

# ברינה יקצורו

## מסכת ברכות

אסופת שיעורים על מסכת ברכות

שניתנו על ידי ראש הישיבה

**הרב ניר וינברג**



ישיבת אורות הזרעים

תשפ"ג



# תוכן העניינים

3	תוכן העניינים
5	פתח דבר
7	<b>קריאת שמע</b>
8	א. מיקומה של מסכת ברכות
14	ב. מהות קריאת שמע
20	ג. אופיה של קריאת שמע
28	ד. תחילת זמן קריאת שמע של ערבית
38	ה. קריאת שמע קודם זמנה
46	ו. להרחיק את האדם מן העבירה
52	ז. סוף זמן קריאת שמע של ערבית
60	ח. תחילת זמן קריאת שמע של שחרית
65	ט. סוף זמן קריאת שמע של שחרית
71	י. אופי ברכות קריאת שמע
78	יא. איסור אכילה קודם התפילה
84	יב. עמידה והטיה בקריאת שמע
90	יג. ברכות התורה
95	יד. כוונה בקריאת שמע
102	טו. קריאת שמע בכל לשון
109	טז. הפסקה בדיבור בקריאת שמע
117	יז. בין פרשת ויאמר לאמת ויציב
121	יח. הנותן שלום לחברו
128	יט. נטילת ידיים לפני קריאת שמע ותפילה
134	כ. השמיע לאוזנו
141	<b>תפילה</b>
142	כא. תפילה מדאורייתא או מדרבנן

149	.....	כב. תחילת זמן תפילת שחרית.....
157	.....	כג. סוף זמן תפילת שחרית.....
161	.....	כד. תפילת תשלומין.....
167	.....	כה. תפילת מנחה.....
175	.....	כו. תפילת ערבית.....
182	.....	כז. תפילת מוסף.....
<b>189</b>	.....	<b>ברכות הנהנין</b>
190	.....	כח. תוקף חיוב ברכות הנהנין.....
196	.....	כט. אופי חיוב ברכות הנהנין.....
202	.....	ל. תלמוד תורה עם דרך ארץ.....
207	.....	לא. ברכת היין.....
212	.....	לב. ברכת השמן.....
<b>218</b>	.....	<b>ברכת הגומל</b>
<b>226</b>	.....	<b>חיוב נשים בתפילה</b>
<b>230</b>	.....	<b>הזכרת יציאת מצרים</b>
236	.....	מפתח מפרשים ופוסקים.....
237	.....	מפתח מסכת ברכות.....
237	.....	מפתח משנה תורה.....

# פתח דבר

אמר רב יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא

לקיים מילי דזנזיקין

רבא אמר מילי דאבות

ואמרי לה מילי דברכות

(בבלי בבא קמא, ל ע"א).

בהקדמה לספרו **דרך חיים** מסביר המהר"ל שלשלמות האדם שלושה פנים – שלמות האדם במידותיו, שלמות האדם עם הבריות, ושלמות האדם עם בוראו. כך מתבארים דברי האמוראים בגמרא:

מילי דאבות – שלמות האדם במידותיו.

מילי דזנזיקין – שלמות האדם עם הבריות (על ידי שדואג לנהוג עמהן ביושר ובאחריות).

מילי דברכות – שלמות האדם עם בוראו.

המהר"ל מסיק שאין מחלוקת בין דעות האמוראים, אלא שלושתן יחד מבטאות את שלמותו המוחלטת של האדם.

אם כן, כיצד קיום **'מילי דברכות'** מהווה את שלמות האדם עם בוראו?

ניתן להציע שעל ידי הברכה מכיר האדם בטוב ה' ובחסד שגומל ה' עמו ועם הבריאה כולה – "משביע לכל חי רצון". בברכתו מבטא האדם את הכרתו בטוב ה', ומביע את תודתו על החסד.

אך ניתן להציע כיוון נוסף: הברכה מאפשרת פתיחת **'בריכה'** של שפע, ומתוך דבקו ב'מילי דברכות' משפיע האדם טוב על העולם כולו.

הדרך הזו מעלה שדבקות בה' פירושה **הידמות לה'**: מה הוא 'אמר – והיה העולם', אף אתה בְּרַךְ בעזרת הדיבור הא-לוהי – ויתברך העולם.

על פי ההסבר הראשון דבקות האדם מתבטאת בכך שהוא **עובד את ה'**, ועל פי ההסבר השני דבקות האדם מתבטאת בכך שהוא מקבל על עצמו להיות **שותף עם ה' בקיום העולם**.

שמחה ועונג לומר תודה **לחבורת התלמידים שלנו**, אוהבי תורה, יושבי בית המדרש, המשקיעים שעות בלימוד עיון ובליבון סוגיות הגמרא. תודה על היותכם שותפים בגילוי מתיקותה של התורה. עמלתם בהבנה, בסידור, בהבהרה ובסיכום הסוגיות, וכעת – שלכם לפניכם.

יעמדו על הברכה עורכי השיעורים, אשר השקיעו מזמנם ומרצם על מנת שסיכומי השיעורים יפשטו צורת 'דברים שבעל פה' וילבשו צורת 'דברים שבכתב': **רועי גלטר, הדר גפן, יהודה גרינולד, אברהם ולץ, מנחם-עמי יציב וישי פולצ'ק.**

תודה מיוחדת לר' **דביר אבינרי**, אשר שימש כנושא ונותן בכל סדרי הלימוד, ועמל רבות על הוצאת ספר זה לאור. בעזרת ה' ימשיך להרביץ תורה לעדרים.

סיכומי הסוגיות שלפניכם – ייחודם בקיצור ובכתיבה הבהירה, המאפשרת להיזכר ולחזור במהירות על הלימוד.

בברכה, הערכה ושמחה גדולה,

ניר וינברג

# קריאת שמע

# א. מיקומה של מסכת ברכות

סיכום: אחיה פינקלשטיין ורועי גלטר

- א. המסכת הראשונה
- ב. שיטת הרמב"ם – הראשונה בסדר זרעים
- ג. שיטת המאירי – הראשונה בש"ס
- ד. ברכה כזריעה ממשית – הראשונה בסדר זרעים
- ה. נשמת התורה שבעל פה בפרק הראשון – הראשונה בש"ס
- ו. הערה קצרה על סדר המסכת

## א. המסכת הראשונה

בכואנו להתחיל ללמוד את המסכת הראשונה בש"ס – מסכת ברכות – השאלה הראשונה שעלינו לשאול את עצמינו היא: מדוע מסכת ברכות נמצאת במקום בו היא נמצאת? מדוע רבי בחר לפתוח את סדר זרעים ואת הש"ס כולו במסכת הזו? כבר מהתבוננות ראשונה בשאלה עולות שתי אפשרויות בסיסיות:

א. ייתכן ורבי רצה שמסכת ברכות תהיה המסכת הראשונה בש"ס.

ב. ייתכן שלרבי היה חשוב שמסכת ברכות תהיה הראשונה בסדר זרעים.<sup>1</sup>

לפני שנעסוק בהרחבה בשיטות השונות, נתבונן בדברי המאירי (שיטתו השלמה של המאירי, תידון לקמן). המאירי מתאר את האירוע ההיסטורי של העברת מסכת ברכות לסדר מועד, שהתרחש בתקופת הגאונים:

זאת המסכתא ר"ל מסכת ברכות כבר הודענו בפתיחתנו המקום אשר נטה שם אהלה בתחלה רבינו הקדוש ע"ה בסדורו והוא סדר זרעים. ובימי הגאונים נ"ע העתיקה משם, להיות עניני זאת המסכתא דברים שידיעתם הכרחית בלמוד עם ראותם העזב הסדר ההוא רק ליחידים (בית הבחירה למאירי, פתיחה למסכת ברכות).

המאירי מתאר שבימי הגאונים העבירו את מסכת ברכות לסדר מועד, וזאת משום שלא למדו את סדר זרעים – שהרי הלכותיו לא נהגו למעשה מחוץ לארץ ישראל. על אף שלימוד סדר זרעים נחלש מאוד, לגאונים היה חשוב שלא ינטשו את לימוד מסכת ברכות, הנוהגת אף בזמן הזה. אם

<sup>1</sup> על פי האפשרות הזו, אין הכרח לומר שרבי רצה שהמסכת תהיה גם הראשונה בש"ס, אך גם אין הכרח לומר שלא. כלומר, יכול להיות שישנו קשר בין היות המסכת ראשונה לסדר זרעים, להיותה ראשונה בש"ס (כפי שנראה לקמן בדעת הרמב"ם).

ננסה לנתח את דברי המאירי על פי שתי האפשרויות שהצענו לעיל בהבנת משמעות מיקומה של המסכת, נראה שדבריו לא מכריעים לטובת אחת מהן, ואפשר להבין את דבריו על פי שתייהן:

א. לפי האפשרות הראשונה – עיקר מיקומה של מסכת ברכות נובע מהיותה **ראשונה בש"ס**, ואם כן, שייכותה לסדר זרעים אינה מהותית, ולכן אפשרי להעביר אותה זמנית לסדר אחר.

ב. לפי האפשרות השנייה – עיקר מיקומה של מסכת ברכות נובע מהיותה **ראשונה לסדר זרעים**, ולכן לכתחילה היה ראוי להשאירה שם. אך כאן מדובר בשעת הדחק, ומשום כך היה ניתן להעבירה לסדר מועד.

לאחר שעמדנו על הדרך בה יש לנתח את השיטות השונות על מנת לעמוד על יחסן למשמעות מיקומה של מסכת ברכות, כעת נעבור ללמוד את השיטות והאפשרויות השונות עצמן.

## ב. שיטת הרמב"ם – הראשונה בסדר זרעים

בהקדמתו למשנה עומד הרמב"ם על הסדר בו מסודרות המסכתות במשנה ועל משמעותן. בפתיחת הדיון מתאר הרמב"ם את הסיבה לכך שמסכת ברכות נמצאת במקומה:

פתח תחלה בברכות, וטעם הדבר כי הרופא המומחה כשירצה לשמור בריאות הבריא כמתכונתה מטפל תחלה בתקון המזון, ולפיכך ראה זה אשר ה' בעזרו להתחיל בברכות, לפי שהבא לאכול לא יוכל לאכול עד שיברך, ולכן מצא לנכון לפתוח את הדברים בענין הברכות כדי לתקן את המאכל תקון עניני (הקדמת הרמב"ם למשנה, ד"ה וכאשר סקר, מהדורת הרב קאפח).

הרמב"ם פותח בהסבר מיקומו של סדר זרעים – מכיוון שהמזון הוא יסוד קיומו החומרי של האדם, סדר זרעים העוסק בו ומתקן אותו פותח את הש"ס. לאחר מכן מוסיף הרמב"ם שמאחר ואסור לאדם לאכול בלא ברכה,<sup>2</sup> המתקנת את האוכל מבחינה רוחנית, רבי סידר את מסכת ברכות בתחילת סדר זרעים.<sup>3</sup> בהמשך מסביר הרמב"ם שמכיוון שהמסכת עוסקת בכל סוגי הברכות, וברכות קריאת שמע נוגעות אל המצווה הראשונה מדאורייתא בה האדם עוסק במהלך היום – קריאת שמע – המצווה הזו וברכותיה פותחות את המסכת.

אם כן, נראה שהרמב"ם סובר בבירור כאפשרות השנייה מבין השתיים שראינו: **מסכת ברכות נמצאת במקומה מפני שהיא שייכת לתחילת סדר זרעים**, העוסק באכילה, והעיסוק בברכות המתקנות את האכילה קודם לעיסוק באכילה עצמה.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> וכפי שמוכח בפרק השישי של המסכת: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר: לה' הארץ ומלואה" (בבלי ברכות, לה ע"א).

<sup>3</sup> נדגיש יסוד חשוב שניתן ללמוד מהדברים הללו של הרמב"ם: אמנם הכלי (האוכל, החומר) קודם לתוכן (הרוח) וחיוני להתקיימותו, אך ברור שהתוכן חשוב יותר. וניתן לסבר את האוזן על ידי משל: אמנם יש צורך בסיר על מנת לבשל, ולולא הסיר לא ניתן אף להתחיל במלאכת הבישול, אך ברור שהאוכל חשוב יותר מהסיר.

<sup>4</sup> כדאי לשים לב לכפילות המופיעה כאן. הרמב"ם מביא שני הסברים לשני דברים שונים: א. סדר זרעים פותח את הש"ס מפני חשיבות האכילה. ב. מסכת ברכות נמצאת בסדר זרעים ופותחת אותו בשל הקשר שבין התיקון הרוחני של האכילה והאכילה עצמה. נמצא שהרמב"ם לא מסביר שיש עניין מהותי בכך שמסכת ברכות תהיה

## ג. שיטת המאירי – הראשונה בש"ס

המאירי, שעסקנו בו לעיל, מביא בהמשך דבריו ארבעה הסברים שונים למיקומה של מסכת ברכות, והצד השווה שבכולם הוא שהם נוגעים להיותה **הראשונה בש"ס**. בתחילה מציין המאירי במפורש שזה שהמסכת עוסקת ב'דברים נכבדים' גורם לכך ש'קבעוה בראש הסדר בהתחלת הלימוד':

סבת מה שקבעוה **בראש הסדר בהתחלת הלמוד** הוא להיות כלל עניניה בא להעיר על דברים נכבדים מפנות האמונות בייחוד השם ובהתפלל לפניו ולהודות לו ולברכו וזה ענין ראוי להודיעו ולהקדימו ולחנך בו האדם מקטנותו על זאת התכונה. **(בית הבחירה למאירי, פתיחה למסכת ברכות)**.

בהמשך מונה המאירי ארבעה עניינים המופיעים במסכת ברכות, ושלדעתו הביאו את רבי לקבוע את המסכת בתחילת כל הלימוד:

וענין המסכתא כלו אמנם יכוין דרך כלל להודיע ד' ענינים נכבדים: **הראשון** להודיע תכונת הייחוד שאנו חייבים ליחדו ית' בכל יום איך הוא. **והשני** להודיע תכונת מיני התפלות שאנו חייבים להתפלל לפניו בכל יום ויום איך הוא. **והשלישי** להודיע תכונת הברכות שאנו חייבים לברכו ית' על כל מה שיבא לנו ממנו הנאה הן באכילה הן בשתייה הן בהנאת ריח בכל מיני הנאה איך היא. **והרביעי** תכונת הברכות שאנו חייבים לברכו ית' על כל מה שיגיענו הן טוב והן מוטב איך היא על כל דבר ודבר ואיך אנו צריכים להתבונן ולהודות על כל מה שיגיענו או שנראה או שנשמע מן הדברים המחדשים או המתחדשים כי מאתו **הכל (שם)**.

אם כן, המאירי בבירור סובר כפי האפשרות הראשונה שהצענו: **מסכת ברכות נמצאת במקומה מפני שהיא שייכת לתחילת הש"ס**. הסיבה לכך היא שמסכת ברכות כוללת עיסוק בעניינים חשובים שראוי שכל אדם יפגוש בתחילת לימודו: א. ייחוד ה'. ב. התפילות. ג. ברכות הנהיגן. ד. ברכות השבח וההודאה.

## ד. ברכה כזריעה ממשית – הראשונה בסדר זרעים

כעת ננסה לתאר את מהותה של מסכת ברכות באופן שילמד אותנו דווקא על הקשר ההדוק שבינה ובין סדר זרעים.

כשהקב"ה ברא את העולם, הדבר הראשון שעשה היה לדבר. מדובר בחידוש גדול ובדבר שאינו מובן מאליו, במיוחד כאשר עומדים על כך שאת הדיבור האלוקי הראשון לא שמע אף אחד. מהי משמעותו של הדיבור האלוקי כאשר אף אחד לא שומע? מדוע נוהג כך הקב"ה, ומה הוא רוצה ללמד אותנו בכך?

הראשונה בש"ס, אלא שיש עניין מהותי בסדר זרעים יהיה הראשון בש"ס. באופן **לא מהותי** שני העניינים המהותיים הללו מצטרפים, ומביאים גם את המסכת להיות הראשונה בש"ס.

התשובה היא שהמסר הראשון שרוצה הקב"ה להעביר בבריאת העולם צריך להיות ברור וחד: **מה שיוצר באמת בעולם הוא הדיבור, ולא המעשה.** הקב"ה, בעצם בריאתו את העולם באופן הזה, מלמד אותנו על עליונותו של הדיבור על המעשה. המעשים כולם אינם עושים דבר מלבד להעביר חומר מכאן לשם. הם אינם יוצרים משהו חדש. גם המדע כבר גילה את היסוד הזה, וקרא לו "חוק שימור האנרגיה". לעומת החוק הזה, אין בעולם "חוק שימור הרוח". רוחו של הקב"ה – ובעקבותיה גם רוחו של האדם – היא היוצרת והמחדשת. ורוחו של האדם באה לידי ביטוי בדיבורו.<sup>5</sup>

רוחו של הקב"ה אף מחייה את העולם, ואת האדם: "וַיִּצְרָךְ יְקֹקֵךְ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאָדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית, ב, ז), ואמרו **בוזרה**: "מאן הנפש – מדיליה נפח".<sup>6</sup> הקב"ה הופך את האדם לרוח מדברת. כשאמרו חז"ל שהאדם יכול להרוג בהבל פיו, הדברים הם כפשוטם. האדם יכול להקטין את העולם, או לחלופין – להעלותו, בכוח דיבורו.

מכך נובע, שישנו קשר עמוק בין מסכת ברכות לסדר זרעים. האדם המדבר, המתפלל והמברך, מסוגל ליצור ולברוא משהו חדש, להצמיח ולפתח. בכך באה לידי ביטוי יכולת הפיריון המיוחדת לו לאדם, כפי שעובד האדמה מגלה את יכולת הפיריון והצמיחה של האדמה.

ואכן, כך קובעת הגמרא לגבי מי שאוכל בלא ברכה:

אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל (בבלי ברכות, לה ע"ב).

וכנסת ישראל - שכשחטאו הפירות לוקין (רש"י ברכות, לה ע"ב).

מי שאינו מברך גוזל מכנסת ישראל מפני שבעקיפין הוא גורם לפירות שילקו ממש. האדם שלא מברך עוצר את השפע שמאפשר לפירות לגדול. מובן מכאן שהאדם שמברך ממש 'מברך' – במובן של להרבות ולהשפיע – את הפירות, ואף אפשר לומר שהוא 'זורע' אותם, גורם להם לגדול – על ידי כוח דיבורו הרוחני. אם כן, נמצאנו למדים על הקשר ההדוק בין מסכת ברכות לסדר זרעים: כאשר זריעת הדיבור מתקלקלת – לוקה גם הזריעה הגשמית. לכן, על פי שיטה זו נכון להבין שמסכת ברכות נמצאת במקומה מפני שהיא שייכת לתחילת סדר זרעים.

## ה. נשמת התורה שבעל פה בפרק הראשון – הראשונה בש"ס

כיוון אחר ניתן להציע על פי הדברים הבאים ששמעתי מפי הרב דודו שלום.<sup>7</sup>

במבט ראשון ופשוט, משניות הפרק הראשון במסכת ברכות הן משניות רגילות המצטרפות לפרק רגיל, כבכל הש"ס. קיימות בפרק מחלוקות, דרשות ועוד. אך מבט פנימי מגלה שמסתתר כאן עניין נוסף, מהותי וחשוב לאין ערוך. בדברים הבאים נראה כיצד נשמתה של התורה שבעל

<sup>5</sup> "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית, ב, ז).  
<sup>6</sup> כך מובא בספר התניא בשם הזוהר. ומפרש בעל התניא: "פירוש, מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכח" (תניא, ליקוטי אמרים, פרק ב).  
<sup>7</sup> ר"מ ומחנך בישיבת בני עקיבא תקוות יעקב שבשדה יעקב, ותושב מושב הזורעים.

**פה שוכנת בתוך הפרק הראשון של מסכת ברכות.** התבוננות במשניות הפרק מעלה שבכל אחת מהן טמון יסוד קריטי ומהותי אחר מיסודותיה הבסיסיים ביותר של התורה שבעל פה:

**א. המשנה הראשונה** עוסקת – במבט ראשון – בזמן קריאת שמע. אך תשובה מדויקת יותר תהיה שהנושא העיקרי במשנה הוא – **הסייג**. המחלוקת הגדולה בין רבן גמליאל לבין חכמים נוגעת לשאלה: האם יש כאן צורך בסייג? אם כן, הדבר הראשון שנאמר בתורה שבעל פה הוא על חשיבותו של הסייג, שהוא אחד היסודות של דברי חכמים: "רב אשי אמר: ושמרתם את משמרת - עשו משמרת למשמרתי" (**בבלי מועד קטן**, ה ע"א).

**ב. המשנה השנייה** מציגה בפנינו יסוד חשוב נוסף, הנוגע ליכולותיה הפרשניות של התורה שבעל פה: הכתובים מתפרשים על פי המציאות המשתנה. המשנה שואלת: עד מתי אפשר לקרוא קריאת שמע? עונה רבי יהושע – עד שעה שבה עומדים בני מלכים. היסוד כאן, כאמור, הוא שהתורה שבעל פה יודעת לפרש את פסוקי התורה על פי המציאות הנגלית (ובמקרה דגן: שעת קימת בני המלכים היא שמהווה את המציאות שחז"ל רותמים לפרשנות הפסוקים).

**ג. המשנה השלישית** דנה במחלוקת בית שמאי ובית הלל, וביכולתם של חז"ל להכריע בין דעות שונות. במשנה זו היכולת הזו מוקצנת עד כדי שנאמר לרבי טרפון – שסטה מההכרעה "לחומר" – "כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה". המשנה מלמדת אותנו על סמכות חז"ל להכריע את ההלכה, והאיסור לסטות מהכרעתם. זהו יסוד ההכרעה במחלוקות.

**ד. המשנה הרביעית** מלמדת אותנו כלל נוסף: "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר – אינו רשאי להאריך". אנו למדים שנוסח חז"ל מדויק ומחייב.

**ה. המשנה החמישית** – "מזכירין יציאת מצרים בלילות" – מלמדת אותנו על כוח החידוש שבתורה ועל יכולת דרישת הפסוקים, כפי שדרש ר' אלעזר בן עזריה: "תלמוד לומר נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריין ורביין" (**בבלי חגיגה**, ג ע"ב).<sup>8</sup>

הבנה זו של הפרק הראשון במסכת ברכות מביאה אותנו לראות שיש בו עניין מיוחד הנוגע לכל התורה שבעל פה. אם כן, ברור שהדברים הללו מתאימים לאפשרות הראשונה שהצענו בתחילת השיעור: **מסכת ברכות נמצאת במקומה מפני שהיא שייכת לתחילת הש"ס**. בתחילת הש"ס מלמדים אותנו חז"ל את הנחות המוצא ואת היסודות עליהם עומדת כל התורה שבעל פה: א. חשיבות הסייג. ב. היכולת לפרש את התורה שבכתב ביחס למציאות. ג. יכולת ההכרעה במחלוקות. ד. חשיבות הדיוק בנוסח חז"ל. ה. כוח החידוש והדרשה.

## ו. הערה קצרה על סדר המסכת

להשלמת הדברים, נעיר עוד הערה קצרה ופשוטה על סדר המסכת. סדר מסכת ברכות ברור מאוד: זהו סדר יומו של האדם. הדבר הראשון שעושה האדם כשהוא קם בבוקר זה לקבל על

<sup>8</sup> את הצד השני של היסוד הזה מלמדת אותנו גם הסוגיה הראשונה במסכת ברכות: "תנא אקרא קאי" (**בבלי ברכות**, ב ע"א). הסוגיה רומזת ללומד: אל תחשוב שיש משהו בתורה שבעל פה שאינו מבוסס על התורה שבכתב.

עצמו עול מלכות שמים (וכל ברכות השחר הן הכנה לקבלת עול מלכות שמים זו). הדבר השני שעושה האדם הוא – להתפלל. לאחר מכן – אדם אוכל, ומברך. לאחר שמסיים האדם לאכול, הוא יוצא מביתו אל העולם הרחב ואל עמל יומו, שם הוא מברך את ברכות הראיה על הדברים שהוא רואה. מסכת ברכות מסודרת על פי סדר הדברים החשובים שעושה האדם במהלך היום, מתחילתו לסופו.

כהמשך להפניית תשומת הלב לסדר הפעולות היום-יומיות שהאדם עושה, ולתפילות והברכות המלוות אותו בפעולות אלו, עולה השאלה הבסיסית והמהותית: **מהם הדברים החשובים ביומו של האדם ובחיייו? מה העיקר ומה הטפל? על מנת לסבר את האוזן, אענה על השאלה בעזרת סיפור ששמעתי מהרב עמיטל זצ"ל.**

אני זוכר שפעם אחת הרב עמיטל סיפר על ביקור שעשה בצבא על מנת להעביר שיעור. כאשר הגיע, ראה חבורה של אנשים מבוגרים, יוצאי העדה האתיופית, חוזרים מהשטח עם מדים ואפודים בשעה שמונה בבוקר. הרב עמיטל שאל אותם מאיפה הם חוזרים, והם ענו: מקידוש לבנה. הרב עמיטל התפלא, ושאל את המפקד שלהם לפרש העניין. המפקד סיפר שהם חזרו עכשיו מהשטח לאחר שהקדישו את כל הלילה לתרגילים מפרכים. כששאל הרב עמיטל את המפקד על דבר קידוש הלבנה, המפקד אמר שאכן, במהלך הלילה החיילים קיבלו הפסקה קצרה לתפילה. הרב עמיטל סיפר את הסיפור הזה במשך שנים. נגעה בו העובדה שעיקר מה שזכרו האנשים מאותו הלילה הארוך היה קידוש הלבנה. מסכת ברכות מכוונת אותנו לדברים החשובים שבחיים.

## ב. מהות קריאת שמע

סיכום: עמיחי גולובינסקי ואלקנה שוורצבוים

- א. מהות קריאת שמע
- ב. מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל
- ג. שתי הפרשיות הראשונות – יחיד לעומת ציבור
- ד. הפרשה השלישית – היחס אל החוטא
- ה. שלוש דרכים בעבודת ה'
- ו. בעל התניא – אהבת ה'
- ז. בין ראייה לשמיעה

### א. מהות קריאת שמע

בשיעור זה נעסוק בשאלת מהותן של שלוש הפרשיות שנצטוונו לקרוא כחלק מ'קריאת שמע', ובשאלת מהותו של הסדר העקרוני שלהן. בחמשת חומשי התורה ישנן פרשיות רבות העוסקות ביסודות משמעותיים ומהותיים. אם כן, מדוע נבחרו דווקא הפרשיות הללו, ודווקא בסדר הזה? כתשובה לשאלת בחירת הפרשיות התורה **תמימה** מצייין ומביא ברייתא מהירושלמי בשם ר' לוי:

תניא, מפני מה קורין שלש פרשיות אלו בכל יום, א"ר לוי, מפני שעשרת הדברות כלולות בהן (תורה **תמימה** במדבר, טו, טז).<sup>9</sup>

על אף שהברייתא מביאה במפורש הסבר לבחירת הפרשיות, נראה שאין כוונתו של ר' לוי לומר שהסיבה העיקרית שבגללה נבחרו הפרשיות הללו היא שהן כוללת את עשרת הדברות, מאחר ואם זו הייתה כוונת דבריו – ראוי היה לקרוא את עשרת הדברות עצמן. אם כן, עלינו לחפש טעם עקרוני אחר.

### ב. מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל

הגמרא בפרק שישי מביאה ברייתא שעוסקת במילים "ואספת דגנך" המופיעות בפרשת 'והיה אם שמוע':

<sup>9</sup> בנוסח הירושלמי שלפנינו מוצג ההסבר כנוגע רק לשתי הפרשיות הראשונות, וכן מובאים גם דבריו של ר' סימון: "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. רבי לוי ורבי סימון. רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן" (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א, הלכה ה).

תנו רבנן: ואספת דגנך, - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועברת את אויבך וגו' (בבלי ברכות, לה ע"ב).

רבי ישמעאל שואל: כיצד אפשר לקיים את שני הפסוקים – 'ואספת דגנך' ו'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו'? תשובתו: על האדם לעבוד על מנת שיהיה לו כיצד לאכול ולהתפרנס.<sup>10</sup> לעומתו אומר רשב"י שעל מנת לקיים את 'ולא ימוש ספר התורה הזה מפיו' על האדם להשקיע את כל מרצו בלימוד התורה, ובנוגע לפרנסה – לבטוח בתיאור ההשגחה המופיע גם הוא באותה הפרשה:

(יג) וְהָיָה אִם שָׁמַע תִּשְׁמְעוּ אֶל מְצוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדוֹ כְּכֹל לְבַבְכֶם וּכְכֹל נַפְשְׁכֶם: (יד) וְנִתְחַי מִטַּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאִסְפַּת דְּגַנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ: (דברים, יא, יג-יד).

לדעת רשב"י על האדם לעבוד את ה' ללא 'מנהג דרך ארץ' – וה' ישפיע עליו טובה.

אך על עמדתו של רשב"י ניתן להקשות קושיה גדולה ומשמעותית: כיצד מבאר רשב"י שהפרשה החשובה והבסיסית הזו מתארת סיטואציה בה עם ישראל אינו עובד את ה' באופן ראוי? הרי הפרשה מתארת מצב בו עם ישראל עובד את ה' ושומע אל מצוותיו! אם כן, כיצד ניתן לומר שמצב של עבודת האדם – 'ואספת דגנך' – מהווה תוצאה שלילית?

### ג. שתי הפרשיות הראשונות – יחיד לעומת ציבור

כשמתבוננים לעומק בהבדל שבין שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע, ניתן להבחין בנקודת המפתח להבנת דברי רשב"י ולהבנת מהותן של שתי הפרשיות. התבוננות מעלה הבדל ברור בין שתי הפרשיות:

**הפרשה הראשונה** עוסקת באדם יחיד, עליו כתוב שהוא אוהב את ה' בכל נפשו, ובכל לבבו ובכל מאודו:

(ד) שָׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: (ה) וְאַהֲבָתָ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ כְּכֹל לְבָבְךָ וּכְכֹל נַפְשְׁךָ וּכְכֹל מְאֹדְךָ: (דברים, ו, ד-ה).

<sup>10</sup> כדאי לציין שאורח החיים הנפוץ כיום לא תמיד מתאים אף לשיטתו של ר' ישמעאל. ר' ישמעאל מתאר מצב בו אדם עובד על מנת שיהיה ביכולתו להתפרנס, ובשאר הזמן עוסק בתורה. מי שעבודתו אינה משרתת את לימוד התורה, אלא עומדת בפני עצמה – אינו הולך בשיטתו של ר' ישמעאל.

האדם הזה עוסק בתורה כל היום, מהבוקר ועד הערב! על האדם הזה אין צורך לאיים. הפרשה הזו עוסקת ביחיד שהוא צדיק גמור.

לעומת זאת, **הפרשה השנייה** עוסקת ב**ציבור**. כל ציבור, אפילו ציבור של צדיקים, מתחלק לשלושה חלקים: צדיקים ביחס לשאר, רשעים ביחס לשאר, ובינונים. הציבור הזה עובד את ה' בכל לבבו ובכל נפשו, אך אינו מגיע לכלל מאודו:

(יג) וְהָיָה אִם שָׁמַע תְּשִׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת יְקֹנֶךָ אֱלֹהֶיךָ וּלְעַבְדוֹ כְּכֹל לְבַבְכֶם וּכְכֹל נַפְשְׁכֶם: (שם, יא, יג).

הציבור יודע שלא כל חבריו יוכלו להגיע למדרגה של 'קודש קודשים'. עליהם להתפרנס, ולכן עליהם להכיל גם אנשים בינוניים, שאינם מקדישים את כל חייהם ללימוד התורה. כמו כן, ניתן לשים לב שרק בפרשה השנייה – המכוונת אל הציבור – מובא גם איום:

(טז) הַשְּׁמֵרוּ לְכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסָרְתֶם וְעַבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם: (יז) וְחָרָה אַף יְקֹנֶךָ בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְאֶבְרָתָהּ מִהַרְרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר יְקֹנֶךָ נָתַן לְכֶם: (שם, טז-יז).

האבחנה הזו בין שתי הפרשיות מתחדדת לאור ההבדל הלשוני הברור ביניהן: הפרשה הראשונה מדברת בלשון יחיד, והשנייה בלשון רבים.

## ד. הפרשה השלישית – היחס אל החוטא

לאור ההבנה הזאת אפשר להסביר גם את אופייה המיוחד של הפרשה השלישית:

(לז) וַיֹּאמֶר יְקֹנֶךָ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: (לח) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל כְּנָפֵי בְגָדֵיהֶם לְדַרְתָּם וְנִתְּנוּ עַל צִיצִית הַכֶּנֶף פֶּתִיל תְּכֵלֶת: (לט) וְהָיָה לְכֶם לְצִיצִית וְרֵאיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְקֹנֶךָ וְעָשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתּוּרוּ אֲחֵרֵי לְבַבְכֶם וְאֲחֵרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זְנִיִּים אֲחֵרֵיהֶם: (מ) לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וְעָשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתַי וְהִיתֶם קְדוֹשִׁים לְאֱלֹהֵיכֶם: (מא) אֲנִי יְקֹנֶךָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יְקֹנֶךָ אֱלֹהֵיכֶם: (במדבר, טו, לז-מא).

על מי מדובר בפרשה הזאת? ברור שמדובר באנשים שרחוקים מתורה ומצוות. האנשים הללו בסכנה תמידית לזנות אחר אלוהים אחרים, ופתיל התכלת אמור להזכיר להם את המצוות ואת האיסור לתור אחרי העיניים. הפרשה הזו אף ממוקמת מיד לאחר שלושה סיפורי חטאים מובהקים: חטא המרגלים (פרקים יג-יד), חטא המעפילים (פרק יד) וסיפור המקושש (פרק טו).

## ה. שלוש דרכים בעבודת ה'

מתוך העמידה על מהותן של שלוש הפרשיות מובן גם האופן בו הן מסודרות – 'מבפנים החוצה': הפרשה הראשונה עוסקת ביחיד קדוש, השנייה בציבור שיש בו קדושה אך היא אינה קיצונית, והשלישית ברשע. כך צריך להבין גם את פסיקת ההלכה המיוחדת של אביי בגמרא:

הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן  
(בבלי ברכות, לה ע"ב).

יש המנסים לפרש שאבוי מלמד אותנו שהלכה כרבי ישמעאל, אך נראה ברור שזה אינו הפירוש הפשוט. אם אלה היו פני הדברים, יכול היה אבוי לומר בפשטות "הלכה כרבי ישמעאל". כוונתו של אבוי היא שרבים – כלומר ציבור – צריכים לנהוג כרבי ישמעאל, שמדבר ב'שפה' של הפרשה השנייה, אך יחידים צריכים לנהוג כרשב"י, שמתאר את ההנהגה אליה מכוונת הפרשה הראשונה.

אם כן, מבנה קריאת שמע בא ללמד אותנו את העיקרון החשוב: ישנן **שלוש דרכים בעמידה מול ה'**:

א. אדם יכול להיות מי שכל כולו נתינה טוטאלית לה'.

ב. אדם יכול להיות חלק מהציבור שעובד את ה' תוך השתדלות בפרנסה.

ג. אדם יכול, חס וחלילה, ליפול אל מקום בו הוא נמצא בסיכון מתמיד לתור אחר דברים שליליים.

על פי היסודות הללו מתבארים גם דבריו של ר' יהושע בן קרחה בפרק שני:

א"ר יהושע בן קרחה למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום (בבלי ברכות, יג ע"א).

המשנה עוסקת בסדר הקריאה, ומציגה מאפיינים שונים לכל פרשה: הראשונה עוסקת בקבלת עול מלכות שמים, השנייה בקבלת עול מצוות, והשלישית בדבר הנוהג רק ביום ולא בלילה. מה ההבדל בין קבלת עול מלכות שמים – שקשורה אל הפרשה הראשונה – לבין קבלת עול המצוות – הקשורה אל הפרשה השנייה? אפשר לבאר את הדברים על פי מה שלמדנו: הצדיק היחיד – כל כולו דבוק רק בה', ומעייניו תמיד נתונים לקבלת עול מלכות שמים. עבורו המצוות אינן אלא דרכים להידבק בה'. לעומתו, עבור האדם הרגיל המצוות הן דרכים לעבוד את ה' כחלק מחייו, והן המובילות אותו לקבל עול מלכות שמים. זהו ההבדל בין הצדיק הדבק בה', לבין היהודי הכשר העובד את ה'.

הפרשה השלישית פונה אל הרשע, ולכן מורה לו לבצע רק את המצוות וההלכות הבסיסיות בזמנים הספציפיים בהן הוא חייב לקיימן – מצוות ציצית ביום. כיום ב"ה אנחנו רוצים להתנער מהצד ה'רשע' שבנו, ומקבלים עלינו את מצוות ציצית גם בסיטואציות בהן איננו חייבים בה – בלילה (וכן כאשר איננו לובשים בגד בעל ארבע כנפות).

אמנם פשט מבנה הפרשיות עוסק בשלושה סוגים של אנשים, אך הדברים רומזים גם אל שלושת הכוחות שנאבקים על נפשו של האדם. בתוך האדם עצמו ישנם כוחות שרוצים ומוכנים

להתמסר באופן גמור אל ה', כוחות שמבקשים לעסוק גם בצרכים ועיסוקים אחרים, ואף תשוקות לתור אחר עניינים שליליים.

## ו. בעל התניא – אהבת ה'

נדמה שלעיתים ניתן לשים לב להבדל בין ציבור או קהילה שיש בהם בעירה ואהבת ה' לבין ציבור או קהילה שאינם כאלה – בעזרת התבוננות באופן בו הם קוראים קריאת שמע. האם הקריאה נעשית מתוך דבקות, או במהירות ובלא תשומת לב? בעל התניא מכוון ומלמד אותנו כיצד אפשר להידמות לראשונים מתוך ברכות קריאת שמע:

ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות קריאת שמע שתיים לפניה כו'... משום שעיקר קריאת שמע לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'... לכך סידרו תחלה ברכות יוצר אור. ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים העומדים ברום עולם להודיע גדולתו של הקדוש ברוך הוא איך שכולם בטלים לאורו ית' ומשמיעים ביראה כו' ומקדישים כו' ואומרים ביראה קדוש כו'... ואח"כ ברכה שנייה אהבת עולם אהבתנו ה' אלהינו. כלומר שהניח כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו להיות נקרא אלהינו. כמו אלהי אברהם כו' כנ"ל... ובנו בחרת מכל עם ולשון... והנה כאשר ישים המשכיל אלה הדברים אל עומקא דלבא ומוחא אזי ממילא כמים הפנים לפנים תתלהט נפשו ותתלבש ברוח נדיבה להתנדב להניח ולעזוב כל אשר לו מנגד ורק לדבקה בו ית' וליכלל באורו בדביקה חשיקה וכו' (תניא, ליקוטי אמרים, מט).

ננסה להמשיג את דבריו בעזרת משל. נדמה אדם היושב בכיתו, ומקבל מעטפה בדואר ובתוכה אלף שקלים. וודאי שהאדם שמח מאוד. לאחר יומיים, האדם פותח את הדלת לשליח שמכניס הביתה את שולחן הפינג-פונג שתמיד רצה. לאחר עוד כמה ימים מגיע שליח נוסף עם הש"ס החדש שהבחור חלם עליו כבר הרבה זמן, בליווי ברכה חמה ואוהבת. אומר בעל התניא: ללא ספק, האדם יתחיל לאהוב את אותו האיש המסתורי. ניתן גם להמשיך את המשל: בסופו של דבר מתברר שאותו האיש המסתורי הוא לא אחר מאשר נשיא ארצות הברית, שממשיך ושולח למשפחתו של האדם את כל הדברים שחסרים לה. אל האדם הזה, אומר בעל התניא, מתפתחת אהבה עמוקה שנובעת מתשומת הלב למתנות, ומהבנה עד כמה הן אינן מובנות מאליהן. לעומת זאת, אדם שיקבל מתנה כל יומיים מרגע לידתו לאו דווקא יפתח אהבה עמוקה אל הנותן, מאחר והוא מקבל את המתנות כמובנות מאליהן.

כך, אומר בעל התניא, צריך האדם להתרכז בזמן ברכות קריאת שמע. הברכות מתארות את המתנות הגדולות שה' מרעיף עלינו בכל יום ויום, וחותרמות בתיאור האהבה: "אהבה רבה אהבתנו". כך האדם מאיר בתוכו את האהבה לה' שממילא קיימת בו.<sup>11</sup> ההכרה באהבה הזו

<sup>11</sup> נעיר שכמוכן שהדברים נכונים גם לגבי יחס הילדים אל ההורים. לעיתים אנו שמים לב למצבים בלתי נתפסים של ילד שמקבל את השנים הארוכות שהוריו עבדו וטרחו כדי להעמיד עבורו בית טוב, שמח, נקי ומזין – כמובנות מאליהן.

יכולה להביא אותנו אל התשוקה להידבק בה' ולקיים בלב שלם את הקריאה: "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ" (דברים, ו, ה).

## ז. בין ראייה לשמיעה

לסיום נתבונן ביחס בין תיאוריהם של שני החושים המזכירים והמודגשים בפרשיות קריאת שמע – השמיעה (בפרשיות הראשונות) והראייה (בפרשה השלישית):

(ד) שָׁמַע יִשְׂרָאֵל יְקֹוֹק אֱלֹהֵינוּ יְקֹוֹק אֶחָד: (דברים, ו, ד).

(יג) וְהָיָה אִם שָׁמַע תִּשְׁמַעוּ אֶל מְצוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם וּלְעֲבֹדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: (דברים, יא, יג).

(לט) וְהָיָה לָכֵם לְצִיצַת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מְצוֹת יְקֹוֹק וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתּוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: (במדבר, טו, לט).

מדוע דווקא העיניים יכולות לתור אחרי "אשר אתם זנים אחריהם"? נראה שהתשובה נעוצה בכך שהעיניים תמיד עוסקות במה שיש כאן ועכשיו. היהדות מעולם לא קידשה את הראייה, אלא את השמיעה. האיסור הגדול של עבודה זרה הוא ליצור תמונה, שמייצגת דבר שרק אפשר לראות, ולא לשמוע. לעומת זאת, השמיעה מכוונת אל מה שמעבר למציאות הנראית לעין. בקריאת שמע היהודי מחליף את איבר הראייה – העיניים – בשמיעה – "שמע ישראל". לעומת זאת, בסיפור אדם וחווה חטא האישה נובע מכך שהיא עושה בדיוק את ההיפך מקריאת שמע – היא סוגרת את האוזניים, ופותחת רק את העיניים, ובעקבות כך בורחים אדם וחווה מקולו של ה':

(ו) וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֵאָנֶה הוּא לְעֵינַיִם וַנְחַמְדָּה הָעֵץ לְהִשְׁפִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיָו וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם לְאִשְׁתָּהּ עִמָּהּ וַיֹּאכְלוּ: (ז) וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם תְּגָרֹת: (ח) וַיִּשְׁמַעוּ אֶת קוֹל יְקֹוֹק אֱלֹהִים מִתְּהַלֵּךְ בְּגֵן לְרִיחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן: (בראשית, ג, ו-ח).

במעמד הר סיני עם ישראל מתקן את החטא, והופך חזרה את הראייה לכלי עבור גילוי הקול:

(טו) וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְּפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הַקֹּר עֲשֵׂן וַיִּרְא הָעָם וַיִּגְעוּ וַיַּעֲמִדוּ מִרְחָק: (שמות, כ, טו).

## ג. אופיה של קריאת שמע

סיכום: בנימין מעתוק ועידו רדלר

### א. יסוד פרשת שמע

א.1. הקשיים בדיון הראשון בגמרא

א.2. יסוד פרשת שמע

### ב. הראיות

א.1. ראייה ראשונה – "זה שינון וזה שינון"

א.2. ראייה שנייה – "לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה"

א.3. ראייה שלישית – "לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה"

א.4. ראייה רביעית - קריאת שמע מדאורייתא או מדרבנן

### ג. השיטות בראשונים ובאחרונים

א.1. שיטת היראים – קבלת עול מלכות שמים

א.2. שיטת הרמב"ם – לימוד תורה

א.3. שיטת הגר"א – קבלת עול מלכות שמים

א.4. שיטת המשנה ברורה – לימוד תורה

### ד. חזרה אל הדיון בגמרא

א.1. השאלה הראשונה – מקור חובת קריאת שמע

א.2. השאלה השנייה – ההנחה שיש להתחיל בבוקר

א.3. השאלה השלישית – "בשכבך ובקומך"

א.4. חזרה אל תשובותיה של הגמרא

## א. יסוד פרשת שמע

### א.1. הקשיים בדיון הראשון בגמרא

הדיון הראשון במסכת ברכות מנסה לחשוף את הנחות היסוד של המשנה בנוגע לעצם החיוב לקרוא את 'שמע', וכן בנוגע לסדר בו עוסקת המשנה בחיוב זה:

תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי דכתיב (דברים ו, ז) בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב (בראשית א, ה) ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (בבלי ברכות, ב ע"א).

כאמור, הגמרא שואלת שתי שאלות:

א. "תנא היכא קאי" – מהיכן יודע התנא שחובה לקרוא את פרשת שמע?

ב. "מאי שנא דתני בערבית ברישא" – מדוע דן התנא קודם כל בקריאת שמע של ערבית?

ועונה שתי תשובות:

א. "בשכבך ובקומך".

ב. "ויהי ערב ויהי בקר"<sup>12</sup>.

על מהלך הגמרא ניתן לשאול שלוש שאלות יסודיות, שכרגע נשאיר ללא מענה:

א. איפה עוד מצאנו שהגמרא מחפשת מקור לדברים שהחייב בהם פשוט ומפורש בתורה? הגמרא בשום מקום אינה מבקשת מקור למצוות תפילין וסוכה. אם כן, מדוע היא מרגישה צורך לברר את מקור חיוב קריאת שמע?

ב. מדוע הגמרא מניחה שהתנא אמור להתחיל לעסוק בשחרית? הראשונים מציעים תשובות שונות, אך כולן מתבססות על פסוקים העוסקים בנושאים אחרים, וקשה לעמוד על הקשר המהותי שלהם לענייננו. הצעת התוספות: "אֵת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַּבֶּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם" (שמות כט, ט). הריטב"א מציע: "פֶּתַח דְּבִרְיָךְ יָאִיר מִבֵּין פְּתָיִים" (תהלים קיט, קל)<sup>13</sup>.

ג. מדוע לא ברור לגמרא מלכתחילה שיש עניין להתחיל מקריאת שמע של ערבית? הרי הפסוק מפורש: "בשכבך ובקומך". זהו צידה השני של השאלה הקודמת, אך יש כאן צד קשה יותר, מכיוון שמדובר במקור ספציפי העוסק במצווה עליה אנו לומדים – קריאת שמע. אם כן, אף אם בשאר המצוות היה ניתן להבין את המחשבה שמתחילים ביום – בקריאת שמע עדיין היה צריך להיות ברור שמתחילים בשל ערבית.

## 2.א. יסוד פרשת שמע

מהו יסוד הפרשה הראשונה של קריאת שמע – 'פרשת שמע'? בהמשך נראה מקורות שתומכים בקיומן של שתי אפשרויות עקרוניות, עליהן נעמוד כבר כעת:

<sup>12</sup> בנוגע ליחס בין השאלות והתשובות, ראה תוספות בדף ב ע"א ד"ה אי הכי, ומהרש"א עליו.  
<sup>13</sup> התוספות בדף ב ע"א ד"ה לתני, והריטב"א שם בד"ה גמרא תנא היכי. הצעה מעניינת נוספת מצאנו בתוספות רא"ש (ברכות ב ע"א, ד"ה לתני): "עיקר המצות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבא ליה לאקדומה".



כאן הפרדה בין שני היסודות של קריאת שמע: גם כאשר אדם פספס את זמן קריאת שמע – הנוגע ליסוד של **קבלת עול מלכות שמים** – הוא עדיין יכול לקיים את מצוות קריאת שמע מבחינת יסוד **לימוד התורה שבה**.

### **3.ב. ראייה שלישית – "לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה"**

גם במקום אחר בירושלמי ניתן להבחין ביסוד לימוד התורה במצוות קריאת שמע. אלו הם דברי הירושלמי בנוגע למנהג לקרוא קריאת שמע בבית הכנסת לפני תחילת זמנה:

תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א, הלכה א).

אם כן, אף אם לא מדובר כאן על קריאת שמע שיוצאים בה ידי חובה, בכל זאת ברור שרואים בקריאה זו 'לימוד תורה' מהותי ומשמעותי, שהרי דווקא זהו הלימוד שבחרו לעסוק בו כ"דבר של תורה" המקדים את העמידה בתפילה.

### **4.ב. ראייה רביעית – קריאת שמע מדאורייתא או מדרבנן**

ראיה נוספת לקיומם של שני היסודות הללו בקריאת שמע ניתן להביא מהגמרא בפרק רביעי. הגמרא מציגה מחלוקת בין רב יהודה לרבי אלעזר בנוגע לצורך לחזור ולקרוא קריאת שמע במקרה של ספק:

**אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא** - אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא – קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא. - מתיב רב יוסף: ובשכבך ובקומך! אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב... **ורבי אלעזר אמר**: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע (בבלי ברכות, כא ע"א).

רב יהודה סובר שמי שמסופק אם קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, מפני שקריאת שמע דרבנן. לעומת זאת, לדעת רבי אלעזר המסופק אם קרא חוזר וקורא, כנראה מפני שקריאת שמע דאורייתא.<sup>14</sup> מהו יסוד המחלוקת בין רב יהודה לרבי אלעזר?

על פי ההנחה שיסוד קריאת שמע הוא לימוד תורה, קשה לומר שמדובר במצווה מדרבנן בלבד. אם כן, כנראה שרב יהודה סובר שיסוד הפרשה הוא **קבלת עול מלכות שמים**, ולכן קריאת שמע מדרבנן, ואין צריך לחזור ולקרוא. ראייה להבנה זו בדברי רב יהודה ניתן להביא מתשובתו של אביי לדברי רב יוסף: רב יוסף מקשה על שיטת רב יהודה, שהרי לשון ציווי מופיעה במפורש בפרשה – "בשכבך ובקומך". אביי מסביר שלדעת רב יהודה לשון הציווי מתייחסת למצווה אחרת – תלמוד תורה – ולא למצוות קריאת שמע. אם כן, רואים בכיורו של רב יהודה (לפחות על פי אביי) תלמוד תורה וקריאת שמע הן שתי מצוות שונות.

<sup>14</sup> אמנם בגמרא לא כתוב במפורש שרבי אלעזר סובר שקריאת שמע מדאורייתא, אך כך הדברים נראים, וכך מפרשים ראשונים רבים ורש"י ביניהם.

לעומת זאת, נראה מתאים להסביר שלדעת רבי אלעזר יסוד מצוות קריאת שמע הוא תלמוד תורה, ומכיוון שכך – קריאת פרשת שמע היא מדאורייתא, שהרי עליה באופן ספציפי נאמר הצינוי (הנוגע גם לתלמוד תורה באופן כללי) "בשכבך ובקומך".

## ג. השיטות בראשונים ובאחרונים

### ג.1. שיטת היראים – קבלת עול מלכות שמים

כעת נעבור לדון בארבע שיטות מרכזיות בראשונים ובאחרונים בנוגע לשאלת יסוד פרשת שמע: מחלוקת היראים והרמב"ם, ובעקבותיה מחלוקת הגר"א והמשנה ברורה.

כך מתאר בעל היראים את מצוות קריאת שמע:

קריאת שמע. את ה' אלהיך תירא ותעבוד ותקבל מלכותו ועולו שחרית וערבית דכתיב בפ' ואתחנן שמע ישראל ה' אלהינו ה' (ה') אחד (ספר יראים, סימן רנב [דפוס ישן - יג]).

מלשונו – "את ה' אלהיך תירא..." – נראה ברור שלדעתו יסוד קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים. היראים מקפיד להדגיש שמהותה האמיתית של הקריאה היא קבלת עול מלכות שמים וכניסה לעבודה ה', והקריאה עצמה היא רק הצינוי והאמצעי לכך. כך עולה גם ממקור נוסף בדבריו, בנוגע לאיסור שכחת ה':

השמר לך פן תשכח את ה'. כתוב בפ' ואתחנן [דברים ו' י"ב] השמר לך פן תשכח את ה' פי' שלא ישכח אדם מלקבל עול מלכות שמים עליו ויקרא קריאת שמע בכל יום (ספר יראים, סימן שס [דפוס ישן - יא]).

לדעת היראים קריאת שמע משמשת לשימור עול מלכות שמים, ולמניעת שכחת ה'.

### ג.2. שיטת הרמב"ם – לימוד תורה

לעומת היראים, כאשר הרמב"ם ניגש לתאר את מצוות קריאת שמע, הוא נוקט בגישה שונה לגמרי:

והמצוה העשירית היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית והוא אמרו יתעלה (פ' שמע) ודברת במשבתך בביתך וגו' ובשכבך ובקומך (ספר המצוות לרמב"ם, עשין, י').

בניגוד ליראים, שלומד את יסוד חיוב קריאת הפרשה מהפסוק הראשון – "שמע ישראל" – לומד הרמב"ם את יסוד חיוב קריאת הפרשה מהפסוק "ודברת במשבתך בביתך וגו'": הדיבור בדברי תורה הוא יסוד הפרשה, ולא קבלת עול מלכות שמים. כך עולה גם מהאופן בו מתחיל הרמב"ם להגדיר את המצווה: "שצונו לקרוא..." – המצווה הבסיסית היא 'לקרוא', ולא להגיע לתובנה או חוויה

רוחנית. אם כן, נראה ברור שלדעת הרמב"ם יסוד קריאת שמע הוא **תלמוד תורה**, ולא קבלת עול מלכות שמים.<sup>15</sup>

### ג.3. שיטת הגר"א – קבלת עול מלכות שמים

בשיטתו של היראים – שיסוד פרשת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים – נראה שמחזיק גם הגר"א. את דעתו בנושא זה ניתן ללמוד מתוך דיונו בהבדל שבין לשון המשנה העוסקת במצוות קריאת שמע לבין לשון המשנה העוסקת בברכות קריאת שמע.

בספרו שנות אליהו עומד הגר"א על כך שהמשנה העוסקת במצוות קריאת שמע משתמשת בלשון רבים: "מאימתי קורין", לעומת המשנה העוסקת בברכות קריאת שמע, המשתמשת בלשון יחיד: "בשחר קורא":

אמר קורין בלשון רבים ולא קורא כמו שקתני בברכות בשחר מברך בלשון יחיד. והוא מפני שבברכות אחד מברך ומוציא את כולן אבל קריאת שמע שאינו יכול להוציא אלא כ"א צריך לקרות בפני עצמו לכן קתני קורין (שנות אליהו ברכות, פרק א, משנה א).

הגר"א מסביר שבניגוד לרוב החיובים (כמו ברכות קריאת שמע), לגבי קריאת שמע אין אפשרות שאדם יוציא את חברו ידי חובת הקריאה, ולכן משתמשת המשנה בלשון "קורין" – שכולם חייבים לקרוא בעצמם.

ראיה לדברי הגר"א ניתן להביא מהמשנה במסכת סוטה, שם מובאת מחלוקת בין ר' עקיבא לרבי נחמיה בנוגע לאופן בו קראו בני ישראל את שירת הים לאחר יציאת מצרים:

דרש רבי עקיבא (שמות ט"ו) אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר שאין תלמוד לומר לאמר ומה תלמוד לומר לאמר מלמד שהיו ישראל עונין אחריו של משה על כל דבר ודבר כקוראין את ההלל לכך נאמר לאמר ר' נחמיה אומר כקורין את שמע ולא כקורין את ההלל (משנה סוטה, ה, ד).

ר' נחמיה משווה את קריאת שירת הים לקריאת שמע, וכוונתו היא שכל אחד היה קורא את השירה בעצמו. מכאן נראה ברור שקריאת שמע צריכה להיאמר על ידי כל אחד ואחד, ואדם אינו יכול להוציא בכך את חברו.

מדברי הגר"א ברור שלדעתו יסוד קריאת שמע אינו תלמוד תורה, מכיוון שבתלמוד תורה בוודאי אדם יכול לקיים את המצווה על ידי קריאת חברו – הרי כך אנו נוהגים בכל שיעור או חבורתא, ולא יעלה על הדעת לומר שבשעה שתלמיד מקשיב לדברי הרב או החברותא הוא אינו

<sup>15</sup> חידוד נוסף לדרך זו ניתן למצוא בדברי ספר החינוך, המדגיש את העובדה שהמצווה היא "לקרוא פסוק אחד מן התורה": "שנצטוונו לקרות בכל יום ערבית ושחרית פסוק אחד מן התורה שבסדר זה [דברים ו', ד'], וזהו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ועל הפסוק הזה נאמר [שם, ז'], ודברת בם בשבתך וגו' ובשבתך ובקומך" (ספר החינוך, פרשת ואתחנן, מצוה תכ).

מקיים את המצווה ללמוד תורה. אם כן, אף הגר"א סובר – כשיטת היראים – שיסוד מצוות קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים.

#### 4.ג. שיטת המשנה ברורה – לימוד תורה

לעומת דברי הגר"א, המשנה ברורה פוסק שאדם יכול להוציא את חברו ידי חובת קריאת שמע:

לענין אם יוצא בקריאת שמע ע"י אחר שיכוין להוציאו עיין במ"א ופמ"ג ורוב האחרונים סוברים דיוצא (משנה ברורה, סא, מ).

על פי הדברים שהצענו לעיל בדעת הגר"א, ניתן להסביר שהמשנה ברורה סובר שיסוד מצוות קריאת שמע הוא תלמוד תורה, ולכן אדם יכול להוציא את חברו ידי חובה בקריאתו.

### ד. חזרה אל הדיון בגמרא

#### ד.1. השאלה הראשונה – מקור חובת קריאת שמע

בעקבות המתח שראינו בין שני הנושאים שיכולים להוות את יסוד פרשת שמע, ננסה להציע הסברים לשאלות שהבאנו בתחילת הלימוד על הדיון הראשון בגמרא.

בתחילת הלימוד העלנו את השאלה: איפה עוד מצאנו שהגמרא מחפשת מקור לדברים שהחוב בהם פשוט ומפורש בתורה? מדוע דווקא כאן לגמרא חשוב לעמוד במפורש על מקור המצווה?

על פי הדברים שלמדנו נראה שניתן להציע תשובה: לגמרא חשוב לעמוד על מקור החיוב לקרוא את פרשיית שמע מכיוון שישנה הווה אמינא לומר שהציווי "בשכבך ובקומך" נאמר על עצם החובה ללמוד תורה. היסוד החזק של 'תלמוד תורה' שקיים בפרשת שמע מצריך את הברור: האם יש כאן גם מקור למצווה לקרוא את הפרשה? כמובן, הגמרא מגיעה למסקנה שאכן מדובר כאן על מצווה נוספת – קריאת הפרשה.

#### ד.2. השאלה השנייה – ההנחה שיש להתחיל בבוקר

כמו כן, שאלנו: מדוע הגמרא מניחה שהתנא אמור להתחיל לעסוק בשחרית? ראינו חלק מתשובות הראשונים, אך עמדנו על כך שהפסוקים המובאים בתשובותיהם עוסקים בנושאים אחרים, ולא בקריאת שמע.

אך על פי הדברים שראינו, ניתן להסביר את הנחתה של הגמרא על פי פסוק אחר, העוסק בתלמוד תורה, שכפי שראינו, מהווה את אחד היסודות של קריאת שמע:

לֹא יְמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה (יהושע, א, ח).

הפסוק העוסק בתלמוד תורה מקדים במפורש את היום ללילה. נראה לומר שעל בסיס הפסוק הזה הגמרא מניחה שראוי להתחיל לעסוק בקריאת שמע של שחרית.

### ד.3. השאלה השלישית – "בשכבך ובקומך"

לבסוף העלנו שאלה נוספת, המחזקת את השאלה השנייה: מדוע הפסוק "בשכבך ובקומך" לא גורם לכך שיהיה ברור לגמרא מלכתחילה שיש עניין להתחיל מקריאת שמע של ערבית?

גם על השאלה הזו ניתן לענות באותו האופן בו ענינו על השאלה הקודמת: הפסוק "בשכבך ובקומך" לא גורם לגמרא להיות בטוחה בכך שצריך להתחיל לעסוק בקריאת שמע של ערבית מכיוון שכנגדו עומד פסוק אחר: "והגית בו יום ולילה". הגמרא נדרשת לבירור היחס בין הפסוקים הללו.

### ד.4. חזרה אל תשובותיה של הגמרא

על פי הדברים הללו ניתן לעמוד ביתר דיוק אף על תשובותיה של הגמרא. לאחר שהגמרא שואלת מניין לתנא שקיימת חובה לקרוא את שמע, ומדוע הוא מתחיל לעסוק בקריאת שמע של ערבית ולא של שחרית, היא מביאה שני פסוקים כתשובה: א. "בשכבך ובקומך". ב. "ויהי ערב ויהי בוקר".

את התשובה הראשונה ניתן לפרש כהצהרה על כך שהיסוד המרכזי בקריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים, ולכן ניתן ללמוד מהפסוק את חובת הקריאה (והוא אינו 'תפוס' למצוות תלמוד תורה), וממילא גם את הקדמת הלילה ליום.

את התשובה השנייה ניתן לפרש כך: אף אם היסוד של קריאת שמע אינו קבלת עול מלכות שמים, אלא תלמוד תורה, בכל זאת קיים יסוד בסיסי יותר שמורה להקדים את הלילה ליום – בריאת העולם.

## ד. תחילת זמן קריאת שמע של ערבית

סיכום: עידו פריימן ומנחם-עמי יציב

א. הדיון בגמרא

א.1. הזמן במשנה והשאלות עליו

א.2. סידור הזמנים בכרייתות על פי רש"י

א.3. השאלות על הזמנים

ב. אכילה וקריאת שמע

ב.1. זמן אכילת תרומה וקריאת שמע – החידוש באכילת תרומה

ב.2. קריאת שמע ואכילה

ג. הגדרה ראשונה – שכיבה וקימה

ג.1. ההגדרה והקושי ממצוות עשה שהזמן גרמא

ג.2. תירוץ ראשון – הרמב"ן והירושלמי: קריאת שמע אינה מצוות עשה שהזמן גרמא

ג.3. תירוץ שני – מצוות עשה שהזמן גרמא מדרבנן

ג.4. תירוץ שלישי – האדם מגדיר את היום ואת הלילה

ד. הגדרה שנייה – יום ולילה

ד.1. ספרי – משמעות המילה 'בשכבך'

ד.2. זמן קריאת שמע וזמן תלמוד תורה

ה. הגדרה שלישית – בוקר וערב

ו. דוגמאות להגדרות הזמנים בפוסקים

ו.1. רש"י והמאירי – זמן שכיבה

ו.2. פני יהושע

## א. הדיון בגמרא

### א.1. הזמן במשנה והשאלות עליו

המשנה הראשונה במסכת ברכות עוסקת בזמן קריאת שמע של ערבית. לגבי תחילת הזמן מובאת במשנה רק דעה אחת:

מאימתי קורין את שמע בערבין? - משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן (בבלי ברכות, ב ע"א).

הגמרא מלמדת אותנו שהזמן בו הכהנים נכנסים לאכול בתרומה הוא זמן צאת הכוכבים, וכבר בשלב זה מתעוררות אצל לומד המשנה שתי שאלות גדולות:

**א. מה הקשר בין זמן קריאת שמע לבין אכילת תרומה? מדוע המשנה אינה מתנסחת בלשון "משעת צאת הכוכבים"? הגמרא עצמה שואלת את השאלה הזו, ועונה שהתנא של המשנה ביקש ללמד אותנו הלכה נוספת אגב ההלכה בתחילת זמן קריאת שמע: "תנא אגב אורחיה קמ"ל, דכהנים אימת קאכלי בתרומה? - משעת צאת הכוכבים" (שם). ההסבר הזה אינו מספק כשלעצמו, מאחר ואת ההלכה של זמן אכילת התרומה משמיעה המשנה במקומה.<sup>16</sup> אם כן, עלינו להניח שישנו גם קשר מהותי בין אכילת התרומה על ידי הכהנים לבין זמן קריאת שמע, והשאלה היא - מהו אותו הקשר?**

**ב. מדוע המשנה מלמדת שזמן קריאת שמע תלוי ברגע המעבר בין היום והלילה (צאת הכוכבים)? הרי בפסוקים מפורש מתי צריך לקרוא קריאת שמע - "בשכבך ובקומך" (דברים, ו, ד). זמני השכיבה והקימה תלויים במעשיו של האדם, ולעומת זאת הזמן המופיע במשנה הוא זמן אסטרונומי הנוגע למהלך היממה. מדוע? נמחיש את ההבדל שבין הגדרת הזמן האסטרונומי ובין הגדרת הזמן התלוי במעשה האדם בעזרת דוגמא: אדם למד תורה ביום חמישי בצהריים, ולאחר מכן למד שוב לאחר סעודת ערב שבת. כעת נשאלת השאלה: האם אותו אדם דיגל על יום בו לא למד תורה? מבחינת זמני היום והלילה, אכן היה "יום" שלם בו לא למד תורה - יום שישי. אך מבחינת יומו המעשי של האדם - הוא למד תורה בכל יום, בחמישי ובשישי.**

ננסה לענות על השאלות הללו בהמשך השיעור.

### א.2. סידור הזמנים בברייתות על פי רש"י

הגמרא מביאה עוד שלוש ברייתות בהן מופיעים זמנים שונים לגבי תחילת זמן קריאת שמע. נסדר את זמני הברייתות על פי שיטתו של רש"י, מהמוקדם אל המאוחר:

<sup>16</sup> הראשונים עומדים גם הם כמובן על הקושי בתשובת הגמרא. להלן דברי הרשב"א: "דיוקא דמתני' דהכא למה לי מתני' היא בהדיא בנגעים [פ"ד מ"ג] טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים..." (רשב"א ברכות, ב ע"א).

- א. משעה שקדש היום בערבי שבתות (שיטת ר' אליעזר).  
 ב. הכוהנים טובלים לאכול בתרומתן (שיטת ר' מאיר).  
 ג. הכוהנים נכנסים/מטוהרים/זכאים לאכול בתרומתן (שיטת תנא קמא במשנה, חכמים החולקים על ר' מאיר, ור' יהושע).  
 ד. עני נכנס לאכול פיתו במלח (ר' חנינא).  
 ה. השעה שבה בני אדם נכנסים להסב (ר' אחא).

### א.3. השאלות על הזמנים

- נציין שלוש שאלות משמעותיות שמתעוררות בנוגע לזמנים הללו:
- א. מהי הסיבה לכך שישנן דעות שונות רבות כל כך בנוגע לתחילת זמן קריאת שמע?  
 ב. מדוע כל הזמנים, חוץ מאחד (זמנו של ר' אליעזר), קשורים לאכילה?  
 ג. מה הקשר בין הזמנים הללו לבין זמן "בשכבך" המופיע בפסוק?  
 נחל לעסוק ביחס שבין קריאת שמע לאכילת תרומה.

## ב. אכילה וקריאת שמע

### ב.1. זמן אכילת תרומה וקריאת שמע – החידוש באכילת תרומה

הגמרא במסכת יבמות מקשה סתירה בין שלושה פסוקים שונים הנוגעים לזמן הטהרה של אדם טמא:

אמר רבא אמר רב חסדא: תלתא קראי כתיבי,

כתיב: "וְלֹא יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים כִּי אִם רִמֵּץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם", הא רחץ – טהור.

וכתיב: "וְכָא הִשְׁמֵשׁ וְטָהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקִּדְשִׁים".

וכתיב: "וְכִפֹּר עֲלֶיהָ הַפֶּה וְטָהְרָה".

הא כיצד? כאן למעשר, כאן לתרומה, כאן לקדשים (בבלי יבמות, עד ע"ב).

הגמרא מסבירה שכל פסוק מוסב על טהרה לטובת עניין אחר: על מנת לאכול מעשר – צריך לטבול, על מנת לאכול תרומה – צריך לחכות להערב שמש' (צאת הכוכבים), ועל מנת לאכול קדשים – צריך לחכות להקרבת הקורבן. ניתן לשים לב ששניים מתוך שלושת העניינים המצריכים טהרה תלויים במעשי האדם – אכילת מעשר ואכילת קדשים, התלויים בטבילה ובהבאת קורבן. רק אכילת תרומה לבדה תלויה בתופעה אסטרונומית: הערב השמש.

הפסוק עצמו, לגבי אכילת תרומה, מסביר מדוע יכולתו של האדם לאכול תרומה תלויה רק בצאת הכוכבים, ולא במעשה מסוים:

**וְבָא הַשָּׁמֶשׁ וְטָהַר וְאַחַר יֵאָכֵל מִן־הַקֶּהֱנִים כִּי לְחֶמְוֹ הוּא (ויקרא, כב, ז).**

הפסוק מסביר שהסיבה שבגללה הכהן מקבל "הנחה" ולא צריך לעשות משהו אקטיבי על מנת לאכול תרומה, היא זו: התרומה היא האוכל העיקרי של הכהן – "לחמו" – ולא הגיוני שנמנע ממנו לאכול לחם עד שיעשה מעשה (כגון הבאת קורבן).

על המילה "וטהר" אומר האבן עזרא שברור שבפשט המילה מוסבת על האדם, שצריך להיטהר.<sup>17</sup> על פי דברי האבן עזרא אפשר להבין שדרשת חז"ל היא המאפשרת לכהן לאכול לחם גם מבלי שיטהר (ומספיק שיטהר היום), אך התורה רומזת שראוי שהכהן גם יעשה מעשה על מנת להיטהר גם באופן אקטיבי – "וטהר". ומהי הדרך להפוך לראוי יותר לאכול תרומה? הסבר אפשרי הוא – לקרוא קריאת שמע ולקבל עול מלכות שמים. כאשר הכהן מקבל עול מלכות שמים, הוא מחליט להיות קשור לה' ולהיטהר, זו היא הפעולה שהכהן עושה באופן אקטיבי כדי להיטהר. כך פתרנו את השאלה הראשונה שפתחנו איתה את השיעור: מה הקשר בין קריאת שמע לאכילת תרומה? התשובה: קריאת שמע היא הפעולה האקטיבית שאותה הכהן עושה על מנת להיטהר לצורך אכילת תרומה.

עכשיו נחזור לשאלה השנייה: מה הקשר בין "בשכבך" של התורה – הזמן התלוי באדם – לבין צאת הכוכבים של המשנה – הזמן האסטרונומי? את הדברים שהצענו לגבי אכילת תרומה – שקריאת שמע באה לבטא את ההחלטה של האדם להתקדש ולחזק את הקשר שלו עם ה' לפני אכילת התרומה – נציע גם לגבי היחס בין פעולת קריאת שמע שתלויה באדם לבין זמנה האסטרונומי: בכניסה הלילה, האדם קורא קריאת שמע על מנת שיהיה הוא זה שיכריע מה קורה בכניסת הלילה, ולא שהלילה ישלוט בו. במילים אחרות, עקרונית הזמן המכריע לגבי קריאת שמע הוא זמן השכיבה, אך אנחנו מבקשים להכריע בעצמינו מתי נכנס הלילה על ידי קבלת עול מלכות שמים, ובכך אנו מגדירים את הזמן האסטרונומי כזמן שתלוי בנו.

אם כן, הרווחנו גם הבנה לגבי המילים "בשכבך ובקומך". התורה מבקשת מהאדם להכריע בעצמו מתי מתחלפים היום והלילה, ולא לתת ליום וללילה לשלוט בו. לדוגמא: אדם נמצא באמצע לימוד תורה, באמצע סוגיה, ופתאום מגיע הלילה. מה יעשה? האם האדם שולט בזמניו, או שהזמן שולט בו? אם האדם מפסיק כי הגיע הלילה, זהו סימן שהזמן שולט באדם, אך אם האדם בוחר להתעלם מהזמן ולהמשיך בסוגיה – זהו סימן מובהק שהאדם שולט בזמן.

## ב.2. קריאת שמע ואכילה

<sup>17</sup> "ובא השמש וטהר ידוע כי וטהר שב אל הטמא, כמו וכפר עליה הכהן וטהרה (ויקרא יב, ח), כי אין בפסוק זכר יום, רק חז"ל העתיקו אפילו שיבוא השמש לא יאכל עד סור האור, ושמו זה הפסוק לאסמכתא, כאשר פי' בפסוק לעם נברי (ויקרא כא, ח), על כן אמרו טהר יומא" (אבן עזרא ויקרא, כב, ז).

נחזור לשאלה נוספת ששאלנו לגבי הזמנים: מה הקשר בין זמן קריאת שמע לבין אכילה? אי אפשר להתעלם מכך שהרוב המוחלט של הזמנים קשורים אל האכילה. כך לגבי זמנם של העני, של בני האדם בערבי שבתות ובכלל, ושל הכהן. מדוע?

נסביר את התשובה על ידי התמקדות בשאלה אחרת: מדוע אוכל האדם ארוחת ערב? ישנן שתי אפשרויות לענות על השאלה הזו. ניתן לומר שהאדם אוכל בגלל שבטנו ריקה מאז הצהריים, אך תשובה מדויקת יותר היא שהאדם אוכל ארוחת ערב על מנת להתכונן ליום המחרת, וביתר דיוק – על מנת להתכונן אל הלילה, ואל השינה הארוכה בה לא יבוא מזון אל פיו. אם כן, האכילה היא תחילת השכיבה, והיא המכינה אליה. על פי הדברים הללו נראה הגיוני שזמן קריאת שמע יהיה תלוי באכילה, שהיא תחילת "ובשכבך".

## ג. הגדרה ראשונה – שכיבה וקימה

### ג.1. ההגדרה והקושי ממצוות עשה שהזמן גרמא

כפי שנראה, ישנן כמה אפשרויות להגדיר את זמן קריאת שמע של יום ושל לילה.

ההגדרה הפשוטה והבסיסית ביותר שיש לנו מופיעה בפסוקים: "בשכבך ובקומך". על פי מה שאמרנו, ברור מדוע הזמן הזה קשור אל כל הזמנים שנוגעים לאכילה. אכן, רש"י לכל אורך הדרך מפרש בנוגע לכל הדעות שהן "זמן שכיבה"<sup>18</sup>. המילה "בשכבך" מורה לכאורה על זמן סובייקטיבי – מתי שהאדם הולך לישון.

אחת הראיות נגד ההגדרה של זמן קריאת שמע על פי "בשכבך" היא העובדה שקריאת שמע היא מצוות עשה שהזמן גרמא, וההוכחה לכך היא שנשים פטורות ממנה. אם הגדרת הזמן היא "בשכבך ובקומך" – מדוע מדובר במצוות עשה שהזמן גרמא? הרי זמן השכיבה אינו קבוע, כי הוא תלוי במעשה האדם!

### ג.2. תירוץ ראשון – הרמב"ן והירושלמי: קריאת שמע אינה מצוות עשה שהזמן גרמא

הרמב"ן במסכת קידושין מחדש חידוש שדנו בו רבות. הרמב"ן כותב שישנן הרבה מצוות עשה שאין הזמן גרמן שהתנא שייר ולא כתב, וביניהן – ביכורים וספירת העומר:

במצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא: מורא וכבוד בכורים וחלה כסוי הדם ראשית הגז מתנות ספירת העומר פריקה טעינה פדיון פטר חמור ורוב המצוות כן (רמב"ן קידושין, לג ע"ב).

מיד כשקוראים את הרמב"ן מתעוררת שאלה משמעותית לענייננו: מדוע סובר הרמב"ן שבכורים וספירת העומר אינן מצוות עשה שהזמן גרמא? הרי לכאורה מדובר במצוות שמגיעות

<sup>18</sup> רש"י ברכות, ב ע"א, ד"ה עד סוף; שם ד"ה עד שיעלה; שם ע"ב ד"ה סיפא ודאי; שם ד"ה והלא כהנים; שם ד"ה בין השמשות, ועוד.

בזמן מסוים: ביכורים – משבועות ועד סוכות, וספירת העומר – בין פסח לשבועות. נראה שהתשובה לכך היא שבמקרא ביכורים ובספירת העומר מדובר במצוות שזמנן מגיע כתוצאה ממשהו קודם. מתי מביאים את הביכורים? דווקא כששמחים בעקבות איסוף הפירות. כך גם לגבי ספירת העומר. ספירת העומר מגיעה בעקבות הבאת קורבן העומר. אמנם נכון שאת שני הדברים הללו צריכים להביא בזמן מסוים, אך הזמן הזה הוא תוצאה של מעשה מסוים.

כך גם אפשר להבין לגבי קריאת שמע: על פי הרמב"ן, גם קריאת שמע תלויה במעשה מסוים – שכיבה – ולכן היא מצוות עשה שלא הזמן גרמא. הנחת היסוד של הקושייה הייתה שקריאת שמע היא מצוות עשה שהזמן גרמא, אך לכאורה שיטתו של הרמב"ן היא שקריאת שמע אינה מצוות עשה שהזמן גרמא.

אך ישנו קושי גדול ביצירת החיבור בין הרמב"ן לבין הגדרת שכיבה וקימה בקריאת שמע. הקושי נובע מכך שהמשנה עצמה אומרת שנשים פטורות מקריאת שמע.<sup>19</sup> אם כן, כיצד ניתן לומר שקריאת שמע אינה מצוות עשה שהזמן גרמא? אך מצאנו מקור שתומך בחיבור בין הרמב"ן לבין הדיון שלנו במצוות קריאת שמע. הירושלמי בפרק השני ממסכת ברכות אומר כך:

נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע ומן התפילין נשים מניין? – "ולמדתם אותם את בניכם" – ולא את בנותיכם. (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק ב, הלכה ג).

ניתן לראות שהירושלמי מניח שללא הדרשה שהוא מביא – אכן נשים היו חייבות בקריאת שמע! אם כן, לפי הירושלמי, אכן קריאת שמע אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, כי אילו הייתה כזו, גם אילולי דרשת הפסוק נשים היו פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, ואם כן, למה לו לפסוק לומר דבר מיותר, שאפשר ללמוד אותו מסברא?

אך עדיין עלינו להסביר לשיטת הבבלי ושאר הראשונים, שנוקטים שקריאת שמע היא מצוות עשה שהזמן גרמא, איך יכול להיות שהגדרת קריאת שמע היא שכיבה וקימה?

### 3.ג. תירוץ שני – מצוות עשה שהזמן גרמא מדרבנן

נחזור שוב לשאלה שלנו: אם ההגדרה של מצוות קריאת שמע היא "בשכבך ובקומך" – מדוע היא נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא?

כתירוץ אחר לשאלה זו ניתן להציע שמדאורייתא זמן קריאת שמע הוא כל הלילה/היום, והגדרת זמנה כ"בשכבך ובקומך" הוא מדרבנן. לכן, למרות שגדר הזמן של קריאת שמע תלוי במעשה האדם, היא לא תחשב מצוות עשה שהזמן גרמא, כיוון שמדאורייתא זמנה קבוע.

### 4.ג. תירוץ שלישי – האדם מגדיר את היום ואת הלילה

<sup>19</sup> "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחיבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון" (משנה ברכות, ג, ג).

נחזור לסברא שהבאנו בתחילת השיעור: חז"ל רוצים שהאדם יגדיר את זמני יומו, ולא שהזמנים ישלטו בו. לכן, קריאת שמע תחשב מצוות עשה שהזמן גרמא כיוון שמה שקובע את זמן קריאת שמע הוא היום והלילה, אולם גבולותיהם של היום והלילה נקבעים על ידי בני האדם.

דוגמא נוספת לכך שחז"ל והתורה דורשים מהאדם לשלוט בזמניו היא קבלת תוספת שבת, שבה האדם מגדיר את זמני היום. על פי תירוץ זה, גם בקריאת שמע, כאשר האדם מקיים "בשכבך" הוא מגדיר את זמן הלילה לעניין קריאת שמע.

## ד. הגדרה שנייה – יום ולילה

### ד.1. ספרי – משמעות המילה 'בשכבך'

הספרי מלמד שאין צריך להבין את המילה 'בשכבך' כמובנה המילולי – שכיבה פיזית – ובדבריו הוא משתמש במילים 'יום' ו'לילה':

ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום תלמוד לומר ובקומך, יכול אפילו עמד בחצי הלילה תלמוד לומר בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, דרך ארץ דברה תורה (ספרי דברים, פסקא לד).

משימושו של הספרי במילים 'יום' ו'לילה' ניתן להבין שהמילים "בשכבך ובקומך" משמעותן זמני היום והלילה האסטרונומיים. אך עדיין עלינו לשאול – מדוע מצוות קריאת שמע תלויה בזמנים הללו? על מנת לענות על השאלה הזו, נדרש לאחד היסודות האפשריים של קריאת שמע – תלמוד תורה.

### ד.2. זמן קריאת שמע וזמן תלמוד תורה

אחד המקומות שבהם ההגדרה של המצווה היא 'יום' ו'לילה' הוא מצוות תלמוד תורה: "והגית בו יומם ולילה". ולכן כנראה שמי שסובר שההגדרה היסודית של קריאת שמע היא שצריך לקרוא אותה ביום ובלילה גם סובר שיסוד קריאת שמע הוא תלמוד תורה.<sup>20</sup>

מקור יסודי להסבר זה הוא הגמרא במנחות, בה מתואר שמי שקרא קריאת שמע שחרית וערבית יצא ידי חובת קריאת שמע, וממנה אפשר להבין שזמן קריאת שמע תלוי בזמן תלמוד תורה:

רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש (בבלי מנחות, צט ע"ב).

<sup>20</sup> בשאלת יסוד קריאת שמע – קבלת עול מלכות שמים או תלמוד תורה – עסק השיעור השלישי: 'אופיה של קריאת שמע'.

## ה. הגדרה שלישית – בוקר וערב

המשנה הרביעית במסכת ברכות מביאה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל לגבי המצב הפיזי שבו צריך לקרוא את שמע:

משנה. בשחר מברך שמים לפנייה ואחת לאחריה, ובערב מברך שמים לפנייה ושמים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה. מקום שאמרו להאריך - אינו רשאי לקצר, לקצר - אינו רשאי להאריך, לחתום - אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום - אינו רשאי לחתום (בבלי ברכות, יא ע"א).

בגמרא מסבירים את טעמיהם של השיטות החולקות ובודרך אגב אנו לומדים על הגדרת קריאת שמע לשיטת בית שמאי:

בית שמאי - מאי טעמא לא אמרי כבית הלל? אמרי לך בית שמאי: אם כן, נימא קרא בבקר ובערב (שם).

מהגמרא למדנו שבית שמאי סוברים שזמני קריאת שמע אינם תלויים בשכיבה ובקימה או ביום ובלילה, אלא "בבוקר ובערב". מדובר בזמן אובייקטיבי, כמו ההגדרה של "ביום ובלילה", אולם הוא קצת שונה ממנו בזמנים בפועל. גם בגמרא שלנו, בתחילת המסכת, מובאת דעת רבי אליעזר האומר שזמן קריאת שמע הוא "משקדש היום" – כלומר, מהשעה שבה נכנסת שבת. מדובר בזמן שהוא עוד יום לגמרי, אך כבר מדובר בערב. הדבר מתאים במיוחד, מכיוון שרבי אליעזר הוא תלמיד בית שמאי.<sup>21</sup>

מהגמרא בהמשך ניתן לראות הוכחה לכך שבלשון התנאים "ערב" ו"לילה" הם שני זמנים שונים:

תניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה (בבלי ברכות, ד ע"ב).

בתחילת הגמרא מתואר האדם בא מן השדה "בערב" ואילו בסוף הגמרא מודגש שהוא עלול לישון כל הלילה. כלומר: ערב ולילה חלוקים בזמניהם לגבי סוף הזמן. מצאנו הברל בין הגדרת "ערב" להגדרת "לילה" גם לגבי קורבן פסח וקורבן התמיד, שצריך להקריבם "בין הערביים" – בין הערב של היום הקודם אל הלילה המתקרב. כאן מצינו חילוק בין "ערב" לבין "לילה" לגבי התחלת הזמן.

<sup>21</sup> רש"י, תוספות, רבינו חננאל, ריטב"א, שבת, קל ע"ב.

## ו. דוגמאות להגדרות הזמנים בפוסקים

### ו.1. רש"י והמאירי – זמן שכיבה

המאירי מציין באופן ברור את הקשר בין הזמנים המופיעים בברייתות בגמרא שראינו בתחילת השיעור לבין "זמן שכיבה":

ואף על פי שלענין פסק...ומשקיעת החמה ואילך יש לסמוך על זמנים אלו כמו שביארנו בשעת הדחק שמ"מ זמן שכיבה הוא (בית הבחירה ברכות, ב ע"ב).

כפי שכבר כתבנו, אף רש"י על המשנה מקשר את כל הזמנים לזמן שכיבה:

משם ואילך עבר זמן דלא מקרי תו זמן שכיבה (רש"י ברכות, ב ע"א ד"ה עד סוף האשמורה).

שכל הלילה קרוי זמן שכיבה (שם, ד"ה עד שיעלה).

דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולא זמן שכיבה הוא (שם, ע"ב, והלא כהנים).

אם כן, נראה ברור שרש"י והמאירי סוברים שההגדרה הבסיסית של זמן קריאת שמע של ערבית נוגע לזמן השכיבה.

### ו.2. פני יהושע

הפני יהושע מציע חידוש גדול: מהתורה זמן קריאת שמע הוא משעת השכיבה (כפי פשוט הפוסקים), והתנאים נחלקו רק לגבי זמן קריאת שמע מדרבנן:

לכך היה נראה לי לפרש דכל הני תנאי לאו בשיעורא דאורייתא פליגי...מיהו לעולם פשטא דקרא דסמוך לשכיבה בעינן היינו אחר זמן אכילה דהוה ביממא כדאיתא ביומא [ע"ד ע"ב] אלא דכל הנך תנאי דפליגי בשיעורא דזמן קריאת שמע היינו בשיעורא דרבנן קמיפליגי...ומשום טורח הציבור הוצרכו לקבוע זמן מיוחד לכולם שיהא קודם זמן אכילה לכל חד כדאית ליה מר באכילת כהנים ומר באכילת עניים. ואין בזה עקירת דבר מן התורה (פני יהושע ברכות, ב ע"ב).

לדעת הפני יהושע כל הזמנים המופיעים בברייתות הם תקנות כדי שהאדם לא יעבור על איסור דאורייתא, מאחר והוא עלול לשכוח לקרוא קריאת שמע אחרי האכילה. הסבר זה עונה גם על השאלה – מדוע ישנם זמנים רבים ושונים כל כך? התשובה: מכיוון שמדובר על אפשרויות שונות של העמדת הסייג.

הפני יהושע מדגיש שאין מדובר כאן על עקירת דבר מן התורה. אך מדוע? אם הזמן המקורי הוא באמת קצת יותר מאוחר – מדוע אין כאן עקירת דבר מן התורה? נראה שניתן להציע שתי תשובות אפשריות:

א. התנאים סומכים על כך שהאדם קורא גם קריאת שמע על המיטה, ולכן הוא יכול לסמוך עליה לעניין יציאה ידי חובת קריאת שמע מדאורייתא.

ב. אכן מלכתחילה, גם מהתורה, אפשר לקרוא קריאת שמע כבר מצאת הכוכבים, מכיוון שזה הזמן שמגדיר עבורנו את הלילה. התורה חידשה זמן מדויק יותר – “בשכבך ובקומך” הסובייקטיבי, שמתוסף על ההגדרה הבסיסית של כל הלילה – והתנאים החזירו את הדין למצב הבסיסי שלו, כדי שלא יהיה מצב בו האדם מפסיד את קריאת שמע. בגלל שהדין של חז”ל הוא בעצם דין הדאורייתא המקורי – אין כאן עקירת דבר מהתורה, אלא החזרת המצב להגדרה האובייקטיבית שלו.

## ה. קריאת שמע קודם זמנה

סיכום: ישי ון דייק ועקיבא גוטמן

א. דיון בשיטת רש"י

א.1. שיטת רש"י

א.2. קושיות תוספות על רש"י

א.3. תירוץ קושיות התוספות

ב. דיון בשיטת רבנו תם

ב.1. שיטת ר"ת

ב.2. הקושיה על שיטת ר"ת

ב.3. תירוץ הקושיה על ר"ת

ג. דיון בשיטת ר"י

ג.1. שיטת ר"י

ג.2. הסבר הירושלמי לשיטת בעלי התוספות

ד. דיון בשיטת הראב"ן

ד.1. שיטת הראב"ן

ד.2. הנובע מדברי הראב"ן לעניין קריאת שמע בבית הכנסת

ה. כיצד נכון לנהוג בפועל?

ה.1. השאלות העיקריות

ה.2. שיטת רב האי גאון – קוראים רק לאחר צאת הכוכבים, עם הברכות

ה.3. שיטת המאירי – קוראים גם לפני וגם אחרי צאת הכוכבים, עם הברכות

ה.4. שיטת רב עמרם – חוזרים וקוראים עם ברכת המצות

ו. תרומת הדשן

## א. דיון בשיטת רש"י

הראשונים על המשנה הראשונה במסכת מציגים פער בין ההלכה העולה מן המקורות לבין המנהג שנהגו קהילות רבות באירופה. יהודי הקהילות באירופה היו מתפללים לפני צאת הכוכבים, מכיוון שלהתפלל לאחר מכן היה לא הגיוני מבחינת זמני פעילות האדם במהלך היום. נבחן את דיוני הראשונים ביחס הזה שבין ההלכה למנהג.

### א.1. שיטת רש"י

רש"י מתייחס לבעיה, וקובע שהקורא קודם צאת הכוכבים לא יצא ידי חובה. הוא מוסיף שהסיבה שבמקומות רבים קוראים את קריאת שמע מבעוד יום היא כדי להיכנס לתפילה מתוך דברי תורה. אם כן, כיצד יוצאים ידי חובת קריאת שמע? עונה על כך רש"י – בקריאת שמע שעל המיטה:

הקורא קודם לכן – לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, - כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי, ולפיכך, חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו – יצא (רש"י ברכות, ב ע"א).

מדברים של רש"י ניתן להוציא מספר עקרונות:

א. אין יוצאים ידי חובה בקריאת שמע שלפני צאת הכוכבים בבית הכנסת.

ב. את קריאת שמע שאין יוצאים בה קוראים עם ברכותיה. רש"י מבסס זאת על הירושלמי.

ג. משני הדברים הקודמים נובע שלדעת רש"י משמע שברכות קריאת שמע אינן ברכות המצוות.

### א.2. קושיות תוספות על רש"י

תוספות מקשה על רש"י כמה קושיות. נביא את דברי התוספות במלואם, ולאחר מכן נציג את הקושיות באופן מסודר:

מאימתי קורין וכו' – תימא לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן ברכות דף ס:) ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה דצריך לברך בקריאת שמע שתיים לפניו ושתיים לאחריה בערבית. ועוד דאזתה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פ' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין קריאת שמע של ערבית. ואנן קיימא לן כו' יוחנן דאמר לקמן (ברכות דף ד:) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. (תוספות ברכות, ב, א).

הקושיות הן:

א. אם את המצווה מקיימים בקריאת שמע שעל המיטה, לכאורה היה צורך לקרוא את כל **שלוש הפרשיות**.

ב. על קריאת שמע שעל המיטה אין מברכים ברכות קריאת שמע.

ג. הגמרא פוסקת במפורש שמאחר וקריאת שמע שעל המיטה היא רק כנגד המזיקין – **תלמיד חכם פטור ממנה**.<sup>22</sup>

ד. על פי רש"י יוצא כדעת רבי יהושע בן לוי במחלוקתו עם ר' יוחנן בהמשך הפרק, שקודם מתפללים ערבית ורק לאחר מכן קוראים קריאת שמע. והרי הפסיקה המקובלת היא שאין הלכה כר' יהושע בן לוי.<sup>23</sup>

### א.3. תירוץ קושיות התוספות

ישנן שתי אפשרויות בסיסיות לתרץ את רש"י:

א. **רש"י אמר את דבריו רק במציאות בדיעבדית של שעת הדחק**, והוא מסכים שלכתחילה אין לצאת ידי חובת קריאת שמע בקריאת שמע שעל המיטה, אלא לקרוא אותה בברכותיה ובשלמות לאחר צאת הכוכבים בבית הכנסת.

ב. אפשרות נוספת, מחודשת, היא לומר שתוספות לא הבינו את רש"י כראוי. **דבריו של רש"י מחולקים לשני חלקים**. החלק הראשון – "לפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך" – מתייחס למציאות לכתחילה, שצריך לקרוא שלוש פרשיות מיד לאחר צאת הכוכבים. החלק השני – "ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו – יצא" – נוגע לסיטואציה של בדיעבד, שאם אדם לא קרא כראוי מיד לאחר צאת הכוכבים, הוא יוצא בדיעבד בקריאת שמע שעל המיטה. לפי האפשרות הזו, את האפשרות הבדיעבדית של קריאת שמע שעל המיטה מביא רש"י על מנת לפתור את הבעיה שנוצרת כשאדם אוכל לפני קריאת שמע – שיש לחשוש שמא לא יקרא כלל, ואז יעבור על מצוות עשה מדאורייתא. על כך אומר רש"י: אין צורך לדאוג, מכיוון שקוראים קריאת שמע דאורייתא על המיטה בכל מקרה.<sup>24</sup>

נראה לומר שהמחלוקת העקרונית בין רש"י לתוספות היא בשאלה: **האם יכולה להיות מציאות בדיעבדית קבועה?** רש"י סובר שכן, אך התוספות סוברים שלא.

<sup>22</sup> "אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מטתו. אמר רבי יוסי: מאי קרא - רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה. אמר רב נחמן: אם תלמיד חכם הוא אין צריך" (**בבלי ברכות**, ד ע"ב - ה ע"א).

<sup>23</sup> "אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? - זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. רבי יהושע בן לוי אומר: תפלות באמצע תקנום" (**בבלי ברכות**, ד ע"ב).

<sup>24</sup> ולכאורה צריך להקשות: אם כן, שקריאת שמע שעל המיטה מצילה אותנו מהחשש לעבור על המצווה מדאורייתא – מדוע הגמרא בדרך גוזרת שלא יאכל אדם קודם שיקרא קריאת שמע של צאת הכוכבים? התשובה היא שגזירת הגמרא נוגעת למציאות הלכתחילאית של בניית סדר יומו של האדם. רש"י מדבר על המציאות הבדיעבדית של סיטואציה בה מתפללים וקוראים קריאת שמע לפני צאת הכוכבים בגלל סדר היום הלא-מתאים של אירופה.

## ב. דיון בשיטת רבנו תם

### ב.1. שיטת ר"ת

לאחר שהתוספות מציגים את קושיותיהם על שיטתו של רש"י, הם מביאים את שיטתו של ר"ת. ר"ת סובר שסומכים על שיטת ר' יהודה לעניין תפילת ערבית מפלג המנחה, ולכן אפשר לקרוא גם קריאת שמע מפלג המנחה:

פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית (תוספות ברכות, ב ע"א).

### ב.2. הקושיה על שיטת ר"ת

הקושיה הבסיסית על ר"ת נוגעת לקשר שהוא יוצר בין תפילה לקריאת שמע.

דברי ר' יהודה בנוגע לפלג המנחה עוסקים בסוף זמן תפילת המנחה, שנתקנה כנגד קורבן התמיד של בין הערביים. אף אם ניתן להניח שתפילת ערבית מתחילה בסוף זמן תפילת המנחה, מדוע מניח ר"ת שאף קריאת שמע של ערבית – שזמנה תלוי לכאורה ב"בשכבך" – מקביל לזמן תפילת ערבית?

### ב.3. תירוצי הקושיה על ר"ת

ניתן להציע שתי אפשרויות עקרוניות לתרץ את הקושי בדברי ר"ת:

א. לדעת השאגת אריה ר"ת סובר שקריאת שמע היא מדרבנן, ולכן אפשר לקרוא אותה על פי זמני התפילה, ולא לתלות אותה בדרשת "בשכבך":

וני'ל דהתו' לטעמיהו אזלי דס"ל דהלכ' כמ"ד קריאת שמע דרבנן וכמש"כ בשמם למעלה סי' א' ואית לן למיזל בספיק' לקול' ואיכא למימר דר"ת נמי הכי ס"ל (שאגת אריה (ישנות), סימן ג).

כמוכן שעל דברי השאגת אריה ניתן להציג קושיות גדולות: כפי שאמרנו, ר' יהודה עסק בזמני התפילה, אך מי אמר שניתן להשליך את דבריו גם על קריאת שמע? כמו כן, אם דבריו כנים, מדוע לא הזכיר התוספות את העובדה שקריאת שמע מדרבנן?

ב. ניתן להציע שר"ת סובר שקריאת שמע אינה נוגעת לזמני "בשכבך ובקומך", אלא לזמני "בוקר" ו"ערב". הערב, כפי שכבר אמרנו בשיעור הקודם, הוא זמן בו מתערבבים ומתמזגים היום והלילה, ולא מדובר בזמן המקביל ללילה. לכן אפשר לומר שכבר מפלג המנחה אפשר לקרוא קריאת שמע, מאחר וכבר אז מתחיל הערב (לדעת ר' יהודה).

## ג. דיון בשיטת ר"י

### ג.1. שיטת ר"י

התוספות מביאים שיטה נוספת בסוגיה – שיטת ר"י – לפיה יוצאים ידי חובה בקריאת שמע שקוראים בבית הכנסת מבעוד יום מאחר ופוסקים כתנאים המקדימים שבברייתות:

אומר ר"י דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ערב והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה (תוספות ברכות, ב ע"א).

### ג.2. הסבר הירושלמי לשיטת בעלי התוספות

לאחר שהבאנו את שיטותיהם של בעלי התוספות – שיטת ר"ת ושיטת ר"י – יש לעמוד על קושי גדול שקיים בשיטותיהם ונובע מדברי הירושלמי שמביא רש"י בדבריו:

תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה (ירושלמי ברכות, וילנא), פרק א, הלכה א).

הירושלמי, שסייע לרש"י, קשה על דברי התוספות, מאחר ולפיו יוצא שאין קוראים את קריאת שמע בבית הכנסת על מנת לצאת ידי חובת המצווה (לכאורה בניגוד גמור לדברי התוספות). התוספות מסבירים שהירושלמי עוסק בכך שהיו קוראים עוד קריאת שמע נוספת לפני שמתחילים להתפלל, על מנת לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה.

## ד. דיון בשיטת הראב"ן

### ד.1. שיטת הראב"ן

שיטה מיוחדת בסוגיה זו מצאנו אצל הראב"ן. הראב"ן מסביר שמכיוון שהייתה תקנה קדומה שנוגעת לחשש שמא אנשים יאכלו ויירדמו לפני שיקראו קריאת שמע – כל התנאים בדף ב ע"ב סוברים שזמן תחילת קריאת שמע נוגע לאכילה. התנאים מתבססים על התקנה הראשונית, שהיא דין דאורייתא. הדין המרכזי היה שצריך לקרוא מיד בצאת הכוכבים, כדי שאדם לא יאכל וישן לפני שיקרא. שאר התנאים מסתמכים על ההיגיון של התקנה הזו. יוצא שזמן הדאורייתא הראשוני בו אפשר לקרוא הוא הזמן בו מגיעים האנשים הביתה ורוצים לשבת ולאכול:

ונראה לי דכולהו תנאי אית להו קרא דכתב בשכבך זמן שכיבה דהוא לילה ואית להו חיזוק דרבנן דתנאי לא יאכל עד שיקרא (ראב"ן ברכות, סימן קכב).

## ד. הנובע מדברי הראב"ן לעניין קריאת שמע בבית הכנסת

מדברי הראב"ן הללו נובע עיקרון חשוב ביותר. לדעתו, כל התנאים מודים שהזמן הנכון לקרוא בו קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, אלא שהם נחלקו לגבי תקנת הזמן החדש שימנע מהאדם לאכול לפני שיקרא קריאת שמע. מכאן ניתן ללמוד יסוד מהותי: **כשהאדם בא הביתה ורוצה לאכול – זה הזמן לקבל עול מלכות שמים.**

החידוש כאן הוא שהראב"ן ביסס על הברייתא שעוסקת בתקנת חכמים את זמני התנאים **מדאורייתא**. אם כן, לדעת הראב"ן ניתן להסביר את מנהג העם באירופה כך: לאחר שהתפללו העם בבית הכנסת, אנשים רוצים לחזור הביתה ולאכול – וממילא זהו זמן תחילת קריאת שמע!

הראב"ן עצמו מביא גם ראיות לכך שיוצאים ידי חובת קריאת שמע בבית הכנסת:

אמר רבינו חננאל לדבריהם [של הירושלמי] יוצא אדם ידי חובה בקריאת שמע שעל מיטתו שנאמר אמרו בלבבכם וגו' ומדקאמר לדבריהם מכלל לתלמוד שלנו יוצא ידי חובה בקריאת שמע שבב"ה, ותו דתלמוד שלנו קאמר דקריאת שמע שעל המיטה להגן (ראב"ן ברכות, סימן קכב).

אם כן, יוצא שהזמנים המובאים בברייתות הם הזמנים אליהם אפשר 'למשוך' את זמן התורה (צאת הכוכבים) על מנת שנוכל לצאת ידי חובת קריאת שמע מוקדם יותר, על פי הגזרה של קריאת שמע קודם אכילה.

## ה. כיצד נכון לנהוג בפועל?

### ה.1. השאלות העיקריות

על מנת להבין את האופן בו יש לנתח את פסיקותיהם של הראשונים בנושא יחס ההלכה והמנהג, נעמוד על שלוש שאלות עיקריות ששקלול התשובות עליהן הוא המרכיב את פסיקת ההלכה:

א. האם הקורא בבית הכנסת עם הציבור צריך לקרוא קריאת שמע שוב לאחר צאת הכוכבים?

ב. מתי יש לברך את ברכות קריאת שמע?

ג. האם על הקורא שוב לאחר צאת הכוכבים להתפלל שוב ולסמוך גאולה לתפילה?

נתבונן בשלוש שיטות מרכזיות בראשונים.

### ה.2. שיטת רב האי גאון – רק לאחר צאת הכוכבים, עם ברכות

הרא"ש והרשב"א מביאים את תשובתו של רב האי גאון. רב האי משיב על השאלה – האם עדיף להתפלל במניין ולקרוא קריאת שמע לאחר צאת הכוכבים או להתפלל ביחידות ולסמוך גאולה לתפילה:

**שאלו מרב האי ז"ל לענין צבור שמתפללין ערבית וקורין שמע קודם צאת הכוכבים ולא מצי אינש לעכבינהו. איזהו עדיף לאצלווי בהדיהו ולשבוק קריאת שמע עד צאת הכוכבים. או לעכובי עד צאת הכוכבים ולצלווי ביחיד לסמוך גאולה לתפלה. והשיב בארץ ישראל עושיין כן מתפללין של ערבית ואחר כך קורין את שמע בזמנה ולא איכפת להו למיסמך גאולה לתפלת ערבית וחזינן דקריאת שמע בעונתה דהיינו בצאת הכוכבים עדיף ממסמך גאולה לתפלה היכא דלא אפשר לצלווי. ואי צלי ראשונה דבהדי צבורא רשות ושנייה חובה שפיר דמי. כך השיב רב האי גאון ז"ל (רא"ש ברכות, א, א).**

רב האי כלל לא מציע להתפלל עם הציבור תוך קריאת הברכות. הוא פוסק שצריך להתפלל איתם, ואחר כך לקרוא קריאת שמע עם ברכותיה לאחר צאת הכוכבים. בסוף הדברים רב האי מחדש חידוש חשוב ביותר: **אדם יכול להתפלל את הראשונה (עם הציבור) רשות, והשנייה (בביתו עם קריאת שמע) חובה, על מנת לסמוך גאולה לתפילה.** החידוש כאן הוא שיש אפשרות להתפלל תפילה ראשונה כנדבה למרות שעדיין לא התפלל את החובה.<sup>25</sup>

### **ה.3. שיטת המאירי – קוראים גם לפני וגם אחרי צאת הכוכבים, עם הברכות**

**המאירי** מסביר את מנהג הציבור להתפלל מבעוד יום, אך כותב שהחסידים היו קוראים קריאת שמע שוב עם ברכותיה:

הצבור מתפללים על הסדר משתשקע החמה מן הצדדים שכתבנו אלא שהרבה חסידים נוהגים שהם קורים בברכותיה ומתפללים בצבור ובשעת צאת הכוכבים חוזרים וקורים בבתיהם את שמע בברכותיה לקיים מצות עונה כדרך שבארנו מתלמוד המערב ושמה תאמר והרי מ"מ אחת מהן ברכה לבטלה אין זה כלום שמששקעה חמה הוא ספק זמן וכמו שקראוה בתלמוד המערב ספק קרא וכו' ואחר שכן רשאי לקרותה שמה זמנה הוא (בית הבחירה ברכות, ב ע"א).

לדעת המאירי **אפשר לקרוא קריאת שמע עם ברכותיה פעמיים**, מכיוון שברכות קריאת שמע הן ברכות השבח, ולא ברכות המצוות, ובספק ברכות השבח אפשר לברך פעם נוספת.

### **ה.4. שיטת רב עמרם – חוזרים וקוראים עם ברכת המצוות**

לאחר שהרא"ש מביא את דברי רב האי גאון, הוא מזכיר את שיטתו המיוחדת של **רב עמרם**:

פירש"י ואנן שקורין שמע בבית הכנסת קודם צאת הכוכבים אין אנו יוצאים ידי חובתנו אלא בקריאת שמע שעל מטתנו פרק ראשון. ומה שאנו קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה... וכן כתב הריב"א והרי"ץ גיאת ז"ל וכן כתב רב עמרם ז"ל [נ"א ומחמת זה כתב] שצריך לברך אקב"ו על קריאת שמע כשהוא קורא לפני מטתו (רא"ש ברכות, א, א).

<sup>25</sup> אך נעיר שישנן גרסאות לפיהן יש להפוך את המילים 'רשות' ו'חובה' בדברי רב האי.

לדעת רב עמרם צריך לברך לפני קריאת שמע שלאחר צאת הכוכבים "אשר קדשנו... על קריאת שמע". יוצא שלדעת רב עמרם ישנם שני עניינים בברכות קריאת שמע – ברכת השבח וברכת המצוות – וכשארם מברך אותן קודם הזמן הוא יוצא ידי השבח, ונשאר לו רק לצאת ידי חובת ברכת המצוות, שמקיים בברכה מיוחדת לאחר מכן.

## ו. תרומת הדשן

נחתום בציטוט חלקים מאחת התשובות המרתקות ביותר בספרות השו"ת, העוסקת בדיוק בנושא שלנו. תרומת הדשן דן כיצד קוראים קריאת שמע ומתפללים ערבית מבעוד יום, ובתוך דבריו מעיד על האופן בו השתרש המנהג, על הפופולאריות הגדולה שלו, ועל הזמן המוקדם באופן בלתי רגיל בו היו נוהגים לקרוא קריאת שמע:

שאלה: ברוב הקהילות נוהגין, בימים ארוכים בימי הקיץ, לקרות קריאת שמע של ערבית, ולהתפלל תפלת ערבית, ג' או ד' שעות לפני צאת הכוכבים. אם יש שום ישוב או טעם למנהג זה; כי גם הרבה ת"ח עם ההמון עם במנהג זה?  
תשובה: דאין בידינו כלל, למצוא ישוב וטעם למה שנהגו הקדים כ"כ, זמן גדול ג' או ד' שעות...

ע"כ נראה, דאין ליישב כלל, בטעם ובסברת התלמוד, אלא יש לומר: שהמנהג נשתרבו על ידי תשות כח שירדה לעולם, ורוב ההמון תאבים ורעבים לאכול, בעוד יום גדול, בימים ארוכים. ואם היו אוכלים קודם מנחה, היו שוהים באכילה ובשתיה ולא יבאו כלל לבית הכנסת...

גם שמעתי בישיבה, מפי אחד מהגדולים, ששמע וקבל, כי בימי הקדמונים בקרימ"ש (שם מקום), התפללו ערבית וקראו את שמע, בע"ש בעוד היום גדול, כל כך, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים הוא, וכל טובי הקהל עמו, הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת, על שפת הנהר דונא"י; והיו חוזרין לבתיהם קודם הלילה. גם נמצא כתוב, בשם אחד מהגדולים, שהורה להתפלל ערבית ולקרוא את שמע בעוד היום גדול מאוד, לצורך סעודת נשואין...

ובקריאת שמע נמי אליבא דרש"י, נפקינן בקריאת שמע שעל מטתינו, נראה דאפילו תלמיד חכם, אם הוא בצבור, שמקדימין להתפלל ולקרוא את שמע בימים הארוכים, אם אין יכול להפרישם, אין צריך להפריש מהם, אלא מתפלל וקורא עמהם ויוצא בזה. אבל אם הורגל בשאר פרישות, יתפלל ויקרא בזמן שתקנו חכמים, לפי כל הדיעות. הנראה לעניות דעתי כתבתי (תרומת הדשן, סימן א).

# ו. להרחיק את האדם מן העבירה

סיכום: הדר גפן ואביעד סמואל

א. המשנה והגמרות

א.1. הגמרות שתומכות בפסיקה כחכמים

א.2. הגמרא שתומכת בפסיקה כרבן גמליאל

ב. שיטות הראשונים

א.1. שיטת הרא"ש – נחלקו לכתחילה והלכה כרבן גמליאל

א.2. שיטת הרמב"ם – נחלקו לכתחילה והלכה כחכמים

א.3. שיטת רבינו יונה – נחלקו בדיעבד והלכה כחכמים

א.4. שיטת רש"י ואפשרות נוספת ברמב"ם – נחלקו רק במקרה של פשיעה

א.5. שיטת ר' אברהם בן הרמב"ם – אין מחלוקת בין רבן גמליאל לבין חכמים

א.6. שיטת הגר"א – המחלוקת היא בפירוש דברי החכמים הקדומים

## א. המשנה והגמרות

### א.1. הגמרות שתומכות בפסיקה כחכמים

בתחילת המשנה הראשונה במסכת מובאת מחלוקת משלושת בין ר' אליעזר, חכמים ורבן גמליאל, ובסוף המשנה מובא סיפור שמעורר שאלה:

מעשה ובאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע. – אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד אמרו, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר... אם כן, למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק אדם מן העבירה (בבלי ברכות, ב ע"א).

מהי משמעות דבריו של רבן גמליאל לבניו?

בהמשך הפרק קובעת הגמרא קביעה נוספת שמשמעותה אינה ברורה ממבט ראשון. הגמרא מתלבטת אם חכמים סוברים כר' אליעזר או כרבן גמליאל, ומכריעה – חכמים סוברים כרבן גמליאל:

וחכמים אומרים עד חצות. חכמים כמאן סבירא להו? אי כרבי אליעזר סבירא להו – לימרו כרבי אליעזר! ואי כרבן גמליאל סבירא להו – לימרו כרבן גמליאל! – לעולם כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות – כדי להרחיק את האדם מן העבירה (בבלי ברכות, ד ע"א).

דבר זה מעורר תמיהה, שהרי רבן גמליאל אומר במפורש במשנה שחכמים סוברים כמותו. הגמרא מביאה ברייתא על מנת לחזק את ההבנה שחכמים סוברים כרבן גמליאל. ממבט ראשון נדמה שעיסוקה העיקרי של הברייתא הוא באיסור אכילה לפני קריאת שמע של ערבית:

כדנתיא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך; וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה (בבלי ברכות, ד ע"ב).

אם כן, עלינו לשאול – מדוע הגמרא מביאה ברייתא שעוסקת בגזירת האכילה לפני קריאת שמע על מנת להוכיח שחכמים עשו סייג לעניין סוף זמן קריאת שמע? לכאורה מדובר על שני דברים שונים – גזירת אכילה וסוף הזמן. שאלה נוספת המתעוררת ממהלך הסוגיה: לפי רבן גמליאל, חכמים עשו סייג לדבריהם עד חצות. אך הגמרא הביאה ברייתא שממנה משמע שהסייג מוקדם הרבה יותר. אם כן, מהו היחס בין שני הסייגים?

הגמרא ממשיכה לעסוק בסוגיה זו בהמשך הפרק, ולומדת שרבן גמליאל מסביר את מעשהו לבניו באופן שמסדר עם דעת חכמים:

מעשה שבאו בניו וכו'. ועד השתא לא שמיע להו הא דרבן גמליאל? – הכי קאמרי ליה: רבנן פליגי עילוון – ויחיד ורבים הלכה כרבים, או דלמא רבנן כוותן סבירא להו, והאי דקאמרי עד חצות – כדי להרחיק אדם מן העבירה? אמר להו: רבנן כוותי סבירא להו, וחייבין אתם. והאי דקאמרי עד חצות – כדי להרחיק אדם מן העבירה (בבלי ברכות, ט ע"א).

מן המהלך הזה לכאורה ניתן להבין שהלכה כחכמים, שהרי אפילו רבן גמליאל מנסה להסביר את שיטתו על פי דעתם.

## 2.א. הגמרא שתומכת בפסיקה כרבן גמליאל

לעומת הדברים שראינו לעיל, קיימת גמרא נוספת שממנה לכאורה משמע במפורש הפוך – שהלכה כרבן גמליאל:

רבן גמליאל אומר וכו'. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל (בבלי ברכות, ח ע"ב).

השאלה הברורה הראשונה על הגמרא היא – מדוע פוסקת הגמרא הלכה כרבן גמליאל? פסיקת הגמרא לכאורה גם סותרת את הכלל ש"יחיד ורבים הלכה כרבים" וגם את העולה מן הגמרות האחרות שהבאנו. השאלה הזו תלויה אותנו בדיון בשיטותיהם של הראשונים.

## ב. שיטות הראשונים

### ב.1. שיטת הרא"ש – נחלקו לכתחילה והלכה כרבן גמליאל

שיטת הרא"ש היא שחכמים ורבן גמליאל נחלקו בשאלת ה**לכתחילה** – חכמים לכתחילה אומרים שצריך לקרוא קריאת שמע עד חצות, וגם הם מודים שבדיעבד אפשר לקרוא עד עלות השחר. לעומתם רבן גמליאל אומר שלכתחילה אפשר לקרוא עד עלות השחר:

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר [אמר ר"י אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל] ואין צריך להחמיר ולהרחיק עד חצות לגבי קריאת שמע כמו לשאר דברים דהא חכמים לא פליגי עליה דרבן גמליאל אלא בסייג כדי להרחיק את האדם מן העבירה ורבן גמליאל לא מצריך להרחיק (רא"ש ברכות, א, ט).

על פי האפשרות הזו ההלכה המובהקת היא כרבן גמליאל – כפי שאכן פוסקת הגמרא בפשטות. כך פסקו גם הרשב"א והטור באו"ח סימן רלה.

### ב.2. שיטת הרמב"ם – נחלקו לכתחילה והלכה כחכמים

שיטתו של הרמב"ם דומה מאוד לשיטת הרא"ש – שהמחלוקת היא במקרה של לכתחילה – אך הוא פוסק כחכמים:

אי זהו זמן קריאת שמע בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה (רמב"ם קריאת שמע, א, ט).

**הברכת אברהם** מסביר שלדעת הרמב"ם דברי הגמרא "הלכה כרבן גמליאל" באים רק להוציא מדברי רבי אליעזר. אמנם נראה שדברי הברכת אברהם קשים, מכיוון שבפירוש המשנה הרמב"ם פוסק במפורש: "הלכה כרבן גמליאל" (פירוש המשנה לרמב"ם ברכות, א, א).

### ב.3. שיטת רבינו יונה – נחלקו בדיעבד והלכה כחכמים

לשיטת רבינו יונה המחלוקת בין רבן גמליאל לחכמים נוגעת אפילו למצב של בדיעבד. חכמים התכוונו שלאחר חצות אי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע. לעומתם, דעת רבן גמליאל היא שאמנם יש סייג, ולכן צריך לקרוא עד חצות, אך בדיעבד אפשר לקרוא עד שיעלה עמוד השחר:

חכמים ור"ג חולקין על ר' אליעזר בסוף הזמן ודורשין ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבין במטותיהן ואפילו חכמים דאמרי עד חצות (דף ד: ודף ט א) אינם חולקין עם רבן גמליאל בענין הדרשה דובשכבך דמודו דמן התורה זמנה כל

הלילה אלא פלוגתא דר"ג וחכמים הוי בסייג דחכמים היו עושין סייג להרחיק אדם מן העבירה ור"ג לא חייש לסייג... ופלוגתיהו לא הוי אלא בדיעבד חכמים סבירא להו דאפילו בדיעבד אינו יוצא אלא עד חצות משום סייג ור"ג ס"ל בדדיעבד יוצא כל הלילה (רבינו יונה ברכות, א ע"א מדפי הרי"ף)

כך כותב גם ה"ח על הטור בסימן רלה בשיטת הרמב"ם. לפי פירוש זה בניו של רבן גמליאל שאלו אותו כך: האם חכמים סוברים מדאורייתא עד חצות, כמו שר' אליעזר מקדים לזמן תחילת השכיבה, או שהם סוברים כך רק מדרבנן, ואז מסתבר שהלכה כמותך, כי בדרבנן הולכים אחר המקל?

כך משמע גם בירושלמי, שמניח שרבן גמליאל חולק על חכמים באופן מוחלט:

ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה. והא רבי מאיר פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותיה. והא רבי עקיבא פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותיה. והן אשכחנן דרבי מאיר פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותיה... ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה. שנייא הכא שהיא לשינון. מעתה אף משיעלה עמוד השחר. ואית דבעי מימר תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמים אמר לון עובדין עובדא כוותיה (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א, הלכה א).

נראה שהקושי הגדול בשיטה זו הוא – כיצד חכמים עושים סייג שאין לאחריה מצב של בדיעבד? הסייגים שאנחנו מכירים – כמו זמן הדלקת נרות שבת לפני השקיעה – כוללים גם את היכולת לצאת ידי חובה בדיעבד גם לאחר הזמן. אישה שלא מספיקה להדליק נרות בזמן שגזרו חז"ל להדליק בו לפני השקיעה – וודאי שיכולה גם להדליק לאחר מכן. אם כן, מדוע חכמים לא השאירו כאן מרווח זמן לקיום המצווה לאחר הסייג?

ניתן להשיב שהתבוננות מדויקת בברייתא מלמדת שחכמים דווקא השאירו מרווח למצב של בדיעבד, מכיוון שזמן קריאת שמע לכתחילה הוא לא 'לפני חצות', אלא מיד לאחר צאת הכוכבים, כשהאדם חוזר הביתה:

דנניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך (בבלי ברכות, ד ע"ב).

על פי ההבנה הזו גם נפתרת בעיה לשונית שיש לכאורה בברייתא. בברייתא כתוב "חכמים עשו סייג לדבריהם". לכאורה הלשון אינה מתוקנת, מכיוון ולפי ההבנה הפשטנית חכמים עשו סייג לתורה, ולא לדבריהם. אך על פי ההסבר שהבאנו ברבינו יונה הדברים ברורים – חכמים אכן עשו סייג לדבריהם שלהם, לתקנה הראשונית שלהם לקרוא מיד לאחר צאת הכוכבים, לפני האכילה.

## 4.ב. שיטת רש"י ואפשרות נוספת ברמב"ם – נחלקו רק במקרה של פשיעה

בקריאה מדוקדקת של דברי הרמב"ם ניתן להבין שלדעתו כל המחלוקת עוסקת רק במקרה של פשיעה – מקרה בו האדם עבר ולא קרא קריאת שמע עד חצות, כשלא מדובר באונס:

אי זהו זמן קריאת שמע בלילה מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה. (רמב"ם קריאת שמע, א, ט).

במקרה זה, חכמים אומרים שאינו יכול לקרוא, ורבן גמליאל אומר שעדיין יכול לקרוא. בניו של רבן גמליאל שואלים אותו האם במקרה שלהם גם לדעת חכמים ביכולתם לקרוא, ותשובת רבן גמליאל – כן, מכיוון שהסיבה שבגללה הם לא קראו היא שהם עסקו במצווה, ולא משום פשיעה. במקרה כזה גם חכמים מסכימים שניתן לקרוא. לפי השיטה הזו, גם לדעת רבן גמליאל ישנה גזירה, אלא שאם אדם עבר על הגזירה – עדיין ביכולתו לקרוא ולצאת ידי חובה.

נראה בבירור שכשיטה זו סובר גם רש"י, על פי שינוי הלשון "היכא דאתניס":

או דילמא כוותך סבירא להו – ומשמע להו ובשכבך – כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות – הרחקה הוא, כדי לזרוז, ומיהו, היכא דאתניס ולא קרא קודם חצות – עדיין זמן חיובא הוא, ומחייבי, ונפקי ידי קריאת שמע בזמנו. (רש"י ברכות, ט ע"א).

## 5.ב. שיטת ר' אברהם בן הרמב"ם – אין מחלוקת בין רבן גמליאל לבין חכמים

שיטה נוספת בעניין מצאנו אצל בנו של הרמב"ם – ר' אברהם. לדעת ר' אברהם בן הרמב"ם אין מחלוקת בין חכמים לרבן גמליאל, ולא באו דברי רבן גמליאל אלא כדי לבאר את דבריהם של חכמים:

מדקדוק לשון המשנה יתבאר דאפילו רבן גמליאל לא אמר אלא כדיעבד דתנן מעשה שבאו בניו וכו' אמר להם אם לא עלה עמוד השחר מותרין אתם לקרות ועוד כד מעיינית בגמרא משכחת דלא איפסיקא הילכתא כרבן גמליאל אלא לאפרוקי מדר' אליעזר ורבן גמליאל ורבנן ליכא ביניהו פלוגתא בזמן החיוב עד שנאמר הלכה כרבן גמליאל לאפוקי מדרבנן... ואי קשיא לך אם כן אמאי לא אמרינן הלכה כחכמים ואנא ידענא דאין הלכה כר' אליעזר תשובתך אילו אמר הלכה כחכמים היה עולה על הדעת דאין זמנה עד חצות ותו לא כעין אכילת פסחים ושאר המנויים במשנה ואין הדבר כך אלא כדאמר הרב ז"ל ומפני זה פסק התלמוד כרבן גמליאל דאמר עד שיעלה עמוד השחר בפירוש (שו"ת ברכת אברהם, לה).

ר' אברהם בן הרמב"ם מסביר שהסיבה שבגללה נאמר בגמרא שהלכה כרבן גמליאל היא רק על מנת להבהיר שניתן לקרוא גם לאחר חצות, אך אין בכך כדי ללמד על מחלוקת ביניהם. כך כותב במפורש גם **המשנה ברורה** בביאור הלכה, בשם הגר"א:

נוכל לומר דגם ר"ג מודה לחכמים לדינא דיש סייג לכתחלה עד חצות ולא בא לחלוק במשנה כ"א על ר"א דס"ל דמן התורה הוא רק אשמורה הראשונה [וכן כתב הגר"א בשנות אליהו] ומה דאצטריך לפסוק בגמרא הלכה כר"ג אף דחכמים ג"כ ס"ל הכי והלכה כרבים משום דחכמים לא פירשו בדבריהם דהחצות הוא רק משום סייג ובוזה היו מסופקין בניו של ר"ג ע"ש בגמרא שהשיב להם רבנן כוותי ס"ל ובוזה אמר דהלכה כר"ג כמו שהשיב לבניו (ביאור הלכה, רלה, ד"ה וזמנה).

הקושי הגדול בשיטה זו הוא שקריאה פשוטה של המשנה מורה על קיום מחלוקת בין שלוש דעות, ולא שתיים.

## 6. שיטת הגר"א – המחלוקת היא בפירוש דברי החכמים הקדומים

ניתן לתאר באופן אחר את המחלוקת בין רבן גמליאל לבין חכמים. הגר"א מציע שהמחלוקת נוגעת לשאלה: מהי דעת החכמים הקדומים? על פי האפשרות הזו צריך להבין את הסיפור המובא במשנה באופן הבא: כשבאו בניו של רבן גמליאל מבית המשתה, רבן גמליאל אומר להם שצריך לפסוק כמוהו להלכה, מאחר והוא יודע מה אמרו החכמים הקדומים. רבן גמליאל משמיע שהחכמים הקדומים – שלא כמו החכמים שחולקים עליו במשנה – אמרו שתמיד אפשר לקיים את כל המצוות עד עמוד השחר, ולא רק כאן, אלא בכל מקום.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> ראייה לאפשרות זו ניתן להביא מהמילה "שאמרו" המופיעה בהמשך המשנה. ממילה זו נראה שרבן גמליאל מתווכח עם חכמים בנוגע לדברים "שאמרו" חכמים קדומים. כך מפרש גם הרב זאב ספראי בפירושו למשנה: "הצורה 'שאמרו' רומזת למשנה קדומה שהמחבר של משנתנו הכיר אותה" (משנת ארץ ישראל ברכות, פרק א, משנה א).

## ז. סוף זמן קריאת שמע של ערבית

סיכום: מנחם-עמי יציב

- א. הברייתות בשם רשב"י
- ב. בין יום ולילה לקריאת שמע
- ג. שיטת התוספות – הגדרות 'לילה' ו'יום' ייחודיות לעניין קריאת שמע
- ד. שיטת בעל המאור – של ערבית עד 'הנץ' ושל שחרית מ'הנץ'
- ה. שיטת הרמב"ן – של שחרית ושל ערבית כדיעבד בין 'עלות' ל'הנץ'
- ו. שיטת הראב"ד – של ערבית עד הנץ החמה רק באונס
- ז. זמן של יום ושל לילה – גילוי אחדות ה'

### א. הברייתות בשם רשב"י

כחלק מהדיון בסוף זמן קריאת שמע של ערבית הגמרא מביאה שתי ברייתות העוסקות במקרים בהם אדם קורא קריאת שמע פעמיים – כמעט ברצף – ויוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושל שחרית. הברייתא הראשונה עוסקת באדם שקורא קריאת שמע לפני ואחרי **עלות השחר**:

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע 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 קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אלמא - לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא, 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. אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחי (בבלי ברכות, ח ע"ב).

בברייתא הראשונה רשב"י אומר שיש פעמים שאדם קורא קריאת שמע פעמיים בלילה – פעם אחת לפני עלות השחר ופעם אחת לאחר עלות השחר – ויוצא בכך ידי חובת קריאת שמע גם של ערבית וגם של שחרית. הגמרא מקשה על לשון הברייתא: מצד אחד מתנסחת הברייתא במילה 'לילה' בנוגע לשתי הקריאות, אך מצד שני הברייתא פוסקת שהקורא יוצא גם ידי חובת קריאת שמע של יום. אם נאמר שאחר עלות השחר נחשב לילה, מדוע הדין הוא שיוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית? אם נאמר שאחר עלות השחר נחשב יום, מדוע הברייתא השתמשה במילה 'לילה'? **מסקנת הגמרא היא שהזמן שלאחר עלות השחר אכן נחשב 'לילה', והסיבה שהקורא בו יוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית היא שיש אנשים שקמים באותה שעה.** לסיים, הגמרא פוסקת כרשב"י.

לאחר מכן מביאה הגמרא ברייתא נוספת בשם רבי שמעון בר יוחאי, אלא שהיא דנה באדם שקורא פעמיים קריאת שמע סביב נקודת זמן אחרת – לפני ואחרי **הנץ החמה**:

איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא! אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אלמא - קודם הנץ החמה יממא הוא, והדר תני: יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא - ליליא הוא! לא, לעולם יממא הוא, והאי דקרו ליה ליליא - דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא. אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא (בבלי ברכות, ח ע"ב – ט ע"א).

לעומת הברייתא הראשונה, שעסקה באדם שקורא שתי פעמים בלילה ויוצא ידי חובת קריאת שמע גם של שחרית וגם של ערבית, הברייתא השנייה מדברת על אדם שקרא שתי פעמים קריאת שמע ביום, כשהפעם הראשונה לפני הנץ החמה והפעם השנייה לאחר הנץ החמה. גם הפעם הגמרא מקשה על גוף הברייתא, שאמרה מצד אחד שהזמן שלפני עלות השחר נחשב 'יום', אך מצד שני אדם יוצא בו ידי חובת קריאת שמע של לילה. הגמרא מתרצת שהזמן שלפני הנץ החמה נחשב יום, אך אפשר לקרוא בו קריאת שמע של ערבית מכיוון שיש אנשים שישנים באותה שעה. גם כאן פוסקת הגמרא כרשב"י.

מעיון בשתי הברייתות עלולות שתי שאלות עיקריות:

א. האם הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה נחשב יום או לילה? הברייתא הראשונה קוראת לזמן הזה "לילה", והברייתא השנייה קוראת לזמן הזה "יום", ונראה שהגמרא פסקה את שתי הברייתות להלכה.

ב. להלכה, האם ניתן לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית, או גם וגם, בזמן שבין עלות השחר להנץ החמה? ואם כן – באיזה תנאים? ומדוע?

## ב. בין יום ולילה לקריאת שמע

הסוגיה מעלה בפנינו את השאלה החשובה – האם ישנה הלימה בין הגדרת זמני הלילה והיום לבין היכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע של לילה ושל יום? ננסה לבחון את השאלה הזו ואת היחס בינה ובין הדיון בגמרא. לשם הנוחות נעלה שתי אפשרויות בנוגע לדיון הגמרא בברייתא הראשונה, אך באופן פשוט היה ניתן להציע את האפשרויות הללו גם לגבי דיון הגמרא בברייתא השנייה.

בדיון בברייתא הראשונה ברור לגמרא שההגדרה האסטרנומית של הזמן – יום או לילה – תואמת את היכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע, ולכן היא מקשה על לשון הברייתא: אם מדובר בלילה, לכאורה אי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע של יום! את מסקנת הגמרא אפשר להסביר בשתי דרכים:

א. הגמרא **דוחה** את הנחת המוצא שבבסיס הקושיה, וטוענת שניתן לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית גם בלילה, מאחר ואף אם מדובר בלילה מבחינה אסטרונומית – אין מדובר בלילה לעניין קריאת שמע.

ב. הגמרא מקבלת את הנחת המוצא שבבסיס הקושיה – שהזמן שבין עלות השחר להנץ החמה הוא לילה גם לעניין קריאת שמע – אך מוסיפה שיסוד אחר מאפשר לאדם לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית בזמן שבין עלות השחר להנץ החמה, על אף שעקרונית מדובר בלילה לעניין קריאת שמע.

נפתח ונחדד את שתי האפשרויות הללו.

כאמור, **האפשרות הראשונה** היא שהגמרא דוחה את הנחת המוצא של הקושיה, לפיה הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה הוא לילה לעניין קריאת שמע. על פי ההסבר הזה יוצא זמן קריאת שמע אינו מושפע מההגדרה האסטרונומית של יום ולילה. הגמרא נשארת עם ההבנה שמדובר בלילה מבחינה אסטרונומית, אלא שאפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע של יום מאחר וכבר מדובר ביום לעניין קריאת שמע. **ראיית הגמרא לכך שכבר מדובר על יום לעניין קריאת שמע היא מכך שישנם אנשים שכבר קמו משנתם.**

על פי ההסבר הזה ישנה סתירה בין הברייתות. לפי הברייתא הראשונה, ההגדרה האסטרונומית של הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה היא לילה, ולפי הברייתא השנייה – יום. הסתירה הזו נוגעת להגדרה של יום ולילה, אף אם אין לה משמעות ביחס לזמן קריאת שמע.

**האפשרות השנייה** היא שלמסקנת הגמרא הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה הוא לילה גם לעניין קריאת שמע, אלא שישנה תוספת מסוימת וצדדית הגורמת לכך שכבר ניתן **בדיעבד ובשעת הדחק** לקרוא בזמן זה קריאת שמע של יום – **כיוון שישנם אנשים שקמים כבר מעלות השחר**. על פי האפשרות הזו ציון העובדה שישנם אנשים שקמים כבר מעלות השחר אינו מלמד אותנו על כך שמדובר כבר ביום לעניין קריאת שמע, אלא על כך שיסוד אחר – כנראה היסוד של 'בשכבך ובקומך' – מאפשר קריאה בדיעבד אף בזמן שנחשב לילה.

אפשר להציע שההבדל בין שתי האפשרויות הוא **שלפי האפשרות הראשונה** ניתן לומר שהיכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע של ערבית והיכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית בזמן שבין עלות השחר להנץ החמה **שווה**, מכיוון שלמסקנת הגמרא לעניין קריאת שמע של שחרית הזמן הוא מעלות השחר, לעומת שאר מצוות היום, אליהן נוגע הזמן האסטרונומי – הנץ החמה.

לעומת זאת, **לפי האפשרות השנייה** היכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע של ערבית והיכולת לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית בזמן שבין עלות השחר להנץ החמה **אינו שווה**, וידי חובת קריאת שמע של יום אפשר לצאת רק **בדיעבד**, מכיוון שהגמרא מבינה במסקנה שלעניין קריאת שמע ה"לילה" הוא עד הנץ החמה, ורק בגלל שאנשים קמים כבר מעלות השחר – אפשר לקרוא אז קריאת שמע של שחרית.

## ג. שיטת התוספות – הגדרות 'לילה' ו'יום' ייחודיות לעניין קריאת שמע

כפי שראינו, על פי האפשרות הראשונה ישנה סתירה בין הברייתות. לפי הברייתא הראשונה ההגדרה האסטרונומית של הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה היא לילה, ולפי הברייתא הראשונה ההגדרה של הזמן הזה היא יום. אמרנו שהסתירה הזו נוגעת להגדרה של יום ולילה, אף אם אין לה משמעות ביחס לזמן קריאת שמע. אך אם כן עלינו לשאול – על מה הסתירה הזו משפיעה? נראה לומר ש**על פי ההבנה הזו הסתירה שבין הברייתא משפיעה על זמן שאר המצוות**, וכך מבינים במפורש **התוספות** כדיבור המתחיל "לעולם לילא הוא":

יש לומר דהכי קאמר לעולם לילא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי קריאת שמע לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא (תוספות ברכות, ח ע"ב).

התוספות מסבירים שהגדרת הגמרא של הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה כ'לילה' משפיעה על שאר המצוות, כמו תפילין וציצית. **על קריאת שמע ההגדרה הזו אינה משפיעה, מכיוון שההגדרה של זמן קריאת שמע היא על פי "בשכבך ובקומך"**, והזמן שבין עלות השחר להנץ החמה אינו זמן שכיבה.

שיטה זו של התוספות – שהגדרת לילה לעניין קריאת שמע נוגעת ל'בשכבך ובקומך' ולא לזמן האסטרונומי – ניכרת גם בתירוצם האחרון כדיבור המתחיל "לעולם יממא הוא", המתייחס אל הברייתא השנייה. התוספות טוען שהזמן שבין עלות השחר להנץ החמה מוגדר בברייתא זו כ'יום' גם לגבי קריאת שמע מכיוון שזמן זה הינו **זמן קימה**:

אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא (תוספות ברכות, ט ע"א).

## ד. שיטת בעל המאור – של ערבית עד 'הנץ' ושל שחרית מ'הנץ'

**בעל המאור** מפרש שהברייתות חולקות זו על זו, וטוען שחייבים לבחור רק אחת מהן ולפסוק כמותה. הסיבה לכך היא שלדעתו לא יכול להיות שיהיה זמן שניתן לצאת בו גם ידי חובת קריאת שמע של ערבית וגם ידי חובת קריאת שמע של שחרית:

כתב עלה הרי"ף הני כולהו הלכתא נינהו וכולהו כדכתיבא בהלכות ואנן קשיא לן בדברי הרב ז"ל היכי מזכי שטרא לבי תרי דהא אילין תרתין ברייתין דרבי שמעון פליגי אהדדי והיכי אפשר לן למפסק הלכתא כתרווייהו דסתרי אהדדי ואנן לא חזינן הכי ובין ברייתא קמייתא ובין ברייתא בתרייתא איכא בינייהו בין עמוד השחר להנץ החמה לקמייתא חזי לשל יום לבתרייתא לשל לילה וזמנה של קריאת שמע זו אינה זמנה של זו לדברי הכל למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה וזמנה של קריאת שמע דערבית סוף לשל שחרית בין לברייתא קמייתא בין לבתרייתא (המאור הקטן ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

בעל המאור מביא את הרי"ף – הפוסק הלכה כשתי הברייתות – וטוען כלפיו שלא יתכן לפסוק הלכה כשתי ברייתות הסותרות זו את זו. כאמור, ההבדל ביניהן הוא בזמן שבין עלות השחר להנף החמה: לפי הברייתא הראשונה קוראים בו קריאת שמע של יום, ולפי הברייתא השנייה קוראים בו קריאת שמע של לילה. בעל המאור מוסיף ומדגיש שזמן קריאת שמע של שחרית וזמן קריאת שמע של ערבית לעולם אינם נפגשים.

מדבריו של בעל המאור ניתן ללמוד שלדעתו עיסוק הגמרא בסתירה שבין המילים 'לילה' ו'יום' בשתי הברייתות נוגע לעניין שאר המצוות, אך לא לעניין קריאת שמע (שהרי כפי שהסברנו בדעת בעל המאור – לעניין קריאת שמע לגמרא אמור להיות ברור שאין דרך לפשר בין הברייתות).

הלכה למעשה בעל המאור פוסק כברייתא השנייה, מכיוון שאבוי פוסק שצריך לקרוא קריאת שמע של יום כזמן ותיקין. בעל המאור מפרש שאבוי מתכוון לומר שעלינו לקרוא את שמע באותו הזמן שהותיקין נוהגים להתפלל בו – מיד לאחר הנף החמה:

וכברייתא בתרייתא קיימא לן משום דפסק אבוי לקריאת שמע כותיקין ויש מי שמפרש לקריאת שמע כותיקין כלומר זמן קריאת שמע של יום לדידן כזמן תפלה לותיקין שהוא משעת הנף החמה כי עיקר דברי ותיקין משום תפלה (המאור הקטן ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

בעל המאור מביא שלוש ראיות לכך שאפשר לקרוא קריאת שמע של שחרית רק משעת הנף החמה:

א. הירושלמי מתאר את שעת הנף החמה לעניין קריאת שמע כזמן בו החמה מתחילה לזרוח בראשי ההרים:

עד הנף החמה: רבי זבדיה בריה דרבי יעקב בר זבדי בשם רבי יונה כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א, הלכה ב).

ב. הגמרא ביומא מספרת על הלני המלכה שעשתה נברשת של זהב ותלתה אותה בבית המקדש, כך שכשהשמש זרחה היו יוצאים ממנה ניצוצות של אור, ועל ידי כך היו העם יודעים שאפשר לקרוא קריאת שמע (רק לאחר הנף החמה):

הילני אמו עשתה נברשת של זהב וכו': תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע מיתבי הקורא את שמע (בבלי יומא, לו ע"ב).

ג. בהמשך הגמרא ביומא מובא שמי שקרא עם אנשי משמר – לא יצא ידי חובה – מכיוון שהם מקדימים. בעל המאור מסביר שאנשי משמר קוראים עם הנף החמה, ומכאן שהקורא לפני הנף החמה לא יצא ידי חובתו:

הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד – לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים (שם).

על פי הדברים הללו ניתן להבין שבתפילת 'ותיקין' כפי שאנו נוהגים להתפלל אותה – אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע לדעת בעל המאור. על הרב ליכטנשטיין ידוע שמשום כך העדיף שלא להתפלל ותיקין, וכשבכל זאת היה עושה כך – היה מתיישב לאחר התפילה לקרוא שוב קריאת שמע, כדי לצאת ידי חובה גם לדעת בעל המאור.

## ה. שיטת הרמב"ן – של שחרית ושל ערבית בדיעבד בין 'עלות' ל'הנץ'

בניגוד גמור לבעל המאור, הרמב"ן סובר שהברייתות של רשב"י אינן חולקות כלל. לדעת הרמב"ן אפשר לקרוא גם קריאת שמע של ערבית וגם קריאת שמע של שחרית בין עלות השחר להנץ החמה:

אמר הכותב ותמה על עצמך אי הכי היכי לא רמינן דרבי שמעון אדרבי שמעון ואי איכא לדחויא לקשי ולפרוק הא דידיה הא דרביה דהכי הוא אורחא דתלמודא בכל דוכתא (מלחמות ה' ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

הרמב"ן מקשה על בעל המאור ואומר שלא יתכן שהברייתות חולקות, מכיוון שאם הברייתות היו חולקות – הגמרא הייתה מנסה לתרץ אותן, ולא ראינו שהגמרא מחפשת תירוץ להבדלים ההלכתיים ביניהן.

לכאורה אפשר להקשות על הרמב"ן מהגמרא ביומא המספרת על הנברשת של הלני המלכה – משם הוכיח בעל המאור שזמן קריאת שמע מתחיל מהנץ החמה. התירוץ הפשוט הוא שהנברשת משמשת רק על מנת להראות לפשוטי העם שהגיע הזמן לקרוא קריאת שמע, אך אין בזה ראייה לכך שלא ניתן לקרוא גם קודם לכן. הדבר מתאים לאופן בו מסביר אביי את השימוש בנברשת:

הילני אמו עשתה נברשת של זהב וכו'. תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה, והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע. מיתבי: הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד - לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים. - אמר אביי: לשאר עמא דבירושלים (בבלי יומא, לז ע"ב).

הרמב"ן מוסיף ושואל על הברייתא: מדוע הולכים אחר המיעוט שקמים כבר בעלות השחר? הרמב"ן משיב שהסיבה היא שכתוב "בשכבך ובקומך", בלשון יחיד, ומשום כך ניתן לקרוא גם כשישנם רק יחידים שקמים או שוכבים:

ואף על גב דמיעוטא הוא כיון דאפקיה רחמנא בלשון יחיד משמע בשכבך דידך כדדרשינן בפרק היה קורא בלכתך דידך וכיון דאיכא אינשי דגנו ואיהו נמי לא קרא עדיין מצי קרי עד הנץ החמה ומכאן ואילך ליכא דגני (מלחמות ה' ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

הרמב"ן מוסיף ושואל על עצמו: אם כך, מדוע הברייתא הראשונה קוראת לזמן הזה "לילה"? הרמב"ן מסביר שכל החידוש של הברייתא הוא שמדובר על זמן שהוא בדיעבד, ולא לכתחילה.

הברייתא רצתה להבהיר שאין זה רצוי לקרוא קריאת שמע של שחרית בין עלות השחר להנץ החמה, ומדובר בזמן בדיעבד, ולכן היא קראה לו 'לילה':

וקרוב היה הדבר לאומרו דלרבנן לעולם לא יצא עד הזמן הזה ומשנה חתוכה היא מאימתי קורין בשחרין כמו שהיא חתוכה בערבין אלא שרבינו הגדול ז"ל מסמיכה על דברי רשב"י שהיה אומר בשעת הדחק או בדיעבד משעלה עלות השחר יצא והיינו דקתני פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה ופרישו לה בגמרא לעולם לילה הוא כלומר לגבי קריאת שמע של שחרית לכתחלה אבל דיעבד יצא משום דמיעוטא דאינשי קיימי בהיא שעתא וכתוב בקומך בקומך דידך (שם).

## ו. שיטת הראב"ד – של ערבית עד הנץ החמה רק באונס

הראב"ד מפרש שלמסקנת הגמרא אין מחלוקת בין הברייתות בנוגע לתחילת זמן קריאת שמע של שחרית, ושתי הברייתות מודות שהטוב ביותר זה לקרוא קריאת שמע כותיקין, מכיוון שבאופן זה מרוויחים סמיכת גאולה לתפילה וקריאת פרשת ציצית כשיש כבר אור. אך בקריאת שמע של ערבית – על פי הברייתא הראשונה גם אם קרא מיד לאחר עלות השחר לא יצא ידי חובה. לעומת זאת, לפי הברייתא השנייה יכול לקרוא בדיעבד קריאת שמע של ערבית גם לאחר עלות השחר:

חלק להם רבי שמעון משמיה דנפשיה בדיעבד ולרבי שמעון משמיה דרביה במקום אונס כמו שמפורש בגמרא, והכל יודעים שיש מחלוקת ביניהם, ולא כמו שסובר זה החכם, דלענין קריאת שמע של שחרית תרוייהו מודו דזמנה מן המובחר כותיקין ומפני התפלה... אבל יש מחלוקת ביניהם בקריאת שמע של ערבית, דלרבי שמעון משמיה דנפשיה אם קרא אחר עמוד השחר מיד לא יצא, ולרבי שמעון משמיה דרביה יצא עם הנץ החמה בדיעבד ואפילו שלא מאונס (כתוב שם לראב"ד ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

מכיוון שישנם הרבה מקורות אחרים (כמו דבריו של רבן גמליאל) על פיהם אי אפשר לקרוא קריאת שמע לאחר עלות השחר – הראב"ד פוסק שבאופן עקרוני אי אפשר לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר, כברייתא השנייה.

הראב"ד מסכים עם הרמב"ן שאין מחלוקת בין הברייתות לענין קריאת שמע של שחרית, אך הוא מגביל את ההיתר של הברייתות לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר רק למקרה של אונס, מכיוון שאמר רבי יהושע בן לוי שכדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק:

מיהו אנן לא תפשינן מינה אלא מן האונס. וזהו שאמר הרב תרוייהו הלכתא נינהו... וזה המקשה עליו הלא ראה מה שאמר רבי יהושע בן לוי כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ואין שעת הדחק בכל מקום אלא אונס ולא פשיעה (כתוב שם לראב"ד ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

## ז. זמן של יום ושל לילה – גילוי אחדות ה'

אם כן, נראה שהזמן שבין עלות השחר להנף החמה מהווה עירוב של שני זמנים שונים – זמן היום וזמן הלילה. זהו הזמן בו מתרחשים החיבורים. הזמן המקביל אליו בסוף היום הינו בין השמשות. מבחינה טכנית, ישנן ארבע דרכים למסגר את הזמן שבין עלות השחר לבין הנף החמה:

א. יום.

ב. לילה.

ג. ספק יום ספק לילה.

ד. גם יום וגם לילה.

מצאנו דוגמא למצב כזה בעניין אחר – אדרוגינוס (בעל סימני זכר ונקבה), שישנן ארבע אפשרויות להגדירו: א. זכר. ב. נקבה. ג. ספק זכר ספק נקבה. ד. גם זכר וגם נקבה.

אם כן, מהי המשמעות של הזמן המיוחד הזה? הרי יכול היה הקב"ה לברוא את שני הימים עם הבדל ברור ביניהם. מדוע הקב"ה ברא את שני הימים עם זמן הביניים המחברם?

אולי התשובה היא **שהחיבור בין היום ובין הלילה בא לגלות את אחדות ה'**. הפרדה מוחלטת בין היום ובין הלילה הייתה יכולה לגרום לנו לחשוב שאולי העולם מורכב מדברים שונים הסותרים זה את זה, ושאינם יכולים לדור בכפיפה אחת. כשהעולם מורכב משני ניגודים שדרים יחד – בין עלות השחר להנף החמה – סימן **שבטיסו של העולם הוא הרמוני, מאוחד**. זהו סוד אחדות ה'. הקב"ה בורא זכר ונקבה, והעובדה שאיש ואישה גרים יחד מורה שיש משהו מעליהם, שמחבר ביניהם: "זכו – שכינה ביניהם". זהו סוד איחוד ההפכים.

אנחנו אומרים בכל יום "בכל לבבך", וחז"ל דורשים מהמילים הללו שעלינו לעבוד את ה' בשני יצרינו – היצר הטוב והיצר הרע. עומק העניין הוא שאנחנו מאמינים שאת הכל ברא ה', ולכן יכולים שני הכוחות הלכאורה סותרים שבקרבנו לדור יחד ולשמש יחד לעבודת ה'.

על פי ההתבוננות הזו במשמעות הזמן שבין עלות השחר להנף החמה עולה השאלה – **האם בזמן הזה נכון לקרוא קריאת שמע? מצד אחד, אפשר לומר שלא מדובר בזמן מיטבי לקריאת שמע, מאחר ובזמן הזה רואים את האחדות בעין, ואין צורך להיזכר בה. מצד שני, אפשר לומר שדווקא זה הזמן הראוי לקריאת שמע, מאחר ואנחנו רוצים לבטא את האחדות שענינו רואות. אולי לכן הזמן הטוב ביותר לקרוא את שמע הוא "כותיקין" – זמן בו ישנו חיבור בין זמן האחדות ובין זמן היום. דוד המלך עשה אף יותר מכך, וחיבר אף את זמן הלילה אל זמן החיבור, בכך שקם בחצות הלילה ועסק בשירות ותשבחות עד בוא היום.**

## ח. תחילת זמן קריאת שמע של שחרית

סיכום: אברהם ולץ ואליה נחושתן

א. משמעות זמני "משיכיר"

א.1. דעות התנאים בתחילת זמן קריאת שמע

א.2. לילה ויום – גוף ורוח

א.3. היום הארוך לעתיד לבוא

ב. המקורות העיקריים

ב.1. הברייתות של רשב"י

ב.2. זמן "משיכיר"

ב.3. בין רב הונא לאביי

ג. שיטות הראשונים

ג.1. שיטת בעל המאור

ג.2. שיטת הרי"ף

ג.3. קושי בשיטת הרי"ף

ג.4. שיטת הרמב"ם והסבר שיטת הרי"ף

### א. משמעות זמני "משיכיר"

#### א.1. דעות התנאים בתחילת זמן קריאת שמע

במשנה ובברייתא המובאת בגמרא אנו מוצאים דעות שונות בנוגע לתחילת זמן קריאת שמע של שחרית:

מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרתי... רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות... גמרא... תניא, רבי מאיר אומר: משיכיר בין זאב לכלב; רבי עקיבא אומר: בין חמור לערוד; ואחרים אומרים: משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו (בבלי ברכות, ט ע"ב).

השוני והאופי של דעות התנאים המובאות מצריכים הסבר, מאחר והזמנים הללו מחודשים מאוד, וקשה להסביר את ההיגיון העומד מאחוריהם באופן אינטואיטיבי. אכן הפני יהושע מציג הסברים כמעט לכל הדעות (חוץ מביין תכלת לכתת).<sup>27</sup> לדעתו, חלק מהדעות קשורות למצוות ציצית המחוברת אל מצוות קריאת שמע, וחלק מהדעות קשורות אל הצורך להבחין בין דברים שחשוב להבחין ביניהם כאשר האדם יוצא אל הדרך בתחילת היום.

באופן פשוט, אפשר לומר שכל הזמנים הללו קשורים ליכולת הראייה. לעומת זאת, נזכיר שראינו שלגבי זמן קריאת שמע של ערבית כמעט כל הזמנים היו קשורים בדרך כלשהי לאכילה. מה פשר העניין?

## 2.א. לילה ויום – גוף ורוח

אפשר להציע את ההסבר הבא: הלילה הוא זמנו של הגוף, החומר. לכן בלילה הגוף שוכב, במקביל לקרקע, ומידמה אליה. הנשמה עוזבת את האדם והוא נשאר רק בגופו, עם צרכיו הגשמיים. לעומת זאת, זמן היום הוא זמן ההבנה וההכרה בזמן הזה האדם קם, פועל, וכחלק מפעולתו נצרך ומסוגל להבחין בין דברים שונים. התפיסה הזו שונה מהתפיסה הפשוטה לגבי הזמנים הללו. היינו יכולים לחשוב שדווקא הלילה הוא הזמן שבו הגוף שקט, ואפשר להשתמש בשכל, ובזמן היום הגוף החומרי קם ופועל. התפיסה היהודית היא שעיקר המשמעות נתונה לפעילות הרוחנית של האדם, והיום – עיקר פעילותו של האדם – נתפס כזמן שצריך להיות מנוצל מבחינה רוחנית.

מתוך ההבנה הזו נובע יסוד חשוב ומשמעותי: דווקא בזמן הגשמי ביותר בלילה – זמן האכילה – על האדם לעצור ולקרוא קריאת שמע. קריאת שמע של ערבית באה לעמת את הדאגה הבסיסית של האדם לגופו עם יסוד הרוחניות. אף בתחילת זמן ההתעוררות הרוחנית של היום – הזמן בו האדם מסוגל להכיר ולהבחין – האדם קורא קריאת שמע על מנת לחזק את יכולת ההבחנה הזו. אפשר לומר שמטרות הקריאות מנוגדות: קריאת שמע של ערבית באה להתנגד למציאות הבסיסית של הלילה והאכילה, וקריאת שמע של שחרית באה לחזק את המציאות הבסיסית של הבוקר וההתעוררות הרוחנית.

## 3.א. היום הארוך לעתיד לבוא

התורה מספרת בתחילת ספר בראשית שכשהקב"ה ברא את העולם הוא ברא את שני המאורות יחד, ובמילים אחרות – לא היה לילה בעולם. כך גם לעתיד לבוא:

וְהָיָה יוֹם אֶחָד הוּא יָנֹדַע לִיקְנֹק לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה וְהָיָה לַעֲרֵב וְהָיָה אֹר (זכריה, פרק יד, ז).

לעתיד לבוא לא יהיה חושך בעולם. המשמעות העמוקה של העניין היא שלעתיד לבוא האדם תמיד יהיה בפעילות רוחנית, בלא צורך לחזור למצב של עייפות ושל חוסר עשייה.

<sup>27</sup> מלשון הפני יהושע בפתיחת דבריו ובחתימתם ברור שאין הוא רואה בהסבריו את הפירוש הברור והמוכן מאליו, אלא שהוא נצרך לפרש כך מאחר והדעות אינן מובנות כשלעצמן: "ונראה לי לתת טעם לכל הנך זמנים הללו ובמאי קמפלגי הני תנאי... כן נראה לי" (פני יהושע ברכות, ט ע"ב).

## ב. המקורות העיקריים

על מנת לעמוד על פסיקת ההלכה בתחילת זמן קריאת שמע של שחרית יש לבחון את היחס בין שלושה מקורות מרכזיים. הראשונים עוסקים במקורות הללו, ונסקור אותם כעת בקצרה לפני שניגש לבחון את שיטותיהם של הראשונים המרכזיים בסוגיה.

### ב.1. הברייתות של רשב"י

בדיון בסוף זמן קריאת שמע של ערבית ראינו שתי ברייתות הדנות בהגדרת הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה לעניין קריאת שמע. בהסבר היחס בין הברייתות ראינו שלוש שיטות עיקריות:

א. **בעל המאור** – סובר ששתי הברייתות חולקות, ופוסק כברייתא שאומרת שניתן לקרוא קריאת שמע של שחרית רק לאחר הנץ החמה.

ב. **הרי"ף** – סובר ששתי הברייתות נפסקות להלכה, ולכן, מבחינה עקרונית, אפשר לקרוא בזמן שבין עלות השחר להנץ החמה שתי קריאות שמע. לענייננו חשוב שאפשר לקרוא קריאת שמע של שחרית בין עלות השחר להנץ החמה.

ג. **התוספות** – מכריעים את הדיון בשאלת שתי הברייתות בהתאם לדעות התנאים שלנו – אפשר לקרוא מזמן "משיכיר" (שמתחלק גם הוא לכמה זמנים, כפי שמופיע אצל התנאים השונים). כל הזמנים הללו מאוחרים מעלות השחר, אך מוקדמים להנץ החמה, ולכן לדעתם אפשר לקרוא קריאת שמע של שחרית מזמן "משיכיר".

### ב.2. זמן "משיכיר"

כבר ראינו את המקור המפורש לתחילת זמן קריאת שמע – דעות התנאים המובאות במשנה ובברייתא. נזכיר אותן שוב באופן מסודר:

א. **תנא קמא** – משיכיר בין תכלת ללבן.

ב. **ר' אליעזר** – משיכיר בין תכלת לכרתי.

ג. **ר' מאיר** – משיכיר בין כלב לזאב.

ד. **ר' עקיבא** – משיכיר בין חמור לערוד.

ה. **אחרים** – משיראה את חברו בריחוק ארבע אמות ויכירנו.

### ב.3. בין רב הונא לאביי

בדיון בגמרא בעקבות דעות התנאים פוסק רב הונא כאחרים, ואביי מוסיף זמן חדש שלא פגשנו עד עתה ביחס לקריאת שמע – 'כותיקין':

אמר רב הונא: הלכה כאחרים. אמר אביי: לתפילין - כאחרים, לקריאת שמע - כותיקין, דאמר רבי יוחנן: ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי: ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום (בבלי ברכות, ט ע"ב).

על מהלך הגמרא שלנו צריך לשאול: מה היחס בין רב הונא לאביי? ישנה אפשרות להסביר שרב הונא ואביי לא חולקים, ולמרות שההלכה היא "משיכיר", אביי מציין שראוי לקרוא כותיקין. האפשרות האחרת היא להסביר שאביי חולק על רב הונא, ושלדעתו צריך לקרוא דווקא כותיקין.

## ג. שיטות הראשונים

### ג.1. שיטת בעל המאור

**בעל המאור** טוען שאביי חולק על רב הונא, ופוסק הלכה כברייתא השנייה, **שקריאת שמע מהנץ החמה**:

אנן אדרשב"י משום ר"ע סמכינן משום דמסייע ליה דאביי דאמר לקריאת שמע כותיקין (המאור הקטן ברכות, ב ע"א מדפי הרי"ף).

אם כן, מדוע לא אמר אביי שהלכה כברייתא? תשובת בעל המאור היא שאביי מלמד אותנו חידוש נוסף על גבי חידושיה של הברייתא – שמותר לקרוא לא רק אחרי הנץ החמה, אלא גם **תוך כדי הנץ החמה ממש**.<sup>28</sup>

### ג.2. שיטת הרי"ף

הרי"ף עצמו פוסק את שתי הברייתות להלכה, כפי הזכרנו לעיל. כמו כן, הרי"ף אומר שגם דעות התנאים אצלנו נפסקות להלכה. הכיצד? הרי"ף פוסק **שמעלות השחר עד זמן "משיכיר"** – בדיעבד, **מזמן "משיכיר" עד שלוש שעות** – לכתחילה, **וותיקין** – זה הזמן המובחר. הרי"ף מסביר את הסיבה לכך שזמן ותיקין הוא הזמן המובחר:

מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום ואף על פי שאינו עם הנץ החמה דוקא (רי"ף ברכות, ה ע"א).

אם כן, הסיבה שבגללה עדיף לקרוא כותיקין, לדעת הרי"ף, היא שבזכות סמיכת גאולה לתפילה נוצר מצב שיתפלל בהנץ החמה, ולא מדובר בדין מהותי לקריאת שמע.

<sup>28</sup> "ואיצטרך כרשב"י משום ר"ע ואיצטרך נמי כותיקין דאי מרשב"י הוי אמינא דוקא לאחר הנץ החמה הוא דחזי לשל יום אבל בשעת הנץ החמה לא קמ"ל כותיקין שהיו גומרין אותה עם הנץ החמה ללמדך ששעת נץ החמה כאחר הנץ החמה לקריאת שמע של יום" (בעל המאור, שם).

### ג.3. קושי בשיטת הרי"ף

לכאורה ישנה בעיה משמעותית בשיטת הרי"ף. כאמור, הרי"ף כותב שלא חייבים לומר שיש מחלוקת בין הברייתות, אך בפועל, כשהרי"ף מתאר מה צריך לעשות להלכה הוא כותב שמי שיקרא קריאת שמע של ערבית בין עלות השחר לבין הנץ החמה – יוצא ידי חובה רק אם מדובר באונס, אך מי שקורא קריאת שמע של שחרית בזמן הזה (עד "משיכיר") – יוצא ידי חובה גם אם לא מדובר באונס (למרות שעדיין מדובר בזמן שהוא 'בדיעבד'). על מנת להסביר את שיטתו של הרי"ף נפנה קודם כל לדון בשיטתו של ראשון אחר – הרמב"ם.

### ג.4. שיטת הרמב"ם והסבר שיטת הרי"ף

בהלכה ראשונה בהלכות קריאת שמע כותב הרמב"ם כך:

פעמים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבקר, שנאמר ובשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין וזה הוא יום (רמב"ם קריאת שמע, א, א).

ממבט ראשון דברי הרמב"ם אינם מובנים. מדוע הרמב"ם קושר בין זמני היום והלילה ("בערב ובבקר") לזמני שכיבה וקימה? נראה שהרמב"ם מחדש כאן **שישנם שני עניינים שנוגעים לקריאת שמע – גם יום ולילה, וגם שכיבה וקימה**. על פי ההבנה הזו נראה שאפשר להסביר גם את שיטת הרי"ף באופן הבא:

א. ישנם מקרים בהם יש "תרת" לטיבותא – שני יסודות המתאימים לזמן קריאת שמע של שחרית: **הזמן שבין "משיכיר" להנץ החמה** הוא גם יום וגם זמן קימה. ובכל זמן שיש "תרת" לטיבותא – זהו הזמן לכתחילה.

ב. **הזמן שבין עלות השחר לבין "משיכיר"** הוא זמן ביניים – הוא כבר יום, אך ישנם רק קצת אנשים שקמים בו (כפי שקובעת הגמרא). אפשר לומר שמדובר על מציאות בה יסוד אחד מתקיים במלואו, והיסוד השני מתקיים רק חלקית. לכן מי שקרא אז קריאת שמע של שחרית, **גם אם לא היה אונס – יצא ידי חובה**.

ג. **הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה לעניין קריאת שמע של ערבית** הוא זמן שיש בו רק יסוד אחד – עדיין מדובר קצת בזמן שכיבה, אך לא מדובר בלילה כלל – ולכן רק אונס יוצא בו ידי חובה.

## ט. סוף זמן קריאת שמע של שחרית

סיכום: שובה דיקשטיין ואליה קדרון

א. עד שלוש שעות – לכתחילה או בדיעבד

א.1. המשנה והגמרא – עד שלוש שעות

א.2. שיטת הרמב"ם – זמן שלוש שעות בדיעבד

א.3. שיטת רוב הראשונים – זמן שלוש שעות לכתחילה

ב. סוף או תחילת שלוש שעות

ב.1. שיטת היראים – עד ולא עד בכלל

ב.2. שיטת הסמ"ג – עד ועד בכלל

ג. סוף הזמן בפועל

ג.1. שעות זמניות או שעות קלנדריות

ג.2. שיטת הרמב"ם – שעות זמניות

ג.3. שיטת התוספות רא"ש – שעות קלנדריות

ג.4. תחילת ספירת שלוש השעות

ד. משמעות "ובקומך"

ד.1. שיטת הכסף משנה – קריאת שמע מדאורייתא כל היום

ד.2. שיטת היראים – עצם פעולת הקימה

ד.3. שאלת ההיקש בין "בשכבך" ל"בקומך"

ד.4. קריאת שמע כמקיפה את החיים

## א. עד שלוש שעות – לכתחילה או בדיעבד

א.1. המשנה והגמרא – עד שלוש שעות

הדיון במשנה ובגמרא בסוף זמן קריאת שמע של שחרית קצר ותמציתי:

עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות... אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהושע (בבלי ברכות, ט ע"ב – י ע"ב).

מדברי הגמרא נראה ברור שאנחנו פוסקים להלכה כר' יהושע, שזמן קריאת שמע הינו עד שלוש שעות. אך כפי שנראה, הראשונים נחלקו בשאלה – האם הזמן של ר' יהושע הוא זמן לכתחילה או בדיעבד?

## א.2. שיטת הרמב"ם – זמן שלוש שעות בדיעבד

**הרמב"ם** כותב לגבי זמן קריאת שמע שזמן שלוש שעות הוא בדיעבד, ולכתחילה יש לגמור לקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה:

ואי זה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר (רמב"ם קריאת שמע, א, יא).

אך גם את דברי הרמב"ם ניתן להבין בשתי דרכים שונות:

א. לכתחילה ראוי לקרוא עד הנץ החמה בגלל דין **בקריאת שמע**, ואז יוצא שזמן שלוש שעות הוא אכן **בדיעבד**.

ב. העדיפות לקרוא קריאת שמע קודם הנץ נובעת ממעלתה של **תפילה בהנץ החמה** ומהצורך לסמוך גאולה לתפילה, ולפי זה מבחינה עקרונית זמן שלוש שעות הוא **לכתחילה**.

נראה מהניסוח "ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה" שמדובר בדין בקריאת שמע, אך אין זה מוכרח לגמרי מדברי הרמב"ם. כדברי הרמב"ם סובר גם רבינו יונה, שזמן שלוש שעות הוא רק בדיעבד, ולכתחילה צריך לקרוא קריאת שמע טרם הנץ.

## א.3. שיטת רוב הראשונים – זמן שלוש שעות לכתחלה

לעומת הרמב"ם, לדעת רוב הראשונים (ביניהם התוספות, הרא"ש, הרשב"א ובעל המאור) זמן קריאת שמע לכתחילה עד שלוש שעות. נביא לדוגמא את דברי התוספות:

לקריאת שמע כותיקין - תימא דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן קריאת שמע מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה (תוספות ברכות, ט ע"ב).

לדעת התוספות והראשונים האחרים (חוץ מבעל המאור), קריאת שמע כותיקין היא מצווה מן המובחר, אך גם לאחריה מותר לקרוא קריאת שמע לכתחילה.

## ב. סוף או תחילת שלוש שעות

ננסה לברר מהי משמעותו המדויקת של הזמן – “עד שלוש שעות”. השאלה הראשונה שעלינו לשאול היא: האם מדובר על “עד ועד בכלל” או על “עד ולא עד בכלל”? כלומר, האם סוף הזמן הוא בסוף השעה השלישית (והזמן נמשך שלוש שעות) או לתחילתה (והזמן נמשך שעתים)?

### ב.1. שיטת היראים – עד ולא עד בכלל

היראים סובר שהכוונה ב“שלוש שעות” היא לתחילת השעה השלישית. כלומר: שעתים לאחר תחילת היום. הסמ”ג מביא לשיטתו של היראים ראייה מדבריה הגמרא בתחילת המסכת:

ומוכח שם בענין מחלוקת דרבי ורבי נתן בפרק קמא דברכות (ג, ב) שעד ולא עד בכלל שאין השעה שלישית בכלל ואין עונת הזמן כי אם שתי שעות שלימות (ספר מצוות גדול, עשין, יח).

הגמרא מסבירה שלדעת ר’ נתן, שסובר שיש רק שלוש משמרות בלילה, וכל משמר אורכו ארבע שעות, שדוד המלך אומר שקם משנתו בחצות הלילה ובכך קדם שתי משמרות, על ידי צירוף שש השעות שנשארו מהלילה עם שתי השעות שעוד ישנים בני מלכים. יוצא אם כן שהזמן שבו בני מלכים קמים הוא תחילת שעה שלישית, וממילא גם לגבי זמן קריאת שמע שמושפעת ישירות מזמן קימת בני מלכים, הכוונה בשלוש שעות היא לתחילת השעה השלישית.

### ב.2. שיטת הסמ”ג – עד ועד בכלל

הסמ”ג מביא את דברי היראים, אולם הוא חולק עליו, וטוען שהזמן הקובע הוא סוף השעה השלישית:

ונראה לי דשלש שעות ממש שלימות הוי עונתה שהמלכים עומדין ממטתן בשתי שעות ביום וקורים אותה בשעה שלישית, וכן יש בירושלמי (ברכות ל, א) רבי אסי ורבי חייא בר הונא הוו מצלי לתלת שעין רבי ברכיה [תמוניה] קרי שמע ומצלי בתר תלת שעין] ומקשה והתנן הקורא מכאן ואילך וכו’, משמע שעד סוף ג’ שעות זמן קריאת שמע (שם).

בנוגע להוכחה מהגמרא, מסביר הסמ”ג שאמנם המלכים קמו לאחר שתי שעות, אך קראו קריאת שמע בפועל לאחר שלוש שעות, והזמן הקובע לשיטתו הוא הזמן שבו בני מלכים קוראים את קריאת שמע.

הסמ”ג מביא לכך ראייה מדבריה הירושלמי, שם מתואר שרבי אסי ורבי חייא בר הונא היו מתפללים ‘לתלת שעין’, ושרבי ברכיה היה קורא אז גם קריאת שמע.

## ג. סוף הזמן בפועל

### ג.1. שעות זמניות או שעות קלנדריות

מעיון בתנ"ך עולה שהמילה "שעה" אינה מורה על זמן קבוע, אלא על זמן המשתנה בהתאם לנסיבות – שעה זמנית.<sup>29</sup> כעת על המשנה צריך לשאול: למה התכוון ר' יהושע? האם הוא התכוון לשעה קלנדרית, כפי שאנחנו מכירים אותה, או שהוא התכוון לשעות "זמניות"?

השאלה הזו נוגעת בעניין מהותי: האם האדם צריך לבנות את חייו באופן המותאם לעולם הטבע, ומוגדר על פיהם, או שבניית החיים של האדם צריכה להיעשות על פי סרגל עצמאי שלו, שלא צריך להיות מותאם אל הטבע? באופן כללי אפשר לומר שככל שהעולם מתקדם, והעולם יודע להפוך לילה ליום בעזרת הטכנולוגיה השעות הזמניות משחקות תפקיד משמעותי פחות.

### ג.2. שיטת הרמב"ם – שעות זמניות

הרמב"ם כותב בזמן קריאת שמע בדיעבד "עד שלוש שעות ביום":

אם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום (רמב"ם, קריאת שמע, א, יא).

אף לשון השולחן ערוך היא: "עד סוף שלוש שעות שהוא רביע היום" (שולחן ערוך או"ח, נח, א). אחרונים מדייקים מהכפילות ברמב"ם ובשולחן ערוך "ביום" ו"שהוא רביע היום", שמדובר על שעות זמניות – "רביע היום".

### ג.3. שיטת התוספות רא"ש – שעות קלנדריות

התוספות רא"ש מביא ראיות מדברי הגמרא על רוחות השמים המנשבות כל אחת שש שעות, וגם מדברי הגמרא על סיבובו של מאדים – שמדובר בשעות קלנדריות, ולא בשעות זמניות:

ארבע רוחות מנשבות בכל יום, רוח מזרחית בשש שעות ראשונות ורוח דרומית בשש שעות אחרונות ורוח מערבית בשש שעות ראשונות של לילה ורוח צפונית [בשש שעות אחרונות]... מכאן משמע שלעולם יש י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה וכן משמע בפרק מפנין (שבת קכ"ט ב') גבי שצ"ם חנכ"ל דקאי מאדים (נזוף) [בזווי], וכן ר' יהושע דקאמר במתני' ג' שעות ולקמן בפרק תפלת השחר דקאמר תפלת השחר עד ד' שעות ואם היו משתנות השעות לפי סדר היום היה לו להזכיר שליש היום ורביע היום (תוספות הרא"ש ברכות, ג ע"ב).

### ג.4. תחילת ספירת שלוש השעות

חוץ מאורך השעות, דבר נוסף שמשפיע על זמן שלוש שעות נוגע לשאלה אחרת: מתי מתחילים לספור את שעות היום? ישנן שתי אפשרויות:

<sup>29</sup> כמו למשל השעות שהצל נטה ב"שעון השמש" בתקופת חזקיהו (מלכים ב, כ, ט).

א. מעלות השחר.

ב. מהנץ החמה.

ההבדל בין שתי האפשרויות משמעותית ביותר, שכן אם מתחילים לספור מעלות השחר זמן שלוש שעות יוצא מוקדם ביותר מארבעים וחמש דקות מאשר אם מודדים מהנץ.

בדבר זה ישנה מחלוקת מפורסמת בין הראשונים, שמוכרת יותר כמחלוקת להלכה בין המג"א לגר"א לגבי תחילת וסוף היום. לדעת המג"א היום מתחיל מעלות השחר ונגמר בצאת הכוכבים, ואילו לדעת הגר"א היום מתחיל מהנץ החמה ונגמר בשקיעה. יוצא שלדעת המג"א סוף זמן קריאת שמע מוקדם יותר באופן משמעותי.

## ד. משמעות "ובקומך"

### ד.1. שיטת הכסף משנה – קריאת שמע מדאורייתא כל היום

הכסף משנה על הרמב"ם שואל את שאלת השאלות: מדוע בקריאת שמע של לילה דרשו חכמים שמדובר על כל זמן השכיבה – כל הלילה, ולעומת זאת בקריאת שמע של יום לא אמרו חכמים שזמנה כל זמן שבני אדם ערים, אלא רק עד שלוש שעות?

יש שואלים מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם... בשכבך פי' בעודם שוכבים והיינו לרוב בני אדם עד שיעלה עמוד השחר ולמה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום (כסף משנה, קריאת שמע, א, יג).

תשובתו של הכסף משנה היא שאכן מדאורייתא הזמן הבסיסי של קריאת שמע של שחרית הוא כל היום:

ו"ל דאה"נ דהכי דרשינן ליה ומ"ה אמרי' הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות ואילו לא היה זמן קריאת שמע כלל היו ברכותיו לבטלה אלא משום דקי"ל דצריך לסמוך גאולה לתפלה ותפלות כנגד התמידין תקנום והתמיד היה קרב עד ד' שעות ואם כן קודם צריך לקרות קריאת שמע ולכך הקדימו זמנה עד סוף שלש שעות ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בני אדם קמים ותדע דאסמכתא היא ולא עיקר פירושא דקרא דתלי טעמא עד סוף ג' שעות דשכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות ואטו בני מלכים מי הוו רובא דעלמא אלא ודאי כדאמרן (שם).

לדעת הכסף משנה, מהתורה אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע כל היום, אלא שחז"ל קבעו שצריך לקרוא עד שלוש שעות על מנת שלא יעבור האדם ויפסיד את הקריאה – "כדי להרחיק את האדם מן העבירה".

## ד.2. שיטת היראים – עצם פעולת הקימה

את הקושיה שמציג הכסף משנה מציג גם היראים:

יש לשאול כי היכי דאמר בשכבך כל זמן שכיבה ומצות קריאת שמע של ערבית כל הלילה היה לו לפרש ובקומך כל זמן קימה ותהא זמן קריאת שמע של שחרית כל היום (ספר יראים, סימן רנב [דפוס ישן - יג]).

תשובת היראים היא שבניגוד למילה "בשכבך", שיכולה להתפרש גם כ"כל זמן השכיבה" וגם כ"זמן ההליכה לישון", המילה "בקומך" יכולה להתפרש באופן מילולי רק כביטוי של "הזמן שבו עוסקים בפעולת הקימה", ולא כביטוי של "כל הזמן שעומדים וערים":

יש לומר דבשכבך מפורש שכיבתך כמו אכלך אכילתך ואין חילוק ביניהן אלא שזה נגניתו למטה וזה נגניתו למעלה אבל בקומך אינו יכול להתפרש קימתך שלא מצינו כיוצא בו (שם).

לכן, אומר היראים, אין תנא שסובר שאפשר לקרוא קריאת שמע של שחרית כל היום, וגם מן התורה זמן קריאת שמע אינו כל היום.

## ד.3. שאלת ההיקש בין "בשכבך" ל"בקומך"

לכאורה אפשר לשאול שאלה משמעותית, שמתבססת על ההיקש שעושה הכסף משנה בין "בשכבך" ל"בקומך", אך הופכת את ההיקש לכיוון השני. השאלה היא על דעת חכמים בקריאת שמע של ערבית: למה מאלצים את המילים "בשכבך ובקומך" להתפרש שניהן באופן מתמשך כמו שכתב הכסף משנה, ואין אומרים את ההיפך: שגם "בשכבך" וגם "בקומך" מדברים רק על זמן נקודתי – עצם ההליכה לישון או ההתעוררות? מדוע לא הבינו חכמים שגם בקריאת שמע של ערבית צריך להסביר את המילה "בשכבך" כמורה על תהליך ההליכה לישון? והרי נראה שכך הבין (בצדק לכאורה) ר' אליעזר.

## ד.4. קריאת שמע כמקיפה את החיים

תשובה אפשרית היא שבניגוד לזמן היום, בו אדם צריך לקרוא את קריאת שמע "תמיד" – "בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך" – בלילה אדם לא יכול לעסוק בקריאת שמע, מאחר והוא ישן. חז"ל הבינו שהרצון המהותי של התורה הוא שהאדם יהיה מוכן תמיד לעסוק בקריאת שמע ובכך לקבל עליו עול מלכות שמים. ביום, לאדם יש גדרים רבים של קבלת עול מלכות שמים: "בשבתך בביתך", "בלכתך בדרך", ו"בקומך" ולכן גדר "ובקומך" לבדו כולל רק את תהליך הקימה, ואת כל שאר היום מקיפים שאר הגדרים. אולם בלילה, ישנו רק חיוב אחד: "בשכבך", ולכן הבהירו שאת קריאת שמע של ערבית, כמו את קריאת שמע של יום – אפשר לקרוא כל הלילה, כי התורה רוצה שהאדם יעסוק כל הזמן בקבלת עול מלכות שמים.

## י. אופי ברכות קריאת שמע

סיכום: יאיר גנבר ונדב דובדבני

א. "לא הפסיד"

1.א. האפשרויות התיאורטיות

2.א. האפשרויות בגמרא

3.א. פשט המשנה ופשט הגמרא

ב. חידוש בדין הברכות

1.ב. שיטת רש"י – הברכות אינן תלויות בקריאת שמע

2.ב. שיטת הרשב"א – ברכות השבח

3.ב. פסיקת השולחן ערוך

ג. חידוש בדין קריאת שמע

1.ג. שיטת הרמב"ם – יוצאים ידי חובת קריאת שמע גם לאחר זמנה

2.ג. המשך בירור שיטת הרמב"ם – ברכת המצוות מתמשכת

3.ג. ראייה לשיטת הרמב"ם מברכת האירוסין

4.ג. שיטת הרמב"ן – ברכות קריאת שמע כברכת המצוות

5.ג. שיטת האור זרוע – ברכת המצוות לאחר המצווה

## א. "לא הפסיד"

### 1.א. האפשרויות התיאורטיות

המשנה עוסקת בזמן קריאת שמע של שחרית, ולאחר מכן מזכירה את דינו של הקורא לאחר סוף הזמן:

מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרתי. (וגומרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה (בבלי ברכות, ט ע"ב).

השאלה הראשונה שעולה כשאנחנו קוראים את המשנה, היא: מה מנסה לחדש המשנה כשהיא אומרת שהאדם "לא הפסיד"? לא יעלה על הדעת שהכוונה היא שהאדם מקבל שכר על לימוד תורה, שהרי דבר זה אין צורך להשמיע. אם כן, ישנן שתי אפשרויות תיאורטיות להסברת החידוש:

א. החידוש הוא שיש עניין מסוים בדין קריאת שמע שהאדם עדיין מרוויח (והפירוש: "לא הפסיד" – משהו).

ב. החידוש הוא שעדיין אפשר לברך (והפירוש: "לא הפסיד" – ברכות).

אף בתוך האפשרות הראשונה ניתן להציע שני כיוונים:

א. האדם הפסיד את "קריאת שמע בזמנה", אך הוא יוצא ידי חובת קריאת שמע שאינה בזמנה.

ב. האדם הפסיד את אחד היסודות של קריאת שמע (לדוגמא: היסוד של קבלת עול מלכות שמים בתחילת היום), אך הוא הרוויח יסוד אחר (לדוגמא: את יסוד השינון שבקריאת שמע).

## 2.2. האפשרויות בגמרא

הגמרא דנה במשמעות דברי המשנה, ומביאה את דברי רב חסדא ורבי מני הנוגעים לפירוש הביטוי הקשה "לא הפסיד":

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מאי לא הפסיד - שלא הפסיד ברכות. תניא נמי הכי: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, אבל מברך הוא שתיים לפניו ואחת לאחריה. אמר רבי מני: גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה – עדיף (בבלי ברכות, י ע"ב).

השאלה הגדולה שצריכה להישאל על הגמרא היא: מדוע רב חסדא סובר שאדם שעבר את זמן קריאת שמע לא הפסיד את הברכות? גם כאן אפשר להציע את שני ההסברים שהבאנו:

א. אפשר לברך מאחר ויש עדיין עניין מיוחד בקריאת שמע גם לאחר הזמן.

ב. אפשר לברך מאחר והברכות אינן תלויות בקריאת שמע.

## 3.2. פשט המשנה ופשט הגמרא

בהתבוננות ממוקדת אפשר להציע שפשט דברי המשנה והגמרא מצביעים על אפשרויות שונות:

א. בפשט המשנה נראה שהאפשרות הראשונה – שיש כאן חידוש בהלכות קריאת שמע, שיש עניין שמרוויחים למרות שקוראים לאחר הזמן – היא הנכונה.

ב. בפשט הגמרא נראה שהאפשרות השנייה – שהברכות אינן תלויות בקריאת שמע – היא הנכונה.

## ב. חידוש בדין הברכות

### ב.1. שיטת רש"י – הברכות אינן תלויות בקריאת שמע

נראה שרש"י סובר כמו האפשרות השנייה:

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד - שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואף - על - פי שלא יצא ידי קריאת שמע - יש לו קבול שכר כעוסק בתורה (רש"י ברכות, י"ע"ב).

רש"י כותב במפורש שהקורא לאחר זמן קריאת שמע לא יצא כלל ידי חובת קריאת שמע, ואם כן נראה שלדעתו הברכות אינן תלויות בקריאת שמע.

### ב.2. שיטת הרשב"א – ברכות השבח

גם הרשב"א סובר בבירור כפי האפשרות השנייה, שהחידוש הגדול הוא שאפשר לברך גם כשלא יוצאים ידי חובת קריאת שמע.

הרשב"א נשאל: לפי שיטת רש"י, שיוצאים ידי חובת קריאת שמע בקריאת שמע שעל המיטה, כיצד ייתכן שאנחנו קוראים קריאת שמע בברכותיה בבית הכנסת? הרי לכאורה מדובר בברכה לבטלה:

תמה הוא שאם כן למה קורין אותה בברכותיה דהא אכתי לא מטא זמנה ועברינן משום בל תשא? (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן מז).

ברור שהשואל מניח שברכות קריאת שמע הן ברכות המצוות הקשורות לקריאת שמע. ומסביר הרשב"א:

אל תתמה. דברכות של קריאת שמע אינן ברכות של קרית שמע ממש כברכת התורה וכברכת המצות. שאם כן היה לנו לברך לקרוא את שמע כמו שמברכין על קריאת התורה ועל קריאת המגלה. אלא ברכותיהן שנתקנו בפני עצמן. אלא שתקנו לאומרן לפני קרית שמע ולאחריו וכן הסכימו הגאונים ז"ל. ולפיכך מי שקרא קרית שמע בלא ברכותיה חוזר ואומר ברכותיה בפני עצמן ואין בכך כלום (שם).

לדעת הרשב"א ברכות קריאת שמע אינן ברכות המצוות, אלא כנראה ברכות השבח. לכן הן אינן תלויות בקריאת שמע, ואפשר לקרוא אותן מוקדם יותר או מאוחר יותר, גם ללא קשר לקריאת שמע או לזמנה.

אם כן, מדוע לדעת הרשב"א אין למצוות קריאת שמע ברכת המצוות? אפשר להציע שהתשובה היא, כפי שכותב האבודרהם, שקריאת שמע עניינה קבלת עול מלכות שמים, שזהו גם עניינן של הברכות. נמצא שמיותר לברך לפני קריאת שמע, מאחר והדבר יוצר חזרה בדיוק על אותו היסוד – קבלת עול מלכות שמים.

### ב.3. פסיקת השולחן ערוך

נראה מלשון השולחן ערוך שהוא פוסק כשיטת הרשב"א ורש"י:

קרא קריאת שמע בלא ברכה יצא ידי חובת קריאת שמע וחזור וקורא הברכות בלא קריאת שמע. ונראה לי שטוב לחזור ולקרות קריאת שמע עם הברכות (שולחן ערוך או"ח, ס, ב).

## ג. חידוש בדין קריאת שמע

### ג.1. שיטת הרמב"ם – יוצאים ידי חובת קריאת שמע גם לאחר זמנה

הרמב"ם פוסק שמי שלא קרא קריאת שמע בתוך שלוש שעות – לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתה:

הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניו ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות (רמב"ם קריאת שמע, א, יג).

מהרמב"ם ברור כאפשרות הראשונה – שיש דין מסוים בקריאת שמע, שיוצאים ידי חובה גם כשקוראים לאחר הזמן. מתחילת דבריו – "בעונתו" – נראה שמדובר באפשרות הראשונה בחקירה השנייה – שהקורא באיחור מפספס רק את עניין הקריאה בעונת הקריאה, אך מהמשך דבריו – "אלא הרי הוא כקורא בתורה" – נראה יותר כאפשרות השנייה, שהאדם שלא קרא קריאת שמע בעונתה הפסיד יסוד מסוים בקריאת שמע, אך הרוויח את יסוד השינון והקריאה בתורה. בכל מקרה, נראה שלדעת הרמב"ם החידוש בדין קריאת שמע לאחר זמנה לא טמון בכך שהאדם עדיין יכול לברך, אלא בכך שיוצאים ידי חובת קריאת שמע לאחר זמנה.

### ג.2. המשך בירור שיטת הרמב"ם – ברכת המצוות מתמשכת

הרמב"ם בהלכות ברכות מסביר את הסיבה בגללה אין לענות "אמן" לאחר ברכת 'אהבת עולם' (שסמוכה לקריאת שמע):

למה לא יענה אמן אחר אהבת עולם מפני שהיא סוף ברכות ראשונות של קריאת שמע וכן כל כיוצא בה מברכות שמברכין אותן תחלה לדבר כגון ברכות שמברכין לפני קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה, למען לא יפסיק באמן בין ברכה ובין הדבר שבידך עליו (רמב"ם ברכות, א, יז).

נראה שלדעת הרמב"ם הבעיה להפסיק בין 'אהבת עולם' לקריאת שמע נובעת מכך שמדובר בברכת המצוות. הרמב"ם משווה את הברכה שלפני קריאת שמע לברכה על קריאת מגילה ונר חנוכה – ברכות מצוות מובהקות. אך בהלכות תמידין ומוספין מתאר הרמב"ם את סדר הבוקר של הכוהנים במקדש, בו קוראים את עשרת הדברות בין ברכת 'אהבת עולם' לקריאת שמע:

ואחר שמעלין האיברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית, והממונה אומר להם ברכו ברכה אחת, והן פותחין וקורין **אהבת עולם ועשרת הדברות ושמע** והיה אם שמוע ויאמר ואמת ויציב ורצה ושים שלום (רמב"ם, תמידין ומוספין, ו, ד).

לכאורה עשרת הדברות מהוות סוג של הפסק. ובנוסף, לכאורה נראה מכאן שברכת יוצר המאורות אינה ברכת המצוות לדעת הרמב"ם, מאחר והכוהנים קוראים אותה מאוחר יותר. הדברים הללו מקבלים עוד חיזוק מפורש מדברי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע:

הקדים ברכה שנייה לברכה ראשונה בין ביום בין בלילה בין לפניו בין לאחריה יצא לפי שאין סדר בברכות (רמב"ם קריאת שמע, א, ח).

לעומת המקור הראשון שהבאנו מהלכות ברכות, משני המקורות האחרונים הללו נראה שלדעת הרמב"ם אפשר לשנות ולהעביר את ברכות קריאת שמע, ומשמע שלא מדובר על ברכת המצוות, אלא על **ברכות השבת**. אם כן – מהי שיטתו של הרמב"ם?

נראה שאת הרמב"ם צריך להסביר באופן הבא: ברכת אהבת עולם אינה ברכת המצוות רגילה (ואין בה את הנוסח הרגיל "אשר קידשנו וכו'"), אלא היא מייצגת מכלול של כמה עניינים שחז"ל תקנו לומר לפני קריאת שמע. מכלול העניינים הזה גם הוגדר על ידי חז"ל כמשמש ברכת המצוות לפני קריאת שמע. לכן, גם אם אדם החליף את סדר העניינים – אין כאן פגם – כי למרות שמדובר בברכת המצוות, זוהי **ברכת המצוות מיוחדת**. לכן אפשר להפסיק בעשרת הדברות בתוך ברכות קריאת שמע, מאחר וחלק מהעניין של קריאת שמע וברכותיה הוא שינון ולימוד תורה. לכן גם אסור להפסיק ב"אמן" או "אל מלך נאמן" בברכות קריאת שמע, אך מותר לשנות את הסדר.

### ג.3. ראייה לשיטת הרמב"ם מברכת האירוסין

ראייה לאפשרות זו של הרמב"ם אפשר להביא מברכת האירוסין ומפירושה על ידי הרשב"א:

כְּרוּף אֲתָהּ ה' אֱלֹ-הֵינוּ מְלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הַעֲרִיּוֹת, וְאָסַר לָנוּ אֶת הָאֲרוֹסוֹת, וְהִתִּיר לָנוּ אֶת הַנְּשׂוּאוֹת (לָנוּ) עַל יְדֵי חֲפָה וְקִדּוּשֵׁין, כְּרוּף אֲתָהּ ה' מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֲפָה וְקִדּוּשֵׁין (ברכת האירוסין).

הרשב"א מקשה על עצם ברכת האירוסין:

ומה שאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הקדושין לפי שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה וזו אינה נגמרת אלא בחופה... וא"ת מ"מ היכן מצינו ברכה כזו שנברך על האיסור וכי מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין עריות לכאן... וי"ל דלפי שהקדושין דבר תורה הוצרך לברך עליהם כדרך שמברכין על המצוות עובר לעשיתן (רשב"א כתובות, ז ע"ב).

הרשב"א מקשה שתי קושיות: א. כיצד מברכים על דבר שעדיין לא נגמר? הרי הנישואין נגמרים רק בחופה? ב. כיצד מברכים על איסור? עונה על כך הרשב"א: ברכת האירוסין היא ברכת המצוות, אך מדובר **בברכה מיוחדת ומתמשכת**. והנה אנו רואים שישנו מקרה בו אל תוך ברכת המצוות מכניסים תכנים נוספים, שמשפיעים על משמעות ודיני הברכה. כך אפשר להסביר גם את דברי הרמב"ם לעניין ברכות קריאת שמע.

#### 4.ג. שיטת הרמב"ן – ברכות קריאת שמע כברכת המצוות

**הרמב"ן** כותב על המנהג לקרוא "אל מלך נאמן" בין סוף ברכת קריאת שמע לבין קריאת שמע עצמה. שואל הרמב"ן: כיצד נוהגים כך? הרי לכאורה מדובר בהפסק בין הברכה למצווה:

כבר היה מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לק"ש אל מלך נאמן, ובילדתי נתקשה עלי, לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצווה היא לק"ש, שכל המצות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגלה וכן בקריאת התורה, וכ"ש [ק"ש], וזהו שאמרנו בהשכים אחר שקרא א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה (**חידושי הרמב"ן ברכות**, יא ע"ב).

הרמב"ן כותב ששאל שאלה זו את הרמ"ה, והרמ"ה השיב לו שאכן אסור לומר אל מלך נאמן, משום שברכות קריאת שמע הן ברכות המצוות:

ומפני שנהגו הוצרכתי לשאול מן הרב רבי מאיר הלוי והשיב דבר ברור שהוא טעות ואינו נהוג בספרד אלא /ולא/ בארץ ישראל, ונתבטל השבוש הזה ממקומו (**שם**).

הנה מצאנו עוד שיטה מפורשת **שברכות קריאת שמע הן ברכות המצוות**.

#### 5.ג. שיטת האור זרוע – ברכת המצוות לאחר המצווה

האור זרוע כותב שבכל ברכות המצוות אפשר לברך גם לאחר המצווה, ושלומדים זאת מברכות קריאת שמע:

אי אקדים וברין אהבת עולם וקרי קריאת שמע והדר קרא יוצר אור יוצא ידי חובה דברכות לקרותן כסדרן אין מעכבות זו את זו אבל אם הניח אחת לגמרי לא יצא ידי חובתו עד כאן לשונו. **למדנו מכאן דכל היכא שלא ברך קודם המצוה מברך לאחר כן ויוצא ידי ברכה וראיה לדבר טבילת גר שמברך אחר טבילה (אור זרוע, חלק א, סימן כה).**

האור זרוע דומה לרמב"ם הסובר שברכות קריאת שמע הן ברכות המצוות, אך **לדעתו ניתן לברכן גם לאחר המצווה**.

מה יכול להיות שורש המחלוקת בין האור זרוע לשאר הראשונים?

נראה שאפשר להציע שתי אפשרויות:

א. לדעת **שאר הראשונים** העניין של ברכת המצוות הוא לתת תוכן למצווה – **מדובר בדין במצווה**, שהיא צריכה ברכה. **ולשיטת האור זרוע** המצווה נועדה להבהיר לאדם שהוא מקיים מצווה – **מדובר בדין באדם**, שעליו לקיים את המצווה מתוך תודעה של קיום מצווה, אך גילוי הדעת הזה של תודעת המצווה יכול לקרות גם לאחר קיום המצווה.

ב. לדעת **האור זרוע** חכמים תקנו **מעשה מצווה שכולל בתוכו את המעשה ואת המצווה**, ואין זה משנה אם הברכה היא לפנייה או לאחריה. המצווה היא לא הכנה למצווה, אלא חלק מהמצווה (מתקנת חכמים). לדעת **שאר הראשונים** חכמים תקנו ברכה כחלק מ**מעשה המצווה עצמו**.

נעיר שגם **האור זרוע** מודה כמובן ש"כל המצוות מברך עובר לעשייתן", אלא שלדעתו מדובר רק בדין לכתחילה שאינו מעכב בדיעבד.

# יא. איסור אכילה קודם התפילה

סיכום: שמואל אמיתי ושלי ישעי ברויאר

א. אכילה לפני תפילת שחרית

1.א. הגמרא בברכות

2.א. מחלוקת הרשב"א והרא"ש

3.א. דאורייתא או דרבנן

4.א. מה צריך לעשות לפני האכילה?

5.א. שתיית מים ופירוש הפסוק "אחרי גויך"

6.א. האם טעימה מותרת?

ב. אכילה לפני תפילת המנחה

1.ב. הגמרא בשבת

2.ב. שיטת הרמב"ם – אסור אף אכילת עראי ואף לפני מנחה גדולה

3.ב. שיטת התוספות – אסור רק סעודת קבע לפני מנחה גדולה

4.ב. שיטת ר"ת – אסור רק סעודת קבע ורק ממנחה קטנה

ג. היחס בין האיסור בשחרית לאיסור במנחה

1.ג. שיטת הרא"ש

2.ג. שיטת הרי"ד

ד. משמעות האיסור

## א. אכילה לפני תפילת שחרית

### 1.א. הגמרא בברכות

הגמרא מביאה שתי מימרות בנוגע לאיסור אכילה קודם תפילת שחרית:

אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: מאי דכתיב: לא תאכלו על הדם, - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם.

(איכא דאמרי,) אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל - עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקדוש ברוך הוא: לאחר שנתגאה זה - קבל עליו מלכות שמים (בבלי ברכות, י ע"ב).

במבט פשוט ישנם שני הבדלים בין שתי המימרות הללו:

א. המימרה הראשונה עוסקת בביאור הפסוק, והמימרה השנייה מתחילה מהדין.

ב. המימרה הראשונה עוסקת בבעיה של איסור עצמאי, והמימרה השנייה עוסקת בבעיית הגאווה המתעוררת אצל האדם.

## 2. מחלוקת הרשב"א והרא"ש

ישנה מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש בשאלה חשובה ומהותית: אם התחיל לאכול לפני עלות השחר, האם צריך להפסיק כשעלה השחר?

הרשב"א סובר שהמתחיל לאכול לפני עלות השחר אינו צריך להפסיק:

כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, ודוקא בשהתחיל לאחר שהגיע זמן תפלה אבל התחיל קודם לכן אינו צריך להפסיק (רשב"א ברכות, י ע"ב).

לעומת זאת, לדעת הרא"ש כשעלה השחר צריך להפסיק:

ומצאתי כתוב בשם ר"י ז"ל דאם התחיל לאכול קודם שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר פוסק ((רא"ש ברכות, א, י).

אפשר להציע שהמחלוקת ביניהם נוגעת להבדל בין שתי המימרות. הרא"ש סובר שיש בעיה עקרונית לאכול בזמן שאמורים להתפלל, והרשב"א סובר שהבעיה קשורה למידותיו של האדם, ולכן אם התחיל לאכול קודם זמן התפילה – אין בכך בעיה. ואכן, כך נראה מהמשך דברי הרא"ש:

שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם (שם).

הרא"ש מציין שסמכו את האיסור על הפסוק "לא תאכלו על הדם", לעומת הרשב"א שמצטט את הדרשה "ואותי השלכת אחרי גויך".

## 3. דאורייתא או דרבנן

לכאורה היינו יכולים להסביר שהמחלוקת בין הראשונים בשאלת מקור האיסור – מדאורייתא או מדרבנן – קשורה לשאלת הדרשות השונות: הפסוק מהתורה "לא תאכלו על הדם" – מלמד על איסור מדאורייתא, והפסוק מהנביא "ואותי השלכת אחרי גויך" – מלמד על איסור מדרבנן. אך נראה שהדברים סבוכים יותר.

הרמב"ם כותב בספר המצוות שאסור לאכול לפני התפילה על פי הפסוק 'לא תאכלו על הדם':

עוד אמרו (ברכות י ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. ובבאור אמרו בגמר סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו (ספר המצוות לרמב"ם, שורש ט).

לכאורה נראה שהרמב"ם סובר שמדובר באיסור מדאורייתא, אך המנחת חינוך טוען שגם לדעתו מדובר באיסור מדרבנן, מאחר והוא לא הביא את האיסור בפרק א במשנה תורה. המנחת חינוך מוסיף שלדעת הראשונים הסוברים שמצוות התפילה היא מדרבנן (בניגוד לרמב"ם), אין כלל אפשרות לומר שמדובר על איסור מדאורייתא.

#### 4. מה צריך לעשות לפני האכילה?

המימרה הראשונה מדברת על הצורך "להתפלל" על הדם, והשנייה על הבעיה באכילה לפני "שקיבל על עצמו עול מלכות שמים". נראה שיכולה להיות נפקא מינה משמעותית להבדל שבין שתי המימרות. אפשר לומר שלפי המימרה הראשונה רק לאחר התפילה אפשר לאכול, ולפי המימרה השנייה אפשר לאכול גם לאחר קריאת שמע בלבד (שאפשר לקרוא גם מוקדם, במנותק מהתפילה). כמו כן, אולי ניתן להציע שלפי המימרה השנייה מספיקה קריאת שמע 'קטנה' של פרשה אחת.

הרב קוק היה נוהג לקרוא קריאת שמע קטנה ואת המזמור בתהלים "מזמור שיר חנוכת הבית" לפני ששתה כוס תה מהול בחלב בבוקר, מפני שבפסוק "מה בצע בדמי" יש תפילה על הדם. אולי אפשר לומר שקריאת שמע קטנה מועילה לעניין בעיית הגאווה, ואמירת המזמור "למנצח" מועילה לעניין "תפילה על הדם".<sup>30</sup>

#### 5. שתיית מים ופירוש הפסוק "אחרי גויך"

הבית יוסף באו"ח סימן פ"ט מביא מחלוקת בין הראב"י ללכלבו בשאלה – האם מותר לשתות מים לפני התפילה? – ואז מביא את פירוש הפסוק בשם מהר"י אבוהב:

וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל דמשום הכי שינו הפסוק ואמרו אל תקרי גויך וכו' מפני שאם היינו תופסים הפסוק כמו שהוא היה אסור לשתות מים שהרי צורך הגוף הן והשתא דקרינן גאיך במקום גויך כיון שאין במים גאווה שרי. וכן משמע מדברי הגהות מיימוניות. ונראה לי שהטעם שהיה כח ביד חכמים לשנות הפסוק ממשמעותו היינו מפני שזה שאסור לאכול ולשתות קודם שיתפלל אינו מדאורייתא אלא חכמים אסרוהו ולא נראה להם לגזור אלא במידי דהוי דרך גאווה דוקא וכי בעו לאסמוכי אקרא ראו שלפי פשוטו משמע לאסור אף במים ולכך הוצרכו לומר אל תקרא גויך אלא גאיך (בית יוסף או"ח, פט).

הבית יוסף מסביר שחכמים שינו את הפסוק מ"גויך" ל"גאיך" כדי שלא לכלול את איסור שתיית המים. הפסוק בלשונו המקורית מרמז על איסור כל דבר שהוא צורך הגוף, וחכמים שינו את

<sup>30</sup> מנהג זה מופיע בביורר הלכה שלפני פסוקי דזמרא בסירו עולת ראי"ה.

הפסוק ללשון שמרמזת על איסור רק דברים שקשורים לגאווה, להוציא שתיית מים. הבית יוסף מסביר שלחז"ל הייתה יכולת לשנות את הפסוק מפני שמדובר באיסור מדרבנן.

## א.6. האם טעימה מותרת?

נראה לומר שלפי דרשת "ואותי השלכת אחרי גויך" לא תהיה בעיה בטעימה לפני התפילה, מאחר ובטעימה אין גאווה. אך לפי דרשת "לא תאכלו על הדם" כנראה שתהיה בעיה גם בטעימה. אכן, הרמב"ם בספר המצוות כותב: "מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם", בדגש על טעימה.<sup>31</sup>

## ב. אכילה לפני תפילת המנחה

### ב.1. הגמרא בשבת

המשנה במסכת שבת מונה את הדברים המותרים והאסורים לפני תפילה וקריאת שמע:

משנה. לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו - אין מפסיקין. מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה (בבלי שבת, ט ע"ב).

הגמרא דנה בדברי המשנה, ועומדת על האופנים המדויקים בהם מדובר בכל אחד מהמקרים המנויים בה:

הי סמוך למנחה? אילימא למנחה גדולה - אמאי לא? האיכא שהות ביום טובא!  
- אלא סמוך למנחה קטנה. אם התחילו אין מפסיקין. נימא תיהוי תיובתא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה - אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה!

לא, לעולם סמוך למנחה גדולה, ובתספורת בן אלעשה. ולא למרחץ - לכולא מילתא דמרחץ. ולא לבורסקי - לבורסקי גדולה. ולא לאכול - בסעודה גדולה. ולא לדין - בתחילת דין. רב אחא בר יעקב אמר: לעולם בתספורת דידן, לכתחילה אמאי לא ישב - גזירה שמא ישבר הזוג. ולא למרחץ - להזיע בעלמא, לכתחלה אמאי לא - גזירה שמא יתעלפה. ולא לבורסקי - לעיוני בעלמא. לכתחלה אמאי לא - דילמא חזי פסידא בזביניה ומטריד. ולא לאכול - בסעודה

<sup>31</sup> בשולי הדברים נזכיר רמב"ם חשוב שמהווה מקור משמעותי להיתר לאכול לפני התפילה, במיוחד בשבת, שקשה לעמוד תפילה ארוכה בריכוז מבלי לאכול: "וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכיין ב את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה" (רמב"ם תפילה, ה, ב). וכך כתוב באגרות קודש חב"ד: "וכבר ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שטובה יותר הנהגה דאכילה בכדי שיוכלו אח"כ להתפלל מהיפך דמתפללים בכדי שיוכלו לאכל ובחלישות דורותינו אלה מתיירים לאכול אפילו מזונות קודם התפילה כמובן לאחר קריאת שמע קטנה לאילו שמסיימים תפילתם משך זמן לאחר קומם משנתם ואין להתמיר בכגון דא כיוון שהחומרא מביאה לקולא בעבודת ה'".

קטנה. לכתחלה אמאי לא - דילמא אתי לאמשוכי. ולא לדין - בגמר הדין, לכתחלה אמאי לא - דילמא חזי טעמא וסתר דינא (בבלי שבת, ט ע"ב).

ישנן שתי אפשרויות להבין את האיסור להתחיל דווקא סעודה גדולה ותספורת ארוכה:

א. ישנו חשש מיוחד שמא ימשך וישכח להתפלל מנחה.

ב. ישנה בעיה מהותית בכך שאדם עוסק באופן מוגזם בצרכיו האישיים בזמן בו עליו לחשוב על מנחה.

## ב.2. שיטת הרמב"ם – אסור אף אכילת עראי ואף לפני מנחה גדולה

הרמב"ם פוסק כלישנא השנייה, המחמירה, שאסור לאכול אף אכילת עראי, ואף מזמן מנחה גדולה:

כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ אפילו להזיע עד שיתפלל שמא יתעלף ויבטל מן התפלה (רמב"ם תפילה, ו, ה).

## ב.3. שיטת התוספות – אסור רק סעודת קבע לפני מנחה גדולה

לעומת זאת, לפי תוספות יוצא שמזמן מנחה גדולה אסור לעשות רק דברים גדולים:

בתספורת של בן אלעשה כו' - נראה דהכי הלכתא ושרי סעודה קטנה במנחה גדולה עד זמן תפלה ודוקא סעודה גדולה כגון סעודת אירוסין ונשואין וסעודת מילה אסור ודלא כרב אחא בר יעקב דאסר אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה דהלכה כלישנא קמא דסתם לן הש"ס ורב אשי שהוא בתראה סידר את הש"ס והלכתא כותיה (תוספות שבת, ט ע"ב).

נמצא שהתוספות מסכים עם דברי הרמב"ם לעניין זה שהאיסור נוגע אף למנחה גדולה, אך לא מחמיר כמוהו לעניין חלות האיסור אף על אכילת עראי.

## ב.4. שיטת ר"ת – אסור רק סעודת קבע ורק ממנחה קטנה

ר"ת מסביר שמכיוון שהסיבה שבגללה דחינו את הלישנא הראשונה בגמרא היא שרצינו להסתדר עם רבי יהושע בן לוי (שאיננו פוסקים כמותו), ובגלל שהגמרא במסכת ברכות אומרת שאין פוסקים כמותו להלכה – אנו חוזרים להבנה הראשונה של המשנה, שאסור רק דברים גדולים, ורק ממנחה קטנה:

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה קטנה להסתפר כתספורת בן אלעשה ולא יכנס לבית המרחץ לכולה מילתא דמרחץ לא לאכול בסעודה גדולה ולא לדון בתחילת דין. דהא קיימא לן דאין הלכה כר' יהושע בן לוי. ואין אנו צריכין לדחוק משנתינו ולאוקומה במנחה גדולה הילכך מוקמינן לה במנחה קטנה ובתספורת בן אלעשה דהא לא חיישינן לשינויי דחיקי דרב אחא (ספר הישר (חלק החידושים), קצג).

## ג. היחס בין האיסור בשחרית לאיסור במנחה

### ג.1. שיטת הרא"ש

הרא"ש דן בשאלת היחס בין האיסור לאכול לפני שחרית לבין האיסור לאכול לפני תפילת המנחה:

אף על גב דאמרינן (שבת דף ט ב) בתפלת המנחה אם התחילו אין מפסיקין. שאני הכא (מ) דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם. (רא"ש ברכות, א, י').

הרא"ש מסביר שבאכילה לפני תפילת שחרית ישנם פסוקים מפורשים, ולכן מדובר באיסור גמור לאכול, ואף אם התחיל לאכול - מפסיקים. לעומת זאת, האיסור לפני מנחה נובע רק מהחשש שמא ימשך, ולכן אם התחילו אין מפסיקין.

### ג.2. שיטת הרי"ד

הרי"ד בפסקיו חולק על הרא"ש וסובר שאין חילוק בין שחרית לשאר תפילות:

אמ' הקדוש ברוך הוא אחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים. ונראה לי דלאו דווקא אתפילת השחר אמור, אלא בכל תפילה, שהגיע זמנם, אסור לקבוע עצמו במאכל ובמשתה קודם שיתפלל (פסקי רי"ד ברכות, י ע"ב).

הרי"ד כותב שאת האיסור לאכול שלומדים מהפסוקים לגבי תפילת שחרית, צריך להחיל על כל התפילות – גם על מנחה וערבית. ועולה השאלה – כיצד אומר זאת הרי"ד? הרי הגמרות מבדילות במפורש בין התפילות, כפי שראינו, שבמנחה אין צריך להפסיק אם התחיל, ושחרית צריך להפסיק.

אפשר להציע שלדעת הרי"ד צריך לדקדק במילים "סמוך למנחה" בסוגיה במסכת שבת. הסוגיה הזו מדברת על מעט לפני שהגיע זמן מנחה. לעומת זאת, הסוגיה במסכת ברכות עוסקת במקרה בו כבר הגיע זמן התפילה – אז אף אם מתחיל צריך להפסיק.

## ד. משמעות האיסור

ישנה שאלה משמעותית: ממה האדם ניזון? האם האדם ניזון מהמקור הפנימי והאמיתי שלו, או מהמקור הקרוב והחיצוני שלו? המדרש אומר שביציאת מצרים התינוקות עזבו את דדי אימותיהם ואמרו שירה. התינוקות עזבו את המקור הגשמי, והתחברו אל המקור הרוחני והיסודי. חז"ל מלמדים אותנו: "אל תאכלו קודם שתתפללו על דמכם" – אל תתחברו אל המקור החיצוני שלכם לפני שאתם מתחברים למקור החיים האמיתי.

## יב. עמידה והטיה בקריאת שמע

סיכום: אליעד ניצן וידיד פרץ

א. עיון במשנה

א.1. השאלות על המשנה

א.2. שיטת בית שמאי – האדם מצטרף אל הבריאה

א.3. שיטת בית הלל – האדם מנהיג את הבריאה

א.4. הלכה כבית הלל

א.5. מעשה ר' טרפון

ב. שיטות הראשונים במעשה ר' טרפון

ב.1. תשובת חכמים לר' טרפון במשנה

ב.2. שיטת הרמב"ם

ב.3. שיטת הר"ן

ב.4. שיטת התוספות

ב.5. שיטת רבינו יונה

ג. עיון בגמרא

ג.1. ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל

ג.2. מחלוקת האמוראים

## א. עיון במשנה

### א.1. השאלות על המשנה

המשנה שלנו עוסקת בשאלת התנוחה הרצויה בקריאת שמע:

בית שמאי אומרים: בערב - כל אדם יטה ויקרא, ובבקר יעמוד, שנאמר: ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר: ובלכתך בדרך; אם כן, למה נאמר: ובשכבך ובקומך? - בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.

אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל (בבלי ברכות, י"ב).

מהתבוננות במשנה עולה הצורך לברר שני עניינים שאינם ברורים:

**א. שיטת בית שמאי** – כיצד מפרשים בית שמאי שבפסוק "בשכבך ובקומך" התורה מבקשת ללמד אותנו באיזה מצב גופני עלינו להיות כאשר אנו קוראים קריאת שמע? הרי בפשט הפסוקים ברור שכוונת התורה ללמד אותנו על **זמן** השכיבה והקומה.

**ב. מעשה ר' טרפון** – מדוע היה צריך ר' טרפון לרדת מעל החמור? הרי אף אם הוא סובר כבית שמאי – קיים איסור להיכנס לסכנה.

## 2. שיטת בית שמאי – האדם מצטרף אל הבריאה

הגמרא מסבירה שהסיבה שבית שמאי סוברים שצריך לפרש את הביטוי בתורה כמורה על המצב הגופני היא שאם הייתה התורה רוצה לומר כדברי בית הלל – היה עליה לכתוב "בבוקר" ו"בערב". לכן לדעתם המילים "בשכבך" ו"בקומך" מתייחסות למצבו של האדם.

מבחינת הסברא, אפשר לומר שלדעת בית שמאי קריאת שמע אמורה לייצג את אחדות העולם, ובהקשר שלנו – את **האחדות וההתאמה בין מצבו של העולם לבין מצבו של האדם**. כך אפשר להסביר גם את עניין תפילת ותיקין – באותו הזמן שבו השמש עולה לְשֶׁמֶשׁ את העולם ואת הקודש בבית המקדש, האדם מצטרף אליה, ויחד איתה משמש אף הוא את הקודש בתפילתו.

## 3. שיטת בית הלל – האדם מנהיג את הבריאה

לעומת בית שמאי, המילה המרכזית בשיטת בית הלל היא "כדרכו". בית הלל מבינים שהאדם עליון על הבריאה, ועליו להתגבר על התכונה הטבעית שבו, ולהנהיג את העולם, ולא יחד עם העולם. לדעת בית הלל האדם מגלה את גדלות ה' בכך שהוא מביא לידי ביטוי את **בחירת ה' באדם להוביל את הבריאה**.

## 4. הלכה כבית הלל

בתורת הסוד מתואר שלעתיד לבוא – הלכה כבית שמאי.<sup>32</sup> לעתיד לבוא תהיה התאמה מוחלטת בין הטבע לאדם, בין מצבו האישי של האדם כבעל בחירה לבין מציאות הטבע המושגחת. אך כיום שיטתם של בית שמאי נתפסת ככניעה לטבע, ולכן אין פוסקים כמוהם בזמן הזה, והלכה כבית הלל.

## 5. מעשה ר' טרפון

<sup>32</sup> קביעה זו מופיעה בכתבי האר"י, ואחד המקורות המפורסמים שלה הוא דברי ר' צדוק הכהן מלובלין: "הטעם שזכו בית הלל שהלכה כמותם ולא כבית שמאי, כי אין העולם מתקיים במדת הדין כי אם במדת החסד לכן הלכה כבית הלל שמדתם חסד ולא כבית שמאי שמדתם דין אבל לעתיד לבוא שהנהגת העולם תהיה במדת הדין כי היצר הרע יתבטל ושוב לא יהיה צורך להנהגת מדת החסד תהיה הלכה כבית שמאי שמדתם דין" (פרי צדיק, לתנוכה).

כך גם ניתן להסביר את דברי ר' טרפון. ר' טרפון הבין שבית שמאי מבחינים בין שתי הפלכות של ה' – ביום ובליילה, "בשכבך" ו"בקומך". המילה "בשכבך" באה לבטא את היסוד שגם כאשר האדם סביל – הקב"ה מגן עליו. כאן ההמלכה של הקב"ה נעשית על ידי המודעות לשמירתו. לעומת זאת, בקריאת שמע של שחרית – "בקומך" – האדם מבקש מהקב"ה להיות לו לעזר בפעילותו. האדם פעיל, וה' מלווה את פעילותו. כאן האדם מבטא את מלכות ה' בבקשה שפעולתו תתברך על ידי ה'.

על פי היסוד הזה ניתן להבין גם את מעשיו של ר' טרפון. ר' טרפון רוכב על החמור – הוא פעיל, ומנהיג את החמור. בעודו על החמור ר' טרפון אינו מפחד מהליסטים. ר' טרפון יורד מן החמור כדי לבטא את העומק של תפיסת בית שמאי בקריאת שמע – ביטוי העובדה שהאדם הוא סביל, והקב"ה שומר עליו.

## ב. שיטות הראשונים במעשה ר' טרפון

### ב.1. תשובת חכמים לר' טרפון במשנה

מתוך העיון במשנה עולה השאלה: מה סובר ר' טרפון הלכה למעשה? כמענה לשאלה זו נראה שאפשר להציע שתי אפשרויות:

א. ר' טרפון סובר שהלכה כבית שמאי.

ב. ר' טרפון רוצה להרוויח גם את שיטת בית שמאי.

על גבי האפשרויות האלה אפשר לנתח את תשובת חכמים – "כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל":

א. אתה טועה כי הלכה כבית הלל.

ב. עקרונית מותר לך להתמיר כבית שמאי, אך כאן טעית כי היית במקום סכנה.

### ב.2. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מפרש כך את מעשה ר' טרפון:

סכנתי בעצמי, הבאתי עצמי לידי סכנה, לפי שירד מעל הבהמה וישב על הארץ והטה... כדאי הייתה לחוב בעצמך, ענינו הייתה חייב מיתה שעברת על דברי בית הלל, ולו מתה הייתה מתחייב בנפשך (פירוש המשנה לרמב"ם ברכות, א, ת).

נראה בבירור שהרמב"ם סובר כאפשרות השנייה, מאחר והוא מפרש שחכמים אמרו לר' טרפון שהיה מתחייב בנפשו רק אם היה מת, ורק במקרה כזה הייתה בעיה: "ולו מתה הייתה מתחייב בנפשך". יוצא שלדעת הרמב"ם לכאורה אפשר לנסות ולהרוויח את שיטת בית שמאי – כל עוד לא מדובר על סכנה.

אכן כך מפרש בשו"ת באר שבע בדעת הרמב"ם:

ושמא יש לומר דלא אמרו לרבי טרפון כדאי היית לחוב בעצמך כו' אלא מפני שמסר נפשו לעשות הלכה למעשה כדברי בית שמאי ולעבור על דברי בית הלל כדפירש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה זו"ל סכנתי בעצמי שמתני נפשי בכפי לפי שהוא ירד מעל בהמתו וישב לארץ והטה ועל דעת בית הלל היה יכול לקרות קריאת שמע והוא הולך רוכב על בהמתו כו' וז"ל הא דפירש שמתני נפשי בכפי כו' מפני דלשון וסכנתי בעצמי דייק כן שהוא בעצמו הכניס עצמו לסכנה זו דאל"כ הוה ליה לומר ונסכנתי מפני הלסטים (שו"ת באר שבע, סימן כא).

### ב.3. שיטת הר"ן

הר"ן במסכת פסחים כותב ביחס לגזירת בית שמאי שעניינה מניעה מאדם להימשך אחר שולחנו ולצאת מהסוכה – שברור שיוצאים ידי חובת המצווה מדאורייתא אף אם לא מקיימים אותה באופן בו נפסקה ההלכה מדרבנן:

כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י"ח כראוי, אבל לא [יצא] כלל לא קאמר, ודכותה בסוכה [כח א] א"ל א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך ולא דוקא דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דילמא אתי לאמשוכי אחר שלחנו וכל היכא דלא אמשיך לא סגיא דלא יצא י"ח, אלא ודאי כדאמרן [ר"ן פסחים, קיד ע"א].

מתוך הדברים נראה שגם הר"ן, כמו הרמב"ם, יסבור שבמקרה שלנו מהתורה אפשר לעשות גם כבית שמאי, וכך "להרוויח חומרה".

### ב.4. שיטת התוספות

בתוספות מובאת שיטה אחרת החולקת על הרמב"ם והר"ן. נראה שהתוספות סוברים כאפשרות הראשונה – שמאחר והלכה כבית הלל, המחמיר כבית שמאי (כמו ר' טרפון) אינו יוצא ידי חובה כלל:

תימא א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו' ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש אליבא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר לא קיימת אף על גב דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה"ג גבי קריאת שמע אף על גב דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך. אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום (תוספות ברכות, יא ע"א).

נראה שלדעת התוספות בנושא בו פוסקים כבית הלל – אי אפשר בשום אופן לעשות כבית שמאי, ואם עשה – מעשהו לא נחשב לעניין יציאה ידי חובת שיטת בית הלל. השיטה הזו

מתאימה לאפשרות הראשונה שהצענו, שהטענה כלפי העושה כבית שמאי היא שהוא עושה כנגד שיטת בית הלל, והדבר בעייתי מצד עצמו, ולא רק מצד זה שהוא לא מרוויח את ה"חומרה" שהוא רוצה להרוויח בשיטת בית שמאי.

## ב.5. שיטת רבינו יונה

רבינו יונה סובר שר' טרפון חייב מיתה מכיוון שהוא מתכוון לסתור את שיטת בית הלל:

כדברי ב"ש עשה דסבר רבי יחזקאל דאע"ג דהלכה כב"ה בכל מקום הכא כיון דב"ה גופייהו סברי דמטין וקורין היה אומר שאם מטה לכתחלה אין בכך כלום ורב נחמן בר יצחק אמר שאם מטה כדברי ב"ש חייב מיתה שאע"פ שאומרים ב"ה מטין וקורין זהו כשהי' יושב מוטה מתחלה אבל כשיושב כדרכו או כשעומד והוא מטה עצמו ומתכוין לעשות כדברי ב"ש ולסתור דברי בית הלל חייב מיתה כיון שמתכוין לסתור דברי ב"ה (רבינו יונה ברכות, ה ע"א מדפי הרי"ף).

השיטה הזו מתאימה לשיטת התוספות בדף ג ע"א במסכת סוכה, הכותבים שאף אם אדם קיים מצווה מן התורה ללא תוספת ההלכות מדרבנן – חכמים יכולים לעקור את כל המצווה שהוא קיים מהתורה. הסיבה לכך היא שהאדם המדובר אכן עבר על איסור מהתורה – "לא תסור" – האיסור לעבור על דברי חכמים (ואולי בצירוף מצוות עשה של "אחרי רבים להטות").

## ג. עיון בגמרא

### ג.1. ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל

הגמרא מביאה סיפור על ר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו מסובים יחדיו, וכשהגיע זמן קריאת שמע ר' אלעזר היטה, ור' ישמעאל זקף. הגמרא מבינה שר' אלעזר עשה כבית שמאי, ור' ישמעאל עשה כבית הלל:

מעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד, והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף. כיון שהגיע זמן קריאת שמע, הטה רבי אלעזר וזקף רבי ישמעאל.

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל: ישמעאל אחי, אמשול לך משל, למה הדבר דומה? – משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל, אמר להם: יהיה כנגד המשחיתים. אף כך אתה, כל זמן שאני זקוף – אתה מוטה, עכשיו כשאני הטתי – אתה זקפת! – אמר לו: אני עשיתי כדברי בית הלל, ואתה עשית כדברי בית שמאי; ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות (בבלי ברכות, יא ע"א).

גם כאן קיימות שתי האפשרויות להבין את שיטת ר' אלעזר בן עזריה:

א. לדעתו הלכה כבית שמאי.

ב. הוא מנסה להרוויח גם את שיטת בית שמאי.

את תשובת ר' ישמעאל לר' אלעזר הגמרא מסבירה כך: אם היית מוטה מלכתחילה – לפחות היו התלמידים יכולים לחשוב שאתה סובר כבית הלל, ושאתה רק נשאר באותו המצב. לעומת זאת, מאחר והיית זקוף והטתה – אזי אתה נראה כמסכים לשיטת בית שמאי:

מאי ולא עוד? – וכי תימא, בית הלל נמי אית להו מטיין – הני מילי דמטה ואתא מעיקרא, אבל הכא – כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה, אמרי שמע מינה כבית שמאי סבירא להו, שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות (בבלי ברכות, יא ע"א).

מדברי ר' ישמעאל משמע שהחשש הכי גדול במעשהו של ר' אלעזר בן עזריה הוא שאנשים יחשבו שהלכה כבית שמאי.

## 2.2. מחלוקת האמוראים

הגמרא מביאה שלוש דעות בעניין פסיקת ההלכה למעשה: רב יחזקאל – אין זה משנה אם עושים כבית הלל או כבית שמאי. רב יוסף – מי שעשה כבית שמאי לא יצא כלל, וההוכחה היא ממעשה שהתרחש עם זקני בית שמאי וזקני בית הלל ועם רבי יוחנן בן חזרונתא לעניין ישיבה בסוכה. רב נחמן בר יצחק – עשה כדברי בית שמאי לא רק שלא יצא, אלא חייב מיתה:

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי – עשה, כדברי בית הלל – עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי – לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית – בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן חזרונתא. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימין. רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי – חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל (בבלי ברכות, יא ע"א).

לכאורה פשט הגמרא מורה שלדעת רב יוסף העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובה. אך לפי דברי הרמב"ם והר"ן, שמי שעושה כדברי בית שמאי (ר' טרפון ור' אלעזר בן עזריה) רק מנסה להרוויח את החומרה של בית שמאי – נראה לומר שהכוונה של רב יוסף היא שמי שעשה כבית שמאי לא הרוויח את ה"הידור" המיוחד של בית שמאי, אבל לעניין יציאת ידי חובת בית הלל – יצא.

## יג. ברכות התורה

סיכום: ישי פולצ'ק ויהודה גרינולד

א. הדיון בגמרא וביסודות

א.1. הערה על מהלך הסוגיה

א.2. על מה צריך לברך?

א.3. בין הבבלי לירושלמי

א.4. ברכות התורה מדאורייתא או מדרבנן

ב. הדיון בראשונים

ב.1. שיטת ר"י – ברכת המצוות על עצם העיסוק בתורה

ב.2. שיטת הרמב"ם – ברכת 'אהבה רבה' כ'מתיר'

ב.3. ברכות התורה לנשים

## א. הדיון בגמרא וביסודות

### א.1. הערה על מהלך הסוגיה

לקראת סוף הפרק הראשון של מסכת ברכות הגמרא עוברת מדיון בברכות קריאת שמע לדיון בברכות התורה, ומחדשת שישנה אפשרות לצאת ידי חובת ברכות התורה בברכת 'אהבת עולם' – הברכה הראשונה של קריאת שמע:

אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה (בבלי ברכות, יא ע"ב).

ניתן לשים לב לדבר חשוב ומשמעותי: לפי פשט הגמרא נראה שהמצב הפשוט הוא שאדם יוצא ידי חובת ברכה על לימוד תורה בברכת אהבת עולם. רק לאחר בירור זה שואלת הגמרא – מה קורה אם ישנה חריגה, ואדם רוצה ללמוד תורה לפני התפילה? על כך דנה הגמרא באריכות, תוך כדי התלבטות מה נחשב לימוד תורה. לקריאת הגמרא באופן זה יש לכאורה נפקא מינה מחודשת מאוד: לפי הבנה זו, נראה שמי שקם בבוקר ומגיע לתפילה מבלי ללמוד קודם לכן – לא צריך לברך ברכות התורה, ולא מדובר במצב בדיעבדי. כך משמע מפשט הגמרא, אך הראשונים לא עוסקים בהבנה זו.

## א.2. על מה צריך לברך?

כשניגשים לעסוק בברכות התורה, אנחנו צריכים לברר על איזה סוג לימוד ישנו חיוב בברכות אלו?

בדבר זה נחלקים האמוראים:

אמר רב הונא: למקרא – צריך לברך, ולמדרש – אינו צריך לברך; ורבי אלעזר אמר: למקרא ולמדרש – צריך לברך, למשנה – אינו צריך לברך; ורבי יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך, [אבל לתלמוד אינו צריך לברך]. ורבא אמר: אף לתלמוד צריך (לחזור ולברך) [לברך]; דאמר רב חייא בר אשי: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך, ומתני לן פרקין (בבלי ברכות, יא ע"ב).

דעות האמוראים נעות בין חיוב לברך על מקרא (פסוקי התורה) בלבד, לבין חיוב לברך אפילו על תלמוד.

מה היסוד שעומד בבסיס שאלה זו? נראה שאפשר להציע שתי הבנות:

א. חיוב ברכות התורה מוסב על תורה שבכתב בלבד, אולם נחלקו האמוראים איזה לימוד נכלל בתוך התורה שבכתב – האם תורה שבכתב היא פסוקי התורה בלבד, או שיש אור אלוקי שנמשך מתוך התורה שבכתב ומתגלה גם במדרש, במשנה ובתלמוד.

ב. החידוש הוא שאנחנו לא מברכים רק על האור האלוקי הראשוני (שנמצא בתורה שבכתב), אלא גם על האור האלוקי שחוזר ובוקע מתוך האדם. לפי הבנה זו, נראה שבתלמוד יש אור גבוה אף יותר מהאור הטמון בתורה שבכתב – "לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה" (בבלי גיטין, ס ע"ב).

## א.3. בין הבבלי לירושלמי

הירושלמי מוסיף על דברי הגמרא בקשר ליציאה ידי חובה בברכת אהבה רבה ארבע מילים:

והוא ששנה על אתר (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א הלכה ה, מצוטט בתוספות ברכות, יא ע"ב).

בשאלת מערכת היחסים בין הבבלי לירושלמי בהקשר זה ישנן כמה אפשרויות:

א. ר"י מציע שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. לפי הבבלי אין חובה ללמוד אחרי ברכות התורה ואהבה רבה, והירושלמי חולק.

ב. אפשרות שנייה שר"י מעלה היא שהירושלמי מלמד שרק בברכת 'אהבה רבה' יש חיוב להסמיך אליה לימוד, אך בברכות התורה אין חיוב כזה.

ג. רבותינו הצרפתים מבינים שאין מחלוקת בין התלמודים וגם הבבלי סובר שיש להסמיך לימוד לברכת התורה.

מכאן נובע שלכאורה המחלוקת בין הבבלי לירושלמי (או מחלוקת ר"י ורבתינו הצרפתים) פשוטה מאוד: האם ברכות התורה הן ברכת המצוות? לפי רבתינו הצרפתים מדובר בברכת המצוות, ולכן צריך ללמוד לאחריה, על מנת שיתקיים דין 'עובר לעשייתן'. לפי ר"י מדובר בברכת השבח, ולכן אין צורך להסמיך לימוד לברכה.

#### 4.א. ברכות התורה מדאורייתא או מדרבנן

לאחר שעסקנו בגדר ברכות התורה, עלינו לשאול: מהי רמת החיוב של ברכות התורה? אף בעניין זה מצאנו מחלוקת ראשונים:

**הרמב"ן** לומד שברכות התורה הן חיוב גמור מדאורייתא כמו ברכת המזון:

שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו... מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה... (השגות הרמב"ן על ספר המצוות, שכחת העשין, טו).

הרמב"ן מבסס את דעתו על הגמרא בברכות ומביא אותה כראיה ברורה לשיטתו:

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה – שנאמר: "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו" (בבלי ברכות, כא ע"א).

לעומת זאת, ממבט ראשון נראה שהרמב"ם מבין שברכות התורה מדרבנן, ולכן עליו לפרש שהלימוד במסכת ברכות הוא אסמכתא בלבד. בהמשך נראה ששיטתו מורכבת יותר, אך התבוננות בדברי הרמב"ם מלמדת אותנו שהוא מתייחס אל ברכות התורה כאל **ברכת המצוות**:

המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא (רמב"ם תפילה, ז, י).

ההתייחסות אל ברכות התורה כאל ברכת המצוות תואמת את ההבנה שמדובר במצווה מדרבנן. לעומת זאת, דווקא לשיטת הרמב"ן קשה יהיה לומר שמדובר בברכת המצוות – שהרי לא מצאנו באף מקום ברכת המצוות מהתורה. לכן די ברור שלדעתו מדובר בברכת השבח.

## ב. הדיון בראשונים

### ב.1. שיטת ר"י – ברכת המצוות על עצם העיסוק בתורה

לעיל אמרנו שלכאורה לדעת ר"י מדובר בברכת השבח, שהרי הוא לא מצריך את האדם להסמיך לברכות התורה את הלימוד. אך הדבר קשה מאוד, שהרי ר"י עצמו משווה את ברכות התורה לברכה על ישיבה בסוכה – שהיא ברכת המצוות מובהקת.

לכן, נראה שצריך להבין אחרת את שיטתו של ר"י, ואת מחלוקתו עם רבותינו הצרפתים. ניתן להציע שגם לדעת ר"י מדובר על ברכת המצוות, כמו רבותינו הצרפתים, אלא שהשאלה היא – על מה נתקנה הברכה? לדעת ר"י עיקר הברכה נתקנה על עסק התורה, כלומר, על הרצון והמוכנות והעשייה לקראת הלימוד, שמלווים את האדם כל הזמן (לעומת הישיבה לאכול בסוכה, עבורה יש "שעה קבועה"). לעומת זאת, לדעת רבותינו הצרפתים הברכה היא על עצם הלימוד, ולכן חייבים לעסוק בתורה. כמו כן, לפי ההבנה הזו, לדעת רבותינו הצרפתים צריך לומר שהאדם לא רק "אינו מייאש דעתו מלמוד", אלא ממש לא מסיח דעתו מהלימוד.

## ב.2. שיטת הרמב"ם – ברכת 'אהבה רבה' כ'מתיר'

הזכרנו לעיל ששיטתו של הרמב"ם מורכבת יותר מאשר נראה במבט ראשון – שמדובר בברכת המצוות, כשיטת רבותינו הצרפתים. כעת ננסה לעמוד על שיטתו באופן מודקדק יותר, ולהציע דרך אחרת להבין את דברי הרמב"ם. כיצד היה יכול הרמב"ם להבין את דברי הירושלמי?

באופן כללי, אפשר לומר שישנן שתי אפשרויות להבין את הירושלמי:

א. כמו ר"י, הירושלמי אומר שדווקא את ברכת אהבת עולם צריך להפוך לברכת המצוות על ידי הצמדת לימוד.

ב. הירושלמי מוסב אף על הרישא – "השכים לשנות" – וכוונתו לומר שצריך להסמיך לימוד גם אל ברכות התורה.

נראה שקל יותר להסביר את הירושלמי כאפשרות השנייה – שדבריו מוסבים גם על ברכות התורה כשלעצמן (כמו רבותינו הצרפתים), מכיוון שאם מדובר על ברכת אהבת עולם, עולות שתי שאלות:

א. הרי ממילא הוא עוסק בדברי תורה מיד לאחר הברכה – קריאת שמע!

ב. גם אם נניח שקריאת שמע אינה נחשבת כדברי תורה – כיצד ביכולתו להסמיך לימוד תורה לאהבה רבה? הרי עליו לקרוא קריאת שמע ולהתפלל שמונה עשרה!

לכן, גם לדעת הרמב"ם נראה שצריך להסביר את הירושלמי לפי האפשרות הזו, שכאמור, מצדדת בהבנה שמדובר בברכת המצוות.

אך ישנה שאלה נוספת בשיטת הרמב"ם, שקשורה לדרך פסיקת ההלכה שלו, מבחינת מיקום ההלכות ומבחינת הניסוח שלהן.

ממבט ראשון נראה שהרמב"ם כופל את דבריו. בהלכה י כותב הרמב"ם:

המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא (רמב"ם תפילה, ז, י').

אך הלכה לאחר מכן כותב הרמב"ם שוב:

בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה (שם, יא).

שאלה משמעותית נוספת היא: מדוע הרמב"ם עוסק בברכות התורה בהלכות תפילה ולא בהלכות תלמוד תורה? את כל ברכות המצוות מסמיך הרמב"ם למצווה עליהן מברכים אותן – לולב, סוכה ומילה – ומדוע אין הוא נוהג כך כאן? לשאלה הזו אפשר להוסיף שאלה על הנוסח של הלכה יא: נראה שעיקר העניין שם הוא הברכות, והלימוד נסמך אליהן, והרי אם מדובר בברכת המצוות – הברכה תמיד מהווה נספח למצווה, ולא להפך.

על גבי השאלות הללו בונה הרב סולובייצ'יק הבנה משמעותית מאוד בנוגע לברכות התורה לדעת הרמב"ם. לדעת הרב סולובייצ'יק, הלכה י עוסקת באיסור ללמוד תורה ללא ברכה, והלכה יא עוסקת בחיוב לברך את ברכות התורה בכל יום, תוך שסומכים אליהן לימוד תורה. הגמרא אצלנו אומרת שיוצאים ידי חובת ברכות התורה בברכת אהבה רבה, אך הגמרא בדף כא קובעת משהו אחר – אסור לעסוק בתורה ללא ברכה – "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו".

הדבר מצטרף לשאלה גדולה שצריך לשאול על הרמב"ם. לכאורה נראה שהרמב"ם השמיט הלכה! הרי הסוגיה אצלנו אומרת במפורש שמי שלא ברך ברכות התורה לפני קריאת שמע – נפטר בברכת אהבה רבה. מדוע הרמב"ם לא כותב את הדין המפורש הזה בפרק שלנו? נראה שהתשובה היא שלדעת הרמב"ם מי שברך ברכת אהבה אמנם נפטר מהאיסור ללמוד תורה ללא ברכה, אך לא יצא ידי חובת ללמוד תורה יחד עם ברכה. אם כן, בשיטתו של הרמב"ם ברכת אהבה משמשת כסוג של 'מתיר'.

אם כן, יוצא שלדעת הרמב"ם הסוגיה שלנו עוסקת רק בשאלה – כיצד מותר לאדם ללמוד תורה לפני ואחרי ברכת אהבה רבה, לעניין הדין של הברכה כ"מתיר" ללמוד תורה? הגמרא בדף כא עוסקת בדין אחר – כל יום אדם צריך לתת "גדל לאלוקינו" יחד עם לימוד תורה.

### ב.3. ברכות התורה לנשים

על גבי הדיון הזה ישנה מחלוקת אחרונים משמעותית לגבי חיוב נשים בברכות קריאת התורה. המג"א כותב שהסיבה שבגללה נשים מברכות ברכות התורה היא שעליהן לדעת את הדינים הנוגעים להן:

נשים מברכות ברכת התורה, דהא חייבות ללמוד דינין (מגן אברהם או"ח, מז, יד).

הגר"א חולק וכותב שהסיבה לכך היא שנשים יכולות לברך גם על מצוות עשה שהזמן גרמן:

אלא העיקר ע"פ מה שכתבו תוספות ושם פירשו דנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמן (ביאור הגר"א או"ח, מז, יד).

הרב סולובייצ'יק מביא אפשרות שלישית, על פי מה שלמדנו, שגם לנשים יש חלק בחובה של לימוד תורה עם ברכה, לתת "גדל לאלוקינו".

## יד. כוונה בקריאת שמע

סיכום: לוי יצחק יעקב ויוסף ישראל דיקשטיין

א. קורא להגיה

- א.1. המשפט הראשון במשנה
- א.2. הדיון והאפשרויות בגמרא
- א.3. קורא להגיה – שיטת רש"י
- א.4. קורא להגיה – שיטת תוספות
- א.5. מחלוקת רש"י ותוספות
- ב. שיטות הראשונים בגדר הכוונה
  - ב.1. הקושיה מהמשך הסוגיה
  - ב.2. שיטה ראשונה ברשב"א
  - ב.3. שיטת הרמב"ן
  - ב.4. הקושיה על הרמב"ן
  - ב.5. שיטה שנייה ברשב"א
- ג. שיטת הרמב"ם
  - ג.1. הסתירה בדברי הרמב"ם
  - ג.2. הסבר הרדב"ז לשיטת הרמב"ם
  - ג.3. הסבר רבי אברהם בן הרמב"ם לשיטת הרמב"ם

## א. קורא להגיה

### א.1. המשפט הראשון במשנה

כבר מהמשפט הראשון במשנה הראשונה בפרק עולים חידושים רבים. המשנה פותחת:  
היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו – יצא (בבלי ברכות, יג ע"א).  
אפשר להספיק מהמשפט הזה את הנקודות הבאות:

א. הברכות אינן מעכבות בקריאת שמע – הרי ברור שהקורא את שמע תוך כדי קריאה בתורה לא בירך את הברכות יחד עם קריאת שמע.

ב. ניתן לקרוא קריאת שמע למפרע (לא לפי הסדר), שהרי הפרשיות כתובות בתורה שלא לפי הסדר.

ג. הרשב"א על אתר לומד מכאן שגם אם מפסיק בין שתי פרשיות זמן רב מאוד – יצא ידי חובה.

בכל הנקודות הללו נחלקו הראשונים, והבאנו אותן רק כדי להבהיר שהמשפט בו אנו עוסקים הוא משפט מפתח לנושאים רבים.

## א.2. הדיון והאפשרויות בגמרא

הגמרא עומדת על הקשר שבין משפט הפתיחה לבין סוגיית "מצוות צריכות כוונה", בה נחלקו במקומות רבים בש"ס:

שמע מינה: מצוות צריכות כוונה! מאי אם כוון לבו - לקרות. לקרות? והא קא קרי! בקורא להגיה (בבלי ברכות, יג ע"א).

בתחילה הגמרא הבינה נהמשנה שמצוות צריכות כוונה על מנת לצאת בהן ידי חובה, אך היא דחתה את הראיה מהמשנה ואמרה שהמשנה בכלל דיברה על אדם שקורא להגיה (לבדוק האם קיימות טעויות בספר שלפניו) ואדם כזה אכן צריך כוונה כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע.

אחת השאלות הראשונות שעולות מהגמרא היא: מדוע הגמרא הייתה צריכה לחדש את העניין של "קורא להגיה"? הרי הגמרא הייתה יכולה להבין שיש עניין של כוונה מיוחדת בקריאת שמע שלא קיים בכל המצוות, ולכן המשנה חידשה שהקורא את שמע יוצא ידי חובתו רק אם כיוון. מדוע הגמרא לא ענתה כך? ישנן שתי אפשרויות לוגיות בסיסיות לענות על השאלה:

א. פשוט לגמרא שאין כוונה מיוחדת בקריאת שמע.

ב. יש כוונה מיוחדת בקריאת שמע, אך הגמרא בחרה שלא להביא אותה.

לפי שתי האפשרויות הללו נמשיך ונעיין בדברי הראשונים בנושא.

## א.3. קורא להגיה – שיטת רש"י

נחלקו רש"י ותוספות במשמעות הביטוי "קורא להגיה" ובפירושו הכוונה בה הוא עוסק. רש"י מגדיר את הכוונה כך:

בקורא להגיה - את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין (רש"י ברכות, יג ע"א).

לדעת רש"י, על המגיה להתכוון לכך שהוא מבצע מעשה קריאה (גם אם אינו מתכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע), ולא רק להגיה.

## א.4. קורא להגיה – שיטת תוספות

**תוספות** תמהים על ההבדל שרש"י יוצר בין קריאה נכונה עם כוונה לקרוא לקריאה נכונה ללא כוונה לקרוא, ולכן הם מציעים הסבר אחר:

בקורא להגיה - פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי!  
ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכןקודתן אלא ככתיבתן  
קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת ואם כוון לבו לאו דוקא  
אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן (**תוספות** ברכות, יג ע"א).

תוספות מסבירים **שמדובר באדם שקורא את המילים כפי שהן כתובות בספר התורה ולא מקפיד לקרוא על פי ה'קרי' של התורה**. הכוונה שאליה אותו אדם נצרך היא תשומת לב לדיוק של קריאתו והקפדה על קריאה כמו הקרי ולא כמו הכתיב. למעשה, התוספות חולקים על רש"י בשאלה האם צריך כוונה לקרוא כדי לצאת ידי חובה בקריאת שמע. רש"י מצריך כוונה לקרוא ואילו תוספות לא מצריכים כוונה זו.

לכל אחת משתי השיטות יש יתרון ויש חיסרון. היתרון בשיטת רש"י הוא שהמילה "כוון" ברורה – כוונה ממש, ולא שימת לב – והחיסרון בשיטתו הוא שלא מובן לגמרי מה משמעותה של הכוונה לקרוא שאותה הוא מצריך. היתרון בשיטת תוספות הוא שברור מה צריך לעשות – לקרוא כמו שצריך – והחיסרון הוא שלא ברור מה פירוש המילה "כוון" במשנה.

## א.5. מחלוקת רש"י ותוספות

מהדברים שראינו עד עכשיו עולה השאלה: במה נחלקו רש"י ותוספות? נציע שתי אפשרויות:

א. רש"י ותוספות נחלקו בגדר קיום המצוות באופן כללי, האם הן צריכות כוונה לעצם העשייה.

ב. רש"י ותוספות נחלקו בגדר קיום מצוות קריאת שמע, האם יש בה צורך מיוחד לכוון לקרוא.

מצד אחד, בגלל שרש"י ותוספות נחלקו בנוגע לפרשנות המשפט במשנה שעוסקת בקריאת שמע – מסתבר לומר שהם נחלקו בנוגע למצוות קריאת שמע. מצד שני – הסברא נותנת שמדובר במחלוקת בכל התורה כולה, מאחר ובכל מעשה אפשר להתכוון לעשות את המעשה, או שאפשר לעשותו "כמתעסק".

אם נאמר שהמחלוקת היא בכל התורה כולה, יוצא שלדעת רש"י עשיית מצווה תלויה ברצון לקיים את המצווה – כמו הכוונה לבצע את פעולת הקריאה בקריאת שמע, ולדעת תוספות עשיית מצווה תלויה בעצם המודעות לכך שאדם עושה את המעשה.

האפשרות השנייה היא שהמחלוקת נוגעת רק למצוות קריאת שמע ואז המחלוקת נסובה על עניין אחר: לדעת תוספות מקיימים את המצווה על ידי עצם קריאת הפסוקים, ולדעת רש"י

מקיימים את המצווה על ידי קריאת הפסוקים הספציפיים הללו, יחד עם הכוונה הספציפית לפסוקים הללו – כוונה לקבלת עול מלכות שמים.

## ב. שיטות הראשונים בגדר הכוונה

### ב.1. הקושיה מהמשך הסוגיה

בהמשך הסוגיה בברכות מובאות דעות רבות לגבי הפסוקים בהם צריכים להתכוון בקריאת שמע, ועולה השאלה – אם ברור שצריך כוונה מיוחדת בקריאת שמע כמו שחידשו לנו אותם תנאים ואמוראים בהמשך הסוגיה, מדוע הגמרא בתחילת הסוגיה לא פירשה שהמשנה עוסקת באותה הכוונה המיוחדת לקריאת שמע?

### ב.2. שיטה ראשונה ברשב"א

הרשב"א סובר שהכוונה שמוזכרת אצל התנאים בהמשך הסוגיה היא רק כוונה לכתחילה, משום שאם היה מדובר בכוונה שמעכבת – הגמרא הייתה פושטת משם שמצוות צריכות כוונה:

כוונה זו מסתברת לי דדוקא לכתחלה הא לא כיון יצא דהא קיימא לן דמצות אין צריכות כוונה ואפילו פסוק ראשון דאם איתא דכל הני אפילו בדיעבד קא מיירי לידוק מגייהו מצות צריכות כוונה כדדייקינן ממתניתין דקתני אם כיוון לבו יצא... אבל הני צריך קא אמרי וצריך לכתחלה ולמצוה כתקנה הוא הא דיעבד יצא (רשב"א ברכות, יג ע"ב).

הרשב"א טוען שהמשנה עוסקת דווקא במקרה של 'בדיעבד', ורק על מקרה כזה היא פוסקת "יצא", אך הדעות בגמרא עוסקות במקרה של 'לכתחילה'.

### ב.3. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן במלחמות ה' כותב שמשיתות החכמים בהמשך הסוגיה יש ראייה לכך שמצוות צריכות כוונה:

ולפי הנראה יש ראייה דמצות צריכות כוונה מדקי"ל גבי קריאת שמע דבפסוק ראשון צריכה כוונה כדפסק רבה בדוכתא ואילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה אפי' פסוק ראשון נמי לא בעי כוונה (מלחמות ה' ראש השנה, ז ע"א).

על כך שואל הרמב"ן – אם כן, מדוע הגמרא בתחילת הסוגיה לא חזרה והעמידה את המשנה כך שמדובר על השאלה הבסיסית של "מצוות צריכות כוונה"? הרמב"ן עונה שהגמרא רצתה להעמיד את המשנה לפי דעת רוב השיטות, ולא לפי דעת מיעוט שצריך להתכוון בכל שלושת הפרשיות.

יוצא שהרמב"ן והרשב"א חולקים בשאלה – האם מצוות צריכות כוונה או לא? – ושניהם מביאים ראיה מסוגייתנו. כמו כן, שניהם מסכימים שאין צורך בכוונה מיוחדת נוספת בקריאת שמע.

#### **4. הקושיה על הרמב"ן**

ישנו קושי משמעותי ביותר מהסוגיה שלנו על דברי הרמב"ן. הקושי נובע מכך שכל התנאים בהמשך הסוגיה לומדים את הצורך בכוונה מביטויים מיוחדים המופיעים בפסוקי קריאת שמע (על לבבך וכו'). אם כן, כיצד לומד מכאן הרמב"ן שאפילו בדיעבד בכל התורה כולה מצוות צריכות כוונה?

הקושיה מכאן על הרשב"א פחות חזקה, מכיוון שלדעתו לומדים מהפסוקים רק על חובת כוונה לכתחילה בקריאת שמע, ולא בדיעבד.

אפשר להציע שלדעת הרמב"ן הביטויים המופיעים בפסוקי קריאת שמע אינם מלמדים על הצורך בכוונה, אלא רק על סוף תחום הכוונה (והמצווה מדאורייתא). את עצם הצורך בכוונה אנו למדים מכך שבכל התורה כולה מצוות צריכות כוונה.

#### **5. שיטה שנייה ברשב"א**

הרשב"א מביא שיטה נוספת, ואף נראה שבה הוא תומך, שאומרת שהכוונה שעליה מדברים החכמים בהמשך הסוגיה מעכבת אפילו בדיעבד ואין ראיה מכך לסוגיית מצוות צריכות כוונה:

ואפשר לי לומר עוד דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד ואין דבר זה תלוי באיך דמצות צריכות כוונה דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה בשלהי פ' אין עומדין (רשב"א, ברכות, יג ע"ב).

לדעת הרשב"א ישנן שלוש כוונות שנוגעות לקריאת שמע:

**הכוונה הראשונה** – שיתכוון לקרוא. כוונה זו מעכבת אפילו בדיעבד.

**הכוונה השנייה** – שצריך להתכוון לצאת ידי חובת המצווה, ובדיעבד אין צריך להתכוון, כיוון שמצוות אין צריכות כוונה.

**הכוונה השלישית** – קבלת עול מלכות שמים בפסוק ראשון, שמעכבת גם בדיעבד מדין כוונה מיוחדת בקריאת שמע.

על שיטה זו שמובאת ברשב"א אי אפשר להקשות את הקושיה שהקשינו על הרמב"ן לעיל, כיוון ששיטה זו סוברת שאין קשר בין דברי החכמים בהמשך הסוגיה לבין סוגיית 'מצוות צריכות כוונה'.

## ג. שיטת הרמב"ם

### ג.1. הסתירה בדברי הרמב"ם

הרמב"ם כותב בהלכות קריאת שמע שהכוונה בפסוק ראשון מעכבת אף בדיעבד, ואילו הכוונה בשאר קריאת שמע אינה מעכבת:

הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון לבו יצא (רמב"ם קריאת שמע, ב, א).

משמע מדברי הרמב"ם הללו שמצוות צריכות כוונה. כך כותב הרמב"ם גם בהלכות שופר:

נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, **עד שיתכוין שומע ומשמיע (רמב"ם שופר וסוכה ולולב, ב, ד).**

משתי ההלכות הללו לכאורה ברור שהרמב"ם סובר שמצוות צריכות כוונה. אך בהלכות חמץ ומצה הרמב"ם לכאורה סותר את דבריו בהלכות קריאת שמע ובהלכות שופר, וכותב שבמצוות אכילת מצה אפשר לצאת ידי חובה גם ללא כוונה:

אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו (רמב"ם חמץ ומצה, ו, ג).

מדוע כאן הרמב"ם כותב שהאוכל מצה באונס יצא ידי חובתו? הרי אם לדעתו מצוות צריכות כוונה – היינו מצפים לכאורה שהדין יהיה שלא יצא!

### ג.2. הסבר הרדב"ז לשיטת הרמב"ם

הרדב"ז מיישב את דברי הרמב"ם באופן הבא: הרמב"ם סובר שמצוות צריכות כוונה, אך לגבי אכילת מצה מדובר במצב שבו הוא אמנם לא רוצה לאכול, אך הוא מתכוון לעצם פעולת האכילה, וכיוון שהוא יודע שהיום פסח, ממילא הוא מכוון לאכול מצה בליל פסח, ואין כל פגם בכוונתו. וזוהי לשונו:

ודעתי הוא שאין טעות בספרים ודעת הרב מצות צריכות כוונה כדמשמע פשטא דהך דהלכות שופר וגבי כפאוהו פרסיים כוונה יש לו שהרי יודע שזו מצה ושהיום פסח אלא שהוא אנוס וכיון שקיים המצוה ונהנה גרוננו ממצה יצא ידי חובתו ומה שכתב ז"ל בלא כוונה היינו בלא רצון אלא באונס אבל לעולם יודע הוא שבאכילת מצה זו קיים המצוה... (שו"ת רדב"ז, חלק ה ללשונות הרמב"ם, סימן רלט [אלף תרב]).

אם כן, לדעת הרדב"ז לא מדובר באדם שלא רוצה לקיים מצוות מצה, אלא שכעת הוא לא רוצה לאכול את המצה, ואונסים אותו בדבר הזה, אך הוא מוכן בדיעבד להתכוון לשם המצווה.

### ג.3. הסבר רבי אברהם בן הרמב"ם לשיטת הרמב"ם

הסבר נוסף לשיטתו של הרמב"ם מביא בנו, ר' אברהם בן הרמב"ם, שמסביר שכל השאלה לגבי הצורך בכוונה במצוות נוגעת רק למצוות שאין בהן מעשה – כמו שמיעת תקיעת שופר ושמיעת מגילה. אך במצוות שיש בהן מעשה – כגון אכילת מצה – אין צורך בכוונה לצאת ידי חובה:

המצוות שאמרו אינן צריכות כוונה הן מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המצוה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר ומגלה הואיל וגוף המצוה שמיעת הקול בעלמא היא כי לא מכוין [מאי] קעבד מן המצווה... ותפלה וקריית שמע הן דבור לפני מלך מלכי המלכים ב"ה וצריכין כוונה אחת (שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם שופר סוכה ולולב, ב, ד).

לפי דבריו יוצא שקריאת שמע היא מצווה שאין בה מעשה (שהרי הגמרא התלבטה לגביה בסוגיית מצוות צריכות כוונה), אולם ניתן גם להציע פשוט אחר בסוגיה שלנו בעקבות הבנה זו: אפשר להציע שהגמרא העלתה בהוה אמינא שהקורא קריאת שמע לא עושה מעשה, ולכן אולי צריך להכניס כאן את סוגיית "מצוות צריכות כוונה", ולמסקנה עונה הגמרא שקריאת שמע אכן נחשבת כמעשה, ולכן אין צורך בכוונה, והדרך היחידה בה אין יוצאים ידי חובה היא שכלל לא קוראים – בקורא להגיה".

## טו. קריאת שמע בכל לשון

סיכום: לביא סגליס ושלמה בן שחר

א. סוגיית הגמרא

ב. המחלוקת נוגעת לכל התורה

ב.1. שיטת רש"י – קריאת התורה

ב.2. שיטת הראב"ד – לימוד תורה

ב.3. שיטת התוספות בסוטה – מתן תורה

ג. המחלוקת נוגעת לקריאת שמע

ג.1. שיטת התוספות בברכות – קריאת שמע כקריאה או כהבנה

ג.2. אפשרות נוספת – קריאת שמע כתפילין ומזוזות או כספר תורה

ג.3. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד – קריאה או הבנה לדעת חכמים

ד. בין לשון הקודש לשאר לשונות

ד.1. משמעות דברי רבי לפי השיטות השונות

ד.2. התוספות והרמב"ם – על המדרגות השונות במשנה בסוטה

## א. סוגיית הגמרא

הגמרא בתחילת פרק שני מביאה מחלוקת בין רבי – הסובר שקריאת שמע אפשר לקרוא רק בלשון הקודש, לחכמים – הסוברים שמותר לקרוא קריאת שמע בכל לשון. הגמרא מציעה שהם חולקים בשאלה: באיזו שפה ניתנה התורה? אך הגמרא דוחה את ההבנה, ומפרידה בין סוגיית "כל התורה בלשון הקודש נאמרה" לבין סוגיית "קריאת שמע בכל לשון?"

תנו רבנן: קריאת שמע ככתבה, דברי רבי; וחכמים אומרים: בכל לשון. מאי טעמא דרבי? אמר קרא והיו - בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו? אמר קרא: שמע - בכל לשון שאתה שומע. ולרבי נמי, הא כתיב שמע! ההוא מבעי ליה: השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו. ורבנן? סברי להו כמאן דאמר: לא השמע לאזנו - יצא. ולרבנן נמי הא כתיב והיו! ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע. ורבי, שלא יקרא למפרע מנא ליה? נפקא ליה מדברים הדברים. ורבנן? - דברים הדברים לא דרשי.

למימרה דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה - והיו דכתב רחמנא למה לי? איצטריך, משום דכתיב שמע. למימרה דסברי רבנן, דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה - שמע דכתב רחמנא למה לי? איצטריך, משום דכתיב והיו (בבלי ברכות, יג ע"א).

כשניגשים ללמוד את הברייתא עולה השאלה הראשונה – האם חכמים ורבי נחלקים מחלוקת רחבת היקף ביחס לכל התורה, או שמדובר דווקא בדין של קריאת שמע? מצד אחד, ניתן להביא ראיה מהמשנה בסוטה המונה דברים שנאמרים בכל לשון, וביניהם קריאת שמע:

אלו נאמרינן בכל לשון פרשת סוטה ווידוי מעשר **קריאת שמע** ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון (**משנה סוטה**, ז, א).

מכאן משמע שמדובר **במחלוקת שנוגעת לכל התורה** (אף ששם מדובר רק על דעת חכמים), שהרי מובאים כאן עניינים רבים יחד, והמיקוד אינו דווקא על קריאת שמע. מצד שני, הגמרא אצלנו מביאה לימודים ספציפיים מתוך פסוקי קריאת שמע – "והיו", "שמע" – ולכן נראה שהם חולקים דווקא בקריאת שמע.

## ב. המחלוקת נוגעת לכל התורה

על פי האפשרות שהמחלוקת היא כללית ונוגעת לכל התורה, עלינו לשאול – מהו יסוד המחלוקת, ועל מה היא מוסבת? מצאנו כמה אפשרויות בראשונים להשיב לשאלה זו:

### ב.1. שיטת רש"י – קריאת התורה

**רש"י** (המובא בדברי התוספות) במסכת מגילה מפרש את יסוד מחלוקת רבי וחכמים:

בלשון הקדש נאמרה - פירש רש"י פרק שני דמגילה **לקרות בתורה** (תוספות ברכות, יג ע"א)

לדעת רש"י יסוד המחלוקת לגבי התורה כולה נעוץ במחלוקת לגבי קריאת התורה, וממחלוקת זו נגזרת המשמעות של קריאת שמע:

א. לדעת רבי העניין בקריאת התורה הוא לקרוא, ולכן יש עניין דווקא בלשון הקודש, וממילא גם בקריאת שמע, שדומה לקריאת התורה, העניין העיקרי הוא **לקרוא**.

ב. לדעת חכמים העניין בקריאת התורה הוא להבין את התורה, וממילא אפשר לקרוא בתורה בכל לשון, וגם בקריאת שמע העניין הוא **להבין**, ואפשר לקרוא בכל לשון.

אם כן, לדעת רש"י רבי וחכמים מסכימים **שיסוד קריאת שמע הוא קריאת התורה**.

## ב.2. שיטת הראב"ד – לימוד תורה

גם לדעת הראב"ד המחלוקת העקרונית בין רבי לחכמים נוגעת לכל התורה כולה, אך לא לקריאת התורה בבית הכנסת, אלא ללימוד תורה. כיצד העביר משה רבינו את התורה? האם משה לימד את התורה לגרים, כל אחד בשפתו, או שמשה לימד את התורה בלשון הקודש? דבריו של הראב"ד מובאים בשיטה מקובצת:

אבל הראב"ד ז"ל כתב וזה לשונו: הא דדייקינן מרבנן על התורה אם נאמרה בכל לשון אם לא לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלשון הקדש ולא נכתבו שאר לשונות אלא על האבנים שבגלגל כדכתיב באר היטב. אלא על התלמוד שלמדו הקדוש ברוך הוא למשה ומשה למד אותה לישראל לפי שהיו בהם גרים משאר לשונות [נסתפק לנן] אם היה מלמדה לכל אחד ואחד בלשונו וכן כל אחד ואחד יוצא ידי שינון בלשונו או שמא לכולם שונה בלשון הקדש ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלשון הקדש (שיטה מקובצת ברכות, יג ע"א).

לפי האפשרות הזו רבי אומר שאת התורה לומדים דווקא בלשון הקודש, וממילא גם את קריאת שמע – שכבר ראינו שיש שיטה לפיה יסודה לימוד תורה – צריך לומר בלשון הקודש. לעומתו, חכמים סוברים שלימוד תורה יכול להילמד בכל לשון, וממילא גם את לימוד התורה של קריאת שמע אפשר לומר בכל לשון.

לדעת הראב"ד רבי וחכמים מסכימים שיסוד קריאת שמע הוא לימוד תורה.

## ב.3. שיטת התוספות בסוטה – מתן תורה

התוספות במסכת סוטה כותבים בשם ר"ח שכל השאלה – האם תורה נאמרה בכל לשון או בלשון הקודש – לא מתייחסת לשפה שבה ניתנה התורה, אלא לרשות לכתוב אותה בשפות אחרות:

כל התורה כולה בכל לשון נאמרה - פי' ר"ח הא פשיטא דבשעת מ"ת ניתנו למשה בלשון קודש והאי דקאמר הכא היינו אם ניתנה להעתיקה בלשון אחר או לא (תוספות סוטה, לג ע"א).

לפי שיטת התוספות המחלוקת היא בשאלה – האם במתן תורה הדיבור היה בשפת הקודש, ומתוך כך התחלק לשבעים לשון, או שהדיבור התחלק ישר לשבעים לשון? רבי סובר שהקב"ה נתן את התורה בלשון הקודש, ורק לאחר מכן היא התחלקה לשבעים לשון, וחכמים סוברים שמלכתחילה ניתנה התורה בשבעים לשון.

אם כן, לדעת התוספות גם רבי וגם חכמים מסכימים שיסוד קריאת שמע הוא מתן תורה.

## ג. המחלוקת נוגעת לקריאת שמע

### ג.1. שיטת התוספות בברכות – קריאת שמע כקריאה או כהבנה

התוספות אצלנו דן בפסיקת ההלכה במחלוקת בין רבי לחכמים:

וחכמים אומרים בכל לשון - אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:); ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:); (תוספות ברכות, יג ע"א).

התוספות מביא בשם ר"י שני טעמים לפסוק כחכמים: א. הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, ולכן כשהוא חולק נגד רבים אין הלכה כמותו. ב. כחלק מהדיון בגמרא חכמים זוהו עם השיטה שאומרת שהקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו יצא, ובנוגע למחלוקת שם הגמרא בפירוש פוסקת כשיטה שמזוהה עם חכמים, ולכן הלכה כמותן.

אולם, על טעמיו של התוספות יש לשאול: מה משמעות הטעם השני שמביאים התוספות לפסיקה כחכמים? הרי הטעם הראשון לכאורה מתאים ומספק. אפשרות אחת היא להבין שמדובר בחשבון של לימודים מהפוסקים, ובעניין זה כנראה יש עדיפות לתירוץ השני על פני הראשון.

אך ישנה אפשרות נוספת: אפשר להציע שהתוספות מבין שהמחלוקת בין רבי לחכמים היא מחלוקת מהותית בדיוק בשאלה עליה דיברנו מתחילת השיעור, אך כאן היא נשאלת לעניין קריאת שמע (ולא לעניין כל התורה): האם יסוד קריאת שמע הוא קריאה או הבנה? לדעת חכמים יסוד קריאת שמע הוא ההבנה, ולכן האדם לא דווקא צריך להשמיע לאוזנו, אלא להבין מה הוא אומר. מכך שפוסקים במחלוקת ההיא כדעת חכמים, מבין התוספות שגם כאן צריך לפסוק כשיטה שאומרת שהיסוד הוא ההבנה – דעת חכמים, שמאפשרים לקרוא בכל לשון.

### ג.2. אפשרות נוספת – קריאת שמע כתפילין ומזוזות או כספר תורה

הגמרא במסכת מגילה מגיעה להבנה שישנה הסכמה בין התנאים שתפילין ומזוזות חייבים לכתוב דווקא בלשון הקודש, אך לגבי ספרי תורה ישנה מחלוקת בין תנא קמא – שמאפשר לכתוב בכל לשון – ובין רשב"ג – שמאפשר לכתוב רק בלשון הקודש וביוונית. וכך מסבירה הגמרא את הדין המוסכם לגבי תפילין ומזוזות:

תפילין ומזוזות מאי טעמא - משום דכתיב בהו והיו, בהוייתן יהו (בבלי מגילה, ט ע"א).

לפי הגמרא הזו אפשר להציע אפשרות אחרת בהבנת המחלוקת בין רבי לחכמים. אפשר להציע שלדעת רבי לא צריך להשוות את קריאת שמע לכל התורה, אלא מדובר בהשוואה לפרשה מיוחדת שצריך לכתוב דווקא בלשון הקודש – "והיו" – כמו בתפילין ובמזוזות. לפי האפשרות הזו כנראה שחכמים משווים את קריאת שמע לספר תורה, בניגוד לדעת רבי שסובר שיש להשוות אותה לתפילין ומזוזות.

### ג.3. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד – קריאה או הבנה לדעת חכמים

הרמב"ם פוסק להלכה כדעת חכמים:

קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש (רמב"ם קריאת שמע, ב, י').

על הדברים הללו של הרמב"ם משיג הראב"ד:

אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו (ראב"ד, שם).

הראב"ד מסביר ששיטת הרמב"ם, שסובר שקריאה בלעז צריכה להיות מדויקת, מופרכת מעיקרה: כיוון שלשון לעז היא רק פירוש, אין לדקדק בה.

נראה שהרמב"ם והראב"ד חולקים באותה המחלוקת שהצענו קודם בין חכמים לרבי (בשיטת התוספות בברכות) – אך בדעת חכמים עצמם. הרמב"ם מבין בדעת חכמים שהעניין בקריאת שמע הוא הקריאה, ולכן גם אם יש היתר לקרוא בלשון תרגום – התרגום צריך להיות מדויק כדי שהקריאה תהיה שלמה. לעומת זאת, הראב"ד מבין שהעניין בקריאת שמע תלוי בהבנה ("פירוש"), ולכן אין עניין לדקדק.

## ד. בין לשון הקודש לשאר לשונות

### ד.1. משמעות דברי רבי לפי השיטות השונות

מהו העניין לקרוא בלשון הקודש לדעת רבי? ננסה לתת לכך הסברים על פי השיטות איתן נפגשנו:

**לפי שיטת התוספות בסוטה – שיטת קריאת שמע הוא נתינת התורה** – נראה כי העניין בקריאת שמע הוא החזרה למקור של הכל, החזרה למתן תורה, כפי שאנו אומרים: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום". לפי רבי חזורים כל יום למתן התורה, ולכן את קריאת שמע יקראו בלשון הקודש בלבד. סימוכין לדברי רבי נמצאים בירושלמי, האומר שעשרת הדברות רמוזים בקריאת שמע:

מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום... רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א, הלכה ה).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> הירושלמי מראה כיצד כל אחת מהדברות רמוזה בקריאת שמע: "[שמות כ ב] אנכי ה' אלהיך [דברים ו ד] שמע ישראל ה' אלהינו. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ה' אחד. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ואהבת את ה' אלהיך. מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר. זכור את יום השבת לקדשו למען תזכרו. רבי אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה דכתיב [נחמיה ט יד] ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחוקים ותורה צוית וגו' להודיעך שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה. כבוד את אביך ואת

על פי הדברים הללו, כך גם צריך להתפרש לשון הגמרא "והיו – כהווייתן יהיו" – כפי שהיו בהר סיני.

**לפי השיטה שרבי לומד ממזוזות ומתפילין** – אפשר להציע שהמשותף בין תפילין למזוזה שבגללו שתייהן צריכות להיכתב בלשון הקודש הוא ששתייהן מצביעות על **נאמנות לה' בכל מצב**. לפי זה, זהו גם היסוד של קריאת שמע – נאמנות טוטאלית לה', ועיסוק בדבריו כל הזמן – "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך". האדם מבטא את הנאמנות המוחלטת שלו בפתח ביתו, על לבבו, ובפיו, ולכן כמו שתפילין ומזוזות שמבטאות נאמנות צריכות בלשון הקודש, גם קריאת שמע שמבטאת נאמנות צריכה להיקרא בלשון הקודש.

## 2.ד התוספות והרמב"ם – על המדרגות השונות במשנה בסוטה

כפי שכבר ראינו, המשנה בסוטה מחלקת (כדעת חכמים) בין דברים שצריך לומר בלשון הקודש ובין דברים שאפשר לומר בכל לשון:

אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ויודוי מעשר, קרית שמע ותפלה, וברכת המזון, ושבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם (בבלי **סוטה**, לב ע"א).

התוספות מקשים על כך שהמשנה השמיטה דינים רבים שנאמרים בכל לשון, ויוצרים חלוקה נוספת:

קרית שמע ותפלה - תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות...ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפי' אינו שומע הלכך לא דמו להני דמתני' דנאמרין דוקא בלשונם (**תוספות** סוטה, לב ע"א)

אם כן, נראה שלדעת התוספות ישנן שלוש רמות באמירת דברים של קדושה:

א. דברים שאפשר לומר רק בלשון הקודש (כגון מקרא ביכורים, חליצה).

ב. דברים שאפשר לומר בכל לשון – אך בתנאי שהאדם מבין מה הוא אומר (כגון קריאת שמע, תפילה).

ג. דברים שאפשר לומר בכל לשון – אף אם האדם אינו מבינם (שאינם מנויים במשנה, כגון הלל וקידוש).

אמך למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לא תרצו ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל. לא תנאף לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם א"ר לוי ליבא ועינא תרין סרטורין דחטאה דכתיב [משלי כג כן] תנה [דף ט עמוד ב] בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה אמר הקדוש ברוך הוא אי יהבת לי לבך ועיניך אנא ידע דאת לי. [שמות כ יג] לא תגנוב [דברים יא יד] ואספת דגנך ולא דגנו של חבירך. [שמות כ יג] לא תענה ברעך עד שקר [במדבר טו מא] אני ה' אלהיכם וכתוב [ירמיה י' וז'] אלהים אמת' (**שם**).

**הרב סולובייצ'יק** מעיר שאת אותה החלוקה שעושה התוספות בין דברים שבתוך המשנה לדברים שמחוץ למשנה, עושה הרמב"ם בתוך המשנה. לדעת הרמב"ם וידוי מעשרות וסוטה – אף שנמנים במשנה עם הדברים שאפשר לאמרם בכל לשון – האדם אינו חייב להבינם.

אם כן, אנו נשארים עם השאלה – מהי הסברא מאחורי שתי החלוקות הללו – של הרמב"ם ושל התוספות – בין דברים שאפשר לומר בכל לשון ללא הבנה ובין דברים שאפשר לומר בכל לשון וחייבים להבין? נציע שני הסברים ראשוניים, מבלי לפתחם:

**א. לעצמו או לאחרים** – החלוקה היא בין דברים שהאדם אומר לעצמו, שבהם צריך הבנה, ובין דברים שהאדם אומר לאחרים, שבהם אין צריך הבנה מצד האומר.

**ב. יצירת חלות או דיבור** – החלוקה היא בין דברים שיוצרים חלות הלכתית, שבהם אין צורך בהבנה, כי החלות נוצרת בכל אופן, ובין דברים שאינם יוצרים חלות, שבהם המטרה היא עצם הדיבור, ולכן יש צורך בהבנה.

## טז. הפסקה בדיבור בקריאת שמע

סיכום: אריאל בר תקווה ויונתן פיניש

א. הפסקה בין קריאת שמע לברכותיה

א.1. הדיון במשנה

א.2. ההשוואה להלל ומגילה

א.3. שיטת הרשב"א – הברכות הן יחידה נפרדת

א.4. שיטת הרמב"ן – הברכות הן חלק מקריאת שמע

ב. יסוד ההפסקה

ב.1. 'דרך ארץ' בקריאת שמע – תירוץ הקשיים בשיטות הראשונים

ב.2. תוספות וירושלמי – תלמוד תורה

ב.3. ההיתר להפסיק באמצע קריאת שמע

ג. השלכות

ג.1. השלכה ראשונה – פירוש המילה "יראה"

ג.2. השלכה שנייה – הפסקה בשאר מצוות

ג.3. השלכה שלישית – הפסקה לקדיש וקדושה

## א. הפסקה בין קריאת שמע לברכותיה

א.1. הדיון במשנה

המשנה הראשונה בפרק שני במסכת ברכות עוסקת בשאלה – למי מותר לשאול או להשיב שלום במקומות השונים במהלך קריאת שמע וברכותיה:

בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב; דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד; בפרקים שואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם. אלו הן בין הפרקים: בין ברכה ראשונה לשנייה, בין שנייה לשמע, בין שמע לזהיה אם שמוע, בין והיה אם שמוע לויאמר, בין ויאמר לאמת ויציב. ר' יהודה אומר: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק (בבלי ברכות, יג ע"א).

המשנה מביאה מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה בנוגע להפסקה כדיבור באמצע קריאת שמע וברכותיה.

**רבי מאיר** סובר שבהפסקות שבין הפרקים המנויים בהמשך המשנה – אדם יכול לשאול לשלום אדם שהוא חייב לכבד אותו ולהשיב לו אם שואל בשלומו, וכל שכן כאשר מדובר באדם שהוא חייב לירא ממנו. לעומת זאת, באמצע הפרקים אפשר לשאול לשלום רק אדם שהוא חייב לירא ממנו ולהשיב לו.

**רבי יהודה** חולק על ר' מאיר ואומר שבאמצע הפרקים אדם יכול לשאול למי שחייב לירא ממנו, וכן להשיב לו או לאדם שהוא חייב לכבדו אם שאל בשלומו, אך בין הפרקים שואל גם למי שחייב לכבדו וגם למי שחייב לירא ממנו, ולהשיב יכול לכל אדם.

ישנן שתי אפשרויות להבין במה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה במשנה:

א. המחלוקת במשנה היא מחלוקת נקודתית **בדיני קריאת שמע**.

ב. אמנם המחלוקת במשנה מתייחסת לקריאת שמע, אך היא **נוגעת גם למצוות נוספות**.

## א.2. ההשוואה להלל ומגילה

בהמשך, הגמרא משווה את המחלוקת שלנו למחלוקת בהלל ובמגילה. הגמרא שואלת האם אפשר להפסיק בהלל ובקריאת מגילה, ומציעה שתי אפשרויות להשיב על השאלה:

א. אפשר לומר שמכיוון שמפסיקים בקריאת שמע שהיא **דאורייתא** יפסיקו גם בהלל ומגילה שהם מדרבנן.

ב. אפשר לומר שבגלל שהלל וקריאת מגילה כוללים "**פרסומי ניסא**" – דווקא בהם לא יפסיקו.

רבי חייא פוסק על פי האפשרות הראשונה – שאין בעיה להפסיק בהלל ובקריאת מגילה:

בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק אמרינן קל וחומר קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דלמא פרסומי ניסא עדיף אמר ליה פוסק ואין בכך כלום **(בבלי ברכות, יד ע"א)**.

מהגמרא עולה שיש קשר בין המחלוקת בקריאת שמע לשאר המצוות, בדומה לאפשרות השנייה שהצענו לעיל. אפשר להסביר גם את האפשרות הראשונה שהצענו בכך שהשוואה אינה נובעת מכך שקיים אותו היסוד גם בקריאת שמע וגם בהלל ומגילה, אלא שבמקרה הדין הוא אותו הדין, מסיבות אחרות.

## א.3. שיטת הרשב"א – הברכות הן יחידה נפרדת

בנוגע להפסקה בין ברכות קריאת שמע לקריאת שמע עצמה, נראה שניתן להציע שתי אפשרויות עקרוניות להבנת היחס בין שתי היחידות הללו:

א. אין בעיה להפסיק בין הברכות ובין קריאת שמע מאחר וכל אחת מהיחידות עומדת בפני עצמה.

ב. יש בעיה להפסיק בין הברכות ובין קריאת שמע מאחר ומדובר ביחידה אחת.

מצאנו מחלוקת ראשונה קוטבית בנקודה זו. הרשב"א כותב בחידושו שאפשר להפסיק בין ברכות קריאת שמע אפילו על מנת לשאול בשלומו של כל אדם. הסיבה לכך היא שאין ברכות קריאת שמע מעכבות זו את זו. הרשב"א מוכיח זאת מאנשי משמר שהיו מברכים רק את אחת הברכות, ומשאירים את השנייה לזמן מאוחר יותר:

ואוקימנא פלוגתייהו בגמרא דלרבי מאיר אינו משיב אלא למי שהוא מותר לשאול, ולרבי יהודה מקל דרגא במשיב טפי משואל. ואני תמה לכולי עלמא מפני מה אינו משיב ואפילו שואל לכל אדם בין ברכה לברכה, דהא כיון דאין מעכבות ואנשי משמר היו קורין אחד ומניחין את השנייה, ואפילו לכתחלה – אם כן בין ברכה ראשונה לשנייה יפסיק אם רצה, ואפילו לשאול שלום לכל אדם. (רשב"א ברכות, יד ע"א).

הרשב"א כותב דברים דומים גם בתשובותיו. הוא אומר שברכות קריאת שמע אינן ברכות על קריאת שמע ממש ולכן אפשר לקרוא קריאת שמע גם ללא ברכות. משום כך גם ניתן לברך ברכות קריאת שמע בלי לקרוא את קריאת שמע:

דברכות של קריאת שמע אינן ברכות של קריאת שמע ממש כברכת התורה וכברכת המצוות... ולפיכך מי שקרא קריאת שמע בלא ברכותיה חוזר ואומר בברכותיה בפני עצמן ואין בכך כלום (שו"ת הרשב"א, חלק א, מז).

אם כן, הרשב"א סובר שקריאת שמע וברכות קריאת שמע הם חלקים נפרדים העומדים כל אחד בפני עצמו.

#### א.4. שיטת הרמב"ן – הברכות הן חלק מקריאת שמע

לעומת הרשב"א, נראה שהרמב"ן עומד בשיטה אחרת. בחידושו הוא מקשה על המנהג לומר "אל מלך נאמן" בין ברכת אהבת עולם לקריאת שמע, שהרי ברכת אהבת עולם הינה ברכת המצוות, וברכת המצוות – "מברך עובר לעשייתם" מיד. כמו בהלל, בקריאת מגילה ובקריאת התורה – לכאורה צריך להסמיך גם את הברכה על קריאת שמע לקיום המצווה עצמה:

כבר היה מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לקריאת שמע אל מלך נאמן, ובילדותי נתקשה עלי, לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצווה היא לקריאת שמע, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגלה וכן בקריאת התורה, וכ"ש [קריאת שמע]... וכיון שזו ברכת המצווה היא הדבר ברור בכל שמברך על המצוות או על הפירות ועונה אמן אחרי עצמו בין ברכה למצווה שהוא טועה גמור (רמב"ן ברכות, יא ע"ב).

אם כן, אנו רואים שיש כאן שתי תפיסות הפוכות: על פי הרשב"א, הן בשו"ת והן בחידושים, קריאת שמע איננה חלק מהותי מהברכות, וכפי האפשרות הראשונה שהצענו לעיל. אך מהרמב"ן משמע כאפשרות השנייה, על פיה ברכות קריאת שמע הינן חלק מהותי מקריאת שמע עצמה.

## ב. יסוד ההפסקה

### ב.1. 'דרך ארץ' בקריאת שמע – תירוץ הקשיים בשיטות הראשונים

נראה שעל כל אחת משתי השיטות שהצגנו – שיטת הרשב"א ושיטת הרמב"ן – קיים קושי מהותי.

על הרמב"ן ניתן לשאול: אם יש צורך בסמיכות 'אהבת עולם' לקריאת שמע, מדוע רבי מאיר ורבי יהודה מתירים לדבר ולהפסיק ביניהם במקרים מסוימים? ושאלה נוספת – מדוע אין חילוק בגמרא בין ההפסקה בדיבור לאחר אהבת עולם להפסקה לאחר יוצר אור?

על הרשב"א ניתן לשאול: אם אין צורך בסמיכות הברכות, מדוע שלא יהיה ניתן לדבר בין הברכות ללא הגבלה? מדוע המשנה מגבילה את היכולת לדבר ביניהן (ההבדל שבין שאלת שלום להשבה לשאלת שלום)?

ניתן להציע הסבר לשתי השיטות הללו בעזרת עמידה על יסוד מהותי נוסף – 'דרך ארץ'.

אברהם אבינו זכה לביקור מצד הקב"ה לאחר שקיבל על עצמו עול מלכות שמים בברית המילה. אך אברהם מצידו – ברגע שראה את שלשת המלאכים שנדמו לו כערביים – עזב את קבלת עול מלכות השמים והלך להכניס אורחים. מקרה זה בא לברר לנו יסוד מהותי בקבלת עול מלכות שמים – דרך ארץ.

הגמרא במסכת שבת לומדת מסיפורו של אברהם שהכנסת אורחים גדולה מהקבלת פני שכינה:

אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה. דכתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר" (בבלי שבת, קכז ע"א).

מכאן אנו למדים שהכנסת האורחים עצמה הינה קבלת עול מלכות שמים, ואכן, האורחים שבאו לבקר את אברהם היו מלאכים. אם כן, קבלת עול מלכות שמים מוכרחת להיות שזורה בדרכי הנהגת דרך ארץ. מכאן נובע דין ייחודי בקריאת שמע – מותר להפסיק בה לענייני דרך ארץ.

הרב קוק מסביר שאסור שיראת שמים תחליף את המוסר הטבעי של האדם:

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה (אורות הקודש, חלק ג, א, יא).

מכאן נובע יסוד הלכתי בקריאת שמע. דרך ארץ היא חלק מהלכות קריאת שמע, ולכן יהיה מותר להפסיק בקריאת שמע כדי להגיב לחבר באופן כזה או אחר. כך נראה מהחלוקה לדרגות

השונות של ההפסקות במשנה – יראה, כבוד ושלוש לכל אדם, שהרי אלו דרגות שונות בדרך ארץ.

בתחילת השיעור ראינו שתי אפשרויות להבנת המחלוקת במשנה. כאן אנו רואים הסבר שמתאים לאפשרות הראשונה – שמחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר נוגעת דווקא לקריאת שמע, משום שדווקא בקריאת שמע ישנה חשיבות עליונה לכך שהמוסר הטבעי יהיה חלק ממשית מקבלת עול מלכות שמים.

על פי היסוד זה נראה שניתן יהיה להסביר את שיטותיהם של הרשב"א והרמב"ן: לשיטת הרמב"ן, מכיוון שיסוד ההפסקה הוא דרך ארץ, ודרך ארץ חייבת להיות חלק מקבלת עול מלכות שמים – ההפסקה מותרת רק במקום בו יש בה צורך מבחינת יסוד 'דרך ארץ', ולא במקומות אחרים דוגמת "אל מלך נאמן".

לשיטת הרשב"א ניתן להציע שהמשנה לא עוסקת במה שמותר להפסיק בו, אלא במה שחובה להפסיק בו – מקרים של דרך ארץ. על פי ההבנה הזו מדובר בחידוש הלכתי גדול בשיטת הרשב"א, שמבחינת ההיתר – מותר להפסיק תמיד בין ברכות קריאת שמע לקריאת שמע.

## 2.2. תוספות וירושלמי – תלמוד תורה

התוספות מביא את הירושלמי שאומר שאפשר להפסיק בקריאת שמע אפילו באמצע פסוק ולומד זאת מהמילים "ודברת בס":

ובירושלמי קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בס מכאן שיש לך רשות לדבר בס. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (יומא יט ב) ודברת בס ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד (תוספות ברכות, יג ע"א).

על פי הירושלמי, מהפסוק 'ודברת בס' אנו למדים כי מותר לדבר דברי חולין תוך כדי קריאת שמע. לכאורה דבר זה תמוה – כיצד הירושלמי יכול להסביר כך? הרי פשט הפסוק אומר בדיוק את ההפך – יש לדבר בדברי תורה כל היום – צריך לדבר, לא להפסיק!

אפשר להסביר את העניין על פי יסוד אחר שעולה מהירושלמי – שיסוד קריאת שמע הוא תלמוד תורה. כפי שראינו, כך גם מביא הירושלמי שלא מבטלים קריאת פסוקים אחרים כדי לקרוא קריאת שמע: "זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון" (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק א הלכה ב). יסוד זה משתלב עם יסוד אחר: מצד אחד, מצוות תלמוד תורה היא מצווה תמידית, שאסור להפסיקה לעולם, אך מצד שני היא מתבטלת מפני כל דבר חיוני כגון שינה, אכילה ותפילה. תלמוד תורה היא מצווה מורכבת מבחינה זו.

יוצא מכאן, שכאשר אדם מפסיק ל'דרך ארץ' בקריאת שמע – זה נקרא מצב של 'ודברת בס', מכיוון שדרך ארץ גם היא צורך חיוני. מתוך כך עלינו ללמוד דבר חשוב: דרך ארץ היא חלק מהותי בקבלת עול מלכות השמים שלנו, ולכן אדם התופס את דרך הארץ שלו באופן המנותק מעבודת ה' וממלכות ה' בעולם – לא הבין את מהותה.

### ב.3. ההיתר להפסיק באמצע קריאת שמע

בדברי ר' מאיר ור' יהודה ניתן להבין שתי אפשרויות בנוגע לשאלה – מדוע מותר לדבר?

א. לדבר בין הפרקים נחשב 'הפסק' – אך **התירו להפסיק**.

ב. לדבר בין הפרקים **כלל לא נחשב 'הפסק'**.

ננסה לעמוד על היחס בין שתי האפשרויות הללו.

## ג. השלכות

### ג.1. השלכה ראשונה – פירוש המילה "יראה"

בפירוש למילה 'יראה' במשנה מצינו מספר אפשרויות:

א. **רש"י** מסביר שה'יראה' היא יראה שמא יהרגהו:

מפני היראה – אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו אבל מפני הכבוד לא (**רש"י** ברכות, יג ע"א).

ב. **הרמב"ם** מסביר ש'יראה' היא דבר שהאדם ירא ממנו, כמו מלך:

היה קורא באמצע הפרשה אינו פוסק ומתחיל לשאול אלא בשלום מי שהוא מתיירא ממנו כגון מלך או אנס וכיוצא בהן אבל מי שהוא חייב בכבודו כגון אביו או רבו אם נתן לו שלום תחלה פוסק ומשיב לו שלום (**רמב"ם** קריאת שמע, ב, טז).

הרשב"א (**רשב"א** ברכות, יג ע"ב) הבין שהרמב"ם סובר כרש"י, ולעומתו **הכסף משנה** מסביר שדעת הרמב"ם היא שיראה היא כל מקרה בו האדם חושש שהדבר יצער אותו, ולא דווקא מי שחושש שיהרגהו אותו:

אבל דעת רבינו דמפני הכבוד היינו דוקא מי שהוא מחוייב בכבודו אבל איש נכבד שראוי להקדים לו שלום לא ומפני היראה היינו אנס ולא שמתירא שיהרגנו דאי הכי פשיטא אלא שמתירא שיצערנו (**כסף משנה** קריאת שמע, ב, טז).

ג. **הרא"ש והרשב"א** מסבירים שגם אביו, אמו ורבו נכנסים בגדר 'יראה' מכיוון שהאדם מצווה מהתורה לירא מהם:

ונראה דאביו ואמו ורבו חשיב מפני היראה דכתיב איש אמו ואביו תיראו ותנן מורא רבך כמורא שמים (**רא"ש** ברכות, ב, ה).

ודאי מפני הכבוד היינו מי שגדול ממנו בחכמה וכדאמרינן לקמן בגמר' גבי רב בר שבא שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא כלומר כיון שאינו גדול כמוהו בחכמה ואביו ורבו היינו מפני היראה שהוא מצוה ביראתם גבי אב דכתיב איש אמו ואביו תיראו, ורבו דכתיב מפני שיבה תקום ויראת ותנן מורא רבך כמורא שמים (רשב"א ברכות, יג ע"ב).

נחלק את השיטות שראינו כעת לשתי קטגוריות, ונתאימן לאפשרויות שהצענו לעיל:

**א. שיטותיהם של רש"י והרמב"ם** האומרים שהיראה היא יראת העונש, יראה של פחד, חשש שמא יהרגוהו או יצערו אותו – מתאימות לאפשרות שלדבר בין הפרקים נחשב הפסק, כמו שאר הדרגות שאנו רואים במשנה – פחד, כבוד, שלום לכל אדם. מכיוון שראינו שאין מננה משותף להיתרים להפסיק נדמה שלא מדובר בחלק מהותי מהלכות קריאת שמע, אלא ב'הפסק' רגיל שהותר.

**ב. שיטתם של הרא"ש והרשב"א** שהיראה היא יראת הרוממות, או יראה של כבוד גדול שמצווים עליו מהתורה – מתאימה לאפשרות שדיבור בין הפרקים אינו נחשב הפסק כלל, שהרי לשיטתם ישנו מננה משותף לכל ההיתרים – דרך ארץ, וכפי שראינו, דרך ארץ היא חלק מהותי מהלכות קריאת שמע, ואין היא רק 'הפסק' שהותר.

## 2.ג. השלכה שנייה – הפסקה בשאר מצוות

לפי מה שאמרנו ניתן לחזור אל שתי האפשרויות שהצענו בתחילת השיעור בנוגע לשאלה – האם המחלוקת היא רק בדיני קריאת שמע או שיכולות להיות לה נפקא מינה לעוד סוגיות?

**א. לרש"י ולרמב"ם** – נראה שאפשר להשליך את הדינים מקריאת שמע לסוגיות אחרות, מכיוון שמדובר בדיני הפסק רגילים. אפשרות זו מתאימה גם לאפשרות השנייה שהצענו בהבנת פשט הגמרא.

**ב. לרשב"א ולרא"ש** – אין דיני הפסקה בקריאת שמע יכולים לשמש בשאר הסוגיות, מכיוון שלא מדובר בדיני 'הפסק' רגילים, אלא הם חלק מהותי מקריאת שמע עצמה – דרך ארץ. הסבר זה תואם את האפשרות הראשונה שהצענו.

## 3.ג. השלכה שלישית – הפסקה לקדיש וקדושה

רבינו יונה דן בשאלה נוספת – האם מותר להפסיק בקריאת שמע ובברכותיה לקדיש וקדושה? רבינו יונה עצמו מביא שתי אפשרויות המתאימות לשני הצדדים בחקירה שהצגנו:

נחלקו המפרשי' בענין הפסקה בקריאת שמע ובברכותיה לקדיש ולקדושה ולברכו אם פוסק או לא. יש מי שאומר שאע"פ שפוסק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אפ"ה אינו פוסק לקדיש ולקדושה דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו לפוסק בעבור שבח אחר. ורוב הפוסקים הסכימו שיפסיק אפי' באמצע הפרק דלא גרע ממה שמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ולזה נוטה דעת הרב מורי נר"ו (רבינו יונה ברכות, ז ע"ב מדפי הרי"ף).

נתאים את הצדדים לחקירה: השיטה שאומרת שמכיוון שהאדם עוסק כבר בכבודו של מקום – בקריאת שמע וברכותיה – לא יפסיק לכבוד אחר של מקום כמו קדיש וקדושה, מסתדרת עם האפשרות שההפסקות שמופיעות במשנה נחשבות 'הפסק' ומותר לדבר בהן רק כשחכמים התירו, ולכן ישנה בעייתיות בהפסקה שלא נוגעת לעניינים נקודתיים של יראה, כבוד והשבת שלום לכל אדם (לדברי רבי יהודה).

לעומת זאת, על פי השיטה שאומרת שמותר להפסיק לקדיש וקדושה מכיוון שהם לא פחותים במעלתם מקריאת שמע וברכותיה – הדבר נראה מתאים לאפשרות שמחלוקת התנאים היא בשאלה – מה נחשב חלק מהותי בקריאת שמע? ולכן אם מותר להפסיק לדיני דרך ארץ, שהיא שבח נסתר לה', וודאי שיהיה מותר להפסיק לשם שבח גלוי כקדיש וקדושה.

## יז. בין פרשת ויאמר לאמת ויציב

סיכום: איתם מצגר ותומר אבני

- א. הדיון והאפשרויות במשנה
- ב. שיטת הרא"ש – לא יפסיק כלל
- ג. שיטת הרמב"ם – לא יפסיק כבאמצע הפרק
- ד. הבנת המחלוקת
- ה. "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"
- ו. "חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת?"
- ז. "ה' אלוקיכם אמת"

### א. הדיון והאפשרויות במשנה

המשנה בתחילת הפרק השני במסכת ברכות עוסקת במקומות ובמקרים בהם מותר או אסור להפסיק בקריאת שמע וברכותיה. כחלק מהדיון קובע ר' יהודה:

בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק (בבלי ברכות, יג ע"א).<sup>34</sup>

ישנן שתי אפשרויות להסביר מדוע יש צורך לסמוך את המילה אמת לפרשת ויאמר:

א. המילה "אמת" היא חלק מפרשיות קריאת שמע.

ב. ברכת "אמת ויציב" חייבת להיות צמודה וסמוכה לפרשת ויאמר.

### ב. שיטת הרא"ש – לא יפסיק כלל

הרא"ש מתלבט בשאלה – האם כוונת ר' יהודה לומר שאסור להפסיק בין "ויאמר" ל"אמת ויציב" כמו שאסור להפסיק באמצע פרק, או שכאן הדין חמור יותר אף מבאמצע הפרק, ואסור להפסיק כלל? הרא"ש ורבינו יונה פוסקים שהדין כאן חמור יותר, ואסור להפסיק כלל – גם לא מפני היראה:

יש להסתפק אי בעי למימר לא יפסיק כלל אפילו להשיב דחמיר מבאמצע הפרק... נראה מדמפרש טעמא משום וה' אלהים אמת דלא יפסיק כלל אלא אומר אמת ויציב ואח"כ יפסיק כמו באמצע הפרק (רא"ש ברכות, ב, ח).

### ג. שיטת הרמב"ם – לא יפסיק כבאמצע הפרק

<sup>34</sup> בנוגע לדבריו של ר' יהודה מביאה הגמרא את פסיקתו של ר' יוחנן: "א"ר אבהו א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק" (בבלי ברכות, יד ע"א).

לעומת הרא"ש, הרמב"ם כותב במפורש שבין "ויאמר" ל"אמת ויציב" לא יפסיק כמו באמצע הפרק:

בין ויאמר לאמת ויציב הרי זה כאמצע הפרק ולא יפסיק אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד (רמב"ם קריאת שמע, ב, יז).

בדומה לרמב"ם פוסקים גם הסמ"ג והגר"א.<sup>35</sup>

## ד. הבנת המחלוקת

היחס בין שתי השיטות שראינו לעיל מבואר על פי שתי האפשרויות שהבאנו בתחילת הדברים: לפי האפשרות הראשונה שהבאנו, שהמילה "אמת" הפכה להיות חלק מפרשיית "ויאמר" – מובנת שיטת הרמב"ם, שדין ההפסק בין "ויאמר" ל"אמת" שווה לדין ההפסק באמצע הפרק. אך לפי האפשרות השנייה שהבאנו, שר' יהודה מחדש שיש חובה מיוחדת לסמוך את ברכת "אמת ויציב" לפרשת "ויאמר" – קל יותר להבין את שיטת הרא"ש, שיש כאן דין חדש וחמור יותר של איסור הפסק, שאינו נוגע לאיסור להפסיק באמצע הפרשה.

לפי הדברים הללו יוצא שהרא"ש והרמב"ם נחלקו בשאלה – כמה נחלקו תנא קמא ור' יהודה? לפי הרא"ש הם לא נחלקו בשאלה – האם יש כאן שתי פרשיות או לא? – אלא רק בשאלה: האם חובה לסמוך את שתי הפרשיות הללו? לעומת זאת, לפי הרמב"ם הם נחלקו בשאלה: האם יש כאן שתי פרשיות או פרשה אחת שכוללת גם את המילה אמת?

## ה. "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"

הגמרא בפסחים מספרת שלאחר שאמרו כל בניו של יעקב אבינו "שמע ישראל", קרא יעקב – "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד":

אמר רבי שמעון בן לקיש: ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכנה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד - כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמר והו - לא אמרו משה רבינו, לא נאמר והו - אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי (בבלי פסחים, נו ע"א).

הגמרא מסבירה שמאחר ויעקב אמר את הפסוק הזה, אף אנחנו אומרים אותו לאחר פסוק ראשון של קריאת שמע. גם כאן אפשר לשאול: באיזה מובן נוסף פסוק לקריאת שמע? וגם כאן אפשר להתלבט בין שתי אפשרויות:

<sup>35</sup> "בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. ופירש רבינו משה [בסוף פ"ג דהלכות ק"ש] כי דינו כאמצע הפרק" (סמ"ג, עשין, יח). "רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק – היינו להפסיק כמו בין פרק לפרק אסור, אלא דינו כאמצע הפרק" (שנות אליהו, פרק שני).

א. הפסוק נוסף **כתוספת לפרשיות קריאת שמע**, בין הפסוק הראשון לפרשה הראשונה.

ב. הפסוק הפך **לחלק מקבלת עול מלכות שמים שבפסוק הראשון**.

להבדל בין שתי ההבנות הללו ישנה נפקא מינה הלכתית. על פי ההלכה אדם שנכנס לבית הכנסת רק לרגע אחד, לא על מנת להתפלל עם הציבור, וראה את הציבור קורא פסוק ראשון של קריאת שמע – עליו לקרוא איתם. אם נבין ש"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" מהווה תוספת לקריאת שמע – האדם שנכנס באמצע לא צריך לקרוא גם אותו, כפי שאינו צריך לקרוא את הפרשה הראשונה. אך אם נבין שהפסוק מחובר לפסוק הראשון ומהווה חלק מקבלת עול מלכות שמים – עליו לקרוא גם אותו.

אם כן, גם כאן אנו רואים דוגמה לאפשרות להבין בשני אופנים חיבור של חלק חדש לקריאת שמע הבסיסית.

### ו. "חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת?"

הגמרא מביאה מחלוקת שנראית במבט ראשונה קשה להבנה:

חוזר ואומר אמת, או אינו חוזר ואומר אמת? אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:

חוזר ואומר אמת. רבה אמר: אינו חוזר ואומר אמת (בבלי ברכות, דף יד ע"ב).

מדוע שנחשוב שצריך לחזור על המילה "אמת"? לכאורה הדבר קשה. אך לפי שתי האפשרויות שהצענו, ההסתפקות עולה יפה:

א. אם נאמר שהמילים "ויאמר" ו"אמת" שייכות לשתי פרשיות נפרדות אך יש עניין לסמוך אותן (כדעת הרא"ש) – וודאי שאין עניין לחזור על המילה "אמת", מאחר ובבירור היא שייכת רק לפרשה השנייה.

ב. אך אם נאמר ש' יהודה מחבר את המילה אמת לפרשה הראשונה – מובן מדוע צריך לחזור ולומר אמת, מאחר וכעת חסרה "אמת" מהפרשה השנייה.

ואכן הרא"ש פוסק כפי שהיינו מצפים, על פי האפשרות שהצענו בשיטתו – **שלא צריך לחזור ולומר "אמת"**:

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן חוזר ואומר אמת. רבא אמר אינו חוזר ואומר

אמת. והלכתא כרבא: (רא"ש ברכות, ב, ח).

### ז. "ה' אלוֹקֵיכֶם אמת"

אחת השאלות היסודיות והמשמעותיות בסוגיה שלנו נוגעת להנחה של המשנה שצריך לסמוך את סוף פרשת "ויאמר" למילה "אמת" מכיוון שיש פסוק בו המילים הללו מופיעות יחד. האם קיומו של הפסוק הוא סיבה מספקת בשביל לקבוע חובה לסמוך את הפרשה לברכה? מתוך השאלה הזו אפשר להבין יסוד רוחני קריטי בקריאת שמע:

בקריאת שמע אנחנו עוסקים בהצהרה שה' הוא אחד. זוהי הצהרה שעומדת במרכז האמונה שלנו, אך מדובר באמת שעדיין לא הצלחנו להוציא ולגלות בעולם הזה באופן שלם. פרשת קריאת שמע היא ההצהרה, אך הברכה הסמוכה לקריאת שמע עוסקת במוכנות הגמורה והטוטאלית להתמסר אל ההצהרה הזו גם בעולם המעשי, ועל כך אנו חוזרים ומעידים שההצהרה הגבוהה הזו היא דבר שהוא "אמת, ויציב, ונכון וקיים וכו'", ושנאנחנו ובנינו, ראשונים ואחרונים, מקבלים על עצמינו לחיות על פי ההצהרה הזו.

ההבנה הזו פותחת פתח להבין את עומק המשמעות של דברי ר' יהודה. ר' יהודה דורש מאיתנו שלא להפריד בין ההצהרה הגבוהה לבין הדגשת היישום המעשי שלה בחיים.

# יח. הנותן שלום לחברו

סיכום : מעין פלסר ואסף אוהיון

א. נתינת שלום לפני התפילה

א.1. הדיון והאפשרויות בגמרא

א.2. נפקא מינה בין השיטות

א.3. שיטת הרמב"ם

א.4. שיטת השולחן ערוך

ב. משמעות השם 'שלום'

ב.1. הברייתא במסכת שבת

ב.2. מסכת סופרים

ב.3. שיטת התוספות

ב.4. שיטת הרמב"ם

ב.5. משמעות השם 'שלום'

ב.6. חזרה אל רב ושמואל

ב.7. השלכות הלכתיות

## א. נתינת שלום לפני התפילה

### א.1. הדיון והאפשרויות בגמרא

הגמרא פוסקת שאסור לאדם להקדים שלום לחברו לפני התפילה, ומביאה שתי דעות בנוגע לסיבת האיסור:

אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל - כאילו עשאו במה, שנאמר: חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, אל תקרי במה אלא במה. ושמואל אמר: במה חשבתו לזה ולא לאלוה. מתיב רב ששת: בפרקים - שואל מפני הכבוד ומשיב! תרגמה רבי אבא: במשכים לפתחו (בבלי ברכות, יד ע"א).

רב אומר שהבעיה היא שהנותן שלום לחברו לפני התפילה עושה אותו כבמה, ושמואל אומר שהקדמת שלום לפני התפילה נותנת לאדם חשיבות גדולה יותר מהקב"ה.

ניתן להבין את טעם האיסור בשני אופנים:

א. בקדמת שלום לאדם לפני התפילה יש משום זלזול בקב"ה.

ב. הבעיה היא באמירת המילה "שלום", משום שזהו אחד משמותיו של הקב"ה.

מבין שתי האפשרויות הללו נראה לכאורה שהאפשרות השנייה פחות מסתברת, מכיוון שאם היא הנכונה – היינו מצפים שתמיד תהיה בעיה לומר "שלום" לאדם אחר. אך הדברים אינם כך, משום שהמילה שלום היא מילה מורכבת. היא אינה משמשת כשם ה' גמור. הפנייה לאדם בשם "שלום" במהלך היום יכולה להתפרש כנמשכת מהתפילה ומהפנייה הראשונה אל הקב"ה, לעומת אמירת "שלום" לפני התפילה.

את שני ההסברים הללו אפשר לראות בשוני בין דבריהם של רב ושמואל: רב מסביר שאמירת שלום לאדם קודם התפילה הופכת אותו ל"במה" – לעבודה זרה. הבעיה כאן לא נובעת מהקדמת האדם לה', אלא מתוך ההנחה שהפנייה הראשונה ביום היא הפנייה לדבר שמכונן את חייו של האדם, ואם אותו הדבר הוא אדם אחר – מדובר במעין עבודה זרה – "במה". האפשרות הזו מתאימה יותר להסבר שהבעיה היא באמירת "שלום" דווקא, מאחר ומדובר בשם ה'.

לעומת זאת, לדעת שמואל הבעיה נובעת מעצם היחס השגוי בין הפנייה אל ה' והפנייה אל אדם אחר, ומהחשבת אדם אחר יותר מה'. לפי דעת שמואל מתאים לומר שהיחס בין ה' לאדם קשור אל כל סוג של פנייה, ועיקר השאלה היא מי קודם למי.

## 2. נפקא מינה בין השיטות

נפקא מינה אפשרית בין השיטות נוגעת לשאלה: האם הבעיה היא דווקא במילה "שלום"? לדוגמא – האם יהיה ניתן לומר לפני התפילה "צפרא טבא"?

לפי האפשרות הראשונה, שהבעיה היא בהקדמה של אדם לקב"ה, נראה שיהיה אסור להשתמש גם בלשון אחרת. לפי האפשרות השנייה, שהבעיה היא בשימוש במילה "שלום", נראה שהדבר יהיה מותר.

## 3. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק את הגמרא שלנו יחד עם הלכה נוספת:

אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית, וכן לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפלת שחרית, ולא יצא בדרך קודם שיתפלל (רמב"ם תפילה, ו, ד).

מכך שהרמב"ם כורך את האיסור לאכול לפני התפילה עם האיסור לשאול בשלום חברו ברור שהוא מבין שלא מדובר בדין ספציפי ומיוחד באמירת "שלום", אלא בדין הנוגע לאיסור הכללי של האדם להקדים דברים לתפילה, ובכללם דרישה בשלומו של אדם אחר.

#### 4.א. שיטת השולחן ערוך

לעומת הרמב"ם, השולחן ערוך פוסק במפורש על פי האפשרות השנייה שהצענו – שהבעיה היא דווקא באמירת "שלום" לפני התפילה משום שזה אחד משמותיו של הקב"ה:

כיון שהגיע זמן תפלה, אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקדוש ברוך הוא שלום, אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב (שולחן ערוך או"ח, פט, ב).

### ב. משמעות השם 'שלום'

#### 1.ב. הברייתא במסכת שבת

הברייתא במסכת שבת מחלקת בין שלושה מקומות בתוך בית המרחץ, ומלמדת על הדינים השונים שיש בכל אחד מהם:

הנכנס לבית המרחץ, מקום שבני אדם עומדין לבושיין - יש שם מקרא ותפלה, ואין צריך לומר שאילת שלום, ומניח תפילין ואין צריך לומר שאינו חולץ. מקום שבני אדם עומדים ערומים ולבושיין - יש שם שאילת שלום, ואין שם מקרא ותפלה, ואינו חולץ תפילין, ואינו מניח לכתחלה. מקום שבני אדם עומדין ערומים - אין שם שאילת שלום, ואין צריך לומר מקרא ותפלה, וחולץ תפילין ואין צריך לומר שאינו מניחין! (בבלי שבת, י ע"א).

בחדר בו אנשים לבושים – ניתן לקרוא, להתפלל ולשאול בשם אדם אחר. בחדר בו אנשים עומדים ערומים ולבושים – מותרת רק שאלת שלום. בחדר בו עומדים רק ערומים – אסורה אף שאלת שלום. אם כן, נראה שלפי הברייתא יש ל"שלום" מעין מעמד ביניים של קודש.

הגמרא מסבירה שהסיבה לאיסור שאלת שלום היא שהוא שמו של הקב"ה:

אין שם שאילת שלום מסייע ליה לרב המנונא משמיה דעולא, דאמר: אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר ויקרא לו ה' שלום. - אלא מעתה, הימנותא נמי אסור למימר בבית הכסא, דכתיב האל הנאמן! וכי תימא: הכי נמי, והאמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: שרי למימר הימנותא בבית הכסא! - התם שם גופיה לא איקרי הכי דמתרגמינן אלהא מהימנא, הכא - שם גופיה איקרי שלום דכתיב ויקרא לו ה' שלום (שם, י ע"ב).

מהגמרא כאן נראה בבירור שהמילה "שלום" היא אחד משמותיו של הקב"ה, ולכן אסור לאומרה בבית המרחץ.

## ב.2. מסכת סופרים

לעומת הגמרא במסכת שבת, במסכת שבועות מובאת ברייתא ממסכת סופרים שמונה את שמות ה' ולא מביאה את השם "שלום":

יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין; אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמין, העוזו, חנון ורחום, אך אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין! (בבלי שבועות, לה ע"א).

בניגוד לגמרא בשבת – בה ראינו ש'שלום' הוא ממש שם ה' – בסוגיה בשבועות הוא אינו מוזכר אף בין השמות שנמחקים. אם כן, מסוגיה זו נראה שלכאורה שלום הוא לא אחד משמותיו של הקב"ה. מדובר בסתירה קשה ומפורשת.

## ב.3. שיטת התוספות

התוספות במסכת סוטה דן ביחס שבין המקורות הללו, ומתריך:

אלא מעתה לא ימחה - תימה לרבי מאי שנא משלום דאמר בפ"ק דשבת (דף י:): אמר רב המנונא משמיה דעולא אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ משום דשם גופיה איקרי שלום כדכתיב ויקרא לו ה' שלום ולא קא חשיב ליה במס' סופרים (פ"ד) בהדי שמות שאין נמחקין ונראה דתנא ושייר ועדיף מחנון ורחום דאמר בפרק שבועת העדות (שבועות דף לה.) דנמחק דלא אשכחן שקרא הקדוש ברוך הוא שמו כך חנון והכא פריך אהא דקאמר על שמו של הקדוש ברוך הוא נקרא משמע דשמו נקרא כך והיינו דקא דחי אלא מעין שמו כמו חנון על שם שהוא חונן ומרחם על בריותיו (תוספות סוטה, לה ע"א).

התוספות מתריך שהברייתא שהובאה במסכת שבועות לא הביאה את כל השמות שאינם נמחקים אלא רק חלק מהם – "תנא ושייר" – ולכן לשיטת התוספות השם שלום הוא שם ה' ממש שאינו נמחק. התוספות מבסס את שיטתו על כך שהברייתא במסכת שבועות נקטה במילה "כגון".

## ב.4. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מחלק את השמות הקדושים כפי שמחלקת אותם הברייתא במסכת סופרים:

הלכה א: כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם.

הלכה ב: ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה.

הלכה ה: שאר הכינויים שמשבחין בהן את הקדוש ברוך הוא כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן. (רמב"ם יסודי התורה, ו).

הרמב"ם פוסק שיש רק שבעה שמות שאינם נמחקים, ושלוש אינו ביניהם. נראה שהרמב"ם חולק על פירוש התוספות בסוטה והוא מבין אחרת את הסתירה בין הסוגיות בשבת ובשבועות.

בעניין בית המרחץ לכאורה נראה שהרמב"ם משמיט את הגמרא במסכת שבת שאומרת שאסור לומר "שלום":

דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן, ואם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש (רמב"ם קריאת שמע, ג, ה).

הקושיה הולכת וגדלה: מדוע לא פוסק הרמב"ם שאסור לומר "שלום" בבית המרחץ? לכאורה אפשר להציע שהרמב"ם פוסק שהברייתא ממסכת סופרים שלא מונה את השם "שלום" דוחקת מההלכה את הגמרא במסכת שבת, אך הדבר קשה.

**ישנה אפשרות עמוקה להבין את השם "שלום", שמסבירה היטב את דברי הרמב"ם. המשנה בפרק האחרון של מסכת ברכות מספרת על תקנת שאלת ה'שלום' בשם ה':**

התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנאמר (רות ב) והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' (משנה ברכות, ט, ה).

וכך מפרש שם הרמב"ם בפירוש המשנה:

וכשאמר בכלל התקנות שתיקנו, שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם האל, מפני שמילת שלום הוא שם משמות הקדוש ברוך הוא. והביאו ראיה לדבר זה מעניין בועז, שאמר: "ה' עמכם", והשיבוהו: "יברכך ה' (פירוש המשנה לרמב"ם ברכות, ט, ז).

אם כן, המילה שלום היא מילה בעלת מעמד מיוחד. היא יכולה לשמש כמילה רגילה, אך ניתן לעשות אותה אחד משמותיו של הקב"ה – על ידי כך שמברכים בה אדם אחר. על פי ההבנה הזו אפשר להציע שהרמב"ם (ולשיטתו גם הברייתא ממסכת סופרים) לא כלל את השם "שלום" בשמות או בכינויים מאחר והמוכח הראשוני של המילה "שלום" הוא מוכח של חול. לכן הרמב"ם גם לא אומר באופן סתמי שאסור לומר את המילה "שלום" בבית המרחץ, מכיוון שאם היא נאמרת שלא כברכה – משמעותה אינה של שם ה'.

ומכאן יוצא שישנן שלוש דרגות בשמות ה':

א. שמות ה' ממש שאינם נמחקים.

ב. שם ה' שאינו כינוי אבל אינו נמחק – כמו השם 'שלום'.

ג. כינויים שאין בהם ממש קדושה והם נמחקים.

הבנה זאת מבהירה את הסוגיה במסכת שבת:

א. בחדר שבו כולם לבושים – מותר לומר את כל השמות (כולל שמות שאינם נמחקים).

ב. בחדר שבו אנשים גם לבושים וגם ערומים – את השמות שאינם נמחקים אסור לומר, אבל 'שלום' מותר לומר מכיוון שהוא ב"דרגת ביניים".

ג. בחדר שבו כולם ערומים – יהיה אסור לומר אפילו 'שלום', מכיוון שהוא מכיל קדושה, אבל כינויים שנמחקים יהיה ניתן לומר.

## 5. משמעות השם 'שלום'

רבותינו לימדו אותנו ששם 'הויה' מבטא את ההויה האלוקית התמידית, ששם 'אלוקים' מבטא את הנוכחות של הקב"ה בטבע, וכך כל אחד משמותיו של ה' טומן בחובו משמעות מיוחדת ופירוש ייחודי. אם כן, מה פירוש השם "שלום"?

המילה שלום מייצגת את היכולת לאחד את כל הכוחות השונים, ויחד עם זאת לתת לכל כוח את המקום המיוחד שלו. כך כל אחד מהכוחות יכול להתפתח בעצמו תוך כדי תרומה לכלל הכוחות. כאשר אנחנו מברכים האחד את השני בשם "שלום", אנחנו מברכים שכל אחד מאיתנו יוכל להתפתח ולגלות את כוחותיו מבלי לשלול את כוחו של השני, אלא מתוך ידיעת ערכו. לכן בשם 'שלום' טמון גם יסוד הענווה.

עם זאת, המילה "שלום" מייצגת גם את השייכות אל השלמות האלוקית. שתי המשמעויות אחוזות זו בזו. דווקא מתוך היות האדם חלק מהשלמות האלוקית, ביכולתו לחיות בשלום עם בני אדם אחרים, מבלי שכוחותיו יצררו את כוחות חבריו.

## 6. חזרה אל רב ושמואל

אם כן, נחזור להסברים דבריהם של רב ושמואל על פי היסודות שראינו. הצענו שלדעת רב הבעייתיות שבהשכמה לפתח חברו לפני התפילה נוגעת לראשוניות, ולכך שהפעולה הראשונה ביום מכוננת את יומו של האדם. בכך, אפוא, הופך האדם את חברו למעין עבודה זרה – במה.

כמו כן, הצענו שלדעת רב הגיוני יותר לומר שהבעיה טמונה דווקא באמירת המילה "שלום" המהווה את שמו של הקב"ה.

כעת אפשר להמשיך ולהסביר שהמילה "שלום" כאן מייצגת את שמו של הקב"ה דווקא מתוך הקשר של האדם אל השלמות האלוקית. רק לאחר שהאדם מתקשר אל השלמות האלוקית כיסוד המכונן של יומו ראוי לו לפנות אל חברו.

## ב.7. השלכות הלכתיות

נתבונן בהשלכה הלכתית מרתקת של הדברים שראינו: כתיבת 'שלום' במכתב. ה**רדב"ז** מביא את פסיקתו בעניין:

שאלת ממני על מה שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים אם יש לזה סמך: תשובה: יפה הם עושים לפי שהוא שמו של הקב"ה שנא' ונק' לו ה' שלום כדאיטא במס' שבת וכיון שהכתבים אין נזהרין בהם לשומרם אלא משליכין אותם ולפיכך כותבין אותו חסר כדי שלא יהיה שם. וא"ת א"כ גם מלת אמת לא יכתבו שכן הקב"ה נקרא אמת. ולפיכך אני אומר שמה שיש ליזהר שלא לכתוב שלום מלא היינו בזמן שאלת שלום דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום כמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם שזו כוונת הנותן שלום לחבירו אבל אם בא לכתוב בכתב שיש שלום בעולם או בין פלוני לפלוני וכיוצא בזה שזה הוא ספור דברים ואינו בשעת שאלת שלום אין צריך להזהר וכותב אותו שלום וליכא קפידא בהכי שהרי אינו מכוין לשם ולא חייל עליה קדושה (שו"ת רדב"ז, רכ).

הרדב"ז מסביר שישנם שני אופנים בכתיבת השם 'שלום':

א. כשאדם נותן לחברו שלום והוא מתכוון בכך **לדרוש בשלום בשם ה'**, כמו שעשה בועז – יש בזה קדושה ועדיף לכתוב את השם בכתב חסר.

ב. כשאדם כותב לחברו שלום בתור "**סיפור דברים**", שיש שלום בעולם – אין בזה קדושה כלל, ולכן ניתן לכתוב את השם כרגיל.

לעומת הרדב"ז, הרמ"א פוסק שיש להיזהר מלכתוב את המילה "שלום" ללא תלות בשאלת מטרת הכתיבה:

ואסור לכתוב שם לכתחלה שלא בספר דיוכל לבא לידי בזיון ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באיגרת ויש נזהרין אפילו במלת שלום שלא לגמור כתיבתו (רמ"א יו"ד, רעו, יג).

# יט. נטילת ידיים לפני קריאת שמע ותפילה

סיכום: לוי יצחק יעקב ויוסף ישראל דיקשטיין

א. דין נטילת ידיים

1.א. שתי המימרות של ר' יוחנן

2.א. המהרש"א

3.א. בין קריאת שמע לתפילה

4.א. נטילת ידיים – חובה או רשות?

ב. טעם נטילת ידיים

1. ב. רוח רעה

2. ב. שיטת הרא"ש – הכנה לתפילה

3. ב. שיטת הרשב"א – ברייה חדשה

4. ב. הטעמים וההלכה

5. ב. חזרה למימרות בגמרא

6. ב. סדר הפעולות בגמרא

## א. דין נטילת ידיים

### 1.א. שתי המימרות של ר' יוחנן

הגמרא בברכות מביאה שתי מימרות של רבי יוחנן לעניין נטילת ידיים לפני תפילה וקריאת שמע.

במימרה הראשונה מסביר ר' יוחנן כיצד יקבל על עצמו האדם עול מלכות שמים בשלימות, ובשנייה מוסיף שהעושה כך – דומה לכהן שמקריב קורבן על גבי המזבח (ולדעת רבא – דומה לטובל במקווה טהרה):

ואמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה – יפנה ויטול דיו, ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל - מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קורבן, דכתיב: ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' אמר ליה רבא: לא סבר לה מר כאלו טבל? דכתיב: ארחץ [בנקיון] ולא כתב, ארחץ [כפי]. (בבלי ברכות, יד ע"ב – טו ע"א).

במימרה הראשונה של רבי יוחנן מדובר על אדם **שהתכוון לקבלת עול מלכות שמים** על ידי נטילת ידיים – וכעת ביכולתו לקבל על עצמו עול זה באופן שלם. לעומת זאת, במימרה השנייה מדובר על אדם שעבר **שינוי מהותי ויסודי** – הוא נהיה כמקריב קורבן וכמי שטבל.

## 2.א. המהרש"א

**המהרש"א** כותב שהמקור הבסיסי של חובת נטילת הידיים הוא דווקא פסוק אחר, והפסוק שמובא אצלנו בא רק ללמד על המעלה המיוחדת של הנוטל ידיו:

דכתיב ארחץ וגו' ואסובבה וגו'. יש לעיין בזה מאי משמע ליה מהאי קרא לענין קריאת שמע ותפלה דהא לא איירי אלא במזבח, ונראה דסמך דאיכא ב' במסרה: "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה וגו'" דמייתי הכא ואידך "אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי", דההוא ודאי לענין תפלה איירי, שאמר אך ריק אני דהיינו שאריק גופי להיות נפנה וזכיתי לבבי לתפלה, כדאמר' (תענית ב.) איזו עבודה שהיא בלב זו תפלה, וארחץ בנקיון כפי מקודם. וקאמר דהמסרה מרמז דהאי וארחץ בנקיון כפי דתפלה הוא כאלו ארחץ בנקיון כפי להקריב ע"ג מזבח ודו"ק (מהרש"א ברכות, חידושי אגדות, טו ע"א).

המהרש"א שואל: האם אכן פשט הפסוק שהובא בגמרא – "ארחץ בנקיון כפי..." – עוסק בקריאת שמע ותפילה? הוא משיב שברור שהפסוק שמביא ר' יוחנן עוסק בהקרבת קורבן – "ואסובבה את מזבחך ה'" – ונטילת ידיים לפני תפילה וקריאת שמע נלמדת מפסוק אחר בתהילים, שגם בו מופיע הביטוי "וארחץ בנקיון כפי": "אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי" (תהלים, עג, יג).

המהרש"א מוכיח מגמרא במסכת תענית שהפסוק שהביא אכן עוסק בתפילה. הוא מוסיף ומסביר שהסיבה שהביטוי "ארחץ בנקיון כפי" מופיע גם בנוגע לתפילה וגם בנוגע להקרבת קורבן היא בשביל לרמוז לנו שמי שנוטל ידיו לפני התפילה – כאלו מקריב קורבן על גבי המזבח. דברי המהרש"א מסתדרים עם ההבנה שמדובר בשינוי מהותי של המצב שהאדם נמצא בו, ועל כך בא ללמד הפסוק המובא בגמרא.

## 3.א. בין קריאת שמע לתפילה

אפשר להציע גם הסבר נוסף ליחס בין שתי המימרות: המימרה הראשונה עוסקת בקבלת עול מלכות שמים – קריאת שמע, והמימרה השנייה עוסקת בתפילה ובקורבנות (שהתפילה נתקנה כנגדם). כך ניתן להסביר גם את ההלכה המופיעה בהמשך הגמרא – היחס בין החיוב לחפש מים לתפילה ובין החיוב לחפש מים לקריאת שמע:

רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי - לקריאת שמע, אבל לתפלה – מהדר (בבלי ברכות, טו ע"א).

ישנן שתי אפשרויות להבין את ההבדל בין הצורך לחפש מים לתפילה ובין הצורך לחפש מים לקריאת שמע:

א. בקריאת שמע קיים חשש שיעבור הזמן, ולכן מקלל רב חסדא את המתעכב לחפש מים, ובתפילה לא.

ב. לקבל עול מלכות שמים ניתן גם ללא נטילת ידיים, אך להתפלל – לא.

#### 4.א. נטילת ידיים – חובה או רשות?

ניתן לעמוד על הבדל נוסף בין המימרות, הנעוץ ביחס שבין צורות ההתנסחות שלהן, והנוגע לשאלה – האם נטילת ידיים היא חובה או רשות?

נראה שניתן לדייק שלפי המימרה הראשונה רק מי שרוצה לקבל עול מלכות שמים שלמה – יטול ידיו, אך לפי המימרה השנייה נראה מתאים יותר לומר שמדובר על חובה, בעקבות חוסר השימוש בביטוי "רוצה", המתאר מצב של אפשרות.

## ב. טעם נטילת ידיים

### ב.1. רוח רעה

הזוהר מתאר את הרוח הרעה ששורה על ידיו של האדם כאשר הוא מתעורר כטעם לחובה ליטול ידיים לאחר קימת שחרית:

לית לך בר נש בעלמא דלא טעים טעמא דמותא בליליא ורוח מסאבא שריא על ההוא גופא מאי טעמא בגין דנשמטא קדישא אסתלקת מניה דבר נש ונפקת מניה, ועל דנשמטא קדישא נפקת ואסתלקת מניה שריא רוחא מסאבא על ההוא גופא ואסתאב וכד נשמטא אתהדרת לגופא אתעבר ההוא וזהמא והא אתמר דידי דבר נש וזהמא דמסאבו אשתאר בהו ועל דא לא יעבר ידוי על עינוי בגין דההוא רוח מסאבא שריא עלוי עד דנטיל לון וכד נטיל ידוי כדקא חזי כדן אתקדש ואקרי קדוש (זוהר בראשית, כרך א, קפד ע"ב).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> תרגום: "רבי שמעון פתח ואמר, ארמין בנגיזין כפי ואסוכבה את מזבחהו ה'. הפסוק הזה בארוהו. אכל בא ראה כאן את סוד הדרבן, שהרי אין לך אדם בעולם שאינו טועם את טעם המות בלילה, ורוח הטמאה שורה על אותו הגוף, מה הטעם? משום שהנשמה הקדושה מסתלקת מן האדם ויוצאת ממנו, ועל שהנשמה הקדושה יוצאת ומסתלקת ממנו, שורה רוח של טמאה על אותו הגוף ונשמה פשהנשמה חוזרת לגוף, עוברת אותה הזממה, והרי נתבאר שבידי האדם נשאר זממת הטמאה, ועל כן אל יעביר ידו על עינו, משום שאותה רוח הטמאה שורה עליו עד שנטיל אותם, וכשנטיל ידו כראוי, אז מתקדש ונקרא קדוש".

על פי הזוהר כל אדם טועם טעם מיתה בלילה, ומתוך כך שורה עליו רוח טומאה. הסיבה לכך היא שהנשמה עוזבת את הגוף בשינה, וכשהנשמה חוזרת הטומאה נשארת על הידיים. לכן אסור לאדם לשים את ידו על עיניו עד שייטול ידיים ויתקדש. דבר זה יגרום לו להיקרא "קדוש".

הרוח הרעה הזו מתוארת כבר בגמרא במסכת שבת. הגמרא אומרת שיד שנוגעת במקום פתוח באדם ראויה להיקצץ. הסיבה לכך היא שהיד עלולה לגרום לאדם להיות עיוור או חרש וכדומה. רבי נתן אומר שהסיבה לכך היא שרוח רעה שורה על הידיים בבוקר, ועוזבת אחרי שאדם נוטל ידיו שלש פעמים:

יד לעין - תיקצץ, יד לחוטם - תיקצץ, יד לפה - תיקצץ, יד לאוזן - תיקצץ, יד לחסודה - תיקצץ, יד לאמה - תיקצץ, יד לפי טבעת - תיקצץ, יד לגיגית - תיקצץ. יד מסמא, יד מחרשת, יד מעלה פוליפוס. תניא, רבי נתן אומר: בת חורין היא זו, ומקפדת עד שירחוץ ידיו שלש פעמים (בבלי שבת, קח ע"ב – קט ע"א).

התוספות כותב שהרוח הרעה כבר לא שורה היום:

פרש רש"י רוח רעה השורה על הידים שלא נטלן שחרית... ומה שהעולם אין נזהרין עכשיו בזה לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכות כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הזוגות: (תוספות יומא, עז ע"ב).

**הרמב"ם** לא מזכיר את הרוח הרעה כלל בהלכות נטילת ידיים. אך ישנם ראשונים אחרים שמזכירים את הרוח הרעה, **והשולחן ערוך** פוסק להלכה שחוששים מפניה.

**הרב עובדיה** כותב באחת מתשובותיו שאדם יכול להתלבש ולהתארגן לפני נטילת הידיים. מצד שני, מצאנו התבטאויות חריפות מאוד כנגד עיכוב נטילת הידיים. **האזהב ישראל מאפטא** – תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק – מתבטא בחריפות וכותב שמי שמסתובב בביתו מבלי ליטול ידיים מיד כשמתעורר – מפזר רוח רעה שגורמת טומאה ומחלוקת בביתו.

## ב.2. שיטת הרא"ש – הכנה לתפילה

**הרא"ש** סובר שהטעם לנטילת ידיים בשחרית הוא הכנה לתפילה:

כי משי ידיה אומר ברוך אקב"ו על נטילת ידים לפי שידיו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה. תיקנו ברכה קודם שיקרא קריאת שמע ויתפלל וראוי היה לברך על נקיות ידים אלא על שם שתיקנו בנטילת ידים לאכילה לברך ענט"י לפי שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא לכך תיקנו נמי לברך על נטילת ידים.

ונראה שאם אין לו מים ומנקה את ידיו בצרור ועפר שמברך על נקיות ידים דחייב אדם לנקות ידיו בשעת תפלה כדאמר לעיל (פ"ב דף טו א) דכתיב ארחץ בנקיון כפי.

מזה יש ללמוד דהוא הדין בתפלת המנחה ובתפלת הערבית אם עשה צרכיו ונוטל ידיו מברך על נטילת ידים אבל כל היום כשעושה צרכיו אין צריך לברך כי אם אשר יצר דלא נתקנה ברכת על נטילת ידים כי אם לסעודה ולתפלה כי הך דהכא (רא"ש ברכות, ט, כג).

הרא"ש אומר שכשאדם נוטל ידיו בבקר הוא מברך "על נטילת ידיים" מכיוון שלא יכול להיות שהוא לא נגע תוך כדי שינה במקומות מלוכלכים שבגוף. הוא אומר שבעיקרון היה צריך לברך "על נקיות ידיים", אלא שבגלל שהתקנה הזו דומה לתקנה של נטילת ידיים לפני המזון מכלי לכלי, שבלשון הגמרא נקרא "נטלא" – תיקנו גם לנטילה זו את הברכה "על נטילת ידיים".

עוד מוסיף הרא"ש שנראה לו שאם לאדם אין מים והוא מנקה ידיו בצרור או בעפר – יברך "על נקיות ידיים", בגלל הפסוק "ארחץ בנקיון כפי". כמו כן כותב הרא"ש שהדין הזה נכון גם למנחה וערבית, שאם עשה צרכיו ונטל ידיים לפני התפילה מברך "על נטילת ידיים", אך לא כשעושה צרכיו בזמן אחר.

יוצא מדברי הרא"ש שעניין נטילת ידיים לפני התפילה נוגע לצורך לנקות את הידיים כחלק מההכנה אליה.

### 3. ב. שיטת הרשב"א – בריה חדשה

הרשב"א כותב שלא יכול להיות שמדובר על הכנה לתפילה, מכיוון שלכך מספיק "ניקיון", כפי הפסוק שמביאה הגמרא. כמו כן, לא יכול להיות שמדובר על רוח רעה, מאחר ולכך מספיקה שטיפה. לכן כותב הרשב"א:

ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית. יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב (איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך וכמו שבא להם ז"ל במדרש.

וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר. ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. (שו"ת הרשב"א חלק א, קצא).

הרשב"א מסביר שהסיבה שנוטלים ידיים דווקא לפני שחרית היא שהאדם נעשה בבקר כ'בריה חדשה', ועליו להודות לקב"ה על כך שבראו לעבוד אותו. על כך תקנו את הברכות שמברכים כל בוקר.

לכן, אומר הרשב"א כשאנחנו מתחילים את עבודת ה' עלינו להתקדש וליטול ידיים מכלי, כמו כהן, שכשהוא מתחיל לעבוד בבית המקדש הוא נוטל את ידיו מהכיור.

לדעת הרשב"א נראה שנטילת ידיים אינה דין בתפילה, אלא בכניסת האדם ליום של עבודת ה', כפי שהכהן נכנס לעבודתו בבית המקדש.

## 4.ב. הטעמים וההלכה

אחת הנפקא מינות המשמעותיות של שלושת הטעמים הללו היא אדם שישן, אך שמר על ידיו שלא יגעו במקומות מכוסים (לדוגמא על ידי עטיית כפפות). לדעת הרא"ש לכאורה אותו אדם לא יהיה חייב בנטילת ידיים מכיוון שידיו נקיות, אך לפי הטעמים של הרוח הרעה והברייה החדשה יהיה חייב ליטול ידיים.

נפקא מינות נוספות הן: אדם שהיה ער כל הלילה, אדם שישן בצהריים, ונטילת ידיים לפני תפילות מנחה וערבית.

## 5.ב. חזרה למימרות בגמרא

על פי מה שאמרנו, נראה שהמימרה הראשונה מתאימה יותר לשיטת הרא"ש, שלדעתו נטילת הידיים באה בעיקר להכין את האדם לקריאת שמע ולתפילה.

לעומת זאת, המימרה השנייה מתאימה יותר לשיטת הרשב"א, מכיוון שהיא עוסקת במעלה שהאדם מקבל כאשר הוא עושה את הדברים באופן הזה. המעלה שמתוארת במימרה השנייה – 'כמקריב קורבן' – מתאימה בדיוק לדברי הרשב"א על ההשוואה לכהן שנכנס לעבוד בבית המקדש.

## 6.ב. סדר הפעולות בגמרא

שלושת הדברים הראשונים שהגמרא מתארת שצריך לעשות לפני שמקבלים עול מלכות שמים הם: להתפנות, ליטול ידיים ולהניח תפילין. האדם מתפנה ומפנה את הפסולת שמקורה בעולם הזה מגופו ("סור מרע"). לאחר מכן הוא נוטל ידיים, והמים איתם אנו נוטלים ידיים מגיעים מהעולם הזה ומשמיים לרומם אותו ("עשה טוב"). התפילין אוצרות בחובן את אותיות התורה, המגיעות מהקב"ה, ומקרבות אותנו אל העולם הבא.

אם כן, האדם מתחיל בלהוציא מתוכו את הכוחות השליליים, לאחר מכן הוא משתמש בעולם הזה על מנת להתקדש, ובסופו של דבר הוא מתחבר לעולם הרוחני והעליון על ידי הנחת תפילין. לאחר שהאדם עבר את התהליך הזה הוא יכול לקבל על עצמו עול מלכות שמים שלמה.

## כ. השמיע לאוזנו

סיכום: ארבל בורשטיין ובצלאל כהן

א. הדיון במשנה

- א.1. האפשרויות במשנה
- א.2. נפקא מינה בין האפשרויות להבנת המחלוקת – רעש חיצוני
- א.3. הדיוק בלשון המשנה לפי האפשרויות השונות – "לאזנו"
- ב. דין כללי בקריאה או דין בקריאת שמע
  - ב.1. רב חסדא – דין כללי בקריאה
  - ב.2. רב יוסף – דין מיוחד בקריאת שמע
  - ב.3. שיטת התוספות – דין כללי בקריאה
  - ב.4. שיטת הראב"ד – דין מיוחד בקריאת שמע
  - ב.5. המילה "שמע"

## א. הדיון במשנה

### א.1. האפשרויות במשנה

המשנה מביאה שתי מחלוקות בין רבי יוסי לרבי יהודה, בראשונה – לגבי השמיע לאוזנו – רבי יהודה מקל ורבי יוסי מחמיר, ובשנייה – לגבי הקורא למפרע – רבי יהודה מחמיר ורבי יוסי מקל:

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא ;

רבי יוסי אומר: לא יצא.

קרא ולא דקדק באותיותיה, רבי יוסי אומר: יצא,

רבי יהודה אומר: לא יצא. (בבלי ברכות, טו ע"א).

רבי יהודה אומנם לא מופיע ברישא של המשנה שלפנינו, אך המהרש"א וראשונים אחרים גורסים שתנא קמא הוא רבי יהודה.<sup>37</sup>

לאחר קריאת המשנה ניתן לשאול שאלה בסיסית – מה היחס בין שתי המחלוקות המופיעות בה? ישנן שתי אפשרויות לענות על שאלה זו:

**א. יש כאן מחלוקת מהותית בנוגע ליסוד קריאת שמע** – לדעת ר' יוסי היסוד המרכזי בקריאת שמע הוא השמיעה, ולכן הוא מחמיר בצורך לשמוע, ומקל בצורך לקרוא באופן מדויק. לעומת זאת, לדעת רבי יהודה היסוד המרכזי בקריאת שמע הוא עצם הקריאה בפה. לכן הוא מחמיר בצורת הקריאה ודורש שתהיה מדויקת, ומקל בצורך לשמוע.

**ב. אין קשר בין שתי המחלוקות** – גם רבי יוסי וגם רבי יהודה מסכימים שהיסוד המרכזי בקריאת שמע הוא הקריאה, והמחלוקת היא האם קריאה צריכה להיות כזו שניתן לשמוע אותה או לא. רבי יוסי סובר שקריאה שלמה זו קריאה שאפשר לשמוע אותה ורבי יהודה סובר שקריאה נחשבת קריאה גם ללא שמיעה.

## א.2. נפקא מינה בין האפשרויות להבנת המחלוקת – רעש חיצוני

בין שתי האפשרויות הללו ישנה נפקא מינה פשוטה ומשמעותית מאוד. מה דינו של אדם שקרא בקול רם קריאת שמע, אך היה רעש חיצוני שמנע ממנו לשמוע את הקריאה?

על פי האפשרות שהמחלוקת היא בשאלת יסוד קריאת שמע:

**א.** לדעת ר' יוסי יסוד קריאת שמע הוא השמיעה, ולכן במקרה זה האדם לא יצא ידי חובה, שהרי לא שמע.

**ב.** אבל לשיטת רבי יהודה יסוד קריאת שמע הוא הקריאה הוא יצא ידי חובה, שהרי הוא קרא.

אך על פי האפשרות שהמחלוקת נוגעת לדין בקריאה: הרי גם ר' יוסי יודה כאן שהקריאה נעשתה באופן הנכון – בקול רם – ולכן כנראה יקבע שבמקרה זה יצא ידי חובה.

## א.3. הדיוק בלשון המשנה לפי האפשרויות השונות – "לאזנו"

כמו כן, כל אחת משתי האפשרויות מצריכה דיוק אחר בלשון ר' יוסי במשנה: על פי האפשרות הראשונה, שישנה מחלוקת מהותית בין שתי הדעות, ולדעת ר' יוסי יסוד קריאת שמע הוא השמיעה – הדגש על המילה "לאזנו", שצריך שאוזנו תשמע. אך על פי האפשרות השנייה שהצענו, שגם לדעת ר' יוסי יסוד קריאת שמע הוא קריאה – הדיוק העיקרי הוא מהמילה "השמיע", והמילה "לאזנו" רק מבהירה את רמת ההשמעה הנצרכת, ולכן צריך שהקורא יקרא בקול מספיק חזק, שאזנו תשמע.

<sup>37</sup> "הכא כיון דמשמע דרבי יהודה פליג לא ה"ל למימר חסורי מיחסרא כו' לאוקמא כחד תנא" (מהרש"א, חידושי הלכות, טו ע"ב). זוהי אף הגרסה בכתב יד פירנצה 7: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי ר' יהודה".

## ב. דין כללי בקריאה או דין בקריאת שמע

### ב.1. רב חסדא – דין כללי בקריאה

רב חסדא יוצר הקבלות בין דעותיהם של רבי יוסי ורבי יהודה בסוגייתנו לבין משניות וברייתות העוסקות בנושאים שונים, כגון חרש המדבר ואינו שומע:

תנן התם: חרש המדבר ואינו שומע - לא יתרום, ואם תרם - תרומתו תרומה. מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע, דיעבד - אין, לכתחלה - לא? - אמר רב חסדא: רבי יוסי היא, דתנן: הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: לא יצא. עד כאן לא קאמר רבי יוסי לא יצא - אלא גבי קריאת שמע דאורייתא, אבל תרומה - משום ברכה הוא, וברכה דרבנן, ולא בברכה תליא מילתא (בבלי ברכות, טו ע"א).

רב חסדא אומר שלדעת רבי יוסי חרש המדבר ואינו שומע יכול לתרום מכיוון שדינו של ר' יוסי לגבי 'השמיע לאוזנו' נאמר רק בקריאת שמע, משום שהיא מצווה מדאורייתא, אך בברכה על התרומה – שהיא מדרבנן – חרש יכול לתרום למרות שאינו שומע את הברכה.

לכאורה הדבר תמוה מאוד. הרי הגמרא עצמה עומדת על כך שרבי יהודה ורבי יוסי לומדים את דעותיהם בנוגע ל"השמיע לאוזנו" בקריאת שמע מדיוקים מפסוקים בתוך פרושיות קריאת שמע:

מאי טעמא דרבי יוסי - משום דכתיב: "שמע" - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. ותנא קמא סבר: שמע - בכל לשון שאתה שומע. ורבי יוסי - תרתי שמע מינה (בבלי ברכות, טו ע"א).

אם כן, כיצד רב חסדא משווה את דבריהם בעניין קריאת שמע לנושאים אחרים? הרי אם הדבר נלמד מתוך פסוקים בקריאת שמע – נראה שהמחלוקת נוגעת דווקא אליה.

נראה שהתשובה היא שלדעת רב חסדא המילים המופיעות בפרשיות קריאת שמע באות ללמד אותנו כיצד קוראים באופן נכון כל דבר שצריך לקרוא.

ממילא מובן שמדובר באפשרות השנייה שהצענו, לפיה גם רבי יוסי וגם רבי יהודה סוברים שיסוד קריאת שמע הוא קריאה. לכן לדעת רב חסדא אפשר להעמיד את המחלוקת בין רבי יוסי לרבי יהודה בקריאת שמע מול נושאים אחרים בהם יש צורך לקרוא משהו באופן נכון ושלם, כמו בנוגע לשאלה האם חרש המדבר ואינו שומע יכול לתרום. לדעת ר' יוסי, המילה "שמע" מלמדת אותנו שעל מנת לקרוא משהו באופן נכון האדם צריך להשמיע לאוזנו את מה שהוא קורא.

### ב.2. רב יוסף – דין מיוחד בקריאת שמע

בסוף הסוגיה מובאת עמדתו של רב יוסף שטוען שאי אפשר להשוות בין קריאת שמע לנושאים אחרים:

אמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע, דכתיב: שמע ישראל, אבל בשאר מצות - דברי הכל יצא. והכתיב: הסכת ושמע ישראל! ההוא בדברי תורה כתיב (בבלי ברכות, טו ע"ב).

רב יוסף ואומר שהמחלוקת היא רק בקריאת שמע בגלל שכתוב בה "שמע ישראל", אבל בשאר המצוות – יצא גם אם לא השמיע לאוזנו, לדברי כולם.

**התוספות מסבירים שרב יוסף חולק על רב חסדא:**

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל אמר דשאר מצות ילפינן מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיה דלעיל: (תוספות ברכות, ט"ו ע"ב).

רב יוסף מתאים לאפשרות הראשונה שהצענו – שלדעת ר' יוסי יסוד קריאת שמע הוא **שמיעה**, ולכן אי אפשר להשוות את קריאת שמע למקומות אחרים בהם ברור שצריך קריאה דווקא, כמו בשאלה האם חרש המדבר יכול לתרום.

אם כן, לדעת רב יוסף ישנו קשר מהותי בין המחלוקת לגבי "השמיע לאוזנו" לבין המחלוקת בנוגע לקריאה למפרע, שהרי הוא סובר שהמחלוקת היא על יסוד קריאת שמע. לעומתו, רב חסדא סובר שאין בין המחלוקות קשר מהותי, וכפי האפשרות השנייה שהצענו.

### **3. שיטת התוספות – דין כללי בקריאה**

**התוספות** שואל על דברי רב חסדא: מובן מדוע לגבי מצוות מדרבנן – כמו קריאת מגילה או ברכה לפני תרומה – אפשר לומר שלמרות שגזירת הכתוב מובאת רק לגבי קריאת שמע, בכל זאת נחמיר בהן ונחייב להשמיע לאוזנו, מכיוון ואנו רוצים לתקן כעין מצוות קריאת שמע. אך מדוע שבמצוות מדאורייתא – כמו ברכת המזון – נחמיר? הרי התורה עצמה לא כתבה שצריך להשמיע לאוזנו:

אי ר' יוסי דיעבד נמי לא - וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לקריאת שמע שתקנו שצריך שישמיע לאוזנו כמו בקריאת שמע ותקנו ממש שלא יצא כמו בקריאת שמע אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאוזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאוזנו כמו בקריאת שמע הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין קריאת שמע ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא (תוספות ברכות, טו ע"א).

התוספות משיב שהצורך להשמיע לאוזנו גם בשאר המצוות מדאורייתא שאינן קריאת שמע – הוא עצמו מדרבנן, ותקנו זאת מתוך שכבר תקנו כך במצוות מדרבנן.

מדברי התוספות ברור שהוא מבין שלא מדובר בדין מיוחד בקריאת שמע, אלא מדובר בהגדרה של קריאה נכונה בכל המצוות, וכאפשרות השנייה שהצענו, מכיוון שאם מדובר בדין מיוחד בקריאת שמע, לא היו צריכים התוספות ליצור היקש בין קריאת שמע למצוות אחרות.

#### 4.ב. שיטת הראב"ד – דין מיוחד בקריאת שמע

לעומת זאת, הראב"ד (המובא בחידושי הרשב"א) כותב שלא ברור כיצד לדעת רב יוסף אפשר לומר שבכל התורה צריך לכתחילה להשמיע לאוזנו. הרי מהמילה "שמע" אנו לומדים שאפשר לקרוא קריאת שמע בכל לשון, ומהמילים "הסכת ושמע ישראל" אנו לומדים שעלינו ללמוד תורה. ואם כן – מהיכן אנו לומדים שצריך לכתחילה להשמיע לאוזנו:

והקשה הראב"ד ז"ל לרב יוסף דאמר דבדיעבד יצא והסכת ושמע בדברי תורה כתיב א"כ לכתחלה אמאי צריך להשמיע לאוזנו ותיריך דהא דאמר' בדברי תורה הוא דכתיב בהסכת לחודיה קאמר כלומר הסכת כדי שתקיים אותם אבל שמיעת האזן צריך לכתחלה משום דכתיב ושמע.

וגבי קרית שמע פליגי דרבי יוסי סבר כיון דבשאר מצות נמי לכתחלה צריך שמיעת האזן מדכתיב ושמע א"כ שמע ישראל דכתיב גבי קריאת שמע למה לי ש"מ לעיכובא, ור' יהודה סבר שמע דכתיב לגבי קרית שמע בכל לשון שאתה שומע הוא ושמיעת האזן לכתחלה נפקא לן משאר כל המצות דכתיב ושמע (רשב"א ברכות, ט"ו ע"ב).

הראב"ד מסביר שכולם מודים שבכל התורה כולה לכתחילה צריך להשמיע לאוזנו, מכיוון שהמילים "הסכת ושמע" בעצם מוסכות על כל התורה כולה. מכאן נובע שמדובר על דין דאורייתא, ושלא כמו שעולה מדברי התוספות. דווקא בקריאת שמע ר' יוסי סובר שמכיוון שישנה גזירת הכתוב נוספת מהמילה "שמע" – מדובר בהלכה שמעכבת.

אם כן, גם הראב"ד יצר היקש בין קריאת שמע לכל התורה כולה, ואף לשיטת רב יוסף! מכאן יוצא שגם רב יוסף וגם רב חסדא סוברים כאפשרות הראשונה שהעלנו, שמדובר בדין מיוחד בקריאת שמע.

#### 5.ב. המילה "שמע"

נראה שישנן שתי דרכים אפשריות להבנת המשמעות של המילה "שמע":

א. הקריאה צריכה להיות כזו שמאפשרת לאדם לשמוע את עצמו.

ב. הקריאה צריכה להיות מסוגלת להישמע על ידי מישהו אחר.

על פי האפשרות הראשונה אפשר בקלות להקיש לכל התורה כולה, מאחר וההשמעה צריכה להיות מושלמת גם בקריאות אחרות. אך לפי האפשרות השנייה הגיוני שמדובר דווקא בדין שנוגע לקריאת שמע, שם מדובר על השמעה למישהו אחר: "שמע ישראל".

אפשר להציע שזוהי מחלוקת רב יוסף ורב חסדא: רב חסדא מדגיש את המובן הראשון של "שמע", ולכן משווה לשאר התורה, ורב יוסף מדגיש את המובן השני, ולכן סובר שמדובר בדין ייחודי בקריאת שמע.



# תפילה

## כא. תפילה מדאורייתא או מדרבנן

סיכום: מנחם-עמי יציב ועדו פריימן

א. התפילה בתנ"ך

- 1.א. התפילה בתורה – חד פעמי לאנשים חשובים
  - 2.א. המהפך הראשון של חנה – תפילה לכל אדם ובמשכן
  - 3.א. המהפך השני של שלמה – תפילה קבועה לכל אדם
- ב. התפילה לפי דרשת הספרי
- 1.ב. הדרשות על "ולעבדו"
  - 2.ב. "ולעבדו" – זו תפילה
  - 3.ג. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
- 1.ג. שיטת הרמב"ם – מצוות עשה להתפלל
  - 2.ג. שיטת הרמב"ן – אין חיוב מהתורה להתפלל באופן קבוע
- ד. הראיות לשיטת הרמב"ן
- 1.ד. ראייה ראשונה – בעל קרי
  - 2.ד. ראייה שנייה – ספק אם קרא קריאת שמע
  - 3.ד. ראייה שלישית – הפסקת הסעודה למצוות לולב
  - 4.ד. ראייה רביעית – מלווי המת פטורים מן התפילה
- ה. תירוץ שיטת הרמב"ם
- 1.ה. הדרך הראשונה – התנאים והירושלמי סוברים כרמב"ם
  - 2.ה. הדרך השנייה – תירוץ הגמרות לשיטת הרמב"ם

## א. התפילה בתנ"ך

1.א. התפילה בתורה – אירוע חד פעמי ולאנשים חשובים

כשמתבוננים בתורה ניתן לראות שלא כל אחד יכול להתפלל. בתורה המתפלל הוא תמיד אדם בעל מעמד. המתפלל הראשון הוא אברהם אבינו. כשאברהם הולך לגור בגרר אבימלך מלך גרר

לוקח את שרה, ובאותו לילה ה' אומר לו בחלום ששרה היא אשת איש, ושעליו להשיב אותה לאברהם:

וַעֲתָה הִשָּׁב אֵשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וַיִּתְּפֹלֵל בְּעֶדְךָ וַחֲנָה (בראשית, כ, ז).

מכך שה' אמר "כי נביא הוא" רואים שרק אברהם הנביא יכול להתפלל, ולא אבימלך שאינו נביא. מכאן עולה גם שהתפילה היא דבר חד פעמי. כך גם רואים אצל יצחק – רק כשהוא עצמו מתפלל לילדים התפילה מתקבלת, ולא כשמתפללת רבקה:

וַיַּעֲתֵר יִצְחָק לְהָ' לְנֹכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עָקְרָה הוּא וַיַּעֲתֵר לוֹ ה' וַתֵּהֵר רַבֵּקָה אִשְׁתּוֹ (בראשית, כה, כא).

גם התפילה הזו היא תפילה חד פעמית על משהו מסוים.

גם ממקומות אחרים בתורה עולים שני היסודות הללו. בפרשת עגלה ערופה כתוב שרק הזקנים מתפללים פעם אחת, ובאופן חד פעמי.

אם כן, מהדברים שראינו נובעים לכאורה שני עקרונות:

א. תפילה היא רק לאנשים בעלי מעמד.

ב. תפילה היא דבר חד פעמי על מקרה מסוים.

## 2.א. המהפך הראשון של חנה – תפילה לכל אדם ובמשכן

מי שהופכת את התפילה למשהו אחר זו חנה. חנה מתפללת בעצמה על אף שאין לה מעמד והיא נמצאת ליד עלי הכהן הגדול – בעל המעמד. בגלל זה עלי לא מבין מה היא עושה וחושב שהיא שיכורה. אם כן, חנה מלמדת אותנו שני דברים חדשים:

א. האדם הפשוט יכול להתפלל.

ב. יש קשר בין המשכן לתפילה.

בגלל החידושים הללו של חנה – רבות מהלכות התפילה נלמדות ממנה.

## 3.א. המהפך השני של שלמה – תפילה קבועה לכל אדם

כששלמה בונה את בית המקדש יש שינוי במעמד התפילה – שלמה הופך את התפילה לדבר ששייך בכל אדם:

וְשָׁמַעְתָּ אֶל תְּחִנַּת עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְּפֹלְלוּ אֶל הַמִּקְדָּשׁ הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מְקוֹם שִׁבְתְּךָ אֶל הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ וְסָלַחְתָּ: (מלכים א, ח, ל).

וכפי שדרשו חז"ל:

א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה (שיר השירים ד-ד) כמגדל דויד צוארן בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו: (בבלי ברכות, ל ע"א).

כמו כן, אצל שלמה התפילה הופכת ל**דבר קבוע**: כשיש צרה מתפללים, ומקום התפילה הוא המקדש. העיקר החשוב ששלמה מלמד אותנו הוא שהתפילה היא יסוד המקדש. בתפילת שלמה בחנוכת המקדש הוא מדגיש מאוד את התפילה (לכל אורך פרק ח), ורק בסוף הפרק מתוארת זביחת הקורבנות:

וַיִּזְבַּח שְׁלֹמֹה אֶת זִבְחַת הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר זָבַח לַיהוָה בְּקֹרֶן עֲשָׂרִים וּשְׁנַיִם אֵלֶּף וְצֵאֵן מִאָּה וְעֶשְׂרִים אֵלֶּף וַיִּחַנְכוּ אֶת בֵּית ה' הַמִּקְדָּשׁ וְכָל פְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (מלכים א, ח, סג).

שלמה מלמד אותנו שהקורבנות הם ביטוי לתפילה, ולא להפך. קודם תפילה ואחר כך קורבן. בכל מקרה, לפי כל המקורות בתנ"ך התפילה אינה חובה.

## ב. התפילה לפי דרשת הספרי

### ב.1. הדרשות על "ולעבדו"

הספרי דורש את המילה "ולעבדו" בשלוש דרכים, שהשנייה מבניהן נוגעת ישירות לענייננו. הדרך הראשונה היא לדרוש את "ולעבדו" כתלמוד תורה:

ולעבדו - זה תלמוד. אתה אומר זה תלמוד, או אינו אלא עבודה ממש? - כשהוא אומר (בראשית ב טו) "ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן, לעבדה ולשמרה", וכי מה עבודה לשעבר, ומה שמירה לשעבר? - הא למדת: "לעבדה" - זה תלמוד, "ולשמרה" - אלו מצוות. וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה - כך תלמוד קרויה עבודה (ספרי דברים, יא, יג).

הדרך השלישית היא לדרוש את "ולעבדו" כאזהרה לכוהנים מהרהור בשעת עבודה:

ר' אליעזר בן יעקב אומר: "ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" הרי זו אזהרה לכהנים שלא יהיה לבם מהרהור בשעת עבודה (שם).

### ב.2. "ולעבדו" – זו תפילה

הדרך השנייה של הספרי היא לדרוש "ולעבדו" – זו תפילה:

ד"א: "לעבדו" - זו תפילה, זו תפילה, או אינו אלא עבודה? - ת"ל "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", וכי יש לו עבודה בלב? הא מה ת"ל "ולעבדו בכל לבבכם"? - זו תפילה (ספרי דברים, יא, יג).

אם כן, שלשה דברים מחדש הספרי מכך ש"ולעבדו - זו תפילה":

א. שיש חיוב מהתורה להתפלל.

ב. שיסוד התפילה הוא "עבודה".

ג. שתפילה היא עבודת הלב.

## ג. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

### ג.1. שיטת הרמב"ם – מצוות עשה להתפלל

הרמב"ם בספר המצוות כותב שישנה מצוות עשה להתפלל:

הוא שצונו לעבודו. וכבר נכפל זה הצווי פעמים, באמרו "ועבדתם את ה' אלהיכם" (שמות כג, כה) ואמר "ואותו תעבדו" (דברים יג, ה).

ואף על פי שזה הצווי הוא גם כן מהצוויים הכוללים, כמו שביארנו בשורש ד', הנה יש בו יחוד אחר שהוא צווי לתפילה. ולשון ספרי (דברים יא, יג): "ולעבדו זו תפילה". ואמרו גם כן "ולעבדו זו תלמוד". ובמשנתו של רבי אליעזר, בנו של רבי יוסי הגלילי, אמרו: "מנין לעיקר תפילה מצוה? מהכא, "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבד" (דברים ו יג)". ואמרו (מכילתא דברים, פ' ראה): "עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו". רוצה לומר, הכוון אליו להתפלל שם, כמו שבאר שלמה עליו השלום (מלכים, פרק ח') (ספר המצוות לרמב"ם, עשין, ה).

הרמב"ם כותב שיש מצוות עשה לעבוד את ה' ומסביר שהסיבה שהיא נמנית על אף היותה מצווה כוללת, היא שיש בה ציווי על התפילה. הרמב"ם מביא גם את שאר הדעות בספרי (כמו "ולעבדו" – זה תלמוד) ומוסיף שהכוונה במה שאמרו חז"ל "במכילתא" עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו" (מכילתא ראה) היא שצריך להתפלל לכיוון המקדש.

### ג.2. שיטת הרמב"ן – אין חיוב מהתורה להתפלל באופן קבוע

הרמב"ן בהשגותיו חולק על הרמב"ם וסובר שהתפילה אינה חובה מהתורה. ניתן להסביר שעל פי הרמב"ם ישנה דרישה חיצונית מהתורה להתפלל, אך לרמב"ן התפילה צריכה לבקוע דווקא מבפנים, ולכן אין חיוב להתפלל. לפי הרמב"ן התפילה מבטאת את המרחק ואת חסד ה' שמקשיב לתפילתנו, ולפי הרמב"ם התפילה מבטאת את הקרבה התמידית אל ה'. ובתמצית ניתן לומר: לפי הרמב"ם התפילה היא עבודה ולפי הרמב"ן היא חסד ה'.<sup>38</sup>

## ד. הראיות לשיטת הרמב"ן

### ד.1. ראיה ראשונה – בעל קרי

הרמב"ן מביא ארבע ראיות לכך שהתפילה הקבועה היא מדרבנן. הראיה הראשונה מהברייתא במסכת ברכות:

<sup>38</sup> נראה שגם הרמב"ם וגם הרמב"ן מסכימים שישנה מצווה להתפלל בעת צרה. הרמב"ם בהלכות תעניות כותב שהמצווה היא לצעוק ולהריע בעת צרה, ועל כך הרמב"ן אינו משיג.

תניא: בעל קרי שאין לו מים לטבול - קורא קריאת שמע (בבלי ברכות, כב ע"א).

הברייתא אומרת שבעל קרי שאין לו מים לטבול בהם כדי להיטהר – יקרא קריאת שמע למרות שהוא טמא, ולא יתפלל. ההסבר הפשוט הוא שתפילה היא מדרבנן וקריאת שמע מדאורייתא.

## ד.2. ראייה שנייה – ספק אם קרא קריאת שמע

את הראיה השנייה מביא הרמב"ן מהגמרא העוסקת במי שהסתפק אם קרא קריאת שמע:

רבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל (בבלי ברכות, כא ע"א).

רבי אלעזר פוסק שדווקא מי שמתפק אם קרא קריאת שמע – חוזר, אך מי שמתפק אם התפלל – אינו חוזר. גם כאן, ההסבר הפשוט הוא שהדין נובע מכך שתפילה מדרבנן וקריאת שמע מדאורייתא.

## ד.3. ראייה שלישית – הפסקת הסעודה למצוות לולב

הגמרא בסוכה אומרת שאם אדם התחיל בסעודה לפני שנטל לולב – מפסיק את סעודתו. והגמרא מקשה – הרי אם התחיל לסעוד קודם תפילתו – לא מפסיק בסעודתו:

אמרת: נוטלו על שלחנו, למימרה - דמפסיק. ורמינהו: אם התחילו - אין מפסיקין! - אמר רב ספרא: לא קשיא: הא - דאיכא שהות ביום, הא - דליכא שהות ביום. אמר רבא: מאי קושיא? דלמא הא דאורייתא, הא דרבנן (בבלי ברכות, לח ע"א).

הגמרא מתרצת שלולב הוא דאורייתא ותפילה דרבנן. גם מכאן משמע בבירור שהתפילה היא מדרבנן.

אף המשנה במסכת שבת פוסקת שמפסיקים לקריאת שמע, אך לא לתפילה:<sup>39</sup>

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו - אין מפסיקין. מפסיקין (לקרות קריאת שמע) [לקריאת שמע] ואין מפסיקין לתפלה (בבלי שבת, ט ע"ב).

## ד.4. ראייה רביעית – מלווי המת פטורים מן התפילה

המשנה בפרק שלישי פוטר את כל מלווי המת מהחובה להתפלל:

<sup>39</sup> הגרסה "מפסיקין לקרות קריאת שמע" אמנם תלויה בנוסחאות שונות, אך די ברור שהגרסה בסוף המשפט – "ואין מפסיקין לתפילה" – נכונה.

נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה; את שלפני המטה צורך בהם - פטורין, ואת שלאחר המטה צורך בהם - חייבין, ואלו ואלו פטורים מן התפלה (בבלי ברכות, יז ע"ב).

**רש"י מסביר שהסיבה לכך היא שהתפילה היא מדרבנן:**

ואלו ואלו פטורין מן התפלה - דלאו דאורייתא היא, ורבותינו פירשו: לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור (רש"י ברכות, יז ע"ב).

## ה. תירוצי שיטת הרמב"ם

### ה.1. הדרך הראשונה – התנאים והירושלמי סוברים כרמב"ם

את הראיות הקשות שמביא הרמב"ם כנגד הרמב"ם ניתן לתרץ בכמה דרכים. הדרך הראשונה היא לומר שהרמב"ם סובר שהגמרות שהרמב"ם הביא כראיה לשיטתו דחיות, מפני שמרכיבים מהמקורות התנאיים נראה שתפילה היא מדאורייתא:

א. המשנה בברכות אומרת שנשים פטורות מקריאת שמע ומתפילין, וחייבות בתפילה:

נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמוזוזה ובברכת המזון (משנה ברכות, ג, ג).

ב. הרמב"ם מצטט גרסה שונה של המשנה הראשונה בפרק שלישי בברכות, שמוסיפה שאכל פטור מקריאת שמע ומתפילה ומכל המצוות האמורות בתורה:

ופטור מקריאת שמע ומן התפילה ומתפילין ומכל מצוות האמורות בתורה (משנה ברכות, ג, ג).

המשנה כוללת את התפילה עם קריאת שמע, שהיא בוודאות מדאורייתא.

ג. הגמרא בתענית מביאה ברייתא שדורשת – "איזוהי עבודה שבלב - זו תפילה".

תניא: לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב - הוי אומר זו תפלה (בבלי תענית, ב ע"א).

ד. במכילתא מובא ש"ועבדתם את ה' אלהיכם" זו תפילה:

ועבדתם את ה' אלקיכם זו תפלה וכן הוא אומר ולעבדו בכל לבבכם (דב' יא יג) איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה וכן הוא אומר בדניאל אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישיזבינך (דני' ו יז) וכי יש עבודה בבבל אלא זו תפלה (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כג, כה).

ה. דרשה זו מובאת גם בירושלמי:

כתיב [דברים יא ג] לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם וכי יש [דף כט עמוד ב] עבודה בלב ואיזו זו תפילה (ירושלמי ברכות, פרק ד, הלכה א).

אם כן, ראינו עד עכשיו שדעתם של התנאים כמעט בכל מקום היא שתפילה דאורייתא, וכך מופיע גם בירושלמי. מתוך כך אפשר להבין מדוע הרמב"ם פסק לכאורה בניגוד לפשט הגמרות.

## ה.2. הדרך השנייה – תירוץ הגמרות לשיטת הרמב"ם

אפשרות נוספת היא להסביר את הגמרות שהרמב"ן הביא באופן אחר, כך שהן מסתדרות עם פסיקת הרמב"ם:

**א. הכסף משנה, המגלת אסתר, ושאר ה"מגנים" של הרמב"ם מסבירים שהגמרא אינה מתכוונת לומר בכל המקומות הללו שהתפילה היא מדרבנן, אלא שהיות ובכל יום האדם וודאי התפלל קצת, ואפילו ביקש בקשה קטנה כמו "הערב נא" – יצא ידי חובת תפילה מדאורייתא, וממילא שאר התפילות והנוסח שלהן מדרבנן. נביא מדברי המגלת אסתר:**

ומה שאמר הרמב"ן כי מה שהקלו בה במקומות רבים נראה שהיא דרבנן, אני אומר שבכל מקום שהזכירו תפילה דרבנן רצונם הוא על נוסח התפילה שתקנו לנו, שמן התורה כל אחד יכול להתפלל כפי דעתו בבקשת צרכיו ולשפוך שיחו לפני ה' בדרך שייטב בעיניו והם תקנו לנו נוסח הזה מ"ח ברכות. ואם כן יצדק מה שכתב הרב בחבורו הגדול שחייב אדם מן התורה להתפלל בכל יום אבל שאין מנין התפלות ולא משנה התפלות מן התורה, פירוש משנה נוסח ע"כ. וגם מה שאמרו בספק התפלל שאינו חוזר ומתפלל זהו נוסח תפלתם אמנם חייב הוא להתפלל תפילה אחרת כפי דעתו (מגלת אסתר על ספר המצוות לרמב"ם, עשין, ה).

**ב.** בדרך נוספת ניתן להסביר שכוונת הגמרות לומר שזמן התפילה הוא מדרבנן, ולא עצם התפילה. על פי ההבנה הזו, הגמרא בסוכה מציינת שההבדל הוא שאת מצוות הלולב ניתן לקיים רק בזמן מסוים, לעומת התפילה, שמדאורייתא ניתן להתפלל כל היום.

## כב. תחילת זמן תפילת שחרית

סיכום: אלישיב פלהיימר ומעין פלסר

א. הדיון במשנה ובגמרא

1.א. האפשרויות במשנה ובגמרא

2.א. המשנה במסכת מגילה

3.א. דמדומי חמה

4.א. היחס בין הנץ החמה לעלות השחר

ב. הגדרת תחילת זמן התפילה

1.ב. ההגדרה העולה מן המקורות – תחילת היום

2.ב. שיטת הרא"ש – תפילת השחר מעלות השחר, כקורבן התמיד

3.ב. שיטת רש"י והראב"ד – תפילה בדיעבד גם לפני עלות השחר, כעבודת המקדש

4.ב. שיטה נוספת בראב"ד – תפילה מזמן ההשכמה

5.ב. סיכום

ג. חשבון הזמנים

1.ג. שיטת הרמב"ם

2.ג. פסיקת השולחן ערוך

3.ג. הזמנים הלכה למעשה

## א. הדיון במשנה ובגמרא

בשיעור זה ננסה לעמוד על מהותו ומשמעותו של תחילת זמן תפילת שחרית מתוך בחינה של האפשרויות השונות להגדיר את תחילת זמן התפילה. לשם כך נדון תחילה במקורות התנאיים והתלמודיים, שדרכם נעמוד על האפשרות הפשוטה – זמן תפילת שחרית מתחיל בתחילת היום.

### 1.א. האפשרויות במשנה ובגמרא

המשנה הראשונה בפרק רביעי עוסקת בזמני התפילות:

תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. תפלת המנחה עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע; ושל מוספין כל היום, (רבי יהודה אומר: עד שבע שעות) (בבלי ברכות, כו ע"א).

את היחס בין המשנה לבין שאלת תחילת זמן תפילת שחרית אפשר להבין בשתי צורות:  
א. המשנה לא עוסקת כלל בזמן תפילת שחרית.

ב. ניסוח המשנה – "תפילת השחר" – משמעותו שהתפילה מתחילה בעלות השחר.

אף את הקושייה שמביאה הגמרא מברייתא אפשר להבין בשתי אפשרויות, בהתאם לשתי האפשרויות שהצגנו לעיל:

ורמינהו: מצותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום! (שם).

אלו הן שתי האפשרויות להבנת הקושייה:

א. לפי האפשרות הראשונה שהצגנו לעיל, הקושייה מוכרחת להיות על סוף הזמן, מכיוון שהמשנה כלל לא עסקה בשאלת תחילת הזמן. לפי אפשרות זו הקושייה היא מכך שמשמע מהברייתא שצריך להתפלל תפילת שחרית מיד בהנץ החמה, ולא לאחר עד ארבע שעות.

ב. לפי האפשרות השנייה הקושייה מוסבת כנראה על תחילת הזמן, ומתפרשת כך: איך אפשר לומר שזמן תפילה מתחיל בשחר, כאשר מפורש בברייתא שצריך להתפלל אותה רק בהנץ החמה?

## 2. המשנה במסכת מגילה

המשנה במסכת מגילה מונה מצוות רבות שלכתחילה ראוי לקיימן מהנץ החמה, ובדיעבד אפשר לקיימן מעלות השחר:

אין קורין את המגילה, ולא מלין, ולא טובלין, ולא מזין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר – כשר (בבלי מגילה, כ ע"א).

חסרונה של תפילת השחר בולט כאן. מה משמעות העניין? הרי לכאורה ברור שתפילה מתאימה לקריטריונים המוזכרים כאן. התשובה היא לא בהכרח שתפילה לא מתאימה לקריטריונים הללו, אלא אפשר בהחלט להסביר שהתפילה שונה באופן מהותי מהמצוות המנויות פה: המצוות הללו הן מצוות שזמנן כל היום, והתפילה לא מופיעה כאן כדי שהאדם לא יחשוב שהוא יכול להתפלל שחרית לאורך כל היום.

## 3. דמדומי חמה

הגמרא בהמשך הפרק מביאה מימרה הקובעת שראוי להתפלל "עם דמדומי חמה":

אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה (אזי אין תפילתו תחנונים), דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה; ואמר רבי זירא: מאי קראה - ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים (בבלי ברכות, כט ע"ב).

רש"י מפרש שבביטוי "דמדומי חמה" כלול גם העניין להתפלל שחרית בהנף החמה:

עם דמדומי חמה - תפלת יוצר עם הנף החמה, ותפלת המנחה עם שקיעת החמה. ייראוך עם שמש - זו תפלת יוצר (רש"י ברכות, כט ע"ב).

לדעת רש"י העניין להתפלל עם השמש – **כלומר עם תחילת היום** – שייך גם בתפילת שחרית. אם כן, נראה שרש"י בברכות מגדיר את תחילת זמן תפילת שחרית כזמן של תחילת היום.

#### 4.א. היחס בין הנף החמה לעלות השחר

ישנן שתי אפשרויות בסיסיות להבין את היחס שבין הנף החמה לעלות השחר:

א. **ישנו ספק מתי מתחיל היום**, האם מהנף החמה או מעלות השחר? לכן אנחנו פוסקים לכתחילה שצריך להתפלל מהנף החמה, אך בדיעבד יוצאים ידי חובה גם אם מתפללים מעלות השחר.

ב. ברור שהיום מתחיל בעלות השחר, **וההוראה היא להתפלל מהנף החמה כהרחקה**, על מנת שאדם לא יתבלבל ויתפלל לפני עלות השחר.

ישנה נפקא מינה משמעותית מאוד בין שתי האפשרויות הללו: אדם שהתפלל לאחר עלות השחר, וכעת רוצה לדעת שהוא יוצא בוודאות ידי חובת תפילת שחרית:

א. לפי האפשרות הראשונה – ראוי שיתפלל שוב (ואולי יתנה שאם היום מתחיל מעלות השחר תפילתו תפילת נדבה).

ב. לפי האפשרות השנייה – אין עניין שיתפלל שוב, כיוון שמעלות השחר ואילך הוא זמן תפילה, ודאי יצא ידי חובה על ידי תפילה בזמן כזה.

כאמור, המשנה במגילה פוסקת שבכל המצוות מי שעשה מעלות השחר – בדיעבד כשר. רש"י מסביר כך:

וכולן שעשו כו' - דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנף החמה (רש"י מגילה, כ ע"א).

אם כן, כאן רש"י כותב במפורש שהיום מתחיל מעלות השחר, ועניין הנף החמה נובע רק מהרחקה – כדי להרחיק את האדם מן העבירה – ונמצא שהוא מצדד באפשרות השנייה דלעיל.

## ב. הגדרת תחילת זמן התפילה

### ב.1. ההגדרה העולה מן המקורות – תחילת היום

אם כן, מתוך הדיון לעיל במשנה ובגמרא נראה שההגדרה הפשוטה ביותר לתחילת זמן תפילת שחרית היא – **תחילת היום**.

הגדרת תחילת זמן התפילה על פי זמנים אסטרונומיים כ"עלות השחר" ו"הנץ החמה" יוצאת מנקודת הנחה שישנו קשר בין זמני היום לבין תחילת זמן התפילה. כפי שראינו ביחס שבין המשנה שלנו למשנה במסכת מגילה, הגדרה זו מניחה גם שאין הבדל משמעותי לעניין תחילת הזמן בין מצוות התפילה לבין מצוות אחרות – לולב, מגילה וכדומה.

בהמשך נראה שקיימות גם אפשרויות אחרות, שתולות את הגדרת תחילת זמן התפילה – ולעיתים אף את זמן התפילה כולו – בעניינים אחרים, ולא בזמני היום האסטרונומיים.

### ב.2. שיטת הרא"ש – תפילת השחר מעלות השחר, כקורבן התמיד

**הרא"ש** מסביר שההגדרה העקרונית לתפילת שחרית נוגעת לקורבן התמיד, ולכן תחילת זמן תפילת שחרית באופן עקרוני אמור להיות "משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח" (קצת מאוחר מעלות השחר כדי להימנע מהספק) – כמו זמן הקרבת קורבן התמיד:

ותחלת זמנה יראה **משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד השחר** (ריש פרק ב' דיומא) אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש (פרק א' ס"ס י') והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר שלה הוא **בזמן התמיד** ה"ה לכל זמן המוקדם מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא (רא"ש ברכות, ד, א).

נראה שישנה ראייה חזקה לשיטתו של הרא"ש מהברייתא שמביאה הגמרא מיד:

תניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי: מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות - שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות; ורבי יהודה אומר: עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות (בבלי ברכות, כו ע"ב).

מאחר והברייתא קושרת בין זמן התפילה לזמן התמיד, נראה שגם תחילת הזמן תהיה שווה לזמן התמיד, כשיטת הרא"ש.

### ב.3. שיטת רש"י והראב"ד – תפילה בדיעבד גם לפני עלות השחר, כעבודת המקדש

מדברי הרא"ש עולה לנו גם אפשרות שלישית להגדרת תחילת זמן תפילת שחרית – תחילת העבודה במקדש – אותה מפתחים רש"י והראב"ד.

הגמרא מספרת על אבוה דשמואל ולוי שהיו מתפללים לפני יציאתם לדרך:

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי, וכי הוה מטי זמן קריאת שמע קרו (בבלי ברכות, ל ע"א).

ורש"י מפרש את זמן יציאתם – שיצאו לפני היום:

הוו מקדמי - קודם היום (רש"י ברכות, ל ע"א).

על פירושו של רש"י משיגים התוספות:

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו - פירש רש"י קודם עמוד השחר ולא נראה דאם כן לא היו יוצאין בו כלל דעדיין אינו יום לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה (תוספות ברכות, ל ע"א).

תוספות מסבירים את דברי רש"י, שכוונתו היא שאבוה דשמואל ולוי התפללו קודם עמוד השחר. התוספות לא מקבלים את האפשרות שאפשר להתפלל תפילת שחרית בלילה, ולכן מביאים את פירושו של ר"ח שמדובר שהתפללו לאחר עמוד השחר. מהשגתם של תוספות למדנו שרש"י מתיר להתפלל קודם עלות השחר במצב של 'משכים לדרך'.

את שיטתו של רש"י – שאפשר להתפלל מבעוד יום – מחזק הראב"ד:

וזמן קריאת שמע לכל אדם שהוא משיכיר בין תכלת ללבן או מחמת דוחק כגון משכים לצאת בדרך באיזה שעה שיהיה... ואפילו קודם עמוד השחר (כתוב שם לראב"ד ברכות, ב ע"ב מדפי הרי"ף).

הרב ליכטנשטיין מסביר שהראב"ד כנראה סובר כמו הרא"ש, שזמני התפילה קשורים לזמני עבודת הקורבנות, אך בניגוד לרא"ש ולהשוואה לקורבן – שאם מקריבים לפני עלות השחר נפסל – הראב"ד משווה את זמן תחילת התפילה לזמן תרומת הדשן, שאפשר לתרום כבר בלילה. מכיוון שתרומת הדשן היא הכנה לקורבן התמיד גם אם אדם קם בלילה להתפלל – הוא יוצא ידי חובה. כפי שעבודת המקדש מתחילה בלילה, כך גם זמן התפילה יכול להתחיל מהלילה.

#### ב.4. שיטה נוספת בראב"ד – תפילה מזמן ההשכמה

אפשר להציע אפשרות נוספת בדעת הראב"ד. הראב"ד מתנסח באופן מחודש: "משכים לצאת בדרך באיזה שעה שיהיה". אפשר להבין שהראב"ד הגדיר את תחילת זמן התפילה כתחילת הפעילות של האדם ביום, ואין הזמן תלוי בשעה טבעית כלשהי.

לדברי הראב"ד אפשר למצוא סימוכין מהפוסקים עצמם: הגמרא קובעת שאת התפילות תיקנו האבות, ותפילת שחרית כפי שתיקן אותה אברהם היא בהשכמה:

וישפם אברהם בפקרם אל המקום אשר עמד שם את פני ה' (בראשית, יט, כז).

אם כן, לפי הראב"ד את זמן התפילה האדם מתחיל כאשר הוא מתחיל את הפעילות שלו בפועל – כאשר הוא משכים. יש לשים לב שזמן זה, בניגוד לשאר הזמנים שראינו, הוא סובייקטיבי ולא אובייקטיבי.

## ב.5. סיכום

ראינו ארבע אפשרויות להגדרת תחילת זמן תפילת שחרית:

- א. על פי תחילת היום (רש"י).
- ב. על פי קורבן התמיד (רא"ש).
- ג. על פי תחילת עבודת היום במקדש (הרב ליכטנשטיין בדעת הראב"ד).
- ד. על פי השכמת האדם (הבנה נוספת בדעת הראב"ד).

## ג. חשבון הזמנים

לאחר שעסקנו באפשרויות העקרוניות להגדרת הזמן, נכנס בקצרה לחשבון הזמנים הספציפיים.

### ג.1. שיטת הרמב"ם

**הרמב"ם** פוסק שמצוות תפילה היא מהנץ החמה:

תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישיית היום (רמב"ם תפילה, ג, א).

בולט לעין שהרמב"ם לא מביא כלל את האפשרות להתפלל מעלות השחר, שראינו לפחות אצל אבוח דשמואל ולוי. ישנן שתי אפשרויות להבין את התעלמות הרמב"ם מנקודה זו:

א. לדעת הרמב"ם **אי אפשר לצאת ידי חובת תפילה לפני הנץ החמה**, שלא כדברי אף אחד מן הראשונים.

ב. אפשר לצאת רק **בדיעבד** ידי חובת תפילה לאחר עלות השחר.

על גבי הדברים הללו עומדת שאלה נוספת – למה הרמב"ם מתכוון בביטוי "מצותה"? גם כאן ישנן שתי אפשרויות:

א. ישנה מצווה מיוחדת להתפלל עם הנץ החמה, בעדיפות פחותה יש להתפלל עד ארבע שעות, ולהתפלל לאחר מכן זו האופציה הבדיעבדית ביותר.

ב. אין מצווה מיוחדת להתפלל בהנץ החמה, אלא המצווה היא שיתפלל מהנץ החמה עד ארבע שעות, וישנה גם האפשרות להתפלל לאחר ארבע שעות, וזוהי אפשרות שקיימת רק בדיעבד.

האפשרות השנייה מתאימה לשיטת הרמב"ם בקריאת שמע, שם הוא כותב שיש עניין לקרוא קריאת שמע ממש לפני הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ומשמע משם שדין "ותיקין" הוא דין בקריאת שמע ולא דין בתפילה, ולכן אין עניין להתפלל בהנץ החמה.

ישנה נפקא מינה נוספת להתלבטות השנייה שהצענו כעת, והיא ההכרעה בהתלבטות הראשונה. אם אנחנו אומרים שהזמן שמהנץ החמה ועד ארבע שעות הוא בדיעבד – כנראה שהדין לפני עלות השחר הוא שלא יצא ידי חובה, מכיוון שאנחנו רואים שהרמב"ם כותב גם את הדין הדיעבדי, ואם היו יוצאים ידי חובה בדיעבד גם לפני עלות השחר – היה ראוי שהרמב"ם יכתוב גם את הזמן הזה.

בהמשך הפרק הרמב"ם מוסיף לגבי תחילת זמן תפילה:

המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא (רמב"ם תפילה, ג, ז).

הרמב"ם כותב כאן במפורש שבשעת הדחק יוצא בדיעבד לפני הנץ החמה, אך ההבנה של ההלכה הזו תלויה בדרך בה אנו מבינים את ההלכה הקודמת: אם אנחנו מבינים שלדעת הרמב"ם לכל הזמן שבין הנץ החמה לארבע שעות יש את דין של לכתילה – כאפשרות השנייה שהצענו – אפשר לומר שכאן מדובר בדיעבד רגיל שיותר אפשר לסמוך עליו. אך אם אנחנו מבינים שלדעת הרמב"ם גם הזמן שבין הנץ החמה לארבע שעות הוא קצת בדיעבד – כאפשרות הראשונה שהצענו – כנראה שכאן, בזמן שלאחר עלות השחר – מדובר במצב בדיעבדי הרבה יותר, שלא ראוי לסמוך עליו אלא רק ממש בשעת הדחק.

## 2.ג. פסיקת השולחן ערוך

השולחן ערוך פוסק לגבי זמן תפילת שחרית:

זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: יראוך עם שמש (תהילים עב, ה) ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא. ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שלישי היום (שולחן ערוך או"ח, פט, א).

מה פירוש הביטוי "מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה"? נראה שגם כאן ישנן שתי אפשרויות בסיסיות:

א. מי שלא התפלל עם הנץ החמה הפסיד את ההגדרה של "מחבבי מצוות", אך אין הבדל עקרוני ביציאה ידי חובה בין תפילה בהנץ החמה לבין תפילה לאחר מכן.

ב. מי שלא התפלל עם הנץ החמה יוצא ידי חובה רק בדיעבד.

מלשון השולחן ערוך לא ברור איזו אפשרות היא הנכונה. כמו כן, גם בדברי השולחן ערוך (כמו בדברי הרמב"ם) לא ברור מה הכוונה ב"יצא" אחרי עלות השחר – עד כמה מדובר במצב של "בדיעבד"?

### ג.ג. הזמנים הלכה למעשה

ננסה לסדר את הזמנים להלכה:

- א. המתפלל ותיקין** – ודאי מקיים מצווה מן המוכרח, ויכול להיות שאף מקיים את מצוות תפילה בזמן היחיד שאפשר לקיים אותה לכתחילה ולא בדיעבד.
- ב. לכתחילה** – אין להתפלל לפני הנץ החמה, מכיוון שלרוב הפוסקים מדובר במצב של בדיעבד, ולכן צריך להתפלל מהנץ החמה עד ארבע שעות.
- ג. בשעת הדחק** – אפשר להתפלל משהאיר המזרח ואילך, שזהו זמן מועט לאחר שעלה עמוד השחר.
- ד. בשעת דחק גדולה מאוד** – ניתן להתפלל מעלות השחר.
- נסיים בשאלה הלכתית נוספת. אדם שנמצא ביישוב שיש בו מניין קבוע רק לפני הנץ החמה – האם עדיף להתפלל ביחידות לאחר הנץ, או בציבור לפני הנץ? אם מדובר במקרה שללא אותו האדם לא יהיה מניין – עליו להתפלל עם המניין. אם מדובר במקרה בו יהיה מניין גם בלעדיו – ישנה מחלוקת. **הרב סולובייצ'יק** טוען שיש כאן ספק שקול, ולכן האדם יכול לבחור בכל אחת משתי האפשרויות. לעומתו, חתנו **הרב ליכטנשטיין** פוסק שבמקרה כזה צריך להתפלל ביחידות לאחר הנץ כדי להתפלל בזמן שאינו בדיעבד.

## כג. סוף זמן תפילת שחרית

סיכום: אליאב יאיר הרמן ושלום טואיטו

א. הדיון והאפשרויות במשנה

ב. הדיון בגמרא

ג. שיטת רס"ג – לא יתפלל לאחר ארבע שעות

ד. שיטת הרמב"ם – תפילה עד חצות בדיעבד

ה. שיטת הרי"ף – תפילה עד חצות בדיעבד רק כשטעה

ו. היחס בין שלוש השיטות

ז. נפקא מינות

### א. הדיון והאפשרויות במשנה

בתחילת פרק תפלת השחר המשנה מביאה את המחלוקת בין רבי יהודה וחכמים בנוגע לזמני התפילות:

תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. תפלת המנחה עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע; ושל מוספין כל היום, (רבי יהודה אומר: עד שבע שעות) (בבלי ברכות, כו ע"א).

רבי יהודה וחכמים נחלקים בסוף זמנה של תפילת שחרית. חכמים אומרים שסוף זמנה הוא בחצות, ואילו רבי יהודה אומר שסוף זמנה הוא בארבע שעות של היום.

אפשר להציע שלוש אפשרויות בסיסיות בנוגע לשאלה – במה נחלקו רבי יהודה וחכמים:

א. האפשרות הראשונה היא לומר שהם נחלקו בזמן הקרבת קורבן התמיד, כפי שכתוב אחר כך בגמרא במפורש. הגמרא אומרת שהסיבה שבגללה אמרו שתפילת השחר עד חצות היא בגלל קורבן תמיד של שחר שהיה קרב עד חצות. רבי יהודה חולק ואומר שקורבן תמיד של שחר היה קרב עד ארבע שעות: "תניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי: מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות – שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות; ורבי יהודה אומר: עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות" (בבלי ברכות, כו ע"ב).

ב. האפשרות השנייה היא שהם נחלקו בהגדרת הבוקר, ובשאלה – האם הבוקר הוא הזמן בו קמים, או שהבוקר הוא הזמן מהקימה ועד הצהריים? אמנם מהברייתא נשמע שהם נחלקו בקורבן התמיד, אך ייתכן שהמשנה שלנו חולקת על כך.

ג. האפשרות השלישית היא לומר שאין כאן מחלוקת יסודית בענייני תפילה ולא בזמן הבוקר, אלא בהלכה קטנה וספציפית בהלכות תפילה – **זמן תפילת שחרית**. כולם מסכימים שזמן התפילה לא קשור לזמן התמיד, וכולם מסכימים שהבוקר נגמר בארבע שעות, והמחלוקת היא – עד מתי אפשר להתפלל שחרית?

## ב. הדיון בגמרא

הגמרא דנה בדעת חכמים במשנה:

ורמינהו: מצותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום! – כי תניא ההיא – לותיקין, דאמר רבי יוחנן: ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. וכולי עלמא עד חצות ותו לא? והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל ערבית – מתפלל בשחרית שתיים, שחרית – מתפלל במנחה שתיים! – כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות – יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך – שכר תפלה יהבי ליה, שכר תפלה בזמנה – לא יהבי ליה (בבלי ברכות, כו ע"א).

הגמרא דנה ביחס שבין תפילת תשלומין לבין תפילת שחרית בזמנה לדעת חכמים. היא מסבירה שעד חצות ניתן לאדם שכר תפילה בזמנה, ואילו אם הוא משלים את התפילה במנחה – הוא מקבל רק שכר תפילה. אך מהמשך הגמרא אנו יודעים שפוסקים כרבי יהודה:

אמר רב כהנא: הלכה כרבי יהודה, הואיל ותנן בבחירתא כוותיה (בבלי ברכות, כז ע"א).

וכאן אנו צריכים לשאול: האם דברי הגמרא בנוגע ליחס שבין תפילה בזמנה לתפילת תשלומין נוגע גם לרבי יהודה? הגמרא שואלת: "וכלי עלמא עד חצות ותו לא?". בפשטות הביטוי "כולי עלמא" מורה כאן על כך שעל פי האפשרות שמעלה הגמרא כולם מקבלים שכר תפילה, אף אלה שמתפללים לאחר חצות. אך אפשר להבין שפירוש הביטוי "כולי עלמא" כאן הוא שגם לרבי יהודה מקבלים שכר תפילה (שלא בזמנה) לאחר סוף הזמן – שלדעת רבי יהודה הוא עד ארבע שעות, עד חצות.

ייתכן וניתן להסביר את האפשרויות שהעלינו על פי מה שהצענו לעיל: אם המחלוקת ביניהם היא מחלוקת עקרונית – קשה לומר שלדעת רבי יהודה אפשר להתפלל לאחר הזמן. אך אם הם נחלקו במחלוקת נקודתית ולא עקרונית – קל יותר לומר שרבי יהודה מסכים שאפשר להתפלל בדיעבד עד חצות.

## ג. שיטת רס"ג – לא יתפלל לאחר ארבע שעות

רס"ג בסידורו כותב כך:

מי שלא התפלל שחרית עד ארבע שעות – לא יתפלל בחמישית שישית, כיוון שזמן חמישית ושישית אינו זמן תפילה. אלא ימתין עד זמן מנחה ויתפלל פעמיים (סידור רס"ג, עמ' לא).

רס"ג כותב במפורש שלדעת רבי יהודה (ולהלכה) אי אפשר להתפלל כלל לאחר ארבע שעות. הגיוני לומר שלדעתו המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים היא מחלוקת מהותית, ולכן לדעת רבי יהודה אי אפשר כלל להתפלל לאחר הזמן.

#### **ד. שיטת הרמב"ם – תפילה עד חצות בדיעבד**

לעומת רס"ג, הרמב"ם כותב כך:

כיצד טעה ולא התפלל שחרית ועבר חצי היום יתפלל מנחה שתיים (רמב"ם, תפילה, ג ה).

תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה (שם, א).

הרמב"ם פוסק שגם לדעת רבי יהודה אפשר להתפלל לאחר ארבע שעות בדיעבד, ולקבל שכר תפילה שאינה בזמנה. נראה מתאים שלדעת הרמב"ם המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים אינה מחלוקת מהותית כל כך.

#### **ה. שיטת הרי"ף – תפילה עד חצות בדיעבד רק כשטעה**

במבט ראשון נראה שהרי"ף מסכים לדעת הרמב"ם:

אף על גב דליתא לדרבנן דאמרי עד חצות היכא דטעי וצלי לאחר ארבע שעות שכר תפלה יהבו ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבו ליה (רי"ף ברכות, יח ע"א).

אך ממבט נוסף נראה שיש הבדל גדול בין שיטת הרי"ף לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם כותב במפורש שאף אם אדם "עבר" – כלומר, לא התפלל במזיד – הוא יכול להתפלל גם לאחר ארבע שעות. אך הרי"ף מדגיש שרק "היכא דטעי" – רק אז, כשטעה, יכול להתפלל לאחר ארבע שעות.

#### **ו. היחס בין שלוש השיטות**

אם כן, מצאנו שלוש שיטות להלכה בדעת רבי יהודה בנוגע לאפשרות להתפלל בין ארבע שעות לחצות:

א. רס"ג – אי אפשר להתפלל.

ב. רמב"ם – אפשר להתפלל תמיד.

ג. רי"ף – אפשר להתפלל רק אם שגג.

מה היחס בין שיטת רס"ג לשיטות הרי"ף והרמב"ם? אפשר להבין את המחלוקת על ידי עמידה על שתי אפשרויות להסביר את מה שעשו חכמים כשתקנו את זמני התפילות:

א. לדעת רס"ג חכמים קבעו **שלוש תפילות שונות בשלושה זמנים שונים**, וכאשר נגמר זמנה של תפילה אחת – ובמקרה שלנו, תפילת שחרית – אי אפשר להתפלל אף תפילה עד שמגיע זמן התפילה הבאה.

ב. הרמב"ם והרי"ף מבינים שחכמים לא עקרו את הדין של רבי יוחנן ש"הלוואי ויתפלל אדם כל היום כולו", אלא רק חילקו את היום לשלושה זמנים, שכל אחד מהם מתאים לתפילה אחרת.

כעת יש להבין: מה שורש המחלוקת בין הרמב"ם והרי"ף? גם את המחלוקת הזו אפשר להבין על ידי עמידה על שתי אפשרויות בהבנת משמעותו של הזמן שבין ארבע שעות לחצות:

א. לדעת הרמב"ם, הזמן שבין ארבע שעות לחצות הוא עדיין **זמן תפילת שחרית**, אלא שחכמים קבעו שצריך להתפלל עד ארבע שעות, ולכן המתפלל לאחר מכן לא מקבל "שכר תפילה בזמנה".

ב. לדעת הרי"ף, הזמן שבין ארבע שעות לחצות הוא כבר לא זמן תפילת שחרית, ולכן התפילה שמתפללים אז היא **תפילת תשלומין**, שאפשר להתפלל רק במקרה שטעה.

## ז. נפקא מינות

אפשר להצביע על מספר נפקא מינות להבנה המהותית של דעת רבי יהודה:

א. הגר"א והפרי חדש (סימן פט סעיף א) סוברים כמו הרי"ף, שאדם שלא התפלל במזיד לא יכול להתפלל לאחר ארבע שעות – כמו תפילת תשלומין.

ב. מה יהיה הדין בזמן שבין חצות היום ועד לזמן מנחה, שזמנה בשש וחצי שעות, לגבי תפילת שחרית? אם מדובר בתפילת תשלומין – כמו הרי"ף – נראה שלא יהיה הבדל בין הזמן הזה לבין הזמן שבין ארבע שעות לחצות. אך אם אנו סוברים שמדובר בתפילת שחרית – כמו הרמב"ם – זמן תפילת שחרית הוא רק עד חצות, ולא עד שש וחצי, ולכן נראה שלא יהיה אפשר להתפלל.

ג. ויש לשאול שאלה נוספת: מה יהיה הדין בזמן הזה – בין ארבע שעות לחצות – לגבי שאר הברכות ופסוקי דזמרה שאומרים יחד עם תפילת שחרית? גם כאן נראה ברור שלשיטת השונות הדין יהיה שונה. אם אנו אומרים שמדובר בתפילת תשלומין – כמו שיטת הרי"ף – הגיוני לומר שמתפללים רק שמונה עשרה, כמו הדין בתפילת תשלומין. אך אם אנו נוקטים כשיטת הרמב"ם – שמדובר בתפילת שחרית מאוחרת, ולא בתפילת תשלומין – נראה הגיוני להתפלל את התפילה על כל חלקיה.

## כד. תפילת תשלומין

סיכום: מעין פלסר ואסף אוהיון

- א. הדיון בגמרא
- ב. יסוד דין תשלומין
- ג. תוספות – מוסף וראש חודש
- ד. 'יש מפרשים' ורבתינו הצרפתים – השלמת מספר תפילות
- ה. רמ"א ולבוש – יעלה ויבוא בתשלומין של ערב ראש חודש
- ו. צ"ח ורש"ש – תשלומין בתפילת ערבית רשות
- ז. לבוש ואליה רבה – הקדמת התפילה הנוכחית לתפילת התשלומין
- ח. יסוד תפילת התשלומין – תשלום או כפרה?
- ט. אישה שלא התפללה מנחה

### א. הדיון בגמרא

כחלק מהדיון בסוף זמן שחרית מביאה הגמרא מימרה של ר' יוחנן בנוגע ליכולת להשלים תפילה שאדם טעה ולא התפלל:

אמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל ערבית - מתפלל בשחרית שתיים, שחרית - מתפלל במנחה שתיים (בבלי ברכות, כו ע"א).

על דברי ר' יוחנן שואלת הגמרא שאלה בסיסית נוספת בהגדרת תפילת תשלומין – האם ניתן להשלים תפילה של יום אחד ביום שלאחריו:

איבעיא להו: טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שתיים? אם תמצא לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים – משום דחד יומא הוא, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל הכא – תפלה במקום קורבן היא, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו;

או דילמא, כיון דצלותא רחמי היא – כל אימת דבעי מצלי ואזיל?

תא שמע: דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: טעה ולא התפלל מנחה – מתפלל ערבית שתיים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו (בבלי ברכות, כו ע"א).

אם כן, ממהלך הגמרא כאן ניתן להעלות ארבע נקודות:

א. המפספס תפילה יכול להשלימה.

ב. המתפלל תשלומין מקבל שכר תפילה.

ג. יש תשלומין גם למנחה.

ד. אין תשלומין במזיד.

לכאורה נראה שהחקירה המרכזית העומדת ביסוד הסוגיה היא: האם התפילה היא תחליף לקורבנות או שהיא "רחמים" (כנגד האבות)?

אם התפילות הן "רחמים" – הגיוני לומר שישנה תפילת תשלומין. אך אם התפילות כנגד קורבנות – הגיוני לומר שאין אפשרות להתפלל תשלומין, שהרי בקורבנות נוהג הכלל 'עבר וימו בטל קרבנו'.

אם זוהי אכן החקירה, נראה שלפי הגמרא כאן התשובה ברורה – התפילה היא רחמים, ולכן הכלל "עבר וימו בטל קרבנו" אינו תקף, ומותר להתפלל תשלומין.

אך נתבונן בדברי המאירי:

אין אומרים עבר וימו בטל קרבנו שהרי אף איברים ופדרים שמתעכלין כל הלילה מקורבן היום שעבר (בית הבחירה למאירי ברכות, כו ע"א).

המאירי כותב במפורש שגם לפי מסקנת הגמרא תפילת התשלומין מובנת על פי היחס של התפילה לקורבנות. אם כן, נראה שהחקירה שהצענו לעיל אינה פשוטה כלל ועיקר, ועלינו לבחון את הדברים באופן אחר.

## ב. יסוד דין תשלומין

שאלה בסיסית נוספת שעולה בסוגיה שלנו היא: מהו יסוד דין תשלומין בתפילה? נראה שניתן להציע שתי אפשרויות:

א. תפילת תשלומין היא התפילה שהאדם הפסיד.

ב. תפילת תשלומין היא חזרה על התפילה הנוכחית.

בין שתי האפשרויות הללו ישנו הבדל גדול, שנוגע גם לשאלות מעשיות, שעל אחת מהן עונה הגמרא – מה מתפללים במוצאי שבת? תפילת שבת או תפילת חול?

כפי שראינו, הגמרא עונה שבמוצאי שבת מתפללים תפילת תשלומין של חול, ונראה שיש מכאן חיזוק להבנה שתפילת התשלומין מהווה חזרה על התפילה הנוכחית.

אך מעיון בדברי הראשונים נלמד שהדברים מורכבים יותר.

## ג. תוספות – מוסף וראש חודש

נתבונן בדברי התוספות:

לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקורבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ובוזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו (תוספות ברכות, כו ע"א).

התוספות אומר שאם אדם הפסיד את זמן מוסף – ברור שלא יוכל להשלים את התפילה בזמן תפילת ערבית, מכיוון שהוא כבר אינו יכול לקרוא את פסוקי הקורבנות. אם כן, ברור **שלדעת התוספות תפילת תשלומין היא התפילה שהאדם פספס** (וכפי האפשרות הראשונה שהצענו לעיל).

כך ניתן להבין גם מדיבור מתחיל נוסף של התוספות, בהמשך הסוגיה:

כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבר ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל (תוספות ברכות, כו ע"ב).

רבינו יהודה המובא בתוספות סובר שתפילת התשלומין אמורה להיות במקום התפילה הקודמת, ולכן אין משמעות לכך שהאדם יתפלל שוב בצאת ראש החודש, שהרי נמצא שהוא רק מתפלל שוב את מה שהתפלל כבר בתפילה שטעה בה.

## ד. 'יש מפרשים' רבותינו הצרפתים – השלמת מספר תפילות

רבינו יונה מביא מחלוקת בנוגע לדין מסוים בתפילת תשלומין – האם ניתן להשלים מספר תפילות:

טעה ולא התפלל מנחה יתפלל תפלת ערבית שתיים ואומרים רבני צרפת ז"ל דדוקא כשטעה ושכח תפלה אחת יש לה תשלומין אבל אם טעה ולא התפלל ערבית ומנחה אינו מתפלל שלשה אלא שתיים אחת של שחרית ואחת של ערבית שאין התשלומין מועילין אלא לתפלה אחת בלבד ויש מפרשים שאפילו לא התפלל תפלות הרבה לכולן יש להן תשלומין (רבינו יונה ברכות, יח ע"א מדפי הרי"ף).

רבינו יונה מביא את דברי רבותינו הצרפתים, הסוברים שאפשר להשלים רק את התפילה הסמוכה לתפילה שלא התפלל. לעומת זאת – מציין רבינו יונה – יש מפרשים הסוברים שאפשר להשלים גם תפילות רבות.

לפי ההבנה שמתפללים רק את התפילה הסמוכה – קל להבין שמדובר באותה התפילה שהוחמצה. אפשר גם לומר שעל פי העיקרון הזה היה הגיוני יותר להתפלל קודם כל את תפילת

התשלומין, כדי שתהיה קרובה יותר לזמן התפילה שהוחמצה, ורק לאחר מכן את התפילה החדשה, אלא שבפועל, בגלל הכלל "תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם" – אנחנו מקדימים את התפילה הנוכחית. לעומת זאת, לפי ההבנה שאפשר להשלים תפילות רבות – הגיוני להבין שלא מדובר בהשלמה של אותה תפילה ממש שהוחמצה, ולכן אין גבול למרחק שיש בין התפילות.

## ה. רמ"א ולבוש – יעלה ויבוא בתשלומין של ערב ראש חודש

אדם שלא התפלל מנחה רגילה בערב ראש חודש, האם יאמר יעלה ויבוא בתפילת התשלומין לאחר ערבית של ראש חודש? מצאנו בעניין זה מחלוקת בין האחרונים. הרמ"א כותב שבמקרה כזה על האדם להתפלל פעמיים תפילה של ראש חודש:

אם לא התפלל מנחה בער"ח, מתפלל של ר"ח שתיים (רמ"א או"ח, קח, ט).

לעומת זאת, המשנה ברורה מביא את דעת הלבוש שבתפילה השנייה (תפילת התשלומין) לא יזכיר את של ראש חודש:

דלא כהלבוש וסייעתו שסוברים דאין צריך להזכיר בשנייה של ר"ח (משנה ברורה שם, ס"ק כו).

נראה שגם כאן המחלוקת תלויה בחקירה שהצענו: הרמ"א סובר שתפילת התשלומין היא חזרה על התפילה הנוכחית, ולכן על האדם להתפלל שתי תפילות של ראש חודש. לעומת זאת, הלבוש סובר שתפילת התשלומין היא השלמה, ולכן לא מזכירים בה את ראש חודש.

## ו. צל"ח ורש"ש – תשלומין בתפילת ערבית רשות

הצל"ח שואל שאלה בעלת משמעות גדולה לחקירה שהצענו: מה יעשה אדם שלא התפלל מנחה, וצריך להשלימה בערבית? האם יתפלל בתחילה מנחה, או ערבית? במבט ראשון, התשובה כתובה במפורש בברייתא בגמרא – שיתפלל קודם כל ערבית, ורק לאחר מכן מנחה! אלא ששואל הצל"ח: אולי דברי הברייתא הם כשיטת רבן גמליאל, שסובר שתפילת ערבית היא חובה, אך לשיטתנו, שתפילת ערבית רשות – צריך להקדים את תפילת המנחה:

עוד נסתפקתי, בשכח ולא התפלל מנחה שמתפלל ערבית שתיים, בזה איזה מהן יקדים. לדידן דקי"ל תפלת ערבית רשות, וא"כ יש למנחה מעלה שהיא חובה ולערבית יש מעלה שהיא זמנה, איזה עדיף. ואף שדבר זה מפורש בברייתא ע"ב מבדיל בראשונה וכו', הרי שצריך להקדים ערבית ברישא. יש לדחות אולי ברייתא זו ר"ג היא דס"ל לקמן דף כ"ז ע"ב דגם ערבית היא חוב, אבל לר' יהושע דסבר תפלת ערבית רשות יש להסתפק. ואמנם כיון שכל הפוסקים פסקו כהך ברייתא דמבדיל בראשונה וכו', אף דאנן קיי"ל תפלת ערבית רשות, מוכח דאפי' תפלת רשות בשעתה קודם לתשלומין של חובה (צל"ח ברכות, כו ע"א).

הצל"ח אומר שמכך שהספק הזה לא עלה בגמרא ובראשונים ניתן להסיק שברור שאף ערבית רשות קודמת למנחה חובה. מכאן מעלה הצל"ח שתפילת התשלומין היא השלמה ממש של התפילה החסרה.

לעומתו, הרש"ש כותב שוודאי שתפילת תשלומין של מנחה דינה כדין תפילת רשות, מאחר ולא יכול להיות שתפילת התשלומין תהיה ברמה 'גבוהה' יותר מאשר התפילה הקבועה והנוכחית – תפילת ערבית, שהיא רשות:

טעה ולא התפלל מנחה מתפלל בערבית ב'. נ"ל דתפלת התשלומין אינה אלא רשות דלא עדיפא מתפלת שעתיה. וסעד לזה מהא דפסקינן בשולחן ערוך סי' ק"ח ס"ג דבשעה שלא הגיע עדיין זמן תפלה הסמוכה לא ישרים (רש"ש ברכות, כו ע"א).

מכאן ברור שלדעת הרש"ש תפילת תשלומין היא חזרה על התפילה הנוכחית.

## ז. לבוש ואליה רבה – הקדמת התפילה הנוכחית לתפילת התשלומין

מדוע אנו מקדימים את התפילה הנוכחית לתפילת התשלומין? הלבוש מנמק:

שכח ולא התפלל מנחה ביום שלפני ר"ח, מתפלל ערבית שתיים, ומזכיר יעלה ויבא בראשונה ולא בשנייה, שהשנייה לשם תשלומים לעולם, והראשונה לחובה שהוא תדיר, ותדיר קודם. (לבוש או"ח, תכב, א).

הלבוש מסביר שהסיבה לכך היא ש"תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם".

האליה רבה מקשה על הלבוש ומביא טעם אחר:

ונראה לי טעמא דמשום דאין תפילת תשלומין מתקבלת אלא אגב תפילת שעתיד אבל כשמתפלל התשלומין קודם תפילת שעתיד אינה מתקבלת כיון שעבר זמנה (אליה רבה או"ח, קח, א).

האליה רבה מסביר שהסיבה להקדמת התפילה הנוכחית היא שכל תפילת התשלומין מתבססת על התפילה שהאדם נמצא בה עכשיו, ובלעדיה היא לא מתקבלת.

ניתן להציע שלפי הלבוש תפילת התשלומין היא השלמה ממש של התפילה החסרה, ולכן היא אינה תדירה (מאחר ואין זה תדיר שיש תפילת מנחה שזוה ממקומה). לעומת זאת, לפי האליה רבה תפילת התשלומין היא חזרה על התפילה הנוכחית.

## ח. יסוד תפילת התשלומין – תשלום או כפרה?

ניתן להציע שתי אפשרויות להבנה של יסוד תפילת התשלומין:

א. תשלום על מה שהאדם לא התפלל.

ב. כפרה על כך שהאדם לא התפלל.

לפי האפשרות השנייה – שהתפילה היא כפרה – הגיוני יותר לומר שהתפילה שהאדם מתפלל כעת אינה אותה התפילה שהפסיד, אלא תפילה נוספת שבאה לכפר על כך שלא התפלל. אך אם התפילה היא תשלום – נראה שהאדם אכן צריך להשלים ממש את התפילה החסרה.

אפשר להציע שנפקא מינה משמעותית בין שתי האפשרויות הללו נוגעת לשאלה: האם תפילת התשלומין היא רשות או חובה? אם התפילה היא "תשלום" – נראה לומר שהאדם יהיה חייב להתפלל אותה. אך אם מדובר ב"כפרה" – הגיוני יותר להסביר שהדבר תלוי ברצונו של האדם.

### ט. אישה שלא התפללה מנחה

נפקא מינה נוספת שאפשר להציע לחקירה זו נוגעת לאופן בו מתחייבת אישה בתפילת תשלומין. אישה שנוהגת להתפלל שחרית ומנחה ולא התפללה מנחה – כיצד תתפלל תשלומין בתפילת ערבית? האם תצטרך להתפלל ערבית ולאחריה תשלומין, או שתוכל להתפלל רק ערבית?

נראה לומר שלדעת הסוברים שתפילת התשלומין היא השלמה – תוכל להתפלל רק תפילת תשלומין. לעומת זאת, לפי האליה רבה, סובר שתפילת התשלומין מתבססת על התפילה הנוכחית – נראה שתצטרך להתפלל קודם ערבית.

## כה. תפילת מנחה

סיכום: יהודה גרינולד וישי פולצ'ק

א. תחילת זמן המנחה

א.1. כנגד זמני היום או קורבן התמיד?

א.2. לימוד מקורבן התמיד – שיטת הרמב"ם

א.3. לימוד מקורבן התמיד – שיטת רש"י

א.4. לימוד מזמני היום – תפילת אברהם

ב. נפקא מינות לחקירה

ב.1. "מג"א ופרי חדש – מנחה לאחר שש שעות

ב.2. משמעות השם "מנחה"

ב.3. מנחה גדולה ומנחה קטנה

ב.4. יסודות השיטות

ב.5. המנהג להתפלל גם גדולה וגם קטנה

ג. סוף זמן מנחה

ג.1. מסקנת הגמרא בנוגע לסוף זמן המנחה

ג.2. פסיקת ההלכה בנוגע לסוף זמן המנחה

## א. תחילת זמן המנחה

א.1. כנגד זמני היום או קורבן התמיד?

המשנה הראשונה בפרק רביעי עוסקת בסוף זמני התפילות:

תפילת השחר, **עד חצות**. רבי יהודה אומר, **עד ארבע שעות**. תפילת המנחה **עד**

**הערב**. רבי יהודה אומר, **עד פלג המנחה**. תפילת הערב אין לה קבע. (בבלי

**ברכות, כו ע"א**).

ניתן לשים לב שהמשנה לא עוסקת כלל בתחילת זמני התפילות. אפשר להציע שמתוך זה שתפילת שחרית לפי חכמים מסתיימת בחצות היום – נובע שבזמן זה מתחיל זמן תפילת מנחה.

לעומת זאת, בדעת ר' יהודה לא נראה שניתן להסביר שזמן המנחה מתחיל בסוף זמן שחרית, מכיוון שלא מסתבר שזמן תפילת המנחה מתחיל לאחר ד' שעות.

אם כן, אפשר להציע שתי אפשרויות בהבנת זמני תפילת המנחה:

א. זמני התפילה תלויים בזמני היום (זריחה, שקיעה).

ב. זמני התפילה תלויים בזמן הקורבן המקביל לתפילה – קורבן התמיד.

## א.2. לימוד מקורבן התמיד – שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם היא שניתן להתפלל כבר משש שעות וחצי תפילת מנחה מאחר ובערב פסח שחל להיות בשבת היו מקדימים את התמיד לשעה זו:

ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובת וזו היא הנקראת מנחה גדולה (רמב"ם תפילה, ג, ב).

אם כן, ניתן לראות בכיורור שלדעת הרמב"ם זמן תפילת המנחה קשור לזמן קורבן התמיד.

## א.3. לימוד מקורבן התמיד – שיטת רש"י

לעומת הרמב"ם שמתיר להתפלל מנחה רק משש שעות וחצי, דעת רש"י היא שהזמן המוקדם ביותר לתפילת המנחה הוא מחצות היום (חצי שעה קודם לזמנו של הרמב"ם):

ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך, שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קצת, ומשחרי כותלי (רש"י פסחים, צג ע"ב).

משמעות הביטוי "מתחילת שבע" היא שניתן להתפלל מנחה כבר מחצות היום. אם כן, גם לפי רש"י שסובר שניתן להתפלל מחצות וגם לפי הרמב"ם שסובר שהזמן הכי מוקדם הוא משש שעות וחצי – זמן תפילת המנחה תלוי בזמן קורבן התמיד.

## א.4. לימוד מזמני היום – תפילת אברהם

הגמרא ביומא עוסקת ביחס שבין תחילת זמן הקורבן התמיד לבין תפילת אברהם. הגמרא קובעת שאברהם אבינו התפלל מנחה כבר מחצות היום, ומתוך כך שואלת: מדוע לא מתחילים להקריב את התמיד כבר מהשעה השישית?

אמר רב ספרא: צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי. אמר רב יוסף: אנן מאברהם ניקום וניגמר...? אמר רבא: רב יוסף הא קא קשיא ליה; דתנן: חל ערבי פסחים להיות בערב שבת - נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה. ונשחטה מכי משחרי כותלי! - מאי קושיא? ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני טובא! אי נמי: שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היתה בלבו (בבלי יומא, כח ע"ב).

הגמרא מציעה שני הסברים לכך שמותר להקריב את התמיד רק משש שעות ומחצה:

א. רק מהשעה הזו אפשר להתחיל לראות את השפעת חצות היום לעניין נטיית צל קירות בית המקדש.

ב. רק תלמיד חכם כמו אברהם אבינו ידע בדיוק מתי חצות, אך אנו איננו יכולים לדייק עד כדי כך.

על פי הגמרא הזו יוצא שאף זמן קורבן התמיד תלוי בזמני היום, ואם כן – ברור שזמני היום הם הזמנים היסודיים, על פיהם בסופו של דבר נקבע גם זמן התפילה.

## ב. נפקא מינות לחקירה

### ב.1. מג"א ופרי חדש – מנחה לאחר שש שעות

השולחן ערוך פוסק שמי שהתפלל תפילת מנחה לאחר שש שעות ומחצה – "יצא". מדברי השולחן ערוך מדייק המג"א שקודם לכן – לא יצא:

משמע דקודם לכן לא יצא, ואף על גב דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאיתא ביומא דף כ"ח מ"מ כיון דאין אנו בקיאין לא יצא (מגן אברהם או"ח, רלג, א).

לעומת זאת, הפרי חדש פוסק שמכיוון מעיקר הדין זמנה העיקרי של תפילת המנחה הוא מחצות, אף אם התפלל לפני שש ומחצה – יצא:

ועיקרם של דברים שזמנה (של מנחה) העיקרי הוא מחצות היום ואילך... אם התפלל מחצות היום ואילך פשיטא... דיצא (פרי חדש או"ח, רלג, א).

על פי ההסבר שתפילת המנחה היא כנגד זמני היום – נראה ברור שאדם יצא חובה גם אם התפלל לאחר שש שעות, כדברי הפרי חדש. לעומת זאת, לפי ההסבר שתפילת המנחה היא כנגד קורבן התמיד – כנראה אפשר לתלות את המחלוקת בין הפרי חדש למג"א במחלוקת שבין רש"י והרמב"ם: לדעת רש"י עקרונית זמן תפילת המנחה הוא מחצות, ולדעת הרמב"ם זמנה משש ומחצה בלבד.

### ב.2. משמעות השם "מנחה"

אחת השאלות הבסיסיות שניתן לשאול בסוגייתנו היא – מה פירוש השם "מנחה"? מצאנו לכך תשובות שונות בראשונים. הרמב"ן מסביר ששמה של תפילת המנחה הוא על שם מנחת השמש:

ו'מנחה' לשון מנחת השמש והשקט אורו הגדול, כדמתרגמינן (בראשית ג ח): "למנח יומא", והן 'מנחה גדולה' ו'מנחה קטנה' שהזכירו חכמים (רמב"ן שמות, יב, ו).

לעומת זאת, מדברי התוספות אצלנו נראה שהשם 'מנחה' קשור לקטורת:

עד פלג המנחה - תימה מנא ליה הא בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה אבל הא מנא ליה וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה כנגד קטרת תקנוה דכתיב תכון תפלתי קטרת לפניך (תהלים קמא) (תוספות ברכות, כו ע"ב).

על דברי התוספות יש לשאול: מדוע דווקא תפילת המנחה נקבעה על פי הקטורת? מה ההבדל בינה לבין תפילת שחרית, שבנוגע אליה נראה שמוסכם שנקבעה על פי קורבן התמיד? נראה שהתשובה היא שלדעת ר' יהודה תפילת המנחה נתקנה כנגד העבודה האחרונה שעשו עם קורבן התמיד – הקטרת הקטורת. ואכן כך מסביר את דברי התוספות החתם סופר:

סמוך למנחה. בתו' נתקשו מ"ט קרו ל' תפלת מנחה דוקא ועי' מה שתי' ועמג"א ולע"ד דהתפלות נתקנו על הקטרת האבר' והקומץ לא על הזביחה והזריקה ולכן בתמיד של בין הערב' שמתאחר גמר שריפת האבר' עד הלילה שעליהם נתקן תפילת ערבית לא נתקן תפלת מנחה כ"א על הקטרת הקומץ שנשרף מיד בהריחו אש ולכן נקרא ע"ש מנחה כנלע"ד ודוק (חתם סופר פסחים, קז ע"א).

### 3.3. מנחה גדולה ומנחה קטנה

סוגיית הגמרא מביאה חילוק בין 'מנחה גדולה' ל'מנחה קטנה':

ואיזו היא מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה; ואיזו היא מנחה קטנה - מתשע שעות ומחצה ולמעלה (בבלי ברכות, כו ע"ב).

אם כן, שאלות נוספות העולות מסוגייתנו נוגעות למשמעות החילוק בין מנחה גדולה למנחה קטנה: מהן ההגדרות של מנחה קטנה וגדולה? האם יש עדיפות להתפלל אחת מהן על פני השנייה? את ההגדרות הבסיסיות לשני הזמנים מביא רש"י: "מנחה גדולה - אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה. מנחה קטנה - זמן תמיד של בין הערבים בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה" (רש"י ברכות, כו ע"ב). במבט פשוט היה נראה להציע שמנחה גדולה עדיפה משום "זריזים מקדימים למצוות", אולם מדברי הרמב"ם משמע שרק בדיעבד המתפלל מנחה גדולה "יצא", ולכתחילה מנחה קטנה עדיפה:

כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה, ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה (רמב"ם תפילה, ג, ב).<sup>40</sup>

<sup>40</sup> כך מדייק מדברי הרמב"ם גם הט"ז: "זה דעת רמב"ם. משמע דוקא בדיעבד יצא" (ט"ז או"ח, רלג, א).

כך נראה גם מדברי השולחן ערוך:

מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה, יצא. ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה (שולחן ערוך או"ח, רלג, א).<sup>41</sup>

לעומתם, הגר"א מביא את שיטתם של רש"י והטור הסוברים שאין בעיה להתפלל מנחה גדולה:

מי כו' ועיקר כו'. כ"ו ב' ופי' הרמב"ם דזמן מ"ג הוא לענין דיעבד אבל רש"י מפרש אף לכתחלה אלא דעיקר זמנה מזמן מ"ק וכ"ד הטור וש"פ: (ביאור הגר"א או"ח, רלג, א).

שיטה שלישית וממוצעת בעניין זה מצאנו בדברי ערוך השולחן, הסובר שכאשר קיים צורך – ניתן להתפלל מנחה גדולה אף לכתחילה:

לפי זה אף לכתחילה יכול להתפלל מנחה גדולה כשצריך לה, כגון שרוצה לאכול וכיוצא בזה (ערוך השולחן או"ח, רלג, יב).

לסיכום, מצאנו שלוש שיטות לעניין סדר העדיפויות בין מנחה גדולה למנחה קטנה:

א. רמב"ם ושולחן ערוך – מנחה גדולה היא בדיעבד.

ב. רש"י והטור (המוכאים בגר"א) – מנחה גדולה היא לכתחילה.

ג. ערוך השולחן – מנחה גדולה היא לכתחילה כשיש צורך.

#### 4. יסודות השיטות

אם כן – מהם היסודות של השיטות הללו? נראה להסביר שההבדל בין מנחה גדולה למנחה קטנה הוא שמנחה גדולה כוללת את כל זמן ה"צהרים", ומנחה קטנה כוללת רק זמן ספציפי מתוך זמן זה. לכן, הסוברים שלכתחילה ניתן להתפלל גם מנחה גדולה כנראה מבינים שתפילת המנחה נתקנה כנגד זמן הצהרים. לעומת זאת, מי שסובר שראוי להתפלל דווקא מנחה קטנה כנראה מבין שתפילת המנחה נתקנה דווקא כנגד קורבן התמיד (שבפועל הוקרב בזמן מנחה קטנה).

#### 5. המנהג להתפלל גם גדולה וגם קטנה

הרמב"ם מחדש שישנו מנהג להתפלל גם מנחה גדולה וגם קטנה:

נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות, והורו מקצת הגאונים שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן מפני שהיא כנגד דבר

<sup>41</sup> הרש"ש תמה על דברי הרמב"ם והשולחן ערוך, שהרי תפילת המנחה תלויה בצהרים: "הנה צהרים הוא תפלת המנחה ובפ"ב דנגעים מ"ב משמע דצהרים לר"י דהל' כוותיה הוה שעה ששית ושביעית... ולכן ק"ל מזה ע"ד הרמב"ם וכן סתם בשולחן ערוך ר"ס רל"ג דלכתחילה אין מתפללין מנחה גדולה" (רש"ש ברכות, לא ע"א).

שאינו תדיר בכל יום, ואם התפלל הגדולה חובה לא יתפלל קטנה אלא רשות  
(רמב"ם תפילה, ג, ג).

מהרמב"ם הזה נובע יסוד חשוב: נמצא שישנם שני 'מחייבים' שונים בתפילת המנחה – מנחה גדולה ומנחה קטנה. הרב סולובייצ'יק מתנסח: ישנם שני "חפצא" של מנחה. מה ההיגיון במנהג ובהסברו? תשובה אחת לשאלה זו מביא הגר"א, הסובר שדברי הרמב"ם נובעים מהיסוד של "הלוואי שיתפלל האדם כל היום כולו". נדמה שישנו קושי מסוים בהסבר הזה, מאחר ולפיו היינו מצפים שהמנהג יהיה רלוונטי גם לתפילות שחרית וערבית, ולגביהן אין הרמב"ם מזכיר את העניין.

על מנת להציע הסבר אחר למנהג, נתבונן בברייתא המובאת בגמרא שלנו:

מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות - שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות; ורבי יהודה אומר: עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות.

ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב - שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב; רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה.

ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע - שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה;

ומפני מה אמרו של מוספין כל היום - שהרי קורבן של מוספין קרב כל היום; רבי יהודה אומר: עד שבע שעות, שהרי קורבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות.

ואיזו היא מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה;

ואיזו היא מנחה קטנה - מתשע שעות ומחצה ולמעלה (בבלי ברכות, כו ע"ב).

הברייתא מבארת באריכות את זמני התפילות שעל האדם להתפלל, ובסופה מכניסה עניין אחר, שלכאורה לא מתאים לעיסוק שלה בעניין זמני התפילות – הסבר ההבדל שבין מנחה קטנה למנחה גדולה. מכאן ניתן להבין שהברייתא אכן לא מסבירה עניין צדדי בתוך תפילת המנחה, אלא מלמדת שישנן שתי תפילות מנחה: קטנה וגדולה.

לפי החקירה שהצגנו בתחילת השיעור ניתן לענות על השאלה הגדולה – מדוע דווקא בתפילת המנחה קיימת החלוקה הזו? והתשובה: מאחר ובתפילות שחרית וערבית ישנה זהות בין היסוד של "זמני היום" ליסוד של "כנגד התמיד" – אין שם שני זמנים שונים. רק בתפילת המנחה יש הבדל גדול בין שני היסודות הללו: את קורבן התמיד מקריבים בפועל בסוף הצהריים, ולעומת זאת זמן הצהריים מתחיל מוקדם, בחצות.

## ג. סוף זמן מנחה

### ג.1. מסקנת הגמרא בנוגע לסוף זמן המנחה

חכמים ורבי יהודה חולקים בשאלה: האם זמן מנחה נגמר בשקיעה או בפלג המנחה? הגמרא מנסה לדייק מכך שרב התפלל ערבית של שבת בערב שבת שהלכה כרבי יהודה, שהרי אם התפלל לפני השקיעה – כנראה שזמן המנחה כבר נגמר בפלג המנחה. לעומת זאת – אומרת הגמרא – אפשר לדייק גם מכך שרב הונא ורבנן לא עשו כרב שהלכה כרבנן. והגמרא מסכמת את הדיון:

השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר - עבד, ודעבד כמר – עבד (בבלי ברכות, כו ע"א).

אופן הפסיקה הזה מיוחד מאוד וקשה להבנה, אך אולי ניתן להסביר שהסיבה לפסיקה המשונה נעוצה ביחס שבין שני היסודות שהראנו בתפילת המנחה. רבי יהודה מחדש שרק עד לפלג המנחה אפשר להתפלל מנחה, והגמרא בהמשך מסבירה שלדעתו הכוונה לפלג המנחה הקטנה. יוצא שלדעת רבי יהודה המילה "מנחה" מוסבת דווקא על מנחה קטנה!

אם כן, לדעת רבי יהודה זמן תפילת המנחה מקביל לקורבן התמיד, שמקריבים בפועל רק לאחר תשע וחצי שעות, ועד לעשר ארבעים וחמש! לעומת זאת, לדעת חכמים זמן תפילת המנחה מקביל לזמן הצהרים – משש שעות ומחצה עד לערב.

### ג.2. פסיקת ההלכה בנוגע לסוף זמן המנחה

אם כן, עלינו להבין מהי משמעותה של פסיקת הגמרא "דעבד כמר עבד", ונדמה שניתן להציע שתי אפשרויות:

א. פסיקת הגמרא נובעת מחוסר הכרעה בין שני היסודות: קורבן התמיד או צהרי היום.

ב. פסיקת הגמרא נובעת מכך שניתן לקיים את שני היסודות יחד.

בעניין הזה מצאנו מחלוקת ראשונים גדולה. באופן קונקרטי המחלוקת נוגעת לשאלה: האם אדם יכול לשלב תפילת מנחה לאחר פלג המנחה כשיטת רבנן, ותפילת ערבית לפני השקיעה כדעת רבי יהודה? נסכם בקצרה את הדעות העיקריות:

א. רא"ש בשם גאון – חייבים לבחור שיטה אחת, ולנהוג כמותה תמיד.

ב. מרדכי – חייבים לנהוג באותה שיטה ביום נתון, אך אין צורך בעקביות בין ימים שונים.

ג. ר"ת ורמב"ם על פי לחם משנה – אפשר לנהוג כשתי השיטות באותו היום.

על פי ההסבר שהצענו, נראה ברור שהרא"ש בשם גאון סובר שהגמרא בחרה שלא להכריע בין שתי היסודות, ור"ת סובר שניתן לקיים את שני היסודות יחד.

נראה שאת שיטת המרדכי יש להבין על פי האפשרות הראשונה – הגמרא בחרה שלא להכריע –  
תוך הסיוג שסתירה בין המנהג ביום אחד לבין המנהג במשנהו אינה קשה כל כך.

## כו. תפילת ערבית

סיכום: איתן פלדמן ובארי קהלני

- א. ייחוד תפילת ערבית במשנה
- ב. "אין לה קבע"
- ג. הסבר "אין לה קבע" לפי שיטת הגר"א
- ד. ערבית כנגד אבות או קורבנות
- ה. תפילת ערבית רשות – שיטת התוספות
- ו. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד
- ז. מהות המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד
- ח. נפקא מינות להלכה בין שיטות הראב"ד והרמב"ם

### א. ייחוד תפילת ערבית במשנה

כשהמשנה עוסקת בתפילת ערבית היא מציגה אותה כך:

תפילת הערב אין לה קבע (משנה ברכות, ד, א).

המופע של תפילת ערבית במשנה שונה מהמופעים של התפילות האחרות בשני דברים עיקריים:

א. זו התפילה היחידה שאין בנוגע לזמנה מחלוקת.

ב. זו התפילה היחידה שנאמר בנוגע אליה הביטוי המיוחד הזה שמשמעותו אינה ברורה: "אין לה קבע".

### ב. "אין לה קבע"

אם כן, עולה השאלה – מהי כוונת הביטוי "אין לה קבע"? הדרך הפשוטה היא להבין שמדובר בזמן התפילה, מאחר ובכך עוסקת המשנה – זמני התפילות. כך אכן מציעה הגמרא להבין, אך היא חוזרת בה, ומגיעה להבנה אחרת – תפילת ערבית רשות:

מאי אין לה קבע? אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא - ליתני תפלת הערב כל הלילה! אלא מאי אין לה קבע? כמאן דאמר: תפלת ערבית רשות (בבלי ברכות, כז ע"ב).

ההבנה המחודשת של הגמרא – שהכוונה היא שתפילת ערבית רשות – צריכה להתמודד עם שני קשיים:

א. כאמור, זהו לא פשט המשנה, כי המשנה עוסקת בדברים אחרים ולא בשאלה 'רשות או חובה'.

ב. הדין שתפילת ערבית רשות שנוי במחלוקת תנאים (רבן גמליאל ורבי יהושע), ומדוע המשנה כאן קובעת כך ללא סייג?

### ג. הסבר "אין לה קבע" לפי שיטת הגר"א

הגר"א כותב בפירושו על המשנה שב"אין לה קבע" הכוונה שאין לה זמן מיוחד בפני עצמה, אלא הגדרת זמנה הוא – כל זמן שאי אפשר להתפלל את שאר התפלות:

אין לה קבע פי' אין לה זמן בפני עצמו אלא זמנה בזמן שאין יכולין להתפלל שאר תפלות דהיינו בין מנחה לשחרית ולר"י מתפלל מנחה עד פלג המנח' ומתחיל זמן מעריב מפלג המנחה ואילך ולרבנן שזמן המנח' עד הערב מתחלת זמנה מערב של ערבית (שנות אליהו ברכות, פרק ד, משנה א).

ניתן לראות שהגר"א חוזר ומפרש את הביטוי במשנה כפי פשוטו, למרות שהגמרא הגיעה למסקנה שהפירוש שונה! כמו כן, פירוש הגר"א נושא משמעות מיוחדת: לדעתו פירוש הביטוי "אין לה קבע" קובע את זמנה לזמן שבו "אין יכולין להתפלל שאר תפילות", וממילא הכוונה היא בין מנחה לשחרית.

כדי להבין מדוע הגר"א מציע פירוש אחר מאשר פירוש הגמרא, חשוב לעמוד על כך שדברי הגמרא – "אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא – ליתני תפילת הערב כל הלילה" – מתאימים רק לדעת חכמים! הרי לדעת רבי יהודה זמן תפילת ערבית לא מוגדר כ"כל הלילה", שהרי לדעתו אפשר להתפלל אותה כבר מפלג המנחה.

אם כן, דברי הגמרא שחייבים לפרש שהכוונה בביטוי "אין לה קבע" היא שתפילת ערבית רשות מאחר ואם הכוונה הייתה שזמנה כל הלילה היה צריך לכתוב זאת במשנה – כל זה נאמר רק מאחר והגמרא הניחה שהלכה כדעת חכמים. אך לפי ההלכה שנפסקה בפועל, שכוללת גם את דעת רבי יהודה, שהרי אנחנו פוסקים "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" – ממילא אי אפשר לכתוב "זמנה כל הלילה", ולכן נמצא שהגיוני לכתוב "אין לה קבע" כדי להבהיר את זמן תפילת ערבית לכל השיטות, ואם כן – כיצד הביטוי הזה מבהיר את זמן תפילת ערבית? זה בדיוק מה שמסביר הגר"א: זמן תפילת ערבית הוא הזמן שאי אפשר להתפלל בו תפילות אחרות. ההגדרה הזו מתאימה גם לשיטת ר' יהודה.

### ד. ערבית כנגד אבות או קורבנות

למדנו כבר על המחלוקת בנוגע לשאלת תקנת התפילה – האם תקנום האבות או שתקנום כנגד הקורבנות? לפי האפשרות שתיקנו את התפילה כנגד הקורבנות מובן מדוע מדובר בתפילת רשות, שהרי היא כנגד האברים והפדרים שאינם מעכבים. אך אם אנו אומרים שמדובר בתקנה של האבות – מדוע שנאמר שתפילת ערבית רשות? אכן, מראה הפנים תולה את המחלוקת בין רבי יהושע לרבן גמליאל בדיוק בשאלה הזו:

ונראה דנ"מ איכא לענין תפלת ערבית דלמ"ד עיקר התפלות אבות תקנום אין חילוק בין ערבית לשאר התפילות וכולהו חובה ניהו ולמ"ד עיקר תפלות כנגד תמידין תקנום וא"כ ערבית כנגד אברים ופדרים וכמו שהן אינם מעכבים כך תפלת ערבית רשות הוא והוא פלוגתא דתנאי דלקמן בתפלת ערבית אי חובה או רשות בהאי פלוגתא דריב"ל וריב"ח היא דתליא (מראה הפנים ברכות, כט ע"ב)

לעומת המראה פנים, התורה תמימה מסביר מדוע גם לפי ההבנה שתפילות אבות תקנום הגיוני לומר שערבית היא רשות:

ומה דקיי"ל תפלת ערבית רשות לא נתבאר יפה הטעם, ונראה לומר בזה ע"פ מה דקיי"ל בעירובין ס"ה א' הבא בדרך ומן הדרך אל יתפלל ב' ימים משום שא"א לכיין בתפלה, וא"כ מדינא הי' יעקב פטור מלהתפלל, ומה שהתפלל היתה תפלת רשות ולכן נקבעה רשות גם לדורות. וזולת זה אם היתה חובה הי' מתקנה אברהם, כיון דהיא ראשונה לתפלות המעל"ע, כמש"כ ויהי ערב ויהי בקר, ואברהם הי' ראשון לאבות ותקן תפלה ראשונה, אלא ודאי שהיא רשות, ונחשבה תפלת שחרית ראשונה, ותקנה אברהם. ועיי' לפנינו ר"פ צו נעיר עוד טעם בזה: (תורה תמימה בראשית, פרק כח, הערה ה).

התורה תמימה מסביר שגם לדעת מי שסבור שתפילות אבות תיקנום אפשר לומר שתפילת ערבית רשות, שהרי יעקב התפלל תפילת ערבית בזמן שבו היה פטור מתפילה, מאחר והיה בדרך.

טעם נוסף לכך שתפילת ערבית רשות למאן דאמר שתפילות אבות תיקנום הוא שאם תפילת ערבית הייתה חובה – היה צריך לתקנה אברהם, שתיקן את התפילה הראשונה, ועל פי ההנחה שהיום מתחיל מהערב, התפילה הראשונה אמורה להיות תפילת ערבית!

## ה. תפילת ערבית רשות – שיטת התוספות

להלכה נפסק שתפילת ערבית רשות. אך עלינו לשאול – מה הכוונה באמירה הזו? התוספות מפרש שב"תפילת ערבית רשות" הכוונה היא שתפילת ערבית פחות חשובה משאר המצוות והיא נדחית מפניהן, אך אין הכוונה שיש אפשרות לא להתפלל אותה כלל כאשר אין סיבה טובה:

י"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן דתפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה (תוספות ברכות, כו ע"א).

לדעת התוספות אין כוונת רבי יהושע והגמרא שתפילת ערבית רשות לגמרי, אלא שלעומת מצוות אחרות היא פחות חשובה. המילה "רשות" לדעתו באה רק לאפשר תיעדוף של מצוות אחרות על פניה, אך היא עדיין "מצווה".

## ו. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

לעומת התוספות, הרמב"ם מסביר שתפילת ערבית הייתה במקור רשות לגמרי, אלא שנהגו כל ישראל להתפלל אותה וקבלוה עליהם כחובה:

ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה, ואף ע"פ כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפלת חובה (רמב"ם תפילה, א, 1).

שיטתו של הרמב"ם באה לידי ביטוי גם במקום נוסף:

מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק **שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה** (רמב"ם תפילה, י, 1).

הרמב"ם פוסק שבתפילת ערבית אין צורך להפסיק באמצע אם נזכר שכבר התפלל, כיוון שהמתפלל מלכתחילה לא חשב שהוא הולך לצאת ידי תפילת חובה, ואם כן – תפילת הנדבה שהתחיל להתפלל לא שונה מהכוונה שכיוון בתחילת התפילה להתפלל תפילת רשות.

על דברי הרמב"ם כאן כותב הראב"ד:

אין כאן נחת רוח (שם).

**הכסף משנה** מסביר שלראב"ד היה קשה על דברי הרמב"ם מהטעם הבא: הרי למרות שתפילת ערבית הייתה פעם רשות, הרמב"ם עצמו כותב שעם ישראל קיבל אותה על עצמו כתפילת חובה, ואם כן, אין שום הבדל בין ערבית לשאר התפילות, שבהן אם נזכר שכבר התפלל מפסיק אפילו באמצע ברכה:

כתב הראב"ד אין כאן נחת רוח עכ"ל נראה שטעמו שאף על פי שתפלת ערבית היתה רשות עכשיו כבר קבעוה חובה כדאמרינן בפ"א. ואין זה דבר מוכרח ויש מקום לדברי רבינו מאחר שמתחלתה היתה רשות: (כסף משנה תפילה, י, 1).

את דברי הרמב"ם מסביר ר' **חיים מבריסק** (על אתר): לדעת הרמב"ם, כאשר ישראל קיבלו על עצמם להתפלל תפילת ערבית הם קיבלו על עצמם כחובה להתפלל אותה כתפילת רשות.

התוצאה של קבלה מיוחדת זו היא שאם אדם נזכר באמצע התפילה שהתפלל – הוא לא צריך להפסיק באמצע, מכיוון שתפילת ערבית שישראל קיבלו על עצמם להתפלל היא תפילת רשות, שאפשר להפוך באמצע לתפילת נדבה.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באה לידי ביטוי גם במקום נוסף, בו הם חולקים בשאלה: **האם יש בעיה להתפלל ערבית קודם השקיעה?**

לדעת הרמב"ם – אין בכך בעיה, ואילו לדעת הראב"ד – עדיף להימנע מתפילה כזו:

ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים. **כתב הראב"ד** ז"ל / א"א / אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה (רמב"ם תפילה, ג, ז).

לדעת הרמב"ם אפשר לכתחילה להתפלל תפילת ערבית שלא בזמנה המדויק, מאחר ולדעתו תפילת ערבית נשארה באופן מהותי תפילת רשות, כמו שמסביר ר' חיים מבריסק. לעומת זאת, לדעת הראב"ד התפילה הפכה לתפילת חובה גמורה, ולכן צריך להתייחס אליה כמו לתפילות שחרית ומנחה.

## ז. מהות המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד

על פי ההסבר של הכסף משנה ור' חיים מבריסק, כנראה שצריך להבין **שלדעת הראב"ד אין הבדל אמיתי בין ה'חפצא' של תפילת ערבית ל'חפצא' של שאר התפילות**. מדובר באותה התפילה בדיוק, אלא שיש הבדל בין החובה של ה'גברא' להתפלל אותה: את שחרית ומנחה יש **חובה** לגברא' להתפלל, ואת תפילה ערבית יש **רשות** לגברא' להתפלל. לעומת זאת, הרמב"ם מבין שיש כאן הבדל מהותי, ושה'חפצא' של תפילת ערבית שונה, והוא 'חפצא' של תפילת רשות.

אם כן, מה יכול להיות ההבדל המהותי ב'חפצא' בין תפילת ערבית לשאר התפילות, כפי שהצענו בדברי הרמב"ם? אפשר להציע שבתפילות שחרית ומנחה אנחנו מבקשים מהקב"ה שייתן לנו כוח לפעול בעולם, אך תפילת ערבית מבטאת את הבקשה שלנו שה' ישמור עלינו. אנחנו מוסרים את עצמינו לה'. כך גם מתפרש ההבדל בין תפילותיהם של אברהם ויצחק לבין תפילתו של יעקב. אברהם ויצחק מבקשים דברים מעשיים: על סדום ועל מציאת אישה. לעומת זאת, יעקב מתפלל מתוך שכיבה לישון, כשאינו לו כלום – "במקלי עברתי את הירדן". הוא מוסר את עצמו לה'. ולשיטת הסוברים שתפילות כנגד קורבנות תיקנום, היחס בין ערבית לשאר התפילות מתפרש באופן דומה: את קורבן התמיד של שחר ושל בין הערביים האדם מקריב, סומך, שוחט, או זורק את הדם, אך בלילה האדם מניח את האברים והפדרים על המזבת, ומשאיר אותם שם, מוסר אותם לה'.

## ח. נפקא מינות להלכה בין שיטות הראב"ד והרמב"ם

למחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד האם ה'חפצא' של תפילת ערבית הוא רשות או חובה יש מספר נפקא מינות נוספות. נביאן בקצרה:

א. הפסק בין גאולה לתפילה – השולחן ערוך (או"ח, רלו, ב), כותב שאין לספר בין גאולה לתפילה בערבית, כמו בשחרית, אך אפשר להודיע שצריך לומר "ותן טל ומטר". שער הציון שם מדגיש שמדובר דווקא בתפילת ערבית. המהרש"ל (שו"ת מהרש"ל, סימן סד) חולק וסובר שמכיוון שקיבלנו עלינו את ערבית כחובה – דינה כמו בשחרית. נראה ברור שהמחלוקת בין שער הציון לבין המהרש"ל היא בדיוק המחלוקת שבין הראב"ד והרמב"ם.

המהרש"ל מבין כמו הראב"ד, שתפילת ערבית הפכה לתפילת חובה גמורה בכל דיניה, ושער הציון מבין כמו הרמב"ם, שתפילת ערבית עדיין עומדת בעינה כתפילת רשות במהותה.

**ב. חזרת הש"ץ** - הרמב"ם כותב שאין דין של חזרת הש"ץ בערבית, כיוון שאין חיוב על הציבור להתפלל, ולכן אין מי שצריך להוציא ידי חובה: "ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יכרך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציא ידי חובתו" (רמב"ם, תפילה, ט, ט). ברור שדברי הרמב"ם מתאימים לשיטתו, שבני ישראל קיבלו על עצמם את תפילת ערבית כחובה, אך עדיין מהותה תפילת נדבה, ולכן אין צורך להוציא את הציבור ידי חובה. כדברי הרמב"ם נפסק בשולחן ערוך: "אין שליח צבור חוזר התפלה בתפלת ערבית" (שולחן ערוך או"ח, רלו, א). על כך נותן המשנה ברורה הסבר שאין להטריח את הציבור בגלל קבלת הציבור עליהם כחובה: "שאינן תפלת ערבית חובה רק מצוה ולא נתחייב בה אדם שיצטרך הש"ץ להוציא ידי חובתו [רמב"ם] ואפילו האידנא דקבעוה חובה מ"מ לא אלים מנהגא לשויהו חובה כדי לאטרורחי צבורא להחזיר הש"ץ התפלה" (משנה ברורה, רלו, א). נראה שהמשנה ברורה הרגיש שצריך הסבר נוסף בגלל שייטת הראב"ד, שההסבר של הרמב"ם לא מתאים שיטתו שאין חפצא של רשות בתפילת ערבית. אם כן, עוד נפקא מינה בין הרמב"ם לראב"ד היא הטעם לכך שאין חזרת הש"ץ בערבית.

**ג. הצטרפות לתפילת ערבית לפני קריאת שמע** – השולחן ערוך פוסק לגבי אדם שנכנס לבית הכנסת ומצא כי הציבור בדיוק מתחילים תפילת עמידה של ערבית, שיתפלל איתם ויקרא קריאת שמע רק לאחר מכן: "מצא צבור שקראו קריאת שמע ורוצים לעמוד בתפלה, יתפלל עמהם ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה" (שולחן ערוך או"ח, רלו, ג). על דבריו כותב שער הציון שדין זה שייך רק בתפילת ערבית ולא בשחרית שגם בה צריך לסמוך גאולה לתפילה: "אבל בשחרית עדיף מצות סמיכת גאולה לתפלה מתפלה בצבור" (שער הציון, רלו, ח). לעומתם, כף החיים סובר שצריך להקדים קריאת שמע לתפילה בכל אופן: "אמנם לפי דברי המקובלים צ"ל דוקא קריאת שמע קודם תפלה משום דהתחלת המשכת המוחין הם בקריאת שמע והגמר בתפלת י"ח כדמוכח בשער הכוונות דף נ"ב ע"ג" (כף החיים, רלו, כב). נראה ברור שמחלוקת השולחן ערוך ושער הציון עם כף החיים נובעת בדיוק מהמחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם. כף החיים רואה את תפילת ערבית כדומה לתפילת שחרית, ולכן גם בערבית צריך להקדים קריאת שמע לתפילה בכל אופן, והשולחן ערוך ושער הציון מבינים שתפילת ערבית התקבלה חובה כתפילת רשות, ולכן אפשר להקדים אותה לקריאת שמע ולא תהיה בעיה, כי דינה באופן כללי יותר קל משאר התפילות.

**ד. חיוב נשים בתפילת ערבית** – גם בנושא חיוב נשים בתפילת ערבית כנראה יש חילוק דינים בין שיטת הרמב"ם לשיטת הראב"ד. לפי שיטת הרמב"ם הגיוני לומר שנשים אינן חייבות בתפילת ערבית, כיוון שהיא רק רשות, ולפי דברי הראב"ד הגיוני לומר שנשים חייבות בתפילת ערבית כפי שהן חייבות בתפילות האחרות. אמנם, העניין עדיין אינו ברור דיו, ואולי החילוק הזה לא מוחלט, מכיוון שבסוגיית תפילת נשים נראה ששיטת הרמב"ם אינה תואמת את שיטתו כפי שהצגנו אותה כאן.

ה. **חיוב נשים בספירת העומר** – המגן אברהם כותב שנשים חייבות בספירת העומר למרות שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא מאחר והן קיבלו על עצמן את הספירה כחובה: "נשים פטורו' מספיר' דהוי מ"ע שהזמן גרמא ומיהו כבר שווי' עלייהו חובה" (מגן אברהם או"ח, תפט, א). כמו שגברים קיבלו על עצמם כחובה את תפילת ערבית, נשים קיבלו על עצמן כחובה את ספירת העומר. **המנחת חינוך** דן בספירת העומר במצווה שו וכותב, כנגד המג"א, שאי אפשר להשוות בין יכולת קבלת הגברים את תפילת ערבית כחובה לבין היכולת של הנשים לקבל את ספירת העומר כחובה. ר' אשר וייס מסביר שלדעת המנחת חינוך רק הגברים יכלו לקבל על עצמם את תפילת ערבית מאחר והיא הייתה שייכת להם כרשות, אך הנשים אינן שייכות כלל למצוות ספירת העומר, ולכן הן לא יכולות כלל לקבל על עצמן את חובת ספירת העומר.

נראה שאולי אפשר להסביר אחרת מדברי ר' אשר וייס. אפשר להסביר שהנשים אכן שייכות בכל מצוות עשה שהזמן גרמן, אלא שהן קיבלו פטור מחז"ל לקיים אותן. זה ההבדל בין נשים לעבדים כנעניים. עבדים כנעניים היו פטורים מכל המצוות לפני היותם עבדים, וכאשר הם נכנסו להיות עבדים, חז"ל חייבו אותם בחלק מהמצוות. אפשר לראות את החילוק הזה בא לידי ביטוי בסיפור על טבי, עבדו של רבן גמליאל. טבי היה ישן מתחת למיטה בסוכה, למרות שלנשים יש שכר על קיום מצוות עשה שהזמן גרמן אף שהן פטורות מהמצוות הללו. הסיבה לכך שטבי היה ישן מתחת למיטה היא שלטבי אין בכלל שייכות במצוות סוכה, ולכן הוא כלל לא מקבל שכר על קיום המצווה. לפי ההסבר הזה, ניתן להציע הבנה במחלוקת המג"א והמנחת חינוך: המג"א סובר שנשים שייכות במצוות עשה שהזמן גרמן כמו ספירת העומר, ולכן הן יכולות לקבל אותה על עצמן כחובה כמו תפילת ערבית, והמנחת חינוך סובר שאף במצוות עשה שהזמן גרמן הן בכלל לא שייכות, ולכן הן לא יכולות לקבל אותה עליהן כחובה. אולם, לשיטת הרב אשר וייס, אפשר להציע ששיטת המג"א דומה לשיטת הראב"ד שיכולה להיות קבלה גמורה של דבר שאין מחויבים לו, ושיטת המנחת חינוך דומה לשיטת הרמב"ם, שאין קבלה גמורה בדבר שאין מחויבים בו, וזוהי עוד נפקא מינה בין שיטות הרמב"ם והראב"ד.

ו. **תשלומין לתפילת ערבית** – לכאורה לפי הרמב"ם צריך לשאול: מדוע יש תשלומין לתפילת ערבית? הרי אמרנו שלשיטתו עדיין מדובר על תפילת נדבה שאין חובה להתפלל, ולכאורה אמורה להיות נפקא מינה בין הרמב"ם והראב"ד בשאלה האם יש תשלומין לתפילת ערבית. אך נראה שאין צורך לומר כך, כי אפשר לומר שאף לשיטת הרמב"ם, גם בתפילה שבמהותה היא תפילת נדבה והתפילה מצד עצמה לא צריכה להיעשות – חז"ל נתנו אפשרות לתקן ולהרוויח את התפילה.

## כז. תפילת מוסף

סיכום: עדו פריימן ומנחם-עמי יציב

א. בין תפילת מוסף לשאר התפילות

1.א. האפשרויות בתפילת מוסף

2.א. שיטת התוספות – תפילה ללא בקשת רחמים

ב. השלכות

1.ב. השלכה ראשונה – נוסח התפילה

2.ב. השלכה שנייה – טעות בתפילה

3.ב. השלכה שלישית – נשים בחיוב תפילת מוסף

4.ב. השלכה רביעית – מנהגו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי

5.ב. השלכה חמישית – כוונה בתפילה לשיטת ר' חיים מבריסק

6.ב. השלכה שישית – "בחבר עיר"

ג. איחור תפילת מוסף

1.ג. זמן קורבן מוסף ו"זריזים מקדימים"

2.ג. איזו תפילה יתפלל קודם

3.ג. מחלוקת תוספות ור"י – היחס בין מנחה למוסף

4.ג. טעה והקדים מוסף

## א. בין תפילת מוסף לשאר התפילות

### 1.א. האפשרויות בתפילת מוסף

המשנה והברייתות מביאות מחלוקת בין חכמים לר' יהודה בנוגע לזמן תפילת המוסף:

ושל מוספין כל היום רבי יהודה אומר עד שבע שעות (משנה ברכות, ד, א).

חכמים סוברים שניתן להתפלל תפילת מוסף לאורך כל היום כולו, ור' יהודה סובר שזמנה עד שבע שעות.

נראה שאפשר להבין את מהותה של תפילת המוסף וכך גם את המחלוקת בשני אופנים בסיסיים:

א. תפילת מוסף היא תפילה ככל התפילות.

ב. יש שוני מהותי בין תפילת מוסף לבין שאר התפילות. בניגוד לשאר התפילות ש'אבות תקנום' וחכמים סמכו אותן על הקורבנות, **תפילת מוסף נתקנה רק כנגד הקורבן.**

לאפשרות השנייה יש רמז כבר בדברי הגמרא על שיטתו של רב יוסי ברבי חנינא:

אמר לך רבי יוסי ברבי חנינא: לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום, ואסמינהו רבנן אקורבנות. דאי לא תימא הכי - תפלת מוסף לרבי יוסי ברבי חנינא מאן תקנה? אלא: תפלות אבות תקנום, ואסמינהו רבנן אקורבנות (בבלי ברכות, כו ע"ב).

הגמרא מקשה על ר' יוסי ברבי חנינא שאומר שתפילות אבות תקנום – כיצד ניתן להסביר את תפילת מוסף? התשובה היא שאמנם האבות תקנו את התפילות, אך חכמים סמכו אותן על הקורבנות. **רש"י** עומד במפורש על ההבדל בין מוסף לשאר התפילות:

תפלת המוספין מאן תקנה - אלא: על כרחך רבנן אסמינהו אקורבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפילה כנגדה - עמדו הם ותקנהו (רש"י ברכות, כו ע"ב).

רש"י מסביר שחייבים לומר שתפילות אבות תקנום וחכמים הסמיכו אותן על הקורבנות, ומוסיף שחכמים חיפשו תפילה כנגד קורבן מוסף ולא מצאו, ולכן תקנו אותה הם.

מכאן ניתן לראות **שלתפילת מוסף יש מעמד שונה משאר התפילות – היא לא תוקנה על ידי אחד האבות אלא על בסיס קורבן מוסף.**

לפי אחת השיטות בירושלמי, תפילת המנחה קודמת לתפילת מוסף רק כשאין זמן להתפלל גם מנחה וגם מוסף, ולמרות שאדם התחייב בתפילת מוסף לפני שהתחייב בתפילת מנחה – עליו להתפלל מנחה קודם:

ר' חייא בשם רבי יוחנן תפלת המנחה ותפילת המוספין תפלת המנחה קודמת הוון בעון מימר כשאין ביום כדי להתפלל שניהם אבל אם יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת מוסף קודמת (ירושלמי ברכות (וילנא), פרק ד, הלכה א).

לכאורה דעה זאת אינה ברורה, שכן האדם התחייב במוסף לפני שהתחייב במנחה, ולכאורה היה צריך להתפלל מוסף קודם. אפשר לומר שהסיבה היא שמנחה יותר חשובה ממוסף.

**המגן אברהם** חולק על הפירוש הזה בירושלמי ופוסק שעדיף שיתפלל מוסף, מכיוון שאין למוסף תשלומין, בניגוד למנחה:

ונ"ל דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתיהן יתפלל מוסף דמנחה יש לה תשלומין בערבית (מגן אברהם או"ח, רפו, ג).

## א.2. שיטת התוספות – תפילה ללא בקשת רחמים

דעת התוספות היא שלמוסף אין תשלומין מאחר והיא כנגד קורבן, ולכן כיוון שעבר זמנו – בטל קרבנו. אך לשאר תפילות, היות והן גם בקשת רחמים – ואמרו חז"ל "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" – יש תשלומין:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו' - לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקורבנות וכבר עבר זמן מוסף... אבל שאר תפלות דרחמי ניהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת: (תוספות ברכות, כו ע"א).

אם כן, לפי תוספות ההבדל בין מוסף לשאר התפילות הוא בקשת הרחמים.

## ב. השלכות

### ב.1. השלכה ראשונה – נוסח התפילה

אם כן, נמצא שנחלקו הירושלמי והבבלי מה להתפלל קודם: לדעת הירושלמי צריך להתפלל קודם מנחה, ולדעת המג"א על פי הבבלי צריך להתפלל קודם מוסף.

אפשר לראות את ייחודיותה של תפילת מוסף גם בנוסח התפילה. שלוש התפילות הרגילות – יסודן רחמים, ולכן הנוסח שלהן משקף בקשת רחמים ואינו מכיל כלל את פסוקי קורבן התמיד. אמנם הסמיכו אותן אל הקורבנות, אך הן בעיקר 'רחמים'. לעומתן, נראה שתפילת מוסף היא במקום הקורבן ממש, ולכן צריך לומר בה את פסוקי הקורבן. במסכת ראש השנה נחלקו הראשונים בשאלה האם צריך לומר את פסוקי קורבן מוסף גם במוסף של ראש השנה:

א. רש"י – אם אמר בתפילת מוסף של ראש השנה "נעשה ונקריב לפניך כמו שכתבת עלינו בתורתך", למרות שלא אמר את פסוקי הקורבנות ממש – יצא ידי חובה.

ב. תוספות – את פסוקי קורבן המוסף חייבים לומר בתפילת מוסף, כיון שהתפילה היא כנגד הקורבן ממש, בניגוד לסתם תפילה בה לא אומרים את פסוקי הקורבן שכנגדה.

על פי שתי השיטות ניתן לראות שהקשר בין תפילת המוסף לקורבן שכנגדה חזק הרבה יותר מאשר הקשר שבין התפילות הרגילות לקורבן התמיד.

### ב.2. השלכה שנייה – טעות בתפילה

השולחן ערוך פוסק שמי שהתפלל בערבית של שבת את תפילת שחרית של שבת, או להיפך – אינו חוזר, אך אם התפלל בערבית של שבת מוסף של שבת או ההפך – חוזר:

הטועה בתפילת שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר וי"א שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף חוזר: (שולחן ערוך או"ח, רסח, ו).

על פי הדברים שהצגנו פסיקת השולחן ערוך ברורה: לא ניתן להתפלל תפילה שהיא כנגד קורבן במקום תפילת רחמים, ולהיפך.

### ב.3. השלכה שלישית – נשים בחיוב תפילת מוסף

בגמרא בברכות מובא שנשים חייבות בתפילה, מאחר והתפילה היא רחמים:

משנה. נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון... וחייבין בתפלה דרחמי ניהו. - מהו דתימא: הואיל וכתבי בה ערב ובקר וצהרים, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי - קמשמע לן (בבלי ברכות, כ ע"א-ע"ב).

אם נאמר שתפילת מוסף היא תפילה רגילה – כנראה שנשים תהיינה חייבות גם בתפילת המוסף. אך אם נאמר שתפילת מוסף שונה באופן מהותי, והיא אינה רחמים – הגיוני לומר שנשים לא תהיינה חייבות בתפילת מוסף. יש בנושא זה מחלוקת גדולה בין האחרונים.

### ב.4. השלכה רביעית – מנהגו של ר' חיים עוזר גרודזנסקי

הרב גוסטמן, תלמידו של ר' שמעון שקופ, היה מקורב מאוד לר' חיים עוזר גרודזנסקי.<sup>42</sup> הרב גוסטמן סיפר שר' חיים עוזר היה מקפיד שבתפילות הרגילות יהיה חזן צעיר, שעדיין לא "התלכלך בעבירות", ורק בתפילת מוסף היה מתעקש שהחזן יהיה לפחות בן עשרים. הרב אהרן ליכטשטיין מסביר את הסיפור באופן הבא: ר' חיים עוזר נהג כך מפני שרק מי הגיע לגיל עשרים מביא את מחצית השקל שממנו מקריבים את קורבן מוסף. ולכאורה יש לשאול על כך – הרי גם את קורבן התמיד קונים מכספי מחצית השקל! נראה שהתשובה היא שרק קורבן המוסף הוא כנגד הקורבנות ממש, לעומת התפילות הרגילות שכוללות בעיקר את היסוד של "רחמי".

### ב.5. השלכה חמישית – כוונה בתפילה לשיטת ר' חיים מבריסק

לפי ר' חיים מבריסק, אדם חייב לדעת באופן מובהק לאורך כל התפילה שהוא עומד מול ה', ובברכה הראשונה קיימת חובה נוספת – לכוון בכל המילים. זוהי שיטה ייחודית. על שיטה זו של ר' חיים שאל הרב אהרן ליכטשטיין – האם יש צורך בכוונה הזו גם בתפילת המוסף? אם נאמר שתפילת המוסף היא תפילה ככל התפילות – אין סיבה שהדין יהיה שונה. אך אם נאמר שאין בה את היסוד של "רחמי" – יכול להיות שבה אין צורך בכוונה המיוחדת הזו.

### ב.6. השלכה שישית – "בחבר עיר"

ר' אלעזר בן עזריה פוסק דין ייחודי לתפילת המוסף:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר (בבלי ברכות, ל ע"א).

<sup>42</sup> ר' חיים עוזר היה מגדולי התורה בליטא בתקופה שקדמה לשואה, פוסק בולט בתקופתו, ונשיא מועצת גדולי התורה. השפיע רבות על דמותה של היהדות החרדית הליטאית.

מדוע דווקא בתפילת המוסף יש צורך בציבור? אם נאמר שהסיבה לכך היא שהמוסף נתקן כנגד קורבן מוסף, שהוא קורבן ציבור – הרי שחרית ומנחה נתקנו כנגד קורבן התמיד, שגם הוא קורבן ציבור! אלא שכנראה ההסבר הוא כפי שאמרנו, שלעומת שחרית ומנחה, המוסף הוא רק כנגד הקורבן ממש, ולא כולל את יסוד ה"רחמי".

## ג. איחור תפילת מוסף

### ג.1. זמן קורבן מוסף ו"זריזים מקדימים"

הברייתא מביאה מחלוקת לגבי סוף זמן תפילת מוסף. תנא קמא אומר שתפילת מוסף כל היום, ור' יהודה אומר שעד שבע שעות:

מפני מה אמרו של מוספין כל היום - שהרי קורבן של מוספין קרב כל היום; רבי יהודה אומר: עד שבע שעות, שהרי קורבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות (בבלי ברכות, כו ע"ב).

ועל כך מוסיפה הגמרא בהמשך:

ושל מוספין כל היום. אמר רבי יוחנן: ונקרא פושע (שם, כח ע"א).

איך צריך להבין את דעת חכמים? נראה שישנן שתי אפשרויות:

א. חכמים מסכימים עקרונית שקורבן מוסף הוא לכתחילה עד שבע שעות, ולאחר מכן יוצאים בדיעבד.

ב. חכמים סוברים שלכתחילה אפשר עד שבע שעות, כי התפילה היא לא לגמרי נגד הקורבן, אלא שיש צורך בסיסי לקיים את המצוות כולן כמה שיותר מוקדם, "זריזים מקדימים", ומי שמאחרן – נקרא פושע.

**רבי עקיבא איגר** בגליון הש"ס מפנה כאן לגמרא בפרק שישי, שעוסקת בתלמיד חכם ובמנהגו:

תנו רבנן: ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם... ואל יכנס אחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע (בבלי ברכות, מג ע"ב).

נראה ברור שלדעתו ההבנה היא כאפשרות השנייה, שמדובר בדין כללי של כל המצוות – "זריזים מקדימים".

לעומת זאת, **מהרמב"ם** נראה יותר כאפשרות הראשונה, שזהו דין דווקא במוסף, שקרב עד שבע שעות:

תפלת המוספין זמנה אחר תפלת השחר עד שבע שעות ביום, והמתפלל אותה אחר שבע שעות אף ע"פ שפשע יצא ידי חובתו מפני שזמנה כל היום (רמב"ם תפילה, ג, ה).

הנפקא מינה המשמעותית של חקירה זו היא – עד מתי ניתן לאחר את התפילה מבלי להיקרא פושע? גם כאן ישנן שתי אפשרויות:

א. צריך להתפלל מוסף כמה שיותר מוקדם, כאפשרות הראשונה של "זריזים מקדימים".

ב. עד שבע שעות, מאחר ואפשר להתפלל אותה בלי להיות פושע כל עוד אפשר להקריב את קורבן המוסף.

## ג.2. איזו תפילה יתפלל קודם

הגמרא מביאה מחלוקת בברייתא בנוגע לשאלה – איזו תפילה יתפלל קודם כאשר מנחה ומוסף מתנגשות?

תניא: היו לפניו שתי תפלות, אחת של מוסף ואחת של מנחה - מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף, שזו תדירה וזו אינה תדירה; רבי יהודה אומר: מתפלל של מוסף ואחר כך של מנחה, שזו עוברת וזו אינה עוברת (בבלי ברכות, כז ע"א).

על פי הברייתא אפשר להציע אפשרות שלישית להבנה מדוע מי שמתפלל מוסף מאוחר נקרא פושע. הסיבה לכך יכולה להיות שהוא גורם להתנגשות בין שתי תפילות. הרא"ה כותב זאת במפורש, ומסביר שעקרונית צריך להתפלל קודם מוסף, אך אם כבר הגיע זמן מנחה – ישלהתפלל אותה ראשונה:

ונקרא פושע כלומר כל שמההה אותו עד זמן תפילה אחרת ודאי נקרא פושע שמצותה קודם שיגיע זמן תפלת המנחה כדי שלא תקדים לה זו שבאה אחרונה (רא"ה ברכות, כח ע"א).

## ג.3. מחלוקת תוספות ור"י – היחס בין מנחה למוסף

התוספות כותבים שאסור לאדם להתפלל מוסף לאחר שש וחצי שעות, מכיוון שאז הוא יגרום להתנגשות בין מוסף למנחה, וכך יגיע למצב שיצטרך להקדים את מנחה למוסף. ר"י חולק, וכותב שישנה בעיה רק כאשר מתוך כך נגרם שאדם לא יספיק להתפלל מנחה כלל, אך אם יספיק להתפלל את שתי התפילות – אין בעיה להתפלל קודם מוסף ולאחר מכן מנחה:

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש לזהר ביום הכיפורים להתפלל תפלת שחרית קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאם לא כן היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר"י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימושך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה: (תוספות ברכות, כח ע"א).

מה יסוד המחלוקת בין תוספות לר"י? נראה שהתוספות מבינים שיש כאן דין בסדר התפילות: **המנחה יסודית יותר ממוסף**, ולכן, כאשר ישנה התנגשות בין מנחה למוסף – נעדיף תמיד להתפלל מנחה. לעומת זאת, הר"י סובר שאין צורך להקדים מנחה למוסף ולכן הוא מציג את המחלוקת כמחלוקת על דין כללי של "תדיר ושאינו תדיר קודם", שאינו חל כשהתפילות צמודות ואי אפשר להרוויח את שתיהן, אלא רק כשצריך לבחור איזו מהן להקדים. אם כן, ר"י מבין שכל התפילות נמצאות באותו הרובד, והתוספות מבינים שלמוסף יש מעמד שונה משאר התפילות, ולכן מנחה תמיד קודמת לו.

#### ג.4. טעה והקדים מוסף

נפקא מינה למחלוקת תוספות ור"י נוגעת לשאלה – מה יהיה הדין במקרה בו אדם הקדים בטעות מוסף למנחה? לפי ר"י אין כאן שום שאלה, וברור שיצא ידי חובה, מאחר ויש כאן רק דין של קדימות, וכך אכן פוסק הרשב"א:

ומ"מ מסתברא שאלו עבר והקדים תפלת המוספין לתפלת המנחה ואפי' במקום שיש לו להתפלל תפלת המנחה תחלה יצא וא"צ לחזור עוד ולהתפלל של מוספים שנייה (הרשב"א ברכות, כח ע"א).

לעומתו, הרא"ה פוסק שאם הקדים מוסף למנחה לא יצא ידי חובתו:

מכיון שהגיע כלל זמן תפלת המנחה אין לו להתפלל של מוסף עד שיתפלל של מנחה ואם התפלל לא עלתה לו (רא"ה ברכות, כח ע"א).

דברי הרא"ה מתאימים לשיטת התוספות, שישנו הבדל מהותי בין תפילת מנחה לתפילת מוסף.

# ברכות הנהנין

## כח. תוקף חיוב ברכות הנהנין

סיכום: מתן דב ברגד ודוד בניה

- א. פתיחת המשנה בברכה על אכילת פירות
- ב. האפשרויות להבנת סוגיית הגמרא
- ג. תוספות ור"ח – המחלוקת על מסקנת הגמרא
- ד. הסבר השיטות בגמרא
- ה. רשב"א ומאירי – דעות התנאים בפרק שביעי
- ו. טור בשם הרמב"ם – ברכה ראשונה על פת מדאורייתא
- ז. הסבר דברי רש"י בדעת ר' נתן
- ח. פני יהושע – חיוב ברכה ראשונה מדאורייתא
- ט. רבינו יונה – קורבן מעילה
- י. צל"ח – שני סוגי סברות
- יא. סיכום שיטות הראשונים להלכה
- יב. משמעות מעמדה של הסברא

### א. פתיחת המשנה בברכה על אכילת פירות

בעקבות המשנה הראשונה בפרק שישי דנה הגמרא ביסוד חיוב ברכות הנהנין. הגמרא עוסקת ביסוד חיוב הברכה על כלל האכילה, אך המשנה עוסקת בעיקר באכילת פירות:

משנה. כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ  
 חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: בורא פרי הגפן; ועל פירות הארץ הוא אומר:  
 בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר: המוציא לחם מן הארץ;  
 ועל הירקות הוא אומר: בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים  
 (בבלי ברכות, לה ע"א).

כבר מהתבוננות ראשונית במשנה הראשונה עולה שאלה יסודית: מדוע המשנה אינה מתחילה לעסוק בברכת הלחם, שהיא לכאורה הברכה החשובה ביותר? נראה שהתשובה היא שאכילת הפירות היא יסוד קיומו ועיקר אכילתו של האדם בעולם. עד כדי כך שבגן עדן האדם אכל רק פירות (ואף לדעת האומר שמדובר על חיטה – מדובר על חיטה כפרי, ולא כמצרך המשמש להכנת משהו אחר).

## ב. האפשרויות להבנת סוגיית הגמרא

לאורך הסוגיה הגמרא מנסה ללמוד מפסוקים שונים את יסוד החיוב לברכת הפירות, ולכן נראה לכאורה שמדובר בברכה מדאורייתא. המקור הראשון – מהפסוק 'קודש הלולים':

מנא הני מילי? דתנו רבנן: קדש הלולים לה' – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך (בבלי ברכות, לה ע"א).

בתום דיון ארוך מגיעה הגמרא למסקנה שלמאן דאמר "נטע רבעי" – שכל העצים חייבים ברבעי – אפשר ללמוד חיוב ברכה לכל הפירות (אך לא לדברים שאינם פירות), אך למאן דאמר "כרם רבעי" – שרק בכרם נוהג דין רבעי – אפשר ללמוד חיוב ברכה רק לשבעת המינים.

בהמשך הגמרא מנסה ללמוד מפסוק אחר – "ואכלת ושבעת וברכת" – אך מציינת שגם כאן מדובר רק על שבעת המינים. לכן מסכמת הגמרא שהמקור לחיוב ברכות הנהנין על כל המאכלים הוא **סברא**:

אלא, סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (שם).

ישנן שתי אפשרויות בסיסיות להבין את מסקנת הגמרא:

א. למסקנת הגמרא **הסברא היא המקור לברכה על כל המאכלים**.

ב. למסקנת הגמרא **הסברא היא המקור לברכה רק על המאכלים שאי אפשר ללמוד לגביהם מפסוק**, אך לגבי המאכלים שיש להם פסוק – לומדים את החיוב מהפסוק.

## ג. תוספות ור"ח – המחלוקת על מסקנת הגמרא

**התוספות** סוברים בבירור כאפשרות הראשונה, שמסקנת הגמרא מוסבת על כל המאכלים:

אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו' – וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא (תוספות ברכות, לה ע"א).

לעומת התוספות, ה**ר"ח** סובר בבירור כאפשרות השנייה, שמסקנת הגמרא מוסבת רק על המאכלים שלא נמצא להם מקור:

ואסיקנא למאן דתני כרם רבעי, שבעת המינין טעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם, לאחריהם מן התורה ולפניהם מקל וחומר. ולמאן דתני נטע רבעי, כל גדולי קרקע טעונין ברכה מן התורה ושאר דברים סברא הוא שאסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך (רבינו חננאל ברכות, לה ע"א – מובא באוצר הגאונים).

## ד. הסבר השיטות בגמרא

נסה לעמוד על הסברא שמאחורי שתי השיטות העיקריות בגמרא.

**מקור מהפסוקים לברכה על פירות** – על פי השיטה שמברכים מהפסוקים רק על הפירות (מאן דאמר "נטע רבעי") – ניתן להסביר שרק על הדברים שלא היה ראוי האדם לאכול בגן עדן מברכים מסברא, ועל הדברים שהיה אמור לאכול בגן עדן – מברכים מדאורייתא ומהפסוקים.

**מקור מהפסוקים לברכה על שבעת המינים** – על פי השיטה שמברכים מהפסוקים רק על שבעת המינים, ניתן להסביר שמברכים מהפסוקים רק על הדברים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

## ה. רשב"א ומאירי – דעות התנאים בפרק שביעי

הגמרא בפרק שביעי מביאה מספר דעות של תנאים בנוגע למקור חיוב ברכה לפני האכילה ולאחריה:

**תנו רבנן:** מניין לברכת המזון מן התורה? שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת - זו ברכת הזון... אין לי אלא לאחרי, לפניו מניין? אמרת קל וחומר, כשהוא שבע מברך - כשהוא רעב לא כל שכן?

**רבי אומר:** [אינו צריך], ואכלת ושבעת וברכת - זו ברכת הזון... אין לי אלא לאחרי, לפניו מניין? תלמוד לומר: אשר נתן לך - משנתן לך.

**רבי יצחק אומר:** אינו צריך, הרי הוא אומר וברך את לחמך ואת מימך, אל תקרי וברך אלא וברך, ואימתי קרוי לחם - קודם שיאכלנו.

**רבי נתן אומר:** אינו צריך, הרי הוא אומר: כבאם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקראים (**בבלי ברכות**, מח ע"ב).

**הרשב"א** סובר שהתנאים המוזכרים כאן סוברים שהברכות שלפני האכילה הן מדאורייתא, אך למסקנה אנו פוסקים שהן מדרבנן:

הא דאפליגו תנאי הכא בברכה ראשונה דפת מהיכא וכלהו ס"ל דהויא דאורייתא ולא קיי"ל כחד מינייהו, אלא ברכה שלפניה דרבנן וכסתמא דמתניתין דקתני בפ' מי שמתו [כ' ב'] גבי בעל קרי על המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו, כלו' משום דלאחרי דאורייתא ולפניו לאו דאורייתא, וה"ה לברכת התורה שלאחריה כדאיתא התם בפרק מי שמתו [כ"א א'] דאמר' התם אמר רבי יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן המזון וברכת המזון לפניה מן התורה כו', ודחינן איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה, ומה לתורה שכן חיי העולם, ועוד תנן על המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו (**רשב"א ברכות**, מח ע"ב).

לעומתו, **המאירי** סובר שכל דעות התנאים הללו הן אסמכתאות, ואין אפילו הווה אמינא שהברכות תהיינה מדאורייתא:

כבר ביארנו בשלישי במשנה ה' שברכת המזון לפני אינה אלא מדברי סופרים וכן ביארנו בפרק זה בזמון א"כ זה שהביאו את שתייהן כאן מן המקראות אסמכתא בעלמא היא: (**בית הבחירה ברכות**, מח ע"ב).

## ו. טור בשם הרמב"ם – ברכה ראשונה על פת מדאורייתא

הטור מביא את דעת הרמב"ם בנוגע לאדם המסופק אם ברך ברכה ראשונה על הפת:

אם הוא מסופק אם בירך אם לאו כתב הרמב"ם ז"ל יברך מספק ונראה שאינו אלא מדרבנן ולא יברך מספק (טור או"ח, קסז)

הטור הבין שהרמב"ם סובר שהברכה הראשונה על הלחם היא מדאורייתא. הדבר לא פשוט כלל, ויש כאן דיון גדול באחרונים. אך על פי הבנת הטור, נראה לומר שהסיבה לכך שברכה ראשונה על הפת היא מדאורייתא היא שבגמרא בפרק שביעי מובא קל וחומר ספציפי בנוגע לפת מברכה אחרונה לראשונה, כפי שראינו: "כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן".

אם כן, אפשר לסכם את השיטות הנובעות מהדיון מדעות התנאים בפרק שביעי:

א. **רשב"א** – לדעת התנאים חיוב ברכה לפני אכילה מדאורייתא, אך אין פוסקים כך.

ב. **מאירי** – אף לדעת התנאים אין ברכה מדאורייתא לפני האכילה.

ג. **הטור בדעת הרמב"ם** – ברכה לפני אכילת פת מדאורייתא.

## ז. הסבר דברי רש"י בדעת ר' נתן

בין דעות התנאים בפרק שביעי מובאת דעתו של ר' נתן, שלומד את חיוב הברכה לפני האכילה מסיפורו של שאול. בסיפור חיפוש האתונות, הנערות אומרות לשאול:

(יב) וְתַעֲנִינָה אוֹתָם וְתֹאמַרְנָה יֵשׁ הַנֶּה לְפָנֶיךָ מִהֵרָ עֵתָה פִּי הַיּוֹם בָּא לְעִיר פִּי זָבַח הַיּוֹם לְעֵם בְּבִמָּה: (יג) כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטָרִם יַעֲלֶה הַבְּמָתָה לְאָכַל פִּי לֹא יֵאָכַל הָעֵם עַד בָּאוּ פִּי הוּא יִבְרַךְ הַזֶּבַח אַחֲרַי כֵּן יֵאָכְלוּ הַקָּרָאִים וְעֵתָה עֲלוּ פִּי אֹתוֹ כִּהְיוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ: (שמואל א, ט, יב-יג).

כפי שראינו, ר' נתן לומד מכאן שצריך לברך לפני האכילה, ורש"י מסביר את דבריו:

כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים - למדך שטעון לברך לפני אכילה, על הזבח הוא אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח, והיכן צונו - והבשר תאכל (דברים י"ב) (רש"י ברכות, מח ע"ב).

דברי רש"י לכאורה קשים מאוד: מה בין הברכה לפני האכילה (ברכות הנהנין) לבין ברכת המצות?

נראה שההסבר הפשוט הוא שצריך לקרוא את רש"י באופן אחר, על ידי הצבת נקודה לאחר המילים "למדך שטעון לברך לפני אכילה". כך יוצא שרש"י מלמד שני דברים שונים:

א. שמדברי הנערות לומדים שיש לברך לפני האכילה.

ב. שעל הזבח מברכים גם ברכת המצות: "ברוך אשר קדשנו... לאכול את הזבח".

## ח. פני יהושע – חיוב ברכה ראשונה מדאורייתא

כפי שראינו, התוספות בדף לה סוברים שבתחילה הגמרא חשבה שמדובר בלימודים מדאורייתא, אך למסקנה מדובר בסברא מדרבנן, וכל הפסוקים שניסינו להביא כמקור הם אסמכתא בעלמא. **הפני יהושע** כותב שיש לתמוה על הדברים הללו של התוספות:

ולענ"ד לכאורה יש לתמוה דהא **בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא** ואדרבה מקשה הש"ס הא למה לי קרא סברא הוא (**פני יהושע** ברכות, לה ע"א).

הפני יהושע עומד על כך **שבכל הש"ס הסברא מביאה לדין מדאורייתא**, ולכן הגמרא אומרת במקומות רבים: "למה לי קרא? סברא הוא!". משמע שהסברא היא בביורר מדאורייתא, כמו מעמדו של לימוד מפסוקים. הפני יהושע מציע שאולי יש הוכחה לכך שמדובר בדין דרבנן, מאחר ויש לנו כלל ש'ספק ברכות להקל':

אפילו אם תמצי לומר דסברא זו הוי נמי מדאורייתא אפ"ה אתי שפיר הא דקיי"ל דספק ברכות להקל משום דלא שייך להחמיר דכיון דאסור לברך ברכה שאינה צריכה מש"ה ממילא אזלה לה הך סברא (**שם**).

לדעתו צריך לפסול את ההוכחה הזו, מאחר וניתן לומר שהכלל 'ספק ברכות להקל' נובע מכך שלעומת החיוב לברך עומד האיסור לברך ברכה שאינה צריכה.

## ט. רבינו יונה – קורבן מעילה

ניתן להוכיח **שרבינו יונה** סובר כפני יהושע, שההבנה הבסיסית היא שהברכה הראשונה יסודה מדאורייתא:

מאי תקנתיה אמר רבא ילך אצל חכם בקי מעיקרא וכו' כלומר מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול שאם יאכל יתחייב קורבן מעילה בכל פעם ופעם ומדהרינן שילך אצל הבקי וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר וה"ה שאפילו שאם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי **מעילה** דתנן (ד' מ א) ועל כולם אם אמר שהכל יצא אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר (**רבינו יונה** ברכות, כה ע"א מדפי הרי"ף).

רבינו יונה כותב במפורש **שישנו חיוב קורבן מעילה כאשר אדם אוכל בלא ברכה ראשונה**. קשה להסביר את דעתו של רבינו יונה מבלי לומר שהוא סובר שיש כאן **יסוד של דאורייתא**.

## י. צל"ח – שני סוגי סברות

על דברי הפני יהושע יש להקשות קושיה בסיסית: הרי גם כל התקנות מדרבנן של חכמים נובעות מסברתם, אז כיצד ניתן לומר שכל סברא היא דאורייתא? נראה לומר שהתשובה הפשוטה היא **שישנו הבדל בין סברא הגורמת לחכמים לתקן תקנה – מבטאת את רצונם של**

**חכמים לשמור על התורה ולהקים לה משמרת – ובין סברא חזקה שמוכנת כדברי התורה עצמה. דברים דומים כותב הצ"ח כנגד הפני יהושע:**

ואומר אני שזה שייך רק בדין מן הדינים כמו בכתובות דף כ"ב [ע"א] מנין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובבבא קמא דף מ"ו ע"ב מנין להמוציא מחבירו עליו הראיה וכו', שבאלו המקומות מקשה הגמרא קרא למה לי סברא הוא, אבל לומר על דבר שהוא מסברא שהוא חשוב מצוה דאורייתא, זה לא שמענו (צל"ח ברכות, לה ע"א).

הצל"ח מסביר שרק האמירה – "למה לי קרא? סברא הוא!" – מבטאת דין דאורייתא, והיא מובאת כאשר מדובר בענייני דינים הנוגעים לסברא אנושית (הצל"ח לא כותב זאת במפורש, אך כך נראה מהדוגמאות שהוא מביא).

## **יא. סיכום שיטות הראשונים להלכה**

אם כן, נסכם את השיטות שראינו להלכה:

**א. שיטת רוב הראשונים (לדוגמא המאירי והרשב"א) – כל הברכות לפני האכילה מדרבנן.**

**ב. שיטת הרמב"ם על פי הטור – רק ברכה ראשונה על הפת מדאורייתא.**

**ג. רבינו חננאל – למאן דאמר כרם רבעי – רק על שבעת המינים מדאורייתא, למ"ד נטע רבעי – על כל הצומח מדאורייתא.**

**ד. פני יהושע ורבינו יונה – כל הברכות לפני האכילה מדאורייתא.**

## **יב. משמעות מעמדה של הסברא**

בסוגיה זו עסקנו במשמעותה של הסברא. שילובה של הסברא בדין התלמודי מלמד על יסוד חשוב ועקרוני: ישנו ממד בו הקב"ה סומך עלינו שנדע מה נכון ומה לא. בהקשר הזה, הביטוי 'למה לי קרא? סברא הוא!' הוא ביטוי בעל משמעות עצומה. התפיסה שלנו צריכה להיות שהסברא של האדם מאפשרת לו להגיע לרצון ה', ולכן היא נמצאת במעמד דומה לזה של פסוק. מכאן אנו למדים על היסוד הרוחני הפנימי הזה – הקב"ה סומך עלינו.

**הרמב"ן – לאורך כל פירושו על התורה – הולך בדרך הזו. על פי היסוד הזה הרמב"ן מסביר שהקב"ה סומך על האדם שיפנה אליו בתפילה ושידע את 'דרך הישר והטוב':**

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז), לא תקלל חרש (שם פסוק יד), מפני שיבה תקום (שם פסוק לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין (רמב"ן דברים, ו יח).

## כט. אופי חיוב ברכות הנהנין

סיכום: עדו פריימן ומנחם-עמי יציב

- א. ברכות הנהנין – שבח
- ב. ברכות הנהנין – מתיר
- ג. דיוק דברי ר' עקיבא – גם שבח וגם מתיר
- ד. נפקא מינה ראשונה – ברכה לאחר האכילה
- ה. נפקא מינה שנייה – אכילת קטן
- ו. הרב סולובייצ'יק והאבני נזר – איסור חפצא או איסור גברא
- ז. שיטת רש"י – ברכות הנהנין כתשלום
- ח. האוכל ללא ברכה מזיק לכל כנסת ישראל

כאשר אנו עוסקים בדיני ברכות הנהנין, עלינו לשאול שאלה בסיסית: מהו האופי של חיובן? ננסה לבחון את העולה מהגמרות והראשונים, לעמוד על האפשרויות השונות להסביר את פעולתה ומהותה של הברכה, ומתוך כך לעמוד גם על אופייה.

### א. ברכות הנהנין – שבח

הגמרא מביאה את לימודו של ר' עקיבא בנוגע לחיוב הברכה לפני האכילה מהפסוק 'קדש הילולים':

מנא הני מילי? דתנו רבנן: קדש הילולים לה' – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך (בבלי ברכות, לה ע"א).

מכאן נובע די בבירור שאופיין של ברכות הנהנין הוא שהן **שבח לקב"ה על המזון**. אמנם נראה שלימוד זה של ר' עקיבא נדחה למסקנה, אך כבר עמדנו על כך שלשיטות מסוימות בראשונים – כמו שיטת ר"ח – הוא עדיין רלוונטי במקרים מסוימים. אף מהסברו של רש"י בנוגע למשמעותה של ה'סברא' בגמרא עולה שיסוד ברכות הנהנין הוא שבח:

אלא סברא הוא, דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם (רש"י ברכות, לה ע"א).

נראה שזוהי גם שיטת התנאים – ובמיוחד ר' יהודה – לכל אורך הדרך. ר' יהודה פוסק שצריך לברך על כל מין ומין ברכה שמתאימה לו:

על הירקות הוא אומר: בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים (בבלי ברכות, לה ע"א).

**בתוספתא** מוסיף ר' יהודה שכל דבר שנשתנה מדרך גידולו – אפשר לצאת ידי חובת ברכה עליו גם אם שינה האדם את ברכתו:

ר' יהודה אומר כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו יצא (תוספתא ברכות, ד, ה).

**לדעת ר' יהודה יש עניין מיוחד להודות על הדבר הספציפי ובמצבו הספציפי.** הגישה הזו מתאימה להבנה שאופי ברכות הנהנין הוא **שבח**, שהרי ככל שהברכה מתארת באופן מדויק ומפורט יותר את המאכל – גדל שבחו של הקב"ה.

גם לגבי שבעת המינים ניתן לראות שר' יהודה ממשיך בשיטה זו. ר' יהודה טוען שצריך להקדים ברכה על פרי משבעת המינים לברכה על פרי חביב, מאחר **והיות הפרי חשוב יותר גורם לכך שעליו יש להודות קודם:**

היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר: אם יש ביניהן מין שבעה - עליו הוא מברך; וחכמים אומרים: מברך על איזה מהן שירצה (בבלי ברכות, מ ע"ב).

כמו כן, לדעת ר' יהודה אין מברכים כלל על מאכל שבאופן מהותי אינו מביא ברכה לעולם – 'מין קללה':

על החומץ ועל הנובלות ועל הגוכאי אומר: שהכל נהיה בדברו; רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו (בבלי ברכות, מ ע"ב).

אף כאן נראה ברור **שלדעת ר' יהודה אין מברכים על מין קללה מאחר ואין לשבח את הקב"ה על דברים נפסדים.**

## **ב. ברכות הנהנין – מתיר**

על אף המקורות הרבים שראינו, ממימרות רבות בגמרא עולה בכירור שישנה אפשרות להבין אחרת את אופיין של ברכות הנהנין. **אופייה של הברכה כפי שהוא עולה מן המימרות הללו הוא של מעין 'מתיר' – הברכה מתירה את האכילה, ובלעדיה יש איסור לאכול:**

סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה...

תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל.

מאי תקנתיה - ילך אצל חכם. - ילך אצל חכם - מאי עביד ליה? **הא עביד ליה איסורא!** - אלא אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקדשי שמים**, שנאמר: לה' הארץ ומלואה (בבלי ברכות, לה ע"א).

מכאן משמע שיש לפירות העולם הזה מעמד מיוחד שאוסרם באכילה לאדם, והברכה מתירם. בפשטות היה ניתן להציע שהמימרות בגמרא הן בגדר **אגדתות** בלבד, ולכן הן לא מגדירות את אופי הברכה. אך כבר ראינו בשיעור הקודם **שרבינו יונה** כותב במפורש שמי שאכל ללא ברכה חייב קורבן מעילה, ואם כן, ברור שהוא מפרש את דברי הגמרא באופן הלכתי:

מאי תקנתיה אמר רבא ילך אצל חכם בקי מעיקרא וכו' כלומר מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול **שאם יאכל יתחייב קורבן מעילה בכל פעם ופעם** ומהדרין שילך אצל הבקי וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר וה"ה שאפילו שאם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי מעילה דתנן (ד' מ א) ועל כולם אם אמר שהכל יצא אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר (**רבינו יונה** ברכות, כה ע"א מדפי הרי"ף).

גם ר' **עקיבא איגר** בגיליון הש"ס סובר שאין אומרים את הכלל 'ספק ברכות לקולא' בברכות הנהנין מאחר והן **מתירות את האיסור שעל המאכל**, ולכן זהו בעצם 'ספק איסור' ולא 'ספק ברכה':

ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא, דל"ש כן אלא בברכת המצות דהברכות אינן מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות (**גליון הש"ס לר' עקיבא איגר** ברכות, יב ע"א).

התוספתא מוסיפה ומקצינה את הקשר בין הברכות לבין אפשרות האדם לפעול בעולם, וקובעת **שללא הברכות אסור לאדם להשתמש בגופו לצורך עצמו כלל**:

לא יטעום אדם כלום עד שיברך שני' לה' הארץ ומלואה הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל **עד שיתירו לו כל המצות לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונו** שני' כל פעל ה' למענהו (תוספתא ברכות, ד, א).

אף **הרמב"ם** כותב במפורש שיש איסור מעילה לאכול מבלי לברך, וממילא ברור שגם לשיטתו אופיין של ברכות הנהנין הוא כשל 'מתיר':

ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהוא מברך ואח"כ יהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהנה בלא ברכה מעל (רמב"ם ברכות, א, ב).

## ג. דיוק דברי ר' עקיבא – גם שבח וגם מתיר

אך אם נדייק בדברים, נשים לב שכבר במקור הראשון שהבאנו – הלימוד של ר' עקיבא מקדש הילולים – ישנה כפילות:

מנא הני מילי? דתנו רבנן: **קדש הלולים לה' - מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם**, מכאן אמר רבי עקיבא: **אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך (בכלי ברכות, לה ע"א).**

אם למדו את חיוב הברכות מ'קדש הילולים' – מדוע מוסיף ר' עקיבא שאסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך? הרי את החיוב למדנו מהצורך להודות ולהלל לה' על המזון! נראה שר' עקיבא מבין שמעבר לצורך להלל, יש כאן גם ממד של 'מתיר', ואם כן, הוא סובר שיש בברכות הנהנין גם צד של 'שבח' וגם צד של 'מתיר'.

#### ד. נפקא מינה ראשונה – ברכה לאחר האכילה

הגמרא בסוף פרק שביעי דנה במקרה של אדם שאכל בלא ברכה, ובשאלה: האם עליו לברך ברכה ראשונה לאחר האכילה או לא? רבינא פוסק שאף לאחר הסעודה יכול לברך, ורב חסדא סובר שאסור לו לברך:

בעו מיניה מרב חסדא: מי שאכל ושתה ולא ברך – מהו שיחזור ויברך? – אמר להו: מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף? **אמר רבינא:** הלכך, אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא: טבל ועלה, אומר בעלייתו: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. ולא היא, התם – מעיקרא גברא לא חזי, הכא – מעיקרא גברא חזי, והואיל ואידחי אידחי (בבלי ברכות, נא ע"א).

נדמה שהמחלוקת בין האמוראים תלויה בשתי האפשרויות שהצענו לגבי אופי ברכות הנהנין: רבינא סובר שמדובר בברכת שבח, ולכן אפשר לברך גם לאחר האכילה, ורב הונא סובר שמדובר במתיר, ולכן יש עניין לברך רק לפני האכילה כדי להתיר את המזון.

נחלקו הראשונים בשאלת ההלכה למעשה: הרמב"ם פוסק כרב חסדא, שאין לברך לאחר האכילה (דבר המתאים לשיטתו שמדובר ב'מתיר' ושהאוכל בלא ברכה נחשב כמועל). לעומת זאת, הראב"ה פוסק כרבינא, שיש לברך גם לאחר האכילה.

#### ה. נפקא מינה שנייה – אכילת קטן

ניתן להציע שנפקא מינה נוספת בין שתי השיטות קיימת לגבי קטן האוכל בלא ברכה. האם קטן האוכל בלא ברכה צריך לברך גם שלא מדין חינוך? אם מדובר בשבח – לא ברור שקטן מחויב להודות ולשבח, אך אם מדובר במתיר – ברור שלקטן אסור לעבור על איסור של אכילה ללא ברכה!

#### ו. הרב סולובייצ'ק והאבני נזר – איסור חפצא או איסור גברא

על פי השיטה שסוברת שבכחה לפני אכילה מתירה את האיסור לאכול, עלינו לשאול: האם איסור זה חל על המאכל – איסור 'חפצא', או שהוא חל על האדם שרוצה לאכול – איסור 'גברא'?

בעניין זה קיימת מחלוקת יסודית ומשמעותית בין האחרונים. הרב סולובייצ'ק טוען לכל אורך כתיבתו בנושא שישנו איסור מוחלט על העולם – איסור 'חפצא' – שחל כל עוד האדם אינו מברך:

לאותו איסור הרוכץ על הנאה מן העולם בלא ברכה ועל עשיית מצוות נטולות ברכה, ביסודו נאמרה הלכה של 'מתיר', מעין דין ברכה כפדיון שנשנה בריש 'כיצד מברכין' לגבי ברכות הנהנין, לפי שיטת הרמב"ם מצוות זקוקות להיתר ברכה (שעורים לזכר אבא מרי, חלק ב, ברכת התורה).

**האבני נזר** חולק על הרב סלובייצ'יק. אף הוא סובר שהברכה מתירה את איסור האכילה, אך לדעתו האיסור לא חל על ה'חפצא' – על העולם, אלא על ה'גברא' – על האדם. האבני נזר מביא לכך ראיה מבעל קרי שאינו מברך לפני האכילה. ההסבר לכך הוא שכיוון שהאדם – ה'גברא' – אינו ראוי לברכה, חז"ל לא חייבו אותו לברך:

ברכה נראה חיוב גברא וממילא כשנהנה בלא ברכה מעל. לא שעיקר טעם הברכה משום מעילה. וראי' לזה בעל קרי אוכל בלא ברכה לפני [ברכות כ' ע"ב]. ואי איסור מעילה אף מדרבנן, יהא אסור לאכול עד שיטבול וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורים אפילו לחולה שאין בו סכנה. אלא ודאי מצוה בעלמא לברך וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עלי' (שו"ת אבני נזר או"ח, סימן לז).

## ז. שיטת רש"י – ברכות הנהנין כתשלום

הגמרא מביאה מימרה נוספת שמתארת את האוכל ללא ברכה כגזולן הגוזל את הקב"ה ואת עם ישראל:

אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית; ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר הלא הוא אביך קנך; ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר: שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך (בבלי ברכות, לה ע"ב).

**רש"י** מסביר מה גוזל האוכל ללא ברכה מהקב"ה, ומה הוא גוזל מעם ישראל:

גוזל להקדוש ברוך הוא - את ברכתו.

וכנסת ישראל - שכשחטאו הפירות לוקין (רש"י ברכות, לה ע"ב).

על פי דברי רש"י הברכה מקבלת אופי אחר – **תשלום**. הברכה היא כביכול ה'תשלום' לקב"ה ולכנסת ישראל על המזון ועל השפע שהקב"ה משפיע. על פי הדברים הללו אפשר גם לבחון מחדש את הנפקא מינה שהבאנו לגבי חיוב ילד בברכות הנהנין. אפשר לומר שילד פטור מברכות מכיוון שאינו צריך להיות אחראי לתשלום על השפע שנותן הקב"ה ועל השפע שמגיע בפועל לכנסת ישראל.

## ח. האוכל ללא ברכה מזיק לכל כנסת ישראל

בספר ויקרא מדובר על אדם שנותן מזרעו למולך:

(ב) וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרָעוֹ לְמַלְאָךְ מוֹת יוֹמֶת עִם הָאָרֶץ יִרְגְּמָהּוּ בְּאֶבֶן: (ג) וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִקְרַתִּי אֹתוֹ מִקְרָב עִמּוֹ כִּי מִזְרָעוֹ נָתַן לְמַלְאָךְ לְמַעַן טַמְא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלִחְלָל אֶת שְׁם קִדְשִׁי: (ויקרא כ, ב-ג).

**רש"י** מסביר את הביטוי "טמא את מקדשי":

למען טמא את מקדשי - את כנסת ישראל, שהיא מקודשת לי, כלשון (ויקרא כא כג) ולא יחלל את מקדשי: (רש"י ויקרא, כ, ג).

את דברי רש"י מסביר הרמב"ן. הרמב"ן מדגיש שכנסת ישראל נטמאת גם כאשר איש אחד חוטא, ושכבר רמזו לכך חז"ל, שכל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו גזלו להקב"ה ולכנסת ישראל. כשיהודי מברך – מגיע שפע, וכשלא – מגיעה פורענות, ולכן גם "עם הארץ ירגמוהו באבן" – כל ישראל צריכים לסקול אותו כדי שלא יזיק ויסלק את השכינה מישראל:

למען טמא את מקדשי - לשון רש"י, את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי. וכבר רמזתי זה (לעיל יח כא) איך תטמא כנסת ישראל שהיא מקודשת לשמו הגדול באיש אחד אשר יחטא. וכבר רמזו זה במדרשם, שאמרו (ברכות לה ב) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזל להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר (משלי כח כד) גוזל אביו ואמו וגו', אין אביו אלא הקדוש ברוך הוא ואין אמו אלא כנסת ישראל, חבר הוא לאיש משחית, חבר הוא לירבעם בן נבט שהחטיא את ישראל לאביהם שבשמים. כי החפץ ביצירה שיברכו עליה לשמו הגדול, משם יהיה קיום העולם, ואם לאו יתעלה בשמו הגדול ומסתלקת השכינה מישראל, וכל שכן כשיקריב הפרי למולך שהוא מתעב את גאון יעקב ומשכנו: (רמב"ן ויקרא, כ, ג).

מדבריו של הרמב"ן אנו למדים על הכוח הגדול שיש לכל אחד מאיתנו להביא את השפע, או חלילה להבריחו.

# ל. תלמוד תורה עם דרך ארץ

סיכום: ישי ון דייק

- א. מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י
- ב. דברי אב"י בגמרא
- ג. השולחן ערוך והביאור הלכה – פסיקה כללית או פסיקה לרבים
- ד. דברי הגרי"ז – ר' מאיר ור' נהוראי
- ה. הגמרא במנחות – היפוך שיטותיהם של ר' ישמעאל ורשב"י
- ו. הסוגיה בברכות והסוגיה במנחות – גדר החיוב וההדרכה המעשית
- ז. שיטת הרמב"ם

## א. מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י

הסוגיה שלנו עוסקת ביחס בין שני פסוקים סותרים. מצד אחד – "וְנִתְּתִי מִטֶּר אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאֶסְפֶּתְ דַּגְנְךָ וְתִירְשְׁךָ וְיִצְהַרְךָ" (דברים, יא, יד). ומצד השני – "לֹא יִמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בוֹ כִּי אַז תִּצְלִיחַ אֶת דְּרָכְךָ וְאַז תִּשְׁפִּיל" (יהושע, א, ח). ר' ישמעאל ורשב"י נחלקים באופן בו על האדם להתייחס אל הפער בין שני הפסוקים:

תנו רבנן: ואספת דגנך, - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפִיךָ, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועברת את אויבך וגו' (בבלי ברכות, לה ע"ב).

לדעת ר' ישמעאל על האדם לעשות פשרה בין שני הפסוקים הללו – לעסוק בתורה יחד עם דרך ארץ. לדעת רשב"י, הסובר שאכן יש סתירה בין הפסוקים – פסוק אחד חיובי, "לא ימוש", ופסוק אחד שלילי, "ואספת דגנך" – מתפרשים הפסוקים באופן הבא: כאן "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום" וכאן כש"אין ישראל עושין רצונו של מקום". אם כן, לדעתו של רשב"י על האדם להתמסר ל"לא ימוש".

חשוב להעיר שגם רשב"י אינו סבור שהמצב שהפסוק 'ואספת דגנך' מתאר הוא המצב הגרוע, שהרי כתוב במפורש בפסוקים שמדובר במצב בו האדם עושה את רצון ה'. אם כן, רשב"י אינו מסיק את דבריו מפשט הפסוק אלא מתוך הבנה מציאותית – "אפשר אדם חודש בשעת חרישה... תורה מה תהא עליה?".

## ב. דברי אביי בגמרא

בהמשך הגמרא אביי מתייחס למחלוקת התנאים:

אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל – ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי – ולא עלתה בידן (בבלי ברכות, לה ע"ב).

ישנן שתי אפשרויות להבין את דברי אביי:

א. אביי פוסק כרבי ישמעאל מתוך הכרת המציאות.

ב. אביי מסביר שדברי רבי ישמעאל הם הנחיה לרבים ודברי רשב"י אינם הנחיה לרבים.

על פי שתי האפשרויות הללו יש לדון – מה יהיה הדין ביחידי סגולה?

אם אביי פוסק הוראה כללית (כפי האפשרות הראשונה שהצענו) – אף יחידי לא יוכלו לעשות כרשב"י, אלא יהיו חייבים לעשות כרבי ישמעאל. אם האמירה של אביי היא בגדר הנחיה לרבים – ראוי ליחידי סגולה להתמסר כליל ללימוד התורה.

האפשרות השנייה שהצענו מתאימה להבדל שבין שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע: הפרשה הראשונה עוסקת בצדיק שתמיד מרוכז באהבת ה' (ודרך ארץ איננה מוזכרת שם), והפרשה השנייה נוגעת לציבור העוסק בדרך ארץ.

## ג. השולחן ערוך והביאור הלכה – פסיקה כללית או פסיקה לרבים

מדברי השולחן ערוך נראה שהוא פוסק כדברי ר' ישמעאל, ולכאורה נראה מלשונו הכללית שהוא מפרש את פסיקת אביי באופן הראשון – שמדובר בהוראה כללית:

אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירונו ע"ד קונו; ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו (שולחן ערוך או"ח, קנו).

על המקום הביאור הלכה מעיר:

כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה אבל אנשים יחידיים יוכל להמצא בכל עת באופן זה (ביאור הלכה, קנו, ד"ה סופה בטלה).

הביאור הלכה מבין שהפירוש השני שהצענו בדברי אביי הוא פשט הגמרא – הוראת אביי נכונה רק לציבור, אך יחידיים יכולים לנהוג אחרת.

## ד. דברי הגרי"ז – ר' מאיר ור' נהוראי

**הגרי"ז** בחידושו על התורה (פרשת חיי שרה) כתב שההבדל בין הדרכותיהם של ר' ישמעאל ורשב"י הוא ההבדל בין רבים ליחיד. הגרי"ז גם מציין את המחלוקת במשנה בקידושין בן ר' מאיר לר' נהוראי:

רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה... רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה (משנה קידושין, ד, יד).

על כך מקשה הגרי"ז: כיצד ר' נהוראי ור' מאיר יכולים לחלוק בכך? הרי הגמרא עצמה מביאה מסורת שר' מאיר ור' נהוראי הם אותו אדם!<sup>43</sup> הגרי"ז מתרץ שר' מאיר פסק הלכה לרבים שצריך אדם ללמד את בנו אומנות, אך כשרבי נהוראי אומר שהוא מלמד את בנו רק תורה, הוא לא פוסק הלכה לרבים, אלא מתאר שדווקא את בנו – היחיד – הוא מלמד רק תורה.

## ה. הגמרא במנחות – היפוך שיטותיהם של ר' ישמעאל ורשב"י

לכאורה מהגמרא במסכת מנחות ניתן להסיק מסקנות הפוכות מהמסקנות הנובעות מסוגייתנו:

אמר רבי יוחנן משום ר' ש"ב בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש... שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, צא וברוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית (בבלי מנחות, צט ע"ב).

במנחות נראה שדווקא רשב"י, שאמר בגמרא אצלנו שצריך ללמוד תורה כל היום, אומר שאפשר לצאת ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע פעמיים ביום. ודווקא ר' ישמעאל, שנקט בעמדת 'ואספת דגנך' בסוגייתנו, אומר שחובה על האדם ללמוד כל היום.

## ו. הסוגיה בברכות והסוגיה במנחות – גדר החיוב וההדרכה המעשית

אפשר להסביר שהסוגיה במסכת מנחות עוסקת בגדר החיוב ללמוד תורה:

רשב"י סובר שהחיוב ללמוד תורה הוא בבוקר ובערב. ר' ישמעאל סובר שהחיוב היסודי על האדם הוא ללמוד תורה כל היום, ולכן אסור ללמוד חכמה יוונית בזמן הפנוי.

לעומת זאת, בסוגיה בברכות המחלוקת נוגעת לשאלה אחרת: גם ר' ישמעאל וגם רשב"י מסכימים שמבחינת גדר מצוות תלמוד תורה (ולא חיוב תלמוד תורה) – מדובר במצווה שאין לה שיעור, והמחלוקת ביניהם נוגעת לשאלת היחס המעשי למצווה שיש על האדם ללמוד תורה: ללא שיעור:

<sup>43</sup> "תנא לא ר"מ שמו אלא רבי נהוראי שמו ולמה נקרא שמו ר"מ שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה" (בבלי עירובין, יג ע"ב).

א. **רשב"י** אומר שלמרות שהחיוב היסודי הוא רק קריאת שמע פעמיים ביום – איזו מן תורה תהיה אם אדם ילמד כל כך קצת ויעסוק בשאר הזמן ב'ואספת דגנך'?

ב. ר' **ישמעאל** אומר שאמנם ישנה חובה ללמוד כל היום, אך ישנה גם חובה לעסוק בדרך ארץ. כמו שהאדם צריך להפסיק ללמוד תורה בשביל לקיים מצוות לולב, או מצוות כבוד אב ואם, כך עליו להפסיק ללמוד תורה כדי לקיים את המצווה להתנהג בדרך ארץ – לעבוד את הארץ, ולאסוף את הדגן והתירוש.

## ז. שיטת הרמב"ם

בהלכות תלמוד תורה כותב הרמב"ם שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, וחייב אדם לעסוק גם בפרנסה:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובוזה את התורה וכבה מאור הדת וגרס /וגרם/ רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צו ואמרו אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות (רמב"ם תלמוד תורה, ג, ט).

מצד שני, בהלכות שמיטה ויובל כתב הרמב"ם שהאידיאל הוא ללמוד תורה במשך כל היום בלי לעסוק במלאכה:

ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה יי חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים, הרי דוד ע"ה = עליו השלום = אומר יי מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי (רמב"ם שמיטה ויובל, יג, יג).

יש המתארים את שתי ההלכות הללו כהלכות שיש ביניהן סתירה, ושהתירוץ הוא כפי שהסברנו עד עכשיו – שבהלכות תלמוד תורה הרמב"ם מדבר על הכלל, וכלל הציבור לא יכול לעסוק בתורה ללא עיסוק במלאכה. לעומת זאת בהלכות שמיטה ויובל פוסק הרמב"ם ליחידים.

אך אפשר להציע פירוש אחר. ניתן להציע שבהלכות תלמוד תורה עוסק הרמב"ם באדם שלומד תורה ורוצה להתפרנס מהצדקה – וזהו חילול השם נורא. לעומתו, ההדרכה בהלכות שמיטה ויובל לא עוסקת באדם שרוצה להתפרנס מהצדקה, אלא באדם שרוצה באמת "לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו", ולא חושב כלל על פרנסה. על האדם הזה אומר הרמב"ם שה' "יזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו".

החילוק הזה מזכיר את דברי רבי נחוניא בן הקנה במסכת אבות:

רבי נחוניא בן הקנה אומר כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ (משנה אבות, ג, ה).

דווקא מי שמקבל עליו עול תורה – 'מעבירין ממנו עול דרך ארץ'. מי שאינו מעוניין באמת בעול תורה, אלא רק מבקש לברוח מעול דרך ארץ – אינו ראוי שיעבירו ממנו עול דרך ארץ.

## לא. ברכת היין

סיכום: ישי פולצ'ק ויהודה גרינולד

- א. משמעות המילה 'פרי' במשנה
- ב. יין כ'פרי' לעניין ערלה וביכורים
- ג. ברכה על 'פרי' או על 'תוצר'
- ד. התוספות והשיטה מקובצת – ברך 'בורא פרי העץ' על יין
- ה. ר' עקיבא איגר והישועות יעקב – בין 'בורא פרי העץ' ל'שהכל'
- ו. חשיבותו של היין – 'חפצא' או 'גברא'
- ז. דין יין מבושל
- ח. ברכה על יין שאינו מזוג
- ט. ברכת 'הטוב והמטיב'
- י. יין מענבי בוסר

### א. משמעות המילה 'פרי' במשנה

המשנה הראשונה בפרק ישי ממסכת ברכות עוסקת, בין השאר, בעניין ברכת הגפן:

כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: בורא פרי הגפן (בבלי ברכות, לה ע"א).

כבר ההתבוננות הראשונית על המשנה מעלה שאלה פרשנית בסיסית: הרי לכאורה היין אינו 'פרי', ואם כן, מדוע המשנה משתמשת במילה 'פירות', שחוץ ממנו – על כל ה'פירות' מברכים בורא פרי העץ? מהניסוח משמע שהיין הוא בכלל הפירות, ומשום כך היה צורך להוציא אותו מן הכלל לעניין ברכתו ולהשמיע שעליו מברכים 'בורא פרי הגפן'.

לשאלה יסודית זו יכולות להיות שתי תשובות, שכל אחת מהן פותחת כיוון אחר לגמרי בהבנת דברי המשנה:

א. המילה 'פרי' במשנה מובנת כפשוטה, ואם כן – טעינו בהנחת המוצא, ויין הוא בעצם פרי.

ב. המילה 'פרי' במשנה פירושה 'תוצר', ואם כן – היין מתואר כאחד מתוצרי האילן.<sup>44</sup>

### ב. יין כ'פרי' לעניין ערלה וביכורים

<sup>44</sup> במקומות רבים חז"ל משתמשים במילה 'פירות' במשמעות 'תוצר'. לדוגמא: "מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וירושתה הוא אוכל פירות בחייה" (משנה כתובות, ו, א).

ראיה מסוימת לכיוון הראשון מפורשת בתורה: "וְאֶסְפַּתְּ דָגְגָךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ" (דברים, יא, יד). התורה מתייחסת אל היין כאל פרי (שהרי לא אוספים יין ממש מן השדה). לכיוון הזה יכולות להיות השלכות רבות. דוגמא אחת לכך ניתן לראות בפסיקת המשנה בנוגע לדין ערלה ובכורים ביין:

אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים (משנה תרומות, יג, א).

במשנה מפורש שהיין והשמן – לעומת היוצא מפירות אחרים – נחשבים 'פרי' לעניין ערלה ובכורים.

### ג. ברכה על 'פרי' או על 'תוצר'

אחת הנפקא מינות ההגיוניות של ההבדל בין שתי האפשרויות הללו נוגעת לשאלה: האם יוצאים ידי חובה כאשר מברכים על היין "בורא פרי העץ"?

א. אם אנו מתייחסים אל היין כאל 'פרי ממש' – נראה הגיוני לומר שבדיעבד ניתן לפטור את היין אף בברכת "בורא פרי העץ", מאחר והיין הוא פריו של עץ הגפן.

ב. אך אם היין הוא 'תוצר' – נראה הגיוני לומר שלא ניתן לפטור אותו בברכת "בורא פרי העץ", מאחר וברכת "בורא פרי העץ" מתייחסת רק אל התוצר הראשוני, ולא אל התוצר של התוצר – היין. בהקשר הזה היין הוא תוצר שעבר שינוי, וכפי שאנו יודעים – ברכתו של תוצר שעבר שינוי משתנה.

### ד. התוספות והשיטה מקובצת – בוך 'בורא פרי העץ' על יין

הראשונים והאחרונים דנו במקרה של טעות בברכה: אדם שבירך על יין 'בורא פרי העץ' – מה דינו? השיטה מקובצת סובר שהמברך 'בורא פרי העץ' על היין יצא ידי חובתו:

בגמרא מוכח דאם בירך על היין בורא פרי העץ יצא (שיטה מקובצת ברכות, לה ע"א).<sup>45</sup>

לעומת זאת, מדברי התוספות העלו פוסקים רבים – וביניהם ר' עקיבא איגר – שאינו יצא:

מיהו היה אומר ר"ח אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא) פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו (תוספות ברכות, יב ע"א).<sup>46</sup>

### ה. ר' עקיבא איגר והישועות יעקב – בין 'בורא פרי העץ' ל'שהכל'

<sup>45</sup> כשיטתו סוברים גם הט"ז והח"י אדם.  
<sup>46</sup> רבי עקיבא איגר: "משמע מזה דאם בירך על היין בפה"ע דלא יצא" (רבי עקיבא איגר ברכות, יב ע"א). רבי עקיבא איגר מוסיף ומביא שכך סובר גם המג"א. כפי שנראה מיד, רבי עקיבא איגר עצמו חולק על הבנת התוספות.

ר' עקיבא איגר עצמו חולק על דברי התוספות:

ותמוה לי, דהא יין שם פרי עליו, דהא מברכין בפה"ג וא"כ שפיר מברך בפה"ע. אלא דהיה לו לברר יותר שהוא מגפן, וא"כ לא גרע מברך שהכל דקיי"ל דיוצא (רבי עקיבא איגר ברכות, יב ע"א).

לדעת ר' עקיבא איגר, מאחר וחז"ל השאירו בברכה את המילה 'פרי' מוכח שהתכוונו שהברכה הזו לא תוציא את היין מכלל הפירות. לדעתו, בתיקון ברכת היין חז"ל יצרו פירוט ודיוק נוסף, אך לא שללו את היות היין חלק מהקבוצה הרחבה יותר – הפירות.

על מנת להסביר יותר את דברי התוספות כנגד קושייתו של ר' עקיבא איגר, נעמוד על דברי **הישועות יעקב**. לדעתו, לא ניתן לברך בורא פרי העץ על היין מכיוון שרק כאשר ישנה ברכה שהיא כללית באופן מהותי – ברכת 'שהכל' – ניתן לצאת בה ידי חובה גם בדברים שיש בהם ברכה אחרת. אך כאשר האדם מתכוון לברך ברכה מבוררת – הוא חייב לברך ברכה שמציינת כראוי את חשיבותו של היין, ואם אינו עושה זאת – לא יצא ידי חובתו.

## ו. חשיבותו של היין – 'חפצא' או 'גברא'

הגמרא דנה בשאלה – מה כל כך מיוחד ביין שקבעו לו ברכה בפני עצמו? כתשובה היא מעלה שני עניינים עקרוניים שישנם ביין: א. היין 'אשתני לעלויא' (נשתנה והתעלה). ב. היין 'סעיד' (נותן תחושת שובע) ומשמח:

מאי שנא יין? אילמא משום דאשתני לעלויא, אשתני לברכה? והרי שמן, דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה! ... אלא: חמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח (בבלי ברכות, לה ע"ב).

באופן פשוט נראה להסביר ש"אשתני" זה דין ב'חפצא' של היין – היין עצמו טוב יותר. לעומת זאת, "סעיד" ו"משמח" זה דין ב'גברא' – היין משפיע באופן מעולה יותר על האדם.

כעת עלינו לשאול: עם מה נשאר הגמרא למסקנה?

לכאורה נראה למסקנה שהאפשרות הראשונה – 'אשתני לעלויא' – נדחתה, שהרי אחרת היה צריך שגם השמן יהיה נכלל ויקבל ברכה בפני עצמו.

אך נדמה שישנה אפשרות נוספת להסביר את המסקנה אליה מגיעה הגמרא: אפשר להסביר שהמאפיינים 'סעיד' ו'משמח' הם חיזוק לתיאור החפצא – 'אשתני לעלויא'. על פי האפשרות הזו, גודל השינוי לעילויי שחל ביין גדול הרבה יותר מהשינוי שחל בשמן, ולכן הוא מקבל ברכה עצמאית.

## ז. דין יין מבושל

לעניין הזה יכולות להיות כמה השלכות הלכתיות ואחת מהן – בנוגע לדין יין מבושל. **התוספות** במסכת בבא בתרא מביאים מחלוקת גדולה בינם לבין **רש"י** ו**הרשב"ם** בנוגע לדינו של יין מבושל:

אבל יש להביא ראייה מירושלמי דשקלים ודערכי פסחים דיינ גמור הוא דאמר התם ארבע כוסות שאמרו יוצאים ביין מבושל אלמא מקדשין איין מבושל ודלא כפרש"י והר"ש שכתבו דיינ מבושל מברכין עליו שהכל דאשתני לגרעותא ואין להאריך כאן (תוספות בבא בתרא, צז ע"א).

**רש"י ורשב"ם** טוענים שעל יין מבושל מברכים 'שהכל נהיה בדברו', מאחר והוא התקלקל. כמוכן שלשיטתם גם אין לקדש עליו. אף **התוספות** מבינים שהיין המבושל הוא בעייתי, אך לעומת רש"י והרשב"ם הם פוסקים שבכל זאת יש לברך עליו בורא פרי הגפן. לדעתם, עיקר העניין שקובע את ברכת הגפן הוא 'סעיד' ו'משמח' – הגברא, על אף שמבחינת ה'חפצא' הוא מקולקל, שהרי אסור לנסח אותו על המזבח. רש"י והרשב"ם מבינים שלא ניתן להעמיד את 'סעיד' ו'משמח' בפני עצמם, אלא כל עניינים "לחזק" את יסוד הגברא של 'אשתני לעילויה'. דברי התוספות מתאימים לפירוש הראשון שהבאנו בגמרא, ודברי רש"י ורשב"ם מתאימים לפירוש השני.

## ה. ברכה על יין שאינו מזוג

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בנוגע לברכה על יין שלא נמזג במים:

תנו רבנן: יין, עד שלא נתן לתוכו מים - אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ... משנתן לתוכו מים - מברכין עליו בורא פרי הגפן... דברי רבי אליעזר; וחכמים אומרים: בין כך ובין כך מברכין עליו בורא פרי הגפן (בבלי ברכות, נ ע"ב).

רבי אליעזר סובר שלפני שמוזגים את היין במים אין לברך עליו בורא פרי הגפן, אלא בורא פרי העץ. לעומת זאת, חכמים סוברים שאף לפני שהיין נמזג מברכים עליו בורא פרי הגפן.

נראה שניתן להשוות את מחלוקת התוספות והרשב"ם למחלוקת חכמים ורבי אליעזר. מצד אחד – ברור שאפשר לנסך יין מבושל על גבי המזבח, ולכן נראה שהרשב"ם יכול להתאים לשיטה שאפשר לברך עליו בורא פרי הגפן (שהרי לדעתו היסוד המרכזי הוא מעלת היין – 'אשתני לעלויה'). ומצד שני – יין שאינו מזוג לא משמח, ולכן נראה שהתוספות יתאימו לשיטה שלא ניתן לברך עליו בורא פרי הגפן (שהרי לדעתם היסוד המרכזי הוא ההשפעה על האדם – סעיד ומשמח).

## ט. ברכת 'הטוב והמטיב'

השלכה נוספת נוגעת לברכת הטוב והמטיב. תוספות מסבירים מדוע רק על יין מברכים 'הטוב והמטיב':

הטוב והמטיב - אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין דדווקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח מברכין הטוב והמטיב אבל בשר ולחם לא (תוספות ברכות, נט ע"ב).

התוספות שואלים – מדוע מברכים 'הטוב והמטיב' דווקא על יין חדש, ולא על בשר ולחם? ותשובתם: מברכים 'הטוב והמטיב' דווקא על יין מאחר ויש בו 'סעיד' ו'משמח'. אם נחקור בדברי התוספות, נראה שהם מתאימים בדיוק לשיטתם לעיל. היין החדש שהובא אל השולחן אינו טוב יותר מהיין הקודם מבחינת ה'חפצא' – את שניהם ניתן להעלות על המזבח. הדבר היחיד בו היין השני טוב יותר מהיין הראשון הוא ה'סעיד' וה'משמח'. אם כן, התוספות מוכיחים כאן שלפחות לעניין ברכת 'הטוב והמטיב' הקובע הוא יסוד ה'גברא'.

## י. יין מענבי בוסר

נסיים בשאלה הלכתית: מה יהיה הדין במקרה בו אדם לקח ענבי בוסר, סחט אותם, ועשה מהם יין? השערי תשובה טוען שלא מברכים על יין כזה בורא פרי הגפן, אלא 'שהכל נהיה בדברו':

ואם סחט ענבים בעודם בוסר ועשאו יין מברך שהכל (שערי תשובה, רב, ד).

השאלה היא – מדוע? מה ההבדל בין היין הזה ליין אחר? הרי ברור שמדובר ביין, מאחר ואם לא היה מדובר ביין לא היה ניתן לנסחו על המזבח. נראה שהסיבה לכך היא שהיין אמנם 'אשתני לעלויא' (שהרי מותר לנסכו על גבי המזבח), אך הוא אינו 'סעיד ומשמח'.

## לב. ברכת השמן

סיכום: מנחם-עמי יציב

א. ייחודו של השמן וברכתו

א.1. שני מאפייניו של השמן

א.2. השוואת שמן לייך – 'אשתני לעלויא'

א.3. ריטב"א – גזירת הכתוב

א.4. רש"י – נטיעתו לשם כך

ב. שמן לבדו מזיק

ב.1. רש"י וריטב"א – מזיק לגופו או מפסיד את השמן

ב.2. רמב"ם – ברכת 'שהכל' על דבר המזיק

ב.3. בן איש חי – 'בורא פרי העץ' על שמן לבדו

ג. מהותו של השמן

ג.1. הנחת הגמרא שברכת השמן היא 'בורא פרי העץ'

ג.2. סודו של השמן

## א. ייחודו של השמן וברכתו

### א.1. שני מאפייניו של השמן

כאשר אנו עוסקים בברכת השמן, ניתן לשים לב שישנו הבדל בין שתי סוגיות שונות המתארות מאפיינים שונים של הברכה עליו. הסוגיה הראשונה היא סוגיית הגמרא העוסקת בברכת היין, שבדרך אגב עומדת על ברכת השמן. מתוך כך הגמרא קובעת שהשמן השתנה והתעלה ממצבו המקורי (זית):

חוץ מן היין וכו'. מאי שנא יין? אילימא משום דאשתני לעלויא, אשתני לברכה? והרי שמן, דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה! (בבלי ברכות, לה ע"ב).

לאחר מכן מובאת בגמרא סוגיה נוספת, המביאה דין ייחודי נוסף בשמן – השמן מזיק:

אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה (משתה) - אוזוקי מזיק ליה! (בבלי ברכות, לה ע"ב).

הסוגיה הראשונה עוסקת במהותו של השמן – השמן השתנה והתעלה. לעומת זאת, הסוגיה השנייה עוסקת באדם שהשמן מזיק לו. הסוגיה הראשונה באה לחזק את העובדה שברכתו של השמן נעלה יותר מהברכה על משקאות אחרים – 'בורא פרי העץ' (בעוד על רוב המשקאות מברכים 'שהכל נהיה בדברו'). הסוגיה השנייה עומדת על כך שלא ניתן לברך על השמן 'בורא פרי העץ' כאשר הוא לבדו.

## 2.א. השוואת שמן ליין – 'אשתני לעלויא'

נחזור אל המעלה העקרונית של השמן – 'אשתני לעלויא'. בשיעור הקודם עסקנו בברכת היין, שאף עליו אמרה הגמרא שהוא 'אשתני לעלויא'. עמדנו על כך שישנן שתי אפשרויות שונות להבין את השימוש בביטוי הזה:

א. היין השתנה באופן מהותי, ולכן כעת הוא יכול להתנסח על גבי המזבח.

ב. היין לא השתנה באופן מהותי, אך כעת הוא מאפשר שימושים משמעותיים יותר עבור האדם.

עמדנו אף על נפקא מינה אפשרית – הגדרת 'פרי' לעניין הבאת ביכורים. אם מדובר רק על שינוי השימושים – אפשר להציע שלא ניתן להביא ממנו ביכורים, שהרי אף אם שימושיו מועילים יותר עבור האדם, יכול להיות שמבחינה מהותית הוא דווקא ירד ממדרגת 'פרי'. לעומת זאת, אם אנו מבינים שיש כאן מעלה מהותית – הגיוני לומר שאפשר להביא ממנו ביכורים, משום שכעת הוא נחשב אף יותר 'פרי' מהענבים עצמם.

מתוך השוואת הגמרא בין יין לשמן לעניין 'אשתני לעלויא' ניתן להציע שאף השמן השתנה והתעלה למעלה גבוהה אף יותר מהפרי המקורי – הזית – ולכן ברור שברכתו 'בורא פרי העץ'.

## 3.א. ריטב"א – גזירת הכתוב

אפשרות שנייה להבין את ייחודו של השמן קשורה לגזרת הכתוב. התורה משווה במפורש את השמן (יצהר) אל הדגן – "וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאֶסְפָּתָ דְגָנְךָ וְתִילָשְׁךָ וְיִצְהַרְךָ" (דברים, יא, יד), ומתוך כך אפשר להבין שלשמן מעמד מיוחד של 'פרי'.

על הקשר הזה עומד גם הריטב"א בעזרת פסוק אחר:

וכן השמן מברכין עליו בורא פרי העץ כי לכך אמרה תורה ארץ זית שמן לומר שהשמן כזית לענין ברכה לפניו ולאחריו (ריטב"א, הלכות ברכות, פרק א, הלכה כ).

לדעת הריטב"א השמן נמצא במדרגתו של הפרי עצמו – הזית – ולכן ברכתו 'בורא פרי העץ'.

#### א.4. רש"י – נטיעתו לשם כך

הגמרא בהמשך הדף דנה בברכה על קמח חיטים, וקובעת שקיים הבדל מהותי בינו לבין שמן. קמח החיטים אמנם השתנה (שהרי הוא כבר אינו גרגירי החיטה), אך עדיין לא הגיע למטרתו האחרונה, לעומת שמן הזית שכן הגיע למטרתו האחרונה. תכונה זו של השמן גורמת לכך שמברכים עליו 'בורא פרי העץ':

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית - מברכין עליו בורא פרי העץ; אלמא: אף על גב דאשתני - במלתיה קאי; הא נמי, אף על גב דאשתני - במלתיה קאי. מי דמי! התם - לית ליה עלויא אחרינא, הכא - אית ליה עלויא אחרינא בפת (בבלי ברכות, לו ע"א).

רש"י מסביר שהעניין העקרוני בטעם שמביאה הגמרא – 'עלויא אחרינא' – טמון בכך שבמקרה של השמן זוהי המטרה אליה מתכוון נוטע עצי הזית מלכתחילה:

הכא אית ליה עלויא אחרינא - הלכך: יצא מכלל פרי, ולכלל דרך אכילתו לא בא, אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו - הלכך פרי הוא (רש"י ברכות, לו ע"א).

אם כן, יוצא שלדעת רש"י היחס בין הזית אל השמן תלוי בשאלת דעתו של האדם.

### ב. שמן לבדו מזיק

#### ב.1. רש"י וריטב"א – מזיק לגופו או מפסיד את השמן

כחלק ממהלך הגמרא מובא דיון במקרה של ברכה על שמן הנאכל בפני עצמו. הגמרא מגיעה למסקנה שכיוון ששמן הנאכל בפני עצמו מזיק – אין מברכים עליו:

אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה (משתה) - אוזוקי מזיק ליה! (בבלי ברכות, לה ע"ב).

רש"י מסביר שהסיבה בגללה אין מברכים על השמן כאשר אוכלים אותו לבדו היא שהוא מזיק לגוף האדם:

אוזוקי מזיק - לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב (רש"י ברכות, לה ע"ב).

לעומת זאת, הריטב"א מפרש שכוונת הגמרא היא שבמעשה אכילת השמן בפני עצמו הבעיה היא הפסד השמן:

היכי דמי אי דקא שתי ליה. פירוש בעיניה זוקי קא מזיק ליה, פירוש האי **מפסיד השמן** הוא וחשוב כמזיק ולא חשיבא הנאה כלל (**ריטב"א** ברכות, לה ע"ב).

ניתן להציע שקיימת מחלוקת עקרונית בין רש"י לריטב"א בנוגע לעצם מהותה של הברכה. רש"י מבין שהאדם צריך לברך, **להודות ולשבח על מה שניתן לו**, וכאשר הדבר מזיק לו – אין לו על מה להודות ולשבח. לעומת זאת, נראה לומר שהריטב"א סובר שהברכה היא **שיקוף של הברכה שקיימת באוכל**. אם המזון משפיע ומקיים את מטרתו – האדם משקף את משמעותו של המזון על ידי הברכה. אך אם המזון מאבד את משמעותו ואינו משפיע באופן ראוי בעולם – האדם אינו מברך עליו.

## ב.2. רמב"ם – ברכת 'שהכל' על דבר המזיק

לעומת רש"י והריטב"א, **הרמב"ם** בהלכות ברכות כותב במפורש שהשותה שמן לבדו מברך 'שהכל':

אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן (**רמב"ם** ברכות, ח, ב)

נראה שהרמב"ם סובר שחוץ מהברכות המבוררות שהאדם צריך לברך על כל דבר ודבר, ישנה רמה נוספת, נמוכה יותר, של **ברכה שהיא 'מתיר'** – **ברכת שהכל**. לאדם אסור לאכול שום דבר ללא ברכה, אף לא דבר המזיק. בשיטה זו הרמב"ם נוהג לכל אורך הדרך. אף על החומץ אומרת הגמרא שהוא מזיק, ובכל זאת פוסק הרמב"ם: "הפת שעייפשה והיין שהקרים ותבשיל שעברה צורתו והנובלות שהן פגין והשכר והחומץ והגובאי והמלח והכמהין והפטירות על כולן מברך תחלה שהכל" (**רמב"ם** ברכות, ח, ח).

## ב.3. בן איש חי – 'בורא פרי העץ' על שמן לבדו

נזכיר את שיטתו המיוחדת של **בן איש חי**, שבימינו מברכים על שמן 'בורא פרי העץ' (לכאורה בניגוד לדין הגמרא):

וכן משקה היוצא מהזיתים חשוב כגוף הפרי ומברך בפה"ע כברכתו של פרי **בן איש חי**, שנה ראשונה, פרשת פינחס, סעיף ט).

כשיטתו סובר גם הרב רפאל טולדנו, המוסיף ומסביר שהסיבה לכך היא שכיום אנו רואים בעינינו ששתיית שמן זית לבדו אינה מזיקה. אך **הרב עובדיה יוסף** חלק על כך בחריפות:

אין לסמוך על זה, שמאחר שהרי"ף והרא"ש הביאו להלכה דברי הגמרא שהשותה שמן זית אינו מברך עליו מפני שמזיקו, וכן פסק השולחן ערוך ושאר אחרונים, איך נוכל לסמוך על חילוקים כאלה מדעתנו ולעשות מעשה במקום איסור ברכה לבטלה. וגם הרמב"ם מודה שהוא מזיק... ועל כל פנים למעשה זה כלל גדול בידינו: "ספק ברכות- להקל!", והשותה שמן זית בזמן הזה אינו מברך כלל (**יביע אומר**, חלק ו, או"ח, סימן מח, אות ו).

## ג. מהותו של השמן

### ג.1. הנחת הגמרא שברכת השמן היא 'בורא פרי העץ'

הגמרא קובעת באופן פשוט שעל שמן מברכים 'בורא פרי העץ', ללא חיפוש מקור בפסוקים או במדרשים:

אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ (בבלי ברכות, לה ע"ב).

מדוע כל כך ברור לגמרא שהשמן קובע ברכה מיוחדת לעצמו, לעומת המשקים היוצאים משאר הפירות? נראה שהסיבה לכך היא שישנם רק שלושה דברים בהם ישנו שינוי מובהק, ברור וכמעט תמידי מהאופן בו הם נבראו: פת, יין ושמן. דווקא משלושת הדברים הללו עם ישראל יקבל שכר אם ישמע בקולו של ה': "וְאֶסְפֹּתְךָ דָגְגְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ". הגמרא מבינה שהמגמה של התורה היא להאדיר את שלושת המרכיבים הללו, ואת התפקיד שהם לוקחים בעבודתו של האדם בפיתוחו של העולם.

### ג.2. סודו של השמן

שמן הזית נקרא בתורה 'יצהר', והמקום הראשון בו אנו נתקלים באופיו המהותי הוא בתיבה של נח. התיבה מורכבת מחמישה רבדים: בקומה הראשונה הפסולת, בשנייה הצומח, בשלישי בעלי החיים, ברביעי בני האדם, ומעליהם – "צֹהַר תַּעֲשֶׂה לְתֵבָה וְאֶל אִמָּה תִּכְלְנָה מִלְמַעְלָה" (בראשית, ו, טז). חז"ל נחלקים בשאלה אם מדובר בחלון או באבן טובה. הקומה הזו באה לתאר את הקומה החמישית של הבריאה, שעדיין אינה מופיעה במלואה, אלא רק מתנוצצת.

המילה 'יצהר' משמעותה – 'פתח לעולם עליון'. לכן מושכים בשמן את כל מה ששייך לעולם העליון ומייצג אותו: כלי המקדש, הכוהנים והמלכים.

הגמרא בברכות מתארת:

הרואה שמן זית בחלום - יצפה למאור תורה, שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך (בבלי ברכות, נו ע"א).

התורה מגיעה מן העולם העליון. בספרי הסוד כתוב שהשמן פירושו "שם נ", כלומר: שם המדרגה החמישים, השער הנ'. אף מבחינה חומרית, אחד ממאפייניו העיקריים של השמן הוא שהשמן אינו מתערבב עם חומרים אחרים. לכן השמן מייצג את הנשמה, שנשאת טהורה אף אם היא נוגעת בעניינים אחרים מן העולם הזה – "נשמה שנתת בי טהורה היא". אף האור שבמנורת המקדש, הנובע משמן הזית, מייצג את האור הפנימי שנמצא בכל אדם.

אף אם מתבוננים על כדור הארץ, עליו אנו חיים, ניתן לשים לב לעניין מהותי. במרכז כדור הארץ בוערת לבה רותחת שאינה כבה לעולם, ואף אם היא אינה ניכרת מבחוץ – היא תמיד משפיעה ותמיד חיונית לקיומו של העולם. השמן הוא הדרך לגלות את האור הפנימי שלנו. הוא

הצוהר, המגלה את האש השרויה בקרבנו. בשיר השירים אנו קוראים: "לְרִיחַ שְׁמֵיךְ טוֹבִים שְׁמֵן תִּזְרַק שְׁמֵךְ עַל כֶּן עֲלָמוֹת אֶהְבֹּדְךָ" (שיר השירים, א, ג). **השמן מגלה את שם ה'.** הגמרא במסכת הוריות מונה דברים שגורמים לשכחת הלימוד ודברים שמישיבים אותו, וביניהם:

חמשה דברים משכחים את הלימוד: ... והרגיל בזיתים... חמשה דברים משיבים את הלימוד... והרגיל בשמן זית (בבלי הוריות, יג ע"ב).

**הזית מבטא את המעשה שאינו מוגמר, לעומת השמן, המבטא את הפתח אל השלמות ואל הלימוד העליון.**

מתוך הדברים הללו ניתן להסביר את דברי הגמרא בסוגייתנו על ההיזק שבשתיית שמן לברו, ואת הרפואה שבשתיית שמן עם אניגרון:

אילימא דקא שתי ליה (משתה) - אוזוקי מזיק ליה! ...! אלא: דקא שתי ליה על ידי אניגרון (בבלי ברכות, לה ע"ב).

**בגילוי הסוד ללא כיסויים – קיימת סכנה להיזק.** על מנת שלא להינזק יש לגלות את הסוד (השמן) באופן מבוקר ובעזרת כיסויים (אניגרון). כך אולי ניתן גם להבין מדוע כיום השמן אינו מזיק: העולם מתעלה ומשתפר, והסוד נהיה גלוי יותר ויותר.

# ברכת הגומל

## והמזמור ליום העצמאות

הרב ניר וינברג

א. ייחודה של ברכת הגומל

א.1. מי הם הצריכים להודות

א.2. בפני כמה מברך

א.3. האם המברך מצטרף לעשרה

א.4. נוסח הברכה

א.5. המעשה ברב יהודה

ב. שתי הבנות ליסוד החיוב בברכת הגומל

ב.1. מי הם הצריכים להודות

ב.2. בפני כמה מברך

ב.3. צירוף המברך לעשרה

ב.4. אופי הברכה

ב.5. המעשה ברב יהודה

ג. השלכות נוספות להבנה שהברכה נתקנה על חזרה לחיי חברה

ג.1. אופן העמידה בברכה

ג.2. חיוב נוכחותו של גבר בין העונים

ג.3. היחס בין קרבן תודה לקרבן שלמים

ד. הציבוריות הישראלית היא חיי האומה

## א. ייחודה של ברכת הגומל

הרבנות הראשית בחרה את המזמור "יאמרו גאולי ה'" (תהילים קז) כמזמור המיוחד ליום העצמאות. במאמר זה ננסה לבחון את משמעותה של בחירה זו, מתוך עיון בעניינה של ברכת הגומל.

במבט פשוט נראה שהמזמור עוסק באנשים שניצלו מצרה וסכנה ומודים לקב"ה על ישועתם:

תעו במדבר בישימון דרך...

יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם (תהילים, קז, ד-ח).

בחז"ל ובראשונים עולות כמה מחלוקות, המעוררות את השאלה האם עניינו של מזמור זה הוא אכן הודאה על ישועה מצרה ומסכנה.

## א.1. מי הם הצריכים להודות

הגמרא בברכות אומרת:

ארבעה צריכים להודות: ירודי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים (בבלי ברכות, נד ע"ב).

ארבעה אלה נזכרים במפורש במזמור, ולפי תקנת חז"ל המובאת בגמרא הם הצריכים לברך ברכת הגומל.

האם מדובר רק על ארבעה אלה או שמא ארבעה אלה הם דוגמאות למקרים נוספים?

הריב"ש (שו"ת הריב"ש, סימן של"ז) סובר, שלא הוזכרו ארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים, ואין הכי נמי צריך להודות גם על שאר נסים.

רבינו דוד אבודרהם (בשם ר' גרשום) סובר, שלא נתקנה ברכה זו אלא בד' הצריכים להודות.

**בשולחן ערוך** (או"ח, רי"ט, ט) הביא את שתי הדעות.

הדעה שכל מי שניצל מסכנה וצרה מברך ברכת הגומל פשוטה ומובנת. אך הדעה הסוברת שרק הארבעה המוזכרים במזמור חייבים להודות, צריכה לכאורה עיון. מה מיוחד דווקא בארבעה אלה, ומדוע מי שניצל מטריפת אריה או תאונת דרכים וכדומה לא יברך ברכת הגומל?

## א.2. בפני כמה מברך

בהמשך הסוגיא נאמר:

**אביי** אמר: וצריך לאודיי כמי עשרה, דכתיב: "וירוממוהו בקהל עם" וגו'. **מר זוטרא** אמר: ותריך מינייהו רבנן, שנאמר "ובמושב זקנים יהללוהו". מתקיף ליה **רב אשי**: ... ואימא: בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן! – קשיא (בבלי ברכות, נד ע"ב).

לכאורה, דעת אביי המצריך עשרה לברכת הגומל צריכה עיון, שהרי ברכה זו אין לה שום שייכות לקדושה (כפי שיש לקדיש, אמירת ברכו וכדומה), ומדוע נצריך עבורה עשרה?

דעת מר זוטרא צריכה עיון גדול עוד יותר, שהרי מעולם לא מצאנו במניין לקריאת התורה או לקדיש שחלק מן העשרה צריכים להיות תלמידי חכמים! וכל שכן שיש לתמוה על דעת רב אשי

המצריך שנים עשר לברכת הגומל, כאשר אין לנו שום תחום המקביל המצריך שנים עשר לברכה.

(ייתכן שזאת גופא התקפת רב אשי על אביי שהתחיל לחלק במבנה העשרה, וטענתו היא שאם נמשיך בחילוקים על פי דיוק מהפסוקים נבוא לדרוש גם נוכחותם של שנים עשר, וכל מגמתו הייתה להראות את הבעייתיות בשיטת אביי. אמנם התוספות לקמן ודאי לא הבינו כך).

הראשונים נחלקו בעניין:

**תוספות** (ברכות נד ע"ב ד"ה ואימא) מצריכים שנים עשר לברכת הגומל.

**הרמב"ם** (ברכות י, ח) מצריך רק עשרה, אך על שניים מהם להיות תלמידי חכמים.

**בשולחן ערוך** (או"ח, ריט, ג) נפסק כדעת הרמב"ם, והמחבר מוסיף שאם אינו מוצא שני תלמידי חכמים לא יניח מלברך.

### א.3. האם המברך מצטרף לעשרה

**בהלכות קטנות** (חלק א, סימן רעא) פוסק, שהמברך עצמו מצטרף לעשרה. דעה זו פשוטה, כמו בשאר מקומות שמצריכים עשרה כקדיש וכדו' שהמברך או אומר הקדיש הוא חלק מן המניין.

ואולם לדעת **חיי אדם** (כלל סה, אות ו) **והקיצור שולחן ערוך** (ס"א, ב) צריך עשרה חוץ מן המברך עצמו.

דעת החיי אדם והקיצור שולחן ערוך צריכה עיון – מדוע זקוקים לעשרה חוץ מן המברך?<sup>47</sup>

### א.4. נוסח הברכה

נוסח הברכה משונה מאוד, ונראה כעין דו שיח בין האדם לציבור. המברך אומר: 'ברוך... הגומל לחיבים טובות שגמלני כל טוב', והשומעים משיבים: 'מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה' (שו"ע רי"ט, ב) וצריך עיון, היכן מצינו בחיוב ברכות מעין דו שיח בין המברך לשומעיו?

### א.5. המעשה ברב יהודה

הגמרא ברכות מספרת:

רב יהודה חלש ואתפח. על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן. אמרי ליה: בריך רחמנא דיהיבך ניהלן ולא יהיבך לעפרא. אמר להו: פטריתון יתי מלאודווי... והא איהו לא קא מודה? לא צריך דעני בתרייהו אמן (בבלי ברכות, נד ע"ב)

לכאורה דברי הגמרא צריכים עיון בשתי נקודות:

<sup>47</sup> עיין במשנה בברכות (מט ע"ב), באפשרות דומה לגבי זימון, ויש הרבה חילוקים בין המקרים, ואין כאן מקום להאריך.

- א. כיצד יכלו רבנן להוציא את רב יהודה ידי חובתו, והלא הם עצמם אינם חייבים בברכה וקיימא לן שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את חבריו?<sup>48</sup>
- ב. גם אם נאמר שיכולים היו להוציא ידי חובתו, הרי אין זה נוסח הברכה בה היה מחוייב?

## ב. שתי הבנות ליסוד החיוב בברכת הגומל

נראה שיש לדון ביסוד חיוב ברכת הגומל: האם היא נתקנה על הצלה מצרה וסכנה, או שנתקנה על מי שיצא מחיי חברה וישוב ונותק מהם, וכשזוכה לחזור לחיי חברה – מברך. על פי הבנות אלה נוכל ליישב את תמיהותינו לעיל.

### ב.1. מי הם הצרכים להודות

הסובר שמדובר על הצרה מצרה וסכנה, ברור ופשוט שלדעתו יש לברך גם על שאר סכנות, שהן לעיתים אף גדולות יותר, כגון תאונות דרכים או טריפת אריה.

אך הקשינו לעיל, מה יסוד שיטתו של הסובר שדווקא ארבעה אלו מברכים.

על פי ההבנה שיסוד ברכת הגומל הוא חזרה לחיי יישוב וחברה אחרי יציאה מהם, נראה שיש רק ארבעה היוצאים מחיי חברה, והם יורדי הים, הולכי מדבריות, חולה שנתרפא (רק כאשר נפל למשכב, כדברי הראשונים והאחרונים) וחבוש בבית האסורים. לא נוכל למצוא עוד מקרים נוספים בהם יוצא האדם מחיי חברה.<sup>49</sup>

לעומת זאת, מי שניצל מטריפת אריה או תאונת דרכים ודאי אינו מברך, כי אמנם ניצל מסכנה אך לא יצא מחיי חברה.

ע"פ דברינו, יסוד החזרה לחיי ישוב וחברה מצמצם את החיוב בברכת הגומל.

נפקא מינא לצמצום זה תהיה במקרה שאדם נכנס לבית סוהר כמו אלה שבמדינת ישראל שבו הוא שמור היטב ובפשטות אין שום חשש לחייו, האם כשיצא יברך ברכת הגומל? נחלקו בכך האחרונים:

**המגן אברהם** (רי"ט, א) **והמשנה ברורה** (רי"ט, ג) סוברים שלא יברך.

לפי דעת **הברכי יוסף** (רי"ט, ד) כל אסיר צריך לברך.

לאור דברינו לעיל, אם מדובר על הצלה מסכנה ברור שלא יברך, אך על פי הטעם של יציאה וחזרה לחיי חברה ברור שיברך, ואף כשנחבש על ענייני מסים.

<sup>48</sup> לדיון מקיף בעניין עיין בטור (ר"ט) ובב"י (שם) ובביאור הלכה (שם ד"ה ואין) המסבירים כיצד יכלו להוציא ידי חובה כאשר אינם מחוייבים בכך.

<sup>49</sup> בימינו יש לדון על טיסה במטוס בהקשר זה, כאשר בדרך כלל הדיון בפוסקי זמננו עוסק בחיוב ברכת הגומל מפאת הסכנה, ולאור דברינו הדיון שייך לשאלה האם טיסה היא יציאה מחיי חברה.

## ב.2. בפני כמה מברך

הקשינו על שיטת מר זוטרא המצריך ששניים מתוך העשרה יהיו תלמידי חכמים ועל שיטת רב אשי המצריך שנים עשר, ותמהנו על יסוד שיטתם. נראה ששניהם סוברים שאין מדובר בצורך בקדושה או בפרסום הנס אלא ביצירת ציבור, וציבור מורכב מאנשים פשוטים וביניהם גם תלמידי חכמים. לפי שיטת רב אשי המצריך שנים עשר, ניתן להוסיף, שהציבוריות הישראלית מתחילה משנים עשר שבטים, ואין כאן מקום להאריך.

ניתן להוסיף שכשם שיסוד הברכה נתקן על חזרה לחיי חברה כך גם פעולת הברכה מתרחשת כמהלך של חזרה לחיי חברה, ולכן צריך לברך בפני הציבור.

## ב.3. צירוף המברך לעשרה

הקשינו על שיטת החיי אדם והקיצור שולחן ערוך מדוע המברך אינו מצטרף לעשרה. כעת הדברים מאירים, שהרי המברך מבטא בעצם הברכה את חזרתו לחיי חברה, ועל כן צריך לעמוד לפניו ציבור שלם שהוא כביכול מצטרף אליהם. בעת הברכה עדיין אינו חלק מן הציבור, ורק לאחר הברכה יהיה חלק ממנו.

## ב.4. אופי הברכה

הברכה מאופיינת על ידי דו שיח בין המברך לציבור, ובכך היא מבטאת את קבלתו של המברך חזרה לחברה ויצירת חיים משותפים, תוך מבט וברכה לעתיד: "הוא יגמלך כל טוב סלה".

## ב.5. המעשה ברב יהודה

לעיל שאלנו כיצד ברכו החכמים את רב יהודה והוציאוהו ידי חובתו בברכה שאיננם חייבים בה?

כאמור לעיל, הברכה היא מעין חיוב משותף של המברך והציבור, ופעולתה משקפת את החזרה לחיי חברה ויישוב. על כן, כאשר בירכו החכמים את הברכה וכללוהו ביניהם בכך שהחשיבוהו כחלק מהם, באמרו "ברוך רחמנא דיהבך ניהלך", וממילא לא היה טעם בכך שיברך גם הוא על הצטרפותו אליהם לאחר שכבר צורף. גם נוסח הברכה שברכו החכמים תואם את הבנתנו שיסוד חיוב הברכה הוא חזרה, שהרי משמעותה של ברכת היא הודאה לקב"ה שהחזירו אליהם.

לאור זאת נוכל להבין את ההסתפקות בשו"ת **תשובה מאהבה** (חלק א, נט) מדוע הציבור אינו עונה אמן אחר ברכת הגומל, אלא עונה ברצף "מי שגמלך כל טוב וכו'". לפי דברינו יש לומר, שאמנם יש כאן מעין חיוב של המברך, אך לאור יסוד החיוב, תוקנה על ידי חכמים שותפות של הציבור בנוסח שהם עונים שעל ידו הם מקבלים אותו לחברתם. ממילא לא שייך להפסיק כביכול 'באמצע הברכה' המשלבת בין המברך לציבור.

## ג. השלכות נוספות להבנה שהברכה נתקנה על חזרה לחיי חברה

ייתכן שנוכל להבין עניינים נוספים על פי ההבנה שברכת הגומל יסודה בחזרה לחיי ישוב וחברה:

### ג.1. אופן העמידה בברכה

**הרמב"ם** (ברכות י, ח) פוסק: "וכיצד מברך? עומד ביניהם ומברך..."

**ובכסף משנה** (שם) תמה: "ומה שכתב עומד ביניהם צריך עיון מנא ליה?"

לדברינו, דברי הרמב"ם נכוחים. אין ביטוי ברור של החזרה לחיי חברה יותר מאשר עמידתו ביניהם, בתוך הציבור. לפי הסבר זה, הרמב"ם מבין שברכת הגומל מבטאת את החזרה לחיי חברה לא רק ביסודה אלא גם במעשה הברכה.<sup>50</sup>

### ג.2. חיוב נוכחותו של גבר בין העונים

כתב **בבאר היטב** (ריט, א) בשם כנסת הגדולה, שאישה שכל כבודה בת מלך פנימה ואין ראוי שתברך בין הגברים, יכולה לברך בפני נשים ואיש אחד.

ולכאורה צריך עיון ממה נפשך, אם צריך מניין מצד הקדושה – ברור שנצריך עשרה גברים. ואם צריך עשרה מצד פרסום – סגי בעשרה נשים?

אלא שייתכן שבעל כנסת הגדולה הין כהבנתנו שצריך ציבור, וציבור אינו רק נשים אלא גם גברים, וממילא צריך לפחות גבר אחד.

### ג.3. היחס בין קרבן תודה לקרבן שלמים

**הרא"ש** (ברכות, ט, ג) כתב שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה. וכן כתב **בטור** (או"ח, ריט).

קרבן תודה הוא סוג של קרבן שלמים, ואף עלפי כן ישנם שני הבדלים בין שלמים רגילים לשלמי תודה:

א. לתודה מביאים ארבעה סוגי מאפה: חלות מצות, ריקי מצות, סולת מורבכת וחלות חמץ. מכל סוג מביאים עשרה לחמים, ובסך הכל מביאים ארבעים לחמי תודה (מהם נותנים לכהן לחם אחד מכל סוג, ובסך הכל ארבעה לחמים). זאת לעומת שלמים רגילים שאין בהם כלל חלות.

<sup>50</sup> עקרון זה מזכיר לנו הלכה נוספת ברמב"ם (חמץ ומצה, ז, ו) בעניין ליל הסדר: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים".

ב. זמן אכילת הקרבן שונה. התודה נאכלת מן התורה ליום ולילה, ויאלו שלמים רגילים נאכלים לשני ימים ולילה אחד.

לכאורה היחס בין שני ההבדלים הללו צריך עיון. היינו מצפים שכיוון שבתודה יש ארבעים לחמים (שכל אחד מהם גדול מאוד) יתוסף זמן האכילה, ואילו למעשה זמן האכילה של תודה חסר ביום אחד.

הנצי"ב מבאר **בהעמק דבר** (ויקרא ז, יג) שהסיבה שהרבחה התורה לחמים בקרבן תודה ומיעטה את זמן אכילתה היא על מנת שירבה האדם מרעים וקהל רב לסעודה זו.<sup>51</sup>

אמנם הנצי"ב קושר זאת לכך שבקהל רב יספר על הנס שקרה לו להרבה אנשים, אך לשיטתנו יש לומר שהאכילה המשותפת ברוב עם מהווה בפועל את חזרתו לחיי חברה.

כך גם נוכל לבאר את הפסוק בעניין תודה, בתהילים:

לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו בחצרות  
בית ה' בתוככי ירושלים הללוי-ה (תהלים, קטז, יז - ט).

בפשטות היינו מסבירים שהאדם מודה על הצלתו "נגדה נא לכל עמו". אך לאור דברינו הפסוקים מקבלים משמעות שונה. האדם החוזר לחיי חברה מברך מול עמו על חזרתו לחיי חברה ומשתף אותם בסעודתו על שזכה להגיע חזרה לחצרות ה' בתוף ירושלים.

## ד. הציבוריות הישראלית היא חיי האומה

בעיון במזמור ק"ז נגלה שאמנם מדובר בו על ארבעה שצריכים להודות, אך קודמים לכך שלושה פסוקים המבהירים את הרקע לכל הגאולים.

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו: יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר: ומארצות  
קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים: (תהלים, קז, א-ג).

הנושא שבראש המזמור הוא קיבוץ הגלויות והחזרה לציבוריות הישראלית, ורק אחר כך מגיע הפירוט של כל ארבעת המתקבצים, הולכי המדבריות, האסורים, החולים וירודי הים. בסוף המזמור (קז, לב) כולם מודים על חזרתם ליישוב וחברה:

וירממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו.

עיון בתוכחה בפרשת בחקתי מראה שיש חילוק בין הקללות ליחידים לקללות לכלל העם. על היחידים נאמר:

"והשלחתי סכם את חית השדה ושכלה אתכם... (ויקרא כו, כב).

"והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית" (ויקרא כו, כה).

<sup>51</sup> עיין בשיחות הרב אביגדור הלוי נבנצאל לספר ויקרא (פרשת צו, שיחה ה'), שם מובא רעיון נוסף.

”ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם תאכלו” (ויקרא, כו , כט).

ומבואר שאם היחידים לא ישמרו את מצוות ה' יהיה דינם מוות והרג. אך על הציבור כולו נאמר בשיא הקללות (כו , מא):

”והבאתי אתם בארץ איביהם”.

וזאת מפני שהעונש החמור ביותר לכלל ישראל הוא גלות והפסקת הציבוריות הישראלית. וגלות של הציבור מקבילה למוות, כיוון שהיא מות החיים הציבוריים.

וכדברי הרצי"ה זצ"ל:

הגלות הריסת חיי האומה בניתוקה ממקומה (לנתיבות ישראל א', קצב).

במזמור מופיע הרבה פעמים עניין הישועה מצרה, אך כעת מתברר שהצרה האמיתית של עם ישראל היא הניתוק מארץ ישראל ומחיי הציבוריים.

העולה מדברינו, שמבחירת הרבנות הראשית את מזמור ק"ז כמזמור ליום העצמאות מבטאת באופן ברור שיום העצמאות אינו רק יום שבו ניצלנו מצרות ומסכנות, אלא בעיקר יום שבו התחלנו לחזור לחיים חברתיים ציבוריים, חיי תחיית האומה, השואפים לבניית ממלכה, משפט, נבואה ומקדש.

# חיוב נשים בתפילה

סיכום: אברהם ולץ

א. הדיון בגמרא

ב. הגרסאות השונות בגמרא

1. הגרסה שרש"י דוחה

2. גרסת הרי"ף

3. גרסת רש"י

4. נפקא מינה למחלוקת רש"י והרי"ף

ג. השיטות להלכה

1. שיטת המגן אברהם

2. שיטת המשנה ברורה

3. שיטת הגר"ע יוסף

## א. הדיון בגמרא

המשנה בדף כ דנה בחיוב נשים, עבדים וקטנים במצוות:

נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפלין, וחיבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון (בבלי ברכות, כ ע"ב).

במשנה מבואר שנשים חייבות בתפילה.

בהמשך הדף מביאה הגמרא את הסיבה מדוע שנתה זאת המשנה:

דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתיב בה (תהלים נה, יח) ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל (שם).

## ב. הגרסאות השונות בגמרא

1. הגרסה שרש"י דוחה

רש"י במקום דוחה את הגרסה שגורסת כאן את המילה "פשיטא":

הכי גרסין תפלה דרחמי נינהו – ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא:  
(רש"י, שם).

לפי הגרסה שרש"י דוחה, יוצא שהגמרא מקשה כך: הרי פשוט שנשים חייבות בתפילה, כיוון שתפילה היא מצוות עשה דאורייתא שלא הזמן גרמא. הגמרא עונה שהחידוש הוא שכיוון שכתוב "ערב בוקר וצהריים" היה ניתן לומר שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, והמשנה צריכה להשמיע לנו שאין זה כך.

## ב.2. גרסת הרי"ף

הרי"ף גורס גרסה אחרת בגמרא:

תפילה ומזווה וברכת המזון, דהוה ליה מצוות עשה שלא הזמן גרמא, וכל מצוות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות (רי"ף ברכות, יא ע"ב).

הרי"ף מסביר שהסיבה היא כיוון שתפילה היא מצוות עשה שלא הזמן גרמא, ולכן נשים חייבות בה. נראה שגם לפי גרסת הרי"ף חיוב נשים בתפילה הוא דאורייתא, וזמנו של החיוב הוא פעם אחת ביום. הרשב"א כותב שהגרסה המובאת ברי"ף היא המדויקת ביותר.

## ב.3. גרסת רש"י

לעומת זאת, כפי שראינו, ברש"י ובגמרא שלנו מובאת גרסה אחרת, על פיה הסיבה היא ש"תפילה רחמי נינהו", כלומר, התפילה היא בקשת רחמים ולכן דרבנן. ההבנה הראשונה היא שכיוון שתפילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא נשים תהיינה פטורות, ומשמיעה לנו המשנה שהן חייבות כי תפילה היא בקשת רחמים, אך הן אינן חייבות מדאורייתא.

## ב.4. נפקא מינה למחלוקת רש"י והרי"ף

נפקא מינה שיש למחלוקת הגרסאות נוגעת לשאלה – בכמה תפילות אישה חייבת?

לרי"ף והגרסה שנדחתה, נראה שכיוון שחיוב הנשים הוא מדאורייתא הן יהיו חייבות בתפילה אחת. לעומת זאת, לשיטת רש"י חיובן הוא מדרבנן, ולכן נראה שנשים תצטרכנה להתפלל שלוש תפילות.

# ג. השיטות להלכה

## ג.1. שיטת המגן אברהם

השולחן ערוך מסביר מדוע נשים חייבות בתפילה:

ונשים ועבדים שאף על פי שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפלה מפני שהיא מצוות עשה שלא הזמן גרמא (שולחן ערוך או"ח, קו, ב).

על פי השולחן ערוך נשים פטורות מתפילה כי היא מצוות עשה שהזמן גרמא.

**המגן אברהם** מסיק מדברי השולחן ערוך שהוא פוסק כמו הרמב"ם – שתפילה היא דאורייתא – ולכן לנשים מספיקה רק תפילה אחת:

כ"כ הרמב"ם דס"ל דתפלה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו' אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרי' מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה ואפשר שגם חכמים לא חייבוים יותר (**מגן אברהם** או"ח, קו, א).

עם זאת, בהמשך המג"א מסביר שדעת רוב הפוסקים אינה כרמב"ם:

והרמב"ן סובר תפלה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים (שם).

## 2.ג. שיטת המשנה ברורה

**המשנה ברורה** פוסק כרמב"ן – שתפילה דרבנן – ועל כן נשים חייבות להתפלל תפילה מלאה, אם כי רק שחרית ומנחה:

וכן עיקר כי כן דעת רוב הפוסקים וכן הכריע בספר שאגת ארי' ע"כ יש להזהיר לנשים שיתפללו י"ח [...] כ"ז לענין שחרית ומנחה אבל תפלת ערבית שהוא רשות אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה מ"מ הנשים לא קבלו עליהם ורובן אין מתפללין ערבית. (**משנה ברורה**, קו, ד).

המשנה ברורה מסביר שלמרות שקיבלו ישראל עליהם את תפילת ערבית כחובה, הנשים לא קיבלו אותה עליהן, ולכן אינן חייבות בה.

## 3.ג. שיטת הגר"ע יוסף

**בשו"ת יחזה דעת** פוסק הרב עובדיה שנשים חייבות בתפילה אחת ביום, ומסביר שמכיוון שיש חיוב להתחיל בשבח ולסיים בהודאה נשים צריכות להתפלל שמונה עשרה כדי לצאת ידי חובת תפילה:

מכל מקום נראה שהואיל ובכל תפלה צריך להקדים דברי שבח, ולסיים בדברי הודאה, כמו שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת שמונה עשרה, וכמו שהסביר הרמב"ם בהלכות תפלה [...] לפיכך על הנשים להתפלל תפלת שמונה עשרה אחת ליום, ולא להסתפק באיזו בקשה בלבד (**שו"ת יחזה דעת**, חלק ג, סימן ז).

נמצא שישנן שלוש שיטות להלכה:

**המג"א** – חייבות בבקשה אחת ביום.

**הגר"ע יוסף** – חייבות בתפילת שמונה עשרה אחת.

**המשנה ברורה** – חייבות בשתי תפילות שמונה עשרה.

כל מי שפוסק כרמב"ם סובר שמספיקה תפילה אחת ביום, אך התבוננות בדבריו מעלה שניתן להבין את שיטתו גם באופן אחר:

מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו היא עבודה שכלב זו תפלה ואין מניין התפלות מן התורה ואין משנה התפלה הזאת מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. **לפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה** לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא (רמב"ם תפילה, א, א – ב).

נראה שאפשר להבין מדברי הרמב"ם **שנשים חייבות בתפילה באופן רגיל, אלא שהן חייבות בה כי היא מצוות עשה שהזמן גרמא**. יש מכאן קושיא גדולה לכל אלה המדייקים מדברי הרמב"ם שנשים חייבות בתפילה אחת.

בניגוד למה שכתב בשולחן ערוך, שנשים חייבות בתפילה כי היא מצוות עשה שהזמן גרמא, **בבית יוסף** כותב המחבר:

נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן התפילין וחייבים במזוזה ובתפלה ובברכת המזון ומפרש טעמא בגמרא משום דתפלה רחמי נינהו ופירש"י וחייבים בתפלה. דתפלה רחמי היא ומדרבנן ותיקנוה אף לנשים ולחינוך קטנים **(בית יוסף או"ח, סימן קו)**.

הרב עובדיה מסביר שהמחבר חזר בו ממה שכתב בבית יוסף, וסובר שתפילה דאורייתא, כפי שכתב בשולחן ערוך.

אך אולי ניתן להציע, שגרסת השולחן ערוך כגרסתנו בגמרא, וצריך להבין את הגמרא אחרת: האפשרות שהגמרא מעלה היא שכיוון שחכמים חייבו בשלוש תפילות ביום, הם הפכו את המצווה למצוות עשה שהזמן גרמא.

# הזכרת יציאת מצרים

סיכום: מנחם-עמי יציב

- א. הזכרת יציאת מצרים כמצווה
- ב. זמן הזכרת יציאת מצרים – מחלוקת בין זומא וחכמים
- ג. נוסח הזכרת יציאת מצרים
- ד. שיטת הרמב"ם
- ה. יסוד הזכרת יציאת מצרים
- ו. הזכרת יציאת מצרים בכל יום מול הזכרת יציאת מצרים בליל הסדר

## א. הזכרת יציאת מצרים כמצווה

בספר דברים ישנו פסוק העוסק בצורך לזכור תמיד את יציאת מצרים:

לְמַעַן תִּזְכְּרוּ אֶת יוֹם צֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כִּי יָמִי תִּיּוֹד: (דברים, טז, ג).

מהפסוק נראה שיש מצווה מדאורייתא לזכור את יציאת מצרים. אף על פי כן, מצאנו בעניין זה מחלוקת ראשונים:

**הסמ"ק** כותב שזו מצוות עשה בפני עצמה, ושבגללה חכמים תקנו לקרוא את פרשת "ויאמר" ואת הברכה שאחריה בקריאת שמע:

להזכיר יציאת מצרים דכתיב (דברים, טז, ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים: לכך תקנו חכמים פרשת ציצית בקריאת שמע: וגם תקנו חכמים אמת ויציב אמת ואמונה: (סמ"ק, קי).

לעומת זאת, **הרמב"ם** אינו מונה אותה כמצוות עשה בפני עצמה במניין המצוות, ומזכיר אותה רק בתוך הלכות קריאת שמע:

ומצוה להזכיר יציאת מצרים בלילה וביום, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". קריאת שלוש פרשיות אלו על סדר זה, הוא הנקרא קריאת שמע (רמב"ם קריאת שמע, א, ג).

בהמשך המאמר נעניין לעומק בדברי הרמב"ם וננסה לעמוד על שיטתו.

## ב. זמן הזכרת יציאת מצרים – מחלוקת בין זומא וחכמים

במשנה האחרונה בפרק ראשון מובאת מחלוקת בין זומא לחכמים בנוגע לזמן הזכרת יציאת מצרים:

משנה. מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנאמר: "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (דברים טז, ג). "ימי חייך" – הימים; "כל ימי חייך" – הלילות. וחכמים אומרים: "ימי חייך" – העולם הזה; "כל ימי חייך" – להביא לימות המשיח (בבלי ברכות, יב ע"ב).

המשנה מתחילה בקביעה שמזכירים יציאת מצרים בלילות. רבי אלעזר בן עזריה אומר שהוא כבר כבן שבעים שנה ולא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות, ומביא את דעתו של בן זומא המלמד כיצד לדרוש את הפסוק בדברים. בן זומא אומר שהמילים "ימי חייך" בפסוק מלמדות על הימים, והמילה "כל" מלמדת שצריך להזכיר את יציאת מצרים גם בלילות. לעומתו, חכמים מסבירים שהמילים "ימי חייך" בפסוק מלמדים על העולם הזה, ולומדים מהמילה "כל" שצריך להזכיר את יציאת מצרים גם בימות המשיח.

עיון במשנה מעלה את השאלה: מדוע משנה זו שנויה במסכת ברכות ולא במסכת פסחים? הרי מסכת פסחים היא העוסקת בענייני הפסח, שהוא זכר ליציאת מצרים. אף על השאלה הזו ננסה להשיב בהמשך.

נראה שניתן להבין כל אחת מהשיטות במשנה בשני אופנים שונים:

#### לשיטת חכמים:

- א. זו מצוות עשה שהזמן גרמא ולכן צריך להזכיר פעם אחת ביום דווקא.
- ב. שצריך להזכיר פעם אחת ביום לא משנה מתי. לפי אפשרות זו, הזכרת יציאת מצרים אינה מצוות עשה שהזמן גרמא ולכן נשים ועבדים יהיו חייבים בה.

#### לשיטת בן זומא:

- א. הזכרת יציאת מצרים היא שתי מצוות שונות, אחת ביום ואחת בלילה.
  - ב. הזכרת יציאת מצרים היא מצוה אחת שמחולקת לשני חלקים.
- השאגת אריה** דן בשיטת בן זומא ואומר שנשים פטורות מקריאת שמע מכיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא:

דאין נשים חייבות בהזכרה זו וטעמא דמילתא משום דה"ל מ"ע שהז"ג שנשים פטורות. מ"מ ה"ל מ"ע שהז"ג כיון דשל יממא חלף ועבר זמנה בלילה ואם לא הזכיר ביום שוב א"צ להזכיר הזכרה זו של יום בלילה (שאגת אריה, יב).

מהשאגת אריה עולה שמדובר בשתי מצוות שונות, וכאפשרות השנייה הצענו בשיטת בן זומא. ניתן להבין זאת מכך שהשאגת אריה קובע שמדובר במצוות עשה שהזמן גרמא, ושהיא מחולקת לזמן הזכרה ביום ולזמן הזכרה בלילה.

הגמרא בדף יג אומרת שכשהיה מגיע זמן קריאת שמע היה רבי מעביר ידיו על עיניו וקורא פסוק ראשון של קריאת שמע. הגמרא דנה בשאלה – האם רבי היה חוזר וקורא שוב את כולה לאחר מכן או לא:

תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד - זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. אמר ליה רב לרבי חייא: לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים. אמר ליה: בר פחתי! בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים. חוזר וגומרה, או אינו חוזר וגומרה? **בר קפרא** אומר: אינו חוזר וגומרה, **רבי שמעון ברבי** אומר: חוזר וגומרה ((בבלי ברכות, יג ע"ב)).

רבי שמעון ברבי אומר שחוזר וגומרה, ולעומתו בר קפרא אומר שאינו חוזר וגומרה. בר קפרא מקשה על רבי שמעון ברבי, ומתוך כך מוסיף רבי שמעון ברבי ומסביר מדוע רבי היה צריך לחזור ולהזכיר את יציאת מצרים:

א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי? **כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה (שם)**.

רבי שמעון ברבי מסביר שרבי היה מקפיד לעסוק בשמועה שמזכירה את יציאת מצרים "כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה". מכאן עולה שלשיטת בר קפרא אין זמן מוגדר להזכרת יציאת מצרים, ואילו לדעת רבי שמעון ברבי ישנו זמן מוגדר – זמן קריאת שמע, וכפי שמעיר רש"י במקום:

בזמנה. בזמן ק"ש: (רש"י ברכות, יג ע"ב).

על כך צריך לשאול: מה הקשר בין הזכרת יציאת מצרים לבין קריאת שמע? גם לשאלה זו נתייחס בהמשך.

## ג. נוסח הזכרת יציאת מצרים

אפשרות נוספת להבין את המחלוקת במשנה היא שהמחלוקת נוגעת לשאלה – האם אפשר להזכיר יציאת מצרים בכל דרך שהיא, או שישנה דרך מסוימת אחת? לפי רבי שמעון ברבי צריך להזכיר את יציאת מצרים דווקא על ידי פרשת "ויאמר", ולכן היה צריך רבי לחזור ולהזכירה על ידי קריאת הפרשה בקריאת שמע, ולפי בר קפרא אפשר להזכיר את יציאת מצרים בכל דרך שהיא, ולכן רבי אינו צריך לחזור ולהזכירה שוב. אפשרות זו מתחברת למחלוקת רש"י ותוספות ר"ד בשאלה – האם קוראים את פרשת "ויאמר" גם בלילה?

רש"י סובר שיש חובה לקרוא את פרשת "ויאמר" גם בלילה:

מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש ואע"פ שאין לילה זמן ציצית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: (רש"י ברכות, יב ע"ב).

**התוספות רי"ד** חולק ואומר שאין קוראים את פרשת ויאמר בלילה, ויוצאים ידי חובת הזכרת יציאת מצרים ב"אמת ואמונה":

מוכח בגמרא דיציאת מצרים היא מה שאנו מזכירים באמת ואמונה, אבל פרשת יציאת מצרים אין אומרים אותה בלילה (**פסקי הרי"ד** ברכות, יב ע"ב).

כאמור, אפשר להסביר שהמחלוקת בין רש"י לרי"ד נוגעת למחלוקת בגמרא: לפי רש"י צריך להזכיר את יציאת מצרים דווקא על ידי קריאת פרשת "ויאמר" בקריאת שמע, וכשיטתו של רבי שמעון ברבי. לעומת זאת, לשיטת הרי"ד יכול להיות שאפשר להזכיר את יציאת מצרים בכל דרך, וכפי שסובר בר קפרא.

## ד. שיטת הרמב"ם

כפי שהזכרנו לעיל, **הרמב"ם** אינו מונה את מצוות הזכרת יציאת מצרים כמצוות עשה בפני עצמה, אלא רק מזכיר אותה בהלכות קריאת שמע:

ומצוה להזכיר יציאת מצרים בלילה וביום, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". קריאת שלוש פרשיות אלו על סדר זה, הוא הנקרא קריאת שמע (**רמב"ם** קריאת שמע, א, ג).

הרמב"ם סבור שיש מצווה להזכיר את יציאת מצרים ביום ובלילה, ולומד זאת מהפסוק בדברים. לאחר מכן כותב הרמב"ם שקריאת שלוש הפרשיות – זו קריאת שמע. על דברי הרמב"ם ניתן לשאול כמה שאלות:

א. מדוע הרמב"ם מגדיר את פרשת "ויאמר" כחלק מקריאת שמע על אף שלא נאמר בה "בשכבך ובקומך"?

ב. מדוע הרמב"ם מביא את הדין זה בהלכות קריאת שמע ולא בהלכות חמץ ומצה העוסקות בדיני הפסח?

ג. מדוע הרמב"ם כותב שרק מי שקרא את שלוש הפרשיות הללו – קרא את קריאת שמע?

ד. מדוע הרמב"ם אינו מפרט בשום מקום את הלכות הזכרת יציאת מצרים?

אם נחזור לסוגיה שלנו נראה ששיטת הרמב"ם מתאימה לדברי רבי שמעון ברבי, הפוסק שצריך לקרוא את פרשת "ויאמר" בזמן קריאת שמע דווקא.

מתוך כך מתחדדת השאלה העיקרית שלנו – מדוע זמן פרשת "ויאמר" נקבע על פי גדר קריאת שמע?

## ה. יסוד הזכרת יציאת מצרים

אפשר להציע פתרון לכל השאלות שהעלינו עד עכשיו.

ישנם שתי אפשרויות להגדיר את יסוד החיוב להזכיר את יציאת מצרים:

- א. ישנה מצווה להזכיר את יציאת מצרים כדי שנוכח תמיד את חסדיו הגדולים של הקב"ה.
- ב. ישנה מצווה להזכיר את יציאת מצרים כדי שנקבל את המצוות, את מלכות ה' ואת שליטתו בעולם מתוך ועל ידי זיכרון יציאת מצרים.
- האפשרות השנייה שהעלנו מתבססת על ההבנה שיציאת מצרים היא הכניסה למלכות ה'. לשיטה זו אפשר להביא ראיות משני פסוקים:

אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים (במדבר, טו, מא).

בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם מֵעֲבֹדוֹן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה (שמות, ג, יב).

משני הפסוקים האלה רואים שעניין יציאת מצרים הוא לקבל את המצוות ואת מלכות ה'. לכן הרמב"ם מגדיר את מצוות הזכרת יציאת מצרים כחלק מקריאת שמע. מסיבה זו גם בן זומא אומר שצריך להזכיר את יציאת מצרים בזמן קריאת שמע – לשיטת רבי שמעון ברבי, וכפי שמשביר רש"י. לפי הרמב"ם עניינה של מצוות הזכרת יציאת מצרים הוא קבלת מלכות ה' ולכן, היא חלק מקריאת שמע. מתוך כך ניתן אף להסביר מדוע המשנה שלנו שנויה במסכת ברכות ולא במסכת פסחים: הזכרת יציאת מצרים היא חלק מהותי מקריאת שמע.

אם כן, ניתן להסיק שהסמ"ק, הרי"ד ובר קפרא סוברים כאפשרות הראשונה שהצענו – המצווה להזכיר את יציאת מצרים משמשת לזכור את חסדיו של הקב"ה. לעומת זאת, רש"י, הרמב"ם ורבי שמעון ברבי סוברים כאפשרות השנייה שהצענו – המצווה להזכיר את יציאת מצרים מאפשרת לנו לקבל את המצוות ואת מלכות ה'.

## ו. הזכרת יציאת מצרים בכל יום מול הזכרת יציאת מצרים בליל הסדר

מלבד המצווה להזכיר את יציאת מצרים בכל יום ישנה מצווה מיוחדת לספר ביציאת מצרים – "והגדת לבנך" – דווקא בליל הסדר. מה היחס בין שתי המצוות הללו? ר' חיים מבריסק בחידושו מביא שלושה הבדלים:

- א. בליל הסדר אדם צריך לספר לאחרים ולא רק להזכיר לעצמו כבכל יום.
  - ב. בליל הסדר אדם צריך לספר את כל הסיפור וההשתלשלות, בניגוד לשאר הימים, בהם החובה היא רק להזכיר שהייתה יציאת מצרים.
  - ג. בליל הסדר חייב האדם להרחיב עבודו ועבור בניו על טעמי מצוות הפסח הנוגעות ליציאת מצרים, ולא רק לזכרה.
- לפי מה שלמדנו אפשר להרחיב ולהעמיק את ההבנה בהסבר השלישי: בליל הסדר אדם צריך לחיות את יציאת מצרים. לכן "חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים". לעומת זאת, בכל יום על האדם רק להזכיר את יציאת מצרים.

אפשר להגדיר את הדברים כך: בכל יום אדם צריך לזכור את יציאת מצרים מאחר והיא זו שמכניסה אותנו לעבודת ה', כפי שהכניסה לעבודת ה' את העם כולו בזמנה, אך בליל הסדר אנו צריכים לספר את הסיפור המלא ואת ההשתלשלות כולה על מנת שנזכור לפחות פעם אחת בשנה את החסד שהקב"ה עשה אתנו. מסיבה זו אנו דורשים בהגדת פסח ארבעה פסוקים שעוסקים ביציאת מצרים – "אֶרְמִי אֲבֹד אָבִי", "וַיִּרְעוּ אֶתֵּנוּ הַמִּצְרִים", "וַיִּנְצַעֵק אֱלֹהִים" ו"וַיִּוֹצֵאֵנוּ מִמִּצְרַיִם", אך את הפסוק הבא אחריו – "וַיִּבְאֵנוּ אֶל הַמְּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ" איננו דורשים, מכיוון שהוא אינו עוסק ביציאת מצרים עצמה.

## מפתח מפרשים ופוסקים

רשב"א, 29, 48, 66, 71, 73, 74, 75, 76,  
 77, 78, 79, 96, 98, 99, 109, 110, 111,  
 112, 113, 114, 115, 128, 132, 133,  
 138, 188, 190, 192, 193  
 רש"י, 11, 28, 29, 32, 35, 36, 38, 39,  
 40, 41, 42, 46, 50, 71, 73, 95, 97,  
 102, 103, 114, 115, 131, 147, 149,  
 151, 152, 153, 154, 167, 168, 169,  
 170, 171, 183, 184, 190, 193, 196,  
 200, 201, 210, 212, 214, 215  
 ר"ת, 38, 41, 42, 78, 82, 173  
 תוספות, 21, 38, 39, 40, 41, 42, 52,  
 55, 62, 65, 66, 68, 78, 82, 84, 87,  
 88, 94, 95, 97, 102, 103, 104, 105,  
 106, 107, 108, 109, 113, 121, 124,  
 125, 131, 134, 137, 138, 153, 161,  
 163, 170, 175, 177, 178, 182, 184,  
 187, 188, 190, 191, 194, 207, 208,  
 209, 210, 211, 220  
 תרומת הדשן, 38, 45, 153  
**אחרונים**  
 אבני נזר, 196, 199, 200  
 אליה רבה, 165, 166  
 ביאור הלכה, 51, 203  
 בן איש חי, 212, 215  
 בעל התניא, 11, 14, 18  
 גר"א, 20, 24, 25, 26, 46, 51, 59, 94,  
 160, 171, 172, 175, 176  
 הרב סלובייצ'יק, 94, 108, 156, 172,  
 196, 199, 200  
 הרב עובדיה יוסף, 215  
 לבוש, 161, 164, 165  
 מגן אברהם, 94, 169, 181, 183, 221,  
 128, 129, 135 מהרש"א,  
 20, 26, 51, 164, 180 משנה ברורה,  
 28, 36, 61, 190, 194, 195 פני יהושע,  
 169 פרי חדש,  
 161, 164, 190, 194, 195 צל"ח,  
 127, 127, 161, 164 רמ"א,  
 165, 171 רש"ש,  
 68, 71, 74, 121, 123, 149, 185, 184,  
 180, 179, 171, 169, 155  
 202, 203, 215, 220, 222

**גאונים**  
 8, 38, 43, 44, 73, 171, 173, 191, 201  
**ראשונים**  
 אור זרוע, 71, 76, 77  
 בעל המאור, 52, 55, 56, 57, 60, 62, 63,  
 66  
 טור, 49, 171, 190, 193, 195  
 יראים, 20, 24, 25, 26, 65, 67, 70  
 מאירי, 8, 10, 36, 38, 44, 162, 192, 193,  
 195  
 סמ"ג, 65, 67, 118  
 ראב"ד, 52, 58, 102, 104, 106, 134, 138,  
 153, 154, 175, 178, 180, 181, 180  
 ראב"ן, 38, 42, 43  
 רא"ש, 21, 43, 44, 46, 48, 65, 66, 68,  
 78, 79, 83, 114, 115, 117, 118, 119,  
 128, 131, 132, 133, 149, 152, 153,  
 154, 173, 223  
 רבינו יונה, 46, 48, 49, 66, 84, 88, 115,  
 163, 190, 194, 198  
 ר"י, 38, 42, 48, 79, 80, 90, 91, 92, 93,  
 105, 171, 187, 188  
 רי"ד, 78, 83  
 ריטב"א, 21, 35, 212, 213, 214, 215  
 רי"ף, 49, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 64,  
 115, 153, 157, 159, 160, 163, 194,  
 198  
 רמב"ם, 8, 9, 20, 24, 46, 48, 49, 50, 51,  
 60, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 74, 75,  
 76, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87,  
 89, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 101,  
 102, 106, 108, 110, 111, 117, 118, 121,  
 122, 123, 124, 125, 131, 142, 145,  
 147, 148, 149, 154, 155, 157, 159,  
 160, 168, 167, 170, 171, 172,  
 175, 178, 179, 180, 181, 186, 190,  
 193, 195, 198, 199, 200, 202, 205,  
 212, 215, 220, 222  
 רמב"ן, 28, 32, 33, 52, 57, 58, 71, 76,  
 92, 95, 98, 99, 109, 111, 112, 113,  
 142, 145, 146, 147, 148, 169, 195,  
 201  
 ר"ן, 84, 87, 89

## מפתח מסכת ברכות

167, 161, 158, 157, 150, כו ע"א,	46, 29, 12, ב ע"א,
186, 183, 172, 170, 157, 152, כו ע"ב,	47, ד ע"א,
187, 173, 158, כו ע"א,	49, 47, 40, 35, ד ע"ב,
175, כז ע"ב,	53, 52, 47, ח ע"ב,
151, כט ע"ב,	47, ט ע"א,
185, 153, 143, ל ע"א,	71, 66, 63, 60, 22, ט ע"ב,
198, 197, 196, 191, 190, 9, לה ע"א,	136, 134, 130, טו ע"א,
207, לה ע"ב,	137, טו ע"ב,
203, 202, 200, 17, 15, 11, לה ע"ב,	85, 79, 72, י ע"ב,
217, 216, 214, 213, 212, 209, לו ע"א,	88, 35, יא ע"א,
214, לה ע"א,	91, 90, יא ע"ב,
146, לה ע"ב,	109, 103, 96, 95, 17, יג ע"א,
197, מג ע"ב,	117, יד ע"א,
186, מג ע"ב,	121, 117, 110, יד ע"ב,
192, מח ע"ב,	129, יז ע"ב,
210, נ ע"ב,	147, כ ע"א,
199, נא ע"א,	185, כז ע"א,
220, 219, נד ע"ב,	146, 92, 23, כז ע"א,
216, נז ע"א,	146, ככ ע"א,

## מפתח משנה תורה

118, 106, ב, י, קריאת שמע,	198, א, ב, ברכות,
118, ב, יז, קריאת שמע,	74, א, י, ברכות,
125, ה, ג, קריאת שמע,	74, א, יז, ברכות,
178, ו, א, תפילה,	215, ב, ח, ברכות,
154, א, ג, תפילה,	215, ח, ח, ברכות,
170, 168, ב, ג, תפילה,	64, א, א, קריאת שמע,
172, ג, ג, תפילה,	75, ח, א, קריאת שמע,
186, ה, ג, תפילה,	50, 48, ט, א, קריאת שמע,
179, 155, ג, ז, תפילה,	74, 66, א, י, קריאת שמע,
81, ה, ב, תפילה,	66, א, יא, קריאת שמע,
122, ד, ו, תפילה,	74, א, יג, קריאת שמע,
82, ה, ו, תפילה,	100, א, ב, קריאת שמע,
93, 92, ז, י, תפילה,	114, ב, ט, קריאת שמע,
	114, ב, טז, קריאת שמע,