

ילקוט

ברכות לב. - לב:

ביאורים

שכא

עלה ראש הפסגה', שפירושו שעל ידי הדבר הזה לבדו כבר נענה לעלות לראש הפסגה ולראות את הארץ, ומוכח שהתפילה לבדה הועילה לו בלא מעשיו הטובים. והוסיף הצ"ח לבאר, שמטעם זה הקדימה הגמרא את דברי רבי שמלאי שצריך להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו, כיון שכעבורה זרה (ו): נחלקו בדבריו רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי יהושע למד ממשה שהקדים שבחו של מקום, ורבי אליעזר סבר שאין ללמוד ממשה כיון שרב גובריה, ופירש רש"י (ס. ט. ד"ט זננ) שמחמת גדולת מעשיו ורוכ חכמתו ראוי לו להקדים בשבחו של מקום, ולדברי רבי אליעזר היה אפשר לפרש שמה שנאמר 'בדבר הזה' הכוונה לגדולת מעשיו של משה שעל ידם יש בכחו לסדר השבח תפילה, והם גרמו שתקבל בקשתו לראות את הארץ ולא מחמת תפילתו, וכדי לדחות סברא זו הקדימה הגמרא כאן את דברי רבי שמלאי שחובה על כל אדם להקדים שבחו של מקום, כלומר שאין הלכה כרבי אליעזר שסבר שרב גובריה של משה ואין ללמוד ממנו, אלא גם מי שאין בידו מעשים טובים צריך להקדים שבחו של מקום, ואם כן מה שאמר הקב"ה למשה 'בדבר הזה' ודאי שפירושו רק על תפילה ולא על מעשים טובים, והיטב מוכח שתפילה גדולה ממעשים טובים.

דעת הסוברים שרבי אלעזר דיבר על תפילה בצירוף מעשים טובים

תוספות ד"ח החסיד (ד"ט נחלה) כתב בביאור דברי רבי אלעזר, שבא לומר שגדולה תפילה עם מעשים טובים ממעשים טובים לבדם, כלומר שהמעשים טובים בלי תפילה אינם מועילים, וראה ממשה רבינו שהיה צריך להתפלל כדי להענות ולא נענה בזכות מעשיו הטובים לבדם.

ובשו"ת מהרי"ן (סי קיג) ביאר כשיטת התוספות, שהחידוש בדברי רבי אלעזר הוא שתפילה המצטרפת למעשים טובים והיא מתחברת אליהם ומשלימה אותם, גדולה ממעשים טובים לבדם, אבל אין מעשים טובים המצטרפים לתפילה גדולים יותר מתפילה בלא מעשים טובים, כיון שאין המעשים טובים מצטרפים אל התפילה שהיתה כשעדיין לא היו בידו מעשים טובים.

והריא"ף (על עין יעקב, ד"ט נחלה) הקשה על דברי התוספות, מדוע פירשו שהתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם, והרי זה פשוט שמדובר על מעשים טובים לבדם, כיון שאם הם בצירוף של תפילה ודאי שאין תפילה לבדה יותר גדולה מתפילה עם מעשים טובים שטובים השנים מן האחד. ועוד הקשה, שכשם שפירשו התוספות על המעשים טובים שהם לבדם, כך היה להם לפרש גם על התפילה שמדובר בתפילה לבדה בלא מעשים טובים. ועוד הקשה, מדוע שינו תוספות מלשון הגמרא שכתבה על משה שלא נענה אלא בתפילה, ואילו תוספות כתבו שהוצרך לתפילה. וכתב להרץ קושיות אלו בכך שהיה קשה לתוספות כיצד הוכיח רבי אלעזר ממשה, ושמא אצל משה הועילה התפילה רק בצירוף מעשים טובים שהיו לו מקדמים, ולכן פירשו תוספות שוראי שמעשים טובים לבדם עדיפים מתפילה לבדה, ולכן הוצרכו לפרש שמה שאמר רבי אלעזר מעשים טובים הם לבדם, אבל התפילה אינה לבדה אלא רק בצירוף מעשים טובים היא גדולה ממעשים טובים לבדם, ואין להקשות שאם כך פשוט שטובים השנים מן האחד, כיון שיש בכך חידוש כמי שצריך לאיזה דבר וזכות מעשיו הטובים אינה מספקת לו שתענה בקשתו, האם יוסיף עוד מעשים טובים כדי שיכריעו לזכות, או יוסיף תפילה למעשים הטובים שכבר עשה, ועל כך ביארה ראה ממשה שהוסיף תפילה על המעשים הטובים שכבר עשה, ואם גם מעשים טובים מועילים, לא היה לו לבקש מתנת חנים אלא להוסיף מעשים טובים ולזכות בכך על ידם, ומשום כך גם שינו תוספות מלשון הגמרא וכתבו שמשה הוצרך לתפילה להשמיע שהראה היא ממה שמשה שהיה נביא בחר בתפילה כיון שידע

אברהם (ס. ט. ק"ט), שמשמע שאוכל תחילה ורק אחר כך אומר את היהי רצון כדי שלא להפסיק בין הברכה לאכילה. וכתב ההר צבי (ד"ה לעול), שיש לומר טעם לכך שלא יאמר את היהי רצון קודם הברכה וגם בכך לא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, על פי המבואר כאן שיש להקדים אמירת שבחו של מקום קודם בקשת צרכיו, ולכן תיקנו שקודם יכרך על התפוח ורק לאחר האכילה יאמר את היהי רצון. והביא בשם האר"ת שלפי זה כשאומרים 'להיים' על שחיית יין או יי"ש, שצריך קודם לברך ולשתות מעט ורק אחר כך כשכבר הקדים שבחו של מקום יש לומר 'להיים' שהוא בקשת צרכיו.

להקדים אמירת תהלים קודם התפילה

שם. כתב חלבוש (פ"ח סי' א ס"ט) לגבי מנהג אמירת תהלים בכל כוקר שטוב לאומרם קודם התפילה, כיון שהתהלים הם שבחו של מקום וכמו שדרש רבי שמלאי שיש להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו בתפילה. ובתחילה דבריו כתב טעם נוסף שהתהלים מסירים את המקטרגים מתפילתו. **ובשו"ת בית יעקב** (משפחה, סי' קט) חולק וכותב שרק באמירת תהלים בציבור צריך להקדימה לתפילה, אבל יחיד האומר תהלים ראוי שיאמרם לאחר התפילה, כיון שכל השפע שאדם מוריד מלמעלה בתפילתו עם הציבור מתקיים אחר התפילה כל זמן שהוא עדיין נמצא בבית הכנסת ויחשב אז כאומרם בצבור.

לב:

ביאור דברי רבי אלעזר על תפילה לבדה בלא מעשים טובים

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. **תוספות** (ד"ה נחלה) כתבו שתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם בלא תפילה עמהם. וביאר **מהרש"א** (נחום) ס, שאין לפרש לשיטתם שהתפילה שעליה אמרו שהיא גדולה יותר, מדובר על תפילה עם מעשים טובים, כיון שהיא ודאי יותר גדולה ממעשים טובים לבדם, שהרי גם עמה יש מעשים טובים, אלא יש לפרש שהכוונה לתפילה לבדה.

והענין יעקב (ד"ה נחלה) פירש, שהחידוש בכך שהתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם הוא שלא נאמר שהרי כתוב (תהלים קמה יט) 'רצון יראיו יעשה', ועוד כתוב (ישעיה סה מד) 'טרם יקראו ואני אענה', והיה אפשר ללמוד מכך שאין צורך בתפילה אלא על ידי מעשים טובים לבדם יגיע לדרגת אלו שהקב"ה ימלא משאלותיו טרם שيبקשם, ולכן חידש רבי אלעזר שמוכח ממשה רבינו שהתפילה לבדה שביקש לראות את הארץ הועילה לו ולא מעשיו הטובים. והוסיף שרבי אלעזר אמר דבר זה לשיטתו שתלמוד גדול ממעשה, כיון שאם מעשה גדול מתלמוד שהוא גדול מתפילה ודאי שהמעשה עדיף על תפילה וכיצד אמר כאן שתפילה גדולה ממעשה.

והפני יהושע (ד"ה א"ל) ביאר, שוראי שלגבי שכר המצוה אין לומר ששכרה של התפילה גדול יותר משכר מעשים טובים, כיון שאפילו לפי הסובר שמצות תפילה היא מדאורייתא, מכל מקום אין זו אלא מצוה אחת, ואין לומר שהיא תהיה יותר גדולה משכר של כמה מעשים טובים. ולכן פירש הפני יהושע שרבי אלעזר דיבר בביטול גזר דינו של אדם, שלכך מועילה תפילה יותר ממעשים טובים כיון שאין הצדיקים רוצים לקבל שכר על מעשיהם הטובים בעולם הזה, ולכן אין המעשים טובים מועילים להם לבטל גזר דין, אבל על ידי תפילה שהיא בקשה למתנת חנים מתבטל גזר דינם, כיון שאין זה בשכר המעשים הטובים. **וכן** פירשו כמה **אחרונים**, שתפילה לבדה גדולה יותר ממעשים טובים, והוכיח רבי אלעזר כן מהכתוב (דברים י ט-ס) 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה

ט. וכתב שלפי זה יש לעיין מדוע כתב חמגן אברהם (סי' ו' ק"ז) בשם ים של שלמה (ד"ק ד"ט י"ט) שהמתעטש וחכירו אמר לו 'אסותא' שיענה לו 'ברוך תהיה' ואחר כך יאמר 'לישוועתן קייתי ה', ולכאורה לפי דברים אלו צריך להקדים אמירת 'לישוועתן קייתי ה' שהיא שבחו של מקום ורק אחריה לומר 'ברוך תהיה' שהיא כעין בקשת צרכיו. **ע. ובדבריו** פסקו האלהי רבה (סי' א ד"ק יח) וכן חמגן אברהם (סי' ו' ק"ז). **א. והקשה** עליו הפתח עינים (ד"ה א"ל), היכן מצא שאמר רבי אלעזר שתלמוד גדול ממעשה. ועוד ששאלה זו אם תלמוד גדול או מעשה גדול, כבר נשאלה לתנאים (קידוש ט.) ונענו כולם ואמרו תלמוד גדול, ומדוע הוצרך רבי אלעזר שהוא אמורא לעסוק בה. ועוד שגם לדבריו הרי תלמוד גדול מתפילה, וכיצד הוכיח רבי אלעזר ממשה רבינו שתפילה גדולה ממעשים טובים והרי אף שהיה גדול ביותר בתלמוד מכל מקום לא נענה אלא בתפילתו. ועוד הקשה ממה שאמרו בעירובין (נ"ה) בפירוש הכתוב (תהלים לו ג) 'תאות לבו נתתה לו וארשת שפחיו כל מנעת סלה' שמי שזוכה ריש לו מול טוב הקב"ה ממלא משאלותיו בעודם בליבו קודם שיוציאם בפיו, ומי שלא זכה צריך לבקש בשפתיו ורק אז בל מנעת, ומדוע משה רבינו לא הגיע לדרגה שיתמלאו משאלות ליבו קודם שיוציא בשפתיו. **ותירץ**, שרבי רבי אלעזר שתפילה גדולה ממעשים טובים אמרו לגבי ביטול גזירות רעות, שלכך לא מועילים המעשים הטובים וגם לא מועילה מגולת התלמוד אלא רק תפילה. ולכן לא די למשה רבינו שתאות ליבו היא לכך אלא הוצרך להתפלל על כך. **א. כן** כתב הרמב"ם (תהלים פ"ה א'), 'מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג כ) 'ועברתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה, ונאמר (דברים א ז) 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים (תפנית כ) 'אי זו היא עבודה שכלל זו תפילה'. **וב"ל** זה כבר מבואר בכתבו (דברים כג כ) 'ואתחנן', וכמו שכתב רש"י שם שהוא לשון מתנת חנים שאין הצדיקים מבקשים שכר אלא מתנת חנים, ומה שלא הוכיח רבי אלעזר מכתבו זה, כיון שלא רצה

להוכיח מדרשה אלא מפשטות הכתוב, ולכן הביא ממה שנאמר 'אל תוסף דבר אלי עוד' שמשמע מכך שאם היה מוסיף להתפלל היתה מתבטלת הגזירה, והביא עוד ממה שהסמיק לתפילתו את הכתוב 'עלה ראש הפסגה' שהוא מיותר כיון שכבר כתוב (שם ג' טט) 'עלה אל הר העברים' ומוכח שמה שזכה לראות את הארץ כבקשתו רק בזכות תפילתו ולא בזכות המעשים טובים. **ד. ריא"ף** (על עין יעקב) צ"ח (ד"ה נחלה) וכן יהודיע (ד"ה א"ל). **ה. ופ"י** זה תירץ הריא"ף (ס. ט) מדוע לא הביא רבי אלעזר ראייה מהכתוב (דברים כג כ) 'ואתחנן אל ה' ועל כך נענה (שם ג' ט) 'עלה ראש הפסגה', ובמקום זה הביא ראייה מהכתוב (שם ג' ט) 'אל תוסף דבר אלי' שמשמע שלא נענה בתפילה ההיא, ולפי מי שיש, שמהכתוב 'ואתחנן אל ה' אפשר לדחות ולומר שלמשה היו גם מעשים טובים ולכן הועילה תפילתו בצירוף המעשים טובים הציורף יתכן שמעשים טובים גדולים יותר מתפילה, ולכן הביא רבי אלעזר ראייה מהכתוב 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה' שמכאן מוכח שבדבר הזה שהוא התפילה לבדה נענה. **ו. כג"ז** מי שהתפלל בעודו רשע שאין כיוו מעשים טובים ולאחר מכן עשה מעשים טובים שהם אינם מצטרפים לתפילה שהיתה קודם המעשים טובים. **ז. והענין** יוסף (ד"ה א"ל) תירץ על כך על פי מה שדרשו בילקוט שמעוני (תהלים נח טמנ) על הכתוב (דברים כג כ) 'אלאמר' שהוא לומר וללמד זאת לדורות הבאים שיתפללו אל הקב"ה בעת צרתם, ואם למשה הועילו המעשים טובים שהיו לו כיצד יוכל ללמד לדורות הבאים שיתפללו ושמא לא תהיה בידם זכות של מעשים טובים כמשה, אלא מכאן מוכח שוראי שמה שנענה רק בזכות התפילה בלא המעשים טובים. **ח. ובכך** תתרוץ הקושיא מדוע כתבו התוספות רק על מעשים טובים שהם לבדם. **א. וכן** ביאר הגני יוסף (נחום ד"ה א"ל) שראיתו של רבי אלעזר היא מכך שמעשים טובים ניתן לעשות בכל זמן וגם בשעה שהוצרך משה להתפלל היה יכול לעשות מעשים טובים, ומכך שלא עשה אותם אלא פנה להתפלל מוכח שתפילה עם מעשים טובים עדיפה מהם לבדם.

יִלְקוּט

ברכות לב:

ביאורים

התועלת שהיתה למשה מכך שראה את הארץ

עלֹה ראש הפסגה, מבואר בגמרא שרצונו של משה רבינו שהתקיים בזכות תפילתו היה לראות את ארץ ישראל, והקשה **הפני יהושע** (נ"ה ופמן), שבסוטה (יז.) אמרו שרצונו של משה רבינו היה להיכנס לארץ ישראל כדי לקיים את המצוות שאפשר לקיים רק בה, ואם כן מה הועיל לו שעלה להר וראה את הארץ, ואף שאמרו (טז) שהבטיח הקב"ה למשה שיחשב לו כאילו קיים את כל המצוות האלו, מכל מקום אין דבר זה רמוז במה שאמר לו עלה ראש הפסגה ואין למדו מפסוק זה שנענה בתפילתו. ותירץ, שבמה שאמר לו 'רב לך' רמזו שהבטיח לו שכר שהוא רב טוב הצפון לצדיקים^[דרושה הבהרה]. ועוד שבמה שאמר לו 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה', רמז לו שבדבר הזה שלא נכנס לארץ ונקבר מחוצה לה יזכה לשכר גדול כמו שאמרו (טז) שבמה שנמנה עם מתי מדבר זכה לשכר זה.

והברכת יאש (ד"ה ט"ז) הביא בשם הגר"ם **מאמשיטרה** שתירץ, שמשנה רבינו הפריש שלש ערי מקלט בעבר הירדן, וכנגדן הפריש יהושע עוד שלש ערים בארץ ישראל, ואמרו (מס' ט:) שהיו הערים שהפריש משה והערים שהפריש יהושע מכוונות אלו נגד אלו כמו שורות שכרם, ומשום כך הוצרך משה לראות את הארץ כדי לדעת היכן להפריש את ערי המקלט שבעבר הירדן שיהיו מכוונות נגד אלו שבארץ ישראל, והוסיף שלכן נאמר (דברים ז ט"ז) 'אז יבדיל משה', שאחר שראה את הארץ ידע להבדיל.

אף שאמרו אגרא דתעניתא עדקתא מכל מקום התענית גדולה יותר

גדולה תענית יותר מן הצדקה, כאן מבואר שתענית יותר חשובה מן הצדקה, ואף שאמרו לעיל (ו:) 'אגרא דתעניתא צדקתא' שלכאורה משמע שעיקר מעלת התענית היא רק מתחת הצדקה שנותן בה, ומשמע שהצדקה עדיפה מהתענית, ביאר **המהרש"א** (ד"ה ז' מ"ט) שאמנם התענית יותר גדולה מן הצדקה כמו שאמרו כאן, אלא ששם אמרו שעל ידי הצדקה נחשבת התענית לגמורה ומעולה".

והעיון יעקב (ד"ה מ"ט) חירץ, שלעיל מדובר לגבי השכר בעולם הזה, ולכן אמרו שלגבינו עדיפה הצדקה שהיא טובה לשמים וגם לכריתו, וכמו שאמרו בקידושין (ט.) שבמצוות שהעושה אותם טוב לשמים ולכריתו הפירות נאכלים בעולם הזה, אבל כאן מדובר לגבי השכר בעולם הבא שבו גדולה התענית יותר מהצדקה.

ובאור החמה (ד"ה גדולה תענית) פירש, כמו שפירש רש"י (לעיל ו: ד"ה אגרא דצדקה) את מה שאמרו (טז) 'אגרא דפרקא רהטא', שעיקר קיבול השכר הוא על הריצה לדרשה, מכיון שרוב האנשים אינם יכולים לזכור מה ששמעו בדרשה ונמצא שעיקר שכרם הוא רק על מה שרצו לשמור, וכך יש לפרש גם בתענית שאם אינו מכוון לשם מצוה אין זה עיקר המצוה, אבל על מה שנותן צדקה שוראי נהנה העני מכך אע"פ שלא מכוון לשם מצוה יקבל הנותן שכר על כך, נמצא שזהו עיקר השכר שזוכים בו אף שבאמת התענית יותר גדולה מהצדקה. ויש מי שחילק בין תענית ציבור לתענית יחיד, ששם דיברו בתענית ציבור שכיין שאינה באה מרצונו של המתענה, צדקה עדיפה ממנה שנותן לפי נדבת לבו, אבל כאן דיברו על תענית שהיחיד קיבל על עצמו ולכן היא גדולה מן הצדקה.

לפרות תענית בעדקה

שם. **הרא"ש** (תענית פ"א סי' טז) הביא, שכתב **הראב"ד** כמי שקיבל עליו להתענות, שהוא כאילו נורב את דמו וחלכו לגבוה, ויש בכך אומדן דעחו שקיבל התענית על דעת שיוכל תמורת חלבו ודמו לתת צדקה לעניים^[דרושה הבהרה]. והקשה עליו הרא"ש, שכאן אמרו בגמרא שמעלת התענית יותר גדולה מצדקה, וכיצד יוכל להחליף תענית בצדקה, שאין תשלום הצדקה שזה למה שקיבל עליו.

מעלת התענית בכך שהיא בגופו

זה בגופו וזה בממונו. ביאר **הברכת אהרן** (א"ח דפ"ה), לפי מה שאמרו (פס"ט יג.) שצדיקים ממנום חביב עליהם יותר מגופם, ומשמע ששאר בני אדם שאינם צדיקים גופם חביב עליהם יותר מממונם, ולכן אמרו שהתענית שהיא צער שבגופו יותר גדולה מהצדקה שמחסרת בממונו ולא בגופו.

טובים שאז תפילתו מקובלת, ואם ח"ו אין מעשיו טובים תפילתו מטורפת ואינה מקובלת. טו. ו**ראו**ה בתפארת ישראל (טז י"ח א"ח ק) שכתב, שאף שהיו מצוות שלא קיימם משה בעצמו, כגון מצוות התלויות בארץ, או מצוות התלויות במקרה כחליצה, מכל מקום כיון שלימד מצוות אלו לישראל, נחשב כאילו עשאן בעצמו ממש. טז. ו**כן** כתוב בספרי (למסעי פ"ה) שפירשוש שאמר הקב"ה למשה הרבה לך בידו לעולם הבא. וכן כתב **המהרש"א** (פ"א פס"ט יז, ד"ה א"ח). יז. ו**זמנו** שביאר **המהרש"א** לעיל (ו: ד"ה אגרא דתעניתא) שעל ידי הצדקה הוא גורם שלא יהנה מתעניתו במה שנשאר לו ממון שלא קנה בו לאכילתו ושחייתו, ולכן על ידי הצדקה נעשית תעניתו גמורה. יח. ו**ראו**ה שם שכתב שאפשר שזו כוונת הראב"ד.

שאם יוסיף מעשים טובים זה לא יועיל לו ולא תחמלא בקשתו, ורק התפילה בצירוף מעשיו הטובים תועיל לו.

והברכת יהושע (ד"ה ט"ז) ביאר שמעלת התפילה היא בכך, שאם אדם סומך על תורתו ומעשיו הטובים ואינו מתפלל, חוץ ממה שזו גאווה שבטות במעשיו ותורתו שהם ראויים להועיל לו, גם אינו נכון כי מי יודע אם עשאם כהוגן, ולכן תיקנו להתפלל שבכך עושה פעולה ומורה שאינו חולה בזכותו רק ברחמי ה' ולכן נענה.

רבי אלעזר לא דיבר על גדולת התפילה ביחס למעשים טובים

בשו"ת מהרש"ם (א"ח סי' ז) הקשה, מה חידשו תוספות (ד"ה גדולה) יותר מהכתוב בגמרא שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים. ועוד הקשה, כיצד הוכיחו דבר זה ממשה, ושמא יש לדחות שהוצרך גם לתפילה וגם למעשים טובים^[דרושה הבהרה], ולכן לא נענה עד שהתפלל ותפילתו הועילה לו רק בצירוף המעשים טובים שכבר עשה^[דרושה הבהרה]. ועוד הקשה, מדוע לא הוכיחו מכאן שתפילה גדולה גם יותר מתורה ואפילו בצירוף עם מעשים טובים, שהרי משה רבינו היה גדול בתורה ומעשים טובים ואף על פי כן לא נענה אלא בתפילתו. ועוד הקשה, כיצד יתכן שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים, והרי כתוב (מש' כ"ג יג.) 'אוטם אזנו מועקת דל גם הוא יקרא ולא יענה', כלומר שמי שאינו עוזר לדל לא תתקבל תפילתו, וגם אמרו (מס' טז.) שעוסק במצוה פטור מתפילה, ומוכח שמעשה של מצוה יותר גדול מתפילה. ותירץ, שתוספות לא גרסו בגמרא תיבת 'יותר', אלא שרבי אלעזר אמר 'גדולה תפילה ממעשים טובים' כלומר שאת גדולה התפילה יש ללמוד ממעשים טובים שבזדאי שהוסיף בהם משה רבינו כדי לבטל את הגזירה^[דרושה הבהרה], ואף על פי כן לא נענה אלא בתפילתו. וזו כוונת התוספות לחדש במה שאמרו 'ממעשים טובים בלא תפילה', שלא נפרש שהתפילה גדולה יותר ממעשים, אלא שגדולת התפילה נלמדת ממעשיו הטובים של משה שכשהיו בלא תפילה לא הועילו עד שהוצרך לתפילה.

במה גדולה התפילה יותר מהמעשים טובים

שם. בביאור מעלה התפילה יותר ממעלת המעשים טובים, כתב **האדרת אליהו** (ד"ה גדולה), שהמעשים הטובים משפיעים שפע ממרום על דבר השייך למעשה שנעשה, וכגון המקיים מצות ציצית משפיע שפע שבו יזכה לבגדים נאים, וכן בכל מצוה ומצוה כפי ענינה הדומה לה, אבל בתפילה הוא יכול להוריד שפע על כל הדברים שהתפלל עליהם, וכגון על רפואת החולים ועל פורנסה וכדומה, ובכך גדולה התפילה יותר ממעשים טובים^[דרושה הבהרה].

מדוע נחשב משה לגדול ביותר במעשים טובים

שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו. בטעם הדבר שנחשב משה לגדול ביותר במעשים טובים, ביאר **הבן יהודע** (ד"ה פ"א), לפי מה שאמרו (פ"א פ"א מ"ח) שמשה שהיה מזכה את הרכים זכות הרבים תלוי בו. וכיון שמשה רבינו הוא שלימד את כל התורה לכל ישראל ממילא זכות הלימוד וכל קיום המצוות הכתובות בתורה תלויות במשה רבינו ויש לו חלק בהם, וממילא הוא הגדול ביותר במעשים טובים^[דרושה הבהרה].

הראיה שתפילה גדולה ממעשים טובים

שנאמר אל תוסף דבר אלי וכו'. בביאור הראיה שתפילה גדולה יותר ממעשים טובים, כתב **האור עולם** (ד"ה ט"ז), שהיא מכך שאמר הקב"ה למשה שלא יוסיף עוד להתפלל ולבקש להיכנס לארץ, כיון שאם יוסיף עוד להתפלל תתקבל תפילתו, כמו שאמר רבי חמא ברבי חנינא בסמוך שאם רואה אדם שלא נענה בתפילתו יחזור ויתפלל, אבל על המעשים טובים שהמשיך משה רבינו לעשות לא הקפיד הקב"ה, ולא הועילו למשה, ומוכח שהם לא יכולים לגרום לכך שתיעשה בקשתו אלא רק התפילה מסוגלת לכך.

ובספר חדשים גם ימים (ד"ה יומ"ר) ביאר, לפי מה שאמרו בסוטה (יז.) שעל בקשת משה להיכנס לארץ כדי לקיים את המצוות התלויות בה, השיב לו הקב"ה שהוא מעלה עליו כאילו קיימם, ואילו על תפילתו לראות את הארץ נענה לו והראהו אותה, ומוכח שהתפילה הועילה לו ואילו מה שרצה לקיים מצוות ומעשים טובים בזה לא נענה, ומוכח מכך שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים.

י. כ**לומר** שאם כתוב רק שלא נענה אלא בתפילה, עדיין יש לדחות שגם אם היה מוסיף מעשים טובים היה נענה ואין מכך דאיה שתפילה גדולה, ולכן פירשו תוספות שממה שהתפלל מוכח שהיה צריך דווקא תפילה ורק היא כשהצטרפה למעשיו הטובים הועילה לו. יא. ו**אם** היה מתפלל קודם שעשה מעשים טובים לא היה נענה בתפילתו עד שיעשה מעשים טובים. יב. ו**זהוהכחה** היתה יכולה להיות רק אם היינו רואים שאדם בלא מעשים טובים נענה בתפילה ואדם שהיו לו מעשים טובים בלא תפילה לא נענה. יג. ו**אבל** אין להוכיח מתורתו של משה רבינו שלא הועילה לו לבטל את הגזירה, כיון שמשנה רבינו לא פסקה התורה מפיו תמיד ולא היה שייך שיוסיף עוד בלימוד התורה יותר ממה שכבר למד. יד. ו**הוסיף** שאמנם גם התפילה תלויה במעשיו אם הם

ברכות לב:

ביאורים

שכג

והמהדרש"א (ס"א ד"ה למס) פירש שההוכחה היא מהמשך הכתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע', שכתב על התפילה רק שלא ישמע אותה, ואילו על הקרבנות אמר בלשון 'למה לי' שמשמעו שהוא מואס בהם, ומוכח שהתפילה יותר רצויה לפניו.

ובהג"ה על חיפה טראה (וישגלי ד"ה פ"ג ה"ג) הקשה על המהרש"א, אם כן מדוע הביאה הגמרא דווקא את תחילת הכתוב ולא את סיום הכתוב שממנו הלימוד, ולכן פירש שלכן הביאה הגמרא בין דברי רבי אלעזר את דברי רבי יוחנן שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו משום שנאמר 'ידיכם דמים מלאו', ומבואר שהטעם שלא ישא את כפיו משום שדמים מלאו, וביארו **התוספות** (נ"מס) ג. ד"ה שגמרו) כדי שלא יעשה קטיגור לסניגור, ומשמע שכלא טעם זה היה יכול לישא את כפיו ולא היו עוונותיו גורמים שלא תתקבל תפילתו, ואילו לגבי קרבנות כתוב 'למה לי רוב זבחיכם' שהקב"ה מואס בקרבנות מחמת פשעיהם, ומבואר שהעוונות מונעים את ריצוי הקרבנות, ומכאן מוכח שהתפילה גדולה מן הקרבנות.

^{ה‏האיסור לישא את כפיו מדאורייתא או מדרבנן}

כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, תוספות ביבמות (ו. ד"ה שגמרו) ביארו, שמה שכהן שהרג את הנפש אינו נושא את כפיו אף שאינו פסול לעבודה במקדש, זו רק חומרא בעלמא. ועוד שדווקא לשאת את כפיו אינו יכול כיון שהרג בידיו, ואין קטיגור נעשה סניגור כמו שכתוב 'ובפרשכם כפיכם', וכתב בשו"ת **פני מבין** (ל"א ס"י ס"ה נ"מ ג' ע"א ג), שהנפקא מינה בין שני התירוצים היא, שלפי התירון הראשון זהו דין דרבנן, אך לפי התירון השני הוא דין דאורייתא.

ובשו"ת מהר"ל ח"א (ס"י קק) כתב, שבספק יש להחמיר ולא לישא את כפיו. ומוכח שסבר שהוא דין דאורייתא ולכן יש להחמיר בספק. והקשה עליו בשו"ת **מהרש"ם** (מ"ה ס"י ז'), שלפי התירון הראשון של תוספות ודאי שזה רק ספק דרבנן ויכול להקל ולישא כפיו, ואף לתירון השני של תוספות שדין זה נלמד מהכתוב 'ובפרשכם כפיכם' אין אלו דברי תורה אלא רק דברי קבלה ובספק שלהם הולכים להקל.

והפרי מגדים (ס"י קמ"א ע"א ס"ק ג') כתב, שבכל ספק מחלוקת בדין זה, יש להקל כיון שהוא רק דין דרבנן, ואין הוכחה שהוא דרשה מדברי קבלה ולא אסמכתא בלבדיה.

^{א‏אם תשובה מועילה למי שהרג נפש שיוכל לשאת כפיו}

שם, ה"טכ"ב (תפילה פט"ו ה"ג) כתב שכהן שהרג את הנפש אף על פי שעשה תשובה לא ישא את כפיו. וכן פסק השו"ע (ל"א ס"י קמ"א ע"א), וביארו בשיטתו הב"ח (ט"ז ע"א) וזהב"ז (ט"ז ס"ק ז'), שעל הכתוב (ישעי' טו) 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם' משום שידיכם דמים מלאו' כתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע', ומשמע שמה שלא יפרשו כפיהם כיון שהם מלאו בדמים, הוא גם אם ירבו בתפילה ותשובה.והב"ח הוסיף, שהטעם לכך הוא מה שהמשיך הכתוב 'ובפרשכם דמים מלאו' כלומר אף שתשובה בתשובה מכל מקום אין קטיגור נעשה סניגור, וכן הביא המשנה ברורה (ט"ז ס"ק קס"ט), שהטעם הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור וכיון שבידים אלו הרג את הנפש אין ראוי שישא את כפיו אף שאין לך דבר שעומד בפני התשובה.

אמנם חסור (ט"ז) הביא שיש ראשונים הסוברים שאם עשה תשובה יכול לישא כפיו. וכן פסק ה"רמ"א (ט"ז), שאם עשה תשובה נושא כפיו ויש להקל שלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה. והמשנה ברורה (ט"ז ס"ק קל. קל"א) הביא, שדעת הרמ"א שהיקל אם עשה תשובה הוא אף אם הרג במזיד, אך יש אחרונים שהחמירו בהרג במזיד.

 כפיו. **זה כסבואר** בנודע ביהודה (תפילה י"ד ס"י קס"ט). **מה** **אמנם** בהמשך כתב הפרי מגדים (ט"ז ע"א ס"ק ז'), שבתירון השני של תוספות מבואר שהוא דין מדברי קבלה וכעין דאורייתא. **כו** **והאר"ן** החיים (תהלים נ"א, ד"ה למס) הקשה על טעם זה, שאם כן כיצד הביא רבי אלעזר ראייה שתפילה גדולה יותר מקרבנות מכך שכתוב 'למה לי רוב זבחיכם' ואחר כך כתוב 'ובפרשכם כפיכם' ופירש רש"י (ד"ה ונפסלו) שהראיה היא מכך שכבר כתוב תחילה שאין הקב"ה רוצה בזבחים ומה החידוש בכך שאינו שומע אל התפילה, אלא מוכח שמעלת התפילה יותר גדולה מהקרבנות ולכן יש חידוש שאף לתפילה אינו שומע, ולכאורה לפי ה"ט"ז שהכתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע' מחדש שאין הקב"ה מקבל את תשובת הרוצח, אין להוכיח שתפילה עדיפה מקרבנות כיון שהכתוב מדבר על תשובה. **כו** **והקשה** האילת השחר (נ"מס ג. נ"מס ד"ה שגמרו, נ"מס י"ד ע"א ג' - ע"א ג') לפי טעם זה, מי שהרג שלא בידיו אלא באחד משאר אבריו האם יותר לו לשאת כפיו. [בשו"ת שבת הלוי (מ"ה ס"י ג') כתב לגבי כהן שהלבין פני תבירו, שאף שתומרח האיסור היא עד כדי דמיון לרציחה, מכל מקום כיון שכתבו תוספות שהטעם שלא ישא את כפיו הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור, אין לפסול את המלבין פני תבירו שנעשה על ידי פני לישא את כפיו, כמו רוצח ששופך דמים בידיו]. ועוד הקשה, שטעם זה שייך גם בשאר עבירות שעשה בידיו, ומדוע רק על רציחה אמרו שלא ישא את כפיו. ועוד הקשה, מדוע נפסל רק לנשיאת כפים ולא לעבודה במקדש [לשיטת תוספות שם, ועיין בתוספות יו"ט בכורות (פ"ז מ"ח)] שגם היא נעשית בידים. ועל כך חירץ, שכעבורות שבמקדש החפצא של המצות היא נעשית בעבודה, ורק האפשרות לקיימה היא בידים, אבל נשיאת כפים עיקר המצוה היא דווקא בידים, ולכן רק מנשיאת כפים הוא נפסל מטעם שאין קטיגור נעשה

והשפתי חכמים (ד"ה זכ) ביאר, שהממון הוא כעין שלוחו של האדם לקיים בו מצות צדקה, והרי זה כמו שאמרו (קידושין מ"א) מצוה בו יותר מבשלוחו.

אמנם הוכיחו יצחק (נ"מס נספר זכ"ן שגמול, הי"ט, ד"ה ואמר - ע"א ג') הקשה, שכאן אמר רבי אלעזר שהתענית שבגופו יותר גדולה מצדקה שבממנו, ואילו בסוטה (יג) אמר רבי אלעזר עצמו שצדיקים ממנום חביב עליהם יותר מגופם. ותירץ, שממנום חביב עליהם יותר מגופם משום שעל ידו הם יכולים לעשות מצוות, אבל בנוגע למצוות עצמם אין הם מחשיבים את הממון כלל ובכך התענית יותר גדולה. והוסיף, שאף שיש בני אדם שממנום חביב עליהם יותר מגופם, וכמו שאמרו לקמן (ע"ב) שיש אדם שממנו חביב עליו מגופו, מכל מקום התענית גדולה מן הצדקה כיון שהתורה החשיבה את הגוף יותר מן הממון.

והעין אליהו (ד"ה אמר - ה"ט) חירץ, שבאמת התענית שבגופו יותר חשובה, ומכל מקום לצדיקים הממון יותר חביב עליהם מכיון שמה שניזוקים בגופם זהו היזק שחוזר לעצמו מאליו, אבל ממנום שניזוק אין לו תקנה.

^{ה‏מדוע הובאה גדולת התענית בין מעלות התפילה}

שם, העיין **יעקב** (ד"ה ואמר) ביאר, שמה שהביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר אלו בגדול מעלת התענית כאן והפסיקה בין דבריו שהוכחו קודם בגדול מעלת התפילה יותר ממעשים טובים לבין דבריו שהובאו אחר כך בגדול מעלת התפילה יותר מן הקרבנות, כיון שרבי אלעזר הוכיח קודם שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים ממשה רבינו שלא נענה אלא בתפילתו, ולכאורה היה אפשר לדרוח את ראייתו בכך שנפרש שמשה התפלל ביום שהתענה בו ולכן נענה גם בזכות התענית, ואין ראייה לגדולת התפילה יותר ממעשים טובים, ולכן הביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר שתענית יותר גדולה מצדקה, ומצאנו שהתורה משכחת את משה על הצדקה שעשה שכן כתוב (דברים לג) 'צדקה ה' עשה', ומדוע לא שיבחה אותו התורה על תעניתויו שהם יותר גדולות מהצדקה, אלא יש לומר שלגבי משה שהיה דומה למלאך לא היו נחשבות התעניות למעלה, ולפי זה היטב הוכיח רבי אלעזר שהתפילה לבדה בלא התענית היא שהועילה למשה שתיענה בקשתו.

ובהוד"ש האביב (ד"ה ואמר) ביאר, שרצתה הגמרא לדמות שכשם שכתפילה אין די בה לבדה אלא רק אם יש עמה מעשים טובים, כך גם אין התענית רצויה אלא אם נותן בה צדקה וכמו שאמרו לעיל (י) אגרא תעניתא צדקתאי.

^{ה‏אופן מעלת התפילה יותר מהקרבנות}

גדולה תפלה יותר מן הקרבנות, **באר** החמה (ד"ה גדולה תפלה) הקשה, הרי התפילה נתקנה במקום הקרבנות, וכיצד היא יכולה להיות יותר גדולה מהקרבנות שהם המקור לתקנת התפילה. ותירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שמעלת התפילה יותר חשובה מקרבנות, אלא לומר שיש אופנים שבהם אין הקרבנות מועילים וכגון כשיש בהם מום שהם פסולים להקרבה, ואילו התפילה אינה נפסלת מחמת מומים.

^{ה‏ההוכחה מהכתוב ובפרשכם כפיכם שתפילה גדולה מקרבנות}

וכתיב ובפרשכם כפיכם, **יש"י** (ד"ה ונפרשכם) פירש, שראיית הגמרא היא מכך שכתוב תחילה (ישעי' ל"א) 'למה לי רוב זבחיכם', ומכך כבר מוכח שאין הקב"ה חפץ בקרבנותיהם של ישראל, ואם כן למה הוסיף לומר (ט"ז ע"א) 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם' שמשמעו שאין הקב"ה רוצה גם בתפילתם של ישראל, והרי כבר אמר שאינו רוצה בקרבנותיהם, ומכאן מוכח שהתפילה יותר חשובה מן הקרבנות ולכן צד לומר שאף שאין הקב"ה חפץ בקרבנות מכל מקום ירצה בתפילות.

 יט. וכמו שאמרו (נ"ק ע"ב) שאין ללמוד איסור חבלה בגופו על צער מיתה, מאיסור קריעת הבגדים יותר מראי על מות, משום שהבגדים שקורע אינם חוזרים ויחזק שלכן הקפידה התורה על קריעתם. והביאה הגמרא שם מעשה ברב חסדא שהיה הולך בין הקרצים ומרים את בגדיו שלא יקרעו, ולא חשש להישרט בגופו כיון שעתידי להירפא. **כו** **והוסיף** לכן רמו, שחיבת 'תענית' רמזים בה חיבות יצת עני', כלומר שצריך בתענית לתת נתינה לעני. **כא** **לשיטת** רבי יהושע בן לוי, שאמר לעיל (ט) תפילות כנגד תמידים תקנום. **כו** **והברכות** אהרן (ל"א נ"ט) ביאר בדבריו שדרך התורה לכתוב תחילה את הדבר היותר קל ופשוט ולאחריו לכתוב את הדבר היותר מחודש, ולכן מכך שכתוב תחילה שאין הקב"ה חפץ בקרבנות, ורק אחר כך כתוב שאינו שומע את התפילה, מוכח שהקרבנות הינם יותר קלים מהתפילה שבה יש יותר חידוש שאין הקב"ה מקבלה, וממילא מוכח מכך שמעלת התפילה גדולה מהקרבנות. **ג** **בראש** השנה (ט) מבואר שאין הכהן גדול עובד בקודש הקדשים ביום הכיפורים כשהוא לבוש כבגדי זהב, מכיון שחטא העגל היה בזהב ואין קטיגור נעשה סניגור, אמנם את העבודות שבחזן היה עובד בבגדי זהב ולא חששו בכך לקטיגור נעשה סניגור, ולכאורה משמע שחשש זה שייך רק בעבודות הנעשות בקודש הקדשים, ואם כן מדוע בנשיאת כפים של הכתנים שהיא נעשית מחוץ לקודש הקדשים כן חוששים לקטיגור נעשה סניגור. וביאר החיד"א (נ"מס פ"ח ד"ה ל"ב יתכן) שדווקא בכגדי זהב אין לחוש כשעובד בחזן, מכיון שהבגדי זהב אינם אלא מאוחו המין שחטאו בו ישראל ואינם הדבר שחטאו בו במש, ולכזו הקדשה אין לחוש אלא רק בתוך קודש הקדשים, אבל ידי כהן ששפכו דם ונעשה בהם חטא יש לחוש לטעם זה של קטיגור נעשה סניגור גם בדברים הנעשים מחוץ לקודש הקדשים, ולכן לא ישא את

כהן שהרג בשוגג אם נושא את כפיו

שם. כהן שהרג נפש במקרה שבא לידו, אבל אין הוא מועד לכך חדיר, כתב **האור זרוע** (פ"ג סי' מ"ז) בשם רבו **אבי העזרי** שיכול לישא את כפיו, ולפי זה ביאר כיצד אמרו בירושלמי (נע"ט פ"ה ה"ט) שגם לכהן יחיד שעולה לברך קוראים בלשון 'כהנים', שאינו קורא אלא לשבט הכהנים כדי שלא יאמרו איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו, אלא הקב"ה מברכנו. שלכאורה מכך מוכח שמותר לכהן שהרג את הנפש לישא את כפיו, ועל כן צריך לפרש ששם מדובר בהרג בדרך מקרה ולכן מותר לו לשאת את כפיו. וגם לגבי כהן שהרג ושב בתשובה, כתב האור זרוע (ח"א סי' ק"ז) בשם אבי העזרי שמוכת מהירושלמי שם שמותר לו לישא את כפיו [ונראה שדייק מהירושלמי לשני אופנים אלו]. וכתב עוד, שלפי זה הוא הדין כשהרג בשוגג.

והבית יוסף (ל"ח סי' קמ"ט פ"ג ד"ה סוף) הביא שהריב"ם (תפלה פט"ז כ"ג) כתב^[מקור] שאפילו אם הרג רק בשוגג לא ישא את כפיו, וביאר את הירושלמי שאין לפרשו ככהן שאכן הרג ולכן היו יכולים לומר עליו כיצד הוא מברכנו, אלא שם מדובר ככהן שרק מרגנים אתריו שהרג ואין ידוע בודאי שהרג, ולכן מותר לו לישא את כפיו^[מקור].

ובמקרה של כהן שמל תינוק ומת התינוק, כתב בשו"ת **מהר"ם מירושנבורג** (ד"ל סי' תמ) וכן הביא **המרדכי** (מגילה פ"ג רמז תמ"ט) בשם **הר"ש משאנץ**, שיכול הכהן לשאת את כפיו, ואין זה דומה למה שאמרו כאן שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, כיון שמכך שהביאה הגמרא ראייה מהכתוב 'ידיכם דמים מלאו' משמע שמדובר בהרג במזיד, ואין ללמוד מכך לכהן שמל ומת התינוק בשגגה, ואף אם נדון את המוהל כמודל, מכל מקום יש להקל כיון שכוונתו היתה למצוה, ועוד שיתכן לומר שהתינוק נולד קודם זמנו ולא היה מושלם בגופו ומחמת חולשתו מת, ועוד שמא הרוח כלכלה את התינוק לאחר המילה והיא גרמה למותו ולא המוהל^[מקור].

כהן שהרג עובר נושא את כפיו

שם. בדין כהן שהרג את העובר אם מותר לו לשאת את כפיו, כתב **הברית אהרן** (ל"ח רפ"ו), שמבואר **בתוספות** בסנהדרין (נ"ג ד"ה ל"א) שגם ישראל מזהרים להציל ושלא להרוג את העוברים, אלא שאם הרגו את העוברים הם פטורים. ולפי זה ביאר שמה שכתבו התוספות בנדה (מ"ד ד"ה ל"א) שמותר להרוג את העובר, אין כוונתם להתיר להורגו, אלא שאם הרגו הוא פטור. ומכל מקום כהן שהרג את העובר יכול לישא את כפיו כמו שהביא **הפנן אברהם** (סי' קמ"ט סי' נ"ג) בשם **מהר"ל"ח** (סי' ק"ז), ואין להקשות מכך שכהן שהרג נפש בשוגג שאינו חייב על מעשה ההריגה ואף על פי כן אינו נושא את כפיו נכמו שפסק **השו"ע** (ל"ח סי' קמ"ט ל"א), ומדוע בהרג את העובר כן נושא את כפיו, שיש לומר שההורג עובר אינו נחשב להורג נפשל, והאיסור לישא את כפיו נאמר על 'כהן שהרג את הנפש'. והביא שכן כתב **בשו"ת הדרב"ז** (פ"ג סי' תל"ג) בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בכטנם והגשים מכות על כטנם בכלי כדי לקרב את מיתתן, שלא נכון לעשות כן כיון שזה נראה כעין רציחה, אמנם כאמת אין בכך רציחה ולא נשילת נשמה כיון שהעובר אינו חי.

אם כהן שהרג עכ"ם נושא את כפיו

שם. בדין כהן שהרג את העכו"ם נחלקו **האחרונים** אם נושא את כפיו. **הפרישה** (ל"ח סי' קמ"א אות מ"ו) כתב בדברי **הטור** (ש"ס) שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שהם דווקא בהרג ישראל, כיון שהראיה שהביא רבי יוחנן היא מהכתוב (ישעיה ט"ו) 'ידיכם דמים מלאו' שמדבר על הורגי ישראל. וביאר בדבריו **המאמר מרדכי** (ש"ס סי' מ"ג) שהחידוש הוא אפילו שהרג גוי שהוא מאלו שמקיימים שבע מצוות בני נח, שיש איסור להורגו כמבואר בבית יוסף (יו"ד סי' קמ"ט ל"ה ד"ה ומ"ג ונ"ט), אף על פי כן מותר לו לשאת את כפיו. ועוד כתב, שאפשר לומר שהחידוש הוא שאף אם מותר להרוג גוי, היה מקום לומר שההורג אינו יכול לשאת כפיו משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ולכן הוצרך הפרישה לומר שרק אם הרג ישראל לא ישא את כפיו. אמנם **הפרי מגדים** (ל"ח סי' קמ"א ל"ק נ"א) הביא מהצידה לדרך שכתב (שםמ"א י"ד ננ"ט ד"ה על נט"ו) שאם הרג עכו"ם אינו נושא את כפיו^[מקור].

ילקוט

ברכות לב:

ביאורים

ובשו"ת ציץ אליעזר (ת"ד סי' ט) כתב שבחלק מדפוסים קדומים של הטור הושמטו דברי הפרישה, ועל כן מסתבר לומר שלכן לא הזכירו הצידה לדרך שהיה תלמידו, ויתכן שגם הפרי מגדים לא ידע את דבריו, ועל כן שיין בכך לומר כדברי **הרמ"א** (ת"מ סי' נ"ט פ"ט) שאם נמצא חשובת גאון שלא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שיתכן שלא ידעו את דברי הגאון, ואם היו שומעים דבריו היו חוזרים בהם. וכך גם הצידה לדרך והפרי מגדים אם היו יודעים את דברי הפרישה היו מסכימים עמו, ועל כן כתב שיכול לישא את כפיו.

הלימוד מהכתוב ידיכם דמים מלאו שכהן שהרג נפש לא ישא כפיו וביאור הפסוק לפי זה

שנאמר ידיכם דמים מלאו. בביאור הראיה מהכתוב (ישעיה ה' טו) 'ידיכם דמים מלאו', כתב **המהרש"א** (פ"א ד"ה כל כהן) שהגמרא פירשה את סוף הפסוק 'ידיכם דמים מלאו' שהוא טעם לתחילת הפסוק 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם'. וזה"כ (ל"ח ב' ה"א) הגיה כן בגמרא 'שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים מלאו'. וביאר המהרש"א לפי זה שאף מה שנאמר באמצע הכתוב 'גם כי חרבו תפלה אינני שומע' שיין לנשיאת כפים, וכוונת הכתוב שגם ביום הכפורים שמרבים בו תפילה ומוסיפים תפילת נעילה נוכחו שלמדו כילקוט שמעוני (ישעיה רמז שפ"ג) מפסוק זה לתפילה נעילה וממילא מרבים בו בנשיאת כפים, לפי שגם בתפילת נעילה נושאים את כפיהם (תענית כ"ו), אינני שומע משום שידים דמים מלאו, ובכך רמז על הריגת זכריה הנביא בעצם יום הכפורים נראה במדרש, איכה רבה (ג' ד') 'ישבת ויום הכפורים יהיה'.

מה היא נעילת שערי התפילה

מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה. ביאר השפתי חכמים (ד"ה מיום - הלאה), שאמרו לקמן (נ"ג) מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטירתה שנאמר (ישעיה ג' ג') 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם', וכמו שאמרו בסמוך על הכתוב (ל"ח ג' מ"ד) 'סכותה בענן לך מעבור תפלה' שהעננים הם החומה החוצצת בין תפילתם של ישראל לקב"ה, וזו היא נעילת השערים שנעשתה לאחר החורבן בכך שלבשו השמים קדרות ושק הושם כסותם.

והפסכת באליהו (ת"ד פ"ג 262) פירש, שהשער הנעול הוא טמטום הלב שקרה לאחר החורבן, שאי אפשר לבקעו ולהתקרב אל הקב"ה רק על ידי תפילה מעומק הלב המביאה לידי דמעות, שהיא בוקעת את הטמטום ובפניה לא ננעל שום שער.

גם לאחר נעילת שערי התפילה יש תפילות שמתקבלות

שם. כתב **חיי עולם** (פ"א פ"ח), שלכאורה אם ננעלו השערים ואין התפילות מתקבלות בעדם, כיצד מצאנו בגמרא מעשים שמבואר בהם שהתפללו ונענו תפילותיהם, אלא שיש לומר שמדובר בצדיקים שהתפילותיהם תמיד מתקבלות. ועוד יש לפרש שאין הכוונה שלאחר שננעלו השערים אין התפילה מתקבלת כלל, אלא פירושו שאין מובטח לאדם שהתקבל תפילתו, אבל עדיין שיין שתתקבל התפילה, ולכן אמרו להלן שהמאריך בתפילתו אין היא חוזרת רקם, וכן אמרו שמי שלא נענה בתפילתו יחזור ויתפלל.

הטעם שננעלו שערי התפילה ושלא ננעלו שערי הדמעה

ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו. ביאר **הדברי שאול** (מהד"ג ד"ה מ"ט), שבזמן שהיה בית המקדש קיים היתה נפשם של ישראל זכה והיו מבקשים בתפילתם רק על דברים הנצרכים להם לעבודה הקב"ה ולצורך רוחני, אבל לאחר שחרב בית המקדש ונעשו ישראל סבוכים בטרדות הזמן, הם מבקשים בתפילתם רק על צרכי הגוף, ויודע הקב"ה שיש בכך הרבה דברים שלא יועילו להם ורק יזיקו, ולכן נעל שערי תפילה כדי שלא לשמוע את בקשותיהן שאינן ראויות, אבל מי שבוכה ומזיל דמעות ממרירות ליבו ואינו מבקש דבר מסוים, ודאי שהקב"ה שומע קולו ומרחם עליו באופן שלא יזיק לו, ולכן לא נעל את שערי הדמעה^[מקור].

רוכ הגולדים הם ולדות טובים שכלו חדשים (נ"ה מ"ג). וכתב שיש מקום לומר שכוונת המרדכי להתיר מחמת שצורך את שתי הסברות, שמא לא כלו חדשיו וגם שמא כלכלתו הרוח, ונצרך את המיעוט נולדים כשלא כלו חדשים למחצה שיש לתלות בהם שהרוח בלכלתם, וביחוי אפשר לתלות בו שהוא מן הרוב שלא הכהן הרגו. אך יותר נראה שהמרדכי סמך בעיקר על הסברא שאין לאסור במזכין לשם מצוה ואת שאר הטעמים כתב רק לתוך דין זה, ולכן אין להקל אלא בצירוף כל הטעמים. **ל' כמבואר** ברש"י (סנהדרין פ"ג ד"ה י"א) שהטעם שעובר שמסכן את אמו מותר למיילדת לחתכו ולהוציאו אברים אברים, הוא משום שכל זמן שלא יצא לאיר העולם אינו נחשב לנפש. **לז' והצידה** לדרך שם כתב שכך נראה לו להלכה ולא למעשה. **לז' וביאר** שלמדו ואת מהכתוב (ל"ח ג' ט') 'גם כי אועק ראשוש שתם תפלת', כיון שאין יורעים על מה להתפלל ולבקש, ויתכן שתתפלל על דברים שאחריהם לא טובה עבורו, ולכן תפילתו סתומה ונעולים בפניה השערים, אמנם מי שנפשו מרה לו ואינו יכול לבקש בשפתיו אלא רק מגיד דמעות, ודאי שומע הקב"ה לתפילתו

אבל כשכאו העננים בזמנם, אין בכך סימן שאין זו עת רצון, ואז גזר תענית. אמנם העיץ יֵעָקב (ד"ס לז) והעץ אליהו (ד"ס נה) כתבו, שגם כשכאו העננים בזמנם אם הם בלא גשם אין זו עת רצון, אבל ביום שיורד בו גשם אפשר לגזור תענית, כיון שיום זה הוא ודאי עת רצון ורחמים, ולכן אמרו בגמרא ש'ביומא דעיבא' לא גזר תענית, ולא אמרו ש'ביומא דמיטרא' לא גזר תענית. והדובר צדק (עמ' 63 ד"ס וי"ט) פירש, שרבא לא גזר תענית ביום המעונן גם אם ירד בו גשם, כיון שאמרו (תענית ט:) שיום הגשמים קשה כמו יום הדין, וכיון שכיום זה יש דין על מעשי האדם, לא ראוי לגזור בו תענית.

כיצד ידע רבא בשעת קבלת התענית שיום התענית למחר לא יהיה מעונן

שם, לכאורה קשה, הרי כשגוזרים תענית על הציבור צריך לקבל את התענית מיום האתמול, וכיצד ידע רבא ביום קבלת התענית שלמחר לא יהיה יום המעונן ויכול לגזור בו תענית. ולכן פירש **בבבא דרשיב גב ישיב** (ד"ס נה), שמה שאמרו כאן הוא שרבא לא גזר תענית שעות ביום שכבר התחיל וראה שהוא מעונן, אבל תענית רגילה שקיבלה מאתמול, היה גזור אף שאולי יהיה למחרת יום המעונן. וכתב שבדוחק אפשר לומר שגם תענית רגילה היו מקבלים על עצמם למחר כתנאי שלא יהיה יום המעונן, ואם כן יהיה מעונן תדחה התענית ליום אחר.

והשפתי חכמים (ד"ס נה) פירש, שאפילו את גזירת התענית לא היה רבא גוזר ביום המעונן.

מה הוא הענן המעכב את התפילות

פכותה בענן דף מעבור תפלה. כתב המהרש"א (ח"א ד"ס טלאר סטמה), שהענן הוא מלאכים המקטרגים על ישראל ומפסיקים בינם לבין הקב"ה, וביאר לפי זה מה שכתוב באותו ענין (ל"ט ג) 'סכותה באף ותרדפנו הרגת', כלומר ש'אף' שהוא אחד מן המלאכים^[מ] רודף אותנו להרגנו. והחידוש בכך הוא שאפילו הענן שדרכו להיות ממלאכי הרחמים^[מ], גם הוא נהפך עלינו לרעה לחסום את תפילתנו.

והיערות רבש (ס"ט דק"ט ד ד"ס וי"א נה) פירש, שהענן החוסם את התפילות מלעלות למעלה הוא האדים וההבל שיש בהם חטא שיוצאים מפיות בני האדם, ובפרט שיהיה בטילה בבית הכנסת, וביותר אם היא בשעת התפילה, ואם יזכה האדם ואחר כך הוא מתפלל ככוונה ובכנייה ומוריד דמעות, בכך הוא מעלה את כל התפילות שנשארו תלויות ועומדות.

וכן כתב הלשם זבח (ד"ס נה), שאין לפרש כפשוטו שענן גשמי חוסם ומונע מהתפילות הרוחניות לעלות למעלה, אלא שפירש בדרך אחר, והוא לפי מה שאמרו (מגילה טז:) שבשעת הלימוד צריך שתהיה ללומד דעה צלולה ומיושבת כמו שיש ביומא דאסתנא שהוא יום שבו נושבת רוח צפונית שמפזרת את העננים ובכך דעתו מיושבת עליו, וכיון שמצאנו גם לגבי תפילה שאמרו (שיוצין ספ.) שהבא מן הדרך לא יתפלל משום שאין דעתו מיושבת, משום כך לא גזר רבא תענית ביום המעונן, כיון שבו אין דעה האנשים מיושבת עליהם כראוי ולא יוכלו להתפלל היטב^[מ].

עיונותיהם של ישראל היא חומת ברזל בינם לקב"ה

מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. בביאור מה היא חומת הברזל כתב הוכרזן יצחק (נדפס בספר זמין שמואל, הי"ט, ד"ס ואמר - סעי'), על פי המדרש (שמו"ר ו' ב) שבזמן שהיה בית המקדש קיים היה אדם נכנס לירושלים כשהוא מלא עוונות ומקריב קרבן ומתכפר לו. וכן מצאנו שהעוונות מכדילים בין ישראל לקב"ה שכתוב (ישעיה נט ט) 'כי אם עונותיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם', ולפי זה יש לפרש שבזמן שהיה בית המקדש קיים היו העוונות מתכפרים על ידי הקרבנות ולא היה מה שיבדיל בין ישראל לקב"ה, אבל לאחר החורבן שאין הקרבת קרבנות, נשאר ישראל מלאים בעוונותיהם ואין מה שיכפרם, ונמצא שהעוונות עצמם הם חומת הברזל בין ישראל לאביהם שבשמים^[מ].

דיוק לשונו של רבי אלעזר שהמחיצה של ברזל היא רק כלפי ישראל

שם. לכאורה היה ראוי להזכיר את הקב"ה לפני ישראל, והיה צריך רבי אלעזר לומר כך 'בין הקב"ה לישראל', וביאר העיני יצחק (נפאטוט, ד"ס פ"ז ט"ט)

דמעה היתה מתקבלת ולא היה צריך לבקש שתתקבל תפילתו בזכות דמעתו. לו **וראה** לעיל בהערה את ביאור הדברי שאול (ספרי' ד"ס יט) על פי מה שביאר מדוע ננעלו שערי התפילה. לו **בבבואר** בתענית (י) בגדולתו של יום שיידיים בו גשמים. לו **בבבואר** בגדרים (ג) שהאף והחימה בלעו את משה רבינו על כך שהחרשל ממצות מילה של בנו. לו **במו** שמצאנו בקריעת ים סוף (שמות י' יט) שעמוד הענן עמד מאחורי בני ישראל וקיבל את החיצים שירו בהם המצרים, ובמתן תורה (שס"ד ט) שכיסה הענן את הר סיני. **מ**. וכתב שעל דרך זו יש לפרש גם את כוונת הכתוב 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'. וראה עוד לעיל בשם הדובר צדק (עמ' 61 ד"ס וי"ט), שפירש ש'ביומא דעיבא יש דין על מעשי האדם והמעשים הם המעכבים את התפילה. **מא**. **בביאור** מדוע

העורך בשערי דמעות אף טאין גועלים אותם

שם. כתב היעירות רבש (מ"ז ר"ט דק"ט), שאין להקשות אם שערי הדמעה לא ננעלו מדוע יש צורך בשערים, שבודרך כלל הצורך בהם הוא כדי לנעול אותם. כיון שמי שחטא ופשע ולאחר מכן בוכה ומוריד דמעות אל הקב"ה שישמע את תפילתו בלא ש'שיוב בהשובה על חטאיו ופשעיו, דמעותיו רעות ושערים אלו ננעלים בפני דמעותיו.

והידד יוסף (ל"ט ג) הביא בשם גדול אחד שהירץ, שאף שאמרו שהם לא ננעלו, מכל מקום אם האדם בוכה ומוריד דמעות על דבר שאינו ראוי ננעלים בפניו שערים אלו.

ההוכחה מהכתוב אל דמעתי אל תחרש ששערי דמעה לא ננעלו

אל דמעתי אל תחרש. רש"י (ד"ס ז) ביאר, שהלימוד הוא מכך שבדמעה ששייך לראותה, מכל מקום לא כתוב בה לשון של 'ראייה', אלא 'אל תחרש', ומשמע מכך שודאי הדמעה נראית לפני הקב"ה אלא שצריך להתפלל שתתקבל לפניו. ודייק בדבריו הבית **אברהם** (ד"ס וא"ט), שאם צריך להתפלל שתתקבל דמעתו, הרי שהדמעה לבדה אינה מועילה, ואם כן מה שאמרו ששערי תפילה ננעלו ושערי דמעה לא ננעלו צריך לפרשו ששערי תפילה בלא דמעות ננעלו ושערי תפילה עם דמעות לא ננעלו. וביאר שההוכחה שפסוק זה מדבר אף בזמן החורבן הוא מכך שהוסיף הכתוב (מל"ט ט' י) 'אל דמעתי אל תחרש' ומשמע שאין הדמעות כלולות במה שכתב קודם (טז) 'שמעה תפלתי' וגו', ואם כן גם כשאמר הכתוב (ל"ט ג ט) 'גם כי אזעק ואשוע שהם תפילתי' פירושו שננעלו דווקא שערי זעקה ושועה ולא נכלל בכך שערי דמעה, וממילא מוכח שהדמעות עדיין נשמעות ומתקבלות. ועוד פירש, שהלימוד הוא מכך שהבקשה היא לשמוע את התפילה משום שיש עמה דמעה, מוכח שמדובר לאחר החורבן ששערי תפילה כבר ננעלו^[מ], ואף על פי כן הוא מבקש שמחמת הדמעה תתקבל תפילתו.

ובבבא מצינא (נ"ג). פירש רש"י (ד"ס טמעה) שהלימוד הוא מכך שאת הכתוב 'שמעה תפלתי' אין לשנותו מלשון בקשה, אבל 'אל תחרש' יש לשנותו מלשון בקשה ולפרשו מלשון עתיד שאומר לקב"ה שבכך הוא בוטח בו שאין דרכו לשתוק ולהחריש. והקשה תקדושה וברכה (סמינת מנחם, מוס' ד"ס ז), מדוע שינה רש"י כאן מפירושו שם, ולפי פירושו שם הדמעה מתקבלת גם בלא תפילה, ואילו לפי פירושו כאן צריך להתפלל על דמעתו שתתקבל. ועוד הקשה, מה כוונת **תוספות** (ד"ס ז) שהביאו את דברי רש"י ולא הוסיפו עליהם כלום. ותירץ, שכסוגיא בבבא מצינא (ס) מדובר על אונאת חבירו, ועל כך אמרו שמי שמוריד דמעות על שציערו חבירו לא ננעלו בפניו השערים, אבל כאן מדובר במוריד דמעות על צרת עצמו וצרכיו, ועל כך אין מוכטח שמיד יתקבלו דמעותיו שאם כן אין צורך לעולם בתפילה, ולכן כאן פירש רש"י שבנוסף לדמעות צריך להתפלל על צרתו. והחידוש בתוספות הוא בכך שרש"י כתב 'ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו', והיה מקום לטעות שכל התפילה היא רק על דמעותיו שיתקבלו, ולא צריך עוד להתפלל על עצם בקשתו. ולכן השמיטו תוספות את ח'בת 'צריך', וגם החליפו ח'בת 'אלא' בח'בת 'רק', וכתבו 'ואין להתפלל רק שתתקבל', שמשמע מזה שאין לו רשות להתפלל אלא רק שדמעתו תתקבל, וממילא מוכן שרש"י לא דיבר על עצם בקשתו שהרי ודאי שיש לו רשות לבקש ולהתפלל, אלא כוונתו שאם ירצה להתפלל גם על הדמעה אין לו להתפלל אלא רק על כך שתתקבל דמעתו וכמו שאמר 'אל דמעתי אל תחרש', אבל אין להתפלל על דמעתו בנוסח אחר כגון 'ראה ה' את דמעתי', שמכיון ששערי דמעה לא ננעלו הרי זו תפילת חינום.

ובתוספות ר"י החסיד (ד"ס ז) פירש, שמכך שלא אמר 'האזינה אל דמעתי' [שלשון זה משמעותו בקשה], אלא אמר 'אל דמעתי אל תחרש', יש לפרש שכוונתו לומר שהוא בטוח שלא יחרש לדמעתו.

והברכת הוד (ד"ס ואמר) פירש, שהלימוד הוא מכך שדוד המלך הזכיר בתפילתו שלשה דברים, והם תפילה, שועה, ודמעה, ואמנם בכתוב באיכה (נ ט) 'גם כי אזעק ואשוע שהם תפלתי' שמכך למדו שהקב"ה נעל את שערי התפילה הזוכרו רק הזעקה שהיא התפילה והשועה שהם נסתמו, ואילו את הדמעה לא הזכיר, ומוכח ששערי הדמעה לא ננעלו^[מ].

איזה יום נחשב ליומא דעיבא שלא גזרו בו תענית

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא. פירש הבית **אברהם** (ד"ס נה), שרק כשכאו העננים שלא בזמנם אז סבר רבא שכיום זה לא יתקבלו התפילות,

וידאג שלא יקרה לו היות מכך, ועל כך הוסיף לבקש (מל"ט ט' י) 'שמעה תפלתי' כלומר שהקב"ה ישמע ויבין אם תפילתו ראויה להתמלאות או לא, ראל דמעתי אל תחרש' שעל מה שמוריד דמעות ואינו מבקש יענהו מיד. ולפי זה ביאר מה שאמרו (ט"ט ט), כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק תפילתו נשמעת שנאמר (שפי"ט ל' י) 'כי עם בציון ישב בירושלים ככה לא תבכה תנון יתנן לקול זעקן כשמעתו ענן', כלומר שוראי תלמיד חכם זה מבקש הרחבה כדי שיוכל ללמוד בנחת ולא מתוך הדחק, ותפילה כזו שהיא לרוחניות ודאי שמתקבלת ולא ננעלו בפניה השערים, חו הראיה מהכתוב 'כי עם בציון ישב', שגם העם שישב בציון כיון שהיתה תפילתם לשם שמים האזין הקב"ה לתפילתם גם בלא דמעות אלא לקול זעקתם. לו **אב"י** קודם החורבן, גם תפילה בלא

פירושו שתתקבל כל תפילתו, וראייתו היא מכך שבארבעים יום הראשונים שהתפלל כתוב 'ואתפלל' ולא נאמר 'וישמע ה' אלי', כמו שנאמר (ס"ט ע"ט) על אותם ארבעים יום קודם לכן כשאמר (ס"ט ע"ט) 'ואתפלל', וכמו שנאמר גם לאחר מכן בארבעים יום האחרונים על 'ואנכי עמדתי' וגו' (ס"ט י"ז). ומזה מוכח שהמאריך בתפילתו מתקבלת לגמרי, ולכן בארבעים יום האמצעיים שלא האריך בתפילה לא אמר לאחר 'ואתפלל' 'וישמע ה' אלי' כיון שלא נענה רק למחציתה, ואף שגם בהם התפלל ארבעים יום לא נחשב שהאריך שכיון שהיו בכעס ולא נענה מיד בתחילה היה צריך לחזור ולהתפלל, וכמו שאמר רבי חמא ברבי חנינא בסמוך. אך בארבעים יום האחרונים שהיו ברצון ואע"פ כן האריך להתפלל, נאמר שוב 'וישמע ה' אלי' כיון שבהם נענה לגמרי, שבים הכפורים כיפר הקב"ה לישראל ומסר להם לוחות שניות.

פירוש מילת 'תוחלת'

תוחלת ממושכה. רש"י (ד"ה מוחלת) ביאר שתיבת 'תוחלת' ביאורה הוא מלשון חילוי ותחינה, כלומר שהכתוב מדבר על תפילה ממושכה שהיא מחלה לב. וכתב המהרש"א (ס"א ד"ה מוחלת), שאין צריך לפרש כן את הכתוב 'תוחלת', אלא אפשר לפרשו כפשוטו שהוא מלשון ציפיה ותקוה, כלומר שמי שמתפלל ומצפה ומקוה שהתפילות תתקיים הוא גורם לעצמו לבוא לידי כאב לב. אלא שרש"י הרצון לפרש כן, כיון שבכתוב לא מפורש שמדובר על תפילה, ולכאורה מהיכן אפשר ללמוד מכך שאין להאריך בתפילתו ולעצין בה, ולכן פירש רש"י 'תוחלת' היא חילוי וזהו תפילה, ואין לדחות ממה שבכתוב (מל"ט מ"ד) 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' לא מפורש בו שהוא מדבר על תפילה ואף על פי כן דרשוהו בהמשך הגמרא שאם לא נענה בתפילתו צריך לחזור ולהתפלל, ואף כאן נאמר שאף שלא מפורש בכתוב לשון תפילה מכל מקום אפשר לדרשו על תפילה, כיון שיש לחלק שרק הכתוב 'קוה אל ה' ניתן לדרשו על תפילה אף שהיא לא מפורשת בו משום שכל אותו מזמור שהוא כתוב בו מדבר על תפילה.

התקנה שבלימוד התורה

מאי תקנתיה יעסוק בתורה. ביאר המהרש"א (ס"א ד"ה יעסוק), שהתקנה שבלימוד התורה הוא שעל ידי כך תתקבל תפילתו כיון שביטול תורה הוא המונע מלקבל את התפילות כמו שכתוב (מל"ט מ"ט) 'מסיר אזנו משמור תורה גם תפלתו תועבה'.

והעיון יעקב (ד"ה מל"ט) ביאר את התקנה שבלימוד התורה, לפי הכתוב (תהלים י"ט) 'פקודי ה' ישרים משמתי לב', ומוכח מכך שבמעלות התורה יש מעלה מיוחדת לשמח את הלב, ולכן מי שהאריך בתפילתו ולא נענה שאמרו עליו שבא לידי כאב לב, תקנתו שיעסוק בתורה שמשמחת את ליבו.

והאדרת אליהו (ד"ה מל"ט) ביאר, שהתועלת בכך שיעסוק בתורה היא שעל ידי העסק בה תתמלא תאוותו, וזהו כח התורה למלאות כל משאלות ליבו של האדם כלומדה לשמה ומקיים את כל התנאים הנצרכים כדי ללומדה כראוי. אבל אם יעסוק במעשים טובים לא יזכה בכך למילוי כל משאלותיו, כיון שלהם אין כח זה רק לפי עניינם [וכמו שביאר לעיל על מה שאמרו גדולה תפלה יותר ממעשים טובים].

מדוע הוצרכה הגמרא להזכיר בקושיא את תקנתו של המאריך בתפילה

שם. הקשה הקדושה וברכת (פמ"ט מ"ט), ד"ה ואלו, מדוע הוצרכה הגמרא להביא את המשך דברי רבי יוחנן בהקנת המאריך בתפילתו שיעסוק בתורה. ותיירץ, שלכאורה יש לכאור מדוע שאלת הגמרא היא מדברי רבי יוחנן על רבי חנינא, ולא שאלה הגמרא סתירה בין הכתובים שלגבי משה רבינו כתוב שהאריך בתפילתו ונענה, ואילו במשלי כתוב שהוחלת ממושכה מחלה לב. וביאור הדבר הוא שאין להקשות סתירה הכתובים משום שאפשר לחלק שבאמת המאריך בתפילתו כמשה נענה, אלא שאם יש מניעה המעכבת את תפילתו הוא עלול לבוא לידי כאב לב, אבל על דברי רבי חנינא שסתם בדבריו שכל המאריך נענה משמע שתמיד מי שמאריך נענה, יש להקשות מרבי יוחנן שמצאנו באריכות התפילה שהיא מחלה לב, וכדי שלא נקשה על דברי רבי יוחנן שסתם בדבריו שכל המאריך בא לידי כאב לב ואילו משה רבינו האריך ונענה, לכן הביאה הגמרא בהמשך את דברי רבי יוחנן שהתקנה לאריכות התפילה היא שיעסוק בתורה וזהו הביאור מדוע משה רבינו נענה ולא בא לידי כאב לב, כיון שעסק

מיוס) מדוע לא אמר רבי אלעזר כך, משום שכונתו להשיע שכן הקב"ה לישראל אין שום מחיצה והשגחתו עלינו תמיד ללא הפסק ושומע בכל עת את תפילותינו, והמחיצה היא רק לגבינו שאין אנו זוכים לראות את כבודו. ונעין זה ביאר החמדת יהושע (א"ט נ"ה) בדרך משל למחיצה שעושה אדם כינו לבין חבירו כדי שלא יוכל להיכנס אליו, הרי שלגבי זה שסגר ובידו יש את האפשרות לפתוח כרצונו אין זה נחשב למחיצה כי ביכולתו לפתוח ולצאת בכל עת, וכך גם לגבי המחיצה שבין ישראל לאבינו שבשמים, כיון שאין פתיחתה תלויה בישראל היא נחשבת להם כמחיצה, אבל לגבי הקב"ה שברצונו הוא מסירה אין היא נחשבת כלפיו למחיצה, ולכן אמר רבי אלעזר שהמחיצה היא לישראל בינם לאביהם שבשמים.

אם מחיצה של ברזל מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים

שם. הוספות (טע"ה נ"ה) הקשו, שכאן מכאור שנפסקה חומת ברזל בין ישראל לקב"ה, ואילו בגמרא בסוטה (ס"ט) נאמר בשם רבי יהושע בן לוי שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ותיירצו, שכאן מדובר לגבי שאין תפילתם של ישראל מקובלת לאביהם כמו שהיתה בזמן בית המקדש משום שמחיצה מפסקת ביניהם, ומה שאמר רבי יהושע בן לוי שאין מחיצה מפסקת, זה לגבי שאין שום מחיצה מפסקת בין ישראל לברכת הכהנים או לצאת ידי חובתם בשמיצת השליח ציבור.

והמהרש"א (ס"א ד"ה ונחת) כתב, שיש לחלק שכאן מדובר לגבי תפילה של בקשה רחמים שהיא אינה נשמעת מחמת המחיצה המפסקת, אבל רבי יהושע בן לוי דיבר על תפילה שהיא שכתו של הקב"ה כגון אמירת קדושה או ברכו, ובה אין הפסקה אפילו על ידי מחיצה של ברזל.

והעיון יעקב (ד"ה נפקט) חילק, שכאן מדובר לאחר חורבן המקדש שכבר נעלו שערי תפילה, אבל רבי יהושע בן לוי דיבר על הזמן קודם החורבן שבו אפילו חומת ברזל אינה מפסקת.

בטיעומד הנביא מחוץ לעיר יחצוץ קיר הברזל שלא תעלה תפילתו דרך ירושלים

ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר. הקשה הקדושה וברכת (פמ"ט מ"ט), ד"ה יעקב, מדוע אמר לו לשים את קיר הברזל בינו לבין העיר, ולא אמר לו ביני ובינך כדי שיחצוץ בין תפילותיו שלא יעלו לפני הקב"ה. ותיירץ, על פי מה שאמרו לעיל (ב) שהמתפלל מחוץ לירושלים צריך לכוון את פניו לירושלים, ולכן אמר לו הקב"ה שישים את קיר הברזל בינו לבין ירושלים ובכך הוא יחצוץ לתפילתו.

והמהרש"א (ס"א ד"ה ונחת) ביאר, שמה שאמר לו הקב"ה שישים את המחיצה בינו לבין העיר, הוא במקום ששיימה בין הקב"ה לבין העיר.

ההוכחה ממה רבינו שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם

וכתיב בתריה וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא. מכתוב זה הביא רבי חנין בשם רבי חנינא ראה שהמאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם. וביאר הכרכת אהרן (א"ט נ"ט), שבכל מקום שכתוב בתורה כלשון עתיד במקום שצריך לכתוב לשון עבר משמעות הדבר היא לרמוז על התמדת הדבר לאורך זמן, וזה הוכחה רבי חנינא מכך שכתוב כלשון עתיד 'ואתפלל', אף שמדובר על העבר והיה ראוי לכתוב 'והתפללתי', ומכך משמע שבא הכתוב לומר שהאריך משה בתפילתו. והביא שרש"י כתב בספר האורה (מ"א ס"ט) שהלימוד הוא מהכתוב (דנ"ט ט"ז) 'ואתפלל לפני ה' מ', ובכך מיושב ששם המשך הכתוב 'את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה', ואם כן ההוכחה היא ממה שמפורש שמה האריך בתפילתו ארבעים יום וארבעים לילה.

והפני יהושע (ד"ה א"ט) הקשה, כיצד דרש רבי חנינא דבר זה, והרי אפשר לפרש בפשטות את משמעות הכתוב שגם בפעם הזאת כמו בפעמים קודמות נענה ה' לתפילתו, ולא מחמת שהאריך בה. והמהרש"א (ס"א ד"ה כל המאריך) פירש, שהראיה היא מכך שכתוב (דנ"ט ט"ז) 'ואתפלל אל ה'', והאריך בתפילתו עד לאחר ארבעים יום שכתוב (ס"ט י"ז) 'ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה וישמע ה' אלי מ'. וכתב הפני יהושע שאין זה פירוש מספיק. ועוד הקשה, שהכתוב 'ואתפלל אל ה'' נכתב על ארבעים יום האמצעיים שעלה משה למרום, ואילו הכתוב 'וישמע ה' אלי' נכתב על ארבעים יום האחרונים שעלה למרום, ואם כן כיצד מוכח מכתוב זה שהתקבלה תפילתו של ארבעים יום אמצעיים. ותיירץ, שכונת רבי חנינא שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם

אמרו דווקא חומה של ברזל ולא משאר מינים, כתב ילקוט הגרשוני (ד"ה יוס) בשם חמיו על פי מה שאמרו חכמי המוסר, ששאלו את הברזל מדוע כשמיים עליו בפטיש נשמע קול יותר חזק מאשר כשמיים על חוזה או שאר מתכות, והשיב להם כיון שאותו מכים בפטיש של ברזל שהוא אחיז, וכשאח מכה זה יותר כואב מאשר ליהב שמכה אותו הברזל שאינו אחיז. ולכן כיוונה הגמרא שהחומה היא של ברזל, כלומר שהחומה צועקת ומזכרת כמו ברזל, שמה שישאל מצערים זה את זה הוא הגורם לחיצתה שלא יתקבלו תפילותיהם לפני הקב"ה. מ.ב. רמ"א במצודת דוד (מל"ט ב' מ"ה) ובהקדמת השליח לסידור שער השמים, שביארו שדרך שם עלות התפילות לשמים. מ.ב. רמ"א

כמו הגירסא שלפנינו מהכתוב (ס"ט ט"ז) 'ואתפלל אל ה''. מ.ב. ביאר החיי עולם (ס"א כ"ט), שההארכה בתפילה שעליה נאמר שלא תחזור ריקם, אין זה דווקא שמתפלל באריכות, אלא גם אם מתפלל תפילה קצרה וחוזר ומבקש עליה בכל יום במשך זמן רב, גם זה נחשב למאריך בתפילתו. מ.ב. שהרי לא התכפר עדיין עון העל לגמרי אלא אמר לו הקב"ה 'בימים פקדי ופקדתי' ופמ"ט נ"ז, וכן מה שביקש על אחרן שלא יענש נענה רק למחצה שהרי מחו שני בני אחרן. מ.ב. וכתב שאולי לכן נענש בכאב לב, מכיון שהאריך בתפילה שהיא חיי שעה, ולא עסק בתורה. מ.ב. והלשונות בלימודים (ד"ה מל"ט) ביאר בכתוב 'תאזה באה', שתיבת 'באה' היא מלשון שקיעה,

מחמת האריכות שבה, ולכן הקשה עליו מרבי יוחנן שאמר שאפילו כשמוכן כה בא לידי כאב לב וכל שכן באופן שאינו מכוון בה, והמתרץ ענה לו שכוונת רבי יוחנן לעיון שמצפה שתתקבל תפילתו ולכן הוא בא לידי כאב לב, אבל רבי חנין דיבר בדווקא על מאריך שאינו מעיין כלומר שאינו מצפה ולכן אינו בא לידי כאב לב, ולפי זה מיושב שאין לתרץ ולחלק בין מעיין שמצפה שתתקבל למעיין ומכוון, כיון שרבי חנין נקט מאריך לחדוד בכדי להשמיע שהוא דווקא באופן שאינו מעיין שפירושו מצפה, ועוד תירץ, שהגמרא לא רצתה להעמיד את שתי המימרות במעיין, כיון שרצתה להוציא מסברתו של המקשה שרבי יוחנן דיבר על עיון שהוא טוב, ולכן לא רצתה להעמיד את שני האופנים במעיין, ולומר שיש עיון שהוא טוב, ועוד, שאין לומר שרבי חנין דיבר על מאריך בלא עיון, כיון שהוא הביא ראיה מתפילתו של משה רבינו, ומשה רבינו ודאי שהיה מכוון בתפילתו, ועל כן ודאי שדברי רבי חנין הם במאריך ומכוון, וכל כוונת הגמרא לומר שאינו מצפה שתתקבל תפילתו.

התועלת בכך שיחזור ויתפלל

יחזור ויתפלל ^{פ"ג}. בטעם שאמרו שיחזור ויתפלל, פירש העיון **יעקב** (ד"ה יחזור), שמא בשעה שהתפלל בראשונה היתה שעת כעס, ועל כך נאמר (שפי' כו ט) 'חכי כמעט רגע עד יעבר זעם', ולכן יחזור להתפלל שמא שעה זו תהיה עת רצון ויתקיים בו הכתוב (ס' מט ט) 'בעת רצון עניתך'. **ובשערי החיים** (פ"א מ) כתב בשם הגר"א, בביאור חזרת התפילה הזו, שהיא שמיעה והקשבה לחזרת השי"ץ שבה מקובלת התפילה יותר. **והדברי שאול** (מסד"ז ד"ה ס"א) ביאר בטעם החזרה, לפי המבואר ברמב"ן שאדם שאין לו שום זכות שתגרום לתפילתו להתקבל, מכל מקום עצם עמידתו להתפלל ובטחונו שהקב"ה שומע תפילה היא הזכות שתועיל לתפילתו להתקבל, ומשום כך מי שראה שלא התקבלה תפילתו משום שלא היתה לו שום זכות שתגרום לה להתקבל, יחזור ויתפלל, שעתה כבר יש לו זכות על ידי שבטח בקב"ה והתפלל אליו, והיא תועיל לו שהקב"ה יאזין לתפילתו. **והשפתי חכמים** (ד"ה יחזור) פירש בדרך דרש, שהחזרה היא שיחזור בהשובה, ואחר כך יתפלל שאז כבר לא יעכבו חטאיו את תפילתו.

טעם שהתפילה צריכה חיזוק

ת"ר ארבעה צריכין חיזוק וא"ל הן וכו' **תפלה**. בטעם הדבר שהתפילה צריכה חיזוק **פירש האהל יעקב** (מגל"ט י"ג), לפי שדרך האדם אם תכירו צריך את עזרתו, מיד הוא מתחיל לסייע לו קודם שיכבד הדבר ויקשה עליו לעזרו לאחר שיעמיק בצרתו, אמנם מידה הקב"ה אינה כן, משום שהוא רב היכולת ואף כשהתרח מונחת על צוארו של אדם בידו להושיעו ואין לפניו קושי או מגיעה בכך, ולכן הוא ממתין עד לרגע הנכון ואז כפהע פתאום מביא ישועתו, ולכן הבוטח בקב"ה צריך להחזוק, שאף שרואה שהצרה גוברת מכל מקום ידע שישועת ה' כהרף עין ואינו צריך להתחילה מעט מעט ובודאי שתבוא.

מה היא הדרך ארץ שטעונה חיזוק

ודרך ארץ. רש"י (ד"ה דרך) פירש, שדרך ארץ היא עסקו של כל אדם לפי מעשיו, שאם הוא אומץ צריך חיזוק לאומנותו, ואם הוא איש מלחמה צריך חיזוק למלחמתו. אמנם הגר"א (אמ"י נעט ד"ה דרך) פירש שדרך ארץ היא המידות טובות הטעונות חיזוק.

פירוש כוונת הכתוב 'לשמור ולעשות'

לשמור ולעשות. פירש **המהרש"א** (פ"א ד"ה ולמן) שמה שדרשו ש'חזק' הוא בתורה ו'אמץ' הוא במעשים טובים, הוא משום שעל כך מדובר בהמשך הכתוב, ש'לשמור' הוא לימוד התורה^א, ו'לעשות' אלו מעשים טובים. **והגר"א** (אמ"י נעט ד"ה ולמן) כתב, שלפי דרשה זו שתיבת ו'אמץ' מדברת על מעשים טובים, יש לפרש מה שכתוב אחריה 'לשמור ולעשות', ש'לשמור' הוא מצוות לא תעשה שיש להישמר מלעבור עליהם^ב, ו'לעשות' הם המצוות עשה שיש מצוה לקום ולעשותם.

אף שגם בתפילה נכתבו שתי לשונות של חיזוק רק הכתוב חזק ואמץ מתפרש לשני דברים

חזק בתורה ואמץ במעשים טובים. הקשה הבית אברהם (ד"ה מ"ד), מדוע דרשו שהכתוב (יחטע ב ט) 'חזק ואמץ' מתחלק שתיבה 'חזק' מדברת על

כתורה הרבה, ומה שאין להקשות על דברי רבי חנינא מהכתוב במשלי, הוא מכיון שרבי חנינא סמך דבריו על הכתוב כתורה לגבי משה שנענה בתפילתו, ועל כן בהכרח יש לפרש את הכתוב במשלי שאינו סותר את הכתוב כתורה אלא כוונתו לאופן אחר.

מה הוא העיון תפילה שאין ראוי לעשותו

לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה. בביאור מה הוא העיון שאינו ראוי לעשותו בתפילה כתבו רש"י (ד"ה ומעיין) ו**תוספות** (ד"ה ג') שהוא מצפה שתתקיים בקשתו מחמת שהאריך בה.

והמאירי (ד"ה נולה) פירש שהוא תולה את תפילתו ומעיין לראות שאם התקיימה בקשתו מוטב, ואם לא נענה, יתירשל בתפילתו להבא.

ועוד פירש המאירי (ס"א), שהוא מהרהר על מידות הקב"ה, ואומר, כבר התפללתי יפה ועכשיו נראה אם תתקבל תפילתי.

והנחלת יעקב (מליס"א, ד"ה ג') פירש, שאם מעיין מה טוב בעבורו ומוסיף בתפילתו את צרכיו שחושב שהוא צריך ושהם טובים עבורו, זה אינו ראוי ועלול להגיע למחלת לב, כיון שבאמת אין האדם יודע מה טוב עבורו, וכשלא התמלא בקשתו יחלה, אמנם הראוי הוא שיתפלל כפי הסדר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ויבקש מהקב"ה שיעשה את הטוב בעיניו וכל דעבדי רחמנא לטב עבידימ^א.

החדו"ש בחילוק הגמרא בין מאריך ומעיין לבין מאריך ואינו מעיין

שם. לכאורה חילוק זה בין מי שמאריך ומעיין לבין מי שמאריך ואינו מעיין, מבואר כבר בדברי רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שאמר כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב, ומשמע בדבריו שדווקא בגלל העיון כה מגיע לידי מחלת לב אבל מי שאינו מעיין בה תפילתו ראויה, ואם כן מה חידשה הגמרא בתירוצו. וביאר **המהרש"א** (פ"א ד"ה ס"א), שבתחילה סברה הגמרא שהעיון בה הוא מעלה בתפילה, ושחידש רבי יוחנן שלמרות שמעיין בה כיון שגם מאריך בה הוא בא לידי כאב לב, ועל כך שאלה מדברי רבי חנינא שהמאריך בתפילתו אינה חזרת ריקם, ותירצה שהעיון הוא החיסרון שבתפילה והוא הגורם לכאב לב כיון שמצפה שתתקיים תפילתו.

והפריח כהונה להלן (נ"א ד"ה ס"א) הוסיף עוד להקשות, לפי התירוצו בגמרא שהחילוק הוא אם מעיין בה או לא מעיין בה, מדוע אמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן שהמאריך בתפילתו ומעיין בה בא לידי כאב לב, והיה לו לומר רק שהמעיין בתפילתו בא לידי כאב לב. ועוד הקשה, מה ראיה הביא מהכתוב (מש"י י"ג) 'תוחלת ממושכה' לגבי מעיין בתפילתו, והרי מהכתוב הזה רק משמע על הארכת התפילה שהיא מחלה לב, אבל אין משם ראיה לגבי עיון תפילה. ועוד הקשה, מה הוצרכה הגמרא שם לפרש אין מאריך בלא לעיין, ואמרה שמרבה ברחמים, ולכאורה די כמה שתירצה שמדובר באינו מעיין, ותירץ, שמה שאמרו 'מאריך בתפילתו' אפשר לפרש בשני אופנים, האחד שהוא מאריך במשך זמן תפילתו ואינו ממנה בה אבל גם אינו מוסיף עוד תפילות, והארכה זו עלולה לגרום לעיון תפילה כיון שיחשוב תוך כדי תפילתו שהיא ראויה ודאי שתתקבל. והאופן השני הוא שאינו מאריך את התפילה עצמה אלא מוסיף עליה עוד תפילות ותחנונים ומתוך כך היא נעשית ארוכה וכדרך זו אינו בא לידי עיון תפילה כיון שהוא עסוק ואינו מתעכב על בקשתו באריכות, וזהו ביאור שאלת הגמרא שבתחילה סברה שהמאריך בתפילתו הוא כפירוש הראשון שמתעכב בתפילתו ומאריכה ועל ידי כך הוא מעיין בה, ועל כך הביאה את הכתוב 'תוחלת ממושכה' שמבואר שכאריכות כזו בא לידי כאב לב [כיון שסופו לעיין בה], ותירצה שמדובר באינו מעיין בה, והוסיפה לבאר שאף שאמר רבי יוחנן שהאריכות גורמת לעיון, מדובר שמאריך באופן שאינו בא לידי עיון, שמרבה בתפילות ותחנונים.

אין לתרץ ולחלק בין מעיין בכוונת התפילה לבין מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו

הא דמאריך ולא מעיין בה. הקשה **בספר תאור לעינים** (פ"א מד), לפי מה שתירצו **תוספות** (ד"ה ג') שיש שני סוגי עיון, שאם מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו הוא גורם לכאב לב, ויש עיון שמכוון ליכו לתפילתו והוא ראוי וטוב, מדוע תירצה הגמרא שתי לחלק בין מאריך ומעיין למאריך ואינו מעיין, והרי יכלה להעמיד את שתי המימרות במאריך ומעיין, ולחלק בין מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו, לבין מעיין ומכוון בתפילתו^א. ותירץ **הפתח עינים** (ד"ה ס"א), שבתחילה סבר המקשה שרבי חנין מדבר על מאריך בתפילתו בלא לעיין שפירושו לכונן בה, וחידש שאף על פי שאינו מעיין בה אינה חזרת ריקם

^אכמו שכתוב (בבב"א פ"א ט) 'כי בא השמש' ופירושו הכתוב הוא שעל ידי העסק בתורה שוקעת התאוה. **מה**. אב"י מה שהקשו תוספות (ד"ה ג') מהמבואר בשבת (ק"ס), שעיון תפילה הוא מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקין קיימת לעולם הבא, יש לומר שמדובר במעיין לפני מי הוא עומד ושהכל תלוי ביד הקב"ה ולא בעצמו, שהוא עיון ראוי. **מט**. וכתב שמתחמ קושיא זו חזרו בהם תוספות בראש השנה (נ"א: ד"ה ועין), ופירשו שיש רק משמעות אחת לעיון תפילה, ובכל מקום שכתוב עיון תפילה משמעו שמתאמץ לכונן ובוטח בתפילתו שתתקבל. וראה שהאריך שם ליישב

ילקוט

ברכות לב:

ביאורים

שזו היא עזיבה בכך שהחריב את בית המקדש, אמנם אין זה נחשב לשכחה מכיוון שהקב"ה קצב זמן לגלות זו שכתוב (ויחשע ע') 'כי לפי מלאת לכבל שבעים שנה אפקד אחכם', ומה שאמרה 'שכחתי' כוונתה על חורבן בית המקדש השני שבו לא נקצב זמן לגלות ונראה כאילו שכח הקב"ה מבניו שיצאו לגלות לאורך זמן, ועל כך ענה לה הקב"ה שאף שקץ הגלות מכוסה מעמנו מכל מקום אין בכך שכחה מלפניו.

טענת כנסת ישראל שכיון שהיא נחשבת כאשה אינו יכול לשוכחה

שם. הנחלת יעקב (מלפא, ד"ה וּמִאֲמַר) פירש, שטענת כנסת ישראל לקב"ה היא שהרי היא מכונה גם בשם עבד וגם בשם אשה, ובאשה כל זמן שלא גירשה בעלה הרי הוא מחויב לה ואינו יכול לשוכחה, וכיון שהקב"ה רק עזבה ולא גירשהו אם כן מדוע שכחה ונשארה רק בבחינת עבד שיכול האדון לשכחו, והשיב לה הקב"ה י"ב מזלות וכו' כלומר שישאלה הם עיקר הבריאה וודאי שהם נחשבים לו כאשה, וגם הוא זוכר את קרבנותיהם שהם בחינה של התקרבות כמו אשה לבעלה ואין זה שיך בעבד, ושאלה כנסת ישראל שמה אם היא נחשבת כאשה יש בכך חסרון שאם זינתה אינה יכולה לחזור לבעלה, וכיון שחטאו בעגל לא ימחק להם עון זה, ואילו היו נחשבים כעבד לא היה להם חסרון זה כיון שעבד יכול לחטוא ולחזור לאדוניו, והשיב הקב"ה שהוא שוכח להם את מעשה העגל. ושאלה כנסת ישראל שמה בכדי להחזירם אליו אחר מעשה העגל יצטרך לבטל את הקידושין ולשכוח מעשה סיני שבו התקדשו ישראל לקב"ה, והשיב לה הקב"ה שישכח רק את חטא העגל אבל מעשה סיני לא ישכח.

מהיכן דרשו שאמר הקב"ה י"ב מזלות וכו'

אמר לֹה הקב"ה בתי י"ב מְזֻלֹת בראיתי. את תחילת הכתוב (שפיט מט ז') 'ותאמר ציון עזבני ה' דרשה הגמרא על דכריה של כנסת ישראל לקב"ה כיצד עזבה ושכחה, ומשמע מכך שהמשך הכתוב (סג מט טו) 'התשכח אשה עולה' הינו דברי תשובתו של הקב"ה לכנסת ישראל ומשם דרשו שאמר לה כל זהי, והקשה המהרש"א (ח"ב ד"ה תשפמ), כיצד דרשו מכתוב זה שלא מוזכרים בו כלל מזלות וכוכבים לכך שאמר לה י"ב מזלות וכו'. ותירץ, שהגמרא למדה זאת מהמשך הכתוב (סג מט טו) 'הן על כפים חקתיך' ופירשה שמשמעותו שאמר הקב"ה לכנסת ישראל כיצד אשכחך, והרי את היא הסיבה לכך שחקותי ויצרתי את השמים ושמי השמים וכל צבאם שהם מעל הכפים [העננים] שכולם לא נבראו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה, ומה שכתוב (סג מט טו) 'התשכח אשה עולה', רמז בכך על צורת יעקב אבינו שעולה למעלה מכל המזלות והיא חקוקה תחת כסא הכבוד כדאיתא במדרש (נ"ג פג ג).

מה הם עולות האילים שזוכר הקב"ה

עוֹלוֹת אֵילִים. כתב הצ"ח (ד"ה עולות), שיש לכאר אלו עולות אילים הקריבו ישראל במדבריו. וכיותר צריך לכאר מדוע הוצרכה הגמרא לדרוש כך שהכתוב מדבר על אילים, אף שבכתוב לא הוזכרו אילים אלא 'אשה עולה'. והביא שיש מי שפירש שהם היו הקרבנות שהקריבו נערי בני ישראל ומהם זרק משה דם הכרית כסיני קודם מתן תורה (שמות ד ט). והקשה על כך שבחגיגה (י): הסתפק רב תסדא אם עולות אלו היו פרים או כבשים, אבל לא היה צד להעמיד באילים. וגם אין לפרש שמדובר על קרבן עולה של יום השמיני למילואים, כיון שבו היה רק איל אחד, וכאן דיברו על 'אילים' לשון רבים. וגם אין לפרש שמדובר על עולות של מוספי רגלים וראש חודש, כיון שאם כן מדוע הזכירו רק את העולות שהיו במדבר, והרי עולות רגלים וראשי חדשים היו גם בבית המקדש, ועוד מדוע הזכירו רק את האילים ולא את שאר עולות המוספים שהם פרים וכבשים. ולכן פירש שמדובר על הקרבנות שהקריב משה רבינו איל לעולה בכל יום משבעת ימי המילואים, וכיון שהקריבם משה רבינו הם יותר לזכרון משאר קרבנות.

וּלְפִי זה ביאר (ד"ה אגרה) מדוע בתחילה לא חששה כנסת ישראל שיוכזר לה הקב"ה את מעשה העגל, כיון שבתחילה ידעה שדרכו של הקב"ה לזכור את הטובות ולא זוכר בשביל כך גם את הרעות ועל כן יזכור לה רק את הטובות וישכח את מעשה העגל, אבל כשראתה כנסת ישראל שהבטיח הקב"ה לזכור את עולות האילים שהם הקרבנות שהקריב משה בשבעת ימי המילואים, סברה

היה אפשר ללמוד מהכתוב בהמשך (סג ט ט) 'הלא צייתוך חזק ואמץ'. ובטעם הדבר שאמרה הברייתא 'ארבעה' דברים צריכים חיזוק, ומה באה להשמיע במין זה, כתב הבית אברהם שהחיזוש הוא שלא נפרש שתורה ומעשים טובים הם דבר אחד, ולכן מנתה הברייתא שהם ארבעה ומכן נדע שתורה לחוד ומעשים טובים לחוד. נו. וּלְפִי לא הזכיר את התמידים שהיו במקדש אף שהם באו לכפר על חטאים, משום שהם לא באו בנזכר. נו. בְּמִי שנאמר (ויחשע ז ט) 'אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה'. נח. וּלְכך היא הגירסא בעני יעקב בסוגריים 'התשכח אשה עולה אמר לה הקב"ה' וכו' וכן גרס המהרש"א (ח"ב ד"ה תשפמ). נט. **אמנם** בהנחת הגר"א (ח"ב טז גרס שחיבת 'אילים' מחוקה, ובמקומה יש לכתוב 'אישים'.

תורה וחיבת 'אמץ' מדברת על מעשים טובים, והרי גם בכתוב על תפילה (מלפס מ י) 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך' נכתבו שתי חיבות כלשון חיזוק ושתייהן נדרשו רק על דבר אחד שהוא התפילה, וכן בכתוב (שפסל כ י יג) 'חזק ונתחזק' יש שתי חיבות של חיזוק ושתייהן נדרשו על דרך ארץ.י. וחירך, שמכך ננוסף חיבת 'מאד' [רק חזק ואמץ מאד] נלמד שיש כאן חיזוק יותר ולכן יש לדרשו על שני ענייניםי אחד לתורה ואחד למעשים טוביםי.י.

וההיי שלמה (ד"ה ארבעה) ביאר בטעם הדבר שרק לגבי תפילה נכתבו שתי חיבות כלשון חיזוק ואילו בשאר הדברים נכתבה רק לשון חיזוק אחת, והוא משום שהתפילה צריכה חיזוק בשני עניינים, האחד הוא בשעת התפילה עצמה לחזק את ליבו לכוון כראוי, והשני הוא לאחר התפילה אם רואה שלא התקבלה תפילתו שלא יתייאש מן התפילה.

טעם להקדמת עזובה לפני שכוחה

היינו עזובה היינו שכוחה. כתב האדרת אליהו (ד"ה סיני), שהיה ראוי לכתוב בסדר הפוך, קודם היינו שכוחה ואחר כך היינו עזובה, משום ששכוחה כולל בתוכו גם את העזובה כיון שמי ששוכחים אותו ודאי שגם עוזבים אותו שלא יתכן שיאחזו בו וגם ישכחוהו, ואף על פי כן כתבה הגמרא בסדר זה, כיון שכך הוא הסדר הכהוב בפסוק. וכונתה הגמרא לשאול מדוע כפלה התורה לכתוב גם שכוחה וגם עזובה כיון ששכוחה כולל גם עזובה, והיה די לכתוב 'ותאמר ציון ה' שכחתי'.

טענות כנסת ישראל לפני הקב"ה ומה הטיבה

שם. הרי"א"ף (פל עין עקב ד"ה סיני) הקשה על מאמר זה כמה קשיות: א. מדוע שאלה הגמרא שעזובה היא כמו שכוחה, והרי החילוק ביניהם ברור ששיך לעזוב בלי לשכוח. ב. אם הם שני דברים נפרדים מדוע הוצרכה הגמרא להאריך לבאר על ידי משל, ולא תירצה בפשיטות שעזובה ושכוחה הם שני עניינים. ג. מדוע נקטה הגמרא שאין הקב"ה שוכח את עולות המדבר, ולא נקטה שאינו שוכח את העולות שהוקרבו בבית המקדש. ד. מדוע הלוי בכך שהקב"ה לא ישכח את עולות האילים שגם לא ישכח את מעשה העגל, וכן מדוע תלוי בכך שישכח את מעשה העגל שישכח גם את מעשה סיני. ה. מה הוסיף רבי אלעזר שאמר 'מאי דכתיב גם אלה השכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני'. ותיריך, ששאלת הגמרא 'היינו עזובה היינו שכוחה' אין פירושה ששני דברים אלו הם כדבר אחד, אלא שאלת הגמרא היא מדוע הוצרכה כנסת ישראל לטעון שתי טענות, והיה די לה לטעון באחד מהם או עזובה או שכוחה, או שהיתה טענתה את שניהם כאחד 'עזבני ושכחתי', ועל כך תירצה הגמרא שכנסת ישראל טוענת שלא די שהקב"ה עזבה ושכחה בגלות, אלא גם לא זוכר לה מעשה הראשונים שעשה בעודה עמו בכדי להיטיב לה לכל הפחות בגלות, ועל זה הביאה הגמרא משל לאדם הנושא אשה על אשתו ראשונה, שאע"פ שאשתו הראשונה שכוחה מלהחזירה אליו, עדיין זוכר לה מעשה הטובים בכדי להיטיב עמה. והשיב לה הקב"ה שהוא זוכר את הקרבנות שהיו במדבר ובאו כנדבה ולא שכחם,י. וחששה כנסת ישראל כיון שקרבנות הם מלשון קירוב על הריחוק שנעשה בחטא העגל, אם יזכור את הקרבנות ממילא יזכור לה גם את חטא העגל, והשיב לה הקב"ה שיזכור רק את הקרבנות ולא את חטא העגל, וחזרה ושאלה שמה בשביל שכחת העגל יצטרך לשכוח גם מעשה סיני כיון שמהוין זכרון מעשה סיני יעלה גם זכרון העגל שמתוכו באו לעשותו על ידי שהסתכלו במרכבה וראו פני שור (מלח, שפ"י מט ט), והשיב לה הקב"ה שישכח רק את העגל ויזכור את מעשה סיני. ומה שהביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר, הוא משום שקשה כלשון הפסוק 'גם אלה תשכחנה' מהו 'גם', והרי מכל השלשה דברים שהזכיר שהם קרבנות עגל וסיני, רק את מעשה העגל שכח ולא שיך לומר לשון 'גם' על דבר אחד מתוך השלושה. ואמרה הגמרא שזהו מה שדקדק רבי אלעזר שאמר 'מאי דכתיב גם אלה' כלומר מדוע כתוב 'גם', ותיריך, ש'גם' בא לרבות את מעשה העגל, שמלבד מה שאמרו (שפסל ג ד) 'אלה אלהיך ישראל' שזה רמז בחיבת 'אלה', חטאו גם בעשייה העגל במה שהביאו נזמים לעשות את העגל, ואמר הקב"ה שגם את זה ישכח.

עזיבה בחורבן בית ראשון ושכחה בחורבן בית שני

אתה עזבתיני ושכחתיני. פירש האדרת אליהו (ד"ה אמר), שכונתה של כנסת ישראל בטענה זו, היא שהקב"ה עזבה בזמן חורבן בית המקדש הראשון,

נו. והמהרש"א (ח"ב ד"ה וּמִאֲמַר) כתב שיואב דיבר כן עם אבישי אחיו ואמר לו 'חזק' אתה צנתחזק' גם אני, כמבואר שם י' ט) שאמר לו שאם תחזק אדם ממנו יעזור לו אבישי ואם בני עמון יחזקו מאבישי יבוא הוא לעזרתו. נו. וּכְתִב הערך ש"י (ד"ה ק), שלאחר שדרשו את הכתוב 'חזק' על התורה, מסתבר שיש לדרוש את הכתוב 'ואמץ' לרבות חיזוק במעשים טובים כדי שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו, שעליו אמר (לפס פ"ג מ"ט) כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, וכן אמר (סג מ"ח) כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מרעטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו. נח. אִךְ הקשה שהרי היתה יכולה הגמרא לדרוש את שתי החיבות האלו 'חזק ואמץ' על ענין אחד כגון התורה, ועל הענין השני שהוא המעשים טובים

באמת אין זו שכתה כמו אצל בשר ודם אלא רק הנהגה שהדבר נשכח ונעלם, ולכן אף שישכת את מעשה העגל לא ישכת את מתן תורה.

טעם החשש שהקב"ה ישכת את מעשה סיני

הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמת תשכח לי מעשה סיני. בביאור החשש של כנסת ישראל שהקב"ה ישכת לה מעשה סיני, כתב הפרי עץ חיים (אליגזר, נחלשי מה כ ד"ה ואנכי), שכשנתן הקב"ה את התורה לישראל ובכך קידשם לו כאשה, התנה עמם על כך תנאי 'אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה' (שמות יט ט), וכתוב במדרש (שליט וארעט אית נע, מילתא דרשב"י יתרו יט ט) ששמירת הברית היא שלא יעבדו עבודה זרה, וכיון שעבדו ישראל עבודה זרה במעשה העגל נמצא שלא קיימו את התנאי והתברר למפרע שלא חלו הקידושין והרי הם כאשה פנויה, וממילא אין להענישם על מעשה העגל, וזה היה החשש של כנסת ישראל שאם נשכח מעשה העגל נראה שזה משום שהם נחשבים כפנויה, ומכך מובן חששם שלא יזכר להם מעשה סיני כיון שהוא התבטל, שהרי אין הם נחשבים עוד כאשתו של הקב"ה.

ובדרך נוספת ביאר, שהקב"ה קידש את ישראל כמה שאמר להם (שמות יט ד) 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים', כלומר שכמה שחייבים לו על מה שכבר עשה למצרים קודם לכן בזה מקדשם, ואם כן הרי זה נחשב כמקדשם במלוה ואינם קידושין, כיון שהלכה כחכמים הסוברים (קידושין מה). שהמקדש במלוה אינה מקודשת, וזה מה שאמר משה (שמות לג יב) 'למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים', כלומר, הרי חרון אפך משום שהם 'עמך', אבל קדשת אותם במלוה כמה שהוצאת אותם ממצרים ואם כן אינם קידושין, וחששו ישראל שמשום כך נשכח להם מעשה העגל ואם כן לא יזכור להם את מעשה הקידושין שהיה בסיני.

ובדרך נוספת פירש, שכיון שעשו תשובה על מעשה העגל, חששו שידונם כקטן שנולד, ולא תעמוד להם זכות מתן תורה שהיתה קודם ללידה מחדש, ולכן הוצרכו להבטחת ואנכי לא אשכחך.

והיערות דבש (מ"ט סוף דרוש ו) פירש"י, שמעשה העגל נעשה על ידי ישראל באונס מהערב רב שהרגו את חור שלא עשה להם את העגל ופחדו כל ישראל שיהרגו גם אותם, וגם מתן תורה בהר סיני היה באונס כמבואר בשבת (פא). שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית ואמר שאם לא יקבלו את התורה שם תהיה קבורתם, וזו היתה טענת כנסת ישראל שאם הקב"ה אינו זוכר את חטא העגל משום שנעשה באונס אם כן שמא גם את מתן תורה שניתנה באונס לא יזכור.

חיבת 'ואנכי' מרמזת על לוחות שניות

ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני. ביאר החתם סופר (ד"ה ואנכי), שכוונת הגמרא לומר שכיון שעל ידי חטא העגל עקרו ישראל את מה שקיבלו כמתן תורה שהוא הכתוב (שמות כ ג) 'אנכי, הוצרך הקב"ה להבטיח להם 'ואנכי' לא אשכחך שבכך רמו להם על קבלת הלוחות השניות ביום הכיפורים, שחזרו בהם לאחר מעשה העגל וקיבלו שוב את הכתוב 'אנכי', ועל ידי זה נעקר חטא העגל ונתקיים מעשה סיני.

כרי שישדו קודם ואחר התפילה תיקנו לומר אז מזמורים

שנאמר אשרי יושבי ביתך. כתבו תוספות (ד"ה קודם), שמשמעם זה תיקנו לומר קודם 'תהלה לדוד' את הפסוק 'אשרי יושבי ביתך'. וכן כתב המאירי (ד"ה האמפלה), והוסיף שכן הוא גם לאחר התפילה שכיון שצריך לשהות אז שעה אחת תיקנו לומר אחר התפילה שיר מזמור או עלינו לשבח.

משמעות הכתובים להצריך שהייה שעה קודם ואחר התפילה

שם. בביאור הלימוד מכתוב זה שצריך לשהות שיעור קודם התפילה ביאר הקדושה וזרבה (פמית מנמים, ד"ה מנה), שהוא מהמשך הכתוב 'עוד יהללוך', וביאורו, אשרי אלו שיושבים בביתך קודם התפילה כשיעור זמן של עוד יהללוך, כלומר שאפשר בזמן זה להללך על ידי תפילה עוד פעם, וכיון שאמרו ששיעור זמן התפילה הוא שעה אחת, נמצא שגם השהייה קודם התפילה צריכה להיות כשיעור זה של שעה. והלימוד על השהייה שאחר התפילה שהיא שעה הוא מכך שלא כתוב רק 'יודו לשמן ישוב ישרים' אלא הוסיף הכתוב 'את פניך', ללמד שהשהייה היתה כמו שיעור של 'לשחר פניך' (משלי י טו) שהיא התפילה שזמנה הוא שעה"כ.

ס. **וכתב** עור שהלימוד מכתובים אלו כמה צריך לשהות קודם ואחר התפילה שייך רק בחסידים, ולכן נכתב בלשון 'אשרי' ולא בלשון של חיוב, כיון שאין זה מעיקר הדין אלא רק למי שבדוגת חסידות, וגם השהייה שלאחר התפילה נאמר בה 'צדיקים יודו לשמן' ומבואר שזה רק לחסידים שהם צדיקים. ומשום כך הביאה הגמרא בסוף את הברייתא על 'חסידים הראשונים', להראות שכל מאמרים אלו נאמרו רק בחסידים ולא בשאר אדם. ואף שעל כל ישראל נאמר (ישעי' ס טו) 'ועמך כולם צדיקים', מכל מקום מכך שכתוב חיבת 'צדיקים' והיה אפשר שלא לכתובה משמע שבאה

שוזכר בדווקא מה שהקריב משה אבל את הקרבנות שהקריב אהרן אינו זוכר מכיון שמעשיו אינם רצויים לאחר שהטא בעגל, ומחמת כך התעורר לה חשש שזוכר לה הקב"ה גם את מעשה העגל, עד שהבטיח הקב"ה שמעשה העגל נשכח ומה שהזכיר דווקא את עולות האילים שהקריב משה הוא מכיון שהם חביבים ביותר.

אמנם בצירור החיים (ד"ה כלום) ביאר, שמדובר על העולות שהקריבו נערי בני ישראל קודם מתן תורה, וכתב שאין לפרש שמדובר על שאר קרבנות עולה, כיון שכתוב (עמ"ס ס טו) 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר' ודרשו מכך בספרי (פאעלחן פ"ט, ספרי וועץ נמדנ ט ט) שלא הקריבו ישראל קרבנות במדבר אלא רק שבת לוי היה מקריב את כל קרבנות הציבור משלו. ואין לפרש שכאן מדובר על התמידים שהקריבו שבת לוי, כיון שכאן הדיבור הוא עם כנסת ישראל ומשמע שכל ישראל הקריבום, ועוד שאם מדובר על שבת לוי מדוע החזכרו רק העולות והרי הם הקריבו את כל הקרבנות, ולכן יש לפרש שמדובר על העולות שהקריבו קודם מתן תורה"ס.

המיוחד בעולות ובכוורות שדווקא עליהם אמר הקב"ה שיוזכרם

עולות אילים ופטרי רחמים. יש להבין מדוע אמר הקב"ה שיוזכר דווקא את שני מיני הקרבנות האלו יותר משאר קרבנות ומצוות שקיימו ישראל במדבר, וביאר חבן יהודיע (ד"ה כלום), שבשני הקרבנות האלו מוכח ביותר רצונם של ישראל להיטיב מעשיהם, שהרי אמרו במדרש (ויק"ר י ג) שקרבן עולה מקריבים לכפר על הרהורי הלב, ומכך שהקריבו ישראל עולות מוכת שאף כשהטאו לא עשו זאת מרצונם אלא כאנוסים על ידי היצר הרע ולכן הם מבקשים לכפר על הרהוריהם הרעים, וכן ידוע מה שכתב בעיירות דבש (מ"ט סוף דרוש י ד"ה ולן נמר) שכל דבר שהוא ראשון וכגון בכור יש עליו יותר סכנה שיאחזו בו החיצונים ולכן הוא צריך שמירה יותר מעולה, ומשום כך כשקיימו ישראל מצות פטרי רחמים הוכיחו בכך את רצונם להתרחק מאחיצת החיצונים בכוורות, וגם זה מעיד על רצונם להיטיב מעשיהם ולכן זוכרם הקב"ה.

והלשמוע בלימודים (ד"ה כלום) ביאר, שמה שהזכיר דווקא עולות ובכוורות, הוא מכיון שקרבן עולה כולו לשם, ובכך יש רמז שכל העולמות שייכים לקב"ה לבדו, ובהקדמת הבכוורות שהם ראשונים לבטן אמם יש רמז שהקב"ה הוא ראשון בעולם, ולכן הזכיר להם דווקא אותם שבזה הורו על אחדותו בעולם. והוסיף לבאר שכיון שדברים אלו הם נגד מעשה העגל שבו חטאו והכחישו את יחודו וקדמותו של הקב"ה בעולם, חששה כנסת ישראל שמא יזכור גם את מעשה העגל שהוא סותר לדברים אלו.

שיטת ריש לקיש שלא קדשו בכורות במדבר

שם. מכך שאמר הקב"ה שיוזכר פטרי רחמים מבואר שכשהיו ישראל במדבר נהגה קדושת בכורים. והקשה הרב **אברהם** (מ"ט מ" י אוח ד), שהרי מאמר זה שאמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה משל לאדם שנשא אשה שניה וכו' הובא בגמרא בשם ריש לקיש, והרי לפי סברת הגמרא בכוורות (ד): בתחילה, דעת ריש לקיש היא שלא קדשו בכורות במדבר, ופירושו תוספות (סג ד"ה א) שבין בכורות אדם ובין בכורות בהמה לא קדשו. וכתב שלפי סברת הגמרא שם כמסקנא שדעת ריש לקיש היא שבתחילה קדשו בכורות במדבר ואחר כך פסקו, מיושב קצת. ועוד תירץ, שרק תחילת המאמר כאן הוא מריש לקיש, אבל הסיום שבו הוזכרו הפטרי רחמים אינו מדברי ריש לקיש.

מה היא השכחה של הקב"ה

שמת לא תשכח לי מעשה העגל. יש להבין כיצד שייכת שכחה אצל הקב"ה שאינו גוף וכל היכולת בידו, וכן אנו אומרים בתפילת ראש השנה 'אין שכחה לפני כסא כבודך'. והמהר"ל (נר מנחם ד"ה ופירוט זט) כתב, שאין הכוונה לשכחה שמצויה אצל בני אדם, אלא להסרה וטילוק של הקב"ה מישראל. והאח"ל **יעקב** (נמדנז י ב ד"ה ועם) כתב, שבאמת אין הקב"ה שוכח מאומה, אלא שהנהגת הקב"ה היא שאם אדם חטא וחזר על כך בתשובה ויסיר מליבו כל מחשבת זכרון ותשוקה לחטאו גם הקב"ה ישכת את חטאו, אבל אם האדם יזכור בליבו וירצה לשוב על חטאו גם הקב"ה לא ישכת זאת, ולכן כששאלה כנסת ישראל את הקב"ה שמא לא תשכח לי מעשה העגל, ענה לה גם אלה תשכחנה כלומר לא שבאמת ישכת אלא שאם ישראל ישכחו את חטאם לגמרי ולא ירצו לחזור אליו אז גם אצל הקב"ה יהא נשכח ונעלם, אבל 'ואנכי לא אשכחך' כלומר

ס. **וכתב** שלאחר כותבו זאת ראה במטה יהודה (ס' מנה סק"ק) שכתב להוכיח מדברי רש"י (קידושין ב: ד"ה ה' תמנה) שרק בנסכי קרבן יחיד נחלקו שם רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם קרבו במדבר, אבל נסכי קרבן ציבור לדעת כולם במדבר. והעלה שאת קרבן התמיד היו ישראל מקריבים, ודרשת הספרי שרק שבת לוי היה מקריב היא בשאר קרבנות ו[שלא כהבנת הרא"ם (שם ב טו) בדרשת הספרי], ולפי דבריו אפשר לפרש שהעולות שהוזכרו כאן הם התמידים שהקריבו ישראל במדבר. **סא.** וכן הביא לפרש בחידושי גאונים (על עין יעקב, ד"ה תמנה) בשם הגאון ר"פ וחכמי ספרדים.

שיטת הרמב"ם שכל בני אדם חייבים לשהות בתפילתם שעה אחת

ומתפילין שעה אחת. הרמב"ם (מפלה פ"ד הע"ו) כתב, שהחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קורם תפלה ושעה אחת לאחר תפלה ומאריכין בתפלה שעה. ודייק בדבריו האמת ליעקב (קמנאך, ד"ה מ"ד) ששינה מלשון הברייתא שכתבה קודם שהיו מתפללים שעה אחת ולאחר מכן כתבה שהיו חורזין ושוהין שעה אחת, ואילו הרמב"ם הקדים לכתוב שהיו שוהין שעה אחת אתר התפילה קודם שכתב שהיו מתפללים שעה אחת. וביאר שכוונת הרמב"ם להשמיע שחידושם של החסידים הראשונים היה רק בכך ששהו שעה אחת קודם ואחר התפילה, אבל מה שהיו מתפללים שעה אחת אין זה מחידושם אלא כך ראוי לכל אדם לנהוג, ולכן צירף וכתב לאחר הזכרת החסידים את שתי השהיות שזה מנהג רק שלהם ולאחר מכן כתב שהיו מתפללים שעה שעה מנהג כל האנשים, ומה שכתבה הברייתא שהחסידים הראשונים היו שוהים בתפילה שעה אף שכך ראוי לכל אדם, הוא מכיון שכאה להשמיע שביחד שהו שלש שעות לכל תפילה ותורתם היאך משתמרת וכו'.

הטעם שהיו החסידים שוהים לאחר התפילה

וחוזרין ושוהין שעה אחת. לגבי הטעם שכל אדם צריך לשהות אתר תפילתו, כתבו הרמב"ם (מפלה פ"ד הע"ו) והמאר"י (ד"ה המפלה) שהוא כדי שלא תראה עליו התפילה כדבר שהוא רוצה למהר ולהיפטר ממנו. ובטעמים של החסידים שהיו שוהים שעה אחת התפילה כתב הצ"ח (ד"ה אה), שבה היו שוהים ומהרהרים בליבם על גדולת הקב"ה ושפלות האדם, ומתוך כך היו באים לידי הבנה שאין האדם ראוי שתתקבל תפילתו למעלה, ומתמת כן לא היו מעיינים בתפילתם שהיא ראויה להתקבל ולא היו באים לידי שברון לב, שאמרו לעיל שהוא מגיע למי שמאריך ומעיין בתפילתו. והנפ"ש החיים (שער נ פ"ד) ביאר שענין התפילה הוא להעלות ולמסור ולדבק נפשו למעלה, וכשיעשה כן יחשב כאילו מסולק מזה העולם עד שגם לאחר התפילה יקשה לו מאוד לפנות מחשבתו לעניני העולם, ויראה בעיניו כאילו יורד מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, ומטעם זה היו החסידים שוהים גם לאחר התפילה.

סברת הגמרא שאין לחסידים די זמן לשמר את תורתם ולעסוק במלאכתם

וכי מאחר ששוהין וכו'. הקשה החתם סופר (ד"ה חסידים - בראשון), מהיכן ידעה הגמרא שאכן החסידים הראשונים היו שוהין שעה משעות היום, שמחמת כן שאלה תורתם היאך משתמרת ומלאכתם איך נעשית, ושמה הכוונה היא על שעה מועטת, ואם כן פשוט שנתנו להם זמן רב ללמוד ולעשות מלאכתם. ועוד הקשה, לפי מה שביאר במקום אחר, שמה שרמזו מהכתוב (א"ג ג יג) 'ישנתי אז ינוח לי' שתיבת 'אז' היא בגימטריא שמונה, וכאה לרמו שיישן שמונה שעות ביום, הכוונה לכל צרכי העולם הזה והם אכילה, שתיה, מלאכה ושינה, אם כן לאחר תשע שעות של תפילה נותרו עדיין שבע שעות שבהם יכלו החסידים הראשונים לעסוק בתורה ומדוע שאלו כיצד תורתם משתמרת. וחירץ, שכשהיו החסידים שוהין קודם תפילתם היו עוסקים בהעלאת העולמות עם נשמותיהם, ולאחר התפילה היו שוהים כדי לעסוק בהורדת השפע והעולמות, והעושה כן שלש פעמים ביום וזכה לצירוף מספר 'תעודי', ומי שבא לכך או שמסתלק מן העולם או שיוצא לתרבות רעה, מלבד מעט מן החסידים שיכולים לעמוד בכך, וזו שאלת הגמרא כיון שהיו שוהין ועוסקים בחינוכים אלו והגיעו למדרגת 'תעודי', אם כן היו צריכים להסתלק מן העולם, וכיצד מלאכתם נעשית, ואם לא הסתלקו מן העולם עליהם לצאת לתרבות רעה וכיצד תורתם משתמרת, ועל כך הירצה הגמרא שמתוך שהם חסידים היו יכולים לעמוד בדרגה זו בלי להיענש במיתה או תרבות רעה ולכן יכלו להמשיך לעסוק בתורה ובמלאכתם.

התורה למעט שלימוד זה הוא רק לחסידים. ועוד שכתוב אך צריקים' ותיבת 'אך' באה למעט את שאר האנשים שאינם צדיקים. ועוד מוכח מהמשך הכתוב 'ישבו ישרים' ושאר בני אדם שאינם חסידים אינם נקראים ישרים'. והטעם לכך שלא לכל אדם ניתן רשות לעשות כן, הוא כמו שהקשתה הגמרא בהמשך 'וכי מאחר ששוהין וכו' תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית', ומה שחידצה שייך רק בחסידים שמתוך חסידיותם הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת'. והברכת יהושע (ד"ה פסוק) נתן טעם בדרך צחות מדוע נפסק 'ואה רמב"ם (מפלה פ"ד הע"ו) וטור (א"ח סי' ס) שבזמננו אין צורך לשהות שעה שלימה רק מעט, מכיון שהטעם שהיו שוהים קודם התפילה הוא כדי לראות בשפלות עצמם, ולאחר התפילה היו שוהים כדי להתבונן שאינם ראויים שתתקבל תפילתם ולא יגיעו לעיון תפילה וכמו שביאר הצ"ח (ד"ה אה), ולכן רק החסידים שהיו בדרגות גבוהות הוצרכו לזמן רב להבחין בשפלותם, אבל אנו מיד כשנתבונן בעצמנו נבחין בשפלותנו ואין צורך לכך זמן רב. א. והחלום סופר (ד"ה חסידים - תהלים) ביאר שהשהייה קודם התפילה היא כדי להעלות תעולמות עם נשמותיהם ולאחר התפילה השהייה היא כדי להוריד השפע והעולמות. ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה חסידים) ביאר, ששהייתם קודם התפילה היתה כדי להעלות את תפילתם מעולם העשייה לעולם היצירה, ומעולם היצירה לעולם הבריאה, עד לעולם האצילות, ולאחר תפילתם היו שוהים כדי להוריד מעולמות אלו. ס. בטעם זה מפרש גם תלמיד רבינו יונה (נ: ד"ה חסידים) שהכוונה לשלש ממש. סה. ובש"ת חתם סופר (א"ח סי' קט) תירץ על קושיא זו, שהרי כל אדם חייב לשהות שעה מועטת קודם התפילה, ואם נפרש שגם החסידים היו שוהים רק שעה מועטת מה החידוש

והגר"י בלור (נג אליהו ח"א עמ' ער) העיר, לפי הידוע על הגר"א שהיה אוכל ארבעה כזיתים ביום והיה ישן שתי שעות ביממה, ואם כן ודאי שגם לחסידים הראשונים היה די בשלש שעות לצרכי גופם, ואם בתפילתם היו עוסקים עוד תשע שעות נמצא שנוחרו להם עוד שתיים עשרה שעות פנויות בכל יום ללמוד תורה, ומדוע שאלו בגמרא תורתם כיצד משתמרת. ואמר, שמכך מוכח גודל הצורך לעמול ולהתמיד בתורה עד שמי שלומד רק שתיים עשרה שעות ביממה תמהים עליו בגמרא שאין בכך די וכיצד תשתמר תורתו.

גם לפי הסובר שתפילת ערבית רשות החסידים היו שוהים תשע שעות בכל יום בתפילה

תשע שעות ביום בתפלה. מכך שאמרה הגמרא שהיו שוהים בכל יום תשע שעות לתפילתם, מוכח שסברה שהיו מתפללים שלש תפילות בכל יום וכל תפילה היתה שלש שעות, ונמצא שהגמרא כאן סוברת בפשיטות כפי השיטה שתפילת ערבית חובה, וכתב בספר חדשים גם ישנים (ד"ה משע) שזה לא כפי הסובר לעיל (מ:). שתפילת ערבית היא רשות. אמנם כתב שאפשר לרחות קושיא זו, שכאן מדובר על חסידים שמן הסתם היו מתחסדים ומתפללים גם תפילת הרשות. ועוד אפשר לומר לפי תוספות לעיל (מ: ד"ה טעה) שגם לפי הסובר שתפילה ערבית רשות, זה רק לגבי שהדחה מפני מצוה אחרת, אבל אין לבטלה לחינם, ומשום כך החסידים שלא היתה להם סיבה לבטלה היו מתפללים אותה בכל יום.

רק על החסידים יש להקשות כיצד תורתם משתמרת ומלאכתם נעשית

תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית. הקשה העמודי עולם (עמוד התורה ד"ה אה), מדוע שאלה הגמרא שאלה זו רק על החסידים הראשונים, ולא שאלה כן מיד לאחר שהובאה הברייתא הקודמת שהמתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפילתו ושעה אחת אחר תפילתו. והשיטה מקובצת (ד"ה מוסף) כתב, שמה שאמרה הברייתא המדברת בשאר בני אדם שצריך שישוה שעה אחת, אין הכוונה שעה דווקא אלא די להם שהם שוהים רק שעה מועטת קודם ואחר תפילתם ולכן יש להם די זמן לעסוק בתורתם ובמלאכתם.סי.

והעמודי עולם תירץ, ששיטת הרמב"ם שאדם צריך לחלק את היום לשלשה חלקים שוים, ובחלק אחד שהוא שמונה שעות יעסוק בעבודת הבוחר, ובחלק אחד של שמונה שעות יעסוק לפרנסתו, ובחלק הנותר של שמונה שעות יישן, ולפי זה מיושב שבברייתא הקודמת שדיברה על שאר בני אדם לא אמרו כמה זמן צריכה להימשך התפילה עצמה אלא רק שצריכים לשהות שעה לפנייה ושעה אחריה, ויתכן שהתפילה עצמה היתה קצרה כמו שכתב הטור (א"ח סי' א מ"ז) אחד המרכה ואחד הממעט ובלבד שיכוין את לבו בתחנוניו, ונמצא שהזמן השייך לתפילתו בכל היום היה כשש שעות ומחצה או פחות, ואם כן נשאר להם כשעה ומחצה לעסוק בתורה ושמונה שעות לעסוק בפרנסתם ועוד שמונה שעות לישן, אבל החסידים הראשונים ששהו תשע שעות בתפילה, לא נשאר להם זמן בכדי לעסוק בתורה להתפרנס ולישן, ולכן שאלה הגמרא תורתם היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית.

שאלת הגמרא איך תורתם משתמרת ולא מתי נלמדת

שם. העיון יעקב (ד"ה מוסף) ביאר, ששאלת הגמרא היתה דווקא איך תשתמר התורה שכבר למדו, ולא שאלה כיצד הם מספיקים עוד ללמוד, שכיון שהיו בדרגת חסידים בודאי שכבר למדו תורה הרבה, שהרי אמרו (א"ח פ"ג מ"ה) ולא עת הארץ חסיד, ועל כן השאלה היא רק כיצד עשו שלא תשתכח תורתם שכבר למדו.

וכן כתב הבן יהודיע (ד"ה מוסף), שאפשר לומר שאכן לאחר שהגיעו להנהגת חסידות זו של תשע שעות בתפילה לא היו מספיקים עוד ללמוד, וכל

במעשיהם יותר משאר אדם. ס. אמנם האליה רבה (פי' ט"ז סק"ה) וכן העמודי עולם (פסח פסוק ד"ה אה) [הובא בתמשך] כתבו, ששמונה שעות יהיו לפרנסתו מלבד שמונה שעות השנה ונחנו לזה סימן מהכתוב (ויקרא ב' א) 'אז תצליח'. ס. וראה שם בדבריו בהרחבה. סה. ובשאר בני אדם לא שייך תירוצו הגמרא שמתוך חסידותם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת, שהרי אינם חסידים. ט. הברכת רוד (ד"ה חסידים) כתב חילוק נוסף בין שאר בני אדם לחסידים הראשונים, ששאר בני אדם היו שוהים ומכוונים את ליבם בביתם קודם שבאו למקום תפילתם, אבל החסידים הראשונים היו מכוונים את ליבם שעה אחת במקום שבאו להתפלל בו [וכן כתב רש"י במשנה לעיל (נ: ד"ה סוף)], ועל כך הביאו ראיה מהכתוב 'אשרי יושבי ביתך' שבדווקא עשו כן בבית שהתפללו בו, ועל כך נאמר 'אשרי' שזהו שבח ומעלה ולא מעיקר הדין, וכן לאחר תפילתם היו שוהים בבית תפילתם וזה נלמד מהכתוב 'ישבו ישרים את פניך' ותיבת 'ישרים' מוכיחה שזו מעלה מיוחדת ואינה חובה לכל אדם. ע. והביא לכך סימן שמצאנו בכתוב (ויקרא ב' א) 'אז תשכיל'. 'אז תצליח' (שם) וראו ינחו' (א"ג ג יג), ותיבת 'אז' בגימטריא היא שמונה, וזהו סימן שלכל אחד מהדברים האלו צריך ליתן שמונה שעות ביום. ע. ובתב שמכך יש ללמוד דרך בהנהגת האדם, שלא ינהג כמנהגי חסידות יותר מאד קודם שימלא את כריסו בתורה, ורק לאחר שלמד הרבה חסידי על החסידות לשמור על תורתו. וכתב שעוד יש ללמוד ממה שהאמר על החסידים הראשונים שהיוהם מלאכתם מתברכת, שאין לאדם לעשות את תורתו מקור להתפרנס ממנו, אלא יעסוק מעט במלאכה ובזכות חסידותו יתברך המעט ויספיק לכל צרכו.

תורתם היא רק ממה שלמדו קודם הנהגה זו, ולכן השאלה היא רק כיצד הצליחו לשמור את תורתם ולחזור עליה שלא לשוכחה.

ובגליוני הש"ס (ד"ס הממפלג) הקשה על מה שכתב רש"י בספר הפרדס (פירוש מפליג), שבשעה שהיו שוהים אחר התפילה בבוקר היו מביאים לפניהם ספרים והיו קוראים בתורה ובנביאים ובמשנה ובשמועות, שאם כך שהיו לומדים כל בוקר כשהייה שלאחר התפילה, מדוע שאלה הגמרא וכי מאחר ששוהין תשע שעות בתפילה תורתם היאך משתמרת, והרי לאחר התפילה בבוקר עסקו בתורה. ותירץ, שהלימוד שלאחר התפילה היה דבר קבוע לציבור ולא היו יכולים לשנות כל אחד מה שרצונו ללמוד, ועל זה שייך לשאול כיצד השתמרה תורתם שלמדו כבר.

בירושלמי משמע שתורתם של החסידים היתה מתברכת ומתוספת

תורתם משתמרת. בירושלמי (פ"ה ס"א ל). הגירסא היא 'על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן וברכה ניתנת במלאכתן'. ומשמע מכך שלא רק שהורתם משתמרת ואינם שוכחים מה שכבר למדו כמו שאמרו כאן, אלא יותר מכך שהיא מתברכת ומתוספת. וכתב המגיה **בספר הנהות מהרש"ם** (ד"ה ממין) שכך משמע בשבת (קנ"ג). שאמרו 'תלמידי חכמים כל זמן שמוקינין חכמה נהוספת בהם'. ומכך הקשה על דברי האור החיים (נבאש"ס מ"ט) שכתב שבדווקא אמרו במסכת קנים (פ"ג מ"ו) שדעתם של זקני תלמידי חכמים 'מתישבת' עליהם משום שבכך משמע שאין היא כדעתם של זקני עמי הארץ שהיא מיטרפת אבל שלהם מתישבת אמנם אין היא מתוספת עליהם אלא לעולם כח השכל והתבונה יאפט.

כשעושים רצונו של מקום זוכים לעשיית המלאכה על ידי אחרים

ומלאכתן מתברכת. כתב המגיה **בספר הנהות מהרש"ם** (ד"ה ממין), שאמרו לקמן (לה): בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ויש לומר שדרגה זו של עשיית רצונו של מקום היא יותר גדולה מדרגת החסידים, ומשום כך מלאכת החסידים רק היתה מתברכת, ואילו אלו שעושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים.

הטעם שמתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת

שם. בטעם שזכו החסידים הראשונים שתורתם תשתמר ומלאכתם תתברך, ביאר **החתם סופר** (ד"ה סקלים - דשא), שהוא משום שהיו שמחים בעשיית המצוות, וכך מוכח מהכתוב (דברים מ"ח מ"ח) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ה' עבדת את איכיו' שמי שאינו שמח בעבודת המצוות יעבוד את אויביו, ואם כן הוא הדין להיפך שהעובד בשמחה וטוב לבב 'יעבדוה האויבים כמו שכתוב (שפי"ה פ"ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', וכמו כן לא ישלוט בו שר של שכחה, ונמצא שעל ידי שמחה זו מלאכתו מתברכת על ידי אחרים ותורתו משתמרת. וכך גם רמז בכתוב (מחלים ק"ע י"ט) 'בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון, כפקדין אשיחה ואביטה ארחתיך, בחקתיך אשתעשע לא אשכח דברך', שאמר דוד שעל ידי ש'בדרך עדותיך ששתי' כלומר ששמחתי בעבודת השם, הגעתי ל'בפקדין אשיחה ואביטה ארחתיך' כלומר שבעת השיחה שהיא תפילה [כמו שאמרו לעיל (ס"ג)] היה קרוב לרוח הקודש שרואה מה נעשה למעלה ולמטה, שאת זה משיגים על ידי השהייה, ועל ידי שמחה זו גם 'בחקתיך אשתעשע' כלומר שהיו מוונתיו מוכנים לו על ידי שעשוע ובלא טרחה [וכמו שאמרו בבבצה (ס"ז) 'שיחק' הוא לשון של מוון], וגם 'לא אשכח דברך' שהיתה תורתו משתמרת.

איסור הפסקה בתפילתו שלא במקום סכנה

לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק. כן פסק השו"ע (א"ח סי' קד ס"א) שלא יפסיק בתפילתו ואפילו אם מלך ישראל שואל בשלומו, אבל אם מלך עכו"ם שואל בשלומו ואינו יכול לקצר בתפילתו או לנטות מן הדרך, יפסיק בתפילתו. ומכך דייק **חש"ת** שבט הלוי (פ"י סי' רנ"א אות ג) כמבואר **במגן אברהם** (סי' נ"ג סק"ג), שרק משום חשש סכנת נפשות מותר להפסיק בתפילתו, ולכן הורה לחבר בארגון הצלה שבאמצע תפילתו שומע קריאת הצלה לחולה

עו. והביא ששמע כשם מהר"ש מבעל זיל ראה לכן, מנוסח ההלל שאומרים בו 'וחסידיו צדיקים עושי רצוני', ומשמע שלא כל החסידים הגיעו למעלה זו של עושי רצוני שהיא מעלה יותר ממעלת החסידים. **ענ. שו"ע** ידי ההשירה היו מתפשטים מהגשמיות עד קרוב לדרגת רוח הקודש. **עו. אמנם** אם אוחו בקריאת שמע לאחר פסוק ראשון שדינו כתפילה, מותר לו להפסיק באמצע קריאתה גם שאין בכך סכנת נפשות. **עו.** **ובב"י** שאמרו בכתובות (י"ט) אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עזיות ושפיכות דמים בלבד. **עו. ר"י** מלגיל (ד"ה ע"ג) תלמידי רבינו יונה הורישו"א (ד"ה ל"א). **עו. ראה** בגמרא לעיל (נ"ג). והצ"ח (ד"ה ל"א) כתב, שבברייתא כאן אמרו לקצר שמשמע שיקצר בכל ברכה וברכה ולא שיאמר הבינונו, משום שמדובר שבאמצע תפילתו ראה את האנס, ואם כבר התחיל לומר ברכת 'אתה חונן' שוב אינו יכול לומר 'הבינונו' כמבואר לעיל (נ"ג) שתיקנו שבע ברכות ולא שמונה, ולכן אמרו שיקצר בכל הברכות.

שאין בו סכנה, שלא יפסיק, שכמו שלצורך עצמו אסור להפסיק אם לא משום סכנת נפשות, כך גם לצורך אחרים.

הקושיא מהברייתא דווקא על רב יוסף שלא חילק אם יכול לקצר

מיתביבי המתפלל וראה אנם. כתב המ"י דבריכות (ממנוק, ד"ה משיב), שאין לפרש שהמקשה סבר שגם כשיש סכנת נפשות אין לו להפסיק מתפילהו, כיון שפשוט שאין דבר העומד בפני סכנת נפשות, אלא קושייתו היתה משום שהבין שרב יוסף דיבר גם באופן שהמתפלל יכול לקצר את תפילתו ואף על פי כן אמר רב יוסף שיפסיק את תפילתו בפני מלך עכו"ם, ועל כך הקשה מהברייתא ששניו שיקצר ולא יפסיק, ותירצה הגמרא שרב יוסף דיבר באופן שאינו יכול לקצר.

ובטעם שלא הקשה המקשה על המשנה ששניו שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, מהברייתא שכתבה שיקצר, כתב **הב"א אליעזר** (ד"ה ס"ד), שהבין המקשה שאפשר לחלק ולהעמיד את המשנה באופן שאינו יכול לקצר, ואין המשנה צריכה לפרש את כל החילוקים והאופנים שבהם מדובר, אבל על דברי רב יוסף שחילק בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם הקשה מכך שלא חילק גם בין יכול לקצר לאינו יכול לקצר, מהברייתא שצריך לקצר, ועל כך תירצה הגמרא שרב יוסף דיבר רק באופן שאינו יכול לקצר.

מה הוא הקיצור בתפילה

הא דאפשר לקצר. כתב רש"י (ד"ה ס"א), שאפשר לקצר הוא באופן שעומד סמוך לגמר תפילתו. וכתב **ה"שב"ץ** (ד"ה ס"א), שמשמע מדבריו שהקיצור הוא שימחה לסיים תפילתו, אבל לא שידלג על חלק מהתפילה. וכמה ראשונים"י כתבו שמקצר בברכות. וה"א"ה (ד"ה ל"א) כתב, או שיקרא בחופזה או שיקצר ממש בברכות, או שיאמר 'הבינונו'.

וכיצד מקצר בברכות, פירש ר"י מלגיל (ד"ה ס"א) שיאמר מכל ברכה רק את חתימתה, כגון כרוך חונן הדעת. ותלמידי רבינו יונה וה"יטב"א (ד"ה ל"א) פירשו שיקצר באמירת הברכות ויאמר רק את פתיחתם וחתימתם, וכן פסק השו"ע (א"ח סי' קד ס"א) שהקיצור הוא שיאמר תחילת כל ברכה וסופה.

כיצד הותר לחסיד לסמוך על הנס ולא לענות שלום לשר

ולא החזיר לו שלום. הקשה ח"י (א"ח סי' ס"ו סק"ב), כיצד סמך אותו חסידי"ע על הנס שיקרה לו ולא יהרגנו השר, וכיצד הותר לו להכניס את עצמו בסכנה"ע. והוסיף להקשות מה הועיל החסיד בתירוצו לשר על מה שהקשה לו שעבר על ציווי 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ז' ט"ז). ונאמרו על קושייתו כמה תירוצים:

א. הט"ז תירץ, שבכך שאמר החסיד המתן לי עד שאפייסך בדברים, רמז לשר שידע שאין החוק מחייב להורגו מיד, אלא צריך לשמוע קודם מה יש לו לענות, ועל כך סמך שכשישאלו למה עשה כן יפייסו בדברים.

ב. המגן אברהם (סי' קד סק"ב) תירץ, שהיה החסיד בטוח שיקבל השר תשובתו. וביאן המחצית השקל (ס"ג) שכונתו שהחסיד הכיר את טבעו ומהותו של השר וידע שלא יהרגנו לפני שישאלנו למה לא השיבו וגם ידע שהוא משכיל ויקבל את פיוסו. וכעין זה כתב הצ"ח (ד"ה מעשה), שכיון ששמע החסיד שהשר הקדים לו שלום, הבין שיש בו מידת הענוה, ועל כך סמך שלא ימרה להורגו לפני שישמע מה יש לו לענות ובטח בכך שיוכל לשכנעו בצדקת טענתו שאמר לו אחר כך.

ג. והקשה החכמת שלמה (ס"ג ד"ה ל"א) על תירוצם של הט"ז והמגן אברהם, כיצד היה יכול החסיד להיות בטוח בדבר שתלוי בבחירתו של השר. ולכן תירץ, לפי מה שאמר השר לחסיד 'מי היה תובע את דמך מיד', שעיקר טענתו היתה שהוא נחשב כמאבד את עצמו לדעת בכך שמקפיד על דבר שאינו חייב למסור עליו את נפשו, ועל כך ענה לו החסיד שכיון שעשה כן לכבוד הקב"ה, אף שאינו חייב למסור על כך נפש מכל מקום אין זה נחשב לאיבוד עצמו לדעת. ועוד תירץ, שכשעומד בתפילה הרי הוא נחשב כעומד לפני המלך, וכדרגה זו אפילו דבר קטן נחשב לקידוש השם כמו בדרגה של שלש עבירות שנאמר בהם שיהרג ולא יעבור, ועל כן סבר החסיד שאין לו לענות שלא לזלזל בכבוד מלכו של עולם"א.

עו. כתב רב נסים גאון (ד"ה ע"ג) שכבבא קמא (ק"ג) אמרו, שבכל מקום שהזכור מעשה כחסיד אחר הוא או רבי יהודה כן בבא או רבי יהודה כרבי אילעאי. **עו.** **וה"עין** אליהו (ד"ה ס"ג) כתב, שלפי דעת השני"ע (ד"ה סי' ק"ט ס"א) שבכל עבירות שכתורה אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג ולא לעבור עליהם רשאי, מיושב כיצד החמיר החסיד על עצמו. וראה גם במגן אברהם (סי' קד סק"ב). **עו.** **וה"ע"ם** מיישבים רק את קושייתו הראשונה. **פא.** **והביא** לכן ראה, ממה שהביאה הגמרא לעיל (נ"ו) מעשה במי שהתפלל מאחורי בית הכנסת ולא סובב את פניו לכיוון בית הכנסת ובא אליהו הנביא והרגו, ומזה שהרגו נראה שכך היה ראוי לעשות לו על פי דין, ומוכח שבשעת התפילה נחשב המתפלל כעומד לפני המלך שמקפידים עליו ביותר ומגיעה לו מיתה גם על דבר שנראה קל. וראה שם שהוסיף לבאר שנחשב כמורכ ממלכות וענין עבודה זרה שכוח הדין יהרג ואל יעבור, וכמו כן כשמדבר עם אחר לפני המלך.

יִלְקוּט

ברכות לב:

ביאורים

לפרשו גם על הזהירות שלא לצער את גופו כדי שלא תיגרם בכך שכחת התורה. אמנם לגבי הכתוב וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לִנְפֹשְׁתֵיכֶם אין לפרש כך כיון שהוא לא מדבר על הזהירות משכחת התורה אלא על הזהירות מעשיית פסל ואם כן כיצד אפשר ללמוד ממנו לזהירות על שמירת הגוף, ושמא כוונת הכתוב להזהיר שישמור גופו שלא יבוא לידי כך שיעטור לרפאות את גופו על ידי עבודה זרה. ו**האמת ליעקב** (קמנצק, ד"ה א"ל) כתב, שבאמת כיון השר הזה לפירוש האמיתי, שהרי הרמב"ם (נִלְמָה וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד מִפְּסִיל הָיִי) כתב שהכתוב 'השמר לך ושמור נפשך' לומדים שכל ממשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסיר ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה יפה. כלומר שדרש את הכתוב הזה לגבי שמירת הנפש מסכנות. וכן העתיק השו"ע (תו"מ סי' פ"א) דין זה. וכתב בהגהות הגר"א שם (ס"ק ו) שמקורו מהגמרא כאן. וממה שלמדו באבות אזהרה לשכחת התורה, אין סתירה לפירוש זה, שבאמת נאמר כאן אזהרה זו, אך כיון שהכתוב מפרש שאם ישכת הרי הוא מסכן עצמו ומתחייב בנפשו, ממילא מבואר שאסור לסכן את עצמו.

טענת חסר מחמת שני הכתובים

שם. הקשה הבית לעתים (דמ"ט מ), מדוע הוצרך השר להוכיח את החסיד משני כתובים, ולא היה די לו בכתוב אחד. ועוד הקשה, על מה שאמר לו 'מי היה חובע את דמך מידי', שמשמע מכך שאין תביעה על החסיד בכך, אלא רק שהשר לא יענש, ומדוע לא אמר לו טענה יותר חזקה שאם היה הורגו הקב"ה יחבצ את החסיד עצמו על שגרם לכך. ועוד הקשה, מה ביאור תשובת החסיד שאמר לו 'המתן עד שאפייסך בדברים', מדוע הוצרך לבקש שימתין, וגם מה כוונתו שהוסיף לומר 'בדברים'. ועוד מה הוא החידוש שהשר התפייס 'מיד'. ו**תירץ**, שהשר הבין שהתורה כתבה שני כתובים כיון שאחד בא ללמד שאסור לסכן את נפשו בסתם, והשני מלמד שגם בעבירות שדינם יעבור ואל יהרג אסור לסכן ולמסור את נפשו כדי להישמר מהם, אמנם בפרהסיא בפני עשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ולכן אמר לחסיד את שני הכתובים להוכיחו שאסור לו לסכן את נפשו לצורך מצוה שדינה יעבור ואל ייגר, והוסיף לו אם הייתי הורגך לא היה מי שיבקש את דמך, כלומר לא היה כאן שום יהודי שהוא מאנשי גאולתך, ואין זה בפרהסיא שתאמר שהנך מצווה למסור נפשך, וכשראה החסיד שהשר חושב עצמו לחכם ומבין בתורה, אמר לו שימתין ויראה שיפייסו בדברים פשוטים אף שאינם מדויקים [שהרי אין משלו דומה למקרה זה, כיון שבמשל המלך לא צויה שלא להסתכן בשביל כבודו, וגם חבירו לא היה הורגו על שלא החזיר לו שלום] ומכל מקום הוא לא ירגיש בכך, וזהו גם החידוש שאכן השר כטיפשותו התפייס מיד ולא הבחין שאין המשל דומה לנמשל.

והבן יהוידע (ד"ה כחז) תירץ מדוע הוכיח השר משני כתובים, כיון שאת הכתוב 'רק השמר לך' אמר תחילה משום שהוא כתוב ראשון, ואחר כך אמר לחסיד שאם יענה לו שמכתוב זה אין להוכיחו משום שהוא מדבר על יחיד שצריך להיזהר, אבל הוא עצמו צדיק גדול שזכותו היא כשל רבים, לכן הביא גם את הכתוב השני שמדבר אל הרבים שגם הם מצווים וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לִנְפֹשְׁתֵיכֶם. לנפשתיכם'.

טענת חסר על החסיד בכך שנתן לו שלום ולא החזיר לו שלום

כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום. הבן יהוידע (ד"ה כחח"ה) דייק בדברי השר, שלכאורה מה שאמר לו 'כשנתתי לך שלום' הוא מיותר, שהרי מכך שאמר לו למה לא החזרת לי שלום מוכן ממילא שהשר אמר לו תחילה שלום והטענה על החסיד היא מדוע לא החזיר לו שלום שלא שייך לשון 'החזרה' אם לא הקדים השר לומר שלום. ועוד יש להבין מדוע הדגיש לומר 'לי', והיה יכול לומר רק 'מדוע לא החזרת שלום'. ועוד יש להבין שהיה די לומר 'מדוע לא החזרת' והחזרה היא על מה שאמר לו תחילה השר שלום. ו**תירץ**, שמדובר שהיו ליד החסיד עוד אנשים, ולהם לא אמר השר שלום אלא רק לאותו חסיד, ולכן טען כלפיו 'כשנתתי לך' כלומר אע"פ שכיבדתי אותך יותר מאחרים לא החזרת שלום, ומה שהדגיש בטענתו שלא החזרת 'לי', כוונתו היתה שלא ענית לי אף שאני שר גדול ותשוב זהו זלוול בכבודי, ומה שאמר שלא ענה לו 'שלום', כוונתו שהרי ראוי שמי שאומרים לו ברכת שלום ישיב בתוספת ברכה ויאמר 'שלום וברכה' וכדומה, וטען השר על החסיד שהוא אפילו 'שלום' לבד לא השיב לו.

מדוע אמר השר בדווקא שהיה חותך את ראשו בסייף

אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. ביאר הבן יהוידע (ד"ה טז), שמה שדייק לומר לו דווקא 'בסייף' הוא משום שהשר

ה'. והשרה יצחק (ד"ה מע"ט) ביאר שהחסיד סבר שלא יהרגנו משום שמתסגר שהחסיד לא עמד להתפלל באמצע הדרך, כיון שאמרו לקמן (לד): שמי שמתפלל בבקעה הוא חצוף, ופירשו **תוספות** (ט"ז ד"ה ט"ף) שבקעה היא מקום שהולכי דרכים רגילים לעבור שם, ולכן נראה שהחסיד התפלל במקום צדדי, ובכך מדויק הלשון 'בא שר אחד' ולא אמרו 'עבר שם שר', כיון שהשר בא במיוחד למקום תפילתו שלא היה בדרך הרגילה, לומר לו שלום, ומכך הבין החסיד שאין זה מלך שאין דרכו לבוא למקום של אחרים לומר להם שלום, וגם אין זה אנס מכך שהקדים לו שלום, ועל כך סמך שמדובר באדם חשוב ויכול להמשיך בתפילתו ולא להשיב לו שלום.

ו. ובמעשה רב החדש (א"ח ג) הביא בשם הגר"א שדדק, כמה ששאל החסיד את השר 'מה היו עושים לך', שבכך בא לבאר מדוע סיכן את עצמו, ולכן אמר לו כשם שאם אתה היית עושה זאת לפני המלך היה חותך את ראשך, כך גם אני אם הייתי מפסיק מתפילתי לפני הקב"ה הייתי מתחייב על כך מיתה בידי שמים, ועדיף שתהרגני משאהחייב מיתה לשמים ח"ו.

ז. **החתם סופר** (ד"ה מע"ט) תירץ, שדברים התלויים במעשה של האדם כמו חולה שצריך לקחת תרופות אין לו לחלות בטחונו בזכות מצוותיו אלא צריך לעסוק כמה שבידו לעשות כדרך העולם, אבל בדברים התלויים רק בידי הקב"ה אין לעסוק בעצמו אלא יתלה בטחונו בקב"ה שיראה את זכויותיו, ומשום כך סבר החסיד שאמנם אם היה זה שבא מולו אנס סתם היתה עליו חובה לענות לו כדי שלא יהרגנו שכך דרך העולם שלא להכעיס את האגסים, אך מכיון שבא מולו שר שדרגתו כמלך שעליו נאמר (מש"ל נ"א ב) 'לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו', אם כן אין בידו להועיל כלום אלא הכל תלוי רק ברצונו של הקב"ה, ועל כן יכול לבטוח בקב"ה שלא יקרה לו כלום אלא ימשיך בתפילתו ולא יענה לו.

ח. **הרבי שואל** (מסד"ג, ד"ה המון) תירץ, שהחסיד לא סמך על הנס, אלא שלא הרגיש ולא שמע כלל שהשר נתן לו שלום, וזה מה שהשיב לו שמי שעומד לפני מלך בשר ודם אינו שומע מה שסביבו מרוב פחדו מהמלך, וכל שכן הוא שעומד לפני מלך מלכי המלכים שלא הבחין בשר מרוב דבקותו בקב"ה והתפשטות הגשמיות שלו. והבן יהוידע (ד"ה נ"ח) כתב גם לתרץ בדרך זו [שהיה טרוד בתפילתו ולא שמע שנתן לו שלום] רק שביאר שפייסו בדבר אחר ולא אמר לו האמת כיון שחשב שלא יאמין לו לכך שלא שמעו.

ט. **העין אליהו** (ד"ה מ"ז) תירץ, שאמנם אם היה המלך שואל בשלומו היה החסיד חייב להפסיק ולענות לו, אלא שכיון שלא היה זה מלך אלא רק שר, לא חשש שיהרגנו כיון שאין דרגתו מתירה לו לעשות זאת^[פ], וכך רמז לו בתשובתו שאף הוא אם היה עומד לפני המלך ומשיב שלום לחבירו היו חותכים את ראשו כיון שהוא כפוף לכבודו של המלך, ומשום כך לא השיב לו שלום.

י. הבן יהוידע (ד"ה נ"ח) תירץ, שהחסיד לא ראה מי אמר לו שלום, וחשב שהוא סתם אדם שגם אם לא יענה לו הוא לא יכול להזיק לו, או שחשב שהוא יהודי שלא יענישו על כך שלא הפסיק באמצע תפילתו.

הטעם שכינה השר את החסיד ריקא

אמר לו ריקא. ביאר הבן יהוידע (ד"ה א"ל), מדוע כינה השר את החסיד דווקא בכינוי 'ריקא', משום שטען עליו שבכך שסיכן את עצמו שיוכל השר להורגו הוא נחשב כמי שמאבד את עצמו לדעת שהוא ריק מהמצוות ואין לו חלק לעולם הבא^[פ], ועוד פירש שגם אם יקרה לו נס שהשר לא יהרגנו, הרי שמהשמים ינכו לו מזכויותיו בעבור שנעשה לו נס.

הלימוד מכתובים אלו לגבי חובת שמירת הגוף

כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך. ביאר המחפש"א (פ"א ד"ה כ"ח), שאף שכתובים אלו לא נכתבו בתורה ללמד על החובה להיזהר ולשמור את הנפש שלא תיגזק, אלא הכתוב (דברים ד ט) 'רק השמר לך' נכתב כאזהרה שלא לשכח את התורה, כמבואר בהמשך הפסוק 'פן תשכח את הדברים' וגו', וכמו שלמדו מכתוב זה באבות (פ"ג מ"ח) 'כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והכתוב (ס"ז ד טו) 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' נכתב כאזהרה שלא לעשות פסל, כמבואר שם (ד טו) 'פן תשחתון ועשיתם' וגו'^[פ], מכל מקום ניתן ללמוד מהם גם אזהרה על שמירת הנפש מדברים המסוכנים, וכמו שדרשו (ש"ש ט). מהכתוב 'רק השמר לך' איסור שלא לקלל את עצמו מחמת הסכנה שיש בכך.

וב**חידושי מהר"ן** (ד"ה מ"ז) ביאר, שכל צער וחולשת הגוף גורמים ממילא גם קצת לשכחת התורה, כמו שמצאנו (מעני"א ב): שהצום מחליש וגורם שלא יוכל ללמוד כראוי, ומשום כך אף שבאבות פירשו את הכתוב 'רק השמר לך' שיהיה מלשכות את התורה שעל ידי זה מתחייב בנפשו, מכל מקום יש

פ. גם מדברי המחפש"א (פ"א ד"ה מ"ט) נראה שכוונתו לתרץ כן. **פ.** **ראה** המקור לזה בעבודת עבודה (פ"ד י"ז, ד"ה א"ח) ובשו"ת האלף לך שלמה (תרי"ז ע"ב ע"א). **פד.** וכן הקשה המנחת חינוך (מ"ט טק"ז ע"א ב' א'), והוסיף שאמנם על השר אין להקשות מהיכן למד לפרש כך את הכתוב, כיון שהוא

היה מבני עשוי שהתברכו מיצחק אבינו 'על חרבך תחיה' (בראשית כ מ), ולכן אמר לו אם הייתי חותך את ראשך בסייף שהיא הכרכה שקיבלנו מן השמים על ידי יצחק, לא היה מי שתובע את דמך מידי, ומה שדייק לומר לו 'מידי' הוא לרמוז לו שיש להם כח בידים שנאמר עליהם (שם מ כג) 'והידים ידי עשו' ואם כן לא יתבעוהו אף מן השמים. ובדרך נוספת פירש, שאמר לו שלא יכול לעמוד להילחם נגדו מכיון שהחסיד היה בידים ריקות והוא בא נגדו בחרבו. והוסיף עוד לבאר מה שלא אמר לו סתם שהיה הורגו אלא אמר לו שהיה חותך ראשו, משום שדרך החכמים לעטוף את ראשם בטלית, ולשר התיה צרות עין על זה, ולכן אמר לו 'אם הייתי חותך ראשך' המכובד בעיטוף.

טעם שהמשיל החסיד את המשל על השר ולא על עצמו

אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם, בטעם שהמשיל החסיד בדבריו את השר אם הוא היה עומד לפני מלך בשר ודם, ולא אמר את המשל על עצמו אילו הייתי עומד לפני מלך בשר ודם, כיאר ה**בן יהוידע** (ד"ה אלו), שכיון שהזכיר במשל שהיו חותכים את ראשו בסייף, לא רצה לומר זאת על עצמו, כיון שאמרו (מו"ק יט.) 'ברית כרותה לשפתים', כלומר שיש כח לדיבור היוצא מפי האדם לגרום שכך יהיה, ולא רצה לעורר על עצמו הקפדה בשעת הסכנה, אלא אדרבה גרם שהשר יאמר על עצמו שיחתכו את ראשו ובכך יגרום לעצמו הכנעת קליפתו שלא יוכל לעשות מה שחשב. ועוד יתכן שבכך רצה לרמוז לשר שאם יעשה לו מה שליבו חפץ, יש לו לחוש שכנגד כך גם עליו תיגור גזירה זו, ומלכו יצוה לחתוך את ראשו בסייף.

לג.

מדוע חוסיף החסיד לטאול את השר מה היו עושים לך

ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך, במעשה רב החדש (חול ג) הביא בשם הגר"א שדקדק, מדוע הוצרך החסיד לטאול את השר 'מה היו עושים לך', היה די שיאמר לו מיד את הקל וחומר להסביר מדוע לא ענה לו. וחירץ, שבכך בא ליישב כיצד היה מותר לחסיד לסכן את עצמו עד כדי שהיה השר יכול להרגו, ועל כך היה מתאכזב בנפשו אם עשה שלא כדיון, ולכן הוסיף לומר לו כשם שאם אתה היית עושה זאת לפני המלך היה חותך את ראשך, כך גם אני אם הייתי מפסיק מתפילתי לפני הקב"ה הייתי מתחייב על כך מיתה בידי שמים, ולכן לא עניתי לך.

כוונת החסיד באומרו תיבת 'אתה'

ומה אתה שהיית עומד לפני מלך, כתב **המקוץ הכרכות** (ד"ה מה), שלכאורה תיבת 'אתה' היא מיותרת, ואינה מוסיפה לקל וחומר, שהרי מדבר איתו ויכול לומר לו בלא תיבה זו, ופירש שבדווקא אמר החסיד תיבה זו, כיון שבכך רצה לגדל ולרוםם את ערך השר שיחשוב שהוא מעריך אותו מאוד ומשווה אותו כמעט למלך בעצמו, ולכן אמר לו 'אתה' כלומר אף שאתה שר מאוד חשוב וכמעט שווה למלך אף על פי כן אם היית עושה כן בפני המלך היו חותכים את ראשך, קל וחומר לאדם פשוט כמוני שעמדתי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

החידוש בכך שנפטר ממנו לביתו לשלום

ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום, הקשה ה**בן יהוידע** (ד"ה ונפטר), מדוע הוצרכה הגמרא להשמיענו שלאחר שהתפייס השר הלך החסיד לביתו לשלום, ומה חידוש יש בכך. וחירץ, שבפסחים (פ.) מבואר שבני הישיבה יכולים לבוא ללימודם בבית המדרש דרך מקום שיש בו חשש סכנה ואין להם לחוש לכך, משום ששלוחי מצוה אינם ניוזקים, והסתפק רב האם הם גם יכולים לחזור מבית המדרש לביתם דרך מקום שיש בו חשש סכנה, ואפשר לומר שהברייתא משמיעה חידוש שהמעשה עם החסיד והשר לא היה בדרכו לבית המדרש שאז היה אפשר לחלות את הצלתו בכך שהלך לדבר מצוה ונחשב לשלית מצוה שאינו ניוזק, אלא החידוש הוא אף שהלך בחזור לביתו נעשה לו נס זה. ועוד חירץ, שהגמרא רוצה להגדיל את הנס שקרה לחסיד, ואומרת שלא די שאותו

קבלה לפרש כתוב זה גם על שמירת הגוף. א. **ובביאור** הגר"א (ח"ט סי' קד ע"א) כתב שמקור

דברי תלמידי רבינו יונה הוא בירושלמי (פ"ה ע"ה) שהובא בדבריהם (ל"ה ע"ה), שכתב 'אפילו נחש אם היה בא ננגדו מתרחק לצד אחר ולא הוי הפסקה'. ובהגהות מלא הרועים (ל: נגד"י ד"ה ואפילו ציץ עוד ירושלמי (שם) שרואים ממנו שהליכה אינה הפסק, וגם הוא מובא בתלמידי רבינו יונה (ל: ד"ה לא קשה), 'היה עומד ומתפלל כרשות הרבים הרי זה מצביז מפני החמור או מפני הקרן ובלבד שלא יפסיק את תפילתו'. ג. **ואכן** בבית יוסף (שם סי' ד"ה ואפילו) הביא דברי תלמידי רבינו יונה שיכול ללכת כי הליכה אינה הפסק. ג. **ואכן** פסק המשנה ברורה (שם ע"ה), שהליכה לצורך אינה הפסק, אבל בלא צורך גם הליכה נקראת קצת הפסק. ד. **ובדוסיף** בביאור הגר"א (שם ע"ה) שלדעה זו, כוונת הירושלמי שכתב (שם) שאם בא נחש ננגדו מתרחק לצד אחר, היינו כאשר הנחש כעוס ומסוכן, וכפי שפירשו בזה התוספות (ד"ה ע"ה). ה. **במבואר** בשו"ע (ח"ט סי' שט"ז ע"ה) שאם היו בחצר אחת תשעה נכרים וישראל אחד ונעקרו כולם ממקומם ובשעת עקירתן פירש אחד מהם

ברכות לב: - לג.

ביאורים

שלג

שר לא הרג את החסיד, אלא הקב"ה נתן את חן החסיד בעיני השר שאהבו, ולא רק כשפגשו בתחילה נתן לו שלום אלא אף כשנפטר ממנו. ועוד חירץ, שנפטר החסיד לשלום ולא קרה לו שום נזק בגופו מחמת הפחד ממה שקרה לו.

והפלא יועץ (עין שמייה) הביא שיש מפרשים שנפטר אותו חסיד והלך לבית עולמו, שנענש על שעבר על איסור 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' שמה היה השר הורגו מיד על שלא ענה לו.

האם הליכה נחשבת להפסק

לא יפסיק, תלמידי רבינו יונה (ל: ד"ה ואפילו) פירשו, שלא יפסיק בדיבור אבל מותר לו ללכת למקום אחר כדי שיפול הנחש מעליו, ולא מצאנו שהליכה נקראת הפסק בשום מקום. וכתב חט"ו (ח"ט סי' קד ע"א), שמדברי הר"א ש' (סי' ג) והטור והשו"ע (סי' קד ע"ג) שכתבו שבענין אחר [שלא באה נגדו בהמה או קרן] אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפילתו, משמע שאסור להפסיק אפילו בהליכה, ושלא כתלמידי רבינו יונה. והקשה שלגבי נחש כרוך על עקבו כתבו הטור והשו"ע (שם ע"ג) שלא יפסיק, וכתב על זה ה"ם"א אבל יכול לילך למקום אחר, ומשמע שבא לפרש דברי השו"ע שלא יפסיק היינו בדיבור אבל הליכה אינה הפסק, ונמצאו פסקי השו"ע סותרים. והפנ"א (שם ע"ג) חירץ, שאין כאן מחלוקת כלל, שאמנם הליכה אינה הפסק שלא מצאנו בשום מקום שתחשב להפסק, ולכן כתב הרמ"א שמותר לילך כדי להשליך את הנחש, ומכל מקום שלא לצורך אסור לילך, ולכן כתבו הטור והשו"ע שאסור לצאת ממקומו עד שיגמור את תפילתו. **ובביאור** הגר"א (שם ע"ד ע"ה) פירש, שגם לגבי נחש כרוך על עקבו שכתבו הטור והשו"ע שלא יפסיק, כוונתם שלא כדעת הרמ"א אלא שלא יפסיק אפילו בהליכה, וזה המשך למה שכתבו קודם (פ"ט) שהליכה נחשבת להפסקי.

כיצד מותר לסמוך שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך והרי בפקוח נפש לא הולכים אחר הרוב

לא שנו אלא נחש, כביאור החילוק בין נחש לעקרב, כתב רש"י (ד"ה אגל) שהעקרב מסוכן לעקרן יותר ממה שנחש מוכן לנשוך. וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשניות (פ"ה מ"ה), שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך ולכן לא יפסיק בתפילתו אפילו כשהוא כרוך על עקבו, אבל כשרואה האדם מי שמנהגו לנשוך תמיד כמו עקרב ואפעה באים כנגדו יפסיק בתפילתו מפני סכנת נפשות. והקשה הרש"ש (ד"ה ל"ט), כיצד תלה הרמב"ם את החילוק בכך שהנחש רוב הפעמים אינו נושך, והרי קיי"ל שאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב (ימא פ"ד). ונאמרו ביישוב קושיא זו כמה תירוצים:

א. הרש"ש חירץ, שאין זה כלל גמור שלא הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, אלא יש פעמים שגם בפקוח נפש הולכים אחר הרובי.

ב. הקובץ שיעורים (פסחים ח"ט ג) חירץ, שהעומד בתפילה נחשב כשלית מצוה שמובטח לו שלא ינוק, אמנם אם הוא מכניס עצמו לאופן שמצוי בו היזק, לא נאמרה לו הבטחה זו, ולכן כשנחש כרוך על עקבו כיון שברוב הפעמים אין הנחש נושך אין זה אופן שמצוי בו היזק ומותר לו להמשיך בתפילה ולסמוך על ההבטחה לשלוחי מצוה שאינם ניוזקים כמבואר בפסחים (ח.), אבל כשרואה מולו עקרב שחיוקו יותר מצוי הרי זה אופן שמצוי בו היזק ואין לו לסמוך על ההבטחה לשלית מצוה שלא ינוק וצריך להפסיק מתפילתו.

ג. בספר ודתי ברכה (פ"ה מ"ה מ"ה ד"ה ואפילו) חירץ, על פי הכתוב (משל יז ו) 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אחר', שפירושו כך ברצות ה' הוא כשהאדם עומד בתפילה שהוא דבוק ברצון ה', גם אויביו שאמרו במדרש (זיר מז ב) שהוא הנחש [והביאור בזה משום שנאמר עליו (בראשית ג טו) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה'] ישלים איתו ולא ישכנו באמצע תפילתו, ועל כך אפשר לסמוך שלא להפסיק בתפילתו.

ד. הגפ"א (פ"ה ס"ג ע"ה ע"ה) חירץ, לפי דיוק דברי ה"ע"ב שכתב בנחש שרוב פעמים אינו נושך, ולא הזכיר גם שאינו ממית, ואילו בעקרב כתב שהוא נושך וממית, ומוכח שכונתו לומר שהנחש רוב פעמים אינו נושך, וגם אם ישוך רוב הפעמים לא ימות האדם מכך, ונמצא שהמקרים שמתים מגשיכת הנחש

לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת ולא ידוע אם הוא הישראלי או נכרי, אין מפקחין עליו את המפולת בשבת כדי להצילו, שכיון שנעקר קביעות הראשון ממקומו אמרינן כל דפריש מרובא פריש ותולים שהוא נכרי. וכן לגבי מי שיש ספק האם הוא צריך לאכול ביום הכיפורים ורופא אחד אומר שצריך ושנים אומרים שאינו צריך, אין מאכילים אותו (ש"ס סי' תריח ע"ה). ו. **והקשה** עליו הגרש"ז אויערבך (שולחן ע"ה ס' כלמנה מ"ה סנה"ט), שמכך שמותר להרגו נחש בשבת [כשמראה עצמו כאילו אינו מתכוין] גם כשאינו רורף אחריו כמבואר בשו"ע (ח"ט סי' ש"ה), מוכח שגם ברואה נחש אין לסמוך על ההבטחה של שלוחי מצוה שלא ינוקו, ועוד, שמה יועיל לו שלא יפסיק בתפילתו, והרי אינו יכול לכוון כראוי מחמת הפחד מהנחש. ולכן פירש שהטעם שלא יפסיק בתפילתו הוא משום שאם הוא רואה שאין הנחש כועס הרי הוא מובטח שלא יזיקנו, אמנם לגבי שבת מותר להרגו גם כשאינו כועס. ז. **ובסו** שביאר לעיל (ד"ה ע"ה). ח. **וי"ח** זה ביאר מדוע אמר רב יוסף לעיל (ל:) שבבני מלך עכ"ם עוסק באמצע תפילתו אף שאין זה ודאי שיהרגו, משום שבמלך לא נאמר כתוב זה