

סוגית שהה כדי לגמור את כולה (דף ל"ד—ל"ד):

ה ת ו כ ן

פרק ראשון: סתירת הסוגיות. תילוקי הרי"ף והשר מקוצי.

- 565 א. סקירת המקורות בגמ' וגישות הראשונים השונות לענין סתירת הסוגיות.
תילוקי הרי"ף והשר מקוצי.
- 567 ב. המעשה של ר' אבהו כמפתח לשיטת השר מקוצי
- 571 ג. תמיהה על פירוש השר. סברת החילוק של השר.

פרק שני: שיטת הריטב"א. מושג ה"דיחוי" בעניננו.

- 573 ד. המושג "גברא דהויא הוא" ושיטת הריטב"א
- ה. "גברא דהויא הוא" לשיטת השר מקוצי. האם נוהג בעניננו מושג הדיחוי של קדשים ומצוות?
- 576 ו. ישוב קושית הרמב"ן על השר. שני דינים של דיחוי.
- 579 ז. עיון מחודש בשיטת רבנו יהודה. פסול הניתוק — פסול של היסח-דעת או פסול עצמי?
- 580 ח. שהיה כלא"כ באונס שאין עמו דיחוי
- 582 ט. פסק ההלכה בש"ע בשאלת שכלא"כ
- 585

פרק שלישי: השלמות לשני הפרקים הקודמים. קשיים בשיטות הרשב"א והראב"ד.

- 589 י. מקור שיטת הריטב"א — בחידושי הרשב"א. נקודה תמוהה בדברי הרשב"א.
- 591 יא. סתירות בין המקורות המביאים את שיטת הראב"ד
- 595 יב. דיחוי בתקיעות
- 597 יג. שתיתה ודין הנצרך לנקביו

פרק רביעי: גישת הראשונים המבטלת את סתירת הסוגיות מעיקרה

- 600 יד. שיטת הר"ה ותר"י: אין הוכחה להלכה מדברי רב אשי. ההבדל בין שיטת תר"י לשיטת השר.
- 603 טו. דברים סתומים בשיטת רבנו יהודה בתוס' התוס' בברכות כ"ד:.
- 607 טז. פסק הש"ע בענין דיחוי הגוף. פירושים אחרים לדברי רבנו יהודה והרא"ש.

פרק חמישי: גישת הראשונים המקיימת את ניגוד הסוגיות

- 610 יז. שיטת התוס' בר"ה והשאלות. פסק ההלכה בסוגיה במגילה.
- 612 יח. חילוקו של הנצי"ב בין מגילה לשאר מצוות

סוגית שהה כדי לגמור את כולה

פרק ראשון

סתירת הסוגיות. חילוקי הרי"ף והשר מקוצי.

א. סקירת המקורות בגמ' וגישות הראשונים השונות לענין סתירת הסוגיות. חילוקי הרי"ף והשר מקוצי.

שאלת "שהה כדי לגמור את כולה" (מעתה: שכלא"כ) גדונה בגמ' חוץ מאשר בסוגיתנו גם במגילה י"ח: ובברכות כ"ב: וכ"ד: במגילה מובאת ברייתא בה נחלקו תנאים בשוהה בקריאת המגילה כדי לגמור את כולה: לת"ק חוזר למקום שפסק, ולר' מונא משום ר' יהודה חוזר לראש י. (מכאן ולהבא נשתמש בביטוי "חוזר" כמונן של: חוזר לראש, ואת הדעה שחוזר למקום שפסק נציין ב"אינו חוזר"). בסוגיתנו אומר ר' יוחנן שהשומע ט' תקיעות בט' שעות יצא, כלומר ששהיה כלא"כ אינה פוסלת. הגמ' מקשה עליו ממה שאמר הוא עצמו משום ר"ש בן יהוצדק "בהלל ובמגילה אם שכלא"כ חוזר לראש", ומתרצת: "הא דידיה הא דרביה".

רוב הראשונים פסקו כר' יוחנן ששהיה כלא"כ אינה פוסלת (צריך להבין שלגבי ר' יוחנן ור"ש בן יהוצדק לא שייך לומר "אין הלכה כתלמיד במקום רבו", כי ר"ש בן יהוצדק הוא תנא [כמבואר בסוכה י"א:]), שר"י מסר משמו², אך ר"י, כאמורא, פוסק הלכה כתנאים החולקים, שהם ת"ק במגילה והברייתא הסתמית בסוגיתנו "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא". לפי פסק זה מתקשים הראשונים בגמ' בברכות כ"ב: "ת"ר היה עומד בתפילה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב הסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר למקום שפסק לימא בהא קמיפלגי מר סבר אם שכלא"כ חוזר לראש ומ"ס למקום שפסק אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מבעי ליה אלא דכ"ע אם שכלא"כ חוזר לראש והכא (כהגהה בגליון) בדלא שהה קמיפלגי דמ"ס גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפילתו תפילה ומ"ס גברא חזיא הוא ותפילתו תפילה". ולכאורה מזה שרב אשי אומר "דכ"ע שכלא"כ חוזר לראש" מוכח

1) לשון הברייתא: "קראה סירוגין יצא סירוגין לא יצא ר' מונא אומר משום ר"י אף בסירוגין אם שכלא"כ חוזר לראש". ובגמ' שם מוכח שר"מ בשם ר"י חולק על ת"ק, וא"כ מבואר שלמ"ד חוזר לראש אם לא חזר לא יצא אפילו בדיעבד, ולמ"ד קראה סירוגין יצא — אף לכתחילה חוזר למקום שפסק. וכן מוכח בסוגיתנו, שהקשו ממי"ש ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק "אם שכלא"כ חוזר לראש" על מ"ש "שמע ט' תקיעות . . . יצא".

2) נראה שהלשון "אמר ר' פלוני משום ר' פלוני", בהבדל מ"אמר ר' פלוני אמר ר' פלוני", כשהיא מופיעה בלשון הגמרא (להבדיל ממשנה או ברייתא שם נוהגת רק לשון "משום" ולא לשון "אמר ר' . . . אמר ר' . . .") — הריהי מורה על מסירה לא ישירה, דהיינו שהמוסר לא שמע את הדברים בעצמו מפי בעל המימרה, אם מפני שיש ביניהם הפרש דורות או מסיבה אחרת. ובעיקר נוהגת לשון זו כשאמורא מוסר בשם תנא (ואז אולי אפילו אם שמע מפיו משתמשים בל' זו להדגיש את חילוק דורות האמוראים מהתנאים).

שכך היא ההלכה לדעתו, שהרי באותה מידה יכול היה לומר שלכ"ע שכלא"כ אינו חוזר, וכאן המחלוקת היא בין בשהה ובין בלא שהה, ונחלקו בשאלת גברא דחויא. ואם בחר רב אשי דוקא באפשרות הראשונה אין זאת אלא מפני שכך הוא סובר להלכה. וראוי לפסוק כרב אשי שהוא בתרא.

בין הראשונים הפוסקים כר' יוחנן ישנן שתי גישות בישוב הענין: יש ראשונים הסוברים שמהסוגיה בברכות אמנם מוכח שהלכה שכלא"כ חוזר. אך זה אמור רק במקרה מסוים שבו עוסקת הסוגיה שם (בקשר לטיבו של מקרה זה חלוקת הדעות, כדלקמן), ובדרך כלל ההלכה היא שכלא"כ אינו חוזר, כמו שאומר ר' יוחנן בסוגיתנו. ראשונים אחרים, לעומת זאת, מסבירים (בדרכים שונות, כדלהלן) שמהסוגיה בברכות לא מוכח כלל שלהלכה שכלא"כ חוזר.

עוד גישה שלישית יש, של מיעוט ראשונים, הסוברת שבברכות אכן מוכח שרב אשי חולק על ר' יוחנן, וסובר ששהיה כלא"כ פוסלת, וההלכה היא באמת כרב אשי שלעולם שכלא"כ חוזר לראש.

נעסק תחילה בגישה הראשונה, המחלקת בין הסוגיה בברכות לסוגיתנו בר"ה. במהות החילוק הזה ישנן שתי שיטות:

א. הרי"ף והרמב"ם⁵ סוברים שהחילוק הוא בין תפילה לשאר מצוות, שבשאר מצוות הלכה שכלא"כ אינו חוזר, וזהו מ"ש ר' יוחנן בר"ה, ובתפילה לבדה הלכה שחוזר לראש, וזהו מה שאומר רב אשי בברכות — שם מדובר על "היה עומד בתפילה" — שלכ"ע שכלא"כ חוזר. בטעם החילוק כתבו הראב"ד⁴ והרמב"ן⁵ שבתפילה מצינו שהחמירו לענין הפסקה, שאפילו המלך שואל בשלומו ונתש כרוך על עקיבו לא יפסיק (ברכות ל:), משא"כ בק"ש ובשאר מצוות, כי תפילה רחמים היא (ראב"ד), וצריכה עמידה באימה (רמב"ן), כעומד לפני המלך⁶. ולפיכך החמירו בה גם בשכלא"כ, כי אין זו דרך בקשת רחמים ולא דרך אימה שיהא הפסק גדול בתפילה⁷.

ב. שיטה שניה היא של השר מקוצי⁸, המחלק בין שהיה סתם, מרצון, לשהיה כרחי, כלומר בתנאים שבהם אין האדם יכול להמשיך לקרוא מצד הדין (באשר למקרה שאינו יכול להמשיך בגלל אונס טכני ולא מחמת איסור — ע' להלן פסקה ח'). במקרה הראשון אין השהיה פוסלת, וזהו מה שאומר ר"י בסוגיתנו, ובמקרה השני — כגון בשוהה מחמת מים ששותתים על ברכי, שבשעת השתיתה אסור לו להמשיך — אם שכלא"כ חוזר לראש, וזהו מה שאומר רב אשי בברכות⁹.

(3) ר' להלן סוף פסקה ב' והערה 6 שם.

(4) בהשנות על המאור בברכות, דף ט"ו: ברי"ף.

(5) במלחמות שם.

(6) ע' ברכות כ"ה. רש"י ד"ה אבל לתפילה.

(7) הפר"ח (ס"ה, א') הקשה על שיטת הרי"ף (שהפר"ח עצמו מחזיק בה להלכה) מהברייתא בברכות כ"ט. ששמואל הקטן השקיף "ב' וג' שעות" בברכת המינים ולא העלוהו, ע"ש. ויש לדחות: א. שלא העלוהו אבל באמת חזר לראש. ב. ש"ב' וג' שעות" לאו דוקא שעות ממש, אלא ב' וג' פרקי זמן — כגון: כשיעור ב' וג' ברכות — אך פחות מכדי לגמור את כל התפילה.

(8) תוס' ברכות כ"ב: ד"ה אלא, תוס' הרא"ש לברכות (נדפסו בספר "ברכה משולשת") כ"ג. ד"ה דכ"ע, ולר"ה ל"ד: ד"ה לדידי, פסקי הרא"ש ברכות פ"ג סי' כ"ג, מרדכי לברכות כ"ג.

(9) בספר "מצות ראייה" (המלוקט מכתבים של מרן הרב זצ"ל), אר"ח תקפ"ה, תירץ את הניגוד בין דברי רב אשי בברכות לדברי ר"י בר"ה ע"י חילוק בין מצוות בהן מעשה המצוה הוא אקטיבי, כחפילה וכיו"ב, לבין מצוות שמעשה המצוה שלהן פסיבי, כשמועט קול השופר (כדעה שמצות

[בגישת הראשונים השניה הנ"ל, המבטלת את סתירת הסוגיות מעיקרה, נעסק בע"ה להלן מפסקה י"ד ואילך, ובגישה השלישית — המקיימת את ניגוד הסוגיות — מפסקה י"ז ואילך].

ב. המעשה של ר' אבהו כמפתח לשיטת השר מקוצי

נקודת מפתח למחלוקת הרי"ף והשר מקוצי היא המעשה של ר' אבהו המובא בסוגיתנו ובברכות כ"ד: . בסוגיתנו מקשה הגמ' על דברי ר' יוחנן "שמע ט' תקיעות" וכו' מהמעשה של ר' אבהו שהפסיק בק"ש בהגיעו למבואות המטונפות ואמר לו ר' יוחנן אם שהית כלא"כ חוזר לראש. והתירוץ: "הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כלא"כ חוזר לראש". ובפשטות תורף התירוץ הוא שלדעת ר' יוחנן בעצמו באמת שום שהיה אינה פוסלת, כמו שאמר לענין תקיעות. אך א"כ צריך להבין מה פירוש "לדידך דסבירא לך — אם שהית" וכו', שהרי לא יתכן שר' אבהו שאל את ר"י אם שהיה כלא"כ פוסלת או לא ור"י ענה לו לשיטתך שהיא פוסלת עליך לחזור, כי מה שיטה יש לו בזה, והרי זה עצמו מה שהוא שואל. על כן מפרש רש"י (ד"ה לדידך) שלר"א היה ברור ששהיה פוסלת, וספיקו היה רק מהו השיעור הפוסל, וזהו מה ששאל את ר"י, ור"י ענה: לדעתי ההלכה היא ששום שהיה אינה פוסלת, אבל לדידך שאתה סובר כדעת התנאים הפוסלים — השיעור לפי דעה זו הוא כלא"כ.

והנה הרא"ש בתוספותיו בסוגיתנו, וכן בתוספותיו בברכות כ"ג. ובפסקיו שם, מקשה על פירוש רש"י שתי קושיות:

א. "אין זה דרך ששיב הרב לתלמיד לפי מה שסובר התלמיד כיון שהוא מסופק ושואל ממנו". [אין כוונת הקושיה שר"א הסתפק בעצם הדין האם שהיה פוסלת או לא וא"כ איך עונה לו ר' יוחנן "לשיטתו" בזמן שאין לו שום שיטה בזה, כנ"ל — כי פירוש כזה שר"א הסתפק בעצם הדין הוא באמת חסר משמעות, ולא עלה על דעת איש לפרש כך, ובפירוש מצטט הרא"ש לפני כן באותו דיבור את דברי רש"י שספיקו של ר"א היה רק בשיעור ההיה. אלא ברור שכוונת קושית הרא"ש היא שאע"פ שר"א הסתפק רק בענין השיעור — מ"מ אין דרך הרב לענות לתלמידו לפי שיטתו של התלמיד, ולו היה ר"י חולק על עצם פסול-שהיה היה מורה לר"א לחזור למקום שפסק, כי שהיה אינה פוסלת כלל. לפי"ז ברור שהסגנון המצוי לפנינו בתוס' הרא"ש ובפסקיו בברכות צריך

שופר היא השמיעה ולא התקיעה, ע"ש). אך הדברים צ"ע, שהרי הגמ' בר"ה מקשה על מימרת ר"י "שמע ט' תקיעות" וכו' ממה שאמר בשם ר"ש בן יהוצדק שבהלל ומגילה אם שכלא"כ חוזר לראש, ומכח קושיה זו מסיקה הגמ' הא דידיה הא דרביה, ואם יש חילוק כנ"ל — מדוע הוצרכו לומר הא דידיה הא דרביה ולא תירצו פשוט שבהלל ומגילה שבהם יש מעשה אקטיבי כתפילה מודה ר"י שאם שכלא"כ חוזר (שהרי בהלל המצוה היא הקריאת, ע' סוכה ל"ח: . וכן במגילה, ע' טוש"ע או"ח תרפ"ט). אלא מוכח לכאורה שאין חילוק בין תקיעת שופר לשאר מצוות. ומה שכתב שם הרב זצ"ל שיש להתעורר על הפוסקים איך זכו לבי תרי, שפסקו כר"י בתקיעות וכרב אשי בשתייה — בסי' תקפ"ה אמנם סתם הב"י ולא פירש מה עונים הפוסקים על סתירה זו, אבל בסי' ס"ה הרי הביא את חילוקי הרי"ף והשר מקוצי שמתרצים את הסתירה כל אחד לפי דרכו. וצ"ע.

1) אא"כ נאמר שר"א לא הסתפק בדבר, ובכל זאת שאל מפני כבוד רבו, ואמר לו ר"י שהוא יכול לעשות כשיטתו שר"י ידעה. אך זה דוחק עצום, ואף אחד מהראשונים אינו אומר כך.

תיקון או פירוש, שכן כך כתוב שם: "אבל לדידך דסבירא לך דצריך להפסיק וסבירא לך דהיכא דשהה כלא"כ חוזר לראש הכא נמי חוזר לראש", ועל זה באה הקושיה "דאין זה דרך ששייב הרב" וכו'; וא"כ או שצריך למחוק את המילים "כדי לגמור את כולה", או שאשגרת לשון היא זו, והכוונה: וסבירא לך שיש איזה שיעור של שהיה המחייב חזרה לראש — אם שהית כלא"כ חוזר לראש].

ב. מנין ידע ר"י שר"א סובר ששהיה פוסלת וספיקו הוא רק בשיעור, והרי לשון שאלתו היתה "מהו לגמור" (ובברכות כ"ד: "להיכן אהדר", והיינו תד). וא"כ למה לא הבין ר"י בפשטות שר"א מסתפק בשאלה האם שכלא"כ חוזר או לא שנחלקו בה תנאים ואמוראים. [את קושיה ב' מקשה הרא"ש בלשון "תמיה לי" תכף אחר שהביא את פירש"י, ובהמשך הוא כותב: "והקשה ה"ר שמשון מקוצי דאין זה דרך... (קושיה א')... ועוד קשה הא דפריכות (הגהת המו"ל: דפריכות) מנא ליה לר"י... (קושיה ב')... ולשון הרא"ש בפסקיו בברכות: "והקשה רבנו שמשון ז"ל מקוצי דאין זה דרך... ועוד מנ"ל...". ומלשון זו ברור שאת שתי הקושיות הקשה השר מקוצי. ובאשר ללשון הרא"ש בתוספותיו בר"ה — יש לומר שמתחילה כתב מה שהיה קשה לו מדעתו, ואח"כ כתב את שתי קושיות השר שהשניה שבהן היא זו שהקשה הרא"ש בעצמו?].

בגלל קושיות אלה מפרש השר מקוצי את הגמ' באופן אחר, עפ"י הסוגיה המקבילה בברכות כ"ד: בה ג"כ מובא המעשה של ר' אבהו. בסוגיה שם נחלקו אמוראים בדינו של המהלך וקורא ק"ש והגיע למבואות המטונפות, האם מותר לו להניח ידו על פיו ולקרוא או לא, ודעת ר' יוחנן היא שמנית ידו על פיו וקורא. הגמ' מקשה על זה מהמעשה של ר"א, והתירוץ גם שם: "הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כלא"כ חוזר לראש". השר מקוצי סובר שהתירוץ בברכות והתירוץ בסוגיתנו הם תירוץ אחד ממש, והוא מפרש את הענין כך: ההלכה לדעת ר' יוחנן היא שאם שכלא"כ סתם אינו חוזר, ואם שהה בתנאים בהם אסור היה לו לקרוא — חוזר. ר"א סבר שהמהלך במבואות המטונפות אסור לו לקרוא ק"ש, ולכן כשהגיע למבואות הפסיק. אחרי שעבר מהם שאל את ר"י להיכן יחזור, ואמר לו ר"י: לדעתי לא היית צריך להפסיק כלל, כי המהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא, ולכן גם השוהה במבואות כלא"כ אינו צריך לחזור, כי הרי זו שהיה סתם שאינה פוסלת; אבל לשיטתך שהפסקת מפני שאתה סובר שאסור לקרוא במבואות — אם שהית כלא"כ חוזר לראש, כי לשיטתך הרי זו שהיה במקום שאסור לקרוא בו, ובזה הדין שאם שכלא"כ חוזר. להלן נתחזר לענין קושיות השר על פירוש רש"י, אך קודם נעיין בעצם פירושו של השר.

(2) וי"ל עוד שהלשון "תמיה לי" מועתקת מתוספות שהיו לפני הרא"ש, וזה דבר מצוי בתוס' הרא"ש, המיוסדות על תוס' קודמות מבית מדרשו של ר"י; ר' למשל תוס' הרא"ש ל"ד. ד"ה אתקין "ונראה לי דחייב אדם" וכו', ולשון זו היא לשון התוס' שלנו (ל"ג: ד"ה שיעור) שהן ככל הנראה תוס' הר"ש משנץ, ע' עמ' 427. ולפנינו בתוס' שם כתוב רק "ונראה" ולא "ונראה לי", ואולי נשמטה המלה "לי"; או שמא זוהי ראייה שהתוס' שלנו אינן תוספותיו של הר"ש משנץ בעצמו, אלא של תלמידו, והרא"ש העתיק מתוס' הר"ש בעצמו שם היה כתוב "ונראה לי". ע' על כך במבוא המו"ל לתוס' הרא"ש לר"ה עמ' ה', והערה 7 שם. ומ"מ אם "תמיה לי" הוא ציטוט נראה שצריך להגיה בהמשך לשון הרא"ש (מצוטטת בפנים) "דפרישית" ולא "דפריכית", כי הקטע מ"והקשה ה"ר שמשון" נראה כלשון הרא"ש עצמו, ולא כהמשך לשון התוס' שמתם העתיק הרא"ש, והלשון "דפרישית" תוכל איפוא להתפרש: כמו שכתבתי לפני כן, מתוך התוס', משא"כ הלשון "דפריכית" שמשמעה יותר: שהקשיתי, בעצמי.

פירושו של השר מקוצי מתיישב היטב בסוגיה בברכות, אך בסוגייתנו יש בו קושי מסוים. כי הנה בברכות קושיה הגמ' היא שמהמעשה "ר"א הוה קא אויל בתריה דר"י והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אישתיק א"ל לר"י להיכן אהדר א"ל אם שהית" וכו' משמע שר"י הסכים עם ר"א בזה שהפסיק, בניגוד לאמור קודם לכן בשם ר"י שהמהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא; והתירוץ הוא שר"י באמת לא הסכים עם ר"א בזה שצריך להפסיק, אלא ר"א הפסיק על דעת עצמו, ומכל מקום אחר שעשה ר"א מעשה אמר לו ר"י: לשיטתך שאתה סובר שצריך להפסיק אם שהית כלא"כ עליך לחזור לראש. אבל בסוגיה בר"ה היתה הקושיה בדין של שהה כלא"כ, שמחד אמר ר"י "שמע ט' תקיעות" וכו' ומאידך פסק לר' אבהו שאם שכלא"כ חוזר, ושאלת החיוב להפסיק במבואות אינה נזכרת שם כלל, וא"כ היה לגמ' לתרץ קודם פשוט: שאני התם דדוכתא דלא הוי למיקרי ביה הוא, ואח"כ יכלה להקשות על זה מדעת ר"י בענין מניח ידו על פיו, ולתרוץ שלדבריו דר"א הסובר שצריך להפסיק קאמר. אבל כמו שהוא לפנינו, שבלי שום הקדמה אומרת הגמ' "ה"ק לדידך" וכו' — עיקר התירוץ לענייננו חסר מן הספר, כי עוד לא שמענו בכלל שיש חילוק בין שהיה סתם לשהיה בדיחוי (ויוצא שהגמ' כאילו מצטטת את התירוץ מהסוגיה בברכות, שם הוא אמור על קושיה אחרת, דהיינו על הקושיה בענין החיוב להפסיק, וע"י כך רומזת גם לעיקר התירוץ שצריך לומר כאן, וזה קצת קשה ³).

[הריטב"א מפרש את המעשה של ר"א כשר מקוצי (על שיטתו של הריטב"א בכלל ע' להלן פסקה ד'), והוא מסביר את מהלך הסוגיה בר"ה באופן שיש בו כדי להקל את הקושי הנזכר. הוא טוען שהגמ' בהקשותה על "שמע ט' תקיעות" וכו' ממעשה ר"א כבר מסתמכת על הידוע מברכות שלשיטת ר"י אין חיוב להפסיק במבואות המטונפים, שאל"כ — אומר הריטב"א — מהי בכלל הקושיה, שאני התם שאי אפשר לו לקרות, וזה גרוע משהיה סתם, אלא ודאי שהגמ' מקשה על סמך דעת ר"י בברכות. ולפי"ז מובן התירוץ, כי ההנחה שרק במקום שהשהיה היא מרצון אין צריך לחזור כבר היתה ידועה בקושיה, ועכשיו צריכה הגמ' רק לומר שר"י לדבריו של ר"א שהפסיק קאמר ⁴. כלומר: עפ"י הסברו של הריטב"א אנו עוקפים את הקושי הנזכר לעיל ע"י כך שאנו מניחים כי הסברה העיקרית של התירוץ (דהיינו החילוק בין שהיה מרצון לשהיה בתנאים שבהם א"א לקרוא) כבר ידועה למקשה, ואם כן על כרחך מסתמך המקשה בקושיה על הגמ' בברכות, ולפי"ז התירוץ ברור. אך מובן שבעצם הסברו זה של הריטב"א, שהמקשה הסתמך על דברי ר"י בברכות מבלי להזכיר זאת, יש משום דוחק ⁵].

(3) לשון הפר"ח (ס"ה, א'): "ואין אלו אלא דברי גביאות". אך יש לזכור שגם על פירוש רש"י בר"ה יש קשיים רציניים, כנ"ל וכדהלן.

(4) עפ"י דרכו זו של הריטב"א נוכל להסביר את קושיה הגמ' בברכות אחרת מכפי שהוסברה לעיל, דהיינו: לא בצטרך לומר שהקושיה התעוררה מזה שמשמע שר"י הסכים עם ר"א בכך שהפסיק, אלא נוכל לומר — בדומה למה שאומר הריטב"א — שהקושיה בברכות מסתמכת על דברי ר"י בר"ה "שמע ט' תקיעות" וכו', ואם הוא סובר שמותר לקרוא במבואות א"כ מדוע פסק לר"א שיחזור לראש; משא"כ אם הוא מודה לר"א שאסור לקרוא, שאז ניהא, כי שהיה בדיחוי שאני. כלומר: הקושיה בר"ה מסתמכת על הידוע מברכות והסוגיה בברכות על הידוע מר"ה, ולשתיהן פשוט שיש לחלק בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון.

(5) ומשום כך כותב הגר"א (ס"ה, א' ד"ה אפי' היה) שיש להוכיח כדברי הראשונים שאינם מקבלים את חילוק השר מקושיה הגמ' בר"ה על ר"י ממעשה ר"א, כי אם יש חילוק בין דיחוי לרצון מה הקושיה, והרי שם לא נזכר כלל שלר"י אין דיחוי במבואות, ומשמע שהקושיה היא גם אם הוא סובר כר"א שיש דיחוי.

לפירוש רש"י, לעומת זאת, עוסקות הסוגיות בברכות ובר"ה בשני ענינים שונים שאינם תלויים זה בזה: בברכות הקושיה היא בענין החיוב להפסיק במבואות, והתירוץ הוא שר"י ור"א נחלקו האם חייב להפסיק או לא, ור"י לדבריו דר"א קאמר; ובר"ה הקושיה היא בדין שכלא"כ, שבו אין שום הבדל בין שהיה מרצון לשהיה בדהוי, והתירוץ הוא שר"י ור"א נחלקו גם בדין זה בלי קשר למחלקתם הראשונה, שר"י שכלא"כ בכל מקום אינו חוזר ולר"א חוזר, וגם בזה ר"י לדבריו דר"א קאמר. והנה בפירושו בסוגיתנו מזכיר אמנם רש"י את שתי נקודות המחלוקת, אך מלשונו ("ולא סבירא לי נמי דמשום שהה יהא צריך לחזור... ואתה חולק עלי בשתייהו") ברור שלדעתו — בניגוד לשיטת השר מקוצי — אין שתי הנקודות תלויות זו בזו, אלא ר"י המכשיר בשכלא"כ יכשיר גם במקרה של שהיה בתנאים שאסור לקרוא בהם לדעתו (כגון בעומד במקום טינפות, ע' בסוגיה בברכות), ור"א יסבר ששכלא"כ חוזר גם בשהיה מרצון. ומה שהזכיר כאן רש"י את הגמ' בברכות — גראה שכוונתו לסכם ולומר שהעולה משתי הסוגיות הוא שכך היתה כוונת ר"י: לדידי המהלך במבואות המטונפות אינו צריך להפסיק כלל, וגם השהיה בק"ש לעולם אינו צריך לחזור, אבל לשיטתך שהפסקת במבואות וגם סובר אתה ששהיה בק"ש פוסלת — השיעור הפוסל הוא כלא"כ.

והנה אם בדברי רש"י לא כ"כ מפורש שהוא חולק על השר מקוצי — אף כי יש להסיק כך מלשונו, נב"ל — הרי בדברי הר"י והרמב"ם הדברים מפורשים, כי הם פוסקים שאסור לקרוא ק"ש במבואות המטונפות, כר' אבהו וכאמוראים אחרים החולקים על ר"י בברכות, ומאידיך פסקו שאם הגיע למבואות ופסק ושכלא"כ אינו חוזר לראש. הרי שהם אינם מתלקים בין שהיה מרצון לשהיה בתנאים שבהם אסור לקרוא, ולעולם שכלא"כ בק"ש אינו חוזר⁶. הסוגיות בברכות ובר"ה עוסקות איפוא לשיטתם (כלרש"י) בשתי שאלות שאינן תלויות זו בזו, ובשתייהן נחלקו ר"י ור"א⁷ (וצ"ל שספיקו של ר"א היה

6) הנה הרמב"ם (ק"ש ג', י"ד; תפילה ד', י"ג) אינו מזכיר בפירוש שבתפילה אפילו שהיה כלא"כ מרצון פוסלת, אבל מדברי הר"י מוכח כך, שכן לגבי מפסיק בק"ש במבואות המטונפים כתב (ברכות ט"ז: ברי"ף): "וכשהוא חוזר חוזר למקום שפסק ואע"פ ששכלא"כ והכיין מסקנה בסוף מס' ר"ה וכן בתקיעות וכן בהלל וכן במגילה אבל בתפילה בלחוד אם שכלא"כ חוזר, ובר"ה (י"א:): כתב: "וקי"ל כר"י דאמר אפילו בט' שעות ביום יצא ובהלל ובמגילה נמי אע"פ ששכלא"כ אינו צריך לחזור לראש", ולא הזכיר שם כלל מקרה של הפסקה בדיחוי. (וע' גם ברי"ף מגילה ה'). ונראה מזה שהרי"ף אינו מחלק כלל בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון, אלא בשאר מצוות לעולם יצא ובתפילה לעולם לא יצא. וכך הבינו הראב"ד והרמב"ן (בהשגות על המאור ברכות שם) את שיטת הר"י. ומסתבר שוהי גם שיטת הרמב"ם, אע"פ שלא נתבאר בדבריו בפירוש, כי את"ל שלרמב"ם צריך דוקא תרתי — תפילה ודיחוי — כדי לפסול, יקשה מניין לו לומר כן, והרי אם שהיה בדיחוי שונה משהיה מרצון, וזה בכלל כוונת רב אשי באמרו דכ"ע אם שכלא"כ חוזר, א"כ מניין לחלק גם בין תפילה לשאר מצוות, והרי מעשה ר"א יוכל להתפרש כפירוש השר (ואין לדחות שפירוש השר למעשה ר"א נראה לרמב"ם דחוק מפני שבר"ה לא נזכרה מחלוקת ר"י ור' אבהו בענין האיסור לקרוא במבואות, ולכן למד משם הרמב"ם שבק"ש אפילו שהיה בדיחוי אינו חוזר, כנ"ל הערה 5, וע"כ שרב אשי מתייחס דוקא לתפילה — כי א"כ יקשה להפך, אולי כוונת רב אשי לחלק תמיד בין תפילה לשאר מצוות, ולא רק בדיחוי, שהרי מהסוגיה בר"ה מוכח לפי ההערה הנ"ל שאין סברה לחלק בין דיחוי לרצון). וכך הבינו הלח"מ (תפילה ד', י"ג) והב"י (סי' ס"ה), שהרמב"ם הולך בשיטת הר"י.

7) הרמב"ן, ההולך בשיטת הר"י, כתב בדרשתו (עמ' ל"ה) בפירוש שר' אבהו חולק על ר"י ופוסל בשהיה כלא"כ מרצון (ע"ש. הלשון "וא"ת דר"א לא סבירא ליה כוונתיה" אין פירושה שהרמב"ן מסתפק בזה, אלא: ואם תאמר — בצדק — שר"א אינו סובר כר"י, מ"מ...).

רק בקשר לשיעור כמ"ש רש"י). בשאלה הגדונה בברכות, דהיינו שאלת האיסור לקרוא במבואות, הם פוסקים כר"א, ובזו הגדונה בר"ה — דהיינו שאלת שכלא"כ (במצב כלשהו) — הם פוסקים כר"י. לעומת זאת לשיטת השר מקוצי ר"י ור"א נחלקו רק בשאלת האיסור לקרוא במבואות, ואילו בשאלת שכלא"כ אין לר"א דעה משלו, אלא הוא שואל בזה לדעת ר"י ומקבל את דבריו ששהיה כלא"כ מרצון אינה פוסלת ושהיה בדיחוי פוסלת (ברור שלא רק הר"ף והרמב"ם אלא כל מי שאינו מקבל את חילוקו של השר מקוצי מפרש שר"י ור"א נחלקו בשתי שאלות בלתי תלויות זו בזו. ע' תוס' בסוגיתנו ראש ד"ה לדידי, ותוס' ברכות כ"ד: ד"ה אמר. על שיטותיהם ידובר אי"ה להלן).

ג. תמוהה על פירוש השר. סברת החילוק של השר.

השר מקוצי הקשה על פירש"י שתי קושיות: א. "שאינן זה דרך ששיב הרב לתלמיד לפי מה שסובר התלמיד כיון שהוא מסופק ושאל ממנו". ב. מניין ידע ר"י שר"א סובר שכלא"כ חוזר.

והנה הקושיה השניה בוודאי סרה לפי פירוש השר, שהרי לשיטתו ר"א אינו סובר כלל שכלא"כ חוזר, אלא "לדידך דסבירא לך" פירושו לדידך שאתה סובר שאסור לקרוא במבואות, שהרי הפסקת, אם שהית וכו'. אך באשר לקושיה הראשונה של השר לכאורה יש לתמוה מה תיקן השר בפירושו, והרי גם לפירושו יוצא שר"י פסק לר"א עפ"י שיטתו של ר"א ולא עפ"י מה שהוא עצמו סובר להלכה, שהרי לדעת ר"י עצמו גם אחרי שר"א הפסיק למעשה — מ"מ ההלכה היא שאין צריך לחזור, כי לפי האמת לא היה חייב להפסיק, וא"כ השהיה היתה בתנאים שבהם מותר לו לקרוא ואינו חוזר. תמוהה זו יש ליישב בשתי דרכים. באופן פשוט יש להבין שהשר אינו מתקשה בכך לפירושו מפני שבשאלת החיוב להפסיק במבואות — שהיא שאלה הקיימת לעצמה גם בלי הענין של שהיה — כבר עשה ר"א מעשה כדעתו והפסיק, ועל כך לא בא לשאול, ולכן בזה אפשר לומר שר"י השיב לו לפי מה שסבר ועשה. אבל לפירוש רש"י שהשאלה של ר"א היא בדין השהיה, ובו עדיין לא עשה ר"א מעשה, והוא בא לשאול האם עליו לחזור או לא — בזה היה ר"י אומר לו את דעתו ששהיה אינה פוסלת כלל ואינו צריך לחזור, אע"פ שר"א סבר ששהיה פוסלת וספיקו היה רק בשיעור. וזוהי כוונת המלים "כיון שהוא מסופק ושאל ממנו", כלומר: כיון שמ"מ ר"א הסתפק אם שהייתו פסלה או לא (יהא מאיזה טעם שיהא), ועדיין לא עשה מעשה אלא בא לשאול כיצד לנהוג.

אך נראה שאפשר לתרץ גם בדרך אחרת, לכשנתבונן בסברת חילוקו של השר מקוצי. כי הנה הרמב"ן י מקשה על שיטת השר, לפיה שכלא"כ בדיחוי חוזר, שלא מצינו בכל התורה דיחוי התלוי בשיעור זמן, אלא כל שנדחה רגע אחד כנדחה מאה שנים (לענין הקדיש בהמה והמיר דת או נשתטה, סנהדרין מ"ו, או לענין הדס שנקטם, סוכה ל"ג). וממ"ג, אם מושג הדיחוי נוהג כאן — אזי אפילו לא שכלא"כ פסל וצריך לחזור לראש, ואם לא — אף בשכלא"כ לא פסל. להלן נעסק בע"ה בהרחבה בהתקפת הרמב"ן, ומ"מ תורף הענין הוא שנראה כי החילוק בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי האמור בשיטת השר

(8) השפת אמת (ל"ד: ד"ה בגמ') מפרש את ספקו של ר' אבנו באופן אחר, ע"ש, אך קושיות השר מקוצי על פירש"י קשות גם לפירוש השפ"א.

(1) במלחמות ברכות ט"ו: (ברי"ף).

אינו ענין למושג הדיחוי של כה"ת: מושג הדיחוי של כה"ת מתייחס לחפץ של מצוה שנדחה לפני שעשו בו את מצותו, ואילו הפסול של שכלא"כ מתייחס לעצם מעשה המצוה, וטעמו הוא הניתוק של חלקי מעשה המצוה זה מזה. כלומר דין הוא שהמצוה צריכה להיעשות בשלימות וברציפות ולא בחלקים. ויש להסביר לפי"ז שגורם הניתוק כאן הוא היסח-הדעת: לתנא הסובר שכלא"כ תזור שהיה גרידא מהווה היסח-הדעת, ולפי ההלכה שהיה גרידא אינה מהווה היסח-דעת, אלא א"כ היתה בתנאים שבהם א"א להמשיך לקרוא, שזהו ניתוק והיסח-דעת גמור. ולפי"ז יש לחדש שהמושג של דיחוי שבחילוקו של השר תלוי בדעת האדם, כלומר: אם שהה סתם מרצון אין בכך כלום, אך אם שהה היתה במחשבה שאסור לו להמשיך לקרוא — הרי כאן יאוש והיסח-הדעת. ולכן כאשר בא ר"א ושאל את ר"י מהו לחזור אזי גם לשיטת ר"י עצמו היה הדין שר"א צריך לחזור לראש, שהרי ר"א הפסיק במחשבה שאסור לו להמשיך לקרוא, ולכן אע"פ שלדעת ר"י מחשבה זו בטעות היתה — מ"מ הכל הולך אחר מחשבת-הדיחוי של השוהה, שהיא היוצרת היסח-דעת.

[יש להעיר שהסברה הנזכרת, לפיה תלוי הדין של שכלא"כ בדיחוי במחשבתו של השוהה — אין פירושה שהדין הזה הוא לגמרי אינדיבידואלי. כי ברור שאם אדם שהה כלא"כ בדיחוי הרי אע"פ שנשמר שלא להסיח דעתו מהמצוה במשך כל הזמן אין זה מועיל לו וצריך לחזור, כי חכמים קבעו גדרים קבועים של פעולות או מצבים הנושבים להיסח דעת, ואין שמירתו הפרטית של פלוני ופלוני משנה. וכך מצינו למשל לגבי שינוי מקום לענין ברכות הנהנין, או סילוק השלחן לגבי סעודה, וזרבה כיוצא באלו, שהמעשה עצמו נחשב להיסח-דעת והפסק, ולא פלוג רבנן אם באמת הסיח דעתו או לא. ולגבי שהיה במצוות מצינו שה"ה להפך: רבנו ירוחם², ובעקבותיו המ"ב³, פוסקים בפירוש שהשוהה כלא"כ בדיחוי לא יצא, כשיטת השר מקוצי, ומ"מ השומע ט' קולות בט' שעות בלא דיחוי יצא אפילו הסיח דעתו בינתיים. ויש להסביר זאת בכך שכל הפסול של ניתוק והיסח-דעת במעשה המצוה הוא כנראה מדרבנן, כדלהלן, וחכמים קבעו שרק מצבים מסוימים יהיו ניתוק ולא כל היסח-דעת פרטי. ומ"מ אין זו סתירה למה שרצינו לומר לעיל שהדיחוי תלוי בתודעה של האדם, כי י"ל שזהו הגדר הקבוע שנתנו חכמים, שמחשבת מצב של דיחוי תהווה הפסק, וטעם הדבר הוא שהרי סוף סוף חכמים קובעים שמצב מסוים ייחשב להיסח-דעת מפני שבדרך כלל יוצר מצב כזה היסח-דעת, וכיון שבענין דיחוי סברה היא שהיסח-הדעת נוצר בגלל ידיעת האדם את הדיחוי — קבעו חכמים שהמצב של ידיעת דיחוי, אמיתי או מדומה, ייחשב להיסח-הדעת, בין אם באמת הסיח דעתו מהמצוה ובין אם לא⁴. ומ"מ אם לא נרצה לקבל את הסברה שידיעת הדיחוי היא הגדר שקבעו חכמים (או שלא נרצה לומר שגם ידיעה מוטעית על דיחוי תהווה הפסק) — יש בידינו הזירוף הראשון הנ"ל לתמיהה על שיטת השר מקוצי. תירוץ זה

(2) נתיב ג' חלק ד' (כ"ה ע"ג) ונתיב ו' חלק ב' (מ"ט ע"ג).

(3) ס"ה ס"ק ב', תקפ"ח ס"ק ו'.

(4) ויתכן שאעפ"כ במקום שיש באמת דיחוי — אין צורך שהאדם יידע על כך, כי הקביעה היא קודם כל שהשוהה בדיחוי פוסל; כלומר: הכלל הוא שהשוהה בדיחוי, אע"פ שאינו יודע, או החושב שהוא שוהה בדיחוי, אע"פ שבאמת אין כאן דיחוי, פסל. (השרוי בדיחוי ואינו יודעו וממשיך לקרוא — אם הדיחוי הוא כזה שפוסל הקריאה אפילו בדיעבד, כגון מקום צואה, פשוט שדינו כמי ששהה בדיחוי בבלי דעת, ואם היה דיחוי שיוצאים בו בדיעבד — פשוט שיצא, שהרי לא שהה).

ישמש לנו גם לאפשרות שפסול שכלא"כ אינו קשור בכלל למושג של היסח-דעת, כדלהלן].

בנוגע לקושיה השניה של השר מקוצי על רש"י — מניין ידע ר"י שר"א סובר ששהיה פוסלת וספיקו הוא רק בשיעור — יש להעיר שא"א לתרץ לרש"י שר' יוחנן ידע כבר לפני כן שר"א סובר ששהיה פוסלת. כי לשון רש"י היא: "דיכיון דקא בעית מהו לגומרה מפלל דסבירא לך סירווגין מעכבי קריאה". אך בראה שגם אלמלא לשון רש"י קשה מאד לתרץ כך לפירושו, כי אם ר"א הסתפק מהו השיעור הפוסל של שהיה — הרי שלא הכיר את הברייתא במגילה, ולא את דברי ר"ש בן יהוצדק, בהם מפורש: "אם שהה כלא"כ חוזר", וא"כ מניין היה פשוט לו ששהיה פוסלת⁵. אך יש לדחות שכך קיבל הלכה.

פרק שני

שיטת הריטב"א. מושג ה"דיחוי" בענינו.

ד. המושג "גברא דחויא הוא" ושיטת הריטב"א

ראינו שהשר מקוצי מחלק בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי, דהיינו בתנאים שבהם א"א להמשיך לקרוא.

נצטט שוב קטע מהסוגיה בברכות הנ"ל פסקה א': "ת"ר היה עומד בתפילה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא ח"א חוזר לראש וח"א למקום שפסק... אמר רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ חוזר לראש והכא בדלא שהה קמיפלגי דמ"ס גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפילתו תפילה ומ"ס גברא חויא הוא ותפילתו תפילה".

והנה הרא"ש כתב בהביאו את שיטת השר: "אבל שהה מחמת שהיו מים שותתין על ברכיו ולא היה יכול להתפלל באותה שעה לכ"ע אם שהה כלא"כ חוזר לראש". כלומר: לדעת השר רב חסדא ורב המנונא מודים שבמקרה של שתיתה אם שכלא"כ חוזר, כי השהיה היא שהיה בדיחוי, שהרי בשעת השתיתה אסור לו להתפלל. והנה את מחלוקת ר"ח ור"ה אין השר מקוצי מסביר (עכ"פ לא בדברים המובאים בשמו בתוס' וברא"ש), ומ"מ ברור שלשיטתו הביטוי "גברא דחויא הוא" אין פירושו: שהיה בדיחוי היא (בניגוד לשהיה מרצון)¹, ולמ"ד גברא חויא הוא אין זו שהיה בדיחוי, שהרי לפי מה שמבואר בדברי הרא"ש דעת השר היא שלדברי הכל השהיה כאן בדיחוי, כי אסור לו לקרוא בשעת שתיתה, ולכן אם שכלא"כ חוזר. ברור איפוא שהאמירה "גברא דחויא הוא" אינה באה לקבוע שיש כאן שהיה בדיחוי במובן של חילוק השר², אלא הכוונה היא לאיזה מושג

(5) יש להעיר שמטעם זה א"א גם להסביר את דברי רש"י בכך שנאמר שמלשונו של ר"א "מהו לגמור" למד ר"י שעצם הפסול היה פשוט לו, שאל"כ מדוע לא שאל בלשון חאם קי"ל כרי מונא, או האם קי"ל כמ"ד שכלא"כ חוזר. — שהרי ר"א לא הכיר את הברייתא שבה מופיעה דעת ר' מונא והלשון "שכלא"כ חוזר".

(1) אמנם בפחות מכלא"כ; ר' להלן בפסקה הבאה שיש פירוש ראשונים כזה.

(2) הרא"ש בהביאו את שיטת השר משתמש בלשון "דיחוי", והתוס' משתמשים בלשון "אין ראוי" לעומת "גברא חוי".

אחר. ולהלן נראה שיש כמה שיטות ראשונים בפירוש מחלוקת ר"ח ור"ה שהשר מקוצי יוכל לסבור כאחת מהן.

גישה אחרת בענין זה אנו מוצאים אצל הריטב"א (להלן נראה ששיטתו מובאת כבר ע"י הרשב"א). הריטב"א הולך בדרך שהיא כעין מיווג שיטותיהם של הרי"ף והשר מקוצי. הוא מקבל את חילוקו של השר בין שהיה סתם לשהיה בדיחוי, ועל פיו הוא מפרש כשר את המעשה של ר' אבהו (ע' לעיל פסקה ב' בסוגרים המרובעים). אך בסוגיה בברכות כ"ב: נפרדות דרכיהם. הריטב"א סובר אף הוא כשר וכרי"ף שמדברי רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" יש ללמוד שכך היא ההלכה (ומאידך הלכה כר"י בתקיעות ששכלא"כ אינו חוזר). אך בעוד שהשר מפרש את דברי ר"א כך: דכ"ע בנידון דידן, דהיינו בשותת, אם שכלא"כ חוזר, כי במקרה של דיחוי הכל מודים שאם שכלא"כ חוזר — הרי הריטב"א אינו רוצה לפרש כן. סיבת הדבר נעוצה באופן שבו הבין הריטב"א את מחלוקת ר"ח ור"ה. לפי הריטב"א "גברא דחויא הוא" פירושו באמת: שהיה בדיחוי היא, במובן של חילוק השר, דהיינו בניגוד לשהיה מרצון. ר' גברא חויא הוא" פירושו: אין כאן שהיה בדיחוי, אלא הרי זו כשהיה סתם, מרצון. בטעם המחלוקת מסביר הריטב"א שלדברי הכל אפילו בשעת השתיתה אין איסור דאורייתא לקרוא, כי במי רגלים לא אסרה תורה אלא כנגד העמוד בלבד, "וזהו אין העמוד נגדו שהרי אינו רואה אותו". מ"ד "גברא חויא הוא" סובר שכיון שאין כאן איסור דאורייתא אין זו גחשבת לשהיה בדיחוי, כי חכמים אסרו רק לקרוא לכתחילה, אבל לא גזרו לתת לשתיתה דין של דיחוי שיחייב לחזור לראש (מיד יתבאר מדוע היה לו לחזור לראש אע"פ שלא שהה כלא"כ). ומ"ד "גברא דחויא הוא" סובר שאע"פ שהאיסור הוא רק מדרבנן מ"מ השהיה נחשבת לשהיה בדיחוי וחוזר לראש. לפי"ז ברור שהריטב"א אינו יכול לפרש דכ"ע שכלא"כ חוזר מפני שיש כאן דיחוי, שהרי למ"ד אחד בפירוש אין כאן דיחוי, ודין השהיה הוזאת כדין שהיה מרצון. הריטב"א צריך איפוא להסביר שני דברים: א. מדוע למ"ד שיש כאן דיחוי צריך לחזור לראש אע"פ שלא שכלא"כ. ב. מדוע לכ"ע שכלא"כ חוזר. את שתי השאלות הוא פותר בחדא מתחא באמצעות חילוקו של הרי"ף, והוא מסביר שתפילה חלוקה משאר מצוות בשמים: א. שבשאר מצוות שכלא"כ בלא דיחוי אינו חוזר, ואילו בתפילה אם שכלא"כ חוזר אפילו שהה מרצון, וזהו מ"ש ר"א דכ"ע אם שכלא"כ חוזר, וכמו שמפרש הרי"ף. ב. שבשאר מצוות השהיה בדיחוי חוזר לראש רק אם שכלא"כ, ואילו בתפילה אם שהה בדיחוי חוזר אפילו לא שכלא"כ, וזהו מ"ש ר"א והכא בדלא שהה קמיפלגי, שאף בלא שהה למ"ד גברא דחויא הוא חוזר לראש.

לפי"ז יוצא שלשיטת הריטב"א צ"ל כי במבואות המטונפות היה טינוף צואה, שהוא מדאורייתא, או שנאמר שר' יוחנן סובר כמ"ד גברא דחויא. והנה הרי"ף פסק בשם רה"ג כמ"ד גברא חויא, ואם הריטב"א מקבל פסק זה — שקיבלוהו רוב הראשונים — אזי צריך לומר כאופן הראשון, שבמבואות היה איסור דאורייתא.

ויש להבין שהריטב"א לא היה יכול לפרש את דברי ר"א כך: דכ"ע אם שכלא"כ בדיחוי חוזר, ובענינו נחלקו אם יש כאן דיחוי או לא. שהרי לשיטתו אם יש דיחוי אזי אפילו

(3) בפשטות כוונתו היא שכל האיסור במי רגלים שלא כנגד העמוד הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם קרא יצא (ע' טוש"ע ובי" ס"ס ע"י שיש דעות בזה). אך אולי אפשר להבין ש"לכתחילה" דהיינו שאסור לו רק להמשיך להתפלל, אבל אין זה דיחוי הפוסל גם את מה שכבר התפלל, ומ"מ במה שקורא בשעת שתיתה אינו יוצא אפילו בדיעבד.

לא שכלא"כ חוזר בתפילה, וזה מה שאומר מ"ד גברא דחיא הוא, ומהו א"כ "אם שכלא"כ חוזר". ואין לפרש: דכ"ע בעלמא — לא בתפילה — אם שכלא"כ בדיחוי חוזר, כי מה נפשך: או שרב אשי מתייחס למה שרצו לומר בהו"א "לימא בהא קמיפלגי מ"ס אם שכלא"כ חוזר" וכו', שם ודאי הכוונה שכלא"כ בעלמא בלא דיחוי, כמו במחלוקת התנאים, וא"כ "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" פירושו שכלא"כ בעלמא בלא דיחוי, או שר"א מתייחס לנידון דידון של שתיתה בתפילה, ועל כך הוא אומר דכ"ע שכלא"כ חוזר, כמו שבאמת מפרש הריטב"א (או לפחות לו אפשר היה לפרש דכ"ע שכלא"כ בנידון דידון, דהיינו בתפילה, חוזר אם שהה בדיחוי, וכאן נחלקו אם דיחוי הוא או לא — אולי גם כך היה נוחא. אך א"א לפרש כן, כנ"ל). אבל לומר שכוונת רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ בשאר מצוות ובדיחוי חוזר — אין זה מסתבר, כי לא עסקו כאן כלל במקרה של דיחוי בשאר מצוות.

הריטב"א מפרש אפוא את דברי רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" כר"ף, ששתיה כלא"כ בתפילה לעולם פוסלת, ומאידך הוא מקבל את חילוקו של השר מקוצי — המבדיל בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון — לגבי שאר המצוות. את חילוקו של הר"ף הוא לומד מדברי רב אשי גופם, אותם אין הוא רוצה לפרש כשר מקוצי, כנ"ל, וברור שאת חילוקו של השר הוא לומד מהמעשה של ר' אבהו, אותו לא רצה לפרש כר"ף וכרש"י בגלל קושיות השר על פירוש זה כנ"ל פסקה ב'.

יש להעיר עוד הערה להבנת דברי הריטב"א. לשון הריטב"א היא: "דמודה ר"י בגברא דחיא ושכלא"כ שחוזר לראש אף בק"ש בהלל ומגילה מיהו בחדא מינייהו אינו חוזר... אבל תפילה... החמירו... דכל היכא דשכלא"כ אפילו גברא חזיא או שלא שהה והוי גברא דחיא חוזר". ובהמשך: "והא ודאי דרב אשי נמי מצי למימר דכ"ע שכלא"כ בגברא חזיא אינו חוזר והכא בהא פליגי מ"ס גברא דחיא ואיכא תרתי לגריעותא ומ"ס גברא חזיא הוא וליכא אלא חדא ש"מ דקים ליה לר"א דבתפילה לכ"ע בין שהה לגמור את כולה אפילו גברא חזיא בין שלא שהה וגברא דחיא חוזר לראש". ומהלשון "תרתי לגריעותא" משמע לכאורה שהריטב"א ר"ל שאפשר היה להעמיד את המחלוקת דוקא בשהה, ולומר שאין שום הבדל בין תפילה לשאר מצוות, אלא שנחלקו האם יש כאן דיחוי, וחוזר כדין שכלא"כ בדיחוי, או שאין כאן דיחוי, וה"ז כשכלא"כ מרצון שאינו חוזר. אך זה קשה מאד, שהרי טענת ר"א היתה שא"א להעמיד את המחלוקת בשכלא"כ דוקא, כי "האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה", וא"כ איך יתכן שהוא עצמו יעמיד את המחלוקת דוקא בשהה. וגראה שצריך להבין בכוונת הריטב"א שר"א היה יכול לומר דכ"ע שכלא"כ בלא דיחוי אינו חוזר, וזה אפילו בתפילה, וכאן נחלקו בין בשהה ובין בלא שהה: למ"ד גברא חזיא אינו חוזר אפילו שכלא"כ, כי יש כאן רק חדא לגריעותא, כלומר רק שהיה כלא"כ ולא דיחוי; ולמ"ד גברא דחיא יש כאן תרתי לגריעותא, שהיה ודיחוי, וחוזר. ובאמת למ"ד גברא דחיא גם בשהה פחות מכלא"כ חוזר, כי בתפילה דיחוי כלשהו פוסל (וזהו ההבדל היחיד בין תפילה לשאר מצוות), אלא שאין זו הנקודה שהריטב"א רוצה להדגיש, כי זה נכון גם לפי מה שרב אשי אמר באמת, ועיקר הדגש בדברי הריטב"א הוא שלאפשרות זו למ"ד גברא חזיא אפילו שכלא"כ אינו חוזר, כי שהיה גרידא בלא דיחוי אינה פוסלת, ורק אם יש עמה גם דיחוי ("תרתי לגריעותא") היא פוסלת, וזהו ההבדל בין האפשרות הנו לבין מה שאמר ר"א באמת. [עוד יש לפרש "תרתי לגריעותא" — שהיה כלשהי ודיחוי, כך שהדברים מתייחסים גם למקרה של שהה בפחות מכלא"כ, ומ"מ זהו דוחק בלשון הריטב"א, בשים לב ללשונו לעיל מזה].

ושמעתי שאולי יש ללכת בדרך אחרת, ולומר שכוונת הריטב"א באמת שר"א היה יכול להעמיד את המחלוקת דוקא בשהה, ואין שום הבדל בין תפילה לשאר מצוות, אלא המחלוקת היא האם יש כאן תרתי לגריעותא — כלומר שהיה כלא"כ ודיחוי — שדינו לחזור, או שיש כאן רק שכלא"כ שאינו חוזר. ומה שטען ר"א "האי אם שהה אם לא שהה" וכו' זה קשה רק אם כל הטעם של החזרה הוא השהיה כלא"כ, שאז העיקר חסר מן הספר, כי היה לברייתא או לאמוראים⁴ לפרש שהדין של חזרה לראש הוא מחמת ששהה כלא"כ. אבל אם החזרה תלויה בדיחוי, או למרות שהשיעור הפוסל של שהיה בדיחוי הוא בכדי לגמור את כולה — מ"מ לא קשה אם לא ראו צורך לפרש את השיעור והסתפקו בכך שפירשו שיש כאן דיחוי, דהיינו שבשעת שתיתה חייב להפסיק, כי י"ל שיעקר טעם הניתוק והצורך לחזור הוא הדיחוי, וכלא"כ הוא רק השיעור הפוסל; משא"כ למ"ד שכלא"כ ברצון חוזר שהשהיה כלא"כ היא עצם הפסול.

ה. "גברא דחויא הוא" לשיטת השר מקוצי.
האם נוהג בעניינינו מושג הדיחוי של קדשים ומצוות?

ראינו לעיל שהשר מקוצי חולק על הריטב"א וסובר ששתיתה נחשבת לדברי הכל למצב של דיחוי (בניגוד לשהיה מרצון, וטעמו של השר יכול להיות משום שלדעתו פשוט לכ"ע שגם איסור דרבנן יוצא דיחוי, או שהוא סובר שבשעת שתיתה יש איסור דאורייתא), ולכן השווה כלא"כ בשתיתה חוזר לראש לדברי הכל. השר צריך איפוא לפרש את מחלוקת ר"ח ור"ה באופן אחר משפירשה הריטב"א. ואכן ישנן שיטות ראשונים אחדות בפירוש המחלוקת:

רש"י פירש שהמחלוקת אם גברא דחויא הוא או גברא חזיא מתייחסת למה שהתפלל עד השתיתה: "גברא דחויא הוא — כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל הילכך מה שהתפלל אינה תפילה וחוזר לראש. ומ"ס גברא חזיא — אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפילתו תפילה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה". וכך פירשו גם הראב"ד⁵, הרמב"ן⁶, הרשב"א בפירוש ראשון, והמאירי. ויתכן איפוא שכן פירש גם השר מקוצי. לפירוש זה כתב הרמב"ן שהמחלוקת היא רק בתפילה ולא בשאר מצוות, כי הדין של הנצרך לנקביו תפילתו תועבה (ברכות כ"ג). נזכר רק לגבי תפילה.

ראשונים אחרים סוברים ש"גברא דחויא הוא" מתייחס אמנם לשעת השתיתה (ומה שהתפלל עד השתיתה כשר לד"ה, כמו למ"ד "גברא חזיא הוא" לפירש"י), אך אין הכוונה סתם לתנאים שבהם יש איסור לקרוא, כמו שהבין הריטב"א, אלא יש כאן דין מיוחד בדיחוי הגוף, שכאשר אינו ראוי להמשיך לקרוא מחמת פסול שבגופו ה"ז חוזר לראש אף אם לא שכלא"כ, משא"כ במבואות המטונפות שגופו ראוי לקריאה אלא שהמקום גורם, ולכן גם הפוסל שם פוסל רק בשכלא"כ. כך מפרש רבנו יהודה בתוספתיו⁷, והוא מבאר

(4) מרש"י ד"ה האי אם שהה וכו' משמע שהוא מפרש שהקושיה היא על האמוראים ולא על הברייתא, וכ"ה במלחמות לרמב"ן (וכבר כתבו התוס' בכמה מקומות שלאמורא יש לפרש דבריו יותר מברייתא ע' למשל ביצה כ"ה, ד"ה כאן), וע' פנ"י ד"ה דף כ"ג.

(1) בהשגות על המאור בברכות (ט"ז: ברי"ף).

(2) נדפסו לראשונה בספר "ברכה משולשת", ובמהדורה חדשה ע"י הרב ניסן זק"ש, ירושלים תשכ"ט.

את טעמו של מ"ד גברא חזיא בכך שאין כאן איסור דאורייתא, כי "שותת לא חשיב ליה כעמוד" (נראה שזה לא בדיוק כמ"ש הריטב"א, כי הריטב"א כתב שאינו נחשב פנגר העמוד, כי אינו רואה אותו, ומלשון רבנו יהודה משמע שהטעם הוא שמדובר בשתייה בלא קילוח ואין זה עמוד. את טעמו של מ"ד גברא דחויא הוא לא פירש רבנו יהודה, וא"כ או שהוא סובר שגם באיסור דרבנן יש דיחוי הגוף, או שסובר שגם בשותת יש איסור דאורייתא ונחשב כנגד עמודי). וכך יכול לסבור גם השר מקוצי. לשון רבנו יהודה: "גברא דחיא הוא — ולכך יחזור לראש ולא דמי למהלך במבואות המטונפות דאמרינן לקמן שחזור למקום שפסק היכא דלא שהה דהתם גברא חזיא הוא אלא שהמקום גורם. ה"ר יוסף". ומוזה ברור שדיחוי הגוף — אף בלא שכלא"כ — פוסל לדעתו גם בק"ש, ולא רק בתפילה, כי אחרת אין שום קושי מהגמ' בענין מבואות שעוסקת בק"ש.

והנה לכאורה נראה שדיחוי הגוף שבשיטת רבנו יהודה הוא מושג הדיחוי הידוע מהש"ס לענין קדשים (וכך נראה שהבין הרמב"ן את שיטת החולקים עליו, ע' להלן בראש הפסקה הבאה), שכמו שחטאת שהמירו בעליה או נשתטו ואח"כ חזרו לקדמותם אומרים בה כיון שנדחתה תידחה וצריך להביא בהמה אחרת (סנהדרין מ"ז.) — כן בעניננו אם אירע פסול הגוף במתפלל או בקורא ק"ש אע"פ שחזר להכשרו אומרים כיון שנדחתה התפילה תידחה, וצריך לחזור ולהתפלל תפילה אחרת. והנה בסוכה ל"ג. מסתפקת הגמ' האם יש דיחוי אצל מצוות או לא, כגון הדס שנקטם (וע"י כך נפסל) ועלתה בו תמרה ביו"ט (ובזה חזר להכשרו), האם אומרים כיון שנדחה יידחה, כמו בקדשים, או לא. וכן דם שחיטה שנתכסה ע"י הרוח וחזר ונתגלה, האם אומרים כיון שנדחה יידחה או לא. ועלתה בתיקו. וא"כ קשה, שכאן פשוט לר"ח ור"ה שיש דיחוי אצל תפילה לפחות במקום שהפסול הוא מדאורייתא. ונראה לתרץ עפ"י דברי רש"י בסוכה שם (בסוף העמוד): "ומאן דמכשר סבר אין דיחוי לענין מצוה אלא לענין קדושה כגון קרבנות", שמלשון זו משמע שאין זה דין רק בקרבנות אלא בכל דבר שיש בו קדושה עצמית. והנה על תשמישי ס"ת תפלין ומזוזות אומרת הגמ' (מגילה כ"ו:) שהם תשמישי קדושה ונגזזים, בניגוד לסוכה לולב ושופר וכיו"ב שהם תשמישי מצוה ונזרקים, כלומר שבמלות התורה יש קדושה עצמית, וא"כ ק"ש הריהי בכלל קדושה, וה"ה לתפילה (לפחות בגלל האזכרות), ולכן לד"ה יש בהן תורת דיחוי.⁴

עוד צריך לעיין בדבר, כי נראה שרש"י וסיעתו — המפרשים שמחלוקת ר"ח ור"ה

(3) בתוס' רבנו יהודה שבספר "ברכה משולשת" כתוב אחרי המלים "אלא שהמקום גורם" (ר' בפנים בסמוך): "מ"מ קצת קשה מדקאמר לקמן נהעטש בתפילה ממתין עד שיכלה הריח וחזור למקום שפסק הרי גברא גופיה דחיא הוא. ה"ר יוסף". ולפי"ז אולי יש להכריע כאופן הראשון, שלמ"ד גברא דחיא הוא גם איסור דרבנן יוצר דיחוי, ועליו הוא מקשה מנתעטש, כי לכאורה בעיטוש יש רק איסור דרבנן. ובהוצאה החדשה הנ"ל של תוס' רבנו יהודה הקטע הזה איננו (ולא הוזכר כלל בהערות המו"ל).

(4) לפי"ז קשה מדוע אפשר לתקן ס"ת שנפסל וחזור להכשרו ואין אומרים כיון שנדחה יידחה. וי"ל שבידו לתקנו, וכל שבידו לא הוי דיחוי, כזבחים ל"ד; ע"ש בתוס' ובראשונים על סוכה ל"ג. עוד יש לתרץ את עיקר הקושיה מסוכה שר"ח ור"ה באמת מסתפקים אם יש דיחוי אצל מצוות, ומספק הם מחמירים. אך לפי"ז יוצא שמ"ד גברא דחויא הוא מחמיר גם בדיחוי דרבנן (ע' בהערה הקודמת) למרות שזה ספק. ומ"מ קשה מדוע אין מחמירים לגבי מצות כתיבת ס"ת, שמבואר בגמ' (מנחות ל'). שהמגיהו יוצא בו, והובא להלכה ע"י הפוסקים, ולא חילקו בין פסול מעיקרו לנראה ונפסל, ומשמע שבכל ענין מקיימים בו המצוה מה"ת. וצ"ע.

מתייחסת לכשרות התפילה שהתפלל עד השתיתה, ולא לשעת השתיתה עצמה (שאין בה כדי לפסול למ"ד שהתפילה שהתפלל עד כה היתה בכשרות) — יאמרו שמושג הדיחוי של כה"ת אינו שייך כלל לענינו, כי בבהמת קדשים או בהדס יש חפץ של קדושה או של מצוה אשר ברגע מסוים נפסל מלמלא את תפקידו⁵, ואומרים בו כיון שנדחה ידחה, אבל בענינו בתפילה עצמה לא אירע כל דיחוי, כי מה שהתפלל עד השתיתה נאמר בכשרות, וכן מה שיתפלל אחר השתיתה יהיה בכשרות, ועל איזה "חפץ" אפשר לומר כאן כיון שנדחה ידחה, ומהו א"כ טעמו של רבנו יהודה? (האדם עצמו הרי ודאי שאינו נדחה מהמצוה, כי אחר שיחזור וייראה הריהו חייב בה לכ"ע, ואין אומרים בו כיון שנדחה ידחה, ועל כרחק הפסול לדעת הפוסלים הוא משום דיחוי התפילה, כמו שהקרבן נדחה בגלל פסול הבעלים, אך כאמור אין זה דומה, כי בהמת חטאת שהמירו בעליה — היא עצמה אינה ראויה עכשיו להקרבה, ולכן כיון שנדחתה תדחה, משא"כ בתפילה שהיא עצמה לא נדחתה).

ונראה שיש לומר לדעת רבנו יהודה שאם אדם התחיל בתפילה, דהיינו ש"נמצאת" כבר התפילה בעולם, ואירע פסול שבגללו אינו יכול להמשיך לאומרה — ה"ו דיחוי בתפילה, כי התפילה כולה היא יחידה אחת, וא"א לומר שחלק התפילה הנה שהתפלל עד כה כבר מילא את תפקידו והלך לו, אלא באמת הריהו כאילו תלוי ועומד, וכשרותו למילוי תפקידו תלויה בסיום כל התפילה, וא"כ בפרק הזמן שא"א היה להמשיך להתפלל חל דיחוי בכשרותו של החלק הראשון למלא את תפקידו (והריהו "חפץ" של מצוה שנדחה), וכיון שנדחה ידחה. ודוק. ורש"י וסיעתו כנראה אינם תופסים כך, אלא הם סוברים שהמלים שכבר נאמרו מילאו את תפקידן והלכו להן, ואין כאן איפוא מה שיאירע בו דיחוי.

אך עדיין צריך עיון מדוע יש הבדל לשיטת רבנו יהודה בין דיחוי שבגופו לדיחוי שמחמת המקום, ומדוע לא נאמר שהתפילה נדחית גם אם אי-האפשרות להמשיך היא מחמת המקום. ושמא י"ל שדיחוי אמנם יכול לחול גם אם מקור הפסול אינו בגופו של החפץ הנדחה, אלא באדם שבו הוא תלוי, כמו בהמת-קדשים שהמירו בעליה שהפסול אינו בגופה אלא מחמת הבעלים, וכן בענינו בתפילה שהפסול הוא מחמת המתפלל ולא בעצם המלים, אך מ"מ צריך שהפסול יהיה לפחות בגוף האדם, אבל פסול שהוא עקף פעמיים — דהיינו שאין מקור הפסול בגוף החפץ הנדחה אלא באדם, ואף פסול האדם אינו פסול שבגופו אלא פסול שמחמת ד"א — בזה אולי כבר לא נוהגת תורת דיחוי (וזכר לדבר: "גרירה אית ליה, גרירה דגרירה לית ליה", שבת ע"א, ועוד כיו"ב). אך להלן נראה שיתכן שגם לשיטת רבנו יהודה דיחוי הגוף האמור בענינו אינו ענין למושג הדיחוי של כה"ת.

יש להעיר עוד שאפשר לפרש באופן שלישי את מחלוקת ר"ח ור"ה, מלבד פירושי רש"י ורבנו יהודה, ולומר שהם נחלקו בעצם השאלה האם לדיחוי הגוף יש דין מיוחד בענינו, או שדינו כדיון מבואות ואם לא שכלא"כ אינו חוור. את המלים "גברא דתויא הוא" יש לפרש לפי: : נדחה איש זה מלהשלים תפילתו וצריך הוא לחזור ולהתפלל, ו"גברא תויא הוא": הריהו ראוי להשלים תפילתו (למרות שהיה גופו דחוי לזמן מה,

(5) וכן בדם: החפץ שעושים בו את המצוה, הדם, מופקע לרגע מלהיות חפץ שצריך לעשות בו מצוה.

כי אין כאן המושג של כיון שנדחה ידחה). פירוש זה אמנם אינו נמצא בביאור בראשונים, אך נראה שיש לדייקו מדברי ראשונים, כדלהלן⁶. אפשר לסכם את שלושת הפירושים למחלוקת גברא דחויא או חויא — של רש"י וסיעתו, של רבנו יהודה, והשלישי הנוכח — ולומר: לפי רש"י מתייחס הביטוי "גברא דחויא" למצב האדם בתחילת התפילה לפני השתייה, לפירוש רבנו יהודה מתייחס הביטוי לשטת השתייה, ולפירוש השלישי מתייחס הביטוי לאחר השתייה (האדם הזה דחוי מלהמשיך את תפלתו).

1. ישוב קושית הרמב"ן על השר. שני דינים של ידחוי.

ראינו שלדעת השר מקוצי הכל מודים בשכלא"כ בשתייה שחוזר לראש, כי זוהי שהיה כלא"כ בדיחוי. את המחלוקת האם גברא דחויא הוא או גברא חויא יוכל השר לפרש כרש"י וסיעתו, שמדובר על התפילה שעד השתייה, או כרבנו יהודה, שדיחוי הגוף יש לו דין מיוחד שגם בלא שכלא"כ חוזר. לפי האפשרות האחרונה יוצא שיש לשיטת השר שני דינים של דיחוי: דיחוי הגוף, שליצירתו דרוש למ"ד אחד דוקא איסור דאורייתא; והוא פוסל אף בלא שכלא"כ, ודיחוי סתם, שליצירתו מספיק לד"ה איסור דרבנן (שהרי שכלא"כ בשתייה לדברי הכל חוזר), והוא פוסל רק אם שכלא"כ. וצריך להבין מהו ההבדל בין הדינים, ומדוע בדיחוי סתם מודים הכל שמספיק איסור דרבנן.

והנה הרמב"ן הביא את דעת המפרשים שפירשו דכ"ע אם שכלא"כ בשתייה חוזר, מפני שיש כאן דיחוי (ע' גם להלן פסקה ח'), והוא מתקיף פירוש זה באמרו שלא מצינו בכל התורה דיחוי תלוי בשיעור זמן, "אלא כל שנדחה רגע אחד כנדחה ק' שנים... וכ"ש בכאן שטעם הדחיה מפני שהתפלל ולא בדק ואירע לו כך שתפלתו תועבה". ר"ל: אף אם תפרש שקיים בענינו מושג של דיחוי במובן של כיון שנדחה ידחה — מ"מ לא יתכן לומר שהפסול יהיה דוקא בשכלא"כ, ומלבד זאת האמת היא שלא נזכר כלל בענינו המושג של דיחוי, וגברא דחויא הוא מתחייס למה שהתפלל קודם שתייה, כפירש"י.

וגראה שלשיטת השר מקוצי יש להבדיל בין מושג הדיחוי של כל התורה לבין המושג של שהיה בדיחוי — בניגוד לשהיה מרצון — המופיע בחילוקו של השר. לגבי הדיחוי האמור בכל התורה באמת אין שיעור הזמן ממלא כל תפקיד, וכל שנדחה לרגע אחד הריהו דחוי. מושג זה של דיחוי יתכן שאינו נוהג כלל בענינו, אם יסבר השר כשיטת רש"י וסיעתו, ויתכן שהוא מופיע במחלוקת גברא דחויא או חויא, אם יסבר כשיטת רבנו יהודה. עפ"י שיטת רבנו יהודה נוהג מושג זה בענינו רק בדיחוי שבגופו, ולמ"ד אחד רק בדיחוי דאורייתא שבגופו, והוא באמת אינו תלוי בשיעור זמן, ואף אם לא שכלא"כ חוזר. לעומת זאת את ה"שהיה בדיחוי" שבחילוקו של השר צריך להבין עפ"י המושג הכללי של שהיה בלא"כ, שלדעה אחת בגמ' היא פוסלת גם בלא שום דיחוי. ר"ל: הפסק ממושך בין חלקי תפילה או מצוה אחרת מהווה ניתוק חלקי מעשה המצוה זה מזה,

(6) לשון הגמ' לפנינו: "דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ומ"ס גברא חויא הוא ותפילתו תפילה". והנה התוספת "ואין ראוי" אולי מוכיחה קצת שלא כפירוש הנה, אבל מלשון הרא"ש והרשב"א ועוד ראשונים נראה שהם גרסו בגמ' רק "דמ"ס גברא דחויא הוא ומ"ס גברא חויא הוא".

(1) לפחות, כנ"ל פסקה ה' והערה 3 שם.

וניתוק זה הוא הפוסל: לדעה אחת בגמ' שהיה גרידא כלא"כ (זהו פרק הזמן המוקסימלי "השייך" למצוה זו) מהווה ניתוק, ולדעה השניה — שהלכה כמותה — רק אם שכלא"כ בתנאים שבהם אסור לו להמשיך לקרוא יש כאן ניתוק. (משא"כ במושג הדיחוי של כה"ת, שאין הוא משום ניתוק חלקי מעשה המצוה זה מזה, שהרי בהדס שנקטם ראשו לא נעשה עדיין שום מעשה מצוה בזמן הדיחוי, והמצוה כולה תיעשה רק אחר שיחזור להכשרו, וכן בבהמת קדשים, אלא הדיחוי הוא בחפיץ המשמש למצוה, כנ"ל פסקה ה').

והנה הט"א בר"ה ל"ד: כתב שפסול שכלא"כ הוא מדרבנן, וגראה שה"ה לפסול שכלא"כ כדיתוי לדעת השר, שגם הוא רק מדרבנן, והכל מטעם שרצו שיעשה את המצוה בשלימות ובריציפות בלא ניתוק. ויש להסביר שהניתוק הזה ענינו היסח הרעת מהמצוה, ולמ"ד שכלא"כ חוזר ראו חכמים לומר שעצם השהיה כלא"כ מהווה היסח דעת (אף אם הוא אישית גשמי שלא להסיח דעתו, וכמו בשינוי מקום לענין ברכות וכיו"ב, כמוסבר לעיל פסקה ג' בסוגרים המרובעים), ולמ"ד שכלא"כ אינו חוזר — שהלכה כמותו — נחשבת להיסח דעת רק שהיה כלא"כ בתנאים שבהם אסור לקרוא, שאז דרך אדם להתיאש מקיום המצוה ולהסית דעתו (ואף אם הוא אישית במקרה בשמיר מלהסיח דעתו אין זה משנה, וכן אם הסיח דעתו בלא דיחוי לא פסול, כנ"ל שם).

לפי"ז יתבאר היטב ההבדל בדין שיש בין שני סוגי הדיחוי: דיחוי הגוף, שאינו תלוי בהיסח הדעת, אלא הריהו כדיחוי שבכל התורה — אינו צריך לשיעור זמן, ולכן אף אם לא שכלא"כ חוזר. מאידך לדעה אחת דרוש ליצירת דיחוי זה איסור דאורייתא דוקא. טעם דעה זו יהיה ברור מאד אם נאמר שבאיסור דרבנן כשתיתה יש רק איסור לפתחילה, אבל בדיעבד אם התפלל אפילו בשעת השתיתה יצא (ע' לעיל פסקה ד' הערה 3), כי א"כ יוצא שלא היה אף רגע אחד שבו היה האדם מופקע לגמרי מהאפשרות לקיום המצוה, ומושג הדיחוי צריך להפקעה גמורה מהמצוה. וכ"כ בפירוש הריטב"א (סוכה ל"ג. ד"ה בעי) שאיסור-לכתחילה אינו יוצר דיחוי. אך גם אם נאמר שבשתיתה אפילו בדיעבד לא יצא מדרבנן, מ"מ יש להבין שרבנן גזרו רק שלא לקרוא בשעת האיסור, אך לא גזרו שאיסור דרבנן יצור דיחוי ויפסול גם את מה שכבר התפלל עד עכשיו בכשרות. לעומת זאת בשהה כלא"כ בדיחוי, שטעם הפסול הוא הניתוק והיסח הדעת — מובן היטב מדוע גם איסור דרבנן יפסול, כי לגבי דעת השוטה אין נפ"מ אם האיסור הוא דאורייתא או דרבנן, שהרי מ"מ הוא יודע שאסור לו לקרוא, והריהו מתיאש מן הקריאה ומסית דעתו. הבדל נוסף בין שני סוגי הדיחוי הוא שהדיחוי של גברא דחויא יתכן שהוא מדאורייתא, כמו בקדשים (אך ע' להלן בפסקה הבאה), ואילו הפסול בשכלא"כ בדיחוי מסתבר שהוא מדרבנן, כנ"ל.

ז. עיון מחודש כשיטת רבנו יהודה. פסול הניתוק — פסול של היסח דעת או פסול עצמי ?

מעתה יש לדון שוב בעצם שיטתו של רבנו יהודה. כי עכשיו יכולים אנו לומר שאולי גם לשיטתו אין הדיחוי האמור ב"גברא דחויא הוא" כדיחוי של כה"ת, אלא זהו דין של ניתוק והסח דעת, כעין הדין של שכלא"כ. וההבדל בין דיחוי שבגופו לדיחוי שמחמת המקום, או לסתם שהיה, הוא בזה שאדם שאירע בגופו דבר הדוחה אותו מהמצוה מסיח דעתו ומתייאש ממנה יותר ממי שנכנס למקום שבו אסור לו לקרוא, כי בדיחוי שמחמת המקום האדם מרגיש שהוא עצמו ראוי לקיים את המצוה, אלא שתנאי הסביבה מפריעים, ובידו לצאת ממקום הטיגופת, משא"כ במי שאירע מקרה בגופו הפוסל אותו מלקרוא,

שאו הוא מרגיש פסול (פ' שוואית) בעצמו ומסיח דעתו מהמצוה, ולכן בזה אף אם לא שכלא"כ חוזר. אך לפי"ז נצטרך לומר שלמ"ד גברא חזיא הוא איסור דרבנן אינו יוצר היסח-דעת, אם מפני שהוא רק איסור-לכתחילה, או מפני שגם אם הוא פסול-דיעבד מ"מ אין הוא חמור לאדם עד כדי היסח-הדעת מקיום המצוה בגללו¹. וזה קצת דחוק.

ואולי יש ללכת בדרך אחרת, ולומר שהפסול בדיחוי הגוף לשיטת רבנו יהודה איננו משום דיחוי של כה"ת (שהוא דיחוי החפץ של המצוה לפני שנעשית בו המצוה), ואף לא משום היסח-הדעת, אלא שעצם הניתוק בין חלקי מעשה המצוה פוסל, ר"ל: המצוה צריכה להיות יחידה אחת, רציפות אחת, ואם אמנם לא נדרש שהפעילות הממשית של מעשה המצוה תהיה רצופה — מ"מ דרושה רציפות של היות האדם ראוי לפעילות זו (וכן מצינו לגבי כמה דינים בתורה, שהקובע הוא היות האדם או ההחפץ ראויים לתפקיד מסוים, ולא דוקא היותם משמשים בו בפועל). הרגע שבו אין האדם ראוי לעשות את המצוה והוא מופקע ממנה יוצר ניתוק עצמי — שאינו תלוי בדעתו של האדם — בין חלקי מעשה המצוה, והוא מפר בזה את שלימותו ופוסלו. וצ"ע אם דין הרציפות הזה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ומ"מ גם אם הוא מדאורייתא — מ"ד גברא חזיא סובר שבאיסור דרבנן לא החמירו עד כדי יצירת ניתוק.

ונראה שמעשה עלינו לחזור שוב אל מושג הדיחוי בחילוקו של השר מקוצי, ולבדוק האם הוא באמת קשור לגדר של היסח-הדעת, כמו שרצינו לומר לעיל, או שמא מציאות הניתוק העצמי היא הפוסלת (ולמרות שהוסבר לעיל שגם אם שורש הפסול הוא משום היסח-דעת אין הכוונה שהדבר תלוי בהיסח דעתו הפרטית של המפסיק, אלא גדר קבוע הוא ששהיה כלא"כ בדיחוי מהווה הפסק פוסל — מ"מ יש נפ"מ בין אם טעם הפסול הוא משום היסח-דעת או משום ניתוק עצמי, כדלהלן). והנה לכאורה קשה לומר שהפסול הוא מחמת הניתוק העצמי, כי מסתבר ששבירה אובייקטיבית של הרציפות — בהבדל מהיסח-הדעת — אינה תלויה במשך זמן, וכמו שטוען הרמב"ן. אך להלן (בפסקה הבאה) נראה שבכל זאת יהיה לנו צורך בהסבר לחילוק השר מקוצי שלא יתבסס על מושג היסח-הדעת, ולפיכך י"ל שהפסול של ניתוק במעשה המצוה הוא מדרבנן, שתיקנו כן כדי שתהיה לאדם תודעה של עשיית המצוה בחמימותה ובשלימותה, וחכמים קבעו שרק דיחוי במשך זמן של כלא"כ מהווה הפסק, כי רק באופן כזה בולט הניתוק וחוסר-הקשר בין חלקי מעשה המצוה (משך הזמן ה"שייך" כאילו למצוה הוא כדי לגמור את כולה). ומ"מ בשהה כלא"כ גם דיחוי מחמת המקום וגם דיחוי באיסור דרבנן פוסלים.

ראינו איפוא שיש שלש אפשרויות להבין את פסול דיחוי-הגוף לשיטת רבנו יהודה: מדין דיחוי של כה"ת, מדין היסח-הדעת, או מדין ניתוק עצמי במעשה המצוה. ולהבנת מושג השהיה כלא"כ בדיחוי בחילוקו של השר מקוצי ישנן שתי אפשרויות: מדין היסח-הדעת או מדין ניתוק עצמי. ונראה שהאפשרות שהשר מודה לרבנו יהודה בפירוש מחלוקת ר"ח ור"ה — תיתכן רק אם נסביר את מושגי הדיחוי שלהם בשתי דרכים שונות. כי אם נסבר שהדיחוי של חילוק השר הוא משום היסח-דעת וגם דיחוי הגוף של רבנו יהודה הוא מטעם זה — יקשה מדוע בשכלא"כ איסור דרבנן יוצר היסח-דעת לדברי הכל ואילו בדיחוי הגוף למ"ד גברא חזיא הוא אין איסור דרבנן יוצר היסח-דעת; וכן אם

(1) ונצטרך לומר עוד שאם השר מודה לרבנו יהודה אזי הדיחוי שבחילוק השר איננו משום היסח-הדעת, כדלהלן בהמשך הפסקה.

נסבר ששני מושגי הדיחוי הם משום ניתוק עצמי לא יהיה מובן מדוע בשכלא"כ גזרו ניתוק באיסור דרבנן ובדיחוי הגוף לא גזרו. ומ"מ יש לזכור שפתוחה בפנינו האפשרות להסביר את מושגי הדיחוי של השר ושל רבנו יהודה באותו אופן, ולומר שהשר חולק על רבנו יהודה ומפרש את מחלוקת ר"ה ור"ה כרש"י, שמדובר על התפילה שעד השתיתה².

לשיטת הריטב"א שהוסברה לעיל פסקה ד' הדיחוי שמדובר עליו במחלוקת גברא חזיא או גברא דחזיא הוא הדיחוי שבחילוק בין שכלא"כ מרצון לשכלא"כ בדיחוי, אלא שבתפילה התמורה השהיה בדיחוי פוסלת אף בלא שכלא"כ, ואילו בשאר מצוות רק אם שכלא"כ פסל. וברור שלשיטת הריטב"א הפסול בענין מחלוקת ר"ה ור"ה איננו משום דיחוי של כה"ת, כי א"כ היה לפסול לפסול גם בק"ש ולא רק בתפילה. אלא טעם הדיחוי בענינו הוא משום היסח-דעת, ובתפילה הצריכה ריכוז הדעת ועמידה באימה אפילו דיחוי בפחות מכלא"כ מהווה היסח-דעת, ובשאר מצוות רק שהיה בדיחוי כלא"כ נחשבת להיסח-הדעת; או שטעם הדיחוי הוא משום ניתוק עצמי ומ"מ בתפילה התמורה החמירו שגם דיחוי כלשהו ינתק, והנה הריטב"א מסביר שמחלוקת ר"ה ור"ה היא האם איסור דרבנן יוצר דיחוי (בתפילה אפילו לא שכלא"כ ובשאר מצוות אם שכלא"כ) או לא. ואם טעם הדיחוי הוא ניתוק עצמי הרי למ"ד גברא חזיא לא החמירו באיסור דרבנן שייצור ניתוק שיפסל למפרע, והסתפקו בזה שאסרוהו בשעתו, ואם טעם הדיחוי הוא היסח-הדעת בצטרך לומר שלמ"ד זה איסור דרבנן אינו יוצר היסח-הדעת, וזה קצת דחוק, כנ"ל. ואולי י"ל שהיא גופה מחלוקת האמוראים, האם הדיחוי הוא משום היסח-דעת, ולכן הוא נוהג גם באיסור דרבנן, או שהוא עצמי, ובדרבנן לא גזרו.

[אם הריטב"א סובר שבשעת שתיתה יש רק איסור לכתחילה להתפלל ובדיעבד יצא — אז יש ראייה נוספת לכך שלשיטתו הדיחוי האמור בענינו אינו הדיחוי של כה"ת. כי במס' ע"ז (מ"ז, ד"ה המשתחוה) מביא הריטב"א את דעת הראב"ד שדיחוי של כה"ת נוהג גם באיסור-לכתחילה (ואיסור-לכתחילה יוצר דיחוי-לכתחילה, כלומר שדבר שנדחה באיסור-לכתחילה אסור לכתחילה להשתמש בו ובדיעבד אם השתמש בו יצא), ונחלק עליו הריטב"א וטוען: א. שהאיסור שם הוא איסור-דיעבד, ב. "ועוד כיון דבדיעבד יצא בו היכי חשיב ליה רב דימי דיחוי", ואם הדיחוי האמור בענין שתיתה הוא הדיחוי של כה"ת — מה מקשה הריטב"א היכי חשיב ליה רב דימי דיחוי, והרי מצאנו שיש אמורא הסובר שאיסור-לכתחילה יוצר דיחוי (שהרי זוהי מחלוקת ר"ה ור"ה), ומדוע לא יוכל רב דימי לסבור כמותו].

ה. שהיה כלא"כ באונס שאין עמו דיחוי

ראינו שלשיטת השר מקוצי גם הסוברים ששהיה כלא"כ גרידא אינה פוסלת מודים ששהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת. את החילוק הזה בין שכלא"כ ברצון לשכלא"כ בדיחוי מקבל גם הריטב"א, ולהלן נראה שגם הראב"ד מחזיק בו. ויש לברר האם ה"דיחוי" האמור כאן הוא דוקא חוסר האפשרות לקרוא מצד הדין, או שגם מצב שבו אונס מציאותי (טכני) מונע את האדם מלהמשיך בעשיית המצוה נחשב לדיחוי.

(2) ההערה השייכת לכאן — המבררת את דברי הרמב"ן במלחמות ויחסם לשיטת השר מקוצי — הועברה מחמת ארכה לסוף הספר, נספח א', עמ' 683.

והנה בגמ' בברכות (ל"ב—ל"ג.) מבואר שהעומד בתפילה ופגע בו מלך ממלכי אומות העולם פוסק, וכן אם היה עקרב על עקיבו או שראה שזורים פוסק. וכתבו שם התוס' (ל"ג. ד"ה אבל): "ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזר לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש". ומפרש הב"ח: שכונת התוס' למקרה ששהה כלא"כ, כי אחרת מה ההו"א שלהם שיצטרך לחזור לראש. וא"כ רואים שלדעת התוס' האמת היא שא"צ לחזור לראש גם אם שכלא"כ. ומן-הסתם כתבו זאת גם לשיטת השר מקוצי אותה הביאו בדף כ"ב. וכן הרא"ש והטור, הפוסקים כשר מקוצי (להלן פסקה ט"ו), כתבו בסתם שבעקרב וכיו"ב אינו חוזר לראש, ולא חילקו בין שכלא"כ ללא ששה. והרשב"א כתב בפירוש בענין עקרב שלשיטת הר"ף אם שכלא"כ חוזר, שהרי לשיטתו זהו הדין בתפילה אפילו בשוהה מרצון, אך לשיטת הראשונים שאינם מחלקים בין תפילה לשאר מצוות, אלא מחלקים בכל המצוות בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון (דהיינו שיטת השר, והרשב"א מביאה בשם הראב"ד, להלן פסקה י"א) — בפוסק מחמת מלכי אומות או עקרב חוזר למקום שפסק אפילו שכלא"כ.²

אבל המ"א (ס"ה ס"ק ב') הביא את תשובת מהר"ם מיניץ (סי' פ"ה), בה הוא דן במעשה שהופסקה קריאת התורה בציבור ע"י קטטה בין שני אנשים, והוא פוסק שאע"פ ששהו כלא"כ אינם צריכים לחזור, ומנמק זאת באמרו שגם לשיטת השר מקוצי לפיה שהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת מ"מ כאן לא היה דיחוי, כי "בכל עת היה כח בידן להשוותן ולקרנות". ומדייק מזה המ"א שלדעת המהר"ם דוקא מפני שיכלו בכל רגע ליישב המחלקת ולא לשהות כלא"כ אין זה נחשב לדיחוי, אבל באונס חיצוני כמלך עכו"ם ועקרב, שאינו תלוי באדם הקורא, יסבר המהר"ם שהשוהה כלא"כ חוזר כמו באונס של שתיתה. וכתב המ"א שכך משמע גם מלשון התוס' והרא"ש והטור בהביאם את שיטת השר מקוצי (ובאשר לדבריהם בענין עקרב — ר' לקמן), וכוננתו למ"ש הרא"ש: "דהיכא דשהה באמצע כדי לגמור את הכל בלא דיחוי ואונס אלא שהה מעצמו ואם היה רוצה היה יכול לגמור כה"ג אין חוזר לראש... אבל היכא דשהה מחמת שהיו מים שותתים על ברכיו ולא היה יכול להתפלל באותה שעה דכ"ע אם שכלא"כ חוזר לראש". ולשון הטור (סי' ס"ה): "קראה סירוגין אפילו שהה בה כלא"כ יצא והוא שלא שהה בינתים מחמת אונס שערכו מלקרות

(1) סי' ק"ד ד"ה ובכל.

(2) הב"ח (ובעקבותיו כמה אחרונים) כתב שהחילוק בין דיחוי של מבואות המטונפות ושתיחה לדיחוי של עקרב וכיו"ב הוא בזה שבראשונים האדם פשע וגרם את הדיחוי — במבואות שלא היה לו להיכנס לשם, ובשתיחה שהיה לו להיזהר שלא יגיע לידי כך — ואילו בעקרב וכיו"ב נאנס ע"י גורם חיצוני והשגחה לא היתה בפשיעתו, ומשום כך אינה פוסלת. אך לענ"ד סברה זו קשה, שהרי סתם מרצון אינה פוסלת לשיטת השר אע"פ שהיא בפשיעה, וע"כ שהפסול באונס הוא מחמת הניתוק ב"חפצא" של התפילה, וא"כ לכאורה יותר מסתבר שגורם חיצוני שאינו תלוי באדם ינתק. ועוד, שהריטב"א, המחזיק בחילוקו של השר בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון, כתב בפירוש (ר"ה ל"ד. ד"ה א"ר): "ומים שותתין לו על ברכיו פי' מחמת אונס שבא לו עכשיו כמנהג החולים אבל כשהתחיל לא היה צריך לכך", ומשמע שאין כאן פשיעה כלל. וע' להלן פסקה ט"ז שמסתבר שגם הרא"ש סובר כן. אלא נראה שהחילוק בין מבואות וכיו"ב לעקרב וכיו"ב הוא חילוק בין דיחוי מהקריאה מצד הדין, הגורם לניתוק, לבין אונס טכני, שאינו עושה את האדם לאינו ראוי לקריאה ומשום כך אינו גורם לניתוק. וע"ש להלן בטעם הדבר. וכ"מ בפשטות מלשון הרשב"א, שהחילוק הוא הדיחוי, ע"ש. וכ"כ בפירוש עה"ש ס"ה, ד', וכ"מ בפשטות מסתימת המ"ב ס"ה ס"ק ב', ע"ש.

(3) כ"ה הלשון בתשובת מהר"ם מיניץ לפנינו. ובמ"א: "דבכל עת היו יכולין להשוות עצמן", ונפ"מ שגם הם עצמם יצאו.

אבל אם שהה מחמת אונס שלא היה המקום ראוי לקרות או אונס אחר אם הפסיק ושכלא"כ... צריך להתחיל מראש". וכס"י פ"ה: "דודאי היכא שהפסיק באמצע בלא אונס שאם היה רוצה היה יכול לקרות בהא קי"ל שאפילו שכלא"כ חוזר למקום שפסק אבל זה שהוצרך לפסוק מפני המקום שאינו ראוי לקרות אם שכלא"כ חוזר לראש". ובאשר לתוס' — לפנינו כתוב בהן: "דשאני הכא דאין ראוי לקרות... אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כ"ע מודו דאינו חוזר לראש", ומלשון זו לא משמע דוקא כמ"ש המ"א, אבל הב"י העתיק את התוס' בלשון אחרת, הוזהר עם לשון הרא"ש הג"ל, וכנראה שהיו לפניו תוס' אחרות למס' ברכות, ואולי להן בתכונן המ"א.

אמנם בהמשך דבריו מביא המ"א את דעת הרשב"א לפי הראב"ד, שדוקא דיחוי של איסור קריאה נחשב לדיחוי, ולא אונס טכני כליסטים ועקרב, והוא מעיר ששיטת הרשב"א היא כשיטת התוס' (היינו כשיטת השר מקוצי המובאת בתוס'), ונראה שר"ל שא"כ אולי זוהי גם כוונת התוס', ושלא כמהר"ם מינץ⁴ (ומשום כך עושה המ"א בהכרעתו להלכה כעין פשרה, כדלהלן). וכ"כ הגר"א (ק"ד, ה'), שלשיטת התוס' והרא"ש והטור דוקא דיחוי של שתייה וכיו"ב פוסל, ולא אונס עקרב או ליסטים, ולכן כתבו סתם שבעקרב וכיו"ב אינו חוזר לראש, והיינו אפילו שכלא"כ, וכמ"ש הרשב"א. ועל כרחק צ"ל שבלשון הרא"ש הג"ל "בלא דיחוי ואונס" הבין הגר"א שאין כאן שני מושגים, אלא הוא דיחוי הוא אונס, והכוונה למצב שבו אינו יכול לקרוא מצד הדין, וכן במה שכתב הרא"ש "ואם היה רוצה היה יכול לגמור" הכוונה היא שהיה ראוי לקריאה מצד הדין, בניגוד ל"אבל היכא דשהה מחמת שהיו מים שותתים על ברכיו ולא היה יכול להתפלל באותה שעה". וכך הבין את ל' הטור "שלא היה המקום ראוי לקרות או אונס אחר", ר"ל: אונס אחר האוסר עליו לקרוא, כגון שתיתה. ומלשון התוס' שלפנינו "דשאני הכא דאין ראוי לקרות... אבל היכא דגברא חזי... כ"ע מודו דאינו חוזר" משמע בפשטות כרשב"א, שהכל תלוי בהיות האדם ראוי וכשר לקריאה, ר"ל מצד הדין.⁵

אבל הפרישה (ק"ד אות ה') והט"ז (ק"ד ס"ק ב') סוברים כמהר"ם מינץ, שלשיטת השר מקוצי אונס של עקרב או מלך עכו"ם דינו כאונס של איסור קריאה, והם מסתייעים בפשט לשון הרא"ש והטור הג"ל בהביאם את שיטת השר, ולדעתם ראשונים אלה חולקים על הרשב"א בשם הראב"ד. ומ"ש התוס' והרא"ש והטור שבעקרב וכיו"ב אינו חוזר לראש — מסביר הט"ז שהיינו דוקא בלא שכלא"כ, אבל בשכלא"כ לא הוצרכו לומר שתוור, שהרי כבר פירשו לפני כן שהשהה כלא"כ באונס חוזר (והטור כתב בס"י פ"ה: "וכן בהלל ובתפילה"), וכאן באו לומר שהמקרים האלה אין דינם כשותת, ואף למ"ד שהשותת חוזר לראש גם אם לא שכלא"כ — היינו למ"ד גברא דחויא הוא — בעקרב וכיו"ב הוא מודה שאם לא שכלא"כ אינו חוזר. ויש להסביר שההו"א שאונס עקרב או מלך עכו"ם יהיה חמור מסתם דיחוי מקורה בעובדה שבעקרב וכיו"ב ההפסקה מלווה בעקירה מהמקום באמצע התפילה, ובמלך עכו"ם ההפסקה מלווה בדיבור, ובשני מקרים אלה היה מקום לחשוב שבתפילה הם יהיו הפסק פוסל (וע"ע להלן). [ואמנם יש להביא ראיה לכך שהתוס' באים לדחות הו"א שאונס עקרב וכיו"ב חמור מסתם דיחוי כמו מבואות המטונפים וכיו"ב, כי דיבור התוס' הזה בענין עקרב נמצא במלה בתוס' רבנו יהודה, ולהלן יתבאר שלשיטת רבנו יהודה — בניגוד לשיטת השר מקוצי — אין הבדל בין שהיה

(4) להבנת מהלך דברי המ"א ע' ביד אפרים שם.

(5) וכ"כ האליה רבה (ק"ד ס"ק ז'). וכתב שגם מל' הטור משמע כן, אבל מל' הרא"ש משמע שגם שאר אנשים פוסלים.

בדיחוי כגון מבואות וכיו"ב לשהיה מרצון, ובכולן הלכה שאפילו שכלא"כ אינו חוזר, והיוצא מן הכלל היחיד הוא דיחוי הגוף (שלמ"ד שהוא פוסל הריהו פוסל אפילו לא שכלא"כ, כנ"ל פסקה ה'). ולפיכך אם היתה לרבנו יהודה הו"א שבאונס של עקרב וכיו"ב חוזר לראש — הרי אפילו אם כוונתו למקרה ששכלא"כ על כרחך אתה אומר שההו"א היא שעקרב וכיו"ב חוזר מסתם דיחוי, כמבואות וכיו"ב, שבהם אפילו שכלא"כ אינו חוזר. וא"כ י"ל שה"ה לתוס' שלנו שכוונתם להוציא מהו"א שעקרב חוזר מסתם דיחוי, ועפ"י י"ל עוד לשיטת הט"ז שכוונת התוס' שלנו היא באמת גם לשכלא"כ, אך דבריהם מועתקים מתוס' רבנו יהודה, ואמורים לשיטתו שהביאנו בדף כ"ב; אבל לשיטת השר מקוצי הם מודים שבשכלא"כ חוזר, כי עקרב וכיו"ב אף הם נחשבים לאונס ודיחוי. וכ"כ האליה רבה (ק"ד ס"ק ז' ע').

ונראה להסביר שמחלוקת הפוסקים האם אונס טכני שאין עמו איסור קריאה מצד הדין נחשב אף הוא לדיחוי פוסל או לא — תלויה בחקירה שחקרנו בפסקה הקודמת במהות דין שכלא"כ בדיחוי: האם זהו דין של היסח-הדעת או שהוא דין של ניתוק עצמי של חלקי מעשה המצוה זמ"ז. לפי האפשרות הראשונה מסתבר שאונס של מלך עכו"ם או עקרב וכיו"ב ייחשב אף הוא לדיחוי, שהרי סכנת העקרב או פחד המלך מן-הסתם גורמים להיסח-הדעת מהמצוה לא פחות מאשר דיחוי של מבואות המטונפות וכיו"ב (ואדרבה, אולי אף יותר, ובוזה נוכל להסביר באופן אחר את ההו"א של התוס' להבנת הט"ז שבמלך ועקרב וכיו"ב אף אם לא שכלא"כ יצטרך לחזור, כי בהם יש היסח-הדעת אף בלא שכלא"כ. ויתכן שזוהי גם כוונת הט"ז עצמו, והבין את הדעה "גברא דחויא הוא" משום היסח-הדעת, כנ"ל פסקה ז'). אבל לאפשרות שדין שכלא"כ בדיחוי הוא דין של ניתוק עצמי — יש בהחלט מקום לומר שדוקא דיחוי של אי-כשרות לקריאה מהווה ניתוק. לפי"ז יוצא שלשיטת הרשב"א עפ"י הראב"ד פסול שהיה כלא"כ בדיחוי הוא פסול של ניתוק עצמי, ואינו משום היסח-הדעת, ואילו לשיטת השר מקוצי עפ"י הבנת מהר"ם מינץ וסיעתו יתכן שהפסול הוא משום היסח-הדעת.

ז. פסק ההלכה בש"ע בשאלת שכלא"כ

הב"י והרמ"א נחלקו בפסק ההלכה בשאלת שכלא"כ. הב"י (סי' ס"ה וסי' ק"ד ד"ה ובכל 1) פסק כרמב"ם (עפ"י דרכו לפסוק כשנים משלושת עמודי ההוראה) שאין חילוק בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון, אלא בתפילה לעולם שכלא"כ חוזר, ובשאר מצוות לעולם אינו חוזר. והרמ"א (בד"מ ס"ה אות א') פסק כרא"ש וכטור המתזיקים בשיטת השר מקוצי (ע' להלן פסקה ט"ו) לפיה אין הבדל בין תפילה לשאר מצוות אלא בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי.

על פי זה פסק בש"ע הלכות ק"ש ס"ה, א': "קראה סירוגין דהיינו שהתחיל לקרות

(6) ומה שהקשה שם על הט"ז מה ההו"א לומר שעקרב יפסל אף בלא שכלא"כ כשותת, והרי בשותת הפסול הוא בתפילה שעד השתיחה כפירש"י — נראה פשוט שהט"ז הבין שלדעת התוס' המחלוקת מתחסת לשעת השתיחה, וכך אמנם סובר בפירוש רבנו יהודה. ועוד י"ל שגם לפירש"י היה בכל זאת מקום לומר מסברה שהפסק עקרב יפסל אף בפחות מכלא"כ בגלל העקירה או הדיבור, כמוסבר בפנים.

(1) וע"ע סי' תכ"ב ד"ה ואם הפסיק.

והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור וחזר וגמרה אפילו שכלא"כ יצא אפילו היה ההפסק מחמת אונס, והגיה הרמ"א: "וי"א דאם היה אנוס והפסיק כלא"כ חזר לראש והכי נהוג". ובע"ח, א': "היה קורא והתחילו מי רגליו שותתין על ברכיו פוסק... ואפילו שכלא"כ א"צ לחזור אלא למקום שפסק", והגיה הרמ"א: "וי"א דאם שכלא"כ חזר לראש וכן עיקר וכמו שכתבתי לעיל סי' ס"ה". ובפ"ה, א': "לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו יקרא... וכשיוצא משם אפילו שכלא"כ א"צ לחזור אלא למקום שפסק", ובהגהה: "וי"א שחזר לראש וכן עיקר".

והנה בהלכות תפילה ק"ד, א'—ד' כתב הש"ע: "... אבל מלך אומות העולם... אם אפשר לו שיטה מן הדרך יטה ולא יפסיק בדיבור ואם א"א לו יפסיק... עקרב פוסק... אם ראה שור בא כנגדו פוסק", ובסעיף ה"י שם: "בכל מקום שפוסק אם שכלא"כ חזר לראש ואם לאו חזר לתחילת הברכה שפסק בה... אם שח בתפילה דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות בסי' זה". והרמ"א לא הגיה בכל זה כלום. והנה הב"ח, הסובר שלשיטת השר מקוצי שהיה באונס עקרב וכיו"ב דינה כשהיה מרצון, ולא כשהיה בדיחוי, כנ"ל בראש הפסקה קודמת, תמה על הרמ"א שלא נחלק על הש"ע ולא פסק שבכל אלה אינו חוזר אפילו שכלא"כ. לעומת זאת הט"ז (ס"ק ב') והפרישה (אות ה') מוכיחים מכאן שאונס עקרב וכיו"ב אף הוא נחשב לדיחוי, ומשום כך לא הוצרך הרמ"א להגיה, כי גם לשיטתו בכל מקום שפוסק מחמת אונס אם שכלא"כ חזר. אך באמת דברי הט"ז קשים, כי בס"ק ג' הוא מסביר שהשח מרצונו באמצע התפילה דינו כדין כל שוהה מרצון, ותלוי במחלוקת השר והרי"ף, וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רמ"ד) לענין מגילה, הביאו הרמ"א בד"מ סי' תר"צ, וכ"כ הבי"י בסי' ס"ה בשם הגהות מיימוני שכתב בשם הראב"י. וכן מוכח מל' הש"ע והרמ"א בסי' ס"ה, א' המצוטטת לעיל. וא"כ ברור שהש"ע בכתבו "אם שח בתפילה דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות בסי' זה" מתכוון גם לשח מרצונו (בשווג או בשוכח; לגבי מזיד יש מחלוקת גדולה בין האחרונים, ע' מ"ב ס"ק כ"ה ובה"ל שם), שאף בזה אם שכלא"כ חזר, כשיטת הרי"ף, וא"כ מדוע לא השיג הרמ"א על סעיף זה שבשח מרצונו — בניגוד לעקרב וכיו"ב — אף אם שכלא"כ אינו חוזר. והנה המ"ב (ס"ק כ"ה) כתב שלשיטת הרמ"א באמת צ"ל שדוקא אם שח באונס — כגון ע"י ליסטים וכיו"ב — חזר בשכלא"כ; אך קשה מאד לומר שכך הבין הרמ"א את דברי הש"ע, שהרי שיחה של אונס כבר הזכיר הש"ע בפירוש לפני כן, כמצוטט לעיל: "אבל מלך א"ה... אם אפשר לו... לא יפסיק בדיבור... ואם א"א לו יפסיק", ומהו א"כ "אם שח בתפילה דינו... כדין ההפסקות האמורות בסי' זה", אלא ודאי שהכוונה לשיחה סתם (וה"ה לשוהה סתם בלא אונס ובלא שיחה. שאם שכלא"כ חזר לראש כשיטת הרי"ף, אע"פ שלא כ"כ הש"ע בפירוש, כי י"ל שסמך על מ"ש בסי' ס"ה שאין חילוק בין שהיה באונס לשהיה ברצון?).

(2) ומה שהוצרך להזכיר דין שיחה בתפילה אע"פ שכתב בסי' ס"ה שאין חילוק בין דיבור לשתיקה — י"ל בשני אפנים: א. רצה לומר שבשיחה אם לא שכלא"כ חזר לתחילת הברכה, כדין עקרב וכיו"ב כנ"ל בש"ע, משא"כ בשוהה סתם, וע' בה"ל ק"ד ד"ה ואם. ב. רצה להדגיש שאפילו בתפילה החמורה אין הדיבור פוסל אם לא שכלא"כ (לדעת אחרונים אחרים: אע"פ ששיחה במנין בתפילה פוסלת גם בפחות מכלא"כ, ע' בה"ל שם ד"ה דינו וסי' ס"ה ד"ה בין). ויש להעיר עוד שגם אם נאמר שהש"ע אינו סומך כאן על מ"ש בסי' ס"ה אין מזה ראייה שבשהיה סתם בתפילה אין הוא פוסל, שהרי לעיל פסקה ב' הערה 6 ראינו שגם הרמב"ם לא הזכיר בפירוש דין שהיה מרצון אע"פ שמסתבר שהוא פוסל גם בה, ע"ש.

והפמ"ג (על המ"א ס"ה, ב') ר"ל שהרמ"א פסק לחומרא כשתי שיטות הראשונים, כלומר ששהיה באונס פוסלת אפילו בק"ש ושאר מצוות, כשיטת השר, ובתפילה פוסלת אפילו שהיה מרצון, כר"ף. וכך פסק בפירוש הב"ח בסי' ס"ה. אך נראה שלגבי הרמ"א א"א לומר כן, כי לשונו בד"מ סי' ס"ה: "ולא נראה לי לדחות דברי התוס' והאחרונים הפוסקים אלא נקטינן בוותיהו שלא חילקו בין תפילה לק"ש אלא חילקו בין היכא דאנוס להיכא דלא אנוס". ודוחק לומר שבהגהות על הש"ע חזר בו.³

והאליה רבה כתב שהרמ"א פסק כשיטת השר מקוצי, וגם בתפילה הוא סובר שרק השוהה כלא"כ בדיחוי חזור, ולא הגיה על פסק הש"ע בתפילה כי סמך על מה שרמזו בסימנים הקודמים שדין תפילה כדין ק"ש. והנה הא"ר מביא שני מקומות שבהם רמז הרמ"א לדבר זה: האחד בס"ה, א', שם מזכיר הרמ"א את סי' ק"ד, ע"ש; אך הא"ר דוחהו בעצמו, כי נראה ברור שכונת הרמ"א שם לדין "בקורא משערין" המבואר בש"ע בסי' ק"ד. המקום השני הוא בק"ג, ב', שם פוסק הש"ע שמי שהפיח בתפילה חזור למקום שפסק, וכתב על כך הרמ"א "וע' לעיל סי' פ"ה". וכונתו כנראה ששם מבואר שהשוהה במבואות המטונפות כדי לגמור את כל ק"ש חזור לראש, וה"ה כאן אם שכלא"כ חזור (והש"ע לא הוצרך להזכיר זאת כי אין דרך לשתות כלא"כ בהפחה). ולומד מזה הא"ר שהרמ"א משהו דין תפילה לדין ק"ש, שגם בתפילה רק בהפחה ובמבואות וכיו"ב חזור. אך נראה שזהו דוחק גדול לומר שהרמ"א הסתפק ברמזו כזה כדי לבאר את דעתו שהשוהה מרצון בתפילה אינו חוזר, והיה לו לחלוק על הש"ע בפירוש כשהש"ע פוסק בק"ד שהשת ברצון ושכלא"כ חזור.

והנה הלבוש פסק בסי' פ"ה, א' כשיטת השר וסיעתו, שאין הבדל בין תפילה לשאר מצוות אלא בין שהיה מאונס לשהיה מרצון. ובסי' ק"ד, ה' כתב כש"ע שבהפסקות האמורות שם — כמלך עכו"ם ועקרב וכיו"ב — אם שכלא"כ חזור. ובסעיף ו' שם: "ואם עבר ושחה בתפילתו דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות כאן בסימן זה". הרי שמדובר בשח מרצון, וא"כ לכאורה סותר למ"ש בסי' פ"ה. ובהגהתו על הלבוש בסי' פ"ה כתוב: "וע"ל סי' ס"ה סעיף א' ובסי' ק"ד סעיף ה' ובסי' תכ"ב סעיף ה' ובסי' תר"צ סעיף ה' ואע"פ שבכל המקומות הנזכרים לא נתבאר שיש חילוק בין שהה מחמת אונס לשלא מחמת אונס מ"מ ע"כ נ"ל שיש חילוק ביניהם כזה (בשצ"ל: כזה) כמו שנתבאר הכא אלא שלא נתבאר בכל המקומות משום דסמוך על מה שכתב כאן" (בקשר לסי' תכ"ב ותר"צ ע' לקמן). והנה גם אם נאמר שלדעת הלבוש אונס עקרב וכיו"ב דינו כדיחוי מבואות — מ"מ במ"ש בסי' ק"ד "אם עבר ושחה" פשוט לכאורה שאין כונתו לשח מחמת אונס. ולכאורה אין לומר שלדיבור יש דין מיוחד, ואינו כשהיה סתם אלא כשהיה מאונס, שהרי בסי' ס"ה, א' כתב הלבוש: "קראה סירוגין והיינו שתתחיל לקרות

(3) הא"ר (ק"ד ס"ק ז') תמה על הב"ח, שבסי' ק"ד הוכיח מהתוס' שאונס הפוסל הוא רק אונס של דיחוי ולא אונס עקרב וכיו"ב, והקשה על הרמ"א מדוע לא השיג על הש"ע בענין עקרב שאפילו שכלא"כ אינו חוזר, ואילו בסי' ס"ה פסק הב"ח עצמו שלהלכה יש להחמיר בתפילה כשיטת הרי"ף שאפילו שהיה מרצון פוסלת. ונראה שאין כונת הב"ח בסי' ק"ד לפסוק הלכה למעשה, אלא הוא מסביר שלשיטת הטור הפוסק כשר — אונס עקרב וכיו"ב דינו כשהיה מרצון, וא"כ הרמ"א לשיטתו שפסק כטור, כמבואר בד"מ, היה לו להגיה על הש"ע שבעקרב אפילו שכלא"כ אינו חוזר. אבל אה"ב שהב"ח עצמו סובר למעשה ששכלא"כ בתפילה מחמת עקרב ואף בלא שום אונס חוזר, וכמ"ש בסי' ס"ה. (אמנם ל' הב"ח שם "ולא קיי"ל הכי אלא כר"י" קשה קצת לפי"ו, אך י"ל שנקט לשון זו כי גם הוא מודה לרמ"א ששיטת הטור עיקר, אלא שלמעשה הוא מחמיר גם כשיטת הרי"ף, ואין כונתו שקיי"ל למעשה כר"י).

הפסיק בין בשתיקה בין בדיבור וחזר וגמרה אפילו שכלא"כ יצא". ונראה שמוכרחים
 אנו לומר לשיטת הלבוש שבדיבור בתפילה יש חומרה מיוחדת, ודינו כדין שהיה באונס,
 שלא כמ"ש הט"ז⁴. ואמנם מצינו סברה כזו — לחלק לענין דיבור בין תפילה לשאר מצוות —
 בדברי המ"א ק"ד ס"ק ו', ע"ש. ויתכן איפוא שזוהי גם שיטת הרמ"א, שאונס עקרב
 וכיו"ב דינו כדין דיחוי מבואות ופוסל בכלא"כ (בכל המצוות), ובדיבור בתפילה יש
 דין מיוחד שאף הוא פוסל בכלא"כ. וצ"ע.

המ"א (ס"ה ס"ק ב'), המביא את שתי הדעות בשאלה האם אונס שאין עמו איסור-
 קריאה נחשב לדיחוי, מכריע למעשה — לפי שיטת הרמ"א — שבק"ש ושאר מצוות רק
 אונס של איסור קריאה פוסל, כי יש לצרף לדעת המכשירים באונס אחר את שיטת הר"ף
 והרמב"ם לפיה בשאר מצוות שום דיחוי אינו פוסל, אבל בתפילה יש להחמיר כדעה
 הסוברת שכל אונס מהווה דיחוי, כי יש לצרף לחומרא את שיטת הר"ף והרמב"ם שאף
 בלא שום אונס חוזר. והמ"ב, המקבל את הכרעת המ"א, פסק שהשח בתפילה ושכלא"כ
 צריך לחזור רק אם שח מחמת אונס ליסטים וכיו"ב, אבל בשח מרצון (כגון בשוגג או
 בשוכח, כנ"ל) אינו חוזר.⁵

והנה בסימנים תכ"ב, תפ"ח, תרמ"ד ותר"צ פסק הטור שבהלל ומגילה אפילו שכלא"כ
 אינו חוזר, ולא הזכיר שיש חילוק בין שוהה בדיחוי לשוהה מרצון, ותמה עליו הב"י
 (בסי' תכ"ב) שנראה מזה שפוסק כר"ף, בעוד שלגבי ק"ש פסק כשר מקוצי. והב"ח
 (שם) כתב שאין זו קושיה, כי הטור סמך על מה שכתב בפירוש בסי' פ"ה שדין תפילה
 והלל ומגילה כדין ק"ש, ובכולן שכלא"כ ברצון אינו חוזר ובאונס חוזר. והרמ"א בד"מ
 כתב: "וה"ל דלגבי ק"ש שהיא דאורייתא פסק כדברי הרא"ש דצריך לחזור... אבל לגבי
 הלל ומגילה דהם דרבנן פסק כדברי הר"ף והרמב"ם דא"צ לחזור". ונראה שהרמ"א
 נוקט כך להלכה, שכן הש"ע בסימנים הנ"ל סתם שאפילו שכלא"כ א"צ לחזור (ולשיטתו
 שפסק כר"ף ודאי הדין כן אף בשוהה באונס) והרמ"א לא הגיה כלום. וכך הביז המ"א
 (תכ"ב ס"ק ט') את שיטת הרמ"א. ולכאורה לפי"ז היה עלינו לפסוק שבתפילה אפילו
 שכלא"כ מרצון חוזר, כי אל"כ הרי אנו נוקטים כתרי קולי דסתרי אהרדי, שבמגילה והלל
 אנו מקילים אפילו באונס, ומאידך ברצון אנו מקילים אפילו בתפילה, וזה הרי ודאי לא
 כשיטת הגמ' שמחמירה באחד מהם (ואינה מחלקת בין דאורייתא לדרבנן, שהרי למ"ד
 שכלא"כ חוזר גם בהלל ומגילה הדין כן). וא"כ לכאורה יש מכאן ראיה לדברי הפמ"ג
 הנ"ל לפיהם באמת פוסל הרמ"א בשכלא"כ בתפילה אפילו מרצון. אך באמת אין זו
 ראיה כלל, שהרי הטור בודאי אינו פסק שבתפילה אפילו שכלא"כ מרצון חוזר, כי אין

4) מלשון ההגהה בלבוש "ואע"פ שבכל המקומות הנזכרים לא נתבאר שיש חילוק בין שהת מחמת
 אונס לשלא מחמת אונס" היה נראה לכאורה להוכיח שכוננת הלבוש בסי' ק"ד דוקא לשיחה
 באונס, וכמשי"כ המ"ב כנ"ל, וזהו מה שאומרת ההגהה אע"פ שלא נתבאר שיש חילוק; כי אם
 מדובר בשיחה מרצון, ויש לה דין מיוחד — א"כ מהו "לא נתבאר", והרי לגבי שאר ההפסקות
 שם מבואר שהן מחמת אונס, כעקרב וכיו"ב. אבל נראה שאין זה נכון, כי "עבר ושהה" אינו
 מחמת אונס, ומ"ש בהגהה שבכל המקומות לא נתבאר הכוונה שלא בכל המקומות נתבאר.
 תדע שהרי בסי' ס"ה, א' שנזכר בהגהה כן מבאר הלבוש את החילוק, ע"ש. ועוד י"ל שכוננת
 ההגהה שבסי' ק"ד לא נתבאר בפירוש שהשוהה מרצון דינו שונה מזה של הפוסק מחמת עקרב
 וכיו"ב ולא פסל.

5) ובמטה אפרים (תקפ"ח. ד') מוכח שהוא מקבל את דעה הט"ז שבכל המצוות גם אונס עקרב
 וכיו"ב נחשב לדיחוי, וכתשובת מהר"ם מינץ.

זכר להלכה כזו בטור בסי' ק"ד (ואדרבה הטור סותם שם שבכל ההפסקות כעקרב וכיו"ב חוזר לברכה שפסק בה, כנ"ל בראש הפסקה הקודמת), וא"כ על כרחך אתה אומר שאין בזה משום תרי קולי דסתרי אהדדי, כי אין בין הדינים סתירה הגיונית (אלא רק סתירה מחמת ישוב סוגית הגמרא); ועוד שהרי לשיטת ראשונים אחדים אף פעם אין השהיה פוסלת, לא בתפילה ולא בדיחוי, בניגוד לשיטת הרי"ף והשר וסיעתם, כדלהלן פסקה י"ד ואילך, וא"כ יש לסמוך עליהם לפחות לענין מצוות דרבנן, ובדאורייתא מחמירים, ואין כאן איפוא תרי קולי דסתרי אהדדי אפילו מחמת ישוב הגמרא. ומ"מ המ"ב (ס"ה בה"ל ד"ה קראה, תכ"ב ס"ק כ"ה, תר"צ ס"ק י"ח) פסק שגם בהלל ומגילה יש לחזור ולקרוא כדי לחשוש לדעת הב"ח הנ"ל שאין חילוק בין דאורייתא לרבנן (אלא שמחמת הספק אין לברך עליהם).

ולכאורה יש להביא ראיה משיטת הרמ"א בענין זה לדבר אחר שנסתפקנו בו, כי לגבי תקיעות פסק הש"ע (תקפ"ח, ב') שהשומע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, ולא חלק בין אונס לרצון, והרמ"א לא הגיה, והנה לפי מ"ש הרמ"א שבדאורייתא אנו נוקטים ששהיה כלא"כ באונס פוסלת — מדוע לא הגיה כאן שאם שהה באונס פסל? ולכאורה נראה להוכיח מזה שלשיטת הרמ"א אונס האמור בענין שכלא"כ הוא דוקא דיחוי של איסור קריאה, ובתקיעות לא שייך דיחוי כזה, ואונס מלך או"ה או עקרב אינו כלום, ולפיכך לא הוצרך הרמ"א להגיה. אבל המ"א כתב שם (ס"ק ב') שאם שהה באונס חוזר, ולפי הכרעתו בסי' ס"ה צ"ל שכוונתו לאונס של איסור, שהרי באונס עקרב וכיו"ב פסק שאין לפסול בכל המצוות חוץ מתפילה (ואפילו במצוות דאורייתא כק"ש), וא"כ ע"כ הוא סובר שיש אפשרות של אונס מחמת איסור גם בתקיעות, וכפי שיבואר אי"ה להלן פסקה י"ב⁶. ואם הרמ"א אינו חולק על זה א"כ באמת צ"ע מדוע לא הגיה (כי אם סמך על מ"ש בסימנים הקודמים א"כ מדוע לא רצה לומר שהטור סמך על מ"ש בסי' פ"ה וכמ"ש הב"ח).

פ ר ק ש ל י ש י

השלמות לשני הפרקים הקודמים. קשיים בשיטות הרשב"א והראב"ד.

י. מקור שיטת הריטב"א — כהידושי הרשב"א. נקודה תמוהה בדברי הרשב"א.

בפסקה ד' הצענו את שיטת הריטב"א, המהווה כעין מיוזג שיטותיהם של הרי"ף והשר מקוצי. לדעת הריטב"א המושג של "שהיה בדיחוי" בו משתמש היר מקוצי בחילוקו, והביטוי "גברא דחויא הוא" שבגמ' — פירושו אחר, והוא: מצב שבו אין האדם יכול להמשיך לקרוא. בכל המצוות ההלכה היא ששהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת ושהיה מרצון אינה פוסלת, וזה מה שמבואר במעשה של ר"א, וכפירוש השר (לעיל פסקה ב'); ואילו

(6) או אולי סובר המ"א כב"ח, נ"ל פסקה ח' הערה 2, שהחילוק בין דיחוי לאונס אחר הוא שבדיחוי האדם פשע וגרם לעצמו ובאונס חיצוני לא פשע, ולפי"ז י"ל שכוונת המ"א למקרה שאדם הכניס עצמו למקום שעלול להיווצר בו אונס טכני, כגון שעמד במקום שידוע שיעברו בו אח"כ שוורים וכיו"ב, ושהיה כלא"כ בכגון זה פוסלת. והמ"ב (בתקפ"ח בה"ל ד"ה שמע) למד מדברי המ"א שיש אונס של איסור גם בתקיעות, כפי שיחבאר להלן, וזה מתאים עם מה שכתבנו לעיל (שם) שהמ"ב אינו סובר כב"ח.

בתפילה שהיה כלא"כ פוסלת אפילו מרצון, ושהיה בדיחוי פוסלת אפילו לא שכלא"כ, וזהו מ"ש רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ בתפילה חוזר והכא בדלא שהה קמיפלגי, דמר סבר גברא דחויא הוא, ולכן בתפילה חוזר לראש, ומ"ס גברא חויא הוא, ונחלקו האם איסור דרבנן יוצר דיחוי.

נראה עתה ששיטת הרישב"א מקורה בדברי רבו הרשב"א¹, הרשב"א מביא בתחילה שני פירושים למחלוקת ר"ח ור"ה: האחד לפיו מתייחסת המחלוקת למה שהתפלל עד השתיחה, כרש"י וסיעתו (לעיל פסקה ה'), והשני — בשם התוס' — לפיו הדיחוי למ"ד גברא דחויא הוא חל בשעת השתיחה, ולמ"ד גברא חויא הוא אין כאן דיחוי כלל מפני שגם בשעת השתיחה האיסור הוא רק מדרבנן. בהמשך כותב הרשב"א: "ופסק גאון ורבנו אלפסי ז"ל כמ"ד גברא חויא ואם לא שכלא"כ חוזר למקום שפסק ואם שכלא"כ חוזר לראש ואפילו בגברא חויא נמי מדאמר' לא דכ"ע שכלא"כ חוזר לראש דאלמא הכין הלכתא ואפילו בגברא חויא אבל בשאר מילי כגון ק"ש... אפילו שכלא"כ אינו חוזר לראש והא דאמר' לקמן בדר"א דהוה אזיל... וא"ל ר"י אם שהית כלא"כ חוזר (נראה שצ"ל: חוזר) לראש ההיא משום דמבואות המטונפות לא חזו למיקרי בהו והיילכך כל כי האי גוונא אי שהה מיהא כלא"כ חוזר לראש. נמצא עכשיו פסקן של דברים לפי הסברא הזו דבתפילה החמורה אפילו בגברא חויא אם שכלא"כ חוזר לראש ובשאר מילי וגברא חויא אפילו שכלא"כ אינו חוזר לראש ובגברא דחויא בתפילה אפילו לא שהה חוזר לראש ובשאר מילי אפילו בגברא דחויא חוזר למקום שפסק". מדברים אלה נראה בבירור שהרשב"א אינו מבדיל בין "גברא דחויא" לבין הדיחוי של מבואות, ולכן הוא כותב בסיכום ש"בתפילה החמורה אפילו בגברא חויא אם שכלא"כ חוזר לראש", משא"כ "בשאר מילי וגברא חויא" — כלומר כמצב שבו מותר להמשיך לקרוא, בניגוד למבואות — "אפילו שכלא"כ אינו חוזר לראש". ברור איפוא ששיטה זו שמביא הרשב"א היא בדיק השיטה שכתב הרישב"א, והיא נסמכת לפירוש השני שכתב הרשב"א למחלוקת גברא דחויא או חויא, וכמו שפירשה הרישב"א לשיטתו. [דברי הרשב"א מהמלים "והא דאמר' לן לקמן" וכו', ע"ש — אינם המשך לשיטתו של הרי"ף, שהרי הרי"ף פוסק בפירוש שגם במבואות שאסור לקרוא בהם אינו חוזר אפילו שכלא"כ, ואולי הם המשך שיטתו של רה"ג, או שהם דברי הרשב"א עצמו הסובר שכך צריך לומר גם לפי פסקו של רת"ג].

אך המשך דברי הרשב"א צ"ע, כי בסמוך לקטע הנ"ל הוא כותב: "ומיהו לדעת הגאון ז"ל שפסק כאן כמ"ד גברא חויא² הוא ליכא הפרש בפוסק בדלא שהה בין תפילה לשאר מילי דהכא והכא לא משכח חוזר לראש". ואם פירוש המחלוקת הוא כרישב"א, וכמו שכתב הרשב"א בשם התוס', שמ"ד גברא חויא הוא סובר שאיסור דרבנן אינו יוצר דיחוי — א"כ מדוע כתב הרשב"א שאין הפרש בין תפילה לשאר מילי בדלא שהה, והרי יהיה הפרש ביניהם במקרה של איסור דאוריית', כגון בגאנס לצרכיו הגדולים, או שנזרקה צואה למקומו, שבתפילה חוזר לראש אפילו לא שהה ובשאר מילי אינו חוזר אא"כ שהה. וצריך לומר שבמלים "תו ליכא הפרש בפוסק בדלא שהה בין תפילה לשאר מילי" מתכוון הרשב"א למקרה של שתיתה, שבמקרה זה לא יהיה הפרש. אך הלשון "לא משכח חוזר לראש" קשה, ואולי י"ל ששיטה זו שמביא הרשב"א אינה נסמכת אף על אחד משני

(1) ברכות כ"ג.

(2) הנוסחה הנתונה בזה היא נוסחת כ"י ותיקן של הידושי הרשב"א לברכות, שאת תצלומו ראיתי במכון לכתבי היד העבריים שע"י בית הספרים הלאומי (ועל כן נתונה תודתי), ובנדפס השתבש.

(3) כ"ה בכ"י הנ"ל, ובנדפס בטעות: 'דחויא'. [משיבושים חמורים אלה בגיטת הנדפס בולט הצורך בהוצאת מהדורה מתוקנת של הידושי הרשב"א לשי"ס עפ"י כתבי היד].

הפירושים שהביא הרשב"א לפני כן למחלוקת גברא דחויא או חויא, אלא היא מפרשת שר"ח ור"ה וחלקו בעצם השאלה האם דיחוי בתפילה בפחות מכלא"כ פוסל או לא, ו"גברא דחויא הוא" פירושו: נדחה אדם זה מלהמשיך בתפילתו, ו"גברא חויא הוא": ראוי הוא להמשיך בתפילתו ולא נפסלה התפילה בכך, וכמו שכתבנו לעיל פסקה ה' בפירוש השלישי (וההבדל ממה שכתוב שם הוא בהבנת טעם הפסול למ"ד גברא דחויא, שלשיטה זו אין דין מיוחד בדיחוי הגוף). ולפי"ז ברור שאם הלכה כמ"ד גברא חויא אזי אין שום הבדל בין תפילה לשאר מצוות במקרה שלא שכלא"כ. ואולי כך פירש רה"ג. וצ"ע, כי הרשב"א אינו מזכיר במפורש שדבריו הם עפ"י פירוש שלישי למחלוקת ר"ח ור"ה.

יא. פתירות בין המקורות המביאים את שיטת הראב"ד

שיטת הראב"ד בעניינינו ידועה לנו ממקורות שונים הסותרים לכאורה זה את זה בסתירות חמורות. הרשב"א כתב, בהמשך לדבריו המצוטטים בפסקה הקודמת: "והראב"ד ז"ל פסק כמ"ד הכא גברא דחויא הוא ולא שנא תפילה ול"ש ק"ש והלל ומגילה שפסק (גראה שצריך להיות: כל שפסק) מחמת דיחוי אם שכלא"כ חוזר לראש מהא דהכא ומההיא דר' אבהו ור"י דמבואות המטונפות דלקמן ואם לא שכלא"כ בתפילה חוזר לראש כמ"ד גברא דחויא ובשאר מילי אינו חוזר אלא למקום שפסק כההיא דר"א לקמן ואם לא פסק מחמת דחויא לא שנא תפילה ולא שנא ק"ש והלל ומגילה אפילו שהה אינו חוזר לראש מדאמר ר"י שמע ט' תקיעות... ואקשינן עליה מדר"א... ואסיקנא דה"ק ליה ר"י לדידי לא ס"ל למיפסק משום מבואות המטונפות אלא מניה ידו על פיו וקורא וכיון דאין צריך לפסוק ליכא דיחוי וכל דליכא דיחוי אפילו שהה אינו חוזר לראש אלא לדידך דסבירא לך דאסור ואיכא דיחוי אם שהית חוזר (גראה שצ"ל: חוזר) לראש דאלמא הפרש יש בשאר מקומות נמי בין גברא חויא לדחויא".

ולכאורה נראה שלשיטת הראב"ד — כלשיטה הקודמת שהביא הרשב"א שבה מחזיק הריטב"א (ר' בפסקה הקודמת) — יש בעניינינו רק מושג אחד של דיחוי, והוא המצב שבו אסור לאדם להמשיך לקרוא, יתא זה מחמת גופו או מחמת המקום. בתפילה הדיחוי פוסל אפילו לא שכלא"כ, וזהו מה שאמור בשותת למ"ד גברא דחויא, ובשאר מצוות דיחוי פוסל רק בשכלא"כ, כמבואר במעשה של ר' אבהו. לפי"ז צריך לפרש את מחלוקת ר"ח ור"ה כדרך שנתפרשה לשיטת הריטב"א, דהיינו האם שתיתה נחשבת לשהיה בדיחוי או שאיסור דרבנן אינו יוצר דיחוי. ההבדל בין שיטת הריטב"א לשיטת הראב"ד הוא בשכלא"כ מרצון, שלשיטת הריטב"א גם לגבי שהיה מרצון שונה תפילה משאר המצוות, ושכלא"כ בתפילה אפילו מרצון חוזר לראש, וזהו מ"ש רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ חוזר, משא"כ בשאר מצוות; ואילו לשיטת הראב"ד בשהיה מרצון אין הבדל בין תפילה לשאר מצוות, ובכולן אין השהיה כלא"כ פוסלת. [את דברי רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" יצטרך הראב"ד להבין אחרת מאשר הריטב"א, ולפי המוסבר לעיל פסקה ד' לא נראה גם שיפרש דכ"ע כעלמא אם שכלא"כ בדיחוי חוזר, ע"ש, ונראה לפי"ז שהראב"ד חולך

(1) מכאן עד "ואם לא פסק" וכו' חסר בנדפס והושלם עפ"י כה"י הנ"ל. וכ"כ בעל המכתם בשם הראב"ד, כלשון קצת שונה אך בתוכן זהה, כדלהלן. ובנדפס נשמט ע"י הדומות.

(2) את הפירוש הזה למעשה של ר' אבהו מביא בשם הראב"ד גם הריטב"א ל"ד. ד"ה א"ר.

בשיטתם של הראשונים הסוברים שמדברי ר"א אלה אי אפשר להסיק מה דעתו להלכה, כפי שיתבאר להלן פסקה י"ד ואילך, ופירושה מובא ע"י הרשב"א בשם התוס' בהמשך דבריו שם].

אם נבין כך את שיטת הראב"ד יישארו בדברי הרשב"א בשמו שני ביטויים קשים הצריכים ביאור. האחד: "ול"ש תפילה ול"ש ק"ש... [כל] שפסק מחמת דיחוי אם שכלא"כ חוזר לראש מהא דהכא ומההיא דר"א ור"י". כי אם הראב"ד מפרש את מחלוקת ר"ת ור"ה כריטב"א הרי ע"כ אין פירוש דברי רב אשי כמו שהוא לשר מקוצי — דכ"ע שכלא"כ בשתיתה חוזר, מפני הדיחוי — שהרי למ"ד אחד שתיתה אינה דיחוי, אלא הריהי כשהיה מרצון. וא"כ היכן כתוב בסוגיתנו שבין בתפילה ובין בשאר מצוות שכלא"כ בדיחוי חוזר? ודווקא גדול לומר שהכוונה היא: "מהא דהכא" — לגבי תפילה, שאפילו לא שכלא"כ חוזר וכ"ש בשהה, "ומההיא דר"א ור"י" — לענין שאר מצוות, שאם שכלא"כ חוזר, כי א"כ מדוע הוצרך בכלל להזכיר את הא דהכא שאינה מדברת בשכלא"כ. עוד קשה קצת הלשון "[כל] שפסק מחמת דיחוי אם שכלא"כ... ואם לא שכלא"כ בתפילה חוזר לראש כמ"ד גברא דהויא", שהרי העיקרון שאם פסק מחמת דיחוי בתפילה אפילו לא שכלא"כ חוזר לראש אינו רק כמ"ד גברא דהויא הוא, וגם מ"ד גברא דהויא הוא מודה בו, אלא שבמקרה הפרטי של שתיתה נחלקו אם יש כאן דיחוי או לא. ויש לומר שהכוונה היא: כל שפסק מחמת דיחוי חוזר ואפילו במקרה של שתיתה, כמ"ד גברא דהויא הוא.

אך יש ליישב את שני הקשיים הנזכרים בחדא מחתא, ולומר שהראב"ד מפרש את המחלוקת כמוסבר לעיל בסוף הפסקה הקודמת עפ"י הפירוש השלישי, ע"ש, דהיינו שר"ה ור"ה נחלקו בעצם השאלה האם דיחוי פוסל בתפילה אפילו לא שכלא"כ, או שגם בתפילה רק שהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת (ואין איפוא שום הבדל בין תפילה לשאר מצוות³), והביטויים גברא דהויא או חזיא הוא מתייחסים להמשך התפילה: האם דחוי או ראוי הוא להמשיך בתפילתו. לפי"ז דיחוי בתפילה בלא שהיה באמת פוסל רק למ"ד גברא דהויא, וגם הקושי הראשון ייושב, כי י"ל שהראב"ד מפרש כשר מקוצי דכ"ע שכלא"כ בשתיתה חוזר, מפני הדיחוי, גם אם אין שום דין מיוחד בתפילה, וא"כ באמת מפורש גם כאן שבשכלא"כ בדיחוי לעולם חוזר (אך עדיין צע"ק, כי "מהא דהכא" עוד אין הוכחה לכך שבין בתפילה ובין בשאר מצוות שכלא"כ בדיחוי חוזר, כי יש להבין את דברי רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ בשתיתה חוזר, בגלל חומר תפילה, ונחלקו האם מהמירים גם בלא שהיה. אך זה כבר לא כ"כ קשה, כי הראב"ד אולי אינו מתכוון לומר שיש מכאן בלבד הוכחה גמורה, אלא שביחד עם המעשה של ר"א מובן שכאן ושם אמור אותו הדיו, דהיינו שלד"ה שכלא"כ בדיחוי לעולם חוזר, בין בתפילה ובין בשאר מצוות). ומ"מ צ"ע כנ"ל שהרשב"א אינו מזכיר שלראב"ד יש פירוש שלישי למחלוקת ור"ה.

והנה בהשגות הראב"ד על המאור בברכות אנו מוצאים דברים הסותרים את מה שכתב הרשב"א בשמו⁴. הראב"ד מתקיף שם את הפירוש לפיו "גברא דהויא הוא" מתייחס

(3) לשיטת הראב"ד. לשיטה הראשונה שמביא הרשב"א, הנ"ל שם, יש הבדל בשכלא"כ מרצון.

(4) האליה רבה (ס"ה ס"ק א') העיר על הסתירה ולא יישבה. ואין לומר שהראב"ד המובא ע"י הרשב"א אינו בעל ההשגות אלא חותנו הר"א אב"ד — כי כדברים המובאים ע"י הרשב"א כתב גם המאירי בשם "גדולי המפרשים", והוא כידוע הראב"ד בעל ההשגות, וכ"ה ב"מכתם" בשם הראב"ד סתם, כדלהלן בפנים.

לשעת השתיתה, וטענתו: "אטו בט' שעות מי אפשר שלא יהא שם דיחוי באמצע ולא מפליג ר"י (ר"ל: בשמע ט' תקיעות בט' שעות) בין שיהא שם דיחוי בין שלא יהא שם דיחוי באמצע" (ע' להלן פסקה י"ב). וממשיך הראב"ד: "והא דאמרין הכא גברא דהויא הוא לאו על שעת ההפסק קאמר אלא על שעת התפילה עצמה קאמר דמאן דאמר חוזר לראש אפילו בלא שהה סבר אפילו מאי דצלי קודם המים לא חזי מפני הרגשתו להשתין ומ"ס גברא חזיא הוא ועלתה לו וקי"ל חזיא הוא אבל בדשהה כלא"כ דברי הכל חוזר לראש בתפילה בלחוד והטעם לפי שאין דרך רחמים שיהא הפסק גדול בתפילתו... ולולי שהגאון פסק כדברי המקל בדלא שהה מסתברא כדברי המחמיר דהא קיי"ל המתפלל וצריך לנקבו ואינו יכול לעמוד עד פרסה תפילתו תועבה וזה שהשתין בתוך תפילתו הרי לא יכול לעמוד וכגברא דחזיא חזיא הוא אפילו מה שהתפלל קודם שהשתין". והנה דברים אלה סותרים למה שכתב הרשב"א בשם הראב"ד בשתי נקודות: א. הרשב"א כתב בשמו שבשכלא"כ אין כל הבדל בין תפילה לשאר מצוות, ובכולן אם שהה מרצון אינו חוזר ואם שהה במקום שאסור לו לקרוא חוזר, ואילו כאן מחלק הראב"ד בפירוש בין תפילה לשאר מצוות בשכלא"כ. ב. מדברי הרשב"א מוכח לכאורה שהראב"ד פירש את "גברא דחזיא" כמתייחס לשעת השתיתה (לשון הרשב"א בשם הראב"ד: "כל] שפסק מחמת דיחוי אם שכלא"כ חוזר לראש... ואם לא שכלא"כ בתפילה חוזר לראש כמ"ד גברא דחזיא ובשאר מילי אינו חוזר אלא למקום שפסק כהניא דר' אבהו לקמון"), ואילו כאן מבואר שהוא ממאן בפירוש זה, ומפרש ש"גברא דחזיא" מתייחס למצב בתחילת התפילה, עד השתיתה, ורק משום כך הוא פוסק כמ"ד גברא דחזיא הוא (על נימוק זה של הראב"ד ע' להלן פסקה י"ג).

והנה המאירי (בבה"ב לברכות כ"ב): פירש את הדעה "גברא דחזיא הוא" על פי הפירוש המייחס את המחלוקת לתפילה שעד השתיתה, וכתב: "ומ"מ גדולי המפרשים (הכוונה כידוע לראב"ד בפירושו לש"ס) פסקו דגברא דחזיא הוא וסופו הוכיח ואף בלא שהה חוזר לראש כדין הנצרך לנקבו ואינו יכול לעמוד". אח"כ מביא המאירי את שיטת הרי"ף שבתפילה אפילו שהה מרצון חוזר אם שכלא"כ, וכותב: "ולדעת זה אין חילוק בין שהה מצד שאינו ראוי לקרות הן מצד עצמו כגון מים שותתין לו על ברכיו הן מצד המקום כגון מבוי המטונף ובין שהה לאי זו סיבה (ר"ל: בלי דיחוי) בכולן אינו חוזר לראש חוץ מן התפילה... וגדולי המפרשים נוטים לומר שבשהה אין חילוק ביניהם שאף בק"ש ומגילה והלל ושופר אם פסק מצד דיחוי כזה ושכלא"כ חוזר לראש ואם מחמת דבר אחר פסק אף בתפילה חוזר למקום שפסק אפילו בשהה כדי לגמור".

ובספר המכתם (ברכות כ"ב:) כתוב: "ואם שכלא"כ חוזר לראש ואם לאו חוזר למקום שפסק ואע"ג דבהלל ומגילה אפילו שכלא"כ חוזר למקום שפסק שאני תפילה דרחמי נינהו... זהו דעת הרי"ף ז"ל והר"מ ז"ל אך הראב"ד ז"ל כתב דהא דפסק מחמת ריחו (נראה ברור שצ"ל: 'דיחוי', וכן לקמן) כגון זה שמים שותתין על ברכיו והיה ריחו (כנ"ל) מפסיקו מלקרות בהא כ"ע מודו בין בק"ש בין בהלל ומגילה ושאר מצוות אם שכלא"כ חוזר לראש ואם לא שהה בתפילה חוזר לראש אבל בהלל ומגילה חוזר למקום שפסק אבל אם פסק מחמת דבר אחר אפי' שכלא"כ חוזר למקום שפסק ואפילו בתפילה וכ"ש בשאר מצוות".

ונראה שאת הסתירה הראשונה, בענין החילוק שבין תפילה לשאר מצוות בשכלא"כ,

(5) "גנזי ראשונים" למסכת ברכות בהוצ' מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ז, עמ' ל"ג.

יש ליישב בכך שבהשגות על המאור בא הראב"ד לבאר את שיטת הרי"ף המחלק בין תפילה לשאר מצוות בשכלא"כ, אך הוא עצמו — כנראה בפירושו לגמ' — גופה לומר (כלי המאירי) שבוזו אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות, אלא החילוק הוא בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי, כשיטת השר מקוצי. אך הסתירה השניה, בענין פירוש המחלוקת גברא דחויא או חויא חמורה יותר, כי בהשגות על המאור תוקף הראב"ד את הפירוש שהמחלוקת היא על שעת השתיתה, וגם הטעם בגללו הוא רוצה לחלוק על הגאון ולפסוק כמ"ד גברא דחויא מבוסס על הפירוש שהמחלוקת מתייחסת לתפילה שעד השתיתה. וגם בדברי המאירי שכתב כך בשם הראב"ד אין הדברים מוסבים על שיטת הרי"ף.

ונראה ליישב את שיטת הראב"ד כך: הסתירה הראשונה תיזשב כנ"ל, שבהשגות בא הראב"ד להצדיק את שיטת הרי"ף ולתת לה טעם, אך הוא עצמו נוטה לשיטת השר מקוצי המחלק בשכלא"כ בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי ולא בין שאר מצוות לתפילה. את החילוק הזה לומד הראב"ד מהמעשה של ר' אבהו (אותו לא רצה לפרש כרש"י בגלל קושיות השר עליו, לעיל פסקה ב'), וגם מדברי רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר", אותם הוא מפרש — כשר — דכ"ע אם שכלא"כ בשתיתה חוזר, כי שהה בדיחוי. וזהו מה שכתב: "ול"ש תפילה ול"ש ק"ש... [כל] שפסק מחמת דחויא אם שכלא"כ חוזר לראש מהא דהכא ומההיא דר"א ור"י". את המחלוקת אם גברא חויא או דחויא הוא מפרש הראב"ד כמתייחסת לתפילה שעד השתיתה, כך שהוא מדבר על שני ענינים שונים של דחוי: האחד הוא שהיה בדיחוי, כלומר שהיה בתנאים שבהם אסור לקרוא, והשני הוא דחוי של הצריך לנקביו שאסור לו להתחיל להתפלל. הדין של הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה נוהג לדעת הראב"ד רק בתפילה ולא בשאר מצוות, וכ"כ בפירוש הרמב"ן במלחמות שם: "וכן לענין היה צריך לנקביו הזכירו בשמועה זו תפילה ולא מצינו שהחמירו כך בק"ש". ועתה: צריך להבין שהראב"ד בדברו על פוסק מחמת דחוי מתייחס קודם כל למקרה של שתיתה שעליו מדובר בענינו ושעליו אומר רב אשי דכ"ע אם שכלא"כ חוזר, מחמת הדחוי. ולכן אומר הראב"ד: "ול"ש תפילה ול"ש ק"ש... [כל] שפסק מחמת דחויא אם שכלא"כ חוזר לראש מהא דהכא ומההיא דר"א... ואם לא שכלא"כ בתפילה חוזר לראש כמ"ד גברא דחויא הוא" — ר"ל: ואם פסק בשתיתו ולא שכלא"כ בתפילה חוזר לראש, כי הלכה כמ"ד גברא דחויא הוא ותפילתו שעד השתיתה תועבה — "ובשאר מילי אינו חוזר אלא למקום שפסק כההיא דר"א לקמן" — ר"ל: כי בשאר מילי אין פסול של גברא דחויא במובן של נצרך לנקביו, ומצד השהיה בדיחוי בשעת השתיתה הרי הדין הוא שאם לא שכלא"כ אינו חוזר, כאמור במעשה של ר"א. בזה מיושבים היטב שני הקשיים בביטויים "מהא דהכא" ו"כמ"ד גברא דחויא" הנ"ל בתחילת הפסקה. וכן במכתם: "ואם לא שהה בתפילה חוזר לראש אבל בהלל ומגילה חוזר למקום שפסק" מוסב על מ"ש לפני כן "דהא דפסק מחמת ריחו (דחוי) כגון זה שמים שותתין על ברכיו", וצריך להבין שהדין "ואם לא שהה בתפילה חוזר" אמור רק במקרה זה של שתיתה, בגלל התפילה שעד השתיתה שלא היתה בכשרות. באשר לקשיית הראב"ד משמע ט' תקיעות בט' שעות ביום — יש להבין שהכוונה היא שבמשך ט' שעות בוודאי הצטרך להטיל מים ושהה בדיחוי פחות מכלא"כ, אך לשיטת הראב"ד עצמו ששהיה בדיחוי פוסלת רק בכלא"כ אין כאן קושי (על שאלת שיעור כלא"כ בתקיעות — ע' בפסקה הבאה). כ"נ לענ"ד ליישב את הקשיים החמורים הנ"ל בשיטת הראב"ד.

הרשב"א בחידושו לר"ה מפרש את מעשה ר' אבהו כשר מקוצי וכראב"ד, ולשונו בסוף דבריו שם: "אבל לדידך דפסקת וקא סברת שהוא צריך לפסוק א"כ הוית גברא דחייא ובששתה כלא"כ חוזר לראש וכדאמרי' בפרק מי שמתו גבי מים שותתין לו על ברכיו וקי"ל כר"י דתניא (צריך להוסיף: כוותיה) ובברכות כתבתיה בארבה בס"ד". ונראה איפוא שהרשב"א מפרש כאן כשיטת הראב"ד⁶ עפ"י מה שהוסברה לעיל, שרב אשי אומר דכ"ע שכלא"כ בשתיתה חוזר, כי שהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת, וכמו שפירש השר מקוצי. כי לפירוש הראשון שכתב הרשב"א בברכות הרי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" פירושו: בתפילה דוקא, ואפילו שהה מרצון, וא"כ לא כתוב כלל בסוגיה בברכות ששהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת אפילו בשאר מצוות.⁷

הר"ן בחידושו בר"ה כתב כמעט מלה במלה כדברי הרשב"א, ולשונו בסוף דבריו: "אלא לדידך... הוית גברא דחיא וכל כי האי גוונא כל ששכלא"כ חוזר לראש כדאמרי' בפ' מי שמתו גבי מים שותתין". וא"כ ברור שפירש את דברי רב אשי כשר מקוצי וכראב"ד, שלכ"ע אם שכלא"כ בדיחוי חוזר. אך בחידושו על הרי"ף במגילה (ה' ברי"ף) פירש את דברי ר"א: דכ"ע שכלא"כ בתפילה חוזר. ונראה ששם כתב לשיטת הרי"ף, ובחידושו בר"ה כתב את הפירוש שהוא עצמו גיטת אליו. וכמו שכתבנו לעיל לגבי הראב"ד, שבהשגות על המאור פירש כרי"ף, ואילו בפרושו גיטת לדרך אחרת.

יב. דיחוי בתקיעות

ראינו שהראב"ד מקשה על הפירוש לפיו "גברא דחויא הוא" מתייחס לשעת השתיתה — מ"שמע ט' תקיעות בט' שעות", שבוודאי הוצרך להטיל מים בינתים ואעפ"כ יצא. ברור איפוא שהראב"ד הבין כי לפי הפירוש שעליו הוא משיג אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות לענין זה, ובכולן פוסל דיחוי הגוף אפילו לא שכלא"כ, כשיטת רבנו יהודה (לעיל פסקה ה') ולא כשיטת הריטב"א. וכך אמנם משמע בפשטות מלשון הרז"ה עליו משיג הראב"ד, שלדעתו אין שום הבדל בין תפילה לשאר מצוות.

אך עצם הקושיה מתקיעות תמוהה לכאורה, שהרי התקיעות אינן דברים של קדושה, אלא מעשי מצוה, והיכן מצינו שיהא אסור לתקוע או לעשות שאר מצוות במקום שאינו נקי? וי"ל שהראב"ד סבור כי לפחות בשעה שמטיל מים ממש יש איסור דרבנן לעשות או מעשה מצוה, כדי "שלא יהיו מצוות בזויות עליו" (שבת כ"ב.). שמשום כך אסרו אפילו דברים שיש בהם רק בזיון קל, כגון להרצות מעות כנגד גר חנוכה, או לכסות את הדם ברגל, אע"פ שגם אין בהם קדושה (שם). והמטה אפרים (תקפ"ח, ה') פסק בפירושו: "ייראה לי אם התחיל לתקוע ומי רגליו שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים". [המ"ב בבה"ל תקפ"ח ד"ה שמע כתב בטעם הדבר שהכוונה שצריך להתכוון לצאת ידי חובת המצוה נחשבת אולי להרהור בד"ת. אך דבריו צ"ע, שהרי בכוונה לצאת

(6) היד אפרים (על המ"א ס"ה ס"ק ב') כתב שנראה שהרשב"א גיטת לשיטת הראב"ד, והוא מסתמך על דברי הרשב"א בברכות (כנראה שלמד כן מזה שהרשב"א הביא את שיטת הראב"ד באחרונה), ולא ראה את חידושי הרשב"א לר"ה המוכיחים כדבריו.

(7) ומכאן ראה שהראב"ד אינו מפרש את המחלוקת גברא דחויא או חויא כריטב"א, כי לפירוש א"א לומר דכ"ע שכלא"כ חוזר בגלל הדיחוי, שהרי למ"ד אחד אין כאן דיחוי. אמנם אין ראייה מכאן נגד הפירוש השלישי למחלוקת הג"ל, שנחלקו בעצם השאלה האם דיחוי בפחות מכלא"כ פוסל בתפילה או לא. אך כבר הוכח לעיל מדברי הראב"ד בהשגות על המאור שהוא מפרש את המחלוקת כרש"י.

די שמתכוון פעם אחת לפני שמתחיל לעשות את המצוה, כמ"ש המ"ב עצמו סי' ס' ס"ק י', וא"כ באמצע עשייתה שוב אינו צריך להרהר. אח"כ כתב המ"ב עוד שהטעם הוא משום בזיון, והביא את דין הברייתא ר"ה ל"ג: שאסור לצחצח שופר במי רגלים מפני הכבוד. זנראה שהמקור היסודי הוא בגמ' בשבת הנ"ל].

מ"מ נראה שיש להוכיח מכאן שהראב"ד הבין כי פסול הדיחוי שעליו הוא משיג איננו הדיחוי של כה"ת, כי לפי מה שנתבאר לעיל (פסקה ה') דיחוי זה יוכל לנהוג רק בדברים שבקדושה, כמו ק"ש ותפילה, אך לא במצוה כתקיעות. אלא נראה שהראב"ד הבין שהפסול הוא משום ניתוק חלקי מעשה המצוה זמ"ז, והוא נוהג לדעתו גם באיסור דרבנן, כאיסור לתקוע בשעה שמטיל מים (לפי פירוש רבנו יהודה בנקודה זו גופה נחלקו ר"ת ור"ה, ומ"מ קושית הראב"ד היא מהברייתא "שמע ט' תקיעות" וכו' על מ"ד גברא דחויא הוא).

באשר לדעת החולקים על הראב"ד ומפרשים את מחלוקת ר"ה ור"ה כמתייחסת לשעת השתיה — אם נאמר שהפסול בדיחוי הגוף לשיטתם הוא משום דיחוי של כה"ת תסור מעליהם קושית הראב"ד, כי לפמ"ש דיחוי נוהג רק בדברים שבקדושה ולא בשאר מצוות. ואם הפסול הוא משום ניתוק י"ל: א. אולי לדעתם רק פסול-דיעבד יוצר ניתוק, ובתפילה בשעת שתיה אין יוצאים לדעתם אפילו בדיעבד (כמו במתפלל במקום צואה שתפילתו תועבה, ברכות כ"ב:), משא"כ בתקיעה בשעת שתיה שהיא אולי רק איסור-לכתחילה משום בזיון, וכך כתב המ"א (שם): "ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא מ"מ יש לו לחזור ולתקוע בלא ברכה" (כלומר: בפשטות הוא נוקט שיצא. ויש להעיר כי לפמ"ש שהאיסור הוא משום דרך בזיון לא מוכרח שצואה במקומו חמורה משותת, ואדרבה צריך ראיה שגם בצואה במקומו אסור, וא"כ הלשון "אפילו מצא צואה" אינה פשוטה). ב. יותר בפשטות: הברייתא נקטה ל' ט' תקיעות בט' שעות" לאי בדוקא, אלא לדוגמא בעלמא, כלומר אפילו ישהה בין תקיעה לתקיעה כמה שישתה, והברייתא אינה נכנסת כלל למקרה שיש באמצע דיחוי, ואה"נ שלמעשה הכוונה היא שיצא רק בפרק זמן כזה שבו לא הטיל מים באמצע (וטענת הראב"ד היא שהיה לר"י לומר זאת בפירוש, ולחלק בין מקרה שהיה דיחוי למקרה שלא היה, כי הלשון "ט' שעות" עלולה להטעותנו לומר שהדיחוי אינו פוסל).

להלן פסקה ט"ז יתבאר שבעלי הש"ע אינם מקבלים להלכה את הפירוש שמחלוקת ר"ת ור"ה מתייחסת לשעת השתיה, אלא הם מפרשים אותה כרש"י, שהבעיה היא לגבי התפילה שעד השתיה. אך מ"מ נפ"מ משאלת דיחוי בתקיעות קיימת גם לשיטת הרמ"א הפוסק הלכה כשר מקוצי ששהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת. והנה בס"י תקפ"ת, ב' כתב הש"ע את ההלכה של שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא, והמ"א (ס"ק ב') הוסיף שלפי פסק הרמ"א אם שכלא"כ באונס לא יצא וחזור. ולעיל (פסקה ט') נתבאר שכוונת המ"א לאונס של איסור תקיעה, וזה בהתאם לדברי הראב"ד שגם בתקיעות יש דיחוי של איסור במטיל מים וכו"ב. ובפסקאות ו"ז' ראינו שאפשר לומר לשיטת השר שגם איסור-לכתחילה יוצר דיחוי¹.

(1) אפילו אם סוברים שהמחלוקת גברא דחויא או חויא מתייחסת לשעת השתיה ופירושה שנתלקו האם איסור דרבנן יוצר דיחוי הגוף או לא (והלכה כמ"ד גברא חויא), כי דיחוי הגוף בפחות מכלא"כ טעמו שונה משכלא"כ בדיחוי, ע"ש, וכ"ש לשיטת בעלי הש"ע שדיחוי הגוף אינו פוסל כלל בפחות מכלא"כ והמחלוקת מתייחסת לקודם שתיה.

והנה בפסקה הקודמת נתבאר שאף לשיטת הראב"ד שהיה כלא"כ בדיחוי פוסלת, וע"כ צ"ל שבהטלת מים אין באופן רגיל שיעור של כלא"כ, ומשום כך לא היה קשה לראב"ד לשיטתו איך אפשר לצאת בט' שעות אע"פ שמטיל מים באמצע. והנה בסוגית הפסק קול (פסקה ט') נתבאר שהראשונים נחלקו בשיעור של כלא"כ בתקיעות, האם הוא כדי לגמור את כל ט' הקולות או כדי לגמור בבא אחת (תר"ת). ובפשטות נראה להוכיח מענייניו שלדעת הראב"ד כלא"כ היינו כדי לגמור את כל ט' הקולות, כי לכאורה זמן הטלת מים יש בו כדי תקיעת תר"ת. ואמנם, נראה להביא לכך גם הוכחה נוספת, כי בסוגיה שם נתבאר שמחלוקת הראשונים בשיעור כלא"כ תלויה בפשטות במחלוקת אחרת, והיא האם שהיה כלא"כ פוסלת (למ"ד הפוסל) גם בין בבא לבבא, או רק בתוך כל בבא: לפוסלים בין בבא לבבא כל ט' התקיעות נחשבות ליחידה אחת, והשיעור הוא אפוא כדי לתקוע ט', ולמכשירים בין בבא לבבא היחידה היא בבא אחת ואף השיעור הוא כדי לתקוע ג'. והנה הראב"ד הקשה שבמשך ט' שעות בוודאי יש דיחוי, ומזה מוכח שהוא סובר שבין כל שנים מט' הקולות שהיה פוסלת², וא"כ שיעור כלא"כ הוא כט' קולות. ועחה: השגת הראב"ד מופנית אל שיטת הרז"ה, ובסוגיה שם באמת התבאר שלשיטת הרז"ה שיעור כלא"כ הוא כדי לגמור ט' קולות, ויש ללמוד מזה שהשהיה פוסלת לדעתו גם בין בבא לבבא, כנ"ל, אבל רבנו יהודה אולי סובר כשיטת הראשונים הנ"ל שכל בבא עומדת בפני עצמה, וא"כ עליו לא תקשה כלל קושיית הראב"ד, כי י"ל שהתקוע יטיל מים בין בבא לבבא.

חמ"ב (תקפ"ה ס"ק ו') פוסק כמ"א ששהיה כלא"כ באונס פוסלת בתקיעות, ונראה מלשונו שלדעתו כלא"כ היינו כדי לגמור את כל ט' הקולות (כי כתב "כדי לגמור את כל הסדר", ובס"ק ה' מוכח ש'סדר' היינו ט' קולות ולא בבא). ומזה שסתם בקשר למקום-השהיה משמע שסובר שהשהיה פוסלת בכל מקום בתוך ט' הקולות, גם בין בבא לבבא. ובסוגית הפסק קול שם הערנו שהמ"ב לא ראה את דרשת הרמב"ן הסובר בפירוש שכלא"כ היינו כדי לגמור בבא אחת, ושמא אם היה רואה את דברי הרמב"ן היה חושש להחמיר בשהיה באונס בתוך הבבא בכדי לגמור בבא אחת (אך יתכן שבכ"ז לא היה מחמיר, כי נראה שפסול שכלא"כ באונס הוא מדרבנן, כנ"ל פסקה ו')³.

יג. שתיתה ודין הנצרך לנקביו

בפסקה י"א ראינו שרה"ג-פסק כמ"ד גברא חזיא, והראב"ד נוטה לחלוק עליו ולפסוק כמ"ד גברא דחויא הוא בנימוק "דהא קיי"ל המתפלל וצריך לנקביו ואינו יכול לעמוד עד פרסה תפילתו תועבה וזה שהשתין בתוך תפילתו הרי לא יוכל לעמוד". וקודם לכן

(2) לא מסתבר לחלק לענין זה בין דיחוי הגוף לבין שהיה כלא"כ למ"ד הפוסל, אפילו אם דיחוי הגוף הוא משום דיחוי של כה"ת, ובפרט לפי מה שהוכח שהראב"ד הבין שהדיחוי פוסל משום ניתוק חלקי מעשה המצוה ולא משום דיחוי של כה"ת.

(3) בדברי המט"א בענין זה ישנו ביטוי שקשה לעמוד על משמעותו. וז"ל המט"א: "ייראה לי, אם התחיל לתקוע ומי רגליו שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחזור לתקוע מראש להלן על הסדר", ומה נפשך: אם כוונתו שחזור לראש — מהו "להלן על הסדר", ואם כוונתו שחזור למקום שפסק מהו "חזור לתקוע מראש"? ולכאורה נראה שצריך להגיה: "וחזור לתקוע מראש הסדר ולהלן", ובא להוציא את הסדרים הקודמים, וכמ"ש המ"ב בשעה"צ אות י' ע"ש, וכוונתו למקרה שכלא"כ (ואולי לא הוצרך לפרש כן כי סובר שכלא"כ היינו כדי לגמור בבא אחת, אע"פ שהשהיה פוסלת גם בין בבא לבבא, שלא כמ"ש בפנים אלא כמו שנראה מפשט דברי התוס' ברי"ה, כמוסבר בסוגית הפסק קול פסקה ט', ע"ש, ומן-הסתם יש בשתיתה כדי לגמור

כתב: "דמ"ד תוזר לראש אפילו בלא שהת סבר אפילו מאי דצלי קודם המים לא תזי מפני הרגשתו להשתין". ברור איפוא שהראב"ד מבין שהשותת הזה היה צריך לנקביו קודם שהתחיל להתפלל, והמציאות הראתה שלא היה יכול להעמיד עצמו עד פרסה, ומפורש שם מיד בהמשך הגמ': "ת"ד הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה אמר רב זביד... לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפילתו תפילה ועד כמה אמר רב ששת עד פרסה". וא"כ מוכח שהלכה כמ"ד גברא דחויא הוא. אך לכאורה דברי הראב"ד תמוהים, כי אם כן, שיש ברייתא מפורשת נגד מ"ד גברא דחויא הוא, מדוע לא הביאה אותה הגמ' בלשון תיובתא על מ"ד זה.

ובאמת הריטב"א (בר"ה), שפירש שהמחלוקת גברא דחויא או חויא מוסבת על ההפסקה בשעת השתיתה, כתב שהשתיתה שמדובר בה כאן היא פתאומית, ומחמת חולי היא באה, אבל כשהתחיל להתפלל לא היה צריך לנקביו, "דאי לא התניא הנצרך לנקביו התפלל תפילתו תועבה והיכא (צ"ל: והיכי) איכא מ"ד הכא שאינו חוזר לראש אלא ודאי כדאמרן ושלא כפירש"י ז"ל". ואמנם לשון רש"י היא: "גברא דחויא הוא — כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל הלכך מה שהתפלל אינה תפילה וחוזר לראש. ומ"ס גברא דחויא — אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפילתו תפילה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה". ומלשון זו משמע בפשטות שמתחילת התפילה הרגיש שהוא צריך לנקביו, כראב"ד. וכך מבואר בדברי הרשב"א בפירוש הראשון שכתב: "מה שהתפלל קודם שתיתה המים בדיחוי היה שלא היה לו להתפלל כיון שהרגיש שצריך לנקביו עד שלא יכול להעמיד על עצמו". וא"כ צריך ליישב את הברייתא למ"ד גברא דחויא הוא.

והנה המאירי (ברכות כ"ב:) מתרץ: "ואעפ"י שכשהוצרך לנקביו ואינו יכול לעמוד אמרו תפילתו תועבה כמו שיתבאר מי רגלים אדם סבור לפעמים לעמוד בהם והרי הוא כאנוס". כלומר: מ"ד גברא דחויא הוא (או גם המ"ד השני, לפירושים שהמחלוקת מתייחסת לשעת השתיתה אך התפילה שעד השתיתה היתה לד"ה בכשרות) סובר ש"הנצרך לנקביו" האמור בברייתא היינו נצרך לנקביו הגדולים, אבל במי רגלים אדם סבור שיוכל להעמיד עצמו, ולכן אע"פ שהתברר שלא היה כך מ"מ אין תפילתו תועבה.

מדברי המאירי יש להבין לכאורה שההבדל בין נקבים גדולים לקטנים הוא מצד פשיעת הגברא, ודין "תפילתו תועבה" הרי תלוי בפשיעה, כמו שאמרו בגמ' שהוא נסמך על הכתוב "זבח רשעים תועבה", אבל מצד ה"הפצא" של הגוף אין כאן הבדל, שבשניהם אין גופו נקי, ואעפ"כ בקטנים תפילתו תפילה כי לא פשע כ"כ. אך לכאורה השתא דאחית להכי להעמיד את הברייתא דוקא בגדולים — אפשר לומר שבקטנים אפילו יודע שלא יוכל להעמיד עצמו עד פרסה אין תפילתו תועבה, כי בנצרך לקטנים אין גופו מאוס כ"כ כמו בנצרך לגדולים (והראיה שצואה המורה ממי רגלים לענין איסור קריאה

בבא אחת). אך שמא יש לחוקק את המלה 'מראש', והכוונה שחוזר למקום שפסק, ומדבר במקרה שלא שכלא"כ (וי"ל שסובר כשיטה שהשיעור הוא כדי לגמור ט' קולות, ומן-הסתם לא שהה כ"כ בשתיתה), או שלדעתו אפילו שכלא"כ אינו חוזר, כי איסור-לכתחילה אינו יוצר שהיה בדיחוי, ומ"ש לפני כן שם שאם שכלא"כ באונס חוזר היינו באונס ליסטים וכיו"ב, שלדעת המט"א גם הוא נחשב לשהיה בדיחוי בכל המצוות ולא רק בתפילה, כמוכח מדבריו שם על אודות אנשים שהתקוטטו ע"ש ולעיל פסקה ח'. וזה שלא כפסק המ"א אלא כט"ו, כנ"ל פסקה ט' והערה 5 שם (ולפי"ז מ"ש המט"א בסוף סעיף ה' מ"מ יש לו לתזור ולתקוע" — מוסב גם על הרישא שהשותת פוסק עד שיכלו המים וחוזר למקום שפסק, שמ"מ יש לו לחזור לראש כדי לחשוש לדעה שאין יוצאים בשתיתה אפילו בדיעבד וה"ז שכלא"כ בדיחוי).

כנגדה). כלומר שההבדל בין קטנים לגדולים הוא מצד החפצא של הגוף. ויתכן שגם המאירי עצמו מתכוון לכך, ובקטנים אפילו יודע שלא יוכל להעמיד עצמו עד פרסה תפילתו תפילה, כי אין גוף מכוער, ומה שכתב המאירי שסבור לפעמים לעמוד בהם ולכן נחשב כאנוס — הכוונה שסבור שיוכל להעמיד עצמו עד סוף התפילה, להוציא מי שידע שלא יוכל להעמיד עצמו אפילו עד סוף התפילה שתפילתו תועבה, כי אין גנאי גדול מלהטיל מים באמצע התפילה, ואם עמד להתפלל בידיעה שיקרה לו כך הרי זו תפילת תועבה (לא משום מיאוס הגוף לפני השתיתה, אלא משום שהשתיתה מאוסה, ואסור היה לו להתפלל אם ידע שישתת. וי"ל עוד שבנצרך כ"כ גם גופו מאוס אפילו בקטנים). ועפ"י זה נוכל ליישב עוד קושי אחד. לפי הסבר המאירי יוצא שמ"ד גברא דחויא ומ"ד גברא חזיא נחלקו האם "נצרך לנקביו" שבברייתא פירושו כל נקבים או שצריך להעמיד אותה דוקא בגדולים. ולכאורה הפירוש הפשוט הוא שמדובר בכל נקבים, וא"כ קשה קצת, כי דרך הגמ' במקרה כזה להקשות מהברייתא על מ"ד גברא חזיא ולתרוץ שהכוונה דוקא לגדולים. אך לפי הסברה הנ"ל י"ל שזה יודע לכל שהברייתא מתכוונת דוקא לגדולים, כי רק בהם יש גנאי אם אינו יכול לעמוד עד פרסה, אלא שמ"ד גברא דחויא אומר מסברה שאם אינו יכול לעמוד עד סוף התפילה, כמו שאירע כאן, תפילתו תועבה אף בקטנים, כי אין לך גנאי גדול מזה, ולמ"ד גברא חזיא אפילו בזה אין תפילתו תועבה, כי בקטנים פעמים שסבור שיוכל לעמוד וכאנוס הוא.

והרמב"ן (במלחמות שם) כתב: "שטעם הדחיה מפני שהתפלל ולא בדק ואירע לו כך שתפילתו תועבה". ונראה שהוא מפרש כמאירי, שבקטנים לפעמים סבור שיוכל להעמיד עצמו ומסיה דעתו מהרגשתו, ולמ"ד גברא דחויא פושע הוא בזה שלא שת לבו להרגשה ולא בדק עצמו, אך למ"ד גברא חזיא הוא נחשב כאנוס. ומלשון הרמב"ן "ואירע לו כך" אולי יש ללמוד כמו שרצינו לומר, שגם למ"ד גברא דחויא הוא הפסול הוא רק אם אירע לו כך, שלא היה יכול להעמיד עצמו עד סוף התפילה, אבל ביכול להעמיד עצמו בקטנים למשך התפילה — אע"פ שאינו יכול עד פרסה — הכל מודים שתפילתו תפילה. ויתכן שיש להבין את כוונת הרמב"ן באופן אחר: הרמב"ן סובר כריטב"א שמדובר בשותת מחמת חולי, שלא הרגיש קודם התפילה שהוא צריך לנקביו, אך לדעתו החולי שמדובר בו הוא שאין האדם מרגיש לפני כן שהוא צריך לנקביו אלא השתיתה היא פתאומית, אבל מ"מ יש הפסק זמן רגיל בין פעם לפעם. ולכן אם היה עושה צרכיו קודם התפילה היה מונע את השתיתה בתפילה, וא"כ כיון שידע שיש לו חולי היה צריך לבדוק עצמו קודם התפילה, ואם פשע ולא בדק תפילתו תועבה למ"ד גברא דחויא הוא. ולמ"ד גברא חזיא הוא צ"ל שכל שאינו מרגיש שהוא צריך לנקביו וגם אין שום דאזת שישתת באמצע התפילה — הריהו כאנוס (או שלדעתו אין כאן בכלל גוף מאוס, כי המיאוס תלוי בהרגשה. ומה שעלול לשתות באמצע התפילה — י"ל שלמ"ד גברא חזיא הוא אין זו סיבה לומר שתפילתו תועבה, כי בשעה שמתפלל אין גופו מאוס, ואינו יודע שישתת, ואם יעשה הפסקה בתפילה אין זה פוסל. וכך מצינו שסובר הרא"ש, כדלהלן פסקה ט"ו). ואולי יש להבין שגם רש"י באמרו "והיה צריך לנקביו" אינו מתכוון לומר שהרגיש שהוא צריך לנקביו, אלא מדובר בחולה שגופו היה כמצב כזה שעומד לשתות, ונחלקו האם יש כאן פשיעה (או גוף מאוס) או לא.

עוד יש להעיר שבתוס' כ"ב: ד"ה אע"פ ישנן שתי דעות בפירוש הביטוי "תפילתו תועבה" הנזכר שם לראשונה בדברי רבא בענין המתפלל ומצא צואה במקומו: לפירוש אחד זהו מעוות לא יוכל לתקון. כלומר שחטא ותפילתו קרויה תועבה אך מ"מ יצא י"ח ואינו

ואינו חוזר ומתפלל, ולפירוש שני תפילתו תועבה פירושו שצריך לחזור ולהתפלל (ובדפוסים שלנו כתוב בגליון שיש ספרים הגורסים בגמ' בפירוש אחר תפילתו תועבה "מאי תקנתא להדר ולצלי"). וא"כ אפשר לכאורה לומר שר"ח ור"ה נחלקו במחלוקת שבחוס' בפירוש "תפילתו תועבה" האמור בברייתא. ואולי זהו מה שהדגישו — לפי גירסתנו בגמ' 1 — "גברא דחויא הוא... ואין תפילתו תפילה... גברא חויא הוא ותפילתו תפילה". אך שוב קשה קצת שהגמ' אינה אומרת בפירוש שנחלקו בהבנת "תפילתו תועבה" שבברייתא.

נותרה לנו התמיהה על דברי הראב"ד המוכיח מהברייתא כמ"ד גברא דחויא הוא, שהרי הגמ' לא הקשתה ממנה על מ"ד גברא חויא, וא"כ על כרחך יש ליישבה גם למ"ד זה, ואמנם ראינו שיש דרכים ליישבה לדברי הכל, ואולי כוונת הראב"ד היא שמ"ד גברא חויא יכול אמנם לתרץ שהברייתא מדברת רק בגדולים כמ"ש המאירי, אך מ"מ פשוט ל' הברייתא מורה שמדובר גם בקטנים, כמ"ד גברא דחויא הוא, ולכן ראוי לפסוק כמותו לחומרא כיון שאין בידינו כלל אחר כמי ההלכה (וזה יהיה שלא כמו שרצינו לומר לעיל שלד"ה הברייתא עוסקת רק בגדולים). או שמא מפרש הראב"ד כמ"ש לעיל שהאמוראים נחלקו בפירוש "תפילתו תועבה", ומ"מ היה ברור לו שרבא סובר ש"תפילתו תועבה" פירושו שצריך לחזור ולהתפלל, כי הוא חולק שם בגמ' על רבה שאמר "תפילתו תפילה", והראב"ד מבין — כפירוש השני בתוס' — שהכוונה לחלוק ולומר שאין תפילתו תפילה, כלומר שצריך לחזור ולהתפלל (ואולי גרס בפירוש "מאי תקנתא להדר ולצלי", כנ"ל), ולכן כתב שקיי"ל שהנצרך לנקביו והתפלל לא יצא, כי קיי"ל כרבא הסובר ש"תפילתו תועבה" פירושו שאין תפילתו תפילה ולא יצא.

פרק רביעי

גישת הראשונים המבטלת את סתירת הסוגיות מעיקרה

יד. שיטת הרז"ה ותר"י: אין הוכחה להלכה מדברי רב אשי. ההבדל בין שיטת תר"י לשיטת השר מקוצי.

עד עתה עסקנו בשיטות הראשונים הסוברים שמדברי רב אשי בברכות "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" יש ללמוד שכך היא ההלכה. בכדי ליישב את דברי רב אשי עם דעתו של ר' יוחנן בסוגיתנו הסובר שכלא"כ אינו חוזר מחלקים הראשונים בין הנידון בסוגיה בברכות לנידון בסוגיתנו: הרי"ף והרמב"ם מחלקים בין תפילה לשאר מצוות, והשר מקוצי מחלק בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון.

אך ראשונים אחרים סוברים שמהסוגיה בברכות אין להוכיח שום דבר בקשר לפסק ההלכה בשאלת שכלא"כ. כי תנה לפי הרי"ף והשר וסיעתם ההוכחה היא זאת: רב אשי דחה את ההו"א "לימא בהא קמיפלגי מר סבר אם שכלא"כ חוזר לראש ומ"ס למקום שפסק" באמרו: "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר לראש והכא בדלא שהה קמיפלגי", אבל באותה מידה היה יכול גם לומר "דכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר והכא...". שהרי המחלוקת האם גברא דחויא או חויא היא — היא פירושה אשר היא — אינה תלויה בשאלת שכלא"כ מרצון שנחלקו בה התנאים. ואם העדיף רב אשי לומר "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר לראש"

אין זאת אלא מפני שהוא סובר כך להלכה: (ואין לומר שאין כאן הטדפה, אלא שר"א נקט אחת משתי האפשרויות לדוגמא בעלמא, כי א"כ היה לו לומר "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר א"ג דכ"ע אינו חוזר והכא...". או: "דכ"ע אי כמר אי כמר והכא...". ואז לא היה מקום לטעות ולומר שהוא מעדיף אופן אחד).

אבל הרז"ה (בברכות) כתב שאין מכאן שום ראיה לענין דעתו של רב אשי להלכה, כי באמת יכול היה ר"א לומר גם "דכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר והכא...". אלא שהעדיף את האופן השני לרווחא דמלתא, היינו שאפילו אם נאמר שלכ"ע שכלא"כ חוזר נוכל בכל זאת להבין את המחלוקת, ונאמר שר"ח ור"ה נחלקו דוקא בלא שהיה (ולא קשה "האי אם לא שהיה מיבעי ליה", כי בסתם מבינים שהמחלוקת היא בכל שתיתה, אפילו לא שהיה כלא"כ, ולמקרה של שכלא"כ — שבו יש פסול אחר, מצד השהיה עצמה ולא דוקא בגלל השתיתה — אין הם נכנסים כלל והכל מודים בו²), וכ"ש אם לכ"ע שכלא"כ בעלמא אינו חוזר, שאז יהיה הענין יותר פשוט, היינו שמחלוקת ר"ח ור"ה היא בכל מקרה, בין בלא שהיה ובין בשהיה, ומשך זמן השהיה אינו ממלא כאן שום תפקיד. לכן סובר הרז"ה שאין הבדל בין תפילה לשאר מצוות, ולעולם הלכה ששכלא"כ אינו חוזר, כר"י. (באשר לחילוק בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון ע' להלן)³.

גם תר"י כתב בשם רבני צרפת שההלכה היא תמיד ששכלא"כ אינו חוזר, בין בתפילה ובין בשאר מצוות, ומדברי רב אשי אין להוכיח כלום לענין זה, אך מטעם אחר מזה של הרז"ה: תר"י טוען פשוט שרב אשי לא היה יכול לומר דכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר מפני שהוא מתייחס למקרה שעוסקים בו, דהיינו לשותת, ועליו הוא אומר שלכ"ע אם

(1) המקור למה שנאמר כאן, שזוהי ההוכחה לפי שיטת השר והר"י, הוא בתוס' כ"ב: שם מובאת שיטת השר כתירוץ על הניגוד בין דעת רב אשי עפ"י הוכחה זו לדעת ר"י בר"ה; וכ"כ הרמב"ן במלחמות לשיטת הר"י.

(2) ע' בהידושי הנצי"ב ברכות כ"ג. שכ"כ לשיטת הר"י, והקשה על פירוש השר — לפיו דוקא שהיה בדיחוי פוסלת — מדוע לא אמרו שבשהיה לכ"ע חוזר. וכבר כתב כל זאת הרמב"ן במלחמות (ברכות ט"ו: ברי"ף). וע' לעיל פסקה ז' הערה 2 (קושיה ב') מה שכתבנו בישוב שיטת השר, והסברנו שם שקושיית הרמב"ן היא כנראה על פירוש אחר, ע"ש. ומ"ש שם הנצי"ב שלשיטת רבנו יהודה שבחוס' ניהא (ע"ש ולהלן בפסקה הבאה) — אינו יודע להלמו, שהרי למ"ד גברא חזיא אין שום הכרח שאם שכלא"כ חוזר, וא"כ מדוע לא השמיעו שבשהיה הוא מודה שחוזר. וברור שלשיטת רבנו יהודה יש לתרץ כמו לר"י ולרז"ה.

(3) הרמב"ן (במלחמות שם) טוען כנגד הרז"ה ואומר שראית הראשונים (היינו הר"י וסיעתו) ראייה גדולה היא, כי אם לרווחא דמילתא נקט רב אשי היה לו לומר להפך, דכ"ע שכלא"כ אינו חוזר, או לפחות לומר בסתם: "הכא בדלא שהיה קמילגין", לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ומזה שנקט דכ"ע חוזר ש"מ שכך הוא סובר להלכה. והנה הרמב"ן לא פירש מדוע היה צריך ר"א להעדיף את האוקימתא דכ"ע אינו חוזר בניגוד למ"ש הרז"ה. ונראה שכוונת הרמב"ן לומר שככה רותא מילתא טפי, כלומר שהאוקימתא תהיה מרווחת יותר, כי תהיה כהלכה ובין בשהיה בין בלא שהיה, משא"כ באוקימתא דכ"ע חוזר. אך לכאורה ברור שהרז"ה באמרו "דלרווחא דמילתא קא מוקים לה דאפילו מאן דאית ליה" וכו' מתכוון בעצם לומר: לרבותא מוקים לה הכי, שאפילו כך נוכל להעמיד (וזוהי ה"רווחא דמילתא", שאין הגבלה לאופן התירוץ), וא"כ טענת הרמב"ן אינה תופסת לדעתו. אך אולי י"ל שהרמב"ן מתכוון אף הוא כרז"ה, ורצונו לומר שבאוקימתא דכ"ע אינו חוזר יש רבותא יותר גדולה. והטעם: עיקר חידושו של רב אשי הוא שלמ"ד שהשותת צריך לחזור לראש יש סיבה אחרת לפסול (גברא דחזיא), והסיבה איננה השהיה כלא"כ כמו שסברה הה"א. כלומר, ר"א דוחה את הה"א כך: לא כמו שאתה סובר שהפסול הוא משום שהיה, אלא אפילו אם לכ"ע שכלא"כ אינו חוזר מ"מ יש כאן פסול אחר. וכך נשמעת יותר רבותא מאשר לו היינו נשארים בסברה ששהיה כלא"כ פוסלת.

שהה בשתייתה זו כלא"כ צריך לחזור, ולכן ברור שאין הוא יכול לומר שלכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר, שהרי למ"ד אחד אפילו לא שהה כלא"כ חוזר, וכ"ש שהה. וודאי שר"א היה יכול לנסח את תירוצו כך: "דכ"ע אם שכלא"כ בעלמא (כלומר: לא במקרה של שתייתה) אינו חוזר והכא בהא קמיפלגי...". אך לאחר שאמר "האי אפ" שהה אם לא שהה מיבעי ליה" (ר"ל: כך היה צריך לפרש בדינו של השותת), הוא העדיף להמשיך להתייחס למקרה הנידון ולומר שלכ"ע אם שהה חוזר⁴. לעומת זאת לפי הרז"ה מתייחס רב אשי לשכלא"כ בעלמא, כמו שרצו לומר בתחילה "לימא בהא קמיפלגי...". כלומר במחלוקת התנאים בעלמא. ועל זה אומר ר"א שכל"ע שכלא"כ בעלמא חוזר, והיה יכול גם לומר דכ"ע שכלא"כ בעלמא אינו חוזר.

והנה לעיל ראינו שגם השר מקוצי מפרש שר"א התייחס למקרה של שתייתה ולא לשכלא"כ בעלמא (ע' בתחילת פסקה ד'), אך ההבדל בין השר לבין תר"י הוא זה: לפי תר"י רב אשי העדיף להתייחס לנידון דידן של שתייתה מטעמים סגנוניים, ולכן לא יכול היה לומר דכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר, ולפיכך אין להוכיח מכאן מה דעתו של ר"א להלכה. אך לדעת השר מוכן היה ר"א לנסח את תירוצו גם בסגנון "דכ"ע שכלא"כ בעלמא אינו חוזר", ולא היה מעדיף להתייחס דוקא למקרה שלנו אלמלא רצה להשמיטנו הלכה ולומר שלכ"ע במקרה של שתייתה — דהיינו במקרה של דיחוי — שכלא"כ חוזר. ודוק.

הרז"ה ותר"י בשם רבני צרפת סוברים איפוא שמדברי רב אשי אין להוכיח שההלכה באיזשהו מקרה היא שכלא"כ חוזר. והנה בדבריהם מפורש שלשיטתם אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות, וכן בדין, שהרי המקור לחילוק כזה הוא רק בדברי רב אשי עפ"י ההבנה שיש ללמוד מהם מהי ההלכה, ואילו הרז"ה ותר"י דוחים הבנה זאת. אך באשר לחילוקו של השר מקוצי בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון — יש לכאורה מקום עיון לשיטתם, שהרי חילוק זה מוכח לשיטת השר גם מהמעשה של ר' אבהו, וא"כ למרות שהרז"ה ותר"י סוברים שמדברי רב אשי א"א ללמוד אותו — מ"מ יתכן שהם מודים שהחילוק אמנם קיים, עפ"י המעשה של ר' אבהו כפירוש השר (ולא כפירש"י שהקשו עליו קושיות חזקות, כנ"ל פסקה ב')⁵. אך באמת מוכח מדברי הרז"ה ותר"י שגם את חילוקו של השר — ולא רק את החילוק של הרי"ף — אין הם מקבלים. שכן תר"י והרז"ה מסמיכים את דבריהם לפסקו של הרי"ף, שכתב שבמבואות המטונפות חייב להפסיק, ואם שכלא"כ בהפסקה אינו חוזר, חוץ מתפילה שבה חוזר, ועל זה כתבו הרז"ה ותר"י⁶ שאין חילוק בין תפילה לשאר מצוות ולעולם אינו חוזר. וברור איפוא שהדברים מוסבים על פסקו של הרי"ף, שגם במבואות שאסור לקרוא בהם אינו חוזר. וגם בדברי הרז"ה בר"ה מוכח בפירוש שאין הוא מקבל את חילוקו של השר, שכן הוא כותב שם שר' אבהו חזק על ר"י וסובר ששכלא"כ בעלמא חוזר (הרז"ה מדבר שם על שוהה מרצון, ולא בדיחוי, ע"ש), וא"כ ברור שהבין את הסוגיה בר"ה כרש"י, ש"לידיך דסבירא לך" וכו' פירושו שר"א נתלק על ר"י בענין שכלא"כ בעלמא באופן בלתי תלוי במחלקתם בענין

(4) ובוה סרה תמיהת המעיו"ט ברכות פ"ג סי' כ"ג אות ה' על תר"י, ע"ש.

(5) וכך מצינו שהריטב"א, המפרש את תירוצו של רב אשי כרי"ף שבתפילה שהיה כלא"כ פוסלת אפילו מרצון, סובר כשר שבכל המצוות יש חילוק בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי, וזאת עפ"י המעשה של ר' אבהו שנראה לריטב"א לפרשו כשר ולא כרש"י. ע' לעיל פסקה ד'.

(6) ט"ז. ברי"ף ד"ה אבל.

החיוב להפסיק, ולא כשיטת השר שהכל תלוי בשאלת החיוב להפסיק. וא"כ המקור השני לחילוק השר, שהוא המעשה של ר"א, אף הוא אינו קיים לדעת הר"ה.⁷ את המחלוקת האם גברא דחויא או חויא הוא יכולים הר"ה ותר"י לפרש כרש"י, שהדיון הוא על מה שהתפלל קודם השתיתה, או כרבנו יהודה (או כאפשרות השלישית הנ"ל פסקה ה') שבדיחוי הגוף יש דין מיוחד.⁸

טו. דברים שתומים בשיטת רבנו יהודה בתום. התום' בברכות כ"ד.

התום' בברכות (כ"ב: ד"ה אלא) כתבו על דברי רב אשי: "אלא דכ"ע חוזר לראש — וה"ה דהוה מצי לאוקמי דכ"ע אין חוזר לראש ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש... ותימה דבמס' ר"ה א"ר יוחנן שמע ט' תקיעות... ואומר השר מקוצי דיש לחלק... ורבנו יהודה פירש דהכא לא מצי למימר דכ"ע דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי הו"מ למימר הכי הוה אמר ליה". ובתום' רבנו יהודה י (שם): "אלא דכ"ע שהה חוזר לראש — אבל לא מצי למימר דכ"ע שהה אינו חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוי גברא חויא כיון דאינו חוזר לראש אבל אי הוה מצי למימר הכי הוה משני ליה דקיי"ל אפילו שכלא"כ דאינו חוזר לראש בפ"ב דמגילה... ואמר ר' יוחנן גופיה² בפ' בתרא דר"ה שמע ט' תקיעות... ומסקינן התם דפליגא אר' אבהו דאמר אם שכלא"כ חוזר לראש וקיי"ל כר"י ועוד שר' אבהו תלמיד ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. מ"ר".

ברור איפוא שרבנו יהודה הוא מהסוברים שמדברי רב אשי א"א להוכיח מהי ההלכה, כי ר"א לא יכול היה לומר דכ"ע שכלא"כ אינו חוזר. אך הנימוק שהוא נותן לכך — מדוע א"א היה לומר דכ"ע שכלא"כ אינו חוזר — צריך עיון. לפני שניגש לבירור נימוק זה יש להעיר שבתום' שלנו לא פורש האם רבנו יהודה דוחה רק את ההוכחה מדברי ר"א, אבל באמת הוא מודה לחילוקו של השר מקוצי, והוא לומד אותו מהמעשה של ר' אבהו, או שהוא חולק על השר מכל וכל. אבל בתום' רבנו יהודה מוכח בפירוש שהוא חולק על השר גם בהבנת המעשה של ר' אבהו, שכן הוא כותב שר' יוחנן ור' אבהו נחלקו במחלוקת הפלילית של שכלא"כ, כגון בשמע ט' תקיעות וכו', והלכה כר"י, וזה בניגוד לפירוש השר שר"א לא נחלק כלל על ר"י בעיקרון של שכלא"כ. ומכאן נראה שבדברי התום' כ"ד: "אמר ליה לדידי לא סבירא לי — פירוש משום תרתי מילי חדא דסבירנא דאינו חוזר לראש דאמר ר"י שמע ט' תקיעות...". — ע"ש — הם כשיטת רבנו

(7) בערוך השלחן (ס"ה, ד') משמע כאילו הר"ה מתויק בחילוקו של השר מקוצי בין שהיה כלא"כ בדיחוי לשהיה מרצון, ע"ש, אך לענ"ד אין זה גבון, כמוכח בפנים. ואולי הוטעה עה"ש ע"י דברי המ"א ס"ה ס"ק ב', שכתב בתחילה שהראב"ד והר"ה סוברים ששום דיחוי אינו פוסל חוץ מדיחוי הגוף, ואח"כ חזר בו המ"א ממ"ש לגבי הראב"ד (ע' יד אפרים" שם) ופירש שלשיטתו גם דיחוי המקום פוסל בשכלא"כ. אך נראה שלגבי הר"ה כדקאי קאי, ובאמת לדעת הר"ה שום שהיה אינה פוסלת חוץ מדיחוי הגוף למ"ד גברא דחויא, וזה פוסל אפילו לא שכלא"כ (מחמת התפילה שעד השתיתה, או מחמת שעת השתיתה עצמה, כנ"ל פסקה ה').

(8) אבל אינם יכולים לפרש כריטב"א שהדיחוי האמור כאן אינו דוקא דיחוי הגוף, שהרי סמכו דבריהם לפסק הרי"ף והכשירו בשוהה במבואות המטונפות אפילו שכלא"כ בתפילה (ודוחק לומר שמדובר דוקא במבואות שאין בהם צואה, או שכל האיסור במהלך במבואות אפילו יש בהם צואה הוא רק מדרבנן, ומשום כך א"צ לחזור כמ"ד גברא חויא).

(1) ע' לעיל פסקה ה' הערה 2.

(2) מלה זו צ"ע.

יהודה החולק על השר וסובר שמחלוקת ר"י ור"א בענין שכלא"כ ובענין החיוב להפסיק במבואות אינן תלויות זו בזו (ובמלה "וכר" שבסוף הדיבור — ע"ש — הכוונה להמשיך את המשפט כך: "אלא לדידך דס"ל דחייב להפסיק ועוד דסבירא לך דחזור" — אם שהית..."). ולא כמהרש"א שם שלא ראה את תוס' רבנו יהודה ונדחק לפרש את התוס' עפ"י שיטת השר שה"תרתו מילי" צריכים זה לזה (ע"ש). ולפירושו צריך להשלים את התוס' כך: "אלא לדידך דס"ל דחייב להפסיק וא"כ הו"ל אינו ראוי — אם שהית...". אך תחילת לשון התוס' קשה לפירושו זה, כי: א. הלשון "ועוד" דחוקה. ב. היה להם להביא את ה"תרתו מילי" בסדר הפוך. ודוק.³

יגיש עתה לעצם דבריו של רבנו יהודה בענין ההוכחה מרב אשי. קודם כל נראה פשוט שבמשפט "אבל לא מצי למימר דכ"ע שהה אינו חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי" הכוונה היא: אף בדשהה קמיפלגי (כי אחרת ישאר קשה "האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה"), כלומר: בניגוד למה שרב אשי אומר באמת שהמחלוקת היא דוקא בלא שהה אבל בשהה לכ"ע חוזר — היה יכול לומר שלכ"ע שהה בעלמא אינו חוזר והמחלוקת בענינו היא בין בלא שהה ובין בשהה (כ"כ הפנ"י⁴, וכן נראה שהבין במעיו"ט על הרא"ש⁵, ואין צורך בהגהת המו"ל בתוס' רבנו יהודה "ובדלא שהה קמיפלגי". נגד הגהה זו מוכיחים התוס' שלנו, תוס' הרא"ש בברכות, ותוס' הרא"ש בר"ה — ר' להלן — שבכולם כתוב "ובדשהה קמיפלגי").

ובאשר לנימוק שנותן רבנו יהודה מדוע א"א היה לומר דכ"ע שכלא"כ אינו חוזר — לכאורה נראה שיש להבינו כמו שכתב תר"י בשם רבני צרפת, שר"א רצה להתייחס למקרה של שתיתה, ומשום כך לא יכול היה לומר שלכ"ע אם שכלא"כ אינו חוזר, כי אז היה פירוש הדבר שאם שהה בשתיתה כלא"כ אינו חוזר, אך א"כ "לכ"ע הוי גברא חזיא", כלומר אין בכלל מי שסובר שהשתיתה פוסלת ומצריכה לחזור, בעוד שהאמת היא שלמ"ד אחד כן צריך לחזור לראש (וזה לפחות במקרה ששכלא"כ). לפיכך כשרוצה ר"א לדחות את ההר"א ולהראות שאפשר להבין שבשאלת שכלא"כ אין ביניהם מחלוקת — היה צריך לומר שלכ"ע שכלא"כ חוזר. אך הלשון "אבל לא מצי למימר דכ"ע שהה אינו חוזר דהא לכ"ע הוי גברא חזיא כיון דאינו חוזר לראש" — דחוקה לפירושו זה, כי היה לתוס' לומר פשוט: "אבל לא מצי למימר דכ"ע שהה אינו חוזר דהא לחד מ"ד ע"כ חוזר בשכלא"כ מיהא".

הרא"ש כתב בתוספותיו בברכות (וכן הוא בפסקיו שם ובתוספותיו בר"ה כמעט מלה במלה): "דכ"ע שהה הוור לראש — אבל לא הוה מצי למימר דכ"ע שהה [בפסקי הרא"ש כתוב לפנינו 'לא שהה', והמעיו"ט ותפארת שמואל נוטים להגיה 'שהה'. ואכן, תוס' הרא"ש בברכות ובר"ה יוכיחו. וע"ע בפסקה הבאה. גם המלים המוקפות בסוגרים מרובעים שבפסקי הרא"ש שלפנינו — ע"ש — מיותרות, כמוכח מההשוואה לתוס' הרא"ש] אינו חוזר לראש ובדשהה קא מיפלגי משום דלכ"ע הוי גברא חזיא כיון שאינו חוזר לראש דכיון שע"י שום הפסק אינו צריך לחזור ולהתפלל מה שהתפלל כבר א"כ שפיר

(3) ונקטו תחילה את המחלוקת בחיוב להפסיק דסלקו מינה.

(4) שוב ראיתי שהפנ"י (כ"ד:) כבר דחה את פירוש המהרש"א, ופירש שדברי התוס' אמורים לשיטת רבנו יהודה.

(5) בברכות שם.

(6) פ"ג סי' כ"ג אות ד', ע"ש.

מצי להתפלל אע"פ שלא היה יודע שלא היה יכול [בפסקים: "שהיה יכול" וכצ"ל גם כאן. ובתוס' הרא"ש בר"ה חסרות המלים "שלא היה יכול"] להעמיד את עצמו מלהטיל מים עד שיגמר תפילתו אבל אי הוה מצי למימר הכי הוה משני ליה דקיי"ל דאפילו שכלא"כ אינו חוזר לראש... וההמשך כמעט מלה במלה כבתוס' רבנו יהודה שצוטטו לעיל בראש הפסקה. אח"כ מביא הרא"ש את שיטת השר מקוצי, ובפסקים סי' מ"ב משמע בפירוש שהוא מכריע להלכה כשר. וכ"פ הטור סי' ס"ה כנ"ל פסקה ח'. ברור איפוא שבתחילה הביא הרא"ש את שיטת רבנו יהודה והוסיף לה קצת ביאור. מביאור זה אנו רואים שאין הרא"ש מבין את הדברים עפ"י דרכו של תר"י. ובפשטות גראה שהוא מפרש את המחלוקת האם גברא דחויא או חזיא הוא כמתייחסת לתפילה שעד השתיתה, כרש"י וסיעתו, והוא טוען כך: א"א לומר שלכ"ע שכלא"כ אינו חוזר, כי אם כן הוא — ששום שהיה אינה פוסלת ואין הבדל בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי (כך היא שיטת רבנו יהודה אותה מבאר הרא"ש, כנ"ל, ואת שיטת השר מקוצי מביא הרא"ש רק אח"כ) — הרי שמלכתחילה היה האיש הזה רשאי להתפלל אע"פ שלא ידע אם יוכל להעמיד עצמו עד סוף התפילה, כי גם אם יקרה שיצטרך להפסיק וישהה כלא"כ לא תפסל תפילתו ולא יהיו ברכותיו לבטלה; משא"כ אם אנו סוברים ששכלא"כ חוזר, שאז אינו ראוי להתפלל, כי יש לנו לחשוש שיצטרך להפסיק ולשהות כלא"כ ויהיו הברכות שבירך עד אז לבטלה. לפיכך אומר רב אשי שלכ"ע שכלא"כ חוזר (ואת המחלוקת יש להבין כך: למ"ד אחד חוששים שמא ישהה כלא"כ, ולכן אם אינו יודע שיוכל להעמיד עצמו הריהו דחוי מלהתפלל ואין תפילתו תפילה, ולמ"ד השני אין חוששים שמא ישהה כלא"כ, ולכן ראוי היה להתפלל ותפילתו תפילה⁷). גמצא שלפי הרא"ש האיסור והפסול בתפילה שעד השתיתה מקורו בחשש של ברכה לבטלה, ולא במיאוס הגוף. וגראה לומר שהרא"ש הבין את הגמ' בשותת מחמת חולי, שלא הרגיש בתחילת התפילה שהוא צריך לנקביו, וכמו שפירש הריטב"א (והרא"ש סובר שבאינו מרגיש אין משום מיאוס הגוף, ע' לעיל פסקה י"ג), כי בבריא המרגיש שהוא צריך לא מסתבר לומר שיהא מותר לו להתפלל לכתחילה אפילו אם הוא חושש שישתת באמצע התפילה, ורק משום חשש ברכה לבטלה נאסר לו להתחיל. ובחולה שאינו מרגיש היודע שהוא עלול לשתות באמצע התפילה מקפידים בו משום ברכה לבטלה, כי היה לו לבדוק עצמו או לחכות עד שיטיל מים ואח"כ יתפלל (כי אחר שיטיל מים שוב אינו שותת אלא לאחר הפסק גדול, ע' לעיל שם. ואם הוא שותת תמיד יתכן שאסור לו להתפלל כלל⁸). לפי הסברו של הרא"ש יוצא שאנו צריכים לפסוק כמ"ד גברא חזיא, שהרי ההלכה היא ששכלא"כ אינו חוזר, וא"כ שפיר מצי להתפלל וכו'.

ואמנם הרא"ש כתב אח"כ בשם רה"ג שהלכה כמ"ד גברא חזיא.

גראה איפוא שהרא"ש הבין בדרך זו את דברי רבנו יהודה, וכך אמנם פירש המהרש"א את דברי רבנו יהודה עפ"י הרא"ש.

אך יש כאן תמיהה גדולה, שכן גם בתוס' הרא"ש ובפסקיו וגם בתוס' רבנו יהודה מופיע בסמוך לדברים הנ"ל פירוש המחלוקת גברא דחויא או חזיא, והוא בדרך שונה מהאמור. וכך כתוב שם (בתוס' רבנו יהודה, וכ"ה ברא"ש כמעט אות באות): "גברא דחיא הוא — ולכן יחזר לראש ולא דמי למהלך במבואות המטונפות דאמרי' לקמן שחוזר

7 יתכן שגם למ"ד זה לכתחילה אסור לו להתפלל, שמא ישהה כלא"כ, אבל מ"מ בדיעבד יצא, משא"כ למ"ד השני הסובר שבגלל החשש הנה אפילו בדיעבד לא יצא, ומשא"כ אילו לא היה צריך לחזור אפילו שזה שבוזה כתב הרא"ש "שפיר מצי להתפלל", ומשמע אפילו לכתחילה.

8 ע' בש"ע ע"ח, א' בהגהת הרמ"א.

למקום שפסק היכא דלא שהה דהתם גברא חזיא הוא אלא שהמקום גורם⁹, ה"ר יוסף¹⁰. גברא חזיא הוא — בשעה שהמים שותתים הוא ראוי להתפלל דלא אסרה תורה מי רגלים אלא כנגד העמוד בלבד כדאמרינן לקמן בפרקין אבל שותת לא חשיב ליה כעמוד אלא רבנן הוא דאתמור שלא להתפלל בתחילה¹¹. הרי שהם מפרשים ש"גברא דחזיא" מתייחס לשעת השתייה, דהיינו שגופו דחוי אז מלהתפלל, ולכן מהווה השתיה בעת השתייה הפסק פוסל, בניגוד למבואות שם אין גופו דחוי אלא המקום גורם, ואין זה הפסק הפוסל (ברור שאילו היו מבינים ש"גברא דחזיא" מתייחס לתפילה שעד השתייה, ומשום שבצרך לנקביו, לא היה טעם להקשות ממבואות ולהסביר את ההבדל, שהרי מובן מאליה שבמבואות לא היה כל פסול בקריאה שעד המבואות¹²). וזה בניגוד למה שהבנו לעיל מדברי הרא"ש, ולפי"ז גם לא מובן מה שאמר הרא"ש שלכ"ע הוי גברא חזי כיון שאפילו שכלא"כ בעלמא אינו חוזר, ומה בכך ששהיה סתם אינה פוסלת מ"מ הפסק של דחוי הגוף פוסל.

ובדוחק י"ל שיש באמת בדברי הרא"ש שני פירושים שונים: את דברי רב אשי הוא מתרץ עפ"י הפירוש שגברא דחזיא מתייחס לתפילה שעד השתייה, ומלבד זאת הוא מביא גם את הפירוש שהמחלוקת מתייחסת לשעת השתייה (שהוא פירושו של ה"ר יוסף), ולפירוש זה אין הוא מתרץ את דברי רב אשי, וי"ל שסמך בזה על תירוץ של השר מקוצי אותו הוא מביא אחר-כך.

אך בתוס' רבנו יהודה א"א להעמיס כוונה כזאת, כי רבנו יהודה אינו רומז כלל לכך שתירוץ על דברי ר"א מבוסס על פירוש אחר למחלוקת גברא דחזיא או חזיא, ושלפי פירוש ה"ר יוסף נשאר הקושי במקומו (משא"כ אצל הרא"ש, שמ"מ מבאר בתירוץ שהבעיה היא האם היה מותר לו להתפלל מתחילה קודם השתייה). ועוד, שרבנו יהודה אינו מביא את תירוץ השר מקוצי, כך שא"א לומר שסמך עליו.

ובדוחק רב נוכל לומר שרבנו יהודה אמנם מתכוון להסבר של תר"י, אבל הרא"ש מתכוון להסבר הנ"ל עפ"י הפירוש שהמחלוקת מתייחסת לקודם השתייה (והוא מביא שני פירושים למחלוקת, כנ"ל). והנה בסוף ד"ה דכ"ע מצוין בתוס' רבנו יהודה: "מ"ר"

(9) ר' פסקה ה' הערה 3.

10 גם בתוס' הרא"ש כתוב כאן: "ה"ר יוסף", ובפסקי הרא"ש לא נזכר, ואולי זו השמטת המעתיקים. וע' להלן.

11 בתוס' הרא"ש ובפסקיו כתוב במקום "שלא להתפלל בתחילה" — "היכא דלא היה עומד בתפילה", ונראה שצריך לתקן עפ"י תוס' רבנו יהודה, כי הלשון ברא"ש משמעה שבעומד בתפילה מותר להתפלל אפילו בשעת שתייה, וזה כמובן אינו נכון (ואולי נשתרבה הלשון מ"מ"ש הרא"ש לעיל מזה: "דאפילו יש בהם טופת ע"מ להטפית מותר... ורבנן הוא דגזור וכיון שכבר הוא עומד בתפילה לא גזור..."). ושם באמת הכוונה שבעומד בתפילה התירו להתפלל אף כשטופת ע"מ להטפיה). ובדוחק יש להבין את ל' הרא"ש כמו שפירשה המעיי"ט שם: רבנן החמירו שלא להתפלל בשעת שתייה, אבל אם הוא כבר עומד בתפילה ושתת והפסיק לא החמירו שיעצרו לחזור לראש. והרשב"א כתב בשם התוס': "אלא רבנן הוא דאתמור כדי שלא להתפלל בשעה שהמים שותתין", וזה איפוא כבתוס' רבנו יהודה.

12 שהרי היה יכול לגמור את הקריאה בכשרות מחוץ למבואות, כך שלא היה שום איסור להתחיל (ועוד, שאם טעם הפסול בשותת הוא משום שהיה נצרך לנקביו בתחילה — אי"כ כמה מסבירים התוס' את טעמו של מ"ד גברא חזיא, ומה בכך שהאיסור בשעת שתייה הוא מדרבנן. ואף אם נמצא איזה הסבר לזה מ"מ התוס' לא הזכירו כלל שמפני שהאיסור הוא מדרבנן היה מותר לו להתפלל מתחילה, וזהו הרי העיקר).

(מפי רבי), וא"כ יתכן שהרא"ש נחלק על רבנו יהודה בהבנת התירוץ של רבו (שאולי היה ידוע לרא"ש גם ממקור אחר)¹³.

פו. פסק הש"ע בענין דיחוי הגוף. פירושים אחרים לדברי רבנו יהודה והרא"ש.

לעיל הוסבר שתירוץ הרא"ש לדברי רב אשי מתבסס על פירש"י לפיו המחלוקת גברא דחויא או חזיא מתייחסת לתפילה שעד השתיתה. ונראה שיש להביא לכך ראיה נוספת: הטור פסק בסי' ס"ה כשיטת השר מקוצי בשכלא"כ (וזאת עפ"י הכרעת הרא"ש, כנ"ל), ובסי' ע"ח כתב שמי שהיו מים שותתים על ברכיו אם שכלא"כ חוזר לראש ואם לאו חוזר למקום שפסק. והנה הטור לא כתב מה יהיה דינו של הנאנס לצרכיו הגדולים, דהיינו שאירע לו דיחוי דאורייתא בגופו, וגם לא הזכיר כלל שטעם פסקו במי רגלים הוא משום שאיסורם מדרבנן. ובפשטות נראה איפוא שלדעתו גם דיחוי הגוף דאורייתא אינו פוסל בלא שהיה כלא"כ, וא"כ ודאי שלא פירש את המחלוקת אם גברא דחויא או חזיא הוא כפירוש הר"ר יוסף שכתב הרא"ש. ונראה להוכיח מזה שגם הרא"ש אינו מקבל להלכה את פירוש הר"ר יוסף, כי אחרת לא היה הטור נמנע מלהזכיר שלדעת הרא"ש בדיחוי דאורייתא אפילו לא שכלא"כ חוזר. וא"כ מוכח מכאן שהטור הבין אף הוא שתירוץ הרא"ש על דברי ר"א מבוסס על פירש"י שהמחלוקת מתייחסת לתפילה שעד השתיתה, אבל ההפסק של שעת השתיתה לדברי הכל אינו פוסל, והטור נקט שפירוש זה עיקר ולפיכך לא הוצרך לחלק בין דיחוי דרבנן לדיחוי דאורייתא. ונראה שהטור למד להכריע כך מדברי הרי"ף והרמב"ם, שאף הם פסקו בשותת שאינו חוזר ולא חילקו בין דיחוי דרבנן לדאורייתא, ויש להוכיח מזה שפירשו את המחלוקת כרש"י.

גם הש"ע ונו"כ לא חילקו בין דיחוי הגוף דרבנן לדאורייתא, ונראה איפוא שהכריעו כפירוש רש"י והראב"ד והרמב"ן, וכרי"ף והרמב"ם והטור, כנ"ל, נגד פירוש הר"ר יוסף.

ושמעתי שיש הרוצים להסביר את תירוצו של רבנו יהודה באופן אחר מכל הנ"ל, עפ"י ההנחה שהפסול בדיחוי שבגופו איננו מטעם מושג הדיחוי של כל התורה אלא הריחו מטעם ניתוק חלקי מעשה המצוה זה מזה (ע' לעיל פסקה ו'). רבנו יהודה סובר שהמחלוקת גברא דחויא או חזיא מתייחסת לבעית ההפסק של השתיתה, כפי שמפורש בדבריו, והוא טוען כך: אילו היינו אומרים שלד"ה שכלא"כ אינו חוזר היה גובע מזה שלד"ה גברא חזיא הוא, כי שהיה כלא"כ הריחי ניתוק גמור בין שני חלקי המצוה, ואם שום שהיה,

(13) לדעת מהדיר תוס' רבנו יהודה (ע' בהקדמתו ובעמ' ה' הערה 84) מחבר התוספות האלה הוא ר' יהודה שירליאון מפריס, ורבו היה ר"י הזקן. ואם כך הוא — נמצא שיש לנו שלש מסורות סותרות על שיטת ר"י בענין. כי הטור כתב בסי' פ"ה את שיטת השר מקוצי בשם ר"י, וכתב שם הב"ח (ד"ה וכשיחזור): "דעת ר"י כדעת השר מקוצי", וכ"כ הב"י בסי' ס"ה (ואין לומר שר"י שבטור הוא רבנו יונה, שהרי בדברי תר"י בברכות אין זכר לשיטה זו). והמרדכי (ר"ה סי' תשכ"א) כתב: "וקיי"ל כר' יוחנן דאפילו שמע ט' תקיעות... יצא ור"י נסתפק בדבר משום דרב אסי מסיים פ' מי שמתו גבי היו מים שותתין על ברכיו דכ"ע חוזר לראש". וכ"כ בהג"א בשם "פר"י מהר"י", ואף אם נרצה להידחק ולומר שמתחילה נסתפק ר"י בדבר, וזהו מ"ש בהג"א ובמרדכי, ולבסוף פשט שהלכה כר' יוחנן ומדברי רב אשי אין הוכחה, וזהו מ"ש רבנו יהודה משמו — מ"מ מהטור בוודאי קשה. וצ"ע.

(1) או כפירוש השלישי הנ"ל פסקה ה'; אך הטור העדיף את פירש"י, וכדברי הרא"ש שאף הוא מביאו.

תהא ארוכה ככל שתהא, אינה פוסלת — הרי שהמצוה כשרה גם אם נעשתה לחצאי, ואין לנו בכלל פסול של גיתוק, וא"כ אין סיבה שדיחוי הגוף יפסל². ונראה שלפ"ז צ"ל שרבנו יהודה תפס שהפסול של גתוק הוא משום היסח-הדעת, ולכן הוא טוען שאם שהיה ארוכה ככל שתהא אינה פוסלת הרי שהיסח-הדעת אינו פוסל כלל, כי בהפסקה ארוכה מאד בוודאי יש היסח-הדעת (ואם לא בשיעור של כלא"כ מ"מ היה צריך להיות שיעור ארוך יותר שיפסל). אך אם המושג של הניתוק הוא עצמי ואינו משום היסח-הדעת — א"כ מה הראיה משהיה במצב שבו האדם ראוי לקרות לדיחוי שבו ניתקת רציפות המצוה ע"י רגע שבו האדם אינו ראוי לקיימה ומופקע ממנה לגמרי.

ומ"מ את דברי הרא"ש א"א להסביר בדרך הזאת, שהרי הרא"ש מבסס את התירוץ על ההנחה שהמחלוקת מתייחסת לתפילה שעד השתיחה³.

למהרש"ל יש דרך אחרת בפירוש דברי רבנו יהודה והרא"ש — שלדעתו אומרים דבר אחד — עפ"י הגירסה הכתובה לפנינו בפסקי הרא"ש (ר' לקמן). הוא מבין שבאמרו "לא מצי למימר דכ"ע דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי" מתכוון רבנו יהודה לומר: ודוקא בשעה קמיפלגי. כלומר: בשעה כלא"כ בעלמא בלא דיחוי, או בשתת ולא שכלא"כ — לד"ה אינו חוזר, ובשעה בשתיחה כלא"כ נחלקו (לפ"ז נצטרך לומר שהקושיה "האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה" קיימת רק אם כל טעם הפסול הוא משום שהיה, אבל אם הטעם הוא דוקא משום ששהה כלא"כ בשתיחה אז אין תימה אם לא נזכר בפירוש השיעור של כלא"כ, כמוסבר לעיל פסקה ד' בשיטת הריטב"א). ועל זה אומר רבנו יהודה שא"א להעמיד כך את המחלוקת, כי אם בשתת בלא שהיה לד"ה אינו חוזר הרי שהשתיחה כשלעצמה — כלומר ניתוק הרציפות של היות האדם ראוי לקיום המצוה — אין בו כדי לפסול, ואם הכל מודים ששהיה כלא"כ בעלמא אף היא אינה פוסלת — א"כ גם בשכלא"כ בשתיחה לד"ה אינו צריך לחזור, שהרי השתיחה אינה כלום והשהיה אינה כלום, וא"כ אין שום טעם לומר שהצירוף של שתיחה יפסל (ואין הוא מקבל את סברת השר ששהיה באונס שונה משהיה ברצון). המהרש"ל מסתמך על הגירסה הכתובה לפנינו ברא"ש: "דכ"ע שהה חוזר לראש — אבל לא הו"מ למימר דכ"ע

(2) לפ"ז צ"ל שבמ"ש רבנו יהודה "דהא לכ"ע הוי גברא חזיא כיון דאינו חוזר לראש" הכוונה: לכ"ע הוא ראוי להמשיך בתפילתו, וכמו שמחפרש הביטוי "גברא חזיא" שבגמ' בפירוש השלישי הג"ל פסקה ה', ולא כמשמעות שיש לו בגמ' לשיטת רבנו יהודה עצמו, דהיינו: ראוי הנא אף בשעת שתיחה מדאורייתא. ויש בזה דוחק כלשהו שרבנו יהודה משתמש בביטוי כמוכח שונה מזה שיש לו בגמ'. אך בדוחק זה לבד אין כדי דחיה.

(3) אין לומר שהרא"ש מתכוון אף הוא להסביר בדרך הג"ל, והוא מבין שהמחלוקת מתייחסת לשעת השתיחה, ודבריו על כשרות התפילה שעד השתיחה אינם מתורף התירוץ, אלא הם תוספת הבאה להסביר מדוע לא תיפסל התפילה מ"מ משום שמה התפלל עד השתיחה היה תועבה — כי א"כ לא היה הרא"ש צריך לומר שהתפילה שעד השתיחה כשרה "כיון דע"י שום הפסק" וכו', שהרי לפי האמת למ"ד גברא חזיא על כרחך התפילה שעד השתיחה היתה בכשרות (שהרי הוא סובר שחוזר למקום שפסק) אע"פ שלכ"ע שכלא"כ חוזר לראש, וא"כ ע"כ טעמו אינו משום שע"י שום הפסק וכו', אלא הטעם הוא שא"צ לחשוש שמא ישהה כלא"כ, וא"כ מדוע הוצרך בכלל הרא"ש לטעם "שע"י שום הפסק" וכו', והרי בלא"ה יכולים שני האמוראים לסבור שאין צורך לחשוש שמא ישהה. לעומת זאת אם האמוראים נחלקו בתפילה שעד השתיחה, ומחלקתם היא האם היה אסור לו להתפלל שמא ישתת או לא — אז ברור מדוע הוצרך הרא"ש לנמק "דכיון דע"י שום הפסק" וכו', שהרי רק בזה הוא יכול להסביר מדוע גם מ"ד גברא חזיא אינו צריך לחשוש לשתיחה. ודוק.

לא שהה אין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי משום דלכ"ע הוי גברא חזי כיון דאין חוזר לראש". כלומר: לא הוי מצי למימר דכ"ע לא שהה בשתיתה אינו חוזר (וכן שהה בעלמא אינו חוזר) ובדשהה בשתיתה קמיפלגי, משום שאם אתה אומר שלכ"ע לא שהה אינו חוזר הרי שהוא גברא חזי וא"כ אף בשהה אינו צריך לחזור.

אך יש לתמוה על פירוש המהרש"ל, כי לפי"ו התוס' והרא"ש אינם מיישבים מדוע לא יכול היה רב אשי לומר שלכ"ע שכלא"כ בעלמא אינו חוזר והמחלוקת היא בין בלא שהה ובין בשהה, ולא מובן למה הכניסו בכלל התוס' והרא"ש את ההנחה הנוספת שבשתת ולא שהה לכ"ע אינו חוזר (והנחה זו עוד קשה מצד עצמה, שהרי ר"א אומר האי אם שהה אם לא שהה וכו' ונצטרך לתרץ בדוחק כנ"ל). ועוד קשה, שהרי מלשון הרא"ש "דכיון דע"י שום הפסק אינו צריך לחזור... א"כ שפיר מצי להתפלל אע"פ שלא היה יודע שהיה יכול להעמיד עצמו...". מוכח שהוא מפרש את המחלוקת כמתייחסת לתפילה שעד השתיתה, אך א"כ ה"ו מובן מאליו שאין שום אפשרות להעמיד את המחלוקת דוקא בשהה בשתיתה, אבל בלא שהה הכל מודים, שהרי ברור שאם תפילתו היתה תועבה הרי גם בלא שהה בשתיתה צריך לחזור, ומאי הו"א שהרא"ש צריך לדחותה (ובשלמא אם המחלוקת היא על שעת השתיתה הו"א היא ששהיה ארוכה בדיחוי כן תפסל).

ומסתבר יותר שהגירסה שלפנינו ברא"ש משובשת, וצ"ל "דכ"ע שהה", כמו שהוא בתוס' הרא"ש בברכות ובר"ה ובתוס' רבנו יהודה בברכות, וכמו שהגיהו מפרשי הרא"ש, כנ"ל, והמעתיק "תיקן" את הגירסה ל"לא שהה" כי לא הבין מה פירוש "דכ"ע שהה אין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי", שזו לכאורה סתירה מיניה וביה.

אמנם גירסת הדפוסים בדברי הרא"ש מצויה לפנינו בעוד מקור נוסף. הרשב"א — אחר שהביא את השיטה הראשונה הנ"ל פסקה י' ואת שיטת הראב"ד הנ"ל פסקה י"א — כתב: "וכן נמי כתבו בתוס' והא דאמרינן הכא שכלא"כ כ"ע ל"פ דחוזר לראש לאו למימרא דהכין הלכתא אלא משום דלא מצי למימר דכ"ע לא שהה כלא"כ אינו חוזר לראש ובדשהה קא מיפלגי דאי הוה משני הכין הוה לן למימר דכ"ע גברא חזיא הוה ולא בעי למימר הכין אבל אי הוה מצי למימר הכין טפי הוה משני דלכ"ע לא שהה חוזר למקום שפסק ובדשתה פליגי דאפילו בשהה אינו חוזר לראש לחד מיניהו". ובגלל התמיהה הראשונה הנ"ל על פירוש המהרש"ל נראה שגם כאן צריך להגיה "דכ"ע שהה כלא"כ אינו חוזר", וכן בהמשך "דלכ"ע חוזר למקום שפסק", ולהבין "ובדשהה קא מיפלגי" — אף בדשהה (והמעתיק טעה בשני המקומות, כי לא הבין איך יתכן "דכ"ע שהה כלא"כ אינו חוזר לראש ובדשהה קא מיפלגי", וכן "דלכ"ע שהה חוזר למקום שפסק ובדשהה פליגי", כנ"ל). וסיוע לזה מסוף לשונו של הרשב"א: "ובדשהה פליגי דאפילו בשהה אינו חוזר לראש לחד מיניהו". אך עצם הטעם "דאי הוה משני הכין הו"ל למימר דלכ"ע גברא חזיא הוה ולא בעי למימר הכין" צ"ע, כי בפשטות נראה שאין הכוונה להסבר של תר"י, ומאידך קשה גם לומר שכוונת הרשב"א לטעמו של הרא"ש עפ"י הפירוש שהמחלוקת עוסקת בתפילה שעד השתיתה, כי לפני כן כתב הרשב"א: "ובתוס' פירשו גברא חזיא בשעת שתיתה המים...", כפירוש רבנו יהודה בתוספותיו. ושמא כוונת הרשב"א לדרך שהוסברה לעיל עפ"י הסברה של ניתוק. וצ"ע.

(4) כמוסבר בהערה 3.

(5) כי היות התפילה תועבה, דהיינו האיסור להתחיל להתפלל, בוודאי אינו תלוי במה שאירע לו בפועל אח"כ, ששכלא"כ, אלא לכל היותר בחשש שמא ישהה כלא"כ.

[יש להעיר עוד שמה שכתב הרשב"א "וכן נמי כתבו בתוס" אינו מוסב על כל שיטת הראב"ד שהובאה לפני כן, ובפרט לא על המשפט האחרון שכתב שם: "אלא לדידך דסבירא לך ואיכא דיהוי אם שהית חוזר (נשצ"ל: חוזר) לראש דאלמא הפרש יש בשאר מקומות נמי בין גברא תויה לדחויא", שהרי רבנו יהודה, שאת שיטתו מביא הרשב"א, אינו מודה לשר מקוצי ולראב"ד בחילוק בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי. אלא הכוונה במלים "וכן נמי כתבו בתוס" שלשיטת התוס' אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות, כדעת הראב"ד ושלא כר"ף, כי לפי התוס' מדברי רב אשי "דכ"ע אם שכלא"כ חוזר" אין להוכיח כלום להלכה, וא"כ א"א ללמוד משם שדין תפילה שונה מדין שאר מצוות. ויתכן גם שהתוס' שמביא הרשב"א אינן תוס' רבנו יהודה אלא תוס' אחרות, ושיטת תוס' אלה היא שמדברי ר"א א"א ללמוד להלכה, ולכן אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות, אבל בענין שהיה בדיחוי הם סוברים כראב"ד וכשר מקוצי, וזאת עפ"י המעשה של ר' אבהו ממנו הם לומדים את החילוק בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי].

פ ר ק ח מ י ש י

גישת הראשונים המקיימת את ניגוד הסוגיות

יז. שיטת התוס' בר"ה והשאלות. פסק ההלכה בסוגיה כמגילה.

עסקנו עד עתה בשתי גישות של הראשונים לבעיית הניגוד בין דברי רב אשי בברכות לדברי ר' יוחנן בסוגיתנו בר"ה: גישה אחת מיישבת את הניגוד ע"י חילוק בין נושאי הסוגיות (תפילה—שאר מצוות [הרי"ף]), שהיה בדיחוי—שהיה מרצון [השר מקוצי]), וגישה אחרת טוענת שאין בכלל ניגוד בין הסוגיות, כי מדברי רב אשי א"א להסיק שום דבר אודות דעתו להלכה (רו"ה, תר"י, רבנו יהודה). קיימות עוד שיטת ראשונים שלישית, הסבורה שרב אשי אמנם חולק על ר' יוחנן ופוסק ששכלא"כ לעולם חוזר, והלכה כרב אשי שהוא בתראה. כזו היא שיטת התוס' בסוגיתנו בר"ה (ל"ד: ד"ה לדידי). התוס' אינם מחלקים בין תפילה לשאר מצוות, ולא בין שהיה מרצון לשהיה בדיחוי, כך שהם סוברים שר' אבהו ור"י נתלקו בשאלה הכללית של שכלא"כ, בלי תלות במחלקתם בענין החיוב להפסיק במבואות. התוס' נוטים לפסוק כר' אבהו "דהוא בתראה", והוסיפו: "וגם כפ' מי שמתו... דפליגי ר"ה ור"ה ומסיק רב אשי דכ"ע אם שהה חוזר לראש". הרי שהם מבינים שגם מדברי רב אשי יש ללמוד שהוא חולק על ר"י, והלכה א"כ כר' אבהו ורב אשי שבכל מקרה שכלא"כ חוזר.²

(1) הרמב"ן במלחמות (ברכות ט"ו: ברי"ף) הקשה על שיטה זו של התוס', כי אפילו אם רב אשי סובר שהלכה שכלא"כ חוזר מ"מ מניין לו שגם ר"ה ור"ה סוברים כן, אחר שנחלקו בזה אמוראים ור' יוחנן סובר בפירוש להפך, וא"כ היה לו לומר בסתם: "הכא בלא שהה קמיפלגי" וכו' ולא להיבנס לשאלה של שכלא"כ (ולשיטת הרי"ף ניהא, כי ר"א אומר דכ"ע שכלא"כ בתפילה חוזר, ובוה הכל מודים ואין מחלוקת כלל). והתוס' יאמרו שדרך הגמ' אחר שאמרו "לימא בהא קמיפלגי" לדחות: "דכ"ע...". ולא לומר בסתם: "הכא בהא קמיפלגי"; ור"א היה באמת יכול לומר או דכ"ע חוזר או דכ"ע אינו חוזר, כי א"א לדעת כמי סוברים ר"ה ור"ה, אלא שהעדיף לנקוט את האופן של חוזר כי הוא עצמו סובר כך להלכה, ולא הוצרך להזכיר בפירוש שאפשר היה גם לומר דכ"ע אינו חוזר. ואולי היתה לר"א גם מסורת שר"ה ור"ה סוברים שכלא"כ חוזר.

(2) לשון המ"א (ס"ה ס"ק א'): "כתבו התוס'... קשה הדבר מאד שהציבור ממתינין... (מעתיק

והנה מה שכתבו התוס', עוד לפני שהביאו את הסיוע מדברי רב אשי, שהלכה כר' אבהו שהוא בתראה—הרי זה בניגוד לכלל המקובל אצל הראשונים שבדורות שעד אביי ורבה אין הלכה כתלמיד במקום הרב³. ואמנם ראשונים אחדים⁴ השתמשו בכלל זה בענייניו לפסוק כר' יוחנן נגד ר' אבהו. ובאשר להוכחת התוס' מדברי רב אשי—הריהי נדחית עפ"י שיטות הראשונים האחרות הנזכרות לעיל.

והנה בשאלות (ויקהל שאילתא דפורים ס"ז) פסק שהקורא את המגילה ושהה בה כלא"כ לא יצא. ויתכן איפוא שסבר כתוס' שרב אשי חולק על ר"י והלכה כרב אשי. אך ישנה גם אפשרות אחרת, והיא שהשאלות מודה לראשונים הסוברים שמדברי רב אשי א"א להוכיח כלום להלכה, אלא שמהפוגיה במגילה למד לפסוק כפי שפסק. במגילה (י"ח:). מובאת מחלוקת תנאים בשכלא"כ בקריאת המגילה: ת"ק מכשיר ור' מונא משום ר' יהודה פוסל. ושם: "אמר רב יוסף הלכה כר' מונא שאמר משום ר' יהודה א"ל אביי לרב יוסף כדי לגמור את כולה מהיכא דקאי לסיפא או דילמא מרישא לסיפא א"ל מרישא לסיפא...". אח"כ מובאת מחלוקת רב ושמואל אם הלכה כר' מונא או אין הלכה כר' מונא: לפי מסורות סורא ופומבדיתא רב אמר שהלכה כר"מ ושמואל אמר שאין הלכה כר"מ, ולמסרתו של רב ביבי להפך, רב אמר אין הלכה כר"מ ושמואל אמר הלכה כר"מ. ועל זה: "אמר רב יוסף נקוט דרב ביבי בידך דשמואל הוא דחייש ליחידאה דתנו שומרת יבם...". והנה כמה מהראשונים⁵ הפוסקים כר' יוחנן ששכלא"כ אינו תוור הוכיחו את פסקם גם מזה שלמסקנת הגמ'— כלומר לדברי רב יוסף המסייע את דברי רב ביבי— רב אמר אין הלכה כר"מ ושמואל אמר הלכה כר"מ, והרי קי"ל הלכה כרב באיסורי. והתוס' בסוגינתו, הנוטים לפסוק ששכלא"כ תוור, תירצו לשיטתם שרב יוסף באמרו נקוט דר"ב בידך לא התכוון לומר שהלכה אינו תוור, כרב באיסורי, אלא בא רק להעמיד את המסורת על דיוקה, ומ"מ הלכה אינה כרב. ובאמת יש לתמוה על התוס', מדוע לא הוכיחו את דבריהם הוכחה ניצחת מזה שרב יוסף עצמו פוסק בפירוש כר' מונא בתחילת הסוגיה, וא"כ ע"כ בא רק להעמיד את המסורת על דיוקה, ולא התכוון לומר שהלכה אינו תוור כיון שכך סובר רב⁶. ומ"מ יתכן מאד שבעל השאלות פסק כר' מונא מפני שרב יוסף ושמואל פוסקים כמותו, ובפשטות נראה שגם אביי סובר כרב יוסף, וא"כ הריהם רבים נגד רב. ועוד, שהלכה כאביי שהוא בתראה (ועוד, שלפי מסורות סורא

לשון התוס' שלנו) עכ"ל משמע דס"ל דאפילו שלא מתמת אונס אסור להפסיק לכתחילה".
 ודבריו תמוהים, שהרי התוס' כתבו כן לפי מה שנטו לפסוק כר' אבהו ורב אשי נגד ר"י, ולשיטתם זו ברור ששהיה כלא"כ פוסלת גם בדיעבד אפילו בלא אונס, וכ"כ הגר"א (שם ד"ה אפי' היה): "אבל בתוס' בר"ה... שיטה אחרת דבכולם צריך לחזור אף בלא אונס". וע'
 במחצית השקל שהקשה כן על המ"א ותירץ בדוחק. והמ"ב (שם ס"ק ד') הביא את דעת המ"א. ויש להבין שגם בלא המקור מהתוס' פשוט מסברה שלכתחילה אין לשהות סתם באמצע התפילה או מעשה המצוה כלא"כ, והנפ"מ בין הבנת המ"א להבנת הגר"א היא בשוה לצורך, כגון באמירת הפיוטים וכיו"ב.

3) כך תמה היום תרועה על התוס'. ע' סיכום הדעות בענין הכלל הזה באנציקלופדיה תלמודית ערך "אין הלכה כתלמיד במקום הרב" וערך "הלכה כבתראי".

4) תוס' רבנו יהודה והרא"ש בברכות.

5) ר"ח מגילה י"ח:; ר"ף שם (ה' ברי"ף), תוס' שם.

6) כך תמהו היום תרועה (בסוגינתו בר"ה) והשפת אמת (במגילה י"ח:). על התוס', והשפ"א ר"ל שהתוס' לא גרסו בגמ' את המימרא הראשונה של רב יוסף שהלכה כר' מונא.

ופומבדיתא רב הוא הסובר כר' מונא). ואם נצרף את דעות ר' יוחנן ור' אבהו אחת לכל צד ישאר כמובן הרוב במקומו.⁷

והחולקים על השאלות סוברים שדעותיהם של רב ור' יוחנן מכריעות את דעות שמואל ורב יוסף ור' אבהו, כי הלכה כרב נגד שמואל באיסורי (ובמסורות סורא ופומבדיתא אין מתחשבים, כי מסקנת הגמ' שמסורת רב ביבי היא הנכונה), וכמו כן הלכה כרב נגד רב יוסף, כי אין הלכה כתלמיד במקום הרב, והלכה כר' יוחנן נגד כל אחד מהאמוראים האחרים, שהרי הלכה כמותו נגד רב או שמואל⁸ וכ"ש נגד רב יוסף ור' אבהו שהם תלמידים. ולגבי אביי — אין הכרח שהוא סובר כרב יוסף, אלא שרצה להבין את דעתו (וע"ע בסמוך).

לפי"ו אפשר לומר שהשאלות ושאר הראשונים נחלקו בכללי ההלכה: האם אומרים הלכה כרוב נגד מיעוט גם כשזה נגד כללים "אישיים" הנותנים יתרון למיעוט — לשאלות הלכה כרוב, ולאחרים הלכה כמיעוט החשוב.⁹

דרך אחרת להסביר את המחלוקת (לפחות המחלוקת שבין הרי"ף והשר מקוצי לשאלות): החולקים על השאלות סוברים שאין ראיה שאביי סובר כרב יוסף, כי גם אם סבר אביי ששכלא"כ בעלמא אינו חוזר מ"מ שאל את רב יוסף מהו השיעור של שכלא"כ בשביל לדעת מה הדין בתפילה (לשיטת הרי"ף) או בדיחוי (לשר מקוצי), בהם הוא מודה שאם שכלא"כ חוזר. אך השאלות יכול לסבור שמדברי ר"א בברכות א"א להוכיח להלכה כלום, ולכן אין חילוק בין תפילה לשאר מצוות ולא בין שהיה בדיחוי לשהיה מרצון, ונמצא שלמ"ד שכלא"כ אינו חוזר אין שום מקרה שבו שכלא"כ פוסלת, ואם כן מדשקיל וטרי אביי אליבא דדעה זו מוכח¹⁰ שגם הוא סובר כרב יוסף, ששכלא"כ חוזר, והלכה כאביי נגד ר' יוחנן, שהוא בתרא¹¹.

ית. חילוקו של הנצי"ב בין מגילה לשאר מצוות

הנצי"ב ב"העמק שאלה" סולל דרך חדשה בהבנת שיטת השאלות: הוא טוען שת"ק ור' מונא נחלקו דוקא בקריאת המגילה, ובשאר מצוות הם מודים ששכלא"כ אינו חוזר, כברייתא בר"ה וכמו שאמר ר' יוחנן. טעמו של ר' מונא שבקריאת המגילה שכלא"כ חוזר הוא משום דין פרסומי ניסא, שצריך לשים לב להמשך סיפור הנס, ואם קוטע אותו

(7) מ"ש השפ"א שם (ר' הערה 6) שאם רב יוסף פוסק כשמואל נגד הכלל שהלכה כרב באיסורי א"כ צריכים לפסוק כמותו — דבריו אינם מובנים לי, כי לכאורה זה שייך לגבי אמורא הפוסק נגד כללי הפסיקה במחלוקות התנאים, שהרי מחד אמורא אינו יכול לחלוק על תנאים, ומאידך ודאי שאנו סומכים על האמורא לענין הפסק, אבל רב יוסף הרי יכול לחלוק בעצמו על רב גם אלמלא היה שמואל חולק עליו, ובמקרה כזה היינו אומרים שהלכה כרב, כי רב יוסף תלמיד הוא ואין הלכה כתלמיד, וא"כ מה משנה העובדה ששמואל נחלק על רב, אין לנו אלא לשקול את כל דעות המכשירים נגד כל דעות הפוסלים, ודוק.
שוב מצאתי — בעורת האנציקלופדיה התלמודית ערך הלכה — שברא"ש בכורות פ"ח סי' ה' מבואר שלא כשפ"א, ע"ש.

(8) ביצה ד' .:

(9) ע' אנציקלופדיה תלמודית ערך הלכה עמ' רנ"ז — רנ"ח.

(10) ע' שבת קי"ב.

(11) ע' אנציקלופדיה תלמודית שם עמ' ש"ח.

בהפסקה גדולה כלא"כ אינו יכול לשים לב למהלך הסיפור, ולכן לא יצא י. לפי"ז מסביר הנצי"ב שהשאלות פוסק שכלא"כ חוזר רק בקריה"מ, כר' מונא, ואין זה בניגוד לדעת ר' יוחנן בתקיעות ובשאר מצוות. להסבר זה ודאי שאין בעל השאלות מסתמך כתוסי על דברי רב אשי בברכות, אלא הוא פוסק כשמואל ורב יוסף ואביי נגד רב (ואת דברי רב אשי הוא מפרש כאחת השיטות האחרות).

הנצי"ב מסביר לפי דרך זו שבסוגיתנו בר"ה כשהקשו על דברי ר' יוחנן בתקיעות ממה שאמר בשם ר"ש בן יהוצדק "בהלל ובמגילה אם שכלא"כ חוזר" — היתה הקושיה רק מהלל, בו אין ענין של המשך סיפור, וא"כ רואים שלר"ש בן יהוצדק גם בשאר מצוות שכלא"כ חוזר, אבל ממגילה אין קושיה, כנ"ל. וצריך לומר לפי"ז שהלשון "בהלל ובמגילה" היא בדרך זו ואצ"ל זו, או שהחידוש הוא שאפילו במגילה רק אם שהה כלא"כ חוזר אך לא בפחות.

הנצי"ב מביא הוכחה להסברו: בהגהות מיימוניות² וכן בשבלי הלקט³ כתבו בשם בעל "היראים" שגם הוא פסק כר' מונא (נוסח היראים שלפנינו בענין זה משובש, וקשה לעמוד על טעמו, ע' יראים השלם מצות מקרא מגילה). לעומת זאת בענין מנהג התקיעות מביא בעל היראים את שיטת ר"ת שהתקין לתקוע תשר"ת על כל ברכה כדי לחוש לכל ספקות התרועה, וכתב שלהפסקת שברים בין תקיעה לתרועה אין לחוש בדיעבד, כי קי"ל כר' יוחנן שאם שמע ט' קולות בט' שעות יצא (ע' סוגית מנהג התקיעות פסקה ח'). הרי שהיראים פוסק כר' יוחנן בתקיעות אע"פ שבמגילה פסק כר' מונא. ולענ"ד אין זו ראייה, כי היראים מצטט את דברי ר"ת בענין מנהג התקיעות במלואם, עם הסיוע מר' יוחנן, וכך ציטטום רבים מהראשונים, ואת עצם שיטת ר"ת להלכה יכול היראים לקבל אף אם הוא חולק עליו בענין שכלא"כ ופוסק שלא כר"י, כי בתשר"ת הרי אין שהיה כלא"כ, ועיקר חידושו של ר"ת הוא שהפסק הקול שבין תקיעה לתרועה אין בו פסול מיוחד והריהו כשהיה בעלמא, ודבר זה יכול כמונן היראים לקבל.

הנצי"ב רוצה ליישב לפי שיטתו קושיה של הט"א בסוגיתנו בר"ה. הט"א מקשה על הגמ' שאומרת על דברי ר"י "תניא גמי הכי שמע ט' תקיעות" וכו' — מה שייך לומר "תניא גמי הכי" כאשר בדבר זה נחלקו תנאים במגילה. ר"ל: "תניא גמי הכי" פירושו שהדין עם האומר, אך אם נחלקו בזה תנאים, ונחלקו אמוראים כמי מהם לפסוק — מה הראיה שהדין עם ר"י. ומתוך הנצי"ב לשיטתו שהתנאים במגילה נחלקו רק בקריה"מ, ור"י אומר שבתקיעת שופר ובשאר מצוות אין שהיה פוסלת, ועל זה אמרו תנ"ה, שסתם ברייתא אומרת כן ור' מונא אינו חולק בה.

אך הט"א בעצמו תירץ כבר את קושייתו בדרכים אחרות: א. הגמ' אמרה תנ"ה כיון שמצאה ברייתא סתמית שאומרת את דברי ר' יוחנן כלשונם (יש להבין בכונתו שכאן אין פירוש "תנ"ה" שהדין עמו, אלא שכדבריו ממש שנינו, אע"פ שיש חולקים. ואולי כוונת הט"א גם שסתם ברייתא ומחלוקת באחרת הלכה כסתם, ואף אם לא בתור כלל קבוע מ"מ מטים הדברים לפסוק כמותה, ובפרט כאן שהיא כדעת רבנן נגד ר' מונא שהוא יחיד)¹. ב. ביחס לברייתא במגילה אפשר היה לחשוב שנחלקו דוקא במגילה שהיא

(1) ע"ש שמשוה זאת לדין מצ"כ, שיש הסוברים שמגילה שונה בו משאר מצוות מטעם זה, ע' סוגית מצ"כ פסקה י"ט.

(2) ה"ל מגילה פ"ב אות ד'.

(3) סי' קצ"ח (דף ע"ח.).

(4) והערך לנר (ל"ד: ד"ה בגמרא) תירץ באופן קצת שונה, ע"ש.

מדרבנן, אבל במצוות דאורייתא הכל יודו ששהיה כלא"כ פוסלת, ולכן כשאמר ר"י שגם בתקיעת שופר שהיא דאורייתא שכלא"כ אינו חוזר הביאו תנ"ה, שבאמת מצאנו שהמכשירים במגילה גם בדאורייתא הכשירו.

והנה התוס' במגילה (י"ח: ד"ה נקוט) פוסקים כרב ור' יוחנן שאם שכלא"כ אינו חוזר⁵, וכתבו שבסוגיה בר"ה אמרו על דברי ר"י תנ"ה, "ומדתניא כוותיה ש"מ הלכתא כוותיה". וכן כתב הרי"ף שם: "ומסקינן דלית הלכתא כר' מונא... וגבי תקיעות נמי אמרי' אר"י שמע ט' תקיעות... ותניא כוותיה". ומשמע שרוצה להוכיח מהעובדה שתניא כוותיה שהלכה כמותו. ולכאורה דבריהם תמוהים, שהרי מחלוקת תנאים היא (וברור שאינם הולכים בדרך של הנצי"ב, שהרי השוו את דברי רב ור"י). ונראה שבדבריהם מונח תירוץ אחר לקושית הט"א, והוא שהגמ' הביאה את הברייתא הסתמית ואמרה תנ"ה כדי לקבוע הלכה בר"י. או שנאמר כמ"ש לעיל בתירוץ א' של הט"א, שראית הגמ' היא מזה שסתם ברייתא ומחלוקת באחרת — הלכה בפשטות כסתם.

(5) הגר"א (ס"ה, א') כתב שהתוס' במגילה שסתמו ולא חילקו בין אונס לרצון או בין תפילה לשאר מצוות סוברים כשיטת רבנו יהודה שבתוס' ברכות. אך מובן שאין לזה הפרח בתוס', שהרי לא הזכירו כאן כלל את דברי רב אשי בברכות.