

# סיכום סוגיות בעיון

מסכת ברכות פרק שני שלישי

כתיבה: יוסף סוראני

## האם מצוות צריכות כוונה? – חלק א (ברכות יג.)

מדוע קוראה להגיה לא יצא ידי חובה לשיטות שמצוות לא צריכות כוונה?

### א. הקדמה

**בפרק הראשון של מסכת ברכות- עסקנו בגדרים הכללים של קריאת שמע** [זמנה של כל קריאה, אלו ברכות נאמרות לפני ואחריה, ותוכן הפרשות הנאמרות (שמע, והיה, ויאמר)].

**בפרק שני- המשנה מתחילה לעסוק בפרטי הדינים של קריאת שמע:** כוונה הנדרשת בקריאת שמע, דיני הפסק בקריאת שמע, אופן הקריאה (האם צריך שישמיע לאזנו) ועוד פרטי דינים שונים.

בסוגיא הראשונה של פרק זה אנו נעסוק בשאלה האם הכוונה במצוות קריאת שמע מעכבת, ואם כן איזו כוונה, ובאיזה חלק מתוך קריאת שמע.

סוגיא זו נושקת לסוגיא רחבה הרבה יותר שמצויה בעוד מקומות רבות בש"ס (ראש השנה כח. פסחים קיד.) והיא כבר נתונה במחלוקת תנאים ואמוראים, האם מצוות צריכות כוונה, או שמא אינן צריכות כוונה.

אך כפי שניווכח נראה, שמעבר לסוגיא הרחבה, יש עניין מיוחד בשאלה זו דווקא בענייני קריאת שמע.

אנו נחלק את הנושא ל2 חלקים שונים.

- **הראשונה תעסוק במילים הראשונות בתחילת הפרק**, ודרכם נגלה שיש סוגי כוונות שונות, שיתכן שחלקם נצרכות וחלקם אינם נצרכות
- **הסוגיא השניה תעסוק ביחס בין החלק הראשון בגמרא להמשך**, ודרכם נעמיק ונברר מה נפסק להלכה, והאם בקריאת שמע יש כוונה מיוחדת שאינה נצרכת בשאר מצוות.

### ב. בקורא להגיה- שיטת רש"י

המשנה בתחילת הפרק פותחת במילים הבאות:

**"היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא"**

הגמרא מוכיחה מכאן שמצוות צריכות כוונה, שהרי האדם יוצא ידי חובה בקריאת שמע רק אם כיוון לבו.

◀ הגמרא דוחה הוכחה זו וטוענת שניתן לומר שמצוות (כולל ק"ש) אינן צריכות כוונה, אלא שדרישת המשנה כאן אינה לכוונה, אלא רק שיתכוון לקרוא.

◊ הגמרא ישר מתקשה ושואלת, מה הכוונה במתכוון לקרוא, והרי הוא קורא, אז ודאי הוא מתכוון לכך?

◀ הגמרא עונה שמדובר במציאות שהוא קורא להגיה.

דברי הגמרא עדיין צריכים ביאור, ומה בכך שהוא קורא להגיה, הרי סוף כל סוף הוא קורא?

רש"י מבאר את דברי הגמרא בכך:

**בקורא להגיה - את הספר אם יש בו טעות דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין**

תוספות לא מצליחים להבין את דברי רש"י וכך הם שואלים:

**פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי.**

כלומר, תוספות תמהים על פירוש רש"י, הרי אנו עוסקים בשיטה שאינה דורשת כוונה, אם כן, מדוע זה אמור להיות משנה אם הוא לא מתכוון לקרוא, הרי בפועל הוא קורא?

מלבד זאת יש לשאול מה הכוונה שהוא לא מתכוון לקרוא, הרי קורא על מנת להגיה? אז הוא לכאורה כן מתכוון לקרוא!?

ישנם 2 אחרונים שניסו להסביר את דברי רש"י ונתחיל בפירוש של אחד מגדולי החסידות ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ומופיעים הדברים בשמו בחיבור תוספת אנשי שם על המשנה וכך נאמר שם:

**תוספות.. מיאנו בדברי רש"י ז"ל שפירש שאין מתכוין לקרות, כי הוקשה להם הא אכתי קא קרי?**

ולי נראה לקיים שיטת רש"י ז"ל וקושיית תוספות יש לפרש בדרך זה דהא מבואר בכל מקום בש"ס וכן הוא בפוסקים אפילו למאן דאמר מצוות אין צריך כוונה היינה בסתם שעושה המצווה ואינו מתכוון לא לשם מצווה ולא לדבר אחר. אבל כשמתכוון לאיזה דבר אחר- לא יצא אליבא דכולי עלמא. וכן מצינו גם כן בקרבנות שהשוחט בסתם כשר והבעלים יוצאים ידי חובה. אבל כששוחט לדבר אחר- אין הבעלים יוצאים ידי חובה... ואם כן דברי רש"י נכונים דהא בכאן מתכוין לדבר אחר כגון להגיה, לכך לא יצא. אמנם התוספות אפשר שסוברים שאין לחלק בין לא כיוון לצאת ידי מצווה, או שהיה כוונתו לדבר אחר.

כלומר, לפי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב רש"י סובר שאמנם אין צורך בכוונה חיובית לשם המצווה, אבל אם מתכוון לשם דבר אחר, אז כולם מודים שלא יצא ידי חובה.

אמנם כפי שראינו תוספות חולקים על רש"י- מבאר הרב לוי יצחק מברדיצ'ב שלדעתם היות ודעה זו סוברת שהמצוות לא זקוקות לכוונה, ממילא אין זה משנה שמתכוון לשם דבר אחר.

## **א. בקורא להגיה- שיטת תוספות**

ראינו בפסקא הקודמת שתוספות חלוקים על רש"י וסוברים שלדעה שמצוות אינם צריכות כוונה, גם אין מקום לדרוש שלא יתכוון לשם דבר אחר.

אם כן, כיצד הסבירו תוספות את תירוץ הגמרא? נקרא בלשונם:

**על כן נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכןקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:**

כלומר, תוספות סוברים שהבעיה במי שקורא להגיה- כלל אינה קשורה לכוונה. לדעתם הקורא להגיה- אינו קורא כפי שצריך לקרוא אלא כפי שכתוב, ועל כן הקריאה אינה תקנית ולא יוצאים בה ידי חובה.

מדברי תוספות אנו למדים שאדם שקורא בצורה שגויה- אינו יוצא ידי חובה.

*כעת ננסה לחשוב בצ"מנו. מה אנו ריינו אומרים?*

*האם לפי פרישה הסוגית שאין צורך בכוונה אומרים להיות משנה שהיא התכוון לצאת ידי מצווה אחת?*

*לכאורה קל יותר להבין את שיטת תוספות. וכי מצאם שיהיה אכפת לי שהוא התכוון לצגה אחר. פרי שיטה זו סוגית שהכוונה אינה חשובה.*

## **ב. הרב קוק- שורש המחלוקת בין רש"י לתוספות**

על מנת להעמיק בדברים ננסה להבין מה עומד בשורש המחלוקת- **האם מצוות צריכות כוונה?**

לכאורה היה מקום להקשות על עצם הדיון הזה- מה המשמעות של מעשה מצווה של אדם, אם הוא בכלל לא מתכוון לקיים מצווה?

הרב קוק נוגע בשאלה זו, ומציע 2 אפשרויות בהבנת המחלוקת, ומסביר שבדיוק בעניין זה נחלקו רש"י ותוספות, וכך הוא כותב:

## טוב ברכות יג. ראי

**בקורא להגיה.** פירש"י דאפילו לקריאה נמי לא נתכוין. ותוספות הקשו על זה דמ"מ הוא קרי, ותירצו שאינו קורא התיבות כהלכתן. ושורש פלוגתתם י"ל במה שיש לחקור בהא דמצוות צריכות כונה או אין צריכות כונה, אם\*החקירה תלויה \* בזה שנאמר דמצוות סתמן לשמן קאי משום הכי אין צריכות כונה, ומאן דאמר צריכות כונה סבירא ליה דלא אמרינן גבי מצות "סתמן לשמן קיימי", כדאמרינן, גבי קרבנות (בפ"ק דזבחים<sup>1</sup>), או דילמא אין הענין תלוי כלל ב"סתמא לשמן" או לא, דאפילו אם לא נאמר "סתמן לשמן קאי", מ"מ י"ל דא"צ כונה כלל, דהתורה הקפידה רק על העשייה ולא על הכונה. ולפי זה י"ל דרש"י סבירא ליה דיסוד הטעם דמצוות אינן צריכות כונה הוא משום דסתמא לשמן קאי, וזה שייך רק כשאין לו תכלית אחר זולת המצוה, אבל בקורא להגיה, כיון דאפילו לקריאה לא נתכוין מצד עצמו כ"א מפני ההגהה, לא שייך כלל לומר סתמא לשמה, ומשום הכי צריך כונה. ותוספות ס"ל דמאן דאמר אין צריכות כונה, לא אמר לה משום דסתמן לשמה, כי אם שהעיקר הוא המעשה, א"כ מה בכך שכונתו להגיה מ"מ הא קא קרי, וצריך לומר שיש כאן חסרון מעשי שאינו קורא התיבות כהלכתן<sup>2</sup>.

כלומר הרב קוק מסביר, שניתן להבין את המחלוקת בעניין מצוות צריכות כונה ב2 אופנים:

- האחת- ברור שמצווה ללא כוונה היא חסרת משמעות. כל המחלוקת היא האם יש לומר שעשיית המצווה ב'סתמא' ללא כוונה, היא נחשב ככוונה.
  - השניה- המחלוקת היא האם בעצם השאלה- האם מצווה ללא כוונה היא חסרת משמעות? או שהתורה הקפידה על המעשה מצד עצמו.
- לפי זה מובנים דברי תוספות שכל עוד המעשה נעשה כמו שצריך- אין זה משנה שהתכוון לדבר אחר, ולכן הם מוכרחים לפרש שמדובר באופן שאת מעשה הקריאה עצמו עשה באופן לא תקין.

### ג. קיים מצווה והתכוון שלא לצאת- מה דינו?

מחלוקת זו נוגעת במחלוקת ראשונים מפורשת בין הר"ן לרא"ה בדבר אדם שעושה מצווה ומתכוון במפורש שלא לצאת ידי חובה.

וכך כותב הרשב"א בשם רבינו שמואל:

וכתב רבי' שמואל דאף ע"ג דאמרינן מצות א"צ כוונה ה"מ בסתם אבל במתכוין שלא לצאת אינו יוצא

אמנם הרא"ה כתב כנגד דברי הרשב"א, וכך כותב הבית יוסף בשמו:

והרא"ה אומר שאפי' צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא

בענין זה הכריע הבית יוסף:

כבר כתבתי שהר"י הביא דברי רבינו שמואל. משמע דס"ל כותיה וכיון שכן לא חיישינן לדברי הרא"ה בזה:

כלומר, נחלקו הרשב"א והרא"ה, מה יהיה הדין במקרה שאדם עושה מצווה, אך במפורש לא חפץ לקיימה. לפי גישת רש"י על פי ביאור הרב קוק- ברור שאין לזה שום משמעות שהרי במקרה זה לא שייך לומר שמן הסתם התכוון לקיים את המצווה. אמנם לפי תוספות על פי ביאור הרב קוק, ניתן בהחלט להבין שהמצווה התקיימה מצד עצמה בלי קשר לכוונתך האדם.

[יש להעיר בעניין זה שלא מוכרחים לומר שתוספות יסברו שיוצא ידי חובה גם כשלא מתכוון, כשיטת הרא"ה. משום שיתכן שאף הם יודו שכאשר יש מחשבה הפוכה ממש שלא לצאת שזה כבר ישיע.]

## ד. הרחבה- שיטת רבינו יונה: קורא להגיה- אינו מודה למעשיו

עד כאן דנו בשיטת רש"י ותוספות בפירוש המילים: בקורא להגיה.

אמנם ברבינו יונה מצאנו פירוש נוסף, שלענ"ד מתיישב ביותר בדברי הגמרא, וכך הוא כותב:

ומקשינן: לקרות? והא קא קרי! כלומר: היאך אפשר לפרש "אם כוון לבו לקרות"? שהרי מתחילה גם כן היה קורא, ומה מוסיף בכוונה? ותריצין, בקורא להגיה. כלומר, דלמא מצוות אין צריכות כוונה, והקריאה שהיה קורא מתחילה לא היתה לכוונה קריאה אלא להגיה בלבד, ולפיכך קתני שאם כוון לבו לקריאה ממש – יצא, ואף על פי שלא כוון לבו לצאת ידי קריאת שמע.

ויש מפרשים דקורא להגיה רוצה לומר דרך חסרות ויתרות, כגון שהיה קורא לטוטפות "לטטפת"... וכל זה דוחק.

ומשום הכי נראה למורי הרב נר"ו, דקורא להגיה – רוצה לומר שהיה מגיה, ודרך המגיה הוא כשמביט בשני הספרים שלפניו, כדי לתקן מהאחד לחבירו, שפעמים מזכיר התיבות והפסוקים, כמו שזה גם כן דרך הסופר בשעה שכותב, לבטא בשפתיים. ומשום הכי אמר, שאם היה קורא בזה העניין מתחילה, ונתכוין אחר כך כשהגיע לפרשת קריאת שמע לקרות כל הפסוקים כדינו, יצא. וכיוצא בזה אמרו גבי שופר (ראש השנה לב ב), דהשומע מן המתעסק לא יצא, והוינן בה: שמעת מינה דמצוות צריכות כוונה? ומהדרינן: דילמא דקא מנבח נבוחי, ורוצה לומר שאפילו להשמיע קול לא נתכוון, אלא שהיה מתעסק ולא חשב להשמיע קול באותה שעה, אלא שיצא הקול מעצמו.

כלומר, רבינו יונה טוען שהפירושים של רש"י ותוספות דחוקים. על כן הוא מפרש שהבעיה בקריאה להגיה. שהאדם כלל לא מודע לכך שהוא קורא, שהרי בשביל להגיה ניתן להסתכל ללא ביטוי בשפתיים, ולכן גם במידה שביטא בשפתיו, הוא עשה זאת ללא מודעות. כאן לא מדובר סתם בחוסר כוונה, אלא בחוסר מודעות למעשיו. עניין זה מוגדר בהלכה "מתעסק". ענין זה של מודעות למעשה שאותו האדם עושה הוא דבר הכרחי לכל הדעות, כפי שמבואר בגמרא בראש השנה שאם אדם כלל לא התכוון להוציא קול שופר- אז ודאי שלא יוצא ידי חובה, גם לשיטה שלא מצריכה כוונה.

## ה. סיכום:

- במשנה נאמר שניתן לצאת ידי חובת ק"ש גם כשקרא סתם כך בתורה, אך רק במידה והתכוון לכך.
- הגמרא רצתה להוכיח מכאן שמצוות צריכות כוונה וללא כוונה לא יוצאים ידי חובה.
- דוחה הגמרא, שיתכן שמדובר באדם שקורא להגיה, וצריך רק שיתכוון לקרוא ולא דווקא לשם המצווה.
- רש"י מבאר שהבעיה שהוא התכוון לשם דבר אחר (ע"פ ר' לוי יצחק מברדיצ'ב והרב קוק).
- תוספות לא מקבלים את ביאורו של רש"י- שהרי סוף כל סוף הוא עשה את המעשה, ואין צורך בכוונה.
- הרב קוק מסביר ששורש המחלוקת בינם, היא מה הסיבה של הסוברים שמצוות לא צריכות כוונה:
  - ◀ לדעת רש"י- הסיבה היא שמן הסתם הוא מתכוון למצווה, ולכן כשכיוון במפורש לדבר אחר, זה ודאי בעיית.
  - ◀ אמנם לדעת תוספות – לדעה הסוברת שאין צורך בכוונה- די במעשה ללא כוונה כלל, ולכן אין זה משנה שיתכוון לדבר אחר.
- 2 ההבנות מדוע ניתן לומר שמצוות לא צריכות כוונה- עשויה להשפיע על השאלה בדבר אדם שמתכוון שלא לצאת ידי חובה.
  - ◀ לפי רש"י מסתבר שלא יצא ידי חובה.
  - ◀ ולפי תוספות היה ניתן לומר שאף במצב זה יצא ידי חובה.
- הרחבה- לרבינו יונה יש ביאור שלישי לתירוץ הגמרא- לדעתו כאשר אדם קורא להגיה- הוא כלל לא מודע לעובדה שהוא קורה, וזה מצב של 'מתעסק' שלדעת כולם- לא ניתן לצאת בו ידי חובה.



**מצוות צריכות כוונה- חלק ב** (ברכות יג.):-  
מה נפסק להלכה- האם מצוות צריכות כוונה?  
וכיצד הסוגיות מסתדרות זו עם זו?

## דף עבודה- האם מצוות צריכות כוונה הלכה למעשה

### א. הקדמה

**בפרק הקודם עסקנו בדברי הגמרא בתחילת הפרק- שעוסקים ביחס בין משנתנו הדורשת כוונה בק"ש, לבין המחלוקת הכללית שיש בכל המצוות. האם מצוות צריכות כוונה**

**שם ראינו שהגמרא דחתה שאין להוכיח ממשנתנו שמצוות צריכות כוונה, משום שיתכן שהדרישה במשנה היא כוונה מינמלית המוסכמת לכל- בקורא להגיה.**

**בחלק זה נרצה לעסוק ביחס בין הגמרא הראשונה עליה דיברנו, לבין דברי הגמרא כמה שורות אח"כ, שמהם עולה לכאורה באופן פשוט שיש צורך בכוונה בקריאת שמע**

**ונסה להבין את היחס בין 2 החלקים הללו בגמרא**

### ב. הצגת הסתירה

**הגמרא מדף יג.** [בנקודתיים האחרונות במילים 'ת"ר והיו שלא יקרא'] **ע"ד דף יג:** [במילים 'אמר רבא הלכה כר"מ'] **מביאה דעות שונות ומגוונות הנוגעות לשאלה, באיזה חלק מקריאת שמע יש צורך לכוון.**

○ **לדעת ר' אליעזר הכוונה הנצרכת היא רק המילים 'על לבבך'** (שמע ישראל יקנוק אלהינו יקנוק אחד: ואהבת את יקנוק אלתך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך):

○ **לדעת ר' עקיבא- כל הפרשה הראשונה דורשת כוונה**

○ **לדעת ר"מ ורבי- הצורך בכוונה הוא אך ורק בפסוק: 'שמע ישראל'**

בסוף העמוד מכריע רב כדעת ר"מ שהכוונה הנצרכת היא בפסוק שמע ישראל בלבד.

הקושי בדברי הגמרא הללו, היא שיש הנחת יסוד ברורה שיש צורך בכוונה באמירת ק"ש, וכל השאלה היא היכן יש צורך זה? לעומת זאת בדברי הגמרא קודם לכן, היה נראה שכלל לא פשוט שיש צורך בכוונה, ולכן נאלצה הגמרא להסביר לדעה הסוברת שמצוות לא צריכות כוונה, שמדובר ב'קורא להגיה'.

**כיצד ניתן ליישב את היחס בין הגמרות?**

### ג. שיטת הרמב"ן

כך כתב הרמב"ן (מלחמות השם, ראש השנה דף ז. -):

ולפי הנראה יש ראייה דמצות צריכות כוונה מדקיימא לן גבי ק"ש דבפסוק ראשון צריכה כוונה כדפסק רבה בדוכתא ואילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה אפילו פסוק ראשון נמי לא בעי כוונה ממאי?

מדאקשינן ממתניתין דהיה קורא מאי לאו אם כוון לבו לצאת ושמע מינה מצות צריכות כוונה ומאי קושיא? לימא מאי כוון לבו בפסוק ראשון או בפרק ראשון? אלא שמע מינה למ"ד מצות אין צריכות כוונה אף פסוק ראשון אינו צריך כוונה כמגילה ושופר ושאר כל המצות כק"ש ותנאי היא.

הרמב"ן במסכת ראש השנה, עוסק במחלוקת – 'האם מצוות צריכות כוונה'. הרמב"ן רוצה להוכיח מהגמרא שלנו שמצוות צריכות כוונה. זאת משום שבחלק השני של הגמרא, היה פשוט לגמרא שיש חובה לכוון במצוות קריאת שמע.

כלומר, הרמב"ן סבור שאכן יש הבדל מהותי בין 2 חלקי הגמרא: בחלק הראשון- הגמרא 'נטרלית' ומנסה לסדר את המשנה לפי 2 הדעות במחלוקת- 'האם מצוות צריכות כוונה'. אמנם בחלק השני, הגמרא 'נוקטת צד' ומכריעה שמצוות צריכות כוונה, וכעת דנה עד היכן חובה זו?

הרמב"ן ער לכך, שיש בעייתיות בפירוש זה, שהרי אם מצוות אכן זקוקות כוונה, מדוע שלא נניח שיש לכוון בקריאת שמע בכל הקריאה כולה?  
הרמב"ן עונה לשאלה זו כך:

**ואם תשאל כיון דמצות צריכות כוונה, כולה נמי ליבעי כוונה?  
זו אינה שאלה שעיקר ק"ש פסוק ראשון ובו יוצא ידי חובתו כדאמרינן עלה התם שמע ישראל ה'  
אלהינו ה' אחד זו היא ק"ש של ר"י הנשיא..  
אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא אלא בפסוק ראשון ומשום הכי צריך כוונת הלב כשאר כל  
המצות שצריכות כוונה.**

כלומר, הרמב"ן עונה שהמצווה מן התורה היא רק הפסוק הראשון (או חלקים אחרים- לפי כל דיעה) ורק בה יש חובת כוונה.  
כלומר, עולה מדברי הרמב"ן שבמצוות דרבנן- אין חובת כוונה.

### ג. שיטת הרשב"א

אחרי שדנו בדברי הרב, נעבור לדברי התלמיד- בניגוד לרמב"ן סובר תלמידו הרשב"א שההלכה היא ש'מצוות אינן צריכות כוונה'.  
הרשב"א מתקשה אם כן מדוע פשוט לגמרא שיש צורך לכוון לפחות בחלק מקריאת שמע, וכך הוא עונה על שאלה זו:

**אפשר לי לומר עוד דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד ואין דבר זה תלוי באיך דמצינות  
צריכות כוונה דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר  
בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב..**

הרשב"א מבאר שהכוונה הנדרשת בקריאת שמע, אינה שייכת לדיון הכללי- 'האם מצוות צריכות כוונה' משום שהדיון הכללי עסוק בשאלה- 'האם יש חובה לכוון לצאת ידי חובה' ואילו הצורך בכוונה בקריאת שמע, הוא צורך אחר של קבלת עול מלכות שמים.

אך עדיין דברי הרשב"א קשים- שהרי אם באמת בק"ש יש צורך בכוונה מיוחדת, מדוע בחלק הראשון של הגמרא כשניסתה הגמרא להוכיח מן המשנה בעניין ק"ש שיש צורך בכוונה מכלל המצוות- לא תירצה הגמרא בפשטות שאין ללמוד מהמשנה שדורשת כוונה בק"ש לשאר מצוות, שהרי בק"ש יש צורך בכוונה מיוחדת שלא שייכת לשאר מצוות?

**הרשב"א מודע לקושי זה, וכך הוא עונה:**

**והא דקא בעי שמעת מינה מצות צריכות כוונה- משום דמשמע ליה דבכולי ק"ש קאמר ואפשר היה  
לו לתרץ כאן בפסוק ראשון כאן מפסוק ראשון ואילך.**

הרשב"א משיב, שלגמרא היה נראה שהמשנה דורשת כוונה בכל פרשות קריאת שמע, ולכן היא חיברה זו למחלוקת הכללית בעניין מצוות צריכות כוונה.  
הרשב"א ציין שאמנם יכלה הגמרא לתרץ שהמשנה עסקה רק בכוונה של הפסוק הראשון, אך במקום זאת תירצה תירוץ אחר



## ד. פסיקת השולחן ערוך

קעת נעיינ בשולחן ערוך ונבחן מה הוא פסק להלכה, וזה לשונו (אורח חיים סימן ט):

סעיף ד

יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה  
יש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה.

סעיף ה

הקורא את שמע ולא כוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. והשאר, אם לא כוון לבו אפילו היה קורא בתורה, או מגיה הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע, יצא, והוא שכוון לבו בפסוק ראשון.

השולחן ערוך הביא 2 דעות בנוגע לשאלה- האם מצוות צריכות כוונה, והכריע להלכה שיש צורך בכוונה. כמו כן- בעניין ק"ש הכריע השולחן ערוך בפשטות שיש צורך בכוונה בפסוק ראשון.

בפשטות השולחן ערוך יכול להסתדר הן עם שיטת הרמב"ן והן עם שיטת הרשב"א:

- עם שיטת הרמב"ן- משום שיש לבאר שהיות והשו"ע הכריע שיש צורך בכוונה בכל המצוות, ממילא יש חובה לכוון בפסוק הראשון של קריאת שמע לצאת ידי חובה, משום שזו המצוות מדאורייתא.
- עם שיטת הרשב"א- משום שניתן לבאר שהשו"ע סובר שהחובה לכוון בפסוק ראשון היא חובת כוונה מיוחדת שאינה קשורה לדין כוונה במצוות של הסעיף הקודם.

אמנם מעיון בדברי השו"ע בסימן אחר (סג, ט) ניתן לקבוע שהשולחן ערוך פסק כרשב"א. משום שהשו"ע פסק כך:

עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון, לא יצא י"ח וחוזר וקורא.

ואפי' למ"ד מצות אינן צריכות כוונה, מודה הכא.

השו"ע כותב במפורש שחובת הכוונה בפסוק ראשון, אינה קשורה למחלוקת האם מצוות צריכות כוונה, וזה במפורש כנגד דברי הרמב"ן שסבר שכל החיוב לכוון בפסוק ראשון, הוא מצד ההכרעה שמצוות צריכות כוונה. ממילא עולה מהשו"ע שהחובה לכוון בפסוק ראשון, הינה חובה לכוון כוונה נוספת (עול מלכות שמים) מעבר לחובה הכללית בכל המצוות (לצאת ידי חובה)

סיכום:

- ישנה סתירה לכאורה בין תחילת הגמרא שטורחת שלא להכריע בשאלה האם מצוות צריכות כוונה או לא, (ונאלצת להסביר את המשנה שממנה עולה שיש צורך בכוונה בק"ש גם לפי הדיעות שמצוות לא צריכות כוונה ומבארת שאין הפירוש 'כוונה' ממש). לבין המשך הגמרא שמניחה בפשטות שיש חובת כוונה בקריאת שמע, וכל השאלה היא באיזה חלק חלה חובה זו?
- הרמב"ן מסביר שאכן הגמרא בהמשך מכריע במה שבתחילה לא הכריע בו, ולהלכה מצוות צריכות כוונה, והסיבה שיש חובה רק בפסוק ראשון, משום שרק עליו נצטוונו מן התורה.
- הרשב"א לעומת זאת סובר שהגמרא בהמשך לא מכריע בדיון שהיה לפני כן. אלא עוסקת בסוג כוונה שונה של 'עול מלכות שמים' שמוסכם על 2 השיטות.
- הסבר הרשב"א קשה שאם יש הבדל בין סוגי הכוונה של קריאת שמע ושאר מצוות, מדוע הגמרא בהתחלה לא תירצה כן?
- על כך עונה הרשב"א משום שהגמרא הבינה שמדובר על כוונה בכל הפרשה, אך באמת יכלה לתרץ גם את זה.
- מדברי השולחן ערוך נראה שפסק כרשב"א זאת משום, שהוא אומר שגם מי שסובר שמצוות לא צריכות כוונה, יודה שבפסוק ראשון זה הכרחי.

## בדקו את עצמכם:

1. מהם 3 הדעות בנוגע לשאלה- מהו החלק שבו יש חובה לכוון בקריאת שמע?
2. הסבר את הסתירה בין הגמרא העוסקת בשאלה אם ניתן להוכיח מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, לבין הגמרא בהמשך שדנה 'עד היכן חובת הכוונה'?
3. מהו הסברו של הרמב"ן לקושי זה?
4. הסבר מדוע העובדה שיש חובה לכוון רק בחלק בקריאת שמע, קשה לכאורה על שיטת הרמב"ן?
5. כיצד משיב הרמב"ן על קושי זה?
6. מה הסברו של הרשב"א ליחס בין 2 החלקים של הגמרא?
7. מדוע מהלך הגמרא בתחילה קשה על הסברו של הרשב"א? וכיצד עונה הרשב"א על קושי זה?
8. מה הכריע השו"ע בעניין השאלה האם מצוות צריכות כוונה?
9. האם לדעת השו"ע הדיון בעניין 'עד היכן מצוות כוונה בקריאת שמע' קשור לדיון הכללי- האם מצוות צריכות כוונה? הוכח את דבריך!

אומרת לנוסע שאם היה לו נוסע צרכני זה- נוסע צרכני זה לא יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

נוסע צרכני זה

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

הנוסע צרכני זה יוציא את המלך והמלך יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך... אולי הוא יוציא את המלך...

**מסקנה:**

מסקנה:



**'ואין בכך כלום' - מה זה אומר? (ברכות יד.)**

**טועם ואין בכך כלום**  
**פוסק בהלל ומגילה ואין בכך כלום**  
 [ברכות יד.]

בפרק זה, אנו נחרוג מהלימוד הרגיל להקיף נושא מתחילה ועד סוף. אלא נתמקד בשיטת לימוד מסוימת בלימוד העיון, והוא 'בניית מהלך'.

כלומר אנו נעלה מספר שאלות על הגמרא, שלכאורה אינן בהכרח קשורות אחת לשנייה. אך הדרך לתרוץ את כולם תהיה על ידי תירוץ אחד שיענה בצורה מקיפה על שלל השאלות שהצבנו.

הנושאים שנדון בהם הם: היתר הפסקה בקריאת המגילה ובהלל, וכן היתר טעימה בתענית

*יאללה נתחיל.....*

**א. ספק הגמרא בנוגע להפסק בקריאת המגילה ובהלל**

הגמרא במסכת ברכות (יד.) מביאה את ספקו של 'אחי' - התנא של בית ר' חייא, וזה לשון הגמרא:

**בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגילה מהו שיפסיק?  
 אמרינן קל וחומר: קריאת שמע דאורייתא פוסק - הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף?  
 אמר ליה: פוסק ואין בכך כלום**

אחי שואל את ר' חייא שואל את השאלה הבאה: האם מותר להפסיק בקריאת המגילה ובהלל.

**שורש הספק הוא-** האם ניתן לדמות את דיני קריאת מגילה והלל לדיני ק"ש. שהרי במשנה לעניין ק"ש מבואר שיש היתר מסוים להפסיק באמצע קריאת שמע (להלכה נפסק כר' יהודה שמתיר לשאול באמצע מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ובין פרק לפרק מותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב שלום לכל אדם).

**מצד אחד נראה שפשוט שיש להתיר-** שהרי ק"ש חמורה יותר שהיא דאורייתא, ולמרות זאת התרנו להפסיק, אם כן זהו 'קל וחומר' שיש להתיר הפסק בקריאת המגילה והלל שהן דרבנן.

**אמנם מצד שני יש עדיין מקום לאסור-** זאת משום שבקריאת המגילה ובהלל, ישנה חומרא שלא קיימת בק"ש והיא שמטרתן פרסום הנס, ולכן יתכן שאין ללמוד 'קל וחומר' מק"ש, ואין להתיר להפסיק בקריאת המגילה ובהלל.

**למסקנה משיב ר' חייא שמתיר להפסיק ואין בכך כלום.**

**ב. הצבת השאלה הראשונה- ואין בכך כלום- לא מיותר?**

השאלה הראשונה שיש לשאול שהיא שאלה לשונית, ואמנם לא מאוד קשה מצד עצמה, אך עשויה לעזור לנו בהמשך, היא:

**מדוע ר' חייא לא השיב 'אחי' בקצרה שיכול לפסוק, מה המשמעות של המילים הנוספות 'ואין בכך כלום'?**

**ג. הצבת השאלה השניה- כיצד מתיר הרמב"ם להפסיק בהלל הרבה מעבר למה שנראה שהותר בגמרא?**

מדברי הגמרא נראה שכל המקור להתיר הפסק בקריאת המגילה ובהלל, נלמד מ'קל וחומר' מדין קריאת שמע. אם כן, ישנו כלל ידוע- 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' כלומר, אם מקור הדין שלך הוא מדין אחר, אינך יכול לחדש מעבר למה שנאמר באותו הדין.

אם נדגים כלל זה במקרה שלפנינו, נאמר שהיות וכל ההיתר להפסיק בקריאת המגילה ובהלל- נלמד מק"ש. אם כן פשוט שכל ההיתר הוא רק במה שהותר בק"ש (שמוותר לשאול באמצע מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ובין פרק לפרק מותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב שלום לכל אדם).

אמנם גדול פרשני הרמב"ם ר' וידאל די טולוז בעל הפירוש 'מגיד משנה' למד שהרמב"ם התיר הרבה מעבר.

ראשית נביא את לשון הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ט):

ימים שגומרין בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק אבל באמצע הפרק לא יפסיק. ימים שקוראין בהן בדילוג אפילו באמצע הפרק פוסק.

על דברי הרמב"ם הללו כותב המגיד משנה:

ומדברי רבינו נראה שהוא פוסק לכל דבר ואינו כדן ק"ש שאינו מפסיק אלא לדברים ידועים כמבואר פרק ב' מהלכות ק"ש, וכן בדין שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג.

אבל רוב המפרשים ז"ל ראיתי שפירשו שבימים שהיחיד גומר את ההלל הוא כק"ש ממש וימים שאין היחיד גומר הרי הוא באמצע הפרק בהן כבין פרק לפרק בימים שהיחיד גומר זהו דעתם ז"ל:

המגיד משנה מבין שהרמב"ם סבור שניתן להפסיק באמצע ההלל לכל דבר ועניין, ולא דווקא לשאול מפני היראה או הכבוד וכיוצא בזה.

**מה הביא את המגיד משנה להבין כך ברמב"ם?**

**התשובה היא פשוטה-** הרמב"ם לא פירט שיש רק דברים מסויימים שלגביהם ניתן להפסיק, משמע שלדעתו ניתן להפסיק לכל דבר ועניין.

המגיד משנה מציין, שרוב המפרשים חלוקים על דברי הרמב"ם וסוברים שאין להפסיק אלא לצורך הכבוד והיראה כבדיני קריאת שמע.

**סברת רוב המפרשים מובנת מאוד-** שהרי כבר הסברנו שכל הדין של הפסק נלמד מקריאת שמע, ואיננו יכולים ללמוד היתר מעבר למקור הדין.

**אמנם דברי הרמב"ם קשים-** כיצד הגיע הרמב"ם למסקנה שיש היתר להפסיק לכל דבר ועניין, הרי כל צד ההיתר היה מצד הדימוי לק"ש?

ואכן כך שואל אחד מפרשני הרמב"ם המפורסמים - רבי אברהם ברבי משה די בוטון (מצאצאי מגורשי ספרד, חכם מהמאה ה-16) המכונה על שם ספרו בעל ה'לחם משנה'. וכך הוא כותב:

קשה דמנין לו להרב המגיד ז"ל זה דהא בגמ' (דף י"ד) משמע דלא למדו אלא מק"ש מק"ו שכן אמרו שם בהלל ובמגילה מהו שיפסיק אמרין ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן לא כ"ש

וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון והכי אמרת דפסיק טפי מק"ש.

**אם נסכם- השאלה השניה היא:**

**כיצד הכריע הרמב"ם שיש להפסיק בקריאת המגילה לכל דבר ועניין, בעוד כל הצד להתיר הפסק הוא מהלימוד בקריאת שמע, ושם לא הותר להפסיק לכל דבר ועניין**

ג. הצבת השאלה השלישית- מה הקשר בין 2 הספקות של הגמרא?

הבאנו בתחילה ששאל 'אחי' מה הדין בנוגע להפסקה בעניין קריאת המגילה והלל.

מיד לאחר שהגמרא דנה בספק זה, והכריע שניתן להפסיק מביאה הגמרא ספק אחר, וזה לשון הגמרא:

**בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתייה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה - והא איכא? אמר ליה: טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי: מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום.**

הגמרא מביאה ספק של התנא של בית ר' אמי, והוא האם מותר לטעום בתענית. שורש הספק הוא האם כאשר אדם מקבל על עצמו תענית- כוונתו לא לאכול, וממילא אין איסור בטעימה. או שמא כוונתו לא להנות, וממילא אף טעימה נאסרת.

ר' אמי משיב לאותו התנא שמותר לו לאכול.

הצל"ח מיד שואל על גמרא זו את השאלה הבאה:

**שם בעי מיניה אשיאן דבי ר' אמי וכו' השרוי בתענית מהו שיטעום וכו'. יש לשום לב מה ענין לבעיא זו במסכת ברכות, ובמסכת תענית היו למסדרי הש"ס לקבעה?**

כלומר, הצל"ח שואל מדוע ספק זה בעניין תענית הוזכר בכלל בגמרתנו, והרי זה ספק ששייך בכלל למסכת תענית?

הצל"ח מציע 2 אפשרויות להסביר מדוע נשנה ספק זה בגמרתנו, אך שולל את שניהם וזה לשונו:

1. ואי משום דמייתי עלה לענין ברכה וכדמסיק תניא נמי הכא מטעמת אינה טעונה ברכה, גם כן אין מקומה כאן, דעדיין בברכת ק"ש ותפלה עסקינן, אבל ברכת הנהנין התחלתם בפרק כיצד מברכין.
2. ואי משום דגם בעיא זו איפשטא לקולא כמו בעיא דאחי תנא דבי רבי חיאי א"כ כל בעיות שבש"ס דאיפשטא לקולא יוקבעו כאן.

הצל"ח הציע שהסיבה שהספק הזה נשנה כאן, משום שהגמרא בהמשך מדמה את דין הטעימה בתענית לדין טעימה לענין ברכה, ועניין ברכה שייך למסכת ברכות. אך ביאר הצל"ח שאין זו סיבה טובה, משום שהפרק שלנו כלל לא עוסק בדיני ברכות אלא בדיני קריאת שמע, ואם זו הייתה הסיבה- היה לגמרא להביא ספק זה בפרק שישי העוסק בברכות הנהנין?

עוד הציע הצל"ח שהסיבה שהספק הזה נשנה כאן, הוא משום שהוא דומה לספק הקודם בענין הפסק בקריאת המגילה והלל שההכרעה היא לקולא. אך כותב הצל"ח שאף סיבה זו אינה מספקת, שהרי יש מלא ספקות בש"ס שהוכרעו לקולא, ולמה רק שתי ספיקות אלו הוצמדו זו לזו?

**אם כן נותרנו בשאלתנו השלישית- מדוע נשנה הספק בענין טעימה בתענית בפרק שלנו העוסק בדיני קריאת שמע?**

**ד. הצבת השאלה הרביעית- כיצד רבינו חננאל אומר שאין בטעימה הנאה כנגד דברי הגמרא?**

כפי שראינו לעיל- הספק בענין היתר טעימה בתענית נעוץ בשאלה אם האיסור בתענית היא אכילה, ואז יש להתיר שהרי טעימה איננה אכילה, או שמא האיסור הוא להנות, ואז יש לאסור שהרי גם בטעימה יש הנאה.

כלומר הגמרא מניחה כדבר פשוט שגם בטעימה יש הנאה.

לאור כך קשים מאוד דברי תוספות בשם רבינו חננאל, וזה לשונם:

**טועם ואין בכך כלום- פירש ר"ח שחוזר ופולט ללא חשיב הנאה מן הטעימה אבל בולע לא אפילו נשאר תעניות ומשום הכי הפולט אינו לריך ברכה שאינו נהנה**

תוספות מסבירים בשם ר"ח שהטעימה הינה הכנסה לפה ללא בליעה, והסיבה להתיר היא משום שבהכנסה לפה בלבד אין הנאה.

וזו שאלתנו הרביעית:

**דברי הר"ח קשים מאוד!! שהרי הגמרא אמרה במפורש שיש הנאה בטעימה, אלא שעדיין יתכן שיש להתיר משום שאין זו אכילה. אם כן כיצד כותב הר"ח כנגד הגמרא שאין הנאה בטעימה?**

ה. תירוץ כל השאלות: 'פוסק ואין בכך כלום' תשובה שאינה ממין הטענה

אם כן מנינו כאן 4 קושיות על גמרתנו:

1. מדוע ר' חייא לא השיב ל'אחי' בקצרה שיכול לפסוק, מה המשמעות של המילים הנוספות 'ואין בכך כלום'?
2. כיצד הכריע הרמב"ם שיש להפסיק בקריאת המגילה לכל דבר ועניין, בעוד כל הצד להתיר הפסק הוא מהלימוד בקריאת שמע, ושם לא הותר להפסיק לכל דבר ועניין?
3. מדוע נשנה הספק בעניין טעימה בתענית בפרק שלנו העוסק בדיני קריאת שמע?
4. כיצד כתב הר"ח שאין הנאה בטעימה, בעוד הגמרא כותבת במפורש שיש הנאה בטעימה?

על כל השאלות הללו נשיב בתשובה אחת:

שאלות 2 ו-4 מבוססות על דבריו של השואל. כלומר השואל מניח שהסיבה להתיר הפסק בקריאת המגילה הוא מדין קריאת שמע, וכן השואל מניח שהסיבה לאסור טעימה בתענית היא משום שיש בטעימה הנאה.

אמנם, יש לציין שהמיוחד בגמרתנו היא הניסוח של העונה, שמשיב 'ואין בכך כלום' (כפי ששאלנו בשאלה מספר 1) כלומר המיוחד בספקות שמופיעים בגמרתנו הם שהמשיב, כלל לא מקבל את ספק השואל, ועונה את תשובתו מסיבה אחרת לגמרי.

נדגים זאת בעניין קריאת שמע: השואל שאל האם יש להתיר להפסיק בקריאת המגילה וההלל כמו ק"ש או שאין לדמות.

המשיב עונה לו: 'אין בכך כלום' כלומר אין שום בעיה להפסיק, ואין בכלל צורך ללמוד זאת מק"ש. משום שבהלל, אין כלל רצף של מילים שיש בעיה לקוטעם. ממילא ניתן להפסיק לכל דבר ועניין.

כך גם יש להשיב בעניין תענית. השואל אכן סבר שיש הנאה בטעימה, וחשב שהסיבה היחידה להתיר טעימה היא משום שאין זו סעודה.

אמנם המקשה משיב לו: 'אין בכך כלום' כלומר, אין כלל בעיה לטעום בתענית, משום שבתענית אין בכלל הנאה, משום שהנאת החיך ללא בליעה כלל לא נחשבת הנאה.

יוצא שכבר ענינו על כל השאלות יחד:

- ☞ הסיבה שהמשיב ענה 'ואין בכך כלום' היא משום שהיתרו כלל לא נובע מכוח שיקולי השואל (מענה לשאלה 1)
- ☞ הסיבה שלדעת הרמב"ם מותר להפסיק בהלל לכל דבר ועניין, היא משום שלדעתו אין כלל מקום לדמות זאת לקריאת שמע, אלא שיש להתיר באופן גורף (מענה לשאלה 2)
- ☞ הספק של התענית נשנה בפרק שלנו, משום שהוא דומה באופן מוחלט לספק בעניין הפסק בקריאת מגילה והלל שבו המשיב עונה תשובה המתעלמת משיקוליו של השואל. (מענה לשאלה 3)
- ☞ הסיבה שהר"ח כתב שאין הנאה בטעימה בניגוד לספקו של השואל, היא משום שהמשיב אכן חולק על הנחתו של השואל (מענה לשאלה 4).

תירוצים אלו, אינם המצאה שלנו, אלא כתובים בפרשנים קדומים:

כך כותב הלחם משנה בבואו להסביר מדוע הרמב"ם התיר להפסיק בהלל לכל דבר ועניין (שאלה 2):

ו"ל דזה סברת הבעיין אבל התרצן חידש לו סברא אחרת דאמרינן פוסק ואין בכך כלום והיה די לומר פוסק לבד למה ליה למימר ואין בכך כלום?

אלא הכי קאמר לא כמו שאתה סובר דפסקינן בק"ש אלא אין בכך כלום ופוסק כמו שיראה מפני הסברא דאמר וכן בדין שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג.

הרב יחזקאל לנדא בספרו הצ"ח משתמש בתירוצו של הלחם משנה בשביל לתרץ את קושיות 1, 3 ו-4 וכך הוא כותב:

ונלע"ד דסמיכות הני תרי בעיות הוא משום דהשוו, שהפשטן השיב לו סברא שלישיית לא כשני צדדי הספק של בעל הבעיא, וזה רמוז לו באמרו אין בכך כלום, ולעיל בבעיא דאחי כבר כתבתי לעיל שהבעל הבעיא לא נסתפק כלל שיהיה הלל קיל לענין הפסק מק"ש, אבל נסתפק אם הלל משום פרסומי ניסא חמיר טפי, או על כל פנים כיון דמדרבנן הוא אינו חמור מק"ש.

והפשטן השיב לו שקיל טפי מק"ש, ולכך אמר לו פוסק ואין בכך כלום, דלא איכפת לן כלום בהפסקה בהלל אפי' היכא דאסור בק"ש וברכותיה וכמ"ש לעיל.

וכאן בבעיא דאשיאן ג"כ הוא..ולענ"ד נראה דזה רמז לו בתשובתו באמרו טועם ואין בכך כלום, שאפי' יהיבנא לך שקיבל גם הנאה, אין בכך כלום שאין כאן הנאה. ולפי"ז שפיר היא תשובה של רב אמי כמו תשובת ר' חיאי, ששניהם השליכו שני הצדדים של ספיקו של בעל הבעיא מנגד ופשטו להם סברא שלישיית.

**בדקו את עצמכם:**

1. לפי 'אחי' מה הצד לומר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה, ומה הצד לומר שאסור?
2. לפי פשט הגמרא- אם נאמר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה- האם הכוונה לכל עניין, או רק לעניינים מסוימים. הסבר את טענתך והוכח אותה!
3. מה מדייק המגיד משנה מן הרמב"ם בנוגע לשאלה' למה מותר להפסיק בהלל- הסבר את דיוקו של המגיד משנה?
4. מדוע לכאורה דיוקו של המגיד משנה נסתר מדברי הגמרא?
5. מהו התירוץ שהצענו בסוף לקושיא זו?
6. מהם 2 הצעותיו של הצ"ח להסבר מדוע נשנה הספק של טעימה בתענית בפרק שלנו במסכת ברכות? ומהי דחייתו של הצ"ח לכל אחת מההצעות הללו?
7. מה התירוץ הסופי של הצ"ח לקושיא זו?
8. לפי אשיאן- מה הצד לומר שמותר לטעום בתענית ומה הצד לומר שאסור לטעום בתענית?
9. הר"ח קובע שטעימה בגמרא פירושה ללא בליעה והיא מותרת משום שהיא לא נחשבת כהנאה- הסבר מדוע לכאורה דבריו נסתרים מן הגמרא?
10. מה התירוץ שהבאנו לתרץ את הר"ח?

10. מה התירוץ שהבאנו לתרץ את הר"ח?

9. הר"ח קובע שטעימה בגמרא פירושה ללא בליעה והיא מותרת משום שהיא לא נחשבת כהנאה- הסבר מדוע לכאורה דבריו נסתרים מן הגמרא?

8. לפי אשיאן- מה הצד לומר שמותר לטעום בתענית ומה הצד לומר שאסור לטעום בתענית?

7. מה התירוץ הסופי של הצ"ח לקושיא זו?

6. מהם 2 הצעותיו של הצ"ח להסבר מדוע נשנה הספק של טעימה בתענית בפרק שלנו במסכת ברכות? ומהי דחייתו של הצ"ח לכל אחת מההצעות הללו?

5. מהו התירוץ שהצענו בסוף לקושיא זו?

4. מדוע לכאורה דיוקו של המגיד משנה נסתר מדברי הגמרא?

3. מה מדייק המגיד משנה מן הרמב"ם בנוגע לשאלה' למה מותר להפסיק בהלל- הסבר את דיוקו של המגיד משנה?

2. לפי פשט הגמרא- אם נאמר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה- האם הכוונה לכל עניין, או רק לעניינים מסוימים. הסבר את טענתך והוכח אותה!

1. לפי 'אחי' מה הצד לומר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה, ומה הצד לומר שאסור?

10. מה התירוץ שהבאנו לתרץ את הר"ח?

9. הר"ח קובע שטעימה בגמרא פירושה ללא בליעה והיא מותרת משום שהיא לא נחשבת כהנאה- הסבר מדוע לכאורה דבריו נסתרים מן הגמרא?

8. לפי אשיאן- מה הצד לומר שמותר לטעום בתענית ומה הצד לומר שאסור לטעום בתענית?

7. מה התירוץ הסופי של הצ"ח לקושיא זו?

6. מהם 2 הצעותיו של הצ"ח להסבר מדוע נשנה הספק של טעימה בתענית בפרק שלנו במסכת ברכות? ומהי דחייתו של הצ"ח לכל אחת מההצעות הללו?

5. מהו התירוץ שהצענו בסוף לקושיא זו?

4. מדוע לכאורה דיוקו של המגיד משנה נסתר מדברי הגמרא?

3. מה מדייק המגיד משנה מן הרמב"ם בנוגע לשאלה' למה מותר להפסיק בהלל- הסבר את דיוקו של המגיד משנה?

2. לפי פשט הגמרא- אם נאמר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה- האם הכוונה לכל עניין, או רק לעניינים מסוימים. הסבר את טענתך והוכח אותה!

1. לפי 'אחי' מה הצד לומר שמותר להפסיק בהלל ובמגילה, ומה הצד לומר שאסור?

## מהי טעימה לעניין ברכה? (ברכות י"ד)

### הקדמה

בפרק הקודם עסקנו ב-2 הספקות של הגמרא בעניין הפסק במגילה ובהלל וטעימה בתענית וביחס בינם. בפרק זה נצלול מעט יותר לספק בעניין היתר טעימה ונתמקד בעיקר בטעימה בהקשר של חובת הברכה. ננסה להבין קצת יותר מהי הטעימה המדוברת, ומדוע למסקנת הגמרא אין מברכים על טעימה

### א. ניתוח דברי הגמרא

#### לשון הגמרא בברכות (י"ד)

בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום?  
אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא, או דלמא הנאה קביל עליה והא איכא?  
א"ל טועם ואין בכך כלום.  
תניא נמי הכי מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום.  
עד כמה?  
ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא

הגמרא מביאה את הספק של התנא של בית ר' אמי, והוא- האם מותר לטעום בתענית.

#### שורש הספק הוא:

האם כאשר אדם מקבל על עצמו תענית- כוונתו לא לאכול, וממילא אין איסור בטעימה. או שמא כוונתו לא להנות, וממילא אף טעימה נאסרת.

ר' אמי משיב לאותו התנא שמותר לו לאכול.

הגמרא מביא ברייתא שמסייעת למסקנתו של ר' אמי, וקובעת שאין צורך לברך על טעימה וכן אין איסור לטעום בתענית.

אמנם הגמרא מסייגת דין זה ואומרת שכל ההיתר לטעום הוא רק עד שיעור רביעית.

#### קעת ננסה להבין מהי הטעימה המדוברת? ומדוע אין מברכים עליה?

### ב. שיטת הר"ף- טעימה המותרת היא רק ללא בליעה

#### לשון הר"ף:

ומפרשי רבנן דצריך לאזהורי כי היכי דלא ליבלע כלום

מדברי הר"ף עולה שכל ההיתר לטעום בתענית, הוא רק באופן שהאדם לא בולע כלום (בפרק הקודם ראינו שכך גם הביאו תוספות בשם רבינו חננאל).

החכם האיטלקי-ר' צדקיה בן אברהם הרופא (ראשון מהמאה השלוש עשרה) בספרו **שיבולי הלקט** (סימן רע"ט) מביא את דבריו של **חכם איטלקי קדום יותר ר' ישעיה דטרני- המכונה הר"ד** שהקשה על דברי הר"ף מכוח הקטע הזה בגמרא וכך כתב:

כתב רבינו יצחק זצ"ל ומפרשי רבנן דצריך לאיזדוהרא כי היכי דלא ליבלע כלום.  
ורבינו ישעיה זצ"ל כתב עליו דלא סבירא ליה דאם כן מאי האי דקאמר עד רביעתא אם לאו דבלע



רבינו ישעיה מקשה על הר"ף שלא יתכן לומר שהגמרא עוסקת במציאות שהאדם כלל לא בולע את האוכל. שהרי הגמרא כותבת שכל ההיתר הוא רק באופן שטועם פחות משיעור רביעית. לכאורה אם האדם לא בולע- הכמות שהוא מכניס לפה לא אמורה לשנות?

אמנם בניגוד לעמדת ר' ישעיה. בעל השיבולי הלקט סבור שהצדק הוא עם דברי הר"ף, וכך הוא משיב לקושינו של רבינו ישעיה

והא דקאמר עד רביעתא משום דאתא לאשמועינן דקים להו לרבנן דעד רביעתא מצי לאיזדהוריה דלא ליבלע טפי מהכא לא מצי לאיזדהוריה

ה'שיבולי הלקט' מסביר שניתן להבין שגם במידה והאדם לא בולע, לא נתיר לו לטעום מעבר לשיעור רביעית. זאת משום שבשיעור זה- אין יכולת באמת להזהר שלא לבלוע, ולכן יש לאסור

מעבר לכך שה'שיבולי הלקט' מצליח ליישב את דברי הר"ף עם הגמרא, הוא מנסה לבאר מדוע חייבים לבאר כדבריו, וכך הוא כותב:

1. ונראה בעיני כדברי רבנו יצחק פאסי זצ"ל דמותר לבלוע אי מאי קאמר והא לא קאכיל ושתי?
2. ותו מאי תניא מטעמת אינה צריכה ברכה והלא אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה ואפילו פחות משיעור צריך ברכה לפניו..אלא ודאי מטעמת בלא בליעה קאמר

בעל שיבולי הלקט מביא 2 הוכחות לכך שחייבים לומר שהגמרא עוסקת בטעימה ללא בליעה:

1. שהרי הגמרא אומרת שהטועם לא נחשב כאוכל, ואם הוא בולע מדוע שלא יחשב כמי שאכל?
2. שהרי הגמרא אומרת שאף לעניין ברכה- אין מברכים על טעימה- ואם מדובר שהוא בולע, אין פשר לדין זה שהרי הברכה היא על הנאה, וכל שבלע ודאי נהנה!

### ג. שיטת הר"ד והרמב"ם טעימה אף עם בליעה- אינה מחייבת ברכה

כפי שראינו לעיל, בניגוד לדעת הר"ף- הר"ד סבור שטעימה אפילו עם בליעה אינה מחייבת בברכה וגם מותרת בצום.

אמנם ראינו לעיל שבעל שיבולי הלקט, אמר על שיטה זו שלכאורה היא נגד ההגיון, שהרי חיוב ברכה הוא על הנאה, וודאי מי שבולע הוא נהנה ממה שהוא אוכל?

הר"ד עצמו לא ענה על שאלה זו. אמנם נוכל למצוא מענה לשאלה זו בדבריו של ר' יוסף קארו בפירושו על הרמב"ם 'כסף משנה'.

הרב יוסף קארו טען שאף הרמב"ם סובר שאין חובה לברך על טעימה פחות מרביעית גם במידה ובלע, וכך הוא מסביר את טעם הדין:

ולגבי ברכה כאן סתם דבריו נראה שאפילו בולע נמי אינה צריכה ברכה ואפשר לתת סמך לדבר דטעמא משום דכתיב ואכלת וברכת שיהא לו כוונת אכילה משמע ורביעית אף על פי שהיא מטעמת כוונת אכילה יש לה וכן פירש ה"ר מנוח. ואף ע"ג דהאי קרא לענין ברכה אחרונה מיירי מ"מ יש לסמוך למקרא זה ברכה ראשונה:

ר' יוסף קארו מסביר שהברכה נלמדת מן הפסוק "ואכלת ושבעת". מפסוק זה נשמע שלא על כל הנאה מברכים, אלא רק על כוונת אכילה. לדעת ר' יוסף קארו הסיבה שמעל רביעית חייבים בכל מצב, היא משום שטעימה בשיעור כזה היא בהכרח כוללת בתוכה 'כוונת אכילה'.

ר' יוסף קארו מודע לעובדה שפסוק זה נאמר לגבי ברכה לאחר האכילה, ואילו אנו עסוקים כאן בברכה קודם האכילה. אך טוען ר' יוסף קארו שעדיין יש מקום להישען על ההגיון של הפסוק הזה גם בנוגע לברכה שלפני האכילה למרות שהיא מדרבנן בלבד.

## ד. פסיקת ההלכה: אדם שטועם ובולע- חייב לברך?

### לשון השר"ע:

הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד רביעית, ואפילו אם הוא בולעו. ויש אומרים שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אינו צריך ברכה.

השולחן ערוך מביא להלכה את 2 הדיעות:

- ☞ בתחילה הוא כותב שאין צורך לברך במידה ורק טעם.
- ☞ אך לאחר מכן הביא בלשון 'ויש אומרים' שאם הוא בלע- יש חובה לברך בכל שיעור שהוא.

### אם כן כיצד יש לנו להכריע כאשר השולחן ערוך מביא 2 דעות?

מקובל בעניין זה להסתמך על דבריו של הרמ"ע מפאנו (גם הוא חכם איטלקי 😊) וכך הוא כותב:

דע כי המחבר ההוא רבן של בני גולה זה דרכו בש"ע הקבוע להוראה להביא תחלה הדעת היותר מוסכמת והיא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם "א, אם כן- מה שסתם תחלה כדעת הגאונים להתייר, הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו ולא זכר הסברא הב' אלא לחלוק כבוד לבעלה שגם הם גדולים ורבים ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוונתיהו.

לפי הרמ"ע מפאנו, מסתבר שהשר"ע מביא בתחילה את הדעה המוסכמת יותר, ואח"כ מביא בלשון ויש אומרים את הדעה הפחות מוסכמת. על כן להלכה נראה שיש להכריע שאין לברך על טעימה פחות משיעור רביעית.

## ו. השלכה למחלוקת בדבר טעימה- מה הדין במקרה שאדם בירך הכניס אוכל לפיו והפסיק קודם שבלע? דין חדש למד רבי ישעיהו הורוויץ (המכונה השל"ה על שם ספרו שני לוחות הברית) מסוגייתנו:

דין פשוט הוא בגמרא (ברכות מ א) ובכל הפוסקים (שו"ע או"ח סי' קס"ז ס"ו) שאסור לדבר בין ברכת המוציא לאכילה, ואם דיבר, עבירה היא בידו, וצריך לחזור ולברך. נראה, דאפילו הכניס פרוסת הבציעה לתוך פיו ולועסו, אינו רשאי לדבר עד שיטעום החיך האוכל ויבלענו, כי קודם לזה עדיין נקרא הפסק כשמדבר, שהרי עדיין נקרא קודם אכילה, מאחר שלא טעם טעמו. ויש להביא ראיה לזה, מהא דאיתא בפרק היה קורא (ברכות יד א) מטעמת אינה צריכה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. וכתבו התוספות (ד"ה טועם), טועם ואין בכך כלום, פירש רבינו חננאל, שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא, ומה שפולט אין צריכה ברכה, שאינו נהנה...הרי מצינו שהטעימה אינו כלום לענין הנאה, ממילא שמעינן מזה, דאם נתן לתוך פיו פרוסה של המוציא, ומדבר בשעת טעימה קודם בליעה, דהוי הפסקה.

השל"ה כותב שהיות מהגמרא שלנו על פי פירושו של הר"ח יוצא שאכילה ללא בליעה אינה מחייבת בברכה. ממילא יוצא שאדם שבירך והכניס את האוכל לפיו אך עוד לא בלע והפסיק בדיבור- חייב לשוב ולברך שהרי מה שהכניס לפיו עדיין לא נחשב לאכילה המחייבת בברכה, ונמצא שדיבר קודם שאכל. אמנם למעשה מסייג השל"ה את דבריו, וכך הוא כותב:

ואף על פי שאמרתי, שהוא הפסק אם מדבר בשעת טעימה, מכל מקום אין אני אומר, באם עשה בדיעבד כן, ששכח ודיבר בשעת טעימה, שיחזור ויברך כמו שהדין הוא באם הפסיק בין הברכה לאכילה, דאין אני נכנס בספק ברכה לבטלה. וירא שמים, יסלק עצמו מן הספק, ויכלכל דבריו במשפט, ואל ידבר מתחילת הברכה עד בליעת המוציא, הן רך הן קשות, כי עת לדבר ועת לחשות.

כלומר, למעשה סובר השל"ה שאין להצריכו לברך שוב, מחשש שמא אין הוא מחוייב בברכה. אך לא ברור ממה בדיוק חושש השל"ה הרי הוא נימק את דינו היטב, שמבואר בגמרא שכל שלא בלע אין זה מחייב ברכה? בעל המשנה ברורה בחלק 'שער הציון' מסביר מדוע יתכן שבמקרה שהכניס לפיו ועוד לא בלע, הוא כן היה מחוייב בברכה, וממילא יצא ידי חובה, וכך הוא כותב:

כיון דמתכוון בלעיסה לשם אכילה, הלעיסה אתחלתא דאכילה היא, ועל כל פנים לכתחלה בודאי יש ליזהר בזה מאד:

כלומר, מסביר בעל ה'משנה ברורה' שבניגוד למקרה בגמרא ששם מדובר בהכנסה לפה שלא על מנת לבלוע- במקרה שלנו האדם מכניס לפיו על מנת לבלוע, ולכן יש מקום לומר שאף ההכנסה לפה מצד עצמה על מנת לבלוע נחשבת כהתחלת אכילה.

**סיכום:**

- הגמרא מביאה ספק בנוגע לשאלה- האם ניתן לטעום בתענית?
- הגמרא מסיקה שמוותר לטעום בתענית והוא הדין שאין חובת ברכה על טעימה, אך עד שיעור רביעית.
- לדעת הר"ף (וה"ח) מדובר דווקא בטעימה ללא בליעה.
- רבינו ישעיה (ר"ד) מקשה על שיטה זו שהרי הגמרא מגבילה את ההיתר עד שיעור רביעית, ואם הוא כלל לא בולע, מה משנה השיעור?
- בעל השיבולי הלקט מצדד בדעת הר"ף ומסביר שביותר משיעור רביעית יש חשש לבליעה
- בעל שיבולי הלקט מסביר מדוע גם שיטת רבינו ישעיה קשה, שהרי כיצד ניתן לפטור אדם מברכה במידה ובלע, הרי סוף כל סוף נהנה, כמו כן הגמרא אומרת שהאדם בטעימה לא אכל, ואם הוא בלע- הוא אכל?
- ר' יוסף קארו בספרו- כסף משנה- הבין שאף הרמב"ם סובר לעניין ברכה שאם טעם פחות מרביעית, פטור מברכה גם אם בלע.
- בטעם הדבר ביאר ר' יוסף קארו שהיות ומקור הלימוד של ברכה הוא מן הפסוק ואכלת ושבעת, משמע שלא די בהנאה של טעימה, אלא צריך ממש אכילה, וזה דורש כוונת אכילה, ומעל רביעית 'אוטומטית' יש כוונת אכילה
- בעניין ברכה כותב השו"ע בתחילה שאין חובת ברכה אם טעם בפחות מרביעית. אך הביא בלשון 'יש אומרים' שיש חובה לברך אף בפחות.
- הרמ"ע מפאנו לימד אותנו שדרכו של השו"ע לכתוב את הדעה שכמותה הוא סובר להלכה בתחילה, ורק אח"כ להביא את דעת ה'יש אומרים'. ממילא יוצא שלדעת השו"ע אין לברך על טעימה פחות מרביעית.
- השל"ה למד הלכה חדשה מסוגיא זו, והיא- שאדם שמברך צריך שלא להפסיק בדיבור גם לאחר שהכניס את האוכל לפיו, וזאת למרות שהוא לא בלע. השל"ה למד זאת מכך שלפי הר"ח אכילה ללא בליעה אינה נחשבת אכילה המחייבת ברכה, ונמצא שדיבר קודם שבכלל התחייב בברכה.
- אמנם למעשה כותב השל"ה שבמידה והפסיק לא יברך.
- מסביר בשער הציון שזאת משום שיתכן שבמקרה שהכניס לפה על מנת לאכול ממש, זה כן נחשב תחילת אכילה. לכן לכתחילה יש להימנע מדיבור, אך אם דיבר לא יאכל שוב.

**בדקו את עצמכם:**

1. לדעת הר"ף מותר לטעום בתענית רק אם לא בלע-מה מקשה ר' ישעיה מהגמרא על שיטה זו?
2. מהו תירוצו של ה'שיבולי הלקט' לקושיית רבינו ישעיה?
3. מה 2 הראיות של השיבולי הלקט לכך שהגמרא דיבר על טעימה ללא בליעה?
4. על פי דברי הכסף משנה- כיצד יש להשיב על הטענה שברכה היא על הנאה ולכאורה בכל שיעור שהוא? ומדוע ברביעית חייבים גם בטעימה?
5. מה כתב השו"ע להלכה בעניין טעימה ללא בליעה בברכה- וכיצד ניתן להבין מה הוא הכרע למעשה על פי דברי הרמ"ע מפאנו?
6. כיצד למד השל"ה מהגמרא שלנו לאין להפסיק בדיבור בין הברכה עד לבליעה בפועל?
7. הסבר על פי שער הציון- מדוע למעשה לא הצריך השל"ה את המפסיק בין ברכה לבליעה, בברכה נוספת?

ט"ז  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
 ז' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע' אג' אט' אצ' אכ' אע'  
**ט"ז:**

**סוגיה מפרק שלישי- תפילה כנגד שירותים (כ).**

דיון שהיה עולה מידי פעם בטיולים, בין הרמ"ם בישיבה הוא האם מותר להתפלל מול שירותים? בפרק זה נראה את דין הגמרא האוסרת תפילה כנגד השירותים ואף ביותר ממרחק ד' אמות. נכיר את הדיון בפוסקים בשאלה האם איסור זה נאמר אף כנגד מחיצות השירותים, ונגיע להלכה למעשה.

לשון הגמרא בברכות כו.

**כמה ירחיק מהן ומן הצואה - ארבע אמות.**  
**אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא:** לא שנו אלא לאחוריו, אבל לפניו - מרחיק מלא עיניו, וכן לתפלה.  
**איני? והאמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא:** עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל!  
**הכא במאי עסקינן - בבית הכסא שאין בו צואה.**  
**איני? והאמר רב יוסף בר חנינא:** בית הכסא שאמרו - אף על פי שאין בו צואה, ובית המרחץ שאמרו - אף על פי שאין בו אדם!  
**אלא, הכא במאי עסקינן: בחדתי.**  
**והא מיבעי ליה לרבינא:** הזמינו לבית הכסא מהו, יש זימון או אין זימון? -  
**כי קא מיבעי ליה לרבינא - למיקם עליה לצלויי בגויה, אבל כנגדו - לא.**  
**אמר רבא:** הני בתי כסאי דפרסאי, אף על גב דאית בהו צואה - כסתומין דמו.

○ הגמרא פותחת בדין הקובע שדי להרחיק מן הצואה 4 אמות, ואז מותר להתפלל.  
 ○ רבא בשם רב סחורה בשם רב הונא מסביר שדין זה נכון רק אם הצואה היא מאחוריו. אך במידה והצואה מלפניו- יש איסור להתפלל כנגדה כל עוד הוא רואה אותה (מרחק מלא עיניו).

◇ הגמרא מקשה על כך שהרי רב חסדא התיר להתפלל כנגד שירותים? (בית הכסא)  
 ◀ הגמרא תירצה בתחילה שמדובר בשירותים שאין בהם צואה.

◇ אמנם הגמרא דחתה תירוץ זה, שהרי מבואר בדברי רב יוסף בר חנינא שיש לאסור תפילה כנגד שירותים, אף כשאין בהם צואה, היות ועצם העובדה שהם מקום קבוע לצואה-זה מחשיב אותם כמקום בעייתני בפני עצמו להתפלל כנגדו.  
 ◀ על כן רוצה הגמרא לתרץ שכל ההיתר להתפלל כנגד שירותים, זה כשהם חדשים ועוד לא השתמשו בהם.

◇ אמנם הגמרא רוצה לדחות גם את התירוץ הזה, שהרי רבינא הסתפק האם מקום שיועד לשירותים נאסר אף קודם לכן?  
 ◀ הגמרא עונה שכל הספק של רבינא הוא בשאלה אם אסור להתפלל ממש בו, אבל ודאי שכל שלא השתמשו בו- אין איסור להתפלל כנגדו.

○ בהמשך קובע רבא שבית כסא של פרסאי שיש בו תעלת ניקוז, והצואה לא נופלת יש לבור מול אוויר השירותים נחשב כשירותים סתומים.

**עיקר דיונונו כאן יעסוק בשאלה, האם תפילה כנגד קירות השירותים אסורה גם כן? על כן נעסוק בעקר בסוגי שירותים שדי ברור שאינם דומים לבית הכסא ד'פרסאי' כגון שירותים כימיים או אקולוגיים. בסוף הפרק, נתייחס מעט גם ליחס לשירותים המצויים בבתינו לגבי דינים שונים.**

## א. שיטת הבית יוסף- אין איסור להתפלל כנגד קירות השירותים

כתב הבית יוסף:

משמע לי דהא דאסרינן לקרות ק"ש כנגד בית הכסא דוקא בבית הכסא שאין לו מחיצות כמו בתי כסאות שבזמן חכמי התלמוד.  
 אבל אם יש לו מחיצות כמו בתי כסאות דידן אף על פי שיש בו צואה קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש דכיון דמחיצה מפסקת הוי רשות בפני עצמו.  
**וראיה מדאקשינן עליה דרבא דמרחיק מצואה שלפניו מלא עיניו מדאמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל.**  
 ואי בבית הכסא שיש לו מחיצות מאי קושיא? שאני התם שיש לו מחיצות, אלא ודאי סתם בית הכסא דידהו הוא בלא מחיצות וא"כ כי אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא הוי ליה צואה לפניו וקאמר דקורא כנגדה ופליגא דרבא דאמר מרחיק מלוא עיניו.

ר' יוסף קארו בספרו בית יוסף טוען שבזמן התלמוד בתי הכסא היו ללא מחיצות, ולכן נאסר להתפלל כנגדם. אבל אין שום איסור להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא.  
 ר' יוסף קארו מביא הוכחה לדבריו. שהרי רבא אמר שאין להתפלל כנגד צואה כל שהיא כנגד עיניו, והקשתה עליו הגמרא מכך שאסור להתפלל כנגד בית הכסא, ולכאורה אם בית הכסא סגור במחיצות- אין כאן בכלל קושיא, שהרי רבא אסר להתפלל רק כשהצואה כנגד עיניו, והרי בבית הכסא יש מחיצות שמסתירות. אלא מוכרחים לומר שבזמנם לא היו מחיצות.

ה'בית יוסף' רוצה להרחיב את חידושו ולומר שאין צורך שבית הכסא יהיה ממש בבית בפני עצמו וכך הוא כותב:

**ואפשר דאפילו במחיצות שאינן גבוהות עשרה כל שאין קרקע הבית [הכסא] נראה לו שרי לקרות כנגדה דדמי לכפה כלי על הצואה או מי רגלים דשרי לקרות בסמוך להם ואף על גב דאיכא למימר שאני בית הכסא דחמיר שאף על פי שאין בו צואה אסור לקרות כנגדו מכל מקום כיון שיש בו מחיצות המעכבות מלראות קרקע הבית הכסא הדעת נוטה להתיר לקרות כנגדו:**

כלומר טוען ה'בית יוסף' שדי במחיצות שמסתירות את הצואה בכדי להתיר, וזאת על אף שאין להם דין מחיצה לדברים אחרים, שאפילו אינם גבוהים עשרה טפחים. הסיבה שיש להתיר היא שבפועל הצואה מכוסה, כשם שהתירו לשים כלי על הצואה ולהתפלל.  
 הבית יוסף מודע לכך שיש חידוש בדבריו, שיתכן שבית הכסא חמור יותר כמבואר בגמרא שנאסר גם כשאין בו צואה. בכל מקרה סבר הבית יוסף שהסברא היא להקל בזה.

ר' יוסף קארו, לא רק העלה סברא זו בספרו בית יוסף. אלא בצעד שיחסית חריג לר' יוסף קארו, הוא פוסק דין זה להלכה בשולחן ערוך בלשון 'ויראה לי' וכך הוא כותב בשולחן ערוך (אורח חיים סימן פג סעיף א):

**אסור לקרות כנגד בית הכסא ישן, אפילו פינו ממנו הצואה.  
 ויראה לי דהיינו כשאין לו מחיצות, אבל אם יש לו מחיצות, אף על פי שיש בו צואה, קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש אם אין מגיע לו ריח רע.**

ב. שיטת ה"ט"ז (והב"ח)

אחד מגדולי הפרשנים על השו"ע הוא ר' דוד סגל. ספרו נקרא 'טורי זהב' ומכונה בפי כל בראשי תיבות ה- ט"ז.

**ה"ט"ז חולק מבחינה היסטורית על טענתו של הבית יוסף ומביא ראיות רבות לכך שאף בתקופת הגמרא היו לבתי הכסא מחיצות וכך הוא כותב על פסיקת השולחן ערוך:**

**ומ"ח (ומורי חמי) ז"ל כתב על מה שמיקל בב"י ביש מחיצות נמוכין מעשרה דלא נהירא שהרי בע"כ (בעל כרחו) אף בזמן חכמי התלמוד הוא ליה מחיצות.  
 מדתני בהו כניסה בהרבה דוכתי נכנסתי אחריו לב"ה (לבית הכסא) וכניסה לא שייכא אלא היכא דאיכא מחיצות אלא שהיו נמוכות מעשרה מ"ה (משום חכ"ה) ה"ל (הוה ליה) דין צואה עכ"ל.**

כלומר, בתחילה מביא ה"ט"ז את דעת חמיו ר' יואל סירקיס בעל הספר בית חדש, המכונה הב"ח. שהסכים חלקית עם דברי הבית יוסף.  
 לדעת הב"ח ניתן להסכים עם העובדה שלא היו בבתי הכסא שלהם מחיצות גבוהות עשרה טפחים, ולכן אסרו להתפלל כנגדם. אך לא ניתן להסכים עם העובדה שלא היה להם כלל מחיצות.

הב"ח מוכיח שודאי היו מחיצות מינמליות, שהרי חז"ל מדברים על כניסה שיש לבית הכסא, ואם לא היה כלל מחיצות, לא הייתה כניסה. על כן מסיקה הב"ח שאם יש מחיצות נמוכות, אסור להתפלל כנגד השירותים, אבל מדובר במחיצות גבוהות מותר.

הט"ז חולק על דברי הב"י והב"ח גם יחד וכך הוא כותב:

ואני אומר דאישתמיט מהנהו רבנן בזה דיבור תוס' פרק לולב הגזול דף ל"ו על הא דתני' בשבת מותר להכניס לב"ה ג' אבני' מקורזלות פירש"י דבית הכסא בשדה ואינו מוקף מחיצות ואין כאן אלא טלטול דרבנן ומשום כבוד הבריות לא גזרו וכתבו התוס' על זה מדאמר להכניס משמע דאיכא מחיצות ולשון בית הכסא משמע בית. ובפ' כהן גדול (סנהדרין יט.) איתא שיהו נשים מספרות בב"ה (בבית הכסא) משום יחוד משמע דמקום צנוע היה ומוקף מחיצות ואין רואין העומדים מבחוץ.

הט"ז מביא שתוספות כבר הוכיחו הסטורית, שגם בתקופת חז"ל היו לבתי הכסא מחיצות. כך גם ניתן לכאורה להוכיח מהגמרות שלנו בעניין תפילין, שהיו מניחים בכותל של בית הכסא בצד שמחוץ לבית הכסא. על כן מסיק הט"ז להלכה, שמי שיש לו בית כסא בחצר, אפילו אם יש בו מחיצות- אסור לו להתפלל או לקרוא ק"ש באותה החצר, כל עוד מדובר בבית כסא שהצואה מונחת על הקרקע וכך הוא כותב:

ומ"ה (ומשום הכי) כל שיש ב"ה (בית הכסא) בחצירו חדר מיוחד אין לקרות ק"ש או להתפלל בחצר כל שהבית הכסא לפניו כמלא עיניו כדין צואה והיינו בב"ה (בבית הכסא) שאין בו חפירה אלא הצואה מונחת על הקרקע כאותן שהיו בימי חכמי התלמוד ע"פ השדה כנ"ל ברור:

## ב. שיטת ערוך השולחן

הרב יחיאל מיכל אפשטיין, הוא תלמיד חכם של המאה ה-19 (נולד ב 1829 ונפטר ב-1908) שכתב ספר הלכתי על כל הנושאים ההלכתיים הקיימים כולל נושאים שהשו"ע לא עסק בהם, משום שהם הלכות עתידיות. ספריו נקראים ערוך השולחן, וערוך השולחן העתיד.

(נכדו, הרב מאיר בר-אילן, כותב (בספרו 'מוולוחין עד ירושלים'), שסבו רבי יחיאל מיכל, נהג לכתוב את ספרו תוך כדי ישיבות בית הדין. דבר שהתאפשר עקב בקיאותו הרבה ויכולתו לבצע מספר פעולות בו זמנית)

בספרו ערוך השולחן, מאמץ הרב יחיאל מיכל מחד, את הנתונים ההיסטוריים שמציגים הב"ח והט"ז על כך שהיו מחיצות גם בבתי הכסא של ימיהם. אך מאידך, מצדיק הרב יחיאל מיכל את פסיקת הבית יוסף שכל שאין איסור להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא, וכך הוא כותב:

ולענ"ד נראה דדברי רבינו הב"י צודקים דאפילו לפמ"ש (לפי מה שכתבו) התוספות דהיה להם מחיצות מ"מ (מכול מקום) מוכח להדיא בריש תמיד [כ"ז:] שלא היה להם דלת להפתח דאמרין שם רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא אתא ר' אבא נחר ליה וכו' ופי' רש"י דלא היה להפתח דלת אלא זה היה מנהגו אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר [משמע קול שיעול] ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וכו' עכ"ל ופירוש זה מוכרח דבית הכסא שהיה בו דלת היה נקרא בית הכסא של כבוד כדתנן במשנה דריש תמיד [א' א'] שכך היה בבית המקדש וז"ל המשנה: ומדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח בידוע שאין שם אדם ע"ש ולכן יש אצלינו שקורין לבית הכסא בית הכבוד מפני שיש שם דלת אבל בתם בית הכסא לא היה בו דלת ולכן שפיר אמרו בגמרא ספ"ג (סוף פרק א) דברכות דאסור לקרות כנגדו כלומר כנגד הפתח מפני שבשם הצואה נראית אבל כגון שלנו שפיר הוי מחיצה גמורה:

כלומר, בעל ערוך השולחן טוען, שאמנם היו מחיצות בשירותים בתקופת חז"ל. אך הם היו רק מ3 כיוונים, ואילו הכיוון הרביעי היה פתוח. על כן כל האיסור היה להתפלל כנגד הכיוון הרביעי שהיה פתוח וללא מחיצות. ערוך השולחן מביא 2 ראיות לטענתו:

מבואר בגמרא בתמיד שאדם שהיה רוצה להכנס לבית הכסא ולא ידע אם יש שם אדם- היה משמיע קול שיעול. לכאורה אם היה להם דלת, הוא יכול היה פשוט לדפוק, ואכן רש"י שם מבאר שלא היה להם דלת.

רואים במשנה הראשונה במסכת תמיד שבבית המקדש היה בית כסא מיוחד שנקרא בית הכסא של כבוד, והמיוחד שבו, הוא שהיה שם דלת והיה ניתן לראות שכשהדלת נעולה- יש שם אדם. משמע שרוב בתי הכסא לא היו ככה.

לערך השולחן יש טענה נוספת, הנוגעת לסוג הכתלים של בתי הכסא של ימינו. בכדי להבין את טענתו, נביא קודם את דברי הט"ז עצמו שהוא גדול המחמירים בעניין מחיצות, שכתב את הדברים הבאים:

ונראה דחומרא דבית הכסא בזה, הוא דוקא במחיצות שאינם נעשים אלא בשביל בית הכסא כגון שעושה בחצירו חדר מיוחדת לזה אבל אם בנה בית הכסא במחיצה של בית הסמוכה לאותה מחיצה אף על פי שאותה מחיצה היא מחיצה של בית הכסא ממש אין על אותה מחיצה דין בית הכסא לענין זה ומותר לקרות אפילו בסמוך כיון שאין המחיצה מיוחדת לבית הכסא בלבד.

כלומר, הט"ז טוען שמחיצה שלא נעשתה לצורך בית הכסא- אינה נחשבת כמחיצת בית הכסא, וזה גם אם היא עצמה משמשת ממש כמחיצת בית הכסא, ומותר להתפלל כנגדה.

על דברים אלה כותב ערוך השולחן

ועוד אני שואל דהא בזה מודים החולקים דכשיעשו מחיצה קודם מחיצת הבית הכסא מהני. וא"כ גם מחיצות אלו הוי כקודם מחיצת הבית הכסא דעיקר מחיצות בית הכסא הם המחיצות של מקום המושב ולכן נלע"ד שביכולת לסמוך על דברי רבינו הב"י והפוסקים שהסכימו לדבריו דבית הכסא שסביבו יש מחיצות מד' רוחותיו שיכול לקרא כנגד המחיצות כשאינו מגיע לו הריח רע

כלומר, טוען הערוך השולחן שכשם שהט"ז מתיר מחיצות שנעשו לצורך דבר אחר. כך יש לו להתיר מחיצות שנעשו לצורך בית הכסא, כאשר הם לא משמשים כמושב עצמו, שהרי ברור, שהם לא חלק מבית הכסא, אלא רק קירות שנבנו סביב, וכל המקום להחמיר במחיצות בית הכסא, זה רק אם הם היו חלק מהמושב עצמו.

**לאור כך טוען הערוך השולחן שבשירותים של ימינו, שמכוסים 4 רוחותיהם- אין שום בעיה להתפלל כנגדם.**

#### ד. האם בתי הכסא שלנו נחשבים בתי כסא דפרסאי

בסוגיא זו לא נאריך, משום שלא זכינו להעמיק בה בכיתה. אך משום חשיבותה לענייננו, נביא כאן סיכום דברים קצר מבוסס על הספר 'תורת אמך' של הרב אליהו ליפשיץ:

בית כסא דפרסאי משמעותי מאוד לדין בית הכסא שלנו. כשם שאין לבית כסא דפרסאי דין בית הכסא מפני שהצואה מתגלגלת למקום רחוק, כך בבית הכסא שלנו שוטפים את הצואה והיא מתגלגלת למקום רחוק. החזון איש (סי' יז סעי' ד) סובר שיש ספק לגבי בית הכסא שלנו, מפני שבבית כסא דפרסאי הצואה אינה מתעכבת במקומה, אלא ישר מתגלגלת לחפירה. ואילו בבית הכסא שלנו, הצואה מתעכבת במקומה, ורק אחר כך שוטפים את האסלה, והצואה מתגלגלת. הרמב"ם משמיט את דין בית הכסא דפרסאי, לכן נראה שיש חיוב גמור להרחיק מבית הכסא שלנו.

**האם יש להתיר את השירותים של ימינו משום שהם עשויים כחומר שלא בולע, בניגוד לחרס של זמנם?**

הברייתא (כה) אומרת שאסור לקרוא כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים אף כשאינו בהם צואה ומי רגלים. נחלקו הראשונים בהבנת מהות חיוב ההרחקה מגרף של רעי ועביט של מי רגלים:

- תוס' (ד"ה גרף), תלמידי רבינו יונה (יז. ד"ה גרף) והרא"ש (סימן נד) מעלים אפשרות שאין חיוב הרחקה מגרף של רעי ועביט של מי רגלים העשויים ברזל וזכוכית, כיוון שכלים אלו אינם בולעים את הטינוף.
- הרמב"ם (פ"ג ה"ב) מביא את הברייתא כפשוטה, ואינו מחלק בין סוגי החומרים שמהם עשויים הגרף והעביט.

**למעשה בצירוף כל הסברות שהבאנו, נראה פשוט שניתן להקל להתפלל כנגד שירותים של ימינו כשהם סגורים**

### סיכום:

- מן הגמרא בברכות (כו.) עולה שיש איסור להתפלל אף כשאין בו צואה, משום שהוא מיועד לצואה.
- הגמרא מבארת שבמידה והוא חדש, אמנם יש ספק אם מותר להתפלל בו- אבל כנגדו ודאי מותר.
- ה'בית יוסף' כתב שכל האיסור הוא בבית כיסא שאין בו מחיצות, שכך היה בזמנם. אבל כשיש מחיצות אין איסור.
- עוד חידש ה'בית יוסף' שדי במחיצות פחותות מעשרה טפחים, שדי שיסתירו את הצואה.
- ה'ב"ח חלק על ה'בית יוסף' וכתב שמחיצות נמוכות ודאי לא מועילות, משום שברור שאף בתקופת חז"ל היה לשירותים מחיצות, שהרי מבואר שהיה להם כניסה, וכניסה שייכת רק במקום עם מחיצות ה'ט"ז חלק גם על הבית יוסף וגם על ה'ב"ח וכתב שמבואר בתוספות בסוכה שבזמן התלמוד היו מחיצות גבוהות, ולכן היו הנשים צריכות לדבר אחת עם השניה, שלא יבוא לשם אדם. לאור כך פסק ה'ט"ז שיש לאסור אף כנגד בית הכיסא עם מחיצות ממש.
- אמנם הודה ה'ט"ז שאם המחיצות לא נעשו לצורך בית הכסא, אין בעיה להתפלל כנגדם.
- בעל ערוך השולחן הצדיק את פסק ה'ב"ח להתיר להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא מ2 סיבות:
  - ◀ מבואר בגמרא בתמיד, שלא היו דלתות לבית הכסא, שהרי היה צריך להשמיע קול כשמגיעים, וכן מבואר שהיה בית כסא מיוחד שהיה יכול להנעל, משמע שרובם לא יכלו, ואם כן כל האיסור בגמרא הוא כנגד הפתח שאין לו דלת.
  - ◀ המחיצות של השירותים של ימינו, אינם מקום המושב עצמו, וממילא הם נחשבים כמחיצות בפני עצמם ולא כמחיצות בית הכסא ממש.
- לגבי השרותים של ימינו:
- החזון איש הסתפק אם הם מותרים כמו בתי הכסא של 'פרסאי' משום שאצלנו הצואה שוהה במקום ורק אחר כך נעלמת.
- יש מקום להתיר משום שהיא עשויה מציפוי זכוכית שמתנקה לחלוטין ולא מחרס.
- הרמב"ם לא הקל בבתי כסא של פרסאי, וגם לא בבית כסא בציפוי זכוכית.

**למעשה בצירוף כל הסברות שהבאנו, נראה פשוט שניתן להקל להתפלל כנגד שירותים של ימינו כשהם סגורים**

### בדקו את עצמכם:

1. מה ההבדל בין הרחקה לפני הצואה לבין אחריה?
2. האם יש דין שונה ביחס לבית כסא שאין בו צואה?
3. למסקנת הגמרא- מה הספק בנוגע לבית כסא שהזמינו ועוד לא השתמש בו, ולגבי מה פשוט שמותר?
4. מהם 'בתי פרסאי' מה דינם ומדוע?
5. מהם 2 החידושים שחידש הבית יוסף בנוגע לבית הכסא שיש לו מחיצות?
6. על איזה חידוש מסכים ה'ב"ח על ה'ט"ז ועל מה הוא חולק? מהי ראייתו של ה'ב"ח כנגד ה'ט"ז?
7. מהי עמדתו של ה'ט"ז בנוגע לתפילה כנגד מחיצות בית הכסא ומדוע? באילו מחיצות אף ה'ט"ז יודה שניתן להקל (נמצא בהמשך)
8. מהם 2 הטענות של ערוך השולחן להצדיק את פסיקת הבית יוסף? בסס את טענותיו (האחת מן הגמרא והשניה מן הסברא)
9. הסבר את ספקו של החזו"א ביחס להגדרת בתי הכסא של ימינו?
10. איזו סברא נוספת יש להקל בשירותים של ימינו מעבר להגדרתם כ'בתי כסא דפרסאי'?

1. מה ההבדל בין הרחקה לפני הצואה לבין אחריה? האם יש דין שונה ביחס לבית כסא שאין בו צואה? למסקנת הגמרא- מה הספק בנוגע לבית כסא שהזמינו ועוד לא השתמש בו, ולגבי מה פשוט שמותר? מהם 'בתי פרסאי' מה דינם ומדוע? מהם 2 החידושים שחידש הבית יוסף בנוגע לבית הכסא שיש לו מחיצות? על איזה חידוש מסכים ה'ב"ח על ה'ט"ז ועל מה הוא חולק? מהי ראייתו של ה'ב"ח כנגד ה'ט"ז? מהי עמדתו של ה'ט"ז בנוגע לתפילה כנגד מחיצות בית הכסא ומדוע? באילו מחיצות אף ה'ט"ז יודה שניתן להקל (נמצא בהמשך) מהם 2 הטענות של ערוך השולחן להצדיק את פסיקת הבית יוסף? בסס את טענותיו (האחת מן הגמרא והשניה מן הסברא) הסבר את ספקו של החזו"א ביחס להגדרת בתי הכסא של ימינו? איזו סברא נוספת יש להקל בשירותים של ימינו מעבר להגדרתם כ'בתי כסא דפרסאי'?

**מזכורת:**