



נתיבות הצמח צדק

— תדפים —

תשורה

משמחת הנישואין

החתן התמים הרב יהודה פרייטל שיחי

והכלה המהוללה רייזל שתהי

פייכטל

ד' אלול ה'תשפ"ג

פתח דבר

ברגשי גיל ושמחה לרגל נישואי החתן הרב יהודה טרייטל שיחי' טייכטל עם ביתנו הכלה המהוללה רייזל שתחי' אנו שמחים להגיש בפניכם 'תשורה' הכוללת:

א. ביאורי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק על פרק א ממסכת ברכות. חלק זה הוא אך חלק קטן ביאורי הצמח צדק על מסכת ברכות שיצא בעזרת ה' בקרוב, על ידי הוצאת קה"ת. כידוע שהרבי דרש וביקש פעמים רבות לעסוק בתורתו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שהם כמים שאין להם סוף וכנהר שוטף, אלא שמרוב שפע המראי המקומות והשקו"ט בעומק גדול, לאו כל מוחא סביל דא. וכדי להנגיש את תורתו לאנשים הפשוטים - הביאורים לא הועתקו בלשונו הקדוש, אלא נערכו על ידי אבי הכלה באופן שיהיו קרובים ללשון הרב, ובעזרת ה' בהחיבור עצמו יובא גם לשונו הקדוש לצד הביאורים והעינים.

ב. בביאורי הסוגיות רגיל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לירד לעומקא של הלכה בכירור כל השיטות ראשונים ואחרונים. על פי רוב תואמים הדברים את הנפסק בשולחן ערוך ובשולחן ערוך אדה"ז, אך בכמה סוגיות ועניינים נראה כי אדמו"ר הצמח צדק מכריע באופן אחר, וליקטנו את רוב הדברים שנראה שחולק רבינו עם אדה"ז והמגן אברהם וציינו בכל מקום אם הדברים ברורים או רק נוטים לצד זה. וכמובן שאת ריבוי הפעמים שרק מצד השקו"ט נראה פסק מסויים אך זה לא נכתב כהכרעה וכיו"ב לא הבאנו.

ומברכים את בני הזוג שיבנו בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה היא תורת החסידות, מתוך בריאות והרחבה בגשמיות וברוחניות. וכל הברכות והכוחות שהעניקו רבותינו נשיאנו להורי וזקני החתן והכלה יומשכו להם.

ועוד והוא העיקר שנזכה תיכף ומיד 'זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה מעשרה טפחים'.
ברגשי כבוד והוקרה

בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה

שלום דובער ומנוחה הינדא שיחיו פרידלנד

ד' אלול, ה'תשפ"ב
אובערוויליע, צרפת

הערות והארות: s.fridland@gmail.com

.....
עיצוב ועימוד: אליהו הנדל 972-58-518-1282+



**נתיבות
הצמח צדק**

**מסכת ברכות
פרק ראשון**

פרק א

ב, א.

טעם אכילת תרומה לאחר צאת הכוכבים*

מבאר בב' אופנים את טעם ההיתר לאכול בתרומה רק מצאת הכוכבים ולא קודם לכן. א. מחמת ריבוי מפורש בתורה. ב. מחמת ספק יום ספק לילה, כפי שהוא לגבי שאר מצוות. מוכיח מדברי הגמרא בשבת שהוא מדין ספק, ומדייק כן מדברי רש"י כאן.

ש"ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה כו' והאי וטהר - טהר יומא", בא להורות דכדי לאכול בתרומה לא סגי בשקיעת החמה לחוד כפי שמשמע מ'ובא השמש', אלא צריך להמתין עד צאת הכוכבים, שאז 'טהר יומא' (דהיינו, שמטהר היום מכל אורו).

והנה לפי דבריו מובן דמה שכתוב במשנה' בנוגע לכהנים שנממאו וטבלו

א. לפי התויו"ט יש לימוד מיוחד לאכילה בצאת הכוכבים

"מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן", ומבואר בגמ' דהיינו צאת הכוכבים.

ובביאור הטעם דלא סגי בשקיעת החמה כתב התוספות יום טוב "דהכי משמע קרא". וכוונתו, שהלימוד המובא בגמ' מהפסוק "ובא השמש וטהר",

האומנם דזה גופא אפשר לפרש בב' אופנים; דיש מקום לומר ש'טהר יומא' בא לשלול מ'טהר גברא', דלא תימא שצריך לחכות ליום המחרת, אלא כבר בלילה מותר לאכול כאשר יבוא השמש. אבל אין כאן לימוד מיוחד (בנוסף על 'ובא השמש') דלא סגי בשקיעת החמה כדי שנאמר דצריך דוקא צאת הכוכבים. או אפשר יש לפרש דאכן יש כאן ריבוי ללמדינו דהקפידה תורה אצל תרומה שיטהר היום לגמרי מאורו, דהיינו צאת כוכבים.

ומבאר רבינו דמדברי התויו"ט "מובן דס"ל דקרא 'וטהר' אתי לאורויי דלא סגי בשקיעת החמה לחוד דהיינו 'ובא השמש', כ"א עד צה"כ דהיינו טהר יומא".

ה. נגיעים פרק יד, משנה ג.

א. על פי חידושים על הש"ס חלק ב, עמוד קצד, א.

ב. גמרא ב, א-ב.

ג. ויקרא כב, ז.

ד. דהנה בגמרא (שם) הסתפקו בפירוש הפסוק "ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים", האם הכוונה ל'ביאת אורו, וטהר גברא', דהיינו "שיאיר השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל" (רש"י), או דילמא הכוונה ל'ביאת השמש, וטהר יומא', שכשיבוא השמש בשקיעת יום טבילתו, והיום יתנקה מאורו בשעת החשיכה, אזי מותר לו לאכול גם קודם הקרבת קרבנותיו. ומסיקים שאכן כוונת הכתוב להתיר אכילת תרומה בלילה - ביאת אורו וטהר גברא'.

אפשר בבין השמשות למבול מדין ספק לילה (וצריך הערב שמש אחר הטבילה), והלא אף שבין השמשות נחשב כספק לילה לגבי שאר דינים, מכל מקום כיון שלגבי תרומה הוסיף הפסוק ללמד שאינו נטהר עד שיהיה לילה ממש, אפשר שיוכל למבול אז, כיון שעדיין לגבי דיני תרומה אינו דין לילה.

ועוד דלר' יוסי הסובר שזמן בין השמשות דר' יהודה הוא יום גמור, ובין השמשות לשיטתו דר' יוסי הוא כהרף עין לאחר זמן בין השמשות של ר' יהודה, מה דברי הכתוב 'וטהר' בא לרבות, והלא לר' יוסי אין שייך לומר שבא לשלול את בין השמשות, שכן הוא כהרף עין.

אלא משמע דבבין השמשות אסורין בתרומה רק מספק. וא"כ האי 'וטהר' ודאי לא בא למעט את בין השמשות מאכילת תרומה, אלא באה רק ללמד שצריך הערב שמש.

ומה שאסור לאכול בתרומה עד צאת הכוכבים הוא מכיון שעד אז אינו ודאי לילה, וכמו שפירש"י: "משעת צאת

"העריב שמשו אוכל בתרומה", אין הכוונה שאוכל בתרומה משקיעת החמה, אלא בעיני צאת הכוכבים. וצ"ל ש'העריב שמשו' לאו דוקא נקט.

ונמצא לפי"ז שבתרומה זמן בין השמשות אינו אסור למאמ מספק - כפי שהוא לגבי שאר דינים, כ"א מדין ודאי, דלהכי אתי קרא יתירא אצל תרומה, ללמד דבעינן טהר יומא לגמרי.

וכדברי התויו"ט משמע מלשון תלמודי רבינו יונה בריש פירקין, וז"ל: "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן - שזהו יציאת הכוכבים, דכתיב גבי תרומה ובא השמש וטהר והיינו ביאת אורו לגמרי, דהכי דרשינן בגמ' מאי וטהר, טהר יומא".

ב. משמעות הש"ס דאין אכילת תרומה קודם לכן מחמת הספק

אמנם מדברי הגמרא במסכת שבת לא משמע הכי. דהנה בגמרא שם מקשה על דברי שמואל שאמר "בין השמשות דר' יהודה כהנים טובלין בו" - למאן? אילימא לר' יהודה, ספיקא היא. וקשה דלהנ"ל (שיש לימוד מיוחד למעט את בין השמשות) מאי פריך דלר' יהודה אי

ח. כדברי רש"י (ב, ב ד"ה אדכי) בכיארז המשמעות ד'טהר' - "אדכי - לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש".
ט. ב, סע"א.

ו. מדברי רבינו יונה משמע שב'טהר יומא' ישנו חידוש שצריך ביאת האור לגמרי, וזהו כדברי התויו"ט שמפרש דמיתורא דקרא ילפינן זמן צאת הכוכבים.
ז. לה, א.

הכוכבים - שהוא גמר ביאת השמש^א, השמש^א, ולכן רק מצאת הכוכבים רצה לומר, שעד צאת הכוכבים אסור לאכול כדי לצאת מידי כל ספק בשקיעת רק מדין ספק, ולא מדין ודאי.

ב, א.

בירור הלכה: שיטת רש"י ותוספות בזמן קיום מצות ק"ש של ערבית^א

מבאר את שיטת רש"י שהמתפלל ערבית קודם צאת הכוכבים יוצא ידי חובת קריאת שמע בפרשת שמע שקורא על המיטה, משום שסובר שרק פרק א' מדאורייתא. אבל לרבינו יונה אף דפרק אחד דאורייתא, מכל מקום יש לו לקרות את ב' הפרשיות על מיטתו. מביא ראיה מדברי רש"י לשיטת הרמב"ם שאין מעכב סדר הפרשיות. וכן להלכה ניתן לסמוך על ק"ש שעל המיטה ואין הכרח לקרות תיכף בצאת הכוכבים. מביא שיש מעלה להתפלל לאחר צאת הכוכבים, והרגיל בכך, מוטב להתפלל ביחיד לאחר צאת הכוכבים מלהתפלל בציבור קודם צאת הכוכבים. מביא גם את שיטת ר"ת ור"י בתוספות שק"ש של בית הכנסת עיקר, ומה שהקשו עליהם ברא"ש וברשב"א.

שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת - כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. והכי תניא בבבלייתא בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה

א. שיטת רש"י דק"ש שעל המטה עיקר כשהקדים להתפלל ערבית "מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן".
וכתב רש"י: "ומקמי הכי נמי לאו זמן

שמשו דכהנים היינו צאת הכוכבים שהוא גמר ביאת השמש, יש לומר שהוא מפני הספק. ועיין רמב"ם פ"ז מהלכות תרומות ה"ב ובכ"מ בשם סמ"ג (שמחלקים בין זמן השקיעה לצאת הכוכבים). מיהו בגמרא שם ע"ב מוכח הטעם משום דעד צאת הכוכבים יממא הוא.
ויתבארו דברי רבינו אלה בפרטיות, לקמן בעיונים.

י. עיין לקמן בעיונים שביארנו דב' האופנים שמבאר רבינו כאן אי הפסוק בא למעט דבר בפרטיות או רק ללמד על הלילה, לכאורה יש לתלות זאת במחלוקת רש"י ותוספות.
יא. ועיין בפסקי דינים, חידושים על הרמב"ם (שמב, א), שהביא רבינו את שיטת ר"ת דצאת הכוכבים היא בסוף השקיעה (כדי הילוך ד' מילין), וכתב על זה רבינו: "ועיין ברש"י ריש ברכות סע"א, דהערב

נתיבות הצמח צדק

ראשונה שאדם קורא על מיטתו יצא".

והקשו התוספות על שיטת רש"י דסני בקריאת פרשת שמע על מיטתו: "תימא לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרישה ראשונה, ואם כן שלוש פרשיות היה לו לקרות".

וי"ל דרש"י סבירא ליה דעיקר החיוב מדאורייתא הוא פרישה ראשונה לכה,

ושתיה הפרשיות האחרות הם רק מדרבנן. וכן כתב בחידושי הרשב"א:

"ומה שאין אנו קורין אלא פ' ראשונה - מפני שהיא של תורה, אבל של דבריהם כיון שקראוהו בבית הכנסת לא חייבוהו לחזור ולקרות". ומשו"ה חייב לחזור ולקרות רק פרישה הראשונה, משא"כ שאר הפרשיות שהם מדרבנן אפשר

לצאת י"ח בביהכ"נ.

אלא שמ"מ מצינו שרבינו יונה מחד נקט כדעת רש"י והרשב"א דרק פרשת שמע היא מדאורייתא, אך עכ"ז לשיטתו צריך לקרות סמוך למיטתו גם פרשת והיה אם שמוע, אף שהוא מדרבנן, דלדעתו יש לקרותה בזמנה מדרבנן.

אבל מ"מ ס"ל דא"צ לקרות פרשת ויאמר על מיטתו, דכיון שהיא נאמרת משום הזכרת יציאת מצרים - סמכין על מה שקראה בבית הכנסת, אף שהוא קודם הזמן, משום דבלאו הכי יש פלוגתא במשנה סוף פירקין אם מזכירין יציאת מצרים בלילות, ולכן יש לסמוך על מה שקרא קודם לכה.

א. על פי חידושים על הש"ס א, א-ג.

ב. ולענין חיוב הקריאה מדאורייתא מציין רבינו לעיין בפר"ח סימן סז דמסיק דשני פרשיות שמע והיה אם שמוע הוי מן התורה, אף שרש"י והרשב"א סבירא להו דרק פרשת שמע הוא מן התורה. ובחידושי הרשב"א פ"ק דשבת ד"ט ע"ב כתב ד[רק] פסוק ראשון הוא דאורייתא. ועיין מג"א ריש סימן סז. ובשאגת אריה סימן ב מסיק וז"ל: 'והשתא נקטינן דפרשה ראשונה הוי מן התורה, אבל פרשת והיה אם שמוע אין לה עיקר מן התורה' עכ"ל.

ג. מדברי רבינו משמע ששיטת רבינו יונה לומר ב' הפרשיות בלילה הוא משום שיש חיוב מדרבנן לאמרן בזמנה.

דלפי מה שכתב רבינו בהמשך לקשר את

שיטת רש"י עם שיטת הרמב"ם, היה מקום לומר שגם זה הוא טעמו דרבינו יונה, דאף דאין קפידא מדרבנן לומר פרישה שניה לאחר צאה"כ, כשיטת רש"י, מכל מקום יש לאומרה אחר פרישה ראשונה כדי שלא יהא כקורא למפרע. דאף שלדעת הרמב"ם יצא י"ח מ"מ כתב דלכתחילה לא יעשה כן, ולכן יש לומר שוב את ב' הפרשיות. אבל את הפרשה השלישית - כיון שיש שיטה שאין לאומרה כלל בלילה לכן אינה מעכבת כיון שמ"מ בדיעבד יצא גם כשאין כסידרן.

ד. יב סע"ב.

ה. ומציין רבינו לדברי הפרמ"ג במשבצות זהב סימן רלה סוסק"ב שם ביאר באו"א קצת הטעם שמהני הזכרת יצ"מ בביהכ"נ - משום דלאו דרשא גמורה היא אפי' לדעת בן זומא.

קריאת פרשת שמע לוהיה אם שמוע וויאמר בקריאתו בביהכ"נ, מ"מ מאחר שמדאורייתא אינו יוצא בזה, א"כ הרי"ז כאילו לא קראה כלל, ולכן, אע"פ שיצא אז י"ח פרשת והיה ופרשת ויאמר כיון שהם מדרבנן, מכל מקום מובן דליכא למימר שמדרבנן נחשב כאלו קרא אותם אחר פרשת שמע"י.

ג. שיטת התוספות והראשונים

והנה התוספות חולקים על רש"י שסובר דק"ש של בית הכנסת אינו אלא להתפלל מתוך דברי תורה, והביאו שיטת ר"ת, "דאדרבה, קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. וי"ל, דקיי"ל כר' יהודה דאמר בפרק תפילת השחר" דזמן תפילת מנחה עד פלג המנחה, דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע, ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית".

ב. ראייה מדברי רש"י לשיטת הרמב"ם לענין הקורא למפרע

והנה לפי ביאור הנ"ל בשיטת רש"י יש להביא ראייה למש"כ הרמב"ם: "קראה למפרע לא יצא. במה דברים אמורים - בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לחברתה, אע"פ שאינו רשאי, יצא - לפי שאינה סמוכה לה בתורה".

דהא הכא, כיון שלא יצא בפעם הא' שקרא פרשת שמע קודם זמנה, כנ"ל, ורק לגבי פרשת והיה אם שמוע ופרשת ויאמר יצא י"ח כיון דהם מדרבנן. ובפרשת שמע יוצא ידי חובתו דוקא במה שקורא אחר כך בלילה על מיטתו, א"כ הוה ל' כהקדים פרשת 'והיה אם שמוע' ופרשת 'ויאמר' לפרשת שמע, ועכ"ז יצא י"ח.

והגם שיש לומר דסו"ם הרי הקדים

ומה שבפועל חייבין לקרות פ' שמע גם כשמתפלל מוקדם ואינו יוצא י"ח בקריאה זו הוא כדברי רש"י "כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה", וא"כ לגבי דיני ק"ש הרי"ז כאילו לא קראה כלל.
ט. דף כו, א.

י. והקשה רבינו דלכאורה אין ראייה מהא דסבר ר' יהודה דתפילת המנחה היא עד פלג המנחה, שיהא מתחיל אז זמן תפילת ערבית. שהרי לשיטת ר' יהודה תפילת השחר היא עד ד' שעות, ואעפ"כ אינו זמן תפילת המנחה עדיין עד חצי שעה אחר חצות היום. וכמו"כ

ו. פרק ב מהלכות ק"ש הלכה יא, והובא בטור סימן ס"ד, ובבית יוסף שם.

ז. ואכן על פי זה מבאר רבינו את שיטת הפוסקים כהפ"ח ועוד, שדנו בריש סימן סד בענין זה, ולא הביאו ראייה מדברי רש"י, וצ"ל דסבירא להו דכיון שכבר קראן קודם על הסדר, אין זה מעכב כשעכשיו קורא רק פרשת שמע.

ח. כוונת דברי רבינו בפשטות היא דהיות שחייב לשוב ולקרות פרשה שמע, אין שום חשיבות לקריאתה בפעם הראשונה, דליכא מצוה מדרבנן לקרות שמע פעמיים בערב.

מבעוד יום. ומאותה שעה הוי זמן תפילה". ולזה הסכים הרא"ש.

והרשב"א האריך בחידושו לסתור סברא זו, מפני שאין לך מוקדם ליציאת צאת הכוכבים, אלא או שיטת ר' אליעזר, או שיטת ר' מאיר. ולית הלכתא כוותיהו נגד רבים החולקים. וכתב הרשב"א שהמנהג תפוס מאבות ראשונים כדברי רש"י לסמוך על פרשה ראשונה שקוראה על המטה, וכן כתב הרב ר' יצחק בן גיאת והרבה מהגאונים.

אמנם הרא"ש הקשה על דבריו: "ולא נהירא לי מה שהביא ר"ת ז"ל ראיה מתפילת המנחה שהיא עד פלג המנחה, דתפילות כנגד תמידין תקנום ותמיד היה קרב והולך עד פלג המנחה. אבל לענין קריאת שמע לאו זמן שכיבה היא.

"ואומר ר"י דאנו סבירא לן כהני תנאי דאמרי" משעה שקידש היום (היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קידש היום מספק. רש"י) וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב, דהיינו סעודת ערב שבת, והיא היתה

ערבית רשות). ואין זה אותה קושיא שהקשה הרא"ש שאת ק"ש התורה תלתה בזמן שכיבה, אלא קושיית רבינו שמלכתחילה אין להביא ראיה שמתחיל הלילה בפלג המנחה מהא שאז מסתיים זמן התפילה, דאין אחד תלוי בשני.

ועל דרך דברים אלו מבואר בדברי רבינו בפסקי דינים (שמא ג-ד) בחידושו על הרמב"ם דהא שאחר תפילת מנחה היו מתפללין תפילת ערבית אין זה מצד שהגיע זמן ערבית, אלא כיון שהסתיים זמן תפילת המנחה, (ותפילה מדרבנן), ממילא אפשר להקל ולהתפלל ערבית, אף אם עדיין לא הגיע הזמן. ולכן הקשה רבינו, דאין ללמוד מכך לגבי ק"ש דאורייתא. ועכ"פ רש"י יסבור כך. (ועיין לקמן בדף כז בהערות, מה שנתבאר באורך).
יא. ב. ב.

י"ל דאע"ג שזמן תפילת המנחה מסתיים בפלג המנחה, מ"מ אינו זמן תפלת ערבית עדיין עד שתחשך, וכ"ש שאינו זמן ק"ש. וסיים: "מיהו, בגמרא (דכ"ז סע"א) פרש"י ש"מ - כרבי יהודה ס"ל דאמר מפלג המנחה אזל ליה זמן תפילת מנחה ועייל ליה תפילת ערבית".

ולכאורה צ"ע דהרי הגמרא אומרת בפירוש שלר' יהודה אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום וכן נהג רב, ואילו רב הונא סבר כרבנן והתפלל ערבית אחר צה"כ. ורבינו עצמו לקמן באות ב ציין לדברי הגמרא שם, ולדברי רב האי הסובר כן.

וי"ל שעיקר הקושיא היא דוקא לענין קריאת שמע, דהגם שבפלג המנחה מסתיים זמן תפילת המנחה מ"מ אין סיבה שזמן זה יחשב לגמרי כלילה עד שאפילו יהיה אפשר לקרות קריאת שמע, ורק לגבי תפילה דרבנן הקילו, (בפרט שיש הסוברים שתפילת

מרש"י, שאין לסמוך על ק"ש שיקרא על מיטתו, אלא יקרא תיכף אחר צאת הכוכבים.

והטעם שסובר שלא לסמוך על ק"ש שעל המטה^י; חדא, כיון שאת ק"ש שעל המטה קורא לאחר אכילה ושתיה, וק"ש של חובה צריך לקרות לכתחילה לפני אכילה. ועוד, שאין מכוין בק"ש שעל המטה לצאת י"ח ק"ש של ערבית.

אמנם הט"ז והמג"א^י חלקו על חומרה זו וסוברים לגמרי כרש"י שאפשר לסמוך על ק"ש שיקרא על מיטתו, ואין חוששין למה שאוכל קודם שקרא ק"ש בזמנה, דכיון שקראה קודם, בשעת התפילה, אף שלא הגיע זמנה, אין איסור במה שאוכל אחר כך, ואין חשש לקוראה לאחר אכילה^י. ולשיטתם

ד. מחלוקת הפוסקים אימתי יחזור ויקרא ק"ש

והנה להלכה פוסקים בשו"ע כרש"י והראשונים שמי שקרא ק"ש קודם הזמן יחזור ויקרא, אלא שחולקים הפוסקים אימתי יחזור ויקרא, דהמחבר מחמיר וסבירא ליה דכשיגיע זמן דצאת הכוכבים יחזור ויקרא, דפסק בשולחן ערוך^י ריש סימן רלה: "זמן קריאת שמע משעת יציאת שלושה כוכבים וכו' ואם קראה קודם לכן חוזר וקורא אותה בלא ברכות. ואם הציבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום יקרא עמהם ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם וכשיגיע זמן, קורא קריאת שמע בלא ברכות".

משמע דלשיטת המחבר מחמירין כרש"י שלא לסמוך על ק"ש בשעת התפילה, אמנם בפרט זה מחמיר יותר

יב. ריש סימן רלה.

יג. על פי דברי המג"א סימן רלה סק"ב.

יד. ט"ז, סימן רלה סק"ב. ומג"א, שם סק"ב. טו. לכאורה יש חילוק בין דברי המג"א ודברי הט"ז, דלהמג"א אברהם מה שמתפללין קודם צאת הכוכבים, הוא משום שפוסקים כר"ת שאז הוא זמן ק"ש, אלא רק שמחמירין לשוב ולקרות, ולכן סגי בק"ש שעל המטה (שאינה אלא משום חומרה), והותיקין נוהגים לקרות מיד בצאת הכוכבים. אמנם הט"ז כתב שלרש"י כיון שכבר קרא ק"ש בבית הכנסת אין חוששין לאכילה קודם

צאת הכוכבים, דאם היה חשש בדבר, היו התוספות מקשים זאת על רש"י. ועוד דאפשר יותר לשכוח לקרוא ק"ש אילו היו מתקנים שישוב ויקרא מיד בצאת הכוכבים (כאשר כבר קרא בבית הכנסת), מאשר כשקורא בשעת שכיבה, שאז יש התעוררות לקרות מפני המזיקין. ובזה אין אדם עשוי לשכוח. ולרש"י אין יוצאין י"ח בק"ש של בית הכנסת לפני צאת הכוכבים, ועכ"ז רשאי לאכול כשיגיע צאת הכוכבים. ומפשטות דברי רבינו נראה דפוסק כדברי רש"י שיקרא על מיטתו (שכתב בסימן ב': "עדיף להתפלל

וטעם הספק בזה הוא, דהנה כתב הרא"ש^י: "שאלו מרב האי גאון ז"ל לענין ציבור שמתפללין ערבית וקורין שמע קודם צאת הכוכבים ולא מצי איניש לעכובינהו, איזהו עדיף; לאצלויי בהדיהו, ולשבוק קריאת שמע (וברכותיה) עד צאת הכוכבים. או לעכובי עד צאת הכוכבים ולצלויי ביחיד ולסמוך גאולה לתפילה?"

"והשיב; בארץ ישראל עושין כן, מתפללין של ערבית ואח"כ קורין את שמע בזמנה ולא אכפת להו למסמך גאולה לתפילה. וחזינן דקריאת שמע בעונתה דהיינו בצאת הכוכבים עדיף ממסמך גאולה לתפילה היכא דלא אפשר לצלויי".

צריך שיכוין בשעה שקורא על מיטתו לצאת י"ח. ולגבי מנין הפרשיות שחזור וקורא סוכרים כרכינו יונה שצריך לחזור ולקרות ב' פרשיות, דלענין פרשת ציצית סגי כמה שכבר קרא לפני כן. כמבואר לעיל.

ה. איזה עדיף - תפילה בציבור או תפילה בזמנה ביחיד

ובמה שכתב בשו"ע: "ואם הציבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום יקרא עמהם ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם", יש להסתפק, האם כוונתו הוא גם כמו שאין רגיל להתפלל קודם צאת הכוכבים, שכשמצא את הציבור מתפלל ערבית יתפלל עמהם, או רק מי שאינו מקפיד בכך.

ובע"ש מתפלל מבעוד יום) (אע"פ שקרא גם קריאת שמע) אסור לו להתחיל לאכול כחצי שעה קודם לצאת הכוכבים (אא"כ הוא שעת הדחק) (שיכבו הנרות עד הלילה) כמ"ש בסימן רל"ה (שהרי הוא לא יצא י"ח כלל בק"ש שקרא מבעוד יום). וכן מבאר במחצית השקל את שיטת המג"א, שכוין שלפי מנהגו בימות החול, אין נחשב זמן זה כלילה, לא יצא כלל חובת ק"ש, לכן לא יאכל, דהמג"א לשיטתו דמה שרשאים לאכול קודם ק"ש בזמנה הוא רק להסוכרים שכבר יצא י"ח בק"ש שבבית הכנסת. מכל מקום לדברי רבינו כאן פשוט שאין לחלק, וכשכבר קרא ק"ש בברכותיה בבית הכנסת, אין לאסור אכילה בצאת הכוכבים. טז. סימן א.

בציבור (למי שרגיל להקדים) אף קודם צאת הכוכבים, ויסמוך לצאת י"ח ק"ש בזמנה בק"ש שעל המיטה כנ"ל סעיף א". וכן כתב בסוף הקיצור של סימן ב, "ויצא י"ח ק"ש בזמנה בק"ש שעל המיטה". ונוטה לדרך הט"ז שאף לכתחילה יש לעשות כן, ואינו מציין שיש להחמיר בדבר. ולפי זה אף מי שבימות החול נוהג להתפלל אחר צאת הכוכבים, ורק בשבת מקדים להתפלל, רשאי לאכול אחר ק"ש של בית הכנסת, קודם שקרא בזמנה. ולא כפי שפסק אדה"ז כהמגן אברהם (סימן רסז סק"ב), שאסור לו לאכול חצי שעה קודם צאת הכוכבים, שכתב (בסימן רסז, סעיף ד. החצאי עיגול הם במקור): "(המתפלל ערבית בזמנה כל ימות החול ובערב שבת

שהציבור מתפללין ערבית קודם הזמן, והוא אינו נוהג כן - שמצד אחד משמע שרק בדיעבד יצא כשהתפלל מנחה מפלג המנחה, אבל לכתחילה הנהוג להתפלל מנחה עד הלילה לא יתפלל ערבית קודם שקיעת החמה, ואף במקום תפילת ציבור. אבל לאידך גיסא כיון שבדיעבד המתפלל ערבית אחר פלג המנחה, יצא, ובשעת הדחק רשאי להתפלל כן, אפשר שכשבא להתפלל עם הציבור צריך להתפלל עמהם, (רד"מ כד"עבד, וכשעת הדחק).

ו. למעשה, מוטב להתפלל ערבית בזמנה, מלהתפלל מוקדם, במנין.

ונראה דתפילה בזמנה, וסמיכת גאולה לתפילה, ואמירת ברכת ק"ש בזמנה, עדיפי מלהתפלל עם הציבור שלא בזמנה ולקרות ברכות ק"ש שלא בזמנן. ומי שרוצה לנהוג להתפלל ק"ש ותפילת ערבית אחר צאת הכוכבים רשאי לנהוג כן אף באשכנז, (שנהגו להקדים ולהתפלל ערבית אחר פלג המנחה).

וראיה לדבריה מדברי הרמ"א"ש לגבי עדיפות התפילה בבית המדרש יותר

ופירש הרא"ש את דבריו; "(שיותר טוב להתפלל תפילתו עם הציבור מפלג המנחה) משום שנראה לו שיותר טוב להתפלל תפילתו עם הציבור מפלג המנחה ולמעלה כר' יהודה, ממה שיתפלל ביחיד ויסמוך גאולה לתפילה.

"מיהו נראה דהנהוג כך צריך שיוהר שלא יתפלל תפילת המנחה מפלג המנחה ולמעלה, כיון דחשיב ליה לילה לענין תפילת הערב".

ומשמע לכאורה, דאם מנהגו להתפלל מנחה עד הלילה, אזי אף שנכנס לציבור שמתפללין ערבית קודם צאת הכוכבים, אין צריך להתפלל עמהם.

אלא שבשו"ע" פסק דאף מי שאינו מתפלל קודם צאת הכוכבים יכול להקדים בשעת הדחק, שכתב: "ועכשיו שנהגו להתפלל תפילת המנחה עד הלילה, אין להתפלל תפילת ערבית קודם שקיעת החמה. ואם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, יצא. ובשעת הדחק יכול (אף לכתחילה) להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה".

ולפי זה צדדי הספק במי שבא למקום

המג"א סימן צ סקי"ט שאין סתירה לדבריו מדברי השלי"ה שהביא המג"א שם. עיין בכל זה בחידושים על הש"ס א, ג. אות ב. יט. סימן צ סעיף יח.

יז. סימן רלג סעיף א. יח. כאן קיצרנו, אמנם רבינו מאריך ודן בדברי המגן אברהם סימן רלה סק"ג ושקיל וטרי האם ניתן להביא ראיה לדידן. וכן בדברי

מבית כנסת: "וי"א אפילו בלא י' עדיף להתפלל בבית המדרש וכו'".

ולכן מי שנוהג לקרות ק"ש ולהתפלל בלילה ואינו נוהג לעולם להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך, אזי אף שנכנס לבית הכנסת כשהציבור מתפלל אין צריך להתפלל עמהם. כי אם יקרא ק"ש ויתפלל בזמנה, אף שיתפלל ביחיד. אבל מי שנוהג שלא להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, ומפלג המנחה ולמעלה מתפלל לפעמים ערבית, אזי כשנכנס לבית הכנסת ומצא את הציבור מתפללים - יקרא ק"ש בברכותיה, ויתפלל עמהם. ויצא י"ח ק"ש בזמנה בק"ש שעל המיטה.

ועוד ראה מדברי הרמ"א שהעיר על דברי הב"י שכתב דתפילה בציבור עדיף מסמיכות גאולה לתפילה - דזהו דוקא בתפילת ערבית שהיא רשות, אבל בשל שחרית מיסמך גאולה לתפילה עדיף.

הרי שלפעמים מתירים להתפלל ביחיד מצד איזו טעם נכון, וכמו"כ לגבי טעם הנ"ל דתפילה בזמנה וקריאת ברכות ק"ש בזמנן י"ל דעדיפי מתפילה בציבור. וכל שכן בצירוף הטעם דתפילת ערבית רשות א"כ גם לגבי תפילה בציבור יש

ברכות ג, א.

ביאורי אגדות: הקב"ה מנענע ראשו

יתבאר שישראל נקראים ראש כיון שנמשכים מבחינת ראש למעלה - כיון שבשבילן נברא העולם ונמשכים מרצון העליון והטעם הכמוס שממנו נמשך הרצון. וזהו בחינת ראש שכולל את הרצון הנגלה כלפי חוץ שהמשל לזה הוא הגולגולת, והעונג והטעם הכמוס שגורם לרצון שהמשל לזה הוא המוח. ובקיום המצוות הקב"ה מנענע ראשו, היינו שנמשך בחינה זו, שהיא למעלה מגילוי (דגילוי שייך רק בדרגות תחתונות שמהן נהנין הנשמות בגן עדן), למטה, והמשכה זו תתגלה לעתיד לבוא.

מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר; 'אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כד'.

א. ישראל אותיות לי ראשי
"בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין 'הא שמי' הגדול

א. על פי דרך מצוותיך מצות ציצית פרק ב.

ב. בדרכי משה, סימן רלו.

הגולגולת הנראית לחוץ, המקיפה את המה.

המח ענינו החכמה והטעם הכמוס שברצון העליון, (כשם שאין המוח נראה כלפי חוץ, כן הטעמים שברצון וההנאה שברצון אינם נגלים לזולת, אלא לאדם עצמו).

אמנם טעם כמוס זה מחופה בגולגולת המרמוז על גילוי הרצון העליון ב"ה, בלא שיתגלה הטעם והעונג הכמוס שבוי, (כשם שרק הגולגולת נראית להזולת ולא המוח המחופה, כך המצוות ידועות לנו בלא לידע את הטעם והעונג הכמוס שבהם).

והשערות הגדלות על הגולגולת ובתוכם יש יניקה קצת מהמוח, הוא למעלה, משל על המשכה מצומצמת

ומבואר - שבני ישראל נקראים בשם זה כיון שהקב"ה קורא כן לבני ישראל - 'לי ראש' - אותיות 'ישראל'. כי תכלית הבריאה היה בשביל ישראל, כמאמר רז"ל: "במי נמלך, בנשמותיהן של צדיקים". אם כן הרי הן הן שעלו ברצונו יתברך, ובשבילם נברא העולם.

ואם כן הם בחינת 'לי ראש' שנמשכים מבחינת רצון העליון והחכמה עילאה שהוא הטעם הכמוס ברצון העליון ברוך הוא.

ב. ראש כולל רצון, וסיבה המביאה את הרצון - חכמה ותענוג

והכוונה בזה ש'ראש' מרמוז על הרצון ועל הטעמים הכמוסים שברצון - כי הראש כולל את המוח, וכן את

וחפץ הוא בכך. או הרצון נמשך מחמת השכל שהוא גם כן טעם לרצון שרוצה כן מפני שהשכל מחייב כן. והנה הרצון הוא בחינה המתגלה, שמשיב לשואלו דבר - כך אני רוצה, ומצוה לזולתו לעשות רצונו. אבל התענוג או השכל שמהם נמשך הרצון, אינם מתגלים, אלא כמוסים ונעלמים בתוך הרצון המעלימם ומכסה עליהם, ולכן נקרא הרצון 'גלגלתא' שהרי זה דומה לעצם הגולגולת החופפת על המוח שבתוכו. וכמו כן הנמשל למעלה, דבחינת הרצון נקרא גלגלתא דחפיא על מוחא, שגילוי הרצון חופה על השכל הנעלם, או התענוג של רצון זה שהם לאין קץ ותכלית ממש".

(טז, א), ושורש מצות התפילה פרק יח (קכד, א). וענין זה גם נתבאר בלקוטי תורה פרשת שלח (מח, ב), ולקמן נוסף מהמתבאר שם.

ב. ראה עץ חיים שער הפסוקים וישלח לב, כט. ובספר ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות) ערך 'ראש', ד"ה ישראל אותיות לי ראש. (עפ"י המראי מקומות בדרמ"צ, ובלק"ת שם).

ג. ובלקוטי תורה (שם) נתבאר ענין זה בפרטיות יותר: "שיש באדם בחינת רצון, ובחינת תענוג ושכל, והן פנימיות הרצון, שהרי הרצון מתעורר מחמת התענוג. שלפי ישי לו תענוג מן הדבר ההוא, על כן רוצה

העליון, אשר עתה אינו מתגלה אלא בבחינת מקיף בלבד.

וזהו 'לי ראש' היינו שישראל בעבודתם ממשיכים את הגילוי של בחינת ראש והעונג שבפנימיות הרצון.

וזהו סוד מאמר רו"ל: "בשעה שישראל עונין אמון יהא שמיה רבא, הקב"ה מנענע בראשו" - נענוע זה הוא המשכה, שנמשך בחינת הראש שהוא החכמה והתענוג, שבפנימיות הרצון שבמצוותי. אך המשכה זו עדיין נעלמת היא, ולעתיד לבוא תתגלה לעינינו כשיחיו המתים^ה, במהרה בימינו אמן.

מאוד מהחכמה והטעם הכמוס שבגילוי הרצון, להיות משיגים זעיר ממעלת הטעם הכמוס. והוא שורש גן עדן שנהנים מזו והשכלת טעמי המצוות, המושגים קצת דרך ה'שערות'.

ג. קיום המצוות ממשיכים את התענוג שברצון העליון

אמנם על ידי קיום מעשה המצוות, ממשיכים ישראל גילוי והשפעה (מהמוח המכוסה שהוא) הטעם הכמוס בעצמו, וגילוי הרצון העליון בעצמו, שבו מאיר עצם התענוג הפשוט

העליון ברוך הוא שבתוכו מלובש ונעלם עונג העליון וחכמה עילאה להיות יורד ונמשך בבחינת גילוי למטה ונגלה כבוד ה' למטה כמו למעלה ממש^ה.

ה. וכפי שביאר רבינו קודם לכן, שם פרק א, החילוק בין גן עדן לגילוי שלעתיד לבוא, ויתבאר לקמן בדף לד, ב. דבחינת גן עדן היא שכר התורה והיא הערה מצומצמת מאור החכמה, דאור החכמה נקרא עדן, וגן עדן הוא המקבל מהנהר היוצא מעדן להשקות הגן. וזהו גילוי לנשמות. אמנם לעתיד לבוא יתגלה מקור הרצון והתענוג, וזהו שכר לקיום המצוות, והוא גילוי האור הסובב כל עלמין, וכפי שיבואר לקמן, לד, ב.

ד. ובלקוטי תורה (שם): "כמאמר רו"ל ריש פרק קמא דברכות: 'בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות הקב"ה מנענע ראשו', ראשו הוא בחינת רצון העליון, והנענוע הוא מלמעלה למטה בחינת המשכה, כלומר שממשיך בחינת רצון העליון ב"ה להיות בגילוי למטה. וזהו ענין 'יהא שמיה רבא מברך', פירוש; שיומשך מהעלם לגילוי בחינת 'שמי' רבא' שהוא שמו הגדול וכו', הוא מה שלמעלה מעלה מגדר ובחינת השתלשלות ואינו נמשך ומתלבש תוך עלמין כלל וכו', ולכן כשישראל אומרים אמון יהא שמי' רבא מבורך, הקב"ה מנענע ראשו כלומר שממשך למטה גילוי בחינת ראשו הוא רצון

הפסק בין ברכת השכיבנו לשמונה עשרה*

מבאר דהלכה כר' יוחנן דיש לסמוך גאולה לתפילה של ערבית. ולפי"ז יש לזוהר שלא להשיח ביניהם. אמנם לפי רב עמרם גאון כיון שתפילת ערבית רשות אין דין סמיכות גאולה לתפילה ולכן אומרים קדיש ופסוקים ביניהם. אך התוספות הקשו, דהלכה כר' יוחנן, וביארו דמה שאומרים פסוקים, הוא משום ד'כגאולה אריכתא דמיא'. ולרבינו יונה זהו משום שהפסוקים נתקנו במקום תפילה. ואכן כמה מהראשונים נמנעו מלומר זאת. מבאר שרב עמרם גורס רבא במקום רב, ולכן הלכה כמותו.

של יום דקא סבר תפילת ערבית קודמת
לקריאת שמע. (רש"י)."

א. הלכה דסומך גאולה לתפילה
אף בתפילת ערבית

וכתב הרי"ף: "וליתא לדר' יהושע בן לוי וקיימא לן כר' יוחנן, דתנא מסייע ליה". וכן כתבו הרא"ש ומהתוספות: (והביאו בן גם בשם בה"ג) דהלכה כר' יוחנן משום דתנא מסייע ליה. [ואף לדברי ר"ת במסכת מגילה דבעלמא הלכה כר' יהושע בן לוי לגבי ר' יוחנן, מכל מקום כאן כיון שהברייתא מסייעת לר' יוחנן, לכולי עלמא הלכה כמותו].

"אמר מר, קורא ק"ש ומתפלל (קורא ק"ש של ערבית תחילה ואח"כ מתפלל. רש"י). מסייע ליה לר' יוחנן (דאמר ערבית נמי ק"ש ואח"כ תפילה כדי שיסמוך גאולה לתפילה. ודלא כריב"ל דאמר תפילה ואח"כ ק"ש. רש"י), דאמר ר' יוחנן, איזהו בן העולם הבא, זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית. ר' יהושע בן לוי אמר תפילות באמצע תקנום (בין שני ק"ש תקנו כל תפילות

הביא רבינו ר' יהושע בן לוי מדברי הרי"ף והרא"ש כאן דהלכה כר' יוחנן. ויש לעיין בזה, דהלא הרי"ף פסק כר' יוחנן כיון דתנא מסייע ליה ולא מצד שהלכה כר' יוחנן. ואולי י"ל דכיון שהרי"ף לא הזכיר כלל שזהו למרות שבדרך כלל הלכה כר' יהושע בן לוי כנגד ר' יוחנן, משמע דלא פסיקא ליה כלל זה, אלא פעמים הלכה כר' יוחנן ופעמים כריב"ל, וכאן כיון דתנא מסייע ליה, וודאי הלכה כר' יוחנן.

א. על פי דברי רבינו בחידושים דף ב, ד. (אות ו). ושילבנו בהמשך מדברי רבינו בדף א, ד (אות ג).
ב. סימן ה.
ג. ד"ה דאמר ר' יוחנן.
ד. כז, א. ובחידושינו על מסכת נדרים (קב, ב. על פ"ד משנה ח') האריך רבינו לברר דעת שאר הראשונים בזה, אי הלכה כר' יהושע בן לוי לגבי ר' יוחנן. ובפסקי דינים (ה, ד),

ב. אמירת קדיש ופסוקים בין ברכות ק"ש לשמו"ע

וכתבו התוספות^ה: "ואם כן יש לזוהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמונה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פירש מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית - לאשמועינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפילה, משום דתפילת ערבית רשות"^ו.

והקשו התוספות על שיטתו: "ולא נהירא דאם כן ר' יוחנן (הסובר שיש לסמוך גאולה לתפילה בערבית) סבירא ליה דתפילת ערבית חובה. ופלוגתא היא דרבי ור' יוחנן (דרב סבר שת"ע

רשות) והלכה כר' יוחנן.

"ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתיים. ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא, דקיי"ל תפילת ערבית רשות והכא פסקינן כר' יוחנן. צריך לומר דאפילו אי סובר ר' יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך"^ח.

ועל פי יסוד שיטתם - שאין סתירה בין דין סמיכות גאולה לתפילה, לבין דין תפילת ערבית רשות - ביארו התוספות בתחילת דבריהם: "ואנו שאומרים 'ראו עינינו' ופסוקים אחרים אחר השכיבנו - נראה, הואיל ותקיננו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא"^ט.

ה. שם.

ו. ועד"ז כתבו התוספות עצמם לקמן כז, ב ד"ה והלכתא.

ז. לקמן כז, ב.

ח. ובביאור דבריהם נראה לומר דהתוספות אזלי לשיטתייהו, דלקמן (כו, א ד"ה טעה) נקטו דאף למ"ד תפילת ערבית רשות, מכל מקום זהו רק שנדחית כנגד מצוה עוברת, אך מצוה איכא ואין לבטלה סתם (כפי שמאריך רבינו בביאור הדברים לקמן כו, א). ובהו ביארו התוספות שם טעם דין השלמת ת"ע למי ששכח להתפלל, דאע"ג שהיא רשות, מ"מ כיון שהיא כעין חובה, שייך השלמה. ולפי זה מובן שיטתם כאן דשייך לתקן סמיכות לתפילה אף אם היא רשות, כיון שיש בה תקנת מצוה כעין חובה.

אמנם לשיטת רב עמרם גאון שתפילת ערבית היא רשות לגמרי ואין כלל מצוה המוטלת על האדם להתפלל (אלא רק מצוה המאפשרת

להתפלל, כגון מצות צדקה ושאר מצוות שאפשר לקיימן אך אין שום חיוב על האדם), אזי יכול להתפלל באיזה אופן שירצה, דאין לצורת התפילה תוקף גדול יותר מעצם חיוב התפילה, וכיון שעצם החיוב לא קיים, לא שייך שיהיה דין ותקנה באופן וזמן התפילה (לסמוך לק"ש) כשכל עצמו אין בו תקנה. ולהוסיף, דלכאורה אין שייך לתקן סמיכות לדבר הקשור לחיוב (ק"ש) - דבר שכל ענינו תלוי בדעת האדם (תפילה).

ומדברי רבינו יונה (מובא לקמן) משמע דאף אי תפילת ערבית הוי רשות ממש, מכל מקום אחר שקבעו אותה כחובה שייך תקנת סמיכת גאולה לתפילה.

ט. ומובן שקושיא זו על מה שאנו אומרים פסוקים אלו אינה לשיטת רב עמרם גאון, דלשיטתו כיון שת"ע רשות אין דין סמיכות, וכמו כתבו התוספות בהדיא לקמן כ"ז ע"ב ד"ה והלכתא.

שבתחילה שהיתה תפילת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם י"ח אזכרות כו' ואח"כ כשקבעוה חובה נשאר הדבר כמו מנהג הראשון, ולא הווי הפסקה בין גאולה לתפילה, דכיון שמתחילה אדעתא דהכי קבעוה חובה, לא מקרי הפסקה².

ומכל מקום כתבו שמקצת החכמים היו נמנעים מלאומרם, וכן היה מנהג הרמב"ן³ והרשב"ם⁴.

אבל בפירוש תלמידי רבינו יונה על הרי"ף הקשו: "שעל זה לא אמרו כגאולה אריכתא דמיא, והווי הפסקה". פסוקים אלו לא אמרו בגמרא דג. וכן כתב במעדני יו"ט⁵ שהרא"ש סובר דאע"ג שיש בפסוקים אלו וכיראו עינינו מעניני הגאולה והשמירה כמו בהשכיבנו, מכל מקום כיון שאינו מתקנת חכמי הגמ' אין לומר שהיא כגאולה אריכתא.

ורבינו יונה נתן טעם למנהג,

הפסוקים ויאמרו תיכף תפילת י"ח, וכמו שפסק בט"ז סימן רל"ו סק"ב שהמאחר ידלג פסוקים אלו), ולפי ביאור זה מובן שכיון שאינם כנגד תפילת שמונה עשרה, אינם כחלק מהתפילה, אלא הרי זה כגאולה אריכתא וכהמשך לברכות ק"ש כיון שיש בהם פסוקים של גאולה.

ולרש"י (לקמן לא, א ד"ה אלא מתוך שמחה) תקנו אלו הפסוקים כדי שיעמוד להתפלל "מתוך שמחה של מצוה - כגון דברי תנחומין של תורה". ובפשטות לשיטתו גם שייך לבאר דהרי הם כגאולה אריכתא, כיון שכל מטרותם להקדים תנחומין וגאולה קודם התפילה.

יג. רבינו יונה שם. וכתב רבינו בפסקי דינים (או"ח סימן רלו): "הרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגים שלא לאומר - ודאי לא היו מתפללין יחידיים, ומסתמא היי מתפלל בבית המדרש, וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה, והם לא אמרו. ולא עלה על דעתם כלל משום לא תתגודדו". וממשך רבינו להוכיח שבכה"ג שהשינוי מחמת מנהג

י. ב, ב, מדפי הרי"ף ד"ה ויש לשאול.

יא. סימן ה אות ש.

יב. כמה טעמים מהראשונים לתקנת אמירת הפסוקים בערבית

הרא"ש (שם) פירש בדומה לדברי רבינו יונה, וז"ל: "ומנהג זה נהגו אותו ההמון לפי שבימיהם הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות, והיו יראים להתעכב שם עד אחר תפילת ערבית, ותקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות של שמונה עשרה. ותקנו אחרי כן ברכת יראו עינינו וקדיש. והשתא נמי שמתפללין ערבית בבית הכנסת לא נתבטל המנהג הראשון". אבל אע"פ שלשיטתו נתקנו פסוקים אלו כנגד שמונה עשרה, מ"מ סובר שנחשבין הפסק.

אמנם לשיטת התוספות תיקנו זאת כדי "שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא, ולא ילך מבית הכנסת עד שייגמור כל אחד תפילתו". והיינו שעל ידי שהמקדימים יצרטכו לומר פסוקים אלו יספיקו המאחרים להתפלל עמהם (על ידי שהם עצמם ידלגו על

ג. אף לרב עמרם גאון יש לפסוק דתפילת ערבית רשות

והנה לשיטת רב עמרם גאון¹ דר' יוחנן ס"ל שיש לסמוך גאולה לתפילה בערבית, משום שסובר דתפילת ערבית חובה, מסולקת קושיית התוספות ושאר מפרשים לקמן² אהא דאמר ר' יוחנן: "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים", שהקשו: "וא"ת והאמר רב לקמן תפילת ערבית רשות, וקיי"ל כותיה באיסורי", ומה

שייך ענין השלמה בתפילת רשות. ולרב עמרם לא קשה מיד, דהא ר' יוחנן סבירא ליה כמאן דאמר תפילת ערבית חובה, כג"ל, ולכן לשיטתו אם טעה ולא התפלל ערבית ישלים בשחרית כי דינו כתפילת חובה שיש להשלימו³.

ומה שהקשו התוספות על שיטת רב עמרם גאון דמדבריו יש מקום לומר דקיי"ל תפילת ערבית חובה, משום דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן⁴. הנה י"ל דרב עמרם יגרום התם כגירסת הרי"ף

(שאינן בו איסור) כגון שינוי נוסח התפילה בין ספרדים לאשכנזים, אין בזה משום לא תתגודדו (על פי השלמת הענין המובא בהערות שם בסוף הספר). יד. חידושי הרשב"א כאן. וכן הוא בב"י סימן רלו. וסיים רבינו: "גם הגר"א סימן רלו סק"א כתב שדברי הרשב"ם והרמב"ן עיקר. ועיין בשו"ע סי' רלו ס"ב ובמ"א שם סק"א".

טו. עד כאן מדברי רבינו בחידושים אות ו, ומכאן שילבנו חלק מאות ג, שהובא באריכות לקמן דף כז, א. טז. כו, א ד"ה טעה.

יז. ולפי דרכו הנה כיון דגם לדעתו קיי"ל שתפילת ערבית רשות (כדלקמן), לכאורה לא יהיה שייך בזה דין השלמה, כיון דלשיטתו רק אי תפילת ערבית חובה שייך דין השלמה. (ודלא כהתוספות דסברי שאף אי תפילת ערבית רשות מכל מקום מצוה איכא). אך מכל מקום נראה דגם לדעת רב עמרם, כיון שבימינו קיבלו על עצמן תפילת ערבית כחובה, (כשיטת הבה"ג דלקמן כז,

א), חל על זה דין תפילת חובה שצריכה השלמה.

יח. טעם נוסף דאף לפי רב עמרם גאון יש לפסוק דתפילת ערבית רשות

והנה על קושיית התוספות בדין תפילת ערבית רשות מדברי ר' יוחנן שהלכה כמותו כנגד רב יש ליישב באופן נוסף, לפי מה שביאר רבינו לקמן (כז, א), דר' יהושע בן לוי הסובר שאת תפילת ערבית תקנו כנגד אברים ופדרים (דתפילות כנגד תמידין תקנום) בוודאי יסבור דתפילת ערבית רשות, כדמשמע מדברי רש"י והטור, ולפי"ז לא יקשה קושיית התוספות, דאף שהלכה כר' יוחנן כנגד רב, מ"מ אין הלכה כר' יוחנן כנגד ר' יהושע בן לוי (כדלעיל). ולפי זה ר' יהושע בן לוי אזיל לשיטתו דאין לסמוך גאולה לתפילה כיון דתפילת ערבית רשות (דכנגד תמידין תקנום). והשתא אין לומר דהלכה כר' יוחנן כנגד ר' יהושע בן לוי כיון שהברייתא מסייעתו, דזה שייך לומר רק לענין סמיכות גאולה לתפילה בעלמא (אי סבירא לן דאין שייכות בין דין תפילת

- דרבא הוא המאן דאמר דסבירא ליה תפילת ערבית רשות, ואם כן, אף אם ר' יוחנן סבירא ליה דתפילת ערבית חובה, מ"מ ודאי הלכה כרבא דתפילת ערבית רשות, משום דבתראה הוא י"ט. (ובכללות ענין תפילת ערבית אי הוי רשות או חובה, עיין לקמן ריש פרק ד באריכות).



סובר דתפילת ערבית חובה, יש לפסוק כמותו כנגד רב, ומתמיה על התוספות דהלא רבא פסק לקמן דהוא רשות, והלכה כרבא כנגד ר' יוחנן. הנה לפי מה שביאר רבינו כאן, לא קשה מידי, דהתוספות אכן גורסים לקמן שזהו דברי רב ולא היה לפנייהם כלל הגירסא שרבא אמר זאת. אך רב עמרם גאון אכן סובר רבינו דאפשר שגרס דרבא פסק כן, ואכן יהיה הלכה כרבא כנגד ר' יוחנן, אבל על תוספות אין השגה כלל.

יט. והעיר רבינו שלא לו הגורסים שם 'רב' יוצא שלדעת רב עמרם גאון - דר' יוחנן ס"ל כמ"ד חובה, י"ל דאכן קיי"ל כמ"ד חובה.

ערבית, ואף אי הוי רשות, יש לסמוך גאולה לתפילה). אבל (כיון שנתבאר שענין זה, לרב עמרם, תלוי) בענין תפילת ערבית אי הוי רשות או חובה, והלא הרבה תנאים חולקים בזה אי תפילת ערבית רשות או חובה, וכן אי תפילות כנגד תמידין תקנום או אבות תקנום. ואם כן אין שייך לומר שהתנא מסייע לר' יוחנן יותר מר' יהושע בן לוי, וממילא חוזרים לכלל שהלכה כר' יהושע בן לוי כנגד ר' יוחנן שתפילת ערבית רשות (ואם כן אין לסמוך גאולה לתפילה). כן נראה דיש מקום לבאר את שיטת רב עמרם גאון.

אמנם מה שהקשה הפני יהושע על דברי התוספות שכתבו דלפי רב עמרם שר' יוחנן

אמירת תהילה לדוד ג' פעמים בכל יום

מביא דברי רש"י שג' פעמים שתקנו לומר 'תהלה לדוד' הם כנגד ג' תפילות, מקשה, מפני מה דאם כן מפני מה אין אומרים אשרי בערבית. מביא מהפוסקים מחלוקת אי אמרינן בהשלמת המנחה שאחר ערבית. מביא כמה טעמים שאין אומרים אשרי בערבית, דאינו זמן הילול, דאשרי שייך לקדושה. מסיק שהעיקר כשיטת הכלבו, שתקנו ג' פעמים אשרי דווקא למא"ד תפילת ערבית חובה, ור' אלעזר בעל המאמר אזיל בשיטה זו. אבל לדידן דתפילת ערבית רשות, אין תקנה לומר ג' פעמים. ועם כל זה בשביל הענין דג' פעמים משצילים זאת בשחרית.

וז"ל תשובת הריב"ש: "שהאומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ולזה נהגו לאומרו קודם תפילת שחרית, וקודם סדר קדושה, וקודם תפילת המנחה, והם שלשה". עכ"ל.

ועיין בבית יוסף שהביא מהריב"ש לגבי מי ששכח להתפלל מנחה: "שנכון הדבר לומר אשרי אחר תפילת ערבית

א. מפני מה אין אומרים אשרי בתפילת ערבית

"אמר רבי אלעזר אמר ר' אבינא; כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא". ופירש רש"י: "ג' פעמים כנגד ג' תפלות".

וקשה; דהלא אנו אומרים את הג' פעמים 'אשרי' בשחרית ובמנחה, ולא בערבית כלל. וכפי שנתבאר בפוסקים,

מהראשונים. וראה גם במעדני יו"ט על הרא"ש סימן ו אות ה.

ולהעיר מדברי האבודרהם (סדר שחרית של חול, ד"ה 'אשרי' שאחר שמו"ע): "גרסינן בפרקא קמא דברכות 'אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא' וכו'. ובספרים מדויקים גורס 'כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא'. מפני שאי אפשר שלא יכון דעתו באחת משלושתן".

ג. סימן קמ.
ד. סוף סימן רלד (ד"ה 'כתוב').

א. על פי ביאור 'יהל אור' על תהילים, מילואים עמוד תרעב. וענין זה נתבאר באריכות בלקו"ש חלק ח"י עמודים 351-356. ולקמן נשלב כמה ענינים מהמתבאר שם.

ב. בגמרא שלפנינו איתא 'כל האומר תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום', וכן הוא כפי שגרס רש"י. וכן גרס הרי"ף (פרק ה) ובמאירי, וכן הוא בזהר פנחס (רכו, א). ובגליון הש"ס מעיר: בהרא"ש ליתא 'ג' פעמים', וכן בטור וברוקח סימן ש"כ איתא 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום'. וכן הוא בספר העיטור דיני תפילה סימן יט. וכן הוא בעוד כמה

"והא דלא תקנו אשרי נמי בתפלת ערבית, שאין זמן תפלה (תהילה) בלילה. וכלבו כתב שאין אומרים בערבית מפני שהוא רשות. ומהרש"א כתב משום שאין אומרים קדושה בערבית, ואשרי שייך לקדושה. עכ"ל.

ואף לפי מעמים אלו אין מתורין, שהרי נתקן פעם אחת מהג' פעמים 'אשרי' בשביל תפלת ערבית, אם כן ממה נפשך, אם אין שייך 'אשרי' בערבית לא יאמרוהו, רק ב' פעמים.

ג. אמירת אשרי בערבית תלוי אי תפילת ערבית רשות או חובה

והנלע"ד כדברי הכלבו דלא תקנו לומר אשרי בתפילת ערבית, לפי שהיא תפילת רשות, והש"ס כאן (שאמרו שתקנו לומר 'תהלה לדוד ג' פעמים ביום', וכפי שביאר רש"י - כנגד ג' תפילות) יש לומר דאזלא לשיטת רבן

קודם התפילה שהיא תשלומין לתפילת מנחה כדי שיהא בזה היכר שהתפילה היא תשלום תפילת המנחה, ואין בזה משום עבר יומו". הרי דבתפילת ערבית ודאי אין אומרים אשרי.

ויתרא מזו דהמהרא"י בפסקויה סבירא ליה דמי ששכח להתפלל מנחה אין אומר אשרי, אף לא בתפילת התשלומין. (ובשו"עו פסק כהריב"ש). נשמע מכולם דקודם תפילת ערבית בודאי אין שייך אמירת אשרי.

וקשה, כיון שתקנו לומר ג' פעמים כנגד ג' תפלות, הרי תקנו אמירת 'אשרי' בשביל תפלת ערבית גם כן, ומדוע יאמרוהו בשחרית קודם סדר קדושה, ולא בזמן תפלת ערבית.

ב. הטעמים שאין אומרים אשרי בתפילת ערבית.

ובאליהו רבה: מכאר הטעם לזה, וז"ל:

ה. תרומת הדשן חלק הפסקים, סימן נט.
ו. סימן רלד סעיף ב', וברמ"א סימן קח סעיף ב. אמנם הב"ח סימן קח, ד"ה 'טעה' הביא:
"החכם המקובל כמוה"ר מנחם מראקנטזי הזהיר מאוד שלא לומר אשרי אחר שהתפלל מנחה". ועיין במגן אברהם שם, סק"ה, מה שדייק בדברי הראקנטזי. והביא מדברי גם הזוהר, וסיים: "ומכל מקום, משמע שם בזוהר דמותר לאומרו שלא אדעתיה דחובה". ולפי זה פסק אדה"ז שם, סעיף ה:

ז. סימן קלב, סק"ח.
ח. זהו הטעם שכתב הלבוש בסימן קלב סעיף א: "שיהא אשרי נאמר ג' פעמים ביום ולא בלילה, שאין זמן תהילה בלילה, כידוע ליודעי חז"ל".

ט. ובלקו"ש שם הערה 12 כתב: "וצריך עיון קטן, שהרי בכלבו כתב 'משום דאית דאמרי

ה. תרומת הדשן חלק הפסקים, סימן נט.
ו. סימן רלד סעיף ב', וברמ"א סימן קח סעיף ב. אמנם הב"ח סימן קח, ד"ה 'טעה' הביא:
"החכם המקובל כמוה"ר מנחם מראקנטזי הזהיר מאוד שלא לומר אשרי אחר שהתפלל מנחה". ועיין במגן אברהם שם, סק"ה, מה שדייק בדברי הראקנטזי. והביא מדברי גם הזוהר, וסיים: "ומכל מקום, משמע שם בזוהר דמותר לאומרו שלא אדעתיה דחובה". ולפי זה פסק אדה"ז שם, סעיף ה:
"כשמתפלל ערבית שתים טוב לומר אשרי

גמליאל דסבירא ליה דתפלת ערבית חובה.
 וכן משמע, דהא בעל המאמר הוא ר' אלעזר^{יא}, וי"ל דמסתמא סבירא ליה כשיטת ר' יוחנני^ג, די"ל דסבירא ליה גם כן תפלת ערבית חובה^ה. ולמאן דאמר,

אברהם^ו, שהתפארת מטה כלפי החסד^ז. היינו כיון שמידתו של יעקב שהיא תפארת, פועלת על המשכת החסד שהיא מידתו של אברהם (כמבואר בתניא פרק מז), על כן שייך לומר את המזמור שכנגד ערבית - בשחרית שאברהם תיקנו. ובפרטיות יותר ראה בהערה בסוף הענין.

יא. ואף שר' אלעזר אמר זאת בשם ר' אבינא, מסתבר שמסר מימרות שפסק בעצמו כמותם, וממילא אמר מה שמתאים לשיטתו, דתפילת ערבית, חובה. וראה לקמן בהערה הבאה.

יב. דר' אלעזר בן פדת היה תלמיד חבר לר' יוחנן. ראה ירושלמי סנהדרין א, א. ובירושלמי ברכות ב, א. ובתחגיגה יג, א. ובפרטיות ראה בסדר הדורות בערכו סימן ה. ולהעיר שבשולי הגליון שבגמרא ציינו: "בעין יעקב וברב אלפס (פרק חמישי) איתא [ר' אלעזר] 'בר אבינא'". מכל מקום רבינו כתב זאת לפי הגירסא הפשוטה שלפנינו. ואמנם גם בעין יעקב שלפנינו תיקנו זאת. ובאבודרהם (שם) גורס 'אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא'. וזהו בוודאי ר' אלעזר בן פדת שמסר דברים הרבה בשם ר' חנינא. וברא"ש פרק א סימן ו גרס בסתם: 'אמר ר' אלעזר כל האומר וכו'.

יג. דר' יוחנן סובר (לעיל בעמוד זה) לסמוך גאולה לתפילה אף בתפילת ערבית. וביארו בתוספות (ד"ה 'דאמר') בשם רב עמרם גאון דסבירא ליה לר' יוחנן דתפילת ערבית חובה. אמנם התוספות דנו בדבריו, וראה מה שהאריך רבינו (על התוספות הנ"ל, ולקמן

ערבית רשות . . התקינו לאומרה פעמים בשחרית, ולא רצו לתקנה בערבית כו'. משא"כ להצ"צ - א. מאמר הש"ס 'כל האומר כו' ג' פעמים' אזלא למ"ד תפילת ערבית חובה. ב. אין מקום לתקן תהלה לדוד בשחרית במקום ערבית (ובמילא צריך לאומרו רק ב' פעמים)". ועיין מה שנביא לקמן.

י. נמצא שלדידן שתפילת ערבית רשות, עיקר ענין אמירת אשרי, הוא דוקא ב' פעמים כנגד ב' תפילות.

ומביא הרבי בלקו"ש (שם אות ב ואות ה) מהמשך דברי הצמח צדק שמבאר זה על דרך החסידות, שהטעם שתפילת ערבית רשות הוא, כיון שהיחוד הנפעל למעלה בתפילת ערבית נמשך בדרך ממילא על ידי העבודה של תפילות שחרית ומנחה, כיון ששחרית ומנחה הם כנגד ב' קצוות שהם חסד וגבורה (אברהם ויצחק) הרי בדרך ממילא כשישנם ב' הקצוות נמשך מביניהם קו האמצעי (תפארת שהוא שיתוף של ב' הדרגות, שזוהי מידתו של יעקב שתקן ערבית), גם ללא פעולה מצד האדם.

וממילא גם תפלת אשרי פעם הג' נמשך על ידי מה שאמר ב' פעמים אשרי. וזהו אינו שייך לעבודת האדם כיון שההשפעה הנמשכת מזה הוא למעלה מהיכן שעבודת האדם מגעת. ולכן אין אנו אומרים אשרי בתפילת ערבית. ומה שאנו אומרים את פעם הג' בשחרית, מביא הרבי מדברי הצ"צ בהמשך דבריו: "תקנו לומר בשחרית ב' פעמים, על דרך ל'יעקב אשר פדה את

תפלת ערבית י, ומכל מקום כדי שלא לדלג האמירת אשרי ג' פעמים נוהגים לאומרו בשחרית^{טו}.

תפלת ערבית חובה, יש לומר 'אשרי' קודם תפלת ערבית. אבל אנו קיימא לן הלכה כמאן דאמר, תפלת ערבית רשות, לכן אין אומרים אשרי קודם

שאמר שלפי שתפילת ערבית רשות לא תיקנוהו בו, ומשמע שאין אומרים אותו בערבית, אך עיקר התקנה לאומרו ג' פעמים, שייכת. ולעיל הבאנו מלקו"ש הערה 12 שאין זה מתאים לדברי הצ"צ שמשמע שאי תפילת ערבית רשות אין בכלל לומר פעם הג'.

אמנם אפשר שגם הכל בו אינו סובר ממש כרש"י שזהו טעם התקנה דפעם הג' כנגד תפילת ערבית, אלא התקנה אינה קשורה לג' התפילות, אלא אחר שכבר תיקנו לאומרו באו חכמים ותיקנו שיאמרו אשרי בתפילה (כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן נא בתחילתו, שזהו כדי שיעמדו להתפלל מתוך שמחה של מצוה, ועוד) אבל בערבית שאינו אלא רשות לא רצו לתקן. והצ"צ ביאר על פי דרכו של הכלבו, שממילא לפי רש"י שכל התקנה היא מלכתחילה כנגד התפילה הרי אין מקום כלל לומר ג' פעמים ואין צריך להשלים בזמן אחר, כיון שלא היה תקנה על פעם הג', כיון שתפילת ערבית רשות, ואף אם נהגו לאמרו, אין שייך לתקן בו הכנה, ממילא נמצא שלסברא זו אין כלל תקנה דג' פעמים אשרי. טו. ובלקו"ש (שם אות ה) מקשה על דברי הצ"צ שמבאר שהטעם שאנו אומרים אשרי, 'שלא לדלג אמירת האשרי ג' פעמים' - מהו ענין האמירה דג' פעמים, דהלא לפי ההלכה שתפילת ערבית רשות, סגי באמירת תהילה לדוד ב' פעמים לזכות לחיי העולם הבא ומפני מה צריך לומר ג' פעמים. ומבאר שם על פי דברי הזהר (פנחס רכו,

כו, א על תודה 'טעה') בכמה אופנים ליישב את שיטת ר' יוחנן בדברי רבינו מה שהאריך בשיטת ר' יוחנן להעמיד דבריו אף להסוברים שתפילת ערבית רשות. וכאן העמיד רבינו לבאר על פי שיטת רב עמרם גאון, שסובר לר' יוחנן תפילת ערבית חובה. ולפי זה הסוברים שתפילת ערבית רשות, אפשר שיבארו שג' פעמים אשרי לא נתקנו כנגד ג' התפילות אלא מטעמים אחרים.

יד. ובלקו"ש (שם הערה 14) מעיר הרבי מדברי אדה"ז שמחד סובר (ריש סימן נא) שהתקנה היתה לומר תהילה לדוד ג' פעמים בכל יום. ולאידך סובר (סימן קו סעיף ב) שתפילת ערבית רשות.

ויש מקום קצת לבאר דאכן דברי הצמח צדק נאמרו לבאר את דברי רש"י שג' הפעמים הם כנגד ג' התפילות, אמנם שאר הראשונים לא ביארו זאת, ובתוספות הריב"ם שהובא בלשון ריא"ז שבשלטי הגבורים (פרק ה עמוד כג בדפי הרי"ף אות ב) ביאר: וכדי שלא ימנע אדם מלאומרו, תקנו שיאמרו אותו ג' פעמים ביום, דאי אפשר דלא לאמרו זימנא חדא". ודומה לזה כתב באבודרהם (שם) שתקנו ג' פעמים כדי שיכוון לפחות פעם אחת כדבעי. ועד"ז בפירוש ענף יוסף שבעין יעקב.

ואם כן אפשר שאדה"ז יסבור שאף אי תפילת ערבית רשות עדיין שייכת תקנה זו, ודברי הצמח צדק נאמרו לבאר פירוש רש"י. ולפי זה גם יתיישב החילוק מדברי הכלבו,

ה, א.

ביאורי אגדה: אפילו צורבא דרבנן צריך לומר חד פסוקי דרחמי

"אמר אבוי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקי דרחמי - כגון 'בידך אפקיד רוחי פדית אותי ה' א-ל אמת'".

והטעם לאמירת פסוק זה, כי בכל לילה היא הסתלקות הנפש מהגוף ולא נשאר בגוף רק קיסטא דחיותא (מעט חיות), ולכן מבקשים שלא יהיה חס ושלום

שהיא רשות, שאין בכוח האדם לפעול את היחוד הנעשה בתפילת ערבית, אלא מכל מקום מתפללים כדי שאותה המשכה תהיה לברכה, לבין 'תהלה לדוד', שזה מעורר את תחילת היחוד (ולכן זה נאמר בשאר תפילות כהכנה לתפילה) ובוזה אין שייך עבודת האדם כלל. ולכן מבאר שלמא"ד דתפילת ערבית רשות, אין כלל את התקנה לומר אשרי פעם ג'.

אלא שמכל מקום כיון שלפי פנימיות התורה המדברת ומגלה את ה'סטים דקודשא בריך הוא' היא נותנת שייכות לאדם עם הדרגות שאין יכול להגיע אליהם, וגם זה רק בתור הילול ושבח, ולא לגרום את ההשפעה ההיא. ולכן אין זה נאמר כחובה, ולהדגיש זאת לא תיקונוהו בערבית, אלא אומרים זאת בשחרית (ולפני שמו"ע שיש לו שייכות עדיין עם תפילת ערבית שקדמה לו). ובהערה 38 מעיר שלפי דברי הזוהר משמע שהאמירה הנחשבת לרשות היא מה שאומרים בפסוקי דזמרא, ואילו מדברי הצ"צ משמע שאותו שאומרים לאחר התפילה הוא כנגד תפילת ערבית.

א. תהילים לא, ו.

ב. לשון הזוהר לך לך פג, א. לגבי מעט החיות שנשאר באדם הישן.

א): "כל מאן דאמר תהלה לדוד בכל יום תלת זימנין איהו בר עלמא דאתי . . תרי זימנא בגין מזונא ופרנסה בכל יומא דאילן חיובא על בר נש, ואי אמר יתיר, לאו בגין חובה איהו אלא בגין שבחא". ומבואר בזוהר שמה שאומרים ב' פעמים הם חובה לבקש על הפרנסה, וזהו לאחר שחרית דהיינו לאחר אכילה של מעלה ולאחר שעסק ב'פרנסה דמארי', וכן קודם מנחה שבא בכוח העבודה של שחרית (כיון שאחר מנחה זמן דינים קשים ואינו זמן לבקש על פרנסה). ומה שאומרים קודם שחרית הוא ענין של רשות בתור הלל ושבח.

ומבאר הרבי (אותיות ו-ח), דמה שיש דברים שהם אינם חובה, כיון שענינים אלו הם למעלה מעבודת האדם, ומכל מקום ישנם ענינים (כגון הזכרת טל, שאינה חובה, דלא מיעצר) שאף שאין בכוח האדם לפעול את עצם ההמשכה ההיא מלמעלה עכ"ז רשאים להזכיר טל בתפילה דעשיית האדם פועלת שאותה המשכה שנמשכה מלמעלה יבוא ויפעל פעולתו בשלימות. אך יש ענינים שאין שייך כלל עבודת האדם שם (כגון בקריאת ים סוף, דכתיב (בשלח יד, יד) 'אתם תחרישון').

ובכללות זהו החילוק בין תפילת ערבית

ולכן בבוקר כשקם משינתו צריך לברך 'ברוך אתה ה' שלא עשני גוי', והיינו שלא נדבק בו נשמות גויים, והוא שלא נשאר הנפש בהיכלות הטומאה, רק בו יתברך.

הנפש (שהוא מסתלק מהגוף בעת השינה ועולה למעלה) מקושר להיכלות הטומאות רחמנא ליצלן, רק שיהיה 'בידך אפקיד רוחי', שיהיה מקושר בהיכלות הקדושות.

ה, א.

ביאורי אגדה: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע

כמאמר רז"ל 'לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע', וגם 'גבורה' גימטריה 'יראה'. כי על ידי מידת האהבה בלבד יוכל להיות יניקה גם לחיצוניים, כענין

"אמר ר' לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש - לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר 'רגזו ואל תחטאו'". הנה הגבורה היא מידת היראה

הפסוק 'בהעלותך את הנרות' שכל ניצוץ אלוקי שבכל אחד מישראל נקרא נר, כמו שכתוב 'נר ה' נשמת אדם', וכנר המתנענע תמיד להעלות למעלה, כן היא נשמת האדם חפיצה לדבקה בו יתברך תמיד. וענין ז' הנירות הם ז' מידות, ובהמשך לזה מבאר ענין מידת הגבורה.

ד. היינו מפני מה צריך להרגיז יצר טוב על יצר הרע שהוא ענין הגבורה, ולא לעורר את מידת האהבה. ועל זה בא רבינו לבאר שמית האהבה אין בא די להסיר את הרע, דלשם כך צריך לדקדק במעשיו ולשקול דרכיו במאזני צדק, ואילו מידת האהבה, הגם שהוא אוהב את הקב"ה מכל מקום מה שהנפש מתעוררת במידת האהבה הרי ממילא גם לגבי עצמו שופט את עצמו במידת האהבה, וזה גורם לו שעוצם מפשעיו כי 'על כל פשעים תכסה אהבה'.

ג. ומבאר רבינו בדרך הקבלה: "וזהו בידך אפקיד רוחי ר"ת באר (הוא עפ"י המבואר בעץ חיים שער הכוונות תפילת ערבית דרוש י', ועוד, דהר"ת באר - מרמז על יציאה מהבור שנמצא בו להיקשר בבאר מים חיים, ועוד מביא כמה צירופי שם ה' שהם בגימטריה 'באר', וקודם לכן מבאר דבאר הוא נביעה מלמטה שהוא ענין של העלאה מלמטה למעלה), היינו על ידי באר שיהיה הנפש נתעלה ונתייחד בו יתברך. ולכן מזכירין 'אנא בכוח' שהוא שם מ"ב (היינו דיש בו מ"ב תיבות שהר"ת שלהם כנגד שם של מ"ב אותיות, ראה קידושין ע"א, א), בק"ש שעל המיטה, כי כל עליה הוא על ידי שם מ"ב. וד"ל.

א. על פי אור התורה בהעלותך ע' שלג.

ב. תהילים ד, ה.

ג. דבר זה מביא רבינו אחר שמבאר את

אברהם שיצא ממנו ישמעאלה. אבל בשיתוף מידת היראה יראה לדקדק על כל מעשיו ודרכיו לשקול במאזני צדק על כל מה שחושב מחשבות אשר לא לה', וכן בדיבור ובמעשה, לפי מה שידע האדם בנפשו ידקדק על עצמו, וכל זה ממידת היראה.

ה, ב

הטעם שלא היה רב הונא רשאי ליטול את הזמורות*

הטעם שלא היה רשאי רב הונא לעשות דין לעצמו, מבאר המרדכי שהוא משום שלא היו אלו אותם הזמורות שנטל, ובכהאי גוונא לא אמרינן עביד איניש דינא לנפשיה.

חלקו של הארים בזמורות הגפן כנגד מה שהארים גנב מחלקו.

ובמרדכי במסכת בבא קמאי הביא את קושיית ה"ר קלונימוס, דהלא מן הדין לקח רב הונא את הזמורות, דהא קיימא לן כרב נחמן דעביד איניש דינא לנפשיה. ומאי שנא הכא.

והנה בנוגע להך דינא כתב הנמוקי יוסף ד: "היינו דוקא בממונא דשכיח בעיניה כי הכא גבי גרוגתא דקא בעי מאריה למושקליה ולאצולי מידא דהיאך

א. "רב הונא תקיפו ליה ד' מאות דני דחמרי וכו'. אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא (חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר. רש"י) לאריסיה. אמר להו, מי קא שביק לי מידי מיניה, הא קא גניב ליה כוליה (וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו, רש"י). אמרו ליה היינו דאמרי אינשי, בתר גנבא גנוב וטעמא טעים (הגנוב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה, רש"י)". ומבואר מזה שנחשב לחטא מה שרב הונא עיכב

ב. פרק ג, אות ל.
ג. בבא קמא כז, ב. ופסק הרי"ף ושאר פוסקים כרב נחמן.
ד. ב"ק שם.

ה. דאברהם הוא חסד דקדושה, ויצא ממנו ישמעאל דהוא חסד דקליפה.
א. על פי חידושים על הש"ס (על מסכת בבא קמא) קלד, ג.

עצמו שנלקח לו לאדם, מותר לו ליקחנה בכל מקום שיכול להשיגו, דומיא דמילתיה דבן בג בג דאמר שלו הוא נוטל. אבל הכא לקח זמורות אחרים שלא גנב לו הארים. ומכאן הביא ראייה רבינו מאיר [המהר"ם מרוטנבורג] לדבריו, דהא הכא ידע רב הונא בודאי שגנב לו, דחלילה לו לרב הונא לעכב מספק, וכן משמע הלשון, מי קא שביק לי וכו"ה.

דבעי למגזליה או לאזוקי ממוניה ואין צריך לומר גבי הצלת נפשות. אבל היכא דליתיה לממונא בעיניה אלא אפרועי הוא דקבעי אפרועי מלוה מיניה - לית ליה רשותא למעבד דינא לנפשיה דהא תנן המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בבית דין, עכ"ל לענינינו.

ועל פי סברא זו תירץ שם המרדכי, וז"ל: "וי"ל דהיינו דווקא אותו דבר



המוטל על האדם, ולא ליטול חפץ שיש לו בו בעלות ובזה יש סדר דגביית חוב. (ועל זה נאמר בפירוש 'בחוק תעמוד' (כפי שמציין במרדכי קודם לזה, ובראשונים שם) דדווקא שליח בית דין רשאי לגבות את החוב בעל כורחו מתוך ביתו). ועיין עוד בדברי רבינו שם, שזהו דווקא כשיש לו ראיות על בעלותו.

ה. ונראה הטעם בזה, שכשהדבר עצמו איננו ונוטל דבר אחר כנגדו, אזי נעשה הדבר כעין חוב על הגנב, וכשנוטל כנגד הגניבה איזה דבר הרי זה כעין גביית חוב, ובגביה אין בה דין תפיסה כיון שההיתר ליטול אף בכוח הוא, כשנוטל חפץ ששמו עליו, שאין רשות לשום אדם למנוע זאת מהבעלים, אבל בחוב הוא בא לתבוע חוב

ביאורי אגדה: גם ענוש לצדיק לא טוב*

מביא את דברי הגמרא שרצה ר' יהושע בן לוי לקלל את הרשעים ולא הניחו לו מן השמים. ומקשים התוספות דאת המינים מורידין ואין מעלין, ומתרצים שזהו דווקא בידי אדם. ועוד דאפשר שמדובר בעובדי כוכבים. מבאר על פי דברי הזוהר לחלק בין ענוש קודם הזמן הגורם צער למעלה, לבין ענוש בזמן שמלאו סאתם הגורם חדוה למעלה.

א. קושית התוספות מדוע לא הניחו לריב"ל לקלל את הרשעים

"ההוא צדוקי דהוה בשכבותיה דר' יהושע בן לוי, הוי קא מצער ליה טובא בקראי, יומא חד שקל תרנגולא ואוקמא בין כרעיה דערסא ועיין ביהי סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה. כי מטא ההיא שעתא, ניים. אמר, שמע מינא לאו אורח ארעא למיעבד הכי, 'ורחמיו על כל מעשיו' כתיבי, וכתביד' גם ענוש לצדיק לא טוב. ופירש רש"י: 'לצדיק לא טוב לענוש את הבריות'.

ובתוספות מקשים: "אף על פי דהצדוקים וכו' מורידין ואין מעלין" (ואם כן מפני מה לא הניחו לר' יהושע

בן לוי לקללו). ומתרצים התוספות: "א. היינו בידי אדם, אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם ולהרגם בידי שמים, שלא כדרך בני אדם. ב. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים, נחא, דקאמר התם, העובד כוכבים ורועי בהמה דקה, לא מעלין ולא מורידין".

ב. בזוהר מחלק בין ענוש בזמן הראוי לקודם הזמן

ויש להעיר בביאור דברי התוספות לחלק בין ענוש בידי שמים לענוש בידי אדם, דהנה בזוהר, הקשה ממה שכתובה 'ובאבוד רשעים רנה', דיש

א. על פי מילואים לפירוש יהל אור על התהילים עמוד תרפב.

ב. כמבואר בגמרא דיש רגע בג' שעות ראשונות שביום שהקב"ה כועס, ובאותו הזמן מלביץ כרבולת התרנגול, ור' יהושע בן לוי התבונן לראות כשיגיע אותו הזמן.

ג. תהילים קמה, ט.

ד. משלי יז, כו.

ה. ד"ה הוא.

1. יש להעיר שבדברי רבינו דברי הזוהר הובאו רק באופן דהערה, ואין מבואר בפרטיות הכוונה, וכאן הארכנו על פי הנראה שהכוונה היא לבאר את דברי התוספות. וכן ביאר אמר"ר שיחי בספר 'בצרוור החיים' חלק א, ובקונטרס 'והיה ברכה' עמוד קלו, את דברי רבינו.

2. חלק א פרשת נח דף סא, ע"ב.

ח. משלי יא, י.

ומתריץ שזהו כאשר הם מיצרים לישראל, הקב"ה מענישם לפני זמנם, כדי להציל את ישראל מדיהם, אבל אין שמחה לפניו בעונש זה.

חדוה למעלה מעונש הרשעים, ולפעמים לא משמע כן, אלא שיש צער ממיתת הרשעים, כענין 'מעשה ידי טובעים בים כו'.

ג. החילוק בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים

ולזה אין ראוי לצדיק לגרום עונש בידי שמים לרשע, קודם זמנו, דזה גורם צער למעלה. אבל עונש בידי אדם הרי הוא רשאי להוריד ולא לעלות, כיון שצער זה הוא רק כשהעונש בידי שמים, ולא כשהאדם או ב"ד עושים את המוטל עליהם ואין גורמים את העונש מלמעלה.

ומתריץ בזוהר: "תא חזי, בשעה דאתעביד דינא בחייביא, חדוון ותושבחן קמיה על דאתאבידו מעלמא, והני מלי כד מטא ההוא זמנא דאוריך לון ולא תאבן לגביה מחובייהו. אבל אי אתעביד בהו דינא עד לא מטא זמנייהו דלא אשתלים חובייהו, כדא אמר; 'כי לא שלם עוון האמורי עד הנה', כדון לית חדוה קמיה, ובאיש קמיה על דאתאבידו".

ואפשר לומר עוד בזה כי הנה יש למעלה בחינת 'ורב חסד' שמשם נמשך אך אפים לעוברי רצונו, ועל דרגה זו נאמר 'טוב ה' לכל', ובלא זה, לא היה קיום לעולם". והעונש בידי שמים צריך

היינו דכשנתמלא סאתם והגיע זמנם שהאריך להם הקב"ה אפו ולא חזרו בתשובה, יש שמחה בענישתם. אבל מי שלא נתמלא סאתו ונענש, יש צער לפני הקב"ה. ומבאר בזוהר דאם כן מפני מה נענשים רשעים הללו לא הגיע זמנם,

ספירות הקדושות, שהאור הנמשך דרך הספירות הוא בצימצום, ונמשך דווקא לעושי רצונו, כיון שיש בהם הגבלה למי שאין ראוי לכך. (וזהו התכללות של הספירות זה עם זה, שהחסד מוגבלת על ידי הגבורה שלא להתחסד עם הרשעים).
ב. בדרגות שלמעלה מסדר ההשתלשלות, מצד הבריאה שברא הקב"ה את העולם, וריחוק הערך בין הבורא לנבראים, נמשך חיות כללית, ואתה מחיה את כולם, השוה ומשוה קטן וגדול, והוא בחינת 'אריך אפים

ט. מגילה י, ב. סנהדרין לט, ב.
י. בראשית טו, טז.
יא. קיצרנו בפנים בדברי רבינו, המיוסדים על דברי אדה"ז בתורה אור בכמה מקומות; ד"ה ויהי בשלח פרעה, 'וארא אל אברהם', 'אשירה לה' כי גאה גאה', 'כי עמך מקור חיים' (דרושי חנוכה). ובליקוטי תורה ד"ה 'מצה זו ו'ואתחנן'. ונקודת הדברים הם, שישנם ב' מיני השפעות שהקב"ה משפיע להחיות את העולם. א. אור מצומצם דרך ירידת והשתלשלות סדר המדרגות בעשר

ופירוש זה הוא נכון אף לדברי התוספות לבאר החילוק בין עונש בידי שמים, שממשיך הדינים בהמשכה שהיא חוץ למבעו של עולם, בבחינת ורב חסד שזה אינו ראוי, לבין עונש בידי אדם.

להיות מההמשכה אשר חוץ למבעו של עולם (מהבחינה הנ"ל 'ורב חסד', והוא המשכה פנימית), ואין ראוי לעורר דינים בהמשכה זו. על כן ענוש לצדיק לא טוב, שזהו היפך מבחינת 'ורב חסד', ולכן צריך להיות 'ורחמיו על כל מעשיו'.

תתאים להשלמת רצון העליון והשראת השכינה. אבל כשצמצום ההשפעה באה שלא בדרך עבודת ה' אלא בדרך עונש שמענישים ומקללים את הרשעים, מצמצמים את ההשפעה האלוקית שנמשכה לא על ידי עבודת ישראל, והרי הוא ממש היפך ענינה של הבחינה הזו ד'רב חסד'. ואין ראוי לעשות כן. ועל זה נאמר גם ענוש לצדיק לא טוב, שהוא היפך הטוב שמגדיר את תוכן האור - 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו'.

יב. נראה שרבינו מבאר בין דבריו את הטעם שהביאו בגמרא ב' טעמים לשלילת העונש, א. גם ענוש לצדיק לא טוב. ב. 'ורחמיו על כל מעשיו'. וכן לתרץ מה שהקשה בספר סמיכת חכמים, על מה שנאמר 'ורחמיו על כל מעשיו' בנוגע לענישת הרשעים, דאם כן שבי"ד לא יענישו את הרשעים, ומה החילוק בענין הרחמנות כשהעונש בידי שמים או בידי אדם. (ומתרץ בסמיכת חכמים שטעם זה ד'ורחמיו על כל מעשיו' הכוונה לתרגול שהיה קשור לכרעי המיטה, ולא לרשעים).

ואת זה מתרץ רבינו, שדווקא במקום שאין ראוי לצדיק לענוש באופן זה, שגורם עונש בהא שממשיך את השפע הנשפע לרשעים באופן שיזיק או יהיה מצומצם לאותו רשע,

ורב חסד. מפני שהוא יתברך כל יכול - מחיה ומשפיע בבחינת 'ורב חסד' אף במקום שמכוסה ומסתיר על קדושתו יתברך. (וענין זה נקרא בקבלה, בשם 'שבירת הכלים' היינו שאין אורות אלו נמשכים בכלים המתאימים, ולבריות השייכים לזה, אלא הרי אור וחיות זו מחיה אף את הקליפות, (ככלי שבור שנשפך ממנו לכל עבר)).

ועבודת ישראל לעסוק בתורה ומצוות, שעל ידי קיום התורה ומצוות פועלים עליה בנשמה מירידתה לגוף. וכן על ידי שמסירים החמימות מהמשיכה לעולם הזה, שעל ידי זה נמשך התגברות חום הטבעי באלוקות, גורמים שהאורות הללו המאירים באופן שנפלו מהן ניצוצי חיות לקליפות, ימשכו באופן פנימי ומסודר בסדר ההשתלשלות, (וזהו עבודת הבירורים), וממילא יתמעט האור הנמשך לעוברי רצונו. וכבקשת משה רבינו 'ונפלינו אני ועמך'.

נמצא שחיותם וקיומם של הרשעים באה ביסודה מהבחינה העליונה ד'ארך אפים ורב חסד' לפני שהצטמצם אך הוא נמשך (באופן פנימי) להחיות את העולמות דסדר ההשתלשלות, שלכן גם ברשעותם ממשכים להתקיים. ועבודת ישראל פועלת שהאור ימשך דווקא למי שראוי לזה, שההמשכה

ח, ב.

אם הזמן שלאחר עלות השחר נחשב כלילה*

מבאר די ש ב' שיטות לגבי האוקימתא בדברי רשב"י דאחר עלות השחר נחשב כלילה. להתוספות, הרי זה כלילה לגבי שאר מצוות, אבל לגבי ק"ש הרי זה כיום וממילא אם קרא ק"ש לאחר עלות השחר לא יצא י"ח ק"ש של ערבית. אבל יש להסתפק על הזמן שבין עלות השחר לזמן שיכיר בין תכלת לכרתי. ולהרשב"א הרי זה כלילה לגבי ק"ש ולא לגבי שאר מצוות, וממילא אם בשעת אונס קרא ק"ש של ערבית לאחר עלות השחר, יצא.

א. החמה. רש"י, והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה - אלמא יממא הוא. לא, לעולם ליליא הוא, והא דקרי ליה יום - דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, (הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי ק"ש - ובקומך כתיב, והא קיימי. רש"י)."

והקשו התוספות: "תימה, אם כן לימא רבותא שפעמים יש שאדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים, ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית",

א. שיטת התוספות דאחר עלות השחר לילה הוא לגבי שאר מצוות "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל. תניא ר' שמעון בן יוחאי אומר: פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא; אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה - אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא (עד הנץ

כיון שלהעניש צריך להמשיך דווקא מאותה בחינה עצמה שהיא בחינת חסד ורחמנות על כל הבריות, אזי לא רק שאין ראוי לעשות כן, מצד שגורם היפוך במטרת האור, אלא שההתעסקות בבחינה זו, צריכה לפעול על הצדיק עצמו מידת הרחמנות.

א. על פי חידושים על הש"ס ג, ג. ד"ה בתוספות.

ב. שפסק במתניתין (ב, א) דזמן ק"ש של ערבית היא עד עלות השחר.

ג. ד"ה לא לעולם.

וזהו כנגד עניינו של אותו השפע ואותה בחינה, שם שייך עניין הרחמנות. ויש לבאר דכשמכוון להמשיך עונש מבחינה יורב חסד, שהיא ממשכת לרשעים ולצדיקים בשווה, וברגה זו תלויה קיום העולם ללא חילוק מהות האדם והבריות המקבלים חיותם ממנו, זה עצמו צריך לפעול בצדיק להדבק בדרכי הקב"ה ולהתחסד גם עם הרשעים, כשם שהקב"ה ירחמיו על כל מעשיו, (כמבואר בלקוטי תורה שם, שעל דרגה זו נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו'),

בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו, עדיין לילה הוא לענין קריאה. ואלא הא דנפיק בה ידי קריאה דיום, משום דאיכא קצת אינשי דקיימי בההיא שעתא ולא דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והלכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה כו'. ועוד, דלשאר מילי יממא הוא אע"ג דרובא דאינשי גנו - בקומך קרינן בי' ומדאורייתא שרי למיקרי לכתחלה כו'.

וכן מה שכתבו התוספות שלר"ש צריך להמתין לקרוא את של יום עד שיכיר בין תכלת לכרתי, הנה בחידושי הרשב"א מבואר דאף אם קרא תיכף אחר עלות השחר בדיעבד יצא י"ח.

ג. נפק"מ בקורא ב' פעמים אחר עלות השחר

ויוצא מזה נפק"מ לדינא בין תוספות להרשב"א, אם אפשר לקרות קריאת שמע ב' פעמים לאחר שיעלה עמוד השחר, כדי לצאת ידי חובת ערבית ושחרית. דלהתוספות לא יצא י"ח ערבית שהרי ס"ל דלגבי קריאת שמע יממא הוא. אבל לפי דעת הרשב"א דפירש מה דאיתא בגמרא 'לעולם ליליא הוא' שכוונה לענין ק"ש, א"כ

כלומר דאם נאמר שאחר עלות השחר עדיין נחשב כלילה, אלא שלגבי ק"ש נחשב גם כיום, הרי יש כאן חידוש גדול יותר - שאפשר לקרות ק"ש פעמיים אחר עלות השחר ויוצאים בה משום של יום ושל לילה.

ועל כן מפרשים התוספות כוונת הגמרא באופן אחר: "וי"ל דהכי קאמר; לעולם ליליא הוא בשאר מצוות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית, אבל גבי ק"ש לא, הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר - לאו דוקא מיד הוא, דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין עד שיכיר בין תכלת לכרתי".

ב. שיטת הרשב"א שלגבי שאר מצוות נחשב כיום

אמנם הרשב"א הביא את סברת התוספות שאחר עלות נחשב כלילה לא לגבי ק"ש אלא לגבי שאר מצוות, וכתב ע"ז: "ואינו מחוור בעיני כו', אלא נראה לפרש דכולה לק"ש קאמר. כלומר, לילה הוא לענין קריאה דלא אמר רחמנא בבוקר ובערב ואי נמי ביום וכלילה, אלא

בזמן התחלת ק"ש שני זמנים כו'. ועד"ז כתב הרא"ש (פרק א סימן ט).

ד. ט, ב. ה. והביא רבינו ש"כן כתבו תלמידי רבינו יונה בהדיא פרק קמא - הנה למדנו שיש

מכיון שכתבו דצריך להמתין עד שיכיר כו', אפשר שקודם לכן אינו נחשב ליום, ולכן אם קרא פעם א' מיד אחר שעלה עמוד השחר, וקרא עוד הפעם משיכיר בין תכלת לכרתי, יצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושחרית. אבל יש

יצא י"ח ק"ש של ערבית גם כן, אם היה אנוס במה שלא קרא קודם עלות השחר, וכמו שכתב בהדיא דאפילו קרא במתכוון מעלות השחר, מ"מ לר"ש יצא.
ובאמת יש מקום לומר דגם להתוספות,

גדול יותר דקורא אדם ב' פעמים אחר עלות השחר ויוצא י"ח, תירץ הרא"ש שם שהקורא ק"ש של ערבית אחר עלות אינו יכול לקרות של שחרית אלא אחר הנץ החמה כיון דהם סותרים זה לזה (ע"ד שנתבאר לגבי תפילת מנחה וערבית אחר פלג המנחה). ועיין גם ברשב"א שכתב לתרץ באופן אחר.

אבל לפי התוספות שכתבו שאחר עלות השחר נחשב כלילה לגבי שאר מצוות אך כיום לגבי ק"ש, הא דיכול לומר ק"ש של שחרית אחר עלות הוא לא רק בשעת הדחק (ובפרט לפי מש"כ דלאו דוקא מיד, אלא צריך להמתין עד שיכול להכיר, ועוד שאין מרומז שיש דין לילה לגבי ק"ש כפי שלהרשב"א הרי זה מרמז בדברי הגמרא בלישנא קמא 'לעולם לילא הוא'). וא"כ הרי זה סותר ללישנא השניה, שהרי אם יש כאן דין יום לגבי ק"ש הרי שגם באונס אין יכול לקרות ק"ש של ערבית לאחר עלות השחר, ודלא כלישנא הב' שיש שזמן זה גם דין לילה לענין ק"ש. ואכן הלכה כלישנא הב'. ולפי"ז מה שכתב רבינו דלהתוספות אינו יוצא י"ח ק"ש של ערבית אחר עלות השחר - זהו דוקא ללישנא הא' (דמיירי בה). וכן מבואר בתפארת שמואל על הרא"ש אות טז, וכן משמע מדברי הב"י סימן נח (ד"ה וכתבו התוספות. אלא שלא פסיקא ליה להב"י אי הכי הוא).

ו. התוספות והרשב"א חולקים אי ב' הלשונוות דרשב"י מחולקים או משלימין זה את זה

נמצא דבאונס חולקים התוספות והרשב"א (וכן נקט הרא"ש, כנ"ל) אי יוצא ידי חובת ק"ש של ערבית אחר עלות השחר. אך קשה דלקמן (בהמשך הסוגיא) איתא: "פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה" (ע"ש המשך השקו"ט - ע"ד לעיל). הרי שבאונס כשקרא ק"ש של שחרית לאחר עלות השחר יצא, וכך נפסק להלכה (טושו"ע סימן נח סעיף ה).

ונראה דתוספות והרשב"א חולקים אם הנך ב' לשונות משלימין זה את זה, או חולקין זה על זה. דלהרשב"א דס"ל שאחר עלות השחר נחשב כיום לגבי שאר מצוות, וכלילה וקצת יום (כיון דמקצת בנ"א קמים בעלות) לגבי ק"ש, הרי לישנא ראשונה בא ללמד שבדיעבד כשקרא לאחר עלות השחר יצא י"ח ק"ש של שחרית. ולישנא השניה קא משמע לן שבשעת אונס - לאחר עלות השחר יוצא גם י"ח ק"ש של ערבית, משום דהוי לילה לגבי ק"ש, אלא שיש בה גם דיני יום. וממילא הלכה כב' הלשונוות, וכמשמעות דברי הרא"ש סימן ט והובא בב"י סימן נח (ד"ה יודע). ומה שלא כתבה הגמ' חידוש

להסתפק בזה, דאפשר שגם מיד לאחר עלות השחר, הנה אף שעדיין אין קורא ק"ש דשחרית לכתחילה, מ"מ לאו

ליליא לענין קריאת שמע. שוב ראיתי שבאל"י רבה' דן בזה, ע"ש.

שחרית, אף לא בדיעבד. וממילא אפשר שבשעת אונס יקרא ק"ש של ערבית אחר עלות, קודם שיכיר בין תכלת לכתרי שהוא זמן ק"ש של שחרית. אך כשמאיר היום אז נחשב כזמן קימה, כיון דניכר היום (וכמו שמביאר בפנ"י כאן) (ובמפרשים בפסחים ב, ב) דבזמן שמאיר היום אזי ניעורים ויוצאים לדרך, משום שאין פוחדים מליסטים וחיות כיון שאפשר להבחין בהם), ולכן יש לזה דין יום לגבי ק"ש, ואף בדיעבד א"א לצאת י"ח ק"ש של ערבית, אפילו לפני שזרחה החמה. ולפי זה גם לתוספות אין מחלוקת בין ב' הלשונות שבגמרא, דלשון הא' מיירי במי שקורא ק"ש של שחרית אחר שהאיר היום, ועל זמן זה אמרינן דנחשב כיום. ולשון הב' בא לומר דיוצא בק"ש של ערב אחר עלות, דהיינו קודם שהאיר היום שאז יוצא דוקא כשנאנס. (ואף שבלישנא קמא אמרינן שקורא ק"ש של ערבית קודם עלות השחר, ולהנ"ל הוול"ל דקורא אחר עלות, קודם הזמן שיכיר את חבירו, מ"מ יש לומר שאף לביאור זה חז"ל אסרו לקרות אחר עלות, כיון שבחלק מהזמן שלאחר עלות יש דין יום גמור לא חילקו חכמים ואסרו כבר מתחילת הזמן דעלות. אך עדיין יש לומר שבשעת אונס לא גזרו, וא"כ אפשר להעמיד את הספק שמסתפק רהינו בכהאי גוונא גם כן). והלכה כב' הלשונות, ולפ"י הנפק"מ שהביא רבינו תהיה לא רק לפי לשון הא' אלא אף להלכה. ודו"ק.

ז. סימן נח סק"ט.

לדברי רבינו אפשר שאף להתוספות ב' הלשונות משלימות זו את זו והשתא מבוארים היטב עומק דברי רבינו, שמסתפק מה יהיה הדין כשקרא ק"ש של ערב קודם זמן משיכיר בין תכלת לכתרי; דהנה כל ההכרח לבאר בשיטת התוספות שאינו יוצא י"ח ק"ש של ערבית אחר עלות הוא משום שנקטו לבאר כוונת הגמ' דהטעם שיוצא י"ח ק"ש של שחרית אחר עלות הוא משום דלגבי ק"ש יש לאותו הזמן דין יום. ואעפ"כ כתבו התוספות דמדובר לא על תחילת הזמן דעלות השחר, אלא על הזמן שכבר מאיר היום ויכול להכיר בין תכלת לכתרי.

ובזה מסתפק רבינו, האם התוספות אמרו הכי רק כי רצו לבאר דרשב"י מיירי בדין דלכתחילה, דפשטות דבריו משמע שלכתחילה קורא אדם אחר עלות השחר, ולפיכך נקטו דעלות לאו דוקא, אלא הכוונה לכשיכיר. ולפ"י יוצא שבאמת מעלות השחר נחשב כבר כיום, (ורק לכתחילה, כדי שלא יטעה וכיו"ב יקרא בזמן משיכיר), וממילא א"א לצאת י"ח ק"ש של ערבית כלל, וב' הלשונות פליגי (כנ"ל, דללישנא הב' מפורש שיוצא ק"ש של ערבית אחר עלות). או דילמא דהתוספות סבירא להו דאף בדיעבד צריך להמתין עד שיכיר, וסוברים דיש ב' זמנים חלוקים בין עלות השחר להנץ. הזמן הראשון הוא מעלות השחר עד הזמן שמאיר היום שזה עדיין נחשב לילה (אף לגבי ק"ש) ולכן אין קורין אז ק"ש של

תחילת הזמן דקריאת שמע של שחרית, וקדימת ציצית לתפילין*

מבאר שיטת רש"י דמשיכיר בין תכלת ללבן היינו בגיזי צמר, ולא בציצית, כשם שהוא למאן דאמר בין תכלת לכרת. שיעור הזמן דמשיכיר את חבירו לפי הירושלמי שוה לזמן דמשיכיר בין תכלת ללבן. אמנם מהרשב"א משמע דשיעור משיכיר את חבירו קודם, ולפי"ז נמצא שזמן תפילין קודם לזמן ציצית. מיישב קושיית הרשב"א על פי השאג"א, דאביי מביא דוקא ענין דתפילין כיון דהוא חיוב ולא ציצית דהוי רשות. מקשה מדוע מקדימין ציצית לתפילין, אם זמן תפילין קודם.

ללבן". ומזה הקשו התוספות על רש"י: "ואי קאי אגזית צמר, אינה תלויה בציצית".

ולכן פירשו באופן אחר: "על כן יש לפרש בין תכלת שבה, בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן, ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן". ועד"ז הביאו התוספות במנחות: מדברי הערוך: "תנא בין תכלת שבה ללבן שבה, פירוש שיש בה ו' חוטין של צמר לבן וב' חוטין של צמר הצבוע תכלת, ואחד מאותן שנים הוא שכורך על הז', ואינו ניכר אלא ביום". וכן הביא הרשב"א בשם הירושלמי, וכן כתבו תלמידי רבינו יונה.

ויש לומר הטעם דרש"י לא פירש כן, דכשם שלגבי הזמן דר' אליעזר דאמר

א. מחלוקת רש"י ותוספות באיזה תכלת ולבן איירי

"מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרת". ובגמרא מבואר: "מאי בין תכלת ללבן, אילימא בין גבבא דעמרא חיוורא לגבבא דעמרא דתכלתא - הא בליליא נמי מידע ידעי, אלא בין תכלת שבה ללבן שבה". ופירש רש"י: "גיזת צמר שצבעה תכלת, ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה".

והנה בגמרא מנחות: איתא: "וראיתם אותו וזכרתם - ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו, ואיזו זו - זו קרית שמע דתנן מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת

ג. שם ד"ה בין תכלת ללבן.
ד. ערך תכלת.

א. על פי חידושים על הש"ס ב, ד - ג, א.
ב. מג, ב.

עקיבא אומר בין חמור לערוד. ואחרים אומרים משיראה את חבירו רחוק ד' אמות ויכירונו. אמר רב הונא, הלכה כאחרים. אמר אביי, לתפילין (שמצות הנחתן קודם קרית שמע. רש"י) כאחרים, לק"ש כותיקין דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שישמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום (דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא. רש"י)."

ויש להבין איזה שיעור קודם, אם שיעורא דמתניתין, כדי שיכיר בין תכלת ללבן בציצית, אם משיכיר את חבירו ברחוק ד' אמות.

משיכיר בין תכלת לכרתי, אינו שייך לומר שהכוונה לתכלת לכרתי שבציצית, שהרי אין שם צבע כרתי כללה, כמו כן לרבנן דאמרי בין תכלת ללבן גם כן אין הכוונה לתכלת שבציצית, שהרי שניהם דרשו את הפסוק 'וראיתם אותו' שמרמוז על זמן ק"ש לגבי תכלת ולבן ותכלת וכרתי. ומסתבר ששניהם פירשו מהות הלימוד באופן דומה. (וראה בהערה).

ב. להירושלמי אין מחלוקת בין שיטת אחרים למשנתינו

ובהמשך הבגמרא איתא: "תניא ר' מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב. ר'

התכלת שבציצית ה"ה זוכר את המצוה התלויה בה, דהיינו ק"ש. אבל אין הכוונה שזמן קריאת שמע תלוי בתכלת ולבן שבציצית, וק"ל. ועד"ז יש לפרש אליבא דרבנן, שכשרואים את הציצית שיש בו חוטי תכלת ולבן הרי זה מזכיר את דין ק"ש שמתחיל כשמבחיץ בין תכלת ללבן בגיזי צמר. (ועיין במרומי שדה שכתב עד"ז).

(ואפשר שרש"י אינו מבאר שמדובר בחוטי הציצית עצמם, כיון שבלילה אין חייב בציצית, והחיוב דציצית לכתחילה, מתחיל בשחר כשיכול לראות את צבעי הציצית כדכתיב 'וראיתם אותו', ואם כן אין שייך לתלות את זמן האור בציצית עצמם כיון שאינם עליו מן הדין. אלא כשסתם בני אדם יכולים להבחין בצבעי תכלת ולבן או תכלת וכרתי, אזי אז מתחייב בציצית כיון שאז יוכל גם להבחין בחוטי הציצית).

ה. וכנ"ל מהגמרא שצריך לפרש שמבחיץ בבגד אחד גופא, דאי בב' דברים נפרדים הרי זה ניכר גם בלילה, וממילא א"א לומר ד'וראיתם אותו' קאי על התכלת שבציצית. ו. אף שמפשוט דרשת הגמרא דמנחות משמע דאתיא כרבנן דס"ל משיכיר בין תכלת ללבן, מכל מקום משמע בירושלמי (ברכות פרק א הלכה ב) דאף ר' אליעזר דורש זאת, דאיתא התם: "ומה טעמון דרבנן, וראיתם אותו, מן הסמוך לו (דהיינו לבן). ומאי טעמא דר' אליעזר, וראיתם אותו, כדי שיהא ניכר בין הצבועים" (היינו בין תכלת לדברים הצבועים בצבעים הדומים לתכלת). ועיין בפירוש מבעל ספר חרדים ד"ה מאי טעמא דרבנן, דאף ר' אליעזר סובר מהך דרשה דבבלי, 'ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו ואיזו זו ק"ש. עיי"ש. ובפשוט יפרש ר' אליעזר שע"י שרואה

ג. לשיטת הרשב"א משמע שב' זמנים הם

אמנם ראיתי בב"ית, שהביא גם כן הירושלמי הנ"ל דשיעורא דמתניתין ושיעורא דאחרים חד הוא, אלא שכתב דמדברי הרשב"א גבי הא דאמר אביי לתפילין כאחרים, משמע דהזמן דמשיכיר בין תכלת ללבן, ומשיכיר את חברו, אינם שיעור אחד.

וז"ל הרשב"א: "הקשו אאבי, אמאי שבקיה לציצית ונקט תפילין, דאיכא למאן דאמר בעירובין^ט וכן במנחות דמצוותן (דהיינו תפילין) בלילה, והלכה ואין מורין כן. ותירצו דאפשר דזמן ציצית אינו משיראה את חברו, אלא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה, וכדאמרינן במנחות^ט וראיתם אותה וזכרתם, ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת, ואיזו, זו קריאת שמע".

[ולעצם קושיית הרשב"א מפני מה ציין

ובירושלמי משמע דאידי ואידי חד שיעורא הוא, ואין מחלוקת בין שיטת אחרים לסתם משנתינו. וז"ל הירושלמי: "אית תניי תני בין זאב לכלב בין חמור לערוד, ואית תניי תני כדי שיהא רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו. הוי מימר, מאן דמר [דאמר] בין זאב לכלב ובין חמור לערוד כמאן דמר [דאמר] בין תכלת לכרתי (שהפרש מועט ביניהם, הכי נמי בין זאב לכלב ובין חמור לערוד שהפרש מועט ביניהם). ומאן דאמר בין כדי שיהיה האדם רחוק מחבירו ד' אמות ומכירו, כמאן דאמר בין תכלת ללבן (שהוא הפרש גדול ואין צריך אור גדול לכך להכיר בין זה לזה)".

ולפי זה, כיון דהלכה כאחרים - כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה דהלכה כאחרים אף לק"ש, כשיטת רב הונא, נמצא שההלכה היא כסתם משנתינו שתחילת הזמן הוא משיכיר בין תכלת ללבן.

שפסק 'לק"ש כותיקין' היינו מצד סמיכות גאולה לתפילה דיש לקרות סמוך לזריחה כדי שיתפלל בזמן שלד"ה יום הוא (כמבואר בגמרא רש"י שהובא לעיל). אבל באמת עיקר זמנה הוא משיכיר את חברו מרחוק ד' אמות.

ח. סימן נח ד"ה ומצוה מן המובחר.
ט. צו, א.
י. לו ב.
יא. מג, ב.

ז. ואף שאביי פסק כאחרים רק לגבי תפילין, ולא לגבי ק"ש, ומשמע לכאורה שחולק על דברי רב הונא, ולדידו אין הלכה כאחרים לגבי ק"ש כפי שהביא בב"י (סימן נח ד"ה ומצוה מן המובחר) מהגהות מיימוניות והרי"ף, מכל מקום הביא שם שיטת רבינו יונה (ד"ה תניא נמי הכי) והרא"ש (סימן יו"ד) ועוד ראשונים, דאביי אינו חולק כלל על רב הונא, וכשאמר שהלכה כאחרים לתפילין כוונתו גם לקריאת שמע, ומה

ד. זמן תפילין הוא קודם לזמן ציצית וק"ש

ולפי שיטה זו שאינם בזמן אחד יש להבין איזה שיעור קודם. ומלשון הרשב"א שכתב 'זמן ציצית אינו משיראה את חבירו אלא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה', נראה לדייק דשיעור 'משיראה את חבירו בריחוק ד' אמות' הוא קודם לשיעור זמן ד'משיכיר בין תכלת ללבן'. דמלשון 'אינו כו' אלא כו' משמע שזמן ציצית אינו כל כך

אבוי לתפילין ולא לציצית, הנה על פי דברי השאגת אריה יש לתרץ דנקט תפילין מפני שהם מצוה שיש בה חיוב יותר מציצית, שהרי אם לא לבש בגד של ד' כנפות אינו מחוייב בציצית.

ואף שאמרו חז"ל על רב קטינא - "טצדקי לפטור את עצמו" דמזה משמע שאין לעשות פעולות שיפטורוהו מן הציצית, מכל מקום אינו דומה להחיוב שיש בהנחת תפילין. ולכן נקט אבוי תפילין].

חידש: א. דאף שנוהגים בציצית תדיר מ"מ אין בה את המעלה של תדיר, כיון שהיא בגדר 'מצוי' ולא 'תדיר' מאחר והתדירות אינה מחמת חיוב אלא בגדר רשות, וממילא אין בזה מעלה דתדיר, שקשור דוקא עם חיוב. ב. כיון דתפילין הוי מקודש, אפילו אי ציצית הוי תדיר הרי בגמרא זבחים (צ, ב) הסתפקו במקרה של תדיר ומקודש איזה מהם קודם, וממילא אין לציצית דין קדימה לתפילין מספק, עיי"ש.

והשתא מובן שפיר הטעם שאבוי לא אמר 'לציצית כאחרים', דאף שזמנה מתחיל אז ג"כ, אך מאחר שאין עשייתה באותו זמן מחשיבה כדבר חשוב, והוי בגדר מצוי ולא תדיר, לא הדגיש אבוי דבר זה. אלא הזכיר את מצות תפילין שהוא בגדר חיוב, דמשו"ה הוא בגדר תדיר לגבי שאר מצוות חיוביות (כגון קריאת מגילה, או לולב לפי השיטות שמניחים תפילין בחוה"מ) משום שהזמן קבוע מחשיב אותו בגדר תדיר, ועל כן מציין אבוי דוקא את מצות תפילין לגבי זמן ההתחלה.

טו. מנחות מא, א.

יב. לשיטת הירושלמי דס"ל שזמן ציצית (משיכיר בין תכלת וכו') וזמן תפילין (משיכיר את חבירו) חד הם, וממילא קשה מדוע לא הזכיר אבוי ענין ציצית.

יג. סימן כח.

יד. החילוק בין מעלת 'תדיר' ל'מצוי'.

לכאורה מה שציין רבינו לדברי השאג"א אינו מובן, שהרי מה שציצית אינו חיוב כי אם מצוה של רשות מבואר בגמרא (מנחות מג, א) ובראשונים ובאחרונים. והיה יכול לומר דכיון שציצית אינו חיוב כתפילין נקט אבוי תפילין, ומדוע מציין רבינו לדברי השאג"א.

ונראה לבאר עומק דברי רבינו, דאכן כבר ידוע שציצית אינה חיוב אלא רשות ומצוה. אך עדיין יש מקום לומר דכיון שהמצוה מתחלת בזמן מסויים, ובפועל נוהגים ללבוש בגד שמחוייב בציצית כדי לקיים המצוה, ממילא יש מקום לציינה בפירוש, שמשעה שיכיר הוי זמן ציצית.

ודוקא לפי מה שכתב השאגת אריה שם מובנת הטעם שאין לומר כן. דבדבריו

דלבישת ציצית צריך להיות קודם הנחת תפילין, והרי לדברי הרשב"א זמן הנחת תפילין מתחיל בכל יום קודם זמן לבישת ציצית, כנ"ל, ואם כן, מסתבר לומר שיש להקדים תפילין.

מיהו יש לדחות דהא איכא למאן דאמר דתפילין מן התורה נהג גם בלילה (כנ"ל), וציצית הרי קיימא לן דאין מצוותן אלא ביום. ואף על פי כן הביא הב"י בשם הזוהר דצריך להקדים ציצית לתפילין. אם כן אין זו קושיא והשגה על דברי הרשב"א, שהרי נמצא דלכו"ע זמן תפילין קודם לציצית.

מוקדם כמו תפילין, אלא מאוחר יותר.

ועוד יש לדיוק כן ממה שהביא מהגמרא במנחות 'ראה מצוה זו (ציצית) וזכור מצוה אחרת, זו ק"ש', דמשמע שציצית וקריאת שמע שניהם מתחילים בזמן אחד - משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. וממילא משמע שהנחת תפילין שזמנו (לאביי) הוא משיכיר את חברו, קודם לקריאת שמע, ולציצית, כמו שנתבאר בדברי רש"י: "להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קריאת שמע".

ה. קדימת ציצית לתפילין

וצ"ע לפי זה על מה שכתב בב"י

הזוהר והב"י הקדימו את לבישת הציצית? ונראה לפרש עומק דברי רבינו, דאי חיוב תפילין קודם כיון שהיום מחייבם, הרי הפירוש בזה הוא שהתורה ציוותה להקדים את התפילין, וא"כ בפועל גם כן יש להקדים תפילין לציצית. אבל מכיון שאין החיוב של היום מחייב את הקדמתן, דהרי גם בלילה הוי זמן תפילין, ורק שחכמים אסרו מחשש שמא יישן בהם, ובבוקר כשמכיר את חברו תו אינו זמן שינה, ולכן לא מנעו ממנו להניח תפילין. ונמצא דאין חיוב התפילין קודם, ורק המניעה שבהנחתן בלילה הוסרה, וכיון שמצות ציצית מתחדשת בבוקר, אין לומר שתפילין שאין להם זמן קבוע יקדמו לדבר שנקבע זמנו בזמן מסויים. ולכן, מכיון שציצית שקולה כנגד כל המצוות - יש להקדימה.

טז. ט, ב. ד"ה לתפילין (הובא לעיל בפנים). יז. דהיינו, מכיון שעיקר מצות התפילין קודמת לק"ש כדי שלא יקרא ק"ש בלא תפילין, הרי סמכו רבנן על הזמן הקדום יותר לתפילין כדי שכשיגיע זמן ק"ש הוא כבר יהיה עטור בתפילין. וממילא מובן ששיעור זמן ד'משיכיר בין תכלת ללבן' שהוא שיעור זמן ציצית וק"ש, הוא אחר זמן משיכיר את חברו, ולכן אמר אביי דהלכה כאחרים לגבי תפילין, כיון שתפילין קודמים לציצית ולפי משנתנו - גם לק"ש. יח. ריש סימן כה. יט. שם.

כ. מה שתירץ רבינו לכאורה צריך ביאור, דאדרבה, כיון דלכו"ע תפילין קודמים, בודאי יש להקדים תפילין. והא גופא קשיא, מפני מה

ט, ב.

שיטת התוספות בצבע 'כרתי'

מביא ב' אופנים לבאר החילוק בין תכלת לכרתי. א. בין כחול לירוק, וכן משמע מהירושלמי. ב. בין ב' גוונים של כחול (שהוא זמן מאוחר יותר), כמו שכתבו התוספות בסוכה.

"מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי".

התוספות שם: "אבל בירושלמיה משמע שהוא צבע ווירד (ירוק) כעין עשבים, דאהיה דבין תכלת לכרתי מסיים ליה תכלת דומה לים וים דומה לעשבים כו".

לכאורה היה אפשר לומר ששיעור הזמן דבין תכלת לכרתי הוא כשיכיר בין צבע בלא"ה (כחול - תכלת) לצבע גרין (ירוק - כרתי).

וכן אפשר להביא ראיה מדברי הירושלמי שם, שכתב: "ומאי טעמא דר' אליעזר כדי שיהיה ניכר בין הצבועים". ר"ל לא בין תכלת ללבן, שהלבן אינו צבע כלל ולכן ניכר ההפרש שבין תכלת ללבן בקל יותר, אלא שיהא ניכר גם בין צבע לצבע. אם כן גם בין תכלת לגרין נקרא בין צבע לצבע.

אמנם בתוספות במסכת חולין מבואר ששניהם - גם כרתי - הם צבע אינדישי: דהוא בלא"ה (כחול).

אך התוספות בסוכה הביאו מדברי הירושלמי שכרתי הוא צבע ירוק, וז"ל

ה. ברכות פרק א הלכה ב.
ו. כן הוא בגליון התוספות: "הנקרא בלא"א גרין". וכן הוא במראה הפנים בירושלמי שם ד"ה מגיד.
ז. ביאור דברי רבינו בפשוטות הוא, שכיון שגם בין כחול לירוק נקרא 'בין צבע לצבע', א"כ אין לנו מקור לומר שמצריך להכיר דוקא בין ב' גווני כחול. דאה"נ שגם זה בכלל 'בין הצבועים' אך גם בין כחול לירוק הוי בין בצבועים, וסגי בשיעור זה, כל שיצא מכלל 'בין תכלת ללבן' - שהלבן אינו צבע וניכר ההפרש בקל יותר.
ובעומק יותר נראה לבאר דיוק דברי רבינו,

א. על פי חידושים על הש"ס ע' ג, א. ד"ה בין תכלת לכרתי, וג, ג. ד"ה מאימתי.
ב. מז, ב. ד"ה אלא ירוקה. שכתבו: "ונראה דהוא צבע אינדישי" בלע"ז דהוא דמי לרקיע, דהא משמע שהוא דומה קצת לתכלת, כדאמרינן (בברכות) 'כדי שיכיר בין תכלת לכרתי', ואמר (מנחות מג, ב) 'תכלת דומה לים וים דומה לרקיע' וכו'".
ג. צבע זה נקרא כיום צבע אינדינגו (ראה בערוך ערך אסטס) שהוא כחול כהה, ושימש בשנים עברו כצבע לאנשים עשירים.
ד. לא, ב ד"ה הירוק ככרתי. וכן הביא התויו"ט בסוכה פ"ג מ"ו בשם הרא"ש.

לעשבים ניכר בקל יותר מבין צבע
תכלת לצבע כחול^ח.

והשיעור דר' אליעזר קרוב יותר מעט
לשיעור דותיקין משיעורא דתנא קמא.

והנפק"מ בין ב' האופנים בביאור צבע
כרתי הוא, דלדברי התוספות בסוכה
דכרתי הוא צבע ירוק, משמע שזמן
ק"ש קודם יותר, שהרי בין תכלת

בסוכה (שם) שמשמע מהגמרא בברכות
שהם ב' צבעים מאותו המין. דתכלת הוא
כחול כמבואר בסוטה יז, א ובמנחות מג, ב
שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע.

ועל זה מתרץ רבינו דלהגירסא דהירושלמי
שהביא הרא"ש (וכן הביאו התוספות בסוכה
שם) שתכלת דומה לים וים דומה לעשבים,
נמצא דגם תכלת הוא בצבע ירוק ולא כחול
(וכן פירש רש"י בכמה מקומות, ראה פרשת
שלח פרק טו פסוק לח ד"ה תכלת, ובעוד
מקומות. וכידוע שהים יש בו גוונים של
כחול, וגוונים של ירוק). ואם כן לא קשה
מידי דאכן אפשר לפרש דכרתי היינו ירוק
כחציר וגם תכלת הוא ירוק והם ב' גוונים
באותו הצבע דהיינו בצבע ירוק.

[דאם הבהירות של הכחול בתכלת באה
בשילוב קל של צהוב הרי הוא נוטה לירוק,
ואם הוא שילוב רק של לבן אז הוא כחול
בהיר. כי צבע הירוק בא משילוב של צבע
כחול וצהוב. ואפשר דמשו"ה כתב רש"י
בחולין (שם ד"ה 'כשותא'): "מראה כשותא
הומלו"ן או כמראה מוריקא כרכום או כמראה
ביצה וכל אלה מין ירוק הן אלא שזה משונה
מזה וכל מראה קרו"ג (צבע צהוב הנעשה
מכרכום) נקרא ירוק". שאף הצהוב נחשב
כירוק. וכן כתבו התוספות בסוכה (שם) כיון
שהצהוב מטה את הכחול להיות ירוק, וכמות
הצהוב משפיע כמה יהא נוטה לצהוב, וכמה
יהיה הירוק כהה ונוטה קצת לכחול].

דיש ב' אופנים לחלק בין דברים צבועים,
האחד הוא בין הכהות והבהירות של שני
הדברים. והשני הוא בין ב' צבעים שונים
שהם כהים (או בהירים) באותו האופן.
ונראה, דלהתוספות בחולין דסברי שבין
תכלת לכרתי הוא ב' גוונים כחול, היינו בין
כחול בהיר לכחול כהה.

ועל זה משיג רבינו דלא זהו ענינו דר'
אליעזר לחדש, כיון שזהו בדוגמת שיטת
תנא קמא הסובר 'בין תכלת ללבן' דהיינו בין
בהירות לכהות, ומדברי הירושלמי, לחלק
בין הצבועים, משמע, שר' אליעזר אינו סובר
שהחילוק הוא בין בהירות וכהות אלא
החילוק הוא בין ב' הצבועים, היינו ב' מיני
צבעים באותו הכהות וכל החילוק הוא סוג
הצבע, וזה מתאים כשנבאר בין כחול לירוק.

ח. לכמה ראשונים תכלת הוא צבע ירוק
ומסיים רבינו: "וכרתי יש מפרשים מלשון
החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי כו".
והקשה על זה. וי"ל דלפי' הרא"ש שדומה
לעשבים אתי שפיר". ולפי שהדברים נראים
לכאורה סתומים, לא הובאו בפנים.

אמנם בדרך אפשר נראה לבאר: דהנה הערוך
(ערך כרתי. הובא בתוספות חולין מז, ב)
מבאר דתרגום של חצר הוא כרתי. היינו בין
ירוק לירוק צהוב. ואולי הקשו על זה דהלא
תכלת הוא כחול, ובין תכלת לכרתי משמע
שהם ב' צבעים דומים, אבל צבע החציר
וכחול אינם דומים, על דרך שציינו התוספות

ט, ב.

מאימתי מתחילים לחשב את הג' שעות*

מדייק דמלשון המשנה 'וגומרה עד הנץ החמה, ר' יהושע אומר עד ג' שעות', משמע שלר"י מחשבים את הג' שעות מעלות השחר. מקשה מזה על שיטת אדה"ז שמחשבים את השעות הזמניות מהנץ עד השקיעה.

שיטתם, דמשמע שר' יהושע מוסיף על הזמן דר' אליעזר - (שלדבריו הזמן הוא מקודם הנץ החמה וגומרה עד הנץ החמה, ועל זה מוסיף ר' יהושע) עד ג' שעות. דהיינו, ששיעור הזמן דעד הנץ החמה הוא גם כן בכלל הג' שעות.

ולשיטתם, שמונין שעות זמניות מהנץ, הוה ליה להמשנה למימר ר' יהושע אומר עד ג' שעות מהנץ, ולא עד ג' שעות, שהוא המשך מדברי ר' אליעזר הסובר שזמנה קודם להנץ.

'וגומרה עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד ג' שעות."

והנה בנוגע לג' שעות זמניות אלו פסק אדמו"ר הזקן בסידורוי וכן היא שיטת הגר"א שמוחשבין ומונין משעת הנץ החמה עד השקיעה, וחולקים על שיטת המגן אברהם שסובר שמונין שעות זמניות היא מעלות השחר עד צאת הכוכבים.

ומלשון המשנה שהובא לעיל צ"ע על

וממילא, כוונת ר' יהושע היא, דקורין מעלות השחר וכיו"ב עד ג' שעות מהזמן שמתחיל יכולת (ומציאות) לחשב שעות שהוא בהנץ.

וצע"ע. ועייין עוד בעיונים.

ג. סימן תנט ס"ב.

ד. ריש סימן נח. וראה במג"א שם שהביא כמה פוסקים כהלבוש ועוד הסוכרים שאת הג' שעות מחשבים מהנץ. ומציין רבינו להגהות הגר"א שם שהאריך בראיות לרוב להוכיח שזמנה מהנץ. וציין לעיין בשו"ת מיימוני (הרמב"ם) סימן עו.

ה. ואף שהקשה רבינו על השיטה שמחשבים מהנץ מכל מקום מנהיגו היא כפי שפסק אדמו"ר הזקן. וכפי שכתב כ"ק אדמו"ר על נידון דידן באג"ק (חלק י עמוד רצד): "כיון

א. על פי חידושים על הש"ס ג, ג. והובא גם בתוספות אנשי שם על המשניות ברכות א, ב. ב. בסדר הכנסת שבת.

ולכאורה היה אפשר ליישב הקושיא בדוחק (מאחר שאנו פוסקין למנות מהנץ כשיטת אדמו"ר הזקן), דמה שר' יהושע כולל את זמנו של ר' אליעזר הוא בנוגע לזמן קריאת שמע, דהיינו שקורין מעלות השחר או משיכיר בין תכלת ללבן, עד ג' שעות. ולכן לא אמר שקורין ג' שעות מהנץ כי אז היה משמע שזמנה מתחיל מהנץ. אלא שקודם להנץ אינו נמדד בזמן שעות החיוב. ומונין רק מהנץ שאז שייך בפועל לחשב שעות על פי מהלך השמש, כדמשמע בכמה מקומות שהיו מחשבים השעות על פי הילוך השמש.

סוף זמן קריאת שמע בתחילת או סוף ג' שעות*

מביא מחלוקת הראשונים אי זמן ק"ש מסתיים בתחילת שעה שלישית או בסוף שעה שלישית. מבאר שבירושלמי משמע שהוא בסוף שעה ג', אך מש"ס דילן דייקו שהוא בתחילת שעה שלישית. מבאר דהבבלי והירושלמי לשיטתייהו אזלי ביישוב סתירת הפוסקים לגבי הזמן שניעור דוד המלך. מסיק דשיטת הפוסקים הוא בסוף שעה שלישית, ומדייק כן בדברי רב האי גאון.

וכן משמע בגמרא שם, שפירש "שית דליליא (חצות לילה הוי שש שעות. רש"י) ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות", דהיינו, שדרך בני מלכים לישון שש שעות בלילה (מחצות עד הבוקר) ועוד שתי שעות ביום, ונמצא שדרך לקום בתחילת שעה שלישית.

וכתב בהגהות מיימוניות^ה שמכאן הביא רבינו שמחה ראה דזמן קריאת שמע הוא עד תחילת שעה שלישית.

ודחה ראה זו, והביא ראה מהירושלמי, דאיתא שם שביום תענית קרו ק"ש "בתר ג' שעין והוה בעי מימחא (ורצו למחות)". משמע שלא עבר זמן ק"ש עד אחר ג' שעות. והביא שכן פסק המהר"ם מרוטנבורג.

א. מחלוקת הראשונים אי זמן ק"ש בתחילת ג' או בסוף ג' שעות

"ר' יהושע אומר עד ג' שעות שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות". והנה בגמרא לעיל פירש רש"י דדרך לעמוד בתחילת שעה ג'. דשם מיירי בנוגע לדברי דוד המלך שאמר "חצות לילה אקום", ולאידך אמרי "קדמו עיני אשמורות", ולדעת ר"ג שג' משמרות הוי הלילה נמצא שניעור ב' שעות קודם חצות. ובגמרא תירץ: "סבר לב כרבי יהושע, דתנן ר' יהושע אומר עד ג' שעות שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות". וכתב רש"י: "קדמו לשאר מלכים קאמר שדרך לעמוד בשלש שעות ביום בתחילת שעה שלישית".

ב. תהילים שם, סב.

ג. תהילים קיט, קמח.

ד. ג, ב. ד"ה ור' נתן.

ה. פ"א מהלכות ק"ש אות ט.

ו. פרק א, הלכה ה.

שהצ"צ רק מסתפק ומקשה בדברי אדמו"ר הזקן, הרי לא מפני זה משנה ההלכה ופס"ד מפורש. ובמקום שחלק הצ"צ הנה כתוב בזה בלשון יותר ברור..."

א. ע"פ חידושים על הש"ס ג, ב.

ואם כן יש לומר דהירושלמי סבירא ליה דהמלכים היו ישנים עד סוף שלוש שעות, וממילא סבירא ליה דזמן קריאת שמע עד סוף של ג' שעות.

אבל להש"ס דילן שמתרין דדוד אכן היה עומד בחצות, וכדי לקיים את הפסוק שקדם לב' משמרות בזה מתרצים שבני מלכים היו ישנים עוד ב' שעות ביום, שאז נמצא שמשעת קימתו בחצות עברו ב' משמרות עד שניעורים שאר מלכים, הרי מוכרח דקמים בתחילת שעה ג'. ולפי"ז יש מקום לומר שזמן ק"ש הוא רק עד תחילת שעה ג'.

ג. להלכה זמן ק"ש עד סוף ג' שעות

אך הסכמת כל הפוסקים דעד סוף שעה ג' קאמר ר' יהושע. ובגמרא פסק

ב. הבבלי והירושלמי אזלי לשיטתייהו ביישוב סתירת הפסוקים

ולכאורה יש לומר שהירושלמי דס"ל שזמן ק"ש הוא עד אחר ג' שעות, והש"ס דילן שמשמע דס"ל שזמן ק"ש הוא עד תחילת שעה שלישית, אזלי לשיטתייהו. דבביאור הסתירה שבין הפסוקים שהובאו לעיל, דפסוק אחד אומר: 'חצות לילה אקום', ופסוק אחר אומר: 'קדמו עיני אשמורות' דמשמע שדוד המלך ניעור קודם לב' אשמורות, כתב בירושלמי "בשעה שהיה סועד סעודת מלכים (עם אורחים רבים ומסיים אכילתו בשעה מאוחרת אז) חצות לילה. ובשעה שהיה סועד סעודת עצמו (ומסיים מוקדם) קדמו עיני אשמורות (ב' שעות קודם חצות)".

כתב שכן דעת התוספות (ע"ז ד, ב ד"ה בתלת) והרמב"ם (הל' ק"ש פ"א הי"א), וכן כתב בשלטי גיבורים (דף ה, ב מדפי הרי"ף, אות ו') שכן הסכמת כל הפוסקים.

י. ונראה דכל הפוסקים יבארו את דברי הגמ' כפי שביאר בהגהות מיימוניות שם, שלעולם דרך בני מלכים לקום אחר ג' שעות, אך כיון שכדי לקיים את הפסוק 'קדמו עיני אשמורות' סגי במה שמציינים שהיו ישנים עוד ב' שעות, ממילא הביאו רק מה שנוגע לביאור הפסוק. או י"ל שסוברים כתירוץ רב אשי שמשמר ומחצה נמי חשיב ליה 'משמרות' לשון רבים, וממילא אין ראייה כלל מבני מלכים.

ז. פרק א, הלכה א.

ומציינ רבינו לאיכה רבה (פרשה ב סעיף כב) על הפסוק "קומי רוני בלילה", שגם תירצו כהירושלמי.

ח. היינו דלהירושלמי היה דוד ניעור ב' אשמורות קודם לשחר, כפשט הפסוק, ולא לשאר מלכים, שלגביהם עבר ב' אשמורות ועוד ג' שעות. ולכן אין שום הכרח לומר שהמלכים היו ניעורים בתחילת שעה ג' (שרק אם הב' משמרות מתייחס אליהם צריך לומר כן, כדלקמן), אלא כפשט הלשון 'שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות' דהיינו בתוך ובסוף הג' שעות ולא לפני הג' שעות.

ט. כב"י (סימן נח ד"ה ומ"ש ונמשך עד)

שהביא הרא"ש, וז"ל: "אף כל שעה רביעית אף על פי שאינה עונתה מברך שתים לפניה ואחת לאחריה". ומוכרח מזה דדוקא משעה רביעית עבר זמנה, אך כל שעה שלישית עדיין עונתה דקריאת שמע היא.

דהלכה כמותו. וכתבו תלמידי רבינו יונה^א: "אף על פי שבשאר מקומות אין אנו פוסקים הלכה דכל ישראל בני מלכים הם, מכל מקום בהא הלכה היא"^ב.

ונראה שכן מוכח מדברי רב האי גאון

ט, ב.

הזמן שהיו הותיקין קורין ק"ש

מביא ב' פירושים בזמן שהותיקין היו קורין, לרוב הראשונים היה זה קודם הנץ, ולרבינו חננאל היה זה תיכף לאחר הנץ. הטעם לשיטת ר"ח, משום שזמן ק"ש מתחיל רק מהנץ. מביא ראייה לשיטת הראשונים.

היינו 'קורין', ולשיטתו היו הותיקין קורין אותה 'עם הנץ', דהיינו שמתחילים לקרות בתחילת הנץ החמה. ופירש כן כדי שלא יקשה מכאן על המשנה

"ותיקין (אנשים) ענוים ומחבבין מצוה. רש"י) היו גומרין אותה עם הנץ החמה".

ומצינו בראשונים ב' פירושים בדברי הגמרא. דרבינו חננאל פירש ד'גומרין'

יונה שכאן הלכה כר' יהושע משום שעדיין עד שעה שלישית נחשב כזמן קימה קצת, ולא משום שישראל בני מלכים. ומציין רבינו לגמ' לקמן (כה, ב) דר' יהושע סבר כוותיקין, אך זהו דווקא לוותיקין ומהדרין במצוות שהיו קורין קודם הנץ כדי לסמוך גאולה לתפילה בתחילת הזמן, אבל לכולא עלמא זמנה עד ג' שעות. יג. סוף סימן י, לגבי דברי הגמ': "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד". א. על פי חידושים על הש"ס ג, ב. ב. הובא בתוספות יומא לז, ב ד"ה אמר אב"י.

ודברי רבינו מבואר שפיר שיטת רש"י ותלמידו רבינו שמחה, שהיו הבני מלכים ניעורים בתחילת שעה ג'; דלכאורה יקשה מדברי הירושלמי המפורשים שהיו ישנים עד סוף שעה ג'. ועל זה מבאר רבינו דהירושלמי אכן לא סבירא ליה כש"ס דילן גם ביישוב סתירת הכתובים אימתי היה דוד ניעור. ורש"י הרי בא לבאר את היוצא מהש"ס שלנו שהיו ניעורים בתחילת שעה ג'. יא. ד, ב. מדפי הרי"ף, ד"ה ר' יהושע אומר.

יב. וציין רבינו לעיין במעדני יו"ט אות ס (רא"ש סימן י), שם מביא את דברי רבינו

דהיינו, לאלו שלא היו בקיאים לעשות כותיקין, דבשבילם עשו נברשת כדי שיקראו מיד לאחר הנץ.

והביאו התוספות ראייה לשיטתם מדברי המשנה בפרק מי שמתו גבי בעל קרי הטובל מטומאתו, "אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא", ופירשו בגמרא דהיינו כותיקין, אלמא ד'גומרין אותה עם הנץ החמה, היינו קודם הנץ.

וכתב הבית יוסף^ט שנקטינן כדעת התוספות ודעימיה, שהותיקין היו קורין קודם נץ החמה.

ואין זה סותר למה שנתבאר לעיל דהלכה כאחרים, שתחילת הזמן הוא כשיכיר את חבירו, וכמשנתינו, דזמן ק"ש הוא משיכיר בין תכלת ללבן. דמעיקר הדין אפשר לקרות משיכיר, אבל מצוה מן המוכרח לקרות כותיקין כדי להתפלל תיכף בהנץ, ולסמוך גאולה לתפילה^י.

ביומא^ג: "הילני אימו עשתה נברשת של זהב". ומבואר בגמרא הטעם שעשתה זאת, "תנא, בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע", ומוזה משמע שדוקא בהתחלת הנץ הוה זמנה.

ושיטתו היא ע"ד שיטת ר"ת שפירש שאחר הנץ הוא זמן קריאת שמע. אלא שר"ת פירש מה שהותיקין היו 'גומרין אותה עם הנץ החמה' כמשמעו (שמתחילים לקרואה קודם הנץ, ודלא כר"ח). ולשיטתו דר"ת לא היו עושין כדן כיון שזמנה הוא אחר הנץ.

אמנם התוספות עצמם פירשו דהותיקין היו מסיימים עם הנץ על ידי שקורין אותה קודם הנץ קצת (דזמן ק"ש הוא לפני הנץ החמה). וכן דעת רבינו יונה והרא"ש^ה, וכן פסק הרמב"ם^ו.

וראיית ר"ח מהנברשת שעשתה הילני דחו התוספות לפי מה שמבואר בגמרא שם, שהיתה "לשאר עמא דירושלים",

ט. הלכות ק"ש פרק א, הלכה יא.
י. ברכות כב, ב.
יא. שם כה, ב.
יב. ריש סימן נח.
יג. גם זה על פי התוספות בברכות שם.
יד. דלשיטת ר"ח ור"ת דהותיקין קראו בהנץ החמה כיון שאז הוא זמנה, נמצא שאין הלכה כאחרים. (כי רק בדיעבד אפשר לקרות

ג. יומא לז, א.
ד. שם, ב.
ה. בתוספות, שם.
ו. שם. ובברכות ט, ב ד"ה לק"ש כוותיקין.
זכפי שכתב הב"י (ריש סימן נח) שהתוספות נוטים כדברי החולקים על ר"ת ועל ר"ח.
ז. ד, ב. מדפי הרי"ף ד"ה 'תניא נמי הכי'.
ח. פרק א, סימן י.

וכוונת המשנה הזמן ק"ש הוא דכדי לסמוך גאולה לתפילה יש 'משיכיר', אבל, 'וגומרה עד ג' שעות', לאחרה, כמו שעשו הותיקין.

י, ב.

עד אימתי קורין ק"ש בברכותיה^א

מביא ג' שיטות עד אימתי קורין ק"ש בברכותיה; שיטת רב האי גאון עד ד' שעות וכן נפסק בשו"ע. עד חצות, כפי שמסתפקים התוספות. עד הערב, כשיטת הרי"ף והרמב"ם. מביא ראייה שעכ"פ עד חצות הוי זמנה משיטת הרשב"א דלברכות ק"ש יש גדר תפילה. מביא פסק השו"ע לקרות ק"ש בברכותיה רק עד שעה ד', ולאידך, המשכנות יעקב נוטה לומר דאפשר עד חצות.

דרבנן, או עד ד' שעות אליבא דר' יהודה. או אפילו כל היום לא הפסיד.

ורב האי גאון ז"ל כתב אף כל שעה רביעית אע"פ שאינה עונתה - מברך שתים לפנייה ואחת לאחריה. - משמע דוקא שעה רביעית שהוא זמן תפילה לר' יהודה, אבל מכאן ואילך הפסיד הברכות."

וכתב השלמי הגיבורים: שלדעת הרי"ף והרמב"ם^ה אפילו אחר עד ערבית יש לקרות ק"ש בברכותיה.

א. שיטות הראשונים עד אימתי קורא ק"ש בברכותיה

ברייטא: "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, אבל מברך שתים לפנייה ואחת לאחריה". ועל פי זה ביארו בנגמרא את דברי המשנה "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה", דהיינו שלא הפסיד הברכות.

וכתב הרא"ש^י: "יש להסתפק אם ר"ל עד חצות כשיעור זמן תפילה אליבא

ב. סוף סימן י.
ג. דף ה, א מדפי הרי"ף, אות ח.
ד. בשלטי גיבורים שלפנינו הביא כן בשם הסמ"ג (והרמב"ם), לא בשם הרי"ף, שסתם דבריו. ואפשר שהוא טעות הדפוס, וצ"ע.
אבל יש להעיר, דשיטת הסמ"ג בזה לאו בפירוש איתמר, אלא ממשמעות דבריו. דהנה לשון הסמ"ג (מ"ע, יח, צט, ד) הוא:

מעלות השחר, אבל לכתחילה יש להמתין להנץ החמה). אבל לפי שיטת שאר הראשונים, שרק כדי לסמוך גאולה לתפילה איחרו את ק"ש לסמוך להנץ החמה, נמצא דאין זה דין בקריאת שמע, אלא בתפילה, וממילא אין זה סותר שזמן ק"ש מתחיל מלכתחילה משיכיר כו'.
א. על פי חידושים על הש"ס ג, ג.

כפי שפסק בשו"עו), על פי מה שמבאר הב"י על הא דאומרים ברכות ק"ש של ערבית בבית הכנסת קודם הזמן: "וא"ת האיך הוא אומר ברכת ק"ש בבית הכנסת, כיון שאינו יוצא י"ח באותה קריאה הרי הן ברכות לבטלה. -

כבר כתב הרשב"א בתשובה" אל תתמה דברכות ק"ש אינן ברכות של ק"ש ממש כו' אלא ברכות הן שנתקנו בפני עצמן אלא שתקנו לאומרם לפני ק"ש ולאחריו, כן הסכימו הגאונים"ב.

והרשב"א בחידושו הביא: "ראיתי בתוספות שנסתפקו אם לא הפסיד בברכות אפילו כל היום, או שמא עד חצות כזמן תפילה לת"ק". ומשמע שהספק שלהם הוא רק מחצות עד סוף היום, אבל עד חצות היום בודאי לא הפסיד הברכות.

ב. ראיה להשיטה שקורין עד חצות
ונראה להביא ראיה שעד חצות בודאי שאפשר לקרות ק"ש בברכותיה, (ודלא

ומדוע הראיה היא דוקא להשיטות דזמן ק"ש הוא עד חצות.
ועד"ז מקשה החתם סופר (על השו"ע סימן נח) דאי דין הברכות כדין התפילה הרי שיהיה אפשר לאומרם עד חצות בדיעבד, כדין התפילה לרבנן דקיי"ל כותייהו בדיעבד (לקמן ריש סימן פט), ומפני מה פסק בשו"ע לאמרם רק עד סוף שעה רביעית. והסיק שבאמת אפשר גם לאומרם עד חצות.
ולכן נראה דרבינו הבין שלרב האי גאון דין הברכות הוא כדין ברכות המצוות, וממילא אין מקום לאמרם כשעבר זמן המצוה. והטעם שלשיטת רב האי גאון אומרים את הברכות בשעה רביעית, אף שכבר אינו זמן ק"ש, וכן אין בברכות גדר דין תפילה, יש לבאר בב' אופנים:
א. רב האי סובר שבשעה רביעית עדיין הוי קצת זמן קימה כשיטת הלבוש (סימן נח סעיף ו). אלא שלענין ק"ש דאורייתא מחמירים עד שעה ג', אבל לענין ברכות דרבנן מקילים עד שעה ד', אף שאין נחשב

"אם איחר יותר", ומכך שלא הגביל האיחור דייק הש"ג כנראה שאפילו עד ערבית קורא בברכותיה. אך בתפארת שמואל (אות כו) דייק להיפך, וז"ל: "וסמ"ג כתב סתמא, משמע דעתו דהיינו כל שיעור תפילה, דהיינו ו' שעות".
ה. הלכות ק"ש פ"א הי"ג.
ו. סימן נח.
ז. סימן רלה ד"ה וה"ר יונה כתב.
ח. שו"ת הרשב"א סימן מז.
ט. ביאור ההוכחה, לכאורה: כיון שענין הברכות הוי כתפילה, דמשו"ה יש לאומרם בערב אף קודם זמן ק"ש כשמתפללין ערבית - הוא הדין בשחרית, דכל זמן שאפשר להתפלל שחרית, דהיינו עד חצות, אפשר לקרות ק"ש בברכותיה דהווה נמי כתפילה, ורק תקנו שסמכו אותו לק"ש.
והנה דברי רבינו צריכים ביאור לכאורה, שהרי גם לרב האי גאון צריך לבאר דמה שמברך בשעה רביעית אף שאינה זמן ק"ש, נמשך ממה שהוא זמן תפילה (לכתחילה),

אך בשו"ע פסק כדעת רב האי גאון, שרק בשעה ד' יש לקרות ק"ש בברכותיה וכשיטת ר' יהודה בנוגע לזמן תפילה. ויש להעיר שבב"י לא הביא דברי הרשב"א בשם התוספות,

לפיהם משמע שעד חצות בודאי קורא בברכותיה.
ובשו"ת משכנות יעקב"י כתב שדעתו נוטה דעכ"פ עד חצות ודאי יוכל לקרוא בברכותיה"י.



י. סוף סימן נח. וכן פסק בשו"ע אדה"ז (סימן נח סעיף י). וכן נראה מדברי רוב הפוסקים, שחשו לשיטת רב האי גאון שלאחר שעה ד' לא יקרא ק"ש בברכותיה. יא. שם.

יב. סימן עז.
יג. ומביאור רבינו בטעם הסוברים לומר עד חצות (על פי דברי הב"י בשם הרשב"א) שברכות ק"ש נחשבות כתפילה, וכן ממה שהוסיף רבינו להביא שכך פסק בשו"ת משכנות יעקב, נראה שגם רבינו נוטה שיש לסמוך על דעה זו. ובקצות השולחן (סימן יט סי"ג) פסק שאפשר לקרותה בברכותיה עד חצות, וראה בבדי השולחן (אות לד), שאע"ג שאדה"ז כתב ד"העיקר כסברא הא"י שאחר שעה ד' אינו יכול לקרותה, מ"מ מדברי הצ"צ מבואר למעיין שנוטה ג"כ כדעת המשכנות יעקב. וראה גם בפסקי תשובות (סימן נח אות יב, הערה 94) שמביא מדברי רבינו שאף שלא במקום אונס אפשר לסמוך לומר ברכות ק"ש עד חצות. ומביא עד"ז מקצות השולחן (סימן יט, סקל"ד).

שיצא י"ח ק"ש, מ"מ כקורא בתורה השאירו לו חכמים את דין הברכה כיון שעדיין הוא זמן קימה. (ועיין בשיטת הכס"מ (הלכות ק"ש פ"א הי"ג), דמדאורייתא כל היום הוא זמן ק"ש).

ב. ובדוחק יש להוסיף, דאף שזמן ק"ש הוא רק עד שעה ג', מ"מ כיון שאת הברכה שלאחריה אומר לאחר הקריאה נמצא שכבר בשעת התקנה שעה ד' היתה שייכת לזמן הברכה שלאחרי ק"ש. וממילא כדי שלא לבטל ענין דק"ש השאירו חכמים את התקנה לומר ק"ש בברכותיה גם בשעה ד', שמעיקר הדין היא עדיין שעה המיועדת קצת לברכות ק"ש, אף שבקריאת שמע נחשב כאדם הקורא בתורה.

אמנם הסוברים שזמנה עד חצות, בודאי אין לברכות ק"ש שום שייכות עם אמירת ק"ש שכבר בשעה ג' נסתיים זמנה. וזהו מה שמביא רבינו ראה מדברי הרשב"א שאין דין הברכה כדין ברכת המצוות אלא כדין תפילה, וממילא כשם שתפילה זמנה עד חצות גם ברכות ק"ש זמנם עד חצות.

י, ב.

הקורא מוטה כדברי ב"ש אם יצא י"ח*

מבאר דאיכא ב' שיטות בדברי רב יוסף שהעושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום. מדברי התוספות משמע שאף מדאורייתא לא יצא. וכה"ג פסק הרי"ף בנידון דומה. ומדברי השו"ע משמע שיצא י"ח אלא שנקרא עבריין. תולה זאת בב' שיטות האמוראים ביבמות בדין העובר על דברי חכמים בהפרשת תרומה, דלרב חסדא אף התרומה אינה חלה, כי חכמים עקרו את מה שעשה. ולרב נתן יצא י"ח ורק שהחמירו עליו לתרום עוד פעם.

בתוך הבית, ב"ש פוסלין (שמא ימשך אחר שולחנו) וב"ה מכשירין. אמרו להם ב"ה לב"ש: מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית, מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך".

ובביאור הוכחת רב יוסף הביאו התוספות: "פירש הר"ר שמעיה, דקא מדמה הכי: מדקאמר לא קיימת - אע"ג דמן הדין יצא, שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו - כהאי גוונא גבי ק"ש, אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד (היינו מ"מ) כיון דלב"ה אין נכון

א. שיטת התוספות והרי"ף בקורא ק"ש מוטה

משנה: "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבוקר יעמוד, שנאמר ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו, שנאמר ובלכתך בדרך כו'. א"ר טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הליסטים אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה".

ונקט רב יוסף בגמרא דלב"ה לא יצא י"ח אי עשה כדברי ב"ש: "תני רב יחזקאל, עשה כדברי ב"ש - עשה. כדברי ב"ה - עשה. רב יוסף אמר, עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום, דתנן, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו

כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום לדברי ב"ה". והקשו עליו התוספות (שם): "ומאי קא מדמה, התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה, אבל הכא - קרא ק"ש כב"ש - אליכא דב"ה יצא". ולכן פירשו ככפנים.

א. על פי חידושים על הש"ס ג, ד. ד"ה כדאי.
ב. דברים ו, ז.
ג. סד"ה תני. וראה ברש"י (ד"ה לא קיימת כו') שסתם: "וכי היכי דעשה כדברי ב"ה לא עשה ולא כלום לדברי ב"ש, אף העושה

תרומות: "אין תורמין מן הטמא על הטהור, ואם תרם, בשוגג תרומתו תרומה, במזיד לא עשה ולא כלום".
 ופליגי אמוראי ביבמות פרק האשה רבה' בפירוש דברי המשנה; רב חסדא אמר דאפילו התרומה שהפריש חוזרת להיות טבל, דיש כח לחכמים בגזירתם לעקור דבר מן התורה. ורב נתן בר אושעיא אמר, דלא עשה ולא כלום, היינו לתקן השיריים, דצריך לחזור ולתרום, אך התרומה שכבר הפריש הרי היא באיסורה.

ואם כן לרב חסדא גם כאן אף מדאורייתא לא יצא ידי חובתו, מאחר שלב"ה אין לעשות כדברי ב"ש. אך לרב נתן בר אושעיא אפשר לומר דמדאורייתא יצא ידי חובתו.

ג. להלכה נראה שיצא ידי חובה

ובשו"ע^ה כתב שהקורא מוטה נקרא עבריין. ומכך שלא נתפרש שלא יצא ידי חובתו, משמע לכאורה שיצא ידי חובתו.

וי"ל הטעם, משום דפסקו כרב נתן בר אושעיא^א, שרק החמירו עליו חכמים כשמקיים מצוה שלא כתקנתם, אך לא

כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך - אם עשה כב"ש, לב"ה לא עשה ולא כלום".

דהיינו, אע"ג דמעיקר הדין שפיר יש לקרות ק"ש כשהוא מוטה - גם לב"ה, מ"מ, כיון שלדעתם אין נכון לעשות כן כדמוכח מדברי ר"א במתניתין, לכן אם עשה כן - לא עשה ולא כלום. ומשמע שלא יצא י"ח ק"ש גם מן התורה.

ומדברי התוספות בריש פרק קמא דסוכה משמע הכי במפורש, שכתבו שם: "לב"ש, היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר אחר שולחנן, וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים, ומדברי ב"ש נשמע לב"ה".

וכהאי גוונא מצינו בדברי הרי"ף^ה בענין מי שקרא ק"ש של לילה לאחר שעלה עמוד השחר, קודם ניץ החמה, דאע"ג דאם נאנס או שנג יצא י"ח (נמצא שעדיין מדאורייתא הרי זה זמן ק"ש של ערבית) עכ"ז במזיד לא יצא ידי חובתו.

ב. ראיה מהמשנה לשיטתם

וזהו על דרך דברי המשנה במסכת

ד. ג, א ד"ה דאמר.

ה. ריש פרק קמא דברכות, דף ב, א-ב מדפי הרי"ף.

ו. פרק ב משנה ב.

ז. פט, א.

ח. סימן סג סעיף ג.

ט. בפשטות כוונת רבינו דמאחר שבדין המפריש מן הטמא על הטהור נפסקה

באו לעקור את מה שיצא י"ח אך לא משמע הכי מדברי התוספות
מדאורייתא. והרי"ף שהובאו לעיל.

יא, א.

ברכה ארוכה וקצרה

מביא ב' אופנים לבאר ענין דברכה ארוכה וקצרה. לרש"י היינו בנוסח הברכה,
ולהרמב"ם והרשב"א היינו בפתיחת הברכה בברוך. ומביא הרשב"א דמהירושלמי
והתוספתא משמע כדברי רש"י.

קצרה' - "אשתים לאחריה דערבית קאי
[ובכמה נוסחאות, וכן הוא בתוספות:]
ארוכה, אמת ואמונה. קצרה,
השכיבנו".

ומפירוש רש"י יוצא דארוכה וקצרה
תלוי בנוסח הברכה, אי תיקנו נוסח
ארוך או קצר. והיינו, שאמת ואמונה,
שהיא ברכה ארוכה - לא יקצר ממנה,

א. ברכה ארוכה וקצרה לשיטת
רש"י תלוי בנוסח הברכה

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".
ומבאר רש"י: 'אחת ארוכה ואחת

דבתרומה הלא מה שתרום הוא קודש, ומה
שחייבו אותו לחזור ולקרות אין זה דין קנס
על הגברא, שנחשב שלא תרום, אלא דין על
הפירות שגזרו עליהם טבל מדרבנן, וממילא
עליו לשוב ולתרום. משא"כ בק"ש כיון
שקריאתו נחשבת כהילכתה, ואין שייך לגזור
אלא על הגברא שיחזור ויקרא, הרי זה תרתי
דסתרי ואין שייך לגזור כן אלא אם עוקרים
לגמרי את קריאתו הראשונה.
א. על פי פסקי דינים שמ, א. חידושים על
הרמב"ם פ"א מהלכות ק"ש הלכה ז.
ב. ד"ה אחת ארוכה.
ג. והקשו התוספות על פירש"י, דהלא גם
ברכת השכיבנו היא ארוכה הרבה. ועוד,

ההלכה כרב נתן מאחר שהשקו"ט בגמרא
(יבמות שם), היא כשיטתו שלא באו חכמים
לעקור דבר מן התורה, אלא בדיני ממונות,
או בשב ואל תעשה, וכן נפסק ברמב"ם פרק
ה מהלכות תרומה הלכה ח. ממילא גם כאן
פסקו בשו"ע דלא עקרו את קריאתו ואף
שנקרא עברייני, מכל מקום אין חוזר וקורא.
ואף שמכל מקום בדין תרומה קנסו אותו
שישוב ויתרום, ומפני מה לא קנסו אותו
שישוב ויקרא. י"ל דכאן שאני דאם ישוב
ויקרא - ישוב גם לברך ברכות ק"ש ויבא
לידי ברכה לבטלה (משא"כ אם עקרו לגמרי
את קריאתו הראשונה, בוודאי לא יהיו
ברכותיו שישוב ויקרא, לבטלה). ועוד,

בלא פתיחה.

וכן ביאר הכסף משנה בשיטת הרמב"ם, שכתב: "מקום שהתקינו שלא לפתוח בברוך אינו רשאי לפתוח. מקום שהתקינו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח", וכתב הכסף משנה שכך מפרש הרמב"ם את כוונת המשנה במקום שאמרו להאריך ולקצר. והביא שכן ביאר הרמב"ם בפירוש המשניות בהדיא, שארוכה וקצרה היינו לפתוח בברוך או שלא לפתוח בברוך.

והשכיבנו, שהיא קצרה, לא יוסיף בה, וכמ"ש תלמידי רבינו יונה.

ב. לשיטת הרשב"א ברכה ארוכה היא ברכה הפותחת בברוך

אמנם בחידושי הרשב"א האריך לבאר באופן אחר, שברכה ארוכה היא ברכה שפותחת בברוך, וקצרה זו היא ברכה שאינה פותחת בברוך. וזהו שאמרו מקום שאמרו להאריך, היינו לפתוח בברוך אינו רשאי לקצר, היינו לברך

בלשון חול, יצא".

ומיישב הכסף משנה בהלכות ברכות (שם), דלא קשיא מידי, דבהלכות ק"ש מיירי ששינה בפתיחה או בחתימה, שפתח במקום שהי' צריך שלא לפתוח וכיו"ב, ולכן לא יצא. ובהלכות ברכות מיירי ששינה בנוסח הברכה, ובזה יצא בדיעבד. וכדבריו מבואר בחידושי הרשב"א בפרק כיצד מברכין (מ), (ב) גבי פלוגתא דר' מאיר ור' יוסי. ולפי המתבאר לעיל, נמצא דהרמב"ם אזיל לשיטתו בפירוש דברי המשנה 'להאריך אינו רשאי לקצר', דאין מדובר בנוסח הברכה, אלא בפתיחה ובחתימה. והרמ"ך שהקשה, בפשטות למד שהכוונה היא על נוסח הברכה, וממילא אותו דין שיש בשינוי הפתיחה והחתימה צריך להיות בשינוי נוסח הברכה.

נלענן שינוי בפתיחה ובחתימה מציין רבינו לעיין בב"י (סימן קפז ד"ה ואם לא אמר), בנוגע לאמירת 'ברוך רחמנא וכו' במקום ברכת המזון, שהביא בשם הרשב"א דמדין זה משמע שאין נוסח הברכות מעכב כל זמן

דבכמה מקומות מאריכין יותר בהשכיבנו, או מקצרין באמת ואמונה. ולכן ביארו התוספות באופן אחר, עיי"ש. וראה בעיונים מה שכתבנו בביאור שיטת רש"י.

ד. דף ה, א מדפי הרי"ף, ריש ד"ה בשחר מברך שתיים כו'.

ה. בהמשך לקושיית התוספות על פירש"י דלעיל.

ו. שם.

ז. ובדומה לזה הביא רבינו בפסקי דינים שם, בקטע המתחיל 'וחזור ומברך', דהכסף משנה מיישב את הסתירה שבין פסקי הרמב"ם - דבהלכות ק"ש (שם) כתב הרמב"ם: "כללו של דבר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה, וחזור ומברך כמטבע". ומשמע ברור שאף בדיעבד לא יצא. והקשה הרמ"ך ממה שפסק הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ה): "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה". ובהלכה ו ממשך: "ואם שינה את המטבע, הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו

הברכה, ולאו דוקא בשינוי המטבע לפתוח בברוך.

וכן הביא הרשב"א שמפשט לשון התוספתא משמע ג"כ כדברי רש"י, וז"ל: "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך. לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום. לפתוח בברוך אינו רשאי שלא לפתוח, שלא לפתוח אינו רשאי לפתוח". ומזה דחילקו ענין החתימה והפתיחה בפני עצמן, משמע דלהאריך ולקצר היינו בנוסח מילות הברכה.

והרשב"א נדחק לפרשה לשיטתו, וכתב דהתוספתא מבארת את כוונתה, דלהאריך ולקצר היינו לפתוח ושלא לפתוח.

ג. מדברי הירושלמי משמע כרש"י וכתב הרשב"א בסוף דבריו מדברי הירושלמי משמע כפי שביאר רש"י, וז"ל: "תני, צריך להאריך ב'גואל ישראל' בתענית. הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך (שמתחיל להאריך בגואל ישראל ומוסיף עוד שש ברכות, זכרונות שופרות כו' והיינו דקא מתמה הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך - והלא מאריכין בהם. פנ"מ)? אמר ר' יוסה שלא תאמר הואיל והוא מעין י"ח לא יאריך בה, לפום כן צריך למימר להאריך בגואל ישראל בתעניות (רבנותא קמ"ל, דאפילו בגואל ישראל שהיא מעין י"ח מאריכין בתענית - מי שענה את אברהם וכו'. פנ"מ)". ומשמע לכאורה דמה שמאריך היינו בנוסח

ששומר המטבע, שלא יעשה מן הארוך קצר ומן הקצר ארוך, שלשיטתו - כמבואר בפנים - ארוך היינו שפותח וחותר בברוך, וקצר היינו שפותח ואינו חותר או להיפך. ולפיכך כתב דמכיון שברוך רחמנא כו' הוא במקום ברכת הזן שהיא ברכה ארוכה, אם אינו חותר בברוך לא יצא י"ח. ובשו"ע (סימן קפז סעיף א) כתב: "אם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא וכו' יצא, ויש אומרים שצריך שיחתום בריך רחמנא דזן כולה",

דלדעה ראשונה אפילו שינה המטבע ולא חתם במקום שאמרו לחתום, דהיינו שאמר מטבע קצר, יצא י"ח. וכן דעת הריא"ז כפי שהביא בשלטי גיבורים (דף כח, ב מדפי הרי"ף אות ב). ומציין רבינו ד"בשו"ע אאזמור"ר ז"ל שם סעיף ד פסק כהיש אומרים דלא יצא. ועי' במרדכי פרק כיצד מברכים סימן קל"ג".

ח. פרק א, הלכה ה.

ט. פרק א, ז.

יב, א.

בירור הלכה: ספק ברכות להקל - לקולא או לחומרא

מביא ב' שיטות בראשונים אם חוזר לברך, כשנסתפק אם יצא י"ח. מבאר כדברי הפני יהושע ששיטת ר"י שמצריך לחזור ולברך הוא דסובר דאיסור ברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, ובמקום צורך לא אסרו. מביא דהפנ"י והפר"ח פסקו דבכל ספק ברכות רשאי לחזור ולברך. שקיל וטרי בראיית הפנ"י מהא שלמ"ד ק"ש דרבנן אף שפטור לקרותה כשמסתפק מכל מקום רשאי לעשות כן. מביא ראייה מהירושלמי שבספק אמר יעלה ויבא בר"ח בתפילה חוזר. מבאר החילוק בין תפילה לברכת המזון, א. דשייך בזה 'משנה ממטבע שטבעו חכמים'. ב. בתפילה אמרינן ד'הלואי שיתפלל אדם כל היום'. לענין הלכה יש לסמוך לחזור ולברך במקום ספק כשהספק נוטה שלא בירך.

א. ב' שיטות אם חוזר ומברך
דחמרא וסיים בדשכרא, מאי? בתר
עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה
אזלינן?"

והביאו התוספות ב' שיטות כיצד יש לנהוג למסקנא, אחר שהגמרא לא פשטה את הספק: "ופירש רב אלפס השתא דלא אפשריטא בעיין, אזלינן לקולא, ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא, יצא. ור"י היה אומר לחומרא - דצריך לברך פעם אחרת". וכן כתב המרדכי בשם הר"י דיש להחמיר ולברך. מספקי.

א. ב' שיטות אם חוזר ומברך
מספק

גמרא: "פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא (תחילת הברכה אמר על מנת שהכל, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן. רש"י) יצא, דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דהא תנן: על כולם - אם אמר שהכל נהיה בדברו, יצא. אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, ופתח וברך אדעתא

ניסים גאון שיש לברך מספק בבעיא דלא איפשריטא, וז"ל: "ושמא סברת הגאון לשווייה כתיקו דאיסורא, ולחומרא".
והרשב"א (שבת כג, א ד"ה רבא) הביין שכן היא גם שיטת רש"י דבספק דרבנן חוזר ומברך. ואף שכתב שם שאולי זה נאמר רק

א. על פי שו"ת אור"ח סימן ג סעיף ו ואילך.
ב. ד"ה לא.
ג. סימן לב.
ד. ורבינו ציין לשיטות נוספות הסוברות כן, דבב"י (סי' רו ד"ה וזה לשון) הביא את שיטת שבלי הלקט שכתב בכיבוד דעת רב

ב. שיטת ר"י דאיסור ברכה שאינה צריכה דרבנן

וקשה דהרי קיימא לן 'ספק ברכות להקל', וכמו כל ספיקא דרבנן דעבדינן לקולא, וא"כ הרי"ז ברכה שאינה צריכה, ואיך החמיר ר"י לברך מספק.

ויש לומר על פי מש"כ המגן אברהם, שלדברי התוספות בכמה מקומות דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן - אפשר לברך מספק, וכפי שביארו התוספות: "ולא אסרינן מספק משום לא תשא".

ואף שאפשר לפרש דהיינו דוקא כשעושה מצוה דאורייתא מספק, כגון טומטום ואנדרוגינום (שהם ספק זכר) בברכת ציצית, שבזה מיירי התוספות, שכיון שמספק מחוייב לקיים את המצוה, יכול גם לברך, ולא אסרינן משום 'לא תשא' (לשיטת התוספות). ואף המג"א ציין בסוף דבריו לעיין

בסימן זו סעיף ב, שם מיירי ג"כ בברכת ציצית לספק זכר. אבל כשנסתפק על הברכה עצמה אם בירך או לא, כגון בברכת הנהנין, הרי כיון שהברכה היא דרבנן וספק דרבנן לקולא, אין לו חיוב לברך, וממילא הרי זה בגדר ברכה שאינה צריכה.

מכל מקום אפשר לומר דכוונתם ג"כ אספק ברכה דרבנן. דכיון שלתוספות רשאי לברך אף מי שהוא פטור לגמרי מן המצוה (כשיש איזה צורך), כגון נשים במצוות עשה שהו"ג, כל שכן שיוכל לברך מי שרוצה לברך מפני הספק. והא דקיי"ל 'ספק ברכות להקל', היינו שאין צריך לחזור ולברך, אבל רשאי לברך אם חפץ בכך.

וכן משמע מדברי התוספות סוף פרק תכלת, וז"ל: "אומר ר"י, דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו - חזר לרצה אפילו בדברים שאין מחזירין כגון

בדברים שיש להם עיקר בתורה (כגון מעשר דמאי), זהו כדי לכאר שאם אין לו עיקר אין מחייבים אותו לחזור ולברך, אבל לעולם כשרוצה לחזור ולברך, אינו עובר משום לא תשא.

ה. סימן רטו סק"ו.

ו. ר"ה לג, א ד"ה הא. וראה מה שהביא רבינו באריכות שיטות הראשונים בזה, לקמן כא, א.

ז. ו"כגון כיסוי דם כוי שביו"ד סימן כח

ומילת ספק".

ח. עירובין צו, א ד"ה דילמא. ובר"ה לג, א ד"ה הא. ובחגיגה טז, ב ד"ה לעשות. ועד"ז בברכות יד, א ד"ה ימים.

ט. שהרי מי שפטור מהמצוה לגמרי, אין לו שום שייכות לחיוב הברכה, ואעפ"כ, כשבא להתחייב, מותר לברך. כל שכן מי שמחוייב בזה, ומסתפק אם יצא י"ח, שיכול לברך מספק.

י. ברכות ל, ב ד"ה מסתברא.

דהרא"ש ש"י ביאר בשם השאילתות^{טו}, שמקור הדין שלא לחזור בספק ברכה, הוא מדברי הגמרא^ז - "ספק קרא ק"ש, ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא" לרב יהודה הסובר שק"ש דרבנן.

והרי התם, ודאי הכוונה שמשום ספיקא דרבנן לקולא לא מחמירים לחזור ולומר ק"ש. דהא בק"ש ודאי לא שייך חשש דמוציא שם שמים לבטלה, דהא פסוקי בעלמא נינהו, ולא גרע מקורא בתורה. ולפי זה כן הוא גם לגבי ברכה, דרק הקילו שאין צריך לחזור מספק, אך לא אסרו עליו לחזור ולברך^{יח}.

אך דבריו אלה אינם מוכרחים. כי יש

על הנסים^{יא}. הרי שגם בברכה דרבנן שמעיקר הדין אין מחזירין, מ"מ אם רוצה לחזור, רשאי.

ובזה תתיישב שיטת ר"י הכא, שכיון שאין איסור לחזור על הברכה מספק, על כן אפשר לומר שמספק יש להחמיר.

וכן סובר הפר"ח^{יב}. וכן ביאר הפני יהושע^{יג} את דעת ר"י, דכשמברך מספק אפילו בספק ברכה דרבנן אין זה ברכה שאינה צריכה כלל^{יד}.

ג. שקו"ט בראיה שהביא הפנ"י מספק קרא ק"ש

והביא הפני יהושע ראייה מהא

יד. ומציין רבינו שהמג"א (סי' רט סק"ג) פירש את טעמו דר"י בענין אחר - דהוא סובר שמצוות צריכות כוונה, וממילא כשכיוון על פרי אחר לא יצא י"ח וצריך לחזור ולברך. ומבאר רבינו שאין מזה ראייה שהמג"א אינו מסכים עם שיטת הפנ"י שרשאי לחזור ולברך, אלא שבא לבאר מדוע מחייבים אותו לחזור ולברך, דלפי הפנ"י מבואר רק מדוע אין כאן איסור, אבל לא מבואר מפני מה צריך לחזור ולברך. [נראה בפנ"י שם, דמצינו בכמה דוכתי, שהיכי דאיכא טעמא פוסק הש"ס לחומרא אף בדרבנן, והכא נמי טעמא רבה איכא, עי"ש].

טו. פרק ג סי' טו.
טז. פרשת יתרו סי' נג.
יז. לקמן כא, א.
יח. בהמשך דבריו העיר רבינו שמדברי השאילתות בפרשת יתרו סי' נג דמשמע קצת שם שיש איסור לחזור ולברך מספק ברכה

יא. וכתבו התוספות שכן נהגו עמא דבר - לחזור גם כששכח דברים שאין צריך לחזור עליהם. ואף שהב"י (סוף סימן רצד) מביא את שיטת הרא"ש שחולק על תוספות, וכתב שיש לנהוג כהרא"ש. מכל מקום, מבאר רבינו, דעדיין יש לומר שדוקא התם, באמירת ועל הניסים וכיו"ב, שמן הדין אין צריך לחזור, הוי בודאי ברכה שאינה צריכה, ולכן לא יחזור. אבל גבי ספק אם אמר הברכה, יש לומר שהפוסקים יודו שאפשר לו לחזור גם במקום שאינו מחויב על פי דין, וכפי שביאר כאן הפנ"י.

יב. סוף סימן סז, שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא איסור דרבנן, ולכן במקום צורך אפשר לחזור ולברך, אף שמצד גדר ספק ברכות אזלינן לקולא ואין מחייבים לברך, אבל אין איסור כשרוצה להחמיר ולברך.
יג. יב, א. על תוספות ד"ה לא. ובדף כא, א בד"ה אמר רב יהודה.

בתורת מצוה, משום דמחזי כשיקרא.

ומיהו יש לחלק בין קריאת ביכורים לקריאת שמע, דבביכורים הפירות מוכיחים שעליהן בא הקריאה, ונראה כקורא בתורת חובה, ולכן הרי זה מחזי כשיקרא, משא"כ בק"ש שאין נראה כל כך החילוק בין היכא שקורא בתורת חובה, או קורא סתם, אפשר שלא נחוש למחזי כשיקרא"א.

תדע דהלא בק"ש לדעת הסוברים שהוא ספק דאורייתא חייב לחזור ולקרות (כמבואר בגמרא), משא"כ בביכורים אף שהקריאה הוא ספק דאורייתא - אינו חוזר וקורא, משום שמוחזי כשיקרא. ועוד, דמדברי התוספות בריש מכילתין"ב מוכח ודאי שאין איסור לומר ק"ש פעמיים"ב. הרי

לומר דאף שכשקורא את שמע כמי שקורא בתורה - תבוא עליו ברכה, ואין כאן שום חשש. אבל אם קורא משום חיוב ק"ש, והוא כבר יצא ידי חובתו, אפשר לומר דאינו רשאי, משום ד'מחזי כשיקרא' כיון שאומרים בתורת חובה, והוא אינו חייב.

וכמו שמצינו"ג לגבי מי שחייב להביא ביכורים מספק, שאינו קורא את הפסוקים. ומבואר בגמרא דאף שאין איסור לומר פסוקים סתם, מ"מ כאן 'מחזי כשיקרא', וכמו שפירש רשב"ם"ד "משום שבשביל הבאת ביכורים קא קרי כו"ו ואומרים בתורת חובה. ולכן אין להביא ראיה מקריאת שמע, דאפשר שלא רק שפטור מלחזור ק"ש בתורת ספק אלא גם שאין רשאי לחזור ולקרות

שאומרו בתורת חובה. וכן ציין רבינו "ועיין מזה בתלמידי רבינו יונה ריש פרק ב' דברכות (ז, ב ד"ה ונראה מכאן) דלהרי"ף (שבת יא, ב) הפירוש לא יתחיל בברכה", והיינו כפירש"י דרשאי לומר הלל גופא. וסיים רבינו: "מיהו, להרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ז) ורב האי דהפירוש לא יתחיל [כפשוטו] גם כן י"ל הטעם ע"ד הנ"ל גבי ביכורים. מיהו הפר"ח סימן תכ"ב (סק"ב) פירש טעם אחר" (משום שאין לספר בשבחו של הקב"ה יתור מדי).

כב. ב, א ד"ה מאימתי.

כג. לכאורה כוונתו, שלדעת התוספות שעיקר הק"ש הוא בביהכנ"ס, ובו יוצאים י"ח, לכאורה יש לאסור לקרות ק"ש על

דרבנן, ולא כפי שדייק הפני יהושע מדברי השאלות המובא בהרא"ש פ"ג דברכות סי' טו דליכא מיהו שום איסורא אם יחזור ויברך משום ברכה שאינה צריכה.

ועוד העיר רבינו: "הפמ"ג במג"א בסי' רטו ס"ק ו כתב ג"כ דאסור לברך מספק ברכה דרבנן, ועובר על לא תשא כשמברך, אך לא הביא כלל דעת הפנ"י וסברתו שהאריך בפירוש להיפך".

יט. ב"ב פב, א.

כ. ד"ה משום.

כא. ומביא רבינו שכן מצינו לענין הלל, דאף ש"יחיד לא יתחיל" (תענית כח, ב) משום שאינו אלא מנהג בציבור, מ"מ פירש"י (ד"ה לא) דאין צריך להתחיל, אבל רשאי, אף

הירושלמיכה - והביאו בחידושי הרשב"א - בענין מי שמעה ולא הזכיר ראש חודש בעבודה, וז"ל: "ולאו דוקא מעה, אלא אפילו אם נסתפק לו אם הזכיר של ר"ח או לא הזכיר, חוזר. והכין איתא בירושלמי בהדיא: רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר בא בשם ר' אלעזר, ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר, מחזירין אותו".

מבואר בהדיא דבספק חוזר אף דתפילה היא מדרבנן, אלמא אין בזה איסור כלל אם רוצה לחזור ולברך.

שאינ חוששים למחזי כשיקרא.

וגם, אפשר שהעיקר כהדעה הב' בגמרא שם, שהמעם שאינו קורא בספק ביכורים הוא משום דחיישינן שיפטור את הפירות מתרומות ומעשרות, אבל בק"ש לא שייך סברא זו. וממילא לפי מעם זה יש מקום לראיית הפני יהושע"י.

ד. מדברי הירושלמי יש להביא

ראיה שבספק רשאי לחזור

ולכאורה יש להביא ראיה לשיטה זו שבספק רשאי לחזור ולברך, מדברי

שהברכות הם דרבנן, כבר ביאר שם המג"א בשם הרשב"א דכך היתה התקנה שכשקורא ק"ש (בתורת חובה) קורא אותה בברכותיה. ולפי"ז, כשאומרים בגמרא שלפי המ"ד דק"ש דרבנן דאינו חוזר וקורא - הכוונה הוא לכאורה שאינו רשאי לחזור ולקרות בתורת ק"ש, כי אם יחזור ויקרא בתורת חובה, על כרחך יצטרך לקרות בברכותיה, אף שקורא מספק, לפי שכך היתה התקנה. ולכן, אם רוצה לקרות פרשת קריאת שמע בפני עצמה, שלא בתורת חובה, בודאי יש מקום לומר שרשאי, שהרי אומרה בלא ברכותיה, והרי הוא ממש כקורא בתורה. אך אם קורא מחמת ספק ובתורת חובה (אף בדרבנן), כיון שעל כרחו חוזר לקרות גם הברכות, י"ל שאסור. ולכאורה קשה על ראיית הפנ"י. ואולי כך יבארו (בנוסף להמבואר בפנים) הפוסקים הסוברים שבמקום ספק בברכות אסור לחזור ולברך. כה. פרק ג הלכה ג. כו. כט, א ד"ה טעה.

מיטתו מצד מחזי כשיקרא, וכמו שמצינו בביכורים. ובמפורש כתבו התוספות ש"מי שקורא ק"ש על מיטתו כו' אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה", הרי שקורין עוה"פ. משא"כ לשיטת רש"י (שם ד"ה מאימתי) שק"ש שעל המיטה עיקר, וכשקורא בביהכנ"ס אינו יוצא י"ח (ואינו קורא בתורת חובה, דלאו זמן שכיבה הוא, אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה), נמצא דכשקורא בפעם השניה על מיטתו אז יוצא י"ח. ובמפורש כתב רבינו רק ד"אם קורא משום חיוב ק"ש והוא יצא י"ח - י"ל דאין רשאי". אבל כל עוד לא יצא י"ח אין ספק שאפשר לקרותו כמה פעמים, דאינו מחזי כשיקרא. כד. ולכאורה יש מקום נוסף להקשות על ראיית הפנ"י ממה שודאי הדבר שמותר לחזור ולקרות ק"ש, אף אם פטור מכך. דלהלכה שק"ש הוא דאורייתא - ולכן בספק חוזר וקורא, הרי נפסק (שו"ע סימן סז, ובאריכות לקמן כא, א, וש"נ) שחוזר גם על הברכות ולא רק על קריאת שמע עצמה. ואף

יזכיר", וזהו מדין ודאי, לא מדין ספק, וה"נ ה' אפשר לומר הכא, דהמעם שאין איסור לחזור הוא משום דהוי כודאי. אבל מלשונם 'ספק הזכיר כו' ספק לא הזכירכה', משמע שדנים זאת כספק, ואעפ"כ יש לו לחזורכס.

וראיה לזה שלהירושלמי מחזירין אותו

ומשמע מלשון הרשב"א והירושלמי דמעמם אינו משום דהוי כודאי לא הזכיר מצד חזקה ורגילותו. וכפי שאמרו בירושלמי לגבי הזכרת גשם וטל: "נתפלל ואינו יודע מה הזכיר, אמר ר' יוחנן כל שלושים יום חזקה מה שהוא למוד הזכיר, מכאן ואילך מה שצורך

דאח"כ שכח אם היה בדעתו כן בשעה שאמר הברכה ששייך בה ההזכרה.

וזה הוי כדברי רבינו שפירש בלשון הירושלמי 'ספק הזכיר של ר"ח כו' מחזירין אותו, דבהכרח לומר שלא הוי מדין חזקה, שנחשב כודאי, אלא ספק הוא, ואעפ"כ חוזר. דאל"כ אינו מתאים הלשון 'ספק', והול"ל 'מי שנסתפק' וכיו"ב, דקאי על הגברא, וכמשנת"ל.

ולגוף הענין אי שייך חזקה שלא הזכיר יעלה ויבוא מצד רגילותו ציין רבינו שנחלקו בזה הב"י (ריש סימן תכב) והרמ"א בדרכי משה (שם סק"א). דלפי הב"י עיקר הטעם שחוזר בספק הוא מצד חזקה שלא הזכיר, ועל דרך שאמרו לגבי תפילת גשם. ואילו לפי הרמ"א אין שייך כלל חזקה באמירת יעלה ויבוא, כיון שחזקה היא דוקא כשעברו שלושים יום שהורגל לדבר אחר, משא"כ כאן, מעולם לא עברו ל' יום שלא הזכיר בהם יעלה ויבוא, דביום הל' בכל אופן הוא ראש חודש (וכנ"ל). ולכן פוסק הרמ"א שמספק לא יחזור. וכתב רבינו: "ותמיהני ששניהם לא הביאו דברי דברי הרשב"א בשם ירושלמי מפורשת דסוף פרק אין עומדין, כנ"ל. וגם הב"ח שם לא הביאו".

ולענין הלכה כשנסתפק אם אמר יעלה ויבא עיין לקמן בעיונים אות ה.

כו. תענית פרק א הלכה א.

כח. כי לשון הירושלמי בגשם וטל הוא 'ואינו יודע מה הזכיר', שזה קאי על הגברא, ואינו אלא תיאור המקרה, לא הגדרת הדין - שזה ממשיך ר' יוחנן לבאר דיש חזקה שלא אמר, ואין כאן ספק. ואילו מהלשון כאן משמע דע"פ דין יש ספק אם הזכיר או לא.

כט. ומציין רבינו: "וכן פירש הט"ז ריש סימן תכב (סק"א)", וביאור כוונתו לכאורה: מדברי הט"ז יוצא ש'ספק' יתכן רק אם יש פנים לשני צדדים, ומזה הקשה על דברי הרמ"א שכתב בנוגע ליעלה ויבא "ואם הוא ספק אם הזכיר אם לאו" דלכאורה אין כאן ספק כלל, דמכיון שאינו רגיל לאמרו, ושכח שהיום ר"ח (שהרי אל"כ היה אומרו) - מהיכי תיתי לומר שהזכיר, ובודאי לא הזכיר. [אכן, הרמ"א עצמו בדרכי משה כתב דכאן ליכא חזקה 'מה שהוא למוד הזכיר', כיון שלא עברו ל' יום, ולא הוי הרגל בפחות מל' יום. אך הט"ז חולק וס"ל דרק היכא שרגיל לאמרו הרבה אמרינן דלא מיעקרא הרגילות בפחות מל' יום, משא"כ הכא שלא אמרו אלא בר"ח, די בעקירה ג"פ. וע"ע לקמן].

וע"ז מבאר דמיירי היכא שידוע לו שבשעת התפילה, קודם שבא למקום ההזכרה, היה על דעתו שהיום ר"ח וצריך להזכיר, אלא

חוזר, אבל בתפילה חוזר. ולכן מסתבר דגם להירושלמי מחמירין בתפילה בספק אמר, ולא בבהמ"ז].

ה. הטעם שספק בתפילה עדיף משאר ברכות

אלא דעדיין קשה דאי נימא דהירושלמי מיירי מדין ספק, צ"ב מדוע צריך לחזור, והול"ל רק דיכול לחזור אם רוצה.

ואפשר לומר דתפילה שאני משאר ברכות;

א. כיון דחכמים תיקנו לומר ר"ח בתפילה, הרי כשלא אמר הוי משנה ממטבע שתיקנו חכמים^ל, וממילא גם

אף אי דנים זאת כדין ספק שלא הזכיר ולא כדין ודאי, דהרי בספק אם הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון אמרו בירושלמי שאין מחזירין אותו, הגם שלענין ודאי לא הזכיר בברכת המזון סבירא ליה להירושלמי שמחזירין אותו. ואי הוה סבירא הירושלמי דאיתא חזקה שלא הזכיר הרי גם בבהמ"ז יש חזקה זו והיה לו לחזור כדין ודאי. אלא צריך לומר שדנים זאת כדין ספק^א.

[ובתפילה מחמירין יותר בספק מאשר בבהמ"ז, שהרי לש"ס דידן^ב מחמירים גם כן בתפילה יותר מבבהמ"ז לענין ודאי לא הזכיר בר"ח, דבבהמ"ז אינו

ברכת המזון, ובוה עצמו האם דברים אלו נאמרו כשלא אמר בודאי, או בספק לא אמר. ואחד מהאופנים לבאר הוא שבודאי לא אמר אכן חוזר. ועיין בזה בב"י ריש סימן תכב, ובפרמ"ג שם משב"ז סק"א, ובביאורי הגר"א, ובדברי הפר"ח סימן תכב, ובמפרשי הירושלמי בפרק שלשה שאכלו. וכפי שביאר רבינו נראה גם בפירוש טוב ירושלים' שם. ואין כאן המקום להאריך בביאור דברי הירושלמי.

לב. בתלמוד בבלי ברכות מט, ב. לג. ומציין רבינו דכשם שסוברים התוספות (יב, ב ד"ה והלכתא) דמי שלא הזכיר בעשיית זכרנו לחיים ומי כמוך וכיו"ב הוי משנה ממטבע שתקנו חכמים, וצריך לחזור, כן הוא גם לענין אמירת יעלה ויבא. ואף שהרא"ש ועוד ראשונים (עיין בב"י סימן תקפב, ולקמן בהערה) חולקים על דבריהם

ל. פרק ז הלכה ד. ורבינו ציין ע"ז "וכמו שכתב הב"י סימן תכב (בתחילתו) בפירושו הב' דאברכת המזון קאי, ועיין פמ"ג ריש סימן תכב". וראה בזה לקמן בהערה. לא. יש לציין שקטע זה אינו מבואר בפירוש בדברי רבינו, אלא לכאורה נראה שכך הם כוונת דבריו הקדושים, כי מהלשון כפי שכתוב יש מקום לבאר באופן אחר, אלא שלכאורה מוקשה הוא. ועד"ז ביארו בשו"ת הנדפס מחדש, בהערה 200.

ומה שלכאורה נראה מדברי רבינו ששיטת הירושלמי שחוזר אם בודאי לא אמר יעלה ויבוא בברכת המזון - אינו מפורש בדברי הירושלמי, אלא לפי שדברי הירושלמי קצת תמוהים, וישנם כמה ביאורים בדברי ר' יוחנן שביירושלמי לענין ספק בהזכיר גשם, ובמה שמביא בהמשך ברייתא לחלוק - האם הברייתא חולקת בענין תפילה או בענין

ו. ספק כשעדיין לא סיים תפילתו יותר חמור מספק סתם

אך צריך עיון אם שייך לומר סברת הלחם חמודות והאליה רבא גם לעניינינו שחוזר רק ברכה אחת (בספק אם אמר יעלה ויבוא ועדיין לא סיים תפילתו, שחוזר לברכת העבודה), דאפשר לומר שמה שאמרו 'הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו', אין שייך ענין דברכה דאינה צריכה בתפילה, משא"כ לענין ספיקות בברכות.

אלא דלפי הני תרי טעמי אין כאן ראייה כל כך לדינו של הפני יהושע, דמיירי בספק ברכות, כיון דעל כרחך צריך לומר דתפילה שאני.

אך צריך עיון אם שייך לומר סברת הלחם חמודות והאליה רבא גם לעניינינו שחוזר רק ברכה אחת (בספק אם אמר יעלה ויבוא ועדיין לא סיים תפילתו, שחוזר לברכת העבודה), דאפשר לומר שמה שאמרו 'הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו', אין שייך ענין דברכה דאינה צריכה בתפילה, משא"כ לענין ספיקות בברכות.

אלא דלפי הני תרי טעמי אין כאן ראייה כל כך לדינו של הפני יהושע, דמיירי בספק ברכות, כיון דעל כרחך צריך לומר דתפילה שאני.

ב. לפי מה שכתבו בלחם [דברין] חמודות^{לה} ובאליהו רבא^{לי}, דבספיקות בתפילה יש להחמיר יותר לחזור ולהתפלל, דכיון דאמרינן^{לי} "הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו", אין שייך ענין דברכה דאינה צריכה בתפילה, משא"כ לענין ספיקות בברכות.

אלא דלפי הני תרי טעמי אין כאן ראייה כל כך לדינו של הפני יהושע, דמיירי בספק ברכות, כיון דעל כרחך צריך לומר דתפילה שאני.

לענין עשי"ת, עכ"ז לענין יעלה ויבוא, יודו דנחשב למשנה ממטבע שתקנו חכמים. לד. ואולי הטעם בזה, דבספק בירך אינו חוזר כיון שמוטב לעבור בשב ואל תעשה (שאפשר שלא בירך, וממילא הפסיד הברכה), מאשר לעבור בקום ועשה (שאפשר שבירך, והשתא חוזר לברך ברכה שאינה צריכה). אבל כשמשנה ממטבע שתיקנו חכמים, ולא הזכיר של ר"ח, הרי"ז כאילו אמר את תפילת שמו"ע באופן לא מתוקן וממילא חל עליו כביכול לתקן זאת ולומר שוב עם הזכרת ר"ח, כי אם לא יחזור, כאילו משאיר את פעולתו הראשונה שלא כדעת חכמים.

לענין עשי"ת, עכ"ז לענין יעלה ויבוא, יודו דנחשב למשנה ממטבע שתקנו חכמים. לד. ואולי הטעם בזה, דבספק בירך אינו חוזר כיון שמוטב לעבור בשב ואל תעשה (שאפשר שלא בירך, וממילא הפסיד הברכה), מאשר לעבור בקום ועשה (שאפשר שבירך, והשתא חוזר לברך ברכה שאינה צריכה). אבל כשמשנה ממטבע שתיקנו חכמים, ולא הזכיר של ר"ח, הרי"ז כאילו אמר את תפילת שמו"ע באופן לא מתוקן וממילא חל עליו כביכול לתקן זאת ולומר שוב עם הזכרת ר"ח, כי אם לא יחזור, כאילו משאיר את פעולתו הראשונה שלא כדעת חכמים.

לה. על הרא"ש פרק ד דברכות, סק"נ.

לו. סימן רט סק"א.

לז. ברכות כא, א.

לח. ומוכיח רבינו סברא זו: "וראיה לדבר

עוד לחלק בין כל התפילה לברכה אחת, מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל (ברכות כא, א) "היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה", וכתב הב"י סימן ק"ז (ד"ה וסובר רבינו): דהיינו אפילו אם יכול לחדש בה דבר, דכי אמרינן שהחידוש מועיל, הני מילי כשמתחיל מתחילה לדעת כן, אבל כשמתחיל מתחילה לדעת חובה - אין חידוש מועיל לו אחר כך, ולפיכך פוסק, עכ"ל. והוא דברי רבינו יונה פ"ג דברכות (יג, א ד"ה היה עומד).

ואי איתא דברכה אחת שבתפילה נמי שייך האי טעמא דר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו - מספק, הוא הדין שגם בודאי יהיה מהני חידוש, דהא מוכח בתר"י ובב"י שם דלהתפלל שנית ע"י חידוש מותר כמו בספק בלא חידוש, ואפילו הכי, בנוכר באמצע התפילה לא מהני חידוש - דהיינו

דאסור לברך ברכה שאינה צריכה, וכן כתב שם הב"ח^מ בפירוש דברי הרא"ש, וכן הוא במרדכי ריש פרק הקורא את המגילה למפרע^מ, דכל היכא דאמרינן אין מחזירין, אם הוא חוזר ברכה הרי זה ברכה לבטלה. ואם כן סבירא להו דאין לחלק בין ברכות שבתפילה לשאר ברכות, ודלא כהלחם חמודות ואלהיה רבא.

ולפי זה יש ראייה מהירושלמי להפני יהושע דלעיל, כי הטעם שכתבו בדספק הזכיר של ר"ח חוזר, אינו משום

ואכן מטעם זה חלק הטור^ל על שיטת רבינו תם^י הסובר שגם על דברים שאין חוזרים עליהם כתפילת 'ועל הניסים' וכיו"ב, אם רצה לחזור, חוזר. והטור כתב עליו שזהו רק אם רצה לחזור את כל התפילה בתורת נדבה, ולא לחזור על חלק מהתפילה, דהוי הפסק. וכן פסק בשו"ע^ג, והוא מדברי הרא"ש^מ. אלמא דבכהאי גוונא אין שייך הטעם ד'הלואי שיתפלל אדם כל היום'^מ.

ובשו"ע אדמו"ר ז"ל^מד פירש הטעם שאין לחזור במקום שפטור, משום

כהלחם חמודות, דבתפילה אמרינן הלואי שיתפלל על חלק מהברכות - דוקא כשיש סיבה גדולה כספק, אך לא סיבה קטנה יותר כחידוש.

לט. סוף סימן רצד.

מ. ברכות ל, ב ד"ה מסתברא, הובא לעיל אות ב.

מא. שם סעיף ד-ה.

מב. פרק ד סוף סי' יז.

מג. ועל גוף דבריהם העיר רבינו: "וצריך עיון על דברי הטור והרא"ש ממ"ש בארחות חיים בשם הרב רבינו יונה, הובא ב"י סוף סי' קח (ד"ה כתוב בארחות חיים), דאפילו טועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפילה שלא בזמנה - לא הוי הפסקה. שוב ראיתי שהט"ז סוף סימן רצד (סק"ג) הקשה כן, שע"פ דברי הארחות חיים בודאי לא הוי הפסק לחזור על ברכה פעמיים.

מד. סימן רצד סעיף ז.

מה. ד"ה אח"כ כתב.

מו. סימן תשצא.

דין דרב יהודה אמר שמואל פוסק כו', א"כ לא דמי אמצע התפילה לכל התפילה. מעתה י"ל דלא שייך בזה ג"כ ענין ולואי שיתפלל כו".

כלומר, דכשם שחידוש אינו מועיל לחזרה על חלק מהברכות, כשאינו מחוייב בזה, כך אין ספק (שאיין בו חיוב חזרה) מועיל להתיר לחזור ולהתפלל מצד הסברא ד'ולואי שיתפלל אדם'.

אמנם אף להפנ"י והפר"ח הסוברים דלא אמרינן דין ברכה שאינה צריכה במקום ספק, יש מקום לחלק בין ספק אמר יעלה ויבא למי שנזכר שהתפלל שלא יועיל לו חידוש בתפילה. דבמי שנזכר שהתפלל, יפסיק אפילו באמצע ברכה, כיון שאינו יכול לצרף תפילת חובה לתפילת נדבה, משא"כ כשמסתפק אם יצא ידי חובה, אין שייך כ"כ טעם הנ"ל.

ובהמשך דן רבינו דאפשר שספק הוי סיבה גדולה יותר לחזור מאשר חידוש (ומוכיח כן מדברי רבינו יונה), וממילא אפשר גם לבאר

החשש איסור דברכה שאינה צריכה, יש גם כן את החשש דמשנה ממטבע שתקנו חכמים בתפילה, כמבואר לעיל, ולכן דוקא בתפילה חוזר. וכן עדיין אפשר לומר שבספק אם אמר יעלה ויבוא חוזר, הטעם הוא משום חזקה שלא אמר (משא"כ בשאר ספיקות שאין חזקה שלא אמר), כפי שביארו הפר"ח ועוד פוסקים. ואף שדחוק לבאר כן בדברי הירושלמי, מכל מקום אין ראייה גמורה לשיטת הפני יהושע^{יח}.

דתפילה שאני, דהא כשחוזר לעבודה לא שייך לומר הכי, שהרי בכפילת קצת ברכות מספק לא שייך הטעם דהלואי שיתפלל וכו', אלא כשמתפלל את כל התפילה. ואם כן הטעם שחוזר כשמסתפק אי אמר יעלה ויבא הוא כשיטת הפני יהושע, דאין איסור ברכה שאינה צריכה במקום ספק^{יז}.

אלא שאין ראייה זו גמורה, דאפשר לפרש שבשאר ברכות אין לחזור ולברך מספק, ותפילה שאני משום דכנגד

יעלה ויבא אינו חוזר, ולכן עכ"פ בספק אינו חוזר, להירושלמי. ומה שהצריכו לחזור בתפילה ולא אמרו רק שרשאי לחזור, הוא משום שבתפילה החמירו יותר, דשייך ענין דמשנה ממטבע שטבעו חכמים. אלא שטעם זה עצמו אינו מספיק להצריכו לחזור ולהתפלל, אילו היינו אומרים דספק ברכות להקל. ורק משום שאין איסור לחזור ולברך, מצטרף לזה הא דבתפילה שייך מטבע שטבעו חכמים, להצריכו לחזור, כיון שאף בלא שיצריכו אותו הרי הוא רשאי לחזור. ואין זה דומה לדברים שאינו חוזר עליהם, כי שם מעיקר הדין אין בהם חיוב, אבל יעלה ויבא - שכל הקולא הוא מצד הספק, הרי כיון שהספק אינו מונע ממנו לחזור ולברך, הצריכו אותו חכמים (לפי להירושלמי) לחזור עכ"פ בתפילה.

מת. באותיות ח-ט ממשיך רבינו להביא עוד ראיות לדברי הפני מדברי הגמרא, הגאונים והראשונים, ודוחה אותם. בין הראיות מביא את דברי הגמרא לקמן (מד, ב) שחולקים אמוראים אי מברכים לאחר מים וירקות ברכת 'בורא נפשות',

מז. והנה הפני כתב כן לענין ספק ברכות, וכתב רבינו שזהו ג"כ דעת ר"ת (שם, הובא בטור סוף סי' רצד) שלא חשש כלל לאיסור ברכה שאינה צריכה - אף בדברים שאין מחזירין אותו בודאי. וכתבו התוספות (שם) דכן הוא עמא דבר.

וציין לעיניי בכ"י סימן תקפב ד"ה וכתב ר"י, שם הביא את דברי תרומת הדשן בנוגע לזכרנו לחיים ומי כמוך שאין לחזור ואפילו לא עקר רגליו, ואע"ג דר"י ראה את ר"ת שחזר בדברים שאין חיוב לחזור עליהם - "אפילו ר"ת לא סבר הכי אלא באותם דברים הנזכרים בתלמוד לאומרם, אבל הני דאינן מוזכרים כלל, לא". דמזה יוצא ברור שפסקינן כר"ת ביעלה ויבוא וכיו"ב שנזכרים בתלמוד לאומרם. וסיים רבינו: "ואף שהב"י סוף סימן רצד (ד"ה והיכא שיש לו) כתב שראוי לנהוג כהרא"ש, י"ל דהתם ודאי ברכה שאינה צריכה היא, אבל גבי ספק אם אמר הברכה י"ל דיודה שיש לו לחזור כפסק הירושלמי".

(ובברכת המזון אינו חוזר לפי שבר"ח אין חיוב סעודה ולהבבלי אף כשבודאי לא אמר

ולברך [דהגם שאין לו חיוב מצד ספק
ברכות להקל, מ"מ רשאי להחמיר
ולברך].²

ובתפילת שמונה עשרה כשמסופק אם
אמר ברכה אחת או לא אמר, נראה
שיש לסמוך על דבריהם ולומר הברכה,
כפשט הירושלמי דסוף פרק אין

ז. לענין הלכה למעשה יש להקל
במקום שהספק נוטה לחיוב

ויש לומר שיש לסמוך על שיטת הפר"ח
והפנ"י (דאזלי בשיטת ר"י שבתוספות)
להחמיר על עצמו במקום ספק אם
בירך, על כל פנים כשהספק נוטה יותר
להצד שלא בירך³, שיוכל לחזור

מהדעות, הרי סומך על ודאי ולא על ספק, כי
רק אצלו זה ספק, אבל הוא סומך על אמורא
שאצלו הדבר הוא ודאי].

ולקמן בדברי רבינו על דף ס עמוד א הביא
רבינו עוד ראייה בענין זה.

מט. דהיינו כגון במקום ספק ספיקא לצד
שלא בירך (כגון שספק אי בירך, ואף אם
בירך היה זה באופן שאינו מתוקן שספק אם
יצא. ובדומה לדין שנאמר לגבי מי שספר
ספירת העומר ביום, כמבואר בשו"ע אדה"ז
סימן תפט סעיף כד). וכן כשספק אם הזכיר
ברכה אחת כשלא היה בדעתו להזכירה ממש
קודם זמן הברכה, ע"ד שביאר הט"ז בענין
יעלה ויבוא (סימן תכב, ונתבאר לקמן
בעיונים אות ה), דכשלא היה בדעתו
בתחילת שמו"ע להזכיר יעלה ויבוא, בודאי
חוזר כי מדוע נימא שאמר יעלה ויבוא (אף
שקודם לכן זכר שהוא ר"ח). ובשו"ת הצ"צ
הנדפס מחדש הערה 270 הביאו ראייה לפסק
זה מדברי אדה"ז בסימן קפח. ועיין לקמן
בעיונים שלכאורה אין להשוות הדברים.

ג. וציין רבינו: "וקצת ראייה מפסק הרמב"ם
פרק ד מהלכות ברכות הל' ו, ובלחם משנה
שם: הא איכא ב"ש כו', אהני לן כו', ע"ש.
ועיין בתרומת הדשן סוף סימן לז. ובפר"ח
סוף סימן תפט לכאורה לא נזכר משיטתו
דסימן סז הנ"ל."

ואומר רב אשי "זמנא דכי מדכרנא עבידנא
ככולהו", משמע שהחמיר על עצמו לברך
אף שמעיקר הדין אין מחוייב לברך [כי מה
שבירך אינו משום שכך פוסק, שהרי רק
כשנזכר בדבר היה מברך 'כי מלשון דכי
מדכרנא' משמע שאינו חיוב גמור]. והרי"ז
מעין מש"כ הב"י סימן כט (ד"ה וראיתי),
ע"ש.

אמנם רבינו דוחה את הראייה על פי מה
שנתבאר בש"ך (יו"ד סימן נז סקס"א)
דפלוגתא דרבוותא עדיף משאר ספק, וכל
שכן וקל וחומר פלוגתא דאמוראי דשאני
משאר ספק. [ולכאורה הביאור בדברי רבינו
הוא, שמחלוקת אמוראים (כשלא נפסק
הדין) מורכב משני צדדים ודאיים, והספק
הוא כיצד לנהוג, אך לכל צד יש כח של
ודאי, והרי זה דומה להכלל שהגם דבספק
אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, אבל בספק
דתרי ותרי, לא אזלינן בתר חזקה לכמה
מהראשונים והפוסקים (ראה מה הביא רבינו
בזה בשו"ת אבן העזר סימן נה, סעיף
ז, מהתומים ועוד פוסקים דספיקא דרבוותא
הרי היא כספק דתרי ותרי לענין תפיסה),
כיון שהספק נוצר משני כוחות שקולים, ולא
מאי ידיעה בלבד, וממילא לכל צד יש כעין
כח של ודאי. ולכן גם בענין ספק ברכות
ככהאי גוונא שבא להחמיר ולברך כאחת

עומדין^{נא}. בשגם דהכא גם אם לא יחזור יש חשש שאם לא אמר את הברכה הוה ליה משנה ממטבע שתקנו חכמים בברכות.

הש"ס, כגון ברכת 'הנותן ליעף כח', שחולקים הפוסקים בזה אם אפשר לאומרם (בשם ומלכות) או לא^{נב}, העיקר כשיטת הט"ז^{נז} דככהאי גוונא אזלינן בתר מנהגא, ואם כבר יש מנהג לומר אותה הברכה אין לבטלה.

ובברכות שנתחברו אחר חתימת

נתנאל (קידושין פ"א אות קנ"ב). ומדייק רבינו כשיטת הט"ז שאזלינן בתר מנהגא, ממה שאומרים במגילה (כא, א) דהברכות תלויות במנהג, ומשמע אף שאין עליהם חיוב.

נג. ולהעיר מדברי אדה"ז שפסק (סימן מו סעיף ו) דרק ברכות שתקנו הגאונים יש לסמוך לאומרם כשנתפשט המנהג. ומשמע שאי איכא ברכות אחר הגאונים אין לילך בהם אחר המנהג. וזהו על פי דברי הלבוש (סעיף ז בהג"ה) והב"ח (שם). אמנם מדברי הט"ז (שם) נראה קצת שלא תלוי בתקנת הגאונים דוקא, אלא בהתפשטות המנהג. (ויש לעיין קצת אם אכן זהו שיטת הט"ז), ורבינו כאן כתב דהעיקר כהט"ז. ומכל מקום נראה שאין נפק"מ למעשה, דלכאורה הברכות שנתפשטו, הם מתקנות הגאונים. והברכות שלאחרי זה (כגון ברכת סומך נופלים ומגביה שפלים), לא נתפשט המנהג לאומרם. ויש לעיין בזה.

נא. לענין ספק אם אמר יעלה ויבוא שחזור ואומר. ולעיל הובא באריכות ביאור הלחם חמודות והאליה רבא (שתפלה שאני דלואי שיתפלל אדם כל היום), ועל זה דן שפ רבינו, ומוסיף דבתפילה שייך יותר ענין דמשנה ממטבע שטבעו חכמים.

נב. והביא ע"ז רבינו: שכן מבואר באו"ח (סימן מו), וצ"ע לעיין בב"י שם (ד"ה עוד ברכה): "מאחר שלא נזכר בתלמוד איני יודע איך הי' רשות לשום אדם לתקנה". ואנו מברכין אותה. והמג"א (סקי"ב) כתב דגם הב"י חזר בו. והרמ"א פסק כמנהג אשכנז שאומרים אותו. ועיין שם בהט"ז (סק"ז) והב"ח (באה"ע סימן סג) שדגנו בשיטת הרא"ש שסתיר את עצמו בין ברכת פדיון בכור, לברכת בתולים אי מברכים ברכה שלא הוזכרה בש"ס, והט"ז הוכיח שהכל תלוי אם נתפשט המנהג כיון שאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן, ולכן במקום צורך או מנהג, מברכים. ועיין בדברי הקרבן

יב, ב.

זכירת יציאת מצרים בלילות*

מביא את פסק הרמב"ם שמזכירין יציאת מצרים בלילות. ומבאר שאף שחכמים חולקים עליו, מ"מ מהש"ס נראה שהלכה כבן זומא. מביא דמהתלמוד ירושלמי משמע שאין אומרים פרשת ויאמר בלילה. מבאר שזה תלוי בטעמים שאומרים ב' ברכות אחר ק"ש של ערב. ורש"י בפרק קמא הזכיר רק את הטעם ד'שבע ביום הללתיך שזהו אף אם קורין פרשת ויאמר. ויש לבאר ד'שבע ביום הללתיך מקיימים בברכות ק"ש עם פרשיות ק"ש. וענין זה שייך דוקא בלילה, כיון שביום מקיימים זאת במעשה.

שלפי לשיטתם אין אומרים כלל פרשת ציציית בלילה, וכן אין אומרים את נוסח ברכת 'אמת ואמונה' אלא היו אומרים הודאה בלשון 'מודים אנחנו לך', בלי להזכיר יציאת מצרים. ומוכיח שלשיטת חכמים אין אומרים פרשת ציציית בלילה מדברי הירושלמי, שתקנו ב' ברכות אחר ק"ש של ערבית - והוסיפו על ברכות היום ברכה אחת - כנגד פרשת ציציית שלא היו אומרים אותה בלילה (וראה בזה לקמן באריכות).

ופסק הרמב"ם^ה כשיטת בן זומא: "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך".

א. הרמב"ם פסק כבן זומא
דמזכירין יציאת בלילות

משנה: "מזכירין יציאת מצרים בלילות וכו' (פרשת ציציית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציציית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם, אומרים אותה מפני יציאת מצרים שבה. רש"י), עד שדרשה בן זומא, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך - הימים. כל ימי חיך - הלילות. וחכמים אומרים, ימי חיך - העולם הזה, כל - להביא לימות המשיח".

והנה חכמים חולקים על בן זומא, וסוברים שאין חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות. והאריך הרשב"א לבאר

כאוחו הנוסח שאמרו שם שמזכירים בו יצי"מ).

ד. פרק א הלכה ה.

ה. בפרק א מהלכות ק"ש הלכה ג. וכן פסק אדה"ז בסומן סז סעיף א.

א. על פי פסקי דינים שלט, ג-ד, חידושים על הרמב"ם פרק א מהלכות ק"ש הלכה ג והלכה ה.

ב. דברים טז, ג.

ג. בדומה למבואר בגמרא יד, ב, (אבל לא

ב. פשט הסוגיות מראה דמזכירין יציאת מצרים בלילות

והטעם שהרמב"ם פסק כשיטת בן זומא במקום שיטת חכמים יש לומר, משום דכן מבואר בכמה מקומות בגמרא

בפשיטות. דלקמן בגמרא מקשים על שיטת חייא בר רב הסובר שאם אינו אומר פרשת ויאמר, אינו אומר ברכת אמת ואמונה: "והא בעי לאדכורי יציאת מצרים (דתנן מזכירין יציאת

ו. ראה בתוספות י"ט (על המשנה) שהעיר, דלכאורה הוה ליה להרמב"ם לפסוק כחכמים (רבים) החולקים על בן זומא, דכתב "ומכל מקום פסק הרמב"ם כבן זומא". היינו שקשה לו על פסק זה. וכן ביאר את דבריו בתוספות אנשי שם.

אמנם בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר (קטע המתחיל 'וחכמים אומרים') ציין שיש ב' שיטות בזה: "וחכמים אומרים" - וחולקין על בן זומא, וסבירא להו דאין מזכירין יציאת מצרים בלילות. (ראה נושאי כלי המשנה. פרי עץ חיים שער חג המצות פרק ו) ויש מפרשים דחכמים מוסיפים על בן זומא, ולכולא עלמא מזכירין יציאת מצרים בלילות. (זבח פסח, של"ה, צל"ח ועוד). ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם ב' חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו ק"ש. אבל לחכמים הוא חיוב אחד שזמנו ביום ובלילה".

נמצא שלהאופן הב' חכמים גם כן מסכימים עם דברי בן זומא, ורק שחולקים על משמעות הדרשה. שלשיטתם דיוק הפסוק אינו מרבה את הלילה באופן פרטי, אלא את ימות המשיח, אך מכל מקום חייבים בזכירת יציאת מצרים בלילות הנכלל בכללות הציווי דלמען תזכור וגו'.

והאריך בזה גם בתוספות אנשי שם (שם), דלפי זה לא יקשה מדוע פסק הרמב"ם כבן זומא, כיון דחכמים אינם חולקים עליו. ועיין בצל"ח שביאר כן דוקא לשיטת הרמב"ם,

ולא לשיטת שאר הראשונים.

אמנם לפי מה שמחדש כ"ק אדמו"ר שם, שמ"מ יהיה מחלוקת בין חכמים לבן זומא, דלשיטתו יש לימוד בפני עצמו לרבות את הלילות. אבל לחכמים הזכרת יציאת מצרים בלילות אינה מצד ריבוי מיוחד, והיא בכלל החיוב הכללי של זכירת יציאת מצרים, וממילא אין בה מצוה בפני עצמה, אלא היא כלולה במצוה של יום, לפי זה משמעות דברי הרמב"ם שדורשים מהפסוק 'כל ימי חייד' לרבות הלילות (ולא הסתפק בציטוט חלקו הראשון של הפסוק) הוא כבן זומא, דס"ל שהיא מצוה נפרדת מהיום. (והיה מקום לומר בדוחק שכוונת הרמב"ם שקורין יציאת מצרים בלילה מצד הפסוק הכולל את הלילה עם היום ולא כמצוה בפני עצמה, היינו שהלילה כלולה בתיבות 'כל ימי חייד' שהוא בכל זמן וממילא גם בלילות, ורק שחכמים דורשים דרשה נוספת שהכתוב בא לרבות אף את ימות המשיח).

אבל אדה"ז (סימן סז סעיף א, שפסק בזה בדומה להרמב"ם) כתב ממש כדברי בן זומא; 'שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד', 'ימי חייד' - הימים. 'כל ימי חייד' - להביא הלילות". וא"כ משמע שפוסק כבן זומא דאיכא ב' מצוות, ביום ובלילה, להזכיר יציאת מצרים, ולא כחכמים שהיא מצוה אחת).

ז. בדף יד, ב.

בק"ש של ערבית (כדי להזכיר יציאת מצרים).

וגם בגמרא לעיל איתא: "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית, ואמת ואמונה ערבית - לא יצא ידי חובתו, שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות".

ולכן שפיר פסק הרמב"ם כשיטת בן זומא.

מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית, היכי מדכר יציאת מצרים. רש"י". ומתרגמים: "דאמר מודים אנחנו לך ה' אלוקינו שהוצאתנו מארץ מצרים כו". משמע שלדברי הכל יש להזכיר יציאת מצרים בלילות, כשיטת בן זומא.

וכן איתא בגמרא שם דלשיטת אב"י "אתחולי מתחלינן וכו' ומגמר נמי גמרינן" היינו שאומרים פרשת ויאמר

(ואמונתך) בהם. ובתוספות (ד"ה להגיד) כתבו עד"ז, אלא שמשלשונם משמע שזהו עיקר ענין 'אנת ואמונה', וז"ל: "ואמונתך - מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו כו". ושם הביאו עוד פירוש (וכ"כ רבינו יונה ד"ה להגיד בבוקר) דעיקר ברכת אמת ואמונה הוא "האמונה שהבורא עושה עמנו בכל יום שאנו מפקידים את נשמותינו בידו והוא מחזירן אלינו בשבת, שהנשמות הולכות עיפות מהעמל שטורחים בני אדם כל היום לבקש פרנסתם, ובבוקר הן שבות במנחותה ואינו כבשר ודם וכו' ועל כך אנו משבחים אותו כל לילה כי הוא ה' אלוקינו. ובבוקר אנו משבחים אותו עם יציאת מצרים".

ולדבריהם משמע קצת שמה שלא יצא ידי חובתו לאו דוקא הוא מצד הזכרת יציאת מצרים, אלא מצד עיקר עניינו שהוא אמונה ובטחון ושבח להקב"ה. וכנ"ל, לכאורה עיקר דברי רבינו הוא בהמשך לדברי הרשב"א. ובענין מה שנתבאר בגמרא שכל מי שלא אמר אמת ואמונה בלילה לא יצא ידי חובתו, עיין לקמן בדרך יג, א, מה שמבאר רבינו על פי דברי הרמב"ם].

ח. דאף להסוברים שחכמים מסכימים לדברי בן זומא דאיכא מצוה להזכיר יציאת מצרים בלילה, מכל מקום אין זה מצוה בפני עצמו, אלא הלילה והיום כלולים במצוה אחת כפי שנתבאר לעיל מדברי הרבי, וממילא אין צורך לומר פרשת יציאת מצרים בלילה אחר שכבר יצא י"ח בק"ש של היום. אבל לבן זומא דהוי מצוה בפני עצמו מוכרח לומר שוב יציאת מצרים.

ט. יב, א.

י. תהלים צב, ג.

יא. ולכאורה הראיה שהביא רבינו הוא בהמשך לשיטת הרשב"א, שעיקר ענין אמירת 'אמת ואמונה', היא כדי להזכיר יציאת מצרים, וממילא מה דאיתא 'אם לא אמר וכו' לא יצא י"ח', היינו חובת הזכרת יציאת מצרים.

אמנם ברש"י (ד"ה שנאמר) כתב: "וברכת ואמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים וכו'. וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו וכו'". דהיינו שב'אמת ואמונה' יש גם הזכרת העתידות, שמחוייבים אנו להאמין

שמשמע שפרשת ויאמר נאמרת בלילה מצד הזכרת יציאת מצרים. אבל מדברי הירושלמי מבואר (כנ"ל מהרשב"א) דלא היו אומרים פרשת יציאת בלילה כלל.

דעל המשנה"י "בשחר מברך שתים לפניך ואחת לאחריה, ובערב שתים לפניך ושתים לאחריה". מובא בירושלמי ביאור טעם החילוק בין מספר הברכות בשחר ובערב: "ר' סימון בשם ר' שמואל בר נחמני וכו' שתהא הגיית היום והלילה שוין (היינו דביום אומרים ג' פרשיות וג' ברכות, הרי שש. ובערב אומרים רק ב' פרשיות, ואין אומרים ויאמר, וכנגד זה תקנו ד' ברכות כדי שיהיה שש"י).

"ר' יוסי בר אבין בשם ר' יהושע בן לוי על שום שבע ביום הללתיך (ג' ברכות

אך לפי זה קשה, דהא מדברי משנה ריש פרק ב איתא"י: "ויאמר אינה נוהגת אלא ביום", משמע ודאי כחכמים שכל ענין הפרשה אינה נוהגת בלילה". דאילו לבן זומא, אף שיש לומר דסבירא ליה ג"כ שמצות יציאת אינה נוהגת בלילה"י, הרי הזכרת יציאת מצרים - וממילא גם פרשת ויאמר - נוהגת בלילה.

ויש לומר שהכוונה ויאמר אינה נוהגת אלא ביום' היא, שעיקר הפרשה - דמשתעי במצות יציאת - אינה נוהגת אלא ביום, וכמבואר בפירש"י: "דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום".

ג. שיטת הירושלמי שאין אומרים

פרשת יציאת בלילה

אמנם, זהו לשיטת התלמוד בבלי

כחכמים דאין הזכרת יציאת מצרים נוהגת בלילות, שהרי לזה תקנו את ברכת אמת ואמונה, כדי להזכיר (גם) את יציאת מצרים. אלא שלהבבלי דס"ל שאומרים פרשת ויאמר, לכאורה מוכרח שהזכרת יציאת מצרים נוהגת בלילה, ולהירושלמי אין את ההכרח הזה, לפי שלדיעה אחת שם אין אומרים ויאמר בלילה. אך עדיין אין הוכחה שמצות הזכרת יציאת מצרים אינה נוהגת, כנ"ל.

יז. בירושלמי פרק א הלכה ה.

יח. כן ביאר ברשב"א והרבה ממפרשי הירושלמי. אמנם עיין בפירוש לבעל ספר חרדים שפירש בענין אחר.

יב. יג, א.

יג. אמנם עיין בשו"ת שאגת אריה (סימן יא וסימן יג), שמשמע מדבריו שאכן מעיקר הדין אף לבן זומא אין צריך לומר פרשת יציאת בלילה, דכיון שעיקר הפרשה משתעי בציצית, אין צריכים לאומרה רק בשביל לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים, דזה אפשר לצאת באמירת ברכת 'אמת ואמונה'. ולדבריו, הא דאמרינן ויאמר אינו נוהג אלא ביום' הוא כפשוטו, שאין אומרים אותו בלילה.

יד. עיין ברא"ש שם סימן ט.

טו. ד"ה ויאמר.

טז. אין כוונת רבינו שהירושלמי סובר

בשחר עם ד' ברכות בערב, הרי ז'".

הברכות בערב, שהם יחדיו שבע.

ד. בק"ש של ערבית שייך יותר ענין ד'שבע ביום הללתיך'

והנה ברש"י על משנה זו"ש הביא מהירושלמי רק את הביאור הב' - משום 'שבע ביום הללתיך', והטעם בפשטות הוא לפי שמבאר אף לדין שקורין את פרשת ויאמר, דאף על פי כן יש לומר ד' ברכות משום שבע ביום הללתיך.

והטעם שתיקנו זאת דוקא בערב ולא בק"ש של שחרית, משום דאיתא במנחות דבכל יום מקיימים את הפסוק 'שבע ביום הללתיך' על ידי הנחת תפילין של יד ושל ראש וד' ציציות ומזוזה. ושבע מצוות אלו"כ מקיימים ביום ולא בלילה. וכדי שגם בלילה יקיימו ענין ד'שבע ביום הללתיך', הוסיפו ברכה אחת בברכות ק"ש כדי שבק"ש של ערבית יקיימו ענין זה.

ויש להוסיף שמה שתקנו ד' ברכות בערב משום 'שבע ביום הללתיך' (אינו רק מצד צירוף ג' הברכות של יום עם ד' הברכות של לילה, אלא גם) זהו מצד צירוף ג' הפרשיות של שמע עם ד'

וזהו כדי לקיים בכל יום ענין זה ד'שבע ביום הללתיך' כדיבור ובמעשה. ביום מקיימים במעשה, ובלילה מקיימים זאת כדיבור.



יט. יא, א ד"ה בשחר.

כ. מג, ב.

כא. אף דמצות מזוזה היא גם בלילה (וגם בציצית אולי שייך ענין זה כמבואר באר"ח סימן יז) מכל מקום אין שבע מצוות

המקיפות אותו.

כב. ועוד הוסיף רבינו לבאר זאת על פי הזוהר בכמה מקומות דמידת לילה היא ז', ומידת יום היא ו', עי"ש.



פסקי
הצמח צדק

א.

סוף זמן אמירת ברכות קריאת שמע

משמע מדברי רבינו שרשאים לקרות ק"ש בברכותיה עד הצות היום. ולא כפי שנפסק בשו"ע לאומרם עד ד' שעות.

ב.

ספק אם כיון בקריאת שמע

כשם שהקורא פסוק ראשון שלא בכוונה לא יצא, וחזור, כך אם מסופק אם אמר שמע בכוונה, יחזור לקרות את הפסוק הראשון של שמע ישראל.

ב בענין זה - ד"ב ברכות ק"ש אינן ברכות של ק"ש ממש אלא ברכות שנתקנו בפני עצמן, אלא שתקנו לאומרם לפני ק"ש ולאחריו. וסיים רבינו דבשו"ת משכנות יעקב (סימן עז) כתב שדעתו נוטה דעכ"פ עד הצות יוכל לקרות בברכותיה. ונראה מסתימת הדברים שכן כונת רבינו לפסוק.

ד. סימן נח.

ה. על פי חידושים קצד, ב. ד"ה יחזור לראש הפרק.

ו. כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן ס סעיף ה, וסימן סג סעיף ה.

ז. בשו"ע לא נתבאר מה הדין בספק אם כיוון. והנה הפרמ"ג סימן סג במשב"ז סק"ג הסתפק בזה: "ויש לעיין אי מן התורה חוזר וקורא (כשוודאי לא כיון) כי בעינן כונת הלב מן התורה, או מדרבנן. ונפקא מינא בספק לו אם כיוון ליבו או לאו וכו'. ומדברי המג"א סימן קא משמע דבק"ש כוונה ג"כ דרבנן". אמנם ממשמעות דברי אדה"ז שם מבואר שדין הכוונה בפסוק ראשון הוא מדאורייתא. ובפשטות לכן פסק רבינו שחוזר וקורא בספק, דהוי ספק דאורייתא.

ח. וכשהוא חוזר וקורא יקרא בלחש אם הוא בציבור שלא יהיה נראה כמקבל ב' רשויות.

א. על פי חידושים על הש"ס ג, ג. ד"ה לא הפסיד.

ב. כן הבינו בדבריו בקצות השולחן (סימן יט אות לד) שכתב שהמעייין בדברי הצ"צ יראה שנוטה לפסוק כן, וכן כתבו עוד אחרונים, (ראה פסקי תשובות סימן נח).

ג. בעצם השיטות שנחלקו בזה הנה רבינו הביא ג' שיטות בזמן ברכות ק"ש - א. שיטת הרא"ש (פרק א סימן י בסופו) בשם רב האי גאון שכתב דדוקא עד סוף שעה רביעית רשאי לקרות קריאת שמע בברכותיה, ולא לאחר מכן. וכן פסקו בטור ובשו"ע ובשו"ע אדה"ז סימן נח.

ב. דעת הרי"ף והרמב"ם (פרק א מהלכות ק"ש הלכה יג) דאפילו איחר עד ערבית יש לו לקרות ק"ש בברכותיה.

ג. בחידושי הרשב"א כתב: "בתוס' נסתפקו אם לא הפסיד בברכות אפילו כל היום או שמא עד הצות כזמן תפילה". משמע שהספק שלהם על מחצות עד סוף היום, אבל עד הצות וודאי לא הפסיד הברכות. והביא רבינו ראיה לזה (שעכ"פ עד הצות יכול לקרות בברכותיה, הגם שכבר עבר זמן קריאת שמע) מדברי הרשב"א בתשובה (חלק א סימן מז. וראה עוד מה שבארנו בחלק החידושים י,

ג.

כוונה באמירת 'ברוך שם וגו' ט

קצת נראה דרבינו נוטה לפסוק דמי שלא אמר כלל ברוך שם כבוד מלכותו וגו' בקריאת שמע, או לא כיוון בו, יצא ואינו חוזר.

ד.

לבו רואה את הערוה

בשעת הדחק, יש מקום להקל לקרות ק"ש ולהתפלל, כשליבו רואה את הערוה י.

יג) פסק שאם לא אמר ברוך שם וגו' מחזירין אותו.

ובקצות השולחן (בדי השולחן, סימן יט סקל"ט) הכריע מדברי אדה"ז בשו"ע סימן סא סעיף יג, שאם לא אמר כלל ברוך שם, מחזירין אותו, אך אם אמר ולא כיוון אין מחזירין אותו. (וקצת קשה על דבריו; דהלא כל הדין דחזרה נלמד ממה שהלבוש חייב כוונה בזה).

ובמשנה ברורה סימן סא, בביאור הלכה, האריך בזה, ונוטה לפסוק כהפוסקים שאין מחזירין אותו, ולשיטתו מה שחייב הלבוש כוונה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד שכבר סיים ק"ש אין מחזירין אותו. וכן ביאר בערוך השולחן את שיטת הלבוש.

ומשמע מדברי רבינו שיצא בדיעבד דכתב: "ומכל זה (ממה שהיה קורא בתורה יוצא, כשלא נתכוין להגיה) מוכח לכאורה דאם לא אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו וגו'', יצא בדיעבד. דאם לא כיוון ליבו, אם כן בוודאי לא אמר 'ברוך שם כבוד וגו'', ואפילו הכי יוצא אי לא בקורא להגיה. וצ"ע". משמע שנוטה לפסוק כן. (ודלא כאדה"ז). אמנם זה אינו בוודאי דרבינו סיים בצ"ע. וכן עדיין אין ברור שכתב זאת לפסק הלכה.

יא. חידושים על הש"ס ד, א, ד"ה ואם לאו

ואם כבר סיים את כל הפרשה צריך לחזור לראש, ולקרות כל הפרשה. שו"ע אדה"ז סימן סג שם. (אבל אם סיים פרשת והיה אם שמוע, יחזור ויקרא שמע וכל הפרשה הראשונה, ואז ימשיך בפרשת ויאמר. עיין משנ"ב שם סקי"ד).

ט. על פי פסקי דינים שם, ג.

י. לכאורה משמע שהשק"ט הוא לענין קיום מצות ק"ש כתקנת חכמים, שתקנו לומר ג' פרשיות, וגם את פסוק ברוך שם כבוד וכו', ומשמע שגם לפי תקנתם יצא ידי חובה כשלא אמר פסוק הנ"ל. ואבל מצות ק"ש מדאורייתא בוודאי יצא י"ח, שזהו בפסוק ראשון.

הנה בדין מי שלא אמר ברוך שם כבוד מלכותו וגו', המג"א (בסימן סא סקי"א) הביא מחלוקת הפוסקים בזה, דלהב"ח והשלטי גיבורים אם לא אמר ברוך שם וגו' אין מחזירין אותו. אמנם לשיטת הלבוש משמע שמחזירין, דכתב (סימן סג סעיף ה) שכל הדינים שנאמרו בפסוק ראשון דקריאת שמע לענין הפסק וכיו"ב נאמר גם על 'ברוך שם וגו', שיש לו דין של פסוק ראשון. ומזה הסיק המג"א דאם אמרו שלא בכוונה מחזירין אותו. עיי"ש, וכן פסק באליהו רבה על הלבוש שם. ואכן אדה"ז (סימן סא סעיף

ה.

ערוה אחר מחיצת זכוכית^י

לעששית (מחיצת זכוכית) אין דין מחיצה לגבי דין ראיית ערוה ולכן אסור לקרות ק"ש כנגדה אף כשעוצם עיניו, וגם לא נחשב כביסוי לגבי עצמו, דהיינו שנחשב בערוה מגולה שגם בלא ראייה אסור לקרות.

משא"כ מים צלולין נחשבין כביסוי לגבי דין ערוה^י. וגם לגבי ראייה, אם עוצם

(שבסוף העמוד) ואילך.

יב. זהו תוכן דברי רבינו:

בטור ושו"ע (סימן עד) פסקו, שכשליכו רואה את הערוה (כגון הישן מכוסה בסדין בלא בגדיו. או כשהוא במים צלולים ורוצה לברך) אסור לקרות ק"ש ולהתפלל כשיטת היש אומרים שהובא בברייתא (ברכות כה, ב ופסקו כשיטת התוס' בכרכות כה, ב. וכשיטת הרי"ף והרא"ש בפרק ג דברכות). אמנם שיטת ת"ק בב' ברייתות (כד, ב. כה, א) שליבו רואה את הערוה מותר. וכמה ראשונים כרש"י ותלמידו רבינו שמעיה (הובא שיטתו בתוס' ברכות כה, ב) התירו. וכן הרשב"א בחידושו (ברכות כה, ב). נוטה לפסוק כדברי ת"ק דמותר, אלא מפני שכבר הורה זקן - הראב"ד והרי"ף לאסור כתב הרשב"א דראוי לחוש לדברייהם. וכן נראה שהוא שיטת הירושלמי שהביא המג"א (בהקדמה לסימן עד) שמותר. ועיין בפרי מגדים (סימן עד משב"ז סק"א) דליבו רואה את הערוה אף להמחמירים הוא רק דרבנן ולא דאורייתא.

ומסיק רבינו: "והגם שהרבה פוסקים פסקו כהיש אומרים שבגמרא, מכל מקום דרבנן, היה מקום להקל בשעת הדחק".

יג. חידושים על הש"ס ד, ב. ד"ה: וכתב בחדושי הרשב"א.

יד. שכתב רבינו:

"אפשר וקרוב דבערוה כנגדו בעששית (לאחר מחיצת זכוכית) לא מהני כלל עוצם עיניו, (לשיטת הרוקח ודעימיה) כמו דלא מהני בלא עששית. וכן כתב הט"ז (ע"ה סק"ב). אבל הכא האי טעמא דהמים אף שהם צלולים עדיף מעששית, וחוצצים בין עיניו לערוה".

ומוכיח רבינו (להלן תוכן הענין) מדין כיסוי הערוה. דהא גם כשליבו ועיניו אינם רואין את הערוה, (כגון שמוציא את ראשו וגופו מן החלון) מכל מקום אסור לקרות כשערוותו מגולה, בלא כיסוי (ראה ט"ז וש"ך ביו"ד סוף סימן ר. ואדה"ז סימן עד). ולפי זה, גם הנמצא במים היה צריך להאסר מצד זה עצמו שערוותו מגולה. ומ"מ התירו לו לקרות ק"ש, דע"כ משום שהמים נחשבים לכיסוי. ולכן התירו לו לקרות כשערוותו במים, דבמקום כיסוי מועיל כשעיניו מחוץ למים ואינו מסתכל בערוה. משא"כ כנגד עששית אף עוצם עיניו אסור לקרות כי אין לו דין ערוה מכוסה.

ורבינו לדברי הט"ז, דמשמע מדבריו שיש חילוק בין כאשר הערוה כנגדו, או למטה מעיניו, באופן שדבר מכסה אותו אף שניתן לראות בעדו. ורבינו בהמשך מוכיח יותר מזה, שלא רק שכאן כיון שהוא למטה

עיניו או מביט מחוץ למים מועיל שלא יחשב כערוה כנגדו^{טז}.

1.

לקרות ק"ש כנגד טפח באישה בעינים עצמות^{טז}

מותר לקרות ק"ש ולהתפלל בעצימת עינים כנגד שער אשה ומפח מגולה של אשה (ואינם כערוה גמורה), ונחשבים כערוה רק לגבי הרהור^{יז}.

יז. הרי"ף השמיט את הדינים דטפח, שוק ושער באישה ערוה לגבי ק"ש, ונתבאר דסובר הרי"ף דינים אלו אינם ערוה למסקנא לגבי ברכות וק"ש אלא רק שאסור להסתכל מהם מצד דין הרהור. וכתב רבינו דנראה לפסוק דבעוצם עיניו שרי לקרות ק"ש ולומר ברכות (כנגד כל מה שנאמר בו שהוא כערוה כגון טפח ממקומות המכוסים שבאשה, ושוק ושער. אבל לא כנגד ערוה ממש).

ואף לשיטת הראב"ד, שהביא רבינו, החולק על הרי"ף, וסובר שיש לטפח באשה וכי"ב דין ערוה לגבי ק"ש וברכות, מכל מקום פוסק להקל כשעוצם עיניו, דאף להסוברים דיש בזה דין ערוה, הלא גם בערוה ממש פסק בשו"ע (סימן עה) שמותר לקרות בעצימת עיניו. אלא שחולקים עליו הבר"ח הט"ז והמג"א וסוברים כשיטת הרוקח שאוסר לקרות ק"ש כנגד ערוה בעינים עצמות אך גם לשיטת הרוקח, יש אומרים שזהו כנגד ערוה ממש, ולא כנגד טפח באשה. עיי"ש בדברי רבינו.

ואדה"ז (סימן עה סעיף א) פסק: "ויש לסמוך על דבריהם (של המתירין) כשאי אפשר בענין אחר". אבל מדברי רבינו כאן משמע שאף לכתחילה שרי. ולהעיר שאכן בדפוסי שו"ע אדה"ז הקודמים ציינו בשולי הגליון על שיטת המקילין שכן פסק הצמח צדק. אמנם בדפוסים החדשים הושמטו תיבות אלו, וכתבו 'ראה צמח צדק'.

מעניו נחשב לחציצה, אלא מים נחשבים לכיסוי, וזכוכית אינה נחשבת ככיסוי. ודלא כהפרמ"ג והמשנ"ב דלקמן.

טו. על מה שחילק רבינו בעוצם עיניו בין כשגופו במים לבין מחיצת זכוכית, יש להקשות, דהלא הגמרא בפירוש לגבי צואה אמרה 'צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה, דצואה בכיסוי תליא מילתא, והא מיכסיא'. וכן נפסק בטור ושו"ע ריש סימן עו. ומכאן מביא הפרמ"ג ראייה שאפשר לעצום עיניו כנגד ערוה מעבר למחיצת זכוכית, דהלא מכוסה, וקשה על דברי רבינו שכתב שאין זה נחשב כמחיצה.

ונראה פשוט דכיסוי הוא שייך לעיקר הענין שבו. דבמקום שעיקר האיסור משום ריח מועלת עששית ובמקום שהוא משום מראה אין מועיל. ועיי'ן בחלק החידושים שהארכנו בזה.

ויש להביא ראייה לדין שחידש רבינו מדיוק הפרמ"ג, שם, בתחילת דבריו, מדברי הגמרא עצמם שאוסרת בערוה בעששית: 'ולא יראה כן ערות דבר אמר רחמנא והא קמתחזיא'. ולא כתב והא מחזי, שהוא רואה, אלא שהיא נראית. משמע שכשהיא נראית אחר הזכוכית היא אוסרת גם כשאינו מביט בה.

טז. על פי חידושים על הש"ס ד, ג. בסוף ד"ה 'וכתב הר"ש'. ובענין זה מאריך רבינו גם שם ד, ד. ה, א. ובשו"ת אה"ע סימן קלט סעיף ב.

ואשה מותרת לקרות ק"ש כנגד אשה ערומה"י.

ז.

שער באשה ערוה

א. מנהג צניעות^י שלא יראו שערות הראש (אף אלו היוצאין מחוץ למטפחת) אף בביתה, והרבה נוהגים כן.

ב. משורש ועיקר הדין, רשאית האשה לילך בביתה כששערה מכוסה במטפחת, ושערות יוצאות חוץ למטפחתי (היינו חוץ למקום הראש עצמו, שהוא מכוסה). אבל בחוץ אסור לילך כן, אלא ברדיד שלא יראה שערה כלל^{כא}. והוא איסור גמור. ואין שייך בזה מנהג להקל, דבדבר ערוה לא מהני מנהג, ומנהג בזה הוא אותיות גהנם.

במטפחת אע"פ שאין עליה רדיד, אף שממנהג צניעות אמרה קמחית (יומא מז, א) שלא ראו קורות ביתה שערות ראשה והרבה נוהגים כן, מכל מקום משורש הדין, לגבי בעלה לבד אין איסור ביציאת שערה חוץ לצמתה, כיון [ד]עיקר השער הוא מכוסה". כא. כן הוא בדברי הרמב"ם פרק כד הלכה יב. ובשו"ע סימן קטו סעיף ד, דהעוברת על דת יהודית הוא מי שיוצאת "ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת". ומכך מוכיח רבינו שאם היא נחשבת כעוברת על דת יהודית על כרחך שיש איסור בגילוי השיער שמחוץ למטפחת (בלא רדיד שהוא כיסוי חיצוני, כעין רעלה, המכסה אותו). וזהו אחד מהטעמים שהרבי הקפיד מאוד על לבישת פאה נכרית, שלא ילבשו מטפחות, דכיון שהיוצאת במטפחת על פי רוב מגולין חלק משערותיה, מה גם שבקל יכולה משום הבושה להסירה בחלקה או את כולה, על כן מוטב לילך בפאה שיש לה דין כיסוי כמבואר בפוסקים סימן עה, ובשו"ע אדה"ז שם, שבזה בוודאי אין לחוש שיצאו שערותיה לחוץ או שתגלה מקצת

יח. ודלא כפי שפסק הרמ"א סימן עה. וכן פסק אדה"ז בסימן עה סעיף ב דהעיקר כהסוברים ש"אשה אחרת מותרת לקרות ולהתפלל כנגד אשה ערומה...". יט. בשו"ת אהע"ז קלט, עה, מובא מדברי הגמרא ביומא (מז, א) דקמחית זכתה שנעשו בניה כהנים גדולים, לפי שלא ראו קורות ביתה את שערות ראשה. ובמגן אברהם סימן עה סק"ד לאחר שהביא שבחצר שאין אנשים מצויים אין איסור בגילוי הראש, כתב: "אבל בזוהר (נשא ע' רלט) החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה. וכן ראוי לנהוג". וראה בשערי הלכה ומנהג חלק אבן העזר סימן כג. כ. בשו"ת אה"ע סימן קלט, כתב רבינו: "לגבי בעלה שערה שחוץ לצמתה אינו נקרא מקום המכוסה, דרגיל בהם, משום דבביתה לגבי בעלה שרי לה לגלות שערה שחוץ לצמתה, דכל האיסורים בשיער באשה ערוה זהו לגבי אחריני, לא כן עם בעלה. וממשמעות הגמרא בכתובות (עב, ב), וברמב"ם פרק כד מהלכות אישות הלכה יב, יג - בביתה עם בעלה סגי כששערה מכוסה

ג. לגבי בעלה^כ אין איסור בשערות היוצאים מחוץ למטפחת המכסה את עיקר שערות הראש, וחשיבי שערות אלו כמקומות המגולים שבגוף, כפניה וידיה, דשרי לקרות ק"ש אף ברואה אותן. דרגיל בהם ולא מיטריד כלל. וכל שכן ששיער הגדל על צידי ראש האשה^כ מחוץ למקום המטפחת, ואחוז בלחיים אין בזה משום שער באשה ערוה (לגבי בעלה), אלא הרי דינם כפניה וידיה. מה שאין כן שערות הראש המכוסים במטפחת (המכסה את מקום עיקר שערות הראש) יש בהם דין מקומות המכוסים ואסור לבעלה לקרות ק"ש, ברואה בה.

ד. לגבי אדם אחר: נראה מדברי רבינו^כ ששער היוצא מחוץ למטפחת חשוב

לגבי איש, ואילו למטה מכאן הרי זה נחשב כזקן. ומשמע שגם שער זה שיוורד לכיוון הלחיים אינו בכלל 'שער באשה ערוה'. ומהמשך דבריו משמע דלגבי אחרים הרי זה נחשב כערוה, כדין שער היוצא מצמתה. ומנוסח הלשון משמע שיותר פשוט להתיר שער זה שגדל בצידי הראש מחוץ למטפחת, משער הגדל על הראש ויוצא מחוץ למטפחת. וראה בזה עוד במה שכתבנו בחלק החידושים (כד, א) בענין זה.

כד. כתבנו שכן נראה מדברי רבינו, משום שיש איזה חילוק בין מה שכתב רבינו בחידושים, למה שכתב בתשובותיו (סימן קלט, ושסג), דבתשובות (סימן קלט) כתב בפירושו: "אבל לאיש אחר זהו בכלל שער באשה ערוה, וכל אשה זהירה שלא יתגלה שיערה כלל בפני כל איש שבעולם חוץ מבעלה, ולכן זהו ממש כדין טפח באשה ממקום המכוסה וכו', לגבי שאר איש שאינו בעלה יודה הרשב"א דחשיב שער באשה (שחוץ לצמתה) ערוה כמו טפח משוקה, וכל שכן דשאר פוסקים שלא הזכירו דין זה, וודאי סבירא להו כן". אמנם בחידושים נראה מדברי רבינו ששינה בענין זה. ועיין בחלק החידושים.

הראש וכיו"ב. וכמבואר באגרות קודש רבים, וחלקן הובאו בשערי הלכה ומנהג אה"ע סימן כג.

כב. אין הכונה לענין ראייה בעלמא, דבבעל אין איסור לראות מקומות המכוסים אצל אשתו. אלא לענין זמן נדתה, לפי הפוסקים המחמירים על הבעל שלא לראות מקומות המכוסים שבאשתו. אמנם יש המתירים בזה, כפי שהביא רבינו בחידושים (דף ה, ריש עמוד א) מדברי הרמב"ם (פרק כא מהלכות איסורי ביאה הלכה ד) והמגיד משנה שם. ולענין קריאת שמע כנגד שערותיה כשמסתכל בהם.

כג. דכך מבאר רבינו בשו"ת אה"ע סימן שסג, את דברי הרשב"א: "נראה פירושו, השער שהוא צומח ואחוז בלחייה מחוץ לצמתה, ואין השבחה שהוא הנקראת צמתה, מגעת עד מקום אחיות השער הנ"ל בלחייה. שכמו באיש מגיעים עד חצי הלחיים, כמו כן באשה, ולכן שער הנ"ל אינו מתכסה כלל על ידי השבחה (מטפחת הראש) והוי ליה כמו פניה וידיה". ונראה שכוונת רבינו הוא על השער שבתחילת מקום הפאות של האיש למעלה מן העצם שכנגד עצם הלחיים, שהרי השוה את אותו השער למה שנחשב כשער

בערוה^{כה}, והרי הוא כטפח המכוסה, ולכן להפוסקים דאין לקרות ק"ש בעצימת עינים כנגד מקום המכוסה יש להחמיר גם כאן, ולהפוסקים המתירים (ונתבאר לעיל שכן פוסק רבינו) לקרות כנגד טפח מגולה בעצימת עינים, מותר. מכל מקום יש לזה דין ערוה (שלא להסתכל בהם, מצד הרהור^{כז}), ובפרט שלא לקרות ק"ש כשרואה את השערות.

ח.

המתפלל ערבית קודם צאת הכוכבים לגבי אכילה^{כח}

מדברי רבינו משמע^{כח} שהמתפלל קודם צאת הכוכבים, יכול לסמוך על דברי רש"י לצאת י"ח קריאת שמע בק"ש שעל המיטה, ויכוון לצאת אז י"ח ק"ש. ויכול לאכול קודם לכן כיון שכבר קרא פעם אחת (לפני הזמן), ואין צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים^{כט}.

ועוד משמע דאף מי שבימות החול נוהג להתפלל אחר צאת הכוכבים, ורק בשבת מקדים להתפלל, אין לחלק, וכשכבר קרא ק"ש בברכותיה נבית

לצמתה, דמדובר ברואה. וזהו בפשטות ראייה בעלמא, שלא במטרה של התבוננות, אבל הסתכלות והתבוננות אפילו באצבע קטנה אסור. ועיין בדברי רבינו באריכות דדן לעיל בענין זה.

כז. על פי חידושים על הש"ס ברכות אות א. ובסוף דבריו בקיצור אות ב שם.

כח. כן משמע בחידושים על הש"ס ברכות אות א. ובסוף דבריו בקיצור אות ב שם. עיי"ש ובמה שנתבאר בדף ב, א באריכות. ודברי רבינו נוטים לדרך הט"ז (רלה סק"ב) שאף לכתחילה יש לעשות כן. ואינו מציין שיש להחמיר בדבר, כפי שמשמע מדברי המג"א שם, סק"ב, וכדלקמן.

כט. לא כשיטת המחבר בסימן רלה, המיוסדת על דברי רבינו יונה, אלא כשיטת הט"ז והש"ך שם.

ל. שלא כדברי המגן אברהם סימן רסז סק"ב, וכן פסק אדה"ז (שם, סעיף ד), דאסור

כה. וזהו שלא כדעת המהר"ם אלשקר בשו"ת שלו סימן לה, שמתיר לילך כך, וסובר שאין בשערות אלו היוצאין מן המטפחת דין ערוה כלל. ורבינו בג' מקומות הנ"ל האריך מכמה מקומות בש"ס לדחות דבריו. ולהעיר שהרמ"א נוטה לפסוק כדברי המהר"ם אלשקר, וכן אדה"ז בסימן עה סעיף ד כתב: וכן שערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן בקצת ארצות, מותר לקרות כנגדן, שכיון שרגילין בהן אינן מביאין לידי הרהור". הרי שסובר אדה"ז שאין לשערות אלו דין ערוה, ותלוי במנהגי המקום.

כו. אף שאסור להסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה, מכל מקום כתב אדה"ז דכנגד פניה וידיה של אשה מותר לקרות ק"ש, דכיון שרגיל בהן אינו בא לידי הרהור. ושם מיירי ברואה אותם. ועל זה כוונת רבינו לאסור את שערות הראש היוצאין מחוץ

הכנסת, אין לאסור אכילה בצאת הכוכבים.

ט.

תפילת ערבית בציבור קודם הזמן^א

הנוהג לקרות ק"ש ולהתפלל בלילה אחר צאת הכוכבים ואינו נוהג לעולם להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך, אוי אף שנכנס לבית הכנסת כשהציבור מתפללין אינו צריך להתפלל עמהם. כי אם להתפלל ולקרות ק"ש בזמנה אף שיתפלל ביחיד. דתפילה בזמנה וקריאת ברכות ק"ש בזמן עדיף מתפילה בציבור. וכל שכן בצירוף הטעם דתפילת ערבית רשות, א"כ גם לגבי תפילה בציבור י"ל להקל בה יותר מתפילת חובה.

אבל מי שנוהג שלא להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, ומפלג המנחה ולמעלה

קודם צאת הכוכבים, ויסמוך לצאת י"ח ק"ש בזמנה בק"ש שעל המיטה כנ"ל סעיף א". וכן כתב בסוף הקיצור של סימן ב, "ויצא י"ח ק"ש בזמנה בק"ש שעל המיטה". ונוטה לדרך הט"ז שאף לכתחילה יש לעשות כן, ואינו מצייץ שיש להחמיר בדבר.

ולפי זה אף מי שבימות החול נוהג להתפלל אחר צאת הכוכבים, ורק בשבת מקדים להתפלל, רשאי לאכול אחר ק"ש של בית הכנסת, קודם שקרא בזמנה. ולא כפי פסק אדה"ז (רסז, ד), כהמגן אברהם (סימן רסז סק"ב), שאסור לו לאכול חצי שעה קודם צאת הכוכבים. ומבאר במחצית השקל את שיטת המג"א, שכיון שלפי מנהגו בימות החול, אין נחשב זמן זה כלילה, לא יצא כלל חובת ק"ש, לכן לא יאכל. דהמג"א לשיטתו דמה שרשאים לאכול קודם ק"ש בזמנה הוא רק להסוברים שכבר יצא י"ח בק"ש שבבית הכנסת. מכל מקום לדברי רבינו כאן פשוט שאין לחלק, וכשכבר קרא ק"ש בברכותיה בבית הכנסת, אין לאסור אכילה בצאת הכוכבים.

לא. חידושים על הש"ס מסכת ברכות אות ב.

לו לאכול חצי שעה קודם צאת הכוכבים, דלכאורה יש חילוק בין דברי המג"א ודברי הט"ז, דלהמגן אברהם מה שמתפללין קודם צאת הכוכבים, הוא משום שפוסקים כר"ת שאז הוא זמן ק"ש, אלא רק שמחמירין לשוב ולקרות, ולכן סגי בק"ש שעל המיטה (שאינה אלא משום חומרה), והותיקין נוהגים לקרות מיד בצאת הכוכבים. אמנם הט"ז כתב שלרש"י כיון שכבר קרא ק"ש בבית הכנסת אין חוששין לאכילה קודם צאת הכוכבים, דאם היה חשש בדבר, היו התוספות מקשים זאת על רש"י. ועוד דאפשר יותר לשכוח לקרוא ק"ש אילו היו מתקנים שישוב ויקרא מיד בצאת הכוכבים (כאשר כבר קרא בבית הכנסת), מאשר שכשקורא בשעת שכיבה, שאז יש התעוררות לקרות מפני המזיקין. ובזה אין אדם עשוי לשכוח. ולרש"י אין יוצאין י"ח בק"ש של בית הכנסת לפני צאת הכוכבים, ועכ"ז רשאי לאכול כשיגיע צאת הכוכבים. ומפשטות דברי רבינו נראה דפוסק כדברי הט"ז שיקרא על מיטתו כפי שכתב רש"י, (שכתב רבינו בחידושים סימן ב: "עדיף להתפלל בציבור (למי שרגיל להקדים) אף

מתפלל לפעמים ערבית, אזי כשנכנס לבית הכנסת ומצא את הציבור מתפללים - יקרא ק"ש בברכותיה עמהם ויתפלל עמהם. ויצא י"ח בק"ש שעל המיטה.

י.

אין איסור לא תתגודדו בחילוק במנהגים ובנוסחאות התפילה^{לב}

במנהג, אין בו משום לא תתגודדו, זולת מנהג שיש בו איסור^{לג}. ושינוי נוסח התפילה בין ספרדים לאשכנזים, כגון אהבה רבה ואהבת עולם בודאי אין בזה משום לא תתגודדו, או כשאין אומר 'ושמרו' בערבית בשעה שהציבור אומר פסוקים אלו, אין בזה איסור דלא תתגודדו^{לד}.

יא.

שכח והכניס מים לתוך פיו בלא ברכה^{לה}

שכח והכניס מים לתוך פיו אם יש עוד מים לפניו (אין צריך לפלוט המים, אלא) יבלע את המים שבפיו ויברך עליהם ברכה ראשונה ויפטור גם את המים שלפניו וישתה, ואז יעשה ברכה אחרונה^{לו}.

מתפללים ג"כ בבית המדרש הנ"ל ואין אומרים 'ושמרו', ולא חשב איש שיהי' בזה משום לא תתגודדו^{לד}.

לה. על פי פסקי דינים או"ח סימן קעב. לו. הנה בענין זה דהשותה ונזכר שלא בירך מצינו כמה שיטות בדבר, דבגמרא (נ, ב) אמרו 'בולען'. והטור (סימן קעב) הביא ב' שיטות אי מברך אחר הבליעה ברכה ראשונה: 'בולען, פירש רבינו חננאל - ואינו מברך עליהם. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב דמברך עליהם אחר כך^{לז}.

ובשיטת הרמב"ם נחלקו הפוסקים, דהרמב"ם כתב (פ"ח מהלכות ברכות הלכה יב): "משקינן, בולען ומברך עליהם בסוף". יש שהבינו בדבריו שכוונתו לברכה אחרונה ולא לברכה ראשונה (כן משמע בדברי המאירי נ, ב. ובכסף משנה הבא את שיטת

לב. פסקי דינים אורח חיים סימן רלו.

לג. על פי דברי המג"א סימן תצג, ו.

לד. ומוכיח רבינו: "דהרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגים שלא לאמר הפסוקים וברכת יראו עינינו שקודם שמו"ע של ערבית (כמבואר בחידושי הרשב"א ד, ב. ובכ"י ובחידושי הגר"א סימן רל"ו). דחששו להפסק בין גאולה לתפילה), וודאי לא היו מתפללין יחידים, ומסתמא היה מתפלל בבית המדרש, וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה (דיראו עינינו). והם (הרמב"ן ויחידים מן החכמים) לא אמרו. ולא עלה על דעתם כלל משום לא תתגודדו.

וגם בסידור השווה אמירת פסוקים אלו עם אמירת 'ושמרו' בערבית דשבת קודם תפילה. ובברדיצ'וב וודאי אומרים ושמרו, ויש שם גם כן כמה חשובים מאנ"ש

יב.

דין ברכה על ענבים קטנים^{לו}

הגם שבשו"ע פסק שבשהענבים קטנים יברך עליהם בורא פרי האדמה. והב"ח פסק לברך עליהם אף שהם ניראים גדולים, בורא פרי האדמה^{לח}, רבינו מקיל בזה, והכריע:

א. אם הענבים מביאים משקין כשסוחטין אותם, וודאי יש לברך עליהם בורא

דאם יש לו עוד משקין שיפלוט מה שבפיו ולא יהנה בלא משקין, וכן ראוי לנהוג שלא להכניס עצמו במחלוקת. ב. אם אין לו עוד משקין, נמצא שאם יברך ברכה ראשונה אחר בליעה יצטרך לברך ברכה אחרונה מיד אחריה, ולא מצינו ברכה ראשונה ואחרונה רצופות, על כן אפשר שאין לברך ברכה ראשונה. לכן יש לנהוג שיפליט אותם. ועד"ז כתב הב"ח. אמנם רבינו מעיר על דברי המגן אברהם שלא מצינו ב' ברכות הנהנין רצופות, וכתב: "יש עצה לזה שאחר שיברך ברכה ראשונה ישתה".

לז. על פי שו"ת או"ח סימן כו. ועיין בענין זה באריכות בביאורים דף לו, ב. לח. דכתב הרא"ש (פרק כיצד מברכין סימן ה): "ואם מסופק הוא בכוסר מתי הוא כ(שיעור) פול הלבן, יברך בורא פרי האדמה, דקיימא לן כמתניתין אם בירך בורא פרי האדמה על פירות האילן, יצא". ועל פי זה פסק בשו"ע סימן רב סעיף ב.: "הבוסר כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן, מברך עליו בורא פרי האדמה. ומשהוא כפול הלבן ואילן, מברך עליו בורא פרי העץ. ומתוך שלא נודע לנו שיעור פול הלבן, לעולם מברך בורא פרי האדמה, עד שיהיה גדול ביותר". והב"ח החמיר לעולם לברך על ענבים בורא פרי האדמה, לפי שאין אנו בקיאים בשיעור פול הלבן.

רבינו מנוח שהבין כן וכן הביא בכ"י סברא זו, וכן כתב הגר"א. ויש שהבינו בדבריו שכונתו לברכה ראשונה, (כב"י כתב דכן מסתבר יותר, ומפשטות הגהת הראב"ד דלקמן משמע שהבין כן, וכן דייק הרמ"א בסימן קעב סעיף א).

ובשיטת הראב"ד מצינו ב' אופנים, שבהגהתו על הרמב"ם שם כתב: "ומברך עליהם בסוף - והוא שדעתו לאכול (לשתות) יותר, דאם לא כן, הו"ל גמר. ועוד נראה לי שאם יש לפניו משקין יותר, שאינו בולע מה שבפיו אלא פולט, ומה חסרון יש במלא פיו משקין אם יאבדו, ולא יהנה מהם בלא ברכה. אבל כשאין לו יותר והוא דחוק לאותם שבפיו, התירו לבלען ולא יאבדו, ותאבד גם הברכה שהיה גמר. שאם יפלוט אותם גם כן תאבד שאין לו יותר". ובחידושי הרשב"א (ג, ב) הביא את שיטת הראב"ד באופן אחר - דאם אין לו עוד יבלעם ויברך למפרע. ואם יש לו עוד, יפלטם ויברך על השאר. נמצא דבאין לו עוד לפי שיטת הראב"ד על הרמב"ם לא יברך, ולפי הראב"ד שברשב"א יבלע ויברך על דרך שיטת הרא"ש. אמנם אם יש לו עוד משקין וודאי יפלוט ויברך על השאר.

והרמ"א פסק כהרא"ש וכהראב"ד שברשב"א שיבלע ויברך. והעיר המגן אברהם (סק"א א).

פרי העץ ללא שום השש"ט.

ב. אין לחוש שמא בשעת הקציצה מן האילן, לא היה בשיעור דמוציא מים, ורק אח"כ נתרכך וכא לשיעור זה – חדא, מהיכי תיתי נחוש לזה, ותו גם בכהאי גוונא שמיתק אחר הקציצה ברכת הפרי הוא בורא פרי העץ"ב.

ג. כשמסתפק אם הענבים הגיעו לשיעור דפול הלבן, כיון שאם בירך בדיעבד בורא פרי העץ, יצא אף להרא"ש, אף אם לא הגיעו לשיעור דפול הלבן, על כן יש לומר שלא להחמיר כל כך, והרוצה במקום ספק לברך בורא פרי העץ, (יכול לברך כיון שבוה) גם כן יצא"ב.

יג.

בירך בורא פרי העץ על פרי שלא נגמר גידולו"ב

פרי שמברכים עליו בורא פרי האדמה משום שלא נגמר הפרי או משום שאינו עיקר הפרי (שלשמו נוטעים את האילן), נראה מדברי רבינו שיש לפסוק כהמגן אברהם"ב שבדיעבד אם בירך עליו בורא פרי העץ, יצא. אע"פ שכמה מהפוסקים חלקו עליו, יש ראיות מהש"ס לשיטתו"ב.

פרי האדמה, יש לעורר על חומרא זו, דהנה המגן אברהם ריש סימן ר"ו פסק, וז"ל: "נראה לי דאותן הגדלים על האילן ומברך בורא פרי האדמה משום דלא נגמר הפרי או שאינו עיקר הפרי, אם בירך בורא פרי העץ, יצא". ואף התוספות והרשב"א (ברכות לו, ב) שאמרו לברך בפחות משיעור הנ"ל, בורא פרי האדמה, הוא כשידוע לו שהם פחות משיעור פול הלבן, אבל כשיש ספק, לא כתבו להחמיר.

מב. על פי שו"ת או"ח סימן כו.

מג. ריש סימן ר"ו.

מד. בשו"ת שם, הביא שהאליהו רבה, סימן ר"ו, חולק על דברי המגן אברהם, וסובר שאף הרא"ש אין סובר כן. ואדה"ז השמיט הלכה זו דהמגן אברהם. והוכיח רבינו מכמה מקומות לפסוק כשיטת המגן אברהם. והביא

לט. דהא שיעור זה דמביא מים, הוא אחר שיעור הבוסר הנקרא 'גירוע' ו'כפול הלבן'. ומה אכפת לן כמה שאין אנו בקיאיין בשיעור דפול הלבן. כיון שאנו רואים שהם מוציאים מים על ידי סחיטה, זהו וודאי בוסר, ומברך עליו בורא פרי העץ. (וחומרת הב"ח שלא לברך על ענבים בורא פרי העץ, לעולם, לפי שאין אנו בקיאיין בשיעור דפול הלבן, היא חומרא יתירה בלי די).

מ. דכתבו תלמידי רבינו יונה והרא"ש (פרק כיצד מברכין, סימן ג) לגבי שקדים המרים, שאם מיתק אותם על ידי מים או על ידי דבר אחר מברך עליהם בורא פרי העץ, כפי שהיה דינם אם היו מתוקים מתחילתן. והכא נמי מה שנחרכו הענבים בתלוש עד שמוציא מים חשוב שפיר כבוסר שהביא מים.

מא. ואף שבספק פסק הרא"ש שיברך בורא

יד.

ברכת בורא פרי העץ על היין, או האדמה או מזונות על הלחם^{מה}

ברך על היין בורא פרי העץ, יש לומר שיוצא ידי חובתו. דהיין הוא מפרי העץ, וכמו שמן זית שמברכים עליו בורא פרי העץ. ורק מפני חשיבותו של היין קבע לו ברכה לעצמו, אך בדיעבד כשכירך עליו ברכתו הכללית, יצא י"ח. כדקיי"ל דאם ברך עליו 'שהכל נהיה בדברו' נמי יצא י"ח, וכשם שהמברך בורא פרי האדמה על פירות האילן, יצא מ"ו.

וצ"ע אם בירך עליו בורא פרי האדמה אם יצא י"ח מ"ו.

שהאריך לדחות הראיה מדברי התוס', ולשיטתו אדרבא, גם תוס' סוברים שיצא, עיי"ש. ובהגהות יד אפרים דחה כמה מראיותיו, והביא מהלכות קטנות, דכיון שחכמים הוציאו במיוחד את היין מברכתו הכללית שהיא בורא פרי העץ, הרי כשמברך עליו בורא פרי העץ הרי הוא משנה ממתבע שטבעו חכמים. ולאידך מביא שם מכמה פוסקים דסבירא להו דיצא.

וכן כתב בהגהות רע"א על דברי המגן אברהם: "תמהתי על זה דהא שם פרי עליו, דהא מברכים בורא פרי הגפן, ואם כן ממילא שפיר מברך פרי העץ, אלא דלא בירר איזה עץ. וא"כ גרע מאם בירך שהכל, דיצא?". ובהגהות יד אפרים מסיק דלצאת מידי ספק אם הוא תוך כדי דיבור יסיים בורא פרי הגפן ויצא לכו"ע.

ומכל מקום מדברי רבינו משמע בפשטות שיוצא י"ח כשמברך בורא פרי העץ. אמנם אם בירך בורא פרי האדמה על היין שעל זה מסתפק רבינו אם יוצא י"ח, נראה דאם הוא תוך כדי דיבור יסיים בורא פרי הגפן, כדברי היד אפרים. ואם לאו לכאורה שייך בזה הכלל דספק ברכות להקל.

מז. לכאורה נראה לבאר הספק בברך בורא פרי האדמה על היין אם יצא י"ח, שמסתפק

זאת בכמה מקומות גם בחידושיו על הש"ס, כאסמכתא לענין הלכה.

מה. על פי חידושים על הש"ס דף ז, עמוד ב ואילך. ודף י, עמוד ד.

מו. ומציין רבינו שיש בזה מחלוקת הפוסקים, דלהמגן אברהם סימן רח סקכ"ב אינו יוצא י"ח, אמנם לשיטת שו"ת פנים מאירות (ח"א סימן נח ד"ה ואגב) יצא י"ח כשברך על היין בורא פרי העץ, וכן פסק רבינו.

והנה מחלוקת זו בין המגן אברהם, שם, שכתב: טעה וברך על היין בורא פרי העץ צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, לבין הרבה מהפוסקים שחלקו על דבריו, יסודה בדברי הראשונים דבברכי יוסף (סימן רו - שיורי ברכה אות א) כתב: "ראיתי לרבינו אשר בר חיים בספר הפרדס כ"י שער י' שכתב וז"ל - וכתב הריטב"א; כל שיש לו ברכה פרטית וברך עליו ברכה כללית יצא. כיצד בירך על היין בורא פרי העץ, או על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. . נראין הדברים שאם בירך על הענבים בורא פרי הגפן יצא, שהרי פרי גפן הם". ולאידך ציין בשער הציון (סימן רח סקס"ו) דמדברי התוספות ברכות יב, א ד"ה 'לא תויי', משמע שלא יצא. ועיין באבן העזר סימן רח

פת מה' מיני דגן, אם בירך בורא פרי האדמה אין שום ספק אלא וודאי יצא ידי חובה דיעבד, כמו בברכת שהכל נהיה בדברו^{מח}.

וגם בפת קטניות (שאינן הדרך לעשות מהן פת וממילא לא נטעו לשם פת) בדיעבד יוצא ידי חובה מספק.

ולכאורה נראה דלשיטת רבינו גם כשבירך על הלחם בורא מיני מזונות יצא ידי חובה, דאף לחם כלול בגדר מזון, אלא שמפני חשיבותו נשתנה ברכתו, אך בדיעבד יוצא ידי חובתו כדן היין שבירך עליו בורא פרי העץ^{מט}.

יא, א. שפוסק כהפנים מאירות אף לגבי פת. ומסקנת דברי רבינו שפת העשויה מה' מיני דגן, כיון שרגילין לזוץ אותן עבור פת הרי זה דרך אכילתו. ובדיעבד (מספק) אף מקיל בפת העשויה מקטניות שאין רגילות לזרוץ אותן עבור עשיית פת.

מט. אמנם לשיטת אדה"ז (סימן קסח סעיף יב) לא יצא ידי חובתו, הגם שמבאר שם שגם לחם כלול בברכת בורא מיני מזונות, מכל מקום כיון שנשתנה ברכתו, אין מועיל ברכתו הכללית. (ובסדר ברכת הנהנין הביא ב' דעות בזה). ואדה"ז אזיל בשיטת המג"א שם (סימן קסח סקט"ז), ובפשטות המג"א אזיל לשיטתו בסימן רח שאין יוצא ביין שבירך עליו בורא פרי העץ. וא"כ כשם שביין חולק רבינו על דין זה, כן בלחם יחלוק ויסבור שיוצא, כפי שמשמע ממשמעות דבריו (בחידושים על הש"ס דף ט, ג) שסובר כשיטת הט"ז (סימן קסח סק"ו) שיוצא בברכת בורא מיני מזונות על הלחם. ועיין בשו"ת פנים מאירות סימן נח (שציין רבינו לעיל) שפוסק לגבי פת שברך עליו בורא פרי האדמה שיוצא ידי חובתו, כיון שהוא ברכתו הכללית ורק שנשתנה לעילוי.

אי מה שיוצא י"ח בברכת האדמה על פירות האילן, משום שהלכה כר' יהודה דעיקר אילן ארעא הוא. וממילא כל דבר שיצא מן האילן שם פרי האדמה עליו, ורק שנתוסף בו מעלה דעץ, ולפי"ז פשוט שאין לחלק ביין בין כשבירך עליו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה. או הלכה כחכמים שלא אמרינן דעיקר אילן ארעא הוא, כפי שנתבאר באריכות בחידושים על הש"ס, וממילא כשבירך בורא פרי האדמה על פירות האילן יצא רק בדיעבד משום שיש לו גם קשר לקרקע, אך עיקר שמו הוא פרי האילן, וכשלא כיוון להוציא את הפרי י"ח לא יצא ממילא בברכת בורא פרי האדמה, ולפי"ז ביין שלא ניכר עליו צורת הפרי, כיוון שכבר נשתנה, אפשר שלא יועיל בורא פרי האדמה, כיון ששינו חז"ל את הברכה, הרי רק כשטועה ואומר עליו את ברכתו הכללית כגון שהכל או העץ יוצא י"ח, אך ברכת האדמה אינה ברכתו הכללית, ורק ששייך בו גם ענין זה, וכיון שנשתנה ברכתו, השתא אין מועיל לברך מה שלא תיקנו עליו, כיון שאין האדמה נחשבת כברכתו הכללית. מח. קטע זה הוא ממסקנת דברי רבינו בדך

טו.

ברכה על מים שבישל בהם פירות יבשים:

השותה מי בישול פירות יבשים^{נא}, הרי אם הבישול קליש טובא (דליל) יש לנהוג כהפוסקים, לברך על מימיהן, 'שהכל נהיה בדברו'. אבל אם הבישול עב וסמיך ויש בהם טעם גדול מהפלומען (שוּיפּוּן יבשים) יש לברך, 'בורא פרי העץ'. כיון שבדיעבד יוצא לכו"ע כברכת בורא פרי העץ^{נב}, הנה כיון שיש במים טעם גדול מהפלומען^{נב}, הרי אף לכתחילה יש לסמוך על שיטת הב"ח והט"ז לברך עליהם בורא פרי העץ.

טז.

ברכת בורא פרי האדמה על שתיית טייא^{נד}

היה נראה שהשותה טייא עם סוכר שיברך בורא פרי האדמה, דעל כל אחד מהם (תה בפני עצמו וסוכר בפני עצמו) יש דעות שיברך בורא פרי האדמה, רק שיש חולקים, אבל כששותה את שניהם ביחד יש לומר שיברך בורא פרי האדמה. ומכל מקום המנהג הפשוט בכל מקום לברך שהכל נהיה בדברו^{נז}.

ג. על פי חידושים על הש"ס ח, ד.

נא. בדין ברכה על מי בישול פירות יבשים הביא רבינו מחלוקת הפוסקים, דלשיטת המגן אברהם סימן רב, וכן פוסק אדה"ז (סימן רב סעיף יא, וסדר ברכות הנהנין ז, יב) מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו' אבל הב"ח סובר וכן משמע ממשמעות דברי הט"ז, לברך על מי בישולם 'בורא פרי העץ'. ויש לבאר דכיון דהרבה מנטיעתם הם כדי לייבשם, הוי כנטיעתם על מנת לבשלם (וממילא דינם יהיה כמי בישול ירקות).

נב. רבינו הוכיח כן - דיש לצרף את סברת המג"א (ריש סימן רז) לגבי פירות שלא התבשלו שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, דאם בירך עליהם בורא פרי העץ יצא. וכן את שיטת התוס' (לט, א ד"ה מיא דסילקא) שאף אם אין במים כלל מהפרי עצמו אלא רק טעם הפרי או הירקות מברכים

עליהם את ברכת הפרי.

נג. בפשטות רבינו הבין בדברי התוס' שרק כשיש טעם גדול הוי כהפרי עצמו, שהרי בתוס' כתב להשוות זאת למי סחיטת הפרי ולחלק ביניהם, וממילא משמע שכוונתו דוקא כשפרי מורגש במי הבישול ולא רק שיש טעם קלוש במים. (ואולי כשהטעם קלוש הרי נחשבים המים לעיקר והפרי לטפל וודאי אין לברך כברכת הפרי).

נד. על פי חידושים על הש"ס ט, א.

נה. לחוש לשיטת המרדכי (שהביא רבינו באריכות בחידושו) דכשאין הירק ראוי לאכילה, ברכתו שהכל.

ולחוש גם לשיטת הרא"ש בתשובותיו (כלל ד סימן טו) גבי מי שעורים שמבשלין לחולים, שמברכים עליהם שהכל נהיה בדברו: "ולא דמי למיא דשלקי, דהנך עיקר

מכל מקום בדיעבד אם בירך על טייא בורא פרי האדמה, יצא.

יז.

ברכה על עשבים^נ

נראה מדברי רבינו שהעיקר הוא כשימת האר"י^נ לברך על עשבים שגדלו מעצמם ולא נזרעו ברכת 'בורא פרי האדמה', אף לכתחילה. וכן על פירות גרועים הגדלים ביער ברכת בורא פרי העץ^נ. ואף הראב"ד הסובר שיש לברך ברכת שהכל, יודה שבדיעבד אם בירך בורא פרי האדמה והעץ, יצא ידי חובה^נ.

יח.

ברכה על בצלים וכיו"ב שנשתבחו בבישול ע"י דבר אחר^פ

הגם שעל פי שיטת רבינו יונה כל דבר שמתקלקל בכישולו, ונשתבח על ידי דבר אחר, כגון שומין ובצלים שנשתבחו מחמת הבשר, מברכין עליהם שהכל^{פא}, הסומך לברך על שומין ובצלין שנתבשלו בבשר או בתבשיל, בורא פרי האדמה (אף לכתחילה), לא הפסיד^{פב}.

עשבים והן לגבי פירות העץ.
נט. על פי דברי המג"א בסימן רו סק"א שהובא לעיל.

ס. על פי חידושים על הש"ס ט, ג-ד.

סא. וכן פסק אדה"ז בסדר ברכות הנהנין פרק ו סעיף יב, משום שאין הטעם מחמת עצמן.

סב. ומבאר רבינו דהטעם בזה: א. כיוון שלהרא"ש דבר שנשתבח על ידי דבר אחר (כגון אגוז בדבש) מברכין עליו ברכתו המיוחדת, ואפשר שחולק על רבינו יונה וסובר שכל דבר שנשתבח מחמת דבר אחר הרי זה שינוי למעליותא ולהעיר שלפי אדה"ז אין הם חולקים, והרא"ש מדבר שבישלם כשהפרי או הירק הוא העיקר אזי מברך את ברכת הפרי (כפי שפסק שם סעיף י), אך כשבישל בתבשיל והתבשיל הוא

בישולם בשביל הירקות, הלכך כיון שנתנו הירקות טעם בהם הולכין אחר הטעם". אבל אם אין מבשלין בשביל הפרי אלא לצורך המים ברכתן שהכל.

נו. בפסקי דינים, ובחידושים על הש"ס ט, ב. נו. שהובא בטור ושו"ע סימן רד ובשו"ע אדה"ז שם סעיף ה.

נח. אדה"ז בשו"ע שם, ובסדר ברכת הנהנין פרק ו הלכה ה, הביא את ב' הדעות בלא להכריע ביניהם. ורבינו האריך להוכיח על עשבי דבורא (עשבים שגדלו מעצמם) לברך בורא פרי האדמה, ולא כתב בפירוש שכן הוא בפירות הגרועין שגדלו ביער מעצמם. אך כיון שמחלוקת הראב"ד והאריז"ל הוא בב' הענינים, וכן רבינו בתחילת הדברים הביא את דברי האריז"ל גם לגבי פירות, לכן כתבנו בפשטות שרבינו מכריע כן הן לגבי

ולכו"ע בדיעבד יוצא י"ח כשמברך על פירות הארץ שנשתנה ברכתן מחמת הבישול בורא פרי האדמה, וכל החילוק הוא לגבי הברכה לבתחילה^ס.

יט.

בירך בורא פרי האדמה על הירק וכיוון לפטור את פרי האילן^{סד}

מי שבירך בורא פרי האדמה על ירק וכיוון גם לפטור את פרי העץ, אע"פ שברכת בורא פרי האדמה פוטרת את פירות האילן כשבירך עליהם בפני עצמם, מכל מקום כשבירך על הירק ורק כיוון על הפרי, שמצינו מחלוקת הראשונים^{סה} אם פטר את הפרי - אין להחמיר כל כך, ויכול לברך שוב בורא פרי העץ על הפרי, (כיון) שעיקר הדין נוטה לברך, כפי שסוברים רש"י והתוס' והכריע השאגת אריה^{סו}. הגם שיש שיטות דלא סבירא להו כן.

נפטר זית", משמע שאף כשנתכוין לפטור את הזית לא יצא. אמנם רבינו יונה על הר"ף (על דברי הגמ' דף מא) סובר שכאשר לא נתכוין לפטור, בוודאי אין נפטר פרי האילן בברכת בורא פרי האדמה שבירך על דבר אחר, אך כשבירך וכיוון בפירוש לפטור את פרי העץ בברכה זו, יוצא י"ח.

סו. סימן כז. להעיר שבשו"ע סימן רו פסק כרבינו יונה שאם בירך על פרי האדמה, וכיון להוציא את פרי האילן ידי חובה, אין חוזר ומברך. וכן פסק אדה"ז שם סעיף ב.

אמנם בסדר ברכות הנהנין פרק א הלכה ו, הביא ב' שיטות בזה, ואף שלא הכריע בפירוש, כתב בסוף הענין: "לפיכך למעשה צריך לזהר שלא להתכוין לעולם לפטור פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה כדי לברך לדברי הכל". ומשמעות הדברים נראה שאכן יש לחזור ולברך על פרי האילן, כשיטת רבינו כאן, ורק כיון שזה לא יהיה לדברי הכל, יש להזהר מלכתחילה שלא לכיון לפטור את הפרי.

העיקר וממילא אין הטעם חשוב כטעם הפרי. אמנם רבינו לא סבירא ליה כסברא זו הבנויה על דברי המג"א כפי שהאריך להקשות על סברא זו בחידושו.

ב. ועוד שהר"ף פוסק לברך בורא פרי האדמה על ירקות מבושלים, אפילו כשנתבשלו במים גם אם נגרעו מחמת כן.

סג. כשיטת המג"א ריש סימן רו. וציין רבינו לשו"ת פנים מאירות ח"א סימן נח שפוסק כן - שבכל מקום שיש לברך שהכל נהיה בדברו, מחמת שלא נסתיים גידול הפרי, או שנשתנה מחמת בישול וכיו"ב בדיעבד יוצא כשמברך בורא פרי האדמה. וממילא משמע שמה שאמר רבינו שכל הסומך לא הפסיד, היינו שאף לכתחילה יש מקום לנהוג כן.

סד. על פי חידושים על הש"ס י, א-ג.

סה. מפשטות דברי רש"י (מא, א ד"ה אבל) שכתב: "בשאין ברכותיהן שוות - אין ברכה אחת פוטרתן וכו', ואע"ג דתנן בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, הני מילי בחד מינא וטעה ובירך עליה בורא פרי האדמה. אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא

ב.

בשתיית שיעור כביצה (שני שלישי רביעית) אפשר דסגי לברכה^{סז}

קצת משמע מדברי רבינו שנוטה לפסוק שעל שיעור שתיית כביצה (שני שלישי רביעית) יש לברך ברכה אחרונה^{סח}, ולא דווקא על רביעית^{סט}. ואף שנוטים הדברים שכוונת רבינו לפסוק כן יש לעיין עוד אם כוונת רבינו לפסק הלכה ממש.

דאכילה שונה משביעה דשתיה וזהו פחות משיעור כביצה, או שהוא שונה מאכילה והוא יותר משיעור כביצה דהיינו רביעית. וממילא מדברי ר"י אין ראייה שהשיעור הוא לא יותר מכביצה. אך רבינו דחה זאת וביאר שהפירוש הפשוט בספק של ר"י אי שביעת שתיה היא בכביצה, או פחות מכביצה, אך בוודאי לא יותר מכביצה. ולכן בוודאי באכילת כביצה סגי לברכה.

וכן פסק במעדני יו"ט על הרא"ש שם דעל שיעור שתיה כביצה יברך. ובט"ז (סימן קצ סק"ג) פסק לברך על שיעור של מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית (כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן קצ סעיף ו), ובערוך השולחן שם סעיף ד מבאר שהוא שיעור קרוב לכביצה, נמצא שרבינו נוטה לפסוק כהט"ז. ועיין עוד מה שביארנו בדברי רבינו בדף מט, ב.

סט. ושיטת הרמב"ם (פרק ג מהלכות ברכות הלכה יב) דהשיעור הוא בשתיית רביעית. ורבינו הקשה מכמה סוגיות בש"ס.

ובטור סימן ק"צ הביא את ספיקו דהתוספות, וכתב 'הלכך ישתה רביעית שלם' ועד"ז הוא בסימן ר"י. ומשמע דדווקא ברביעית וודאי יברך. וכן הביא הרא"ש עצמו בשו"ת הרא"ש כלל יד. וכן פסקו בשו"ע סימן קצ וסימן רי שרק על רביעית יברך ברכה אחרונה.

ומדברי אדה"ז שו"ע סימן קצ סעיף ו משמע

סז. על פי חידושים על הש"ס יז, א-ב. סח. בתוספות (יומא עט, א. ד"ה נטלו. סוכה כו, ד"ה ולא בירך, ועיין בברכות מט, ב ד"ה ר' מאיר). הסתפקו בשיעור שתיה להתחייב בברכה. ודייק רבינו מדברי הרא"ש סימן כד, שביאר את הספק בשיעור ברכה אחר שתיה; "אם סגי בכזית כמו באכילה, או שמא כיון דדריש ר' מאיר ושבעת זו שתיה, בעי כביצה וכו'. או שמא יש לחלק בין שביעה דאכילה לשביעה דשתיה" - דעל שיעור של מלא לוגמיו או כביצה בוודאי צריך לברך. והטעם דכיון ששיעור כביצה (כשני שלישי משיעור רביעית) הוא שיעור שביעה, ובשיעור של מלא לוגמיו מתיישב דעתו (לענין יום הכיפורים), מהיכא תיתי שלא יברך. והספק הוא שמא לשתיה סגי בפחות משיעור זה.

ואף שהרא"ש סיים בדבריו: "לכך טוב ליהזר שישתה פחות מכזית, או רביעית, להסתלק מן הספק". ומשמע שרק בשיעור רביעית (שהוא שיעור של ביצה ומחצה) יש לו בוודאי לברך. נראה מדברי רבינו שיבאר דברי הרא"ש כפי שביאר במעדני יו"ט שאין כוונתו שיברך רק על רביעית, אלא על שיעור הקרוב לרביעית, שהוא כביצה. שהרי לא נסתפק על שיעור רביעית, אלא על כזית או כביצה.

והביא רבינו את דברי הב"ח שמשמע שמבאר את ספיקו דר"י דשמא שביעה

כא.

מי שכבר זימנו בני חבורתו, אי רשאי לזמן

במקרה שהיו ד' אנשים בסעודה, ופירש א' מהם ונצטרף לשניים אחרים, והראשונים זימנו, יש לפסוק שרשאיין בני החבורה השניה לזמן. כיון דלרש"י עדיין חובת זימון על הפורשים, ורק אם הם כבר ענו לזימון אינם יכולים לחזור ולזמן. וגם לפי השיטות שהם נפטרים בזימון של חבריהם הראשונים, הרי סוברים התוספות (לביאור הב"ח והט"ז), שמכל מקום רשאיין לזמן אם ירצו.

וכל שכן אם אכלו בני החבורה הב' יחד, אחר כך, שיכולים לזמן ע"א.

עא. כיון שלשיטת הרא"ש (בריש פרקין, סימן א) קביעות בסוף סעודה מחייבת בזימון. ואף לשיטת הראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם) שכתב כאן, לגבי מי שכבר זימן והצטרף לב' אנשים אחרים שאכלו יחד, שאין מזמנין, "כיון שלא נועדו מתחילה", שמשמע מכך שסובר כרבינו יונה, שכדי להתחייב בזימון, יש לקבוע סעודה מתחילה. מכל מקום כיון שכאן כבר נתחייבו בזימון, ולא זימן עמהם, וודאי יש להקל שאכילתו עם החבורה השניה תחייב אותו בזימון. ומדברי רבינו נראה שאי כבר יצא ידי חובה אין יכול להצטרף בברכת המזון אף שממשיך באכילתו. ועיין בביאורים על המסכת שהארכנו הרבה לבאר את שיטת הראב"ד לפי שיטת רבינו. (ולהעיר שבאבן העוזר סימן ר, (חולק על שיטת המגן אברהם, ואף מדברי אדה"ז סימן ר סעיף ב, נראה דסבירא ליה כהאבן העוזר) סובר שאם היו ה' אנשים, ואחד הפסיק מאכילתו וזימן עם שניים מהם, אין אומרים שכולם נפטרו, אלא אם חזר ואוכל יכול להצטרף פעם נוספת עם ב' האחרים, כיון שאכילתו חוזרת ומחייבתו. ומביא ב' טעמים; א. דכיון שמחייב לברך ברכת המזון, לא פקע הזימון

(על דרך דברי הטור) דהא שמחמירים ברביעית הוא רק מחמת ספיקו של התוספות, ואם כן כיון שפשוט לרבינו שספיקו של התוספות הוא על כביצה, נמצא שיש לפסוק לשיטת רבינו כהט"ז. אבל בסדר ברכת הנהנין (פרק ח סעיף א) הביא אדה"ז בפשטות דשיעור חיוב הוא ברביעית כשיטת הרמב"ם, ודוקא על יין כתב שיש מסתפקים אם השיעור הוא בכזית או ברביעית, ויש לעיין בזה מניין לחלק בין יין לשאר משקין. מכל מקום משמע שבשאר משקין פסק אדה"ז שאינו מטעם ספק אלא כשיטת הרמב"ם שיש לברך ברכה אחרונה על רביעית.

ואף שמדברי רבינו משמע שנוטה לפסוק לברך על שיעור פחות לרביעית דכך מבאר את דברי התוס' והרא"ש והביא מהמעדני יו"ט והט"ז שפסקו כן, והקשה הרבה על שיטת הרמב"ם. מכל מקום אין זה מפורש לגמרי בדברי רבינו שכתב לפסק הלכה, בפרט שכל הפוסקים כתבו בפשטות כדברי הרמב"ם לברך על רביעית, על כן יש לעיין אם כוונת רבינו לפסוק כן הלכה למעשה. ע. בביאור השיטות בזה, עיין במה שביארנו באריכות בתחילת פרק שלשה שאכלו.

דיני ספק ברכות

כב.

קיום מצוה מספק אי מברכים עליו^{עב}

אף דקיימא לן ספק ברכות להקל, ולכן מי שספק אם הוא חייב במצוה כגון אנדרוגינום במילה, או כיסוי דם של כוי - מקיים את המצוה בלא ברכה^{עג}, מכל מקום מי שחייב במצוה ונסתפק אם קיים את המצוה, ראוי להכריע כהפוסקים הסוברים שיחזור ויקיים את המצוה בברכה. דמאחר שהוא בר חיובא וקיים עליו ספק אם קיים את המצוה, נשאר עליו החיוב לקיימה וממילא יכול לברך. וכפי שפסקו בשו"ע (סימן סז) לגבי ספק קרא ק"ש שחזור לקרות בברכותיה. וראוי לסמוך על שיטות אלו, כיון שלרוב הראשונים^{עד}, איסור ברכה שאינה צריכה היא מדרבנן (שיש להקל במקום צורך וספק), ואף להרמב"ם יש המבארים שסובר כן.

עד. רבינו מאריך להביא את שיטת הפר"ח הכנה"ג והט"ז בסימן סז שמבארים את הדין בספק קרא ק"ש שחזור וקורא בברכותיה מצד שכאשר הספק חל עליו אחר שכבר נתחייב בו אין ספק מוציא מידי וודאי. וכן נראה שיטת הרע"א בשו"ת או"ח סימן כה. ובעוד הרבה מהפוסקים. ודלא כהמג"א (שהביא בשם הרשב"א) שביאר שכך תקנו חכמים דווקא לענין ק"ש. והארכנו לבאר את השיטות בזה, בביאור על הגמרא כא, א. ובאריכות גדולה ונפלאה מבאר רבינו את הסוברים שברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, כשיטת התוספות בר"ה לג, א. הר"ן, תרומת הדשן (שכתב שכן היא שיטת הגאונים) ורוב הראשונים. וגם להרמב"ם שמחמיר בזה, מצינו מחלוקת הפוסקים מהי שיטתו. דלהאליהו רבה, ואדה"ז סימן רטו, גם להרמב"ם הוא דרבנן. וכן משמע בדברי השדי חמד (מערכת הבי"ת בערך ברכה שאינה צריכה). ומוכיחים זאת גם מלשון

ממנו. (וזהו ע"ד שיטת הרע"א דלעיל. אמנם לפי זה אף אם כולם יצאו י"ח גם כן יכולים לחזור ולזמן, שהרי עדיין הם חייבים בברכת המזון מצד מה שהמשיכו לאכול, ומדברי הראשונים אין משמע כן). ב. כיון שהאחרים מחוייבים, הרי במה שאכל, הרי זה כאכל עלה של ירק שסגי בזה להצטרף לשניים אחרים. (וכטעם זה נראה שסובר אדה"ז שם). והנה טעם הא' אינו (לכאורה) כדברי רבינו, שמשמע קצת מדבריו שאם יצא י"ח אינו חוזר להתחייב על ידי אכילתו, כפשטות דברי הראב"ד, ורק אם לא יצא י"ח כגון שהיו ד', מתחייבים שוב על ידי אכילה. אבל טעם הב' אזיל גם לשיטת רבינו, דאף שנפטר מזימון, כיון שהשניים לא זימנו כלל, הרי הוא יכול להצטרף אליהם, כדין כל מי שחייב בברכה כל דהוא. עב. על פי שו"ת או"ח סימן ג אות ו, והמתבאר קודם לכן. עג. ראה יו"ד סימן רסה סעיף ג.

הרמב"ם בתשובותיו.

אמנם להמג"א סימן רטו (וכן סובר החיד"א בברכ"י סימן מו) ועוד מהפוסקים, סובר הרמב"ם כפשטות לשון הגמרא (ברכות לג, א) דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, שהוא מדאורייתא. ולהלכה סומך רבינו להקל דהרי לענין נשים אנו פוסקים (סימן יז, ועוד) להקל בברכה שאינה צריכה כמבואר בראשונים שם. א"כ בספק בוודאי היה מקום להקל. אך אחר שהרמ"א החמיר במילה בספק שלא לברך, הרי עכ"פ כשהספק נעשה אחר שכבר נתחייב יש להקל כהפוסקים שיברך ובפרט שאף הרמב"ם אפשר שיסכים על זה. וכמבואר שם ובביאורנו שם באריכות.

ואם כן זה יהיה שלא כפי שפסק אדה"ז בסימן תקפה סעיף ו שמי שמסופק אם שמע שופר ביום א' דר"ה, יתקע ולא יברך. ואילו לדברי רבינו בפשטות יתקע ויברך, כפי שפסקו שם כמה מהפוסקים.

וראיתי בשו"ת הצ"צ שנדפס מחדש עם ביאורים (הערה 167) שכתבו: "יש להבהיר, אף שכתב רבינו ש'יהיה ראוי להכריע' ו'ראוי לפסוק' כהט"ז. אעפ"כ לא סמך עצמו לעשות מעשה נגד המג"א. ולכן לאחר שמאריך, מכאן ועד אות ט' להביא כמה הוכחות שלדעת התוס' וסיעתם אין איסור לברך מספק, מסיק: 'ואיך שיהי' עכ"פ יש לומר שיש לסמוך על הפר"ח וסיעתו כשהספק נוטה יותר להצד שלא בירך שיכול להחמיר ולברך'. היינו שרק באופן זה יכולים לסמוך למעשה נגד המג"א".

והנלענ"ד שאין להשוות כלל דברי רבינו בהמשכם לנאמר כאן. דמאות ו' בא לדון בספק אם בירך או לא, (ולא שנסתפק על

עשיית המצוה) אי רשאי לשוב ולברך, (כפי שנתבאר שם בהערה 169) דעל זה בוודאי אמרינן ספק ברכות להקל, כיון שהספק הוא רק על הברכה. ועכ"ז, מאחר שאיסור ברכה שאין צריכה היא מדרבנן, דן רבינו בשיטת הסוברות שאפשר להקל (דסוברים שספק ברכות להקל, הוא קולא בלבד, והאדם יכול להחמיר ולברך, ולא כשיטת רבינו מנוח שאין להחמיר מחמת ספק איסור ד'לא תשא'). ועל זה מסיק שיש לסמוך על שיטת הפר"ח (ואין כוונתו על הפר"ח בקטע המדבר על קיום מצוה מספק, אלא על הקטע השני (שבסימן סז) שמסיק שברכה שאינה צריכה היא דרבנן, ולכן יש מקום להקל גם בספק על הברכה עצמה), במקום שהספק נוטה לצד שלא בירך. וממילא אף כשיש לאדם ספק על חיוב מצוה מעיקרא אם הוא חייב בכלל, שעל זה פסקו לקיים את המצוה בלא ברכה, חל אותו הכלל שכשנוטה הספק לצד שחייב במצוה, עליו לברך. וזהו שייך בעיקר בספירת העומר, שאם מסתפק ביום אחד אם ספר הרי יש לו ספק בשאר הימים על עצם החיוב, אם הוא בכלל תמימות. ואז כשהספק נוטה לצד שחייב (כגון ספק ספיקא, שספר ביום כמבואר בסימן תפט) יכול לספור בברכה.

אבל בנידון דידן שהוא בוודאי בר חיובא, והספק הוא אם קיים את המצוה ונפטר מן החיוב, חוזרים לכלל שספק דאורייתא לחומרא (ואין ספק מוציא מידי וודאי), וחל עליו חיוב גמור לחזור ולקיים את המצוה ולכן יקיים את הברכה בברכה. וכן נראה שפוסק רבינו. ולא חזר רבינו בדבריו כלל, אלא בכל מקום מדבר על ענין אחר, כמבואר לעיל.

כג.

ספק אם נפטר מברכה, אי חוזר ומברך^ע

מי שמסתפק אם בירך איזה ברכה, שעל זה אמרו 'ספק ברכות להקל', היינו שאין חייב לברך, אבל רשאי להחמיר על עצמו במקום ספק, על כל פנים כשהספק נומה יותר להצד שלא בירך^ע, שיוכל להחמיר ולברך. (שיש לסמוך על שיטת הפר"ח (סימן סז) והפנ"י, כשיטת ר"י שבתוס' יב, א).

כד.

ספק בברכות שמונה עשרה

כשמסופק בתפילת שמונה עשרה^ע אם אמר אחת מן הברכות או לא אמר, יש להקל ולומר את הברכה^ע, בשגם דהכא גם אם לא יחזור יש חשש שאם לא אמר את הברכה הווה ליה משנה ממטבע שתקנו חכמים בברכות. ובברכות שנתחברו אחר חתימת הש"ס, כגון ברכת 'הנותן ליעף כח', שחולקים הפוסקים בזה^ע, העיקר כשיטת המ"ז דככהאי גוונא אזלינן בתר מנהגא.

לחתום, ואין זה שייך לענין הסתברות של ספיקות, אלא הסתברות של פסק דין. והראיה שבפועל ההלכה שאין חותמים. עז. היינו שבשמו"ע אין צריך ספק הנוטה יותר לצד שלא בירך. אלא אף בספק סתם, יכול לשוב ולברך. עח. ראה במתבאר בדברי רבינו באריכות בדף יב, א. והביא מדברי הירושלמי ברכות פרק ג הלכה ג, והובא בחידושי הרשב"א ברכות כט, א. שהמסתפק אם אמר יעלה ויבוא בתפילה חוזר, ומשמע טעמם שאינו משום חזקה שלא הזכיר, אלא א. בספק בתפילה חוזרים שלא יהיה שינוי ממטבע שתקנו חכמים. ב. דכיון שבתפילה אמרו 'ולואי שיתפלל אדם כל היום' על כן מחמירין בתפילה ואין בזה ענין דברכה לבטלה. (על פי אליהו רבה סימן רט סק"א). עט. ומציין רבינו לדברי הב"י בסימן מו,

עה. על פי שו"ת או"ח סימן ג, אות ט. עו. כגון במקום ספק ספיקא לצד שלא בירך (כגון שספק אי בירך, ואף אם בירך היה זה באופן שאינו מתוקן ספק אם יצא. וכן כגון מי שספר ספירת העומר ביום, כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן תפט***). וכן כשספק אם הזכיר ברכה אחת כשלא היה בדעתו להזכירה ממש קודם זמן הברכה, ע"ד שביאר הט"ז בענין יעלה ויבוא (סימן תכב), דכשלא היה בדעתו בתחילת שמו"ע להזכיר יעלה ויבוא, בוודאי חוזר כי מדוע נימא שאמר יעלה ויבוא. (אף שקודם לכן זכר שהוא ר"ח). ומה שכתבו בשו"ת הצ"צ הנדפס מחדש הערה 370 שכן משמע מדברי אדה"ז סימן קפח סעיף יא, לענין חתימת ברכת ר"ח בברכת המזון כששכח לומר יעלה ויבא. לכאורה אין לזה שייכות לכאן, ששם הדברים נאמרו דרך סברא, שהסברא מסתברת

כה.

ספק בחיוב ברכת שהחיינו

ולענין ספק בברכת שהחיינו נראה מדברי רבינו^פ שיש לצרף דעות המקילים וסוברים שאין על ברכה זו גדר דברכה לכמלה, גם כשמברך על דבר שלא תקנו עליו בפירוש. (אמנם נראה שזהו דווקא כשיש לו שמחת לבב, ובצירוף טעם חזק לברך, כשיטת חלק מהפוסקים, או מנהג, או כשיש לו הנאה גדולה). ולכן לשיטת רבינו מצדדים לברך שהחיינו על קריאת המגילה ביום הפורים. ועדיין צ"ע בזה^{פא}.

כו.

בדין חדש^{כב}

מי פירות^{כג} (חוץ משמן ויין) נחשבים כזיעה בעלמא ואין להם את דין הפרי לגבי

תלוי בתקנת הגאונים דווקא, אלא אם נתפשט המנהג. ורבינו כאן כתב דהעיקר כהט"ז. ומכל מקום נראה שאין נפק"מ למעשה, דלכאורה הברכות שנתפשטו, הם מתקנות הגאונים. והברכות שלאחרי זה (כגון ברכת סומך נופלים ומגביה שפלים), לא נתפשט המנהג לאומרים. ויש לעיין בזה. פ. שו"ת ח"ב סימן קיד.

פא. ענין זה נתבאר באריכות בכיארורים על מסכת ברכות (ס, א).

פב. על פי חידושים על הש"ס ז, ד.

פג. כאן העתקנו רק חלק קטן ממה שדין רבינו בדין זה בחידושים ז, ד. ורבינו האריך בענין זה, שלשיטת החכם צבי (בשו"ת סימן כ) יש לשיכר דין איסור חדש, אף שהוא רק על ידי שריית שעורים במים, מכל מקום הוא כדין טעם כעיקר שהוא מדאורייתא, ופשיטא שהטעם אסור כגוף האיסור. והביא רבינו ראייה מדברי הר"י מגא"ש (ב"ב ז, ב) לגבי מים שהוטלו לשמרי היין והוציא אותה כמות, שאינם כייין לגבי ברכה, אך הוא כייין לגבי תרומה והקדש. והפנ"י (קידושין

ובשו"ע סעיף ו פסק המחבר שלא לאומרו בשם ומלכות), ועיין במג"א שהמחבר חזר בו. והרמ"א פסק כמהנג אשכנז שאומרים אותו. ועיין בדברי הט"ז (סק"ז), והב"ח (באה"ע סימן סג) שדנו בשיטת הרא"ש שסתור את עצמו בין ברכת פדיון בכור, לברכת בתולים אי מברכים ברכה שלא הוזכרה בש"ס, והט"ז הוכיח שהכל תלוי אם נתפשט המנהג כיון שאיסור ברכה שאינה צריכה היא דרבנן, ולכן במקום צורך או מנהג, מברכים. ועיין דברי הקרבן נתנאל (קידושין פ"א אות קנב). ומדייק רבינו כשיטת הט"ז שאזלינן בתר מנהגא, ממה שאומרים במגילה (ריש פרק ג') דהברכות תלויות במנהג, ומשמע אף שאין עליהם חיוב.

ולעיר מדברי אדה"ז שפסק בסימן מו סעיף ו, שרק ברכות שתקנו הגאונים יש לסמוך לאומרים כשנתפשט המנהג. ומשמע שאי איתא ברכות שאחר הגאונים, אין לילך בהם אחר המנהג. וזהו על פי דברי הלבוש והב"ח. אמנם מדברי הט"ז קצת נראה שלא

דין הברכה, אלא מברך עליהם שהכל נהיה בדברו, ומכל מקום זהו רק לענין הברכה, אבל לענין איסור חדש יש לומר דמשקין היוצאין מהן כמותן, דלא גרע מדין טעם כעיקר. וכל שכן לענין חמץ י"ל דחשוב משקין היוצאין מהן כמותן. וכן משמע בשו"ע פ"ד.



והגהת אחיו המהרי"ל שם בסעיף ט, שלגבי חמץ יש לשיכר דין חמץ גמור, ורק לגבי יי"ש שנעשה גם משעורים יש להקל בהנאה במקום הפסד מרובה, אף שנעשה משעורים, לפי שאין שותים שיעור פרס מהתערובת בבת אחת אלא שוהים בינתיים, ואין כאן שיעור כזית בכדי אכילת פרס. פד. (אדה"ז) סימן תמב, סעיף ט.

בקו"א סוף פרק א) חלק על דברי החכם צבי וסובר שרק בטעם האוכל יש דין טעם, אך לא במשקין שיצאו מהאוכל. ומהמשך דברי רבינו משמע שנוטה לפסוק כדברי החכם צבי, וכן ב'קיצור' שבסוף הקטע, ציין לתשובות תשואת חן (סימן כו) ופסק כן להדיא, וכתב שאין לסמוך על הפנ"י נגד החכם צבי. והביא רבינו גם את דברי אדה"ז

לזכות

החתן התמים מ' יהודה טרייטל שיחי'
ובר"ג הכלה המהוללה מ' רייזל העי'
טייכטל

שיזכו לבנות בניין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כפי שמוצרים במצוד שבתורה -
זוהי תורת החסידות
כרצון ולנחת רוח כ"ק אדמו"ר

