

הרב זלמן נחמיה גולדברג

לפשר המחלוקות שבתלמוד

הצגת הבעיה

בספר "תמים דעים" הביא באריכות את שאלת אנשי קירואן לרב האי גאון: איך יתכן שיש מחלוקת כיצד עושים תרועה, אם גנוחי גניח או יבובי יביב, נחזי איך תקעו לפני כן עד משה רבנו. והדברים מובאים בחידושי הריטב"א למסכת ר"ה דף לד, וז"ל: "איך אפשר שבמצוה זו שהיתה בכל שנה לא ידעו אמיתתה ולא ראו אלו אלו איש מפי איש עד משה רבנו, איך היה נוהג?" והשיב כי ודאי שתרועת התורה בכל אחד מאלו בין גנוחי גניח ובין יבובי יביב... ושניהם נקראים תרועה, ומה שתיקן רב אבהו שברים תרועה, לא מחמת ספק תיקן כך אלא כדי שלא תיראה התורה כשתי תורות – אלו עושים כך ואלו עושים כך – עמד ותיקן שברים תרועה (הדברים הובאו גם בר"ן למסכת ר"ה דף י, ד"ה אתקין).

בריטב"א שם מובא הסבר נוסף בשם "יש אומרים", וז"ל: "דוודאי הא דר' אבהו ספיקא... ובוודאי בדורות ראשונים נהגו בתרועה כמו שראו למשה, אבל אותה תרועה בטלה בדורות התנאים האחרונים, שרי התורה אמרה סתם תרועה, קול נשבר כדרך שאדם עושה בשברו, וסגנון אחד אמרה תורה לכולם, ואין הדורות שווים בדבר, שהרי תמצא במיני הניגונים ענין קול שהיה קול מנגן לדור שעבר וחזר קול תמרור לדור אחר, וכך אירע בענין התרועה כי לא היו בדורות האחרונים מריעים על שברם כדרך הראשונים, וגם יש שמריעים בשניהם או בשלושתם, פעם בזה ופעם בזה, ואינו יודע איזה יוכשר הזה או זה".¹

1. דברי הריטב"א צריכים ביאור, שבפשטות נראה מדבריו שהדורות האחרונים ידעו איך תקעו בראשונה אלא, שמאחר שנשתנה אופן תרועתם על שברם, הסתפקו אם השתנה דין תורה וצריך לשנות את התרועה בר"ה, או שלעולם הולכין אחר האופן שעשו הדורות שקיבלו את התורה, תרועה על שברם. ולפי זה יוצא שגם אם בדורנו

וכן מצינו בגמ' במסכת ברכות לג, א: "אמר לו רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל תפילות וברכות וקדושות, נחזי היכן תקון [ואם כן איך נחלקו חכמים ור"ע ורבי אליעזר אם אומרים הבדלה בחונן הדעת או בברכה רביעית בפני עצמה או אומרים בהודאה?] אמר לו בתחילה [כשעלו מן הגולה והיו דחוקים – רש"י] קבעוה בתפילה, העשירו, קבעוה על הכוס [ואז נשתכחה תקנת עזרא], הענו, חזרו וקבעוה בתפילה [ונחלקו היאך יאמרוה]. א"כ יש לשאול שאלה זו על כל המחלוקות שנחלקו בהן חכמים – אם הן בדין התורה, נבדוק כיצד נהגו אבותינו מזמן נתינת התורה, ואם הן בדין דרבנן נברר כיצד תיקנו, על כן נתתי אל לבי למצוא הסבר לתופעת המחלוקות ואביא מקורות שניתן ללמוד מהם בדרכים שונות, כיצד נתהוו המחלוקות שבין החכמים.

תלמיד שכח מה ששמע מרבו – מחלוקת ר"ח ובר קפרא ביבמות

במסכת יבמות (לב, ב) נאמר: "איתמר, זר ששימש בשבת, ר' חייא אומר חייב שתים, בר קפרא אומר אין חייב אלא אחת. קפץ ר' חייא ונשבע: העבודה, כך שמעתי מרבי, שתיים; קפץ בר קפרא ונשבע: העבודה, כך שמעתי מרבי, אחת... בעל מום ששימש בטומאה, ר' חייא אומר חייב שתים בר קפרא אומר אין חייב אלא אחת, קפץ... זר שאכל מליקה, ר' חייא אומר חייב שתים [משום זרות

תשתנה תרועת קול שבר לקול שלישי יצטרכו לעשות גם קול זה, ודבר זה חידוש גדול.

והנה הש"ך בחו"מ סי' שג סק"א הסביר פסק השו"ע שהגונב טלה ונעשה איל, קנה בשינוי השם, אף שמבואר בגמ' שאין בזה שינוי השם, שאיל בן יומו קרוי איל, שבזמן הזה נשתנה הדבר. והנתיבות שם חולק וסובר שלעולם הולכים אחר זמן נתינת התורה וכל שבזמן ההוא לא היה בזה שינוי, הדין קיים בכל הדורות. וכן הדבר בענין מין במינו שהולכים אחר שמא ג"כ, השם יקבע לפי מה שנקרא בזמן נתינת התורה. וכך גם ביאר בחוות דעת יו"ד סימן צח. ומעתה לדעת הנתיבות בוודאי לא ישתנה אופן התרועה ממה שהיה בזמן נתינת התורה, אכן גם לדעת הש"ך נראה לענ"ד שלא דיבר אלא בדינים שהתורה לא אמרה בפרטות, כמו דין שינוי, שלא אמרה במפורש שהגונב טלה ונעשה איל אינו קונה, אלא אמרה בדרך כלל ששינוי קונה, ובזה הולכים אחר הנקרא בכל דור ודור. אבל בדבר שציוותה תורה בפרטות כמו תקיעת שופר, שציוותה להריע בזה, לכו"ע אין הולכים אלא לפי מה שהיה בשעת מתן תורה. וראייה לדבר ממה שפסק הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"י שבטריפות אין הולכים אחר הרופאים אלא לפי מה שמקובל הללמ"ס שהיא טריפה. הרי שבמצוה מפורטת הולכים רק אחר שעת מתן תורה. ולדעת הריטב"א הג"ל צריך לומר שגם בדבר זה נסתפקו בגמ' וצ"ע.

ומשום נבלה] בר קפרא אומר אין חייב אלא אחת, קפץ וכו' במאי קמיפלגי? באיסור בבת אחת, ואלבא דרבי יוסי [הסובר איסור חל על איסור על-ידי מיגון]... בשלמא לר' חייא [מצי לאוקמיה גמריה ודבר קפרא הכי], כי אתנייה לדידה אלבא דרבי יוסי [הסובר שאיסור חל על איסור על-ידי מיגון] כי אתנייה לבר קפרא אלבא דר"ש [הסובר אין איסור חל על איסור, ובר קפרא הוא הטועה וסובר דרבי אלבא דר' יוסי אתניה]. אלא לבר קפרא, ר' חייא שקורי קא משקר, אלא קמיפלגי באיסור בת אחת ואלבא דר' שמעון וכו' בשלמא לבר קפרא כי אתניה רבי לדידה אלבא דר' שמעון כי אתניה לרבי חייא אלבא דר' יוסי, אלא לרבי חייא [דאמר אלבא דר' שמעון אתניה רבי חיובא אלא פטורא דאתני לבר קפרא אלבא דמאן וכי שקורי משקר בר קפרא דלא אתנייה רבי פטורא כלל] בר קפרא שקורי קא משקר? אמר לך רבי חייא כי אתנייה רבי לדידה תרתי לפטור אתנייה [ודאי בר קפרא לא משקר אלא טעי דרבי ודאי פטורא אתנייה ולא בכולהו אלא בתרתי בזר ששימש בשבת ובעל מום ששימש בטומאה שמשכחת בין על ידי כולל בין על ידי בת אחת] ואיסור כולל אתנייה [כלומר היכי דאתרמי על ידי כולל אתנייה רבי פטורא] ואלבא דרבי שמעון [והיכי דאתרמי בבת אחת אתנייה חיובא אבל מליקה לא אתנייה לפטור כלל דלא משכחת לה בכולל אלא בבת אחת והתם ר' שמעון מודה] וחזיא לבר קפרא לזר שאכל מליקה דדמי לה [דהוי נמי כקדשים חדא דמחייב עליה תרתי] וערבה בהדיהו לפטורא [וכי ערבה לא אסיק אדעתיה דהא לא משכחת בכולל] ועיין בה [לאחר זמן כשנתקיימה בידו והיה שונה שלושתן יחד] ולא אשכח בבת אחת [ושכח דהוא ערבה] וסבר מדהא בבת אחת [ופטורה] הא נמי [דאתנייה רבי לפטורא] בבת אחת. בגמ' זו מתבארות שתי אפשרויות איך תתכן מחלוקת בין חכמים בשאלה מה אמר רבם; האפשרות הראשונה שהרב אמר הלכה רק למ"ד אחד והתלמיד שכח זאת, ועתה חושב התלמיד שרבו אמרה אלבא דכולי עלמא; והאפשרות השנייה שהתלמיד הוסיף עוד דוגמה על הדוגמה שאמר הרב, ולא העלה בדעתו שאינה דומה לדוגמה שאמר הרב, ואחר זמן שכח שאת הדוגמה השנייה הוסיף מדעתו.

לימוד הדין ללא טעמו – מחלוקת ר"מ וחכמים בכתובות

במסכת כתובות (קד, א) שנינו: "כל זמן שהיא בבית אביה גובה כתובתה לעולם, בבית בעלה גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים שיש בכ"ה שנים שתעשה טובה כנגד כתובתה, דברי ר"מ שאמר משום רשב"ג, וחכמים אומרים כל זמן שהיא בבית בעלה גובה כתובתה לעולם, כל זמן שהיא בבית אביה גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים". ובגמ' שם מבואר שטעמם של חכמים שהם סוברים שכל ששהתה עשרים וחמש שנים ולא תבעה את כתובתה, אנו אומרים שהיא מחלה על כתובתה. אך רק כשהיא בבית אביה אומרים שמחלה, אבל

כשהיא בבית בעלה אין ראיה שמחלה, שמחמת כיסופא לא תבעה. ויש לעיין איך ידעו חכמים שבכ"ה שנים אשה מוחלת כתובתה? ואם נאמר שחקרו אצל הרבה נשים ומהן נודע להם, א"כ למה חלק עליהם ר"מ, וכן למה חלקו חכמים על ר"מ שעשה חשבון שבתוך כ"ה שנה נתנה טובה כנגד הכתובה? ויותר תימה שלשניהם יצא אותו זמן של כ"ה שנים. אכן המעיין ברש"י ובתוס' ריד שם, יראה שלא ר"מ ולא חכמים חידשו את הדין שאמרו אלא שהיה להם קבלה מהראשונים שאין אשה גובה כתובה יותר מכ"ה שנים, וז"ל התוס' רי"ד: "וחכ"א כ"ז וכו', פירוש שמה שאמרו הראשונים שבכ"ה שנים מפסדת כתובה אין הטעם משום טובה שעשתה, [לעניים המחזירים בבתים] דההיא טובה שגמלה עם עניים, ניחא להו ליתמי משום מצוה ואין מחשבים ממנה כלום אלא טעם איבוד כתובתה מפני שבזמן זה מחלה להם כתובה, והלכך כ"ז שהיא בבית בעלה והיו זנים אותה, גובה כתובתה לעולם, שזה ששתקה לא מפני שמחלה אלא בעבור מזונותיה, שאף אם היו רוצים ליתן כתובתה, לא היתה מקבלת שלא תפסיד מזונותיה וכו'". ולפי זה מובנת המחלוקת שבין ר"מ ובין חכמים. היה ידוע לראשונים שאין אשה גובה כתובה לאחר כ"ה שנים², רק ששכחו מה היה הטעם. וכבר ראינו לעיל שדרך הלימוד היתה שחזרו על הדין ולא חזרו כ"כ על טעם הדין, ולכן ברבות הימים נתנו טעמים שונים לדין, ויצאה נ"מ בין הטעמים מן הקצה אל הקצה, שלר' מאיר. הדין נוהג רק בבית בעלה ואילו לחכמים הדין נוהג רק בשהתה בבית אביה.

סמיכה ביו"ט – נחלקו, אם נכלל בגזרת שמוש בבע"ח

במשנה במסכת חגיגה (טז, א) שנינו יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך [ביום טוב] יוסי בן יוחנן אומר לסמוך, יהושע בן פרחיה אומר לסמוך [כולם דור אחר דור] וכו'. לענ"ד נראה שבמחלוקת זו לא נחלקו חכמים מחמת ששכחו את הדין שאמרו הראשונים. אלא נראה שבזמן שתיקנו חכמים לא לרכב על בהמה ביו"ט ואסרו כל שימוש בבעלי חיים לא הזכירו אם אסרו גם שימוש בבעלי חיים במקום שיש מצוה כמו בסמיכה. ונחלקו אם סתם תקנת חכמים כוללת גם מצוה או שאינה כוללת מצוה³. הסיבה שלא נחלקו בדבר עד דורו של יוסי בן יועזר יכולה להיות: א' זמן התקנה היה קרוב לזמנו של יוסי בן יועזר, ב' אמנם את התקנה לאסור שימוש בבעלי חיים תיקנו זמן רב לפני דורו של יוסי בן יועזר אלא שלא

2. ויתכן שהראשונים אמרו כן משום שכך תיקן רבי שמעון בן שטח שתיקן כתובה לאשה וכמבואר בגמ' במס' שבת (י"ד) למ"ד כתובה דרבנן.

3. למרות שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, מ"מ צריך לעקור מצוה במנין חכמים וכל שלא עקרו בפירוש אינו נעקר מחמת תקנה סתם.

היתה מפורסמת דעת חכם אם לסמוך או לא לסמוך ומזמן דורו של יוסי בן יועזר היה חכם שסבר בברור שיש לסמוך והיה חכם החולק וסובר שברור לו שלא לסמוך. אבל לא יתכן לומר שכבר נחלקו בדבר בדורות שקדמו לדורו של יוסי בן יועזר, אלא שלא הזכירו במשנה את שמותם⁴, שהרי נאמר שם שזו היתה מחלוקת ראשונה בישראל ומשמע שלא נחלקו לפני זה. גם לא יתכן לפרש שהתקנה שתיקנו לא לרכב על בהמה ביו"ט היתה בימי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, ונחלקו כיצד לתקן, שיוסי בן יועזר תיקן לאסור גם במקום מצוה ויוסי בן יוחנן חלק עליו ולא תיקן לאסור במקום מצוה, שהרי תקנת חכמים אינה חלה רק במנין חכמים ולא בתקנת חכם אחד וכדמוכח בסוגיה שבריש מס' ביצה (ה, א), שהגמרא קוראת לכל תקנה "דבר שבמנין", וגם דברים שביטל רבי יוחנן בן זכאי אחר החורבן אמרו שם שנמנה עליהם, הרי שלא יתכן שחכם לבדו יתקן בלי מנין⁵, וכמו בי"ח דבר שגברו ב"ש על ב"ה ואז חלה התקנה וכולם התחייבו בה.

כיצד נוצרה המחלוקת – דרך א'

בטורי אבן חגיגה טז ב, ד"ה שהרי, הקשה למה אסור לסמוך ליוסי בן יועזר, הרי אין שבות במקדש? ותירץ שלפי מה שאמרו בגמ' במסכת ביצה (דף כ, א), שנחלקו אם בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, וב"ש האוסרים לסמוך סוברים שלא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, ואם כן הוא הדין שאין צריך שתהיה הסמיכה בעזרה ולכן אין סמיכה שבות שבמקדש. ולענ"ד נראה מלשון הגמ' במסכת

4. כפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס שאף שהזכירו הלכה בשם אומרה, מ"מ כבר אמרוה חכמים אחרים זמן רב לפני שאמר האומר. לדוגמה, בגמ' במסכת זבחים (עח, א) אמר ר"ל: "הפיגול הנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור", ושם בדף עט א: "ופליגא דרבי אלעזר, דאמר רבי אלעזר כשם שאין מצוות מבטלות זו את זו, כך אין איסורים מבטלים זה את זה, מאן שמעת ליה דאמר אין מצוות מבטלות זו את זו, הלל הוא דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן (פסח, מצה ומרור) בבת אחת ואוכלן וכו'", הרי שאף שר"ל אמר את דבריו סתם, מ"מ דבריו לקוחים מסברת חכמים החולקים על הלל.

5. וכך נראה ממה שכתב הרמב"ם פ"ח מאבות הטומאה ה"ח: "שלמה ובית דינו גזרו על הידים שיהיו שניות", ובגמ' במסכת שבת (יד, ב) אמרו ששלמה גזר על נטילת ידים וא"כ מהיכן למד הרמב"ם ששלמה ובית דינו תיקנו טומאת ידים, אלא נראה שהרמב"ם סבור שכל תקנת חכמים צריכה מנין כנ"ל, ובהכרח ששלמה תיקן יחד עם בית דינו. והסיבה שלא הזכירו בגמ' את בית דינו היא כבודו של שלמה, וכמו שאמרו בגמ' בסנהדרין (יד, א) לגבי רבי יהודה בן בבא שסמך את תלמידיו בשעת הגזירה, ומבואר שהיו עמו עוד שנים ולא סופר עליהם משום כבודו. וכן לגבי חרם דרבינו גרשום, שלא לישא על אשתו, מבואר ב"כל בו" שהיו מאה רבנים שהחרימו ולכן צריך מאה רבנים להתיר, אף שנקרא על שמו של רבינו גרשום.

זבחים (לג, א) "תיכף לסמיכה שחיטה לאו דאורייתא", שפשוט שמדרבנן צריך להיות תיכף לסמיכה שחיטה, והמחלוקת היא אם גם מהתורה צריך להיות סמוך⁶, ונחלקו ב"ש וב"ה אם תיכף לסמיכה שחיטה מהתורה או לא שאם מהתורה, צריך גם שהסמיכה תהיה בעזרה ולכן מותר לסמוך ביו"ט מטעם אין שבות במקדש, אך אם, תיכף לסמיכה שחיטה רק מדרבנן, ומהתורה אפשר לסמוך גם שלא בעזרה, ממילא אין השבות דוחה יו"ט. ואף שמדרבנן צריך להיות תיכף לשחיטה וממילא צריך להיות דוקא בעזרה, מ"מ אין זה נחשב לשבות במקדש מאחר שמן התורה אפשר לעשותו גם מחוץ לעזרה. ולפי דרך זו מובן עתה כיצד נוצרה המחלוקת שנהגו כולם לעשות סמיכה בעזרה וסמוך לשחיטה סמיכה ונחלקו אם זה מהתורה או מדרבנן.

דרך ב'

בגמ' ביצה כ, א: "אמר ר' יוסי ב"ר יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על תיכף לסמיכה שחיטה שצריך, על מה נחלקו על הסמיכה עצמה, שב"ש אומרים אינו צריך, וב"ה אומרים צריך". וברש"י שם ד"ה ב"ש: "ב"ש הוא דאמרי במתניתין מביאים שלמים של יו"ט שהן חובה ואין סומכין עליהם וטעמא מאי, משום דסמיכה בויקרא כתיב בשלמי נדבה ואם זבח שלמים קרבנו וסמך ידו וגו' וקא סברי לא גמרינן חובה מנדבה דפרכינן מה לנדבה שכן מצויה בכל שעה שירצה יתנדב ויביא, תאמר בחובה שאינה אלא לכשיתחייב הלכך לא דחיא סמיכה דידהו יום טוב וכו'". וכבר נתקשו בדברי רש"י בגליון הש"ס וב"שער המלך", למה כתב רש"י שבשלמי חובה לב"ש אין סמיכה שלהם דוחה יו"ט, הרי לב"ש שלמי חובה אינה צריכים סמיכה כלל, וממילא אף בחול אסור לסמוך שהרי עושה עבודה בקדשים, והמתבאר מ"שער המלך" ומהראשונים שהביא, שלמ"ד נשים סומכות רשות, אף שאינן מצוות, מותר להן לסמוך גם בכל כוחן, אף שעושים עבודה בקדשים, כיון שיש להן מצוה. ומה שאמרו בגמ' שנשים סמכו בהקפת היד ולא בכל כוחן, היינו רק בקורבן של אנשים, אבל בקורבן שלהן סומכות בכל כוחן. ומזה למד ה"שער המלך" שגם בקורבן שאין בו סמיכה, היינו שאינו חייב לסמוך עליו, אם סומך עושה מצוה כאינו מצווה ועושה ומותר לו לסמוך בכל כוחו, זהו תוכן דברי ה"שער המלך".⁷

6. ויש לעיין מהו הטעם למחלוקת אם תיכף לסמיכה שחיטה מהתורה או לא והרי לא נתברר מאיזה קרא למדו כך.
7. מדברי ה"שער המלך" יוצא שאינו מצווה ועושה ישנו לא רק בנשים שעושות מצוות שנצטוו אנשים, אלא גם בעושה מצוה בחפצא שלא נאמר בו חיוב המצוה, מ"מ אם עושים המצוה הרי זה כאינו מצווה ועושה. ומצינו דבר זה ברא"ש ותוס' במסכת חולין (קי, ב) שטלית שאולה הפטורה מן הציצית אם עשה לה ציצית מברך כמו

ועל-פי זה מיושב איך נולדה המחלוקת אם שלמי חגיגה חייבים בסמיכה, שבחול היו רגילים לסמוך, וסברי ב"ש שעשו כן כאינם מצווים ועושים, לכן אחר שגזרו על רכיבה בשבת ויו"ט אסור לסמוך, שאף שבסמיכה של מצוה מותר ביו"ט מ"מ בסמיכה שאין חיוב רק שאינו מצווה ועושה, על זה גזרו ובזה יש שבות במקדש ואין סמיכה שלהם דוחה יו"ט, ואילו ב"ה סוברים ששלמי חגיגה חייבים מעיקר הדין בסמיכה ולכן מותר גם ביו"ט⁸.

דרך ג'

עוד יש לומר שבמצוות הנהגות רק בבית-המקדש כסמיכה, יתכן שנולדה מחלוקת כיון שהיה הבית חרב שבעים שנה ובשנים אלו נשתכחו כמה הלכות ולכן נחלקו ב"ה וב"ש אם שלמי חגיגה חייבים בסמיכה ואם תיכף לסמיכה שחיטה.

פריעת בע"ח בתוך זמנו – נחלקו בפירוש המשנה

בגמרא ב"ב ה, א: "אמר ריש לקיש, הקובע זמן לחברו ואמר לו פרעתין בתוך זמני, אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו; אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש דפרע בגן זימניה, זמנין דמתרמו ליה זוזי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן". ויש לעיין מהיכן ידע ריש לקיש שאין אדם פורע בתוך הזמן, ואם בדק הדבר וראה שאין רוב בני אדם פורעים תוך הזמן, א"כ מה טעמם של אביי ורבא החולקים עליו? קשה לומר שאביי ורבא בדקו ג"כ וראו שאין הדבר כן, שא"כ מסתבר לומר שנשתנה הדבר מזמן ר"ל לזמנם של אביי ורבא וא"כ בכל דור ודור ישתנה הדין. ועוד, אם בדקו הדבר א"כ למה הזכיר ריש לקיש ולואי שיפרע בזמנו, ואביי ורבא הזכירו סברה כי היכי דלא ליטרדן, מה צריך סברות אם הם הכירו את המציאות על-ידי בדיקה? כמו כן, קשה לומר שריש לקיש ואביי ורבא חלקו לאחר שאמדו את מחשבת בני-אדם, אם דרך אדם ליפרע בתוך הזמן מטעם דלא ליטרדן או שאין הדבר כך.

על כן נראה שמחלוקתם היתה בפירוש המשנה ששנינו שם: "כותל חצר שנפל מחייבים אותו לבנותו עד ד' אמות בחזקת שנתן, עד שיביא ראיה שלא נתן, מד'

שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אכן התוס' עצמם כתבו שם שיש לחלק בין אשה לבין טלית שאולה שכל העולם פטור.

8. ולדעת ר"י הסובר שנשים אסורות לסמוך וא"כ סובר שאינו מצווה ועושה אסור לעשות מצוה שיש בה איסור למי שאינו מצווה, יתכן שהוא יפרש שנחלקו אם סמיכה תיכף לשחיטה או שנחלקו אם יש שבות במקדש באופנים שנתבארו לעיל, ובעיקר הקושיה מ"אין שבות במקדש" הביא הטורי אבן מהתוס' שבמסכת עירובין דף ק' שיש שבותין גדולים שלא התירו.

אמות ולמעלן אין מחייבים אותו. סמך לו כותל אחר מגלגלין עליו את הכל בחזקת שלא נתן, עד שיביא ראיה שנתן". וממשנה זו למד ריש לקיש שחזקה שאין אדם משלם כל שלא נתחייב על-פי דין לשלם, וכמו בסמך לו כותל אחר שאינו משלם, שלא ברור לו שיתחייב בדין, כך גם בתוך זמנו, מאחר שאינו חייב כעת לשלם, אין דרכו להקדים התשלום כל שאינו חייב. ואביי ורבא חולקים עליו וסוברים שרק במקום שאפשר שלא יתחייב כלל אין דרך האדם לשלם, משא"כ בתוך זמנו שבשיגיע הזמן יתחייב, דרכו להקדים כדי שלא ליטרדן בשיגיע הזמן, ולכן מובן מה שאמרו אביי ורבא סברה שלא ליטרדן, שבסברה זו חלוק תוך זמנו מדין המשנה. מעתה נאמר שדין המשנה היה ידוע לחכמים על-ידי שביירו את המציאות או שקיבלו כך הלכה למשה מסיני או שמכוח הסברה והחכמה ידעו זאת, ומחלוקת האמוראים היא אם יש לדמות תוך זמנו לדין המשנה. ומזה שהגמרא הביאה את מחלוקתם כאן על המשנה מוכח כדברינו, ואמנם בגמרא מובאת ת"ש מהמשנה, אלא שזהו רק ניסוח הגמרא ואדרבה מפירוש המשנה נבעה כל מחלוקתם.

ביאור מחלוקות שמצינו בש"ס לפי סדר הש"ס

בריש מסכת ברכות נחלקו ר' אליעזר, ר"ג וחכמים אם זמן קריאת שמע הוא עד האשמורת הראשונה, עד חצות או עד עלות השחר. ובגמרא מובאת מחלוקת תנאים בתחילת הזמן, אם הוא מצאת הכוכבים או קודם קצת, וכן מובאת מחלוקת אם ק"ש קורין לפני התפילה או לאחר התפילה. ויש להקשות על מחלוקות אלו, נחזי היכי נהגו הדורות הראשונים מימות משה רבינו? ואף שאפשר לתרץ שהמנהג היה לקרות מתחילת הזמן, וכסברת רבינו יונה שם דף א', ד"ה "וחכמים", שלכתחילה יש לקרותה מיד בצאת הכוכבים, ולא נחלקו ר"א ור"ג וחכמים רק במקרה שלא קראו מתחילת הזמן, ולא היה זכור איך נהגו הדורות הראשונים⁹, אכן זה יתרץ רק את המחלוקת שיש בין התנאים לגבי סוף הזמן אך לא יתרץ את המחלוקת הקיימת לגבי תחילת הזמן. גם המחלוקת של ר"א וחכמים, אם עד אשמורה ראשונה או עד שיעלה עמוד השחר נשארה ללא הסבר, שמחלוקת זו היא בדין תורה ובפירוש הקרא "בשכבך", אם פירושו כשהולך לישון או פירושו כשישן, ונחזי איך נהגו ישראל בדורות האחרונים? וכן קשה מה שנחלקו שם בדף ט, ב, שדעת ר"א שקורין ק"ש של שחרית עד הנץ החמה ודעת חכמים עד ג' שעות, נחזי איך קראו הראשונים? ואם כי יש ליישב שמאחר שותיקין קורין אותה עם הנץ וגם ר"י מודה שכך יש לנהוג, יתכן

9. וכן דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות ק"ש, הל' ט' - שגם חכמים החולקים על ר"ג, מודים שאסור לכתחילה לקרות אחר חצות.

שבדורות הראשונים כולם נהגו כותיקין¹⁰, ובדבר לא שכיח כמו מי שלא קרא כמנהגם לא זכרו. אבל מ"מ אין זה מיישב לגמרי את כל המחלוקות.

שתי מצוות בק"ש – מדאורייתא, ומדרבנן בתורת תפילה

לכן נראה לענ"ד ליישב על-פי המבואר במשנה בדף ט, ב: "הקורא מכאן ואילך [אחר שלוש שעות] לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה", ובגמ' שם י, ב, אמרו: "מאי לא הפסיד, שלא הפסיד ברכות", וזמן ברכות ק"ש עד ד' שעות כתפילה. ויש לעיין מה ראו חכמים על ככה לתקן לברכות ק"ש זמן אחר מזמן ק"ש עצמו, ויותר קשה, הרי מצוה לסמוך גאולה לתפילה, א"כ איך תיקנו זמן לתפילה בד' שעות הרי לא יכולים אז לקיים סמיכת גאולה לתפילה? ויש ליישב קושיה זו שזמן תפילה מתוקן לפי זמן הקרבת התמיד, ובע"כ שהוא זמן ארבע שעות אף שמצד דין סמיכת גאולה מוכרח להתפלל עד ג' שעות¹¹.

עוד נקדים מה שכתב רש"י ריש ברכות: "שא"כ [שזמן ק"ש מצאת הכוכבים] למה קוראים אותה בביהכ"נ אלא כדי לעמוד מתוך דברי תורה לתפילה ובקריאת פרשה ראשונה שקורא על מיטתו יוצא ידי חובתו". והתוס' שם הקשו כמה קושיות על רש"י: "והלא אין העולם קורא אלא פרשה ראשונה, וא"כ שלוש

10. וכך יש ללמוד ממה שאמרו בתוספתא ברכות פ"א ה"ד: "אמר ר' יהודה פעם אחת הייתי מהלך אחר ר"ע ור"א בן עזריה והגיע זמן קריאת שמע, כמדומה אני שנתאשו מלקרות אלא שעוסקין בצרכי ציבור אלא שקריתי ושניתי, ואחר כך התחילו הם וכבר נראתה חמה בראשי ההרים". הרי שמעולם לא ראה ר"י שיקראו ק"ש אחר הנץ אלא כעת בזמן שעסקו בצרכי ציבור.

11. ובזה מיושב מה שכתב ר"ת בתוס' (ב, א ד"ה מאימתי), שלר"י הסובר שתפילת המנחה עד פלג המנחה ומיד שכלה זמן מנחה מתחיל זמן ערבית, זמן ק"ש של ערבית מפלג המנחה. ובפשטות דברי ר"ת אינם מובנים, מהיכי תיתי לומר שלר"י זמן ק"ש הוא מאותו זמן שמתחיל זמן ערבית, ולמה נתלה ק"ש בתפילה? אכן לפי מה שכתבנו מובן, שאם נאמר שזמן ק"ש גם לר"י מצאת הכוכבים, למה תיקנו תפילת ערבית מפלג המנחה, הרי לא יכול לקיים סמיכת גאולה לתפילה, ובע"כ שגם זמן ק"ש הוא מפלג המנחה. אכן קשה, שהרי ראינו בשחרית שזמן ק"ש נגמר בג' שעות ותפילה בד' שעות, הרי שלא חששו שתתקיים מצות סמיכת גאולה לתפילה בשחרית ואם כן כש"כ ערבית, שאין בה מצוות סמיכת גאולה לתפילה כ"כ חמורה כשחרית, ונדחית משום תפילה בציבור? אכן לפי מה שכתבנו נחא, שבשחרית לא יתכן לחכמים להקדים זמן סוף תפילת שחרית, שהרי תפילה כנגד תמידין תיקנו, גם בזמן, כמפורש בדף כו, ב, אבל בתחילת זמן תפילת ערבית, שאין לה קבע, ואינה נגד קרבן רק נגד הקרבת אימורין, ואין זמן התחלת הקרבת אימורין דווקא משעה שנגמר זמן תפילת המנחה, שהרי יתכן גם להקריב התמיד מחצות היום ולהקטיר האימורים אח"כ, ולכן אילו היה זמן ק"ש מתחיל מצאת הכוכבים היו חכמים מתקנים גם תפילה מאז, ושפיר מוכיח ר"ת ודו"ק.

פרשיות היה לו לקרות, ועוד דאותו ק"ש סמוך למיטה אינה אלא בשביל מזיקין, ואם ת"ח אינו צריך, ועוד קשה דא"כ פסקנו כר' יהושע בן לוי שתפילות באמצע תיקנו ואנו קיימא לן כר' יוחנן שאיזהו בן העולם הבא, זה הסומך גאולה לתפילה, ועוד קשה דצריך לברך שתים לפנייה ושתים לאחריה בערבית".

וכדי ליישב סברת רש"י, יש לומר שחיוב ק"ש הוא מן התורה ומ"מ גם רבנן תיקנו לקרות שמע וזהו חלק מהתפילה, אלא שאם קורא בזמן שכיבה וקימה מקיים בקריאה אחת גם מצוות התורה וגם מצוות חכמים, ומה שתיקנו ברכות ק"ש הם ברכות השייכות לק"ש שהיא מדרבנן שהיא חלק מהתפילה, וכמו שנתבאר בתשובת הרשב"א ח"א סימן מ"ז (הובא בשאגת אריה סימן ג') שברכות ק"ש אין בהם הנוסח וציונו, שאינן ברכות המצוות אלא שהן ברכות שנתקנו בפני עצמן לאומרן לפני ק"ש ולאחריה. ובע"כ שגם ק"ש תיקנו לקרוא לפני התפילה נוסף על מה שיש מצוה, שאל"כ איך יקרא ברכות ק"ש, הן אמת שאינן ברכות המצוות מ"מ הרי התקנה היתה לאומרם לפני ק"ש ואחרי ק"ש.

ובזה מובן מה שנסתפק בירושלמי פ"ב דברכות, והובא בביאור הלכה סימן ס"ה ס"א ד"ה חוזר לראש, אם הדין ששהה באמצע ק"ש כדי לגמור כולה שחוזר לראש פירושו ששהה כדי לגמור ק"ש עם ברכותיה או ק"ש בלי ברכותיה, וכן אם שהה כדי לגמור כולה אם חוזר גם לברך ברכות ק"ש. ולכאורה הדבר תמוה, מאחר שברכות ק"ש אינן שייכות לק"ש, א"כ מה מקום להגיד ששהה מתיחס גם לברכות, וכן למה יחזור על הברכות הרי אפשר לקרות הברכות בלי ק"ש? אלא ע"כ מוכח שאין לקרות ברכות בלי ק"ש וגם הקורא אחר זמן של ג' שעות מ"מ אינו מברך רק אם יקרא ק"ש ג"כ, שעדיין חייב בק"ש כחלק מהתפילה, וזה שייך לברכות ק"ש שתיקנו לקרות יחד הברכות עם הק"ש. ומהאי טעמא נראה שגם בקרא ק"ש בלא ברכות, אף שיצא ידי ק"ש מדאורייתא מ"מ חוזר וקורא עם ברכותיה שעדיין לא קיים את המצוה מדרבנן. ודבר זה לכאורה אין ללומדו מהקורא ק"ש לאחר ג' שעות שלא הפסיד הברכות ששם לא קרא עדיין ק"ש, אבל בקרא כבר ק"ש אין ראיה שחוזר וקורא ומברך. אכן לפי דרכנו נראה שחוזר וקורא ומברך, ודברים אלו מפורשים בשו"ע סימן ס, ב: "הקורא ק"ש בלא ברכות יצא ידי חובתו וחוזר וקורא הברכות בלא ק"ש, ונ"ל שטוב לחזור לקרות ק"ש עם הברכות", ועיין שם בביאור הלכה מה שהביא מהפמ"ג והשיג עליו, וכתב שהאמת שהוא כדי לעמוד מתוך דברי תורה ע"ש. ולפי מה שכתבנו הדבר מוכרח שחייב לחזור ולקורא ק"ש כמו אחר ג' שעות.

וממילא מיושבת שיטת רש"י, שזה שקורא בביהכ"נ לפני הזמן, אף שלא קיים המצוה מהתורה, מ"מ קיים המצוה שתיקנו חכמים שיקרא ק"ש ויברך בתוך תפילה וזה מתקיים כשקורא בזמן תפילה, וכיוון שלר"י זמן תפילה מפלג המנחה ממילא קורא ק"ש ומברך ונחשב כסומך גאולה לתפילה דומיא דהקורא אחר ג'

שעות שלא הפסיד הברכות וג"כ נחשב סומך גאולה לתפילה, שמסתבר שגם הקורא לאחר ג' שעות ומברך ומתפלל אסור להפסיק בין גאל ישראל לתפילה. וכן נראה שהקורא לאחר ג' שעות אינו עונה אמן אחר ברכת אהבה רבה, להסוברים שלא לענות אמן בין אהבה רבה לק"ש, ומטעם שכתבנו, שגם אחר ג' שעות עדיין חייב לברך לפני ק"ש ולכן לא יענה אמן משום הפסק, ודלא כרב אחד שערער על זה¹².

והנה דעת תוס' ב, א אינה כך, אלא לדעתו המתפלל לפני הזמן קורא קריאת שמע בלא ברכות ומתפלל כדי לעמוד מתוך דברי תפילה ודומה למה שאנו קורין אשרי לפני התפילה¹³.

12. ומה שהקשו התוס' על רש"י שהרי אין קורין בק"ש שעל המיטה אלא פרשה ראשונה, יש להשיב שדעת רש"י היא, שרק פרשה ראשונה היא מן התורה ואילו פרשה שנייה היא מדרבנן, ונראה שתקנת חכמים לקרוא פרשה שניה היתה שיקראנה בק"ש שהיא מסדר התפילה ולא מתורת ק"ש שמצותה מן התורה, ולכן יצא ידי חובת קריאת הפרשה השניה במה שקרא אותה בזמן התפילה. וביחס לפרשה שלישית שהיא מן התורה, שהרי חייב להזכיר יציאת מצרים, ובכל אופן לא קורא אותה בק"ש שעל המיטה, מפורש ברבינו יונה שכיון שלא כתבה התורה בפירוש להזכיר יציאת מצרים בלילה, אלא רק נתרבה מ"כל ימי חיך", לכן מקיימים את המצוה גם בהזכרה שאחר פלג המנחה. אולם ראה מש"כ השאגת אריה בסי' ח, ואכמ"ל.

13. ולדעת ר"ת שם מה שאמרו בירושלמי שקורין ק"ש לפני התפילה כדי לעמוד מתוך דברי תורה, צריך לפרש על דרך שכתב ה"מעדני יו"ט" ריש ברכות אות י' שהירושלמי סובר כר' יהושע בן לוי הסובר שתפילות באמצע תיקון ולכן קורא ומברך אחר התפילה ולפני התפילה קורא בלא ברכות ומתפלל. וצריך לומר שבק"ש זו אינו מכוון לצאת ידי חובת ק"ש. ולדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה יש לומר שמכוון בפירוש שלא לצאת, שבזה אינו יוצא. לדעת הרשב"ם שהובא בר"ן ר"ה ז, ב (לדפי הרי"ף). ולדעת הר"ן החולק על הרשב"ם יש לומר או שר"י בן לוי סובר שמצוות צריכות כוונה או שבקורא ק"ש ומכוון לשם תורה, לכו"ע לא יצא ידי ק"ש, שכל שמכוון לשם מצוה אחרת גרע, וכך כותב הר"ן בר"ה יא, ב ד"ה ותמהני. אלא שצ"ע לפי זה במה שאמרו בברכות יג, א: "היה קורא בתורה והגיע זמן ק"ש אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא", ואמרו בגמ' שם: "ש"מ מצוות צריכות כוונה", ומה הראיה מהמשנה, הרי מכוון למצוה אחרת גרע ולכו"ע לא יצא, וצריך לתרץ שמצוות ק"ש ומצוות ת"ת אינן שתי מצוות אלא מצוות ק"ש הוא שילמד פרשת ק"ש רק שמ"מ צריך לכוון שבלימוד זה מכוון לקיים מצוות ק"ש אבל אינה כמצוה אחרת. אמנם נראה שקביעה זו תלויה בספק שנסתפק השו"ע בסימן מז, זח: "ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלא הפסק ויש להסתפק אם סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלא הפסק". ובמ"ב שם אות יז: "ויש להסתפק די"ל שק"ש הוא רק כדברי תפילה כיון שאינו אומר זה לשם לימוד, ועיין בביאור הגר"א שהוכיח שאין ק"ש מועיל לזה... ופסק כן להלכה, ונראה דאם קרא ק"ש לאחר זמן ק"ש דהוי כקורא בתורה, אפשר דלכולי עלמא אין צריך לברך אפילו אם לא למד אח"כ מיד", ולכאורה מוכח מזה שאין ק"ש בכלל לימוד התורה. אולם עי' רמ"א יו"ד סי' רמו, א, ואכמ"ל.

כיצד נוצרה המחלוקת בענין סוף זמן ק"ש של ערבית

ומעתה לפי כל מה שנתבאר יש להבין איך נוצרו המהלוקות בזמני ק"ש. ביחס למחלוקת ר"א, ר"ג וחכמים בענין סוף זמן ק"ש של ערבית, נראה שלכו"ע קראו ק"ש מיד בתחילת הזמן מטעם שכך המצוה לכתחילה כנ"ל, וכדין ק"ש שבשחרית כמבואר בסימן נח במ"ב שם אות ג': "שלכתחילה אסור להתאחר עד אותו זמן [סוף ג' שעות], שנות אליהו בשם הירושלמי", ולכן כתב שם באות ד' שאין נ"מ בין שיטת המג"א והגר"א מאימתי מונין הג' שעות, אם מעלות השחר או מהנץ החמה, שהרי לכתחילה אסור לאחר עד סוף הזמן [ובדיעבד אם עבר הזמן של המג"א אעפ"כ חייב לקרוא מספק, שמא ההלכה כהגר"א, וגם אם עבר זמן הגר"א עכ"פ חייב לקרוא עד ד' שעות]. ולפי זה לכאורה גם בק"ש שקורין בערבית הדין כך שלכתחילה אין לאחרה שמאי שנא מק"ש שקורין בשחרית. אכן, לולא המ"ב, היה נראה לענ"ד שה"שנות אליהו" שהביא את הירושלמי התכוון שלכתחילה יש לקרותה כותיקין אבל כל שעבר הנץ החמה מותר לאחר לכתחילה עד סוף הזמן, כך נראה להמעיין בירושלמי שם. אכן גם אם נאמר שמותר להתאחר מ"מ לא היו רגילים להתאחר שהרי קראו בביהכ"נ מיד כשבאו מהשדה, ולכן בתי הכנסיות שלהם היו בשדות, וגם אסרו חכמים לאכול קמעה לפני ק"ש ותפילה, א"כ היו רגילים לקרות מיד. אכן אם איחרו לקרות עד אחר אשמורה הראשונה נראה לענ"ד שפשוט שקורא בברכותיה גם לר"א הסובר שסוף הזמן הוא אשמורה הראשונה, כדרך שקורא בשחרית מכאן ואילך שלא הפסיד ברכות וכמו שכתבנו שמדין תפילה קורא ק"ש ומברך, א"כ הוא הדין גם בק"ש של ערבית שקורא עד סוף זמן תפילת ערבית שהוא עד עמוד השחר. ומעתה אין נ"מ למעשה בין ר"א וחכמים רק אם מותר לכתחילה להתאחר אחר אשמורה הראשונה, ומאחר שזה לא היה שכיח ממילא לא נודע מהי ההלכה ממנהג הראשונים.

עתה נבאר את דעת חכמים הסוברים עד חצות. לסוברים שאם נתאחר עד אחר חצות, בדיעבד קורא עד עמוד השחר שוב אין להוכיח מן המנהג. אכן לדעת רבינו יונה הסובר שאחר חצות אינו קורא כלל [שחכמים ביטלו את המצוה מן התורה מכוח שיש בידם לעקור דבר מן התורה] צריך לומר שחכמים ביטלו גם מלקרות ק"ש בברכות מדין תפילה, וכמו שעקרו מצוה דאורייתא כך עקרו ק"ש דרבנן עם ברכותיה¹⁴. ואם לא קרא עד שעבר חצות בזה לר"א הסובר

14. אכן אם קרא ק"ש לפני חצות אם חוזר וקורא אחר חצות בברכותיה כדי לסמוך לתפילה לא נתברר לי שאפשר שכל שכבר קיים הדאורייתא לא עקרו חכמים המצוה דרבנן לסמוך גאולה לתפילה.

שזמן ק"ש עד האשמורה הראשונה יכול וחייב לקרות ק"ש בברכותיה עד עמוד השחר שהוא סוף זמן תפילת ערבית, וכמו שבשחרית קורא עד ד' שעות, ולחכמים הסוברים שביטלו את המצוה לאחר חצות אינו קורא כלל, ונמצא שחכמים החמירו יותר מר"א, והטעם הוא שחששו חכמים שמא יישן ויחשוב לקרוא כשיקום לפני עלות החשר אלא שימשיך בשנתו עד לאחר עמוד השחר ולכן אסרו לקרוא אחר חצות וממילא יהיה זהיר לקרוא לפני השינה, משא"כ בשחרית, שאין לחשוש שאם נאמר שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד שלא יזרוז לקרוא קודם, שהרי בוודאי יקרא, שאין חשש שיעבור על מצות התורה ויבטל מצות ק"ש. ומי שרוצה לבטל את המצוה לא תועיל התקנה שנתקן שלא יקרא אחר שלוש שעות, שמחמת זה יקיים את המצוה ויקרא בזמן¹⁵.

כיצד נוצרה המחלוקת בתחילת זמן ק"ש

לפי האמור לעיל מובן עתה גם כן כיצד נולדה המחלוקת ביחס לתחילת זמן ק"ש. מאחר ולכו"ע קורא ק"ש בזמן תפילה וגם למ"ד שאינו יוצא אז ידי חובת מצות ק"ש, מ"מ קורא מדין תפילה ואם כן לדעת ר"י שמפלג המנחה זמן מעריב קורא אז ק"ש. מעתה יש לומר שהתנאים החולקים על המשנה הראשונה וסוברים שזמן ק"ש קודם לצאת הכוכבים, משעה שעני אוכל או משעה שקידש היום, סוברים כר"י שזמן תפילת ערבית מפלג המנחה וזמן ק"ש משעה שאמרו, ומ"מ מי שמתפלל מפלג המנחה קורא ק"ש בברכותיה וחוזר וקורא פרשה ראשונה על המיטה לאחר צאת הכוכבים, ומי שקרא והתפלל לאחר צאת הכוכבים קורא ק"ש שעל המיטה משום המזיקין וממילא לא היתה נ"מ למעשה בין השיטות ולכן לא הוכיחו ממנהג הדורות הראשונים¹⁶.

כיצד נוצרה המחלוקת אם ק"ש קודמת לתפילה או לא

כיצד נוצרה המחלוקת בין רבי יוחנן, הסובר שיש לסמוך גאולה לתפילה, ובין רבי יהושע בן לוי הסובר שתפילות באמצע תיקנום?

15. אכן ממה שכתב הרע"א במשנה א פ"א מברכות מר' אברהם ברודא נראה שסובר ששייך הרחקה גם לר"א, ע"ש.

16. ואין להקשות לפי הסברנו כיצד הוכיח ר"י בתוספתא שזמן ק"ש עד ג' שעות ממה שקראו ר"ע ור"א בן עזריה ק"ש אחר הנץ, הרי "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד", ומה ראייה שהזמן עד ג' שעות, שכן ניתן להסביר שהם קראו ק"ש בלי ברכות ולא עמדו להתפלל ומזה הוכיח ר"י שהם קראו כדי לצאת ידי חובת המצוה שמדאורייתא, ומכאן ראייה שזמן ק"ש של שחרית עד ג' שעות. ומה שלא קראו בברכות יתכן שלא היה להם זמן מספיק לשהות עד כדי כך שהרי היו עסוקין בצורכי ציבור, ולפני הנץ לא היה להם זמן אפילו כדי לקרות ק"ש בלי ברכותיה.

א' לפי ר' יהודה הסובר שערבית מפלג המנחה

יש ליישב, לפי מה שכתבנו, שאלו שהתפללו לפני הזמן קראו ק"ש אחר התפילה כדעת ר' יהודה, ומזה נוצרו שני מנהגים; יש שסברו שיש לסמוך גאולה לתפילה גם כשהתפללו לפני הזמן ויש שסברו שרק ק"ש צריך לקרות לפני התפילה כדי לעמוד מתוך דברי תורה לתפילה (וכמו שכתבו התוס' והמעדני יו"ט הנ"ל), ולכן קראו ק"ש בלי ברכות, התפללו, ואחר כך קראו ק"ש בברכותיה. והנה אף שבדור שהתחילו להתפלל מפלג המנחה ראו שהדור הקודם סמך גאולה לתפילה, מ"מ הבינו שכל זה אם קוראים ק"ש בזמן ק"ש אז מקדימין וסומכים גאולה לתפילה אבל לא סברו שיש לברך על ק"ש כשאין קורין אותה בזמן, ולכן בהכרח קראו ק"ש בברכותיה אחר התפילה כשהגיע זמן ק"ש, ובמשך הזמן נשכח דבר זה וחשבו שכך סדר התפילה וגם כשקורין ק"ש בזמן יש להקדים תפילה לק"ש משום שתפילות באמצע תיקנו, כך יסביר ר' יוחנן איך בא ר"י בן לוי לטעות בדבר, אבל האמת היא שיש לסמוך גאולה לתפילה כשקורין בזמן ק"ש, וגם כשמקדימין סובר ר"י שהעיקר כנוהגים להקדים ק"ש בברכותיה לתפילה וכדעה הסוברת שיש לקרות ק"ש בברכות לפני התפילה וכדעת רש"י.

ור"י בן לוי יסביר שהעיקר כנוהגים להקדים תפילה לק"ש, והנהגים להקדים ק"ש לברכות טעו שחשבו שעושים כך כדי לסמוך גאולה לתפילה ולכן גם ברכו, אבל האמת היא שיש לקרוא קודם התפילה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. אכן הטעות נולדה רק משעה שהקדימו להתפלל מוקדם מפלג המנחה שאילו היו מתפללים בזמן ק"ש לא היו טועים בכך שהרי ראו שקראו ק"ש אחר התפילה ומזה יש להבין שמה שקראו מתחילה לא היה אלא כדי לעמוד מתוך דברי תורה לתפילה.

ב' לפי חכמים שזמן ערבית מצאת הכוכבים

אכן כל זה נכון לדעת ר"י שזמן תפילה מפלג המנחה. אבל לדעת חכמים הסוברים שזמן תפילת ערבית מתחיל מצאת הכוכבים, נמצא שלא התפללו לפני כן. צריך לומר שמאחר וקראו ק"ש שעל המיטה שכחו במשך הזמן אם זוהי הק"ש שיוצאים בה ידי מצוה ומה שקראו לפני התפילה לא היה אלא כדי לעמוד מתוך דברי תורה לתפילה, או שעיקר המצוה לקרוא לפני התפילה ואחר כך קראו משום מזיקין. ויש לעיין לר"י בן לוי איך יתכן לומר שעיקר ק"ש הוא מה שקורין אחר התפילה ק"ש שעל המיטה מכיון שכבר קרא לפני התפילה וכבר יצא ידי המצוה שהרי בוודאי מן התורה יוצאים גם אם קוראים לפני התפילה, וצריך לומר שסובר ר"י בן לוי שמצוות צריכות כוונה והקורא לפני התפילה אינו מכוון למצות ק"ש או שכוון במפורש שלא לצאת יד"ח כנ"ל.

כיצד נוצרה מחלוקת ב"ה – ב"ש אם צריך לעמוד בק"ש של שחרית

במשנה בברכות (י, ב): "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד, ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך", יוצא שבשחרית לדעת ב"ש יש לעמוד ולב"ה אין צורך לעמוד. כיצד נולדה מחלוקת זו? בגמ' מבואר, (שם יא, א): "ת"ר ב"ה אומרים עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין עושים במלאכתן וקורין". אך הרי"ף כתב על זה: "והני מילי בפרשה שנייה אבל בפרשה ראשונה אין עוסק במלאכתו כדבעינן למימר לקמן (פ"ב סימן ג' ברא"ש). וברי"ף שם פ"ב סימן מ' כתב שדעת ר"י שאסור לעסוק במלאכה ולקרות פרשה ראשונה משום שסובר שכל הפרשה צריכה כוונה אבל להלכה אינו צריך כוונה אלא פסוק ראשון, ומה שאסור לעסוק במלאכה הוא משום שלא לשוויה עראי. ובשו"ע סימן סג ס"ג נפסק: "היה מהלך בדרך ורצה לקרות ק"ש צריך לעמוד בפסוק ראשון". ובמ"ב שם סק"ל: "אע"ג דלעיל בס"א משמע דמהדין מותר לקרות כשהוא מהלך מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד בפסוק ראשון דהוא עיקר ק"ש לפי שאינו מיושב כ"כ ואינו יכול לכוון כשהוא מהלך כאשר היה יושב, ובדיעבד אם קרא כשהוא מהלך אינו צריך לחזור ולקרוא". מהסוגיה בברכות (יג, ב) מתבאר שלמ"ד שכל הפרשה ראשונה צריכה כוונה אינו קורא בהליכה פרשה ראשונה. וא"כ יש לומר שסוברים ב"ה שכך נולדה הטעות של ב"ש, שראו שהצריכו את ההולך בדרך לעמוד ולקרוא וסברו ב"ש שהטעם לכך הוא שנאמר "ובקומך", ולכן גם לישב אסור, ואילו ב"ה סוברים שרק להלך אסור אבל לשבת מותר, וז"ל התוס' בברכות יג, ב, ד"ה "על לבבך בעמידה": "בירושלמי מפרש לאו דאי היה יושב עומד, אלא דאם היה מהלך עומד, אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוון כשהוא מהלך כאשר היה עומד, וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק ראשון ובעינן כוונה בפסוק ראשון".

והרי פועל יוצא לעבודתו קודם הנץ (לדעת ר"ח בתוס' ב"מ פג, ב ד"ה פועל) ולכן היו רגילים להיות בדרך לפני הנץ ועמדו כשקראו ק"ש. ואף שכל זה בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה אבל בפרשה שנייה עוסקים במלאכתם וקורין, מ"מ סברי ב"ש שאין מזה ראיה לב"ה, שפרשה שנייה אינה מן התורה והיא לא מחיוב ק"ש אלא מחיוב תפילה וכפי הסברה שכתבנו לעיל.

הסבר נוסף למחלוקת זו ע"פ תשובת הרמ"א

עוד יש לומר לפי מה שכתב בתשובת הרמ"א סימן צ"א, הביאו בתוס' רע"א בפ"א מברכות מ"ג, שגם לב"ה יותר דרך כבוד לקרות בעמידה אלא שב"ה

סוברים שאין צריך להחמיר. ולפי זה סוברים ב"ה שאף שהיו נוהגים לעמוד, מ"מ לא עשו זאת משום שנאמר "ובקומך" אלא נהגו כך לחומרא דרך כבוד, ודעת ב"ש שעשו זאת מעיקר הדין משום שנאמר "ובקומך".

ורע"א שם כתב על דברי הרמ"א שסותרים מה שנפסק בשו"ע בסימן ס"ג ס"ב שגם בבוקר אסור להחמיר ולקום כדעת ב"ש, ואילו הרמ"א כתב שאסור להחמיר רק בערב, שיוצא קולא מדעת ב"ש שיותר כבוד לעמוד. אכן כתב שם שיש תירוץ אחר ברא"ש שכתב שלכן מותר לעשות כב"ש במי שאכל ושכח ולא בירך לחזור למקומו ולברך משום שגם לבית הלל טוב יותר לעשות כב"ש משא"כ לקום בק"ש שחרית אין שום מעלה לדעת ב"ה עי"ש. ולענ"ד נראה שיתכן שגם להרא"ש יש עדיפות לקום לק"ש שחרית, רק מאחר שנקבעה הלכה כב"ה אסור להחמיר ולעבור על דברי ב"ה אף שלפני שנחלקו ב"ש וב"ה היה מעלה לעמוד בקיום המצוה. ומ"מ במי ששכח ולא בירך, שם גם לאחר שנחלקו ב"ש וב"ה מותר להחמיר ולחזור למקומו, שגם לב"ה אסור לילך ממקום שאכל למקום אחר ולברך שם, שהרי לא נחלקו ב"ש וב"ה בפ"ה מ"ז רק בשכח ולא בירך וסוברים ב"ה שיברך במקום שנזכר, אבל בהזיד ולא בירך במקומו גם לב"ה חוזר למקומו, וכמו שכתב הרע"ב שם במשנה, הרי שגם לב"ה לכתחילה חייב לברך במקומו, וכן נפסק בשו"ע סימן קפד ס"א, וא"כ הסיבה שבשכח אינו חייב לחזור למקומו לדעת ב"ה היא שמשום טרחה פטרו חכמים מלברך במקומו, ולכן פשוט שאם אינו חס על טרחתו וחוזר, בוודאי קיים מצוה שיש לברך במקומו ולכן מותר להחמיר ולחזור למקומו. אבל לקרות ק"ש של שחרית כשקם אף שיש לזה עדיפות אבל אינו מצוה גם לכתחילה. ולפי"ז יש לומר מה שכתבנו שהיו רגילים לקום לק"ש נכון גם לסברת הרא"ש, ועיין להלן מה שהבאנו מהטור ומהמדרש.

מחלוקת ב"ה – ב"ש אם צריך להטות בק"ש של ערבית

ביחס למחלוקת ב"ש וב"ה בקריאת שמע של ערבית, שלדעת ב"ש כל אדם יטה ויקרא ולב"ה קורא כדרכו, יש לומר לפי הדרך שכתבנו לעיל שנהגו לקרוא לפני הזמן ולהתפלל ואותה ק"ש קראו כב"ה בעמידה או בישיבה וק"ש שעל המיטה קראו כשהן מוטים, ולכן סברו ב"ש שהקריאה העיקרית שיוצאים בה ידי ק"ש היא זו שקורים על מיטתם כשהם מוטים. וב"ה סוברים שאין ראייה, שאפשר לקרוא מוטים ואפשר בכל דרך אחרת, גם בעמידה או בישיבה.

מדוע אין עומדין בק"ש מדין עמידה למצוות בכלל

בעיקר דברי ב"ה יש לעיין למה לא יקראו בעמידה כשאר מצוות שמצוותן בעמידה לדעת המג"א וה"מחצית השקל" בסימן ח' סק"ב? ויש ליישב מאחר שכתוב בתורה "בשכבך ובקומך ובלכתך בדרך", ולב"ש גזה"כ לקרוא ביום

בעמידה ובליילה בשכיבה ואילו לב"ה שלומדים שכל אדם קורא כדרכו שנאמר "ובלכתך בדרך", א"כ אמרה תורה בפרוש שכל אדם קורא כדרכו לכן גם מדרבנן לא תיקנו לקרוא בעמידה. ויש לעיין במצוות ספירת העומר וציצית ותפילין ותקיעת שופר שבהם לכו"ע בעמידה, עיין ביאורי הגר"א ו"עטרת זקנים" סימן ח', אם אפשר לעשותן בהליכה דאם הלימוד בקמה בקומה ממעט רק ישיבה או שממעט גם הליכה. ואם נאמר שממעט גם הליכה א"כ בזה שאמרה תורה ובלכתך בדרך ע"כ שק"ש שונה. וגם אם נאמר שהדרשה בקומה אינה אלא אסמכתא, שהרי יוצאים דיעבד גם בספירה בישיבה (וכמו שכתב המ"ב מפרמ"ג), מ"מ כל שמפורש בתורה להיתר לא גזרו חכמים, וכמו שכתב הט"ז יו"ד סימן קי"ז¹⁷. אכן גם אם נאמר ש"בלכתך בדרך" אינו מרבה כי אם הליכה, וא"כ אין ראיה מפסוק זה להתיר ישיבה, מ"מ נראה שב"ה למדו שאדם קורא כדרכו בכל אופן ממה שכתוב "בשכבך ובקומך ובלכתך בדרך". ואף שב"ה אמרו "א"כ למה נאמר "בשכבך ובקומך", בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים", ולפי הסברנו לא קשה למה נאמר "בשכבך ובקומך", אפשר שקשה שא"כ לא יאמר כלל איך לקרוא וממילא נדע שקורא כדרכו או שיאמר בלשון אחר שאפשר להבין שקורא בכל אופן.

ונראה להביא ראיה לצד שכתבנו שמהפסוק "ובלכתך בדרך" יודעים גם שאין צריך לעמוד ואפשר לקרוא שמע בישיבה, ממה שכתב הטור סימן ס"א: "והכי איתא במדרש אמר ר' ברכיה מלך בשר ודם משגר פרוטגמא למדינה, מה הם עושים בני המדינה עומדים על רגליהם וכו' וקוראים באימה וביראה וברתת וזיע אבל הקב"ה יתברך שמו אומר לישראל קיראו ק"ש פרוטגמא ידי לא הטרחתו עליכם לקרותה לא עומדים ולא פרועי ראש אלא בלכתך בדרך אבל באימה וביראה וברתת ובזיע מיהא צריך וכו'", הרי שמ"לכתך בדרך" יודעים שאין צריך עמידה, ומכאן יש ללמוד ששאר המצוות שעושים רק בעמידה כמו ספירת העומר אין לעשותם בהליכה.

17. קצת קשה לסברת הט"ז, איך אסרו ללכת בפסוק ראשון ולעשות מלאכה בפרשה הראשונה? ויש ליישב לפי מה שכתב רע"א בתשובה סימן ע"ד שלא אמרו כך רק שמקום שבאו חכמים לאסור מכוח אסמכתא, אולם זה שאסור לעשות מלאכה בפרשה ראשונה נלמד מהפסוק "לא אותי קראת יעקב", ופסוק זה אינו מפורש לאסור וגם לא בדרך אסמכתא. כמו כן הדבר מוסבר על-פי סברת החת"ס שכתב בתשובה שאין חכמים יכולים לאסור דבר המפורש בתורה להיתר רק כשבאים להחמיר מאותו טעם שהתורה הקלה בו, אך יכולים לאסור דבר המפורש בתורה להיתר מטעם אחר, כגון ריבית מגוי שאסרו מטעם שלא ילמדו ממעשיו. א"כ גם בנידון דידן שחכמים אסרו לעסוק במלאכה ולקרוא שמע, סיבת האיסור לא היתה מטעם שיש לעמוד לכבוד ק"ש אלא מטעם אחר, משום כוונה או משום שלא יהיה עראי, וזה אינו סותר דבר המפורש בתורה להיתר.