מים שלפני המזון - רשות, ושל אחר המזון - חובה, אלא שבראשונים נוטל ומפסיק, ובשניים נוטל ואינו מפסיק.

מה הוא נוטל ומפסיק -

רבי יעקב בר אחא אמר נוטל ושונה[42].

רבי שמואל בר יצחק בעי[43], נוטל ושונה ואת אמרת רשות?![44]

לאחר הפרשה ותטמא החלה, ומנלן דחיישינן לזה, ועוד קשה לי על ג' הגר"א, דבירושלמי בחלה (פ"ב ה"א) מייתי לכל הך סוגיא ואין שייכות להביא סוגיא זו שם, אם לא משום משנה שיושבת קוצה לה חלתה ערומה.

41. נראה שהיה פשוט לו להירושלמי דהא דמקילינן לה להפריש ערומה מצד שהיא יכולה לכסות עצמה, אין הכוונה שזה כסוי לכתחילה, אלא מקילין בכך שלא להטריחה, ואע"פ שאשה זו בביתה היא יושבת, ואם תלך לבקש לה בגד לכסות עצמה, לא תלך למקום שאינו מקומה שתהא צריכה לחזור משם, אעפ"כ לא מטרחינן לה, וחזינן דאפ' טירחא של דרך אחת טירחא היא ולא מטרחינן לה, וה"ה בשומרי גנות ופרדסין שאע"פ שאין כאן טירחא רק של דרך אחת אין מטריחין אותם.

42. מבואר במשנה (ידים ב ב) שכשנוטל ידיו צריך ליטול שני פעמים, הראשונים לטהר הידים, והשניים לטהר המים הראשונים שנטמאו בנגיעת ידיו, וזהו שאמר כאן נוטל ושונה. והיינו נוטל ומפסיק כלו' שמפסיק בין נטילה לנטילה, שאם לא יפסיק אפ' יטול כדי שתי נטילות יחד, יחשבו כל המים כמים ראשונים ויטמאו כולם, ולא יהא שם מים שניים לטהרם.

43. לפנינו אמר בעי, ותמוה, ובירושלמי חלה וכן ברש"ס ליתא תיבת אמר.

44. מקשה כיון שכ"כ מדקדקים בה וצריך ליטול ב' פעמים, איך אפש"ל שהיא רשות. ובירושלמי חלה (ב א) נוסף עוד קו': אין דבעי מימר ארבעת מילין ואת אמרת רשות, כלומר הרי אמרנו שצריך לחזר אחריהן ד' מילין ואיך אפש"ל שהם רשות, ועמד הירושלמי בקושיא.
בבבלי (חולין קה.): אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין, מים ראשונים - מצוה, ואחרונים - חובה. וכתבו תוס' שם דהא דאינן אלא מצוה, נ"מ להא דאמרו בעירובין (יז:) דבמחנה פטורין מרחיצת ידים, ואמר אביי לא שנו אלא מים ראשונים אבל מים אחרונים חובה. ולפ"ז מיושבת תמיהת הירושלמי, דרק לגבי מחנה נאמר שאין מים ראשונים חובה, אבל בעלמא ודאי חובה הם.

אמר רבי יעקב בר אידי: על הראשונים - נאכל בשר חזיר[45], על השניים - יצאה אשה מביתה, ויש אומרים שנהרגו עליה שלשה נפשות[46].

שמואל סלק לגבי רב, חמא יתיה אכל בהתם[47] אמר ליה מהו כן – אמר לי איסתנים אני.

---

45. המעשה נתפרש במדרש (במדב"ר בלק כ): מעשה בשעת הגזירה בחנוני אחד מישראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר ומוכר, שלא ירגשו בו שהוא יהודי, וכן היה מנהגו כל מי שנכנס לחנות שלו ולא נטל ידיו יודע שהוא עובד כוכבים ונותן לפניו בשר חזיר, וכל מי שנטל ידיו ומברך יודע שהוא ישראל ומאכילו בשר טהור. פעם אחת נכנס יהודי לאכול שם ולא נטל ידיו והיה סבור שהוא עובד כוכבים, נתן לפניו בשר חזיר, אכל ולא בירך. בא לעשות עמו חשבון על הפת ועל הבשר, אמר לו יש לי עליך כך וכך מן הבשר שהאכלת שחתיכה עולה עשרה מנה, אמר לו אתמול אכלתי אותה בח' והיום אתה רוצה ליטול ממני עשרה, אמר לו זו שאכלת של חזיר היא, כיון שאמר לו כך עמדו שערותיו נבהל ונחפז אמר לו בצנעה יהודי אני ונתת לי בשר חזיר, אמר לו תיפח רוחך שכשראיתי שאכלת בלא נטילת ידים ובלא ברכה הייתי סבור שאתה עובד כוכבים. מיכן שנו חכמים מים ראשונים האכילו בשר חזיר.

46. במדרש שם אמרו: אחרונים הרגו את הנפש, מעשה באדם אחד שאכל קיטנית ולא נטל ידיו וירד לשוק וידיו מטונפות מן הקיטנית, ראה אותו חבירו הלך ואמר לאשתו אומר ליך בעליך סימן שאכל עכשיו קיטנית שיגרי לו אותה טבעת, נתנה לו, אחר שעה בא בעלה, אמר לה היכן הטבעת, אמרה לו בא פלוני בסימנין שלך ונתתיה לו, נתמלא עליה חימה והרגה. לפיכך כל שאינו נוטל ידיו לאחר המזון כהורג נפש. ולא נתבאר שם שנהרגו שלש נפשות, אלא האשה בלבד וכן אמרו בבבלי (חולין קו.): כי אתא רב דימי אמר, מים הראשונים האכילו בשר חזיר, אחרונים הוציאו את האשה מבעלה; כי אתא רבין אמר: ראשונים האכילו בשר נבלה, אחרונים הרגו את הנפש. וגם שם לא נזכר שנהרגו שלש נפשות, אלא שלגבי ענין אחר אמרו (חולין צד.): אין האורחין רשאין ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעה"ב, מעשה וכו' בא אביו של תינוק מצאו שעוזק א' בפיו ושתים בידו, חבטו בקרקע ומת, כיון שראתה אמו - עלתה לגג ונפלה ומתה, אף הוא עלה לגג ונפל ומת. א"ר אליעזר בן יעקב, על דבר זה נהרגו ג' נפשות מישראל. ועפ"ז פי' המפרשים גם כאן שכעי"ז נהרגו על מים אחרונים ג' נפשות.

47. בבבלי (חולין קז.) אמרו: שמואל אשכחיה לרב דקאכיל במפה אמר ליה עבדין כדין? אמר ליה: דעתי קצרה עלי. ופי' שאכל במפה על ידיו, וחשב שמואל שעשה כן מחמת שלא נטל ידיו, ותמה על כך שאין מפה מתרת שלא ליטול ידים, והשיב לו רב שנטל ידיו ומה שאוכל במפה אינו אלא משום שהוא איסטניס מליגע באוכל, ועפ"ז פי' כאן המפרשים את הירושלמי, וגרסו אכל **ב**התם ופי' דהיינו במפה, ויש שפי' באופנים אחרים דחוקים לכאורה.

רבי זעירא כד סליק להכא חמא כהניא אכלין בהתם, אמר להון הא אזילא ההיא דרב ושמואל.

אתא רבי יוסי בר בר כהנא בשם שמואל: נטילת ידים לחולין, אין נטילת ידים לתרומה[48].

רבי יוסי אומר: לתרומה ולחולין[49].

רבי יוסה בשם רבי חייא בר אשי, ורבי יונה ורבי חייא בר אשי בשם רב:

נטילת ידים, לתרומה - עד הפרק, ולחולין עד קשרי אצבעותיו[50].

מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי אמר: מן דהוה אכל עם סבי ולא משטף ידוי עד הפרק לא הוה אכל עימיה[51].

רב הונא אמר: אין נטילת ידים אלא לפת בלבד[52].

---

48. בבבלי (שם ע"ב) אמרו: כי סליק ר' זירא, אשכחינהו לר' אמי ור' אסי דקאכלי בבלאי חמתות, אמר, תרי גברי רברבי כוותייכו ליטעו בדרב ושמואל, הא דעתי קצרה קאמר [כלומר שהרי הסכימו רב ושמואל שאסור לאכול במפה בלא נטילת ידים], אשתמיטתיה הא דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל, התירו מפה לאוכלי תרומה, ולא התירו מפה לאוכלי טהרות, ורבי אמי ורבי אסי כהנים הוו. וע"פ זה פי' המפרשים את הירושלמי כאן, שהקשה ר"ז על כהניא שהם רב אמי ורב אסי איך אכלו בהתם, כלומר במפה, ומתרץ ע"ז הירושלמי שאין נטילת ידים לתרומה, וע"כ כוונתו שבתרומה אפשר לאכול במפה, שא"א לומר שאין נטילת ידים לתרומה כלל דבהדיא שנינו שהידים פוסלות את התרומה, ואם ידיו נוגעות בתרומה וטמאוה אסור לאכול בתרומה.
והטעם שהתירו לאוכלי תרומה לאכול במפה, פרש"י בחולין שם משום דכהנים זריזין הם.

49. פליג וסובר שאף לאוכלי תרומה לא התירו לאכול במפה בלא נט"י.

50. רוב המפרשים כאן פי' עד הפרק עד חיבור כף היד לקנה, ועד קשרי האצבעות עד חיבור האצבעות ליד, ועי' בבבלי (חולין קו:) שם אמרו: אמר רב עד כאן לחולין עד כאן לתרומה, ושמואל אמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא, ורב ששת אמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לקולא. ונחלקו הראשונים שם, דלרש"י ועוד ראשונים, לתרומה נוטל עד מקום חיבור האצבעות לפיסת היד, ולחולין נחלקו אם ג"כ עד שם, או עד פרק שני של אצבעות, ולהרי"ף לתרומה עד הפרק היינו עד סוף פיסת היד, ונחלקו אם גם לחולין בעינן עד סוף היד או עד מקום חיבור האצבעות ליד.

51. כלומר דריב"ל ס"ל דאף לחולין צריך ליטול עד הפרק, וכן אמרו גם בבבלי (שם) משמיה דר' מיאשה בר בריה דריב"ל.

52. גם בבבלי (חולין קו.) אמרו: אין נטילת ידים לפירות.

תני רבי הושעיא: כל דבר שיש בו ליכלוך משקה[53].

רבי זעירא אמר: אפילו מקצץ תורמוסין הוה נטל ידיה[54].

רב אמר: נטל ידיו בשחרית - אין מטריחין עליו בין הערבים[55]. רבי אבינא מפקיד לחמריה: הן דאתון משכחין מיסתחון מיא נסבין ידיכון ומתני על כל יומא[56].

רבי זעירא סליק גביה רבי אבהו לקיסרין, אשכחיה אמר [ניזיל][57] למיכול, יהב ליה עגולה [דיקצי][58] אמר ליה סב בריך, אמר ליה בעל הבית יודע כחו של ככרו[59].

מן דאכלון אמר ליה סב בריך[60], אמר ליה חכם רבי לרב הונא אנשא רבה[61] והוא הוה אמר הפותח הוא חותם[62].

---

53. כ"ה גם בבבלי פסחים (קטו.): כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. והטעם מפני שהידים שניות ואינם מטמאות אוכלי חולין שאין שלישי בחולין, אבל בדאיכא משקה המשקה נעשה תחילה מן הידים השניות ואפ' אוכל חולין הוא מטמא, ובכה"ג החמירו ליטול ידיו.
54. קשה אם היה משקה על התורמוסין הרי הוא חייב בנט"י ומאי אפילו, ואם היו נגובין מ"ט נטל ידיו, והחרדים פי' דהיו נגובים, ונטל ידיו כס"ד דסוגיא דחולין (קו.), דאף בנוטל ידיו לפירות אע"ג דליכא חובה מצוה מיהא איכא. ויש שפי' רבותיה דר"ז דאע"ג שלא אכלן אלא נגע בהם היה נוטל ידיו.
55. בבבלי (חולין קו:) הביאו ג"כ מימרא זו: אמר רב, נוטל אדם את שתי ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום כולו. ומשמע שם דבעינן תנאי ובלא זה לא מהני, ובירושלמי לא הוזכר זה.
56. בבבלי (שם) אמרו: אמר להו רבי אבינא לבני פקתא דערבות, כגון אתון דלא שכיחי לכו מיא, משו ידייכו מצפרא ואתנו עלייהו לכולא יומא. איכא דאמרי, בשעת הדחק - אין, שלא בשעת הדחק - לא, ופליגא - דרב; ואיכא דאמרי, אפילו שלא בשעת הדחק נמי, והיינו דרב.
57. לפנינו: אזל, ואינו מובן, והוגה ע"פ החרדים, ויש שהגיהו כעי"ז בכמה דרכים.
58. ע"פ רש"ס, ופי' שיחתוך. ולפנינו: עגולא דקצי. ויש שהגיהו כעין הרש"ס בכמה דרכים.
59. בבבלי אמרו (מו.): בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה. והיינו שכשבעה"ב בוצע, נותן הוא בעין יפה, לפי שהוא יודע כמה יוכל לתת מן הככר וכמה צריך הוא להשאיר ממנו לסעודה אחרת, [שבזמנם היו אוכלים מככר אחד כמה סעודות, שהרי שיעור אכילת פרס שהוא חצי ככר הוא שיעור סעודה], אבל מי שאינו בעה"ב, יבצע תמיד פחות, שאינו יודע כמה צריך בעה"ב לסעודה אחרת. וזה הבי' כאן בירושלמי 'בעה"ב יודע כוחו של ככרו' דמה"ט יבצע בעין יפה.
60. פי' לאחר שאכלו אמר לו ר' אבהו לר"ז לברך ברכת המזון.
61. פי' מכירו רבי לרב הונא, שהוא אדם גדול, והוא אמר שהמברך המוציא, הוא מברך ברכת המזון.
62. מעשה זה הובא בבבלי (מו.) וכן אמרו שם: רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה

מתנית' פליגא על רב הונא, דתני סדר נטילת ידים עד חמשה מתחילין מן הגדול[63]. יותר מיכן מתחילין מן הקטון, באמצע המזון מתחילין מן הגדול, לאחר המזון מתחילין מן המברך[64].

לא שיתקין עצמו לברכה?! אין תימר הפותח הוא חותם כבר מתוקן הוא[65].

אמר רבי יצחק תיפתר באילין דהוה עלין קיטעין קיטעין ולא ידעין מה מברכה[66]:

הלכה ג

מתני'

בית שמאי אומרים: מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן,

ובית הלל אומרים: על הכסת:

אי מתפח קטינא חריך שקי - עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן. כי מטא למשרי, אמר ליה לרבי זירא, לישרי לן מר! - אמר ליה, לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר בעל הבית בוצע? שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה, נבריך לן מר! - אמר ליה, לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך? ואיהו כמאן סבירא ליה? - כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית.

63. שכבוד הוא לגדול להתחיל בו, אך אם יש יותר מחמשה והוא יטול ראשון, ימתין זמן רב בידים שמורות עד האכילה, ועל כן לא יתחילו בו בכה"ג. ובבבלי אמרו (מו:): מים הראשונים מתחילין מן הגדול [והיינו אפ' איכא טפי מחמשה, עיי"ש]. ונראה דלא פליגי, אלא הבבלי מיירי באופן שמייתו תכא קמיה דגדול מיד כשנוטל ידיו, כדפרש"י שם, ולא יהא צריך להמתין בידים שמורות עד האכילה, אך אם לא מייתו תכא קמיה לאלתר, לא יטול ראשון.

64. בבבלי (שם) אמרו: מים אחרונים, בזמן שהם חמשה - מתחילין מן הגדול, ובזמן שהם מאה - מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל חמשי, וחוזרין ומתחילין מן הגדול; ולמקום שמים אחרונים חוזרין - לשם ברכה חוזרת. ופרש"י: אע"ג דמים אחרונים מתחילין מן הגדול, אם נתן גדול רשות לאחד ליטול לפניו, סימן הוא לו שנותן לו לברך ברכת המזון. ובירושלמי לא הביאו ענין החמשה אלא לגבי מים ראשונים ולא לגבי אחרונים ומשמע דאין קפידא בזה אלא לעולם הגדול או המברך נוטל תחילה.

65. מקשה שהסיבה שהמברך נותנין לו ליטול ידיו תחילה כדי שידע שהוא צריך לברך ויתקין עצמו לברכה, ואם אתה אומר שהמברך המוציא הוא מברך ברכת המזון כבר יודע הוא מתחילת הסעודה שהוא צריך לברך ברכת המזון.

66. פי' דמיירי כגון שהיו נכנסין לסעודה מעט מעט ולא הוציא אחד את כולם אלא כל אחד בירך לעצמו, ועל כן אין יודעים מי יברך ברכת המון.

גמ׳

מתניתא בשלחן של שיש ושל פרקים שאינו מקבל טומאה[67].

מה טעמון דבית שמאי –

שלא יטמאו משקין שבמפה מן הכסת, ויחזרו ויטמאו את ידיו.

ומה טעמון דבית הלל –

לעולם ספק משקין לידים טהור[68],

דבר אחר: אין ידים לחולין[69].

וכבית שמאי יש ידים לחולין?[70]

תיפתר או כרבי שמעון בן אלעזר או כרבי אלעזר בי ר׳ צדוק[71].

כרבי שמעון בן אלעזר –

דתני: רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: הידים תחילה לחולין ושניות לתרומה[72].

---

67. דהיינו בשולחן של שיש או של פרקים שאינו מקבל טומאה, בו אמרו ב״ש שיניח המפה עליו ולא על הכסת, דאי במקבל טומאה הרי הוא והכסת שוין ויכול להניח אף על הכסת. והנה כאן מבואר שכל מה שהעדיפו ב״ש לתת על השולחן מלתת על הכסת הוא מפני שבשולחן אין חשש טומאה כיון שאינו מק״ט, אבל בבבלי אמרו, דלב״ש אסור להשתמש בשולחן שני, ועל כן לדידהו אף בשולחן שהוא מק״ט יניחנו על השולחן, כיון שאינו שני, ולא יטמא משקין שבמפה.

68. בסמוך מבואר [לגי׳ שלפנינו, עיי״ש] דלב״ה לא אכפ״ל במשקה הבלוע במפה, דס״ל שהוא בטל לגבי מפה ואינו נטמא, ולפ״ז נראה דספק דהכא היינו שספק הוא שמא יהא משקה הרבה במפה עד שיהא דינו כמשקה לקבל טומאה.

69. כלומר שאין ידים מטמאין את החולין, ונטילת ידים לחולין אינה מחשש שמא יטמאו ידיו את החולין, אלא משום סרך תרומה, ועל כן אין להחמיר בזה.

70. כלומר הרי ודאי אין ידים טמאות מטמאות את החולין, ולמה חששו ב״ש. ולכאורה קשה נהי נמי דאין ידים טמאות מטמאין את החולין, הלא תקנו ליטול ידיו לחולין, ואם יגע במשקה טמא נטמאו ידיו וצריך לחזור וליטול ידיו, ואם לא ידע הרי אכל בידים שאינן נטולות וביטל תקנת נטילת ידים. ונראה דהוה פשיטא ליה להירושלמי דאי משום תקנת נט״י לא היו חוששין לספק, ורק משום החשש שמא יטמאו בפועל האוכלין, חשו ב״ש שלא ליתן המפה על הכסת.

71. דתרוויהו סברי שידים מטמאות את החולין, רשב״א בכל חולין וראב״צ בחולין שנעשו על טהרת הקודש.

72. בבבלי (חולין לג:) פי׳ להא דידים תחילה לחולין כגון שהכניס ידיו לבית המנוגע, אבל

או כרבי אלעזר בי ר' צדוק -

דתנינן תמן (טהרות פ"ג מ"ח): **חולין שנעשו על גבי הקודש הרי אילו כחולין, רבי אלעזר בי ר' צדוק אומר: הרי אילו כתרומה לטמא שנים ולפסול אחד.**

תמן תנינן (עדויות פ"ד מ"ו): **הסך שמן טהור ונטמא וירד וטבל -**

בית שמאי אומרים: אף על פי שהוא מנטף טהור,

ובית הלל אומרים: [כדי סיכת אבר קטן][73].

ואם היה שמן טמא מתחילתו -

בית שמאי אומרים: כדי סיכת אבר קטן,

ובית הלל אומרים: משקה טופח.

רבי יהודה אומר משום בית הלל: טופח ומטפיח[74].

מחלפת שיטתהון דבית הלל תמן אמרין טמא והכא אמרין טהור?

תמן בעינו הוא. והכא בלוע במפה הוא[75]:

הירושלמי לא פי' כן, דא"כ לא הוה משני מידי לב"ש, אלא פי' כפשוטו, דכל סתם ידים תחילה לחולין ושניות לתרומה, דהיינו שתקנו שיטמאו את האוכלין בכל ענין בדרגת הטומאה הפחותה ביותר שלהן, ולכך, לחולין עשו את הידים תחילה, ומטמאין את החולין להיות שני, שזו טומאתן הפחותה, ולתרומה עשאום שניות ועושין לאוכלי תרומה שלישי, שזו טומאתן הפחותה.

73. ע"פ המשניות ועוד, ולפנינו: וב"ה אומרים טמא, והיינו הך, דב"ה אומרים שאם היה השמן מנטף טמא כל שהוא כדי סיכת קטן שאינו בטל לגוף ואינו נטהר על גביו, ורק אם הוא פחות מכדי סיכת קטן הוא בטל על גביו וטהור.

74. בשמן טמא מתחילתו, כו"ע מחמירין יותר, על כן לב"ש דבשמן טהור אפ' מנטף טהור, הכא סברי דאפילו בכדי סיכת קטן טמא, ולב"ה דכדי סיכת קטן בעלמא טמא, הכא סברי דאפילו טופח א"נ טופח ומטפיח טמא.

75. הגר"א גרס 'מחלפא שיטתיהון דב"ש תמן אמר טהור והכא אמר טמא, הכא בעינו תמן בטל אגב גופו הוא'. וביאור הדברים לגי' פשוט, דהכא חיישי ב"ש שיטמא המשקה הבלוע המפה, והתם ס"ל דמשקה שע"ג אדם בטל הוא ואפ' היה מנטף, ומשני דבמפה חשיב בעינו, ורק ע"ג אדם מתבטל מצד חשיבות האדם.

ולהגי' שלפנינו שהקשו על ב"ה, צ"ע, דהא דמטהרי ב"ה הכא לאו משום שהם סוברים שהמשקה בטל למפה, אלא משום דלא חיישי שמא יהיה משקה טופח ע"ג המפה, כדפי' הירושלמי לעיל, דב"ה מטהרי משום דספק ידים הוא וספק ידים טהור, וא"כ מאי קו'. וצ"ל

הלכה ד

מתני׳

בית שמאי אומרים: מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים.

ובית הלל אומרים: נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית:

גמ׳

מה טעמהון דבית שמאי –

מפני אובדן אוכלין.

ומה טעמהון דבית הלל –

אם השמש פיקח הרי זה מעביר פרורין פחות מכזית ונוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית[76]**:**

הלכה ה

מתני׳

בית שמאי אומרים: נר מזון בשמים והבדלה.

ובית הלל אומרים: נר ובשמים ומזון והבדלה.

דסבר הירושלמי דמשקה טופח ודאי יש ע״פ המפה, אלא דס״ל לב״ה שהוא לא חשיב משקה ליטמא, והא דאמרו דטעמייהו משום דלא חיישי לספק, היינו לספק שמא יהיה בו משקה בעין. אולם אכתי קשה דהא במשקה טופח לא מטמאי ב״ה בעדויות אלא בשהיה טמא מתחילתו, והכא מתחילתו לא היה טמא, וכה״ג אינו טמא אלא בכדי סיכת קטן, וכתב הראב״ד בפי׳ לעדויות ליישב זה, דס״ל להירושלמי שקודם שנבלע המשקה במפה שעדיין בעין הוא כבר נטמא מן הכסת, ואפ״ה לא מטמאי ליה ב״ה, כיון שאח״כ נבלע במפה ולא נשתייר אלא משקה טופח, וע״ז משני שהכא בלוע במפה הוא.

והראב״ד בעדויות גריס לשתי הקושיות, האחת על ב״ה כדלפנינו, ועוד גריס ׳מחלפא שיטתהון דב״ש תמן אמרין טהור והכא אינון אמרין טמא, תמן מאוס הוא ברם הכא בעיניו הוא׳. ולבי׳ גי׳ עי׳ בהרחבות.

76. ובבבלי הוסיפו לפרש, דב״ש לא סמכו ע״ז, משום דס״ל דמותר להשתמש בשמש עם הארץ, והוא לא ידע ליטול פירורין קודם כיבוד הבית, וב״ה סברי אסור להשתמש בשמש ע״ה. ולהלכה נפסק בבבלי שמותר להשתמש בשמש ע״ה, וממילא מכבדין את הבית ואח״כ נוטלין לידים.

בית שמאי אומרים: שברא מאור האש.

ובית הלל אומרים: בורא מאורי האש:

גמ׳

תני: אמר ר׳ יהודא: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחילה ועל הבדלה שהיא בסוף, ועל מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבית שמאי אומרים בשמים ומאור. ובית הלל אומרים מאור ובשמים[77].

רבי בא ורב יהודא בשם רב: הלכה כדברי מי שאומר בשמים ואחר כך מאור[78].

בית שמאי אומרים: כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו,

אומר על הכוס ואחר כך אומר על שמן ערב.

בית הלל אומרים: שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו[79]

ואומר על שמן ערב וטחו בראש השמש.

אם היה שמש תלמיד חכם טחו בכותל, שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם[80].

אבא בר בר חנא ורב חונא הוון יתבין אכלין, והוה רבי זעירא קאים ומשמש קומיהון, עלה וטעין תרויהון בחדא ידיה.

אמר ליה אבא בר בר חנא: מה ידיך חוריתא קטעין[81].

---

77. הגר"א גריס כאן בהיפך: ב"ש אומרים מאור ובשמים וב"ה אומרים בשמים ומאור, וכ"ה בבבלי.

78. לגי׳ שלפנינו קשה קצת שפסק כב"ש, ולגי׳ הגר"א ניחא.

79. בבבלי (מג:) איתא איפכא: הביאו לפניהם שמן ויין, בית שמאי אומרים, אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין; בית הלל אומרים, אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן.

80. כ"ה גם בבבלי (שם), ושם אמרו שאין גנאי בזה אלא במקום שחשודים על משכב זכור. ואמרו שלא אמרו אלא בבגדו, אבל בגופו זיעה מעברא ליה. ובשערו נחלקו אם כבגדו דמי או לא.

81. פי׳ וכי ידך השניה קטועה היא, ולמה תיטול את שניהם ביד אחת. ונראה דר"ז עבד הכי משום דנסתפק אם הלכה כב"ש או כב"ה. או שנסתפק מה היא דעת ב"ה דהא בבבל אפכי להו.

וכעם עילוי אבוי. אמר ליה לא מיסתך דאת רביע והוא קאים משמש. ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשתמש בכהונה מעל את מיקל ליה[82]. גזירה דהוא רבע ואת קאים ומשמש תחתוי.

מניין המשתמש בכהונה מעל –

רבי אחא בשם שמואל אמר: (עזרא ח כח) "ואמרה להן אתם קודש לה' והכלים קודש" מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל[83]:

ב"ש אומרים שברא וכו'.

על דעתהון דבית שמאי - אשר ברא פרי הגפן, על דעתיהון דבית הלל - בורא פרי הגפן?[84]

יין מתחדש בכל שנה ושנה האש אינו מתחדש בכל שעה[85].

האש והכלאים אף על פי שלא נבראו משׁשת ימי בראשית אבל עלו במחשבה משׁשת ימי בראשית.

הכלאים – (ויקרא יט כד) "ובני צבעון איה וענה הוא ענה אשר מצא את היימים במדבר"[86]

מהו יימים –

רבי יהודה בן סימון אומר: המיונם,

ורבנן אמרין היימים, חציו סום וחציו חמור.

---

82. משמע שאם מוחל הכהן אינו איסור, דאי לאו הכי, איך הניחו לר"ז לשמש בפניהם קודם לכן, אלא שמפני שנהג בו שלא בדרך כבוד אמר לו שאינו ראוי שכהן ישמש.
83. נראה דאין הכוונה מעילה ממש אלא שיש בו ענין מעילה, וכענין שאמרו בריש כיצד מברכין שהנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל.
84. מקשה וכי ס"ל לב"ש שעל היין מברך שברא פרי הגפן כשם שמברך על האש שברא מאור האש, ומשני שיין בכל שנה יש בו חידוש שהקב"ה מחדש, שגדלים ענבים חדשים, ועל זה אנו אומרים בורא פרי הגפן שבכל שנה בוראו מחדש, אבל אש כל שעה ושעה יש בידי אדם להוציאה, ועל כן ס"ל לב"ש שאין מברכים עליה בלשון הווה אלא בלשון עבר.
85. בבבלי (נב:) אסיקנא דבברא ובורא לא פליגי, אלא במאור ומאורי, דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי נהורי טובא איכא בנורא. ולפ"ז לא שייכא כלל נידון הירושלמי שיחלקו גם לגבי יין.
86. מביא פסוק זה למקור שלא נבראו הכלאיים משׁשת ימי בראשית אלא נתחדשו אח"כ על ידי ענה.

ואילו הן הסימנין - אמר רבי יהודה: כל שאזניו קטנות אמו סום ואביו חמור. גדולות אמו חמורה ואביו סום[87].

רבי מנא מפקד לאילין דנשיאה אין בעיתון מיזבון מוליון תהון זבנין אילין דאודניהון דקיקין שאמו סוסה ואביו חמור[88].

מה עשה צבעון[89] וענה –

זימן חמורה והעלה עליה סום זכר ויצא מהן פרדה.

אמר הקדוש ברוך הוא להם אתם הבאתם לעולם דבר שהוא מזיקן אף אני מביא על אותו האיש דבר שהוא מזיקו.

מה עשה הקדוש ברוך הוא זימן חכינה והעלה עליה חרדון ויצא ממנה חברבר.

מימיו לא יאמר לך אדם שעקצו חברבר – וחיה,

נשכו כלב שוטה – וחיה,

שבעטתו פרדה - וחיה ובלבד פרדה לבנה[90].

האש – רבי לוי בשם רבי בזירה: שלשים ושש שעות שימשה אותה האורה שנבראת ביום הראשון. שתים עשרה בערב שבת ושתים עשרה בליל שבת ושתים עשרה בשבת[91].

והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העולם ועד סופו כיון שלא פסקה האורה התחיל כל העולם כולו משורר שנאמר (איוב לז ג) "תחת כל השמים ישרהו" למי – ש"אורו על כנפות הארץ".

---

87. בבבלי (חולין עט.) אמרו: אמר אביי, עבי קליה בר חמרא, צניף קליה בר סוסיא; ואמר רב פפא, רברבן אודניה וזוטרא גנובתיה בר חמרא, זוטרן אודניה ורבה גנובתיה בר סוסיא.

88. הביאור המרווח בזה לכאורה, דמשום כלאיים אמר להו כן, שיקנו כולם מאותו המין, שלא יהיו כלאיים זה בזה, שאותם שאימותיהם אינן שוות כלאים הם זה בזה. וכעי"ז אמרו בבבלי (חולין עט.): אמר ליה ר' אבא לשמעיה, אי מעיילת לי כודנייתא בריספק - עיין להנך דדמיין להדדי, ועייל לי.

89. צ"ע צבעון מאי בעי הכא.

90. בבבלי (חולין ז:) אמרו שחיה האדם אלא שלא חיתה המכה.

91. שעד שלא נברא אדם לא היתה האורה משמשת. אולם צ"ע דלא נברא בשעה ראשונה כמבואר בסנהדרין (לח:), ואפשר דהירושלמי ס"ל שנברא כבר בשעה ראשונה.

כיון שיצאת שבת התחיל משמש החושך ובא ונתירא אדם ואמר אלו הוא שכתב בו (בראשית ג טו) הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב, שמא בא לנשכני ואמר (תהילים קלט יא) אך חשך ישופני.

אמר רבי לוי באותו שעה זימן הקדוש ברוך הוא שני רעפין והקישן זה לזה ויצא מהן האור, הדא הוא דכתיב (תהילים קלט יא) ולילה אור בעדני, ובירך עליה בורא מאורי האש.

שמואל אמר: לפיכך מברכין על האש במוצאי שבתות שהיא תחילת ברייתה.

רב הונא בשם רבי אבהו בשם רבי יוחנן אף במוצאי יום הכיפורים מברך עליה שכבר שבת האור כל אותו היום:

הלכה ו

מתני׳

אין מברכין על הנר ועל הבשמים של גוים,

ועל הנר ועל הבשמים של מתים,

ועל הנר ועל הבשמים שלפני ע״ז,

ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו:

גמ׳

תנא ר׳ יעקב קומי ר׳ ירמי׳ מברכין על הבשמים של גוים.

מהו פליג?

קיומונה במעשן[92] לפני חנותו[93].

עששית אף על פי שלא כבת מברכין עליה[94].

---

92. לפנינו: במעשיו, והוגה ע״פ כי״ר ורש״ס ועוד.

93. המפרשים פי׳ ע״פ הבבלי (נב:) שהא דתנן ׳אין מברכים על בשמים של נכרי׳ מיירי במסיבה של עכו״ם ומשום דסתם מסיבה של גויים היא לע״ז, ועפ״ז פי׳ כאן שכשהוא מעשן לפני חנותו אין זה מסיבה ואין זה לע״ז. אולם קשה שאם כן סתם בשמים של גויים מברכים עליהם ואין מברכים רק על בשמים שבמסיבה, והו״ל לירושלמי לומר דברייתא בשלא במסיבה עסקינן ולמה העמידוה דווקא במעשן לפני חנותו, וצ״ע.

94. ס״ל לירושלמי, דברכת הנר יותר שייכת על נר שהדליקוהו לאחר שבת, מעל נר שהיה דולק והולך מערב שבת, שענין הברכה הוא על מה שנתחדש במו״ש אפשרות להדליק מן הנר,

נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא[95], רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת - לעולם אין מברכין עליה עד שיהיה רואה את השלהבת ומשתמש לאורה[96].

חמשה דברים נאמרו בגחלת וחמשה בשלהבת -

גחלת של הקדש מועלין בה והשלהבת לא נהנין ולא מועלין.

גחלת של ע"ז אסורה, ושלהבת מותרת.

המודר הנאה מחבירו אסור בגחלתו ומותר בשלהבתו. המוציא את הגחלת לרשות הרבים חייב והשלהבת פטור.

מברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת[97],

ר' חייא בר אשי בשם רב: אם היו גחלים לוחשות מברכין,

ר' יוחנן דקרציון בשם רבי נחום בר סימאי: בלבד הנקטפת[98].

ונר שלא היה דלוק מע"ש, יותר יש בו התחדשות מנר שהיה דולק מע"ש והיו יכולים להשתמש בו אז, ומכל מקום חידש הירושלמי שאפשר לברך גם על עששית שהיתה דולקת מע"ש. אולם בבבלי מבואר שיש צד שדווקא על נר ששבת מברכים. וסברת הבבלי נראה, שנר שהיה דולק ושבת ניכרת בו השביתה בשבת, וממילא ההתחדשות במו"ש, אבל נר שלא הדליקוהו אלא במו"ש, לא היתה ניכרת בו השביתה, ולא ההתחדשות במו"ש, ואין מברכים עליו. ולמסקנא דבבלי (פסחים נד.) אין דין זה אלא במוצאי יוה"כ, אבל במוצאי שבת מברכין עליו מטעם אחר משום שנברא בו האור.

95. הרשב"א (נג:) כתב שמברכים על הנר שהוא בתוך עששית, דראיה דרך עששית חשיבא ראיה, כמ"ש (כה:) דערוה בעששית חשיבא נראית, והריטב"א (הובא בש"מ) הקשה עליו מירושלמי כאן דאמרו דאין מברכין על הנר שהוא בתוך אספקלריא. וכן הקשה הב"י (סי' רח"ץ), והביה"ל שם הכריע דלא כהרשב"א.

96. אף בבבלי (נג:) הביאו ברייתא זו, ופי' 'משתמש לאורה ולא ראה שלהבת', כגון דקיימא בקרן זוית, וראה שלהבת ולא נשתמש לאורה, כגון דעמיא ואזלא. א"נ דמרחקא, למאן דס"ל דאין מברכין מרחוק, אולם הירושלמי להלן ס"ל דמברכים מרחוק.

97. בבבלי ביצה (לט.) הובאה ברייתא זו, ושם לא הובא החילוק אם מברכים ולא מברכים, ותחת זה הובא החילוק דגחלת כרגלי בעלים והשלהבת בכל מקום, ובתוספתא בביצה הגי' כהירושלמי.

98. יש שפי' דקאי אגחלים לוחשות, ומגביל את הדין שמברכים על גחלים לוחשות רק

תני: גוי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מגוי מברכין[99].
ניחא גוי שהדליק מישראל, ישראל שהדליק מגוי
מעתה אפילו גוי מגוי?[100]
אשכח תני גוי מגוי אין מברכין[101].

רבי אבהו בשם ר' יוחנן מבוי שכולו גוים וישראל אחד דר בתוכו ויצא משם האור – מברכין עליה בשביל אותו ישראל ששם[102].

רבי אבהו בשם רבי יוחנן: אין מברכין לא על הבשמים של לילי שבת בטבריא ולא על הבשמים של מוצאי שבת בציפורין,

---

כששלהבת נקטפת מהם. ומהרא"פ פי' דקאי על שלהבת של ע"ז שנהנין ממנה, שאי"ז אלא בנקטפת מן הגחלת ולא במחוברת לגחלת שאז אין נהנין ממנה שמא יהנה מן הגחלת. או דקאי על המוציאה בשבת, שאם הוציא שלהבת ע"י קיסם וכדו' חייב, ורק אם ניפח בפיו והוציאה מרשות לרשות פטור, וכן מבואר בבבלי ביצה (לט.).

99. מברכין נוסף ע"פ כי"ר, וכן הגיהו המפרשים.

100. הטעם שאין מברכין על של גוי מבואר בבבלי שהוא משום שלא שבת הנר בשבת ממלאכת עבירה, ובי' הירושלמי דכיון דאמרינן דבישראל שהדליק מנכרי לא חיישינן להא דלא שבת הנר הראשון ממלאכת עבירה א"כ נראה אפ' נכרי מנכרי נמי.

101. בבבלי (נג.) ג"כ אמרו: נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו, נכרי מנכרי, אין מברכין עליו. והקשו: מה שנא נכרי מנכרי דלא - משום דלא שבת, אי הכי ישראל מנכרי נמי, ותי': דכי קא מברך - אתוספתא דהתירא קא מברך. והקשו: אי הכי, נכרי מנכרי נמי, ותי' אין הכי נמי, אלא גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. וזה הבי' גם בסוגיין, דמאחר שאמרו דמברכים על של גוי שהדליק מישראל וישראל מגוי, אמרו שלפ"ז היה נראה מסברא שמברכים גם על של גוי שהדליק מגוי, אלא דמצינו ברייתא שאינו מברך על של גוי שהדליק מגוי, והיינו משום גזירה וכמ"ש בבבלי.

102. אולם בבבלי (נג.) הביאו ברייתא: היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך. וטעם הירושלמי שמברך משום שתלינן בישראל לכאורה תמוה, ואפשר דכיון שמן הדין מברכים על של נכרי אתוספתא דהתירא אלא שגזרו משום עמוד ראשון הקלו בשיש לתלות בעמוד ראשון, ואולי זה ג"כ טעם הבבלי להקל במחצה על מחצה.

ולא על הנר[103] ולא על הבשמים של אור[104] ערב שבת בציפורין - שאינן עשויין אלא לדבר אחר[105].

ולא על הנר והבשמים של מתים.

רבי חזקיה ור' יעקב בר אחא בשם רבי יוסי בי ר' חנינא:

הדא דאת אמר בנתונים למעלה ממיטתו של מת.

אבל אם היה נתונים לפני מטתו של מת מברכין -

אני אומר לכבוד החיים הן עשוין[106].

ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה.

ולא היא של גוים היא, של עבודה זרה?[107]

תיפתר בעבודה זרה של ישראל.

---

103. רש"ס לא גריס ולא על הנר, והחרדים לא גריס כלל לכל המשפט 'ולא על הנר' וכו' וכן בבבלי ליתא, ואי גרסינן לה צריך לפרש שאין הנר עשוי להאיר אלא לבשל וכדו' שכה"ג אין מברכים עליו כמבואר בבבלי (נג.) שעל אור של תנור אם לא נעשה גם להאיר אין מברכין עליו.
104. כלומר של ליל שישי.
105. שהיו עושין כן לגמר את הכלים ליתן בהם ריח טוב, והיו נוהגין לעשות זאת בטבריא בע"ש סמוך לשבת ובציפורי במו"ש, [ולגי' דאור ע"ש היו נוהגין לעשות כן אף בליל שישי], ואין מברכין עליו שאינו עשוי להריח אלא לתת ריח בבגדים.
106. ממאי דנקיט לה בלשון רבים, משמע דקאי אבשמים, וכעי"ז איתא בבבלי לגבי נר, שם אמרו (נג.): אמר רב יהודה אמר רב, כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו, וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה - מברכין עליו. וטעמא משום שאם מוציאין לפניו ביום, הרי זה לכבוד המת, ואם אין מוציאים אלא בלילה, אין זה אלא להאיר.
והנה מלשון הירושלמי 'לכבוד החיים הן עשויין', משמע שהטעם שלא לברך הוא מצד שהוא לכבוד המתים, אולם בבבלי (שם) אמרו שהטעם בבשמים של מת הוא משום דלעבורי ריחא עבידי, ובנר אמרו שהוא משום שעשוי לכבוד המת, משמע דלא ס"ל ששייך בשמים לכבוד המתים.
107. דסתמא של ע"ז, של גויים היא, ועל של גויים כבר שנינו שאין מברכים.

אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו.

דרש רבי זעירא בריה דרבי אבהו:

(בראשית א ד) **וירא אלהים את האור כי טוב ואחר כך ויבדל אלהים בין האור ובין החשך**[108].

רבי[109] **יהודה בי ר' סימון אמר: הבדילו לו.**

ורבנן אמרין: הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא.

אמר רבי ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש: ויבדל אלהים - אבדלה ודאי.

משלו משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני איסטרטיגין זה אומר אני משמש ביום וזה אומר אני משמש ביום קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהא תחומך. קרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא תחומך.

הדא הוא דכתיב (שם ה) **ויקרא אלהים לאור יום וגו' לאור אמר לו היום יהא תחומך ולחשך אמר לו הלילה יהא תחומך.**

אמר רבי יוחנן הוא שאמר הקדוש ברוך הוא לאיוב (איוב לח יג) **המימיך צוית בוקר ידעת השחר מקומו ידעת אי זה מקומו של אור ששת ימי בראשית איכן נגנז**[110].

אמר רבי תנחומא: אנא אמרית טעמא (ישעי' מה ז) **יוצר אור ובורא חושך עושה שלום משיצא עושה שלום ביניהן**[111].

אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו

רב אמר: יאותו

ושמואל אמר: יעותו.

---

108. ברכת הנר נקראת גם היא 'הבדלה', והשתא דריש שכשם שהקב"ה ראה את האור כי טוב ואח"כ הבדיל בינו לבין החושך, כמו"כ האדם המבדיל מתחילה יראה את האור כי טוב הוא ואח"כ 'יבדיל' כלומר יברך עליו.

109. לפנינו כאן איתא 'אמר ר' ברכיה' דבסמוך, והועתק להלן ע"פ בראשית רבה, ועוד.

110. אנן קרינן ידעת בחיריק, ור' יוחנן דריש כאילו הוה כתיב ידעת בקמץ, וענין הדרשה הולך לפי' הפי' דויבדל היינו שגנזו.

111. צ"ב משמעות הדרשה, וגם מפני מה צריך להביא מקרא מן הנביאים למה שלכאורה מפורש בתורה.

מאן דאמר יאותו - (בראשית לד טו) אך בזאת נאותה לכם[112].
מאן דאמר יעותו (ישעי' נ ד) לדעת לעות את יעף דבר[113].

תמן תנינן כיצד מעברין את הערים
רב אמר: מאברין.
ושמואל אמר: מעברין.
מאן דאמר מאברין - מוסיפין לה אבר.
מאן דאמר מעברין - כאשה עוברה.

תמן תנינן לפני אידיהן של גוים
רב אמר: עידיהן, ושמואל אמר: אידיהן.
מאן דאמר אידיהן - (דניאל ג ג לה) כי קרוב יום אידם.
ומאן דאמר עידיהן - (ישעי' מד ט) ועידיהם המה בל יראו ובל ידעו למען יבשו.
מאן מקיים שמואל טעמא דרב[114]
ועידיהם המה –
שהן עתידין לבוש את עובדיהן ליום הדין.

אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו

רב יהודה בשם שמואל: כדי שיהו נשים טוות לאורו.
אמר רבי יוחנן: כדי שתהא עינו רואה מה בכוס ומה בקערה. אמר רב חנינא: כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע[115].

---

112. לשון התרצות, וגם כאן פי' עד שיוכל לעשות רצונו לאור הנר.
113. לשון לימוד להבחנה, וגם כאן פי' עד שיוכל להבחין בין דבר לדבר לאור הנר.
114. קו' הירושלמי אינה מבוארת, דמה צריך שמואל לקיים טעמא דרב, ולמה הוא צריך לפרש פי' אחר בפסוק, הלא אינו חלוק עליו בפשט המקרא, אלא בפשט המשנה אם עידיהן נאמר בה ע"ש האי קרא, או אידיהן ע"ש קרא דכי קרוב יום אידם. וגם אין מבואר איך רב מפרש ליה לקרא דעידיהם המה, דמדמפרש להאי קרא אליבא דשמואל, משמע דרב לא מפרש ליה הכי, וצ"ע.
115. בבבלי (נג:) כולהו ס"ל כדי להבחין בין מטבע למטבע, ונחלקו בין איזה מטבע לאיזו מטבע.

תני רבי אושעיא: אפילו טריקלין עשר על עשר מברכין[116].

רבי זעירא מקרב קמיה בוצינא,

אמרין ליה תלמידיו רבי מה את מחמיר עלינו, הא תני רבי אושעיא אפילו טריקלין עשר על עשר מברכין:

הלכה ז

מתני׳

מי שאכל ושכח ולא בירך -

בית שמאי אומרים: יחזור למקומו ויברך.

ובית הלל אומרים: יברך במקום שנזכר.

ועד מתי מברך - עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו:

גמ׳

רבי יוסטא בר שונם אמר: תרין אמורין חד אמר טעמון דבית שמאי וחד אמר טעמון דבית הלל.

מאן דמר טעמון דבית שמאי -

אילו שכח שם כיס אבנים טובות ומרגליות שמא לא היה חוזר ונוטל כיסו, אף הכא יחזור למקומו ויברך.

מאן דמר טעמהון דבית הלל -

אלין פועל עושה בראש הדקל או בתוך הבור שמא מטריחין שיחזור למקומו ויברך[117], אלא מברך במקום שנזכר, אף הכא מברך במקום שנזכר[118].

---

116. כלומר דאע"פ שאינו נהנה לאורו, כיון שאילו היה סמוך לו היה נהנה לאורו, יכול לברך. ובבבלי (נג:) נחלקו בזה.

117. צ"ע באכל בראש הדקל אמאי יהא צריך לחזור למקומו, הלא רואה את המקום שאכל בו.

118. כלומר כשם שפשוט שטירחא גדולה כ"כ אין מטריחין אותו, כך אין מטריחין אותו לחזור למקומו.
כאן מבואר שבטירחא גדולה כמו לעלות לראש הדקל והאילן מדודו ב"ש, אבל בבבלי נראה דאף בזה אומרים ב"ש שיעלה למעלה ויברך. שאמרו שם (נג:) אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך, יחזור לראש הבירה ויברך,

עד מתי הוא מברך -
רבי חייא בשם שמואל: כל זמן שהוא צמא מחמת אותו סעודה[119],
רבי יוחנן אמר: עד שירעב[120]:

הלכה ח

מתני'
בא להן יין אחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס -
בית שמאי אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על המזון.
ובית הלל אומרים: מברך על המזון ואחר כך מברך על היין[121].

עונין אמן אחר ישראל מברך,
ואין עונין אמן אחר כותי מברך, עד שישמע כל הברכה:

אמרו להן בית שמאי לבית הלל: לדבריכם, מי ששכח ארנקי בראש הבירה, לא יעלה ויטלנה? לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן, ומבואר שהוא עולה לראש הבירה לברך ואולי יש לחלק בין ראש הבירה לראש הדקל.

119. לפנינו: עד שיתעכל המזון במעיו, וחכמים אומרים כל זמן וכו'. ונמחק ע"פ רש"ס ועוד, ששני שיעורים אלו, פי' הם ל'עד כדי שיתעכל'.

120. בבבלי (נג:) אמרו כמה שיעור עכול, אמר רבי יוחנן, כל זמן שאינו רעב; וריש לקיש אמר, כל זמן שיצמא מחמת אכילתו. והקשו שריש לקיש אמר כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין, ותי', לא קשיא כאן באכילה מרובה, כאן באכילה מועטת. ונחלקו שם הראשונים, רש"י פי' דאכילה מרובה ד' מילין ובמועטת כ"ז שצמא, והתוס' פי' איפכא.

121. כבר נתבאר לעיל בריש פרקין דהירושלמי לא מפרש למתני' כהבבלי, דהבבלי (נב.) מפרש דפליגי אם מברך על הכוס ושותהו קודם ברכת המזון או שיניחנו לברך עליו, והירושלמי מפרש דלכו"ע מברך על הכוס, ושותהו לאחר ברכת המזון, ולא פליגי אלא אם מברך על הכוס ואח"כ מברך על היין או איפכא, והא דפליגי דווקא בשלא היה לו אלא אותו הכוס בלבד צ"ל לדעת הירושלמי משום דאם היה לו עוד כוס אחר וכבר בירך עליו הגפן קודם ברכת המזון, אינו מברך שוב אחר ברכת המזון לכו"ע, דלא ס"ל לירושלמי כתלמידי דרב שבבבלי שברכת המזון הויא הפסקה ומצרכת ברכה אחרת, אלא כרב אשי ס"ל דאמר לית הלכתא כתלמידי דרב. וכ"כ הרמב"ן במלחמות (פסחים כד. ד"ה ועוד מתני') שהירושלמי ס"ל כרב אשי.

גמ׳

אמר רבי בא: על ידי שהיא ברכה קטנה שמא ישכח וישתה[122].

[עונין אמן וכו׳]

הא אחר ישראל עונין אמן אף על פי שלא שמע, ׳לא כן תני שמע ולא ענה - יצא, ענה ולא שמע - לא יצא׳?

חייא בריה דרב אמר: בשלא אכל עמהן כזית הכא מתניתא[123].

תני: שמע ולא ענה - יצא, ענה ולא שמע – לא יצא[124].

רב בשם אבא בר חנה ואית דאמרי לה אבא בר חנה בשם רב: והוא שענה ראשי פרקים[125].

רבי זעירא בעי הי אינין ראשי פרקים –

(תהילים קיג ה) הללו יה הללו עבדי ה׳ הללו את שם ה׳[126].

---

122. כלומר דהיינו טעמייהו דב״ש, דמברך על הכוס קודם היין, דכיון שהיא ברכה קטנה והוא מברך לה לאחר המזון ישכח לברכה, והירושלמי אזיל לטעמיה דלא בכל פעם מברך הגפן על כוס של ברכת המזון, אלא בשלא היה לו יין אחר בסעודה, ולכן יש חשש שישכח מלברכה.
ולפנינו כאן נוסף ׳ברם הכא על ידי שהוא משלשה על הכוס אינו שוכח׳, וכתבו כל המפרשים שמימרא זו אין כאן מקומה, אלא לעיל בריש פרקין, עיי״ש.

123. בקו׳ הבין הירושלמי שהוא עונה כדי לצאת, והקשה איך יוצא בעניה בלא שמיעה, ותי׳ דאין עניה זו כדי לצאת, אלא מיירי בלא אכל. וכן הוא בבבלי, שהקשו (נג:): וכי לא שמע היכי נפיק - אמר חייא בר רב, בשלא אכל עמהן.

124. בבבלי ג״כ (נג:) מבואר שענה ולא שמע לא יצא, ובבבלי סוכה (לח:) אמרו: שמע ולא ענה יצא.

125. קאי אהלל שאם שמע ולא ענה הללויה על כל פסוק ופסוק, אם ענה ראשי פרקים יצא. והנה בבבלי (סוכה לח:) אמרו מצוה לענות ראשי פרקים, אבל נראה שם שאינו מעכב, ודלא כהירושלמי שנראה מדבריו שבלא ענה ראשי פרקים לא יצא.

126. נראה לפרש דדי אם ענה על זה הפסוק הללויה על כל חלק ממנו, ואף אם לא ענה הללויה על ההלל כולו יצא.

בעון קומי ר' חייא בר אבא מנין שאם שמע ולא ענה יצא - אמר מן מה דאנן חמי רבנן רברביא עבדין כן אינון קיימין בציבורא דאילין אמרין דין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה' ואילין ואילין יוצאין ידי חובתן[127].

תני רב אושעיא: עונה הוא אדם אמן אפילו לא אכל, ואינו אומר [ברוך][128] שאכלנו משלו אלא אם כן אכל[129].

תני: אין עונין אמן יתומה ולא אמן קטופה ולא אמן חטופה[130].

בן עזאי אומר: העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים, חטופה יתחטפו שנותיו, קטופה תקטף נשמתו.

ארוכה מאריכין לו ימיו ושנותיו בטובה[131].

איזו היא אמן יתומה –

אמר רב הונא: דין דיתיב למיברכה והוא ענה ולא ידע למה הוא ענה[132].

תנא גוי שבירך את השם - עונה אחריו אמן.

אמר ר' תנחום אם בירכך גוי ענה אחריו אמן דכתיב (דברים ז יד) ברוך תהיה מכל העמים.

---

127. שהיה מנהגם שמקצת מן הציבור אומר 'ברוך הבא' ומקצתו 'בשם ה'', ואע"פ שהאומרים זה לא אומרים זה, יוצאים כולם יד"ח, ואף בבבלי (סוכה לח:) אמרו: הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה.

128. ע"פ הגר"א, והיינו שאינו עונה ברוך שאכלנו אם שמע מן המזמן נברך, שהרי לא אכל. ולפנינו: אינו אומר נברך, וקשה דפשיטא שהרי אינו מזמן.

129. בבבלי אמרו (מה:) בא ומצאן כשהן מברכים, אשכחינהו דקא אמרי נברך - אומר ברוך ומבורך, אשכחינהו דקא אמרי ברוך - עונה אמן. אמנם לא אמרו שהוא אומר ברוך שאכלנו משלו דזה לא שייך אלא ברוך ומבורך.

130. כ"ה גם בבבלי (מז.), ונחלקו הראשונים בפי' קטופה וחטופה: רש"י פי' חטופה שחוטף הא' ואינו מבטאה כראוי, וקטופה שמחסר הנון. והערוך (הובא בב"י סי' קכד) מפרש חטופה שאומרה קודם שיסיים המברך ברכתו, וקטופה שחולקה לשתים.

131. מהא דנקט ארוכה כנגד חטופה וקטופה משמע קצת שהם אינן ארוכות, וכפי' רש"י.

132. הראשונים הביאו את פי' הירושלמי בזה, והקשו ממעשה דאנשי אלכסנדריא של מצרים (סוכה נא:) שהיו עונים בלא לשמוע. ורש"י תי' דהתם היו יודעים איזו ברכה הוא מברך, ואע"פ שלא היו שומעין אין בזה חיסרון. ויש שתי' ע"פ הגי' בירושלמי הדין דחייב למיברכה, שאין חיסרון אלא כשלא יצא יד"ח והוא סומך על ברכה זו לצאת בה יד"ח, ושם לא היו יוצאין יד"ח.

גוי אחד פגע את רבי ישמעאל ובירכו אמר לי׳ כבר מילתך אמירה[133], פגע אחרינא וקיללו אמר לי׳ כבר מילתך אמירה, אמרו לו תלמידיו רבי כמה דאמרת להדין אמרת להדין? אמר לון כן כתיב (תהלים כו כט) אוררך ארור ומברכיך ברוך:

133. כלומר כבר אמור עליך מה יהא דינך, וכמו שמפרש לקמן.

פרק תשיעי

הלכה א

מתני׳

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל -

אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה -

אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו:

גמ׳

מתני׳ בנסי ישראל,

אבל בנסי יחידי שנעשו לו אינו צריך לברך[1].

מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו[2],

---

1. היינו אחר, אבל מי שנעשה לו הנס ודאי צריך לברך, כדמוכח לקמן שנסתפקו על נס של אביו או רבו, והוא עצמו לא גרע מאביו או רבו, אולם צ״ע הלשון ׳שנעשו לו׳ וצריך לעיין בגרסאות.

2. ספיקות אלו נראה שלא נפשטו, וכ״כ בהדיא הרמב״ן בתוה״א והרשב״א בריש פרקין, אלא שגי׳ הרי״ף והגאונים בבבלי דאיהו ובריה ובר בריה מברך, הרי דמברך על נס של אביו, וכתב הרמב״ן דמן הירושלמי נשמע דאביו כרבו, ומדס״ל לבבלי שמברך על נס של אביו ה״ה לשל רבו, וברשב״א כתב עוד מקור דלבבלי מברך אניסא דרבו עיי״ש. ובב״י (סי׳ רי״ח) דן לומר לגי׳ הרא״ש, שהירושלמי פשט שמברך על נס של אביו ורבו, עיי״ש.
יל״ע ביסוד הברכה על נס אביו ורבו, אם היא משום שמחתו בהצלת אביו ורבו, או מצד שעל ידי זה הביאו אביו לחיי עולם הזה, ורבו לחיי עולם הבא ונ״מ בבן שנולד קודם שנעשה לבנו נס זה אם מברך. וברמב״ן הזכיר סברא לגבי רבו ששמח בכך שלא הפסיד תורתו, ומשמע דמברך על מה שיש לו מהצלת רבו ולא על הצלת רבו. וכ״מ ברשב״א שכתב דבריה ובר בריה לאו דווקא אלא כל מי שהוא מיוצאי ירכו מברך שכולם היו בכלל הנס, ומשמע דמצד שהיו בכלל הנס מברכים. ונחלקו בזה לדינא האחרונים, עי׳ במ״ב.

ואם[3] היה אדם מסויים כגון יואב בן צרויה וחביריו,
ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה[4].
ונסי שבטים מהו שיברך –
מאן דאמר כל שבט ושבט איקרי קהל - צריך לברך,
מאן דאמר כל השבטים קרויין קהל - אין צריך לברך[5].

הרואה בבל צריך לברך חמש ברכות[6] -
ראה פרת – אומר: ברוך עושה בראשית.
ראה מרקולים – אומר: ברוך ארך אפים[7].
ראה ביתו של נבוכדנצר – אומר: ברוך שהחריב ביתו של אותו רשע.
ראה מקום כבשן האש וגוב אריות – אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה[8].

---

3. ברשב"א ובעוד ראשונים נראה שהוא ספק נוסף, וקאי איחיד שבריש הענין ולא על אביו ורבו. והמג"א כתב שהטור מפרש שאם היה אביו ורבו אדם מסוים מברך על אביו ורבו, דתרתי בעינן, וצ"ע דלפ"ז אף במי שנקדש בו שם שמים נימא דדווקא אם היה אביו או רבו, ואין זו סברא, ולקמן מוכח דמברכים על כבשן האש ולאו דווקא בניהם של חנניה מישאל ועזריה.
4. ע' בב"י שהביא את גי' הרא"ש שגרס כאן 'מברך', ולגי' זו נפשט הספק לגבי אדם מסוים ומי שנקדש על ידו שם שמים, וכן מבואר ברשב"א שספיקות אלו נפשטו. אולם ברא"ה לא גרס מברך, וכתב שכל הספיקות לא נפשטו. ולכאורה יש להוכיח כגי' הרא"ש ודעימיה, מהא דאמרו לקמן דמברך על כבשן האש שעשה ניסים, ומבואר דנפשט שמברכים על נס דחנניה מישאל ועזריה.
5. פלוגתא היא בהוריות (ה:) אם מביאין שבט אחד פר העלם דבר של ציבור, וכן בפסחים (פ.) לענין אם שבט אחד מקריב בטומאה.
6. הובא זה בבבלי (נז:), ושם לא מנו את הברכה על פרת שאינה ברכה מיוחדת לבבל, ותחת זה מנו ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה. אמנם הובא בבבלי (נט:) שמברכים על פרת עושה מעשה בראשית.
7. נראה שהיתה זו ע"ז מצויה בבבל, אבל לאו דווקא עליה מברך אלא על כל ע"ז, כמבואר לקמן, וכ"כ התוס' בדעת הבבלי (נז:).
8. בבבלי (נז:) ג"כ אמרו שאומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה, וגי' הרי"ף ורמב"ם: שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה.

ראה מקום שנוטלין ממנו עפר - אומר: ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים[9].
ראה בבל - אומר: (ישעיה יד כג) וטאטאתיה במטאטא השמד[10].

רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב: כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה[11].
אמר רבי תנחומא: אנא אמר טעמא - (תהילים קמה ה) ארוממך אלהי המלך[12].
רב אמר: צריך לומר אתה[13],
ושמואל אמר: אינו צריך לומר אתה[14].

רבי יוחנן ורבי יונתן אזלין מיעבד שלמא באילין קורייתא דדרומה, עלון לחד אתר ואשכחון לחזנא דאמר האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמיץ, ושיתקו אותו.
אמרו לו אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות[15].

---

9. מבואר ברש"י בבבלי שהוא מקום שבהמה שבאה לשם אינה יכולה לילך משם אם לא יתנו עפר על גבה, לקיים מה שנאמר וטאטאתיה במטאטא השמד.
10. לא מני לה הירושלמי בכלל חמש ברכות מפני שאינה ברכה, וצ"ע על איזה מקום בבבל אומרה, אם על כל ארץ בבל או על עיר בבל, ובבבלי לא הובא זה, רק נתבאר שם שמקום שנוטלין ממנו עפר הוא קיום הקללה של וטאטאתיה במטאטא השמד.
11. בבבלי ברכות (מ:) אמרו: אמר רב, כל ברכה שאין בה הזכרת השם, אינה ברכה. ורבי יוחנן אמר, כל ברכה שאין בה מלכות, אינה ברכה. ומבואר שם דלרב אין מלכות מעכבת, וזה דלא כהירושלמי כאן.
12. כתבו מהרא"פ והחרדים דיליף לה מדסמיך ליה ואברכה שמך לעולם ועד.
כתבו התוס' בברכות (מ:), דאם דילג תיבת העולם לא יצא, דמלך לבד אינה מלכות, וכתב הביה"ל (בסי' ריו"ד) דמירושלמי זה מוכח ד'המלך' הוי מלכות, שהרי מכאן למדו מלכות.
13. כלומר לומר בברכות ברוך אתה.
בבבלי בהרבה מקומות הביא בנוסח הברכות אתה [כגון בברכות יא: ועוד], אולם אמרו דראה תאנה ואמר ברוך המקום שבראה, יצא. ונראה להוכיח מזה שאינו מעכב, וכ"כ המ"ב בסי' ריו"ד.
14. גירסת הראבי"ה והרמב"ן בתוה"א (שער הסוף ענין הרפואה) והרשב"א ותורא"ש כאן: ושמואל אמר צריך לומר א-להינו. ולגי' זו היה אפש"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אולם הרש"ס כתב דאף לגי' זו, לשמואל בעינן א-להינו ולא בעינן אתה.
15. בדומה לזה הובא בבבלי (לג:), ושם מבואר שהיתה הקפידא משום הוספה בשבח ה' שאינה ראויה, וכן מבואר בהמשך הדברים בסוגיין, וצ"ע דכאן משמע שהקפידא היא על הוספה על המטבע, וצ"ל דה"ק שמטבע שתקנו חכמים הוא לבדו הראוי לשבח בו, ואין להוסיף

רב הונא בשם רב (מיוחס לו כג) **"שדי לא מצאנוהו שגיא כח" לא מצינו כחו וגבורתו של הקדוש ברוך הוא[16].**

רבי אבהו בשם רבי יוחנן: (סח כ) **"היסופר לו כי אדבר כי אמר איש כי יבולע", אם בא אדם לספר גבורותיו של הקדוש ברוך הוא מתבלע מן העולם[17].**

אמר רבי שמואל בר נחמן: (תהילים קו ג) **מי ימלל גבורות ה', כגון אני וחברי[18].**

אמר רבי אבון[19]: תרגם יעקב כפר[20] נבורייא בצור: (סח סה ג) **"לך דומיה תהלה אלהים בציון" סמא דכולא משתוקא,**

למרגלית דלית לה טימי[21], כל שמשבח בה פגמה.

תני: הפותח ביו"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א - הרי זה חכם[22].

באל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד - הרי זה בור.

שבחים עליו, וכמו שאמרו גם בבבלי שם: הני נמי אי לאו דאתו אנשי כנה"ג ותקנינהו לא הוה אמרינן להו.

16. דריש שגיא כח לא מצאנוהו, שלא מצאנו ולא השגנו את כוחו, כמו החקר א-לוה תמצא.

17. מימרא זו ומימרא דסמא דכולה משתוקא דלקמן, הובאה בבבלי מגילה (יח.) בשם אומרם כאן.

18. מבואר במדרש תהילים (יט ב) דהיינו דוד וחבורתו, ור"ש בר נחמן מפרש הכתוב שמה שאמר דוד מי ימלל גבורות ה' קאי עליו ועל חבורתו, ופי' המפרשים דהוא ע"פ מה שדרשו מסיפיה דקרא, 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהילתו' - מי יוכל למלל גבורותיו, מי שיכול להשמיע כל תהילתו.
הגר"א גריס זה לקמן לאחר כל שמשבח בה פגמה. ונראה טעמו שמאמר זה ענינו שיש מי שנאה לו לשבח את ה', והמאמר שלפניו ושלאחריו ענינם שיש חיסרון בלשבח את ה', וגם בבבלי מגילה (יח.) הובאו המאמר שלפניו ושלאחריו ולא הובא מאמר ר"ש בר נחמן.

19. לפנינו כאן "מי ימלל גבורות ה'" ופי' המפרשים דהוא מפרש הכתוב כפשוטו שאין מי שיכול למלל גבורות ה', והרש"ס ל"ג, וכ"ה במדרש תהילים (יט ב) וניחא טפי.

20. צ"ל איש כפר נבורייא. וכעי"ז בבבלי מגילה (יח.): ר' יהודה איש כפר גיבורייא.

21. שאין לה שומא, עי' לדוגמא ויק"ר (אמור ל): ולקחתם אגודת אזוב (שמות יב, כב), בכמה הות טימי דידיה, בד' מיני, והוא גרם לישראל לירש ביזת הים.

22. נראה יסוד הענין שראוי לומר שם הוי"ה, ואם אומר הכל בשם הוי"ה הוא חכם, לא אמר שם הוי"ה כלל הוא בור, אמרו רק בסוף הוא בינוני, אולם אם פתח בהוי"ה וסיים בא-ל משמע שהם שנים רח"ל. ונראה ביאור החילוק בין פותח לחותם שאם מזכיר תחילה א-להינו שהוא תואר משמע שאח"כ אינו אלא מסיים ומברר, מי הוא א-להינו הוא אשר שמו הוי"ה, אך אם פתח בהוי"ה שהוא שם עצם ומסיים בשם אחר משמע שאחר הוא.

באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד ה"א - הרי זה בינוני.

ביו"ד ה"א וחותם באל"ף למ"ד - הרי זו דרך אחרת[23].

המינין שאלו את רבי שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם[24] - אמר להן: ולי אתם שואלין לכו ושאלו את אדם הראשון שנאמר (דברים ד לב) כי שאל נא לימים הראשונים וגו' אשר בראו אלהים אדם על הארץ אין כתיב כאן, אלא למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ[25].

אמרו ליה: והכתיב (בראשית ב ד) בראשית ברא אלהים[26]

אמר להן: וכי בראו כתיב?! אין כתיב אלא ברא.

אמר ר' שמלאי כל מקום שפרקו המינין תשובתן בצידן.

חזרו ושאלו אותו: מה אהן דכתיב (בראשית ב כו) "נעשה אדם בצלמינו כדמותינו"

אמר להן: ויבראו אלהים את האדם בצלם אין כתיב כאן, אלא (בראשית ב כז) ויברא אלהים את אדם בצלמו.

אמרו לו תלמידיו: לאלו דחיתה בקנה, לנו מה אתה משיב - אמר להן: לשעבר, אדם נברא מן העפר וחוה נבראת מן אדם, מאדם ואילך בצלמינו כדמותינו אי אפשר לאיש בלא אשה ואי אפשר לאשה בלא איש אי אפשר לשניהן בלא שכינה[27].

וחזרו ושאלו אותו: מה ההן דכתיב (יהושע כב כב) "אל אלהים ה' אל אלהים ה' הוא יודע"

---

23. מה שנהגו לחתום במודים ברוך א-ל ההודאות אע"פ שפותחין בשם הוי"ה, אין נראה שהוא חיסרון, ד'א-ל' דא-ל ההודאות אינו שם לעצמו אלא הוא נסמך ל'ההודאות', והוא כתואר ולא כשם. ודעת הגר"א שחותמין בשם ואומרים 'בא"י אל ההודאות'.

24. נראה שהובא כאן משום שהביא קודם לכן דרך המינים בפותח בהוי"ה ומסיים באל"ף למ"ד.

25. נראה שמתחילה כששאלוהו, לא שאלוהו מכח מה ששם א-להים הוא לשון רבים אלא שאלוהו סתם, ומחמת ששאלוהו על הבריאה, הביא הוא את המקרא העוסק בשאלה על הבריאה להראות ששם מבואר שאחד ברא, ושוב החלו בשאלות ממקראות וענה להם על כל מקרא.

26. כאן החלו בשאלות ותחילה שאלוהו מעצם היות השם א-להים בלשון רבים והביאו ע"ז את הכתוב הראשון בו נאמר שם א-להים בבריאה.

27. שכיכול אומר הקב"ה לאב ואם של כל אדם ואדם 'נעשה אדם', שאע"פ שבריאת אדם הראשון היתה על ידי ה' לבדו נכתב המקרא בלשון זה ע"ש בריאות האדם שמכאן ואילך.

אמר להן: הם יודעים אין כתיב כאן אלא הוא יודע כתיב.
אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה לנו מה אתה משיב –
אמר להן שלשתן שם אחד כאינש דאמר בסילייום קיסר אגוסטום[28].

חזרו ושאלו אותו: מה ההן דכתיב (תהילים נ ו) "אל אלהים ה' דיבר ויקרא ארץ"
אמר להן: וכי דיברו ויקראו כתיב כאן?! אין כתיב אלא דבר ויקרא ארץ.
אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה, ולנו מה אתה משיב - אמר להן שלשתן שם אחד כאיניש דאמר אומנן בניין אריכטיקנטן[29].

חזרו ושאלו אותו: מהו דכתיב (יהושע כד יט) "כי אלהים קדושים הוא".
אמר להן: קדושים המה אין כתיב כאן, אלא הוא, אל קנא הוא.
אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה. ולנו מה אתה משיב.
אמר רבי יצחק קדוש: בכל מיני קדושות.
דאמר רבי יודן בשם רבי אחא: הקדוש ברוך הוא דרכו בקדושה, דיבורו בקדושה, וישובו בקדושה, חשיפת זרועו בקדושה, נורא ואדיר בקדושה.
דרכו בקדושה - (תהילים עז יד) אלהים בקודש דרכך,
הילוכו בקדושה - (שם סח כה) הליכות אלי מלכי בקודש,
מושבו בקדושה - (שם מז ט) אלהים ישב על כסא קדשו,
דיבורו בקדושה - (שם ס ח) אלהים דיבר בקדשו,
חשיפת זרועו בקדושה - (ישעי' נב י) חשף ה' את זרוע קדשו, נורא ואדיר בקדושה - (שמות טו יח) מי כמוכה נאדר בקודש.

חזרו ושאלו אותו: מה אהן דכתיב (דניאל ד ז) מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו.
אמר להן: כה' אלהינו בכל קראינו אליהם אין כתיב כאן, אלא בכל קראינו אליו.
אמרו לו תלמידיו: רבי, לאלו דחית בקנה. לנו מה אתה משיב.

---

28. נראה ששלשה שמות אלו הם עניני מלוכה [ואינם השם הפרטי של המלך], ועי' שמו"ר (בשלח פרשה כג): משל למלך שעשה מלחמה ונצח ועשו אותו אגוסטוס, אמרו לו עד שלא עשית המלחמה היית מלך עכשיו עשינוך אגוסטוס.
29. צ"ע מדוע שינה מן הלשונות שאמר לעיל ואמר שמות אחרים, וכתב מהרא"פ דלעיל הוזכרו שמות א-ל א-להים ה' ביחס להנהגה, והביא ע"ז משל משמות קיסר ואגוסטוס

אמר להן: קרוב בכל מיני קריבות.

דאמר ר' פנחס בשם רב יהודה בר סימון: עבודה זרה נראית קרובה ואינה אלא רחוקה.

מה טעמא (ישעי' מו ז) ישאוהו על כתף יסבלוהו וגו' סוף דבר אלוהו עמו בבית והוא צועק עד שימות ולא ישמע ולא יושיע מצרתו,

אבל הקדוש ברוך הוא נראה רחוק ואין קרוב ממנו.

דאמר לוי מהארץ ועד לרקיע מהלך ה' מאות שנה, ומרקיע לרקיע מהלך ת"ק שנה, ועביו של רקיע ת"ק שנה, וכן לכל רקיע ורקיע.

ואמר ר' ברכיה ורבי חלבו בשם ר' אבא סמוקה: אף טלפי החיות מהלך ה' מאות שנה וחמש עשרה מנין "ישרה"[30].

ראה כמה הוא גבוה מעולמו, ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישה, והקב"ה מאזין את תפלתו. שנאמר (שמואל ב ו יג) "וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" והאזין הקדוש ברוך הוא את תפילתה.

וכן כל בריותיו שנאמר (תהילים קג ו) "תפילה לעני כי יעטף" כאדם המשיח באוזן חבירו והוא שומע[31].

וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותיו כפה לאוזן.

רבי יודן בשם רבי יצחק אמר בה ארבע שיטין[32]:

בשר ודם יש לו פטרון אמרו לו נתפם בן ביתך אמר להן אני מקיים עליו, אמרו לו הרי יוצא לידון אמר להן אני מקיים עליו, אמרו לו הרי הוא יוצא ליתלות היכן הוא ואיכן פטרונו.

שהם עניני הנהגה, וכאן הוזכרו ביחס לבריאה כמ"ש ויקרא ארץ, ונקט שמות של בנין, אומן בנאי וארכיטקט.

30. בבבלי חגיגה (יג.) אמרו רגלי החיות כנגד כולם, כנגד כל הרקיעים והאוירים שביניהם, וכתבו התוס' שם שיש מגיהים בפיוט הקליר תחת כף רגל חמש מאות וחמש עשרה - חמש מאות חמש עשרה בלא ו', ומפרשים שיש ט"ו פעמים ת"ק ברגלי החיות, כנגד ז' רקיעים וח' אוירים ביניהם, וצ"ל לפ"ז שיש עוד אויר בין הרקיע השביעי לרגלי החיות, אולם התוס' כתוב שהקליר יסד דבריו ע"פ הירושלמי דילן ודלא כהבבלי שם.

31. צריך בי' מאי משמע דהאי יעטוף לישנא דמפה לאוזן הוא, ופי' המפרשים דאסיפא דקרא סמיך ולפני ה' ישפוך שיחו.

32. כלומר ארבע הבחנות בענין זה כמה הקב"ה קרוב.

אבל הקדוש ברוך הוא הציל את משה מחרב פרעה, הדא הוא דכתיב (שמות יח ד) ויצילני מחרב פרעה.

אמר רבי ינאי: כתיב (שם ג טו) "ויברח משה מפני פרעה" ואפשר לבשר ודם לברוח מן המלכות?

אלא בשעה שתפס פרעה את משה חייבו להתיז את ראשו וקהת החרב מעל צוארו של משה ונשברה. הדא הוא דכתיב (שיר השירים ז ה) "צוארך כמגדל השן" זה צוארו של משה.

אמר[33] רבי אביתר ולא עוד אלא שנתז החרב מעל צוארו של משה על צוארו של קוסנתירו והרגתו. הדא הוא דכתיב (שמות יח ד) "ויצילני מחרב פרעה" לי הציל וקוסנתר נהרג.

רבי ברכיה קרא עליו (משלי כו יח) כופר לצדיק רשע.

רבי אבון קרא עליו (שם יו ח) צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו.

תני בר קפרא: מלאך ירד ונדמה להן בדמות משה ותפסו את המלאך וברח משה.

אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שברח משה מפני פרעה נעשו כל אוכלוסין שלו אילמין ומהן חרשין ומהן סומין,

אמר לאילמין היכן הוא משה - ולא היו מדברים,

אמר לחרשין - ולא היו שומעין,

אמר לסומין - ולא היו רואין.

הוא שהקב"ה אמר לו למשה (שמות ד יו) מי שם פה לאדם או מי ישום אלם וגו' תמן קמת לך והכא לית אנא קאים?!

הה"ד (דברים ד ז) מי כה' אלהינו בכל קראינו אליו.

רבי יודן בשם ר' יצחק שיטה אוחרי.

בשר ודם יש לו פטרון אמרו לו הרי נתפס בן ביתך אמר הרי אני מתקיים עליו, אמרו לו הרי יוצא לידון אמר להן הרי אני מתקיים עליו, אמרו לו הרי הוא מושלך למים היכן הוא והיכן פטרונו.

אבל הקדוש ברוך הוא הציל את יונה ממעי הדגה הרי הוא אומר (יונה ג יו) ויאמר ה' לדג ויקא את יונה.

---

33. לפנינו איתא כאן רבי, ואינו מובן, וכמה מן המפרשים מחקוהו.

ר' יודן בשם ר' יצחק אמר בשיטה אוחרי.

הרי בשר ודם יש לו פטרון אמרו לו נתפם בן ביתך אמר להן הריני מתקיים תחתיו, אמרו לו הרי הוא יוצא לידון אמר להן הריני מתקיים עליו, אמרו לו הרי הוא מושלך לאש היכן הוא והיכן פטרונו.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן הציל לחנניה מישאל ועזריה מכבשן האש הה"ד (דניאל ג כה) ענה נבוכדנצר ואמר בריך אלההון די שדרך מישך ועבד נגו וגומר.

רבי יודן בשם ר' יצחק אמר בה שיטה אוחרי.

הרי בשר ודם יש לו פטרון וכו' עד הרי הוא מושלך לחיות. אבל הקדוש ברוך הוא הציל את דניאל מגוב אריות, הה"ד (שם ו כג) אלהי שלח מלאכיה וסגר פום אריוותא וגומר.

רבי יודן אמר משמיה דידיה: בשר ודם יש לו פטרון אם באת לו עת צרה אינו נכנם אצלו פתאום, אלא בא ועמד לו על פתחו של פטרונו וקורא לעבדו או לבן ביתו והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך, שמא מכניסו ושמא מניחו.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אם בא על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד. הה"ד (יואל ג ה) כל אשר יקרא בשם ה' ימלט.

אמר רבי פנחס: עובדא הוה ברב דהוה עייל מחמתה דטיבריא פגעון ביה רומאי אמרון ליה מן דמאן את. אמר לון מן דסופיינום[34]. ופנינה[35].

ברמשא אתו לגביה[36] אמרין ליה עד אימתי את מקיים עם אילין יהודאי, אמר לון למה. אמרין ליה פגעינן בחד[37] יהודאי ואמרינן ליה מן דמאן את אמר לן דסופיינום.

אמר לון ומה עבדתון ליה, אמרו ליה דיו ליה[38] פנינן יתיה. אמר לון יאות עבדיתון.

ומה מי שהוא נתלה בבשר ודם ניצול מי שהוא נתלה בהקב"ה לא כל שכן. הה"ד כל אשר יקרא בשם ה' ימלט.

---

34. זה היה שם שר או מושל שם ואמר להם שהוא משלו.
35. כלומר שחרורהו.
36. לגבי דסופינוס.
37. לפנינו כאן: אמרין ליה, ואינו מבואר וכמה מן המפרשים מחקוהו.
38. אינו מבורר כ"כ מהו דיו ליה, ויש שפי' דיו ששחררנוהו בלא פגע, ואל תבקש לעשות עימו עוד טובות, ורש"ס מחקו.

אמר רבי אלכסנדרי: עובדא בחד ארכון דהוה שמיה אלכסנדרוס, והוה קיים דיין חד ליסטים, אמר ליה מה שמך אלכסנדרוס, אמר ליה אלכסנדרוס פנה אלכסנדריה.

ומה אם מי ששמו כשם של בשר ודם הוא ניצול, מי ששמו כשמו של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה.

הה"ד כל אשר יקרא בשם ה' ימלט[39].

רבי פנחס אמר בה תרתי חדא בשם רבי זעירא וחד בשם רבי תנחום בר חנילאי.

רבי פנחס בשם רבי זעירא אמר: בשר ודם יש לו פטרון, אם הטריח עליו ביותר הוא אומר אשכח[40] פלן דקא מטרחא לי.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא כל מה שאת מטריח עליו הוא מקבלך.

הה"ד (תהילים נה כג) השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך.

רבי פנחס בשם רבי תנחום בר חנילאי: בשר ודם יש לו פטרון, ובאו שונאים ותפשו אותו על פתח חצירו של פטרונו, עד דצווח ליה, עד דהוא נפק, עברת חרבא על קדליה וקטלית יתיה.

אבל הקדוש ברוך הוא הציל את יהושפט מחרב ארם דכתיב (דברי הימים ב יח לא) "ויזעק יהושפט וה' עזרו ויסיתם אלהים ממנו" מלמד שלא היה חסר אלא חיתוך הראש ויסיתם אלהים ממנו.

רבי זעירא בריה דרבי אבהו, רבי אבהו בשם רבי אלעזר: (תהילים קמו ה ו) אשרי שאל יעקב בעזרו וגו' מה כתיב בתריה עושה שמים וארץ וגו'. וכי מה ענין זה לזה –

אלא מלך בשר ודם יש לו פטרון שולט באיפרכיא אחת ואינו שולט באיפרכיא אחרת. אפילו תימר קוזמוקלטור שולט ביבשה שמא שולט בים.

אבל הקדוש ברוך הוא שולט בים ושולט ביבשה.

מציל בים מן המים, וביבשה מן האש.

הוא שהציל את משה - מחרב פרעה.

הציל את יונה - ממעי הדגה.

---

39. נראה דדריש יקרא - יִקָּרֵא.

40. כלומר הנמצא טרחן כזה ?!

חנניה מישאל ועזריה - מכבשן האש.

לדניאל - מבור אריות.

הה"ד (תהילים קמו ו) עושה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בם וגומר.

אמר רבי תנחומא: מעשה בספינה אחת של עכו"ם שהיתה פורשת מים הגדול, והיה בה תינוק אחד יהודי,

עמד עליהם סער גדול בים, ועמד כל אחד ואחד מהם והתחיל נוטל יראתו בידו וקורא ולא הועיל כלום.

כיון שראו שלא הועילו כלום אמרו לאותו יהודי בני קום קרא אל אלהיך ששמענו שהוא עונה אתכם כשאתם צועקים אליו והוא גבור,

מיד עמד התינוק בכל לבו וצעק וקיבל ממנו הקדוש ברוך הוא תפלתו ושתק הים.

כיון שירדו ליבשה, ירדו כל אחד ואחד לקנות צרכיו,

אמרו לו לאותו התינוק לית את בעי מזבין לך כלום, אמר להון מה אתון בעי מן ההן אכסניא עלובה[41],

אמרו לו את אכסניא עלובה אינון אכסניא עלובה,

אינון הכא וטעוותהון בבבל, ואינון הכא וטעוותהון ברומי, ואינון הכא וטעוותהון עמהון, ולא מהנון להן כלום.

אבל את כל אהן דאת אזיל אלהך עמך, הדא הוא דכתיב "כה' אלהינו בכל קראינו אליו".

רבי שמעון בן לקיש אמר: בשר ודם יש לו קרוב אם היה עשיר הוא מודה בו, ואם היה עני כופר בו.

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא אפילו ישראל נתונין בירידה התחתונה הוא קורא אותם אחי וריעי,

ומה טעם[42] - למען אחי וריעי.

---

41. כמו אכסנאי, כלו' אורח עלוב, וקרי לנפשיה אכסניא כיון שאינו בביתו, וצריך הוא להתאכסן אצל אחרים.

42. היינו מנלן וכדרך הירושלמי ש'מה טעם' היינו מה המקור, אולם צ"ע היכן משמע שם שישראל הם בירידה התחתונה.

רבי אבון ורבי אחא בשם[43] רבי שמעון בן לקיש: בשר ודם יש לו קרוב אם היה פילוסופוס הוא אומר ההן פלן מתקרב לן[44],

אבל הקדוש ברוך הוא קורא לכל ישראל קרובים הדא הוא דכתיב (שם קמח יד) וירם קרן לעמו [וגו']:

מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו.

מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל,

אבל אם נעקרה ממקום אחד – אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה[45].

נעקרה ממקום אחד ונקבעה במקום אחר –

מקום שניתנה בו אומר: ברוך ארך אפים, ומקום שנעקרה ממנו אומר: 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו כשם שעקרתה אותה מן המקום הזה כך תעקור אותה מן המקומות כולם ותחזיר לב עובדיה לעובדך'

תני רבי שמעון[46] בן גמליאל אומר: אף בחוצה לארץ צריך לומר כן[47].

ולא נמצא מתפלל על עובדי עבודה זרה?[48]

---

43. ע"פ כת"י רומי, ולפנינו: ורבי שמעון בן לקיש.

44. כלומר שאם היה לו קרוב חשוב ופילוסופוס, אומר שהוא קרובו, אך אם אינו חשוב, אינו מודה בקירבה זו, שאינו חפץ בה, אבל הקב"ה על כל ישראל אף על האינם חשובים אומר שהם קרוביו.

45. בבבלי (נז:) מוכח לא כך שאמרו שם: מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר, ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו, וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל. הרי שלא נעקרה אלא ממקום אחד ואעפ"כ מברך 'שעקר ע"ז מארצינו'.
וגי' הרא"ש ועוד ראשונים בירושלמי: מתני' כשנעקרה עבודת כוכבים ממקומה בא"י, אבל נעקרה עבודת כוכבים ממקום אחר אומר ברוך שעקר עבודת כוכבים ממקום הזה.

46. ע"פ הגר"א וכ"ה בתוספתא, ולא מצינו ישמעאל בן גמליאל.

47. גם בבבלי הובאה מחלוקת זו, ושם מבואר שבא"י שרובה ישראל מודו כו"ע שמתפלל על ישראל שטעו אחרי ע"ז שישובו, ונחלקו בחו"ל שרובה גויים אם מתפלל אף על הגויים שאף הם עתידין להתגייר.

48. הסדר ע"פ הגר"א, וכוונתו להקשות וכי אף על עובדי ע"ז מתפללים שישובו, ומשני ע"פ דברי ר' יוחנן שכל עוד אדם חי יש לו תקוה. ולפנינו הקו' 'ולא נמצא מתפלל' וכו' הובאה קודם דברי רשב"ג שאף בחו"ל צ"ל כן, והמפרשים נדחקו בזה.

אמר רבי יוחנן: (קהלת ט ד) "כי מי אשר יחובר' יבחר כתיב[49], 'אל כל החיים יש בטחון" **שכל זמן שאדם חי יש לו תקוה, מת אבדה תקותו.**

מה טעמא במות אדם רשע תאבד תקוה.

תני[50]: רבי יהודה אומר שלשה דברים צריך אדם לומר בכל יום: ברוך שלא עשאני גוי, ברוך שלא עשאני בור, ברוך שלא עשאני אשה.

ברוך שלא עשאני גוי - שאין הגוים כלום[51], "כל הגוים כאין נגדו".

ברוך שלא עשאני בור - שאין בור ירא חטא.

ברוך שלא עשאני אשה - שאין האשה מצווה על המצות[52].

אמר רבי אחא (קהלת ט ד) **כי מי יחובר וגו' אפילו אותם שפשטו ידיהן בזבול יש להם בטחון.**

לקרבן אי אפשר - שכבר פשטו ידיהן בזבול.

לרחקן אי אפשר - שעשו תשובה.

עליהן הוא אומר (ירמי' נ ו) "וישנו שנת עולם ולא יקיצו"[53].

רבנן דקיסרין אמרי: קטני עכו"ם וחילותיו של נבוכדנצר אין חיין ואין נידונין. עליהן הכתוב אומר וישנו שנת עולם וגומר[54].

---

49. מדכתיב יבחר וקרינן יחובר, דריש שכל שהוא מחובר אל החיים כלו' שהוא חי יכול הוא לבחור בטוב ויש לו תקוה.
50. הגר"א גריס כל זה לקמן לפני הרואה אוכלוסין, שלא להפסיק הדרשות על כל אשר יחובר אל החיים, ולסמוך חיובי הברכות להדדי.
51. הגר"א מוסיף כאן שנאמר.
52. ברייתא זו הובאה בבבלי מנחות (מג:), ומסקנא דהתם שאין מברכים שלא עשני בור ומברכים תחתיו שלא עשני עבד.
53. שאפ' אותן שפשטו ידיהם בזבול מועלת להם תשובה עכ"פ בכדי שלא יהיו נידונים, אע"פ שאינה מועלת להם לתקנם, אלא אינם עומדים לעולם.
54. היינו שקטני גויים, שאינם אשמים ברשעותם, וכן חילותיו של נבוכדנצאר שהיו אנוסים ע"פ המלכות להרשיע [מהרא"פ], אע"פ שאין נידונים מיהו אינם חיים, שכל מציאותם היתה נגד הטוב ואין להם מקום בעולם הגמול הטוב. וכתב הפ"מ דלהאי מ"ד אותן שפשטו ידיהם בזבול נידונים, ואינו מוכרח דשמא הני בתשובה אינם נידונים והני אפ' בלא תשובה.

העובר לפני בתי עבודה זרה -

אומר: (משלי טו כה) בית גאים יסח ה'[55].

רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי לוי: ראה אותם מזבלין[56] לעבודה זרה –

אומר: זבח לאלהים יחרם.

הרואה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הכיפח ואת הננס אומר:

ברוך משנה את הבריות.

את הקטוע ואת הסומא את מוכי שחין אומר:

ברוך דיין האמת,

מתניתין כשהיו שלמים ונשתנו, אבל אם היה כן ממעי אמו אומר ברוך משנה את הבריות[57].

הרואה אילנות נאים ובני אדם נאים אומר:

ברוך שכן ברא בריות נאות בעולמו[58].

מעשה ברבן גמליאל שראה גויה אשה נאה ובירך עליה.

לא כן אמר רבי זעירא בשם רבי יוסי בר חנינא, רבי בא רבי חייא בשם רבי יוחנן: (דברים ז ג) "לא תחנם" לא תתן להם חן?

מה אמר אבסקטא?![59]

לא אמר אלא שכך ברא בריות נאות בעולמו, שכן אפילו ראה גמל נאה סום נאה חמור נאה אומר ברוך שברא בריות נאות בעולמו[60].

---

55. בבבלי (נח:) אמרו כן לגבי הרואה בתי עכו"ם בישובן, ועי' בב"י סי' רכ"ד שכתב דלרש"י הוא בתי עשירי גויים בתוקפן וגבורתן, ולרי"ף דן אם הוא בתי ע"ז או בתי ערכאות שלהם עיי"ש. ואם הוא בתי ע"ז שלהם הרי הבבלי והירושלמי שוים. והב"י הקשה דהא על ע"ז אמרינן שהוא אומר ברוך שנתן ארך אפים, ודוחק לומר שאומר שניהם. ולדעת הב"ח שאין מברכים שנתן ארך אפים אלא בראיית ע"ז עצמה ולא בראיית בית ע"ז, יש ליישב.
56. הוא כנוי גנאי למזבחין כדמוכח מהא דאומר זובח וכו'.
57. אף בבבלי (נח:) אמרו כן.
58. הובא זה בבבלי (נח:).
59. פי' המפרשים בעלת חן.
60. הובא זה גם בבבלי (ע"ז כ.), ושם תי' שאמר כן בתורת שבח לקב"ה, והמפרשים פי' שזו ג"כ כוונת הירושלמי.

זו דרכו של רבן גמליאל להסתכל בנשים?
אלא דרך עקמומיתה היתה כגון ההן פופסדם, והביט בה שלא בטובתו[61].

קרא הגבר אומר: ברוך חכם הרזים[62].
(מיכ ג ח) מי[63] שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה.
אמר רבי לוי: בערביא קורין לאימרא יובלא - (יהושע ו ה) והיה במשוך בקרן היובל[64].
באפריקא קורין לנידה גלמודה - (ישעי׳ מט כא) ואני שכולה וגלמודה.
ברומי צווחין לתרנגולא שכוי - או מי נתן לשכוי בינה.

הרואה אוכלוסין אומר: ברוך חכם הרזים[65].
כשם שאין פרצופין דומין זה לזה כך אין דעתן דומה זה לזה.
בן זומא כשהיה רואה אוכלוסין בירושלים[66] אומר ברוך שברא כל אלו לשמשיני[67].
כמה יגע אדם הראשון עד שלא אכל פרוסה - חרש זרע ניכש עידר קצר עימר דש זרה בירר טחן הרקיד לש וקיטף ואפה ואח״כ אכל פרוסה.
ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני.
ראה כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא חלוק ללבוש –
גזז וליבן וניפץ וצבע וטווה וארג כבם ותפר ואח״כ מצא חלוק ללבוש,
ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו מתוקן לפני.
כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים,
ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני.

---

61. פופסדס ענינו קרן זוית, וכן אמרו שם בבבלי.
62. בבבלי (סב:) אמרו שאומר הנותן לשכוי בינה, וכן הגיה הגר״א כאן, וכן מוכח ממה שממשיך לפרש המקרא של מי נתן לשכוי בינה, ועוד דלא מסתבר שיהא ברכה שווה על התרנגול ועל אוכלוסי ישראל.
63. הגר״א לשיטתו בהערה הקודמת הוסיף קודם לפסוק: שנאמר.
64. כלומר, ומזה נבין הפסוק במשוך בקרן היובל דקאי אאימרא, וכן הביאור להלן.
65. כל זה עד ההלכה הבאה מקורו מתוספתא (ליברמן ו ב) והובא גם בבבלי (נח.).
66. בבבלי אמרו שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית, ואפשר שהיה עומד בהר הבית ורואה אוכלוסין בירושלים.
67. בתוספתא ובבבלי אמרו שהיה אומר ברוך חכם הרזים וברוך שברא וכו׳, ואף הירושלמי אפשר שסובר כן אלא שלא הוצרך לפרש רק הברכה שהיה מוסיף על מה שמברכים כולם.

וכן היה בן זומא אומר: אורח רע מהו אומר וכי מה אכלתי משל בעל הבית וכי מה שתיתי משל בעל הבית, חתיכה אחת אכלתי לו, כוס יין שתיתי לו, וכל טורח שטרח לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו.

אבל אורח טוב אומר: ברוך בעל הבית זכור בעל הבית לטובה כמה יין הביא לפני כמה חתיכות הביא לפני כמה טורח טרח לפני כל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי.

וכן הוא אומר (משלי לו כד) זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים[68]:

הלכה ב

מתני'

על הזיקים ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות הוא אומר: ברוך שכחו מלא עולם.

על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות הוא אומר: ברוך עושה בראשית.

רבי יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר: ברוך שעשה את הים הגדול, בזמן שהוא רואה לפרקים.

על הגשמים ועל בשורות טובות הוא אומר: ברוך הטוב והמטיב.

ועל שמועות הרעות הוא אומר: ברוך דיין אמת:

גמ'

שמואל[69] אמר: אין עבר ההן זיקא בכסיל מחריב העולם.

מתיבון לשמואל ואנן חמין ליה עבר?

אמר להון: לית איפשר, או לעיל מינה או לרע מינה[70].

---

68. נראה ביאורו, שבן זומא שאמר על כך שברא כל אלו לשמשני, הוא כאורח טוב שרואה את טובו של בעל הבית כלפיו ולא אומר שעשה זאת למען אחרים.

69. לפנינו כאן: תני בר קפרא מתריעין על הזוועות. וקשה שזיקין קודמים במתני' לזוועות, ורש"ס גריס לה לקמן בסוגיא דזוועות.

70. הובא זה בבבלי (נח:), והק' גם שם הא קחיזנן דעבר, ותירצו האמוראים כמה תירוצים. וכאן לא פירטו התירוצים רק אמרו שאין זה כך, והוא משמיה דשמואל עצמו.

שמואל אמר: חכים אנא בשקקי שמיא כשקקי נהרדעי קרתי. בר מן ההן זיקא לית אנא ידע מה הוא[71].

וכי שמואל עלה לשמים –

אלא על שם (קס לא ו) "מי יספר שחקים בחכמה"[72].

[ועל הזועות]

תני בר קפרא: מתריעין על הזועות[73].

אליהו ז"ל שאל לר' נהוריי מפני מה באין זועות לעולם –

אמר ליה בעון תרומה ומעשרות[74].

כתוב אחד אומר (דברים יח יג) "תמים תהיה עם ה' אלהיך" וכתוב אחד (תהילים קד לה) "המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו". הא כיצד יתקיימו שני כתובין הללו –

בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ומוציאין מעשרותיהן כתיקונן, "תמים תהיה עם ה' אלהיך" בה מראשית השנה ועד אחרית השנה" ואינה ניזוקת כלום.

בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום ואינן מוציאין מעשרותיהן כתיקונן "המביט לארץ ותרעד".

אמר ליה בני חייך כך היא סברא דמילתא.

אבל כך עיקרו של דבר,

בשעה שהקב"ה מביט בבתי תיטריות ובבתי קרקסיות יושבות בטח ושאנן ושלוה ובית מקדשו חרב הוא אפילון[75] לעולמו להחריבו. הה"ד (ירמי' כה ו) שאוג ישאג על נוהו. בשביל נויהו[76].

---

71. כן הוא גם בבבלי (נז:).
72. כוונת הקו' איך ידע וכי עלה למרום, ובתי' דריש לקרא 'מי יספר שחקים בחכמה' כאומר מי יכול לספר את השחקים - מי שהוא בעל חכמה, ומחכמתו ידע שמואל את הנעשה בשחקים.
73. הועתק לכאן ע"פ הרש"ס וכנ"ל.
74. כתב מהרא"פ שהם מצוות התלויות בארץ על כן מזדעזעת הארץ בביטולן.
75. גי' מהרא"פ: הוא מסתכל באפיליון של עולמו להחריבו, ופי' דהיינו בחללו של עולם. ובמדרש תהילים (יח) הגי': הוא מחרה אפו בעולמו, וכתב מהרא"פ שזהו פי' אפילון לגי' דידן.
76. בבבלי (נט.) אמרו שהגורם לזוועות הוא שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער

אמר ר' אחא: בעון משכב זכר.

אמר הקדוש ברוך הוא אתה זיעזעתה איברך על דבר שאינו שלך. חייך שאני מזעזע עולמי על אותו האיש.

ורבנן אמרו: מפני המחלוקת.

(זכריה יד ה) ונסתם גיא הרי כי יגיע גיא הרים אל אצל [וגו'][77].

אמר רבי שמואל: אין רעש אלא הפסק מלכות[78].

כמה דאת אמר (ירמי' נ כט) ותרעש הארץ ותחל. מפני מה (ירמי' נ כט) כי קמה על בבל מחשבות ה'.

אליהו ז"ל שאל לר' נהוריי מפני מה ברא הקדוש ברוך הוא שקצים ורמשים בעולמו –

אמר לו לצורך נבראו,

בשעה שהבריות חוטאין, הוא מביט בהן ואמר מה אלו שאין בהן צורך הרי אני מקיימן, אלו שיש בהן צורך לא כל שכן

אמר ליה עוד הן יש בהן צורך, זבוב – לצירעה[79]**, פשפש - לעלוקתה, נחש – לחפפית**[80]**, שבלון – לחזזית**[81]**, סממית - לעקרב:**

על הברקים וכו'

רבי ירמיה ורבי זעירא בשם רב חסדאי: דיו פעם אחת בכל היום.

אמר רבי יוסי: מה אנן קיימין,

בין אומות העולם, ועי' ריש ז"ח איכה, דבני בבל עיקר אבלם על ישראל המפוזרים בין האומות, ובני ארעא קדישא על חורבן בית המקדש.

77. דריש מסיפא דקרא 'כאשר נסתם מפני הרעש בימי עוזיה מלך יהודה', ואותו הרעש היה על מחלוקתו של עוזיהו על הכהונה.
78. גי' הגר"א: אלא להפסיק מלכות, כלו' שהרעש בא לסמן הפסק מלכות, וכמו שמפרש והולך, וכן נראה לפרש לגי' דידן.
79. לרפואת מי שעקצתו צירעה, וכן כולם.
80. מין שחין וכן חזזית.
81. כן הגי' במדרש תהילים (יח), ולפנינו חזיות.

אם בטורדין - דיו פעם אחת ביום,

אם במפסיקין - מברך על כל אחת ואחת[82].

חיליה דרבי יוסי מן הדא. היה יושב בחנותו של בשם כל היום אינו מברך אלא אחת. אבל אם היה נכנס ויוצא נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם.

אתא אמר רבי אחא ורבי חנינא בשם רבי יוסי אם בטורדין דיו פעם אחת ביום. אי מפסיקין מברך על כל אחת ואחת[83].

היה יושב בבית הכסא או בבית ספיקריא[84]**:**

אם יכול לצאת ולברך בתוך כדי דיבור - יצא. ואם לאו לא יצא.

רבי ירמיה בעי: היה יושב בתוך ביתו ערום, מהו שיעשה ביתו כמו מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך.

היה יושב במגדל ערום, מגדל מהו שיעשה לו כמין מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך[85]**:**

---

82. כתבו תר"י (מג:): פי' ר"ח ז"ל אף על פי שאינן נראין הברקים סמוכין זה אצל זה אלא עכשיו פעם אחת ואחר שעה פעם אחרת, כיון שלא נפסקו העננים לגמרי די בברכה אחת, אבל אם העננים הראשונים נפסקו ושמים זכו בעיניו, אם חוזר ורואה אח"כ מברך פעם אחרת. ונראה דמה"ט הגיה הגר"א 'אי במפסיקין מברך על כל פעם ופעם' ולא 'על כל אחת ואחת' דלא לישתמע שמברך על כל ברק וברק.

83. אינו מבואר כ"כ מה הוסיף על מה שאמר לעיל, והגר"א מוחק את הכפילות, וגורס אחר דברי רבי חסדאי: אתא אמר רבי אחא וכו', חיליה דר' יוסי וכו'. ולגירסא שלפנינו נראה לפרש שלעיל אמר כן בלשון קו' על רב חסדאי וכאן הכריע כך להלכה.

84. הרש"ס פי' שהוא בית הסהר שעושין בו האסירים צרכיהם, ועוד בי' נאמרו בו במפרשים, והכלל, שהוא מקום שאסור לברך בו.

85. כתב הרא"ש (בפרקין סי' יג) דמספק"ל אי ליבו רואה את הערוה מותר או אסור. ותימה הא למ"ד ליבו רואה את הערוה אסור, אף במתכסה בטליתו אין יכול להוציא ראשו ולקרות ק"ש (כמבואר בדף כד:), ומדקאמר מהו שיעשה כמין מלבוש משמע דפשיטא ליה דמלבוש מהני. ונראה דס"ל ליבו רואה את הערוה מותר, אלא שערום אסור לקרות, ומספקא ליה אי בית יכול להחשב כמלבוש. ובסוכה (י:) אמר שמואל שכל שגבוה עשרה טפחים אינו כמלבוש ואינו קורא ק"ש, וכתבו הראשונים (תוס' שם והרא"ש בברכות פ"ג סי' לו) דס"ל ליבו רואה את הערוה מותר אלא שגבוה י' לא חשיב מלבוש.

על הרוחות אומר ברוך שכחו מלא עולם.

מתניתא בשבאין בזעף,

אבל שבאים בנחת אומר ברוך עושה בראשית[86].

אמר רבי יהושע בן חנניה: בשעה שהרוח יוצא לעולם הקדוש ברוך הוא משברו בהרים ומרשלו בגבעות, ואומר לו תן דעתך שלא תזיק בריותי, מה טעם (ישעי׳ נז טז) "כי רוח מלפני יעטוף" משלהי ליה[87]. כמה דאת אמר (תהילים קמג ד) בהתעטף עלי רוחי.

כל כך למה - ר׳ חונא בשם רבי אחא: "ונשמות אני עשיתי" בשביל נשמות שעשיתי.

אמר רבי הונא: בשלשה מקומות יצא הרוח שלא במשקל וביקש להחריב את העולם כולו. אחת בימי יונה, ואחת בימי אליהו, ואחת בימי איוב.

בימי יונה - (יונה א ד) וה׳ הטיל רוח גדולה.

בימי איוב - (איוב א יט) והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר וגומר.

בימי אליהו מניין - (מלכים א יט יא) והנה ה׳ עובר ורוח גדולה חזק מפרק הרים.

אמר רבי יודן בר שלום: נימר אותו של איוב בשבילו היה, ושל יונה בשבילו היה, אין לך אלא של אליהו שהיה קוסמיקון[88]. והנה ה׳ עובר וגו׳. ואחר כך רעש ואחר הרעש אש לא באש ה׳:

רבי יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול. בזמן שהוא רואה לפרקים.

וכמה הוא פרק - אחד לשלשים יום[89].

---

86. צ״ע מאי כשבאין בנחת, וכי על כל רוח ורוח שבכל יום ויום הוא מברך, ונראה שכשבאין בזעף היינו רוחות שמזיקות לעולם, ושבאים בנחת אע״פ שהם ודאי רוחות גדולות וחזקות, מ״מ באים הם לטובת ותיקון העולם.

87. עייף מתרגמינן משלהי, וזה הכוונה כאן, שהקב״ה מעייף הרוח ומחלישו.

88. ראה פי׳ במפרשים, ומדברי כולם עולה שענינו שהוא כללי ועולמי, והיינו שלא היה זה לצורך פרטי לאליהו, אלא גלוי כללי, וראהו אליהו.

89. כ״ה גם בבבלי (נט:). ונראה לבאר דהא דלא אמרה ר׳ יהודה אלא על הים הגדול, הוא מפני שים הגדול מצוי שרואים אותו תדיר, שכמה עירות היו לחופו בזמן המשנה, קיסרי ועכו חיפה ועוד, ובא לומר שאותם האנשים הגרים שם אינם צריכים לברך בכל יום, אבל שאר

שמעון קמטריא שאל לרבי חייא בר בא: בגין דאנא חמר וסליק לירושלים בכל שנה[90] מהו שנקרע –

אמר ליה אם בתוך שלשים יום - אי אתה צריך לקרוע,

לאחר שלשים יום - צריך אתה לקרוע[91].

רבי חונא שמעון קמטריא[92] בשם רבי שמואל בר נחמן: (שופטים יח ג) ויהונתן בן גרשום בן מנשה נון תלוי.

אם זכה - בן משה, ואם לאו - בן מנשה.

חברייא בעון קומי רבי שמואל בר נחמן כומר היה לעבודה זרה והאריך ימים?![93]

אמר לון: על ידי שהיה עינו צרה בעבודה זרה שלו.

כיצד היתה עינו רעה בעבודה זרה שלו -

הוה בר נש אתא למיקרבה תור או אימר או גדי לעבודה זרה ואמר ליה פייסיה עלי.

והוא אמר ליה מה זו מועילה לך, לא רואה ולא שומעת לא אוכלת ולא שותה לא מטיבה ולא מריעה ולא מדברת.

אמר ליה חייך ומה נעביד.

ואמר ליה אזיל עביד ואייתי לי חד פינך דסולת ואתקין עלוי עשר ביעין ואתקין קומוי והוא אכל מכל מה דאתי ואנא מפיים ליה עלך.

מכיון דאזיל ליה הוה אכיל לון.

זימנא חדא אתא חד בר פחין אמר ליה כן. אמר ליה אם אין מועילה כלום את מה עביד הכא?

אמר ליה בגין חיי.

מקומות אין בני א"י רגילים לראות אותם תמיד, ועפ"ז יש להוכיח שאין הכוונה דווקא לאוקינוס, שלא היו אנשים שם בזמנו של ר' יהודה.

90. אולי צ"ל בכל שעה שאם לא עלה אלא בכל שנה למה ענה לו אם בתוך שלשים יום.

91. סמכוהו ענין כאן לומר שכל ענין התלוי בראיית דבר לפרקים, תלוי בל' יום.

92. נראה שהובא ענין זה כאן אגב שמעון קמטריא.

93. פי' רש"ס מדאשכחנא ליה בימי דוד כדלקמן בסמוך.

כיון שעמד דוד המלך שלח והביאו אמר ליה את בן בנו של אותו צדיק ואת עובד עבודה זרה.

אמר ליה: כך אני מקובל מבית אבי אבא מכור עצמך לעבודה זרה ואל תצטרך לבריות.

אמר ליה: חם ושלום לא אמר כן אלא מכור עצמך לעבודה שהיא זרה לך ואל תצטרך לבריות.

כיון שראה דוד כך שהוא אוהב ממון[94] מה עשה העמידו קומום על תיסבריות שלו. הה"ד (דברי הימים ב כו כז) ושבואל בן גרשם בן משה נגיד על האוצרות[95].

נגיד על האוצרות - שמינוהו על תיסבוריות שלו.

מתיבין לרבי שמואל בר נחמן והא כתיב (צפניה יא ג) עד יום גלות הארץ?

אמר לון: כיון שמת דוד עמד שלמה וחילף סנקליטין שלו. וחזר לקילקולו הראשון.

הה"ד (מלכים ב יג יא) ונביא אחד זקן יושב בבית אל וגו'. אמרין הוא הוה[96].

הרואה את החמה בתקופתה, ואת הלבנה בתקופתה[97], ואת הרקיע בטיהרו - אומר ברוך עושה בראשית.

אמר רב חונה: הדא דתימר בימות הגשמים בלבד, לאחר שלשה ימים[98].

הה"ד (איוב לז כא) ועתה לא ראו אור וגו'.

הרואה את הלבנה בחידושה - אומר ברוך מחדש חדשים[99].

---

94. משמע שלא היה טועה בשמועת אבי אביו אם לא שהיה אוהב ממון.
95. צ"ע שמי שהוא אוהב ממון איך ימנהו נגיד על האוצרות, שמא יגנוב, והיה ראוי למנותו לתפקיד אחר שיש לו שכר הרבה, וצל"ע.
96. רובי אלו הדברים נמצאים בגמ' בבלי ב"ב (קי).
97. הובא זה גם בבבלי (נט:), ושם אמרו לבנה בגבורתה, ונראה דהיינו הך. ונוסף שם עוד, כוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. ופי' שם אביי דתקופת החמה היא כל עשרים ושמונה שנים.
98. כלו' לאחר שלשה ימים שלא היה נראה הרקיע מחמת שהיו העננים מסתירים אותו. והובא זה בבבלי (נט.) משמיה דריב"ל, ושם אמרו: אימתי, אמר אביי, כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא. ולא הצריכו שם שלשה ימים. עוד אמרו שם דפליגא ארפרם בר פפא אמר רב חסדא, דאמר מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה.
99. בבבלי סנהדרין (מב.), אמר ליה רב אחא לרב אשי דבמערבא מברכי ברוך מחדש חדשים, וא"ל רב אשי האי נשי דידן נמי מברכים, אלא כדרב יהודה דאמר רב יהודה ברוך אשר

עד איכן –

רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי: עד שתראה בחצי המטה[100].

רבי אחא ורבי חנינא בשם רבי יוסי: עד שתתמלא פגימתה.

רבנן דקיסרין אמרין: עד ארבעה עשר יום.

אמר רבי יוסי בי רבי בון ויאות[101], כלום מתמלאת פגימתה אלא עד י"ד יום, הא כל י"ד יום צריך לברך[102].

בתפילה –

רבי יוסי בר נהורייא אמר: מקדש ישראל מחדש חדשים.

רבי חייא בר אשי אמר: מקדש ישראל וראשי חדשים.

שמואל אמר: צריך לומר והשיאנו[103].

רב אמר: צריך להוכיר בה זמן[104].

תני רב הושעיא: (ברמזית פ יד) **והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים[105].**

במאמרו ברא שחקים וכו'. והירושלמי כאן סובר כמערבאי שהובאו בבבלי, שאינו אומר אלא ברכה קצרה ברוך מחדש חדשים.

100. כלומר עד שיתמלא חציה, וכתב הרש"ס דחצי המטה היינו חצי שטחה וצ"ב.

101. פי' המפרשים דבניחותא קאמר, כלו' דחד שיעורא הוא, שמתמלאת פגימתה כל י"ד יום, ועד י"ד דקאמרי רבנן דקיסרין עד ועד בכלל קאמרי.

102. סוגיא זו הובאה בבבלי בסנהדרין (מא:) וגם שם נחלקו אם מברכים עד שבעה או עד ששה עשר, ופי' הגמ' שם שנחלקו מהו מלוי פגימתה אם כשנעשית חצי שלם או שלמה לגמרי. וכעי"ז נחלקו כאן. ומה שאמרו שם עד ששה עשר הוא עד ולא עד בכלל, ומה שאמרו כאן עד י"ד, י"ד בכלל, כמו שאמר הא כל י"ד יום צריך לברך, ולכאורה פליגי הבבלי והירושלמי בט"ו.

103. אע"פ שכך מבואר בירושלמי, אין המנהג כן, ולהמבואר בהערה הבאה דפליג הבבלי על הירושלמי לגבי זמן בר"ח, י"ל דפליג עליו אף לגבי והשיאנו בר"ח.

104. פי' רש"ס שיאמר שהחיינו בר"ח, והבבלי לא ס"ל כן דבעירובין (מ:) נסתפקו אם אומר זמן בר"ה וביוה"כ, ואם אומרים בר"ח לא היה להם להסתפק על ר"ה שהרי הוא בכלל ר"ח.

105. פי' מהרא"פ דבב"ד (בראשית פרשה ו) דרשינן, לאותות אלו שבתות, ולמועדים אלו שלש רגלים, ולימים אלו ראשי חדשים, ומזה נלמד שכולם שוים לענין והשיאנו ולענין זמן. [והוא כתב כן בשם הראשונים, ואנכי לא מצאתי זה בדבריהם].

העובר בין הקברות מהו אומר -

בא"י מחיה המתים.

רבי חייא בשם רבי יוחנן: ברוך נאמן בדברו ומחיה המתים.

רבי חייא בשם רבי יוחנן: היודע מספרכם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר מעל עיניכם בא"י מחיה המתים.

רבי אליעזר בשם רבי חנינא: אשר יצר אתכם בדין וכלכל אתכם בדין וסילק אתכם בדין ועתיד להחיותכם בדין היודע מספרכם הוא יגלה עפר מעיניכם ברוך מחיה המתים.

הה"ד במתי ישראל.

אבל במתי אומות העולם אומר: (ירמי' נ יג) **בושה אמכם מאד חפרה יולדתכם וגו'**[106].

הרואה הקשת בענן אומר: בא"י זוכר הברית.

רבי חייא בשם רבי יוחנן: נאמן בבריתו וזוכר הברית[107].

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כל ימיו של רבי שמעון בן יוחאי לא נראתה הקשת בענן[108].

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כן הוה רבי שמעון בן יוחאי אומר בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב והיתה מתמלאה[109].

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כן הוה רבי שמעון בן יוחאי אומר אני ראיתי בני העולם הבא ומיעוטין הן, אין תלתין אינון - אנא וברי מנהון. אין תרין אינון - אנא וברי אינון.

---

106. הובא כ"ז בבבלי (נח:), ושם הנוסח על קברי ישראל כעין נוסחו של ר' אליעזר בשם ר' חנינא.

107. בבבלי (נט.) אמרו: מאי מברך - ברוך זוכר הברית. במתניתא תנא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר, נאמן בבריתו וקיים במאמרו. אמר רב פפא, הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו. ובירושלמי כאן מבואר שר' יוחנן כבר איחד שני הנוסחאות שבבבלי.

108. הובא גם בבבלי כתובות (עז:).

109. זה לשון שמות רבה (פקודי נב ג): מעשה בתלמיד אחד של ר"ש בן יוחאי שיצא חוצה לארץ, ובא עשיר, והיו התלמידים רואין אותו ומקנאין בו, והיו מבקשים הן לצאת לחוצה לארץ, וידע ר"ש, והוציאן לבקעה אחת של פגי מדון, ונתפלל ואמר בקעה בקעה מלאי דינרי זהב, התחילה מושכת דינרי זהב לפניהן, אמר להם אם זהב אתם מבקשים הרי זהב טלו לכם, אלא היו יודעין כל מי שהוא נוטל עכשיו, חלקו של עוה"ב הוא נוטל, שאין מתן שכר התורה אלא לעוה"ב.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כך היה רבי שמעון בן יוחאי אומר יקרב אברהם מן גביה ועד גביי, ואנא מקרב מן גביי ועד סוף כל דרי. ואין לא, יצרף אחיה השילוני עמי ואנא מקרב כל עמא[110].

[על גשמים ועל בשורות טובות]

וכי מה ראו לסמוך בשורות טובות לגשמים[111] –

רבי ברכיה בשם רבי לוי: על שם (משלי כה כה) "מים קרים על נפש עיפה שמועה טובה מארץ מרחק".

וכמה גשמים ירדו ויהא אדם צריך לברך[112] -

רבי חייא בשם רבי יוחנן:

בתחילה - כדי רביעה[113],

ובסוף - כדי שיודחו פניה[114].

רבי ינאי בשם רבי ישמעאל בשם רבי שמעון בן לקיש:

בתחילה - כדי רביעה,

ולבסוף - כדי שתשרה המגופה.

ויש מגופה נשרית?

אלא רואין אותה כאלו היא שרויה[115].

---

110. מעין שני אלו המימרות שאמר רשב"י על עצמו הובא בבבלי סוכה (מה:) עיי"ש. ושם ר' אלעזר בנו תחת אברהם, ויותם בן עוזיהו תחת אחיה השילוני.

111. אם הקו' היא על המשנה מפני מה סמכה אותם, אין הקו' מובנת, שהרי נסמכו במשנה מפני שברכותיהם שוות, אלא צ"ל שהקו' היא מפני מה תקנו להם ברכה אחת.

112. בבבלי (נט:) אמרו משיצא חתן לקראת כלה, כלומר שהמים שבקרקע עולים לקראת המים היורדים מלמעלה.

113. פי' הרש"ס דבתחילה היינו רביעה ראשונה ובסוף מרביעה שניה ואילך, וכן נראה לקמן. ולכאורה משמע שמברכים על כל רביעה ורביעה דאל"כ כיון שבירך על רביעה ראשונה מאי נ"מ מה שיעור הברכה ברביעה שניה. אמנם החרדים כתב דהברכה ברביעה שניה היא אם לא נזכר לברך בפעם ראשונה. וצ"ע.

114. גי' רש"ס ומהרא"פ והגר"א: כדי שיודחו פני הקרמיד [או כעי"ז], ופי' שהם רעפים או כיו"ב, והשיעור הוא עד שיתלחלחו פניהם מן הגשמים.

115. פי' המפרשים שאין מגופה נשרית בפועל, שאין דרך בנ"א להניח מגופה במקום הגשם שמא

רבי יוסי בשם רבי יהודה ורבי יונה ורבי יהודה בשם שמואל:

בתחילה - כדי רביעה,

ולבסוף - אפילו כל שהוא.

רבי יוסה בשם רבי זעירא: להפסיק תענית נאמרה[116].

רבי חזקיה ורבי נחום ורב אדא בר אבימי[117] **הוון יתבין, אמר רבי תנחום לרב אדא בר אבימי: לא מסתברא לברכה נאמר?! אמר ליה: הין.**

אמר רבי חזקיה לרב אדא בר אבימי: לא מסתברא להפסיק תענית נאמר?! אמר ליה הין.

אמר ליה למה אמרת ליה הין הכין? אמר ליה: כשיטת רביה[118].

אמר רבי מנא לרבי חזקיה, מני רביה? - אמר ליה רבי זעירא.

אמר ליה ואנן אמרינן רבי יוסי בשם רבי זעירא להפסיק תענית נאמרה[119].

רבי יהודה בר יחזקאל אמר: אבא מברך על ירידת גשמים 'יתגדל ויתקדש ויתברך ויתרומם שמך מלכינו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו שאת ממניען זו מזו'[120].

"כי יגרע נטפי מים" כד"א (מיוב לו כז) **ונגרע מערכך.**

אמר רבי יודן: ולא עוד, אלא שהוא מורידן במידה, שנאמר (מיוב כח כה) **ומים תיכן במידה.**

רבי יוסי בר יעקב סלק מבקרא רבי יודן מגדליא, עד דהוא תמן נחת מיטרא ושמע קליה, אמר: אלף אלפין וריבי ריבוון חייבין להודות לשמך מלכינו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו שאת גומל טובה לחייבים.

תשרה, אלא שצריך שירד גשם בשיעור שמשערים שאילו היתה מגופה במקום הגשם היתה נשרית.

116. יל"ע אם לשיטה זו לגבי ברכה מברכים בפחות או ביותר, וברש"ס משמע שביותר.

117. לפנינו ורב בימי, וט"ס הוא כדמוכח לקמן.

118. לפנינו רבי, והוגה ע"פ הרש"ס ועוד.

119. שהוא השיבו שאמר לו כן לא מפני שזו דעתו אלא מפני שכן דעת רבו של ר' תנחום, ואמר לו שאף דעת רבו של רבי תנחום איננה כן, שהרי רבו הוא ר"ז והוא ג"כ אמר שלהפסק תענית נאמרה.

120. שאינן נוגעות זו בזו, וכמ"ש בבבלי ב"ב (טז.): הרבה טיפין בראתי בעבים, וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד - מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות.

אמר ליה: הדא מנא לך -

אמר ליה: הכין הוה רבי סימון מברך על ירידת גשמים[121].

וכמה גשמים ירדו ויהא בהן כדי רביעה - מלא כלי מחזיק שלשה טפחים דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: בתחילה טפח, ובשנייה שני טפחים, ובשלישית שלשה טפחים[122].

תני: רבי שמעון בן אלעזר אומר אין לך טפח יורד מלמעלה שאין הארץ מעלה כנגדו שני טפחים. מאי טעמא (תהילים מג ח) תהום אל תהום קורא לקול צינוריך.

ואמר רבי לוי: המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות. מה טעם (ישעי' מה ח) "תפתח ארץ" כנקבה הזאת שהיא פותחת לפני הזכר. "ויפרו ישע" זו פריה ורבייה, "וצדקה תצמיח יחד" זו ירידת הגשמים, "כי אני ה' בראתיו" לכך בראתיה לתיקונו ולייישובו של עולם.

רבי אחא תנא לה בשם רבי שמעון בן גמליאל

ולמה נקרא שמה רביעה - שהיא רובעה את הארץ[123].

רבי חנינא בר יקא בשם רבי יהודה: שורשי חטה בוקעין בארץ נ' אמה[124]. שורשי תאינה רכים בוקעין בצור.

תני רבי ישמעאל בן אלעזר אומר: אין הארץ שותה אלא לפי חיסומה[125].

---

121. בבבלי (נט:) אמרו שמברכים על הגשמים מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה וכו' וכעין הנוסח הזה שבירושלמי, והקשו ממתני' שאמרו שמברכים על הגשמים הטוב והמטיב, ותי' הא דאית ליה ארעא והא דלית ליה ארעא. ובירושלמי כאן נראה קצת שברכה זו היא תחת ברכת הטוב והמטיב, והיו אמוראים שכך היו מברכים על ירידת גשמים.

122. בבבלי תענית (כה:) אמרו: עד מתי יהו הגשמים יורדין והצבור פוסקין מתעניתם, כמלא ברך המחרישה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, בחרבה - טפח, בבינונית - טפחיים, בעבודה - שלשה טפחים. וכדי רביעה לכמה אמוראי דלעיל הוא השיעור להפסיק תענית, ועפ"ז נראה דהמחלוקת בירושלמי היא היא המחלוקת בבבלי, ולהגי' שלפנינו ר' יהודה דירושלמי מחלק בין הרביעות, שברביעה ראשונה די בטפח כדי להפסיק התענית, ובשניה בעינן ב', ובשלישית ג', וזה אינו כהבבלי, אולם בב"ר הובאה סוגיית הירושלמי כאן, ושם הגי' בדברי ר' יהודה: בקשה טפח בבינונית טפחיים ובשבעה שלשה טפחים, ולפ"ז הוא כהבבלי.

123. הובאה גם בבבלי (תענית ו:).

124. בב"ר גריס ג' אמה, וזה נראה מסתבר יותר מצד המציאות.

125. המפרשים פי' לפי קושי שלה, שאם היא קשה אינה שותה, ועפ"ז מקשה מה יעשו שורשי חרוב שהם בוקעין לעומק מקום בו הקרקע קשה ואינה שותה.

אם כן מה יעשה שורשי חרוב מה יעשו שורשי שקמה –

אמר רבי חנינא: אחת לשלשים יום תהום עולה ומשקה אותו. ומה טעמא (ישעיהו כז ג) אני ה' נוצרה לרגעים אשקנה[126].

אמר רבי זעירא: תני תמן ראה זול בא לעולם ושובע בא לעולם נהר מספיק למדינה - אומר ברוך הטוב והמטיב.

אמרו לו מת אביו - אומר ברוך דיין האמת.

מת והורישו - אומר ברוך הטוב והמטיב[127]:

הלכה ג

מתני'

בנה בית חדש וקנה כלים חדשים –

אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה.

מברך על הרעה מעין הטובה.

ועל הטובה מעין הרעה.

הצועק לשעבר הרי זה תפלת שוא.

כיצד היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא.

היה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר ואומר יהי רצון שלא יהיה בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא:

---

126. צ"ב פירושו ומה הלימוד מכאן.

127. ר"ל שעל הירושה הוא אומר הטוב והמטיב מלבד מה שמברך דיין האמת על מיתת אביו, וקמ"ל שאע"פ שמיתת אביו רעה היא לו, מברך על הטובה שעימה, וכן אמרו גם בבבלי. הבבלי ס"ל שעל טובה שהיא טובה לו ולאחרים אומר הטוב והמטיב, ועל שאינה טובה אלא לו אומר שהחיינו, והקשו מברייתא זו דמת והורישו אומר הטוב והמטיב, ותי' בשיש לו אחים שהוטב לכולם עימו, אולם הירושלמי לא ברירא דס"ל כהבבלי בזה, עי' לקמן.

גמ'

אמר רבי חייא בר בא: לא סוף דבר חדשים אלא אפילו שחקים כאילו הם[128] חדשים לו.

רבי יעקב בר זבדי בשם ר' חייא בר אבא אמר:

קנה - אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

ניתן לו - אומר ברוך הטוב והמטיב.

ר' בא אבוה דרבי בא מארי בשם רבי אחא:

קנה - אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה[129].

ניתן לו - אומר ברוך הטוב והמטיב[130].

לבש בגדים - אומר ברוך מלביש ערומים[131].

העושה סוכה:

לעצמו - אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה[132].

לאחרים: לעשות לו סוכה לשמו[133].

---

128. הגר"א מחק תיבות 'כאילו הם', וגריס: אפ' שחקים חדשים לו, כלו' אפי' שחקים שהם חדשים אצלו, ובא לאפוקי דלא נימא דבעינן חדשים שלא לבשן אדם מעולם.

129. לכאורה אין כאן מחלוקת אלא אמרו שניהם דבר אחד, ואולי נחלקו בנוסח ברכת שהחיינו.

130. בבבלי כתב שמברכים הטוב והמטיב על טובה לו ולאחרים ושהחינו על טובה לו ולא לאחרים, וכתב הרשב"א דירושלמי זה הוא דלא כהבבלי דהא ניתן לו מתנה אינו טובה אלא לו ולא לאחרים, והרא"ש כתב דנראה לו שבזה ג"כ יש טובה לאחרים שהיא טובה לנותן וצ"ע דא"כ אף הנותן יכול לברך אתמהה, ולדעת הרשב"א נראה בי' דעת הירושלמי דכל טובה מברך עליה הטוב והמטיב אבל קניה אינה טובה כ"כ שתחת מה שקיבל נתן מעות ואין כאן אלא התחדשות

131. בבבלי לא הוזכרה ברכה זו גבי הלובש בגדים חדשים רק אמרו (ס:) שבכל יום כשהוא לובש בגדים מברך אותה, והפוסקים (טור ושו"ע סי' רכג ס"ד) פסקו גם דינא דהירושלמי.

132. בבבלי מנחות (מב.) הביאו ברייתא דכשעושה מברך שהחיינו, ודקדקו מדלא קתני שמברך לעשות סוכה דאינו מברך ברכה זו, וכ"ה בתוספתא דילן (ליברמן ו ט-י) שלגבי עשיית המצוות אמרו שם שמברך שהחיינו, ולא לעשות סוכה וכדו', ומסקנא דסוגייא דהתם שכל מצוה שעשייתה היא גמר מצוותה מברך עליה ושאין עשייתה גמר מצוותה אינו מברך, וזה דלא ככל הברייתא המובאת כאן בירושלמי.

133. פי' המפרשים כיון שעושה לאחרים יש לו להדגיש שעושה לשם ה' ולא לשם ציווי אותו אחר.

נכנס לישב בה - אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה.
משהוא מברך עליה לילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד[134].

מעתה[135],
העושה לולב:
לעצמו - אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב.
לאחר - לעשות לולב לשמו.
כשהוא נוטלו - אומר על נטילת לולב ואשר החיינו.
ומברך בכל שעה ושעה שהוא נוטלו.

העושה מזוזה:
לעצמו - אומר לעשות מזוזה.
לאחר - לעשות מזוזה לשמו.
כשהוא קובע - אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על מצות מזוזה.

העושה תפילין לעצמו וכו' לאחר וכו'.
כשהוא לובש אומר על מצות תפילין[136].

העושה ציצית לעצמו אומר וכו' לאחר וכו' נתעטף וכו'.

התורם והמעשר - אומר ברוך אקב"ו להפריש תרומה ומעשר.
לאחר - להפריש תרומה ומעשר לשמו.

---

134. בבבלי סוכה (מו.) הביאו מחלוקת רבי ורבנן בזה אם מברך בכל פעם או שאינו מברך אלא פעם אחת.

135. המפרשים פי' שהוא לשון הגמרא: מעתה נלמד מברייתא זו דין העושה לולב, וקשה שהלשון דלהלן לשון ברייתא הוא, ומשמע שהוא המשך הברייתא, וגם בתוספתא מובא דין העושה לולב ושאר המקרים כהמשך הברייתא, [אע"פ שיש שם חילוק בדין כדלעיל], ואפשר שתיבת 'מעתה' שייכת לדלעיל, והכי קאמר: אינו צריך לברך עליה עוד מעתה.

136. לא אמר כאן שני ברכות 'להניח' ו'על מצות', ויש מכאן סייעתא לדעה שאין מברכים אלא ברכה אחת. אולם בירושלמי לעיל אמרו שמברך שנים, והרמב"ן גם כאן גרס כך, ולגי' דלפנינו י"ל דאגב אחריני נקט לה, ולא מיירי כאן אלא באחד מן התפילין.

השוחט - צריך לברך בא"י אמ"ה אקב"ו על השחיטה. המכסה - אומר על כיסוי הדם[137].

המל - צריך לברך ברוך אקב"ו על המילה[138].

אבי הבן - אומר ברוך אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

העומדים שם - צריכין לומר כשם שהכנסתו לברית כן תכניסהו לתורה ולחופה.

המברך - צריך לברך ברוך אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשאירו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת אל חי חלקינו צורינו צוה להציל ידידות שאירנו משחת. ברוך אתה ה' כורת הברית.

מצות אימת מברך עליהן -

רבי יוחנן אומר: עובר לעשייתן.

רב הונא אומר: בשעת עשייתן.

אתיא דרב הונא כשמואל, דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל[139]: כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה ומטבילה[140], ויש אומרים[141]: קדושין בבעילה[142].

---

137. כל המצוות שהובאו כאן, מברך עליהם 'על מצות' חוץ מלישב בסוכה, ויש בזה אריכות גדולה בראשונים בפסחים (ז:) אימתי מברכים כך ואימתי כך.

138. ברכות המילה הובאו גם בבבלי בשבת (קלז:) ושם נוסף בסוף ברכת אשר קידש ידיד מבטן: 'למען בריתו אשר שם בבשרינו', וכ"ה בתוספתא כאן (ליברמן ו יג).

139. בבבלי פסחים (ז:) אמרו בשם שמואל, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ודלא כהירושלמי.

140. בבבלי (פסחים ז:) הביאו מימרא דחוץ מתקיעה וטבילה, והקשו בשלמא טבילה גברא לא חזי אבל תקיעה מאי חששא איכא, ואמרו סמי מכאן תקיעה, והבבלי לטעמיה שלא הביא מ"ד שמברך עליהן בשעת עשייתן, אולם להירושלמי שאומר בשעת עשייתן לא קשיא מידי שא"א לברך בשעת תקיעה שהשופר בפיו, ולא בשעת טבילה שפיו במים.

141. לא מסתבר דמאן דלא מני קידושין בבעילה, ס"ל דמברכין אותה בשעת בעילה, ואפשר דס"ל דאינה בכלל ברכת המצוות, ולהכי לא מני לה. ועי' ברא"ש בריש כתובות (א יב) שהביא פלוגתת הראשונים אי ברכת האירוסין חשיבא ברכת המצוות, ולכאורה כאן משמע דהוי ברכת המצות, ולהאמור יתכן שבזה פליגי האמוראים כאן, וצ"ע.

142. הרמב"ן (פסחים ז:) כתב שהטעם הוא לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה, ובאותה שעה הוא עם האשה במטה, ואין ראוי לברך משום ולא יראה בך ערות דבר, ולא הצריכוהו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה, ולהתכסות בשעת ברכה, וכתב שהבבלי חולק ע"ז עיי"ש. ועולה שגרס בירושלמי: כל הברכו' כלן מברך עליהן עובר

אמר רבי יונה: אית לך חוריי, תפילין של יד עד שלא יחלוץ, ושל ראש, עד שלא ייבה לא ייבה, מן דייבה הא ייבה[143].

שחיטה אימת הוא מברך עליה - רבי יוחנן אומר עובר לשחוט. יוסי בן נהוראי אומר משישחוט. למה שמא תתנבל שחיטתה[144].

מעתה משיבדק הסימנין?[145]

חזקת בני מעיים כשרים[146].

לעשייתן חוץ מן הקדושין בבעילה. וכ"כ כמה ראשונים. אולם לפי הנראה בירושלמי דידן קאי זה למ"ד שמברכים בשעת עשייתן, ואז פשיטא שא"א לברך ואפ' מכסה הערוה, דלא גרע משנים שהיו ישנים במיטה שאמרו בבבלי (כד.) שאסור לקרות, אם לא החזיר פניו.

143. המפרשים האריכו לפרש הדברים, והפי' המחוור הוא פי' הגרח"ק, שמוסיף ר' יונה אף חליצה של תפילין של יד והנחה של תפילין של ראש, שאין מברכים עליהן בשעת עשיית המצוה אלא קודם לזה, שאין למצוה זו משך, ואין יכול לברך בשעת עשייתה, ועל כן יברך קודם. ובי' הלשון הוא: עד דלא ייבא לא ייבא, כלו' עד שלא הניחן הרי לא הניחן ועדיין הוא קודם המצוה, מן דייבא הא ייבא, כלו' משהניחן הרי כבר הניחן וכבר נשלמה המצוה. וכן נראה שפי' הגר"א, אלא שהוא גרס: תפילין של יד עד שלא יקשור, ולפ"ז נימא שאף הקשירה אינה נחשבת שיש לה משך כיון שמשהניחן יצא יד"ח, ולגי' דידן שנחשבת הקשירה שיש לה משך, יש לבאר שכיון שהוא עסוק במצוה לקושרן בכמה כריכות עדיין נחשב הוא כשעת מצותן כל עוד הוא קושר.
ולגירסא דילן משמע שהברכה בחליצה היא ברכה שלפניה על מצות החליצה ואינה ברכה אחרונה על מצות ההנחה, שאם היה הדבר כן, אין מקום לברך אותה קודם החליצה ואינה שייכת לסוגיית ברכה על המצוות, ועי' לעיל פ"ב שנראה דעת הירושלמי שם לא כך אלא שהיא ברכה אחרונה על מצות התפילין, ולגי' הגר"א ניחא.
אמנם צ"ע לבי' זה מ"ש הנחת תפילין שנחשבת אין לה משך לעטיפת ציצית ונטילת לולב שנחשבת יש לה משך.

144. בבבלי פסחים (ז:) מבואר דאף על השחיטה מברכים עובר לעשייתה, ולא חיישינן שמא תתנבל השחיטה.

145. הנה הקשו מבדיקת הסימנים, והיא לכאורה הבדיקה המבוארת בבבלי (חולין ט.) שהשוחט צריך שיבדוק הסימנים שמא לא שחט הרוב. אלא שאם כן לא מובן מה שתי' דחזקת בני מעים כשרים, הרי אין בני מעים הסימנים, והסימנים אינם בחזקת שחוטין. והחרדים כתב דמהא דבני מעים בחזקת כשרים משום רוב, נקטינן ג"כ ששחט רוב סימנין משום שסמכינן על הרוב. ומהרא"פ פי' דאין זה קו' ותי', אלא דקאמר בניחותא שאין לברך עד שיבדוק הסימנים, ושוב קאמר שא"צ לבדוק ג"כ בני מעים משום חזקת בני מעים כשרים. והגר"א גריס בקו' 'עד שיבדוק בני מעים' וניחא הכל.

146. מבואר כאן שעל שחיטת טריפה אין מברכים ואע"פ שמטהרה מידי נבילה, והיינו משום שאין מצוה בשחיטה אלא כדי לאכול שחוט.

תני: שחטה ונטלו הזאבים מעיה כשירה.

וחושש שמא ניקבה?

רבי בא בשם רבנן דתמן בני מעיים בחזקת כושר[147]:

הצועק לשעבר כו'

דבית ינאי אומר ביושבת על המשבר היא מתניתא, הא קודם כן יצלי[148].

אמר יהודה בן פזי: אף היושבת על המשבר יכול להשתנות על שם (ירמי' יג ו) הנה כחומר ביד היוצר[149],

ר' בשם דבית ינאי: עיקור עיבור של דינה זכר היה. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה. הדא היא (בראשית ל כא) ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה[150].

ואמר רבי יהודה בן פזי בשם דבית רבי ינאי: אמנו רחל מנביאות הראשונות היתה. אמרה עוד אחר יהיה ממני. הדא הוא דכתיב (שם כד) יוסף ה' לי בן אחר. בנים אחרים לא אמרה. אלא עוד אחר יהי' ממני.

היה בא מדרך מהו אומר בטוח אני שאין אלו בתוך ביתי. הלל הזקן אומר (תהילים קיב ז) משמועה רעה לא ייראו[151]:

---

147. ממה שהניחו שהוא בודק בני מעים לגי' הגר"א דלעיל, וכן ממה שלא דנו בכשרות הבני מעים אלא לגבי ברכה ולא לגבי איסור טריפה, וכן מדאמרו נטל בני מעים כשר, הא אם לא נטל צריכים בדיקה, משמע שהיה דרכם לבדוק בני מעים, אלא שאמרו שלגבי ברכה א"צ להמתין לבדיקה, דמדינא סמכינן אחזקה, וכן אם נטל וא"א לבדוק סמכינן אחזקה. והבבלי נראה דלא ס"ל כן, שבחולין (ט.) בעו בא זאב ונטל בני מעים, ותמהו ע"ז נטל הא ליתנהו, ומשמע דהוה פשיטא להו דאין צד איסור אם לא בדק ונמצאו כשרים. ובספר החילוקים בין בני מזרח ומערב (סימן יח) איתא אנשי מזרח אין בודקין אלא בריאה בלבד, ובני א"י בודקין בי"ח טריפות, והיינו כנ"ל.

148. בבבלי (ס.) אמרו שאין תפילה זו מועלת רק עד ארבעים יום.

149. נראה דאף לדידיה ביושבת על המשבר הוי תפילת שוא, ואע"פ שיתכן הדבר, מעשה ניסים הוא זה ואין מתפללין ע"ז, דאל"כ לדידיה במאי מיירי מתני' דקאמרה הרי זו תפילת שוא.

150. יש לפרש מדלא כתיב ותהר ותלד, משמע דהורתה לא היתה בת. עוד יש לפרש דדריש 'ואחר ילדה בת' שאחר איזה מעשה נעשית בת והיינו אחר תפילתה של רחל.

151. הענין כאן אינו מבואר כ"כ, שבפשטות משמע שיש דין לבא בדרך לומר כן, וצ"ע איך יאמר

הלכה ד

מתני׳

הנכנס לכרך מתפלל שתים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.

בן עזאי אומר: ארבע, שתים בכניסתו ושתים ביציאתו, ונותן הודאה לשעבר וצועק על העתיד לבא:

גמ׳

נכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו

בכניסתו מהו אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום.

ביציאתו אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי וכו׳[152].

בן עזאי אומר מברך ארבע. שתים בכניסתו ושתים ביציאתו

בכניסתו הוא אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום.

נכנס אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שנכנסתי לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוציאני מתוכו לשלום.

כשיצא אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתוציאני מכרך זה לשלום.

יצא אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי שהוצאתני לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוליכני לביתי לשלום או למקום פלוני לשלום[153].

כך באם אינו בטוח. ואפשר שצריך להגיה כמו שהוא בבבלי: מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, אמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. ועליו הכתוב אומר משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטח בה׳.

152. רש״י פ׳ במתני׳ שהנכנס לכרך מתפלל שנים היינו תפילה קודם שנכנס שיכנס לשלום וקודם שיצא שיצא לשלום, אולם כאן מבואר דשתים דת״ק היינו תפילה אחת קודם הכניסה והודאה אחת אחר היציאה.

153. יש כאן תפילה קודם הכניסה והודאה לאחריה ותפילה קודם היציאה והודאה לאחריה, אלא שבכל הודאה מוסיף עוד תפילה על העתיד, ובבבלי (ס.) אין בקשה לאחר ההודאה אלא בהודאה של אחר היציאה ולא בהודאה של אחר הכניסה.

הדא דאמר במדורות עכו"ם אבל בישראל אין צריך לברך.

אם היה מקום שהורגין שם אפילו במדורות ישראל צריך לברך[154].

נכנם לבית הכסא מברך שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.

בכניסתו מהו אומר - כבוד לכם המכובדים משרתי קודש, דרך ארץ הוא, פנו דרך ברוך האל הכבוד[155].

כשהוא יוצא מהו אומר - ברוך אשר יצר את האדם בחכמה.

נכנם למרחץ מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.

בכניסתו מהו אומר - יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת, ואל יארע דבר בנפשי, ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עונותי[156], ותצילני מזו ומכיוצא בו לעתיד לבוא.

כשהוא יוצא אומר - מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור.

אמר רבי אבהו: הד"א במרחץ שהיא ניסוקת, אבל במרחץ שאינה ניסוקת אינו אומר אלא מהיזק חמין בלבד.

רבי חלקיה ורבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: תפלת המרחץ אינה טעונה עמידה:

הלכה ה

מתני'

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. שנא' (דברים ו ה) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך.

---

154. נראה דהכל מיירי במקומות ששולטים שם גוים, אלא במקומות שדרים ישראל אין סכנה, ובמקומות שדרים גוים יש סכנה מפני הדרים שם, אבל במקומות שהשלטונות הורגים, יש לחוש אפ' במקומות שישראל דרים שם, שמא יהרגוהו השלטונות.
ובבבלי (ס.) אמרו: אמר רב מתנא, לא שנו אלא בכרך שאין דנין והורגין בו, אבל בכרך שדנין והורגין בו - לית לן בה. איכא דאמרי, אמר רב מתנא, אפילו בכרך שדנין והורגין בו, זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. והירושלמי סבר כל"ב דאפ' במקום שדנים והורגין יש לחוש שמא יהרגוהו שלא בדין, ויותר דבזה איכא חשש אפ' במקומות ישראל.

155. בבבלי (ס:) לא אמרו נוסח ברכה בכניסתו לבית הכסא אלא אומר התכבדו מכובדים.

156. בבבלי (ס.) אמר אביי שאין לומר כן שלא לפתוח פה לשטן.

בכל לבבך - בשני יצרים ביצר טוב וביצר רע.

בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך.

בכל מאודך - בכל ממונך, דבר אחר בכל מאודך בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הוי מודה לו מאד מאד.

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים.

ולא יכנם להר הבית במקלו, ובמנעלו, ובפונדתו ובאבק שעל רגליו. ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם, ומשקלקלו המינין אמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם.

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, שנאמר (רות ב ד) והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ואומר (שופטים ו יב) ה' עמך גבור החיל ואומר (משלי כג כב) אל תבוז כי זקנה אמך ואומר (תהילים קיט קכו) עת לעשות לה' הפרו תורתך, ר' נתן אומר: הפרו תורתך עת לעשות לה':

גמ'

רבי ברכיה בשם רבי לוי: על שם (שם נג ט) ואתה מרום לעולם ה'. לעולם ידך על עליונה.

בנוהג שבעולם מלך ב"ו יושב ודן כשהוא נותן דימום הכל מקלסין אותו. וכשהוא נותן ספקולה הכל מרננים אחריו. למה, ששטף בדינו[157].

אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא ואתה מרום לעולם ה' לעולם ידך על עליונה.

רבי הונא בשם רבי אחא: (שם קמ ו) לדוד מזמור חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה,

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא אם חסד אתה עושה עמי אשירה, ואם משפט אתה עושה עמי אשירה. בין כך ובין כך לה' אזמרה.

אמר רבי תנחומא בן יהודה: (שם ו יא) "באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר" בין על מדות הדין בין על מדות הרחמים אהלל דבר.

---

157. בויקרא רבה (כד ב) איתא: שאומרים ששטף בדינו, כלו' ששטף בדינו צדיק עם רשע, כ"פ החרדים.

ורבנן אמרין: (תה קטז יג) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא" בין כך ובין כך ובשם ה' אקרא.

אמר רבי יודן בן פילה הוא שאיוב אמר (איוב ו כא) "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך" כשנתן ברחמים נתן, וכשלקח ברחמים לקח[158].

ולא עוד אלא כשנתן לא נמלך בבריה, וכשלקח נמלך בבית דינו.

אמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר "וה'" הוא ובית דינו.

בנין אב שבכולם (דברי הימים ב יח כג) וה' דבר עליך רעה[159].

עשה מאהבה ועשה מיראה[160],

עשה מאהבה - שאם באת לשנוא דע כי אתה אוהב, ואין אוהב שונא.

עשה מיראה - שאם באת לבעט דע שאתה ירא, ואין ירא מבעט.

שבעה פרושין הן: פרוש שיכמי, ופרוש ניקפי, ופרוש קיזאי, פרוש מה הנכיי, פרוש אדע חובתי ואעשנה[161], פרוש יראה, פרוש אהבה.

פרוש שיכמי - טעין מצוותא על כיתפא[162].

פרוש ניקפי - אקיף לי ואנא עביד מצוה[163].

פרוש קיזאי - עביד חדא חובה וחדא מצוה ומקזז חדא בחדא[164].

---

158. דריש מדכתיבי תרוייהו בשם הוי"ה שהוא מידת רחמים.

159. ולעיל מיניה (דהי"ב יח יח) כתיב: ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו.

160. אמתני' דואהבת את ה' א-להיך וכו' קאי.

161. בפי' ענין פרושים אלו ישנם כמה פי', ובכללות רש"ס ומהרא"פ פי' רובם שהוא ענין יוהרא, והחרדים פי' שהם שטועים בענין העבודה.

162. רש"ס ומהרא"פ פי' שטוען עליו מצוות בפרהסיא ליוהרא. והחרדים פי' שרוצה לטרוח בגופו ולא בממונו, ואפשר היה לפרש שהמצוות דומות עליו כמשאוי.

163. רש"ס ומהרא"פ פי' גם זה מענין יוהרא, שאומר לחברו אין לי זמן לדבר עימך שצריך אני לעשות מצוה, או שאומר הלוני שלעשות מצוה אני צריך, וכוונתו להתייהר בזה. והחרדים פי' שאינו עושה מצוה בממונו אלא אם מוצא מי שילוהו מעות לזה ע"מ לפרוע מעט מעט. ואפשר היה לפרש, שכביכול אומר לקב"ה, עשה עימי טובה בהקפה ואז אעשה מצוה.

164. שעושה מצוות לכפר על עברות שעשה, וטועה שמצוה מכבה עבירה, ואינו כן אלא אין עבירה נמחקת אלא בתשובה.

פרוש מה הנבייה - מאן דאית לי מה נא מנכי עביד מצוה[165].

פרוש ארע חובתי ואעשה - הי דא חובתה עבדית דאעבד מצוה כוותה[166].

פרוש יראה – כאיוב.

פרוש אהבה – כאברהם[167].

אין לך חביב מכולם אלא פרוש אהבה כאברהם[168].

אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב[169] דכתיב (נחמיה ט ח) **ומצאת את לבבו נאמן לפניך.**

אמר רבי אחא: והפסיד?[170]

אלא (נחמיה ט ח) **וכרות עמו הברית והחסד וגומר.**

---

165. רש"ס ומהרא"פ פי' גם זה כענין יוהרא, שאומר לאחרים מחסר אני ממה שיש לי ועושה צדקה. והחרדים פי' מה הנאה יש לי במצוה זו ואעשנה, כלומר שאינו עושה מצוה אא"כ יש לו בה הנאה בעוה"ז.

166. שאינו עושה מצוה מחמת שסבור שלא עשה עבירות, ואינו עושה מצוות אלא לכפר על עבירות.

167. בבבלי סוטה (כב:) הובאה ג"כ ברייתא זו ופי' ענין פרושים אלו באופ"א, וכך אמרו שם: שבעה פרושין הן: פרוש שיכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מאהבה, פרוש מיראה. פרוש שיכמי - זה העושה מעשה שכם. פרוש נקפי - זה המנקיף את רגליו. פרוש קיזאי - א"ר נחמן בר יצחק, זה המקיז דם לכתלים. פרוש מדוכיא - אמר רבה בר שילא, דמשפע כי מדוכיא. פרוש מה חובתי ואעשנה - הא מעליותא היא, אלא, דאמר מה חובתי תו ואעשנה.

ופרש"י שם: מעשה שכם - שמלו שלא לשם שמים, אף זה מעשיו להנאתו, שיכבדוהו בני אדם ולא לשם שמים. המנקיף רגליו - מהלך בשפלות עקב בצד גודל ואינו מרים רגליו מן הארץ ומתוך כך מנקף אצבעותיו באבנים. מקיז דם לכתלים - עושה עצמו כעוצם עיניו שלא יסתכל בנשים ומתוך כך מכה ראשו בכותל והדם יוצא. דמשפע - הולך כפוף. כי מדוכיא - בוכנא עשוי כמקבת וראשו כפוף. פרוש מה חובתי ואעשנה - למדוני מה עלי לעשות ואעשה. הא מעליותא היא - אם אינו בקי באיסורין ודקדוקי מצות ובא ללמוד. מה חובתי תו ואעשנה - מה לעשות עוד ולא עשיתי ומראה עצמו כאילו קיים את הכל.

168. בירושלמי נראה שפרוש יראה ופרוש אהבה פרושי אמת הם ושבח הוא, אולם בבבלי סוטה (כב:) אמרו שגם הם מהפרושים שאינם טובים, ומפני שפי' שפרוש מיראה היינו מיראת העונש, ופרוש מאהבה מאהבת השכר.

169. נראה ביאורו שהעמיד כל הרצונות שבו באופן שכולם ירצו את הטוב, ולא יהא צריך להתגבר על שום רצון ולדחותו, אבל דוד לא יכול היה להביא את כל הרצונות גם הנמוכים לרצות את הטוב והוכרח לדחותם ולהתגבר עליהם.

170. הוה ס"ד דיפסיד כיון שעתה כבר אין לו יצר הרע ואינו מתגבר על יצרו.

אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו.

מאי טעמא (תהילים קט כג) ולבי חלל בקרבי

רבי עקיבא הוה קיים מיתדון קומי טונוסטרופום הרשע, רחתת ענתה דקרית שמע. שרי קרי קרית שמע וגחך, אמר ליה סבא אי חרש את אי מבעט ביסורין את.

אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא, לא חרש אנא ולא מבעט ביסורין אנא, אלא כל יומי קריתי פסוק זה והייתי מצטער ואומר אימתי יבואו שלשתן לידי. (דברים ו ה) "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" רחמתיה בכל לבי, ורחמתיה בכל ממוני, ובכל נפשי לא הוה בדיק לי, וכדון דמטת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלגא דעתי, לפום כן אנא קרי וגחך, לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו[171].

נחמיה עימסוני שימש את רבי עקיבא עשרים ושתים שנה ולמדו אתים וגמים ריבויין. אבין ורקין מיעוטין,

אמר ליה מהו ההן דכתיב (שם יג) את ה' אלהיך תירא?

אמר ליה אותו ואת תורתו[172]:

לא יקל אדם את ראשו וכו'

תני: המטיל מים - הרי זה הופך פניו כלפי צפון[173].

המיסך את רגליו - הרי זה הופך פניו כלפי דרום[174].

אמר רבי יוסי בי רבי בון: הדא דאמר מתניתא מן הצופים ולפנים[175].

רבי עקיבה אומר: בכל מקום, ובלבד במקום שאין שם כותל[176].

---

171. כעי"ז בבבלי (סא:).

172. בבבלי (פסחים כב: ועוד) אמרו לרבות תלמידי חכמים.

173. בבבלי לא נזכר דין מטיל מים איך יעשה.

174. מיירי במי שעומד מצפון למקדש, וצריך שלא יהא פירועו לכיוון המקדש, ועל כן כשמטיל מים שפירועו לפניו יפנה לצד צפון שלא יהא פירועו לכיוון המקדש, וכשמיסך רגליו שפירועו לאחריו יפנה לדרום שיהא פירועו לצפון, ולכאורה ה"ה בצדדים אחרים יעשה ע"ז הדרך, ועי' להלן.

175. לכאורה הם דברי ר' יוסי דלקמן, והיה לנו לגרוס כאן ר' יוסי ולא ר' יוסי בר בון, אלא שאפשר שר' יוסי בר בון מפרש אף לת"ק דר' עקיבה דס"ל כר' יוסי דלקמן, דאל"כ היינו ר"ע.

176. הגבלה זו לא נתפרשה בבבלי, ולמדוה הראשונים מן הירושלמי.

תני: המיסך את רגליו - לא יתן פניו למזרח ואחוריו למערב אלא לצדדין[177],

ר' יהודה אומר: בשעת המקדש,

רבי יוסי אומר: מן הצופים ולפנים.

רבי עקיבה אומר: בכל מקום, ובלבד במקום שאין בו כותל.

אמר רבי עקיבה: נכנסתי אחר רבי יהושע לראות המעשה, אמרו לו מה ראיתה –

אמר להן: ראיתיו יושב וצידו כלפי מערב, ולא פירע עד שישב, ולא ישב עד ששיפשף, ולא קינח בימין אלא בשמאל.

אף שמעון בן עזאי היה אומר כן: נכנסתי אחר רבי עקיבה לראות את המעשה.

אמרו לו מה ראיתה וכו'[178].

תני: לא יכנס אדם בהר הבית במנעלו ובאבק שעל רגליו ומעותיו צרורין בסדינו ואפונדתו עליו מבחוץ.

מה טעם –

(קהלת ד יז) שמור רגליך באשר תלך אל בית האלהים.

רבי יוסי בר יהודה אומר: הרי הוא אומר (שמות ד ג) ויבא עד לפני שער המלך כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק. אמר לפני ליחה סרוחה כן, על אחת כמה וכמה לפני שער המקום.

לא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.

מה אם נעילה שהוא של כבוד את אומר אסור, רקיקה שהוא של בזיון לא כל שכן[179].

[כל חותמי ברכות וכו']

תני: לא היו עונין אמן בבית המקדש,

מהו היו אומרים - ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

---

177. לכאורה נראה דלא מיירי אלא במי שנמצא מזרחית או מערבית למקדש, אבל מי שנמצא צפונית או דרומית לירושלים לא יפנה לצפון ולדרום אלא דווקא פניו למזרח ואחוריו למערב או איפכא, ותמוה שאמרו למעלה שלא אכפ"ל במיסך רגליו אלא בפירוע של אחריו וכאן מבואר שחוששין אף לפירוע שלפניו.

178. כל הענין הובא כאן בבבלי בכמה שינויים.

179. אף בבבלי (סב:) מבואר שהלימוד הוא ממנעל ולא כפשטות המשנה מקפנדריא.

מניין שלא היו עונין אמן במקדש –

תלמוד לומר (נחמיה ט ה) קומו וברכו את ה' וגו'

מניין על כל ברכה וברכה –

ת"ל (נחמיה ט ה) ומרומם על כל ברכה ותהילה[180].

[התקינו שיהא אדם שואל וכו']

אמר ר' יהושע דרומיא: שלשה דברים גזרו בית דין של מטה והסכים בית דין של מעלה עמהן.

ואילו הן: חרמה של יריחו, ומגילת אסתר ושאילת שלום בשם.

חרמה של יריחו - (יהושע ז יא) חטא ישראל. ולא יהושע גזר? אלא מלמד שהסכימו בית דין של מעלה עמהן.

מגילת אסתר - (אסתר ט כז) קיימו וקבלו וגו' רב אמר "וקבל" כתיב, מלמד שהסכימו.

ושאילת שלום בשם - (רות ב ד) "והנה בועז בא מבית לחם" ומנין שהסכימו בית דין של מעלה עמהן - תלמוד לומר (שופטים ו יג) וירא אליו מלאך ה' ויאמר אליו ה' עמך גבור החיל.

רבי אבון בשם רבי יהושע בן לוי: אף המעשרות[181].

שנאמר: (מלאכי ג י) הביאו את כל המעשר וגו'.

מהו עד בלי די –

רבי יוסי בר שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: דבר שאי אפשר לו לומר דיי הוא ברכה.

ר' ברכיה ור' חלבו ורב אבא בר עילאי בשם רב: עד שיבלו שפתותיכם מלומר דיינו ברכות, דיינו ברכות.

---

180. גם בבבלי (סג.) הובא זה.

181. הובא זאת בבבלי מכות (כג:), והראשונים שם פי' דהיינו התקנה להביא את המעשרות ללשכה. אולם הרש"ס כתב 'ויותר נכון לפרש דריב"ל ס"ל כמ"ד מאליהן קבלו עליהן את המעשרות'. והיינו כמ"ד שמגלות ראשונה נפטרו מן המעשרות, ובבית שני מן הדין היו פטורין, ומאליהן קבלו עליהן, כמבואר בירושלמי שביעית (ו א), ועל תקנה זו נאמר שהסכימו עימהן מן השמים, וכדבריו מבואר בכמה מדרשים, עי' במדרש (רות רבה פרשה ד), ועוד.

"אל תבוז כי זקנה אמך" (משלי כג כב)

אמר ר' יוסי בר בון: אם נתיישנו דברי תורה בפיך אל תבוזה עליהן, מה טעמא - אל תבוז כי זקנה אמך[182].

אמר ר' זעירא: אם נזדקנה אומתך עמוד וגדרה, כשם שעשה אלקנה שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים. הדא הוא דכתיב (שמואל ב ו ג) **ועלה האיש מעירו וגו'.**

"עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט קכו)

רבי נתן מסרם קראי, הפרו תורתך עת לעשות לה'[183].

רבי חלקיה בשם רבי סימון: העושה תורתו עתים - הרי זה מיפר ברית, מ"ט הפרו תורתך, עת לעשות לה'.

תני: רבי שמעון בן יוחאי אומר: אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה, מאד עמוד והתחזק בה ואתה מקבל שכר כולם.

מאי טעמא – הפרו תורתך עת לעשות לה'[184].

הלל הזקן היה אומר: בשעה דמכנשין בדר, ובשעה דמבדרין כנוש.

וכן היה הלל אומר: אם ראית את התורה שהיא חביבה על ישראל והכל שמחין בה בדר, ואם לאו כנוש.

אמר רבי אלעזר: מה התינוק הזה צריך לינק בכל שעה שביום, כך כל אדם שבישראל צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום.

רבי יונה בשם רבי יוסי בן גזירה: כל פיטטיא בישין, ופיטטיא דאורייתא טבין.

כל כדבייא טבין, וכדבייא דאורייתא בישין[185].

---

182. פי' אם חזרת עליהם פעמים הרבה עד שנתישנו בפיך, ואין לך בהם הנאת החידוש, אעפ"כ אל תבוז לתורה שהיא אמך אלא חזור עליהם עוד.

183. פי' שיש להפר את התורה אם היא עת לעשות לה', כלומר, לצורך תיקון יש לעשות אף גדר וסייג שנראה כעקירת תורה.

184. כלומר כשאתה רואה שהפרו את התורה אז היא עת לעשות לה', שהעושה בעת הזו נוטל שכר כולם.

185. יש כאן כמה וכמה גי', עי' עליהם במפרשים, ולגי' המובאת כאן הפירוש ששקרים מפני דרכי שלום טובים, אבל בתורה אמת כתיב בה, ולא ישנה בה אפ' לצורך דרכי שלום.

אמר רבי שמעון בן לקיש: במגילת חסידים מצאו כתיב, 'יום תעזביני ימים אעזבך'.

לשנים שיצאו אחד מטבריא ואחד מציפורין, ופגעו זה בזה בחדא משכנא, לא הספיקו לפרוש זה מזה עד שהלך זה מיל וזה מיל נמצאו רחוקין זה מזה שני מילין.

ואשה שהיתה יושבת וממתנת לאיש, כל זמן שהיתה בדעתו להינשא לה היתה יושבת וממתנת לו, כיון שהפליג דעתו ממנה היא היתה הולכת ונישאת לאחר.

תני בשם רבי מאיר: אין לך אחד מישראל שאינו עושה מאה מצות[186] בכל יום.

קורא את שמע ומברך לפניה ולאחריה ואוכל את פתו ומברך לפניה ולאחריה ומתפלל שלשה פעמים של שמונה עשרה וחוזר ועושה שאר מצות ומברך עליהן.

וכן היה רבי מאיר אומר: אין לך אדם בישראל שאין המצות מקיפות אותו.

תפילין בראשו, ותפילין בזרועו, ומזוזה בפתחו, מילה בבשרו, ארבע ציציות בטליתו מקיפין אותו.

הוא שדוד אמר (שם קמד) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך. וכן הוא אומר: (שם לד ח) חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם.

נכנם למרחץ ראה את עצמו ערום אמר אוי לי שאני ערום מן המצות כיון שהביט במילה שלו התחיל לקלס להקב"ה. (שם יג ו) למנצח על השמינית מזמור לדוד.

אמר רבי אלעזר בשם רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. מה טעם (ישעי' נד יג) וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך[187]:

הדרן עלך פרק הרואה וחסלת מסכת ברכות

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען

186. היינו מאה ברכות.

187. מבואר בבבלי (סד.) דדרשינן אל תקרי בניך אלא בוניך, ומאי ניהו תלמידי חכמים.

תרדי ציון

פסקי דינים

פרק ראשון

הלכה א

משנה. מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. עד - סוף האשמורת הראשונה דברי ר"א. וחכמים אומרים עד חצות. ר"ג אומר עד שיעלה עמוד השחר.

מעשה ובאו בניו מבית המשתה ואמרו לו לא קרינו את שמע אמר להן אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות.

ולא זו בלבד אמרו, אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

הקטר חלבים ואיברים ואכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

כל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה:

מאימתי כהנים נכנסים לאכול בתרומתן, משיצאו הכוכבים.

כן הוא גם בבבלי.

קודם לכן ספק הוא, ואעפ"כ הקורא קודם לכן, צריך לחזור ולקרות.

בבבלי ג"כ נראה מבואר שדין צאת הכוכבים הוא משום שם לילה, שלמדו בברייתא דין זה מהא דילפינן דצאה"כ הוי לילה, וממילא לכאורה קודם לכן ספק הוא.

אע"פ שהקורא קודם לכן צריך לחזור ולקרות, קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

בבבלי לא הוזכר דין זה. אולם כן היה המנהג בארצות הראשונים, ודעת רש"י והרשב"א ועוד, שהמנהג מיוסד ע"פ הירושלמי, שאפשר לקרוא קודם בבית הכנסת, והבינו שלהירושלמי קורין בבית הכנסת בברכותיה, ואח"כ קורין על מיטתן פרשה ראשונה לצאת יד"ח דאורייתא. ור"ת ועוד לא הסכימו לדעתם, שאיך אפשר לקרוא ק"ש שלא בזמנה בברכותיה, ובזמנה אין קורין אותה בברכותיה. ועל כן כתבו שהירושלמי מיירי בקריאה בלא ברכות, והמנהג נסמך על דעות התנאים המקדימין זמן ק"ש. והכי משמע בירושלמי לקמן שעל מיטתן היו מברכין הברכות, דקאמר התם בענין ק"ש על המיטה, שאין אומר דברים אחר אמת ויציב, הרי שהיו אומרים על המיטה אמת ויציב. ויש ראשונים שלא הסכימו כלל עם המנהג, ורה"ג אף כתב בתשו' דהכי אקילו כמה קהילות בעוונות, וכ"כ הראב"ד בתשובה.

ספק בירך על מזונו ספק לא בירך - צריך לברך, דברכת המזון דאורייתא.

לא נזכר דין זה בפי' בבבלי, אולם אמרו (כא.) שברכת המזון דאורייתא, ושם אמרו [לגבי ק"ש] שכיון שהוא מה"ת צריך לחזור בספק לו אם אמרו.

ספק התפלל ספק לא התפלל - אל יתפלל, ולר' יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, למה שאין תפילה מפסדת, יתפלל.

גם בבבלי (שם) הביאו בזה מח' ר' אלעזר ור' יוחנן. דלר"א לא יתפלל ולר' יוחנן יתפלל. והנה שם הביא הרשב"א מח' רה"ג והראב"ד, דלרה"ג ר"א אוסר להתפלל שנית ור' יוחנן מתיר, ולהראב"ד ר"א אינו מחייב להתפלל שנית ור' יוחנן מחייב, ורהיטת הירושלמי מטה לומר שנחלקו גם לענין חיוב, ולא רק לענין איסור.

ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש צריך לקרות.

בבבלי (שם) הובאה בזה מח' רב יהודה ור' אלעזר, דלרב יהודה א"צ לחזור דק"ש דרבנן, ולר"א צריך לחזור. ורוב ראשונים פי' טעמו של ר' אלעזר משום דקסבר ק"ש דאורייתא, ופסקו כותיה שמשמעות כמה סוגיות דק"ש דאורייתא.

הדעות בענין בין השמשות:

א. לרבי פינחס בשם רבי אבא בר פפא, כוכב אחד ודאי יום, שנים ספק לילה, שלשה ודאי לילה.

ב. לרבי יעקב דרומנה בשם רבי יהודא בן פזי, עד כוכב אחד ודאי יום שנים לילה. בין כוכב לכוכב ספק.

ג. לברייתא כל זמן שפני מזרח מאדימים, זהו יום. הכסיפו, זהו בין השמשות. השחירו, נעשה העליון שוה לתחתון, זהו לילה.

ד. לרבי משעה שמתחיל גלגל חמה לשקוע זהו בין השמשות. ורבי חנינא מגיה ומתקן בדבריו משעה ששקע סוף גלגל חמה.

ה. לר' נחמיה משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל זהו בין השמשות.

ו. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין ולא יכלו לעמוד עליו חכמים.

ז. בדעת ר' יוסי נחלקו אמוראים אי סוף חצי מיל דר' נחמיה הרף עין דר' יוסי, או שכל הרף עין והרף עין שבר' נחמיה ספק ביה"ש הוא לר' יוסי. ונראה שלמס' דחה הירושלמי את הדעה האומרת שכל הרף עין דר' נחמיה ספק הוא לר' יוסי.

ח. רבי שמואל בר חייא בר יהודה אמר בשם רבי חנינא, התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו

חזקה ביום טבל. וה״מ בשהולך בקפונדרא אבל ההולך בדרך המלך עד שיגיע לים כבר יצא היום, ולדבריו תחילת ביה״ש מאוחר זמן חשוב משקיעת החמה, ואפשר שהוא סובר כשיטות שבין השמשות תלוי במנין הכוכבים.

בבבלי שבת (לד: - לה:) ג״כ איתא להא סוגיא דביה״ש, והובאו שם רוב הדעות המובאות כאן בירושלמי.

א. הדעה הראשונה שם היא דעת ר׳ נחמיה שביה״ש הוא משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל.

ב. הדעה השניה היא דעת ר׳ יהודה, ובדעתו איפליגו אמוראי, לרב יוסף כל זמן שפני מזרח מאדימין יום, הכסיף התחתון בין השמשות, הכסיף העליון והושווה לתחתון זהו לילה, וזה לכאורה כדעת הברייתא שבירושלמי.

ג. לרבה אליבא דר׳ יהודה משתשקע החמה ביה״ש עד שהכסיף העליון והשווה לתחתון, וזה לכאורה כדעת רבי שבירושלמי [דנראה דרבי לא פליג אברייתא אלא בזמן תחילת ביה״ש ולא בסופו].

ד. עוד הובאה שם דעת ר׳ יוסי דביה״ש כהרף עין ולא יכלו לעמוד עליו, והיא כדעת ר׳ יוסי שבירושלמי.

ה. ופי׳ שם ר׳ יוחנן דאחר דשלים ביה״ש דר׳ יהודה מתחיל ביה״ש דר׳ יוסי, וזה כעין מ״ש בירושלמי דביה״ש דר׳ יוסי סוף ביה״ש דר׳ נחמיה, אלא שבירושלמי אמרו כן אביה״ש דר׳ נחמיה ובבבלי אביה״ש דר׳ יהודה.

ו. עוד אמר שם שמואל, כוכב אחד יום שנים ביה״ש שלשה לילה.

נמצא שהובאו בבבלי כל הדעות שהובאו בירושלמי לבד מהדעה שעד כוכב אחד יום ושנים ודאי לילה.

ולהלכה בתחילת ביה״ש נחלקו הראשונים אי קיי״ל כרבה דביה״ש משקיעת החמה, או כרב יוסף שהוא מהכסיף התחתון שהוא לאחר א׳ מי״ב במיל משקיעת החמה, [דקה וחצי/שתי דקות], עי״ש ברי״ף וברשב״א. ולענין סוף ביה״ש פסקו כל הפוסקים כמ״ד שלשה כוכבים לילה, אע״ג דלא פסקו כותיה לענין תחילת ביה״ש.

למ״ד שלשה כוכבים לילה אמרו שאין משערין בכוכבין שדרכם ליראות ביום. עוד אמרו שאין משערין ב׳הדא כוכבתא׳ ואפשר כוונתם לכוכב נוגה שדרכו ליראות ביום. וי״ג שצריך שיראו שלשה כוכבים ׳כחדא כוכבתא׳ כלו׳ רצופין, ופי׳ הראשונים דמשום תוספת שבת אמרו כן, ודוחק וצ״ע.

גם בבבלי אמרו אליבא דמ״ד שלשה לילה שכוכבים הנראין ביום אין משערין בהם.

דינים שאמרו אליבא דמ"ד כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה:

א. בערב שבת: ראה כוכב אחד ועשה מלאכה - פטור, שנים - מביא אשם תלוי, שלשה - מביא חטאת. במוצאי שבת: ראה כוכב אחד ועשה מלאכה - מביא חטאת, שנים - מביא אשם תלוי, שלשה - פטור.

ב. ראה שני כוכבים בערב שבת והתרו בו ועשה מלאכה וראה שני כוכבים במוצאי שבת והתרו בו ועשה מלאכה - חייב ממה נפשך.

ג. ראה שני כוכבים בערב שבת וקצר כחצי גרוגרת, בשחרית וקצר כחצי גרוגרת, ראה שני כוכבים במוצאי שבת וקצר כחצי גרוגרת - חייב ממה נפשך.

בבבלי (שבת לה:) אמרו כעי"ז, העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך.

בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. בשחרית מעלות השחר אע"פ שכל הרקיע מלא כוכבים יום הוא.

לא הוזכר ענין זה בבבלי.

המתפלל צריך להשוות את רגליו.

הובא בבבלי (י:).

הרואה את הכהנים בבית הכנסת: בברכה ראשונה צריך לומר ברכו את ה' מלאכיו. בשנייה ברכו את ה' כל צבאיו. בשלישית ברכו ה' כל מעשיו. במוסף - בברכה ראשונה צריך לומר שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות. בשנייה שאו ידיכם קדש. בשלישית יברכך ה' מציון. כשיש שם מנחה ונעילה חוזר במנחה כבשחרית ובנעילה כבמוסף.

בבבלי סוטה (לט:) הובא דין זה בכמה שינויים, ומסקנת הבבלי שם שלא לומר פסוקים בברכת כהנים כדי שישמע את הברכה.

הלכה כחכמים שקורין את שמע ערבית עד חצות.

בבבלי (ט.) פסקו הלכה כר"ג, ונחלקו בזה הראשונים: דעת הרא"ש והרשב"א ועוד שפסקו כמותו בהא דס"ל שקורין את שמע לכתחילה עד שיעלה עמוד השחר, אולם דעת הרמב"ם והרמב"ן ועוד, שלא פסקו כמותו אלא בהא דפירש דעת רבנן שאף לדידהו אם עבר חצות קורא.

הירושלמי סובר שקורין את שמע ערבית על מיטתו בברכותיה.

בבבלי (ד:) נחלקו בזה ריב"ל ור' יוחנן, לר' יוחנן קורין ק"ש קודם ערבית ולריב"ל אחר ערבית.

נחלקו אמוראים אם מותר לומר דברים אחר אמת ויציב קודם שנתו.

להבבלי לשיטת ר' יוחנן ודאי אומר דברים לאחר אמת ויציב, שהרי מתפלל לאחריה, ואף לשיטת ריב"ל אין ראיה שס"ל לאסור. ובירושלמי מבואר דלריב"ל אומר דברים לאחר אמת ויציב. אם כן ליכא למ"ד בבבלי שאין אומר דברים אחר אמת ויציב. ועוד שבבבלי הא דאין אומר דבר אחר אמת ויציב נאמר (לא.) לגבי הפסק בין גאולה לתפילה.

ריב"ל היה קורא מזמורים אחר ק"ש.

הובא זה גם בבבלי שבועות (טו:) ושם אמרו שהיה אומר יושב בסתר עד כי אתה ה' מחסי וה' מה רבו צרי.

לכו"ע אסור לומר דברים בין אמת ויציב של שחרית לתפילה מפני שתכף לגאולה תפילה.

אין אומר דבר אחר אמת ויציב הובא בבבלי לא. ודין סמיכת גאולה לתפילה הובא בדף ד: וט: והלשון תיכף לגאולה תפילה בדף מב.

נחלקו ר"ש ורבנן בקורא ק"ש של שחרית מעלות השחר קודם שבא זמן ק"ש של 'משיכיר' אם יצא ידי חובתו, והסתפק הירושלמי בדעת ר"ג בזה. [כ"ה פשטות הירושלמי ועי' לקמן בדברי הרמב"ן].

בבבלי אמרו דהלכה כר"ש שקורא משיעלה עמוד השחר, וכתב הרמב"ן בדעת הרי"ף דמתני' דשיכיר לכתחילה היא אבל דיעבד יוצא מעלות השחר, ושעת הדחק כדיעבד דמי, ובריייתא דקתני הקורא עם אנשי משמר לא יצא יד"ח כתב הרמב"ן שאינה הלכה, א"נ לא יצא מצוה כתיקונה קאמרה. ומתוך כך נדחק לפרש הירושלמי כאן שפלוגתא דר"ש ורבנן לענין לכתחילה היא.

הנהגת החכמים שכשרבים חולקים עליהם מבטלים הם את דעתם כלפי הרבים, ור"ג שאמר לבניו לעשות מעשה כדעתו מפני שכבר לא היו יכולים לקיים דברי חכמים, דלחכמים אין קורין ק"ש אחר חצות אפ' דיעבד.

לבבלי אם היו רבנן חולקים על ר"ג אפ' דיעבד לא היו עושין בניו כדעתו, דיחיד ורבים הלכה כרבים, אלא שר"ג פי' להם שאף רבנן לא פליגי עליה אלא לכתחילה ולא דיעבד.

נחלקו ראב"ע ורבנן אם אכילת פסחים מן התורה היא עד חצות, או עד שיעלה עמוד השחר, ונחלקו תנאי בגי' המשנה אי גרסינן בה אכילת פסחים ואתיא כרבנן או דלא גרסינן ואתיא כראב"ע. ומסקנת הירושלמי דלא גרסינן אכילת פסחים. [אלא שתלוי בגי' אי משום דודאי אתיא כראב"ע או דאפ' לרבנן ל"ג אכילת פסחים].

לבבלי לא גרסינן במשנה אכילת פסחים ואתיא כראב"ע.

הלכה ב

משנה. מאימתי קורין את שמע בשחרית - משיכיר בין תכלת ללבן ר"א אמר בין תכלת לכרתן.
וגומרה - עד הנץ החמה, ור' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.
הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה:

פי' בין תכלת ללבן הוא בין תכלת שבציצית ללבן שבציצית.

בבבלי אמרו בין תכלת שבה ללבן שבה, ופרש"י בין תכלת ללבן שבאותה גיזת צמר כגון שמקצתה לא נצבעה כהוגן, והתוס' פי' ע"פ הירושלמי בין תכלת שבציצית ללבן שבציצית.

אחרים אומרים: וראיתם אותו, כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו.

גם בבבלי (ט:) הביאו זה.

שיעורם של אחרים הוא כדי שיהא רחוק מחברו הרגיל עימו קצת כגון דאתי ואזיל לקייצין.

לא הוזכר זה בבבלי ולמדוהו הראשונים מן הירושלמי.

לגי' אחת אמר רב חסדא הלכה כאחרים.

גם בבבלי אמר רב הונא הלכה כאחרים, ואע"פ שאביי שם אמר לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין, פי' רוב הראשונים דלמצוה מן המובחר קאמר אבל מן הדין הלכה כאחרים אף לק"ש.

י"א שזמן ק"ש הוא משיכיר בין זאב לכלב, ובין חמור לערוד.

בבבלי (ט:) הובא זה כשתי דעות חלוקות.

אע"פ שזמנה משיכיר, מצוה לאחרה עד סמוך להנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום, וכן מצוה להשכים ולקרותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך לה תפילה עם הנץ החמה.

בבבלי (ט:) הביאו הא דמצוה לאחרה עד הנץ החמה.

הנץ החמה הוא כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים.

לא הובא זה בבבלי.

ר׳ יהושע אומר עד ג׳ שעות, והלכה כרבי יהושע, ולעולם יהא אדם מזרז עצמו לקרותה בעונתה קודם הנץ החמה, אלא שאם שכח יקרא עד ג׳ שעות כר׳ יהושע.

בבבלי ג״כ פסקו הלכה כר׳ יהושע, ואמרו (כה:) שהותיקין קורין אותה קודם הנץ כר׳ יהושע, ומשמע שאין זה חובה.

היה יושב לפני הספר או היה עוסק בכל השנויים בפ״ק דשבת מפסיק לקרית שמע ואינו מפסיק לתפילה, שק״ש דבר תורה, ותפילה אינה דבר תורה. ועוד שק״ש זמנה קבוע, ותפילה אין זמנה קבוע אלא אפשר בתשלומין. ועוד שק״ש אינה צריכה כוונה אלא ג׳ פסוקין ראשונים, ותפילה צריכה כולה כוונה, ואם יפסיק לתפילה לא יכוון בה.

בבבלי שבת (יא.) אמרו דהא דתנן מפסיקין לק״ש ואין מפסיקין לתפילה, לת״ת נאמרה, אולם רוב הראשונים פי׳ דאף לאכילה וד׳ מלאכות נאמרה שהעוסק באכילה וכיו״ב צריך להפסיק לק״ש, והטעם לזה יש ללמוד מהמבואר בגמ׳ בסוכה (לח.) שמפסיקין לדבר שהוא מן התורה, ואין מפסיקין לדבר שאינו מן התורה.

היה עוסק בת״ת מפסיק לק״ש וקוראה ואין מפסיק לתפילה, ואפ׳ אין שהות ביום להתפלל אחר תלמודו תיבטל התפילה. לרשב״י ה״מ במי שאין עוסק תמיד בת״ת אבל מי שהוא עוסק תמיד בת״ת אפילו לק״ש אינו מפסיק, שק״ש מצוות שינון היא, ואין שינון נדחה מפני שינון. לרבי יוחנן ה״מ במי שהוא עוסק תמיד בת״ת אבל מי שאינו עוסק בה תמיד אפ׳ לתפילה הוא מפסיק.

בבבלי אמרו משמיה דר׳ יוחנן דמתני׳ ברשב״י וחבירו שתורתן אומנותן אבל אנו מפסיקין אף לתפילה, והיינו כשיטת ר׳ יוחנן דהכא, ולא הזכירו שם שיטת רשב״י שמי שתורתו אומנותו אפ׳ לק״ש אינו מפסיק.

ק״ש בעונתה עדיפה מת״ת, ורשב״י שלא הפסיק מק״ש לת״ת משום שהיה תדיר בת״ת וזה עדיף מק״ש, א״נ משום שהיה עוסק במשנה וס״ל דמשנה כק״ש, ורבנן סברי דמשנה ומקרא שוין וק״ש עדיפא מנייהו.

בבבלי (י:) אמרו שגדול הקורא ק״ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, ולא חילקו בין מקרא למשנה. והבבלי לשיטתו, דהכל מפסיקין מת״ת לק״ש.

כותבי ספרים תפילין ומזוזות הרי הם כעוסקין בתורה ומפסיקין לק״ש ואין מפסיקין לתפילה, ר׳ חנינא בן עקביא אומר כשם שמפסיקין לק״ש כך מפסיקין לתפילה, דס״ל כר׳ יוחנן שמי שאינו עוסק בתורה תמיד מפסיק אף לתפילה והנהו נמי כמי שאין עוסק בתורה תמיד הם.

בבבלי סוכה (כו.) אמרו: אמר רבי חנניא בן עקביא, כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים, פטורין מקריאת שמע, ומן התפילה,

ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי, שהיה רבי יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה. וזה דלא כהירושלמי דלא חשיב לכותבי ספרים כעוסקים במצוה אלא כעוסקים בתורה.

הלכה ג

משנה. בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקרו ובבוקר יעמדו שנאמר (דברים ו ז) בשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים: כל אדם קורין כדרכן שנאמר (דברים ו ז) בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, א"כ למה נאמר בשכבך ובקומך אלא בשעה שבני אדם שוכבין ובשעה שבני אדם עומדים:

אין לעשות כב"ש כדי לצאת שיטתן, ואף באינו מכוון לצאת שיטתן אם יש לחוש שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה כב"ש, אין לזקוף שחרית או להטות ערבית.

כ"ה גם בבבלי (יא.).

הלכה ד

משנה. א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי ב"ש וסיכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

עד שלא יצאת בת קול, כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי ב"ה - על זה נאמר הכסיל בחושך הולך, כקולי אילו ואילו - נקרא רשע, אלא אי כקולי דדין וכחומרי דדין, אי כקולי דדין וכחומרי דדין. משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה.

כ"ה גם בבבלי עירובין (ו:) ובעוד מקומות, ושם אמרו דלר' יהושע שאין משגיחין בבת קול אף לאחר בת קול הרוצה לעשות כב"ש עושה.

הלכה ה

משנה. בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה.

מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום:

אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו, וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר.

אין הברכות מעכבות שאם הפסיק בין הברכות לק"ש יצא ידי ק"ש.

בבבלי דנו על הברכות אם מעכבות זו את זו, ולא איפשיטא, מיהו זה ברור שסדרן אינו מעכב. ולא דנו בבבלי אם מעכבות את ק"ש, והראשונים דימו את הנידונים, אבל

הגר"א (בשנו"א בפרקין) כתב דפשוט שאינן מעכבות את ק"ש, אע"פ שאפשר שמעכבות זו את זו.

בדין היה שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן - מפני טענות המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני.

כ"ה גם בבבלי (יב.).

בדין היה שיהיו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום, מפני שכתוב בהם שכיבה וקימה, ויציאת מצרים ומלכות, והיא כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים, ומפני מה אין קורין אותן - שלא להטריח את הצבור.

כ"ה גם בבבלי (יב:).

במקדש ברכו על ק"ש ברכת התורה ולא יוצר המאורות שעדיין לא הגיע זמנה.

כן אמרו כמה אמוראים בבבלי (יא:), וסברת האומר שיוצר אור היו מברכים נדחתה בבבלי.

בשבת היו מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא, השוכן בבית הזה יטע ביניכם אחוה ואהבה ושלום וריעות:

כ"ה גם בבבלי (יב.).

שמואל אמר: השכים לשנות קודם ק"ש - צריך לברך, לאחר ק"ש - א"צ לברך. א"ר בא: והוא ששנה על אתר.

בבבלי (יא:) הובאו דברי שמואל ולא הובאה שם ההגבלה ד'והוא ששנה על אתר' אולם הראשונים פסקו כן ע"פ הירושלמי.

ר' חונה אמר: נראים הדברים, מדרש צריך לברך, הלכות א"צ לברך. רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: בין מדרש בין הלכות צריך לברך.

גם בבבלי (יא:) נחלקו בזה, ומסקנא התם דבין למקרא בין למשנה ולמדרש ובין לתלמוד צריך לברך.

הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרים היו.

כ"ה גם בבבלי יומא (לז:).

ציבור הקוראים את שמע בעונתה וחוזרין וקורין אותה לאחר ג' שעות כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, ר' יוחנן לא מיחה בזה, ורב אחא בעא למחויי בהו מפני ההדיוטות שלא יהו אומרים בעונתה הן קורין אותה, ואפשר שהכל לפי הענין.

לא הובא נידון זה בבבלי.

אלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות ר״ה ויוה״כ של יובל וברכות תענית ציבור. ואף בגואל ישראל שהיא מעין י״ח מאריך בה.

בבבלי תענית (טז:) בי׳ ג״כ שמאריך בתענית בשבע, דהיינו בשש שהוא מוסיף ובגואל ישראל.

אלו ברכות שמקצרין בהם: המברך על המצות ועל הפירות וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת המזון.

בבבלי ברכות (מו.) ופסחים (קד:), הובא כעי״ז שברכות המצוות והפירות פותחות בברכות ואינן חותמות בברוך, וע״פ הירושלמי לקמן הטעם בזה מפני שהם קצרות, ועי׳ לקמן.

כל שאר ברכות אינו מקצר כ״כ, ואינו מאריך כברכות של ר״ה ויוה״כ, אלא המאריך הרי זה מגונה ושאינו מאריך הרי זה משובח.

לא הובא זה בבבלי.

אלו ברכות ששוחין בהן: בראשונה תחילה וסוף, ובמודים תחילה וסוף. השוחה על כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה.

כ״ז הובא גם בבבלי (לד.).

רבי יצחק בר נחמן בשם ר׳ יהושע בן לוי: כהן גדול שוחה על סוף כל ברכה וברכה, המלך ראש כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי: המלך משהוא כורע אינו נזקף עד שהוא משלים כל תפילתו.

כעי״ז בבבלי (שם) אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: הדיוט כמו שאמרנו, כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה, והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. אמר רבי יצחק בר נחמני, לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי: הדיוט כמו שאמרנו, כהן גדול תחלת כל ברכה וברכה, המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. ונוסף בבבלי שהדעה השניה ס״ל בכהן גדול שהוא שוחה בתחילת כל ברכה.

כמה וכמה נוסחאות יש בברכת מודים דרבנן, ונהגו לרבנן לומר כולם, וי״א לומר נוסח אחד מתוכם.

בבבלי סוטה (מ.) הובאו כמה נוסחאות אחרות לברכת מודים דרבנן, ושם אמר ר״פ הילכך נימרינהו לכולהו.

תנא רבי חלפתא בן שאול: הכל שוחין עם ש״צ בהודאה.

לא הוזכר בבבלי ששוחין עם ש״ץ בהודאה.

ר׳ זעירא אמר: ובלבד במודים. רבי זעירא סמך לקרובה כדי לשוח עמו תחלה וסוף.

לא הוזכר זה בבבלי.

לא ישוח יותר מדאי.

לא הוזכר זה בבבלי, ולמדוהו הראשונים מן הירושלמי.

שליח ציבור השוחה יותר מדאי יש להעבירו וי״א שאין להעבירו אלא לגעור בו.

לא הובא זה בבבלי.

לא יעשה כהדין חרדונא ששוחה גופו וראשו זקוף, אלא כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך.

לא הובא זה בבבלי.

כשהוא אומר ברוך אתה שוחה, בא להזכיר את השם זוקף.

כעי״ז בבבלי (יב.): כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם [מיהו משמע שתוך כדי אמירת השם הוא זוקף, ובירושלמי משמע שכשהוא בא להזכיר זוקף].

כל הברכות פותחין בהן בברוך, ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון ק״ש ותפילה אין פותחין בהן בברוך.

בבבלי בברכות (מו.) ובפסחים (קד:) הובא כעי״ז.

ברכה שפעמים אינה סמוכה, אע״פ שרוב פעמים היא סמוכה פותחת היא בברוך, ועל כן פותחת ברכת גאולה בליל פסח בברוך, ואע״פ שהיא סמוכה לברכת הלל, והבדלה אע״פ שהיא סמוכה לנר, וקידוש היום אע״פ שהיא סמוכה להגפן, והזן את הכל אע״פ שהיא סמוכה לברכת הזימון.

לא הובא כלל זה בבבלי.

הלל שבלילי פסחים אם שמעו בבית הכנסת יצא.

לא הובא דין זה בבבלי.

ברכות מאור ובשמים שבהבדלה, רבי היה מפזרן, ורבי חייא רבה היה מכנסן, ואע״פ שהיה רבי מפזרן חוזר וכוללן על הכוס.

כ״ה בבבלי פסחים (נד.) ואמרו שם טעמו של רבי שהיה חוזר ומכנסן, כדי להוציא בניו ובני ביתו.

הטוב והמטיב פותחת בברוך ואע״פ שהיא סמוכה לחברתה, כיון שלא תקנוה עם שאר ברכות אלא משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב. הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה.

בבבלי (מח:) אמרו דהטוב והמטיב ביבנה תקנוה הטוב שלא הסריחו וכו׳, ובדף מו. אמרו דמה״ט חשיבא ברכה בפ״ע והיא פותחת בברוך.

היה יושב ושותה מבעוד יום וקדש עליו היום, אינו אומר בורא פרי הגפן אלא פותח בקידוש היום.

בבבלי לא נתפרש דין זה, ולדינא הרא"ש פסק כירושלמי זה, והרמב"ן במלחמות (פסחים כד.) כתב דהירושלמי סובר כרב אשי שאף ברכת המזון אינה הפסק לברכת הגפן, אבל לתלמידי דרב דקיי"ל כותייהו דברכת המזון הויא הפסק ה"ה שקידוש הוא הפסק, ועי' לקמן בפ"ז ה"א שהירושלמי באמת סובר כרב אשי.

א"ר יודן: מטבע ברכות כך הוא, מטבע קצר פותח בהן בברוך ואינו חותם בהן בברוך, מטבע ארוך פותח בהן בברוך וחותם בברוך.

בבבלי לא הובא כלל זה, ובכמה מקומות דנו בענין זה, בכתובות ז: נחלקו בברכת אירוסין אי חותמין בה או לא, ואמרו שם מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ומצוות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא. ובפסחים (קה.) אמרו דעולא לא הוה חתים בהבדלה, ומפרש דברכת המצוות לא בעיא חתימה משום דהודאה היא והא נמי הודאה היא.

ורש"י שם ושם פי', דהודאה היא היינו שאין בה הפסק בענין אחר של תחינה או רצוי, וכל שאין בה הפסק בקשה היא כמטבע קצר, ומאן דחתים בברכת אירוסין משום דכיון דאמרינן בה נוסח קידוש הרי היא כקידוש וחתמינן בה, אע"ג דבה אין הפסק בענין אחר, אמנם התוס' בכתובות שם פי' דהמח' היא אם די באריכות ברכת אירוסין כדי לחתום בה או לא.

היה עומד בשחרית ושכח והזכיר את של ערבית וחזר וחתם בשל שחרית יצא.

כ"ה גם בבבלי (יב.), ונסתפקו שם אם מטעם שהכל הולך אחר החיתום, או מטעם שכיון שהוא מזכיר מידת יום בלילה ולילה ביום מעיקרא אדעתא דתרוויהו פתח.

כל הברכות מעין חותמותיהן.

בבבלי פסחים (קד.) אמרו לגבי הבדלה שהמבדיל צריך שיזכיר מעין חתימה סמוך לחתימה, אולם הראשונים בכ"מ הביאו זאת אף לגבי שאר ברכות.

אין אומרים ברכה פסוק, ואילין דאמרין צהלי ורוני יושבת ציון וגו' אין בו משום ברכה פסוק.

לא הובאה הלכה זו בבבלי.

הלכה ו

משנה. מזכירין יציאת מצרים בלילות, אמר להן ר' אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר [דברים טז ג] למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים

כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך העולם הבא להביא את ימות המשיח:

לבני בבל לא יתחיל ויאמר, ואם התחיל גומר. ולבני א״י מתחיל ואינו גומר.

בבבלי (יד:) אמרו דלכו״ע לא יתחיל ואם התחיל גומר, אלא דבני בבל ס״ל דדבר אל בני ישראל לאו התחלה היא, ו׳ואמרת אליהם׳ התחלה היא, ואם אמר ואמרת אליהם צריך לגמור, ובני א״י ס״ל דואמרת אליהם נמי לאו התחלה היא, ואפ׳ אמר ואמרת אליהם א״צ לגמור.

אם לא התחיל ויאמר ולא אמר אני ה׳ א-להיכם, אינו אומר אמת אלא אומר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך וכו׳.

כן מבואר גם בבבלי שמי שלא אמר אני ה׳ א-להיכם אינו אומר אמת, אלא אומר מודים אנחנו לך ה׳ אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך.

מנהג בני בבל המאוחר הוא להתחיל ולגמור, ותמה הירושלמי ע״ז.

בבבלי מבואר הטעם בזה, דאתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא, וכיון דמתחלינן גמרינן דהא אם התחיל גומר.

הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים ומכת בכורות וקריעת ים סוף באמת ויציב, וצריך להזכיר בה מלכות, וצריך לומר צור ישראל וגואלו. ונראה דלדידן אף בערבית כן, וכן נוהגין.

בבבלי לא נזכר, ולכאורה מנוסח מודים שבבבלי שלא הזכירו שם מכת בכורות מוכח שא״צ להזכיר אלא יציאת מצרים וקריעת ים סוף.

לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו. ולא הזכיר ברית בארץ או שלא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד מחזירין אותו.

כן אמרו גם בבבלי (מט.).

א״ר אילא: אם אמר מנחם ירושלם יצא.

לא הוזכר זה בבבלי.

בר קפרא אמר: הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. רבי לוי אמר: בעשה ולא תעשה [בראשית יז ה] ולא יקרא עוד את שמך אברם הרי בלא תעשה, והיה שמך אברהם הרי בעשה.

בבבלי תני בר קפרא עובר בעשה, רבי אליעזר אמר עובר בלאו.

פרק שני

הלכה א

משנה. היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא - אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר.

ור' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם:

אין הברכות מעכבות את ק"ש שאף אם לא בירכן יצא יד"ח. ויש מפרשים שלמסקנת הירושלמי אין הוכחה לדין זה.

בבבלי (יא:) הוכיחו שאין הברכות מעכבות זה את זה ודחו דדילמא מעכבות אלא שסדר ברכות אין מעכב, ולא דנו בבבלי לענין אם הברכות מעכבות את הק"ש, והראשונים דימו הנדונים להדדי, ועפ"ז הוקשה להם מסקנת הירושלמי שברכות אין מעכבות, ממסקנת הבבלי דרק סדר ברכות אין מעכבות. ויש שכתבו [הרשב"א] דהבבלי נמי סובר שברכות אין מעכבות ולא דחה אלא שאין מוכח כן מן המשנה. ויש שכתבו [רה"ג] דביחיד אין מעכבות ובציבור מעכבות. אמנם הגר"א כתב שאין הנידונים תלויים זב"ז כלל, ואף שאין הברכות מעכבות את הק"ש אפשר שהם מעכבות זו את זו, וכעין שמצינו שמלכויות זכרונות ושופרות מעכבות זא"ז ואין מעכבות את התקיעות.

ר' אחי אמר משום ר' יהודה: אם כיון לבו בפרק ראשון אף על פי שלא כיון לבו בפרק שני יצא. שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה. בר קפרא אמר: אין לך צריך כוונה אלא ג' פסוקים הראשונים בלבד.

בבבלי הובאו אלו הדעות, והובא שם עוד דעת ר"מ שאין לך צריך כוונה אלא פסוק ראשון בלבד, וכן פסק רבא שם להלכה.

צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. אם היה יושב אין צריך לעמוד אלא אם היה מהלך צריך לעמוד מהליכתו.

כן אמרו גם בבבלי, ולא פי' שם דקאי על היה מהלך, והראשונים פי' כן ע"פ הירושלמי.

צריך להאריך באחד, ובלבד בד'.

כ"ה גם בבבלי.

אין צריך להאריך אלא כדי להמליך את ה׳ בשמים ובארץ ובד׳ רוחות העולם.

כ״ה גם בבבלי.

רבי לא היה קורא ק״ש כולה אלא פסוק ראשון לבד מפני שהיה עוסק בת״ת דרבים.

כ״ה גם בבבלי.

היה רבי מזכיר דרך לימודו יציאת מצרים כדי לצאת יד״ח הזכרת יצי״מ.

כ״ה גם בבבלי (יד:), ושם נחלקו אם היה רבי חוזר וקורא ק״ש לאחר זמנה, ולמ״ד שהיה חוזר וגומרה פי׳ דהא דהוה מהדר להזכיר יצי״מ הוא כדי להזכיר יצי״מ בזמן ק״ש.

דעת ר׳ מני משום ר׳ יודה משום ר׳ יוסי הגלילי, שאם הפסיק בק״ש כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו. ורב ור׳ יוחנן פסקו כר׳ מנא. הוסיף רבי יוחנן בשם ר״ש בן יהוצדק שאף בהלל ובקריאת המגילה כן. בתקיעות סברי רב ור׳ יוחנן שאפילו שהה בין תקיעה לתרועה כדי לגמור את התקיעות יצא ידי חובתו. ואפילו שמען בתשע שעות יצא, והוא ששמען על הסדר. ר׳ אלעזר סובר להלכה דלא כר׳ מנא, אלא אפ׳ שהה בק״ש כדי לקרא את כולה יצא, ואינו חולק אלא בק״ש מפני שהיא עשויה פרקים פרקים, אבל בהלל ובקריאת המגילה מודה.

בבבלי נחלקו רב ושמואל אי הלכה כר׳ מני, ונחלקו אמוראים מי מהם פסק הלכה כמותו, ורב יוסף הכריע ששמואל פסק כמותו ולפ״ז רב דלא כוותיה, וזה דלא כהירושלמי.

בדעת ר׳ יוחנן אמרו בבבלי דאיהו סבר דשהה כדי לגמור את כולה לא הוי הפסק, ורביה ר״ש בן יהוצדק ס״ל דהוי הפסק.

לא חילקו בבבלי בין ק״ש ומגילה לתקיעות, וס״ל דמאן דסבר בק״ש דשהה הוי הפסק, הכי ס״ל בתקיעות, ומאן דלא סבר הכי בתקיעות אף בק״ש לא סבר כן, ומה״ט הוכרחו לומר בדעת ר׳ יוחנן הא דידיה הא דרביה.

בעו בירושלמי, שנים ששמעו תקיעה, והיה זה צריך פשוטה הראשונה וזה צריך פשוטה האחרונה, אם תקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן. ויש שנקטו שפשוט לירושלמי שהם יוצאים.

לא דנו בזה בבבלי.

נסתפקו בירושלמי בקורא ק״ש וברכותיה, אם לענין שהה כדי לגמור את כולה, ק״ש וברכותיה אחד הם, ורק אם שהה כדי ק״ש וברכותיה חוזר, או ששני ענינים הם, ובק״ש שיעור השהייה הוא כדי ק״ש לבד, ובברכותיה כדי ברכותיה.

לא דנו בזה בבבלי.

נסתפקו בירושלמי בהפסיק כדי שליש קריאתה, והמשיך וחזר והפסיק כדי שליש, אם מצטרפין לכדי שהייה כדי לגמור את כולה.

לא דנו בזה בבבלי.

בבבל נהגו שאין הקטן שואל בשלום הגדול, והירושלמי הוכיח ממתני׳ ומברייתא שיש לו לקטן לשאול בשלום הגדול וזהו כבודו.

לא הוזכר זה בבבלי.

באמצע הפסוק ר׳ ירמיה מרמז ולא היה מדבר, ור׳ יונה היה מדבר, וכ״נ מסקנת הירושלמי, וכ״פ הפוסקים.

לא דנו בזה בבבלי אולם ביומא (יט:) הזכירו דרשת 'ודברת בם' שממנה דרשו בירושלמי שמותר להפסיק אף באמצע הפסוק.

הלכה ב

משנה. ואלו הן בין הפרקים - בין ברכה ראשונה לשנייה, בין שנייה לשמע, בין שמע לוהיה אם שמוע, בין והיה אם שמוע לויאמר, בין ויאמר לאמת ויציב. ר׳ יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק:

הלכה ג

משנה. א״ר יהושע בן קרחה: למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע - כדי שיקבל עליו מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצות, והיה אם שמוע לויאמר - שוהיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום:

לרב, קורא ק״ש ואח״כ מניח תפילין, שיקבל עליו עומ״ש תחילה ואח״כ יקבל עליו עול מצוות. לר׳ יוחנן לובש תפילין ואח״כ קורא את שמע ומתפלל, כדי שיקבל עליו מלכות שמים משלם.

בבבלי אסיקנא דרב נמי סובר תפילין ואח״כ ק״ש.

א״ר ינאי: תפילין צריכין גוף נקי.

בבבלי שבת (מט.) ג״כ הביאו זאת. ונחלקו שם אביי ורבא אם גוף נקי היינו שלא יפיח בהם או שלא יישן בהם.

ר׳ ינאי היה לובשן אחר חולייו ג׳ ימים מפני שהחולי ממרק, רבן יוחנן בן זכאי לא הוון תפילוי זעין מיניה לא בקייטא ולא בסיתוא, וכך נהג ר׳ אליעזר תלמידו אחריו.

ר׳ יוחנן בקייטא דלא הוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון, ברם בסיתוא דהוה חזיק רישיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה.

בבבלי סוכה (כח.) הובא דריב״ז ור״א לא הלכו ד״א בלא תורה ובלא תפילין.

ערום אסור להניח תפילין.

לא הובאה הלכה זו בבבלי, ובבבלי מבואר שמותר להשתין בתפילין, ונראה דאין כאן מח׳ שערום שעדיין לא לבש בגדיו גריע ממי שלבוש ורק ערוותו מגולה.

ברכות התפילין: כשהוא נותן של יד אומר - ברוך אקב״ו על מצות תפילין. כשהוא נותן של ראש אומר - ברוך אקב״ו על מצות הנחת תפילין. כשהוא חולצן אומר - ברוך אקב״ו לשמור חוקיו. למ״ד ושמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר מברך לשמור חוקיו אבל למ״ד בחוקת תפילין הכתוב מדבר אינו מברך לשמור חוקיו. [ונחלקו הראשונים בשיטת האי מ״ד דלר״ת (נדה נא:) **אינו מברך כלל, ולרמב״ן מברך לשמור מצוותיו וכדו׳].**

בבבלי מנחות (לו.) אמרו סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, והקשו, סח אין לא סח לא והא איתמר על תפילה של יד הוא אומר להניח ועל של ראש הוא אומר על מצוות, ותי׳ אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת סח מברך שתים. ונחלקו הראשונים בפי׳ הסוגיא, הרי״ף ורש״י מפרשי דה״ק לא סח מברך אחת והא דאיתמר דמברך להניח על של יד ועל מצוות על של ראש היינו בסח, ובה״ג ור״ת ועוד מפרשי לא סח מברך אחת על של ראש סח מברך שתים על של ראש. וכבר העירו הראשונים (רמב״ן נדה נא:) דמירושלמי דידן מוכח לכאורה כר״ת דבסתמא אמרו שמברכים על של ראש על מצוות.

ברכת לשמור חוקיו הובאה בבבלי (נדה נא: ובעוד מקומות) דבני מערבא מברכי לה לבתר דמסלקי תפילייהו.

הנותן תפילין בלילה עובר בעשה שנאמר ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, ׳ימים׳ ולא לילות, ׳ימימה׳ פרט לשבתות וימים טובים. י״א שאין איסור אלא להניחן אבל אם היו עליו מבעוד יום מותר.

בבבלי מנחות (לו:) נחלקו אי לילה לאו זמן תפילין והמניחן בלילה עובר בעשה או בלאו. או דלילה זמן תפילין ורבנן גזרו עלה משום חשש שינה.

ומבואר שם דאי לילה לאו זמן תפילין, צריך לחולצן בלילה, ואי זמן תפילין אלא דרבנן גזרו עלה, א״צ לחולצן אם היו עליו מבעוד יום. ואף בזה אמרו שם דהלכה היא ואין מורין כן. והרמב״ם אע״פ שפסק לילה לאו זמן תפילין, פסק שאם היו עליו מבעוד יום אין צריך לחולצן, ותמהו עליו מסוגיית הבבלי.

נשים ועבדים פטורים מק״ש ומן התפילין. מיכל בת כושי היתה לובשת תפילין ואשתו של יונה היתה עולה לרגלים, לגי׳ דידן מסקנת הירושלמי שאשתו של יונה הושבה, ומיכל בת כושי מיחו בידיה חכמים. ולגי׳ הגר״א בירושלמי מח׳ היא, ולחד מ״ד לא מיחו בהן חכמים.

בבבלי עירובין (צה:) אמרו דלא מיחו בידה חכמים ותלו זה שם בפלוגתא אי נשים סומכות רשות.

הנכנס למרחץ מקום שבני אדם עומדין לבושין, יש שם מקרא ותפילה ואין צ״ל שאילת שלום, נותן תפילין ואינו צ״ל שלא יחלוץ. מקום שרוב בני אדם רגילין להיות עומדין ערומין, אין שם שאילת שלום ואין צ״ל מקרא ותפילה וחולץ תפילין ואין צ״ל שלא יתן. מקצתן ערומין ומקצתן לבושין - יש שם שאילת שלום ואין שם לא מקרא ולא תפילה ואינו חולץ תפיליו ואינו נותן. ואינו לובשן עד שיצא מאותה רשות של כל אותה מרחץ [פי׳ החרדים אף שאם לא רחץ יכול ללבשן בבית החיצון, אך אם רחץ לא ילבשם עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ].

ג׳ חילוקי המקומות לכל פרטי דיניהם הובאו בבבלי (שבת י׳), וההלכה שאינו לובשן עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ לא הובאה שם.

מרחץ המרחצת בימות החמה ואינה מרחצת בימות הגשמים אעפ״כ דינה כמרחץ ואפ׳ בימות הגשמים. וכן בית הכסא אע״פ שאין בו צואה דינו כבית הכסא.

בבבלי (כו.) אמרו ג״כ, מרחץ ואע״פ שאין שם אדם בית הכסא ואע״פ שאין בו צואה, אבל לא הזכירו כן בפי׳ לגבי מרחץ המרחצת בימות החמה ואינה מרחצת בימות הגשמים.

החזיר כבית כסא מיטלטל הוא.

כ״ה בבבלי (כה.).

צואה שעל שפת הים אע״פ שהמים עוברים עליה ואין לה ריח רע אסורה כדין כל צואה.

בבבלי לא דנו בזה אבל אמרו שם שצואה אפ׳ יבשה כחרס יש לה דין צואה, ואסור לקרות כנגדה עד כדי שתהא נפרכת בזרקה או בגלגול.

אוכל אדם בתפילין אכילת עראי, ואינו אוכל בהן אכילת קבע.

בבבלי (כג:) אמרו שהנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו, ואיכא למידק מינה דלאכילת עראי א״צ לחלוץ, אמנם לא הזכירו זה שם בפירוש.

ישן אדם בתפילין שינת עראי, ואינו ישן בהן שינת קבע.

בבבלי (סוכה כו.) אמרו, תני חדא ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע, ותניא אידך בין קבע בין עראי, ותניא אידך לא קבע ולא עראי. ותי' לא קשיא, הא דנקיט להו בידיה, הא דמנחי ברישיה, הא דפריס סודרא עלויה.

ופרש"י שם בדנקיט להו בידיה אפ' שינת עראי אסור, שמא יפלו, בדמנחי ברישיה שרי עראי ולא קבע, ובדפריס סודרא עילויה ואינן בראשו שרי אפ' קבע.

והרמב"ם (תפילין ד טו-טז) מפרש לה בענין אחר, שכשהם בראשו אסור אפ' עראי, ואם היו כורכין בידו מותר אפ' קבע, ואם היו מונחין בראשו ופרס עליהן סודר מותר עראי ולא קבע.

ורהיטת הירושלמי משמע כרש"י, דמשמע שבסתמא כשהם בראשו ישן בהם שינת עראי דומיא דאוכל בהם אכילת עראי.

אם הסירן מעליו כשחוזר ומניחן צריך לברך, ויש מפרשים שאם הסירן לאכול בהן אכילת עראי אינו מברך, כיון שלא היה חייב להסירן, ואם הסירן לאכול אכילת קבע חוזר ומברך מפני שחייב היה להסירן.

בבבלי (סוכה מו.) נחלקו רבי ורבנן אם תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן או שאינו מברך עליהן אלא פ"א ביום, ואסיקנא התם הלכתא כרבי שמברך עליהן כל זמן שמניחן, ונחלקו הב"י והד"מ (או"ח סי' ח) אם היינו ממש כל זמן שמניחן, או דווקא אם חלצן לעשות בהן דבר שהוא אסור בתפילין. ומדעת הירושלמי אין להוכיח לנידון זה, דאיהו ס"ל לקמן פ"ט כרבנן דרבי.

לא יכנס אדם לבית המים וספריו ותפיליו בידיו, ואם יכול הוא ללבשן אח"כ שנמצא נכנס בהם לצורך המצוה, נכנס הוא לבית המים ותפיליו בידו.

בבבלי איתא דמותר להשתין עם התפילין, ולא אסרו אלא בבית הכסא קבוע שמא יפנה שם. ואין כאן סתירה לירושלמי, שאפשר שאף הבבלי סובר שאין ההיתר אלא משום מצוותן, אלא שלהשתין אינו בזיון, והבזיון אינו אלא כניסתו לבית המים, וכיון שהותר זה מחמת המצוה, שוב אינו מחויב להסיר מעליו התפילין ולהחזיקן בידו, משא"כ כשעושה צרכיו, שיש בזיון בעצם עשיית הצרכים, אף כשהתירוהו, לא התירו אלא להסירן מעליו ולהחזיקן בידיו. וכ"כ המג"א (או"ח מג סק"ט).

והא דמבואר בירושלמי שאם אינו יכול ללובשן אח"כ לא התירו לו ליכנס בהם כלל לבית המים, בבלי מבואר לא כן, אלא שאף אם אינו יכול ללובשן אח"כ התירו לו ליכנס בהן אלא שצריך לעשות להם כיס טפח, ועי' להלן.

רבי יוחנן כשהיה ספר בידו היה נותנו לאחר וכשהיו תפיליו עליו היה עומד בהם.

כ"ה גם בבבלי (כג:), ובי' הטעם שם דאמר הואיל ושרנהו רבנן נינטרן.

בראשונה היו נותנין אותן לחביריהן והיו נוטלין אותן ובורחין, התקינו שיהו מניחין בחורין, וכשאירע אותו מעשה התקינו שיהא אדם נכנס והן בידו. והוא שיהא ביום כדי ללובשן, אבל אם אין ביום כדי ללובשן אסור, דמצוה לא עביד בהון למה הוא מבזי לון. מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אמר: מאן דעבד טבאות עושה להן כיס של טפח ונותנן על לבו. לקיים מה שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד.

בבבלי (כג.) הביאו ג"כ את ההיתר להכנס לביה"כ ותפילין בידו, מפני אותו מעשה.

בבבלי אמרו שאם אין שהות ביום כדי ללובשן עושה להן כיס טפח ונכנס בהן, ודלא כהירושלמי דבכה"ג אסור ליכנס בהן כלל.

בבבלי הביאו משמיה דר' מיאשה בר בריה דריב"ל שגוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד ליבו, ולא הזכירו שם שיעשה להם כיס טפח, והבבלי לשיטתו שכיס טפח הוא היתר אפ' בשאין שהות ביום ללובשן.

תמן אמרין: כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין.

בבבלי שבת (מט.) הביאו זאת בלשון 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים' ומשמע דווקא לענין גוף נקי הוא דבעינן להיות כאלישע.

לא יכנס אדם לבית הקברות ויעשה צרכיו שם, ואם עשה כן עליו נאמר לועג לרש חרף עושהו. וכן לא יפסע על הקברים.

לא הובא דין זה בבבלי, ודין אחר אמרו שם (יח.) שלא יקרא ק"ש או יתפלל בבית הקברות משום לועג לרש חרף עושהו.

עירב את האותיות אם קודם שסיים לכתוב את האות פסולה, ואם לאחר שסיים את האות כשרה. כתב ארצינו או תפארתנו, ונגעה רגל הו' בנון כשרה, שכבר נסתיימה הו', כתב ארצך ותפארתך ונגעה רגל הך' בצ' או בת', בעו בירושלמי אי חשיב שנסתיימה הך' קודם שנגעה.

בבבלי מנחות (כט.) אמרו כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה, ולא חילקו עם נתערבה האות באות אחרת קודם שנכתבה או אחר שנכתבה, אולם הרשב"א בתשו' (תרי"א) פסק כהירושלמי, וס"ל דהבבלי לא מיירי אלא בשנתערבה קודם כתיבתה וכהירושלמי, אבל שא"ר ס"ל דהבבלי פליג ופוסל בכל גווני מדלא חילק. וכ"פ השו"ע (או"ח ל"ב ט"ז).

לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, שנאמר ממעמקים קראתיך ה׳.

כ״ה בבבלי (י:).

לא יעמוד אדם ויתפלל וצריך לנקביו, וה״מ בדקים אבל בגסים אם יכול לסבול יסבול.

בבבלי (כג.) אמרו הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה. אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה, לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה. ולגי׳ זו דגרסי׳ תפילתו תפילה משמע הא לכתחילה לא יתפלל כך אפ׳ יכול לשהות בעצמו, אולם גי׳ הרי״ף: אם יכול לשהות בעצמו מותר, ולפ״ז מותר אף לכתחילה וכהירושלמי.

הלכה ד

משנה. הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא. רבי יוסי אומר לא יצא.
קרא ולא דיקדק באותיותיה ר׳ יוסי אומר יצא. ר׳ יהודה אומר לא יצא.
הקורא למפרע לא יצא.
קרא וטעה יחזור למקום שטעה:

הלכה כדברי שניהן להקל.

אף בבבלי פסקו כן.

נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא, אפילו לר׳ יוסי הסובר שבק״ש אם לא השמיע לאזנו לא יצא.

בבבלי לא הוזכר זה.

אף במגילה ס״ל לר׳ יוסי שאם קראה ולא השמיע לאזניו לא יצא. וכן שאר כל המצות.

בבבלי נחלקו בזה, דרב מתנה (טו.) אמר דר׳ יוסי פליג אף במגילה ורב יוסף (טו:) אמר דלא פליג אלא בק״ש משום דכתיב בה שמע.

הא דתנינן חרש המדבר ואינו שומע לא תורם לכתחילה ר׳ יוסי היא, דס״ל שכשאינו שומע אינו יכול לברך, אבל למאן דס״ל שהוא יוצא ידי ברכה תורם לכתחילה.

בבבלי (טו.) אמרו, דאף לר׳ יהודה דלא בעינן שמיעת האוזן אלא לכתחילה, אין חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחילה, כיון שאין ברכתו ברכה לכתחילה.

אלו צריך דיקדוק - על לבבך, על לבבכם, עשב בשדך, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ.

כ"ה גם בבבלי (טו:), ונוסף שם בכל לבבך בכל לבבכם.

אשר נשבע ה' ידקדק בו דלא לישתמע כנשבה בה'.

לא הוזכר זה בבבלי.

יאמר יוצר אור ובורא חושך, ולא יוצר אור ובורא נוגה.

כ"ה בבבלי (יא:), ופי' הטעם כדי להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום.

יאמר שם שרו לך, ולא שם הללו לך.

לא הובא זה בבבלי.

צריך להתיז למען תזכרו.

לא הוזכר זה בבבלי.

צריך להתיז כי לעולם חסדו.

לא הוזכר זה בבבלי.

אין מעבירין לפני התיבה לא חיפנין ולא בישנין ולא טיבעונין מפני שהן עושין היהין חיתין ועיינין אלפין. אם היה לשונו ערוך מותר.

כ"ה בבבלי (מגילה כד:), וסיפא דאם היה לשונו ערוך מותר לא הובא שם.

הקורא למפרע לא יצא. אף בהלל ובקריאת המגילה כן. אף בתפילה כן מפני שעל הסדר תקנוה.

כן אמרו בבבלי (מגילה יז.) תנא אף בהלל ובק"ש ובתפילה כן.

קרא וטעה יחזור למקום שטעה. טעה בין כתיבת הראשונה לשנייה - חוזר לכתיבת הראשונה.

כ"ה בבבלי (טז.).

טעה ואינו יודע היכן טעה - יחזור כבתחילה למקום הברור לו.

כ"ה בבבלי שם.

קרא ומצא עצמו בלמען חזקה כוין.

בבבלי אמרו כן לגבי טעה בין כתיבה לכתיבה שאם פתח בלמען סרכיה נקט ואתי. ובירושלמי משמע שאמרו כן לגבי מי שאינו יודע אם קרא הכל או לא.

נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כוין.

לא הובא זה בבבלי.

נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל.

בבבלי (לז:) אמרו כן אף לגבי תפילה ראשונה, לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון את ליבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. ובירושלמי משמע דתפילה ראשונה יתפלל בכל גווני.

הלכה ה

משנה. האומנים קורין בראש האילן או בראש הנדבך מה שאין רשאין לעשות כן בתפילה:

האומנים בכל האילנות יורדין למטה ומתפללין, אבל בזית ותאנה מתפללין בראשן שיש טורח מרובה בירידה מהם ויש כאן ביטול מלאכה יותר מדאי, ובעה״ב לעולם יורד ומתפלל.

כ״ה גם בבבלי (טז.), ורש״י שם פי׳ הטעם בזית ותאנה שענפיהן מרובין ואפשר לכוון שם, אבל בירושלמי כאן מבואר טעם אחר.

הכתף אף על פי שמשאו על כתיפו הרי זה קורא את שמע, אבל לא יתחיל לא בשעה שהוא פורק ולא בשעה שהוא טוען מפני שאין לבו מיושב.

לא הובא דין זה בבבלי.

בין כך ובין כך אל יתפלל עד שעה שיפרוק. ואם היה עליו משאוי פחות מארבעת קבין מותר. והוא ששיקל, שנתן שני חלקים מאחריו ואחד לפניו.

דין זה הובא בבבלי (ב״מ קה:), אבל לא הובא שם דדוקא בדשיקל.

לא יהא מרמז בעיניו וקורא.

כ״ה בבבלי יומא (יט:) ואמרו שם דדווקא בפרק ראשון אסור.

תני: הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית - מברכין ברכה ראשונה של ברכת המזון וכוללין של ירושלים ושל ארץ וחותמין בשל ארץ. אבל אם היו עושין עמו בסעודתן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן הרי אילו מברכין ד׳ ברכות.

כ״ה בבבלי (טז.).

אסור לעשות מלאכה בשעה שיברך.

לא הובא דין זה בבבלי.

לא יעמוד אדם ויתפלל ומטבע בידו. היו צרורים, לפניו אסור, לאחריו מותר. ר׳ יסא היה צוררן ותופשן בידו, ונראה שכך היא מסקנת הירושלמי שמותר בצרורין ותופשן בידו שאל״כ תהא דעתו טרודה בשמירתן, ומטב שיאחזם צרורין בידו ויוכל לכוון דעתו.

בבבלי אמרו שלא יתפלל אדם ומטבע בידו, ולענין היו צרורין לא הזכירו בה כלום.

שומר מעות של חברו אע״פ שהן צרורין חייב לשמרן בידו.

כ״ה בבבלי (ב״מ מב.), אע״פ שהן צרורין יהיו בידך.

מי שהיו מי חטאת על כתיפו קודם שקידש שהם נפסלות בהיסח הדעת אינו קורא את שמע ומתפלל, לאחר קידוש שאין נפסלות בהיסח הדעת הרי זה קורא את שמע ומתפלל, שאין צריך ליתן ליבו עליהם.

הלכה ו

משנה. חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מעשה בר״ג שנשא וקרא לילה הראשון אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שחתן פטור אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפי׳ שעה אחת:

נחלקו תנאים אם מותר לבעול בתחילה בשבת ומסקנת הירושלמי דדעת תנא דמתני׳ להקל בזה.טעם האוסר לבעול, אי משום שהוא מכוון לעשותה בעולה והרי הוא כעושה כלי, אי משום שהוא עושה חבורה. וטעם המתיר דס״ל שאינו מכוון לא לעשותה בעולה ולא לעשות חבורה אלא למלאכתו מתכוון וחבורה נעשית ממילא. וס״ל דבר שאין מתכוון מותר.

בבבלי (כתובות ה:) האריכו בזה, וקיצור הדברים שיש שתי מלאכות בבעילה הוצאת הדם ועשיית פתח, וכלפי שתיהן יש לדון להתירן מצד מקלקל אי נימא דקלקול הן, ויש מקום להתירן למ״ד דבר שאינו מתכוון מותר אי נימא שאינו מתכוון לפתח ולא לדם אלא להנאת עצמו, וכלפי הוצאת הדם יש עוד סברא להתיר דדם מיפקד פקיד, ומסקנת הסוגיא שם (ז.). להתיר לבעול בתחילה בשבת.

לבעול בעילה שניה בשבת לכו״ע מותר כדשמואל דאמר פירצה דחוקה מותר ליכנס בה בשבת ואע״פ שמשיר צרורות.

גם זה מבואר בבבלי שם (ו:).

דעת הירושלמי שאף הנושא את האלמנה פטור מק״ש לילה אחד.

בבבלי (יא.) מבואר בהדיא שנושא את האלמנה חייב.

כל אותם חילוקי הלכות שנותנין לבתולה לתלות בדם בתולים, להלכה הם אבל לא למעשה, שא״א להבחין איזהו דם נידה ואיזהו דם בתולים.

כן אמרו גם בבבלי (נדה סה:) דרבותינו נמנו וגמרו בועל בעילת מצוה ופורש.

כלה אסורה לביתה כל שבעה ואסור ליטול ממנה כוס של ברכה, דברי ר׳ אליעזר. שאי איפשר שלא יצא דם נידה עם דם בתולים.

לא הובא בבבלי הדין שאסור ליטול כוס של ברכה מנדה, אולם אמרו (כתובות סא.) שאין נדה מוזגת את הכוס לבעלה.

הלכה ז

משנה. רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ אמר להן איני כשאר כל אדם איסטנים אני:

נחלקו תנאים אם אבל אסור ברחיצה כל שבעה, ולהלכה אסור.

בבבלי לא הובאה מח׳ בזה ופשוט הוא (מו״ק טו:) שאבל אסור ברחיצה.

לדעת המתיר, מקום שנהגו להרחיץ אחר המיטה מרחיצין ובדרום מרחיצין.

להבבלי אין מי שמתיר ואין שייך נידון בזה.

רחיצה שאינה של תענוג מותר.

עלו בו חטטין מותר לרחוץ, ואפילו בתשעה באב, ואפילו ביום הכפורים.

בבבלי (יומא עז:) אמרו כן לגבי סיכה ביוה״כ, אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש.

אבל מותר לטבול לקריו.

לא מצאנו זאת בבבלי לגבי אבל, אבל מצינו כן לגבי יוה״כ, שמבואר בשלהי יומא (פח.) שבעל קרי אם צריך הוא להתפלל טובל כדרכו ביוה״כ. והרמב״ם (שביתת עשור ג ג) כתב דהאידנא דבטלוה לטבילותא אסור לו לטבול, שלא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין. והמאירי ביומא שם הביא לדברי הרמב״ם ואח״כ כתב וז״ל ׳ומ״מ רוב פוסקים מסכימים להתיר וכן שמענוה לחכמים גדולים שלחשוה לתלמידיהם על ידי מעשה, מפני שלא היתה תפלת יום הכפורים חביבה להם אא״כ בטהרה יתירה, ועוד שהרי מ״מ כל שאין כוונתו לתענוג מותר, וזה אין כוונתו להקר אלא שהוא בא ליטהר, וראוי לסייעו, ואף גדולי הפוסקים הביאוה בהלכותיהם, וכן הדברים נראין׳ עכ״ל.

אם אבל מותר לרחוץ בצונן בעי לה הירושלמי ולא פשיט.

בבבלי תענית (יג.) נחלקו בזה, ואסיקנא הלכתא התם (יג:) אבל אסור לרחוץ כל גופו בין בחמין ובין בצונן כל שבעה. אבל פניו ידיו ורגליו, בחמין - אסור, בצונן - מותר.

הבא מן הדרך והיו רגליו קיהות עליו מותר להרחיצן במים.

לא הובא דין זה בבבלי, אבל מצינו כעי"ז לגבי יוה"כ (יומא עז:) אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש.

אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל. לכשיבואו אל העיר יחלוצו. וכן בתשעה באב וכן בתענית ציבור.

כ"ה בבבלי מו"ק (טו:) כשאמרו [בתענית ציבור] אסור בנעילת הסנדל לא אמרו אלא בעיר, אבל בדרך מותר. הא כיצד, יצא לדרך נועל, נכנס לעיר חולץ, וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.

והנה שם נסתפקו אי מנודה אסור בנעילת הסנדל, ובעו למיפשט לה מהך ברייתא, ודחו דוכן אתה מוצא במנודה קאי אשארא, אולם לגי' הירושלמי בברייתא אי אפשר לדחות כן, ומוכרח דמנודה אסור בנעילת הסנדל.

מקום שנהגו לשאול בשלום אבלים בשבת שואלין שאין אבלות בשבת, ובדרום שואלין.

לא הוזכר זה בבבלי.

הלכה ח

משנה. וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומין. אמרו לו לא לימדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. אמר להם אין טבי עבדי כשאר העבדים כשר היה:

מי שמת עבדו או בהמתו אומר לו המקום ימלא חסרונך.

כ"ה גם בבבלי (טז:).

מקבל אדם תנחומין על תלמידו שהוא חביב עליו כבנו.

לא הוזכר זה בבבלי.

הלכה ט

משנה. חתן אם רוצה לקרות את שמע בלילה הראשון קורא.
רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול:

כל דבר שהוא של צער - כל הרוצה לעשות עצמו יחיד, עושה, תלמיד חכם, עושה, ותבוא לו ברכה. וכל דבר שהוא של שבח - לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד, עושה, תלמיד חכם, עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור.

בבבלי תענית (י:) הובא מח' בזה, שיש מי שסובר שאף בדבר של צער אין לו להחמיר ויש מקילין בדבר של צער.

ובלבד שלא יבזה אחרים.

לא הוזכר זה בבבלי, אמנם בב"ק (פא:) הובא המעשה שממנו למדו בירושלמי [לגי' הגר"א] להא שלא יבזה אחרים.

כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובכלל זה שאם התחיל לאכול ובאה עת התפילה שהדין הוא אם התחילו אין מפסיקין אין לו להחמיר על עצמו להפסיק.

בבבלי לא הובא הא דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

חתן [לת"ק] אם רצה להחמיר על עצמו לקרות ק"ש רשאי, ואין כאן משום כל הפטור נקרא הדיוט, מפני שהוא עושה כן בכדי שלא לבטל ממנו עול מלכות שמים.

בבבלי לא דנו בחתן משום כל הפטור מדבר ועושהו.

פרק שלישי

הלכה א

משנה. מי שמתו מוטל לפניו פטור מקרית שמע ומן התפילה.
נושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, את שלפני המיטה ואת של אחר המיטה, את שהמיטה צורך בהן פטורין, ואת שאין המיטה צורך בהן חייבין, אילו ואילו פטורין מן התפילה:

דין אבל בתפילין

אבל ביום הראשון אינו נותן תפילין, בשני הוא נותן תפילין, דברי ר׳ אליעזר. ר׳ יהושע אומר בראשון ובשני אינו נותן, בשלישי הוא נותן.

אם באו פנים חדשות הוא חולצן כל שבעה דברי ר׳ אליעזר, ר׳ יהושע אומר אינו חולצן.

הלכה כר׳ אליעזר בנתינה שנותן ביום שני, והלכה כר׳ יהושע בחליצה שאינו חולץ לפנים חדשות.

נסתפקו בירושלמי אם הניחו ביום השני משום שיטת ר׳ אליעזר, אם נאמר שבבאו פנים חדשות חולצן כר׳ אליעזר, או דנקטינן כתרווייהו לקולא אפ׳ במקום שלשניהם אינו מניח תפילין. ופשיטות הספק תלויה היא בגי׳ ובפי׳ הירושלמי.

בבבלי (מו"ק כא.) הובאו מח׳ ר"א ור׳ יהושע אלא שהובאו בהיפוך השמות.

גם בבבלי פסקו כתרווייהו לקולא, ולענין הספק אם חולץ לפנים חדשות בשני נחלקו בזה עולא ורבא, ופסקו הפוסקים כרבא, שאף בשני אינו חולצן.

מי שמתו מוטל לפניו שהוא פטור מן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו.

שני טעמים נאמרו בזה, או מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו. ונ״מ ביניהן אם היה לו מי שישא משואו, דאי משום כבודו של מת - אסור, ואי מפני שאין לו מי שישא משואו - הרי יש לו מי שישא משואו.

בירושלמי לא הוכרעה ההלכה בנ״מ זו, והרשב״א פסק כטעם כבודו של מת, שכן הוא באבל רבתי, ואף הרא״ש נקט כן לדינא. ולפ״ז אף אם יש לו מי שישא משאו אסור להחמיר על עצמו, ויש מן הראשונים (ראבי״ה, הובא בב״י סי׳ עא) **שכתבו להקל בזה.**

הלכה זו לא הובאה בבבלי, ויש מן הראשונים דגרסי בבבלי (יח.): הכא [במתו] חוץ

לד"א נמי אסור, ולפ"ז יש מקור בבבלי לעצם האיסור, אבל לא נתפרש בבבלי הטעמים והנ"מ ביניהם.

דין אנינות בשבת ויו"ט

אמרו בירושלמי שאונן בשבת מיסב ואוכל ואוכל בשר ושותה יין, ואוכל כל צרכו ושותה כל צרכו, ומזמנים עליו, ואם בירך עונין אחריו אמן, ואחרים שבירכו עונה אחריהם אמן. אמר רשב"ג, הואיל והתרתי לו את כל אלו חייביהו בשאר כל המצות של תורה, אם חיי שעה התרתי לו כ"ש חיי עולם. ופסקו בירושלמי הלכה כרשב"ג.

לפשטות הירושלמי ת"ק פוטר אונן מכל המצוות ואינו מתירו אלא במצוות הסעודה, ולרשב"ג חייב בכולן, והלכה כמותו. אולם יש ראשונים שפי' דלכו"ע חייב בכל המצוות, ומח' ת"ק ורשב"ג היא כמו שפי' בבבלי, דתשמיש המיטה איכא בינייהו.

בירושלמי אמרו שאונן פטור מנטילת לולב ומתקיעת שופר ואע"פ שהוא יו"ט, ואתיא כת"ק דרשב"ג שפוטר בכל המצוות בשבת ויו"ט. ולהראשונים הנ"ל דכו"ע מחייבי במצוות בשבת ויו"ט, צ"ל שהוא פטור מן המצוות בשבת ויו"ט בשעה שעסוק בצרכי המת כגון שהוא מחשיך על התחום על עסקי המת להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננות.

בבבלי (יח.) מבואר שאונן בשבת וביו"ט חייב בכל המצוות, ורשב"ג דקאמר הואיל ונתחייב באלו נתחייב בכולם, פי' בבבלי דלחייבו אף בתשמיש המיטה קאמר.

בבבלי לא פסקו הלכה כרשב"ג, ורוב הראשונים פסקו דלא כותיה, ע"פ פי' הבבלי דלענין חיוב תשמיש המיטה פליגי.

דיני כפיית המיטה

מאימתי כופין את המיטות - משיצא המת מפתח החצר דברי רבי אליעזר, ור' יהושע אומר משיסתם הגולל.

כ"ה בבבלי (מו"ק כז.).

בערב שבת הוא זוקף את מיטתו, ובמוצאי שבת הוא כופן.

כ"ה בבבלי (שם). ואמרו שם לגבי ע"ש, דאעפ"כ אינו יושב עליה עד שתחשך.

דרגש נזקפת ואינה נכפית, ר' שמעון בן אלעזר אומר שומט קלבינטרין שלה ודיו. ופסקו הלכה כר"ש בן אלעזר.

כ"ה בבבלי (שם) ושם הוא משמיה דרשב"ג, וגם שם פסקו כותיה.

מיטה שנקליטיה עולין ויורדין בה, (שומטן) [גי׳ הגר״א: זוקפה] ודיו.

כ״ה בבבלי (שם) ושם הגי׳ זוקפה ודיו.

איסורי האונן באכילתו

אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו אוכל אצל חבירו, ואם אין לו חבר אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר עושה מחיצה ואוכל, ואם אינו יכול לעשות מחיצה הופך את פניו לכותל ואוכל.

כעי״ז בבבלי (י:) אלא ששם אמרו שאוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חברו, משמע דלכתחילה יכול לאכול בבית אחר שלו, ובירושלמי משמע שאין לו לאכול בבית אחר שלו אלא אם אין לו חבר שיכול לאכול בביתו, וצ״ע.

אבל אינו מיסב, ולא אוכל כל צורכו, ולא שותה כל צורכו, ולא אוכל בשר ולא שותה יין.

בבבלי (שם) אמרו שאינו מיסב ואוכל, ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, אך לא הובא האיסור לאכול ולשתות כל צרכו.

ואין מזמנין עליו, ואם בירך אין עונין אחריו אמן, ואחרים שבירכו אין עונה אחריהם אמן.

בבבלי (יח.) אמרו שאינו מברך ואינו מזמן, אך לא אמרו שאינו עונה אמן, והוא חידוש טפי.

בשבת מיסב ואוכל, ואוכל בשר ושותה יין, ואוכל כל צרכו ושותה כל צרכו, ומזמנים עליו, ואם בירך עונין אחריו אמן, ואחרים שבירכו עונה אחריהם אמן.

כ״ה בבבלי (שם).

נמסר לרבים - אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים - כמי שנמסר לרבים.

לא הובא דין זה בבבלי, ולמדוהו הראשונים מן הירושלמי. ולמדו מזה שכל שאין קבורתו מוטלת עליו, וכגון מת שנמצא בבית האסורים, לא חלה אנינות עליו.

סדר אכילת האבל

מצוה להאכיל האבל בשר ולהשקותו יין למען ישתה וישכח רישו, אולם מקום בו המנהג שלא להאכיל כ״כ, אין מאכילין אותו אלא כפי המנהג.

לא הובא זה בבבלי.

רבי זעירא כשמת ציוה אל תעשו עלי ביום ראשון בית אבל ולמחר בית משתה. והיינו שאין להרבות באכילה ושתיה בבית האבל. והרמב"ן (תורת האדם סי' ע"ז) **גי' אחרת היתה לו בירושלמי ולגירסתו למד מכאן, שאם רצו אבלים שלא לקבל הבראה, ושלא לאכול אותו היום כלום הרשות בידם.**

זה לא נזכר בבבלי בין לגי' דידן בין לגי' הרמב"ן.

יש ליזהר בשתיה בבית האבל, שלא תביא לקלות ראש, וכדלקמן.

לא הובא זה בבבלי.

עשרה כוסות שותין בבית האבל, שנים לפני המזון, וחמשה בתוך המזון, וג' לאחר המזון. אילו שלשה של אחר המזון - אחד לברכת המזון ואחד לגמילות חסדים ואחד לתנחומי האבלים.

וכשמת ר"ג הוסיפו עליהן עוד שלשה, א' לחזן הכנסת וא' לראש הכנסת וא' לר"ג. וכיון שראו ב"ד שהיו משתכרים והולכים גזרו עליהן והחזירום למקומו.

כעי"ז איתא בבבלי (כתובות ח:), עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל, שלשה קודם אכילה - כדי לפתוח את בני מעיו, שלשה בתוך אכילה - כדי לשרות אכילה שבמעיו, וארבעה לאחר אכילה - אחד כנגד הזן, ואחד כנגד ברכת הארץ, ואחד כנגד בונה ירושלים, ואחד כנגד הטוב והמטיב; הוסיפו עליהם ארבעה - אחד כנגד חזני העיר, ואחד כנגד פרנסי העיר, ואחד כנגד בית המקדש, ואחד כנגד רבן גמליאל, התחילו היו שותין ומשתכרין, החזירו הדבר ליושנה.

והאידנא לא נהוג עלמא בזה, ותרי טעמים נאמרו בה, הרמב"ם כתב שאי"ז אלא היתר לשתות כך, אך אין כאן תקנה חיובית לשתות, והרמב"ן כתב שכשהחזירום למקומם החזירום לקודם התקנה הקדומה, וביטלו תקנת השתיה לגמרי.

דיני טומאת כהן למצוות

נחלקו בירושלמי אם מיטמא כהן לכבוד רבו. וכתבו הראשונים שכיון דנחלקו בה ולא פשיטא לירושלמי להתיר, אסור לו להיטמא לרבו.

בבבלי לא נזכר זה כלל, ומסתבר דלהבבלי פשיטא שאסור ליטמא לכבוד רבו, שלא התיר הבבלי טומאה דאורייתא לא לכבוד מלך ולא לכבוד הבריות, וחלוק הוא על הירושלמי שהתיר בזה וכדלקמן, וא"כ כ"ש שבמקום שמסתפק הירושלמי יאסור הבבלי.

נסתפקו בירושלמי אם מיטמא כהן לכבוד תורה, ונוטה דעת הירושלמי להיתר.

בבבלי לא נזכר ענין זה, ולכאורה ודאי ס"ל לבבבלי לאסור בזה וכדלעיל.

אין כהן מיטמא לנשיאת כפיים.

לא הובא זה בבבלי וכנ"ל.

מיטמא כהן לראות את המלך, שמצוה לראות גדולי המלכות, כדי שכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות. ונראה בירושלמי דאפ' בטומאה דאורייתא.

בבבלי מפורש דאין מיטמא אלא בטומאה דרבנן אבל איסור דאורייתא אין נדחה מפני כבוד הבריות. [אולם לגי' רה"ג חזר בו הבבלי למסקנא, ואפשר שאף להבבלי מיטמא].

לכבוד הנשיא מיטמא כהן מפני שעשו אותו כמת מצוה.

לא נזכר ענין זה בבבלי בהדיא, אלא שאמרו (כתובות קג:) אותו היום שמת רבי בטלה קדושה, ופי' שם בתוס' בטלה קדושת כהונה משום שהכל מיטמאין לנשיא שמת.

לכבוד הרבים מיטמא אפ' בטומאה דאורייתא.

בבבלי (יט:) אמרו בהדיא שאין כבוד הבריות נדחה אלא מפני לאו דלא תסור ומפני טומאה דרבנן, ונראה דהוא הדין בכבוד הרבים, אלא שלפי' התוס' ולגי' רה"ג, לאו שאינו שווה בכל כלאו דטומאת כהנים נדחה מפני כבוד הבריות ואע"פ שהוא דאורייתא, מיהו בירושלמי בכלאיים איכא למ"ד דאף לאו דכלאיים שהוא לאו שהוא שווה בכל, נדחה מפני כבוד הבריות וזה לכו"ע דלא כבבלי.

מיטמא כהן לכבוד אביו ואימו החיים, ואולי בזה אף להירושלמי אינו מיטמא רק בטומאת חו"ל דרבנן.

לא הובא זה בבבלי.

מטמא כהן ויוצא חוצה לארץ, לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקידוש החודש ולעיבור שנה ולהציל השדה מיד גוי ואפילו ליטור יוצא ועורר עליה, ללמוד תורה ולישא אשה. רבי יהודה אומר אם יש לו מאיכן ללמוד אל יטמא, רבי יוסי אומר אפילו יש לו מאיכן ללמוד תורה יטמא שלא מכל אדם זוכה ללמוד, אמרו עליו על יוסף הכהן שהיה מטמא ויוצא אחר רבו לצידן.

אבל אמרו אל יצא כהן לח"ל אלא א"כ הבטיחו לו אשה.

כ"ה בבבלי (ע"ז יג.), ובירושלמי הובא חידוש הלכה, שלא יצא כהן חוצה לארץ אלא א"כ הבטיחו לו אשה וזה לא נזכר בבבלי שם.

אין שואלין הלכה לפני מיטתו של מת

אין שואלין הלכה לפני מיטתו של מת. ואם היה רחוק מן המת שואל.

בבבלי (ברכות ג:) נזכר כעין זה, שאין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת.

הכתפים אסורין בנעילת הסנדל

תני: הכתפים אסורין בנעילת הסנדל שמא יפסוק סנדלו של אחד מהן ונמצא מתעכב מן המצוה.

לא נזכר זה בבבלי.

הלכה ב

משנה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימים פטורין החיצונים חייבין:

תני: אין מוציאין את המת סמוך לקרית שמע אלא א"כ הקדימו שעה אחת או אם איחרו שעה אחת כדי שיקראו ויתפללו.

בבבלי ג"כ נזכר זה, אלא שלא הוזכרה שם ההגבלה של אא"כ הקדימו שעה אחת או איחרו שעה אחת.

הסופד וכל העוסקין בהספד, ביום הראשון פטורים מק"ש ומתפילה, וביום השני מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ורבותינו הפסיקו לקריאת שמע ולתפילה, ומשמע דהכי הלכתא דמעשה רב.

בבבלי (יט.) אמרו העוסקים בהספד, בזמן שהמת מוטל לפניהם - נשמטין אחד אחד וקורין, אין המת מוטל לפניהם - הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם, הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין.

ולכאורה מבואר כאן דלא כהירושלמי, אלא שאף ביום הראשון אם אין המת מוטל לפניהם אינם פטורים מק"ש ומתפילה, ונראה דלא פליגי, והירושלמי מיירי בהספד שהוא מסדרי ההספד הקבועים שדחייתו היא ביטול כבוד המת, וזה הוי כמו שורה שפוטרת מק"ש, והבבלי מיירי בסתם הספד, שבו אם אין המת מוטל לפניהם אינו פוטר מק"ש.

הנכנס לבית הכנסת ומצאן עומדין ומתפללין אם יודע שהוא מתחיל וגומר עד שלא יגיע שליח ציבור כדי לענות אחריו אמן, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו, תרין אמוראין, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע

תפילה, א״ר פינחס: ולא פליגי, מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת, ומאן דמר בשומע תפילה בחול.

בבבלי (כא:) אמרו: 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. ופי׳ שם דקא מפלגי אי יחיד אומר קדושה; או אין יחיד אומר קדושה.

ולכאורה נראה דהבבלי והירושלמי פליגי אהדדי, דהבבלי לא אכפ״ל באמן, והירושלמי לא אכפ״ל בקדושה, והשו״ע (סי׳ קט) לא פסק את הירושלמי, אולם הרמ״א שם פסק גם את הירושלמי וצ״ע.

ר׳ יודה אומר: היו כולם שורה אחת - העומדין משום כבוד חייבין, משום אבל פטורין. ירדו לספד - הרואין פנים פטורין ושאינן רואין פנים חייבין.

בבבלי (יט:) אמרו כעי״ז, שורה הרואה פנימה פטורה, ושאינה רואה פנימה חייבת, רבי יהודה אומר: הבאים מחמת האבל - פטורין, מחמת עצמן - חייבין. ומבואר שם שר׳ יהודה פליג, אבל בירושלמי נראה דלא פליג אלא מפרש הדין באין שם אלא שורה אחת.

א״ר חנינא בראשונה היו משפחות עוברים ואבלים עומדין, משרבה תחרות בציפורין התקינו שיהו המשפחות עומדים והאבלים עוברים, א״ר שמעון בן פזי החזיר ר׳ יוסי בן חלפתא בצפורי הדברים ליושנן.

בבבלי (סנהדרין יט.) אמרו להיפך מן הירושלמי: בראשונה היו אבלים עומדין, וכל העם עוברין והיו שתי משפחות בירושלים מתגרות זו בזו; זאת אומרת: אני עוברת תחלה, וזאת אומרת: אני עוברת תחלה. התקינו שיהא העם עומדין ואבלים עוברין. אמר רמי בר אבא: החזיר רבי יוסי את הדבר ליושנו בציפורי, שיהיו אבלים עומדין וכל העם עוברין. והגר״א הגיה בירושלמי כהבבלי. והאידנא נהגו כהירושלמי שאבילים עוברים והעם עומדים.

הלכה ג

משנה. נשים ועבדים וקטנים פטורין מק״ש ומן התפילין, וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכה״מ:

כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים והנשים פטורות, וכל מ״ע שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין.

אי זהו מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה לולב שופר ותפילין, ואי זו היא מצות עשה שאין הזמן גרמא כגון אבידה ושילוח הקן מעקה.

ר׳ שמעון פוטר את הנשים מציצית, וחכמים מחייבים, ר״ש פוטר שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, שכסות לילה פטור מן הציצית. וחכמים מחייבין שאינה מ״ע שהזמן גרמא, שכן אם היתה מיוחדת לו ליום וללילה היא חייבת בציצית.

בירושלמי כאן מבואר כדעת התוס׳ והרא״ש, דכסות לילה פטורה מציצית, אבל של יום בלילה חייבת, דאל״כ פשיטא שהציצית מ״ע שהז״ג היא. ומבואר כאן עוד דאף המיוחדת ליום ולילה חייבת, ובבבלי לא נזכר כל זה.

בירושלמי מבואר דלכו״ע כסות לילה פטורה מן הציצית, וכסות המיוחדת ליום וללילה פטורה, לא נחלקו ר״ש ורבנן אלא אם ציצית חשיבא מ״ע שהז״ג או לאו, ולפ״ז מסתברא דהלכה כרבים, דציצית מ״ע שלא הז״ג היא ונשים חיבות בה, אמנם בבבלי מבואר דנחלקו ר״ש ורבנן אם כסות לילה פטורה מן הציצית, ואם פטורה הרי היא לכו״ע מ״ע שהז״ג, ועפ״ז כתבו הראשונים דכיון דקיי״ל דכסות לילה פטורה הו״ל ציצית מ״ע שהז״ג נשים פטורות ממנה.

כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן, ואם היה חייב אע״פ שיצא מוציא.

בברכת המזון אם יצא אינו מוציא, דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלהיך מי שאכל הוא יברך.

בבבלי לא נזכר דין זה בפירוש, אולם במעשה דשמעון בן שטח אמרו שאין מוציא את הרבים אא״כ אכל כזית דגן, ומבואר דאם לא אכל אינו מוציא, אמנם מאידך משמע, שבאכל כזית מוציא אפי׳ מי שאכל שיעורא דאורייתא, ואע״פ שכזית הוא שיעורא מדרבנן, ולבאר זאת כתבו הראשונים שדין זה שמי שאכל הוא יברך הוא דין דרבנן, הילכך אע״פ שאינו נחשב שאכל אלא מדרבנן מוציא. ואם כן זה נראה סותר למה שמבואר כאן בירושלמי שבברכת המזון מי שלא אכל אינו מוציא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת ומשמע שהוא מדאורייתא. ויש מן הראשונים שכתבו דהכא בירושלמי אסמכתא בעלמא הוא, ועד״ז י״ל שאין הירושלמי בא ללמוד דין מן הפסוק, אלא דכיון שענין הברכה הוא מי שאכל הוא יברך, אין ראוי שיצא ע״י אחר, וזה ע״ד מה שאמר בסמוך לא מסתבר בתפילה שיהא כאו״א וכו׳.

ר׳ יוסי ור׳ יודא בן פזי אמרו דבק״ש מסתבר שאין אחד מוציא את חברו, שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, וכן בתפילה, שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו.

דין זה שאין האחד מוציא את חברו לא בק״ש ולא בתפילה לא נזכר בבבלי, ויתכן שאין זה דין אלא לכתחילה אבל בדלא אפשר מוציא, וכמו לענין ברכת המזון שאין האחד מוציא את חברו בלא צירוף זימון, אך בסופר ובור מוציא סופר את הבור.

סוכה אינה טעונה ברכה אלא לילי י״ט הראשון בלבד, לולב טעון ברכה כל שבעה - מה בין סוכה ומה בין לולב - סוכה נוהגת בלילות ובימים, לולב אינו נוהג אלא ביום.

בבבלי סוכה (מו.) נחלקו רבי ורבנן לענין סוכה אם מברך עליה ביום ראשון בלבד או בכל פעם שנכנס לה, ופסקו שם להלכה כמ״ד שמברך עליה בכל פעם.

תלמוד תורה אע״פ שהוא נוהג בלילות כבימים מברכים עליו בכל יום ולא דמי לסוכה, דסוכה איפשר לה שלא ליבטל שאף בשנתו מקיים הוא מצוות סוכה, אבל ת״ת אי איפשר לו שלא ליבטל, שא״א לו שלא יישן.

בבבלי (יא:) מבואר ג״כ שת״ת חייב לברך עליו בכל יום.

אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו וקטן לאביו, והיינו בעונה אחריהן, דאל״כ אין קטן מוציא לגדול, שכל שאמרו בקטן כדי לחנכו.

בבבלי (כ:) העמידוה לברייתא זו שהאשה והקטן מוציאין את הגדול, דמיירי דגדול נמי לא אכל אלא שיעורא דרבנן, ואתי דרבנן ומפיק לדרבנן. אולם הרמב״ן במלחמות כתב דגי׳ משושבת היא בגמ׳ וכתב שפי׳ הברייתא הוא בעונה אחריהן וכהירושלמי.

הלכה ד

משנה. בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריה ואינו מברך לפניה ר׳ יהודה אומר מברך לפניה ולאחריה:

בע״ק מהרהר ברכות אבל ק״ש קורא בפיו.

בדעת הבבלי פי׳ הראשונים (רש״י כ: ושא״ר) שהוא מהרהר ק״ש, וברכות אינו מברך כלל, אמנם הגר״א (שנו״א בפרקין) פי׳ גם בבבלי כהירושלמי.

בעל קרי שאין לו מים לטבול, הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, דברי ר׳ מאיר. וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזניו ומברך לפניה ולאחריה.

בבבלי (כב.) הביאו ברייתא כעי״ז, בעל קרי שאין לו מים לטבול - קורא קריאת שמע, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, בין כך ובין כך מוציא בשפתיו. ולדעת הבבלי יש לפרש בברייתא שהובאה בירושלמי ד׳אינו משמיע לאזניו׳ היינו מהרהר, ו׳אינו מברך׳ אפי׳ בהרהור.

תני: בעל קרי חולה שנפלו עליו תשעת קבין מים, טהר לעצמו אבל אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיבא בארבעים סאה, ר' יהודה אומר, ארבעים סאה מ"מ.

כעי"ז גם בבבלי (כב:), ושם פי' דארבעים סאה מ"מ דקאמר ר' יהודה היינו אפי' שאובין וי"א אפי' בכלים.

רבי יהושע בן לוי אמר שא"צ לטבול אלא מי שראה קרי מתשמיש המיטה, ורב הונא אמר: אפי' ראה את עצמו ניאות בחלום, ולאו דווקא מאשה, אלא אפי' מדבר אחר. ואסיקנא דלא כריב"ל.

בבבלי מבואר בכמה מקומות דהטבילה אינה דווקא לתשמיש, שאמרו שר' יהודה ראה קרי מטורח הדרך וטבל, וכן אמרו שבריא לאונסו צריך טבילה או נתינה.

נחלקו בירושלמי אם מותר להרהר בבית הכסא, חזקיה אמר מותר, ר' יסא אמר אסור. ונראה מסקנת הירושלמי להתיר.

בבבלי פשיטא להו להתיר ומעשה דר"א בר"ש שהובא בירושלמי פי' בבבלי בזבחים (קטו:) דלאונסו שאני.

תמן אמרין: אפי' לשמוע דברי תורה אסור. א"ר יודה בר טיטם ר' אחא בשם ר' אלעזר בתחילה והיו נכונים ליום השלישי אל תגשו אל אשה (שמות יט יא)**.**

לא מצינו זה בבבלי בהדיא אולם אמרו (כ:) דלהרהר מותר שאין אסור אלא כדאשכחן בסיני, ומינה דלשמוע כמו שהיה בסיני אסור.

זבין וזבות נדות ויולדות קורין בתורה ושונין מדרש והלכות והגדות ובעל קרי אסור בכולן, ר' אבא בר אחא בשם ר', שונה הלכות ואינו שונה הגדות. בשם ר' יוסי אמרו שונה הילכות רגיליות ובלבד שלא יציע את המשנה, וי"א ובלבד שלא יזכיר אזכרות.

בבבלי (כב.) הביאו בזה ג"כ כמה שיטות והכי איתא התם: הזבים והמצורעים ובאין על נדות - מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים; רבי יוסי אומר: שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע את המשנה; רבי יונתן בן יוסף אומר: מציע הוא את המשנה ואינו מציע את הגמרא; רבי נתן בן אבישלום אומר: אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו; רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום רבי עקיבא אומר: לא יכנס למדרש כל עיקר, ואמרי לה: לא יכנס לבית המדרש כל עיקר; רבי יהודה אומר: שונה הוא בהלכות דרך ארץ.

כמה אמוראים סברי דבלילה שא"א לטבול מותר לעסוק בתורה, ולבוקר ילך לטבול.

לא הוזכר זה בבבלי.

מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין כיון שהגיע להזכרה התחיל מגמגם בה, אמר לו ר׳ יהודה בן בתירה פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה.

הובא זה גם בבבלי (שם).

א״ר יעקב בר אחא: ונהגין תמן כר׳ אלעי בראשית הגז וכר׳ יאשיה בכלאי הכרם וכר׳ יהודה בן בתירא בבעלי קריין.

כרבי אלעי בראשית הגז - דתנא ר׳ אלעי אומר אין ראשית הגז אלא בארץ.

כר׳ יאשיה בכלאים - דתני ר׳ יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפלת יד.

כר׳ יהודה בן בתירה בבעלי קריין - דתני ר׳ יהודה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה.

כ״ה גם בבבלי (שם).

א״ר ינאי: שמעתי שמקילין ומחמירין בה, וכל המחמיר בה מאריך ימים בטובה. מקילין בה - לרחוץ במים שאובין, מחמירין בה - לטבול במים חיים, ופי׳ המפרשים דלאו דווקא מים חיים אלא שאינן שאובין קאמר.

בבבלי (שם) אמרו אמר רבי ינאי: שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה, וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו. אולם לא התפרש מהי הקולא ומהי החומרא. ואמרו (כב:) שאף במים שאובין טובל וטהור, ואיכא למ״ד דאפ׳ בכלי.

הלכה ה

משנה. היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר.
ירד לטבול אם יכול לעלות להתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא.
אבל לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים.
וכמה ירחיק מהם ומן הצואה ארבע אמות:

כשהוא ברבים, מקצר ואינו מפסיק, היה בינו לבין עצמו, לר״מ מפסיק לר׳ יהודה אינו מפסיק.

אם יש לו מים לטבול אף ר׳ יהודה מודה שהוא מפסיק.

בבבלי לא הובא כל זה, אולם משמע דמיירי ברבים דהקשו (כא.) והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו, ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל לא יתחיל, ואי לא מיירי בציבור מאי קושיא.

לרבי אמי חולה המרגיל, בארבעים סאה, ובאונס אין מטריחים עליו [ולא נתפרש אם בט׳ קבין או שפטור מכלום]. ולרבי חגי בשם רבי אבא בר זבדי, בין כך ובין כך אין מטריחים עליו. אלא המרגיל - צריך תשעה קבין, מאונס פטור מכלום, ובריא מרגיל - צריך ארבעים סאה, מאונס - צריך תשעה קבין.

בבבלי אמרו דבריא המרגיל ארבעים סאה ולאונסו תשעה קבין, ובחולה נחלקו רב דימי ורבין, לרב דימי כבריא הוא, ולרבין המרגיל בתשעה קבין ולאונסו פטור מכלום. ואיפסיקא הלכתא, דחולה המרגיל בארבעים סאה ולאונסו פטור מכלום, אולם גי׳ הרשב״א בתשובה (א ריט) דהמרגיל תשעה קבין ולאונסו פטור מכלום וכרבין.

עיר שמעיינה רחוק הרי זה קורא את שמע, ויורד וטובל, ועולה ומתפלל, שלא הצריכוהו לטבול לק״ש. אם הוא אדם מצונן עשו אותו כמעיין רחוק.

לא הובא זה בבבלי.

הא דתנן יתכסה במים ויקרא דווקא בעכורים, אבל בצלולין אסור, ואם הוא יכול לעכור ברגליו יעכור.

בבבלי אמרו כן משמיה דרב, אבל בברייתא נחלקו בזה תנאים ופי׳ הגמ׳ דנחלקו אם ליבו רואה את הערוה מותר, ועי׳ בהרחבות.

דיני הרחקה מן הצואה

תני, מרחיקים מצואת אדם ארבע אמות, ומצואת כלבים ארבע אמות ובשעה שהוא נותן לעורות.

כ״ה בבבלי.

רבי ירמיה בשם ר״ז, נבילה שנסרחה צריך להרחיק ממנה ד׳ אמות. וכן מכל דבר המסריח.

בבבלי לא הובא זה בהדיא.

קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשים מצואתו וממימי רגליו ד׳ אמות, ואם אינו יכול לאכול כזית דגן אין פורשים לא מצואתו ולא ממימי רגליו ד״א.

כ״ה בבבלי סוכה (מב:), ואמרו שם והוא שיכול לאכלו בכדי אכילת פרס. ועוד אמרו שם דבגדול אע״פ שאין יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס מרחיקין, משום שנאמר ויוסיף דעת יוסיף מכאוב.

ר׳ יוסי בר חנינא אמר מרחיקין מגללי בהמה ארבע אמות. רבי שמואל בר רב יצחק אמר, ברכים, ובלבד בשל חמור. ר׳ חייא בר אבא אמר, בבא מן הדרך.

בבבלי לא מבואר שיש מקרים בהם מרחיק אף מצואת בהמה אחרת.

מרחיקין מצואת חזיר ארבע אמות, ומצואת הנמייה ארבע אמות, ומצואת התרנגולין ארבע אמות, ובלבד באדומים.

בבבלי מובא שמרחיקין מצואת חזירין ארבע אמות, וכן תרנגולים הובא שם, אבל נמיה לא. וחזיר נמי פי׳ רש״י דדווקא בנתן לתוכה עורות, ובירושלמי מבואר לא כך, ועי׳ בהרחבות.

תני, מרחיקין מריח רע ארבע אמות. א״ר אמי, מסוף ריח רע ארבע אמות.

בבבלי נחלקו בריח רע שיש לו עיקר אם מרחיק מן העיקר ד״א או ממקום שכלה הריח, ובירושלמי מבואר כר״ח שבבבלי וכ״פ הפוסקים.

הדא דאמר לאחריו, אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות אותו.

כ״ה גם בבבלי.

אם אינו רואה את הצואה מחמת הלילה, אבל יכול היה לראותה אם היה יום בכלל כמלא עיניו הוא ואסור לקרות.

בבבלי לא הובא זה ולמדוהו הפוסקים מן הירושלמי.

גרף אחד של ריעי ואחד של מים, צריך להרחיק ממנו ארבע אמות.

נתן לתוכו מים כל שהוא יקרא, ואם לאו אל יקרא. ר׳ זכאי אמר, נתן לתוכו רביעית מים יקרא, ואם לאו אל יקרא.

בבבלי (כה:) אמרו גרף של רעי ועביט של מי רגלים - אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, ואף על פי שאין בהן כלום. ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים. משמע דלא מהני הטלת מים לגרף ועביט, וכ״כ הרא״ש הרשב״א ותר״י, אולם התוס׳ שם נסתפקו בזה, ובירושלמי כאן מבואר דמהני הטלת מים אף בגרף ועביט.

בבבלי (שם) הובאה מחלוקת רבנן ור׳ זכאי ומסקנת ההלכה שם כר׳ זכאי, ואפ׳ בתחילה קודם שהיו המ״ר בכלי בעינן רביעית.

פחות מרביעית די שירבה עליהן מים, וא״צ רביעית, ורביעית מועלת אפ׳ לכלי גדול.

הרמב״ם (ק״ש פ״ג ה״י) כתב דרביעית מועלת למ״ר של פעם אחת, והרשב״א (שם) חלק עליו וסבר שמועלת אפי׳ להרבה מ״ר, וכן ס״ל להגר״א (סי׳ עז ס״ב), והביא ראיה מן הירושלמי כאן.

רשב"ג אומר, של אחר המיטה קורא מיד, ושלפני המיטה עד שירחיק ד' אמות.

ר"ש בן אלעזר אומר, אפי' טריקלין עשר על עשר לא יקרא עד שיכסנו או עד שיניחנו תחת המיטה. והורה ר' חנינה כותיה.

בבבלי הובאו דברי רשב"ג ורשב"א ומסקנת ההלכה בבבלי דלא כרשב"א.

רבי בנימן בר יפת בשם ר' יוחנן, צואה כל שהוא מבטלה ברוק. ואין ביטול זה מועיל אלא לזמן מועט עד שיתייבש הרוק מעליה.

הובא זה בבבלי, ואמרו שם וברוק עבה, אולם לא התנו שם דדווקא לזמן מועט. והיה אפש"ל דרוק עבה מהני לזמן מרובה, ושאינו עבה לזמן מועט, והבבלי שהתנה שיהיה עבה משום דלזמן מרובה קאמר, אבל הפוסקים נקטו להלכה את שני ההגבלות דבעינן שיהיה עבה ואף עבה לא מהני אלא לזמן מועט.

צואה, לשמואל ור' יוחנן אסור לקרות כנגדה עד שיקרמו פניה, ובדעת רב נחלקו, לר' אבא עד שתיבש כעצם, ולר' זעירא אפ' עשויה כעצם אסורה.

מי רגלים לר' אבא בשם רב כל זמן שהן מטפיחין אסורים, ולגניבא כל זמן שרישומן ניכר.

בבבלי (כה:) נחלקו בצואה בדעת רב אם משקרמו פניה שריא, או אפ' כחרס אסורה. ואיפסיקא הלכתא דאפ' כחרס אסורה, אבל יותר מכחרס שריא.

ונחלקו שם איזוהי צואה כחרס, שי"א כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וי"א כל זמן שגוללה ואינה נפרכת, אבל אם גוללה או זורקה והיא נפרכת שריא.

ובענין מ"ר נחלקו שם אם כל זמן שהם מטפיחין או כל זמן שרישומן ניכר, ואסיקנא הלכתא כל זמן שהם מטפיחין, ונחלקו התנאים שם אם בעינן טופח על מנת להטפיח, ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בזה.

דיני קדושת ספרים

תיבה שהיא מליאה ספרים נותנה מראשותי המיטה ואינו נותנה למרגלות המיטה. ר' אבון בשם רבי חונא, והוא שתהא המיטה גבוה עשרה טפחים, ובלבד שלא יהו חבלי המיטה נוגעין בתיבה.

בבבלי לא הובאה הלכה זו.

לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית. לר' אבהו, אם היה כרוך במפה, אף שאינו ברשות אחרת, או שהיה נתון בחלון שהוא גבוה עשרה טפחים שהוא ברשות

אחרת ואע"פ שאינו מאחורי מחיצה, מותר. ולרבי יהושע בן לוי, צריך לעשות לו כיליון שהוא רשות אחרת ומחיצה.

בבבלי (כה:) אמרו, בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי. ואח"כ אמרו אמר רבי יהושע בן לוי, ספר תורה צריך לעשות לו מחיצה עשרה. ומבואר דבס"ת לא מהני כלי בתוך כלי. ובירושלמי למדנו שכשם שהחמיר ריב"ל לענין כלי בתוך כלי כך החמיר לענין חלון שהוא רשות אחרת בלא מחיצה. והנה לא פליג ריב"ל אלא בס"ת אבל בתפילין מודה דמהני להו כלי בתוך כלי, ויש ללמוד מן הירושלמי דה"ה לחלון.

בבבלי (שם) אמרו דאם יכול להוציא הס"ת לבית אחר תריך דווקא להוציאו לבית אחר ולא מהניא ליה אפ' מחיצה.

לא ישב אדם על גבי ספסל שספר תורה נתון עליו. אם היה נתון ע"ג דבר אחר מותר. ונחלקו אם אותו דבר צריך להיות טפח או אפי' כל שהוא.

בבבלי (מנחות לב:) נחלקו בזה דלר' יוחנן מותר ולרב הונא אסור. ולענין הלכה נחלקו בזה הראשונים, שהתוס' פסקו להיתר והרמב"ם אסר.

דייסקי שהיא מליאה ספרים או שהיו בתוכה עצמות המת - הרי זה מפשילן מאחוריו ורוכב.

בבבלי (יח.) אמרו המוליך עצמות ממקום למקום - הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים - מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. ומדיוקא דברייתא דבבבלי משמע שלתתן ע"ג החמור מאחוריו מותר וכמ"ש בירושלמי.

תפילין תולה אותן מראשות המיטה ואינו תולה אותם מרגלות המיטה, ולא יהו תפילין מלמטה, אלא תפילין מלמעלן ורצועות מלמטן.

בבבלי (כג:) ג"כ אמרו שאסור להניח תפילין תחת מרגלותיו, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון, ותחת מראשותיו מותר.

דיני קדושת התפילה

העוטש בתפילתו סימן רע לו, ודווקא מלמטה אבל מלמעלה לא.

בבבלי (כד:) אמרו שמלמטה סימן רע ומלמעלה סימן יפה לו.

אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי מפהק ומעטש ונותן ידיו על פיו אבל לא רוקק.

בבבלי (כד.) אמרו, אמר רבי חנינא אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק. ודלא כהירושלמי שאמרו משמיה דר"ח שלא היה רוקק ועי' לקמן.

בענין רקיקה בתפילה נחלקו, לר' חנינא אסור ולר' יוחנן מותר כדי שיהא כוסו נקי, ודווקא לאחריו אבל לפניו אסור, ולימינו אסור לשמאלו מותר. וברוקק דרך טיול ושחוק לכו"ע אסור.

בבבלי (כד:) אמרו, היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק - מבליעו בטליתו, ואם טלית נאה הוא - מבליעו באפרקסותו. ואמרו שם דמאן דאנינא דעתיה מותר לו לרוק לאחוריו.

לריב"ל אסור לרוק בבית הכנסת, ר' יונה היה רוקק ושף בקרקע.

בבבלי (סב:) אמר רבא, רקיקה בבית הכנסת - שריא.

המתפלל אל ירוק עד שיהלך ארבע אמות, וכן הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות.

המתפלל אל יטיל את המים עד שיהלך ארבע אמות, וכן המטיל מים אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות. ולאו דווקא שיהלך ממש, אלא אפי' שהא כדי הילוך ארבע אמות.

בבבלי (מגילה כז:) אמרו, תני תנא קמיה דרב נחמן, המתפלל מרחיק ארבע אמות ומשתין, והמשתין מרחיק ארבע אמות ומתפלל. ואמרו שם תני ישהה. והיינו כהירושלמי שא"צ להרחיק ממש אלא לשהות.

ופי' הטעם דמשתין ישהה משום ניצוצות, ומתפלל ישהה שכל ארבע אמות תפלתו סדורה בפיו ורחושי מרחשן שפוותיה.

והני טעמי לא שייכי ברוקק אלא במשתין, ואם כן לכאורה להבבלי אין איסור ברוקק.

הלכה ו

משנה. זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכים טבילה ור' יהודה פוטר:

טעמא דר"י משום שאין מועיל מה שהוא טובל, ולא משום שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה, ועל כן אפי' ראה קרי ואח"כ ראה זוב שיש לה שם לטומאה קלה, אינו צריך טבילה, כיון שאין מועיל מה שהוא טובל.

כן הוא גם בבבלי.

פרק רביעי

הלכה א

מתפלל אדם שלש תפילות בכל יום, לא יהא כוללן בבת אחת, ולא אומרן בכל שעה שירצה, אלא ערב בוקר וצהרים כסדר הזמנים המסודרים במשנתינו.

גם בבבלי הזכירו כל זה.

לא יתפלל לכל רוח שירצה אלא נגד ירושלים.

כ"ה בבבלי.

לא יגביה קולו בתפילתו, ולא יהרהר בליבו, אלא מרחיש בשפתותיו, ויש אומרים שאם רצה להגביה קולו מגביה.

בבבלי אמרו שאסור להשמיע קולו בתפילתו [והיינו להגביה דירושלמי] ולא הביאו מאן דפליג בזה, אלא שאמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוין את דעתו אבל אם אינו יכול לכוין את דעתו מותר. ולדעת הבבלי יש לבאר הנהגת האמוראים שהתפללו בקול [שמזה למד הירושלמי שלדעתם מותר להתפלל בקול], שלא עשו כן אלא לכוין את דעתם וכיו"ב.

שיכור אסור להתפלל.

כ"ה בבבלי.

המתפלל כשהוא אומר ברוך אתה שוחה, בא להזכיר את השם זוקף[1].

בבבלי אמרו קרוב לזה, אלא שיש שם איזה שינויים, ששם אמרו כשהוא כורע כורע בברוך ולא הזכירו אתה, ועוד אמרו כשהוא זוקף זוקף בשם, משמע תוך כדי אמירת

1. מבואר בירושלמי שבשחר צריך לאדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה, במנחה צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתי לראות במערב, בערב צריך לומר ירמיאו"א כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה. בביאוה"ל הבין בכוונת הירושלמי שצ"ל נוסח זה, אך לכאורה היה נראה שאין כוונת הירושלמי לאמירה נפרדת, רק התפילה עצמה מבטאת אמירה זו.

ה', ואילו מלשון הירושלמי משמע שכשהוא בא להזכיר את ה' זוקף, כלו' קודם אמירת ה'.

תפלת המנחה ותפילת המוספין תפלת המנחה קודמת, בין לענין שאם אין שהות ביום להתפלל שניהם שאינו מתפלל אלא מנחה, ובין לענין שאם יש שהות ביום להתפלל שניהם שמקדים תפילת המנחה, אמנם אם לא הגיע עיקר זמן מנחה, תפילת מוסף קודמת[2], ואם התפלל מנחה יצא.

ע"פ משנ"ת בהרחבות שהרמב"ם והרא"ש פי' את הירושלמי שאין מקדימין להתפלל של מנחה אלא בשהגיע זמן מנחה קטנה, אבל עד זמן זה של מוסף קודמת, ולפי"ז הרי הבבלי חלוק ע"ז בהדיא ששם אמרו ששל מנחה קודמת משש ומחצה שהוא זמן מנחה גדולה, ומחלוקת זו תלויה במחלוקת יסודית שדעת הירושלמי שעיקר זמן מנחה הוא מנחה קטנה, וזמן מנחה גדולה הוא רק דיעבד או בשעת צורך, ודעת הבבלי שעיקר זמן מנחה הוא מזמן מנחה גדולה, ומנחה קטנה אינה אלא למצוה מן המובחר. ושם נתבאר שהרמב"ם פסק בזה כהירושלמי והרא"ש כהבבלי.

הבא ליכנס לסעודה גדולה, והגיע חצות היום ועדיין לא נכנס לסעודה, יתפלל מנחה קודם שנכנס לסעודה, ואע"פ שעדיין לא הגיע עיקר זמן מנחה[3].

בבבלי שבת (ט:) נחלקו אם סמוך למנחה גדולה אין אסור להיכנס רק לסעודה גדולה או דגם לסעודה קטנה אסור ליכנס שמא ימשך, ונחלקו הראשונים איך לפסוק, ויש מן הראשונים שהקילו יותר מסוגיא זו ופסקו שאין האיסור אלא סמוך למנחה קטנה, ובירושלמי כאן מבואר כדעה האמצעית שסמוך למנחה גדולה אין אסור אלא סעודה גדולה, וכן הכריע הגר"א ע"פ הירושלמי.

מעלה היא להתפלל מנחה עם דמדומי חמה. מאידך ישנה מעלה להתפלל קודם פלג המנחה שאז הוא זמן תפילת המנחה לכו"ע.

בבבלי הזכירו את המעלה להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, אולם אמרו דבמערבא לייטי עלה, ולפלא דהכא בתלמודא דבני מערבא לא הזכירו בזה שום גנות, מאידך לא ס"ל לבבלי מעלה להתפלל בזמן שהוא אליבא דכו"ע, דהא לבבלי רב צלי של שבת בע"ש משום דס"ל כר"י, ועוד דהכא לא אמרו כן אלא מהא דצלי רב מנחה קודם פלה"מ, ולהבבלי משום דס"ל כר' יהודה עשה כן.

---

2. עי' בהרחבות, שם נתבאר באריכות אימתי הוא עיקר זמן מנחה, ואימתי הוא זמן מנחה בדיעבד.
3. כנ"ל, ועיי"ש עוד לגי' אחרת כאן בירושלמי, והעולה לדינא לגי' זו.

נחלקו רב ור׳ יוחנן אימתי הוא זמן נעילה, רב אמר בנעילת שערי שמים, שהוא בזמן שקיעת החמה, ור״י אמר בנעילת שערי היכל[4]. ולרב א״צ להתחיל אחר נעילת שערי שמים, ויכול להתחיל קודם ולהאריך עד שינעלו שערי שמים והוא עומד בתפילתו. וסייע הירושלמי לר׳ יוחנן ממתניתין דתענית, ונראה שכך הלכה.

בבבלי אמר רב שתפילת נעילה פוטרת של ערבית, ומבואר שם בגמ׳ ע״פ פרש״י שם, דאליבא דידיה יכול להתפלל נעילה אחר צאה״כ, ורוב הראשונים פסקו דלא כרב, אלא שזמן תפילת נעילה הוא עד שקיעת החמה וכר׳ יוחנן דירושלמי, אך יש שפסקו כרב.

אין תפילת נעילה פוטרת את של ערבית.

בבבלי אמרו בשם רב שהיא פוטרת, אך רוב הראשונים לא פסקו כן דע״פ מסקנת הסוגיא שם נראה דלא קיי״ל כרב.

יוה״כ שחל להיות בשבת אף על פי שאין נעילה בשבת מזכיר של שבת בנעילה.

ר״ח שחל להיות בתענית ציבור אף על פי שאין נעילה בר״ח מזכיר הוא של ר״ח בנעילה.

שבת שחל להיות בחנוכה אף על פי שאין מוסף בחנוכה מזכיר של חנוכה במוסף.

ר״ח שחל להיות בתוכה אף על פי שאין מוסף בחנוכה מזכיר הוא של חנוכה במוסף.

בבבלי (שבת כד:) הזכירו הא דמזכיר שבת בנעילה וחנוכה במוספין.

ראש חודש שחל להיות בתענית, במוסף של ר״ח אומרה לברכה של תענית ברכה חמשית בפני עצמה, ויש מן הראשונים שלפי פירושם מסקינן שאומרה בעבודה.

בבבלי לא מצאנו סוגיא אודות ענין זה, אולם כעין ענין זה נידון בראשונים לגבי המתענה בשבת אימת יזכיר של תענית, שהבה״ג כתב שיאמרה בא-להי נצור, ויש מן הראשונים שכתבו ע״פ הירושלמי לאומרה בעבודה, כיון שיש כזה צד בירושלמי, שלא הסיקו בירושלמי לאומרה ברכה בפני עצמה אלא בש״ץ שאף בחול אומרה בפני עצמה, אבל יחיד שבחול אומרה בש״ת, בשבת יאמרנה בעבודה.

ראש חודש שחל להיות בתענית, בעין טב שיודעים שהוא ר״ח[5], קורין בר״ח, ושאר כל המקומות קורין ברכות וקללות.

הר״ן בתענית כתב דלהבבלי אין קורין קריאה של תענית אלא במנחה, ואם כן אף בר״ח

4. עי׳ בהרחבות שם נתבאר אלו הזמנים מתי הם, וביאור גי׳ אחרת בירושלמי כאן, ופסק ההלכה בזה.
5. צ״ע להלכה האידנא דכו״ע ידעי דהוא ר״ח.

שחל בתענית בשחרית קורין בשל ר"ח ובמנחה אין קורין אלא בשל תענית, דבר"ח אין קריאה במנחה, וכן מבואר בראשונים במגילה (ל.) וכ"פ השו"ע.

ר"ח שחל להיות בשבת קורין בשל ר"ח בלבד.

בבבלי במגילה נחלקו בזה, אם לסדר פרשיות הוא חוזר, כלומר וכשמפסיקין מפסיקין גם את קריאת פרשת השבוע, או שלסדר הפטרות הוא חוזר, ואין ההפסק אלא שאין מפטירין בענינא דיומא אלא בשל ר"ח. ופסקו הראשונים בזה שלא כהירושלמי אלא כמ"ד לסדר הפטרות הוא חוזר.

ר"ח שחל להיות בחנוכה קורין שלשה בר"ח ואחד בחנוכה וי"א שלשה בחנוכה וא' בר"ח, להודיעך שלא בא הרביעי אלא מחמת ר"ח. ולכאורה מסקנת הירושלמי שלשה בר"ח וא' בחנוכה.

גם בבבלי במגילה (כט:) נחלקו בזה וגם שם פסקו הלכתא שלשה בר"ח וא' בחנוכה.

מתפללין ערבית מבעוד יום, ואפ' לרבנן דר' יהודה[6].

בבבלי מבואר דאין מתפללין ערבית מבעוד יום אלא לר' יהודה, ופסקו שם במחלוקת ר' יהודה ורבנן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ולהלכה כל הראשונים פסקו כהבבלי, לבד מהרמב"ם שנראה שפסק כהירושלמי.

דבי ר' ינאי אמרי עלה אדם על מטתו אין מטריחין אותו לירד להתפלל ערבית, אמנם ר"ז העיד שכל פעם שהיה עושה כן היה מפחד בלילה, ועל כן אין לנהוג כן.

בבבלי שבת (ט:) אמרו דלמאן דאמר תפילת ערבית רשות, אי שרי המייניה לא מטרחינן ליה, אמנם אין משם מקור לדחות תפילת ערבית בידים משום טורח, אלא שבמקום טורח אין חוששין שמא תיבטל.

תפילת הערב ר"ג אומר חובה, רבי יהושע אומר רשות ולא איפסיקא הלכתא בזה[7].

בבבלי הביאו ג"כ מחלוקת זו, ונחלקו אביי ורבא להלכה, וקיי"ל כרבא שהיא רשות.

---

6. בטעמא דמילתא כתב הרמב"ם כיון שהיא רשות אין מדקדקין בזמנה, וראה בהערה בסמוך, וצ"ע.

7. ואמרו דלמ"ד רשות נעילה פוטרת אותה, ולעיל נראה שהכריעו שאינה פוטרת, ולפ"ז עולה להלכה דתפילת ערבית חובה, וצ"ע.

הלכה ב

דבית ר׳ ינאי אמרין הנוער משנתו צריך לומר ברוך אתה ה׳ מחיה המתים. רבוני חטאתי לך יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתתן לי לב טוב חלק טוב יצר טוב חבר טוב שם טוב עין טובה ונפש טוב ונפש שפלה ורוח נמוכה אל יתחלל שמך בנו ואל תעשינו שיחה בפי כל הבריות ואל תהי אחריתינו להכרית ולא תקוותנו למפח נפש ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם ואל תמסור מזונותינו בידי בשר ודם שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה ותן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך במהרה בימינו.

בבבלי ברכות (ס:) אמרו בנעור משנתו, שיברך ברכת א-להי נשמה, ואח״כ ברכת המעביר שינה, ויש בה בברכת המעביר שינה מקצת בקשות מעין הבקשות האמורות כאן.

הלכה ג

משנה. ר״ג אומר בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה. ורבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה. ר״ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין שמונה עשרה:

המתפלל ולא נענה צריך תענית.

לא נזכר ענין זה בבבלי.

אדם צריך לומר לרבו [גי׳ ראבי״ה לחברו] תשמע תפילתך.

גם זה לא נזכר בבבלי.

בשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בשמונה עשרה חוליות שבשדרה.

כ״ה בבבלי.

כולל של מינים ושל פושעים במכניע זדים ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים.

בבבלי לא ס״ל שמזכיר של דוד בבונה ירושלים אלא של צמח דוד ברכה בפני עצמה היא.

יחיד בתענית ציבור מזכיר מעין המאורע, והוא אומרה בין גואל ישראל לרופא חולים. ויש אומרים בשומע תפלה, ואין ברור מהי מסקנת הירושלמי בזה.

גם בבבלי נחלקו בזה, ומסקנת ההלכה בבבלי שאומרה יחיד בשומע תפילה.

ומה אומר, ענינו ה׳ ענינו בעת ובעונה הזאת כי בצרה גדולה אנחנו אל תסתיר פניך ממנו ואל תתעלם מתחינתינו כי אתה ה׳ עונה בעת צרה פודה ומציל בכל עת צרה וצוקה (תהילים קז כח) **ויצעקו אל ה׳ בצר להם ממצוקותיהם יוציאם. בא״י העונה בעת צרה.**

נוסח ההזכרה לא נזכר בבבלי.

ר׳ יונה בשם רב אפילו יחיד שגזר על עצמו תענית צריך להזכיר מעין המאורע.

גם בבבלי (תענית יא:) מבואר דאפ׳ יחיד שקיבל עליו תענית אומר עננו.

אומרה בליל וביום התענית כלילי שבת וכיומו.

גם בבבלי מבואר שאומרה גם בליל התענית, אמנם כתבו הראשונים בשם הגאונים שנהגו שלא לאומרה מחשש שמא יאנס ולא יוכל להשלים תעניתו, ויש שנהגו לאומרה רק במנחה ויש שגם בשחרית, אולם הרא״ש בתענית לא הסכים לחשש זה וכתב שאפ׳ יאכל לבסוף לא תהא הזכרתו לבטלה.

יחיד בט״ב צריך להזכיר מעין המאורע, ואומר: רחם ה׳ אלהינו ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים, עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל העיר האבילה והחריבה וההרוסה והשוממה, הנתונה ביד זרים הרמוסה ביד עריצים, ויירשוה לגיונות ויחללוה עובדי פסילים ולישראל עמך נתת נחלה ולזרע ישורון ירושה הורשתה כי באש היצתה ובאש אתה עתיד לבנותה כאמור (זכריה ב ט) **ואני אהיה לה נאם ה׳ חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה. [ולכאורה נראה בירושלמי שאומרה בעבודה, אך יש מקום ללמוד שלא בא הירושלמי אלא להפקיע הזכרתה בהודאה, והראבי״ה גרס בירושלמי שאומרה בבונה ירושלים].**

הראשונים כתבו שאנו נוהגין לומר נחם ולא רחם, ונוהגים לאומרה בבונה ירושלים ולא בעבודה או בשומע תפילה, ועוד כתבו שנהגו לאומרה בתפילת המנחה בלבד.

איזהו מעין י״ח, רב אמר סוף כל ברכה וברכה, ולדבריו מברך י״ח ברכות, ושמואל אמר ראש כל ברכה וברכה, ולדבריו עושה כל י״ב ברכות אמצעיות ברכה אחת.

גם בבבלי הזכירו מחלוקת זו, ונראה מכל מהלך הסוגיא בבבלי שהלכה כשמואל.

שבע מעין י״ח דשמואל זהו נוסחה, הביננו רצה תשובתנו סלח לנו גואלנו רפא חליינו ברך שנותינו כי מפוזרים אתה מקבץ ותועין עליך לשפוט ועל הרשעים תשית ידך וישמחו כל חוסי בך בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך ובצמח דוד עבדך כי טרם נקרא אתה תענה כאמור (ישעיה סה כד) **והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים**

ואני אשמע. ברוך אתה ה׳ שומע תפילה. ואומר ג׳ ברכות ראשונות וג׳ ברכות אחרונות ואומר (תהילים כח ו) **ברוך ה׳ כי שמע קול תחנוני:**

בדומה לזה גם בבבלי ובשנויים קלים.

כשאומר ברך שנותינו, בימות הגשמים אומר בגשמי ברכה, ובימות החמה אומרים בטללי ברכה.

זה דלא כהבבלי, ששם אמרו דבימות הגשמים אין אומר הביננו, דלא ליתי לאיטרודי וישכח מלשאול הגשמים.

הלכה ד

משנה. ר״א אומר העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. רבי יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה מעין י״ח ואומר (שם ט) הושיעה ה׳ את עמך את ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך בא״י שומע תפלה ותחנונים:

נחלקו בירושלמי אם כדי שלא תהא תפילתו קבע, בעי לחדש בה דבר, או דסגי בכך שלא יהיה כקורא באיגרת, ור״ז הכריע דסגי בכך שלא יהא כקורא באיגרת, משום שע״י חידוש יכול לבוא לידי טעות.

גם בבבלי הובאו כמה פירושים בהעושה תפילתו קבע: שהיא עליו כמשוי, א״נ שאינו אומרה בלשון תחנונים, א״נ שאינו מחדש בה דבר. והובא שם גם הא דר״ז חייש לחידוש דבר משום טעות.

לפני תפלתו הוא אומר (תהילים נא יז) **ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך ולאחר תפלתו הוא אומר** (שם יט טו) **יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה׳ צורי וגואלי, רבי יודן אמר תרוויהון קומי צלותיה.**

גם בבבלי הובא דין זה דקודם תפילתו אומר ה׳ שפתי, ואחר תפילתו יהיו לרצון, ומנהגו של ר׳ יודן לא הובא שם.

היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל, לרב חותך ולשמואל אינו חותך. רבי יוחנן אמר ולוואי שיתפלל אדם כל היום למה שאין תפילה מפסדת, וגומר תפילתו.

בבבלי אמר שמואל שפוסק ואפ׳ באותה ברכה, ולא הביאו את ר׳ יוחנן כחולק ע״ז, ואכן רוב הראשונים למדו שר׳ יוחנן אינו חולק ע״ז, דר׳ יוחנן אינו מתיר להתפלל שניה אלא בתורת נדבה, ואילו בנזכר שהתפלל כיון שהתחיל בתורת חובה, אינו יכול לסיים תפילתו בתורת נדבה. אולם הרשב״א למד ע״פ הירושלמי, שר׳ יוחנן חלוק על מימרא דפוסק ואפ׳ באמצע תפילה, ולדידיה יכול לסיים תפילתו.

ספק נתפלל ספק לא נתפלל, נחלקו אמוראי בדעת ר׳ יוחנן אם מתפלל מן הטעם של ולואי שיתפלל אדם כל היום וכו׳.

בבבלי הביאו מה שאמר ר׳ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום על ספק התפלל ספק לא התפלל, הרי שלסברת ר׳ יוחנן חוזר ומתפלל בספק.

היה עומד ומתפלל בשבת ושכח של שבת והזכיר של חול, נחלקו רב נחמן בר יעקב ורב ששת חד אמר חותך את הברכה וחרנא אמר גומר את הברכה, והכל מודים בחונן הדעת שהוא גומרה.

בבבלי אמר ר״נ משמיה דרבה בר אבוה דגומר את הברכה, ומטעם דמדינא היה ראוי לומר כל הברכות גם בשבת, ורק משום טירחא הקילו.

רבי פינחס ר׳ לוי ר׳ יוחנן בשם מנחם דגלייא זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו ׳בוא והתפלל׳ אלא ׳בוא וקרב׳ עשה קרבנינו עשה צרכינו עשה מלחמותינו פייס בעדינו.

לא נזכר זה בבבלי.

הלכה כאחרים שכך היא תפילה קצרה: צורכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה, ברוך ה׳ כי שמעת קול תחנוני, בא״י שומע תפילה.

גם בבבלי הביאו נוסח זה משמייהו דאחרים, ופסקו הלכה כן.

רב חסדא אמר שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות.

לרוב המפרשים כוונתו שבתפילה קצרה אומר ג׳ ראשונות וג׳ אחרונות, ובבבלי מפורש לא כן אלא שבתפילה קצרה א״צ לומר ג׳ ראשונות וג׳ אחרונות.

אית תניי תני מתפלל ואח״כ תובע צרכיו ואית תניי תני תובע צרכיו ואחר כך מתפלל דברי חכמים. ר׳ זעירא בשם רב הונה יחיד תובע צרכיו בשומע תפילה.

גם בבבלי בע״ז הזכירו מחלוקת זו ופסקו הלכה כחכמים ששואל צרכיו בשומע תפילה.

צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה.

בבבלי (ו.) אמרו: אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת.

צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל.

בבבלי אמרו, הקובע מקום לתפילתו א-להי אברהם בעזרו וכו׳, וע״פ הירושלמי הזה כתבו הראשונים, שאין די שייחד לו בית הכנסת להתפלל בו, אלא צריך לייחד לו אדם מקום מיוחד בבית הכנסת להתפלל.

צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל.

כ"ה בבבלי (ה:).

הלכה ה

משנה. היה רוכב על החמור ירד אם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים [היה יושב בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד קדשי הקדשים]:

היה רוכב על החמור, אפ' יש לו מי שיאחוז בחמורו מתפלל במקומו שכך לבו מיושב.

גם בבבלי פסקו הלכה כן.

א"ר יעקב בר אחא תניי תמן לכל הרוחות אין מחזירין חוץ מרוח מזרחית.

כעי"ז אמרו בבבלי ב"ב (כה.).

סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות הרי אילו מתפללין כלפי למעלן.

העומדים ומתפללין בחוצה לארץ הופכין את פניהן כלפי ארץ ישראל.

העומדים ומתפללין בארץ ישראל הופכין את פניהן כלפי ירושלים.

העומדים ומתפללין בירושלים הופכין פניהן כלפי הר הבית.

העומדים ומתפללין בהר הבית הופכין פניהן כלפי בית קדשי הקדשים.

בבבלי הובאו ג"כ דינים אלו, אלא שלא הזכירו במי שאינו יכול לכוון את הרוחות שיתפלל כלפי למעלן רק אמרו יכוון את ליבו לאביו שבשמים, ובמקום הר הבית אמרו שם בית המקדש, ועי' במה שנתבאר בזה בהרחבות.

אם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים שלמטן שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים של מעלן.

הלכה ו

משנה. רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר. וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר. ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר היחיד פטור מתפילת המוספין:

נחלקו אמוראים אם הלכה כר' יהודה שאמר משמיה דראב"ע, ר' ביבי בשם ר' חנה ושמואל ס"ל שהלכה כמותו, ור' יעקב בר אידי בשם ר"ש חסידא ור' יוחנן משמיה

דר׳ ינאי ס״ל שאין הלכה כמותו אלא כרבנן שמתפלל יחיד מוסף אף במקום שיש חבר עיר.

גם בבבלי נחלקו בזה האמוראים שנחלקו בזה בירושלמי, והסכמת הפוסקים לפסוק דלא כר״י שאמר משום ראב״ע.

שוק של ציפורין כציפורין, וכשמתפללין מוסף בעיר, יחיד השרוי שם פטור ממוסף לראב״ע. [ולדידן נ״מ ברועה וקייץ שאינו יכול לבוא ונפטר אף אם לא שמע, עי׳ בסוף ההלכה].

אין התייחסות לפרט זה בבבלי.

אדם מתפלל שחרית ומהלך ד׳ אמות ומתפלל של מוסף, ולא סוף דבר עד שיהלך ד׳ אמות אלא אפי׳ שהא כדי הילוך ד׳ אמות.

בבבלי אמרו שצריך שישהה כדי שתתחולל או שתתחונן דעתו עליו, והראשונים פי׳ ע״פ הירושלמי כאן דהיינו כדי הילוך ד׳ אמות.

רב אמר צריך לחדש בתפילת מוסף דבר, שמואל אמר א״צ לחדש בה דבר. ר׳ יוסי הורה לר׳ זעירא, אפי׳ אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא.

בבבלי לא מצאנו התייחסות לנוסח תפילת מוסף [ובעצם הבנת דין הירושלמי עי׳ בביאורים ע״ס הירושלמי].

נתפלל ומצא עשרה בני אדם מתפללין מתפלל עמהן.

בבבלי אמרו בהדיא לא כך, אלא לא אמרינן יחיד לגבי ציבור כמאן דלא מצלי דמי, ואפ׳ מצא ציבור מתפללין אינו חוזר ומתפלל עמהן, אא״כ מחדש בה דבר, שבכה״ג יכול להתפלל נדבה גם בלא ציבור.

נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן, לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף [אל יתפלל עמהן], שאין להקדים מוסף לשחרית בשביל להתפלל עם הציבור, ולהתפלל שחרית בעת שהציבור מתפלל של מוסף אין זו תפילת ציבור.

אין התייחסות לדין זה בבבלי.

[הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין] אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש״ץ כדי לענות אחריו אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באי זה אמן אמרו בשבת אמן של האל הקדוש ובחול אמן של שומע תפילה.

בבבלי לא אמרו כן, ששם אמרו שצריך לסיים בכדי שיוכל לענות קדושה עם הציבור, ולמאן דס״ל יחיד אומר קדוש, בכדי שיוכל לענות מודים עם הציבור. ומבואר דלא חשו

לאמן דהא-ל הקדוש ולאמן דשומע תפילה, ומאידך חשו לקדושה שלא חש לה הירושלמי. ולהלכה נחלקו בזה הפוסקים, המחבר לא הביא את הירושלמי שהרי הבבלי חלוק עליו, והרמ"א ע"פ התרומת הדשן הביאו, וצ"ע.

בשלהי ר"ה נחלקו ר"ג ורבנן אם ש"ץ מוציא את הבקי, ופסקו בירושלמי הלכה כר"ג בברכות של ר"ה, ובלבד שישמע ממנו את כל התפילה, ולא מלכויות זכרונות ושופרות לבדם.

גם בבבלי פסקו כר"ג בתפילות של ר"ה, אולם לא נתפרש שם האי דינא דובלבד שיהא שם מראש התפילה.

ממה שהוצרך הירושלמי לחדש ובלבד שיהא שם מראש התפילה, משמע דמיירי במי שכבר התפלל לעצמו ז' ברכות של מוסף, ומבואר דיכול היחיד להתפלל במוסף של ר"ה ז' ברכות בלבד ולצאת מן הש"ץ במלכיות זכרונות ושופרות, ויש ראשונים (רמב"ן ור"ן שלהי ר"ה) דס"ל ע"פ ירושלמי זה, שאין ש"ץ מוציא אלא בברכות מלכויות זכרונות ושופרות, אבל ז' ברכות חייב הוא להתפלל בעצמו.

בברכות של ראש השנה מי שלא היה בבית הכנסת, ולא שמע מן הש"ץ את הברכות, אם הוא רועה או קייץ שאינו יכול לבוא לשמוע את הברכות, יוצא [אליבא דר"ג] אע"פ שלא שמע, ואם היה יכול לבוא ולא בא אינו יוצא אלא א"כ שמע.

גם בבבלי (ר"ה לד:) אמרו כן, לפי פירוש רוב הראשונים, אמנם ברש"י שם נראה שמי שיכול לבוא לבית הכנסת אינו יוצא מן הש"ץ אפ' אם שמע, אלא אם בירך הוא בעצמו, אך הראשונים שם הסכימו לא כך.

פרק חמישי

הלכה א

משנה. אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש.
חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכונו את לבם.
אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק:

ר' ירמיה בשם ר' אבא הבא מן הדרך אסור להתפלל, מפני שהוא כשיכור.

בבבלי (עירובין סה.) אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים.

רבי זריקן ר' יוחנן בשם ר"א בנו של רבי יוסי הגלילי: המיצר אסור להתפלל מפני שהוא כשיכור.

בבבלי (שם) אמרו אמר רב חייא בר אשי אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו - אל יתפלל משום שנאמר בצר אל יורה. רבי חנינא ביומא דרתח לא מצלי.

וכתבו הראשונים (עי' רשב"א שם ועוד), שלא נאמרו דברים אלא בדורות הראשונים שהיה לבם נכון ויודעים לכוין, אבל עכשיו בין כך ובין כך אין מכוונים ומוטב שלא תתבטל התפלה.

לא יעמוד אדם ויתפלל לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלין - אלא מתוך דבר של תורה. [והגר"א גריס מתוך דבר של שבח].

בבבלי (לא.) אמרו: אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה. וזה קרוב יותר לגי' הגר"א.

וכן אל יפטר אדם מתוך חבירו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים - אלא מתוך דבר של תורה.

כעי"ז בבבלי (שם): וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים - אלא מתוך דבר הלכה.

רב ירמיה אמר: לא יעמוד אדם ויתפלל אלא מתוך דין של הלכה.

כ"ה גם בבבלי (לא.): אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה.

רבי ירמיה אמר: העוסק בצורכי ציבור כעוסק בדברי תורה. וכתב השו"ע (או"ח צג ד)**: פירוש, לענין לעמוד מתוכו להתפלל, שגם זו שמחה היא לו שעוסק בצרכי צבור. וי"מ דהיינו לענין דאינו צריך לפסוק להתפלל. [ולפ"ז לא הובא זה כאן אלא כדוגמא להלכה פסוקה]. והגר"א שם הביא מקור מתוספתא לפי' השני.**

בבבלי לא הובא דין זה לפי שני הפי', אלא שאמרו בבבלי (שבת יא.) אמר רבי אלעזר בר צדוק: כשהיינו עוסקין בעיבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין לא לקריאת שמע ולא לתפלה. ובתוספתא (ברכות ליברמן ב ו) אמרו אמ' ר' אלעזר בר' צדוק כשהיה רבן גמליאל ובית דינו ביבנה והיו עסוקין בצרכי צבור לא היו מפסיקין שלא להסיע מלבן. ולכאורה היינו הך. ונמצא לפ"ז דלהבבלי העוסקים בצרכי ציבור אינן מפסיקין אף לק"ש, והם יותר מהעוסקים בת"ת.

הרואה טיפה כעין החרדל יושבת ומשמרת עליו ז' נקיים.

כ"ה בבבלי (לא.): בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.

זעיר' בר חיננא אמר - המקיז דם בקדשים מעל, עוד הוא מהלכות קצובות.

כ"ה בבבלי (שם).

תני, בר קפרא אמר - י"א יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני.

כ"ה בבבלי (נדה עב:).

תני ר' הושעיא - מרבה אדם דגן בתבן ומערים עליו לפוטרו מן המעשרות.

כעי"ז בבבלי (לא.) שם אמרו: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. והיינו קודם שזרה וברר אותה, ומלשון הירושלמי דקדקו תר"י (כב.) דאפילו לאחר שנמרחה ונעשית דגן לגמרי יכול להערים ולפוטרה כשיערב בה תבן. וכתבו, מיהו צ"ע אם צריך שיערב בו כל כך תבן שירבה על הדגן.

ר' חזקיה רבי יעקב בר אחא, ר' יסא בשם רבי יוחנן, לעולם לא יהא הפסוק הזה זז מתוך פיך ה' צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב סלה. ר' יוסי בי ר' אבון, ר' אבהו בשם ר' יוחנן וחברייא, ה' צבאות אשרי אדם בוטח בך. ר' חזקיהו בשם ר' אבהו, יהי רצון לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו משעות החצופות, הקשות, הרעות היוצאות המתרגשות לבוא לעולם.

לא הובא זה בבבלי.

אמר רבי יהושע בן לוי: זה שהוא עומד ומתפלל צריך לישב שתי ישיבות, אחת עד שלא יתפלל ואחת משיתפלל.

כעי"ז בבבלי (לב:): המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו, ושעה אחת אחר תפלתו.

רב חונה אמר, המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע - שנאמר: (שם יב ט) **סביב רשעים יתהלכון.**

כן הוא בבבלי (ו:), ושם אמר אביי: לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא, אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה.

ציבור המתפללים יש להם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, ויחיד המתפלל שלא בציבור יתפלל בתוך ביתו ומעלה היא לו, ששם יכול הוא לכוון דעתו ביותר.

רבינו יונה (ד.) כתב בשם הגאונים שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור. וכ"פ השו"ע (או"ח צ), והגר"א שם הביא מקור לזה מהא דאמרו (ו.): אבא בנימין אומר, אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. משמע דאיכא מעלת בית הכנסת לבד ממעלת עשרה, וזה לכאורה דלא כהירושלמי כאן.

רב חסדא אמר, זה שנכנס לבית הכנסת צריך להכנס לפנים משני דלתות.

בבבלי (ח.) הובא זה, ותמהו שם: שני פתחים סלקא דעתך?! אלא אימא שיעור שני פתחים. ונחלקו הראשונים בפי' שיעור שני פתחים, רש"י פי' שיעור של שני פתחים יכנס לפנים שלא ישב סמוך לפתח שלא יהא נראה שעיכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי, והרא"ש הביא י"מ שפי' שישהה כדי שיעור כניסת שני פתחים ואח"כ יתפלל, אולם הביא לירושלמי דידן שמביא המימרא כפשטה שזה משמע כפי' רש"י דמיירי בכניסה ממש ולא בשהות. ואפשר שהירושלמי פי' מימרא דר"ח בבית הכנסת שיש לו כמו מבוא לפני הכניסה וקאמר שלא ישב במבוי אלא יכנס לתוך בית הכנסת להתפלל שם.

רב חונא אמר, זה שהוא הולך לבית הכנסת צריך להקל את רגליו. וכשהוא יוצא צריך להלך קימעא.

כן הוא גם בבבלי (ו:): אמר רבי חלבו אמר רב הונא, היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי, לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל - מצוה למרהט, שנאמר נרדפה לדעת את ה'.

אמר רבי יוחנן, ברית כרותה היא, היגע תלמודו בבית הכנסת - לא במהרה הוא משכח.

לא הובא זה בבבלי, אבל אמרו במעלת ת"ת בבית הכנסת (מגילה כט.): אמר אביי, מריש הואי גריסנא בביתא ומצלינא בבי כנשתא, כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך, - הואי גריסנא בבי כנישתא.

אמר רבי יוחנן ענתנייתא, ברית כרותה היא, היגע בתלמודו בצנעה - לא במהרה הוא משכח, שנאמר ואת צנועים חכמה.

לא הובא זה בבבלי.

אמר רבי יוחנן, ברית כרותה היא, הלמד אגדה מתוך הספר - לא במהרה הוא משכח.

לא הובא זה בבבלי.

א"ר תנחום, הסובר תלמודו - לא במהרה הוא משכח, שנאמר פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך.

לא הובא זה בבבלי.

ר' יונה בשם ר' תנחום, בי ר' חייא, זה שהוא רואה חלום קשה, צריך לומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שיהו כל חלומותי שחלמתי בין בלילה הזה בין בשאר הלילות, בין שחלמתי אני ובין שחלמו לי אחרים, אם טובים הם - יתקיימו עלי לששון ולשמחה לברכה ולחיים, ואם לדבר אחר - כשם שהפכת את מי המרה למתיקה, ומי יריחו על ידי אלישע למתיקה, ואת קללת בן בעור לברכה, כן תהפוך את כל חלומות הקשין, ומה שחלמו לי אחרים לטובה לברכה ולרפואה ולחיים לשמחה ולששון ולשלום. הפכת מספדי למחול לי פיתחת שקי ותאזרני שמחה. למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך. ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך. אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וניחמתים ושימחתים מיגונם:

בבבלי לא מצאנו סדר הנהגה למי שראה חלום קשה אולם אמרו שם (נה:): אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן, הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויטיבנו בפני שלשה. ליתי תלתא ולימא להו, חלמא טבא חזאי. ולימרו ליה הנך, טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב. שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא, ויהוי טבא. ולימרו שלש הפוכות, ושלש פדויות, ושלש שלומות. [ושלש הפוכות הם שלשת הפסוקים שהובאו בירושלמי].

ועוד אמרו שם: האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו, ולימא הכי, רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני

יודע מה הוא, בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים, אם טובים הם - חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף, ואם צריכים רפואה - רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו, וכמרים מצרעתה, וכחזקיה מחליו, וכמי יריחו על ידי אלישע, וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה - כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה. ומסיים בהדי כהני, דעני צבורא אמן. ואי לא - לימא הכי, אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום.

אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.

הדא דאמר במלכי ישראל, אבל במלכי אומות העולם משיב שאילת שלום.

כ"ה בבבלי (לב:).

היה כותב את השם - אפילו מלך שואל בשלומו לא ישיבנו, היה כותב שנים או שלשה שמות כגון: אל אלהים ה' - הרי זה גומר את אחד מהן ומשיב שאילת שלום.

לא הובא זה בבבלי, והביאוהו הראשונים להלכה.

אפי' נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק.

לא שנו אלא נחש, אבל עקרב מפסיק. למה - דמחייא וחזרה ומחייא.

כ"ה בבבלי (לג.).

לא אמרו אלא כרוך, אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק את תפילתו.

לא הובא זה בבבלי.

היה עומד ומתפלל באסרטיא או בפלטיא הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפלתו.

בבבלי (לב:) אמרו המתפלל וראה אנס בא כנגדו, ראה קרון בא כנגדו - לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה.

והנה תר"י כתבו בריש פרקין דלהפסיק בהילוך מותר תמיד ואין איסור אלא להפסיק בדיבור, ולדבריהם הא דאמרו בבבלי לא יהא מפסיק היינו בדיבור, וכן מ"ש בירושלמי ובלבד שלא יפסיק היינו בדיבור, ולדבר אחד נתכוונו.

ובדעת הרא"ש כתב הגר"א (סי' קד), שאסור להפסיק אפ' בהילוך, ולפ"ז מה שאמרו בבבלי לא יהא מפסיק היינו לא יהא מפסיק בהילוך אם אפש"ל, אלא יקצר, [וכן אוקמינא להא ברייתא בדאפש"ל לגבי אנס], והירושלמי מיירי בדלא אפש"ל, וקאמר שיכול הוא להעביר כלו' להפסיק בהילוך, אבל לא יפסיק בדיבור. ועי' בהרחבות.

הלכה ב

משנה. מזכירין גבורות גשמים - בתחיית המתים, ושואלין גשמים - בברכת השנים, והבדלה - בחונן הדעת, ר' עקיבה אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, ר"א אומר בהודאה:

בימות הגשמים מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, אם הזכיר טל תחת גשם אין מחזירין אותו, ואם לא הזכיר לא טל ולא גשם מחזירין אותו.

בבבלי לא הובא שאם הזכיר של טל תחת גשם אין מחזירין אותו, והרי"ף בריש תענית הביא את הירושלמי, ותמהו עליו הראשונים דבבבלי לא משמע הכי, ומ"מ הסכימו כוותיה להלכה.

טל בימות החמה וכן הרוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואם רצה להזכיר מזכיר, ואם הזכיר גשם בימות החמה מחזירין אותו.

בבבלי (תענית ג.) אמרו בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, וכן אמרו שם (ג:) שאם אמר בימות החמה מוריד הגשם שמחזירין אותו.

אם לא שאל את הגשמים בברכת השנים אומרה בשומע תפלה. וכן אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אומרה בשומע תפילה. ואם לא הזכיר ולא שאל אף בשומע תפילה מחזירין אותו.

בבבלי (כט.) אמרו טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים - אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה. ומשמע מינה שהזכרה א"א לאומרה בשומע תפילה. וכן דקדק הרשב"א שם שהבבלי חולק על הירושלמי.

בראש חודש אם עקר את רגליו חוזר לתחילת התפילה, ואם לאו חוזר לעבודה.

גם בבבלי אמרו (כט:) שאם טעה ולא הזכיר של ראש חדש חוזר לעבודה, ואם סיים - חוזר לראש. ואמרו שם: לא אמרן אלא שעקר רגליו, אבל לא עקר רגליו - חוזר לעבודה. ונחלקו שם תרי לישני משמיה דרב נחמן בר יצחק אם הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש - לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו - חוזר לעבודה. איכא דאמרי, אמר רב נחמן בר יצחק, הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה - לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו - חוזר לראש.

בהזכרת ושאילת גשמים אם עקר את רגליו חוזר לתחילת התפילה, ואם לאו חוזר לשומע תפילה.

בבבלי לא דנו בזה, ונחלקו בזה הראשונים, שהרשב"א (כט.) הביא משמיה דרה"ג שחוזר לשומע תפילה, ומשמיה דהראב"ד כתב שחוזר לברכת השנים דכיון שהוא חוזר יחזור כתקנו.

בנינוה צרכון מיעבד תענית בתר פסחא, אתון שיילון לרבי, אמר לון רבי, לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה. ומסקנת הירושלמי שהם שואלין הגמשים בשומע תפילה שכן יחיד שואל צרכיו בשומע תפילה, ואילו צרכיו הן.

בבבלי תענית (יג:) אמרו: שלחו ליה בני נינוה לרבי, כגון אנן, דאפילו בתקופת תמוז בעינן מטרא, היכי נעביד, כיחידים דמינן - ובשומע תפלה, או כרבים דמינן ובברכת השנים. שלח להו, כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה. והוא כמסקנת הירושלמי הכא ששואלין הגשמים בשומע תפילה. אמנם בבבלי לא הובא ששאלוהו גם לגבי תענית.

והבדלה בחונן הדעת

נחלקו אמוראים בהבדלה אם עיקרה בכוס, או עיקרה בתפילה, או עיקרה כאן וכאן. ונ"מ דלמ"ד שעיקרה בכוס אם הבדיל על הכוס א"צ להבדיל בתפילה, ולמ"ד עיקרה בתפילה אם הבדיל בתפילה א"צ להבדיל על הכוס, אלא כדי לזכות את התינוקות [ונ"מ דאי לית ליה תינוקות א"צ להבדיל]. ולמ"ד שעיקרה כאן וכאן הבדיל על הכוס צריך להבדיל בתפילה הבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס.

בבבלי (לג.) נחלקו אם המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ואסיקנא הלכתא דצריך (שם לג:), וכן המבדיל על הכוס צריך שיבדיל בתפילה (שם לג.).

ר"א אומר בהודייה

נחלקו אמוראים, י"א שהלכה כר"א לעולם, וי"א שאין הלכה כמותו אלא ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת, שאין שם ברכת חונן הדעת, וי"א שאף ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין הלכה כמותו אלא מטין כדבריו. ורבי יעקב בר אחא בשם שמואל: אומר ברכה רביעית. יש שפי' שפסק כר"ע ויש שפי' דקאי איו"ט שחל להיות במו"ש וקאמר שאומרה להבדלה בברכה רביעית.

בבבלי (לג:) אמרו: רבי יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו, הלכה, ואמרי לה, מטין. רבי יוחנן אמר, מודים; ורבי חייא בר אבא אמר, נראין. ומסקנת ההלכה שם: אמר רב יוסף, אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא, אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל: ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך, ותנחילנו זמני

ששון וחגי נדבה ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי משׁשׁת ימי המעשׂה קדשׁת, הבדלת וקדשׁת את עמך ישׂראל בקדושׁתך, ותתן לנו וכו'.

ואבדלה בחונן הדעת.

א"ר יודן, אומר מטבע ברכה ואחר כך מבדיל, שאם אין דיעה הבדלה מניין. אמר רבי יצחק בר' אלעזר, מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה, שאסור לו לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל.

לא הובא נידון זה בבבלי, וכתב הגר"א (או"ח רצז א) שאנו נוהגים כשניהם, שפותחים בנוסח 'אתה חונן' שיש בו הזכרת חנינת דעה אבל אין בו בקשה, ומבדילים ב'אתה חוננתנו', ואח"כ מבקשים 'חננו מאתך' וכו'.

הפוחת לא יפחות משלש הבדלות, והמוסיף לא יוסיף יותר משבעה אבדלות, נחום בר' סימאי אומר בשם אביו אפילו אבדלה אחת.

בבבלי (פסחים קג:) הובאו ג"כ דעות אלו.

לוי אמר, ובלבד מאבדלות האמורות בתורה.

כ"ה גם בבבלי (פסחים קד.).

צריך לחתום בהבדלה.

בבבלי (קד.) נחלקו אם חותמין מקדש ישׂראל או המבדיל בין קודש לחול, ומסקנא דחותמין בהמבדיל בין קודש לחול.

אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל, וכן אסור לתבוע צרכיו עד שיבדיל.

בבבלי (שבת קנ.) אמרו: אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ומסקנא דהתם שאם אמר המבדיל בין קודש לחול מותר לעשות מלאכה.

ונחלקו שם הראשונים שרש"י מפרשה בלא שם ובלא כוס, אלא להיכרא בעלמא, והרי"ף מפרשה בשם ועל הכוס [כ"כ הרשב"א והר"ן שם], ופסק השו"ע כרש"י. ויש להוכיח מדברי הירושלמי דבהבדיל בתפלה מיהא אע"פ שלא הבדיל על הכוס, יכול לעשות מלאכה, שהרי תובע צרכיו אחר הבדלה אע"פ שלא הבדיל על הכוס, והירושלמי מדמי בקשת צרכים למלאכה ולמד זה מזה.

ר׳ זעירא, ר׳ אלעזר בר אנטיגנוס ר׳ אלעזר בר׳ ינאי בשם ר׳ יודה ברבי, אם לא הבדיל במוצאי שבת מבדיל אפילו בחמישי בשבת. יש שפי׳ דדווקא בחמישי אבל שישי ע״ש מקרי וא״א להבדיל בו, ומהרא״פ כתב דה״ה לשישי.

בבבלי (פסחים קו.) אמרו מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו. ועד כמה אמר רבי זירא, עד רביעי בשבת.

הדא דאת אמר במבדיל בין קודש לחול, אבל בורא מאורי האש אומרה מיד.

כ״ה גם בבבלי (שם): אמר רב יעקב בר אידי, אבל לא על האור.

ר׳ זעירא בשם רבי יהודה, ר׳ אבא בשם אבא בר ירמיה, אפילו יום טוב שחל להיות באמצע שבת - אומר בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ואע״פ שאין ששת ימי המעשה לפניו, ששת ימי המעשה דעלמא קאמר.

כ״ה בבבלי (חולין כו:): א״ר זירא, יום טוב שחל להיות באמצע שבת, אומר: המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, מ״ט סדר הבדלות הוא מונה.

ר׳ ירמיה, ר׳ זעירא בשם רבי חייא בר אשי, צריך לומר החל עלינו את הימים ששת ימי המעשה הבאים לקראתינו לשלום. ר׳ אבא מוסיף, והשמיענו בהן ששון ושמחה. ר׳ חזקיה בשם ר׳ ירמיה, הביננו ולמדינו.

לא הובא זה בבבלי, ואנו נוהגים לומר בהבדלה שבתפילה נוסח כעי״ז, והטור בסי׳ רצט הביא לירושלמי זה, וכתב שם נוסח ארוך בשם רב עמרם לומר אחר הבדלה שעל הכוס ע״פ ירושלמי זה.

ר׳ חזקיה בשם ר׳ ירמיה, העונין אמן צריכין ליתן עיניהן בכוס ועיניהן בנר.

בבבלי לא הובא זה לגבי כוס של הבדלה, ואמנם לגבי כוס של ברכה אמרו כן (נא:), ולא לגבי העונין אמן אלא לגבי המברך עצמו, והסתכלות בנר לא הוזכרה כלל.

ר׳ חזקיה בשם ר׳ ירמיה, ארבעת מינין שבלולב ניטלין דרך גידוליהן.

כ״ה גם בבבלי סוכה (מה:) בשם חזקיה בשם ר׳ ירמיה בשם רשב״י.

הלכה ג

משנה. האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים - משתקין אותו.
העובר לפני התיבה וטעה - יעבור אחר תחתיו, ולא יהא סרבן באותה שעה.
ומאין הוא מתחיל מתחילת ברכה שטעה זה:

האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, ונחלקו אמוראים בטעמא: ר׳ פינחס בשם ר׳ סימון אמר מפני שהוא כקורא תיגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, על קן ציפור הגיעו רחמיך ועל אותו האיש לא הגיעו רחמיך. ר׳ יוסי בשם רבי סימון אמר מפני שהוא כנותן קיצבה למדותיו של הקדוש ברוך הוא, עד קן ציפור הגיעו רחמיך ולא יותר. יוסי בי ר׳ בון אמר מפני שעושה למידותיו של הקב״ה רחמים, ולדבריו כך יש חיסרון באומר כענין זה על אותו ואת בנו.

בבבלי (לג:) אמרו: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא; חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, [והוא כעין הטעם שנותן קצבה למידותיו של הקב״ה], וחד אמר, מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. [וע״פ הירושלמי מבואר דר׳ יוסי בר אבין שהוא ר׳ יוסי בר בון, אמר לטעמא דעושה מידותיו של הקב״ה רחמים].

מודים מודים משתקין אותו. הדא דאמר בציבורא, אבל ביחיד - תחנונים הן.

בבבלי לא הובא חילוק זה. והטור (או״ח סא) כתב דמדלא הביאו בבבלי, ש״מ לא ס״ל כן.

העובר לפני התיבה וטעה

טעה בשלש ברכות הראשונות - חוזר בתחילה. טעה בשלש ברכות האחרונות - חוזר לעבודה.

בבבלי (לד.) ג״כ אמרו כך גבי שלש ראשונות ושלש אחרונות, ונחלקו שם לגבי אמצעיות, דלר״ה חוזר לאתה חונן, ולרב אסי אמצעיות אין להן סדר, וחוזר לברכה שטעה בה. והירושלמי מדלא פי׳ דין ברכות אמצעיות משמע שסבור שדינן חלוק מברכות ראשונות ואחרונות, והיינו כרב אסי ודלא כרב הונא. וכן פסקו הראשונים.

ופי׳ הראשונים דאמצעיות אין להם סדר לאו למימרא שיכול לאומרם שלא על הסדר, אלא שאינן כברכה אחת שיצטרך לחזור לראש, אלא אם טעה חוזר מאותה ברכה והלאה.

טעה ואינו יודע איכן טעה - חוזר למקום הברור לו.

לא הובא זה בבבלי.

ר׳ סימון בשם ריב״ל אמר, ש״צ שדילג שתים שלש ברכות אין מחזירין אותו. ובברייתא חילקו בזה ואמרו לכל אין מחזירין אותו, חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים, ומכניע זדים, ובונה ירושלים, שאני אומר מין הוא.

הרשב״א בתשו׳ (ח״א לה) **פי׳ דאפ׳ אינו יודע לחזור לברכות שדילג אין מחזירין אותו, וצ״ע ממתני׳ דהעובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, ויש שפי׳ דריב״ל**

בשיודע לחזור ולתקן מיירי, ו׳אין מחזירין אותו׳ היינו אין מסלקין אותו אם יכול לתקן, ובברייתא מבואר שאם טעה בדבר שיש לחוש שמא מין הוא אע״פ שהוא יודע לתקן מסלקין אותו שמא מין הוא.

בבבלי (כט.) אמרו: אמר רב יהודה אמר רב, טעה בכל הברכות כלן - אין מעלין אותו, בברכת המינים - מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא, והוא כעין הברייתא שבירושלמי למאן דמפרש לה דלענין לסלקו מיירי, אלא שלא הוזכר בבבלי אלא ברכת המינים, ולא תחיית המתים ובונה ירושלים.

שמואל הקטן עבר לפני התיבה ודילג מכניע זדים, ועיין בה ולא העלוהו, מפני שצדיק גמור היה. [כ״ה לגי׳ לא שיערו חכמים בך].

בבבלי (שם) הובא זה, ונחלקו שם בטעם הדבר, אביי אמר גמירי דטבא לא הוה בישא, וכיון שכשר היה והוא תקנה, אין לחוש שנעשה מין, ורבא אמר דלעולם חיישינן ושאני שמואל הקטן דאתחיל בה, ואם התחיל בה ממתינים לו לגומרה ואין מעלין אותו.

ר׳ יעקב בר אחא, ר״ש בר אבא בשם רבי אלעזר, ספק הזכיר של ראש חודש ספק לא הזכיר - מחזירין אותו.

בבבלי לא הובא כן לגבי ספק, וטעמא דהירושלמי, משום דכיון שאינו רגיל בזה, אם מסתפק חזקה לא אמר. והדין בלא אמר שמחזירין אותו מבואר בבבלי (כט.).

מי שלא הזכיר של ר״ח בעבודה, אם עקר את רגליו - חוזר לתחילת התפילה, ואם לאו - חוזר לעבודה. הסיע דעתו מן התפילה - כמי שעקר את רגליו, ואם עסוק הוא באמירת תחנונים, נסתפק הירושלמי אם הוא כמי שהסיע דעת מן התפילה.

בבבלי (כט:) אמרו: טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה - חוזר לעבודה, נזכר בהודאה - חוזר לעבודה, בשים שלום - חוזר לעבודה, ואם סיים - חוזר לראש. ואמרו ע״ז: הא דאמרן סיים חוזר לראש - לא אמרן אלא שעקר רגליו, אבל לא עקר רגליו - חוזר לעבודה.

ובענין תחנונים אמרו שם תרי לישני, לחד לישנא אם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו אפ׳ עקר רגליו חוזר לעבודה. ולאידך לישנא הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה - לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אפ׳ לא עקר רגליו חוזר לראש.

מיהו לכולהו לישני אם רגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש, ודלא כהירושלמי שנסתפק בזה.

היה קורא בתורה ונשתתק, זה שהוא עומד תחתיו יחזור ויתחיל ממקום שהתחיל הראשון, שאם תאמר שיתחיל ממקום שפסק - הראשונים בירך לפניהן ולא

לאחריהן, והאחרונים בירך לאחריהן ולא לפניהן, וכתיב (תהלים יט ח) **תורת ה׳ תמימה משיבת נפש, שתהא כולה תמימה.**

בבבלי לא הובא זה, והראשונים הביאוהו להלכה.

לא יהו שנים קורין בתורה ואחד מתרגם, ולא יהו שנים מתרגמין ואחד קורא, משום שאין שני קולות נכנסין לתוך אוזן אחת.

בבבלי (מגילה כא:) אמרו שבתורה יש קפידא אף על התרגום שלא יתרגמו שנים, ובנביא אין קפידא במתרגמין אלא בקוראין, ואחד קורא ואפילו שנים מתרגמין, ובהלל ובמגילה אפ׳ עשרה קורין ועשרה מתרגמין דאיידי דחביבא יהבי דעתייהו ושמעי.

שנים קורין בתורה, ואין שנים מפטירין בנביא, כלומר שקריאת התורה מחלקים אותה לכמה עולים וההפטרה בנביא אין מחלקין אותה.

לא הובא זה בבבלי.

ולא יהיה סרבן באותה שעה.

העובר לפני התיבה בתחילה מסרב, שנייה מעמעם, ובשלישית רץ ובא.

כעי״ז בבבלי (לד.).

מי שאינו נעור כל צרכו, יש לו לסרב אפ׳ כמה פעמים, ואין בכך כלום, והמשתדל עימו אין לו להטריח עליו.

לא הובא זה בבבלי.

אם נשתתק הש״ץ באופנים, זה שהוא עובר תחתיו מתחיל ממקום שפסק ולא מתחילת הברכה, שמכיון שענו קדושה כמי שהוא תחילת ברכה.

הרא״ש ותר״י פי׳ לה בברכת יוצר, והרשב״א בתשו׳ (א לה) **נראה שפי׳ בברכת הא-ל הקדוש.**

בבבלי לא הובא זה.

הלכה ד

משנה. העובר לפני התיבה, לא יענה אחר הכהנים אמן מפני הטירוף,
אם אין שם כהן אלא הוא - לא ישא את כפיו,
ואם הכטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי:

הפורס את שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפטיר בנביא והמברך על אחת מכל מצות האמורות בתורה - לא יענה אחר עצמו אמן, ואם ענה בעונה על כל ברכה וברכה, הרי זה בור. ובעונה בסוף הרי זה חכם.

בבבלי (מה:) הקשו: תני חדא, העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח, ותניא אידך, הרי זה מגונה. ותי': לא קשיא, הא בבונה ירושלים, הא בשאר ברכות. וענין בונה ירושלים פי' הראשונים, שהוא משום שהוא סוף ברכות של שלש ברכות דאורייתא של ברכת המזון. ונחלקו הראשונים בגדרי סוף ברכות שעונין אחריהן אמן, ועי' ע"ז בהרחבות.

א"ר חנינא, שנים ישראל ואחד כהן - ממצעין את הכהן לילך ביניהן שכבוד הוא לילך באמצע, אימתי בזמן שכולם שוין, אבל אם היה אחד מהן תלמיד חכם - ממצעין את החבר.

בבבלי (יומא לז.) אמרו: תניא, שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. אמנם לגבי כהן לא מצאנו כן בבבלי.

א"ר יהושע בן לוי, מימי לא ברכתי לפני כהן, ולא הנחתי ישראל לברך לפני [והוא היה לוי].

בבבלי (מגילה כח.): שאלו תלמידיו את רבי פרידא, במה הארכת ימים, אמר להם מימי וכו' ולא ברכתי לפני כהן. והקשו למימרא דמעליותא היא, והא אמר רבי יוחנן, כל תלמיד חכם שמברך לפניו, אפילו כהן גדול עם הארץ אותו תלמיד חכם חייב מיתה, ותי' כי קאמר איהו - בשוין.

ורש"י שם פי' דמיירי לענין ברכת המזון, ויש ראשונים שפי' שם לגבי קריאת התורה [עי' תוס' שם ועוד], וכן יש לפרש כאן, ואי נימא דלענין ברכת המזון איירי יש כאן חידוש גדול דאף בזה יש מעלה ללוי.

ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר, כל כהן שהוא עומד בבהכ"נ ואינו נושא את כפיו - עובר בעשה.

בבבלי (סוטה לח:) אמרו: אמר ר' יהושע בן לוי, כל כהן שאינו עולה לדוכן, עובר בשלשה עשה: כה תברכו, אמור להם, ושמו את שמי.

ר' יודה בן פזי כד הוה חזיק רישיה קאים ליה אחורי עמודא. ר' אלעזר נפיק ליה לברא. וכה"ג אינו עובר בעשה שלא היה בכלל הקריאה לעלות לדוכן.

לא הובא דין זה בבבלי.

עיר שכולה כהנים - נושאין את כפיהם, למי מברכין לאחיהם שבצפון ושבדרום שבמזרח ושבמערב. והנשים והטף עונין אחריהם אמן.

בבבלי (סוטה לח:) אמרו: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין, אמר ר' זירא, לאחיהם שבשדות. והקשו מהא דאמרו, בית הכנסת שכולה כהנים, מקצתן עולין ומקצתן עונין אמן, ותי', לא קשיא, הא דאישתייר בי עשרה, הא דלא אישתייר בי עשרה. ופרש"י שאם יש עשרה לישאר לענות אמן נשארים עשרה והשאר עולים לדוכן, ואם לא ישתיירו עשרה אם יעלו מקצתם, יעלו כולם דבלא"ה אין עשרה לענות אמן.

העומדים לאחורי הכהנים - אינן בכלל ברכה, העומדים לפני הכהנים אפילו חומה של ברזל ביניהן לבין הכהנים הרי הן בכלל ברכה, העומדים מן הצדדין אף הן בכלל ברכה.

כ"ה גם בבבלי סוטה (לח:).

החזן הקורא כהנים צריך שיהא ישראל.

לא הובא זה בבבלי.

רב נחמן בר יעקב אמר, אם היה כהן אחד - אומר כהן, ואם היו שנים אומר כהנים. אמר רב חסדא, אפילו כהן אחד אומר כהנים, שאינו קורא אלא לשבט.

בבבלי (סוטה לח.): אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולא' אינו קורא כהן, שנא': אמור להם, לשנים. ודלא כהירושלמי.

הלכה ה

משנה. המתפלל וטעה - סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא - סימן רע לשולחיו, ששלוחו של אדם כמותו.

אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, אמרו לו מנין אתה יודע - אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שאני מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

המתפלל וטעה סימן רע לו רבי אחא בר יעקב אמר: ובלבד באבות.

כ"ה גם בבבלי (לד:).

פרק שישי

הלכה א

משנה. כיצד מברכין על הפירות - על פירות האילן - הוא אומר בורא פרי העץ, חוץ מן היין, שעל היין - הוא אומר בורא פרי הגפן.
ועל פירות הארץ - הוא אומר בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת - הוא אומר המוציא לחם מן הארץ.
ועל הירקות - הוא אומר בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים:

כל המצות טעונות ברכה.

דין זה פשוט בכ"מ בבבלי.

אפי' אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רימון - טעון הוא ברכה לפניה ולאחריה.

בבבלי נראה לכאורה לא כך, שאמרו שם על מעשה דר' יוחנן שבירך על זית מליח לאחריו שזית גדול היה, הא לא"ה אינו מברך עליו. ויש ראשונים שתי' הבבלי באופן שאינו סותר לדין הירושלמי, ועל כן יש ראשונים שחשו להא דירושלמי לחומרא.

יין: בין חי בין מזוג אומרים עליו בורא פרי הגפן, ונוטלין ממנו לידים, ואין בו משום איבוד אוכלין.

בבבלי הגי' ואין נוטלין ממנו לידים, אלא שפי' הראשונים שהוא דין מיוחד ביין ולא בשאר אוכלין [שעל כן לר"א ביין חי אינו נוהג], ולהלכה לא פסקו הראשונים כן, אלא אין משתמשין באוכל כל תשמיש שהאוכל נמאס לאחריו.

שמן זית - אומר עליו בורא פרי העץ, שכל הדברים אף על פי ששחוקין הן בעינן הן.

בבבלי הביאו ג"כ להא דשמן זית אומר עליו בורא פרי העץ. ולענין שחוק, אם הוא פרי שתכליתו לישחק במילתיה קאי, כשמן זית, ואם הוא דבר שאין רוב דרכו לישחק ומ"מ אין השחיקה מגרעתו, נחלקו בו הראשונים. ועי' בהרחבות.

ירק שלוק או כבוש נחלקו בו אם מברכין עליו כברכתו או שכיון שנשתנה ברכתו שהכל. ר' זעירא הכריע כמ"ד במילתיה קאי ומברך עליו כברכתו, ולר' יוסי בר ר'

בון לא פליגי, אלא, כל הנאכל חי, אם נשתנה נשתנית ברכתו, ושאין נאכל חי אפ׳ נשתנה לא נשתנית ברכתו.

בבבלי נחלקו בשלקות ג״כ וגם שם הובאה דעת ר״ז שהכריע ששלקות במילתייהו קיימי, מאידך רב חסדא אמר שם, כל שתחילתו שהכל סופו אדמה וכל שתחילתו אדמה סופו שהכל, יש ראשונים שפי׳ שכל שהוא נאכל חי אפ׳ אם נאכל גם מבושל כשנתבשל איבד ברכתו [ולפ״ז דעתו כר׳ יוסי בר׳ בון], ויש שפי׳ דדווקא כשהבישול מגרעו איבד ברכתו. ולענין הלכה הרי״ף פסק ששלקות במילתייהו קיימי וכר״ז, וש״פ פסקו כרב חסדא, וכהבי׳ שרק בנגרע ע״י הבישול איבד ברכתו.

רבי זעירא אמר בשם שמואל: ראשי לפתות ששלקן, אם שחקן - אומר עליהן שהכל נהיה בדברו. ואם הירושלמי קיבל דין זה או לא, הדבר תלוי בגי׳ מתחלפות בירושלמי.

בבבלי אמרו: אמר ר״ז, כי הוינן בי רב הונא אמר לן הני גרגלידי דלפתא [פרש״י ראשי לפתות], פרמינהו פרימא רבא בורא פרי האדמה, פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמיה. ומבואר דהנידון לברך עלייהו שהכל היא מצד שפרימתן פרימא זוטא מגרעתן, שעל כן אי עבדינהו למתוקי טעמא לא איבדו ברכתן. אולם בירושלמי אי גרסינן ופת לאו שחוק הוא, מבואר שהנידון הוא נידון כללי על דברים שחוקים ואע״פ שלא נגרעו בשחיקתן, ולכן שייך להוכיח זה ממתני׳, אך אי גרסינן ופת לאו שלוק הוא, אין שייכות בין ראיית הירושלמי לנידון דשחוק, ואפשר שהנידון בשחוק הוא כהבבלי.

נוסח ברכת המוציא: לרבי נחמיה, המוציא לחם מן הארץ דווקא. לרבנן, מוציא לחם מן הארץ [ולא מבואר בהדיא אי דווקא מוציא או אפ׳ מוציא]. וכן נחלקו בבורא פרי הגפן אם צ״ל הבורא או בורא, ונכון לנהוג כרבי נחמיה בברכת המוציא, שלא לערב ראשי אותיות.

בבבלי נחלקו ר׳ נחמיה ורבנן איפכא, דלר׳ נחמיה אומר דווקא מוציא, ולרבנן אף המוציא, ונראה בגמ׳ שהלכתא כרבנן דאף המוציא.

בירך על אוכל ונפל מידו, אפ׳ בא לאכול אחר מאותו המין צריך לחזור ולברך עליו פעם אחרת, כיון שלא היה אותו השני מזומן לו לאכילה בשעת ברכה, ואינו דומה לאמת המים, ששם כיון דעתו והרי המים העתידין לבוא כמזומנים לפניו לאכילה, וכאן לא כיון דעתו. [ויש שמסתפקים בדין זה].

בבבלי לא נזכר דין זה.

אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, לא קודם לכן ולא לאחר מכן.

בבבלי הביאו ג"כ דעה זו דמברך בשעה שהוא פורס, אך פסקו שם להלכה כדעת רבא דמברך ואח"כ בוצע, כדי שיגמור הברכה על שלימה, ויש ראשונים שכתבו דאעפ"כ יתחיל לבצוע קודם, ויברך ואח"כ יגמור הבציעה כדי למעט בהפסק.

אין מברכין על האוכל עד שיהא בידו, והמברך על האוכל קודם שהוא בידו [כגון שהוא עדיין מחובר ולא נתלש], צריך לחזור ולברך [כן פי' הרמב"ם את הירושלמי לפ"ד הב"י].

בבבלי לא נזכר דין זה.

הבא לאכול ולא עלה האוכל בידו, ואח"כ עלה בידו, הוי כהפסק בין ברכה לאכילה, וצריך לחזור ולברך [כ"ה ע"פ פי' הרש"ס בירושלמי, ויל"ע בשיעור הדבר].

בבבלי לא נזכר דין זה.

מי שבירך ברכה ולא עלתה לו מאיזה טעם, והוא צריך לחזור ולברך, צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שלא להזכיר שם שמים לבטלה.

בבבלי לא נזכר דין זה.

י"א שנחלקו אמוראים בשיעור ברכת המוציא, אם מברכין אותה אף על פחות מכזית. וי"א שלכו"ע מברכין על פחות מכזית, ולא נחלקו אלא אם צריך לכתחילה לפרוס לברכת המוציא פרוסה כזית לחשיבות הברכה. והדבר תלוי בגי' בירושלמי.

בבבלי נחלקו אמוראים אם צריך כזית כדי לברך המוציא, או שאף על פחות מכזית מברכין המוציא, ובלבד שיהא בהם תוריתא דנהמא, וכתבו הראשונים דמאן דסגי ליה בתוריתא דנהמא, הא דבעי תוריתא דנהמא, הייו כשהפירורין דבוקים, אבל באינן דבוקים אפ' תוריתא דנהמא לא בעי.

והדין שלא יפרוס פחות מכזית לא הוזכר בבבלי.

כל מין שהוא אומר אחריו ג' ברכות - אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ, וכל מין שאין אחריו ג' ברכות - אין אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ.

דין זה ברור בבבלי בכ"מ.

מסובין שהיו כולן זקוקין לככר אחד או לכוס אחד, אסורים לטעום כלום עד שיטעום המברך. ואם כל אחד ואחד ככרו או כוסו בידו, אוכלין ושותין אף על פי שלא אכל המברך.

בבבלי נזכר שלא יטעמו קודם שיטעום המברך, ומאידך בפרק ערבי פסחים אמרו שההוא

סבא גחין ושתי מן ביין קודם ששתה רב אשי שהיה המקדש, ויישבו זאת הראשונים ע"פ הירושלמי שלפנינו שאם כל אחד כוסו לפניו מותר לשתות קודם המברך.

המברך פושט ידו תחילה, ואם רצה לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו בתורה הרשות בידו.

הובא דין זה גם בבבלי.

רב כשהיה פורס, היה טועם בשמאלו ומחלק לשאר המסובין מן הלחם בימינו שלא ימתינו לפרוסתם.

לא נזכר זה בבבלי.

האומר לחברו טול מפרוסת הברכה אין בו משום הפסק בין ברכה לאכילה. תן אוכל לשוורים יש בו משום הפסק.

בבבלי הובאה דעה זו, אך הובאה שם עוד דעה דגם תן אוכל לשוורים אינו הפסק מפני שאסור לו לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו. וכך נקטו הפוסקים.

שתיתא ומורתא שחיקתא - אומר עליהן שהכל נהיה בדברו.

בבבלי אמרו דשתיתא כשהיא עבה מברך עליה בורא מיני מזונות, דלאכילה עבדי לה, וכשהיא רכה מברך עליה שהכל, משום דלרפואה עבדי לה. ויש ראשונים שפי' כפשוטו, דכל מידי דרפואה מברכין עליו שהכל, אבל התוס' והרמב"ם [וכ"ה בבה"ג] כתבו שבשתיתא העומד לרפואה, עושין אותו משקה והוא עומד לשתיה, ובכה"ג העיקר הוא המים שבו ועל כן מברכין עליו שהכל. והירושלמי י"ל דג"כ מיירי בשעושין אותו משקה. ומורתא שחיקתא אפשר שהיא ג"כ עשויה כמשקה. כללא דמילתא כל שעשאוהו משקה העיקר בו הוא המים הלכך ברכתו שהכל.

הרי שנתן לתוך פיו ושכח ולא בירך, אם היו משקין פולטן, אם היו אוכלין - מסלקן לצדדין ומברך. וי"א שאפילו אוכלין פולטן, דכתיב (תהילים עא ח) **"ימלא פי תהילתך כל היום תפארתך".**

בבבלי אמרו שמשקין בולען ואינו צריך לפלוט, ולגבי אוכלין חילקו בין אוכל שהוא נמאס בפליטתו שמסלקו לצדדין ומברך, לבין אוכל שאינו נמאס בפליטתו שפולטו ומברך בפה מלא תהילת ה'.

הכוסס את החיטין או את האורז - לר' יהודה מברך עליהן בורא מיני זרעונים, לרבנן מברך עליהן בורא פרי האדמה.

גם בבבלי אמרו כן.

המבשל פת של חיטים - בזמן שהפרוסות קיימות - אומר עליהן המוציא לחם מן הארץ, ומברך לאחריהן ג׳ ברכות. אם אין הפרוסות קיימות - אומר עליהן בורא מיני מזונות, ומברך לאחריהן ברכה אחת מעין שלש. מהו קיומן של פרוסות? שישארו כזיתים. וי״א שקיומן הוא שלא תעבור צורתן ועוד צריך שיהיו כזיתים. [ויש מקום לומר דסגי בחד מהני תנאי כזית או שלא תעבור צורתן].

בבבלי נזכר חילוק זה דהפרוסות קיימות ואין קיימות, ולא נתפרש שם החילוק בין כזית לפחות מכזית, אך בסוגיא דחביצא אמר רב יוסף דבעינן כזית ורב ששת אמר דלא בעינן, ורש״י שם פ׳ דחביצא היינו פת שמפוררין ונותנים באילפס, והתוס׳ כתבו בדעתו, שרב יוסף ורב ששת נחלקו בפ׳ פרוסות קיימות, שלרב יוסף היינו כזית ולרב ששת תוריתא דנהמא, אולם התוס׳ עצמם פ׳ חביצא באופ״א ולפ״ז אין מקור בבבלי לדין מבושל מלבד הברייתא שתלתה זאת בפרוסות קיימות.

ברכת האורז - בזמן שנתבשל והוא ברור כברייתו ברכתו בורא פרי האדמה, [ולר׳ יהודה בורא מיני זרעונים]. שלקו כמות שהוא [בלא לעשותו עיסה] או ששחקו, ברכתו שהכל. עשאו עיסה כדרך שהוא עומד למזון, או שאפאו, או שאפאו ובשלו, שבכל אלו הוא עומד למזון, ברכתו בורא מיני מזונות. ואם היה טרוף במינים אחרים ועומד למעדנים ברכתו בורא מיני מעדנים.

בבבלי אמרו רב ושמואל דאין מברכין במ״מ אלא על חמשת המינים אבל על אורז אין מברכין במ״מ, ואיתותבו מברייתא, אלא על אורז מברך ג״כ במ״מ, ואמרו שם שהכוסס את האורז מברך עליו בפה״א, על מעשה קדירה שלו ועל פת שלו, מברך במ״מ, ונחלקו בזה הראשונים, שהרא״ש ס״ל דמעשה קדירה דאורז שמברך עליו במ״מ היינו דווקא כשחילק האורז ודיבקו, ותר״י ס״ל דגם בשהאורז שלם ואינו מדובק. ובירושלמי משמע דבעינן שיהא עכ״פ מדובק, ועי׳ עוד בהרחבות.

כל שהוא משבעת המינים או מין דגן, לר״ג מברך לאחריו שלש ברכות ולרבנן ברכה אחת מעין שלש.

כל שאינו משבעת המינים או מין דגן, לרבנן אינו מברך לאחריו כלום ולר״ג יש מינים שהוא מברך לאחריהם כדלהלן.

על בשר או ביצה הוא מברך לאחריו: אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא״י חי העולמים. על מיני מעדנים הוא מברך: אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא״י על הארץ ועל מעדניה.

הדין בכל שהוא ממין דגן או משבעת המינים מבואר גם בבבלי [והחלק של שבעת המינים מפורש כבר במשנה].

המח' לגבי כל שאינו משבעת המינים ואינו מין דגן, פרשוה בבבלי לגבי פת אורז ודוחן דלר"ג מברך עליהן מעין שלש ולרבנן ב"נ.

הבבלי ס"ל שעל בשר וביצה מברך ב"נ לכו"ע, ואף לרבנן דר"ג.

ברכת בורא מיני מעדנים לא הוזכרה בבבלי כלל.

על בשר ועל מיני נפשות אמר ר' חגי שהוא מברך לפניו בורא מיני נפשות, אלא שהקשו ע"ז ממתני' שעל הגוביי אומר שהכל נהיה בדברו, ואפשר לכאורה ליישב הא ר' יהודה הא רבנן.

בבבלי לא נזכרה כלל ברכת בורא מיני נפשות כברכה ראשונה.

כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין - אומר עליו בורא מיני מזונות ומברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש.

גם בבבלי אמרו שכל שהוא מחמשת המינים אומר עליו בורא מיני מזונות ואפ' ע"י תערובת.

כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ואינו מחמשת המינין, לפניו הוא אומר שהכל נהיה בדברו.

בבבלי אמרו שלדעת רב ושמואל שאורז אין מברכין עליו מזונות, מברכין על פת שלו שהכל, והוא כעין דין זה.

ר' ירמיה נסתפק באוכל סולת אם מברך לאחריה, ועל כן לא אכל סולת מימיו. ורבו הביאורים בספיקו, ומסקנת הירושלמי בזה אינה ברורה.

לפי כל הבי' לא נזכר ספיקו של ר' ירמיה בבבלי, אלא שר"ת נסתפק בכוסס חיטה אם מברך לאחריה מעין שלש, דהיינו על האדמה ועל פרי האדמה, ויש ראשונים שפי' דכעין זה היה ספיקו של ר' ירמיה, והרמב"ם ועוד ראשונים ס"ל שמברך בזה ב"נ.

בברכת מעין שלש הוא חותם בארץ, שנעשית כברכת פועלים, ודבי ר' ינאי היו חותמין בה בבונה ירושלים. [ע' במפרשים, וי"מ שהיו מוסיפין בברכת מעין שלש תוספת כנגד ברכה רביעית, כמו כי אתה ה' טוב ומטיב].

בבבלי אמרו שחותם בארץ, ובנוסח שלפנינו בגמ' הזכירו בה מעין הטוב והמטיב, אך יש שלא גרסו כן בגמ', וס"ל שאין מזכירין בה מעין הטוב והמטיב.

הפועלים שהיו עושין מלאכה עם בעל הבית הרי אלו מברכין ברכה ראשונה וכוללין של ירושלים בשל ארץ וחותמין בשל ארץ, אבל אם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן הרי אלו מברכין ארבע.

גם בבבלי (טז:) הביאו ברייתא זו.

צריכין אנו לחוש ולהזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש.

בבבלי לא נזכר דין זה.

מברכין על הדגן כשהוא מן המובחר, כיצד: של קלוסקין קודמת לשל בעל הבית, שלימה אפ׳ של בעה״ב קודמת לפרוסה אפ׳ של קלוסקין, פת חיטין אפ׳ פרוסה קודמת לשל שעורין אפ׳ שלימה.

בבבלי נחלקו רב הונא ור׳ יוחנן אם פתיתין ושלימין מברך על הפתיתין או ששלימה מצוה מן המובחר. רש״י ותוס׳ פירשו שלר׳ הונא שמברך על הפתיתין, היינו כשהפתיתין גדולים, ולרמב״ן ועוד היינו כשהפתיתין יפין, ולפ״ז נחלקו ר״ה ור׳ יוחנן בדין הירושלמי כאן ששלימה עדיפה על יפה.

עוד אמרו בבבלי שלכו״ע פרוסה של חיטין ושלימה של שעורין פרוסה של חיטין עדיפא.

אח״כ אמרו שם שירא שמים יוצא ידי שניהם ומניח שלימה לתוך הפרוסה ובוצע, ויש שפי׳ דקאי אמח׳ ר״ה וריו״ח, שהיא להרמב״ן ודעימיה בשלימה ויפה, אבל בחיטים ושעורין אין מעלה לצאת ידי שניהם, והתוס׳ והרמב״ם כתבו שמעלת לצאת ידי שניהם היא בחיטים ושעורים.

פת שעורין ופת כוסמין - מברך על של שעורין, ואע״פ ששל כוסמין יפה ממנה, זו ממין שבעה וזו אין ממין שבעה. ואתיא כר׳ יהודה דאמר אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

בבבלי לא נזכר דין זה עצמו, אכן במח׳ ר״י ורבנן פי׳ בבבלי שנחלקו אם מין שבעה עדיף או חביב עדיף, ונחלקו שם ראשונים בפסק ההלכה.

פת טמאה ופת טהורה - מברך על הטהורה, ואם היתה הטהורה קיבר והטמאה נקיה על איזה מהן שירצה יברך.

בבבלי לא נזכר דין זה.

קורא - שלש דעות נאמרו בברכתו: בורא פרי העץ, בורא מיני דשאים ושהכל נהיה בדברו.

בבבלי לא אמרו בו אלא ב׳ דעות, האדמה או שהכל, ומסיקנן להלכה שברכתו שהכל.

הלכה ב

משנה. בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה - יצא, ועל פירות האדמה בורא פרי העץ - לא יצא.

נחלקו אמוראים ברישא דיצא, אם ר' יהודה הוא דאמרה, שהיה עושה את האילנות כקשין, או דילמא אף רבנן מודו בזה דפירות העץ הם בכלל פירות האדמה. ועכ"פ הכי הלכתא.

בבבלי אמרו דמתני' ר' יהודה היא, דעיקר אילן ארעא הוא, ונקצץ האילן מביא וקורא, ואין חולק ע"ז בבבלי. הרמב"ם פסק כמתני' ואעפ"כ פסק כרבנן דמביא ואינו קורא, וב' בכס"מ שפסק כירושלמי, ושא"ר פסקו כר' יהודה מכח סתם מתני'.

על כולם אם אמר שהכל - יצא, אבל המברך על הפת ועל היין שהכל, לרב הונא לא יצא.

בבבלי הביאו מח' רב הונא ור' יוחנן אם יוצא בשהכל על הפת ועל היין, ופסקו הראשונים כר' יוחנן שיוצא בשהכל אפ' על הפת ועל היין. ודלא כירושלמי. [ואולם לפי' מוהרנ"ר דהכא בשבירך על הפת ועל היין האדמה והעץ עסקינן, אין זה סתירה לבבלי די"ל דבהא אף לר' יוחנן לא יצא, ויבואר אי"ה בשיעורים].

המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, לר' יוסי לא יצא ידי חובתו, לר"מ אפילו אמר ברוך שברא החפץ הזה מה נאה הוא זה יצא, וכן פסק רב.

מחלוקת זו הובאה גם בבבלי, וגם דברי רב הובאו שם, אלא שלא הובאו באופן ישיר כבאים להכריע במח' זו, אמנם מן הירושלמי נלמד שכן הוא.

כל שנשתנה מברייתו ונתעלה ולא שינה ברכתו לר' יהודה לא יצא, לר"מ נראה שיצא.

בבבלי לא הובאו דברי ר' יהודה, ודברי ר"מ לא הובאו כחולקים על דינו של ר' יהודה, ובהדיא אמרו בבבלי שאין הכרח שר"מ חולק על רב הונא דבירך על הפת שהכל לא יצא.

היו לפניו פרי העץ ופרי האדמה [אם אין פרי העץ ממין שבעה], יברך על פרי האדמה שהוא פוטר שניהם, ולא על פרי העץ שאינו פוטר את פרי האדמה.

היו לפניו פרי העץ, פרי האדמה, ודבר שאין גידולו מן הארץ, אע"פ ששהכל פוטר הכל, ובורא פרי האדמה אינו פוטר ברכת שהכל, לא יפטור את הפירות בברכת שהכל.

בבבלי אמרו שאפ' היו לפניו פרי העץ ופרי האדמה מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, ולא יפטור את פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה, וכ"ש בשהכל שלא יפטור בו

את כל המינים. ובכה"ג אמרו בבבלי שעדיף לברך על פירא קודם לשהכל, ואח"כ יחזור ויברך שהכל.

הלכה ג

משנה. על דבר שאין גידוליו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו. על החומץ ועל הגוביי ועל הנובלות אומר שהכל נהיה בדברו. רבי יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. והלכה כרבנן.

החמיץ יינו, אומר ברוך דיין האמת. בא לאוכלו, אומר שהכל נהיה בדברו. ראה גוביי, אומר ברוך דיין האמת. בא לאכלן, אומר שהכל נהיה בדברו. ראה נובלות שנשרו, אומר ברוך דיין האמת. בא לאוכלן, אומר ברוך שהכל נהיה בדברו.

הלכה ד

משנה. היו לפניו מינין הרבה, ר' יהודה אומר אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך, וחכמים אומרים על אי זה מהן שירצה. ונראה בירושלמי שהלכה כחכמים.

האוכל פירות קודם אכילת פת, לר' אבא צריך לברך לאחריהן, לריב"ל ולר' זעירא ולרוב האמוראים, א"צ לברך אחריהם.

בבבלי לא מבואר דין זה ונחלקו בו הראשונים: לגבי יין שלפני המזון, הרמב"ן והר"ן כתבו שמברכים עליו, והרא"ש כתב שאין מברכין עליו כיון שהוא בא להמשיך תאות המאכל, וכמסקנת הירושלמי. והרשב"א דן בכה"ג באוכל פירות קודם הסעודה, ואף שהביא הירושלמי כאן לא פסק כותיה מכח הירושלמי דלקמן הלכה ה', ועי' בהרחבות ובשיעורי מורנו הגרנ"ר.

לריב"ל הנ"ל, הא דפליגי רבנן עליה דר' יהודה, וס"ל שאין מין שבעה עדיף, ה"מ כשהוא עומד לאכול פת לאחריהן, שהם נטפלים לאכילת הפת ואין מברכין לאחריהן, אבל כשאינו עומד לאכול פת לאחריהן, לכו"ע מין שבעה עדיף.

בבבלי לא נזכר מזה, ונראה בבבלי שבכל ענין פליגי רבנן עליה דר' יהודה. ולענין הלכה הרבה ראשונים פסקו כר' יהודה, דסוגיית הבבלי אזלא כותיה, והרמב"ם פסק כרבנן.

גריזמתה שהיא מין תבשיל שיש בה מין שבעה ותורמוס, מברך על התורמוס ואע"פ שהוא דל, ופוטר את מין שבעה, וה"מ בשדעתו לאכול פת אבל לא היה בדעתו לאכול פת מברך על מין שבעה.

לכאורה טעם דין זה, משום דבפה"א פוטר פרי העץ, אם אין דין קדימה לפרי העץ מצד היותו מין שבעה, ועל כן התורמוס פוטר את מין שבעה לרבנן שאין לתורמוס

דין קדימה, ובאין בדעתו לאכול פת, דמודו רבנן שיש למין שבעה דין קדימה מצד היותו מין שבעה כדלעיל, אין התורמוס פוטרו אלא מברך עליו קודם התורמוס. ולפ״ז מבואר בירושלמי שהלכה כחכמים.

ומורנו הגרנ״ר פי׳ שבשדעתו לאכול פת הו״ל התורמוס עיקר, ופוטר את המין שבעה מדין עיקר וטפל, ולפ״ז אין הכרח בירושלמי שהלכה כחכמים. [ועי׳ בשיעורים].

בבבלי מבואר שאין ברכת האדמה פוטרת פרי העץ, אפ׳ אם אין לפרי העץ חשיבות מין שבעה.

היו לפניו מינין שבעה על איזה מהן הוא מברך, תמן אמרין כל הקודם למקרא קודם לברכה וכל הסמוך לארץ קודם לכל.

דין זה מבואר גם בבבלי.

הלכה ה

משנה. בירך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון. בירך על הפרפרת שלפני המזון, פטר את הפרפרת שלאחר המזון. בירך על הפת, פטר את הפרפרת. בירך על הפרפרת, לא פטר את הפת. ב״ש אומרים אף לא מעשה קדירה.

דווקא בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, אבל בירך על היין שבתוך המזון לא פטר את היין שלאחר המזון.

בבבלי נחלקו בזה, ורוב האמוראים פסקו כמ״ש בירושלמי, וב׳ הטעם משום שזה לשרות וזה לשתות, וכן פסקו כל הראשונים.

אפילו בירך על היין שלפני המזון, לא פטר את היין שלאחר המזון, אלא בשותה קונדיטון או במי ששותה יין אחר המרחץ שהוא קובע סעודתו על היין.

גם בבבלי אמרו כעין זה שדין זה הוא רק בשבתות ויו״ט שאדם קובע סעודתו על היין, ויש שגרסו בגמ׳ גם לאחר שיצא מבית המרחץ.

פת הבאה כיסנין לאחר המזון, נחלקו בה: לרב משמיה דר׳ חייא, טעונה ברכה לפניה ולאחריה, לר׳ יוחנן אינה טעונה ברכה, ואפ׳ לא אכל מאותו המין באמצע המזון. ומסקנת הירושלמי כר׳ יוחנן.

יש לדון אם לר׳ יוחנן אינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, או שהוא מברך לפניה ולא לאחריה, ונחלקו בזה מפרשי הירושלמי.

בבבלי אמרו שפת הבאה בכיסנין טעונה ברכה לפניה ולא לאחריה, ונחלקו ראשונים במאי מיירי: התוס׳ מפרשי לה, בפת הבאה בכיסנין בין בתוך המזון ובין לאחר המזון,

והרשב"א מפרש לה דווקא לאחר המזון, אבל בתוך המזון אינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. ועכ"פ לדברי כולם, לאחר המזון מברך לפניה ולא לאחריה, וזה שלא כרב בירושלמי אלא כר' יוחנן אי נימא דלר' יוחנן מברך לפניה ולא לאחריה.

האוכל תמרים לאחר המזון, לרב משמיה דר' חייא מברך לפניו ולאחריו, ק"ו מפת הבאה בכיסנין, לר' יוחנן דעל פת הבאה בכיסנין אינו מברך, אין מפורש בירושלמי הדין בתמרים.

בבבלי לגבי דברים הבאים לאחר המזון אמרו שמברכים לפניהם ולאחריהם, ומשמע דקאי אתאנים וענבים, והרשב"א נסתפק בדין התמרים, שמא כיון דזייני דינם כפת הבאה בכיסנין שאינה טעונה ברכה לאחריה, והביא לירושלמי דידן, אך נסתפק אם דברי הירושלמי אינם אלא אליבא דרב מנא שמברך לאחר פת הבאה בכיסנין או דבתמרים גם ר' יוחנן מודה, והביא מבה"ג שמברך לאחריהם.

פרפרת לא פטרה מעשה קדירה, ואפ' לבית הלל.

בבבלי נסתפקו בפי' המשנה אם ב"ש חולקים על פת דלא פטרה מעשה קדירה, או על פרפרת דלא פטרה מעשה קדירה, ולל"ב מוכח דלב"ה פטרה, ולל"ק אין מבואר. ופסקו הראשונים שפטרה ודלא כירושלמי, דספק ברכות לקולא, ועי' עוד בהרחבות.

מעשה קדירה הבא לפני המזון צריך לברך לאחריו.

בבבלי לא נזכר מזה, והרשב"א הוציא מזה דלא כמ"ש בהלכה ד' שהבאים לפני המזון אין מברכין לאחריהן, ועי' בהרחבות ובשיעורי מורנו הגרנ"ר מה שיש לדון לחלק.

הלכה ו

משנה. היו יושבין - כל אחד ואחד מברך לעצמו, היסיבו - אחד מברך לכולן. בא להן יין בתוך המזון - כל אחד מברך לעצמו, לאחר המזון - אחד מברך לכולן. והוא אומר על המוגמר, אף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה.

נחלקו אמוראים, אם דין המשנה שדווקא בהסבו אחד מברך לכולם, הוא דווקא באורחין, אבל בבעה"ב גם בלא הסבה יש קביעות ואחד מוציא את כולם, או שאין קביעות בלא הסבה אפ' בבעה"ב בתוך ביתו.

בבבלי לא מצינו ענין זה, אלא שאמרו (מב:) שאם קבעו עצמם לאכול במקום אחד ואמרו ניזיל וניכול בדוך פלן הרי הוא כהסבה, ויש דמיון בסברא בין הדינים. ולדינא פסקו הפוסקים כמ"ד שבבעה"ב אי"צ הסבה.

אורחין עד שלא עלו והסבו, אם אוכלין פרפרת או שותין יין, כל אחד ואחד מברך לעצמו, משעלו והסבו אחד מברך לכולם.

גם בבבלי (מג.) הובא זה לגבי יין.

עד שלא עלו והסבו, כשהם נוטלים ידיהם [לפרפרת או ליין ותליא בגי׳] אין נוטלים אלא ידם אחת. עלו והסבו, אע״פ שנטלו ידם אחת חוזרים ונוטלים שני ידיהם.

גם בבבלי הובא זה לגבי יין.

אע״פ שברכו על הפרפרת ועל היין קודם הסבה, חוזרין ומברכין עליהם משעלו והסבו.

גם בבבלי הובא זה כנ״ל.

אין רשות לאורח ליכנס אחר ג׳ פרפראות.

לא הובא דין זה בבבלי, ומהלכות דרך ארץ הוא.

הרוצה לאכול בסוכתו בשמיני של חג, צריך לפסול אותה, או יקדש בביתו, כדי שיראה שאין דעתו להוסיף על המצוה. אלא שהקידוש בביתו, תלוי הוא בדין קידוש במקום סעודה, וכדלהלן.

בבבלי בסוכה (מח:) אמרו שצריך לפסול סוכתו או להכניס בה את הנר כדי שיוכל לאכול בה בשמיני. ולא הובא שם היתר זה דיקדש בביתו, ואפשר שמשום קידוש במקום סעודה לא אמרו כן.

לשמואל: קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש. לרבי אושעיא: אם היה בדעתו בשעת קידוש לאכול במקו״א א״צ לקדש שם. יש אומרים בירושלמי ששמואל לא פליג אר׳ אושעיא ואיהו לא אמר אלא בשנמלך, ולהגי׳ היותר מחוורת בירושלמי המסקנא היא שאפ׳ בשהיה בדעתו לאכול במקו״א, ס״ל לשמואל שחוזר ומקדש.

בבבלי בפסחים (ק:) נחלקו רב ושמואל אם בעינן שיהא הקידוש דווקא במקום סעודה, ודעת כמה אמוראי בתראי שם כשמואל שצריך וכ״פ הפוסקים, ובבבלי מוכח שאפילו דעת לא מהניא בזה, ויש מן הראשונים (תוס׳ ורא״ש) שפירשו שאין כאן מחלוקת בשיטת שמואל, אלא בבבלי מיירי מבית לבית שלא מהני דעת, והירושלמי מיירי מפינה לפינה באותו בית שמהני דעת. והר״ן כתב שודאי מחלוקת היא, ולירושלמי בדעת שמואל מהני דעת ולבבלי לא מהני, ואין חילוק בין מבית לבית לבין מפינה לפינה, והוא פסק כהבבלי. ולהגי׳ המחוורת נראה שמסקנת הירושלמי דלא מהני דעת, וכ״ד הרש״ס.

ממה שאמרו במשנה שבתוך המזון אחד מברך לכולם, ולא יענו אמן מפני הסכנה, למדו בירושלמי שהמתעטש בתוך המזון אסור לומר לו רפואה מפני הסכנה.

לא הוזכר דין זה בבבלי.

מוגמר, אחד מברך עליו ומוציא את כולם, ואע"פ שלא הסבו, מפי שכולם מריחין מוגמר אחד. וי"א שאפ' בתוך המזון אחד מברך לכולם, ואע"פ שלא יענו אחריו אמן מפני הסכנה, זה עדיף משיברך כאו"א לעצמו, שכיון שכולם מריחין בב"א, שמא יבואו להנות מן העוה"ז בלא ברכה.

לא הוזכר מזה בבבלי.

מוגמר כיון שהעלה עשן צריך לברך.

גם בבבלי (מג.) אמרו כן.

שמן ערב, בנתבשם ע"י עצי בשמים מברך עליו ברוך אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים.

בבבלי (שם) ג"כ אמרו כן אלא שאיתותב, אולם עי' ברשב"א שם שהביא משמיה דרב האי גאון דלא גרסינן תיובתא, ומס' דתלמודא היא שמברכין עצי בשמים אף על מישחא כבישא.

בשמים אע"פ שאינן עץ ממש מברך עליהם אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים.

גם בבבלי (מג:) אמרו כן לגבי חילפי דימא.

שמן שעניינו להעביר את הזוהמא אינו צריך לברך עליו. ואפילו קווי לתוך ידו.

גם בבבלי (נג.) אמרו כן, אלא שלא התבאר הא דאפ' קווי לתוך ידו.

המרבץ אלינתית בתוך ביתו אינו צריך לברך.

לא הוזכר דין זה בבבלי, אלא שאמרו (נג.) שאין מברכין על שאינו עשוי אלא לגמר את הכלים, ומבואר שעל גימור הכלים אין מברכין ויש ללמוד מכאן שאף על גימור וריבוץ הבית.

על כולן הוא אומר אשר נתן ריח טוב בעצי בשמים, חוץ מן המוסק שעליו הוא אומר אשר נתן ריח טוב במיני בשמים.

גם בבבלי (מג.) אמרו כן.

הלכה ז

משנה. הביאו לו מליח בתחילה ופת עמו - מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפילה לו. זה הכלל, כל שהוא עיקר ועמו טפילה - מברך על העיקר ופוטר את הטפילה.

העמיד הירושלמי למשנתינו דווקא במקום שהמליח עיקר, אבל לא בכל ענין המליח הוא עיקר, והביאו עוד דוגמאות כיו"ב.

בבבלי ג"כ הקשו ומי איכא מידי דהוה מליח עיקר, והעמידוה למתני' באוכלי פירות גינוסר.

הלכה ח

משנה. אכל תאנים וענבים ורימונים - מברך עליהן שלש ברכות, דברי רבן גמליאל. וחכמים אומרים: ברכה אחת. ר' עקיבה אומר: אפילו אכל שלק והוא מזונו - מברך עליו שלש ברכות. השותה מים לצמאו אומר שהכל נהיה בדברו. ר' טרפון אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן.

אכל במזרחה של תאינה ובא לאכול במערבה - צריך לברך.

בבבלי בפסחים (ק:) האריכו בענין שנוי מקום, אך לא נתפרש שם דין שנוי מקום במקום שאינו מוקף מחיצות, ומירושלמי זה למדוהו הפוסקים.

הראב"ד הגביל את דין הירושלמי להיכא שלא היה דעתו מתחילה לעקור ממקומו, והב"י הוסיף להגביל את דין הירושלמי להיכא שאינו רואה את מקומו הראשון, וכמדוייק מ'מזרחה' ו'מערבה' שהתאנה מפסקת ביניהם.

יין חדש יין ישן - צריך לברך. שינוי יין - אין צריך לברך.

בבבלי בפסחים ג"כ אמרו בשנוי יין שא"צ לברך.

שינוי מקום - צריך לברך. הסיע דעתו - כמי שהוא שינוי מקום.

בבבלי ג"כ אמרו בשנוי מקום שצריך לברך. ולגבי הסיע דעתו אמרו בפסחים (קג:) ובברכות (מב:) שנמלך צריך לברך שהוא כעין היסח הדעת.

רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה ברוך הטוב והמטיב.

בבבלי לא נזכר זה.

מעשה בר׳ עקיבה שעשה משתה לשמעון בנו, על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה ואומר חמרא טבא לחיי רבנן ולתלמידיהון.

בבבלי בשבת (סז:) הביאו שאמר חמרא וחיי וכו׳ לגבי זה שאין בזה משום דרכי האמורי, ולענין ברכת הטוב והמטיב לא הביאו זה.

השותה מים לצמאו אומר ברוך שהכל נהיה בדברו. ושלא לצמאו כגון מי דקרים שהם לרפואה או שאר מים שאינו צמא להם אינו מברך עליהם.

בבבלי ג״כ אמרו שמים שלא לצמאו אינו מברך עליהן.

השותה מי דקרים אומר, ברוך שברא מי רפואות.

בבבלי לא מצינו ברכה על רפואות, ואמרו בכ״מ (לו. ועוד) דעל מידי דרפואה אינו מברך.

פרק שביעי

הלכה א

משנה. שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן.
אכל דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליהן.
אבל אכל טבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליהן:

שלשה שנתנו דעתן לאכול ועדיין לא אכלו חייבין לזמן, ויש אומרים עד שיאכלו כזית (ע״פ פי׳ הרא״ש).

בבבלי אמרו שבישבו לאכול אע״פ שלא אכלו חייבים לזמן, כן הוא לגי׳ הרא״ש ועוד, והרא״ש כתב דדווקא אכלו אלא שלא אכלו כזית רק פחות מכזית אבל לא אכלו כלל אינם חייבים לזמן וכתב לפרש כן גם את הירושלמי בל״ב שכתב שצריך לאכול כזית ובי׳ דהיינו תחילת אכילה ולאו דווקא כזית.

לפירוש התוס׳ נאמר בירושלמי שאם התחילו יחד בסעודתן חייבים לזמן ואע״פ שלא גמרו סעודתן כאחד, ואם אכלו מקצתם כזית קודם שנצטרפו לשלשה, אינם חייבים לזמן עד שיגמרו שלשתן כאחת.

בבבלי אין יחס לדין זה, מיהו ברא״ש כתב שאפ׳ אם לא היו מצורפים בתחילת אכילה מצטרפים כיון שהיו מצורפים בגמר אכילה. ויל״ע אם כוונתו דווקא בגמר ממש אבל באמצע לא מהני וכדברי התוס׳, ונחלקו האחרונים בזה.

נחלקו בירושלמי בשנים שאכלו אם יש להם רשות לזמן או שאין להם לזמן.

גם בבבלי נחלקו בזה, ופסקו הלכה שם דשנים מצוה ליחלק.

שלשה שאכלו שלא כאחת ונתערבו, לרב הונא חייבים לזמן, לרב חסדא דווקא אם אכלו מעיקרא כ״א מהם בחבורה של שלשה, לר״ז וחבורתיה, אין מברכין אלא שלשה שאכלו כאחד.

בבבלי אמרו משמיה דרב הונא דשלשה שבאו משלש חבורות מזמנים כאחד, ואוקמוה בשלש חבורות של שלשה שלשה בנ״א, ולא הביאו כלל את הדעות הקיצוניות דאפ׳ לא אכלו בחבורה מעיקרא, או דבעינן דווקא אכלו שלשתן כאחד.

כיו״ב שלשה איזובות שהטבילן כ״א בפני עצמו, לרב הונא מצרפן ומזה בהן, לרב חסדא דווקא אם היו מעיקרא בשעת טבילה כל אחד חלק מאגודת שלשה איזובות, ולר״ז וחבורתיה אין מזין אלא בשלשה איזובות שהיו אגודה אחת בשעת טבילה.

בבבלי לא נזכרה השוואה זו.

ג׳ שאכלו כאחת וביקש אחד מהן לילך לו, צריך להמתין עד שיזמנו ויברכו ברכת הזימון, ונחלקו אמוראים עד היכן ברכת הזימון אם עד נברך או עד הזן.

גם בבבלי נחלקו עד היכן היא ברכת הזימון, אם עד הזן או עד נברך, ונחלקו שם ראשונים לענין מאי מיירי, וכמה ראשונים הביאו מירושלמי כאן שהמחלוקת היא במי שרוצה לילך או להמשיך ולאכול עד היכן צריך לתת ליבו לברכה.

שלשה שאין אחד מהם יודע ברכת המזון כולה אפשר שכל אחד מהם יברך ברכה אחת, אך א״א שכל אחד מהם יוציא את כולם בחצי ברכה.

גם בבבלי מבואר כך ע״פ ביאור הרי״ף והביאוהו התוס׳.

נחלקו תנאי בברכת הטוב והמטיב אם דאורייתא היא או שביבנה תקנוה. ונראה בירושלמי נ״מ ביניהם אם אינו יודע ברכה רביעית אם מעכבת היא את שאר הברכות.

גם בבבלי (מו.) נחלקו אם הטוב והמטיב דאורייתא, והובאו שם כמה נ״מ בזה.

ברכת התורה לפניה מפורשת בתורה, ושלאחריה אינה מפורשת ולמדוה מן הפסוקים בכמה אופנים. ברכת המזון לאחריו מפורשת בתורה, ושלפניו אינה מפורשת ולמדוה מן הפסוקים בכמה אופנים.

גם בבבלי הזכירו כן, אולם בבבלי (כא.) אמרו שברכה על המזון לפניו, וברכה לאחריה דברכת התורה אינה אלא מדרבנן, וצ״ל דקראי אסמכתא בעלמא.

אין ברכת התורה מן התורה אלא בציבור, אבל ביחיד אין ברכתה אלא כברכת כל המצוות שבתורה.

לא נתפרש זה בבבלי, אולם במקום שהזכירו את מקור ברכת התורה מדאורייתא, דברו גם על ברכת התורה לאחריה שהיא אינה אלא בציבור.

שלשת הקרואים לס״ת, נסתפק רבי זעירא אם הראשון מברך ופוטר את כולם מברכה שלפניה והאחרון פוטר כולם מברכה שלאחריה, או שכל אחד ואחד מהם מברך לפניה ולאחריה.

בבבלי במגילה מבואר דמדינא דמשנה הפותח מברך לאחריה וחותם לאחריה, ומתקנה מאוחרת יותר כולם מברכים.

אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו דנו בירושלמי אם מזמנין עליו, ונראה שאין מזמנין.

בבבלי לא דנו בזה, ועי' בהערות ע"ס הדף.

הלכה ב

משנה. נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן עד כמה מזמנין עד כזית. רבי יהודה אומר עד כביצה:

קטן עושין אותו סניף לעשרה, שאם היו תשעה גדולים וקטן אחד מזמנים.

בבבלי (מז:) אמרו שקטן המוטל בעריסה איננו מצטרף לשלשה אבל עושין אותו סניף לעשרה, ודעת ר"ת דהכי קיי"ל, אולם רוב ראשונים ס"ל דלא קיי"ל הכי. ושם (מח.) אמרו למסקנא דקטן היודע למי מזמנין מברכים עליו, וכ"פ הרי"ף והרמב"ם. אולם יש ראשונים שפי' דהאי קטן לאו דווקא, אלא שהביא שערות ולא הגיע לשיעור.

היו שמנה גדולים ושני קטנים אין מזמנים, ואם היה התשיעי ספק עושים אותו כודאי גדול, ומזמנים.

בבבלי לא אמרו כן בהדיא, אבל אמרו שם 'אין מדקדקין בקטן', ואי נימא כריב"ל דמצרפין לעשרה אפילו קטן בעריסה, בהכרח להעמיד הא דאין מדקדקין בקטן לגבי תשיעי.

תשעה אפ' נראין כעשרה אין מצטרפין.

בבבלי אמרו: תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה כי מכנפי, ואמרי לה כי מבדרי. אולם במסקנה אמרו שם: לית הלכתא ככל הני שמעתתא, ועל כן לא פסקו הראשונים כך להלכה.

נסתפקו בירושלמי אם עושין קטן סניף גם לשלשה, ופשיטות הספק תליא בגי' הירושלמי.

בבבלי אמרו שקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, והרמב"ן הביא שהראב"ד כתב דדווקא לעשרה ולא לג', אבל הרמב"ן שם וכן הרמב"ם ס"ל שאף לשלשה מצטרף.

קטן עושין אותו סניף לספר תורה, ופי' התוס' (מח.) לענין שבעת העולין לתורה, ולא לענין עשרה לקריאת התורה.

בבבלי במגילה (כג:) אמרו: הכל עולין למנין שבעה אפ' אשה ואפ' קטן. וכתב הר"ן שם דדווקא להצטרף ולא שיהו כולם קטנים. ואם נפרש הירושלמי כפי' התוס', יש מכאן מקור לר"ן דמשמע דווקא מצטרף.

נחלקו מאימתי עושין אותו סניף. חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה. וחרנה אמר שיהא יודע למי הוא מברך.

בבבלי (מח.) אמרו שהוא מצטרף משהוא יודע למי מברכין.

א"ר נסא כמה זימנין אכלית עם ר' תחליפא אבא ועם אנינייא בר סיסי חביבי ולא זמנין עלי עד שהבאתי שתי שערות. ולא סמכו על צירוף קטן לזימון. יש שפי' לענין שלשה ויש שפי' אפ' לענין עשרה.

בבבלי פסקו שמשהוא יודע למי מברכין מזמנין עליו, אולם התוס' והרא"ש כתבו ע"פ ירושלמי זה שלענין הלכה אין עושין קטן לסניף.

תשעה אכלו פת ואחד אכל ירק מזמנין. וכן שמנה פת ושנים ירק, וכן שבעה ושלשה וששה וארבעה. מחצה למחצה, נסתפקו בירושלמי ולא פשטו לה.

בבבלי (מח.) אמרו ששבעה אכלו פת ושלשה ירק מצטרפין, ולענין ששה לא פשטו דדילמא רובא דמינכר בעינן, ומשמע שחמשה פשיטא להו שאין מזמנין.

שנים שאכלו פת ואחד אכל ירק, לרשב"ג מצטרף לזימון, ולרבנן אינו מצטרף לזימון.

בבבלי (מח.) הביאו משמיה דרשב"ג דאפ' לא אכל עימהן אלא גרוגרת אחת מזמנין עליו, ונחלקו הראשונים אי מיירי בשלשה או בי', הרי"ף והרמב"ם פסקו דדווקא בי' והתוס' פסקו דאפ' בג'. ובירושלמי מחד גיסא מבואר, דרשב"ג ס"ל הכי אפ' בג', ומאידך מבואר דרבנן פליגי עליה דרשב"ג בג'.

[לגי' הגר"א בשנו"א] רבי ירמיה בעי אליבא דרשב"ג שהאוכל ירק מצטרף לזימון של שלשה, האם הוא יכול להוציא.

בבבלי אמרו שלהוציא את הרבים ידי חובתן אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן.

הלכה ג

משנה. כיצד מזמנין, בג' אומר נברך. בג' והוא אומר ברכו. בעשרה אומר נברך לאלהינו. בעשרה והוא אומר ברכו. אחד עשרה ואחד עשר רבוא. במאה אומר נברך לה' אלהינו. במאה והוא אומר ברכו. באלף אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל. באלף והוא אומר ברכו. בריבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו. רבי יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל מברכים שנא' (תהילים סח כו) במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל. א"ר עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה'. ר' ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך:

אע״ג דתנינן במתניתין בשלשה והוא אומר ברכו, תני אין מדקדקין בדבר, בין שאמר נברך בין שאמר ברכו אין תופסין אותו על כך. והנוקדנין תופסין אותו על כך.

כ״ה גם בבבלי (נ.), ורש״י שם פי׳ דהנקדנין תופסין אותו על שהוציא את עצמו מן הכלל דיש לו לומר נברך, אולם בירושלמי מוכח דהנקדנין תופסין אותו דהו״ל למימר ברכו.

שמואל קפיד לומר נברך שלא להוציא את עצמו מן הכלל. ובברכת התורה אומר ברכו, שאינו מוציא את עצמו מן הכלל כיון שהוא אומר המבורך.

כ״ה גם בבבלי (מט:).

השמש מברך על כל כוס וכוס ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה, ואם כשבירך על הכוס ידע שיתנו לו עוד כוס אחר אינו מברך עליו.

הובא זה בבבלי חולין (קז:), ושם אמרו דפעמים שמברך על כל פרוסה ופרוסה, כגון דליכא אדם חשוב ואינו יודע שיתנו לו לחם כל צרכו בסעודה.

המוציא את חברו צריך לכוון להוציאו והיוצא צריך לכוון לצאת.

גם בבבלי (ר״ה כט.) אמרו דבעינן כוונת שומע לצאת, וכוונת משמיע להוציא את השומע.

לחכמים אחד עשרה ואחד עשרה ריבוא, אומר ברכו את ה׳, וכן הלכה.

גם בבבלי (נ.) פסקו הלכה כר״ע דאחד עשרה ואחד עשרה ריבוא.

אין משתקין את האומר ברכו את ה׳ ואינו אומר המבורך, שכר״ע הוא עושה.

בבבלי (נ.) מבואר שרבא א״ל לרפרם דעשה כר״ע, פתיא אוכמא בהדי פלוגתא למה לך, ועוד הא נהוג עלמא כר׳ ישמעאל.

בבבל היו נוהגים שאף הקורא בתורה ב׳ פעמים בזה אחר זה, כגון כהן שקרא בכהן ובמקום לוי, מברך על כל פעם ופעם לפניה ולאחריה, ובא״י לא היו נוהגין כן.

בבבלי מגילה (כא:) מבואר שמדין המשנה אין מברכין אלא הפותח בתורה לפניה והחותם לאחריה, ואח״כ תקנו שיברכו כאו״א לפניה ולאחריה. ונראה שבא״י לא נתקבלה תקנה זו, עכ״פ לגבי אחד שקורא וחוזר הוא עצמו וקורא.

הלכה ד

משנה. שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק. וכן ד׳ וכן חמשה. ששה נחלקין עד עשרה ועשרה אינן נחלקין עד שיהו עשרים:

שכח ולא הזכיר של שבת בברכת המזון, רב אמר חוזר ושמואל אמר אינו חוזר.

בבבלי (מט:) אמרו שהוא חוזר.

לרבי יוחנן ספק הזכיר של ר״ח ספק לא הזכיר, אין מחזירין אותו, [וה״ה לודאי לא הזכיר כדמוכח מדהקשה הירושלמי ע״ז מן הברייתא]. ובברייתא אמרו: כל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ראש חודש וחולו של מועד צריך להזכיר מעין המאורע, אם לא הזכיר מחזירין אותו. וכל שאין בו קרבן מוסף כגון חנוכה ופורים צריך להזכיר מעין המאורע, אם לא הזכיר אין מחזירין אותו.

בבבלי (מט:) אמרו שבר״ח אם לא הזכיר בתפילה חוזר, ואם לא הזכיר בברכת המזון אינו חוזר. ולפ״ז יש ליישב הברייתא עם ר׳ יוחנן דר׳ יוחנן מיירי בברכת המזון והברייתא בתפילה.

שכח ולא הזכיר של שבת, אומר אשר נתן מנוחה לעמו ישראל. ואם הסיע דעתו חוזר ומברך מתחילה.

בבבלי אמרו שאם פתח הטוב והמטיב, חוזר לראש, ואם לאו, אומר אשר נתן שבתות למנוחה.

עשרה בני אדם שהיו מהלכין בדרך, אף על פי שכולם אוכלין מככר אחד, כל אחד ואחד מברך לעצמו. ישבו ואכלו, אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככר עצמו, אחד מברך על ידי כולם.

בבבלי (מב:) הביאו ג״כ ברייתא זו, והקשו מברייתא זו אמתני׳ דדווקא בהסבו אחד מברך לכולם, ותי׳ דברייתא מיירי באמרו מעיקרא נילך וניכול נהמא בדוכתא פלן. ובירושלמי היה אפשר לומר דמפרש מתני׳ אברכה ראשונה ובריית בברכת המזון, וברכת המזון נימא דלא בעיא הסבה, ויתכן לפרש כן אליבא דהרמב״ן דזימון לא בעי הסבה, אבל לשא״ר דזימון בעי הסבה ע״כ שהירושלמי ג״כ כהבבלי.

ר׳ ירמיה זימן לחבריו בפונדק, ואע״פ שלא קבעו עצמם לאכילה יחד.

לא הובא דין כזה בבבלי.

הלכה ה

משנה. שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אילו את אילו הרי אלו מצטרפין לזימון. ואם לאו, אילו מזמנין לעצמן ואילו מזמנין לעצמן. ואין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר״א, וחכמים אומרים מברכין:

שתי חבורות שהיו אוכלין בשני בתים, אם נכנסו משעה ראשונה על דעת לברך כאחד הרי אלו מצטרפין לזימון ואם לאו אינם מצטרפים. ובבית אחד, לרהיטת הירושלמי וכ״ד האו״ז והגר״א מברכים אפ׳ לא היתה דעתם מתחילה לכך, ויש ראשונים הסוברים שבית אחד כשני בתים.

בבבלי לא נזכר דין שני בתים כלל, ולמדוהו הראשונים מן הירושלמי.

בית שבו כמה חדרים, אם היה דרכן לעבור אלו על אלו הרי הם כבית אחד, ואם לאו לא.

אם יש אחד בין שתי החבורות או בין שני הבתים שהוא רואה את אלו ואת אלו, הרי הוא מצרפן, ויכול לזמן עליהם.

בבבלי נזכר כעי"ז שאם יש שמש בין שתי חבורות שאינן רואות זו את זו, הרי הוא מצרפן לזימון.

רבי זריקא בשם ר' יוסי בן חנינא, מודים חכמים לר' אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא.

נהיגין רבנן בכסא דקידושא להוסיף בו מים ככוס של ברכה.

השותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו. א"ר יוחנן והן שלנו בכלי מתכות.

כ"ה גם בבבלי נדה (יז.).

כוס של ברכה צריך לתופסו בימין, וצריך שתהא ידו גבוהה מן השולחן טפח וצריך שיתן עיניו בו.

בבבלי (נא.) בתוך עשרת הדברים שנאמרו בכוס של ברכה **אמרו נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין,** ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו.

ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין בברכת המזון ולא איפשיטא.

גם בבבלי (נא.) הביאו זה ואסיקנא אמר רב אשי הואיל וראשונים אבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעביד לחומרא.

שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה: מלא. עיטור. ומודח.

בבבלי מנו עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, ומכללם שטעון הדחה, שטיפה, חי, מלא ועיטור. ור' יוחנן אמר התם: אנו אין לנו אלא ארבעה, הדחה ושטיפה חי ומלא.

כוס פגום אין מברכין עליו. וצריך שיהא בו כשיעור. וטעמו פגמו.

גם בבבלי פסחים (קה:) אמרו כל אלו ההלכות, מיהו רב אשי פליג וקאמר דכוס של ברכה וטעמו פגמו חדא מילתא, כלו' דאין קפידא בפגום אלא אם לא נותר בו כשיעור, אבל שאר אמוראי התם ס"ל לדינא דכוס פגום אפילו בשנותר בו כשיעור וכן פסקו הפוסקים.

ר' יונה טעם כסא ומתקן לה.

בבבלי לא נזכר ענין תיקון כוס פגום, ולמדוהו התוס' (נב.) והרא"ש (סי' ח) בפרקין מסוגיית הירושלמי.

א״ר תנחום בר יודן, כבוד היום קודם לכבוד לילה, קדושת הלילה קודמת לקדושת היום.

כן אמרו גם בבבלי פסחים (קה.): כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם, ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום. [ומקורו מתוספתא ברכות (ליברמן ג ח)].

אי זהו כבוד היום [גי׳ רש״ס קידוש היום], ר׳ יוסי בשם רבי יעקב בר אחא ור׳ אלעזר בר יוסף בשם רב בורא פרי הגפן.

כן אמרו גם בבבלי פסחים (קו.): ביום מאי מברך, אמר רב יהודה בורא פרי הגפן.

ר׳ זריקן בר חמוי דר׳ זריקן הזכיר של חנוכה בארץ וקילסו אותו.

בבבלי שבת (כד.) אמרו דחנוכה בברכת המזון אינו יזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה, אמנם רש״י שם פי׳ ׳אינו מזכיר׳ שאינו חייב להזכיר, וכן מבואר שם שהאמוראים הזכירו חנוכה בהודאה שבברכת המזון.

ר׳ בא בריה דרבי חייא בר בא הזכיר דיין אמת בהטוב ומטיב וקילסו אותו.

בבבלי (מו:) הזכירו שבבית האבל מזכירין דיין האמת בברכת הטוב והמטיב, וזה נראה גם הבי׳ בירושלמי.

אכל מהלך עומד ומברך. אכל עומד יושב ומברך. אכל יושב מיסב ומברך. אכל מיסב מתעטף ומברך.

בבבלי (נא:) אמרו: אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, האוכל ומהלך - מברך מעומד, וכשהוא אוכל מעומד - מברך מיושב, וכשהוא מיסב ואוכל - יושב ומברך. והלכתא בכולהו יושב ומברך.

פרק שמיני

הלכה א

משנה. אלו דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה, בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום:

יין והבדלה, לר' יוסי היין קודם להבדלה אפ' לב"ש, לר' מנא הבדלה קודמת ליין ואפ' לב"ה.

בבבלי לא הובא נידון בזה, וכל האמוראים גבי יו"ט שחל להיות במו"ש (פסחים קב:) סברי דיין קודם להבדלה, וכר' יוסי.

מבדילין על השכר אפ' מצוי יין בעיר, ואין מקדשין אלא על היין אפ' אם צריך לילך אחריו ממקום למקום.

בבבלי (פסחים קז.) אמרו שכשם שאין מקדשין על השכר כך אין מבדילין על השכר, אולם אמרו שם שבמקום שהשכר הוא חמר מדינה מבדילין עליו, ויש ראשונים דס"ל דכה"ג אף מקדשין עליו.

נוהגין בבבל במקום שאין יין, שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם ב'מקדש ישראל ואת יום השבת'.

בבבלי (שבת כד:) הובא זה, ומטעמא אחרינא אמרו לה - להאריך התפילה משום סכנה.

בא להן יין אחר המזון, ואין שם אלא אותו הכוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך ברכת המזון על הכוס, ושותה את הכוס. ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין ושותהו.

בבבלי (נב.) מבואר שלב"ש מברך על הכוס ושותהו ואח"כ מברך ברכת המזון שלא על הכוס, דקסברי ב"ש ברכת המזון אינה טעונה כוס, וב"ה סברי ברכת המזון טעונה כוס, ולכך יברך עליו ברכת המזון ואח"כ שותהו.

היה יושב ואוכל בערב שבת, וחשכה לילי שבת, ואין שם אלא אותו הכוס, מודים ב"ש שיברך על המזון תחילה ואח"כ מברך על היום ואחר כך על היין, דהא דמברך על הכוס תחילה לב"ש הוא משום שהוא ברכה קטנה שמא ישכח וישתה, אבל כאן מכיון שצריך הוא לומר קידוש אינו שוכח.

הבבלי לא דן בזה לשיטתו שלעולם מברכים ברכת המזון ואח"כ מברכים על היין.

יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, לרב ור׳ יוחנן אומר יקנ״ה, יין קידוש נר הבדלה. לרבי חנינא נהי״ק, שמלך יוצא ושלטון נכנס מלוין את המלך ואחר כך מכניסין את השלטון. לוי אמר ינה״ק מעין שניהם. ונפק עובדא כרב וכר׳ יוחנן.

בבבלי (פסחים קב:) נאמרו בזה כמה וכמה שיטות, ולהלכה פסקו גם בבבלי יקנ״ה.

ר׳ אבהו כד הוה אזיל לדרומה הוה עביד כר׳ חנינא, וכד הוה נחית לטבריא הוה עביד כרבי יוחנן שלא לחלוק על אדם במקומו.

בבבלי (יבמות יד.) אמרו על ר׳ אבהו לגבי ענין אחר, שבמקומו של ר׳ יוחנן החמיר כר׳ יוחנן ובמקומו של ריב״ל היקל כריב״ל.

טעם הקדמת נר להבדלה בכל ימות השנה כדי שלא יכבה הנר עד שהוא מבדיל, אמנם אינו מקדים נר לקידוש ביו״ט שחל להיות במו״ש דכיון שיש לו סעודה מתוקן הוא נרו שלא יכבה מהרה, ואעפ״כ אינו מקדים נר להבדלה שלא לשנות מסדר כל השבתות.

בבבלי לא נתפרש טעם הקדמת נר להבדלה.

הלכה ב

משנה. בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, ובית הלל אומרים מוזגין הכוס תחילה ואח״כ נוטלין לידים:

מה טעמהון דבית שמאי, שלא יטמאו משקין שבאחורי הכוס מידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. מה טעמהון דב״ה, לעולם אחורי הכוס טמאין. דבר אחר אין נטילת ידים אלא סמוך לברכה. רבי ביבן בשם ר׳ יוחנן אתיא דבית שמאי כרבי יוסי ודבית הלל כרבי מאיר, דתנינן תמן רבי מאיר אומר לידים טמאות וטהורות אמר רבי יוסי לא אמרן אלא לידים טהורו׳ בלבד.

להפריש חלה בטהרה ולנטילת ידים צריך אדם לטרוח מהלך ארבע מילין.

כ״ה גם בבבלי (פסחים מו.): אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש, לגבל ולתפלה ולנטילת ידים - ארבעה מילין.

ה״מ לפניו אבל לאחריו אין מטריחין עליו.

כ״ה בבבלי שם, ושם אמר ר״י בר חנינא אבל לאחריו אפ׳ מיל א״צ, ודייקו מינה דפחות ממיל צריך.

שומרי גנות ופרדיסים אע״פ שאם ילכו לא יהיו צריכים לחזור, כלאחריהן הוא ואין מטרחין אותם.

בבבלי לא הובא נידון זה.

האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה, אבל לא האיש. ואע״ג דלאו כסוי מעליא הוא לא הטריחוה, ואע״פ שבתוך הבית היא יושבת.

בבבלי לא הובא נידון זה.

מים שלפני המזון רשות ושל אחר המזון חובה, ותמה הירושלמי ע״ז, איך אפש״ל שמים ראשונים רשות.

בבבלי (חולין קה.): אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין, מים ראשונים - מצוה, ואחרונים - חובה. מיתיבי, מים ראשונים ואחרונים - חובה, אמצעיים - רשות. מצוה לגבי רשות - חובה קרי לה. וכתבו תוס׳ שם דהא דאינן אלא מצוה נ״מ להא דאמרו בעירובין (יז:) דבמחנה פטורין מרחיצת ידים ואמר אביי לא שנו אלא מים ראשונים אבל מים אחרונים חובה. ולפ״ז מיושבת תמיהת הירושלמי, דרק לגבי מחנה נאמר שאין מים ראשונים חובה, אבל בעלמא ודאי חובה הם.

במים ראשונים נוטל ושונה ומפסיק בין הנטילות, ובשניים אינו שונה.

לא הובא זה בבבלי, אולם רש״י בסוטה (ד:) פי׳ את הגמ׳ שם עפ״ז.

לרבי יוסי בר בר כהנא בשם שמואל אוכלי תרומה יכולים לאכול במפה ולא ליטול ידיהם, ואוכלי חולין חייבים ליטול ידיהם, ואין יכולים לאכול במפה. לרבי יוסי אף אוכלי תרומה חייבים ליטול ידיהם.

בבבלי חולין (קז:) אמרו דהתירו מפה לאוכלי חולין ולא לאוכלי תרומה.

בשם רב אמרו נטילת ידים לתרומה עד הפרק ולחולין עד קשרי אצבעותיו. ור׳ מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי אמר, מן דהוה אכל עם סבי ולא משטף ידוי עד הפרק לא הוה אכל עימיה.

בבבלי חולין (קו:): אמר רב עד כאן לחולין עד כאן לתרומה, ושמואל אמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא, ורב ששת אמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לקולא. ומשמיה דריב״ל אמרו שם כשמואל. ונחלקו הראשונים בביאורו, דלרש״י ועוד ראשונים, לתרומה נוטל עד מקום חיבור האצבעות לפיסת היד, ולחולין נחלקו אם ג״כ עד שם או עד פרק שני של אצבעות. ולהרי״ף לתרומה עד הפרק היינו עד סוף פיסת היד ונחלקו אם גם לחולין בעינן עד סוף היד או עד מקום חיבור האצבעות ליד.

רב הונא אמר אין נטילת ידים אלא לפת בלבד. תני רבי הושעי׳ כל דבר שיש בו ליכלוך משקה.

בבבלי (חולין קו.) אמרו שהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, ואין נטילת ידים אלא לפת. אמנם בפסחים (קטו.) אמרו שכל שטיבולו במשקה בעי נטילת ידים.

רב אמר נטל ידיו בשחרית, אין מטריחין עליו בין הערבים, ובלבד שהתנה שתועיל נטילתו לכל היום, ולא הסיח דעתו מידיו.

כ״ה גם בבבלי (חולין קו:), ושם נחלקו תרי לישני אם איכא מאן דפליג אדרב וס״ל דדווקא בשעת הדחק התירו.

בעל הבית בוצע שהוא יודע כחו של ככרו.

כ״ה גם בבבלי (מו.).

ר״ז משמיה דרב הונא אמר המברך תחילה הוא מברך בסוף.

כ״ה גם בבבלי, ושם אמרו דר׳ אבהו ס״ל דאורח מברך.

סדר נטילת ידים: מים ראשונים עד חמש מתחילין מן הגדול, יותר מיכן מתחילין מן הקטן. באמצע המזון מתחילין מן הגדול. לאחר המזון מתחילין מן המברך, כדי שיתקין עצמו לברכה. ולר״ה הא מיירי כשלא בירך אחד בלבד בראשונה שלכך אין מבורר מי יברך באחרונה.

בבבלי (מו:) יש בזה כמה שינויים וכך אמרו שם: **מים הראשונים** מתחילין מן הגדול. **מים אחרונים**, בזמן שהם חמשה - מתחילין מן הגדול, ובזמן שהם מאה - מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל חמישי, וחוזרין ומתחילין מן הגדול. ולמקום שמים אחרונים חוזרין - לשם ברכה חוזרת. מסייע ליה לרב, דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה - הוא מזומן לברכה.

הלכה ג

משנה. בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן, ובית הלל אומרים על הכסת.

מתניתא בשלחן של שיש ושל פרקים שאינו מקבל טומאה.

בבבלי (נב:) מבואר שאפילו בשולחן שהוא מקבל טומאה, לב״ש מניח את המפה על השולחן, כיון דלדידהו אסור להשתמש בשולחן שני, ואין לחוש שהשולחן טמא ויטמא משקין שבמפה.

מה טעמון דבית שמאי שלא יטמאו משקין שבמפה מן הכסת ויחזרו ויטמאו את ידיו. ומה טעמון דבית הלל לעולם ספק משקין לידים טהור, דבר אחר אין ידים לחולין.

כעי"ז הוא גם בבבלי (שם).

וכבית שמאי יש ידים לחולין. תיפתר או כרבי שמעון בן אלעזר או כרבי אלעזר בי ר' צדוק. כרבי שמעון בן אלעזר דתני רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר הידים תחילה לחולין ושניות לתרומה. או כרבי אלעזר בי ר' צדוק דתנינן תמן חולין שנעשו על גבי הקודש הרי אילו כחולין רבי אלעזר בי ר' צדוק אומר הרי אילו כתרומה לטמא שנים ולפסול אחד.

הסך שמן טהור, נטמא וירד וטבל, בית שמאי אומרים אף על פי שהוא מנטף טהור. ובית הלל אומרים טמא. ואם היה שמן טמא מתחילתו, בית שמאי אומרים כדי סיכת אבר קטן, ובית הלל אומרים משקה טופח. רבי יהודה אומר משום בית הלל טופח ומטפיח. ואינו דומה למשנתינו שלא חשו ב"ה למשקין בלועין שבמפה ואמרו שאינן חשובין משקה, דשמן שעל האדם בעינו הוא, וכאן הוא בלוע במפה.

לא הובא בבבלי ענין זה.

הלכה ד

משנה. בש"א מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים, ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית.

מה טעמהון דבית שמאי מפני אובדן אוכלין. ומה טעמהון דבית הלל אם השמש פיקח הרי זה מעביר פרורין פחות מכזית ונוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית.

כ"ה בבבלי, והוסיפו לפרש דב"ש לא סמכו ע"ז, משום דס"ל דמותר להשתמש בשמש עם הארץ, והוא לא ידע ליטול פירורין קודם כיבוד הבית, וב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה. ולהלכה נפסק בבבלי שמותר להשתמש בשמש ע"ה, וממילא מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים.

הלכה ה

משנה. בית שמאי אומרים נר מזון בשמים והבדלה. ובית הלל אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה. בית שמאי אומרים שברא מאור האש. ובית הלל אומרים בורא מאורי האש:

אמר ר' יהודה, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחילה ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, שבית שמאי

אומרים בשמים ומאור, ובית הלל אומרים מאור ובשמים. [והגר"א גריס איפכא וכ"ה בבבלי].

בבבלי (נב: ופסחים קג.): אמר ר' יהודה, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחילה ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, שבית שמאי אומרים מאור ואח"כ בשמים, ובית הלל אומרים בשמים ואח"כ מאור.

רבי בא ורב יהודא בשם רב, הלכה כדברי מי שאומר בשמים ואחר כך מאור.

כעי"ז בבבלי (שם): נהגו העם כבית הלל ואליבא דר' יהודה.

בית שמאי אומרים כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו אומר על הכוס ואחר כך אומר על שמן ערב. בית הלל אומרים שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו ואומר על שמן ערב.

בבבלי (מג:) איתא איפכא: הביאו לפניהם שמן ויין, בית שמאי אומרים, אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין; בית הלל אומרים, אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן.

לאחר שסך מן השמן טח את השמן בראש השמש. אם היה שמש תלמיד חכם טחו בכותל. שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם.

כ"ה גם בבבלי (מג:), ושם אמרו שאין גנאי בזה אלא במקום שחשודים על משכב זכור. ואמרו שלא אמרו אלא בבגדו, אבל בגופו זיעה מעברא ליה. ובשערו נחלקו אם כבגדו דמי או לא.

המשתמש בכהונה מעל.

לא הובא זה בבבלי. והפוסקים למדוהו מן הירושלמי.

ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. אף ב"ש מודים שאין אומרים שברא פרי הגפן אלא בורא פרי הגפן שהיין מתחדש בכל שנה ושנה והאש אינו מתחדש בכל שעה.

בבבלי (נב:) אסיקנא דבברא ובורא לא פליגי, אלא במאור ומאורי, דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי נהורי טובא איכא בנורא. ולפ"ז לא שייכא כלל נידון הירושלמי שיחלקו גם לגבי יין.

חציו סוס וחציו חמור. ואילו הן הסימנין אמר רבי יהודה כל שאזניו קטנות אמו סוס ואביו חמור. גדולות אמו חמורה ואביו סוס. רבי מנא היה מצווה לאנשי בית הנשיא

שכשהם קונים פרידות יקנו את אלו שאזניהן קטנות שאמו סוסה ואביו חמור. ויש שפי' שמשום כלאים הורה כן, שלא יקנו פרידה אחת ממין זה ואחת ממין מזה.

בבבלי חולין (עט.) אמרו: אמר אביי, עבי קליה בר חמרא, צניף קליה בר סוסיא; ואמר רב פפא, רברבן אודניה וזוטרא גנובתיה בר חמרא, זוטרן אודניה ורבה גנובתיה בר סוסיא. ואמרו שם: אמר ליה ר' אבא לשמעיה, אי מעיילת לי כודנייתא בריספק - עיין להנך דדמיין להדדי, ועייל לי, וזה כעין מ"ש בירושלמי על ר' מנא.

שמואל אמר, לפיכך מברכין על האש במוצאי שבתות שהיא תחילת ברייתה. רב הונא בשם רבי אבהו בשם רבי יוחנן, אף במוצאי יום הכיפורים מברך עליה שכבר שבת האור כל אותו היום.

גם בבבלי (פסחים נג:) הביאו מחלוקת שמואל ור' יוחנן בזה, והקשו שם (נד.) על ר' יוחנן דאמר מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים, מדתניא אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא. ותי' לא קשיא, כאן באור ששבת, כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים.

הלכה ו

משנה. אין מברכין על הנר ועל הבשמים של גוים, ועל הנר ועל הבשמים של מתים, ועל הנר ועל הבשמים שלפני ע"ז. ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו:

במעשן לפני חנותו מברכין אף על הבשמים של גוים.

גם בבבלי אמרו שאין מברכין על בשמים של גויים דווקא במסיבה של גויים, ומשום שסתם מסיבתן לע"ז. והמפרשים ביארו שכך היא כוונת הירושלמי, שבמעשן לפני חנותו אינו למסיבתן.

עששית אף על פי שלא כבת מברכין עליה.

כן מתבאר גם בבבלי, ואדרבא בבבלי מבואר דיותר יש סברא לברך על נר שהיה דולק מע"ש, שהוא נר ששבת, מעל נר שהודלק במו"ש, שאינו אור ששבת. ומ"מ אמרו שם דבמו"ש מברכין גם על נר שלא שבת.

נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא, רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת, לעולם אין מברכין עליה עד שיהיה רואה את השלהבת ומשתמש לאורה.

כעי"ז גם בבבלי (נג:) אלא שלא הובאה שם אספקלריא, ועי' בהערות ע"ס הדף.

חמשה דברים נאמרו בגחלת וחמשה בשלהבת, גחלת של הקדש מועלין בה והשלהבת לא נהנין ולא מועלין. גחלת של ע"ז אסורה ושלהבת מותרת. המודר הנאה מחבירו אסור בגחלתו ומותר בשלהבתו. המוציא את הגחלת לרשות הרבים חייב והשלהבת פטור. מברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת. יש שפי' שע"ז אמר הירושלמי ובלבד הנקטפת, כלו' שדווקא אם השלהבת נקטפת ואינה דבוקה בגחלת, אבל אם היא דבוקה לגחלת אין נהנין ממנה אם היא של ע"ז שמא יהנה מן הגחלת.

כ"ה בבבלי ביצה (לט.) אלא שלא הובא שם מברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת. ותחת זה הובא שם הגחלת כרגלי הבעלים ושלהבת בכל מקום.

אם היו גחלים לוחשות מברכין. ר' יוחנן דקרציון בשם רבי נחום בר סימאי בלבד הנקטפת.

כ"ה גם בבבלי, ואמרו שם דלוחשות היינו כל שהוא מכניס קיסם ביניהן והוא דולק מאליו. ויש שפי' שזה כוונת הירושלמי באומרו ובלבד הנקטפת.

גוי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מגוי מברכין, גוי מגוי אין מברכין.

כ"ה גם בבבלי (נג.), ובי' שם הטעם משום דגוי מגוי יש גזירה אטו גוי ראשון ועמוד ראשון.

רבי אבהו בשם ר' יוחנן מבוי שכולו גוים וישראל אחד דר בתוכו ויצא משם האור, מברכין עליה בשביל אותו ישראל ששם.

בבבלי (נג.) מבואר לא כן, אלא במחצה על מחצה דווקא מברכין, אבל ברוב נכרים אין מברכין.

רבי אבהו בשם רבי יוחנן אין מברכין לא על הבשמים של לילי שבת בטבריא, ולא על הבשמים של מוצאי שבת בציפורין, ולא על הבשמים של אור ערב שבת בציפורין, שאינן עשויין אלא לדבר אחר.

כ"ה בבבלי (נג.): אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים.

אין מברכים לא על הנר ולא על הבשמים של מתים. ודווקא בנתונים למעלה ממיטתו של מת, אבל אם היה נתונים לפני מטתו של מת מברכין, שאני אומר לכבוד החיים הן עשוין.

בבבלי (נג.) לא חילקו היכן נמצא הנר והבשמים, אלא אמרו שאם הוא מת חשוב שאף ביום היו מדליקין נר לכבודו אין מברכים על אותו הנר אף בלילה, ואם לא היו מדליקים לכבודו נר ביום מברכים על הנר בלילה שלהאיר הוא עשוי.

אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ושיעורו אמר רב יהודה בשם שמואל כדי שיהו נשים טוות לאורו. רבי יוחנן אמר כדי שתהא עינו רואה מה בכוס ומה בקערה. רבי חנינא אמר כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע.

בבבלי (נג:) כולהו ס"ל כדי להבחין בין מטבע למטבע, ונחלקו שמא בין איזו מטבע לאיזו מטבע.

תני רבי אושעיא אפילו טריקלין עשר על עשר מברכין. ורבי זעירא היה מחמיר להתקרב לנר שיוכל להנות מאורו בפועל. והקשו עליו תלמידיו מהא דר׳ אושעיא.

בבבלי (נג:) נחלקו בזה, לרב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה, ואפ׳ בריחוק מקום, אמנם רבא שם פליג וס"ל יאותו ממש.

הלכה ז

משנה. מי שאכל ושכח ולא בירך, בית שמאי אומר יחזור למקומו ויברך, ובית הלל אומרים יברך במקום שנזכר. ועד מתי מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו:

פועל שעושה בראש הדקל או בתוך הבור, מודים ב"ש שאין מטריחין אותו שיחזור למקומו ויברך אלא מברך במקום שנזכר.

בבבלי אין נראה שב"ש מודים בזה, אלא אף בזה אומרים ב"ש שיעלה למעלה ויברך, שאמרו שם (נג:): אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם, מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך, יחזור לראש הבירה ויברך. אמרו להן בית שמאי לבית הלל, לדבריכם, מי ששכח ארנקי בראש הבירה, לא יעלה ויטלנה, לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן. ומבואר שהוא עולה לראש הבירה לברך. ואולי יש לחלק בין ראש הבירה לראש הדקל.

עד מתי הוא מברך, רבי חייא בשם שמואל, כל זמן שהוא צמא מחמת אותו סעודה, רבי יוחנן אמר עד שירעב.

בבבלי (נג:) אמרו: כמה שיעור עכול, אמר רבי יוחנן, כל זמן שאינו רעב; וריש לקיש אמר, כל זמן שיצמא מחמת אכילתו. והקשו שריש לקיש אמר כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין, ותי׳, לא קשיא כאן באכילה מרובה, כאן באכילה מועטת.

הלכה ח

משנה. בא להן יין אחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון. ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין. עונין אמן אחר ישראל מברך, ואין עונין אמן אחר כותי מברך עד שישמע כל הברכה:

שמע ולא ענה יצא, ענה ולא שמע לא יצא. ואעפ"כ עונה הוא אמן.

בבבלי (נג:) מבואר שענה ולא שמע לא יצא ואעפ"כ צריך לענות, ובבבלי סוכה (לח:) אמרו שמע ולא ענה יצא.

רב בשם אבא בר חנה ואית דאמרי לה אבא בר חנה בשם רב והוא שענה ראשי פרקים. רבי זעירא בעי הי אינין ראשי פרקים (תהילים קיג א) **הללו יה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'.**

בבבלי (סוכה לח:) אמרו מצוה לענות ראשי פרקים, ופי' שם הראשונים שבראש הפרק אין עונים הללויה אלא חוזרים על ראש הפרק, כגון בהודו לה' אומרים הודו לה'. אבל נראה שם שאינו מעכב. ודלא כהירושלמי שנראה מדבריו שבלא ענה ראשי פרקים לא יצא.

ר' חייא בר אבא הוכיח, שאם שמע ולא ענה יצא, ממה שאנו רואים חכמים גדולים מתפללים בציבור, שמקצתם אומרים ברוך הבא, ומקצתם בשם ה', ויש שפי' שהוא חולק על רב, וסובר שאפ' לא ענה ראשי פרקים יצא.

גם בבבלי (שם) אמרו דמהא דהוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה.

תני רב אושעיא עונה הוא אדם אמן אפילו לא אכל, ואינו אומר ברוך שאכלנו משלו אלא אם כן אכל.

בבבלי (מה:): בא ומצאן כשהן מברכים, אשכחינהו דקא אמרי נברך - אומר ברוך ומבורך, אשכחינהו דקא אמרי ברוך - עונה אמן. אמנם לא אמרו שהוא אומר ברוך שאכלנו משלו דזה לא שייך אלא ברוך ומבורך.

אין עונין אמן יתומה ולא אמן קטופה ולא אמן חטופה. בן עזאי אומר העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים, חטופה יתחטפו שנותיו, קטופה תקטף נשמתו. ארוכה מאריכין לו ימיו ושנותיו בטובה.

כ"ה גם בבבלי (מז.), ונחלקו הראשונים בפי' קטופה וחטופה, רש"י פי' חטופה שחוטף הא' ואינו מבטאה כראוי, וקטופה שמחסר הנון. והערוך (הובא בב"י סי' קכד) מפרש חטופה שאומרה קודם שיסיים המברך ברכתו, וקטופה שחולקה לשתים.

איזו היא אמן יתומה, אמר רב הונא דין דיתיב למיברכה והוא ענה ולא ידע למה הוא ענה. ויש גורסין הדין דחייב למיברכה.

לא נתפרש זה בבבלי, והראשונים הביאו את פי' הירושלמי בזה, והקשו ממעשה דאנשי אלכסנדריא של מצרים (סוכה נא:) שהיו עונים בלא לשמוע. ורש"י תי' דהתם היו יודעים

איזו ברכה הוא מברך, ואע"פ שלא היו שומעין אין בזה חיסרון. ויש שתי' ע"פ הגי' בירושלמי הדין דחייב למיברכה, שאין חיסרון אלא כשלא יצא יד"ח והוא סומך על ברכה זו לצאת בה יד"ח ושם לא היו יוצאין יד"ח.

תנא גוי שבירך את השם עונה אחריו אמן.

לא הובא זה בבבלי.

אמר ר' תנחום אם בירכך גוי ענה אחריו אמן דכתיב (דברים ז יד) **ברוך תהיה מכל העמים.**

לא הובא זה בבבלי.

פרק תשיעי

הלכה א

משנה. הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו:

הרואה מקום שנעשה בו נס ליחיד אינו מברך.

הרואה מקום שנעשה בו נס לאביו או לרבו נסתפקו בירושלמי אם מברך.

הרואה מקום שנעשה בו נס לאדם מסוים כיואב בן צרויה, או למי שנתקדש שם שמים על ידו נסתפקו בירושלמי אם מברך, ותלוי בגרסאות אם נשאר הדבר בספק או שלמסקנת הירושלמי מברך. ולכאו׳ מהמשך הירושלמי יש להוכיח שמברך.

הרואה מקום שנעשה בו נס לשבט, למ״ד כל שבט ושבט איקרי קהל צריך לברך, למ״ד כל השבטים קרויין קהל - אין צריך לברך.

להבבלי נמי אינו מברך בנס שנעשה ליחיד אלא אותו יחיד שלו נעשה הנס.

על נס של אביו ואבי אביו לגי׳ הרי״ף והגאונים בגמ׳ מברך.

נס של רבו לא נתפרש בבבלי, והרשב״א הוציא מהגמ׳ לגבי ברכת הגומל שמברכים. והרמב״ן בתוה״א נקט שמברך על רבו כשם שמברך על אביו.

נס שנעשה לאדם מסוים לא נתפרש דינו בבבלי, ונס שנתקדש בו שם שמים מבואר שמברכים עליו, שכן אמרו שמברכים על גוב אריות ועל כבשן האש שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה.

נס של שבט לא נתפרש דינו בבבלי.

הרואה בבל צריך לברך חמש ברכות -

ראה פרת - אומר: ברוך עושה בראשית.

ראה מרקוליס - אומר: ברוך ארך אפים.

ראה ביתו של נבוכדנצר - אומר: ברוך שהחריב ביתו של אותו רשע.

ראה מקום כבשן האש וגוב אריות - אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

ראה מקום שנוטלין ממנו עפר - אומר: ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים.

ראה בבל - אומר: (ישעיה יד כג) **וטאטאתיה במטאטא השמד.**

גם בבבלי הזכירו ברכות אלו, והוסיפו שם: ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה

ולגבי פרת אמרו בבבלי: הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל, רב יוסף אמר, מאיהי דקירא ולעיל.

ולא הזכירו שם ראה בבל אומר וטאטאתיה במטאטא השמד.

רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב, כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה.

רב אמר, צריך לומר אתה, ושמואל אמר, אינו צריך לומר אתה. [והראשונים גרסו ושמואל אמר צריך לומר א-להינו].

אין להוסיף שבח על הגדול הגיבור והנורא שהוא המטבע שתקנו חכמים.

הפותח ביו"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א - הרי זה חכם.

באל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד - הרי זה בור.

באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד ה"א - הרי זה בינוני.

ביו"ד ה"א וחותם באל"ף למ"ד - הרי זו דרך אחרת.

בבבלי (מ:) אמרו: אמר רב, כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. ורבי יוחנן אמר, כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. ושם אמרו: אמר אביי, כוותיה דרב מסתברא. אולם רוב הראשונים פסקו כותיה דר' יוחנן. ובירושלמי כאן אף משמיה דרב אמרו שבלא מלכות אינה ברכה.

לא הוזכר בבבלי ענין אמירת אתה, ולא אמירת א-להינו, ובנוסחאות הברכות המובאות בבבלי מוזכר אתה וא-להינו, אולם במעשה דבנימין רעיא (מא:) אמרו שבאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא, ואע"פ שאין שם לא אתה ולא א-להינו, ומוכח דאינו מעכב.

אף בבבלי (לג:) אמרו שאין להוסיף שבח על הגדול הגיבור והנורא.

ענין הפתיחה והחתימה ביו"ד ה"א וכו' לא הובא בבבלי.

הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה, אם נעקרה מכל ארץ ישראל אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו. נעקרה ממקום אחד - אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה.

ולגי' הרא"ש, אם נעקרה מא"י אומר ברוך שעקר ע"ז מארצינו, ואם מחו"ל אומר ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה.

הרואה ע"ז אומר ברוך ארך אפים.

נעקרה ממקום אחד ונקבעה במקום אחר, מקום שניתנה בו אומר: ברוך ארך אפים, ומקום שנעקרה ממנו אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה.

ואומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו כשם שעקרתה אותה מן המקום הזה כך תעקור אותה מן המקומות כולם ותחזיר לב עובדיה לעובדך. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף בחוצה לארץ צריך לומר כן.

העובר לפני בתי עבודה זרה - אומר: (משלי טו כה) **בית גאים יסח ה'.**

ראה אותם מזבלין לעבודה זרה - אומר: זבח לאלהים יחרם.

בבבלי מבואר שאף כשנעקרה ממקום אחד בא"י, מברך שעקר ע"ז מארצינו, [אמנם ג' בה"ג שם מן המקום הזה].

יש לדקדק מן הבבלי שאף בחו"ל מברכים ברכה זו. וכ"כ הרמב"ם.

גם בבבלי אמרו שברואה מרקוליס אומר ברוך ארך אפים, וכתבו שם התוס' דמרקוליס לאו דווקא.

לא הובא בבבלי הדין בנעקרה ממקום אחד ונקבעה ממקום אחר.

גם בבבלי הובא לומר ותחזיר לב עובדיהם לעבדך ופלוגתא דתנאי אם אומר כן אף בחו"ל.

בבבלי אמרו שעל בתי גויים בישובן אומר בית גאים יסח ה', ולא אמרו שם כן ביחס לבתי עבודה זרה.

לא הוזכר בבבלי דין ראה אותם מזבלים.

הרואה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הכיפח ואת הננס אומר: ברוך משנה את הבריות.

את הקטוע ואת הסומא את מוכי שחין אם היו שלמים ונשתנו אומר: ברוך דיין האמת, אם היה כן ממעי אמו אומר ברוך משנה את הבריות.

בבבלי ג"כ אמרו על הכושי וחבריו שמברך משנה הבריות, ועל הקטע והסומא וחבריו שמברך דיין האמת, ועל הבהקנים אמרו שם שאם היו ממעי אימן מברך משנה הבריות ואם לבתר דאתיליד, מברך דיין האמת, ולא אמרו שם כן על הקטע והסומא. והיה מקום ללמוד שלהבבלי אין מברך משנה הבריות אלא על בריה משונה כעין בהקנים אבל על סומא וכיו"ב לא, ומ"מ הפוסקים פסקו לברך משנה הבריות.

הרואה אילנות נאים ובני אדם נאים אומר: ברוך שכן ברא בריות נאות בעולמו.

הובא גם בבבלי.

אפ' ראה נכרי אומר כן ואין בזה משום לא תחנם, שאינו אומר אלא שכך ברא בריות נאות בעולמו, שכן אפילו ראה גמל נאה סוס נאה חמור נאה אומר ברוך שברא בריות נאות בעולמו.

כ"ה גם בבבלי (ע"ז כ).

תני: רבי יהודה אומר שלשה דברים צריך אדם לומר בכל יום: ברוך שלא עשאני גוי, ברוך שלא עשאני בור, ברוך שלא עשאני אשה. ברוך שלא עשאני גוי - שאין הגוים כלום, 'כל הגוים כאין נגדו'. ברוך שלא עשאני בור - שאין בור ירא חטא. ברוך שלא עשאני אשה - שאין האשה מצווה על המצות.

בבבלי מנחות (מג:) אמרו שאין מברכין שלא עשני בור אלא שלא עשני עבד.

קרא הגבר אומר: ברוך חכם הרזים. לגי' הגר"א אומר ברוך שנתן לשכוי בינה.

בבבלי (ס:) אמרו שמברך אשר נתן לשכוי בינה.

הרואה אוכלוסין אומר: ברוך חכם הרזים. שכשם שאין פרצופין דומין זה לזה כך אין דעתן דומה זה לזה. בן זומא כשהיה רואה אוכלוסין בירושלים אומר ברוך שברא כל אלו לשמשיני.

כ"ה גם בבבלי (נח.).

הלכה ב

משנה. על הזיקים ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות הוא אומר: ברוך שכחו מלא עולם.
על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות הוא אומר: ברוך עושה בראשית.
רבי יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר: ברוך שעשה את הים הגדול, בזמן שהוא רואה לפרקים.
על הגשמים ועל בשורות טובות הוא אומר: ברוך הטוב והמטיב.
ועל שמועות הרעות הוא אומר: ברוך דיין אמת:

מתריעין על הזועות.

לא הוזכר דין זה בבבלי.

המברך על הברקים אם היו רצופים דיו פעם אחת ביום. ואם היו מופסקין מברך על כל אחד ואחד.

לא הובא זה בבבלי.

הרואה ברק או שומע רעם והיה יושב בבית הכסא אם יכול לצאת ולברך בתוך כדי דיבור, יצא ויברך. ואם לאו לא יברך.

לא הובא זה בבבלי.

הסתפקו בירושלמי בהיה יושב בתוך ביתו ערום, אם רשאי להוציא ראשו חוץ לחלון ויברך. וכן בהיה יושב במגדל ערום, אם רשאי להוציא ראשו חוץ לחלון ויברך.

בבבלי סוכה (י:) הביאו ברייתא שהיושב בביתו ערום לא יוציא ראשו חוץ לחלון ויברך, והיינו אפ' למ"ד ליבו רואה את הערוה מותר, ולמ"ד אסור כ"ש דאסור דהא ליבו רואה את הערוה.

על הרוחות כשבאין בזעף אומר ברוך שכחו מלא עולם. וכשבאים בנחת אומר ברוך עושה בראשית.

בבבלי (נט.) פי' את המשנה ברוחות זעף, אולם לא הובא שם הדין שכשבאים בנחת מברך עושה מעשה בראשית.

רבי יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול. בזמן שהוא רואה אותו לפרקים. וכמה הוא פרק - אחד לשלשים יום.

הרואה את ירושלים בחורבנה כמה פעמים בתוך שלשים יום - אין צריך לקרוע, לאחר שלשים יום - צריך לקרוע.

בבבלי (נט:) ג"כ פי' דפרקים הוא א' לל' יום, ולגבי קריעה על ירושלים, לא הובא דין זה בבבלי.

הרואה את החמה בתקופתה, ואת הלבנה בתקופתה, ואת הרקיע בטיהרו - אומר ברוך עושה בראשית.

אמר רב חונה, הדא דתימר בימות הגשמים בלבד, לאחר שלשה ימים.

בבבלי ג"כ הזכירו ברכות אלו של חמה לבנה ורקיע בטהרו, ושם הלשון לבנה בגבורתה, ונראה דהיא תקופתה דירושלמי.

ולגבי רקיע בטהרו אמר אביי שם (נט.) דמברך לה כי אתא מטרא כולי ליליא, ובצפרא אתא אסתנא, ומגליא להו לשמיא. ולא כירושלמי כאן שהצריכו שלשה ימים מעוננים.

עוד אמרו שם דפליגי ארפרם בר פפא אמר רב חסדא דאמר מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה.

הרואה את הלבנה בחידושה - אומר ברוך מחדש חדשים.

ונחלקו אמוראים עד מתי מברך ברכה זו, י"א עד שיתמלא חצי הלבנה, וי"א כל זמן שמתמלאת פגימתה, והיינו עד י"ד יום ויום י"ד בכלל.

בבבלי סנהדרין (מב.) אמרו דבמערבא מברכים על החודש ברוך מחדש חדשים, אולם מסקנא דהתם לברך אשר במאמרו ברא שחקים וכו'.

ושם (מא:) נחלקו אמוראי אם מברכים לה עד ז׳ או עד ט״ז [היינו עד ט״ז ולא עד בכלל], ונחלקו אם עד שתתמלא חצי פגימתה, או כל פגימתה, והיינו כעין המחלוקת שבירושלמי כאן, אלא שנחלקו לגבי יום ט״ו אם מברכין בו.

נוסח תפילת ר״ח: נחלקו בנוסח החתימה, רבי יוסי בר נהורייא אמר, מקדש ישראל מחדש חדשים. רבי חייא בר אשי אמר, מקדש ישראל וראשי חדשים.

שמואל אמר, צריך לומר והשיאנו.

רב אמר, צריך להזכיר בה זמן.

בבבלי (מד. ומט.) הנוסח מקדש ישראל ור״ח.

לא הוזכר בבבלי אמירת והשיאנו בר״ח, אולם מנהגא דידן שלא לאמרו, ועי׳ להלן לגבי זמן.

בבבלי עירובין (מ:) מוכח שאין אומרים זמן בר״ח מדאבעיא להו כן לגבי ר״ה.

העובר בין הקברות של מתי ישראל אומר בא״י מחיה המתים. רבי חייא בשם רבי יוחנן, ברוך נאמן בדברו ומחיה המתים. רבי חייא בשם רבי יוחנן, היודע מספרכם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר מעל עיניכם בא״י מחיה המתים. רבי אליעזר בשם רבי חנינא, אשר יצר אתכם בדין וכלכל אתכם בדין וסילק אתכם בדין ועתיד להחיותכם בדין היודע מספרכם הוא יגלה עפר מעיניכם ברוך מחיה המתים.

במתי אומות העולם אומר: (ירמי׳ נ יב) **בושה אמכם מאד חפרה יולדתכם וגו׳.**

גם בבבלי (נח:) הזכירו זה, ושם אמרו ׳הרואה קברי ישראל׳ וכו׳ ולא ׳העובר בין הקברות׳ כבירושלמי, ולכאורה פליגי.

הנוסח בבבלי: ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין. מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן: ויודע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך מחיה המתים. והוא כעין נוסחת ר״א בשם ר׳ חנינא.

הרואה הקשת בענן אומר: בא״י זוכר הברית. רבי חייא בשם רבי יוחנן: נאמן בבריתו וזוכר הברית.

גם בבבלי (נט.) הביאו דין ברכה על הקשת, ובנוסח הברכה הביאו שתי נוסחאות: ברוך זוכר הברית, או, נאמן בבריתו וקיים במאמרו. ומסקנינן, אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו. והוא כר״ח בשם ר׳ יוחנן דירושלמי.

על הגשמים מברך הטוב והמטיב.

כמה גשמים ירדו ויהא אדם צריך לברך, בתחילה כדי רביעה. ובסוף, נחלקו אמוראים אם כדי שיודחו פני הקרמיד, או שתשרה המגופה, או אפילו כל שהוא.

ורבי יוסה בשם רבי זעירא אמר דשיעורים האלו להפסיק תענית נאמרה ולא לברכה, וכ״נ הכרעת הירושלמי.

שיעור כדי רביעה [שבו תלוי הברכה, או הפסק תענית כנ״ל]: מלא כלי מחזיק שלשה טפחים דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר, בתחילה טפח, ובשנייה שני טפחים ובשלישית שלשה טפחים. ולגי׳ הבר״ר בקשה טפח, בבינונית טפחיים ובשבעה שלשה טפחים.

רבי יהודה בר יחזקאל אמר, אבא מברך על ירידת גשמים ״יתגדל ויתקדש ויתברך ויתרומם שמך מלכינו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו שאת ממניעין זו מזו׳.

רבי יודן מגדליא, היה מברך על ירידת גשמים: אלף אלפין וריבי ריבוון חייבין להודות לשמך מלכינו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו שאת גומל טובה לחייבים. וכן היה רבי סימון מברך.

בבבלי אמרו שמברכים על הגשמים כשיצא חתן לקראת כלה. ואמרו כן לגבי ברכת מודים אנחנו לך על כל טיפה, ולגבי ברכת הטוב והמטיב תלוי בפי׳ הסוגיא שם, שלהרמב״ם והריטב״א אף היא תלויה בשיעור זה, ולרש״י ברכת הטוב והמטיב אין מברכים אותה אלא בשיעור מרובה יותר. ועי׳ ע״ז בהרחבות.

לענין הפסקת תענית אמרו בבבלי תענית (כה:): עד מתי יהו הגשמים יורדין והצבור פוסקין מתעניתם? כמלא ברך המחרישה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, בחרבה - טפח, בבינונית - טפחיים, בעבודה - שלשה טפחים. והוא כעין מ״ש בירושלמי לגי׳ הב״ר.

אמנם לענין שיעור רביעה אמרו בתענית (ו:): רביעה ראשונה כדי שתרד בקרקע טפח, שניה - כדי לגוף בה פי חבית.

בבבלי הובא ג״כ נוסח הברכה של מודים אנחנו לך על כל טיפה וכו׳, והוא כעין נוסחאות הברכה שהובאו בירושלמי, אולם חילקו שם ופי׳ אימתי מברך ברכה זו ואימתי מברך הטוב והמטיב, ולא כהירושלמי שנראה מדבריו שאין ברכה זו מעיקר התקנה אלא מנהג חכמים לברכה תחת הטוב והמטיב.

אמר רבי זעירא, תני תמן ראה זול בא לעולם ושובע בא לעולם נהר מספיק למדינה - אומר ברוך הטוב והמטיב.

אמרו לו מת אביו - אומר ברוך דיין האמת. מת והורישו - אומר ברוך הטוב והמטיב.

גם בבבלי (נט:) הובא הדין שבמת אביו והורישו אומר דיין האמת והטוב והמטיב, ושם העמידו זה דווקא בדאית ליה אחי דירתי בהדיה, ועי׳ להלן על דעת הירושלמי בזה.

הלכה ג

משנה. בנה בית חדש וקנה כלים חדשים - אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה. מברך על הרעה מעין הטובה. ועל הטובה מעין הרעה.
הצועק לשעבר הרי זה תפלת שוא. כיצד היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא. היה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר ואומר יהי רצון שלא יהיה בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא:

קנה כלים חדשים מברך שהחיינו, ולא סוף דבר חדשים אלא אפילו שחקים כאילו הם חדשים לו.

לא הובא זה בבבלי.

קנה - אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. ניתן לו - אומר ברוך הטוב והמטיב.

בבבלי אמרו שעל טובה שלו אומר שהחיינו ועל שלו ושל חברו אומר הטוב והמטיב, וכתב הרשב"א שהוא דלא כירושלמי זה דמשמע שאפ' ניתן לו לבדו כיון דמתנה היא מברך הטוב והמטיב. והרא"ש כתב דאף בניתן לו יש טובה לנותן, שאם המקבל עני הרי עשה מצוה, ואם הוא עשיר טובה היא לו שקיבל מתנתו.

לבש בגדים - אומר ברוך מלביש ערומים.

לא הוזכרה ברכה זו בבבלי לגבי קנה כלים חדשים, אלא לגבי ברכות שבכל יום ויום (ס:), ולמודוהו הפוסקים מן הירושלמי.

העושה סוכה: לעצמו - אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה. לאחרים: לעשות לו סוכה לשמו.

וכן שאר כל המצוות שמקיימים בחפץ מסוים כלולב ציצית תפילין ומזוזה, כשעושה החפץ של מצוה מברך על עשייתו.

בבבלי מנחות (מב:) הסיקו דלא כהירושלמי, ואמרו שם דכל מצוה שעשייתה גמר מצוה, כגון מילה, צריך לברך, וכל מצוה שעשייתה לאו גמר מצוה, כגון תפילין, א"צ לברך.

כל המצוות מברך עליהן כשמקיים מצוותן, כגון כשמניח תפילין וכשמתעטף בציצית וכן כל כיו"ב.

פשוט בכמה מקומות בבבלי.

הנכנס לישב בסוכה - אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה.

משהוא מברך עליה לילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד.

בבבלי סוכה (מו.) הובאה בזה פלוגתא, דלרבי מברך בכל פעם שנכנס, ולרבנן די לו בפ"א, ואסיקנא התם הלכתא כרבי.

הנוטל לולב - אומר על נטילת לולב ואשר החיינו. ומברך בכל שעה ושעה שהוא נוטלו.

אף בבבלי (שם) אמרו כן, ואפ' לרבנן דרבי, ובי' משום דבלולב מפסקי לילות מימים.

התורם והמעשר - אומר ברוך אקב"ו להפריש תרומה ומעשר. לאחר - להפריש תרומה ומעשר לשמו.

לא הוזכרה ברכה זו בבבלי.

המל - צריך לברך ברוך אקב"ו על המילה.

אבי הבן - אומר ברוך אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

העומדים שם - צריכין לומר כשם שהכנסתו לברית כן תכניסהו לתורה ולחופה.

המברך - צריך לברך ברוך אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשאירו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת אל חי חלקינו צורינו צוה להציל ידידות שאירנו משחת. ברוך אתה ה' כורת הברית.

הובא כ"ז בבבלי שבת (קלז:) ושם הנוסח צוה להציל ידידות שארינו משחת **למען בריתו אשר שם בבשרינו.**

לרבי יוחנן כל מצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. לרב הונא ושמואל בשעת עשייתן.

ומודים רב הונא ושמואל בתקיעה וטבילה שאין מברכים עליהן בשעת עשייתן מפני שא"א, וי"א אף קדושין בבעילה.

אמר רבי יונה, אף תפילין אין מברך בשעת הנחתן, מפני שאין הנחתן מושכת זמן, ועד שלא הניח לא הניח ומשהניח כבר הניח.

בבבלי פסחים (ז:) ובעוד מקומות, אמרו שמברך עובר לעשייתן, ומשמיה דשמואל אמרו כן.

בבבלי פסחים (שם) אמרו מתחילה שעל כולן מברך עובר לעשייתן חוץ מן התקיעה וטבילה, אולם הסיקו סמי מכאן תקיעה, ואטבילה דווקא אין מברכין עובר לעשייתה, כיון דאכתי גברא לא חזי. ופרש"י בטבילת בע"ק, וקודם שבטלה תקנת עזרא, ובע"ק אסור בד"ת, והגאונים פי' בטבילת גר וקודם טבילה אינו ישראל ואכתי לא נצטווה.

על השחיטה לרבי יוחנן מברך עובר לשחיטה. לר׳ יוסי בן נהוראי משישחוט שמא תתנבל שחיטתה. אבל א״צ להמתין לבדקה מטריפות בני מעים שחזקת בני מעיים כשרים.

בבבלי פסחים (ז:) מבואר דלא חיישינן שמא תתנבל השחיטה ומברך לפניה.

תני: שחטה ונטלו הזאבים מעיה ולא בדקן כשירה, שבני מעיים בחזקת כושר.

משמע דלכתחילה בודק בני מעים, ובבבלי חולין (ט.) נראה שא״צ לבדוק בני מעים אפ׳ לכתחילה.

היתה אשתו מעוברת ואמר יה״ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפילת שוא, דבית ר׳ ינאי אמרי ביושבת על המשבר היא מתניתא, הא קודם כן יצלי.

בבבלי (ס.) אמרו דלא מהנו רחמי אלא בתוך ארבעים יום וה״מ כגון דאזריעו שניהם בב״א.

הלכה ד

משנה. הנכנס לכרך מתפלל שתים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.
בן עזאי אומר: ארבע, שתים בכניסתו ושתים ביציאתו, ונותן הודאה לשעבר וצועק על העתיד לבא:

הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בכניסתו מהו אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום. ביציאתו אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי וכו׳.

בן עזאי אומר מברך ארבע. שתים בכניסתו ושתים ביציאתו. בכניסתו הוא אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום. נכנס אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי שנכנסתי לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוציאני מתוכו לשלום. כשיצא אומר - יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתוציאני מכרך זה לשלום. יצא אומר - מודה אני לפניך ה׳ אלהי שהוצאתני לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוליכני לביתי לשלום או למקום פלוני לשלום.

הדא דאמר במדורות עכו״ם אבל בישראל אין צריך לברך. ואם היה מקום שהורגין שם, אפילו במדורות ישראל צריך לברך.

כעין נוסחאות אלו איתא בבבלי.

בבבלי פליגי תרי לישני, אם מתני׳ אינה אלא בכרך שאין דנין והורגין בו, אבל בכרך שדנין והורגין בו [כלו׳ שהורגין בו בדין] לית לן בה. או דאפילו בכרך שדנין והורגין בו, זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ומ״מ כרך שדנין והורגין בו קל יותר

להבבלי, אבל להירושלמי כרך שהורגין בו חמור, שבו אפ' במדורות ישראל צריך להתפלל, ונראה שהכל תלוי באלו גויים מדובר.

נכנס לבית הכסא מברך שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.

בכניסתו מהו אומר - כבוד לכם המכובדים משרתי קודש, דרך ארץ הוא, פנו דרך ברוך האל הכבוד.

כשהוא יוצא מהו אומר - ברוך אשר יצר את האדם בחכמה.

כעי"ז איתא בבבלי (ס:) אלא שבכניסה לא אמרו שם נוסח ברכה, אלא התכבדו מכובדים בלא חתימה בברכה.

הנכנס למרחץ מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.

בכניסתו מהו אומר - יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת, ואל יארע דבר בנפשי, ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עונותי, ותצילני מזו ומכיוצא בו לעתיד לבוא.

כשהוא יוצא אומר - מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור.

וה"מ במרחץ שהיא ניסוקת, אבל במרחץ שאינה ניסוקת אינו אומר אלא מהיזק חמין בלבד.

תפלת המרחץ אינה טעונה עמידה.

בבבלי (ס.) איתא כעין נוסחאות אלו.

מסקנת הבבלי שלא לומר ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי, שלא לפתוח פה לשטן.

הלכה ה

משנה. חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על המטובה. שנא' (דברים ו ה) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך.

בכל לבבך - בשני יצרים ביצר טוב וביצר רע.

בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך.

בכל מאודך - בכל ממונך, דבר אחר בכל מאודך בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הוי מודה לו מאד מאד.

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים.

ולא יכנם להר הבית במקלו, ובמנעלו, ובפונדתו ובאבק שעל רגליו. ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם, ומשקלקלו המינין אמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם.

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, שנאמר (רות ב ד) והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם. ואומר (שופטים ו יב) ה' עמך גבור החיל. ואומר (משלי כג כב) אל תבוז כי זקנה אמך. ואומר (תהילים קיט קכו) עת לעשות לה' הפרו תורתך, ר' נתן אומר: הפרו תורתך עת לעשות לה':

המיסך את רגליו - לא יתן פניו למזרח ואחוריו למערב אלא לצדדין. ר' יהודה אומר, בשעת המקדש. רבי יוסי אומר, מן הצופים ולפנים. רבי עקיבה אומר, בכל מקום, ובלבד במקום שאין בו כותל.

הובא זה גם בבבלי (סא:) ושם לא הובא ובלבד במקום שאין בו כותל בדעת ר"ע המחמיר, אלא בדעת ר' יוסי המיקל, והיה אפש"ל דלהבבלי לר"ע אפ' כותל לא מהני, וכ"כ הב"י בדעת הרמב"ם, אולם רוב ראשונים נקטו כהירושלמי שאף לבבלי אפ' לר"ע מהני כותל, וכ"פ השו"ע.

בבבלי אמרו דכ"ז ביהודה אבל בגליל נפנה דווקא צפון ודרום.

המטיל מים - הרי זה הופך פניו כלפי צפון. המיסך את רגליו - הרי זה הופך פניו כלפי דרום. אמר רבי יוסי בי רבי בון, הדא דאמר מתניתא מן הצופים ולפנים. ורבי עקיבה אומר, בכל מקום, ובלבד במקום שאין שם כותל. ורש"ס לא גריס כאן לדברי ר"ע.

בבבלי לא הובא דין המטיל מים כלל. והרמב"ם (בית הבחירה ז ט) פסק זאת ע"פ הירושלמי, ולא אסר הרמב"ם אלא מן הצופים ולפנים ומשמע דגרס כרש"ס.

לא יפרע עד שישב.

הובא גם בבבלי (סב.).

לא ישב עד שישפשף.

הובא כעי"ז בבבלי (שם): משמש ושב ואל תשב ותמשמש.

לא יקנח בימין אלא בשמאל.

הובא גם בבבלי (שם).

לא יכנס אדם בהר הבית במנעלו ובאבק שעל רגליו ומעותיו צרורין בסדינו ואפונדתו עליו מבחוץ.

כעי"ז איתא בבבלי (סב:) ובפונדתו המופשלת לו מאחריו, ומשני התלמודין משמע דדווקא בגלוי אסור.

לא היו עונין אמן בבית המקדש, ומה היו אומרים - ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

כ"ה גם בבבלי (סג.).

תורי ציון

תורתכות

פרק ראשון

בענין ק"ש קודם צאה"כ

הנה המנהג בזמן הראשונים בארצות צפון היה, שהיו קוראים ק"ש בברכותיה ומתפללין קודם צאת הכוכבים, ועמדו ע"ז הראשונים שהוא נגד הדין המפורש במשנה ונחלקו בזה הראשונים לשתי כיתות.

רש"י כתב שאין יוצאין יד"ח בק"ש זו כיון שקוראים אותה שלא בזמנה, ויוצאין יד"ח ק"ש בקריאת שמע שעל המיטה, שאדם קורא פרשה אחת, שדי בה מן התורה, ובביהכנ"ס אין קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת. וכדברי רש"י כתבו הראב"ד (בהשגותיו לבעה"מ) ותר"י והרשב"א בסוגיין. והביאו הראשונים דברי הירושלמי בריש פרקין, לראיה למנהג זה, שאמרו בירושלמי 'הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו א"כ למה קוראים אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת'. והבינו אלו הראשונים שהיו קוראים אותה בבית הכנסת בברכותיה, וק"ש של חובה היו קוראים על מיטתן.

אמנם התוס' הקשו ע"ז, איך אפשר שק"ש של חובה לא יקראו אלא פרשה אחת ובלא ברכותיה, וק"ש שאינה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת בה יאמרו הברכות וג' פרשיות. על כן פי' התוס' שק"ש העיקרית היא ק"ש שבביהכנ"ס, ואע"פ שקוראים אותה קודם צאה"כ כדאי הם התנאים הסוברים שזמן ק"ש מבעו"י לסמוך עליהם בשעת הדחק, ועליהם סומכים להקדים זמן ק"ש. וכ"כ הרא"ש והטור ובעה"מ והרא"ה והריטב"א. [ונראה דגם אינהו מודו שסמכינן ג"כ אק"ש שעל המיטה לענין לצאת יד"ח ק"ש דאורייתא, ולא סמכינן אשאר תנאי אלא לגבי ברכות וב' פרשיות אחרונות שאינן מן התורה. וכ"נ מדברי כמה ראשונים בהדיא].

וכמה ראשונים התנגדו למנהג זה כמוש"כ רה"ג בתשו' שהובאה בכמה ראשונים 'דכמה קהילות אקילו בעוונות לנהוג כך', וכ"כ הראב"ד בתשובה. [ואע"פ שבהגהותיו לבעה"מ הליץ על המנהג].

ופי' התוס' ואלו הראשונים כוונת הירושלמי [שהביא רש"י כראיה לשיטתו], שהיו קוראים ק"ש בלא ברכותיה, כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

ולכאורה יש להקשות על שיטת התוס', שא"כ לא סמכו בני מנהג הירושלמי גאולה לתפילה, שהרי התפללו קודם צאה"כ וק"ש בברכותיה קראו רק לאחר צאה"כ, נמצא שהתפללו בלא ברכות ק"ש. ונראה שהתוס' יפרשו דמנהג זה דהירושלמי לא

ס"ל כר' יוחנן שסומכים גאולה לתפילה של ערבית, אלא ערבית מתפללים בלא סמיכת גאולה.

ויש להוכיח כן מהירושלמי לקמן, שאמרו שאומרים אמת ויציב לאחר קריאת שמע שעל המיטה, ומוכח שק"ש של חובה היו קוראים על המיטה, ובברכותיה היו קוראים אותה, וא"כ לכאורה בבית הכנסת לא היו קוראים אותה בברכותיה אלא כקורא בתורה כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

אולם יל"ע, שא"כ מהו זה שהקשו 'מפני מה קורין אותה בבית הכנסת' דמשמע שאם היו יוצאים יד"ח בזה הוה ניחא ליה, הלא המעשה מוכיח שאינה ק"ש של חובה שהרי קוראים אותה בלא ברכותיה, ואין קוראין אותה כדי לצאת יד"ח. ויש ליישב דאם הוה אמרינן שיוצאין בה יד"ח, היינו מפרשים שקוראין אותה בבית הכנסת, כדי שאם ישכח אדם לקרותה על מיטתו יקראנה לכה"פ בבית הכנסת, אולם כיון שאין יוצאין למה קורין אותה בבית הכנסת, וע"ז תי' מה שתי'.

והנה להלן (הלכה ה) בענין ק"ש של שחרית, הירושלמי מביא מעשה שהיו שקראו אותה אחר ג' שעות, ואמרו שלא לגעור בהם כיון שאין קוראים אותה לצאת יד"ח אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, והיו שנחלקו שם ואמרו שצריך למחות מפני ההדיוטות שלא יהו אומרים שיוצאין בה באותה שעה.

וגם שם יש לדון אימתי היו מברכים הברכות שעם הק"ש, שלכאורה היה נראה כיון שלא קוראין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, ודאי אין מברכים עימה הברכות, ומברכים אותן עם ק"ש של חובה, אולם א"כ קשה למה יטעו ההדיוטות לומר שק"ש של חובה היא הלא יראו שאין מברכים עימה הברכות.

ולכאורה צריך לדחוק, שההדיוטות יטעו וילמדו מכך שקורין עתה ק"ש, שזמן ק"ש הוא, ואע"פ שאין מברכים הברכות עימה.

אולם במאירי מצינו חידוש, שהוא כתב שמברכים ברכות ק"ש פעמיים, אחת על ק"ש של חובה ואחת על ק"ש שבבית הכנסת. ולכאורה תמוה שהרי ברכה לבטלה היא מאחר שכבר ברכוה.

ונראה לבאר דעתו שהנה ברכות ק"ש אינן כברכות המצוות, אלא הם ברכות המצטרפות לתוכן פרשיות ק"ש עצמן. ומצינו ברמב"ם שכתב שהמסופק אם קרא ק"ש חוזר וקורא בברכותיה. ותמהו עליו שהרי הוא עצמו פסק שהמסופק אם חייב במצוה אינו חוזר ומברך כשמקיימה, ומאי שנא ק"ש. והבי' בזה נראה, שברכת המצוות אינה שייכת לעצם המצוה שעליה מברכים, ושני דינים הם, לעשות המצוה, ולברך עליה, ועל כן אם ספק לו אם קיים המצוה צריך לקיימה, אבל לא לברך עליה, אולם ברכות ק"ש הם חלק מעצם הקריאה שתוכנם מצטרף לתוכן פרשיות ק"ש,

ועל כן אם נסתפק לו אם קרא ק"ש, שדינו לחזור ולקרוא ק"ש, יקרא את שמע כתיקונה, והיינו בברכותיה.

ועפ"ז יש מקום לבאר את דברי המאירי, דס"ל שהדין לעמוד בתפילה מתוך ד"ת אינו הנהגה טובה בעלמא שנהגו בה, אלא כך הוא סדר שתקנו חכמים לעמוד ממנו לתפילה [עכ"פ בציבור], ומצד סדר זה הוא קורא את שמע ואע"פ שאינו יוצא בו יד"ח, ומשו"ה מברכים עימה ברכותיה כיון שכך היא צורת קריאת שמע, ואעפ"כ כשהוא חוזר וקורא ק"ש חוזר ומברך כיון שלא בירך ברכותיה בזמן ק"ש, ולא בירכם בתורת ברכות ק"ש של חובה, אלא בתורת ברכות ק"ש שענינה לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

בענין ק"ש ותפילה בהנץ החמה

מבואר בגמרא (ט:), שותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. ויש לברר טעם מנהג הותיקין, שמה שלא היו קוראין ק"ש משכיר ומתפללין אחר הנץ הוא בכדי לסמוך גאולה לתפילה, ולא היו קוראין משכיר וסומכין לה התפילה בכדי להתפלל ביום אחר הנץ משום יראוך עם שמש, אולם יש לעיין מפני מה לא קראו והתפללו אחר הנץ, ולא יהו צריכים לדחוק עצמם לדעת קודם הנץ מתי עומד להיות הנץ. ונראה שנחלקו בזה הראשונים, שיש ראשונים שפי' שהטעם בזה משום שעיקר זמנה של ק"ש הוא קודם הנץ [כן מבואר ברמב"ם שק"ש אחר הנץ אינה אלא דיעבד, וכ"מ ברמב"ן במלחמות ובתר"י ובעוד ראשונים], ויש ראשונים שפי' שלא עשו כן אלא כדי לעמוד בתפילה ברגע הנץ עצמו ולא לאחריו, אולם משום ק"ש אין מעלה לקוראו קודם הנץ [כ"מ בתוס' ורא"ש ורשב"א (ברכות ט:)].

והנה תנן (פ"ג מ"ה) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא. והקשו בגמ' (ברכות כה:) לימא מתני' דלא כר' יהושע, ותי' דמתני' לותיקין. ולכאורה נראה מכאן שמה שהיו ותיקין משכימין לקרוא ק"ש קודם הנץ, הוא משום מעלת ק"ש קודם הנץ, ולא משום תפילה עם הנץ, שאין נראה שבמים היו ותיקין קורין את שמע ומתפללין, ויהיה כ"ז כדאי בשביל להתפלל ברגע הנץ החמה, אלא היו קורין אז ק"ש לבדה. אמנם הגר"א בבי' לשו"ע סי' ע"ד כתב דאה"נ לתי' הגמ' היו ותיקין מתפללין בתוך המים, וחידוש גדול הוא, ודוחק בפשט המשנה, דהא במתני' לא הוזכרה תפילה, וסמיכת גאול"ת לא הוזכרה כלל בכל המשנה, ודוחק לומר שע"ז נסמך דין המשנה שאם יכול לעלות ולהתכסות וכו'.

ובירושלמי מפורש בהדיא דלכתחילה קורין את שמע קודם הנץ, שאמרו הלכה כר' יהושע בשוכח, והקשו וכי יש הלכה בשוכח, ותי' אלא כך היא הלכה, ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרז את עצמו לקרותה בעונתה. ונראה בי' השקו"ט כך, דמתחילה ס"ד דירושלמי דהא דאמרינן הלכה כר' יהושע בשוכח, היינו בשוכח דווקא שאז יכול לקרות עד ג' שעות, אבל מי שהזיד ולא קרא קודם הנץ, לדידיה אין הלכה כר' יהושע ואינו יכול לקרות לאחר הנץ. וע"ז הקשה הירושלמי וכי יש הלכה בשוכח, והרי אם הלכה היא אף מי שהזיד ולא קרא חייב לקרות עד ג' שעות, ותי' הירושלמי דלעולם כך היא הלכה, ואפ' מי שהזיד חייב לקרות, ולא אמרו הלכה בשוכח, אלא לומר שאין לעשות כן לכתחילה, ומי שמתאחר מלקרותה עד לאחר הנץ שוכח מקרי, שהמדקדק במעשיו יש לו לקרותה קודם הנץ.

והנה מבואר כאן בהדיא דלכתחילה צריך לקרות קודם הנץ, וזה כדעת הראשונים שפי' שמשום ק"ש צריך לקרות קודם הנץ, וכפשט הגמ'.

אולם לכאורה יש בירושלמי סתירה לזה, שאמרו בירושלמי (פ"א ה"ב): ותיקין היו משכימין וקורין אותה כדי שיסמכו גאולה לתפילה ונמצאו מתפללין ביום. והלשון 'משכימין' מוכיח בעליל שלא בא לפרש הטעם מפני מה היו מאחרין ולא קורין אותה משיכיר, אלא בא לפרש למה היו משכימין לקרות ולהתפלל בהנץ, ולא היו מאחרין לקרות ולהתפלל אחר הנץ, ומפרש שזה עשו בשביל להתפלל בנץ. ומוכח לכאורה שבשביל ק"ש אין ענין בזה ולא עשו כן אלא מפני התפילה, וזה כדברי הני ראשונים שיכול לקרות לכתחילה לאחר הנץ, והשכמת הותיקין היא משום תפילה עם הנץ.

ונראה ליישב, בהקדם דברי הרמב"ן במלחמות שכתב שהטעם לקרות לכתחילה קודם הנץ הוא מפני שאז הוא זמן קימה לרוב העולם, ולכתחילה בעינן לקרות בזמן קימה דרוב העולם, ודיעבד יוצא כל זמן שמקצת בנ"א קיימי. ועפ"ז יש מקום לומר שהמעלה לקרות בזמן קימה דרוב העולם, היא דווקא למי ששייך לאותו הרוב, אבל מי שהוא מן המיעוט דקיימי לאחר הנץ, עיקר זמן קימה לדידיה היא בזמן שהוא קם, ואע"פ שפי' ובקומך אינו אלא בזמן שרוב בני אדם עומדין ולא בזמן קימה של כל אחד ואחד, מ"מ בזמן של עד ג' שעות שהוא בכלל זמן קימה, שהרי מקצת בנ"א עומדין בו, כל שהוא מאותן בנ"א הוי לדידיה זמן קימה לכתחילה.

ועפ"ז י"ל דהירושלמי דקאמר הלכה כר' יהושע בשוכח, כדי שיהא אדם מזרז את עצמו לקרותה בעונתה, בא לאפוקי שמי שהוא נעור קודם הנץ יזרז עצמו לקרותה קודם הנץ, וכלפיו אמרינן שרק אם שכח הלכה כר' יהושע לדידיה, אבל אם זכור הוא יקרא קודם הנץ, והירושלמי דקאמר שהותיקין היו משכימין קאי במי שהוא ישן שהוא אין לו מעלה לקום לקרא ק"ש קודם הנץ אלא מפני התפילה,

אבל משום ק"ש שפיר יכול לקרות כשיעמוד משנתו, וכן מוכח הלשון משכימין דמיירי בקימתן משנתן.

ויש לדייק כן מדקאמר הירושלמי הלכה כר' יהושע בשוכח, כלומר שלכתחילה יש לקרות קודם הנץ ואם שכח יקרא אח"כ, ולא קאמר הלכה כר' יהושע בשפשע וישן, שאם ישן בזמן הנץ אינו פושע, ולכתחילה נמי קורא כר' יהושע, ורק אם היה נעור אז לכתחילה יש לו לקרות קודם הנץ ואם לא קרא שוכח מקרי.

והעולה מכ"ז בדעת הירושלמי ולמאי דקיי"ל כר' יהושע, שהישן בזמן הנץ שפיר עביד, וקורא לכתחילה ק"ש עד ג' שעות, אלא שמפסיד המעלה להתפלל עם הנץ החמה, ואם היה נעור בזמן הנץ חייב הוא לקרותה קודם הנץ, ואם שכח ואפ' אם הזיד יקראנה אח"כ.

ובדעת הבבלי שקראו (בדף כה:) למקפידים לקרות קודם הנץ 'ותיקין', משמע דאפ' במי שהוא נעור בזמן הנץ אין זה חיוב אלא מעלה.

אם ברכות ק"ש מעכבות

תנינן בתמיד (ה א): אמר להם הממונה [לאנשי משמר] ברכו ברכה אחת [מברכות ק"ש] והם ברכו. ובבבלי (ברכות יא:) אמרו: מאי ברכה אחת וכו' רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש, יוצר אור. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר, הא דרבי זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר, דאמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש, זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו. אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי - היינו דברכות אין מעכבות זו את זו, דלא קא אמרי אהבה רבה; אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי - מאי ברכות אין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור - משום דלא מטא זמן יוצר אור, וכי מטא זמן יוצר אור - הוו אמרי. ואי מכללא מאי, דאי מכללא, לעולם אהבה רבה הוו אמרי, וכי מטא זמן יוצר אור - הוו אמרי ליה, ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו - סדר ברכות. ע"כ דברי הגמ'.

ומבואר בגמ' דשני נידונים יש, האחד אם ברכות מעכבות זו את זו, והשני אם סדר ברכות מעכבות. הנידון האחד הוא במי שאינו עומד לברך כלל את כל הברכות, אם יכול לברך מקצתן, או שהברכות מעכבות זו את זו, ואינו יכול לברך אלא את כולם. והנידון השני הוא אף אם נאמר שיש לברך את הברכות כולם, שמא צריך לברכם דווקא על הסדר, ואין להקדים שניה לראשונה.

ומבואר בגמ' דהנידון השני נפשט, דזה ודאי שאין סדר ברכות מעכב, שהרי אנשי משמר לא אמרו אלא ברכה אחת, ואפ' אי נימא דאהבה רבה היו אומרים וכי מטא

זמן יוצר אור הוו אמרי ליה, מ"מ נשמע דסדר ברכות אין מעכב, אולם הנידון השני לא נפשט ואפשר שמי שיודע שלא יוכל להשלים אחת מן הברכות לא יאמרם כלל.

ולקמן בריש פרק שני תנינן: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון ליבו יצא. ואמרו ע"ז בירושלמי לקמן: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. והיינו שאין הברכות מעכבות את ק"ש, ואף אם לא בירך הברכות יצא יד"ח ק"ש, שהרי זה שהיה קורא בתורה ודאי לא בירך, ואעפ"כ אם כיון ליבו יצא, והקשו הראשונים סתירה מזה להמבואר בבבלי שהברכות אפשר שהם מעכבות זא"ז ורק לענין סדרן נפשט שאינו מעכב.

והרשב"א (יא:) האריך בזה, ומדבריו עולים שלשה תירוצים לסתירה זו.

בשם רה"ג תי' דכאן ביחיד כאן בציבור, דביחיד ברכות אין מעכבות זא"ז, והיינו מתני' דהיה קורא בתורה, ובציבור מעכבות, ומתני' דאמר להם הממונה בציבור מיירי, על כן דווקא מפני שהיו משלימים את הברכות אח"כ הותר להם לאומרם בציבור, אבל אם לא היו משלימים את הברכות אח"כ לא היו אומרים אותם בציבור כלל.

עוד הביא הרשב"א בשם הגאונים, דלעולם ברכות אין מעכבות, וכס"ד דגמ', והא דאמרינן מאי אין מעכבות סדר ברכות דחויא בעלמא הוא למאי דבעינן למימר דאהבה רבה הוו אמרי, אבל להלכה ברכות אין מעכבות כלל. וכתי' זה נקט הרשב"א לעיקר.

עוד כתב הרשב"א, דאפשר דהא דאמרינן בירושלמי דברכות אין מעכבות היינו אין מעכבות להקדים לקריאתה, אבל חוזר הוא ומברך אותן לאחר מכאן בלא ק"ש, וכענין שאמרו בברכת יוצר אור דכי מטי זימנא מימר אמר.

וכעין דברי הרשב"א מבואר גם ברא"ש (ריש פ"ב) ובעוד ראשונים.

ויש לתמוה על עיקר קושיית הראשונים, דמה דמיון יש בין הסוגיות, בסוגיין הנידון הוא אם הברכות מעכבות זא"ז, וע"ז אמרו שאפשר שהם מעכבות, ואם אינו יודע לברך כל הברכות לא יברך הברכות כלל, אולם בריש פ"ב הנידון כלפי אם הברכות מעכבות את ק"ש, וע"ז קאמר הירושלמי שאינן מעכבות.

וכ"כ הגר"א בשנות אליהו (פ"ב מ"א) וז"ל: וכתב רה"ג שמעת מינה דברכות אין מעכבות, כ"כ בירושלמי, וכתב רב האי גאון דגמ' דילן לא ס"ל כן, דאמרינן סדר ברכות אין מעכבות, אבל ברכות מעכבות, ונראה שאין משם ראיה כלל דהתם קאמר דסדר ברכות אינן מעכבות זו את זו, היינו ברכה לחברתה הסדר אינו מעכב אבל הברכה עצמה מעכבת, אבל לק"ש הברכה ודאי אינו מעכב, דלא מצינו בשום מקום שיהא הברכה מעכב, וכ"ש בק"ש דהברכה לא שייכן כלל לק"ש. עכ"ל.

ולייש קצת דברי הראשונים י"ל שברכות ק"ש שאני מכל ברכות המצוות, שכל ברכות המצוות הם הודאה וברכה לה' על שנתן לנו את המצוות, אבל ברכות ק"ש אינן הודאה על מצות ק"ש כלל, אלא הם הרחבה וביאור של אותם הענינים של פרשיות ק"ש.

[ואכמ"ל להאריך, אך בקצרה נראה שיוצר אור הוא הרחבה של ה' אחד, שהוא יוצר אור ובורא חושך, ככתוב (ישעיהו מה ו-ז) 'למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי, **אני ה' ואין עוד, יוצר אור ובורא חושך**, עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה'. אהבה רבה היא הרחבה של פרשת ואהבת וענין ושננתם לבניך וכו'. וגאל ישראל הוא הרחבת אני ה' א-להיכם שבפרשת ציצית, שהרי הוא המשך ממש לזה, שאנו אומרים אמת ויציב ונכון וכו' הדבר הזה שה' הוא א-להינו. והשכיבנו הוא לומר שכך הוא גם בלילה - בגלות].

ועפ"ז נראה שברכות ק"ש הם כעין תוספת פרשיות מדרבנן, וכאילו תקנו מדרבנן עוד שלש פרשיות ביום וארבע פרשיות בלילה לאמרם עם ק"ש, וסייעתא לזה ממ"ש בירושלמי, שתקנו ארבע ברכות בלילה כדי שתהא הגיית היום והלילה שוין, כלו' שתחת פרשת ציצית הנחסרת בלילה תהא ברכה רביעית, הרי שהברכות הם כעין פרשיות, והם הגיית ד"ת כק"ש עצמה ועומדות תחת פרשיות ק"ש.

ולפ"ז אפשר שהבינו הראשונים, שהפרשיות והברכות דין אחד להם, ואם אין הברכות מעכבות את הפרשיות, דין הוא שלא יעכבו זו את זו, ואם מבואר בגמ' שהם מעכבות זו את זו, הרי שיעכבו אף את פרשיות הק"ש, ואף שהברכות אינן רק מדרבנן, מ"מ מדרבנן יעכבו את הק"ש, שלא יצא יד"ח בלא שיברכם.

ומצאנו עוד שכתב הרמב"ם (ק"ש ב יג): ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא, ומברך לפניה ולאחריה. והקשו עליו הא איהו גופיה ס"ל שהמקיים מצוה דאורייתא מפני הספק אינו מברך עליה, וכתב ע"ז הרשב"א בתשו' (א שכ) וז"ל 'ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות, קוראה לכתחלה עם ברכותיה, וכו' ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אליעזר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא. ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא ואף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון. ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן דלא. וטעמא דמלתא דכל שהוא חייב לקרוא קורא הוא כעיקר תקנתו. ומדומה אני שטעם זה שמעתי מפי מורי הרב החסיד ז"ל בחוזר וקורא כל פרשיותיה ולא סגי לן בחוזר וקורא פסוק ראשון. ואולי מהסכמה זו כתב הרב ז"ל כן אפילו בברכות.

הרי שלמד הרשב"א ממה שצריך לחזור ולקרות כל הפרשיות כשחוזר וקורא ק"ש, שצריך לחזור אף על הברכות בספק, ולא דמי לכל ברכת המצוות, שברכת המצוות אינה חלק מן המצוה, והמצוה עצמה שלימה היא בלא ברכתה, אבל ברכות ק"ש, כק"ש אריכתא הם, וכשחוזר וקורא ק"ש, מדין הק"ש עצמה חוזר וקורא אותם.

[והגר"א בסי' ס"ז תמה על דברי הרשב"א, ולשיטתו אזיל דלא ס"ל בסוגיין סברא זו, והרשב"א גם הוא לשיטתו].

ומ"מ אף שבסברא יש ליישב דברי הראשונים כאמור, עדיין יש להקשות לדבריהם, שאם יש להוכיח ממתני' דפ"ב שאין ברכות מעכבות, מ"ט לא הוכיחה הגמ' משם והביאה ממרחק לחמה ממתני' דתמיד. ועוד, דאסיקנא דמהתם לא מוכח מידי, וא"כ נוכיח ממתני' דילן, ובשלמא לרה"ג ל"ק דאיכא למימר דלא אתינן להוכיח אלא שבציבור אינן מעכבות, וזה נדחה, אבל ביחיד באמת פשיטא דאין מעכבות, וכמתני' דפ"ב, אבל לרשב"א דנקט דאין חילוק, ובאמת אין הברכות מעכבות כמתני' דפ"ב, קשה אמאי לא הוכיחו משם, וצ"ע.

ועד כאן נתבארו שיטות הראשונים והגר"א בענין זה, אולם המעיין בדברי הירושלמי יראה דלכאורה נידון הירושלמי אם ברכות מעכבות נידון אחר הוא לגמרי מנידון הבבלי.

דהנה בירושלמי בפרקין (ה"ה) אמרו: וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר. רבי אמי בשם ר"ל זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. אמר ר' בא אין מן הדא לית את ש"מ כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע. והנה הובאה כאן המימרא שהובאה בבבלי, אך מדחיית הירושלמי מוכח שהירושלמי פי' את הראיה מן המשנה אחרת לגמרי, והנידון הוא לענין הפסק בין הברכות לק"ש. שרצו להביא ראיה ממה שהיו מפסיקין בין הברכות לק"ש באמירת עשרת הדברות, וא"כ מוכח שאין הברכות צריכות להיות סמוכות לק"ש, ואפ' מפסיקם מק"ש יצא יד"ח ק"ש, ודחי לה ר' בא בירושלמי דאי מן הדא לית את ש"מ כלום, שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע וממילא אין הם הפסק בין ק"ש לברכות, ואין מכאן ראיה שא"צ לסמוך הברכות לק"ש. וא"כ לקמן בפ"ב שאמרו ש"מ אין הברכות מעכבות היינו שאין מעכב לקוראן סמוך לק"ש, ואפשר לברכם בהפסק מק"ש, [ור' בא קאמר לה התם דאיהו מ"ד הכא אי מן הדא לית את ש"מ כלום, והלשון מוכיחה שמכאן אין ראיה אבל יש ראיה ממקום אחר, והיינו מהא דריש פ"ב ומבואר שזהו נידון אחר (מורנו הגרנ"ר)]. ולפ"ז אין התחלה כלל לכל קו' הראשונים מהירושלמי שאין הנידון בירושלמי לענין שיעכבו הברכות זא"ז או את הק"ש כבבבלי, אלא אם צריך לסמכן לק"ש או שיכול לברכן בהפסק מק"ש.

ויש לדון לדעת הירושלמי למסקנא שברכות אין מעכבות, והיינו שאף אם אינו מברך את הברכות סמוך לק"ש יצא ידי"ח ק"ש ואינו צריך לחזור ולקרות, אם לא בירך בסמוך לק"ש אם יכול לברך אח"כ, ובבבלי מפורש שיכול לברך, שהרי אמרו דיוצר אור לא היו מברכים סמוך לק"ש, וכד מטא זמן יוצר אור מברכי ליה, אבל להירושלמי שנסתפק שמא אין יוצא ידי"ח ק"ש אם לא בירך ברכותיה בסמוך לה, שנראה מזה שנקט שהברכות נתקנו על הק"ש, יש להסתפק שמא אף למסקנא דיוצא ידי"ח ק"ש בלא ברכות, ככל מצוה שיוצא אף אם לא בירך עליה, מכל מקום אינו מברך שלא על הק"ש. ולכאורה יש להוכיח מהירושלמי שמברך אף שלא על הק"ש, דהא בעו להוכיח מהא דמפסיקין בעשרת הדברות שאין הברכות מעכבות, והיינו שסברו שכשמפסיק בעשרת הדברות אין הברכות על הק"ש, ואעפ"כ הרי מברך ברכת אהבה רבה, ומוכח שאף שלא על ק"ש מברך, אלא שיש לדחות דשמא מדין ברכות התורה מברך לה, דאם לא השכים לשנות קודם ק"ש, ברכת אהבה רבה זו ברכת התורה שלו, וכ"ה לשון הירושלמי: וברכו ברכה אחת זו ברכת תורה.

פרק שני

הסיר התפילין וחוזר ומניחן אם צריך לחזור ולברך

הכי איתא בירושלמי (בגירסא שלפנינו): 'אית תניי תני מברך פעם אחת, אית תניי תני פעמיים, מאן דמר פעם אחת ניחא, מאן דמר מברך פעמיים הא אכל ואינון עילוי, א"ר זעירא, קיימא אבא בר ירמיה באוכל בהן אכילת עראי'.

ולגי' זו ביאור הקושיא כך היא, מ"ד פעם אחת ניחא, כלו' מובן שלא יברך אלא פעם אחת כיון שאינו מוריד את התפילין [או עכ"פ שאינו מחוייב להוריד], אבל למ"ד שני פעמים, אמאי מברך שני פעמים, הא אכל ואינון עלוייה, כלומר הלא לא הסיר את התפילין אלא אכל בעודן עליו, וא"כ למה לו לברך ב"פ. אלא דתי' הירושלמי תמוה לפ"ז, דמשני תרגמא אבא בר ירמיה באוכל בהן אכילת עראי. ותמוה, אם אוכל בהן אכילת עראי הלא יכול לאכול עם תפילין, וע"ז הקשינו דלא יברך אלא פ"א.

והרש"ס גרס בתי' הירושלמי באוכל בהן אכילת קבע, ולפ"ז ניחא, דמשני הירושלמי הא דמברך ב"פ בשאכל בהן אכילת קבע, שהיה לו להסירן ואכן הסירן, וכיון שהסירן והוא חוזר ומניחן חייב הוא לברך. [ואפשר דדווקא מפני שהיה חייב להסירן, עי' לקמן].

אמנם קשה לגי' זו מאי באוכל בהן, הלא לא אכל בהן אלא הסירן, והרי הלשון באוכל בהן מורה שאכל בהן ממש, וכמו שאמרו קודם לכן אוכל בהן אכילת עראי ואינו אוכל בהן וכו'.

ויש שפי' דמיירי שאכל בהן באיסור וכיון שהיה אסור לו לאכול בהן אכילת קבע חשיב היסח הדעת, ויש לו לברך, ותימה אטו ברשיעי עסקינן.

והגר"א הגיה איפכא: מאן דמר פעמיים ניחא, ומ"ד פ"א קשיא. והשתא שפיר משני בשאכל בהן אכילת עראי שאז לא הוצרך להסירן, ואינו מברך אלא פ"א.

נמצא דע"כ צריך להגיה בירושלמי, ואפשר להגיה אכילת קבע תחת אכילת עראי, או להחליף פעמיים ופ"א, וכהגהת הגר"א.

ומ"מ הסוגיא עודנה צריכה ביאור, מאי מברך פעם אחת או פעמיים, אם הדין הוא שמברכים בכל פעם שמניחין, הרי הדבר ברור שבהיות והדין הוא שאכילת עראי הוא אוכל בעוד התפילין עליו, אינו מברך פעמיים, כיון שלא הסירן, ואכילת קבע כיון שהסיר את התפילין מברך וחוזר ומברך.

והיה נראה מזה כדברי הרמ"א שכתב שאין מברכים על התפלין כשהסירן אלא כשהיה מחויב מן הדין להסירן, ועפ"ז יהיה הביאור, דודאי כולה סוגיא מיירי כשהסירן לאכול בהן, והקשה הירושלמי בשלמא פעם אחת ניחא, אלא פעמיים קשיא אמאי מברך פעמיים, הא יכול היה לאכול בעוד שהם עליו, וכיון שהיה יכול לאכול בעודן עליו אף אם הסירן אינו צריך לברך. ותי' הירושלמי בשאכל בהם אכילת קבע [וכגי' רש"ס], שאז היה מוכרח להסירן ולהכי מברך עליהן. א"נ יש לגרוס כגי' הגר"א דמקשה בשלמא פעמיים ניחא כיון שהיה מוכרח להסירן אלא פ"א קשיא, וכי אכל ואינון עלוי, הלא אסור הוא לאכול בעודן עליו ובודאי הסירן, וכיון שהסירן והיה מוכרח להסירן, למה לא יברך, ותי' באכל בהן אכילת עראי שאע"פ שהסירן מיהו לא היה מוכרח להסירן ולהכי אינו מברך אלא פ"א.

ולכאורה יש מירושלמי זה סיוע לשיטת הרמ"א, אמנם באמת אין כאן ראיה כלל, דהנה בגמ' סוכה מבואר דפליגי רבי ורבנן אי תפילין מברך עליהן בכל פעם ופעם או פ"א ביום, ומבואר עוד שם דגם גבי סוכה נחלקו אי מברך עליה בכל יום או פ"א בתחילת הסוכות ודיו, ושם איפסיק בגמ' הלכתא כרבי דמברך בכל פעם. והנה הירושלמי לקמן בפרק תשיעי לא הביא אלא את שיטת רבנן שאין מברכים על הסוכה אלא פ"א, וא"כ י"ל דירושלמי לשיטתו ס"ל דגם בתפילין אין מברכין אלא פ"א ביום, או מתי שהיה מוכרח להסירן, אבל הבבלי הסובר שמברכים על כל כניסה לסוכה הוא הדין שיסבור שמברכים על כל הנחה ואע"פ שלא היה מוכרח להוריד התפילין.

שהה כדי לגמור את כולה

בירושלמי נתבאר בדעת ר' יוחנן דבק"ש הלל ומגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ובתקיעת שופר אינו חוזר לראש. אמנם בבבלי (ר"ה לד:) הקשו סתירה בדעת ר' יוחנן בין הלל ומגילה לתקיעת שופר, ותירצו הא דידיה הא דרביה, דלר' יוחנן גופיה בכל מקום לא הוי הפסק, ולרביה בכל מקום הוי הפסק. ועפי"ז פסקו הפוסקים להלכה דבין בק"ש בהלל ובמגילה ובין בתקיעת שופר, אם שהה כדי לגמור את כולה, אינו חוזר לראש.

ובדעת הירושלמי שחילק בין תקיעת שופר להלל ומגילה, ודלא כבבלי, צריך לבאר סברת החילוק.

ובפשוטו יש לבאר דעת הירושלמי, דדוקא בק"ש הלל ומגילה שיש קשר וחיבור בין פרק לפרק [שבק"ש מתחיל ביחוד ה' וקבלת מלכותו, ואח"כ אהבת ה', ואח"כ לימוד מצוותיו, ואח"כ עול מצוות וקיומם. ובהלל ומגילה הרי אם קראם למפרע לא יצא והיינו משום שהם ענין אחד נמשך, כמ"ש בירושלמי (לקמן ה"ד) לגבי הלל 'עוד היא אמרוה על הסדר' וכו' עיי"ש, וכ"ש המגילה שהיא סיפור אחד מתחילה ועד סוף], אבל בתקיעת שופר דבפשוטו אין קשר של סדר בין התשע תקיעות, בזה סובר הירושלמי דלא מעכב אם שהה כדי לגמור את כולה.

וגדר הדברים הוא, דבכל מקום שיש דין שתהיה הקריאה - קריאה אחת, אם שהה כדי לגמור את כולה הרי הפסיק ואין כאן 'קריאה אחת', וכן הוא בק"ש הלל ומגילה, אבל בתקיעה יש דינים נפרדים של תקיעה ועוד תקיעה וכו' ובזה ודאי אין הפסק מעכב. ויש לומר דבזה פליגי הבבלי והירושלמי, דלהבבלי תשע תקיעות הם סדר אחד של תשע תקיעות ואין להפסיק בסדר זה, ולהירושלמי הם כמה דינים נפרדים וכל תקיעה היא דין בפני עצמו.

עוד אפשר לבאר, שלסברת הבבלי הא דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, אין זה מצד שלא צריך חיבור בין חלקי המצוה, דלעולם בעינן חיבור בין חלקי המצוה, אלא מצד שאין השהיה מפסקת, וממילא ס"ל שאין חילוק דין בין המצוות, דכין שאין השהיה מפסקת אינה מפסקת בשום מצוה, ואילו לסברת הירושלמי, הא דשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר הוא משום שאין צריך חיבור בין חלקי המצוה, ועל כן תלוי זה בכל מצוה לפי גדרה וענינה עד כמה חלקיה אחד וצריכים להיות מחוברים.

וכן מצינו שפירש הירושלמי בדעת ר' אלעזר, שבק"ש אין שהייה מפסקת מפני שק"ש עשויה פרקים פרקים, אולם בהלל ובמגילה שהייה מפסקת, ומבואר כנ"ל

דלסברת הירושלמי הדין תלוי בכל מצוה לפי ענינה, כמה חלקיה צריכים להיות מקושרים זל"ז.

והנה בדעת הבבלי הקשו הראשונים סתירה בענין שהה כדי לגמור את כולה, שבסוגיא בדף כג. מבואר ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואילו שם בדף כד: וכן בר"ה ובמגילה מבואר ששהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

ונחלקו הרי"ף והר"ש מקוצי בישוב סתירה זו, שהרי"ף תירץ בזה דהסוגיא בדף כג. מיירי גבי תפילה, ותפילה שאני, ובה שהייה הוה הפסק, משא"כ בשאר דברים לא הויא הפסק. והר"ש מקוצי תירץ דשהה כדי לגמור את כולה באונס הוי הפסק, ושלא באונס לא הוי הפסק, ובסוגיא בדף כג. מיירי בשהייה באונס שמים שותתין על ברכיו.

והרי"ף הולך בזה על דרך הירושלמי, שאף שאין שהייה כדי לגמור את כולה הפסק, יש מצוה מיוחדת דחלקיה כ"כ צריכים להיות מאוחדים, עד שאם שהה כדי לגמור את כולה מפסיק בה, והיינו התפילה, וזה ע"ד הירושלמי שמחלק בין המצוות שיש מצוות ששהייה כדי לגמור את כולה מפסקת בהן, ויש שאינה מפסקת בהן. ואילו הר"ש מקוצי הולך על דרך הבבלי, שהשהייה אינה הפסק מצד עצמה, אלא שיש שהייה שהיא הפסק מצד חומר ההפסק והיינו שהיה באונס שהיא הפסק חמור יותר.

אולם אף שנתבאר שהרי"ף הולך ע"ד הירושלמי אין בכאן סתירה להבבלי, דשפיר י"ל דתפילה שאני, ואף שבכל המצוות לא ס"ל לבבלי לחלק ביניהם וס"ל דשהייה לעולם אינה מפסקת, מכל מקום, תפילה שהיא חמורה ביותר, בה אפ' שהייה שאינה הפסק בעלמא מפסקת, אך יסוד חילוק הרי"ף הוא כחילוקי הירושלמי.

ברכת התפילין – כמה ברכות מברכין

אמרו בירושלמי: 'באיזה צד הוא מברך עליהן, רבי זריקן בשם רבי יעקב בר אידי, כשהוא נותן על יד מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות תפילין, כשהוא נותן על הראש מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות הנחת תפילין, כשהוא חולצן מהו אומר ברוך אקב"ו לשמור חוקיו'.

ופשטות הירושלמי היא דמברכין ב' ברכות על התפילין, אחת על של יד, והשניה על של ראש.

והנה נחלקו הראשונים כמה ברכות מברכין על תפילין ושורש הנידון הוא בביאור הסוגיא במנחות וכדלקמן.

והראשונים הביאו ירושלמי זה להוכיח דמצות תפילין מחייבת ב' ברכות, א' על של יד, וא' על של ראש. [מזה שהירושלמי לא מזכיר שיש חילוק בין סח ללא סח, ומשמע שלעולם מברכים ב' ברכות. ולהעמיד הסוגיא בסח, הוא דוחק גדול שהרי בהמשך מביא הירושלמי את הברכה כשחולצים, והיינו שהירושלמי מביא את סדר המצוה והברכות של תפילין ולא מיירי באיזה אוקימתא].

ובראשונים לא מצינו דחייה לראיה זו מהירושלמי. אמנם יש מהראשונים (רי"ף) שהביאו מקור להיפך מהירושלמי לקמן פרק ט דשם נזכר רק ברכה אחת. אמנם שם אין זה כ"כ מקור, חדא דמצינו בראשונים (רמב"ן) שמצאו גם שם גירסאות ישנות שיש ב' ברכות, ועוד דשם ענין הירושלמי לפרש שיש ברכה על העשייה, וברכה על המצוה בפועל, ואפשר דלא דק הירושלמי להזכיר שבקיום המצוה עצמה יש כמה ברכות.

ובאמת יל"ע בזה, למה יש ב' ברכות על תפילין, וגם מהו הבנת חילוק הנוסח בין הברכה של יד לברכה של ראש. [ואמנם זה מבואר שהנחת תפילין של יד והנחת תפילין של ראש הם ב' מעשים שונים של עשיית המצוה [ודלא כלבן ותכלת בציצית, דהגם שלבן לא מעכב תכלת, מ"מ בשעת קיום המצוה נעשית המצוה בפעולה אחת, משא"כ בתפילין המצוה נעשית על ידי ב' פעולות חלוקות], אך עדיין יש לבאר דסוף סוף הרי לכאו' קיום המצוה ענין אחד הוא].

ומצינו בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, ושורש הדברים הוא בביאור פסק הבבלי במנחות (לו.) 'סח מברך שתים לא סח מברך אחת', דיש מן הראשונים (רש"י רי"ף ורמב"ם) שפירשו דאם לא שח מברך אחת על שתיהן, ואם שח מברך שתים היינו אחד על של יד ואחד על של ראש [אמנם יש הבדל גדול בין רש"י לרי"ף, דלרש"י מותר להפסיק ביניהם ואז יברך על של ראש, ומה שאמרו שם דאם שח עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה היינו באופן ששח ולא חזר לברך על של ראש. אבל להרי"ף ורמב"ם אסור בכלל להפסיק גם אם מברך אח"כ עוד ברכה, וכמבואר להדיא בלשון הרמב"ם].

ויש מן הראשונים (ר"ת, ויתברר להלן שכן סוברים הרבה מהגאונים) שפירשו דלעולם מברך שתים, דהיינו אחד על של יד ואחד על של ראש, ואם שח מברך שתים על של ראש חוץ ממה שכבר בירך על של יד. ובתוך שיטה זו מצינו עוד מחלוקת ראשונים וכאשר יבואר.

דעות הראשונים בענין

שיטת רש"י הרי"ף והרמב"ם, וכן פסק השו"ע וכן הכריע בביאור הגר"א, דבלא סח מברך רק ברכה אחת על שתיהם, ואם סח מברך ברכת על מצות על של ראש.

ושיטת רוב הראשונים וכמעט כל הגאונים, דאם לא שח, אזי על תפילה של יד מברך להניח תפילין ועל תפילה של ראש מברך על מצות תפילין, ואם שח חוזר ומברך על תפילה של ראש שני ברכות להניח ועל מצות.

סברת הסוברים לברך שתי ברכות על של ראש

ויש לעיין מה ענין שתי ברכות הללו, ובשלמא אם היה הדין דבין סח ובין לא סח מברך על של יד להניח ועל של ראש על מצות, הוה ניחא, דיש כאן ב' מצוות חלוקות, ועל כל אחת מברך ברכה הראויה לה, אבל מהא דאמרינן שאם שח מברך שתי ברכות על של ראש, שהוא דבר חדש שמברכים שתי ברכות על מצוה אחת, מזה חזינן שענין שתי הברכות כאן הוא ענין אחר, ויש לעיין בזה.

ומצינו בזה שלשה דרכים בראשונים (בתוך שיטת הגאונים ור"ת) ונ"מ רבות להלכה יש ביניהם.

והנה הנידונים שיש בזה לדון להלכה הם שנים.

א. במי שאין לו אלא תפילה של ראש ומניח של ראש לבד, אם יברך ברכה אחת או שתים.

ב. במי שאין לו אלא תפילה של יד ומניח של יד לבד, האם יברך ברכה אחת או שתים.

דעות הראשונים במי שאינו מניח אלא תפילה אחת

דעת הגאונים, התנחומא, ורב שר שלום ורב עמרם בתשובותיהם, והמחזור ויטרי, והמנהיג, והסמ"ג, והתרומה, דמי שאין לו אלא תפילה אחת בין תפילה של יד בין תפילה של ראש מברך עליה שתי ברכות, להניח ועל מצות.

ודעת העיטור והרא"ש והמרדכי והטור, דמי שאין לו אלא תפילה של יד אינו מברך עליה אלא להניח, אבל מי שאין לו אלא תפילה של ראש מברך עליה להניח ועל מצות.

ודעת הנמוקי יוסף והריטב"א [ויתבאר להלן דעות ראשונים סוברים כן] דאף מי שאין לו אלא של ראש אינו מברך אלא על מצות.

ויש לברר לכל שיטה ושיטה מהו ענין שתי הברכות.

ביאור דעת הגאונים

שיטת הגאונים ועוד, דבין על של יד לבד ובין על של ראש לבד מברך ב' ברכות.

והנה לדעת הגאונים וההולכים בשיטתם הדבר לכאורה תמוה, היכן מצינו מצוה אחת שיש לה שתי ברכות. ועוד יש לתמוה אם כנים הדברים שבמצות תפילין מברכים עליה שתי ברכות, אם כן כשמניח גם של יד וגם של ראש, למה לא יברך את שני הברכות לפני הנחתן דהרי כל המצוות מברך עליהם עובר לעשיתן, ולמה חלקו את שני הברכות הראויות לברך אותם על כל תפילה ותפילה, לברך אחת מהם לפני תפילה של יד והאחרת לפני תפילה של ראש.

ויש לבאר בזה, דהנה בכל מצוה יש בה את הקדושה שמתקדשים ישראל בעשיית מצוות השי"ת, ועל זה תקנו ברכת המצוות, להודות על הקדושה שקדשנו ה' בצוותו אותנו מצוותיו לקיימם. אמנם יש מצוות שמלבד מה שיש בהם קדושה בקיום הציווי שבהם, יש בהם עוד ענין להתקדש בגוף המצוה בקדושת ה', ויש כאן מקום לעוד ברכה, דהיינו על ענין הקדושה שיש במצוה מצד עצמה, לא רק מצד הציווי שבה. ודוגמא לזה מצינו במצות מילה שיש בה שתי ברכות, האחת אקב"ו על המילה, והשנית אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והיינו ברכה אחת על המצוה, והשניה על ענינה של המצוה, שענינה הוא קדושה וכניסה בברית. ויש לומר שלדעת התנחומא ודעימיה גם מצות תפילין היא כעין זו, שיש בה שני ענינים א' שהיא ציווי ה', ועוד שענין המצוה הוא התעטרות ישראל בעוז מלכם, וזה ענין קדושה מצד עצמו, לא רק מצד הציווי שבדבר, ועל כן תקנו שתי ברכות על התפילין, להניח על הקדושה שבציווי, ועל מצות על הקדושה שיש במצות התפילין מצד ענינה המסוים שהיא עיטור ישראל בתפארה.

ובזה יובן מדוע כשמניח את שתי התפילין, מברך להניח על של יד ואת ברכת על מצות על של ראש, וזה משני טעמים, חדא, שהברכה על המעשה ראוי לברך לפני שמתחיל האדם במעשה המצוה, ולכן מברך להניח קודם הנחת של יד, אבל הקדושה שחלה על המניח תפילין, היא חלה בעקבות הנחת שתי התפילין יחד, ועל כן ראוי לברך לפני שלמות הקדושה שחלה על האדם בנתינתו עליו שתי התפילין יחד.

ועוד יש לבאר בזה שעיקר הקדושה שבתפילין והשלמת צורת האדם שבתפילין, היא בתפילין של ראש, שהם עוז לישראל, ועל כן ראו חז"ל לנכון לקבוע את הברכה על התיקון שמצות התפילין מתקנת את האדם, על תפילין של ראש.

והנה כבר במקרא נראה חילוק זה בין תפילין של יד לשל ראש, דכתיב וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך, הרי שמעשה המצוה דהיינו הקשירה נזכר בתפילין של יד, והמציאות שחלה ונקבעת באדם שהתפילין נעשים לו לטוטפות (ולזכרון) נזכרה בתפילין של ראש, ועל כן כאשר האדם מניח את שתי התפילין יש

לו לברך על המעשה קודם תפילין של יד, ועל התיקון שע"י הנחת התפילין יש לו לברך קודם תפילין של ראש.

אמנם כאשר אינו מניח אלא תפילה אחת, יברך את שני הברכות עליה שבודאי בכל תפילה ותפילה יש את שני הענינים, את מעשה המצוה ואת תיקון הגברא שמחמתה.

ויש להוסיף בזה, דאפשר שלא היו קובעים על תפילין שתי ברכות, אם לא היה בה אלא מעשה אחד, שהרי כמה מצוות הם שהיה מקום לברך גם על המעשה שבהם וגם על התיקון שבהם ולא מצינו בהם שתי ברכות, כמו ציצית ועוד, ורק מפני שתפילין יש בה שני מעשים, הנחת תפילין של יד ושל ראש, לכן תקנו בה שני ברכות. והנה מצד שורת דין הברכות אין בשני מעשים שבתפילין סיבה לשתי ברכות מפני שברכה אחת פוטרת את שתיהם, אלא דמפני שתפילה של ראש מעלתה גדולה על של יד, לכן לא רצו לפוטרה בברכה של יד, ושלא תהיה לה ברכה מיוחדת מצד עצמה, ועל כן תקנו לה ברכת על מצות, אלא שלא תקנו זאת כברכה על מעשה המצוה שמצד המעשה כבר נפטרה תפילה של ראש בברכתה של יד, רק תקנו זאת כברכה על הקדושה והתיקון שבמצוה, וממילא כבר הגדירו את הברכות לא כברכה אחת על של יד והאחרת על ראש, אלא כברכה אחת על המעשה והאחרת על התיקון, ועל כן אף בשאינו מניח אלא אחת לבדה מברך שתים.

שיטת הרא"ש והמרדכי דעל של יד לבד מברך ברכה אחת, ועל של ראש לבד מברך ב' ברכות

ושיטת הרא"ש והמרדכי, שהמניח של יד לבד אינו מברך אלא להניח, אבל המניח של ראש לבד מברך שתי ברכות להניח ועל מצות.

ויש לבאר על דרך מה שנתבאר בדעת הגאונים הנ"ל, שחז"ל תקנו ברכה מיוחדת לשל ראש בנוסף לברכת המצוות שלה על ענין קדושתה ותיקונה, מפני שלא רצו שתפטר תפילה של ראש בתפילה של יד ולא יזכר גודל מעלת תפילה של ראש, אמנם אין ברכה זו ברכת המצוות של תפילה של ראש אלא ברכה נוספת על קדושתה, ועל כן כשאינו מניח אלא של ראש לבד, או בששח בין תפילה של יד לשל ראש, צריך לברך על של ראש ברכת להניח משום ברכת המצוות, ועוד צריך לברך את הברכה על מעלתה של תפילה של ראש והיינו ברכת על מצות.

ובזה פליגי הרא"ש והמרדכי על הגאונים והתנחומא ודעימייהו, דלדידהו מכיון שתקנו ברכה על תפילה של ראש על מעלתה, תקנו כך גם על של יד, אלא שכאשר מניח שתיהן יחד טפי עדיף לברך ברכה זו קודם לשל ראש. אבל להרא"ש והמרדכי לא תקנו כלל את ברכת הקדושה על תפילין של יד, מפני שכל כולה לא הוצרכה

אלא מפני מעלת תפילה של ראש, שהוצרכו להודות על כך בברכה מיוחדת. והדברים מתבארים להדיא במרדכי בשם הר"ר אלחנן שכתב דתקנו ברכה בפני עצמה על של ראש מפני שקדושתה יתירה.

[ויש עוד ליתן טעם מפני מה לא תקנו חז"ל את ברכת תפילין של ראש כברכת המצוות, מפני שרצו חז"ל שתהיה ברכת המצוות אחת על שני התפילין שהרי בצד מה שניהם מצוה אחת, וכי היכי דלא להוי פירוד ביניהם תקנו שברכת המצוות שלהם תהיה ברכה אחת, וברכה אחרת על ענין קדושת התפילין תהא על תפילה של ראש.

ויתכן להוסיף בזה, דשל יד עיקר ענינו המצוה, ושל ראש הוא לתת עלינו את כבוד ה', ומה נפלאים הדברים לגירסה שלפנינו בירושלמי שעל של יד מברך על מצות ועל של ראש על מצות הנחת, דהיינו לא רק על המצוה, אלא ע"ז שיהיה מונח עלינו טוטפת כבוד ה'].

שיטת הריטב"א והנימוק"י דעל של יד לבד מברך להניח, ועל של ראש לבד מברך רק על מצות

ושיטת הריטב"א והנמו"י היא, דמי שאין לו אלא תפילין של יד מברך רק להניח, ומי שאין לו אלא תפילין של ראש מברך רק על מצות. וטעמייהו פי' הריטב"א, דאינהו ס"ל במה שתקנו שתי הברכות, דאע"פ שברכת המצוות של תפילה של יד היא להניח, וברכת המצוות של תפילה של ראש היא על מצות, מ"מ מפני ששתי התפילין יש להם הבחנה של מצוה אחת והויה אחת לשתיהם, דהיינו ששתיהם משלימים מציאות אחת, על כן תקנו שתהיה ברכת המצוות אחת לשתיהם, והיינו שתהיה להניח ברכה גם על כללות הנחת שתי התפילין יחד, ותהא ברכת המצוות אחת לשניהם, ועל כן תקנו שתהא ברכת להניח אף על של ראש, ושלא לשוח ביניהם, ואם שח חוזר ומברך את ברכת להניח לקיים התקנה לברך ברכה אחת כללית על שתי התפילין, ושוב חוזר ומברך ברכת על מצות על הפרט של הנחת של ראש. ולכן כשמניח בנפרד לא שייך טעם זה.

וכדברי הריטב"א סובר גם בעל המאור, אלא שהוא סובר שברכת להניח תקנו לברכה דווקא על של יד, ועל כן סובר דאם שח צריך למשמש בשל יד ויברך להניח, וברכה זו תהא אף הברכה הכללית על כללות שתי התפילין, ושוב יברך על מצות, ולהריטב"א א"צ למשמש שוב בתפילין, אלא גם בלא זה יכול לחזור ולברך על כללות התפילין בכדי שתהיה ברכה אחת על שתי התפילין, ושוב יברך על של ראש. וכדברי הריטב"א כתב גם המיוחס להרשב"א במנחות.

ראיית הגר"א מברכת תרומות ומעשרות

הגר"א הוכיח כשיטת רש"י ריי"ף ורמב"ם מתרומות ומעשרות דכשמפריש תרומות ומעשרות יחדיו מברך ברכה אחת.

אמנם נראה דשם סוף סוף הוא קיום צורה אחת של מצוה דהיינו הפרשת המתנות, אבל בתפילין של יד ושל ראש יש בהם ב' קיומים שונים, דשל יד הוא לאות על ידכה באופן שקושר דבר ה' על ידו, אבל של ראש הוא ענין של הטוטפת והתכשיט באופן של זכרון וטוטפת וכמו שנתבאר, ויש בזה ב' קיומים שונים.

ויש להוסיף בזה שבדרך כלל כשאדם מתקן מאכלו הוא מפריש את כל ההפרשות יחדיו ואין לו ענין להפריש כל אחד בנפרד כי סו"ס רוצה לתקן מאכלו. משא"כ בתפילין שייך פעמים שמניח של יד לבד וכד'. [אמנם גם בתרו"מ יתכן שהסדר הרגיל בגורן הוא שבא הכהן ונותן לו ואח"כ הלוי, ואין הכרח שיתן מתנותיהם יחדיו].

ויש שחילקו דגבי תרו"מ נוסח הברכה הכוללת הוא 'להפריש תרומות ומעשרות' וכולל בזה הכל, משא"כ בתפילין.

דברי הגר"א על הגירסאות בבבלי מנחות

בביאור הגר"א תלה פלוגתת הראשונים, בגירסאות בבבלי מנחות (לו.), דשם איתא 'אמר רב חסדא סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך'. וכ' הגר"א 'ותלוי בחילוף הגירסאות דלגירסת ספרים שלנו חוזר ומברך א"א לפרש אלא כפי' תוס' דמאי פריך ומאי משני, וכ"ה בתנחומא, ולגי' הריי"ף ורמב"ם דל"ג חוזר אלא מברך, על כרחך כפירש"י, ודעת רש"י וריי"ף ורמב"ם עיקר, וכ"כ הרשב"א בתשובה, דגירסא דידהו נכונה מאד דלא גרסינן חוזר'. וצ"ע בזה שלא מצינו לכאו' בראשונים שלא גרסו חוזר.

אם לשיטת רש"י יש אופן שיוכל לברך לכתחילה ב' ברכות

נתבאר לעיל דאף שרש"י סובר כריי"ף ורמב"ם שמברכים רק ברכה אחת, מ"מ יש הבדל גדול ביניהם בפירוש הסוגיא, שלפירש"י מותר להפסיק ומה שאמרו שם עבירה היא בידו הוא באופן שלא חזר לברך על של ראש, ולריי"ף ורמב"ם גם אם אח"כ מברך על של ראש עבר עבירה ואסור כלל להפסיק לכתחילה.

והנה לפירש"י לכאו' יוכל לברך על של ראש, והיינו שכשאומר 'ברוך' יהיה זה הפסק והרי הוא מתחייב בברכה. [ואמנם נחלקו הפוסקים כמה הוא שיעור הפסק, ומ"מ מהרא"ש שכתב דאם ענה 'אמן' הוה הפסק מוכח שגם תיבה אחת הוה הפסק. ועכ"פ י"ל דגוף הברכה היא תהיה הפסק ונמצא שלא בירך לבטלה]. אמנם ניתן לדחות שכיון שברכה זו היא מענין התפילין, א"כ אף שאינו מחויב בה לא הוי הפסק.

ועיין בביאור הלכה (סימן כה ד"ה וטוב) שכ' 'ובחידושי רע"א כ' עצה שיכוין בעת ברכת להניח אם הלכה כשיטת רש"י אני מכוין שלא לצאת בברכת להניח על השל ראש, והוי זה כסח ויוכל לברך על של ראש, ואין זה בכלל גורם ברכה שאינה צריכה דהא מוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא', עיי"ש עוד.

ויש להדגיש דבכהאי גוונא גם להרמב"ם ורי"ף אינו נכנס בספק ברכה לבטלה שהוא איסור חמור מלתא דלא תשא, אלא בספק אם עבר על האיסור שאסור להפסיק שהוא קיל טפי.

ובעיקר התנאי של רעק"א, הנה לכאו' הדבר תלוי במחלוקת הראשונים מה הסיבה שאסור להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דלשיטת רש"י זה מצד שנמצא שלא בירך על של ראש, ולשיטת הרי"ף זה משום שגורם ברכה שאינה צריכה, ולשיטת בעל המאור זה משום דבעינן שהוויות התפילין יהיו כאחד.

והנה לרש"י, ודאי דמהני התנאי של רעק"א, וכן להרי"ף מהני התנאי וכמש"כ בביאור הלכה שם 'ואין זה בכלל גורם ברכה שאינה צריכה דהא מוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא ועוד טעמים אחרים כמו שכתב בארצות החיים'. [עוי"ל דכיון דסוף סוף הם תרי מצוות וכשמניח כל אחת לבדה בהפסק גדול לכו"ע יש בזה ב' מצוות, ממילא גם כשמניח ביחד אף דיכול לפטור בברכה אחת מ"מ אין זה בכלל מכניס עצמו לברכה שאין צריכה].

אמנם לבעל המאור יש לדון, דסו"ס מפסיק בין ב' ההנחות ואין כאן הוויות כאחד. אלא דיש לצדד דכיון שההפסקה היא בברכה על התפילין שוב אין זה מגרע בהוויות כאחד. והרי לדעת בעל המאור עצמו מברך ב' ברכות, ואפ"ה לשיטתו אין בזה עיכוב מצד ההויות, ואדרבא עיקר הדין הוא לברך ביניהם על של ראש, וא"כ ה"ה להראשונים דמברכים רק ברכה אחת, אף לו יהא דיסברו כהבעל המאור דבעינן הוויות כאחד, עדיין יתכן דכשמברך על התפילין אין בזה גרעון בקיום ההוויות כאחד.

דברי הזוהר שזה מחלוקת בבלי וירושלמי ודברי שו"ת מן השמים בזה

עיין זוהר חדש תיקונים כרך ב (צו, א) 'ובעמודא דאמצעיתא אתכלילן. וכד תפילין דראש ודיד אתכלילן ביה אתקריאו תפילין וביה אינון פקודא חדא ולא צריך לאפסקא כמה דאוקמוה סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו והאי איהו עיקרא דגמרא. ואלין דעבדין להו תרי פיקודין כתלמודא דירושלמי איהו מימנא ושמאלא דתמן ענפין מתפרדין. ובגין דמסטרא דימינא ושמאלא שתים [זו שמעתי] צריך לברכא עליהו תרין ברכאן חד להניח תפילין על של יד וחד על מצות תפילין על של ראש ואם סח בינתיים מברך על של ראש שתים. אבל מסטרא דעמודא דאמצעיתא עלייהו אתמר

אחת דבר אלקים ולא צריך אלא ברכתא חדא. כי אחד קראתיו. ואם סח בין תפילה של יד לתפילה של ראש איהו עביד פירוד ביחודא'.

ועיין עוד שבולי הלקט ענין תפילין מדברי בעל שו"ת מן השמים, וז"ל 'משאלות חלום ששאל הצדיק ר' יעקב זצ"ל. שאלתי על ברכת תפילין אם הלכה כדברי הגאון רב אלפס האומר אם לא סח בין תפלה לתפלה אינו מברך אלא להניח תפילין כשמניח של יד ובהניחו של ראש אינו מברך כלל, או הלכה כדברי הגאונים שאומרים שאפי' לא שח מברך שתים. והשיבו לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו ואת בריתי אקים את יצחק כי אחד קראתיו ובכור אתנהו ואברכהו גם ברוך יהיה. [וביאורו נראה לא בסבי הגאונים, ולא בדרדקי ר"ת ודעימיה, אלא כיצחק - הרי"ף שהוא ממוצע בזמן].

בענין כתבי הקודש כנגד ערוה

הנה בדברי תורה וקדושה יש שני איסורים, א. לדבר בהם כנגד צואה וכל דדמי לה. ב. לדבר בם כנגד ערוה.

ויש לדון אם נוהגים הם איסורים אלו בפני כתבי הקודש, כלו' אם מותר להניח כתבי הקודש כנגד ערוה או צואה. והנה גבי ערוה מצאנו שאסור לעמוד בפני השם ערום, אך היה מקום לומר שאין זה איסור כנגד כתבי הקודש רק כנגד השם, וכן היה נראה מדברי הרמב"ם, שאת האיסור של לעמוד בפני השם ערום הביא בהלכות יסודי התורה בדיני איסור מחיקת השם וכבוד השמות, ולא בדיני כבוד כתבי הקודש שזה הביא בהלכות ס"ת.

ויש להוכיח היתר בזה מכמה דוכתי.

ראשית הנה אמרו שמותר להשתין בתפילין ולא דנו בזה לאיסור אלא משום שמא יפנה בבית הכסא קבוע, ולא דנו מצד שהוא מגלה ערוותו בפני התפילין.

עוד הנה אמרו שאסור להשתין כשתפילין בידו, משום ניצוצות של קינוח, ומבואר דבלא"ה היה מותר, ומבואר שאע"פ שהוא מגלה ערוותו בפני התפילין מותר.

עוד אמרו שבבית האמצעי שיש בו ערומים ולבושים מותר להשאר בתפילין ואין איסור אלא להניח תפילין, ואע"פ שהוא נגד ערות כמה אנשים ששם.

והנה בראבי"ה (ברכות סי' סט) כתב משמיה דר"ח, דאף דשרי להשתין בתפילין מ"מ צריך לכסות אותם, ולפ"ז אין ראיה מכאן, אולם מהא דהוה שרי בידו בלא חשש ניצוצות, לכאורה מוכח כן. ואין לומר דחששא דניצוצות באה לאסור אפ' במכוסין, שמא יתגלו ויהיו עליהן ניצוצות, שאם יש חשש שיתגלו יש לאסור לאוחזן

בידו מצד חשש זה עצמו, שהרי לדעה זו לא התירו להשתין בהם אלא במכוסין, ויכול הוא להניחם על ראשו מכוסין, ולא יאחזם בידו שמא יתגלו, ולמה הוצרכו לחששא דניצוצות.

וגם ראיה דמרחץ ראיה היא, וקשה לאוקמא במכוסין, והרי צריך לחלוץ שם, ולפ"ז יהא צריך ליזהר שלא יתגלו, ודוחק הוא.

ואמנם ראיה דמרחץ היה אפשר לדחות דמיירי בשאין שם אדם, והאיסור להניח שם תפילין אינו משום כנגד הערוה אלא משום שהוא מרחץ, דאף בית האמצעי שם מרחץ עליו קצת לענין זה שאסור להניח שם תפילין לכתחילה. אבל אין נראה זה משני טעמים, חדא, שדעת הרבה אחרונים שאין איסור בבית האמצעי אלא כשיש שם אדם, וא"כ א"א להעמיד דיני בית אמצעי בשאין שם אדם. ועוד, שמסתימת מאמר הגמרא ודאי משמע שמיירי גם במקרה רגיל, כשיש שם בנ"א ערומים ולבושים, ודוחק להעמיד כל המאמר בשאין שם אדם.

ועדיין היה אפשר לומר, שביסוד הדין גם תפילין הם בכלל האיסור לעמוד בפני השם ערום, אלא שבשביל קיום מצות תפילין התירו לעמוד בפניהם ערום, וכשם שהתירו ליכנס בתפילין לבית הכסא, משומקיום מצות תפילין.

ויש מקור לדבר שאיסורא דעמידה בפני השם ערום נדחה מפני מצוה, שאמרו בגמ' (שבת קכ:) במי שכתוב לו שם על בשרו דלמ"ד טבילה בזמנה מצוה אי לית ליה גמי יכול לטבול, ואע"פ שהוא עומד בפני השם ערום. ואמנם ברש"י שם נראה שלא התירו בשביל המצוה אלא לכסות השם בידו, ושלא לחוש לשמא יגלהו, אבל בר"ח שם נראה שמפני המצוה התירו עמידה בפני השם ערום מכל וכל, וז"ל שם (קכא:): ר' יוסי אומר טבילה בזמנה מצוה ואתיא מצוה זו **ודחה לעמידת ערום בפני השם וטביל בדלא מיכסי**. וא"כ היה מקום לומר שאף שתפילין בכלל איסור זה, האיסור נדחה מפני קיום המצוה.

אולם לפ"ז יצא נ"מ, שבבית הכסא עראי שבבית שיכול לחלוץ התפילין ולהשתין ואח"כ ללבשן מיד, יהא אסור להשתין בתפילין, שלא הותר אלא כדי שלא תתבטל הנחת תפילין. אבל נראה דראיה דמרחץ לא תתישב שפיר, שהרי הנכנס למרחץ עומד לחלוץ תפיליו ולמה לא יחלצם בבית החיצון בשביל שלא יעמדו בפניהם ערומים. ואפשר להעמיד ישוב זה רק אם נאמר שבשביל המצוה של עוד רגע קטן של הנחת תפילין, התירו עמידה בפניהם ערום, וא"כ אף בביה"כ עראי שבבית מותר ליכנס בהן, כיון שיקיים המצוה בעודו משתין בהם.

אולם מדברי הרמב"ם בהלכות ס"ת שכתב לגבי ס"ת שלא יגלה ערוותו בפניו, ומנה הרמב"ם שם דין זה בתוך הדינים המיוחדים לס"ת, משמע שאינו נוהג בתפילין

ומזוזות, וכשם שמנה שם שלא ירוק בפניו ולא יחזיר לו אחוריו, מה שהוא פשוט שאינו נוהג בתו"מ.

והגר"א הביא מקור לאיסור גלוי ערוה שכתב הרמב"ם מן המכילתא, עיי"ש, ולא הביא מקור מהא דאסור לעמוד בפני השם ערום, וש"מ שדין זה אינו אלא בשם, ולא בכל כתבי הקודש, ולא נתחדש אלא בס"ת ולא בתפילין ומזוזות, עיי"ש בהגר"א.

אלא שעדיין יש להעיר שבתפילין יש לכאורה שם גלוי, והוא השין של תפילין, ויהיה א"כ אסור לעמוד כנגד התפילין ערום משום עמידה בפני השם ערום, אולם נראה שודאי אין כאן שם לכל דיני שם שהרי אין כאן רק אות שין, ואפ' לרש"י שד' ויוד של ש-די נמי יש בתפילין, גם להם ודאי אין דין שם שהרי אין בהתרתם איסור מחיקת השם, אלא שיש כאן רמז לשם, ואין זה רק בגדר כתבי הקודש לענין שאסור להכניסן לביה"כ כמבואר בשבת (סב.), אבל אין לזה דין שם שיהא אסור לעמוד בפניו ערום.

[אולם כנגד מזוזה, אם שם ש-די שנהגו לכותבו אחרי המזוזה מגולה, ודאי אסור לעמוד ערום ולא מדין המזוזה כי אם מדין השם].

בענין כתבי הקודש כנגד צואה

הנה בגמ' מצאנו איסור להכניס תפילין לבית הכסא בכ"מ, וכן מצינו לגבי כל דברי קדושה כמו לגבי ספרא דאגדתא (כג:), ובגמ' בשבת נסתפקו אפ' בקמיעות אם יש בהן קדושה לענין שאסור להכניסן לבית הכסא, אולם לא מצאנו בשום מקום שאסור להעמיד תפילין או כתבי הקודש כנגד צואה.

ויש להוכיח לכאורה דשרי מהא דהתירו להשתין בתפילין, ואע"פ שהם כנגד עמוד של מ"ר שהוא כצואה, ושמעינן מינה דשרי להו לתפילין להיות מגולות כנגד צואה ודדמי לה. אך זה יש לדחות כדאמרן לעיל, דראבי"ה כתב שצריך לכסותם. אך יש להקשות ע"ז מהא דאמרינן שאסור להשתין כשהם בידיו ולא אסרו זאת אלא משום ניצוצות, ואמאי לא אמרינן דאסור משום שהם כנגד צואה, וליכא למימר דמיירי במכוסות, דא"כ נימא דאסור משום שמא יתגלו, שהרי אם יתגלו כבר יהיו כנגד צואה ויאסר משום זה, וא"צ לומר שאם יתגלו יתלכלכו בניצוצות.

אולם אפש"ל דמיירי בבית הכסא שבשדה, שאם לא יכנס בתפילין אליו, לא יוכל להניחם בסמוך לו כמבואר בגמ', ויבטל ממצות תפילין הרבה, וכשם שמה"ט התירו חכמים להיכנס בתפילין לבית הכסא, י"ל דמה"ט נמי התירו שיהו התפילין כנגד עמוד של מ"ר, ולא אסרו אלא לאוחזן בידיו משום ניצוצות, אבל להשתין כשהם בראשו התירו, אבל בעלמא לעולם אסור שיהיו התפילין בידו כנגד צואה.

אולם מדברי הרשב"א יש להוכיח לא כך, שהנה כתב הרשב"א שמותר לרופא ליטול עביט של מ"ר בידו, כשתפילין בידו האחרת. ומיירי בפשטות אפ' בבית שאין בזה ענין של ביטול מצות תפילין לזמן מרובה ואעפ"כ התיר, ומבואר דאין איסור שיהיו התפילין כנגד צואה או מ"ר. וליכא למימר דהוא מיירי כשהתפילין מכוסות, דהוא ז"ל מייתי ראיה להתיר מהא דלא אסרו להשתין כשתפילין בידו אלא משום ניצוצות, ש"מ דלא אכפ"ל שהתפילין כנגד מ"ר, ושם אם היו התפילין מכוסות, לא היו אוסרים אף משום ניצוצות, אלא ודאי מיירי במגולות. ומהא שלמד להתיר משם ש"מ שהתיר אפ' במגולות.

והנה כל נידון זה הוא להיות כתבי הקודש כנגד צואה, אבל בענין לעשות צרכיו כנגד כתבי הקודש, כתב המרדכי (שבת פרק כירה רמז שיא) וז"ל, בחדר שהיה ישן בו מהר"ם היה בו ספרים, ובכל לילה היה עושה מחיצה עשרה טפחים גובה בפני הספרים, לפי שלפעמים היה משתין בלילה. ומבואר לכאורה דהוא סבר שאסור להשתין כנגד ספרים. ונראה שלמד דין זה מהא דאסור לשמש בחדר שיש בו כתבי הקודש.

אולם מהרשב"א הנ"ל נראה להוכיח דפליג אף על דין זה, שהרשב"א הוכיח דינו דשרי לאחוז בידו עביט של מ"ר כשתפילין בידו, מהא דלא אסרו בגמ' להשתין כשתפילין בידו אלא משום ניצוצות, והנה מגמ' זו מוכח לכאורה דשרי להשתין כנגד כתבי הקודש, אלא דאפשר לתרץ דברי מהר"ם, דבגמ' היו מתירים אי לאו משום חששא דניצוצות, משום דמיירי בבית הכסא שבשדה דיש כאן משום ביטול מצות תפילין, אכן הרשב"א שלמד מג' זו את דינו אפ' לבית הכסא שבבית, ע"כ לא ס"ל דדינא דגמ' אמור דווקא בבית הכסא שבשדה, דא"כ אף את דינו של הרשב"א אין להוכיח משם, דדילמא בבית הכסא שבבית אסור להעמיד תפילין אף כנגד צואה, וממילא להרשב"א יש להוכיח מן הגמ' דאף להשתין כנגד תפילין וכתבי הקודש שרי.

ומצאתי להח"א שכתב (נשמת אדם הלכות שבת כלל מד), וז"ל: ובפרט שי"ל דגם מהר"ם שבמרדכי מחמיר על עצמו היה, שהרי לא מצינו בשום מקום דצריך לעשות מחיצה להשתין, וצ"ע. ומבואר דגם הוא ז"ל ראה חידוש בדברי המרדכי בשם מהר"ם עד שכתב דשמא לא מן הדין נהג כן.

והנה היה מקום להוכיח שמותר להשתין בפני תפילין, מהא דלא הזכירו בגמ' איסור אלא לשמש מיטתו בפני ס"ת או תפילין, והרי מצוי הרבה יותר להשתין בפניהם, שזה מעשים שבכל לילה ולילה. אך יש לדחות דבגמ' אמרו שאסור לשמש עד שיניחם כלי בתוך כלי, ולהשתין אין איסור כשכתבי הקודש מכוסין בכסוי אחד, על כן לא הזכירו בגמ' דין זה לגבי להשתין, אלא לגבי תשמיש המיטה.

אמנם מאידך גיסא אי נימא הכי, לא יהיה מקור כלל לדינו של מהר"ם, שהרי אינו דומה להשתין לתשה"מ דהתם בעינן כלי בתוך כלי והכא הא ודאי לא בעינן.

ובאמת שבדרך החיים (סי' מ) כתב שגם לגבי עשיית צרכיו בעינן כלי בתוך כלי, ובביה"ל שם תמה עליו מנין לו. ולהאמור נראה שלמד כן מדין תשה"מ, דאל"כ מה מקור דין זה. אך מאידך אי נימא הכי קשיא מ"ט לא אמרו כן בגמ' גבי עשיית צרכים [ואף בירושלמי הזכירו דין זה גבי תשה"מ], ולכאורה המחוור יותר הוא כמו שהעלינו מדברי הרשב"א שאין איסור כלל בזה, וכמש"כ הח"א דמהר"ם מחמיר על עצמו הוה.

בענין הנחת תפילין ערום

הנה הגי' שלפנינו בירושלמי (הלכה ג) היא: ואינו אסור משום ערוה. א"ר חייא בר אבא אפיקרסין היה לובש מבפנים. כד הוה אזיל מסחי כיון שהיה מגיע אצל האוליירין היה חולצן. א"ר יצחק עד יעקב תרמוסרה היה לובשן, וכד הוה נפיק מסחי הוו יהבין ליה, וכד הוה מייתן ליה הוה אמר דא מילתא שני ארונות וכו'.

והנה גי' זו נראית משובשת, שהקו' 'ואינו אסור משום ערוה' מתחלת בלא שום הקדמה ששיכת לענין, ועל כן נראה ודאי שקודם לזו הקו' צריך לגרוס את עניני המרחץ דלקמן.

אלא שעדיין יש לעיין כלפי איזה ענין דן הירושלמי שיהא אסור משום ערוה, שע"ז תי' אפיקרסין היה לבוש מבפנים. ויש כאן שלשה ענינים שאפשר היה להקשות עליהם ואינו אסור משום ערוה, א. שהיה לובשן עד שהוא מגיע אצל האוליירין, והרי הוא כבר ערום בשעה שהוא מגיע אצל האוליירין וערום אסור בתפילין. ב. שהיה מניחן כשיצא מלרחוץ מיד, והרי הוא ערום. ג. שהיה אומר דברי תורה 'שני ארונות' וכו' כשהיה יוצא מלרחוץ ועדיין היה ערום. ועל כולם יתפרש שפיר תי' הירולשמי שלא היה ערום אלא אפיקרסין היתה לבושה לו למטה מבגדיו.

והנה הגר"א גורס כך: כד הוה אזיל מסחי, כיון שהיה מגיע אצל האוליירין היה חולצן, וכד הוה נפיק מסחי הוו יהבין ליה. ואינו אסור משום ערוה?! א"ר חייא בר אבא אפיקרסין היה לובש מבפנים. א"ר יצחק עד יעקב תרמוסרה **לא** היה לובשן, וכד הוה מייתן ליה הוה אמר דא מילתא שני ארונות וכו'.

והיה מקום להבין לגרסתו שהקו' היא על מה שמניח כשיוצא מן המרחץ, וע"ז תי' שאפיקרסין היה לבוש מבפנים, כלומר בבית הפנימי, ור' יצחק פליג ומשני שנויא אחרינא דאף שהיו מביאים לו התפילין בבית האמצעי לא היה לובשן עד יעקב תורמוסרא. ולפ"ז לכו"ע היה מקבל התפילין בבית האמצעי, אלא שנחלקו אם היה

לובשן שם ומשום שהיה לבוש באפיקרסין מבפנים, או שלא היה לובשן שם, אלא היה לובשן אצל יעקב תורמוסרא.

אולם קשה ע"ז כמה קו', חדא, שלפ"ז לר"ח בר אבא היה ר' יוחנן לובש את התפילין בבית האמצעי, שהרי הקשו שהיה ערום שם ותי' שלא היה הוא ערום, אבל משמע ודאי שהיה זה במקום שרגילים להיות ערומים והיינו בביית האמצעי, והרי אסור להניח תפילין בבית האמצעי. ועוד, שמבואר שהיה אומר ד"ת בבית האמצעי, וזה גם אסור. והיה מקום לתרץ ע"פ שיטת כמה אחרונים שאין איסור בבית אמצעי אלא כשיש שם ערומים וכאן נימא שלא היו שם ערומים, אבל מה"ת לומר כן, ולא נראה שהיה סדר בזמנם שכשגדול הדור בא למרחץ לא היו ערומים בפניו.

לכן נראה יותר לפרש שהקו' 'ואינו אסור משום ערוה' היא על מה שהיה חולצן רק אצל האוליירין והיינו סמוך לבית הפנימי, והרי היה פושט כל בגדיו בבית האמצעי, וע"ז משני דאפיקרסין היה לבוש מבפנים, והאי מבפנים אין פי' בבית הפנימי אלא מתחת לבגדיו, וכן מצינו בתוספתא ברכות (ליברמן ב טו): לא יכניס אדם את ראשו לתוך אובו ויקרא את שמע, אם היתה אפרקסית חגורה עליו מבפנים הרי זה מותר, ע"כ. אולם הביאו לו את התפילין להניחן רק בבית החיצון, ו'הוו מייתו ליה' אין הכוונה לאוליירין אלא לתלמידיו המשמשין אותו, ושם היה מניח תפילין ושם היה אומר דברי תורה, ור' יצחק חידש דעד יעקב תורמוסרא לא היה לובשן, והיינו שאפ' בבית החיצון לא היה לובשן עד שיצא מרשות כל אותה מרחץ וכדלקמן בירושלמי.

ועלה לפ"ז לדינא שלא רק שערום אסור ללבוש תפילין אלא אף מי שהיה לבוש תפילין אסור הוא ללבוש את בגדיו, עד שיחלוץ התפילין.

ויש להקשות על זה מדינא דמותר להשתין עם התפילין, וי"ל דרק ערום הפושט כל בגדיו לגמרי אסור בתפילין, אבל מי שאינו פושט בגדיו רק מגלה ערוותו להשתין לשעה קלה, אינו בכלל זה האיסור.

והנה הרמב"ם (תפילין ד כג) כתב וז"ל 'ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו'. וי"ע דבשלמא יכסה ערוותו מקורו טהור מן הירושלמי, אך מנ"ל להא דלא ילבש בגדיו. ולהאמור ניחא קצת דאין זה מדין ערוה כדין ד"ת כנגד ערוה, שהרי להשתין בהם מותר, אלא הוא מדין שסדר וצורת התפילין נאה לה להיות על הלבוש ולא על הערום, ועל כן גם אם כבר כיסה ערוותו בעלי תאנה, אינו בדין שילבש תפילין עד שילבש בגדיו, אולם אפיקרסין וכדו' סגי כמבואר בירושלמי.

אך לשון הירושלמי 'ואינו אסור משום ערוה', קצת קשה לפ"ז שהלשון משמע דמדין ערוה אתינן עלה, וצ"ע.

להשמיע לאוזניו בתפילה

בירושלמי (הל' ד) גרסינן: תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא. למי נצרכה, לרבי יוסי, היידן רבי יוסי, הדא דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ורבי יוסי אומר לא יצא.

ומן הלשון 'נתפלל ולא השמיע לאזניו יצא', שהוא לשון דיעבד, משמע דלכתחילה גם בתפילה צריך להשמיע לאזניו.

ובבבלי (לא:) אמרו: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה, וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו, רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו.

וכתב הרשב"א שם: מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו, מסתברא דלא ישמיע לאחרים, כלומר שלא יאמר בקול, וכדתניא לעיל בפ' מי שמתו (כד:) כל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, אבל להשמיע לאזנו רשאי, ומצוה לכתחלה, וכדאמרינן בירושלמי בפ' היה קורא, דגרסינן התם תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא למי נצרכה לרבי יוסה היידן ר' יוסה הדה דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסה אומר לא יצא, דאלמא בדיעבד הוא דיצא הא לכתחלה צריך להשמיע לאזנו כקרית שמע.

אלא שמצאתי בתוספתא דמכלתין להיפך, דתניא התם בפ' שלישי: יכול יהא משמיע קולו לאזניו, פירש בחנה והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות, וקולה לא ישמע.

ומתבאר פלוגתת הירושלמי והתוספתא, אם בתפילה צריך לכתחילה להשמיע לאוזניו, דלהירושלמי צריך להשמיע לאזניו, ומה דילפי' מחנה זה רק שלא ישמיע קולו לאחרים, אבל לאזניו צריך להשמיע. ולהתוספתא ילפי' מחנה דגם לא ישמיע לאזנו.

ובטור סימן קא הובאו ב' דעות בזה, וז"ל: יש אומרים הא דאמר שלא ישמע קולו בתפלתו שצריכה שתהיה בלחש עד שלא תשמע אפילו לאזניו, ומביאין ראיה מן התוספתא יכול יהא משמיע לאזניו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע, ומיהו בגמרא דידן אינו ממעט אלא השמעת קולו דמשמע שמשמיע קולו לאחרים אבל לאזניו יכול להשמיע, והכי איתא בהדיא בירושל' יכול יהא מגביה קולו בתפלתו כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע והדעת נותנת שיותר טוב להשמיע לאזניו כי אז יוכל לכוין

יותר, וכן כתב הרמב"ם ז"ל ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, עכ"ד.

ובתנא דבי אליהו רבה פכ"ו אמרו: מיכן אמרו הקורא קריית שמע ומשמיע קולו לאזניו הרי זה משובח, כל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר, ויש אומרים מחוסר אמנה. וזה מבואר כהתוספתא דגם לאזניו לא ישמיע.

והגר"א בביאורו כ' דאפשר טעות סופר הוא בתוספתא ובתנא דבי אליהו ולא גורסים 'באזניו'.

והב"י בבדק הבית כ' וז"ל 'ומכל מקום הזוהר שכתבתי בסימן קמ"א מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו'.

וכבר תמהו האחרונים דבזוהר שם כתוב ממש לאיפוך, וז"ל הזוהר (ויקהל רב) 'וכד סלקא צלותא עד ההוא רקיעא, אתפתחו תריסר תרעין דההוא רקיעא וכו' ואקרון אודנין בגין דאינון צייתין כל אינון דמצלאן צלותהון בלחישו ברעותא דלבא דלא אשתמע ההוא צלותא **לאחרא**, האי צלותא סלקא וצייתין לה כל אינון דאקרון מארי דאודנין, ואי ההיא צלותא אשתמע לאודנין דבר נש לית מאן דציית לה לעילא ולא צייתין לה'.

ובבבלי יומא (יט:) אמרו: תנו רבנן ודברת בם בם ולא בתפלה, ופירש רש"י 'בם - שיש לך להשמיע מה שאתה מוציא מפיך. ולא בתפלה - שהתפלה בלחש, שנאמר וקולה לא ישמע, כך מצאתי בשאלתות דרב אחאי גאון'. ובשאילתות (פרשת ואתחנן קמג) כ' וז"ל: וצריך לאגבוהי קליה כי היכי דשמעי אודניה מאי טעמא שמע כתיב, השמע לאזניך מה שאתה מוצא מפיך. ומשמע מלשון השאלתות ורש"י דפירשו בבבלי כהתוספתא, דבק"ש צריך להשמיע לאזניו ובתפילה אין להשמיע לאזניו אלא תהא בלחש גמור.

משמיע לאוזניו בקריאת שמע

לרבי יהודה לכתחילה בעינן בק"ש השמעת האוזן, וילפי' זה מדכתיב 'שמע' - השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיך, אלא דבדיעבד אין מעכב. וצ"ב גדר הדבר, דאם רבי יהודה יליף מן התורה דין השמע לאזניך למה לא מעכב.

ויש לבאר בזה, דהנה בבבלי ברישׁ סוגיין אמרו: מאי טעמא דרבי יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. ותנא קמא סבר שמע בכל לשון שאתה שומע. ורבי יוסי תרתי שמע מינה. והיינו דלרבי יוסי מ'שמע' ילפי' גם דבעינן השמעת האוזן, וגם דיוצא בכל לשון.

וצ"ע מהבבלי בריש פרקין (יג.) דאמרינן: תנו רבנן קריאת שמע ככתבה [בלשון הקודש] דברי רבי, וחכמים אומרים בכל לשון. מאי טעמא דרבי אמר קרא והיו בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו, אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע. ולרבי נמי הא כתיב שמע, ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך. ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא. הרי מבואר דמאן דס"ל שיוצא בכל לשון לא ס"ל דבעינן השמעת האוזן, ואילו בדעת רבי יוסי מבואר דס"ל להנך תרתי, גם שיוצא בכל לשון וגם דבעינן השמעת האוזן (וכבר עמדו בזה התוס' בסוטה לב, ב).

והנה בפירוש תיבת 'שמע', יש לפרש או שמיעה ממשית, או ענין של הבנה (כעין לא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי). והנה לרבי יוסי הרי בעינן שמיעה ממשית לעיכובא, וודאי שפירוש 'שמע' לדידיה היא שמיעה ממשית, ומזה גם שמעינן ממילא דבכל לשון ששומע יצא.

אבל לרבי יהודה (ורבנן שבברייתא בדף יג) דשמיעה לא מעכבת, אך מאידך בענין שמיעה לכתחילה, נראה דס"ל ששמיעה פירושה הבנה, ומכח זה דרשו רבנן דמהני בכל לשון, שסו"ס הוא מבין, אמנם מאחר והתורה כתבה זה בלשון 'שמע', ממילא ידעינן שהמכוון בתורה שההבנה תהיה באופן של השמעה לאוזן, שהשמעה לאוזן מועלת להבנה. אלא שבדיעבד אין זה מעכב כי עיקר הדבר הוא שיהיה הבנה, והקיום לכתחילה הוא בשמיעת האוזן, אבל כל שקרא ומבין יצא גם אם לא השמיע לאזנו.

בדין כוונת הלב בתפילה

בירושלמי (סוף הלכה ד) אמרו: רבי ירמיה בשם רבי אלעזר נתפלל ולא כיון לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל.

והנה בבבלי (ל:) איתא: אמר רבי אלעזר לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. ולכאורה הירושלמי פליג אבבלי, דבבבלי נראה דאף תפילה ראשונה לא יתפלל אא"כ יודע שיכוין, ובירושלמי נראה שתפילה ראשונה יתפלל בכל ענין ורק לחזור ולהתפלל לא יחזור אא"כ יודע שיכוין, דאי הוה סבר הירושלמי כהבבלי למה נקט האי דינא ביחס למי שכבר התפלל פ"א ולמה לא אמר כן על כל המתפלל.

אמנם יש להקשות על ההיא מימרא דאמר רבי אלעזר לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל, דבסוף פרק אין עומדין (לד:) אמרו: איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת, אהייא אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות.

ומבואר כאן דאפ' אינו יודע לכוין את ליבו בכל הברכות יתפלל.

וכתבו התוס' שם: והא דאמרינן בסוף פרק תפילת השחר לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל - יש לפרש התם נמי באחת מהן.

וכן העתיק הטור בסימן קא [והוסיף תירוץ התוס' בגוף דברי הגמ'], וז"ל: תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות, דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל.

והנה לפי דברי התוס' והטור, יש ליישב סתירת הבבלי והירושלמי, דהבבלי מיירי במי שיודע שלא יוכל לכוין אפ' באבות, ובו נאמר שלא יתפלל אפילו תפילה ראשונה, והירושלמי מיירי במי שיכול לכוין באבות שדינו להתפלל תפילה ראשונה, אלא שאם התפלל ולא כיון אלא באבות ולא יותר, בזה דינו שאם יודע שאם יחזור ויתפלל יכוין יותר, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל.

אולם עיקר תירוץ התוס' להעמיד מימרא דרבי אלעזר לגבי ברכת אבות הוא דוחק, ופשטות הלשון היא שצריך לאמוד עצמו ומצבו לגבי כוונה בכל התפילה.

והנה כתב הרמב"ם (תפילה ד טו): כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרר דעתו ואח"כ יתפלל. ובפרק זה לא הזכיר כלל את ענין הכוונה שבברכה ראשונה.

וכבר הקשו על סתירת הרמב"ם בזה שבפרק י (ה"א) כתב: מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך. [ועי' בחידושי הגר"ח מש"כ בזה לחלק בין כוונת פירוש המילות בתפילה, לבין כוונת עצם התפילה דהיינו העמידה לפני המלך].

ויש לבאר בזה, דאדם שדרכו לכוין בכל התפילה, ויש בו את היכולת לכך, בו נאמר הדין שיאמוד דעתו ומצבו, ואזי אם יוכל לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ובאדם כזה נאמר הדין שאם התפלל ולא כיון יחזור ויתפלל רק באופן שיכול לכוין בתפילה השניה. [וי"ל עוד דרק באדם כזה נאמר הדין שאם בא מן הדרך ואין דעתו מיושבת עליו, שפטור מתפילה ג' ימים עד שתתיישב דעתו עליו]. וזהו מש"כ הרמב"ם בפרק ד, דשם מיירי באדם שבדרך כלל מכוין בכל תפילתו לגמרי, ובזה אמרו דיאמוד דעתו ומצבו ואם אין יכול להתפלל אל יתפלל. ובזה אם התפלל ולא כיון ואפילו לא כיון אלא במקצת מהתפילה ואת שאר התפילה כיון - אזי אם יכול לחזור ולהתפלל באופן הראוי בכוונה שלימה חוזר ומתפלל. ובזה מיירי הירושלמי, והבבלי בדף ל.

ומה שאמרו בדף לה לגבי ברכת אבות, זה מיירי באדם שכח כוונתו קלוש, וזהו מש"כ הרמב"ם בפרק י שאם כיון לבו בברכה ראשונה אין צריך לחזור [ובזה מיירי הבבלי בדף לד:]. וכבר כתבו הראשונים לענין בא מן הדרך, דאם בין כך לא מכוונים יתפלל, וז"ל הרשב"א בעירובין (סה.): אמר ר' אלעזר הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים. יש מפרשים דלא נאמרו דברים אלא בדורות הראשונים שהיה לבם נכון ויודעים לכוין, אבל עכשיו בין כך ובין כך אין מכוונים ומוטב שלא תתבטל התפלה. והובא בטוש"ע. [ועדיין ניצבה תמיהת הביאור הלכה בסימן קא על הרמב"ם, דבברייתא בדף לד משמע דמי שאין יכול לכוין אלא בברכת אבות יתפלל כך לכתחילה ואילו ברמב"ם משמע שזה רק בדיעבד].

אמנם עדיין צריך ביאור דלכאו' גם אדם שמכוין לגמרי, מ"מ בזמנים שאין יכול לכוין לכל הפחות נורה לו להתפלל כאדם רגיל שכח כוונתו קלושה. ויש לבאר שעדיף שיתבטל מתפילה ולא ירד במדרגת כוונתו להתרגל להתפלל בכוונה שאינה שלימה. [ויש להוסיף בזה מעט נופך, דכלפי אדם שמדרגת תפילתו גבוהה, אזי ביחס אליו תפילה פחותה יותר אינה בגדר תפילה כלפיו, ואדרבה יש בזה זלזול ודו"ק].

ועל דרך זה יש לבאר מש"כ הרמב"ם בהל' ק"ש (ד ז): כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו.

והראב"ד השיג: ומה בכך, יקרא ויהא כקורא בתורה ולא יהיה כפורק שם שמים מעליו, ואין זה דומה לתפלה, ואין חוששין עתה ליוהרא, שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה, גם בחכמי הגמרא היו אומרין כן מחזיקנא טיבותא לרישאי כי מטינא למודים כרע מנפשיה, ואידך אמר דהוה מני דיומסין בגו צלותא, ואידך אמר דחשיב מאן ממטי אסא לבי מלכא. וכוונת השגתו דלא גרע מאיש רגיל בימינו שבקושי מכוין. ולהנ"ל את"ש דברי הרמב"ם דאדם שרגיל לכוין כוונה מושלמת וראויה אין אנו מורים לו לקרוא בכוונה פחותה ועדיף טפי שלא יקרא כלל מאשר שיקרא בכוונה פחותה.

בבבלי עירובין (סה.): אמר רב ששת משום ראב"ע, יכולני לפטור את כל העולם כולו מדין תפילה משום שנאמר ושכורת ולא מיין. והוא על דרך דברי הירושלמי כאן. ואמרו כן רק דרך יכולני, ולא כדין אמת שודאי כל אחד ואחד לפי מצבו שייכא ביה תפילה. ויש בכאן מקור לדברי הראשונים שהאידנא לא נדחית בטירדא דבא מן הדרך וכיו"ב, דכיון דאנן בלא"ה שיכורים, ומתפללים תפילת שיכור, אין שכרות חלה על שכרות, ואין אנו נפטרים מתפילה בטירדא של בא מן הדרך וכיו"ב.

פרק שלישי

יסוד פטור אונן מן המצוות

א. מבואר במשנה שמי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה. והנה רש"י בבבלי העמיד שיסוד פטור אונן הוא מצד טריד טירדא דמצוה, אמנם בירושלמי מייתו לה מקרא דימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהם במתים.

והיה מקום ללמוד שלהירושלמי יש כאן פטור אחר לגמרי שאינו שייך לעוסק במצוה, אמנם בהמשך הסוגיא מבואר בירושלמי שהאיסור לאונן להחמיר ולעסוק במצוות לפי צד אחד הוא מצד שאין לו מי שישא משאו. ואף דלכאורה היה אפשר לומר שכל זה הוא רק לענין האיסור, אבל הפטור אינו מצד שאין לו מי שישא משאו, אבל מהמשך הירושלמי מבואר שזה גם טעם הפטור, שהקשו והתני פטור מתקיעת שופר, והיינו שאם הוא מצד שאין לו מי שישא משאו מה טעם פטור מתקיעת שופר שהיא ביו"ט, ואם נאמר שגם למ"ד אין לו מי שישא משאו, הפטור הוא מצד ימים שאתה עוסק בהן בחיים, אזי אין מובן כלל קו' הירושלמי, דדילמא ביו"ט שאינו עוסק בקבורה אכן אינו אסור במצוות אבל הוא פטור, ומבואר שגם הפטור הוא מצד אין לו מי שישא משאו, וע"כ דגם להירושלמי פטור אונן שייך לפטור עוסק במצוה, אלא שמהאי קרא למדו גדר רחב יותר לעוסק במצוה.

ב. והנה האונן לא רק כשהוא עסוק בפועל בצרכי המת הוא פטור, אלא גם כשאינו עסוק בצרכי המת הוא פטור, ובטעם הדבר כתב רש"י שזה משום שהוא טרוד טירדא דמצוה. ומקור פטור זה הוא מחתן דמצינו בו שהוא פטור מק"ש הואיל והוא טרוד טירדא דמצוה, אלא שקשה דחתן אינו נחשב עוסק במצוה ליפטר מכל המצוות, ורק ממצות ק"ש הוא פטור שהיא מצוה התלויה במחשבה והואיל ומחשבתו טרודה במצוה פטור הוא ממצוות המחשבה, וצ"ב למה נשתנה ממנו אונן ליפטר משום טירדתו מכל המצוות.

ויסוד החילוק נראה שחתן אין מחשבתו מחשבה מעשית מה לעשות, אלא היא מחשבה על המצוה, ועל כן מצוות מעשיות אינן עומדות בסתירה לטירדת מחשבתו, אבל אונן טירדתו היא טירדא מעשית שעסוק וחושב ומתבונן מה לעשות, ועל כן הוא פטור מכל המצוות.

וההסבר בזה שחתן אין תועלת ממחשבתו ועכ"פ לא מריבוי מחשבותיו, אלא כיון שעסוקה מחשבתו במחשבת מצוה אינו יכול לקרות ק"ש אם לא במאמץ מיוחד, וכיון שהוא עוסק במצוה וזה מונע אותו מק"ש אינו מחוייב להסיר המונע ולקרות ק"ש. אבל מצוות מעשיות אין לו מניעה לקיים, ואם מחמתם תיטרד מחשבתו ויחשוב פחות על ענין מצותו לא יהא בזה נזק. אבל אונן שמחשבתו נחוצה ונצרכת לקבורת המת, אנו פוטרין אותו מכל מצוות שבתורה, שכל מצוה וחיוב אחר שנטיל עליו יפגע במחשבתו בקיום צרכי מצותו, ועל כן פטור הוא מכל המצוות שיהא כל ליבו על מצותו. וכן הוא לשון הרא"ש במו"ק וז"ל: ול"נ דלא קשיא דודאי בחול שיכול לעשות צרכי המת אף על פי שאינו עסוק יש עליו דין אנינות, מפני כבודו של מת **שיהא לבו פנוי לחשב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד**. ומבואר כנ"ל שהפטור הוא כדי שיהא ליבו פנוי.

ועי' בשיעור מורנו הגרנ"ר מה שהאריך בזה בדרך אחרת ליישב קו' זו.

ג. החזו"א הקשה, אם היה עסוק במצוה אחרת ומת לו מת, אמאי אמרינן ליה שיפסיק מאותה מצוה ויעסוק בצרכי המת, נימא דהואיל והוא עוסק באותה המצוה האחרת יהא פטור ממצות עסק המת. ונראה ליישב שכשמת לו מת צריך להפסיק ולעסוק בצרכי מתו משום כבוד הבריות, ואחר שהפסיק כבר נעשה עוסק במצות כבוד המת. מורנו הגרנ"ר.

כשיש לו מי שישא משאו אם הוא פטור מן המצוות או שרק אינו אסור

הנה לשון הירושלמי הוא: אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו, מה טעם מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו, מה נפיק מביניהון היה לו מי שישא משאו, אין תימר מפני כבודו של מת אסור, ואין תימר מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו מי שישא משאו.

ופשטות לשון הירושלמי נראה שלא נחלקו אלא לענין האיסור, אבל לענין הפטור מודו כו"ע שהוא פטור אף כשיש לו מי שישא משאו, שכן מוכח חדא ממה שהעמיד הירושלמי את הנידון על האיסור, ועוד שאמרו מה נפיק מביניהון היה לו וכו' אין תימר מפני כבודו של מת אסור, ואין תימר מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו מי שישא משאו, ומשמע דלמ"ד משאו אינו אלא מותר ולא שהוא חיוב.

אמנם מהמשך דברי הירושלמי מוכח שלמ"ד משאו באופן שאין לטעם משאו אינו רק מותר אלא גם חייב במצוות, שהקשו אמ"ד משאו מהא דתניא פטור מנטילת

לולב ופטור מתקיעת שופר. ומבואר דלמ"ד משאו אינו פטור מנטילת לולב ותקיעת שופר, והרי דבדליכא טעמא דמשאו מתחייב למ"ד זה ולא רק שאינו אסור.

ובדברי הראשונים נראה שהבינו שמ"ד זה אינו אלא מתיר שכתב הראבי"ה והביאו המרדכי, שנהגו דאי איכא מי שישא משאו נכנסים לבית הכנסת ומתפללין, וכתב דש"ד דהואיל ואיכא בזה ספיקא בירושלמי נקטינן לקולא ולא אסרינן. ואם היה חיוב למ"ד משאו לא היה לו רק ללמד זכות על המתפללין אלא גם לחייב להתפלל, דהואיל וספיקא בירושלמי אי איכא פטורא בכה"ג, נימא דליכא פטור מספק.

ונראה דכל שיש לו מי שישא משאו הוא פטור לכו"ע מן המצוות אפ' למ"ד משאו, דעדיין עיקר הטירדה במת מוטלת היא עליו, שאם יפשע מי שנושא משאו יהא עליו לזרזו, וכל הטירדה המחשבתית עדיין עליו, הילכך שפיר פטור, אלא דאיסור ליכא כיון שלא יהא נפסד עסק המת אם יעשה הוא מצוותיו בעוד שאחר מתעסק במת, ומ"ד כבודו של מת סובר דאיכא איסורא נמי בזה משום כבודו של מת.

ומה שהקשו מתקיעת שופר, שבשבת ויו"ט גרע טפי דבהם אין עסק קבורה מוטל עליו כלל, ובהם יש לחייבו במצוות, אלא דבשלמא למ"ד כבודו של מת כיון דאשכחן דאיכא סברא דכבודו, כמו דביש לו מי שישא משאו גורמת סברא זו לאסרו במצוות, גם בשבת ויו"ט י"ל שתגרום לפטרו מן המצוות, אבל למ"ד משאו שאין סברא זו מועילה לאסרו במצוות, ה"ה נמי שלא תועיל בשבת ויו"ט לפטרו מן המצוות.

ונתיישבו בס"ד דברי הירושלמי וגם דברי הראשונים שעולה מדבריהם שביש לו מי שישא משאו אינו חייב במצוות אלא מותר בהם.

אי קיי"ל כמ"ד כבודו של מת או כמ"ד אין לו מי שישא משאו

הנה הרשב"א פסק כמ"ד כבודו של מת, ונימק טעמו מפני שכך הוא באבל רבתי. וגם ברא"ש מבואר בהדיא שאפ' אם יש לו מי שישא משאו פטור, וגם פי' הטעם מצד כבודו של מת.

וצ"ע דהא הראשונים פסקו דאונן בשבת חייב בכל המצוות, ופסקו כך משום דהכי תניא בברייתא בבבלי, וקשה שלכאורה בירושלמי מבואר דלמ"ד כבודו פטור אונן בשבת מכל המצוות, שהרי הירושלמי הקשה אמ"ד משאו מהא דתניא פטור מנטילת לולב, הרי דלמ"ד כבודו ניחא, וא"כ כיון דבבבלי אמרו דבשבת חייב בכל המצוות והכי קיי"ל, א"כ היה להם לפסוק כמ"ד משאו. ואף שכתבו הראשונים דכל מה דפטר הירושלמי לאונן ביו"ט היינו רק כשמחשיך להביא ארון ותכריכים [ועוד תירצו בכגון זה], זה לא א"ש אלא למ"ד משאו, דאם אינו מחשיך אינו נושא משאו,

אבל למ"ד כבודו לא תלי בהחשכה כדמוכח בירושלמי שלא הוצרך לתי' דמחשיך אלא למ"ד משאו, וא"כ קשה שלכאורה סתרי דבריהם אהדדי, וכן הקשה החזו"א, ונשאר בקו'.

ונראה דהראשונים ס"ל שהירושלמי לא היה פשוט לו דלמ"ד כבודו של מת פטור מן המצוות גם בשבת שאינו יכול לקוברו, דשפיר י"ל דאף כבודו אינו שייך אלא כשיכול לקוברו, אלא שהקשה הירושלמי דתני פטור מתקיעת שופר, ובשלמא למ"ד כבודו **יש מקום לומר** דיש כבודו גם בשבת, אבל למ"ד משאו מה שייך משאו בשבת, אמנם אחר שתי' הירושלמי למ"ד משאו דיש משאו בשבת כיון שיכול להחשיך, מסתבר להו לראשונים דלמסקנא אף מ"ד כבודו אינו פוטר אלא מטעם החשכה ובאופן שפוטרת ההחשכה. והוכרחו לומר כן דאל"ה יוכיח הירושלמי מברייתא דחייב בשבת בכל המצוות כמ"ד משאו, אלא ע"כ דהא דחייב א"ש אף למ"ד כבודו ורק מהא דפטור מתקיעת שופר הקשה הירושלמי דלא א"ש כמ"ד משאו.

ואמנם כ"ז צ"ל רק בדעת הראשונים שלמדו את מחלוקת ת"ק ורשב"ג שבירושלמי כמחלוקת שבבבלי, אמנם לפמשנ"ת לעיל דת"ק דירושלמי פטר בשבת מכל המצוות מטעם כבודו, ורשב"ג נמי לא פליג עליה אלא מטעם צדדי, דהואיל והתרתו באלו חייבהו בכל המצוות, תו י"ל דהבבלי דחייב בשבת היינו מהאי טעמא דרשב"ג דירושלמי דהואיל והתרתו באלו חייבהו בכולן, וא"כ א"ש דאף דפסקינן משום כבודו, חייב במצוות בשבת מטעם הנ"ל. אמנם בדעת הראשונים שלא למדו כך בירושלמי, דלדידהו אין לחדש דהא דפטור בשבת הוא מטעם הואיל והתרתו, צ"ל כמשנ"ת לעיל.

[וראה בשיעור הגרנ"ר דרך אחרת בראי"ש ודרך אחרת ברשב"א בישוב הסתירה בדבריהם].

אנינות בשבת ויו"ט

הראשונים הקשו סתירה דמחד גיסא בבבלי מבואר שאין אנינות בשבת אלא חייב בכל המצוות האמורות בתורה, ובירושלמי אמרו שיש אנינות ביו"ט שהביא ברייתא דפטור מתקיעת שופר ובי' דלא מבעיא למ"ד כבודו של מת, אלא גם למ"ד אין לו מי שישא משאו פטור מפני שהוא זקוק להחשיך להביא לו ארון ותכריכין.

וארבעה דרכים נאמרו בזה.

א. דהבבלי והירושלמי פליגי, והלכה כהבבלי דבשבת ויו"ט אין כלל אנינות. כך הביא הרמב"ן דעת ר"י וכעי"ז בתוס'.

ב. דהבבלי מיירי בשבת והירושלמי ביו"ט, וביו"ט פטור מפני שיכול לקוברו ע"י עממים. כך דעת הרמב"ן ועוד.

ג. הרא"ש בברכות תי' דלעת ערב שיכול להחשיך פטור ובבוקר חייב. וכך פסק הטור באו"ח.

ד. הרא"ש במו"ק תי' דתלוי אם דעתו להחשיך או שאין דעתו להחשיך. וכן פסק הטור ביו""ד.

והראשונים הקשו על המהלך דהבבלי והירושלמי פליגי, הא הברייתא הזאת מובאת גם בירושלמי בהמשך, וכתבו התוס' דפליגי סיפא ורישא בירושלמי.

וכן דנו הראשונים אם לפסוק כרשב"ג דאונן בשבת מותר בתשמיש המיטה, מצד שפסקו הלכה כמותו בירושלמי.

וכל זה תמוה מאד שהרי בירושלמי נראית מחלוקתם מחלוקת אחרת לגמרי, שלת"ק פטור מכל המצוות ולרשב"ג חייב, ופסק הירושלמי שחייב וכרשב"ג דברייתא, והיינו ת"ק דבבלי ואין כאן נידון כלל.

ועפ"ז ברור דפליגי הבבלי והירושלמי, דהא בהדיא פליגי, דהבבלי אמר דלת"ק חייב בכל המצוות האמורות בתורה, ואילו הירושלמי אמר שפטור לת"ק וא"כ יש כאן מחלוקת בהדיא.

אמנם מה שקשה ע"ז הוא, דא"כ לכאורה נחלקו ת"ק ורשב"ג בפלוגתא דכבודו של מת או אין לו מי שישא משאו, וא"כ אדמקשינן מדתניא פטור מתקיעת שופר לסייעיה מרשב"ג, ונראה דרשב"ג לא פליג ביסוד הדין על ת"ק והא דמחייב במצוות הוא מטעם צדדי דהואיל והתרתו לו את אלו חייבהו אם חיי שעה התרתו לו חיי עולם לא כ"ש, ואדרבא לשונו מוכיחה שהוא גם סבור שיש טעם לאסור אלא שמתירים לו כשם שמתירים לו חיי שעה, ודו"ק. ועצם הענין יתבאר לקמן אי"ה.

ולפ"ז להלכה קיי"ל כהבבלי דלדידיה בשבת חייב בכל המצוות וה"ה ביו"ט.

ולפ"ז גם אם יחשיך לא יהיה אלא כעוסק במצוה דעלמא, ויהיה מותר בבשר ויין, ומותר בכל המצוות שאינם מבטלין אותו מקבורת המת.

אלא שיש להסתפק בדעת הבבלי מאיזה טעם מחייבו במצוות בשבת ויו"ט, אם משום שכשאינו עסוק בו פטור וכמ"ד משאו, או שגם הבבלי מחייב מסברת רשב"ג דהירושלמי, דהואיל והתרתו באכילה וכו' חייבהו, אבל במקרה אחר דהיינו ביש לו מי שישא משאו אפשר שאסור בכל המצוות כמ"ד כבודו.

אינו מוטל עליו לקברו

הנה דנו הראשונים בכמה מקרים שבהם אין מוטל על האונן לקבור מתו, ודנו בכל אחד מהם אם בכה"ג חייב במצוות או לא, ואם מותר בבשר ויין או לא.

והזכירו התוס' מקרה אחד, שמת המת בתפיסה והמושל אינו מניח לקוברו, וחידש ר"י שכיון שאין מוטל עליהם לקוברו, אין נוהג בהם דין אנינות, והביאו דבריו התוס' והרא"ש והרמב"ן בתורת האדם, והסכימו עימו. והוסיף ע"ז הרא"ש, שה"ה אם האבל בתפיסה ואינו יכול לקבור מתו, שחייב בכל המצוות, ומותר בבשר ויין.

ויש כאן חידוש בגדר אינו מוטל עליו לקוברו, שאין זה תלוי בדין, אם מצד הדין מוטל עליו לקוברו, אלא אם מצד המציאות מוטל עליו לקוברו, וכיון שכאן מצד המציאות אינו מוטל עליו לקוברו, כיון שאין זה ביכלתו, אע"פ שמצד הדין מוטל עליו לקוברו הוא פטור.

עוד הביאו התוס' שר"ת אכל בשר ושתה יין כשמתה אחותו נשואה בעיר אחרת, ואמר שהואיל ויש לה בעל שמוטל עליו לקוברה אינה מוטלת עליו לקוברו ואינו אסור בבשר ויין, ונסתפקו התוס' אם היה ר"ת באותה העיר אם היה מיקל ג"כ.

ונראה שטעמו של ר"ת אינו משום שכשיש לה בעל אזי מצד הדין אין חובת הקבורה מוטלת עליו, שא"כ לא היה לזה שיכות לתחילת דברי התוס' גבי מת בתפיסה ששם הטעם הוא משום שמצד המציאות אין המת מוטל לפניהם, ועוד שא"כ לא היה מקום לחלק בין עיר זו לעיר אחרת, אלא טעמו של ר"ת הוא שמכיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה ודאי יקברנה הוא, ומצד המציאות אינה מוטלת עליו לקוברה, ועל כן יש מקום לחלק בין עיר זו לעיר אחרת, שאם היה באותה העיר שמא היה יכול לסייע בצרכי הקבורה אבל כשהוא בעיר אחרת, עד שילך לעיר הקבורה בודאי כבר יקברנה בעלה, ואינה מוטלת עליו מצד המציאות כלל.

והנה הרא"ש חלק על דינו של ר"ת בזה וסובר דכל המתאבל על המת וחייב מצד הדין בקבורתו פטור מן המצוות, וצ"ע הא לדינא דר"י במת בתפיסה מודה הרא"ש, ומאי שנא, הרי מצד הדין בשני המקרים מוטל עליו לקוברו, ומצד המציאות בשניהם אין מוטל עליו לקוברו.

ונראה דשאני ליה להרא"ש בין היכן שאין מוטל עליו לקוברו משום שאינו יכול לקוברו, שאז אכן אינו מוטל עליו ואין כל תועלת בכך שיהא טרוד בטירדת המת שהיא תוחלת ממושכה מחלת לב, אבל כשאינו מוטל עליו משום שיש אחר שמחויב יותר ממנו, זה אינו מפקיע אותו מלהחשב כמי שהמת מוטל עליו, שהרי הוא מוטל גם עליו, ויש משמעות לכך באם יתרשל אותו המחוייב יותר ממנו, וכיו"ב.

ובסוגיות הירושלמי יש כמה מקרים השייכים לזה.

א. אמרו בירושלמי נ"מ בין טעם כבודו של מת לטעם אין לו מי שישא משאו, אם יכול להחמיר על עצמו בשיש לו מי שישא משאו. ומשמע דאף בכה"ג לכו"ע פטור הוא, אלא שלמ"ד אין לו מי שישא משאו יכול להחמיר על עצמו. ומבואר דכה"ג חשיב מוטל עליו לקוברו ונוהג בו דין אנינות.

ב. עוד מבואר בירושלמי שבשבת לולא סברת מחשיך, היה הנידון אם אנינות נוהגת או לא תלוי בטעמים כבודו או משאו, אמנם לאחר טעם החשכה נוהגת אנינות בשבת בין למ"ד כבודו בין למ"ד משאו.

ובפשטות לאחר סברת מחשיך נוהגת אנינות בשבת אף בלא שדעתו להחשיך, אמנם לפי חלק מתי' הראשונים אי"ז כך ונתבארו הדברים לעיל, ומ"מ לפי ביאור מורנו הגרנ"ר ע"פ פשטות הירושלמי עולה, שלמרות שמעיקר הדין כן הוא ואנינות ראויה לנהוג בשבת, למעשה אין היא נוהגת בשבת דקיי"ל כרשב"ג דהואיל והתרת לו את אלו חייבהו בשאר כל המצוות, דהייו שמצד כבוד השבת אין האנינות נוהגת.

ג. עוד מבואר בהמשך הירושלמי דנמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, ונמסר לכתפים כנמסר לרבים דמי, והיינו שבכה"ג אין האנינות נוהגת, וזה לכו"ע בין למ"ד כבודו בין למ"ד משאו.

ולכאורה הסוגיות של יש לו מי שישא משאו ושל נמסר לרבים סתרי אהדדי, ועוד שהם דומים לכאורה לאחות נשואה שמוטלת על אחר שנחלקו בזה ר"ת והרא"ש, וצריך ליישב הסוגיות אליבא דתרוייהו. גם סוגיית שבת אי נימא שנוהגת אנינות בשבת אע"פ שאינו יכול לקוברו, סותרת לכאורה לפסק ר"י דבאין האונן יכול לקבור מתו עדיין נוהג אנינות.

והנה סוגיית יש לו מי שישא משאו לא קשיא לר"ת, דודאי יש חילוק בין אם יש לו לאונן מי שישא משאו אך האחריות עדיין מוטלת עליו, לבין אם יש אחר שהוא יותר מחויב ממנו בקבורתה, שאז האחריות לקבורה מוטלת על אותו אחר.

אמנם סוגיית נמסר לכתפים לכאורה קשיא להרא"ש, וגם היא סותרת לסוגיית יש לו מי שישא משאו, וצ"ל דנמסר לרבים כך הוא הסדר הקבוע, שהאונן מוסר את מתו לרבים או לכתפים, והם עוסקים בו כל צרכו, ומשנמסר המת להם הרי הוא מצד האונן כאילו כבר נקבר, ואין המת מוטל עליו כלל.

אמנם להרשב"א שיטה חדשה בזה, והיא שאין חילוק בין יש לו מי שישא משאו לבין נמסר לרבים או לכתפים, ותרוייהו חד דינא אית להו, והוא דממצוות

פטור כל זמן שהמת מוטל עליו, ואפ' אחר נושא משאו, ואפ' נמסר לכתפים, אך בבשר ויין אינו אסור אלא אם הוא עצמו נושא משאו, והא דאמרינן דנמסר לרבים אוכל בשר דווקא קאמרינן, דלענין בשר ויין הוא דפסקה מיניה אבלות, ולא לענין חיוב מצוות, והרשב"א פי' דר"ת שהתיר באחותו נשואה לא התיר אלא בבשר ויין אך לא לחייב במצוות.

והרשב"א אזיל לטעמיה, דס"ל שאיסור בשר ויין אינו מחיובי אבלות דהאונן, אלא הוא איסור כדי שיתעסק בקבורת מתו, הילכך כל שיש לו מתעסקים אחרים, אין נוהג איסור זה.

ויש להעיר על דברי הרשב"א לפמשנ"ת בדברי רשב"ג שבירושלמי, שסברתו היא הואיל והתרת לו אלו דהיינו בשר ויין חייבהו בכל שאר מצוותיה של תורה, דסברא זו שייכא אף בנמסר לרבים, דכיון שהותר בבשר ויין, נחייבהו במצוות.

והא דנוהגת אנינות בשבת, הנה להראשונים עצמם אינה נוהגת אנינות אלא היכא דהוא שייך בקבורתו, כגון שיכול להחשיך או כשמחשיך ממש, אמנם לפמשנ"ת כבר כ"פ מן הדין היתה אנינות נוהגת בשבת ואע"פ שאין יכול לקוברו, והא דאינה נוהגת הוא מפני כבוד השבת, וזה לכאורה סותר לפסק ר"י דהיכא דאין האונן יכול לקבור מתו אין נוהגת בו אנינות.

והנה למ"ד משאו ל"ק כלל, דלידיה הא פי' בירושלמי דהא דנוהגת אנינות הוא משום שיכול להחשיך ושייך בקבורתו, ולא קשיא אלא למ"ד כבודו שפסקו כמותו הראשונים, דלדידיה נראה בירושלמי שא"צ לטעמא דהחשכה בשביל לפוטרו ממצוות. ונראה לומר, שאף בשבת הרי המת מוטל על האונן לקוברו אלא דאיסור שבת רביע עליה, ובצאת השבת ישוב ויתעסק בקבורתו, ועל כן כבודו של מת הוא שבשבת יהא טרוד ועסוק במחשבה עליו, אבל מת או אבל בתפיסה שאינו מוטל לפניו כלל, ואין לו שיכות לקבורתו בזה ודאי חייב במצוות שאינו שייך לקבורתו כלל.

ויש לדון למעשה בכמה מקרים:

א. במת בחו"ל. נראה שכיום שיש אפשרות לפעול בטלפון הוא פטור ממצוות, שיכולת העסק במת כיום איננה מוגבלת למקומו.

ב. אם לא היתה כזו אפשרות נראה דהו"ל כאבל בתפיסה וחייב במצוות. וה"מ כשאינו יכול לבוא למקום המת, אך אם יכול אלא שאינו חושב לעשות כך, כיון שמסתמא יקברוהו קודם שיבוא נראה לכאורה שפטור, כיון שאם לא יקברוהו אחיו יבוא לקוברו, אך יל"ע בזה.

ג. בנוסע עם המת, תר"י חילקו בין נוסע עימו נסיעה קצרה שפטור לבין נוסע עימו נסיעה ארוכה שחייב, דבנסיעה קצרה הוא בימים שהוא עוסק במתים, ואין כאן

זמן חשוב שנגדירו כזמן שאינו יכול לקוברו, אבל בנסיעה ארוכה יש כאן זמן חשוב שאינו יכול לקוברו.

אולם כ"ז הוא אליבא דהראשונים דאין אנינות בשבת מצד שאינו יכול לקוברו שלפ"ז יש לדמות לזה נסיעה ארוכה, אולם אם אין אנינות בשבת מצד כבוד השבת, הא לא"ה היתה אנינות נוהגת, אדרבא מוכח משם שאפ' בנסיעה ארוכה שייכא בה אנינות למ"ד כבודו של מת.

ענין חלות אבלות

הרמב"ן בתורת האדם הביא את דעת הרי"ץ גיאת שכל דיני האבלות אינן נוהגות באונן, וכן דעת הרמב"ם (אבל א ב). וחלק עליהם הרמב"ן, ודעתו דכל דיני האבלות נוהגים גם באונן.

והרמב"ן הוכיח כדעתו, מדפליגי ת"ק ורשב"ג אי שרי אונן בתשמיש בשבת, ש"מ שבחול ודאי אסור אונן בתשמיש המיטה, ואולם התוס' במו"ק אע"ג דסברי כדעת הרמב"ם שאין דיני אנינות חלים על האונן, מודו דבתשמיש אסור כדמוכח מהגמ' כנ"ל, ובי' בזה התוס' דתשמיש לבדו נאסר בשביל שיהא עוסק בצרכי מתו, או משום שזה חוצפה יתרה.

ואמנם הרמב"ן הוכיח לא כך, שהגמ' שם במו"ק הביאה מחלוקת אי אבל מותר בתשמיש בשבת, ורצתה לתלות זאת במחלוקת ת"ק ורשב"ג אם אונן מותר בתשמיש בשבת, ומדדימתה הגמ' איסור אונן בתשמיש לאיסור אבל בתשמיש, ש"מ שענין אחד להם ואין כאן שני ענינים נפרדים.

ובדעת הרמב"ן לכאורה היה נראה לומר שכל איסורי אבלות חלים הם מן הדין משעת מיתת המת, ומטעמים צדדיים כגון שיהא יכול להתעסק בצרכי המת פטרוהו מאיסורים פרטיים ככפיית המיטה ונעילת הסנדל וכדו', אלא שא"א לומר כן, דא"כ אין מובן מה דחתה הגמ' במו"ק, דאין ללמוד מדרשב"ג שהתיר תשמיש בשבת לאונן שיתיר גם לאבל דשאני התם דאכתי לא חיילא עליה אבלות, ואם לכל מילי חיילא האבלות משעת מיתה, ממאי לא חיילא אבלות עליה. וגם אין לומר דחיובי עשה של אבל אין חלים על האונן משום שהוא פטור מכל המצוות, דאכתי תקשי דלענין תשמיש שהיא מצוות ל"ת שבאבל חיילא עליה אבלות משעת מיתה, ומהו שאמרה הגמ' דלא חיילא עליה אבלות ומשו"ה קיל אונן מאבל.

ועוד יש להוכיח לא כך, שבכתובות אמרו שאם מת אביו של חתן מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ופורש, ואמרו בגמ' שם שזה אינו קולא באבלות, דאכתי לא חיילא עליה אבלות, והנה על כרחנו נפרש

שאי"ז קולא באבלות אלא באנינות, שהרי ודאי לסתם אונן אסור תשמיש כמבואר מהא דת"ק ורשב"ג, אמנם עדיין מוכח מכאן שאין איסור האונן בתשמיש אותו איסור של האבל שא"כ הרי יש כאן קולא באבלות.

ונראה דשאני אנינות מאבלות, דמחד גיסא באנינות הצער גדול מן האבלות, ומה"ט נוהגים באנינות איסורים מיוחדים, כאיסור בשר ויין ואף איסור תשמיש יש צד לגמ' שהוא חמור באנינות יותר מבאבלות, אמנם מאידך האנינות אינה מצב של קביעות בצער ובאבל, ועל כן הנהגות שענינם קביעות בצער אינן נוהגות באנינות, וכדוגמת כפיית המיטה שפטרו אונן מזה וכן נעילת הסנדל, שענינם לבטא מצב של אבל, ובאונן אין מצב זה, ורק מסתימת הגולל נכנס האבל למצב קבוע של אבל. אמנם כל מצוות אבל שענינם שלא לעשות מעשה שהוא סתירה לצער, נוהגות גם באונן, ועל כן גם אונן אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המיטה, ואף לענין כפיית המיטה אף שאינו מחוייב לכפות את מיטתו מ"מ אסור הוא לישב ע"ג מיטה זקופה, שהישיבה ע"ג מיטה זקופה היא מעשה שהוא סתירה לצער, אמנם כפיית המיטה היא מעשה שמבטא מצב של צער קבוע, שבזה אין האונן שייך, והצד בגמ' שבשבת מותר אונן בתשמיש ולא אבל הוא דעל אונן אכתי לא חיילא אבלות, והיינו שאין כאן פגיעה במצב האבלות הקבוע.

ונראה להביא ראיה לדעת הרמב"ן ממה שאמרו בירושלמי שבת היה יושב ומתגלח ואמרו לו מת אביו יגמור, ולהרמב"ם והרי"ץ גיאת אם מת אביו ועדיין לא נקבר יכול גם להתחיל ולהתגלח, ואם כי ברמב"ם היה מקום לומר שאין דבריו אמורים אלא כלפי דיני אבלות שבעה ולא לגבי תגלחת שהיא מדיני אבלות שלשים, ברי"ץ גיאת שהביא הרמב"ן מבואר שאף גזירת שלשים אין נוהגת באונן וצ"ע.

דין אונן בישיבה ע"ג מיטה

הרמב"ן הביא דבאבל (שמחות פי"א) תניא: אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו אינו ישן לא על גבי מטה זקופה ולא על גבי מטה כפויה. ופי' הרמב"ן לברייתא זו דחייב הוא לישן ע"ג קרקע ולא היקלו לו שיכול לישן ע"ג מיטה כפויה. וציין להא דאמרינן (יז:) אינו מיסב.

והרמב"ן לטעמיה אזיל, דס"ל דאונן חמור מאבל, וכל מצוות אבל נוהגות באונן, הילכך סובר שאסור האונן בישיבה ע"ג מיטה, ולדעת הרמב"ם שאין מצוות שבאבל נוהגות באונן, היה נראה שאינו אסור בישיבה ע"ג מיטה, וקשה עליו מברייתא זו.

ויש מקום ליישב דמיטה זקופה שני פי' יש לה, א. מיטה יושבת כדרכה שאינה כפויה, ב. מיטה שזקפוה על צידה, וכמ"ש בדרגש שאינו כופהו אלא זוקפו, ולדברי

הרמב"ם יהא הפי' 'אינו ישן לא ע"ג מיטה זקופה ולא ע"ג מיטה כפויה', שאינו חייב לישן לא ע"ג מיטה זקופה על צידה, ולא ע"ג מיטה כפויה, אלא מותר הוא לישן על מיטה כדרכה.

ויש בזה חידוש במציאות, דבפשטות מיטה שזוקפה אין הוא ישן עליה זקופה על צידה שא"א לעשות כן, אלא ישן הוא על הארץ, והזקיפה לא בשביל שהוא יישן ע"ג מיטה זקופה היא נעשית, אלא שמדין המיטה הוא להיות זקופה אם אינו יכול לכופה, אולם להסבר הנ"ל מוכח ששייך לישן ע"ג מיטה זקופה על צידה.

דיני כפיית המיטה

הנה לדין כפיית המיטה נתבארו בירושלמי ארבעה טעמים.

א. איקונין אחת היתה לי וגרמתם לי לכפותה אף אתם כפו עליה מיטתכם. ב. יכפה הסרסור. ג. כדי שאם יהא ניעור יזכרו שהוא אבל. ד. כדי שינער ויזכור שהוא אבל.

והנה שני הטעמים האחרונים הם טעמים לישן ע"ג מיטה כפויה, ושני הטעמים הראשונים הם טעמים לעצם כפיית המיטה ולא לשינה על גבה.

ואכן מתוך דיני הכפייה מתבאר דשני הדינים נוהגין, הדין של כפיית המיטה מצד המיטה נוהג אף בלא ענין השינה עליה, שהרי אמרו שכופה את כל המיטות שבבית, ולא פטרו אלא במיטה העשויה לכלים.

והדין השני גם הוא יש להוכיח שנוהג לבדו, מכמה דוכתי.

ראשית יש להוכיח כן ממה שאמרו בבבלי (מו"ק כז.) שבע"ש זוקף את מיטתו מן המנחה ולמעלה, ואעפ"כ אינו יושב עליה עד שתחשך. הרי שגם כאשר אין דין כפיה של המיטה, יש דין שהאדם לא ישב על מיטה כפויה.

עוד מצאנו איסור הישיבה על גבי מיטה שאינה כפויה, בדברי הרמב"ן, שכתב דאונן אע"פ שאין נוהגת בו מצות כפיית המיטה אסור הוא לישב ע"ג מיטה שאינה כפויה, ועוד חמור אונן יותר מן האבל, שאסור הוא לישב גם ע"ג מיטה כפויה, ורק ע"ג קרקע מותר לו לישב.

עוד מצאנו, שהנה בירושלמי במו"ק אמרו שהדר בפונדק א"צ לכפות מיטתו שמא יאמרו חרש הוא, אמנם כתבו הראשונים הרמב"ן בתוה"א והר"ן במו"ק, שאעפ"כ אסור הוא לישן ע"ג מיטה אלא ישן הוא ע"ג קרקע, וכן כתבו הפוסקים (ש"ך יו"ד שפז ועוד פוסקים שם) דהאידנא שאין כופין, מ"מ אסור לישן ע"ג מיטה שאינה כפויה אלא ישן הוא האבל ע"ג קרקע.

ומבואר מכל זה ששני דינים הם, וכאמור, נראה שהטעמים הראשונים של איקונין אחת היתה לי וגרמתם לי לכפותה אף אתם כפו עליה מיטתכם, ויכפה הסרסור, הם הטעמים לעצם דין כפיית המטה, והטעמים האחרונים כדי שאם יהא ניעור ויזכור שהוא אבל, או כדי שינער ויזכור שהוא אבל, הם טעמים לאיסור השינה ע"ג מיטה שאינה כפויה.

שכיבה ע"ג קרקע

הנה דעת הרמב"ם שהאבל שביקש לישן ע"ג קרקע אסור הוא לעשות כן אלא חייב לישן ע"ג מיטה כפויה. ומקורו של הרמב"ם הוא ממה שאמרו בגמ' במו"ק (כז.): ת"ר ישן ע"ג מטה ע"ג כסא ע"ג ספסל ע"ג אודיני יתר מכלן ע"ג קרקע לא יצא ידי חובתו, אמר ר' יוחנן שלא קיים כפיית המטה. ופי' הרמב"ם שאם ישן ע"ג קרקע יש כאן ביטול של מצוות כפיית המיטה. אמנם הרמב"ן ושא"ר פליגי עליה וסברי שאין דין לישן דווקא ע"ג מיטה כפויה, והדין הוא שלא לישן ע"ג מיטה שאינה כפויה, והא דאמרינן שבישן ע"ג קרקע לא קיים כפיית המיטה היינו שאם לא כפה את מטתו אז אפ' אם ישן ע"ג קרקע, לא קיים מצוותו של כפיית המיטה.

והביא הרמב"ן ברייתא במסכת שמחות דהכי תני בה בהדיא, וכן משמע מן הירושלמי במו"ק שאמרו שם: אמר איני כופה את המיטה הרי אני ישן ע"ג הספסל אין שומעין לו. והרי שהקפידא היא רק מצד מה שאמר איני כופה את המיטה, ודקדק הירושלמי אבל אם כפה את המיטה שומעין לו, והקשה ע"ז מצד שמשמע בסנהדרין שהוא אסור לישב ע"ג ספסל, הא מצד מה שאינו ישן ע"ג מיטה כפויה נשאר דיוק הירושלמי במקומו, שאין חובה על האבל לישב ע"ג מיטה כפויה.

דין ישיבה ע"ג ספסל

הנה בירושלמי אמרו שאם ישב ע"ג ספסל ולא כפה את מיטתו, לא יצא ידי חובתו מפני שלא כפה את מיטתו, והקשה הירושלמי דמינה משמע שאם כפה את מיטתו אין לו איסור לישב ע"ג ספסל, וקשה ממתני' דסנהדרין דלכ"ג הותר לישב על הספסל הא להדיוט אסור לישב על הספסל, ותי' בירושלמי דזה ברבים אבל ביחיד אין איסור לאבל לישב ע"ג ספסל, וסיים הירושלמי ולא עבדין כן, והנה הרמב"ן פי' לירושלמי דלא עבדין כן שאין נזהרין בזה אלא יושבין על גבי ספסל, אפ' ברבים, אמנם היה מקום לפרש בהיפוך ולא עבדין כן אלא מחמירין שלא לישב ע"ג ספסל אפ' ביחיד ואע"פ שמעיקר הדין מותר.

והפוסקים (ש"ך וט"ז יו"ד שפז) כתבו שאבל אסור לו לישב ע"ג ספסל, ולכאורה לדעת הרמב"ן שרי, ואפ' ברבים נהגו לישב, ואי נימא כהפי' השני בירושלמי אזי ברבים אסור מן הדין לישב ע"ג ספסל, וביחיד נהגו שלא לישב.

ומן החילוק בין מיטה לספסל למדנו שאין ענין כפיית המיטה והישיבה ע"ג קרקע לישב במקום נמוך, אלא שלא לישב ישיבת כבוד, וישיבת מיטה היא ישיבת כבוד, אבל ישיבה ע"ג קרקע וע"ג ספסל, אינה ישיבת כבוד, וכן שנינו במסכת שמחות (יא טו) כופה אדם את מיטתו על גבי שני ספסלים, או על גבי ארבע אבנים, אפילו חמש מצעות מלמעלן, ואפילו גבוהה מן הארץ ארבע אמות, ובלבד שיהיו רגליה זקופות מלמעלן.

ביסוד איסור בשר ויין לאונן

ביסוד איסור בשר ויין, יל"ע אם הוא משום שיהא ליבו פנוי לעסקי המת, או שהוא משום אבלות. והרשב"א בריש פרקין (יז:) כתב שהוא משום שיהא טרוד בעסק המת, וכ"כ התוס' (מו"ק כג: ד"ה אינו אוכל בשר) וכן כתב הר"ן שם. ולכאורה יש משמעות שלא כדברי הראשונים, ממה שמצאנו בסעודה המפסקת שאינו אוכל בשר ושותה יין, ושם מצאנו גם אבלות בדרגא דאנינות כמ"ש אמרו עליו על ר"י בר אלעאי שהיה דומה כמי שמתו מוטל לפניו.

ונ"מ יש בדבר, דהנה הרשב"א ס"ל דאם מת לו מת בעיר אחרת, אע"פ שהוא פטור מכל המצוות מפני כבודו של מת, אם יש אחרים שיתעסקו בקבורת מתו מותר הוא בבשר ויין. וזה דלא כתוס' שלדעתם בכה"ג חייב הוא במצוות, ואין לו דין אונן כלל, ודלא כהרא"ש הסובר דבכה"ג דין אונן עליו לכל מילי. ונראה דהרשב"א לשיטתו שאיסור בשר ויין דין פרטי הוא, למען יוכל להתעסק בצרכי המת, שעל כן אם אחר מתעסק בזה אין כאן איסור, ואע"פ שיש עליו דין אונן לשאר דברים. אמנם אי נימא שהוא מהלכות אבלות א"א לומר שאונן הוא לשאר דברים אבל מותר בבשר ויין.

והא דבשבת ויו"ט, אוכל בשר ושותה יין הוא תלוי בחקירה הנ"ל, שאם יסוד איסור בשר ויין הוא מדיני אבלות, הרי שמה שהוא מותר בשבת הוא מצד מה שאין אבלות בשבת, אמנם אם יסוד האיסור הוא מצד מה שיהא עסוק בצרכי המת, הרי שההיתר הוא מצד מה שבשבת אין קבורת המת מוטלת עליו.

בפלוגתא דת"ק ורשב"ג

הנה בבבלי (יח.) מובאת הברייתא כך: ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו **וחייב בכל המצות האמורות בתורה**, רבן שמעון בן גמליאל אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן.

ולגי' זו קשיא מה בין ת"ק לרשב"ג, הא ת"ק נמי מחייבו בכל המצוות האמורות בתורה, ואמרינן עלה בגמ' אמר ר' יוחנן תשמיש המיטה איכא ביניהו, אולם לגי' הירושלמי לא אמר ת"ק חייב בכל המצוות האמרות בתורה וברשב"ג אמרו בהדיא הואיל **והתרתי** לו את כל אלו **חייביהו** בשאר כל המצות של תורה **אם חיי שעה התרתי לו כ"ש חיי עולם**, נראה בהדיא שלא חייב אותו ת"ק בכל המצוות רק התיר לו חיי שעה, ואם היה סובר הירושלמי כהבבלי א"כ אדרבא ת"ק מחייבו בחיי עולם ורשב"ג מוסיף לו עוד היתר חיי שעה.

ולגי' הירושלמי נראה שכך היא מחלוקת ת"ק ורשב"ג.

יסוד הדברים הוא שבשבת אין איסור בשר ויין נוהג משום כבוד השבת, וזה אינו סותר למה שהאונן הוא עוסק במצוה שאף עוסק במצוה אינו מותר לעבור איסורים אלא פטור הוא מן המצוות, והמנעות מבשר ויין בשבת בתורת אבלות היא פגם וחילול השבת, על כן התירוהו בבשר ויין בשבת שלא יהא בזה חילול השבת. והנה אף שמצד דין פטור אונן מן המצוה היה שייך לפוטרו גם בשבת [אי למ"ד כבודו של מת, אי למ"ד משאו משום שיכול להתעסק במת ע"י החשכה כמ"ש בירושלמי לעיל], ס"ל לת"ק שאינו נפטר מן המצוות ששיכות לסעודה עצמה שכיון שלגבי הסעודה אין מוטל עליו לנהוג ניהוגי אונן, הרי אין הוא בכלל אונן לגבי הסעודה, ורשב"ג ס"ל דכיון שהתרתו בבשר ויין ולגבי זה עשינו אותו בשבת כמי שאינו אונן אף לגבי כל המצוות נעשהו כמי שאינו אונן וחייבהו בכל המצוות של תורה.

ויסוד הדברים שאין פטור אונן מן המצוות כשאר כל עוסק במצוה, אלא הוא פטור מיוחד של ימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהן במתים, ומכח זה רחב הוא פוטרו של אונן מן המצוות יותר מכל פטור עוסק במצוה כמ"ש לעיל בארוכה. ועל כן כיון דבשבת אין האונן במצב של ימים שאתה עוסק בהן במתים שהרי אתה מתירו בבשר ויין, על כן אין הוא בכלל אונן גם לענין פטור מן המצוות, אי לת"ק בסעודה עצמה ואי לרשב"ג בכל השבת כולה.

[וזה סיוע להצד דאיסור בשר ויין הוא מלתא דאבלות, שאם היה משום עסק המת, ובשבת אין העסק מוטל עליו עד כדי לאסרו בבשר ויין ומאידך מוטל העסק עליו בכדי לפטרו מן המצוות, א"כ מה סברא היא לומר הואיל והתרתו באלו חייבהו

בכל המצוות, לכל היותר היה אפש"ל בתורת הוכחה מדהתרתו באלו ש"מ אין המת מוטל עליו הילכך חייבהו בכולן.

אמנם י"ל שבאמת היה ראוי להאסר בשבת בבשר ויין שעסק המת מוטל עליו ברמה שתפטרנו מאיסור בשר ויין, אלא שמפני כבוד השבת נדחה איסור זה, ועל כן כיון שדחתה השבת את ניהוגי התעסקותו עם המת, הופקעה השבת בכך מלהיות ימים שאתה עוסק בהן במתים. אך קשה דנראה לעיל בירושלמי שלמ"ד כבודו של מת לא הוצרכנו להא דבשבת עסק המת מוטל עליו, וא"כ לדידיה דין הוא שלא יאסר בשבת בבשר ויין, וא"כ איך נעשה היתר בשר ויין לסיבה להפקיעו ממנהג אבלות ועי'].

והנה פסקו בירושלמי הלכה כרשב"ג ולפ"ז הוא ממש כת"ק דבבלי שמחייבו בשבת בכל המצוות, ותימה הוא מש"כ הראשונים דאנן לא קיי"ל כהירושלמי שפסק כרשב"ג הואיל ולא פסקו כן בתלמודין, דהא רשב"ג דירושלמי הוא הוא ת"ק דבבלי, ולפי זה לא קשיא מידי מהגמ' לעיל שפטור מתקיעת שופר ומנטילת לולב, דההיא אתיא כת"ק דפוטרו בשבת מן המצוות ואנן קיי"ל כרשב"ג וכברייתא דבבלי שבשבת חייב בכל המצוות, וכבר עמד בזה הקרן אורה (מו"ק כג:).

חיוב קטן בתפילין

אמתני' דקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין, פרש"י, אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע. ולא בתפילין, משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן. והתוס' הקשו עליו מברייתא דקטן היודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין. על כן פי' דקטנים פטורים היינו בשלא הגיעו לחינוך, והא דקתני וחייבין בתפילה ובמזוזה ובבהמ"ז לא קאי אקטנים, וכ"ד הרמב"ם.

וליישב שי' רש"י מקו' התוס' יש שני דרכים, דרך העיטור הובאה להלכה ברמ"א (לז ג) דברייתא דקטן היודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין בגדול בן י"ג מיירי וקטן הוא לגבי תפילין כיון שבד"כ אינו יודע לשמרם. ודרך הרשב"א בסוגיין שסתם קטן אינו יודע לשמור תפיליו הילכך סתם קטן פטור מן התפילין, אמנם אם יודע בו אביו שהוא יודע לשמור תפילין, לוקח לו תפילין, ונ"מ בין הרשב"א לעיטור היא בקטן שאביו יודע שהוא יכול לשמור תפילין.

והנה בירושלמי דרשו מקרא דתורת ה' בפיך לפטור קטנים מתפילין, ולתוס' אינו מובן כלל, שאם בקטנים שלא הגיעו לחינוך איירינן, למאי צריך מקור לפוטרם מתפילין הלא הם פטורים מכל מצוות האמורות בתורה. ומוכח לכאורה כרש"י, דהכא

בקטנים שהגיעו לחינוך עסקינן, ואעפ"כ פטורים הם מתפילין. אולם גם לרש"י קשה איך אפשר לדרוש מקרא פטור קטנים מתפילין הלא אף בשאר מצוות אין חיובם אלא מדרבנן, וצ"ל דאסמכתא בעלמא היא.

ותוכן הדרשא מקרא דלמען תהיה תורת ה' בפיך, נראה ענינה שמטרת התפילין היא להביא למצב שהאדם יהיו ד"ת בפיו תדיר, ומי שאינו שייך בזה אינו שייך בתפילין, ומזה הבינו חכמים שאין נכון לחייב קטן בתפילין מדרבנן שאין הוא שייך לבוא למצב זה. ולפ"ז לכאורה הוא פטור גמור לכל קטן אף שיכול לשמור תפיליו, מטעם אחר ולא מטעמיה דרש"י שסתם קטן אינו יכול לשמור תפיליו, והיינו כשי' העיטור דקטן פטור אפ' יודע לשמור תפיליו ומטעם אחר הוא פטורו ודינא דיודע לשמור תפיליו בגדול נאמר. וכ"כ הגר"א בשו"ע (סי' ע ב) שבירושלמי משמע כרש"י.

אמנם מו"ר ראש הכולל ר' אברהם צוויג הראה למ"ש במכילתא וכן במכילתא דרשב"י וז"ל שם: ושמרת את החוקה הזאת למועדה למה נאמר, לפי שנאמר והיה לך לאות על ידך שומע אני אף הקטנים במשמע, והדין נותן הואיל ומזוזה מצות עשה ותפילין מצות עשה אם למדת על מזוזה שהיא נוהגת בקטנים כבגדולים, אף תפילין ינהגו בקטנים כגדולים, ת"ל ושמרת את החוקה הזאת, לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפילין, מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין הרי הוא עושה לו תפילין.

וכאן הנה לכאורה א"א לומר דבגדול מיירי, דלא שייך לומר בגדול **'למדנו** שהוא חייב במזוזה' הלא גדול הוא וחייב בכל מצוות האמורות בתורה, ואם הוא פטור מן התפילין אי"ז אלא דין צדדי משום שאינו יכול לשמור תפיליו, אלא ודאי בקטן מיירי, ומכילתא כולה אסמכתא היא. והנה כאן הדברים קשים דמחד גיסא א"א לומר דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך שהרי קטן כזה אף במזוזה אינו חייב, ומאידך א"א לומר דמיירי בשהגיע לחינוך דהא הגיע לחינוך היינו יודע לשמור תפיליו, וידע לשמור תפיליו הא חייב בתפילין שלא פטרה המכילתא מהאי דרשא אלא קטן שאינו יודע לשמור תפיליו.

ונראה לומר דלולא דרשא דושמרת הו"א שאין שמירת התפילין בכלל מצות התפילין אלא דין צדדי הוא כשאר דיני קדושת כתבי הקודש, ועל כן קטן אף שאינו יודע לשמור תפיליו חייב הוא בתפילין משיודע להניח תפילין, ויזהר כיכלתו או יניח רק מעט זמן, ודינו כגדול שקשה עליו שמירת התפילין, אך מדרשא דושמרת למדנו ששמירת התפילין מכלל מצוות התפילין היא, וכל שאינו יודע לשמור תפילין עדיין לא הגיע לחינוך בהן, שאינו יכול לקיים מצוות תפילין כתיקונה הילכך אינו חייב בתפילין כלל.

ונמצא לדעת המכילתא דהכי קאמרה מתני' דסתם קטן דהיינו שהגיע לכלל אפשרות עצם קיום המצוות פטור מק"ש ותפילין, מק"ש משום שאינו מצוי אצל אביו כרש"י, ומתפילין משום שאינו יודע לשמור תפיליו, וחייב במזוזה משום שאין בה דין נוסף על עצם המצוה ומשהוא בכלל קיום המצוה כבר הגיע לחינוך, אך קטן שגם יודע לשמור תפיליו חייב בתפילין, ואין לנו ראיה גמורה דהירושלמי פליג ע"ז ואפשר דרק סמך דין זה אקרא דתורת ה' בפין.

בענין המנהג כריב"ב

אמרו בירושלמי: מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין כיון שהגיע להזכרה התחיל מגמגם בה, אמר לו ר' יהודה בן בתירה פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה. א"ר יעקב בר אחא: ונהגין תמן וכו' וכר' יהודה בן בתירא בבעלי קריין וכו'. כר' יהודה בן בתירה בבעלי קריין - דתני ר' יהודה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה.

וגם בבבלי אמרו כן דנהגו העם כתלת סבי ומכללם כריב"ב בדברי תורה.

והנה רוב הראשונים נראה דס"ל, דהמנהג שנהגו כן הוא עיקר ההלכה, ועפ"ז תמהו על מאי דפסק כרבא הלכתא בחולה המרגיל וחולה לאנסו, למאי נ"מ הא קיי"ל כריב"ב, ונדחקו דפסק כן למי שמחמיר על עצמו. אמנם בתשובות רש"י (סי' כ"ג) כתב גבי הא דנהגו כר' אלעאי בראשית הגז ובמתנות, וז"ל 'והנותנם יתן [נדצ"ל יטול] שכר שלם, דכל היכי דאמרינן נהגו לא מיבעיא מידריש בפרקא דלא דרשינן, אלא אפילו אוריא נמי לא מורינן. כדאמר בשלשה פרקים מאן דאמר הלכה כר' מאיר דרשינן ליה בפרקא. מאן דאמר מנהגא מדרש לא דרשינן, אוריי מורינן. ומאן דאמר נהגו אוריי נמי לא מורינן, ואי עבוד עבוד ולא מהדרינן בהו'.

ומבואר מדבריו דהא דנהגו כן אי"ז שכך היא עיקר ההלכה, אלא שהעושה כן יש לו על מי לסמוך ואין מוחין בידו, ולפ"ז ניחא הא דפסק רבא הלכתא בחולה המרגיל, דעיקר ההלכה אינה כריב"ב, וזה נ"מ גדולה למעשה.

אמנם צ"ע דרש"י גופיה כתב אהא דפסק רבא הלכתא: מיהו השתא אנן כריב"ב נהגינן כדאמר ר"נ לעיל ורנב"י בתרא הוה. ולכאורה למה היה צריך ליישב דברי רבא עם המנהג, לימא שהמנהג אינו עיקר ההלכה, ולא דרשינן ליה בפירקא, ובפירקא דרשינן כדרבא. וי"ל דאע"ג דלא דרשינן בפיקרא כהמנהג, דלא כהמנהג ג"כ לא דרשינן בפרקא, ומדאמר רבא הלכתא דלא כהמנהג ודאי לא סבר כרנב"י. אמנם להלכה ס"ל לרש"י דלא איתמר הלכתא בהא, ונהגו כריב"ב ואין ממחין בידן, אולם הנוהג כרבנן שכר שלם יטול דלא איפסקא הלכתא דלא כוותיהו.

ביטול מצוות עונה מפני מצות התפילה

כתוב בספר האשכול (הלכות בעל קרי): ונשאל רבינו האיי ז"ל, ודפרשיתון כי ראיתם בדברינו שבעל קרי שאין לו מים אל יתפלל, ושאלתם מי שראה קרי בלילי שבת או בלילי יום טוב, ביום היכי עביד, חייב [הוא] ליטהר ואף על פי שהוא חולה ובא לידי סכנה, או פטור הוא מן התפלות וכו', הכין חזינא שאם חושש אדם בשבת שמא יסתכן אם רוחץ עצמו במים צוננין פטור מן התפלה, והדבר ברור שאפילו דברים חמורים מן התפלה פטור מהן ואינו חייב לבא לידי סכנה. וחמין שהוחמו מערב שבת כבר פשיטא לן שאסור לרחוץ בהן כל גופו. וזכורים אנו כמה שבתות ממר רב אהרן גאון ז"ל שהיינו מתפללין בביתו והוא יושב מן התפלה עד הערב. עכ"ל.

והנה רב אהרון גאון שלא היה מתפלל בשבת לכאורה הוא מפני ששימש מיטתו בלילה, והיתה לו סכנה לרחוץ בשבת, ומבואר מזה שמותר ונכון לשמש מיטתו אף אם יודע שלא יוכל לטבול ולא יוכל להתפלל, דכיון דקיימא קמיה מצות עונה אינו צריך ואינו יכול לדחותה משום מצוות תפילה וק"ש דאכתי לא קיימו קמיה. וקשה ע"ז משני מקומות בירושלמי, חדא שהקשו בירושלמי בתענית וביומא, אהא דתנן 'אסור בתשה"מ': איתא חמי ברחיצה הוא אסור בתשמיש המטה לא כל שכן [דהיינו כיון שהוא אסור ברחיצה ממילא אסור בתשה"מ, שאם ישמש לא יוכל לרחוץ ולא יוכל להתפלל], תפתר במקום שאין טובלין, או קודם שהתקין עזרא טבילה לבעלי קריין. וכאן מבואר שאסור לו לאדם לשמש אם יבוא עי"ז לידי ביטול ק"ש תפילה ע"י איסור הרחיצה. עוד קשה שאמרו כאן בירושלמי: חולה ששימש מיטתו, אמר ר' אמי אם הוא גרם לעצמו יטבול וימות, ואם באונס אין מטריחים עליו. ומשמע מזה דחולה ששימש וידע שלא יוכל לטבול שלא כהוגן עשה, ועל כן אין אנו מקילין לו לרחוץ בט' קבין, שאם כהוגן עשה ואע"פ שיתבטל מן התפילה היה מותר וצריך הוא לשמש, למה לא נקל עליו לרחוץ בט' קבין ומאי גרע מראה לאנסו.

אמנם מאידך דעת רב אהרן גאון נראית מוכרחת מסברא, ולמה יגרע חלק מצות עונה שלא יאמר בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וצריך ליישב הקושיות.

הקו' הראשונה מיוה"כ יש ליישב, שכיון שאין מצות עונה על יום כיפור לחודיה, אם ביום זה העונה גורמת לו ביטול תפילה אינו מחויב בה ביום זה ויקיימנה ביום אחר, ובמעשה דרב אהרן גאון אפשר שלא היה בביתו כל ימות החול.

ועל הקו' השניה נראה לתרץ, ששני מקרים הם, האחד שאינו יכול לטבול משום דהוה פיקו"נ שאם יטבול יש חשש שיסתכן ובמקרה כזה אסור הוא לטבול, וא"כ הרי התשמיש הוא סתירה לק"ש ותפילה, שאם ישמש לא יוכל להתפלל, ובכה"ג

אמרינן שאין מצות עונה נדחית מפני מצוה אחרת, וכמעשה דרב אהרן גאון, ששם היה בזה סכנה כמפורש בריש תשו' רב האי. אולם יש מקרה בו יכול הוא לטבול ולא יסתכן אלא שיש לו צער בטבילה, ובכה"ג הרי התשמיש אינו סתירה לתפילה כלל, שיכול הוא לשמש ולטבול אע"פ שצער הוא לו ויתפלל, אלא שאם אינו רוצה לשמש מפני שחושש לצערו הרשות בידו, ואין חיוב עונה מחייבו להצטער, שסדרי חיובי העונה תלויים הם בכח שניהם, וע"ז דיבר הירושלמי [ולשון הירושלמי יטבול וימות, בודאי לאו דווקא הוא שפשיטא שאין חיוב ולא היתר להכנס לחשש סכנה בשביל מצות ק"ש ותפילה, וכמ"ש בהדיא לעיל מינה בירושלמי, וכן דרך הירושלמי לקרא לצער מוות כדלעיל בפ"ב ה"ז גבי אבל דקאמר על רחיצה שאינה של תענוג דאי לא עביד לה מיית], ואמר דאם שימש בכה"ג לא היקלו לו קולא דט' קבין, ואע"פ שכהוגן עשה שהרי היה מותר לו לשמש ואין סברא להחחמיר עליו, אין זה חומרא, דאדרבא עיקר דינו של בע"ק חולה [למ"ד זה בירושלמי] הוא במ' סאה, ועל כן כל שהיה השיקול בידו ושימש, ע"ד שיטבול במ' סאה עשה, ואין לנו להקל לו כאן קולא מיוחדת. אך אם לאנסו אירע לו, כאן המציאו לו חכמים קולא מיוחדת ליתן ט' קבין, ומ"מ אין זו אלא קולא בדאפשר ליה, אך אם אינו יכול ליתן ט' קבין מסתמא חייב בטבילה במ' סאה, שבעצם חייב הוא גם במקום צער בטבילה, אלא הקילו לחולה אם לא עשה כן בדעתו, ואם עשה כן בדעתו שהיה יכול שלא להביא עצמו לזה, והוא מדעתו בחר בזה לא הקילו לו.

קדושת מחנה

שנינו במשנה: ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא. ואמרו ע"ז בירושלמי: מתניתא בעכורים, אבל בצלולין אסור ואם הוא יכול לעכור ברגליו יעכור.

והנה בבבלי הקשו: ואם לאו יתכסה במים ויקרא, והרי לבו רואה את הערוה. אמר רבי אלעזר, ואיתימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו, במים עכורין שנו, דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה לבו ערותו. עוד אמרו שם, תנו רבנן: מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא; ויש אומרים עוכרן ברגלו, ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה, קסבר, לבו רואה את הערוה מותר. ומבואר דכל הנידון לאסור קריאה במים צלולין הוא מצד ליבו רואה את הערוה.

ויש לתמוה אמאי לא יהא אסור מדין ערום, שהלא ערום אסור לקרות, ובמים צלולים שנראה גופו הרי ערום הוא. וצ"ל בדעת הבבלי, דאף דערוה בראיה תליא מילתא, וערוה בעששית אסורה, ערום לאו בראיה תליא מילתא אלא בכסוי, ואם

מכוסה ערותו במים אע"פ שהיא נראית, אין הוא נחשב לערום. ומצד זה מותר לו לקרות אלא שהוא אסור מדין ליבו רואה את הערוה.

עוד הקשו הראשונים, אמאי לא יהא אסור מדין עיניו רואות את הערוה, ותי' דלגבי עיניו כיון שהם מחוץ למים לא דיינינן להו כרואות את הערוה, ורק ליבו כיון שהוא עם הערוה בתוך המים חשיב רואה את הערוה, ומשו"ה לא בעינן לעכור אלא בשביל הלב שלא יראה את הערוה.

אולם הירושלמי שלא הזכיר את ענין ליבו רואה את הערוה כלל, וסתם דמתני' במים עכורין, ובצלולין אסור, היה נראה דדעתו דאסור מפני שהוא ערום, ועל כן לא הוצרך לפרש מאיזה טעם לא מהני כיסוי של מים צלולין, דמתני' יתכסה במים ויקרא, דהיינו שיכסה ערוותו, וזה לא נתכסה.

והנה ע"פ הבבלי כתב רמ"א (עד ב) שאם ליבו חוץ למים מותר לקרות, דאין ליבו רואה את הערוה, שהמים מפסיקין בין ליבו לערוה, והוא ע"ד מש"כ הראשונים דעיניו לא חשיבי רואים את הערוה כיון שהם מחוץ למים, ולהירושלמי להנ"ל יהיה אסור שהרי ערום הוא, ומאי מהני מה שליבו מחוץ למים.

ובאמת שיש לתמוה על הרמ"א, אם אכן כדבריו מ"ט לא העמידה גמ' למתני' בשליבו חוץ למים [ועי' בבי' הגר"א דרך מחודשת בזה]. עוד יש לתמוה דבברייתא אמרו, מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא, ויש אומרים עוכרן ברגלו. ולמה ליה לת"ק למימר ישב בהן עד צוארו שבכך הוא יוצר בעיה של ליבו רואה את הערוה, והי"א יפתרוה ע"י עוכרן ברגליו, יעמוד כשליבו חוץ למים ויהא מותר לו לקרות אף לי"א, ובת"ק משמע דכשיושב עד צוארו עדיף טפי. ונראה לומר בזה דכסוי מעט מים לא חשיב כסוי כלל, רק כסוי מים רבים חשיב כסוי כיון שהם מטשטשין את המראה שבעומק המים [ועי' עוד לקמן על כסוי רוק מש"כ בזה]. ועל כן אם ליבו מחוץ למים הרי ערותו נראית ממש על פני המים, והו"ל ערום, ולכו"ע אסור לקרות, על כן לת"ק צריך לישב עד צוארו במים שאז ערותו בעומק ואינה נראית, ולליבו שהוא סמוך לערותו לא חייש ת"ק, והי"א דחשו לה הצריכו לעכור ברגליו.

כהדא ר' לייא וחבריא הוו יתבין קומי פונדקיא, ברמשא אמרין מהו מימר מיליא דאוריתא אמר לון מכיון דאילו הוה ביממא הוינן חמיין מה קומינן ברם כדון אסור.

הב"י (סוף סי' עה) כתב בפי' דברי הרשב"א שאם ערוה כנגדו ועוצם עיניו מותר לקרות כנגדה, דערוה בראיה תליא רחמנא. ותמהו עליו כל האחרונים מירושלמי זה, שמבואר דאם רואה הוא ביום את הצואה אף בלילה שאינו רואה אותה אסור לקרות

כנגדה. ואם אמנם בשיטת הרשב"א הראיה אלימתא [וקשה מזה על הב"י עצמו שכתב דין זה בדעת הרשב"א], מ"מ יש להעמיד דעת הב"י בשיטת הרא"ש, דהנה נחלקו הרא"ש והרשב"א ביסוד דין הרחקה מלא עיניו מן הצואה, דהרא"ש סבר שהוא מדין 'מחנה' שמחנה האדם כולל מלא עיניו, ועל כן כתב דאם הצואה ברשות אחרת אפ' אם הוא רואה אותה מותר כיון שאינה במחנהו, והרשב"א כתב דדין מלא עיניו הוא מדין 'ולא יראה בך' שאע"פ שנאמר בערוה, גם בצואה הוא נוהג, ועל כן אסר לקרות ברואה צואה אף שהיא ברשות אחרת. והנה הירושלמי אסר לקרות גם כאשר אינו רואה את הצואה אם הוא במקום שיכול לראותה, ולהרשב"א דמלא עיניו מדין ראיה הוא, נתחדש כאן חידוש בדין ראיה, וממילא אף בערוה דינא הכי, ודלא כהב"י. אך להרא"ש יש כאן חידוש בדין מחנה, אך בדין ראיה לא נתחדש שראיה כי הא חשיבא ראיה, לדידיה י"ל דערוה דבראיה תליא מילתא שרי לקרות אם אינו רואה אותה. ובחי' הרשב"ץ לברכות בהדיא בי' כ"ז, דערוה שריא אם אינו רואה אותה, ולא דמי למש"כ הירושלמי גבי צואה, דצואה במחנה תליא מילתא, יעו"ש.

תני: גרף אחד של ריעי ואחד של מים צריך להרחיק ממנו ארבע אמות, נתן לתוכו מים כל שהוא יקרא, ואם לאו אל יקרא, ר' זכאי אמר: נתן לתוכו רביעית מים יקרא, ואם לאו אל יקרא. ומהו כדי רביעית - רביעית בתוך רביעית, אחד כלי קטן ואחד כלי גדול.

י"מ דה"ק על כל רביעית נותן רביעית, ואחד כלי גדול ואחד כלי קטן היינו אחד גדול שיש בו הרבה רביעיות ואחד קטן שאין בו אלא רביעית אחת לעולם על כל רביעית נותן רביעית. וי"מ איפכא בין בגדול ובין בקטן די ברביעית, אבל בפחות מרביעית די אף בפחות מרביעית שאין צריך מים יותר מן המ"ר. ולכל הפי' נראה מכאן שלא כדעת הרמב"ם שעל כל הטלה אחת של מ"ר צריך רביעית אחת. והפי' השני הוא כשי' הרשב"א דסגי ברביעית אחת אפ' להרבה רביעיות, וכן הסכים הגר"א.

ולכאורה היה נראה דמודה הרשב"א בכמות גדולה מאוד דמ"ר שאין מועלת להם הטלת רביעית, דהרי אמים הרעים הקשו בבבלי 'כמה מיא רמי ואזיל', ומבואר דפשיטא לה לגמ' דעל כמות מים עצומה אין מועיל רביעית, והגדר נראה כל שאין שינוי הריח מורגש בעקבות נתינת הרביעית, ואפשר שגמ' זו היתה מקור להרמב"ם לחלוק על הירושלמי.

אולם יותר נראה דלדעת הרשב"א במ"ר אפ' הרבה מאוד מועלת להם רביעית, וראיה לזה דהא ת"ק ס"ל דמועיל אפ' כל שהוא למ"ר, ואע"פ שכל שהו אינו ממעט את הריח כלל. והביאור בזה נראה שמ"ר אין דנים בהם מצד ריח רע, שאין ריחם רע כ"כ ורק מצד המיאוס שהם פסולת הגוף אסור לקרות כנגדן, וראיה לזה דמדאורייתא

אין אסור אלא כנגד העמוד, ואע"פ שבקרקע ריחם רע יותר, שכשהמים שבהם מתאדים והולכים, הם יותר מרוכזים וריחם מסריח, אלא ע"כ שאין האיסור בהם מצד ריח רע, אלא מצד היותם פסולת הגוף. וכשם שמדאורייתא בדנפול לארעא שרו שכבר אינם כצורת פסולת הגוף, כך גם מדרבנן כשנפל בהם מים נשתנו ואינם כמות שיצאו מן הגוף ושרו, ולהכי מהני לת"ק אפ' כ"ש ולר' זכאי רביעית אפ' במ"ר הרבה שכבר אינם כמות שהיו.

ומים הרעים דעלייהו מקשינן כמה מיא רמי ואזיל, הם כגון מי המשרה שאינם רעים מצד מציאותן, אלא מצד ריחן, דבהו ודאי בעינן לתת בהם מים עד כדי שלא יהא ריחן רע. מיהו נראה ברור דבמ"ר שהסריחו כ"כ עד שריחן רע כמי המשרה, לא יהיו עדיפים ממי המשרה, ויהיה אסור לקרות אף כנגדן עד שיתן לתוכן בכדי שלא יהא ריחן רע.

תני מרחיקין מריח רע ארבע אמות א"ר אמי מסוף ריח רע ארבע אמות הדא דאמר לאחריו אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות אותו.

הנה בענין זה נחלקו הראשונים, דעת התוס' (כה.) והמרדכי והרשב"א [הובאו בב"י] דצואה ברשות אחרת או מכוסה דינה כריח רע שאין לה עיקר, וא"צ להרחיק ממנה אלא עד שיכלה הריח ולא ד"א ממקום שכלה הריח. ודעת הרוקח והרא"ה ועוד שדינה כריח רע שיש לה עיקר, וצריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח. וכן דעת הגר"א, והוכיח כמה הוכחות כדבריו, ואחת מהן מדאמרו ריח רע שיש לו עיקר, מרחיק ארבע אמות ממקום הריח, ולא אמרו מרחיקין מן הצואה ד"א ממקום שכלה ריחה, הרי שאין ההרחקה משום הצואה אלא מפני הריח, וע"כ דמיירי בצואה מכוסה או ברשות אחרת, שאין צריך להרחיק מפני הצואה אלא מפני הריח, ואפ"ה צריך להרחיק. וראיה זו יש לדחות ע"פ הירושלמי כאן דאמר שצריך להרחיק מסוף ריח רע ד"א, והכא ודאי מיירי בצואה מגולה, דאם במכוסה מפני מה אמר דלפניו מרחיק מלא עיניו, ומבואר דאף בצואה מגולה שייך לומר דמרחיקין מן הריח ד"א.

גם יש כאן בירושלמי דקדוק דלא כהגר"א, דאם כהגר"א מפני מה העמידוה בירושלמי לברייתא דמרחיקין מריח רע ד"א בלאחריו, הא אפ' לפניו נמי וכגון שהצואה מכוסה, אלא משמע דבמכוסה א"א להעמידה דא"כ לא יהיו צריכים להרחיק מריחה ד"א.

ולכאורה יש להוכיח עוד דלא כהגר"א ממה שבית הכסא דפרסאי כסתומין דמו, ולמאי נ"מ הא צריך להרחיק ממקום שכלה הריח ד"א, ואם לא היה כסתומין גם היה צריך להרחיק מן הריח ד"א, וא"א לכאורה לומר שהנ"מ היא שא"צ להרחיק כמלא עיניו, דבשביל זה א"צ להיות בית הכסא כסתומין, דדי בכך שהצואה מונחת בחפירה

ואינו רואה המקום בו הצואה מונחת, שיהא מותר לו לקרות כנגד המקום, שבפשוטו כל דין ביהכ"ס אינו אלא שהמקום המיועד להיות בו צואה אף כשאין בו צואה אסור לקרות כנגדו. ונראה ליישב ע"פ דברי החזו"א, שכל הבית המיוחד להיות מונח אפ' במקצתו צואה, הויא ליה כולו ביהכ"ס, וממילא אם היתה הצואה מונחת בחפירה שאינה עמוקה עשרה, ואינה חולקת רשות לעצמה, היה אסור לקרות אפ' אם רואה המקום שאינו מקום הצואה ממש אלא הוא חלק אחר בבית הצואה, שכל שרואה את בית הצואה אסור לקרות כנגדו, ומכיון שנתחדש שבית הכסא דפרסאי הוא כסתום הרי אין הבית שסביבות החפירה נחשב לבית שמיוחד להיות בו צואה, ומעתה אפ' אם אין החפירה עמוקה י' יהא מותר לקרות אם רואה את הבית.

אמנם באמת זה ליתא, חדא דנראה מדברי הגמ' דלענין הצואה עצמה עסקינן ולא לענין בית הכסא, ועוד שנראה בגמ' שלענין לקרא בד' אמותיה דברו ולא לענין מלא עיניו, שהרי אמרו 'ואע"ג דאית בהו צואה' ואי לענין בית הכסא מה לי אית בהו ומה לי לית בהו. על כן היה נראה לכאורה להוכיח מכאן כהרשב"א ודלא כהגר"א.

פרק רביעי

זמן תפילת מנחה

מבואר בבבלי בפרקין שיש שני זמנים, זמן מנחה גדולה וזמן מנחה קטנה וכך אמרו (כו:): ואיזו היא מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה; ואיזו היא מנחה קטנה - מתשע שעות ומחצה ולמעלה. ולא נתברר בגמ' מהי משמעות שני זמנים אלו, איזה דין נוהג מזמן מנחה גדולה ואיזה מזמן מנחה קטנה.

והנה בירושלמי אמרו, דהא דא"ר יוחנן מתפלל מנחה ואח"כ מתפלל מוסף לכתחילה, הוא בשהגיע זמן התפילה, ובריייתא דאמרה התפלל מנחה ואח"כ של מוסף יצא, הא לכתחילה לא, היא בשלא הגיע זמן התפילה, ואמרו ע"ז בירושלמי כהדא דריב"ל מפקד לתלמידיו אי אית לכו אריסטון ומטא יומא עד שית שעין ולא סליקתון לאריסטון תהוון מצלין ואח"כ תסקון לאריסטון, עכ"ל הירושלמי.

וכמה בי' יש בירושלמי, רש"ס פי' דה"ק דאם הגיעה שעה שישית ויש לכם להכנס לסעודה תצלון בשש מיד אפ' קודם שש ומחצה, וזהו קודם זמן התפילה שזמן התפילה מתחיל בשש ומחצה, ומשש ומחצה יתפלל מנחה קודם מוסף לכתחילה אבל משש עד שש ומחצה אין תפילת מנחה אלא דיעבד, ועל כן אין

להתפלל אותה אז אלא בשרוצה להיכנס לסעודה, וכן אם התפלל דיעבד יצא ואפ' קודם מוסף.

אמנם הראשונים פי' את הירושלמי באופ"א, והמה ר"י שירליאון בתוספותיו לברכות והעתיקוהו האו"ז והתורא"ש בפרקין, והרא"ש בפסקיו, שכולם מיוסדים המה על תוס' רבינו יהודה, והנה יש איזה מבוכה בענין הגי' בירושלמי שהיתה לפניהם, שבתורי"ש ואו"ז ותורא"ש כתבו ומטא יומא עד **תשע** שעין, ונראה שכן היתה גרסתם ודלא כלפנינו, אולם בפסקי הרא"ש גרס **שית** שעין כמו שהוא לפנינו בירושלמי. והיה נראה לכאורה להגיה היחיד מפני המרובין, אלא שלאחר העיון נראה שדווקא הוא מכמה טעמים, חדא שכל הראשונים המאירי והריטב"א בשבת והראבי"ה והסמ"ג כולם גרסו בירושלמי שית שעין, ועוד שתורא"ש עצמו בשבת גרס שית שעין, וכן האו"ז עצמו בהלכות פסחים (רנו) גרס שית שעין, ובשני המקומות א"א להגיה שמתוכן הענינים מוכרח שמדובר במנחה גדולה יעו"ש. ועוד, דמן הענין שבירושלמי עצמו מוכרח לגרוס שית שעין שהרי אריסטון הוא סעודה גדולה כמ"ש הערוך והביאוהו הראשונים, ומדאסר ליכנס לסעודה גדולה קודם מנחה משמע שלסעודה קטנה מותר, והחילוק בין סעודה גדולה לקטנה אינו אלא אי סמוך למנחה היינו סמוך למנחה גדולה דאם סמוך למנחה היינו סמוך למנחה קטנה אסור ליכנס אפ' לסעודה קטנה, כמבואר בבבלי בשבת (ט:). ועוד מוכח כן דהא ריב"ל גופיה הובא בבבלי במסכתין (כח:) ושבת (שם) ס"ל דסמוך למנחה קטנה אסור אפ' לטעום, וכאן לא אסר אלא סעודה גדולה, ומוכח דהכא סמוך למנחה גדולה קאמר, וכן תי' תורא"ש בשבת. ומכל זה מבואר דהגי' הנכונה בדברי הראשונים היא שית שעין כמו שהוא בירושלמי לפנינו, וכהגי' שבפסקי הרא"ש ודלא כהגי' שבתורי"ש והאו"ז ותורא"ש.

ואחר שביררנו הגירסא בדברי הראשונים נבאר פי' בדברי הירושלמי, והם כתבו שלפי הירושלמי אין מקדימין מנחה למוסף אא"כ הגיעה שעת מנחה קטנה, אבל אם לא הגיעה אלא מנחה גדולה אין מקדימין מנחה למוסף, וקודם מנחה קטנה נקרא בירושלמי לא הגיע זמן התפילה, שעיקר זמן מנחה ס"ל להירושלמי שהוא בזמן מנחה קטנה, אלא שהביא הירושלמי ברייתא דאעפ"כ אם התפלל בזמן זה מנחה יצא, ואפ' אם התפלל אותה קודם תפילת מוסף, והביא הירושלמי מקור לזה שבדיעבד יוצאים יד"ח מנחה אף קודם זמן מנחה קטנה, מדא"ל ריב"ל לתלמידיו דאם מטי יומא עד שית שעין שמאז אסור ליכנס לסעודה גדולה ויתפללו ואח"כ יאכלו והיינו שיתפללו מנחה גדולה משש ומחצה ולמעלה, ומבואר שבשעת הדחק מתפללין מנחה גדולה, וה"ה דיעבד.

ולפי' זה של הראשונים א"א לומר כדברי רש"ס שאפשר להתפלל מנחה בשעה"ד מחצות ממש, שהרי לשיטה זו עיקר זמן מנחה הוא ממנחה קטנה,

ובשעה"ד הוא ממנחה גדולה, ואם בשעה"ד אפשר להתפלל מחצות א"כ מה משמעות זמן מנחה גדולה, ודוחק לומר דירושלמי לא ס"ל כלל לזמן מנחה גדולה שנתפרש בברייתא בבבלי.

אך למדנו הלכה אחרת לפי' אלו הראשונים בירושלמי, שזמן מנחה עיקרו הוא במנחה קטנה, וזמן מנחה גדולה אינו אלא זמן דיעבד או בשעה"ד, ומכח זה כתב הירושלמי שאין מקדימין מנחה קודם מוסף קודם זמן מנחה קטנה, שבשביל להקדים תדיר לשאינו תדיר לא נקדים תפילת מנחה קודם עיקר זמנה.

אולם בבבלי מפורש לא כך, אלא אפ' בזמן מנחה גדולה מתפלל מנחה קודם למוסף, ומבואר מזה שדעת הבבלי שזמן מנחה גדולה הוא עיקר זמן המנחה, ואין זמן מנחה קטנה אלא מצוה מן המובחר, וממילא היכא דיש לו מוסף ומנחה מקדים של מנחה דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם עדיף על מעלת מנחה בזמן מנחה קטנה, ומבואר שדעת הבבלי שזמן מנחה גדולה הוא זמן המנחה לכתחילה.

ואזדו לטעמייהו דבמתני' דשבת 'לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה' נסתפקו בבבלי אם אמנחה גדולה קאי או אמנחה קטנה קאי, ובירושלמי שם נראה דהיה פשוט להם שסמוך למנחה קטנה קתני, שהשוו זאת שם לסמוך לחשכה יעו"ש. וכן בפסחים דנו בבבלי אם ערבי פסחים סמוך למנחה היינו מנחה גדולה או קטנה, ובירושלמי שם נראה שהיא מנחה קטנה שדימו זה לאיסור אכילה בע"ש יעו"ש. והיינו דלהירושלמי אין שם זמן מנחה אלא על מנחה קטנה, ולהבבלי יש שם מנחה קטנה גם על מנחה גדולה.

ולהלכה הנה כל הראשונים פסקו כהבבלי דגם היכא דלא מטיא אלא שש ומחצה מקדים מנחה למוסף, ומזה עולה דנקטינן דעיקר זמן מנחה הוא זמן מנחה גדולה ומנחה קטנה אינה אלא למצוה מן המובחר. [אמנם באו"ז כתב להליץ על מה שנהגו להקדים מוסף למנחה ביוה"כ, ואע"ג דכבר הגיע זמן מנחה גדולה, דסמכו על הירושלמי בזה, וכתב שבכ"מ מקומות נהגו כספרים חיצונים, אמנם צ"ע דלפ"ז יש להחמיר להתפלל תמיד רק מנחה קטנה דאי לא"ה הו"ל כתרתי דסתרי, וצ"ע אם נהגו כן].

אמנם הרמב"ם נראה שפסק בזה כהירושלמי, שכתב בהל' תפילה (ג ב) וז"ל: כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה, ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה.

הרי שלא כתב על מנחה גדולה אלא שאם התפלל אז יצא, ומשמע דווקא דיעבד, הא לכתחילה בענין להתפלל דווקא בזמן מנחה קטנה וכהירושלמי ודלא כהבבלי.

וא"כ נראה דלהרמב"ם אין מקדימין מנחה למוסף אלא בשהגיע זמן מנחה קטנה, ולא בזמן מנחה גדולה.

אולם ברמב"ם בהלכות יו"ט (ו יט) כתב וז"ל: והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה, וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.

הרי מבואר שמתפללין מנחה גדולה ביו"ט כמ"ש שמתפללין אחר חצות היום, ומבואר דבמקום צורך ומצוה כמו ביו"ט משום מצות חציו לכם מתפללין מנחה גדולה, ומקורו מירושלמי דריב"ל הורה לתלמידיו שבשיש להם סעודה גדולה לפניהם יתפללו מנחה גדולה ויכנסו לסעודה, וכ"ש במקום סעודת יו"ט.

ואפשר לבאר בשורש הדברים שאי"ז רק קולא דשעה"ד אלא כך הוא דין המנחה שבמקום צורך מקדימין אותה למנחה גדולה, שהרי כנגד תמיד של בין הערביים תקנוה, והוא היה קרב במקום צורך משש שעות ומחצה ולמעלה.

[ויש לציין שמבואר ברמב"ם דלא כרש"ס שהרי כתב דמשש שעות ומחצה יצא, הא קודם לכן לא יצא אפ' דיעבד, ומש"כ בהל' יו"ט שמתפללין אחר חצות צ"ל דלאו אחר סמוך לחצות ממש קאמר אלא מעט אח"כ].

זמן תפילת ערבית

בירושלמי כאן מבואר חידוש דאפ' אם אין הדין להתפלל בכל יום ערבית קודם שקה"ח, לענין ערבית של שבת בערב שבת אפשר שכן מוסיפין מחול על הקודש. ובבבלי אין נראה שהוא סובר כך, שכשדנו בבבלי אם הלכה כר' יהודה או כרבנן אמרו: נחזי אנן מדרב צלי של שבת בע"ש ש"מ הלכתא כר' יהודה. ומבואר בגמ' שאפ' ערבית של שבת בערב שבת בשבת א"א להתפלל אלא אם קיי"ל כר' יהודה, אבל לרבנן א"א להתפלל של שבת בע"ש. אמנם המג"א בסי' רס"ז דן בענין זה וז"ל: אח"כ מצאתי שכתב בה"ג וז"ל, דרב צלי של שבת בע"ש, וצלי ר' ירמי' אחורי' תפלה של חול, ולא פסקיה לר' ירמיה, ש"מ דלא ועד פלג המנחה בלחוד הוא דמצלינן מנחה, ומכאן ואילך ערבית קאמר רב, דהא לא פסקי' לר' ירמיה דצלי מנחה, ורב הכי סבר אי בעי לצלויי של שבת בע"ש מצלי, כלו' מוסיפין מחול על הקודש, עכ"ל. וצ"ל לדידיה דמעיקרא הוי בעי למיפשט מרב דהלכה כר"י אבל למסקנא דאי בעי עביד כמר וכו' רשאי להקדים בע"ש אף על פי שבחול עושה כרבנן, וכ"ד הרמב"ם למעיין שם דלא כמ"ש בכ"מ, עכ"ל המג"א.

והנה הביא המג"א דברי הבה"ג שאפשר להקדים של שבת בע"ש, מפני שמוסיפין מחול על הקודש, ואת התמיהה ע"ז מן הגמ' כתב ליישב דמעיקרא סברה הגמ' להוכיח מרב דהלכתא כר' יהודה, אך למסקנא דאמרינן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, אין הוכחה דדילמא הא דעבד רב כר' יהודה היינו בע"ש, דאף העושה תמיד כרבנן, יכול לנהוג בע"ש כר' יהודה משום תוספת חול על הקודש.

אמנם לכאורה דברי המג"א תמוהים מאוד דהא דאמרינן דעביד כמר עביד, אינו אלא שכיון דרב סבר כר' יהודה ורב הונא ורבנן כרבנן, ולא איפסיקא הלכתא, על כן דעביד כמר עביד, אבל רב עצמו מה"ת לומר שהוא עצמו נהג כר' יהודה רק מכח דעביד כמר עביד, וגם מסברא דברי המג"א קשים שאם לפי כללי ההוראה א"א לעשות ביום אחד כחד ולמחר כאידך, קשה לומר שמפני מעלת תוספת מחול על הקודש ידחה זה הענין, ומותר יהיה לנוהג כרבנן לנהוג כר' יהודה.

אמנם המעיין בבה"ג יראה דגי' אחרת היתה לו בגמ' ולפי"ז לא קשיא מידי, וז"ל בה"ג: תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. א"ל רב חסדא לר' יצחק התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה הכא מאי, אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי, אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב צלי של שבת בערב שבת ש"מ עד פלג המנחה דמתקרי מנחה והלכה כרבי יהודה, אדרבה מדרב הונא ורבנן לא מצלו דאורתא עד לאורתא ש"מ הלכה כרבנן, והואיל ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ועבד כמר עבד. ת"ש דרב איקלע לבי גניבא צלי של שבת בערב שבת וצלי רב ירמיה בר אבא אחוריה תפלה של חול סיים רב ולא פסקיה לרב ירמיה בר אבא, ש"מ דלא עד פלג המנחה הוא דמצלינן תפלת מנחה מכאן ואילך תפלת ערבית קאמר רב, דהא לא פסקה לרב ירמיה בר אבא דצלי דמנחה, ורבה כי סבר אי בעאי לצלויי של שבת בערב שבת מצלי, כלומר, מוסיפין מחול על הקדש, עכ"ד.

ומבואר בדברי בה"ג שגרס ת"ש, וכאן מביאה הגמ' ראיה נגד מה שהבינה בדברי רב מתחילה דמשום דסבר כר' יהודה התפלל של שבת בע"ש, דא"כ לא היה חושש להפסיק את תפילת ר' ירמיה, דלדידה לאו תפילה היא, אלא אפ' אי סבר כרבנן סבר דאפשר להתפלל של שבת בע"ש, ופי' בה"ג הטעם משום שמוסיפין מחול על הקודש, והנה זו שיטה חדשה לפי גי' חדשה, דלמסקנת הגמ' אפשר להתפלל של שבת בע"ש אפ' לרבנן, משום שמוסיפין מחול על הקודש, ועי' לקמן עוד מה שי"ל בזה ע"פ גי' בה"ג.

והנה לגי' הבה"ג הרי למסקנא נדחתה הראיה מרב דצלי של שבת בע"ש דהלכה כר' יהודה, דאין לזה שיכות לר' יהודה, ומאידך מרב הונא ורבנן מוכח דאין הלכה כר' יהודה, א"כ לכאורה הלכה לענין מנחה דלא כר' יהודה, ולענין ערבית מבעוד יום,

אע"ג דרב הונא ורבנן לא הוו מצלו אלא עד אורתא נראה דהלכה שאפשר להקדים, דר' יוסי ורבי ורב כולהו מקדמי, ואף רב הונא ורבנן אין מהם הוכחה שא"א להקדים, אלא כיון שאין זה עיקר זמן ערבית בחרו הם להתפלל אותה בעיקר זמנה.

פרק חמישי

הפסק בתפילה בהילוך

רבינו יונה בריש פרקין כתב דהא דתנן אפ' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, היינו לא יפסיק בדיבור, אבל מפסיק הוא בהילוך, שלא מצאנו בשום מקום שהילוך נקרא הפסקה בתפילה.

והנה לכאורה דבריו נסתרים מן הירושלמי כאן שלא אמרו אלא כרוך אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתיר מלפניו, והיינו שמפסיק בהילוך, ומינה דבכרוך על עקביו אפ' בהילוך אינו מפסיק. ואולם תר"י עצמם הביאו את הירושלמי הזה וביארו דהא דמפסיק במרתיע ובא כנגדו היינו משום דהילוך לא הוי הפסק, אבל לכאורה דבריהם תמוהים שא"כ מדוע רק במרתיע ובא כנגדו מפסיק ולא בכרוך, הלא הילוך לא הוי הפסק.

וצ' בזה הגר"א בביאורו לשו"ע (סי' קד), דלתר"י ה"ק הירושלמי לא אמרו אלא כרוך שבזה אין ההילוך מועיל לו כלום, שאם ילך ילך הנחש עימו, וההפסקה המועלת לו היא הפסקה בדיבור, בזה לא יפסיק, מפני שדיבור הוי הפסקה אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו שא"צ להפסיק אלא בהילוך פוסק, דהילוך לא הוי הפסק.

ויש בזה מן הדוחק, דלא היה צריך הירושלמי לומר אלא לא אמרו אלא בדיבור אבל בהילוך פוסק, גם הנה רוב המפרשים פי' דמרתיע היינו בא בכוונת כעס ונראה שרוצה לנושכו, ואם כדברי תר"י כל שאינו כרוך עליו פוסק כיון שהילוך לא הוי הפסק ויש לו תועלת בהילוך.

וכתב הגר"א דהרא"ש פליג אתר"י, וס"ל דאפ' בהילוך אינו פוסק דגם הילוך חשיב הפסק בתפילה, וכתב שם דלהלכה נחלקו בה המחבר והרמ"א שהמחבר סובר כהרא"ש והרמ"א כתר"י, ודעת הגר"א עצמו נראית נוטה שם לדעת הרא"ש.

גם מדברי הרמב"ם מוכח דלא ס"ל כתר"י שכתב (תפילה ו ט): וכן אם ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממיתין פוסק ובורח, ואם לא היה דרכן להמית אינו פוסק, עכ"ל. מבואר ד'פוסק' האמור כאן היינו

בהילוך כמ"ש פוסק ובורח, ומינה דאם לא היה דרכן להמית אינו פוסק והיינו אינו בורח. [ונראה הא דלא כתב הרמב"ם אינו בורח בסיפא משום דלא שייך בריחה במי שאין דרכו להמית].

פרק שישי

הלכה א

סוגית בריה

בירושלמי בסוגיין הביאו שר' יוחנן בירך על זית ברכה אחרונה, ואע"פ שגרעין הזית ממעטו משיעור זית, ומכח זה חדשו הלכה שמברכין ברכה אחרונה על בריה, ואע"פ שאין בה כזית.

בבבלי ג"כ הובא מעשה זה דר' יוחנן, והקשו גם שם היכי בירך עליו לבסוף הלא גלעינתו ממעטתו משיעור כזית, ותי' בבבלי דהזית של ר' יוחנן זית גדול היה.

ומבואר בזה שדעת הבבלי דאפ' על זית שלם שהוא בריה אין מברכין אם לא היה בו כשיעור, ואין מברכין אלא על שיעור כזית.

אלא שיש לדחות ולומר שלא אמרו כן בבבלי אלא כשלא אכלו שלם, שאז אין לו דין בריה, אבל אם אכלו שלם, אפשר שמודה הבבלי להירושלמי שמברכין על הבריה ואע"פ שאין בה כזית.

אמנם עוד קשה דהא בההוא מעשה שבירושלמי היה לאותו זית דין בריה כמבואר בירושלמי, ועל אותו מעשה אמרו בבבלי שלא בירך עליו ר' יוחנן בסוף אלא משום שהיה בו כזית, ומבואר דאפ' היכא שיש לזית דין בריה [שאכלו שלם], אין מברכין עליו בסוף אלא א"כ יש בו כזית.

וע"ז כתבו הראשונים שי"ל שחלוקין הבבלי והירושלמי בפרטי אותו המעשה איך היה, שלהירושלמי היה אותו הזית בעל חשיבות בריה, וע"כ ניחא ליה שבירך עליו ר' יוחנן לבסוף, ואילו הבבלי סבר שלפי המעשה שהיה שם לא היה לאותו הזית דין בריה, ועל כן לא הוה ניחא ליה הא דבירך עליו ר' יוחנן לבסוף והוצרכו להעמיד שהיה בו כזית.

ולהלכה יש מן הראשונים שנראה מדבריהם דלא ס"ל כלל לדין בריה, והם הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו לדין בריה, וסתמו שאין מברכים ברכה אחרונה אלא בכזית.

יתירה מזו, הרי"ף כתב בסוגיין [שעוסקת בזית שפעמים שהוא בריה], 'שמעינן מינה דאי איכא כזית מברכין ואי לאו אין מברכין', ויש מקום ללמוד שכל עצמו לא בא אלא לאפוקי מדין הירושלמי. וכ"כ הרא"ה בסוגיין דליתא לדין בריה כלל, מדלא הזכירו תלמודא דידן.

ויש מן הראשונים שיישבו יחד הבבלי והירושלמי וכדאמרן, והם התוס' והרא"ש והרשב"א, ואמנם הם לא כתבו הדבר כמחליטין שכך הוא, אלא שיש מקום לומר כן.

ורבינו יונה שיטה שלישית יש לו, והיא שבאמת חולק הבבלי על הירושלמי לגבי זית, אך אין זו מח' על כלל ענין בריה אלא שבזית שניטלה גרעינתו ס"ל לבבבלי שזה לא חשיב בריה, ועל כן לא בי' הבבלי במעשה דר' יוחנן שטעמו מצד בריה, אבל בדבר שהוא בריה גמורה כפרידה של ענב ורימון, מודה הבבלי לירושלמי שמברכין עליו ברכה אחרונה.

ואותם הראשונים דס"ל לדינא אפ' בזית שיש אופנים שהוא נחשב בריה, נחלקו אימתי הוא נחשב בריה ואימתי לא, שבתו' וברשב"א מבואר שרק באוכלו שלם ממש [ולכאורה מתוך פיו מוציא את הגרעין] חשיב בריה ובהכי מיירי הירושלמי, ואם אוכלו בלא גרעינו אינו בריה, וכך היה המעשה ע"פ הבבלי, ואילו הרא"ש כתב שכל שהובא לפניו שלם חשיב בריה, והבבלי מיירי בשהביאוהו לפניו מחותך.

נמצא שיש ארבע שיטות להלכה בדין בריה:

א. שיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ה דאין דין בריה כלל.

ב. שיטת תר"י שבזית שגרעינו ממעטו אין דין בריה אולם בענבה ופרידה של רימון יש דין בריה.

ג. שיטת התוס' והרשב"א שגם בזית יש דין בריה אם אכלו שלם.

ד. שיטת הרא"ש שיש דין בריה בזית אפ' רק הביאוהו לפניו שלם.

ובמשכנות יעקב תמה על הראשונים דס"ל שהבבלי מודה לירושלמי בדין בריה, דהא במתני' דמכות מבואר שרק לדעת ר"ש האוכל חיטה אחת חייב עליה, אבל רבנן דר"ש ס"ל שאין דין בריה אלא בבעלי חיים ובברית נשמה, אבל חיטה אחת האוכלה אינו לוקה משום אוכל טבל. ומבואר דלרבנן אין דין בריה בדבר שאינו ברית נשמה.

וכתב המשכנ"י דהירושלמי לטעמיה אזיל, שמבואר בירושלמי בנזיר שהאוכל ענבה אחת אפ' פחותה מכזית לוקה עליה משום בריה. ומבואר שסובר הירושלמי כר"ש דבריה אפ' שאינה ברית נשמה חשובה ולוקין עליה. אבל לשיטת הבבלי קיי"ל כרבנן שאין בריה אלא ברית נשמה.

והנה דברי המשכנ"י לכאורה נכונים, וצ"ע על הראשונים שלא הזכירו כאן כלל לסוגית ברית נשמה ולפלוגתא דר"ש ורבנן, ולכאורה אליבא דרבנן הא אין חשיבות לבריה שאינה ברית נשמה.

אמנם מאידך יש להקשות על מה שכתב המשכנ"י שדין הירושלמי בנזיר שנזיר חייב על ענבה שלימה הוא אליבא דר"ש ודלא כרבנן, וגם הירושלמי דידן אינו אלא אליבא דר"ש, ונמצא שפסק הירושלמי להלכה כר"ש, וזה תמוה.

ובי' מורנו הגרנ"ר בדעת הראשונים, דס"ל שבענין בריה יש שני ענינים, יש הבחנה בבריה מצד חשיבות ומעלת הבריה, שבהיותה דבר שלם וחשוב אם אכלה כולה א"א לומר שלא היתה כאן אכילה שהרי אכל דבר חשוב, ובזה ס"ל לרבנן דאין מעלת בריה אלא בברית נשמה כנמלה וכדו' ולא בבריה מן הצומח. אך יש עוד ענין בבריה והוא שכשאמרה תורה דין אכילה במין מסוים אזי כשאכל בריה מאותו המין הרי ע"ז דיברה תורה, וכגון לגבי נזיר שאמרה תורה, 'ענבים לחים ויבשים לא יאכל', שודאי האוכל ענבה שלימה הרי עבר על מה שאמרה תורה שבהכי מיירי רחמנא, ואין זה מצד חשיבות הדבר אלא מצד יחס התורה המפורש לענבים. ועל כן סובר הירושלמי שלגבי נזיר חייב אף לרבנן גם בבריה שאינה ברית נשמה, דהתם בהכי חייביה רחמנא, ולא דמי לאוכל טבל וכדו' שאינו חייב בבריה שאינה של נשמה שאין שם איסור טבל אמור על מין מסויים אלא על אכילה בגדרי אכילה.

ואף בענין ברכה הא דס"ל לירושלמי דמברכין על בריה של מין שבעה ואע"פ שלא אכל כזית, היינו משום שנזכר שם המין בתורה, 'ארץ חיטה ושעורה וגפן וגו' ואכלת ושבעת וברכת', וכיון שאכל ענבה שלימה קרינן ביה 'ואכלת גפן וברכת', ומצד זה יש חשיבות לבריה אע"פ שאינה ברית נשמה.

ולפ"ז עולה שאין ענין בריה אלא בשבעת המינים, אבל לגבי ברכת בורא נפשות לא יהיה שייך ענין בריה, אלא שיש לדון בברית נשמה כגון דג [אי משכח"ל פחות מכזית], שמא בזה יהיה ענין בריה מצד חשיבות הבריה ע"ד חשיבות ברית נשמה באיסורין.

שלקות

נחלקו בבבלי (לח:) על אודות שלקות.

דעת רבנאי משמיה דאביי, ורב ושמואל, ור' חייא בר אבא משמיה דר' יוחנן, וכן כמה מעשים משמיה דר' יוחנן, וכן מוכח לכאורה מדעת ר"מ, דשלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה.

ודעת עולא ור' בנימין בר יפת ותרוייהו משמיה דר' יוחנן, ודעת חד מתלמידי בר קפרא, דשלקות שהכל נהיה בדברו.

ודעת רב חסדא דכל שתחילתו בורא פרי האדמה סופו שהכל, וכל שתחילתו שהכל סופו בורא פרי האדמה. [ורש"י פי' שאין זו דעתו שלו, אלא כך הוא מפרש את מימרות האמוראים שלפניו באופן שאין ביניהם מחלוקת].

ואפשר לבאר דעת רב חסדא בשני אופנים:

האחד להבינו כפשוטו, שכל פרי שתחילתו אדמה דהיינו שהוא ראוי להיאכל חי, סופו שהכל ואע"פ שהוא אינו נגרע בבישול אלא בבישולו הוא ראוי כמו חי ואפ' משתבח, ורק מי שתחילתו שהכל כלומר שאינו ראוי להיאכל חי, סופו האדמה.

ואפשר עוד לפרש, דכל שתחילתו אדמה היינו שעיקר צורת אכילתו היא כשהוא חי, וכשהוא מבושל אין זו עיקר צורת אכילתו, סופו כשהוא מבושל שהכל, והיינו מפני שאין זה עיקר צורת אכילתו. וכל שתחילתו שהכל, והיינו מפני שעיקר צורת אכילתו אינה חי אלא מבושל, הרי כשהוא מבושל ברכתו האדמה כיון שזה צורת אכילתו.

ולכאורה אין לפרש כך, שהרי הסיבה לברך על דבר שהכל כשהוא חי, לכאורה אינה תלויה באם הדרך לאכלו מבושל, אלא באם הדרך לאכלו כשהוא חי, וא"כ איך יש במשמע מה שאנו אומרים שמברכים עליו שהכל כשהוא חי, שדרכו להיאכל מבושל, ובמשמעות מה שאנו אומרים שברכתו האדמה שאין דרכו להיאכל מבושל.

ולהעמיד פי' זה, צריך להניח הנחה שהאכילה של דבר מבושל משפיעה על ברכתו כשהוא חי, דהיינו שאם עיקר דרך אכילתו מבושל, זה משפיע על כך שתהא ברכתו חי שהכל, ואין מצבו כשהוא חי נידון כמצב בפני עצמו, שנדון האם זה ראוי להאכל כך כמות שהוא, אלא הוא תלוי במכלול דרך אכילתו שאם עיקר דרך אכילתו מבושל, זה עצמו מחשיב את מצב אכילתו חי כמצב שאינו דרך אכילת המאכל, ואם אין כ"כ דרך לאכלו מבושל, הרי שמצב אכילתו חי נחשב הדרך אכילתו. ועפ"ז שייך להבין שדבר שברכתו חי שהכל, זה מלמד על כך שעיקר אכילתו היא כשהוא מבושל, שזוהי הסיבה שברכתו חי שהכל, אבל דבר שברכתו חי האדמה, היינו מפני שמבושל אינו עיקר מצבו, ועל כן ברכתו כשהוא מבושל היא שהכל.

ואמנם לפי' זה אין כאן כלל גמור, שהרי יכול להיות דבר שדרך אכילתו חי ומבושל ושניהם עיקריים בו, ואין די בצורת האכילה שלו מבושל, כדי להוריד את ברכתו חי לשהכל, אך בכ"ז גם אכילתו מבושל היא דרך אכילה רגילה ונכונה, ואכן אין כלל זה כלל גמור, ולא בא כלל זה לומר אלא שדבר שדרך לאכלו מבושל אין בישולו מוריד ברכתו, ושאין דרך לאכלו מבושל בישולו מגרע אותו.

ואמנם פי' זה מחודש הוא ולכאורה אין לפרש כך אלא שבהמשך הגמ' אמרו 'בשלמא כל שתחילתו שהכל סופו אדמה משכח"ל בקרא סילקא וכרובא, אלא כל שתחילתו אדמה סופו שהכל היכי משכח"ל', ומשנינן בתומי וכרתי, ולכאורה יפלא מאי קו' וכי לא נודע להו על מאכלים שדרכם להאכל חי עד שהוצרכו להביא תומי וכרתי. ואם כהפי' השני היינו הא דבעיא הגמ', וכי על כל שדרכו להאכל חי מברכים אדמה בשליקתו, ותי' דאה"נ לא על כל דבר אלא על דבר שבשליקתו נגרע, וככרתי ותומי.

ונמצא להלכה שיש כאן שלש דרגות וארבע דעות:

הדרגות הם: א. אינו נאכל חי, ב. נאכל חי ומבושל, ג. נאכל חי ובישול מגרעו.

והשיטות הם כדלהלן: דעת רוב החכמים דאפ' נגרע ע"י הבישול ברכתו אדמה. יש הסוברים שאפ' אינו נאכל חי ברכתו מבושל שהכל. ורב חסדא מפשר בין הדעות, ויש בשיטתו ב' פירושים במה הוא מחלק: פירוש ראשון שסובר שרק בדרגה א' דהיינו שאינו נאכל חי, ברכתו מבושל אדמה, וכל שנאכל חי דהיינו דרגות ב' וג' ברכתו מבושל שהכל. פירוש שני שסובר שכל שדרכו להיאכל מבושל דהיינו דרגות א' וב' ברכתו האדמה, ורק דרגא ג' שהבישול מגרעו ברכתו שהכל.

ולענין פסק נחלקו בזה הראשונים: יש שפסקו כרב חסדא, והרי"ף פסק כר' חייא בר אבא שכל השלקות האדמה, ובדעת ר' חסדא רוב הראשונים פי' כהפי' השני, והרשב"א הביא בשם הראב"ד כהפי' הראשון. ונמצא שלפי הרי"ף כל שלקות מברכין עליהן שהכל, ולתוס' והרמב"ם והרשב"א וסייעתם מברכין שהכל על דבר שלוק שנגרע בבישולו.

ונראה לסייע את פי' הראב"ד בגמ' מכמה צדדים.

א. מצד הלשון 'כל שתחילתו האדמה סופו שהכל' שלא מתיישב כל כך לפי' הרשב"א ודעימיה, שלדבריהם אין זה **כל** שתחילתו שהכל, אלא רק חלק מאלו שתחילתם שהכל סופם אדמה [והם דברים שנאכלים חיים והבישול מגרען].

ב. אם כדברי הרשב"א מה טעם לא אמר בפשיטות 'כל שאין דרך אכילתו מבושל', ומה טעם תלה הדבר בכך שכשהוא חי הוא שהכל שזה תלוי בכך שדרך אכילתו היא מבושל, ולמה לא אמרו בהדיא את יסוד הדבר שדרך אכילתו היא מבושל.

ג. לדברי הרשב"א ודעימיה צ"ל דתומי וכרתי מיגרעי בבישולם, וכבר כתבו התוס' דנראה לעינים שאינו כן, ומה שתי' שמצד עצמם נגרעים והבשר משביחם, לכאורה נראה לעינים דידן שאף כשהם מתבשלים לבדם הם משביחים.

ד. ממה שאמרו 'במה מענגו בראשי שומים', ותמוה לומר דהיינו בראשי שומים חיים, שאין עונג באכילתם ורק עומדים לטבל מאכלים אחרים, ומשמע שאוכלים את השום מבושל וזה עונג אכילתו, ומשמע נמי דבלא בשר מיירי שאם היה עם בשר לא היה העונג מתייחס לראשי השומים אלא לבשר.

ה. לגבי כרישין [שהם כרתי כדפי' רש"י] אמרו בגמ' (מד:) שהם קשים לשיניים ויפים לבני מעיים, מאי תקנתיה לשלוקניהו ולבלעינהו, וא"כ הבישול משביחם, והוא דרך אכילתם, ואיך אפשר לומר שהם נגרעים בבישול.

ו. עוד נראה כפי' הראב"ד שכך הוא בירושלמי בהדיא, שם אמר ר' יוסי בר' בון שזית ע"י שאינו נאכל כשהוא חי [כפי הגהת הרשב"א] אין משתנית ברכתו כשהוא משתנה, אבל מה שנאכל חי משתנית ברכתו כשהוא משתנה, ומבואר ברור שכל שנאכל חי משתנית ברכתו כשמשתנה ולאו דווקא אם הבישול מגרעו.

אלא שלפי' הראב"ד צריך לבאר, מה הקשתה הגמ' 'היכי משכח"ל', הא משכח"ל בכל מה שראוי להיאכל חי. וצ"ל דהקו' היא היכי משכח"ל דבר שנאכל חי ואעפ"כ יש דרך לשלקו, כלומר היכי משכח"ל דבר שהוא נאכל גם חי וגם מבושל, דדבר שהוא נאכל רק חי, אע"פ שהדין בו אמת שכששלקו שהכל, מ"מ לא משכח"ל מציאות זאת ששולקים אותו, ומשני בתומי וכרתי שרגילים לאכלם חיים אך יש גם דרך לשלקן, ואעפ"כ מברכים עליהן כששולקים אותן שהכל.

ולענין הלכה אם פוסקים כשיטת ר' חסדא, כבר נתבאר דהרי"ף פסק דלא כר' חסדא, אלא כר"ח בר אבא שכל השלקות מברכין עליהן האדמה, והרבה ראשונים פסקו כר"ח. אמנם הראשונים שפסקו כר"ח אינהו מפרשי דר"ח ל"ק סופו שהכל, אלא בשאין דרך לאכלו מבושל, ונמצא שבשדרך לאכלו מבושל אין מח' ביניהם לדינא.

וראיות רבות יש לכאורה לדברי הרי"ף לפסוק דלא כר"ח, ויסוד כולם אחד, שנראה לאורך כל הסוגיא שהגמ' לא ס"ל מהאי חילוקא דר' חסדא.

א. ממה שהוכיחו מההוא תורמוסא דר' יוחנן בירך עליו אדמה דשלקות אדמה, והרי תורמוס אינו נאכל חי [וכמבואר בגמ' יבמות מה.], ולר"ח הרי הוא לכו"ע ברכתו האדמה, ומאי ראיה ממה שר' יוחנן בריך עליו האדמה ששלקות ברכתן האדמה, ומבואר דס"ל לגמ', דלמ"ד שלקות שהכל אף מה שאינו נאכל חי אם שלקו שהכל, והרי דלא ס"ל לחילוקא דר' חסדא.

ב. ממה שהוכיחו מזית, והרי הוא ג"כ משתבח ע"י הכבישה, ומבואר דלא סגי לי בזה, ולמ"ד שלקות שהכל אף בזה שהכל.

ג. לגבי כרוב אמרו דחד תלמידא דבר קפרא ס״ל לברך עליה שהכל, ואע״פ שכרוב אינו נאכל חי כמ״ש בגמ׳ בכרבא סילקא וקרא.

וכל אלו הם ראיות לחד צד, דס״ל לגמ׳ שאף מה שאינו נאכל חי ברכתו שהכל למ״ד שלקות שהכל. אך עדיין י״ל דס״ל לגמ׳ דלמ״ד שלקות אדמה אינו אדמה אלא בשדרכו להיאכל מבושל, או אפ׳ רק במה שעיקר דרכו להאכל מבושל, והיינו זית ותורמוס.

ויש להוכיח שאינו כן מכמה ראיות: א. שהרי תלו את המח׳ אם יוצאין יד״ח בפת שבישלה בפלוגתא דשלקות, ומבואר דלמ״ד שלקות האדמה אין פת מאבדת את שמה ויוצאין בה ידי חובת מצה, ואע״פ שפת אין דרכה ולא רוב דרכה בשליקה, ואם היה מודה מ״ד שלקות אדמה בדבר שאין דרכו בשליקה א״כ מאי ראיה מהא דמאבדת פת שמה בשליקה, הלא בכגון פת שאין דרכה בשליקה מודה האי מ״ד דמאבדת שמה, ומבואר דלמ״ד שלקות אדמה אפ׳ בדבר שאין רוב דרכו בשליקה ואין דרך לשלקו אין מאבד את שמו וברכתו כששלקו.

ב. מהא דהקשו בגמ׳ ממרור ששלקו שאין יוצאין בו על מ״ד דשלקות אדמה, דלדידיה מרור אינו מאבד את שמו בשליקה, והרי מרור אין דרכו ולא רוב דרכו בשליקה, ואם היה מודה בזה האי מ״ד שבכה״ג מאבד שמו א״כ מאי קו׳ עליה ממרור, הרי בזה מודה שמאבד שמו, ומזה מבואר דלמ״ד אדמה אינו מאבד שמו אפ׳ בדבר שאין דרכו בשליקה.

ומכל זה היה נראה יותר דס״ל לסתמא דתלמודא דפלוגתא דשלקות היא בכל ענין, שלמ״ד שהכל אפ׳ דרכו בשליקה שהכל, ולמ״ד אדמה אפ׳ אין דרכו בשליקה מברכין עליו אדמה.

דין דברים שחוקים

הנה בדין דברים שחוקים ישנה מח׳ ראשונים גדולה, ויש הרבה סוגיות ששיכות לזה, ואי״ה יבואר כאן הסוגיות, והראיות לשתי הדעות, ומה שיש ללמוד בדעת הירושלמי בזה.

א. הנה הסוגיא הראשונה העוסקת בזה היא סוגית קימחא בבבלי (לו.), שם נחלקו רב יהודה ורב נחמן אם ברכתו אדמה או שהכל. ורבא הוכיח שברכתו האדמה, שאף שהשתנה ברכתו לא נשתנית, מהא דשמן זית ברכתו העץ. ודחו בגמ׳ דקימחא אית ליה עלויא אחרינא ע״י שיעשהו פת.

ויש שני דרכים ללמוד את הגמ', רש"י מפרש שענין השמן הוא שלמרות שנשתנה בא לתכליתו, ועל כן שמו עליו, משא"כ בקמח שיצא מכלל פרי ולתכליתו לא בא. ומבואר דבשביל שם פרי צריך לעמוד הפרי על תכליתו, ואם לא בא לתכליתו הרי איבד שמו בעצם השתנותו.

אמנם הרי"ף כתב 'דלאו דרכייהו דאינשי למיכל קימחא' [וכן הביא הרשב"א בשם רה"ג], ויש שהבינו שזהו טעם אחר מטעם אישתני שאמרו בגמ', אמנם זה תמוה שיתן טעם שלא נזכר בגמ', ובבה"ג מבואר להדיא דטעם זה מצטרף לטעמא דאישתני, וכך כתב: דאישתני, ולגריעותא אישתני דלאו דרכייהו דאינשי למיכל קימחא.

ולכאורה קשה על דבריהם שאם זהו הטעם למה לא חילקה הגמ' כך בין קמח לשמן, ולמה הביאו חילוק אחר של אית ליה עלויא אחרינא.

ונראה שסברו ש'אית ליה עלויא אחרינא' היינו שהדבר כמות שהוא אין דרכו להיאכל, אלא הרגילות היא תמיד להעלות אותו עלוי אחר, ועל כן אין שם הפרי נקרא על המצב הזה, כי אין דרכו לעמוד לאכילה במצב הזה.

ולכאורה גם הרשב"א והתוס' נחלקו בגדר הסברא של אית ליה עלויא אחרינא, שהרשב"א כתב לגבי קמח קליות שאין דרך לעשות ממנו פת, דחשיב לית ליה עלויא אחרינא, ומבואר מזה דס"ל דאית ליה עלויא אחרינא היינו שאותו הדבר עליו אנו דנים הוא עומד להתעלות, וכל שאינו עומד להתעלות חשיב כלית ליה עלויא אחרינא, ואע"פ שאינו תכלית הפרי. והתוס' כתבו ששיכר יש לו עלויא אחרינא כיון שהיה יכול להיות פת, ואע"פ שמסתמא אותו השכר כבר א"א לעשותו פת, מ"מ כיון שהיו יכולים לעשות מאותו המין דבר מעולה יותר, ואותו שכר אינו תכלית הפרי, משו"ה חשיב אית ליה עלויא אחרינא.

והנה נחלקו הראשונים בקמח קליות מה ברכתו, שהרי"ף שכתב הטעם שקמח ברכתו שהכל היא מצד שאין דרך לאכלו, נראה שהוא סובר שקמח קליות ברכתו האדמה [שיש להוכיח מדברי בה"ג שקמח קליות יש דרך לאכלו, שהוא ג"כ כתב לגבי קמח שהטעם שברכתו שהכל מצד שאין דרך לאכלו, ואעפ"כ כתב שקמח קליות ברכתו האדמה, ומבואר מזה שקמח קליות דרכו להיאכל], וכן ס"ל להראב"ד ולתר"י ולהרשב"א, שיש מהם שפי' את הסוגיא בקמח קליות [ולפ"ז צ"ל דאית ליה עלויא אחרינא היינו במינו וכפי' התוס'] ופסקו כרב יהודה שמברך האדמה [והיינו דלא קיי"ל להה"א סברא דאית ליה עלויא אחרינא במינו הוא סיבה לברך עליו שהכל], ויש מהם שפסקו כר"נ, אך כתבו שבקמח קליות הדין כרב יהודה, ותורי"ש והרא"ש פסקו כר"נ אפ' בקמח קליות.

ונראה שהמח' בקמח קליות היא מח' יסודית, ותלויה בבי' הסברא של אית ליה עלויא אחרינא, שהרי"ף והרשב"א לשיטתם דס"ל שכל שאין לו עתה עלויא אחרינא מברכים עליו בפה"א, סוברים מה"ט דקמח קליות כיון שאין לו עתה עלויא אחרינא, ברכתו בפה"א, ואילו הרא"ש אזיל לשיטתו שכתב כהתוס' ששכר אית ליה עלויא אחרינא, והיינו שסברת עלויא אחרינא היא שהמין יש לו תכלית אחרת, ומה"ט פסק גם בקמח קליות שברכתו שהכל כיון שהמין היה לו עילוי אחר ואין תכליתו להעשות קמח קליות.

והראשונים שפי' את הסוגיא בקמח קליות אלא שפסקו כרב יהודה, ס"ל שפי' סברת רב נחמן 'אית ליה עלויא אחרינא' הוא כפי' התוס', שאין הוא תכלית המין, אלא שהם לא פסקו לדינא כר"נ אלא כר' יהודה דלית ליה סברא זו עכ"פ לגבי קמח קליות, שעתה שכבר נעשה קליות אינו עומד להיעשות לחם.

ולכאורה מח' רש"י והרי"ף ביסוד סברת עלויא אחרינא היא מח' כללית בכל דבר שחוק, ולרש"י לכאורה היא מח' אמוראים, שרב יהודה לא אכפ"ל בנשתנה ורב נחמן אכפ"ל. ולהרי"ף כו"ע לא אכפ"ל, ור"נ רק בדאית ליה להאי קימחא עצמו עלויא אחרינא ס"ל שיורד מברכתו. אמנם אפשר לדחות לרש"י, שרב יהודה לא בכל דבר שחוק היה אומר שלא נשתנה, ורק בקמח שהוא תמיד הצורה בה מופיעה החיטה בדרכה להיות פת, ס"ל שנקרא שם החיטה עליו, ועל כן לרש"י גם אם נפסוק כרב יהודה אין מכאן הכרח לכל דבר שחוק שיברכו עליו האדמה. אמנם מר"נ יהיה מוכרח לפי רש"י שכל דבר שחוק ברכתו שהכל.

ולהרי"ף אי ס"ל להלכה דבכל קמח מברך שהכל כר"נ, ואעפ"כ בקמח קליות מברך האדמה, א"כ מוכח שאע"פ שקמח אין שם החיטה עליו ואע"פ שהוא הדרך המוכרחת לחיטה להיות פת, מ"מ כ"ז הוא חיסרון רק כשנשתנה לגריעותא, אבל בלא נשתנה לגריעותא אלא לעלויא אע"פ שאי"ז רוב דרכו מברך האדמה. [אמנם כאמור, יש ראשונים שפי' הגמ' בקמח קליות, וס"ל דקמח רגיל ברכתו שהכל ולא מצד שנשתנה לגריעותא, אלא משום שאין דרכו להיאכל כלל, והגמ' לדידהו מיירי בקמח קליות, וסברת אית ליה עלויא אחרינא, היינו עלויא בכלל המין, והנה אם נסבור כמותם ונפסוק כרב יהודה הרי מוכרח לכאורה דלית לן האי סברא, אולם אפשר שזהו דווקא בקמח שהוא הדרך של החיטה וכנ"ל, והא דלא מהניא האי סברא לכל קמח היינו מפני שאין דרכו להיאכל כלל. אמנם ק"ק לומר אותה סברא בקמח של קליות, כיון שאין קמח של קליות דרכה של החיטה להעשות פת, שהחיטה בדרכה להעשות פת עושים אותה קמח רגיל ולא קמח של קליות].

ב. הסוגיא השניה העוסקת בזה היא סוגיא דטרימא (לח.), שם אמרו בגמ' שמברכין עליו כברכת הפרי, וטרימא היינו תמרים מרוסקין, ומבואר דאין בזה חיסרון

אע"פ שנשחק, וכאן אין שייך לומר סברא שכל עיקר יעודו לטרימא, שבודאי אין זה עיקר דרך התמרים.

ואכן רש"י שם יישב זאת וכתב שטרימא אינו שחוק לגמרי, ואין בו אלא ריסוק קל. אולם בתוספתא דמעשר שני אמרו, ששוחקין תמרים של תרומה ועושין אותן טרימא. ושחיקה ודאי משמע טחינה לגמרי. ויש כאן ב' קו', א. שמשמע שטרימא היינו מרוסק לגמרי וא"כ פי' של רש"י לגמ' נסתר. ב. שמבואר לדינא שמותר לשחוק תמרים של תרומה, וא"כ מוכח שבמלתייהו קיימי אף לאחר שחיקה, וממילא מוכח שברכתן העץ, כמו שהגמ' הוכיחה ממה שמותר לעשותן טרימא שבמלתייהו קיימי לענין ברכה.

וליישב הקו' הראשונה י"ל שבתוספתא תרי מילי קתני, שוחקין תמרים של תרומה הוא דין אחד, ועושין אותן טרימא הוא דין שני, וא"כ עדיין י"ל שטרימא אין פי' מרוסק לגמרי [אולם יש לציין שהרמב"ן בחולין קכ: פי' לא כך]. וליישב הקו' השניה אמר מורנו הגרנ"ר, שיש כאן שני נידונים: א. אי שחוק במלתיה קאי, ב. אי גרע, ולענין תרומה לא אכפ"ל אלא אי במילתיה קאי, ועל כן מותר אף לשוחקן לגמרי דבמלתייהו קיימי, ובגמ' לא דנו אלא על זה וזה הכריעו מתרומה שבמלתיה קאי. ומש"כ רש"י שאינו מרוסק לגמרי זהו מדין אחר, שאם היה מרוסק לגמרי היתה הברכה יורדת לא מצד שלאו במלתיה קאי אלא מצד דגרע, וזה דין פרטי לענין ברכה שאם גרע ירדה ברכתו, ויבואר עוד לקמן.

אמנם הרמב"ם כתב שתמרים שריסקן ועשה מהן עיסה מברך עליהן העץ, ומבואר שאפ' שחקו לגמרי מברך עליו העץ, והוא בשיטת רבו הרי"ף אמרה שאפ' דברים שחוקים לגמרי אי לא אישתנו לגריעותא מברכין עליהן כברכתן.

ג. הסוגיא השלישית בזה, היא הומלתא דאתיא מבי הינדואה (לו:) שמברכין עליה האדמה ואע"פ שהיא שחוקה, אמנם זה דחה התרוה"ד שאי"ז ראיה להרי"ף, שאפשר לומר שרוב דרכה של ההומלתא היא בשחיקה.

ד. עוד ראיה גדולה נגד שיטת רש"י, שבגמ' אמרו (לח.) שעל מי פירות מברכין שהכל כיון שהם זיעה בעלמא, וקשה אמאי צריך לסברא זו תיפו"ל שנשתנה, וליכא למימר דלא נשתנו המים שבפירות שמעיקרא היו המשקין שבפרי מים, שהרי אמרו בהדיא לגבי שמן זית שנשתנה.

ותי' מורנו הגרנ"ר שהמשקה היוצא מן הפרי אינו נחשב כעצמו של פרי, שאינו בא על חשבון הפרי אלא הוא דבר נוסף על הפרי, והצד לברך עליו כברכת הפרי למרות שהוא נשתנה אין זה מצד שהוא הפרי אלא מצד מה שהוא ג"כ כלול בפרי ועל כן אין מזיק לו בזה מה שנשתנה, שהטעם שמה שהשתנה גרעה ברכתו, היא

כשהמשתנה הוא הפרי עצמו, שכיון שנשתנה הפרי עצמו הרי בטלה מציאות הפרי, אבל כשהפרי קאי במילתיה, ויש עוד גילוי של הפרי במימיו, יתכן שיהיה בו שם פרי אע"פ שנשתנה.

אמנם קשה ע"ז מדבש תמרים שהתמר הופך לדבש ולא נשאר עוד תמר לאחר שהפך לדבש, וגם בזה מבואר בגמ' שצריך לסברת זיעה בעלמא כדי לא לברך עליו כברכתו, ומבואר דבלא"ה לא אכפ"ל במה שנשחק, ובדבש תמרים אין כאן גריעותא בפועל, שכל מציאותו של התמר הוא דבש ומרקמו דומה, ועל כן בו צריך לבוא לסברא של זיעה בעלמא, אבל קשה שא"כ למה בטרימא רש"י היה צריך להגיע לכך שלא נתרסקו לגמרי, וצ"ע.

ה. עוד ראיה גדולה נגד רש"י, ממה שאמרו שמי שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, ואין לך נשתנה גדול מזה.

והיה מקום לתרץ ששם מיירי בירקות שעיקר דרכן להיעשות שלק, ואע"פ שאין המים עיקר אכילת הירק, מ"מ הם חלק מעיקר אכילת הירק. עוד היה מקום לתרץ, דכל דברי רש"י אינם אמורים אלא בשוחק את הפרי, שתחת הפרי השלם יש פרי שחוק, על כן אין שם הפרי חל על השחוק, אבל בשהירק השלם נשאר בקיומו ומלבד זה עוד יוצא מן הפרי מי שליקתו, בזה חל על המים ג"כ שם הפרי, וכמשנ"ת לעיל לגבי מי פירות.

אך בגמ' בנדה (נא:) מבואר שהשבת עיקרו היה לכמך, ואע"פ כן מברכין על מיא דידיה האדמה כמבואר בגמ' (לט.), ומבואר דגם באין זה עיקר דרך אכילתו, מברכין על שחוק שהכל. ועוד הרי שלק לאחר ששלקו אינו מטמא טומאת אוכלין, ומבואר דאפ' לא נשאר הפרי השלם לאחר השליקה מברכין על השחוק כברכת הפרי, וזה קו' גדולה על שיטת רש"י, וצ"ע.

ו. עוד סוגיא יש בזה בגמ' (לט.), שאמרו גבי גרגלידי דליפתא, פרמינהו פרימא רבא מברך עליהן בורא פרי האדמה פירמא זוטא שהכל, והדר אמרו שאפי' פרימא זוטא האדמה, דהאי דפרמינהו פרימא זוטא הוא כי היכי דלימתיק טעמיה.

והנה לכאורה גמ' זו היא ג"כ ראיה נגד רש"י, שמבואר שאם הליפתא אינה נגרעת מחשיבותה ואדרבא משתבחת, אין ברכתה נגרעת ואע"פ שפרמינהו פרימא זוטא, שזה לכאורה כטחינה ממש.

והנה היה אפשר לומר, שלא אמר רש"י שהפרי מאבד את ברכתו אא"כ נהפך למציאות אחרת וכבר אינו עומד לתכליתו הראשונה, ונעשה כסוג מאכל אחר, אך רש"י עצמו שם בסוגיא דגרגלידי כתב בהו"א דגמ' דמברכי עליהן שהכל, דהוא משום שגרע, ומבואר דדווקא משום דגרע, אבל בלא"ה אע"פ ששחקן אין ברכתן נגרעת.

ומורנו הגרנ"ר העמיד הדברים בשיטת רש"י כך, והוא דכל היכא שהפרי נגרע ע"י שחיקתו כו"ע מודו שמאבד את ברכתו [וכההו"א גבי פרמינהו פרימא זוטא]. והיכא שלא נגרע כלל, ואף ענינו הראשון משתבח ע"י השחיקה, בזה מודה גם רש"י שאין שחיקתו מאבדת את ברכתו, והיינו הא דגרגלידי דפרמינהו למתוקי טעמייהו. ולא נחלקו רש"י והרי"ף אלא היכא שענינו הראשון של הפרי נגרע ע"י השחיקה, אלא שתחתיו נעשה מין מאכל אחר, שאינו גרוע מן המאכל הראשון, וכדוגמת תפוח שיש חשיבות מיוחדת לאכלו כשאינו מרוסק ויש טעם מיוחד בזה, והשוחקו מגרע בצד אחד, אך מאידך עושה בו שבח מצד אחר שיש שבח מיוחד ברסק של תפוח, ובזה לרש"י איבד את שמו וברכתו, ולהרי"ף כל שדרך לעשות ממנו כן לא איבד ברכתו.

ובזה מתיישב הא דפירש רש"י גבי גרגלידי שאיבדו שמן משום דנגרעו בשחיקתן, והיינו שנגרעו מענינם הראשון, ועל כן ס"ד דאיבדו ברכתן, ומסקינן שהם משתבחים ע"י זה והיינו שענינם הראשון עצמו משתבח בזה, ובזה מודה רש"י שאין מאבדים ברכתן.

ויש ליישב בזה גם הקו' הקודמת על רש"י ממיא דשיבתא, די"ל שענין השיבתא כשהוא עומד לכמך וענין מימיו בקדירה, ענין אחד הוא לפי מציאותו ואין הם חלוקים, ועל כן כשהפך ממצב שיבתא העומד לכמך למי שיבתא בקדירה אין כאן גריעותא ממצבו כלל, ואין נגרעת ברכתו.

ז. דעת הירושלמי בזה: הנה בירושלמי יש ארבע סוגיות בענין זה דדברים שחוקים, ויש לברר מתוכם דעת הירושלמי בזה.

הנה אמרו בירושלמי שעל שמן זית מברכין בורא פרי העץ, והוכיחו כן ממתני' דקתני 'ועל פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין', וודייקינן: ויין לאו שחוק הוא, לא אמר אלא חוץ מן היין הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין הם לא נשתנית ברכתן.

והנה כאן מבואר לכאורה שדברים שחוקים לא נשתנית ברכתן, אך אי זה הוכחה כלל לנידון הרי"ף ורש"י, דהכא בשמן זית קיימינן שעיקר דרכו בשחיקה, ובהא מודו כו"ע שלא נשתנה שמו וברכתו בשחיקה.

עוד אמרו בירושלמי 'ראשי לפתות ששלקן מברך עליהם בפה"א, שחקן מברך עליהן שהכל'. ובהמשך הירושלמי יש שתי גרסאות, לגי' אחת אמרו: 'מתני' אמרה כן חוץ מן הפת ופת לאו שחוק הוא, הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין הם לא נשתנית ברכתן', ולפ"ז היא קו' מן המשנה אסיפא דמילתא שראשי לפתות ששלקן מברך עליהם שהכל, שבמשנה מבואר שדבר שחוק לא נשתנית ברכתו. אמנם גי' אחרת יש [והיא גי' הרש"ס]: מתניתין אמרה כן חוץ מן הפת, ופת לאו שלוק הוא,

הא שאר כל הדברים אע"פ ששלוקין הם וכו', ולפ"ז הוא סייעתא מן המשנה לרישא דמילתא, דראשי לפתות ששחקן מברך עליהם האדמה.

והנה לגי' ראשונה מבואר שדימה הירושלמי ראשי לפתות ששחקן לפת ולא חילק הירושלמי בין פת שרוב דרכה בשחיקה לראשי לפתות שאין רוב דרכן בשחיקה, ש"מ דס"ל להירושלמי שאין לחלק בזה וכל דבר שחוק הוא בין רוב דרכו בשחיקה ובין אין רוב דרכו בשחיקה, אין שחיקתו מאבדת את שמו ממנו. [ואולם אפשר דשמואל שאמר ראשי לפתות ששחקן שהכל, ולא הוקשה לו מן המשנה, סבר שאכן יש לחלק בין רוב הדרך בשחיקה לבין אין רוב הדרך בשחיקה, ואלם הירושלמי לא קיבל חילוק זה והקשה על שמואל מן המשנה].

אמנם לגי' שניה שלא הקשה הירושלמי מן המשנה על סיפא דשמואל ורק הוכיח מן המשנה כתחילת דבריו, מוכח לאידך גיסא, דס"ל להירושלמי שאין להקשות מן המשנה על דין שחוק, כיון שיש לחלק בין פת שרוב דרכה בשחיקה לבין ראשי לפתות שאין רוב דרכן בשחיקה, אלא הוכיחו כרישא דמילתא דשמואל ממתני', שכיון שפת אע"פ שהיא שלוקה שמה עליה, ה"ה לראשי לפתות, וכאן אין לחלק בין פת לראשי לפתות, שגם ראשי לפתות רוב דרכן בשליקה ואינן נאכלות חי. [ואמנם י"ל שאין מכאן הוכחה שכל דבר שחוק ברכתו שהכל וכרש"י, דדילמא רק בראשי לפתות אמרו כן ומטעמא דס"ד בבבלי שהן נגרעות בשחיקתן, אך מ"מ לפ"ז אין ראיה מן הירושלמי נגד רש"י].

ח. אך עוד יל"ע בדעת הירושלמי בזה, שהנה אמרו גבי אורז דבשליק מברכין עליו שהכל, והגר"א הגיה שם שחיק, ולכאורה הגהה זו מוכרחת שהרי אורז אין דרכו להיאכל חי, ובדבר שאין דרכו להיאכל חי, דעת כל האמוראים בירושלמי שמברכין עליו כברכתו אע"פ שהוא שלוק, וא"כ מדוע אורז שלוק ברכתו שהכל, והמפרשים שם כתבו דהיינו שלוק הרבה יותר מדרכו, אבל תמוה לומר שדבר שדרכו בבישול ואין נגרעת ברכתו ע"י בישול, שאם יבשלוהו יותר מדרכו תהא ברכתו שהכל, ומשו"ה הגיה הגר"א שם שחוק, וא"כ הנה מבואר כאן בירושלמי שדבר שחוק מברכין עליו שהכל.

והנה לגי' דלעיל שפת שלוק הוא, ניחא שגם שם דעת הירושלמי שבשחוק ברכתו שהכל וכמשנ"ת, אמנם להגי' דלעיל שפת שחוק הוא, הרי נת' שם בירושלמי ששחוק לא גרעה ברכתו, ומדוע אמרו כאן באורז שברכתו שהכל.

עוד אמרו בירושלמי שכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה, ואינו מחמשת המינים מברכין עליו שהכל, ולכאורה היינו משום דשחוק, ותמוה כנ"ל.

ויש לבאר זאת בהקדם דברי רבינו יונה, שהנה אמרו בגמ' שעל פת אורז אליבא דמ"ד שאין מברכין עליה מזונות, מברכין עליה שהכל, וזה צ"ב מדוע ירדה מברכתה שהיא בורא פרי האדמה, והרי דרכה לעשות ממנה פת, ומוכח כן מהא דמברכין עליה מזונות למ"ד שמברכין על האורז מזונות, ומוכח שהאורז עומד לאוכלו אף בדרך זו, שאל"כ לא היו מברכין עליה מזונות בכה"ג, כמו שאין מברכין מזונות על כסיסת אורז כיון שאין האורז עומד למזון בדרך זו. [לשיטת הרי"ף שדבר שחוק אין ברכתו נגרעת בשביל זה, ודאי קשה, ולשיטת רש"י יש להסתפק אם רוב האורז היה נעשה לפת או שרובו היה נעשה למעשה קדירה, ואי הוה אמרינן שרובו היה נעשה למעשה קדירה היה מקום לומר דהואיל ונשחק ואי"ז רוב דרכו גרע, ויל"ע בזה].

ורבינו יונה הקשה כעי"ז עמש"כ הרי"ף דעל פת דוחן מברכין שהכל, והקשה אמאי אין מברכין עליה האדמה, והביא בזה שני תי': חדא, שכיון שאין דרך לעשות ממנו פת חשיב כנשתנה לגריעותא. ותי' זה לכאורה אינו מועיל לגבי אורז, שכמשנ"ת באורז ע"כ דרך לעשות ממנו פת. עוד תי', שמתוך מעלתו גרע, שכיון שנעשה פת הרי יצא מכלל פרי ונתעלה להחשב פת, אלא שא"א לברך עליו מזונות כיון שאינו מין מזון, על כן מברכין עליו שהכל. והנה עפ"י תירוץ זה נראה דיש ליישב מה שהקש' בהא דכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה, דהתם מיירי בעושה תבשיל ממה שאינו מה' המינים, שדינו לברך שהכל לא מצד שהם שחוקים אלא מצד שנתעלו מלהחשב פרי להיות מעשה קדירה וכיו"ב, ומתוך מעלתם גרעו ומברכים עליהם שהכל. ויש לפרש כן גם באורז שחוק שמברכין עליו שהכל, דמיירי בשנעשה ממנו תבשיל, אלא שאינו תבשיל שהדרך לאכלו למזון, ועל כן אין מברכין עליו מזונות, אמנם מ"מ כיון שנעשה תבשיל אין שם פת עליו אלא שם תבשיל, ומברכין עליו שהכל.

נמצא למס' דלהאי גי' שדעת הירושלמי שעל שחוק מברכין שהכל, א"ש הכל, וזה עולה כדעת רש"י שכל השחוק ונגרע ענינו המקורי בשחיקתו נגרעת ברכתו ונעשה שהכל. ולהאי גי' שדעת הירושלמי בשחוק שברכתו האדמה, צ"ל כיסוד שנתבאר ברבינו יונה, דכל שנעשה תבשיל ומין קדירה, מתוך מעלתו ירד לברכת שהכל.

ט. אמנם יש להקשות ע"ז, שהנה הדקדוק שדקדקו בירושלמי והביאוהו כמקור לכך שדבר שחוק מברכין עליו כברכתו, הוא מדקתני' במתני' דפת מברכין עליה המוציא, הא שאר כל הדברים אע"פ שהם שחוקין מברכין עליהן כברכתן. והנה לכאורה אם נדקדק דקדוק זה הרי זה מוכיח שאף דבר שנעשה תבשיל ונתעלה, ברכתו נשארה כבתחילה, שהרי פת נעשה תבשיל ונשתנה, ואעפ"כ מבואר במשנה שרק משום דין הברכה המיוחדת שקבעו לו הוא שמברכין עליו המוציא, הא לא"ה

היו מברכין עליו האדמה, ולכאורה תקשי מינה על דברי רבינו יונה שייסד לסברת דמתוך מעלתו ירד.

ואכן בשנו"א כתב דהירושלמי דמדקדק דקדוק זה 'ופת לאו שחוק הוא הא שאר כל הדברים' וכו' חולק על הבבלי שאמר דפת אורז מברכין עליה שהכל, דאי הוה ס"ל כן א"כ נסתר הדקדוק דשאר כל הדברים אע"פ שהן שחוקין לא נשתנו מברכתן, דהרי פת אורז שנשתנית ונשחקה, ירדה מברכתה.

אמנם הרי כבר נתבאר שלכאורה בדברי הירושלמי עצמו מוכח כסברא זו, שהרי אמר שכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ואינו מחמשת המינים מברכין עליו שהכל, והרי זה ממש כדין פת אורז.

וליישב הדברים בי' מורנו הגרנ"ר, דיסוד דין מתוך מעלתו ירד אין ענינו שכיון שנקרא עליו שם חשוב של פת, כבר פקע ממנו שם פרי וא"א לומר עליו פרי האדמה, שזה אכן מוכח במשנה לא כך, שהרי אמרו שעל פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא, משמע דאי לאו האי דינא שעל הפת הוא אומר המוציא, היו מברכין עליה האדמה ולא היה חיסרון בשם פרי במה שחל שם פת עליה.

אלא יסוד האי דינא דמתוך מעלתו ירד, הוא שכמו שראו חכמים לתקן ברכה מיוחדת על פת של חמשת המינים, מפני השבח המיוחד שיש בפת יותר מבפרי האדמה של החיטה, כך ראויה היא כל פת לשבח מיוחד על היותה פת, אלא שלא תקנו ברכה מיוחדת על כל פת שאינה כ"כ חשובה לתקן ברכה עליה, ועל כן דינא הוא לברך עליה שהכל, שברכת שהכל היא ברכה על כלל המציאות, ואף מציאות הפת כפת נכללת בברכת שהכל, ועל כן נכון לברך על פת שאינה מחמשת המינים שהכל לא משום שאין שייך לברך עליה בורא פרי האדמה, אלא מפני שיש לברך עליה יותר מבורא פרי האדמה לבדו, וזה א"א אלא בברכת שהכל שהיא כוללת גם שבח על תוספת איכות הפת שבפת.

וזה אינו נסתר מן המשנה, שאכן פת אי לאו דינא דיש חשיבות מיוחדת לפת היו מברכין עליה בורא פרי האדמה, שאף היא בכלל פרי האדמה, אלא שמאותו דין עצמו שמברכין על פת של חמשת המינים המוציא, מברכין על פת שאינה מחמשת המינים שהכל.

ונראה שיסוד הדברים עולה מדברי הירושלמי עצמו, שבירושלמי אמרו כך 'רבי יעקב בר אידי בשם רבי חנינא **כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין אומר עליו בורא מיני מזונות** ומברך לאחריה ברכה אחת מעין שלש, **וכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ואינו מחמשת המינין** א"ר יונה שלח רב זעירא גבי אילין דבית

ר' ינאי ואמרון ליי, לית אנא ידע מה אמרון לי, מאי כדון א"ר יוסי **מסתברא שהכל נהיה בדברו'.**

הנה מבואר בירושלמי שמעיקרא אמרו דכל שהוא כעין סולת ומה' המינים יש בו דין מיוחד לברך עליו מזונות, והדר נסתפקו בכל שהוא כעין סולת ואינו מה' המינים, ומשמע דנסתפקו מצד אותו יסוד דין שכיון שכל שהוא כעין סולת מה' המינים יש לו ברכה מיוחדת, א"כ איזו ברכה מיוחדת יש לכעין סולת ואינו מה' המינים, וע"ז הסיקו שהכל נהיה בדברו, הרי שאין דין שהכל זה מדין איבוד שם פרי אלא אדרבא הוא מתוספת המעלה שיש בכעין סולת וכעין חליטה שראוי ליתן לו עבור זה ברכה מעולה יותר מבורא פרי האדמה, אלא כיון שלא תקנו לו ברכה מתקיימת תוספת מעלה זו בברכת שהכל.

ואע"פ שאין כאן הכרח בירושלמי, שאפש"ל דהא דמברכין עליו שהכל הוא משום איבוד שם פרי, ולא דמי בזה לדין מזונות בכעין סולת של ה' המינים, מ"מ סמך יש כאן.

י. הנה נ"מ רבתא תהיה בזה, שלפי מה שנתבאר אפ' אם זה יהיה כל עיקר תכלית הפרי וכל נטיעתו לא תהיה אלא אדעתא דכעין סולת זו, ג"כ לא יברכו עליו אלא שהכל, שאע"פ שבכה"ג פשיטא שלא נפקע שם פרי מעליו ע"י השליקה והשחיקה, מ"מ ברכת שהכל זו אינה מצד איבוד שם הפרי אלא מצד תוספת שם הפת או התבשיל שמצריך ברכה חדשה המתקיימת בברכת שהכל.

והנה עפ"ז היה מקום לדון בשוקולד וכיו"ב שדנו הפוסקים לברך עליו העץ, כיון שעיקר מטרת הקקאו הוא לשוקולד, ולהאמור היה מקום לומר שכיון ששם חדש יש כאן ונעשה כאן תבשיל חדש, צריך לברך עליו שהכל לשבח על השוקולד כשוקולד ולא על הקקאו לבדו. אמנם מורנו הגרנ"ר לא הסכים לזה שלא מצינו כן אלא לגבי פת ותבשיל שהם מידי דזייני, וזה סיבה לברכה חדשה, שבכה"ג בה' המינים תקנו ברכת המוציא או מזונות, ובשאר המינים שאין מציאות המזון שבהם חשובה כ"כ עכ"פ יברכו על המזונות שבהן שהכל, אבל על שוקולד שאין שבחו המיוחד מצד היותו עומד למזון, לא מצינו שבכה"ג יברכו שהכל מצד מעלתו.

בענין פת שנתפוררה

הנה בענין פת שנתפוררה יש שתי סוגיות בבבלי ושתי סוגיות בירושלמי.

בבבלי (לח.) מבואר לגבי פת שנתבשלה שבזמן שהפרוסות קיימות מברכין עליהן המוציא, אין הפרוסות קיימות מברכין עליהן בורא מיני מזונות.

מאידך שם בע"ב איתא: אמר רב יוסף האי חביצא אי אית בה פירורין כזית מברכין עליה המוציא אין בה פירורין כזית מברכין עליה מזונות, ומייתינן ראיה להא דמברכין עליה המוציא מהא דתניא דמברכין על המנחות המוציא והמנחות פותתן כזיתים. ומסקנא דגמ' דפירורין אע"פ שאין בהם כזית מברכין עליהן המוציא, והוא דאיכא עלייהו תוריתא דנהמא.

ויש כאן לכאורה סתירה בין הסוגיות, שכאן הצריכו שיהיו הפרוסות קיימות, וכאן לא הצריכו אלא תוריתא דנהמא, ואם נאמר דפרוסות קיימות היינו תוריתא דנהמא, א"כ יקשה מההיא ברייתא לרב יוסף דאמר דבעינן כזית, ודוחק לומר דרב יוסף ורב ששת נחלקו בפי' פרוסות קיימות מה הוא, אם היינו שיש בהם כזית או תוריתא דנהמא.

ואמנם הסתירה תלויה בפי' חביצא מהו, שרש"י פי' שחביצא היינו פת שמפוררין אותו באילפס ומבשלים אותו, וא"כ זה לכאורה ממש כהמקרה שבע"א של פת שנתבשלה ששם מבואר דבעינן פרוסות קיימות, ואילו כאן מבואר דבעינן או כזית או תוריתא דנהמא.

אבל התוס' והרא"ש כתבו שחביצא אינו פת שמבשלין אותה, אלא פת שמפוררין אותה ומדבקין את פירוריה ע"י מרק וכדו', ולפ"ז כתבו שבפת שנתבשלה בעינן שהפרוסות קיימות, ובפירושא דפרוסות קיימות נקטו ע"פ הירושלמי דהיינו שנשתייר מהם לכה"פ כזית, ולא מהני בהו תוריתא דנהמא, שכיון שנתבשלו נשתנית צורת הפת ואין כאן תוריתא דנהמא, ובפת שלא נתבשלה אלא נתפוררה ונדבקו פירוריה, סגי להלכה בתוריתא דנהמא. [וכתבו עוד שאם יש בהם כזית מהני אפ' בלא תוריתא דנהמא].

אולם לכאורה יש להוכיח כדברי רש"י מדברי הירושלמי בנדרים (פ"ו ה"א), דאיתא שם: רבי בא בר יהודה בשם דבית רב אחי **חביצא** אין בו משום בישולי גוים ויוצאין בו משום עירובי תבשילין. ומבואר בהדיא שחביצא מבושל הוא ועל כן יוצאין בו משום עירובי תבשילין [אלא שאין בו משום בישולי עכו"ם כיון שכבר הוא אפוי קודם והו"ל כמי שהוא נאכל כמות שהוא חי יעו"ש], וזה משמע כדברי רש"י, וא"כ הדרא קו' לדוכתא, שבע"א מבואר שבפת שנתבשלה בעינן פרוסות קיימות, ואילו בע"ב נחלקו אם בעינן כזית או דסגי בתוריתא דנהמא.

ואפשר לתרץ, דבע"א מיירי דבישל את הפרוסות שלימות והבישול מפורר אותן, דבכה"ג יותר מאבדין שם פת ועל כן בעינן שיהיו הפרוסות קיימות, והיינו כמו שפי' הראשונים ע"פ הירושלמי שיהא בהן כזית. אמנם בע"ב מיירי כמו שפי' רש"י, שמפררין פת לתוך האילפס, ובזה לא הבישול פיררן אלא האדם מפררן ואח"כ

מבשלן, ובזה לא איבדו ע"י הפירור שם פת, ועל כן סגי להלכה אפ' באין בהן כזית אי איכא בהו תוריתא דנהמא.

ובירושלמי יש בזה ג"כ שתי סוגיות. בסוגיא ראשונה אמרו: עד כמה יברך, ר' חנינא ור' מנא, חד אמר עד כזית וחד אמר אפ' פחות מכזית. והיינו לכאורה ממש מח' רב יוסף ורב ששת אי מברכין על פירורין פחות מכזית. וכ"כ תר"י שירליאון שנחלקו אמוראים בירושלמי בפלוגתא דרב יוסף ורב ששת.

אמנם בירושלמי לא הצריכו אפ' תוריתא דנהמא, וזה לכאורה דלא כבבלי, אך יש ליישב זאת ע"פ מש"כ תר"י והרא"ש דכל מה דבעינן תוריתא דנהמא, הוא בפירורין שנילושו במשקין, אך אם לא נילושו אין צריך אפ' תוריתא דנהמא. ולפ"ז הכא בירושלמי שלא מיירי בפירורין שנילושו, אה"נ דאפ' בלא תוריתא דנהמא ברכתו המוציא. ומ"מ אע"פ שלא נילושו ס"ל לחד מ"ד דבעינן כזית, וכן הוא גם בבבלי, שלרב ששת יש הבדל בין פירורין שנילושו לשלא נילושו, דבהנהו בעינן תוריתא דנהמא ובהנהו לא בעינן תוריתא דנהמא, אבל לרב יוסף דמצריך כזית אין חילוק בין נילושו ללא נילושו ואע"פ שלא נילושו בעינן כזית, כן מוכח בסוגיא, ועי' עוד בתוס' שם, ועי' בבי' הגר"א סי' קס"ח.

ואמנם כ"ז הוא לפי האי דגרסי בירושלמי 'עד כמה יברך', אך להני דגרסי בירושלמי 'עד כמה יפרוס' נראה דלא מיירי כלל בדין על איזה גודל פת מברכין אלא כמה תהיה גדולה פרוסת המוציא, ועי' בשיעורי מורנו הגרנ"ר בזה באורך.

עוד אמרו בירושלמי: אפיין ובשלן, בזמן שהפרוסות קיימות אומר עליהן המוציא לחם מן הארץ וכו', אם אין הפרוסות קיימות אומר עליהן בורא מיני מזונות, עד כמה יהו פרוסות, ר' יוסי ב"ר אבון כהנא בר מלכיה בשם רב עד כזיתים.

והנה הראשונים פי' שכוונת הירושלמי בשאלה 'עד כמה יהו פרוסות' לברר עד איזה גודל יהו חתוכות ועדיין יחשבו פרוסות קיימות, וע"ז אמרו עד כזית, שעד שיעור זה עדיין שם פת עליהן, ופחות מזה נידונים כאין פרוסות קיימות וברכתן מזונות.

ולפ"ז נתבאר בירושלמי שגדר פרוסות קיימות הוא כזית, ועפ"ז בי' הראשונים את הדינים במבושל ובאינו מבושל. וכבר נתבאר שאליבא דרש"י אפשר להעמיד את החילוק לא בין מבושל לאינו מבושל, אלא בין שהבישול פעל בו את בפירור לבין שלא הבישול פעל את פירורו.

אמנם היה מקום ללמוד את הירושלמי באופ"א, והיינו שגדר פרוסות קיימות הוא שקיימת צורת הפת ולא עברה צורתה, אלא ששוב הוסיף הירושלמי והקשה 'עד כמה יהו פרוסות' כלומר עד היכן יהיו חתוכות ועדיין יהיה דינם לברך עליהם המוציא

באם לא עברה צורתם, וביארו עד כזית, שבפחות מזה אע"פ שלא עברה צורתן אין מברך עליהן. וכן פי' בדברי דוד [לבעל הנחל"ד].

ולפ"ז היה נראה להעלות לדינא שבפת שנתבשלה בעינן תרתי לטיבותא, האחד שלא תעבור צורתה, והשני שיהיה בה כזית. ובפת שלא נתבשלה אלא נתדבקה לא בעינן כזית אלא סגי להלכה בתוריתא דנהמא, והיינו סוגיא דחביצא. אמנם היה מקום לומר שמה שהירושלמי מצריך שיהיה כזית היינו מפני שהוא סובר בחביצא כרב יוסף, אבל להבבלי דסגי גם בחביצא בתוריתא דנהמא ה"נ בבישול סגי בתוריתא דנהמא [וגם זה כתב הדברי דוד], ואין חילוק בין מבושל לאינו מבושל אלא בענין צורת הפת, שבמבושל בעינן תנאי נוסף שלא תעבור צורת הפת ע"י הבישול, ובאינו מבושל לא שייך תנאי זה. [ותוריתא דנהמא אינו אותו תנאי שלא תעבור צורת הפת בבישול, דתוריתא דנהמא הוא תנאי שתהא ניכרת צורת הפת ולא תתבטל צורת הפת מן הפירורין מרוב קוטנם, אבל פרוסות קיימות היינו שלא יאבדו את צורתם ויראו כתבשיל ולא כלחם].

והנה הרמב"ם בסוגיא זו יש לו שיטה חדשה, ונלאו החכמים למצוא פשר דבריו ומקורו. וז"ל הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ח): הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדרה או לשה במרק, אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחלה המוציא, ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות.

ודבריו טעונים הסבר שראשם נראה סותר את סופם, שברישא נראה דחדא לטיבותא מהניא, שביש בהן כזית או שיש בהן צורת הפת מברכין עליהן המוציא, ובסיפא נראה דבעינן תרתי לטיבותא, ובחדא לריעותא דהיינו או שאין בהן כזית או שנשתנית צורת הפת כבר ברכתן מזונות.

ומלבד זה קשה על דברי הרמב"ם שבגמ' נראה שמהני חדא לטיבותא דהיינו תוריתא דנהמא, ואין צריך כזית. ויתכן דסגי נמי בכזית בלא תוריתא דנהמא, והיינו דלא כמו שכתב הרמב"ם שבעינן תרתי לטיבותא. ואפ' אם נאמר שהרמב"ם פי' שחביצא לא מיירי בנתבשלה ויש חילוק בין נתבשלה ללא נתבשלה, דבנתבשלה בענין תרתי לטיבותא ובלא נתבשלה סגי בחדא לטיבותא, קשה הלא הרמב"ם דיבר על שני המקרים על בישלה בקדירה או לשה במרק ולא חילק ביניהם.

והב"י בסי' קס"ח הביא בפי' דברי הרמב"ם האלו כמה בי' יעו"ש באורך.

ולפי האמור בבי' הירושלמי, בי' מורנו הגרנ"ר שדעת הרמב"ם כמו שנת' בירושלמי, והיינו שבאינו מבושל אין אלא את התנאי שיהא פת בגודל מסוים, ובזה סגי באחד משני התנאים, או שיהא בהם כזית או שיהא בהם תוריתא דנהמא, וכמו

שכתבו ג"כ שא"ר דסגי בכזית אם אין תוריתא דנהמא. ובמבושל אע"פ שמצד גודל הפרוסות היה די באחד משני תנאים אלו, במבושל יש עוד תנאי מצד צורת הפת, והוא שיהו הפרוסות קיימות ולא תעבור צורתן, והיינו דקאמר הרמב"ם מעיקרא שאם יש בה כזית או שיש בה צורת הפת באחד משני תנאים אלו סגי לברך המוציא, אמנם אי ליכא כזית, וה"ה דליכא נמי בגודל תוריתא דנהמא, מברך מזונות, ואפ' יש בהן כזית או תוריתא דנהמא מצד הגודל, אם עברה צורת הפת בבישול מברך מזונות. ונמצאו דברי הרמב"ם עולים כהוגן ומקורם טהור מסוגיות התלמודים.

והמסקנא להלכה, שבפת שלא נתבשלה לכל שיטות הראשונים סגי בכזית או בתוריתא דנהמא, ויש לפרש דגם אם נתבשלה אלא שלא מחמת הבישול נתפוררה דינא הכי. ובנתבשלה להתוס' והרא"ש בעינן דווקא כזית ולא סגי בתוריתא דנהמא [כיון שתוריתא דנהמא דאחר בישול אינו תואר לחם באמת], ולהרמב"ם לא בעינן כזית אמנם איכא תנאי נוסף שלא תעבור צורת הפת בבישול.

בענין שכל הברכות בלשון הווה

בגמ' (לח.) הובאה מחלוקת אם מברכין מוציא לחם מן הארץ או המוציא לחם כו'. ופי' בגמ' דלכו"ע בעינן שיהא במשמעות לשונו לשון עבר, ובהא פליגי, דלר' נחמיה המוציא משמע לשון עתיד ומוציא לשון עבר ועל כן יש לברך דווקא מוציא, ולרבנן גם המוציא משמע לשון עבר, ועל כן אפשר לברך גם המוציא, ופסקו בגמ' דהלכתא המוציא.

והקשו בתוס' כיון שרבנן מודו לר' נחמיה א"כ למה לא לנהוג כר' נחמיה, שבזה יוצאין אליבא דכו"ע, ומה טעם תקנו לברך דווקא המוציא שנחלקו בזה. ועיי"ש מה שתי' בזה.

וכעין קו' זו ממש, מצינו בתוס' לקמן לגבי בורא מאורי האש, דבהו"א פי' בגמ' מח' ב"ש וב"ה דלב"ש בורא להבא משמע ומשו"ה בעינן לברך ברא, ולב"ה אפ' בורא משמע לשעבר, והקשו בתוס' דא"כ למה לנו לברך בורא, ומה חיסרון יש בברא דמשמע להבא אליבא דכו"ע. ועיי"ש מה שתי' בזה.

ובעיקר סוגיין יש להבין מאי האי שדנו בגמ' אם בורא משמע להבא או לשעבר, וכן מוציא והמוציא, הלא לפי משפט הלשון בורא מוציא והמוציא הם כולם לשון הווה לא לשעבר ולא לעתיד, ומהו א"כ הנידון.

עוד צ"ע, שהנה במע"ר הובא בשם הגר"א, שנכון לומר שהכל נהיֶה בדברו בסגול שכל הברכות בלשון הווה ולא עבר, וצ"ע שזה נגד הסוגיא שתקנו נוסח הברכות בלשון עבר.

ואשר נראה בבי' הענין, דלעולם העיקר הוא כמו שכתב הגר"א שכל הברכות בלשון הווה, ומשו"ה העדיפו לשון בורא מאורי האש על לשון ברא, וכמו"כ מה"ט העדיפו לשון המוציא על לשון מוציא, ועל אף דבמוציא תרווויהו לשון הווה, מ"מ עדיף לן לשון המוציא שהוא שם תואר ומורה על כך שהקב"ה הוא מוציא תמידי, על פני מוציא שאינו שם אלא פעולה ואינו מלמד אלא על כך שהקב"ה מוציא לחם בהווה.

[וא"ת א"כ כמו"כ יש לנו לומר בכל הברכות הבורא פרי עץ, שמשמעו הווה תמידי ולא רק שבורא עכשיו, י"ל דלענין בריאה שענינו בריאת היש מאין, עיקר השבח הוא על הכח של הוצאת היש מאין, ואין כאן מקום להדגיש את תמידות הענין בהווה, אך במוציא אין ענין הברכה על כח הוצאת היש מן האין אלא על הנהגת העולם ע"י הוצאת הלחם מן הארץ, ובזה ראוי להדגיש שהוא הווה תמידי, שמנהיג את העולם בתמידות, והוא המוציא תמיד לחם מן הארץ, ועי'].

ומה שנחלקו בגמ' אם המוציא משמע לשעבר או להבא, וכמו"כ מה שהצריכו שיהיה דווקא לשעבר, אינו בעצם משמעות הלשון מהו, דכל לשון פועל בע"כ ענינו הווה, אלא הענין הוא שבכדי ליתן תואר להקב"ה על ההווה, צרכים אנו להכירו שבאמת כך עשה בעבר, שמתוך כך מובן שזוהי מידתו גם בהווה, ועל כן בכל ברכה על מאכל שמברכים אנו בורא פרי העץ אע"פ שהלשון הוא הווה, טמון כאן גם לשון עבר, שהיותו בורא פרי העץ ידוע לנו מן העבר, שמן העבר ידענו שכך הוא פועל תמיד.

ובלשון המוציא ס"ל לר' נחמיה שאין במשמעה לשון עבר, וטעמא דמילתא נראה שאין לכנות שם פועל כמו מוציא אלא אם נודע על פעולתו בעבר, ועל כן יש במשמעות לשון מוציא פעולות בעבר, אך ליתן תואר בה' הידיעה [כמו למשל האופה את לחם המלך], יתכן גם ע"ש העתיד, שאם עומד להיות כך כבר מכנים אותו כך, וכמו המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, דס"ל לר"נ שהוא תואר הניתן ע"ש העתיד לבד, ועל כן ס"ל לר"נ שאין בתואר המוציא לחם מן הארץ את המשמעות המבוקשת שראינו כבר את הנהגתו זאת של הקב"ה, ועל כן אנו מודים ומשבחים אותו.

והנה בירושלמי הובאה מחלוקת דר' נחמיה ורבנן אך באופ"א [ומלבד זאת עוד הפכו שם שיטתם], דר' נחמיה ס"ל המוציא ורבנן ס"ל מוציא, ומפורש בירושלמי דסברת מחלוקתם אם כבר הוציא הקב"ה לחם ממש מן הארץ או שהוא עתיד להוציא, ומבואר בזה בירושלמי דלא אכפ"ל במה שהמוציא להבא משמע ואדרבא לחד מ"ד עיקר הברכה היא על מה שעתיד הקב"ה להוציא לחם מן הארץ.

ועוד הובא בירושלמי ובבבלי ליתא, דכי היכי דפליגי ר' נחמיה ורבנן לענין המוציא כמו"כ פליגי לענין בורא פרי הגפן, דלר' נחמיה שמברכין המוציא [לדעת הירושלמי] כמו"כ צ"ל הבורא פרי הגפן, ולרבנן שמברכין מוציא מברכין בורא פרי הגפן עיי"ש, ויש לעיין בזה למה נקטו דווקא ענין פרי הגפן ולא נקטו כל הברכות.

ולכאורה מדלא נזכר זה בבבלי, ש"מ שהבבלי חולק ע"ז, ויל"ע בזה, ובשורש המח' בין הבבלי לירושלמי.

ואשר נראה בזה ע"פ האמור לעיל ובתוספת נופך, שנראה לכאו' שנחלקו הבבלי והירושלמי בעיקר מהות הברכה על לחם ויין מה ענינה.

דהנה הבבלי הצריך דלכו"ע יהא במשמעות הברכה גם לשעבר, ולהאמור הוא מצד ההודאה על הלחם שלפניו, שצריך שיהא בברכה הכרה על כלל הענין שהקב"ה מוציא לחם מן הארץ כל ימות עולם. והנה מוכח מזה שגם לחם הוא ככל הברכות שמודה בזה על מה שברא הקב"ה החיטה, שהרי זה מה שעושה הקב"ה בעולמו תמיד, אלא שמפני חשיבותו קבעו לו נוסח בפ"ע, אך סו"ס עיקר הברכה היא על החיטה שגדלה באדמה.

והנה בגמ' (לה:) התקשו למה לא קבעו ברכה בפנ"ע על שמן זית, ותירצו משום דלא אפשר, היכי נבריך בורא פרי הזית, פירא גופא זית איקרי, ופרש"י שם (ד"ה זית): והו"ל בורא פרי הפרי שהפרי קרוי זית, ואין זה בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן, הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן.

ומבואר להדיא דשיטת הבבלי דאין שייך לברך על מעשה ידי אדם, והברכה על היין ענינה שקבעו ברכה מיוחדת על הענבים מפני חשיבות היין היוצא מהם.

ובודאי כמו"כ הוא לענין הפת שמברכין על החיטה שגדלה בבריאת ה', אלא שלחשיבות הפת קבעו לה ברכה בפ"ע.

אמנם הירושלמי דבריו ברור מללו, שברכת הלחם והיין היא על עצם ענין הלחם והיין שנמצא בעולם, ומברכים על שעשה הקב"ה את ענין הלחם והיין ולא על שברא את החיטה והענבים, ועל כן סובר הירושלמי שעיקר הברכה ראויה היא להיות על זמן שבו הקב"ה מוציא את הלחם והיין בעצמו מן הארץ. ועל כן ס"ל לירושלמי שהברכה לר' נחמיה היא בלשון עתיד, שלדבריו זהו הזמן בו עתיד הקב"ה להוציא את הלחם עצמו מן הארץ, וכן מהאי טעמא ס"ל נמי שכמח' בלחם כן נחלקו ביין, ששניהם ענין אחד שמברכים את הקב"ה על הענין המיוחד של לחם ויין שהעמיד בבריאה, ושניהם שלימותם הוא כשהקב"ה עצמו מוציאם מן הארץ.

[ולכאורה פשיטא שמה"ט ע"פ הירושלמי אין מקום להקשות למה לא תקנו בשמן ברכה בפ"ע, שלדברי הירושלמי לא כל המשתנה לעלויא במינו מברכין עליו, אלא רק על דברים חשובין שראויים הם מצד ענינים להיות בריאת ה', וכך הם היו או עתידים להיות].

הלכה ה

האוכל משבעת המינים קודם הסעודה אם מברך לאחריהם או שנפטרים בברכת המזון

האוכל משבעת המינים קודם הסעודה אם מברך לאחריהם או שנפטרים בברכת המזון, נחלקו בזה אמוראים בירושלמי: לרבי יהושע בן לוי אינו מברך לאחריהם שברכת המזון פוטרתן, ולר' אבא צריך לברך לאחריהם. ור' לוי אמר כריב"ל, דבית ר' ינאי נהגו כר' אבא ור' גמליאל זוגה תמה עליהם, ור' שמואל בר נחמן שלח לר"ז שאין מברכין לאחריה, וכן הסכים ר"ז והעיד כן על רבנן דסלקין לריש ירחא. וכך היה נראה לכאורה המסקנא. אולם בסוף ה"ה אמרו דר' אבא בריה דרב פפא נסתפק באוכל סולת קודם הסעודה אם מברך לאחריה, ופשטו רבנן דקיסרין שמברך, ושם זו נראית המסקנא.

הרשב"א הכריע כמסקנא דסוף הלכה ה', אמנם זה תימה שהרי נראה מתמיהת ר' גמליאל זוגה על דבית ר' ינאי שאי"ז נכון, וכן העיד ר' זירא על מעשה רב וכך הסכימו רוב האמוראים שבירושלמי, והיה נראה נכון לפסוק כרוב החכמים ותדחה מסקנת הלכה ה' מפני מסקנת הלכה ד'. ויותר היה נראה שבעל כרחך אין הסוגיות סותרות, שאם הם סותרות איך בהלכה ה' הביאו ספק זה משמיה דר"א בריה דר"פ ופשטו משמייהו דרבנן דקיסרי, ולא הביאו כל השמועה דלעיל ודעת כל האמוראים המפורסמים שבירושלמי ריב"ל ור"ז ועוד.

ועל כן היה נראה להציע, שיש לחלק בין מיני פירות שנאכלים כדי לפתוח הלב לאכול שהם במהותם הקדמת הסעודה, לבין מאכל סולת שהיא מעשה קדירה והיא כעין סעודה בפני עצמה שאינה נטפלת לסעודה וטעונה ברכה אחרונה בפני עצמה.

ולפ"ז ביין שבא קודם המזון אין צריך לברך עליו לבסוף, וה"ה לכל מיני פירות המושכים את הלב, אולם האוכל דברי מזון קודם סעודה צריך לברך עליהם לבסוף.

ויל"ע בשותה יין של קידוש לשם קידוש ואין בדעתו לגרור את מזונו, אם הוא מצטרף לאכילתו, והיה מקום לומר שהקידוש מצד עצמו קשור לסעודה שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה ומענין הסעודה הוא.

ובראשונים נחלקו בזה, שהרא"ש כתב שעל יין שקודם המזון אין מברכין כיון שהוא בא לגרור תאוות המאכל, וברמב"ן ובר"ן בפרק ע"פ כתבו שצריך לברך אחריו, והשו"ע הביא את דעת הרא"ש לבדה, ולפי האמור אף שגם דעת הרשב"א בסוגיין כדעת הרמב"ן והר"ן לכאורה מסקנת הירושלמי יותר נראית כהרא"ש וכהשו"ע.

ויש להעיר, שהנה תקנו לטבל טיבול ראשון בליל פסח, ויש נידון אם מברכין אחריו, ואם הוא בא לגרור תאוות המאכל לכאורה א"צ לברך אחריו להכרעת השו"ע, ויל"ע במי שאוכל לטיבול ראשון תפו"א שהם לפי טבעם אינם באים לגרור תאוות המאכל אלא למזון, אם יצטרך לברך אחריו כדין סולת. ואולי יש מקום לסברא, שסעודה שסדריה נקבעו ע"פ חכמים הרי האוכל הבא קודם המזון, קבוע ועומד כדבר הבא קודם המזון, מאחר שכך סדרוהו חכמים מסדרי זאת הסעודה, ועל כן אין צריך לברך.

פת הבאה בכיסנין לאחר המזון

הנה נחלקו בירושלמי בענין פת הבאה בכיסנין לאחר המזון אם מברכין עליה לפניה ולאחריה או לא, ואמרו דרב אמר משום ר' חייא שמברכין לפניה ולאחריה, ור' יוחנן פליג, וחקרו אם מה דפליג ר' יוחנן הוא דווקא בשאכל מאותו המין באמצע המזון, או אפ' לא אכל מאותו המין באמצע המזון, והסיקו דאפ' לא אכל מאותו המין באמצע המזון פליג ר' יוחנן.

ויש להסתפק בשני ענינים: חדא, על איזה דין פליג ר' יוחנן, אי פליג וס"ל שאין מברכין לא לפניה ולא לאחריה, או דמודה הוא שמברכין לפניה ולא נחלק אלא שאין מברכין לאחריה.

עוד יש להסתפק במה שמדויק מדברי רב דפת הבאה בכיסנין לאחר המזון מברך עליה לפניה ולאחריה, הא בתוך המזון אין מברכין עליה, ויש לדון אם אין מברכין עליה אפ' לפניה או שרק לאחריה אין מברכין עליה אבל לפניה מברכין עליה.

והנה הדברים תלויים זה בזה, שאם נאמר שר' יוחנן פליג לגמרי וס"ל שאין מברכין לא לפניה ולא לאחריה, הרי דאיהו כ"ש דס"ל הכי לענין פת הבאה בכיסנין בתוך המזון, ומכיון דלא מצינו דנחלקו רב ור' יוחנן לגבי בתוך המזון, משמע דאף רב ס"ל דבתוך המזון אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם.

ואם נאמר דלא נחלק ר' יוחנן אלא לגבי ברכה שלאחריו, ובזה לחוד הוא סובר שאינו מברך אבל לפניו מודה הוא שמברך, יש להוכיח שבתוך המזון אין הנידון אלא לגבי ברכה לאחריה, אבל לפניה מברך, שהרי מתחילה סברו בירושלמי שלא פליג ר' יוחנן אלא בשאכל מאותו המין בתוך המזון, ולמסקנא אמרו שאפ' שלא אכל מאותו

המין פליג, ואין נראה שנשתנה בין ההו"א והמסקנא במה פליג. וא"כ אי נימא דבתוך המזון אין צריך לברך אפ' לפניו, א"כ כאשר סברנו שלא פליג ר' יוחנן אלא כאשר אכל בתוך המזון שאז נגררת הפת שלאחר המזון ונעשית כמותה, א"כ סברנו שכשם שהפת בתוך המזון א"צ ברכה לא לפניה ולא לאחריה כמו"כ זהו הדין גם בפת שלאחר המזון, וא"כ גם למסקנא פליג ר' יוחנן בין לגבי ברכה ראשונה בין לגבי ברכה אחרונה. ומבואר דאי נימא שפת הבאה בכיסנין הבאה בתוך המזון אין מברכין לפניה, יהא מוכח מחשבון סוגית הירושלמי שס"ל לר' יוחנן שאף לאחר המזון אין מברכין עליה לא לפניה ולא לאחריה.

שביק לון בתר מזונך

בירושלמי מוזכר בשני מקומות 'שביק לון לבתר מזונא ואת מברך לפניהם ולאחריהם', האחד בהא דר' חנינא בר סיסי הוו משלחו ליה נקלווסין והוה שביק לון לבתר מזונא וברך עליהן תחילה וסוף, והשני שר' חייא בר אשי אמר ליה לרב הונא שאכל תמרים עם פסתיה פליג את על רבך?! שובקן בתר מזונך ואת מברך עליהן תחילה וסוף.

ויש כאן מקום לשני ביאורים: א. שזה ענין של ודאי, דהיינו שאם היה חושש ר' חנינא שמא אין מברכים על פת שלאחר המזון לפניה ואחריה היה מטפיל אותה ללחמו, ואינו מברך עליה עכ"פ בסוף אבל לא חשש ר' חנינא לזה, וסבר שמברכים עליה לפניה ולאחריה, וממילא לא עשה כן אלא שבק לון לבתר מזונא, ובירך עליה תחילה וסוף. ב. שזהו ענין של ספק, והיינו דהוה פשיטא ליה שמברכין לאחר המזון תחילה וסוף אם לא אכל בתוך המזון, אבל אם אכל בתוך המזון מספקא ליה אם מברך או לאו, הלכך שבק לון לאחר המזון דבזה הוה ברירא ליה שמברכין לפניה ולאחריה. וכן ר' חייא בר אשי אמר לרב הונא שאם הוא אוכל תמרים בסעודה לאחר המזון, יהא צריך לברך עליהן לרב, ואם אינו סומך על רב לברך במקרה שאוכל בתוך הסעודה ולאחריה, משום שחושש שהאוכל בתוך הסעודה ולאחריה צריך לברך, לא יחלוק לגמרי על רב, ויניחם לאחר המזון ולא יאכל מהם בתוך הסעודה, שבזה בוודאי יכול לסמוך על רב שהאוכל רק לאחר הסעודה מברך תחילה וסוף.

ונראה להוכיח שהבי' הראשון עיקר, שלהבי' השני קשה, חדא, שלמסקנא לא מצאנו מי שסובר שיש חילוק בין אוכל בתוך הסעודה לבין אינו אוכל, ומה היה להם לשבוק לאחר המזון, בלא"ה את שיטת ר' יוחנן לא יצאו. ועוד, מה א"ל ר' חייא בר אשי לרב הונא, דילמא לא נתכוון לאכול מהם לאחר מזונו. ועוד, דילמא אם יאכל יברך עליהן תחילה וסוף כדעת רב, ומכל זה נראה כהבי' הראשון.

[וקצת מדוקדק מהלשון שאם היו אוכלים בתוך הסעודה היו מברכים ברכה ראשונה, ואין הנידון אלא על ברכה אחרונה, שהרי אמרו להניחם לאחר הסעודה בכדי שיברכו עליו תחילה וסוף, ואם בתוך הסעודה אין מברכין אפ' תחילה הו"ל שהיו מניחים לאחר הסעודה בכדי לברך, אך אינו מוכרח].

ואי נימא הכי אין הכוונה 'אכיל עם פסתיה' עם הלחם ממש, אלא בתוך המזון ולא לאחר המזון, שהרי אם הטפיל לפת ממש אינו מברך כלל. ואמנם אי נימא שלא היה מברך כלל אפשר שהיה מטפיל לפת, אלא שאין זה נוח שהרי ר' חייא בר אשי חשב שעושה זאת שלא ליכנס לספיקא דרב, והרי לזה היה די לאכול בתוך המזון וכבר לא היה בספק, ואם ראה אותו אוכל עם הפת ממש היה לו להבין שלא משום חשש הלכה עושה כן, שהרי לא שמענו מח' לגבי בתוך המזון.

בירך על הפרפרת אם פטר מעשה קדירה

אמרו בירושלמי 'אמר מרינוס בי ר' יהושע, אהן דאכל גריזמי וסלית אף ע"ג דהוא מברך על גריזמתה בסופה לא פטר סולתא'. דהיינו שהאוכל גריזמי שהיא פרפרת וסולתא שהיא מעשה קדירה ובירך על הפרפרת לא פטר מעשה קדירה, והקשו 'מה כבית שמאי דבית שמאי אומר אף לא מעשה קדירה, א"ר יוסי דברי הכל היא, בירך על הפת פטר את הפרפרת ואת מעשה קדירה כדברי בית הלל בית שמאי אומרים לא פטר את מעשה קדירה, אבל אם בירך על הפרפרת תחילה כל עמא מודיי דלא פטר את הפת ולא מעשה קדירה'. דהיינו שהקשו שלכאורה זה כב"ש שאמרו אף לא מעשה קדירה, וס"ד דהיינו שפרפרת לא פטרה מעשה קדירה, ותי' הירושלמי דבהא דאין פרפרת פוטרת מעשה קדרה מודו כ"ע, ולא נחלקו אלא בפת אי פטרה מעשה קדרה.

והנה בבבלי נסתפקו בפי' המשנה, אם ב"ש אריאשא פליגי, דת"ק קאמר שפת פוטרת פרפרת ומעשה קדירה, וב"ש פליגי וס"ל שאינה פוטרת ולא אחד מהם, או דאסיפא פליגי, דלת"ק פרפרת פוטרת מעשה קדירה ולב"ש לא פטרה. והנה להלכה לפי הצד הראשון אין לנו פשיטות בשאלה השניה האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה או לא, ולפי הצד השני יש לנו לפשוט שפת פוטרת פרפרת שהרי זו משנה מפורשת 'בירך על הפת פטר את הפרפרת' וכ"ש מעשה קדירה כמו שאמרו בגמ'.

ולהלכה היה נראה דלהבבלי לפי שני הצדדין פרפרת פוטרת מעשה קדירה, שאם לא היה הנידון למעשה תלוי בשני הצדדין אין נראה שהיה הבבלי משאיר דבר כזה בספק ולא נוחת לבאר איך לנהוג להלכה למעשה בדבר הנוהג ובא, ומסתמא נהגו

בו הרבה אמוראים זה כצד זה וזה כצד זה, וממה שלא דן כך מבואר שפרפרת ודאי פטרה מעשה קדירה.

והרשב"א כתב כך להלכה מטעם אחר שלא יהא אלא ספק ספיקא דרבנן לקולא, ומספק פטרה פרפרת מעשה קדירה.

והרמב"ם בכל הנוסחאות של הדפוסים מבואר שדעתו שהמברך על הפרפרת לא פטר מעשה קדירה, והכס"מ תמה ע"ז מטעמא דהרשב"א, וכתב שהר"ר יהושע מבני בניו של הרמב"ם כתב שהגי' הנכונה בדברי הרמב"ם היא שפטר, וכ"ה בספר החתום ע"י הרמב"ם שהוגה מספרו, ועפ"ז תקנו ברמב"ם פרנקל.

טבלה לסיכום דיני דברים הבאים עם הסעודה לשיטת רוב הראשונים

דברים הבאים	עיקר הסעודה, מעשה קדירה, בשר ודגים, וכדו'	פירות	יין	פת הבאה בכיסנין
בתוך הסעודה ברכה לפניה	אין טעונין ברכה (א)	טעונין ברכה (ב)	טעון ברכה (ג)	לתוס' פטור ולרשב"א מברך (ט)
בתוך הסעודה ברכה לאחריה	אין טעונין ברכה (א)	אין טעונין ברכה (ב)	אין טעון ברכה (ד)	אין טעונה ברכה (י)
לאחר סעודה ברכה לפניה	לתוס' מברך ולרשב"א פטור (ו)	טעונין ברכה (ה)	טעון ברכה (ז)	טעונה ברכה (יא)
לאחר הסעודה ברכה לאחריה	לתוס' מברך ולרשב"א פטור (ו)	טעונין ברכה (ה)	הרשב"א חידש שאינו מברך (ח)	אין טעונה ברכה (יב)
לפני הסעודה ברכה לאחריה	טעונין ברכה (יג)	לרשב"א מברך ולהרא"ש פטור (יד)	לרשב"א מברך ולהרא"ש פטור (יד)	תליא במציאות (טו)

א. דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ולהרשב"א דהגמ' מיירי בפירות שהם עיקר סעודתו הא אתיא בק"ו.

ב. דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם.

ג. יין אע"פ שהוא בא מחמת הסעודה, טעון ברכה לפניו אפ' בתוך הסעודה הואיל וקובע ברכה לעצמו.

ד. כתבו הראשונים שאין מתחייב בסברא הנ"ל (באות ג) אלא בברכה ראשונה, ולא באחרונה, וכ"מ בגמ' שלא הזכירו סברא זו אלא כי היכי דלא להוי כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה.

ה. דברים הבאים לאחר הסעודה, טעונין ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם.

ו. נחלקו הראשונים במה שאמרו בגמ' לאחר המזון טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, דלתוס' הוא גם בפירות ודגים וכל כיו"ב שהם עצם הסעודה ממש, ולהרשב"א לא מיירי אלא בפירות.

ז. יין הבא לאחר המזון טעון ברכה מק"ו מתוך המזון, וכן מפורש במתני' דבעי ליין שקודם המזון לפוטרו.

ח. הרשב"א חידש שפטור, ולא מדין טפל לפת דהא בא לאחר הסעודה, אלא משום שיין היה ראוי לברך עליו בהמ"ז, ומה שאין מברכין עליו הוא משום שלא קבעי אינשי סעודתייהו עליה, והכא מיגו דמהניא קביעות לפת מהניא נמי ליין, והרשב"א כתב שהתוס' חולקים עליו, אולם התוס' שלפנינו בפסחים (קג:) כתבו כדברי הרשב"א אולם מטעם אחר דיין חשיב תמיד מחמת הסעודה.

ט. בגמ' אמרו שפת הבאה בכיסנין מברכין עליה לפניה ולא לאחריה, התוס' מפרשי לה דקאי אבתוך הסעודה וא"כ מבואר דטעון ברכה לפניו, ופרפרת דאמרה מתני' דפטרה לה פת מפרשי לה התוס' דהיא פת צנומה בקערה שבאה למזון ולא למתק, והרשב"א מפרש לה לפרפרת פת הבאה בכיסנין.

י. לאחריה ודאי אינה טעונה ברכה, להתוס' הוא מפורש בגמ' ולהרשב"א ק"ו מלפניה.

יא. להרשב"א ע"ז אמרו בגמ' שטעונה ברכה לפניה, ולהתוס' ק"ו מתוך הסעודה.

יב. להרשב"א מפורש בגמ' שאינה טעונה ברכה לאחריה, ואף התוס' כתבו כן אף שלדבריהם לכאורה אין לזה הכרח מן הסוגיא, ובירושלמי נחלקו בזה שלרב מברך לאחריה, מיהו הכריעו שם שאינו מברך.

יג. בירושלמי אמרו באוכל סולת לפני המזון, שטעון ברכה לאחריה.

יד. בירושלמי הסיקו שבזה אינו מברך לאחריו, והרשב"א דחאה מהלכה מכח הירושלמי דבסמוך, ויש מקום לחלק בזה דהכא לגרור תאוות המאכל בא, וכ"כ הרא"ש לגבי יין שפטור כיון שבא לגרור תאוות המאכל.

טו.תלוי אם בא לגרור תאוות המאכל שיהיה דינו תלוי במח' הרשב"א והרא"ש, או אם בא לשובע שיהיה חייב לברך לאחריו.

פרק שביעי

סוגיא ראשונה דירושלמי דפרקין

בירושלמי הקשו: הכא איתמר אין רשאין ליחלק. וכה איתמר חייבין לזמן. שמואל אמר כאן בתחלה כאן בסוף. אי זהו בתחילה ואי זהו בסוף. תרין אמורין. חד אמר נתנו דעת לאכול זהו בתחילה. אכלו כזית זהו בסוף. וחרנה אמר אכלו כזית זהו בתחילה. גמרו אכילתן זהו בסוף.

ונחלקו הראשונים בפי' קו' הירושלמי. הרא"ש ור"י פי' שקו' הירושלמי היא כקו' הבבלי (נ.) 'תנינא חדא זימנא', אולם התוס' בריש פרקין פי' שקו' הירושלמי היא סתירה בין משמעות מתני' דידן ומתני' דהתם וכדלהלן.

על פי' הרא"ש יש להקשות שבכל מקום בירושלמי שאמרו 'הכא אמרו' ו'כא אמרו' כוונתם להקשות סתירה, ולא מצאנו לשון זה כקו' של תנינא חדא זימנא. ועוד קשה מלשון התי' כאן בתחילה כאן בסוף, שאם היתה הקו' תנינא חדא זימנא הו"ל למימר הא קמ"ל דאפ' בסוף וכדו', אך מלשון התי' נראה שמחלקים בין דכאן בתחילה והדין כך וכאן בסוף והדין אחרת.

על כן נראה לכאורה בפי' הקו' כדברי התוס' שכוונת הירושלמי להקשות סתירה.

ובפי' הקו' פי' התוס' דממתני' דאין רשאין ליחלק משמע שאין האיסור אלא כשסיימו יחד ליחלק בברכתם, ובמתני' משמע שחובת זימון עליהם ואין רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה.

והנה התשובה ע"ז השיב הירושלמי, כאן בתחילה כאן בסוף, וצריך להבין מה הדין בתחילה ומה הדין בסוף, ובמה יש יותר חיוב.

ויש בזה ב' אפשרויות, וזה תלוי בפי' בתחילה ובסוף, שאם נפרש בתחילה היינו שנצטרפו כבר מתחילה, ובסוף היינו שלא נצטרפו אלא לבסוף, א"כ ודאי בתחילה חייב יותר מבסוף, ואם בתחילה היינו שלא היו מצורפים רק בתחילה, ובסוף היינו שהיו מצורפים עד הסוף, אז ודאי שבסוף חייבים יותר מבתחילה.

ולכאורה יש להוכיח שאין פי' בסוף שנצטרפו רק בסוף, שהרי לחד מ"ד בסוף הוא שגמרו סעודתן, והנה ודאי אין הכוונה שרק גמרו סעודתן יחד בלא שאכלו יחד,

שזה אין שייך, אלא ע"כ היינו שהיו מצורפים מתחילה ועד סוף, וזכינו לפי' בתחילה ובסוף שבתחילה היינו שלא היו מצורפים אלא בתחילה ובסוף שהיו מצורפים תחילה ועד סוף, ולפ"ז יש לחייב בסוף יותר מבתחילה.

והנה זה דלא כתוס', שהם פי' תחילה שהיו מצורפים מתחילה ועד סוף, וסוף שלא נצטרפו אלא בסוף, ופי' שאם נצטרפו מתחילה אסורים לגמור סעודתן זה בלא זה, ואם לא נצטרפו אלא בסוף מותרים לגמור סעודתן זה בלא זה, אלא שאם גמרו סעודתן יחד חייבין לזמן. והם לשיטתם לא גרסו בירושלמי גמרו אכילתם, אמנם לגי' דידן שהיא גי' כמעט כל הראשונים א"א לפרש כדעתם.

והיה נראה לפרש ע"ד התוס' אולם בהיפך, שאם נצטרפו רק בתחילה אינם חייבים אא"כ גמרו יחד, ואם היו מצורפים עד הסוף חייבים אפ' לא גמרו יחד, אלא שא"א לומר כן שא"כ בתחילה אינו מחויב כלום שהרי יכול להיחלק בסעודתו, ואינו מחויב אלא שאם יגמור יהיה חייב לברך, ואם יגמור כבר יהיה חייב מצד החיוב של בסוף ואין צריך בזה את החיוב של התחילה.

ועוד קשה למ"ד שסוף היינו גמרו אכילתן, הרי אין מקרה שמתחייב בסוף יותר ממה שמתחייב בתחילה, שכל עוד לא גמרו סעודתן יכולין להיחלק, ואם כבר גמרו הלא זה אף בתחילה חייב לברך אם יגמרו יחד.

ועי' בשיעורו של מוהרנ"ר שביאר בדרך אחרת, והיא שהסתירה בין חייבין לזמן לבין אין רשאין ליחלק היא, שאין רשאין ליחלק משמע איסור לכתחילה להיחלק, אבל אי נחלקו נחלקו, ואינם יכולים לזמן, שעדיין לא חלה עליהם חובת זימון בפועל, ולא חלה עליהם רק חובה להצטרף כדי שתחול עליהם חובת זימון, ולשון חייבין לזמן משמע שחייבים בזימון בפועל. ואפ' יחלקו יכולים לחזור ולזמן שכבר חלה עליהם חובת זימון.

וע"ז תי' הירושלמי כאן בתחילה כאן בסוף, שבתחילה עדיין לא חלה עליהם רק חובה להתחייב בזימון אבל אם נחלקו חלה חלוקתם, ואינם יכולים לזמן, ובסוף כבר חלה עליהם חובת זימון בפועל, ואפ' נחלקו אין חלוקתם מועלת, ומצטרפים ומזמנים, ונחלקו הלשונות אימתי חלה עליהם החובה להתחייב ואימתי חלה עליהם החובה בפועל, ועיי"ש עוד.

ולפי דרכו אפשר להוסיף בזה, שהנה הרשב"א הביא מדברי רה"ג שכתב שכאשר שנים אין מפסיקין לאחד, יברך הוא לבדו ויצא, ותמה הרשב"א איך יצא הלא נתחייב בברכת הזימון, ובכך שהוא יוצא לבדו בלא ברכת הזימון, הרי הוא מבטל את עצמו ואת חבריו מברכת הזימון, והניח בצ"ע.

ויש מקום לפרש בדברי רה"ג דס"ל שאין חיוב הזימון חל אלא כשגמרו יחד סעודתן, או כששלשה מן השנים גמרו סעודתן, שאז נקרא שם גמר הסעודה על כל השלשה וחל עליהן חובת זימון, אך כל עוד לא גמרו סעודתן אינן חייבים בזימון, ועל כן אחד שרוצה לילך קודם גמר הסעודה יכול לילך שעדיין לא נתחייב בזימון.

אמנם לכאורה א"א לומר כן שהרי בגמ' אמרו שאפ' ישבו לאכול ולא אכלו כבר אסורין ליחלק, וא"כ כ"ש היכא דאכלו ועדיין לא גמרו אכילתן שאסורין ליחלק.

ויש ליישב בפשיטות דודאי שלשה שישבו לאכול ועדיין לא אכלו, אינם חייבין לאכול, אלא שנתחייבו שאם רצונם לאכול שלא יחלקו לאכול כ"א לבדו, אלא יאכלו יחד, כדי שיתחייבו בזימון.

וע"פ זה אפשר דס"ל לרה"ג, דכל עוד לא גמרו אכילתם אכתי לא נתחייבו בזימון, וכל חיובם אינו אלא לסיים אכילתם יחד כדי שיתחייבו בזימון, וחיוב זה הוא כחיוב שלשה שישבו לאכול ולא אכלו שחייבים הם לאכול יחד כדי להתחייב בזימון, וממילא כשם ששלשה שישבו לאכול ולא אכלו אינם חייבים לאכול אלא חייבים שאם יאכלו יאכלו כאחד, כך גם שלשה שהתחילו לאכול אינם חייבים להמשיך לאכול אלא שאם ממשיכים לאכול לא ימשיכו את הסעודה כל אחד לבדו שע"י זה לא יתחייבו בזימון, אלא יצטרפו ויאכלו יחד, ועל כן כל עוד לא סיימו סעודתן אם רצה אחד שלא להמשיך לאכול אלא לברך לעצמו רשאי, שעד שלא גמרו סעודתן אינו מחוייב בזימון בפועל.

וע"פ זה היה מקום לפרש הירושלמי כך, שלשון חייבין לזמן היינו חייבין לזמן בכל ענין, ועליהם לעשות כל מה אשר בידם בכדי לזמן, ומאידך לשון אין רשאין ליחלק, היינו שאין להם איסור אלא להיחלק ולעשות עצמם לשני חבורות, אבל אם רוצה אחד מהם ללכת מותר לו ללכת וכדברי רה"ג.

וע"ז תי' הירושלמי ואמר כאן בתחילה כאן בסוף, ונחלקו בזה הלשונות, ולדינא ללשון הראשון אם לא אכלו יחד כזית רק זימנו עצמן לאכול יחד, אז אין עליהם איסור רק ליחלק, שלא יאכל אחד כאן ואחד כאן, אבל אם רוצה אחד מהם ללכת ולא לאכול כלל, מותר לו, וכמו שפשוט כן מסברא. ורק אם אכלו יחד כזית, אז כבר אסור למי שרוצה ללכת, אפ' ללכת בלא לאכול. וללשון השני אפ' אכלו יחד כזית אין עדיין איסור על מי שרוצה ללכת, וגם אז עדיין אין האיסור אלא להיחלק, אבל אין עליהן חיוב לזמן בכל ענין, ורק אם גמרו אכילתן אז יש חובת זימון על שניהם, וחייבין להמתין זה על זה עד שיזמנו.

ונמצא שנחלקו הלשונות במחלוקתם של רה"ג והרשב"א אימתי חלה חובת זימון בפועל, ועי' עוד לקמן משנ"ת בשיטת רה"ג.

ביסוד חובת ברכת הזימון

יש לחקור בגדר המחייב בברכת הזימון, שיש בזה שני צדדים, האחד הוא שאכילה של שלשה כאחת היא צורת ואופי אכילה המחייבת ברכה כאחת, ולפ"ז חיוב הזימון הוא מצד שם האכילה המיוחד שיש לאכילת שלשה כאחת. והצד השני הוא ששלשה מחוייבי ברכת המזון שחיובם חל עליהם יחד מחוייבים הם לברך את הברכה כאחת, ולפ"ז אין לחלות חובת הזימון קשר לצורת ואופי האכילה, אלא לחלות חיוב הברכה.

ולכאורה היה נראה שנחלקו בזה הראשונים, שדעת בה"ג ורבינו יונה והרא"ש שצריך הסבה להתחייב יחד בזימון, ודעת הרמב"ן שאפ' לא הסבו חייבים בזימון, ונראה היה שבזה נחלקו, דמאן דבעי הסבה ס"ל שחובת הזימון באה מצד היות האכילה 'אכילה משותפת' ועל כן צריך הסבה הנותנת לאכילה שם 'אכילה משותפת', ומאן דלא בעי הסבה, ס"ל שאין צריך לתת לאכילה שם אכילה משותפת וא"צ כאן רק שלשה שנתחייבו לברך כאחד.

אמנם יש להוכיח לכה"פ בדברי רבינו יונה לא כך, שרבינו יונה כתב ששלשה שנתנו דעתם לאכול יחד ואע"פ שלא אכלו יחד אלא נתחלקו ואכלו איש איש לבדו, חייבים לזמן, הואיל ומעיקרא קבלו על עצמם מצוה זו. וז"ל (לז.): ונאמר שאע"פ שלא אכלו כלל שעדיין לא ברכו המוציא כיון שגמרו בדעתם מתחלה לאכול ביחד, אף על פי שאכלו אח"כ כל אחד ואחד בפ"ע אינן רשאין ליחלק ולברך כל אחד ואחד בהמ"ז לעצמו אלא יש להם לברך ביחד כדי שיפטרו עצמן מזימון. וא"ת כיון שלא התחילו לאכול ביחד כלל, מה טעם הוא זה לומר שמפני אמירה בלבד לא היו רשאין ליחלק, י"ל דכיון שגמרו בדעתם לאכול ביחד ולברך ביחד, נמצא שכבר גמרו בדעתן לעשות מצות זימון, כיון שקבלו עליהם לעשות מצוה יש להם לקיימה, ולפיכך אמר שאינם רשאין ליחלק, אלא צריך שיברכו כלם ביחד שיזמנו ויפטרו עצמן מהמצוה שקבלו עליהם, עכ"ד.

והנה אם חובת הזימון תלויה היא במציאות אכילה משותפת, מה שייך לחייבם לזמן כשלא היתה אכילה משותפת. [ולולי דברי רבינו יונה אין להוכיח כן מן הגמ' ששלשה שנתנו דעת לאכול אינן רשאין ליחלק, דיש לפרש הגמ' שאינם רשאין ליחלק אלא חייבים לאכול יחד כדי שע"י האכילה יחד יתחייבו בזימון, וכ"נ דעת רוב הראשונים, ועפ"ז פי' מוהרנ"ר את דברי הירושלמי עי' בשיעוריו]. אבל בדברי רבינו יונה מבואר, שאף בברכה נתחייבו משנתנו דעתם, ואע"פ שלא אכלו יחד, א"כ מבואר שא"צ לאכילה משותפת כדי להתחייב בזימון.

ולכאורה יש להוכיח כן גם מן הסוגיא שאמרו ששלשה בנ"א שאכלו כ"א בחבורת שלשה, ונצטרפו יחד חייבים לזמן, והנה אם חובת הזימון היא מצד האכילה המשותפת, איך יצטרפו אלה השלשה והלא אכילה שלהם לא היתה אכילה משותפת. אלא שיש לדחות זה שאמנם חיוב הזימון בהני שלשה אינו מצד חבורתם החדשה, שהרי עימה לא אכלו, אלא שכיון שאכלו אכילה משותפת עם אחרים, אכילה משותפת זו מחייבת כל יחיד ויחיד מבאי האכילה, לברך ברכה משותפת בין בחבורה זו או בחבורה אחרת, ועל כן כיון שנתקבצו שלשה מחוייבי זימון לפונדק אחד חובת זימון עליהם.

אמנם בירושלמי הובאה דעת רב הונא ששלשה שאכלו כ"א בפ"ע ונתערבו מזמנין, ואמר ע"ז רב חסדא והוא שאכלו בשלש חבורות של שלשה, ומשמע דרב הונא סבר דאפ' אכלו כ"א בפ"ע ממש. ואף שהיה אפש"ל דר"ח פרושי קא מפרש לה לדר"ה, מהמשך דברי הירושלמי לא משמע כן, שדימו דין זה לשלשה איזובות ואמרו דלר"ה הטביל כ"א מהם ונצטרפו מזה בהם, ולמאי דא"ר חסדא דווקא בשבאו מג' אגודות וכו', ואם היה פשוט לירושלמי שכוונת רב הונא כר"ח לא היה צריך לחלק את דעתם באיזובות לשתים, והו"ל למימר לרב הונא הטביל ג' איזובות מג' אגודות שהרי כך פי' ר"ח, אלא משמע דס"ל לירושלמי שעכ"פ אפשר לפרש ברב הונא גם אחרת מר"ח, שכל שלשה שאכלו יכולים להצטרף לזימון.

והנה אם יש צד ששלשה שאכלו שלא בחבורה יכולים להצטרף לזימון, הרי מבואר מזה בהדיא שאין ענין הזימון תלוי באכילה משותפת, שכאן לא היתה אכילה משותפת כלל, ואעפ"כ חייבים בזימון.

ואין לומר שהאמוראים האחרים נחלקו על ר"ה ביסוד חובת הזימון, שאם כן לא היתה שייכות בין מחלוקת בזימון שהיא מחלוקת פרטית בנידון מהו המחייב בזימון, למחלוקת גבי איזובות, אלא ע"כ דלכו"ע המחייב אחד הוא, ונחלקו בפרטי הדין.

ועל כן היה נראה לומר שאף הראשונים דס"ל שאין זימון בלא הסבה אין זה מפני שהם חולקים ביסוד הדין על דברי הרמב"ן, ולעולם מודו הם ביסוד הדברים להרמב"ן שחיוב הזימון אינו תלוי באכילה משותפת אלא שלשה המחוייבים בבהמ"ז כאחת חייבים לזמן, ואעפ"כ מצרכו הסבה כדלהלן.

והיינו מפני שיש לשאול אף להרמב"ן, הא אנן קיי"ל שאם לא אכלו שלשה כאחת אין מזמנים, ואמאי הרי יש כאן שלשה חייבים בברכת הזימון, ומפני מה לא נחייבם לברך ברכת הזימון שהיא ברכה הראויה לשלשה מברכים יותר.

ונראה מבואר מזה שחיוב ברכת הזימון, אינו אלא כאשר יש מצב בו עומדים שלשה לברך ברכת המזון בזמן אחד, וכשהמצב הזה קיים, אזי הוא מחייב את

השלשה האלה לברך את ברכתם כאחד בברכת הזימון, אבל אם אין מצב בו שלשה עומדים לברך ברכת המזון בזמן אחד, אין הם חייבים בברכת הזימון. וטעמא דמילתא, כיון שכל שאין סיבה מכרחת שיברכו השלשה באותו זמן, אין ברכת הזימון מחייבת אותם לעשות כן, ורק היכן שהמציאות מביאה בצורה פשוטה את זה שיברכו שלשתם בזמן אחד, אז ברכת הזימון מחייבת אותם לברך ברכת הזימון באותה ברכה.

ולהאמור יש להבין אף את דברי הראשונים דבעינן הסבה לזימון, שאין זה משום דבעינן אכילה משותפת, אלא שצריך מצב בו עומדים שלשה לברך בזמן אחד, ושלשה שאוכלים בלא קביעות ובלא הסבה, הרי אין אכילתם קבועה יחד, ואין כאן סיבה מצד המציאות שיסיימו שלשתם אכילתם בזמן אחד, ועל כן אינם חייבים בברכת הזימון שאינם עומדים במצב שמעמיד מצד המציאות את זה שעתידים הם שלשה אלו לברך בזמן אחד, שעל כן אין ראוי לחייבם לברך כאחד.

בביאור הדין שכל שאינם חייבים בזימון אסורים לזמן

הנה יש לעיין בכל מי שאינו חייב בזימון אם מותר הוא לזמן או אסור לזמן, ויש להוכיח שאסור מכמה וכמה מקומות.

במשנה 'אכל טבל וכו' אין מזמנין עליהן', ובודאי אין מזמנין עליהן היינו א"א לזמן עליהן. והראב"ד פי' משנה זו דהיינו משום שאין קביעות בדבר איסור, ולכאורה יהיה מותר להם לזמן אם ירצו, ומוכח דבדליכא קביעות אסור לזמן.

כך מוכח גם לכו"ע מההו"א ששמש אין מזמנין עליו אפ' לא אכל כזית, מהטעם ששמש לא קבע, ומבואר דבדליכא קביעות אין מציאות של זימון, ולא רק שאין חיוב.

ויותר מזה אמרו בגמ': רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא, אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל. אמר ליה רב, מה דעתך לאיצטרופי בהדן, אנן אכילנא לן. ואילו היה יכולים לזמן שלשה אף שלא נצטרפו בסעודתן מדוע לא נתרצה רב לזמן בתורת רשות, ומבואר שא"א לשלשה שלא חייבים בזימון להצטרף לזימון.

וצריך להבין הטעם בזה, ובשלמא מה דאמרו בגמ' ששנים מצוה ליחלק, היינו מפני שבשנים שמברכים יחד אין כבוד ה' כמו שיש בשלשה, ועל כן יש חשיבות לרבוי ברכות, יותר מלברכה אחת של שנים, אבל בשלשה שיש כבוד ה' של שלשה, והיא מעולה יותר מרבוי ברכות של שלשה, מדוע לא יוכלו שלשה אף אם לא נתחייבו בזימון לזמן.

ובי' מוהרנ"ר שאף שיש מעלה בברכה של שלשה, מ"מ יש מעלה ג"כ של ברכת כל אחד ואחד לבדו, וכששלשה לא נצטרפו ולא נתחייבו בזימון, הרי נתחייבו בברכה כל אחד ואחד לבדו, וא"א להם לוותר על חיובם זה ולהעדיף עליו את ברכת הזימון שלא נתחיבו בה, ורק כאשר ברכת הזימון אף היא מחוייבת אצלם, הרי חיובה הוא שפוטר אותם מחיוב ברכת היחידים שחל עליהם.

אם נכלל בענין ברכת הזימון שהמזמן מוציא את חבריו

יש לעיין בענין ברכת הזימון, האם כל ענינה הוא ששלשה שמברכים ברכת המזון בזמן אחד יש להם להקדים לברכתם ברכת הזימון, או שכלול בענינה שהמברך מוציא את חבריו בברכת המזון.

והנה זה פשיטא שהיה המנהג הרגיל בזמן התלמוד שהאחד היה מוציא את חבריו בברכת המזון, וזה אין צריך לפנים. והנידון אינו אלא האם זה מענין ברכת הזימון, וכך היא מצותה של ברכת הזימון שהאחד יוציא את חבריו, או שאין זה חובה לברכת הזימון, ומצות ברכת הזימון מתקיימת גם בלא ענין זה של הוצאה ידי חובה.

והפנים מאירות (א נז) האריך בזה ודעתו שממצות ברכת הזימון היא לצאת ידי חובה מן המזמן, והביא כמה ראיות לדבריו, חדא שאמרו בגמ' (נג:) דא"ל רב לחייא בריה חטוף וברך, ופליגא אמ"ד גדול העונה אמן יותר מן המברך, ואמרו שם בגמ' דלרב המברך עדיף על כן ציוה לבנו שיברך. ואם איתא דא"צ לצאת מן המברך למה ליה לחטוף כוס של ברכה, יברך אחר על כוס של ברכה, והוא יאמר עימו [גם יכול לסיים לפניו ויענה אמן על ברכותיו, וכך יזכה להיות מברך ועונה אמן כאחת], אלא ע"כ שמצות הזימון מחייבת לצאת ידי חובה מן המברך, ואם לא יברך הוא על כוס של ברכה יהא מוכרח לצאת מן המברך ולא לברך בעצמו.

עוד הביא ראיה ממה שאמרו בחולין (פז.) שהחוטף לחבירו כוס של ברכת המזון, נותן לו ארבעים זהובים שכר ברכה, ואם איתא הא לא הפסידו ברכותיו שהיה יכול לברך עם המזמן כל הברכות. והראיות גדולות ועצומות. ועוד האריך שם בראיות.

אולם לאידך גיסא אמרו בגמ' 'שלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנים עליו' והוא אינו יוצא בברכתם, ועוד אמרו כן בירושלמי שהרוצה לצאת אינו שומע ברכת המזון אלא עד נברך או עד הזן, והוא ודאי אינו יוצא יד"ח ברכת המזון, אלא דאיכא למימר דהתם כיון שהאחד מוציא את חברו יד"ח בברכת המזון אין קפידא שיצא גם השלישי יד"ח, שכבר יש כאן גדר ברכת הזימון ע"י שהאחד מוציא את השני, וכמו שמצינו בשלישי שמצטרף אף באכל עלה של ירק [עכ"פ לחד

מ"ד בירושלמי] ששם ודאי אינו יוצא, ומבואר דצירוף השלישי קל, וא"צ שיצטרף לצאת יד"ח.

אולם עוד קשה שאמרו בגמ' דאחד מפסיק לשנים, ואף שנים אם רצו לעשות לפנים משורת הדין מפסיקין לאחד. והיינו שמפסיקין ושומעין עד הזן או עד נברך, והיחיד גומר ברכתו, ומבואר דיש זימון אף אם אין השנים יוצאין יד"ח מן המברך.

ואולם לשיטת הרשב"א בשם רה"ג והראב"ד לא קשה מידי, שהרשב"א פי' בשמם דהא שאחד או שנים מפסיקין היינו שמברכים ברכת המזון ואח"כ חוזרין ואומרים המוציא ומתחילים סעודתן מתחילה, ולפ"ז ניחא שהם יוצאים יד"ח בברכה, אולם לשיטת שא"ר קשה.

ונראה לבאר שענין ברכת הזימון הוא ברכה שמברכים שלשה יחד את ה', אך אין זה הכרח שתהא ברכה זו ברכת המזון שלהם, ויכולים לברך ברכת הזימון שלהם לחוד, וברכת המזון שלהם לחוד.

והצורה בה הברכה היא ברכה של שלשתן כאחת, היא מתחלת בזה שהמברך קורא נברך והם עונים אחריו ברוך, וממשיכה בכך שהמברך מברך ברשות כולם, והם שומעים ושותקים.

והצורה השלימה והראויה היא שכל הג' ברכות של ברכת המזון יהיו כולם ברכת שלשתן כאחת, וזה ע"י שישמעו מן המברך את כל הג' ברכות, ואם עשו כך כבר יצאו בזה גם חובת ברכת המזון, אולם באם רוצה אחד או שנים, להמשיך ולאכול או לצאת יוצאים יד"ח זימון גם אם לא ברכו כאחד רק ברכה אחת, ואע"פ שלא יצאו בה יד"ח ברכת המזון, דלברכת המזון ג' ברכות מעכבות זו את זו, מ"מ יצאו בה יד"ח ברכת הזימון, שמצותה לברך את ה' שלשתן כאחת. ונחלקו בגמ' עד היכן ברכת הזימון, שהיא המחויבת לברך אותה כאחת אם אינם רוצים לברך כאחת את כל ברכת המזון. ולחד מ"ד סגי בנברך לבד, ולאידך מ"ד בעינן שישמעו כל ברכת הזן, שאז גם ברכת הזן ברכוה יחד.

ובזה מיושב שמחד גיסא אפשר לקיים מצוות זימון גם בלא הוצאה יד"ח, אם אין שומעין אלא ברכה אחת, שבזה יוצאין יד"ח ברכת הזימון ולא יד"ח ברכת המזון דברכות מעכבות זו את זו.

ומאידך ביציאה יד"ח של ברכת המזון כולה יש קיום גדול יותר של מצות הזימון שאז נעשות כל הג' ברכות לברכה של שלשתן כאחת, ומטעם זה נכון לצאת יד"ח מן המברך את כל הברכות, ולא לברך בעצמו, שאם יברך בעצמו הרי הפסיד קיום מצות הזימון בכל הברכות. וזהו שא"ל רב לחייא בריה חטוף וברך, שאם לא יברך הוא על הכוס, לא יהיה נכון לו לברך בעצמו ולא לצאת מן המברך.

ונמצא מסקנת הדברים כך.

לפי' רה"ג והראב"ד המובא ברשב"א אין לנו מקור כלל לברכת זימון שאין בה הוצאה יד"ח, ואפש"ל דדווקא כשאחד מוציא את חברו שייך לצרף לזימון שלישי אף שהוא אינו יוצא יד"ח. אך לפי' שא"ר ולהנפסק בטושו"ע, מוכח שיש מציאות לזימון אף בלא הוצאה יד"ח כלל.

ברכת הזימון באופן השלם שלה הוא שיצאו כל ברכת המזון מן המברך שבזה כל הברכה כולה נעשית ברכת שלשתן כאחת, אך במקום צורך יוצאים יד"ח זימון לחד מ"ד כשנצטרפו עד נברך, ולחד מ"ד כשנצטרפו ושמעו את המזמן עד הזן.

נחלקו הראשונים אי קיי"ל כמ"ד עד הזן או עד נברך, ונחלקו בזה לדינא המחבר שפסק עד נברך, והרמ"א שפסק עד הזן.

מי שיכול לכוין את ליבו לכל הברכות מתחילתם ועד סופן ודאי נכון לו לקיים מצוות זימון כתיקנה, ולצאת כל הברכות מן המברך.

מי שאינו יכול לכוין את ליבו, י"ל דלא גרע ממי שרוצה לילך או לאכול שיכול לצאת יד"ח ברכת הזימון בנברך או בהזן לחודיה, ולפ"ז להמחבר יוכל לשמוע נברך ולענות ברוך, ומשם והלאה לברך לבדו, ולהרמ"א צריך לשמוע כל ברכת הזן, ומשם והלאה יברך לבדו.

אם שומע מן המברך ועונה עימו יחד, אם נותן את ליבו לברכת המברך אין חיסרון במה שעונה עימו, אבל לכאורה יש לחוש שברכתו גורמת לו שלא לתת ליבו לדברי המברך כמ"ש הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תסז, וסי' תשכז) הובא בב"י (או"ח תרצ) וז"ל, אני אומר שכל מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לקרות בה עם שליח צבור, גריעא טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגילה, עכ"ד.

הרוצה לילך באמצע הסעודה בלא זימון האם רשאי

נידון מצוי מאוד להלכה למעשה הוא, מי שצריך לילך בתוך הסעודה, אם רשאי לילך בלא זימון או שאסור לו לילך כיון שחייב בזימון.

ויש בזה שני מקרים, האחד באופן שמעיקרא לא היתה דעתו לברך בזמן אחד עם בני החבורה, אלא רצה לילך קודם גמר הסעודה, והשני כשמעיקרא סבר לאכול עם בני החבורה את כל הסעודה ונתחדש לו צורך לצאת אח"כ.

ויש כמה סברות להקל בזה ואסדרם בעזרת מלך עוזר.

הנה הרשב"א הביא בסוגיין משמיה דרב האי גאון, שאחד שלא רצו שנים שעימו להפסיק לו, מברך בלא זימון והולך לו, ותמה עליו הרשב"א, היאך ילך לו בלא זימון הא נתחייב הוא ובני חבורתו בברכת הזימון ובהליכתו הוא מפקיע את עצמו ואת בני חבורתו מן הזימון. והניח הרשב"א דברי רה"ג בצ"ע.

והב"י כתב דלא קאמר רה"ג אלא בשהוצרך לילך ולא יכול עוד לישאר, ולפ"ד אין בדברי רה"ג גדר חדש בחובת הזימון, אלא שיעור בחיוב הזימון עד כמה הוא, וצריך לידע גדר הדברים, ומדברי הפוסקים נראה שאי"ז כמ"ע גמורה, שיש לבזבז עליה חומש מנכסיו. אך הב"ח תמה על הב"י, ופי' דרה"ג דינא קאמר, שאין בחובת הזימון חובה להתעכב עד שיסיימו חביריו את הסעודה, וכל חיובו אינו אלא שכשמסיימים שלשתן כאחת חייבים לברך בזימון.

ולעיל נתבאר דיש מקום לומר דפליגי לישני בירושלמי בפלוגתא דהרשב"א ורה"ג.

ולכאורה יש להקשות על רה"ג [להבנת הב"ח בדבריו] שאם חובת זימון אינה חלה אלא בגמר הסעודה, איך יכולים שנים להפסיק לאחד לפנים משורת הדין, הלא עוד לא סיימו סעודתן ואינם מחוייבים בזימון, וי"ל דרה"ג לשיטתו שם שהביא הרשב"א בשמו, דאחד שמפסיק וה"ה לשנים שמפסיקין, מברכים כל ברכת המזון ואח"כ חוזרין ומברכים המוציא, ונמצא שלפנים משורת הדין גומרים הם את סעודתן, וחלה עליהן חובת זימון.

אולם אכתי צ"ע דלפ"ז האי לפנים משורת הדין, הוא לפנים משורת דין חובת זימון, שמעיקר הדין אינם חייבים בזימון שעדיין לא גמרו סעודתן, והם מתחסדים ומחייבים עצמם בזימון, ואין הלפנים משורת הדין טובה לאותו אחד שמפסיקין לו השנים, שהרי הוא היה יכול להסתלק בלא זימון. ודוחק הוא לפרש כן, שלא מצינו לפנים משורת הדין בדברי חכמים אלא בדברים שבין אדם לחבירו, והיה נראה דודאי היה אסור לו לאותו אחד לילך בלא זימון, ולפנים משורת הדין שיוכל ללכת, הפסיקו לו.

וממילא מבואר שאין היחיד יכול לילך בלא זימון, ומוכח לכאורה דלא כהבנת הב"ח בדברי רה"ג, אלא כהבנת הב"י שלא אמרה רה"ג אלא בשהוא אנוס ואינו יכול להתעכב, אבל הגמ' מיירי בשאינו אנוס, הילכך היה אסור להסתלק, ולפנים משורת הדין שיוכל להסתלק הפסיקו לו.

ומסקנת הדברים שא"א לסמוך לכאורה על הבנת הב"ח בדברי רה"ג להסתלק קודם גמר הסעודה, בשאינו אנוס.

עוד יש מקום להקל בזה, במקום שלא נצטרף עם המסובים בתחילת הסעודה, רק אח"כ, וזה ע"פ דברי התוס' שפי' בירושלמי שאם לא נצטרף עם המסובים בתחילת הסעודה אלא לאחר שאכלו כזית, אינו חייב בזימון אא"כ היה מצורף עמהם בגמר הסעודה, ואמנם לעיל נתבאר שלגי' שאר ראשונים ולגי' דידן בירושלמי א"א לפרש כפי' התוס', אך מ"מ אפשר לקיים הדין, וכן יש משמעות בלשון הרא"ש שכתב שאף המצטרף באמצע הסעודה מצטרף לזימון, כיון שהיו קבועים יחד בגמר אכילה.

והסברא בזה יש לפרש בשני אופנים, אי נימא דיסוד חובת הזימון היא היות שלשה מזומנים יחד לברכת המזון, י"ל דזה נקבע בשעת חלות ברכת המזון, והיא חלה בשעת אכילתם כזית, ועל כן כל שהיה בשעת אכילתם כזית, חל על שלשתם יחד חובת ברכת המזון, ונתחייבו בזימון, ואם לא היה עמהם בשעה שחלה עליהם חובת ברכת הזימון, אם נשאר עמהם עד גמר הסעודה שאז עומדים לברך ממש ברכת המזון אז נתחייב בזימון, אך אם נסתלק קודם שלא היה עמהם בשעת חלות החיוב הראשוני, ולא בשעה שעומדים לברך בפועל, לא נתחייב עמהם בזימון.

עוד יש מקום לפרש, דצריך שיהיו השלשה נקבעים לסעודה אחת, וצורת הקביעות לאכילה אחת היא שהיו יחד בתחילת הסעודה, ואם לא אז לכה"פ שיהיה עמהם משעה שנצטרף עד סוף הסעודה אבל אם לא היה אלא באמצע הסעודה, אינו נחשב מצורף עמהם לסעודה אחת, והוי כאילו לא הסבו שאינם מצטרפים לזימון.

אמנם אם מצד סברא זו, היה נראה שאם נצטרף עמהם באמצע הסעודה על דעת להיות עמהם כל הסעודה הרי נעשה חלק מקביעותם, ואפ' נתחדש אצלו אח"כ צורך לצאת כבר נתחייב בזימון, ואולי כל שלבסוף הלך קודם גמר הסעודה, ולא היה לא מתחילתה ולא עד סופה נתברר שאינו חלק מן הסעודה, אך זה קשה מסברא.

ולענין מי שמעיקרא היתה דעתו לילך קודם גמר הסעודה, יש מקום לומר שאף אם היה מתחילת הסעודה אינו מצטרף לזימון.

ויש בזה שתי סברות, חדא, שכל מי שאין דעתו להיות כל הסעודה אינו נחשב לחלק מן הסעודה, והוי כלא הסבו. אך סברא זו אינה מוכרחת ושפיר י"ל שכל זמן שהוא מצורף נחשב לחלק מן הסעודה, והכי מסתבר, דאי לאו הכי אף לא יוכלו לצאת בברכת המוציא אם דעתו לילך קודם גמר הסעודה ואין זה מסתבר.

אך י"ל עוד סברא בזה שיסוד ברכת הזימון היא כשהיו כמה שעומדים לברך ברכת המזון יחד, הרי נתחייבו לברכה בזימון, אבל אם אינם עומדים לברך ברכת המזון כאחד לא נתחייבו, וכבר נתבאר לעיל שזה יסוד הסברא דבעינן אכילה כאחד ולרוב

הראשונים אכילה בהסבה, דאי לאו הכי אין כאן שלשה שעומדים לברך בזמן אחד. וי"ל דאף אי נימא שהמצטרף באמצע סעודה נעשה חלק מן הסעודה, מ"מ הא כל מאי דבעינן שיהא חלק מן הסעודה הוא בכדי שיהיו כאן שלשה שעומדים לברך כאחד, ואם הוא אינו עומד לברך עם כולם כאחת, מה אכפ"ל שיש כאן אכילה אחת, הלא אין סופם לברך בזמן אחד, וממילא אין כאן חיוב זימון.

ולהאמור נראה דלאו דווקא אם ברירא ליה שעתיד הוא להסתלק קודם לשאר בני החבורה, אלא אפ' מספקא ליה, ואפ' לא היה זה בדעתו כלל, כל שצורת הצירוף איננה צורה שאופן טבעי תביא לכך שיסיימו סעודתם כאחת, הרי אין צירופם סיבה לחיוב זימון כלל, שאין בצירופם הזמנה והכנה להיותם מברכים כאחד.

ביאור 'עד כדון כר"ע, כר' ישמעאל'

הנה הירושלמי בסוגיין הביא מקור לברכה שלפני המזון מגז"ש שם שם מברכת התורה, ואמרו 'עד כדון כר"ע, כר' ישמעאל', כלומר הניחא לר"ע אלא לר' ישמעאל מה המקור, ותי' רבי יוחנן בשם ר' ישמעאל ק"ו וכו'.

והנה לא הוזכר לפני כן ר"ע ור' ישמעאל כלל, ואינו מבואר על איזה מחלוקת ר"ע ור' ישמעאל מדובר, ומצאתי ע"י חיפוש בפרויקט השו"ת, שענין 'עד כדון כר"ע' נמצא בירושלמי בל"ב מקומות, ובכולם אין המדובר על מחלוקת מסוימת של ר"ע ור' ישמעאל אלא על מחלוקת כללית ביניהם בעניני הדרשות.

ומצאנו מחלוקת זו לגבי כמה נידונים.

ברוב המקומות מצאנו ענין זה, לגבי דקדוקים קלים במקרא, דר' ישמעאל אית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם, ואינו דורש לשונות כפולים כגון איש איש, ובשל מבושל, המול ימול, ור"ע לית ליה דיברה תורה כלשון בני אדם, ודורש לשונות כפולים, וכן לגבי ייתורי 'ווין' כגון נתן ונתן, דר"ע דריש להו ור' ישמעאל לא דריש להו, ועוד כיו"ב דר"ע דריש לא תשכב לא תישכב. אך מצינו זאת לגבי עוד ענינים.

בסוגיין הביאו כן לגבי גז"ש, דר"ע דריש גז"ש ור' ישמעאל לא דריש, ונראה שסוגיא זו מתפרשת ע"פ המבואר בירושלמי בפרק יום הכיפורים, שם אמרו, דר"ע דריש גז"ש אפ' אינה מופנית אפ' מצד אחד, ובסמוך שם הזכירו, עד כדון כר"ע כר' ישמעאל. בר"ה אמרו כן גבי גז"ש דשלשה תרועות שהוזכרו בתורה, ללמוד מהם שלש תרועות של ר"ה. וביבמות פרק אחד עשר אמרו כן לגבי גז"ש דהנה הנה זימה זימה דאתיא כר"ע ולא כר' ישמעאל.

עוד מצאנו מחלוקת זו בענין לימוד דין מדבר אחד שנאמר בו דין זה לדבר אחר כיו"ב, בירושלמי בערלה (פ"ב): מה זו איסור הניה אף זו איסור הניה, מה זו עולה [במאתים] אף זו עולה [במאתים], עד כדון כר"ע וכו'. וביבמות אמרו: מה זו ערוה פוטרת צרתה אף כל העריות פוטרות צרותיהן, עד כדון כר"ע וכו'.

עוד מצינו ביניהם מחלוקת בקידושין פ"ק דלר"ע למידין למד מן הלמד, ולר' ישמעאל אין למדין למד מן הלמד, [בבבלי זבחים אמרו שאין למדים למד מן הלמד בקדשים לבדם, ובירושלמי שם מפורש דלר' ישמעאל אף בכל התורה אין למדים למד מן הלמד].

והמעיין יעיין בכל זה, שנראה ודאי שיסוד עקרוני ומהותי עומד מאחורי כל מחלוקות האלו. וה' יאיר עינינו.

פרק תשיעי

בענין ברכה על מקום שנעקרה ממנו ע"ז בחו"ל

במשנה שנינו: מקום שנעקרה ממנו ע"ז אומר ברוך שעקר ע"ז מארצינו. ובגמ' (נז:) ביארו: מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו, וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך. ובחוץ לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך, מפני שרובה גוים. רבי שמעון בן אלעזר אומר, אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר, שנאמר אז אהפך אל עמים שפה ברורה.

והנה בחו"ל פשיטא שאין מברכים ברוך שעקר ע"ז מארצינו, שאינה ארצינו, אלא שיש לדון אם מברך שם ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה. ולכאורה יש משמעות שצריך לברך, מדקאמרה ברייתא 'ובחו"ל א"צ לומר והשב לב עובדיהם לעבדך', משמע ששאר הברכה צריך לומר.

אלא דצ"ע, שאומר בבקשתו 'וכשם שנעקרה מן המקום הזה כן תיעקר מכל מקומות ישראל', משמע דלא אכפ"ל אלא בשיש ע"ז במקומות ישראל, וחו"ל לאו מקומות ישראל היא, ואם אין מבקשים שתיעקר משם ע"ז, מסתמא אף אין מברכים על מקום שנעקרה. ויש ליישב שאמנם יש בקשה על שתיעקר ע"ז מכל העולם כולו, אך יש בקשה פרטית ובסיסית יותר שתיעקר ע"ז מארץ ישראל, וכשרואה שנעקרה מחו"ל מבקש שתיעקר מכל העולם כעין ההנהגה שנתגלתה, וכשרואה שנעקרה מא"י מבקש שתיעקר מכל מקומות ישראל מעין ההנהגה שנתגלתה בעקירת ע"ז מא"י.

ולפ"ז להלכה, כשראה שנעקרה מא"י אומר 'וכשם שנעקרה וכו' כן תיעקר מכל מקומות ישראל', ובחו"ל אומר 'מכל המקומות', וצ"ע על הרמב"ם והשו"ע שכתבו שאומר 'מכל המקומות' ולא הזכירו שבא"י אומר 'מכל מקומות ישראל'.

ובירושלמי יש שתי גירסאות בזה, הגי' שלפנינו כך היא: מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל, אבל אם נעקרה ממקום אחד אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה. ועל דין זה הבבלי חולק, שהרי אמרו בבבלי, שאם ראה שנעקרה מברך ברוך שנעקרה ע"ז מארצינו, ומתפלל שתיעקר מכל מקומות ישראל, ומבואר שלא נעקרה מכל מקומות ישראל, ואעפ"כ מברך שנעקרה ע"ז מארצינו, וכ"ה גם הגי' בתוספתא (ליברמן ו ב). [אולם גי' בה"ג בברייתא שבגמ' שמברך ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה והיינו כהירושלמי].

וגי' הרא"ש בירושלמי: מתניתא כשנעקרה ממקומה בא"י אבל כשנעקרה מחו"ל אומר ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה. והנה לגי' זו מצינו מקור בהדיא לברך על עקירת ע"ז בחו"ל.

והנה הרמב"ם הביא (פ"י מהל' ברכות ה"ט) דין זה שמברכים אף על עקירת ע"ז מחו"ל, וז"ל: מקום שנעקרה ממנו עכו"ם אם בארץ ישראל הוא מברך שעקר עכו"ם מארצנו, ואם בחוץ לארץ הוא מברך שעקר עכו"ם ממקום הזה. ואפשר שגרס בירושלמי כגי' הרא"ש, אך אפשר שלמד כן מהבבלי וכמו שנתבאר לעיל שיש משמעות בברייתא שבבבלי שמברך על עקירת ע"ז בחו"ל.

בענין ברכת הגשמים

בבבלי (נט:) הקשו סתירה אם מברכים על הגשמים ברכת הטוב והמטיב או ברכת מודים אנחנו לך.

ותי' הא דשמע משמע, הא דחזא מחזי, והקשו ע"ז, שמע היינו בשורות טובות, ומכח קו' זו דחו תי' זה.

ומבואר דפשיטא ליה לבבלי דגשמים היינו בשורות טובות, ויש בהם כדי לחייב ברכת הטוב והמטיב על שמועתם, דאל"כ הוה משני הא קמ"ל דאפ' גשמים דאית בהו איזה סברא שלא לברך עליהם, מברכים עליהם הטוב והמטיב.

ומת' בבבלי: הא והא דחזא מחזי, הא דאתא טובא הא דאתא פורתא. ואיבעית אימא: הא והא דאתא טובא, ולא קשיא, הא דאית ליה ארעא, הא דלית ליה ארעא.

ויש לברר האם בטובא מברך הטוב והמטיב ובפורתא מודים, או איפכא בפורתא הטוב והמטיב ובטובא מודים, ובשני אלו הצדדים יש להסתפק כשהגמ' חוזרת

ואומרת אידי ואידי בטובא, מה כוונתה, האם שלעולם בפורתא הדין כמו שאמרנו קודם אבל בטובא יש חילוק, או דילמא לעולם בפורתא אינו מברך כלל ורק בטובא הוא מברך ומהו מברך וכו'.

ועל כולם יש לדון מה מברך השומע ותליא בכל הנ"ל.

והנה רש"י פי', אתא טובא מברך הטוב והמטיב ואתא פורתא מברך מודים. ובי' הדין לדבריו נראה, דבאתא טובא יש כאן טובה ככל טובה, אבל באתא פורתא אין כאן טובה כ"כ ואין עומד הדבר כטובה פרטית אלא כטובת כלל מציאות הגשמים הקיימת בעולם, ועל כן אומר מודים. והנה לפ"ז משיצא חתן לקראת כלה הוא פורתא שעל זה אמרו בברייתא שמברך מודים, ובתי' שני לא חזרה בה הגמ' ממציאות זו שחתן לקראת כלה הוא פורתא ומברך ע"ז מודים, אלא דבטובא נמי אי לית ליה שדה אין כאן טובה פרטית אלא שייכות לטובה הכללית של המציאות, ורק באית ליה שדה אין טובה זו אלא כשאר טובות שמברך עליהם הטוב והמטיב. וכללא דמילתא שככל שהטובה גדולה וברורה יותר הרי יש כאן טובה רגילה, ואין ע"ז ברכה מיוחדת, ורק כשהטובה אינה פשוטה כ"כ כבפורתא או לית ליה שדה, מברך מודים, כיון שהאדם עומד כאן מול מציאות טובת הגשמים הכללית.

אולם הרמב"ם והריטב"א פי' הגמ' באופ"א, שהרמב"ם כתב (ברכות פ"י ה"ו): מאימתי מברכין על הגשמים משירבה המים על הארץ ויעלו אבעבועות מן המטר על פני המים וילכו האבעבועות זה לקראת זה. ומבואר שהשיעור של משיצא חתן לקראת כלה הוא שיעור של אתא טובא, ובו מברך, ומבואר שפ' את תי' הגמ' הא דאתא טובא והא דאתא פורתא, שבאתא טובא מברך מודים ובאתא פורתא מברך הטוב והמטיב, ובתי' בתרא ס"ל דהא והא דאתא טובא אבל אתא פורתא אינו מברך כלל, ובאתא טובא עצמו יש חילוק כהנ"ל.

נמצא ששני חילוקים יש בין פי' רש"י לפי' הרמב"ם, א. שלרש"י בפורתא מברך מודים ובטובא הטוב והמטיב, ולהרמב"ם איפכא. ב. שלהרמב"ם למסקנא אידחיא ליה תי' דפורתא, דפורתא אינו מברך כלל, ולרש"י לא אדחיא, אלא פורתא כדאמרן ובטובא יש חילוק.

והנה בשומע אמרו בגמ' שמברך הטוב והמטיב ואינו מברך מודים, ולא נדחה תי' זה לכו"ע, וי"ל דאין שייך לומר מודים אם לא ראה, אלא שטובה ודאי יש כאן, ולרמב"ם אם שמע על מעט לא יברך שאינה בגדר טובה, ועל הרבה יברך הטוב והמטיב. ואם ראה, כשאין לו קרקע יברך מודים ואם יש לו יברך הטוב והמטיב. ולרש"י על מעט מברך מודים אפ' מי שיש לו. ובזה נראה שאם שמע אינו מברך גם הטוב והמטיב, דמה שהוא אומר מודים ולא הטוב והמטיב על פורתא לסברת רש"י,

היינו מפני שאין כאן טובה ואין שייך לברך כאן רק מודים, וא"כ כשא"א לומר מודים כיון שלא ראה, לא יברך גם הטוב והמטיב.

ומספיקא דדינא לא יברך אפורתא, וכ"פ בשו"ע.

תהרי ציון

שיעורי
ראש הכולל

פרק ראשון

הלכה א

בענין ק"ש של בית הכנסת למנהג הירושלמי

המנהג בארצות הראשונים היה לקרוא ק"ש בברכותיה קודם צאת הכוכבים, ולסמוך גאולה לתפילה של ערבית. ותמהו הראשונים על מנהג זה הלא שנינו במשנתינו שק"ש זמנה אינו אלא מצאת הכוכבים.

ודעת כמה ראשונים [רש"י ותר"י והרשב"א], שלעיקר מצות ק"ש אין יוצאין בק"ש שקוראין בבית הכנסת, וק"ש של בית הכנסת אינה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. וכתבו דלפיכך צריך אדם לקרוא ק"ש אחר צאה"כ לצאת יד"ח מצות ק"ש בזמנה. [רש"י כתב שבפרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו יוצא, ותר"י כתבו שיקרא שתי פרשיות, עיי"ש]. והביא רש"י סיוע לדבריו מהירושלמי בריש פרקין שאמרו: 'הקורא קודם לכן לא יצא יד"ח, א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת, אין קוראין אותה כדי לצאת יד"ח אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת'. וכ"כ הרשב"א שמנהגא דידן הוא המנהג המוזכר בירושלמי.

אולם התוס' תמהו על דברי רש"י, איך אפשר לקרוא ק"ש שאינה של חובה בברכותיה, ואילו ק"ש שהיא העיקרית קוראין אותה שלא בברכותיה. ועל המנהג שהובא בירושלמי הנ"ל, ביארו התוס' שלא היו קוראים בברכותיה, אלא היו קוראים ק"ש שלא בברכותיה, כמו שאנו אומרים אשרי קודם מנחה. וכ"כ הרא"ה והריטב"א.

ובדברי הירושלמי יש בזה לכאורה סתירות, דמחד גיסא משמע בירושלמי כרש"י שהיו קוראין אותה בברכותיה, שאם היו קוראין אותה שלא בברכותיה, הרי צורת הקריאה עצמה מוכיחה שאין קוראין אותה לצאת יד"ח, ומה שהקשו בירושלמי 'א"כ למה קוראין אותה בבית הכנסת', דמשמע שהבינו מתחילה שקוראין אותה לצאת יד"ח, ורק מחמת ההכרח שקוראין אותה קודם זמנה, הסיקו שאין קוראין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

אמנם מאידך מן הירושלמי לקמן הוכיח האבודרהם שהיו מברכים ברכות ק"ש בק"ש שעל המטה, שדנו בירושלמי לקמן אם אומר דברים אחר אמת ויציב, והיינו בין ק"ש שעל המטה לשנתו כמו שמבואר שם, ומבואר שלאחר ק"ש שעל המטה היו אומרים ברכת אמת ויציב, ומינה שלא היו מברכים הברכות על ק"ש שבביהכנ"ס,

אלא בבית הכנסת היו קוראין שלא בברכותיה, ומברכים הברכות על ק"ש שעל המטה וכמ"ש התוס'.

ויש מקום לפרש בדברי הירושלמי שלעולם לא היו מברכים הברכות על ק"ש שעל המטה, ומ"ש שם שאין אומר דברים אחר אמת ויציב לא שהיו מברכים כל הברכות על ק"ש, אלא היו אומרים לאחר ק"ש תיבות 'אמת ויציב' לבד, וכעין מה שאומרים אחר ק"ש 'אמת', ובבבלי (יד:) דנו שאומר פעמיים אמת, פעם אחת אומר על ק"ש שהדברים שאמרתי הם אמת, והאחר הוא מנוסח הברכה, וה"נ היו אומרים אחר ק"ש אמת ויציב, לאמת ולקיים הדברים האמורים בק"ש, אבל כל נוסח הברכה היו אומרים בבית הכנסת ולא על המטה.

עוד אפשר לפרש את דברי הירושלמי על אמת ויציב שהיו אומרים נוסח אמת ויציב בלא ברכה כדי להזכיר יציאת מצרים בלילה, שבבית הכנסת לא היו יוצאין יד"ח הזכרת יצי"מ, כיון שהיו קוראין אותה בלא ברכותיה, וגם לא היו אומרים פרשת ויאמר לצאת יד"ח הזכרת יצי"מ שבא"י לא היו אומרים בלילה פרשת ויאמר כלל, כמו שאמרו בבלי (יד:) ובירושלמי לקמן הלכה ה, על כן היו אומרים אמת ויציב בלילה כדי להזכיר יצי"מ בלילה. אבל הברכות לעולם היו מברכים על ק"ש של בית הכנסת.

אמנם כל זה אינו מיישב מה שהקשו התוס' ודעמייהו, איך אפשר שיברכו הברכות על ק"ש שאינה של חובה, ועל ק"ש של חובה לא יברכו הברכות, ויבטלו בכך התקנה שבשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב שתים לפניה ושתים לאחריה.

ומצאנו במאירי דרך שלישית ליישב דברי הירושלמי, והיא שהיו מברכים הברכות פעמיים פעם אחת בבית הכנסת ופ"א על המטה על ק"ש של חובה, ובזה מיושבים כל דברי הירושלמי, שלעולם היו מברכים את הברכות בבית הכנסת כמו שמשמע בירושלמי בריש פרקין ממה שתמהו 'א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת', ומאידך היו מברכים ג"כ על ק"ש של חובה שעל המיטה כמו שנראה מסברא, וכמו שמשמע ג"כ מהא ד'אין אומרים דברים אחר אמת ויציב'.

אולם התימה בפירוש זה הוא, איך יברכו את הברכות שתי פעמים, ולמה לא יהא בזה משום ברכה לבטלה. ונראה לבאר הדבר לפי מש"כ הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב הי"ג) שמי שספק לו אם קרא ק"ש אם לאו, חוזר וקוראה בברכותיה. והקשה הגר"א (סי' סז סעיף א) ע"ז הלא הרמב"ם גופיה סובר שעל ספק מצוה אין מברכים, וא"כ כאן שהוא קורא ק"ש רק מספק מפני מה הוא מברך עליה. והביא הגר"א תשובת הרשב"א (סי' שכ) שאפשר שכך נתקן שבכל פעם שהוא קורא ק"ש מברך הוא עליה. והדברים מתבארים בדברי הרשב"א, שברכות ק"ש אינן כברכות המצוות שהם ענין חיצוני למצוה וברכה על המצוה, אלא הם חלק מסדר ק"ש, והם הרחבת תוכן פרשיות

ק"ש עצמן, ועל כן כשחוזר וקורא ק"ש מספק צריך לקרות כל הק"ש בשלימותה וסדרה השלם כולל גם את ברכותיה, ודוגמא לזה הביא הרשב"א, ממה שצריך המסופק לחזור על כל ק"ש ולא רק על פרשה ראשונה, אע"פ שפרשה ראשונה לבדה היא מן התורה.

ועפ"ז י"ל שברכות ק"ש צריך לברך בכל פעם שקורין את שמע, וכשקורין ק"ש על המטה שהיא ק"ש של חובה ודאי מברכים ברכותיה, שזו עיקר ק"ש, וגם כשקורין אותה בבית הכנסת מברכים את הברכות, מפני שגם זה סדר ק"ש שסדרו חכמים כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה של פרשיות ק"ש, ואף על זה שייך לברך הברכות ששלימות ענין פרשיות ק"ש הוא בברכותיהן.

עוד הצעה אחרת יש להציע בביאור הירושלמי, שהזמן שהיו קורין ק"ש בבית הכנסת הוא בבין השמשות. וסיוע יש לזה מהירושלמי שאמרו 'הקורא קודם לכן לא יצא, א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת' וכו', ואח"כ אמרו 'הקורא קודם לכן לא יצא, וקודם לכן לאו ספק הוא', והוכיחו מזה שספק קרא ק"ש חוזר וקורא, ומשמע מזה שהזמן שהוא 'קודם לכן' שהוא הזמן שהיו קורין אותה בבית הכנסת הוא בין השמשות, וא"כ י"ל שהיו מברכים הברכות משום ספק שמא כבר זמן ק"ש מתחיל בין השמשות, שהוא ספק זמן ק"ש כמו שמבואר בירושלמי, ולגבי ברכות דרבנן הקילו לסמוך שהוא כבר זמן ק"ש ולצאת יד"ח הברכות.

ולפ"ז יש לפרש הירושלמי ע"ד רש"י שהיו מברכים הברכות בבית הכנסת ומשום שנסמכו על הספק, וכל קו' הירושלמי לא היתה אלא למה היו קורין עימן ק"ש, הלא בין כך יהיו צריכים לחזור ולקרות משום שמספק לא יצאו יד"ח ק"ש דאורייתא. והירושלמי דלקמן שהיו אומרים אמת ויציב על המיטה, יתפרש כמו שפי' לעיל דהיינו תיבות אמת ויציב לבד או נוסח הזכרת יצי"מ שבאמת ויציב.

ואולם המאירי כתב לדינא שהקורא ק"ש בברכותיה בבין השמשות חוזר וקוראה לאחר צאת הכוכבים בברכותיה, ולכאורה דינו אמת, שהרי הוא כמי שספק לו אם קרא ק"ש בברכותיה, שהדין הוא כמ"ש הרמב"ם שחוזר וקוראה בברכותיה.

והיה אפשר לפרש כך במנהג הירושלמי, שכך היו עושין, היו קורין ק"ש בברכותיה בבין השמשות בבית הכנסת, וחוזרין וקורין על המטה ק"ש בברכותיה, מדין ספק קרא ק"ש שחוזר וקוראה בברכותיה. אבל א"א לומר כן, שאם אנו מורין לו לאדם לברך הברכות בבין השמשות משום שהם דרבנן, ויכול הוא לסמוך על הצד שהוא כבר לילה, הרי שכלפי הברכות נקטינן שהוא לילה ויצא יד"ח ברכות, ולא יוכל לחזור ולברך מטעמא דספק קרא ק"ש. ורק אי נימא שלכתחילה אין מורין לו לאדם לברך בבין השמשות מספק, וארע לו מעשה וקרא בברכותיה בבין השמשות, בזה י"ל

שהוא כמו ספק אם קרא, וחוזר וקורא בברכותיה. אבל אם מורין לו לקרות בספק, וכמו שמבואר בירושלמי שהיו קורין בבית הכנסת לכתחילה בברכותיה, אין נראה כלל שבזה נאמר לו לאחר צאה"כ שיברך פעם אחרת מדין ספק קרא ק"ש. ועל כן אם נפרש הירושלמי שהיו מברכים בבית הכנסת משום ספיקא דבין השמשות, ע"כ יש לומר שלא היו מברכים אח"כ על המטה.

בסברת החילוק בין עלות השחר לצאת הכוכבים

סוגיית הירושלמי

ר' חנינא חברהון דרבנן בעי: כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא ומר אף בשחרית כן. א"ר אבא: כתיב השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה וכתיב ובא השמש וטהר, מקיש יציאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתוודע לבריות. אמר רבי בא: כתיב הבוקר אור, התורה קראה לאור בוקר. תני רבי ישמעאל: בבוקר בבוקר, ליתן בוקר לבוקרו של בוקר. אמר רבי יוסי ב"ר בון: אם את אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית, נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין.

ביאור דעת חז"ל שבלילה החמה מהלכת למעלה מן הרקיע

הנה בכמה מקומות מצאנו בדברי חז"ל שאמרו שהחמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע, ובגמ' בפסחים (צד:) אמרו שנחלקו בזה חכמי ישראל וחכמי אומת העולם, שחכמי ישראל אומרים שבלילה החמה מהלכת למעלה מן הרקיע, וחכמי האומות העולם אומרים שהיא מהלכת למטה מן הקרקע.

ודברי חכמי ישראל בזה נראים סותרים את המציאות הנראית לעין כל, וחכמים הרבה נטו לפרש דבריהם שאינם ע"ד הפשט והמציאות.

אולם באמת דברי חכמי ישראל נכונים מאוד מצד המציאות, [ואין הכוונה בהכרח שחכמים התכוונו להסבר זה דווקא, אלא שהדברים שהיו אצלם בקבלה מהנביאים, נכונים ע"פ המציאות כפי הידוע לנו כיום], שהרקיע התחתון שדברו בו חכמים הוא הנקרא אצלנו אטמוספירה, וכשהשמש מאירה את העולם היא מאירה אותו בשני דרכים, האחד שהיא עצמה מאירה את הארץ, והשני שהיא מאירה את כיפת הרקיע, כלומר את האטמוספירה, והרקיע מחזיר את אורה לארץ.

ובשקיעת החמה, אע"פ שהשמש כבר נסתרת תחת לקרקע, עדיין היא מאירה את העולם על ידי שהיא מאירה בקרניה האלכסוניות את כיפת הרקיע, והרקיע מחזיר

את האור לארץ, אלא לאחר זמן שהיא יותר בעומק, אזי אין קרניה מאירות כבר את פני הרקיע, כיון שאין הרקיע עומד בזוית שהוא יכול לקבל ממנה את הארתה, והקרניים עולות להן למעלה מן הרקיע, ובגובה שלמעלה מן הרקיע שם קרניה מאירות, ואם היה הרקיע גבוה יותר, היה מאיר כל הלילה מאור השמש. וראיה לדבר מן הלבנה שגבוהה יותר מן הרקיע התחתון [האטמוספירה], והיא מאירה בלילה מאורה של חמה. נמצא שמה שאין החמה מאירה בלילה הוא מפני **שאורה** מאיר למעלה מן הרקיע. וכדברי חכמי ישראל.

ועומק הדבר שבאו חכמי ישראל ללמד בזה, שאף כאשר אין אור ישיר על פני הארץ, ישנה תמיד הארה, ואם אין היא מגיעה לארץ אין זה מפני שהארץ כובשת את ההארה תחת רגליה, אלא שאין לארץ כלים לקבל את ההארה מחמת גובהה. והבן.

וחכמי ישראל וחכמי אומות העולם אזלי בזה לשיטתם, שחכמי אומות העולם הולכים לפי מדע האסטרונומיא, שלפיו היום והלילה שוין, והיום אינו נחשב אלא מן הנץ ועד השקיעה, כלומר שאינו נחשב יום אלא בשעה שהשמש מאירה לארץ בקרניה הישירות, ואכן קרניים אלו בלילה הם תחת לארץ. אולם חכמי ישראל מחשיבים את היום כל עוד אור השמש בעולם, וכמו שמבואר בסוגיא דידן שמעלות עד צאת הכוכבים הוא יום, והיינו שמחשיבים ליום גם את הזמן שמאיר הרקיע מחמת הקרניים האלכסוניות של השמש, וכלפי אור זה אמרו שהוא מהלך בלילה למעלה מן הרקיע.

הוכחה מהירושלמי כאן דלא כר"ת ותמיהה על הרמב"ן

הנה הירושלמי כאן מקשה מאי שנא ערבית משחרית, שבערבית כשנראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע, אנו אומרים שכבר לילה וביום אין אנו אומרים כן. וסוגיא זו מוכיחה בהדיא דלא כשיטת ר"ת שצאה"כ הוא כדי הילוך ד' מיל אחר שקיעת החמה, שלדבריו באמת היום והלילה שוין, וכשם שמכדי הילוך ד' מיל קודם הנץ כבר יום, כך עד כדי הילוך ד' מיל אחר השקיעה עדיין הוא יום, ואין נעשה לילה כשהחמה באמצע הרקיע אלא לאחר שיצאה מכל עובי הרקיע שהוא ד' מיל וכמו בתחילת היום ממש. וכבר הקשה כן הרשב"א בשבת (לד.) על שיטת ר"ת ונשאר בצ"ע.

אולם תימה על הרמב"ן שהביא מסוף דברי הירושלמי ראיה לר"ת שאמרו שרי מלכא עליל לא אמרין דעל עד שעתא דייעול, ומזה למד שאין נעשה לילה עד שתיכנס השמש את כל עובי חלונה. ואיך למד מזה ראיה לשיטת ר"ת בשעה שדברי הירושלמי בתחילת הסוגיא הם סתירה גמורה לר"ת, וצ"ע.

יסוד החילוק בין שיטת ר"ת לשיטת הגר"א תלוי בפירוש 'פנים המאדימים את המזרח'

ויש להעמיד את יסוד החילוק בין שיטת ר"ת לבין שיטת הגר"א בענין צאת הכוכבים. שדברי ר"ת לכאורה פלא גדול הם, איך למד את פירוש צאת הכוכבים ההלכתי שהוא צאת ג' כוכבים, מן הסוגיא דפסחים, שם מבואר שצאת הכוכבים הוא לאחר ד' מיל מן השקיעה. הרי צאת הכוכבים המוזכר שם מיירי בהסתלקות האור כולו מן הרקיע, שהרי צאת הכוכבים שם הוא מקביל לעלות השחר, ובודאי אינו רק צאת ג' כוכבים, שהרי ודאי כשמסתלק האור כולו מכל הרקיע נראים כוכבים כחול הים, הרבה יותר משלשה. ואין כאן רק קו' איך דברי ר"ת מתיישבים עם המציאות, אלא איך עשה יסוד לשיטתו מסוגיא זו, שלכאורה מצד עצמה א"א לפרשה כלל על צאת הכוכבים ההלכתי של צאת ג' כוכבים.

ונראה ששיטת ר"ת יסודה בגמ' בשבת (לה.), שם אמרו: אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, א"ל והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין, א"ל מי סברת פני מזרח ממש, לא, פנים המאדימין את המזרח.

ויש לפרש שם שני פירושים, האחד שפני מזרח היינו המערב, וכל זמן שהוא מאדים את מזרח כיפת הרקיע הוא יום, אבל לאחר שאין המערב מאדים את מזרחה של כיפת הרקיע, אע"פ שהוא עצמו אדום אינו יום, וכ"פ הריטב"א והמהר"ם שם, וכן מבואר בר"ח בסוגיא. וכן צריך לפרש לדעת הגר"א.

ואע"פ שלפ"ז אפשר להביט גם למזרח שכל זמן שהוא אדום הרי המערב מאדימו, מכל מקום כיון שעיקר הסימן הוא על המערב, והוא הקובע, נכון להתבונן על המערב ששם המציאות ניכרת באופן מבורר יותר, וכן מבואר בריטב"א ובמהר"ם הנ"ל.

אולם ר"ת נראה שפירש שכל זמן שהמערב אדום אז הוא יום, ומה שאמרו פנים המאדימין את המזרח נראה שר"ת פירש שהחמה מאדמת את מזרחה שלה שהוא פני מערב דידן, וכך נראה ממה שכתב בספר הישר 'שהחמה מאדמת כנגד חלונה', ולשון זה נראה לקוח מדברי הגמ' פנים המאדימין את המזרח, והיינו שהוא פירש שהכוונה למערב שהוא מזרח כלפי החמה, שכל זמן שהוא אדום מחמת שהחמה מאדימתו, עדיין הוא יום.

ומכאן למד ר"ת שכל עוד יש נקודה בכיפה שעדיין אור החמה ניכר שם, הוא יום. וממילא לשיטתו, שג' כוכבים שאמרו שבהם הוי לילה, היינו כשיש ג' כוכבים בקצה המערב, וכמו שפירש בספר אורות חיים, שלר"ת ג' הכוכבים צריכים להראות בסוף המערב, ויסוד שיטתו היא דביאת השמש היינו הסתלקותה מן הרקיע לגמרי,

משא"כ להגר"א לא בעינן אלא תחילת הסתלקות האור מן הכיפה שעל כן כשמסתלקת האדמומית מן המזרח ונראין שם כוכבים כבר הוא לילה.

גם לר"ת יש חילוק בהגדרה בין עלה"ש לצאה"כ

ואמנם יש לומר שגם לר"ת יש הפרש בין עלות השחר לצאת הכוכבים, וזה ע"פ דברי הגר"א ביו"ד (סי' רסב סעיף ט), שכתב דיש הבדל בין עלות לצאה"כ, דבעלות שאנו מבקשים סימן ליום שבא, סימן היום הוא התנוצצות אור השמש, ובצאת הכוכבים שאנו מבקשים סימן ללילה שבא, אין אנו צריכים אלא לכוכבים שייראו, ואע"פ שלא נסתלק האור די בכך. ועפ"ז י"ל דגם לר"ת דבעינן הסתלקות האור מכל כיפת הרקיע, היינו שבכל הרקיע יסתלק האור בשיעור שיראו בו כוכבים, אבל אין אנו צריכים לסילוק האור לגמרי, ויש בזה נ"מ וכדיבואר.

וזה דהנה יש לדון במקומות הגבוהים שרואים את כיפת הרקיע הנמוכה מקו האופק המישורי, ורואים הם את עלות השחר באותו פיסת רקיע שהיא נמוכה מהאופק המישורי עוד קודם לעלות המישורי, ויש לדון אם חשיב שם יום מעת שרואים את עלות השחר דידהו. ואף אי נימא שנחשב אצלם יום מעת שרואים הם את עלות השחר דידהו, כיון שסו"ס ניכר אצלם שהיום בא, ויש להם מקצת אור, והתורה קראה לאור בוקר, יש לומר שכלפי צאת הכוכבים לא יהיה הדין כן, אלא אפילו אם יראו פני מערב עדיין מאדימין את המזרח, מחמת שהם רואים עוד נקודות רקיע שבהם פני המערב עדיין בכוחם להאדים את המזרח, כיון שאין הארה זו סיבה למניעת ראיית הכוכבים, לא ימנע זה את הלילה מלחול.

ואפילו לר"ת דבעינן שיסתלק האור מכל הכיפה ויראו כוכבים בכולה, באלו המקומות הגבוהים שרואים עוד פיסת רקיע נמוכה ושם רואים הם אור, לא יהא אי סילוק האור מנקודה זו סיבה להימשכות היום, אלא כיון שבכל הכיפה נראים כבר כוכבים, וכבר הלילה מושל בכוכביו שהם לממשלת הלילה, זה שיש עוד אור שאינו סיבה לאור כללי בכל הכפה אלא בנקודה אחת מסוימת זה לא יהיה סיבה שלא יבוא הלילה, כיון שהלילה תלוי בכוכבים והרי הכוכבים כבר באו בשיעור כזה שאם היו באים במישור כבר היה לילה.

ועפ"ז יש לפרש קו' הירושלמי גם לר"ת, שהקשו מפני מה הלילה תלוי בצאת ג' כוכבים והיום תלוי בהארת פני מזרח, ואע"פ שלר"ת הם זמנים שוים, מכל מקום יש כאן חילוק בהגדרת הדברים, ופעמים שזה בא לידי נ"מ וכמו במקרה שציירנו. אמנם כ"ז הוא לפלפולא, ואין בזה כדי ליישב הירושלמי, שהרי בדברי הירושלמי מבואר שבצאת ג' כוכבים אע"פ שהחמה נתונה **באמצע הרקיע** כבר לילה הוא, ולא משמע כלל שמדבר על זמן סמוך ונראה לזמן הסתלקות האור לגמרי וצאת כל הכוכבים.

פרק שני

הלכה א

בענין השייכות בין קריאת שמע לברכותיה

הירושלמי לומד מהמשנה של היה קורא בתורה, שברכות אין מעכבות, וזה מפשוטה של משנה שלא נזכרו הברכות, ואפילו אם לא תסמוך על פשוטה של משנה, הוכיח הירושלמי דמיירי בשלא בירך מדין המשנה, והאריכו המפרשים לבאר ראייתו, ואכמ"ל. ועכ"פ הראשונים הבינו בירושלמי שמסקנתו דברכות אינן מעכבות.

ובבבלי בדף (יב.) דנו אם ברכות מעכבות זו את זו, והוכיחו מהמשנה בתמיד שאין מעכבות, אולם דחו הראיה משם ואמרו דאין להוכיח משם דברכות אין מעכבות דלעולם י"ל דמעכבות ורק סדר ברכות אין מעכבות.

ויש לתמוה איך התעלם הבבלי ממתני' דריש פרקין, שמבואר בה דברכות אין מעכבות, ולא עוד אלא שמסקנתו דאין הכרח שברכות אין מעכבות, ולכאורה הרי מוכח כן ממתני', ועמדו בזה הראשונים ותירצו בכמה דרכים.

אולם לכאורה להמבואר בירושלמי לעיל פ"ק אין שייכות בין המושג ברכות מעכבות כפי שהוא מתבאר בירושלמי לבין המושג ברכות מעכבות כפי שנתפרש בבבלי, שבירושלמי לעיל נתבאר שברכות מעכבות פירושו, שמעכב להצמיד ולהסמיך אותם לק"ש, והירושלמי סבר להוכיח שברכות אין מעכבות ממה שמפסיקין במקדש בין ברכות לק"ש בעשרת הדברות. ואם אין צריך להצמיד את הברכות לק"ש, זה נקרא אצל הירושלמי ברכות אין מעכבות. ואילו לבבלי אין כלל צד כזה שמעכב להצמיד את הברכות לק"ש. והצד שברכות מעכבות, היינו שעצם אמירתם מעכבת, ואפילו שלא על הסדר, וכ"ש שלא בסמוך לק"ש, שהרי אם נאמר שהיו אומרים יוצר אור לאחר ק"ש זה נקרא אצל הבבלי שברכות מעכבות אלא שאין סדרן מעכב. ולהירושלמי ודאי זה נקרא שאין הברכות מעכבות, שהרי אין מסמיכין לק"ש את הברכות.

ונמצא דלנידון הבבלי אין כלל ראיה ממתני' דהיה קורא בתורה, שממתני' מוכח שאין מעכב שיקרא את הברכות סמוך לק"ש, וזה שייך לנידון הירושלמי, אם ברכות מעכבות להסימכן לק"ש, אבל לנידון הבבלי אין משם ראיה כלל, דשפיר י"ל שברכות מעכבות שיאמר אותם באיזה זמן ביום, אלא שאין מעכב שיאמר אותם

סמוך לק"ש, ובמתני' מיירי שלא אמרם סמוך לק"ש, ואכן צריך להשלימם אח"כ, ורק כך הוא יוצא.

[ובאמת הרשב"א כתב שכך ידחה הבבלי את ראיית הירושלמי [שמברך הברכות לאחר ק"ש], אולם להמתבאר הירושלמי לא פליג ע"ז, ופשוט שאפשר לפרש את המשנה במברך הברכות אח"כ, אלא שלנידון הירושלמי דהיינו אם הברכות מעכבות לקרותן סמוך לק"ש, אכן המשנה היא ראיה גמורה, וזה הוכיח הירושלמי. אבל הבבלי שלא דן כלל בנידון זה, אלא בנידון אם עצם קריאת הברכות מעכבת, לגבי זה, פשוט שאפשר לדחות את הראיה מהמשנה כהרשב"א].

וצריך לבאר בעומק את מחלוקת הבבלי והירושלמי שנשתמשו באותו לשון של 'ברכות מעכבות' למושגים אחרים.

ונראה שנחלקו ביסוד ברכות ק"ש ובשייכותם לקריאת שמע, שלהבבלי ברכות ק"ש הם מהות אמירה נפרדת שצריך לאומרה מדרבנן כשם שצריך לומר ק"ש מדאורייתא, אלא שסדרו לומר אמירה זו לפני ולאחר ק"ש, אך אין גדר החיוב לומר את הק"ש בצורה של ק"ש בברכות. ולהירושלמי תקנת ברכות ק"ש היא צורה לומר את הק"ש באופן כזה עם הברכות, שתהא הק"ש מורחבת ומעוטרת בברכותיה. וכמו שמצאנו שהירושלמי אומר שבלילה תקנו ברכה נוספת כיון שחסר בק"ש של ערבית פרשה ורצו שתהא הגיית היום והלילה שוין, הרי שהברכות הם חלק מחלקי הק"ש, ומדין אמירה של ק"ש שיאמרו עימה את הברכות.

והרבה נ"מ יש בנידון זה, בגדר תקנת ברכות ק"ש, ומצאנו שנחלקו בזה ג"כ הרמב"ם והרשב"א בכמה מקומות לטעמייהו, שהרמב"ם סובר שהברכות הם מגוף הק"ש ותקנת הברכות היא תקנה בק"ש כיצד לקוראה, ועל הדרך שנתבאר בירושלמי, והרמב"ם סובר כן אף בדעת הבבלי, והרשב"א סובר שברכות ק"ש לא על ק"ש נתקנו אלא הם דבר בפני עצמו, וחיוב אמירה בפני עצמו, אלא שיש עוד תוספת שסדרום לאמרם לפני ולאחר ק"ש.

דהנה הרמב"ם פסק להלכה, שבספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא עם ברכותיה, וביאר הרשב"א בדעת הרמב"ם, דס"ל שהברכות הם חלק מענין ק"ש וכיון שמספק חובת ק"ש הוא מחויב לקרותה שוב, צריך הוא לעשותה בשלימותה, דהיינו עם ברכותיה.

והמחבר בשו"ע מביא את פסק הרמב"ם להלכה, וכתב ע"ז הגר"א, שזה סותר את דברי הרשב"א בתשובה, שברכות ק"ש לאו אק"ש נתקנו, אלא הם ברכות בפני עצמם. הרי שנחלקו הרשב"א והרמב"ם בענין זה עם ברכות ק"ש הם חלק מגוף הק"ש, לענין ספק קרא ק"ש אם חוזר וקוראה עם ברכותיה.

ובאמת שיש כאן סתירה ברשב"א עצמו, שהרי הרשב"א הוא זה שמבאר את דעת הרמב"ם בספק קרא וכנ"ל. וצ"ל לדעת הגר"א, שהרשב"א ביאר כן בדעת הרמב"ם אבל ליה לא ס"ל.

עוד יש נ"מ בדין זה ששנינו בשבת (ט:) 'מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה', וכתב הרשב"א וכן פסק בשו"ע (סי' רלה סעיף ב) שמפסיק וקורא ק"ש בלא ברכותיה, שהרי החילוק בין ק"ש לתפילה הוא שק"ש מדאורייתא ותפילה מדרבנן, וברכות הם ג"כ מדרבנן, הילכך אינו צריך להפסיק להם. ונראה לכאורה דהרשב"א הלך בזה לטעמיה שהברכות הם דין נפרד מק"ש, אבל להרמב"ם שהם צורה בקיום מצות ק"ש היה נראה לומר שכיון שצריך להפסיק לק"ש צריך לקרותה בשלימותה והיינו עם הברכות.

והנה בסוגיין אמר הירושלמי 'ואינו מפסיק ולא תניתוה', וכמה ביאורים נאמרו בקו' הירושלמי הזו, והגרח"ק ביאר בזה דקאי אמתני' דשבת דמפסיקין לק"ש, ותמה הירושלמי וכי שם כשהוא מפסיק וכי אינו מפסיק גם לברכות יחד עם הק"ש, וכמו ששם מפסיק גם לברכות ולא שנו זאת שם בהדיא שהוא מפסיק לברכות, ה"נ הכא דאע"פ שלא שנו שבירך מיירי בשבירך.

ולכאורה דבריו תמוהים הרי בשו"ע נפסק שאינו מפסיק לברכות, ואיך פירש כן את הירושלמי, אך למה שנתבאר א"ש, דלדעת הירושלמי שהברכות על ק"ש נתקנו והם השלמת צורת הק"ש, כשמפסיק לק"ש ודאי מפסיק ג"כ לברכות כדי לקרוא הק"ש בשלימותה.

עוד נ"מ גדולה בדין זה יש במשנה שאמרו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ופירשו בגמ' שלא הפסיד ברכות, ומזה הוציא הרשב"א שהברכות לא על ק"ש נתקנו שהרי יכול לאומרם גם כשעבר זמן ק"ש וכבר אינו מקיים מצוות ק"ש. וכתב דכשמברך הברכות לאחר זמן ק"ש אינו צריך לומר עימם ק"ש, שכבר עבר זמנה, אלא שכתב דטוב לאומרה כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, וכ"פ בשו"ע. ולדברי הרמב"ם שהברכות כל עיקר תקנתם הוא על ק"ש צריך לומר דהא דאומרם אחר הזמן אינו מפני שהברכות לאו אק"ש נתקנו, אלא מפני שקריאת שמע גם אחר זמנה שאינו אלא כקורא בתורה, ראויה היא לברכות ק"ש, דברכות לא על מצות ק"ש נתקנו אלא על דברי תורה שבק"ש נתקנו ועל כן אף שקורא הק"ש לא מצד מצות ק"ש ראויה היא לברכות. ולפ"ז מחוייב לקרא ק"ש עם ברכותיה גם אם עבר זמנה, ואדרבא כל מה שיכול לברך זה מצד שאומר כעת הק"ש. [וכפשטות לשון הברייתא, 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה, אבל מברך הוא שתים לפניה' וכו', דמשמע דמיירי במי שקורא ק"ש שהוא מברך שתים לפניה].

ובזה תלויה עוד מחלוקת אחרת של הרשב"א והרמב"ם, לענין זמן ברכות ק"ש, שהרשב"א כתב בשם רב האי שאין מברך את הברכות אלא עד ארבע שעות, אבל הרמב"ם כתב שמברך אותם כל היום, ואזדו לטעמייהו, דהרשב"א סובר שהברכות הם חובה בפ"ע, ומוכח שזמנם אינו תלוי בזמן ק"ש, ולא נתפרש זמנם ומסברא אית לן למימר שזמנם כזמן התפילה, אבל הרמב"ם שהוא סובר שהברכות לעולם תלויות בק"ש אלא שאף בק"ש של קורא בתורה יכול לברך אותם, פשוט לדידיה שכיון שק"ש כקורא בתורה יכול הוא לקרות כל היום, אף את הברכות יכול הוא לברך כל היום.

והנה היה מקום לומר לדעת הרמב"ם שאם קרא ק"ש בזמנה בלא ברכות אינו יכול לחזור ולברך הברכות, שאין מקום לברכות כלל בלא ק"ש, אולם יש להוכיח לא כך מן הירושלמי שאמרו שם 'דנפקו לתעניתא וקראו ק"ש אחר זמנה, ובעא ר' אחא למחויי בידן והקשו לו הרי אין קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ואמר מפני ההדיוטות שלא יאמרו בעונתה הן קורין אותה'. ומדחשש מפני ההדיוטות משמע שהיו קורין בברכותיה, ואע"פ שהיו קורין ק"ש בזמנה ושוב קורין אותה שלא בזמנה יכולים לחזור ולברך ברכותיה, והיינו שאפילו אם כבר קרא ק"ש, יש משמעות לק"ש שקורא פעם אחרת לכה"פ כק"ש של קורא בתורה שיוכל לחזור ולברך עימה הברכות.

אבל באמת תימה הוא דאם הברכות הם חלק מק"ש, איך קראו אותה בזמנה בלא ברכות, הרי מחסרים בצורת הק"ש. ויש להוכיח מזה כדברי המאירי, שהיו מברכים הברכות שני פעמים, פעם אחת על ק"ש של חובה, והאחרת על ק"ש של לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

ולדבר זה יש מקום רק לשיטת הירושלמי בגדר ברכות ק"ש, שאם הברכות הם חובה בפ"ע אין שייך לברך אותם שני פעמים גם אם יש סיבה לקרוא ק"ש שני פעמים, דמה ענין זה לברכות, אבל אם הברכות הם השלמת צורת הק"ש ובתענית וכיו"ב צריכים לקרוא ק"ש פעמיים, אחת בעונתה ואחת כדי לעמוד בתפילה מתוך הסדר העיקרי והמחויב של דברי תורה שהוא קריאת שמע, אזי יש מקום לברך הברכות פעמיים, שכל סדר ק"ש מחייב וזוקק ברכות בפני עצמו.

ונראה שיש עוד מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בענין ברכות ק"ש, דהנה בבבלי אמרו שבמקדש שלא היו אומרים יוצר אור דאכתי לא מטא זימניה, ואח"כ כשהגיע זמן יוצר אור היו אומרים אותו, ועל כן אמרו בבבלי שאין זה הוכחה שברכות אין מעכבות דאפשר שמעכבות, אבל במקדש היו אומרים את כולן אלא שלא על הסדר, אבל בירושלמי לא נזכר כלל שאמרו יוצר אור אח"כ, רק פירשו שלא אמרו יוצר המאורות כיון שעדיין לא יצאו המאורות, ונראה שלא היו אומרים אותה אח"כ.

ונראה שלטעמייהו אזלי דלהבבלי שהברכות הם חובה בפ"ע אזי גם אם בשעת ק"ש לא הגיע זמן הברכות אח"כ כשהגיע זמנם חוזר ואומרם, אבל להירושלמי שהברכות הם צורה בק"ש, א"כ אם לא הגיע זמן ברכת יוצר אור כשקראו ק"ש הרי שהק"ש נשלמה אז בלא ברכת יוצר אור, ואין מקום אח"כ לברך יוצר אור לבדה. והירושלמי סובר שברכה שלא הגיע זמנה אינה מעכבת את הק"ש, ולא היה יכול הירושלמי לסבור שהיא מעכבת, שאם היתה מעכבת אזי להירושלמי היה מעכב לקרותה דווקא סמוך לק"ש, שהרי לדידיה ברכות מעכבות היינו שיקראם סמוך לק"ש, על כן סבר שברכה שלא הגיע זמנה אינה מעכבת, ועל כן קראו בלא לברך יוצר אור, וגם אח"כ לא השלימוה.

הלכה ג

מצות תפילין - מעשה קשירה ועיטור תפארה

בסוגיית הירושלמי בענין תפילין יש לעמוד על הבחנה, שעל פיה מתבארים כמה וכמה דברים בסוגיא. והיא שבמצות תפילין יש בה שתי בחינות, האחת היא מעשה מצוה של קשירה, וזו מצוה מעשית לעשות מעשה להיקשר בדברי התורה שבתפילין, והיא כמצות תלמוד תורה. ויש בתפילין בחינה שהיא מצוה להתעטר בתפילין, וכמו שפרשו כל מפרשי הפשט על הפסוק 'והיו לטוטפות' שטוטפת היא מין תכשיט, והיא מצוה על האדם להעמיד את עצמו מקושט ומעוטר בעיטור התפילין. ועל פי זה יש לבאר כמה פרטים בסוגיא וכדלהלן.

א. הנה פשטות הירושלמי היא שמברכים על התפילין שתי ברכות, אחת על של יד ואחת על של ראש, וכמו שכתב הרמב"ן שבירושלמי מוכח לכאורה כדעת הבה"ג ודעימיה שמברכים על התפילין שתי ברכות.

ודין זה צ"ע כמו שהקשה הגר"א, דלא מבעיא על עשיית כמה מעשים מאותה מצוה שמברכים עליהן ברכה אחת וכגון שוחט כמה בהמות, אלא אפילו על כמה מצוות מכמה מינים אם אפשר לצרפם לברכה אחת מצרפים אותם ומברכים עליהן ברכה אחת, כגון על הפרשת תרומות ומעשרות, וא"כ התפילין איך לא נפטרם בברכה אחת שכוללת את שתיהם.

ועל פי האמור נראה לבאר שבתפילין יש שני ענינים, ענין מעשה הקשירה וענין העיטור והקישוט, וענין מעשה הקשירה עיקרו התפילין של יד, וענין היות התפילין לטוטפת ותכשיט עיקרו בתפילין של ראש וכמו שמפורש בתורה 'וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עינך', ועל כן ראו חכמים לתקן ברכה על תפילין של יד

על מעשה הקשירה, וברכה על תפילין של ראש על העיטור והקישוט והתיקון שנתקנת צורת האדם על ידי התפילין.

ואפשר עוד לומר שגם בתפילין של יד יש את ענין תיקון הגברא, ומכל מקום כיון שתיקון הגברא בצורתו השלימה נעשה רק בהיות שני התפילין עליו, א"כ אין ראוי לברך על זה אלא בהיות שני התפילין עליו, על כן אין מברכים ברכה זו אלא על תפילין של ראש שבהן נשלם תיקון הגברא שע"י שני התפילין.

וזה אינו דומה למצוות הפרשת תרומות ומעשרות, ששם אע"פ שהן שני מצוות מ"מ כולם נכללים תחת מעשה אחד של הפרשה ועל כן מברכים ברכה אחת לשניהם, אבל בתפילין יש שני ענינים, ואע"פ שמצד אחד הם נחשבים כמצוה אחת יותר מתרומות ומעשרות, מ"מ כיון שיש בהם שני ענינים תקנו לברך על שני הענינים. ומטעם זה אפילו כשאינו מניח אלא של ראש לבדו כגון ששח בין של יד לשל ראש חוזר ומברך שני הברכות, שאין שני הברכות על שני המעשים אלא על שני הענינים שיש בתפילין.

ומצינו כעין זה במצות מילה שיש שם שני ברכות המצוות, אחת על המילה שהיא על מעשה המילה, והשנית להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שהיא ברכה על המציאות של כניסה בברית שחלה במעשה המילה.

ב. עוד יש לבאר על פי גדר זה, מה שמצינו שבבית הפנימי שבמרחץ אסור להניח תפילין, אבל אם היה לבוש בהן מקודם, אינו צריך לחולצן. ויש לתמוה אם אין המרחץ מקום ראוי לקדושת התפילין מה לי להניח מה לי היה מונח קודם לכן.

ועל פי המבואר שיש שתי בחינות בענין התפילין, נראה ביאור הדברים, שהבית האמצעי הוא מקום שאסור בדיבור תורה אבל מותר בהרהור, מפני שאיסור בית האמצעי אינו אלא משום שהוא כנגד ערוה, וכנגד ערוה הרהור אסור דיבור מותר, [ונחלקו האחרונים אם כיון שהוא מקום מיועד לגילוי ערוה אסור לדבר בו ד"ת אפילו שלא כנגד ערוה, או שאין האיסור אלא כנגד ערוה בפועל], ונראה שהנחת תפילין היא מעשה התקשרות של האדם בדברי תורה שבתפילין, והמעשה הזה הוא כדיבור בדברי תורה, וסימנך 'והיה לך לאות על ידך וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך', על כן מעשה זה אסור לעשותו כנגד ערוה, אולם להיות מעוטר בתפילין, זו מציאות בה האדם מצוי במצב של חיבור לדברי תורה בלא מעשה מצידו, ולא עדיף זה מהרהור בדברי תורה דשרי כנגד ערוה ובבית האמצעי שבמרחץ.

ג. עוד סוגיא ששייכת לענין זה הוא מה שדנו בבבלי ובירושלמי אם קוראין ק"ש קודם להנחת תפילין משום מאמר ריב"ק שיקבל עליו עומ"ש ואח"כ יקבל עליו עול מצוות, או שיניח תפילין קודם ויקרא ק"ש עם התפילין, ובבבלי אסקינן דאין לזה

שייכות לריב"ק, דריב"ק לא אמר אלא להקדים קריאה לקריאה אבל לא קריאה לעשיה, אבל בירושלמי המסקנא דזה מחלוקת רב ור' יוחנן, דרב ס"ל שק"ש קודמת להנחת תפילין ור' יוחנן ס"ל שהנחת תפילין קודמת לק"ש.

ונראה שהנידון תלוי בזה, שאם עיקרה של מצות תפילין הוא מעשה הנחה, שהוא כמעשה תלמוד תורה, הרי יש כאן מקום לשאלה איזה מעשה קודם מעשה ק"ש או מעשה הנחת תפילין, ומאידך אין כאן מקום כ"כ לדון איך תהיה צורת הק"ש האם תהיה כשהאדם מעוטר בתפילין או לא, שאין עיקר מצות תפילין שיהיה האדם מעוטר בהם, אלא עיקרם מעשה מצוה של ההנחה. אולם אם עיקר מצות תפילין היא היות האדם מעוטר בהם וצורתו נשלמת על ידם, הרי מחד גיסא אין כאן שאלה איזה מעשה יקדם, שאין כאן נידון של מעשה לעומת מעשה, אלא הנידון הוא באיזה צורה ראוי שיקרא ק"ש, וכלפי זה ודאי אמרינן שראוי לקרוא ק"ש בהיותו מעוטר בתפילין ואל"כ הוא כמעיד עדות שקר בעצמו.

ומדוקדק הלשון 'בעצמו', שאין העדות שקר רק מצד היותו אומר שהוא מצווה במצוה ואינו מקיימה, אלא העדות שקר היא מצד היותו אומר שהוא צריך להיות בצורה מסוימת ואינו עומד בצורה זו.

ד. עוד ענין יש לבאר בסוגיית הירושלמי עפ"ז, שאמרו בירושלמי שר' ינאי לא היה מניח תפילין אלא לאחר חוליו ג' ימים, משום הסולח לכל עווניכי הרופא לכל תחלואיכי המשביע בטוב עדייך, ויש שפירשו שסבר שאין להניח תפילין אלא בגוף נקי מעבירות, ונראה שזה יכול להתפרש רק מצד מה שהתפילין יש בהם צורה של עיטור וממילא מי שאינו שייך ומתאים לעיטור התפילין, הרי זה כתכשיט מזויף, ואין כאן את צורת המצוה, אבל מצד מעשה ההנחה אין שייך פטור אם אינו נקי מעבירה.

ומה שכתבו הראשונים, שבשעת ק"ש ותפילה ודאי היה מניח, ורק כל היום לא היה מניח, טעם הדבר, שמה שהניח את התפילין בשעת ק"ש ותפילה לא היה זה מצד שהם תכשיט שמתאים לו, אלא מצד שזה תכשיט המתאים למי שהוא עובד את המלך, ובשעת העבודה מתאים לו תכשיט זה, וזה כעין בגדי כהונה בשעת עבודה, אבל להניח כל היום הוא העמדת התפילין כמתאימים לאדם מצד עצם היותו ראוי לזה, וזה אינו ראוי לדעת ר' ינאי למי שאינו בר הכי.

ור' יוחנן דפליג על ר' ינאי [ולא הצריך להניחן רק כאשר הגוף נקי מעבירות], לאו משום דפליג על יסוד זה שהתפילין הם עיטור ותכשיט לאדם, שהרי כבר נתבאר דר' יוחנן דס"ל תפילין ואח"כ ק"ש זה מפני שהתפילין הם עיטור והשלמת צורת האדם, אלא דר' יוחנן ס"ל שבכל מצב אדם ראוי לעיטור התפילין מפני היותו מצווה בתפילין והמצוה מכניסתו כל עיקרו, וזהו שאמר 'ואנו לא זכינו לכל הכבוד הזה אלא

לפי ששמרנו מצוותיו של הקב"ה' שהיותינו בכלל המצווים במצוה היא נותנת לנו את הכח והשייכות לענין התפילין.

ה. עוד ענין יש לפרש ע"פ האמור, דהנה מצאנו סתירות בגדר היסח הדעת בתפילין, דמחד גיסא הוכיחו תר"י והרא"ש שאין איסור היסח הדעת אלא בשחוק וקלות ראש, מהא דשרי לישן שינת עראי בתפילין ואע"פ שהוא מסיח דעתו מהן, וכן פסק השו"ע, ומאידך פסק השו"ע דמי שאין דעתו מיושבת לא יניח תפילין מפני שאין דעתו על התפילין.

ונראה ליישב, דהנה מצאנו היסח הדעת שאינו עבירה שאסור לעשותה בעוד התפילין עליו, מיהו אינו מקיים המצוה בשעה שמסיח את דעתו, וזה ע"פ מה שביארו כמה מפרשים מ"ש בירושלמי 'תני חדא מברך שני פעמים', ופירשוה בשאכל בעודם עליו, וכיון שבאכילתו הסיח את דעתו מהם חוזר ומברך עליהם, ובודאי לא מיירי במי שעבר על איסור היסח הדעת, שלאו ברשיעי עסקינן, אלא שהיסח הדעת אף כשאינו באופן האסור נחשב להפסק, שבשעת היסח הדעת אינו מקיים מצות תפילין.

וכן יתבאר מש"כ הריטב"א בסוכה (מו.) לפרש האמור שם דרבנן דבי רב אשי כל אימת דממשמשי בתפילין מברכי, דמיירי כשהסיחו דעתם וכשחוזרים ליתן דעתם בתפילין ממשמשים בהם וחוזרים ומברכים, וגם שם בודאי לא היה זה היסח הדעת האסור, אלא מפני שבשעת היסח הדעת לא היו מקיימים את המצוה.

וחזינן שיש שני מיני היסח הדעת, יש היסח הדעת שהוא איסור וזה דווקא בשחוק וקלות ראש אליבא דתר"י והרא"ש, אולם יש היסח הדעת שאינו איסור אבל גם קיום מצוה אין בו, וזה אפילו בלא שחוק וקלות ראש. וע"פ זה יש ליישב סתירת השו"ע, דמי שאין דעתו מיושבת פטור מתפילין לא משום שהוא מסיח דעת באופן האסור, אלא מפני שאין בזה קיום מצות תפילין.

ונראה דהיסח הדעת זה אינו ביטול מצות התפילין בבחינת מה שהם תכשיט ועיטור לאדם, ואין כאן רק ביטול צד המצוה המעשית של ההנחה כמעשה של חיבור והתקשרות לדברי תורה שבתפילין, שכשאין דעתו על התפילין אין כאן התקשרות לתפילין, אבל צד העיטור והשלמת צורת האדם שבתפילין יש כאן, ולפ"ז רבנן דבי רב אשי אף כשהסיחו דעתם היו בכלל מניחי תפילין לגבי ענין העיטור והקישוט אלא שחזרו ובירכו על תוספת החיבור למעשה מצות התפילין כמצות הנחה, שזה אינו אלא כשהדעת על התפילין.

ולפי האמור יש ליישב ענין תמוה שהרמב"ם סובר שאסור לישן שינת עראי בתפילין ואם פירס עליהן סודר מותר לישן בהם שינת עראי, והדברים תמוהים מאוד,

דממה נפשך אם בשינת עראי יש לחוש לשמא יפיח איך הסודר יתיר לישן בהם, ואם אין לחוש לשמא יפיח מפני מה אסור לישן בהם בלא סודר.

ונראה לומר שבשינת עראי מצד החשש עצמו שמא יפיח אין לחוש שחשש רחוק הוא, אלא שעצם היות התפילין במצב בו יש איזו אפשרות של הפחה אינו מצב של כבוד התפילין, אלא שזה אין לחוש לו אלא א"כ התפילין נמצאים בראשו מגולות ועומדות כתכשיט וכבוד, שבעת שהגוף במצב כזה אין זה כבודן להיות לו כתכשיט מעטר בתפארה, אולם כשמכסן בסודר שאינן מגולות אין כאן חוסר כבוד, ומצד חשש ההפחה בפועל אין לחוש וכאמור.

פרק שלישי

הלכה א

יסוד הפטור מן המצוות למי שמתו מוטל לפניו

יש לעיין בדין מי שמתו מוטל לפניו, מאיזה דין פטור הוא מן המצוות ואע"פ שאינו עוסק במצות קבורה בפועל. והנה בחתן מצאנו חידוש, שלא רק עוסק במצוה בפועל פטור מן המצוה, אלא גם טרוד במחשבת מצוה פטור מן המצוה. ורש"י כתב דמי שמתו מוטל לפניו הא דפטור מכל המצוות, הוא מפני שהוא טרוד בטירדא דמצוה. ואמנם הדבר צ"ב, דחתן אינו פטור אלא ממצות ק"ש שהיא מצוה שבמחשבה, דהואיל ומחשבתו טרודה במצוה פטור הוא ממצוה שבמחשבה, אבל בשאר מצוות חייב, ובמי שמתו מוטל לפניו הדין הוא שהוא פטור מכל המצוות, וזה לא מצאנו שטירדא במחשבה תפטור ממצוות שאינן תלויות במחשבה.

ואפ' להר"ן והג"א (דפסק רמ"א בסי' לח כוותיהו) דס"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה אפ' יכול לקיים שניהם משום דחס רחמנא עליה ולא חייבתו תורה לדחוק עצמו לקיים שני מצוות כאחת, ה"מ בשני מצוות שהם מצד עצמם סותרות זו לזו, כק"ש שהיא נסתרת מצד טירדת בעילת מצוה, ואף אם יכול לדחוק עצמו לכוון לא חייבתו תורה בזה, אבל מצוה מעשית שהיא איננה נסתרת כלל ע"י טירדה מחשבתית, בזה מודה הר"ן שאינו נפטר ממנה כשטרוד במחשבת מצוה, כדמוכח מחתן שחייב בכל שאר מצוות, וא"כ גם להר"ן קשה מדוע פטור אונן מכל המצוות.

והנה בירושלמי כאן מבואר דאונן פטור מן המצוות אף ביו"ט, אמנם בברייתא בבבלי מבואר דבשבת חייב בכל המצוות, והקשו הראשונים סתירה בזה. והיה אפשר לומר דהבבלי והירושלמי פליגי, אמנם הראשונים מיאנו בזה, דהברייתא המובאת בבבלי שאין אנינות בשבת מובאת גם בירושלמי. ובישוב סתירה זו יש כמה דרכים בראשונים, אולם באמת דבריהם צ"ע, שלכאורה הירושלמי הביא את הברייתא הנ"ל באופן אחר לגמרי מהאופן בו היא מובאת בבבלי, שבבבלי אמרו 'ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין וכו' וחייב בכל המצוות האמורות בתורה, רשב"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן', והקשו מאי בינייהו א"ר יוחנן תשמיש המיטה איכא בינייהו. אמנם בירושלמי כך היא הגי': 'אבל בשבת מיסב ואוכל, ואוכל בשר ושותה יין, ואוכל כל צרכו ושותה כל צרכו, ומזמנים עליו ואם בירך עונין אחריו אמן ואחרים שבירכו עונה אחריהם אמן, אמר רשב"ג הואיל והתרתי לו את כל אלו חייביהו בשאר כל המצות של תורה, אם חיי שעה התרתי לו כ"ש חיי עולם'. ומבואר בהדיא שת"ק אינו מחייבו בכל המצוות האמורות בתורה, ורק רשב"ג הוא דמחייבו בזה, וא"כ אין כאן כל סתירה בירושלמי, ואדרבא ברייתא זו שאמרו שהוא פטור מנטילת לולב ותקיעת שופר אזלא כת"ק דברייתא שסבר שאונן פטור מכל המצוות בשבת, ורשב"ג פליג עלה ומחייב.

והנה לפ"ז דעת ת"ק שבשבת אין לו דין אונן לגבי בשר ויין אלא רק לגבי פטור ממצוות. וצ"ב סברת ת"ק שפוטרו בשבת מכל המצוות ואף שאיננו יכול לקבור מתו. עוד צ"ב דברי רשב"ג שאמר מתוך שהתרתי לו את אלו חייבהו בשאר כל המצוות האמורות בתורה, דמשמע שמפני שאין לו דין אונן לגבי בשר ויין אין לו נמי דין אונן לגבי מצוות, וזה צ"ב, דאם יסוד פטור אונן הוא מצד שטרוד במחשבת קבורתו, א"כ אם בשבת אינו טרוד יהא חייב במצוות, ואם הוא טרוד יפטר, ואין סברא שבכך שאין לו דין אונן לגבי בשר ויין, יהיה סיבה לחייבו במצוות.

ונראה שפטור אונן אינו פטור כעוסק במצוה דעלמא, אלא יסוד פטורו הוא מדרשת ר' בון, דאין חיוב המצוות אלא בימים שאתה עוסק בהן בחיים ולא בימים שאתה עוסק בהן במתים, שלמדנו מזה פטור חדש שהעוסק בענין המת פטור הוא מכל המצוות.

ובי' הדבר שטירדת המחשבה בענין המת איננה ככל טירדת מצוה, שבכל טירדת דמצוה המצוה היא מעשה המצוה, והטירדא היא ה"ת למצוה, ואם לא תהיה הטירדא ולבסוף תתקיים המצוה בשלמות לית לן בה, אמנם במי שמתו מוטל לפניו, הצורה שבה ראוי לו לעמוד היא להיות טרוד במתו, וכבוד מתו הוא שטרודין בו, ואין הטירדא רק ה"ת לקבורה אלא היא עצמה מצוה, ועל כן פטרתו תורה מכל מצוה אחרת לבל יהיה טרוד בשום טירדה אחרת שתגרע בכבוד המת ובטירדה בענינו.

ויש להוכיח כן מרב פפא בבבלי, דאיהו סבר שאין פטור אונן אלא אם מתו מוטל לפניו כפשוטו, ולדידיה מוכח שאין הפטור מצד עסק המצוה דא"כ מ"ש מוטל לפניו מאין מוטל לפניו, אלא שכך היא צורת כבודו של מת, שכשהוא מוטל לפניו לא יעסוק במצוות אחרות. ואף רב אשי דפליג לא פליג על יסוד הדין, אלא שאמר שכל שמוטל עליו לקוברו, כמוטל לפניו דמי.

ונראה דיסוד זה מוסכם לכו"ע בין למ"ד כבודו של מת בין למ"ד אין לו מי שישא משאו, אלא שנחלקו מהי הטירדא שבשבילה פטרה תורה את האונן ממצוות, שמ"ד כבודו של מת סבר שהיא הטירדא בעצם המצב בו אין המת קבור, גם אם אינו פועל בטירדתו מאומה למען קבורת המת. ומ"ד אין לו מי שישא משאו סבר שהטירדא דמצוה היא שיש לו ליתן את דעתו ומחשבתו מה יש לו לפעול בענין קבורת המת, וטירדא זו היא המצווה והמבוקשת, ועל כן כשאין הוא שייך במחשבה זו, כגון שיש לו מי שישא משאו, הרי הוא מחויב במצוות.

[ומ"ד אין לו מי שישא משאו סובר דכשיש לו מי שישא משאו חייב הוא במצוות, שאין הפטור שייך כלל כשיש לו מי שישא משאו, וכדמוכח מהא דאקשינן עליה מברייתא דפטור מתקיעת שופר, ואי נימא דמודה מ"ד זה דכשיש לו מי שישא משאו הוא פטור אלא דס"ל שבזה אינו אסור במצוות, א"כ מאי קו', דילמא ביו"ט שאינו מוטל עליו לקוברו, אין כאן איסור מצוות, אבל פטור מיהא איכא].

ועפ"ז תבואר היטב מחלוקת ת"ק ורשב"ג בברייתא לקמן, שבשבת אין דין אנינות ליאסר בבשר ויין, שאיסורים אלו יסודם מפני כבוד המת [או משום צער על המת או בשביל שלא ימשך ליבו ויבטל מצרכי המת], ובשבת אע"פ שהיה שייך לאוסרו באיסורים אלו שמחשבת כבוד המת שייכת גם בשבת, כבוד השבת גובר על כבוד המת ומתירו בבשר ויין, וסבר ת"ק שאינו מותר אלא במה שהוא סתירה לכבוד השבת אם לא יעשנו כאכילת בשר ויין, אך מכל שאר המצוות הוא פטור, שגם בשבת יש לו לכבד את מתו ולהיות טרוד בו במה שאיננו סתירה לכבוד השבת. אמנם רשב"ג סובר דהואיל והתרתי לו את אלו, הרי הופקע ממצב האנינות וכבר אינו במצב של כיבוד המת, שהרי אוכל בשר ושותה יין, וממילא אין טעם שיפטר מכל המצוות. ויתכן דאף רשב"ג לא קאמר דחייב במצוות רק בשעת אכילה ושתיה שאז מופקע מענין כבוד המת, ובזה ת"ק חלק ואמר שאם בירך עונים אחריו אמן, אבל לכתחילה משמע שאינו מברך [אמנם תוס' גרסו בירושלמי מברך], אבל מצוות שאינם בשעת אכילתו אפשר שפטור אף לרשב"ג, וצ"ע.

ובזה יבואר גם מה שקשה לכאורה, שהקשו אמ"ד משאו מדתניא פטור מתקיעת שופר, וקשה אדמקשו עליה מברייתא זו דאזלא אליבא דת"ק דפוטרו בשבת ויו"ט, לסייעו ליה מרשב"ג דמחייבו, והלכתא כוותיה כדפסק הירושלמי בסמוך. אמנם

להאמור ניחא, דמרשב"ג גופיה מוכח שמעיקר הדין היה פטור מן המצוות בשבת, ורק מתוך שהתרתי לו אלו חייבהו בשאר כל המצוות, ואינו חולק על ת"ק בכך ששבת הוא זמן הראוי להית פטור בו מן המצוות, אלא סובר שמפני שדחה כבוד השבת את איסור בשר ויין, נדחה בעקבותיו גם פטור המצוות. [ולהצד דרשב"ג גם הוא לא מחייב במצוות אלא בשעת אכילה ניחא יותר בפשיטות].

בדעת הרא"ש בטעמי הירושלמי לפטור מי שמתו מוטל לפניו

בירושלמי אמרו אם בא להחמיר על עצמו אינו רשאי, ושאלו למה, והביאו ב' טעמים, א. מפני כבודו של מת, ב. או משום שאין לו מי שישא משאו. ואמרו דנ"מ בין שני הטעמים באם היה לו מי שישא משאו, שאם תאמר שהאיסור להחמיר הוא מפני כבודו של מת אסור להחמיר על עצמו גם בכה"ג, ואם תאמר שהוא מפני שאין לו מי שישא משאו, כאן מותר לו להחמיר על עצמו שהרי יש לו מי שישא משאו.

ובפשטות שני מ"ד יש כאן, וחלוקים הם בטעם האיסור ובנ"מ היוצאת מזה. וכן הבין הרשב"א וכתב דנראה להלכה כמ"ד מפני כבודו. וגם הגר"א הבין כך, וכך ביאר את פסק השו"ע דאפ' יש לו מי שישא משאו אסור לו להחמיר, וכתב ע"ז הגר"א דטעמו משום דקיי"ל כמ"ד מפני כבודו של מת.

אמנם הרא"ש דן אם מותר לו להחמיר על עצמו כשיש לו מתעסקים אחרים במת, והביא את הירושלמי כמקור שאסור להחמיר על עצמו גם בכה"ג, ולא ציין שזה מחלוקת בירושלמי, ולא פירש מאיזה טעם פסק, כמ"ד מפני כבודו או כמ"ד משאו.

ונראה שהרא"ש למד שאין כאן שני דעות, אלא שני טעמים, ושניהם נכונים להלכה, ומה שאמרו בירושלמי 'מה נפיק מביניהון', היינו למה צריך את שניהם, ובי' הירושלמי שטעם כבודו של מת נצרך למקרה שיש לו מי שישא משאו.

ולפ"ז קו' הירושלמי 'והתני פטור מנטילת לולב ופטור מתקיעת שופר' אינה קו' רק למ"ד משאו, כמו שפי' המפרשים, שהרי נתבאר שלדעת הרא"ש אין כאן שני דעות, אלא הקו' לפי שניהם, שסבר הירושלמי [אליבא דהרא"ש] שטעם כבודו של מת, אינו טעם העומד בפני עצמו, אלא גם הוא שייך רק בעת שצרכי המת מוטלים עליו. וז"ל הרא"ש במו"ק 'דודאי בחול שיכול לעשות צרכי המת אף על פי שאינו עסוק יש עליו דין אנינות **מפני כבודו של מת** שיהא לבו פנוי לחשב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד', הרי שלדעת הרא"ש גם טעם דכבודו של מת אינו שייך אלא בעת שהמת מוטל עליו, וע"כ הקשה הירושלמי מאיזה טעם יפטר ביו"ט שהרי אין כאן לא כבודו של מת ולא משאו, ותי' ע"ז הירושלמי דטעם דמשאו שייך בשבת משום שגם בשבת יכול הוא להחשיך על המת לקוברו.

וראיה למהלך זה שהרא"ש כרך את תי' הירושלמי שפטור האונן תלוי במה שמחשיך, עם מ"ד כבודו של מת, והרי לפי פי' המפרשים תי' זה לא נאמר אלא למ"ד משאו, ולמ"ד כבודו א"צ לזה, אלא ע"כ כמשנ"ת, שהרא"ש למד שאין כאן שני מ"ד והקו' והתי' הם אליבא דכו"ע. וז"ל הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נ"ד): ול"נ דלא קשיא [הסתירה אם אנינות נוהגת בשבת או לא] דודאי בחול שיכול לעשות צרכי המת, אף על פי שאינו עסוק יש עליו דין אנינות **מפני כבודו של מת** שיהא לבו פנוי לחשב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד, אבל בשבת ויו"ט שאין יכול לעסוק לצורך המת אלא להחשיך בעלמא דוקא בשעה שהוא מחשיך פטור אבל כל היום חייב. עכ"ל. ומבואר דלדברי מ"ד כבודו נימק הטעם לאנינות בשבת מצד שמחשיך, וע"כ שהבין שדברי הירושלמי האלו אמורים גם לטעם דכבודו.

ומבואר עוד מדברי הרא"ש שטעם כבודו אינו שייך בשבת ויו"ט גם למסקנת הירושלמי, שענין כבודו שייך רק בחול שבו מוטל עליו קבורת המת עצמה וכל צרכי המת, שאז בשביל שיהיה ליבו פנוי מכל טירדה ויחשוב רק בצרכי המת אסור לו להחמיר על עצמו, וזה ענין כבודו של מת, אמנם בשבת שאינו יום קבורה אין איסור מצד כבודו של מת, ורק אם מחשיך בפועל שייך טעם דמשאו, שאם אין לו מי שישא משאו אסור לו להחמיר על עצמו, ונמצא שצריכים לשני הטעמים, לטעם כבודו בכדי לאוסרו בחול אפ' יש לו מי שישא משאו, ולטעם משאו לאוסרו בשבת אם מחשיך אפ' שאין טעם דכבודו שייך בשבת.

ולסיכום, דעת הרא"ש היא שטעם כבודו אינו רחוק הרבה מטעם משאו, וגם הוא מצד צורך קבורתו של מת, אלא שהוא כולל יותר, ומצידו נאסר להחמיר על עצמו אפ' יש לו מי שישא משאו, ומשום שיהא ליבו טרוד בצרכי המת, וע"י זה יהיו צרכי המת נעשים בשלמות.

ושני הטעמים של כבודו ומשאו שניהם אמת להלכה, וצריכים לשניהם. שטעם כבודו אינו שייך בשבת ויו"ט מפני שאין הקבורה נוהגת בהם, אמנם טעם משאו נוהג בהם אם מחשיך הוא על התחום בשבת ויו"ט, ואין לו מי שישא משאו, שאז אסור הוא להחמיר על עצמו מטעם משאו.

בענין דחיית טומאת כהנים מפני כבוד הבריות

בגמ' בבבלי (יט:): 'אמר רב יהודה אמר רב, המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא - אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' - כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב'. והיינו שאין ל"ת נדחה מפני כבוד הבריות. והקשו ע"ז בגמ' מדתניא 'קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה,

בא בטהורה - באין עמו בטהורה, בא בטמאה - באין עמו בטמאה, משום כבודו'. ותי', 'תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן'. עוד הקשו מהא דפסח ומילה נדחים מפני כבוד הבריות, ותי' דשב ואל תעשה שאני.

והקשה רש"י (שם כ.) וז"ל: וטומאת גופיה, שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה, דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות, דלאו שב ואל תעשה הוא, היינו טעמא דלא גמרינן מיניה - דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב לא תעשה דטומאה - לא על מת מצוה נכתב, כשם שלא נכתב על הקרובים, עכ"ל, והיינו שהיתר טומאת כהנים למת מצוה אינו בגדר דחיית ל"ת מפני כבוד הבריות אלא שמפני כבוד הבריות לא אסרה תורה. אמנם התוס' לא קיבלו את תי' רש"י בזה, מפני שהוקשה להם שא"כ בכל מקום דמצינו שעשה דוחה ל"ת וילפינן מיניה שעשה דוחה ל"ת נימא שאין זה דחיה אלא דלא נאמר הלאו התם. ועל כן כתבו הטעם דלא ילפינן מלאו דכהן ונזיר, דלאו דכהן אינו שווה בכל, ולאו דנזיר איתא בשאלה.

והעולה מזה דלרש"י גם לאו שאינו שווה בכל אינו נדחה מפני כבוד הבריות, ורק דין מיוחד הוא בטומאת כה"ג ונזיר למת מצוה, ולהתוס' כל לאו שאינו שווה בכל נדחה הוא מפני כבוד הבריות. [ונ"מ גדולה יש בדבר בכהן ערום שנודע לו שמת בבית אם מותר לו ללבוש בגדיו קודם שיצא מן הבית, דלרש"י אסור ולהתוס' מותר, והרמ"א פסק שאסור לו ע"פ רש"י, וכן הסכים שם הגר"א].

ועל דברי התוס' יש להקשות, הרי לאו דטומאת כהן גדול הוא לאו שאינו שווה בכל, ואינו נדחה להיטמא לקרוביו, ואע"פ שודאי יש כאן חיסרון כבוד במה שאינו נטמא להם [דלא גרע ממה שאין הולכים המנחמים עם האבל בדרך טמאה], ואדילפינן ממת מצוה שכבוד הבריות דוחה לאו, נילף מטומאת כה"ג לקרובים שאין כבוד הבריות דוחה לאו. והישוב לזה נראה ע"פ התוס' בשבועות (ל: ד"ה אבל) וז"ל: וי"ל דהתם גנאי גדול הוא למת מצוה שאין לו קוברים לכך שב ואל תעשה שרי, תדע דבקרובים לא דחי כבוד דידהו פסח ומילה וכן לפשוט כלאים בשוק גנאי גדול כגנאי מת מצוה, עכ"ל. ומבואר דשני מיני כבוד הבריות הם, יש בזיון גדול ויש בזיון קטן, ובזיון גדול דוחה מצוה בשב ואל תעשה, ואילו בזיון קטן אינו דוחה. וא"כ י"ל ע"ז הדרך דלאו שאינו שווה בכל שנדחה מפני כבוד הבריות, זהו רק במקום בזיון גדול כמת מצוה, אבל במקום בזיון קטן כטומאת קרובים אין לאו שאינו שווה בכל נדחה.

ובזה מיושב גם מה שלכאו' קשה על דברי התוס', שהרי לעיל אמרו בגמ' שאין טומאת כהן נדחית מפני כבוד האבל לילך עימו בטומאה אלא בטומאה דרבנן, והלא

להתוס' לאו שאינו שווה בכל נדחה מפני כבוד הבריות, ולהנ"ל מיושב דאינו נדחה אלא מפני בזיון גדול כמת מצוה, וכערום בשוק, אבל משום בזיון קל, כהא דילך האבל בלא מנחמים אינו נדחה.

ואולם כ"ז הוא לדעת התוס' שלא גרסו לקו' ותי' זה בגמ', אלא אמרו זה מדעתם, דלדידהו ליכא למימר שלמסקנא חזרה בה הגמ' ממה שאמרה דהתם בטומאה דרבנן, דהא לא שמענו בגמ' שום חזרה מזה, אבל הרמב"ן הביא גי' רה"ג דגרס בגמ' עצמה לקו' ותי' התוס', שהגמ' מקשה והא לאו דכהן נדחה מפני כבוד הבריות, ותי' דאינו שווה בכל, ועל לאו דנזיר תי' דאיתיה בשאלה. ולגי' זו כתב הרמב"ן דהשתא נדחה מה שהעמידה הגמ' לעיל דאין כהן נטמא לכבוד האבל אלא בטומאה דרבנן, אלא דבטומאה דאו' נמי נטמא כהן מפני כבוד הבריות, דלאו שאינו שווה בכל נדחה מפני כבוד הבריות.

ולדברי הרמב"ן קשה הרי לאו דטומאת כה"ג ונזיר אינו נדחה מפני טומאת קרובים, ואע"פ שאינו שווה בכל ואיתיה בשאלה, וקשה נילף מכאן דאין לאו שאינו שווה בכל נדחה מפני כבוד הבריות.

ויש ליישב דאמנם לאו שאינו שווה בכל נדחה מפני כבוד הבריות, אמנם לאוי דטומאת כהן ונזיר גם הם ענינם ענין כבוד, שאיסור הטומאה הוא מצד חילול כבוד הכהונה והנזירות, ושקלה תורה שכבוד הבריות של טומאת קרובים אינו גדול בכדי לדחות כבוד כה"ג וכבוד נזירות, אף שהוא דוחה כבוד כהן הדיוט. אמנם כבוד הבריות של בזיון גדול דמת מצוה הוא חמור מכבוד כה"ג ונזיר, ועל כן הוא דוחה גם טומאת כה"ג ונזיר.

ונמצא שמש"כ הרמב"ן דלגי' רה"ג חזרה בה הגמ' מדבריה ולמסקנא גם בטומאה דאו' מותר לכהן להיטמא לכבוד האבל, אין זה אלא בכהן הדיוט שמצאנו שדחאתו תורה אפ' מפני טומאת קרובים שהוא כבוד הבריות קל, אבל כה"ג ונזיר יהא אסור להם להיטמא לכבוד האבל שהרי אסרה תורה להם להיטמא בשביל כבוד קל של טומאת קרובים, ורק בשביל כבוד הבריות חמור כגון לא להיות ערום יהא מותר להם להיטמא, כמו שהתירה להם תורה להיטמא למת מצוה שהוא כבוד הבריות חמור.

והנה בירושלמי מצינו שהיקל בענין כבוד הבריות יותר מן הבבלי בשני ענינים, חדא שבירושלמי בכלאים (פ"ט סוף הלכה א) איכא למ"ד דאיסור כלאים נדחה מפני כבוד הבריות, וז"ל הירושלמי שם: הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים, תרין אמוראין חד אמר אסור, וחרנה אמר מותר. מאן דאמר אסור דבר תורה. מאן דאמר

מותר כההיא דאמר רבי זעירא גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת, ע"כ. וזה מפורש דלא כהבבלי. ולכאורה היה נראה דלהאי מ"ד כל לאו שבתורה נדחה מפני כבוד הבריות, וזה תימה, וצריך לבאר שביסוד הדברים סובר הירושלמי כהבבלי של"ת אינו נדחה מפני כבוד הבריות אלא בשב ואל תעשה, וכגון בהא דכלאים שהאדם כבר לבוש בהם ומחויב עתה להורידן סובר הירושלמי שנחשב כשב ואל תעשה ועל כן נדחה מפני כבוד הבריות, וכשם שגם הבבלי סובר ששב ואל תעשה גמור כביטול פסח ומילה נדחה מפני כבוד הבריות. וזה נראה הבי' בלשון הירושלמי גדול כבוד הבריות שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה, דהיינו בשב ואל תעשה.

אמנם בסוגין מבואר יותר, דבשביל כבוד הבריות מיטמא כהן אפ' בקום ועשה, דאמרו: תני היו שם שתי דרכים מתאימות אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה וטמאה, אם היו הרבים הולכין ברחוקה הולך ברחוקה אם לאו הולך בקרובה, מפני כבוד הרבים, עד כדון בטומאה של דבריהם אפילו טומאה שהיא מדברי תורה, מן מה דמר ר' זעירא גדול הוא כבוד הרבים שהוא דוחה מצוה בלא תעשה שעה אחת הדא אמרה אפילו בטומאה שהיא מדבר תורה, ע"כ. ומפורש דאפ' בקום ועשה דוחה כבוד הבריות את הלאו, שהרי ללכת עם הרבים בדרך הטמאה הוא קום ועשה, והתירוהו להלך בה מפני כבוד רבים.

ונראה דהא דלהירושלמי דחינן לאו מפני כבוד הבריות, הוא דווקא לאו דטומאת כהנים ודכהן הדיוט, שמצינו שדחאתו התורה מפני כבוד קרובי הכהן, וילפינן מינה דלאו זה לא נאמר במקום כבוד הבריות, אך שאר לאוין דאורייתא אין נראה שידחו מפני כבוד הבריות בקום ועשה וכמשנ"ת. ויסוד הדבר דהבין הירושלמי שהיתר טומאת כהן לקרוביו הוא מצד שיסוד איסור טומאת כהן הוא מצד כבוד הכהונה, וכבוד זה נדחה מצד כבוד הבריות שגם הוא כבוד של ענין א-לקי.

ונמצא לדברינו דשני דינים הם, כלאים נדחים מפני כבוד הבריות מפני שהם שב ואל תעשה, ולאו דטומאת כהנים נדחה אפ' בקום ועשה שמצינו שדחאתו תורה מפני כבוד קרובים. ולפ"ז קשה איך הביא הירושלמי את מימרא דר"ז 'גדול כבוד הרבים' וכו' גם לענין שב ואל תעשה דכלאים, וגם ללאו דטומאת כהן, הלא שני דינים הם ואיך למדים שניהם ממימרא אחת. וי"ל דיסוד דברי ר"ז הוא שכל ענין כבוד הבריות דנים אותו דומיא דמת, הילכך מפסח ילפינן דכל מצוה נדחית בשב ואל תעשה מפני כבוד הבריות חמור, כמו שנדחה פסח משום מת מצוה, והיינו טעם דינא דכלאים, ומדכהן נטמא לקרוביו ילפינן דכהן נטמא לכל ענין כבוד, ואפ' לכבוד קל, והיינו דינא דסוגיין.

וע"פ משנ"ת נראה לבאר את כלל נידוני הירושלמי בסוגיין, שהם נידונים איזה כבוד עדיף, כבוד הכהונה שהוא יסוד איסור טומאת כהנים, או כל עניני הכבוד האחרים שדן בהם הירושלמי, ויסוד המקור לנידון זה הוא מה שמצינו שדחתה תורה טומאת כהן מפני כבוד קרוביו, הרי שיש עניני כבוד דעדיפי מכבוד הכהונה.

ולהרמב"ן בדעת רה"ג שלאו שאינו שווה בכל נדחה אפ' מפני כבוד הבריות קטן, צ"ל שהנידונים הם איזה כבוד עדיף, דאף שמצד הדין כבוד הבריות דוחה לאו דטומאת כהן, מ"מ גם כבוד הכהן כבוד הוא והנידון הוא איזה כבוד להעדיף.

הלכה ג

אם ציצית היא מצות עשה שהזמן גרמא

מחלוקת הבבלי והירושלמי בדעת רבנן דר"ש אם כסות לילה חייבת בציצית

בגמ' במנחות (מג.) אמרו: נשים חייבות בציצית, ור"ש פוטר את הנשים מן הציצית, הואיל ומצות עשה שהזמן גרמא היא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ע"כ. והיינו משום שכסות לילה פטורה מן הציצית, כדילפינן מ'וראיתם אותו', והגמ' שם בי' דרבנן דר"ש דרשי ליה להאי וראיתם אותו לדרשא אחרינא, ומבואר מזה שהבינה הגמ' שרבנן דמחייבים נשים בציצית, היינו משום שהם מחייבים גם בכסות לילה, הילכך לא הויא מצוות ציצית לדידהו מ"ע שהז"ג.

אמנם בירושלמי כאן מבואר לא כך, אלא דכו"ע מודו שכסות לילה פטורה מן הציצית, והמחלוקת היא דלר"ש מה"ט הויא ציצית מ"ע שהזמן גרמא, ולרבנן אין זה מ"ע שהז"ג, ובי' הירושלמי דטעמם משום שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת בציצית.

וע"פ שיטת הירושלמי נראה היה להלכה, דנשים חייבות בציצית, דהא יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ הלכתא כרבנן, ועוד דבכמה דוכתי מצאנו מעשה רב כרבנן, דרב עמרם רמי תכילתא לפרזומא דאינשי ביתיה ועוד אמוראים, אלא שהראשונים פסקו כר"ש דנשים פטורות, דמוכח מכמה מקומות בתלמוד דקיי"ל להלכה כדרשא דוראיתם אותו פרט לכסות לילה, וא"כ הויא ציצית מ"ע שהז"ג וממילא נשים פטורות ממנה. וכ"ז נכון לשיטת הבבלי, אמנם לשיטת הירושלמי שרבנן מודים לדרשה זו, אין סיבה לפסוק כר"ש, דאע"ג דקיי"ל דכסות לילה פטורה מן הציצית אכתי שייך לפסוק כרבנן דנשים חייבות בציצית.

הוכחה מהירושלמי כשיטת הרא"ש בפטור כסות לילה, וביאור למה נטה הרמב"ם מזה

והנה נודעה פלוגתת הרמב"ם והרא"ש בפטור כסות לילה מציצית, שלהרמב"ם הפטור תלוי בזמן ואינו תלוי בכסות, שבלילה פטורה מן הציצית אפ' כסות המיוחדת ליום, וביום חייבת בציצית אפ' כסות המיוחדת ללילה, ולהתוס' והרא"ש הפטור תלוי בכסות, שכסות המיוחדת ליום חייבת גם בלילה, וכסות המיוחדת ללילה פטורה גם ביום. והר"ן שיטה שלישית יש לו בזה, דשני פטורים יש, הזמן והכסות, ואין חייבת אלא כסות יום ביום, אבל כסות יום בלילה או כסות לילה ביום פטורה.

והנה בירושלמי כאן מבואר שציצית לרבנן אינה מ"ע שהזמן גרמא, מפני שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת בציצית, והוכיח מכאן הגר"א בביאורו לשו"ע (סי' יח) דלא כהרמב"ם, דלהרמב"ם אין נ"מ כלל בענין הכסות אלא הכל תלוי בזמן, וגם דלא כהר"ן, שאם אכן הלילה הוא פטור מצד עצמו, הרי ודאי שציצית היא מ"ע שהז"ג מצד שבלילה פטורים ממנה, ומבואר כאן בירושלמי כדעת התוס' והרא"ש שהכל תלוי בכסות, ועל כן ס"ל לרבנן דכיון שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת גם בלילה אין זו מ"ע שהז"ג.

וצ"ע על הרמב"ם שנטה מדעת הירושלמי בזה, ובפרט שידועה שיטתו לימשך אחר הירושלמי בכל דוכתא. וי"ל בדעתו דאדרבא מתוך שהלך אחר הירושלמי, הוה מוכח ליה ע"פ סברת הירושלמי שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, ולהבבלי הפטור תלוי בזמן ולא בכסות, והיינו משום שאם סבר הבבלי כהירושלמי שהפטור תלוי בכסות, א"כ למה הוכרח לומר דרבנן פליגי על ר"ש וסוברים שכסות לילה חייבת בציצית, הלא אפשר היה לפרש דס"ל שכסות לילה פטורה מן הציצית, ומכל מקום ציצית אינה מצות עשה שהז"ג הואיל וכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת גם בלילה, וכמ"ש בירושלמי. ומזה הכריח הרמב"ם שהבבלי סובר שפטורא דכסות לילה תלוי בזמן, וא"כ הפוטר כסות לילה מציצית ודאי סובר שציצית מ"ע שהז"ג היא, ועל כן אמר הבבלי דרבנן דר"ש שמחייבים נשים בציצית ע"כ מחייבים גם בכסות לילה. ועל כן פסק הרמב"ם כהבבלי שהכל תלוי בזמן.

יסוד הסברא אמאי חשיבא ציצית מצות עשה שהזמן גרמא

ויסוד סברת הירושלמי צריך ביאור, דמבואר בירושלמי שציצית לר"ש הויא מ"ע שהז"ג הואיל וכסות לילה פטורה מן הציצית, ואע"פ שהדבר תלוי בכסות ולא בזמן, חשיבא ציצית מ"ע שהז"ג, ונשים פטורות ממנה. ובדעת רבנן אמר הירושלמי שסברתם היא מצד שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת, ולא אמר בפשיטות מצד שכסות יום חייבת בלילה.

ומבואר לכאורה מזה שמצוה התלויה בחפצא, והחפצא תלוי בזמן, גם בזה נחשבת המצוה מ"ע שהז"ג, והמנחת חינוך העמיד יסוד זה ע"פ שיטת הרא"ש בציצית, שכאמור מתבאר בירושלמי כדבריו.

ועפ"ז יצא המנח"ח לדון בדבר החדש, שנשים תהיינה פטורות ממצות 'והשביעית תשמטנה ונטשתה', שאף שהמצוה חלה על הפירות ואיננה תלויה בזמן, שפירות של שביעית חייבות בהפקר גם בשמינית, ושל שישית בשביעית אינם חייבות, מ"מ כיון שרק פירות של זמן מסוים חייבות בהפקר הויא לה מצות ההפקר מ"ע שהז"ג, וכמבואר כאן.

אמנם יש להוכיח שנשים חייבות במצוה זו, מהגמ' בקידושין (נב.) ששם מבואר דפירות שביעית של נשים הפקר הן, וא"כ מתבאר לכאורה שמצוה כזאת לא חשיבא מ"ע שהז"ג, וקשיא מכאן על הרא"ש והתוס', וכאמור כדבריהם מתבאר בירושלמי דידן.

ונראה לבאר [ויסוד הדברים הוא מהגר"ד לנדו], שבאמת כל מ"ע שתלויה בחפצא והחפצא תלויה בזמן לא חשיבא מ"ע שהז"ג, ועל כן מצות הפקר שחלה על פירות שביעית לא חשיבא מ"ע שהז"ג, אמנם מצות ציצית שאני, שיסוד פטור כסות לילה במצות ציצית אינו מצד שאין מצות ציצית נוהגת ביום ולא בלילה, אלא שצורת הפטור ממצות ציצית בלילה, היא ע"י שכסות של לילה פטורה מן הציצית, וכדיבואר.

הנה המקור לפטור כסות לילה מציצית נדרש מ'וראיתם אותו', והיינו שצורת המצוה היא שיראה האדם את הציצית, וא"כ לכאורה היה ראוי שהפטור יהיה תלוי בזמן, שבזמן שהאדם רואה יהיה חייב ובזמן שאינו רואה יהיה פטור, ונראה דאף אם בפועל אי"ז כך, אלא כסות יום חייבת בלילה וכסות לילה פטורה ביום, אין זה גדר אחר של פטור, ולעולם הפטור הוא מצד שאין מצות ציצית שייכת אלא לזמן ראיה ולא לזמן שאינו של ראיה, וכדדרשינן מ'וראיתם אותו', אלא שהאופן בו מתקיימת המצוה ביום הוא על ידי הטלת הציצית בבגד יום, ונמצא שציצית מ"ע שהז"ג היא, שאיננה שייכת אלא לזמן מסוים, אלא שחיבורה אל הזמן המסוים ההוא אינו דרך עצם הזמן אלא דרך כסות השייכת לאותו הזמן.

ובזה איננה דומה לשמיטה, שבשמיטה עצם מציאות זמן השמיטה מקדש את הארץ ואת הפירות לנהוג בהן קדושה, והמצוה היא לנהוג באלו הפירות שהם תלויים בזמן, את מצות ההפקר.

ומה שאכן הפטור מן המצוה מתייחס לכסות ולא לזמן אף שיסוד הפטור עיקרו בזמן, נראה בי' כיון שאין הציצית מצוה המוטלת על האדם לעשות מעשה מסוים, אלא הבגד הוא המחויב בה [ואיכא למ"ד דכלי קופסה חייבים בציצית, אך גם לפי

מאי דקיי"ל דאין חייב אלא בגד שהאדם לובשו, מ"מ החיוב הוא שיהיה הבגד מצויץ, ואין זה חיוב על האדם לעשות איזה מעשה], על כן אופן הקיום שלבישת היום של האדם תהיה בבגד מצויץ, היא ע"י שכסות היום חייבת בציצית, והלילה שלבישתו פטורה מן הציצית אין הכסות המיוחדת לו חייבת בציצית, והרי שכסות יום בלילה חייבת מצד מה שהיא ככלי קופסא של היום, ומיועדת היא ללבישת יום, ולבישת יום חייבת בציצית, וכסות לילה ביום פטורה מצד שעיקר מציאות לבישתה היא בלילה, ולבישתה לבישת לילה היא.

ועפ"ז יש לפרש מה שבי' הירושלמי טעמייהו דרבנן מצד שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת בציצית, והוכיחו מהא דחייב בציצית בלילה, דבשלמא מה שכסות יום חייבת בציצית בלילה אינה ראיה שאין ציצית מ"ע שהז"ג, שי"ל שלבישת היום חייבת, ואף כסות יום בלילה חייבת שלבישת יום יש כאן, אמנם כסות המיוחדת ליום וללילה הרי אין לבישתה בלילה לבישת יום אלא לבישת לילה, שהרי מיוחדת היא לזה, ואעפ"כ חייבת, ומזה הוכיחו רבנן שגדר פטור כסות לילה הוא פטור בבגד, והיינו שבגד יום דחשיב חייבתו תורה ובגד לילה דלא חשיב פטור, ועל כן גם אם תהיה לבישת לילה בבגד יום יהא הבגד חייב, אמנם ר"ש סובר דאף זה אינו אלא מצד היום המחייב כל בגד שיש בו צד של לבישת יום.

ביסוד חובת ברכת המזון

בירושלמי הביאו מקור לחיוב נשים בברכת המזון מקרא ד'ואכלת ושבעת וברכת', והדברים תמוהים בתרתי, חדא מה צריך קרא לזה, הא בהמ"ז מ"ע שאין הזמן גרמא היא, ולמה תהיינה נשים פטורות ממנה. ועוד אם אכן יש הו"א שנשים פטורות מבהמ"ז, היכי ילפינן מקרא שהם חייבות, הא בקרא ליכא שום רמז לחיוב נשים בבהמ"ז.

גם יש לתמוה על שהובאה כאן בירושלמי הסוגיא שבבהמ"ז מי שלא אכל אינו מוציא את מי שאכל משום שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' מי שאכל הוא יברך, וצ"ע שיכות סוגיא זו למשנתנו, מלבד מה שמקור הדין נדרש מן הכתוב שהובא לענין חיוב נשים.

ונראה בס"ד שהנה יש לחקור ביסוד מצות בהמ"ז, אם היא ברכה על הארץ כלשון הכתוב 'וברכת את ה' אלהיך על הארץ', אלא שהזמן הראוי לברכה הוא לאחר ההנאה מתבואת הארץ, או שהברכה היא על עצם ההנאה מן הארץ.

והנה אמרינן שמי שלא אכל אין מוציא בבהמ"ז את מי שאכל, ויש מן הראשונים שפי' שהוא מדין אינו מחויב בדבר, והיינו דאף שבכל המצוות אף מי שיצא מוציא,

היינו מפני שגם מי שכבר יצא עדיין הוא בכלל מחוייב בדבר, אמנם בבהמ"ז מי שלא אכל יש מקום לדונו כמי שאינו מחוייב בדבר כלל, שעדיין לא נהנה את ההנאה המחייבת בברכה.

אולם זה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הברכה היא על הארץ, והאכילה היא רק הזמן הנכון לברך על הארץ, א"כ גם מי שלא אכל מחוייב הוא, אלא דלא מטא זימניה. ואי נימא שהברכה היא על עצם האכילה, א"כ מי שלא אכל אכן אינו מחוייב בדבר, וממה דילפינן מקרא דמי שאכל הוא יברך, ומי שלא אכל אינו יכול להוציא, מבואר דחשיב כאינו מחוייב בדבר, והרי נפשטה החקירה, ולמדנו שהברכה היא על האכילה ולא על הארץ.

והנה בבבלי נסתפקו אם נשים פטורות מבהמ"ז מדאו', ורש"י ותוס' בי' הטעם לפטור נשים מברכת המזון מפני חסרון שיש להם בענין קבלת הארץ, רש"י פי' מצד שלא נטלו חלק בארץ, והתוס' בי' מצד שאינם בברית ותורה, שהם הסיבות לזכות לירושת הארץ. אמנם בירושלמי סברו שנשים חייבות מדאורייתא בבהמ"ז מן המקרא דואכלת ושבעת, דס"ל שיסוד חיובא דבהמ"ז הוא מצד קבלת ההנאה מן הארץ, שבזה אין לנשים שום חיסרון, ועל כן יש ללמוד מן הפסוק לחייב נשים בבהמ"ז.

והיינו דמייתינן הכא לסוגיית יצא מוציא, שיסוד הדין שמי שאכל הוא יברך, נובע מאותה סיבה של חיוב נשים בבהמ"ז, דהיינו מצד מה שהחיוב על ההנאה מתבואת הארץ, ולא על עצם קבלת הארץ.

הלכה ד

בענין טבילת בעלי קריין

בבבלי בסוגיין הקשו: למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה, והאמר ריב"ל מנין לבע"ק שאסור בד"ת דכתיב וכו'. ומבואר לכאורה בגמ' שאיסור בע"ק הוא דאורייתא מדרשא דריב"ל.

והיה מקום לדחות שזו אסמכתא בעלמא ולא היתה קו' הגמ' באמת מן הפסוק אלא משום שהוא דין ידוע ומוסכם ולא יתכן שר"י חלוק עליו, אך קשה מאוד לומר כן, שהרי הגמ' הקשתה ע"ז: 'וכי תימא ר"י לא דריש סמוכין, והא אפ' מאן דלא דריש סמוכין, בכל התורה במשנה תורה דריש', ואם הקושיא מצד שהוא דין ידוע, מה בכך שלא דריש ר"י סמוכין, הא לא יחלוק על דין מקובל זה.

אמנם לכאורה זה סותר מה שאמרו בהדיא בב"ק (פב.) דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, ומבואר דזה תקנת עזרא ולא דין דאורייתא.

וקשה בתרתי, חדא מה שמפורש שהיא תקנת עזרא ואילו כאן מבואר שהוא דין דאורייתא. ועוד קשה שאם זו תקנה, מאי ס"ד דר"י לא ס"ל להאי תקנה, וכי יכול ר' יהודה לבטל תקנת עזרא, ואם יכול לבטלה משום דלא פשטה וכיו"ב, א"כ מה מקשו עליה ממימרא דריב"ל שאינה אלא אסמכתא לתקנתו של עזרא, והלא יכול הוא לבטלה.

והראשונים נדחקו דאכן זו אסמכתא בעלמא, כ"כ רש"י (כ: ד"ה כדאשכחן) דעל פרישה דסיני סמך עזרא לתקן טבילה לבע"ק, וכ"כ תוס' בב"ק, וצ"ע מכל הסוגיא כאמור.

והרשב"א כתב דמתחילה סברה הגמ' שהוא דין דאורייתא, ובמסקנא חזרה בה. ודברי קדשו תמוהים היכן מצינו בגמ' זכר לחזרה מהא דהוה דאורייתא.

עוד הנה בברייתא הובאה דעת ריב"ב שאין ד"ת מקבלים טומאה, ולכך מתיר הוא לבע"ק בד"ת, וצ"ע איך מבטל ריב"ב תקנת עזרא. ואף מזה משמע דמאן דאית ליה טבילה לבעל קרי אין זה מתקנה אלא מדאורייתא, ועל כן היה יכול ריב"ב לחלוק על דין זה, וכמו כל דין של תורה שבזה יכול אף ב"ד קטן לחלוק על ב"ד גדול בדין, כמש"כ הרמב"ם בריש הלכות ממרים, ומזה קשה עוד על דעת הרשב"א, דבזה מבואר שאף למסקנא ס"ל דטבילת בעלי קריין דין דאורייתא הוא.

והראשונים [הרמב"ם ועוד] כתבו דתקנה זו לא פשטה ברוב ישראל ולא היה כוח ברוב הציבור לעמוד בה ולכך בטלה, וזה פלא גדול שלא נזכר מזה בגמ', אלא בגמ' מבואר שיסוד ההיתר הוא מצד מה שאין ד"ת מקבלים טומאה, ומינה נשמע שטבילת בע"ק היא דאורייתא, ועל כן היה יכול ריב"ב לחלוק על דין זה ולבטלו.

ואכן המאירי הביא בשם י"א, שאין זה תקנת עזרא אלא דין דאורייתא, ומ"ש 'עזרא התקין טבילה לבע"ק', היינו דרש והתקין, ועל כן יכול היה ריב"ב לחלוק ע"ז, ולכאורה סימוכין גדולים יש לדרך זו וכמשנ"ת.

אולם גם בדרך זו קשה, חדא שהלשון 'עזרא תיקן' קשה היא מאוד לדרך זו. ועוד שאם נאמר כך, א"כ דין דאורייתא הוא לטבול בע"ק קודם ת"ת, ומדאורייתא הלא ודאי אין חילוק בין בע"ק בריא לחולה, וא"כ איך הקילו רבנן לבע"ק חולה לטבול בט' קבין, וכי עקרו דבר מן התורה מפני צער החולה.

עוד קשה לפ"ז מה החילוק בין מרגיל לראה לאונסו, ובין ראה ע"י אשה לראה ע"י דבר אחר, שבסיני אין נראה שהיו כל אלו החילוקים, ואם דאורייתא הוא ומסיני נלמד, א"כ היה דינם ראוי להיות שווה.

עוד קשה שבירושלמי הוזכרו כמה טעמים בטעם תקנה זו, משום תלמוד ומשום שלא יהיו ישראל כתרנגולים [ואולם היה אפשר לומר שהבבלי חלוק בזה, וס"ל דהוא דין דאורייתא ולא משום טעמים אלו נגעו בה].

כללו של דבר, מחד גיסא מכל מהלך הדברים נראה שהדין הוא דאורייתא, הן ממקור הדין, והן ממחלוקתו של ריב"ב, ומאידך אמרו שהיא תקנת עזרא, וגם פרטי הדינים אינם מתיישבים אלא לפ"ז.

ונראה להעמיד צורת הסוגיא כך.

זאת למדנו מסיני שצריך תלמוד תורה להיות באימה וביראה ברתת ובזיע, וזה דין גמור מדאורייתא, ועוד למדנו מסיני שבע"ק הוא במצב של סתירה לאימה ויראה, שעל כן לא היתה יכולה תורה להינתן לבע"ק.

אמנם לא למדנו משם שבע"ק צריך טבילה לכל תלמוד תורה, ולא למדנו אלא שבע"ק הוא במצב מרוחק מאימה ויראה ואינו ראוי לת"ת, ומדאורייתא אין שיעור לריחוק שמחוייב בע"ק להתרחק מד"ת, וכל איניש לפום מאי דמשער בליביה יתרחק מד"ת, עד שתתחונן דעתו עליו, ויוכל לשוב ללמוד באימה וביראה.

ועזרא תיקן ע"פ הדאורייתא ששיעור הריחוק שיש לבע"ק להתרחק מד"ת הוא עד שיטבול, והכי דייק לישנא שתיקן טבילה לבע"ק, ולא אמרו שתיקן להם איסור בד"ת, והיינו שיסוד איסור בע"ק בד"ת הוא מדאורייתא אלא שהוא העמיד את השיעור בזה עד הטבילה.

ועומק הדבר שחייב עזרא שיעשה אדם בעצמו מעשה נקיון ממצב הקרי, שזה נותן בנפשו יחס למצב הקרי כמצב של לכלוך שהוא מתנקה ממנו, וזה ירחיק מנפשו את מצב הקרי והקלות ראש, ויקרב דעתו לאימה ויראה הראויה לת"ת.

ועל כן תקנו ב"ד שלאחר עזרא לבע"ק חולה רחיצה בט' קבין, שגם זה היא פעולת רחיצה ונקיון שמעמידה את מצב הקרי כמצב שאדם מתרחק ממנו, וממילא הוא מעביר את נפשו ממצב זה של קלות ראש למצב של כובד ראש ואימה ויראה.

והנה ריב"ב דרש מהכתוב 'הלא כל דברי כאש', שאין ד"ת מקבלים טומאה, ויסוד דרשתו שאין הטומאה סתירה לת"ת ולמצב של אימה ויראה שנצרך לת"ת, שבכח קדושת אש התורה לשרוף ולבטל כל צד של קלות ראש מן הנפש, ועל כן חלק הוא על יסוד הדין דאורייתא שבע"ק אסור בד"ת, ומכח זה ביטל תקנת עזרא, שכל תקנתו של עזרא מיוסדת על הדין דאורייתא הקדום שבע"ק נדרש לאיזה ריחוק מד"ת, והגדיר עזרא ריחוק זה בחיוב טבילה, אך כיון שריב"ב חלוק בעיקר הדין, וסובר

שמה"ת אין בע"ק נדרש לשום ריחוק מד"ת, שאין ד"ת מקבלין טומאה, א"כ נפל היסוד נפל הבנין, ויכול הוא גם לבטל תקנת עזרא.

ויש להתבונן מפני מה נאסרה גם תפילה לבעלי קריין, הלא אינה בכלל דברי תורה, ואין מקור מסיני לאוסרה. ונראה שאחרי שתקנו והעמידו את גדר הריחוק של בע"ק מד"ת כריחוק המצריך טבילה, הרי ניתן כאן גדר של טומאה לד"ת, ומכיון שכך הרי אין ראוי למי שהוא טמא לד"ת להזכיר את ה' בתפילה, אך אין יסוד ענין בע"ק איסור לתפילה אלא לד"ת.

ובזה יש לפרש איך פליג ריב"ב גם על תקנת תפילה, מפני שגם היא מיוסדת על תקנת טבילה לד"ת, שכיון שתיקן עזרא לד"ת, תקנו גם איסור לתפילה. אמנם יש ראשונים דס"ל שלא פליג ריב"ב על תקנת תפילה, ולדבריהם נראה שתקנת תפילה היא תקנה נפרדת, שמאחר והעמיד עזרא את בע"ק כטמא לד"ת תקנו שאסור לטמא זה להתפלל, ואע"ג דפליג ריב"ב על יסוד התקנה וסובר שאין ד"ת מקבלין טומאה ואין לטמא איסור בד"ת, אינו חולק על כך שבע"ק הוא טמא, ועל כן לתפילה שאין שייך שם טעם שאין ד"ת מקבלין טומאה, אף הוא מודה לאסור בע"ק.

והנה הרמב"ם כתב שתקנת תפילה לא עזרא תיקנה אלא ב"ד שלאחריו, ולא נמצא לזה מקור, ואמנם בירושלמי שבת אמרו שהלכות בעלי קריין הם מי"ח דבר, וא"כ היה מקום לפרש שזהו מקורו של הרמב"ם, שזה מה שהוסיפו בי"ח דבר על עזרא לאסור בע"ק גם בתפילה. אך א"א לומר כן, דבירושלמי שם מבואר שבי"ח דבר אסרוהו לד"ת, וע"כ צ"ל בירושלמי שהתקנה שנוספה בי"ח דבר היא לאסור גם בע"ק לאנסו בד"ת, כמו שאמרו בבבלי שבע"ק לאנסו היא תקנת ב"ד שלאחר עזרא, ודברי הרמב"ם צ"ע.

ובדרך אפשר יש ליישב, שכל עוד לא תקנו טבילה אלא למרגיל לא היה זה גדר של טומאה, שהלא מצד ענין הטומאה אין הבדל בין מרגיל לראה לאנסו, ועל כן עדיין לא נאסר בתפילה, אבל משתקנו איסור בד"ת אף למי שראה לאנסו, אזי נעשה גדר האיסור לגדר טומאה, ואז אסרו גם בתפילה.

ופרפרת נאה ע"פ האמור איתא בבני יששכר, שרש"י לעיל (יח:) ביאר הא דבניהו בן יהוידע תבר גזיזא דברדא וירד וטבל, שלצורך ד"ת היה, שבע"ק אסור בד"ת, ויש להקשות מ"ט לא פירש שטבל לתפילה, ובי' בהקדם מה שהקשו תוס' על רש"י, שהרי עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, ואותה שעה אכתי לא נתקנה טבילת עזרא, ויש ליישב שמקור תקנת עזרא היא מסיני, וכמשנ"ת שיסוד הדין הוא דאורייתא, ועזרא רק קבע השיעור בטבילה, ובניהו בן יהוידע שיער כן מדנפשיה, ועל כן טבל לקריו, משא"כ האיסור לתפילה שאיננו רק תולדה מתקנת עזרא, זה לא היה שייך לנהוג קודם התקנה כלל.

פרק חמישי

ההכנה לעמוד בתפילה

מצינו שלושה מאמרים העוסקים בענין ההכנה וההזמנה לתפילה, המורים מהם הדברים שראוי לעסוק בהם קודם התפילה ומהם הדברים שאין ראוי לעסוק בהם קודם התפילה. ויש לעמוד על עניינם וטעמם.

במשנה שנינו 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש'. בברייתא כפי שהיא בירושלמי ובתוספתא נאמר 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה או מתוך דבר נחמה', וכן היא גי' רבינו יונה בבבלי, וכן הגיה גם הגר"א.

ויש עוד הלכה שאין עומדים להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה.

והנה לגבי הלכה זו שאין עומדים להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, היה מקום לבאר שאין זו הלכה חיובית לעמוד מתוך דבר הלכה, אלא לשלול שלא לעמוד מתוך דין ומתוך הלכה שאינה פסוקה אלא מתוך הלכה פסוקה, כלומר שהעומד מתוך הלכה יעמוד מתוך הלכה פסוקה ולא מתוך הלכה שאינה פסוקה.

וכך היה נראה כפי הגירסא שלפנינו שדין זה הובא בברייתא בדרך זו: 'לא יעמוד אדם בתפילה לא מתוך דין ולא מתוך הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה', ובפשטות ניתן לפרש שכל כוונת הברייתא לשלול שלא לעמוד מתוך הלכה שאינה פסוקה. אבל הרי"ף ורבינו יונתן כמו שמביאם רבינו יונה גרסו דין זה גם בברייתא שמדברת על עיקר סדר העמידה בתפילה: 'לא יעמוד להתפלל לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק וכו' אלא מתוך דבר הלכה'. ומבואר לגירסתם שהעמידה מתוך דבר הלכה היא צורת העמידה הראויה בתפילה, ויש כאן הלכה חיובית לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ולא רק הלכה שלילית שלא לעמוד מתוך דין שאינו חתוך. אלא שכיון שאמרו שיש לעמוד מתוך דברי תורה, ביארו שהיינו דווקא דברי תורה חתוכין ולא שאינן חתוכין שלא תיטרד מחשבתו.

וכן מבואר בהדיא גם בדברי הרמב"ם (פ"ד מתפילה הט"ו) שכתב: וכן אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך מריבה ולא מתוך כעס אלא מתוך דברי תורה. ואח"כ כתב: ולא מתוך דין והלכה אע"פ שהם דברי תורה כדי שלא יהא ליבו טרוד בהלכה אלא מתוך דברי תורה שאין בה עיון כגון הלכות פסוקות. הרי להדיא שהם שני הלכות, האחת לעמוד בתפילה מתוך דברי

תורה, והשנית שלא לעמוד בתפילה מתוך הלכה שאינה פסוקה. ונראה שגרס כגי' הרי"ף ורבינו יונתן שהביא רבינו יונה.

גם מן המנהג שהזכיר הרמב"ם בסדר התפילות שכתב שנהגו העם לומר קודם התפילה את ההלכה הפסוקה שהובאה בגמ' כדוגמא 'בנות ישראל החמירו על עצמן' כו' משמע שהוא דין חיובי לעמוד מתוך הלכה פסוקה, ולא רק דין שלא לעמוד מתוך פלפול.

ובאמת שיסוד דין זה אף שאינו מבואר בברייתא כאן, התבאר בירושלמי בפ"ק שיש לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ומבואר שהוא ענין חיובי לעמוד מתוך דברי תורה.

ונראה ששלושת אלו הדברים שאמרו שיש לעמוד לתפילה מתוכם, הם כנגד הדברים ששללו שלא לעמוד מתוכם, וזהו שאמרו 'אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים', שהנה שחוק וקלות ראש הם היפך הכובד ראש שיש לעמוד מתוכו, העצבות ועצלות הם היפך השמחה של מצוה שיש לעמוד מתוכה, והשיחה ודברים בטלים הם היפך העמידה מתוך דברי תורה.

וענינו של דבר הוא, שכובד ראש ושמחה של מצוה, הם מעיקרי צורת התפילה, שהתפילה צריכה להיות מחד גיסא במורא ובהכנעה בבחינת דע לפני מי אתה עומד, ומאידך היא צריכה להיות מלאה בתקוה מתוך הכרת טובו של הקב"ה ורצונו להיטיב, שעל סמך זה האדם ניגש להתפלל, ועל כן לפני שעומד בתפילה יש להכין את ליבו בשני אלו הענינים, ההכנעה והשמחה בידיעת טובו.

וידוע מש"כ רח"ו: שמעתי ממורי שהפסד נפלא אדם ממשיך על תפילתו, כשהוא מתפלל בעיצבון.

ובדומה לזה פירש רבינו יונה בשני דרכים את ענין סמיכת גאולה לתפילה שהוא ג"כ הכנה לתפילה, בדרך אחת פירש שמתוך ידיעת הגאולה הוא משתעבד לקב"ה, ובדרך השנית פירש שמתוך ידיעת הגאולה הוא מתמלא ביטחון בה', הרי ששני אלו הדברים: היראה וההכנעה, הביטחון והשמחה, הם שני הדברים שעומדים ביסוד ושורש התפילה.

וענין העמידה מתוך דברי תורה, נראה לפרש, שהעוסק בדברים בטלים ובא מתוך עסק זה להתפלל, הרי הוא עושה את תפילתו כדיבור בעלמא, כאותו עסק של דברים בטלים שהיו עסוק בהם קודם, וכחברותא כלפי שמיא ח"ו. אבל הבא להתפלל מתוך דברי תורה, אזי הוא בא להתפלל מתוך עולמו של הקב"ה, שנכנס אליו על ידי הדברי תורה. ועוד, שעסק התורה מביא את האדם גם למצב של כובד ראש והכנעה לפני

הקב"ה, וגם למצב של ידיעת ה' וטובו, שמתוך כך יכול להתפלל בשמחה וביטחון וכמו שנתבאר, וכלל הדבר שהתורה מכניסה את האדם לעולמו של הקב"ה, ומתוך כך ראוי הוא לבוא להתפלל.

והנה בירושלמי מצאנו כמה אמוראים שהיו אומרים הלכות מסוימות לפני עמידתם להתפלל, ובודאי לא בחינם בחרו באותם הלכות. ונראה לפרש שאותם הלכות מעוררות את הלב לעניני התפילה אם מצד ענין הכובד ראש שבתפילה, אם מצד השמחה שבתפילה. ונבארם אחד לאחד.

ר' ירמיה אמר לפני תפילתו העוסק בצרכי ציבור כעוסק בדברי תורה, והיינו שהוא פטור מתפילה כשהוא עוסק בצרכי ציבור כשם שהעוסק בת"ת פטור מתפילה. [כן מוכרח לפי גי' הראבי"ה שגרס: כגון מאי הלכה פסוקה, ר' ירמיה אמר העוסק וכו' וקאי ומצלי. וכן נראה לפרש לפי גירסתינו, וכן נראה מדברי הרמב"ם שהביא הלכה זו בהלכות הפטור מתפילה ולא בהלכות העמידה בתפילה. ואין לפרש כוונת רבי ירמיה שהעוסק בצרכי ציבור יכול לעמוד מתוכם בתפילה כאילו עסק בדברי תורה, שאף אם צרכי ציבור חשובים, ודאי הם טורדים את הלב טובא, ולא עדיפי מהלכה שאינה פסוקה].

ונראה שענין התפילה הוא בקשה על צרכי ישראל, וכמ"ש הגר"א שהתפילה בלשון רבים נתקנה מפני שהיא בקשה על כלל ישראל, והיא עסק בצרכי ציבור, ובא ר' ירמיה לרומם את מעלת התפילה וכמה היא יקרה לפני ה' שהעוסק בה הוא כעוסק בצרכי ציבור שחשוב כמו העוסק בתורה.

רב הונא אמר הרואה טיפה כעין החרדל יושבת ומשמרת עליו שבעה נקיים, שזהו דקדוק הטהרה שנהגו בנות ישראל לפני טהרתם לבעליהן, שאפילו בטיפה כחרדל החמירו לישב עליה שבעה נקיים, ועאכ"ו שיש לנו לדקדק ולהיטהר לפני שאנו באים לעמוד להתחבר בתפילה לפני א-להינו, להיות טהורים מכל טומאה ופגם.

וכן בר קפרא שאמר י"א יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, יש לפרש עד"ז שהוא עסק בטהרת אשה לבעלה, ובאופן הגישה הנכונה להתקרב לה'.

זעירא בר חיננא אמר המקיז דם בבהמת קדשים מעל, כלו' שאפילו דם הבהמה שהוא משכן הנפש הבהמית, מתקדש בהיותו עומד ליזרק לגבוה, והתפילה אף היא תפילה על הדם כמו שאמרו לא תאכלו קודם שתתפללו על דימכם, והוא החלק הנמוך שבאדם, משכן הנפש הבהמית שלו, וכמו שאמרו בריש כל מרעין אנא דם, וכשהאדם מקריב את עצמו לגבוה בתפילה, שהיא כקרבן, הרי דמו כאילו נזרק על המזבח, ומתקדש גם דמו ומתקדשת נפשו הבהמית.

ור' הושעיא אמר מרבה אדם דגן בתבן, ומערים עליו לפוטרו מן המעשר, ובבבלי מבואר שזה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, והענין כמבואר בתנא דבי אליהו שלא ברא הקב"ה בהמה חיה ועוף אלא כדי שבעת שבני אדם חוטאים ואינם ראויים שיזון אותם הקב"ה, הקב"ה אומר הרי אני זן אותם כשאר בהמה חיה ועוף, וזה מתבטא בהלכה זו, שכשהדגן מעורב בתבן כולו נידון כמאכל בהמה ופטור מן המעשר, דהיינו שהוא פטור מן החובות שהאדם חייב כלפי השפע שה' משפיע עליו, וכך גם כשבני אדם אינם ראויים לשפע הא-להי כבני אדם, הם מקבלים אותו עם השפעת מאכל הבהמה, שאז הם פטורים כביכול מלזכות לקבל אותו תמורת מעשיהם.

וזה אמר כהקדמה לתפילה, שאף אם אין אנו ראויים לקבל בתורת אדם נקבל בתורת בהמה, וכמו שאמר ר' יונתן בן עמרם לרבי (ב"ב ח.) פרנסני ככלב וכעורב.

ואבדן ששאל לרבי, כמה מעלות לקודש, הוא ג"כ כמה הקודש חמור, וכמה ריחוק מן הטומאה צריך בגשת אל הקודש, וזה הקדמה לתפילה כאומר כמה יש לנו להטהר בגשתנו אליה.

כללו של דבר שהאמוראים בחרו לעמוד לתפילה מתוך הלכות שיש בהם צד של עמידה מתוך כובד ראש, או עמידה מתוך שמחה וביטחון.

ולענין מעשה, אם יש לעמוד לתפילה מתוך כובד ראש, מתוך שמחה או מתוך דברי תורה, הנה אמרו בגמ' שרבנן עבדי כמתני' לעמוד מתוך כובד ראש, ורב אשי עביד כברייתא, דהיינו לפי גירסתנו מתוך שמחה של מצוה, ולפי גירסת הרי"ף מתוך דברי תורה. ונראה שהכל לפי מה שהוא אדם ולפי איזה מצב בו הוא נמצא ואיזה הרגשה הוא צריך לחזק בקרבו, שיראה לעמוד לתפילה מתוך מה שיעוררנו לזה.

וממה שנהגו האמוראים לעמוד מתוך דברי תורה, נראה שתלמיד חכם שהוא עוסק בדברי תורה ופוסק מתוכם להתפלל, מוטב לו שלא יפסוק מתלמודו לעסוק בענינים אחרים של כובד ראש או שמחה, שכך לא תהא תפילתו קשורה לתורתו, ומתוך שההתנתקות מן התורה לענינים אחרים תקשה עליו, יהא ליבו עדיין עסוק בתורתו, אלא עליו לעמוד מתוך הלכה פסוקה מתלמודו שכך תתקשר התפילה לתורתו, וכך יקל עליו לעמוד בתפילה.

ונסיים בדברי מהר"ם די לונזאנו שכתב שאע"פ שמי שאינו מכוון בתפילתו יש ללמד עליו זכות, וכמו שאמרו בגמ' (עירובין סה.) שיש לפטור את העולם כולו מדין תפילה משום שנאמר ושכורת ולא מיין, מכל מקום מן הדין של אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ומחובת ההכנה לתפילה בסדריה האמורים, אין שום לימוד זכות ליפטר, ומי שלא עשה כן, אין לו במה יתלה.

הלכה ב

בענין הזכרת גבורות גשמים וההוספות בעשרת ימי תשובה

בסוגיין דנו לגבי הזכרת גבורות גשמים בתחיית המתים בימות הגשמים, וידועה החקירה בגדר דין זה אם הוא תוספת הזכרה מחויבת בתפילה, או שזהו מטבע הברכה לימות הגשמים, והנ"מ בזה, במי שלא הזכיר גבורות גשמים בשחרית של יו"ט ראשון של פסח, אם צריך להשלים תפילה זו ולהתפלל מנחה שתים, שאם הוא דין הזכרה כיון שעתה לא ישלים הזכרה זו למה יחזור, ואם זהו מטבע ברכה הראוי לימות הגשמים, הרי הוא כאילו שינה ממטבע התפילה וכמי שלא נתפלל כלל.

וכעין זה דנו התוס' במי שלא אמר יעלה ויבוא במנחה ולערב כבר אין אומרים יעלה ויבוא אם יתפלל ערבית שנים, ונחלקו בזה בעלי התוס' בריש תפילת השחר. ומטו משמיה דהגר"ח מבריסק, דהזכרת גבורות גשמים היא ודאי מטבע התפילה לימות הגשמים ואם לא אמרו הרי הוא כמי שלא התפלל.

אולם לכאורה מסוגית הירושלמי יש להוכיח בב' הוכחות לא כך. האחת, שאמרו בירושלמי שכשם שמי שלא שאל גשמים בברכת השנים אומרה בשומע תפילה, כך מי שלא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אומרה בשומע תפילה, ואם היה זה ענין של מטבע תפילה ודאי אין מקום להשלימו שלא במקומו. ואמנם הראשונים הסכימו בדעת הבבלי שאין מועלת השלמה להזכרת גשמים בשומע תפילה, אבל אין זה מוכרח שהבבלי חולק בכל גדר ההזכרה, אלא שס"ל שאין מקום להשלים הזכרה בברכת שומע תפילה שהיא ברכת שאילת צרכים, ואף אם זה דין הזכרה זה דין הזכרת שבח ולא שאילת צרכים.

עוד יש להוכיח כן ממה שאמרו בירושלמי, וגם כך נפסק להלכה, שאם אמר מוריד הטל במקום מוריד הגשם יצא בדיעבד יד"ח הזכרת גבורות גשמים. ואם היה זה ענין של מטבע הלא בודאי המטבע שתוקן אינו מטבע הזכרת טל אלא מטבע הזכרת גשם, ואיך יצא יד"ח מטבע זו בהזכרת טל, אלא ודאי הוא דין הזכרה, ודין זה יכול הוא לצאת אף בהזכרת טל.

ונראה לבאר עומק הנידון, אם הזכרת גבורות גשמים היא מטבע הברכה או חובת הזכרה, ויבואר בזה ג"כ איך מועלת הזכרת טל במקום הזכרת גשם, והוא שיש שני טעמים לבאר מה שתקנו חכמים להזכיר גשם בימות הגשמים, האחד הוא שכיון שבימים אלו מתגלה שבחו של הקב"ה בזה שהוא מוריד גשם, צריך להזכיר זאת לפניו ואי אפשר להתעלם משבח זה. והשני הוא שכיון שבימים אלו צריכים הבריות

לגשם מזכירין שבח של הורדת גשמים לריצוי על ענין הגשם ולעורר מידה זו של משיב הרוח ומוריד הגשם.

ואם נאמר שהיא הזכרה בשל השבח המיוחד המתגלה בימים אלו הרי שזה עצם מטבע התפילה, שעצם מטבע גבורות ה' שצריך לומר בימים אלו כולל את היותו מוריד הגשם, אבל אם זו הזכרה לרצות על הגשמים, הרי שאין זה מוכרח מצד עצם סידור שבחי ה', אלא שהוא דין להזכיר ענין הגשמים כדי לעורר ולרצות עליהם.

ולפי האמור, אם נאמר שהוא דין לרצות על הגשמים, הרי שעיקר אמירת שבח זה אינה תיאור גבורות ה', אלא אמירה שבאה להדגיש כמה אנו תלויים ברחמי ה' ובהשפעתו. ולפ"ז מובן איך מועלת בדיעבד הזכרת טל במקום הזכרת גשם, שאמנם צורת ההזכרה שנתקנה היא על הדבר המתחדש בימות הגשמים שהוא הגשם, ואת הטל לא חייבו חכמים להזכיר כיון שאינו נפסק, מכל מקום מכיון שהאדם תלוי בטל כפי שהוא תלוי בגשם, נמצא שהזכרת הטל גם היא מבטאת איך כל שפע החיים תלוי בה', והרי זה מעין התקנה להזכיר שהוא תלוי בהשפעת ה'.

ולפי הבנה זו יש לפרש את ענין ההזכרות שבעשרת ימי תשובה[1].

שהנה מזמן הגאונים תקנו להוסיף בעשרת ימי תשובה ארבע הוספות בשתי ברכות ראשונות ובשתי ברכות אחרונות והם זכרינו לחיים ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים.

ויש להבין על שום מה נתקנו הוספות אלו, ומפני מה נסדרו באלו הברכות, ועוד יש להבין שיש שיטות ראשונים שמי שלא אמר הזכרות אלו לא יצא יד"ח, וצ"ב מה הסברא בזה.

ונראה כלל הענין, שבזמן שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני אדון כל הארץ, והאדם כעת נמצא במצב שחייו אינם בטוחים, הוא אינו יכול להתעלם מן הצורך לבקש על חייו, ולהתחיל לשבח ולרומם על דרגות גבוהות יותר בקשר בינו לבין ה'.

ויש לפרש את הדברים לפי סדר כל ברכה וברכה.

בברכה ראשונה אומרים בכל יום: 'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן'. וזה באמת תוארי המלך המתאימים בעת שמציאות האדם היא מציאות קבועה עומדת, אבל כאשר מציאות האדם מוטלת בספק והוא בא לקבל את חייו מן המלך צריך להזכיר את כל הסדר הזה ביחס לעצם החיים.

---

1. השיעור נמסר סמוך ונראה לראש השנה.

ולכן אומרים בברכה זו 'זכרינו לחיים' כנגד 'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם', שבכל השנה אנו מזכירים את הזכרון ביחס לגאולה, שזכר חסדי האבות מביא לגאולה, אבל עתה אנו מזכירים את הזכרון ביחס לעצם החיים. וכנגד 'מלך עוזר ומושיע ומגן' אנו אומרים 'מלך חפץ בחיים', שעתה אין אנו צריכים מן המלך רק ישועה ועזרה אלא את עצם החיים. וכנגד 'ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה' אומרים 'וכתבנו בספר החיים למענך א-להים חיים', שעתה אנו מבקשים למען שמו לא רק את הגאולה אלא את החיים עצמם.

וכל זה משום שכשהאדם עומד לפני ה' כשספרי חיים וספרי מתים פתוחים, אינו יכול להתעלם מכך ולהזכיר שבח של גאולה, אלא צריך לתלות את עצמו ואת כל חייו בהנהגת ה'.

וכן בברכה שניה שמזכירים 'מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה', ובכל השנה אנו מזכירים גם את ענין המיתה שהיא חלק מן התהליך של תחיית המתים, והיא הכנה לתחיה המחודשת ומכוחה ה' מצמיח את הישועה, אבל עתה כשאנו עומדים ומבקשים חיים, אנו מזכירים שבחו של הקב"ה שהוא זוכר יצוריו לחיים ברחמים, ובכך אנו מעוררים רחמים שתבוא לנו הישועה בדרך החיים ולא חלילה דרך המוות.

בברכת מודים אנו אומרים 'וכל החיים יודוך סלה', אולם כשאנו במצב בו החיים אינם בטוחים, אין אנו אומרים וכל החיים בסתמא כביכול פשוט שאנו חיים ואנו מודים, אלא אנו מקדימים לבקש 'וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך' שנהיה מכלל החיים ואז ראוי לומר 'וכל החיים יודוך סלה'.

וכן בשים שלום שהיא בקשת השלום שאנו מבקשים בעת שנפטרים מאת פני המלך, בימים אלו שאנו צריכים חיים אין נכון לסיים את התפילה בבקשת שלום גרידא, אלא מוכרחים אנו לבקש את החיים עם השלום, ועל כן אנו מוסיפים 'בספר חיים ברכה ושלום וכו' נזכר ונכתב וכו' לחיים טובים ולשלום', להוסיף את בקשת החיים עם השלום.

נמצא שכלל כל ההוספות בימים אלו באים לבטא כיצד עינינו תלויות אליו לבקש ולקבל ממנו את החיים עצמם, ולהראות שאפילו החיים עצמם אינם בטוחים בידינו, אלא הכל ממנו בחסדו.

וכל זה סדרו הגאונים דומיא דהזכרת ובקשת הגשמים שתקנו חכמים בימות הגשמים שענינה גם היא כמו שנתבאר לתלות האדם את צרכיו וחייו בחסד ה'.

בתפילה אומרים 'אם כבנים אם כעבדים אם כבנים רחמינו כרחם אב על בנים וכעבדים עינינו לך תלויות עד שתחננו', ומבואר ברמח"ל ש'אם כבנים' הוא סוד הנשמות ו'אם כעבדים' הוא סוד הגוף, כלומר שבאמת שני הצדדים נכונים שאנו

כבנים מצד הנשמות וכעבדים מצד הגוף, והביאור הוא שהנשמה מצד עצמה קרובה לה' ורצונה הוא קרבת ה' ומגמתה היא המגמה העליונה של גילוי כבוד ה' בעולם, אבל הגוף רצונותיו הם נמוכים, ואינם שייכים למגמה הא-להית של תיקון עולם במלכות ש-די.

והרמח"ל מבאר שהגוף נתקן על ידי תליית העיניים, כלומר על ידי שהגוף מבין שגם צרכיו הפשוטים והנמוכים אינם תלויים בו אלא מידו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, זהו סדר תיקונו, וזהו מה שהעמידו לנו הגאונים בהוספות אלו לעורר את תליית העיניים לה'.

פרק שישי

הלכה א

בסוגיא דשלקות

בבבלי (לח:) דנו באריכות בדין שלקות מאי מברך עליהן, שנחלקו אמוראים אם מברך עליהן בורא פרי האדמה או שהכל. וגם בירושלמי בכאן דנו בזה באריכות.

והנה יש להוכיח הן בבבלי והן בירושלמי שאין הסברא לומר שיברכו עליו שהכל מצד שהשליקה מורידה את הירק ממעלתו ומיגרע גרע, שהרי אף בדברים שמשתבחין בבישול דנו שיברכו עליהן שהכל, ואפילו בדברים שאינם נאכלים כלל בלא בישול מבואר בגמ' שלמ"ד ששלקות שהכל מברכים עליהם שהכל.

וזה מוכח ממה שהוכיח אביי דשלקות בפה"א מצד שירקות דומיא דפת, מה פת דאישתני אף ירקות דאישתני, ואם איתא שהנידון בשלקות הוא דווקא בשלקות שנגרעו בשליקתן אין כאן ראיה כלל, די"ל ירקות דומיא דפת מה פת שנתשנית ולעלויא נשתנית, אף כל שנשתנה לעלויא מברכים עליו בפה"א, אבל נשתנה לגריעותא אין להוכיח מכאן, ומוכח שהנידון דשלקות הוא אף בנשתנה לעלויא.

עוד מוכח כן, ממה שהוכיחו דין שלקות שמברכים עליהן בפה"א, מתורמוס שמברכים עליו בפה"א [שהבבלי הביא שר' יוחנן הורה לברך עליו בפה"א, והירושלמי הוכיח כן ממנהגא דרבנן דרבריא לברך על תורמוס בפה"א], והרי תורמוס אינו נאכל כלל חי, ואינו נאכל אלא לאחר שליקה ארוכה, ואם הנידון בשלקות הוא מצד גירוען אין להוכיח זה כלל מתורמוס שהוא משתבח על ידי הבישול, אלא ע"כ שהנידון הוא מצד עצם השליקה ולא רק מצד גריעותה.

עוד מוכח כן ממה שהוכיחו בבבלי ששלקות בפה"א מהא דר' יוחנן בירך על זית מליח תחילה וסוף, והרי זית הוא מר וכמעט שאינו נאכל חי, ואעפ"כ מבואר שגם הוא כלול בנידון אם מברכים על שלקות בפה"א או שהכל.

ומאידך יש להוכיח שהנידון אם שלקות בפה"א אינו רק בשלקות שמשתבחים על ידי בישולם, אלא גם שלקות שנגרעים על ידי הבישול יש צד שיברכו עליהם בפה"א אפילו לאחר בישולם.

וזה מוכח ממה שהוכיחו בבבלי ובירושלמי ששלקות לאו במילתייהו קיימי ממה שאין יוצאין יד"ח מרור בירקות שלוקין. והנה ירקות שאדם יוצא בהן יד"ח בפסח אין דרכן בשליקה, ואם בזה הסברא פשוטה שאין מברכים עליהם בפה"א מה ראיה יש משם, אלא ע"כ גם ירקות שנגרעים על ידי הבישול הם בכלל הנידון אם שלקות בפה"א או שהכל. וכן כתב הנחל"ד, וביאר דלמ"ד שלקות בפה"א השליקה אינה חשובה שינוי כלל, כיון שאין כאן שינוי בצורה, ועל כן אפילו אם נגרע הפרי אין זה אלא כמו שנרקב קצת או נתיישן ואינו משובח כ"כ, שודאי לא נגרעת ברכתו עבור זה.

ונמצא שיש כאן בסוגיא שני צדדים הפוכים זה מזה, האחד ששליקה אינה שינוי כלל, ואפילו נגרעו הירקות בשליקתן מברכים עליהן בפה"א, והשני ששליקה היא שינוי עצום כל כך, שאפילו אם נשתנה הירק למעליותא, כיון שנשלק אינו כדין הירק מתחילתו ואין ברכתו בפה"א. ושני צדדים אלו הם הצדדים העיקריים בסוגיא.

ויש לעיין מה טעם לא דנו בסוגיא אם השינוי הוא למעליותא או לגריעותא, ואם דרך הפרי היא לשנותו שינוי זה של שליקה או לא, ולמה אין שינוי זה דשליקה דומה לשינוי דשחיקה ששם דנו בגמ' (לו.) ואמרו דתלוי אם אית ליה עלויא אחרינא או לית עלויא אחרינא. וכך גם בגרגלידי דליפתא אמרו (לט.) דאי פרמינהו פרימא זוטא מברכים עליהם בפה"א כיון שהדבר משביחם, ומפני מה בשלקות לא דנו כלל בזה. ולדעות המרכזיות בסוגיא הכל תלוי בנידון אחד בין אם נשתבחו ע"י הבישול בין אם נגרעו על ידו.

ונראה ביאור שורש הנידון בשלקות, שכיון שנשתנה הדבר על ידי האור, וזה שינוי שבא לו על ידי מעשה אדם שעשה בו פעולה חיצונית, יש כאן צד שאין זה הפרי אותו ברא הקב"ה, ואין שייך להודות ע"ז בורא פרי האדמה כיון שלא כך נברא, ואע"פ שהשביח בשינוי זה מכל מקום אין כאן פרי גרידא אלא פרי ואור, ולא זה מה שנברא.

ומכיון שזה הנידון, הרי הסברא לאידך גיסא אינה מצד מה שהירק משתבח על ידי השליקה שהרי לא זה היה החיסרון כלל, אלא החיסרון היה שיש כאן משהו חדש, ועל כרחך הסברא לומר שאין כאן חיסרון היא מצד ששליקה נידונית כשינוי

כלל, ומכיון שכך, גם באופן שנגרע על ידי הבישול, אין לברך ע"ז שהכל דהו"ל כאילו נגרע שלא על ידי שינוי.

והנה אע"פ שמכלל הסוגיא נראה שאין חילוק בין נגרע ע"י הבישול לבין נשתבח על ידו, רב חסדא אמר כל שתחילתו שהכל שלקו בפה"א, וכל שתחילתו בפה"א שלקו שהכל.

ודברי רב חסדא בפשוטם מתפרשים שכל שהוא נאכל כמות שהוא חי, אפילו אם אין זה עיקר דרך אכילתו, כיון שאוכלים אותו ומברכים עליו בפה"א כשהוא חי, אין מברכים עליו כשהוא מבושל אלא שהכל, ורק מה שאין דרך לאכלו חי, וכשהוא נאכל חי מברכים עליו שהכל, מברכים עליו כשהוא מבושל בפה"א.

וכן הוא בירושלמי בדברי ר' יוסי בר בון, שאמר ולא פליגין זית על ידי **שאין**[1] דרכו לאכול חי אע"פ שכבש בעינו הוא, ירק כיון ששלקו נשתנה. ומבואר דדווקא דבר שאין דרכו להאכל חי עדיין שמו עליו אע"פ שנכבש, אבל דבר שדרכו להאכל חי אע"פ שדרכו להאכל גם מבושל כיון שנשתנה לאו בעיניה הוא. וכן פירש הראב"ד [הובא ברשב"א] את דברי רב חסדא.

ויש להבין סברת רב חסדא שהרי כבר נתבאר שהנידון בשלקות אינו מצד מעלה וגירעון, וכו"ע מודו שאם היה כאן שינוי אע"פ שהוא שינוי למעליותא היה נחשב לדבר חדש ולא לפרי הראשון, וכל סברת המ"ד שאין ברכתו משתנית, משום ששינוי שאינו משנה את הצורה אינו שינוי כלל. וא"כ היאך רב חסדא חולק על שני המ"ד וסובר ששליקה היא שינוי שלא אכפ"ל בה אם היא שינוי למעליותא. שלכאורה היה נראה שאם הוא שינוי הוא שינוי בכל ענין, ואם אינו שינוי אינו שינוי בכל ענין, ומה הסברא ברב חסדא.

ועוד, שהרי לפי מה שנתבאר גם רב חסדא מודה שאפילו בשינוי למעליותא נחשבת השליקה לשינוי, וכל סברתו היא דווקא בדבר שלא היה נאכל חי דבזה ס"ל שאם שלקו איננו מאבד שמו, וצריך להבין סברתו.

ונראה סברת רב חסדא, והיא היא סברת ר' יוסי ברבי בון בירושלמי, שפרי שאינו נאכל חי, וכשהוא חי ברכתו שהכל, או עכ"פ שאין דרכו להאכל חי וכלשונו של ר' יוסי ברבי בון, כשהוא חי אין לו שם פרי, ועל כן מסתבר לומר שעיקר שמו הוא בהיותו מבושל, אבל כל ששם פרי עליו כשהוא חי ודאי הבישול עצמו מפקיע ממנו שם פרי אף לדעת רב חסדא, ואפילו נשתנה לעלויא.

---

1. ע"פ הרשב"א ומוכרח הוא.

אולם התוס' פירשו בדברי רב נחמן בר יצחק המפרש דברי ר' חסדא שכל שדרכו להאכל חי ומבושל מברכים עליו בפה"א בין חי בין מבושל, ורק דבר שהוא יותר טוב חי ממבושל והבישול הוא שינוי לגריעותא בו, עליו מברכים שהכל.

ויש לתמוה איך פירשו כן בדברי רב חסדא, הלא משמעות דבריו היא שרק במה שאין דרכו להאכל חי ומברכים עליו חי שהכל, אם נשלק מברכים בפה"א.

ואפשר לומר דמודו התוס' בדעת רב חסדא עצמו שאכן לדעתו כל שנאכל חי אם שלקו מברך עליו שהכל, אלא שהוקשה לתוס' דרב נחמן בר יצחק הוא שדחה בהמשך הסוגיא את דברי רבי בנימין בר יפת שאמר משמיה דר' יוחנן דשלקות מברכין עליהן שהכל, ותמה על עולא דקבע לשבשתיה כרבי בנימין, ומבואר שסבר רנב"י שגם ר' יוחנן סובר כרב ושמואל דשלקות בפה"א, וא"כ לדידיה ליכא למ"ד דשלקות שהכל. ומאידך הוא עצמו מפרש לדברי רב חסדא דכל שתחילתו בפה"א שלקו שהכל דמשכח"ל בתומי וכרתי, ולכאורה הרי רב חסדא בא לתרץ דברי רב ודברי רבי יוחנן באופן שאינם חולקים, ורנב"י הלא ס"ל דליכא סתירה ואין מי שסובר דשלקות שהכל, וא"כ מה לו לפרש היכא משכח"ל שלקו שהכל. ומזה הבינו התוס' שגם למסקנא דס"ל לרנב"י שלקות בורא פרי האדמה, סובר שיש מקרה ששלקות שהכל, והיינו היכא דהשליקה שינתה אותו לגירעון, והוא יותר טוב חי ממבושל.

ולפי דעת התוס' ששלקות שנגרעו בבישול מברכין עליהן שהכל, יש להקשות, שהלא כבר נתבאר דמ"ד שלקות שהכל לא אתי עלה משום הגירעון, אלא מצד שעצם הבישול הוא שינוי, ומ"ד בפה"א חלק עליו משום דסבר שאין כאן שינוי כלל, ואין הסברא מצד הגירעון שבבישול. וא"כ מה טעם לפשרה זו שכל שנגרע בבישולו נחשב שינוי, הלא מצד הגירעון לא היה מי שדן שיחשב שינוי.

ונראה לפרש דלעולם לא הגירעון עצמו הוא השינוי וסיבת הורדת הברכה, אלא שאם נגרע על ידי הבישול נחשב הבישול לשינוי ונחשב שנשתנית מציאותו על ידי הבישול, אבל כל שלא נגרע על ידי הבישול, הרי זה כאילו אין כאן שינוי, ולעולם עיקר הסברא מצד השינוי שע"י הבישול ולא שהגירעון עצמו נחשב לשינוי.

שם 'פת' בפחות מכזית

אמרו בירושלמי (פ"ו ה"א): עד כמה יברך - ר' חננא ור' מנא, חד אמר: עד כזית, וחרנא אמר: עד פחות מכזית, מאן דמר כזית - כיי דתנינן תמן 'וכולן פתיתין כזית', מאן דמר עד פחות מכזית - 'תני ר' ישמעאל: אפי' מחזירה לסולתה'.

מבואר כאן בירושלמי שפת פחותה מכזית יש בה חסרון חשיבות, שמחמת זה איכא למאן דאמר שאין מברכין עליה המוציא, וכמו שיבוארו דברי הירושלמי לקמן

אי"ה. וכן היא גם דעת רב יוסף בסוגיית הבבלי (ברכות לז, ב), דחביצא אי אית ביה פירורין כזית מברכין עליו המוציא ואי לא מברכין עליה בורא מ"מ.

ויש להבין טעם הדבר, מדוע בפת אם היא פחותה מכזית מאבדת את שמה, הלא כל שאר אוכלין אינם מאבדין את שמם וברכתם אף כשהם פחותים מכזית.

ונראה לבאר, שפת אין שמה וחשיבותה עומדים מתחילת ברייתה, אלא רק לאחר שהיא נשתנית למעליותא ועשאוה לאכילת פת. ועל כן רק כאשר היא עומדת לאכילה, ראויה היא להיקרא בשם 'פת', אבל כאשר היא פחותה מכזית ואינה עומדת עוד לאכילה, שהרי אכילה פחותה מכזית לאו אכילה היא, אין לה שם פת, שאין פת אלא הדבר העומד להיאכל כפת.

ויש להתבונן בסוגיות הבבלי והירושלמי, שלכאורה נחלקו בדין זה.

בבבלי, הביא רב יוסף ראיה לדין זה שמברכין המוציא על כזית, מהא דתניא גבי מנחות, נטלן לאכלן - מברך המוציא לחם מן הארץ, ותני עלה: וכולן פותתן כזית. והקשה לו אביי: אלא מעתה, לתנא דבי רבי ישמעאל דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן, הכי נמי דלא בעי ברוכי המוציא לחם מן הארץ? וכי תימא ה"נ וכו' זוהי סוגיית הבבלי.

והנה לפי הנראה בסוגיא לפי פרש"י שם אין הוכחת רב יוסף לענין ברכה על פחות מכזית ממה שאין פותתין את המנחות לפחות מכזית, אלא הוכיח ממה שפותתין את המנחות לכזית ואעפ"כ מברכין עליהן המוציא, הרי שמברכין המוציא על כזית, והוצרך לזה משום דס"ד שאפ' על כזית אין מברכין המוציא [ומסתבר שאם לא היה ראיה, היו אומרים עד כביצה כשיעור שביעה]. ורב ששת דס"ל דמברכין המוציא אף על פחות מכזית לא הוצרך לתרץ את ראיית רב יוסף ממנחות משום שכאמור אינה ראיה אלא לומר שמברכין על כזית המוציא, אך אינה ראיה שעל פחות מכזית אין מברכין המוציא. גם מבואר בגמ' שגם אליבא דר' ישמעאל שמחזיר את המנחות לסולתן ס"ל לרב יוסף שאין מברכין המוציא על פחות מכזית, וה"נ לרב יוסף אין מברכין המוציא על המנחות, וכדהקשה אביי וכי תימא ה"נ והגמ' תי' את קושייתו [לפי' תוס' שפ' ליקט מכולן כזית קאי על שאר המינים ולא על המנחות כדפרש"י כאן].

ומבואר בזה דהבבלי ס"ל שפתיתת המנחות אין בה שייכות לדין שם לחם, ועל כן יתכן שפותתן לכזית ואע"פ ששם לחם יש גם לפחות מכזית וכדס"ל לרב ששת, ומאידך יתכן שמחזירן לסולתן ואע"פ שמאבדים הם בכך שם לחם לענין ברכת המוציא וכדס"ל לרב יוסף אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל.

ולעומת זה בירושלמי מבואר דפלוגתא דאמוראי אי מברך המוציא על פחות מכזית היא היא פלוגתא דתנאי אי פותתן כזית או מחזירן לסולתן. ומבואר בזה דדין פתיתת המנחות צריך להיות באופן שלא יאבדו שם לחם, ועל כן למ"ד שפחות מכזית אין לו שם לחם אין פותתן אלא לכזיתים, ולמ"ד שאפ' בפחות מכזית אין מאבדין שם לחם מחזירן לסולתן.

ועולה לכאורה שיש כאן מח' בבלי וירושלמי אם דין פתיתת המנחות שייך לדין שם לחם או לא. ולפ"ז הרמב"ם פסק בזה כהבבלי, שהרי פסק כרב ששת שפחות מכזית יש לו שם לחם, ומאידך פסק לגבי מנחות שפותתן כזיתים.

אמנם כ"ז הוא רק אם נפרש בירושלמי שהנידון היה אם מברכין המוציא על פחות מכזית. ואכן יש ראשונים שפי' כך, ובכללם תור"י שירליאון וכן הביא גם תלמידו האו"ז בשמו.

ואלם יש מקום לפרש דברי הירושלמי באופ"א, וזה בהקדם כמה קושיות:

א) אי נימא שסוגיית הירושלמי כאן עוסקת בנידון אם מברכין על פחות מכזית המוציא, מהי שייכותה לסוגיא הקודמת שעסקו בהלכות בציעת הפת אימתי בוצעין, והסוגיא הבאה גם היא עוסקת בהלכות בציעת הפת ואיך נכנס נידון זה ביניהם.

ב) עוד יש להקשות, שיש נוסחאות בירושלמי שבמקום 'עד כמה יברך' [כ"ה בד' וילנא], גורסין 'עד כמה יפרוס' [כ"ה בד' ונציא], וכך הוא בכמה ראשונים [תורא"ש והראבי"ה ועוד]. והנה אם נגרוס עד כמה יפרוס משמע דמיירי בלחם גדול והוא פורס ממנו פחות מכזית, ולפ"ז איכא למ"ד דאפי' בבא מלחם גדול אין מברך המוציא על פחות מכזית, וזה תמוה מסברא, ובבבלי מפורש לדינא לא כך. [וגם אי נגרוס עד כמה יברך משמע בפשטות דמיירי אפ' בבא מלחם גדול].

עוד קשה שבהמשך הירושלמי אמרו כדבר פשוט שעל פחות מכזית מברך המוציא,: 'היתיבון והלא פחות מכזית שמברך עליו המוציא ואינו מברך לאחריו שלש ברכות', וקשה שהרי זה תלוי לכאורה בפלוגתא דאמוראי הכא.

ומכל זה היה נראה לבאר שלא מיירי הירושלמי הכא כלל בדין ברכה על פחות מכזית, דס"ל כדבר פשוט שעל פחות מכזית פת מברכין המוציא וכמו שמפורש בירושלמי בסמוך, ולא מיירי הירושלמי אלא בדין הבציעה, דאיכא למ"ד שיפרוס פרוסת המוציא לכה"פ כזית, ולאידך מ"ד אפ' פחות מכזית.

אלא שלכאורה קשה אם מברכין המוציא גם על פחות מכזית הרי שגם לפחות מכזית יש שם פת, וא"כ מהי המשמעות של כזית, ומדוע צריך לחד מ"ד לפרוס בשיעור כזית [וכן יש להבין טעמו של מאן דסבר שאין פותתין מנחות פחות מכזית].

וי"ל בזה, דזה ודאי שלכזית ישנה משמעות וחשיבות בענין פת, והיא שכזית כיון שהיא בת אכילה מצד עצמה יש לה שם פת מצד עצמה, אבל פחות מכזית שאינו בר אכילה מצ"ע, אין לו שם פת מצ"ע, והא דמברכין עליו המוציא, אין זה מצד שיש לו שם פת מצ"ע, אלא מצד מה שהוא שיירי פת (ועל דרך שאמרו בבלי גבי בא מלחם גדול). אלא דסבר הירושלמי שבבציעת הפת יש דין לכתחילה לברך על פת שהיא פת מצד עצמה, וכמו שיש דין לכתחילה לברך המוציא על פת שלימה, כמו"כ יש דין לברך על פת חשובה, והיינו על חתיכה שהיא פת מצד עצמה, ובדין זה נחלקו בירושלמי, אם גם לפחות מכזית יש שם פת מצ"ע, שאם יש לו שם פת מצ"ע אפשר לבצוע אף פחות מכזית ואם לאו לא.

והנה הירושלמי תלה נידון זה בפלוגתא דתנאי לגבי פתיתת מנחות, ולמה שביארנו יש לבאר גם שם שהדין הוא שצריך לפתות את המנחות באופן שישאר על הפתיתין שם פת מצד עצמן, ולת"ק אין שם פת לפתיתין מצד עצמן אא"כ יהיו כזית ולר' ישמעאל אף לפחות מכזית יש שם פת מצ"ע, מיהו לכו"ע אפשר דס"ל שמברכין המוציא על פחות מכזית פת, וזה לא משום שהיא פת, אלא משום דפירורי פת גם הם דין פת להם.

ולפי"ז י"ל דלעולם אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בדין פתיתת המנחות אם תלוי הוא בדין הברכה או לאו, די"ל שאף שאין מוכרח מדעת ת"ק דאמר פותתן כזית שפחות מכזית אין ברכתו המוציא, זהו משום שאפשר שברכתו המוציא מדין פירורי פת, אך הא מוכח שפיר מת"ק שאין לפחות מכזית שם פת מצ"ע ועל כן לגבי דין הבציעה אין לפרוס פרוסה פחותה מכזית.

[אמנם רב יוסף דס"ל דפחות מכזית אין לו שם פת ואין מברכין עליו המוציא, אי משום דס"ל שאין לו שם פת כלל, אי משום דס"ל דאין מברכין ברכת הפת על פירורי פת, יפרש דר' ישמעאל נמי מודה לזה אלא דס"ל לר' ישמעאל שאין בפתיתה דין שיהא לפתיתין שם פת. אמנם לדידן דקי"ל דלא כרב יוסף אלא דפחות מכזית יש לו לכה"פ שם פירורי פת, ומברכין עליו המוציא, אפש"ל דפלוגתת ר' ישמעאל ורבנן היא בפלוגתא דאמוראי הנ"ל כמו שאמרו בירושלמי, דלכו"ע בעינן שאחר הפתיתה יהיה לפתיתין שם פת מצ"ע, ונחלקו אם לפחות מכזית יש שם פת מצ"ע או שאין ברכתו המוציא אלא מצד מה שהוא פירורי פת].

ופסק הרמב"ם מתיישב בזה אף לפי הירושלמי, שלא מיירי הירושלמי כלל מדין ברכה על פחות מכזית, אלא בדין בציעה שאין בוצעין אלא על כזית שיש לו שם מצ"ע, ובזה קיי"ל כהאי מ"ד כיון דרבנן דמנחות קיימי כוותיה.

ע"פ בי' זה בירושלמי, יובן הדין שכתבו הפוסקים שלא יפסיק אחר ברכת המוציא עד שיגמור לאכול שיעור כזית, ולכאורה הרי מברכין אף על פחות מכזית ומפני מה צריך לאכול כזית דווקא, ולהאמור יש לבאר, דחשיבות הברכה היא שתחול על פת שיש לה שם פת מצ"ע, וכשם שבוצעין על כזית דווקא כממ"ש בירושלמי כאן, כן צריך לאכול כזית סמוך לברכה כדי שתתייחס הברכה על פת שלימה מצ"ע דהיינו כזית.

ויש להאריך עוד בסוגיא זו, אם יש שם פת על פירורים וחביצא בשיטת הבבלי, שיש בזה נפק"מ לכמה הלכות כגון לענין קביעות סעודה על חביצא וכדו', ויתבאר בע"ה בחלק הביאורים על סדר המסכת.

הלכה ב

דין המברך בפ"א או בפ"ע על הפת ועל היין

בבבלי (מז:) נחלקו רב הונא ור' יוחנן אם המברך שהכל על הפת ועל היין יצא ידי חובתו, דלרב הונא על הפת ועל היין לא יצא, ולר' יוחנן אפ' על הפת ועל היין יצא ידי חובתו.

וסברה הגמ' לתלות מחלוקת זו במחלוקת ר"מ ור' יוסי במשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אם יצא ידי חובתו או לא, שרב הונא סבר כר' יוסי שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא, ור' יוחנן כר"מ שהמשנה ממטבע יצא. ודחתה הגמ' דלא דמי, שרב הונא מצי למיסבר אפ' כר"מ, דעד כאן לא קאמר ר"מ אלא היכא דקא מדכר שמא דפת, אבל היכא דלא קמדכר שמא דפת לא יצא, ור' יוחנן מצי למיסבר אפ' כר' יוסי, דעד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא כשמברך שלא בנוסח שתקנו חכמים, אבל המברך שהכל שהוא נוסח שתקנו חכמים יצא.

והנה ההו"א בגמ' תמוהה, איך יתכן לומר דלרב הונא הא דאין יוצאין יד"ח בשהכל על פת ויין, הוא משום שהוא משנה ממטבע שתקנו חכמים, הלא לכו"ע יוצאין יד"ח בשהכל על פירות האילן והארץ, הרי שאין המשנה את הברכה שתקנו חכמים נידון משום משנה ממטבע, וכבר הקשו כן התוס' ותירוצם אינו מבורר.

ובירושלמי בסוגיין הביאו בשם רב הונא שאמר חוץ מן הפת ומן היין, והבינו המפרשים דקאי על המברך שהכל על הפת ועל היין שאינו יוצא בזה. אמנם יש לתמוה על מה שלא הביא הירושלמי את ר' יוחנן שחולק על מאמר זה, והוא תמוה שדברי רבי יוחנן מרא דארעא דישראל לא הוזכרו בתלמוד ארץ ישראל. ולא עוד אלא שסייע הירושלמי את דברי רב הונא מן המשנה ולא הזכירו דעה החולקת, וזה נגד דברי ר' יוחנן שבבבלי.

וגם הראיה מן המשנה לא מבוארת, איך מוכח מן המשנה שאין יוצאין יד"ח בברכת שהכל על פת ויין, והמפרשים נתקשו בזה ויישבו בכמה דרכים.

ומכל זה היה נראה ביאור אחר בירושלמי, דרב הונא בירושלמי לא קאי כלל על ברכת שהכל אלא על ברכת בורא פרי העץ ופרי האדמה, שבזה אמר רב הונא שאין יוצאין בברכת בורא פרי העץ ופרי האדמה על פת ועל יין.

ודקדק הירושלמי דין זה מן המשנה שאמרו: על פירות האילן אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר וכו', ומשמע מאריכות המשנה שעל היין אין יוצאין כלל בברכת העץ, ומסתבר שכן הדין בברכת בורא פרי האדמה על הפת.

ושני הדינים שאמר רב הונא, הן מה שהובא בבבלי שאין יוצאין בשהכל על פת ויין, והן מה שהובא בירושלמי שאין יוצאין בבורא פה"ע ופה"א על פת ויין - יסוד אחד להם, שבברכת הפת והיין יש תקנה מיוחדת לשבח שבח מיוחד על העלויא שנתעלו הפת והיין, וכל שלא הודה אלא בכללות על פירות האילן והארץ, או על כלל הבריאה, לא יצא ידי חובתו.

והנה בבבלי שדנו בדין המברך שהכל על הפת ועל היין, נחלק ר' יוחנן ואמר שיוצא בשהכל. אמנם בירושלמי שדנו בדין המברך על הפת ועל היין העץ והאדמה לא הביאו את ר' יוחנן כחולק ע"ז, שאין הכרח שר' יוחנן שחלוק בשהכל חולק ג"כ בהעץ והאדמה, וכמו שיבואר.

שהנה תלמידי רבינו יונה כתבו בענין פת דוחן שמברכין עליה שהכל ולא האדמה, שמפני מעלתו ירד, ונתבאר שם, שמפני שהפת נתעלתה אין די לה בברכת בורא פרי האדמה שכבר נשתבחה יותר, וצריכה היא ברכה מעולה יותר שתהיה שבח לה' גם על עלוי הפת שבה, אמנם מאידך לא תקנו חכמים ברכה מיוחדת על פת דוחן, ועל כן מברכין עליה שהכל, שבכלל שהכל כלולה הבריאה כולה, כולל הענינים המעולים שבה, וברכת שהכל כוללת גם את הפת כפת, ועל כן יש בכללה גם את השבח על עלוי הפת של פת דוחן.

ולפי זה יש לומר שיתכן שר' יוחנן גם הוא מודה להא דהעץ והאדמה אינן פוטרין פת ויין מפני שאין בברכתן שבח על העלוי של פת ויין כלל, אלא שבח כללי על הפרי, אכן בשהכל ס"ל לר' יוחנן שפוטר את הפת, מפני שבשהכל נכלל גם השבח על הפת כפת ועל היין כיין.

ועל כן הירושלמי שהביא את דינו של רב הונא על העץ והאדמה לא הביא את ר' יוחנן כחולק, ורק הבבלי שהביא את דינו של רב הונא ביחס לשהכל הביא את ר' יוחנן כחולק.

ובזה יתבאר מה שתלתה הגמ' למחלוקת רב הונא ור' יוחנן במחלוקת ר"מ ור' יוסי אם המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות יצא יד"ח, שסברה הגמ' דכו"ע מודו דבפת ויין בעינן ברכה על שבחם המיוחד, ובזה חלוקים הם מפירות האילן והארץ, אלא דלרב הונא צרכים להזכיר את מעלתם ושבחם המיוחד באופן שתקנו חכמים להזכיר אותו והיינו בברכתם המיוחדת, ולר' יוחנן יוצא יד"ח אף כשהזכיר את שבחם המיוחד באופן של ברכת שהכל, שכוללת גם את שבחם ומעלתם של הפת והיין, ובזה דומה ענין זה למשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, שגם כאן מזכיר הוא את שבח הפת והיין שלא באופן שתקנו חכמים להזכירו, ולא דמי למברך שהכל על פירות האילן והארץ שאיננו אלא אומר ברכה כללית במקום שתקנו לברך ברכה פרטית, אך לא שינה מן המטבע.

ולפ"ז יצא להלכה שהמברך בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה על הפת או על היין לא יצא יד"ח, ולא נחלקו בגמ' אלא בשהכל, שמקיים בה את הזכרת שבח הפת והיין באיזה צד.

ולדינא נחלקו הפוסקים במי שבירך העץ או האדמה על הפת ועל היין אם יצא, שהמג"א (סי' רח סקכ"ב) ס"ל שאינו יוצא, והאבן העוזר כתב שיצא. ורבים תמהו על המג"א מה סברא היא שבשהכל שהיא ברכה כללית יוצא ובהעץ והאדמה אינו יוצא, ולהאמור סברתו מבוארת.

[א.ה. ואמנם מסוגית הירושלמי נראה שנקטו להלכה שיוצא בברכת העץ והאדמה על הפת והיין, שהביאו לדברי ר' יהודה שאמר שכל שנשתנה ולא שינה ברכתו לא יצא, והיינו שהמברך על הפת ועל היין העץ או האדמה לא יצא, והביאו ע"ז את ר"מ שאפי' אמר כמה נאה חפץ זה ברוך המקום שבראו יצא, ומשמע דר"מ פליג אדר' יהודה, ופסקו בירושלמי הלכה כר"מ].

מעשה דבר קפרא ותלמידיו

המעשה בתלמידי דבר קפרא המובא כאן הובא גם בסוגית הבבלי (לט ע"א), אלא שחילוקים גדולים יש בין המעשה המובא בבבלי לבין המעשה המובא בירושלמי, ויש להתבונן בהם.

הנה הנידון במעשה שבבבלי הוא הלכות קדימה בברכות, שהמברך סבר שהפרגיות קודמות משום דחביב הן, והמלגלג סבר כרוב עדיף. ונקט הבבלי דפרי שברכתו האדמה לכו"ע עדיף על פני חביב שברכתו שהכל, ופי' מחלוקתם דמאן דסבר חביב עדיף סבר דכרוב נמי ברכתו שהכל, ועל כן קודמים לו הפרגיות משום דחביבי. ומאן דס"ל פרגיות עדיפי מעיקרא פירשו דס"ל דשלקות ברכתן האדמה,

ולכך כרוב שברכתו האדמה קודם לפרגיות, ודחו דלעולם הוא נמי ס"ל דשלקות שהכל וכברוב ברכתו שהכל, ואעפ"כ כרוב עדיף מפרגיות הואיל וזיין.

ולפי"ז עולה ששניהם הם דלא כהלכתא למאי דקיי"ל ששלקות מברך עליהן בורא פרי האדמה.

שיטת הרשב"א בביאור המעשה

והנה הרשב"א פי' (בפי' ראשון) את המעשה שבירושלמי ע"פ המעשה שבבבלי, ופי' שהמברך סבר להקדים הברכה על הפרגיות מצד שהם חביבין, והמלגלג לגלג על כך שמקדים את החביב לבפה"א. ומסקנא דפירא עדיף, אך לא מצד שהוא האדמה, אלא מצד שהכל טפל לירק, דהיינו לקפלוט, והיינו שמה"ט שהכל טפל לו ברכתו קודמת. וכתב הרשב"א [בפי' השני שנראה שנקט אותו יותר לעיקר] שהירושלמי חולק על הבבלי בזה, שלדעת הירושלמי חביב קודם לבפה"א אלא שמקדימין לברך על הקפלוט מצד הסברא שהכל טפל לו.

אמנם בי' זה בירושלמי קשה, ויש להעיר עליו כמה הערות.

א. הירושלמי הביא את המעשה בהלכה ב' בדין בירך על פירות הארץ וכו' ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. ולדרכו של הרשב"א היה ראוי להביאו בהל' ד בסוגיית קדימה.

ב. הנידון בין החכמים הוא, איך לברך על הקפלוט שאף שפוטר את האחונייתא אינו פוטר את הפרגיות, ואיך לברך על האחונייתא שלא פטר לא דין ולא דין. הרי שהנידון כאן היה שיש לברך ברכה שתפטור כמה שיותר מינים, ודנו איזה ברכה נכון לברך שהיא תפטור יותר מחברתה. ואילו בבלי הנידון הוא בהלכות קדימה בלחוד.

ג. במסקנא דירושלמי אמרו שמברך על הקפלוט שהכל טפילה לירק [וכגי' הרשב"א], הרי שהנידון היה על פטור ועל כן השתמש הירושלמי בסברת עיקר וטפל שברכת העיקר תפטור את הטפל, ולא היה הנידון בהלכות קדימה שבזה אין שייך ענין טפל ועיקר.

ומכל זה נראה שנידון הירושלמי כאן הוא על הלכות פטור בברכות, שברכה על דבר אחד תפטור את האחרים.

[והנה יש שפי' שאחונייתא הם פרי העץ והקפלוט הוא פרי האדמה, וס"ל להירושלמי שבהיו לפניו פרי העץ ופרי האדמה מברכין לכתחילה האדמה על פרי האדמה ופוטר את שניהם. ובזה פי' את הנידון שיפטור פרי האדמה את פרי העץ,

אך זה נגד מה דאיתא בבבלי (מא.) שאין ברכת בפה"א על פרי האדמה פוטרת פרי העץ, ועל כן נראה לפרש הירושלמי באופ"א].

ועוד יש כאן כמה הערות בפשט בירושלמי.

א. שבנידון שהיה בין תלמידי דבר קפרא לא דנו כלל על הצד שברכת הקפלוט תפטור הכל מצד מה שהקפלוט עיקר, ואיך למסקנא נעשית סברא זו העיקר להלכה.

ב. יש להבין מדוע לא עלה בנידון של תלמידי בר קפרא האפשרות השלישית, שיברך על הפרגיות ויפטור הכל, והעלו רק את שתי האפשרויות שיברך על הקפלוט או על האחונייתא.

ג. עוד קשה שהנה מדברי בר קפרא 'זה עשה כגרגרנותו אתה על מה ליגלגת' משמע שכדין עשה המברך ואין ראוי ללגלג עליו, ואילו למסקנא אמרו שמברך על הקפלוט שהוא העיקר, הרי שלא צדק המברך וכדין ליגלג עליו המלגלג.

ביאור חדש בירושלמי

ויש להציע בירושלמי כאן פשט חדש ע"פ המבואר במהר"ח או"ז, שם כתב שכל מה שהטפל פוטר את העיקר אינו אלא כאשר אוכל את הטפל אחר העיקר, אבל באוכל את הטפל קודם העיקר אין העיקר פוטרו. וחידש במהר"ח או"ז שכשהוא מברך על אותו הטפל המוקדם אינו מברך עליו כברכתו אלא מברך עליו שהכל.

ויש שתי דרכים בביאור טעמו של מהר"ח או"ז מפני מה מברך על הטפל שהכל: התרומת הדשן הבין שדין זה הוא בכל טפל שמצד עצמו לא היה ראוי לברכה, כיון שהעיקר היה ראוי לפוטרו, אלא שעתה אינו פוטרו משום שהקדים את הטפל, ובזה אין מברכין על הטפל אלא כדי שלא יהנה מן העולם הזה בלא ברכה ועל כן אין מברכין עליו אלא שהכל.

אולם המג"א תמה על התרה"ד, וכתב שאין דינו של האו"ז אמור אלא כשהעיקר ברכתו שהכל, ובזה אינו מברך על הטפל את ברכתו הראויה שלא יהא טפל חמור מן העיקר, אבל כשהעיקר אין ברכתו שהכל מברך על הטפל כברכתו הראויה לו. [והב"י חולק לגמרי על דינו של מהר"ח או"ז. וכן הבין המ"ב בכוונת בי' הגר"א, אך אינו מוכרח כ"כ שזו דעתו ואפשר שסבר כהמג"א, שהגר"א ציין על דין התרוה"ד שהמ"א חולק ע"ז, והנה המ"א לא חולק אלא במקרה שאין ברכת העיקר שהכל, אבל כשברכת העיקר שהכל מודה, עוד ציין הגר"א לט"ז שהקשה על דין התרוה"ד, אך אין קו' הט"ז קשה לפי הבנת המ"א בדין האו"ז, שזה דין חדש של לא יהא טפל חמור מן העיקר].

ויש לבאר שהנידון בירושלמי היה בדינו של מהר"ח או"ז, שכך היה המעשה, שהיה תבשיל אחד של קפלוט ופרגיות, ועוד תבשיל נפרד של אחונייתא, וסברו תלמידי בר קפרא שהפרגיות הם עיקר ביחס לקפלוט, ועל כן אילו היו שניהם לבדם היה הדין לברך על הפרגיות ולפטור את הקפלוט, אלא שבמקרה זה אם יעשה כך אמנם יפטור את הקפלוט אך לא יפטור את האחונייתא כיון שהם ברכתן האדמה, ואם יברך על האחונייתא לא יפטור לא את הקפלוט ולא את הפרגיות כיון ששניהם ברכתן שהכל, הפרגיות מצד עצמן והקפלוט כיון שהוא טפל לפרגיות.

וסברו תלמידי בר קפרא שאם יברכו על הקפלוט יפטרו גם את הפרגיות שברכתן שהכל וגם את האחוניייתא, שאע"פ שברכת האחונייתא היא האדמה וברכת הקפלוט עתה היא שהכל, כיון ששניהם מין פרי האדמה פוטרים זה את זה בברכתן, שזה נראה לחדש, שיסוד מה שדברים שברכותיהן שווה פוטרין זא"ז בברכתן, אין זה מצד מה שהברכה חלה על שניהם כאחד, אלא שכיון שממין אחד הם ברכת האחד פוטרת את חברו, ודומה קצת למה שהעיקר פוטר את הטפילה ואע"פ שאין ברכותיהן שוות אלא ברכת האחד פוטרת חברו. ועוד יש להאריך ביסוד זה.

וזה פי' הירושלמי שאמרו נברך על קפלוטא דהוא פטר אחונייתא, ומ"ש 'ולא פטר פרגיתא' הכוונה 'ופרגיתא לא פטר', כלומר, הסיבה לברך על הקפלוט ולא על הפרגיות, כיון שהקפלוט פטר אחונייתא ופרגיתא לא פטר אחונייתא. ועל אחונייתא לא רצו לברך כיון שאינו פוטר כלום ואינו ממעט בברכות.

אלא שלא היה פשוט להם סברא זו, שמא אין הקפלוט פוטר האחונייתא, כיון שהקפלוט עתה ברכתו שהכל והאחונייתא ברכתו האדמה, ועל כן לא הוה פשיטא להו שיש להקדים את הקפלוט הטפל לפרגיות.

והנה קפץ אחד מהם ובירך על הפרגיות שהכל, דס"ל שאכן אין הקפלוט פוטר את האחונייתא, ועל כן יש לברך על הפרגיות שהם עיקר, וליגלג עליו חברו, שסבר שהקפלוט פוטר את האחונייתא. ובר קפרא כעס על המלגלג שסבר שהדין עם המברך שמברך על הפרגיות העיקר כיון שאין הקפלוט פוטר את האחונייתא.

והנה מסקנת הירושלמי שמברך על הקפלוט, מפני שהכל טפל לירק, ואין הטעם משום שנחלקו על דעת המברך, שלעולם אם היו הפרגיות עיקר היה הדין לברך עליהם, אלא שס"ל להירושלמי שהקפלוט עיקר, על כן מברכין עליו. ואפ"ל שאין כאן מחלוקת כלל, אלא שהמברך היו אצלו הפרגיות חביב, כמו שאמרו בבבלי אם חבריך דומה כמי שלא טעם בשר מעולם אתה על מה ליגלגת, ועל כן לדידיה היה הדין לברך על הפרגיות, אלא שלשאר אינשי הקפלוט עיקר ומברך עליו.

הלכה ד

גדר מעלת מין שבעה

שנינו במשנה: היו לפניו מינים הרבה, ר' יהודה אומר אם יש ביניהם ממין שבעה עליו הוא מברך, וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה.

בירושלמי העמידו [לחד מ"ד] את מחלוקת ר' יהודה ורבנן, דווקא בשדעתו לאכול פת לאחר אכילת המין שבעה, אבל אם אין דעתו לאכול פת אח"כ, בזה מודים חכמים לר' יהודה שמברך על המין שבעה.

והיינו שכל מה שרבנן חולקים על ר' יהודה, ואינן מחשיבים את המין שבעה, הוא רק כשדעתו לאכול פת אח"כ, שאז אינו מברך על המין שבעה ברכת מעין שלש, ועל כן אין לו חשיבות, אבל כאשר אינו עומד לאכול פת אח"כ, שאז יברך על המין שבעה לאחריו ברכת מעין שלש, בזה לכו"ע ברכת מין שבעה קודמת ועליו הוא מברך.

והדברים תמוהים בסברא, שלכאורה הגורם בחשיבותם של דברים הוא מצד חשיבות המין, יש שחשובים מצד היותם מין שבעה ויש שחשובים מצד היותם מזון וכדו', והיה נראה שהטעם שמין שמברכים עליו מעין שלש הוא יותר חשוב וראוי להקדימו, אין זה אלא בתורת סימן שמכך שמברכין עליו ברכה אחרונה חשובה יותר ש"מ שהוא מין חשוב. אולם כאן בירושלמי מבואר שהדבר תלוי באם בפועל מברכים עליהן ברכה אחרונה או לא, שאם בפועל יברכו עליהם ברכה אחרונה זה סיבה להקדימם גם לענין ברכה ראשונה, ואם בפועל לא יברכו עליהם ברכה אחרונה כיון שיטפלו לסעודת הפת ויפטרו בברכת המזון, אין קודמים ג"כ לברכה ראשונה

ולכאורה מהבנה זו תצא נ"מ להלכה, שאם בא לאכול מין שבעה פחות מכזית, כיון שאין מברכין עליו מעין שלש לא יקדימו אותו ג"כ בברכה ראשונה אליבא דרבנן, שחשיבות הדבר תלויה באם יברכו עליו לבסוף ברכה אחרונה בפועל.

וזה טעון ביאור, מה ענין ברכה אחרונה בפועל לענין חשיבות המאכל, ומהו מיגו זה, דמיגו דחשיב לענין ברכה אחרונה חשיב נמי לענין ברכה ראשונה.

יותר מכך יש להקשות, שבירושלמי בסמוך אמרו בדין גריזמתא, והוא מאכל שמורכב מתורמוס ומעוד דברים וביניהם שבעת המינים, [כמ"ש בתנחומא שיש בו תמרים ואגוזים], שמברכין על התורמוס ופוטר את השאר, ודווקא בשדעתו לאכול אחריו פת, אבל אם לא היה בדעתו לאכול אחריו פת אינו מברך עליו. והנה מה שהוא מברך עליו ופוטר את כל המינים הבאים, הוא משום שכולם טפלים לו, וכן גרס

הגר"א בהדיא, וא"כ צריך ביאור איך יהיה זה תלוי באם דעתו לאכול פת אח"כ או לא, ממה נפשך אם הוא עיקר, הרי הוא פוטר בברכתו את כולם, ואם אינו עיקר איך פוטרם כשאוכל אחריו פת. והדברים צ"ע.

ויש להקדים ולבאר, שהנה בכל מאכל יש שלשה היבטים שמצידם יש לברך ושבח, יש מבט על מה שהוא מתנה מה' ובזה המבט הוא על צורת הופעתו בבריאה איך היא, יש מבט על ההנאה שבו, בכמה הוא ערב. ויש בו את המבט על התועלת שבו ועל היותו מזין ושאר התועליות שבו.

[ובדרך אגב יש להתבונן שנראה שמחלוקת ר' יהודה ורבנן בשלשה מקמות בפרקין תלויה בסברא זאת, שר' יהודה סובר שיש לברך על המאכל לפי איך שהוא ניתן מאת ה', ויש להתבונן בצורת הופעתו בבריאה, ולרבנן יש לברך על ההנאה, בזה נחלקו בענין ברכת הירקות שלרבנן מברכין עליהם בורא פרי האדמה שאין הנאתן חשובה לקבוע עליהן ברכה אחרת בפני עצמה, ולר' יהודה מברכין בורא מיני דשאים, שאע"פ שאין הנאתן חשובה, מ"מ יש כאן צורת הופעה אחרת של הירקות בבריאה, וראויה היא לברכה אחרת.

כך נחלקו גם במין קללה שלרבנן מברכין עליו כיון שנהנה, ולר' יהודה אין מברכין עליו כיון שהיתה הופעתן בבריאה בצורה של קללה.

וכך גם נחלקו בקדימת שבעת המינים, שלר' יהודה מין שבעה עדיף כיון שהם יותר חשובים בבחינת היותם מתנה מאת ה', שאותם נתן ה' ביחוד לארצו ולנחלתו, ולרבנן חביב עדיף כיון שהוא עדיף בענין ההנאה].

והנה יסוד יסד הפנים מאירות, שיש חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה, שברכה ראשונה מברכים אותה על הנאת הגרון מצד ערבות המאכל, וברכה אחרונה מברכין אותה על הנאת מיעיו, והיינו מצד התועלת שבמאכל.

ונראה לפ"ז שברכה אחרונה על שבעת המינים קבעו אותה על שבעת המינים ביחוד, מצד מעלתם וחשיבותם מצד התועלת שבהם, שיש בהם כמה מעלות טובות כגון תמרים שזייני וכו'.

ועפ"ז נראה שאם אוכל אדם שבעת המינים לבדם והוא מברך עליהן ברכה אחרונה שנמצא שאכל את שבעת המינים בתורת מאכל מועיל, ובזה יש להן חשיבות ויחוד שהם מעולים יותר מכל המינים שעל כן קבעו עליהן ברכה אחרונה, על כן מצד מעלתם זו ראוי להקדימם גם לברכה ראשונה. אך אם בדעתו לאכול פת לאחריהן שבזה הם נטפלים לסעודת הפת, ואינם נאכלים לתועלת אלא כחלק מסעודת הפת, באופן זה הרי הפת היא הנאכלת לתועלת והם אינם אלא כמלפתים אותה, ועל כן

אין מעלתם מיוחדת לענין ברכה ראשונה, שהרי מצד מעלת הערב שבהם חביב עדיף עליהם, ומצד התועלת שבהם הרי אינם נאכלים לתועלת בפני עצמן אלא כחלק טפל לסעודת הפת, ועל כן בזה ס"ל לרבנן שחביב עדיף עליהן.

ובזה יבואר ג"כ דין הירושלמי בתורמוס, דתורמוס הבא עם תמרים ואגוזים, אם הוא בא כחלק מן הסעודה שבדעתו לאכול אחריו פת, הרי אכילתו היא בתורת אכילת סעודה, ובצורת אכילה כזו התורמוס הוא עיקר. אך בצורת אכילה שאינה אכילה של סעודה אלא אכילה לעצמה, בזה אכילת התמרים והאגוזים היא אכילה חשובה יותר והם אינם טפלים לו לתורמוס, ומברכים עליהן בפני עצמן.

[ויש להביא בזה למשל, בוטנים אמריקאים, שיש בהם מזונות המצפים בוטנים, ואם אוכלים אותם למזון הרי שהמזונות הוא העיקר, ואם אוכלן לקינוח לאחר סעודתו הבוטנים הם העיקר, שגדרי עיקר וטפל עצמם יכולים להקבע לפי כוונת האוכל בתורת איזו אכילה אוכל את אותו המאכל. אלא שיש לדון כאן גם בענין כל שיש בו ממין שבעה, אם שייך דין זה כאן או לא. ולענין מעשה יש לדעת שפעמים שציפוים הוא מתירס].

וזה הביא הירושלמי מדין התורמוס, שכשם שהאופן בו אוכלין את התורמוס, הוא הקובע את גדרי עיקר וטפל שבו, שאם אוכל אותו כאכילת סעודה הוא העיקר וכשאין אכילתו אכילת סעודה אינו העיקר, כך גם כשאוכל שבעת המינים, הדבר תלוי לאיזו אכילה הם באים, שאם אוכלם אכילה בפני עצמה הם החשובים, אך אם אינם אלא טפלים לאכילת פת אינם עדיפים מן החביב, כיון שאינו אוכלם בתורת התועלת המיוחדת למינים אלו.

ונמצא לפי"ז שאין הדבר תלוי באם מברך ברכה אחרונה בפועל או לא, אלא באם המין שבעה טפל לאכילת הפת, ואע"פ שבירושלמי תלו הדבר אם מברך לאחריה או לא, אין זה אלא סימן, שאם אינו מברך לאחריה, ש"מ שהמין שבעה טפל לאכילת הפת ואינה אכילה בפני עצמה, ואם הוא מברך לאחריהם הרי שאינם טפלים לאכילת הפת, והם אכילה בפ"ע ויש להם את חשיבותם המיוחדת להם.

ולפ"ז נראה, שאף אם יאכל פחות מכזית ממין שבעה, אף שאינו מברך לאחריו ברכה אחרונה, יש להקדים ברכתו למין אחר אפ' לרבנן, שאין הדבר תלוי בברכה אחרונה בפועל, אלא באם אכילת המין שבעה היא אכילה לעצמה או שאינה אלא חלק מאכילת פת.

הלכה ה

הערות בסוגיית דברים הבאים עם הסעודה

א. ביאור דין דברים הבאים לאחר המזון

יש בסוגיא זו בבבלי ובירושלמי שלש חלוקות זמנים: לפני המזון בתוך המזון ואחר המזון. בדברים הבאים לאחר המזון מבואר בבבלי ובירושלמי שמברכין לפניהם ולאחריהם [אלא שבפת הבאה בכיסנין לאחר המזון נחלקו וכדלקמן], וענין לאחר הסעודה הוא מחד גיסא לתועלת הסעודה, שע"י שאוכלין דברים מתוקים ורווחא לבסימא שכיח, מתעוררת הקיבה לפעולתה ביתר עוז, ומשלימה את עיכול המאכל. אמנם מאידך אין זה נידון כאוכל הבא בתוך הסעודה שהוא מוגדר לשרות, שאין גדר האכילה שלאחר המזון אכילה לשרות, אלא היא קביעות לאכילת עונג, ומטרת הקביעות הזאת עצמה היא לתועלת הסעודה.

והתוס' כתבו שבזמנינו אין דין זה מצוי שאין אנו מסלקים את ידינו מן הפת כל שעה. והרשב"א ותר"י כתבו שאין אנו מסלקים את השולחן. ואין מבואר כ"כ מה ענין סילוק השולחן לכאן, הלא אין דברים אלו נאכלים מחמת הסעודה, וגם לא להמשיך תאוות האכילה כדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, וסילוק השולחן שהיה נוהג אצלם ולא אצלינו, אינו חילוק מהותי אלא הוא מפני ששולחנותם היו קטנים ושלנו גדולים. ולהנ"ל יש לבאר, שפירות הבאים לאחר הסעודה גם הם נחשבים בבחינת מה מחמת הסעודה, כיון שהם מסייעים בעיכול המאכל אלא שכיון שיש כאן קביעות חדשה להנאה [שהרי סלקו את השולחן], אין רואים אותם כדבר נטפל אלא כדבר העומד לעצמו, ועל כן אצלינו כיון שאין הפירות הבאים לאחר הסעודה באים בקביעות חדשה [שאין אצלנו סילוק מן הפת], הרי הם נידונים כבאים בתוך הסעודה ומחמתה.

ב. דין דברים הבאים קודם המזון

הרשב"א דן בדברים הבאים קודם הסעודה אם מברכין עליהן לאחריהם, והביא את סוגיית הירושלמי בהלכה ד' שם נראה המסקנא שאינו מברך לאחריהם, ואח"כ הביא את סוף הלכה ה' שם מיירי בסול שנאכלת קודם המזון, ואמרו: הדין דאכיל סולתא ובדעתיה למיכל פיתא מהו לברך בסופה והסיקו שם שמברך בסופה, וכתב הרשב"א שכן נראה עיקר, שמצד הסברא אין חלוק בין דברים הבאים לפני המזון לבאים לאחר המזון דתרוייהו לאו בתוך הסעודה הן, וכשם שלאחר המזון מברך לפניהם ולאחריהם כן גם בדברים שבאים לפני המזון.

אמנם יש לתמוה על זה שבהלכה ד' נראה שהירושלמי נקט לעיקר שאין מברכין אחר דברים הבאים קודם המזון, שכך פי' ריב"ל למתני', וכן אמרו משמיה דר' לוי, וגם ר"ג זוגה תמה על הנוהגים לא כן, ור"ז הסכים כך והעיד על רבנן דעבדו הכי, והיה נראה שזו המסקנא, וא"כ איך יתכן שבהלכה ה' יחזור בו הירושלמי ממסקנתו, ולא יביא לגבי הנידון של הדין דאכיל סולתא אף לא אחד מכל האמוראים הנ"ל דס"ל שאין מברכין אחר דברים הבאים לפני המזון.

והיה מקום ליישב דברי הירושלמי שלא יסתרו אהדדי, והוא שיש לחלק בין דברים הבאים לאחר המזון לבין דברים הבאים לפני המזון, שדברים הבאים לאחר המזון כבר נתבאר שהם קביעות שקובעים עצמם להנאת ועונג, ואין עיקרם לצורך הסעודה, ועל כן דין הוא שיברכו לפניהם ואחריהם, משא"כ בדברים הבאים לפני המזון כל עיקרם אינו אלא להמשיך הסעודה ולפתוח את הלב לאכילת עיקר הסעודה, ועל כן אין טעונים ברכה לאחריהם ונפטרים בברכת הסעודה.

ובזה יבואר ג"כ החילוק בין פירות הבאים לפני המזון, לבין סולת הנאכלת לפני המזון, שדברים הבאים לפני המזון, אם הם באים לתועלת הסעודה הרי הם נטפלים לברכת הסעודה, ונפטרים בברכה אחרונה שלה, אבל אם אינם משמשים את הסעודה אינם נפטרים בברכה אחרונה שלה, שלגבי זה הרי הם כדברים הבאים לאחר המזון, ועל כן י"ל דפירות וכיו"ב שבאים להמשיך תאוות המאכל ולצורך הסעודה הם באים, נפטרים בברכה אחרונה של הסעודה, ואילו סולת אינה נפטרת כיון שאינה באה לתועלת הסעודה ולצורכה, ואע"פ שלכאורה היא עצמה תחילת הסעודה ותיפטר בברכת הסעודה, כמו שנפטרים בשר ודגים וכל הבאים בתוך הסעודה אע"פ שאינם טפלים לפת, י"ל כיון שעיקר הסעודה היא הפת, כל שלא התחיל באכילת הפת לא התחילה הסעודה, ועל כן אין נפטר אלא מה שהוא משמש את הסעודה, אבל מה שהוא מעניני הסעודה אם בא קודם הסעודה אינו נפטר.

ובזה מבואר מה שהובאה הלכה זו של האוכל סולת קודם המזון בהלכה ה', ולכאורה היה מקומה בהלכה ד' בסוגיית האוכל פירות קודם המזון, ולהאמור ניחא, שבמשנה כאן אמרו ב"ש שאין הפת פוטרת מעשה קדירה, וסברתם היא שלמרות שהפת פוטרת כל הטפל לה, מעשה קדירה אינו טפל לה כיון שהוא מזון מצד עצמו ואינו משמש את הפת, וקאמר הירושלמי דאף שלגבי מעשה קדירה הבאה בתוך הסעודה, פליגי ב"ה על ב"ש וס"ל דכל עניני הסעודה נפטרים בברכת הפת, מ"מ במעשה קדירה הבא קודם הסעודה מודו ב"ה לסברת ב"ש שכיון שמעשה קדירה הוא מזון לעצמו אינו חלק מן הסעודה והוא טעון ברכה לאחריו. וסולת מעשה קדירה היא כמו שאמרו בבבלי לז. ועל כן אינה נפטרת בברכת הפת.

ג. ביאור שיטת רש"י בפרפרת

במשנה אמרו: בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, בירך על הפת פטר את הפרפרת. והקשו הראשונים כיון דפת פטרה לה לפרפרת למה צריך לפרפרת שלפני המזון שתפטרנה הרי אפ' לא היתה פרפרת קודם המזון, כבר היא פטורה ועומדת מחמת הפת. ותי' דהא דפת פטרה פרפרת היינו פרפרת שבתוך המזון, אבל פרפרת שלאחר המזון לא פטרה לה פת, ורק פרפרת שקודם המזון פטרה לה.

ולדבריהם נמצא שמתני' בשלשה מיני פרפראות דנה, בשל קודם המזון ובשל אחר המזון ובשל תוך המזון, ושל תוך המזון פטרה לה פת, ושלאחר המזון לא פטרה לה פת.

ויש להעיר שבמשנה לא הוזכרה אלא פרפרת שלפני המזון ושלאחר המזון, ואיך עברה המשנה לדבר על פרפרת שבתוך המזון בלא להזכירה. וגם חידוש הוא עצם מושג פרפרת שבתוך המזון, שלכאורה אי"ז דרכה של פרפרת שבאה להמשיך האכילה לבוא בתוך המזון.

ומהי פרפרת שלפני המזון דמתני', יש בזה ג' שיטות בראשונים: רש"י פי' שהם דגים ובשר הבאים להמשיך תאוות המאכל; התוס' פי' שהיא פת צנומה בקערה שאין ברכתה המוציא כיון שאין קובעים עליה סעודה; והרשב"א מפרש שהיא פת הבאה בכיסנין שבאה למתק ולעונג.

והקשו התוס' על רש"י אם כדבריו דפרפרת היא בשר ודגים, איך ס"ד דתפטור פת הלא אין ברכת הפת כברכתה, ולשיטתם הדבר מיושב, דאף שאין ברכת הפרפרת המוציא אלא מזונות, ומזונות אינה פוטרת פת לכתחילה, מ"מ כיון שהיא פת ומברך עליה ברכה הראויה לפת בדיעבד, וגם היא נעשית בזה לחלק מן הסעודה, הוה ס"ד דתפטור פת.

וליישב שיטת רש"י נראה לפרש דרש"י מפרש לכולה מתני' בפרפרת הבאה לפני המזון, וה"ק מתני', שפרפרת הבאה לפני המזון ואכל הפת עימה, מחמת טעם הפרפרת, בזה הדין הוא שאם בירך על הפת פטר את הפרפרת, אך על הפרפרת לא פטר את הפת, וחידושא דמתני' הוא, שאע"פ שהפת באה כאן בזמן הפרפרת כטפילה לה, והו"ל כפת הבאה עם המליח, מ"מ כיון שהפת היא עיקר בסעודה עצמה, והפרפרת באה להמשיך את אכילתה, הרי כל שהקדים את הפת עיקר הסעודה לפנינו, ולא די שאין הפרפרת פוטרת אותה, אלא היא פוטרת את הפרפרת.

ד. הערה למעשה בדין פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה

בירושלמי נחלקו בדין פת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה, אם מברכין לפניה ולאחריה: דעת רב משום ר' חייא שמברך לפניה ולאחריה, ודעת ר' יוחנן שאין מברכין. ונראה בבי' מחלוקתם, שנחלקו האם דנים את פת הבאה בכיסנין לפי דעת האדם המביאה, לדעת מה הוא מביאה, או שאנו דנים אותה לפי פעולתה שהיא פועלת. שהנה מצד האדם, הוא מביאה למיתוק ולעונג, ומצידו היא ככל הדברים הבאים לאחר המזון שאינם חלק מן הסעודה, וטעונין ברכה לפניהם ולאחריהם, אך מצד פעולת הפת הבאה בכיסנין היא פועלת את פעולת הסעודה, שהרי היא סועדת, ומצד זה יש לה ליפטר בברכת הסעודה.

וזהו שהביאו בירושלמי מחלוקת זו גם ביחס לתמרים ונקלווסין [שפי' במוסף הערוך שהם תמרים חשובין], שתמרים זייני, ועל כן לר' יוחנן נפטרים הם בברכת הסעודה, כיון שמצד טבעם פועלים את פעולת הסעודה, ואע"פ שהאדם הביא אותם לעונג ולמתק.

ומשמע מסוגיית הירושלמי שלר' יוחנן אף ברכה שלפניה אין מברכין, דדנו בירושלמי אם נחלק דווקא בשאכל מאותו המין בתוך המזון או אפ' בשלא אכל, ולהצד שהוא דווקא בשאכל מאותו המין בתוך המזון, נראה שהבי' הוא שכבר נעשית הפת הבאה בכיסנין כפת של הסעודה, והו"ל כאילו קבע עליה סעודתו ונפטרת בברכת הפת, וא"כ מוכח שהיא נפטרת הן בברכה שלפניה והן בברכה שלאחריה כפת עצמה, ומינה דלר' יוחנן אין טעונה גם ברכה שלפניה. ואף למסקנת הירושלמי שאפ' בשלא אכל מאותו המין נחלק ר' יוחנן, לא נשתנית סברת הירושלמי לגבי איזו ברכה פלי"ג, וא"כ מתבאר דלר' יוחנן אינו מברך על פת הבאה בכיסנין לא לפניה ולא לאחריה משום שתמיד נחשבת כפת.

והנה לא נחלקו רב ור' יוחנן אלא בפת הבאה לאחר המזון, אבל הבאה בתוך המזון משמע דכו"ע מודו שאין מברכין לא לפניה ולא לאחריה.

והנה בבבלי אמרו שפת הבאה בכיסנין טעונה ברכה לפניה ולא לאחריה, ונחלקו הראשונים במאי מיירי, שהתוס' פי' כפשטות הגמ' דהיינו בבאה בתוך הסעודה, שאפ"ה טעונה ברכה לפניה, אלא שאינה טעונה ברכה לאחריה משום שנפטרת בברכת המזון כיון שהיא פת. אולם הרשב"א פי' דמיירי בבאה לאחר הסעודה שדווקא בזה מברכין לפניה, אבל בבאה בתוך המזון אינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, שכיון שהיא פת ובאה בתוך הסעודה, הרי היא לגמרי כפת הסעודה, וכקבע עליה סעודתו דמי, שאז ברכתה המוציא וממילא נפטרת בברכת הפת. [ומ"מ אף התוס' מודים דגם בבאה לאחר הסעודה אינה טעונה ברכה לאחריה].

ואזדו לטעמייהו, שהרשב"א שהוא מפרש שפרפרת היא פת הבאה בכיסנין, לדבריו הרי מפורש במתני' שהפת פוטרתה מברכה ראשונה, וא"כ בהכרח שמה שאמרו בגמ' שפת הבאה בכיסנין מברכין לפניה היינו בבאה לאחר המזון, אך התוס' דאינהו מפרשי שפרפרת היא פת צנומה בקערה מצו לפרש שפת הבאה בכיסנין אפ' הבאה בתוך הסעודה טעונה ברכה לפניה.

והנה להלכה פסק השו"ע ע"פ התוס' והרא"ש דפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה טעונה ברכה לפניה, אלא שמתוך הספק איזוהי פת הבאה בכיסנין דן המ"ב שלא לברך אלא בשיש שנים או שלשה תנאים של פת הבאה בכיסנין, אך להאמור יש את דעת הרשב"א שאין מברכין כלל על פת הבאה בכיסנין הבאה בתוך הסעודה, [וגם דעת הרא"ה והריטב"א כן]. וכפי שנתבאר גם ר' יוחנן בירושלמי ס"ל שאין מברכין על פת הבאה בכיסנין לפניה, ואף רב לא פליג עליה אלא בבאה לאחר המזון. ואפשר שיש לחוש לדעתם, ולא לברך על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה, וצ"ע למעשה.

פרק שביעי

הלכה א

בביאור סוגיא ראשונה דירושלמי דפרקין

שנינו במשנה: שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן. ובירושלמי הקשו: הכא איתמר חייבין לזמן והתם איתמר אין רשאין ליחלק. ותירצו: שמואל אמר כאן בתחילה כאן בסוף. איזהו בתחילה ואיזהו בסוף, תרין אמוראין, חד אמר נתנו דעת לאכול זהו בתחילה, אכלו כזית זהו בסוף. וחרנה אמר אכלו כזית זהו בתחילה, גמרו אכילתן זהו בסוף. ע"כ דברי הירושלמי.

והנה בבבלי (נ.) הקשו אמתני' דשלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק: מאי קמ"ל, תנינא חדא זימנא ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן, ותירצו: הא קמ"ל כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל, ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק.

והרא"ש פירש את קו' הירושלמי שהיא כקו' הבבלי, דכיון דהכא תנינן חייבין לזמן, מה טעם תנינן התם פעם אחרת אין רשאין ליחלק, הרי היינו הך, ותירץ הירושלמי כאן בתחילה כאן בסוף, כלומר דאי מהכא הו"א דדווקא אם נצטרפו עד הסוף חייבין לזמן, וקמ"ל מתני' דהתם דאפילו לא נצטרפו אלא בתחילה ג"כ חייבין

לזמן. ובפירוש בתחילה ובסוף נחלקו האמוראים, דלחד אמורא בסוף היינו שאכלו כזית כאחת, ואי ממתני' דהכא הו"א שאין חייבין לזמן אלא כשאכלו יחד כזית, וקמ"ל מתני' דהתם, דאפילו נתנו דעתם לאכול ולא אכלו עדיין כלום חייבין לזמן. ולאידך מ"ד בסוף היינו שגמרו אכילתן, ואי ממתני' דהכא הוה ס"ד דרק בכה"ג חייבין לזמן, וקמ"ל מתני' דהתם דאפילו לא אכלו אלא כזית יחד חייבין לזמן, אבל אם רק נתנו דעתם לאכול ועדיין לא אכלו אינן חייבין לזמן.

ויש לתמוה על פי' זה, חדא שמלשון הירושלמי משמע שמקשה סתירה בין מתני' דהכא למתני' דהתם, דהכא תנן כך והתם תנן אחרת. וכן הוא בכל מקום שמקשה הירושלמי בלשון 'הכא תנינן והכא תנינן', שהיא קושיא של סתירה.

ועוד קשה לדבריו, מפני מה נחלקו האמוראים מהו בסוף, הלא אינו אלא להו"א, דס"ד דאין חובת זימון אלא כשהיו מצורפים עד הסוף, אך למסקנא קמ"ל מאידך מתני' שאף צירוף בתחילה מהני, ולא היה לירושלמי לדון כלל מהו בסוף, שהרי אין בזה נפק"מ לדינא, והו"ל לפרש מחלוקתם רק לענין בתחילה: 'לא נצרכה אלא לתחילה, מהו בתחילה, חד אמר נתנו דעתם לאכול, וחרנה אמר אכלו כזית'.

והתוס' בריש פרקין פירשו את קושית הירושלמי כפשוטה שהיא קושיא של סתירה, ופירשו את סתירת המשניות דממתני' דהתם ששנינו אין רשאין ליחלק משמע שאם סיימו אכילתן יחד ובאים לברך בזמן אחד, אינם רשאין ליחלק לברך כל אחד לעצמו אלא חייבין לברך בזימון, אבל קודם גמר אכילתן, שעדיין אינם באים לברך ברכת המזון, אין עליהם חובה לברך ברכת המזון כאחד, ואם אחד מהן גמר סעודתו קודם לחבריו רשאי לברך לעצמו. וממתני' דהכא דתנינן חייבין לזמן, משמע שחובת זימון עליהם בכל ענין, ואף קודם גמר אכילתן חלה עליהם המצוה לברך ברכת המזון בזימון, ואין האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם לחבריו.

וכך פירשו התוס' את תירוץ הירושלמי 'כאן בתחילה כאן בסוף', בתחילה היינו שאם היו מצורפים מתחילה, שעוד קודם שאכלו כזית כבר נצטרפו, אז חובתן בזימון היא מוחלטת, ואף אם עדיין לא גמרו אכילתן יחד אינם יכולים ליחלק בלא לזמן, ובסוף היינו אם כבר אכלו כזית, ורק אח"כ נצטרפו שאז אינם חייבין בזימון אלא א"כ גמרו כאחד, אבל קודם שגמרו סעודתן יחד אינם חייבין בזימון, והיינו שזימון אינו חל אלא באחד משני תנאים, או שהתחילו יחד קודם שאכלו כזית, ואז חלה חובת זימון אפילו לא גמרו יחד, או שגמרו יחד, ואז חלה חובת זימון אפילו לא התחילו יחד.

נמצא שפירוש התוס' בתירוץ ירושלמי הוא היפך מדברי הרא"ש, שהרא"ש פירש דבתחילה היא סיבה פחותה לחיוב זימון ובסוף היא סיבה גדולה יותר לחיוב זימון,

ופירש דקמ"ל שחייבין לזמן אף בתחילה לבד בלא סוף, אבל התוס' פירשו איפכא, דבתחילה היא סיבה יותר גדולה לחיוב זימון, ובסוף היא סיבה פחותה, ולדבריהם בתחילה היינו תחילה וסוף, וסוף היינו סוף בלא תחילה.

אמנם קשה על פירוש התוס', דבשלמא להאי מ"ד נתנו דעתם לאכול זהו בתחילה ואכלו כזית זהו בסוף, ניחא פירושם וכמשנ"ת, אבל לאידך מ"ד דאכלו כזית זהו בתחילה וגמרו אכילתן זהו בסוף, צ"ב, שלכאורה לפי דבריהם יש לפרש שאם אכלו כזית ואח"כ נצטרפו, חייבין בזימון אפילו לא גמרו כאחד, ורק אם נצטרפו לאחר שגמרו אכילתן אז אין חייבין לזמן אלא א"כ גמרו אכילתן כאחד, וזה קשה, שאם גמרו אכילתן כל אחד לעצמו כבר אינם יכולים להצטרף, שהרי גמרו אכילתן.

ובדברי התוס' עצמם כמו שהם לפנינו, הגי' במ"ד השני היא: אכלו כזית זהו בתחילה, נתנו דעתם לאכול זהו בסוף, וגי' זו תמוהה איך תהיה נתינת הדעת לאכול נחשבת 'סוף', והאכילה נחשבת 'תחילה', ואפשר דט"ס הוא בדברי התוס', וצריך לגרוס בדבריהם כמו שהוא לפנינו בירושלמי.

ונראה להציע ביאור חדש בירושלמי, והוא מחד גיסא כפירוש התוס' שקו' הירושלמי היא סתירה בין המשניות, ומאידך כפירוש הרא"ש שבתחילה היא סיבה פחות מחייבת בזימון, ובסוף היא סיבה גדולה יותר לחיוב זימון.

ויש לפרש את קושית הירושלמי כך, דהא דתנן הכא 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן', משמע שמשאכלו חלה עליהן חובת זימון ואינם יכולים ליפטר ממנה, ואם יברכו בלא זימון, בטלו את חובת הברכה המוטלת עליהן. והא דתנן לקמן 'אינם רשאין ליחלק', משמע דלכתחילה אינם רשאין להיחלק שלא להפקיע מהם חובת זימון, אבל אם נחלקו חלה חלוקתן ומעתה הם פטורין מברכת הזימון, ואינם מחויבים להצטרף ולברך בזימון.

ותירץ ע"ז הירושלמי 'כאן בתחילה כאן בסוף', כלומר שאם לא היו מצורפים אלא בתחילה, לא חלה עליהם חובת זימון בפועל, אלא שאסורים להיחלק שלא להפקיע מהם חובת זימון, ואם נחלקו נחלקו ואינם חייבין בזימון, ואם היו מצורפים מתחילה ועד סוף, אז חלה עליהן חובת זימון לגמרי ואפילו אם נחלקו צריכים לשוב ולברך בזימון.

ונחלקו בזה האמוראים, דלחד מ"ד אם נתנו דעתם לאכול כאחד, כבר חלה עליהם החובה שלא להיחלק כדי שלא לבטל מצוות זימון שנזדמנו לעשותה, אמנם ודאי בשלב זה אם יחלקו ובפועל לא יאכלו כלום יחד לא יתחייבו בזימון, ואין כאן אלא

חובה להתחייב בזימון, ולכן אסור להם להיחלק, אך אם נחלקו נחלקו. אך אם אכלו יחד כזית, כבר חלה עליהם חובת זימון לגמרי ואינם יכולים עוד להיחלק, ואפילו אם יחלקו לא תועיל חלוקתם ויהיו חייבים לחזור ולזמן.

ואידך מ"ד ס"ל, דבאופן שרק נתנו דעתם לאכול עדיין לא חלה עליהן חובת זימון כלל, ויכולים לכתחילה להיחלק, ודווקא אם אכלו כזית יחד חלה עליהם חובה לגמור אכילתן כאחד ולזמן. אולם עוד סובר מ"ד זה דאפילו אכלו כזית, לא חלה עליהן חובת זימון בפועל אלא שחייבין לגמור כאחד, ואחר שגמרו כאחד חלה עליהן חובת הזימון בפועל, אבל כל זמן שלא גמרו אכילתן אם נחלקו וגמרו אכילתן שלא כאחד, אינם חייבין לזמן, ורק כשגמרו אכילתן כאחד דהיינו 'בסוף', אז חלה עליהן חובת הזימון בפועל ומעתה לא מועלת להם חלוקה אפילו דיעבד.

ונבאר העולה מדברי הירושלמי לדינא לפי כל הדרכים שנתבארו.

לדברי הרא"ש, נתחדש כאן כעין מה שנתחדש בבבלי, ששלשה שישבו לאכול אינם רשאין ליחלק אפילו עדיין לא אכלו. ומה שהוא פשוט בבבלי נחלקו בו בירושלמי, דלחד אמורא נתנו דעתם לאכול אינם רשאין ליחלק, ולאידך מ"ד רק משאכלו כזית כאחת, אינם רשאין עוד ליחלק. ועי' בראש משכ בדעת הבבלי בזה.

לדברי התוס', נתחדש כאן שבני חבורה שלא היו מצורפים מתחילת אכילתן, אינם מתחייבים בזימון אלא אכ באים לברך כאחד, ודווקא אם התחילו כאחד אז חייבים בזימון אעפ שלא גמרו כאחד.

ונחלקו האמוראים אם גדר התחילו כאחד היינו שהצטרפו קודם שאכלו כזית, או שאף אם הצטרפו בכל זמן מן הסעודה נחשב שהתחילו כאחד, ורק אם הצטרפו לאחר שגמרו סעודתן אז אינם חייבין לזמן, אאכ מברכים באותה שעה.

ולהפירוש החדש שנתבאר, נתחדש כאן שיש שתי דרגות בחיוב הזימון, והם, החיוב לבוא לידי חיוב זימון, והחיוב לזמן בפועל, והם חלים בשני שלבים, בתחילה חל החיוב לבוא לידי חיוב זימון והיינו שלא להיחלק, ובזה אם נחלקו נחלקו ואינם חייבין בזימון, ולבסוף חל החיוב בפועל, ומאז לא תועיל החלוקה ואפילו אם נחלקו חייבים בזימון.

ונחלקו האמוראים דלחד מ"ד החיוב הראשון חל בנתינת דעת לאכול, וכדעת הבבלי, והחיוב בפועל חל באכילת כזית. ולאידך מ"ד החיוב הראשון חל עם אכילת הכזית והחיוב בפועל אינו חל אלא בגמר הסעודה.

יסוד חיוב ברכת הזימון

יש להתבונן בחובת ברכת הזימון מהו שורש החיוב, ויש בזה שני צדדים: האחד הוא שאכילה של שלשה כאחת, היא אכילה באיכות אחרת, שהיא אכילה משותפת, והיא מחייבת ברכה משותפת. והשני, ששלשה שאכלו כאחת הרי הם מזומנים לברך שלשתן כאחת, וכיון שיש כאן שלשה שמזומנים לברכה כאחת, הרי הם חייבים לברך ברכת הזימון.

ולכאורה נחלקו בזה רבותינו הראשונים, שדעת הרמב"ן ששלשה שאכלו כאחת חייבין בזימון אפילו אם לא הסבו שאינם נחשבים חבורה אחת לגבי ברכה ראשונה, וביאר הרמב"ן שחובת הזימון קובעתן, והיינו שאע"פ שאין כאן אכילה משותפת כמו שמוכח ממה שאין מוציאין זא"ז בברכה ראשונה, מכל מקום כיון שהם מזומנים לברכת הזימון והמצב בו הם נמצאים מעמיד לפניהם את אפשרות הברכה כאחת, הרי הם חייבים לברך ברכת הזימון.

אבל דעת רבינו יונה והרא"ש, שדווקא שלשה שאכלו בהסבה חייבים לזמן, ולדעתם נראה דדווקא אכילה משותפת מחייבת ברכה משותפת, ואם לא היתה האכילה משותפת אין כאן חובת זימון.

ויש להוסיף בזה צד שלישי, שלא האכילה המשותפת מחייבת ברכת המזון, וגם לא היות שלשתן מזומנים לברך כאחת, אלא שגדר הדין הוא ששלשה שחובת ברכת המזון חלה עליהם כאחת, חלה היא עליהם באופן שיברכוה עם ברכת הזימון.

הערת העורך: וצד זה אפשר לאומרו בין לדעת הרמב"ן דלא בעי הסבה ובין לדעת הראשונים דבעו הסבה, דמה שחובת ברכת המזון חלה עליהם יחד, יכול להיות הן מצד היותם בני חבורת אכילה אחת, והן מצד היותם מזומנים לברכה כאחד.

והנה בגמ' אמרו ששלשה שישבו לאכול כאחת אפילו לא אכלו עדיין אינם רשאין ליחלק [והרא"ש פירש דהיינו שהתחילו לאכול ולא אכלו כזית, ועכ"פ עדיין לא אכלו שיעור חיוב ברכת המזון].

ובירושלמי איכא למ"ד דאפילו נתנו דעתם לאכול ולא אכלו כלל, אינן רשאין ליחלק. והנה לסברתו ודאי אין לפרש ששורש החיוב מצד שאכלו אכילה משותפת או לא מצד שנתחייבו יחד בברכת המזון, שהרי עדין לא אכלו, ועדיין לא נתחייבו, ועל כרחך לדידיה יש לפרש כצד ג', ששלשה שהם מזומנים יחד לברכת הזימון חייבים הם להעמיד ברכה זו, ואין להם לבטלה.

וע"פ מה שנתבאר אין כאן סתירה לומר שחובת הזימון עצמה, חלה מצד האכילה המשותפת או מצד חובת ברכת המזון שחלה על שלשה כאחד, שלפמשנ"ת יש ב' דרגות בחובת ברכת הזימון, מתחילה חלה עליהם חובה להתחייב בזימון, וזה חל בהיותם מזומנים לברכה ואע"פ שלא אכלו כאחד ולא נתחייבו בברכת המזון כאחד, אמנם חובה זו אינה אלא חובה שלא יחלקו אלא יאכלו כאחד כדי להתחייב יחד בברכת הזימון, אבל עדיין לא חלה עליהם חובת ברכת הזימון בפועל, ואם יפרדו איש מעל אחיו ויאכלו בנפרד, לא יוכלו להצטרף ולברך יחד. וחובת ברכת הזימון בפועל חלה אח"כ כשיאכלו כאחד, ושפיר י"ל שחובה זו חלה עליהם באכילה המשותפת, או במה שחלה עליהם חובת ברכת המזון כאחד.

והנה לפמשנ"ת לעיל, נחלקו האמוראים בירושלמי בשתי דרגות החיוב אימתי הם חלות, דלחד מ"ד נתנו דעתם לאכול חייבים בחובה הראשונה, ואכלו כזית חייבים בזימון בפועל, ולאידך מ"ד אכלו כזית חייבים בחובה הראשונה, ורק גמרו אכילתן חייבים בזימון בפועל, ויש לעיין ביסוד מחלוקתם.

ונראה שיש לחקור ביסוד חובת ברכת הזימון, שהרי אמרה תורה 'ואכלת ושבעת וברכת', ויש לחקור אם האכילה היא המחייבת ברכה, והשביעה אינה אלא תנאי ושיעור באכילה, או המצב בו עומד האדם לאחר האכילה - השביעה, הוא המחייב ברכה. ואף לאחר שתקנו חכמים ברכה על כזית לבד, יש לחקור, האם תקנו ברכה על אכילת כזית, או שתקנו ברכה על המצב שלאחר אכילת כזית, שיש בו מקצת שביעה אף אם אינו שביעה שלימה.

ויש לבאר שבזה נחלקו האמוראים, שאם נאמר שהאכילה עצמה היא המחייבת ברכה, א"כ באכילת כזית כבר נתחייבו בברכה, ואע"פ שלא גמרו אכילתם, ובנתינת דעתם לאכול אז נזדמנו לאכילה שהיא מחייבת בברכה, ומאז נאסר עליהם ליחלק. ואם המצב שלאחר האכילה הוא המחייב בברכה, א"כ אינם מתחייבים בברכה אלא בגמר אכילתם, וממילא אין המצב שהם עומדים בו כשהם מזומנים לאכילה מחייבם, אלא כשאכלו שאז הם מזומנים לגמור אכילתם, אבל בהזדמנם לאכול אינו אלא לפני דלפני לחובת הברכה, ולא חלה עליהם אז חובה כלל.

יסוד הדין של צירוף שלושה שבאו משלושה חבורות

מבואר בסוגיא בבבלי ששלשה שאכלו בשלשה חבורות של שלשה שלשה בני אדם ונתערבו יחד, חייבים לזמן, ולפי דעת רוב הראשונים, היינו אע"פ שהם עצמם לא אכלו יחד.

ובירושלמי נחלקו בזה, שרב הונא אמר ששלשה שאכלו ואח"כ נתערבו מזמנין, והגביל רב חסדא את דינו רק למקרה שאכל כל אחד מהם מעיקרא בחבורה של

שלשה, [ויש לדון אם רב חסדא בא לחלוק או לפרש], ודעת ר"ז וחבורתיה בירושלמי שאין זימון אלא בשלשה שאכלו כאחת הם עצמם.

ופי' הרמב"ן שר"ז וחברותיה, היינו ר' יוסה דמר ליה לר"ז לגבי זימון בשנים, אני אין לי אלא משנתינו שלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן, וכשם שמיעט ממשנה זו זימון של שנים, כך ימעט ממשנה זו זימון של שלשה שלא אכלו כאחד.

ואמרו בירושלמי שכמחלוקת כאן כך מחלוקת לגבי אגודת איזוב, דלר"ה אם הטביל ג' איזובות במים ואח"כ נתערבו, מזה בהם, ולהגבלת רב חסדא דווקא אם מעיקרא היה כל איזוב ואיזוב מהם חלק מאגודה של שלשה איזובות, ולר"ז וחבורתיה אין מזין אלא באגודה של שלשה איזובות שנטבלו שלשתן כאחת.

ויש לעיין ביסוד דין זימון שעל פי זה יתבאר דין זה.

הנה נחלקו ראשונים אם בעינן הסבה להצטרף לזימון או לא, שהרמב"ן ס"ל שלא בעינן הסבה לזימון ושא"ר ס"ל דבעינן הסבה לזימון. וכבר נתבאר שנחלקו ביסוד דין הזימון מהו, האם שלשה שאכלו אכילה משותפת אחת, **האכילה המשותפת** מחמת חשיבותה היא סיבה לחייב ברכה ציבורית חשובה, או דילמא עצם זה שיש כאן **שלשה שמתחייבים בברכת המזון** יחד, זה סיבה להעמיד את חובת ברכת המזון עליהם כחובה לברך ברכה ציבורית חשובה, ולא יברכו כל אחד ברכת יחיד. [והיינו שהאפשרות לברך ברכה ציבורית, היא עצמה מחייבת את קיום האפשרות הזו].

והנה לשני הדעות, שלשה מחויבי ברכת המזון שנתחייבו כל אחד לבדו אינם יכולים לזמן, ויש לעיין בטעמא דמילתא למה לא יוכלו לברך ברכה ציבורית יחד, כשם שעשרה מחויבי תפילה יכולים להתפלל יחד תפילת ציבור.

ולכאורה להדעה שחובת הזימון היא רק מצד האכילה המשותפת, יש לומר שכל שלא אכלו אכילה משותפת יחד, אין אחד מהם מוציא את חברו בברכת המזון, שהרי יש חילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, שבברכת המצוות מוציא אחד את חברו אע"פ שיצא, ובברכת הנהנין אינו מוציא את חברו אלא א"כ אוכל הוא עימו, ונתבאר במשנה בפרקין דלעיל שאף באוכל עימו אין אחד מברך לכולם אא"כ הסבו שבזה נעשית אכילתם לאכילה אחת [ונחלקו שם ראשונים אם בלא הסבו אף דיעבד אינו מוציאו], והנה דין זה נאמר לגבי ברכה ראשונה, אך י"ל דגם בברכה אחרונה אין אחד מוציא את חברו אלא אם כן אכל עימו באכילה אחת, ומה"ט כל שלא אכלו אכילה אחת, אין כאן חובת זימון, שאין אחד מהם מוציא את חברו.

עוד יש סברא לומר שאין אחד מוציא את חברו בברכה אחרונה מצד סברת מי שאכל הוא יברך, שהיא סברא פרטית בברכה אחרונה, וחמורה היא ברכה אחרונה מברכה ראשונה לגבי סברא זו [וכדחזינן שבברכה ראשונה אפ' בשנים אחד מוציא

את חברו לכתחילה אם הסבו, ובברכה אחרונה, אפ' הסבו, אם אינם אלא שנים אין אחד מהם מוציא את חברו לכתחילה].

גם יש מקום לומר שהברכה צריכה להיות מיוחסת לסעודה וכדחזינן שצריכה היא להיאמר במקום סעודה, ואם אכלו שלשתן שלש אכילות, אין ברכה אחת יכולה לפטור שלשתן, שאין ברכה אחת יכולה להיות מיוחסת לשלשה סעודות.

אמנם לרמב"ן א"א לומר כאחד מכל הדרכים האלו, שהרי לדבריו גם בלא הסבו שאין כאן אכילה אחת, פוטר האחד את חברו בברכת הזימון. וע"כ לדבריו ענין צירוף השלשה ליפטר בברכה אחת, נולד הוא מכח חיוב ברכת הזימון, שמצד מה שיש כאן חובה עליהם לברך ברכה ציבורית, ניתנת להם גם האפשרות ליפטר כולם בברכה ציבורית אחת, ואין עליהם את כל הדינים של מי שאכל הוא יברך וכו'. משא"כ כל עוד לא נתחייבו בזימון שאין כאן חובה של ברכה ציבורית, חלים עליהם כל הדינים של מי שאכל הוא יברך, ועל כן אין אחד מהם פוטר את חברו.

ואולם אף שכך היה נראה לומר בדעת הראשונים הנ"ל, מ"מ בסוגיא זו שאמרו דשלשה שבאו משלש חבורות מזמנים יחד, מבואר בהדיא שאפ' שלשה שלא אכלו כאחד ואין אכילתם אכילה משותפת, כל שדינם לברך כאחד, והיינו שדינם לברך ברכה ציבורית, זה עצמו נותן שיכולים לצאת כולם בברכת המברך.

ומבואר בזה דכו"ע מודו לרמב"ן שחובת ברכת הזימון היא הנותנת את האפשרות להיפטר כולם בברכת המזמן, ולא נחלקו אלא ביסוד חובת ברכת הזימון מה הגורם אותה, האם האכילה המשותפת, או שעצם מה שמזומנים כאן שלשה לברכה כאחד.

ולכאורה יש לעיין, שמכאן מוכח שחובת ברכת הזימון אינה תלויה באכילה משותפת, שהרי שלשה אלו שלא אכלו כאחד חייבים הם לזמן, ויהיה מוכח מכאן כדעת הרמב"ן ודלא כשא"ר.

ולכאורה היה מקום לומר שבזה נחלקו בירושלמי, דמאן דס"ל ששלשה שבאו משלשה חבורות מצטרפים, ס"ל שחובת הזימון תלויה היא במה שיש אפשרות להעמיד ברכה ציבורית מעולה, ועל כן אע"פ שלא אכלו כאחת חייבים לזמן. ומאן דס"ל שאין מצטרפין אא"כ אכלו כאחת, ס"ל שחובת ברכת הזימון תלויה היא באכילה משותפת.

אמנם א"א לומר כן, שא"כ הרי מחלוקת זו היא מחלוקת ביסוד חובת ברכת הזימון, ולא היתה למחלוקת זו שייכות לענין אזוב, וממה שדימה הירושלמי אזוב לברכה, ש"מ דכו"ע מודו שיסוד ברכת הזימון איננו הצירוף בשעת אכילה, אלא הצירוף בשעת הברכה, אלא שנחלקו מה מצרף את החבורה להיות חבורה לברכה, דחד מ"ד ס"ל שצריכים להיות מצורפים משעת אכילה, ואידך ס"ל שאע"פ שאין

צריכים להיות מצורפים הם עצמם כחבורה אחת בשעת אכילה, מ"מ צריכים הם להיות מצורפים לאיזה ציבור בשעת אכילה, כדי שיהיו מזומנים מעיקרא לברכה ציבורית, ואז אע"פ שנתחלקו ונעשו ציבור אחר, חייבים לזמן. ואידך ס"ל [אי נימא דרב הונא הוא שיטה שלישית] דאפ' לא היו מעיקרא ציבור כלל, יכולים הם להיעשות חבורה לברכת המזון.

ומחלוקת זו שייכת לענין אזוב, שנחלקו כיצד מצרפים האיזובות להיות 'אגודה', דחד מ"ד ס"ל שרק אגודה שהיתה אגודה משעת טבילה, יש לה שם אגודה להזאה, ואידך ס"ל דצריך עכ"פ שיהא כל אזוב חלק מאגודה בשעת טבילה ואז אם נעשית אגודה מכמה איזובות של כמה אגודות יש לה שם אגודה להזאה, ואידך ס"ל דאפ' איזוב הנטבל יחידי יכול לקנות שם אגודה בהצטרפו יחד עם איזובות אחרים.

ומ"מ לכאורה עולה מכאן כדברי הרמב"ן שאין צריך אלא 'חבורת ברכה', והצירוף די לו להיות צירוף בשעת הברכה, ואין צריך כאן אכילה משותפת שתעמיד 'חבורת אכילה' כדי להתחייב בזימון.

ונראה לפרש דעת הרא"ש ורבינו יונה דלעולם מחייב הזימון הוא האכילה המשותפת, ושלשה אלו שאכלו כאחד מה שהם חייבים לזמן אינו מצד מה שעתה יש כאן שלשה מחויבי ברכה ציבורית שנקבצו יחד וחלה עליהם חובת זימון להעמיד ברכה ציבורית ע"י שלשתם, אלא כל חובתם תלויה היא ועומדת בחבורתם הישנה, שכיון שאכלו אכילה משותפת, ויש כאן למציאות האכילה המשותפת בעולם שהרי חבורתם הראשונה קיימת, כיון שכן נדרשים הם לברך ברכה משותפת, שהרי הם היו חלק מאכילה משותפת. ואמנם צורת הקיום של ברכה משותפת מתאפשרת לאו דווקא באותה חבורה שבה אכלו, אלא כל ברכה משותפת שתהיה תפטור אותם מן החובה של ברכת המזון על האכילה המשותפת שאכלו, ועל כן גם ברכה בחבורה אחרת פוטרתן.

ונמצא שיש כאן מחלוקת יסודית בין הרמב"ן לרא"ש בגדר דין שלשה שאכלו בשלש חבורות, שלרמב"ן שהמחייב בזימון הוא צירוף שלשה לחבורת ברכה, והיות שלשה עומדים לברך כאחת, נתחדש כאן ששלשה שהיו בחבורות שהיו עומדים לברך כאחד, ונפרדו ונעשו לחבורה אחרת, נעשים גם הם חבורת ברכה, וממילא יש כאן סיבה חדשה מכח החבורה החדשה לחייבן בזמון.

אולם להרא"ש שכל חיוב הזימון אינו אלא מצד האכילה המשותפת, ומצד היותם חבורת אכילה, הני שלשה שבאו משלש חבורות, חיוב כל אחד ואחד מהם בזימון אינו מצד היותו עכשיו בחבורת ברכה חדשה, אלא מצד שעדיין הוא חייב בברכה

ציבורית מכח שאכילתו היתה בחבורת אכילה, ואין החבורה החדשה סיבה לחיוב זימון חדש, אלא רק ה"ת לקיים את חובת הזימון שיש עליהם מהחבורה הישנה.

והיה נראה להציע שנחלקו במחלוקת זו הבבלי והירושלמי, שהנה הירושלמי דימה את ענין סוגיתינו לענין אגודת איזוב, לנידון האם אגודה שהוטבלו איזוביה כל אחד בפ"ע יכולה להצטרף לאגודת איזוב אחת, ונידון זה שייך לענין הנידון של יצירת החבורה החדשה, דהיינו חבורת הברכה, וזה כדברי הרמב"ן שמחייב הזימון הוא היותם חבורת ברכה. ואילו הבבלי דן לגבי החבורה הישנה האם נשאר עליה שם חבורה או שבטל שם חבורה מעליה, ודימה זאת לענין מיטה שנחלקה שלא נשאר עליה שם מיטה כשאין חלקיה עתידין לחזור ולהתחבר. והיינו כדברי הרא"ש ורבינו יונה שמחייב הזימון בשלשה הוא היותם חלק מחבורת אכילה, שעל כן כל מה ששלשה משלשה חבורות יכולים לזמן יחד, הוא רק מכח מה שיש להם כל העת חיוב זימון מצד היותם עדיין חלק מחבורת האכילה הקודמת, ועל כן כשבטלה שם חבורה מחבורת האכילה הקודמת שלהם ע"י שכבר זימנו בני החבורה ההיא, פקעה מהם חובת זימון ואינם יכולים עוד לזמן.

ויש כאן הערה גדולה לדינא, שהנה בשו"ע (סי' קצג סעיף ו) הביא את דין הגמ' שאם קדמו וזימנו בני החבורה הישנה, אין השלשה יכולים עוד להצטרף, וכתב עלה רע"א דנראה דהיינו דווקא אם הקדימו וזימנו עליו קודם שנצטרפו לחבורה אחת, אבל אם לאחר שנצטרפו אלו השלשה לחבורה אחת זימנו עליהם בני החבורה הראשונה, אין נפטרים מברכה. וכתב על זה הביאור הלכה (ד"ה כיון), דאע"פ שבשו"ע משמע לא כך מ"מ דברי רע"א אמת שכן הוא בחידושי הרמב"ן לברכות.

ולהאמור הנה לכאורה נידון זה תלוי הוא בגדר דין שלשה משלש חבורות, שאם יסודו הוא חיוב זימון חדש מכח חבורת הברכה המחודשת שיש כאן, ומה שצריך שיבואו הם משלש חבורות, אינו אלא כדי שיהא להם שם חבורה כשהם מצטרפים יחד, ולא יהיו בגדר יחידים, א"כ נראה שכל מה שמבטל מהם שם חבורה הוא רק אם קודם שנצטרפו כבר ברכו עליהם בני חבורתם ופקע מהם שם חלק מחבורה, ונעשו יחידים, שעל כן שוב אינם יכולים להצטרף להעמיד חבורת ברכה. אולם אם יסוד הדין הוא שהם מברכים מצד היותם חלק מחבורת האכילה שלהם, אזי צריך לכאורה שתמשיך חבורתם להיות קיימת עד זמן הברכה, דאל"ה פקע חיוב זימון שלהם. והרמב"ן שכתב דאפי' אם זימנו עליהם אחר שנצטרפו יכולים לזמן, לשיטתיה אזיל דזימון אינו תלוי בחבורת אכילה אלא בחבורת ברכה, שעל כן ס"ל שא"צ הסבה לחיוב זימון, אולם השו"ע שפסק כרוב הראשונים שחיוב זימון תלוי הוא בחבורת אכילה, ועל כן פסק שצריך הסבה לחיוב זימון, לכאורה לדידיה דין שלשה משלש חבורות הוא מצד חבורתם הקודמת, ולפ"ז לכאורה צריכים הם להיות בני אותה חבורה עד שעת ברכה, ואם ברכו בני חבורתם קודם שברכו פקעה חובת זימון מהם. וצ"ע למעשה.

פרק שמיני

הלכה א

בביאור חילוקי הירושלמי בין קידוש להבדלה

במשנה נחלקו ב"ש וב"ה בקידוש אם מברך קודם על היום ואח"כ על היין או להיפך. ובירושלמי נחלקו אמוראים מה יסברו ב"ש וב"ה לענין הבדלה, דר' יוסי סבר דבהבדלה כו"ע מודו שהיין קודם, ור' מנא סבר דבהבדלה כו"ע מודו שהיום קודם.

ולגירסא דידן בירושלמי, פירש ר' יוסי את הטעם שב"ש יודו בהבדלה שהיין קודם, מפני שטעמם העיקרי של ב"ש לגבי קידוש שהיום קודם משום שקדושת היום גרמה ליין שיבוא, אבל בהבדלה שלא ההבדלה גרמה ליין שיבוא, היין קודם.

ולגירסת הגר"א בירושלמי, פירש ר' יוסי את הטעם שב"ש יודו בהבדלה, מצד שסברת ב"ש בקידוש היא שכבר נתחייב בקדושת היום עד שלא בא היין, אבל בהבדלה שלא נתחייב בהבדלה עד שלא בא היין, היין קודם.

ור' מנא פירש הטעם שב"ה יודו בהבדלה, שטעמם העיקרי של ב"ה לגבי קידוש הוא שהיין גורם לקידוש שיאמר, ובהבדלה אין היין גורם להבדלה שתאמר ועל כן ההבדלה קודמת.

והנה סברת ר' מנא מתבארת מתוך דברי הירושלמי בסמוך, שאמרו שמדברי ר' מנא אנו למדים שמבדילין על השכר ואין מקדשין על השכר, וביאור סברתו לפ"ז, שכיון שאפשר להבדיל על השכר א"כ לא היין הוא גורם ההבדלה שהרי היה יכול להביא שכר ולהבדיל עליו.

ולכאורה הדברים קשים, מה בכך שאפשר להבדיל על השכר, הרי כל משקה שיבדיל עליו הוא גורם להבדלה שתאמר, ובלא משקה כלל אי אפשר להבדיל, א"כ המשקה שעליו מברך בין יין בין שכר הוא הגורם להבדלה שתאמר, והיה ראוי להקדימו.

ונראה לחלק חילוק יסודי בין ענין קידוש על הכוס להבדלה על הכוס, שהקידוש הוא שבח השבת, והוא צריך להיעשות במעמד חשוב ונכבד, שהמעמד עצמו הוא מסדרי כבוד השבת, ועל כן נתקן הקידוש על הכוס, שהבאת הכוס היא כבוד השבת, ובמצב זה של כבוד השבת ראוי לומר את הקידוש. ולכן מצאנו בקידוש שהוא צריך להיות במקום סעודה, שהוא צריך לתת ענין של כבוד ועונג לשבת. ולכן נדרש

בקידוש יין דווקא, שהוא המשקה החשוב שמתאים לכבודה של השבת. אבל בהבדלה אין כאן ענין של כבוד השבת, ואדרבא השבת מסתלקת, אלא שנתקן שהברכה צריכה להיאמר על הכוס. ועל כן גם אין כאן דין של מקום סעודה, שהרי אין סדר סעודה של חול. ומטעם זה ההבדלה יכולה להיות על שכר, שאין צורך במעמד נכבד, אלא די בכוס כל דהו כדי לברך עליו.

וסובר ר' מנא שסברת ב"ה שהיין קודם משום שהוא גורם לקדושה שתאמר, אינה רק מצד שהיין הוא היכי תמצי לאמירת הקידוש, אלא מכיון שהיין הוא מעמיד כאן את המעמד הנכבד בו ראוי לקדש את השבת, על כן יש לברך עליו תחילה, שתחילה יש להעמיד את המצב הנכבד ע"י כוס של יין, ואז שייך לקדש את השבת. אבל בהבדלה שאין צריך מעמד נכבד כדי להבדיל, והכוס אינה אלא היכי תמצי לומר את ברכת ההבדלה, שעל כן אפשר להבדיל גם על שכר, בזה אין סברא להקדים את ברכת היין לברכת ההבדלה, כיון שאין צריך להקדים ולהעמיד מעמד מיוחד לפני ברכת ההבדלה.

והנה כל זה ניחא בסברת ר' מנא, אבל סברת ר' יוסי לפי שתי הגירסאות צריכה ביאור.

לגירסא דידן שבהבדלה מודו ב"ש משום שאין ההבדלה גורמת ליין, יש לתמוה שהלא ודאי ההבדלה גורמת ליין שיבוא. והמפרשים נדחקו בזה טובא, ובאמת נראה שמפני כך תיקן הגר"א וגרס שטעמו מפני שלא נתחייב בהבדלה קודם שיבוא היין. אבל גם גירסת הגר"א צריכה ביאור, שהרי ודאי נתחייב בהבדלה מיד שיצאה השבת קודם שבא היין.

ולבאר הדבר יש להקדים חקירה בגדר ענינה של מצות הבדלה.

ויש להעמיד בזה שני צדדים, האחד שענין ההבדלה הוא שכאשר בא האדם להתחיל במעשים של חול, יש לו להפריד את השבת מן החול ולהעמיד אותה לעצמה, שאם לא יהיה מפריד בין השבת לבין החול, לא יהיה ניכר שמעשי החול נעשו דווקא בחול ולא בשבת, והרי זה כאילו נעשו מעשי החול בשבת, ולזה באה ההבדלה לומר שעד כאן שבת היתה והיו אסורים מעשי החול, ומכאן ואילך הוא חול ומותרים הם.

וצד שני בענין ההבדלה שהיא מצד עצם קדושת השבת, שכשם שמצוה לקדש את השבת בכניסתה ולהבחין שבא היום הקדוש, כך מצוה לקדשה ביציאתה, וכן הוא לשון הרמב"ם, שמצוה לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה.

[ובגמ' אמרו שאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, וזה מראה קצת כהצד הראשון שענין ההבדלה הוא להפריד את מעשי החול מן השבת, אולם בדעת הרמב"ם האריך הגרי"ז בספרו שאין איסור זה מלתא דאיסור מלאכה בשבת, אלא מלתא דאיסור עשיית מלאכה קודם התפילה וכאיסור עשיית מלאכה קודם המצוות, שזה מחשש שמא ישכח וכיו"ב, ואזיל בזה הרמב"ם לשיטתו שסבר שעיקר ענין הבדלה מתייחס לעצם קדושת היום שיצאה, ולא כהקדמה למעשי החול שהוא בא לעשות].

ולפי הקדמה זו יש מבוא לפרש דברי הירושלמי, לפי גירסת הגר"א 'הואיל ולא נתחייב בהבדלה עד שלא בא היין' ביאורו דסבר ר' יוסי שאין עיקר ההבדלה מצד עצם קדושת היום שיהיה הכרח לעשותו מיד ביציאת השבת, אלא עיקר ענינה להפריד את מעשי החול שהאדם בא לעשות, שכאשר שבא לעשות מעשי חול מתחייב הוא להבדיל קודם, ואין שייך לומר שנתחייב בהבדלה מיד בצאת השבת, ועל כן אין סברא שיקדים ההבדלה משום זה.

וגם גירסא דידן יש מקום לפרש לפ"ז, שאע"פ שודאי ההבדלה היא הגורמת ליין שיבוא, מכל מקום לא דמיא לקידוש, שבקידוש הברכה היא על קדושת היום, וקדושת היום שהיא ענין הברכה היא גורמת ליין שיבוא, אבל בהבדלה אין עיקר ענינה קדושת היום, אלא עיקרה ההבדלה בין הקודש לחול, להודיע שעד עתה היה קודש ומעתה הוא חול, כדי שיובחנו מעשי החול שאינם נעשים בשבת, ואע"פ שדינא הוא לברך ברכה זו על הכוס כדין כוס של ברכה, מכל מקום לא ענין ההבדלה שהוא עיקר ענין הברכה גורם את הכוס, אלא ענין קדושת היום שמעורב בהבדלה הוא גורם הכוס, וזהו שאמר שאין ההבדלה גורמת ליין שיבוא, כיון שאין היין בא מצד עיקר הענין שעליו נסובה ההבדלה.

ומכל מקום מתבאר מדעת הירושלמי שעיקר ענין ההבדלה הוא ההבדלה בין הקודש לחול, ואינו מתייחס לעצם קדושת היום כענין הקידוש, וזה לכאורה דלא כדברי הרמב"ם.

ובחקירה זו יש לתלות את מה שנחלקו בגמ' ביו"ט שחל להיות במו"ש, אם מקדימים להבדיל על השבת או מקדימים לקדש את היו"ט, ובירושלמי ביארו סברת מ"ד שמקדימים להבדיל, משום משל למלך שיוצא ואיפרכוס נכנס שמקדימים ללוות את המלך ואח"כ מכניסים את האיפרכוס, והראשונים ביארו סברת החולק משום אפוקי יומא מאחרינן ליה.

ולמה שנתבאר י"ל שנחלקו בחקירה זו, שאם עיקר ענין ההבדלה הוא מצד עצם קדושת השבת שנסתלקה ובעינן לכבדה הרי זה דומיא דמשל דמלך ואיפרכוס, ואין

כאן סברת אפוקי יומא, שלא אנו מוציאים את היום אלא הוא יוצא מעצמו ואנחנו צריכים לכבד את יציאתו, אבל אם עיקר ענין ההבדלה הוא הפרשה בין שבת למעשי החול, א"כ יש כאן לסברת אפוקי יומא, ומאידך לא שייך כאן המשל דמלך ואיפרכוס כיון שאין גדר ההבדלה ליווי המלך, אלא הבדלת החול הבא מן הקודש שעבר.